

სერბი დანელია

ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1978

ცნობილი ქართველი მოაზროვნის ს. დანელიას წინამდებარე ნაშრომში იბეჭდება გამოკვლევები დემოკრიტეს, სოკრატეს, არისტოტელეს, სპინოზას, იუმისა და სხვ. შესახებ.

ნარკვევები მკითხველს დაეხმარება ფილოსოფიის აქტუალური პრობლემათიკის გაცნობაში.

წიგნი განკუთვნილია სტუდენტების, ასპირანტების, მასწავლებლებისა და ფილოსოფიის საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი ე. კოდუა

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1978

რედაქტორის წინასიტყვაობა

პროფ. ს. დანელიამ ქართველ მეცნიერთა შორის პირველმა დაიწყო ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების სისტემატური დამუშავება. მის კვლევით თემატიკაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკას. ამ მხრივ აღსანიშნავია ქართველი მეცნიერის ისეთი ნაშრომები, როგორც არის „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“ (1926), „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ (1924), „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“ (1925), „ძენონის დიალექტიკა“ (1926), პირველი სადოქტორო დისერტაცია XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“, გამოკვლევა არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესახებ, მონოგრაფია „სოკრატის ფილოსოფია“, მისი უკანასკნელი ნაშრომია ამ სფეროში „ძველი პითაგორელები“.

ს. დანელია ორიგინალური მოაზროვნეა. იგი ქედს არ იხრის ანტიკურობის კლასიკური მკვლევრების წინაშე და საფუძვლიანად აკრიტიკებს დილსის, ცელერის, ბარნეტისა და სხვათა დამკვიდრებულ მოსაზრებებს. როგორც მეცნიერი აღნიშნავდა, მის ნაშრომებში „მოცემულია ცდა ბერძნული ფილოსოფიური თეორიების საკუთარი აპერცეფციისა პირველ წყაროებზე დაყრდნობით“. ფილოსოფიის ისტორიკოსის ამოცანად ს. დანელია თვლის ისტორიული ფაქტების დადგენას, მათ დაკავშირებას სისტემად, ამით ისტორიული თეორიის აღდგენას და შემდეგ — თეორიათა შორის კავშირისა და მათი ცვალებადობის დასურათებას. ისტორიული ფაქტების აღდგენა მკვლევრისაგან მოითხოვს საკვლევი მასალისადმი კრიტიკულ მიდგომას, ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის გამოყენებით. ამაოდ არ ჩაუვლია ს. დანელიას სპეციალიზაციას ფილოლოგიასა და ისტორიაში. მისი შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში ფილოსოფიური მასალისადმი კრიტიკულ-ფილოლოგიური მიდგომისა და ისტორიის თეორიული განხილვის ერთიანობის შედეგია.

ისტორიული ფაქტების კრიტიკული განხილვის შემდეგ მკვლევარს საჭიროდ მიაჩნია ამ ფაქტებზე აგებული თეორიის „რეკონსტრუქცია“, რისთვისაც აუცილებლად თვლას თეორიის შემქმნელი პიროვნების ცხოვრების გათვალისწინებას. მეცნიერის აზრით, „ფილოსოფიური თეორია ფილოსოფოსის გონებრივი ნაყოფია; როგორც ასეთს მას აუცილებლად თან ახლავს მისი შემქმნელი პიროვნების ნიშნები... ვინც ამა თუ იმ თეორიის აღდგენას ცდილობს ამ თეორიის შესახებ დარჩენილი ცნობების საშუალებით, მან უნდა იცოდეს, რა ადამიანი იყო თეორიის შემქმნელი, მოაზროვნე და რამ აიძულა ის საკუთარი შეხედულება შექმნა... მან უნდა გამოარკვეოს შესასწავლი მოაზროვნის ბიოგრაფია და განსაკუთრებით წამოაჩინოს წინ ის მომენტი, რომელმაც გააღიზიანა ეს მოაზროვნე და აიძულა ის თავისი შთაბეჭდილება ამ გაღიზიანებულ შესაფერის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში გამოეთქვა“.¹

შემდეგი მომენტი, რომლისთვისაც მკვლევარი გარკვეულ მეთოდს გვთავაზობს, ეს არის კავშირი ფილოსოფიურ თეორიათა შორის. ფილოსოფიური თეორია არაა მოწყვეტილი მის წინარე განვითარებას. ყოველი ახალი ფილოსოფიური სისტემა წარსულსაგან იღებს მემკვიდრეობას და შემდეგ უანდერძებს მას მომავალ სისტემებს. ს. დანელია ახალი მსოფლმხედველობის განმაპირობებლად თვლის ბუნებრივ და სოციალურ გარემოსაც. მისი აზრით, იდეათა განვითარებაზე ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს ეკონომიკა. ბერძნული იდეოლოგიის მითოლოგიურ პერიოდზე ის წერს: „ახსნა ამ მოვლენებისა უნდა ვეძიოთ ეკონომიურ ვითარებაში“.² მკვლევარი იძლევა ბერძნული წარმოებისა და ბერძენთა სავაჭრო ურთიერთობების, მათ სოციალურ ფენებად თუ კლასებად დაყოფის ანალიზს, რასაც შემდგომ იყენებს ფილოსოფიის განვითარების ასახსნელად. ამასთანავე ის ცდილობს ახსნას ფილოსოფიურ სისტემათა შორის იმანენტური კავშირი, მათ შორის მემკვიდრეობა და აყალიბებს ამ მემკვიდრეობის კვლევის მეთოდოლოგიურ პრინციპებს.

ფილოსოფიის ისტორია ს. დანელიას წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების ერთიანი ხაზი. ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, თუ ის ქვეშაირიტად ისტორიულია თავისი მნიშვნელობით, ფილოსოფიურ აზროვნებაში შემდგომი საფეხური განმსაზღვრელია. განვითარების ამ ერთიანი სურათის მოხაზვა ის ურთულესი ამოცანაა, რომელიც დვას ყოველი მკვლევრის წინაშე. ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია დიალექტიკური პროცესია, განვითარების მსვლელობაა. ამ დიალექტიკურ

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1926, გვ. 11.

² იქვე, გვ. 42.

პროცესში მონაწილეობს მხოლოდ ის, რაც ნამდვილად იმსახურებს ფილოსოფიის სახელს და რისი ისტორიაც ფილოსოფიის ისტორია იქნება.

პროფ. ს. დანელია მიზნად ისახავს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების სოციალური საფუძვლების დემონსტრირებასაც. „მსოფლმხედველობათა ევოლუციის გაშუქების დროს ჩვენ ვცდილობდით გაგვეგო ამ ევოლუციის სოციალური პირობები... რაც უფრო მტკიცედ გვექნება შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებით დაზღვეული უტოპიებისაგან“¹.

ს. დანელია უარყოფს ისტორიულ სისტემათა პრეზენტისტულ განხილვას. ის კი არ ათანამედროვეობს ისტორიულ სისტემას, არამედ ამ სისტემის ღირებულებებისა და ცნებების ჩარჩოში ათავსებს. ს. დანელიასთვის ცხადია, რომ არა თუ სისტემები, არამედ ცალკეული ცნებებიც არ შეიძლება განვიხილოთ ეპოქისაგან მოწყვეტით. საეგზეთ მართებულად აღნიშნავდა პროფ. გრიგოლ წერეთელი ს. დანელიას ერთ-ერთი გამოკვლევის მისამართით:

„ამ გამოკვლევის მიზანია ქსენოფანის მოძღვრების სრული და ყოველმხრივი გადმოცემა. ავტორის ცდა მხოლოდ მისასაღმებელია, მით უფრო, რომ ასეთი ფართო მასშტაბით მსგავსი ამოცანა ჭერ კიდევ არ ყოფილა დაყენებული მეცნიერულ ლიტერატურაში.“

ავტორი ამოცანის ამოხსნას უდგება არა მარტო ძველბერძნული ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნით აღჭურვილი, არამედ კარგი ისტორიულ-ფილოლოგიური მომზადებით... ავტორის თითქმის ყველა მოსაზრებას შეიძლება დავეთანხმოთ“².

ს. დანელიას აზრით, ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერებად გახდა XIX საუკუნეში, როდესაც ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში დაიწყო წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის გამოყენება. მკვლევარს აუცილებლად მიაჩნია ყოველი გამოკვლევა ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ აგებული იყოს ამ მეთოდის გამოყენებაზე. მისი შრომები „წინასკრატული ფილოსოფია“, „სოკრატის ფილოსოფია“ და სხვ. იწყება მეთოდოლოგიური პრინციპების ჩამოყალიბებით. ყოველ მათგანში განსაკუთრებული თავი ეთმობა ანტიკური ფილოსოფიის წყაროებს და მათ კლასიფიკაციას. სამი სახის წყაროდან (ფილოსოფოსთა ცნობები, დოქსოგრაფების ცნობები და ბიოგრაფთა მოწმობები) კრიტიკული გან-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 42.

² Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелия „Мировоззрение Ксенофана Колофонского“, стр. 1.

ბილვის გარეშე მკვლევარს არც ერთი არ მიაჩნია მისაღებად. ფილოსოფოსების ცნობები — პლატონის, არისტოტელეს, სტოელების, სექსტემპირიკოსის და სხვათა — მეტად საინტერესოა, მაგრამ ისინი ყოველთვის მთელი ობიექტურობით არ გადმოგვცემენ წინა მოაზროვნეთა ნააზრევს, ვინაიდან მას გარკვეული თვალსაზრისით უდგებიან. „ფილოსოფოსების მოწმობათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობენ პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მოწოდებული ცნობანი წინასოკრატულ მოაზროვნეებზე... პლატონზე უკეთესად წინასოკრატულ ფილოსოფოსებს არც ერთი მწერალი არ იცნობდა... მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ პლატონი ყოველთვის ვერ გამოდგება ობიექტურ მოწმედ, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ის სოფისტებზე ლაპარაკობს. უფრო მეტ ისტორიულ ფილოსოფიურ ცნობას გვაწვდის არისტოტელე... მაგრამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება: არისტოტელე ეხება წინამორბედ ფილოსოფიურ თეორიებს მხოლოდ საკუთარი სისტემის დასაბუთების მიზნით. ამიტომ ის თავისებურად აშუქებს ამ თეორიებს და ზოგჯერ (მეტად იშვიათ შემთხვევაში) ობიექტურ ჭეშმარიტებას მისი დახასიათება არ წარმოადგენს. უფრო გააძლიერეს ეს ნაკლოვანებანი სტოელებმა, რომლებმაც დაამახინჯეს, განსაკუთრებით, ჰერაკლიტეს მოძღვრება, ვინაიდან ცდილობდნენ შეერიგებინათ ის თავის შეხედულებებთან“¹. ს. დანელიას აზრით, ასევე დამახინჯებულად გადმოგვცემს სექსტემპირიკოსი წინამორბედ ფილოსოფოსთა ნააზრევს, რადგან მათ სახავს მისი სკეპტიციზმის მამამთავრად. ამრიგად, უტყუარი ობიექტური ცნობების არარსებობა ს. დანელიას აიძულებს, კრიტიკული იყოს ყოველი მოწმის მიმართ.

ეს კრიტიკული დამოკიდებულება თავს იჩენს მაშინაც, როდესაც მოაზროვნეზე ცნობები მეტად მცირეა (მაგალითად, ანაქსაგორაზე), და მაშინაც, როდესაც ეს ცნობები მრავალია (მაგალითად, პითაგორელებზე). ის უნდობლად ეპყრობა გვიანდელი ხანის ცნობათა სიმრავლეს იმის გამოც, რომ ხშირად წინარე მოაზროვნეთა ცხოვრებაზე ლეგენდები ითხზებოდა, რომლებიც შემდეგ შექმნდათ ისტორიულ ცნობებში მათ შესახებ. მკვლევარი ცდილობს წყაროთა შორის შეარჩიოს ყველაზე უტყუარი, შეაჯეროს ის სხვა წყაროებთან, დაადგინოს, რამდენად სანდოა იგი. მართალია, დილსიც, ცელერიც და სხვა მკვლევრებიც იყენებდნენ წყაროთა კრიტიკის მეთოდს, მაგრამ სერგი დანელია მათ მიერ მიღებულ შედეგებსაც კრიტიკულად განიხილავს და უჩვენებს, რომ მათი მოწმო-

¹ ს. დანელია, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, თსუ მოამბე, 1924, ტ. 4, გვ. 136.

ბანი და ინტერპრეტაცია ყოველთვის არ არის სანდო. იგი ედავება ანტიკური ფილოსოფიის ცნობილ მკვლევრებს: რიტერს, ცელერს, იბერვეგს, გამოყოფს საკვლევ მასალაში ძირითადს. მაგალითად, პარმენიდეს ფილოსოფიის გასაგებად აუცილებლად თვლის პარმენიდეს პოემის შესავლის ანალიზს. „სხვა წესით, პარმენიდეს ფილოსოფიის განხილვა თითქმის დაკანონებული ჰაინრიხ რიტერის, ცელერისა და იბერვეგის მიერ, ჩვენი აზრით, მიუღებელია. ისინი ფიქრობენ, რომ პარმენიდეს მიერ შესავალში გამოთქმული დებულებანი ლოგიკური ხასიათისაა, გამომდინარეობენ მისი მეტაფიზიკიდან და არ უსწრებენ წინ მას. პოემის შესწავლა სულ სხვას გვეუბნება, პარმენიდეს მეტაფიზიკა აშენებულია იმ პრინციპებზე, რომლებსაც ის პოემის შესავალში ამყარებს“¹.

ს. დანელია აკრიტიკებს ანტიკურ ფილოსოფიის მკვლევართა ზოგად სქემებსაც. ცელერის მიერ შემუშავებული და მრავალი მოაზროვნის მიერ გაზიარებული წინასკობრატული ფილოსოფიის სქემის შესახებ ს. დანელია აღნიშნავს: „ცელერის ზოგადი კონცეფცია წინასკობრატული ფილოსოფიის განვითარებისა მიუღებელია“, და ასაბუთებს, რატომაც ის მიუღებელი. სწორედ ასეთი ანალიზის საფუძველზე ასკვნიდა პროფ. გრიგოლ წერეთელი ს. დანელიას შრომების შესახებ, რომ მათში მოცემულია ფილოსოფიის ისტორიულ წყაროთა ადგილის განსაზღვრა, ნაჩვენებია მათი სანდოობა. ფსევდოარისტოტელესეული თხზულების „მელისო, ქსენოფანე, გორგიას“ შესახებ დანელიას გამოკვლევას გრიგოლ წერეთელი აფასებს როგორც სანიმუშოს, „ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით. ავტორი ზუსტი თანმიმდევრობით გადაღის ერთი საკითხიდან მეორეზე, თანაც იხილავს მოცემულ საკითხთან დაკავშირებულ ყველა არსებულ ლიტერატურას და საბოლოოდ ასკვნის: თუ არ შეიძლება ზუსტად განვსაზღვროთ, ვინ იყო ტრაქტატის ავტორი, ყოველ შემთხვევაში თვით ტრაქტატს ძალზედ დიდი მნიშვნელობა აქვს ქსენოფანის მოძღვრების გასარკვევად. ავტორის ამ დასკვნას, რომელიც ეწინააღმდეგება ზოგიერთი მეცნიერის შეხედულებას, შეიძლება მხოლოდ დავეთანხმოთ; ამასთან შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მის მიერ დაყენებული საკითხი უდავოდ სწორად არის გადაჭრილი“².

მაშინაც, როდესაც რეცენზენტი არ ეთანხმება პროფ. ს. დანელიას მიერ წამოყენებულ ორიგინალურ მოსაზრებებს, იგი აღიარებს ამ მოაზრებათა ორიგინალობასა და მაღალი აკადემიური კვლევის დონეს:

¹ ს. დანელია, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, თსუ მოამბე, 1924, ტ. 4, გვ. 138.

² Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелия „Мировоззрение Ксенофана Колофонского“, стр. 3.

„თავი, რომელიც ეძღვნება ქსენოფანის ფილოსოფიის შესასწავლ წყაროებს, სოლიდური გამოკვლევაა; იგი პასუხობს ფილოლოგიური მეცნიერების ყველა მოთხოვნას.

ეს არის ცდა, ერთი მხრივ, ქსენოფანის მოძღვრებაში disjecta membra ერთიანობის შეტანისა, სოლო მეორე მხრივ, კოლოფონელი ფილოსოფოსის ძირითადი ეთიკური კონცეფციისათვის ისეთი გამაერთიანებელი ფუნქციის მიწერისა, რომელიც ასაბუთებს მის მეტაფიზიკასაც. ჩემი შეზღუდვებით, ეს არის ის ორიგინალური, თავისებური ნოტა, რომელიც გამოყოფს ავტორის მიერ შემოთავაზებულ ქსენოფანის ფილოსოფიის განმარტებას დღემდე ცნობილ დახასიათებათაგან. მართალია, ვეთანხმები იმას, რომ ეს ანალი გაგება ქსენოფანის თვალსაზრისს მთლიანობას ანიჭებს, ამასთან ამ უკანასკნელს ესთეტიკურობის გარკვეულ ელფერს აძლევს, მაგრამ, სამწუხაროდ, არ შემოიღია მთლიანად გაიზიარო ავტორის მიერ გამოთქმული მოსაზრება“.¹

ანალოგიურად აფასებდა ს. დანელიას გამოკვლევას არისტოტელეს მეტაფიზიკის მთარგმნელი და კომენტატორი, ანტიკურობის ცნობილი მკვლევარი პროფ. ა. კუბიცი:

„თავი ანონიმური ტრაქტატის შესახებ“ „de melisso“ სერიოზული მეცნიერული გამოკვლევაა, რომელშიც ავტორის მიერ შესანიშნავად შესწავლილი წყაროს ზუსტი ფილოლოგიური ანალიზი წარმატებით ესამება მიღებულ შედეგებს“².

„ნარკვევებში“ შესული ს. დანელიას გამოკვლევა ატომისტიკაზე, რომლის შესწორებული და გაჯართობული ვარიანტი მან რუსულ ენაზე დაბეჭდა, მნიშვნელოვანი მონაპოვარია ატომისტიკის კვლევაში. ამ შრომის ღირსებაზე მეტყველებს ის მაღალი შეფასება, რომელიც გამოთქვა პროფ. გ. შპეტმა. იგი ს. დანელიას ნაშრომს თვლის ორიგინალურ, კომპლექსურ გამოკვლევად, რომელიც არ ეტევა მხოლოდ ისტორიულ ჩარჩოში. „Автор этой работы не повнчок в исследовании античной философии и технически его работа выполнена достаточно умело для того, чтобы признать ее несомненно новым вкладом в нашу бедную оригинальными исследованиями литературу по древней философии. Нужно поставить в заслугу автору, что он трактует свою тему не как повествователь, равнодушно сообщающий о былом, а как философ-систематик, который ищет в прошлом философской жизни материал для ответа на вопросы современности.

¹ Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелия „Мировоззрение Ксенофана Колофонского“, стр. 3.

² ნაწყვეტი კუბიციის გამოხმაურებიდან იხსება ს. დანელიას პირად არქივში.

Автор хочет выспросить у древнего мыслителя о том, что философия волнует самого автора, и умеет найти в источниках ответы, удовлетворяющие его искания“¹.

ალსანიშნავია, რომ ს. დანელია არ დაეთანხმა პროფ. შპეტის მიერ გამოთქმულ ზოგიერთ შენიშვნას, სახელდობრ. მტკიცებას, თითქოს ავტორი არ უნდა დაემაყობებოდა დემოკრიტის შეხედულებათა ანალიზით და გადმოეცა საკუთარი მოსაზრებანი შემეცნების თეორიის საკითხებზე. პროფ. ს. დანელია თავის პასუხში აღნიშნავს:

„მაგრამ მე მაინც მგონია, რომ ... თქვენ ამ ნაშრომს, ჩემი აზრით, უდგებით არა იმ მხრიდან, საიდანაც საქირთა. ეს გამოკვლევა ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათისაა და, როგორც თქვენ აღნიშნეთ, მე ვცდილობ მასში უფრო მეტი გადმოვსცე, ვიდრე ამას უბრალო მემატანე აკეთებს. მიუხედავად ამისა, მე მაინც შორს ვარ იმისაგან, რომ დემოკრიტესადმი მიძღვნილ ნაშრომში ჩავაქსოვო ჩემი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა“².

საერთოდ ამ პერიოდში პროფ. ს. დანელია ღირებულებას ფილოსოფიის თვალსაზრისზე დგას და შემეცნების თეორიაშიც ცდილობ გამოახოს იდეალიზმისა და რეალიზმისაგან განსხვავებული გზა. ასეთად მას ესახება კრიტიციზმი, ცოდნისა და შემეცნების გამართლება ტრანსცენდენტალური მეთოდით³.

ს. დანელიას ნაწერებიდან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია „სოკრატეს ფილოსოფია“ (1935 წ.). სოკრატე ანტიკურობის უკანასკნელი მოაზროვნეა, რომლის ფილოსოფია თანმიმდევრობით გამოიკვლია პროფ. ს. დანელიამ. მკვლევარი მას ანტიკური აზროვნების მწვერვალად თვლის.

როგორც ცნობილია, სოკრატე ყურადღების გარეშე ტოვებდა ონტოლოგიურ და კოსმოლოგიურ პრობლემებს. მან კვლევა წარმართა ადამიანისაკენ — მისი არსების, ზნეობისა და შემეცნებითი საქმიანობის ანალიზისაკენ. ს. დანელია ცდილობს აჩვენოს სოკრატეს შემეცნების თეორიისა და ზნეობის საფუძვლები, სოკრატეს მიმართება ბერძნულ სინამდვილესთან. მკვლევარი სოკრატეს ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით განიხილავს დიდი ბერძენი მოაზროვნის მიერ შემუშავებულ სიბერძნისა და ცოდნის ახალ გაგებას. ფილოსოფიის ისტორიაში პირველად სოკრატემ

¹ Густав Шпет, Отзыв о работе С. И. Дanelия „Научное знание в представлении Демокрита“, стр. 1. იხაზება ს. დანელიას პირად არქივში.

² Письмо к Г. Шпету по поводу представленной ему от меня работы о Демокрите. იხაზება ს. დანელიას პირად არქივში.

³ იქვე.

გამოპყო სუბიექტი ობიექტისაგან და სიბრძნე მიაწერა მხოლოდ იმ სუ-
ბიექტს, რომელიც არა მარტო დახელოვნებულია განსაზღვრულ საქმიან-
ობაში, არა მარტო იცის თავისი საქმე, არამედ იცის ისიც, რომ ამ საქ-
მის მცოდნეა. სოკრატეს შემეცნება ესმის, როგორც წარმოდგენის გადა-
მუშავება ცნებად, ე. ი. სვლა კერძოდან ზოგადისაკენ. ავტორი ახასიათებს
სოკრატეს დიალექტიკას, კამათის გზით ჭეშმარიტების მიღწევას. მკვლე-
ვარი ყოველი პრინციპის ანალიზს ახდენს ანტიკური ფილოსოფიის წყა-
როებზე დამყარებით.

ავტორი სოკრატეს ფილოსოფიის ძირეულ კატეგორიებს ტრადიციუ-
ლობისაგან განსხვავებული გზით განიხილავს. პროფ. ს. დანელიას აზრით,
სოკრატეს ფილოსოფიის ღერძია ღირებულებათა თეორია. სოკრატე პირ-
ველი ფილოსოფოსია, რომელმაც კულტურული და ზნეობრივი ღირებუ-
ლებები კუთვნილ სიმაღლეზე დააყენა. მან ყველაზე მეტად დააფასა ცოდ-
ნა და სათნოება, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანობა. „სათნოება ანუ ცოდ-
ნა არის სოკრატესთვის თავისთავად ღირებული რამ, ის არის უმაღლესი
ღირებულება, რომელიც ყოველი სხვა ღირებულების საბუთია და თვითონ
არავითარ დასაბუთებას ან სხვა ღირებულებიდან გამოყვანას არ მოით-
ხოვს“¹. ამ მიმართებით მკვლევარი სოკრატეს უფრო მაღლა აყენებს, ვიდ-
რე პლატონსა და არისტოტელეს. სოკრატეს ნააზრევში იგი ხედავს უდი-
დეს ჰუმანიზმს, რადგან სოკრატეს მიხედვით იდეალური სამყარო კაცობ-
რიობას მხოლოდ საკუთარ ნიადაგზე შეუძლია შექმნას. ამით სოკრატემ
ადამიანის განათვისუფლების დიდი იდეალი დასახა.

არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესავალი წერილი იწყება სტაგირილის
ბიოგრაფიით. აქვე ვრცლადაა დახასიათებული ამ ეპოქის საბერძნეთის
ცხოვრება, როგორც არისტოტელეს მოძღვრებისა და მოღვაწეობის სო-
ციალური პირობა. შემდეგ განიხილება „პოეტიკის“ ისტორია და ანალიზ-
დება ამ ნაწარმოების ძირითადი ცნებები, განსაკუთრებით მნიშვნელოვა-
ნია „კათარზისის“ ცნების ანალიზი.

„ნარკვევებში“ შესულია ოთხი გამოკვლევა ახალი ფილოსოფიის ის-
ტორიიდან. ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში ს. დანელია ინტენსიურად
მუშაობდა ახალი ფილოსოფიის პრობლემატიკაზე. ოციან წლებში გამოს-
ცა ვრცელი გამოკვლევა ჰელენეციუსის, შემდეგ კი, ნარკვევები იუმის,
კონტის, რუსოსა და სხვათა შესახებ.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიის სფეროდან ს. დანელიას ერთ-ერთი
პირველი შრომაა „დავით იუმი, როგორც მოაზროვნე“. მკვლევარი იუმს

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 93.

აფასებდა, როგორც ინგლისური ემპირიზმის მწვერვალს. იგი განიხილავს ინგლისური ემპირიზმის ისტორიული განვითარების საფეხურებს. აქედან პირველია არისტოტელეს წინააღმდეგ მიმართული ფრენსის ბეკონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, სადაც ცდა ცოდნის გაფართოების ურთაღმდეგო წყაროდაა მიჩნეული. მეორე საფეხურია ლოკის თეორია, მიმართული რაციონალიზმის წინააღმდეგ. მეცნიერი უჩვენებს ლოკის ემპირიზმის არათანმიმდევრობას, რაც გამოწვეული იყო მატერიალური და სულიერი სუბსტანციების დაშვებით. შემდეგ გაანალიზებულია ბერკლის მიერ ლოკის არათანმიმდევრობის კრიტიკა და მატერიალური სუბსტანციის მოხსნა იმ არგუმენტით, რომ იგი ცდაში არ გვეძლევა. მითითებულია ბერკლის არათანმიმდევრობაზე, რომელმაც დატოვა ღმერთი და სულიერი სუბსტანცია, თუმცა ცდა მათ არსებობასაც არ ადასტურებს. პროფ. ს. დანელიას აზრით, იუმმა მოხსნა ბერკლის ემპირიზმის ეს არათანმიმდევრობა, უფრო მეტი — უარყო დეკარტის რაციონალიზმის ამოსავალი პრინციპი. მკვლევარი აანალიზებს იუმის ვრცელ არგუმენტაციას დეკარტეს cogito-ს წინააღმდეგ. შემდგომ იუმის ბიოგრაფიაში გადმოსცემს დიდი ინგლისელი მოაზროვნის ფილოსოფიურ ევოლუციას და ინგლისის საზოგადოების დამოკიდებულებას იუმის ნააზრევისადმი. იუმის ძირითადი პრინციპი წარმოდგენილია როგორც ცდისათვის აბსოლუტური მნიშვნელობის მინიჭება, ცდაში მოცემულად მხოლოდ წარმოდგენების გამოცხადება, ამ წარმოდგენათა კლასიფიკაცია და მათ შორის კავშირის ფორმების დადგენა.

შრომა — „მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში“ გამოქვეყნდა 1955 წელს ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომებში. მიზეზობრიობის პრობლემას ავტორი ადრეც შეეხო იუმის შესახებ შრომაში, მაგრამ ეს პრობლემა სპეციალური გამოკვლევის საგანი მხოლოდ ამ ნაშრომში გახდა. სათაურის მიხედვით მხოლოდ სპინოზას მიზეზობრიობის თეორიის დალაგებას უნდა ველოდოთ, მაგრამ გამოკვლევა უფრო ფართო ჭრილში არის წარმოდგენილი. ავტორი განიხილავს მიზეზობრიობის პრობლემის მნიშვნელობას საერთოდ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით კი სპინოზას მოძღვრებაში და ამ პრობლემის კავშირს სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემასთან. ნაშრომში ნაჩვენებია სპინოზას განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა სისტემა, გადმოცემულია პრობლემის ისტორია ანტიკურობიდან სპინოზამდე. მკვლევარი ამ პრობლემასთან მიმართებაში განიხილავს თავისუფლების, შემთხვევითობის, შესაძლებლობისა და მიზნის კატეგორიებს სპინოზას ნააზრევში. დასასრულ, იძლევა სპინოზას ფილოსოფიის იმანენტურ კრიტიკას.

მეცნიერების დამსახურებულმა მოღვაწემ, ფილოსოფიისა და ფილოლოგიის დარგთა პროფესორმა სერგი დანელიამ ოთხი ათეული წელი გა-

ატარა თბილისის უნივერსიტეტში. 1923 წლიდან მან შეძლო ქართული კულტურის გამდიდრება მრავალი ფუნდამენტური ხასიათის გამოკვლევით, ფილოსოფიის თეორიისა და ისტორიის, რუსული ლიტერატურის ისტორიის, პედაგოგიკის, ენათმეცნიერებისა და სხვა დარგებიდან. „ნარკვევებში“ შესული მასალა მხოლოდ მცირედია იმ სულიერი სიმდიდრისა, რაც სახელოვან ქართველ მეცნიერს შეუქმნია.

ედუარდ კოდუა

ატომისტური ფილოსოფია კვლ საბერძნეთში¹

(დ ე მ ო კ რ ი ტ ე)

1. ელეატიზმი და ატომიზმი

ვინც ფილოსოფიის ისტორიას კარგად დაჰკვირვებია, ის უეჭველად შეამჩნევდა, რომ საკაცობრიო აზროვნების ვითარება სოციალურად განსაზღვრულს კამათს ან დიალოგს წარმოადგენს. ორი უდიდესი მოკამათე ამ საისტორიო პროცესში არის მატერიალიზმი და იდეალიზმი, რომელნიც ერთმანეთთან შეჯახებაში ვითარდებიან. ეს გარემოება არაერთხელ აღუნიშნავთ და არაერთხელ უფიქრიათ მის მიზეზზე, სანამ ჰეგელი ააგებდა მასზე მთელი თავისი მსოფლმხედველობის ძირითად პრინციპს, რომელსაც „ცნების განვითარების დიალექტიკური კანონი“ ეწოდება. ამ კანონის მშვენიერ ნიმუშს წარმოადგენს უმნიშვნელოვანესი თეორია ანტიკური კაცობრიობისა, ა ტ ო მ ი ზ მ ი .

ატომიზმი იდეალისტურ მოძღვრებასთან კამათში შეიქმნა. ეს მოძღვრება იყო ე ლ ე ა ტ ი ზ მ ი , რომლის უმთავრესი წარმომადგენელი პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ქ რ . წ . მეხუთე საუკუნეში ქალაქ ელეაში (აპენინის ნახევარკუნძულზე) ცხოვრობდა. მისი შეხედულებათა შინაარსი შეიძლება მოკლედ ასე დავახასიათოთ:

ეს ქვეყანა, რომელსაც ჩვენ ვხედავთ და რომელიც მრავალ საგანთა ჯამს წარმოადგენს, ნამდვილად არ არსებობს. არ არის არც მზე და არც მთვარე, არც მთა და არც ბარი, არც მუხა და არც ფიჭვი, არც ირემი და არც დათვი. ყველაფერი ეს მოჩვენებაა. რატომ? იმიტომ, რომ არ არის სივარდილე ან ის, რაც არაარაობაა, — ამბობდა პარმენიდე.

მართლაც, დავაკვირდეთ ამ უცნაურ აზრს, რომლისაგან მოდის თანამედროვე იდეალიზმიც. მუხა განა იმიტომ არ მიგვაჩნია ჩვენ მუხად,

¹ იბეჭდება მეორე გამოცეიიდან 1933 წ.

რომ ის განცალკევებულად ან გამოყოფილად არსებობს ფიქვისაგან? ფიქვიც იმიტომ არ არის განა ფიქვი, რომ ის გამოყოფილად არსებობს ნაძვისაგან? რომ მუხასა, ფიქვისა და ნაძვს შორის არ იყოს საზღვარი, რომელიც ერთს მეორისაგან გამოყოფს, ვერც ერთი მათგანი ვერ იარსებებდა ერთიმეორისაგან განცალკევებულად. ე. ი. არ იქნებოდა არც ფიქვი, არც ნაძვი, არც მუხა, როგორც ასეთები. მაგრამ საზღვარი ხომ იმას ეწოდება, რაც არ არის საგანი, რომელსაც ის საზღვრავს. თუ საგანი არის რაღაც ან არსებული, საზღვარი უნდა იყოს ის, რაც ეს „რაღაც“ (ან არსებული) უკვე არ არის, ე. ი. რაც არარაობაა. არარაობის გარეშე საგანთა შორის საზღვარი შეუძლებელია. მაშასადამე, შეუძლებელია ისიც, რომ საგნები ერთიმეორისაგან განცალკევებულად არსებობდნენ ან შეუძლებელია მ რ ა ვ ა ლ ი საგნის არსებობა, თუ არ არის არარაობა. ვინც ფიქრობს, რომ მრავალი საგანი არსებობს, ვისაც ეს ქვეყანა, რომელიც მრავალი საგნის ჯამს წარმოადგენს, სინამდვილედ მიაჩნია, ის უეჭველად იმასაც ფიქრობს, რომ არარაობა არსებობს. მას წარმოდგენილი აქვს, რომ ეს არარაობა შეიჭრება იმის გულში, რასაც „რაღაც“ არსებული (τὸ ἔσθ) უნდა ეწოდოს, და განკვეთს მას მრავალ საგნად. მაგრამ განა შესაძლებელია (აყენებს ასეთს საკითხს პარმენიდე) საღმა აზროვნებამ შეიწყნაროს, რომ არარაობა არსებობს და მას ძალა აქვს რამე მოიმოქმედოს, — მაგალითად, საგანთა მრავლობა შექმნას? არა, ეს შეუძლებელია, ამტკიცებს პარმენიდე. არარაობას იმიტომ ეწოდება არარაობა (ὄντιόν), რომ ის არ არსებობს. მაშასადამე, არაფრის შემოქმედება არარაობას არ შეუძლია. მას არ შეუძლია შეიჭრეს იმაში, რაც ნამდვილად არსებობს, რადგან თვითონ არარაობა ნამდვილად არ არსებობს.

თუ არარაობა არ არსებობს, მაშინ არც საზღვარი არსებობს, რადგან საზღვარი არის არარაობა. მაგრამ თუ საზღვარი არ არსებობს, მაშინ არ არსებობს არც მზე და არც მთვარე, არც მუხა და არც ფიქვი, არც ტყე და არც ველი — ვინაიდან ყველაფერი ეს გულისხმობს საზღვარს, რომელიც გამოყოფს მათ ერთიმეორისაგან და ცალკე საგნებად აქცევს. სწორედ ასეთი დასკვნა გამოიტანა პარმენიდემაც, იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელმა: ეს ქვეყანა, რომელსაც ჩვენ სინამდვილედ ვთვლით, არ არის ნამდვილი, რადგან არ არსებობენ საგნები, რომლებიგანაც ის უნდა შედგებოდეს. თუ, მიუხედავად ამისა, ამ ხილულ ქვეყნიერებას ნამდვილად არსებულად ვთვლით, ჩვენ მოჩვენების მსხვერპლი ვყოფილვართ. დიახ, პარმენიდეს აზრით, ეს ქვეყანა მოჩვენებითია და არა ქეშმარიტი, ვინაიდან ის ყალბს წანამძღვარს ეყრდნობა, თითქოს არარაობა რაღაც არარსებული იყოს.

კარგი, ვთქვამთ, რომ ეს ქვეყანა, შემდგარი ნაირ-ნაირი საგნებისაგან, რომლებიც განუწყვეტლივ იცვლებიან და მოძრაობაში იმყოფებიან, მხოლოდ მოჩვენებაა; მაშ, რა არსებობს ნამდვილად? ნამდვილად არსებობს ის, რაც არ არის არც მრავალი, და არც ფერადი, არც მოძრავი და არც ცვალებადი. იმას, რაც მრავალი არ არის, ვეძახით ერთს. მაშასადამე, არსებობს მხოლოდ „ერთი“ რაღაც, რასაც არ აქვს ფერი, გემო, სუნის, რაც არ ჩნდება, არ ისპობა და უკუნითი უკუნისამდე უცვლელია. ამოიქნება ცდა ამ ერთის შეცნობისა გრძნობების საშუალებით, მას ადამიანი სწვდება მხოლოდ აზროვნებით. ბევრი მანიპულაცია არ არის საჭირო, რათა ეს პარმენიდეს „ერთი“ ღმერთად იქცეს; მართლაც, ის ღმერთის ცნებიდან გადმოაკეთა პარმენიდემ.

როგორც ჩანს, პარმენიდეს თეორიის მთავარი აზრი ქვეყნის არსებობის უარყოფაში, მის მოჩვენებად გამოცხადებაში მდგომარეობს. ეს იდეალისტური თვალსაზრისია თავისი შინაარსით და, შეიძლება ითქვას, პრაქტიკული ცხოვრებისათვის უშუალოდ უსარგებლო. მართლაც, რა პრაქტიკული შედეგი შეეძლო მოეცა უშუალოდ იმ აზრს, რომ ქვეყანა არ არსებობს, რომ ის მოჩვენებაა? არავითარი, გარდა ამ მოჩვენებითს სამყაროში მოქმედებაზე ხელის აღებისა. თუ მთელი ქვეყნიერება არ არსებობს ნამდვილად, მაშინ არც ჩვენ, ადამიანები, ვარსებობთ, ჩვენც მოჩვენება ვყოფილვართ და მაშინ რა აზრი აქვს ჩვენს დაუსრულებელ შრომას და ბრძოლას? ყველაფერი ის, რითაც ჩვეულებრივი ადამიანი ცხოვრობს, რაც ამხნევებს მას და ფერს აძლევს მის ყოფას, ფუჭი ოცნება ყოფილა. ძნელია ასეთი შეხედულების პატრონისათვის ცხოვრების მძიმე ტვირთის ატანა.

მაგრამ მართო პრაქტიკული საქმიანობა კი არა, თვით მეცნიერული კვლევა-ძიებაც ძნელდებოდა იმისათვის, ვინც პარმენიდეს მოძღვრებას გულწრფელად გაიზიარებდა. თუ საგნები არ არსებობენ, რა აზრი აქვს მათ გამოკვლევას? ყველაფერი, რაც ადამიანს შეუძლია საგანზე თქვას, გარდა იმ დებულებისა, რომ საგანი ნამდვილად არ არსებობს, იქნება შეცდომა. მაშ, რა გასამართლებელი საბუთი აქვს ფიზიკურ გამოკვლევას, რომელიც იძიებს საგნის მოძრაობას, სისქეს, სითბოს, თუ არც სითბო, არც სისქე, არც მოძრაობა საგანში არ არის? რა აზრი აქვს საგნის ქიმიურ ან ფიზიოლოგიურ გამოკვლევას, თუ არც ქიმიური, არც ფიზიოლოგიური თვისებანი სინამდვილეში არ არსებობენ? ცხადია, რომ პარმენიდეს თვალსაზრისი ზღუდავდა მეცნიერული კვლევა-ძიების შესაძლებლობას. პარმენიდეს თეორიას შეეძლო ბრძოლა საწინააღმდეგო შეხედულებასთან (როგორც იქცეოდა, მაგალითად, პარმენიდეს მოწაფე ძე-

ნონი), მაგრამ ახალი ფიზიკური თეორიისათვის პარმენიდეს სამუდამოდ ეტევედა კარს¹.

მაგრამ კაცობრიობის აზროვნება უფრო თავისუფალია ფაქტიურად, მასში მეტი შესაძლებლობაა დაფარული, ვიდრე ეს საჭირო იყო პარმენიდეს ფილოსოფიის უკანასკნელ ჭეშმარიტებად ცნობისათვის. პარმენიდეს იდეალიზმმა ვერ შეკრა ფილოსოფიური კვლევა-ძიება: მის საფუძველზე წარმოიშვა ატომიზმი, უდიდესი ფილოსოფიური თეორია, რომელმაც იშვიათი სამსახური გაუწია კაცობრიობას ბუნებრივ მოვლენათა გამოკვლევის მომზადებაში და ამ გამოკვლევის საშუალებით ბუნების დამორჩილებაში.

2. დემოკრიტეს პიროვნება

ღევკიპეს საკითხი ვინ იყო ის ბრწყინვალე გენიოსი, რომელმაც ასეთი ამაგი დასდო მთელს კაცობრიობას ატომისტური ფილოსოფიის შექმნით? ამ კითხვაზე პასუხად ისტორია ასახელებს ორს პიროვნებას: ლევკიპეს და დემოკრიტეს, იმ დიდებული ჰელადის შვილებს, რომელმაც საძირკველი ჩაუყარა თანამედროვე მსოფლიო კულტურას.

ამ ორში პირველის (ლევკიპეს) არსებობა არ არის საკმაოდ დადასტურებული. არამცთუ ჩვენ, რომელნიც 24 საუკუნით ვართ დამორებული ატომიზმის გაჩენის ეპოქისაგან, არამედ თვით ატომიზმის მიმდევარს ეპიკურესაც, რომელიც ცხოვრობდა ქრ. წ. მეოთხე საუკუნეში და, მაშასადამე, გაცილებით უფრო დაახლოებული იყო ქრონოლოგიურად ამ ეპოქასთან, უჭირდა ზემოხსენებული ფაქტის შემოწმება და ამის გამო მან შესაძლებლად დაინახა უარეყო ლევკიპეს ნამდვილი არსებობა². თანამედროვე მეცნიერთა შორის ამ საკითხის გადაწყვეტაში აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგი (Rohde)³ ემხრობა ეპიკურეს, სხვები კი ამტკიცებენ ამის წინააღმდეგ, რომ ლევკიპე ნამდვილად არსებობდა და რომ ის იყო სწორედ ისტორიული დამაარსებელი ატომისტური ფილოსოფიისა, რომელიც კერძო ხასიათის მეცნიერული გამოკვლევების საშუალებით მხოლოდ შეავსო მისმა მოწაფემ დემოკრიტემო (Diels).⁴ სამწუხაროდ, უნდა ითქვას, რომ ვერც ერთი მხარე, რომელიც მონაწილეობას იღებს ამ დავაში, ვერ ამტკიცებს საკმაოდ თავის შეხედულებას და ვერ აბათილებს მოწინააღ-

¹ მართალი იყო ამიტომ არისტოტელე, როდესაც ელვატებს უწოდა „არაფიზიკოსები“ (*ἀφύσικαι*), H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 18 A 26.

² Diog. X. 13.

³ Kleine Schriften, 1901.

⁴ Vortrag vord. 35 Philolog. Sammlung.

დგის მოსაზრებას. ასეა თუ ისე, საკითხს, არსებობდა თუ არა ნამდვილად ლევიკაჲ (თუმცა ეს ფრად საყურადღებო პრობლემა იმისათვის, ვისაც აინტერესებს კაცობრიობის აზროვნების გმირები) დიდი მნიშვნელობა ჩვენი მკითხველისათვის მაინცდამაინც არა აქვს¹, ვინაიდან ლევიკაჲს პიროვნება იმდენად დაჩრდილულ იქნა დემოკრიტეს მიერ შთამომავლობის შესახებ რეზიუმეში, რომ იგი თათქმის სრულიად არ ჩანს. დღეს შეუძლებელია იმას აღდგენა, პირადად ლევიკაჲმ ატომისტური ფილოსოფიის სალაროში რა შეიტანა, რადგან თუ ამ კაცს რამე დაუწერია, ყველაფერი ეს უკვე ძველად დემოკრიტეს თხზულებათა კრებულში შევიდა და დემოკრიტეს ავტორობით იყო ცნობილი ფართო საზოგადოებრივი წიგნებისათვის. აი ამ მოხუჩის გამო ჩვენ არ გვაქვს საშუალება ატომისტური ფილოსოფიის მთლიან შინაარსში გამოვიცნოთ, რა ეკუთვნის ლევიკაჲს და რა — დემოკრიტეს²: ლევიკაჲ ისტორიული პიროვნებაც რომ ყოფილიყო, აზროვნების თანამედროვე ისტორიისათვის, სამწუხაროდ, ის თითქმის ცარიელი აღვილია.

**დემოკრიტეს
ახალგაზრდობა** სულ სხვა უნდა ითქვას დემოკრიტეს შესახებ, რომელსაც მეცნიერული სოციალიზმის მამამთავარი მარქსი, საკაცობრიო აზროვნების განვითარებაში იმდენ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რომ მან ამ დიდებულ ჰელინს განსაკუთრებული გამოკვლევაც კი უძღვნა³.

დემოკრიტეს ცხოვრება უფრო ცნობილია, რადგან მასზე მრავალი მოწმობა მოგვეპოვება.

დემოკრიტე, რომელსაც ძველი საბერძნეთი ფრიდრიხ ლასალის გმირის „მტირალი ფილოსოფოსისაგან“ (პერაკლიტესაგან) გასარჩევად მეტსახელად „მოცინარე ფილოსოფოსს“ უწოდებდა, დაიბადა ქალაქ აბდერაში. მისი დაბადების წელი, დაახლოებით იყო 470 ქრ. წ. შეძლებული ოჯახის შვილი დემოკრიტე, ბავშვობიდანვე დიდ სიყვარულს იჩენდა სწავლისადმი და კარგი განათლებაც მიიღო. მრავალი მოთხოვნიდან, რომელიც აგებულა ამ ფაქტზე, მოვიყვანთ ერთს. გადმოგვცემენ, რომ სპარსეთის მეფე ქსერქსე ურიცხვის ლაშქარით საბერძნეთის დასაპყრობად

¹ ასე ფიქრობს აგრეთვე Bäumker, Das Problem der Materie, 79.

² გერმანელი მეცნიერი Diroff, Demokritstudien, 1899, S. 107, ცდილობს დასაყაროს განახლება ლევიკაჲსა და დემოკრიტეს მოძღვრებათა შორის. ამ გზით მიღეს ვინდელბანდიკ თავის წიგნში ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ. მაგრამ ცდამ ლევიკაჲს მოძღვრების გაყოფისა დემოკრიტეს მოძღვრებისაგან მტიკე შედეგები ვერ მოგვცა.

³ K. M a r x, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie. რუს. თარგმანი მოცემულია გამოცემაში Социализм К. Маркса и Ф. Энгельса, т. 1, ГИЗ, 1928.

წამოსული, შეიქრდა აბდერაში და დემოკრიტეს მამის სახლში დაბინავდა. უკანასკნელი თურმე ისე კარგად გაუმასპინძლდა მეფეს, რომ მან კმაყოფილების ნიშნად დაუტოვა მასპინძელს მისი ნიჭიერი შვილის მასწავლებლად რამდენიმე მოგვი, რომლებიც ქსერქსეს ლაშქრობის დროს თან ახლდნენ. აი ამ მოგვებისაგან უნდა შეესწავლოს ახალგაზრდა დემოკრიტეს საიდუმლო მეცნიერებანი: ღვთისმეტყველება და ვარსკვლავთმკითხაობა (ასტროლოგია).

რა თქმა უნდა, დამარწმუნებელი საბუთები ამ მოთხრობას აკლია.

მეტი ნდობის ღირსია ის ცნობები, რომლის მიხედვითაც დემოკრიტეს საბერძნეთის გამოჩენილ მოაზროვნეთა შეხედულებანი შეუსწავლია, უეჭველია, დემოკრიტე თითქმის ყველა დიდი ფილოსოფოსის მოძღვრებას იცნობდა; სხვათა შორის, კი იცნობდა ელეატების, ემპედოკლეს და ანაქსაგორას მოძღვრებებსაც. უკანასკნელს, რომელთანაც, შესაძლებელია, მას პირადი ურთიერთობაც კი ჰქონოდა, თვითონ დემოკრიტე ასწენებს¹.

დემოკრიტეს მოგზაურობა

თანამემამულეთა ფილოსოფიური თეორიების შესწავლამ დემოკრიტე ვერ დააკმაყოფილა, ცოდნის წყურვილი კი უფრო გაუძლიერა. ამ გარემოებამ აიძულა ცოდნის გასაფართოებლად უცხო ქვეყანაში გამგზავრებულყო. მოგზაურობა, რომელსაც დემოკრიტემ მამისაგან დარჩენილი დიდი ქონება მოანდომა, გრძელდებოდა ხუთიოდე წელს. ამბობენ, დემოკრიტე ინდოეთშიც იყო, მაგრამ ეს საეჭვოა. დანამდვილებით შეიძლება ითქვას, რომ მან გვირანი ხანი გაატარა ეგვიპტეში, სადაც დაუახლოვდა ეგვიპტური ცოდნის იმდროინდელ წარმომადგენლებს: თავის თხზულების ერთ ნაწყვეტში, რომელმაც ჩვენამდეც მოაღწია, დემოკრიტე თვითონ აღნიშნავს ამ ფაქტს². მაგრამ ამ ნაწყვეტიდან ისიც ჩანს, რომ ბევრი ახალი ცოდნის გამოტანა, მაინცდამაინც, ეგვიპტელებისაგან დემოკრიტეს არ შეეძლო, ვინაიდან თვითონ მას თურმე მეტი ცოდნა ჰქონია. იგივე უნდა ითქვას წინა აზრის ქვეყნებში მოგზაურობის შესახებაც (დემოკრიტეს ამ ქვეყნებშიც უმგზავრნია).

აღმოსავლეთი და მეცნიერება

მართალია, კაცობრიობის სწავლა-განათლების აკვანი აღმოსავლეთშია: — იქიდან მოდის ცივილიზაციის სხივმფენი მზე, მაგრამ პატრიარქალურ წესწყობილების არტახებში შეკრული აღმოსავლეთი, სადაც პიროვნება გათელილი იყო, გონებრივი განვითარების პირველ საფეხურებზე შეიქრდა.

¹ Diog., IX, 41.

² DV, 55, B, 299. თუმცა დილსს ეს ნაწყვეტი მოთავსებული აქვს „unechte Fragmente“-ს რუბრიკაში, მაგრამ სხვა მკვლევრები (მაგ. ცელერი) სანდოდ თვლიან მას.

აღმოსავლეთში გაჩნდა წერა-კითხვა, არითმეტიკა, გეომეტრია, ასტრონომია¹. მაგრამ ეს მეცნიერებანი, რომელნიც პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად აღმოცენდნენ, აღმოსავლეთში მხოლოდ იმდენად განვითარდნენ. რამდენადაც ამ მოთხოვნილებათა თვალსაზრისით იყო საჭირო. გეომეტრია საჭირო იყო მიწის სწორ გასანაწილებლად თემებს შორის და აჯრეთვე ტაძრების, მეფეთა სასახლეების და აკლდამების ასაგებად; არითმეტიკა საჭირო იყო ანგარიშების საწარმოებლად — ვაჭრობის დროს; ასტრონომია საჭირო იყო სამუშაო დროს სწორი განსაზღვრისათვის: როდის თავდება ზამთარი, როდის იწყება გაზაფხულის თბილი დღეები, რამდენ ხანს გრძელდება ზაფხული ან შემოდგომა — ყველა ამის ცოდნა ძალიან საჭიროა, მაგალითად, მიწის მუშისათვის. გასაგებია ამიტომ, თუ რა დიდი უპირატესობა უნდა ჰქონოდა იმ საზოგადოებრივ წრეს, რომლის მონოპოლიასაც ასეთი ცოდნა შეადგენდა, ე.ი. ქურუმებს. რომ ცოდნა კარგია თავის თავად. მიუხედავად პრაქტიკული სარგებლობისა, რომელიც მას უშუალოდ მოაქვს, ამ აზრამდე აღმოსავლეთი არ ამალღებულა და ვერც ამალღებოდა საზოგადოებრივი წესწყობილების გამო.

მეცნიერების
განვითარების
პირობა

მხოლოდ საბერძნეთში, სადაც ადამიანი უფრო თავისუფლად სუნთქავდა; სადაც პიროვნებას უფრო ფართო ასპარეზი ჰქონდა წინ გაშლილი, ცოდნა პირველად დაფასდა, როგორც თავისთავად კარგი რამე. უკვე მეექვსე საუკუნის ბერძნებსაც შეგნებული ჰქონდათ. რომ ცოდნა იმდენად კი არ არის პატივსაცემი, რომ ის ქონებას შესძენს ან სხვა სარგებლობას მოუტანს პატრონს. არა, ცოდნა კარგია მიუხედავად ამ უშუალო პრაქტიკული შედეგებისა. ცოდნის ასეთმა კეთილშობილურმა დაფასებამ აამალა მისი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა და იგი ადამიანის უმაღლეს მიზნად გახადა, რაც უცხო იყო აღმოსავლეთის ერებისათვის. მეექვსე საუკუნიდან დაწყებული საბერძნეთში ჩნდება უანგარო ცოდნის კულტი, რომელმაც მალე ფართო ხასიათი მიიღო. ამ გარემოებამ, რომელსაც უეჭველია თავისი ეკონომიური საფუძველი ჰქონდა, შექმნა ფრიად ხელსაყრელი პირობები გონებრივი განვითარებისათვის საბერძნეთში. ბერძნებმა გადმოიღეს თავისი აღმოსავლელი მეზობლებისაგან მეცნიერული ცოდნა, მაგრამ იგი იმდენად განავითარეს, რომ დემოკრიტეს დროს (მეხუთე საუკუნე) თავის სამშობლოში აღზრდილი განათლებული ბერძენი თითქმის ვერაფერს შეიძენდა მეცნიერების თვალსაზრისით აღმოსავ-

¹ შტრ. E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923, 79 ff.

ლეთის ქუჩებშიაგან, თუმცა ერთი საუკუნის წინ ბერძნები ბალები იყვნენ აღმოსავლეთის ერებთან შედარებით¹.

**დემოკრიტე და
ჰიპოკრატე**

უცხო ქვეყნებში მოგზაურობა, რომლის დროს დემოკრიტეს საშუალება ჰქონდა უექველად ბევრს, მეცნიერულის თვალსაზრისით საყურადღებო მოვლენას დაკვირვებოდა, მრავალი ერის ზნე-ჩვეულებებს ვასცნობოდა, მათი ავი და კარგი შეესწავლა — გვირავი ხანი გავრძელდა. სამშობლოში დაბრუნებულ დემოკრიტე განაგრძობდა მეცნიერულ მუშაობას: სისტემაში მოჰყავდა მოგზაურობის დროს შეგროვილი მასალა და ახალ დაკვირვებებს აწარმოებდა. შესაძლებელია, რომ ჩვენ, მოაზროვნის ორიგინალურს პიროვნებას, მის ყოფა-ცხოვრებას, რომელიც ასე განირჩეოდა ჩვეულებრივისაგან, განკვირვებაში მოჰყავდა აბდერის ფილისტერები. „ეს რა კაცია“, ფიქრობდნენ ალბათ აბდერელები: „მამა-პაპეული უსაზღვრო ჭონება სადღაც უცხოეთში მიფლანგ-მოფლანგა. ახლა სამშობლოში დაბრუნდა, მაგრამ იმის მაგივრად, რომ საქმეს მოჰკიდოს ხელი და გამოასწოროს ასაღვაწრობის შეცდომები, ყურსაც არ იბერტყავს და თავის ფოლიანტებს ჩაჰკირკიტებს. უექველია, სრული ჰკუის არ უნდა იყოს“. ფიქრებს და, როგორც გადმოგვცემენ, გადაწყვიტეს საგანგებოდ მოეწვიათ დემოკრიტეს ჯანმრთელობის შესამოწმებლად მთელს საბერძნეთში გამოჩენილი ექიმი ჰიპოკრატე. უკანასკნელი თურმე ჩამოვიდა აბდერაში, გაეცნო დემოკრიტეს, რომელმაც ის მიიღო დიდი ჭადრის ქვეშ სხვადასხვა მეცნიერული პრეპარატებით გარშემორტყმულმა, გაიცნო მისი მეცნიერული ნამუშევარიც და დარწმუნდა, რომ საქმე გენიალურ ადამიანთან ჰქონდა. ამ დროიდან იწყება ამ ორი დიდი ისტორიული პიროვნების დაახლოება.

**დემოკრიტეს
თხზულებები**

თავის ხანგრძლივი ცხოვრების განმავლობაში, რომელიც შეწყდა ალბათ 380 წელს, დემოკრიტეს მრავალი თხზულება დაუწერია (ამ თხზულებებისაგან ჩვენამდე მოაღწია მხოლოდ ცალკეულმა ნაწყვეტებმა). არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემა იმდროინდელი მეცნიერებისა, რომელსაც ეს დიდი მოაზროვნე არ შეჰხებია თავისი ბასრი მსჯელობით. ასტრონომია, ფიზიკა, ბოტანიკა, ზოოლოგია, ანთროპოლოგია, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, ესთეტიკა, ეთიკა — ყველა ამ დარგში დემოკრიტემ შესანიშნავი და მშვენიერი სტილით დაწერილი გამოკვლევები დაუტოვა კაცობრიობას. მაგრამ ატომიზმის წარუვალი მნიშვნელობა მხოლოდ ამ კერძო ხასიათის გამოკვლევებში როდი იყო, არამედ (და ისიც

¹ Herod., II, 142.

უმთავრესად) იმ ფილოსოფიურ სატექვლებში, რომლებიც საფუძვლად ედგა ზემოჩამოთვლილ მეცნიერულ გამოკვლევებს.

3. სიცარიელე

ატომიზმის მიზანი გავეცნოთ მოკლედ ატომიზმის ფილოსოფიურ საფუძვლებს. მათი გაგება გავვიადვილებდა, უკეთუ გვექნება სახეში, რომ ატომიზმი შექმნილი იყო ელვატური იდეალიზმის მიერ შეზღუდულ ფიზიკური კვლევა-ძიებისათვის იდეალისტურ ფრინილების მოსახსნელად. მთელი ატომისტური ფილოსოფიის დედააზრი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ დასაბუთოს ბუნების ფიზიკური გამოკვლევა და შექმნას სწორი პრინციპები მის შესაცნობად. აქედან ცხადია, თუ რა უფსკრული არსებობს არა მარტო ელვატებსა და დემოკრიტეს შორის, არამედ დემოკრიტესა და სოფისტებს შორისაც, რომლებიც ბუნების შესწავლის წინააღმდეგ ილაშქობდნენ (გორგია). დემოკრიტე არ იყო სოფისტი, როგორც ერთი გერმანელი მეცნიერი (რიტერი¹) ფიქრობდა, მაგრამ არც ელვატი იყო იგი.

ბუნება ნამდვილად არსებობს თუ ელვატი პარმენიდე თავის მასწავლებლია, ქსენოფანეს კვალად ამტკიცებდა, რომ ეს ქვეყნიერება ან ბუნება არ არსებობს, რომ ის მხოლოდ ნოჩვენებაა, დემოკრიტეს აზრით, ბუნება ნამდვილად ან ქვეშარითად არსებობს; ეს ქვეყნიერება სინამდვილეა და არა სიზმრის მსგავსი მოჩვენება. სინამდვილეა, მაშასადამე, ამ ქვეყნიერების შემადგენელი ნაწილებიც: მზე და მთვარე, ტყე და ველი, ე. ი. ყველაფერი ის, რის ნამდვილ არსებობასაც იდეალისტი პარმენიდე უარყოფდა.

აქედან ცხადია, რომ დემოკრიტეს უცვნია სიმრავლისა და მოძრაობის არსებობაც: თუ ბუნება ნამდვილად არსებობს, ნამდვილი უნდა იყოს საგნებიც, რომლისგანაც ის შედგება; მაშასადამე, მოძრაობა და სიმრავლე, რის გარეშეც საგნები წარმოუდგენელია, სინამდვილეა და არა სიზმარი. ამასია ის დედააზრი, რომელმაც წარმოიშვა ატომიზმი და მისცა მას მიმართულება.

ერთი რამ ცხადია: ვინც მოძრაობასა და სიმრავლეს სინამდვილედ ცნობდა, მას მათი შესაძლებლობის პირობების სინამდვილედ უნდა მიეღო. მართლაც, თუ მოძრაობის პირობა ნამდვილად არსებობს, მაშინ ვერც მოძრაობა იარსებებს. თუკი მოძრაობა არსებობს ნამდვილად, მაშინ არსებობს მისი შესაძლებლობის პირობაც.

რა არის ეს პირობა, რის გარეშე შეუძლებელია მოძრაობა და სიმრავლე?

¹ H. Ritter, Gesch. d. Philos., I, 589.

უკვე პარმენიდემ გასცა ამ კითხვას გადაწყვეტილი პასუხი¹. ნამდვილად მოძრაობა და მრავლობა შესაძლებელია მხოლოდ სიცარიელის (არარაობის) პირობით. მოძრაობა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის სიცარიელე; იქ კი, სადაც მთელი სივრცე დაკავებულია ნივთიერებით და ცარიელი ადგილი არ არის, მოძრაობაც შეუძლებელია, ვინაიდან სხეულს არა აქვს თავისუფალი ადგილი, სადაც მას შეუძლია ძველი ადგილიდან გადასვლა. აგრეთვე სიმრავლეს არ არის იქ, სადაც არ არის სიცარიელე: თუ მრავალი საგანი ისეა მჭიდროდ გადაბმული ერთიმეორეზე, რომ ცარიელი ადგილი შუაში არ რჩება, მაშინ არ ყოფილა საზღვარი, რომელიც ერთ საგანს გამოჰყოფს მეორისაგან, ე. ი. მრავალი საგანი კი არა, მხოლოდ ერთი საგანი ყოფილა ამ პირობით. მაშ, მოძრაობა და სიმრავლე შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც არის ცარიელი სივრცე.

სიცარიელე, როგორც ბუნების პირობა

ეს უკანასკნელი დებულება ატომიზმშიც მიიღო უკმათოდ: მისი თვალსაზრისითაც, მოძრაობა და სიმრავლე სივრცეს გულისხმობენ.

მოძრაობა და სიმრავლე რომ ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ე ა, ეს ატომიზმისათვის, როგორც ითქვა, აქსიომატური ხასიათის გამოსავალი დებულება იყო. ახლა, რაკი აღმოჩნდა, რომ მოძრაობისა და სიმრავლის პ ი რ ო ბ ა ც ა რ ი ე ლ ი ს ი ვ რ ც ე ა, ცხადია, დემოკრიტეს ცარიელი სივრცე სინამდვილედ უნდა გამოეცხადებინა. პარმენიდემ ცარიელ სივრცეს არარაობას ეძახდა და უარყოფდა მის არსებობას: აქედან კი აუცილებელი იყო მისთვის ბუნების არსებობის უარყოფაც. დემოკრიტემ, პირუქუ, ქვეყნიერების არსებობას აქსიომატურ კეშმაროტებად თვლიდა და ამიტომაც მისთვის აუცილებელი გახდა ცარიელი სივრცის არსებობის ცნობა: ც ა რ ი ე ლ ი ს ი ვ რ ც ე ა რ ს ე ბ ო ბ ს ო, ამბობს დემოკრიტე.

რომ უფრო ნათლად წარმოგვიდგეს ის გადატრიალება, რომელიც დემოკრიტემ აზროვნების ისტორიაში მოახდინა, მისი დამოკიდებულება პარმენიდესთან შემდეგი სილოგიზმებით შეგვიძლია გამოვსახოთ:

პ ა რ მ ე ნ ი დ ე: თუ არ არის არარაობა (ცარიელი სივრცე), არც მოძრაობა და სიმრავლე (ბუნება) არის. არარაობა არ არის (ვინაიდან ეს გამომდინარეობს არარაობის ცნების ლოგიკური ანალოზიდან). მაშასადამე, მოძრაობა და სიმრავლე (ბუნება) არ არიან.

დ ე მ ო კ რ ი ტ ე: ცარიელი სივრცე (არარაობა) არის, თუ არის ბუ-

¹ დემოკრიტეს დამოკიდებულება ამ მუხლში პარმენიდესთან უფრო დაწვრილებით გადმოცემულია ჩემს წერილში „К проблеме науки у Демокрита“, რომელიც დაბეჭდილია კრებულში „Вопросы философии и социологии марксизма“, Тифлис, 1931.

ნება (მოძრაობა და სიმრავლე). ბუნება არის (ვინაიდან ამას ამტკიცებ ჩვენი გამოცდილება). მაშასადამე, ცარიელი სივრცე (არარაობა) არის.

როგორც ვხედავთ, ამ ორი სილოგიზმის მთავარი წინამძღვრები ერთ და იმავე აზრს შეიცავენ; ოღონდ ის, რაც პარმენიდესთვის მცირე წინამძღვარს წარმოადგენდა, დემოკრიტეს პრედიკატის შეცვლილი ნიშნით დასკვნაში აქვს მოყვანილი, და პირუტყუ, რაც დემოკრიტესათვის წინამძღვარა შეიქმნა, ის პარმენიდესათვის (აგრეთვე შეცვლილი ნიშნით) დასკვნა აქვს. ეს ნიშნავს იმას, რომ პარმენიდე გამოდიოდა განყენებული ცნებიდან (არარაობის ცნებიდან) და ამ ცნების შინაარსს, აღმოჩენილს აბსტრაქტული ანალიზის საშუალებით, დაუქვემდებარა მან ცდის საშუალებით მიღებული ცოდნა (სიმრავლის და მოძრაობის წარმოდგენები ხომ ცდისგან მოგვდნა): სიმრავლე და მოძრაობა არ არსებობენ, რადგან არ არსებობს არარაობა. დემოკრიტემ კი, წინააღმდეგ ამისა, ცდის საშუალებით მიღებულ დებულებას დაუქვემდებარა განყენებული ცნების პრედიკატი: არარაობა არსებობს, რადგან არსებობს სიმრავლე და მოძრაობა.

ატომიზმი და ემპირია ფრიად საინტერესოა ეს განსხვავება პარმენიდესა და დემოკრიტეს შორის და მასზე ღირს დაფიქრება.

აქ ნათლად მოჩანს პრინციპული დამოკიდებულება იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის. იდეალისტი პარმენიდე ეყრდნობა საკუთარი აზროვნების სალაროდან მიღებულ ცნებას, რომლის გენეზისი არ არის ახსნილი და რომლის მნიშვნელობა არ არის შემოწმებული. საიდან მიიღო მან არარაობის ცნება? ან აქვს თუ არა ამ ცნებას ობიექტური მნიშვნელობა? არც ერთ ამ საკითხზე პარმენიდე პასუხს არ იძლევა. ადვილად შესაძლებელია, რომ ეს ცნება კი არა, უსაბუთოდ შედგენილი წარმოდგენაა. ამ შემთხვევაში, მიუხედავად იმისა, რომ ლოგიკა მოითხოვს არარაობის არსებობის უარყოფას, მაინც დებულება „არარაობა არ არსებობს“ ჭეშმარიტება არ იქნება. მართლ ლოგიკა არ არის საკმარისი გარანტია ჭეშმარიტებისა: ჩვენ შეგვიძლია ლოგიკურად ვიმსჯელოთ, მაგრამ თუ ამ მსჯელობის ამოსავალი წარმოდგენები ყალბია, დასკვნაც ყალბი იქნება. ამიტომ მართლ ლოგიკის საშუალებით ჭეშმარიტება მიუღწეველია: უპირველეს ყოვლისა საჭიროა შემოწმება წინასწარ მიღებული წარმოდგენებისა, რაც ლოგიკის ფარგლებს სცილდება.

პარმენიდე ამ საჭიროებას არ ცნობდა: „მე მაქვს არარაობის ცნება. მაშ, არარაობა არ არის და, მაშასადამე, არ არის მთელი ბუნებაც“ — აი პარმენიდეს თეორიის ღერძი, რომლის მიხედვით შემცნობი ადამიანის გონება გვევლანება ობიექტური სინამდვილის კანონმდებლად: „სინამდვილე ისეთია, როგორც მოითხოვს ამას ჩემი გონება ან, უკეთ, ჩემი თეორია“. ბევრს ალბათ ეს შეხედულება მოაგონებს ჰეკელს, რომელიც ატრონომიის ამოცანებს მის მიერ შეთხზული ფილოსოფიური მსოფლმხედ-

ველობის საშუალებით სწყვეტდა¹ და, როდესაც მას ეტყოდნენ, რომ ეს გადაწყვეტილება სინამდვილის ფაქტებს არ ეთანხმება, სუვერენულად უპასუხებდა ხოლმე: მით უაჩესი ფაქტებისათვისო! შეიძლება გონება მართლაც იყოს სინამდვილის კანონმდებელი, მაგრამ გონება და არა თეორია. ვინაიდან რამდენია უგუნური თეორია, ვინ ჩამოთვლის.

მაშ, აერ უნდა დამტკიცდეს, რომ შეხედულებებში გონება არის და მხოლოდ შემდეგ შესაძლებელია კიდევ პრეტენზიების განცხადება სინამდვილის კანონმდებლის ტიტულზე. მაგრამ როგორ შეიძლება დამტკიცდეს თეორიის გონიერება, თუ სინამდვილის ფაქტებს ზურგი ვაჭკივთ? ამაზე პარმენიდე უპასუხს არ გვცემდა.

დიალექტულად საწინააღმდეგო გზით მიიმართება დემოკრიტეს ფილოსოფია. მართალია, პარმენიდესთან ერთად დემოკრიტეც ცნობს იმის აუცილებლობას, რომ ადამიანის გონებასა (თეორიის) და სინამდვილეს შორის უნდა სუფევდეს თანხმობა, მაგრამ ამ თანხმობას ის იმ საშუალებით კი არ აღწევს, რომ ფაქტიური სინამდვილე უარყოს, არამედ იმით, რომ საკუთარი გონება (თეორია) ფაქტიურ სინამდვილეს დაუმორჩილა: აზრების სისტემა (თეორია) უნდა მოეწყოს ისე, რომ ის სინამდვილის ფაქტებს არ ეწინააღმდეგებოდესო. ამრიგად, ცნება, ან უფრო სწორედ, წარმოდგენა კი არ გამოდის ცდაში მოცემული სინამდვილის მბრძანებლად, როგორც ეს პარმენიდეს და შემდეგ ჰეგელის იდეალისტურ ფილოსოფიაში იყო, არამედ თვითონ ის ეწყობა ფაქტიური სინამდვილის კარნახით. ასეთია დემოკრიტეს ფილოსოფიის ფარული პრინციპი, რომელშიდაც შემდეგ ემპირიზმის მამამთავარმა ბეკონ ვერულამელმა მონათესავე მოვლენა ცნო სამართლიანად.

უკეთეს პარმენიდე ბუნების კანონებს იმის მიხედვით საზღვრავდა; თუ რა ესაჭიროებოდა მის მეტაფიზიკას, — დემოკრიტე, პირიქით, თვით მეტაფიზიკას იმისდა მიხედვით აშენებს, თუ რა პირობებია საჭირო ბუნების გამოკვლევისათვის. ისე როგორც პარმენიდე, არც დემოკრიტე უარყოფდა მეტაფიზიკას. მაგრამ პარმენიდესაგან განსხვავებით დემოკრიტეს საჭიროდ მიაჩნია ხაზი გაუსვას იმ გარემოებას, რომ მეტაფიზიკისა და, საზოგადოდ, ყოველი თეორიის, დანიშნულება ის კი არაა, რომ განცდილი მოვლენის არსებობა უარყოს, არამედ ის, რომ ეს მოვლენა ახსნას, ცდის მიერ წამოყენებული ამოცანები გადაწყვიტოს, ცდის საშუალებით მიღებული წარმოდგენების გაუგებრობა და წინააღმდეგობა მოსპოს უფრო ღრმა ანალიზით მიღწეული ცნებების დახმარებით და ხელი შეუწყოს მთლიანი, წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი მსოფლმხედველობის შექმ-

¹ წარ. К. Ф и ш е р, Гегель, его жизнь и сочинения, перев. Н. О. Лосского. стр. 235 сл.

ნას. პარმენიდეს მეტაფიზიკა არღვევდა ამ მოთხოვნილებას: ის არამცთუ არ სპობდა თავისი დროის ადამიანის აზრების წინააღმდეგობას. არამედ სამუდამოდ აპობდა შუაზე მის შეგნებას, როდესაც ამტკიცებდა, რომ არ არსებობს მოძრაობა და სიმრავლე, ე. ი. ის, რის არსებობაში გრძობები იმდენად გვარწმუნებენ, რომ მისი უარყოფა ჩვეულებრივ ადამიანს ფსიქოლოგიურად ვერ ძალუძს. მაშ, ცუდი ია ის მეტაფიზიკა, რომელიც იმის მაგივრად, რომ ახსნას განცდილი, უარყოფს მის არსებობას, ვინაიდან ყოველი თეორია, კერძოდ მეტაფიზიკაც, მხოლოდ იმისათვის არის, რომ ხელი შეუწყოს ცდის მიერ წამოყენებული ამოცანების გადაწყვეტას. თეორია, რომელიც ნაცვლად ამისა, უარყოფს თვით ამოცანას, თავის დანიშნულებას სცილდება და ნამდვილ უაზრობად იქცევა. დავიმახსოვროთ ეს დებულება, რომელიც ჩართულია დემოკრიტეს არგუმენტაციაში, რადგან ის გამოვადგება შემდეგ თვით ატომისტური მეტაფიზიკის შესაფასებლად.

4. ნივთიერების პრობლემა

ზემოთ ჩვენ მოვხახეთ ერთი წანამძღვარი ატომისტური ფილოსოფიისა. რომელიც უკანასკნელს დადებითად ახსიათებს, როგორც ვიწრო იდეალიზმის მეტოქეს. ეს დებულებაა: არარაობა ან ცარიელი სივრცე არსებობს ნამდვილად. საჭიროა მოვხახოთ მეორე წანამძღვარიც და მთელი ატომიზმის სქემა თვალწინ წარმოდგება. ეს წანამძღვარია დებულება: „არსებობენ ატომები“. რომ სავეებით გავიგოთ ამ დებულების აზრი, საჭიროა მის ისტორიას თვალი გადავაგლოთ.

ეს ისტორია იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც მათონური ფიზიკათოლოგიის გავლენისაგან განთავისუფლებულმა აზროვნებამ პირველად დააყენა საკითხი: რა არის ყველაფერი? რა არის საგანთა ბუნება? რა არის საგანთა ძირი? ყველა ეს კითხვა ერთი და იმავე კითხვის სხვადასხვა გამოთქმაა. თალესმა, რომელსაც პირველად აღეძრა ეს საკითხი, შემდეგი პასუხი გასცა მას: ყველაფერი წყალია (ა). წყალია მიწა (a_1), ჰაერი (a_2), ცეცხლი (a_3), პირუტყვი (a_4), ადამიანი (a_5) — ერთი სიტყვით, ყველაფერი, რადგან ყველაფერში არის წყალი, რადგან ყველაფერი წყლისაგან შედგება. ვინც ამას იტყოდა, იმისათვის აუცილებლად იბადებოდა მეორე საკითხი. ვთქვათ, ყველაფერი წყალია; მაგრამ შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ მიწა (a_1), მაგალითად, არის უბრალოდ წყალი (ა) და მეტი არაფერი: შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ მიწა უდრის წყალს ($a_1 = a$)? ცხადია, რომ ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცათ: რომ ერთი კერძო საგანი (მაგალითად, მიწა) უბრალოდ წყალი ყოფილიყო, მაშინ

მეორე კერძო საგანიც, მესამეც, მეოთხეც წყალი უნდა ყოფილიყო უბრალოდ, ე. ი. ჰაერიც (a_2), ცეცხლიც (a_3), პირუტყვიც (a_4), ადამიანიც (a_5) მხოლოდ წყალი იქნებოდა. მაშასადამე, არავითარი განსხვავება მათ შორის არ დარჩებოდა: თუ $a_1 = a$, $a_2 = a$, $a_3 = a$, $a_4 = a$, $a_5 = a$, მაშინ $a_1 = a_2 = a_3 = a_4 = a_5$. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არ იქნებოდა არც მიწა, არც ჰაერი, არც ცეცხლი, არც პირუტყვი და არც ადამიანი. მაშ, კერძო საგანი (a_1) უნდა იყოს მეტი, ვიდრე საგანთა საყოველთაო ძირი (a). აღენიშნოთ ეს „მეტი“ b_1 -ით. გამოდის, რომ კერძო საგანი a_1 არის უბრალოდ a კი არა, არამედ $a + b_1$, ან $a_1 = a + b_1$. ამნაირადვე მეორე საგანიც (a_2) არის მხოლოდ a კი არა, არამედ უკანასკნელზე მეტი; ოღონდ ეს „მეტი“ არ შეიძლება იყოს b_1 , ვინაიდან მაშინ a_2 იგივე იქნებოდა, რაც a_1 , ამიტომ a_2 -ის „მეტი“ უნდა აღინიშნოს, როგორც b_2 , ე. ი. $a_2 = a + b_2$. ამისდავერად $a_3 = a + b_3$; $a_4 = a + b_4$; $a_5 = a + b_5$ და ასე სხვ. თითოეული კერძო საგანი შეიცავს საყოველთაო ძირს და კიდევ რაღაც მეტს.

რა არის ეს „მეტი“? ის არის b , მაგრამ სხვადასხვა საგნებში არა ერთი და იგივე, არამედ სხვადასხვაა b : a_1 -ში b_1 , a_2 -ში b_2 , a_3 -ში b_3 და ასე. როგორია ამ „მეტის“ (b) დამოკიდებულება საგნების საზოგადო ძირთან (a)? როგორც თაღისი, ისე მისი მოწაფე ანაქსიმანდრეც ხედავდნენ, რომ „მეტი“ არ შეიძლება იყოს უბრალო ძირი, b არ შეიძლება იყოს უბრალო a . რომ b უბრალოდ a ყოფილიყო, მაშინ a_1 იგივე იქნებოდა, რაც a_2 , a_3 , a_4 , a_5 . ე. ი. არ იქნებოდა მათ შორის არავითარი განსხვავება: კერძო საგნები ვერ იარსებებდნენ. მაგრამ თუ „მეტი“ არ არის უბრალოდ საყოველთაო ძირი, რა უნდა იყოს ის? სხვანაირად რომ ვთქვათ, რა არის ის, რაც საზოგადო ძირს ემატება და მის სპეციფიკაციას ქმნის, რასაც შედეგად მოაქვს მრავალი ერთიმეორისაგან განსხვავებული საგნის არსებობა?

უახლოესი პასუხი ამ კითხვაზე გასცა ანაქსიმენმა: „მეტი“, (b) არის ძირის მდგომარეობა, ე. ი. „გასქელება“ და „გათხელება“. კერძო საგანი, მაგალითად, მიწა (a_1), არის ძირი (ასეთძირად ანაქსიმენმა წყალის ნაცვლად ჰაერი გამოაცხადა), რომელსაც მიემატა „გასქელება“: მიწა უდრის გასქელებულ ჰაერს, $a_1 = a + b_1$. მეორე კერძო საგანიც, ცეცხლი (a_2), არის იგივე ძირი (a), რომელსაც მიემატა მდგომარეობა — „გათხელება“: $a_2 = a + b_2$. როგორც ჩანს, თვითონ ძირი ყოველი მდგომარეობის (გასქელება-გათხელების) გარეშეა გააზრებული: ის არც სქელია, არც თხელი. ის ყოველთვის ერთგვარია და უცვლელად შედის მდგომარეობა-დამატებულ საგნებში ან ერთი და იგივეა ჰაერის სხვადასხვა მდგომარეობაში. მაგრამ რა უნდა იყოს ეს? ეს არის ჰაერის ნაწილაკები: როდესაც ისინი უახლოვდებიან ერთმანეთს, ჩვენ ვიტყვი, რომ ჰაერი იკუმშება, სქელდება; როდეს-

საც ერთმანეთს შორ დებიან, ვიტყვი, რომ ჰაერი იფანტება, თხელდება.

ამრიგად, ნამდვილ ძირად ანაქსიმენისათვის ჰაერის ნაწილაკები იქცე-
ნენ: რკინა არის გასქელებული ჰაერი, ე. ი. ისეთი რამ, სადაც ჰაერის
ნაწილაკები მჭიდროდ არიან, რაც ბ ე ვ რ ჰაერის ნაწილს შეიცავს;
ცეცხლი არის გათხელებული ჰაერი, ე. ი. ისეთი რამ, რაც ც ო ტ ა ჰაე-
რის ნაწილს შეიცავს. „ბევრი“ და „ცოტა“ — აი რა არჩევს რკინას
ცეცხლისაგან: რკინაც იგივეა, რაც ცეცხლი (ორივე ხომ ჰ ა ე რ ი ს
ნ ა წ ი ლ ა კ ე ბ ი ს შ ე ე რ თ ე ბ ა ა), ოღონდ რკინაში ეს „იგივე“
ბევრად არის, ცეცხლში კი ნაკლებად.

დიდი ბუნდოვანებაა, უეჭველია, ამ თეორიაში: რა არის „ცოტა“ ან
„ბევრი“? მაგალითად, რკინის ერთი კუბიკური მილიმეტრიც ჰაერის
უფრო ბევრ ნაწილს შეიცავს, ვიდრე ცეცხლის ასი მილიონი კუბიკუ-
რი კილომეტრი? — თუ არა, მაშინ საჭიროა ისე განისაზღვროს წამოყე-
ნებული ცნებები ახალი ცნებების დამატების საშუალებით, რომ ბუნ-
დოვანობისათვის ადგილი არ დარჩეს.

მეორე მხრივ, თუ ჰაერის ნაწილაკებია საგნების საყოველთაო ძირი,
მაშინ ყოველ საგანში არის ჰაერის ნაწილაკები. მაშასადამე, ყოველ სა-
განს უნდა ჰქონდეს ჰაერის თვისებები და არც ერთ საგანში არ უნდა
იყოს ისეთი თვისება, რომელიც ეწინააღმდეგება ჰაერის თვისებას. მაგ-
რამ ყველა ამჩნევს, რომ ეს ასე არ არის, ძალიან მოხერხებულად აიპოვია
ანაქსიმენმა „ძირად“ ისეთი ნივთიერება, რომელსაც ხელოვნური აპარა-
ტით შეუიარაღებელი ადამიანის შემეცნებისათვის თითქმის არავითარი
თვისება არა აქვს: არც ფერი, არც გემო, არც სუნი, არც სიმკვრივე. ასე
რომ, ვერც თვალით, ვერც ყურით, ვერც ცხვირით, ვერც კანით მის არ-
სებობას კაცი ვერ იგრძნობს¹. მაგრამ მაინც შეიძლება უიარალოდაც ჰა-
ერში ისეთი თვისების გამოჩენა, რომელსაც ეწინააღმდეგება ამა თუ იმ
კერძო საგნის თვისება. მაგალითად, ჰაერი მსუბუქია, ჰაერის ნაწილაკებიც
მსუბუქი უნდა იყოს. მსუბუქი ნაწილაკების შეერთებამ მსუბუქი საგანი
უნდა მოგვცეს ყოველთვის. წინააღმდეგ ამისა, რკინა მძიმეა. რკინის თვი-
სება, მაშასადამე, ეწინააღმდეგება ჰაერის ნაწილაკის თვისებას, ერთი
შეუთავსებელია მეორესთან. ეს კი შეუსაბამობაა: თუ ჰაერის ნაწილაკე-
ბია საგნების ძირი, ყოველ საგანში უნდა იყოს ჰაერის თვისება და არც
ერთ საგანში არ უნდა იყოს ისეთი თვისება. რომელიც ეწინააღმდეგება
ჰაერის თვისებას.

ანაქსიმენის თეორიის ეს ბუნდოვანება და შინაკანი
წინააღმდეგობა უნდა მოხსნილიყო აზროვნების გან-
ვითარების შემდეგ საფეხტრეზზე. ორი ვზით მოხდა ეს ცლა: ერთი ვზა

¹ უეჭველია, რომ თალესის წყალის ნაკლოვანება მოიყენა ანაქსიმენი ჰაერად.

აირჩია ანაქსაგორამ, მეორე დემოკრიტემ. ანაქსაგორამ ის ნაწილაკები რომლებსაგან უნდა შემდგარიყვნენ საგნები მხოლოდ ჰაერის ნაწილაკებად კი არა, სხვადასხვა ნივთიერებათა ნაწილაკებად გამოაცხადა. საგნების ძირი მხოლოდ ჰაერის ნაწილაკები როდია. ამათ გარდა არის ნაწილაკები ოქროს, ვერცხლის, ცეცხლის, წყლის, სისხლის, ძვლის, ხორცის. იმის და მრავალი სხვა ნივთიერების, ე. ი. რამდენიც ერთგვარი სხეულია, — ერთგვარ სხეულს კი ანაქსაგორა ისეთ სხეულს ეძახდა, რომლის მ ე ქ ა ნ ი კ უ რ ი განაწილება არ ცვლის მთელის თვისებას: ხორცი რომ დაგუქწოთ, მაინც ხორცი დაგვრჩება, სისხლის უმცირესი მექანიკური ნაწილი მაინც სისხლია¹, — იმდენი სხვადასხვა თვისობრივად უცვლელი ნაწილაკები არსებობს. ცეცხლის ნაწილაკები უმთავრესად სიცხის თვისებას ატარებენ; ყინულის ნაწილაკები სიცივის თვისებას; წყლის ნაწილაკები — სითხის თვისებას; რკინის ნაწილაკები — სისქის თვისებას. ასე სხვებაც აქვთ თავისი განსაკუთრებული სპეციფიკური თვისება: ან სიმძიმე, ან სიმსუბუქე, ან სიწიფე, ან სიბუნე, ან სითხე, ან სისქე, ან სიცხე, ან სიცივე. ვთქვათ, რომელიმე საგანი, მაგალითად, ცხოველი, თბილია. მძიმეა და მაგარი. მაშ, ეს სხეული შედგება შესაფერისი ნივთიერების ნაწილაკებისაგან. კითხვაზე, რად არის საგანი თბილი — ანაქსაგორას თვალსაზრისით შეიძლებოდა მხოლოდ ასეთი პასუხის გაცემა: საგანი თბილია იმიტომ, რომ ის თბილი ნაწილაკებისაგან შედგება. რად არიან თვით ეს ნაწილაკები თბილი? — ეს ასე იყო დასაბამიდან, გვიპასუხებს ანაქსაგორა, ე. ი. საკითხს გადაუწყვეტლად ტოვებს არსებითად.

არ შეიძლება აქ არ მოგაგონდეთ მოლიერის კომედიის განთქმული გმირი, რომელიც შეკითხვაზე, თუ რითვის აძინებს ხანსაში. იოლად უპასუხებდა ხოლმე: იმიტომ აძინებს, რომ მას აქვს დამაძინებელი ძალა (vis dormitiva). ვინც ისწავლა ასეთი ოსტატური ხერხი საკითხების გადაწყვეტისა, მისთვის თავსამტვრევი ამოცანები უკვე მოისპო. რად ათრობს ღვინო? იმიტომ, რომ ღვინოს აქვს მათრობელი ძალა. რად გვამხიარულებს მუსიკა? იმიტომ, რომ მუსიკას აქვს გამამხიარულებელი ძალა. ეს ხომ სიტყვიერი ახსნაა და არა ნამდვილი. აი ასეთი პასუხების პარალელს წარმოადგენენ ანაქსაგორას ფილოსოფიის ნიადაგზე შესაძლებელი პასუხებიც: რად ვათბა ოთახი? იმიტომ, რომ მასში შევიდნენ თბილი ნივთიერების ნაწილაკები. რად ამწვანდა მიწა? იმიტომ, რომ მასში გაჩნდა მწვანე ნაწილაკები, — და ასე დაუსრულებლად. არც ერთი საკითხი გამოკვლევას და დაფიქრებასაც კი არ მოითხოვს, რადგან, ერთი მხრივ, მსგავსი მხოლოდ მსგავსისაგან ჩნდება, მეორე მხრივ კი, ელემენტურ თვისებათა მატარებელი ნაწილაკების სახეები განსაზღვრუ-

¹ Burnet, Die Anfänge der griechischen Philos 1913, S. 242 ff.

ლი არ არის¹, და ყველას შეუძლია თავისი ნაწილაკები შემოგვაჩვენოს. მოკლედ რომ ვთქვათ, ანაქსაგორას მოძღვრება თუმცა ხსნის ანაქსიმენის თეორიის შინაგან წინააღმდეგობას, მაგრამ ეს მოხსნა ერთობ ძვირად უჯდება: ის სრულიად სპობს მეცნიერებას², როგორც საყოველთაო-სავალდებულო დებულებათა სისტემას, და მეცნიერული ანსნის აღვილზე მხოლოდ სიტყვიერ ანსნას აყენებს. ამ მხრივ ანაქსაგორას ჰომოიომერები (ნაწილაკები) ემსგავსებიან სამუალო საუკუნეების ობსკურანტების მიერ გამოგონებულ სუბსტანციურ ფორმებს³, რომელთა თეორიასაც დასცინოდა მოლიერი ზემოხსენებულ კომედიაში.

დემოკრიტეს გზა თუ ანაქსაგორას გზამ ჩინში შეგვიყვანა, დემოკრიტემ ისეთი გზა აირჩია, რომელიც დღესაც, მას შემდეგ რაც მეცნიერთა საუკეთესო ნაწილმა ოცდაათნი საუკუნის განმავლობაში იარა ამ გზით, ბოლომდე გავლილი არ არის, პრაქტიკულად თუ ვიმსჯელებთ. ანაქსიმენის თეორიის შინაგან წინააღმდეგობას ის იმით კი არ ასწორებს, რომ საგანთა „ძირებს“, ერთობ აღებულთ, ანაქსაგორას მსგავსად მიაწეროს ყველა ის თვისება, რომლებიც კონკრეტულ საგნებს აქვს. არა, ის ირჩევს დიამეტრალურად საწინააღმდეგო გზას⁴: საგანთა „ძირებს“ ან ნაწილაკებს ის იმ თვისებასაც კი აცილებს, რომლებსაც ატარებს ჰაერი, როგორც კონკრეტული ნივთიერება. ნაწილაკება, რომლებსიგანაც შედგება საგნები, არ არიან ჰაერის ნაწილაკები. მათ არა აქვთ ჰაერის კერძო ნიშნები, ისე როგორც არა აქვთ არც ერთი გრძნობათა მიერ შეცნობილი ნივთიერების კერძო ნიშნები⁵. აი ასეთ ნაწილაკებს ეწოდება ატომები.

მეორე მხრივ, ეს ნაწილაკები ან ატომები არც სრულიად მოკლებული

¹ შდრ. Д ю г е м, Физика качеств (მოთავსებულია კრებულში Новые идеи в философии, წიგნი მეორე, გვ. 184).

² თ. გომპერტის თქმით, Griechische Denker, I; 186, ანაქსაგორამ, „das Kind mit dem Bade ausgoss“. ერნსტ მახი დოუპმის წიგნის გერმანული გამოცემისათვის დაწერილ წინასიტყვაობაში შენიშნავს: „პირველადი თვისებების რიცხვი არ შეიძლება თვისებულად აქნეს გამარაღებული, ვინაიდან წინააღმდეგ შემთხვევაში მეცნიერებას ბოლო ედება“. Д ю г е м, Физическая теория, 1910, 4.

³ შდრ. Windeband, Einleitung in die Philosophie, 1920, 56.

⁴ ასე ვწყვეტთ ატომიზმის გენეზისის საკითხს. ერთნაირად ცდებიან ისინი, ვინც ფიქრობს, რომ ატომიზმი მხოლოდ პარმენიდესაგან წარმოდგა (Zeller), და ისინიც, ვინც ფიქრობს, რომ ატომიზმი მხოლოდ ანაქსაგორასაგან წარმოდგა (Burnet.) ნაშედეგად ატომიზმი წარმოდგა ორივესაგან (შდრ. Bäumker, D. Problem d. Mater. 62), ორივენი (პარმენიდე და ანაქსაგორა) ზღუდავენ მეცნიერული კვლევის შესაძლებლობას. ამიტომ ორივეს უსწორდება ატომიზმი, და ამჟამად მისი გენეზისიც საჩიებელი.

⁵ სექსტ ემპირიკოსის განსაზღვრით (Mathem. VIII, 6) *αυτοι αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν*, *αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν αὐτῶν*.

არიან ყოველგვარ თვისებას. ასე რომ ყოფილიყო, რა განსხვავება იქნებოდა ატომსა და არარაობას შორის? არაფერია. მაგრამ არარაობა ხომ ვერ ახსნიდა არსებულ ბუნებას. ამიტომაც დემოკრიტემ საჭიროდ ცნო მიეწერა ატომებისათვის თვისებები. ამ თვისებათა გარკვევაშია უმთავრესად ატომიზმის ახალი ნაბიჯი, რომელმაც მოსპო ანაქსიმენის თეორიის ზემოაღნიშნული ბუნდოვანება და განსაზღვრა საგანთა შემადგენელი ნაწილაკების ბუნება. ამ განსაზღვრას დემოკრიტე იმდენ მნიშვნელობას აძლევდა და იმდენი ენერჯია დაახარჯა მას, რომ ზომასაც გადააქარბა: ზედმეტი პასტულატებით დაამძიმა თავისი თეორია, როგორც ამას დავინახავთ.

5. ატომთა თვისებები

განუყოფელობა უკვე თვით სახელი ატომისა გვიჩვენებს ერთ მის მთავარ თვისებას. ბერძნული სიტყვა *ἀτομος* წარმოსდგება *τέμνω* ზმნიდან. *τέμνω* კი ითარგმნება ქართულად სიტყვით „ვკვეთავ“ ან „ვჭრი“, „ვაპობ“. პრეფიქსი „ა“ უარყოფას აღნიშნავს. ამრიგად, მთელი სიტყვა *ἀτομος* უდრის ქართულ „განუკვეთელს“, „განუჭრელს“ ან კიდევ „განუპობელს“, „განუყოფელს“. როგორც მისი სახელწოდებიდან ჩანს, ატომი ყოფილა ისეთი რამ, რისი განკვეთა, გაყოფა ან განაწილება შეუძლებელია. **ეს ისეთი ნაწილაკია. რომელსაც თვითონ არავითარი ნაწილი არ აქვს.**

რამ აიძულა დემოკრიტე მიეღო დებულება, რომ ატომი განუყოფელია? საქმე შემდეგში იყო: უკეთუ დემოკრიტე მიიღებდა, რომ ატომს ნაწილები აქვს, მაშინ მას უნდა მიეღო, რომ ამ ნაწილებსაც აქვს ახალი ნაწილები, ამ უკანასკნელებსაც — თავისი ნაწილები, და ასე დაუსრულებლივ. მაგრამ უკვე პარმენიდეს მოწაფემ ძენონმა დაამტკიცა, რომ ის, ვინც სხეულის დაუსრულებელი გაყოფის შესაძლებლობას იღებს, მთელს სხეულს არარაობად აქცევს. ძენონის არგუმენტაცია იმდენად დასაბუთებული იყო, რომ მისი უყურადღებოდ დატოვება შეუძლებელი ვახდა.

დემოკრიტემაც გაუწია ამას ანგარიში და აღიარა, რომ საგნების „ძირები“ არიან ატომები, რომელთა გაყოფა არ შეიძლება, რადგან ნაწილები არ აქვთ.

სავსეობა მაგრამ რატომ არ აქვს ატომს ნაწილები? რატომ არ შეიძლება ატომის გაყოფა? შეიძლება იმიტომ, რომ ის განუფენელია, ე. ი. მას არ აქვს არც სიგრძე, არც განი, არც სიმაღლე? არა, ატომი განუფენელია. მართალია, ატომი ძლიერ პატარა მოცულობის სხეულია. მაგრამ მას მაინც უჭირავს ადგილი სივრცეში, როგორც ყოველ განუფენელ არსებას, ყოველ სხეულს. ატომები რომ განუფენელი

იყოს, მათგან განფენილი საგნები ვერ წარმოსდგებოდა — იმეორებს დემოკრიტე ძენონის აზრს. მაშ, თუ ატომი განფენილი სხეულია, რატომ არ შეიძლება მისი გაყოფა? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად დემოკრიტემ ისარგებლა ელვატების აზრით: გაყოფა შეიძლება მხოლოდ იმისი, რაშიც სიცარიელე არის, რადგანაც მხოლოდ ცარიელ სივრცეს შეუძლია გაანაწილოს იგი. მაგრამ ატომი არის ისეთი რამ, რაშიც სიცარიელე არ არის. ატომი სავსეა ნივთიერებით. ამიტომაც არის ის განუყოფელი. — ესეც ახალი თვისება ატომისა: ის სავსეა ნივთიერებით.

შეუვალობა ამიტომ არ შეიძლება ატომის შეკუმშვა. მთელი ქვეყნიერების სიმძიმე რომ დააწვეს ერთ ატომს, ის მაინც არ შეიკუმშება. ის სავსებით მაგარია, არც სხვა საგნის მიღება შეუძლია ატომს: ატომი სრულიად შეუვალია. ის ადგილი, რომელიც ატომს უჭირავს, უჭირავს მხოლოდ მას: მეორე ატომს არ შეუძლია დაიჭიროს სულ ოდნავი ნაწილიც კი ამ ადგილისა, ე. ი. არ შეუძლია შეიჭრას პირველ ატომში. მართალია, ატომს შეუძლია გამოაგდოს მეორე ატომი მის მიერ დაჭერილი ადგილიდან და ამის შემდეგ დაიჭიროს განთავისუფლებული ადგილი; მაგრამ, სანამ ატომს რომელიმე ადგილი უჭირავს, ის ავსებს მას და სხვისათვის თავისუფალი ადგილი იქ არ რჩება. ამ თვისებას¹ თანამედროვე ტერმინით შეიძლება ეწოდოს გარემდებარება: ატომები აბსოლუტურად გარემდებარე არსებანი არიან ერთი მეორისათვის.

მარადიულობა არ შეიძლება ატომის არსებობა შეწყდეს; არ შეიძლება ატომი მოიხსოს. მართლაც, როგორ უნდა მოიხსოს ატომი? გახრწნა მას არ შეუძლია, როგორც იხრწნება, მაგალითად, ლეში, ვინაიდან ატომს არ აქვს ნაწილები. თუ ატომი შეწყვეტს არსებობას, ის არარაობად უნდა იქცეს, ე. ი. მოუშზადებლად გაჰქრეს. დემოკრიტეს აზრით, ეს შეუწყნარებელია: ის, რაც არის, არ შეიძლება: არარაობად იქცეს, არსებული არ შეიძლება გაჰქრეს. ამიტომ ატომის არსებობას ბოლო არ აქვს.

ატომის არსებობას არც დასაწყისი აქვს: ატომი ვერ გაჩნდებოდა ისე, როგორც ჩნდება საგანი თავისი შემადგენელი ნაწილებისაგან (მაგალითად, სახლი აგურებისაგან), რადგან ატომს ნაწილები არ აქვს. ატომი ვერ გაჩნდებოდა ვერც მეორე ატომისაგან, ე. ი. ვერ დაიბადებოდა მისგან, ვინაიდან ამ შემთხვევაში გამჩენელ ატომს თავისი ნაწილი უნდა გაეტანებინა გამჩენილისათვის, ისე როგორც მშობელი ატანს ნაშობს. მაგრამ ატომს ნაწილი არ აქვს. მაშასადამე, თუ ატომი გაჩნდებოდა, ის უნდა გამჩენილიყო უცბად არარაობისაგან. მაგრამ ესეც დემოკრიტეს აქსიომა-

¹ არისტოტელე უწოდებდა მას *ἀνεκτρέψαι*-ს.

ტური დებულების ძალით შეუძლებელია: როგორც არსებულ ი
არარაობად არ იქცევა, ისე არარაობაც არსე-
ბულად ვერ იქცევა, ან არსებულ ი არარაობისა-
გან არ ჩნდება.

ის, რაც არ ჩნდება და არ ისპობა, მარადიულია. ასეთია ატომიც, რო-
მელიც მარად არსებობს, მუდამ უცვლელი, მუდამ ერთი და იგივე. თუ
ასეა, ატომების რაოდენობაც მსოფლიოში ერთი და იგივე უნდა იყოს:
ახალი ატომები მსოფლიოს არ ემატება და ძველიც არ აკლდება.

უცვლელი ატომი ახალს არაფერს ქმნის. მას არ შეუძლია წარმოშვას
თავის არსებიდან მოძრაობა, ან მოსპოს მოძრაობა, რომელიც მას ერთ-
ხელ გარეშე მიწეზმა დააკისრა. ეს იმას ნიშნავს, რომ, თუ ატომი გაჩე-
რებულია, ის ვერ ამოძრავდება თავისით და, თუ ის მოძრაობს, ვერც გა-
ჩერდება თავისით. ატომი ი ნ ე რ ტ უ ლ ი ა.

არც გემო, არც ფერი, არც სუნი, ე. ი. ყველაფერი,
აბსტრაქტობა რასაც ლოკის შემდეგ მეორად თვისებებს უწოდებენ,
ატომს არ აქვს. მას აქვს როგორც ყოველ განუფენილ არსებას სიდიდე,
მაგრამ ისეთი მცირე, რომ მისი დანახვა შეუძლებელია. ამიტომ ატომი
გრძნობების საშუალებით არ შეიცნობა.

ჩამოთვლილი თვისებანი ყველა ატომისათვის ზოგადია. ამ თვისებათა
განსაზღვრაში დემოკრიტემ ისარგებლა პარმენიდეს მეტაფიზიკური ცნე-
ბით, რომელსაც უკანასკნელი აღნიშნავდა სიტყვებით „ერთი“ (ἓν), „არ-
სი“ (τὸ ἕν), და ამ ცნების პრედიკატები გადმოიტანა თავის ატომებზე,
მაგრამ ატომებს მხოლოდ ზოგადი თვისებანი როდი
აქვთ. ისინი განირჩევიან ერთიმეორისაგან. უპირ-
ველეს ყოვლისა განირჩევიან ნუმერულად: ერთი
ატომი არ არის მეორე ატომი. ასეთი ერთიმეორისაგან განსხვა-
ვებული ატომების რიცხვი უსაზღვროა: ცხადია, რომ ცარიელი სივრ-
ცეც, რომელშიც ატომები იმყოფებიან, უსაზღვრო უნდა იყოს, ამ
ნუმერულ განსხვავებასთან არის დაკავშირებული ისიც, რომ ატომები გა-
ნირჩევიან ურთიერთ შორის იმ ადგილით, რომელიც თითოეულს უჭი-
რავს დროის ერთსა და იმავე მომენტში.

ამაზე მეტ მნიშვნელობას აძლევს დემოკრიტე ატომების განსხვავებას
მოყვანილობით (ρυσμαδ) და სიდიდით (μέγεθος). თუმ-
ცა ატომებს ძლიერ მცირე მოცულობა აქვთ, მაგრამ ამ მოცულობის ფარ-
გლებშიც არსებობს განსხვავება დიდსა და პატარა ატომებს შორის. ეს კი
დამოკიდებულია იმისაგან, რომ მოყვანილობითაც განირჩევიან ატომები:
არის ატომი სამკუთხიანი, ოთხკუთხიანი, მრავალკუთხიანი, მრგვალი,
მოგრძო, ამობურცული, ამოღრმავებული, წვეტიანი და სხვა¹. ასეთი

¹ ἀκαλήου ἀγκιστρῶδη, κοίλα, χυρτά. Theophr. De sensu, 65 (DV 55 A 134).

ფორმების რიცხვი უსაზღვროა. მოყვანილობით ან ფორმით განსხვავებას დემოკრიტე ისეთ მნიშვნელობას აძლევდა, რომ ის ხშირად ატომებს უბრალოდ „ფორმებს“ (ἰδέαι) უწოდებდა.

ატომები, როგორც
საგანთა „ძირები“

ზემოაღწერილი ატომები წარმოადგენენ საგანთა „ძირებს“: მათგან შედგება ყველაფერი, რაც არის. საგნები განირჩევიან ურთიერთ შორის იმ ატომების გამო, რომლებსგანაც ისინი შედგებიან. ატომები, რომლებიც ერთ საგანში იმყოფებიან, განირჩევიან იმ ატომებისაგან, რომლებიც მეორე საგანში არიან, ან თავისი მოყვანილობით (ῥασμάς), ან თავისი მდგომარეობით (εἰρηή), ან თავისი წყობით (ἑταίριος), ან თავისი სიდიდით (μέγεθος). ამის მიხედვით განირჩევიან საგნებიც.

ბუნება შეიძლება შევადაროთ წიგნს. ამ წიგნის სიტყვები იგივეა, რაც საგნები ბუნებისა. სიტყვები შედგება ასოებისაგან; საგნებიც ატომებისაგან შედგება. ატომები საგნებისათვის იგივეა, რაც ასოები (ἄσπερα) არის სიტყვებისათვის. იმის მიხედვით, თუ როგორი მოყვანილობის ასოებია სიტყვაში და როგორია მათი წყობა, იცვლება თვით სიტყვაც. ასოები დ, ა, თ, ა მოგვეცემენ ხან სიტყვას „დათა“, ხან სიტყვას „თადა“, ხან სულ სხვა სიტყვას „ადათ“, იმის მიხედვით, თუ როგორ არიან ეს ასოები დაწყობილი ან როგორია მათი წყობა (ახლა გავიგეთ რას ნიშნავს „წყობა“). მეორე მხრივ, არც ერთ ზემომოყვანილ სიტყვას არ მოგვეცემს ასოები ი, ო, ს, ე, როგორც გინდათ ისე დააწყვეთ ისინი. რატომ? იმიტომ, რომ ეს ასოები განირჩევა თავისი მოყვანილობით (და, მაშასადამე, მნიშვნელობითაც) იმ ასოებისაგან, რომლებსგანაც შედგება ზემომოყვანილი სიტყვები (ახლა უკეთ გავიგეთ, რას ნიშნავს „მოყვანილობა“). ასეთია ატომების და საგნების დამოკიდებულებაც, ოღონდ, იმ განსხვავებით, რომ: 1. ატომთა სხვადასხვა მოყვანილობის რიცხვი უსაზღვროა¹, ასოების მოყვანილობის რიცხვი კი მცირეა: იმდენი მოყვანილობა არის ხომ ასოებში, რამდენი ასოებიცაა ანბანში; 2. ასოს ყოველთვის ერთი და იგივე მდგომარეობა აქვს (მაგალითად, ის არ შეიძლება გადაბრუნებულად ან შექცეულად დაიწეროს: „ო“-ს მაგივრად არ შეიძლება დაიწეროს „ა“ ან „ე“). ატომს კი შესაძლებელია მრავალი სხვადასხვა მდგომარეობა ჰქონდეს: გადაბრუნებული, წაქცეული, დახრილი და სხვა ათასი (ესეც გავიგეთ, რას ეძახდა დემოკრიტე ატომის „მდგომარეობას“). ეს გარემოება, რა თქმა უნდა, საგანთა განსხვავების შესაძლებელ რაოდენობას კიდევ უფრო ამრავლებს. როგორც ვხედავთ, დემოკრიტე ძალიან მონდომებული ყოფილა დაემტკიცებინა, რომ უსაზღვრო რაოდენობა ერთიმეორისაგან განსხვავებული საგნებისა, რომლებიც ბუ-

¹ შტრ. A r i s t., De gener. et corrupt. 314 a 21.

ნებაშია. შეიძლება ასხნილ იქნეს უცვლელი ატომების შეერთებით, რომ სხვადასხვა შეერთების შესაძლებლობა არ არის ბუნებაში არსებულ განსხვავებულ საგნებზე ნაკლები თავისი რაოდენობით¹; იმდენად ყოფილა მონღოლებული, რომ დღეს მისი ცდა ღმირსაც იწვევს: განა ატომის ორი ფორმა (μορφή) საკმაო არ იქნებოდა მთელი ბუნების საგნების ასახსნელად? არამცთუ ორი, ერთი ფორმაც კმაროდა იმ პირობებში, რომელიც დემოკრიტეს მიღებული ჰქონდა. დემოკრიტემ კი ერთის ნაცვლად ატომების ფორმათა (μορφωანილობის) რაოდენობა უსასღვროდ აღიარა, და ზედ დაერთო კიდევ ატომების განსხვავება სიდიდით, მდგომარეობით და წყობით², რადგან მას კარგად არ ჰქონდა შეგნებული რიცხვის მნიშვნელობა ბუნებაში, არ ესმოდა მათემატიკის ადგილი ბუნებისმეტყველებაში: პითაგორელებმა ყველაზე ნაკლები გავლენა მოახდინეს დემოკრიტეზე³.

ატომებს რომელი მწერლები (ლუკრეციუსი) ელემენტებს უწოდებდნენ (elementa⁴). ახლა გვესმის, რატომ; ლათინური სიტყვის elementum-ის ძირი "შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: el, em, en. ესენი კი ლათინური სახელებია ასოებს I, m, n, რომლებიც საზოგადოდ მთელი ანბანის აღსანიშნავად იხმარებოდნენ. ატომები არის elementa ან ანბანი⁵, რომლითაც დაწერილია ბუნების ღიადი წიგნი⁶.

სიტყვა ჩნდება. როდესაც ასოები დაახლოებულნი იქნებიან. აგრეთვე საგანიც ჩნდება. როდესაც მისი შემადგენელი ატომები უკავშირდებიან ერთმანეთს. საგნები ისპობა, როდესაც მისი ატომები შორდები-

¹ ანაირი განმარტებას აძლევენ ამ მუხლს არისტოტელე (De gener. et corr. I, 315 b 9) და სიმპლიციუსი (Phys. 25, 28, 21).

² უნდა აღინიშნოს მაინც, რომ უკანასკნელი ცნებით დემოკრიტემ გაუსწრო წინ თანამედროვე ორგანული ქიმიის იზომერიის კანონს, რომლის ძალით ერთი და იგივე ატომები, ერთ და იმავე პროპორციით აღებული, სხვადასხვა საგნებს იძლევიან იმის გამო, რომ მათი წყობა სხვადასხვაა.

³ ამის საწინააღმდეგო შეხედულება ჰქონდათ დემოკრიტეზე კოპენს (Platons Ideenlehre und die Mathematik, 1878, S. 4) და ნატორპს (Forschungen, 178), მაგრამ ე. ფრანკმა თავისი წიგნით Plato u. d. sogen. Pythagoreer დოკუმენტურად დაამტკიცა ახლანა, რომ დემოკრიტე კი არ იყო პითაგორელებისაგან დამოკიდებული, არამედ, პირაქედ, პითაგორელთა რიცხვის მეტაფიზიკა შეიქმნა ატომისტიკის ზეგავლენით.

⁴ Lucretius, De rerum natura, I, 198.

⁵ ატომების შედარება ასოებთან ისტორიულად მოდის არისტოტელედან. D V 54 A 9. მაგრამ არისტოტელე ეყარებოდა უეჭველად თვითონ დემოკრიტეს. შტრ. E-Frank, Plato und d. sogenannten Pythagoreer, 81.

⁶ დილს სიტყვა elementa გამოჰყავს elephantum სიტყვიდან. Diels, Elementum S. 2. მაგრამ მის მოსაზრებას სხვები არ ეთანხმებიან. შტრ. Windelband. Einl. 51.

ბ ი ა ნ ე რ თ მ ა ნ ე თ ს . ბოლოს და ბოლოს აბსოლუტური გაჩენა და მოსპობა (ე. ი. გაჩენა არარაობისაგან და არარაობად გადაქცევა) არ ხდება; ხდება მხოლოდ მარად არსებული ატომების შ ე ე რ თ ე ბ ა და და შ - ლ ა , რაც ჩვენ გვევლინება, როგორც საგნების გაჩენა და მოსპობა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის მხოლოდ შედარებითი (რელატიური) გაჩენა და მოსპობა.

თვისებათა კლასიფიკაცია ამრიგად, ფერადი, გემრიელი, სურნელოვანი და სხვა ამდაგვარი თვისების შემცველი საგნები წარმოსდგებიან უფერო, უგემო, უსუნო ატომებისაგან. თუ საგანი ატომების ჯამია და მეტი არაფერი, ცხადია, რომ მ ი ს ი ფ ე რ ი , გ ე მ ო და ს უ ნ ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ (ყძსე!) ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ ე ნ , რადგან ატომებს ეს თვისებები არ აქვთ. მაშ, რა არის ეს თვისებები, თუ ისინი ნამდვილად არ არსებობენ? ისინი მოჩვენებაა. მათ პირობითი (ბმს) არსებობა აქვთ: ისინი არსებობენ მხოლოდ იმისათვის, ვინც მათ განიცდის. თუ არის ვინმე, ფერის განმცდელი, ფერიც არის. თუ არავინ არის ფერის განმცდელი, არც ფერი არის, რადგან ფერი ნამდვილად ან დამოუკიდებლად განმცდელისაგან, თავისთავად, ე. ი. თვითატომებში, არ არსებობს.

მაშ, რა თვისებები არსებობენ საგანში ნამდვილად? ის თვისებები, რომლებიც ატომებშიც არიან: განფენილობა, სიდიდე, სიმაგრე, — ასე დაუღუვა ატომიზმმა სათავე თვისებათა კლასიფიკაციას, რომელიც ახალ დროს გალილეისა და დეკარტეს გავლენით კვლავ აღსდგა და ლოკის გზით ბოპულარული გახდა.

ატომიზმის მეთოდოლოგია ასეთია დემოკრიტეს მეტაფიზიკის მთავარი დებულებები. აქედან განმომდინარეობს ატომიზმის მეთოდოლოგიაც, ე. ი. წარმოდგენა იმაზე, თუ რა წესით უნდა წარმოებდეს ბუნების გამოკვლევა. რას ნიშნავს საგნის ახსნა, მისი მეცნიერული შეცნობა? საგნის ახსნა ნიშნავს იმის გამოკვლევას, თუ რა მოყვანილობისა და სიდიდის ატომებისაგან არის ის შემდგარი, როგორია ამ ატომების წყობა და როგორია თითოეულის მდგომარეობა. როდის არის დასრულებული საგნის მეცნიერული შესწავლა? როდესაც აღმოჩენილია საგნის ატომების მოყვანილობა, სიდიდე, წყობა და მდგომარეობა. მაშ, ვინც საგნის შეცნობის საქმეში ჩერდება იმაზე, რასაც მას გ რ ძ ნ ო ბ ა უჩვენებს, ე. ი. კმაყოფილდება თაფლის შესწავლის საქმეში იმით, რომ შეიცნო მისი გემო, ფერი, სუნი, — ის მეცნიერულ ცოდნას ვერ აღწევს; მისი წარმოდგენა საგანზე ბ ნ ე ლ ი ა (δραση). ჭეშმარიტება უფრო ღრმად არის (ξυ ψαψψ): ის დაფარულია გრძნობების ჩვენების მიღმა, ჭეშმარიტება ჩვენს მაგალითში თაფლის შემადგენელი ატომების შეცნობა-

შია, რაც აზროვნების¹ გარეშე არ შეიძლება განხორციელდეს. აზროვნების საშუალებით მიღწეული ცოდნა მხოლოდ ნამდვილი ცოდნა (γνηση). როგორც ვხედავთ, მატერიალისტი დემოკრიტე აზროვნებას დიდ მნიშვნელობას მიაწერს ჭეშმარიტების შესაცნობად.

მეცნიერული შემეცნების სფეროდან დემოკრიტე სდევნის არამხოლოდ გარეგნულ ვრცობას, არამედ შინაგანსაც. სიყვარულს, სიძულვილს, თავმოყვარობას და სხვა პირადი ხასიათის ზრახვებს მეცნიერულ შემეცნებაში წილი არ უნდა ჰქონდესო. ამასთან ერთად არავითარი საიდუმლოებისათვის ან სასწაულისათვის მსოფლიოში ადგილი არ რჩება: ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, ყველაფერში ატომების კომბინაცია და ცარიელი სივრცეა, მეტი არაფერი. დემოკრიტეს ფილოსოფიით ყოვლად შეუწყნარებელია ასეთი მსჯელობა, მაგალითად: „მე მინდა, რომ *a* იყოს *b*. მაშასადამე, *a* არის *b*“. შეიძლება, მე მინდა, რომ *a* იყოს *b*, მაგრამ *a* არ შეიძლება იყოს *b* საკუთარი მიზეზის გარეშე, და ეს მიზეზიც მასში უნდა ვეძიოთ და არა ჩვენს სურვილებში.

ატომების მოძრაობის მიზეზი ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი. ატომების შეერთებასა და დაშლასაც უნდა ჰქონდეს მიზეზი.
რა არის ეს მიზეზი?

დემოკრიტეს აზრით, ატომების შეერთებისა და დაშლის უახლოესი მიზეზი არის ატომების მოძრაობა. თუ ატომები, გაბნეულნი უსაზღვრო სივრცეში, არ მოძრაობენ, ისინი ერთმანეთს ვერ შეხვდებიან და, მაშასადამე, კონკრეტული საგნების წარმოსაშობად ვერ შეერთდებიან. მეორე მხრივ, თუ ატომები არ მოძრაობენ, ის ატომები, რომლებიც შეერთებული არიან რომელიმე კონკრეტულ საგანში (ვთქვათ, იმ ფიჭვიში, რომელიც ჩემი ოთახის წინ დგას), მუდამ ერთად იქნებიან, და ეს საგანიც მარად იქნება. მაგრამ მარადიული კონკრეტული საგანი არ არსებობს—ამაში დარწმუნებულია დემოკრიტე. ჩემი ფიჭვიც სხვა საგნებივით წარმავალია. ეს კი იმიტომაა, რომ ატომებს, რომლებიც მასში არიან თავმოყრილი, შეუძლიათ ამოძრავდნენ და დაიშალონ.

რა ამოძრავებს ატომებს? უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავიხსენოთ, რომ გაჩერებული ატომი თავისთავად ვერ ამოძრავდება და ამოძრავებულ ვერ გაჩერდება: ატომი ვერ ქმნის თავის არსებიდან მოძრაობას. ჩვენებურის ენით იმას, რაც თავისით ქმნის მოძრაობას, ვეძახით ცოცხალს. ატომი არ არის ცოცხალი არსება. ატომი სიცოცხლეს მოკლებულია, მკვდარია².

¹ *Αδυσ* ან *δυσωία* ტექსტის მოწმობით.

² შემდარია თ. გომპერცი, რომელიც მიამსგავსებს ატომისტებს, ერთი მხრივ, პანფსიქისტებს (ჯორდანო ბრუნოს და ლაიბნიცს), მეორე მხრივ კი საბერძნეთის ჰილოპოსიტებს, რომლებიც ფიქრობდნენ, რომ ყოველი ნივთიერება სიცოცხლით არის აღჭურვილი. G o m p e r z, Griechische Denker, I. 227.

მოდრაობის დაუ-
ლობა

მაშ, საიდან გაჩნდა მოძრაობა ატომებისა? არსაი-
დან. მოძრაობა არ არის გაჩენილი, ისე, როგორც არ-
არის გაჩენილი ატომი. მოძრაობა მუდამ იყო და მუ-
დამ იქნება: მოძრაობა ატომებისა მსოფლიოში, ისე როგორც თვით ატო-
მები, მარადიულისა. შეიძლება მოძრაობის გადაცემა ერთი ატომისაგან
მეორე ატომზე, მაგრამ მოძრაობის გადაცემი ატომი კარგავს თვითონ
მოძრაობის იმ რაოდენობას, რომელსაც იძენს მისგან მოძრაობის მიმღე-
ბი ატომი.

თუ ასეა, მაშინ, ცხადია, მოძრაობის რაოდენობა მსო-
ფლიოში, ისე როგორც ატომების რაოდენობა,
მარად უცვლელი ყოფილა. ათასი წლის წინათ მსოფლიო-
ში იმდენი მოძრაობა იყო, რამდენიც ათასი წლის შემდეგ იქნება, ოღონდ
განაწილება ამ მოძრაობისა სხვადასხვა იქნება: ატომებმა, რომლებიც
წინათ მოძრაობდნენ, შეიძლება თავისი მოძრაობა სხვა ატომებს გადასცენ
და თვითონ უძრავი შეიქნენ; ან წინათ უძრავმა ატომებმა შეიძლება სხვა
ატომებისაგან მოძრაობა მიიღონ და ამოძრავდნენ. ეს გადაცემა
მოძრაობისა მხოლოდ დაჯახების ან შეხების
საშუალებით ხდება. ატომს არ შეუძლია გაჩერებული ატომი
ამოძრავს შორიდან, თუ არ შეეხოს მას: ან თვითონ უშუალოდ ან შუაში
მყოფ ატომების საშუალებით. ამით უარყოფილია ის, რასაც შემდეგ ეძახ-
დნენ *actio in distans*, და წამოყენებულია მოთხოვნა, რომ ყოველი მოძ-
რაობა მექანიკური მიზეზით იქნეს ახსნილი. მაშ, ასე: იცვლება მხოლოდ
განაწილება მოძრაობისა და არა მისი ჯამი მსოფლიოში.

უმართებულო
საყვედური

დემოკრიტეს ხშირად უსაყვედურებდნენ, რომ მან
შეცდომა ჩაიდინა, როდესაც უარყო საჭიროება.
მსოფლიო მოძრაობის გაჩენის მიზეზი დაესახელები-
ნა. ასეთი საყვედურით მიმართა მას არისტოტელემ¹, რომელიც ფიქრობ-
და, რომ დემოკრიტეს ეს „ზერელობის“ გამო მოუვიდა, რადგან ძნელი
იყო მოძრაობის პირველი მიზეზის ჩვენება. სხვა მწერლები² არისტო-
ტელეს მისდევნენ, ისინი უსაყვედურებენ დემოკრიტეს, რომ მან მსფლიო-
ში თავისი მოძღვრებით შემთხვევა (τὰχῆ) გაამეფაო.

ეს საყვედურები სრულიად უსაბუთოა. დემოკრიტე, პირიქით, იმას
ამტკიცებდა დაუღალავად, რომ შემთხვევით ან უმიზეზოდ (μᾶτρυ)
მსოფლიოში არაფერი ხდება, რომ ყველაფერი დასაბუთებულია მიზეზით.

¹ Aristot., *Metaph*, 1, 4 ბოლოში.

² მაგალითად, ციკერონი, რომელიც, *De nat. deorum*, 1. 24, 66. გადმოგვცემს ატო-
მისტებზე: *ex his (sc. corpusculis) effectum esse coelum atque terram, ulla cogente
natura sed concursu quodam fortuito.*

„არც ერთი საგანი არ ჩნდება უმიზეზოდ, არამედ ყოველივე ჩნდება ვან-საზღვრული საფუძვლის გამო და აუცილებლობის გავლენით“, — ამბობს ატომისტური ოსზულების ერთი ნაწყვეტი¹. ის, რასაც ჩვენ შემთხვევით ვეძახით, ნამდვილად შემთხვევითი კი არა, აუცილებელია (κατ' ἰσχυρότην).

ერთი ძველი ნიშნის (სიმპლიკიოსის²) მაგალითი ვინმართ და ვთქვათ, ვინმე ქაჩალი სხვებთან ერთად ბაღში სეირნობს, სიცხისაგან შეწუხებულმა ქაჩალმა მოიხადა ქული³. სწორედ ამ დროს ჰაერში მფრინავ არწივს გაუვარდა კლანჭებიდან კუ, რომელიც მას საღაღაც დაეჭირა და კუ ქაჩალს მელოტ ადგილზე ეცემა. გაგველიმება და ვიტყვი: შემთხვევაა. რატომ მაინცდამაინც იმ დროს მიფრინავდა არწივი ბაღის ზევით, როდესაც იქ ჩვენი ქაჩალი სეირნობდა? რატომ მაინცდამაინც ქაჩალს მოხვდა გავარდნილი კუ? რატომ მაინცდამაინც თავში მოხვდა? რატომ მაინცდამაინც იქ მოხვდა, საღაღაც თმა არ ებადა? ასეთი „რატომ“ გამოუღეგელია: ყველას ვინ ჩამოთვლის? დემოკრიტეს თვალსაზრისით, ყველა ამ „რატომ“-ს აქვს თავისი შესაფერისი „იმიტომ“, რომელიც შეიძლება მონახულიყო, რომ ჩვენი ცოდნა უფრო ფართო იყოს: კუ აუცილებლად სწორედ ქაჩალს უნდა მოხვედროდა თავში. ეს დასაბუთებული იყო მთელი ნსოფლიოს არსებობით. ამრიგად, თუ შემთხვევას უმიზეზო მოვლენას ვეძახით, ასეთი რამ დემოკრიტეს შეუძლებლად მიაჩნია.

მაგრამ შემთხვევას ვეძახით ჩვენ ისეთ მოვლენასაც, რომელიც თავისი მიზეზით თუმცა დასაბუთებულია, მაგრამ გონების მიერ გამოწვეული არ არის, რომელიც განზრახულად არ მომხდარა. არისტოტელეს მაგალითი რომ ვინმართ⁴, ვთქვათ, ვინმე მიდის თავისი საქმისათვის ქალაქის მოედანზე და ხვდება იქ ნაცნობს, რომელთან შეხვედრა მას განზრახული არ ჰქონდა. ასეთ შეხვედრაზეც ვიტყვი, რომ ის შემთხვევითი იყო, თუმცა ვიცით, რომ უმიზეზოდ ის არ მომხდარა და ვარჩევთ მას იმ შეხვედრისაგან, რომელიც წინასწარ განზრახული იყო. თუ შემთხვევა მხოლოდ ეს არის, მაშინ, მართალია, დემოკრიტესათვის მოძრაობა ატომებისა შემთხვევითია: ატომი მოძრაობს მხოლოდ მეორე უგუნური ატომის დაჯახების გამო. არავითარი გონიერი არსება არ მიმართავს თავისი სურვილის თანახმად ატომების მოძრაობას. არავითარ გონიერ არსებას არ შეუქმნია ატომ-

¹ Diels, Vorsokratiker, 54, B, 2.

² Phys. 530. 14.

³ ამას მაგალითისათვის ვამბობთ, რადგან ნამდვილად ბერანები თავი ქალაქში ქულს არ აღარებდნენ და თავზე იხურავდნენ მხოლოდ უცხოეთში გამგზავრებისას.

⁴ Arist., Phys. 195 b 36.

მების მოძრაობა, როგორც ფიქრობდა ანაქსაგორა. მოძრაობა მსოფლიო-ში ისეთივე დაუსაბამოა. როგორც ატომები. არავის არ შეეძლო მისი შექმნა, ვინაიდან ეს იქნებოდა აჩსებულის გაჩენა არაფრისაგან, რაც დემოკრიტეს ფილოსოფიით მიუღებელია. ატომებთან და სიცარიელესთან ერთად მოძრაობა წარმოადგენს თავდაპირველად მოცემულ ფაქტს, რომლის საშუალებითაც უნდა აიხსნას ყველაფერი და რომელიც თვითონ ახსნას არ საჭიროებს.

ფორმალურად¹ ჰქონდა თუ არა დემოკრიტეს უფლება მსოფლიო მოძრაობის მიზეზის აღნიშვნაზე უარი განეცხადებინა? კი, ჰქონდა: ყოველი ახსნა ჩერდება, ბოლოს და ბოლოს, ისეთ რამეზე, რაც თვითონ აუხსნელი რჩება; ყოველი დედუქცია აქსიომატური დებულებით იწყება. მსოფლიო მოძრაობის არსებობაც დემოკრიტესათვის აქსიომა იყო. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ დემოკრიტესათვის მოძრაობა იყო ატომის შინაგანი და მოუცილებელი თ ვ ი ს ე ბ ა: მან კარგად იცოდა. რომ მოძრაობა ატომს მექანიკური გზით გარედან მოსდის. თლონდ დემოკრიტე აცხადებდა, რომ არარსებულა ისეთი მომენტი, როდესაც მსოფლიოში არ იყო მოძრაობა: სიცარიელის და ატომების გვერდით მოძრაობა იყო მესამე ძირითადი, დაუშლელი პრინციპი, რომელზეც დემოკრიტემ თავისი მსოფლმხედველობა ააგო.

6. ატომისტური კოსმოგონია

გავეცნოთ ახლა, როგორ გამოიყენა დემოკრიტემ ზემოაღნიშნული პრინციპები. როგორ ისარგებლა მან თავისი მეტაფიზიკით მსოფლიოს ასახსნელად?

დემოკრიტე დიდი ვრუდიციის პატრონი იყო. მან შექმნა პირველი მატერიალისტური სისტემა ფილოსოფიისა, სადაც იმ დროის მთელმა ცოდნამ, განურჩევლად დარგისა, იპოვა ადგილი. ჩვენ აქ შევეხებით მხოლოდ დამახასიათებელ ნაწილებს იმ ვეებერთელა შენობისა, რომელიც დემოკრიტემ თავის მატერიალისტურ მეტაფიზიკაზე ააგო: განვიხილავთ დემოკრიტეს კოსმოგონიას, ანთროპოლოგიას და ეთიკას.

მსოფლიო და
კოსმოსი

კოსმოგონია არის მოძღვრება იმის შესახებ, თუ როგორ გაჩნდა კოსმოსი, ე. ი. ქვეყნიერება. უნდა ვიცოდეთ, რომ დემოკრიტე არჩევს კოსმოსს მსოფლიოსაგან. მსოფლიო არ არის კოსმოსი. ის უფრო შეიძლება ქაოსს შევადაროთ: უსაზღვრო სივრცე, სადაც ურიცხვი ატომები უწყსოდ მოძრაობენ

¹ მატერიალურად კი დემოკრიტე მაშინ იქნებოდა მართალი, თუ ის შეკლებდა თავისი პრინციპით მსოფლიოს ყველა მოვლენა აუხსნა.

— რა არის ეს, თუ არა ქაოსი? ამისგან განსხვავებით კოსმოსი ეწოდება მწყობრ ქვეყნიერებას. თუ მსოფლიოს არ აქვს არც დასაბამი, არც ბოლო. კოსმოსის შესახებ ეს არ ითქმის: ის ჩნდება ღრრში და ღრრშივე ისპობა.

კოსმოსი შედგება ატომებისაგან. მაშ, ის ატომებისაგან-ლა შეიძლება გაჩნდე. სანამ კოსმოსის შემადგენელი ატომები შეერთდებოდნენ, ისინი ერთიმეორისაგან განცალკევებულად მოძრაობდნენ: სწორედ ამ მოძრაობის გამო შეეხნენ ატომები ერთმანეთს და შეერთდნენ თავისი წვეტე-ბით.

პრეკოსმოსური
მოძრაობა

როგორია მოძრაობა ატომებისა მსოფლიოში, ვიდრე მათი ნაწილი კოსმოსად იქცევა? უეჭველი მოზმობა იმის შესახებ, თუ რას ფიქრობდა დემოკრიტე ამ საკითხზე, არ მოგვეპოვება არც მის თხზულებათაგან დარჩენილ ნაწყვეტებში, არც სხვა ძველი მწერლების ჩვენებებში. სამაგიეროდ ვიცით, რომ დემოკრიტეს მიმდევარი ეპიკურე ფიქრობდა, თითქოს პრეკოსმოსური მოძრაობა ატომებისა არის მოძრაობა ზევიდან ქვევით, ე. ი. დაცემა: ატომები ეცემიან, ვინაიდან ყოველი ატომი მძიმეაო.

ეპიკურეს მიხედვით ზოგი თანამედროვე მეცნიერი (ცელერი) ამტკიცებს, რომ დემოკრიტესაც პრეკოსმოსური მოძრაობა ატომებისა წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც ძირს და ცემა სიმძიმის გამომავრამ, როგორც ითქვა, დამარწმუნებელი საბუთი ასეთი გაგებისათვის არ მოიპოვება, და ამიტომაც ჩვენ უნდა მივმართოთ დემოკრიტეს ფილოსოფიის საზოგადო გეგმას და ამის მიხედვით გადაწყვიტოთ ეს საკითხი.

დაცემა გულისხმობს არსებობას „ზევით“ და „ქვევით“. სადაც არ არის არც „ზევით“ არც „ქვევით“, იქ დაცემაც არ შეიძლება, ისე როგორც არ შეიძლება სიმძიმეც. „ზევით“ და „ქვევით“ არის ჩვენს ქვეყანაში, კოსმოსში: „ზევით“ არის ცა, რომლისკენაც მიმართულია ჩვენი თავე, „ქვევით“ მიწა, რომელზეც ფეხებით დავდივართ. მაგრამ წარმოვიდგინოთ უსაზღვრო მსოფლიო, სადაც არც ცა არის, არც მიწა. სად იქნება აქ „ზევით“ ან „ქვევით“? არსად. მსოფლიოს არც ცენტრი აქვს, რომ შეიძლებოდეს იმის თქმა, თითქოს ცენტრისაკენ მომართული არის „ქვევით“, მის წინააღმდეგ კი „ზევით“. მაშასადამე, შეუსაბამობა იქნებოდა, დემოკრიტეს რომ განეცხადებინა, თითქოს ატომების მოძრაობა ცარიელ სივრცეში (ვიდრე კოსმოსი გაჩნდებოდა) არის ძირს დაცემა სიმძიმის გამო¹.

¹ თუ ცელერი მაინც აწერს დემოკრიტეს ასეთ წინააღმდეგობას (Zeller, I, 1082), ობიექტური საბუთები თავის შეხედულების გასამართლებლად მას ვერ მოჰყავს. საქმარისთა გაიხსენოთ მხოლოდ ის, რომ არისტოტელეს სიტყვით დემოკრიტეს ნაკლოვანება ის იყო, რომ მან ვერ უჩვენა მიზეზი ატომების მოძრაობის გაჩენისა, და ჩვენთვის

ზოგი ფიქრობს, რომ ბუნებრივი ან თავდაპირველი მოძრაობა ატომებისა, სანამ ისინი ერთმანეთს შეხვდებოდნენ, არის ბრუნვა. მაგრამ არც ეს აზრია დასაბუთებული და სწორი. რად უნდა მიეღო დემოკრიტეს, რომ ბუნებრივი მოძრაობა ატომებისა მაინცდამაინც ბრუნვა იყო? რის გარშემო უნდა ებრუნათ მათ? სად არის უსაზღვრო მსოფლიოში ცენტრი, რომლის გარშემო შესაძლებელია ატომების ბრუნვა?

ატომისტური ფილოსოფიის სტრუქტურას ის აზრი უფრო შეეფერება, რომ კოსმოსის ატომები, სანამ ისინი შეერთდებოდნენ, ქაოტურად ან უწესრიგოდ მოძრაობდნენ სხვადასხვა მიმართულებით. თუმცა ჩვენს ხელთ არ არის დემოკრიტეს მოწმობა, რომელიც *explicite* ადასტურებს ამ შეხედულებას, მაგრამ სხვაგვარი მოძრაობა გამორიცხულია მისი ფილოსოფიის გეგმით. და თუ დემოკრიტემ გამოთქვა თავისი შეხედულება ატომების თავდაპირველ მოძრაობაზე¹, ცხადია, ის განსაზღვრავდა მას ისე, როგორც ეს მის ფილოსოფიურ შენობას შეეფერებოდა.

კოსმოსის ჩასახვა ურიცხვი ატომის მოძრაობას უსაზღვრო სივრცეში უსაზღვრო დროის განმავლობაში აუცილებლად უნდა მოჰყოლოდა ატომების შეჯახება, რის გამო ისინი იხლართებიან ერთმანეთში და ჩნდება ბრუნვითი მოძრაობა. ვინაიდან თანდათან მატულობს ბრუნვაში მოყოლილი ატომების რიცხვი, ბრუნვის წრე და მისი სიჩქარე იზრდება. ბრუნვა ეგებურთელა გრიგალად იქცევა. უფრო დიდი ატომები იყრიან თავს გრიგალის ცენტრში, ალბათ იმიტომ, რომ მათში მეტია ინერციის ძალა, რომელიც წინააღმდეგობას უწევს გრიგალს. უფრო პატარა ატომები კი გროვდებიან პერიფერიისზე².

ნათელი გასდება, რომ სიმპლიის ძალა, როგორც მიზეზი ატომების თავდაპირველი მოძრაობისა მსოფლიო სივრცეში, დემოკრიტეს ირწმუნებოდა. და თუმცა არისტოტელე ამბობს, რომ, დემოკრიტეს აზრით, ატომებს ჰქონდათ „წონა“, მაგრამ ეს „წონა“ შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც ინერცია.

¹ დემოკრიტე რომ ერთხელ მაინც უნდა შეხებოდა ამ საყურადღებო პრობლემას, ეს უფრო მისაღებია, ვიდრე გომპერტის მოსაზრება, თითქოს დემოკრიტეს არც კი დაუვინებია საკითხი ატომის თავდაპირველი მოძრაობის ხასიათის შესახებ. *G o m p e r z Griechische Denker*, 1, 275. გომპერტი აქ ემხრობა არისტოტელეს მოწმობის იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც იძლევა ცელერი. *Philos. der Griechen*, 1^o. 884 f.

² გომპერტი ფიქრობს, რომ ატომისტებმა ამ მუხლში შეცდომა დაუშვეს. მისი აზრით, ბრუნვის ცენტროფუგალურმა ძალამ უფრო მასიური ატომები უფრო შორს უნდა გასტურირებოდა, ვიდრე ნაკლებ მასის ატომები. (*Griech. Denker* 1. 272). მაგრამ გომპერტი მხედველობიდან უშვებს, რომ გრიგალი მთლიანი და შეუვალი სხეული როდია. ყოველი ატომის ტენდენცია იქნება, ამ გრიგალში ინერციის გამო ისეთი ადგილი დაიჭიროს, რომელიც მას ნაკლებ მოძრაობას აკისრებს, ე. ი. ცენტრს დაუახლოვდეს. ამას დიდი ატომები, რომლებშიც ინერციის მეტი ძალაა, პატარა ატომებზე უკეთ მოახერხებენ: ისინი იჭერენ გრიგალის ცენტრს და პატარა ატომებს პერიფერიისაკენ სდენენ.

ცენტრში შეგროვილი ატომები შეადგენენ დედამიწას, რომელსაც შუა ადგილი უჭირავს კოსმოსში; პატარა ატომებისავე კი, რომლებიც პერიფერიისაკენ იქნენ განდევნილი, ჩნდება ცა და მნათობები. უკანასკნელთა ატომები იგივეა, რაც ცეცხლის ატომები, ე. ი. პატარა, მრგვალი, სრიალა. ცა დემოკრიტეს წარმოდგენილი ჰქონდა, როგორც კედელი, რომელიც გარს აკრავს კოსმოსს. მიწასა და ცას შუა იმყოფება ჰაერი, რომლის ატომები მიწის ატომებზე პატარაა, ხოლო ცეცხლის ატომებზე დიდი. ამგვარად; ბრუნვა იწვევს ატომების განაწილებას: მსგავსი ატომები მსგავს ატომებთან იყრიან თავს; მიწის ატომები — მიწის ატომებთან, ჰაერის ატომები — ჰაერის ატომებთან, ცეცხლის ატომები — ცეცხლის ატომებთან, წყლის ატომები — წყლის ატომებთან, ე. ი. ჩნდება სტიქიონები (მიწა, ცეცხლი, ჰაერი, წყალი). ემპედოკლე სტიქიონების გაჩენას სიყვარულის და სიძულვილის მოქმედებით ხსნიდა; დემოკრიტემ კი, რომელიც ატომებში რაიმე გრძნობის არსებობას არ ცნობს, იგივე გარემოება მოძრაობის ძალით ან მექანიკურად ახსნა¹.

კოსმოსის
დანგრევა

ერთხელ გაჩენილი კოსმოსი, რომლის შენობა დემოკრიტეს დეტალურად ჰქონდა აღწერილი (ამ დეტალებს აქ ვერ შევხვებით), კვლავ დაიშლება თავის შემადგენელ ატომებად, რომლებიც ისევ გაიბნევიან უსაზღვრო მსოფლიო სივრცეში: დაიანგრევა ცა, რომლის წრე კედელივით გარს აკრავს კოსმოსს; დაიშლება მზე, მთვარე და ვარსკვლავები და მათთან ერთად დაიღუპება დედამიწაც და ყველაფერი, რაც მასზე არსებობს (აღამიანიც, რა თქმა უნდა). რომელი მიმდევარი ატომისტური ფილოსოფიისა, ლუკრეციუსი, ამ გრანდიოზულ კატასტროფას ამალელებელი ფერებით გვისურათებს².

ლუკრეციუსი დიდი მგოსანი იყო: მის სიტყვებში მელანქოლიისა და პესიმიზმის ჰანგები მოისმის. ასეთი პესიმიზმი დემოკრიტესათვის უცხო იყო. ან რას უნდა დაელონებინა ის? კოსმოსი დაიანგრევა? რა უშავს მერე? მას ნაცვლად ახალი კოსმოსი გაჩნდება: ატომები, რომელთაგანაც კოსმოსი შედგება, ხომჯარ ილუპებიან კოსმოსის დანგრევით. — ვისმეჭმეძლო ეკითხა: „ჩვენთვის რა მოგებაა, რომ ჩვენი ქვეყნის ნანგრევებზე ახალი ქვეყანა აშენდება? ჩვენი ხომ იმ ქვეყანაში არ ვიქნებით. თუკი იქ ჩვენი არსების შემადგენელი ატომები მოხვდებიან (ვინ იცის, რა კომბინაციაში? ეგებ ჰომეროსის ტვინის ატომმა ნავაგში ამოჰყოს თავი), ეს ჩვენთვის განა სულ ერთი არ არის?“ — „დიახ, სულ ერთია“, უპასუხებდა ალბათ ამ კითხვაზე დემოკრიტე: „შეიძლება ჩვენი ქვეყნის დანგრევა ბევრ

¹ შლრ. Leisegang, Griechische Philosophie, 1922, 1 B, 78.

² Lucretius, De rerum natura, 1, 1034—1103.

რისათვის სამწუხაროც არის; მაგრამ მე ვიკვლევ სინამდვილეს მიუხედავად პირადი გრძნობისა. ზოლოს და ბოლოს მშინართა დასამშვიდებლად შეიძლება ითქვას, რომ ქვეყნიერების დანგრევამ და ჩვენი არსების დაშლამ ან სიკვდილმა მაინცდამაინც არ უნდა შეგვაწუხოს. რა დამოკიდებულება აქვს ჩვენთან სიკვდილს? არავეითარი: სანამ ჩვენ ვარსებობთ, სიკვდილი არ არის; როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ არ ვიქნებით. იქმარებთ ამ ნუგეშს თუ არა, ეს თქვენი საქმეა. სინამდვილე კი თავის თავად რჩება, და ჩვენს ქვეყნიერებას აუცილებელი მოსპობა მოელის“.

კოსმოსის დაშლის
მიზეზი

რამ უნდა მოსპოს ჩვენი ქვეყნიერება? თავისთავად ის არ მოისპობა. მამ, გარეშე ძალამ უნდა მოსპოს. და, მართლაც, ასე ჰფიქრობდნენ ატომისტები¹, ვინაიდან უსაზღვრო მსოფლიოში ატომების რიცხვი უსაზღვროა, არაფერი ეწინააღმდეგება იმას, რომ მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა კოსმოსი ჩნდება.

ამრიგად, ჩვენი ქვეყნიერების გარდა, მის გვერდით, ცისა და მნათობების გაღმა, არსებობს უთვალავი რიცხვი სხვა კოსმოსებისა, რომლებიც სწორედ ისე გაჩნდნენ ატომების ბრუნვისაგან, როგორც ჩვენი კოსმოსი და რომლებსაც ჩვენთან არავეითარი კავშირი არა აქვს, რადგან ჩვენს ქვეყნიერებასა და მათ შორის ცარიელი სივრცეა. მაგრამ ეს მანძილი კოსმოსებს შორის სამუდამოდ უცვლელი არ არის: ის ხან მატულობს, ხან კლებულობს. ზოგი ქვეყნიერება ჩვენსას შორდება თანდათან, ზოგი კი უახლოვდება მას (რა თქმა უნდა, ერთი ან საყოველთაო წესის გარეშე). ამიტომ დგება ისეთი მომენტი, როდესაც ერთი ქვეყნიერების სისტემა ან ერთი კოსმოსი დაეჯახება მეორეს, რასაც, თუ ორივე კოსმოსის არა, ერთ-ერთის დანგრევა (ფუჰაჰ) ან დამოუკიდებლობის დაკარგვა მაინც უნდა მოჰყვეს². ივანე სტობელი ამბობდა, რომ, დემოკრიტეს აზრით, ამ დაჯახების გამო ყოველთვის უფრო პატარა ქვეყნიერება ინკრევა და მისი ნაწილები შედიან დიდი ქვეყნიერების სისტემაშიო. მაგრამ ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ დემოკრიტეს უნდა მიეღო, რომ თანდათან ხდება მსოფლიოს კონცენტრაცია ისე, როგორც მარქსის თეორიით კაპიტალისტურ წარმოებაზე აგებულ საზოგადოებაში კაპიტალის კონცენტრაცია: აქაც ხომ დიდი კაპიტალი ანგრევს პატარას და ყლაპავს მას. მაგრამ ეს შეხედულება არ ეგუება უსაზღვრო მსოფლიოს ცნებას, რომლისათვის უცხოა

¹ ბრიგერი ამტკიცებდა, რომ ქვეყნიერების უეცარი დანგრევა (*φαισμός*) მხოლოდ ლევიპებს ჰქონდა მიღებული; რაც შეეხება დემოკრიტეს, ის ასწავლიდა, რომ ყოველი კოსმოსი ნელ-ნელა ქრება (*φθίσις*). რადგან ატომები ცოტ-ცოტად აკლდებიან მას. მაგრამ ცელი არ ხედავს ამ მუხლში განსხვავებას ლევიპესა და დემოკრიტეს შორის Phil. d. Griech. 1⁶, 891.

² Stob. Ekl. 1, 418.

განვითარება¹, რადგან მას არ აქვს არც დასაწყისი, არც ბოლო, ე. ი. ის, რაც აქვს საზოგადოებრივ წესწყობილებას, ამ შემთხვევაში კაპიტალისტურს. ატომიზმის სტრუქტურას ის აზრი უფრო შეეფერება, რომ კოსმოსების დაჯახების გამო ხან უფრო დიდი კოსმოსი დაინგრევა, ხან უფრო პატარა: ეს გააჩნია დაჯახების ინდივიდუალურ პირობებს. ან ასედაც შეეძლო დემოკრიტეს გადაეწყვიტა ეს საკითხი: ყოველთვის უფრო დიდი, უფრო ხნიერი კოსმოსი ინგრევა დაჯახებისაგან; პატარა კოსმოსი კი რჩება, სანამ ისიც არ გაიზრდება ახალი ატომების მომატებით (ასეთი მომატება განუწყვეტლივ ხდება) და არ მოისპობა უფრო ახალგაზრდა კოსმოსთან შეტაკებით.

7. ატომისტური ანთროპოლოგია

როგორც მთელი კოსმოსი, ისე მისი ნაწილებიც მექანიკური და სხეული ნისტურად არის ახსნილი დემოკრიტეს მიერ. შეეჩერდეთ აქ იმაზე, თუ რას ასწავლიდა დემოკრიტე ადამიანის ბუნების შესახებ.

ადამიანიც ატომებისაგან შედგება. მასში არ არის არაფერი, გარდა განფენილი ატომებისა. ეს მატერიალისტური კონცეფცია ხელს არ უშლის დემოკრიტეს ცნოს, რომ ის, რასაც ჩვენ ადამიანის სხეულს ვეძახით, განირჩევა იმისაგან, რასაც ჩვეულებრივ სულს ვეძახიან. დემოკრიტე დარწმუნებულია, პირიქით, რომ სული არსებობს ნამდვილად, როგორც ცალკე არსება (სუბსტანცია), რომ ის სხეულზე უკეთესია. მაგრამ სული არ არის განუფენელი არსება, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ. ადამიანის სულიც — ე. ი. გონება, გრძნობა, სურვილი — ატომებისაგან შედგება. ამიტომ ადამიანის სული განფენილია, ისე როგორც განფენილია მისი სხეული. სხეულისაგან სული მხოლოდ ატომებით განირჩევა. სულის ატომები იგივეა, რაც ცეცხლის. ცეცხლი კი ყველაზე მოძრავ სტიქიონად ჰქონდა დემოკრიტეს დასახული. ამიტომ მისი ატომები წარმოდგენილი იყო, როგორც მრგვალი, პატარა და სრიალა ნაწილაკები. ასეთ ნაწილაკებს უფრო თავისუფლად შეეძლიათ მოძრაობა, ვიდრე დიდს, კუთხიან და წვეტიან ატომებს, რადგან უკანასკნელების მოძრაობას, გარდა იმისა, რომ მათი ამოძრავება სიდიდის გამო უფრო ძნელია, ხელს უშლის მათი მოყვანილობა: კუთხეები და წვეტები ადვილად ედებიან სხვა ატომებს და კარ-

¹ ერთი მთავარი განსხვავება დემოკრიტესა და ანაქსაგორას შორის სწორედ ისაა, რომ ანაქსაგორა აღიარებდა მსოფლიო განვითარებას. მისი აზრით, მსოფლიო მუდამ წინ მიდის და ის არასოდეს არ დაუბრუნდება იმას, რაც იყო თავდაპირველად. დემოკრიტეს თვალსაზრისით ეს შეუძლოა: მსოფლიო არ ვითარდება, რადგან მას არ აქვს დასაწყისი. აქ იჩენს თავს ატომისტური ფილოსოფიის მექანიკური ხასიათი.

გავენ ერთხელ მიღებულ მოძრაობას ან მის მიმართულ ებას. პატარა და მრგვალ ატომებს ეს დაბრკოლება ნაკლებად ელობება წინ. ამიტომ ისინი უფრო მოძრავი არიან. სულ მცირეოდენი ძალა საკმარისია, რათა ცეცხლის ან სულის ატომები ამოძრავდნენ. ამრიგად, სულიც ნივთიერებაა, მაგრამ სხეულისაგან განსხვავებით ის არის ფრიალ თხელი და ნაზი ნივთიერება, თვით ჰაერზედ უფრო თხელი და ნაზი. ამიტომ სული მოძრაობაში მოდის მის გარშემო უსუსტესი რხევისაგან.

სულის ატომები განაწილებულია სხეულის ატომებს შორის, და, რადგან ისინი უფრო მოძრავი არიან, ამიტომ ყოველგვარი ცვლილება გარემოში, რომელიც ადამიანს ეხება, უპირველეს ყოვლისა იწვევს სულის ატომების მოძრაობას, უკანასკნელი კი შემდეგ სხეულის ტლანქ ატომებს გადაეცემა. ამრიგად, სული არის მაშუალებად ადამიანის სხეულსა და გარე-ქვეყანას შორის. სულის საშუალებით ხდება უმთავრესად ადამიანი კოსმიური მოძრაობის მონაწილედ.

**დემოკრიტე და
თანამედროვე
მატერიალისტები**

როგორც ჩანს, ადამიანის სხეულის მიმართ სული დემოკრიტეს უფრო დამოუკიდებელ არსებად ჰქონდა წარმოდგენილი, ვიდრე ახალი დროის ზოგიერთ მატერიალისტს, პოლბახს, მოლემოტს ან ბიუნერს (რომელთაც მარქსი და ენგელსი არ ეთანხმებოდნენ). რა არის სული ამ მატერიალისტებისთვის? სხეულის ფუნქცია და მეტი არაფერი. როგორც ადამიანის სხეულისაგან დამოუკიდებელი ან ცალკე არსება ზემოხსენებულ მატერიალისტებს სული არ წარმოუდგენიათ. დემოკრიტე კი სხვა შეხედულებისა იყო, ის არ იზიარებდა თანამედროვე ბუნებისმეტყველებრი მატერიალიზმის მსგავს პითაგორელთა აზრს, რომ სული მხოლოდ პარმონიას სხეულის; მას სული ცალკე არსებად მიაჩნდა. მართალია, სული ნივთიერებაა დემოკრიტესათვის, მაგრამ ეს ნივთიერება განირჩევა იმ ნივთიერებისაგან, რომლისგანაც შედგება თავი, გული ან ფილტვები. თანამედროვე ბუნებისმეტყველებრი მატერიალიზმს კი გარდა თავის, გულის, ფილტვების და სხეულის სხვა ორგანოების ნივთიერებისა მეტი ნივთიერების არსებობა ადამიანში არ სწამს.

აზროვნება

სული ორგანოა სიცოცხლის, გრძნობის, აზროვნების. აზროვნება არის სულის ატომების მოძრაობა. აზროვნების თვისება, მისი ღირსება-ნაკლოვანება დამოკიდებულია ამ მოძრაობის ხასიათზე. როდესაც სულის ატომთა მოძრაობა ნორმალურია, ამას ქვია სალი ან ჰემმარტი აზროვნება; როდესაც სულის ატომების მოძრაობა აჩქარებულია და მისი ტემპერატურა აწეული — ეს არის სნეული ან შემცდარი აზროვნება. ალბათ, დემოკრიტეს სახეში ჰქონდა ფსიქოპათოლოგიური ფაქტები: ჰალუცინაციები, ფობიები, idées fixes და სხვა

ამგვარი მოვლენები. რომლებსაც, მართლაც, თან ახლავს ზოგჯერ ტემპერატურის აწევა.

როგორც ჩანს, დემოკრიტე გვაძლევს მხოლოდ აზროვნების გენეზისის ახსნას და ისიც, უნდა ითქვას, ბუნდოვანს, ვინაიდან მას არ გამოუტყვევია, რას ეწოდება ნორმალური ტემპერატურა. მაგრამ დემოკრიტე არ გვაძლევს აქ აზროვნების კრიტერიუმს ან საზომს.

გრძნობა გარესამყარო თავისი მოძრაობით იწვევს. ამიტომ ყოველი გრძნობა შეხების საშუალებით ჩნდება, ვინაიდან მოძრაობის გადაცემა შეიძლება მხოლოდ შეხებით: შეხება (*ἄψη*) ხედვა, სმენა. ყნოსვა, გემო². ხედვა, მაგალითად, ამგვარად წარმოებს: ყოველ საგანს განუწყვეტილად სცილდება პატარა ნაწილაკები, რომლებსაც დემოკრიტე ეძახის „ხატებს“ (*εἰμίαια*), რადგან ისინი ემსგავსებიან მთელ საგანს, როგორც ნახატი ემსგავსება ორიგინალს. „ხატის“ მოძრაობა გადაეცემა ჰაერს, სადაც ჩნდება „ხატის“ პირი (კოპია), თუ ჰაერი საკმაოდ გასქელებულია მზის სინათლით.

ჰაეროვანი პირი „ხატისა“ აღწევს თვალებამდე (რის დასამტკიცებლად ის ფაქტი მოჰყავდა დემოკრიტეს, რომ შიგ.თვალში მოჩანს, თუ ახლოს დააკვირდებით მას, საგნის პატარა სურათი), და შედის შიგ. აი ამაზე ვიტყვი, რომ ჩვენ საგანს ვხედავთ. სწორ წარმოდგენას საგანზე ხედვა არ გვაძლევს, ვინაიდან საგანთა ჰაეროვანი პირების მოძრაობას ეგებება ჩვენი თვალებიდან გამოსული მოძრაობა (თვლიც ხომ საგანია, და ისიც საკუთარ „ხატებს“ გამოჰყოფს) და ცვლის მის სახეს. როგორც თვალების, ისე გრძნობის სხვა ორგანოების საშუალებით მიღებული წარმოდგენა არის „ბნელი ცოდნა“ (*ἄγνοια*).

დღეს ამ გულუბრყვილო თეორიამ შეიძლება ღიმილიც გამოიწვიოს: მასში ბევრია დაუსაბუთებელი დებულება, რომელიც დემოკრიტეს დაკვირვებით კი არ მიუღია, არამედ თავისი ჰიპოთეზიდან გამომდინარე აპრიორულად: მაგრამ ბევრში დემოკრიტე მართალია: თანამედროვე ევოლუციონისტურ ფსიქოლოგიასაც (მაგალითად, სპენსერს) შეხება მიაჩნია იმ გრძნობად, რომლისაგან განვითარდნენ სხვები; თანამედროვე მეცნიერებაც იმ აზრისაა, რომ ხედვის შესაფერისი ფიზიოლოგიური პროცესი წარმოებს ეთერის საშუალებით; რომელიც მოძრაობაში მოჰყავს საგნისაგან უკუფენილ

¹ ე. ი. ჯონსონი და აზროვნება ერთნაირი მოვლენებია, რადგან ორივე ატომების მოძრაობაა. *ταυτὸ λέγει φυσικὴ καὶ νομῶ*, ახასიათებდა არისტოტელე თავისი ტერმინებით დემოკრიტეს მოძღვრებას (De anima, 404 a 30).

² *τὸν ἄλλωσ ἀισθητῶσ κίνησιν ἀπὸ τῶσ ἐσσεισ*, ამბობს არისტოტელე ატომისტურ შეხედულებაზე. DV 55 A 119.

მზის სხივებს. მთავარი დამსახურება დემოკრიტესი ის იყო, რომ მან პირველად ცნო: გრძნობის გაჩენაში მონაწილეობას იღებენ მექანიკური პროცესები, და სცადა დაესაბუთებინა ეს აზრი იმ საშუალებით, რომელიც იმდროინდელ ცოდნას გააჩნდა.

სიცოცხლე

ადამიანი ცოცხალია, დემოკრიტეს აზრით, მანამდე, სანამ მასში არის სული, ე. ი. ის ნაზი ნივთიერება, რომელიც ცეცხლის ატომებისაგან შედგება. ეს სულია, რომ მას სითბოს აძლევს. მკვდარი გვამი ცივია, რადგან მასში არ არის სული. ყოველი ფიზიოლოგიური პროცესი (სუნთქვა, საჭმლის მონელება, გულის ცემა) სულის ატომების მოქმედებაა. ამ უკანასკნელმა შეხედულებამ არ უნდა გაგვაკვიროს: თვით არისტოტელეც ფიზიოლოგიური აქტების მიზეზად თვლიდა სულს, რომელიც, მისი აზრით, სამი ნ ა წ ი ლ ი ს ა გ ა ნ შედგება; ამათგან უმდაბლესი ნაწილი, რომელსაც არისტოტელე ეძახდა „მასაზრდობელს“ (τὸ μαζακραχρῶν), მიზეზია კვებისა და გამრავლებისა.

სიკვდილი

ვინაიდან სულის ატომები პატარა მოცულობისაა და ურთიერთ გადახლართული არ არიან (მათ ხომ წვეტები არ აქვთ), ამიტომ სულის ატომები მოძრაობის დროს ადვილად უნდა სცილდებოდნენ იმ ადგილს, სადაც ისინი იმყოფებიან. მაშ. რატომ არ გაიფანტებიან ისინი უცბად? იმიტომ, რომ მათ აჩერებს სხეული. რომლის ატომები ერთიმეორეზე გადახლართული და უფრო მტკიცედ შეკავშირებულია. სხეული თითქოს ჭურჭელს წარმოადგენს სულის ნივთიერებისათვის. მაგრამ ამ ჭურჭლის კედლებს მრავალი ხვრელი აქვს. რადგან სხეულის წვეტიანი და ტლანჭი ატომები მჭიდროდ ვერ უდგებიან ერთმანეთს. და აი სწორედ ამ ხვრელებში სულის პატარასა და მრგვალ ატომებს ადვილად შეუძლიათ გაძრომა, როგორც, მაგალითად, საცერის ჭუჭრუტანებში ფქვილის ნამცეცებს. ამიტომ სულის ნივთიერება განუწყვეტლივ იპარება სხეულისაგან. ამას უნდა მოჰყოლოდა ამ ადამიანის დაცლა სულის ატომებისაგან და მისი სიკვდილი, რომ ვასული ატომების ნაცვლად სხეულში განუწყვეტლივ არ შემოდრიოდა სულის ახალი ატომები. საქმე ისაა, რომ გარეგნულ ჰაერშიც არის სულის ან ცეცხლის ატომები ვაბნეული. ჰაერის ჩასუნთქვის დროს ადამიანი იღებს ჰაერისაგან სულის ატომებსაც და ამით ინახდაურებს დაკარგული ატომებით გამოწვეულ სულის ნივთიერების დანაკლისს. გარდა ამისა, ჩასუნთქვის დროს გარედან მომავალი ჰაერი აჩერებს შიგნიდან გარეთ მიმავალ ატომებს. ამიტომ სიცოცხლეც გრძელდება, სანამ გრძელდება სუნთქვა. სწყდება თუ არა სუნთქვა, ადამიანიც კვდება: სხეული იცლება სულის ატომებისაგან, რომლებიც იფანტებიან ჰაერში. ამ თეორიით ძალიან ადვილად იყო შესაძლებელი, რომ მიცვალებულ დემოკრიტეს სულის რამდენიმე ატომი პლატონს ჩაესუნთქა, და ამ ატომებს მონაწილეობა მიეღო „ფედონის“ დაწერაში. სადაც

მტყიცდება სულის უკედავება, ე. ი. ის, რასაც დემოკრიტე შეუძლებლად აღიარებდა.

აქაც, უსათუოდ, ყველა შეამჩნევს საღი დაკვირვებისა და ფანტასტიკური ჰიპოთეზების არეუდარევის: სუნთქვა, სითბო, სიცოცხლე დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან — აი საღი დაკვირვება. დანარჩენი კი დემოკრიტეს გამოგონებაა. ანთროპოლოგიაშიც, ისე როგორც კოსმოგონიაში, დემოკრიტე ცდილობს ლოგიკური თანდათანობით გაატაროს თავისი მეტაფიზიკის პრინციპები: არის მხოლოდ ატომები, ცარიელი სივრცე და მოძრაობა ამ სივრცეში; ამაზე მეტი არაფერია. მთელი კოსმოსი ატომების ჭამია; ადამიანიც იგივეა, რაც — ატომები, რომლებიც აუცილებელმა მოძრაობამ შეაერთა და კვლავ დაშლის.

8. ატომისტური ეთიკა

როგორი ზნეობრივი მოძღვრება შეიძლება აშენდეს ატომისტური მეტაფიზიკის საფუძველზე? ამ ფრიად მნიშვნელოვან კითხვაზე პასუხს თვით დემოკრიტეს ეთიკა გვაძლევს, რომელიც საოცარი ლოგიკური თანდათანობით გამომდინარეობს მისი მეტაფიზიკიდან. დემოკრიტეს ეთიკა ორგანული ნაწილია მისი მექანიკური მსოფლმხედველობისა, რომელსაც ის ისე უდგება, როგორც ფეხები თედოს ან ხელები გულმკერდს¹.

ნათესაობა

მართლაც, დავაკვირდეთ საკითხს; თუ კაცი, ისე როგორც ყოველი სხვა არსება, ატომების ჭამის მეტი არაფერია, მაშინ თითოეული ადამიანისათვის მეორე ადამიანი იმდენსავეს ნიშნავს, რამდენსაც თიხის ნატეხი. რა რეალური დამოკიდებულება ამ თვალსაზრისით შესაძლებელი ერთ ადამიანსა და მეორე ადამიანს შორის, გარდა იმ მექანიკური დამოკიდებულებისა, რომელიც ყოველ საგანთა შორის არსებობს: ადამიანს შეუძლია თავისი მოძრაობით მეორე ადამიანი მოძრაობაში მოიყვანოს დაჭახების საშუალებით, ისე როგორც ყოველ მოძრავე სხეულს შეუძლია მეორე სხეული ამოძრაოს დაჭახების დროს, და ამით თავდება ყველაფერი: ნ ა თ ე ს ა ო ბ ა ა დ ა მ ი ა ნ თ ა შ ო

¹ დემოკრიტე ცელერს მოთავსებული ჰყავს წინასოკრატელებს შორის, რომელთა ცი ის მხოლოდ ფიზიკოსებად თვლის. მაგრამ დემოკრიტე ვერ ეტყუა ამ ისტორიულ-ფილოსოფიურ სქემაში, რადგან ის ამუშავებს ეთიკის პრობლემებსაც, თუმცა ამისათვის სარგებლობს ფიზიკის მეთოდებით. ჰირცელი Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, I, 158, სამართლიანად აღნიშნავს, რომ დემოკრიტე „Zeichnet sich... durch den weiteren Umfang aus, den er Ethik in dem Kreis seiner Betrachtung gegeben hat“ ცელერის საწინააღმდეგოდ ნატორპი (Forschungen, 294) ამყარებს ლოგიკურ კავშირს ატომისტურ მეტაფიზიკასა და ატომისტურ ეთიკას შორის და აკითარებს ამ თვალსაზრისს, რომელზეც უფრო ადრე იდგა ფრ. ლანგე. შდრ. L a n g e, Gesch. des Materialismus; hrsg V, Elissen, I, 48.

რის მოსპობილია. მართალია, ერთი ადამიანის შემადგენელი ატომები ემსგავსება მეორე ადამიანის შემადგენელ ატომებს. მაგრამ ეს არის მხოლოდ მსგავსება და არა ნათესაობა. ვინაიდან ერთი ადამიანის შემადგენელი ატომები და მეორე ადამიანის შემადგენელი ატომები სხვადასხვა ატომებია: როგორც მარადიული არსებანი, ეს ატომები ერთიმეორისაგან არ წარმოდგაან. არამტუჲ ყველა ადამიანს შორის, არამედ თვით მშობელსა და შვილს შორის ატომისტური თეორიით მოსპობილია ნათესაობა. შვილის გაჩენა მოხდა (ასე ვთქვათ) იმ ატომის საშუალებით, რომელიც მამის სხეულში იყო ერთ დროს. მაგრამ ეს არ აკავშირებს მამას შვილთან, ვინაიდან ყოველ ნაბიჯზე ატომი, რომელიც წინათ ერთ სხეულში იყო, გადის იქიდან და მეორე სხეულში შედის: ატომი, რომელიც გუშინ სიმინდის მარცვალში იყო, დღეს ადამიანის კუჭში მოხვდა; მაგრამ ვინ იტყვის, რომ ამ სიმინდსა და ადამიანს შორის ამით ნათესაური კავშირი დამყარდა? არავინ. სწორედ ასეთია დამოკიდებულება მშობელსა და შვილს შორის დემოკრიტეს თვალსაზრისით: ერთიმეორის ნათესაობის ნაცნობი არ არის. ადამიანები ემსგავსებიან ერთმანეთს თავისი შემადგენელი ატომებით, მაგრამ ვინაიდან ეს ატომები სხვადასხვა ატომებია, რომლებიც ერთიმეორისაგან არ წარმოდგაან, ეს მსგავსება მხოლოდ მსგავსებაა და არა ნათესაობა.

მაგრამ, თუ ადამიანთა შორის ნათესაობა არ არის, თუ ყოველი ადამიანი მეორე ადამიანისათვის (თვით შვილი მშობლისათვის) ისეთივე უცხო არსებაა, როგორც ხე ქვისათვის ან ქვა რკინისათვის, სიყვარულის შესაძლებლობაც მოსპობილია. რად უნდა შეიყვაროს ადამიანმა ადამიანი? თვით დედას რად უნდა უყვარდეს შვილი, თუ უკანასკნელი მისთვის უცხო არსებაა? ერთადერთი გრძნობა, რომელიც შესაძლებელია ადამიანთა ურთიერთდამოკიდებულებაში, არის ეგოიზმი: ყოველი ადამიანი ზრუნავს თავის თავზე, რომელიც მისთვის უკანასკნელი მიზანია; დანარჩენი მხოლოდ საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. თვით შვილიც დედამისათვის ასეთ საშუალებად უნდა იქცეს. ერთადერთ პრინციპად კაცთა ურთიერთობაში უნდა გახდეს ანგარიში: სად არის მოსალოდნელი მეტი გამორჩენა? მაგრამ ამ ანგარიშის ფარგლებიც ძლიერ შეზღუდულია: თუ ადამიანის სიკვდილით მისთვის ყველაფერი თავდება (შვილის ბედი მას ხომ არ ეხება), თუ ადამიანის შემადგენელი ატომები დაიფანტებიან, და ის, როგორც პიროვნება, სამუდამოდ გაქრება, — მთელი ანგარიში უნდა აგებული იყოს იმ აზრზე, რომ ეს მოკლე პირადი არსებობა (რომელიც, სხვათა შორის, სრულიად არ არის ატომიზმით დასაბუთებული:

პიროვნებას¹ ატომიზმი ვერ ხსნის) კარგად იქნეს გატარებული. დემოკრიტეს მეტაფიზიკიდან შესაძლებელია მხოლოდ ეგოისტური ზნეობის გამოყვანა².

ასეთია დემოკრიტეს ეთიკა. ზოგი აქებს ამ ეთიკას³, ცხოვრების მიზანი მაგრამ მოსაწონი ამ ეთიკაში ბევრი არაფერია. ის შეიცავს დარიგებას, თუ რა გზით შეუძლია კაცს უდარდელად იცხოვროს; ეს კი ქკუისა და არა კარგი ზნეობის დარიგებაა. ამ დარიგებაში არ ჩანს ცოცხალი გული: თავისი ეთიკით დემოკრიტე ანემიით დასწევლებულს მოგვაგონებს. ნურც გაგვიკვირდება ეს, რადგან დემოკრიტე საბერძნეთის საზოგადოების დაცემის ხანაში ცხოვრობდა.

ცხოვრების მიზანი, დემოკრიტეს შეხედულებით, არის კარგად ყოფნა. (εὖεσθαι) ეს უნდა ვიცოდეთ, რათა მიზანს მივაღწიოთ. რაში მდგომარეობს მერე ეს კარგად ყოფნა? ან როგორ ცხოვრებას ჰქვიან კარგი ცხოვრება? — „ისეთს, სადაც მეტი სიხარულია და ნაკლები მწუხარება“, გვიპასუხებს დემოკრიტე. „კარგად ყოფნა არის სულიერი სიმშვიდე“, გვიპასუხებს ის ისევ.

ეთქვათ, რომ „კარგად ყოფნის“ შინაარსი გარკვეულია. იბადება ახალი საკითხი: რა საშუალებით შეიძლება კარგად ყოფნის, სულიერი სიმშვიდის მიღწევა? რა უშლის მას ხელს? პასუხი, რომელსაც დემოკრიტე იძლევა, მისი ეთიკის მთავარ ნაწილს შეადგენს.

კარგად ყოფნის პირობაა ზომიერება: „მეტის სურვილი, მეტს მოთხოვნილებას იწვევს“; „თუ თვითონ შენ არ გასურს ბევრი, მაშინ ცოტაც ბევრად მოგეჩვენება“; „ცოტას სურვილი სიღარიბესაც იმავე ძალას ანიჭებს, რაც სიმდიდრეს აქვს“; „ბედნიერია ის, ვინც ცოტა ქონებით კმაყოფილია; უბედურია ის, ვინც დიდი ქონებითაც უკმაყოფილოა“; „რადგან სიცოცხლე სუსტი და მოკლეა და ვინაიდან ის მრავალ დაბრკოლებასთანაა დაკავშირებული, უნდა ვცნობოთ ქონების ზომიერი მოხმარება“; „ძენწი ადამიანი ფუტკარსა ჰგავს:

¹ შტრ., ნაგალითად, პიროვნების მოღონების ახსნის უნაყოფო ცდა ლუკრაციუსთან. De rerum natura, III 259—288. მარქსის გამოთქმა რომ ვისმართ, ადამიანი არის დემოკრიტეს მექანიკური თვალსაზრისითის მხოლოდ ობიექტი. რომ აღაშინო მეტრა, ვიდრე ობიექტი, რომ ის სუბიექტია, ამას დემოკრიტე ვერ სწვდება, და აქედან გამომდინარეობს მისი ეთიკის ნაკლოვანება.

² შტრ. Fr. Paulsen, Kants Verhältnis zur Metaphysik, 7.

³ მაგალითად, გომპერტი ასეთი სიტყვებით ახასიათებს დემოკრიტეს ეთიკას: „Die lautererste Gesinnung, eine durchaus hochsinnige Auffassung des Menschenlebens“ Griech. Denker, 1, 298. მეორე დიდი მეცნიერი, ცელერი, დემოკრიტეს ზნეობრივ სენტენციებს ეძახის „reine Grundsätze“ 1. 1148. ნატორპიც დადებითად ახასიათებს დემოკრიტეს ეთიკას. Forschungen, 210.

ორივენი აგროვებენ, თითქოს მუდამ იცოცხლებენ“; „მეტის დახარბება აკარგვინებს კაცს იმასაც, რაც მას აქვს, ისე როგორც ეს ეზოპეს არაკში ძაღლს მოუვიდა“; „სულელი კაცი ეძებს იმას, რაც აღარა აქვს, და ამასობაში კარგავს იმას, რაც აქვს“; „ჰკვიანი კაცი ის არის, ვინც არ ღონდება იმის დარღით, რაც მას არა აქვს, და მხიარულია იმით, რაც აქვს“. ზომიერიც აკმაყოფილებს ადამიანს, რომელსაც ბევრი არ სჭირდება: „რაც სხეულისათვის საჭიროა, ის ყველასათვის ადვილი საშოვარია. ის კი, რისი მიწვდომაც ძნელია, სხეულს კი არ ესაჭიროება, არამედ უგუნურ ოცნებას“; „რამდენად ადამიანზე უფრო ბრძენია პირუტყვი, რომელმაც იცის ის, თუ რა არის მისთვის საჭირო. ადამიანმა კი ეს არ იცის, როდესაც მას რაიმე სურს“¹.

მაშ, კარგად ყოფნის პირობა სურვილების ზომიერება ყოფილა: უნდა ლაგამი ამოვდოთ ჩვენს სურვილებს, უნდა შევზღუდოთ ისინი. ამისათვის საჭიროა გონიერება, რომლის გარეშე არც დიდი ქონება, არც სხვა უპირატესობა ადამიანს არ დააკმაყოფილებს². დიდი ბრძოლა სჭირდება ადამიანის გონებას მისი სურვილების წინააღმდეგ, რომ უკანასკნელნი ზომიერებას მიაჩვიოს. ამიტომ კარგად ყოფნის მიღწევა ძნელი საქმეა, რომელიც დაუღალავ შრომას მოითხოვს: „გულადი კაცი ის კი არ არის, ვინც მტრებს იმორჩილებს, არამედ ის, ვინც საკუთარ სურვილებს იმორჩილებს. ზოგი კაცი ქალაქთა მბრძანებელია და ამავე დროს ქალების მონამორჩილი“; „ძნელია საკუთარი გულის წინააღმდეგ ბრძოლა. მაგრამ მასზე გამარჯვება ვაეკაცობას ამტკიცებს“; „ვინც კარგს ეძებს, მხოლოდ გაჭირვებით პოულობს მას; ცუდს ადვილად შეეყრება ისიც, ვინც მას არ ეძებს“³.

შეუსაბამობა

აქ ერთ საოცარ შეუსაბამობას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: დემოკრიტემ იქიდან დაიწყო, რომ ცხოვრების მიზანი არის „კარგად ყოფნა“, „სულიერი სიმშვიდე“ (*ψαλψη*). მეტი მხიარულება და ნაკლები მწუხარება. ახლა კი ირკვევა, რომ ეს „კარგად ყოფნა“ და „სულიერი სიმშვიდე“ ხორციელდება თურმე შრომით, ბრძოლით, ე. ი. სულიერი სიმშვიდის დარღვევით. გამოდის, რომ საშუალება სპობს თავის მიზანს. თუ სულიერი სიმშვიდე და უღარდელი ცხოვრება ადამიანის მიზანი, მაშინ კაცმა ის უნდა აირჩიოს, რაც ადვილია, და არა ის, რაც ძნელია, და რაკი მტრების დამარცხება და ციხეების აღება უფრო ადვილი საქმე ყოფილა, ვიდრე თავის სურვილების წინააღმდეგ ბრძოლა, განა თვით სულიერი სიმშვიდის თვალსაზრისითაც ის არ

¹ Diels, D. Fragmente d. Vorsokratiker, 55 B 219, 284, 286, 285, 227, 224, 202, 231, 223.

² Fr. 77.

³ Fr. 214, 236, 102.

სჯობს, რომ ადამიანმა თავისი სურვილების შეკვეცა მიატოვოს და ეცადოს მათ დაკმაყოფილებას, ე. ი. ეკვეთოს ციხეებს, თუ ამ ციხეების აღება მას სურს, დღე და ღამე ჭაფაში გაასწოროს დიდი ქონების შესაძენად, თუ ეს ქონება მას უყვარს? არა, დიდი პრაქტიკული ჭკუა, რომელსაც დემოკრიტეს ეთიკაში ხედავებ, ამ დარიგებებში არ ჩანს. ყველაფერი ეს ბრტყელ-ბრტყელი აზრებია, რომლებიც ვერავის ვერაფერს ასწავლის. „ეძიე ბედნიერება. თუ იპოვე კარგია: ჩანს, ჭკუიანი კაცი ყოფილხარ. თუ ვერ იპოვე, შენი ბრალია: რეგენი ყოფილხარ“, — აი დემოკრიტეს პრაქტიკული სიბრძნე, უბრალო სიტყვებით, რომ ვილაპარაკოთ. როგორ მოიძებნოს ეს ბედნიერება, ე. ი. მთავარი საკითხი დემოკრიტეს ეთიკისა, ბოლოს და ბოლოს გადაუწყვეტელი რჩება, რადგან თავის პასუხში დემოკრიტე თანმიმდევრობას მოკლებული სენტენციებით გვიმასპინძლდება. თვით ის ჭკუაც, რომელსაც ის გვასწავლის, უჭკუობაა, რადგან იგი მოითხოვს, ცოცხალი ადამიანი მკვდარს დაემსგავსოს.

პირადი ბედნიერების ან „კარგად ყოფნის“ თვალსაზრისით უდგება დემოკრიტე ოჯახს, საზოგადოებას, სახელმწიფოს. ოჯახი არღვევს ადამიანის სულიერ სიმშვიდეს: აქ ცოლი, აქ შვილები: ყველას თავისი მოთხოვნილება აქვს, ყველას დაკმაყოფილება უნდა. ამიტომ დემოკრიტე უარყოფითად აფასებს ოჯახს. ბრძენი ოჯახს არ მოეკიდება, დემოკრიტეს შეხედულებით. მართალია, შვილის ყოლა სასიამოვნოა: შვილი არიობს კაცს. მაგრამ რადგან მამას შვილთან ისეთივე კავშირი აქვს, როგორც ქვას რკინასთან, ამიტომ თამამად შეიძლება საკუთარი შვილის ნაცვლად სხვისი შვილის აყვანა. ეს მით უმეტეს, რომ ვინ იცის, საკუთარი შვილი როგორი იქნება: ეგებ ცუდი გამოდგა. საკუთარ შვილს მისი დაბადების შემდეგ ხომ ვერ აირჩევს სხვის შვილებს შორის კი ყოველთვის შეგიძლია კარგი აირჩიო. „ჩემის აზრით, ამბობს დემოკრიტე, ადამიანმა ხელი უნდა აიღოს შთამომავლობაზე, ვინაიდან შვილების ყოლაში ხიფათი და უსიამოვნება ბევრია, ბედნიერი შედეგი კი სამაგეროდ იშვიათია და ისიც სუსტი“¹.

თუ შვილის ყოლა ცუდია და თუ ყველა დაჭკვიანდა და გამრავლება შეწყდა, კაცობრიობაც ხომ დაიღუპა. მაგრამ დემოკრიტესათვის, როგორც ყოველი მექანიცისათვის, კაცობრიობა არის მხოლოდ ადამიანების ჯამი; ადამიანისათვის კი უმნიშვნელოა, რა მოუვა სხვა ადამიანებს, მაშასადამე, კაცობრიობასაც, ოღონდ მას პირადად ნუ შეეხებიან. დემოკრიტეს აზრით, ადამიანისათვის ისიც ხომ უმნიშვნელოა ბოლოს და ბოლოს, კვდება ის თუ რჩება.

ასეთი შეხედულების კაცს სქესობრივი დაახლოების უნდა ეშინოდეს,

¹ DV, 55, B, 276.

ქალი უნდა სძულდეს, როგორც სულიერი მყუდროების დამრღვევი. მართლაც, დემოკრიტე უარყოფითად ახასიათებს სქესთა ურთიერთობას; რაც შეეხება ქალებს, რამდენიმეჯერ მტრულად ახსენებს მათ: „ჰორიკანობაში და ინტრიგების ქსელის გაბმაში დედაკაცი სჯობს მამაკაცს“, მკვახედ შენიშნავს დემოკრიტე. „ქალმა თავის ენას არ უნდა მისცეს თავისუფლება, — თუ არა ცუდი იქნება“; „ქალის დაჯერება კაცისათვის უკიდურესი სირცხვილია“². ჩანს, არ უყვარდა ქალი დემოკრიტეს, რაკი მხოლოდ ასეთი სიტყვები ემეტებოდა მისთვის.

აღზრდა როგორც ოჯახის მამა, ისე აღმზრდელიც სანუგეშო აზრებს ვერ გამოიტანს დემოკრიტეს ეთიკიდან. აღზრდა ძნელი საქმეა, მისი შედეგები კი სათუო. ამიტომ აღზრდას ხშირად დიდი მწუხარება მოაქვს აღმზრდელისათვის, რომლის იმედები თითქმის ყოველთვის ცრუედება³. მაშ, როგორ მოვიქცეთ? მივატოვოთ ბავშვები აღმზრდელად? დემოკრიტე არ ამბობს ამას explicite, მაგრამ რატომ არ შეიძლება ბავშვების მიტოვება, თუ მათ ჩვენთან განსაკუთრებულიკავშირი არ აქვთ და თუ ისინი სულიერ სიმშვიდეს არღვევენ? უეჭველია, რომ ამ შეხედულებებში ჩანს ზნეობრივად გახრწნილი იდეოლოგია დაღუპვისაკენ დაქანებული დამპალი საზოგადოებისა.

სახელმწიფო აქედან უკვე ჩანს, თუ როგორი პოლიტიკური რწმენა ექნება ამ დაქანებული და სიცოცხლის უნარს მოკლებული საზოგადოების წევრს. დემოკრიტემ მშვენივრად იცის, რომ კარგი პოლიტიკური წესწყობილება ძლიერ საჭიროა⁴, რომ დემოკრატიული მთავრობა სჯობს ტირანულს⁵. მაგრამ, თუ მთავრობა ცუდია, ის ვერასოდეს ვერ გაბედავს მასთან შებრძოლებას: ბრძოლის ძლიერ ეშინია ყველას, ვისაც სიკვდილისაკენ უჭირავს პირი. ეშინია მისი დემოკრიტესაც. ის გმობს სამოქალაქო ომს, რომელიც, მისი აზრით, ყოველი პირობის ქვეშ სიავია: „სამოქალაქო ომი ორივე მონაწილე მხარისათვის უბედურებაა, ვინაიდან გამარჯვებულისა და დამარცხებულის ერთნაირად აგებს“⁶. დემოკრიტე ვერ სწვდება იმას, რომ სამოქალაქო ომი კარგია, როგორც გამარჯვებულიისათვის, ისე დამარცხებულისათვისაც, რადგან ის სპობს ძველ ნაკლოვანებებს და ამყარებს საღ საზოგადოებრივ ურთიერთობას. დე-

¹ Fr. 32.

² DV, 55 B 73, 110, 111.

³ ib. fr. 275.

⁴ Fr 251.

⁵ Fr. 252.

⁶ Fr. 249.

მოკრიტე ხედავს სამოქალაქო ომში მხოლოდ უშუალო შედეგებს იმათთვის, ვინც ამ ომში მონაწილეობას იღებს. უფრო ფართო პერსპექტივა კი დემოკრიტეს აკლია: კაცობრიობის თვალსაზრისი მისთვის არ არსებობს, რადგან ეგოიზმი ზღუდავს მის სააპერცეფციო არეს. „რა მოაქვს უშუალოდ ჩემთვის ამა თუ იმ მოვლენას“, აი როგორი კრიტერიუმით აფასებს დემოკრიტე ყველაფერს. რა თქმა უნდა, ამ ეგოისტური კრიტერიუმის მიხედვით მარად სახსოვარი ისტორიული მოვლენები წარსული დროისა, როგორც არიან სარწმუნოებრივი რეფორმაცია¹ ან საფრანგეთის დიდი რევოლუცია², უდიდეს უგუნურებად უნდა ჩაითვალოს.

კანონიერება თანახმად თავისი პრინციპისა დემოკრიტე პატივსაცემს სცემს კანონიერებას, რომლის დაცვა ყველასათვის სასარგებლოა, მისი სიტყვით³, მოქალაქისაგან ის მოითხოვს მორჩილებას მთავრობის წინაშე. „კანონის, მთავრობის და უფრო ჭკვიანი ადამიანების წინაშე ქედის მოხრა ზრდილობას ამტკიცებს“, ამბობს დემოკრიტე⁴. უკიდურესი უფლება, რომელსაც დემოკრიტე აძლევს მოქალაქეს არსებული მთავრობის მიმართ, არის უფლება მთავრობის დაცვისა. მაგრამ ნამდვილი დაცვა მთავრობისა ხომ იგივე გამოდის, რაც ბრძოლა მთავრობის მოწინააღმდეგე ძალებთან, ბრძოლა, რომელიც ასე აშინებს დემოკრიტეს. ამიტომ უნდა ვიფიქროთ, რომ მთავრობის დაცვა დემოკრიტესათვის უბრალო სიტყვის მასალაა. იმ მოქალაქეს, რომელსაც დემოკრიტე იდეალად ისახავდა, არც ბრძოლა შეუძლია არასასურველი მთავრობის წინააღმდეგ, არც ნამდვილი დაცვა სასურველი მთავრობისა⁵. მას შეუძლია მხოლოდ პლატონური სურვილი გამოთქვას ამა თუ იმ პოლიტიკური წესწყობილების შემოღების სასარგებლოდ; ისიც ფრთხილად, მორიდებულად, რომ არაფერს გაჯავრდეს, და საძაგელი სამოქალაქო უთანხმოება არ გაჩნდეს. ბოლოს და ბოლოს ყველაზე უკეთესია სულიერი სიმშვიდის თვალსაზრისით პოლიტიკური ცხოვრებიდან განშორება და თავის კერძო საქმეებისათვის ყურის გდება⁶. როგორც ვხედავთ, დემოკრიტე მოქალაქეს პოლიტიკურ ლეშად აქცევს.

რევოლუცია ექვი არ არის, რომ დემოკრიტეს ეთიკაში იჩინა თავი რომის იმპერიის მიერ წინ გატყობილობა გიგანტურმა ჩრდილმა. დემოკრიტესებური პოლიტიკური ოპორტუნიზმი და ინდოფერენტობი იყო ის ნიადაგი, სადაც აშენდა შემდეგ კეისრების აბ-

¹ რომელმაც სინდისის თავისუფლების იდეა წამოაყენა.

² რომელმაც დააწყო პოლიტიკური იმანსიპაციის საქმე.

³ Fr. 248.

⁴ Fr. 47.

⁵ ახალგაზრდა რუსი ძველევარი ანტიკური აზროვნებისა С. П у р и е, Антифонт, 43, წერს: *Помысли Демокрита философа должен быть божьим за [цел]оу [в]ста-релым законном.* დემოკრიტეს ასეთი გავება არ იქნება სწორი.

⁶ Fr. 252.

სოლუტიზმი, რომელმაც მთელი კაცობრიობისაგან მომაკვდავი და ნაკლავანებებით აღსავსე ადამიანის გაღმერთება მოითხოვა.

მართალია, დემოკრიტემ ძალიან კარგად იცის, რომ პოლიტიკური ინდიფერენტიზმი წამლავს საზოგადოებას და ხელს უწყობს ათასგვარი ბოროტმოქმედების გამრავლებას¹, რომ სჯობს გაჭირვება აიტანო, და კარგი წესწყობილება დამყარდეს². ყველაფერი ეს იცის დემოკრიტემ, რადგან მის ზურგს უკან დარჩა მდიდარი პოლიტიკური გამოცდილება საბერძნეთის ქალაქებისა. მაგრამ იცის მხოლოდ გონებით და არა გულთ, რომ შეძლოს ამ ცოდნაზე ააგოს თავისი ეთიკა. რა ქნას ამ დაქანტულმა ადამიანმა, რომ ის ვერ გრძნობს თავის ძარღვებში სისხლის ჩქეფას, რომლის გარეშე შეუძლებელი ხდება სურვილების განხორციელება? ბოლოსდაბოლოს დემოკრიტესაგან რჩება შთაბეჭდილება იმპოტენტისა, რომელსაც ენერგია დიდი ხანია გამოლევია და სურვილის უნარიც დასუსტებია. დემოკრიტეს ეთიკაში ოდნავაც არ ჩანს ის მეამბოხე სული, რომელიც იბრძვის თავგანწირულად თავისი იდეალის განსახორციელებლად და სიკვდილისაც არ ეშინია. მისი მიმდევრები (ეპიკურე, ლუკრეციუსი) ძალიან მოწადინებული იყვნენ დამემტყიცებინათ, რომ სიკვდილის შიში უგუნურებაა, მაგრამ ჩანს, რომ ისინი ამით თავის თავს ინუგეშებდნენ, მათ გაცივებულ გულში სიკვდილის შიში დიდი ხანია დაბუდებულა. ვინც სიცოცხლით არის ყელამდე სავსე, მას სიკვდილის არ ეშინია. სიკვდილის ეშინია მკვდარ ცოცხალს და მხოლოდ იმ ზომამზე, რა ზომამზედაც ის მკვდარია.

დემოკრიტემ იცის, რომ პოლიტიკური ინდიფერენტიზმი დამლუპველია. მაგრამ ის იმ ზომამდეა შეჩვეული სულიერ სიმშვიდეს, რომ ვერ ბედავს სათანადო დასკვნა გამოიყვანოს ამ ცოდნიდან და პოლიტიკური ბრძოლა ურჩიოს მოქალაქეებს. შესაძლებელია, რომ თვითონ დემოკრიტეც ამჩნევდა შინაგან წინააღმდეგობას თავის შეხედულებებში, მაგრამ მას აკლდა საჭირო გამბედაობა ამ წინააღმდეგობის მოსახსნელად.

ატომიზმმა ვერ მოგვცა მისაღები ეთიკა. ჩვენ ვცადეთ დავემტყიცებინა, რომ იგი მას ვერც მოგვცემდა: ატომისტური მეტაფიზიკის საფუძველზე თანმიმდევრობის დაურღვევლად შეიძლება მხოლოდ ეგოისტური და ანტისოციალური ზნეობა აშენდეს.

9. ატომიზმის კრიტიკა

ატომიზმი და რელიგია რამდენიმე შენიშვნა კიდევ საჭიროა, რომ უკეთესად წარმოგვიდგეს ატომიზმის შენობა. მცდარი იქნება ის, ვინც ზემონათქვამიდან დემოკრიტეს ეთიკის შესახებ იმ დასკვნას გამოიტანს, რომ ატომიზმი, მთლიანად ალებული, მხოლოდ უარყო-

¹ Fr. 254.

² Fr. 251.

ფითად უნდა იქნეს შეფასებული. ეკვი არ არის, რომ ამ თეორიამ დიდი სამსახური გაუწია კაცობრიობას. ატომიზმმა გაათავისუფლა კაცობრიობა ცრუმორწმუნეობრივი შიშისაგან ბუნებრივი ძალების წინაშე, რომელიც თან სდევს ანიმიზმს. „ნუ გეშინიათ ბუნების, რადგან ბუნება მკვდარია და მას არ შეუძლია ის თვისებები არ ჰქონდეს, რაც მას აქვს; ნუ გეშინიათ ბუნების, რადგან ის შეკრულია აუცილებლობის კანონით!“ — აი რა აზრი იყო ჩართული დემოკრიტეს ფილოსოფიაში. შემდეგ ეს აზრი ატომიზმისა წინ წამოსწიეს ეპიკურემ და ლუკრეციუსმა. უკანასკნელის თვალში ეპიკურე იქცა რელიგიოზური შიშისაგან კაცობრიობის მხსნელ გმირად, რომელსაც ის თავის პოემაში დითირამებებს უგალობს სამართლიანად

Humana ante oculos foede cum vita iaceret
 In terris, oppressa gravi sub religione,
 Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
 Horribili super aspectu mortalibus instans,
 Primum graius homo mortales tollere contra
 Est oculos ausus, primusque obsistere contra.
 Quem nec fama deum, nec fulmina, nec minitanti
 Murmure compressit coelum; seldo com magis acrem
 Virtutem irriter animi, confringere ut arcta
 Natural primus portarum claustra cupiret...
 Quare religio, pedibus subjecta vicissim
 Obteritur, nos exaequat victoria coelo¹.

ატომიზმი და თანამედროვე ბუნებისმეტყველება

ცრუმორწმუნეობრივი შიში უდიდესი მტერია შემეცნების. თავის მხრივ ცოდნა სპობს ცრუმორწმუნეობას. ამიტომ ბუნების წინაშე შიშისაგან კაცობრიობის განთავისუფლებამ ხელი შეუწყო ბუნებრივ მოვლენებზე დამშვიდებული დაკვირვების წარმოებას და მათ შესწავლას. მაგრამ სხვა თვალსაზრისითაც, როგორც საშუალება ბუნების შესწავლისათვის, ატომიზმი შესანიშნავ მოძღვრებად გამოდგა. უდიდესი ნაბიჯები წინ თანამედროვე მეცნიერებისა, რომლებიც და-

¹ „ადამიანის ცხოვრება სამარცხეინოდ იყო გათელილი და მიწასთან გასწორებული სარწმუნოების მიერ, რომელიც ცის სივრციდან საშინელი გამომეტყველებით დაჰყურებდა ზევიდან მომაკვდავებს, როდესაც ერთმა ბერძენმა პირველად გაბედა გაესწორებინა მისთვის (სარწმუნოებისათვის) თვალი და წინააღმდეგობა გაეწია. ის ვერ შეაშინა ვერც ღმერთებზე თქმულებამ, ვერც ელვამ, ვერც ცამ თავისი ქუხილით. პირიქით, ყველა ამან მასში უფრო გააძლიერა სურვილი გაერღვია ბუნების დაკეტილი კარები... ამრიგად, სარწმუნოება თავის მხრივ დაძლეული, ფეხებქვეშ იქნა დანარცხებული, ჩვენ კი ასეთმა გამარჯვებამ ცასთან გაგვათანასწორა“. Lucretius, De rerum natura¹, 63—81. შტრ. აგრეთვე III, 14, VI, 49.

კავშირებულია გალილეის, დეკარტეს, ჰუიგენსის (Huygen), ლაუაზიეს, დალტონის, მენდელეევის სახელებთან, ატომისტური პრინციპების ნიადაგზე იქნენ გადადგმული. მართალია, თანამედროვე ბუნებისმეტყველებამ ატომის ძველ წარმოდგენაში მრავალი ფრიად მნიშვნელოვანი ცვლილება შეიტანა: უარყო ატომების განსხვავება ფორმაში¹ და ამით შეამცირა ატომთა შესაძლებელი ჯგუფების რაოდენობა, რადგან რიცხვს შესაფერი ადგილი დაუთმო ბუნების ახსნაში, სადაც თვითონ დემოკრიტემ ვერ მოახერხა რიცხვის შეტანა; უკუაგდო დემოკრიტეს აქსიომა, რომლის მიღებაში ის ბრმად გაჰყვა პარმენიდეს, თითქოს მოძრაობა შესაძლებელია მხოლოდ ცარიელ სივრცეში; უარყო ის დებულება, ვითომ მხოლოდ აბსოლუტური არარაობა ქმნის საგანთა მრავლობას.² დღეს კი ის მზად არის ატომის ცნება შეცვალოს უფრო მარტივი ცნებით, ელექტრონით³. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ატომიზმი, როგორც ბუნების გამოკვლევის მეთოდი, სრულიად უვარგისი იყო. ბოლოს და ბოლოს თვით ისინიც, ვინც მატერიალური ატომის ცნებას არამატერიალური ენერჯის ცნებით ცვლიან, დემოკრიტეს ფიზიკის პრინციპების ნიადაგზე რჩებიან: მათაც აუცილებლობის კანონი აქვთ მიღებული; მათაც შეუძლებლად მიიჩნიათ ენერჯის ჯამის ზრდა ან შემცირება მსოფლიოში; ისინიც უარყოფენ არსებულის არარაობად ქცევას და არარაობისაგან არსებულის გაჩენას; ისინიც აღიარებენ, რომ კონკრეტული მრავალფეროვნება საგანთა არის ერთი და იმავე არსის მოვლენა. ხდება მხოლოდ ატომის ცნების ანალიზი და განზოგადების ახალ საფეხურზე ასვლა. ის კი, რაც წინა საფეხურზე იყო მიღწეული ატომის ცნების საშუალებით, მიღებულია საკაცობრიო ცოდნის საღაროში, როგორც სამარადისო განძეული. განა მენდელეევის აღმოჩენა ენერჯეტიკის თვალსაზრისისათვის თავის მნიშვნე-

¹ უკვე თეოფრასტე უსაყვიღურებდა დემოკრიტეს, რომ მის ატომებს უსწორმასწორო ფორმა აქვთ. შტრ. Zeller, 1⁵, 856.

² პარმენიდეს და დემოკრიტეს ცდებოდნენ, როდესაც ფიქრობდნენ, რომ საგანთა მრავლობა გულისხმობს აბსოლუტურ არარაობას: საგანთა მრავლობა გულისხმობს მხოლოდ შედარებით არარაობას. კერძო საგანი შეიცავს არა საზოგადოდ არსის უარყოფას, არამედ სხვა კერძო საგნის უარყოფას. ხე არის არარაობა არა არსებობის მამართ, არამედ ქვის, ცხველის, ბალახის მიმართ. კერძო უარყოფს მხოლოდ სხვაგვარად არსებულს. სხვაგვარად არსებულის უარყოფა კი არ არის აბსოლუტური არარაობა. ამიტომ საგანთა შორის საზღვარიც არ გულისხმობს აბსოლუტურ არარაობას. a_1 და a_2 ორივე არაა a (არსი). a_1 არ არის a , ე. ი. მრავალი არის იმიტომ კი არა, რომ a_1 არ არის a . დემოკრიტე კი სწორედ ასე ფიქრობდა: ის ვერ არჩევდა აბსოლუტურ არარაობას შედარებითისაგან ან არსებობის უარყოფას სხვაგვარად არსებულის უარყოფისაგან. რაც შეეხება პარმენიდეს, მისი აზრით, შედარებითი არარაობა შესაძლებელია მხოლოდ აბსოლუტური არარაობის პირობით.

³ შტრ. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese, 316.

ლობას კარგავს? — არა. განა ალიზარინის საღებავი სხვანაირად დამზადდება ენერგეტიკის თეორიით, ვიდრე მზადდებოდა ატომისტური ქიმიის აღმოჩენის წყალობით? — არა. განა გოგირდის სიმჟავის ფორმულა H_2SO_4 ატომისტური ქიმიის ნიშნებით დაწერილი, ნამდვილი ურთიერთობის გამომხატველი არ იქნება? — იქნება. ოლონდ ის, რაც ატომისტის ტერმინებით იყო გამოთქმული, ენერგეტიკის ენაზე ითარგმნება¹. ყველა ამის დეტალური განმარტება ფილოსოფიურად განათლებული ბუნებისმეტყველის საქმეა და არა ფილოსოფიის ისტორიკოსისა. ამიტომ შევწყვიტოთ აქ ამაზე ლაპარაკი და დავებრუნდეთ ისევ დემოკრიტეს მეტაფიზიკას.

ატომი არ არის რეალობა

რა იყო ამ მეტაფიზიკის უპირატესობა? შეიძლება, ის, რომ დემოკრიტემ მიაგნო ატომებში ნამდვილად არსებულ ელემენტებს? ზოგი დღესაც ფიქრობს, რომ დემოკრიტეს ატომი ნამდვილი არსებობს. ეს არ არის მართალი. დემოკრიტეს წვეტიანი, მრგვალი, სამკუთხედი, ამოღრმავებული, წაგრძელებული ატომები მხოლოდ ფიქტიაა, როგორც ეს უკვე პასკალსაც კარგად ესმოდა².

ატომიზმის უპირატესობა

მაშ, რა არის ატომიზმის დამსახურება? ის, რომ მას სურდა განესაზღვრა მეცნიერული კვლევა-ძიების გზა და ამით შესაძლებელი გაეხადა შეთანხმებული მუშაობა სხვადასხვა მეცნიერული დარგებისა და სხვადასხვა მეცნიერთა შორის. დემოკრიტემ ხელი შეუწყო მეცნიერების მთლიანობის იდეის განმტკიცებას. მან მეცნიერება საზოგადო, საყოველთაო საქმედ აქცია. მეცნიერება არ არის იქ, სადაც: ა) თითოეული მკვლევარი თავის პრობლემას აყენებს, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს სხვა მეცნიერთა პრობლემებთან, ბ) იკვლევს ამ პრობლემას ისეთი საშუალებით, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო სხვების საშუალებებთან, და გ) აღწევს ისეთ შედეგებს, რომელთა შესწორება, ერთი მხრივ, არავის შეუძლია, და რომელთა შინაარსით, მეორე მხრივ, არავინ ისარგებლებს. მეცნიერება არ არის იქ, სადაც მის ასპარეზზე მომუშავენი არ არიან გაერთიანებული არც მიზნით, არც საშუალებით. კანტი ასეთ მდგომარეობას ეძახდა ერთ ადგილზე უთავბოლო ტკეპნას („ein biasses Herumtappen“³). ატომიზმი გადაეღობა წინ ასეთ უთავბოლოობას: მან სცადა მტკიცედ განესაზღვრა მეცნიერული კვლევა-ძიების მიზანი.

¹ შტრ. ენგელსთან მსგავსი მსჯელობა ფლოგისტონის ჰიპოთეზის შესახებ. ДИА-
лект. прир., 92.

² Il faut dire en gros: cela se fait par figure et mouvement, car cela est vrai. Mais de dire quelles et composer la machine, cela est ridicule. Pensées, II, 17.

³ Kant, Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage. ed. Kehrbach. S. 52.

მეცნიერების მიზანია მრავალფეროვან საგნებში, რომლებსაც ჩვენ გრძნობების საშუალებით შევიცნობთ, ერთი და იგივე აღმოაჩინოს—აი დემოკრიტეს ფილოსოფიის დედააზრი. მეცნიერული კვლევა საგნისა დამთავრებულად შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს კვლევა მიგვიყვანს იმ დებულებებთან, რომლებამდეც მიდის მეორე, მესამე, მეოთხე, მეათასე საგნის გამოკვლევა, სულერთია, მცენარეა ეს საგანი, ცხოველი, მთა თუ მდინარე, ოჯახია თუ სახელმწიფო. თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ხმარობენ ტერმინს „აზროვნების ეკონომია“¹. დემოკრიტეს მოძღვრება აზროვნების ეკონომიის პრინციპს შეიცავს, რადგან ის მოითხოვს, რომ მრავალფეროვანი ერთფეროვნად იქნეს წარმოდგენილი.

უკანასკნელი აზრი მთლად დემოკრიტეს აღმოჩენა არ იყო: თალესიც იცნობდა მას. ოღონდ დემოკრიტემ განავითარა ის და აღნიშნა, რომ „ერთი და იგივე“ არის არა მხოლოდ შემადგენელი მასალა საგნების, არამედ ამ მასალის დალაგების პრინციპიც (შეერთება— დაშლა). ამით განდევნილ იქნა სასწაულის ცნება მეცნიერებიდან, სასწაულის ცნებას მეცნიერებამ არ უნდა მიმართოს, მოითხოვს ატომიზმი.

უკანასკნელ მეტოლოგიურ მოთხოვნილებას დემოკრიტემ მისცა მეტაფიზიკური დებულების სახე: არარაობისაგან არსებულნი არ ჩნდება და არსებული არარაობად არ იქცევა. და აი სწორედ აქ მოხდა თავსამტვრევი ლოგიკური saltus mortalis ატომიზმისა.

მეცნიერებას არ აქვს უფლება მიმართოს სასწაულის ცნებას; მან უნდა იხელმძღვანელოს მიზეზობრივი აუცილებლობის ცნებით — ყველაფერი ეს სწორია: მეცნიერების დანიშნულება საკმაოდ ასაბუთებს ამ ნორმებს. მეტი საბუთი უკანასკნელთა არსჭირდებათ. მეცნიერება პირობითი, ადამიანური საქმეა, და ადამიანს შეუძლია მისცეს მას ის სახე, რომელიც მისთვის, ადამიანისათვის, საჭიროა, ისე როგორც იქცევა ის ჩაქუჩის ან ნამგალის გამოქვდვაში; და რაკი საჭიროა ადამიანისათვის ისეთი რამ, რაც ხელს უწყობს „აზროვნების ეკონომიას“ და უადვილებს მას არსებობისათვის ბრძოლას, მეცნიერებაც მიზეზობრიობის იდეაზე უნდა იქნეს აგებული. ვინც ამაზე მეტს იტყვის, ის თავის მიზნის საზღვრებს სცილდება. დემოკრიტეს შეცდომადაც ამაშია: ის იმაზე მეტს ამბობს, რაც საჭიროა.

მეტს ამბობს დემოკრიტე, როდესაც თავის ჰიპოთეტურ ცნებას ნამდვილად არსებულ საგნად აქცევს: ატომი არსებობს, ფიქრობს ის. მეტს ამბობს დემოკრიტე, როდესაც ამტკიცებს, რომ ის, რაც იყო წინა მომენტში, უდრის იმას, რაც არის შემდეგ მომენტში, ან აბსოლუტურად ახალი შეუძლებ-

ატი: მიზნის
აპორია

¹ H. R i c k e r t. System der Philosophie, erst. Teil, Tübingen, 1924 S. 211.

ლია და განვითარებაც მოჩვენებაა. ატომების რხევა ეხება თვალს, და ჩნდება წითელი ფერის გრძნობა, — აი უბრალო მაგალითი, რომელიც დემოკრიტეს მეტაფიზიკისათვის დაუძლეველი ფაქტია. წითელი ფერის გრძნობა ხომ ისეთი რამ არის, რაც არ ემსგავსება ატომების მოძრაობას. თუ ეს გრძნობა ატომების მოძრაობისაგან გაჩნდა, ის გაჩენილა ისეთი რამისაგან, რაშიც ის უწინ არ იყო, ე. ი. არსებული წარმოდგარა აწარმოებისაგან ან დარღვეულა მექანიკური მიზეზობრიობის პრინციპი, რომელსაც ემყარება მთელი ატომისტიკა.

როგორ გამოდის ამ დაბრკოლებიდან დემოკრიტე? ის გაბედულად უარყოფს წითელი ფერის არსებობას: ფერი, გემო და სხვა ასეთები ნამდვილად არ არსებობსო, გვეუბნება დემოკრიტე¹. მაგრამ ვინ დაუჭერებს მას? ფერი რომ არსებობს, ამაში ყოველი ჩვენთაგანი ისეა დარწმუნებული, როგორც საკუთარი თავის არსებობაში. ჩვენ გვწამს ფერის არსებობა, არა ნაკლებად, ვიდრე მოძრაობისა და სიმრავლის არსებობა. წითელი, გემრიელი, სურნელოვანი ვაშლი, რომელიც ხელში გვიჭირავს, ისეთი ფაქტია, რომ მისი არსებობის უარყოფა შეუძლებელია. მაშასადამე, შეუძლებელია მისი ფერის, გემოს და სუნის არსებობის უარყოფაც. დემოკრიტე კი მათ არსებობას უარყოფს. რა გამოდის? გამოდის, რომ თვითონ დემოკრიტე შემდგარა იმ გზაზე, რომელსაც ის კიცხავდა ელეატიზმში: თეორიამ უნდა ახსნას საგანი და არა უარყოს მისი არსებობა.

მაგრამ ნუ გაგვაკვირვებს ეს დემოკრიტესაგან, ვინაიდან დღესაც, 24 საუკუნის შემდეგ, სრული სინათლე ამ საკითხში არ არის. დღესაც ყველა ვერ წვდება იმ აზრს, რომ არსებობის უკანასკნელი კრიტერიუმი არის გრძნობა, რომლის ჩვენების სისტემაში მოსაყვანად ჩვენ ვსარგებლობთ მნიშვნელობის მქონე ცნებებით. მაგრამ ის, რასაც მნიშვნელობა აქვს, უსათუოდ არ უნდა არსებობდეს. დემოკრიტემ ეს არ იცოდა. ამიტომ მან მნიშვნელობის ნიადაგზე წარმოდგარი ჰიპოთეტური ატომი ნამდვილად არსებულ საგნად აღიარა და ამით კარგი ჰიპოთეზა უფარვის მეტაფიზიკად აქცია. საჭირო იყო დემოკრიტეს თეორიისაგან ზედმეტი პოსტულატების მოხსნა, მაგრამ თავისი ნამდვილი სახითაც ეს თეორია ჩვენთვის აზროვნების ძლიერების ნიმუშად რჩება.

¹ დემოკრიტეს მაგალითზე მტკიცდება, რომ მექანიკური მატერიალიზმი იძულებული ხდება სუბიექტური იდეალიზმით გაათავოს.

სოკრატეს ფილოსოფია

შესავალი

წყაროები სოკრატეს ფილოსოფიის შესახებ

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

სოკრატეს ცხოვრებისა და მოძღვრების შესახებ ანტიკურმა მწერლობამ მრავალი ცნობა დაგვიტოვა. ყველა ამ ცნობას, ცხადია, ერთნაირი ღირებულება არ შეიძლება ჰქონდეს. უხვ ცნობებს სოკრატეს შესახებ გვაწვდის ქსენოფონტე და პლატონი, რომლებიც სოკრატეს თანამედროვენი იყვნენ, დიდი ხნის განმავლობაში იმყოფებოდნენ მასთან პირად ურთიერთობაში და მრავალჯერ ყოფილან მისი მოღვაწეობის უშუალო მოწმენი. სხვადასხვა წერტილიდან აშუქებენ ქსენოფონტე და პლატონი სოკრატეს პიროვნებას, და ეს უკანასკნელიც ამის გამო თითქმის სტერეოს-

კოპული სიციხოველით წარმოგვიდგება თვალწინ. თითოეული ცდილობს სოკრატეს მოღვაწეობაში ის დაანახოს მკითხველს, რაც მას თვითონ მოსწონდა ამ იშვიათ ადამიანში. „ანაბაზისის“ და „ეკონომიკის“ ავტორი ქსენოფონტე დიდი პრაქტიკული გამოცდილების პატრონი იყო და სწორედ ამ პრაქტიკულ-უტილიტარულ მხარეს ამჩნევდა და აღასებდა ის სოკრატეს მოღვაწეობაში. ამიტომ თავის თხზულებებში (*Memorabilia*, *Apologeta*¹), რომლებიც მან სოკრატეს მოღვაწეობის აღწერას უძღვნა, ქსენოფონტეს ფსიქოლოგიურად აღარ შეეძლო არ წარმოედგინა სოკრატე, როგორც ფხიზელი ჭკუის პრაქტიკოსი, რომლისთვისაც უცხოა ყოველგვარი ოცნება და გატაცება, ყოველგვარი ენთუზიაზმი. სოკრატეს მოღვაწეობიდან ქსენოფონტეს ამოკრეფილი აქვს ისეთი ფაქტები, რომლებიც ახასიათებენ ათინელ მოაზროვნეს, როგორც დინჯს, უაღრესად პატიოსანს, ჭკუა დამჭდარს და ძველებური სათნოებით აღჭურვილ პიროვნებას, მაგრამ ამავე დროს, ცოტა არ იყოს, მოსაწყენ პედანტს. გადაჭარბება არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ სოკრატეს პორტრეტი, რომელიც ქსენოფონტემ მოგვცა, იმდენად შეეფერება ნამდვილ სოკრატეს, რამდენადაც ერთი კუთხიდან გადაღებული ფოტოგრაფიული სურათი შესაძლებელია თავის ორიგინალს შეეფერებოდეს. ქსენოფონტემ სოკრატეს სახე დაავიწროვა, გააბრტყელა და შესამჩნევად გააფულგარა; ის დაემსჯა ცხოვრების იმ უტილიტარისტულად შეფერილ ვიწრო იდეალს, რომელიც ჰქონდა ფილოსოფიური ეროსისაგან შორს მდგომ ქსენოფონტეს². და თუმცა ფაქტები, რომლებსაც გვაწვდის ქსენოფონტე სოკრატეს შესახებ, სწორი და სანდოა, ცალ-ცალკე თუ ავიღეთ ისინი, მაგრამ პროპორცია ამ

¹ უკანასკნელი თხზულებები შესახებ ან. ბ. სხვადასხვაობაა. ზოგი არ თვლის მ. ქსენოფონტეს ნაწარმოებად. ზოგი კი იცავს ამის საწინააღმდეგო შეხედულებას. შტრ. Ueberweg-Praechter, Gesch. d. Philos., I, 147.

² შტრ. Brandis, Griech.-röm. Philos., II 2, 40 f. კარ იოელი, Gesch. der antiken Philos., I, 740 ff., ამტკიცებს, რომ ქსენოფონტე განიცდიდა, ერთი მხრივ, სამედრო წესწყობილებით ცნობილ სპარტანელთა დორიზმის, ხოლო მეორე მხრივ, ანტისტენეს კინიზმის გავლენას; და სწორედ ეს გარემოება იყო იმის მიზეზი, რომ ქსენოფონტემ ვერ შეძლო ატიციზმიო გავლენილი სოკრატეს სწორი ასახვა იოელის თქმით, ქსენოფონტემ მოახდინა ისტორიული სოკრატეს „კინიზაცია“ (Kynisierung der Sokratik); როგორც ატიციზმის ტიპური წარმომადგენელი. სოკრატე იყო თეორეტიკოსი, რაციონალისტი და დიალექტიკოსი; ქსენოფონტემ კი სოკრატე აქცია ნების ეთიკოსად (Willensethiker), ამბობს იოელი. უნდა აღინიშნოს, რომ იოელის კონსტრუქცია იმაზე უფრო შორს მიდის, რის უფლებასაც ფაქტება გვაძლევენ; პრეტერს სიტყვით, იოელის კონცეფცია „beruhit auf einem schwanken Hypothesenbau“. Ueberw. I, 149. მაგრამ ამ აზრს, რომ სოკრატეს მოძღვრების არსებას ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა. იმ-ენად ურყვე დებულებად თვლის იოელიც, რომ ის აშენებს ამ აზრზე ძალიან დართი პირობებს.

ფაქტებისა, მათი ურთიერთდამოკიდებულება და ხ ვ ე დ რ ი თ ი წ ო ნ ა. სწორად არ არიან წარმოდგენილი, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტეს არ ესმოდა კარგად ამ ფაქტების სიღრმე და მათი ფილოსოფიური აზრი¹ ამიტომ ქსენოფონტეს მიერ დახატული პორტრეტი სოკრატისა, როგორც ეს შლეიერმახერმა აღნიშნა უკვე², არ შეიძლება ჩაითვალოს ისტორიულად მართალ პორტრეტად, რომელსაც არავითარი შესწორება აღარ სჭიქდება და რომელიც უკრიტიკოდ უნდა იქნეს მიღებული. სოკრატე რომ ისეთი გულვიწრო რეზონერი და ფხიზელი „საქმის კაცი“ ყოფილიყო, როგორც მას ქსენოფონტე წარმოგვიდგენს, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, როგორ მოხდა, რომ ასეთმა უფერულმა და პროზაულმა ადამიანმა თავის გარშემო შემოიკრიბა საბერძნეთის უნიჭიერესი ახალგაზრდობა, რომელსაც აღფრთოვანების ნაკლებობას ვერავინ დასწამებს. ქსენოფონტე წვრილმანებში მართალია, მაგრამ ცდება მთავარში. ის ხედავს სოკრატეს მოძღვრების მძივებს, მაგრამ ვერ ამჩნევს კარგად იმ ძაფს, რომელზეც ეს მძივები იყო აცმული.

თუ ქსენოფონტემ გააბრტყელა და დაავიწროვა სოკრატეს სახე. პლატონმა, პირიქით, გააღრმავა და გაათართოვა იგი. ქსენოფონტე ამბავ-

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

² მე-16 საუკუნიდან სოკრატეს ფილოსოფიის ერთადერთ სანდო წყაროდ უკრიტიკოდ ითვლებოდა ქსენოფონტეს Memorabilia, სანამ ჯერ დიუნენმა 1812 წელს, შემდეგ კი შლეიერმახერმა 1818 წელს არ შეიტანეს ექვი ქსენოფონტეს მოწინააღმდეგეში. შლეიერმახერი თავის გამოკვლევაში „Ueber d. Wert d. Sokr. als Philosophen“ ამტკიცებდა, რომ ქსენოფონტეს არ შეეძლო სოკრატეს მოძღვრების სწორი დახასიათება, ვინაიდან თვითონ ქსენოფონტე არ იყო ფილოსოფოსი, ფილოსოფიური მოძღვრების სწორი დახასიათება კი მხოლოდ ფილოსოფოსს შეუძლიაო. წინააღმდეგ ამისა ჰეგელი, Verles. III. d. Gesch. d. Phillos., II, 69, და მისი კვლად ცელერი. D. Phil. d. Griechen, II, 22, 94, 158, 183, იკავდნენ ქსენოფონტეს ცნობებს. ცელერის აზრით, ქსენოფონტეს ცნობები სოკრატეს შესახებ არ ეწინააღმდეგებიან პლატონის ცნობებს, თუ ამ უკანასკნელთა შორის ავიღებთ მხოლოდ იმ შეხედულებებს, რომლებიც უპიკველად ეყუთვნოდნენ სოკრატეს. მართალია, ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატის მიწერილი აქვს ერთმანეთს საწინააღმდეგო აზრები, პლატონის გადმოცემაში კი ამ წინააღმდეგობებს აღარ აქვს ადგილი. მაგრამ წინააღმდეგობა ქსენოფონტეს კი არ გამოუვლია, არამედ თვითონ სოკრატეს უნდა ჰქონოდა იგი ნამდვილად. თუკი პლატონის გადმოცემაში ამ წინააღმდეგობებს აღარ ვპოულობთ, ეს, ცელერის აზრით, იმას ამტკიცებს, რომ პლატონს შეუძლია იმისა სოკრატეს მოძღვრება. როგორც ვხედავთ, ქსენოფონტეს ცნობების რეაბილიტაციას ცელერი აკეთებს სოკრატეს მოძღვრებისათვის წინააღმდეგობის მიწერით. ცელერს ჩადენილი აქვს აქ petitio principii. საკითხი, თუ რამდენად სანდოა წყარო, წყდება ცელერთან სოკრატეს მოძღვრების შინაარსზე მითითებით. რაც თავის მხრივ თვითონ ვულისხმობს უკვე, რომ წყაროების საკითხი გადაწყვეტილია.

ლებდა სოკრატეს, რადგან იგი ვერ შესწავდა მას; პლატონს კი, პირიქით, ზეცამდებ აკყავდა იგი, რადგან თვითონ პლატონი ვერ ეტეოდა სოკრატეს ფილოსოფიური პიროვნების ფარგლებში. თავის დიალოგებში პლატონს წარმოდგენილი ჰყავს სოკრატე როგორც მთავარი პერსონაჟი, რომელიც მიმართულებას აძლევს ფილოსოფიურ საუბარს და გამოჰყავს ამ საუბრიდან ის დასკვნები, რომელთა გამოყვანაც სურდა თვითონ პლატონს. ამ დიალოგებში წაშლილია საზღვარი სოკრატეს ფილოსოფიასა და თვითონ პლატონის საკუთარ სისტემას შორის: აქ სოკრატეს ათქმევინებენ ყველაფერს, რაც კი პლატონის ფილოსოფიის შინაარსს შეადგენდა. თუ რა უნდა მიეწეროს ამ შინაარსიდან სოკრატეს, პლატონის დიალოგებიდან აღარ ირკვევა. ყოველ შემთხვევაში მას შეიძლება აქედან მიეკუთვნოს მხოლოდ ზოგიერთი პრინციპი და არა მათი დეტალური განვითარება, რომელიც მხოლოდ პლატონის მიერ იყო პირადად გაკეთებული. მაგალითად, პლატონი მიაწერს სოკრატეს იდეათა თეორიას, მაგრამ არისტოტელეს უტყუარი ცნობით იდეათა თეორიის შექმნა პლატონის საქმე იყო და არა სოკრატესი¹.

აზროვნების ისტორია არ იცნობს მასწავლებლისადმი ისეთი ღრმა პატივისცემისა და უანგარო სიყვარულის მეორე მაგალითს, როგორსაც იჩენს პლატონი სოკრატეს მიმართ. პლატონის გადმოცემაში ყველაფერი, რაც კი პლატონმა იცოდა, იყო სოკრატეს ცოდნა, თვითონ სოკრატე კი იყო ფილოსოფიის ცოცხალი განსახიერება, აბსოლუტურად სპეტაკი არსება, ნათელი ნიშნით შემოსილი პიროვნება, თავისებური წმინდანი, რომელსაც არავითარი ჩირქი არასოდეს არ მოსცხვებია, რომელიც ყოველგვარ მდაბალ ინტერესებზე მაღლა იდგა და, მარადიული იდეისადმი ცოცხალი ერთობით შეპყრობილი, ზევიდან დასცქეროდა წუთისოფლის ორომტრიალს. რა თქმა უნდა, პლატონის დიალოგებიც, როგორც თავისებური Wahrheit und Dichtung, სოკრატეს ისტორიულ სახეს არ იძლევა. ასეთი მიზანი, ცხადია, არც პლატონს ჰქონდა, და, რამდენადაც ეს დიალოგები ასწორებენ ქსენოფონტეს მიერ მოწოდებულ ცნობებს სოკრატეს შესახებ, იმდენად თვითონ მათაც სჭირდებათ ამ უკანასკნელ ცნობებთან დაპირისპირება, რათა სოკრატეს ისტორიული სახე სწორად იქნეს

¹ შლრ. loc. 1, 734 ff. ცელერის აზრით, II, 154, პლატონი ბევრს რასმე ათქმევინებს სოკრატეს ისეთს, „was er nie gesagt hat, oder gesagt haben kann“. ამის საწინააღმდეგოდ ბერნეტი (Phaedon'-ის გამოცემის წინასიტყვიობაში) და ა. ტელიორი (Varia Socratica) ამტკიცებენ, რომ პლატონის სოკრატე ისტორიული სოკრატეა, ვინაიდან პლატონმა, არამტუვ აღრიხდელი პერიოდის დიალოგებში, არამედ უფრო გვიან დაწერილ დიალოგებშიც კი მხოლოდ ის ათქმევინა სოკრატეს, რასაც უკანასკნელი ნამდვილად ფიქრობდაო. ბერნეტისა და ტელიორის შეხედულება ვერ ეგუება იმ ფაქტს, რომ თანახმად ბუსეს შენიშვნისა ჩვენ უკვე არისტოტელეს მოწმობების გამო იძულებული ვართ „zur Scheidung zwischen socratischem und platonischem Lehrgut“. Ueber.-Prächt. 1, 153.

წარმოდგენილი და გადაჭარბებას აღარ ექნეს ადგილი. ისტორიული სოკრატეს შესახებ ცნობათა მომწოდებელი წყაროებიდან უფრო მნიშვნელოვანია პლატონის განვითარების ე. წ. „სოკრატულ პერიოდში“ დაწერილი დიალოგები (ლანტი, პიპიას უმცროსი, ხარმიდი, იონი, ევტიფონი) და აგრეთვე „კრიტონი“ და „სოკრატეს აპოლოგია“, რომლებიც პლატონმა დაწერა ალბათ უშუალოდ სოკრატეს გარდაცვალების შემდეგ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია „სოკრატეს აპოლოგია“, სადაც მოცემულია სოკრატეს ცხოვრების დრამატული აღწერა და ნათელყოფილია, რომ სოკრატე იყო უწინარეს ყოვლისა „სიბრძნის მაძიებელი“ ადამიანი, რომლისათვის ეს თეორიული ძიება შეადგენდა ცხოვრების მთავარ მიზანს.

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

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

I. სოკრატეს ისტორიულ-ფილოსოფიური პოზიცია

ბერძნული აზროვნების კოსმოლოგიური პერიოდი სოკრატე ეკუთვნის ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების იმ პერიოდს, რომელიც ძირითადად განსხვავდება უფრო ადრე არსებული პერიოდისაგან. უკანასკნელს ეწოდება ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოლოგიური პერიოდი (შეიძლება მისთვის ფიზიკური ან ნატურფილოსოფიური პერი-

¹ დირინგი, პირიქით, ფიქრობდა, რომ არისტოტელესკვირ მოწოდებულ ცნობებს სოკრატეზე წარმოადგენენ ძველ აკადემიაში სოკრატეს შესახებ დაკანონებულ მეხედულელების უბრალო რეზიუმეს, და, როგორც ასეთებს, მათ აკლიათ აუტოპსიის მნიშვნელობა და თავიანთი დარსებით ისინი ჩამოუვარდებიან ქსენოფონტეს ცნობებს სოკრატეზე. ეს სკეპტიკური შეფასება არისტოტელეს ცნობებისა ძალიან საბიფათოა ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვის, ვინაიდან ის ვხას უხსნის არისტოტელეს ნიპოლისტურ უარყოფას, რომლის ნიშნებს იძლევა, ლევანტიში თავის გამოკვლევაში Die Wissenschaft d. Demokrits, 1914, 14, და გვაცლის ბელიდან ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისათვის აუცილებლად საჭირო სახელმძღვანელო ძაფს.

ოდიც გვეწოდებინა), ვინაიდან ამ პერიოდის მოაზროვნეთა მომეტებული ნაწილი უფრო კოსმოსის ან ბუნების პრობლემებს იკვლევდა¹. გავიხსენოთ, რომ ბუნება (φύσις), ე. ი. ის, რაც ბაღებს (φύει) და აჩენს ან, რაც დაბადებულთა და გაჩენილთა სამკვიდრებელია, იყო ძველი ბერძნისათვის კოსმოსი (κόσμος), ე. ი. მწყობრად დალაგებული და მშვენივრად მორთული (κοσμηiv) სამყარო. რამ გააჩინა მზე და მთვარე, რა მიზეზმა შექმნა ზღვა და ხმელეთი, რისგან ჩნდებიან ქარი და წვიმა, მთა და ბარი, მცენარეები და ცხოველები, მათ შორის კაციც — აი იმ საკითხების არე, რომელთა გადაწყვეტას ცდილობდნენ უმთავრესად კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები, თალესიდან ანაქსაგორამდე. კაცზე ეს ფილოსოფოსები, როგორც ვხედავთ, მხოლოდ სხვათა შორის აჩერებდნენ ყურადღებას: ადამიანი, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრება და ამ ცხოვრებაში შექმნილი კულტურული ღირებულებანი (სარწმუნოება, ზნეობა, სახელმწიფო ყოფა, ხელოვნება, მეცნიერება) არ შეადგენდნენ ამ მოაზროვნეთა კვლევა-ძიების განსაკუთრებულ (მით უფრო ნაკლებ მთავარს) საგანს. თუკი კოსმოლოგიური პერიოდის ფილოსოფია ეხებოდა ზოგჯერ კაცს, იგი მას ისე შეისწავლიდა, როგორც ბუნების სხვა მოვლენებს (მაგალითად, თევზს ან ლოკოკინას), ე. ი. შეისწავლიდა გარეგანი დაკვირვების იმ მეთოდებით, რომლითაც სარგებლობს ბუნებისმეტყველი ან ფიზიკოსი საკუთარი პრობლემის გადაწყვეტის დროს. მიზანი ამ შესწავლისა იყო ყოველთვის ახსნა ან ზოგადი მიზეზის აღმოჩენა. სხვანაირად რომ ითქვას, წინასკრატიული ხანის ფილოსოფია კაცს ისე უდგებოდა, როგორც ფიზიკა ან ბუნებისმეტყველება მიუდგება ხოლმე თავის საკვლევ საგანს, და, მაშასადამე, მას ფიზიკის სახელი უფრო შეეფერებოდა, ვიდრე ფილოსოფიის, ამ ტერმინის ზუსტი გაგებით.

აქედან გასაგებია, რომ კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეს ადამიანში შეეძლო მხოლოდ ის შეენიშნა,¹ რაც ფიზიკური მეთოდის საშუალებით შეინიშნება ხოლმე. ეს არის უმთავრესად ადამიანის სხეული და ამ უკანასკნელის ბიოფიზიკური ფუნქციები, ე. ი. ის, რაც კაცს საზოგადო აქვს სხვა ცხოველებთან და, საერთოდ, გარეგანი ბუნების სხვა მოვლენებთან. ის კი, რაც ადამიანს მთელი გარეგანი ბუნებისაგან განასხვავებს, რაც ადამიანის სპეციფიკას შეადგენს და მის განსაკუთრებულ ღირსებად ითვლება (ე. ი. ის, რომ ადამიანი უპირველეს ყოვლისა სოციალური ცხოველია, რომელსაც აქვს უნარი იარაღის კეთებისა და აგრეთვე განვითარებული სულიერი ცხოვრება, სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება, სამართალი, მეცნიერება, რომელიც არც ერთს ცხოველს არ გააჩნია, გარდა ადა-

¹ ის. ჩემი წიგნი „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“.

მიანისა); — კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა თეორიებში თითქმის გამოუკვლეველი რჩებოდა: ისინი ან სრულიად არ ეხებოდნენ ამგვარ საგნებს (ე. ი. არ ეხებოდნენ ფსიქოლოგიის, რელიგიის, ეთიკის, ესთეტიკის, პოლიტიკის, გნოსეოლოგიის საკითხებს), ან, თუ ეხებოდნენ, სწევდნენ მათ ტლანქად, ფანტასტიკურად, განყენებულად. ამიტომ არავითარი სარგებლობის მოტანა საზოგადოებრივი პრაქტიკისათვის ამ თეორიებს აღარ შეეძლოთ, ზოგჯერ კი, პირიქით, დიდი ზიანიც მოჰქონდათ (თუ უშუალოდ არა, ყოველ შემთხვევაში მეშვეობით), ვინაიდან იმ დებულებიდან, რომ აღამიანი ცხოველია, კრიტიკულად განუწრთვენელ აზრს ის დასკვნა შეეძლო გამოეყვანა, რომ აღამიანი მხოლოდ ცხოველია, რომ მას არაფერი აქვს ისეთი, რაც სხვა ცხოველებს არ გააჩნიათ, და, მაშასადამე, სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება და მეცნიერება არარაობას წარმოადგენენ. ამით მზადდებოდა თეორიული ნიადაგი კულტურულ ღირებულებათა ნიჰილისტური უარყოფისათვის, ე. ი. მზადდებოდა უსაშინელესი ხიფათი კაცობრიობის სოციალური წინსვლისათვის. გავიხსენოთ, რომ სოფისტი პროტაგორი, ეს უდიდესი ნიჰილისტი კაცობრიობის ისტორიაში, ფიზიკოს დემოკრიტეს მოწაფე იყო. ამრიგად, როგორც ეს არაერთხელ მომხდარა ახალ ევროპაშიც, ფიზიკური აზროვნების ცალმხრივმა და უკრიტიკო განვითარებამ წარმოშვა ძველ საბერძნეთში სკეპტიზმი, ნიჰილიზმი და კულტურისადმი ინდეფერენტული განწყობილება და მოწინავე ელემენტებისათვის საგრძნობი გახადა აუცილებლობა [ამ ფიზიკური აზროვნების შემოწმებისა, მისი ღირებულების გასინჯვისა და მისთვის საზღვრების მიჩენისა.

ჰეგელის ენით რომ ითქვას, კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეებს (ელეატების გამოკლებით) თავისი კვლევა-ძიების პრიმიტიული მეთოდების საშუალებით აღამიანი შეეძლოთ განეხილათ, მხოლოდ როგორც ობიექტი ან ბუნების მარტივი მოვლენა (ე. ი. განყენებულად), მაგრამ მათ აკლდათ შესაძლებლობა განეხილათ აღამიანი, როგორც სუბიექტი ან საზოგადოებისა და კულტურის რთული მოვლენა (ე. ი. კონკრეტულად). ამიტომ გასაგებია, რომ კოსმოლოგიური პერიოდის უკრიტიკო თეორიებში აღამიანი, მიუხედავად მთელი თავისი სირთულისა და სისათუთისა, იქცა უბრალო ობიექტად, ბუნების უბრალო მოვლენად, როგორცაა ყოველი პირუტყვი. ასე ამარტივდნენ აღამიანს ეს თეორიები და ამით ცხადყოფდნენ, რომ აღამიანს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა კარგად შემჩნეული თავისი განსხვავება ბუნების სხვა მოვლენებისაგან, ე. ი. არ ჰქონდა კარგად შეცნობილი თავისი თავი.

ადამიანის ეკონომიკური
ტენიის სოციალური
დეტერმინანტი

სოციოლოგიურად არც კი შეიძლება სხვანაირად ყოფილიყო, თუ წარმოვიდგენთ, რომ ყოველი იდეოლოგიური ფაქტი, სხვათა შორის ფილოსოფიური თეორიაც, საზოგადოებრივი ცხოვრების ანარქელია და სოციალური ყოფის ასახვას წარმოადგენს. კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეებიც იდეოლოგიური ვითარების ინერციის გავლენას განიცდიდნენ და მათ ჯერ კიდევ ვერ მოეხერხებინათ კრიტიკული ანალიზის საშუალებით დაეხსნათ თავი იმ პრიმიტიული მსოფლგანცდისაგან, რომელიც უკვე პატრიარქალური საზოგადოების სოციალ-ეკონომიურ პირობებში მომზადდა და რომელიც ამ მოაზროვნეებს წინათაობათაგან გადმოეცათ შემკვიდრებით.

პატრიარქალურ საზოგადოებაში კი ადამიანი ახლო დგას ბუნებასთან და თითქმის უშუალოდ გრძნობს ბუნებრივი აუცილებლობის სიმწვავეს, რადგან თხელია ეკონომიური კულტურის ის გარე სქელი, რომელიც ამ საზოგადოებრივი ფორმაციის ადამიანს გარს აკრავს და ბუნების შეხებიდან იცავს. აქ ჯერ კიდევ მეფობს ბუნების ტლანქი დესპოტიზმი, მისი უხეში ძალა, და ბიოლოგიური არსებობისათვის ბრძოლით დამონებული ადამიანი თითქმის ის არის მეორე ადამიანისათვის, რაც არის ცხოველი ცხოველისათვის, ე. ი. გარემდებარე ობიექტი. ურთიერთობა ადამიანთა შორის აქ ბუნების ულმობელი კანონებით არის განსაზღვრული, და წმინდა საზოგადოებრივი სიმართლე ჯერ კიდევ სუსტი და მოუძწიფებელია.

სარწმუნოება, ზნეობა, ხელოვნება და მეცნიერება პატრიარქალურ საზოგადოებაში იმდენად განუვითარებელია, რომ მათი შემოქმედება ადამიანზე თითქმის არც კი ჩანს. სარწმუნოების ადგილი აქ დაჭერილი აქვს მის სუროგატს, ე. ი. ბუნების ხილულ მოვლენათა გადმერთებას (ნამდვილი სარწმუნოება კი არის უხილავ საგანთა მხილება), ზნეობის ადგილი დაჭერილი აქვს მამა-პაპულ ადათების ბრმა შესრულებას (ნამდვილი ზნეობა კი იწყება ამ ადათების გადალახვით ადამიანის მიერ), მეცნიერების ადგილი უჭირავს უბრალო გამოცდილებას (ნამდვილი მეცნიერებისათვის კი გამოცდილება არის მხოლოდ მასალა), პოლიტიკური ყოფა მხოლოდ დესპოტს ეკუთვნის (მასები პოლიტიკურ არსებობას მოკლებული არიან), რაც შეეხება ხელოვნებას, ის ჯერ კიდევ არ არის გამოყოფილი სარწმუნოებისაგან, როგორც დამოუკიდებელი რაობა (ნამდვილი ხელოვნება კი მხოლოდ ასეთი გამოყოფის შემდეგ ჩნდება, ვინაიდან ის, რაც მორწმუნესათვის რეალურია, ხელოვანისათვის პირობითია) განვითარების ასეთ დონეზე მყოფ საზოგადოებაში, რომელსაც არ გააჩნია არც განვითარებული სარწმუნოება, არც განვითარებული ზნეობა, არც განვითარებული პოლიტიკური ყოფა, კაცი ჯერ კიდევ ბევრად არ განირჩევა პირუტყვისა-

გან: ჭამა, სმა, შთამომავლობის გამრავლება, ძილი და ადამიანის სხვა ბიოლოგიური ფუნქციები პატრიარქალურ საზოგადოებაში თითქმის პარუტყველად არის გაშიშვლებული კულტურის ნაზი სამოსელისაგან. ამიტომ გასაგებია სოციოლოგიურად რომ სხვა შეხედულება არ აქვთ ადამიანზე გარდა იმისა, რომ ადამიანიც ისეთივე ცხოველია, როგორც ყველა სხვა ცხოველი, ისეთივე საგანია, როგორც ბუნების დანარჩენი საგნები, რომელთაგან ვერც ერთი ვერ გაექცევა ბედს (εἰς ἀχρεΐαν καὶ εἰς θάνατον). ე. ი. დამბადებელი ბუნების გაპიროვნებულ აუცილებლობას (ἀναγκαστικὴ) სწორედ პატრიარქალური საზოგადოების ამ შეხედულებათა წრეში იმყოფებოდნენ კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეები, ვინაიდან ამ დროს ფილოსოფია ახალი წამოწყება იყო: არისტოტელეს თქმით, ის მხოლოდ „პირველ ნაბიჯებს“ აკეთებდა და არ ჰქონდა შესრულებული თავისი ისტორიული დანიშნულება — სოციალური მექანიზმებით მიღებული და პრიმიტიულად გულუბრყვილო პატრიარქალური მსოფლმხედველობის სრული დაშლა, მის ნაცვლად კი უფრო დასაბუთებული და უფრო მტკიცე მსოფლმხედველობისათვის იდეოლოგიური ნიადაგის შექმნა. ამიტომაც იყო კოსმოლოგიური პერიოდის აზროვნება უმთავრესად გარებუნებისაკენ მიპყრობილი, ფიზიკა მიაჩნდა მთელ მეცნიერებად, შემეცნების მიზნად თვლიდა მოვლენათა ახსნას, ე. ი. ამ მოვლენათა გენეზისის ან ბუნებრივი მიზეზების აღმოჩენას, ხოლო ბუნებრივ მიზეზად უმცროს ფიზიკოსთა პირით აცხადებდა მხოლოდ ზოგადი ელემენტების მექანიკურ შეერთება-დაშლას.

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

კვლევა-ძიების
საენის შეცვლა
ანთროპოლოგიური
პერიოდში

რაც უფრო ვითარდებოდა ელადის სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრება და pari passu ხდებოდა ადამიანის გასუბიექტება ან გაპიროვნება პრაქტიკაში (დიდი ცვლილება საბერძნეთში მოხდა ამ მიმართ-

თულებით სპარსეთთან ომის შემდეგ), რაც უფრო უკან რჩებოდა საზოგადოებრივი ყოფის პატრიარქალური ფორმები და ფეხს იკიდებდა ვაჭ-

რობა-მრეწველობა (თუმცა მონური წარმოების წესის საფუძველზე), რაც უფრო ვიწროვდებოდა ბარბაროსობის არე კულტურის მიერ და ადამიანი თავისუფლდებოდა ბუნების ბრკეყალებიდან, — მით უფრო სუსტდებოდა სოციალური და ფსიქოლოგიური პირობა ადამიანის თეორიული გაიგივებისათვის ცხოველებთან და საერთოდ ბუნების ობიექტებთან, მით უფრო იკიდებდა ფეხს მოაზროვნეთა შორის (ჯერ კანტი-კუნტად, შემდეგ კი საყოველთაოდ) ის შეხედულება, რომ ადამიანი მეტია, ვიდრე ობიექტი ან ბუნების უბრალო მოვლენა, ვინაიდან ის არის სუბიექტი, პიროვნება, საზოგადოების წევრი ან, მოკლედ, საზოგადოებრივი კულტურის მოვლენა. ამრიგად, ადამიანის გასუბიექტებას პრაქტიკაში თან სდევდა მისი გასუბიექტება თეორიაში, და წარმოდგენაც ადამიანზე იცვლებოდა რეალური ადამიანის ცვლასთან ერთად. ადამიანის ამ პრაქტიკული და თეორიული გასუბიექტების პროცესთან დაკავშირებული იყო იმის შეგნებაც, რომ არ არის საკმაო, რათა ის შესწავლილ იქნეს, როგორც ობიექტი, და, მაშასადამე, მეცნიერებაც არ ამოიწურება ფიზიკური მეთოდით, ვინაიდან შემეცნების იმ მეთოდებს, რომლითაც სარგებლობს ფიზიკა, ყოველთვის გამოეპარება ის, რაც ადამიანს ახასიათებს, როგორც სუბიექტს, და რაც მას ბუნების დანარჩენი მოვლენებისაგან განასხვავებს, ე. ი. შეუმჩნეველი დარჩება რელიგია, მორალი, პოლიტიკა, ხელოვნება, მეცნიერება. აქედან გამოიჩეკვა ისიც, რომ ფიზიკა არ ყოფილა უნივერსალური მეცნიერება ან ფილოსოფია, როგორც ეს კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა უმრავლესობას წარმოედგინა, რომ ფიზიკური შემეცნება (ე. ი. მოვლენათა ახსნა ფიზიკური მიზეზებით) არ ყოფილა ერთადერთი სახე შემეცნებისა, რომ გარდა ფიზიკისა შესაძლებელია სხვა მეცნიერებაც, რომელსაც თავისი საკუთარი საგანი აქვს და თავისი საკუთარი მიზანი და მეთოდი გააჩნია. ფიზიკის გვერდით ვითარდება ისტორია, რომელიც თუკიდიდეს სახით ისტორიოგრაფიის მაღალ ნიმუშებს იძლევა, საფუძველები ეყრება სოფისტების საშუალებით ფსიქოლოგიას, ეთიკას, და პოლიტიკას, ბოლოს კი, სოკრატეს მეოხებით, ყალიბდება ათინაში ფილოსოფიის დიალექტიკური მეთოდიც, რომლის მკრთალი წინათგრძნობა უწინ მხოლოდ ელეატურ სკოლას და მისგან დამოკიდებულ ჰერაკლიტეს თუ ჰქონდათ და რომელსაც შემდეგ ფართოდ გამოიყენებენ პლატონი და არისტოტელე, რათა პოზიტიურ მეცნიერებათა მიერ შეგროვილი მასალის სინთეზით შექმნან მაღალი საფეხურის ფილოსოფიური სისტემები. მოკლედ, აზროვნების კოსმოლოგიურ ან ფიზიკურ პერიოდს ცვლის ანთროპოლოგიური პერიოდი, რომელიც თავის მხრივ მალე გადადის ბერძნული აზროვნების განვითარების სისტემატურ ან სინთეტიკურ პერიოდში, სადაც ბუნებამ და ადამიანმა თანასწორად განიცადეს მათზე უფრო მაღლადგომი პრინციპების გავლენა და დიალექტიკურად

მოიხსნა როგორც ადამიანის ფიზიკური გაობიექტება, ისე ბუნების ანთროპომორფიზატულ გაუბიექტება ან სოფისტურ-სუბიექტივიატურ გაფენომენება.

თუ კოსმოლოგიური ან ფიზიკური პერიოდის მოაზროვნეთა კვლევადიების ცენტრს კოსმოსის ან ბუნების ობიექტები შეადგენდნენ, აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურ პერიოდში კვლევადიების მთავარ საქმედ ადამიანის (ἄνθρωπος) შეცნობა გამოცხადდა: შემეცნების საგნად აქ ადამიანმა საკუთარი „მე“ ან საკუთარი ადამიანობა გახადა, შემეცნობი სუბიექტი თავის თავს მიუბრუნდა, შესაცნობ ობიექტად შემეცნობი სუბიექტი გახდა, შემეცნება კი თვითშემეცნებამდე იქნა ამაღლებული. თუ ფიზიკურად მოაზროვნეთა გაუბზარავი ცნობიერება გარესამყაროსაკენ იყო პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული, ანთროპოლოგიურ პერიოდში გაიბზარა შემეცნობი სუბიექტის ცნობიერება და მოხდა გარესამყაროდან სუბიექტის შინაგან სამყაროსაკენ ყურადღების მობრუნება ან მოქცევა: ცნობიერება გარდაიტება, რათა უფრო გართულებულიყო და საგნის ცნობიერების ნაცვლად ცნობიერების ცნობიერებად ან შეგნებად (συναίρεσις, conscientia) გადაქცეულიყო; რაც შეეხება ცოდნას, ფიზიკის გულუბრყვილო, მთელი და საგნისაკენ პირდაპირ და უშუალოდ მიმართული შემეცნების პრიმიტიული საფეხურიდან იგი ავიდა ფილოსოფიური რეფლექსიის ან გარდატეხილი, გართულებული, გაშუალებული შემეცნების მაღალ საფეხურზე, რათა კაცის, საზოგადოების და კულტურის სახით აღმოეჩინა განყენებულად აღებულ გარეგან ბუნებაზე უფრო ღრმა, უფრო ფართო, უფრო მდიდარი და რთული შინაარსი. ეს იყო უდიდესი მნიშვნელობის მოვლენა აზროვნების განვითარებაში, რომელიც შეიძლება შევადაროთ სიყრმის ასაკიდან სრული სიმწიფის ასაკში ინდივიდუუმის ონტოგენეტურ გადასვლას. აზროვნებამ შენიშნა ფიზიკური მეცნიერების საზღვრები, იწყო მისი შესწავლა და მერყევი მეცნიერული ცოდნა მტკიცე ფილოსოფიურ ცოდნამდე აამალა.

ბერძნული აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურ პერიოდს, რომელიც განსაკუთრებული სიძლიერით გაიშალა ატიკაში (საბერძნეთის შუაგულ ნაწილში) ათინის უდიდესი პოლიტიკური მოღვაწის, პერიკლეს ხანაში, ჩვეულებრივ მიაკუთვნებენ სოფისტებს, სოკრატეს და ე. წ. სოკრატულ სკოლებს. ძველ ფიზიკოსთა შორის ყველაზე ახლოს დგას ანაქსაგორა, რომელიც პერიკლეს მეგობარმა ასპაზიამ მიღეტელმა მკირე აზიიდან მოიწვია ათინაში. უნდა ითქვას, რომ ანაქსაგორას მოძღვრება ვერ ეტეოდა ძველი ფიზიკის ჩარჩოებში. თუ ეს ფიზიკა (მაგალითად, ლევკიპეს სახით) მხოლოდ მექანიკური მიზეზების რეალობას ცნობდა, ანაქსაგორამ აღიარა, რომ მექანიკური მიზეზების გარდა ბუნებაში მოქმედებს გონიერი

მიზანი და სწორედ ეს უკანასკნელი არის ყოველი მექანიკური მიზეზის სათავე ან პრინციპი. ამით ანაქსაგორამ მიზანმდებელი გონების ცნება შეიტანა ფიზიკაში და გამოეთიშა დანარჩენ ფიზიკოსებს, რომლებიც სინამდვილის ყველა მოვლენაში მხოლოდ უგუნურსა და მიზნის დასახვის უნარს მოკლებულ ნივთიერებას ამჩნევდნენ. ეს გარემოება პერსპექტივას ხსნიდა ანაქსაგორას წინაშე გულუბრყვილო ფიზიკის წრიდან გასასვლელად. მაგრამ ანაქსაგორამ, როგორც პლატონი აღნიშნავს, ვერ შეძლო საჭირო თანდათანობა გამოეჩინა და ყველა დასკვნა გამოეყვანა თავისი პრინციპიდან: თვით ის გონება (νοῦς), რომელიც მმართველ პრინციპად იყო მის თეორიაში გამოცხადებული, ანაქსაგორამ ბოლოს და ბოლოს შეძლო განეზარა მხოლოდ ნივთიერების ტერმინებში, და, მაშასადამე, ანაქსაგორაზეც ვრცელდებოდა იმ დებულების ძალა, რომელიც არისტოტელემ ძველი ფიზიკოსების შესახებ წამოაყენა: (τὰ δὲ ζῷα ἢ πᾶσι ζῷοις ἐστὶν ἡ ψυχή· ἡ δὲ ἀψυχὴ ἄβιωτος ἔστιν ἄνθρωπος¹).

ანაქსაგორაზე უფრო დიდი ნაბიჯი გადადგეს წინ ფიზიკური აზროვნებიდან ფილოსოფიური აზროვნებისაკენ სოფისტებმა: პროტაგორამ, გორგიამ, პროდიკემ, ჰიპიასმა. თუ ფიზიკოსთა კვლევა-ძიების ცენტრში ბუნების მოვლენები იყო მოქცეული, ხოლო ადამიანისა და საზოგადოებრივი კულტურის პრობლემებს ნაკლებად იკვლევდნენ, სოფისტებმა ყურადღების ცენტრში სწორედ ადამიანი და მისი კულტურა მოაქციეს. ἔμολογῶ τὰ σιφῶσται ἔστιν ἄλλο παρ᾽ ἑστίαι βιωτῶν ἄσπετος² — ამბობდა თავისი საქმის დიდი საზოგადოებრივი მნიშვნელობის შეგნებით ამაყი პროტაგორა. თითქმის ყველა ჰუმანიტარულ დისციპლინაში — გრამატიკიდან დაწყებული და რელიგიის თეორიით გათავებული — სოფისტებმა თავისი სიტყვა თქვეს, და სწორედ ეს საქმე (ე. ი. კვლევა-ძიების მთავარ საგნად ადამიანის პრობლემების ქცევა) იყო სოფისტების დიდი ისტორიული დამსახურება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ფიზიკური აზროვნების ნაკლოვანების სრული გადალახვა სოფისტებმა მაინც ვერ შეძლეს. უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ სოფისტებს აღარ შეუწყვეტიათ ფიზიკური ხასიათის პრობლემებზე სჯა-ბაასი, და ამ გარემოებამ თავისი კვალი დასტოვა მათი აზროვნების მეთოდზე. მართალია, დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებას ფიზიკის დარგში სოფისტები აღარ აწარმოებდნენ, მაგრამ მაინც ახლო იდგნენ ამ კვლევა-ძიებასთან — იმდენად ახლო, რომ შეეთვისებინათ ამ კვლევა-ძიების დასკვნები და ეკისრათ მათი პოპულარიზაცია საზოგადოების ფართო მასებში. პროტაგორა, ფიზიკოს ღემოკრიტეს

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

² „ვალიარებ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიანებს“.

უახლოესი მოწაფე იყო, ჰიპიას ელიდელი კი იჩემებდა, რომ მან იცის ყველაფერი, რაც კი ბუნებაში ხდება. ეს პრეტენზია, ცხადია, გადაჭარბებული იყო: დღეს ჩვენ ვიცით, რომ სოფისტები იმეორებდნენ ნამდვილი ფიზიკოსების მიერ გამოთქმულ შეხედულებებს, ახალი აღმოჩენების ინტერესი ფიზიკის დარგში აღარ ჰქონდათ და ამის გამო ხშირად ეწეოდნენ ფიზიკური თეორიების ვულგარიზაციას ნაცვლად მათი პოპულარიზაციისა (ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მეცნიერების პოპულარიზატორს მხოლოდ მაშინ შეუძლია მეცნიერების ვულგარიზაცია აიცილინოს თავიდან, როდესაც ის თვითონ აწარმოებს დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებას ამ მეცნიერების დარგში). მაგრამ ყველაფერი ეს არ უშლიდა ხელს იმ შეხედულებების დამყარებას საზოგადოებაში, რომ სოფისტები ბუნების მეცნიერები იყვნენ.

ასეთ შეხედულებას სოფისტებზე ამკლავებს უკვე არისტოფანეს სახელგანთქმული კომედია „ღრუბლები“¹, სადაც რეაქციონური მისწრაფებით გაუღენთილმა დრამატურგმა განიზრახა გაემართახებინა სოფისტები და ამ მიზნით თავისი სატირის გესლიანი შოლტი გადაუჭირა სოკრატეს, რომელიც არისტოფანემ, თუ ტენდენციით არა, ყოველ შემთხვევაში აღვილად ასახსნელი გაუგებრობის გამო², სოფისტიკის ტიპურ წარმომად-

¹ ამ კომედიის შინაარსი ასეთია: ერთი გაღარიბებული ათინელი მოქალაქე სტრეპსიადე, მველაქებისაგან შეწუხებული, გადაწყვეტს ისწავლოს სოფისტებისაგან ტყუილის გასაღება სიმართლედ, რათა ამ ხერხით მოიცილოს მველაქები. სტრეპსიადე მივებარება მოწაფედ სოკრატეს, რომელიც სოფისტის პროფესიას ეწეოდა, ე. ი. იჩემებდა, რომ აიკის ყველაფერი, რაც კი ცასა და ქვეყნელში ხდება. ის თხზავდა ღრუბლებით დაუდგარსა და უფორმო თეორიებს და ასწავლავდა ყველას, ვინც კი ამისათვის ფულს გაიღებდა, ტყუილის ოსტატურად ლაპარაკს (*τὸν ἤθεα λόγον ἀδείπειαν ποιεῖν λέγουσιν ἰκάνω καὶ δῖαια ἄμδαια*). საჩუხაროდ, ხანში შესულმა სტრეპსიადემ ვერ შექლო სოკრატეს „მეცნიერების“ შეთვისება: აკლდა ამისათვის „საკირო მებსიერება“ და ყურადღების უნარი. ამიტომ თავის მაგივრად სტრეპსიადე აგზავნის მასწავლებელთან თავის შვილს ფიდიპიდეს, რომელიც წარჩინებულად დასრულებს სოკრატეს სკოლას და შემდეგ ბრუნდება სახლში, მაგრამ აღმოჩნდება, რომ სოკრატეს სკოლაში ფიდიპიდეს დაუკარგავს ყოველგვარი ზნეობა: ის სცემს თავის მამას და აპირებს დედის ცემასაც. ვაბრაზეულის სტრეპსიადე შურს იძიებს სოკრატეს: შეაგროვებს მონასმასხურეებს და დაარბევს თავის დამღუპველ მასწავლებლის სახლს. Karl Heinemann, თავის წიგნში *Die klassische Dichtung der Griechen*, Leipzig, 202, წერს, რომ კომედიაში არ ჩანს ავტორის რეაქციონერობა, რადგან არისტოფანე აქ მხოლოდ იცინისო, მაგრამ სიცილი სიცილისათვის არისტოფანეს ნიკს არ შეეფერებოდა, და მისი კომედია მოქალაქეობრივი მიზნებით იყო გამოწვეული.

² Aster, *Gesch. d. antiken Philosophie*, 1920, S. 49, წერს: *Die feineren Unterschiede, die zwischen Sokrates, seinen Zielen und Zwecken und denen der Sophisten bestanden, waren, wie am deutlichsten die Karrikatur zeigt, die Aristophanes in den „Wolken“ von ihm entwarf, — den meisten Athenern nicht bekannt und erkennbar.* დაახლოებით ასეთივე აზრის იყო ვინდელბანდი (*Präliudien*, რუს. თარგმანი, გვ. 64), რომელიც ხედავდა ტენდენციას არისტოფანეს სატირაში.

გენლად ჩასთვალა¹. თუმცა სინამდვილეში სოკრატე არ იყო სოფისტი და მით უმეტეს ტიპური სოფისტი, მაგრამ ჩვენთვის საინტერესოა ამ შემთხვევაში შემდეგი რამ: არისტოფანეს კომედიიდან ირკვევა, რომ სოფისტებს ათენის საზოგადოებაში ფიზიკოსებად თვლიდნენ და თვითონ სოფისტებიც იჩემებდნენ ფიზიკოსობას.

ზემოაღნიშნულ გარემოებას, რომელიც ამტკიცებს სოფისტების სიახლოვეს ფიზიკოსებთან, უნდა დაემატოს ისიც, რომ თვით იმ ჰუმანიტარულ პრობლემათა გადაწყვეტის მეთოდი, რომლებიც სოფისტებმა ფიზიკოსებისაგან განსხვავებით თავის კვლევა-ძიების ცენტრში მოაქციეს, საკმაოდ გვარწმუნებს, რომ სოფისტიკა არსებითად არ გამოიყვანია ფიზიკურ აზროვნებას. სოფისტებმა ახალი პრობლემები დააყენეს, კვლევა-ძიებას ახალი საგანი მოუწახეს, სინამდვილის ახალი სფერო მოაქციეს შემეცნების ცენტრში, მაგრამ წესი შემეცნებისა ან მეთოდი კვლევა-ძიებისა დატოვეს ძველებური. სარწმუნოების, ზნეობის, სამართლის, ხელოვნების, მეცნიერების და საზოგადოდ კულტურის ყველა საკითხს სოფისტები იმ მეთოდით მიუდგნენ რა მეთოდითაც ფიზიკოსები უდგებოდნენ ხოლმე ბუნების მოვლენებს, — თითქოს ისინიც ბუნების უბრალო მოვლენები ყოფილიყვნენ და მეტი არაფერი. ემპირიულ ბაზაზე აგებული ანალიზისა და აბსტრაქციის საშუალებით სოფისტებმა დაშალეს კულტურის მოვლენები ზოგად ელემენტებად, და, როდესაც ვერ დაინახეს ამ მოვლენებში ის, რაც ფიზიკოსების შეხედულებით თავის თავად არსებულ სინამდვილეს ახასიათებს, სოფისტებმა კულტურის მოვლენები მოჩვენებად ან სუბიექტურ ილუზიად გამოაცხადეს. სუბიექტური ილუზია იყო, სოფისტების მოძღვრებით, სარწმუნოებაც, ზნეობაც, სამართალიც და თვით მეცნიერებაც. ყველაფერი ეს, სოფისტების შეხედულებით, არსებობს მხოლოდ პირობით (νóμῳ), მხოლოდ რელატიურად, მხოლოდ სუბიექტის მიმართ, და, რამდენიც არის სუბიექტი, იმდენია სამართალი, ზნეობა და ქვეყნობა, ამრიგად, ყველასათვის სავალდებულო სამართალი, ზნეობა და ქვეყნობა სოფისტებმა უარყვეს. სოფისტიკის ეს სუბიექტივიზმი, რელატივიზმი და ნიჰილიზმი, რომელმაც V საუკუნის საბერძნეთში სოციალური პირობების გამო მასობრივი ხასიათი მიიღო, იყო აუცილებელი ლოგიკური შედეგი ფიზიკური მეთოდის გულუბრყვილო ან უკრიტიკო მიყენებისა ჰუმანიტარული პრობლემებისადმი².

¹ როგორც დამტკიცა ეს 1726 წ. სიუვერნმა თავისი გამოკვლევით „Ueber Aristophanes, Wolken“.

² ვ. ვინდელბანდი, რომელიც აღრმავებს საზღვარს ფიზიკოსებსა და სოფისტებს შორის, რათა უფრო დაუახლოს სოკრატე და სოფისტები ერთმანეთს, ფიქრობს, რომ სოფისტების სკეპტიციზმი იყო იმის შედეგი, რომ სოფისტიკა „უფრო და უფრო

ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოფისტებმა მხოლოდ ლოგიკურ დასკვნამდე მიიყვანეს ფიზიკური აზროვნება და თავის უნებურად ცხადყვეს უკანასკნელის ნაკლოვანება: ცხადყვეს, რომ ფიზიკა, როდესაც ის უკრიტიკოა, როდესაც მას საკუთარი საზღვრები არ აქვს შეგნებული და ფილოსოფიის მაგივრობის გაწევას იჩემებს, აუცილებლად უნდა დასრულდეს სკეპტიციზმით, რომელიც განსაკუთრებით აუტანელია ადამიანის პრაქტიკის სფეროში და უწინარეს ყოვლისა ამ სფეროში იწვევს ენერგიულ ოპოზიციას და აღვიძებს მოწინავე საზოგადოებრივ ელემენტებში მისი გამომწვევი მიზეზების დაძლევის სურვილს. თუ ყველაფერი ეს გავითვალისწინეთ, ჩვენ უნდა ვალიაოთ, რომ სოფისტიკა ფიზიკური აზროვნების თვითდარღვევა იყო არსებითად. სოფისტიკა აღრმავებდა და შლიდა ფიზიკურ აზროვნებას, ამხელდა თავისდაუნებურად აუცილებელ წინააღმდეგობას ამ აზროვნების წანამძღვრებსა და მის შედეგებს შორის, და ობიექტურ საჭიროებად ხდიდა უფრო მაღალი საფეხურის აზროვნებაზე გადასვლას, აზროვნების ახალი წანამძღვრებისა ან ახალი პრინციპების წამოყენებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზროვნებას ბოლო უნდა მოღებოდა, რადგან ძველი პრინციპების ფარგლებში არსებობის გაგრძელება აზროვნებას უკვე აღარ შეეძლო. ან აზროვნებისათვის ახალი პრინციპების მონახვა, ან აზროვნების სრული შეწყვეტა — აი ის დილემა, რომელიც ობიექტურად ცხადყო სოფისტიკამ, და ამაში იყო მისი ისტორიული დამსახურება ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე. მაგრამ, რამდენადაც თვითონ სოფისტებს ეს ახალი პრინციპები აზროვნებისა აღარ წამოუყენებიათ¹, შეიძლება ითქვას, რომ სოფისტები იყენენ უმაღლეს ფიზიკური აზროვნების ეპიგონები, ვიდრე არსებითად ახალი ხაზის წამომწყებნი ფილოსოფიის განვითარებაში.

ყოველ ეპიგონში მქადავდება და ყველასათვის შესამჩნევი ხდება ის ნაკლი, რომელიც ჰქონდა მის სახელოვან წინაპარს, მაგრამ დაფარული

ვიიჯნებოდა ძველ მეტაფიზიკურსა და ფიზიკურ თეორიებს“ (История др. философии, стр. 97). ჩვენი აზრით, აქ შედეგად აღიარებულია მიზეზი: სკეპტიციზმი იყო შედეგი არა ფიზიკისაგან გამოიქნისა, არამედ გულუბრყვილო ფიზიკის ექსპანსიისა და მისი მეთოდების გავრცელებისა ადამიანის პრობლემებზე. ძველ მეტაფიზიკური და ფიზიკური თეორიებისაგან გამოიქნა კი შედეგად მოჰყვა სოფისტიკურ სკეპტიციზმს და თვითონ არ იყო სკეპტიციზმის მიზეზი. სოფისტები იყენენ საბერძნეთის „განმანათლებელნი“, და ამაში იყო მათი ღირსება და ნაკლოვანება: როგორც ახალი ევროპის „განმანათლებლები“ (ეოლტერი, დიდრო, ჰელვეციუსი და სხვანი), სოფისტები იყენენ ანალიზისა და და აბსტრაქციის იშვიათი ოსტატები. ამიტომ ისინი უარყოფისა და რღვევის საშინელ ძალას წარმოადგენდენ, მაგრამ, სინთეზის ნიქს მოკლებულნი, ცხოვრების ახალსა და დადებით პრინციპებს არ იძლეოდნენ.

¹ ასე აცხადებს სოფისტებს ცელერიც, რომელიც ამბობს: Sie wissen keinen neuen und sicheren Weg zur Wahrheit zu zeigen. Philosophie der Griechen, II, 190. აგრეთვე ფიქრობს ჰერმანი, Plato I, 232.

იყო ამ უკანასკნელის ცხოვრების ღონიერი ტემპით: ახალგაზრდობაში შექმნილი ავადმყოფობა სიბერის ასაკში გვაგრძნობინებს ხოლმე თავის სიმწვავეს. როგორც ფიზიკური აზროვნების ეპიგონებმა, სოფისტებმაც მხოლოდ ის სისუსტე გამოამჟღავნეს, რომლითაც შეუგნებლად შეპყრობილი იყვნენ მათი წინაპრები — გულუბრყვილო ფიზიკოსები, და ამით, თავისდა უნებურად, სოფისტებმა მორიგ ამოცანად აქციეს ფიზიკური აზროვნების რადიკალური შეცვლა ჰემმარიტად ფილოსოფიური (დიალექტიკური) აზროვნებით და, მაშასადამე, ისტორიულად მოამზადეს ფილოსოფიის განვითარების ახალი საფეხური, თუმცა ვერც ერთი სოფისტი ამ ახალ საფეხურს ვერ ასწვდა და თავისი მოღვაწეობის სოციალური და ფსიქოლოგიური საფუძვლების საშუალებით ვერც ასწვდებოდა. საჭირო იყო სოფისტისაგან განსხვავებული ადამიანი, ე. ი. არა ორატორი, რომლის უმაღლესი მიზანი იყო მარტო გარეგნული ეფექტის მოხდენა მსმენელებზე, არამედ ისეთი კაცი, რომელსაც მხოლოდ სიმართლისათვის უცემდა გული და მზად იქნებოდა თავიც კი გაეწირა ამ სიმართლისათვის. სწორედ ასეთი კაცი მოვევლინა საბერძნეთს სოკრატეს სახით.

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

ფილოსოფიის დემოკრატიზაცია

სოკრატეს პიროვნება და სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრება ისე არიან ურთიერთშემდღობილი, რომ ძნელია მათი დაშორება. ფილოსოფიის ისტორიაში

არ გვხვდება სოკრატემდე ისეთი მოაზროვნე, რომლისათვის ცხოვრება და ფილოსოფოსობა ერთი და იგივე იყო და რომელსაც სიცოცხლე ფილოსოფოსობის გარეშე ვეღარ წარმოედგინა ¹. პირველი ასეთი მოაზროვნეა სოკრატე. გასაგებია ამიტომ, რომ სოკრატეს ფილოსოფია სოკრატეს პიროვნების არომატით არის გაქლენთილი და იმ მშრალ თეორიებს აღარ ჰვავს, რომლებიც განყენებული გონების ნაყოფს წარმოადგენენ და საბაბს აძლევს გოეთეს მეფისტოფელს დაცინვით გვითხრას

Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
Und grün des Lebens goldener Baum ²

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

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

თუ გერმანელები ამბობენ, რომ კანტის ფილოსოფია იყო თვითონ კანტი, არანაკლები უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატეს ფილოსოფია იყო თვითონ სოკრატე, მთელი მისი დიდებულები არსებით — ურყევი ნებისყოფით, ჰუმანური გრძობით და მახვილი ჭკუით¹.

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

სოკრატე იყო მოქანდაკე (ἀσχετῆς) სოფრონისკეს შვილი² და ახალგაზრდობისას თვითონაც ეწეოდა მამის ხელობას. სოკრატეს დედა, ფაინარეტე, პროფესიით ბებია ქალი იყო (μῦθος³). ახლობელ მეგობართა წრეში სოკრატე ამბობდა ხშირად ხუმრობით, რომ ის თავის დედის ხელობას, ე. ი. ბებიაობას (μῦθευαρχή)⁴ ეწევა. სოკრატეს შეეძლო ისიც ეთქვა, რომ მან მოახდინა მშობლების ხელობათა სინთეზი. მართლაც, ის ფილოსოფია, რომელიც სოკრატემ თავისი ცხოვრების მთავარ საქმედ აქცია ერთი მხრივ, ბებია-ქალივით აბადებინებდა ადამიანს ახალ ცოდნას, ხოლო მეორე მხრივ, მოქანდაკეხვით ცდილობდა მიეცა ადამიანისათვის ჰუმანიტა ადამიანობის ფორმა. ხ ე ლ ო ს ნ ო ბ ა ი ყ ო ს ა წ ა რ მ ო ო ტ ე ქ ე ნ ი კ ი ს ი ს ს ტ ი ქ ი ა, რ ო მ ლ ი ს ა გ ა ნ წ ა რ მ ო ი შ ვ ა ს ო კ რ ა ტ ე ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა დ ა რ ო მ ე ლ მ ა ც ა მ ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა ს თ ა ვ ი ს ე ბ უ რ ი ე ლ ფ ე რ ი მ ი ს ც ა.

მრავალმხრივ არის ეს გარემოება დამაფიქრებელი. ფილოსოფიის ისტორიაში სოკრატე პირველი წარმომადგენელია დაბალი საზოგადოებრივი წრიდან გამოსულ მოაზროვნეთა შორის⁵. მანამდე ფილოსოფია უმადლესი საზოგადოებრივი ფენების მონოპოლიას შეადგენდა. პერაკლიტე იყო მეფის ჩამომავალი; პარმენიდე — დიდებული გვარის კაცი და სახელმწიფო კანონმდებელი; პითაგორა — ნახევრად ლეგენდარული პი-

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

² Plato, Laches, 180 D.

³ Plato, Theät., 149 A.

⁴ Plato, Theät., 150 C.

⁵ პროტაგორა სოკრატეზე უმცროსი იყო, რაც შეეხება ქსენოფანეს, ის წარჩინებული ოჯახის შვილი იყო და მხოლოდ შემდეგ განიცადა დეკლასაცია.

როვნება, ძლიერი არისტოკრატიული პარტიის დამაარსებელი, რომელიც მთელი საუკუნის განმავლობაში უდიდესი გავლენით სარგებლობდა საბერძნეთის სახელმწიფოებში; ემპედოკლე — შთამომავლობით არისტოკრატი და გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, რომელსაც ძველი გადმოცემით თანამოქალაქეებმა მეფობა შეაძლიეს; თვით მატერიალისტი დემოკრიტეც კი, რომელიც სხვა ფიზიკოსებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან თავისი ჭოქღვრების შინაარსით, ისეთი მოდემისა და შეძლების ოჯახიდან იყო წარმომდგარი, რომ სპარსეთის მეფემ ქსერაქსმაც კი სათაკილოდ აღარ ჩათვალა თურმე ამ ოჯახს სტუმრად წვეოდა ამ წარჩინებულ გვამების გვერდით, სოკრატე თავისი პლებეური გარეგნობით¹, ღარიბი ტანისამოსით² და ხშირი უკმაყოფილებით ოჯახში საწყალ კაცად გამოიყურება. არც ბრწყინვალე არისტოკრატიული გვარი, არც ზღაპრული სიმდიდრე, არც გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწის სახელი სოკრატეს არ ჰქონებია. ის იყო მდაბიო მოქალაქე, კერძო პირი, ერთი ათასთავანი, ე. ი. მასის კაცი. ასეთმა კაცმა რომ შეძლო დიდი მოაზროვნე გამხდარიყო, ერთი მხრივ, იმის მაჩვენებელია, რომ ბერძნული საზოგადოება განვითარებულა და გამრავალფეროვნებულა, ხოლო მეორე მხრივ, იმის, რომ ბერძნულ ფილოსოფიას დაუსრულებია თავისი არსებობის საგმირო ხანა და შესულა იმ ისტორიულ ხანაში, როცა დაუწყია თავისი წმინდა ფორმით არსებობა. ამიერიდან დიდი ფილოსოფოსის სახელის შესაძენად საბერძნეთში არ იქნება საჭირო, რომ კაცი იყოს აუცილებლად ბრწყინვალე გვარის პატრონი ან მდიდარი და გავლენიანი ოჯახის შვილი. პოლიტიკურად სრულიად უჩინარი და მდაბიო მოდემის მოქალაქისათვისაც კი შექმნილა ობიექტური შესაძლებლობა დიდი ფილოსოფოსის სახელის მოსახვეჭად, თუკი მას ექნებოდა შესაფერი ბუნებრივი ნიჭი. ამას შეიძლება ეწო-

¹ სოკრატეს გარეგნობა იემპორისტულადაა აღწერილი პლატონის „ნაღმში“, Symp., 215. სქელი ბეჭები, წვრალი ფეხები, დიდი მუცელი, ვეებერთელა მელიტი თავი, მსხვილი და მოკლე ცხვირი, გადმოკარკლული ქროლა თვალები და ვენებიანი ტუჩები მძაფრი და მისპარმონის ელფერი აქლევდა სოკრატეს ფიგურას, და აზიიდან ჩამოსულ ფიზიონომისტს ზოპირს, რომელიც თავის სამშობლოში მიჩვეული იყო იმ აზრს, რომ აღამიანი არის მისი ტანი და მეტი არაფერი, უბოქვამს თურმე (Cicer., Tusc., IV, 37, 80), რომ სოკრატეში მოცემულია აღამიანის ყველა ცული მიდრეკილება, რაზეც სოკრატეს უპასუხნია, რომ ზოპირი არ ცდებო, მაგრამ მან, სოკრატემ, ეს მიდრეკილებები შეაჩივრა, რადგან ყველანი დაუმორჩილა გონებას ან სულსო, რომელზეც ბაბილონელ ზოპირს წარმოდგენაც კი აღარ ჰქონდა.

² „შენ ისე ცხოვრობ, — უბნებოდა სოკრატეს სოფისტი ანტიფონტე, — რომ არც ერთი მონა არ დასთანსუდებოდა ღარჩენილიყო ბატონთან, რომელიც მას ასე აცხოვრებდა: სჯამ და სჯამ საძაგულ სასმელ-საქმელს, ტანისამოსი გაცვია ცული და ისიც, ერთი და იგივე 'თამთარ-ზუხულს, ფეხშიშველა დაიარები და საცელებიც კი აღარ გაქვს“. Xenoph. Memor., I, 6. Plato, Apol., 28 B 38 A.

დოს ფილოსოფიის ემანსიპაცია, რადგან ის მომასწავებელი იყო, რომ პოლიტიკური და სხვა სახის მოღვაწეობის მექანიკური დამატებიდან ფილოსოფია საზოგადოების ისეთ ფუნქციად გადაქცეულა, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიკური ამოცანა და თავისი სპეციფიკური საშუალებები. ეს იყო მეორე ნაბიჯი ფილოსოფიის განთავისუფლების საქმეში: პირველი ნაბიჯი გადადგეს მილეტის ფიზიკოსებმა, რომლებმაც ფილოსოფია გამოიყენეს რელიგიისაგან. სოკრატეს სახით კი ფილოსოფია გაემიჯნა პოლიტიკას, რათა თვითონ ქცეულიყო უდიდესი მნიშვნელობის პოლიტიკურ საქმედ.

II. სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის შინაარსი

1. სოკრატეს ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი

სოკრატეს დაბადების თარიღს ალექსანდრიული პე-
ძველი ფიზიკის რიოდის დოქსოგრაფია არკვევდა მისი გარდაცვალებ-
უარყოფა ბის თარიღის საშუალებით. სოკრატე კი დასჯილ იქ-
ნა სიკედილით 95 ოლიმპიადის პირველ წელს ან ანთესტერიონის თვეში, ან ელაფებოლიონის თვის დასაწყისში¹. ჩვენი წელთაღრიცხვით ეს იქნე-
ბოდა ქ. წ. 399 წ. მარტი. ამდროს სოკრატე, როგორც ეს ჩანს სასამარ-
თლოში მის მიერ წარმოთქმული „სიტყვიდან“, 70 წელზე ცოტადღნ მე-
ტი ხნის ყოფილა. აპოლოდორე სოკრატეს დაბადების თარიღად ანგარი-
შობს 77 ოლიმპიადის მეოთხე წლის თარგელიონის თვის მეექვსე დღეს
(ე. ი. ქ. წ. 469/8 წლის მაისის მეორე ნახევარს), რომელიც ბებიოპის
მფარველი ღმერთის (არტემიდეს) დღესასწაულად ითვლებოდა, და, შე-
საძლებელია, ამ საბაბის გამო იქნა სოკრატეს დაბადების დღედ ჩათვლი-
ლი აპოლოდორეს მიერ, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, მოვლენების
დასათარიღებლად აპოლოდორე სარგებლობდა ხშირად, მტკიცე საბუ-
თების ნაკლებობის გამო, შემთხვევითი ხასიათის სხვადასხვა ასოციაციე-
ბით². ზოგიერთი მნიშვნელოვანი ფაქტის გათვალისწინებით, თანამედ-
როვე ფილოლოგები იღებენ სოკრატეს დაბადების წლად 77 ოლიმპია-
დის მესამე წელს, ე. ი. 470/469 წ. ქ. წ.

თუ როგორ მიმდინარეობდა სოკრატეს აღზრდა და მისი გონებრივი განვითარება, არ არის კარგად გამოკვლეული. ვიცით მხოლოდ, რომ სოკრატეს უნდა გაეელო ის ელემენტარული სკოლა, რომელიც ჩვეულებრივი იყო იმ დროს ათენის მოქალაქისათვის, ე. ი. უნდა ესწავლა წერა-

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

² Plato, Apol., 17 d.

³ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“.

კითხვა და ცოტაოდენი ლიტერატურა და ანგარიში. უფრო მაღალი საფეხურის სკოლა მას არ გაუვლია: ყოველ შემთხვევაში არ შეიძლება სოკრატეს არც ერთი მასწავლებლის დასახელება¹. ქსენოფონტეს გადმოცემით², სოკრატე ამბობდა, რომ ის იყო ἀπειραγῶς τῆς τῆς φιλοσοφίας³, ე. ი. ათენის მდიდარი მოქალაქეებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც განათლების მისაღებად ბევრი ფული ჩაუყარეს სოფისტებს, სოკრატემ თავისი ცოდნა თვითონ გამოიმუშავა. ცხადია, რომ ამის შესაძლებლობას იძლეოდა ის საზოგადოებრივი ატმოსფერო, სადაც სოკრატე ვითარდებოდა. ამ დროს ათენი ისეთი მაღალი კულტურის ქალაქი იყო, რომ ცხოვრების ყოველი კუთხე იქ განათლების გამავრცელებელ წყაროს წარმოადგენდა, და ვისაც ცოდნის ისეთი დაუშრეტელი წყურვილი ჰქონდა, როგორც სოკრატეს, მას უმასწავლებლოდაც შეეძლო ბევრი რამ ესწავლა. ყოველ შემთხვევაში დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ სოკრატე ალბათ ახალგაზრდობისას გაეცნო საბერძნეთის გამოჩენილი ფიზიკოსების შეხედულებებს: ნაწილობრივ სოფისტების პოპულარული ლექციებიდან (სოკრატე იცნობდა პროდიკეს გარდა, პროტაგორას და პიპიასს), ნაწილობრივ კი თვით ამ ფიზიკოსების ორიგინალური ნაწერებიდან. მაგალითად, პლატონი გადმოგვცემს ერთ თავის დიალოგში, თუ როგორ კითხულობდა ახალგაზრდა სოკრატე ანაქსაგორას თხზულებას და რა გავლენა მოახდინა მასზე ამ სახელოვანი ფიზიკოსის თეორიამ⁴.

როგორც პლატონის ამ გადმოცემიდან ჩანს, სოკრატე ვერ დააკმაყოფილა წინამორბედ მოაზროვნეთა თეორიებმა, რადგან მათ თავის უმაღლეს მიზნად მიაჩნდათ მოვლენათა ახსნა ან ფიზიკური მიზეზის ჩვენება და გულუბრყვილოდ ჰქონდათ ნაგულისხმევი, რომ მოვლენა სრულიად შეცნობილია, როდესაც გამოჩვენდება, თუ რაჟი მექანიკურმა მიზეზმა წარმოშვა იგი. მაგალითად, კაცი ზის საპყრობილეში, ფიზიკოსების თეო-

¹ პლატონის თხზულებებში სოკრატე ასახელებს თავის მასწავლებლად ხან პროდიკეს, ხან პერიკლეს მეგობარ ქალს ასპაზიას. მაგრამ აქ, როგორც ცლეერი აღნიშნავს, II, 49, ნაგულისხმევა არა სისტემატური სკოლა, არამედ თავისუფალი ურთიერთობა ნაცნობთა შორის.

² Symp. 1, 5.

³ „ფილოსოფიის თვითმწარმოებელი“.

⁴ Phaedo, 96 a. რამდენად ისტორიულია პლატონის ეს მოწმობა, ამის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობაა. იბერევეს ის სანდოდ მიაჩნია, ცლეერი კი, Philos. d. Griech., II, 51, საეჭვოდ თელის და ფიქრობს, რომ აქ პლატონი იძლევა არა პირადად სოკრატეს ფილოსოფიური განვითარების, არამედ იდეათა თეორიის გენეზისის სურათს. მაგრამ, ჩვენი შეხედულებით, თუ დეტალებში არა, საზოგადოდ მაინც, პლატონის მოწმობა ისტორიული უნდა იყოს, და ძნელი წარმოსადგენია, რომ ასპაზიას მეგობარი სოკრატე არ იცნობდა ანაქსაგორას, რომელიც ასპაზიას ინიციატივით იყო მოწვეული ათენში და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა პერიკლეს დროს.

რით სრულიად იქნებოდა გაგებულო, თუ გამოარკვევდნენ ამ კაცის ძვლების, სახსრების და კუნთების იმ მოქმედებას, რომელიც მიზეზია მისი ჯდომისა (სირბილისათვის, მაგალითად, საჭირო იქნებოდა ძვლების, სახსრების და კუნთების სხვა მოქმედება). რატომ ზის კაცი საპყრობილეში? კაცი იმიტომ ზის საპყრობილეში, რომ მისი ფეხის კუნთები მოშვებულია და ამის გამო ფეხების ძვლები მოკეცილია — აი ნიმიში მოვლენის ფიზიკური ახსნისა, რომელმაც სოკრატე ვერ დააკმაყოფილა. მართალია, ფეხის ძვლები გამართული რომ ყოფილიყო და არა მოკეცილი, დატუსალბულ კაცს ჯდომა აღარ შეეძლებოდა, მაგრამ, განა საკმარისია იმის გასაგებად, რომ კაცი ზის საპყრობილეში, მისი ფეხების ძვლების მდგომარეობის აღნიშვნა? ცხადია, რომ არ არის საკმარისი. ფეხების ძვლების მოკეცვა არის მიზეზი ყოველი ჯდომისა, ის არის მიზეზი საზოგადოდ ჯდომისა, მაგრამ ის არაფერს გვაგებინებს იმის შესახებ, თუ რატომ ზის კაცი სწორედ საპყრობილეში და არა სხვაგან — მაგალითად, თავის სახლში. ის არავითარ შუქს არ ფენს იმ მომენტს, რომლითაც ჯდომა საპყრობილეში განსხვავდება სხვა სახის ჯდომისაგან, ე. ი. არ აშუქებს ამ მოვლენის სპეციფიკურობას. საკითხზე, თუ რატომ ზის ტუსალი საპყრობილეში, სოკრატეს აზრით, ფიზიკოსზე უკეთეს პასუხს ვასცემდა ის, ვინც იტყოდა, რომ ამ ტუსალმა თავისუფლად ყოფნის დროს დაარღვია სახელმწიფო კანონი და ამიტომ სასამართლომ მიუსაჯა მას საპყრობილეში ჯდომა. მაგრამ არც სახელმწიფოს, არც სასამართლოს მოვლენათა გასაგებ პრინციპად ფიზიკოსები არ თვლიდნენ, რადგან ფიქრობდნენ, რომ მოვლენათა გასაგები პრინციპია მხოლოდ ფიზიკური (მექანიკური) მიზეზები, და სწორედ ეს იყო, სოკრატეს შეხედულებით, ფიზიკოსთა თეორიების ნაკლოვანება. მექანიკური მიზეზები არ კმარა მოვლენათა გასაგებად, მათი აღმოჩენა ან ფიზიკური ახსნა არ არის მოვლენის სრული გაგება, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ეს მოვლენებია ადამიანი და მისი ცხოვრება. მაშასადამე, ვინც მექანიკურ მიზეზს თვლის მოვლენათა ერთადერთ შესაძლებელ პრინციპად — ანუ უნივერსალურ პრინციპად, მას ნაწილი ჩაუთვლია მთელად, ერთი მხარე სინამდვილისა ჩაუთვლია მთელ სინამდვილედ და მხედველობიდან გაუშვია, რომ სინამდვილეს აქვს კიდევ სხვა მხარეები. არც იყო ამიტომ სოკრატესათვის გასაკვირი, რომ ფიზიკოსებს შორის მუდამ უთანხმოება და დავა წარმოებდა (ὅς τῶν ἀποδείξεων τοῖς ἀλλήλοις)¹. მართლაც, როდესაც ერთი მკვლევარი ამჩნევს საგნის ერთ მხარეს. და თვლის ამ უკანასკნელს მთელ საგნად, ის აუცილებლად უნდა დაეჭახოს მეორე მკვლევარს, რომელიც

¹ Xen. Memor. I, 11.

ამნაირადვე იქცევა, ე. ი. ამჩნევს ამავე საგნის მეორე მხარეს და ფიქრობს, რომ სწორედ მის მიერ შემჩნეული ეს მეორე მხარე არის მთელი საგანი. „საგანი ცხელია“, ამბობს ერთი, რომელიც მას ხელით შეეხო. „საგანი თეთრია“, ამბობს მეორე, რომელმაც ის თვლით დაინახა. ტყდება დავა, და ერთი აბრალებს მეორეს უეცილობას. ამასობაში კი მესამეს შეეძლო ეთქვა, რომ ორივე მართალია (რადგან საგანი ცხელიც ყოფილა და თეთრიც) და ამავე დროს ორივე მტყუანია, რადგან თითოეული ფიქრობს, რომ საგანი მხოლოდ ის არის, რაც მან ამ საგანში შეამჩნია: საგნის ის მხარე, რომელიც მას წარმოუდგა, თითოეულს ჩაუთვლია მთელ საგნად, ე. ი. თავისი წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა საგანზე ვერ გაურჩევია თვითონ ს ა გ ნ ი ს ა გ ა ნ და ვერ შეუნიშნავს, რომ მისი წარმოდგენა საგანზე თვითონ საგანი კი არ არის, არამედ ის არის სწორედ მ ი ს ი წარმოდგენა, ვინაიდან ვერ შეუნიშნავს, თუ რა ეკუთვნის ამ წარმოდგენაში მას თვითონ და რა ეკუთვნის თვით საგანს, ან, სხვანაირად რომ ითქვას, ვერ შეუცნია თავისი საკუთრება. სწორედ აი ამ მესამე პირის სახით გამოდის სოკრატე ფიზიკოსთა შორის არსებულ დავაში: ის არ ამყარებს ახალ თეორიას ფიზიკაში, მაგრამ შეაქვს ისეთი მომენტი, რომელსაც ფიზიკა ახალ საფეხურზე უნდა აეყვანა.

რაკი სოკრატესათვის ცხადი შეიქნა, რომ ფიზიკა არ ხსნის იმას, რაც მთავარია, მან, როგორც ამას გარკვეულად ადასტურებს არისტოტელე, ზურგი შეაქცია ძველ ფიზიკას¹ და აზროვნება მიმართა სხვა საკითხებისაკენ: ნაცვლად ბუნების მოვლენებისა, რომლებიც ფიზიკოსების კვლევებიდან მთავარ საგანს შეადგენდა. თავისი კვლევა-ძიების მთავარ საგნად სოკრატემ ადამიანი და მისი ცხოვრება აქცია. ციცერონის „შენიშვნით“, სოკრატემ ფილოსოფია ზეციდან ჩამოიყვანა და ქალაქებსა და სახლებში შეიყვანა. აზრი ამ შენიშვნისა ის იყო, რომ სოკრატემ მოაშინაურა ფილოსოფია, გააკულტურა იგი, დაშორებული ვარსკვლავების, ღრუბლების და სხვა ბუნებრივი მოვლენების შესახებ უსაფუძვლო, განყენებულ და ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორიების შეთხზვის მაგივრად, რაც სოკრატემ შეშლილობის (*παρὰφροσίνην*) მსგავს მეთიჩრობად (*μαυρία*) ჩათვალა, არჩია გამოკვლევა იმისა, რაც ადამიანის ჩვეულებრივ ცხოვრებას შეეხებოდა უშუალოდ და რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ადამიანის ყოველდღიური პრაქტიკისათვის. ქსენოფონტეს მოწმობით, სოკრატე „არ ეხებოდა იმას, თუ როგორ გაჩნდა ე. წ. კოსმოსი და რა კანონს ემორჩილებოდა ცის თითოეული მოვლენა: ასეთი საკითხების მკვლევარებს ის

¹ Στοιχάτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἡμικἀ πραγμωστεινομένου. περὶ δὲ τῆς δόξης φύσεως οὐδὲν, Met 987 b 1.

² Tusc. V, 4, 10.

უცნაურ ადამიანებად თვლიდა¹. სამავიეროდ, სოკრატე² „ყოველთვის ადამიანურ საკითხებს (τὰ ἀνθρώπινα) ეხებოდა საუბარში და არკვევდა, რა არის ლამაზი და რაა სამარცხენო, რა არის სიმართლე და რაა უსამართლობა, რა არის გონიერება და რა არის უგუნურება, რა არის ვაჟკაცობა და რაა დიაცობა, რა არის სახელმწიფო და რა არის პოლიტიკური მოღვაწე“ . დაახლოებით ამასვე ადასტურებს პლატონი, რომელიც ალკიბიადეს პირით ამბობს, რომ სოკრატე ეხებოდა ყოველთვის ჩვეულებრივსა და პროზაულ მატერიას: მეწაღეებს, მკედლებს, მეტყავეებს; ასე რომ, პირველი შეხედვით მისი სიტყვები მაყურებელს სასაცილოდაც კი უნდა მოჩვენებოდა³. გულუბრყვილო აზროვნებისათვის მართლაცდა სასაცილო უნდა ყოფილიყო ის, ვინც ვარსკვლავებზე ლაპარაკს თავს ანებებს და მეწაღეებზე იწყებს ბაასს, რადგან გულუბრყვილო აზროვნება ვერ სწვდება იმას, რომ უბრალო მეწაღის პროზაულ ყოფაში მეტი ამოცანებია მოცემული, ვიდრე ბრწყინვალე სირიუსის ელვარებაში.

სოფისტისკის მოხსნა შემონათქვამიდან ირკვევა, რომ სოკრატეს ბევრი რამ ჰქონდა საერთო სოფისტებთან; მართლაც, სოკრატემ აქცია აზროვნების საგნად ადამიანი და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერების მოშინაურებას. მაგრამ განა ასე არ იქცეოდნენ სოფისტებიც? მათაც ხომ ადამიანი მოაქციეს ყურადღების ცენტრში. ამრიგად, ს ა გ ა ნ ი აზროვნებისა სოფისტებს და სოკრატეს თითქმის ერთნაირი ჰქონდათ. ეს კი იწვევდა მსგავსებას მათი მოღვაწეობის გარეგნულ ფორმაში. თუ ციცერონმა თქვა, რომ სოკრატემ ფილოსოფია ზეციდან მიწაზე ჩამოიყვანაო, იგივე შეეძლო მას ეთქვა სოფისტებზეც.

მეორე მხრივ. თუ სოფისტების შესახებ ლაპარაკობდნენ, რომ მათ ფილოსოფია კარჩაკეტილი სკოლების კედლებიდან გაიტანეს ქუჩებსა და მოედნებზე, ე. ი. დაუახლოეს ფილოსოფია მასებს, იგივე შეიძლებოდა ეთქვათ სოკრატეს შესახებაც, ოღონდ უფრო მეტის უფლებით, ვინაიდან, თუ სოფისტების მოსმენა შეეძლო მხოლოდ მდიდარ მოქალაქეს, რომელიც ამისათვის კარგ ჰონორარს გადაიხდიდა, სოკრატეს მოსმენა შეეძლო უღარიბეს მოქალაქესაც, რადგან სოკრატე არავითარ ჰონორარს არ ახდევინებდა მსმენელს. მაშასადამე, მსგავსება სოფისტებსა და სოკრატეს შორის უეჭველად არსებობდა. მაგრამ ყოველი მსგავსება არ არის იგივეობა: სოკრატეს მსგავსებაც სოფისტებთან არ იყო იგივეობა⁴.

¹ Memor. I, 1, 11.

² Memor., I, 1, 16.

³ Plato, Symp., 221 e.

⁴ სოფისტების რეპლიკაციის მიზნით ინგლისელმა მეცნიერმა გროტმა სცადა დამტკიცებინა, რომ სოკრატე იყო ტიპური სოფისტი. უახლოვდება ამას ჰეგელის შეხედულება, რომელიც სოფისტებსა და სოკრატეს ერთნაირად თვლის იმ „სუბიექტივობისა“

პრინციპული განსხვავება სოფისტებსა და სოკრატეს შორის იყო აზროვნების მეთოდში. თავისი საგნის გასარკვევად (ე. ი. ადამიანისა და მისი კულტურის პრობლემების გადასაწყვეტად) სოფისტიკოსარგებლობდა ფიზიკოსების მეთოდით (ე. ი. იძლეოდა ადამიანისა და კულტურის მექანიკას). ლოგიკური შედეგი ამისა კი იყო სოფისტების სკეპტიკური და ნიჰილისტური დამოკიდებულება ყოველი კულტურისადმი საზოგადოდ, ვინაიდან სოფისტებს არ ჰქონდათ ფილოსოფიურად შეგნებული თავისი მოღვაწეობის წინამძღვრები. ასეთ სკეპტიციზმსა და ნიჰილიზმში სოკრატემ ვერ პოვა საკმაოდ სანუგეშო მოვლენა. მან კარგად შენიშნა, რომ თავის სკეპტიციზმით სოფისტებმა მხოლოდ შეაჩვიეს ძველი პატრიარქალური ტრადიციები, მაგრამ ვერ დაძლიეს იგი, ვინაიდან ამისათვის საჭირო ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური რესურსები აკლდათ. სოფისტებმა მხოლოდ მექანიკურად უარყვეს ცხოვრების ძველი ფორმები, მაგრამ დიალექტიკურად ვერ მოხსნეს ისინი, რადგან ამისათვის აუცილებელი იყო უფრო შორს მწვდომი კრიტიკა, ვიდრე ის, რომელსაც აწარმოებდნენ სოფისტები. როგორც ძველი ტრადიციების მექანიკური უარყოფილები, სოფისტები არსებითად ამ ტრადიციის ეპიგონები იყვნენ და რადიკალური გაიჭვნა მისგან ვერ შეძლეს. ძველი ტრადიციის მექანიკური დაშლის საშუალებით სოფისტებმა მიიღეს კერძო ინდივიდუუმი და გამოაცხადეს ეს უკანასკნელი აბსოლუტურ რაობად ან „ყველა საგნების საზომად“ (πᾶντα ἄρ᾽ ἴσα μᾶτρα). სოფისტებმა ვერ შენიშნეს, რომ კერძო ინდივიდუუმის გააბსოლუტება ისევ იმ ემპირიის გააბსოლუტებაა, რომელზეც აგებული იყო სოფისტების მიერ უარყოფილი პატრიარქალური ტრადიცია, ვინაიდან ეს კერძო ინდივიდუუმიც ხომ ემპირიული არსება იყო.

რაც სოფისტებს შეუძინველი დარჩა, ის შეამჩნია სოკრატემ და ისტორიულ ამოცანად აღიარა კერძო ინდივიდუუმის გაკრიტიკება და მისი ჩამოგდება აბსოლუტის პიედესტალიდან. თუ პატრიარქალური კერპთაყვანისცემიდან სოფისტებმა მაინც გადაარჩინეს ერთი კერპი, კერძო ადამიანი, სოკრატემ ეს კერპიც დაანარცხა მიწაზე და განაცხადა, რომ არავითარი კერპი არ არის საჭირო, ვინაიდან ყოველი კერპი ჰბოჭავს ადამიანის თავისუფლებას და, მაშასადამე, სოფისტების ინდივიდუალიზმიც არ არის ჭეშმარიტი განთავისუფლება ადამიანისა. როგორც ვხედავთ, სოკ-

და „რეფლექსიის“ წარმომადგენლებად, რომლებმაც შიარყა სუბსტანციალურ ზნეობაზე“ აგებული ბერძნული სახელმწიფო. წინააღმდეგ ამისა ცელერი (Philos. d.Griech., II, 111, 190) და ვინდელბანდი (Πρακτικόν, 54), სამართლიანად წამოსწევენ წინ განსხვავებას სოფისტებსა და სოკრატეს შორის. მოკლედ ეს განსხვავება ასედაც შეიძლება აღგვენიშნა: სოფისტების პრინციპი იყო კონკრეტული (ემპირიული) სუბიექტი, ხოლო სოკრატეს პრინციპი იყო სუბიექტი, როგორც ცნება.

რატემ მხოლოდ გააგრძელა კრიტიკის საქმე, რომელიც სოფისტებმა უადგილოდ შეაჩერეს, და ამან მისცა მას საშუალება გადაეღაზა სოფისტების სკეპტიციზმი და ნიჰილიზმი. ამრიგად, სოკრატე ეწინააღმდეგებოდა სოფისტებს არა იმაში, რომ ისინი ძველ მამაპაპეულ ტრადიციას არღვევდნენ და ინდივიდუუმს ათავისუფლებდნენ: რომ მამაპაპეულმა ადამებმა და, საზოგადოდ, ძველმა წესებმა თავისი დრო მოსჭამეს, რომ სოციალური ცხოვრების შეცვლილ პირობებში ისინი ვერ გამოადგებოდნენ ახალ ადამიანს სახელმძღვანელო საწყისებად, რომ საჭიროა კრიტიკის საშუალებით ადამიანის განთავისუფლება ამ ტრადიციებისაგან, — ამას სოკრატეც აღიარებდა. ოღონდ იგი ეწინააღმდეგებოდა სოფისტებს იმაში, რომ მათ ბოლომდე არ მიჰყავდათ ძველის უარყოფა და ინდივიდუუმის განთავისუფლების საქმე, რომ მათი კრიტიკა არ იყო საკმაოდ ღრმა. რამდენადაც თვითონ სოფისტები ვერ ამჩნევდნენ ამას, სოკრატე ფიქრობდა, რომ მას უფლება ჰქონდა ისინი გონებაშეზღუდულ ან გონებანაკლოვან ადამიანებად ჩათვალა და თავის ამოცანად იმის გაკეთება დაესახა, რასაც სოფისტების მოკლე ჭკუა ვერ ასწვდა, — ისე როგორც გონებაშეზღუდულ ადამიანებად გამოაცხადა მე-19 საუკუნეში კ. მარქსმა „კრიტიკული კრიტიკის“ ადექტები — ბრუნო ბაუერი, ედგარ ბაუერი და მაქს შტირნერი, რომელთა ინდივიდუალიზმში მან სამართლიანად დაინახა ანტიფილოსოფიური სოფისტიკის რესტავრაცია: და მართლაც, ვინც ლაპარაკობს „ich habe meine Sache auf mich gestellt“, ის არსებითად იმეორებს გორგიას, რომელსაც seine Sache auf Nichts gestellt ჰქონდა.

ცხადია, რამდენად შემცდარია ის, ვინც იმ გარემოებაში, რომ სოკრატე საბერძნეთის პროგრესულ ძალას (სოფისტიკას) ებრძოდა, ბერძნული ცხოვრების ძველი წესების (ძველი ადამების, ძველი სარწმუნოების, ძველი პოლიტიკური წყობის, ძველი აღზრდის) აღდგენის რეაქციონურ ცდას დაინახავდა. სოკრატე ებრძოდა სოფისტიკას მართო იმიტომ, რომ ეს უკანასკნელი არ იყო წმინდა პროგრესული ძალა, რომ პროგრესული საწყისის გვერდით მასში იმალებოდა რეაქციის ელემენტებიც. სოკრატეს ბრძოლა სოფისტიკასთან წარმოებდა არა ძველის აღდგენის ნიშნის ქვეშ, არამედ ახალი გზის მოსაპოვებლად. სოკრატე რომ ძველი წესების დამცველი ყოფილიყო, მაშინ იგი რეაქციონერი არისტოფანეს თანამოაზრე იქნებოდა. მართალია, არისტოფანემ დიდი სიყალბე ჩაიდინა, როდესაც სოკრატე სოფისტიკის ტიპურ წარმომადგენლად გამოიყვანა ზემოხსენებულ თავის პიესაში (არისტოფანეს არც კი შეეძლო, ცხადია, სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრების გარჩევა სოფისტების მოძღვრებისაგან). მაგრამ არისტოფანე არ შემცდარა, როდესაც სოკრატეს მოღვაწეობაში თავისი რეაქციონური სიმპათიების რადიკალური უარყოფა დაინახა და ამის გამო იერიში მიიტანა ათენელ ფილოსოფოსზე მართლაც, მამა-

პაპეულ ტრადიციებზე დამყარებული ცხოვრების წესების უარყოფაში სოკრატე უეჭველად ემსგავსებოდა სოფისტებს და მათთან ერთად იღვა „განათლების“ საზოგადო ნიადაგზე: სოკრატეც ინდივიდუალისტი იყო, ისიც მოითხოვდა პიროვნების თავისუფლებას, ისიც განათლების მოციქულად თვლიდა თავს, ისიც „ზრდიდა ადამიანებს“ პროტაგორასავით, ოღონდ ყველაფერი ეს სოკრატეს არ უშლიდა ხელს სასტიკი ბრძოლა ეწარმოებინა სოფისტებთან, რადგან, მისი აზრით, სოფისტებს აკლდათ სწორი საშუალება კარგად გაეკეთებინათ ის ისტორიული საქმე, რომლის გაკეთება სოკრატესაც ჰქონდა მიზნად დასახული. ასეა ყოველთვის: უსასტიკესი ბრძოლის წარმოება ჩვენ სწორედ იმათთან გვიხდება, ვინც სხვებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან, მაგრამ შეგნების ან სხვა საშუალებათა ნაკლებობის გამო ბოლომდე არ მოგვეყვება და შუა გზაზე გვეტოვებს. ასეთები იყვნენ სოფისტები სოკრატესათვის: ნაცვლად პიროვნების განთავისუფლებისა სოფისტები ათავისუფლებდნენ კერძო ინდივიდუუმის კაპრიზებს; ნაცვლად ძველი პატრიარქალური ზნეობის მოხსნისა, ისინი მხოლოდ მექანიკურად უარყოფდნენ მას და ვერ ამჩნევდნენ, რომ თვითონ ამ ზნეობის ფარგლებს ველარ გასცდნენ; ნაცვლად ქეშმარიტად განათლებული ადამიანის აღზრდისა, ისინი ზრდიდნენ მოჩვენებითი განათლების მქონე ნაცარქექიებს, ლამაზი სიტყვის ოსტატებს, ქარაფშუტა ორატორებს, რომლებსაც აკლდათ აზროვნების სიმტიეც და ნებისყოფის სიწმინდე.

ზნეობის კრიტიკა
როგორც სოკრატეს
ფილოსოფიის
ეთავარი ანოცანა

სოფისტებისაგან განსხვავებით, რომლებმაც თავისი კრიტიკა შეაჩერეს კერძო ინდივიდუუმზე და უკანასკნელი აბსოლუტად გამოაცხადეს, სოკრატემ საჭიროდ სცნო ეს კერძო ინდივიდუუმიც გაეკრიტიკებინა და მოეხსნა. ამ კრიტიკას სოკრატე არ აწარმოებდა არც რელიგიის, არც პოლიტიკის, არც ხელოვნების არეში. საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ რელიგიის რეფორმატორად სოკრატე არ გრძნობდა თავს¹, ხოლო პოლიტიკურ ცხოვრებაში ის აქტიური მონაწილეობის მიღებას ერიდებოდა². რაც შეეხება ხელოვნებას, სოკრატე აქაც იმ-

¹ ქსენოფონტეს გადმოცემით, სოკრატე სულელებად (*μαθηματικὰς*) თვლიდა იმათ, ვინც ღვთაებრივ საქმეებს (*τὰ θεῖα*) იკვლევდა: (*τοὺς θεοποιεῖσθαι τὰ τοιαῦτα* (sc. τὰ θεῖα) μαθηματικὰς διδασκῶντες. Mem. 1, 1, 11. ეს იმას კი ჯერ ნიშნავს, რომ სოკრატეს არ მოუხდენია გავლენა რელიგიაზე, არამედ მხოლოდ იმას, რომ მისი მოღვაწეობა არ იყო უშუალოდ მიმართული რელიგიის რეფორმისაკენ. ამიტომ მართალია ფრ. ლანგე, როდესაც წერს: „reformatörisch wirkte Sokrates allerdings auch auf religiösem Gebiete“ (Gesch. des Mater., hrsg. v. Elissen, 1, 76), თუ აქ ვიგულისხმებთ არამიზანდასახული უშუალო მოქმედება.

² სოკრატე ამბობდა ქელისტების წინაშე, რომ უხილავმა ძალამ აუკრძალა მას პოლიტიკოსობა: *τοῦτο* (sc. τὸ διακρίσθαι) *ἐστὶν ὃ μοι νεανισθεῖναι τὰ πολιτικὰ πείθει.* Plato, Apol., 31 D.

დენად თავდაჭერილი იყო, რომ მიაგდო ძერწვა, რომელსაც სწავლობდა ახალგაზრდობისას, როგორც მომავალ თავის პროფესიას¹. რა უნდა ყოფილიყო ამის მიზეზი? არა ის, რომ სარწმუნოება, სახელმწიფო და ხელოვნება სოკრატეს ზედმეტ ბარგად მიაჩნდა ცხოვრებისათვის, აპათის მქადაგებელ ეპიკურეელთა ან ატარაქსიის მომხრე სეკტაციკოსების მსგავსად, რომელთა რიცხვი ასე გამრავლდა საბერძნეთში არისტოტელეს შემდეგ. სოკრატესათვის უცხო იყო ის ინდიფერენტიზმი პოლიტიკური ცხოვრების მიმართ, რომელიც არისტოტელეს მომდევნო თაობათა კონსოპოლიტურ ფილოსოფიას ახასიათებს. პირიქით, სოკრატე ცდილობდა ხელი შეეწყო მოქალაქეთა შორის პოლიტიკური მოვალეობისადმი ერთგული გრძნობის ზრდისათვის² და თავის ფილოსოფიურ მოღვაწეობასაც კი ის ერთგვარ სახელმწიფო სამსახურად თვლიდა³. თუ ასეთ პირობებში სოკრატემ თავისი კრიტიკა არ აწარმოა რელიგიის, პოლიტიკის და ხელოვნების არეში, ეს იმიტომ მოხდა რომ, მას რ ე ლ ი გ ი ა ც პ ო ლ ი ტ ი კ ა ც და ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა ც ზ ნ ე ო ბ ი ს ა გ ა ნ დ ა მ ო კ ი დ ე ბ უ ლ ა დ მ ი ა ჩ ნ დ ა. ვისაც მტკიცე ზნეობა არ აქვს, მას, სოკრატეს აზრით, არც მტკიცე სარწმუნოება ექნება და ის ვერც მტკიცე სახელმწიფოს შექმნის და ვერც დიდ ხელოვნებას, იმიტომ, რომ ზნეობა არის ის საფუძველი, რომელზეც შენდება სოკრატეს აზრით რელიგიაც, სახელმწიფოც და ხელოვნებაც, და, მაშასადამე, ამ უკანასკნელთა გარდასაქმნელად საჭიროა ჯერ ადამიანთა ზნეობრივი გარდაქმნა⁴. ამიჯომ უდიდესი სამსახურია საზოგადოებისათვის ადამიანთა ზნეობრივი აღზრდა და აღმზრდელს, მასწავლებელს, უფრო მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე მხედარს ან პოლიტიკურ ორატორს⁵. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი მაღალი დაფასება აღზრდის საზოგადოებრივი მნიშვნელობისა დიდი დამსახურება იყო ისტორიის წინაშე, თუმცა ა რ გ უ მ ე ნ ტ ე ბ ს, რომლებიც მოჰყავს სოკრატეს ამისათვის, ჩვენი დრო არ გაიზიარებდა.

აქედან გასაგებია, რომ თავისი კრიტიკის ბასრი იარაღი სოკრატემ სწორედ ზნეობის არეში მოიმარჯვა. აქ არის სოკრატეს განსხვავება მეორე დიდი კრიტიკოსისაგან, სახელდობრ, ელეატური სკოლის დამაარსებელ ქსენოფანესაგან, რომლის კრიტიკული მოღვაწეობა სოკრატეს მოღვაწეობის წინამორბედი იყო. ქსენოფანე ფიქრობდა, რომ ზნეობა დამოკიდებულია სარწმუნოებისაგან და ყალბი სარწმუნოება რყვნის საზო-

¹ შდრ. Zeller, II, 52, 2 Anm.

² სოკრატემ რჩევა მისცა, მაგალითად, პლატონის ბიძას ხარმიდეს აქტიური მონაწილეობა მიეღო პოლიტიკაში. Xen. Memorab., III, 7.

³ Plato, Apol. Xen. Mem. I, 6, 15.

⁴ Xen, Mem. III, 6, 14.

⁵ Xen., Memor. I, 6, 15.

გადოებას ზნეობრივად და დაღუპვისაკენ მიაქანებს მას: სწორედ ყალბი წარმართული სარწმუნოების გამო გაირყვნა, ქსენოფანეს შეხედულებით, საბერძნეთი და მონობის უღელ ქვეშ ჩავარდა. ამიტომ ბერძნული ცხოვრების გასაჯანსაღებლად ქსენოფანემ თავისი მოღვაწეობის ცენტრად წარმართულ რელიგიასთან ბრძოლა აქცია: ქსენოფანემ მისცა საბერძნეთს რელიგიის კრიტიკა¹. ამ სახელოვანი ელეატისაგან განსხვავებით, სოკრატე იმ შეხედულებას ემხრობოდა, რომ ზნეობა კი არ არის სარწმუნოებისაგან დამოკიდებული, არამედ თვით სარწმუნოებაა ზნეობისაგან დამოკიდებული. ამიტომ ქსენოფანესაგან განსხვავებით თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის ცენტრში სოკრატემ ზნეობის პრობლემა მოაქცია². თუ ქსენოფანე ებრძოდა წარმართობას სარწმუნოებაში, სოკრატე შეებრძოლა წარმართობას ზნეობაში ან, ჰეგელის ტერმინი რომ ვისმართო, შეებრძოლა „სუბსტანციურ ზნეობას“³.

წარმართობა ზნეობაში არის სოციალურ გარემოში მიღებული და ტრადიციის ავტორიტეტით განმტკიცებული ადათების ბრმა შესრულება, განუსჯელობა, შეუგნებლად მოქმედება, თავის თავისათვის ანგარიშის მიუცემლობა საკუთარ ყოფაქცევაში. წარმართის ყოფაქცევას ინდივიდუალური შეგნების ნაცვლად ინერცია მართავს. წარმართი არ აკეთებს შეგნებულ არჩევანს სხვადასხვა შესაძლებელ მოქმედებათა შორის. ის მოქმედებს სტიქიურად, ქვეცნობიერ ინსტინქტებისა და გარეშე წრისაგან შეთვისებულ ბრმა ჩვევათა გავლენით, რომელნიც ღრმად არიან გამჭდარი მის ფსიქოფიზიკურ ორგანიზაციაში და ნივთიერი აუცილებლობის ძალით აწვევიან მას. ამიტომაც ეს მოქმედება ღიდად არ განირჩევა პირუტყვის ქცევისაგან. როგორც პიროვნება, წარმართი არც კი ჩანს ზნეობრივ არეში. შეიძლება ითქვას, რომ მას მორალური პიროვნება, მორალური „მე“ არ აქვს. როდესაც ადათი მოითხოვს ამა თუ იმ საქციელს, წარმართული ზნეობის ადამიანი თითქმის მექანიკური აუცილებლობით ასრულებს მას, რადგანაც ის ბავშვობიდანვე მიჩვეულია მის შესრულებას და სხვაგვარად მოქცევის შესაძლებლობა მას არც კი წარმოუდგენია. მაგრამ მას არ ესმის, რასაც აკეთებს, და ვისმე რომ ეკითხა, რისთვის არის საჭირო ასე მოქცევა და არა სხვაგვარად ან რა საბუთი აქვს ასე მოქცევას, წარმართი ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გასცემდა და თვით ასეთი კითხვაც კი გაუკვირდებოდა: იმდენად ბუნებრივად და თავისთავად ცხადად მიაჩნია მას თავისი საქციელის საჭიროება. საბუთის მოყვანა თავისი მოქმედებისათვის ან დასაბუთება თავისი ყოფაქცევისა წარმარ-

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

² Arist., *Metaph.*, 987 b.

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

თული ზნეობის ადამიანს არ შეუძლია, ისე როგორც პირუტყვის არ შეუძლია იმის დასაბუთება, რომ ის თივას სჭამს, ხეს არ შეუძლია იმის დასაბუთება, რომ ის ფოთლებს ისხამს, ან ქვას არ შეუძლია იმის მიზეზის ჩვენება, რომ ის ეცემა. როგორც თივის ქამა პირუტყვისათვის, ფოთლების გამოხსნა ხისათვის ან ძირს დაცემა ქვისათვის არის ბუნებრივი, აუცილებლობით გამოწვეული, ინერციული და არა შეგნებულად არჩეული ქცევა, თითქმის ასე ინერციული და შეუგნებელია წარმართის მოქმედებაც: წარმართს საბუთი თავისი მოქმედებისა აღარ აქვს შეგნებული, და ამ უკანასკნელსაც ამიტომ მისი შეგნება ან მისი „მე“ კი არ მართავს, არამედ მისგან დამოუკიდებელი გარეშე მიზეზები, თითქოს წარმართს არც კი ჰქონდეს ეს შეგნება და მთელი მისი არსება იყოს „მე“-ს მოკლებული ტლანქი ფიზიკური სხეული. მოქმედება, რომელიც გამოწვეულია გარეშე მიზეზების მიერ, არის მოქმედება იძულებითი, არათავისუფალი¹. ასეთი მოქმედების ჩამდენი არც აგებს მისთვის პასუხს, ისე როგორც არ აგებს პასუხს ხე იმისათვის, რომ მან რკო გამოისხა და არა თუთა. სწორედ ასე, წარმართული ზნეობის კაციც არ აგებს თავისი ქცევისათვის პასუხს, ვინაიდან ის არ არის თავისუფალი არსება, რომელიც თვითონ არის მიზეზი თავის მოქმედებისა, ე. ი. თვითონ განსაზღვრავს თავის ქცევას ან მართავს საკუთარ თავს.

საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში სოკრატემ პირველად გაიგო, თუ რაში მდგომარეობს წარმართული ზნეობის არსება², მამასადამე, მისი საზღვარიც, და წამოაყენა ზნეობის ახალი ცნება. სოკრატეს აზრით, ზნეობრივი კაცის სახელი არ შეიძლება ეწოდოს იმას, ვინც არ იცის თავის ქცევის საბუთი და მოქმედებს ბრმად, შეუგნებლად, ცნობიერებაში მოუყვანელ ბუნებრივი ინსტინქტებისა და საზოგადოებაში გამეფებულ ჩვეულებათა და დაწესებულებათა გავლენით, ვინაიდან, ფიქრობდა სოკრატემ, ზნეობა ქცევის შეგნებულობას ან მისი საბუთის ცოდნას გულისხმობს, როგორც თავის პირობას. ზნეობის პრინციპია ცოდნა, შეგნება, და, მამასადამე, ცოდნასა და შეგნებას მოკლებული ადამიანი ზნეობასაც მოკლებულია — აი ის აზრი, რომელიც წამოაყენა სოკრატემ და რომლის ძალით მთელი წარმართული ზნეობა უზნეობად უნდა ყოფილიყო გამოცხადებული, რადგან ის აგებული იყო არა ინდივიდუუმის შეგნებაზე, არა

¹ თავისუფალია მოქმედება, რომლის მიზეზი მოთავსებულია თვითონ ამ მოქმედის „მე“-ში და არა ამ უკანასკნელის გარეშე: თავისუფალია მხოლოდ თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი კაცის მოქმედება, ე. ი. ისეთი კაცის მოქმედება, რომელიც თვითონ არის თავისუფალი და არა სხვა ვინმე.

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

ცოდნაზე, არამედ ბუნების შეუგნებელ ძალებზე. ამ უზნეობის სფეროდან ქეშმარიტი ზნეობის სფეროში გასვლა ამოცანად იქნა დაყენებული კაცობრიობის წინაშე, და ამ ისტორიული ამოცანის გადაწყვეტის საქმეში თავისი წვლილის შეტანა იყო მიზანი სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობისა, რომლისაკენ, მისივე სიტყვით, სიყრმიდანვე გრძნობდა რაღაც საიდუმლო მოწოდებას¹. რაკი ზნეობა, სოკრატეს აზრით, ცოდნას გულისხმობდა, ცხადია, სოკრატეს ფილოსოფია ვერ აუხვევდა გვერდს ცოდნის პრობლემას. და მართლაც, სოკრატემ გამოიჩინა ამ პრობლემისადმი ისეთი ინტერესი, როგორც არ გვხვდება მანამდე ფილოსოფიის ისტორიაში, და მოგვცა მისი ისეთი გადაწყვეტა, რომელიც თავისი სიღრმით აჭარბებს ყველაფერს, რაც კი უთქვამთ უწინ ამ საკითხის შესახებ საბერძნეთის მოაზროვნეებს.

2. შვეიცარიის პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში

ა. ცოდნის ცნება

მოჩვენებითი სიბრძნის კრიტიკა

სოკრატე გვიან გამოვიდა ფილოსოფიურ სარბიელზე². ამის საბაზად, როგორც თვითონ სოკრატე ამბობს პლატონის „აპოლოგიაში“³, შემდეგი შემთხვევა გამხდარა: ათენელი ბომონდის ერთი წარმომადგენელი, სახელად ხაირეფონტე, შეიძლება ოხუნჯობის მიზნით, შეეკითხა თურმე დელფის ორაკულს, არის ვინმე თუ არა სოკრატეზე უფრო ბრძენი. აპოლონის ქურუმებმა, ჩვეულებისამებრ, მოხერხებულად დაიძვრინეს თავი ამ მახისაგან, რომელიც დაუგო მათ სოფისტების სკეპტიციზმის ატმოსფეროში აღზრდილმა თავქარიანმა ყმაწვილმა, და გასცეს მის შეკითხვაზე ასეთი პასუხი: „არავინ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი“. სხვა პასუხის გასაცემად პითიას დასჭირდებოდა, ალბათ, დაესახელებინა სოკრატეზე უფრო ბრძენი კაცი, რაც უფრო სახიფათო იქნებოდა, ცხადია, ორაკულის პრესტიჟისათვის. ქარაფშუტა ათენელი ახალგაზრდობა უეჭველად ბევრი აცინა დელფის ქურუმების ამ ოინბაზობამ. მაგრამ სოკრატე სხვა კაცი იყო: ის დააფიქრა ორაკულმა, რომლის ფრონტონზე, როგორც ცნობილია, დევინად ეწერა: „იცან თავი შენი“. თუ ორაკული მას, უბრალო მოქანდაკეს, რომელსაც თავისი თავი აქამდე სრულიად არ მიაჩნდა ბრძენ კაცად, არავისზე უფრო ნაკლებ ბრძენად აღარ თვლის, როგორ

¹ Plato, Apol. 33 c.

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

³ Plato, Apol., 20 e.

არის ეს შესაძლებელი? ორში ერთი: ან სოკრატე ყოფილა მართლაც დიდი ბრძენი, ან არც ერთი კაცი, რომელსაც ბრძენად თვლიდნენ არ ყოფილა ამ სახელწოდების ღირსი. აი ამ საკითხის გამოსარკვევად, რომელიც მას ორაკულმა აღუძრა, სოკრატემ საჭიროდ დაინახა მიემართა იმათთვის, ვისაც ბრძენის სახელი ჰქონდა საზოგადოებაში მოხვეჭილი, ვაესინჯა ისინი და შეემოწმებინა მათი სიბრძნე. ბერძნულ საზოგადოებაში კი ბრძენის სახელწოდებას უფრო ხელგაშლილად არიგებდნენ, ვიდრე პროფესორის სახელწოდებას დღეს ევროპის ქვეყნებში¹. ბრძენი ეწოდებოდა აქ ყველას, ვინც თავისი უნარიანობით იყო ცნობილი, განურჩევლად იმისა, რომელ სპეციალურ დარგს ეკუთვნოდა ეს უნარი: პოლიტიკას, ხელოვნებას, ექიმობას, მეცნიერებას თუ ვაჭრობას, მრეწველობას, ხელოსნობას. მაგალითად, ბრძენის სახელი შეიძლებოდა საბერძნეთში დარქმეოდა მჭედელს, ღურგალს, მოჭიდავეს ან მხედარს, — არანაკლები უფლებით, ვიდრე მათემატიკოსს ან იქიმს. ყოველი სპეციალისტი, რომელსაც ეხერხებოდა თავისი საქმე, ბრძენად ითვლებოდა საბერძნეთში, იმ თვისების გამო, რომ მას ეხერხებოდა ეს საქმე. „კარგი მჭედელი“, „ჭედვის კარგი მცოდნე“, „ჭედვის ბრძენი“, — სინონიმები იყო ბერძნისათვის, ისე როგორც სინონიმები იყო მისთვის „კარგი მოჭიდავე“, „ჭიდაობის კარგი მცოდნე“ „ჭიდაობის ბრძენი“².

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

სპეციალისტების ახლო გაცნობასთან დაკავშირებით ცხადი შეიქნა სოკრატესათვის, რომ ესენი არც ისეთი ბრძენები ყოფილან, როგორც შორიდან მოჩანდნენ, ვინაიდან არც ერთმა არ იცოდა, რა არის მისი სიბ-

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

² P. E i s e n m a n n, Ueber Begriff und Bedeutung der griechischen σοφία usw. Progr. für Wilh. Gynm. München, 1895.

რძნე, ე. ი. არ იცოდა თავისი სიბრძნის არსება ან პრინციპი. ბრძენებად წოდებულმა პირებმაჲრომ არ იცოდნენ თავისი სიბრძნის არსება, სოკრატე იქიდან დარწმუნდა, რომ ვერც ერთმა ვერ გასცა გარკვეული პასუხი სოკრატეს შეკითხვაზე, თუ რა არის მისი სიბრძნე ან რაში მდგომარეობს ამ სიბრძნის არსება¹. გამოიჩვენა, რომ თითოეული ჩაფლული ყოფილა სპეციალური დარგის წვრილმანებში² და ვერ ახერხებდა ამ წვრილმანებზე ამალლებას საზოგადო საფუძვლებამდე ან პრინციპებამდე, რის გამო ბერძენთა საზოგადოებაც ერთიმეორისაგან მაღალი კედლებით გათიშულ უჭრედების მექანიკურ გროვას წარმოადგენდა. ცხადია, რომ ვისმეს სცოდნოდა თავისი სიბრძნის არსება, მაშინ მას არც გაუჭირდებოდა, სოკრატეს აზრით, გაცეა პასუხი შეკითხვაზე, რა არის მისი სიბრძნე, ე. ი. არ გაუჭირდებოდა გაეზიარებინა სხვისთვის თავისი სიბრძნის არსება ან პრინციპი³. მას ეცოდინებოდა მაშინ თავისი დარგის საზღვარიც (ვინც არ იცის თავის დარგის საზღვარი, მას არ სცოდნია ხომ თავისი დარგის არსება), და ეს დაიცავდა მას იმ მედიდური წარმოდგენისაგან, თითქოს მისი დარგი იყოს ყველაფერი, და ადგილი აღარ ექნებოდა სხვადასხვა დარგებსა და სპეციალობებს შორის იმ ურთიერთ დავას, რომლისაგან არ იყო თავისუფალი სოკრატეს ღროის საბერძნეთი და რომელსაც შემდეგ სოკრატეს იარაღით შეებრძოლა კანტი გერმანიაში⁴, როგორც გულუბრყვილობის ნაშთს მეცნიერებაში.

როგორც სოკრატესათვის გამოიჩვენა პოლიტიკის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის პოლიტიკა, ე. ი. არ იცოდნენ პოლატიკის არსება, მისი პრინციპი ან საფუძველი და შეუგნებლად ეწოდნენ პოლიტიკას. მაშასადამე, პოლიტიკის ბრძენის სახელი მათ უკანონოდ ჰქონებიათ მიკუთვნებული: ჰუმბარტი კი არა, მოჩვენებითი ბრძენები ყოფილან ისინი. პოეზიის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის პოეზია⁵, და, მაშასადამე, ისინი ყოფილან პოეტები არა პოეზიის ცოდნის გამო, არამედ მხოლოდ ბრმა ინტუიციის მეო-

¹ არისტოტელეს გადმოცემით, სოკრატე *ἐχρει τὸ τί ἐστίν*. Met. 1078 b 23. ამასვე ამბობს ქსენოფონტე, როდესაც გადმოგვცემს, რომ სოკრატე არკვევდა *τί ἐκαστον ἐστὶ τῶν ὑπ᾿αὐτῶν* Mem. IV, 6, 1.

² Xen. Memor. IV, 2, 10.

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

⁴ Kant, Streit der Fakult.

⁵ სოკრატე გააკვირვა იმ გარემოებამ, რომ პოეზიის შესახებ პოეტებზე უკეთესად არაპოეტები მსჯელობდნენ, რასაც, ცხადია, არ ექნებოდა ადგილი, რომ პოეტებს სცოდნოდათ, რა არის პოეზია. Plato, Apol., 22 b.

ხეობით¹. ასეთ პოეტებს პოეზიის ბრძენის სახელი არ შეეფერებოდა, სოკრატეს ვაგებით. მჭევრმეტყველების გამო (πειρι τῆς λήγειας) ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდნენ რა არის მჭევრმეტყველება, და, მაშასადამე, ისინი იყვნენ მჭევრმეტყველების არა ჭეშმარიტი, არამედ მოჩვენებითი ბრძენები. ხელოსნობის გამო ბრძენებად წოდებულებმა (χρειοτεχναι) არ იცოდნენ, რა არის მათი ხელოსნობა, და იყვნენ ხელოსნები არა ცოდნით, არამედ მხოლოდ ვარჯიშობის პროცესში გამომუშავებული ჩვევით. მაშასადამე, ისინიც იყვნენ ხელოსნობის არა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ბრძენები. ვაჟაკობის, მეგობრობის ან სხვა რომელიმე სათნოების გამო ბრძენებად წოდებულებმა (ასეთ „ბრძენებსაც“ იცნობდა საბერძნეთი) არ იცოდნენ რა არის ვაჟაკობა, მეგობრობა, და ისინიც იყვნენ არა ჭეშმარიტი, არამედ მხოლოდ მოჩვენებითი ბრძენები. მეცნიერების გამო ბრძენებად წოდებულებსაც კი არ სცოდნიათ თურმე, რა არის მეცნიერება, და, მაშასადამე, ისინიც არ ყოფილან მეცნიერების ბრძენები: წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ არ გაუჭირდებოდათ გარკვეული პასუხის გაეცათ სოკრატეს შეკითხვაზე, რა არის მეცნიერება. ნამდვილად კი ასეთი პასუხის ვაცემა მათ ვერ შეძლეს და ამით ნათელყვეს სოკრატესათვის, რომ ისინიც თავისი დარგის ისეთივე ბრძენები ყოფილან, როგორი ბრძენებიც იყვნენ თავთავის დარგში ღურგლები და მეწაღეები.

თავისი განსხვავება ამ მოჩვენებითი ბრძენებისაგან სოკრატემ მხოლოდ იმაში დაინახა, რომ ის არც თვითონ თვლიდა თავის თავს ბრძენად², და არც სხვები თვლიდნენ მას ასეთად, ვინაიდან სოკრატე არც ერთ დარგში არ იყო სპეციალისტი: არ იყო არც გამოჩენილი ორატორი, არც ნიჭიერი პოეტი, არც დიდი მათემატიკოსი, არც დიდი ხელოსანი. ძერწვაშიც კი, რომელსაც ბავშვობიდან სწავლობდა, დიდი პროგრესისთვის არ მიუღწევია. ვის მხარეზე უნდა ყოფილიყო უპირატესობა: იმის, ვინც ფიქრობდა, რომ ის ბრძენია, მაგრამ ნამდვილად არ იყო ბრძენი, თუ იმის,

¹ Plat, Apol., 22 c: *ἔγνωσεν οὖν, ὅτι οὐ σοφία ποιεῖν ἢ ποιεῖν, ἀλλὰ φῶσεν τὴν καὶ ἐνθυσιάζουσαν.*

² ციკერონი მიაწერს სოკრატეს დებულებას „scire se nihil se scire“ (Acad. pr II, 23, 74). უფრო ზუსტად აქვს გადმოცემული იგივე დებულება პლატონს, რომელიც ათქმევინებს (Apol. 21, a) სოკრატეს: *ἔγὼ δὲ, ἄσπευδόν οὐκ οἶδα, ἰσθὲ οἶσται (sc. εἰδῆσθαι)*. შდრ. აგრეთვე: *ἔγῳ οὐκ ἔγωγε οὐκ οἶδα ἄλλοθεν ἔγωγε οὐκ οἶδα ἄλλοθεν* თიფტძ. 21 ხ. ამრიგად, *οὐκ οἶσται εἰδῆσθαι* — „მე არ ვფიქრობ, რომ ვიცი“, და არა „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ — აი როგორი უნდა ყოფილიყო სოკრატეს დებულება. დებულება „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ თავის თავს გააბათილებდა. ვინც ამბობს, რომ არაფერი იცის მას არ შეუძლია თქვას, რომ მან „იცის“, და, მეორე მხრივ, ვინც ამბობს, რომ მან რაღაც იცის, ის არ შეუძლია თქვას, რომ მან „არაფერი იცის“.

ვინც არ იყო ბრძენი და არც ფიქრობდა, რომ ის ბრძენია? თუ სიბრძნის ინტერესის თვალსაზრისით მივუღებოდით საკითხს, ორი პასუხის გაცემა ამაზე შეუძლებელი იყო: ცხადია, რომ უპირატესობა უნდა ჰქონებოდა უკანასკნელს, რადგან, თუ პირველი შემცდარა, რომ თავი ბრძენად წარმოუდგენია, უკანასკნელი ამ შეცდომისაგან მაინც თავისუფალი ყოფილა. ამას ემატება ის გარემოებაც, რომ ადამიანი, რომელიც დარწმუნებულია, რომ ის ბრძენია, მედიდურობით არის სავსე და წინსვლის შესაძლებლობა წართმეული აქვს ცოდნის დარგში. წინააღმდეგ ამისა, ადამიანი, რომელიც არ ფიქრობს, რომ ის ბრძენია, წინსვლის ამ დაბრკოლებებისაგან თავისუფალია: მას გახსნილი აქვს გზა განვითარებისთვის, მას არ აქვს დახშული ლტოლვა სიბრძნისაკენ ან სიბრძნის ძიების სურვილი. თუ მოჩვენებითი სიბრძნე რიცხავს სიბრძნის ძიების სურვილს, შეგნება იმისა, რომ სიბრძნე არ გაქვს, არის პირობა სიბრძნისადმი ლტოლვისა ან სიბრძნის ძიებისა. აი ამ სიბრძნის ძიებას ან ლტოლვას სიბრძნისაკენ სოკრატე უწოდებდა სიბრძნის სიყვარულს ან ფილოსოფიას¹ და, ცნობდა რა, რომ თვითონ არ არის ბრძენი, აღიარებდა, რომ მას უყვარს სიბრძნე ან არის ფილოსოფოსი².

„შე“ როგორც
ცოდნის პირობა

შესაძლებელია, რომ პლატონის ზემოთ მოყვანილი გადმოცემა იმის შესახებ, თუ როგორ გამოვიდა სოკრატე ფილოსოფიურ ასპარეზზე, ყველა თავის დეტალში არ იყოს ისტორიული ხასიათის. ყოველ შემთხვევაში იმავე პლატონის სიტყვებით, სოკრატე სიყრმიდანვე გრძნობდა თურმე ფილოსოფიისაკენ მოწოდებას, და ის იდუმალი ხმა, რომელსაც შემდეგ სოკრატე უწოდებდა³ ἡ δὲ βίη ἰσχυρή-ს, უკავავდა მას უკან ფილოსოფიისაკენ უფრო აღრე, ვიდრე დელფის აპოლონის ორაკული საჭაროდ გამოაცხადებდა, რომ არავინ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი. საკვირველიც კი იქნებოდა, რომ ხაირეფონტე შეკითხვოდა ორაკულს, არის თუ არა ვინმე სოკრატეზე უფრო ბრძენი, რომ სოკრატე სრულიად არ ყოფილიყო იმ დროს ცნობილი თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით. გარდა ამისა, ისიც მისაღებია მხედველობაში, რომ პლატონის გადმოცემას ემჩნევა ერთგვარი ტენდენცია, სოკრატეს მოღვაწეობა დაუკავშიროს აპოლონის კულტს. ამ კავშირს კი შეეძლო გამოამჟღავნებდა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობა გარკვეულ ფორმაში ჩამოყალიბდა.

¹ φιλέω ნიშნავს სიყვარულს, σιφίαι— სიბრძნეს; მაშასადამე, φιλοσοφία: ნიშნავს სიბრძნის სიყვარულს.

² საკვირველია ტერმინების ევოლუცია ჩვეულებრივ წარმოდგენაში. დღეს ფილოსოფოსობა ნიშნავს პრეტენზიულობას. თავდაპირველად კი ეს ტერმინი შეიქმნა პრეტენზიულობის უარსაყოფად.

³ ამის შესახებ იხ. ქვემოთ.

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

ჩვეულებრივი სიტყვანმარებით, რომელიც მიღებული იყო საბერძნეთში, ბრძენი ეწოდებოდა მცოდნეს, ხოლო მცოდნე იმას, ვინც იცის. სოკრატეც დაეთანხმა ამ სიტყვანმარებას: მისთვისაც ბრძენი არის მცოდნე, ხოლო მცოდნეა ის, ვინც იცის¹. მაგრამ სოკრატე აქ არ გაჩერებულა: მან სცადა უკეთესად განესაზღვრა, რას ნიშნავს „იცის“, ან რა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს სიტყვა „ცოდნას“, და აქედან შეიცვალა როგორც „მცოდნე“, ისე სიტყვა „ბრძენის“ მნიშვნელობაც.

საბერძნეთში მიღებულ სიტყვანმარებით ჩვეულებრივ ლაპარაკობდნენ ასე: მკვლელმა „იცის“ ჭედვა, რაკი ის ჭედავს, მხერხავმა „იცის“ ხერხვა, რაკი ის ხერხავს, მხატვარმა „იცის“ ხატვა, რაკი ის ხატავს. ასეთი სიტყვანმარების საფუძველი იყო ის შეხედულება, რომ ყოველი კაცი, რომელიც აკეთებს რაიმე საქმეს, არის ამ საქმის მცოდნე ან ბრძენი. სოკრატე არ დაეთანხმა ამას. რატომ არ დაეთანხმა, ამის შესახებ წყაროები გარკვეულად არაფერს გვეუბნებიან, მაგრამ ადვილი შესამჩნევია, რომ სოკრატე უმკველად ფიქრობდა ასე: თუ სიტყვას „იცის“ მიეცემოდა ასეთი მნიშვნელობა (ე. ი. თუ იმის შესახებ, ვინც ჭედავს, იტყოდნენ, რომ მან იცის ჭედვა), მაშინ ისიც უნდა გვეთქვა, რომ ცხენმა „იცის“ სირბილი (რაკი ის დარბის), მუხამ „იცის“ რკოს გამოსხმა (რაკი ის რკოს იხამს), წიწაკამ „იცის“ საქმლის გამწარება (რაკი ის საქმელს ამწარებს), მდინარემ „იცის“ ხმაური (რაკი ის ხმაურობს), ქვამ „იცის“ ძირს დაცემა (რაკი ის ეცემა ძირს)², მაშასადამე, ეს ცხენი, წიწაკა, მდინარე და

¹ ქსენოფონტეს წიგნში სოკრატე ამბობს: ὁ ἄνθρωπος ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν, Mem. IV, 6, 7.

² ქართველები მართლაც ასე ვლაპარაკობთ ხშირად: სიტყვას „იცის“ ვაერთებთ ე. წ. უსულს საგნების აღმნიშვნელ სიტყვებთან, განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს საგნები სხვა თავისი მსგავსი საგნებისაგან განირჩევიან ან თუ იმ თვისებით ან მოქმედებით. საათის შესახებ, რომელიც ხშირად მოულოდნელად ჩერდება, ვიტყვიან ხოლმე, რომ ამ საათმა „იცის“ გაჩერება; ლამპის შესახებ, რომელიც ხშირად მოულოდნელად ამოიწვეს, ვიტყვიან, რომ ამ ლამპამ „იცის“ ამოწვევა, თითქოს საათი და ლამპა სულიერი საგნები ყოფილიყვნენ. მაგრამ თოფის შესახებ, რომელიც წესიერად ასრულებს

სხვა ასეთები მცოდნეებად ან ბრძენებად უნდა გამოგვეცხადებინა: ცხენი უნდა გვეცნო „სირბილის ბრძენად“, წიწაკა „საქმლის გამწარების ბრძენად“, მდინარე „ხმაურობის ბრძენად“, ქვა „ძირს დაცემის ბრძენად“. ეს იქნებოდა სიბრძნის დამცირება, მისი პრესტიჟის შელანძღვა და იმ მომენტის აბუჩად აგდება, რომელიც მთელი ბერძნული კულტურის და ისტორიის სპეციფიკურ ნიშანს წარმოადგენდა¹. სიბრძნის ასეთი დამცირებისაგან არ იყო საკმაოდ უზრუნველყოფილი ბერძნული საზოგადოება, როდესაც ფილოსოფიურ ასპარეზზე გამოვიდა სოკრატე. უკანასკნელმა ბრძოლა გამოუცხადა სიბრძნის გაფუქსავატებას და ბრძენის ნილაბი მოაგლიჯა უმეცარს. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატე უეჭველად დიდი ნოვატორი იყო ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში, არსებითი მისი დამსახურება ის იყო, რომ მან სხვებზე უკეთ დაიცვა პრინციპი (სიბრძნე), რომელიც ჩათესილი იყო როგორც შეუგნებელი ლტოლვა მისი ხალხის მთელს ყოფა-ცხოვრებაში და ამით შეალო ამ უკანასკნელის დაძლევა: პრინციპის დაცვა იქცა ფაქტის მოხსნად და მისი ფარგლების გადალახვად. სოკრატემ გადალახა საბერძნეთის ყოფის საზღვრები, რადგან ის სხვა მოაზროვნეებზე უფრო ბრძენი აღმოჩნდა.

სოკრატეს აზრით, სიტყვა „იცის“ არ უნდა იქნეს ხმარებულნი იმ დამოკიდებულების აღსანიშნავად, რომელიც არსებობს ქვასა (ე. ი. საგანსა) და დაცემას (მოქმედებას) შორის, ანდა წიწაკასა (საგანსა) და სიმწარეს (თვისებას) შორის: არა ყოველი კავშირი საგანსა (ქვა, წიწაკა) და

თავის დანიშნულებას და ნორმალური თოფისაგან არ განსხვავდება, არ ვიტყვი, რომ ამ თოფმა „იცის“ სროლა (სამაგიეროდ თოფმა „იცის“ გაცულება). აღსანიშნავია აქ ორი მომენტი: 1) სიტყვა „იცის“ ქართულ ენაზე იხმარება ხშირად ე. წ. უსულო საგანთა მოქმედების აღსანიშნავად, და ისიც მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს მოქმედება ჩვეულებრივსაგან რითიმე განირჩევა. 2) სიტყვას „იცის“ აქვს ასეთ შემთხვევებში მნიშვნელობა არა უპირატესობისა, არამედ სიკუდიისა, წესიერების დარღვევისა, უფარვისობისა, როგორც პირველი, ისე მეორე მომენტი ანიმისტური და ანტიინდივიდუალისტური ფსიქოლოგიის ნაშთია, როდესაც უსულო საგნები სულიერად ჰქონდათ წარმოდგენილი, — განსაკუთრებით მაშინ, თუ ამ საგნებს სხვებისაგან განსხვავებული თვისებები ჰქონდათ, და, ნაცულებად იმისა, რომ აეხსნა ეს თვისებები (რაც უეჭველად აზროვნების ენერჯიას მოითხოვდა), აღმძვინი მაწერდა მას „სულს“ მოქმედებას, ე. ი. ამქვეყნებდა გონების სიჩლუნგეს და სიზარმაცეს. მოწინავე ხალხებმა დიდი ხანია გადალახეს ეს ანიმომის ნაშთი: რუსულად, მაგალითად, არ ითქმის „часы живут останавливаются“, ბერძნულად გადალახული ჰქონდათ ეს სტადია ანიმომისა, და თუმცა ისინი ხმარობდნენ *γυρισθαι* სიტყვას ცხოველების მიმართ, მაგრამ უსულო საგნების მიმართ არასოდეს არ ხმარობდნენ მას. რა ზომამდე ცოცხალია საქართველოში ანიმომის ვადანაშთები, ამის ნიმუშია ასეთი გამოთქმა: „შემომეჭმა“, „შემომეხარჯა“ და სხვ., რომლებიც მტკიცედ არიან გამჭდარი ჩვენს ქვეცნობიერს არეში და გვაბრკოლებენ კულტურის შეთვისებაში.

¹ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“.

მის მოქმედებას (დაცემა) ან თვისებას (სიმწარე) შორის არის შემეცნება ან ცოდნა, ვინაიდან ცოდნა სპეციფიკური დამოკიდებულებაა. ქვა ეცემა, მაგრამ, სოკრატეს აზრით, არ შეიძლება ითქვას, რომ ქვამ „იცის“ დაცემა. წიწაკა მწარეა, მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ წიწაკამ „იცის“ სიმწარე. მართლაც, ქვას მაშინ „ეცოდინებოდა“ დაცემა, რომ იმ დროს, როდესაც ის ეცემა, ქვას გაეფიქრა: „აი, მე ახლა ვეცემი“, „ის, რასაც მე ვაკეთებ, არის დაცემა და არა სხვა რამე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ქვას მაშინ ეცოდინებოდა დაცემა და, მაშასადამე, მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა გვეთქვა „ქვამ იცის დაცემა“, — რომ ამ ქვას დაცემის გარდა ჰქონებოდა კიდევ რაღაც სხვა, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ შენიშვნას, შემჩნევას, ყურადღების მიქცევას, შეცნობას, შეგნებას და ამათ მსგავს სხვა სახელებს. მაგრამ ეს რაღაც სხვა აღარ აქვს არც ერთ ქვას: როდესაც ქვა ეცემა, ის მხოლოდ ეცემა, და ამ დაცემის ფაქტს არც ერთი ქვა ახალს არაფერს ამატებს; არ ამატებს იმის შენიშვნას ან შეგნებას, რომ ის ეცემა, — ისე როგორც წიწაკაც, როდესაც ის ამწარებს საქმელს, არ ამატებს ამ ფაქტს იმის შენიშვნას, რომ ის საქმელს ამწარებს. რა არის ეს შენიშვნა, ამის გამოკვლევა სოკრატეს, როგორც ჩანს, არ უწარმოებია. ოღონდ ორი რამ უეჭველად ჰქონდა მასაც შემჩნეული: 1. ყოველი შენიშვნა გულისხმობს ფაქტის მოქცევას ზოგადი პრინციპის ქვეშ. მაგალითად, დაცემის ფიზიკური ფაქტი რომ შენიშნულია როგორც ასეთი, ნიშნავს იმას, რომ ეს ფაქტი დაყენებულია „დაცემა“-პრინციპის ქვეშ. 2. საკუთარი მოქმედების შენიშვნის უნარი აქვს მხოლოდ იმას, რასაც შეუძლია მოუბრუნდეს ამ მოქმედებას და აქციოს იგი საკუთარ ობიექტად, ე. ი. გასცდეს ამ მოქმედების ფარგლებს და მიწვდეს, რომ ეს მოქმედება არის მისი მოქმედება ან ისეთი საგნის მოქმედება, რომელსაც ის თვითონ სხვა საგნებისაგან არჩევს და „მე“-ს უწოდებს.

ამრიგად ირკვევა, რომ სიტყვა „იცის“, სოკრატეს აზრით, შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მხოლოდ იქ, სადაც მოცემულია საგნის არა მხოლოდ მოქმედება ან თვისება, არამედ უფრო მეტიც, სახელდობრ—შენიშვნა თვით ამ საგნის მიერ საკუთარი მოქმედებისა, როგორც მისი „მე“-ს ფუნქციისა, რაც აუცილებლად „მე“-ს გულისხმობს. რასაც „მე“ აქვს (ე. ი. იმ საგანს, რომელსაც შეუძლია თავისი თავი შენიშნოს, სხვა საგნებისაგან გაარჩიოს და ითქვას: „მე“), იმას თანამედროვე ენით ეწოდება სუბიექტი. საგანს, რომელსაც „მე“ არა აქვს, ეწოდება ობიექტი. ამიტომ სოკრატეს შეხედულება ცოდნაზე ასე შეგვეძლო გადმოგვეცა: სიტყვა „იცის“ უნდა იქნეს ხმარებული მხოლოდ იქ, სადაც საგანი მოქმედებს, როგორც სუბიექტი, და არა როგორც უბრალო ობიექტი. მაშასადამე, შეგნებაც არის მოქმედება ან თვისება არა ყოველი საგნისა, რომელიც კი არსებობს

ქვეყანაზე, არამედ მხოლოდ ზოგიერთი საგნისა, რომელსაც აქვს „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, შემეცნება არის არა უბრალო მოქმედება ან თვისება, რომლის მსგავსი აქვს ქვას, ხეს, პირუტყვს და საზოგადოდ ყოველ ფიზიკურად არსებულ საგანს, არამედ ისეთი მოქმედება, რომელიც ამისაგან ღიდად განსხვავდება და მხოლოდ იმას გააჩნია, ვინც არის „მე“ ან სუბიექტი. როგორც ირკვევა, სოკრატეს შეუმჩნევეია, რომ იმ საგნებს შორის, რომლებიც არსებობენ საზოგადოდ ბუნებაში ან არსებობენ ფიზიკურად, არის განსაკუთრებული ჯგუფი საგნებისა, რომლებსაც აქვთ „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის სოკრატეს გაურჩევია ისეთი საგნები, რომლებიც სხვა ფიზიკური საგნებისაგან ან ობიექტებისაგან იმით განსხვავდებიან, რომ მათ აქვთ „მე“. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ფიზიკურად არსებობა არ ამოწურავს მთელ არსებობას, რომ არის ამისაგან განსხვავებული და მასზე უფრო მაღალი: არსებობა „მე“-ს ფორმით. ქვის დაცემა არსებობს მხოლოდ ფიზიკურად, მაგრამ ცოდნა ქვის დაცემის შესახებ არსებობს არა მარტო ფიზიკურად. ქვა, რომელიც ეცემა, არის მხოლოდ ფიზიკური ობიექტი, მაგრამ კაცი, რომელმაც იცის ქვის დაცემა, მხოლოდ ფიზიკური ობიექტი არ შეიძლება იყოს: რამდენადაც ამ კაცმა იცის ქვის დაცემა, იმდენად ის არის „მე“ ან სუბიექტი, ე. ი. რალაც მეტი, ვიდრე უბრალო ან მარტივი ფიზიკური ობიექტი. არც ერთ სოკრატეს წინამორბედ მოაზროვნეს არ ჰქონდა ასე გარკვეულად წარმოდგენილი განსხვავება სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტებს შორის, და თუ სოკრატემდე სუბიექტს ადვილად აიგივებდნენ ფიზიკურ ობიექტთან, სოკრატე წინ აღუდგა ამ გაიგივებას და ახალი ეპოქა შექმნა აზროვნების ისტორიაში, რომელიც რენე დეკარტეს სახით კიდევ უფრო გააღრმავებს და ზუსტად ჩამოაყალიბებს განსხვავებას სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტს შორის.

მეცნიერება, სიბრძნე
და ფილოსოფია

როგორც ვნახეთ, სოკრატესათვის „მე“, სუბიექტი, თვითშემეცნება არის შემეცნების პირობა, და, სადაც ეს „მე“ და თვითშემეცნება არ არის¹, იქ არც შემეცნება არის და არც „იცის“ სიტყვა უნდა იქნეს ხმარებული. მაშასადამე, იქ არ არის მცოდნეც და ბრძენიც, ვინაიდან მცოდნე და ბრძენი არის მხოლოდ ის, ვინც იცის. სწორედ ამიტომ, თუ მჭედელს, რომელიც ჭედავს, არ აქვს შეცნობილი თავისი მოქმედება, არ შეიძლება ითქვას, რომ მან „იცის“ ჭედვა, რომ ის არის ჭედვის მცოდნე ან ჭედვის ბრძენი:

¹ „საქვეაო, მკენებოდა თუ არა მე წარმოდგენა სხვა საგანზე, რომ მე არ მცოდნოდა ჩემი საკუთარი თავი“, ამბობს სოკრატე. Xen., Memor. IV, 2, 24. „სასატილოდ მეჩვენება მე, რომკაცი, რომელმაც არ იცის საკუთარი თავი, უცხო საგნებს იკვლევს“, ათქმევინებს სოკრატეს პლატონი. Phaedr., 229 e.

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

სწორედ ასეთები იყვნენ სოკრატეს წინამორბედი მეცნიერები, რომლებსაც მეცნიერების ბრძენებად მოჰქონდათ თავი, თუმცაღა არც ერთმა არ იცოდა, რა არის მეცნიერება, ე. ი. არ იცოდა თავისი მეცნიერების არსება, ან ის პრინციპი, რომელიც მეცნიერებას აქცევს მეცნიერებად. ამიტომ ეს მათი მეცნიერება აგებული იყო არა მეცნიერების პრინციპის შეგნებაზე, არამედ შეუღწებლად, უპრინციპოდ, უგვეგმოდ, უკრიტიკოდ ან გულუბრყვილოდ იყო ამყენებული, მას აკლდა ჰარმონიული მთლიანობა და სისტემატურობა, და ეს გარემოება იმაში გამოიხატებოდა, რომ ამ მეცნიერების დებულებათა შორის ურთიერთთანხმობის ნაცვლად საკვირველ წინააღმდეგობებს ჰქონდა ადგილი. არ მოიძებნებოდა ორი მეცნიერი, რომელიც ერთ და იმავე საკითხს ერთნაირად სწყვეტდა, და თვით ერთი და იგივე მეცნიერი ერთი და იმავე საგნის შესახებ ხან ერთს ამბობდა, ხან კი საწინააღმდეგოს¹. ასეთ მეცნიერებას სოკრატე თვლიდა არა სიბრძნედ, არამედ თავისებურ სიბრყივედ, ხოლო მის წარმომადგენლებს ეძახდა არა მეცნიერებს, არამედ „მრავალის მცოდნეებს“² ან უკეთ „მრავალსწავლულებს“³: მათ მრავალი უსწავლიათ და მრავალი იცოდნენ, მაგრამ

¹ Xen., Mem. IV, 2, 21.

² Xen., Mem. I, 1, 11.

³ Xen., Mem., IV, 3, 6. კანტი, რომელმაც სოკრატეს ბევრი მივიწყებული აზრი კვლავ გაახსენა კატობრიობას, იმეორებს მას, როდესაც წერს: „Der Mangel an Urteilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt... Ein stumpfer und eingeschränkter Kopf... ist durch Erlernung sehr wohl sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten... So ist] es nichts ungewöhnliches sehr gelehrte Männer anzutreffen, die jenen Mangel häufig blicken lassen«. Krit. d. r. V., 140 (Kehrbach).

ქტიცივედ არა, რადგან ჰქონდათ მხოლოდ საგნების ცოდნა და აკლდათ ამ თავისი ცოდნის ცოდნა, რის გამო საგნების ის ცოდნაც, რომელიც მათ ჰქონდათ, იყო დაბალი ხარისხის ცოდნა, რომელსაც არც კი ეკუთვნოდა უფლება ჭეშმარიტი ცოდნის სახელი დარქმეოდა.

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

ასეთ ჭეშმარიტ მეცნიერებას სოკრატე, პლატონის გადმოცემით, ეძახდა „ჭეშმარიტ სიბრძნეს“ ან „ნამდვილ სიბრძნეს“. რაც შეეხება მისი დროის ფიზიკოსების მეცნიერებას, ის, სოკრატეს აზრით, იყო არა „ნამდვილი სიბრძნე“, არამედ მოჩვენებითი, თუმცა ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“ არისტოტელემ იხმარა პირველად და სოკრატეს იგი არ უნდა ჰქონებოდა ნახმარი: მის ნაცვლად იგი ხმარობს ტერმინს „ადამიანური სიბრძნე“². ტერმინი „ადამიანური“ ნახმარია ამ შემთხვევაში არალეთაბრივის მნიშვნელობით: „ადამიანური სიბრძნე“ არ არის ლეთაბრივი სიბრძნე ან ნამდვილი სიბრძნე. ნამდვილი სიბრძნე ადამიანს არ აქვს: იგი (ე. ი. ჭეშმარიტი მეცნიერება) აქვს მხოლოდ ღმერთს³ და ნამდვილი ბრძენიც არის მხოლოდ ღმერთი. ამის შეგნება არ ჰქონდათ, სოკრატეს აზრით,

¹ XVII საუკუნის მოაზროვნეებმა მხოლოდ სახელი მოუნახეს ასეთ მეცნიერებას — *scientia universalis*. მაგრამ მისი იდეა ჰქონდა უკვე სოკრატესაც.

² მიუხედავად იმისა, რომ სოკრატესთან არ გვხვდება ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“, მას მაინც აქვს წარმოდგენა ამ ტერმინის შინაარსზე. მაგალითად, სოკრატე არჩევს ერთმანეთსაგან „ბრძნად ყოფნას“ და „ბრძნად მოჩვენებას“, Plato, *Apol.*, 21 c. შტრ. აგრეთვე შეძლევი სიტყვები, რომელთაც ქსენოფონტე მიაწერს სოკრატეს: *ἡ μὴ οὐδὲ βίξιμῶν καὶ οὐδὲσθαι γυγῶσθαι*. Xen. Mem. III, 9, 6.

³ ღმერთის ცნება ამ შემთხვევაში გამოყენებულია კრიტიკის იარაღად

ფიზიკური მეცნიერების წარმომადგენლებს, რომლებიც ბრძენებად თვლი-
დნენ თავს, ნამდვილად კი არ იყვნენ ბრძენები.

ამათგან განსხვავებით, სოკრატე არ აცხადებდა პრეტენზიას ბრძენის-
სახელზე; არ ფიქრობდა, რომ ის არის ბრძენი. სოკრატე ხედავდა, რომ
მას არ გააჩნია ჭეშმარიტი მეცნიერება და არც შეუძლია ასეთი რამ ააშე-
ნოს. მაგრამ ამ გარემოებიდან მას არ გამოჰყავდა არც სკეპტიკური დას-
კვნა, არც ნიპილისტური უარყოფა ჭეშმარიტი მეცნიერებისა ან სიბრძ-
ნისა. თუმცა არც ერთი მეცნიერის მიერ აშენებულ თეორიას არ შეიძლება
ჭეშმარიტი მეცნიერება ეწოდოს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, სოკრატეს აზრით,
რომ ჭეშმარიტი მეცნიერება არის უბრალო ილუზია, სუბიექტის აჩქარე-
ბულ ოცნებაში შექმნილი ქიმიერა, რომელსაც არავითარი ღირებულება
არ აქვს და არავითარი სავალდებულო მნიშვნელობა არ მიეწერება. სწო-
რედ ამ უკანასკნელ შეხედულებას იცავდნენ სოფისტები: სოკრატე გაე-
მიჯნა ამ მუხლში სოფისტებს, და, თუმცა მათთან ერთად სცნობდა, რომ
ყოველი არსებული მეცნიერება სუბიექტური და ადამიანურია, მაგრამ
ამავე დროს აღიარებდა, რომ არსებულ მეცნიერებათა გარდა არის კიდევ
ცნება მეცნიერებისა¹, რომელიც ყოველ ადამიანზე მაღლა დგას და აძლევს
უკანასკნელის შემეცნებას კანონს, ე. ი. არის მისთვის სავალდებულო.
ნორმა ან მისწრაფების მიზანი. აი ამ მისწრაფებას გრძნობდა სოკრატე
საკუთარ თავში და უწოდებდა მას „სიბრძნის სიყვარულს“ ან „ფილოსო-
ფიას“.

ფილოსოფია სოკრატესათვის არ არის არც მოჩვენებითი სიბრძნე არც
ჭეშმარიტი სიბრძნე: ფილოსოფია არ არის ჭეშმარიტი სიბრძნე იმიტომ,
რომ ის ადამიანის საქმეა და არა ღმერთის. მართლაც, ღმერთს სიბრძნი-
სადმი მისწრაფება არ შეიძლება მიეწეროს, ვინაიდან მას, როგორც უსრუ-
ლეს არსებას, უნდა ჰქონდეს სრული სიბრძნე, რომელსაც არაფერი აღარ
მიემატება: სიბრძნისადმი მისწრაფება კი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ
ისეთ არსებას, რომელიც არ არის ბრძენი. სწორედ ასეთია ადამიანი, სოკ-
რატეს აზრით, და ასეთად თვლიდა სოკრატე უწინარეს ყოვლისა საკუთარ
თავს, როდესაც ამბობდა: „მე არ ვფიქრობ, რომ რამე ვიცი“. როგორც
ვხედავთ, ტერმინი „ფილოსოფია“ სოკრატეს წარმოდგენით მცოდნეთა
მედიდურობის უარყოფის მოტივით არის გაჯლენთილი და თავმდაბლობის
გრძნობას ამჟღავნებს. მაგრამ ეს თავმდაბლობა მხოლოდ ძალას აძლევს
ფილოსოფიას: თუ ფილოსოფია ჭეშმარიტ სიბრძნეზე დაბლა დგას და ამი-
ტომ ის არ არის ჭეშმარიტი სიბრძნე, სამაგიეროდ მოჩვენებით სიბრძნე-
ზე მაღლა დგას და, მაშასადამე, არც მოჩვენებითი სიბრძნეა.

¹ პლატონისაგან განსხვავებით ეს ცნება მეცნიერებისა სოკრატე-აპოვის რეალური
საგანი არ იყო.

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

თუ ფილოსოფია ჭეშმარიტ სიბრძნეზე დაბლა დგას, ხოლო მოჩვენებითი სიბრძნეზე — მაღლა, რა პირობითაა ეს შესაძლებელი? იმ პირობით, თუ ფილოსოფია არის მიჯნა მოჩვენებით სიბრძნესა და ჭეშმარიტ სიბრძნეს შუა. მაშასადამე, ფილოსოფია ყოფილა საზღვარი მოჩვენებითი (ან ადამიანური) სიბრძნისა. ყოველი საზღვარი არის უარყოფა, და ამრიგად ფილოსოფია სოკრატესათვის არის უარყოფა მოჩვენებითი სიბრძნისა, მაგრამ არა ისეთი უარყოფა, რომელიც მხოლოდ უარყოფაა (დღეს ასეთ უარყოფას ვეძახით მექანიკურ უარყოფას), არამედ ისეთი უარყოფა, რომელიც წმენდს უარყოფილს და გადაარჩენს მისგან საუკეთესოს: ჰეგელის შემდეგ ასეთ უარყოფას ეძახიან დიალექტიკურ უარყოფას, ხოლო კანტი მას კრიტიკას ეძახდა. ფილოსოფია, სოკრატეს გაგებით, არის მოჩვენ-

¹ პლატონის გაღმოცემით, სოკრატესთვის *φιλοσοφείν* და *ἐξετάζειν* სინონიმები იყო. Apol., 28 e.

² „მეტაფიზიკა ცუდი მნიშვნელობით“.

ნებითი (ან ადამიანური) სიბრძნის დიალექტიკური უარყოფა, ე. ი. მისი კრიტიკა და გაწმენდა სუბიექტური ელემენტებისაგან. რა არის ის, რასაც ფილოსოფია გადაარჩენს მოჩვენებითი სიბრძნისაგან? ეს არის მისი მასალა. რა არის ის, რასაც ფილოსოფია უკუაგდებს მოჩვენებითი სიბრძნისაგან? ეს არის მისი კერძო ან სუბიექტური ფორმა, რომელიც მოჩვენებითი სიბრძნის პატრონის ფსიქოლოგიური თავისებურებით ან სპეციფიკურობით იყო შექმნილი, და დროულ-ვრცელ განსაზღვრულობით არის დამძიმებული.

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

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

სოკრატეს წარმოდგენა შემეცნების მეთოდზე შემდეგ წინამძღვრებს³ ეყარება: შემეცნება არის პროცესი, მოძრაობა, და, როგორც ასეთს,

¹ Zeller, II, 41.

² ასეთი თეორიის შექმნა ლოგიკის მამამთავრის, არისტოტელეს საქმე იყო.

³ ამ წინამძღვრებიდან თვითონ სოკრატეს მხოლოდ ზოგიერთი ჰქონდა *explicit* ნახსენები.

მას აქვს თავისი გამოსავალი წერტილი, საიდანაც ის იწყება, და თავისი მიზანი, საითკენაც ის მიემართება. შემეცნების გამოსავალი წერტილია წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა, რომელიც ამა თუ იმ საგანზე შეუძენია ამა თუ იმ კაცს თავისი კერძო გამოცდილების პროცესში, ფსიქოლოგიური ხასიათის სხვადასხვა მიზეზების გამო. შემეცნების მიზანი კი არის საგნის ც ნ ე ბ ა, რომელსაც საყოველთაოდ სავალდებულო ან საზოგადო მნიშვნელობა აქვს. ამრიგად, შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს პ რ ო ც ე ს ი ა რ ი ს ს ო კ რ ა ტ ე ს ა თ ვ ი ს წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ი ს გ ა დ ა მ უ შ ა ვ ე ბ ა ც ნ ე ბ ა დ.

წარმოდგენა იმით განირჩევა ცნებისაგან, რომ ის კერძოა. ეს იმას ნიშნავს, რომ წარმოდგენა დამოკიდებულია იმ სუბიექტის კერძო თავისებურებისაგან, რომელსაც აქვს ეს წარმოდგენა, და, მაშასადამე, იგი იცვლება თავის სუბიექტთან ერთად: რამდენი სუბიექტიც შეიცნობს ერთ და იმავე საგანს, იმდენი სხვადასხვა წარმოდგენაა ამ საგნის შესახებ. ეს აზრი ასე შეგვეძლო გაგვეთვალსაჩინოებია: ეგვიპტელს, რომელსაც თავის გარშემო ეგვიპტის ცხელი მზით გარუჯული ადამიანები უნახავს მხოლოდ, ადამიანი წარმოუდგენია როგორც შავკანიანი არსება. სამაგიეროდ თრაკიელს ადამიანი წარმოუდგენია როგორც თეთრკანიანი არსება — იმ კერძო ფსიქოლოგიური მიზეზის გამო, რომ მას სწორედ ასეთი ადამიანები უნახავს თავის გარშემო მომეტებულ შემთხვევაში. ერთი და იმავე კაცის შესახებ მისი მტერი იტყვის, რომ ის ავია, ხოლო მისი მეგობარი იტყვის, რომ ის კეთილია. პირველის წარმოდგენა გამოწვეულია მისი კერძო გრძნობით, ე. ი. მტრობით, მეორისა — მისივე კერძო გრძნობით, ე. ი. მეგობრობით. ამრიგად, ერთი და იმავე საგნის შესახებ ადამიანებს სხვადასხვა წარმოდგენები აქვთ, და ამ სხვადასხვაობის უშუალო მიზეზია წარმოდგენათა სუბიექტების კერძო თვისებები. დღეს ამ კერძო თვისებათა ჯამს ეწოდება ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი უ რ ი ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ო ბ ა.

თუ წარმოდგენა კერძოა, ცნება არ არის კერძო: ცნება საზოგადოა. ეს იმას ნიშნავს სოკრატესთვის, რომ ცნება არ არის შემცნობ სუბიექტთა კერძო თვისებებისაგან ან ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობისაგან ლოგიკურად დამოკიდებული: თუმცა სხვა არის ეგვიპტელი და სხვა არის თრაკიელი, მაგრამ ცნება ადამიანისა ერთია, როგორც ეგვიპტელისათვის, ისე თრაკიელისათვის, ე. ი. როგორც თრაკიელი, ისე ეგვიპტელი ერთნაირად ვ ა ლ დ ე ბ უ ლ ი არიან ცნონ ეს ცნება ან ვალდებული არიან ერთნაირად განიაზრონ ადამიანი, თუმცა ფ ა ქ ტ ი უ რ ა დ ეს ასე არ ხდება; თრაკიელი თავისებურად წარმოიდგენს ხოლმე ადამიანს, ეგვიპტელი კი — თავისებურად.

წარმოდგენასა და ცნებას შორის არსებულ ამ ძირითად განსხვავებასთან დაკავშირებულია სხვა განსხვავებაც, რომელსაც თვითონ სოკრატეც

აღნიშნავს *explicite*¹. რომელიმე სუბიექტის კერძო წარმოდგენა არ შეიძლება სხვას გადაეცეს: თითოეულ სუბიექტს აქვს თავისი საკუთარი წარმოდგენა, რომელსაც ის თავისი კერძო გამოცდილების აუტენტურ პროცესში იმუშავებს და სხვისგან არ შეუძლია მიიღოს. მაგალითისათვის ავიღოთ მკვდელი, რომელიც მრავალ სხვადასხვა ოპერაციას აკეთებს ნალის გამოქედვის დროს: თვითონ მკვდელს უეჭველად აქვს წარმოდგენა ამ ოპერაციებზე, მაგრამ მან არ იცის, რა ეწოდოს თითოეულ ოპერაციას, რა სიტყვით აღნიშნოს იგი, ვინაიდან მკვდლის წარმოდგენა თავის საქმეზე არ არის ზუსტი ან დაწვრილებითი. ამიტომაც, ცხადია, მკვდელს აღარ შეუძლია ნალის გამოქედვის ოპერაციებზე თავისი კერძო წარმოდგენა გადასცეს სხვას სიტყვის საშუალებით, და ვისაც ქედვა სურს ისწავლოს, მან საკუთარი გამოცდილების საშუალებით უნდა გამოიმუშავოს თავისი კერძო წარმოდგენა ამ ოპერაციებზე. იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც წარმოდგენა დაკავშირებულია უკვე სიტყვიერ ნიშანთან, მისი გადაცემა სხვისათვის მაინც ვერ ხერხდება, რადგან ერთი და იგივე სიტყვა ყველასათვის ერთ და იმავე წარმოდგენას არ ნიშნავს — გარემოება, რომელსაც ყურადღება მიაქცია გორგია სოფისტმა².

თუ წარმოდგენის გადაცემა სხვისათვის არ შეიძლება, მით უფრო ნაკლებე არის შესაძლებელი წარმოდგენის, როგორც ასეთის, დამტკიცება: დამტკიცებული წარმოდგენა არ არის უბრალო წარმოდგენა. ყოველ ათენელს აქვს, მაგალითად, იმის წარმოდგენა, რომ ათენი არის სახელმწიფო, მაგრამ დამტკიცება ამისა არ შეუძლია, ე. ი. არ შეუძლია პასუხი გასცეს კითხვაზე, თუ რატომ ან რა საბუთით არის ათენი სახელმწიფო: მან იცის, რომ ათენი არის სახელმწიფო, მაგრამ არ აქვს საბუთი იმისა, რომ იგი არის სახელმწიფო, და ამიტომ ეს მისი ცოდნაც არ არის დამტკიცებული, სრული ან ჰემმარიტად მეცნიერული ცოდნა³. საბუთი იმისა, რომ ათენი სახელმწიფოა, არის სახელმწიფოს ცნება ან სახელმწიფოს არსება: ათენი იმიტომ არის სახელმწიფო, რომ მას ემჩნევა სახელმწიფოს ნიშნები, ხოლო სახელმწიფოს ნიშანთა ჯამს ეწოდება სახელმწიფოს ცნება. მაშასადამე, მხოლოდ იმას, ვინც იცის სახელმწიფოს ცნება, სახელმწიფოს არსება ან სახელმწიფოს ნიშნები, შეუძლია დაამტკიცოს, რომ ათენი არის სახელმწიფო. მაგრამ არა ყოველმა კაცმა, რომელსაც აქვს წარმოდგენა იმის შესახებ, რომ ათენი არის სახელმწიფო, იცის გარკვეულად სახელმწიფოს

¹ Xen. Mem., VI, 6. 1.

² იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“.

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

ნიშნათა ჯამი, და ამიტომ არა ყოველ კაცს, რომელსაც აქვს ეს წარმოდგენა, შეუძლია იგი დაამტკიცოს.

მოკლედ, ის განსხვავება, რომელსაც სოკრატე გულისხმობს წარმოდგენასა და ცნებას შორის, შემდეგ დებულებებში შეგვეძლოს ჩამოგვეყალიბებინა: 1. წარმოდგენა კერძოა, ცნება საყოველთაო ან საზოგადო; 2. წარმოდგენა ცვალებადია, ცნება უცვლელი; 3. წარმოდგენა ერთი და იმავე საგნის შესახებ მრავალია, ცნება მრავალი საგნის შესახებ — ერთი; 4. წარმოდგენა უშუალოდ არის მიმართული საგანზე, ცნება კი მიმართულია საგანზე წარმოდგენის საშუალებით; 5. წარმოდგენა ბუნდოვანი, გაურკვეველი და მერყევია, ე. ი. შინაგანი წინააღმდეგობებით არის დაძიმებული, ცნება ზუსტი, გარკვეული და მტკიცეა, ე. ი. შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან განწმენდილია; 6. წარმოდგენა არის ფსიქოლოგიური კუთვნილება სუბიექტისა, ცნება კი სავალდებულო ლოგიკური ნორმაა სუბიექტისათვის; 7. წარმოდგენა საგნის შესახებ შეიძლება არც იყოს სიტყვის საშუალებით გამოხატული, ცნება კი საგნის შესახებ უნდა იყოს საყოველთაო-სავალდებულო განსაზღვრებაში გამოსახული; 8. წარმოდგენა არის ფაქტის წარმოდგენა, ცნება კი — ფაქტის წარმოდგენის საბუთი; 9. წარმოდგენა შეიძინება გრძნობის საშუალებითაც, ცნება კი შეიცნობა მხოლოდ აზროვნებით¹.

ბ. შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი

დიალოგი, როგორც წარმოდგენათა გასარკვევი საშუალება

შემეცნების პროცესი არის წარმოდგენის გადაშენება ცნებად, ე. ი. კერძო წარმოდგენათა არედან ზოგად ან საყოველთაო ცნებათა არეში ასვლა. საგანი მაშინ კი არ არის ჭეშმარიტად შეცნობილი, როდესაც ის შეცნობილია მხოლოდ გრძნობების მიერ, მხოლოდ უშუალოდ, არამედ მაშინ, როდესაც ის შეცნობილია ზოგადი მნიშვნელობის ცნებათა პირობის ქვეშ ან მეშვეობით, ე. ი. როდესაც ის შეცნობილია არა როგორც უბრალო ფაქტი, არამედ როგორც პირობადებული ფაქტი, რომელსაც თავისი განსაზღვრელი საბუთი აქვს. საშუალებად ასეთი შემეცნებისათვის სოკრატეს მიაჩნდა დიალოგი ან საუბარი, რომელიც კითხვა-პასუხის სახით ვითარდებოდა. „როდესაც სოკრატეს ეკამათებოდნენ ხოლმე ვისიმე შესახებ“, წერს ქსენოფონტე² თავისი სადა ენით: „და არ შეეძლოთ წამოეყენებინათ საბუთი, არამედ დაუმტკიცებლად ამბობდნენ, რომ ამა და იმ კაცს მეტი ჭკუა, სახელმწიფო მოღვაწის მეტი ნიჭი და მეტი გამბედაობა აქვს, ვიდრე მეორეს, — მაშინ სოკრატე ასე მიმართავდა ხოლმე საუბარს

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

² Xen., Mem., IV, 6, 14.

საკითხის ნამდვილ არსებაზე: „შენ ამბობ, რომ ის, ვისზედაც ლაპარაკობ, უკეთესი მოქალაქეა, ვიდრე ის, რომელზედაც მე ვლაპარაკობ?“ — დიანს, მე ამას ვამბობ. „მაშ, რატომ არ განვიხილოთ ჯერ, რა არის კარგი მოქალაქის ნიშანი?“ — კარგი, განვიხილოთ... „მაგალითად, სახელმწიფო შემოსავლის მოწესრიგების საქმეში განა ის არ იქნება უკეთესი მოქალაქე, ვინც სახელმწიფოს მეტს შემოსავალს მისცემს?“ — უეჭველად ასეა. — „სამხედრო თვალსაზრისით განა ის არ არის უკეთესი მოქალაქე, რომელიც სახელმწიფოს უკეთესად ამაგრებს მტრების წინააღმდეგ? — სხვანაირად არც შეიძლება იყოს. — „დიპლომატიაში კი ის არ არის განა უკეთესი მოქალაქე, რომელიც მტრებს მოკავშირეებად აქცევს?“ — ცხადია. — „რაც შეეხება სახალხო კრებას, ის იქნება ხომ უკეთესი, ვინც არევე-დარევეს ბოლოს მოუღებს და თანხმობას დაამყარებს?“ — აუცილებლად ასეა“. — „საუბრის ასეთი წარმოების დროს“, დაასკვნის ქსენოფონტე: „ჭეშმარიტება თავისთავად ცხადდებოდა მოწინააღმდეგისათვისაც... ამიტომ, როდესაც სოკრატე ლაპარაკობდა, მას ყველაზე მეტი მსმენელები ეთანხმებოდნენ“.

ქსენოფონტეს ამ გადმოცემით სოკრატე თანხმობას მსმენელთა შორის აღწევდა წარმოდგენათა დაზუსტებით, მათში დიფერენციაციის შეტანით ან მათი განვითარებით. ადამიანთა უთანხმოების უშუალო მიზეზია წარმოდგენათა განუვითარებლობა, მათი სინორჩე ან სიტლანქე; მოვსპოთ ეს სიტლანქე, და უთანხმოებასაც მოედება ბოლო, — აი სოკრატეს ფილოსოფიური მოღვაწეობის ერთი უმნიშვნელოვანესი აზრი.

ამოსავალი წერტილი სოკრატეს დიალოგისა იყო ყოველთვის კერძო წარმოდგენა, რომელიც ამა თუ იმ საგანზე აქტუალურად ჰქონდათ სოკრატეს თანამოსაუბრეებს. ერთი მოსაუბრის კერძო წარმოდგენა ეწინააღმდეგებოდა მეორე მოსაუბრის კერძო წარმოდგენას. თითოეული თავის კერძო წარმოდგენაში იყო ჩაფლული და ვერ ამჩნევდა, რომ ეს წარმოდგენა მისი კერძო წარმოდგენაა¹, რომ ის შემთხვევითი ხასიათის პირობებით იყო ფსიქოლოგიურად განსაზღვრული, და სწორედ ამიტომ ერთ მოსაუბრეს არ შეეძლო მეორე მოსაუბრისათვის ეჩვენებინა, რომ მისი წარმოდგენა უკეთესია, და კერძო წარმოდგენათა შორის არსებული წინააღმდეგობის მოხსნაც შეუძლებელი ხდებოდა: ასეთ პირობებში საკითხი, თუ რომელი წარმოდგენა არის სწორი, შეიძლებოდა მხოლოდ ძალადობით ან სხვა მსგავსი საშუალებით გადაწყვეტილიყო. სოკრატემ უკეთესი საშუალება აღმოაჩინა კერძო წარმოდგენათა შორის არსებულ წინააღმდეგობის მოსახსნელად და წარმოდგენათა სუბიექტების შესათანხმებ-

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

ლად. ასეთი საშუალება მან იპოვა კერძობიდან ამოსვლაში ან ფსიქოლოგიური განსაზღვრულობის გადალახვაში. თუ კაცმა შეიგნო, რა არის მის წარმოდგენაში კერძო, მას, სოკრატეს აზრით, გადალახული აქვს თავისი განსაზღვრულობა.

მარტო საკუთარი ძალების ანაბარად დატოვებულ კაცს არ შეუძლია კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. მას სჭირდება მეორე კაცის დახმარება, და ამ საჭიროებას უშუალოდ ასაბუთებს სიყვარული ქვეშაირთებისადმი ან ეროსი. შემეცნების დარგში ადამიანთა შორის ურთიერთდახმარება კერძო თვისებებიდან ამოსასვლელად ხორციელდება საუბარში ან დიალოგში: უსიტყვო ან მუნჯ ადამიანებს უჭირთ კერძო თვისებებიდან ამოსვლა. საუბარში, რომელიც კვლევადიების მეთოდის დონემდე აამაღლეს პირველად ელვატებმა¹, ირკვევა კერძო წარმოდგენის კერძობა და მუშავდება ზოგადი ან საყოველთაო ცნება, რომელიც ათანხმებს ან არიგებს ერთმანეთთან კერძო წარმოდგენებს და აუქმებს მათ შეზღუდულობას, თითოეულისაგან კერძო ელემენტის გამორიცხვით და დარჩენილი ნაშთის ახალ სინთეზში შეყვანით. თუ ერთი მოსაუბრე ფიქრობს, რომ NN კარგი მოქალაქეა, მეორე კი ფიქრობს, რომ NN ცუდი მოქალაქეა, საუბარში ირკვევა ჭერ ზოგადი ცნება კარგი მოქალაქისა, ე. ი. ის, თუ რას უნდა ეწოდოს საზოგადოდ კარგი მოქალაქე, როგორ განისაზღვროს (ბაქჯეძეძე:) კარგი მოქალაქე ან რა ნიშნები უნდა ჰქონდეს კარგ მოქალაქეს: ეს იქნება ინდუქცია (ἐπαγωγή) ან კერძო შემთხვევიდან ზოგად განსაზღვრებამდე ასვლა, და არისტოტელეც² იმოწმებს, რომ სოკრატემ შემოიტანა თავს ἔπαχαισις λήγας καὶ τὸ βίβλασις καμάρλαს. შემდეგ საუბრით ირკვევა, ემჩნევა თუ არა კარგი მოქალაქის ნიშნები NN-ს: ეს იქნება განსაზღვრების ან ზოგადი დებულების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის³. შემეცნების ასეთ მეთოდს ისტორიკოსები დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ მ ე თ ო დ ს უწოდებენ, და ამბობენ, რომ დიალოგი იყო სოკრატესათვის დიალექტიკის საშუალება⁴. ჩვენც უნდა დავეთანხმოთ ასეთ შეხედულებას, მხოლოდ უნდა გვახსოვდეს, რომ სოკრატეს დიალექტიკა სრულიადაც არ იყო მატერიალისტური: მის ეპოქას არ შეეძლო შეექმნა მატერიალისტური დია-

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

² Arist. Metaph., 1078 b 27.

³ უკანასკნელი ხერხის სისტემატური გამოყენება გვხვდება მხოლოდ პლატონთან, რომელმაც მას სათანადო სახელიც მისცა — διαίρεσις. შტრ. Zeller, II, 128, Anm. სოკრატე კი ცნებათა სისტემას არ აშენებს. ამიტომ διαίρεσις მას არ სჭირდება. ნაცვლად ამისა ის აწარმოებს კერძო მოვლენის სუბსტრუქციას ზოგადის ქვეშ (παρεισληγ)

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

ლექტიკა, რომელიც გაჩნდა უფრო განვითარებულსა და რთულ საზოგადოებაში.

აჩსება სოკრატეს დიალექტიკური მეთოდისა ასე შეიძლება დავახასიათოთ: დიალექტიკურად საგნის შეცნობა ნიშნავს სოკრატესათვის მის შეცნობას არა უშუალოდ, არამედ მეშვეობით, საყოველთაო ან ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცნების პირობით (αρχή γέννησις)¹. ფსიქოლოგიურად ასეთი შემეცნება გულისხმობს საკუთარი კერძო თვისებებიდან ამოსვლას, მათგან გამოიჭენას ან, უფრო ზოგადად რომ ითქვას, ეროსს, რადგან ეროსი არის კერძოს განსაზღვრულობის გადალახვა — სულ ერთია, ვინ არის ეს კერძო: თვითონ შემეცნობი კაცი თუ მასთან ახლო მდგომი მოყვასი. ლოგიკურად კი დიალექტიკური შემეცნება მიემართება მტკიცედ განსაზღვრული ცოდნისაკენ ან კერძო წარმოდგენებზე ამადლებულსა და საყოველთაოდ სავალდებულო ან საზოგადო მნიშვნელობის მქონე ცნებისაკენ (იგულისხმება, რომ ცნება შესაძლებელია არა მხოლოდ ზოგადის, არამედ კერძო საგნისაც).

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

ამისათვის უნდა გაირკვეს, რა არის უსამართლობა საზოგადოდ, ე. ი. განისაზღვროს უსამართლობის ზოგადი ცნება, უსამართლობის პრინციპი ან არსება, და სოკრატეც ეკითხება ან არისტარხოს, ან ლავროსს: „ამბობენ, რომ კალისტრატე არის უსამართლო კაცი. ვინც ამას ამბობს, მას, როგორც ჩანს, სცოდნია, რა არის უსამართლო. მე კი ეს არ ვიცი. ამიტომ მითხარით, რა არის უსამართლო? ვის უნდა ეწოდოს უსამართლო კაცი?“ — პირველი პასუხი ამ შეკითხვაზე იქნებოდა: „უსამართლო უნდა ეწოდოს კაცის მკვლელს“. ცხადია, რომ ეს არ არის უსამართლო კაცის საყოველთაოდ სავალდებულო ან სწორი განსაზღვრება, თანამედროვე ლოგი-

¹ Xen. Memor., IV, 12.

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

კის ენით ვიტყოდით, რომ ეს განსაზღვრება ვიწროა: პრედიკატი არ ფარავს სუბიექტს, პრედიკატი უფრო ვიწრო ცნებაა, ვიდრე სუბიექტი, რადგან კაცის მკვლევლობის გარდა არის სხვა სახის უსამართლობაც. სოკრატე ცდილობს შეაგნებინოს ეს გარემოება თავის თანამოსაუბრეებს და აძლევს მათ ახალ შეკითხვას: „განა მხოლოდ კაცის მკვლელი არის უსამართლო? კაცის დამჭრელი, ხიფათში ჩამგდები, მომტყუებელი და სხვა ასეთი არ არიან განა უსამართლონი?“ „ცხადია, ისინიც უსამართლონი არიან“, უპასუხებს თანამოსაუბრე და იძლევა უსამართლობის მეორე განსაზღვრას: „უსამართლო არის ის, ვინც კაცს ზიანს მიაყენებს: სულ ერთია, რა ზიანიც არ უნდა იყოს იგი — მოკვლა, დაჭრა, მოტყუება თუ კიდევ სხვა რაიმე“. არც ეს მეორე განსაზღვრაა სწორი: თანამედროვე ლოგიკის ენით იტყოდნენ, რომ ის არის ფართო; პრედიკატი უფრო ფართოა, ვიდრე სუბიექტი, ვინაიდან არა ყოველი მიყენება ზიანისა კაცისათვის იყო ძველი ბერძნისათვის უსამართლობა (ἀδικία). ამიტომ სოკრატეც განაგრძობს შეკითხვების მიცემას ან კვლევას (ἐξέταξις): „ვთქვათ, ომის დროს მეომარმა მოკლა მოწინააღმდეგე ბანაკის მეომარი: ესეც ხომ კაცისათვის ზიანის მიყენების მაგალითია (παράδειγμα), ესეც ხომ კაცის დაზიანებაა. არის თუ არა ეს უსამართლობა?“ — „არა, ეს არ არის უსამართლობა. კაცისათვის ზიანის მიყენება (მკვლევლობა, დაჭრა, მოტყუება, ძალადობა და სხვ.) მხოლოდ მაშინ არის უსამართლობა, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ და არა მტერს“. ეს მესამე განსაზღვრაც არ აკმაყოფილებს სოკრატეს, და ის ახალ კითხვას აძლევს თანამოსაუბრეს: „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს მას, ვინც თავის განზრახვის წინააღმდეგ უცაბედად დასჭრა ან რაიმე სხვა ზიანი მიაყენა მეგობარს?“ — „არა“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს ექიმს, რომელიც თავის ავადმყოფ მეგობარს ჭრილობას აყენებს ოპერაციის დროს?“ — „არა“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს მამას, როდესაც ის მოტყუების საშუალებით დააღვინებს წამალს თავის ავადმყოფ შვილს მის განსაკურნავად“ „არა. ეგ რა უსამართლობაა,“. „შეიძლება თუ არა უსამართლო ეწოდოს კაცს, როდესაც ის ძალადობას იხმარს და გამოგლეჯს თავის მეგობარს ხანჯალს, რომლითაც უკანასკნელს სურდა თავი მოეკლა?“ — „რა თქმა უნდა, არ შეიძლება“, „მაშ, მოკვლა, დაჭრა, ძალადობა, მოტყუება და სხვა ზიანის მიყენება არ ყოფილა ყოველთვის უსამართლობა იმ შემთხვევაშიც, როდესაც ამას მეგობარს უზამენ. მაშ, ვინ არის უსამართლო?“ — ეკითხება უკანასკნელად სოკრატე. „უსამართლო არის“, — მიუგებს თანამოსაუბრე — „კაცის მკვლელი, დამჭრელი, მომტყუებელი ან სხვა რაიმე ზიანის მიმყენებელი, როდესაც ის ამას სჩადის მეგობრის მიმართ იმ განზრახვით, რათა მას ვნება მიაყენოს“. ამრიგად, როდესაც ცნება უსამართლო კაცისა განსაზღვრული იქნებოდა და ცხადი გახდებოდა მისი

ნიშნები, სოკრატე უბრუნდებოდა საკითხს, უსამართლო კაცია თუ არა კალისტრატე. პასუხი ამ კითხვაზე დამოკიდებული იყო იმაზე, აღმოაჩნდებოდა თუ არა კალისტრატეს ის თვისებები, რომლებიც უსამართლო კაცის ნიშნებს შეეფერებიან. ეს კი თავის მხრივ, თუ სრულიად ვერ გაათავისუფლებდა თანამოსაუბრეს მისი კერძო წარმოდგენისაგან კალისტრატეზე¹, ყოველ შემთხვევაში, შეაგნებინებდა მას, რა იყო მის წარმოდგენაში კერძო, თვითონ მის მიერ შეტანილი, ე. ი. შეაცნობინებდა მას ამ წარმოდგენას, როგორც მის ფსიქოლოგიურ ფუნქციას. ამის შეგნების შემდეგ თანამოსაუბრე აღარ მიაწერდა უკვე თავის კერძო წარმოდგენას საყოველთაო მნიშვნელობას, ე. ი. არ გააობიექტიურებდა მას, არ იტყოდა, რომ თვითონ საგანი არის ისეთი, როგორც ის მას წარმოედგინა, და ეს იქნებოდა უკვე კერძოობის დაძლევა, მისი შეზღუდულობის გადალახვა: კერძოობა შემეცნებაში დაძლეულია, როდესაც ის შეცნობილია, როგორც კერძოობა.

მაიევტიკის
ფსიქოლოგიური და
ლოგიკური მომენტები: სოკრატეს ირონია და სოკრატეს ინდუქცია

სოკრატეს კვლევა-ძიების ზემოაღნიშნულ მეთოდში რამდენიმე მომენტს უნდა გაესვას ხაზი.

1. სოკრატე არკვევდა ცნებებს საუბრის ან დიალოგის პროცესში. სოფისტებისაგან განსხვავებით, არ მიმართავდა მონოლოგიურ ლექციებს² და დოგმატიურ დებულებათა სისტემის სახით, რომელიც მხოლოდ პასიურ მოსმენას მოითხოვს, არ წარმოუდგენდა სხვებს თავის შეხედულებებს. ეს გარემოება აქვს სოკრატეს მხედველობაში, როდესაც ლაპარაკობს: „მე არასოდეს არ ვყოფილვარ ვისიმე მასწავლებელი“³, ე. ი. ისეთი მასწავლებელი, რომელიც მხოლოდ ასწავლის თავის მსმენელს, მაგრამ ამ მსმენლისაგან თვითონ არაფერს სწავლობს. ამისაგან განსხვავებით, სოკრატესათვის სწავლება იყო დიალექტიკური პროცესი, სადაც ყოველი მონაწილე ასწავლის სხვას და კიდევ სწავლობს მისგან, ე. ი. მასწავლებელიც არის და მოსწავლეც და არ არის მხოლოდ მასწავლებელი (წმინდა მასწავლებელი) ან მხოლოდ მოსწავლე (წმინდა მოსწავლე). თავის საუბარს სოკრატე იწყებდა იმ შეგნებით, რომ ჭეშმარიტი ცოდნა მასაც აღარ ჰქონდა და ასეთი ცოდნის მისაღწევად სჭირდებოდა მეორე კაცის დახმარება. მხოლოდ ადამიანთა შორის აზრთა ურთიერთგაცვლა-გამოცვლაში შესაძლებელია, სოკრატეს შეხედულებით, წარმოიშვას ჭეშ-

¹ სოკრატე საკმაოდ წინდახედული იყო იმისათვის, რათა არ ეფიქრა, თითქოს ცნების გარკვევა საკმარისია იმისათვის, რომ გაურკვეველი წარმოდგენა გაქვევულ იქნეს სუბიექტის ცნობიერებიდან, რადგან მან იცოდა, რომ წარმოდგენებს ღრმა ფესვები აქვს გადგმული ადამიანის ცნობიერებაში.

² Plato, Prot., 334, C.

³ Plato, Apol., 33, A.

მარიტი ცოდნა, და, მაშასადამე, ეს უკანასკნელიც ადამიანთა ურთიერთობის ნაყოფად ჰქონდა მას გააზრებული¹. ფსიქოლოგიური საფუძველი ადამიანთა ამ ურთიერთობისა ჭეშმარიტების საძიებლად არის ჭეშმარიტების სიყვარული²; რამდენადაც კი ეს ურთიერთობა, სოკრატეს აზრით, არის დულაბი საზოგადოებისა, იმდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატესათვის ეროსი არის ყოველი საზოგადოების შემაკავშირებელი ძალა.

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

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

2. სოკრატე იწყებდა დიალოგს იმის აღიარებით, რომ მან არაფერი იცის და სურს ისწავლოს თავის თანამოსაუბრისაგან, რომელიც საკუთარ თავს მცოდნედ ასაღებდა. მაგრამ დიალოგის პროცესში ირკვეოდა, რომ სოკრატეს მოპირდაპირესაც აღარ ჰქონია ცოდნა, და ის, რაც მას ცოდნად მიაჩნდა და რითაც იგი აკვირვებდა სხვებს, ყოფილა არა ჭეშმარიტი, არამედ მოჩვენებითი ცოდნა, ვინაიდან ამ „ცოდნიდან“ ისეთი დასკვნები გამომდინარეობდნენ თურმე, რომ თვითონ მისი პატრონიც არ ეთანხმე-

¹ Xen., Mem., IV, 5, 12.

² Plato, Symp. 216 d.

ბოდა მათ შინაარსს, როდესაც ამ უკანასკნელს წაუყენებდა მას სოკრა-
ტე, და ამით მტკიცდებოდა, რომ ეს დასკვნები უწინ სოკრატეს მოპირდა-
პირეს შემჩნეული არც კი ჰქონია თურმე. ამრიგად, თუ დიალოგის დასა-
წყისში მოპირდაპირის უპირატესობა სოკრატეს წინაშე ყველასათვის თით-
ქოს ნათელი იყო, დიალოგის პროცესში ეს უპირატესობა თანდათან ქრე-
ბოდა, და მდგომარეობა საწინააღმდეგო მიმართულებით იცვლებოდა,
რადგან აშკარა ხდებოდა, რომ „არაფრის მცოდნე“ სოკრატეს „მცოდნე“
თავის მოპირდაპირესთან შედარებით ის უპირატესობა მაინც ჰქონია,
ყოველ შემთხვევაში, რომ ის არ ფიქრობდა, რომ რამე იცის; სოკრატეს
მოპირდაპირეს კი არაფერი სცოდნია და ამავე დროს იგი შეპყრობილი
ყოფილა მეტიჩრული შეხედულებით, რომ მან ბევრი რამ იცის და ცოდ-
ნის ძიება აღარ სჭირდება. მდგომარეობის ასეთ მოულოდნელ შეცვლას
აღარ შეეძლო კომიკური ეფექტი არ შეექმნა და მაყურებლები არ გაე-
ცინებინა. ამაში იყო სწორედ სახელგანთქმული „ირონია“ სოკრატესი¹
შეცდომა იქნებოდა გაგვეგო მისი „ირონია“, როგორც მეფისტოფელის
ირონია, რომელიც ძალიან პოპულარული იყო რომანტიკოსთა წრეებში
XIX საუკუნის დასაწყისში. მეფისტოფელის ირონია ბოროტი გრძნობის
გამოსახულებაა, ის არის დაცინვა დაცინვისათვის. ასეთი დაცინვის შე-
საძლებლობა გამორიცხული იყო სოკრატეს დიალოგის მიზნით: იგი აწარ-
მოებდა დიალოგს არა იმისათვის, რათა დაემცივებინა თავისი თანამოსა-
უბრე და დაემტკიცებინა საკუთარი უპირატესობა (ასე სოფისტები იქცე-
ოდნენ), არამედ იმისათვის, რათა საკითხის საერთო განხილვის საშუალე-
ბით აღმოეჩინა ყველასათვის სავალდებულო ჭეშმარიტება, რომელიც მას
თავის განკარგულებაში გულწრფელად არ ეგულებოდა და რომლის ძიე-
ბა (სოფისტებისაგან განსხვავებით) აუცილებელ საჭიროებად მიაჩნდა.
თუკი დიალოგის პროცესში სოკრატეს თანამოსაუბრე კომიკურ მდგომა-
რეობაში ვარდებოდა, და მცოდნე კაცის ნიღაბი, რომელიც საუბრის და-
საწყისში ეფარა მას, საუბრის პროცესში მოსცილდებოდა და ამ ნიღაბ-
ქვეშ უცოდინარის სახე გამოჩნდებოდა სასაცილოდ, — ეს იყო დიალო-
გის აუცილებელი ობიექტური შედეგი, რომლისთვისაც დამნაშავე იყო არა
სოკრატე, არამედ მისი თანამოსაუბრის გულუბრყვილობა და მეტიჩრო-
ბა. ამ მეტიჩრობისა და გულუბრყვილობისაგან განთავისუფლებას თვლი-
და სოკრატე ფილოსოფიის მოვალეობად, მაგრამ არა თანამოსაუბრის და-
სამცირებლად, არამედ მის ასამაღლებლად.

სოკრატეს რომ თანამოსაუბრის დამცირება ჰქონოდა საუბრის მიზ-

¹ სოკრატეს საუბარი მხოლოდ გარეშე მაყურებლებზე ახდენდა ირონიის შთაბეჭდი-
ლებას, თვითონ სოკრატეს ირონია არ ჰქონდა მიზნად, თუმცა იგი დიდი იუმორისტი
იყო, და მისი სადა, დარბაისლური, უპრეტენზიო და ხალხური გამოთქმებით გაქლენ-
თილი სიტყვა ღიმილს იწვევდა მსმენელთა შორის

ნად დასახული, მაშინ საუბარიც უნდა დასრულებულიყო, გამოირკვევოდა თუ არა თანამოსაუბრის უცოდინარობა. მაგრამ მისი საუბარი აქ არ წყდებოდა და განაგრძობდა თავის ვითარებას, რათა უცოდინარობის არიდან გასულიყო ჭეშმარიტი ცოდნის არეში. ამრიგად, უცოდინარობის შეგნება იყო სოკრატესათვის კვლევა-ძიების არა აბსოლუტური დასასრული, არა მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი ბოლო (ე. ი. ისეთი ბოლო, რომელიც წმინდა ბოლოა ან მხოლოდ ბოლოა და სხვა არაფერი): ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ სოკრატე იქნებოდა სკეპტიკოსი. მაგრამ იგი არ იყო სკეპტიკოსი, და უცოდინარობის შეგნებაც იყო მისთვის დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი ბოლო კვლევა-ძიებისა, ე. ი. ისეთი ბოლო, რომლიდან ახალი ძიებაც იწყება და რომელიც ბოლოც არის და დასაწყისიც. ჩ ვ ე ნ ი შემეცნება იწყება სოკრატესათვის იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით, და თავდება ისევ იმის შეგნებით, რომ ჩვენ არაფერი ვიცით. უცოდინარობა არის ღერძი, რომლის გარშემო ტრიალებს ცოდნის ძიება: ამოართვით ეს ღერძი, და ცოდნის ძიებაც შეწყდება, რადგან მას აღარ ექნება ის, რის გარშემოც შეეძლება ტრიალი. კანტის ენით რომ ვთქვათ, სოკრატეს აზრები, უცოდინარობა იყო სოკრატესათვის არა კონსტიტუტიური პრინციპი, რომელიც დოგმატიკურად აძლევს შემეცნებას მის პოზიტიურ შ ი ნ ა ა რ ს ს, არამედ რეგულატიური პრინციპი, რომელიც მოწოდებული იყო, მიეცა შემეცნებისათვის მხოლოდ წ ე ს ი (regula) და იმას მოითხოვდა მეცნიერისაგან, რომ მას ცოდნის ყოველ კონკრეტულ ფაქტში აღმოეჩინა მისი საზღვარი ან უარყოფა, ყოველი „ვიცი“-ს ქვეშ დაენახა „არ ვიცი“-ს უფსკრული, რათა არ გაყინულიყო ცოდნის რომელიმე კერძო შემთხვევაზე, არ ექცია ეს უკანასკნელი აბსოლუტად, სათაყვანებელ კერპად და არ შეეწყვიტა შემეცნების პროცესი, მისი წინსვლა და განვითარება, ე. ი. არ გასთიშოდა ფილოსოფიას. ყოველი მეცნიერი უნდა იყოს, სოკრატეს შეხედულებით, უწინარეს ყოვლისა ფილოსოფოსი და არა თავისი საქმის ბრმა და უფრთო ხელოსანი, თავის სპეციალობის წვრილმანებში უნაშთოდ ჩაძირული კაცი, რომლის ტიპი დაგვისურათა შემდეგ გოეთემ ვაგნერის სახით. მეცნიერი უნდა იყოს არა ვაგნერი, რომელიც მატლივით ებლაუტება ერთხელ მიღწეულ შედეგს და იმის შიშით, რომ ეს შედეგი მომავალში არ დაკარგოს, ვერ ბედავს წინ წაწევას, არამედ ფაუსტი, რომელიც არწივივით მზად არის ყოველ წამს გასწიროს აწმყო კვლევა-ძიებისა მისი მომავლისათვის, და რომელსაც არც ერთი აწმყო საბოლოოდ არ აკმაყოფილებს¹. ვინც აწმყოს ებლაუტება, მას ეს აწ-

¹ სოკრატეს მოძღვრებაში საგრძნობია ის, რასაც გერმანელები „ფაუსტურ ელემენტს“ უწოდებენ, და ოსვალდ შპენგლერი, რომელმაც გაითქვა სახელი თავისი პუბლიცისტური ნაწერებით, ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ საბერძნეთი ამ „ფაუსტურ ელემენტს“ აღარ იცნობდა.

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

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

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

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ სოკრატეს ინდუქცია განსხვავდება თანამედროვე მეცნიერების ინდუქციისაგან. მის ინდუქციას აკლია თანამედროვე მეცნიერული ინდუქციის სისრულე და სიზუსტე. თანამედროვე ინდუქციის საფუძველია ფაქტები, და ამ ინდუქციის თეორიაც, როგორც ფრანცისკ ბეკონის, ისე ჯონ-სტიუარტ მილის სახით, გვასწავლის: 1) როგორ უნდა ვაწარმოოთ დაკვირვება ფაქტზე, 2) როგორ უნდა დავაჯგუფოთ ან დავალაგოთ დაკვირვების საშუალებით შეგროვებული ფაქტები, და, ბოლოს, 3) ასე დალაგებული ფაქტებისაგან როგორ უნდა გამოვიყვანოთ ზოგადი დებულება, ე. ი. ფაქტების წესი ან კანონი. რაც შეეხება სოკრატეს ინდუქციას, მისი უშუალო საფუძველია არა ფაქტები, არამედ საუბარში მონაწილე ადამიანების მიერ უკვე საუბრის დაწყებამ-

დე შექმნილი წარმოდგენები ამ ფაქტებზე, და ისიც ისეთი წარმოდგენები, რომლებიც უკვე აღნიშნულია სიტყვის საშუალებით და რომლებიც შეიძლება გაახსენო კაცს საუბრის დროს¹. ასეთ წარმოდგენებში კი დაქვრილია მხოლოდ ტიპური ან სამაგალითო ფაქტები (παράδειγμα) და არა ყოველი ფაქტი, რომელიც კი შეიძლება ამ წარმოდგენაში გაერთიანდეს. სოკრატე არ აწარმოებს წარმოდგენების დაპირისპირებას უშუალოდ ფაქტებთან: ასეთი დაპირისპირების შესაძლებლობა გამოირიცხული იყო უკვე საუბრის წარმოების პირობებით. ამრიგად, ფაქტები რჩებიან საუბარში მონაწილეთა ზურგს უკან. თუ სისტემატურ დაკვირვებებს თვითონ ფაქტებზე სოკრატე აღარ აწარმოებს და არც სხვას ასწავლის, როგორ უნდა აწარმოოს მან ასეთი დაკვირვება, ე. ი. არ ასწავლის იმას, რასაც თანამედროვე ბუნებისმეტყველური ინდუქციის თეორეტიკოსები (ბეკონი, ჯონ-სტიუარტ მილი) დიდ ადგილს უთმობენ თავის თეორიებში, — მით უმეტეს არ სარგებლობს სოკრატე ექსპერიმენტით, რომელიც უძლიერესი იარაღია თანამედროვე ბუნებისმეტყველებისათვის ახალი ფაქტების აღმოსაჩენად. ამიტომ სოკრატეს ინდუქციას არ შემოაქვს კვლევადიების პროცესში ახალი და ჯერ კიდევ უცნობი ფაქტი. ის არ აფართოებს კვლევადიების მასალას და არ აკეთებს იმას, რაც აზუსტებს თანამედროვე ბუნებისმეტყველურ კვლევადიებას. სოკრატეს ინდუქციას საქმე აქვს უშუალოდ წარმოდგენებთან, ფაქტები (საგნები) კი ამ ინდუქციის გარეშე რჩებიან. ის ერთმანეთს უპირისპირებს უშუალოდ არა ფაქტებს, არა საგნებს, არამედ წარმოდგენებს ამ ფაქტებზე და ცდილობს თანხმობა შეიტანოს ამ წარმოდგენებში ან მოხსნას მათ შორის არსებული წინააღმდეგობა. ამიტომ სოკრატეს ინდუქციის უმაღლესი შედეგია თანხმობის მიღწევა საზოგადოებაში გავრცელებულსა და ენის საშუალებით უკვე აღნიშნულ წარმოდგენათა შორის, მათში მთავარის გარჩევა მეორეხარისხოვანისაგან, ე. ი. მოწესრიგება (სისტემატიზაცია) წარმოდგენებისა, მაგრამ არა წესრიგის აღმოჩენა წარმოდგენების უკან მდებარე ფაქტებში (საგნებში), რასაც მიზნად ისახავს გალილეო გალილელის მიერ დაარსებული თანამედროვე ბუნებისმეტყველება. როგორ უნდა ვიაზროთ საზოგადოებაში მიღებულ წარმოდგენათა ნიადაგზე ან საზოგადოებრივი გამოცდილების საფუძველზე წინააღმდეგობის გარეშე: ესა თუ ის ფაქტი, ესა თუ ის საგანი (და არა — როგორია საგანი თავისთავად) — აი ობიექტური ამოცანა სოკრატეს ინდუქციისა, რომელიც ცდილობს თავი მოუყა-

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

როს საზოგადოებაში გავრცელებულსა და ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში მყოფ წარმოდგენებს¹, შეასწოროს ისინი ურთიერთთან დაპირისპირების საშუალებით, გაწმინდოს წინააღმდეგობებისაგან, მოახდინოს მათი კონცენტრაცია და ჩამოაყალიბოს გარკვეულ დებულებებში ან განსაზღვრებებში. ასეთ მეთოდს, ჩვენებური ენით ინდუქციის ნაცვლად უკეთესად შეეფერება ანალიზის სახელი: სოკრატე აწარმოებს საზოგადოებრივი გამოცდილების ან საზოგადოებაში გავრცელებული წარმოდგენების ანალიზს, არჩევს მთავარს მეორეხარისხოვანისაგან და ათანხმებს წარმოდგენებს ცნებაში. მ ა გ რ ა მ ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ რ ი ვ ი გ ა მ ო ც დ ი ლ ე ბ ი ს მ ა ს ა ლ ა ს ს ო კ რ ა ტ ე ა ღ ა რ ა ფ ა რ თ ო ე ბ ს. ამიტომ უმაღლესი კანონი სოკრატეს ინდუქციისათვის იგივეა, რაც ანალიზისათვის. ეს არის წინააღმდეგობის კანონი, რომელიც მოითხოვს, რომ წარმოდგენები არ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს². ბუნების მოვლენების შესაცნობად ეს მეთოდი, ცხადია, არ იკმარებდა, მაგრამ ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად ის კარგი გამოდგა, რადგან, თუ ბუნება ადამიანის წარმოდგენების გარეშეა, ზნეობას შეადგენს ადამიანის შინაგანი ცხოვრება ან მისი წარმოდგენები და არა ამ წარმოდგენების გარეშე მდებარე საგნები.

4. რამდენადაც სოკრატეს მეთოდი კვლევა-ძიებისა ხორციელდებოდა ზეპირი საუბრის პროცესში, ახალ ფაქტებს არ აღმოაჩენდა, არამედ სარგებლობდა მხოლოდ იმ ფაქტებით, რომლებიც უკვე აღმოჩენილი იყო და, აღნიშნული სიტყვების საშუალებით, ინახებოდა თანამოსაუბრეთა, მესხიერებაში, ე. ი. რამდენადაც ეს მეთოდი სარგებლობდა მხოლოდ ფაქტების ან საგნების შესახებ უკვე შედგენილი წარმოდგენებით, იმდენად მისი მიზანი იყო ამ წარმოდგენების ანალიზი და იმ საბუთის შეგნება, რომელსაც ეს წარმოდგენები გულისხმობდნენ, ისე როგორც, მაგალითად, დედაენის გრამატიკის სწავლების მიზანია შეგნება ენის კანონებისა, რომელთაც უკვე გულისხმობს ამ ენაზე პრაქტიკულად მოლაპარაკე ადამიანი, თუმცა მას ჯერ კიდევ არა აქვს ამ კანონის შეგნება. სოკრატეს მეთოდიც შეავნებინებდა თანამოსაუბრეებს თავისი წარმოდგენების საბუთს ან კანონს, რომელიც მანამდე არ ჰქონდათ მათ შეგნებული, თუმცა-ღა ყველანი შეუგნებლად გულისხმობდნენ მას. ამრიგად, ეს მეთოდი იყო ჯერ კიდევ შეუგნებელის შეგნება, არაცნობიერის ცნობიერებაში მოყვანა, ე. ი. წარმოდგენების გაშლა და იმის გამოყოფა, რაც შეკუმშულად და ცნობიერებისათვის დაფარულად უკვე იგულისხმებოდა ამ წარმოდგენათა მიერ, როგორც მათი მნიშვნელობის შეუგნებელი საფუძველი ან საბუ-

¹ ამას შეიძლება ეწოდოს საზოგადოებრივი გამოცდილების შექანება.

² Xen., Mem., IV 2, 21.

თი. სოკრატეს მეთოდი აღრმავებდა ცნობიერებას, აღიოდა მის საფუძველზე, რათა გამოეაშკარაებინა და დღის სინათლეზე გამოეფინა ის, რაც მანამდე შეუგნებლად იყო ნაგულისხმევი. გასაგებია აქედან, თუ რატომ ამბობდა სოკრატე სწორად, რომ ის ეწევა თავისი დედის ხელობას, ე. ი. ბებიაქალობას ან, ბერძნული სიტყვად ვინმართ, *მ ა ი ე ვ ტ ი კ ა ს*¹. როგორც ბებიაქალი ფაინარეტე (სოკრატეს დედა) ეხმარებოდა მშობიარეს დაებადა ან დღის სინათლეზე გამოეყვანა ბავშვი, რომელსაც ეს მშობიარე მუცელში ატარებდა დაფარულად, ისე სოკრატეც თავისი კვლევა-ძიების მეთოდით ეხმარებოდა თანამოსაუბრეებს დაებადათ ის ცნება, რომელიც შეუგნებლად ან დაფარულად იყო ნაგულისხმევი მათ წარმოდგენებში. როგორც ფაინარეტეს ხელობა იყო არა ბავშვის შექმნა (ეს ხომ მშობლების საქმეა და არა ბებიაქალის), არამედ მუცელში უკვე ფარულად არსებული ბავშვის გამოყვანა დღის სინათლეზე, ისე სოკრატეს ხელობა იყო, მისივე აზრით, არა ცნების შექმნა, არამედ საუბარში მონაწილეთა წარმოდგენების მიერ შეუცნობლად ნაგულისხმევი ცნების გამოყვანა ცნობიერების სინათლეზე, ე. ი. მისი შეგნება. ოღონდ, თუ ფაინარეტე მხოლოდ სხვას აბადებინებდა ბავშვს და თვითონ არ ბადებდა ამ უკანასკნელს, სოკრატე დაწმუნებული იყო, რომ თავისი მეთოდით ის მხოლოდ სხვებს კი არ შეავგებინებდა მათ მიერ ფარულად ნაგულისხმევ ცნებას, არამედ თვითონაც აღიოდა ამ ცნების შეგნებამდე ან გამოაშკარავებამდე: ე. ი. აბადებინებდა ცნებას სხვებს და თავისთავსაც.

5. ზოგადი ცნების განსაზღვრით სოკრატე გზას იკაფავდა კერძო წარმოდგენის დახუსტებისაკენ. ჩვეულებრივ, კერძო წარმოდგენა ამა თუ იმ კონკრეტულ საგანზე (მაგალითად, სოფრონის წარმოდგენა სახალხო კრების მიერ მიღებულ დადგენილებაზე) არ არის გარკვეული. შესაძლებელია, ჩვენი მაგალითი რომ აიღოთ, სოფრონი სახალხო კრების დადგენილებას კანონიერად თვლიდეს, მაგრამ მას არ ჰქონდეს ნათელი შეგნება, რატომ არის ის კანონიერი. სოფრონის წარმოდგენა, რომ ეს დადგენილება კანონიერია, მაშინ იქნებოდა გარკვეული, რომ სოფრონი სცოდნოდა, რატომ ან რა საბუთის გამო არის ის კანონიერი. ასეთ საბუთად გამოდგებოდა მხოლოდ კანონის საზოგადო ან საყოველთაო ცნება. ამიტომ, მას შემდეგ რაც გამორკვეულია კანონის საზოგადო ცნება, სოკრატეს მიჰყავს თავისი თანამოსაუბრე სოფრონი იმისაკენ, შეეფერება თუ არა კანონის საყოველთაო ცნებას, — რომლის შინაარსი გაირკვა კანონის განსაზღვრებაში, — სახალხო კრების მიერ მიღებული დადგენილება. ეს არის ზოგადი ცნების მიყენება კერძო შემთხვევისათვის, ე. ი. კერძო

¹ Plato, Theaet. 150 c. *μαίνεσθαι μὲν ὁ υἱὸς ἀναγὰξεί, γενῆναι δὲ ἀπεκάλυπται*.

შემთხვევის შედარება ზოგად კანონთან, კერძო შემთხვევის შეცნობა საყოველთაო ცნების საშუალებით ან შემოწმება იმისა, შეეფერება თუ არა საზოგადო ცნებას კერძო შემთხვევა, თავსდება თუ არა კერძო ფაქტი ზოგად ცნებაში. თუ ზოგადი ცნების განსაზღვრა ინდუქციის ხერხით კეთდებოდა, ზოგადი ცნების საშუალებით კერძო ფაქტის შემოწმება წარმოადგენდა უკვე დედუქციის იმ მომენტს, რომელსაც ეწოდება პარადოლა.

სოკრატეს მეთოდს ეწოდება „ეგზისტენციული“ და „კატეხეტური“. εὐδαιμονία ნიშნავს აღმოჩენას: თავისი მეთოდით სოკრატე აღმოაჩენინებდა თანამოსაუბრეს იმას, რის შესაძლებლობა, სოკრატეს აზრით, უკვე ჰქონდა მას დაფარულად, ე. ი. შეაგნებინებდა იმას, რაც უკვე გააჩნდა პოტენციურად, მაგრამ არ ჰქონდა შეგნებული. ივლისისმებოდა, რომ ის, რაც ადამიანს აქვს, იმაზე მეტია, რაც მან იცის, და ადამიანის მოვალეობაა შეიცნოს ის, რაც მას აქვს, ე. ი. შეიცნოს საკუთარი თავი, რათა არაფერი დაუჩრჩეს ისეთი, რაც მას შეცნობილი აღარა აქვს და რისთვისაც მას შეგნებულად არ მიუცია დასტური. „კატეხეტური“ ან „ეგზისტენციული“ ეწოდება სოკრატეს მეთოდს იმიტომ, რომ ის ვითარდებოდა კითხვა-პასუხის საშუალებით (ἐρώτηση ნიშნავს ბერძნულად შეკითხვას) და თანამოსაუბრის შეწუხების ან შევიწროების ხერხით¹ (αἰσχρὰ ნიშნავს ბერძნულად შევიწროებას, შეწუხებას) მიჰყავდა იგი იმის შეგნებამდე, რაც მის გააფანტულ ცნობიერებას შეუძენიველი რჩებოდა მანამდე. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატეს მეთოდი იყო ხერხი ცნობიერების კონცენტრაციისა, გულისყურის გამახვილებისა და ცოდნის ამალლებისა შეგნებულ შემეცნების დონემდე.

3. ზნეობის პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში

ა. ზნეობის ცნება

ზნეობის ქაღალდი და ზნეობის თეორია პრობლემები, რომლებსაც არკვევდა სოკრატე თავისი მეთოდით, ზნეობის სფეროს ეკუთვნოდა უმთავრესად². მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სოკრატე იყო მხოლოდ მორალისტი, ზნეობის მხოლოდ პრაქტიკული მოქალაქე და არა ფილოსოფოსი, როგორც ფიქრობდნენ ერთ დროს და დღესაც

¹ ამ შეწუხებისა და შევიწროების იარაღი იყო შეკითხვა: შეკითხვა აღვიძებდა მიძინებულ ცნობიერებას, აწუხებდა მთელმარე გონიერებას და არღვევდა მის გულუბრყვილო სიმშვიდეს. გასაგებია აქედან, რატომ ადარებს სოკრატე თავის თავს კრაზანას, რომელიც აწუხებს სიმსუქნისაგან გაზარმაკებულ ცხენს (Plato, Apol.): ზარბაძი ცხენი იყო სოკრატესათვის მისი ეპოქის საზოგადოება.

² Arist. Metaph. 1, 987 b 1.

ფიქრობენ ზოგიერთები¹. პრაქტიკულ მორალისტებს და ზნეობის მასწავლებლებს სოკრატე, პირიქით, ეკვის თვალთ უტკეპროდა და კიდევაც ებრძოდა მათ თავისი საკუთარი დიალექტიკით. ან როგორ შეეძლო მოაზროვნეს, რომელიც ამბობდა, რომ ის არავის მასწავლებელი არასოდეს არ ყოფილა, ევისრა ზნეობის მასწავლებლობა ან ზნეობის ქადაგება?

სოკრატე არ იზიარებდა იმ აზრს, რომ ქადაგებით შესაძლებელია ერთმა კაცმა რამე ასწავლოს მეორეს, სწავლა იყო სოკრატესათვის თვითმოქმედება (αὐτακεία) და არა მექანიკური გადასხმა ცოდნისა ერთი თავიდან მეორეში. არავის არ შეიძლება ქადაგებით რაიმე ასწავლო, არამედ თითოეული კაცი თვითონ სწავლობს. მასწავლებელი კი უქმნის მოწაფეს მხოლოდ ხელსაყრელ პირობას ამ თვითსწავლებლისათვის, აღვიძებს მოწაფეში იმის შეგნებას, რაც ამ მოწაფეს უკვე აქვს თავის წარმოდგენებში შეუგნებლად, როგორც ამ წარმოდგენების საფუძველი. რომ/მოწაფეს არ ჰქონოდა წარმოდგენებში შეუგნებლად მოცემული იმის შესაძლებლობა, რასაც ის სწავლობს, სწავლაც განუხორციელებელი იქნებოდა. სწავლა არის შეუგნებლის შეგნება, არაცნობიერად მოცემულის გაცნობიერება და სხვა არაფერი. კაცმა თვითონ უნდა შეიგნოს ის, რასაც ის სწავლობს და რის შესაძლებლობაც მას მოცემული აქვს, როგორც მისი წარმოდგენების შეუგნებელი საბუთი. მასწავლებელი მხოლოდ უადვილებს მოწაფეს შეუგნებლის შეგნებას. ამრიგად, ყოველი კაცი თვითონ ქმნის თავის ცოდნას და არ ღებულობს მას სხვისაგან მექანიკურად.

თუ ასეთი იყო სოკრატეს წარმოდგენა სწავლების შესახებ საზოგადოდ, მით უმეტეს ზნეობის სწავლების შესახებ არ შეეძლო მას სხვა აზრი ჰქონოდა. სოკრატე იმას კი არ ფიქრობდა, რომ შესაძლებელია ზნეობა ასწავლო სხვას, არამედ იმას, რომ ყოველი სათნოების საფუძველია ცოდნა, და ამიტომ კაცს შეუძლია შეიძინოს სათნოება, თუკი ისწავლის და გახდება მცოდნე ადამიანი. თვითონ სოკრატეს კი სრულიადაც არ ჰქონდა იმის პრეტენზია, რომ მან რამე იცის. მით უმეტეს არ შეეძლო მას პრეტენზია ჰქონოდა სათნოების ცოდნაზე, რათა უფლება მოგვეცემოდა გვეთქვა, რომ იგი იყო მორალისტი და ზნეობის დამრიგებელი. მორალისტი კი არა, ფილოსოფოსი და მოაზროვნე იყო სოკრატე *αὐτῆς ἑξῆς*, და მისი

¹ XIX საუკუნეში ასეთ შეხედულებას სოკრატეზე იცავდნენ მარბახი, კურციუსი, შტრიუმპელი და ბერი სხვა. უკანასკნელ დროს ეს შეხედულება გაიმეორა ჰ. მაიერმა 1913 წ. გამოცემულ თავის წიგნში „Sokrates, sein Werk und seine geschichtl. Stellung“. მარბახი წერდა, რომ სოკრატე ზედმეტად თვლიდა ფილოსოფიას და არც თვითონ იყო ფილოსოფოსი. რაც შეეხება მაიერს, ის ამტკიცებს, რომ სოკრატე იყო ზნეობის მასწავლებელი, რომლისთვისაც „philosophisch-wissenschaftliche Tendenzen so fern wie möglich lagen“. იხ. Zeller, Philos. der Griechen, II, 101, 1. loel, ib. 1, 762 f.

აქმე იყო არა ზნეობის დოგმატიკური ქადაგება, მორალისტების მსგავსად, არამედ ზნეობის დიალექტიკური ანალიზი და მეცნიერული განსაზღვრა.

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

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

სათნოების ანალიზი სოკრატეს უმთავრესი ეთიკური დებულებაა ის, რომ ყოველი სათნოება (*ἀρετή*) არის ცოდნა. არისტოტელეს გადმოცემით, სოკრატე *ἐπιστήμη ἀρετῶν* *ἀρετῶν τῆς ψυχῆς*². ეს იმას ნიშნავდა, რომ იქ, სადაც არ არის ცოდნა, სათნოებაც არ შეიძლება იყოს, და, მაშასადამე, ვისაც არ აქვს ცოდნა, იმას სათნო კაცის სახელიც არ უნდა ეწოდოს. თუ გავიხსენებთ, რომ სოკრატესათვის ცოდნა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის სუბიექტი ან „მე“, ჩვენთვის ნათელი იქნება, რომ, სოკრატეს აზრით, არსება, რომელიც სუბიექტის დონემდე არ ამდლებულა და რომელსაც აღარ აქვს „მე“, აღარა აქვს შეგნება ან ის, რასაც ბერძნულად სინდისი (*συνείδητος*) ეწოდება, არ შეიძლება სათნოების მქონე არსება იყოს. მაშასადამე, სათნოება არ აქვს არც უსულო საგნებს, არც მცენარეებს, არც პირუტყუებს, რაკი ისინი მოკლებული არიან „მე“-ს (არც ერთს ხომ არ შეუძლია თავისი თავი აქციოს საკუთარ ობიექტად და თქვას თავის თავის შესახებ: „მე“), მოკლებულნი არიან შეგნებას და შეუგნებელი ან „უსინდისო“ ობიექტების რიცხვს ეკუთვნიან.

¹ Xen. Memor, IV, 7, 2.

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

ზემოაღნიშნული თავისი დებულებით, რომ სათნოება არის ცოდნა, სოკრატე გაემიჯნა სათნოების (ბედეჲ) წარმართულ გაგებას, რომელიც გამჯდარი იყო ძველი ბერძნის ძვალ-რბილში და რომელსაც მაგარი ნიადაგი ჰქონდა მოპოვებული თვით ბერძნულ ენაში. სოკრატემ გაარღვია საკუთარი დედაენის კალაპოტი, რომელშიც მომწყვდეული იყო ძველი ბერძნის აზროვნება, და ამრიგად გადალახა ენით უკვე დაკანონებული ფორმა იმ დამოკიდებულებისა, რომელიც ჰქონდა ძველ ბერძენს სამყაროს მიმართ.

ბერძნული სიტყვა ბედეჲ (სათნოება) ნაწარმოებია ბედეჲ:ε:უ ზმნიდან. ბედეჲ:ε:უ ბერძნულ ენაზე ნიშნავდა იმას, რასაც ქართულად ვეძახით „მოწონებას“, ხოლო ბედეჲ იყო ძველი ბერძნისათვის ყოველი მოსაწონი თვისება ან მოქმედება — განუჩეველად იმისა, თუ ვის ან რას ჰქონდა ეს თვისება: კაცს, ცხენს, ხეს, რკინას თუ ქვას. მაგალითად. ცხენის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისება არის კაცისათვის მისი სირბილი: ამიტომ ცხენის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ ცხენს აქვს სირბილის ბედეჲ ან სირბილის „სათნოება“. კოპიტის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისებაა კაცისათვის, რომ ის კარგად იწვივს და ათბობს ოთახს: ამიტომ კოპიტის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ კოპიტს აქვს თბობის სათნოება. რკინის ერთ-ერთი მოსაწონი თვისებაა კაცისათვის, რომ ის მაგარია: ამიტომ რკინის შესახებ ბერძენი იტყოდა, რომ რკინას აქვს სიმაგრის სათნოება. შესაძლებელი იყო საგნების ცალკე ნაწილების სათნოებაც: მაგალითად, ფეხებს ჰქონდათ „სიარულის სათნოება“, თვლებს — „ხედვის სათნოება“, ყურებს — „სმენის სათნოება“. ამ ლოგიკით შეიძლებოდა იმის თქმაც, რომ ხარის კუდს აქვს ბუნების მოგვრიების სათნოება! როგორც ვხედავთ, „სათნოებას“ ძველი ბერძნისათვის ჰქონია იმის მნიშვნელობა, რასაც ქართულ ენაზე „სათნოება“ სიტყვის მაგივრად შეეფერება „უნარი“ ან „ხარისხი“. ამგვარი მნიშვნელობით ხმარობდნენ გულუბრყვილოდ ბერძენები ბედეჲ სიტყვას აგრეთვე კაცის მიმართ, თითქოს კაციც ისეთივე საგანი ყოფილიყო, როგორც რკინის ნაკვერი ან ხის ნაფოტი (ან როგორ ექნებოდა სხვა წარმოდგენა კაცზე იმ საზოგადოებას, სადაც ადამიანი მისი ფიზიკური რაობისათვის ფასდებოდა მხოლოდ!), და თითქოს არავითარი პრინციპული განსხვავება ადამიანსა და ბუნების სხვა ქმნილებათა შორის არ არსებულებოდა.

სწორედ ამ გულუბრყვილობის წინააღმდეგ აღსდგა სოკრატე თავისი კრიტიკით: მან შენიშნა, რომ ის, რაც ადამიანის მოსაწონ თვისებას შეადგენს, არ შეიძლება ისეთივე იყოს, რაც არის ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა ხარისხი ან უნარი, ვინაიდან ადამიანი სხვა არსებაა, და, მაშასადამე, ადამიანის მოსაწონი თვისება და ცხენის მოსაწონი თვისება ერთი და იმავე სახელით არ შეიძლება იქნეს წოდებული. ამის შეგნება აყენებდა

დილემა: ან ადამიანის მოსაწონი თვისებებისათვის ახალი სიტყვა უნდა ყოფილიყო გამოჩნებული, ანდა, თუ ადამიანის მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად დასტოვებდნენ ძველ *ჰქაჲ* სიტყვას, მაშინ მისი მნიშვნელობის წრიდან უნდა ყოფილიყო გამორიცხული ბუნებას სხვა ქმნილებათა მოსაწონი თვისებები, ე. ი. *ჰქაჲ* სიტყვის ძველი მნიშვნელობა უნდა შეცვლილიყო ახალი მნიშვნელობით. სოკრატემ აირჩია უკანასკნელი გზა: მან დასტოვა ადამიანთა მოსაწონ თვისებათა აღსანიშნავად ძველი სიტყვა *ჰქაჲ*, მაგრამ შეუცვალა ამ სიტყვას მნიშვნელობა როგორც მისი მოცულობის, ისე შინაარსის მხრივ.

მოცულობის მხრივ სოკრატემ *შ ე ზ ლ უ დ ა* *ჰქაჲ* სიტყვის მნიშვნელობა: თუ უწინ *ჰქაჲ* აღნიშნავდა ყოველი ქმნილების მოსაწონ თვისებას, მან შემოფარგლა იგი მხოლოდ ადამიანის მოსაწონი თვისებებით. ამასთან დაკავშირებით შეიცვალა *ჰქაჲ* სიტყვის შინაარსიც იმ მხრივ, რომ ეს შინაარსი *გ ა მ დ ი დ რ ა*: აღმოჩენილ იქნა *ჰქაჲ*-ს ახალი ნიშნები, რომელაღ უწინ არ იგულისხმებოდა საკმაოდ შეგნებულად ამ სიტყვის ქვეშ.

თუ *ჰქაჲ* ან „სათნოება“ უნდა წოდებოდა მხოლოდ კაცის მოსაწონ თვისებებს და არა ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა მოსაწონ თვისებებს, რაში უნდა ყოფილიყო ამ სიტყვის შინაარსი, თუ არა იმაში, რითაც კაცი განირჩევა ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან და რაც მის უპირატესობას შეადგენს დანარჩენ ქმნილებთა წინაშე? რით განირჩევა მერე კაცი ბუნებას სხვა ქმნილებებისაგან? რაშია მისი უპირატესობა? სოკრატეს აზრით, კაცი განირჩევა ბუნების სხვა ქმნილებებისაგან ამ უპირატესობით, რომ ბუნების დანარჩენი ქმნილებები არიან მხოლოდ შეუგნებელი საგნები (ობიექტები), რომლებსაც „მე“ აღარ აქვთ და რომლებიც მხოლოდ სხვისათვის არსებობენ (ხარი, ცხენი, ვაშლის ხე, კოკა და სხვა ასეთები თავისი პატრონისათვის არსებობენ და არა საკუთარი თავისათვის). რაც შეეხება კაცს, იგი არის „მე“-ს მქონე ან შეგნებელი საგანი (სუბიექტი), რომელაღ მხოლოდ სხვისათვის კი არ არსებობს, არამედ თავისათვისაც. ეს თავისათვის არსებობა შეადგენს ადამიანის უპირატესობას ბუნების სხვა ქმნილებათა წინაშე: იგი არის ის მეტი, რაც ვააჩნია კაცს სხვა ქმნილებებთან შედარებით და რაც ამ კაცს ბუნების დანარჩენ ქმნილებათა წრის გარეშე აყენებს. აქედან, თუ *ჰქაჲ* სიტყვის შინაარსს ის უნდა შეადგენდეს, რითაც კაცი განირჩევა ბუნების დანარჩენი ქმნილებებისაგან და რაც მის უპირატესობას წარმოადგენს, ცხადია, რომ ამ შინაარსში აუცილებლად მოცემული უნდა იყოს „მე“ და შეგნება, ე. ი. უნდა ითქვას, რომ სათნოება არის შეგნება და სათნო არის მცოდნე, ხოლო უცოდინარი, რამდენადაც ის არის უცოდინარი, არ შეიძლება იყოს სათნო. ამას დაუკავშირდა მრავალი სხვა დებულება, რომლებიც შეადგენს სოკრატეს

ეთიკური მოძღვრების შინაარსს. მაგალითად, ის დებულება, რომ: 1) სათნოება შეიძლება ეკუთვნოდეს მხოლოდ მთელ ადამიანს და არა ადამიანის ნაწილებს, და მაშასადამე, სისულელეა ლაპარაკი, მაგალითად, თვლების ან ფეხების „სათნოებაზე“, როგორც ეს სჩვევოდათ ბერძნებს (*ἀρετὴ τῶν ποδῶν, ἀρετὴ τοῦ ἄνθρωπου*); 2) სათნოება არის არსებითად ერთი და და არა მრავალი: მრავალი სათნოება ერთი სათნოების მოდუსებს წარმოადგენს; 3) სათნოება არის ადამიანის პიროვნების მთლიანობა, საკუთარ თავთან თანხმობა, სიმტკიცე და გამძლეობა.

როგორც ვხედავთ, სოკრატეს საქმე ეთიკაში იყო ის, რომ მან მერყევი, გაურკვეველი, დიფერენციაციას მოკლებული წარმართული წარმოდგენა სათნოებაზე გაარკვია, განსაზღვრა და სიმტკიცით აღჭურვა, ე. ი. სოკრატემ გააკეთა ითიკის დარგში ის საქმე, რომელსაც მისივე შეხედულებით საზოგადოდ აკეთებს ფილოსოფოსი. სოკრატემდე ჰქონდათ ბუნდოვანი წარმოდგენა სათნოებაზე, სოკრატემ ეს ბუნდოვანება შენიშნა და სცადა გაეანალიზებინა (გაეკრიტიკებინა) იგი და შეეცვალა უფრო გარკვეული ცოდნით. ამრიგად, სოკრატეს მოღვაწეობა ზნეობის საკითხების დარგში ამოიწურებოდა კრიტიკით და ფილოსოფიის ამოცანების, დარგლებს აღარ სცილდებოდა. მაშასადამე, არც წინასწარმეტყველის-არც მოციქულის მოღვაწეობას იგი აღარ ემსგავსებოდა, თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ თვითონ სოკრატე გრძნობდა, რომ ის საიდუმლო მოწოდებას ასრულებდა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობით.

მამაცობის
კრიტიკა

რომ უკეთესად გავიგოთ სოკრატეს შეხედულება სათნოებაზე, ავიღოთ რამდენიმე მაგალითი. სათნოებად იყო, მაგალითად, მიჩნეული ძველს საბერძნეთში მამაცობა (*ἀνδρεία*), სიმართლე (*δικαιοσύνη*) და თავდაპირილობა (*ἐξοχότης*).

სოკრატეს შეხედულებით, შეუგნებელი ან უცოდინარი კაცი არ შეიძლება იყოს არც მამაცი, არც მართალი და არც თავდაპირილი¹. ერთი შეხედვით საკვირველია ჩვენთვის სოკრატის ეს აზრი, ვინაიდან ჩვენში ამის საწინააღმდეგო შეხედულება არის გავრცელებული. მაგალითად, ხშირად ფიქრობენ, რომ, რაც უფრო განათლებული და მცოდნეა კაცი, მით უფრო ნაკლებად არის ის მამაცი. განათლებულ კაცზე უფრო მამაცად ჩვენში უსწავლელი კაცი ითვლება², და მამაცობის ნიმუშებს ველურ ხალხებში ეძებენ. ამრიგად, მამაცობა ჩვენში უფრო უცოდინარობის შედეგად მიაჩნიათ, ვიდრე ცოდნისა, თითქოს ჩვენ ყველანი აღზრ-

¹ Xen., Mem. III, 9, 5: οὐτε τοὺς μὴ ἐπισταμένους δύνασθαι πρᾶττειν (sc. τὰ κατὰ τε καὶ ἀγαθὰ φησὶ ὁ Σωκράτης).

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

დილი ვიყოთ იულიუს კეისრის სახელგანთქმულ თხზულებაზე, სადაც გალების მამაცობას როდოსის სტოიკოსების მოწაფე იულიუს კეისარი იმით ხსნის, რომ გალები დაშორებული არიან კულტურის ცენტრიდან (რომიდან) და ამიტომ მათ სწავლა-განათლება აკლიათ¹. ყოველ შემთხვევაში, მამაცობა არამცთუ არ ითვლება ჩვენს შორის ცოდნის ნიშნად, არამედ, პირიქით, ხშირად ფიქრობენ, რომ შეგნება, ცოდნა, კულტურა ანელებს მამაცობას, და ამ უკანასკნელის გასაძლიერებლად საჭიროდ მიიჩნიათ ზოგჯერ შეგნების შესუსტება ან გაბრუნება, მაგალითად, ალკოპოლის საშუალებით: ღვინით შეზარხოშებული კაცი ფხიზელ კაცზე უფრო მამაცად წარმოუდგენიათ. ზოგჯერ ჩვენში იმასაც კი იტყვიან კაცზე, რომ ის მამაცია იმიტომ, რომ სულელია, ქკუა აღარა აქვს, „თავზე ხელალებულია“, თავი დაკარგული აქვს.

სრულიად საწინააღმდეგო შეხედულება ჰქონდა მამაცობაზე სოკრატეს, რომლისათვის მამაცობა იყო არა თავზე ხელალებულობა, არა თავის დაკარგვა, არამედ თავის განმტკიცება, თავისათვის მაგრად ხელის მოჭერა. სოკრატეს აზრით, მამაცი ან გამბედავი არ უნდა ეწოდოს ისეთ კაცს, რომელიც ძლიერ მტერს იმიტომ ეკვეთა, რომ მან არ იცოდა (ე. ი. არ ფიქრობდა, არ ჰქონდა შეგნებული, არ ჰქონდა წარმოდგენილი), რომ მტერი ძლიერია. რა განსხვავება იქნებოდა მაშინ ამ კაცსა და უგუნურ ქვას შორის, რომელიც შეუგნებლად დაეჯახება ყველაფერს, რისკენაც ისვრიან? ამ ქვასაც მამაცის სახელი უნდა წოდებოდა, თუკი შეგნება არ არის მამაცობის პირობა, და, მაშასადამე, ქვისთვისაც მამაცობის „სათნობა“ უნდა მიგვეწერა. მაგრამ ქვას, ცხადია, არ შეიძლება მამაცობის სათნობა მიეწეროს, ისე როგორც არ შეიძლება იგი მიეწეროს, სოკრატეს აზრით, პირუტყვის: ლომსაც კი აღარა აქვს მამაცობის სათნობა, და თქმა იმისა რომელიც კაცის შესახებ, რომ ის არის „ლომგულა“, არის ამ კაცის დამცირება და არა მისთვის ქვეშაირი პატივისცემა. რაღა დიდი პატივისცემაა კაცის მხეცთან გათანასწორობა. მამაცი, სოკრატეს აზრით, უნდა ეწოდოს მხოლოდ კაცს, და ისიც — მართლ ისეთ კაცს, რომელსაც შეგნებული ჰქონდა, რომ მოწინააღმდეგე მასზე უფრო ძლიერია და ამ შეგნებით შეუტია მას. კაცის შეუგნებელი ან უცოდინარი „მამაცობა“ არსებობს მხოლოდ ფიზიკურად, მხოლოდ გარედან, მაყურებელთა წარმოდგენაში, მაგრამ ის არ არსებობს ზნეობრივად, რადგან არ არსებობს, როგორც იმ კაცის შეგნებული თვისება, რომელიც მამაცად არის წოდებული. ამიტომ ასეთი „მამაცობა“ არის მხოლოდ ფიზიკური გამბედაობა, მაგრამ ის არ არის ზნეობრივი გამბედაობა. მხოლოდ ეს

¹ Commentarii de bello gallico, 1, 1.

უკანასკნელი არის სოკრატესათვის ქეშმარიტი მამაცობა ან მამაცობის სათნოება. რაც შეეხება ფიზიკურ გამბედაობას, ის არის მხოლოდ მოჩვენებითი მამაცობა (ე. ი. ისეთი რამ, რაც მხოლოდ სხვებს ეჩვენება მამაცობად), ის არის ცრუ მამაცობა, და ამიტომ მას მამაცობის სახელი არც კი უნდა ეწოდოს. წარმოვიდგინოთ მხედარი, რომელიც ეცა მტერს ან წინასწარ გაბრუნებული ალკოპოლით, ანდა თვალდახუჭულად, რათა არ ეგრძნო მიაკენ მომართული მტრის იარაღის შიში: განა ეს მამაცობაა? მამაცობა კი არა, ეს არის შიშის შიში, ე. ი. გაპოტენციურებული ან ხარისხში ამაღლებული დიაცობა, რომელიც უბრალო დიაცობაზე უფრო დაბალია და უფრო დაშორებულია ქეშმარიტ მამაცობას, ვინაიდან ის, ვისაც მის წინაშე მდგარი მტრის ეშინია, უფრო მამაცია, ვიდრე ის, ვისაც იმის ეშინია, რომ ის მტერს შეუშინდება, როდესაც ამ უკანასკნელის წინაშე წარდგება. პირველ შემთხვევაში მოცემულია შიში რეალური მტრის წინაშე, მეორე შემთხვევაში კი შიში რეალურ მტერზე წარმოდგენის წინაშე, ე. ი. შიში არა რეალური მტრისა, არამედ რეალური მტრის ლანდისა. როგორც ვხედავთ, სოკრატეს შეხედულება მამაცობაზე არის ფილოსოფიური ფორმულაში ჩამოყალიბებული ისტორიათერმობილები, სადაც ლეონიდე სპარტანელი მხოლოდ სამასი მეომრით მანამდე ებრძოდა ქსერქსეს მეთაურობით საბერძნეთის დასაპყრობად შემოსულ სპარსელთა ურიცხვ ურდოებს, სანამ ყველა მყოფარი არ დაეხოცა და თვითონაც არ დაიკალა სისხლისაგან.

თუ გავითვალისწინებთ ყველაფერი, რაც ითქვა, ჩვენთვის გასაგები იქნება, რა აზრით ფიქრობდა სოკრატე, რომ „მამაცობა არის ცოდნა“¹, რომ მხოლოდ მცოდნეს ან შეგნებულ პიროვნებას უნდა ეწოდოს მამაცი, და, მაშასადამე, კაცო, რომელიც იმიტომ არ არის მამაცი, რომ მას აკლია ცოდნა ან შეგნება, შესაძლებელია მამაცად იქცეს, თუ ის ისწავლის და შეგნებული გახდება? ყოველივე ამით სოკრატე იმას ამბობდა, რომ მამაცობად არ უნდა ჩაითვალოს შეუგნებელი ფიზიკური ქცევა, და, მაშასადამე, არავის არ შეიძლება ეს სათნოება მიეწეროს, სანამ არ იქნება შესწავლილი და გარკვეული ის წარმოდგენა, რომელიც წინ უძღოდა ამ ქცევას, ვინაიდან შიშველი ქცევისათვის კი არ უნდა ეწოდოს კაცს მამაცი (ასეთი ქცევა ხომ პირუტყვისაც აქვს), არამედ შეგნებისათვის. როგორც ირკვევა, ადამიანის ზნეობრივი დაფასებისათვის სოკრატე მოითხოვდა ჩაკვირებას ამ ადამიანის შინაგან განცდებში, მის წარმოდგენათა წყობაში, ე. ი. მოითხოვდა იმას, რაც უცხო იყო განუვითარებელ წარ-

¹ Arist., Eth. Nicom., 115 b 3: *ὁ Σωκράτης ἀρήνη ἐπιστήμην εἶναι τῆς ἀρεθρείας.*

² Xen., Mem., III, 9, 1: *σοφίᾳ μέντοι πάντων ἰσχύει μάθῃσει καὶ μὲν ἄτερος ἀρεθρείαν ἀνέξομαι.*

მართულ საზოგადოებაში, სადაც კაცი ფასდებოდა აბსტრაქტულად, ტლანქად, ზერელედ, მისი გარეგნობის მიხედვით. ზნეობრივი მსჯელობა ადამიანის შესახებ არ უნდა იქნეს, სოკრატეს აზრით, დამყარებული მის გარეგნულ ან ფიზიკურ თვისებებზე, და, მაშასადამე, ის მსჯელობაც, რომელიც ადამიანის გარეგნობას ემყარება მხოლოდ და მხედველობაში არ იღებს მთელს ადამიანს, თვითონაც არ არის ზნეობრივი მსჯელობა. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ სოკრატესათვის ზნეობრივი მსჯელობა იყო მსჯელობა დიალექტიკური, რომლისთვისაც არ კმარა თვალები, ყურები და გრძნობის სხვა ორგანოები, არამედ საჭიროა აზროვნება ან აზრისეული შემეცნება.

ყველას ანსოვს, თუ როგორ გააკვირვა ცნობილმა ათენელმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ სოლონმა ლიდის მეფე კრეზი, როდესაც მან კრეზის ცხოვრებას ამჯობინა თავის თანამოქალაქეთა უჩინარი ცხოვრება, რომლებსაც არც კრეზის სიმდიდრე ჰქონდათ და არც მისი გარეგნული დიდება. სოლონისა და კრეზის სახით შეხვდნენ ერთმანეთს ბერძენი და ბარბაროსი და ერთმანეთი დაიწუნეს. კრეზი ბარბაროსულად გრძნობდა და ბარბაროსულად უცქეროდა ქვეყანას და ადამიანის ცხოვრებას მხოლოდ მისი გარეგნობის მიხედვით ზომავდა. სოლონი კი ბერძნულად უცქეროდა ქვეყანას და ადამიანის ცხოვრების საზომად გარეგნობა არ მიაჩნდა. სოლონი ფილოსოფოსი არ იყო; სოკრატე იყო ფილოსოფოსი და მან ფილოსოფიურად გამოთქვა ის, რასაც სოლონი გრძნობდა: გარეგნობა არ არის სათნოება, და ვისაც გარეგნობა აქვს სათნო ადამიანისა, შეიძლება არ იყოს ჭეშმარიტად სათნო; ვისაც ძალიან მამაცი კაცის სახელი აქვს გავარდნილი, ის შესაძლებელია მამაცი არ იყოს. მართლაც, ვიცი თუ არა, რატომ აქვს ამ კაცს მამაცის სახელი? ჩვენ თვითონ უნდა ჩავაკვირდეთ ყოველ საქმეს, რომლის შესახებ ვმსჯელობთ, თვითონ უნდა გამოვიძიოთ მისი არსება და სხვის მიერ გავრცელებულ შეხედულებებს არ ვენდოთ ბრმად და უკრიტიკოდ. თუ ასე მოვიქცევით, მაშინ შესაძლებელია ის, ვისაც დიდი მამაცის სახელი აქვს მოპოვებული, ლაჩარი აღმოჩნდეს, და ის, ვისაც არავინ თვლის მამაცად, ვისაც წიწილაც კი არ მოუქლავს მთელს თავის ცხოვრებაში, მამაცი გმირი იყოს.

სიმართლის და თავდაპირველობის კრიტიკა აქედან გასაგები ხდება ისიც, თუ რა აზრით შეეძლო სოკრატეს ეთქვა, რომ ის, ვინც უცოდინარია, არ შეიძლება ჭეშმარიტად მართალი კაცი იყოს¹. ხშირად მართალ კაცს ეძახიან ჩპას, ვინც არ არღვევს მიღებულ კანონებს ან საყოველთაოდ აღიარებულ სიმართლეს, ე. ი. იქცევა ლეგალურად ან ლოიალურად. სოკრატეს აზ-

¹ Xen. Mem. IV, 6, 5.

რით, მხოლოდ ლოიალური კაცის სიმართლე არსებობს მართო სხვების წარმოდგენაში (ე. ი. სხვებს წარმოუდგენიათ იგი ან სხვები თვლიან მას მართალ კაცად): ის არსებობს ფიზიკურად, მაგრამ ზნეობრივად შეიძლება არც კი არსებობდეს (ე. ი. ვისაც სხვები თვლიან მართალ კაცად, ის შესაძლებელია არ იყოს ჭეშმარიტად მართალი). მაშასადამე, ასეთი სიმართლე ყოფილა არა აუცილებლად ჭეშმარიტი სიმართლე ან სიმართლის ნამდვილი სათნოება, არამედ აუცილებლად ყოფილა ის მხოლოდ ფიზიკური ან მოჩვენებითი სიმართლე, რომელსაც სიმართლის სახელი არც კი უნდა წოდებოდა. ჭეშმარიტად მართალი იქნებოდა კაცი მხოლოდ იმ პირობით, რომ მას წარმოდგენილი ან შეგნებული ჰქონოდა რა არის კანონი, და ამ შეგნებით შეესრულებინა ეს კანონი. ამრიგად, კაცი მხოლოდ ქცევისათვის კი არ არის მართალი, არამედ შეგნებისათვის. ქცევა სხვა არის და შეგნება სხვა. ქცევა ფიზიკურად არსებობს: ის შეიძლება უკვე თვალათ და გრძნობის სხვა ორგანოებით იქნეს შემჩნეული გარეშე მაცურებლის მიერ. შეგნება კი არსებობს ზნეობრივად: გარეშე მაცურებლის თვალთ და გრძნობის სხვა ორგანოებით ის არ შეიძლება იქნეს შემჩნეული, და ამ მაცურებელს მხოლოდ აზროვნებით შეუძლია მისწვდეს მას. მაშასადამე, ზნეობრივად არსებობა განირჩევა ფიზიკურად არსებობისაგან იმით, რომ პირველი არსებობს შეგნების სახით, შეგნების ფორმით ან შეგნებულად, და ამიტომ, რაც ფიზიკურად არსებობს ან არსებობს როგორც ობიექტი, ის შესაძლებელია სრულიადაც არ არსებობდეს ზნეობრივად, ე. ი. არ არსებობდეს, როგორც სუბიექტი.

ამგვარადვე ამტკიცებდა სოკრატე, რომ არც თავდაჭერილობა და არც სხვა სათნოება არ აქვს უცოდინარ ან შეუგნებელ კაცს. თავდაჭერილობა მაგალითად, არ შეიძლება მიეწეროს იმას, ვინც მხოლოდ იმიტომ არის ზომიერი ჭამა-სმაში, რომ მისი კუჭი ფიზიკურად ვერ იტანს ბევრ სასმელსა და ჭამას, ანდა იმიტომ არის ზომიერი, რომ მას არ აქვს დიდი ქონება, რათა ზომაზე მეტი ჭამოს და სვას. ზომიერებას ამ მაგალითებში ქმნის არა სუბიექტის შეგნება, არამედ სუბიექტის შეგნებისაგან დამოუკიდებელი ან მის გარეშე მყოფი ნივთიერი მიზეზი, რომელიც შეიძლებოდა არც კი ყოფილიყო მოცემული. რომ ასეთი კაცისათვის შემთხვევას ვერაუბლებინა დიდი ქონება ან რომ ბუნებას გაემეტებინა მისთვის უფრო ამტანი კუჭი, მას ხომ მაშინვე დაეკარგებოდა ზომიერება. მაშასადამე, ეს ზომიერება კარგი შემთხვევისა ან ბედნიერი ბუნების ნაყოფი ყოფილა, და არა თვითონ ამ კაცის ან მისი შეგნების, და ამიტომ იგი უნდა ჩაეთვალოს ღირსებად არა ამ კაცს (არა მის „მე“-ს, მის შეგნებას), არამედ მისგან დამოუკიდებლად მოცემულ შემთხვევას ან ბუნებას. ასეთ ზომიერებას, სოკრატეს აზრით, არც უნდა ეწოდოს თავდაჭერილობის სათნოების სახელი, ვინაიდან სათნოება არის არა ის, რაც კაცმა გარეშე მიზეზებისაგან

მიიღო, რაც მას ბრმა ბედმა შეამთხვია, არამედ მხოლოდ ის, რაც კაცის უღრმეს თვისებას შეადგენს, რაც მის „მე“-საგან არის მხოლოდ დამოკიდებული. მართლაც, ვისაც ყველაფერი, რაც მას გააჩნია, გარეშე მიზეზებისაგან აქვს მიღებული, ის თავის თავს კი არ ეკუთვნის, არამედ ამ გარეშე მიზეზებს; ის ამ მიზეზების კრეატურაა, მათი მონაა, ის ნივთია და არა თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი არსება, ე. ი. ისეთი არსება, რომელიც თვითონ არის თ ა ვ ი ს უ ფ ა ლ ი, რომელსაც სხვა უფალი აღარ ჰყავს, გარეშე თავისი თავისა, და რომელიც თვითონ აძლევს თავის თავს იმას, რაც მას აქვს. სათნოება კი არ შეიძლება იყოს მონობა: სათნოება უნდა ეწოდოს თავისუფლებას¹; და, მაშასადამე, კაცის ფიზიკური ზომიერებაც, რომელიც ამ კაცის „მე“-ს გარეშე მიზეზებისაგან არის დამოკიდებული, არ არის თავდაპერილობის სათნოება და მართო იმას ეჩვენება თავდაპერილობის სათნოებად, ვინც ზნეობის საკითხების გადასაწყვეტად თვალებსა და ყურებს მიმართავს, აზროვნებით კი არ სარგებლობს. თავდაპერილობის სათნოება ჰუმანიტარულ შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ ზომიერებას, რომელიც დამოკიდებულია არა კაცის გარეშე მყოფ მიზეზებისაგან, არამედ თვითონ ამ კაცისაგან, მისი „მე“-საგან, მისი შეგნებისაგან. თავდაპერილია მხოლოდ ის, ვინც შეგნებულად არის ზომიერი, და თავდაპერილობაც შეიძლება იყოს მხოლოდ ის ზომიერება, რომელიც არსებობს შეგნების სიახით ან შეგნების ფორმით.

ბ. ზნეობის კრიტერიუმი

ზნეობის კრიტერიუმის პრობლემა საზოგადოდ და სოკრატეს ფსევდო-უტილიტარიზმი როგორც გამოირკვა ზემონათქვამიდან, სოკრატესათვის ყოველი სათნოება არის შეგნება ან ცოდნა, და შეგნებას მოკლებული სათნოება არის *contradictio in adiecto*. სხვანაირად რომ ითქვას, შეგნება ან ცოდნა ყოფილა სათნოების არსება ან სუბსტანცია, ხოლო სათნოება — შეგნების ან ცოდნის ატრიბუტი. ისმება საკითხი: რა ნიშნით ან რა კრიტერიუმის საშუალებით შეუძლია კაცს გამოიცნოს სათნოება? ჩვენ ვიცით საზოგადოდ, რომ სათნოება არის შეგნება ან ცოდნა: მაგრამ როგორ გავიგოთ, რომ ამა თუ იმ კონკრეტულ შემთხვევაში ჩვენს წინ არის შეგნება და არა შეუგნებლობა? ხომ შესაძლებელია, კაცი ფიქრობდეს, რომ მას აქვს შეგნება ან ცოდნა, და შემდეგ თვითონვე დარწმუნდეს, რომ მას ეს შეგნება ან ცოდნა აღარ ჰქონია. კიდევ მეტი: სოკრატეს აზრით, კაცს არც კი შეიძლება ჰქონდეს ცოდნა, მას უნდა ჰქონდეს მხოლოდ მის წრათვება ცოდნისაკენ, და, მაშასადამე, ლაპარაკი კაცის ცოდნაზე დასაშვებია მხოლოდ შედარებით. თუ ასეა, მაშინ არც ერთი კაცის

¹ ამ აზრით ამბობდა სოკრატე, რომ სათნოება არის *εστῆραδία* და არა *εστῆραჯία*.

შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ მას აქვს სათნოება, არამედ ყოველი კაცის შესახებ უნდა ითქვას მხოლოდ ის, რომ მას იმდენად აქვს სათნოება, რამდენადაც აქვს ცოდნა. აქედან ცხადია, რომ ის, რაც კაცის ცოდნის ნიშანია, უნდა იყოს მისი სათნოების ნიშანიც, რაც კაცის შეგნების კრიტერიუმია, უნდა იყოს მისი ზნეობის კრიტერიუმიც. როგორც ვნახეთ, შემეცნების კრიტერიუმი იყო სოკრატესათვის თანხმობა თავის თავთან ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება: როგორც ვნახეთ, სწორედ ეს არის სოკრატესათვის ზნეობის კრიტერიუმიც.

უნდა აღინიშნოს, რომ საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი იყო სოკრატეს წარმოდგენა ზნეობის კრიტერიუმზე, არ არის საკმაოდ კარგად გარკვეული, და აქ აზრთა უთანხმოებაა¹. ერთ-ერთი მიზეზი ამ გარემოებისა ის არის, რომ ორი მთავარი წყარო, რომელიც მოგვებოვება სოკრატეს მოძღვრების შესახებ — სახელდობრ, ქსენოფონტე და პლატონი — გვაძლევენ სხვადასხვანაირ მასალას საკითხის გადასაწყვეტად.

ქსენოფონტეს გადმოცემიდან გამოდის, რომ სოკრატე ზნეობის კრიტერიუმს მისწრაფებათა საგანში ეძებდა და ფიქრობდა, რომ ზნეობრივია ადამიანის ის შეგნება, რომელიც კეთილ შედეგს აღწევს ან კეთილ საგანს შეეფერება, ხოლო კეთილი საგანი იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო საგანი ან ისეთი საგანი, რომელიც ადამიანს ბედნიერებას ანიჭებს, უფრო ზუსტად, სიამოვნებას ანიჭებს. სოკრატეს შეხედულება რომ ზნეობაზე ასეთი ყოფილიყო, მაშინ ამ მოძღვრებას უნდა წოდებოდა უტილიტარისმი, ევდემონისმი ან ჰედონისმი. მართლაც, ყოველი უტილიტარისტული, ევდემონისტური და ჰედონისტური ეთიკა ზნეობის განმსაზღვრელ ნიშანს სასარგებლო საგანში ან მისწრაფების მიერ მიღწეულ სასიამოვნო შედეგში ხედავს და ფიქრობს, რომ კეთილი საგანი სწორედ იმიტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო და სასიამოვნო: უტილიტარისტულ-ჰედონისტური ეთიკა იძლევა ზნეობის მატერიალურ კრიტერიუმს და ემპირიულ-ფსიქოლოგიურ დასაბუთებას.

კარგად რომ გავგეანალიზებინა ასეთი ეთიკა, ჩვენ მასში იმ წარმართული ზნეობის ელემენტთა გაფორმებას აღმოვაჩენდით, რომელთაც ებძოდა სოკრატე, და უკვე ეს საკმარისი იქნებოდა, რათა მოვრიდებოდით მიგვეწერა იგი სოკრატესათვის. თუკი ქსენოფონტეს გადმოცემაში სოკრატე წარმოდგენილია როგორც უტილიტარისტი, ეს იმ გარემოებით უნდა აიხსნას, რომ ქსენოფონტე ვერ ჩაწვდა კარგად სოკრატეს აზრებს.

¹ განსაკუთრებით აღსანიშნავია სოკრატეს ფილოსოფიის ორი დიდი მკვლევრის, ფულის და ცელერს შორის არსებული უთანხმოება ამ საკითხში.

ერთი რამ ცხადია: სოკრატეს მოძღვრებაში ზნეობაზე იყო ისეთი მომენტი, რომელმაც მისცა ქსენოფონტეს საბაზი, გაეგო ეს მოძღვრება როგორც უტილიტარიზმი ან ევდემონიზმი. ასეთი მომენტი რომ სოკრატეს მოძღვრებას ზნეობაზე არ ჰქონოდა სრულიად, მაშინ გაუგებარი იქნებოდა, საიდან მოიტანა ის ქსენოფონტემ. გარდა ამისა ის გარემოებაც, რომ სოკრატეს წრიდან გამოვიდა ჰედონისტური ეთიკის დამფუძნებელი არისტოტელე, გვაძლევს საბუთს, ვფიქროთ, რომ სოკრატეს მოძღვრებას ზნეობაზე ჰქონდა ისეთი დებულებები, რომლებიც შესაძლებელი იყო გაეგოთ როგორც ჰედონისტური ეთიკის პრინციპები, და ეს პრინციპები განავითარა არისტოტელემ.

მაგალითად, სოკრატე უეჭველად ამბობდა იმას, რომ კეთილი საქმე არის სასიამოვნო და სასარგებლო¹. უკრიტიკო მსმენელს შეეძლო გაეგო ეს როგორც უტილიტარიზმი და ჰედონიზმი. მაგრამ, თუ დავაკვირდით კარგად, დავინახავთ, რომ სოკრატეს ამ დებულებას მხოლოდ სიტყვიერი მსგავსება შეეძლო ჰქონოდა ჰედონიზმსა და უტილიტარიზმთან, რომელთაგან პირველი ამტკიცებს, რომ კეთილი საქმე იმ იტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასიამოვნო, ხოლო მეორე ამტკიცებს, რომ კეთილი საქმე იმ იტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო. მართლაც, ერთია დებულება, რომ კეთილი საქმე არის სასარგებლო, და სხვა არის დებულება, რომ კეთილი საქმე იმ იტომ არის კეთილი, რომ ის არის სასარგებლო. პირველი დებულება შეიძლება წამოაყენოს იმანაც, ვინც სარგებლობას თვლის კეთილი საქმის აუცილებელ შედეგად; მეორე დებულების გაზიარება კი შეუძლია მხოლოდ იმას, ვინც ფიქრობს, რომ სარგებლობა არის კეთილი საქმის ღირებულების საბუთი, მისი ლოგიკური საფუძველი. სოკრატესათვის, როგორც მთელი მისი მოძღვრება გვიმტკიცებს ამას, ჭეშმარიტი სარგებლობა (ე. ი. არა ის, რაც სარგებლობად გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჭეშმარიტად უნდა ეწოდოს სარგებლობა) და ჭეშმარიტი სიამოვნება (ე. ი. არა ის, რაც სიამოვნებად გვეჩვენება მხოლოდ, არამედ ის, რასაც ჭეშმარიტად უნდა ეწოდოს სიამოვნება) იყო მხოლოდ აუცილებელი შედეგი კეთილი საქმისა და არა მისი ზნეობრივი ღირებულების ლოგიკური საბუთი. ამიტომ, როდესაც სოკრატე იტყოდა, რომ კეთილი საქმე არის სასარგებლო საქმე, ის ამბობდა ამას იმ აზრით, რომ ზნეობრივი თვალსაზრისით სწორედ კეთილ საქმეს (და არა სხვა რამეს) უნდა ეწოდოს სასარგებლო, ე. ი. სასარგებლო საქმე არ არის ის, რაც არ არის კეთილი საქმე, მაშასადამე, ლოგიკურ პრედიკატად სოკრატეს დებულებისა „კეთილი საქმე არის სასარგებლო და სასიამოვნო საქმე“ უნდა ჩაითვალოს არა „სასარგებლო და

¹ Xen., Mem., IV, 6, 8.

სასიამოვნო საქმე“, არამედ „კეთილი საქმე“¹, და აზრიც ამ დებულებისა ის არის, რომ სასარგებლო და სასიამოვნო საქმედ ცნობილი უნდა იქნეს მხოლოდ ის საქმე, რომელიც კეთილია. ამრიგად, სოკრატეს დებულებაში კეთილი საქმის ცნება კი არ ირკვევა სარგებლობის ცნების საშუალებით, არამედ, პირუკუ, სარგებლობის ცნება ირკვევა კეთილი საქმის საშუალებით. მაშასადამე, სარგებლობა და სიამოვნება კი არ არის კეთილი საქმის ზნეობრივი არსება, მისი მორალური საფუძველი ან პირობა, არამედ, პირუკუ, თვითონ კეთილი საქმე არის აღიარებული ჰემმარიტი სარგებლობისა და სიამოვნების ზნეობრივ საფუძველად. ე. ი. სოკრატე ამბობს, რომ არც ერთი სასარგებლო საქმე არ შეიძლება იყოს ზნეობრივი ფაქტი, თუ ის არ არის კეთილი. ამით, რა თქმა უნდა, ის კი არ არის ნათქვამი, რომ კეთილი საქმე ფიზიკურად ქმნის სასარგებლო საქმეს: კეთილი საქმე არის სოკრატესათვის სასარგებლო საქმის ლოგიკური პირობა და არა ფიზიკური. ჰედონისტურსა და უტილიტარისტულ ეთიკურ თეორიებში კი სიამოვნება და სარგებლობა გამოცხადებულია კეთილი საქმის არსებად, მისი ღირებულების საფუძველად.

სოკრატეს კეთილი საქმის საბუთად სიამოვნება რომ ეცნო, ე. ი. კეთილი საქმე და ეყვანა სიამოვნების ემპირიულ გრძობამდე, ჰედონისტების მსგავსად, ეს ფართო გზას გაუხსნიდა ზნეობრივ სკეპტიციზმს, რომელსაც იგი ებრძოდა. მართლაც, ვინც ამბობს, რომ კეთილი საგანი იმის გამო არის კეთილი, რომ სასიამოვნოა, ის ამით აღიარებს, რომ ძირითადი ღირებულება არის სიამოვნება, სიკეთე კი ამ სიამოვნების ატრიბუტია და, მაშასადამე, ყოველგან, სადაც კი არის სიამოვნება, არის სიკეთეც. სოკრატე საკმაოდ კარგად იცნობდა ადამიანის ფსიქოლოგიას, რათა სცოდნოდა, რომ მართლაც კაცს კეთილ საგნად ძალიან ხშირად ის მიაჩნია, რაც მას სიამოვნებას აძლევს, და ყოველ სასიამოვნო საგანს ის ჩვეულებრივ კეთილ საგნად თვლის — სწორედ იმისათვის, რომ ის სასიამოვნოა. მაგრამ სოკრატე არ ეთანხმებოდა ასეთ შეხედულებას², რადგან ხედავდა, რომ სიკეთის (ე. ი. ზნეობრივი კატეგორიის) გამოცხადება სია-

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

² „რა განსხვავებაა შეუფენებელ პირუტყვსა და იმ კაცს შორის, რომელიც არ იღებს მხედველობაში იმას, რაც ზნეობრივია, და ეძებს მხოლოდ იმას, რაც სასიამოვნოა“, ამბობს სოკრატე იმ აზრით, რომ კაცი, რომელიც მხოლოდ სიამოვნებას ეძებს, პირუტყვია Xen., Mem., IV, 5, 11.

მოვნების (ე. ი. ფსიქოლოგიური კატეგორიის) ატრიბუტად¹ იქნებოდა ზნეობის გაუქმება. სოკრატეს ფილოსოფიის მიზანი კი იყო არა ზნეობის გაუქმება, არამედ მისი დასაბუთება.

ეთიკური
რელატივიზმი და
ბუზანიზმი

სოკრატეს მოძღვრება ზნეობაზე არამცთუ არ იყო უტილიტარისმი და ჰედონიზმი, არამედ იმ პრინციპის საფუძველსაც კი ეწინააღმდეგებოდა, რომელიც ყოველი ჰედონისტური და უტილიტარისტული ეთიკა არის აშენებული. ეს საფუძველი, რომელიც ჰედონისტურსა და უტილიტარისტულ ეთიკას საზოგადო აქვს ყოველ ჰეტერონომიულ ეთიკასთან, შეიძლება შემდეგ დებულებაში იქნეს გამოთქმული: ზნეობის კრიტიკიუმი მისწრაფებათა საგანში ან ქცევის მიერ მისალწვე შედეგში არის საძიებელი (და არა თვით ამ მისწრაფებაში). ასეთ კრიტიკიუმს ეწოდება ზნეობის მატერიალური² კრიტიკიუმი. ეთიკა, რომელიც ზნეობის მატერიალური კრიტიკიუმით ხელმძღვანელობს, აშენებს ჭერ კეთილ საგანთა სისტემას და ადამიანის ყოველი ქცევის ზნეობრივ ღირებულებას ზომავს იმით, თუ რომელ კეთილ საგანს აღწევს იგი. ან რომელ კეთილ საგანს განახორციელებს: ქცევა, რომელიც უკეთეს შედეგს აღწევს ან უფრო მაღალი ხარისხის საგანს განახორციელებს, უფრო მაღალი ზნეობრივი ღირებულების ქცევად არის ასეთ ეთიკაში აღიარებული.

სოკრატეს რომ თავისი ეთიკა ზნეობის მატერიალურ კრიტიკიუმზე აეშენებინა, მას უნდა ეცნო, რომ ის შეგნება არის ზნეობრივი, რომელიც ზნეობრივ საგანს შეეფერება. მაგრამ სოკრატემ შეუძლებლად მიიჩნია ზნეობის კრიტიკიუმი საგანთა სფეროში ეძებნა. როგორც ირკვევა იმავე ქსენოფონტეს გადმოცემიდან, რომლის წარმოდგენით სოკრატეს უტილიტარისტული და ჰედონისტური ეთიკა უნდა ჰქონოდა, სოკრატე ამბობდა თურმე, რომ არ არსებობს ისეთი საგანი, რომელიც კეთილი იყოს ყველასათვის, დამოუკიდებლად იმისა, თუ ვისთან იმყოფება მიმართებაში ეს საგანი, ე. ი. კეთილი იყოს თავის თავად³. ყოველი საგანი, სოკრატეს აზრით, კეთილია მხოლოდ იმ კაცისა და იმ მდგომარეობის მიმართ, რომელსაც ის შეეფე-

¹ დღეს ზნეობრივი კატეგორიის ასეთ დაეცანას ფსიქოლოგიურ კატეგორიაზე ეთიკური ფსიქოლოგიზმი ეწოდება. ეთიკური ფსიქოლოგიზმის შედეგია ეთიკური სკეპტიციზმი.

² მატერიალური არ ნიშნავს მატერიალისტურს. ზნეობის მატერიალურ კრიტიკიუმს შეიძლება ეწოდოს ზნეობის ტრანსცენდენტური კრიტიკიუმი, რადგან ის ზნეობის კრიტიკიუმს ზნეობის გარეშე მდებარე სფეროში ეძებს.

³ Xen. Memor., III, 8, 3: სოკრატე ეუბნება აქ არისტოპესს, რომელსაც უნდოდა სოკრატეს ჩაქვრა სიტყვებში: *ἢ γ' ἄρα τῶνδε, εἰ ἐν ἀγαθῶν οὐδὲν ἢ κακοῦ δὲ οὐδὲν ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν, οὐδὲν ἔστιν.*

რება, ან კეთილია მხოლოდ მიმართებით (πρὸς τι)¹. ამიტომ საგანი, რომელიც კეთილი არის ერთ მიმართებაში ან ერთი კაცისათვის, მეორე მიმართებაში ან მეორე კაცისათვის შეიძლება არ იყოს კეთილი²: რაც კეთილია სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილის მიმართ, ის არ არის კეთილი ბედის მიერ გათავხედებულის მიმართ; პირველის მიმართ კეთილი იქნება გამამხნევებელი საგანი, მეორეს მიმართ — ამის საწინააღმდეგო საგანი. მაშასადამე, არც ერთი კეთილი საგნის აღიარება აბსოლუტურად კეთილ საგნად ან თავის თავად კეთილ საგნად (ე. ი. ისეთ საგნად, რომელიც კეთილია ყოველს მიმართებაში ან მიმართებათა განსხვავებისაგან დამოუკიდებლად) არ შეიძლება, და ყოველი საგანი კეთილი ყოფილა მხოლოდ რელატიურად.

ასეთი შეხედულებით კეთილ საგანზე სოკრატე ახლოს იდგა სოფისტებთან, რომლებიც აგრეთვე იმას ამბობდნენ, რომ ის, რაც ერთი კაცისათვის კეთილია, მეორე კაცისათვის არ არის კეთილი, და, მაშასადამე, აბსოლუტურად კეთილი საგანი ან თავის თავად კეთილი საგანი არ არის და არც შეიძლება იყოს. სოფისტებთან ერთად სოკრატეც ეწინააღმდეგებოდა საგნების გააბსოლუტებას ან გაკერპებას. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა მაინც სოფისტური რელატივიზმი ზნეობის საკითხებში გაგვეიგივებინა სოკრატეს რელატივიზმთან: პირიქით, საჭიროა მათი ზუსტი გამიჯვნა, რასაც ჩვენ, სამწუხაროდ, ყველა ისტორიკოსებთან ველარ ვხვდებით³. სოკრატეს განსხვავება სოფისტებისაგან ამ საკითხში ის იყო, რომ სოფისტების რელატივიზმი ემყარებოდა ფენომენალისტურ-იდეალისტურ შეხედულებას, თითქოს კეთილი საგანი არის ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენა მხოლოდ და მეტი არაფერი. მაგრამ რაკი თითოეულ ემპირიულ სუბიექტს თავისი წარმოდგენა აქვს კეთილ საგანზე, რომელიც მეორე სუბიექტის წარმოდგენას აღარ ემთხვევა, ამიტომ სოფისტები ფიქრობდნენ, რომ ის, რაც ერთი კაცისათვის კეთილი საგანია, მეორისათვის არ არის კეთილი, სოკრატე ეთანხმებოდა სოფისტებს იმაში, რომ ერთი ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენა კეთილ საგანზე მართლაც აღარ ემთხვევა მეორე ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენას კეთილ საგანზე (რასაც ერთი კეთილ საგნად თვლის, იმას მეორე არ თვლის კეთილ საგნად). მაგ-

¹ Xen., Mem., III, 7: *πῶτα γὰρ ἀγαθὸν μὲν καὶ καλὸν ἔστι πρὸς ἃ ἂν εἰς ἔχη. κατὰ δὲ καὶ αἰσχροὶ πρὸς ἃ ἂν κακῶς.*

² Xen., Mem. III, 8, 5.

³ ცელები, მავალითად, D. Phil. d. Gr. II, 151, წერს, რომ სოკრატეს წესი მსჯელობისა „von der sophistischen Moralphilosophie nur im Resultat, nicht im Princip unterscheiden würde“. ეს იგივე ჰეგელიანური შეხედულებაა, რომელიც ვერ არჩევს სოკრატეს სუბიექტს სოფისტური სუბიექტისაგან.

რამ მხოლოდ ამაზე არ ამყარებდა სოკრატე კეთილი საგნის რელატიურობას, რადგან ამჩნევდა, რომ სოფისტების მიერ სწორად აღნიშნული ფაქტი (ე. ი. ის, რომ ემპირიულ სუბიექტს თავისებური წარმოდგენა აქვს კეთილ საგანზე) საკმარისია მხოლოდ კეთილ საგანზე წარმოდგენის რელატიურობის დასამტკიცებლად, და არ კმარა თვით ამ კეთილი საგნის რელატიურობის დასამტკიცებლად, ვინაიდან, სოკრატეს აზრით, წარმოდგენა კეთილ საგანზე იგივე არ არის, რაც თვითონ კეთილი საგანი. ერთია ის, რაც ემპირიულ სუბიექტს ეჩვენება კეთილ საგნად (ე. ი. რასაც ეს სუბიექტი კეთილ საგნად თვლის, რაც მას კეთილ საგნად მიაჩნია), და მეორეა ის, რაც ამ ემპირიული სუბიექტისათვის ქეშმარიტად არის კეთილი საგანი. ბევრ კაცს, მაგალითად, ყოველი სასიამოვნო საგანი ეჩვენება კეთილ საგნად, მაგრამ არა ყოველი სასიამოვნო საგანი არის ქეშმარიტად კეთილი: ბედისაგან გათავხედებულ კაცს დატუქსვა არ მოეჩვენება თავისათვის კეთილ საქმედ, მაგრამ ეს დატუქსვა მისთვის მაინც არის კეთილი საქმე, იგივე დატუქსვა სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილი კაცისათვის არ იქნება კეთილი საქმე. მოკლედ, სოფისტები იმის გამო სცნობდნენ კეთილი საგნების რელატიურობას, რომ ისინი ფენომენალისტურად აიგივებდნენ კეთილ საგანს და კეთილ საგანზე ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენას. მათთვის ხომ საგანი იგივე იყო, რაც წარმოდგენა. სოკრატე კი კეთილ საგანს რეალისტურად არჩევს ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენისაგან კეთილ საგანზე. მიუხედავად ამისა, ის მაინც აღიარებს, რომ ემპირიული სუბიექტის წარმოდგენისაგან დამოუკიდებელი კეთილი საგანი რელატიურია. ამით სოკრატე ცნობდა არა მარტო კეთილი საგნის შესახებ სუბიექტის წარმოდგენის რელატიურობას, არამედ ამ წარმოდგენისაგან განსხვავებული კეთილი საგნის რელატიურობასაც. სოფისტები ამბობდნენ: სხვადასხვა კაცს სხვადასხვა ეჩვენება კეთილ საგნად, ამიტომ სხვადასხვა კაცისათვის სხვადასხვა არის კეთილი საგანი, ვინაიდან კეთილი საგანი არის მხოლოდ მოჩვენება. სოკრატე კი ამბობდა: სხვადასხვა კაცს სხვადასხვა ეჩვენება კეთილ საგნად, მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ სხვადასხვა ყოფილა წარმოდგენა კეთილ საგანზე ან მოჩვენება კეთილი საგნისა; გარდა ამ წარმოდგენისა ან მოჩვენებისა, არის კიდევ კეთილი საგანი, და სხვადასხვა კაცის მიმართ სხვადასხვა არის ეს კეთილი საგანიც. სოფისტების რელატივიზმი იყო ფენომენალისტური, სოკრატეს რელატივიზმი იყო რეალისტური. სოფისტებისათვის კეთილი საგანი იყო სუბიექტის წარმოდგენა ან მოჩვენება, სოკრატესათვის კი კეთილი საგანი არსებობდა სუბიექტის წარმოდგენისაგან დამოუკიდებლად და არ იყო მხოლოდ მოჩვენება, მხოლოდ ილუზია.

ამის იქით სოკრატე აღარ წასულა, და აი აქ იყო ის საზღვარი, რომელიც სოკრატეს მოძღვრებას მიჯნავს მისი მოწაფის, პლატონის მოძღვრებებ-

საგან. ჯეანასკენლმა ააშენა იდეალისტური მეტაფიზიკური სისტემა, სადაც კეთილი საგანი გამოცხადებულია სიკეთის დეის ან სიკეთის ცნების მოვლენად, ხოლო თვით ეს იდეა სიკეთისა აღიარებულია აბსოლუტურ რეალობად, ე. ი. ისეთ რეალობად, რომელიც განირჩევა როგორც კეთილი საგნების ან მოვლენების რეალობისაგან, ისე კეთილ საგანზე წარმოდგენის რეალობისაგან: მოვლენის რეალობა და აგრეთვე წარმოდგენის რეალობაც რელატიურია, სიკეთის რეალობა კი არ არის რელატიური; მოვლენის რეალობა ფენომენალური ან გრძნობისეულია: ის არის *ἔσθμῆστυ*. სიკეთის რეალობა კი აზრისეული ან ნუმენალურია: ის არის *τῷ νοῦστυ*. ასეთი მეტაფიზიკა სოკრატეს არ შეუქმნია. ნუმენალური რეალობა ან ნუმენალური საგანი მის მოძღვრებაში აღარ გვხვდება. მართალია, სოკრატეც ცნობს სიკეთის ცნებას, რომელსაც ის უპირდაპირებს როგორც წარმოდგენას კეთილ საგანზე, ისე თვით ამ კეთილ საგანსაც. მაგრამ სოკრატე ვერ იტყოდა პლატონის მსგავსად, რომ კეთილი საგანი არის სიკეთის ცნების მოვლენა ან სიკეთის იდეის განხორციელება დროსა და სივრცეში: ვერ იტყოდა იმიტომ, რომ სიკეთის ცნება იყო სოკრატესათვის არა თავის თავად ან სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობა, არამედ სუბიექტის ისეთი ცოდნა, რომელიც უნდა შეიქმნას კეთილ საგნებზე წარმოდგენათა საშუალებით. პლატონმა სიკეთის ცნება რეალობად გამოაცხადა, ე. ი. საგნად გადააქცია: მართალია, სიკეთე არ არის პლატონისათვის გრძნობათა საშუალებით შეცნობილი საგანი (*ἔσθμῆστυ*). მაგრამ პლატონის თეორიით ის მაინც საგანია — სახელდობრ, აზრისეული ან ნუმენალური (*τῷ νοῦστυ*). რაც შეეხება სოკრატეს, მას სიკეთის ცნება რეალობად არ გამოუცხადებია, ე. ი. არ გაუსაგნებია, არ გაუკერპებია ან არ გაუპიპოსტასებია. ამიტომ სოკრატეს მოძღვრება იცნობს მხოლოდ კეთილ საგნებს, და იცნობს სიკეთეს, როგორც საგანს. პირიქით, იგი აღიარებს, რომ მას ასეთი საგანი (ე. ი. სიკეთე, როგორც საგანი) სრულიადაც აღარ სჭირდება¹, და ამით ცნობს, რომ ზნეობის შესაძლებლობისათვის აბსოლუტური სიკეთის რეალობა არ არის საჭირო, რომ აბსოლუტური სიკეთის რეალობა არ არის ზნეობის რეალობის *conditio sine qua non*: არავითარი აბსოლუტური სიკეთეც რომ არ არსებობდეს, ზნეობა მაინც დარჩება, რაკი არის ადამიანი. ეს იყო ზნეობის ჰუმანისტური გაგება, რომელიც წინააღმდეგობაშია ზნეობის თეოლოგიურსა და მეტაფიზიკურ კონცეფციასთან.

¹ Xen., Mem., III, 8, 3.

ზნეობის იან-
ნენტური კრიტერიუმი

ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ სოკრატეს აღარ შე-
ედლო მოეცა ზნეობის მატერიალური კრიტერიუმი,
ე. ი. არ შეეძლო ზნეობის კრიტერიუმად გამოეცხადებინა სუბიექტის შეგ-
ნებისაგან დამოუკიდებელი რეალობა — იქნებოდა ეს რეალობა კეთილი
საგანი თუ სიკეთე. სიკეთის რეალობა სოკრატეს აღარ უცნია, რაც შეე-
ნება კეთილ საგანს, მისი რეალობა თუმცაღა ცნო სოკრატემ სოფის-
ტებისაგან განსხვავებით, მაგრამ ზნეობის კრიტერიუმად იგი ვერ გამოი-
ყენა, ე. ი. ვერ დაინახა შესაძლებლად კეთილი საგნის ცნებისადმი მიმარ-
თვა სათნოების გამოსაცნობად. მიზეზი ამისა ის უნდა ყოფილიყო, რომ,
სოკრატეს აზრით, არავის არ აქვს კეთილი საგნის ცოდნა, არავინ არ იცის,
რა არის ჭეშმარიტად კეთილი საგანი: კეთილი საგანი ისე, როგორც ყო-
ველი სხვა საგანი, მხოლოდ ამოსაცნობია კაცისათვის და არა ამოცნობი-
ლი რამ. მაშასადამე, კეთილი საგნის მოხმარება ზნეობის კრიტერიუმად
არ შეიძლება, რადგან თქმა იმისა, რომ კეთილია (სათნოა) ის კაცი, რომ-
ლის შეგნება კეთილ საგანს შეეფერება, კეთილ საგანს აღწევს ან კეთილ
საგანს იწვევს თავის შედეგად, არავითარ დახმარებას არ მოგვაწოდებდა
იმის ამოსაცნობად, თუ რომელია კეთილი ან სათნო კაცი. კეთილი კაცის
ამოცნობის ცდა კეთილი საგნის საშუალებით დაემსგავსებოდა ასეთ პი-
რობებში ერთი უცნობის ამოცნობის ცდას მეორე უცნობის საშუალებით.
ამდენად სოკრატეს შეეძლო დებულება „კეთილია ის კაცი, რომელიც კე-
თილ საგანს აკეთებს“ ჩაეთვალა შინაარსისაგან დაკლილ სიტყვების ვრო-
ვად ან ცარიელ სიტყვებად. მაგრამ კეთილ საგანზე უკეთეს კრიტერიუმად
სათნოების ამოსაცნობად სოკრატემ ვერ ჩასთვალა სიკეთეც. ზევით ით-
ქვა, რომ სიკეთე არ არის სოკრატესათვის რეალობა (რეალობაა მისთვის
კეთილი საგანი და წარმოდგენა კეთილ საგანზე), რომ სიკეთე არის მხო-
ლოდ ცნება. რათა შესაძლებელი ყოფილიყო ცნების გამოყენება კრიტე-
რიუმად, ამისათვის ეს ცნება უკვე ამოცნობილი უნდა ყოფილიყო. რაც
შეეხება სიკეთის ცნებას, სოკრატეს აზრით, ის იყო მხოლოდ ამოსაცნო-
ბი. მაშასადამე, თუმცა ჭეშმარიტების დარღვევა არ იქნებოდა თქმა იმი-
სა, რომ კეთილი კაცი არის ის, ვისი შეგნებაც სიკეთის ცნებას შეეფერე-
ბა, მაგრამ ასეთი თქმა ვერავის ვერაფერს ასწავლიდა, რაკი არავის არ
აქვს სიკეთის ცნების ცოდნა.

ყველაფერი ეს გვიხსნის, თუ რატომ ვერ ჩასთვალა სოკრატემ ვერც
სიკეთე, ვერც კეთილი საგანი ზნეობის კრიტერიუმად. აქედან ცხადია
ისიც, რომ სოკრატეს წინაშე იდგა დილემა: ან აეღო ხელი ზნეობის (სათ-
ნოების) კრიტერიუმის დამყარების ცდაზე, ან ეძია ეს კრიტერიუმი არა
შეგნების საგანთა სფეროში, არა იმ მიზანში, საითკენაც მიმართულია
ადამიანის შეგნება და რაც ამ შეგნების გარეშეა, ე. ი. არა შეგნებული
ქცევის შედეგებში, არამედ თვით ამ შეგნების ფარგლებში. ამ

დიღემის პირველი ალტერნატივის მიღება სოკრატეს, ცხადია, აღარ შეეძლო, რადგან ეს იქნებოდა ეთიკის ამოცანის ერთ-ერთ მთავარ ნაწილზე ხელის აღება. ამიტომ სოკრატეს ლოგიკურად რჩებოდა მეორე ალტერნატივა. და მართლაც, მან მიიღო ეს უკანასკნელი: ნაცვლად ტრანსცენდენტური კრიტიკრიუმისა იგი იძლევა სათნოების იმანენტურ კრიტიკრიუმს.

რაში ხედავს სოკრატე ამ კრიტიკრიუმს? არა საგანში, არა მისწრაფების მიერ მისაღწევ შედეგში, ი. ი. არა ქცევის გარეშე მყოფ მიზანში, არამედ შეგნების სისრულეში. კეთილია სოკრატესათვის არა ის, რაც კეთილ საგანს შეეფერება, არამედ ის, რაც არსებობს სრული შეგნების ფორმით ან სრულიად შეგნებულად. თუ გავითვალისწინებთ შეგნების ბერძნული სახელი (συναίησις), შეგვეძლო სოკრატეს შეხედულება ზნეობის კრიტიკრიუმზე ასედაც გადმოგვეცა: კეთილია არა ის, რაც კეთილ საგანს შეეფერება ან კეთილ შედეგს აღწევს, არამედ ის, რაც არსებობს სრული სინდისის ფორმით ან სრულიად სინდისიერად. როგორც ვხედავთ, ზნეობის კრიტიკრიუმი სოკრატეს გარესამყაროდან ადამიანის შინაგან სამყაროში გადმოუტანია. შინაგანი სინდისის სისრულე და არა გარეგნულად არსებული კეთილი საგნები იქცა მისთვის ზნეობის კრიტიკრიუმად. როგორც ვიცით უკვე ნათქვამიდან, სრულ შეგნებას ან სრულ ცოდნას იგი სიბრძნის სახელს უწოდებდა, ხოლო შეგნების სისრულის ნიშნად მას წარმოდგენათა ურთიერთთანხმობა ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება მიაჩნდა. აქედან ლოგიკურად აუცილებელი იყო, რომ სოკრატეს უმაღლეს სათნოებად ან სათნოებათა არსებად სიბრძნე გამოეცხადებინა, ხოლო სათნოებათა ნიშნად ან კრიტიკრიუმად წარმოდგენათა თანხმობა ან წინააღმდეგობისაგან თავისუფლება ეცნო. მართლაც, სოკრატეს აზრით, ყოველი კაცის ზნეობრივი ღირსება ან მისი სათნოების ხარისხი დასდება იმის მიხედვით, თუ რამდენად აღწევს კაცის შეგნება სიბრძნის დონეს, ხოლო ამ უკანასკნელის საზომია ის, თუ რამდენად შეძლო კაცმა თანხმობა დაემყარებინა თავის წარმოდგენათა შორის. იმით კი არ გამოიცილობა სოკრატეს ეთიკაში კეთილი კაცი, რომ მისი შეგნება კეთილ საგანს შეეფერება, არამედ თვით ეს კეთილი საგანი გამოიცილობა იმით, რომ ის ზნეობრივი შეგნების შინაარსია, მისი მიზანი და შედეგია. მაშასადამე, იმის მიხედვით კი არ უნდა ეწოდოს კაცს კეთილის სახელი, რომ ის კეთილ საქმეს აკეთებს, არამედ, პირუკუ, თვითონ საგანს უნდა ეწოდოს კეთილი იმის მიხედვით, რომ მას აკეთებს კეთილი კაცი, რომ ის ამ კეთილი კაცის შეგნების ნაყოფია. ამოაგდეთ კაცი, და ზნეობის შესახებ მსჯელობაც შეუძლებელი იქნება, ვინაიდან საგანი კი არ აძლევს კანონს შეგნების შესახებ ჩვენს ზნეობრივ მსჯელობას, არამედ ზნეობრივი შეგნება

აძლევს კანონს საგნის ზნეობრივი ღირებულების შესახებ მსჯელობას¹. თავისთავად აღებულ საგნის შესახებ კი არც ის ითქმის, რომ ის კეთილია, და არც ის, რომ ის ცუდია. ერთ და იმავე საგანს ან ერთ და იმავე საქმეს შეიძლება კეთილიც ეწოდოს და ცუდიც, იმის მიხედვით თუ ვინ აკეთებს მას: შეგნებული თუ შეუგნებელი კაცი, და, მაშასადამე, მხოლოდ ს ა ქ მ ის მიხედვით ადამიანის ზნეობრივი ღირსების შესახებ მსჯელობა საზოგადოდ აღარ შეიძლება. სოკრატეს აზრით, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი მ ს ჯ ე ლ ო ბ ა ყ ო ფ ი ლ ა მ ს ჯ ე ლ ო ბ ა შ ი ნ ა გ ა ნ ი , ი ნ ტ ი მ უ რ ი , რ ო მ ე ლ ს ა ც თ რ თ ო ე უ ლ ი კ ა ც ი თ ა ვ ი ს შ ე გ ნ ე ბ ი ს ს ი ღ რ მ ე შ ი ა წ ა რ მ ო ე ბ ს².

აქედან ცხადია, რომ სოკრატეს ეთიკა სრულ თავისუფლებას უტოვებს ადამიანს თავის მისწრაფებათა საგნების ან მიზნების არჩევანში, და არც ერთი კონკრეტული საგანი (მაშასადამე, არც ერთი კონკრეტული მისწრაფება) მის მერ არ არის აბსოლუტურად უკუგდებული ან აბსოლუტურად მოწონებული. პირიქით, იგი თავის მოვალეობად თვლიდა რჩევა-დარიგება მიეცა ყოველი შესაძლებელი მიზნის მისაღწევად³. მისი აზრით, ფილოსოფია მიზნებს კი არ უსახავს ადამიანს და ღირებულ საგანთა საყოველთაო სისტემას როდი აშენებს, რადგან თითოეული კაცი ასეთ მიზნებს თვითონ უსახავს თავის თავს საკუთარი ბუნების შესაფერისად და თვითონ ქმნის თავისთვის ღირებულ საგანთა სისტემას⁴. ამიტომაც სოკრატეს ეთიკას აღარ შეეძლო საყოველთაოდ სავალდებულო ზნეობრივ-კანონთა სისტემის სახე მიეღო, როგორც არის, მაგალითად, მოცემული ძველს აღთქმაში ა თ ი მ ც ნ ე ბ ი ს სახით: „პატივი ეცი მამასა შენსა და დედასა შენსა“, „არა კაცი ჰკლა“, „არა იმრუშო“, „არა იპარო“ და სხვა ასეთები. დებულება „პატივი ეცი მამასა შენსა“ არ შეიძლება იყოს, სოკრატეს ეთიკის თვალსაზრისით, აბსოლუტური დებულება, რომელიც გამოდგება ყოველი ქცევის ზნეობრივ შესაფასებლად, ვინაიდან შესაძლებელია შემთხვევა, როდესაც მამის წინააღმდეგ წასვ-

ს. 137

¹ როგორც ვხედავთ, „კოპერნიკული გადატრიალება, რომელსაც კანტი თავის დამსახურებად თვლიდა, და რომელიც პროტესტანტიზმის ზნეობრივ ატმოსფეროში მომზადდა, in nuce მოცემული იყო სოკრატეს ფილოსოფიაში.

² ქსენოფონტე, რომლის გაშუქებაში სოკრატეს ეთიკა იღებს უტილიტარულ ელფერს, მაინც მიაწერს სოკრატეს შემდეგ შეხედულებას, რომელიც რადიკალურად ეწინააღმდეგება უტილიტარიზმს: *πάντα ἅτα ἀρετῆ ἰστέτευται καὶ αὐτὸς τε καὶ ἄλλοι εἶναι*, Mem. III, 9, 5.

³ Xen., Mem., III, 11, სადაც სოკრატე დარიგებას აძლევს მსუბუქი ყოფაქცევის ერთ ათენელ ქალს, თუ როგორ უნდა აწარმოოს მან თავისი ხელობა.

⁴ Xen., Mem., IV, 5, 11.

ლაც კი ზნეობრივ მოვალეობად იქცეს¹. ნაცვლად აბსოლუტურად სავალდებულო ზნეობრივ დებულებათა სისტემისა, სოკრატე იძლეოდა მხოლოდ ზნეობის პრინციპს და ხსნიდა ადამიანს იმ ბორკილებს, რომლებიც ავტორიტარულმა პატრიარქალურმა საზოგადოებამ მას დაადვა ათასგვარი ადათების სახით. თუ შენი მიზანია მეგობრებს უყვარდე, ასიამოვნე ამ მეგობრებს; თუ შენ გასურს სახელმწიფო პატივს გცემდეს, იყავ მისთვის სასარგებლო; თუ შენ ვინდა, რომ ყანამ კარგი მოსავალი მოგცეს, ვინდოდეს მისი განოყიერება; თუ განზრახული გაქვს მეჯოგეობით გამდიდრდე, განიზრახე კარგად მოუარო ჯოგს; თუ გასურს ჯანმრთელი იყო, ისურვე ავარჯიშო სხეულა: თუ არ გნებავს სირცხვილი სჭამო, ნუ ინებებ ტრაბახობასაც — აი იმ რჩევა-დარიგების მაგალითები, რომელთაც აძლევს ფილოსოფოსი კაცს და რომლებიც მოითხოვს მხოლოდ ურთიერთ შინაგან თანხმობას სურვილთა ან მისწრაფებათა შორის². მაგრამ ფილოსოფოსი ვერავის ვერ დაავალებს კ ა ტ ე გ ო რ ი უ ლ ა დ: „ასიამოვნე მეგობრებს“, „განოყიერე ყანა“, „იყავ სახელმწიფოსათვის სასარგებლო“, ვინაიდან არც მეგობრების სიამოვნება, არც ყანის განოყიერება, არც სახელმწიფოსათვის სასარგებლობის მოტანა არ არის ზნეობის აბსოლუტური კანონი, რომელიც სავალდებულოა ყველასათვის³. ყველა ამათ ზნეობრივი ღირებულება შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ვიცით, რომ მათ ასრულებს შეგნებული სუბიექტი. მეგობრებისათვის სიამოვნების მოტანას შეუგნებელი ან უსინდისო კაცის მიერ არავითარი ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი ფასი აღარა აქვს, ისე როგორც არ აქვს არავითარი ზ ნ ე ო ბ რ ი ვ ი ფასი ყანის განოყიერებასაც, როდესაც მას აკეთებს ცული ადამიანი. მაშასადამე, არა ობიექტი, არა მიზანი ან მიღწეული შედეგი ამართლებენ მოქმედებას ზნეობრივად, არამედ მას ამართლებს მხოლოდ სუბიექტის შეგნების ხარისხი. თუ მოქმედების მიზანი ცოდნით არის გაშუქებული, თუ ის არის შეგნებული ან სინდისიერი, მაშინ მოქმედებაც ზნეობრივია. ამის მაჩვენებელია ურთიერთთანხმობა მიზანთა შორის. ზნეობის კრიტერიუმის საკითხის ასეთი გადაჭრით სოკრატემ მოიპოვა საშუალება პიროვნების განთავისუფლებისათვის მის გარეშე არსებული ავტორიტეტისაგან. მან უარყო მონობა საგნების წინაშე და განუმარტა კაცობრიობას, რომ უმაღლესი მორალური ღირებულება ამ ქვეყანაზე მიეწერება არა იმ საგანს, რომელიც სურს ადამიანს,

¹ გასაგებია აქედან, რატომ დააბრალეს სოკრატეს, რომ ის შვილებს ამხედრებდა მამების წინააღმდეგ, თუმცა სოკრატე იმას კი არ ამბობდა, რომ შვილმა არ უნდა სცეს მამას პატივი, არამედ იმას, რომ მამის პატივისცემა არ არის ზნეობის აბსოლუტური კანონი.

² Xen., Mem., II, 1, 28. ასეთ კანონებს კანტი უწოდებდა ჰიპოთეტურს ან პირობითს.

³ ასეთ აბსოლუტურ კანონს კანტი უწოდებდა კატეგორიულ კანონს.

არამედ თვითონ ამ ადამიანს. საგანს კი მხოლოდ იმდენად შეიძლება ეწოდოს ღირებული, რამდენადაც იგი ადამიანს ემსახურება. სოკრატეს მოძღვრებაში კაცობრიობა ბუნებაზე გამარჯვებას ზეიმობს.

სოკრატეს	სწორედ ამ სახით არის წარმოდგენილი სოკრატეს
ეთიკა პლატონის	მოძღვრება ზნეობაზე პლატონის გადმოცემაში, თუ
ვადმოცემაში	მიემართეთ პლატონის იმ თხზულებებს, სადაც ის-

ტორიული სოკრატე არ არის ჯერ კიდევ დაჩრდილული იმ ზედნაშენით, რომელიც პლატონმა სოკრატეს მოძღვრებაზე ააგო. „მთელი ჩემი საქმე და შრომა იმაში მდგომარეობს, — ამბობს სოკრატე პლატონის „აპოლოგიაში“, — რათა დაგარწმუნოთ თქვენ, მოხუცი და მოზარდნი, იზრუნოთ უწინარეს ყოვლისა არა სხეულზე და ქონებაზე, არამედ სულზე და მის საუკეთესო მოწყობაზე, ვინაიდან სული, სათნოება, სიბრძნე ქონებიდან კი არ მოდის, არამედ სათნოებიდან მოდის ყოველი ქონება და კეთილი საგანი (τὰ ἀγαθὰ) კაცთა კერძო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“¹.

როგორც ვხედავთ, აქ დაპირისპირებულია ერთმანეთთან სხეული და სული, ქონება და სათნოება, კეთილი საგნები და სიბრძნე. უკანასკნელნი ზნეობრივ პირობას შეადგენენ პირველთათვის: სულის სისალე პირობაა სხეულის ზნეობრივი კეთილდღეობისათვის, სათნოება ზნეობრივი პირობაა ქონებისათვის (ე. ი. პირობაა იმისათვის, რომ ქონება იყოს ზნეობრივად გამართლებული, და არა იმისათვის, რომ ქონება იქნეს შეძენილი), სიბრძნე პირობაა კეთილი საგნებისათვის. სულის სისალის გარეშე, სხეულის ქემშარტი კეთილდღეობა შეუძლებელია, ხოლო სიბრძნის გარეშე არც ერთი საგანი არ შეიძლება იყოს ქემშარტად კეთილი. ამიტომაც მოუწოდებს სოკრატე ადამიანს, იზრუნოს უმთავრესად სულზე და არა სხეულზე. ეძიოს უწინარეს ყოვლისა სულის სისალე და არა სხეულის განცხრომა, რადგან სხეულის სიამოვნება კი არ აქცევს კაცს ზნეობრივ არსებად, არამედ — სულის ჯანსაღობა².

შეცდომა იქნებოდა აქედან იმ დასკვნის გამოყვანა, ვითომ სოკრატე ასკეტიზმს ქადაგებდა. ასკეტიზმი არის სხეულის ინტერესების მექანიზმი უარყოფა და სხეულის არარაობად გამოცხადება. სოკრატე კი ფიქრობდა, რომ სული სხეულის გარეშე არ არსებობს, რომ სული არსებობს მხოლოდ სხეულის საშუალებით ან სხეულში. მაგრამ სხეულს, სოკრატეს აზრით, თავის თავადი ღირებულება არა აქვს. მისი მიზანია სული და, მაშასადამე, ის არსებობს სულისათვის³. თანახმად ამისა სოკ-

¹ Plato, Apologia.

² Plato, Apol. 29 D.

³ ამრიგად, სული ყოფილა სოკრატესათვის სხეულის მორალური არსებობის ფორმა ან ლოგიკური პირობა. მისი იდეალი, მისი სისრულე ან პარმონია და არა სხეულისაგან ცალკე არსებული რეალობა. როგორც იყო ის პლატონისათვის.

რატე არ მოიხივოდა იმას, რომ სხეულის ინტერესები ყურადღების გარეშე დაგვეტოვებინა; პირიქით, სოკრატეს ადამიანის ზნეობრივ მოვალეობად მიაჩნდა ზრუნვა საკუთარ სხეულზე, მისი წვრთნა და გაძლიერება¹. არც თავის პირად ცხოვრებაში გაურბოდა სოკრატე სხეულის სიამოვნებას, ის არ უარყოფდა სქესობრივ სიყვარულს და კაცის ერთ-ერთ უპირატესობად მიაჩნდა ის, რომ უკანასკნელი სქესობრივ უნარს სიბერეშიც ინარჩუნებს. მტრები აბრალებდნენ სოკრატს, რომ ის ქალებს დასდევდა და ორი ცოლი ჰყავდა (ქსანტიპა და მირტო). ვარდა ამისა სოკრატეს სათაქილოდ არ მიაჩნდა მონაწილეობა მიეღო მეგობართა ქეიფში და მხიარულებაში, მუსიკა უყვარდა და ცეკვასაც არ უკადრისობდა, რადგან ხედავდა მასში სხეულისათვის სასარგებლო მოძრაობას. მოკლედ რომ ითქვას, სოკრატე არ ეკუთვნოდა იმ პედანტების კატეგორიას, რომლებიც *omne humanum a se alienum putant*. ოღონდ იგი ფიქრობდა, რომ სხეულის ამა თუ იმ კერძო სიამოვნებას არ აქვს აბსოლუტური ღირებულება, რომ სხეულის სიამოვნება არ არის უმაღლესი მიზანი, რომლისათვის უნდა ცხოვრობდეს ადამიანი. უმაღლესი მიზანია ადამიანისათვის სიბრძნე, სულიერი „მე“, რომელსაც არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს სხეულის არც ერთი კერძო სიამოვნება.

ვინც სხეულს აქცევს უმაღლეს მიზნად, ის კარგავს, სოკრატეს შეხედულებით, სულიერ „მე“-ს და აქცევს სულს სხეულის მონად, ე. ი. უფრო მაღალი ხარისხის ღირებულებას თმობს დაბალი ხარისხის ღირებულებისათვის. არ არის საჭირო, რომ კაცი გაურბოდეს სხეულის ყოველგვარ სიამოვნებას: ეს იქნებოდა სიცოცხლის გაღარიბება და გაუფერულება, მისი დაცლა შინაარსისაგან². მაგრამ არც ის არის კარგი, რომ კაცი იქცეს სხეულის სიამოვნების ბრმა მონად და მის ვარდა არაფერს ამჩნევდეს ცხოვრებაში, ე. ი. სრულიად ჩაეფლოს ამ სიამოვნებაში, იქცეს მის ტყვედ და დაჰკარგოს საკუთარი „მე“, საკუთარი თავისუფლება და უგუნურ პირუტყვს დაემსგავსოს. ვინც სხეულისათვის ამა თუ იმ კერძო სასიამოვნო საგანს თავის კერპად აქცევს, ის თვითონ ხურავს გზას სხეუ-

¹ Xen., Memor., III, 12.

² ამდენად სოკრატეს მოძღვრება არ არის ზუსტად დახასიათებელი, როდესაც ქსენოფონტე ათქმევინებს მას: *ἐγὼ δὲ νομίζω, τὸ μὴν κηδεύς δεῖσθαι ψείων εἶναι. τὸ δὲ ἄξ ἐλάχιστον—ἐγγυστῆται τοῖς ψείων. Καὶ τὸ μὴν ψείων, χριῖσται, τὸ δὲ ἐγγυστῆται τοῖς ψείων ἐγγυστῆται τοῖς χριῖσταισιν.* Men. 1, 6, 10. თუ ამ მოწმობაში არ დავინახავთ ნიპილისტური ცინიზმის გავლენას ქსენოფონტეზე, მაშინ *κηδεύς δεῖσθαι* ასე უნდა გავიგოთ: არა მოთხოვნილებათა აბსოლუტური არქონება, არამედ მათი დაკმაყოფილება მიაჩნია სოკრატეს ადამიანისათვის სასურველ მდგომარეობად, ვინაიდან ღმერთების უპირატესობა იმაშიც არ არის, რომ მათ უსუსლო საგნებით არავითარი მოთხოვნილება არ აქვთ, არამედ იმაში, რომ არც ერთი მათი მოთხოვნილება დაუკმაყოფილებელი არ რჩება.

ლის სხვა სიამოვნებისათვის, რომლებიც არანაკლებ სასიამოვნო არიან. მაგალითად, იმ კაცისათვის, რომელსაც აბსოლუტად უქცევია სიამოვნება ღვინისაგან, არ არსებობენ სხვაგვარი სიამოვნებანი: არც სიამოვნება ლამაზი ქალის ეშხისაგან, არც დიდი პოეტის ქმნილებისაგან, არც სწავლისაგან, რომელსაც სოკრატე ზნეობრივად უმაღლეს სიამოვნებად თვლიდა¹. ასეთი კაცის ცხოვრებას აკლია სასიამოვნო შინაარსი, და მისი სიცოცხლე ემსგავსება სიკვდილს, რომელიც, სოკრატეს განსაზღვრით, არის უგრძნობელობის ან გაბრუების მდგომარეობა². ყოველი კერძო სიამოვნება არის ის, რაც ის არის, არც მეტი და არც ნაკლები, და, მაშასადამე ამ სიამოვნებასაც უნდა მისი ზომისა და მნიშვნელობის შესაფერისად მოვეკიდოთ³. *μηδὲν ἄγαν*⁴, ამბობდნენ VI საუკუნის გნომიკოსები. სოკრატეც თანაუგრძნობს ამ აზრს, რომელიც ჩასახული იყო საბერძნეთის კულტურის სიღრმეში⁵ პომპროსის დროიდან⁶ და, ამრიგად, ზომისადმი ღტოლვა, რომელიც ასეთ უპირატესობას ანიჭებს საბერძნეთის ჰარმონიულ ხელოვნებას, სოკრატეს მოძღვრებაში ფილოსოფიურად იქნა შეგნებული. თავის თავად ან განყენებულად აღებული სიამოვნება არც კეთილია, არც ცუდი: კეთილად ან ცუდად იქცევა ის, თავის მიმართებით სხვა სიამოვნებებთან. როდესაც სიამოვნება არღვევს ზომას, ის ცუდია; როდესაც სიამოვნება არ არღვევს ზომას, ის კეთილია. ამიტომ ზომიერების გამო იქცევა სიამოვნება კეთილად, და, მაშასადამე, **ზომაყოფილასიმოვნებისსიკეთე**. ერთი კერძო სიამოვნების გამო არ უნდა იქნეს მეორე კერძო სიამოვნების შესაძლებლობა დავიწყებული, და ყოველთვის უნდა **ვიცოდეთ** ან გვახსოვდეს ერთი კერძო მისწრაფების გვერდით მეორე კერძო მისწრაფება, რათა ერთი კერძო შევათანხმოთ მეორე კერძოსთან თითოეულის ზომის შესაფერისად, და არც ერთმა არ დააბრკოლოს მეორე, არ წაართვას მას მისი განვითარების შესაძლებლობა და ამის შედეგად არ დაქვეითდეს ადამიანის ცხოვრების საერთო ჯამი⁷.

¹ სოკრატე ფიქრობდა, რომ სწავლა (*μάθησις, τὸ μαθεῖν*) არის კაცისთვის არა სასჯელი, არამედ უდიდესი (*μεγίστη*) სიამოვნება. შტრ. Xen., Memor., IV, 5, 10. რა თქმა უნდა, სოკრატეს შეეძლო ასე ეფიქრა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის სწავლაში გელისხმობდა არა გაუგებარი წიგნების გახეპირებას, არამედ გონების განსივითარებელ ვარჯიშობას.

² Plato, Apol.

³ შტრ.: Xen., Mem. III, 14.

⁴ „ზომას ნუ გადააჭარბებ“.

⁵ იხ. „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“.

⁶ ნიცშე უწოდებდა მას ბერძნული კულტურის „აპოლონისებურ“ საწყისს.

⁷ სოკრატეს ეთიკის ამ ნაქაიდიან წარმოიშვა სწორედ არისტოტელის ქედონისტური თეორია.

მაშ, ს ი ა მ ო ვ ნ ე ბ ა კ ი ა რ ა, ც ო ლ ნ ა ა ნ ს ი ბ რ ძ ნ ე ყ ო-
ფილა უმაღლესი სიკეთე, და კაციც იმდენად ყოფილა სათნო, რამდენა-
დაც მცოდნე ან ბრძენია. ცოდნამ უნდა მისცეს მიმართულება და გაწვრთ-
ნას ბუნების მიერ აღამიანისათვის მონიჭებული მიდრეკილებები. ხოლო
სათნო კაცის ან ზნეობრივად სრული კაცის სახელი ეკუთვნის იმას, ვინც
აღზარდა, დისციპლინირებული და კეთილშობილი გახადა ყველა თავისი
ბუნებრივი ძალა, ვინაიდან სიყვება არა ბუნებრივი მიდრეკილება თავის
თავად, არამედ მისი უწრთველობა, უხეშობა და შეუთანხმებლობა სხვა
ბუნებრივ მიდრეკილებებთან. ამრიგად, სათნოების ნიშანი ის ყოფილა,
რომ ის ათანხმებს ბუნების ძალებს, მოხსნის მათ შორის წინააღმდეგო-
ბებს. მაშასადამე, სათნოება ყოფილა სოკრატესათვის ბუნებრივ მისწრა-
ფებათა სინთეზი, მათი ჰარმონია. ასეთი სათნოება კი შეიძლება იყოს მხო-
ლოდ ერთი. მართლაც, სოკრატე ამბობდა, რომ არ არის მრავალი სათ-
ნოება: ყველა ე. წ. სათნოება არის ერთი სათნოება, სახელდობრ — სიბრძ-
ნე ან ცოდნა. დიფერენციაცია კი სათნოებათა შორის შეაქვთ გარეგნულ
საგნებს: მამაცობა არის სიბრძნე საშინელ საგანთა მიმართ, სიმართლე
არის სიბრძნე საზოგადოების კანონთა მიმართ, თავდაცვერილობა არის
სიბრძნე ჭამა-სმისა და სხეულ ს სხვა სიამოვნებათა მიმართ. მათ შორის
სათნოება არის არა იმ შინაარსის ან იმ საგნის გამო, რომლისაკენაც არის
მიმართული, არამედ იმის გამო, რომ ის არის სიბრძნე, რომ ის არის სიბრ-
ძნის სახეობა, რომ მას აქვს სიბრძნის ფორმა. ამრიგად, სიბრძნე ყოფილა
სათნოებათა სათნოება ან სათნოებათა საწყისი.

როგორც ბუნებრივ მიდრეკილებათა სინთეზი, სიბრძნე არის სოკრა-
ტესათვის ფორმა ამ ბუნებრივ მიდრეკილებათათვის. სიბრძნე აძლევს
აღამიანის ცხოვრებას სავალდებულო ფორმას, შინაარსს კი ამ ცხოვრებას
აძლევს აუცილებლად თითოეული აღამიანის ბუნება. მაშასადამე, აღა-
მიანის ცხოვრების გასამართლებელი საბუთი იმყოფება არა მის ბუნებაში.
არამედ სიბრძნეში, რომელსაც ის უნდა ემსახურებოდეს და კიდევაც ემ-
სახურება, თუმცა ამის შეგნება უმრავლესობას არც კი აქვს.

მუდამ ფხიზლად იყავ იმის მიმართ, რაც შენში ხდება¹, მუდამ აკვირ-
დებოდე შენს თავს, მუდამ იკვლევდე, ვინ ხარ შენ, მოკლედ „იცან თავი
შენი“, — ა ი კ ა ტ ე გ ო რ ი უ ლ ი მ ო თ ხ ო ვ ნ ა ზ ნ ე ო ბ ი ს ა
სოკრატეს მოძღვრებით². როგორც წინააღმდეგობის კანონი ლოგიკაში
არ აძლევს შემეცნებას შინაარსს, არამედ განსაზღვრავს მის ფორმას, ისე

¹ Xen., Mem., III, 7, 9.

² კატეგორიულია ეს მოთხოვნა იმიტომ, რომ ის თვითონ არაფრით არ საბუთდება. სიბრძნეს არ სჭირდება, სოკრატეს აზრით, საბუთი, რადგან ის თავისთავად ღირებულია. საკმარისია გავება იმისა, თუ რას ნიშნავს სიტყვა „სიბრძნე“, რათა ყოველმა აღამიანმა ცნოს მისი ღირებულება.

უმადლესი კანონიც ზნეობისა, მოცემული სოკრატეს მოძღვრებაში, არა-
ფერა ავბობს იმის შესახებ, თუ რა შინაარსი უნდა ჰქონდეს ადამიანის
ცხოვრებას. თუ წინააღმდეგობის კანონი ლოგიკაში არ აცხადებს სამარა-
დისო ჰემმარიტებად შემეცნების ამა თუ იმ კერძო შემთხვევას და გზას
უტოვებს შემეცნების განვითარებას, სოკრატეს მოძღვრებაში მოცემული
კონცეფციაც ზნეობისა არ მოითხოვს ამა თუ იმ კერძო მიზნის, კერძო საგ-
ნის, კერძო მისწრაფების და თვით კერძო წესის (მაქსიმის) აბსოლუტურ
ღირებულებად აღიარებას და გზას უტოვებს კაცს თავისი ზნეობის თავი-
სუფალი შემუშავებისათვის, ვინაიდან, სოკრატეა აზრით, თითოეულმა
კაცმა თვითონ უნდა გამოიმუშაოს თავისი სათნოება. თვითმოქმედება
ასულდგმულებდა სოკრატეს შეხედულებას შემეცნებაზე, და იმავე თვით-
მოქმედებაზე მიუთითებს იგი ზნეობის დარგშიც: იყავ ფილოსოფოსი
ან „იციან თავი შენი“, — აი რა იყო ალფა და ომეგა სოკრატეს მოძღვრე-
ბისა, რომელიც გულისხმობდა, რომ საკუთარი თავის შეცნობის გარეშე
არც ქვეყნის ჰემმარიტი შემეცნებაა კაცისათვის შესაძლებელი, არც ზნე-
ობრივად ღირსეული ცხოვრების ტარება.

4. სოკრატეს ფსიქოლოგიური კონცეფცია

საკითხი სოკრა- ზნეობის საწყისი არის ცოდნა, ცოდნა ქმნის ზნეო-
ბის ინტელექტუალის- ბას, ზნეობრივი კაცი უნდა ეწოდოს მხოლოდ მცოდ-
ნობის შესახებ ნეს, — სოკრატეს ეს შეხედულება, რომელიც მისი
ეთიკის ღერძია, მრავალჯერ ყოფილა გაკრიტიკებული. მაგრამ სწორი
გაგება ამ შეხედულებისა იშვიათად თუ შეგვხვდება. ჩვეულებრივ მსჯე-
ლობენ ასე: ზნეობა არის ქცევის პრედიკატი, ქცევა კი ცოდნისაგან არ
არის დამოკიდებული, და ამიტომ ზნეობაც არ არის ცოდნისაგან დამოკი-
დებული. კაცმა შეიძლება არ იცოდეს, რა არის სიმართლე, მაგრამ მაინც
იყოს მართალი. მეორე მხრივ, კაცმა შეიძლება იცოდეს, რა არის სიმართ-
ლე, მაგრამ არ სურდეს სიმართლე. მაშინაც კი, როდესაც კაცს სურს სიმა-
რთლე, ის შესაძლებელია არ იქცეოდეს სამართლიანად და, მაშასადამე,
არ იყოს მართალი კაცი. სიმართლე ნებისყოფის ფუნქციაა და არა შე-
მეცნების. არა ინტელექტის. სოკრატეს შეცდომა (ამბობენ მისი კრიტიკო-
სები) ის იყო, რომ მას არ ჰქონდა სწორი წარმოდგენა ადამიანის ფსიქი-
კაზე, მან არ იცოდა, რომ ადამიანის ქცევა დამოკიდებულია არა მხოლოდ
ამ ადამიანის სურვილისაგან, სურვილი კი არა მისი ცოდნისაგან, არამედ
ცოდნის გარეშე მდებარე ირაციონალური მიზეზებისაგან: ინსტინქტების,
ვნებებისა და სხვა არაინტელექტუალური ძალებისაგან¹.

¹ „Сократ отрицает и игнорирует всю неразумную, иррациональную часть души“, წერს ტრუბეცკოი თავის წიგნში *Метафизика в древней Греции*, 43. ამის მსგავს

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი კრიტიკა სოკრატეს მოძღვრებისა იმდენად მიღებულია, რომ ის სახელმძღვანელოებშიც კი არის შეტანილი, მაინც უნდა აღინიშნოს, რომ მიზანს იგი ვერ ხვდება. ამ კრიტიკის შეცდომა ის არის, რომ ის ვერ ამჩნევს შემდეგ გარემოებას: დებულება „ცოდნა ქმნის ზნეობას“ იყო სოკრატესათვის არა ფსიქოლოგიის, არამედ ეთიკის დებულება, რომლის მიზანია გადაწყვეტოს საკითხი არა იმის შესახებ, თუ რა არის ფიზიკური მიზეზი ზნეობისა, არამედ, თუ რა არის ლოგიკური საბუთი ზნეობისა. მაშასადამე, თუ შეიძლება სოკრატეს შეცდომაზე ლაპარაკი, ეს შეცდომა უნდა ვეძიოთ მის ეთიკაში და არა მის ფსიქოლოგიაში. სოკრატე არამცაუ არ იყო ინტელექტუალისტი ფსიქოლოგიაში, არამედ მისი მოღვაწეობის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ის იყო, რომ ის წინ აღუდგა ინტელექტუალიზმს ფსიქოლოგიაში და უფრო ღრმა შეხედულება დაამყარა ადამიანზე.

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

ასეთ შეხედულებას ადამიანის ცხოვრებაზე სოკრატე არ ეთანხმებოდა. ის არამცაუ არ ფიქრობდა, რომ ადამიანი მხოლოდ იმას აკეთებს, რაც მან იცის, რომ ადამიანის ყოველ ქცევას მისი ცოდნა ქმნის ფიზიკურად, არამედ ძალიან შეწუხებული იყო იმ გარემოებით, რომ ადამიანის ქცევას, მის არჩევანს სხვადასხვა ქცევათა შორის ქმნის უცოდინარობა, და რომ უმრავლეს შემთხვევაში ადამიანის სურვილები მისი ბუნების ბრმა ან შეუგნებელი მიზეზებით არიან წარმოშობილი და არა მისი ცოდნით. სწორედ იმიტომ ამხედრდა სოკრატე საბერძნეთის მთელი ყოფა-ცხოვრების წინააღმდეგ, რომ ის არ იყო, მისი აზრით, ცოდნაზე დამყარებული,

შეხედულებას გამოთქვამს სოკრატეზე ასტერი, *Gesch. d. ant. Philos.*, 47. საკვირველია, რომ ვ. ვინდელბანდიც იზიარებს ამ შეხედულებას (*Ист. древней философии*, 109).

¹ გაიხსენოთ, მაგალითად, ლეკარტეს *Traité des passions de l'âme* ან სპინოზას *Ethica*.

² „რაც არ იცი როგორ კეთდება, იმას ვერ გააკეთებ“.

³ U e b e r w e g, *Gesch. d. Phil. d. Neuzeit*.

რომ ადამიანის ყოველი ქცევა არის ცოდნის მოვლენა, ამ ინტელექტუალისტურ აზრს იზიარებდა არა სოკრატე, არამედ ტრადიციული საბერძნეთი, ვინაიდან ამ უკანასკნელის შეხედულებით ყოველი კაცი, რომელიც აკეთებდა ამა თუ იმ საქმეს, იყო ამ საქმის მცოდნე: მქედელი იყო ჰედვის მცოდნე, პოეტი პოეზიის მცოდნე, ორატორი — ორატორობის მცოდნე, პოლიტიკოსი — პოლიტიკის მცოდნე. ჩვენ ვნახეთ, რომ სოკრატემ ეს შეხედულება შეცდომად აღიარა, ვინაიდან, მისი აზრით, კაცი შესაძლებელია აკეთებდეს იმას, რაც მან არ იცის. თავისი მოღვაწეობის მთავარ მიზნად სოკრატეს სწორედ იმ შეგნების შეტანა მიაჩნდა საზოგადოებაში, რომ ის, რასაც ადამიანები აკეთებენ, მათი ცოდნიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ ცოდნის გარეშე მდებარე ბრმა და შეუგნებელი მიზეზებიდან, რომელთა სათავეა ბუნება, და საჭიროა ამას მოეღოს ბოლო, რათა ადამიანმა მხოლოდ ის აკეთოს, რაც მან იცის ან შეგნებული აქვს. ამრიგად, სოკრატე ინტელექტუალისტი კი არა, ინტელექტუალიზმის მოწინააღმდეგე ყოფილა ფსიქოლოგიაში.

თუ ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიისათვის ადამიანის ცოდნა არის აუცილებელი მიზეზი ამ ადამიანს მთელი ფსიქიური ცხოვრებისა (მისი ნებისყოფის გადაწყვეტილებებისა, მისი ემოციებისა, მისი სიამოვნებისა და უსიამოვნებისა), წინააღმდეგ ამისა სოკრატე ფიქრობდა, რომ ადამიანის ცოდნა არის არა მიზეზი, არამედ უკანასკნელი შედეგი ადამიანის ფსიქიური ცხოვრებისა და მთელი მისი ყოფისა, შედეგი, რომლის მისაღებად საჭიროა დიდი შრომა. მუქთად ცოდნა არავის არ ეძლევა დაბადებიდან, არამედ თითოეულმა ის უნდა გამოიმუშაოს ბევრით კვლევა-ძიებით (ἐξέτασις). თუ ინტელექტუალისტი ფიქრობს, რომ ცოდნა უსწრებს ნებისყოფის გადაწყვეტილებებს, იწვევს მას ან განსაზღვრავს, და, მამასადამე, ნებ. სყოფის ეს გადაწყვეტილებაც არის მხოლოდ ტოლქმედი წარმოდგენათა, — სოკრატეს შეხედულებით ცოდნა, როგორც რეფლექსია, უკან მოსდევს ნებისყოფის გადაწყვეტილებებს და საზოგადოდ ფსიქიური ცხოვრების სხვა მოვლენებს: სიხარულს, მწუხარებას, გნებას და სხვა ასეთებს. ამრიგად, ცოდნა კი არ არის ნებისყოფის გადაწყვეტილებათა ქრონოლოგიური prius (მხოლოდ ასეთ შეხედულებას შეიძლება ეწოდოს „დეტერმინისტული შეხედულება ნებისყოფის მოქმედებაზე“), არამედ, პირუკუ, ნებისყოფა არის ცოდნის ქრონოლოგიური prius. ყოველი გამოცდილება, რომელსაც კი იღებს ადამიანი ცხოვრებიდან, იძლევა, სოკრატეს აზრით, ცოდნის განვითარებას. ჩვენი ბრძოლა და შფოთვა, მწუხარება და სიხარული, დამარცხება და გამარჯვება — ყველაფერი ეს გაივლის, რათა საბოლოო ანაგარიში დაგვიტოვოს ცოდნა. ცხოვრებიდან ჩვენ მხოლოდ ცოდნა გვრჩება და სხვა არაფერი, და ეს ამართლებს სოკრატესათვის ყოველგვარ ტანჯვას, რომელსაც კი ცხოვრება გვაყენებს. რო-

გორც აუცილებელ შედეგს ადამიანის ცხოვრებისას, ცოდნას უნდა ეწოდოს არამიზნობი, არამედ მიზანი ცხოვრებისა. ეს მიზანი სოკრატეს, პლატონისაგან განსხვავებით, არ გაუსაგნებია, რეალობად არ უქცევია, და, მაშასადამე, იგი მას მიზნებადაც ვერ გამოაცხადებდა¹. ყოველი არსებობის მიზანია ცოდნა, თუმცა ამის შეგნება არც ერთ ბუნებრივ არსებას არა აქვს, გარდა ადამიანისა, და თვით ადამიანთა შორისაც მხოლოდ ზოგიერთებს აქვთ შეგნებული, რომ ისინი ცოდნისათვის ცხოვრობენ. მოელი ჩვენი ყოფა არის სოკრატეს მოძღვრებით მასალა ცოდნისათვის, ცოდნა კი არის ფორმა, რომელიც ამ მასალამ უნდა მიიღოს. რომ ეს ფორმა წინ უსწრებს თავის მასალას, როგორც შესაძლებლობას, ასეთი შეხედულება სოკრატეს არ შეუმუშავებია: ეს პლატონის საქმე იყო.

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

როგორ შეიძლებოდა ინტელექტუალისტი ყოფილიყო მოაზროვნე, რომელიც მუდამ იმას იმეორებდა, რომ ის არ ფიქრობს, თითქოს რაიმე იცოდეს, — თუმცა ამავე დროს ძალიან კარგად იყო დარწმუნებული, რომ ის ბევრ რამეს აკეთებდა, მრავალ სხვადასხვა გადაწყვეტილებას იღებდა, მრავალი რამ სურდა. სოკრატე რომ ინტელექტუალისტი ყოფილიყო, მაშინ მისი სიტყვები, რომ ის თავს მკოდნის აღარ უწოდებს, იქნებოდა თვალთმაქცობა, უხეირო მოკამათის ხერხი, და არა ღრმა რწმენის გულახდილი აღიარება, როგორც იყო ეს სიტყვები ნამდვილად. სოკრატე არამცთუ არ ფიქრობდა, რომ ადამიანის ნებისყოფა მისი ცოდნით არის გამოწვეული, რომ ამ ნებისყოფის ყოველი გადაწყვეტილება ცოდნისაგან გამომდინარეობს მექანიკური აუცილებლობით, როგორც ამას ინტელექტუალისტები ამტკიცებენ, არამედ, პირიქით, დარწმუნებული იმაში, რომ ადამიანის ნებისყოფა სცილდება მისი ცოდნის ვიწრო საზღვრებს, საკუთარ გადაწყვეტილებათა მისაღებად ხშირად ხელმძღვანელობდა სიზმრებით, ორაკულის სიტყვებით, ან მსგავსად ამისა ირაციონალური გზით მიღებულ სხვა ნიშნებით. ადამიანის ცოდნა ნაკლოვანია და ამიტომ ადამიანის ნებისყოფაც ვერ პოულობს ხშირად ამ ცოდნაში თავის ხელმძღვანელს— ასეთი იყო სოკრატეს ფსიქოლოგიური შეხედულება, რომლის ანტიინტე-

¹ შედეგი რომ მიზნობა, ეს მეტაფიზიკური დებულება პლატონმა წამოაყენა, ხოლო არისტოტელემ ჩამოაყალიბა იგი ზუსტ ფორმულაში, სადაც აღიარებულია, რომ *πιστευομεν ὅτι πᾶσι καὶ ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἐπιθυμοῦμεν τὴν ἀλήθειαν*. რაც შეეხება სოკრატეს, მას მეტაფიზიკა საზოგადოდ არ შეუქმნია და არც მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია გამოუმუშავებია.

ლექტულისტური ხასიათი განსაკუთრებით კარგად ჩანს სოკრატეს დამონიონში (ἄξιόμαχος)¹.

სოკრატე ხშირად ამბობდა, რომ მის განკარგულებაში არის რაღაც ἄξιόμαχος, რომელიც ზოგიერთ შემთხვევაში რჩევა-დარიგებას აწვდის მას, თუ როგორ სჯობს მოიქცეს. ნეოპლატონიკოსებმა და ქრისტიანული ეკლესიის მამებმა სოკრატეს ἄξιόμαχος თავისებურად გაიგეს, როგორც დემონი, როგორც მითოლოგიური არსება. აქედან წარმოიშვა მრავალი გაუგებრობა: ზოგი ამბობდა სოკრატეს, რომ ის ცრუმორწმუნე ყოფილა; ზოგი ფიქრობდა, რომ ჰალუცინაციებითაა დაავადებული; ერთმა მკვლევარმა კი ააშენა თეორია, რომ სოკრატე იყო დიდი მისტიფიკატორი, რომელიც დელფის ორაკულის საშუალებით პოლიტიკურ გადატრიალებას ამზადებდა საბერძნეთში და ამ მიზნით საბერძნეთის მასების წინაშე ასაღებდა თავის თავს ისეთ კაცად, რომელსაც კავშირი ჰქონდა დემონებთან, ე. ი. ზებუნებრივ ძალებთან. ერთი რამ დაავიწყდა ამ მკვლევარს, რომ საბერძნეთის მასები არ ჰგავდნენ იმ აღმოსავლეთის მასებს, სადაც პოლიტიკური გადატრიალება აუცილებლად მისტიკურ სამოსელში უნდა ყოფილიყო გახვეული, რათა მასებს მისთვის მხარი დაეჭირათ, და სადაც პოლიტიკური რევოლუციონერი აუცილებლად უნდა ყოფილიყო წინასწარმეტყველი ან ღმერთების მოციქული: საბერძნეთში სოკრატეზე დიდი ხნით ადრე მოხდა პოლიტიკის ემანსიპაცია, რელიგიისაგან და საღმრთო საქმიდან პოლიტიკა ადამიანურ საქმედ იქცა. უკვე შლეიერმახერმა გამოაცალა ნიადაგი სოკრატეს დაიმონიონის ასეთ მცდარ გაგებას: მან ცხადყო, რომ დაიმონიონში სოკრატე გულისხმობდა არა დემონს, არა პიროვნულ არსებას, არამედ რაღაც „დემონურ ხმას“, რაღაც „იდუმალ ნიშანს“, რომელიც ესმოდა მას თავისი არსების სიღრმიდან, როდესაც მას ესა თუ ის გადაწყვეტილება ჰქონდა მისაღებ, მაგრამ ნათელი ცოდნა იმის შესახებ, თუ რომელი გადაწყვეტილება სჯობდა, თავისი შემეცნების ჩვეულებრივი ხერხებით ვერ შეუძენია. ასეთ შემთხვევებში სოკრატე ფიქრობდა, რომ ის პოულობდა მრჩეველს თავის დაიმონიონში, რომელიც, სხვათა შორის, უშუალოდ იმას კი არ უჩვენებდა, თუ რა იყო გასაკეთებელი, არამედ აფრთხილებდა სოკრატეს იმისაგან, რაც არ უნდა ყოფილიყო გაკეთებული. თუ ვიკითხვთ, რა იყო რეალური სარჩული სოკრატეს დაიმონიონისა, ჩვენ შემდეგ პასუხს მივიღებთ: როგორც ცხოვრებაში დიდი გამოცდილების მქონე კაცი, სოკრატე ხშირად სწვდებოდა ბუნდოვნად, რომ ესა თუ ის საქციელი საზიანო (ზნეობრივად დაუშვებელი კი არა, არამედ სწორედ საზიანო) იქნებოდა ან პირადად მისთვის, ან მისი მგობრებისათვის, თუმცა მას თვითონაც აღარ

¹ Zeller, II, 74 ff. Iael, I, 816 ff.

შეეძლო თავისათვის ანგარიშის მიცემა, თუ როგორ მიხვდა ის ამ საქციელის მავნებლობას, ან რატომ იქნება ის საქციელი საზიანო. აი ამ თავის უნარს, რომელიც შეიძლება გაურკვეველი წინაგრძნობის ნიქს მივამს-გავსოთ, სოკრატე იღუბალ ხმად თვლიდა და ეძახოდა მას ხუმრობით თავის „დაიმონიონს“, რომელიც მისთვის იმ ფუნქციას ასრულებდა, რა ფუნქციასაც დელფის ორაკული მთელი საბერძნეთისათვის¹.

დიდი გამჭრიახობა არ არის საჭირო, მივხვდეთ, რომ სოკრატეს „დაიმონიონი“ ვერ თავსდება ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის ფარგლებში, და იოელი² სამართლიანად ხედავს სოკრატეს დაიმონიონში საბერძნეთის „ძველი მისტიკის უკანასკნელ ნაშთს“, ხოლო გერმანული მისტიკის — წინამორბედს. თუ ინტელექტუალისტისათვის ადამიანში არაფერია გარდა ცოდნისა, სოკრატე ცნობდა, რომ ცოდნით ადამიანის ცხოვრება ფსიქოლოგიურად არ არის განსაზღვრული, რომ ადამიანში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც მისი ცოდნიდან კი არ გამომდინარეობს, არამედ მისი ბუნებიდან, და უმადლესი დანიშნულა: ბაც ადამიანისა არის სწორედ იმის შეცნობა, რაც შეუცნობლად აქვს მას ბუნების მიერ მოცემული.

მიუხედავად ამისა, სოკრატე თუ ამბობდა, რომ ცოდნა ქმნის ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ცხოვრებას, აზრი ამ დებულებისა ის იყო, რომ არაფერი, რაც ადამიანს შეუცნობლად აქვს, არ აქცევს ამ ცხოვრებას ადამიანურ ცხოვრებად ან ადამიანის საკადრის ცხოვრებად; ა დ ა მ ი ა ნ ი ს თ ვ ი ს ს ა კ ა დ რ ი ს ი ა მ ხ ო ლ ო დ ი ს, რ ა ც მ ა ნ შ ე გ ნ ე ბ უ ლ ა დ მ ი ს ც ა თ ა ვ ი ს თ ა ვ ს — სულ ერთია, იქნება ეს რელიგია, პოლიტიკური ყოფა, ხელოვნება თუ მეცნიერება. ამრიგად, ცოდნა იყო სოკრატესათვის ზნეობრივად გამამართლებელი საბუთი ადამიანის ცხოვრებისა და არა მისი ფსიქოლოგიური მიზეზი.

აქედან ცხადია, რა აზრით შეეძლო ეთქვა სოკრატეს, რომ არ შეიძლება არ იყოს სათნო ის ადამიანი, რომელმაც იცის, თუ რა არის სათნოება. მაგალითად, კაცი, რომელმაც იცის, რა არის სიმართლე, ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ა დ მართალია. ერთი შეხედვით, ეს ინტელექტუალისტური ფსიქოლოგიის დებულებაა, რომელიც ცოდნას მიაწერს ფატალურ გავლენას ადამიანის მოქმედებაზე. მაგრამ ასეთი ფატალიზმისაგან სოკრატე შორს იყო და ის აუცილებლობაც, რომელზეც არის აქ ლაპარაკი, იყო სოკრატესათვის მხოლოდ ლოგიკური და არა ფიზიკური აუცილებლობა: კაცს, რომელმაც იცის, რა არის სიმართლე, არ შეიძლება არ ეწოდოს

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

² Joel, I, 820.

მართალი, მას აუცილებლად უნდა ეწოდოს მართალი, მის შესახებ აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ის არის მართალი, — აი რას ამბობს სოკრატეს დებულება, და არა იმას, რომ კაცს მხოლოდ იმის გამო, რომ მას აქვს სიმართლის ცოდნა (ე. ი. ნიბისყოფისა და სურვილების დაუხმარებლად), ექნება ის ქცევა, რომელსაც მართალს უწოდებენ. ინტელექტუალიზმის თავისებურება კი სწორედ ამ უკანასკნელ აზრშია: ინტელექტუალისტი-სათვის ყოველ ქცევას რეალურად ქმნის ცოდნა და მხოლოდ ცოდნა. ინტელექტუალისტი არ ცნობს ნებისყოფის დამოუკიდებელ არსებობას ცოდნისაგან, და სწორედ ამიტომ აღიარებს ის, რომ სიმართლის ცოდნა აუცილებლად იწვევს მართალ ქცევას. სოკრატეს შეხედულებით კი ადამიანის ცოდნა არაფერს ქმნის ფიზიკურად. ის უკანასკნელი შედეგია კაცის არსებობისა, ის ობიექტური მიზანია ადამიანის ყოფნისა და არა მისი მიზეზი (მიზეზია ნებისყოფა, რომელსაც თავისი წყარო აქვს ადამიანის ცოდნისა გარეშე). რომ ეს მიზანი პოტენციის სახით მოცემულია უკვე ყოველი ყოფნის სათავეში — ამ აზრს განავითარებს შემდეგ არისტოტელე, რომლისათვის უმოქმედო ცოდნა ყველაზე უფრო ძლიერია, რადგან თავისი სისრულის გამო ის იზიდავს თავისაკენ ყველაფერს: ყველაფერი ელტვის ცოდნას, რადგან ცოდნა არის სისრულე. არისტოტელეს ამ შეხედულებიდან, რომელიც ბუნების შესწავლის ნიადაგზე წარმოიშვა, სოკრატეს შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ მკრთალი სქემა: რეალობის საფუძველია ღეთაყბა, რომელიც იძლევა ზნეობრივი წესრიგისა და ფიზიკური აუცილებლობის დამთხვევის შესაძლებლობის გარანტიას. მაგრამ ეს სქემა სოკრატეს არ განუვითარებია, და ფილოსოფიურ თეორიად არ უქცევია, რასაც ამტკიცებს ის გარემოება, რომ მის მოძღვრებაში არ გვხვდება სულის უკვდავების დებულება. უკანასკნელი წამოსწია წინ პლატონმა, რომელმაც შეამჩნია, რომ არ კმარა მხოლოდ ლოგიკური ანალიზი ზნეობის ცნებისა, არამედ საჭიროა აგრეთვე ინტერესის შექმნა ზნეობისადმი ბედნიერების მაძიებელ ადამიანთა მოდგმაში. თუ სოკრატე ამბობდა, რომ მხოლოდ იმ ბედნიერებას აქვს ზნეობრივი ღირსება, რომელიც ცოდნის ფორმით არსებობს, პლატონი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ კაცისათვის სჯობს სწორედ ასეთი ბედნიერება და არა ეს, რაც მას ამისაგან განსხვავებით ბედნიერებად მიაჩნია. ამრიგად, პლატონის თეორია შეიცავს ემპირიულ ადამიანის სისუსტისადმი შეგუებით მომენტს: ის მრჩეულად, მანუგეშებლად ევლინება ადამიანს სათნოების ძიებას დროს და არ კმაყოფილდება თეორეტიკოსის როლით ეთიკაში. რაც შეეხება სოკრატეს, თავის მთავარ საქმეს ის მხოლოდ კ რ ი ტ ი კ ა შ ი ხედავდა. ამიტომ ნაცვლად იმისა, რომ ენუგეშებინა ბედნიერების მოსურნე ადამიანი იმით, რომ სათნოება მისცემს მას აუცილებლად ბედნიერებას, სოკრატემ თავისი ენერჯის მომეტებული ნაწილი მოაწოდო იმის დასაბუთებას,

რომ ჭეშმარიტი ბედნიერება შეიძლება მხოლოდ სათნოებას ეწოდოს, და, თუ ესა თუ ის კაცი თავის ბედნიერებას პოულობს სხვა რამეში, ის ამით ამტკიცებს, რომ არ ჰქონია უფლება სათნო არსების (ე. ი. ჭეშმარიტი ადამიანის) სახელწოდებაზე. ამით ათავეს სოკრატე თავის მოძღვრებას და დაწვრილებით საბუთს იმისათვის, რათა კაცმა ჭეშმარიტი ადამიანობა ან სათნოება არჩიოს თავის ემპირიულ ყოფას; სოკრატე არ იძლევა და, შეიძლება ითქვას, არც კი მიაჩნია მაინცდამაინც საჭიროდ ასეთი რამის მოცემა. სათნოება ან ცოდნა არის მისთვის თავის თავად ღირებული რამ: ის არის უმაღლესი ღირებულება, რომელიც ყოველი სხვა ღირებულების საბუთია და თვითონ არავითარ დასაბუთებას ან სხვა ღირებულებიდან გამოყვანას არ მოითხოვს. კიდევაც რომ მოენდომებინა ვისმეს ცოდნის და სათნოების ღირებულების დასაბუთება, ეს, სოკრატეს აზრით, შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან არაფერია ცოდნაზე და სათნოებაზე მაღალი. ვინც ფიქრობს, რომ ცოდნისა და სათნოების ღირებულებას სჭირდება საბუთი, ის ამით ამცირებს ამ ცოდნისა და სათნოების ღირსებას. როგორც ირკვევა, კალატონის შვილს, სოკრატეს უფრო მეტი პატივისცემა ჰქონდა ცოდნისა და სათნოების, ვიდრე ათენელ არისტოკრატს პლატონს და მაკედონელი მეფის კარისკაცს არისტოტელეს. სოკრატე იყო უდიდესი ჭუმანისტი, რომელსაც სწამდა, რომ კაცობრიობას მხოლოდ თავისი წიაღიდან შეუძლია წარმოშვას იდეალური სამყარო, და, მაშასადამე, ყოველი სამყარო, რომელიც თვითონ კაცობრიობას არ შეუქმნია, არის მისთვის უცხო და დასანგრევი. ამაზე უფრო შიორს ეთიკური რაციონალიზმი არასოდეს არ წასულა, და თვით XVIII საუკუნის დეისტური რადიკალიზმი, რომელმაც რობესპიერის სახით საჭიროდ დაინახა დეკანონებინა „უზენაესი არსების“ კულტი, ფითრდება სოკრატეს რადიკალიზმის წინაშე. სოკრატეს ფილოსოფია იყო უღრმესი სკოლა ადამიანის განთავისუფლებისა.

III. სოკრატეს ბედი¹

399 წელს ჰელიასტების სასამართლოში სოკრატეს წინააღმდეგ აღიძრა შემდეგი საჩივარი: „სოკრატე დამნაშავეა იმაში, რომ ის აზრობს იმ ღმერთებს, რომლებსაც ცნობს სახელმწიფო, და აღიარებს რაღაც ახალ ღმერთებს; დამნაშავეა ის იმაშიაც, რომ რყენის ახალგაზრდა ემაწვილებს და ამისათვის ღირსია სიკვდილით დასჯის“². ბრალმდებელი იყვნენ მელეტე (ალბათ ეს იმ პოეტი მელეტეს შვილი იყო, რომელიც გამოპ-

¹ ქვემოთ მოთხრობილი ამბავი უფრო ვრცლად გადმოცემულია ცელერის წიგნში. D. Philos. d. Griechen, II, 193—232.

² Diog., II, 40.

ყავს არისტოფანეს თავის კომედიაში „ბაყაყები“), ანტიე (დემოკრატიული რესტავრაციის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი ათენში) და ვილაც ერთი უცნობი ორატორი ლიკონი. სოკრატეს მეგობრებს არ მიუქცევიათ ამ ბრალდებისათვის სერიოზული ყურადღება, რადგან დიდ ხიფათს მისგან არ მოელოდნენ. მაგრამ სოკრატე თავის მეგობრებზე უფრო გამჭრიახი აღმოჩნდა და მიხვდა, თუ რა საშიში ბრალდება იქნა მის წინააღმდეგ წამოყენებული. მიუხედავად ამისა, სოკრატეს არ მიუღია არავითარი ზომა თავის დასაცავად: როგორც ქსენოფონტე გადმოგვცემს, სოკრატეს სასამართლოში წარმოსათქმელი სიტყვაც კი არ დაუმზადებია წინასწარ¹, ასეთი ქცევა კარგად შეეფერებოდა მის მსოფლმხედველობას, რომელიც ადამიანისაგან მოითხოვდა მხოლოდ ზნეობაზე ზრუნვას.

სასამართლოში სოკრატეს თავი ღირსეულად ეჭირა, როგორც ადამიანს, რომელიც თავის მსაჯულებზე მაღლა იდგა მორალურად. მთელი პროცესი ჰგავდა გულივერის გასამართლებას ლილიპუტების მიერ, და ისე გამოდიოდა, თითქოს მსაჯულები კი არ ასამართლებდნენ სოკრატეს, არამედ, პირუტყუ, თვითონ იგი ასამართლებდა თავის მსაჯულებს, რომლებსაც პროცესის დროს მოუხრიდებლად უსაყვედურებდა სიტლანქეს, პირმოთნეობის წაქეზებას, პირადი ანგარიშების გასწორებას ბრალდებულებთან და სხვა უკანონობას. თავის სიტყვაში მან დაასახელა ჯერ ის წყაროები, საიდანაც მისი აზრით, წარმოიშვა შეხედულება, თითქოს სოკრატე ბოროტმოქმედი კაცია, და შემდეგ სცადა გაეზათილებინა თვით ბრალდებაც. ამასთან ერთად სოკრატემ აღნიშნა, რომ ის ემსახურება მხოლოდ სიმართლეს და არ ეშინია არავითარი მსჯავრის, როგორიც არ უნდა იქნეს ეს უკანასკნელი, და არც თავს დაიმცირებს ამიტომ, რათა ხვეწნა-მუდარის, პირმოთნეობის და სხვა ასეთი უკანონო ხერხებით მოიგოს მსაჯულთა გული.

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

ქსენოფონტეს მოწმობით, მსაჯულები ადვილად გაამართლებდნენ სოკრატეს, რომ დაეწყო პირფერობა მსაჯულების წინაშე, მაგრამ მან არჩია წესიერება დაეცვა და უმაღლ მომკვდარიყო, ვიდრე ეცოცხლა წესიერების დარღვევით². ცხადია, რომ სოკრატეს ასეთი ქცევა ჰელიასტებს უნდა სწყენოდათ, ამიტომ ზოგიერთმა მსაჯულმა, რომელიც გასამართლების დასაწყისში სოკრატეს სასარგებლოდ იყო განწყობილი, ბოლოს მის წინააღმდეგ მისცა ხმა. მიუხედავად ამისა, მანაც ხმის მხოლოდ მცირე უმრავლესობით (280 ხმით 220 ხმის წინააღმდეგ) იქნა გამოტანილი

¹ Xen. Mem. IV 8, 5.

² Mem., IV, 3, 4.

დადგენილება, რომ სოკრატე დამნაშავეა. ამის შემდეგ სასამართლოს ხელმძღვანელმა უნდა ეყარა კენჭი, თუ რა სასჯელი ერგებოდა დამნაშავეს. ჩვეულების თანახმად ჯერ მას მისცეს სიტყვა. უქანასკნელს შეეძლო მეორე სიტყვაში მაინც გამოეწორებინა სახიფათო მდგომარეობა და, თუ სრული გამართლებით არა, მცირე სასჯელით მაინც გაეთავებინა საქმე. მაგრამ, ნაცვლად გამოსწორებისა, სოკრატემ გააუარესა მდგომარეობა. თავის სიტყვაში მან განაცხადა, რომ არაფერი ცუდი და დასჯის ღირსი რამ მას არ ჩაუდენია; რომ, პირიქით, უანგარო მოღვაწეობით მან დაიმსახურა სახანინო ხარჯზე სადილობა პრიტანიონში, რადგან ეს მოღვაწეობა ძალიან სასარგებლო იყო საზოგადოებისათვის; რომ მიმავალშიც ის არ აპირებს თავისი მოღვაწეობის შეწყვეტას და იმას გააკეთებს, რაც უწინ გაუკეთებია; ოღონდ თავის მეგობრების თხოვნის დასაკმაყოფილებლად (დასძინა მან) ის მაინც მზად არის გადაიხადოს 30 მინა ჯარიმა¹, თუმცა სრულიად არ ცნობს თავს დამნაშავედ.

თუ სასამართლების დასაწყისში მსაჯულთა უმრავლესობა ყოყმანობდა, ეცნო სოკრატე დამნაშავედ თუ არა, ასეთი სიტყვის შემდეგ მსაჯულები გაჯავრდნენ. ამიტომ, როდესაც უყარეს კენჭი ხმის დიდი უმრავლესობით (360 ხმა 140 ხმის წინააღმდეგ) გადაწყდა, რომ სოკრატესათვის მიესაჯათ სიკვდილი. ამრიგად, სოკრატეს დასჯა სიკვდილით მოითხოვეს იმ პელიასტებმაც კი, რომლებმაც პირველი კენჭისყრის დროს აღიარეს, რომ სოკრატე არ არის დამნაშავე; მთელი ეს ცვლილება მოხდა რაღაც ერთი საათის განმავლობაში. მართლმსაჯულებისათვის საჭირო სიღინჯე ამ სასამართლო პროცესს არ ახასიათებდა, ეს ცხადია.

იცოდა თუ არა სოკრატემ წინასწარ, რომ მას ასეთი საშინელი განაჩენი მოელოდა? ფრიდრიხ ნიცშე² ფიქრობდა, რომ სოკრატეს არ შეეძლო ეს არ სცოდნოდა, და მან განზრახ გააჯავრა მსაჯულები, რათა იძულებულ ეყო ისინი სიკვდილის განაჩენი გამოეტანათ მისთვისო. მაგრამ ნიცშეს შეხედულებას ელობება წინ ის ფაქტი, რომ თავის მეორე სიტყვაში სოკრატე ერთგვარ კომპრომისზე მაინც წავიდა და განაცხადა, რომ ის მზად არის ჯარიმა გადაიხადოს. ეს ფაქტი ამტკიცებს, რომ სოკრატეს არ ჰქონდა მიზნად მსაჯულთა გაბრაზების საშუალებით აუცილებლად სიკვდილის დასჯამდე მიყვანა საქმე განზრახ. ან რა მიზნით უნდა მოსურებოდა მას სიკვდილით დასჯა, ნუთუ იმ მიზნით, რომ შთამომავლობისათვის დაეტოვებინა იდეისათვის წამებული კაცის სახელი? მაგრამ სახელის მოხვეჭის მოტივით სიცოცხლის განწირვა ისეთი უგუნურობაა, რომელიც სოკრატეს არ მიეწერება. თუ ჩვენ არ გვინდა ერთი ხელის მოს-

¹ დაახლოებით ოქროს 750 მანეთი ჩვენებური ანგარიშით.

² Socrates, 1871, S. 17.

მით წაეშალოთ ყველაფერი, რაც ვიცით მის შესახებ. დიდი ადამიანი იმისათვის კი არ ზრუნავს, რომ დიდი სახელი დატოვოს შთამომავლობაში, არამედ — მხოლოდ იდეისათვის, მხოლოდ სიკეთისათვის¹. შთამომავლობაში სახელი თავისთავად რჩება, როგორც იდეური ცხოვრების აუცილებელი შედეგი. ვინც კი თავის მოღვაწეობაში ხელმძღვანელობს იმით, თუ რას იტყვის მის შესახებ შთამომავლობა², ის იმაზე უფრო უგუნურია, ვინც თავის ყოფაქცევაში ხელმძღვანელობს მხოლოდ ნივთიერი ინტერესებით ან თავის თანამედროვეთა თვალში კარგი პრესტიჟის დამსახურების სურვილით. იდეის კაცი ასეთ ადამიანს არ შეიძლება ეწოდოს, უგუნური ეგოისტის სახელი უკეთ შეეფერება მას. სოკრატეს შეეძლო, ცხადია, არ შეშინებოდა სიკვდილის და, პირიქით, მოგებაც კი დაენახა მასში, რადგან სიკვდილი გაათავისუფლებდა მას სიბერის სიმწარისაგან. მაგრამ სოკრატეს არ შეეძლო განზრახ გამოეწვია სიკვდილი იმ მოსაზრებით, რომ ეს მის სახელს მომავალში ბრწყინვალე შარავანდედით შემოსავდა. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ იგი იქნებოდა ქარაფშუტა კაცი და მისი უგუნურობა ჰეროსტრატეს სიბრყივესაც კი გადააჭარბებდა. რადგან სოკრატეს აქ საკუთარი სიცოცხლე ჰქონდა კონზე დადებული.

თუ ასეა, რატომ არ მიიღო სოკრატემ ზომები სიკვდილის ასაცილებლად? ჭერ ერთი იმიტომ, რომ არც ისე ეშინოდა სიკვდილის. იგი მალა იდგა სიკვდილის იმ ბრმა და დაუძლეველ ფიზიოლოგიურ შიშზე, რომელიც ყოველ ცხოველშია ბუნებრივად გამჭდარი; სიკვდილის ფიზიოლოგიური შიში სოკრატეს დამორჩილებული ჰქონდა გონების რეფლექსიით, და ამიტომ ამ ზოოლოგიურ გრძნობას არ შეეძლო აეძულებინა იგი დაერღვია მორალური პრინციპი. პირმოთნეობა და მლიქვნელობა პირადი კეთილდღეობის მისაღწევად ეწინააღმდეგებოდა სოკრატეს ზნეობრივ არსებას, და სასამართლოშიც მოიქცა ისე, როგორც ამას მისი მორალური პრინციპი მოითხოვდა. მას სრულიადაც არ ჰქონდა განზრახული გაეჩაგრებინა მსაჯულები, თუმცა არც ისე წინდაუხედავი იყო, რათა არ სცოდნოდა, რომ მისი ყოფაქცევა მსაჯულებს გააბრაზებდა. ეს გაბრაზება მან არარაობად მიიჩნია, რადგან პრინციპი არჩია ყველაფერს. როგორც ეს საზოგადოდ შეეფერებოდა სოკრატეს პიროვნებას, ვინდებდნაღი³ ხედავს ამ გარემოებაში ჭიუტ დოქტრინერობას და მთელ ამ ისტორიას ტრაგიკომედიად თვლის. მაგრამ ვისთვისაც პრინციპი იყო არა განყენებული დოქტრინის, არამედ მთელი სიცოცხლის საქმე, მას ასეთ ჭიუტობას ვერ დავწამებთ, და თუ სოკრატეს ტრაგედიაში არის კომიზმის ელე-

¹ სოკრატეც ასე ფიქრობდა. Mem., I, 7.

² თვითონ სოკრატე არავითარ ზნეობრივ ფასს არ აძლევდა იმას, რასაც ამბობდნენ სხვები ამა თუ იმ ადამიანის შესახებ. Mem. I, 3, 4.

³ Windeband, Präludien, Ueber Socrates.

მენტებიც, რასაც არც ჩვენ უარვყოფთ, საფუძველი ამ კომიზმისა სოკრატეში კი არა, მის სოციალურ წრეშია საძიებელი¹.

სასამართლოს განაჩენს სოკრატე მშვიდად შეხვდა. სასჯელის მოსახდელად ის წაიყვანეს საპყრობილეში. მაგრამ მთელი ერთი თვე მოუხდაცა, ვინაიდან ამ დროს დელაოს² დღესასწაული იყო და ათენელებს საღმრთო გემი ჰქონდათ დელოსში გაგზავნილი აპოლონ დელოსელისათვის მსხვერპლის შესასწირად. სანამ ის გემი დელოსიდან არ დაბრუნდებოდა, არ შეიძლებოდა ათენში ვინმე დაესაჯათ სიკვდილით³.

სიკვდილით დასჯის მოლოდინმა ვერ დააქარგვინა სოკრატეს მხნეობა, სულიერი სიმშვიდე და მხიარულება, რაც მას ახასიათებდა⁴. თავის ჩვეულებისამებრ ის ფილოსოფიურ საუბარში ატარებდა დროს მის სანახავად მოსულ მეგობრებთან. უკანასკნელებმა წინადადება მისცეს მას, რომ მოაწყობდნენ საპყრობილედან მის გაქცევას. მაგრამ მან არ მიიღო ეს წინადადება იმ მოსაზრებით, რომ ასეთი გაქცევა იქნებოდა სახელმწიფოს მოტყუება⁵. დასჯის მთელი დღე სოკრატემ მეგობრებთან გაატარა საუბარში და მზის ჩასვლისას მშვიდად დალია შხამით სავსე ფიალა, რომელიც ჯალათმა მიაწოდა⁶. ეს მოხდა 95 ოლიმპიადის პირველ წელს, ე. ი. ჩვენი წელთაღრიცხვით 399 წელს ქ. წ.

სოკრატეს სიკვდილს ძველად სოფისტების ინტრიგას აბრალებდნენ. ამბობდნენ, რომ სოფისტების შთაგონებით მოხდა სწორედ ის, რომ ანიტემ და მელეტემ დააწერინეს არისტოფანეს „ღრუბლები“ სოკრატესათვის სახელის გასატეხად. მაგრამ ფრანგმა მეცნიერმა ფრერემ 1736 წელს დაწერილ და 1809 წელს დაბეჭდილ თავის გამოკვლევაში⁷ სცადა გაეზოგოთილებინა ეს შეხედულება სოფისტების როლზე სოკრატეს პროცესში. დღეს დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ანიტეს არ შეეძლო სოფისტების აგენტი ყოფილიყო, რადგან სოფისტები მას სძულდა. რაც შეეხება მელეტეს, ის ვერ დააწერინებდა არისტოფანეს „ღრუბლებს“, რადგან მელეტე ამ პიესის წარმოდგენის დროს პატარა ბავშვი იყო. გარდა ამისა, თავის თავადაც ცხადია, რომ არისტოფანეს „ღრუბლები“ სოფისტების ჩაგონებით არ იქნებოდა დაწერილი, რადგან ეს კომედია დასციინის სწო-

¹ Xen. Mem. IV 8, 2.

² დელია იყო დღესასწაული, რომელსაც იხდიდნენ ათენელები მითოლოგიური გმირის თეზეოსის მოსაგონებლად: თეზეოსმა გაათავისუფლა ათენელები იმ სამარცხიანო ხარკისაგან, რომელსაც აძლევდნენ ისინი კრეტის მეფეს მინოსს.

³ Xen. Mem., IV, 8, 2.

⁴ იქვე.

⁵ Plato, Kriton.

⁶ Plato., Phaedo.

⁷ Freret, Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate.

რედ იმას, რასაც სოფისტები აკეთებდნენ. ამრიგად, ჩვენ არ გვაქვს უფლება სოკრატეს სიკვდილის მიზეზად სოფისტების ინტრიგა ჩავთვალოთ და საზოგადოდ, მართო პირადი ინტრიგებით არ შეიძლება სოკრატეს ბედი იქნეს ახსნილი. მართალია, პირად ინტრიგებსაც ჰქონდა უეჭველად ადგილი: თავისი კრიტიკული მოღვაწეობით სოკრატემ ბევრი პირადი მტერი გაიჩინა, განსაკუთრებით საზოგადოების გავლენიან წრეებში. სოკრატეს პირადი მტერი იყო მისი ბრალმდებელი ანიტე, რომელსაც, პლატონის ერთი გადმოცემა¹ თუ სწორად გვესმის, სოკრატემ აწყენინა თავისი უარყოფითი მსჯელობით ათენის პოლიტიკურ მოღვაწეებზე, რომელთა რიცხვს თვითონ ანიტეც ეკუთვნოდა. მაგრამ, რომ ამ ინტრიგებს არ ჰქონებოდა ხელსაყრელი პირობა ფართო საზოგადოების განწყობილებაში, ისინი სოკრატეს ბევრს ვერაფერს დააკლებდნენ.

ფართო საზოგადოებაში კი სოკრატეს მოღვაწეობას საზიანო მოვლენად თვლიდნენ, რასაც არისტოფანეს კომედიაც საკმაოდ კარგად ამტკიცებს: თუ არისტოფანემ ვერ შეამჩნია სოკრატეს მოღვაწეობის სარგებლობა, როგორ შეამჩნევდა ამას ნაკლებად გამჭრიახი მასა? აქედან გასაგებია, რომ ათენის საზოგადოებას სოკრატე ეჩვენებოდა საშიშარ სოფისტად, რომელიც ქარაფშუტულად ყველაფერს აკრიტიკებს, ყველაფერს ანგრევს და არ ზოგავს არც სარწმუნოებას და არც ზნეობას. რომ ამ კრიტიკისა და ანგრევის ქვეშ დიდი ზნეობის აგების სურვილი და შესაძლებლობა იყო დაფარული, რომ ძველი ზნეობის კრიტიკით უფრო მაღალ ახალ ზნეობას ეყრებოდა საფუძველი, — ამას არავინ ამჩნევდა, გარდა სოკრატეს უახლოესი მეგობრებისა.

განსაკუთრებით მწვავე ხასიათი მიიღო სოკრატეს წინააღმდეგ უკმაყოფილებამ პოლიტიკურ-დემოკრატიულ წრეებში, და ისიც მხოლოდ პელოპონესის ომის დასრულებისა და ათენში ტირანიის დამკვიდრების შემდეგ². ათენელთა დამარცხების და ტირანიის დამყარების ერთ-ერთ მიზეზად ამ დემოკრატიულ წრეებში თვლიდნენ სოფისტების გამაყენელ გავლენას. რომელმაც ძველ ზნეობასა და სარწმუნოებას ძირი გამოუთხარა და ამით მთელი საზოგადოება დაასუსტა. სოკრატე კი ყველა სოფისტზე უფრო საშიშო კაცად ეჩვენებოდათ: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ სოკრატე იყო ათენის ძირეული მოქალაქე, სოფისტები კი სტუმრები იყვნენ ათენში. გარდა ამისა სოკრატე დიდი გავლენით სარგებლობდა არისტოკრატიული მართვა-გამგეობის მომხრეთა შორის: 30 ტირანის მთავრობის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წევრი კრიტიკის სოკრატეს მოწაფე იყო; სოკრატეს

¹ М е н о, 94 с.

² 404 წელს სპარტანელებმა ლისანდრეს მეთაურობით აიღეს ათენი და დაამყარეს დემოკრატია.

მოწაფეები იყვნენ აგრეთვე არისტოკრატის მომხრე ქსენოფონტე, ხარმიდი (პლატონის ბიძა), პლატონი და სხვ. სოკრატეს მოწაფე იყო ალკიბიადე. რომელიც, მართალია, თავისი პოლიტიკური მიმართულებით არისტოკრატის არ ემხრობოდა, მაგრამ იმდენი ზიანი მიაყენა ათენელებს, რომ დემოკრატებსაც ის არა ნაკლებ სძულდათ, ვიდრე არისტოკრატებს. დაბოლოს, თვითონ სოკრატეც არ მალავდა იმას, რომ მართვაგამგეობის იმ დემოკრატიულ წესს, რომელიც გაბატონებული იყო ათენში, ის არ თანაუგრძნობდა. სოკრატეს არაერთხელ განუცხადებია, რომ პოლიტიკური ხელისუფლება უნდა ეკუთვნოდეს არა იმას, ვინც უცოდინართა მიერ არის ბრმა კენჭისყრით არჩეული, არამედ იმას, ვინც უფრო გონიერია, ვინაიდან პოლიტიკური მეთაურობის უფლებას იძლევა (ამ აზრს შემდეგ განავითარებს პლატონი) მხოლოდ ცოდნა, მხოლოდ გონებრივი განათლება¹. თუმცა ეს არ იყო ჯერ კიდევ დემოკრატიზმის პრინციპული უარყოფა², მაგრამ ის რადიკალურად ეწინააღმდეგებოდა ათენში გამეფებულ დემოკრატიულ წესწყობილებას. აქედან გასაგებია, რომ დემოკრატის მომხრეებმა, როდესაც მათ კრიტიკის მთავრობა ჩამოაგდეს (403 წ.) და თვითონ იგდეს პოლიტიკური ხელისუფლება, საჭიროდ დაინახეს ზომები მიეღოთ სოკრატეს წინააღმდეგ: ამით სურდათ დაეცვათ დემოკრატიული მართვაგამგეობის პოლიტიკური ინტერესები, ისე როგორც ეს ესმოდათ. ამრიგად, სასამართლო პროცესი სოკრატეს წინააღმდეგ გამოწვეული იყო პოლიტიკური მოტივებით, თუმცა თვითონ ბრალდებაში პოლიტიკაზე ერთი სიტყვაც არ იყო ნათქვამი და ლაპარაკი იყო მხოლოდ იმაზე, რომ სოკრატეს ზიანი მოაქვს სარწმუნოებებსა და ზნეობისათვის.

პროცესი რომ წამოწყებული იყო პოლიტიკური მოტივებით, იმას კი არ ნიშნავს, რომ სიკვდილის მისჯა სოკრატესათვის მხოლოდ პოლიტიკური მიზეზებით იყო გამოწვეული: აქ ამოქმედდნენ უფრო ღრმა ისტორიული ძალები. სიკვდილის განაჩენით სოკრატეს უსწორებდა ანგარიშს არა მხოლოდ პოლიტიკური დემოკრატის რესტავრატორთა ბანაკი, არამედ მთელი წარმართული საბერძნეთი, რომელიც ცხოვრების ძველი ჩარჩოებიდან უკვე ამოვარდნილი იყო სოკრატეს დროს და, თავისი მდგომარეობით შეწუხებული, იყრიდა ჯავრს იმ კაცზე, ვინც ყველაზე ნათლად

¹ Βασίλεις δὲ καὶ ἀρχοντας οὐ τὰς τὰ οὐκ ἴσται ἐχοντας ἐφεῖναι, οὐδὲ τὰς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας. οὐδὲ κληῖναι ἀρχοντας, οὐδὲ τοὺς βίαιαίμειους. οὐδὲ τοὺς ἐξουσιῶντας. ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμίους ἀρχεῖν. Xen. Mem. III, 9, 10.

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

ხედავდა ახალი ცხოვრების საჭიროებას, — თითქოს ეს კაცი ყოფილიყო ძველი კალაპოტიდან საზოგადოებრივი ცხოვრების ამოვარდნის მიზეზი და თითქოს შესაძლებელი ყოფილიყო ძველი ცხოვრების რესტავრაცია. სოკრატეს სახით წარმართული საზოგადოება თავიდან იშორებდა იმ კაცს, რომელიც კრაზანასავით¹ კბენდა მის სინდისს, და მუდამ ახსენებდა, რომ ცხოვრების ძველი შენობა დანგრეულია სამუდამოდ, მისი აღდგენა არ შეიძლება და, მაშასადამე, საჭიროა ახალი და უფრო სანდო თავშესაფრის ძიება. სოკრატე იყო ცხოვრების ნოვატორი, რომლისათვის ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი რევოლუციონერის სახელწოდებასაც კი არ იშურებს, და არც არის ამიტომ გასაკვირი მისი ბედი: პირველი მერცხლები ყოველთვის იღუპებიან. ამრიგად, პირადი ინტრიგა, პოლიტიკა, სარწმუნოება, ზნეობა, — ყველაფერი ეს ამხედრდა სოკრატეს წინააღმდეგ, და ძველი საბერძნეთის ვერც ერთ კუთხეში მან ვერ იპოვა ფეხის მისამაგრებელი ადგილი, გარდა იმ მცირერიცხოვან ახალგაზრდა ყმაწვილთა წრისა, რომლებსაც მომავლისათვის უცემდათ გული.

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

¹ თვითონ სოკრატემ შეადარა თავისი თავი კრაზანას, რომელიც „კისერზე აზის მსუქანსა და კარგი ჭიშის მჭონეს, მაგრამ ამ სიმსუქნის გამო გაზარმაკებულ ცხენს, რომელსაც ესაჭიროება კრაზანისაგან გაცხოველება“. Plat. Apol.

არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესავალი

I. არისტოტელეს ცხოვრება

არისტოტელეს თხზულებათა შორის „პოეტიკას“ თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. მან ღრმა კვალი დასტოვა არა მხოლოდ პოეზიის, არამედ საზოგადოდ მთელი ხელოვნების ისტორიაში. ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ვერ დავასახელებთ ასეთივე მცირე მოცულობის მეორე ნაწარმოებს, რომელსაც თანასწორი გავლენა მოეხდინოს მოწინავე კაცობრიობის მხატვრულ შემოქმედებაზე.

არისტოტელე დაიბადა 99 ოლიმპიადის პირველ წელს, ე. ი. 384 წელს ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. მისი სამშობლო იყო ქალაქი სტაგირა, რომელიც ჩრდილოეთ ელადის ერთ განაპირა კუთხეში მდებარეობდა, დიდ მატერიალისტ დემოკრიტეს დედაქალაქ აბდერას მახლობლად. როგორც თავისი წარმოშობით, ისე თავისი სწავლა-აღზრდით არისტოტელე იყო ჰეშმარიტი ელჩი. მისი მამა, სახელად ნიკომახე, ასკლეპიადების¹ წოდებას ეკუთვნოდა და, როგორც გამოჩენილი ექიმი, მაკედონიის მეფე ამინტას სასახლეში ლეიბმედიკოსის თანამდებობას ასრულებდა. საფიქრებელია, რომ ბავშვობისას არისტოტელე იზრდებოდა მამასთან მაკედონიის სატახტო ქალაქ პელაში, ხოლო მამის გარდაცვალების შემდეგ იგი წაიყვანეს მცირე აზიაში მდებარე ქალაქ ატარნოსში, სადაც ცხოვრობდა მისი შორეული ნათესავი პროქსენი, რომელმაც იკისრა ობლად დარჩენილი ყმაწვილის აღზრდა. როგორც მცირე აზიაში, ისე ჩრდილოეთ საბერძნეთში ჭარბობდა ბუნებისმეტყველური განათლება, და ამ გარემოებას არ შეეძლო გავლენა არ მოეხდინა არისტოტელეს აღზრდა-

¹ ასკლეპიადები იგივეა, რაც ასკლეპიოსის შთამომავლები. ასკლეპიოსი კი (ან ლათინურად ესკულაპე) ეწოდებოდა მკურნალობის ღვთაებას. ძველად საბერძნეთში ექიმობა მემკვიდრეობით გადადიოდა მამიდან შვილზე, და ექიმებიც წარმოადგენდნენ განსაკუთრებულ წოდებას, რომლის წინაპრად ასკლეპიოსი ან ესკულაპე ითვლებოდა.

ზე. მით უმეტეს, რომ, თანახმად საოჯახო ტრადიციისა, არისტოტელესაც ექიმის პროფესიისათვის ამზადებდნენ მამის მსგავსად და ამის შესაფერისად ბუნებისმეტყველურ სწავლა-განათლებას აძლევდნენ. ალბათ, ამ დროს გაეცნო ახალგაზრდა არისტოტელე ძველი საბერძნეთის უდიდესი ბუნებისმეტყველის, მატერიალისტ დემოკრიტეს¹ ნაწერებს. ყოველ შემთხვევაში, თამამად შეიძლება ითქვას, რომ 366 წელს, როდესაც 18 წლის არისტოტელე ჩავიდა ათენში სწავლის გასაგრძელებლად, მას უკვე საკმაოდ საფუძვლიანი ბუნებისმეტყველური სკოლა ჰქონდა გავლილი.

ათენი იყო ამ დროს მთელი ელადის გონებრივი მოძრაობის ცენტრი. ის ბუნებისმეტყველური მიმართულება, რომელიც ჰქონდა განათლებას მცირე აზიასა და ჩრდილოეთ საბერძნეთში, აქ უკვე ჩამორჩენილობად ითვლებოდა. ნაცვლად ბუნებისმეტყველურისა, ათენში ბატონობდა უფრო ფაქიზი და უფრო მოქნილი ჰუმანიტარული განათლება, რომელმაც თავისი დასაბუთება პოვა სოკრატესა და პლატონის ფილოსოფიაში. არისტოტელეც ათენში ჩასვლისთანავე შედის პლატონის აკადემიაში და დაპყროფს იქ ოცი წლის განმავლობაში—347 წლამდე, ე. ი. პლატონის სიკვდილამდე.

როგორ მუშაობდა არისტოტელე აკადემიაში, ამის შესახებ ჩვენ თითქმის არავითარი ზუსტი ცნობა არ მოგვეპოვება. საფიქრებელია, რომის დემოკრიტესებური ბუნებისმეტყველური ინტერესი, რომელიც ჰქარბობდა არისტოტელეს სამშობლოში და რომელიც არისტოტელეს გამოპყვა თან მამის ოჯახიდან, აკადემიაში ყოფნის დროს არამცთუ არ გაპქრობია ახალგაზრდა მეცნიერს, არამედ კიდევ უფრო განუვითარდა და, ადვილად შესაძლებელია, რომ ეს გარემოება შეიქნა დიდ იდეალისტ პლატონისაგან არისტოტელეს დაშორების ერთ-ერთ მიზეზად.

აკადემიაში ყოფნის უკანასკნელ წლებში არისტოტელე უკვე გამოჩენილ მეცნიერად ითვლებოდა: მას ჰყავდა საკუთარი მსმენელები და, ზოგად ხაზებში მაინც, შემუშავებული ჰქონდა თავისი ფილოსოფიური თეორია, რომელიც პლატონის ფილოსოფიისაგან განსხვავდებოდა და ზოგიერთ შემთხვევაში, ალბათ, მასწავლებლისა და მოწაფის პერსონალურ უთანხმოებასაც კი იწვევდა². თუ ათენის ბრწყინვალე არისტოკრატიული ოჯახის შვილი და ნახევრად მითოლოგიური კოდრეს შთამომავალი პლატონი ყველა თავის აზრს თავის მასწავლებელ სოკრატეს აზრად ასაღებდა ხოლმე და ამით თავის პირად დამსახურებას ზრდილობიანად აფარებდა ხელს, პროვინციელი ექიმის შვილს არისტოტელეს, რომელსაც არის-

¹ დემოკრიტეს შესახებ იხ. ჩემი წიგნი „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, 1932 წ.

² უფრო დაწერილებით ამის შესახებ იხ. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1879, II T., II Abi., S. 9 f.

ტოკრატიული ტრადიციები არ ამძიმებდა, უფრო უცერემონიო ინდივიდუალიზმი ახასიათებდა: იგი არამცთუ არ ცდილობდა თავისი ორიგინალობა დაეჩრდილა, არამედ სათაკილოდ არ თვლიდა თავისი მსოფლმხედველობის განსხვავება პლატონის მოძღვრებისაგან ხაზგასმით წამოეწია წინ და აქა-იქ, მარჯვე კონკურენტის მსგავსად, პოლემიკასაც კი არ ერიდებოდა მასწავლებლის წინააღმდეგ. საბედნიეროდ, ამას ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის დიდი ზიანი არ მოუტანია; უმაღლეს სასარგებლოც კი გამოდგა, რამდენადაც აზრთა ურთიერთ დაპირისპირებისაგან ჭეშმარიტება მოგებული დარჩა. მაგრამ, ესეც რომ არ ყოფილიყო, არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რათა ვიფიქროთ, რომ თავისი ყოფაქცევით აკადემიაში ყოფნის დროს არისტოტელემ დააკლო პლატონს ის პირადი პატივისცემა, რომელიც მასწავლებელს მისი მოწაფისაგან ეკუთვნის. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ის უცილობელი ფაქტი, რომ არისტოტელე ოცი წლის განმავლობაში აკადემიის ერთგული წევრი იყო და, სანამ პლატონს სული ედგა, აკადემიიდან გასვლა არც ერთხელ არ მოუწადინებია. მხოლოდ პლატონის სიკვდილის შემდეგ, 347 წელს, როდესაც აკადემიის მეთაურობა გადავიდა პლატონის დისწულ სპეუსიპეს ხელში, არისტოტელე გადაწყვეტილებას იღებს გამოვიდეს აკადემიიდან, რომელმაც ახალი სქოლარქოსის თაოსნობით პითაგორისტულ მისტიკაში იწყო სწრაფი ტემპით ჩაძირვა. მისტიციზმთან კი არისტოტელეს ბუნებისმეტყველურ მისწრაფებებს, რომლებიც დემოკრიტეს მატერიალისტურ ნაწერებზე იყვნენ ნაწილობრივ მაინც აღზრდილი, არაფერი ჰქონდათ საერთო; და სხვა მიზეზი რომ არ ყოფილიყო, ესეც იკმარებდა იმის საფუძველად, რომ არისტოტელეს თავი დაენებებინა აკადემიისათვის.

მართლაც, მალე პლატონის სიკვდილის შემდეგ, არისტოტელე ბრუნდება ატარნეოსში, სადაც მას ეპატიყებოდა ამ ქალაქის მფლობელი ჰერმიასი, რომელიც აგრეთვე პლატონის აკადემიის წევრი იყო და რომელსაც არისტოტელე, ალბათ, უწინაც იცნობდა, როგორც პროქსენის ოჯახში აღზრდილი კაცი. როდესაც ჰერმიასი 344 წელს მუხანათურად ჩაიგდო ხელში და ჯვარს აცვა სპარსეთის მეფემ არტაქსერქსმა, ჰერმიასის ახლობელმა მეგობარმა¹ არისტოტელემ, თანახმად სტრაბონის გადმოცემისა, საჭიროდ დაინახა თავი დაეზღვია სპარსელთა დევნისაგან. იგი შეირთავს ცოლად ჰერმიასის დას, სახელად პითიას², გადასახლდება მახლობლად

¹ არისტოტელემ უძღვნა ჰერმიასს პინნი, რომელიც დატული აქვს დიოგენ ლაერტს იხ. Diog., V, 7.

² შეიძლება აქ აღინიშნოს, რომ პითია მალე გარდაიცვალა, და არისტოტელემ შეირთო მეორე ცოლი, სუაგიჩელი ქალი ჰერპილიდე.

მდებარე კუნძულ ლესბოსზე, სადაც მოხვდება თავის ლესბოსელ მეგობართა წრეში (ამათ შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია თეოფრასტე, რომელიც შემდეგ იქცა არისტოტელეს უახლოეს თანამემწეედ), და აპირებს აქ ფილოსოფიური სკოლის დაარსებას.

ამ დროს საბერძნეთში ხდებოდა დიდი ისტორიული ამბები, რომლებსაც შედეგად მოჰყვა ხერონეის ბრძოლა, კორინთის პანელინური კონგრესი და მაკედონიის ფორმალური გადაქცევა მთელი ელადის ჰეგემონად. ქალაქმა-სახელმწიფომ ან პოლისმა (πόλις), როგორც ელინთა პოლიტიკური ორგანიზაციის ეროვნულმა ფორმამ, დიდი ხნის წინ დაჰკარგა თავისი არსებობის ისტორიული აზრი¹ და იგი საბერძნეთის სოციალ-ეკონომიური წინსვლისა და საერთო-საკაცობრიო კულტურული პროგრესის შემაფერხებელ ფაქტორად იქცა. ელადის პოლიტიკურ ატომიზაციას ბოლო უნდა მოღებოდა, და ნაცვლად მრავალ პოლისებად დაქსაქსულ საბერძნეთისა, საჭირო იყო ერთი მთლიანი ბერძნული ეროვნული სახელმწიფოს შექმნა. ამაოდ ცდილობდნენ მინიატურული პოლისები, რომელთაგანაც თითოეულს ძალიან მცირე სივრცის ტერიტორია ეჭირა, თავისი ძალით გადაეწყვიტათ ეს დიდი ისტორიული ამოცანა და პატარა ატომებად დაყოფილი საბერძნეთის მაგიერ პოლიტიკურად გაერთიანებული და მთლიანი საბერძნეთი შეექმნათ. ეს ცდა მიზანს ვერ აღწევდა, რა თქმა უნდა, ისევე ისტორიული მიზეზების გამო და არა იმიტომ, თითქოს ბერძენთა ტომს თანდაყოლილი ჰქონოდა რაღაც გაურკვეველი შიში დიდი სივრცის წინაშე, რომელიც ვითომცდა არ აძლევდა მათ საშუალებას ფართო ტერიტორიის სახელმწიფო შეექმნათ, როგორც ამას ჩვენი ეპოქის ერთი გამოჩენილი მეტაფიზიკოსი ამტკიცებს². ამიტომ ბერძენთა ტომის პოლიტიკური გაერთიანების ისტორიული ამოცანის რეალური გადაწყვეტა შესაძლებელი იყო მხოლოდ იმ პირობით, თუ ბერძენები დაჰკარგავდნენ თავის პოლიტიკურ დამოუკიდებლობას³, ხოლო ბერძნულ პოლისს წაერთმეოდა პოლიტიკური ფუნქციები და იგი უბრალო კომუნად იქცეოდა. მართლაც ასე მოხდა: საბერძნეთის პოლიტიკური გაერთიანება მოვიდა გარედან, ბერძენთა ტომის მონათესავე მაკედონელებისაგან, რომ-

¹ ჩვენ ვამბობთ ისტორიულ აზრზე და არა მათემატიკურზე, ვინაიდან არ ვეთანხმებით ერთ ქართველ პუბლიცისტს, რომელიც ოდესღაც ამტკიცებდა, თითქოს არსებობდეს „დიდი ერთეულები“ მათემატიკური კანონი („ЗАКОН КРУПНЫХ ЕДИНИЦ“) და ამ კანონის ძალით მცხოვრებთა მცირე რიცხვის მქონე ხალხი აუცილებლად უნდა გადაეკლასოს მცხოვრებთა დიდი რიცხვის მქონე ხალხში. ამ პუბლიცისტის მსჯელობა შეიძლება მიჩნეულ იქნეს მეტაფიზიკური, ანტიისტორიული და სრულიად აბსტრაქტული მსჯელობის ნიმუშად.

² O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, I, 93.

³ მშვენივრად წერს ცელერი „Die griechischen Staaten waren nicht mehr fähig.. ihr inneres Leben aus sich zu verbessern“. Op. c., 45.

ლებმაც ამინტა მეფის მემკვიდრე ფილიპე მაკედონელის მართვა-გამგეობის დროს დიდ სამხედრო წარმატებას მიაღწიეს.

ფილიპე მაკედონელის გამჭრიახი თვალი წინასწარ ხედავდა მაკედონიის ისტორიულ გზას, მის აუცილებელ შეტაკებას აზიისა და აფრიკის ვეებერთელა სივრცეზე გაჭიმულ სპარსეთთან, და იმ დიდ როლს, რომელიც ამ შეტაკებაში ბერძენთა ტომს უნდა შეეარულეებინა. ამიტომ ფილიპე ცდილობდა, რამდენადაც შესაძლებელი იყო, ეგვიპტეში ბერძენებისათვის, რომ თავის თავს იგი, თუ ბერძენად არა, ყოველ შემთხვევაში მაინც, ბერძენული კულტურის კაცად თვლიდა. ფილიპეს სასახლეში გაბატონებული იყო ბერძენული ენა და ბერძენული ეტიკეტი. თვითონ მეფეს კი ბერძენთა ეროვნული გმირის, მითოლოგიური ჰერაკლეს შთამომავლად მოჰქონდა თავი. ასეთ პირობებში სრულიად ბუნებრივი იყო ის ფაქტი, რომ თავისი შვილისათვის, ალექსანდრესათვის, რომელმაც უკვე 13 წლის ასაკს მიაღწია, ფილიპე მეფემ გადაწყვიტა ბერძენი მასწავლებელი მოენახა. მეფის არჩევანი მოხვდა არისტოტელეს, და ესეც არ არის გასაკვირი, ვინაიდან არისტოტელე, ჯერ ერთი, იყო ნიკომასეს შვილი და ბავშვობიდანვე ფილიპე მეფის ნაცნობი, ხოლო, მეორე მხრივ, არისტოტელე დიდი მეცნიერის სახელით სარგებლობდა საბერძენეთის გონებრივი კულტურის ცენტრში, ათენში, რაც ფილიპე მეფისთვისაც არ იქნებოდა საიდუმლოება, ვინაიდან ფილიპე თვალყურს ადევნებდა საბერძენეთის ყოფას და მას, უეჭველად, ძალიან კარგად მოუხსენებოდა, თუ რა ხდებოდა მთელს ელადაში, განსაკუთრებით კი ათენში, სადაც ამ დროს სოკრატე და დემოსთენე გააფთაებულ ბრძოლას აწარმოებდნენ ურთიერთთან მაკედონიისადმი ათენის მიმართების საკითხის გასარკვევად.

ასე იყო თუ არა, 343-თუ 342 წელს არისტოტელე მიიღებს მაკედონის მეფე ფილიპესაგან წინადადებას იკისროს მისი შვილის, ალექსანდრეს აღზრდა. თავისთავად ცხადია, თუ რა სიხარულით უნდა შეგებებოდა არისტოტელე მაკედონიის მეფის ამ მოვლადნელ წინადადებას: დაუყოვნებლივ გადასახლება იგი პელაში და შეუდგება თავისი ახალი მოვალეობის შესრულებას.

სამწუხაროდ, ჩვენ ცოტა რამ ვიცით იმის შესახებ, თუ როგორ ზრდიდა არისტოტელე ალექსანდრეს, რაც პედაგოგიკის ისტორიისათვის, უეჭველად, დიდ დანაკლისს წარმოადგენს. მაგრამ, თუ ამ აღზრდის შესახებ ვიმსჯელებთ მისი შედეგის მიხედვით, არ შეიძლება არ ითქვას, რომ არისტოტელე არ ყოფილა უნიჭო აღმზრდელი, რაკი მან შეძლო ალექსანდრეს მსგავსი გმირი აღეზარა კაცობრიობისათვის.

ისტორია არ იცნობს ალექსანდრე მაკედონელის ტოლ მეორე დიდ მხედართმთავარს, რომელსაც იმდენივე კეთილშობილი აღამიანურობა, ასისადავე და თავმდაბლობა შეენარჩუნებინოს, რამდენიც ჰქონდა ალექ-

სანდრეს, — განსაკუთრებით მისი მეფობის პირველ წლებში, და ჩვენ მხრივ დიდი შეუსაბამობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ასეთი ადამიანური თვისებების დასამკვიდრებლად ალექსანდრეს ხასიათში არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონოდა იმ გარემოებას, რომ არისტოტელემ თავისი მოწაფე უპარესად ჰუმანური ბერძნული პოეზიის ქმნილებებზე აღზარდა და სიყრმედანვე შეაყვარა მას აქილევისა და ორესტის მომხიბლავი მხატვრული სახეები. როგორც პლუტარქოსი გადმოგვცემს, არისტოტელეს გადაუსინჯავს და კომენტარებით შეუმკია ალექსანდრესათვის სახმარებლად ჰომეროსის „ილიადის“ ტექსტი¹. ფიქრობენ, რომ სწორად ამ დროს დაინტერესდა არისტოტელე პოეზიის საკითხებით და შეიმუშავა თავისი შეხედულება პოეტურ ხელოვნებაზე². ეჭვს გარეშეა აგრეთვე, რომ ბერძნული პოეზიის გარდა, არისტოტელე შეასწავლიდა თავის მოწაფეს ბერძნული მეცნიერების საფუძვლებსაც, ე. ი. იმას, რითაც ევროპული კულტურის ადამიანი ასე განსხვავდებოდა ბარბაროსებისაგან. ამიტომ, თუმცა დიდი გადაჭარბებაა, როდესაც ლაპარაკობენ, რომ აზიაში შიმოჭრილ ალექსანდრეს ერთ ხელში უკუაღებულა, ხოლო მეორეში არისტოტელეს „ანალიტიკა“ (ვინაიდან არისტოტელეს „ანალიტიკის“ შესათვისებლად აზიის მასები არ იყვნენ მომზადებული და მათ ოცნებას ეს „ანალიტიკა“ ვერ მიიზიდავდა), მაგრამ ამავე დროს უდავოა ის, რომ ალექსანდრე მაკედონელს აზიაში თან მოჰქონდა ბერძნული სწავლა-განათლება რომლის პატივისცემა და სიყვარული არისტოტელემ ჩაუნერგა მას, და რომლის გავრცელებითაც მაკედონელმა შეძლო ხალხი, რომელთაც მანამდე ისტორია არ ჰქონდათ, ისტორიულ ერაღ ექცია.

თუ უფრო ადრე არა, 336 წელს მაინც, როდესაც ფილიპე მაკედონელი მოჰკლეს და მის ნაცვლად ალექსანდრე ავიდა სამეფო ტახტზე, არისტოტელეს პედაგოგიურა მოღვაწეობა მაკედონიაში უკვე დასრულებული იყო, და იგი ბრუნდება თავის სამშობლო ქალაქ სტაგირაში, სადაც რამდენიმე ხნის განმავლობაში ეწევა სამეცნიერო მუშაობას (აგროვებს საბუნებისმეტყველო და საისტორიო მასალებს). რასაკვირველია, ალექსანდრე მეფის ურთიერთობა არისტოტელესთან არ შეწყვეტილა სწავლის დასრულებასთან ერთად. ძლევაშისილი მოწაფე მფარველობას უწევდა თავის მასწავლებელს, რომელსაც საკმაო ტაქტა აღმოაჩნდა იმისათვის, რათა ხანგრძლივად შეენარჩუნებინათ თავისი გავლენა მაკედონიის მეფეზე.

¹ Zeller, Ibid., 24. П. Ш у с т е р, Поэтика Аристотеля, Ж. М. Н. Пр. 1875 г. 177, стр. 46.

² „Man wird nicht fehlgreifen mit der Annahme, dass Aristoteles gerade durch diese Aufgabe (sc. der Erziehung des jungen Alexander) veranlasst worden sei, sich mit der griechischen Dichtkunst eingehender zu beschäftigen“, წერს არისტოტელეს „პოეტიკის“ ერთი მთარგმნელი (Stich, S. 5).

და მრავალი კარგი საქმე გაეკეთებინა ამ გავლენის საშუალებით. ჯერ კიდევ უწინ, ფილიპეს დროს, არისტოტელეს შუამდგომლობით აღდგენილ იქნა მაკედონელთა ჯარის მიერ 348 წელს განადგურებული სტაგირა¹, რომელსაც არისტოტელემ შეუქმნა კონსტიტუცია. საბერძნეთის ბევრ სხვა ქალაქსაც (მათ შორის ათენსაც) მიუმართავს არისტოტელესათვის და მიუღია მისგან დახმარება მაკედონიის მეფის წინაშე. არისტოტელეს მეცნიერული მოღვაწეობისთვისაც კარგად ეხერხებოდა თავისი მოწაფის გამოყენება. ცნობილია, მაგალითად, რომ ალექსანდრე მაკედონელი აძლევდა არისტოტელეს ძალიან უხვ სუბსიდიებს მეცნიერული კვლევა-ძიების საწარმოებლად.

334 წელს, მცირერიცხოვანი, მაგრამ კარგად შეიარაღებული ჯარით ალექსანდრე გადალახავს ჰელენსპონტს, რომ დაიპყროს სპარსეთი და იქცეს მთელი ქვეყნის მბრძანებლად. იმავე წელს მისი მასწავლებელი არისტოტელე ჩამოდის სტაგირიდან ათენში იმ განზრახვით, რომ დაარსოს აქ ფილოსოფიური სკოლა და იქცეს საბერძნეთის გონებრივი მოძრაობის მეთაურად. რასაკვირველია, არც ნივთიერად და არც ზნეობრივად ალექსანდრე მაკედონელის მასწავლებელს არ გაუჭირდებოდა ათენში თავისი სკოლის დაარსება. მალე მოინახა შესაფერი ადგილიც ახალი სკოლისათვის: ეს იყო ქალაქის განაპირა უბანში მდებარე გიმნაზია², რომელიც აპოლონ ლიკეოსის³ სასახელო ტაძრის გვერდით იყო მოთავსებული. აი აქ, ამ გიმნაზიაში, გახსნის არისტოტელე ფილოსოფიურ სკოლას, რომელსაც თავისი ადგილმდებარეობის გამო ეწოდა სახელად *ლიკეონი* (τὸ Λυκείον) ან, მოგვიანო ხანის ლათინური გამოთქმით, *ლიცეუმი*. ამავე სკოლას ძველები უწოდებდნენ სახელად *Περύπατος* („სასეირნო ხეივანი“), ხოლო მის მიმდევრებს *ἐξ τῆς Περύπατου* („ხეივანის კაცები“, „ხეივანელები“), ან კიდევ *οἱ Περύπατοι* („მოსეირნეები“). თუ რა იყო ასეთი სახელწოდების მიზეზი, კარგად არ

¹ П е л ъ м а н, Очерк греческой истории, 273.

² გიმნაზია (τὸ γυμνασιον) წარმოსდგება ბერძნული სიტყვიდან *γυμναζω*, რაც ნიშნავს ტანის ვარჯიშობას (ამავე სიტყვიდან წარმოებულია სიტყვა „გიმნასტიკა“). გიმნაზია ეწოდებოდა ტანის სავარჯიშო დარბაზს, რომელიც ლამაზი კოლონებით იყო მორთული და ბალის გვერდით იყო ჩვეულებრივ მოთავსებული. აქ სამოსგახდილი ახალგაზრდობა (*γυμνοί* ნიშნავს „შიშველს“) გიმნასტიკურ ვარჯიშობას აწარმოებდა. იქვე თავს იყრიდნენ საქმეებისაგან თავისუფალი მოქალაქეები, რომლებიც სასიამოვნო საუბარში ატარებდნენ დროს. პირველი ფილოსოფიური სკოლები გიმნაზიებში გაიხსნა.

³ ლიკეოსი (*Λυκίαιος*) წარმოსდგება სიტყვიდან *λυαίη* — შუქი, სინათლე (და არა სიტყვიდან *λυαίος* — მგელი) და ნიშნავს „ნათელს“, „შუქურას“ (და არა „მგელთა დამხოველს“, როგორც ეს ანტიკურ გრამატიკოსებს ეგონათ). მამასადაამე, აპოლონ ლიკეოსი ნიშნავს შუქურა აპოლონს, ე. ი. შუქურა მზეს, ვინაიდან აპოლონი იყო მზის განსახიერება.

არის ვამორკვეული. ზოგი ამ მიზეზს ეძებს იმ გარემოებაში, რომ არისტოტელეს ლექციის კითხვის დროს უყვარდა სეირნობა თავის მსმენელებთან ერთად ლიკეიონის ბაღში¹; ზოგიერთი კი ფიქრობს, რომ სახელწოდება „პერიპატოსი“ არისტოტელეს სკოლას მიეცა იმის გამო, რომ მის ბაღს ფართო სასეირნო ხეივანი ჰქონდა².

პლატონის აკადემიის მსგავსად, არისტოტელეს ლიკეიონიც ფორმალურად იყო რელიგიური საზოგადოება (ზ:ჯთძ), რომლის დანიშნულებას მუზეუმის სარწმუნოებრივი კულტი წარმოადგენდა³. მაგრამ არსებითად ლიკეიონის მთავარი მიზანი არა სარწმუნოებრივ კულტში, არამედ მეცნიერებათა შესწავლაში მდგომარეობდა. აქ სწავლობდნენ მრავალ სხვადასხვა მეცნიერებას: ლოგიკას, მეტაფიზიკას, მათემატიკას, ფიზიკას, ასტრონომიას, ბოტანიკას, ზოოლოგიას, ფსიქოლოგიას, ეთიკას, პოლიტიკას, ეკონომიკას, რიტორიკას, პოეტიკას. ბევრი მათ შორის პირველად არისტოტელეს მიერ იქნა მეცნიერების სახით ჩამოყალიბებული.

მეცადინეობა გამოიხატებოდა არა მხოლოდ სხვების მიერ აღმოჩენილ ქემარიტებათა შეთვისებაში, არამედ — ახალ ქემარიტებათა დამოუკიდებელ კვლევა-ძიებაში. ფორმა მეცადინეობისა მდგომარეობდა ნაწილობრივ სოკრატისებური დიალოგების წარმოებაში, ნაწილობრივ კი ლექციების კითხვაში. დილით არისტოტელე უკითხავდა ლექციებს მხოლოდ დაწინაურებულ მსმენელთა ვიწრო ჯგუფს (ამ ლექციების საფუძველზე შეიქმნა არისტოტელეს ე. წ. აკროამატიკული ანუ მოსასმენად დანიშნული თხზულებები), საღამოობით კი საუბრობდა მსმენელთა უფრო ფართო ჯგუფთან. არისტოტელე სამეცნიერო სკოლის გენიალური ორგანიზატორი აღმოჩნდა, და მალე მისმა ლიკეიონმა გაუსწრო აკადემიას: მეცადინეობას მიეცა უფრო სწორი ხასიათი, და მეცნიერული კვლევა-ძიება ჩადგა მტკიცე კალაპოტში. 12 წელიწადი ედგა სათავეში იგი თავის ფილოსოფიურ სკოლას, და ამ მოკლე ხნის განმავლობაში სკოლამ შეძლო სანიმუშოდ ჩამოყალიბებული სახე მიეღო.

ამავე დროს არისტოტელე ატარებდა ფრიად ინტენსიურ ლიტერატურულ მუშაობას და მრავალი შესანიშნავი ნაწარმოები დაწერა. არ დარჩენილა იმდროინდელი მეცნიერების არც ერთი მეტად თუ ნაკლებად მნიშვნელოვანი დარგი, რომლისთვისაც არისტოტელეს არ ეძღვნას ან მთელი წიგნი, ან წიგნის ნაწილი მაინც. ანდრონიკე როდოსელის სიტყვით, არისტოტელეს ათასი წიგნი დაუწერია, ხოლო დიოგენ ლაერტს მოჰყავს არისტოტელეს თხზულებათა სია, სადაც 146 ნაწარმოები არის დასახელებული⁴.

¹ Zeller, II, 14, 29.

² В и н д е л ь б а н д, Ист. др. фил., 191.

³ U e b e r w e g, I, 361.

⁴ Diog., L., V, 21—27.

დიდი უმრავლესობა მათ შორის დღეს დაკარგულია, ხოლო არისტოტელეს გადაჩენილ თხზულებათა კრებული მრავალჯერ ყოფილა ახალ ევროპაში გამოცემული. ლათინურ ენაზე ვადათარგმნილი და არაბი ფილოსოფოსის იბნ-როშდის კომენტარებით შევსებული არისტოტელისეულ თხზულებათა კრებულის პირველი გამოცემა მოხდა 1489 წელს ვენეციაში, ხოლო ამჟამად მისი თხზულებათა საუკეთესო გამოცემად ითვლება ბერლინის აკადემიის მიერ ბეკერის რედაქციით 1831 წელს დაწყებული გამოცემა (editio bekkariana), რომლის პაგინაციის მიხედვით ხდება მეცნიერებაში¹ არისტოტელეს თხზულებათა ციტირება (ჩვენს თარგმანში ეს პაგინაცია აღნიშნულია არშიაზე, ტექსტის გვერდით).

323 წელს, ბაბილონში, სრულიად მოულოდნელად, გარდაიცვალა ჯერ კიდევ ახალგაზრდა და ჯან-ღონით სავსე ალექსანდრე მეფე, რასაც მალე მოჰყვა საბერძნეთის მრავალი ქალაქის აჯანყება მაკედონიის წინააღმდეგ. აჯანყებულებს სათავეში ჩაუდგა ათენი, სადაც ამ დროს გაიმარჯვა დემოსთენის ანტიმაკედონურმა პოლიტიკამ, თუმცა მრავალი ათენელი, განსაკუთრებით კი ინტელიგენციის მაღალი წრე („პროფესორების პარტია“), ასეთ პოლიტიკას არ თანაუგრძნობდა. ამ ამბებთან დაკავშირებით არისტოტელეს მდგომარეობა ათენში ძლიერ გაართულდა. სხვა რომ არა ყოფილიყო რა, ყველამ იცოდა, რომ არისტოტელე იყო ალექსანდრე მაკედონელის მასწავლებელი. მართალია, ბოლო ხანებში არისტოტელესა და ალექსანდრეს ურთიერთობა შეირყა, — განსაკუთრებით კი იმის შემდეგ, რაც ალექსანდრემ 328 წელს სიკვდილით დასაჯა არისტოტელეს დისწული და მოწაფე კალისტენი, რომელიც ალექსანდრე მეფეს, არისტოტელეს რეკომენდაციით, თავის ამალაში ჰყავდა მიღებული და ისტორიოგრაფის თანამდებობაზე დანიშნული². გარდა ამისა, არისტოტელეს არ შეეძლო თანაგრძნობით მოკიდებოდა იმ მოვლენასაც, რომ ალექსანდრე მეფემ თითქოს დაივიწყა ახალგაზრდობის წლებში მიღებული ვაკეეთილები და იწყო აღმოსავლეთის დესპოტების ზნე-ჩვეულებათა გადმოღება. შესაძლებელია, რომ ასეთ გადმოღებას მოითხოვდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის პოლიტიკური გაერთიანების ინტერესები. მაგრამ ალექსანდრეში მომხდარ ცვლილებებს არისტოტელე უღგებობდა, ცხადია, არა პრაქტიკული პოლიტიკოსის, არამედ ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, და, მაშასადამე, არ შეეძლო არ ეგრძნო უკმაყოფილება, როდესაც ალექსანდრემ, პოლიტიკურ მოსაზრებათა გამო, საკიროდ დაი-

¹ საკვირველია, რომ ამ წესს არ იცავს 1887 წელს შეორეჯერ გამოცემული წიგნი პრაფ. ს. შევიროვისა „Теория поэзии в историческом развитии у древних и новых народов“.

² კალისტენის დასჯის მიზეზი ის იყო, რომ მას ბრალად დაედო ალექსანდრეს წინააღმდეგ მოწყობილ შეთქმულებაში მონაწილეობის მიღება.

ნახა, აღმოსავლეთის დესპოტების მსგავსად, ღმერთად გამოეცხადებინათ თავისი თავი და პროსკინენზისი მოეთხოვა თავისუფლების მოყვარული ბერძნებისაგან. ალექსანდრე მეფის ასეთი ქცევა არისტოტელეს უნდა ღალატად მოსჩვენებოდა იმ დიდი ბერძნული კულტურის მიმართ, რომლის გავრცელებითაც შეიძლებოდა არისტოტელეს თვალში სპარსეთის დაპყრობა ყოფილიყო გამართლებული. ყველაფერი ეს, ალბათ, თავის გავლენას ახდენდა მასწავლებლისა და მოწაფის ურთიერთობაზე და მორალურად აშორებდა მათ ერთმანეთისაგან¹. მაგრამ ათენის ფარეო საზოგადოებისათვის არისტოტელეს ეს სულიერი დრამა სრულიად დაფარული იყო. საზოგადოება ხედავდა მხოლოდ იმას, რომ არისტოტელე სარგებლობდა ალექსანდრე მაკედონელის აშკარა მფარველობით, რომ მას რეგულარულად ეძლეოდა სახელმწიფო ხაზინიდან ვეებერთელა სუბსიდია², რომ ალექსანდრეს ბრძანებით უამრავ საბუნებისმეტყველო მასალას უგზავნიდნენ ლიკეიონს ასლად დაპყრობილი ქვეყნებიდან, რომ არისტოტელე მეგობრულ განწყობილებაში იმყოფებოდა ანტიპატრესთან, რომელიც ალექსანდრე მეფის ნაცვალი იყო საბერძნეთში და აჯანყებულ ბერძენთა წინააღმდეგ მოქმედ მაკედონელთა ჯარს სარდლობდა.

ასეთ პირობებში ადვილად გასაგებია, რომ ათენელების თვალში არისტოტელე იყო მაკედონელთა პარტიის კაცი. ამიტომ, როდესაც ატიკაში ატყდა მაკედონელთა ორიენტაციის მოქალაქეთა დევნა, არისტოტელეც ვერ ასცდა მას; მით უმეტეს, რომ არისტოტელეს ათენში ბევრი პირადი მტერი ჰყავდა (მათ შორის პლატონის აკადემიის წევრები, რომლებიც არისტოტელეში თავის ბედნიერ მოქიშპეს ხედავდნენ). საიდანღაც გამოჩნრიკეს ზემოთ ჩვენ მიერ ნახსენები ლექსი, რომელიც ოდესღაც არისტოტელეს თავის მეგობარ ჰერმიასისათვის ეძღვნა, და აი ამ ლექსის საფუძველზე შეადგინეს ბრალდება, რათა არისტოტელე სამართალში მიეცათ. როგორც ეს ათენში ჩვეულებრივ ხდებოდა, როდესაც ანგარიშს ფილოსოფოსებთან ასწორებდნენ ხოლმე, არისტოტელესაც დააბრალეს რელიგიის წინააღმდეგ დანაშაულის ჩადენა (ἀθεΐα), ვითომცდა იგი ჰერმიასს ღმერთად თვლიდა და თაყვანსა სცემდა! თუმცა ასეთი „დანაშაული“ არისტოტელეს ლექსით არ მტკიცდებოდა, მაგრამ უკვე სოკრატ-

¹ ვინც ეს ამბავი იცოდა, მას შეეძლო შეეთხზა ზღაპარი, თითქოს ალექსანდრე მაკედონელი მოწამლეს არისტოტელემ და მისმა მეგობარმა ანტიპატრემ, — ზღაპარი, რომელიც გავრცელებული იყო ძველად და რომლის საფუძველზე რომის იმპერატორმა კარაკალამ (გათანაბრების დიდმა ოსტატმა) არისტოტელეს მიმდევრებს ალექსანდრიოში წაართვა მათი განსაკუთრებული უფლებები.

² ზოგიერთი მოწმის გადმოცემით, არისტოტელეს ეძლეოდა ალექსანდრე მაკედონელის ხაზინიდან ყოველწლიურად 800 ტალანტი. ერთი ტალანტი კი უდრდა 1456 მანეთს ოქროთი.

ტეს გასამართლება მშვენიერი ილუსტრაცია იყო იმისა, რომ ათენის სასამართლოში ქვეშარიტებას ქედი უნდა მოეხარა პოლიტიკური ალტყინების წინაშე. არისტოტელეც მშვენივრად ხედავდა, რა დიდი საფრთხე ელოდა მას, და ამიტომ გადაწყვიტა გაქცეულიყო ათენიდან და არ მიეცა ათენელებისათვის საშუალება მეორეჯერ ჩაედინათ ფილოსოფიის წინააღმდეგ საშინელი ბოროტმოქმედება (პირველი ბოროტმოქმედება იყო სოკრატეს მოკვლა). არისტოტელე გაიქცა ათენიდან ქალაქ ხალკისში (კუნძულ ევებიაზე), სადაც მას დედისაგან მემკვიდრეობით მიღებული სახლი და ბაღი ჰქონდა. ეს მოხდა 323 წელს, შემოდგომის დასაწყისში, ხოლო 322 წელს, ზაფხულს, კუქის ავადმყოფობამ, რომელიც, ერთი ძველი მწერლის ცნობით, უწინაც აწუხებდა არისტოტელეს, ბოლო მოუღო გენიალური ფილოსოფოსის სიცოცხლეს. არისტოტელე მოკვდა ხალკისში, ხოლო მისი ცხედარი სტაგირაში გადაიტანეს და იქ დიდი პატივით დასაფლავეს მადლიერმა სტაგირელებმა, რომლებისთვისაც არისტოტელეს არაერთი კარგი საქმე გაუკეთებია.

II. „პოეტიკის“ ლიტერატურული ისტორია

ვიდრე „პოეტიკის“ შინაარსის გარჩევას შევეუდგებოდეთ, საჭიროა მოკლედ მაინც გავეცნოთ მის ლიტერატურულ ისტორიას. უწინარეს ყოვლისა საკითხავია, არის თუ არა „პოეტიკა“ არისტოტელეს ნამდვილი თხზულება. როგორც ვიცით, ძველ საბერძნეთში იშვიათი მოვლენა არ იყო გამოჩენილ მწერალთა თხზულებების კონტრაფაქცია. თვითონ არისტოტელესთვისაც მიუწერიათ არაერთი ისეთი ნაწარმოები, რომლის ავტორიც იგი არ ყოფილა. ასე, მაგალითად, არისტოტელეს მიაწერდნენ ძველად ერთ ნაშრომს, რომელმაც ჩვენამდეც კი მოაღწია და რომელიც ელვატური სკოლის ორი დიდი წარმომადგენლის (ქსენოფანესა და მელისოს) და სოფისტიკის ერთი დიდი მოღვაწის (გორგიას) ფილოსოფიურ მოძღვრებათა დახასიათებას შეიცავს: მხედველობაში გვაქვს აქ „De Melisso Xenophane Gorgia“, რომელმაც დიდი კამათი გამოიწვია მეცნიერებაში და რომელიც, როგორც ეს დღეს სავსებით გამორკვეულია¹, არისტოტელეს მიერ არ ყოფილა დაწერილი. თუ მხედველობაში მივიღეთ ის გარემოება, რომ არისტოტელე ცხოვრობდა ორიათას სამასი წლის წინ, კონტრაფაქციის ფაქტი კი ზოგჯერ ჩვენს წინ კეთდება შეუმჩნეველად, სრულიად ბუნებრივია დაისვას კითხვა „პოეტიკის“ ავტორის შესახებ.

საბედნიეროდ, პასუხის გაცემა ამ კითხვაზე არ არის ძნელი: ჩვენ გვაქვს მრავალი და სრულიად სანდო ცნობა იმის შესახებ, რომ „პოეტიკა“ არის-

¹ იხ. ჩვენი წიგნი „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“, I, თავი მეოთხე, გვ. 26—52.

ტოტელეს მიერ არის დაწერილი. უკვე თვითონ არისტოტელე ახსენებს ამ თხზულებას მეორე თავის ნაწარმოებში, „რიტორიკაში“¹. გარდა ამისა, არისტოტელეს თხზულებათა იმ სიაში, რომელიც ეკუთვნის დიოგენ ლაერტს, აგრეთვე იმ სიაში, რომელიც ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის მიერ იყო შედგენილი, მოხსენიებულია არისტოტელეს „პოეტიკა“. დაბოლოს, არისტოტელეს თხზულებათა იმ კრებულში, რომელიც გამოსცა ანდრონიკე როდოსელმა და რომელიც საფუძველია ჩვენი დროის ყველა გამოცემისათვის, იმყოფებოდა „პოეტიკაც“. ამრიგად, ექვი იმის შესახებ, რომ „პოეტიკა“ არის არისტოტელეს ნაწარმოები, შეუძლებელია.

ადვილია აგრეთვე მეორე საკითხის გადაწყვეტა, თუ როდის დაწერა არისტოტელემ თავისი „პოეტიკა“. ეს საკითხი წყდება არისტოტელეს თხზულებათა საერთო ისტორიის საფუძველზე. როგორც ვთქვით, „პოეტიკა“ ანდრონიკე როდოსელის მიერ გამოცემულ თხზულებათა კრებულში იყო მოთავსებული. ანდრონიკე როდოსელმა გამოსცა არისტოტელეს ე. წ. „აკროამატიკული“ თხზულებები. მაშასადამე, „პოეტიკა“ შედიოდა არისტოტელეს აკროამატიკულ თხზულებათა რიცხვში. ტერმინი „აკროამატიკული“ წარმოსდგება ბერძნული სიტყვიდან ἀκροασις, რაც „მოსმენას“ ნიშნავს. ასეთი სახელწოდება არისტოტელეს თხზულებათა აღნიშნულ ჯგუფს იმითომ მიეცა, რომ ისინი არისტოტელეს მოწაფეთა მოსასმენად დაუწერია 334—322 წლებში, როდესაც იგი ლიკეიონს მეთაურობდა; ე. ი. ისინი იყვნენ მოსასმენი (ἀκροαμασις) თხზულებები. გარდა ამ „მოსასმენი“ ანუ „აკროამატიკული“ თხზულებებისა, არისტოტელეს ჰქონდა სხვა სახის თხზულებებიც. ამ უკანასკნელთა შორის იყვნენ ისეთებიც, რომლებსაც თვითონ არისტოტელე უწოდებდა სახელად „გამოცემულ თხზულებებს“ („ἐκτεθειμένα“): ისინი არისტოტელეს დაუწერია პლატონის აკადემიაში ყოფნის დროს, ე. ი. ახალგაზრდობის წლებში. პლატონის თხზულებათა მსგავსად, არისტოტელეს ამ ახალგაზრდობის ნაწერებს ჰქონდა დიალოგური ფორმა: ისინი წარმოადგენდნენ ფილოსოფიურ თემებზე დაწერილ დიალოგებს, თუმცა მხატვრობის თვალსაზრისით ვერ შეედრებოდნენ პლატონის დიალოგებს. ამ დიალოგებს ეწოდათ არისტოტელეს „გამოცემული თხზულებები“ იმ მიზეზის გამო, რომ ისინი მის მიერვე იყვნენ თავის დროზე გამოცემული ან გამოშვებული ფართო საზოგადოებისათვის მოსახმარებლად. აი ამ „გამოცემული თხზულებებისაგან“ განსხვავებით, „აკროამატიკულ“ ან „მოსასმენ“ თხზულებებს ჰქონდათ არა დიალოგური, არამედ მონოლოგური ფორმა, — აი ისეთი, როგორიც აქვთ ჩვენი დროის სამეცნიერო თხზულებებს. გარდა ამისა, ისინი დაწერილი იყვნენ არისტოტელეს მიერ არა

¹ Rhetor., 1404 a 38; 1404 b 17,28; 1405 a 5.

ახალგაზრდობის წლებში, არამედ იმ დროს, როდესაც იგი სრული მოწიფულობის ასაკში იყო და სათავეში ედგა ლიკეიონის ფილოსოფიურ სკოლას, ე. ი. 334—322 წლებში. თუ „გამოცემული თხზულებები“ დანიშნული იყვნენ ფართო საზოგადოებისათვის ს ა კ ი თ ხ ა ვ ა დ, „აკროამატიკული“ თხზულებები უნდა მოეხმინა არისტოტელესაგან ლიკეიონის წევრთა ვიწრო ჯგუფს. სხვანაირად რომ ითქვას, „აკროამატიკული“ თხზულებები წარმოადგენდნენ არისტოტელეს ზეპირ ლექციებს-რომელთა გამოცემა ან ფართო საზოგადოებისათვის წასაკითხად გამოშვება არისტოტელეს არ ეშურებოდა. შესაძლებელია, რომ არისტოტელეს ჰქონდა აზრად დაემუშავებინა თავისი ლექციების ტექსტები მკითხველთა ფართო საზოგადოებისათვის და შემდეგ კიდევაც გამოეცა ისინი; მაგრამ იგი ისე ვარდაიცვალა 322 წელს, რომ მას თავისი „აკროამატიკული“ ან „მოსასმენი“ ნაწერები თვითონ არ გამოუცია¹. ისინი იყვნენ გამოუცემელი ნაწერები, და, ცხადია, მათ ვერ ასცდებოდა გამოუცემელი ნაწერების, პირველ რიგში კი ტექსტის შერყენის ხიფათი. „პოეტიკაც“ ამ გამოუცემელ და მოსასმენად დანიშნულ თხზულებათა რიცხვს ეკუთვნოდა. ამრიგად, „პოეტიკა“ ყოფილა პოეზიის საკითხების შესახებ არისტოტელეს ლექციების ტექსტი, რომელიც მას 334 და 322 წლებს შუა დაუწერია, მაგრამ არ გამოუცია ფართო საზოგადოებისათვის საკითხავ წიგნად.

ეს გარემოება გვიხსნის „პოეტიკის“ მრავალ ლიტერატურულ თვისებას. უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ სტილისტიკურად „პოეტი-

¹ როგორც ზემოთ ითქვა, არისტოტელეს აკროამატიკულ თხზულებათა კრებული პირველად ანდრონიკე როდოსელმა გამოსცა ქალაქ რომში 60—50 წლებში, ე. ი. არისტოტელეს გარდაცვალებიდან დაახლოებით სამი საუკუნის შემდეგ. მანამდე კი ამ ნაწერებით სარგებლობდნენ პერპატეტკულ სკოლაში. ეჭვი არ არის, რომ თვითონ არისტოტელე აძლევდა ლიკეიონის წევრებს თავისი ლექციების ტექსტს, რომლებიც მას ცხადია, ლექციის წაითხვამდე ექნებოდა დაწერილი, — აძლევდა იმ მიზნით, რათა უკეთ შეესწავლათ საგანი. ისიც საფიქრებელია, რომ ლიკეიონის წევრები გადაიწერდნენ ამ ტექსტს თავისათვის ან მოსმენის დროს ჩაიწერდნენ მას, — აი ისე, როგორც იქცევინ დღეს სტუდენტები, რომლებიც იწერენ მოსმენილ ლექციას, ვინაიდან არისტოტელეს ლექციების ტექსტი არ იყო გამოცემული, ბუნებრივია, ბევრი რამ, რაც არისტოტელეს ლექციების ნამდვილ ტექსტში არ იყო, მის ტექსტს მიეწერებოდა. ამ აღრევას ბოლო მოუღო ანდრონიკემ, რომელმაც გამოსცა არისტოტელეს აკროამატიკული ნაწერები. თუ რამდენად უტყუარი იყო არისტოტელეს თხზულებათა ის ტექსტი, რომელიც ჰქონდა ანდრონიკეს, სანამ იგი მის გამოცემას შეუდგებოდა, ეს ძალიან მნიშვნელოვანი საკითხია, მაგრამ საბუთების ნაკლებობის გამო მისი გადაწყვეტა დღეს შეუძლებელია — უნდა აღინიშნოს მხოლოდ, რომ ანდრონიკე თვითონ იყო დიდი მეცნიერი, და, რაც მას არისტოტელეს კუთვნილებად ჩაუთვლია, ის არც ჩვენ შეგვიძლია არისტოტელეს კუთვნილებად არ მივიჩნიოთ, თუ სრულიად ნათელი და სანდო საბუთები არ ეწინააღმდეგებიან ამას.

კა“ არ არის ზედმიწევნით დამუშავებული თხზულება (რაც, სხვათა შორის, ძნელებს მისი გადმოთარგმნის საქმესაც). და ეს გასაგებიცაა: რაკი არისტოტელე არ ფიქრობდა მოკლე ხანში გამოეცა თავისი „პოეტიკა“, მას არც იმაზე უზრუნვეია, რომ თავისი ნაწარმოებისათვის დახვეწილი ლიტერატურული ფორმა მიეცა. ეს გარემოება მით უფრო მეტად არის აღსანიშნავი, რომ ძველს მწერლობაში არისტოტელეს დიდი სტილისტის სახელი ჰქონდა მოხვეჭილი. მისი ენა ითვლებოდა სანიმუშო ენად. ანტიკური მწერლები (ციცერონი, კვინტილიანე და სხვ.) აქებდნენ არისტოტელეს ნაწერებს იმიტომ, რომ ისინი მშვენიერი სტილით იყვნენ დაწერილი. განსაკუთრებით მოხიბლული იყო არისტოტელეს ენით მეტყველების დიდი ოსტატი, მსოფლიო ორატორი ციცერონი. მისი სიტყვებით, არისტოტელეს ნაწერები ხასიათდებოდნენ არა მხოლოდ ღრმა აზრებით, „არამედ აგრეთვე მეტყველების დაუჯერებელი რალაც სიუხვითა და სიტკბოებით“ („sed dicendi quoque incredibili quadam cum copia tum etiam suavitate“)¹, ხოლო თვითონ არისტოტელე იყო მწერალი, რომელსაც „ოქროს დარი მეტყველების მდინარე გამოსდიოდა“ („flumen orationis aureum fundens Aristoteles“)². არც „პოეტიკას“ და არისტოტელეს არც სხვა აკრომატიკულ თხზულებას ასეთი აღფრთოვანებული დახასიათება არ შეეფერება: როგორც ჩანს, ციცერონს მხედველობაში ჰქონდა არისტოტელეს გამოცემული თხზულებები (ე. ი. არისტოტელეს მიერ ახალგაზრდობის წლებში დაწერილი დიალოგები, რომლებიც მან მაშინვე გამოსცა), და არა აკრომატიკული თხზულებები, რომელთა რიცხვსაც ეკუთვნის „პოეტიკა“.

„პოეტიკის“ ერთ-ერთი ნაკლოვანება, ბერძნული ენის სპეციალისტების დაკვირვებით³, ის არის, რომ წინადადებებს არა აქვთ იქ დასრულებული სახე. არისტოტელე, თითქოს ჩქარობდეს, ცდილობს მოკლედ ილაპარაკოს, და აქედან წარმოსდგება სიტყვების გადაჭარბებული ეკონომია: „პოეტიკის“ ფრაზები რალაც აბრევიატურებს წარმოადგენენ. ცხადია, რომ გამოსაცემად საბოლოოდ დამზადებულ ნაწარმოებს ასეთი თვისება არ ექნებოდა. იქ არისტოტელე წინადადებებს მისცემდა სავსებით დასრულებულ სახეს, რათა მკითხველს გაადვილებოდა მათი გაგება.

აქედან ცხადია, რომ „ოქროს დარ მდინარეზე“ ლაპარაკი „პოეტიკასთან“ შედარებით შეუფერებელი იქნებოდა: „პოეტიკის“ ენას არ შეიძ-

¹ Cicer., Top., 1, 3.

² Cicer., Acad., II 36, 119.

³ „Diction brevior, concisior, durior, asperior est quam in reliquis scriptis“, — ამბობდა „პოეტიკის“ ენის შესახებ მისი გამოცემული გ. პერმანი.

ლება არც ოქროს დარი მდინარე და არც საზოგადოდ რაიმე მ დ ი ნ ა რ ე ეწოდოს, ვინაიდან მას აკლია სწორედ ის დენადობა, ის სიმსუბუქე, რომელიც წიგნის წაკითხვას სასიამოვნო საქმედ აქცევს. „პოეტიკა“ მძიმედ იკითხება და დიდ შრომას მოითხოვს იმისაგან, ვისაც სურს მისი გაგება. როგორც ჩანს, „პოეტიკის“ დაწერის დროს არისტოტელე არ ფიქრობდა მკითხველთა ფართო წრეზე და თავისი ნაწერისათვის არ მიუყვია ის დასრულებული ლიტერატურული გაფორმება, რომელიც საჭიროა ყოველი ნაწარმოებისათვის, როდესაც მას მიზნად აქვს პოპულარულ თხზულებად იქცეს.

ამასთან დაკავშირებით ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „პოეტიკას“, როგორც არისტოტელეს ბევრ სხვა „აკროამატიკულ“ თხზულებას, ემჩნევა ნაწილების არევა: ის ნაწილი, რომელიც მსჯელობის ლოგიკური მსვლელობის თანახმად წინ უნდა ყოფილიყო მოთავსებული, სინამდვილეში უკან არის მოქცეული, და პირუკუ. მაგალითად, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით¹, „პოეტიკის“ მე-15 პარაგრაფი, რომელიც ეხება ფაბულის პრობლემატიკას, მსჯელობის ლოგიკური მსვლელობის თანახმად უნდა ყოფილიყო მე-18 პარაგრაფის უკან მოთავსებული, ვინაიდან ფაბულის იმავე პრობლემატიკას ეხებიან მე-17 და მე-18 პარაგრაფები. „პოეტიკის“ არსებული რედაქციის მიხედვით კი გამოდის, რომ ფაბულებზე არისტოტელე ლაპარაკობს ჯერ მე-15 პარაგრაფში, მე-16 პარაგრაფში არაფერს ამბობს, მაგრამ მე-17 პარაგრაფში ისევ იწყებს მათზე ლაპარაკს და განაგრძობს მე-18 პარაგრაფშიც. სხვანაირად რომ ითქვას, ფაბულის შესახებ, რომელსაც ეგზომ დიდი მნიშვნელობა აქვს პოეტური ნაწარმოებისათვის, არისტოტელე ლაპარაკობს გაბნეულად, ნაცვლად იმისა, რომ ცალკე გამოეყო ფაბულის პრობლემა და „პოეტიკის“ ერთ გარკვეულ ნაწილში კონცენტრირებულად, სისტემატურად და საბოლოოდ ამოეწურა იგი. მსგავსი რამ შეიძლება ითქვას სხვა პრობლემებზეც: ერთ და იმავე საკითხს არისტოტელე ეხება „პოეტიკის“ სხვადასხვა ნაწილში, და ეს აბუნდოვნებს „პოეტიკის“ აზრს მკითხველისათვის. არისტოტელეს რომ თვითონ გამოეცა „პოეტიკა“, მაშინ ჩვენ უეჭველად დაცული ვიქნებოდით ამ სიძნელისაგან, ვინაიდან გამოსაცემად საბოლოოდ გამოზადებულ ნაშრომში არისტოტელე, ცხადია, სანიმუშო ლოგიკური თანდათანობით დაალაგებდა მის ნაწილებს. ახლა კი ჩვენ ისიც არ ვიცით კარგად, „პოეტიკის“ ნაწილების ამჟამად არსებული თანამიმდევრობა თვითონ არისტოტელეს ხელნაწერებში იყო მოცემული ამავე სახით, თუ ასეთი თანმიმდევრობა მიეცა მას მხოლოდ ანდრონიკე როდოსელის გამოცემაში, რომელიც მარტო არისტოტელეს ხელნაწერთა კრებულს კი არ ემყა-

¹ Zeller, II, II, 107.

რებოდა (ვინაიდან ეს ხელნაწერები ძალიან დაზიანებული იყვნენ), ა-რამედ პერიპატეტის სკოლის ტრადიციასაც.

ამიტომ მართალია ვ. კრისტი, როდესაც წინასიტყვაობაში, რომელიც მან წარუმძღვარა „პოეტიკის“ გამოცემას, ასე წერს: „Ad transpositionem vero audaciam non conflugimus, nisi quo loco transpositione facta disputationis ordo certa restitui poterat. Unde Heinsio Spengelio aliis cap. XV post cap. XVIII transponentibus oboedire non ausi sumus, quandoquidem ut scriptorem post disceptationem de fabula ejusque partibus finitam de moribus disserere coepisset paruit, ita in capp. XVII et XVIII questiones nonnullae moventur, quae ne ad fabulam quidem apte referuntur“¹.

გარდა ზემოაღნიშნული მაგალითის მსგავსი შემთხვევებისა, „პოეტიკაში“ გვხვდება განმეორებებიც: „პოეტიკა“ არაიშვიათად იმეორებს იმას, რაც მას უწინ უკვე ნათქვამი ჰქონდა. ზოგიერთ შემთხვევაში კი განმეორებას ისეთი სახე აქვს, რომ იგი აშკარად მოწმობს „პოეტიკის“ ტექსტის დაზიანებას. მაგალითად, მე-12 პარაგრაფში დასაწყისი და ბოლო სტრიქონები ზუსტად ემთხვევა ერთმანეთს. აგრეთვე მე-20 პარაგრაფში „კავშირის“ განსაზღვრება ორჯერ არის მოცემული, და უკანასკნელი განსაზღვრება ზუსტად იმეორებს პირველს, რაც სრულიადაც არ იყო საჭირო. უეჭველად აქაც ტექსტია დაზიანებული.

გარდა ნაწილების გადასმებისა და განმეორებებისა, „პოეტიკის“ ტექსტის დაზიანებას ამჟღავნებენ აგრეთვე ინტერპოლაციები, რომლებიც უცხო ხელს შეუტანია არისტოტელეს ტექსტში.

თუ მივიღეთ მხედველობაში არისტოტელეს ნაწერთა ისტორიული ბედი, ასეთი ინტერპოლაციების წარმოშობა ადვილი გასაგებია.

ტექსტის დაზიანებით შეიძლება აიხსნას აგრეთვე ის გარემოება, რომ „პოეტიკას“ აშკარა ხარვეზები ემჩნევა. ასე, მაგალითად, არისტოტელეს

¹ Aristotelis de arte poetica liber. Recensuit Guilelmus Christ. Lipsiae, 1898, praefatio, p. V: „ჩვენ ვერ გავბედეთ „პოეტიკის“ ნაწილების გადასმ-გადრთვაში, თუ არა იმ შემთხვევაში, როდესაც გადასმის საშუალებით მსჯელობის მსვლელობის წესი დანაშაულებით შეიძლებოდა ყოფილიყო აღდგენილი. ამიტომ ჰეინსიუსის, შპენგელის და სხვათა მაგალითს, რომლებმაც XV თავი გადასვეს XVIII თავის შემდეგ, ჩვენ ვერ გავბედეთ გავყოლოდით; თუმცა კარგი იყო, რათა მწერალს მსჯელობა ხასიათის შესახებ დაეწყო მას შემდეგ, რაც იგი შორჩა ფაბულის და მისი ნაწილების განხილვას, მაგრამ XVII და XVIII პარაგრაფებში მსჯელობა წარმოებს ზოგიერთ ისეთ საკითხზე, რომელიც ზუსტად არც კი ეხება ფაბულას“.

² უპარტებულო თანამიმდევრობის შემთხვევა გვაქვს ჩვენ აგრეთვე მე-9 პარაგრაფში, სადაც ნაწილი, რომელიც იწყება სიტყვებით „მარტივ ფაბულებიდან“ და თავდება სიტყვებით „მომხდარის პოეტი იქნება“, უნდა იქნეს, კრისტის წინადადების თანახმად, ავტანტილი ქვემოთ, იმავე პარაგრაფის ბოლო ნაწილში.

„პოეტის“ ტექსტოლოგები აღნიშნავენ, რომ მე-11 პარაგრაფის ბოლო ნაწილსა და მე-12 პარაგრაფს შორის არსებობს ხარვეზი. არისტოტელეს უნდა მოეცა აქ ხასიათის პრობლემატიკის განხილვა, ვინაიდან, მიხედვით, ფაბულას ოთხი „ნაწილი“ აქვს: პერიპეტია, გამოცნობა, განცლა და ხასიათი. ამათვან მე-11 პარაგრაფში განხილულია პერიპეტია, გამოცნობა და განცლა. ხასიათის შესახებ კი არაფერია ნათქვამი. რა არის ამის მიზეზი? შესაძლებელია, რომ ამის მიზეზი იყოს ტექსტის დაზიანება, ე. ი. ის, რომ არისტოტელეს „პოეტის“ ტექსტს არ მოუღწევია ჩვენამდე იმ სახით, რომელიც ჰქონდა მას არისტოტელეს ხელნაწერში.

ტექსტის დაზიანებად და ხარვეზად თვლიან აგრეთვე იმ გარემოებას, რომ „პოეტიაში“ მოცემული არ არის „კათარზისის“ ცნების განმარტება. „კათარზისის“ ცნება დიდ როლს ასრულებს არისტოტელეს ესთეტიკაში საზოგადოდ, კერძოდ კი -- მის პოეტიაში, და არისტოტელეს ესთეტიკისა და პოეტის ეს ძირითადი ცნება მის ერთადერთ ნაწარმოებში რომელიც ხელოვნების საკითხებისადმი არის საესებით მიძღვნილი, „პოეტის“ მკვლევართა უმრავლესობის აზრით, ვერ პოულობს საკმაო განმარტებას; და ეს მით უმეტეს საკვირველია, რომ თავისი „პოლიტიკის“ მეორე წიგნში (თავი მე-7), სადაც იგი გაკვრით შეესო ხელოვნების მიმართებას ზნეობისა და აღზრდისადმი და ახსენა „კათარზისი“, არისტოტელე სრულიად გარკვეულად ამბობს, რომ კათარზისის შესახებ იგი უფრო ნათლად იმსჯელებს „პოეტიაში“ (ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς)¹. ძნელი დასაჯერებელია (ასე ფიქრობენ „პოეტის“ მკვლევრები), რომ არისტოტელეს „პოეტიაში“ არ შეესრულებინოს „პოლიტიკაში“ მოცემული ეს დაპირება. მაშასადამე, რაკი „პოეტის“ არსებულ რედაქციაში კათარზისის ვრცელი ახსნა-განმარტება არ არის მოცემული, ჩვენ ეს მხოლოდ იმით შეგვიძლია ავხსნათ, რომ „პოეტის“ სრული ტექსტი არ იმყოფება ჩვენს განკარგულებაში, რომ ტექსტი დამაზიანებულია.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ეს შეხედულება, რომელსაც ხანგრძლივი ისტორია აქვს (იგი გამოთქმული ჰქონდა უკვე საფრანგეთის დრამატურგს პიერ კორნელს²), არ არის საკმაოდ დასაბუთებული, და ხარვეზზე ამ შემთხვევაში არ გვაქვს საფუძველი ვილაპარაკოთ. მართალია, არისტოტელე დაგვირდა „პოლიტიკაში“, რომ იგი იმსჯელებს კათარზისის შესახებ ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς, მაგრამ, ჭერ ერთი, საკითხავია, რას გულისხმობდა იგი გამოთქმაში ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς: იმ თხზულებას, რო-

¹ Polit., 1341 b 39; πάλιν δ' ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῖμεν σιφῆστερον (sc. ἐν τῆν καίμασιν).

² კორნელს დაწერილი აქვს „მსჯელობა დრამატული პოემის შესახებ“ („Discours sur le poème dramatique“). კათარზისის საკითხს კორნელი ეხება მეორე „მსჯელობაში“. Œuvres de P. Corneille, Paris, Hachette, t. 1, p. 52.

მელსაც ჩვენ ვიცნობთ არისტოტელეს „პოეტიკის“ სახელწოდებით თუ სხვა რამეს? რატომ არ შეეძლო არისტოტელეს განზრახვა ჰქონოდა დაწვრილებით შეხებოდა კათარზისის ცნებას იმავე „პოლიტიკაში“, რომელსაც ჩვენამდე სრული სახით არ მოუღწევია? ასეთი განზრახვაც ხომ საგნებით საკმარისი საფუძველი იქნებოდა იმის სათქმელად, რაც არისტოტელემ „პოლიტიკაში“ თქვა, ე. ი. იმის სათქმელად, რომ დაწვრილებით კათარზისის შესახებ ლაპარაკი იქნება *ἐν τῷδε περὶ ποιητικῆς*. მაშასადამე, არ არის საკმაოდ დასაბუთებული, თითქოს „პოლიტიკაში“ მოცემული დაპირება, რომ კათარზისის შესახებ მსჯელობა იქნება *ἐν τῷδε περὶ ποιητικῆς*, აუცილებლად გულისხმობდეს სწორედ იმ თხზულებას, რომელსაც ჩვენ „პოეტიკის“ სახელწოდებით ვიცნობთ, და ამიტომ არც ის არის სავალდებულო, რომ ამ ნაწარმოებში ჩვენ კათარზისის ცნების ვრცელი ახსნა-განმარტება ვეძიოთ: არისტოტელეს შეეძლო კათარზისის ცნების სრული ახსნა-განმარტება მოეცა „პოლიტიკის“ იმ ნაწილში, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია¹, ისე როგორც შეეძლო ეს მას გაეკეთებინა სხვაგანაც. და თუ ეს ასე მოხდა ნამდვილად, მაშინ „პოეტიკაში“ არამცთუ საჭირო არ იყო კათარზისის ცნების ვრცელი ახსნა-განმარტების მოცემა, არამედ იგი ზედმეტიც კი იქნებოდა.

მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, და რომ „პოლიტიკის“ *ἐν τῷδε περὶ ποιητικῆς* გამოთქმამი არისტოტელეს მხედველობაში ჰქონოდა „პოეტიკა“, სადაც იგი აპირებდა კათარზისის ახსნა-განმარტებას, მაინც საკითხავია, განახორციელა თუ არა არისტოტელემ „პოეტიკაში“ ის, რასაც იგი, თანახმად „პოლიტიკის“ სიტყვებისა, აპირებდა. რატომ არის შეუძლებელი, რომ არისტოტელეს „პოეტიკაში“ არ მოუცია კათარზისის ახსნა-განმარტება, თუმცა კი აპირებდა მის მოცემას? „პოეტიკა“ ხომ არ არის არისტოტელეს მიერ გამოცემული ნაწარმოები. მაშასადამე, არავითარი საფუძველიც არ არსებობს იმისათვის, რათა ვიფიქროთ, რომ მას საგნებით დასრულებული სახე ჰქონდა, როდესაც იგი არისტოტელემ სხვა თავის თხზულებებთან ერთად თეოფრასტეს უანდერძა. შეიძლება, მართლაც, არისტოტელეს განზრახული ჰქონოდა კათარზისის ცნების ვრცელი ახსნა-განმარტება მოეცა „პოეტიკაში“, მაგრამ ვერ მოესწრო, და „პოეტიკის“ ხელნაწერიც, რომელიც არისტოტელესაგან დარჩა, კათარზისის ახსნა-განმარტებას არ შეიცავდა. ჩვენ ხომ მრავალი ანალოგიური მაგალითი ვიცით არისტოტელეს სხვა ნაწერებიდანაც: არისტოტელე ხშირად იძლევა დაპირებას, მის თხზულებებში კი ეს დაპირება შესრულებული არ არის, თუმცა ტექსტის დაზიანებაზე და ამით გამოწვეულ ხარვეზზე ლაპარაკიც კი არ შეიძლება.

¹ ამ აზრს ემხრობოდა ჰეიცი (D. verlor. Schrift. d. Arist., 101).

რა თქმა უნდა, აქ ერთი რამ არ უნდა დაგვავიწყდეს: არისტოტელეს არ შეეძლო კათარზისის ცნება. რომელსაც ასეთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მის ესთეტიკაში, სრულიად განუმარტებლად დაეტოვებინა: ეს იქნებოდა უტყვევლად ძალიან დიდი ხარვეზი მთელს მის ფილოსოფიურ სისტემაში, ხოლო ხარვეზი ფილოსოფიურ სისტემაში უფრო მძიმე ნაკლია, ვიდრე ხარვეზი ერთ რომელიმე თხზულებაში და, მით უმეტეს. ამ თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ტექსტში. ამიტომ შეუსაბამობა იქნებოდა არისტოტელეს „პოეტიკის“ ჩვენამდე მოღწეული ტექსტი გაგეთავს-სუფლებინა იმ საყვედურისაგან, რომ მას ხარვეზი აქვს, და ამის დასასა-ბუთებლად ხარვეზი თვითონ არისტოტელეს ფილოსოფიური სისტემა-სათვის დაეებრალებინა: ხარვეზის გადატანა არისტოტელეს ფილოსო-ფიური თხზულების ტექსტიდან არისტოტელეს ფილოსოფიური სის-ტემის არეში დიდ დამსახურებად, ცხადია, არ ჩაითვლება თავისთა-ვად. მაგრამ საკითხავია, განა აუცილებლად არისტოტელეს „პოეტიკის“ ტექსტის ხარვეზად უნდა მივიჩნიოთ ის გარემოება, რომ ამ ტექსტში ვერ ვპოულობთ ვრცელ პასუხს იმ კითხვებზე კათარზისის შესახებ, რომლებსაც ახალი დროის ზოგიერთი მეცნიერი აყენებდა? ¹ ეს იტყე-ბოდა უმართებულო მიდგომა როგორც მოაზროვნისადმი, ისე მისი თხზულებისადმი. ყოველი მოაზროვნე და მისი ნაწარმოები მათი იმანენ-ტური საზომით უნდა გაიზომოს, და ხარვეზიც შეიძლება დაეინახოთ მხოლოდ იქ, სადაც ეს იმანენტურა კრიტერიაში არ არის დაკმაყოფი-ლებული. მაგრამ ის, რაც შენაკანი ლოგიკის ძალით „პოეტიკაში“ უნდა ეთქვა არისტოტელეს კათარზისის შესახებ, მან კიდევაც თქვა იქ, და ამ მხრივ, მამასადამე, არავითარი ხარვეზი არისტოტელეს „პოეტი-კაში“ არ მოიპოვება. ამიტომ არაფერს წავაგებთ, თუ კვლავ და-ვუბრუნდებით იმ შეხედულებას, რომელიც ამ საკითხზე ჰქონდა დიდ მწერალსა და დიდ კრიტიკოს გოტფრიდ ფერაიმ ლესინგს, რომელ-მაც ეგზომ დიდი როლი შეასრულა ევროპული ლიტერატურისა და ხელოვნების ისტორიაში. ლესინგს მაღალ შეფასებას აძლევდა რუსეთის სახელოვანი პუბლიცისტი ნიკოლოზ ჩერნიშევსკი, რომელსაც კარგად ჰქონდა შესწავლილი როგორც არისტოტელეს „პოეტიკა“, ისე მთელი ანტიკური ხელოვნება და ლიტერატურა. „ჰამბურგულ დრამატურგიაში“

¹ სწორედ ეს მეცნიერები ლაპარაკობენ დღეს დაიწებით, კორნელის კვლად, ხარ-ვეზის შესახებ „პოეტიკის“ ტექსტში. მათ შეუტყმინათ თავისი წარმოდგენა „კათარზისზე“ და ფიქრობენ იგი არისტოტელეს მიაწერონ, მაგრამ, როდესაც არისტოტელეს „პოეტი-კაში“ ვერ პოულობენ საკმაო მონაცემს, რომელიც გაამართლებდა მათ წარმოდგენას კათარზისზე, ისინი ამას თავის წარმოდგენას კი არა, არისტოტელეს „პოეტიკის“ ტექსტს აბრალებენ: ტექსტში არის ხარვეზიო. სჯობდა კი, რომ ხარვეზი მსჯელობის იმ მეთოდში დაგვეჩახა, რომლითაც ხსენებული მეცნიერები სარგებლობენ, და არა „პოეტიკის“ ტექს-ტში.

ლესინგი ასე წერს: „თავისი „პოლიტიკის“ ბოლო ნაწილში, იქ, სადაც არისტოტელე მუსიკის საშუალებით ვნებათა განწმენდის შესახებ ლაპარაკობს, იგი იძლევა დაპირებას, რომ თავის პოეტიკაში ილაპარაკებს უფრო დაწვრილებით ამ განწმენდის შესახებ. „მაგრამ, ვინაიდან, — ამბობს კორნელი, — „პოეტიკაში“ ამის შესახებ (ე. ი. განწმენდის შესახებ — ს. დ.) სრულიად არაფერია ნათქვამი, ამიტომ მისი კომენტატორების უმრავლესობა იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „პოეტიკამ“ მოაღწია ჩვენამდე არამთლიანად შენახულად“. როგორ თუ სრულიად არაფერი? მე კი, ჩემი მხრივ, ვფიქრობ, რომ უკვე იმ ნაწყვეტში, რომელიც დარჩენილია არისტოტელეს „პოეტიკიდან“, დიდი არის ეს ნაწყვეტი თუ მცირე, მოცემულია ყველაფერი, რაც არისტოტელეს საჭიროდ მიაჩნდა ეთქვა ამ საგნის შესახებ იმ კაცისათვის, ვინც რამდენადმე მაინც იცნობს მის ფილოსოფიას“¹.

როგორც ზემომოყვანილი ციტატიდან ჩანს, ლესინგს მშვენივრად ესმოდა, რომ არისტოტელეს პოეტიკა მისი ფილოსოფიის ფუნქცია იყო, და, მაშასადამე, ვისაც ამ ფილოსოფიაზე ნათელი წარმოდგენა არ აქვს, იგი არისტოტელეს პოეტიკასაც ვერ გაიგებს და, შესაძლებელია, ხარვეზიც კი დაინახოს იქ, სადაც არავითარი ხარვეზი არ არის.

ყოველივე ამით ჩვენ ის კი არ გვინდა ეთქვათ, თითქოს ჩვენს განკარგულებაშია ამჟამად არისტოტელეს „პოეტიკის“ სრული ტექსტი: ამას არც ლესინგი ამბობდა. არისტოტელეს „პოეტიკის“ ის ტექსტი, რომელიც დღეს ჩვენს ხელთაა, უქველად დაზიანებული და შეკვეცილია: მას აკლია ბევრი რამ, ასე რომ, თანახმად ლესინგის ზემომოყვანილი სიტყვებისა, შეგვეძლო მისთვის არისტოტელეს „პოეტიკის“ ნაწყვეტი ანუ ფრაგმენტი გვეწოდებინა. ანტიკური მოწმეების ცნობებიდან ჩანს, რომ ძველად „პოეტიკას“ უფრო დიდი მოცულობა ჰქონია, ვიდრე აქვს მას დღეს. მაგალითად, არისტოტელეს თხზულებათა იმ სიაში, რომელიც დიოგენ ლაერტს აქვს მოყვანილი, „პოეტიკის“ შესახებ აღნიშნულია, რომ იგი ორი წიგნისაგან შედგებოდა: $\pi\rho\alpha\upsilon\chi\mu\alpha\tau\epsilon:\iota\alpha\zeta\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\chi\eta\zeta\ \pi\omicron\iota\eta\tau\alpha\iota\chi\eta\zeta\ \beta^2$.

რა იყო მიზეზი იმისა, რომ „პოეტიკის“ ტექსტი ასე დაზიანდა და იგი დღეს უფრო ნაკლებ არის დაცული, ვიდრე არისტოტელეს ბევრი სხვა თხზულების (მაგალითად, არისტოტელეს ლოგიკური ნაწერების) ტექსტი? არისტოტელეს „პოეტიკის“ ცნობილი გამომცემელი ზუზემილი ამ გარემოებას იმით ხსნიდა, რომ „პოეტიკა“ არ იდგა მკითხველთა ყურადღების ცენტრში. და ეს ახსნა ჩვენც სწორად მიგვაჩნია. მართლაც, პოეზიის და-

¹ „Гамбургская драматургия“, 1936, стр. 285.

² Diog. L. V, 1,24. უფრო დაწვრილებით იხ. П. Шустер, Поэтика Аристот. 49.

ცემას საბერძნეთში თან მოჰყვა ინტერესის შესუსტება პოეზიის თეორიის მიმართაც. ამ გარემოებას კი არ შეეძლო არ შეემცივებინა არისტოტელეს „პოეტიკის“ მკითხველთა რიცხვიც. „პოეტიკა“ იშვიათად თუ იკითხებოდა და ამიტომ მას იშვიათადაც მოითხოვდნენ. მაშასადამე, მის ხელნაწერებსაც არ ამრავლებდნენ ხოლმე გადაწერის საშუალებით. ამას კი უამთა განმავლობაში ის შედეგი უნდა მოჰყოლოდა, რომ „პოეტიკა“, როგორც დავიწყებული ნაწარმოები, თანდათან ძნელად საშოვნელ თხზულებად იქცეოდა, ამის გამო კი მისი ხელნაწერები უფრო და უფრო ზიანდებოდნენ. საშუალო საუკუნეების ქრისტიანულმა ევროპამ უკვე არა იცოდა რა არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესახებ, და თუ იგი მთლად არ დაეკარგა თანამედროვე კაცობრიობას, ეს მოხდა მხოლოდ სირიელთა შეთხებით, რომლებმაც არისტოტელეს მრავალი თხზულება, მათ შორის „პოეტიკაც“, იმით გადაარჩინეს დაღუპვისაგან, რომ გადათარგმნეს სირიულ ენაზე. სირიული ენიდან „პოეტიკა“ გადათარგმნილ იქნა არაბულ ენაზე, ხოლო 1174 წელს, ქალაქ კორდოვაში, არაბთა გამოჩენილმა ფილოსოფოსმა იბნ-როშდმა კომენტარები გაუკეთა მას. არაბული ენიდან 1256 წელს არისტოტელეს „პოეტიკა“ თარგმნეს ესპანეთში ლათინურ ენაზე, და ეს თარგმანი გავრცელდა შემდეგ ქრისტიანულ ევროპაში (აქ კარგად მოჩანს სწავლა-განათლების გავრცელების ისტორიული გზები მსოფლიოში).

თავისთავად ცხადია, რომ ასეთი შემოვლითი წესით ლათინურ ენაზე გადათარგმნილი „პოეტიკა“ ძალიან დაშორებული იქნებოდა ბერძნული ორიგინალიდან. ამიტომ, როდესაც რენესანსის ეპოქამ გააცხოველა ინტერესი ანტიკური კულტურისადმი და თან ძველი ბერძნული ენის ცოდნაც მოიტანა, შესაძლებელი გახდა არისტოტელეს „პოეტიკის“ გადმოთარგმნა პირდაპირ დედნიდან. პირველად ასეთი თარგმანი გააკეთა სახელგანთქმული ჰუმანისტის ლავრენტი ვალას თანამოგვარემ, იტალიელმა მეცნიერმა გიორგი ვალამ: 1498 წელს გიორგი ვალამ თარგმნა „პოეტიკის“ ბერძნული ტექსტი ლათინურ ენაზე. როდესაც ევროპული კულტურის გაეროვნებასთან ერთად სწავლა-განათლებასაც მიეცა ეროვნული ხასიათი, საჭირო შეიქნა „პოეტიკის“ ლათინური თარგმანების შეცვლა ეროვნულ ენებზე გაკეთებული თარგმანებით. 1549 წელს არისტოტელეს „პოეტიკა“ ითარგმნა პირველად იტალიურ ენაზე, 1671 წელს — ფრანგულ ენაზე, 1674 წელს — ინგლისურ ენაზე, ხოლო 1753 წელს — გერმანულ ენაზე. რუსეთში არისტოტელეს „პოეტიკის“ თარგმანი უფრო დაგვიანებით გამოვიდა: 1854 წელს ბ. ორდინსკიმ მისცა საზოგადოებას (არასრული) რუსული თარგმანი არისტოტელეს „პოეტიკისა“, — თარგმანი, რომელიც ნიკოლოზ ჩერნიშევსკიმ იმდენად დიდი მნიშვნელობის საქმედ

ჩათვალია რუსული კულტურის ისტორიაში, რომ მან ამ თარგმანს ვრცელი კრიტიკული წერილი უძღვნა ჟურნალ „სოვერემენიკში“¹.

ჩვენ აქ აღვნიშნეთ ეროვნულ ენებზე არისტოტელეს „პოეტიკის“ პირველი თარგმანების თარიღები. ამ პირველი თარგმანებით არ შეწყვეტილა, ცხადია, არისტოტელეს „პოეტიკის“ თარგმანის საქმე. ყოველ ევროპულ ენაზე ამჟამად არსებობს არისტოტელეს „პოეტიკის“ რამდენიმე თარგმანი; სხვადასხვა დროს სხვადასხვა მთარგმნელის მიერ გაკეთებული. განსაკუთრებით ხშირად თარგმნიდნენ არისტოტელეს „პოეტიკას“ გერმანულ ენაზე, რაც გასაგებია იმ დიდი მნიშვნელობის გათვალისწინების შემდეგ, რომელსაც ამ ნაწარმოებს აძლევდნენ გერმანული ლიტერატურის ისეთი მნათობები, როგორც ლესინგი, შილერი და გოეთე². არისტოტელეს „პოეტიკა“ რუსულ ენაზეც რამდენჯერმეა გადათარგმნილი. უკანასკნელი თარგმანი ეკუთვნის მოსკოვის უნივერსიტეტის პროფესორს ნ. ი. ნოვოსადსკის, რომელმაც თავისი თარგმანი გამოსცა 1927 წელს. გარდა თარგმანისა, ამ გამოცემაში მოთავსებულია ტექსტის კომენტარები და აგრეთვე შესავალი, სადაც ნოვოსადსკი იძლევა არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრების გარჩევას (თავი I—IV) და აგრეთვე ცნობებს იმის შესახებ, თუ რა ბედი ეწია „პოეტიკას“ დასავლეთ ევროპასა და რუსეთში (თავი V—VI). აქედან კომენტარებსა და შესავლის უკანასკნელ ნაწილში იგრძნობა დიდი ერთდობა, და მკითხველსაც შეუძლია გამოიყენოს ისინი. რაც შეეხება შესავლის პირველ ნაწილს (თავი I—IV), სადაც მოცემულია არისტოტელეს „პოეტიკის“ გარჩევა, იგი შეიძლებოდა სხვანაირადაც დაწერილიყო.

III. არისტოტელეს პოეტიკის ძირითადი ცნებები

§ 1. ბაჰმის ცნება არისტოტელეს მოძღვრებაში

ა. პლატონის ესთეტიკა

არისტოტელეს პოეტიკა აშენებულია არისტოტელეს ესთეტიკურ კონცეფციაზე, ამ კონცეფციას კი საფუძვლად უდევს არისტოტელეს მეტაფიზიკა. ამიტომ შეუძლებელია არისტოტელეს პოეტიკის სწორი გაგება მისი მეტაფიზიკის გათვალისწინების გარეშე.

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს მეტაფიზიკა პლატონის მეტაფი-

¹ „Современник“, 1854, т. 45. ჩერნიშევსკის თქმით, არისტოტელეს „პოეტიკა“ არის „первый капитальный трактат об эстетике, служивший основой всех эстетических теорий конца прошлого века“.

² ლესინგის თქმით, არისტოტელეს „პოეტიკას“ ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა ესთეტიკაში, როგორც ევკლიდის „ელემენტებს“ გეომეტრიაში, და ახალი ნაბიჯი წინ არისტოტელეს შემდეგ ესთეტიკას არც გაუკეთებია. Гамб. драмат., 47.

ზიკის უარყოფას წარმოადგენს. არისტოტელესა და პლატონის სახით ერთმანეთს დაუპირისპირდა ორი მოწინააღმდეგე ფილოსოფიური ინტუიციის მქონე მოაზროვნე, რომელთაგანაც თითოეულს თავისებური წარმოდგენა ჰქონდა ფილოსოფიის ამოცანაზე და თავისებურად ესმოდა ფილოსოფოსობა. ოდესღაც ძლიერი და ბრწყინვალე, მაგრამ მეხუთე საუკუნეში უკვე დეკადანსით შეხებულ კოდრიდების არისტოკრატიული გვარის შთამომავალი პლატონი ათენელი კალატოზის სოკრატეს მოწაფე იყო, და მისთვის ფილოსოფოსობა იმასვე ნიშნავდა, რაც სოკრატესათვის. თუ სოკრატეს გაგებით, ფილოსოფია იყო კრიტიკა და სხვა ამოცანა, გარდა ტრადიციით გადმოცემულ და საზოგადოებაში გაბატონებულ ჩვეულებრივ შეხედულებათა კრიტიკისა, ფილოსოფიას არ ჰქონდა, — ადვილად წარმოსადგენია, რა დიდი ენთუზიაზმით უნდა მიეღო ფილოსოფიის ასეთი გაგება პლატონს, რომელიც სოციალური დაქვეითების გზაზე დამდგარი კლასის ღვიძლი შვილი იყო. მართალია, პლატონმა ახალი ნაბიჯი გადადგა წინ სოკრატესთან შედარებით: მან ააგო მეტაფიზიკური სისტემა, რომელიც სოკრატეს არ აუშენებია. მაგრამ რა არის პლატონის მეტაფიზიკა, თუ არა ჩვეულებრივ შეხედულებათა კრიტიკის დასაბუთება? მეტაფიზიკა სჭირდებოდა პლატონს მხოლოდ იმასათვის, რათა უფრო ზუსტად გამიჯნოდა მის გარეშე არსებულ საზოგადოებრივ წრეს, რომელიც მას არ უყვარდა, უფრო დასაბუთებულად უარეყო ამ საზოგადოებრივი წრის ზნეობა, სამართალი, პოლიტიკური წესწყობილება, მეცნიერება და ხელოვნება, ვინაიდან პლატონი ახალგაზრდობის წლებიდანვე შეეჩვია იმ აზრს, რომ მისი დროის საბერძნეთს ქემმარტი ზნეობის, სამართლის, სახელმწიფოებრივი წესწყობილების და მეცნიერების ნაცვლად, ჰქონდა მხოლოდ ყალბი ზნეობა, ყალბი სამართალი, ყალბი სახელმწიფო და ყალბი მეცნიერება. თავისი ფილოსოფიის მთელ ამოცანასაც პლატონი ამ სიყალბის მხილებაში ან კრიტიკაში ხედავდა. შევეხოთ აქ ჩვენ მხოლოდ იმას, თუ როგორ ამხილა პლატონმა ხელოვნება, რომელსაც უდიდესი საზოგადოებრივი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველ საბერძნეთში.

ბერძნული კულტურა ესთეტიზმით ხასიათდებოდა. ხელოვნებამ შთანთქა საბერძნეთში კულტურის სხვა კომპონენტები, უწინარეს ყოვლისა კირელიგია. თუ ეგვიპტელის, ბაბილონელის, ფინიკიელის ან ძველი ქართველის დამოკიდებულება ბუნებისადმი რელიგიურ ხასიათს ატარებდა, თუ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები იყვნენ მათთვის, უწინარეს ყოვლისა, ღმერთები, რომლებსაც ისინი შიშითა და მოკრძალებით ევედრებოდნენ და ზოგჯერ შვილებსაც კი სწირავდნენ მსხვერპლად, ბერძენმა შეძლო უფრო თამამი, უფრო თავისუფალი, უფრო ადამიანი ური პოზიცია დაეჭირა ბუნების მიმართ.

ბერძენი არ შეუშინდა ბუნებას: პირველად კაცობრიობის ისტორიაში

გაბედა მან გაესწორებინა ბუნებისათვის თვალეზი. და აი ამ სითამამემ მისცა მას საშუალება შეენიშნა, რომ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები მშვენიერ სანახაობას წარმოადგენენ, რომ მსოფლიო არის კოსმოსი (κόσμος), რომელიც მოითხოვს ადამიანისაგან არა პირუტყვეულ შინაშე დამყარებულ ბრმა რელიგიურ თაყვანისცემას, არამედ ესთეტიკურ ცქერას.

ბუნებისადმი ამ ესთეტიკური მიმართების ნიადაგზე გაიფურჩქნა და აუვავედა ძველ საბერძნეთში დიდი ხელოვნება. არქიტექტურა, სკულპტურა და პოეზია, — აი ხელოვნების ის დარგები, სადაც ბერძნებმა შექმნეს მშვენიერების მარადიული ნიმუშები. ესქილე, სოფოკლე, ევრიპიდე, არისტოფანე, ფიდიასი და პოლიკლიტე ამშვენებენ საბერძნეთის ისტორიას. არც ერთი ისტორიული ერის ცხოვრებაში ხელოვნებას არ ჰქონდა იმდენი საზოგადოებრივი გავლენა, რამდენიც საბერძნეთში, და არსად მას არ მიუღწევია განვითარების იმ მაღალ საფეხურამდე, რომელზეც იდგა იგი ძველ ჰელადაში — განსაკუთრებით კი პერიკლეს დროს დემოკრატიულ ატიკაში. კარგად აღნიშნა ეს გარემოება კარლ მარქსმა, რომელიც „პოლიტიკური ეკონომიის შესავალში“ წერდა, რომ ბერძნული ხელოვნება „დღემდე ინარჩუნებს ჩვენთვის ნორმისა და მიუღწეველი ნიმუშის მნიშვნელობას“¹.

განსაკუთრებით დიდი ძალა გამოიჩინა ბერძნეთა ერმა პოეზიაში, რომლის ისტორიული ევოლუცია დაიწყო ჰომეროსის ეპოსით, რათა შემდეგ, ლირიკის მეშვეობით, ესქილეს, სოფოკლეს, ევრიპიდეს და არისტოფანეს დრამატურგიაში თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილამდე მიედწია. ბერძნული ეპოსი იყო ბერძნული პოეზიის ძირი, ხოლო ბერძნული დრამა — ამ პოეზიის მწვერვალი, მისი ზენიტი, მისი სინოეზი, სადაც ნათლად გამოვლინდა მთელი ამ პოეზიის დამახასიათებელი თვისებები.

ესთეტიკური მიმართება ბუნებისადმი, რომელმაც ასეთი ძალით იჩინა თავი ანტიკური საბერძნეთის ხელოვნებაში, გაცილებით უფრო მაღალი მოვლენა იყო ისტორიულად, ვიდრე ბუნებისადმი ის ბრმა რელიგიური დამოკიდებულება, რომელშიც ჩაფლული იყვნენ აზიისა და აფრიკის ხალხები. მიუხედავად ამისა, ესთეტიკური მიმართება ბუნებისადმი არ იყო მაინც ისეთი, რომელსაც შეეძლო ადამიანისათვის სრული კმაყოფილება მიეცა. ბუნდოვნად იგრძნეს ეს გარემოება პირველად მილეტის ფიზიკოსებმა (რომლებმაც შექმნეს ფიზიკური თეორიები და, ნაცვლად ესთეტიკურისა, სცადეს ბუნებისადმი მეცნიერული მიმართება დაემყარებინათ), ხოლო უფრო გარკვეულად შეიგნეს იგი სოკრატემ და მისმამოწაფემ პლატონმა.

¹ K. M a r x, Zur Kritik der politisch. Oekonomie, 1924, S. XLIX.

სოკრატემ შენიშნა, რომ ესთეტიზმში ჩაძირული ბერძნული კულტურა ბერძნული საზოგადოების ბავშვობას მოასწავებდა, რომ ამ კულტურის ადამიანები გულუბრყვილო ბალებს ემსგავსებოდნენ, რომ მათ აკლდათ დასრულებული პიროვნების გონებრივი და ზნეობრივი სიმწიფე. მიუხედავად ბეჯითი ძიებისა, სოკრატემ ვერ იპოვა თავისი დროის საბერძნეთში ისეთი კაცი, რომელიც აღჭურვილი ყოფილიყო დამოუკიდებელი მსჯელობისა და თავისუფალი ქცევის უნარით, ე. ი. ვერ იპოვა სრულიად მომწიფებული და ფხიზლად მოაზროვნე მორალური პიროვნება. აქედან წარმოიშვა სოკრატეს წინაშე დიდი ისტორიული ამოცანა: ბრძოლა ბერძნული შეგნების გაღრმავებისათვის, ბრძოლა აზროვნებისათვის, ბრძოლა რეფლექსიისათვის, რომელიც ნაცვლად ესთეტიკურისა, ფილოსოფიურ მიმართებას დაამყარებდა ბუნებისადმი, ე. ი. გააანალიზებდა ბერძნული გრძნობისათვის ასეთი მშვენიერებით მოვლენილ კოსმოსს, გადაადნობდა მის ლამაზ გარეგნულ ფორმებს და წარმტაც გრძნობისეულ სახეებში აღმოაჩენდა ფარულ აზრისეულ შინაარსს. სოკრატემ მიატოვა მოქანდაკის ხელოვნება და იწყო ფილოსოფოსობა, ე. ი. ხელოვნება გაცვალა ფილოსოფიაზე, როგორც დაბალი ღირსების მოღვაწეობა უფრო მაღალზე.

სოკრატეს კვალს მისდევს პლატონი. ისიც ახალგაზრდობის წლებში ხელოვნებით იყო გატაცებული: ბაძავდა პოეტ სოფრონს და წერდა მიმებს, მაგრამ მალე ხელი მიჰყო ფილოსოფიას და პოეტური მიმების ნაცვლად იწყო ფილოსოფიური დიალოგების წერა, ე. ი. გასცვალა პოეზია ფილოსოფიაზე, როგორც არასერიოზული საქმე ჰემმარიტად სერიოზულზე. თავის ფილოსოფიურ დიალოგებში პლატონი აწარმოებს ბერძნული ესთეტიზმის კრიტიკას და ამტკიცებს მის სივიწროვესა და განსაზღვრულობას. პლატონი მოითხოვს, სოკრატეს მსგავსად, ბუნებისადმი ესთეტიკური მიმართების ნაცვლად, ფილოსოფიური მიმართების დამყარებას. იგი დარწმუნებულია, რომ უმაღლესი ფორმა კულტურისა არის არა ხელოვნება, არამედ ფილოსოფია, ხოლო უმაღლესი სახე ადამიანობისა არის არა ხელოვანი, როგორც ამას თვითონ ხელოვნების წარმომადგენლები მეტიჩრულად ფიქრობდნენ, არამედ ფილოსოფოსი: ამიტომ ხელოვანთა ჰეგემონიამ საზოგადოებაში, პლატონის მოძღვრებით, ადგილი უნდა დაუთმოს ფილოსოფოსთა ჰეგემონიას, და ნორმალურ საზოგადოებად უნდა მხოლოდ ისეთი საზოგადოება ჩაითვალოს, სადაც მთელი მართვა-გამგეობის საქმე დემოკრატიული მასების ნაცვლად ფილოსოფოსებს ექნებათ ჩაბარებული და სადაც მოქალაქეთა უმაღლესი იდეალად მშვენიერება და ლამაზი გარეგნობა კი არა, არამედ სხეულის ტლანქი გრძნობებისათვის დაფარული და მხოლოდ ფილოსოფიურად გაწვრთნილი გონებისათვის საწვდომი სიკეთე იქნება აღიარებული. ბერძნული ეროვნული კულტურის ესთეტიზმი პლატონმა თავის მოძღვრებაში ეთი-

ციხმით შეცვალა, მშვენიერება დაუქვემდებარა სიკეთეს, ხოლო ხელოვნებაზე ზევით დააყენა ფილოსოფია. უმაღლესი ადგილი პლატონის იდეათა სისტემაში ეკუთვნის სიკეთის იდეას, რომელიც იდეათა იდეად არის გამოცხადებული; რაც შეეხება მშვენიერების იდეას, იგი სიკეთის სახეობად არის მიჩნეული. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ, პლატონის აზრით, მშვენიერი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც კეთილია; ის კი, რაც კეთილი არ არის, არც მშვენიერია.

ყოველივე ამან გარკვეული მიმართულება მისცა ხელოვნების იმ კრიტიკასაც, რომელსაც აწარმოებს პლატონი თავის თხზულებებში, განსაკუთრებით კი „სახელმწიფოს“ მეათე წიგნში. პლატონი გამოდის ამ ნაწარმოებში უმთავრესად პოეზიის წინააღმდეგ მიმართული კრიტიკით. მთელ ამ კრიტიკას კი საფუძვლად უდევს ის აზრი, რომ პოეზია არ არის ფილოსოფია, და სწორედ ამასია პოეტური ხელოვნების ძირითადი ნაკლოვანება. თავისი კრიტიკა პლატონმა უმთავრესად ბერძნული დრამის წინააღმდეგ მიმართა, ვინაიდან კარგად ხედავდა, რომ დრამა იყო ბერძნული პოეზიის უმაღლესი მიღწევა და ამ დრამის კრიტიკა მთელი ბერძნული პოეზიის კრიტიკა იქნებოდა. ამრიგად, ბერძნული დრამა იქცა პლატონისათვის იმ ნიმუშად, რომლის მიხედვით მის მოძღვრებაში განისაზღვრა არა მარტო პოეზიის, არამედ მთელი ხელოვნების ლოგიკური არსება და ღირებულება.

დრამატული ხელოვნების ძირითად ნიშანს, პლატონის დაკვირვებით, შეადგენს ის, რომ დრამა არის მ ი ბ ა ძ ვ ა (μῦθος). ყოველი აქტიორი ბაძავს, ე. ი. თამაშობს, და თავისი თამაშით წარმოადგენს ან ასახავს ვიღაც სხვას. ქართველებს კარგად დაუჭვრიათ ეს აზრი და აქტიორისათვის „მსახიობი“ დაურქმევიათ: იმიტომ არის, ქტიორი მსახიობი, რომ იგი სხვის ს ა ხ ე ს, სხვის გარეგნულ ზედაპირს გადმოგვეცემს თავისი თამაშით და არა თავის საკუთარ ბუნებრივ არსებას. მაგრამ, პლატონის აზრით, არა მარტო მსახიობი, არამედ დრამატურგიც მიმბაძველია, ვინაიდან თვითონ დრამა ბაძვავა. ასეთივე ბაძვავა, პლატონის მოძღვრებით, ეპოსი ან ეპიკური პოეზია. ბაძვავ არის აგრეთვე სკულპტურა, ბაძვავა ხატვა, ბაძვავა მუსიკა და ყოველი სხვა ხელოვნება (Rp., I. II). ყველაზე უფრო ნათლად ხელოვნების მიმბაძველობა მოჩანს სწორედ დრამაში, რომელიც ბაძვავს ან წარმოადგენს ადამიანის ქცევებს. ამრიგად, დრამის მისაბაძ საგანს ადამიანი და მისი ქცევები შეადგენენ. ადამიანი შეადგენს აგრეთვე მომეტებულ შემთხვევაში სხვა ხელოვნებათა მისაბაძ საგანს: ადამიანს ბაძვავს (ე. ი. წარმოადგენს ან ასახავს) ეპოსი, სკულპტურა, ხატვა, ბაძვენ ორნესტიკა და მუსიკა. იბადება კითხვა: ვინ არის ის ადამიანი, რომელსაც ბაძვავს ხელოვნება, პირველ რიგში კი დრამა? სხვანაირად რომ ითქვას, რა შეადგენს ხელოვნების მისაბაძ საგანს? აი ამ კითხვაზე პასუ-

ხის გაცემით გადაწყვიტა პლატონმა ხელოვნების მნიშვნელობისა და ღირსების საკითხი. ე. ი. ხელოვნების ღირსება, პლატონის კონცეფციით, განისაზღვრა მისი საგნის ღირსებით. მნიშვნელობისა და ღირსების საკითხის ამგვარ გადაწყვეტას ფილოსოფიაში გენეტიზმი ეწოდება. ხელოვნების კრიტიკოსი პლატონი თავისი მიზნის მისაღწევად სარგებლობდა გენეტიკური მეთოდით, რაც ერთგვარ გულუბრყვილობას უღრის ფილოსოფიაში.

ყოველი დრამის და თითქმის ყოველი ხელოვნების მისაბამ საგანს შეადგენს, პლატონის მოძღვრებით, ადამიანი, როგორც ინდივიდუუმი, ე. ი. ინდივიდუალური ადამიანი — სოფრონი, თეოდორე, კალისტრატე, სოკრატე და სხვა ასეთები. მაგალითად, არისტოფანემ თავის „ღრუბლებში“ სოკრატეს მიბაძა (ე. ი. წარმოადგინა, ასახა). ასე იქცევიან სხვა ხელოვანნიც, ვინაიდან ისინიც ბაძვენ ინდივიდუალურ ადამიანებს, რომლებსაც ისინი იცნობენ და რომლებიც მათი მხატვრული შემოქმედების ამოსავალ წერტილს და დასაყრდენს შეადგენენ. რა არის მერე ინდივიდუალური ადამიანი? რა არის სოფრონი ან თეოდორე? ამ კითხვას წყვეტს პლატონის მეტაფიზიკა. ყოველი ინდივიდუალური ადამიანი ან ყოველი ადამიანი, როგორც ინდივიდუუმი, არის, პლატონის მეტაფიზიკური თეორიით, ადამიანობის ზოგადი ცნების ან ადამიანობის იდეის კერძო შემთხვევა, რომელიც ისე უპირისპირდება თავის ცნებას ან იდეას, როგორც ლანდი იმ საგანს, რომლის ლანდიც არის იგი. საგანსა და ლანდს შორის არის მსგავსება: ლანდი ჰგავს საგანს, თითქოს ბაძავს მას; **ლ ა ნ დ ი ა რ ი ს ს ა გ ნ ი ს მ ი ბ ა ძ ვ ა** ან წარმოადგენა. მაგრამ ამავე დროს საგანსა და ლანდს შორის არის დიდი განსხვავებაც. კიდევ უფრო მეტი განსხვავებაა ადამიანობის ცნებასა და ინდივიდუალურ ადამიანს შორის: ადამიანობის ცნება ან იდეა ზოგადია, ინდივიდუალური ადამიანი კი კერძოა; ადამიანობის ცნება ერთია, ინდივიდუალური ადამიანები კი მრავალი; ადამიანობის ცნება მარადიულია (ე. ი. დროისა და სივრცის გარეშე არის, დროსა და სივრცეს არ ექვემდებარება — არ ჩნდება, არ ისპობა, არ იცვლება), ინდივიდუალური ადამიანი კი წარმავალია (ე. ი. დროისა და სივრცის განსაზღვრულ მანძილზე არსებობს ან დროისა და სივრცის პირობებს ექვემდებარება — ჩნდება, იცვლება, ისპობა). ადამიანობის ცნება ნუმენალური ან გონებისეულია (ე. ი. მას შეიცნობს აზროვნება, რომელიც გონების ფუნქციაა), ინდივიდუალური ადამიანი კი გრძნობისეულია (ე. ი. ინდივიდუალურ ადამიანს, როგორც ინდივიდუალურს, შეიცნობს ყველა, ვისაც კი აქვს გრძნობის ორგანოები — თვალი, ყური, თითები და სხვ.). ამრიგად, ერთი, უცვლელი, წარუვალნი, მარად თავის სწორი, ნუმენალური ცნება (იდეა) ადამიანობისა ან ადამიანობა უპირისპირდება ინდივი-

დულურ ადამიანებს. ამთვან სრული რეალობა, პლატონის მეტაფიზიკური თეორიით, ეკუთვნის მხოლოდ ადამიანობის ზოგად ცნებას, ზოგად იდეას ან ადამიანობას. ადამიანობის ზოგადი იდეა არის თავისთავად; ადამიანობა ა რ ი ს. რაც შეეხება ინდივიდულურ ადამიანს, იგი არის მის გარეშე მყოფი ადამიანობის ზოგადი ცნების ან იდეის მოჩვენება, მისი აჩრდილი, რომელიც არსებობს არა თავისთავად (აბსოლუტურად), არა რეალურად, არა ობიექტურად, არამედ რელატიურად, ფენომენალურად და სუბიექტურად. ე. ი. ინდივიდუალური ადამიანი არსებობს იმ სუბიექტის წარმოდგენაში, რომელმაც იგი გრძნობათა საშუალებით შეიცნო. ყოველი ადამიანი, როგორც ინდივიდუალური, არის ადამიანობის ზოგადი ცნების აჩრდილი, ადამიანობის წარმავალი ლანდი, რომელიც სუბიექტის გრძნობისეული შემეცნების ზედაპირზე ასახულა დროისა და სივრცის მოკლე მანძილზე და კვლავ გაქრება.

სწორედ ეს წარმავალი ლანდი, ეს მეჩყვე მოჩვენება (*φάντασμα*) შეადგენს, პლატონის ესთეტიკური თეორიით, ხელოვნების მისაბამ საგანს. თანახმად ამ ესთეტიკური თეორიისა, რომელიც პლატონის მეტაფიზიკას ემყარება, ყოველი ხელოვნება ბაძვეს ლანდებს, ვინაიდან ის საგნები, რომელთაც ხელოვანი ბაძვეს ან წარმოადგენს, არიან კერძო საგნები, გრძნობათა საშუალებით შეცნობილი და მხოლოდ ფენომენალურ საშუაროში არსებული მოჩვენებები, რომლებიც, მართალია, ჩამოგვანან მართლი ცნებებს ან იდეებს, მაგრამ მოკლებული არიან ამ ცნებათა ზოგადობას და მტკიცე რეალობას. მაშასადამე, ის, რასაც ხელოვნება ქმნის, ყოფილა ლანდის ლანდი ან მიბაძვის მიბაძვა (*φαντάσματῶν μιμήσις*¹), ვინაიდან, როგორც გამოიჩვენა, ის საგნები, რომლებსაც ხელოვნება ბაძვეს, თვითონ ყოფილან ზოგად ცნებათა ან იდეათა ლანდები. მათი მიბაძვები, მათი წარმოდგენები ან ნიღბები.

აქედან ცხადი ხდება, როგორ უნდა წარმოედგინა პლატონს ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართება. ხელოვნება და ფილოსოფია, პლატონის მოძღვრებით, დიამეტრულად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. მათ შორის სუფევს ანტაგონიზმი. ეს ანტაგონიზმი (*ἀντιποία*) ხელოვნებასა და ფილოსოფიას შორის იყო და იქნება, ვინაიდან იგი პრინციპული ხასიათის არის². მართალია, ხელოვანის მსგავსად ფილოსოფოსიც ამოდის ინდივიდუალური საგნებიდან, რომლებიც მის გრძნობებს ეძლევა. მაგრამ დიალექტიკური აზროვნების საშუალებით ფილოსოფოსი აანალიზებს და არკვევს ინდივიდუალურ საგნებს (ე. ი. არკვევს გრძნობისეულ წარმოდგენებს, ვინაიდან პლატონის მეტაფიზიკურ თეორიაში ინ-

¹ De Republica, 598 b.

² De Rep., 607 b.

დივიდუალური საგანი არის იდეის წარმოდგენა, იდეის მიბაძვა) და ცდილობს აწვედეს ამ საგნების ზოგად ცნებას, ზოგად იდეას. რაც შეეხება ხელოვანს, მისი იარაღია არა დიალექტიკა, არა ფხიზელი მეთოდური აზროვნება¹, არამედ ფანტაზია, და ამიტომ ხელოვანი არამცთუ არ უახლოვდება ინდივიდუალურ საგანთა ზოგად ცნებას, არამედ შორდება მას. ხელოვნებაში საგნის ცნება ან იდეა უფრო დაბნელებულია, ვიდრე თვით იმ საგანში, რომელსაც ხელოვნება ბაძავს. მაშასადამე, თუ ყოველი ინდივიდუალური საგანი განსხვავებულია თავის შესატყვის იდეისაგან, ორჯერ მეტად მაინც განსხვავებულია იდეისაგან ხელოვნების მიერ შექმნილი სახე; თუ ყოველი ინდივიდუალური საგანი არის ყალბი მოჩვენება და არა სინამდვილე, ორჯერ მეტად ყალბი მოჩვენება არის მხატვრული სახე, ვინაიდან ის არის არა ნამდვილად არსებული იდეის მოჩვენება, არამედ იმ ინდივიდუალური საგნის მოჩვენება, რომელიც თვითონ არის იდეის მოჩვენება. ამიტომ ყოველი მხატვრული სახე, პლატონის ესთეტიკის თანახმად, არის მოჩვენების მოჩვენება, ნიღბის ნიღაბი ან ყალბის ახალი გაყალბება. მაშასადამე, გადასვლა თავისთავად არსებული ზოგადი იდეიდან ან ცნებიდან ინდივიდუალურ საგანზე და ამ ინდივიდუალური საგნიდან მის მხატვრულ სახეზე არის, პლატონის გაგებით, პროგრესული დაშორება იდეისაგან, ე. ი. დაშორების მათემატიკური პროგრესია. ფილოსოფია აახლოებს კაცს იდეათა სამყაროსთან, ხელოვნება კი, პირუკუ, აშორებს მისგან. ფილოსოფიური შემეცნება ცდილობს მოხსნას საგნებს გრძნობათა მიერ აფარებული ნიღაბი და გამოააშკაროს მათი არსება, მათი იდეა ან ცნება. მხატვრული შემოქმედება კი, წინააღმდეგ ამისა, ახალ ნიღაბს აფარებს საგანს და კიდევ უფრო აბნელებს და აყალბებს მის არსებას, მის იდეას ან ცნებას.

რა თქმა უნდა, პლატონი არ იყო ვანდალი, და იგი არ მოითხოვდა ხელოვნების განადგურებას: პირიქით, პლატონი მზად იყო ეცნო ხელოვნების პედაგოგიური მნიშვნელობა ბავშვთა აღსაზრდელად. მაგრამ ამავე დროს პლატონი ამბობდა, რომ ხელოვნება ფილოსოფიაზე დაბლა დგას და იგი არის არა გონებრივად მომწიფებული და ფხიზელი კაცის სერიოზული საქმე, არამედ „საბალლო გასართობი“², „თამაშობა“. საგანთა ქეშმარიტება, მათი იდეა ან ზოგადი ცნება, რომლის ვარკვევა ფილოსოფიის საქმეს შეადგენს, ხელოვნებაში დაფარულია ორმაგი საბურველით,

¹ სიფხილე და მხატვრული შემოქმედება, პლატონის მოძღვრებით, შეუთავსებელია, და ხელოვანი არ შეიძლება მანიაკს ან შეშლილს არ ჰგავდეს. Phaedr. 245 e.

² *Ἐπεικίας ἦναι διαμολογηταί, τὸν τε μισήσαντες καὶ εὐδαιμονίαν ἀξίον λόγου πρὸς αὐμύειται, ἀλλ' εἶναι παιδιῶν τῶν καὶ οὐ σπουδῶν τε καὶ μισῶν.* De Rep., 602 b. მრავალ სხვა ადგილას პლატონი უწოდებს ხელოვნებას თამაშობას. იხ. Ed. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst, Breslau, 1834, S. 35.

რომელიც გვიშლის ხელს შევიცნოთ ეს ქვეშარიტება ისეთივე ადევკვატურობით, როგორც ფილოსოფიას ახასიათებს¹. ხელოვნება ფილოსოფიაზე დაბლა დგას, ვინაიდან ფილოსოფიის საგანია ქვეშარიტად არსებული იდეა, ხოლო ხელოვნების საგანია ამ ქვეშარიტად არსებული იდეის მოჩვენება, მისი ბნელი აჩრდილი. თუ ყოველი ადამიანის გრძნობათა წინაშე გაშლილი სამყარო არის უკვე წარმავალი და ყალბი მოჩვენება, რომელიც სივრცისა და დროის ვიწრო ფარგლებში გვევლინება, მით უფრო წარმავალი და ყალბი მოჩვენება უნდა იყოს ის სამყარო, რომელსაც ქმნის ხელოვანის სუბიექტური ფანტაზია, მით უფრო ნაკლები სიმტკიცე და გამძლეობა, ნაკლები რეალობა და სუბსტანციალობა, ნაკლები ქვეშარიტება და დამაჯერებლობა უნდა ეკუთვნოდეს ამ ფანტასტიკურ სამყაროს. ამიტომ გრძნობათა წინაშე გაშლილ სამყაროზე უშუალო დაკვირვება მეტ ცოდნას იძლევა, ვიდრე უდიდესი მგოსნის მიერ შეთხზული პოემის კითხვა, და სწორედ ამამა ხელოვნების განსხვავება ფილოსოფიისაგან. ფილოსოფია არკვევს საგანთა ცნებებს და სინათლე შეაქვს ჩვენს წარმოდგენებში; ხელოვნება კი აბნელებს საგნებს და აბუნდოვანებს ჩვენს წარმოდგენებს. ფილოსოფია აცლის საგანს მის გარეგნულ ქერქს და ცდილობს გვიჩვენოს საგნის შინაარსი; ხელოვნება კი ეხება საგნის გარეგნულ ქერქს და ცდილობს გადააქრას მას გარედან ფანტაზიის ახალი ქერქი (ე. ი. გრძნობათაგან დაფარული შინაარსი საგნისა ხელოვანმან არ იცის), ფილოსოფიას გამოჰყავს კაცი თვლემის მდგომარეობიდან და აფხიზლებს მას; ხელოვნება კი აძინებს მას და მატყუარა სიზმრებს ვერის.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება ხელოვნების კრიტიკა პლატონის მოძღვრებაში. გარდა იმ ზიანისა, რომ ხელოვნება აბნელებს საგნებს და ამორებს ჩვენს შემეცნებას იდეებისაგან, ხელოვნება ზიანს აყენებს ჩვენს ზნეობასაც. ვინაიდან ზნეობა, პლატონის მოძღვრებით, ცოდნაზე არის დამოკიდებული. ფილოსოფოსი ცხოვრობს სიკეთისათვის: მისი ცხოვრება არის ხორციელი სიკვიდლის პროცესი, რომლითაც მზადდება სულის გამოსნა სხეულის ტყვეობისაგან, ე. ი. სულის განთავისუფლება ან განწმენდა (καθάρσις) ნივთიერების ნალექისაგან². ამის საშუალებას კი იძლევა ფილოსოფოსობა ან ქვეშარიტი ცოდნის (ე. ი. იდეათა ცოდნის) ძიება. მაგრამ მხატვრული შემოქმედება არის არა ფილოსოფოსობა, არა ქვეშარიტების ძიება, არამედ სიცრუეში ჩაძირვა და სულის გაბინძურება, ე. ი. ფილოსოფოსობის რალაც საწინააღმდეგო. ამიტომ ხელოვანის ცხოვრება, პრინციპულად, ზნეობის უფრო დაბალ საფეხურზე დგას, ვიდრე ფილოსოფოსის ცხოვრება. რაც შეეხება ხელოვნებას, ვინაიდან ის უფ-

• 1 'H ἡθροτική και ὁλὴν ἡ κατῆστον ποίησι μὲν τῆς ἀληθείας ὅτι το αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται De Rep., 603 a.

² Phaedo, 67 a d.

რო დაშორებულია იდეებისაგან, ვიდრე ფილოსოფია, მას ნაკლები სარგებლობის მოტანა შეუძლია სათნოებისათვის, ვიდრე ფილოსოფიას. ამავდროს არის ხელოვნების ისეთი დარგები, რომლებიც არამცთუ არ ემსახურებიან სათნოებას, არამედ გვაშორებენ მისგან და რყვნიან ზნეობას. ხელოვნების ასეთი დარგია, პლატონის აზრით, კომედია, რომელიც ქმნის საძაველ კაცთა სახეებს და ამით ხელს უწყობს მათურებელთა შორის ბოროტი გრძნობების დანერგვას¹. გარდა ამისა, კომედიას შემოაქვს საზოგადოებაში მასხრული ჩვევები და სიტყვა-პასუხი. „სახელმწიფოს“ მეათე წიგნში პლატონი წერს: „ძალიანაც რომ ვაძაღვს მასხარას პიროვნება, თუ შენ იწყე გადაქარბებული სიამოვნებით მისი მოსმენა, თეატრში იქნება ეს თუ კერძო საუბარში, შენ ის მოგივა, რომ თვითონაც მიპყოფ ხელს იმას. რაც სხვებში მოგწონდა: შენ ლაგამს მოხსნი მაშინ სურვილს აცინო ხალხი, ე. ი. იმ სურვილს, რომელსაც უწინ ახშობდი, რადგან გემინოდა მასხარად არ მოსჩვენებოდი სხვებს. მას შემდეგ კი, რაც კომედიის ცქერით გააძლიერე ეს სურვილი, შენ არ დააყოვნებ სხვებთან საუბრის დროს, აქა-იქ, წინასწარი განზრახვის გარეშე ისეთი გამოთქმები, ჩაუბრო, რომლებიც მხოლოდ მასხარასათვის არის შესაფერისი“². ამ სიტყვებში შოისმის პლატონის სიტყვითი არა მხოლოდ იმ ჯამბაზური სიტყვა-პასუხისადმი, რომელსაც ზოგჯერ გონებრივი სიმახვილის ნიშნად თვლიან, არამედ პლატონის უარყოფითი დამოკიდებულება ათენური კომედიისადმი, განსაკუთრებით კი ამ კომედიის უდიდეს წარმომადგენელ არისტოფანესადმი, რომელმაც ძალიან სამწუხარო როლი შეასრულა სოკრატეს ცხოვრებაში და რომელიც პლატონს არ უყვარდა. პლატონის აზრით, კომედია ჯამბაზობას ავრცელებს საზოგადოებაში და ამით რყვნი მას ზნეობრივად.

მწარედ გააკრიტიკა პლატონმა ეპიკური პოეზიაც, რომლის კრიტიკაში იგი მისდევდა ელევატური ფილოსოფიური სკოლის მეთაურ ქსენოფანე კოლოფონელის მიერ პირველად გაკეთულ ბილიეს. თუ ანტიკურ მწერლობაში ქსენოფანე კოლოფონელს მეტსახელად შეარქვეს „ჰომეროსის ტყუილების მამბილებელი“ (Ὁμηρομανθρῆς ἐπαιστήρις), ერთგვარი უფლებით შეიძლებოდა პლატონისათვისაც ამ სახელის წოდება, ვინაიდან, ქსენოფანეს მსგავსად, პლატონიც ილაშქრებს ჰომეროსის წინააღმდეგ იმ საბუთით, რომ ჰომეროსის პოეზია ქვეშარტების ნაცვლად ქორებით კვებავს საზოგადოებას და რყვნი მას ზნეობრივად. ამრიგად, პოეზიის კრიტიკაშიც, ისე როგორც მრავალ სხვა საკითხში, პლატონი იყო ელევატიზმის მემკვიდრე, და ამ ელევატური ფილოსოფიის სული მე-

¹ შლრ. Zeller, II, II, 787.

² Rep., 606, c.

ტყველებს იმ სტრიქონებში, რომლებიც პლატონმა პომეროსის ეპოსის დაფასებას უძღვნა. პლატონის თქმით, პომეროსი ყველაფერზე წერდა: ომზე, სახელმწიფო კანონებზე, პოლიტიკურ მართვა-გამგეობაზე, მედიცინაზე, ტექნიკაზე; მაგრამ არც ერთ დარგს იგი ზედმიწევნით არ იცნობდა. თორემ იმის მაგივრად, რომ პოემები ეწერა ომზე, პომეროსი თვითონ მიიღებდა მონაწილეობას ომში და დიდი სარდლის სახელს მოიხვეჭდა. ანალოგიურად მოიქცეოდა პომეროსი, რომ მას უკეთ სცოდნოდა სახელმწიფო მოღვაწის ხელობა: ამ შემთხვევაშიც, ნაცვლად იმისა, რომ ლექსები ეწერა სახელმწიფო მოღვაწეებზე, იგი თვითონ შეიქნებოდა სახელმწიფო მოღვაწე და გააბედნიერებდა თავისი კანონებით ხალხს, — აი ისე, როგორც მოიქცნენ დიდი სახელმწიფო კანონმდებლები ლიკურგე და სოლონი, მაგრამ პომეროსს ეს არ შეეძლო: მას ეხერხებოდა პოემების წერა სახელმწიფო მოღვაწეობაზე და არა თვით სახელმწიფო მოღვაწეობა, ე. ი. ეხერხებოდა მხოლოდ მიბაძვა იმ საქმისათვის, რომელსაც სხვები ნამდვილად აკეთებდნენ, თვითონ პომეროსი კი ვერ გააკეთებდა. საქმეზე პოემების წერას კი, პლატონის აზრით, ნაკლები მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე თვით საქმეს, და ყოველი პოეტი ამჯობინებდა იმ საქმის ნამდვილად გაკეთებას, რომელზეც იგი პოემას წერს, რომ მას ამ საქმის უკეთესი ცოდნა ჰქონოდა — აი ისეთი, როგორიც აქვთ ამ საქმის პრაქტიკულად გამკეთებლებს¹. ერთი სიტყვით, პომეროსმა იცოდა მხოლოდ სინამდვილის ზედაპირი, მისი გარეგნული ქერქი, მისი მოჩვენება, და არა ამ სინამდვილის არსება, ვინაიდან ასეთია ყოველი პოეტი, ყოველი ხელოვანი, ყოველი მიმბაძველი, რომელიც ქმნის არა რეალურ, არა ნამდვილ საგნებს, არამედ მხოლოდ მოჩვენებებს. მხოლოდ მიბაძვებს ან წარმოდგენებს². ბევრი რამ პლატონის ამ მსჯელობიდან ხელოვნებაზე გაიშვორეს შემდეგ „ახალგაზრდა გერმანიის“ მწერლებმა (გუცკოვმა, ბერნემ, ჰაინემ), რუსეთში კი — ნიკოლოზ ჩერნიშევსკიმ და დიმიტრი პისარევმა³.

კიდევ უფრო მწარედ ისმის პლატონის სიტყვები, როდესაც იგი ექება ეპოსის ზნეობრივ მხარეს. პლატონის აზრით, პომეროსის პოემებში ბევრი რამ არის ისეთი, რაც ეწინააღმდეგება კეთილ ზნეობას. სამართლიანობა, თავდაპყრილობა, უანგარობა, სისწორე ქცევაში, უშიშროება და სხვა ამათი მსგავსი სათნოება ვერ პოულობენ პომეროსის პოემებში თავის

¹ Rep., 599 a — 600 c.

² Rep., 601 b. ⁽¹⁾ τῶν εἰδησῶν πᾶσηται. ἢ μιμηται, τῶν μὲν οὐδὲ οὐδὲν ἐπαίει.

³ საქართველოში ახლო იდგა ამ შეხედულებასთან ნიკო ნიკოლაძე, რომელიც „რეალისტურად“ აკრიტიკებდა იონა მუჟნარგიას ჰუმანიტარისმს თავის პოლემიკურ გამოხატულებში.

დასაყრდენს: ნაცვლად იმისა, რომ შთაუწერგონ მკითხველს ისეთი სულიერი განწყობილება, რომ მას არ ეშინოდეს სიკვდილის, ჰომეროსის პოემები პირიქით, ადამიანს უძლიერებენ სიკვდილის შიშს¹. გარდა ამისა, ჰომეროსის პოემებში ღმერთები და გმირები ისეთი სახით არიან წარმოდგენილნი, რომ ამ პოემებს არ შეუძლიათ გავრცელებული გავლენა არ მოახდინონ მკითხველთა ზნეობაზე: ღმერთები მრულშობენ, ერთმანეთს ატყუებენ, ჭამენ და სვამენ უზომოდ, თავის დაჭერა არ იციან. ზოგჯერ ისეთი სიცილი აუტყდებათ ხოლმე, რომ ძალა არ ყოფნით თავი შეიკავონ, და მთელი ოლიმპო ზანზარებს ღმერთების აღვირახსნილი ხარხარისაგან. რა აღმზრდევლობითი გავლენა უნდა მოახდინოს მკითხველთა ზნეობაზე ასეთმა სურათმა, როდესაც არამცთუ ღმერთს, კაცსაც კი არ შეშვენის ამგვარი თავდაუქვერელობა,² მეორე მხრივ, ღმერთები ზოგჯერ ეძლევიან უსაზღვრო მწუსარებას, წუწუნებენ და უზომოდ ტირიან, არ შეუძლიათ თავის გრძნობებს დაეპატრონონ. როდესაც ზევსი დაინახავს, რომ აქილევსი მისდევს ჰექტორს მოსაკლავად, იგი შეწუხდება და დაიწყებს სუსტნებიან დიაცივით გოდებას. მეორეჯერ იგივე ზევსი, მოჰკრავს რა თვალს თავის მეუღლე ჰერას გაშლილ ადგილზე, იგრძნობს უეცრად სქესობრივ აგზნებას და იქვე მივარდება ცოლს, თუმცა არც სახლი, არც საწოლი ღმერთთა და კაცთა მბრძანებელ ზევსს არ აკლდა. ასე დამონებული არიან ჰომეროსის პოემებში თავისივე გრძნობებით ზევსი და სხვა ღმერთები, რაც სრულიადაც არ ამტკიცებს მათ სიბრძნეს, ვინაიდან ბრძენი მხოლოდ ის არის, ვისაც აქვს უნარი თავისი გრძნობების ბატონი იყოს და თავისი სულის მგრძნობელობითი ნაწილი (τὸ ἐπιμαθητικόν) დათრგუნოს სულის გონიერი ნაწილის (τὸ νοητικόν) საშუალებით.

თუ ღმერთები არა, მით უმეტეს გმირები არ ჰყავს ჰომეროსს ბრძენებად წარმოდგენილი. ყველაზე უფრო საყვარელი გმირი „ილიადაში“ არის აქილევსი. მაგრამ თავისი ქცევით აქილევსი სრულიად არ ჰგავს ბრძენს, და, მასთანადამე, მისი სახეც არ შეიძლება ზნეობისათვის სასარგებლო სახედ ჩაითვალოს. მთელი „ილიადა“ ტრიალებს აქილევსის რისხვის გარშემო. მაგრამ ბრძენი ასე არ დაემორჩილებოდა რისხვის აფექტს. ამავე დროს ჰომეროსის აქილევსი არ არის ანგარების გრძნობისგანაც თავისუფალი: იგი სასყიდელს მოითხოვს აგამემნონისაგან, და ჰექტორის ცხედარს უბრუნებს პრიამეს მხოლოდ სასყიდლის მიღების შემდეგ³. როდესაც ჰექტორმა მოჰკლა პატროკლე, აქილევსმა გამოიყვანა ტყვედ ჩავარდნილი ტროიანელები და ხარებივით დააკლა ზედ ეს უდანაშაულო

¹ Rep., 386 a—d.

² Rep., 388 d.

³ Rep., 390 e.

ადამიანები პატროკლეს საფლავს¹. უღმობელობა, თავდაუქერელობა, ანგარება, ვნებებით გატაცება, — ასეთი თვისებებით არიან წარმოდგენილი ჰომეროსის საუკეთესო გმირები. ეს გარემოება კი ზიანს აყენებს მკითხველთა ზნეობას, ვინაიდან ჰომეროსის პოემების მკითხველს აუცილებლად უნდა გაუჩნდეს ასეთი აზრი: თუ ღმერთები და გმირები ამნაირები არიან, მე რისთვისაა უნდა ვიყო უკეთესი? „ყოველი კაცი გაამართლებს თავის თავის წინაშე საკუთარ სიავეს, როდესაც იგი დარწმუნებული იქნება, რომ არაფერს აკეთებს ისეთს, რაც არ გაეკეთებოთ ღმერთებს და მათ ნათესავენს“, — წერს პლატონი „სახელმწიფოს“ მესამე წიგნში².

ამავე წესით აკრიტიკებს პლატონი ტრაგედიას. მისი აზრით, ტრაგედია ცოცხლის საზოგადოებას ზნეობრივად. არც თავისი შეხედულებებით, არც თავისი ქცევით ტრაგედიის გმირები არ ემსგავსებიან ბრძენებს. ბრძენი და ფხიზელი კაცი, რომელიც თავის ვნებათა ბატონია, სრულიად არ არის ტრაგედიისათვის შესაფერისი გმირი, ვინაიდან ტრაგედიის მათგან უმეტესად ინტერესს ასეთი გმირი ვერ მიიპყრობდა: მეტად მშრალი იქნებოდა იგი ამისათვის. ტრაგედია არის ხელოვნება. როგორც ასეთი, იგი ბაძავს თავის საგანს: ტრაგედია მიმბაძველი ხელოვნებაა *αἴθερος*. მასში ეს ბაძვის მომენტი განსაკუთრებული სიციხადით მოჩანს, ვინაიდან ტრაგედიაში (ისე როგორც კომედიაში) პოეტი სრულიად დამალულია და მხოლოდ წარმოდგენილი გმირები ლაპარაკობენ და მოქმედებენ³. მაგრამ ბრძენი კაცის მიბაძვა ტრაგედიის შემოქმედისათვის, რომელსაც მათგან უმეტესად დემოკრატიულ მასაზე აქვს გეზი აღებული და არა გონებრივად დაწინაურებულ მცირერიცხოვან საზოგადოებაზე, სრულიად არ არის ხელსაყრელი. „ბრძნული, მშვიდი, მუდამ თავისი თავის მსგავსი ხასიათი ძალიან ძნელი მისაბაძია; და ასეთი კაცის სახე ვერც მოახდენდა, შთაბეჭდილებას იმ არეგ-დარეულ ბრბოზე, რომელიც ჩვეულებრივ იყრის თავს თეატრში“, — წერს პლატონი⁴. ამიტომ ტრაგედია წარმოად-

¹ Rep., 391 b.

² Rep., 391 e.

³ Rep., 394 b. არც ეპოსში, არც ლირიკაში (ღითირამბებში), პლატონის აზრით, ასეთ მდგომარეობას არ ვამჩნევთ: ლირიკაში (მაგალითად, ღითირამბებში) პოეტი ლაპარაკობს თავისი სახელით, ეპოსში კი — ხან თავისი სახელით (როდესაც იგი გადმოგვცემს გმირების მოქმედებას), ხან კი გმირების სახელით (როდესაც იგი გმირებს ალაპარაკებს). გმირების სახელით მეტყველება, პლატონის აზრით, მეტ ხელოვნებას მოითხოვს პოეტისაგან, ვინაიდან პოეტმა ისე უნდა ალაპარაკოს თითოეული გმირი, როგორც ეს ამ გმირის ხასიათს შეეფერება. Rp., 93 c.

⁴ Rep., 604 e. პლატონის აზრით, დრამატურგი ცდილობს ასიაშინაობის გაუნათლებელ ბრბოს, და ამნაირადვე იქცევიან მუსიკის, კითარისტიკის და ავლეტის ოსტატები, რომელთა სარგებლობა ვერ შეედრება გიმნასტიკის, მედიცინის და კანონმდებლობის ოსტატთა სარგებლობას. ხელოვნების ოსტატები პლატონისათვის იმავე რიგში დგანან, რომელშიც სოფისტები, კულინარები, კოსმეტის სპეციალისტები, ჯამბაზები, მებაჭი

ვენს სწორედ ისეთ გმირებს, რომლებიც დიდი აფექტებით არიან დამონებული და იტანჯებიან ამ ვნებათა უღელქვეშ და რომლებსაც არ ყოფნის გონების ძალა იმისათვის, რათა, ფილოსოფოსთა მსგავსად, მუდამ თავის ვნებათა ბატონი იყვნენ. ასეთი ვნებიანი ხასიათების ასახვა (მიბაძვა) ამავე დროს უფრო ადვილი საქმეა, ვიდრე ბრძნული და ზომიერი ხასიათებისა¹. ამის შესაფერისად, ტრაგედიის მწერალთა ყურადღების ცენტრში იმყოფება „ჩვენი სულის უგნური ნაწილი“, τὸ ἐπιθυμητὸν და არა გონიერი ნაწილი, არა τὸ λογικὸν².

ყველაფერი ეს ცუდად მოქმედებს ტრაგედიის მაყურებელზე და რყვნის მას ზნეობრივად. როდესაც ვუცქერით, თუ როგორ იტანჯება სცენაზე გმირი, ჩვენში ილვიძებს თანაგრძნობა (συμπάθεια) ამ გმირის მიმართ, ტრაგედია გვალელებს, და ჩვენც ვაქებთ მის ავტორს³. გმირი ტირის თავისი უბედურების გამო, და ჩვენც ვტირით მასთან ერთად. რომ ეს უბედურება ჩვენ თვითონ შეგვძთხვევოდა რეალურ ცხოვრებაში, ეგების არ გვეტირნა მაშინ, ვინაიდან ტირილი არ არის სიბრძნისა და ვაჟკაცობის ნიშანი, და ჩვენც ამიტომ ძალას დავატანდით ჩვენს თავს, გონების საშუალებით დავუფლებოდით ჩვენს გრძნობას და ვეცდებოდით შეგვეჩერებინა ცრემლები. მაგრამ, როდესაც საქმე ცხოვრებაში კი არა, თეატრში ხდება, ჩვენ არ ვაჩერებთ ჩვენს თავს და თავისუფლებას ვაძლევთ ჩვენს გრძნობებს. როდესაც ასეთი რამ ხშირად მეორდება (ეს კი მოხდება, თუ ხშირად დავდივართ თეატრში), ჩვენში ძლიერდება მგრძნობელობა, და სენტიმენტალური ადამიანები ვხდებით. „მას შემდეგ, რაც სხვების უბედურებათა ცქერით გავაძლიერეთ ჩვენი მგრძნობელობა (τὸ ἐπιθυμητὸν), ძალიან ძნელია ამ მგრძნობელობის ჩაყენება კალაპოტში, როდესაც ჩვენ თვითონ შეგვეძთხვევა უბედურება“, — წერს პლატონი⁴.

ამრიგად, პლატონის აზრით, ტრაგედია ასუსტებს და ანებიერებს მაყურებელს, ართმევს მას ძალას თავისი ვნებები მორჩილებაში ჰყავდეს

ქალები და სხვა მისთ. ამათი მიზანია წუთიერი სიამოვნება მისცენ ბრბოს, და არც ერთი არ აძლევს მას ისეთ რამეს, რაც სერიოზულ საჭიროებას წარმოადგენს. არამცთუ ყოველი ექიმი, არამედ ყოველი ღურგალი და კალატოზი უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ყოველი პოეტი, ვინაიდან, გარდა იმისა, რომ ექიმსა და ღურგალს მეტი სარგებლობა მოაქვთ საზოგადოებისათვის, მათ უფრო მეტი ცოდნა აქვთ, ვიდრე პოეტს. ექიმმა უკეთესად იცის კაცის სხეული, ვიდრე პოეტმა, რომელიც ექიმობის შესახებ ლექსებს წერს, ხოლო ღურგალმა უკეთესად იცის მედურგლეობა, მართალია, ღურგლის ცოდნა არის პრაქტიკული და კერძო ცოდნა, რომლის ხარისხი არ არის მაღალი, მაგრამ პოეტს ასეთი ცოდნა კი არ გააჩნია არც ერთი საქმის შესახებ. შდრ. Müller, Gesch. d. Theorie der Kunst, 85.

¹ Rep., 604 e.

² Rep., 605 b.

³ Rep., 605 d.

⁴ Rep., 606 b.

და სულის გონიერი ნაწილის საშუალებით იყოს ამ ვნებათა ბატონი. ამით კი ტრაგედიის ზემოქმედება ზნეობაზე ეწინააღმდეგება ფილოსოფიის ზემოქმედებას. ფილოსოფია აძლიერებს ჩვენში სულის გონიერ ნაწილს, რომლის საშუალებით ჩვენ ვეუფლებით ჩვენს ვნებებს, ჩვენს მგრძობელობას, ე. ი. ჩვენი სულის უგნურ ნაწილს. რაც შეეხება ტრაგედიას, იგი აძლიერებს ჩვენში სულის არა გონიერ, არამედ უგნურ ნაწილს, ე. ი. ჩვენს მგრძობელობას, ჩვენს ვნებებს. „ნაცვლად იმისა, რომ დააშროს ეს ვნებები, პოეტური ბაძვა¹ აწვდის მათ საზრდოს და უცლის. იგი ჩვენ ბიწიერებით სავსე და უბედურ ქმნილებებად გვაქცევს, ვინაიდან ვნებებს ანიჭებს ბატონობას ჩვენს სულზე, ნაცვლად იმისა, რომ სრულ მორჩილებაში ჰყოლოდა ისინი და ამით უზრუნველყო ჩვენი სათნოება და ჩვენი ბედნიერება“².

მოკლე დასკვნა რომ გავუყეთოთ ზემონათქვამს, ასეთ შედეგს მივიღებთ: პლატონის ესთეტიკური თეორია უდგება ხელოვნებას პლატონის მეტაფიზიკის ძირითადი მიმართულების შესაფერისად, პლატონის მეტაფიზიკა კი იყო კრიტიკის დასაბუთება. ამიტომ პლატონის ესთეტიკურ თეორიასაც მიეცა ხელოვნების კრიტიკის სახე. მთავარი აზრი იმ კრიტიკისა, რომელიც პლატონმა აწარმოა ხელოვნების მიმართ, ის იყო, რომ ხელოვნება არ არის ფილოსოფია, და, მაშასადამე, ხელოვნებას არ აქვს ის ნიშნები, რომლებიც აქვს ფილოსოფიას. თუ ფილოსოფია არის ცნებათა ან თავისთავად არსებულ იდეათა შემეცნება, ხელოვნება არის ცნებათა დაბნელება, ვინაიდან ის არის გრძობისეული ან ინდივიდუალური საგნებისადმი მიბაძვა. თუ ფილოსოფია ემსახურება სიკეთეს, ხელოვნება, პირიქით, ზოგიერთ შემთხვევაში კიდევ რყენის კაცს ზნეობრივად.

ბ. არისტოტელეს პოლემიკა პლატონის ესთეტიკის წინააღმდეგ

არისტოტელეს „პოეტიკის“ დედააზრს პლატონის ესთეტიკურ თეორიასთან პოლემიკა შეადგენს. არისტოტელეს მთელი „პოეტიკა“ პლატონის ესთეტიკის წინააღმდეგ არის მიმართული: ამ ნაწარმოებში არისტოტელე ისეთ შეხედულებებს ამყარებს პოეზიაზე და, კერძოდ, ტრაგედიაზე, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან პლატონის შეხედულებებს და ამავდროს აზუსტებენ მათ და მაღალ საფეხურზე აჰყავთ. ებრძვის რა პლატონს, არისტოტელე ავითარებს ისევ მის დებულებებს და უფრო სრულ სახეს აძლევს მათ. ამიტომ, როგორც ხელოვნების ფილოსოფოსზე, არის-

¹ ასეთია კი პირველ რიგში ტრაგედია.

² P. 10., 606 d.

ტოტელეზე ერთ და იმავე დროს შეიძლება ისიც ითქვას (ბელგერის¹, ფორხჰამერის² და ფინსლერის³ მსგავსად), რომ არისტოტელე მისდევდა პლატონს, როგორც შეგნებული მოწაფე მისდევს ხოლმე თავის მასწავლებელს, და ისიც ითქვას (ლუნაჩარსკის, ნოვოსადსკის და ასმუსის კვალად), რომ არისტოტელე პოლემიკას ეწეოდა პლატონის წინააღმდეგ. სწორედ იმაშია არისტოტელეს სიდიადე, რომ მან, შეითვისა რა თავისი მასწავლებლის მიერ მიღწეული შედეგები, კი არ გაჩერდა უკრიტიკოდ ამ შედეგებზე, არამედ ახალი თვალსაზრისით გადაამუშავა ისინი და გადააკეთა.

აქედან ცხადია, რომ არისტოტელეს პოეტიკის ვასალები პლატონის ესთეტიკასთან მის მიმართებაში არის საძიებელი. ვინც ამას არ გაითვალისწინებს, ის ვერ გაიგებს ჯეროვნად არისტოტელეს პოეტიკას, ვერ შევა მის აზრთა შენობაში.

არისტოტელეს პოეტიკის შინაარსი მოკლედ ასე შეიძლება იქნეს წარმოდგენილი: ხელოვნება არ არის ფილოსოფიის ანტაგონისტი, როგორც ამას პლატონი ასწავლიდა. პირიქით, თავისი ბუნებით ხელოვნება ენათესაება ფილოსოფიას, ვინაიდან იგი, წინააღმდეგ პლატონის შეხედულებებისა, არც ცნებებს აბნელებს და არც ზნეობას რყვნის. ხელოვნების ასეთ გაგებას არისტოტელემ ორი ბურჯი მოუწაფა: ერთი იყო „ბაძვის“ ცნება (μυθοειδ), ხოლო მეორე — „განწმენდის“ (ἀπαθροειδ). ეს ორი ცნება შეადგენს არისტოტელეს „პოეტიკის“ დედაბოძს. ამათგან პირველი ცნება გამოყენებული ჰქონდა უკვე პლატონს, როგორც ხელოვნების არსებითი ნიშანი. მაგრამ არისტოტელემ გადაამუშავა ეს ცნება და აღმოაჩინა, რომ ბაძვა, რომელსაც ეწევა ყოველი ხელოვნება, არისტოტიზაციაა. რაც შეეხება „განწმენდის“ ან კათარზისის ცნებას, პლატონის ესთეტიკური თეორია ამ ცნებას სრულიად არ იცნობდა: პლატონი ხმარობდა ტერმინს „კათარზისი“, რომელიც მას, ალბათ, ან მედიცინიდან, ან რელიგიური მისტიერიებიდან ჰქონდა გადმოღებული, არა ესთეტიკური, არამედ ეთიკური მნიშვნელობით. კათარზისი იყო პლატონისათვის სულის ზნეობრივი განწმენდა, და ამ ფუნქციას ასრულებდა ფილოსოფია, და არა ხელოვნება, რომელიც პლატონის მოძღვრებაში არამცთუ არ ემსახურებოდა კათარზისს, არამედ ეწინააღმდეგებოდა მას და რიცხავდა თავისი ასპარეზიდან. პლატონის მიერ ხელოვნების გარეშე დატოვებული კათარზისი არისტოტელემ შეიტანა ხელოვნების წრეში, მისცა მას ესთეტიკური მნიშვნელობა და მტკიცედ დაუკავშირა ბაძვის ცნებას,

¹ Belger, De Aristotele in arte componenda Platonis discipulo.

² Forchhammer, De Aristotelis Poetica ex Platone illustrata.

³ Finsler, Platon und die aristotelische Poetik.

რათა ეთქვა, რომ კათარზისი, რომელიც ხორციელდება ხელოვნებაში, შედეგია ხელოვნების იმავე ბუნებისა, რომელიც მკლავნდება ბაძვაში, და როგორც ერთი (ბაძვა), ისე მეორე (კათარზისი) ამტკიცებს ხელოვნების ნათესაობას ფილოსოფიასთან. როგორც ვხედავთ, ბ ა ძ ვ ი ს ც ნ ე ბ ა და კ ა თ ა რ ზ ი ს ი ს ც ნ ე ბ ა არ ის ტ ო ტ ე ლ ე ს პ ო ე ტ ი კ ა შ ი ე რ თ ი და ი მ ა ვ ე დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ფ უ ნ ქ ც ი ა ს წ ა რ მ ო ა დ გ ე ნ ე ნ, ს ა ხ ე ლ დ ო ბ რ ი მ დ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ა, რომ ხელოვნება ენათესავება ფილოსოფიას და არ არის მისი ანტაგონისტი, როგორც ამას პლატონი ასწავლიდა. ამრიგად, პლატონის მიერ ერთმანეთის წინააღმდეგ ამხედრებული ხელოვნება და ფილოსოფია არისტოტელემ სცადა ერთმანეთთან შეერივებინა, როგორც ეს საზოგადოდ შეეფერებოდა მისი მოძღვრების სისტემატურსა და დიალექტიკურ ხასიათს. თუ პლატონის მიმართება ხელოვნებისადმი იყო კ რ ი ტ ი კ ა, არისტოტელეს მიმართება ძალდაუტანებლად თავსდება დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ი ს სახელწოდებაში¹. თუ მორალურად აღშფოთებული პლატონი იწუნებდა ხელოვნებას და ქვეყნისადმი ესთეტიკურ მიმართებას, დინჯი მკვლევარი არისტოტელე არ გამობს ხელოვნებას, არამედ ცდილობს ახსნას იგი, გ ა ი გ ო ს მი ს ი ადგილი კაცობრიობის სულიერ ვითარებაში და ამით გაამართლოს კიდევაც მისი არსებობა. მასალად კი ამისათვის არისტოტელე იყენებს არა მხოლოდ საკუთარ დაკვირვებას ბერძნული ხელოვნების მოვლენებზე, არამედ იმ დებულებებსაც ხელოვნების შესახებ, რომლებიც უკვე პლატონის კრიტიკამ ნათელყო, და შეჰყავს ეს უკანასკნელი დებულებები ახალ სინთეზში. ასეთია, საზოგადოდ, არისტოტელეს ფილოსოფიური პოზიციის ყველა საკითხში. მისი ფილოსოფიის მიზანია არა კ რ ი ტ ი კ ი ს, არამედ ა ხ ს ნ ი ს² დასაბუთება, ვინაიდან ამ ფილოსოფიას იმპულსი მისცა ბუნებისმეტყველებამ მისწრაფებამ, რომელმაც გაამახვილა არისტოტელეს ყურადღება გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ი ს პ რ ი ნ ც ი პ ი ს მიმართ და აქცია ეს უკანასკნელი არისტოტელეს ფილოსოფიის ქვაკუთხედად.

თავისი დროის საზოგადოების მიმართაც არისტოტელეს, როგორც ვიცით, ეჭირა არა კრიტიკოსის პოზიცია, რომელიც ჰქონდა რეფორმატორული სულით გატაცებულ პლატონს (გავისხენოთ, მაგალითად, პლატონის ურთიერთობა დიონის ტირანთან და ახალი საზოგადოებრივი წესწყობილების შექმნის უნაყოფო ცდები), არამედ პოზიცია დინჯი მეცნი-

¹ პლატონი აგრძელებდა ესთეტიკაში დორიელი პარმენიდეს საქმეს, არისტოტელე კი — იონიელი ჰერაკლიტეს საქმეს.

² ახსნა ნიშნავს არა ახსნელის უარყოფას, არამედ მის გადარჩენას. ამხსნელის დეიზი არის (συνεπειν) მოვლენათა გადარჩენა.

ერისა, რომელიც თვალყურს ადევნებს ამ საზოგადოებას, ბუნებისმეტყველის მსგავსად აუღელვებლად აკვირდება საზოგადოებრივი ცხოვრების მოვლენებს და ცდილობს ახსნას ეს მოვლენები, ცხადყოს მათი გ ე ნ ე - ზ ი ს ი და ამ გზით გაარკვიოს საზოგადოების კანონები, ფილოსოფოსობაც არისტოტელეს ესმოდა, როგორც ახსნის ძიება, ე. ი. როგორც მზიზებების გამოკვლევა, და ამაზე მეტს იგი თავის თავისაგან არ მოითხოვდა. არისტოტელე არასოდეს არ მისცემდა თავის თავს ნებას პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩარეულიყო პლატონის მსგავსად და ჩაედინა ისეთი აქტი, რომლის გამო პლატონი მონად გაჰყიდა სირაკუზების ტირანმა. ბევრს უფრო მოეწონებოდა პლატონის პიროვნება¹, მაგრამ ეს უკვე პერსონალური სიმპათიის საკითხია.

აქედან აიხსნება არისტოტელეს უთანხმოება პლატონთან და ახალი გაგება როგორც იდეისა, ისე იმ ფუნქციისა, რომელსაც იდეა ასრულებს². თუ პლატონისათვის ზოგადი იდეა იყო კერძო გრძნობისეული საგნის უარყოფა, არისტოტელესათვის ზოგადი იდეა იქცა კერძო გრძნობისეული საგნის (ე. ი. ინდივიდუალური საგნის) ფორმად, რომელიც მოწოდებული იყო მიენიჭებინა ამ საგნისათვის სინამდვილე. თუ პლატონის მეტაფიზიკით ზოგადი იდეა იმყოფებოდა კერძო ინდივიდუალურ საგანთა გარეშე და, ამრიგად, იყო ორი ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი სამყარო (იდეათა ნუმენალური სამყარო და ინდივიდუალურ საგანთა ფენომენალური სამყარო), არისტოტელეს მეტაფიზიკით ზოგადი იდეა იმყოფებოდა მხოლოდ ინდივიდუალურ გრძნობისეულ საგნებში, იგი არსებობდა ამ გრძნობისეულ საგანთა საშუალებით და მხოლოდ იმით იყო გამართლებული, რომ საჭირო იყო ამ უკანასკნელთათვის. პლატონისეული დუალიზმი და ანტაგონიზმი არსებულსა და იდეალს შორის, კერძოსა და ზოგადს შორის, აღქმასა და ცნებას შორის, გრძნობასა და აზროვნებას შორის, მოვლენასა და არსს შორის, მატერიასა და ფორმას შორის არისტოტელემ შეცვალა არსებულისა და იდეალის, კერძოსა და ზოგადის, აღქმისა და ცნების, გრძნობისა და აზროვნების, მოვლენისა და არსის, მატერიისა და ფორმის მონიზმით: არსი (ὄντως) ყოველთვის მოვლენილია, არისტო-

¹ „Wenn alle Griechen so waren wie Aristoteles, dann war das Griechentum des Untergangs wert, denn es waren ihm die Lebensäfte ausgetrocknet“. Leisegang, Hellenistische Philosophie, 53.

² პლატონისათვის იდეა იყო ბუნების საგანთა ღირებულებების შესაფასებელი მ ერთ ა ფ ი ზ ი კ უ რ ი პრინციპი. არისტოტელემ „მეტაფიზიკის“ XIII წიგნში პლატონის იდეის ძირითად ნაკლად ის ჩასთვალა, რომ ეს იდეა, რამდენადაც იგი ბუნების მიღია (χωρίς) იმყოფება, არ ვარგა ბუნების საგანთა გენეზისის ასახსნელად, ე. ი. არ ვარგა საგანთა ფ ი ზ ი კ უ რ პრინციპად. ცხადია, რომ პლატონი არ დაუწყებდა დავას არისტოტელეს, რადგან მას მშვენივრად ესმოდა მეტაფიზიკისა და ფიზიკის განსხვავება.

ტელეს აზრით, და ზოგადი ყოველთვის კერძოშია. იდეალური არ არის არსებულის გარეშე და არსებული — იდეალურის გარეშე: იდეალური არსებულში იმყოფება და არსებულიც ყოველთვის იდეალურია. არ არსებობს აკრეთვე ცნება აღქმის გარეშე და აღქმა ცნების გარეშე, არ არსებობს გრძნობა აზროვნების გარეშე და აზროვნება გრძნობის გარეშე. არ არსებობს მატერია ფორმის გარეშე და ფორმა მატერიის გარეშე: მატერია არის ფორმისათვის და ფორმა არსებობს მატერიით. ყოველი ინდივიდუალურ გრძნობისეულ საგანში მატერიაც არის და ფორმაც: ისინი ერთ დიალექტიკურ მთლიანობას ქმნიან, ერთმანეთს ეხმარებიან, ერთმანეთზე მიუთითებენ: საგნის მატერია არსებობს ამ საგნის ფორმისათვის, ხოლო საგნის ფორმა — ამ საგნის მატერიისათვის. მატერია საჭიროა სხიერი ფორმის განხორციელებისათვის, მაგრამ ფორმა საჭიროა უსასო მატერიის განსახიერებისათვის ან გაფორმებისათვის. ფორმის გარეშე მატერია ვერ განსახიერდებოდა, ვერ მიიღებდა სისრულესა და გარკვეულობას და იქნებოდა მხოლოდ როგორც გაურკვეველი შესაძლებლობა (ἄσχετος). მაგრამ, მეორე მხრივ, მატერიის გარეშე ფორმა ვერ შეისხამდა ხორცს, ვერ მიიღებდა არსებობას და დარჩებოდა მხოლოდ გარკვეულობის წმინდა პრინციპად (ἐνσχυρα), რომელსაც გასარკვევი არაფერი აქვს მოცემული. ამიტომ, არისტოტელეს აზრით, არც ერთი ინდივიდუალური საგნის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, პლატონის მსგავსად, რომ ამ საგანს აკლია სინამდვილე და გარკვეულობა, რომ იგი არის მის ვარჯეშე არსებული ზოგადი იდეის ლანდისებური მოჩვენება. ყოველი ინდივიდუალური საგანი (τὸν τι), არისტოტელეს მოძღვრებით, ნამდვილი და გარკვეულია, და არც ერთი ინდივიდუალური საგანი არ არის მის გარეშე არსებული ზოგადი იდეის ლანდი, ამ იდეის აჩრდილი და მოჩვენება, ვინაიდან ზოგად იდეას მხოლოდ ინდივიდუალურ საგნებში აქვს არსებობა. აღსანიშნავია, რომ თავის მთავარ ხაზებში არისტოტელეს მეტაფიზიკა ძალიან ემსგავსება XIX საუკუნის რომანტიკოსების (იაკობი, ფიხტე, შელინგი, ჰეგელი) დიალექტიკურ ფილოსოფიას, რომელიც ისტორიულად კანტის კრიტიციზმთან პოლემიკაში ყალიბდებოდა.

არისტოტელეს მეტაფიზიკაზე შენდება არისტოტელეს მოძღვრება ხელოვნებაზე, პოეზიაზე და, კერძოდ, ტრაგედიაზე, რომელსაც დათმობილი აქვს „პოეტიკის“ მთავარი ნაწილი¹. ბერძნული ტრაგედიის გამოკ-

¹ ძნელი გასაზიარებელია ცელერის შეხედულება, თითქოს არისტოტელესთან „die Lehre von der Kunst ein eigenes, mit den übrigen in keinem bestimmten Zusammenhang gesetztes Fach ausfüllt“. D. Phil. d. Griech. II, II, 185. ჩვენი ნარკვევის მთავარ მიზანია ცხადყოფს არისტოტელეს პოეტიკის მტკიცე კავშირი არისტოტელეს მთელ ფილოსოფიასთან.

ვლევის საშუალებით არისტოტელე არკვევს საკითხს, თუ რა არის პოეზია და როგორია საზოგადოდ ხელოვნების ბუნება.

ხელოვნების ეს ბუნება არისტოტელეს ესთეტიკაში ირკვევა საკაცობრიო კულტურის ისეთ დარგებთან დაპირისპირებით, როგორცაა ხელოსნობა, მორალი, პოლიტიკა, აღზრდა, ფილოსოფია და სხვა მისთ. მიჯნავს რა ხელოვნების ცნებას აღნიშნულ დარგთა ცნებებისაგან, არისტოტელე არკვევს, თუ რა არის ხელოვნება, როგორია მისი ლოგიკური არსება, მისი ბუნება. ამის მსგავსად მოიქცა შემდეგ იმანუილ კანტიც თავისი ესთეტიკური მოძღვრების აგების დროს.

უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ, არისტოტელეს თეორიით, ხელოვნება არ არის ხელოსნობა (τέχνη), და, მაშასადამე, ხელოვანიც არ არის ხელოსანი. ხელოსნობისაგან ხელოვნების გამიჯვნის საშუალებით არისტოტელე ამყარებს ხელოვნების ერთ-ერთ ნიშანს, რომელიც უკვე პლატონსაც ჰქონდა გათვალისწინებული¹ და რომელსაც შემდეგ კანტონსა და შილერის ესთეტიკურ თეორიებში დიდი ადგილი დაეთმობა. არისტოტელეს მოძღვრებით, ხელოვნება უფრო მაღალი ხარისხის მოვლენაა, ვიდრე ხელოსნობა, და იგი ადამიანის ისეთ უნარს გულისხმობს, რომელიც ხელოსანს შეიძლება არ ჰქონდეს. ძირითადი განსხვავება ხელოვანსა და ხელოსანს შორის ის არის, რომ ხელოსანი აკეთებს იმგვარ საგანს, რომელიც აკმაყოფილებს კაცის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებას, ე. ი. ისეთ მოთხოვნილებას, რომელიც აქვს კაცს, როგორც ბიოლოგიურ არსებას, როგორც ცოცხალ ორგანიზმს ან ცხოველს. ამგვარ საგანს ეწოდება არისტოტელეს ენაზე *ს ა ს ა რ გ ე ბ ლ ო ს ა გ ა ნ ი* (τὸ ἀφ᾽ἐπιμοῖ), ხოლო იმ მოთხოვნილებას, რომელსაც იგი აკმაყოფილებს, ეწოდება აუცილებელი (τὸ ἀναγκαῖον), რადგან იგი აუცილებელია იმისათვის, რათა კაცი არსებობდეს ფიზიკურად. პური, მაგალითად, არის სასარგებლო საგანი, ვინაიდან იგი აკმაყოფილებს საზრდოობის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებას, რაც აუცილებელია კაცის ფიზიკური არსებობისათვის. სასარგებლო საგნებია აგრეთვე ქვაბი, ქოთანის, გობის, საცერი და სხვ., რასაც ხელოსანი აკეთებს ხოლმე და რაც საჭიროა ბიოლოგიური არსებობის თვალსაზრისით. მაგრამ იგივე არ შეიძლება ითქვას პოემის, სურათის ან ხელოვნების სხვა რომელიმე ქმნილების შესახებ: არც პოემა და არც სურათი არ აკმაყოფილებენ იმას, რაც ბიოლოგიური მოთხოვნილებაა და რაც აუცილებლად საჭიროა კაცის ფიზიკური არსებობისათვის. ამიტომ არც პოემა, არც სურათი და ხელოვნების არც სხვა რომელიმე ქმნილება არ ეკუთვნის სასარგებლო საგანთა კატეგორიას. ამდენად

¹ Hippias, 296 e.

მათ შეიძლება ეწოდოს უსარგებლო საგნები, რომლებიც აუცილებელისათვის (ე. ი. ბიოლოგიური მოთხოვნილებისათვის) არ არიან საჭირო და, მაშასადამე, თვითონაც არ არიან აუცილებელი. კაცი რომ მხოლოდ ბიოლოგიური არსება ყოფილიყო, მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმი ან ცხოველი, ცხენისა ან ხარის მსგავსად, მაშინ მას ხელოვნების ქმნილებები არ დასჭირდებოდა, და ხელოვნებაც არ გაჩნდებოდა. მაგრამ კაცი მეტია, ვიდრე უბრალო ცხოველი: არისტოტელეს განსაზღვრით¹, კაცი არის „საზოგადოებრივი ცხოველი“ (ζῷον πολιτικόν), და, როგორც ასეთს, გარდა ბიოლოგიური მოთხოვნილებებისა, მას აქვს სხვაგვარი მოთხოვნილებებიც: ასეთი მოთხოვნილებაა, მაგალითად, მეგობრობა (φιλία). როგორც ცხოველს, კაცს შეეძლო უმეგობროდ ეცოცხლა, და იგი არ მოკვდებოდა იმის გამო, რომ მას მეგობარი არ ეყოლებოდა. მაგრამ, როგორც საზოგადოებრივი ცხოველს, კაცს სჭირდება მეგობარი, მას აქვს მეგობრობის მოთხოვნილება. აი, ასეთი ხასიათის, მოთხოვნილებები, რომლებიც ბიოლოგიური არსებობის ფარგლებს სცილდებიან და დაკავშირებული არიან იმ გარემოებასთან, რომ კაცი არის საზოგადოებრივი ცხოველი, არისტოტელემ გააერთიანა *მეგობრული ტერმინის საშუალებით*². *მეგობრული ნიშნავს ქართულად „გართობას“, „დროს ტარებას“, ე. ი. ისეთ მოქმედებას, რომელსაც არ აქვს თავის გარეშე მიზანი, რომელიც თვითონ არის თავის მიზანი და რომელიც სხვის გამო კი არ არის სასურველი, არამედ თავისთავად არის სასურველი და სასიამოვნო. მაგალითად, მეგობრობა არის მეგობრული, რადგანაც იგი იმისათვის მხოლოდ კი არ არის სასურველი, რომ მისი საშუალებით რაღაც უცხო მიზანი ხორციელდება, არამედ იგი თავისთავად არის სასურველი და სასიამოვნო; აზროვნება არის მეგობრული, რადგან აზროვნება თავისთავად არის სასიამოვნო: ვინც აზროვნებს, იგი ამ აზროვნების პროცესში სიამოვნებას განიცდის*³. ხელოვნებაც ამ კატეგორიას ეკუთვნის: ხელოვნება არის მეგობრული, ე. ი. ისეთი მოქმედება, რომელიც თავისთავად არის სასიამოვნო. რაც შეეხება ხელოსნობას იგი არ არის მეგობრული, არამედ იგი ეკუთვნის ისეთ მოქმედებათა კატეგორიას, რომელთა მიზანი მათ გარეშეა, ვინაიდან ხელოსნობის მიზანია აუცილებელი (εὐδαιμονία) ანაწინ, რაც კაცის ფიზიკური არსებობისათვის არის საჭირო, რასაც პრაქტიკული გამოყენება აქვს, რაც სასარგებლოა (συνεργον). ქვაბი, რომელსაც აკეთებს ხელოსანი, სასარგებლოა, პოემა

¹ Polit, I, 2.

² Zeller, II, II, 735, 5.

³ Metaph., 981 b.

კი, რომელსაც ქმნის ხელოვანი, — უსარგებლო. მაგრამ ეს უსარგებლო პოემა მშვენიერია (αχλὺ), ლამაზია, და იგი უფრო მეტად სჭირდება ადამიანს, როგორც ასეთს, იგი უფრო მეტად დამახასიათებელია ადამიანისათვის, უფრო მეტად ა დ ა მ ი ა ნ უ რ ი ა, ვიდრე ფრიალ სასარგებლო ქვაბი. უპოემოდ კაცი გაძლებდა, უქვაბოდ კი ვერა, მაგრამ უპოემოდ ცხოვრება წაართმევდა კაცს ადამიანური არსებობის ერთ-ერთ ნიშანს და დაამსგავსებდა მას ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა მიერ დამონებულ პირუტყვს. ამრიგად, არისტოტელეს აზრით, ხელოვნება ადამიანის უფრო მაღალი ფუნქციაა, ვიდრე ხელოსნობა¹, ვინაიდან ხელოვნება აკმაყოფილებს ადამიანს, როგორც საზოგადოების წევრს, ხელოსნობა კი — კაცს, როგორც ბიოლოგიურ არსებას, როგორც ცხოველს. ბიოლოგიური კი, არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, სოციალურზე უფრო დაბლა დგას განვითარების კიბურზე, ვინაიდან ბიოლოგიური არის სოციალურის მატერია, ხოლო სოციალური — ბიოლოგიურის ფორმა, მისი მიზანი, მისი ენტელეხია, მისი არსებობის გასამართლებელი საფუძველი. ხელოსნობა აკმაყოფილებს აუცილებელს და თვითონაც ამის გამო აუცილებელია; ხელოვნება კი არის არა აუცილებელი, არამედ თავისუფალი: ხელოვნება არის ადამიანის თავისუფლების მანიფესტაცია და თვითონაც ამის გამო უნდა მას ეწოდოს თავისუფალი ხელოვნება².

როგორც ვხედავთ, მთელი ეს მსჯელობა ხელოვნების შესახებ, რომელსაც არისტოტელე აწარმოებს, დიალექტიკური ან ფილოსოფიური სულით არის გაყენებული (როგორც აღინიშნა, ბევრი რამ აქედან შევიდა შემდეგ კანტის და შილერის ესთეტიკაში) და ამჟღავნებს არისტოტელეს მაღალ შეხედულებას ხელოვნებაზე, არისტოტელე თითქოს მოწადინებულია დაიცვას ხელოვნება დამცირებისაგან და ამ მიზნით წამოსწიოს წინ ხელოვნების დიდი ღირსება. ფსიქოლოგიურად ეს გარემოება შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც არისტოტელეს პასუხი იმ კრიტიკულ განწყობილებაზე ხელოვნების მიმართ, რომელიც პლატონის ფილოსოფიის ახასიათებდა.

ჩვენ ვნახეთ, რომ არისტოტელეს მოძღვრებით ხელოვნება არის საზოგადოებრივი ადამიანის ფუნქცია, რომელიც იმისათვის არის დანიშნული, რათა დააკმაყოფილოს ეს ადამიანი, როგორც სოციალური არსება. მაგრამ ასეთივე ხასიათი აქვს ადამიანის მოღვაწეობის ბევრ სხვა დარგსაც, მაგალითად, მორალს. ამიტომ იბადება კითხვა: როგორია ხელოვნების მიმართება მორალთან? ხომ არ ემთხვევიან ისინი ერთმანეთს?

¹ Metaph., 982 b. 18.

² აქედან მომდინარეობს „თავისუფალ ხელოვნებათა“ (artes liberales) იდეა, რომელიც ასეთ დიდ როლს ასრულებდა არისტოტელეს მომდევნო ისტორიულ ეპოქებში, განსაკუთრებით კი საშუალო საუკუნეებში. იხ. Ц и г л е р, Ист. педагог., 33.

არისტოტელე უარყოფით პასუხს იძლევა ამ უკანასკნელ კითხვაზე. მისი მოძღვრების თანახმად, ხელოვნება არ არის მორალი, და ხელოვანიც არ არის მორალისტი, კეთილი ზნეობის დამრიგებელი. მორალისტის უშუალო და პირდაპირი მიზანია სათნოება (*ἀρετή*). მაგრამ ხელოვნების უშუალო მიზანს სათნოება არ შეადგენს. სათნოების ფორმა სიკეთეა (*τὸ ἀγαθόν*), ხელოვნება კი ქმნის ლამაზსაგნებს, რომლებიც, არისტოტელეს სიტყვით, განსხვავდებიან კეთილი საგნებისაგან. ერთია კეთილი საგანი, მეორე — ლამაზი; ერთია სიკეთე მეორე — სილამაზე (*τὸ ἄλλο*). „სიკეთე და სილამაზე ერთი და იგივე არ არის“, — წერს არისტოტელე თავისი „მეტაფიზიკის“ მეცამეტე წიგნში: „პირველი (ე. ი. სიკეთე — ს. დ.) ყოველთვის გამოისახება მოქმედებაში, მეორე კი (ე. ი. სილამაზე — ს. დ.) შეიძლება იყოს უძრავ საგნებშიც“. ამას უნდა დაემატოს შემდეგიც: ის, რაც სიკეთეს ეწინააღმდეგება და მორალისტს აღაშფოთებს, ხელოვნების ჩარჩოებში თუ მოვაქციეთ, შესაძლებელია სასიამოვნო შეიქნეს. ასე, მაგალითად, ბოროტი კაცი გვეზიზღება, მაგრამ ბოროტი კაცის მხატვრულად გაკეთებული სურათი ლამაზი და სასიამოვნოა, ისე როგორც ლამაზი და სასიამოვნო დასანანია გველის ან სხვა რომელიმე მავნებელი ცხოველის მხატვრული სურათი¹.

ანალოგიური მსჯელობა შეიძლებოდა გამოგვეყენებინა ხელოვნების გასამიჯნავად პოლიტიკის, აღზრდის და ამათ მსგავს სხვა საქმიანობისაგან, რომელთაც ეწევა ადამიანი, როგორც სოციალური არსება, როგორც საზოგადოების წევრი. სამწუხაროდ, თვითონ არისტოტელეს თხზულებებში ეს საკითხი სისტემატურად არ არის განხილული, თუმცა ამ თხზულებებში გარკვეულად არის მაინც ნათქვამი, რომ ხელოვნება არ შეიძლება გათქვეფილ იქნეს სხვა დარგის მოღვაწეობაში, რომელსაც ეწევა ადამიანი, როგორც საზოგადოებრივი არსება, რომ, ამ დარგებისაგან განსხვავებით, ხელოვნებას აქვს თავისი საკუთარი სახე, თავისი სპეციფიკა, რომელიც აქცევს მას განსაკუთრებული ხასიათის მოღვაწეობად.

რა შეადგენს ხელოვნების სპეციფიკას? არისტოტელეს მოძღვრებით, ხელოვნების სპეციფიკას შეადგენს ბაძვა (*μίμησις*). ყოველი ხელოვნება არის ბაძვა, და ყოველი ხელოვანი ბაძვეს, — ასეთია არისტოტელეს ესთეტიკის ერთი ძირითადი დებულება. „ეპო-

¹ *Metaph.*, 1078 a 13. *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἕτερον. τὸ μὲν γὰρ αἰετὸν πρᾶξις, τὸ δὲ καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς.* ე. ი. სიკეთე არის მხოლოდ მოქმედი არსების პრედკატი, და „კეთილიც“ შეიძლება ეწოდოს რასმე მხოლოდ მოქმედების ან ქცევის გამო. „ლამაზი“ კი შეიძლება ეწოდოს ისეთ საგანსაც, რომელსაც არ აქვს მოქმედების უნარი. მაშასადამე, სილამაზე არ არის მხოლოდ მოქმედის პრედკატი.

² *Poet.*, 1448 b.

პეა და ტრაგედია, აგრეთვე კომედია, დითირამბული პოეზია და ავლეთიკისა და კითარისტის მომეტებული ნაწილი მიბაძვებია“ — წერს არისტოტელე¹. ბაძვა არის ხატვა, ბაძვა არის ქანდაკება, ბაძვა არის პოეზია, ბაძვა არის მუსიკა და ყოველი სხვა ხელოვნებაც.

თავის ესთეტიკურ მოძღვრებაში არისტოტელე რომ აქ გაჩერებულიყო, არსებითად ახალი მას არაფერი ექნებოდა ნათქვამი, ვინაიდან არისტოტელეზე ადრე პლატონიც ხომ იმას ამბობდა, რომ ხელოვნება არის ბაძვა. მაგრამ არისტოტელე არ კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ ბაძვა შეადგენს ხელოვნების დამახასიათებელ თვისებას, მის სპეციფიკურ ნიშანს, არამედ იგი აყენებს საკითხს თუ რა არის ბაძვა, ე. ი. არკვევს ბაძვის ცნებას და აკეთებს ამით ახალ ნაბიჯს წინ პლატონთან შედარებით. შეიძლება ითქვას, რომ ბაძვის ცნების გარკვევით არისტოტელემ უდიდესი სამსახური გაუწია ესთეტიკას და მტკიცე საფუძველზე დაამყარა ეს ფილოსოფიური დისციპლინა.

არისტოტელე გაემიჯნა ბაძვის იმ გაგებას, რომელიც ჰქონდა პლატონს და რომელიც ამ უკანასკნელის დუალისტური მეტაფიზიკის ლოგიკური შედეგი იყო, და შექმნა ბაძვის ისეთი ცნება, რამელიც თეაონ არისტოტელეს მეტაფიზიკას შეეფერებოდა. მართალია, პლატონის მსგავსად, არისტოტელეც იმას ფიქრობს, რომ ბაძვის ამოსავალი წერტილია ინდივიდუალური საგნები, რომლებიც ჩვენს გრძნობებს ეძლევათ, მაგრამ ეს ინდივიდუალური საგნები არისტოტელესათვის სრულიადაც არ არიან ცარიელი მოჩვენებები ან ობიექტურად არსებული ზოგადი იდეების სუბიექტური ლანდები, როგორც ამას პლატონი ასწავლიდა. არისტოტელეს მეტაფიზიკამ, როგორც ვთქვით, უარყო პლატონის თეორია, თითქოს ზოგადი იდეა და კერძო ან ინდივიდუალური საგანი ერთმანეთისაგან გათიშულად არსებობენ, ე. ი. უარყო ნუმენალურისა და ფენომენალურის, არსისა და მოვლენის, ზოგადისა და კერძოს დუალიზმი და მის ნაცვლად დაამყარა მონიზმი, რომლის მიხედვით ზოგადი არსებობს არა თავის თავში, არამედ კერძოში, ხოლო კერძო არის არა თავისი თავით, არამედ ზოგადის მეოხებით. ამიტომ ყოველი ინდივიდუალური ან კერძო საგანი არის არისტოტელესათვის არა მოჩვენება, არა ლანდი, არამედ

¹ Poet., 1447 a 14; შტრ. აგრეთვე Phys. 199 a 15: *ὁὡς τε η τέχνη τα μὲν ἐπιτελεῖα η φυσικὰ ἀδυνατεῖ ἀπεργασασθαι, τα δὲ μίμνειαι*

სრული რეალობა ან *აუჯ*, რომელიც თავის თავში ატარებს ზოგად იდეას ან ცნებას.

ინდივიდუალური საგნის ასეთმა გაგებამ, რომელსაც შეიძლება დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ი გაგება ეწოდოს, ლოგიკურად განსაზღვრა ესთეტიკური ბაძვის ახალი კონცეფცია. პლატონისათვის ესთეტიკური ბაძვა იყო მოჩვენებისადმი მიბაძვა (*φᾶντα μᾶλλον*), ვინაიდან ინდივიდუალური საგანი, რომელსაც ხელოვანი ბაძავს, იყო, პლატონის გაგებით, ცარიელი მოჩვენება (*φαντασμα*). ნაცვლად ამისა, არისტოტელეს ესთეტიკურ მოძღვრებაში ბაძვა იქცა რეალურად არსებული საგნისადმი მიბაძვად, ვინაიდან ინდივიდუალური საგანი აღიარებულ იქნა არისტოტელეს მიერ სრულ რეალობად. არისტოტელეს აზრით, ხელოვანი ბაძავს არა ირეალურ მოჩვენებას, არა იდეისაგან დაცლილ უაზრო ლანდს, არამედ სრულიად რეალურ საგანს, რომელიც ზოგადი იდეით ან აზრით არის სავსე, რადგან უაზრო ან უიდეო საგანი არ შეიძლება არსებობდეს. „Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, das ist wirklich“ (რაც ნამდვილია, ის გონიერია, და, რაც გონიერია, ის ნამდვილია), — ამბობდა პეგელი¹. არანაკლები უფლებით შეეძლო იგივე ეთქვა არისტოტელესაც.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება არისტოტელეს დაშორება პლატონისაგან ესთეტიკური ბაძვის² გაგებაში, თუმცა ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი მხოლოდ აქ ხედავს არისტოტელეს ესთეტიკის დიალექტიკურ ბუნებას. არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრების მთავარი დაშორება პლატონისაგან ამის იქით იწყება, ე. ი. არისტოტელეს შეხედულება ბაძვაზე (და, მაშასადამე, ხელოვნების ბუნებაზე) მხოლოდ იმით კი არ განსხვავდება პლატონის შეხედულებისაგან, რომ პლატონს და არისტოტელეს სხვადასხვანაირი მეტაფიზიკა ჰქონდათ და მათ სხვადასხვანაირად ესმოდათ იმ ინდივიდუალური საგნის მეტაფიზიკური ბუნება, რომელსაც ბაძავს ხელოვანი, არამედ განსხვავდება იმითაც, რომ პლატონს სხვანაირად ესმოდა თვით ბაძვის ესთეტიკური პროცესი, ბაძვის აქტი, ბაძვის ფორმა, არისტოტელეს კი — სხვანაირად.

პლატონის მოძღვრების თანახმად, ის, რასაც ბაძავს ან წარმოადგენს ხელოვანი, ყოველთვის უფრო რეალური, უფრო სუბსტანციალური, უფრო ზოგადი და არსებითია, ვიდრე ის, რასაც ბაძვა იძლევა. როგორც ნამდვილი ხე უფრო რეალური და უფრო სუბსტანციურია, ვიდრე მისი სურათი სარკეში, სწორედ ასე ყოველი არსება, რომელსაც ბაძავენ, უფრო რეალური და უფრო სუბსტანციურია, ვიდრე ის, რაც ამ მიბაძვის შედეგად ჩნდება. მაგალითად, ინდივიდუალური საგნები, რომლებსაც ჩვენ გრძნობების საშუალებით ვიცნობთ, პლატონის აზრით, თავისთავად არ-

¹ Hegel, Philos. des Rechts, Vorrede.

სებული ზოგადი იდეების მიბაძვებს წარმოადგენენ. ამათგან ზოგად იდეებს მეტი სინამდვილე, მეტი სუბსტანციულობა ეკუთვნით, ვიდრე ინდივიდუალურ საგნებს. თავის მხრივ ამ ინდივიდუალურ საგნებს ბაძავს ხელოვანი, და ის, რასაც ეს ახალი მიბაძვა იძლევა (ე. ი. მხატვრული სახე), ნაკლებ რეალური, ნაკლებ სუბსტანციური, ნაკლებ ზოგადი და ნაკლებ ობიექტურია, ვიდრე თვით ინდივიდუალური საგნები. ამრიგად, იდეა უფრო რეალური, უფრო ობიექტური და უფრო ზოგადია, ვიდრე იდეის მიბაძვა, ხოლო იდეის მიბაძვა (ე. ი. გრძნობისეული ინდივიდუალური საგანი) უფრო რეალური, უფრო ობიექტური და უფრო ზოგადია, ვიდრე ამ მიბაძვის მიბაძვა (ე. ი. ხელოვანის მიერ შექმნილი მხატვრული სახე). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ბაძვა ან წარმოდგენა, როგორც ასეთი, ყოფილა მოჩვენების და არარაობისაკენ გადასვლა, გაფნომენება, განკერძოება, გაუშინაარსება, თავისთავად ან ობიექტურად არსებული ზოგადი იდეისაგან დაშორება და გასუბიექტურება. ე. ი. ბაძვა ყოფილა სუბიექტივიზმში ჩაძირვა ან ფ ე ნ ო მ ე ნ ა ლ ი ზ ა ც ი ი ს ა და ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ ი ზ ა ც ი ი ს პ რ ო ც ე ს ი. ბაძავს რა ინდივიდუალურ საგნებს, ხელოვანი შორდება ამ საგნების სინამდვილეს, და იძირება თავის ინდივიდუალურ ფანტაზიაში, თავის სუბიექტურ წარმოდგენებში, და ეთიშება ზოგადი მნიშვნელობის მქონე კეუმარიტებას: სწორედ ამიტომ არის ხელოვნება ფილოსოფიის ანტაგონისტი. მართალია, იმ წარმოდგენაში, რომელსაც აძლევენ ყოველ კაცს მისი თვალები, ყურები და გრძნობის სხვა ორგანოები, სრული ცოდნა არ მოიპოვება; მაგრამ, პლატონის აზრით, იქ მეტი ცოდნა და მეტი ზოგადობაა, ვიდრე ხელოვანის ნაწარმოებში. ამა თუ იმ კონკრეტულ კაცში (მაგალითად, სოფრონში) მეტი კაცობაა, ვიდრე კაცის სურათში, ხოლო ხელით შესახებ მაგიდამი მეტი სინამდვილეა, ვიდრე მაგიდის სურათში. გასაგებია, იმიტომ, რომ, პლატონის მოძღვრებით, ხელოვნება იყო სიცრუე, ხოლო საბერძნეთის უდიდესი პოეტი ჰომეროსი იყო მატყუარა: ხელოვნება გვატყუებს, რადგან ბაძვის არსებას ტყუილი შეადგენს: ხელოვნება გვაშორებს ზოგადი იდეიდან, რადგან ბაძვა არის ინდივიდუალიზაცია და ფენომენალიზაცია, — ასეთი იყო პლატონის აზრი.

სხვანაირად გაიგო ბაძვა არისტოტელემ, და ამისგან დამოკიდებით სხვანაირი შეფასება მიიღო ბაძვამ მის თეორიაში. არისტოტელეს აზრით, ბაძვა არ არის სუბიექტურ მოჩვენებაში ჩაძირვა, როგორც ეს პლატონის შეხედულებით გამოდიოდა. პირიქით, ბაძვა ობიექტური ცოდნისაკენ მისწრაფების ერთ-ერთი სახეობაა, რაც განსაკუთრებით კარგად მოჩანს ხელოვნების იმ დარგში, რომელსაც პოეზია შეადგენს.

„პოეზია შექმნა, — წერს არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“, — ორმა მიზეზმა. ჯერ ერთი, მიბაძვა თანდაყოლილი აქვს კაცს ბავშვობიდან.

ვე: და კაციც იმით განსხვავდება სხვა ცხოველებსაგან, რომ იგი ყველაზე უფრო წამბაძავია და თავის პირველ სწავლას მიზაძვის საშუალებით იძენს. გარდა ამისა, მიბაძვა ყოველ კაცს ახარებს. ამის საბუთია ის, რასაც ჩვენ განვიცდით ხოლმე ხელოვნების ქმნილებათა წინაშე. რასაც სინამდვილეში უსიამოვნოდ შეეხვდავდით, იმის ძალიან ზუსტად გაკეთებულ სურათს (εικόν) სიამოვნებით ვუტკებრით, — აი, მაგალითად, უსაძავლესი ცხოველებისა და მკვდრების სურათებს. ამის მიზეზია ის, რომ სწავლის მიღება ძალიან საამოა არა მხოლოდ ფილოსოფოსთათვის, არამედ სხვებისთვისაც, ოღონდ სხვები ამას ცოტა დროს ანდომებენ. ამიტომ კაცს უხარია, როდესაც ხედავს სურათებს, ვინაიდან, უტკებრის რა მათ, უბედება სწავლის შექენა და დასკვნის გაკეთება იმის შესახებ, თუ რა არის თითოეული საგანი, მაგალითად: „აი ეს არის ის“¹.

ამ ციტატას არისტოტელეს „პოეტიკიდან“ უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ესთეტიკურ მოძღვრებათა ისტორიისათვის. აქ მოცემულია ბაძვის ცნების ისეთი განმარტება, რომელიც ხელოვნების ღრმა გაგებაზე არის აგებული. აღვნიშნოთ ჯერ ერთი მომენტი: არისტოტელე ლაპარაკობს აქ პოეზიის „ორ მიზეზზე“; პირველი მიზეზია ის, რომ კაცს „მიბაძვა თანდაყოლილი (σύνφυται) აქვს ბავშვობიდანვე“, და ადამიანიც ყველა სხვა ცხოველზე უფრო წამბაძავია (μᾶλλον ἢ τὰ ζῷα). მეორე მიზეზია ის, რომ „სწავლის მიღება ძალიან საამოა“. მაგრამ, რომ დავაკვირდეთ საკითხს, დავინახავთ, რომ პოეზიის ეს ორი მიზეზი ერთი და იმავე მიზეზის შედეგია: ეს ერთი მიზეზი კი არის ცოდნისადმი მისწრაფება. კაცს რომ არ ჰქონოდა ცოდნისაკენ მისწრაფება, იგი წამბაძავიც არ იქნებოდა და მიბაძვებს არ შექმნიდა; მეორე მხრივ, კაცს რომ არ ჰქონოდა ცოდნისაკენ მისწრაფება, სწავლის მიღება მისთვის სრულიადაც არ იქნებოდა საამო, და, მაშასადამე, იგი არც თვითონ შექმნიდა მხატვრულ სურათს (ე. ი. მიბაძვას) და არც სხვის მიერ შექმნილ მხატვრულ სურათს ან მხატვრულ სახეში (εικόν) იპოვიდა სიხარულს. თუკი ადამიანი თვითონაც სიამოვნებით აკეთებს ბაძვას და ამავე დროს სხვების მიერ გაკეთებულ მიბაძვებსაც სიამოვნებით აღიქვამს ხოლმე, ხდება ეს იმიტომ, რომ კაცს აქვს მისწრაფება ცოდნისაკენ. „ყველა ადამიანი ცოდნისაკენ მიისწრაფვის თავისი ბუნებით“, — ამ საისტორიო სიტყვებით იწყებს არისტოტელე თავის „მეტაფიზიკას“². მაშასადამე, ცოდნისაკენ მისწრაფება დასაბუთებული ყოფილა კაცის ბუნებით. მაგრამ კაცის ბუნება, არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, ხომ იგივეა, რაც კაცის არსება, სოლო კაცის არსებაა ის, რაც არის კაცი. რა არის მეჩუ კაცი? კაცი არის საზო-

¹ Poet., 1448 b 5. უკანასკნელ წინადადებაში ლოგიკური სუბიექტია „ის“, პრედიკატია „ეს“.

² Metaph., 980 a 21.

გაღობრივი ცხოველი, ζῷον πολιτικόν¹. მაშასადამე, კაცის არსება ან ბუნება ყოფილა საზოგადოებრივი ცხოველი, და აი ეს გარემოება, რომ კაცი არის საზოგადოებრივი ცხოველი, ყოფილა იმის მიზეზი ან საბუთი, რომ ყოველი კაცი ცოდნისაკენ მისწრაფვის და ამ მისწრაფების გამო თვითონაც სიამოვნებით ბაძვს საგნებს და სხვების მიერ შექმნილ მიბაძვებსაც სიამოვნებით აღიქვამს. რომ კაცი არ ყოფილიყო საზოგადოებრივი ცხოველი, რომ იგი საზოგადოებისათვის არ ყოფილიყო დანიშნული, რომ ის განმარტოებული ინდივიდუუმი ყოფილიყო, ხარის ან ცხენის მსგავსად, მაშინ მას არ ექნებოდა არც ცოდნისაკენ მისწრაფება, არც მიმბაძველობის თვისება² და არც ხელოვნება, რომელიც ბაძვის საშუალებით არის შექმნილი და ბაძვის მოვლენას წარმოადგენს.

ცოდნისაკენ მისწრაფების ერთ-ერთი მოვლენაა ფილოსოფიაც, — ასეთი აზრის იყო არისტოტელე. ამის მსგავსად ფიქრობდა პლატონიც, ვინაიდან ორივენი დამოკიდებული იყვნენ სოკრატესაგან, რომლის მოძღვრებით ფილოსოფია იყო სიბრძნის სიყვარული, სიბრძნისაკენ მისწრაფება ან სიბრძნის ძიება, ხოლო სიბრძნე — შემეცნების უმაღლესი სახე ან სრული ცოდნა³. რაკი ჩვენთვის გამოირკვეა, რომ ბაძვა, რომლის მოვლენასაც წარმოადგენს ხელოვნება, ყოფილა ცოდნისაკენ მისწრაფების შედეგი (ე. ი. შემეცნება), საჭიროა გამოკვლეულ იქნეს ბაძვის ლოგიკური არსება, რათა ცხადი გახდეს ბაძვის საშუალებით შექმნილი ხელოვნების მიმართება ფილოსოფიასთან. მართლაცდა, ჩვენ გავიგეთ, რომ ბაძვას, რომლის საშუალებითაც ჩნდება ხელოვნება, იწვევს ცოდნისაკენ მისწრაფება, და, მაშასადამე, თვითონ ეს ბაძვაც ყოფილა შემეცნება. მაგრამ ცოდნისაკენ მისწრაფება არ იწვევს ფილოსოფიასაც? ფილოსოფიაც ხომ შემეცნების მოვლენაა. თუ ხელოვნება იგივეა, რაც ფილოსოფია, მაშინ ხელოვნებაში განხორციელებული ცოდნაც იგივე იქნება, რაც ფილოსოფიაში განხორციელებული ცოდნა, და, მაშასადამე, შესაძლებელია ბაძვის ლოგიკური არსების გამოკვლევას ესთეტიკურ თეორიაში თავი ავარიდოთ. მაგრამ, თუ ხელოვნება იგივე არ არის, რაც ფილოსოფია, მაშინ ესთეტიკა ვალდებულია გამოიკვლიოს ბაძვის ლოგიკური არსება ან ბაძვის ცნება, ვინაიდან ბაძვა ყოფილა ხომ ძირითადი ნიშანი ხელოვნებისათვის, რომელიც ესთეტიკის კვლევა-ძიების საგანს შეადგენს. არისტოტელესაც მშვენივრად ესმის ამ მსჯელობის ლოგიკა და, არ კმაყოფილდება რა იმის აღნიშვნით, რომ ბაძვას იწვევს ცოდნისაკენ მისწრაფება,

¹ Polit., I, 2.

² აქ in nuce მოცემულია გ. ტარდის თეორია, რომ საზოგადოებას ქმნის ბაძვა: „La société c'est l'imitation“.

³ იხ. სოკრატეს ფილოსოფია, 42.

არისტოტელე არკვევს იმ ცოდნის ბუნებას, რომელსაც აღწევს ბაძვა და რომელიც ხელოვნების არსებას შეადგენს.

აქაც არისტოტელე იღებს პლატონის ესთეტიკის საწინააღმდეგო მიმართულებას. პლატონის ესთეტიკაში ცოდნა, რომელსაც აღწევდა ხელოვნება ბაძვის საშუალებით, იყო მოჩვენების მოჩვენება, ლანდის ლანდი, ე. ი. ისეთი რამ, რასაც ფილოსოფიურ ცოდნასთან არაფერი ჰქონდა საერთო. არისტოტელე არ უარყოფს იმას, რომ ხელოვნება არ არის ფილოსოფია, და, მაშასადამე, ის ცოდნაც, რომელსაც აღწევს ბაძვა ხელოვნებაში, არ არის ისეთივე ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიის მიზანს შეადგენს. მაგრამ ამავე დროს არისტოტელემ იცის, რომ ხელოვნება ე ნ ა თ ე ს ა ე ე ბ ა ფილოსოფიას, ვინაიდან ერთიც და მეორეც ცოდნისაკენ მისწრაფების მოვლენაა. ორივენი ამოდიან ინდივიდუალური საგნებიდან, რომლებიც გარძობისეულ აღქმაში გვეძლევა. ფილოსოფია აწარმოებს ამ ინდივიდუალური საგნების ა ნ ა ლ ი ზ ს და შედეგად იღებს საგანთა ც ნ ე ბ ა ს ან საგნის ლოგიკურ განსაზღვრებას. ანალიზირების ნაცვლად, ხელოვნება ბ ა ძ ა ვ ს ინდივიდუალურ საგნებს და შედეგად იღებს საგანთა მხატვრულ ს ა ხ ე ს ან ხატს (εἶκασ)¹. აი ეს მხატვრული სახე უნდა იქნეს შესწავლილი, რათა გაირკვეს ბაძვის ლოგიკური არსება და ხელოვნების მიმართება ფილოსოფიასთან, ე. ი. უნდა იქნეს შესწავლილი მხატვრული სახის მიმართება ფილოსოფიურ ცნებასთან.

როგორც ვნახეთ, პლატონმა ორმაგი უფსკრული ამოთხარა ცნებასა და მხატვრულ სახეს შორის: ერთი უფსკრული იმყოფებოდა ცნებასა და ინდივიდუალურ საგანს შორის; მეორე — ინდივიდუალურ საგანსა და მხატვრულ სახეს (εἰκῆσις) შორის. არისტოტელეს დამსახურება ის იყო, რომ მან სცადა ამოევსო ეს ორი უფსკრული; პირველი — თავისი მეტაფიზიკური მოძღვრებით, ხოლო მეორე — თავისი ესთეტიკური მოძღვრებით, რომელიც მის მეტაფიზიკაზე იყო აშენებული. ამის შედეგად კი ბაძვის ცნებასაც მიეცა გარკვეული შინაარსი.

არისტოტელეს აზრით, ხელოვანი ბაძავს რა ინდივიდუალურ საგნებს, არამცთუ არ აბნელებს ამ საგნების ცნებას, როგორც ამას პლატონი ფიქრობდა, არამედ, პირიქით, უანლოვდება მას; და სწორედ აქ იჩენს ხელოვნება თავის ნათესაობას ფილოსოფიასთან. თუ პლატონის მოძღვრებაში ცნება გაგებული იყო როგორც ზოგადი (καθόλου), მხატვრული სახე კი — როგორც ზოგადის ანტიპოდი, ე. ი. როგორც კერძო ან ინდივიდუალური, და ამის თანახმად მხატვრული შემოქმედებაც შეფასებულ იქნა, როგორც ინდივიდუალიზაციის პროცესი, — არისტოტელემ წა-

¹ ზოგი რამ აქედან შევიდა შემდეგ ანრი ბერგსონის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, რასაც არისტოტელემ εἰκῆσις დაარქვა, იმას პლატონმა უწოლა εἰκόσις (მოჩვენება, ხატი). Rep., 601 c.

მოსწია წინ მხატვრული სახის მსგავსება ცნებასთან. არისტოტელეს მოძღვრებით, მხატვრული სახე ემსგავსება ცნებას, ვინაიდან, თუ ცნება არის ზოგადი, მხატვრული სახეც ზოგადია (αἰσθητικόν)¹. მართალია, ხელოვანი ბაძავს არა ზოგადს, არამედ ინდივიდუალურ საგნებს, მაგრამ, არისტოტელეს აზრით, სრულიად არ არის სავალდებულო, რომ ხელოვანმა ისე მიბაძოს თავის საგანს და იმნაირად წარმოადგინოს იგი, რომ ყოველგვარი განსხვავება საგანსა და მიბაძვას შორის წარიშალოს, როგორც ამას ნატურალისტური მიმართულება მოითხოვდა ხელოვნებაში: ასე რომ ყოფილიყო საქმე, მაშინ მიბაძვა თვითონ იქცეოდა საგნად, და ხელოვნებაც, როგორც ასეთი, გაუქმდებოდა². ენაიდან ხელოვნება არის ბაძვა, ამიტომ მხატვრულ ქმნილებაში ყოველთვის ჩანს და კიდევაც უნდა ჩანდეს იმის ნიშნები, რომ ეს არის მიბაძვა საგნისადმი და არა თვითონ საგანი, ე. ი. რეალურ საგანსა და მხატვრულ სახეს შორის ყოველთვის უნდა არსებობდეს შესამჩნევი განსხვავება. როგორც გადმოგვცემენ, მხატვარ ზევქსისს აქებდნენ თურმე საბერძნეთში იმისათვის, რომ მას ისე დაუხატავს ყურძნის მტევანი, რომ ჩიტები ტყუფდებოდნენ და მოფრინდებოდნენ ხოლმე მტევნის სურათის საკენკად. არისტოტელე არ დაეთანხმებოდა ზევქსისის მეთოდს და არ მოიწონებდა მის სურათს, რადგან ეს სურათი აჭარბებდა და ზომაზე მეტად ჰგავდა ნამდვილ საგანს. როგორც ვხედავთ, არისტოტელე აქ გზას უკრავს ესთეტიკურ ნატურალიზმს, რომელმაც განსაკუთრებით ძლიერი გავლენა მოიპოვა ხელოვნებაში არისტოტელეს შემდეგ. „პოეტის საქმეა თქვას არა ის, თუ რა მოხდა, არამედ ის, თუ რა მოხდებოდა და რა იყო ალბათობის (αἰσθητικὸν ἢ πιθανόν) ან ალტერლერობის მიხედვით (:αἰσθητικὸν ἢ πιθανόν). შესაძლებელი“. — წერს არისტოტელე³. ამის თანახმად, ის მხატვრული ნაწარმოები კი არ შეეფერება უკეთესად ხელოვნების დანიშნულებას, რომლის მიერ მოცემული სახე უფრო ზუსტად ემსგავსება იმ ინდივიდუალურ საგანს, რომელსაც ხელოვანი ბაძავდა, არამედ ის ნაწარმოები, რომლის სახეც ათქმევინებს მაყურებელს: „აი ეს არის ის“⁴. ე. ი. ხელოვანი ისე ბაძავს თავის საგანს და ქმნის იმნაირ სახეს, რომ ამ სახეში იცნოს მაყურებელმა ის საგნები, რომლებიც მაყურებელს თვითონ უნახავს. აი, მაგალითად, მხატვარმა აპელესმა შიბაძა ერთ ათენელ მხედარს და დახატა აქილევსის სურათი,

¹ Poet., 1451 b 7.

² ამ აზრზე ააჯო შემდეგ ნიკოლოზ გოგოლა თავისი ცნობები „პორტრეტი“.

³ Poet., 1451 a 35.

⁴ Poet., 1448 b 17: αὐτὸς εἰκίνοσ.

მაგრამ ისე დახატა, რომ ყოველმა მაყურებელმა იცნო ამ სურათში იმ მხედრის თვისებები, რომლებიც მას უწინ უნახავს და თქვა თავის გულში: „ის არის ეს“ (ე. ი. სურათში წარმოდგენილი აქილევსი ჰგავს უწინ ნახულ მხედარს). რას ნიშნავს ეს, თუ არა იმას, რომ აპელესს შეუქმნია აქილევსის ისეთი სურათი, რომელიც ჰგავს არა მხოლოდ ერთ რომელიმე რეალურ მხედარს (არა ერთს ინდივიდუალურ პირს), არამედ მრავალ მხედარს? მაგრამ იმას, რაც მრავალს ჰგავს ან მრავალს აერთებს თავის თავში, ეწოდება ხომ ზოგადი (καθόλου), ვინაიდან ზოგადი არის ის, რაშიც თავისი წილი აქვს (Μετέχει) რამდენიმეს, რაც მრავალისათვის არის საზიარო (Κοινός) და რაშიც რამდენიმე ან მრავალია გაერთიანებული¹. მხედრის ცნება ზოგადია, რადგან მხედრის ნიშანთა კომპლექსი მრავალს აქვს. მაგრამ ზოგადია აქილევსის შემოხსენებული მხატვრული სახეც, ვინაიდან მას მრავალი ჰგავს. ისე როგორც ცნების ზოგადობა, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ მრავალ ინდივიდუალურ წარმოდგენას გამოადგება პრედიკატად, ასევე ხელოვანის მიერ შექმნილი სახის ზოგადობაც მრავალ ინდივიდუალურ საგანს მოერგება. „მილტიადი არის მხედარი“, ვამბობთ ჩვენ გარკვეულად ფილოსოფიის ენით და ამით ვათავსებთ მილტიადზე წარმოდგენას ცნება „მხედარის“ ქვეშ. „მილტიადე ჰგავს აქილევსს“, ვფიქრობთ ჩვენ გაურკვეველად ან ბუნდოვანად ჩვენს გულში, როდესაც ვუცქერით აქილევსის სურათს და გვაგონდება მილტიადე.

თუ ცნების შესახებ ითქმის, რომ ის არის მრავალთა სინთეზი ან მრავალფეროვანის სინთეტიკური ერთობა (ἐν ἑνὶ πολλοῦν²), მხატვრული სახეც, არისტოტელეს კონცეფციის თანახმად, ყოფილა მრავალთა სინთეზი. მხატვრული სახის შექმნით ყოველი მხატვარი მრავალფეროვან საგანთა იმ ქაოსში, რომელიც მისი გრძნობების წინაშე ირევა, აღმოაჩენს რაღაც ერთობას, წესს, ფორმას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მხატვრული შემოქმედება ყოფილა გრძნობათა მიერ გარედან მიღებული მასალის გაფორმება, გასახიერება, გაწესიერება, გაშნოიანება, გალამაზება, ვინაიდან არისტოტელესათვის სახიერ, შნოიანი, წესიერი და ლამაზი ერთი და იგივეა, ხოლო უსახო, უფორმო, უშნო, უწესო და მახინჯი — ერთი და იგივე. აქედან ცხადია, რომ ბაქეაც, რომელიც, არისტოტელეს მოძღვრებით, მხატვრული შემოქმედების განუყრელი ნიშანია, სინთეზირების პროცესი ყოფილა, და, მამასადამე, ყოველი ბაქეა მეტს უნდა აძლევდეს მაყურებელს, ვიდრე იმ ინდივიდუალური საგნების უშუ-

¹ De interpretatione, 17 a 39: λέγα δε καθόλου μὲν ο ἐπὶ πλείοσι πεφυκὸς κατεργασμαί

² Met., 990 b, 6.

ალო ცქერა, რომლებსაც მხატვარი ბაძავდა. „ხელოვნება არის გადაქარბების ერთ-ერთი სახე“, — თქვა ოსკარ უაილდმა¹. არისტოტელესაც შეეძლო იგივე ეთქვა².

თანამედროვე ესთეტიკის ენაზე მხატვრულ სახეს, რომელიც მრავალსა ჰგავს და მრავალს აერთიანებს თავის თავში, ეწოდება მხატვრული ტ ი პ ი, ხოლო კერძო საგანთა შთაბეჭდილებებიდან ხელოვანის ძიერ მხატვრული ტიპის შექმნას — ტ ი პ ი ზ ა ც ი ა. „ტიპი“ არის ბერძნული ენიდან ნასესხები სიტყვა — τῆρας. იგი წარმოდგარია ზმნიდან τῆρας, რაც ნიშნავს „დარტყმას“. თავდაპირველი მნიშვნელობით τῆρας არის კვალი, რომელიც ერთი საგნის დარტყმისაგან რჩება მ ე რ ე საგანზე და ჰგავს პირველს (ე. ი. დამრტყმელ საგანს). რუსულად τῆρας სიტყვის შესაფერისი სიტყვაა „образ“ (რომელიც წარმოდგება ზმნიდან „разить“, რაც უდრის სიტყვას „ударять“: „о б р а з“ იგივეა, რაც „с л е д о т у д а р а“, „о т п е ч а т о к“; იმავე ზმნიდან არის („подражать“: всякое подражание дает образ), ხოლო ქართულად მას შეეფერება სიტყვა „ანაბეჭდი“³. ანაბეჭდი ეწოდება საგნის სახეს, რომელიც მეორე საგანზე არის გადატანილი. მაგრამ ამასვე ნიშნავს სიტყვა „წარმოდგენა“ და „მიბაძვა“: წარმოდგენა (resp. მიბაძვა) არის ერთი საგნის (ობიექტის) სახე, რომელიც მეორე საგანზე (სუბიექტზე) არის გადატანილი და იქ ალბეჭდილი. ამრიგად, „ტიპი“ სიტყვა, გენეტიკურად, ნიშნავს „წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა ს“, სპეციფიკურად კი — დღეს ხელოვანის ძიერ შექმნილ წარმოდგენას ინდივიდუალურ საგანთა ჯგუფზე ან კლასზე.

არისტოტელე არ ხმარობს ტერმინს „ტიპი“ τῆρας, სამაგიეროდ იგი ხმარობს სიტყვას εἶδος, რომელიც ნაწარმოებია ზმნიდან εἶδειν: („მსგავსად ყოფნა“, „მსგავსობა“) და ნიშნავს „მსგავსს“, „ხატს“. „სურათს“, „წარმოდგენას“, „სახეს“, ე. ი. იმას, რაც თავისი მოდელის მსგავსია და არის ამ მოდელის (ორიგინალის) სურათი, სახე ან წარმოდგენა. ეს კი გვაძლევს უფლებას ვთქვათ; მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვა

¹ О с к а р У а й л д, Упадок лжи. იმასვე ამბობს იპოლიტე ტენიცი, რომლის აზრით ხელოვნების მიზანია შეავსოს ბუნების ნაკლოვანება. „Для устранения недостатков природы призывают искусство; она была не в силах достаточно ярко обрисовать основной характер; художник должен восполнить этот пробел“. Тэн, Филос. искусства (в сборнике „Иск. и общ. жизнь“, 1925, стр. 63). ასეთივე შეხედულება გამოთქვა მაქსიმ გორკიმ, რომელიც მოითხოვდა, „чтобы художник изобразил сущность явления, а это значило прибегать к художественному преувеличению“. Б. Б я л и к, Эстетич. взгляды Горького, 209.

² შტრ. Phys., 199 ა 15.

³ ი. პეტრიწიმ თარგმნა τῆρας სიტყვით „დატიფრა“ (ი. პეტრიწი, შრომები, ტ. I, 100).

τῆσι („ტიპი“) არისტოტელეს თხზულებაში არ გვხვდება, მხატვრული ტიპის ცნება არისტოტელეს პოეტიკისათვის მაინც ძირითადია, რომელიც თვითონვე აქვს აღნიშნული სიტყვით εἶδος (ხატი, სახე, სურათი): εἶδος უდრის იმას, რასაც ჩვენ დღეს „ტიპს“ ვუწოდებთ.

ამრიგად, არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრებით, ხელოვნებების ტიპებს (ე. ი. აწარმოებს მოვლენათა ტიპიზაციას), და ყოველი მისი ნაწარმოები მხატვრულია იმდენად, რამდენადაც ის იძლევა ტიპებს¹. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ხელოვნება ბაძავს რა ინდივიდუალურ საგნებს, ქმნის ერთ სახეს ერთ წარმოდგენას, რომელშიც წარმოდგენილია არა ერთი რომელიმე, არამედ მრავალი საგანი. რამდენადაც კი ხელოვანის მიერ შექმნილი ტიპი ან მხატვრული სახე (ე. ი. მიბაძვა ან წარმოდგენა) აერთიანებს მრავალს, ის არის ზოგადი, და მის შესახებ ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ის არის მრავალას სინთეზი ან მრავალთა სინთეტიკური ერთობა. მაგრამ მრავალთა სინთეტიკური ერთობა არ არის განა ცნებაც, რომელსაც აღმოაჩინეს ფილოსოფია? მაშასადამე, ტიპი ან მხატვრული სახე, რომელსაც ქმნის ხელოვანი, მსგავსი ყოფილა იმ ცნებისა, რომელსაც ეძიებს ფილოსოფოსი: ე. ი. ერთიც და მეორეც მრავალთა სინთეტიკური ერთობაა, ἓν ἔστι πᾶσι.

აი, ეს მსგავსება ხელოვანის მიერ შექმნილ მხატვრულ სახესა და ფილოსოფოსის მიერ დადგენილ ცნებას შორის აძლევს არისტოტელეს სა-

¹ ვინმეს შეეძლო აქ ესაყვედურა არისტოტელესათვის, რომ მან დააეწროვა ხელოვნების ცნება, ვინაიდან ხელოვნების იმ გაგებაში, რომელსაც ვეაწვდის არისტოტელე, ვერ მოთავსდება პიუზიის ისეთი დარგი, როგორცაა ლირიკა. მაგრამ ეს საყვედური არ იქნებოდა მართებული, ვინაიდან „საბოლოო ანგარიშით, ლირიკოსიც ქმნის ზოგად სახეებს, ლირიკოსიც აწარმოებს ტიპიზაციას და სრულიადაც არ კმაყოფილდება თავისი ნატურალური განცდების ზუსტი აღწერით. თავის ნატურალურ და ინდივიდუალურ განცდებებს ლირიკოსი აძლევს ზოგადდალაინურ სახეს, რათა მკითხველმა შეძლოს ლირიკოსის მიერ აღწერილ განცდებში თავისი საკუთარი განცდები იცნოს და აღლდეს, აი, მაგალითად, თავის ლირიკულ ლექსში „ტყვე მოისხა ფოთოლი“ ილია ჭავჭავაძემ ეროვნული გმირობის იმ ინდივიდუალურ განცდას, რომელიც ჰქონდა მას თვითონ, მისცა ისეთი ზოგადი სახე და ისეთნაირად წარმოადგინა, ისეთნაირად ასახა ეს განცდა, რომ ბევრმა ქართველმა იცნო იქ თავისი საკუთარი ტყვილი და აღლდა. ასე რომ არ ყოფილიყო და ილიას თავისი განცდა ისე აწეურა. რომ ეგზოტონიზებინა მკითხველისათვის, რომ ეს არის მხოლოდ ილიას პერსონალური განცდა, მაშინ ილიას ლექსსაც არ ექნებოდა პოეტური ძალა. ამრიგად, განზოგადების, ტიპიზაციის, განსახიერების ან იდეალიზაციის გარეშე ლირიკაც შეუძლებელია. ლირიკოსიც ეწევა ტიპიზაციას, და მის ლექსში მეტყველებს არა ინდივიდუალური, არა ემპირიული, არა ნატურალური „მე“ მწერლისა, არამედ ზეინდივიდუალური ან ზოგადი ლირიკული „მე“. ყოველი პირადი, კერძო, ინდივიდუალური და ნატურალური შედის ლირიკაში ზოგადი ფორმით, ზოგადის იდეალურ ნიშნის ქვეშ ან ზოგადის პირობით. ნატურალში ლირიკაშიც არანაკლებ შეუსაბამოა, ვიდრე ეპოსში და დრამაში, და პირადი განცდა მხოლოდ მაშინ იქცევა პოეტურად, როდესაც ის ზოგადი ფორმა მიენიჭება და სილაბაზე დაეუფლება.

ფუძველს თქვას, რომ ასეთი ხელოვნება, როგორც არის პოეზია, უფრო ფილოსოფიურია, ვიდრე ზოგიერთი მეცნიერება, რომელიც კერძო ხასიათის მქონე ემპირიულ მასალაზე ვერ მადლდება და განზოგადებას ვერ იძლევა. *φίλοσοφος τῶν ἀποδείξεων ἔστιν ἡ ποίησις* *ἢ ἡ ποίησις ἢ ἡ ποίησις ἢ ἡ ποίησις*. — წერს არისტოტელე „პოეტიკაში“¹. არისტოტელეს ამ საგულისხმეო დებულებაში დაპირისპირებულია ერთმანეთთან „ფილოსოფია“, „ისტორია“ და „პოეზია“ და აღნიშნულია, რომ პოეზია უფრო ახლო დგას ფილოსოფიასთან, ვიდრე „ისტორია“.

ტერმინი „ისტორია“ წარმოდგება ბერძნული *ἱστορία*, რაც ნიშნავს „ცოდნას“. არისტოტელეს დროს „ისტორიის“ სახელი ეწოდებოდა ცოდნას ყოველგვარ საგანზე და არა მხოლოდ ხალხის წარსულზე და მის განვითარებაზე, როგორც ჩვენს დროში ესმით ეს სიტყვა. არისტოტელესათვის გეოგრაფიაც „ისტორია“ იყო, ისე როგორც ბოტანიკა და ზოოლოგია. აი, ასე გაგებულ „ისტორიას“ უპირისპირებს არისტოტელე „ფილოსოფიას“. თუ ფილოსოფია, არისტოტელეს გაგებით, იყო მოძღვრება უზოგადეს პრინციპებზე და, როგორც ასეთი, იგი თვითონაც იყო უზოგადესი მეცნიერება², „ისტორია“ იყო კერძო ან სპეციალური მეცნიერება, რომელიც შეიცავდა ცოდნას კერძო მოვლენებზე, ე. ი. ისეთ ცოდნას, რომელიც ფილოსოფიური ცოდნის ზოგადობას მოკლებული იყო და ემპირიულ ხასიათს ატარებდა. პოეზია უფრო მეტად ფილოსოფიურია, ვიდრე ისტორიაო, წერს არისტოტელე, რათა ამით თქვას, რომ პოეზიაში მოცემულ წარმოდგენას საგანთა შესახებ (ე. ი. ტიპს) მეტი ზოგადობა ახასიათებს, ვიდრე იმ ცოდნას, რომელსაც ამავე საგნებზე გვაწვდის ესა თუ ის სპეციალური მეცნიერება და რომელიც დაკვირვების საშუალებით [მიღებულ კერძო დებულებათა დონეზე არ] მადლდება. *ἢ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ ἀβίβητα, ἢ δ' ἱστορία μᾶλλον τὰ ἀβίβητα* *ἢ ἡ ποίησις ἢ ἡ ποίησις ἢ ἡ ποίησις*, წერს კიდევ უფრო გარკვეულად არისტოტელე³.

ყველაფერი ეს ამტკიცებს, რომ პლატონის დებულება ხელოვნებისა და ფილოსოფიის ანტაგონისტური დამოკიდებულების შესახებ არ ყოფილა, არისტოტელეს მოძღვრებით, მარტებული, და, მაშასადამე, ის ისარი, რომელიც პლატონმა პოეზიის წინააღმდეგ მიმართა, ცუდად ყოფილა დამიზნებული. მაგრამ არისტოტელე აქ არ ჩერდება: იგი არ კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ პოეზია ენათესაება ფილოსოფიას, ხოლო მხატვრული სახე ან ტიპი, რომელსაც პოეზია ქმნის, — მეცნიერულ

1 Poet., 1451 b 6: „პოეზია უფრო ფილოსოფიურია და უფრო მნიშვნელოვანი, ვიდრე ისტორია“.

2 Metaph., 982 ab.

3 Poet., 145 b 7: „პოეზია უფრო მეტად ამბობს ზოგადს, ისტორია კი კერძო“.

ცნებას, რომელიც ფილოსოფიის მიზანს შეადგენს. არისტოტელეს აზრით, ხელოვნება არ ეწინააღმდეგება ფილოსოფიას, მაგრამ ის მაინც არ არის ფილოსოფია, ვინაიდან მხატვრული სახე ან ტიპი იგივე არ არის, რაც მეცნიერული ცნება: ტიპი და ცნება განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც თავისი ლოგიკური არსებით, ისე თავისი გენეზისით, და ამ განსხვავებათა გარკვევით არისტოტელე არკვევს ხელოვნების განსხვავებას ფილოსოფიისაგან, ე. ი. არკვევს ხელოვნების სპეციფიკურ ნიშნებს.

თავისი ლოგიკური არსებით მეცნიერული ცნება, რომლის შემუშავება შეადგენს ფილოსოფიური აზროვნების მიზანს, არის წარმოდგენათა სინაუზი ან წარმოდგენათა წესი. როგორც ასეთი, მეცნიერული ცნება არის წარმოდგენა წარმოდგენათა შესახებ ან ხარისხში აყვანილი წარმოდგენა, და იგი მხოლოდ იმდენად არის რეალურ საგანთა კანონი, რამდენადაც შეეფერება ამ საგნებს ის წარმოდგენები, რომელთა წესიც მეცნიერებებს მიერ შემუშავებული ცნებაა. რაც შეეხება ტიპს ან მხატვრულ სახეს, რომელსაც ქმნის ხელოვნება, იგი არის, არისტოტელეს აზრით, არა წარმოდგენათა შესახებ წარმოდგენა, არა პოტენციურებული წარმოდგენა, ე. ი. არა წარმოდგენა წარმოდგენებზე, როგორც ეს ეგონა პლატონს, არამედ მხატვრული სახე ან ტიპი არის წარმოდგენა საგნებზე უშუალოდ. ფილოსოფიური ცნება ეხება რეალურ საგნებს წარმოდგენების საშუალებით, ვინაიდან ცნების შესამუშავებელი მეთოდი არის დიალექტიკა, რომელიც თავის ამოსავალ წერტილად ხმარობს საგანთა შესახებ უკვე შექმნილ წარმოდგენებს. პოეტური ტიპი კი ეხება რეალურ საგნებს უშუალოდ და არა წარმოდგენების საშუალებით. ამიტომ ტიპი არის რეალური საგნების მხატვრული სახე, იგი არის ამ რეალური საგნების უშუალო მიბაძვა და არა მიბაძვათა მიბაძვა, არა სახეთა სახე, როგორც ამას პლატონი ასწავლიდა.

ამაზედ უფრო ნაკლები არ არის პოეტური ტიპის გენეტიკური განსხვავება ფილოსოფიური ცნებისაგან. ფილოსოფოსი ქმნის თავის ცნებებს დიალექტიკის საშუალებით, იგი აზროვნებს, ე. ი. აღარებს ერთმანეთთან კერძო წარმოდგენებს და გამოყოფს მათგან საერთოს ან საზოგადოს. სხვანაირად რომ ითქვას, ფილოსოფოსი ა ა ნ ა ლ ი ზ ე ბ ს კერძო წარმოდგენებს, და ის ცნებაც, რომელსაც აღწევს ფილოსოფოსი, არის ანალიზის შედეგი, განსჯის ნაყოფი. სულ სხვანაირია მხატვრული სახის ან ტიპის გენეზისი. პოეტი აღმოაჩენს ტიპს არა დიალექტიკის, არა ანალიზის, არა აზროვნების ან მსჯელობის (დისკურსის), არამედ ინტუიციის საშუალებით. პოეტი უშუალოდ კვრეტს ტიპს, მას არ სჭირდება ამისათვის არც ანალიზი, არც დისკურსია ან მსჯელობა: უცქერის რა ამა თუ იმ კონკრეტულ გრძნობისეულ საგანს, პოეტი (და ყოველი სხვა ხელოვანი) უშუალოდ ხედავს მასში ტიპს, ვინაიდან, არისტოტელეს აზრით, ტიპი

ობიექტურად მოცემულია უკვე კონკრეტულ ინდივიდუალურ საგანში და საჭიროა მხოლოდ მისი იქ დანახვა. ეს კი განსაკუთრებულ ინტუიციას, განსაკუთრებული ჭკვერტის უნარს მოითხოვს, და პოეტობაც მხოლოდ ამ განსაკუთრებული ინტუიციით, განსაკუთრებული თვალთა და ყურით დაჯილდოებულ კაცს შეუძლია. XIX საუკუნის რომანტიკოსები ასეთ კაცს „გენიოსს“ უწოდებდნენ ხოლმე. არისტოტელე არ სმარობს ამ ტერმინს, მაგრამ მისი „პოეტიკიდან“ ნათლად ჩანს, რომ მნატურული შემოქმედების აუცილებელ პირობად არისტოტელეს ასეთი „გენიალობა“ მიაჩნდა: „ἐπιφάνεια ἢ παρρησία ἐστὶν ἢ μανία“ („პოეტური შემოქმედება ან ბუნებისაგან კარგად დაჯილდოებული კაცის საქმეა, ან გადარეულის“), — წერს არისტოტელე¹. როგორც განსაკუთრებული ნიჭის მქონე კაცი, პოეტი, არისტოტელეს აქვით, „ძალიან ცხადად ხედავს“ იმას², რასაც სხვები ვერ ხედავენ: იგი ამჩნევს გრძნობებისათვის მოცემულ საგანში ტიპს და ამის გამო შეუძლია სხვებსაც შეამჩნევიდეს იგი. მართალია, ცნებაც (არისტოტელეს მოძღვრებით) არანაკლებ, ვიდრე ტიპი, მოცემულია ინდივიდუალურ გრძნობისეულ საგანში, მაგრამ ფილოსოფოსს არ აქვს უნარი ეს ცნება უშუალოდ დაინახოს, უშუალოდ განჭვრიტოს, უშუალოდ განიცადოს³, ვინაიდან არც ერთ კაცს არ შეუძლია ცნების განჭვრეტა, ცნების დანახვა, ცნების ინტუიციური განცდა: არისტოტელეს აზრით, ინტუიციით ცნებას კაცი ვერ წვდება⁴. კაცი

¹ Poet., 1455 a 32. შდრ. ამას პლატონის ნათქვამი, Phaedr., 245 e.

² Ibid., 1455 a 24.

³ შემდეგ კანტი იტყვის, რომ კაცს არა აქვს ინტუიციური განსჯა (ე. ი. ინტუიციის საშუალებით ცნებათა შეცნობის უნარი), რომ კაცის განსჯა (ე. ი. ცნებათა შეცნობის უნარი) დისკურსიულია და არა ინტუიციური.

⁴ შდრ. ამას იბ. ტენის სიტყვები: „მხატვარი უნდა აღიქვამდეს მის გარშემო არსებულს რაღაც განსაკუთრებული და მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წესით. მას აღზიანებენ საგნის დამახასიათებელი ნიშნები. და ამის შედეგად იგი იღებს ძლიერსა და თავისებურ შთაბეჭდილებას. სხვანიარად რომ ითქვას, რომ იგი დაჯილდოებულია ნიჭით, ალქმის უნარი მისი, განსაკუთრებით ზოგიერთი საგნის მიმართ, განირჩევა განსაკუთრებული სისათუთით და სისწრაფით. თავისი მახვილი და შეუცდომელი გრძნობების საშუალებით იგი ყოველგვარი დაძაბვის გარეშე იჭერს და არჩევს ურთიერთისაგან მცირეოდენ განსხვავებებს და მიმართებებს... ამ უნარის საშუალებით მხატვარი იჭრება საგანთა სიღრმეში და სხვებზე უფრო გამჭრიახ კაცად მოჩანს“ (იხ. კრებული „Искусство и инстинкт. Жизнь“, 1925 г., стр. 60). ტენი ემახის პოეტის ამ თვისებას „განსაკუთრებულ ნიჭს“, „ტალანტს“ და ამბობს: „ტალანტის უქონლობას ვერ აანაზღაურებს საგნის ვერაერთარი, თვით უბეჯითესი, შესწავლა. თუ ტალანტი არ მოეპოვებათ, მაშინ მხატვრები არიან უბრალო ხელოსნები, ასლის გადაძვლები“. „ეს ცოცხალი ალქმის უნარი, რომელიც ახასიათებს მხატვარს, არ რჩება მოქმედების გარეშე: აზრის მთელი მექანიზმი, მთელი მისი ნერვული სისტემა, აფორიაქებულია. კაცი უნებურად გამოსტავს თავის შეგრძნებას; მისი ტანი აკეთებს მოძრაობას, ეესტიკულაცია იღებს გარკვეულ აზრს, იგი გრძნობს მოთხოვნილებას გამოსახოს გარეგნული საგანი ისე, როგორც იგი აღიქვამს

აღმოაჩენს ცნებას მხოლოდ რეფლექსიით, მხოლოდ ანალიზით, და ამის იარაღია დიალექტიკა, მსჯელობა, ლოგიკური აზროვნება ან დისკურსია, რომელიც არც ერთი კაცის მონოპოლიას არ შეადგენს და ყველასათვის თანასწორად მისაწვდომი ხერხია. ამიტომ, როდესაც მოცემულია ესა თუ ის წარმოდგენები (წანამძღვრები), ყოველ კაცს შეუძლია ლოგიკური აზროვნების საშუალებით ის დასკვნები გამოიყვანოს და ის შედეგები მიიღოს მათგან, რომელიც მიუღია ყოველ სხვა კაცს, ძალიან დიდი ფილოსოფოსიც რომ იყოს ეს უკანასკნელი, და, მაშასადამე, განსხვავებაც პირველხარისისოვანსა და მეორეხარისხოვან ფილოსოფოსებს შორის რაღაც განსაკუთრებულ ბუნებრივ ნიჭზე არ ყოფილა დამოკიდებული. ფილოსოფიისა და მეცნიერული აზროვნების სფეროში ადამიანები განირჩევიან ერთმანეთისაგან არა თვისებრივად, არა კვალიტეტურად, არა განსაკუთრებული ბუნებრივი ნიჭით, არამედ მხოლოდ კვანტიტეტურად, მხოლოდ ოდენობით: ერთი მეტენერგიას იჩენს და მას უფრო შორს მიჰყავს ანალიზი, ვიდრე მეორეს, რომელსაც თავის მხრივ შეეძლო იგივე გაეკეთებინა, რომ მას მეტი სურვილი ან უფრო ხელსაყრელი პირობები ჰქონოდა. აქედან კი ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ ფილოსოფიისა და მეცნიერებაში გენიოსი ლოგიკურად შეუძლებელია და არც არის საჭირო¹. გენიოსი შესაძლებელი და აუცილებელი ყოფილა მხოლოდ ხელოვნებაში, სადაც საჭიროა განსაკუთრებული ინტუიციის ნიჭი, საგანთა ხილვის განსაკუთრებული უნარი, და ინტუიციის სწორედ ეს განსაკუთრებული უნარი არის საგნებში ტიპის განკვერტის ნიჭი. მოკლედ რომ ითქვას, ტ ი პ ი გ ა ნ ი ჭ ვ რ ი ტ ე ბ ა , ც ნ ე ბ ა კ ი ა რ ა . ტ ი პ ს ხ ე ლ ო ვ ა ნ ი უ შ უ ა ლ ო დ ხ ე დ ა ვ ს , ც ნ ე ბ ა ა კ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს ი ა რ ხ ე დ ა ვ ს , მ ხ ო ლ ო დ გ ა მ ო ი ყ ვ ა ნ ს დ ა ნ ა ხ უ ლ ი ს ა გ ა ნ მ ს ჯ ე ლ ო ბ ი ს სა შ უ ა ლ ე ბ ი თ . ტ ი პ ი ა რ ი ს ინ ტ უ ი ც ი ი ს ო ბ ი ე ქ ტ ი , ც ნ ე ბ ა კ ი გ ა ნ ს ჯ ი ს ო ბ ი ე ქ ტ ი ა . ტ ი პ ი ა რ ი ს მ თ ლ ი ა ნ ი წ ა რ - მ ო ლ გ ე ნ ა , ც ნ ე ბ ა კ ი ნ ი შ ა ნ თ ა კ ო მ პ ლ ე ქ ს ი ა .

თავის თავად ცხადია, რომ ასეთ შეხედულებათა საფუძველზე არისტოტელე ვერ გაიზიარებდა იმ რაციონალისტურ დებულებას, რომ პოეტური შემოქმედება არის აზროვნება სახეებით, ხოლო პოეზია (და საზოგადოდ ყოველი ხელოვნება) — შენიღბული (ე. ი. განუვითარებელი) ფილოსოფია და მეტი არაფერი. ვერ გაიზიარებდა არისტოტელე იმ დებუ-

მას, ხმა ეძებს შესაფერის ინტონაციებს, მეტყველება პოულობს ფერად-ფერად გამოთქმებს, მოულოდნელ მიმოხერხებს; სტილი იქცევა სახიერად, კარგავს სიმარტივეს, მდიდრდება პიპერბოლები". რასაც აქ ტენი წერს, ყველაფერი ეს არისტოტელეს ესთეტიკური კონცეფციის უბრალო პოპულარიზაციას წარმოადგენს.

¹ ამ აზრს შემდეგ ვანავითარებს კანტი.

ლებასაც, რომ ტიპი ან მხატვრული სახე არის შენიღბული (ე. ი. დაბნე-
ლებული და გაბუნდოვანებული) ცნება, და, ვინც ტიპს მოხსნის ამ ნიღ-
ბას, იგი შედეგად მიიღებს ცნებას. ასეთი შეხედულება პოეზიაზე ჰქონ-
დათ XVII საუკუნის საფრანგეთში კარტეზიანელებს, შემდეგ კი — მათ-
გან დამოკიდებულ მოაზროვნეებს (ბაუმგარტენს, ვოლფს¹). თავისებუ-
რად გაიმეორა ეს შეხედულება გერმანიაში რომანტიზმის ფილოსოფოს-
მა ჰეგელმა, რუსეთში კი ბელინსკიმ, რომლისთვისაც პოეზია იყო „აზ-
როვნება სახეებში“, ე. ი. ფილოსოფიის გასახიერება. მაგრამ, პოეზია
რომ ისეთი რამ ყოფილიყო, როგორც ეს ზემომოყვანილ მოაზროვნეებს
წარმოუდგენიათ, მაშინ ფილოსოფიის ვაჩენის შემდეგ სათუოდ იქცეო-
და პოეზიის საჭიროება, და არც არის გასაკვირი, რომ ჰეგელს მოჰყვა
„ახალგაზრდა გერმანია“, ხოლო ბელინსკის ადგილი რუსულ ლიტერა-
ტურულ კრიტიკაში დაიჭირა პისარევმა, რომელმაც პოეზია და ხელოვ-
ნება არააოზად გამოაცხადა.

ასეთი ესთეტიკური ნიჰილიზმის აგან არის-
ტოტელეძალიან შორს იდგა. პირიქით, იგი ებრძოდა
სოკრატესა და პლატონის კონცეფციას, თითქოს ფილოსოფია იყოს ადა-
მიანობის უმადლესი საფეხური, რომელიც აუქმებს და თავის მასალად
აქცევს ხელოვნებას, როგორც ადამიანობის დაბალ საფეხურს. არისტო-
ტელეს აზრით, პოეზია ენათესავება ფილოსოფიას, რადგან ორივე არის
ცოდნისაკენ მისწრაფების მოვლენა; მაგრამ ფილოსოფია არ არის პოე-
ზიის ფორმა, ისე როგორც ფილოსოფიური ცნებაც არ არის მხატვრული
სახის ან ტიპის ფორმა. ამიტომ არც პოეზიაა ფილოსოფიის მატერია, რო-
მელიც ვალდებულია ფილოსოფიად იქცეს, და არც მხატვრული სახე ფი-
ლოსოფიური ცნების მატერია, რომლის მთელი ღირებულება აზრისე-
ული შინაარსით განისაზღვრება. მაშასადამე, ფილოსოფია (მეცნიერება)
ვერ გააუქმებს პოეზიას (ხელოვნებას), როგორც ეს სურდა ძველ საბერ-
ძნეთში პლატონს, ხოლო XIX საუკუნეში — ზოგ მემარცხენე ჰეგელია-
ნელს. პირიქით, არისტოტელეს აზრით, შეუძლებელია ხელოვნების ხარ-
ჯზე ფილოსოფიის ზრდა. მართალია, ფილოსოფია და პოეზია ერთი და
იმავე ძირიდან არიან წარმოშობილი: ეს ძირი არის ცოდნისაკენ მისწ-
რაფება. მაგრამ ცოდნისადმი ამ მისწრაფებამ ფილოსოფიაში ერთი ფორ-
მა მიიღო (ფილოსოფიამ შექმნა ცნებები), ხოლო პოეზიაში სხვა ფორმა
(პოეზიამ შექმნა მხატვრული სახეები ან ტიპები), და ორივე ეს ფორმა
თანასწორად საჭიროა კაცისათვის. როგორც ცნება ვერ გაწევს მხატვრუ-
ლი სახის ან ტიპის მაგივრობას, ისე ტიპი ვერ გაწევს ცნების მაგივრო-
ბას: ორივე აუცილებელია თავის ადგილზე, და, მაშასადამე, ფილოსოფია

¹ კოლფის აზრით, ესა ეტიკური განცდა იყო ბნელი შემეცნება.

თავისი ცნებებით საჭიროა პოეზიის გვერდით, ხოლო პოეზია თავისი ტიპებით ფილოსოფიის გვერდით: თითოეულს აქვს თავისი საკუთარი არსება, თავისი ფორმა, თავისი მიზანი, და, მაშასადამე, პლატონი ცდებოდა, როდესაც ამტკიცებდა, რომ მხატვრული სახე არის შენიღბული ცნება, ხოლო პოეზია შენიღბული ფილოსოფია. სხვანაირად რომ ითქვას, არისტოტელეს კონცეფციით, განსხვავება მხატვრულ სახეებსა (ტიპებსა) და ცნებებს შორის, ისე როგორც განსხვავება პოეზიასა და ფილოსოფიას შორის, არის თვისებრივი (კვალიტატიური) ან გვარეული (გენერირული) განსხვავება, და, ხარისხობრივ ან კვანტიტატიურ განსხვავებაზე იგი არ დაიყვანება. მაშასადამე, არ შეიძლება ითქვას, თითქოს პოეზია იმით განსხვავდებოდეს ფილოსოფიისაგან, რომ ამ უკანასკნელში მეტი ან უკეთესი ხარისხის ცოდნა იყოს მოცემული, ვიდრე პირველში: ასე რომ ყოფილიყო საქმე, მაშინ კაცობრიობის ცოდნის ზარდასთან ერთად პოეზიას გამოეცლებოდა ნიადაგი და იგი ზედმეტ ბარგად იქცეოდა. მაგრამ არაფერი ეწინააღმდეგება არისტოტელეს აზრთა წყობას ისე, როგორც ასეთი ვიწრო შეხედულება პოეზიაზე, რომელსაც იცავენ დღეს გერმანიაში ალბერტინი, შპენგლერი და მათი თანამოაზრეები¹. არისტოტელეს შეხედულებით, პოეზია (და საზოგადოდ ხელოვნება) მუდამ საჭირო იქნება კაცობრიობისათვის, და ფილოსოფია ვერ გააუქმებს ხელოვნებას, ვერ შეცვლის მას. რატომ? იმიტომ რომ პოეზიაში, ისე როგორც ხელოვნების ყოველ სხვა დარგში, ხორციელდება ისეთი ცოდნა, რომელიც ფილოსოფიას არ გააჩნია და არც შეიძლება გააჩნდეს. პოეზიაში ცოდნა ხორციელდება ტიპების, ფილოსოფიაში კი — ცნებების საშუალებით; ტიპი კი არ არის არც ცნება და არც ცნების მატერია, ტიპს აქვს თავისი ფორმა, თავისი არსება, თავისი მიზანი და ღირებულება: ტიპი ან მხატვრული სახე თავისთავად არის ღირებული და იგი თავისთავად იწვევს ადამიანში სიამოვნების ემოციას.

აი ამ სიამოვნებას, რომელსაც მხატვრული სახე აჩენს, თანამედროვე მეცნიერების ენით დღეს ჩვენ ვუწოდებთ ესთეტიკურ სიამოვნებას. არისტოტელეს არ უხმარია ასეთი ტერმინი. მაგრამ ის, რასაც იგი წერს იმ სიამოვნების შესახებ, რომელსაც ძლევს კაცს ხელოვნების ქმნილება, ცხადად ამტკიცებს, რომ არისტოტელეს ნათლად ჰქონდა წარმოდგენილი, რაიმე ესთეტიკური სიამოვნება შეადგენს მხატვრული ნაწარმოების სპეციფიკურ ნიშანს და, მაშასადამე, მხატვრული ქმნილების სახელწოდების ღირსია ისეთი ნაწარმოები, რომელიც ესთეტიკურ სიამოვნებას იწვევს. „რასაც სინამდვილეში უსიამოვნებით შევხედავდით, იმის ძალიან ზუსტად გაკეთებულ სურათს სიამოვნებით ვუცქე-

¹ იხ. В. Ф р и ч е, Очерки по искусству. М., 1923, стр. 199 сл.

რით — აი, მაგალითად, უსაძაგლესი ცხოველებისა და მკვდრების სურათებს“, — წერს არისტოტელე¹ და იქვე ამატებს, რომ „მიზაძვა ყოველ კაცს ახარებსო“², რათა აღნიშნოს ამით, რომ ხელოვნება, რომელიც არის მიზაძვის ფუნქცია, სიხარულს აძლევს ყოველ კაცს, განუტრეხვლად იმისა, ფილოსოფოსია ეს კაცი თუ არა. მაშასადამე, ფილოსოფოსისთვისაც საჭირო ყოფილა ხელოვნება, რაკი მასაც ახარებს ის მიზაძვა, რომელიც ხელოვნებაში ხორციელდება.

რომ დაგვეყენებინა კითხვა, თუ რატომ ახარებს კაცს ხელოვნება, არისტოტელეს (იმის მიხედვით, რაც ჩვენ არისტოტელის შესახებ ვიცით) შეეძლო ამ კითხვაზე მხოლოდ ასეთი პასუხის გაცემა: ხელოვნება იმიტომ კი არ ახარებს კაცს, რომ სასიხარულოა ის ს ა გ ა ნ ი, რომელსაც ხელოვნება ბაძავს. ვინაიდან ძალიან არასასიხარულოც რომ იყოს რეალური სავანი, რომელსაც ბაძავს ხელოვანი, ხელოვნების ჩარჩოებში თუ მოექცა იგი, მაშინვე სასიხარულო გასდება: გველი საზიზღარია, მაგრამ გველის სურათი სასიამოვნოა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ სიამოვნება, რომელსაც იძლევა ხელოვნება, როგორც ასეთი, დამოკიდებული ყოფილა არა საგნისაგან, რომელსაც ხელოვანი ბაძავს, არამედ თვითონ ბაძვისაგან: არისტოტელეს აზრით, თვით ბაძვა არის სასიამოვნო თავისთავად, ე. ი. თვით ბაძვა, როგორც ასეთი, იწვევს სიამოვნებას; რეალური საგანი კი, რომელსაც ბაძავს ხელოვანი, არის მხოლოდ მასალა ან გარეგნული საბაბი, რომელზეც და რომლის საშუალებით უნდა გამოვლინდეს ბაძვა, და, მაშასადამე, ამ მასალიდან არ გამომდინარეობს ხელოვნების სპეციფიკური სიტკბობა. „პოეტი ვალდებულია მიზაძვის საშუალებით გამოიწვიოს სიამოვნება“, — წერს არისტოტელე³. ე. ი. პოეტური ნაწარმოები საამო უნდა იყოს მიზაძვის იმ ოსტატობით ან მიზაძვის იმ ფორმით, რომელიც გამოიჩინა პოეტმა, და არა იმით, რომ სასიამოვნო და სასურველი არის ის საგანი, რომელსაც პოეტმა მიზაძა. მაშასადამე, არ შეიძლება არც იმის თქმა, თითქოს ბაძვა, როგორც ასეთი, სასიამოვნო იყოს იმიტომ, რომ მისი საშუალებით ხორციელდება ს ა რ გ ე ბ ლ ო ბ ა (ἡ ἀφ᾽ ἑλπίου), რომელიც ხელოსანის მიზანია და არა ხელოვანის. მეორე მხრივ, არ შეიძლება იმის თქმაც, თითქოს ბაძვა იმიტომ იყოს სასიამოვნო, რომ მისი საშუალებით ხორციელდება ს ი კ ე თ ე (τὸ ἐχθρῶν), რომელიც, უშუალოდ, მორალისტის მიზანია და არა ხელოვანის, როგორც ასეთის. არისტოტელეს აზრით, ბაძვა იმიტომ არის სასიამოვნო და სასურველი, რომ მისი საშუალებით ხორციელდება ს ი ლ ა მ ა ზ ე (τὸ ἄλγος), და მხატვრული ნაწარმოების გასამართლებელი საბუთი სწორედ

¹ Poet., 1448 b 10.

² Poet., 1448 b 8.

³ Poet., 1453 d.

ამ სილამაზეში არის საძიებელი და არა სხვაგან. სილამაზე არ არის არც სარგებლობა და არც სიკეთე¹, ხოლო ხელოვანი არ არის არც ხელოსანი და არც მორალისტი, ისე როგორც არ არის იგი არც პოლიტიკოსი და არც ფილოსოფოსი: ხელოვანი არის ხელოვანი; მას აქვს თავისი საკუთარი სახე და თავისი საკუთარი ღირსება, ხოლო მისი ბაძვა იმიტომ გვახარებს, რომ ის არის ბაძვა, რომლითაც ხორციელდება თავისთავად ღირებული და თავისთავად საყვარელი სილამაზე ან მშვენიერება².

მხატვრული სახის ან ტიპის შექმნა (ე. ი. ბაძვა) არის სწორედ ამ თავისთავად ღირებული და თავისთავად საყვარელი სილამაზის რეალიზაცია. აძლევს რა მრავალ გრძნობისეულ საგანს ერთ სახეს ან ერთ ფორმას, ათანხმებს რა მრავალ ინდივიდუალურ საგანს ერთ ტიპში ან ერთ ზოგად წარმოდგენაში (ე. ი. აკეთებს რა მრავალის სინთეზს), ხელოვანი ქმნის ლამაზ ნაწარმოებს ან ლამაზ საგანს (ე. ი. ტიპს) და ამით ასორციელებს სილამაზეს, ვინაიდან სილამაზის ნიშნებია მრავლის ერთობა, შინაარსის წესიერება, მასალის გაფორმება³. უფორმო და უწყესო მახინჯია და არა ლამაზი. სწორედ ამ ლამაზი საგნების შექმნით ან სილამაზის განხორციელებით ვაძლევს ჩვენ ხელოვანი სიამოვნებას, და ის ტიპიზაცია, რომელიც ხელოვნების განუწყრელ ნიშანს შეადგენს, იგივეა, რაც გრძნობათა წინაშე გაშლილ საგანთა მასალის გალამაზება, გაშნოიანება, განსრულება (ἐπιτελεῖν)⁴. ხელოვანი ბაძავს სინამდვილეს, წესრიგში მოიყვანს გრძნობათათვის მოცემულ შთაბეჭდილებათა ქაოსს და ქმნის მხატვრულ ტიპებს, და სწორედ ამით ალამაზებს, აფორმებს და ასახიერებს იგი თავის შთაბეჭდილებებს. მაშასადამე, სინამდვილისადმი მიბაძვა, რომელიც ხელოვნების ძირითად ფუნქციას და განუწყრელ ნიშანს შეადგენს, იგივე ყოფილა არისტოტელესათვის, რაც სინამდვილისაგან მხატვრული სახეების ან ტიპების შექმნა; გარდა ამისა, მხატვრული სახეების ან ტიპების შექმნა იგივე ყოფილა, რაც სინამდვილის განსახიერება ან გალამაზება; დაბოლოს, მხატვრული სახე ან ტიპი იგივე ყოფილა, რაც სილამაზის პირობაში (ე. ი. სილამაზის ფორმით) წარმოდგენილი სინამდვილე ან გალამაზებული და გაფორმებული სინამდვილე⁵.

¹ პლატონი ფიქრობდა, რომ სილამაზე არის სიკეთის სახეობა. მაგრამ არისტოტელე, როგორც ვნახეთ, არ ეთანხმებოდა ამ შეხედულებას.

² Καλον μὲν οὖν εἶπεν ὁ αὐτὸς αἰρετὸν ὄν ἐπαίρειον ἢ. წერს არისტოტელე (Rhet., I, 9, 1366 a 33) (ე. ი. „მშვენიერია ის, რაც ქების ღირსია იმის გამო, რომ იგი არის თავისთავად სასურველი“).

³ τὸν δὲ καλὸν μετρίῳ εἰδη ταῖς καὶ συμμετρίῳ καὶ ὁμοίῳ Metaph., 1078 a 36.

⁴ Phys., 199 a 15. შტრ. Poet., 1454 b: „პოეტი, ასახავს რა... ნაკლიანი ხასიათის პატრონებს, წარმოადგენს ანგეარ აღამიანებს კარგებად“.

⁵ შტრ. აქვს განცხადება, რომელსაც კუნო ფიშერი ასე გადმოგვეცხვს თავის იგწში: „Соперничество формы человеческого или животного тела есть не что иное,

გვრჩება განსახილველად უკანასკნელი საკითხი: რა არის მიზეზი იმისა, რომ სილაშაზე სასიამოვნოა? ერთგვარ პასუხს ამ კითხვაზე ვპოულობთ არისტოტელეს შემდეგ სიტყვებში: „ვინაიდან მშვენიერი ცხოველი და ყოველი მშვენიერი საგნე შედგენილია რაღაც ნაწილებისაგან, მას არა მართა ესენი უნდა ჰქონდეს მწყობრად დალაგებული, არამედ სიდიდეც უნდა ჰქონდეს არაშემთხვევითად. სიმშვენიერე ხომ სიდიდეში და წყობაშია, რის გამო მშვენიერი ცხოველი ვერ იქნებოდა ძალიან მცირე საგანი, ვინაიდან მისი ჰერეტა ძალიან დაუახლოვდებოდა უგრძობელი სიერის ჰერეტას. ძალიან დიდი საგანიც ვერ იქნებოდა მშვენიერი, რადგან მისი ჰერეტა ერთბაშად ვერ განსორციელდებოდა და მჰერეტელებს ჰერეტის გარეშე დაურჩებოდა ასეთი საგნის ერთობა და მთლიანობა, როგორც ეს მოხდებოდა, მაგალითად, რომ ცხოველს ათი ათასი სტადიონის სიდიდე ჰქონოდა. ამრიგად, როგორც უსულო სხეულებსა და ცხოველებს უნდა ჰქონდეთ გარკვეული სიდიდე, ხოლო ეს სიდიდე ადვილად განსაჰერეტი უნდა იყოს, სწორედ ასე ფაბულეებსაც უნდა ჰქონდეს გარკვეული სიგრძე, ხოლო ეს სიგრძე ადვილად დასამახსოვრებელი უნდა იყოს“¹.

ეს ადვილი არისტოტელეს „პოეტიკიდან“ ძალიან საყურადღებოა. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვაძლევთ აქ სიტყვებს „ადვილად განსაჰერეტი“ და „ადვილად დასამახსოვრებელი“. რაც ადვილად არ არის განსაჰერეტი და დასამახსოვრებელი, ის მშვენიერიც არ შეიძლება იყოს —

как степень согласования между родом и индивидуумом: чем чище представлен тип первого в образовании второго тем совершеннее форма последнего, тем прекраснее сам индивидуум“ (К. Фишер, Им. Кант, т. II, 479). ე. ი. კანტის აზრით, ის ინდივიდუალური საგანი არის უფრო ლამაზი, რომელშიც უფრო გარკვეულად მოჩანს მისი გვარი. ამ აზრის თანახმად, ის მიმინო არის უფრო ლამაზი, რომელშიც უფრო გარკვეულად მოჩანს მიმინოთა გიში ან მიმინობა. მიმინო, რომელშიც მიმინოს გიში კარგად არ ჩანს, არის უჯიშო მიმინო, ცუდი მიმინო, მახინჯი მიმინო. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საგნის გალამაზება (გაშროიანება, გაფორმება, სტილის მიცემა) იგივე ყოფილა, რაც საგნის გვარეული ან ზოგადი ნიშნების წარმოწევა წინა პლანზე მაგარამ ტიპიზაცია, რომელსაც, არისტოტელეს აზრით, ეწევა ყოველი ხელოვნება, ხომ სწორედ ამ ზოგადი ნიშნების წარმოწევაა წინა პლანზე. მასასადამე, კანტისათვისაც ტიპიზაცია იგივე ყოფილა, რაც გალამაზება (გაფორმება, გაშროიანება, სტილის მიცემა), და ხელოვნების საქმეც, რამდენადაც იგი ტიპიზაციას ეწევა, ყოფილა რეალურ საგანთაგან მიღებული შთაბეჭდილებების არა ზუსტი განმეორება, არა ნატურალისტური გადმოცემა, არამედ მათი გალამაზება: მხატვარმა, რომელიც ხატავს პეტრეს და მის ცხენს, ისე უნდა დახატოს პეტრეს ცხენი, რომ ნათლად გამოაჩინოს მისი ცხენობა, ხოლო ისე უნდა დახატოს პეტრე, რომ ნათლად ჩანდეს მისი ადამიანობა. სწორედ ეს იქნება პეტრეს და მისი ცხენის მხატვრული წარმოდგენა, სახიერი წარმოდგენა ან ლამაზი სურათი. ასე ფიქრობდა კანტი. ასე ფიქრობდა არისტოტელეც. ასე ფიქრობდნენ მხატვრული რეალიზმის დიდი ოსტატები და თეორეტიკოსები (გოგოლი, ბელინსკი, ჩერნიშევსკი და სხვ.).

¹ Poet., 1450 b.

ასეთია არისტოტელეს აზრი, რომელიც შევა შემდეგ კანტის ესთეტიკაში, სადაც მტკიცდება, რომ მშვენიერი საგანი არის საბაბი „zur bequemem Zusammenfassung des Mannigfaltigen zur Einheit“, და, როგორც ასეთს, მას ჰარმონიულ მოძრაობაში მოჰყავს ჩვენი შემეცნებითი ძალები¹. თუ ასეთი იყო არისტოტელეს შეხედულება, მაშინ არ შეიძლება განავიფიქროთ, რომ ის სიამოვნება, რომელსაც გვაძლევს ხელოვნება, ნაწილობრივ მაინც იმით უნდა იყოს, არისტოტელეს აზრით, გამოწვეული. რომ ხელოვნების მიერ შექმნილი მხატვრული სახე ან ტიპი, რომელიც ბაძვის შედეგია, თავისებურად გვიადვილებს საგნების შემეცნებას და დამახსოვრებას? ასე, მაგალითად, სოფოკლეს მიერ შექმნილი სახე ოიდიპოსისა თავისებურად გვიადვილებს მის მსგავს რეალურ ადამიანთა შემეცნებას. თუ არისტოტელე მართლაც ასე ფიქრობდა, როგორც ჩვენ აქ ვიგულისხმეთ, მაშინ მას ხელოვნების ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებად ქვეყნის შეცნობის თავისებური გაადვილება წარმოუდგენია და შემეცნების თავისებურ ეკონომიაში დაუნახავს ტიპიზაციის ერთ-ერთი ნიშანი. ამ თვალსაზრისით კი, ცხადია, ხელოვნების ამოცანად უნდა ეცნოთ ისეთი მიბაძვა ქვეყნისადმი, სადაც იგი წარმოდგება ჩვენს წინაშე არა ნაკუწ-ნაკუწად, არა ერთმანეთთან ყოველგვარ კავშირს მოკლებულ მოვლენათა უწყსრივო, მახინჯ და უაზრო ქაოსად, არამედ მოწესრიგებულ, გაფორმებულ ან გალამაზებულ კოსმოსად. რამდენადაც კი, არისტოტელეს მეტაფიზიკის თანახმად, ქვეყანა მართლაც ასეთი მოწესრიგებული და მიზანშეწონილად აგებული მშვენიერი კოსმოსია და არა უგუნური და უწინო ქაოსი, იმდენად, არისტოტელეს ესთეტიკურ მოძღვრებაში ხელოვნების მთავარ ამოცანად implicite აღიარებული ყოფილა, რომ ხელოვნებამ ისე მიბაძოს ქვეყანას ან ისე წარმოადგინოს იგი, როგორიც არის ეს ქვეყანა სინამდვილეში. ამანე მეტი მხატვრულ რეალიზმს არა უთქვამს რა.

მსოფლიო არის მიზანშეწონილად აშენებული, მწყობრი და მშვენიერი სინამდვილე (მაკროკოსმოსი), ვინაიდან ის არის ცოცხალი ორგანიზმი, რომლის თითოეული ნაწილი ცოცხლობს მთელისათვის, ხოლო მთელი — ნაწილისათვის და სადაც, გოეთეს „ფაუსტის“ სიტყვებით რომ გამოვთქვათ არისტოტელეს აზრი,

Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Anderen wirkt und lebt.

ჩვენ, ადამიანები, ათასგვარი გაქირვებით შეწუხებულნი, სშირად ვერ ვამჩნევთ ამ სინამდვილის მშვენიერებას, მის სიცოცხლეს, რადგან არ გვყოფნის ძალა ჩვენს გარშემო თავმოყრილ წვრილმანებზე ავმალდეთ.

¹ Falkenberg, Gesch. d. neuer Philos., 374.

ჩვეულებრივ ჩვენს წარმოდგენაში მსოფლიოს მთლიანი ორგანიზმი დამსხვრეულია წვრილმან და მკვდარ ნაწილებად, ხელოვნების დანიშნულებაა აგვააილოს ამ წვრილმანებზე, გამოვიყვანოს მათი ლაბირინთიდან, აღადგინოს ჩვენს წარმოდგენაში მსოფლიოს ცოცხალი მთლიანობა და დაგვანახოს სინამდვილის მშვენიერება, მისი სიცოცხლე. სწორედ ამ მიზნით ბაძავს ხელოვნება საგნებს და ქმნის მხატვრულ სახეებს ან ტიპებს, რომლებიც გვაძლევენ საშუალებას მივწვდეთ, რომ ის, რაც ჩვენ გვაწუხებდა, არის მხოლოდ ნაწილი იმ დიდი და მშვენიერი ერთეულისა, რომელსაც კოსმოსი ეწოდება, და ამის წვდომით ვიგრძნოთ სულის დამამშვიდებელი ესთეტიკური სიამოვნება. ვინც შეიცნო საგანი, რომელიც მას აწუხებდა, და გაიგო, რომ ეს საგანი არის კოსმოსის ნაწილი და, მამასადავსა, რაღაც ზოგადი, კანონზომიერი და მიზანშეწონილი¹, მას უკვე მოპოვებული აქვს საშუალება თავისი მწუხარებისაგან განთავისუფლებისათვის. ხელოვნებას აჰყავს კაცი მსოფლიო კანონზომიერების ჰერეტადედ და ამით აძლევს იგი მას ესთეტიკურ სიამოვნებას. რამდენადაც კი მსოფლიოს კანონზომიერება შეადგენს ფილოსოფიური შემეცნების მიზანსაც, ამდენად ხელოვნება ენათესაება ფილოსოფიას და სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება მას. ასეთია ის დასკვნა, რომელიც ბაძვის ცნების ანალიზიდან ვამდინარეობს ლოგიკური აუცილებლობით.

§ 2. განწყობის ცნება არისტოტელის მოძღვრებაში

ა. „განწყენდა“ — ცნების ტიპური ინტერპრეტაციები

ზემოთ დავინახეთ, როგორ განავითარა არისტოტელემ ბაძვის იდეა და აღმოაჩინა ტიპის ცნება, რომელმაც მისცა მას საშუალება წინააღმდეგობა გაეწია პლატონის ესთეტიკისათვის და დაეცვა ხელოვნება ფილოსოფიის აგრესიისაგან. მაგრამ ხელოვნების მიმართება ფილოსოფიასთან ირაკვევა არისტოტელეს ესთეტიკურ მოძღვრებაში არა მხოლოდ ბაძვის ცნების, არამედ აგრეთვე კათარზისის ცნების საშუალებით. ბერძნული სიტყვა *καθάρσις*, რომელიც წარმოდგება *καθαίρειν* ზმნიდან, ნიშნავს ქართულად „განწყენდას“. ამ სიტყვას ძველ საბერძნეთში თავდაპირველად ჰქონდა რელიგიური მნიშვნელობა. იგი იხმარებოდა, სხვათა შორის, ბერძნულ მისტერიებში, სადაც ახლადმიღებულ წევრს რამდენიმე საფეხური უნდა გაეგლო, ვიდრე იგი ამ საიდუმლო რელიგიური საზოგადოების სრულუფლებიანი წევრი შეიქნებოდა. პირველ საფეხურს ეწოდებოდა *καθάρσις* ან განწყენდა: ამით იგულისხმებოდა, რომ საიდუმლო რე-

¹ შტრ. H. Siebeck, Aristoteles, 1910, S. 123: „Die Kunst lässt allgemeine Gesetze und Werte erkennen“.

ლიგიურ საზოგადოებაში მისაღები კაცი უწინარეს ყოვლისა უნდა განწმენდილიყო იმ ცოდვებისაგან, რომლებიც მას მანამდე ჩაუდენია და რომლებიც აბინძურებდნენ მის სულს, რათა განწმენდილი და სპეტაკი სულით შედგომოდა საიდუმლოებას. ამავე დროს ტერმინი *χάρισμα* იხმარებოდა მედიცინაშიც. ამ სიტყვას ხმარობდა, მაგალითად, სახელგანთქმული ექიმი ჰიპოკრატე, ოღონდ არა რელიგიური, არამედ სამედიცინო მნიშვნელობით. ჰიპოკრატეს საექიმო ენაზე *χάρισμα* ეწოდებოდა არა სულის განწმენდას მისი გამაბინძურებელი ცოდვებისაგან, არამედ სხეულის განწმენდას ავადმყოფობის გამომწვევი ნივთიერებისაგან: მაგალითად, სათანადო წამლის საშუალებით კუჭის განთავისუფლება მანე ნაჭამისაგან იყო ჰიპოკრატესათვის „კათარზისი“. ამავე ცნების აღსანიშნავად დღეს მედიკები ხმარობენ ლათინურ სიტყვას „პურგაციას“¹. ამრიგად, ჰიპოკრატესათვის „კათარზისი“ ნიშნავდა პურგაციას.

რელიგიური მისტიკებიდან და მედიცინიდან „კათარზისი“ გადავიდა ფილოსოფიურ ლექსიკონში. პათაგორული სკოლის ფილოსოფოსთა კვალად, ხშირად ხმარობს ამ ტერმინს პლატონი თავის თხზულებებში „ფედონი“, „სახელმწიფო“, „კრატილე“ და სხვაგანაც, ოღონდ უკვე არა რელიგიური და არც სამედიცინო, არამედ ვიწრო ეთიკური მნიშვნელობით. *χάρισμα* ნიშნავს პლატონის ენაზე არა სულის განწმენდას ცოდვებისაგან და არც სხეულის განწმენდას მანე ნივთიერებისაგან, არამედ სულის გაწმენდას იმ აფექტებისაგან ან ვნებებისაგან, რომლებშიც ახვევს სულს კაცის სხეული, სადაც სული დამწყვედეულია კაცის მიწიერი ცხოვრების განმავლობაში². თანახმად პლატონის მოძღვრებისა, „კათარზისი“ ან სულის განწმენდა ვნებებისაგან არის სათნოების მიღწევა. სანამ კაცი არ არის ვნებებისაგან განწმენდილი და განთავისუფლებული, მას არ აქვს არც მამაცობა, არც სამართლიანობა, არც თავდაქერილობა, არც სხვა რამელიმე სათნოება (*ἀρετή*), ვინაიდან იგი მოკლებულია ავტარკიას. ამიტომ ყოველი სათნოების მისაღწევად საჭიროა ვნებებისაგან სულის განწმენდა ან „კათარზისი“. აი ასეთი ეთიკური მნიშვნელობით ეს-მის სიტყვა *χάρισμα* პლატონს: კათარზისი პლატონისათვის იგივეა, რაც სულის განწმენდა მისი გამაბინძურებელი ვნებებისაგან და ამ გზით სათნოების მოპოება³.

ტერმინი *χάρισμα* შეთვისებული აქვს არისტოტელესაც, რომელიც ხმარობს მას როგორც „პოეტიკაში“, ისე „პოლიტიკაში“. მაგალითად, „პოეტიკის“ მეექვსე თავის დასაწყისში, სადაც მოცემულია ტრაგედიის

¹ Purgare ნიშნავს ლათინურად „განწმენდას“. აქედან წარმომდგარია სიტყვა „პურგაცია“ (purgatio), რაც ნიშნავს კუჭის განწმენდას ან განთავისუფლებას.

² Phaedo, 67 c.

³ Phaedo, 69 c.

განსაზღვრა, არისტოტელე წერს, რომ ტრაგედიას შეცოდებისა და შიშის აღძვრის საშუალებით ვნებათა „კათარზისი“ სისრულეში მოჰყავს (მ: ἐλθέω καὶ ἐδέξομαι παρὰ νουσοῦ τῆς ψυχῆς τὸ τοιοῦτον παθὸς ἡμῶν) ¹.

მაგრამ რა მნიშვნელობით ხმარობდა არისტოტელე ტერმინს „ἀ-
μῆχασις“, თანამედროვე მეცნიერულ ლიტერატურაში არ არის საბოლოოდ
გარკვეული. ზოგიერთების აზრით, მაგალითად, არისტოტელეს ესმოდა
ტერმინი „კათარზისი“ ეთიკური მნიშვნელობით, — აი ისე, როგორც ეს-
მოდა იგი პლატონს „ფედონში“. ამ აზრის თანახმად, „კათარზისი“ იყო
არისტოტელესათვის ზნეობრივი ფაქტი. ასეთი ინტერპრეტაციის მომხ-
რეთა რიცხვი ზევრი იყო მე-17—18 საუკუნეებში. განსაკუთრებით დასა-
სახელებელი არიან აქ პიერ კორნელი და გოტფრიდ ლესინგი, რომლებიც
ამტყიცებდნენ, რომ „კათარზისი“ იყო არისტოტელესათვის ეთიკური ფაქ-
ტი, ე. ი. ადამიანის განწყობდა ისეთი ვნებებისაგან, რომლებიც გვაზიანე-
ბენ მორალურად, და ამ გზით ხელის შეწყობა როგორც ცალკე პიროვნე-
ბის, ისე მთელი საზოგადოების ზნეობრივი გაუმჯობესებისათვის. მეორე
ჯგუფის ინტერპრეტატორების აზრით, არისტოტელეს ესმოდა ტერმინი
„კათარზისი“ არა ეთიკური, არამედ სამედიცინო ან ბიოლოგიური მნიშვნე-
ლობით, — აი იმის მსგავსად, როგორც ესმოდა იგი ექიმ ჰიპოკრატეს
ძველ საბერძნეთში. ამ ჯგუფის მთავარ წარმომადგენლად შეიძლება ჩაი-
თვალოს ცნობილი ფილოლოგი იაკობ ბერნაისი, რომელსაც მეტად თუ
ნაკლებად ემხრობიან იბერგეგი, დერიინგი, ტიურო, ვიანჩი. ივანოვი და
სხვ. სვენის აზრით, არც ერთი ზემოხსენებული ინტერპრეტაცია არ არის
სრულიად დამაკმაყოფილებელი: ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არისტოტელეს
კათარზისი არ შეიძლება გავიგოთ არც ისე, როგორც ესმოდა იგი კორ-
ნელს (ე. ი. ეთიკური მნიშვნელობით), და არც ისე, როგორც ესმოდა იგი
ბერნაისს (ე. ი. ბიოლოგიური მნიშვნელობით); ჩვენი აზრით, არისტოტე-
ლეს კათარზისი უნდა გავიგოთ ესთეტიკური მნიშვნელობით: იგი იყო
არისტოტელესათვის, უწინარეს ყოვლისა, არა ეთიკური და არც ბიოლო-
გიური, არამედ ესთეტიკური ფაქტი. როგორც სხვა შემთხვევა-
შიც, აქაც არისტოტელე მოიქცა თავისი ჩვეულების თანახმად: გადმოი-
ღო პლატონის ტერმინი „ἀμῆχασις“, მაგრამ ნაცვლად ეთიკური მნიშვნე-
ლობისა, რომელიც ჰქონდა ამ ტერმინს პლატონთან, მისცა მას სრულ-
ლიად ახალი, სახელდობრ, ესთეტიკური მნიშვნელობა, რომელიც მას
პლატონის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში არ ჰქონდა.

საფრანგეთის კლასიციზტური დრამატურგიის დიდმა ოსტატმა პიერ
კორნელმა მთელი გამოკვლევა უძღვნა არისტოტელეს „პოეტიკას“. თავის
ნარკვევში „Discours sur le poème dramatique“ კორნელი ამტკი-

¹ Poet., 1449 b 26.

ცებდა, რომ „კათარზისი“ არისტოტელეს ესმორდა როგორც ზნეობრივი ფაქტი, ე. ი. როგორც განწმენდა ისეთ ვნებებისაგან, რომლებიც ზნეობრივად აზიანებენ კაცს და აქცევენ მას უზნეო და უთნო არსებად. ასეთი ვნებებია, მაგალითად, შურიანობა, პატივმოყვარეობა, სიხარბე, სიძუნწე, უმადურობა, სიამაყე, სიავე და სხვ. პოეტური ნაწარმოები (განსაკუთრებით კი დრამა) აშორებს ადამიანს ამ ზნეობრივ ნაკლოვანებებს, წმენდს მას მათგან და ამ გზით ხელს უწყობს ადამიანის ზნეობრივ გაუმჯობესებას, მის მორალურ გაჯანსაღებას. რა საშუალებით აღწევს მერე პოეტი ამგვარ შედეგს? ძალიან მარტივად: იგი უჩვენებს ამა თუ იმ ვნებით შეპყრობილ კაცს მისი ვნების სურათს, აი ისე, როგორც სარკეში დაანახებენ ხოლმე კაცს, რომ მას გასვრილი სახე აქვს. მაგალითად, ამა თუ იმ პოეტმა, შენიშნა რა საზოგადოებაში გაფრცელებული პატივმოყვარეობა, დაისახა მიზნად გაწმინდოს თანამოქალაქენი პატივმოყვარეობისკენებისაგან: იგი წერს ტრაგედიას, სადაც გამოჰყავს გმირი, რომელიც პატივმოყვარეობის გამო იღუპება: ტრაგედიის მაყურებელი ხედავს ამ უბედურებას სცენაზე, მას აიტანს შიში, რომ შესაძლებელია ასეთივე უბედურება მასაც შეემთხვეს ცხოვრებაში და, რაკი მან იცის, რომ ეს უბედურება გამოიწვია პატივმოყვარეობის ვნებამ, მაყურებელი შეეცდება არ დანებდეს თვითონ ამ დამღუპველ ვნებას და, თუ ასეთი უკვე აქვს მას თავის გულში, ყოველგვარი ღონისძიება იხმაროს მის აღმოსაფხვრელად. ამრიგად, ტრაგედიაში ასახული პატივმოყვარეობა წმენდს მაყურებლის პატივმოყვარეობას, შურიანობა — შურიანობას, შიში — შიშს და სიბრალული — სიბრალულს, ვინაიდან სიბრალულიც შეიძლება დამღუპველი აღმოჩნდეს, თუ იგი ზომას გადააჭარბებს. მოკლედ რომ ითქვას, კორნელის ინტერპრეტაციით, არისტოტელე ფიქრობდა, რომ ყოველი ვნება იწმინდება მისი მსგავსი ვნების ტრაგიკული ასახვით: მ ს გ ა ვ ს ი ი წ მ ი ნ დ ე ბ ა მ ს გ ა ვ ს ი თ. ზემოხსენებულ თავის ნარკვევში კორნელი წერდა: „თანაგრძნობა იმ უბედურებისადმი, რომელიც ჩვენს მოყვასს შეემთხვა, ბადებს ჩვენში შიშს, რომ ასეთივე უბედურება შესაძლებელია ჩვენც შეგვემთხვეს. ეს შიში იწვევს ჩვენს სურვილს ავიციდინოთ თავიდან ამგვარი უბედურება. ეს სურვილი კი აჩენს ჩვენში მიდრეკილებას გაწმინდოთ, დავაწყნაროთ, გავასწოროთ, კიდევ მეტი — აღმოვფხვრათ ის ვნება, რომელმაც უბედურება შეამთხვია იმ პირს, რომელიც ჩვენ შეგვეცოდა“¹.

ამრიგად, პიერ კორნელის აპერცეფციაში „კათარზისი“ იყო არისტოტელესათვის ზნეობრივი გაუმჯობესება, ხოლო ტრაგედიის მწერალი, რამდენადაც „კათარზისი“ შეადგენდა მის მიზანს, იყო მორალისტი, რო-

¹ P. Corneille, Discours de la tragedie (Oeuvres, t. 1, p. 53, Hach.).

მელიც, მოიგავარაკის მსგავსად, თხზავდა დიდაქტიკურ ალეგორიებს და ზნეობრივ გაკვეთილს აძლევდა საზოგადოებას. ასეთი მორალისტურ-დიდაქტიკური მიზნით წერდა თავის ტრაგედიებს თვითონ კორნელი და, არ ამჩნევდა რა განსხვავებას თავის ისტორიულ ეპოქასა და არისტოტელეს ისტორიულ ეპოქას შორის, ფიქრობდა, რომ არისტოტელესაც ამგვარივე მორალისტურ-დიდაქტიკური შეხედულება ჰქონდა პოეზიაზე. მაგრამ ეს იყო კორნელის შეცდომა. სინამდვილეში კი არც ანტიკური ტრაგედიის ბუნებას, არც ტრაგედიის იმ თეორიას, რომელიც შექმნა არისტოტელემ ამ ანტიკურ ტრაგედიაზე დაკვირვების საშუალებით, არ შეეფერებოდა კორნელის ინტერპრეტაცია კათარზისის ცნებისა. ანტიკური ტრაგედია თავისუფალი იყო იმ ვიწრო მორალისტური დიდაქტიკისაგან, რომელიც კორნელს და საზოგადოდ მე-17—18 საუკუნის ლიტერატურის წარმომადგენლებს (მაგალითად, ვოლტერს, დასიეს და სხვ.) პოეზიის სავალდებულო თვისებად მიაჩნდათ.

მართალია, ესიკლეს, სოფოკლეს და ევრიპიდეს ტრაგედიები ღრმად არიან მათი შექმნელი პოეტების მორალური მსოფლმხედველობით გაუღნითილი, და, ვინც სოფოკლეს ტრაგედიებს შეადარებს შექსპირის, გოეთეს, ალფიერის ან იბსენის ტრაგედიებს, იგი დაინახავს, რომ სოფოკლეს ტრაგედიები სულ სხვა მორალური იდეების მარაგს შეიცავენ, ვიდრე ახალი ევროპის ზემოდანახელებულ მწერალთა ტრაგედიები. მაგრამ ანტიკური დრამატურგებისათვის, ისე როგორც ახალი დროის ხსენებულ დრამატურგებისთვისაც, ეს მორალური იდეები იყო მხოლოდ მასალა, რომლისაგანაც შენდებოდა მათი ტრაგედიები, და არა მიზანი, რომლის შეგნებული პროპაგანდისათვის საბერძნეთის დრამატურგი წერდა თავის ნაწარმოებებს. მით უმეტეს არ ჰქონდათ ამ მორალურ იდეებს იმ სავალდებულო ფორმის მნიშვნელობა, რომელიც ანტიკური საზოგადოების თვალსაზრისით გამოდგებოდა ტრაგედიის ღირსების საკმაო გასამართლებელ საბუთად, როგორც ეს ეგონათ კლასიციკლური დრამატურგიის ადვოკატებს, რომელთა ნაწერებში ბოროტება აუცილებლად ისჯებოდა, ხოლო სათნოება აუცილებლად ჯილდოვდებოდა, რათა ამით დაკმაყოფილებული ყოფილიყო მაყურებლის მორალური შეგნება. ამიტომ შეუსაბამობა იქნებოდა, რომ ტრაგიკული კათარზისი, რომელიც, არისტოტელეს აზრით, ტრაგედიის დამახასიათებელ ნიშანს შეადგენს, არისტოტელეს გაეგო, პიერ კორნელის მსგავსად, როგორც მაყურებელთა მორალური გაუმჯობესება, და ამის თანახმად ეფიქრა, რომ ტრაგედიის დამწერი ავტორის პირდაპირ ან შეგნებულ მიზანს უნდა შეადგენდეს კეთილი ზნეობის დანერგვა საზოგადოებაში და, მაშასადამე, მორალური დიდაქტიკის ტრაგედიის სავალდებულო თვისებად უნდა ჩაითვალოს. პირიქით, არისტოტელემ მშვენივრად იცოდა, რომ დიდაქტიკში ეწინააღმდე-

გება ხელოვნებას, და თავის „პოეტუკაში“ მან საჭიროდ ცნო მიეცა მწერლისათვის სათანადო გაფრთხილება. „პოეტუკის“ მეცამეტე თავში არისტოტელე წერს, რომ სრულიადაც არ არის სავალდებულო, რათა ტრაგედიაში ცუდი ზნეობის კაცი ისე იყოს წარმოდგენილი, „რომ იგი ბედნიერებიდან უბედურებაში ვარდებოდეს“¹. იქვე იწუნებს არისტოტელე ისეთ ტრაგედიას, სადაც კეთილი ზნეობის გმირები ჭილდოდ ამ თავისი საკეთისაუვის აუცილებლად იღებენ ბედნიერებას. არისტოტელეს აზრით, ასეთი დიდაქტიკური მიზნით დაწერილი ტრაგედია მეტასმეტად მშრალი იქნებოდა: იგი ვერ მოახდენდა მაყურებელზე ძლიერ შთაბეჭდილებას, ვერ იმოქმედებდა მის გრძნობებზე, „ვერ გამოიწვევდა სიბრალულს“ (ე. ი. იმას, რასაც კარგად დაწერილი ტრაგედია აუცილებლად უნდა იწვევდეს!), ვინაიდან, არისტოტელეს განსაზღვრით, „სიბრალული არის გრძნობა დაუმსახურებლად უბედურთა მიმართ“². დიდაქტიკური პიესები ვერ აღელვებენ საზოგადოებას, მათ აკლიათ ის ემოციურობა, რომელიც სავალდებულოა ყოველი პოეტური ნაწარმოებისათვის, — ასეთი იყო არისტოტელეს შეხედულება ამ საკითხზე.

ამას უნდა შემდეგიც დავმატოს. პიერ კორნელისაგან განსხვავებით, არისტოტელე არ იზიარებდა იმ აზრს, რომ მაყურებლის ყოველ ვნებას ტრაგედია წმენდს მსგავსი ვნების წარმოდგენით, რომ, მაგალითად, პატივმოყვარეობისაგან მაყურებლის განსაწმენდად საკმარისია, რათა დრამატურგმა ჩაახედოს პატივმოყვარე კაცი ტრაგედიის სარკეში და უჩვენოს მას იქ მისივე სახე. ასე რომ ყოფილიყო საქმე, მაშინ შურიანობისაგან მაყურებლის განსაწმენდად საჭირო იქნებოდა ტრაგედიაში შურიანობის დამლუპველი შედეგების წარმოდგენა, ხოლო უმადურობისაგან მაყურებლის განსაწმენდად საჭირო იქნებოდა უმადურობის დამლუპველი შედეგების წარმოდგენა. მაგრამ ასე მექანისტურად ესმოდათ ტრაგედიის ბუნება თვითონ კორნელს და ფრანგული კლასიციზმის დრამატურგებს, არისტოტელე კი ძალიან დაშორებული იყო ტრაგედიის ასეთი გულუბრყვილო გაგებისაგან, ვინაიდან არისტოტელე ვარკვეულად წერდა, რომ ტრაგედია წმენდს მაყურებელს მისი აფექტებისაგან მხოლოდ იმ ვნების (სახელდობრ — სიბრალულისა და შიშის) აღძვრის საშუალებით. არისტოტელეს ამ სიტყვების თანახმად, მხოლოდ სიბრალულისა და შიშის აღძვრით წმენდს ტრაგედია პატივმოყვარეობასაც, შურიანობასაც, უმადურობასაც, უინიანობასაც და ყოველ სხვა აფექტს, რომელიც გვაწვრებს სათნოებისაგან. მაშასადამე, ტრაგედიაში მოცემული პატივმოყვარეობის

¹ Poet., 1453 a 1.

² Poet., 1453 a.

მხატვრული სახე კი არ წმენდს მაცურებლის ხასიათში რეალურად მოცემული პატივმოყვარეობის ვნებას (ასე ფიქრობდა კორნელი, რომლის აზრით მსგავსი იწმინდებოდა მსგავსით, და არა არისტოტელე), არამედ ტრაგედიის ცქერით მაცურებელში აღძრული რეალური ემოცია სიბრაღულისა და რეალური ემოცია შიშისა წმენდენ მაცურებლის რეალურ პატივმოყვარეობას, რეალურ შურიანობას, რეალურ უმადურობას, რეალურ ყინიანობას და სხვა რეალურ ვნებებს. ე. ი. არისტოტელეს აზრით, ტრაგედიამ სიბრაღულისა და შიშის ცოცხალი ემოციები უნდა აღუძრას მაცურებელს: წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ გამოიწვევს კათარზისს ან განწმენდას, და, მაშასადამე, დრამატურგის მიერ წარმოდგენილი არა ყოველი სახე პატივმოყვარეობისა ივარგება პატივმოყვარეობისაგან მაცურებლის განსაწმენდად, არამედ პატივმოყვარეობის მხოლოდ ისეთი მხატვრული სახე, რომელსაც შეუძლია აღძრას მაცურებელში სიბრაღულისა და შიშის რეალური ემოციები. არისტოტელეს სიტყვით, ტრაგედიის მაცურებელი თეატრში უნდა „ცახცახებდეს სიბრაღულისა და შიშის ემოციებისაგან“¹, ხოლო ამ ემოციების აღსაძრავად სრულიადაც არ არის დრამატურგისათვის სავალდებულო ერთი რომელიმე ვნების ასახვა: სიბრაღულისა და შიშის აღსაძრავად მაცურებელთა შორის დრამატურგს შეუძლია ასახოს ყოველგვარი ვნება და არა მხოლოდ პატივმოყვარეობა, მით უმეტეს — არა მხოლოდ სიბრაღული და შიში. ისე როგორც სიცილის გამოსაწვევად მაცურებელთა შორის არ არის სავალდებულო, რომ გმირი თვითონ იცინოდეს, და აღშფოთების გამოსაწვევად — რომ თვითონ გმირი იყოს აღშფოთებული, სწორედ ამგვარად სიბრაღულის გამოსაწვევად მაცურებელთა შორის არ არის საჭირო, რომ ტრაგედიაში ასახული იყოს გულჩვილი და სიბრაღულის მქონე გმირი. პირიქით, ძალიან ადვილად არის შესაძლებელი, რომ სიბრაღული, რომელიც აუსახავს თავის ტრაგედიაში დრამატურგს, სრულიადაც არ იწვევდეს სიბრაღულის გრძნობას, და შიში, რომელიც აუსახავს დრამატურგს, არ იწვევდეს მაცურებელში შიშის რეალურ ემოციას (მოლიერის ჰარპაგონს ეშინია ქონება არ დაკარგოს, მაგრამ ჰარპაგონის შიში იწვევს მაცურებელთა შორის არა შიშს, არამედ სიცილს. მეორე მხრივ, ოტელო არ ტირის სცენაზე, მაგრამ მაცურებელი წვიძლება ცრემლებით გაიგუდოს). ყველაფერი ეს კარგად ესმოდა არისტოტელეს, და მის პოეტიკაშიც ამის შესაფერისად იყო ეს საკითხი გაშლკებული და არა ისე, როგორც ესმოდა იგი კორნელს, რომლის აზრით, მაცურებლის განსაწმენდად ამა თუ იმ ვნებისაგან საკმარისია დახატო ეს ვნება ტრაგედიაში და შემდეგ უჩვენო იგი მაცურებელს, — აი ისე, როგორც სარკეში და-

¹ Poet., 1453 b.

ანახებენ ხოლმე კაცს მის გასვრილ სახეს. არისტოტელემ იცოდა, რომ ასე მარტივად და გულუბრყვილოდ როდი წყდება ხელოვნების ამოცანა, ვინაიდან ადვილად შესაძლებელია, რომ დრამაში მოცემულმა სურათმა სრულიადაც არ ააღვლევოს მაყურებელი, ხოლო მაყურებლის აღვლევების გარეშე მხატვრულ ნაწარმოებს დაეკარგებოდა ყოველგვარი ეფექტი.

პოეზიის იმ გაგებას, რომელიც ახასიათებდა არამხოლოდ კორნელს, არამედ ფრანგულ კლასიციზმს საზოგადოდ, საისტორიო ბრძოლა გაუმართა დენი დიდროს თანამოაზრემ და სენტიმენტალური დრამის დიდმა ოსტატმა ლესინგმა. მაგრამ, როგორც მთელმა სენტიმენტალურმა ლიტერატურულმა მიმართულებამ საზოგადოდ, ისე მისმა ბრწყინვალე წარმომადგენელმა ლესინგმა ვერ შეძლეს ფრანგული კლასიციზმის დიდაქტიზმის დაძლევა და მისი სრული ლიკვიდაცია. ამიტომ მათთვისაც ძალაში დარჩა პორაციუსის პრინციპი, რომ პოეზიის მთავარ დანიშნულებას შეადგენს „mores castigare“, და თავის პოეტურ მოღვაწეობასაც ისინი ამ პრინციპზე აშენებდნენ. ცნობილია, მაგალითად, რომ ლესინგის დრამატული პიესები დიდაქტიზმის ნიშნის ქვეშ იმყოფებიან, და ყოველი მისი დრამა ამა თუ იმ მორალური დებულების მკერძტყველურ პროპაგანდას ისახავს შეგნებულ მიზნად: „ბრძენი ნათანი“ ებრძვის სარწმუნოებრივ ფანატიზმს და ქადაგებს რელიგიურ ტოლერანტობას, „ემილია გალოტი“ კი დაწერილია იმ მიზნით, რათა გრაფ აპიანის სახით სამარცხვინო ბოძზე გააყრას პოლიტიკურად დაქსაქსული გერმანიის მთავრების ტირანია და კულტურულად ჩამორჩენილ გერმანულ საზოგადოებაში გაავრცელოს პიროვნების ხელუხლებლობის რევოლუციური იდეა. რომ დიდი მხატვრული წარმატება ამ დიდაქტიზმისაგან ლესინგის პიესებს არ შეუძენიათ, ეს კარგად იცოდნენ არა მხოლოდ რევოლუციის მოწინააღმდეგეებმა, არამედ რევოლუციის მომხრეებმაც (მაგალითად, ჰაინრიხ ჰაინემ)¹. მაგრამ ეს სხვა საკითხია.

ლესინგის პოეტურ პრაქტიკას შეეფერებოდა მისი პოეტური თეორიაც. თავის „ჰამბურგულ დრამატურგიაში“ ლესინგი წერდა: „პოეზიის ყოველა სახე ვალდებულია ჩვენს ზნეობრივ გაუმჯობესებას ემსახუროს. სამწუხაროა, თუ ამას სკიორდება კიდეც დამტკიცება, და კალეც მეტად უფრო სამწუხაროა, თუ არსებობენ ისეთი პოეტები, რომლებიც ამაშიც კი დაექვებული არიან“².

აქედან სრულიად გასაგებია, რომ ლესინგმაც ვერ დასძლია არისტოტელეს „კათარზისის“ ის დიდაქტიკურ-მორალისტური ინტერპრეტა-

¹ იხ. ჰაინეს ნარკვევი რომანტიკული სკოლის შესახებ გერმანიაში. კანტსაც არ მოსწონდა ლესინგის „ბრძენი ნათანი“. იხ. К. Фишер, Иммануил Кант, II, 285.

² Лессинг, Гамбургская драматургия, 1935, стр. 285.

ცია, რომელსაც იძლეოდა კორნელი და რომელიც ასე ეწინააღმდეგებოდა ვიწრო დიდაქტიზმისაგან თავისუფალსა და არისტოტელეს მეშვეობით გათვითცნობიერებულ ანტიკურ ტრაგედიას. ყველაფერი ეს კარგად გვიხსნის იმ განმარტებასაც, რომელიც „ჰამბურგულ დრამატურგიაში“ მისცა ლესინგმა ტრაგიკული კათარზისის ცნებას: ლესინგი ვერ გასცდა აქ ტრაგიკულ კათარზისის მორალისტური ინტერპრეტაციის ფარგლებს. ასეთი ინტერპრეტაცია კი იყო არა ახალი სიტყვა ლესინგისა, არა ნაბიჯი წინ არისტოტელეს „პოეტიკის“ ევროპული აპერცეფციის ისტორიაში, არამედ ტრადიციით მიღებული მემკვიდრეობა. მართალია, ლესინგმა ბევრი რამ გააკეთა არისტოტელეს „პოეტიკის“ სწორი გაგებისათვის. მან გაფანტა სქელი ბურუსი, რომელიც არისტოტელეს ამ უკვდავ ნაწარმოებს ფრანგულმა კლასიციზმმა გარს შემოახვეა, მაგრამ ზოგი რამ არისტოტელეს „პოეტიკაში“ ლესინგისთვისაც გაუგებარი დარჩა. ასეთი გაუგებრობა იყო უეჭველად, როდესაც ლესინგი ამტკიცებდა, რომ „კათარზისი“ ან განწმენდა, რომელსაც, არისტოტელეს აზრით, უნდა აღწევდეს ტრაგედია, ის არის, რომ ტრაგედია აუმჯობესებს მაყურებელთა ზნეობას და აქცევს მათ მორალურად საღ ადამიანებად. განწმენდა შედგება ვნებათა გადაქცევაში სათნოებებადო („diese Reinigung in nichts anderem beruht, als in Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“), — წერდა ლესინგი „ჰამბურგულ დრამატურგიაში“ (78 სტატია) და ცდილობდა ვრცლად განემარტა ის მექანიზმი, რომელიც ასეთ სასწაულს ახდენდა¹. როგორც ეს განმარტება, ისე ლესინგის ძირითადი დებულება, რომ ტრაგიკული კათარზისი არისტოტელეს ესმოდა, როგორც მორალური გაუმჯობესება, კარგად შეეფერებოდნენ იმ პოზიციას, რომელიც ეჭირა თვითონ ლესინგს ევროპული ლიტერატურის ისტორიულ ვითარებაში; მაგრამ არისტოტელეს შესედეულებას ტრაგიკულ კათარზისზე ისინი არ შეეფერებოდნენ, და ამიტომ საჭირო იყო მათი დამლევა. ამ ისტორიული ამოცანის შესრულება წილად ხვდათ იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს და ფრიდრიხ შილერს. როგორც გერმანული რომანტიზ-

¹ ლესინგის ამ განმარტებით, არისტოტელეს ის შეხედულება უნდა ჰქონოდა, რომ ვნება მხოლოდ მაშინ არის ცუდი, როდესაც იგი ნორმალურ ზომას აჭარბებს: ან ძალიან დიდია, ან ძალიან მცირე. ამიტომ ვნებებს სჭირდება არა სრული აღმოფხვრა, არამედ ზომიერ კალაპოტში ჩაყენება. არ არის საჭირო, მაგალითად, შიშის სრული გაძევება. ეინაიდან შიშის ყოველგვარ განცდას მოკლებული კაცი ხეს დაემსგავსებოდა. მაგრამ არ ვარაუდობ ვადაქარბებული შიშინაობაც, ისე, რომ კაცს ყველაფერი აშინებდეს საჭიროა ზომა, ე. ი. არც სიმხნაღე და არც შიშის სრული უგრძნობლობა. სწორედ ასეთი ზომიერ ვნება არის ყოველი სათნოება, და, მაშასადამე, აყენებს რა მაყურებლის ვნებებს ზომიერ კალაპოტში, ტრაგედია აქცევს მათ სათნოებებად. აი, ამას ნიშნავდა, ლესინგის გაგებით ტრაგიკული კათარზისი არისტოტელეს „პოეტიკაში“.

მის წარმომადგენლები, ისინი ებრძოდნენ იმ ვიწრო მორალისტურ დიდაქტიზმს, რომელიც ფრანგულმა კლასიციზმმა დააკანონა ლიტერატურაში, და ფიქრობდნენ უფრო ფართო წარმოდგენა შეექმნათ საზოგადოებაში პოეზიაზე. ფილოსოფიური საფუძველი ამისათვის შილერმა იპოვა კანტის ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში. იმანუილ კანტის გავლენით შილერი ბევრს მუშაობდა ესთეტიკის პრობლემებზე და დაწერა ამ თემაზე რამდენიმე მეცნიერული ნარკვევიც კი („Das Wesen der tragischen Kunst“, „Ueber das Pathetische“, „Ueber die naive und sentimentale Dichtung“, „Ueber die aesthetische Erziehung“).

ამ ესთეტიკური შინაარსის მეცნიერულ წერილებში შილერი გამოდის იმ ინტერპრეტაციის წინააღმდეგ, რომელიც მისცა არისტოტელეს ტრაგიკულ კათარზისს ლესინგმა და მასზე ადრე კორნელმა. შილერის აზრით, ტრაგედიის ავტორს არ შეიძლება თავის უშუალო და შეგნებულ მიზნად ჰქონდეს ზნეობის გაუმჯობესება დასახული, ვინაიდან ასეთი მიზანი საზოგადოდ არ აქვს პოეზიას. მართალია, პოეზიას შეუძლია გააუმჯობესოს როგორც ცალკეული პიროვნების, ისე მთელი საზოგადოების ზნეობა, და ყოველი ჰუმანიტარული პოეზია ნამდვილადაც აღწევს ასეთ შედეგს. მაგრამ ეს არის ჰუმანიტარული პოეზიის აუცილებელი შედეგი და არა ის შეგნებულ მიზანი, რომელსაც პოეტი უშუალოდ უნდა ემსახურებოდეს. პოეზიის უშუალო მიზანი არის თვითონ პოეზია, და თუ რომელიმე პოეტს ეს დაავიწყდება, მაშინ იგი დაიწყებს, ფსევდოკლასიციზმის მსგავსად, მოსაბეზრებელი ალეგორიების წერას და ვერავითარ ზემოქმედებას ვერ მოახდენს ჩვენს ზნეობაზე. აი ასეთი შეხედულება პოეზიაზე მიუყენა შილერმა არისტოტელესა და სცადა გაეგო მისი „პოეტიკა“ ამ შეხედულების ნიშნით. აქედან კი ცხადია, რომ შილერს უნდა უარეყო ტრაგიკული კათარზისის ის დიდაქტიკურ-მორალისტური ინტერპრეტაცია, რომელიც წამოაყენა კორნელმა და მის შემდეგ დაიწვა ლესინგმა.

ეთანხმებოდა შილერს ამ საკითხში გოეთეც, რომელსაც ძალიან ცხოველი მიწერ-მოწერა ჰქონდა შილერთან არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესახებ. 1797 წელს, არისტოტელეს „პოეტიკის“ გერმანული თარგმანის წაკითხვის გამო, გოეთე წერდა შილერს: „მე ძალიან გახარებული ვარ, რომ ჩვენ სწორედ კარგ დროს გავშალეთ არისტოტელეს ნაწარმოები. ყოველი წიგნი პირველად მხოლოდ მაშინ არის ნაპოვნი, როდესაც იგი გაგებულა. მე ძალიან კარგად მაგონდება, რომ 30 წლის წინ ეს თარგმანი წავიკითხე, მაგრამ ამ ნაწარმოების აზრი სრულიად ვერ გავიგე“¹. ამ ბარათის დაწერის დროს კი გოეთე ფიქრობდა, რომ მას უკვე სწორად ესმოდა არისტოტელეს „პოეტიკა“. ისტორიამ გამოარკვია შემდეგ, რომ

¹ Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, 1910, S. 365. ციტირებული ნოვოსადსკის ნარკვევით.

არც მაშინ ჰქონდა გოეთეს სავესებით სწორი წარმოდგენა არისტოტელეს „პოეტიკაზე“. მაგრამ იგი უეჭველად მართალი იყო, როდესაც, შილერთან ერთად, ეწინააღმდეგებოდა ფრანგულ კლასიციზმს და პოეზიის იმ მორალისტურ-ლიდაქტიკურ გაგებას, რომელიც კლასიციზმსა და სენტმენტალიზმს ახასიათებდა. შილერის მსგავსად, გოეთესაც შეუძლებლად მიაჩნდა, რომ არისტოტელეს ისეთივე ვიწრო მორალისტური შეხედულება ჰქონდა პოეზიაზე, როგორც კორნელს და ფრანგული კლასიციზმის სხვა პოეტებს. ამიტომ გოეთემ სცადა იმგვარი ინტერპრეტაცია მიეცა არისტოტელეს „კათარზისისათვის“, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა როგორც კორნელის, ისე ლესინგის ინტერპრეტაციას. გოეთე დაეთანხმა კორნელსა და ლესინგს იმაში, რომ „კათარზისი“, რომელიც, არისტოტელეს „პოეტიკის“ მიხედვით, უნდა ახასიათებდეს ტრაგედიას, ნიშნავს ზნეობრივ განწმენდას, ზნეობრივ გაუმჯობესებას. მაგრამ გოეთე ფიქრობდა, რომ არისტოტელეს „პოეტიკის“ სიტყვების თანახმად ამ ზნეობრივ გაუმჯობესებას განიცდიან არა ტრაგედიის მაცურებელნი, როგორც ეს კორნელსა და ლესინგს ეგონათ, არამედ ტრაგედიის მოქმედი პირები ან გმირები. ტრაგედიაში წარმოდგენილი გმირები დიდი აფექტებით არიან გამსჭვალულნი. ისინი იტანჯებიან ამ აფექტების გამო, და სწორედ ეს ტანჯვა წმენდს ტრაგედიის გმირებს აფექტებისაგან და გაუმჯობესებს მათ ზნეობრივად. მაცურებელი კი შორიდან უცქერის ამ ზნეობრივი გაუმჯობესების პროცესს, რომელიც სცენაზე არის წარმოდგენილი, და ესთეტიკურად ტკბება. ამ ესთეტიკურ სიამოვნებაზე მეტს ტრაგედია უშუალოდ არაფერს აძლევს მაცურებელს, და მეტი რამ, არისტოტელეს „პოეტიკის“ თანახმად, ტრაგედიას არც მეოთხოვება; მაშასადამე, არ მოეთხოვება მაცურებელთა ზნეობრივი გაუმჯობესებაც, ვინაიდან, არისტოტელეს შეხედულებით (როგორც ეს გოეთეს ესმოდა), ტრაგედია იმ განზრახვით როდი იწერება, რათა საზოგადოების ზნეობაზე იმოქმედოს და მაცურებელთა ნებისყოფა გააუმჯობესოს: როგორც პოეზიის ყოველი ქმნილება, ტრაგედია იწერებოდა საბერძნეთში მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ესთეტიკური შთაბეჭდილება მოეხდინა მაცურებელზე და არა ეთიკური. ე. ი. პოეზიის მიზანი იყო არა ზნეობა, არამედ თვითონ პოეზია: პოეზია თვითონ იყო თავისი თავის მიზანი და სხვა მიზანი პოეზიას არ ჰქონდა. როგორც თავისი თავის მიზანი ან თვითმიზანი, პოეზია ძველ საბერძნეთში იყო თავისუფალი პოეზია, ხოლო საბერძნეთის პოეტი იყო თავისუფალი პოეტი, რომელიც, მე-17—18 საუკუნეების ფრანგი პოეტებისაგან განსხვავებით, არც მეფეს ემსახურებოდა და არც მის სასახლეს. არისტოტელემაც ეს კარგად იცოდა და ამიტომ მას, გოეთეს აზრით, არ შეეძლო ეთქვა, რომ პოეზიის მიზანს შეადგენს მაცურებელთა ზნეობრივი გაუმჯობესება. თუკი, მიუხედავად ამისა, არისტოტელემ თავის „პოეტიკაში“

მანც დაწერა, რომ ტრაგედიის მიზანს შეადგენს „კათარზისი“, რომელიც გოეთეს აზრითაც სწორედ ზნეობრივ გაუმჯობესებას ნიშნავდა არისტოტელესათვის, ეს გოეთეს ინტერპრეტაციის თანახმად (ამ ინტერპრეტაციას მიემხრო ჰეგელიც), იმნაირად უნდა იქნეს გაგებული, რომ არისტოტელე გულისხმობდა იქ არა მაყურებლების, არამედ ტრაგედიის მოქმედი პირების ან გმირების ზნეობრივ გაუმჯობესებას¹.

დადებითი ხასიათის მრავალ თვისებასთან ერთად გოეთეს შეხედულებას არისტოტელეს „პოეტიკაზე“ ჰქონდა თავისი შეცდომებიც. როგორც ეს დღეს სავსებით გარკვეულია, იგი უეჭველად ცდებოდა, როდესაც ამტკიცებდა, რომ, არისტოტელეს „პოეტიკის“ თანახმად კათარზისს ან ტრაგიკულ განწმენდას ენებებისაგან განიცდიან ტრაგედიის გმირები და არა ტრაგედიის მაყურებლები. მართლაცა, „პოეტიკაში“ ნათლად არის ნათქვამი, რომ კათარზისს ან განწმენდას იწვევენ შიშისა და სიბრაალულის გრძნობები; თუ ამ კათარზისის განმცდელი სუბიექტები იყვნენ ტრაგედიის გმირები, მაშინ ხომ აუცილებელი იქნებოდა, ტრაგედიის ყოველი გმირი სიბრაალულისა და შიშის მქონე პერსონაჟად ყოფილიყო სცენაზე წარმოდგენილი: წინააღმდეგ შემთხვევაში, რას უნდა გამოეწვია ენებებისაგან მათი განწმენდა ან კათარზისი? მაგრამ არისტოტელეს არ შეეძლო არ სცოდნოდა, რომ ამ გარემოებას სრულიადაც არ ჰქონდა ადგილი სინამდვილეში, და ძველ საბერძნეთში არსებობდა მრავალი პირველხარისხოვანი ტრაგედია, რომლის გმირები არც შიშით იყვნენ შენებულნი და არც სიბრაალულით; მიუხედავად ამისა, კათარზისი მანც ხორციელდებოდა. ვისი კათარზისი? ცხადია, რომ არა ტრაგედიის გმირების, არამედ ტრაგედიის მაყურებლების.

როდესაც აშკარა შეიქნა, რომ გოეთეს განმარტება კათარზისის ცნებისა არ არის მართებული², და არისტოტელეს სიტყვების ფილოლოგიურად სწორი გაგების თანახმად ტრაგედიის განუყრელ ნიშანს შეადგენს არა ტრაგედიის გმირების, არამედ ტრაგედიის მაყურებლების განწმენდა, საჭიროდ იქცა ტრაგიკული კათარზისის ახალი ინტერპრეტაცია. ერთი ასეთი ინტერპრეტაცია მიაწოდა ევროპულ საზოგადოებას იაკობ ბერნაისმა 1857 წელს თავის გამოკვლევაში „Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie“. შეიძლება ითქვას, რომ ბერნაისმა ეპოქა შექმნა არისტოტელეს „კათარზისის“ ევროპული აპერცეფციის ისტორიაში. მან გადაჭრით უარყო ტრაგიკული კათარზისის ის დიდაქტიკურ-მორალისტური ინტერპრეტაცია, რომელსაც იზიარებდა არა მხოლოდ კორნელი და ლესინგი, არამედ გოეთეც,

¹ Goethe, Nachlese zu Arist. Poet. (Sämtl. Werke, 1867, B. XXI, S. 9 f. შტრ. Zeller, II, II, 773.

² Zeller, II, II, 773, 2.

და სცადა დაემტკიცებინა. რომ ტერმინი „კათარზისი“ არისტოტელეს „პოეტიკაში“ სრულიადაც არ ნიშნავს ზნეობრივ გაუმჯობესებას, და, მასთანადავ, არისტოტელეს „პოეტიკა“ არ ესმოდათ სწორად არა მარტო კორნელსა და ლესინგს (ე. ი. კლასიციზმისა და სენტრიმენტალიზმის მწერლებს), არამედ გოეთესაც (ე. ი. რომანტიკული მიმართულების პოეტს).

სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვქონდა ხელში ბერნაისის ზემოხსენებული გამოკვლევა, რომელიც ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს. ამიტომ იძულებული ვაგვხდით ბერნაისის შესედულებათა დასახასიათებლად დავმყარებოდით არა უშუალოდ მის გამოკვლევას, არამედ ცელერს, იბერვეგის და ეისლერის გადმოცემებს¹. როგორც ამ გადმოცემებიდან ჩანს, ბერნაისს განუახლებია კათარზისის ის რელიგიურ-თერაპევტიკული გაგება, რომელიც გავრცელებული იყო ძველი საბერძნეთის მისტიკურად განწყობილსა და სამედიცინო წრეებში, და მიუწერია ეს გაგება არისტოტელესათვისაც. უეჭველია, ერთი მხრივ, ანტიკური ტრაგედიის გენეტიკური კავშირი რელიგიურ კულტთან (ბერძნული ტრაგედია ხომ დიონისეს კულტიდან წარმოიშვა), ხოლო, მეორე მხრივ, არისტოტელეს ბიოგრაფიული კავშირი ასკლეპიადების სამედიცინო წოდებასთან ერთგვარ საბაზს წარმოადგენდნენ ბერნაისის თეორიისათვის. მაგრამ აქ უფრო კონკრეტული ხასიათის მიზეზებაც მოქმედებდნენ: ჯერ კიდევ 1830 წელს სახელგანთქმულმა ფილოლოგმა ბეკმა წამოაყენა მოსაზრება, რამ „კათარზისი“ არისტოტელეს ესმოდა სამედიცინო პურგაციის მსგავსად. მაგრამ ამ მოსაზრებას არ გამოუწვევია დიდი ყურადღება, სანამ ბერნაისმა ზემოხსენებულ თავის გამოკვლევაში არ სცადა უფრო ენერგიულად და ვრცლად დაესაბუთებინა კათარზისის ახალი გაგება. თავისი ინტერპრეტაციის დასახაბუთებლად ბერნაისმა გამოიყენა უმთავრესად არისტოტელეს „პოლიტიკა“, რომლის მერვე წიგნში „კათარზისის“ შესახებ მეტია ნათქვამი, ვიდრე „პოეტიკაში“. მართალია, „პოლიტიკაში“ საუბარია იმ კათარზისზე, რომელსაც იწვევს მუსიკა და არა ტრაგედია; მაგრამ ბერნაისის აზრით, ახსებითი ხასიათის განსხვავება მუსიკალურ კათარზისსა და ტრაგიკულ კათარზისს შორის არისტოტელეს სარ უნდა ჰქონოდა დაშვებული, და მთელი განსხვავებაც ის იყო, რომ ერთ შემთხვევაში კათარზისი ხორციელდებოდა მუსიკის საშუალებით, ხოლო მეორე შემთხვევაში — ტრაგედიის საშუალებით. ამიტომ ბერნაისმა შესაძლებლად ჩასთვალა გადაეტანა ტრაგიკულ კათარზისზე ის ნიშნები, რომლებიც „პოლიტიკაში“ არისტოტელემ მუსიკალურ კათარზისს მიაწერა. ბერნაისის ინ-

¹ Zeller, II, II, 775, 778. Ueberweg, I, 420 f. Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe, I, 623. ბერნაისის წინამორბედად ითვლება E. Egger (Капустев, 112); ზოგ რამეში გაუსწრო მას ბარტელემი სენტ-ილერმაც.

ტერპრეტაცია, მეტად თუ ნაკლებად, გაიზიარა მრავალმა გამოჩენილმა მეცნიერმა — მათ შორის დერინგმა და იბერვეგმა.

ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით, კათარზისი, რომელსაც აღწევს ხელოვნება, ნიშნავს, არისტოტელეს აზრით, არა ზნეობრივ გაუმჯობესებას, არამედ ვნებათა მიერ დამძიმებული და დაავადებული სულის განთავისუფლებას ამ ვნებებისაგან, რასაც შედეგად მოსდევს სულის შემსუბუქება და გაჯანსაღება და ამ შემსუბუქებისა და გაჯანსაღების სასიამოვნო გრძნობა¹. თეატრი არის თავისებური კლინიკა, დრამატურგი არის ექიმი, ხოლო ტრაგედია — წამალი, რომლითაც ვნებით დაავადებული სული უნდა განიკურნოს. მოდის რა თეატრში, მაყურებელს მოაქვს თან სული, რომელიც დამძიმებულია სხვადასხვა ვნებით: მედიდურობით, შიშით, რისხვით, ავხორციანობით, შურით, პატივმოყვარეობით. როგორც საზოგადოებისათვის მანებელი და ამორალური მოვლენები, ჩვეულებრივ ცხოვრებაში ეს ვნებები დათრგუნვილი არიან განსჯის საშუალებით და ვერ ბედავენ გარეთ გამოჩენას. მაგრამ ისინი მაინც ბუდობენ სულში მალულად და ამძიმებენ მას: უშლიან სელს სულის თავისუფალ მუშაობას, განსაკუთრებით კი უშლიან სწავლას, ცოდნის შექმნას. ბუნება მოითხოვს ამ ვნებებისაგან სულის განტვირთვას, და თვითონ სულსაც აქვს ამის მოთხოვნილება. მაგრამ საკუთარი ძალით კაცი ვერ ასეუბნებს ამას, და მიდის თეატრში, რათა იპოვოს იქ ხსნა თავისი ვნებებისაგან, მოიშოროს თავიდან ის, რაც მის სულს ამძიმებს და აუბედურებს. სწორედ ამისათვის არის თეატრიც დანიშნული: თეატრი სჭირდება მამვრალთ, ტანჯულთ და გაუბედურებულთ, და არა ბედნიერთ, არა იმათ, ვისაც მსუბუქი და გახარებული სული აქვს, ვისაც არაფერი ამძიმებს, არაფერი აწუხებს. ღმერთებს თეატრი არ დასჭირდებოდათ და ისინი ვერავითარ სიამოვნებას ვერ ნახავდნენ თეატრალურ წარმოდგენაში: თეატრი ადამიანებს სჭირდება, რადგან ისინი არიან ადამიანები, რომლებსაც საშუალო

¹ იბერვეგის გადმოცემით, ბერნაისის ინტერპრეტაციის თანახმად კათარზისი იყო არისტოტელესათვის „eine Befreiung des mit den Affekten behafteten von denselben“, „eine erleichternde Entladung bleibender Gefüülsdispositionen (der Furchtsamkeit, Mitleidigkeit usw.)“. თვითონ იბერვეგის გაგებით კი, კათარზისი იყო არისტოტელესათვის „eine zeitweilige Wegschaffung, Ausscheidung, Aufhebung der jetzmaligen Affekte (der Furcht, des Mitleids, usw.)“. იხ. *Leberweg-Frühcher, Grundriss der Gesch. der Philos. des Alterthums*, S. 420 f. შდრ. ამას ეგუერის აზრი; „По Аристотелю, каждый аффект уже существует в глущине нашей души. Сдерживаемый внутри нас, он бы вызывал расстройство; возбуждение, вызываемое музыкаю или пьесой, открывает ему выход, а это именно очищает душу, облегчая ее“ (ციტ. კარნევეის დასახ. ნაშრ., 112). დერინგს ესმის კათარზისი, როგორც „Erregung von Lust durch Solicitation zweier an sich mit verbundenen Affekten“.

ადგილი უჭირავთ ყოვლისშემძლე ღვთაებასა და გრძნობების მთელ და-
მონებულ პირუტყვენს შორის.

როგორ ასრულებს მერე თეატრი თავის დანიშნულებას? როგორ
ათავისუფლებს იგი მაყურებელს იმ ვნებებისაგან, რომლებიც მოჰყვება
ამ უკანასკნელს ბინიდან და რომლებისაგან განთავისუფლებაც მას ასე
სწყურია? რამდენადაც გვესმის, ბერნაისის ინტერპრეტაციით ამის შე-
სახებ არისტოტელეს ასეთი შეხედულება უნდა ჰქონოდა: თეატრის სცენა-
ზე წარმოდგენილი ტრაგედია აღიზიანებს მაყურებლის ვნებებს, რომ-
ლებიც მანამდე განსჯის მიერ იყვნენ დათრგუნვილი. 'შიში, სიბრალული,
რისხვა და აფექტები, რომლებიც მაყურებელში მიყუჩებული იყვნენ,
ტრაგედიის ცქერის დროს მოდიან მოძრაობაში. მაყურებელი ხედავს თე-
ატრში მსახიობთა თამაშს, და, უცქერის რა ტრაგედიის გმირის შიშს,
სიბრალულს, პატივმოყვარეობას, თვითონაც განიცდის შიშს, სიბრა-
ლულს, პატივმოყვარეობას და ამით იწმინდება ამ ვნებებისაგან. მაყურე-
ბელი ცხოვრობს თეატრში გრძნობის ინტენსიური ცხოვრებით, რომელ-
საც იგი მოკლებული იყო სახლში, სადაც მას უხდებოდა ცხოვრება არა
ფერადი და ცოცხალი გრძნობით, არამედ უფერული და მშრალი განს-
ჯით, თუმცა ჰქონდა გრძნობით ცხოვრების დიდი მოთხოვნილება. რაც
ჩვეულებრივმა ცხოვრებამ ვერ მისცა კაცს, იმას პოულობს იგი თეატრ-
ში, ე. ი. პოულობს ფსიხელი განსჯით დათრგუნვილ ვნებათა ამოძრავე-
ბას, და სწორედ ეს მოძრაობა აძლევს გაღვიძებულ სულს ხალისსა და სი-
ხარულს. ტრაგედიის ცქერა არამცთუ მოხსნის ვნებას განსჯის მიერ ამო-
ღებულ ლაგამს, არამედ აღიზიანებს ამ ვნებას, რომელიც, პოუ-
ლობს რა გამოსავალს, მოდის მოძრაობაში და ამ მოძრაობასთან ერთად
კიდევაც იხარჯება, იღვება, იცლება, რის გამოც სულაც თავისუფლდება ან
იწმინდება ვნებისაგან და გრძნობს სიამოვნებას. როგორც ექიმი დაავა-
დებულ კუჭს იმით არჩენს ხოლმე, რომ წამლის საშუალებით აღიზიანებს
მას და აიძულებს გამოავდოს გარეთ ის მავნებელი ნივთიერება, რომელიც
იწვევდა კუჭის დაავადებას, სწორედ ამგვარად დრამატურგიც არჩენს
დაავადებულ სულს, ამძვირებს მას და აღუდგენს დარღვეულ წონასწო-
რობას იმით, რომ ტრაგედიის საშუალებით აღიზიანებს სულს და აიძულებს
გამოდგენოს ის ვნება, რომელიც ამძვირებდა სულს და იწვევდა მის დაავა-
დებას. ეს დამშვიდება და წონასწორობის აღდგენა იმ ზიანისაგან, რო-
მელსაც აყენებს სულს ვნებები, — აი რა იყო, ბერნაისის ინტერპრეტა-
ციით, ტრაგედიის კათარზისი არისტოტელესათვის, ის *καθάρσις τῆς ψυχῆς*,
რომელიც ტრაგედიის მიზანს შეადგენს.

ბერნაისის ამ ინტერპრეტაციაში ბევრი საგულისხმო აზრია მოცემუ-
ლი. მაგრამ მთავარი პრობლემები არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრე-
ბისა იქ არ აღიან მაინც საკმაოდ გაშუქებული. ბერნაისი მართალია, რო-

დესაც იგი იმიჯნება იმ მორალისტურ-დიდაქტიკური ინტერპრეტაციისაგან, რომელსაც უწინ აძლევდნენ არისტოტელეს კათარზისს. მოწონების ღირსია აგრეთვე ის აზრი, რომ თეატრი აღვიძებს მაყურებლის გრძნობებს, რომ ტრაგედიის ცქერის დროს კაცი ცხოვრობს გრძნობის ინტენსიური ცხოვრებით და არა მშრალი განსჯით, ცხოვრობს გულით და არა თავით¹, და აი ამ გულით ცხოვრებას აქვს თავისი უფლებები, რომელთა უარყოფა კაცის ბუნებას ეწინააღმდეგება. სწორად არის დაქვრილი აგრეთვე არისტოტელეს ის აზრიც, რომ თეატრის მოვალეობას არ შეადგენს გრძნობის მოკვლა და სრული უგრძნობლობის ან აპათიის მიღწევა, როგორც ამას პლატონის ეთიკური კათარზისის გულისხმობდა, ხოლო მას შემდეგ სტოიკოსები ქადაგებდნენ, არისტოტელეს მოძღვრებით, გრძნობა არის კაცის ბუნებრივი ნაწილი და, როგორც ასეთს, მას მოკვლა კი არ სჭირდება, არამედ მოვლა. თეატრიც უვლის გრძნობებს, აძლევს მათ თავისუფალი გაქანების საშუალებას².

მაგრამ ამ სწორი აზრების გვერდით ბერნაისის ინტერპრეტაცია ბუნდოვან აზრებსაც შეიცავს. ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით, არისტოტელე ფიქრობდა, რომ ტრაგიკული კათარზისი არის სულის განწმენდა ვნებებისაგან ამ უკანასკნელთა გაღიზიანების საშუალებით. მაშასადამე, ვასაძევებელი ვნება და ის ვნება, რომელსაც აღძრავს ტრაგედია, ერთი და იგივე ყოფილა³. მაგრამ საეჭვოა, რომ არისტოტელეს ასეთი წარმოდგენა ჰქონოდა ვნებათა შესახებ, ვინაიდან ყველასათვის აშკარაა (განსაკუთრებით კი პედაგოგებისათვის), რომ ვნების გაღიზიანება ახალ საზრდოს მისცემდა: მას, და არამცთუ არ შეუწყობდა ხელს მის გაძევებას; არამედ გაამაგრებდა, რაც კარგად იცოდა პლატონმა⁴ და თვითონ არისტოტელე-

¹ შლრ. ამას პლატონის ნათქვამი, რომ თეატრში ჩვენ თავისუფლებას ვაძლევთ ჩვენ გრძნობებს, იხ. ზემოთ

² „Es handelt sich dabei (sc. bei der *Καθαρσις τῶν παθημάτων*) nicht um dauernde Austilgung der *παθῶν* überhaupt, um Erzeugung der Apathie oder auch nur der Metriopathie, auch nicht um (qualitative) Besserung („Läuterung“), sondern um die jedesweilige Befriedigung eines regelmässig wiederkehrenden Gemüthsbedürfnisses, welches an sich durchaus normal ist, bei längerer Dauer aber anderen Funktionen, insbesondere der *παθησις* hinderlich werden würde, weshalb es (und zwar nach Aristoteles eben durch die rechte und massvolle Befriedigung selbst) aufgehoben und die Seele von ihm befreit oder gleichsam gereinigt werden muss“. Ueberweg, *Gesch. d. Phil.*, I, 421.

³ „Bei dem Anschauen der Darstellung einer Tragödie werden zunächst eben diejenigen Affekte durch den Ablauf selbst wieder gestillt und gleichsam aus uns herausgeschafft, welche der Künstler in uns erregt hat“. Ueberweg, 423.

⁴ იხ. ზემოთ.

მაც¹. ძნელი წარმოსადგენია, მაგალითად, რომ შიშის აღძვრის საშუალებით შესაძლებელი იყოს იმავე შიშის გაძევება და სიბრაღელის აღძვრის საშუალებით შეიძლებოდეს იმავე სიბრაღელისაგან განთავისუფლება. მართალია, არისტოტელე წერს „პოეტიკაში“, რომ სიბრაღელისა და შიშის აღძვრის საშუალებით ტრაგედია აღწევს ვნებათა განწმენდას, მაგრამ არისტოტელე სრულიადაც არ ამბობს, რომ სიბრაღელის აღძვრის საშუალებით ტრაგედია აძევებს მაყურებლის ფსიქიკიდან იმავე სიბრაღელის ვნებას და შიშის აღძვრის საშუალებით ტრაგედია აძევებს იმავე შიშის განცდას. ამის თქმა რომ ნდომოდა არისტოტელეს, იგი შესაფერის სიტყვებსაც მონახავდა. იმ სიტყვებიდან კი, რომლებიც ნახმარია „პოეტიკაში“, ნათლად ჩანს, რომ ტრაგედია აძევებს მაყურებლის სულიდან არა იმ ვნებებს, რომლებიც მანვე აღუძრა მაყურებელს (ე. ი. არა სიბრაღელს და არა შიშს), არამედ რაღაც სხვას².

გარდა ამისა, თუ არისტოტელეს მოძღვრებაში ყოველი ვნებისაგან განწმენდა ან კათარზისი ტრაგედიას სისრულეში მოჰყავს იმავე ვნების აღძვრის საშუალებით, როგორც ამას ზოგიერთი გულისხმობს, მაშინ თითოეულ მაყურებელს თავისი საკუთარი ტრაგედია დასჭირდებოდა, ვინაიდან თითოეულ მაყურებელს აქვს ხომ თავისი საკუთარი ვნებების მარაგი, რომელთა ცენტრს მისი საკუთარი „მე“ შეადგენს და რომლებიც მეორე მაყურებლის ვნებებისაგან განსხვავდებიან. მაშასადამე, ან იმდენი ტრაგედია უნდა დაწერილიყო, რამდენი მაყურებელიც არის, და ერთი თეატრი, ერთი საზოგადო აღგილი, სადაც თავს იყრის მრავალი მაყურებელი და სადაც ერთ და იმავე ტრაგედიას თამაშობენ ყველა მაყურებლისათვის, აზრს იქნებოდა მოკლებული, ანდა შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო რაღაც პლუშკინის ჩექმების მაგვარი ერთი ისეთი ტრაგედიის დაწერა, რომელიც აღძრავდა ყველა მაყურებლის ყველა შესაძლებელ ვნებას, ე. ი. შიშსაც, სიბრაღელსაც, სიძულვილსაც, უმადურობასაც, შურიანობასაც, პატივმოყვარეობასაც, მედიდურობასაც და სხვებსაც. მაგრამ არისტოტელე ეწინააღმდეგება ასეთი ახირებული ტრაგედიის სა-

¹ Eth., 1103 b 17. Zeller, II, 11, 7791. თანამედროვე ფსიქოლოგები (ლანგე, ჯემსი) ამტკიცებენ, რომ ემოცია არის იმ ფიზიოლოგიური პროცესების შეგრძნება, რომლებიც ემოციის ნივთიერ კორელატს შეადგენენ. მაშასადამე, ემოციისაგან განსათავისუფლებლად საჭირო ყოფილა ამ ფიზიოლოგიური პროცესების შეჩერება და არა მათი გაღიზიანება.

² შლერ. Poet., 1449b 27, სადაც ნათქვამია, რომ სიბრაღელისა და შიშის აღძვრის საშუალებით ტრაგედია აღწევს *την τὴν τοῖς ἄλλοις ἀποψυχῶν καὶ ἀδύνατον* და არა *την τὰς ἄλλων ἀποψυχῶν καὶ ἀδύνατον*. ამას არ უწევს საკმაო ანგარიშს ზიბეკიცი, როდესაც წერს, რომ არისტოტელეს კათარზისი იყო „Umwandlung der unangenehmen Affekte, (sc. der Furcht u. Mitleid, die eine Tragödie erregt hat) in Lustaffekte“. Op. c., 125.

ჭიროებას, ვინაიდან იგი გარკვეულად წერს, რომ ტრაგედია აღძრავს მაყურებელთა შორის მხოლოდ ორ ვნებას, სიბრალულსა და შიშს, და ამ ორი ვნების აღძვრით იწვევს კათარზისს, ე. ი. წმენდს მაყურებელს ვნებებისაგან. ერთ მაყურებელს კი არ წმენდს, არამედ ყველა მაყურებელს, და ერთი ვნებისაგან კი არ ათავისუფლებს, არამედ ყველა ვნებისაგან. ცხადია, ასეთი რამ შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ზემომოყვანილი ინტერპრეტაციის თანახმად ამა თუ იმ კონკრეტული ვნებისაგან განსაწმენდად საჭიროა, რომ ტრაგედიამ იგივე ვნება აღუძრას მაყურებელს.

დაბოლოს, ბერნანისის ინტერპრეტაციის სასარგებლოდ არ მეტყველებს შემდეგი მოსაზრებაც: როდესაც არისტოტელე წერდა, რომ ტრაგედია აღწევს კათარზისს მაყურებელთა შორის სიბრალულისა და შიშის აღძვრის საშუალებით, მას მიზნად ჰქონდა ტრაგედიის ს პ ე ც ი ფ ი კ უ რ ი თვისების აღნიშვნა, ვინაიდან ფრაზა *ἐξ ἧσθεσσι καὶ φόβου παρὰ τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων ἄχθῃσθεσιν* („სიბრალულისა და შიშის აღძვრის საშუალებით ამგვარ ვნებათაგან განწმენდა სისრულეში მოჰყავს“) არის ტრაგედიის იმ განსაზღვრების ნაწილი, რომელსაც იძლევა არისტოტელე „პოეტიკაში“¹. ბერნანისი ცდილობს მოგვაწოდოს ტრაგიკული კათარზისის ახსნა-განმარტება და გვეუბნება, რომ არისტოტელეს აზრით სიბრალულისა და შიშის აღძვრის საშუალებით იწმინდებიან ტრაგედიის წარმოდგენის დროს იგივე სიბრალული და შიში. მაგრამ აქ არ შეიძლება არ დაისვას ასეთი კითხვები: განა სიბრალულსა და შიშს მხოლოდ ტრაგედია იწვევს კაცში? განა პოეზიის სხვა დარგის ნაწარმოებს (მაგალითად, პოემას) არ შეუძლია სიბრალული და შიში აღძრას? მაგრამ პოეზიასაც რომ თავი დავანებოთ, განა რეალური სინამდვილე, რომლის მიბაძვაც არის, არისტოტელეს აზრით, პოეზიის ყოველი ქმნილება არასოდეს არ აღვიძებს სიბრალულსა და შიშს? ცხადია, უარყოფითი პასუხების გაცემა ამ კითხვებზე შეუძლებელია; ვინაიდან როგორც პოეზიის სხვა დარგის ქმნილებას, ისე რეალურ სინამდვილესაც აქვს ძალა აღძრას კაცში სიბრალული და შიში, და არისტოტელეს არ შეეძლო ეს არ სცოდნოდა. განა სიბრალულს არ იწვევს ჰომეროსის „ილიადაში“ ის სურათი, სადაც აღწერილია, თუ როგორ ევედრება გულზვიად აქილევს მოხუცებული პრიამე, რათა დაუბრუნონ მას საყვარელ შვილის, ჰექტორის გვამი?

„ჩ ე მ ი შ ვ ი ლ ი ს მ კ ვ ლ ე ლ ი ს ხ ე ლ ს ვ ე ა მ ბ ო რ ე ბ ი“, — თავდახრილი ლულულეებს გაუბედურებული მამა, და მკითხველსაც გული სიბრალულით ევსება. განა ასეთივე სიბრალულს არ იწვევს მაყურებელთა შორის ლაოკონის ქანდაკება, სადაც გენიალურად იყო

¹ Poet., 1449 b.

გამოსახული ადამიანის ტანჯვა? განა სიბრაღული არ იგრძნო კრეზის მიმართ სპარსეთის მბრძანებელმა კიროსმა, როდესაც მოისმინა ამ უბედური მეფის თავგადასავალი? მაშ, რაკი სიბრაღული და შიში ტრაგედიის გარემოცვებზე ხოლმე, საჭიროა გაიცეს პასუხი კითხვაზე, თუ რა მოსაზრებით შეეძლო არისტოტელეს ეთქვა, რომ სიბრაღული და შიში შეადგენენ ტრაგედიის იმ დამახასიათებელ თვისებას, რომელსაც შედეგად მოაქვს კათარზისი. უამისოდ გაურკვეველი დარჩებოდა ჩვენთვის არისტოტელეს შეხედულება ტრაგიკულ კათარზისზე. ბერნაისის მიერ მოწოდებული ინტერპრეტაცია კი (რამდენადაც ჩვენ მას ზემოდასახელებული წყაროებიდან ვიცნობთ) არ იძლევა ამომწურავ პასუხს ჩვენ მიერ დასმულ კითხვაზე. ამიტომ ბერნაისის ინტერპრეტაცია, მართალიც რომ იყოს, იგი ბევრს მუხლში არ შეიძლება არისტოტელეს პოეტური მოძღვრების სრულიად დამაკმაყოფილებელ ინტერპრეტაციად ჩათვალოს და ამ მოძღვრების ახალი ინტერპრეტაციის საჭიროება გააუქმოს. სწორედ ამ ახალმა ინტერპრეტაციამ პასუხი უნდა გასცეს იმ მთავარ კითხვაზე, რომელიც ბერნაისმა უპასუხოდ დატოვა, და გაგვაგებინოს, თუ რაში შედგებოდა, არისტოტელეს მოძღვრებით სიბრაღულისა და შიშის გრძნობებისადმი ტრაგედიის სპეციფიკური მიმართება, ე. ი. რით განსხვავდებოდა ამ გრძნობებისადმი მიმართება იმავე გრძნობებისადმი, ერთი მხრივ, ხელოვნების სხვა დარგების, ხოლო, მეორე მხრივ. ყოველდღიური რეალური სინამდვილის მიმართებისაგან. კითხვის უკანასკნელ ნაწილზე პასუხმა უნდა გაარკვიოს ტრაგედიის განსხვავება რეალური სინამდვილისაგან, ხოლო კითხვის პირველ ნაწილზე პასუხმა უნდა გაარკვიოს ტრაგედიის განსხვავება ხელოვნების სხვა დარგებისაგან.

ბ. „განწმენა“ — ცნების შინაარსი

ტრაგედია აღწევს მაყურებელთა განწმენდას სიბრაღულისა და შიშის აღძვრის საშუალებითო, — წერს არისტოტელე¹. მაგრამ რა არის სიბრაღული? სიბრაღული არის ტანჯვა ტანჯვის მიმართ ან თანატანჯვა. ზე წარმოვიდგინე ან შევიცანი, თუ როგორ იტანჯება ესა თუ ის არსება, და თვითონაც ამის გამო ვიტანჯები, — აი ამას ეწოდება სიბრაღული ან შეცოდება². რა არის შიში? სიბრაღულის მსგავსად, — შიშიც არის ტანჯვა ტანჯვის მიმართ ან თანატანჯვა. ოღონდ სიბრაღულისაგან განსხვავებით, შიშის შენთხვევაში ტანჯვას იწვევს წარმოდგენა (ცოდნა, ცნობა) არა რეალურ ტანჯვაზე, არამედ შესაძლებელ ტანჯვაზე ან ისეთ ტანჯვაზე, რომელიც მხოლოდ მოსალოდნელია და რომელიც, მამასადამე, აწმყო-

¹ Poet., 1449 b 27.

² შტრ. Arist., Rhetor., 1365 b 13: *τοιοῦθι ἐλθοῦς ἰσχυρῶς καὶ ἐπὶ φαινομένῳ κακῶ.*

ში არ არის მოცემული, არამედ მომავალშია მოსაცემი. მაგალითად, მე შევიცანი, რომ მე ან ვისმე სხვას მოელის მომავალში ტანჯვა, და ახლავე ამის გამო ვიტანჯები, — აი ამას ეწოდება შიში¹. როგორც ვხედავთ, სიბრალოლი და შიში ემსგავსებიან ერთმანეთს: ორივე არის თანატანჯვან ტანჯვის შეცნობის გამო გაჩენილი ტანჯვა, რომელიც შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ შემეცნების (წარმოდგენის, რეპრეზენტაციის) უნარით აღჭურვილ არსებას ან სუბიექტს. რასაც კი შემეცნების წარმოდგენის ან რეპრეზენტაციის უნარი არ აქვს (ასეთ საგნად ან ობიექტად მიაჩნათ, ჩვეულებრივ, ქვა, ხე, ზოგიერთ შემთხვევაში კი პირუტყვიც, რომელიც თავის თავშია ჩაკეტილი და არაფერს წარმოადგენს, არაფერს გადაიტანს თავისთავად არსებობის სფეროდან სხვის შეგნებაში, არსებობის სფეროში), იმას არ შეიძლება სიბრალოლი და შიში ჰქონდეს: არც ქვას, არც ხეს, არც ქიას, ჩვეულებრივ, არ მივაწერთ სიბრალოლისა და შიშის განცდის უნარს², ვინაიდან ვგულისხმობთ, რომ მათ არ აქვთ წარმოდგენის, რეპრეზენტაციის, შემეცნების ნიჭი. რამდენადაც სიბრალოლი და შიში არიან ტანჯვაზე წარმოდგენით ან ცნობით გამოწვეული ტანჯვები, მათი საგანი შეიძლება იყოს ან ამ განცდათა სუბიექტი, ან ამ სუბიექტის გარეშე მყოფი არსება: მე შემიძლია მეცოდებოდეს ჩემი თავი, ე. ი. ვიტანჯებოდე იმ ტანჯვაზე წარმოდგენით, რომელიც მე მტ ნჯავს³; მაგრამ მე შემიძლია

¹ შტრ. Arist., Rhet., 1362 a 21: *εστιν θε φοβος ληθη υς εξ φαντασις μελλουτος κακου*

² პანიკური შიში, რომელიც პირუტყვთა დამახასიათებელ განცდად ითვლება, არის არა ნორმალური შიში, არამედ მისი საზღვარი. იგი არის რეფლექსური მოძრაობა, რომელიც არ გულისხმობს შემეცნებას, შეგნებას: ერთი დამფრახალი ცხვარი გარბის, ამის დანახვისას სხვებიც გარბიან, მაგრამ თვითონაც არ იციან, რატომ გარბიან. ანალოგიურად — ერთი კაცი ამტანარებს, და სხვებიც ამტანარებენ. ინგლისელ ფსიქოლოგთა ტერმინოლოგია რომ ვინმართთ, შიში არის რეპრეზენტატიური ფენომენი, პანიკური შიში კი არის მხოლოდ პრეზენტატიური ფენომენი, რომელიც შეგნებას (წარმოდგენის) გარეშე მიმდინარეობს. შტრ. Г. Спенсер, Основания психологии IV, §. 423.

³ ვთქვათ, მე მტანჯავს თითის ტკივალი. თუ მე, გარდა თითის ტკივილისა, რომელსაც შეიძლება პრეზენტატიური განცდა ეწოდოს, განვიციდ ახალ ტანჯვას იმ წარმოდგენისაგან ან იმ ცნობისაგან, რომ მე თითის ტკივილის გამო ვიტანჯები, აი ამ ახალი ტანჯვის შესახებ, რომელსაც უნდა რეპრეზენტატიური განცდა ეწოდოს, იტყვიან, რომ მე მებრალებე ჩემი თავი. ამრიგად, საყუთარი თავის შებრალება რთული განცდა ყოფილა და იგი იშვიათად გვხვდება ცხოვრებაში. იმ დროს, როდესაც მე განვიციდ თითის ტკივილს, თითქმის შეუძლებელია, რომ მე, გარდა ამისა, მქონდეს ჩემი თავის სიბრალოლიც. მაგრამ, როდესაც მე მომაგონდება, რომ ოდესღაც მქონდა თითის ტკივილი და ვიტანჯებოდი, და ეს მოგონება გამოიწვევს ჩემს ახალ ტანჯვას, აი ეს უკანასკნელი ტანჯვა იქნება თანატანჯვა ან სიბრალოლი ჩემი თავისადმი. ასეთი სიბრალოლი გულისხმობს განვითარებულ პიროვნებას, რომელსაც უკვე აქვს წარმოდგენა თავის „მე“-ზე. თავის თავისადმი სიბრალოლზე უფრო მარტივი და ხშირი მოვლენაა სიბრალოლი სხვისადმი.

მებრალეობდეს სხვა ვინმე, ე. ი. ვიტანჯებოდე იმ ტანჯვაზე წარმოდგენით, რომელიც სხვას ტანჯავს. ანალოგურად, მე შემიძლია მეშინოდეს ჩემი თავისათვის (ე. ი. ვიტანჯებოდე იმ ტანჯვაზე წარმოდგენისაგან, რომელიც მე მომეღის), მაგრამ მე შემიძლია მეშინოდეს სხვისათვის (ე. ი. ვიტანჯებოდე იმ ტანჯვაზე წარმოდგენის გამო, რომელიც სხვას მოეღის).

აი ეს ნათესაობა სიბრალულსა და შიშს შორის (ე. ი. ის გარემოება, რომ სიბრალული და შიში გულისხმობენ წარმოდგენას) იყო, ალბათ, ჩვენი შეხედულებით, იმის ერთ-ერთი საფუძველი, რომ არისტოტელემ ტრაგედიის ნიშნად ორივე ეს გრძნობა ჩათვალა, რათა ამით ეთქვა, რომ ტრაგედია იწერება მხოლოდ ისეთი მაცურებლისათვის, ვისაც აქვს წარმოდგენა (ან რეპრეზენტაციის) ნიჭი და შეუძლია ამის გამო სიბრალული და შიში განიცადოს. ვინც კი თავის თავში არის ჩამწყვდეული და ვინც თავისი გონებრივი განუვითარებლობის გამო სუბიექტის დონემდე არ ასულა, იგი არც ტრაგედიის ცქერისათვის არის მომწიფებული, და, მაშასადამე, ტრაგედიის ყურებაც მას დიდ სიამოვნებას ვერ მიანიჭებს. აქედან გასაგებია, თუ რატომ ფიქრობდა არისტოტელე, რომ მოზარდი თაობისათვის თეატრი არ არის შესაფერისი დაწესებულება. ჰეგელი ერთხელ ლაპარაკობდა იმ შინაურ პირუტყვებზე, „welche alle Töne der Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, nämlich die Harmonie dieser Töne nicht gekommen ist“. არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრების თანახმად კი შეიძლებოდა ისეთ ადამიანთა შესახებ ლაპარაკი, რომლებზეც ვერავითარი ტრაგედია ვერ მოახდენდა შთაბეჭდილებას მათი გონებრივი განუვითარებლობის გამო.

ამრიგად, სიბრალული და შიში შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ სუბიექტს, რამდენადაც ის არის წარმოდგენის უნარით აღჭურვილი არსება; ხოლო ობიექტს, რამდენადაც ის არის ობიექტი, რომელიც სუბიექტის დონემდე არ ამოსულა და წარმოდგენის უნარს მოკლებულია, არც სიბრალული შეიძლება ჰქონდეს და არც შიში. მაგრამ, რაკი ტრაგედია მხოლოდ სიბრალულისა და შიშის აღძვრის საშუალებით იწვევს კათარზისს, ამიტომ ცხადია, რომ ტრაგიკული კათარზისი შეიძლება განიცადოს მხოლოდ სუბიექტმა, რამდენადაც ის არის სუბიექტი, რომელსაც აქვს „მე“, და ტრაგედიაც, მაშასადამე, მხოლოდ ასეთი სუბიექტისათვის არის დანიშნული.

¹ უთანხმება ამ აზრს კანტი, როდესაც ამბობს, რომ ესთეტიკური განცდა არის სპეციფიკური ადამიანური მოვლენა, რომელიც საჭიროებს როგორც გრძნობით, ისე გონებით დაჯილდოებულ არსებას. ცხოველს, რომელსაც აკლია გონება, არ შეიძლება, კანტის შეხედულებით, ჰქონდეს ესთეტიკური განცდა. 'თანამედროვე ავტორები წერენ „სინჰათიური წარმოსახვის“ ნიჭზე, რომლის გარეშე შეუძლებელია ესთეტიკური განცდა (Овсяннико-Куликовский, Сочин., I, 135).

მაგრამ სიბრალებისა და შიშის განცდისათვის (მაშასადამე, ტრაგიკული კათარზისის განცდისათვის) საჭიროა არა მხოლოდ შესაფერისი სუბიექტი ან ტრაგედისი მახურებელი, არამედ ს ა თ ა ნ ა დ ო დ მ ო წ ო დ ე ბ უ ლ ი მასალაც. როგორც ზემოთ აღინიშნა, სიბრალოლი და შიში არიან თანატანჯვები ან ტანჯვაზე წარმოდგენის საშუალებით გამოწვეული ტანჯვები. მაგრამ ტანჯვა ხომ იგივეა, რაც დაშლისა და დაღუპვის სუბიექტური ან ფსიქიური განცდა. რამდენადაც კი ყოველი საგანი, რომელიც არსებობს ბუნებაში, წარმავალია, დაღუპვაც ბუნების ყოველი საგნის ხვედრია. იღუპება კლდე, რომელიც ნელ-ნელა იფიტება და კარგავს თავის რაობას. იღუპება მცენარე, რომელიც თანდათან ბერდება და ხმება. იღუპება ნადირი, რომლის თითოეული ახალი ნაბიჯი არის სიკვდილთან დაახლოება. იღუპება კაციც, ვინაიდან არც კაცი არის, არისტოტელეს აზრით, მარადიული. ამრიგად, ბუნებაში ჩვენ ყოველ ნაბიჯზე ვამჩნევთ დაღუპვის მოვლენებს. მიუხედავად ამისა, ჩვეულებრივ ჩვენს ცხოვრებაში სიბრალებისა და შიშის გრძნობებს ჩვენ არ განვიცდით დაღუპვის ამ მოვლენათა უმრავლესობის მიმართ. რატომ? იმიტომ, რომ ამ მოვლენათა განმცდელი საგნები არ მიგვაჩნია სუბიექტებად და მათ დაღუპვაში არ ვამჩნევთ ამ დაღუპვის სუბიექტურ ან ფსიქიურ განცდას, ე. ი. ტანჯვას. იქ კი, სადაც ტანჯვას არ ვამჩნევთ, არც სიბრალების განცდა გვაქვს და არც შიშისა. ამიტომ არამცთუ არ გვებრალება კლდე, ხე, ნადირი, არამედ კაციც კი იშვიათად გვებრალება ხოლმე, ვინაიდან კაცსაც კი მხოლოდ იშვიათად ვუდგებით როგორც სუბიექტს. ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში კაცი არის ჩვენი წარმოდგენისათვის ისეთივე ობიექტი, ისეთივე საგანი ან ნივთი, როგორც ყოველი სხვა ობიექტი, და ჩვენი მუდგომაც მის მიმართ იმდაგვარია, როგორც ყოველი სხვა საგნის მიმართ: თუ ყოველ სხვა საგანზე წარმოდგენა არის ჩვენი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების პრაქტიკული ინტერესის ფუნქცია¹, ასეთივე ხასიათს ატარებს ჩვენი წარმოდგენა ჩვენს გარშემო რეალურად არსებულ ადამიანთა უმრავლესობაზე. თუ ჩვენი წარმოდგენა ობიექტზე ექვემდებარება სარგებლობის პრინციპს და ობიექტის ზედაპირზე დაცურავს, ხოლო მის სიღრმეში ან მის არსებაში არ იჭრება, ასეთსავე ხასიათს ინარჩუნებს ჩვენი წარმოდგენა ჩვენს გარშემო არსებულ ადამიანთა უმრავლესობაზე: ჩვენ ვამჩნევთ ამ ადამიანებში მხოლოდ ზედაპირს, მხოლოდ გარეგნულ მხარეს, რომელსაც რაიმე დამოკიდებულება აქვს ჩვენს პრაქტიკულ ინტერესთან, ჩვენი საკუთარი არსებობის შენარჩუნებასთან; ხოლო მათ შინაგან არსებაში, მათ სულში არ ვიხედებით და არც კი ვფიქრობთ იმაზე, რომ ამ ადამიანებს აქვთ თავიანთი შინაგანი არსება, თავისი სული. ყოველდღიურ ჩვენს ცხოვრებაში ადამიანთა უმრავლესობა ისახება ჩვენს

¹ იხ. ამ დებულების განვითარება ე. ჟემსის „ფსიქოლოგიაში“, თ. XXII.

წინაშე უცხო და უსულო მანქანებად, მერყევ ლანდებად, რომელთა სინამდვილე ივენივის ზოგჯერ მთლად სარწმუნო არც კი არის, თითქოს ჩვენ გვეძინოს და სიზმარში გვესმოდეს მათი ფუსფუსი. სხვანაირი მიდგომა ადამიანთა უმრავლესობისადმი ჩვეულებრივ ჩვენს ცხოვრებაში სენტიმენტალიზმად ან გრძობათა აღვირახსნილობად მიგვაჩნია, და ზოგჯერ იძულებული ვართ შეგნებულად ვებრძოლოთ ასეთ სენტიმენტალიზმს, რადგან ამას მოითხოვს ჩვენი პრაქტიკული ინტერესი. ან სად გვეყოფოდა სულიერი ენერგია იმისათვის, რათა ყოველდღიურ ჩვენს ცხოვრებაში პრაქტიკულ ინტერესზე ავმალვებულიყავით და ჩვენს გარშემო არსებულ ადამიანებში დაგვენახა ჩვენი ძმები, ჩვენსავით სულიერი სუბიექტები, რომლებიც ჩვენს მსგავსად იტანჯებიან ცხოვრებაში. შეუძლებელია, რომ ყველაფერი ეს მშვენივრად გათვალისწინებული არ ჰქონოდა პლატონის მოწაფე არისტოტელეს, და სრულიად გასაგებია, რომ მან სიბრალულისა და შიშის განცდები ტრაგედიის თავისებურებად გამოაცხადა და ამით პოეზია ყოველდღიურ ჩვენს ცხოვრებას დაუპირისპირა. საქმეს კი არ არის, რომ ყოველდღიურს ჩვენს ცხოვრებაში სიბრალულისა და შიშის მოვლენებს სრულიად არ ჰქონდეს ადგილი: ამის თქმა არ იყო საქარო, და არისტოტელესაც ეს არ უთქვამს; საქმე ის არის, რომ, არისტოტელეს აზრით, ტრაგედიაში მოცემულია რაღაც ისეთი თვისება, რომელიც სწორედ იმისათვის არის დანიშნული, რათა ოსტატურად გააღვიძოს მაყურებელთა შორის სიბრალულისა და შიშის განცდები, და არა ისე, როგორც ეს ხდება სინამდვილეში, ჩვენს პრაქტიკულ ცხოვრებაში. თუ გავიგეთ, რა არის ეს „რაღაც თვისება“, მაშინ გავიგებთ იმასაც, თუ რა საშუალებით აღწევს, არისტოტელეს აზრით, ტრაგედია მაყურებელთა კათარზისს და რა არის თვით ეს კათარზისი. თავისთავად ცხადია, რომ ეს რაღაც თვისება იმ მოვლენათა არეში უნდა ვეძიოთ, რომლებითაც თეატრალურ სცენაზე გათამაშებული ტრაგედია განსხვავდება ჩვენი პრაქტიკული ცხოვრებისაგან ან რეალური სინამდვილისაგან. რაში მდგომარეობს მერე ეს განსხვავება? რა თქმა უნდა, იმაში, რომ ტრაგედია არის არა რეალური სინამდვილე. არამედ ამ რეალურ სინამდვილისადმი მიზანძვა. სწორედ იმით ახერხებს ტრაგედია სიბრალულისა და შიშის ოსტატურ აღძვრას მაყურებელთა შორის და ამ გზით კათარზისის გამოწვევას, რომ ტრაგედია არის ხელოვნების ქმნილება და, როგორც ასეთი, იგი ბაძავს სინამდვილეს, ე. ი. იძლევა რეალური სინამდვილის წარმოდგენას, ნიღაბს, სახეს ან ტიპს¹.

¹ შტრ. ანან არისტოტელეს ნათქვამი Poet., 1453 ხ 10. *ου πασαν δε ζήσεν ἡδὴ τοῦ ἀπὸ τραγῳδίας. ἀλλὰ τοῦ οὐκ εἶσεν, ἔπει δε τοῦ ἀπὸ εἶδου καὶ φάσις μὴ μῦθου δε ἡδιστοῦ ταραχῆσιν αὐτῶν τὴν ποιητικῶν.*

ყოველდღიური რეალური სინამდვილის არედან ტრაგედიას გადაყავს მაყურებელი ამ რეალურ სინამდვილეზე წარმოდგენათა არეში. თეატრალურ სცენაზე ვათამაშებული ტრაგედიის ცქერის დროს მაყურებელი ამორთულია თავისი ჩვეულებრივი ცხოვრების იმ მოვლენების ქსელიდან, რომლებსაღმი მისი მიმართება პრაქტიკული ინტერესით განისაზღვრება, და ჩართულია მოვლენათა ახალ სისტემაში და იმ მდგომარეობაში იმყოფება, რომელსაც არისტოტელემ თავის „პოლიტიკაში“ უწოდა *εἰς τὴν ὑπερβαίνουσαν* („ინტენსიური მოქმედებასაგან დასვენება“) და *ἐκ τῆς* („დამშვიდება“)¹. ე. ი. თეატრალურ სცენაზე ტრაგედიის ცქერის დროს მაყურებელი ისვენებს თავისი პროზაული ცხოვრების ყოველდღიური შთაბეჭდილებებისაგან ახალი გვარის შთაბეჭდილებათა მიღების საშუალებით და ამასთან ერთად მშვიდდება, წყნარდება. „პოლიტიკაში“ არისტოტელე წერს: „მუსიკას უნდა ჰქონდეს სასარგებლო გამოყენება არა ერთი, არამედ რამდენიმე მიზნისათვის: აღზრდის (*παιδεία*), განწმენდის (თუ რა იგულისხმება „განწმენდაში“, ამის შესახებ აქ უბრალო მითითებით განვისაზღვრებით, ხოლო უფრო დაწვრილებით ამ საკითხს განვიხილავთ პოეზიის შესახებ მოძღვრებაში) — მესამე რიგში — გონებრივი გართობის (*ἡδύκατος*), დამშვიდებისა და ინტენსიური მოღვაწეობისაგან დასვენებისათვის“². რაც აქ მუსიკის შესახებ არის ნათქვამი, იგივე შეეძლო არისტოტელეს ეთქვა ტრაგედიის შესახებაც, ე. ი. ეთქვა, რომ ტრაგედიის ცქერა არის დასვენება პროზაული ცხოვრების ინტენსიური საქმიანობისაგან, რომელსაც თითოეული ჩვენთაგანი ეწევა თავისი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების ინტერესისათვის. როგორც ასეთი, ტრაგედია არის გართობა (*ἡδύκατος*), რომელიც მაყურებელს სახლიდან მოტანილი ვნებებისაგან წმენდს და ამშვიდებს. იგი გამოსადეგი იქნებოდა აღზრდისთვისაც (*παιδεία*), რომ მის აღსაქმელად საჭირო არყოფილიყო მომწიფებულის უბიექტის გონებრივი განვითარება.

გადააბიჯებს თუ არა ფეხს თეატრის ზღურბლს, მაყურებელი შედის ახალ სამყაროში (რომელიც ყოველდღიური პროზაული მისი ცხოვრების სამყაროსაგან განსხვავდება) და სრულიად სხვაგვარი განწყობილებით აღიქვრება ხოლმე კანსაცდელ მოვლენათა მიმართ. იმას, რასაც ყოველ-

¹ Polit., 1341 b 36—39.

² Polit., 1341 b 36.

დღიურ თავის პრაქტიკულ ცხოვრებაში მაყურებელი ყურადღებას არ მი-
აქცევდა და არ შეამჩნევდა, თეატრში მზად არის სხვანაირად შეხედოს,
და, რაც ყოველდღიურ პროზაულ ცხოვრებაში არც სიბრაღულსა და არც
შიშს გამოიწვევდა, იგი მაყურებელს სიბრაღულის ცრემლებს აღვრევი-
ნებს და შიშის ქრუნტელს ჰგვრის, თუ თეატრალურ სცენაზე იქნა წარ-
მოდგენილი ან გათამაშებული¹, ასეთია ძალა თეატრალური სცენისა, რო-
მელიც აცილებს მაყურებლის განცდებს პრაქტიკული ინტერესის მიერ
დადებულ ჯავშანს და ათავისუფლებს მათ ბიოლოგიური არსებობის გან-
მტკიცების ვიწრო მიზნისაგან.

მაგრამ ამით არ ამოიწურება მაყურებელზე ტრაგედიის ზემოქმედე-
ბის გამომწვევი მიზეზები. თვით ის მოვლენები, რომლებსაც ჩვენ ვუც-
ქვრით თეატრში, თავისებურ დაღს ატარებენ. ყოველდღიური ჩვენი
ცხოვრების მოვლენებისაგან ისინი იმით განსხვავდებიან, რომ დრამატურ-
გის პოეტურ წარმოდგენაში და მსახიობთა თამაშში არიან გარდატეხილი
და მათი ოცნებით შემოსილი. ტრაგედია გვაწვდის არა ნედლ, არა გაშიშ-
ვლებულ რეალურ სინამდვილეს, არამედ მის მიბაძვას, მის ნიღაბს, ე. ი.
მხატვრულ სახეს ან ტიპს. ტრაგიკული ტიპის სპეციფიკა კი ის არის, რომ
მან უნდა სიბრაღული და შიში აღძრას მაყურებელთა შორის: „სიბრა-
ღულისა და შიშის აღმძვრელ საქმეთა ასახვა — ეს არის ხომ ამგვარი
მხატვრული მიბაძვის თავისებურება“². სწორედ ამ სპეციფიკას უნდა შე-
ეფერებოდეს ტრაგედიის შინაარსი და აღნაგობა. ტრაგედიის მწერალმა
იმნაირად უნდა წარმოდგინოს თავისი გმირები და ამ გმირების ცხოვრე-
ბის შემთხვევები, რომ მათ ჰქონდეთ ძალა, სიბრაღული და შიში გამოიწ-
ვიონ მაყურებელთა შორის, ვინაიდან ტ რ ა გ ე დ ი ა ა რ ი ს ს ი ბ რ ა ლ უ ლ ი ს ა და შ ი შ ი ს ხ ე ლ ო ვ ნ ე ბ ა, ს ი ბ რ ა ლ უ ლ ი ს ა და შ ი შ ი ს ა ღ ძ ვ რ ი ს ო ს ტ ა ტ ო ბ ა, და იგი მხოლოდ
მაშინ არის კარგად დაწერილი და სცენაზე კარგად გათამაშებული, რო-
დესაც თავისი დანიშნულების შესაფერისად მთელს თეატრს სიბრაღუ-
ლისა და შიშისაგან ააცახცახებს³. ვინ გააკეთებდა მერე ამას, თუ არა ხე-
ლოვანი? მართალია, სიბრაღულის გამომწვევი მოვლენები გვხვდება რეა-
ლურ სინამდვილეშიც, მაგრამ გვხვდება იშვიათად და ჩვენი განზრახვი-
საგან დამოუკიდებელად. რეალურ სინამდვილეში ხომ განზრახ ვერ შე-
ვამთხვევდით ცოცხალ კაცს ამა თუ იმ უბედურებას მხოლოდ იმ მიზნით,
რათა სხვებს ამ რეალურად გაუბედურებული კაცის ცქერისაგან ეგრძ-
ნოთ სიბრაღული: ეს იქნებოდა ლოგიკურად შეუძლებელი ექსპერიმენ-

¹ აქ არისტოტელე იმეორებს პლატონს შდრ. ზემოთ.

² Poet., 1452, b, 33.

³ Poet., 1453, b, 5.

ტი თუ არა, საშინელი ბარბაროსობა მაინც. მართალია, ამ საშინელი ბარბაროსობის მსგავსი რამ ხდებოდა შემდეგ რომის ცირკში, სადაც გლადიატორებს ახოცვინებდნენ ერთმანეთს, რათა ასეთი სანახაობის ცქერით გაერთოთ რომის მოქალაქენი. მაგრამ იქ არავითარ სიბრაალულს არ ჰქონდა ადგილი: პირიქით, გლადიატორი იყო ცირკის მაცურებლისათვის ორფეხიანი მხეცი და არა შებრალების ღირსი ადამიანი, თვითონ ცირკი კი — არა სიბრაალულის, ადამიანური გრძნობის, არამედ მხეცური შეუბრალებლობის გაღვივების ადგილი: რომის ცირკი რყენიდა მაცურებელს¹. სულ სხვანაირი იყო მდგომარეობა ბერძნულ თეატრში, რომლის თეორიასაც არისტოტელე გვაწვდის: თეატრში შეიძლება სიბრაალულის ექსპერიმენტული გამოწვევა ვისიმე რეალური გაუბედურების გარეშე, ვინაიდან უბედურება ან ტანჯვა, რომელსაც უჩვენებენ მაცურებელს თეატრში, არის არა რეალური უბედურება, არამედ მხოლოდ მიბაძვა, მხოლოდ ნიღაბი ტანჯვისა, მხოლოდ წარმოდგენა, სახე ან ტიპი. და რომ მაცურებელსაც არ სცოდნოდა ის, რომ სცენაზე დანახული უბედურება არის არა ნამდვილი უბედურება, არამედ მხოლოდ წარმოდგენა ამ უბედურებისა ან მიბაძვა მისადმი, საეჭვოა, რამე მას ეგრძნო სიამოვნება თეატრში მოსვლისაგან: სიბრაალული, რომელსაც ასეთ პირობებში თამაში გამოიწვევდა, მალე იქცეოდა აღშფოთებად იმათ წინააღმდეგ, ვინც იგი მოაწყო, და არავითარ კათარზისს ადგილი არ დაურჩებოდა. მაცურებელი შეხტებოდა სცენაზე და თვითონ დაიწყებდა იქ მოქმედებას თავისი მორალური შეგნების კარნახით. რამდენი ანეკდოტია ამ ქვეშაირიტებაზე აშენებული², ყველამ იცის, და არისტოტელესაც ეს ქვეშაირიტება გათვალისწინებული ექნებოდა³.

ყველაფერი ეს, არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, აყენებს ტრაგედიის მწერალს განსაზღვრულ ჩარჩოებში და ხელთ აძლევს მას ამავე დროს ოსტატობის გარკვეულ იარაღს. არისტოტელეს აზრით, ტრაგედიის შინაარსი არ შეიძლება ისეთის სიზუსტით ემთხვეოდეს რეალურ სინამდვილეს, რომ მაცურებლის წარმოდგენაში წაიშალოს ყოველგვარი განსხვავება რეალურ სინამდვილესა და ტრაგედიის შინაარსს შორის, და მაცურებელსაც სრულიად დაავიწყდეს, რომ ყველაფერი, რასაც მას სცენიდან აჩვენებენ, არის მხოლოდ ტრაგიკულ მსახიობთა თამაში, ე. ი. მიბა-

¹ რომის ცირკის დახასიათება მოცემულია რენანის წიგნში „Антихрист“, გვ. 98, 127. „Грешия была бы удивлена, если бы ей вздумали вышнить применить зверство к эстетике, искусство с пытками“, — წერს ეს ფრანგი მეცნიერი.

² საშუალო საუკუნეების თეატრში მაცურებლები სცემდნენ მსახიობს, რომელიც იღდა ისკარიოტელის როლს ასრულებდა სცენაზე და ამით ამტკიცებდნენ, რომ არ იყვნენ თეატრისათვის გონებრივად მომწიფებულნი.

³ შდრ. Barth. S. Hilaire, Préface, XXII. Карнеев, о. с., III.

ძვა, და არა რეალურ სინამდვილეში მომხდარი ეპიზოდი. ამიტომაც არ შეიძლება ითქვას, რომ ტრაგედია მით უფრო შეეფერება თავის დანიშნულებას და მით უფრო კარგად იწვევს კათარზისს, რაც უფრო მეტი მსგავსება აქვს მას რეალურ სინამდვილეში მომხდარ შემთხვევასთან. ასე რომ ყოფილიყო საქმე, მაშინ ტრაგედიის დაწერა გაადვილდებოდა, და დიდი ტრაგედიის შესაქმნელად საკმარისი იქნებოდა დრამატურგიული ტექნიკის ცოდნა, რაც ყოველი საშუალო ნიჭის მქონე კაცისათვისაც კი ემისაწვდომი რამ არის. ვისაც ამ ტექნიკის ცოდნა ექნებოდა, მას არ გაუქირდებოდა ტრაგედიის ფორმით გამოესახა ესა თუ ის საშინელი და სიბრაალულის აღმძვრელი ეპიზოდი, რომელიც ნამდვილად მომხდარა ცხოვრებაში, და, ზემოაღნიშნული პირობის ძალით, ასეთი წესით დაწერილი ნაწარმოები თვითონაც იქნებოდა სიბრაალულისა და შიშის აღმძვრელი ტრაგედია. მაგრამ არისტოტელე შორს იყო დრამატურგიაზე ასეთი მექანიკური და გულუბრყვილო შეხედულებისაგან, რომელსაც დღეს ჩვენ ნატურალისტურ შეხედულებას დავარქმევდით სახელად. პირიქით, არისტოტელეს ესთეტიკური კონცეფცია სასტიკ წინააღმდეგობაში იმყოფებოდა ნატურალიზმთან. მისი აზრით, დრამატურგია, როგორც პოეტობის ერთ-ერთი დარგი, მოითხოვდა განსაკუთრებულ ბუნებრივ ნიჭს, რომელიც მხოლოდ ზოგიერთებს შეიძლება ჰქონდეს, და, მაშასადამე, მართო რეალურ ცხოვრებაში მომხდარი შემთხვევის ზუსტი გადმოცემის უნარი არ კმარა არც ერთი პოეტისათვის. პოეტის საქმე არ არის იმის ზუსტი აღწერა, რაც სინამდვილეში მომხდარაო, ამბობს არისტოტელე თავის „პოეტიკაში“¹, და ამაზე უფრო ავტორიტეტური სიტყვა ესთეტიკური ნატურალიზმის წინააღმდეგ მეცნიერთა შორის არავის უთქვამს

არისტოტელეს ზემომოყვანილი ნათქვამის თანახმად, ტრაგედიის მწერალს არ შეუძლია რეალურ სინამდვილეში მომხდარი შემთხვევის უბრალო გადმოცემით დაკმაყოფილდეს. ძალიან დიდი სიბრაალულისა და ძალიან დიდი შიშის აღმძვრელიც რომ ყოფილიყო ის რეალური შემთხვევა, მასში მაინც მოიძებნებოდა ზოგიერთი ელემენტი, რომელიც არამცთუ არ უწყობდა ხელს სიბრაალულისა და შიშის გამოწვევას მაყურებელთა შორის, არამედ უმალ ამცირებდა ამ განცდების ძალას. მაგალითად, ვთქვათ, რომ რეალურ სინამდვილეში უბედურება შემთხვევა ძალიან ავკაცს. ამ უბედურების აღწერასთან ერთად დრამატურგს რომ აღენიშნა ამ კაცის სიივეცე, ვფიქრობთ, ამით იგი შეამცირებდა სიბრაალულის გრძნობას დრამის მაყურებელთა შორის. ეს რომ არ მომხდარიყო, შესაძლებელია, დრამატურგს სრულიად არაფერი ეთქვა იმ კაცის სიივეცის შესახებ, ან ისეთი ახალი თვისება მიეწერა მისთვის, რომელიც შეასუსტებდა ცუდ

¹ Poet., 1451 a 33 ου τα γενομενα λεγειν, τουτο ποιητου εσθιν εστιν.

შთაბეჭდილებას. ეს იქნებოდა სწორედ დრამატურგის პოეტური ოსტატობის საქმე, და ვისაც ასეთი ოსტატობა აკლია, იგი, არისტოტელეს აზრით, კარგ ტრაგედიასაც ვერ დაწერდა. თანამედროვე მეცნიერების ენით, პოეტური ოსტატობის ამ მხარეს ეწოდება ი დ ე ა ლ ი ზ ა ც ი ა, რომელიც ტ ი პ ი ზ ა ც ი ი ს განუყოფელი ინგრედიენტია. არისტოტელესაც ნათელი წარმოდგენა ჰქონდა იმის შესახებ, რომ იდეალიზაციის გარეშე ხელოვნება შეუძლებელია, და ტრაგედიაც სიბრალულისა და შიშის აღსაძრავად მაყურებელთა შორის მიმართავს იდეალიზაციას და. მაშასადამე, უბრალოდ როდი იმეორებს სინამდვილეში მომხდარ ფაქტებს, არამედ ასხვადფერებს მათ და ასახიერებს, რათა შექმნას სიბრალულისა და შიშის აღმძვრელი ტიპები ან მხატვრული სახეები. პოეტის საქმე არ არის თქვას ის, რაც მოხდა¹, ვინაიდან იმის მოსაყოლად, რაც მოხდა სინამდვილეში, საკმარისი იქნებოდა კარგი მეხსიერება; დრამატურგს კი, გარდა კარგი მეხსიერებისა, საჭიროა ჰქონდეს რაღაც სხვა — სახელდობრ, წარმოსახვის ან შემოქმედი ფანტაზიის ნიჭი, რომლის საშუალებითაც დრამატურგი თ ხ ზ ა ვ ს, ახალს იგონებს და ამიტომაც არის იგი პოეტი (ποιητής²), ე. ი. შ ე მ თ ხ ზ ვ ე ლ ი, შემოქმედი ან ახლის გამომგონებელი. ამრიგად, არისტოტელეს აზრით, დრამატურგი ყოფილა ახლის გამომგონებელი ოსტატი, და სწორედ ასეთი ოსტატობა აძლევს მას საშუალებას შეთხზას სიბრალულისა და შიშის აღმძვრელი ტრაგედია, რომელიც იწვევს მაყურებელთა შორის ვნებათა განწმენდას ან კათარზისს.

ამავე დროს არისტოტელეს მხედველობიდან გაშვებული არ აქვს საკითხის მეორე მხარეც. ჩვენ ვნახეთ, რომ სიბრალულისა და შიშის აღმძვრელი ტრაგედიის შესახებავად დრამატურგი ვერ დაემაყოფილდება სინამდვილეში მომხდარი ფაქტების უბრალო განმეორებით. მათი ზუსტი აღწერით, რომ დრამატურგს სჭირდება ახლის გამოგონების უნარი ან შემოქმედი ფანტაზია. მაგრამ ამ ფანტაზიასაც აქვს თავისი კანონი, რომელიც ისევე ტრაგედიის ბუნებიდან გამომდინარეობს და სიბრალულისა და შიშის აღძვრის მიზანს ემსახურება. ტრაგედიაში არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეთ ისეთ ფანტასტიკურ გმირებს, რომელთა მსგავსი რეა-

¹ Poet., 1451, a, 33.

² სიტყვა „პოეტი“ (ποιητής) წარმოსდგება ბერძნული ზმნისაგან ποιειν, რომელიც ნიშნავს „შემოქმედებას“, „შეთხზვას“, „ახლის გამოგონებას“, „გაფორმებას“. ποιειν — ცნებას არისტოტელე უპირისპირებს ποιεσθαι — ცნებას, რაც ნიშნავს „მოქმედებას“ და რომლისგანაც წარმოსდგება სიტყვა „პრაქტიკული“ „პოეტური“ არ არის „პრაქტიკული“, და პოეზიაც (ποιησις) არ არის პრაქტიკა (πραξις) ან პროზაული საქმე. არისტოტელეს მოძღვრებით, „პოეზია“ და „პოეტური“ უპირისპირდება „პრაქტიკას“ და „პრაქტიკულს“, ხოლო თხზვა უპირისპირდება მოქმედებას, ვინაიდან მოქმედება არის ნებისყოფის ფუნქცია, თხზვა კი — წარმოსახვის ფუნქცია.

ლურ სინამდვილეში ან ძალიან იშვიათად, ან სრულიადაც არ მოიპოვება ხოლმე, ვინაიდან ასეთი ფანტასტიკური გმირები ჩვენს სიბრაულესა და შიშს ვერ გამოიწვევდნენ. ჩვენ შეგვიძლია სიბრაალული ვიგრძნოთ მხოლოდ ისეთი არსების მიმართ, რომელიც ასე თუ ისე ჩვენ გვემსგავსება, რომელიც ჩვენსავით განიცდის ტკივილსა და სიხარულს, რომელსაც ჩვენი მსგავსი თვისებები აქვს. ამიტომ ჩვენში მეტი სიბრაალულის გამოწვევა შეუძლია ადამიანს, ვიდრე პირუტყვს, ხოლო პირუტყვს უფრო მეტი, ვიდრე მცენარეს, მცენარეს კი უფრო მეტი, ვიდრე ქვეს ან რკინას. ამათ შორის ყველაზე უფრო მეტად გვემსგავსება ადამიანი, ყველაზე ნაკლებად კი რკინა. როგორც ზემოთ ითქვა, შეგვიძლია სიბრაალული გვქონდეს მხოლოდ სუბიექტის მიმართ¹, და ტრაგედიაშიც ამიტომ ისე უნდა გამოსახოს თავისი გმირები, რომ მაყურებელმა დაინახოს, რომ ისინი არიან მისი მსგავსი ადამიანები, ე. ი. სუბიექტები, რომლებსაც აქვთ თავისი „მე“, თავისი სიცოცხლე, თავისი სულიერი განცდები. ამის თანახმად, ტრაგედიაში გამოყვანილი გმირები უნდა ატარებდნენ არა იშვიათი ინდივიდუალური გამოწვევის, არამედ კანონზომიერის, ჩვეულებრივის, ზოგადის ან ტიპიურის ხასიათს, რათა ყოველმა მაყურებელმა იცნოს მათში ის, რაც თითოეულს უწინაც უნახავს, და თქვას თავის გულში: „ეს არის ის“ (ὁὗτος ἐστὶν ἄλλοις)². არისტოტელე გმობს ისეთ დრამატურგს, რომელიც თავის ტრაგედიაში წარმოადგენდა ან აბსოლუტურად კეთილს, ან აბსოლუტურად ბოროტ გმირებს. ასე იქცეოდნენ მე-17—18 საუკუნეების კლასიციკლური დრამატურგიის ოსტატები (კორნელი, რასინი და ვოლტერი საფრანგეთში, სუმაროკოვი და კნიაჟინი რუსეთში), რომლებიც წერდნენ ემოციონალური ელემენტებისაგან დაკლილს (მორალისტურს, მშრალსა და ცივ) ალეგორიებს. არისტოტელეს მოძღვრებით, ასეთი რამ დაუშვებელი იყო, ვინაიდან ტრაგედია უნდა აღძრას მაყურებელთა შორის სიბრაალულისა და შიშის ძლიერი ემოციები, ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ტრაგედიაში წარმოდგენილი არიან ისეთი გმირები, რომელთა მსგავსი ყველას უნახავს და რომლებიც არავისათვის არ არიან უცხო და გაუგებარი. „შიშის აღსაძრავად საჭიროა ისეთი კაცი, რომელიც ჩვენ გვგავს“, — წერს არისტოტელე³. ამიტომ ტრაგედიის გმირი, არისტოტელეს აზრით, უნდა იყოს საშუალო კაცი, ე. ი. არც ისეთი, რომელსაც არავითარი ნაკლი არ აქვს⁴, და არც ისეთი, რომელ-

¹ აქედან გასაგებია, რატომ არის შეუძლებელი ტრაგედიის დაწერა ცხოველებზე-ან მინერალებზე და რატომ იწერება ტრაგედია მხოლოდ ადამიანებზე. ადამიანი იყო არის ტოტელესათვის ხელოვნების მთავარი საგანი.

² Poet., 1448 b 17.

³ Poet., 1453 a 4.

⁴ Poet., 1453 a 6.

საც არავითარი ღირსება არ აქვს: არც ძალიან კარგი და არც ძალიან ცუდი¹. წინააღმდეგ შემთხვევაში მაყურებელს გაუჭირდებოდა ტრაგიკული გმირის გაგება, მისთვის გმირის შინაგანი სულიერი სამყარო შეუვალა იქნებოდა, მაყურებელი ვერ იგრძნობდა, რომ ეს გმირი არის ცოცხალი სუბიექტი, რომ მას აქვს „მე“, ე. ი. ტრაგედიის ცქერის დროს მაყურებელი ვერ გამოცდიდა იმას, რის აღსანიშნავადაც ახალი დროის გერმანულ ესთეტიკოსებსა და ფსიქოლოგებს (ლოტცე, ფიშერი, ლიპსი, ფოლკელტი, ვუნდტი, მიუნსტერბერგი) შემოღებული აქვთ, რომანტიკოს ჰერდერის კვალად, ტერმინი „Einfühlung“². ასეთ პირობებში მაყურებელს არ გაეღვიძებოდა არც სიბრაღული, არც შიში, და კათარზისაც ადგილი არ ექნებოდა. რამდენადაც კი ტრაგედიის მიზანია მაყურებელთა კათარზისი, ტრაგედიის გმირიც „საშუალო კაცი“ უნდა იყოს, „ჩვენ გვგავდეს“, რათა მაყურებელმა შეძლოს მასში იგრძნოს ცოცხალი არსება, რომელსაც აქვს თავისი სულიერი ცხოვრება, თავისი „მე“. უცქერის რათეატრში ტრაგედიის გმირის ცხოვრებას, მის სულიერ ტანჯვას, მისი „მე“-ს წვალეობას, მაყურებელი იცნება თანაგრძნობით ამ გმირის მიმართ და მას ავიწყდება თავისი საკუთარი „მე“, თავისი საკუთარი პროზაული ცხოვრება, ავიწყდება თავისი საკუთარი უსიამოვნებები, რომლებიც აწუხებდნენ მას თეატრში მოსვლამდე, და სწორედ ეს არის ის „განწყმენდა“ (αἰσθησις), ის „შემსუბუქება“ (αἰσθησις) და „სიამოვნება“ (ἡδονή), რომელსაც აძლევს მაყურებელს ტრაგედიის ცქერა³. ამრიგად, ტრაგიკული კათარზისი ყოფილა იმ ვნებების დავიწყება, რომლებიც მოჰყვა თეატრში მაყურებელს მისი ჩვეულებრივი ან პრაქტიკული ცხოვრების გამოცდილებიდან. მაშასადამე, ტრაგედია იმით კი არ იწვევს მაყურებელთა კა-

¹ არისტოტელე იმეორებს აქ პლატონის შეხედულებას, რომ ტრაგედიის გმირად ვერ გამოდგება ბრძენი კაცი. იხ. ზემოთ. მაგრამ პლატონი ამ გარემოებას ტრაგედიის მინუსად თვლის, არისტოტელე კი არა.

² ეს გერმანული სიტყვა „Einfühlung“ რუსულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ითარგმნება სიტყვით „вчувствование“. ქართულად იგი, რამდენადაც ვიცი, არ არის გადათარგმნილი. ვგონებ, ამ სიტყვის გადმოსათარგმნელად გამოდგებოდა სიტყვა „შინაშეგრძნობა“.

³ შლრ. ამას ელუარდ ცელერის მშვენიერი სიტყვები II, II, 78: „Unser eigenes Leid für unsere Empfindung tritt gegen das Fremde zurück. Unsere persönlichen Klagen verstummen in der Anschauung des gemeinsamen Schicksals... wir werden von dem Drucke, der auf uns lag, befreit“. ზიბეკი (op. c., 126) უსაბუთოდ ეწინააღმდეგება ასეთ ინტერპრეტაციას.

თარზისს, რომ წარმოადგენს კეთილი ზნეობის ნიმუშებს და აძლევს მათ მაყურებელს კეთილი ზნეობის გაკვეთილებს: ასეთი მორალისტურ-დიდაქტიკური წარმოდგენა კათარზისზე ჰქონდათ კორნელსა და ლესინგს, მაგრამ არისტოტელე ასეთ შეხედულებას არ იზიარებდა, ვინაიდან მან იცოდა, რომ კეთილი ზნეობის ნიმუშებმა, რომლებსაც დრამატურგა გამოიყვანს თავის ნაწარმოებში, შესაძლებელია სრულიად არ ააღწიონ მაყურებელი და არ გამოიწვიონ მასში თანაგრძნობა; ეს კი აუცილებლად მოხდება იმ შემთხვევაში, თუ ტრაგედიაში ასახული გმირები ატარებენ განყენებულ ხასიათს და დაშორებული არიან სინამდვილისაგან. ე. ი. არ ემსგავსებიან მაყურებელთათვის ცნობილ რეალურ ადამიანებს. კორნელისა და ლესინგის ინტერპრეტაციის გასაბათილებლად არისტოტელე ხაზს გაუსვამდა თავისი თეორიის იმ დებულებას, რომ ტრაგედია უნდა პირველ რიგში აღძრას მაყურებელთა შორის ძლიერი ემოციები, რომ ეს ემოციონალურობა შეადგენს ესთეტიკური ეფექტიანობის აუცილებელ პირობას, რომლის გარეშე ტრაგედიას ეკარგება ყოველგვარი მნიშვნელობა. მეორე მხრივ, არისტოტელეს შეხედულება ტრაგედიაზე არ ჰგავდა ბერნანისის შეხედულებასაც, ვინაიდან, არისტოტელეს აზრით, ტრაგედია იმით კი არ იწვევს კათარზისს, რომ იგი აღვივებს მაყურებელში მის ვნებებს და მოხსნის მათ ყოველდღიური ცხოვრების მიერ ამოღებულ ლაგამს. როგორც ამას ბერნანისი და მისი მიმდევრები ამტკიცებდნენ, არამედ, პირუტყუ, ტრაგედია იმით იწვევს მაყურებლის კათარზისს, რომ სრულიად ავიწყებინებს მას მის საკუთარ ვნებებს. თუ, მაგალითად, თეატრში მსვლამდე მაყურებელს აწუხებდა იმის შიში, რომ მან ხვალ სასამართლოში უნდა პასუხი აგოს გადაუხდელი ვალისათვის, თეატრში „ოიდიპოს მეფის“ ტქერის დროს მაყურებელი იმდენად აღელვებულია ოიდიპოსის თავგადასავლით, რომ თავისი პირადი, საკუთარი ცხოვრება უკვე არ ახსოვს. შიში, რომ ოიდიპოსს რაღაც დიდი უბედურება მოეღის, ავიწყებინებს მას იმ ვულგარულ შიშს, რომ მან, მაყურებელმა, შესაძლებელია ხვალ სასამართლოში თავისი საქმე წააგოს. ტრაგედიის მიერ მასში აღძრულმა შიშმა (ე. ი. შიშმა, რომ ოიდიპოსს დიდი უბედურება მოეღის) გააუქმა და მოხსნა მაყურებლის პირადი შიში, რომელიც მას თავისი პრაქტიკული ცხოვრებიდან მოჰყვა (ე. ი. ის შიში, რომ მაყურებელს შედარებით მცირე უსიამოვნება მოეღის სასამართლოში). ეს მოხსნა კი იმის გამო როდი მოხდა, რომ ტრაგედიამ გაახსენა მაყურებელს მისი პირადი შიში, გააძლიერა და დაახარჯინა იგი (ასე ესმით კათარზისი ბერნანისის მიმდევართ), არამედ მაყურებლის პირადი შიშის გაუქმება და მოხსნა მოხდა იმის გამო, რომ ტრაგედიამ გაუღვიძა მაყურებელს სავსებით ახალი, თეატრში მოსვლამდე სრულიად უცნობი შიში, ე. ი. ის ში-

ში, რომ ოიდიპოსს (და არა მაცურებელს) დიდი საფრთხე მოეღის¹. შიშ-
მა მოხსნა შიში, მაგრამ მომხსნელი შიში სხვა იყო და მოხსნილი შიში
სხვა. შიშმა განწმინდა სული შიშისაგან, მაგრამ ეს განწმინდა მოხდა არა
შიშის მარაგის დახარჯვისა და გამოლევის საშუალებით, როგორც ამას
ბერნაისის მიმდევრები ფიქრობენ, არამედ შიშის განცდისათვის ახალი
ფორმის მოპოვების საშუალებით. თუ იმ შიშის საგანი, რომელიც მოპო-
ვდა მაცურებელს თეატრში და რომლისგანაც იგი განიწმინდა ტრაგედი-
ის ცქერით, იყო მაცურებლის პირადი „მე“, იმ შიშის საგანი, რომელიც
აღძრა ტრაგედიამ, იყო არა მაცურებლის პირადი „მე“, არამედ ტრაგე-
დიის გმირის „მე“. სხვანაირად რომ ითქვას, ვნებათა ტრაგიკული გან-
წმენდა იყო არისტოტელესათვის ვნებათა მოხსნა, მათი გარდაქმნა, მათ-
თვის ახალი ფორმის მიცემა. ინდივიდუალურ (ბიოლოგიურ) ვნებათა
ფორმის ნაცვლად ტრაგედია აძლევს მაცურებლის ვნებებს სოციალ-
ურ გრძობათა ფორმას, ე. ი. სრულიად როდი სკობს
ვნებებს, არამედ ადისციპლინებს, აფორმებს, ალაშაზებს, ასაზოგადო-
ებრივებს მათ, და ამაშია სწორედ ის დიდი სამსახური, რომელ-
საც თეატრი უწევს საზოგადოებას. მართლაცდა, ამოიყვანო კაცი იმ პატა-
რა განცდათა საპყრობილედან, სადაც იგი მისი პრაქტიკული ცხოვრების
პრაქტიკულმა ინტერესმა დაამწყვდია, და შეიყვანო იმ დიდი ინტერესე-
ბის ფართო სფეროში, რომლებიც საერთო ან საზოგადო არიან კაცობ-
რიობისათვის, — ამაზე მეტი სამსახური ძნელი წარმოსადგენია, და თეატ-
რიც, არისტოტელეს აზრით, ამ დიდ სამსახურს ეწევა საზოგადოებაში.
ამრიგად, თეატრი როდი რყვნის კაცს, როდი აქცევს მას სენტიმენტალურ
და უნებისყოფო ადამიანად, როდი ხსნის ალვირს მის მგრძობელობას,
როგორც ამას პლატონი ფიქრობდა, არამედ — ადისციპლინებს გრძობ-
ბებს.

როგორც ირკვევა, არისტოტელეს თეორიის თანახმად, ტრაგედია იმით
აღწევს კათარზისს, რომ ხატავს ტიპებს და ამ ტიპების საშუალებით ავი-
წყებინებს მაცურებელს მის ემპირიულ „მე“-ს, გამოყავს იგი ამ „მე“-ს
საპყრობილედან. ყველა ეს ოიდიპოსები, ორესტები და ეგისტები, იოკას-
ტები, ანტიგონები და იფიგენიები იმიტომ აესებენ მაცურებლის გულს
სიბრალულთა და შიშით და იმიტომ იწვევენ მაცურებლის კათარზისს,
რომ ისინი არიან ადამიანის ტიპები ან ადამიანის ზოგადი მხატვრული
სახეები (მიბაძვები) და მათი ტანჯვაც ადამიანური ტანჯვის განზოგადე-

¹ „ვისთვის განიცდის მაცურებელი შიშს, როდესაც იგი ხედავს, თუ როგორ დაემი-
ნა მეროპე ნაჯახი თავის შვილს? რა თქმა უნდა, არა თავისი თავის, არამედ ეგისტისთვის,
რომლის გადარჩენაც ჩვენ ასე გესურს“, — წერს ლესინგა „ჰამბურგულ დრამატურ-
გიაში“ (273), და ამით თითქოს სურს გადაეღობოს კათარზისის იმ ინტერპრეტაციას,
რომელიც შემდგომი შექმნა ბერნაისმა.

ბული სახე ან წარმოდგენა. ოიდიპოსის წარმოდგენილ ტანჯვაში მაყურებელს შეუძლია იცნოს თავისი ტანჯვა და იფიქროს გულში: „ოიდიპოსი არის ჩემი ძმა. კიდეც მეტი — მე თვითონ ოიდიპოსი ვარ, ვინაიდან ოიდიპოსი არის ადამიანი, და მეც ხომ ადამიანი ვარ, და ყველაფერი, რაც ადამიანურია, ჩემთვისაც არ არის უცხო“. ამრიგად, ოიდიპოსის ცქერით და მის წარმოდგენილ ტანჯვებისადმი თანაგრძნობით, მაყურებელი მალღდება თავის თავზე, თავის ემპირიულ ან კერძო „მეობაზე“ და ერთვის ზოგად ადამიანობას ან კაცობრიობას. მაყურებელი გრძნობს თავს არა იზოლირებულ და თავის კერძო თავში ჩაკეტილ უბედურ ქმნილებად, არამედ კაცობრიობის წევრად, ზოგადი ადამიანობის მოვლენად, და ეს ახარებს მას.

„Im Grenzenlosen sich zu finden,
Wird gern der Einzelne verschwinden:
Da löst sich aller Ueberdruss“, —

თქვა გოეთემ, და ამ სიტყვებში კარგად არის აღწერილი ის მექანიზმიც, რომელიც, არისტოტელეს თეორიის თანახმად, მოქმედებს მაყურებლის სულიერ ცხოვრებაში, როდესაც იგი ტრაგედიას უცქერის. თავისი პირადი „მე“-დან ამოსვლა, თავისი ემპირიული „მე“-ს იმ ვიწრო კედლების გარღვევა, რომლებშიც ჩვენ ჩაგვეკეტა ჩვენი ბიოლოგიური არსებობის შენარჩუნების პრაქტიკულმა ინტერესმა, და კაცობრიობის დიდ ოკეანესთან შეერთება, — აი რა ყოფილა ტრაგიკული კათარზისი არისტოტელეს მოძღვრებით¹. ამ კათარზისს კი ტრაგედია ვერ გამოიწვევდა, რომ იგი არ ყოფილიყო ხელოვნების ქმნილება, რომელიც ბაძავს რეალურ სინამდვილეს და თხზავს ამ სინამდვილის ზოგად სახეებს ან ტიპებს.

ამით შეიძლება დავასრულოთ ეს ჩვენი ნარკვევი. როგორც ზემონათქვამიდან ცხადდება, არისტოტელეს ესთეტიკური მოძღვრება არის პლატონის ესთეტიკის დიალექტიკური უარყოფა. პლატონმა ხელოვნება და ფილოსოფია ანტაგონისტურ მიმართებაში დააყენა ურთიერთ შორის. აზროვნების განვითარების შემდგომ ეტაპზე ეს ანტაგონიზმი უნდა მოხსნილიყო, და არისტოტელემაც დააკმაყოფილა ეს ისტორიული მოთხოვნილება იმით, რომ მან შექმნა მხატვრული ტიპის მეცნიერული ცნება, რომელიც საფუძვლად დაედვა „ბაძვის“ და „განწმენდის“ ცნებებს. ამით არისტოტელემ გააღრმავა და დააზუსტა პლატონის მიერ პირველად წა-

¹ ასეთი კათარზისი, ცხადია, მით უფრო მეტად არის საჭირო კაცისათვის, რაც უფრო ძნელია მისი პირადი ყოფა, რაც უფრო გაჭირვებულსა და იზოლირებულ ცხოვრებას ეწევა იგი, რაც უფრო მძიმეა ის ტვირთი, რომელიც მას ბედმა არგუნა. ამიტომ ტრაგედია გაჭირვებულთათვის იწერება და არა დალხინებულთათვის. ვინც ისედაც ბედნიერია, იმას თეატრი არ სჭირდება. თეატრი საჭიროა იმათთვის, ვისაც ბედმა მოაქლო ბედნიერება. ასე შეგვეძლოს დღეს გაგვევითარებინა არისტოტელეს აზრი თეატრის შესახებ.

„განწმენდას“, ნაცვლად ეთიკურისა, მისცა ესთეტიკური მნიშვნელობა. არისტოტელეს მოძღვრებით, ბაძვის პროცესში ხელოვნება აწარმოებს რეალური სინამდვილის ტიპიზაციას ან ქმნის მხატვრულ ტიპებს, ხოლო ტიპების საშუალებით ხელოვნება აღვიძებს ტრაგედიის მაყურებელთა შორის სიბრაღულისა და შიშის ემოციებს და აღწევს ამ მაყურებელთა „განწმენდას“ ან კათარზისს.

* *

დაბოლოს, საჭიროა ითქვას რამდენიმე სიტყვა არისტოტელეს „პოეტიკის“ ქართული თარგმანის შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ შოთა რუსთაველისა და ჩახრუხაძის სამშობლოში პოეზიის პრობლემები ახალი არ უნდა იყოს, ქართულ ენაზე მაინც ჯერ არავის გამოუცია არისტოტელეს „პოეტიკა“. მისი გადმოთარგმნა ქართულ ენაზე ქართული ეროვნული კულტურის ღირსების საკითხად ჩავთვალეთ და დავიწყეთ ამ მიმართულებით მუშაობა. 1940 წელს ჩვენ დავბეჭდეთ ჟურნალ „საბჭოთა ხელოვნებაში“ (ყოველგვარი კომენტარების გარეშე) არისტოტელეს „პოეტიკის“ ქართული თარგმანის შემოკლებული ტექსტი.

არისტოტელეს „პოეტიკის“ მეორე ქართული გამოცემისათვის, გარდა შესავლისა, სადაც მოცემულია არისტოტელეს ესთეტიკური თეორიის ისტორიულ-კრიტიკული დახასიათება, შევამზადეთ კომენტარები, რომელთა მიზანია, უმთავრესად, გაუადვილონ მკითხველს არისტოტელეს ტექსტის გაგება. როგორც თარგმანის დროს, ისე კომენტარების შედგენისას ხელთ გექონდა სხვადასხვა ნაშრომი, მათ შორის არისტოტელეს „პოეტიკის“ რუსული, ფრანგული და გერმანული თარგმანები (ნოვოსადსკი, ბარტლემი, სენტ-ილერი და შტიხი).

შედარებით იმ პირველ გამოცემასთან, რომელიც „საბჭოთა ხელოვნებაში“ დაიბეჭდა, „პოეტიკის“ წინამდებარე გამოცემაში შეტანილია ტექსტის არაერთი მნიშვნელოვანი ცვლილება. შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენ საფუძვლიანად გადავამუშავეთ პირველი გამოცემის ტექსტი. ამას ვწერთ მკითხველთა გასაფრთხილებლად და აგრეთვე იმის აღსანიშნავად, რომ არისტოტელეს „პოეტიკის“ ჩვენ მიერ მოცემულ თარგმანს არ ვუცქერით როგორც უნაკლოსა და საბოლოოს; პირიქით, ვფიქრობთ, რომ ამ უკვდავ ქმნილებას სხვა მთარგმნელებიც გამოუჩნდებიან.

არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ

ძველი ფილოსოფიის შესწავლის დროს, ჩვეულებრივ, ხშირად იმოწმებენ არისტოტელეს. საბერძნეთის არც ერთ უძველეს მოაზროვნეზე არ შეიძლება დაიწეროს ოდნავად მაინც ღირებული გამოკვლევა, თუ მხედველობაში არ იქნა განსაკუთრებული ყურადღებით მიღებული ის, რაც ამ მოაზროვნეზე უთქვამს არისტოტელეს. ამისათვის ზედმეტად არ უნდა ჩაითვალოს სისტემატური განხილვა იმისა, თუ რა მნიშვნელობა აქვს არისტოტელეს თხზულებებს ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის ისტორიოგრაფიისათვის.

თვითონ არისტოტელე იყო უდიდესი ფენომენი საბერძნეთის აზროვნების ისტორიაში. რამდენადაც მისი თხზულებები გადმოგვცემენ ავტორის საკუთარ მსოფლმხედველობას, თავისთავად ცხადია, რა დიდია მათი ისტორიოგრაფიული მნიშვნელობა. ამ მხრივ საკითხი გამოკვლევას არ მოითხოვს; გამოსაკვლევია მეორე მხარე: არისტოტელეს თხზულებებში ვხვდებით მრავალ ცნობას საბერძნეთის სხვა ფილოსოფოსთა შესახებ, რომელთაც არისტოტელე ხშირად ეკამათება საკუთარ შეხედულებათა დასამტკიცებლად. სწორედ ეს მომენტი მოითხოვს გაშუქებას: რამდენად მნიშვნელოვანია ისტორიოგრაფიულად ის, რასაც არისტოტელე მოგვითხრობს თავის წინამორბედ ან თანამედროვე მოაზროვნეთა შესახებ — აი პრობლემა, რომლის გამოკვლევასაც მიზნად ისახავს ჩვენი წერილი.

ისტორიოგრაფიული მასალის ღირებულება განისაზღვრება, სხვათა შორის, იმ ისტორიულ ცნობათა მნიშვნელობით, რომელთაც ეს მასალა გვაწვდის. აქ იბადება ორი მთავარი საკითხი, რომელნიც ადვილად გადადიან ერთიმეორეში: ა) რამდენად სწორია მოწოდებული ცნობა ამა თუ იმ მოვლენაზე? ბ) რამდენად სამართლიანად არის გადმოცემული ამ მოვლენის ისტორიული დამოკიდებულება სხვა, რეალურად მომიჯნავე, მოვლენებთან? ხშირად ხდება, რომ ისტორიოგრაფიული მასალა ან ამახინჯებს გადმოცემის დროს (ნებისით თუ უნებლიეთ, ამ შემთხვევაში სულ

ერთია) გადმოსაცემი მოვლენის შინაარსს, ანდა შეცდომას სჩადის იმ კონტექსტის დახასიათებაში, რომელშიც წარმოიშვა ეს მოვლენა; ამით მოვლენის უმნიშვნელო მხარეს მეტი ყურადღება ენიჭება, ვიდრე ო ბ ი ე ქ-ტ უ რ ა დ უფრო მნიშვნელოვანს, რის გამო იფარება მოვლენის ნამდვილი სახე, რომლის გამორკვევაც აქვს სწორედ დაკისრებული საისტორიო მეცნიერებას.

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ნაწერების ისტორიოგრაფიული მნიშვნელობა საბერძნეთის ფილოსოფიის წინაარისტოტელური ხანის შესასწავლად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რა წყაროები მოგვეპოვება საზოგადოდ ამ საგნის შესახებ. ამიტომ ამ წყაროების მოკლე მიმოხილვა ზედმეტად არ უნდა ჩაითვალოს ჩვენი მიზნისათვის. ეს წყაროები განიყოფება ორ ნაწილად: ორიგინალური წყაროები საბერძნეთის ფილოსოფიის განვითარების წინა არისტოტელური ხანისა და ძველ მწერალთა მოწმობანი მათი წინა ან თანამედროვე მოაზროვნეთა შესახებ.

1. წინაარისტოტელური ფილოსოფიის ორიგინალური წყაროები საკმაოდ არ არის მისი განვითარების შესასწავლად. ამ ხანის ფილოსოფოსთა ნაწერებმა მოაღწიეს ჩვენამდე ნაწყვეტების სახით, რომლებიც გაფანტულია ციტატებად უფრო მოგვიანო მწერლების თხზულებებში. გამოწკლის წარმოადგენს, რა თქმა უნდა, პ ლ ა ტ ო ნ ი ს ნაწერები. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ მათი ორიგინალობაც დღეს საგანია მეცნიერული დავის, რომელიც იმავე ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს თხზულებათა კრებულთან მიმართვის საშუალებით წყდება¹.

2. მეორე ხასიათის წყაროები თავის ისტორიოგრაფიული მნიშვნელობის მიხედვით შეიძლება განაწილდეს სამ ჯგუფად:

ა) გამოკვლევები, რომლებიც ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს შემდეგ პ ე ლ ი ნ უ რ ნიადაგზე აღმოცენებულ ფილოსოფიურ სკოლებს ეკუთვნის. როგორც ვიცით, არისტოტელეს შემდეგ საბერძნეთის ფილოსოფია ოთხ მიმართულებად ან სკოლად იყო დაყოფილი: აკადემია, პერიპატეტული სკოლა, სტოა და ეპიკურეელთა მიმართულება. ამ უკანასკნელს ყველაზე უფრო ნაკლები ღვაწლი მიუძღვის ისტორიოგრაფიის დარგში. ცნობილია, რომ ე პ ი კ უ რ ე არ მოითხოვდა თავის მიმდევრებისაგან მოწინააღმდეგე ფილოსოფოსთა მოძღვრების ბეჭით შესწავლას. მეტის ყურადღებით ეკიდებოდნენ უძველესი ფილოსოფიური თეორიების გამოკვლევას და შესწავლას სხვა სკოლები: პერიპატეტელნი (თ ე ო ფ რ ა ს ტ ე), აკადემია და სტოა, რომლებმაც შექმნეს მდიდარი კომენტატორული ხასიათის ლიტერატურა (დოქსოგ-

¹ შტრ. E. d. Z e l l e r. Die Philosophie der Griechen. II Teil, I Abl. vierte Aufl. S. 470 ff.

რათა). განსაკუთრებით გაფართოვდა დოქსოგრაფიული ლიტერატურა ალექსანდრიის ხანაში. მაგრამ აქვე აღსანიშნავია, რომ ჩვენი მიზნისათვის ეს ლიტერატურა უმეტეს წილად დაკარგულია. რა თქმა უნდა, ეს დანაკლისია საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიისათვის, თუმცა არც ის არის დასავიწყებელი, რომ დოქსოგრაფები სანდო ცნობებს არ იძლეოდნენ ყოველთვის. მათი მთავარი სისუსტე ის იყო, რომ აკლდათ კრიტიკული უნარი. მათი ტენდენცია იყო განედიდებით უძველესი ხანა საბერძნეთის ისტორიისა. საკუთარ შემოქმედებით ნიქს მოკლებულნი, როგორც ყველა ებიგონი, ალექსანდრიის დოქსოგრაფები ზომიერ მეთ პატივს სცემდნენ წარსულს. აქედან გასაგებია მრავალი მათი შეცდომა: დოქსოგრაფები ხშირად უძველესი ხანის ფილოსოფოსებს ისეთს აზრებს მიაწერდნენ, რომლებსაც მხოლოდ შემდეგში შეეძლოთ გაჩენა; გარდა ამისა, წარსულის განდიდების ტენდენციით გატაცებული დოქსოგრაფები ცდილობდნენ საბერძნეთის ფილოსოფიის მთავარი ელემენტები აღმოსავლეთის გავლენით აეხსნათ, რადგანაც ამ დროს აღმოსავლეთი გადაიქცა ჰელინთა წარმოდგენაში იდუმალი დიდების მატარებელ ქვეყნად. თუ რა შედეგები მოჰქონდა დოქსოგრაფიის ზემოაღნიშნულ ტენდენციას, ამის საილუსტრაციოდ საკმარისია გავიხსენოთ, რა ბედი ეწია პ ი თ ა გ ო რ ა ს პიროვნებას დოქსოგრაფების ნაწერებში. დოქსოგრაფიის შეცდომებმა დიდი დალი დაამჩინეს ფილოსოფიის ისტორიის ისტორიოგრაფიას. სწორედ ამ შეცდომების შედეგია ის, რომ მეჩვიდმეტე საუკუნის ისტორიკოსებიც ფილოსოფიის ისტორიას აღმოსავლეთიდან იწყებენ. ასე მოიქცა, მაგალითად, ს ტ ე ნ ლ ი, დ ი ო გ ე ნ ლ ა ე რ ტ ი ს პეჟე წ'აუ-ის გადმომკეთებელი, რომელმაც ზემოაღნიშნულ თხზულებას სამი ახალი ნაწილი დაუმატა: ქალდეურსა, სპარსულსა და ებრაულ ფილოსოფიაზე. იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც წერდნენ ადამის, კაენის და სეთის ფილოსოფიაზე (ფ ო რ მ ე ი). გასულ საუკუნეში გერმანელებმა როთმა და გლადიშმა და ფრანგმა კუზინმა სცადეს ეს მიმართულება, რამდენადაც შეიძლება, გაეწმინდათ უკრიტიკო დებულებათაგან და ხელახლა დაესაბუთებინათ მეცნიერულად; გლადიში წერს თხზულებებს, სადაც ამტკიცებს, რომ საბერძნეთის ფილოსოფიის მთავარი მიმართულებანი წარმოიშვა ჩინელთა, ინდოელთა, ეგვიპტელთა, სპარსელთა და ებრაელთა მსოფლმხედველობის ზეგავლენით. რაც შეეხება კუზინს, თავის წიგნს ფილოსოფიის ისტორიაზე იწყებს შემდეგი სიტყვებით: *L'orient est pour nous le point de départ de l'histoire*, და ერთ მოზრდილ თავს ამ წიგნისას უთმობს აღმოსავლური ფილოსოფიის განხილვას¹.

¹ Cousin. Histoire générale de la philosophie, Paris, 1872.

ამ პრეზუმპციების გაფანტვა და ძველი ფილოსოფიის ნამდვილი სახის აღმოჩენა მძიმე მოვალეობად დააწვა თანამედროვე ისტორიკოსებს.

ბ) ცნობის მომწოდებელთა მეორე ჯგუფს წარმოადგენენ რომაელი მწერლები. რომში ბერძნული ფილოსოფია ფეხს იკიდებს პ ა ნ ა ი ტ ი - ო ს რ ო დ ო ს ე ლ ი ს შემდეგ, ე. ი. მეორე საუკუნიდან ჩვენს წელთაღრიცხვამდე. თვითონ პ ა ნ ა ი ტ ი ო ს ი ეკუთვნოდა სტოელთა სკოლას. ის ემეგობრებოდა ისეთ გამოჩენილ რომაელებს, როგორც ს ც ი პ ი ო ნ ა ფ რ ი კ ა ნ ე ლ ი უ მ ც რ ო ს ი და ლ ე ლ ი უ ს ი , და ამ უკანასკნელთა საშუალებით მოაპოვებინა სტოიციზმს დიდი გავლენა რომის საზოგადოების განათლებულ სფეროებში. სტოიციზმთან ერთად რომში შეიპარა მისი მოწინააღმდეგე მიმართულება, ეპიკურეიზმი, და გაჩაღდა საზოგადოდ ბერძნული აზროვნების შესწავლა. ამ ნიადაგზე აღმოცენდა არაერთი თხზულება, რომელიც გვაწვდის ცნობებს ბერძნული ფილოსოფიის შესახებ. გარდა ლ უ კ რ ე ც ი უ ს ი ს ა , რომელმაც მთელი პოემა (De rerum natura) უძღვნა მატერიალისტური მსოფლმხედველობის გადმოცემას, მოსახსენებელია აქ ვ ა რ ო ნ ი , ც ი ც ე რ ო ნ ი , ს ე ნ ე კ ა და ფსევდოპლუტარქე. მთავარი ნაკლი რომაელი მწერლების მიერ მოწოდებულ ისტორიულ-ფილოსოფიური ცნობებისა ის არის, რომ, ქრონოლოგიურად დაშორებულნი თავის ობიექტს, ხშირად მეორე და მესამე ხელიდანაა მიღებული და ამიტომ ყოველთვის ვერ ჩაითვლება სარწმუნო საბუთად. როგორც მაგალითს, მოვიყვანთ აქ ერთ შემთხვევას. ც ი ც ე რ ო ნ ი თავის De natura deorum თხზულებაში გადმოგვცემს, თითქოს თ ა ლ ე ს ი უპირისპირებდა პასიურ მატერიას და მოძრავ ღვთაებრივ სულს ერთმანეთს¹. დღეს საკმაოდ გარკვეულია, რომ თ ა ლ ე ს ი , როგორც პილოძისტი, არც კი აყენებდა საკითხს, თუ რა ამოძრავებს მატერიას. ცხადია, რომ ც ი ც ე რ ო ნ მ ა მიაწერა ამ შემთხვევაში თ ა ლ ე ს ს ისეთი შეხედულება, რომელიც ამ ბრძენის საზოგადო განვითარების საფეხურს არ შეეფერება.

გ) ი უ ს ტ ი ნ ე წ ვ ა ლ ე ბ უ ლ ი ს , კ ლ ე მ ე ნ ტ ი ა ლ ე ქ - ს ა ნ დ რ ი ე ლ ი ს , ო რ ი გ ე ნ ი ს , ი პ ო ლ ი ტ ე ს და პატრისტიკის სხვა წარმომადგენელთა თხზულებებში უხვი ცნობები გვაქვს საზღვრდნეთის ფილოსოფიის შესახებ. თუ წინათ ამ ლიტერატურის ისტორიოგრაფიულ მნიშვნელობას დაბლა აყენებდნენ, დღეს, განსაკუთრებით გერმანელი მეცნიერის დილსის გამოკვლევების შემდეგ, ასეთი შეხედულება შეიცვალა. აღიარებულია, რომ ეკლესიის მოღვაწეები ღრმად იცნობდნენ საბერძნეთის ფილოსოფიის წარსულს, — სხვათა შორის, იმ ვითარებასაც, რომელიც განიცადა ამ ფილოსოფიამ ს ო კ რ ა ტ ე მ -

¹ Cicer., De natura deorum, I, 10.

დ ე . მაგრამ უნდა აღინიშნოს . რომ ეს მწერლები წინასწარ შედგენილი განზრახვით სარგებლობდნენ ძველი ფილოსოფოსების თხზულებებით . მათი მიზანი იყო ქრისტეს მოძღვრების დაცვა და პროპაგანდა . ამისათვის ისინი ძველ ფილოსოფოსთა ნააზრევში მხოლოდ იმას აქცევდნენ ყურადღებას , რაც ან ადასტურებდა ქრისტეს მოძღვრებას , ან ეწინააღმდეგებოდა მას . პირველ შემთხვევაში პატრისტიკა სიხარულით იმოწმებდა ძველ ფილოსოფოსებს , მეორე შემთხვევაში კი გაათვრებულად ეკამათებოდა მათ . ამიტომ ძნელი არ არის იმის გაგება , რომ პატრისტიკის მოწმობაც ვერ ჩაითვლება ყოველთვის ძველ ფილოსოფოსთა თეორიების წინააღმდეგობის უტენდენციო , ობიექტურ დახასიათებად .

აი ზოგადი სურათი იმ ისტორიოგრაფიული წყაროებისა , რომლებსაც ეყრდნობა ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიის მეცნიერული ისტორია . ვნახოთ , რა ადგილი ეკუთვნის ამ წყაროთა შორის **ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს** ნაწერებს .

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე უდიდესი მოვლენაა ბერძნული აზროვნების განვითარებაში . ეს უკანასკნელი იწყება იონიაში და პირველივე საფეხურზე ცდილობს მსოფლიოს ამოცნობას . მაგრამ ამ გულუბრყვილო ცდამ მიზანს ვერ მიაღწია , გამოუცდელი აზრი დაიბნა მრავალ მიმართულებად და წინააღმდეგობათა ქსელში დაიხლართა . ეს საბაბს აძლევს სექპტიციზმის აღმოცენებას : გაჩნდა სოფისტიკა , რომელიც **პ რ ო ტ ა გ ო რ ა ს** პირით ამტკიცებს , რომ **πᾶσα αἴρεσις ψευδής ἐστίν** ; მაგრამ სექპტიციზმის ბუნება ისეთია , რომ მასზე შეჩერება ადამიანს არ შეუძლია : სიცოცხლე არის მოქმედება , გონიერი მოქმედების წყარო კი რწმენაა . ამიტომ არ არის გასაკვირი , რომ ფილოსოფიური აზროვნება ეძებს სოფისტიკიდან გამოსავალს , ეძებს დასაყრდენ მტკიცე წერტილს და კიდევაც პოულობს მას სოკრატეს სახით აფორიზმში : **γνῶθι σεαυτόν** . თვითშემეცნებამ მიიყვანა სოკრატე იმ დასკვნამდე , რომ ჭეშმარიტება მისაწვდომია განსაზღვრული ცნების სამუალებით (**ἐπιμαρτυρία**) . რაკი ფილოსოფიურმა აზრმა ერთხელ მონახა მტკიცე წერტილი , ის შეეცადა მასზე დაყრდნობით კვლავ დაპატრონებოდა მსოფლიოს და იწყო სუბიექტიდან ობიექტისაკენ დინჯი , ღირსებით აღსავსე დენა . აი კონტექსტი , რომელშიც იშვა ანტიკური კაცობრიობის ორი უდიდესი ფილოსოფიური სისტემა : **პ ლ ა ტ ო ნ ი ს ა** და **ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს** .

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე უმაგალითო სისტემატიკოსია . მის ფილოსოფიაში შეერთდა ყველაფერი , რაზეც ანტიკურ აზრს უფიქრია მანამდე . ამ მრავალფეროვან ნააზრევთა სინთეზს **ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე** ახერხებს თავისი განსაღვიფრებელი ლოგიკით . ყველაფერი , რასაც ამ ადამიანს გონება ეხება , განიცდის მისი ლოგიკის ჩადონსურ გავლენას : ყოველივე

ირაციონალური იშლება და მწყობრად ლაგდება წინასწარ გამზადებულ სქემებში.

არისტოტელეს სისტემა არ არის არც პლატონიზმი, არც პითაგორეიზმი, არც ჰერაკლიტიზმი, არც ელეატიზმი ან სხვა მასზე წინ არსებული ფილოსოფიური თეორია. მაგრამ მასში ვამჩნევთ თითქმის ყველა ამ მიმდინარეობის ელემენტებს, შეერთებულთ არისტოტელეს მიერ შექმნილ ფორმაში: არისტოტელემ კი არ უარყო წინამორბედი ფილოსოფიები, არამედ მიუჩინა მათ საზღვრები და ამ საზღვრებში შეიყვანა ისინი თავის სისტემაში, როგორც სწორუფლებიანი წევრები: Nicht widerlegen, sondern überwinden — აი არისტოტელეს ტენდენცია, ჰეგელაზნელთა გამოთქმა რომ ვიხმაროთ.

ამ მიზნის განსახორციელებლად საჭირო იყო, პირველ ყოვლისა, წინამორბედ ფილოსოფოსთა შეხედულებების ფაქტიურა შინაარსის ცოდნა: ეს ცოდნა არავის არ ჰქონდა არისტოტელეზე მეტად.

დღეს უდავო დებულებაა, რომ ისტორიკოსს სჭირდება ნიჭი წარსულის ინტუიციისა. საგანი უნდა ცოცხლობდეს მის წარმოდგენაში და არა მხოლოდ მშრალად განიაზრებოდეს მის გონებაში. როდესაც შესასწავლი ობიექტი დაშორებულია მკვლევრისაგან სივუცუში ან დროში, ეს გარემოება ამცირებს მკვლევრის უნარს ინტუიტურად განიცადოს თავისი საგანი: ინტუიცია ხომ საგნის ვრცეულსა და დროულ სიახლოვეს გულისხმობს. ეს არის სწორედ იმის მიზეზი, რომ ხშირად ისტორიული გამოკვლევა საგნისა წარმოდგენაში განუხორციელებელ ცნებათა წყობად რჩება. სწორედ ამგვარ ცნებებზეა ნათქვამი კანტის სიტყვები: „Gedanken ohne Inhalt sind leer“. მაგრამ ეს ბედი ინტუიტურ ბაზას მოკლებულ კვლევას მხოლოდ უკეთეს შემთხვევაში ხვდება წილად. არის ამაზე უარესი შემთხვევაც. ეს მაშინ, როდესაც ინტუიტური მასალის ნაკლს მკვლევარი ავსებს იმ მასალით, რომელსაც ის საკვლევი მასალისაგან რეალურად და ლოგიკურად დაშორებულ სფეროდან სესხელობს, ე. ი. საგანთა ფალსიფიკაციას ეწევა. ორივე შემთხვევა ხშირი მოვლენა იყო რაციონალისტების გავლენის დროს. გასულმა საუკუნემ ბევრი რამ შეგვასწავლა ამ მხრივ. გონების მიერ აშენებული სუბიექტური ჩარჩოების ნამდვილად არსებული შინაარსით შევსება — აი ის მოთხოვნილება, რომელსაც დღეს ვერავენ აღუდგება წინ.

ფილოსოფიის ისტორიაც არ არის თავისუფალი ამ მოთხოვნილები-საგან. მართალია, არის ერთი მომენტი, რომელიც თითქოს ანულებს ფილოსოფიის ისტორიაში ამ მოთხოვნილების სიმძაფრეს. საქმე ისაა, რომ ცნებებზე უფრო ნელი ტემპით იცვლებიან, ვიდრე კულტურის სხვა მოვლენები. სწორედ ამიტომ, რომ, მაგალითად, პოლიტიკური დაწესებუ-

ლებანი ან აქსიმანდრეს ხანისა ლოგიკურად უფრო დაშორებული არიან ჩვენგან, ვიდრე ის ფილოსოფიური ცნებანი, რომელთა საშუალებითაც ან აქსიმანდრე ცდილობდა მსოფლიოს შეცნობას.

თუცა ადამიანის ცნებანი ცივილიზაციის სხვა ინგრედიენტებზე ნელა იცვლებიან, ისინი მაინც ემპირიულ სფეროს ეკუთვნიან და ვითარების პირობების ქვეშ არსებობენ. ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიკოსისათვისაც თავისი საგნის სწორი შეცნობა წარმოადგენს დაბრკოლებათა მთელ რიგს, რომლებიც იზრდება იმისდა მიხედვით, რაც ეს საგანი უფრო და უფრო იფლობა საუკუნეების სიღრმეში.

ფილოსოფიური თეორია არ არის განყენებული მოვლენა. მას მჭიდრო კავშირი აქვს, ჯერ თვით ფილოსოფოსის პიროვნებასთან, მერე კი — მაყელს თანამედროვე სინამდვილესთან, რომლის ფარგლებშიც ეს თეორია იშლებოდა. ამიტომ მისი სწორი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ იმ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში, რომელშიც ის რეალურად არსებობდა. დღეს ჩვენთვის, რამდენადაც მრავალი საუკუნეებით ვართ დაშორებული ანტიკური კულტურისაგან, ძნელი მისაწვდომია ის ნიადაგი, რომელშიც ასაზრდოებდა ამ ეპოქაში ფილოსოფიურ ძიებას. ამიტომ შესაძლებელია, რომ ჩვენს წარმოდგენებში ანტიკურ ფილოსოფიაზე დიდი ხარვეზი არსებობდეს.

სხვა მდგომარეობაში იყო არისტოტელე. მისთვის ანტიკური ფილოსოფიის წარმომშობი კულტურა საკუთარი სფერო იყო. ის სუნთქავდა იმ ატმოსფეროთი, რომელმაც შექმნა პერაკლიტეს და პარმენიდეს, ემპედოკლეს და ანაქსაგორას ფილოსოფემები. მარტო ამის გამო, სხვა მიზეზებს რომ თავი დავანებოთ (იგულისხმება არისტოტელეს დიდი ბუნებრივი ნიჭი), სააპერცეფციო ბაზა ამ ფილოსოფემების შესაცნობად *ceteris paribus* არისტოტელეს შეუდარებლად უფრო მძლავრად ექნებოდა განვითარებული, ვიდრე ჩვენ ანდა თვით ანტიკური კულტურის დეკადანსის წარმომადგენლებს. აი არისტოტელეს ერთი დიდი უპირატესობა, რომელსაც ისტორიოგრაფი შეუნიშნავად ვერ დატოვებს.

ამ უპირატესობას, რომლითაც არისტოტელე უნდა უმაღლოდეს თავისი მოღვაწეობის დროს, ერთვის მეორე უპირატესობაც. თორმეტი წლის განმავლობაში არისტოტელე მრავალრიცხოვანი სკოლის მეთაური იყო. სხვა სკოლარქებთან შედარებით არისტოტელე ხასიათდებოდა განსაკუთრებული ორგანიზატორული ნიჭით. ის მხოლოდ საკუთარი აზრების ნიჭიერი სისტემატიზატორი როდი იყო, არამედ — სხვისი მეცნიერული მუშაობისთვისაც სისტემის მიმცემი¹. მან შექმ-

¹ H. Usener, *Organis. d. wiss. Arb. Vorträge*, Leipz. 1907, 90 ff.

ნა მეთოდური მეცნიერული მუშაობა და გააერთიანა მრავალი მეცნიერული ძალა პრობლემათა სისტემატური განაწილებით. როგორც სკოლის მეთაური, ის ლოგიკური შინაარსის მიხედვით ანაწილებდა ერთ რომელიმე საკითხს მრავალ დამოკიდებულ საკითხებად და მიანდობდა ხოლმე ამ უკანასკნელთა გაშუქებას თავის მოწაფეებს, რომელნიც სარგებლობდნენ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მიერ განსაზღვრული მეთოდებით. ამნაირად ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ თავისი მეთოდით მიადწია ცოდნის თითქმის იმავე სიზუსტეს (précision) ფილოსოფიაში, რომელსაც თანამედროვე მეცნიერება ტელესკოპით, მიკროსკოპით და სხვა დამხმარე იარაღებით აღწევს. ერთი სიტყვით, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ გააადვილა მეცნიერულ პრობლემათა გადაწყვეტა მათი გამარტივებით, და ინდივიდუალურის ნაცვლად მისცა ამ მუშაობას საზოგადოებრივი ხასიათი. ამით ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ შესაძლებელი გახდა მეცნიერული მასალის სწრაფი და ადვილი შეგროვება. რამდენადაც მასალის შეგროვება ერთ-ერთი საფეხურია თეორიის შექმნის პროცესში, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ გააადვილა ეს უკანასკნელიც. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე უნივერსალურ გენიოსად არის ცნობილი. მაგრამ ამ უნივერსალობის საფუძველი ისაა, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს სახელთანაა დაკავშირებული მრავალთა მიერ მიღწეული შედეგები.

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს დაკარგულ ნაწერთა შორის განსაკუთრებული ადგილი ეკუთვნოდა კრებულებს. მათში შეგროვილი იყო სხვადასხვა დარგის მეცნიერული მასალა — მინერალოგიიდან და ბოტანიკიდან დაწყებული პოეზიის თეორიით გათავებული. უეჭველია, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ ეს კრებულები თავის მოწაფეთა დანმარებით შეადგინა.

ცხადია, არისტოტელეს დაკარგულ ნაწერებში იქნებოდა, სხვათა შორის, ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათის კრებულებიც. ყოველ შემთხვევაში, დადასტურებულია, რომ არისტოტელეს დაუწერია ორი წიგნი: *περί τῆς ψυχῆς* და *περί τῆς εἰς ἡμᾶς*. ორივე წარმოადგენდა კრიტიკულ შენიშვნებს *პლატონის* ბოლო თხზულებებზე. გარდა ამისა, ცნობილია ისიც, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ჰქონდა სხვა ფილოსოფოსთა ნაწარმოებებიდან ამოღებული ექსცერპტები: მაგალითად, პითაგორელი *არხიტის* და ელეელი *მელისოს* თხზულებებიდან. უეჭველია, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს (რამდენადაც ეს შესაძლებელი იყო უკვე მის დროში) ექნებოდა ექსცერპტები დანარჩენ ძველ ფილოსოფოსთა წიგნებიდანაც, რომელნიც ჩვენთვის დაკარგულია¹. მაგალითად, ა რ ი ს-

¹ ბევრი რამ ისეთიც ეცოდინებოდა ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს საბერძნეთის ძველ ფილოსოფოსებზე, რაც არ იცოდნენ მის შემდეგ თვით საბერძნეთშიც, რადგანაც ორიგინალები ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს დროს ჯერ კიდევ არ იქნებოდა დაკარგული.

ტოტელეს მოპყავს მეტაფიზიკაში ერთი ადგილი ემპედოკლეს პოემიდან *περὶ φύσεως* (მეტ., წიგნი I, თ. IV, 985a). მაგრამ არც შტურციის არც კარსტენის, არც შტეინის მიერ ამ პოემის გამოცემულ ნაწილებში ეს ადგილი არ არის. ასეთი ადგილები სხვა ფილოსოფიურ ნაწარმოებიდანაც ბევრი აქვს არისტოტელეს მოყვანილი. ამნაირად, მასალის და ამ მასალის გაგების მხრივ არისტოტელეს განკარგულებაში უნდა ყოფილიყო თ.აკმის ყველაფერი, რაც საჭიროა უძველესი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის დასაწერად.

მაგრამ მართო მასალა არ კმარა ამ მიზნისათვის. მთავარი საკითხია, როგორ სარგებლობს მკვლევარი მასალით. ვნახოთ, როგორ მოიხმარა არისტოტელემ ის მდიდარი მასალა საბერძნეთის უძველესი ფილოსოფიის შესასწავლად, რომელიც მის განკარგულებაში იქნებოდა უქველად.

ერთხელ ვთქვით, რომ საბერძნეთის ფილოსოფიის განვითარების ისტორიულმა ხაზმა დააყისრა არისტოტელეს სისტემატიკოსის როლი. მან დაავალა ამ ადამიანს შეექმნა ისეთი სისტემა, სადაც მთელი ბერძნული აზროვნების მიღწევანი ერთი პრინციპის მიხედვით უნდა ყოფილიყვნენ დალაგებული. სწორედ ამ გარემოებით აიხსნება ისიც, თუ როგორ უდგება არისტოტელემ მის განკარგულებაში მყოფ ისტორიულ-ფილოსოფიურ მასალას.

არისტოტელეს თითქმის ყველა აკროამატული თხზულება ერთ და იმავე გეგმაზეა აშენებული. პირველ ყოვლისა, გარკვეულ ფორმულას აძლევს გამოსაკვლევ პრობლემას. შემდეგ, საკითხის ფორმულაში ჩამოსხმას თან მოპყვება ჩვეულებრივ კრიტიკული თხრობა იმისა, თუ რას ფიქრობდნენ ამ პრობლემაზე ფილოსოფოსები, რომლებიც არისტოტელეზე ადრე ასწავლიდნენ. დაბოლოს, არისტოტელე იწყებს თავის საკუთარი შეხედულების დასაბუთებას ახალი ფაქტების წამოყენებით და მათი სისტემატურ კვლევაში შეყვანით. ამნაირად ისტორიული ხასიათის ცნობები უძველეს ფილოსოფოსთა შესახებ გაფანტულია არისტოტელეს ყველა წიგნში. მათ შორის ფილოსოფიის ისტორიოგრაფიისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმ ნაწარმოებს, რომელიც ანდრონიკე როდოსელის მიერ გამოცემულ არისტოტელეს თხზულებათა კრებულში იწყება ფიზიკის შემდეგ და ამის გამო მიიღო შემდეგში სახელად *μᾶτὰ τὰ φυσικά*¹. არისტოტელეს ისტორიოგრაფიული მნიშვნელობის შესაფასებლად საჭიროა მოკლედ გავეცნოთ ამ თხზულების შესავალს.

¹ პირველად ამ სახელს, ჩვენ მიერ ცნობილ მოწმეთა შორის, ხმარობს იოანე დამასკელი. შტრ. Zeller, III², 81.

პირველ ყოვლისა, არისტოტელე, ჩვეულების თანახმად, განმარტავს ამ თხზულებაში გამოსაკვლევ პრობლემას მეტაფიზიკის ან, თვით არისტოტელეს ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „პირველი ფილოსოფიის“ (πρῶτη φιλοσοφία) განსაზღვრის საშუალებით. ამ განსაზღვრაში ერთ ძირითად მომენტს უნდა მიექცეს ყურადღება. არისტოტელე უპირისპირებს „პირველ ფილოსოფიას“ (მეტაფიზიკას) სხვაგვარ, არა-ფილოსოფიურ ცოდნას და მის უმთავრეს განმასხვავებელ თვისებას იმაში ხედავს, რომ „პირველი ფილოსოფია“ არ ემსახურება პრაქტიკულ მიზნებს. „პირველი ფილოსოფია“ არ არის ცოდნა სხვისათვის, ის არის ცოდნა თავისთვის. ყოველგვარ არაფილოსოფიურ ცოდნას აქვს თავისი პრაქტიკული დანიშნულება და მისი ღირებულება განისაზღვრება იმით, თუ რამდენად ახორციელებს ის ამ დანიშნულებას. კარგია ამ თვალსაზრისით ცოდნა, რომელიც მის გარეშე მდებარე მიზნის განხორციელებას ემსახურება, ხოლო ცუდია ის, რომელიც ვერ უწყობს ხელს ამ მიზნის განხორციელებას. „პირველი ფილოსოფია“ სრულიად არ ემსგავსება ასეთ ცოდნას, რადგანაც ის არის ცოდნა თავისთავად ღირებული. თუ არაფილოსოფიური ცოდნა ფასდება იმ შედეგების თვალსაზრისით, რომლებსაც ადამიანი იღებს მისგან, ფილოსოფია, პირიქით, ფასდება ამ შედეგების მიუხედავად. სარგებლობის პრინციპი — აი საზომი, რომლითაც ხელმძღვანელობს ხშირად ადამიანი. მაგრამ სწორედ ეს საზომი ვერ გამოდგება ფილოსოფიური ცოდნის შესაფასებლად. ფილოსოფია ყველა სხვა ცოდნაზე უსარგებლოა; სწორედ ამიტომ ის ყველა სხვა ცოდნაზე უმაღლესი ცოდნაა. ის არის ცოდნა ღვთაებრივი: ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მისი საგანია ღვთაება, როგორც ყოველივე არსის პირველი მიზეზი; შემდეგი იმიტომ, რომ მხოლოდ ღვთაებას, რომელიც თავისუფალია პირუტყვივული ბუნების მოთხოვნილებისა და ნაკლოვანებისაგან, შეშენის წმინდა ცოდნა, ცოდნა თავისთავად, ყოველგვარი პრაქტიკული მიზნის გარეშე.

ამ განმარტებაში ჩანს უღრმესი მოტივი არისტოტელეს მთელი მოღვაწეობისა, რომელსაც ამოძრავებდა წმინდა თეორიული ინტერესი ცოდნისადმი. მაგრამ ამით არ თავდება საქმე: არისტოტელეს განმარტება ფსიქოლოგიური თვალსაზრისითაც სცილდება არისტოტელეს პიროვნებას. ის ააშკარავებს ძირითად იმპულსს საბერძნეთის ფილოსოფიის შემოქმედებითი ხანისას, რომელშიც მხოლოდ სოფისტებმა შეიტანეს პრაქტიციკული ელემენტი.

აქ იბადება კითხვა: თუ ფილოსოფია ღვთაებრივი ცოდნაა, როგორ ხერხდება მისი განხორციელება ადამიანის მიერ? როგორ შეუძლია ადამიანს, განსაზღვრულ არსებას, ღვთაებრივი ცოდნის პატრონი გახდეს? პასუხს ამ კითხვებზე გვაძლევს არისტოტელეს მთელი მსოფლმხედველობა, განუწყვეტელობის პრინციპზე აგებული. არსებულში არ

არის ნახტომი — აი ერთი მთავარი აზრი ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ფილოსოფიისა. ღვთაებრიობა, როგორც ენტელეხია, ჩასახულია ადამიანშიც. ამიტომ ამ უკანასკნელისათვისაც მისაწვდომია ფილოსოფიური, წმინდა ან უანგარო ცოდნა¹.

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე უფრო შორსაც მიდის. ფილოსოფიური ცოდნის ერთ თვისებას, უანგარობას, ის ამჩნევს თვით პირუტყვეთა ცოდნაშიც. მხოლოდ ადამიანს კი არა, ცხოველსაც ემჩნევა ინტერესი თავისთავადი ცოდნისადმი. დაბალ საფეხურზე მდგომ არსებათათვის ეს ინტერესი გამოიხატება იმაში, რომ ისინი ახალახალ შთაბეჭდილებებს ეძებენ. ლტოლვა შთაბეჭდილებისაკენ მაშინ ხდება განსაკუთრებით ძლიერი, როდესაც ყოველგვარი ფიზიოლოგიური მოთხოვნილება დაკმაყოფილებულია. პირუტყვებისათვის ასეთი მდგომარეობა იშვიათია, ხოლო ადამიანისათვის — უგამონაკლისო (აზრი, რომლითაც ისარგებლებენ შემდეგ მეთვრამეტე საუკუნის განმანათლებლები)². მაგრამ არსებითად ადამიანის ბუნება ამ მხრივ არ განირჩევა პირუტყვის ბუნებისაგან, ვინაიდან ღვთაებრიობა, როგორც მისაღწევი ფორმა, არის ადამიანშიც და პირუტყვეშიც; ოღონდ ადამიანი უახლოვდება თავის ფორმას უფრო მეტად, ვიდრე პირუტყვი.

მართლაც, ვინც შეადარებს პირუტყვის არსებას ადამიანისას, ის შენიშნავს შემდეგს: როგორც ადამიანის, ისე პირუტყვის ფსიქიური ცხოვრება იწყება შთაბეჭდილებისაგან; მაგრამ ის, რაც ამ შთაბეჭდილებიდან ვითარდება, პირუტყვის და ადამიანს სხვადასხვა აქვს. პირუტყვი ჩერდება თავის ფსიქიურ განვითარებაში, ადამიანი კი არა. არიან, მაგალითად, ისეთი ცხოველები, რომლებსაც შთაბეჭდილების მეტი არაფერი გააჩნიათ — იმ დროს, როდესაც სხვა ცხოველებს შთაბეჭდილებისაგან მეხსიერება ებადებათ. შემდეგ საფეხურზე მეხსიერებიდან წარმოდგება გამოცდილება (ἐμπειρία), ხოლო გამოცდილებიდან, და ისიც მარტო ადამიანში, ჩნდება ხელოვნება (τέχνη) და მეცნიერება (ἐπιστήμη). ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე საოცარი სიმარტივით ახასიათებს განსხვავებას გამოცდილებასა და ხელოვნებას შორის. მისი აზრით, გამოცდილება არის ცოდნა, რომელიც სხვისათვის არ გადაიცემა: თითოეული არსება თვითონ ქმნის აუტენტური ცხოვრების პროცესში თავის საკუთარ გამოცდილებას. ეს მის საკუთრებას, მის ინდივიდუალურ ბუნებას შეადგენს. შეუძლებელია ვინმესაგან გამოცდილება უშუალოდ მიითვისო ან ისესხო. რაც შეეხება ხელოვნებას, და, განსაკუთრებით, მეცნიერებას, ისინი შეიცავენ ისეთ ცოდნას, რომელიც შეიძლება სხვასაც გადასცე. ოღონდ მეცნიერ-

¹ შტრ. Πάντες άνθρωποι τὸν εἶδέναι ὀρέονται φύσει, Met., 980a 21.

² С. Д а н е л и а, Опыт исследований. теории нравств. Гельвеция, 43.

თა ცოდნის გადაცემა უფრო ადვილია, ვიდრე ხელოვანთა ცოდნისა. საფუძველი ასეთი განსხვავებისა მეცნიერებასა და ხელოვნებას შორის ის არის, რომ ხელოვანმა იცის კერძო შემთხვევები, მაგრამ არ იცის ზოგადი პრინციპი, რომელიც ამ შემთხვევებს აერთებს, ხოლო მეცნიერმა იცის ეს პრინციპი. სხვანაირად რომ ვთქვათ, მეცნიერმა მხოლოდ ის არ იცის, რა მოვლენა ხდება, არამედ ისიც, თუ რა მიზეზის გამო ხდება ის. და სწორედ ამ მიზეზის ან პრინციპის¹ ცოდნა შესაძლებელს ხდის მეცნიერების ადვილ გადაცემას სხვა ადამიანისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ **ჯონ სტიუარტ მილის** ინდუქციური ლოგიკის თეორია არის განვითარება **არისტოტელეს** მიერ ასე მარტივად გამოთქმული დებულებისა, რომლის სათავე სოკრატესთან არის საძიებელი².

როდესაც ხელოვნება გამრავლდა და განვითარდა, ადამიანის არსებობა უზრუნველყოფილ იქნა. მაშინ, **არისტოტელეს** სიტყვით, გაჩნდა ფილოსოფია, როგორც სპონტანური ლტოლვა თავისთავადი ცოდნისადმი. ადამიანი განთავისუფლდა მატერიალურ მოთხოვნილებათა ბატონობისაგან, მან მოიპოვა მოცალეობა და ისარგებლა ამ უკანასკნელით სულიერი ცხოვრების უმაღლეს საფეხურზე გადასასვლელად. ფილოსოფია სწორედ ეს უმაღლესი საფეხურია განვითარების კიბეზე. თუმცა ფილოსოფია ხელოვნების ნიადაგზე დაიბადა, მაგრამ ის ხელოვნებაზე ნაკლებ მნიშვნელოვანი როდია. თანახმად არისტოტელეს პრინციპული დებულებისა, განვითარება არის გადასვლა მასალიდან ფორმისაკენ, ე. ი. უსრულო და უსახოდან სრულისა და სახიერისაკენ; განვითარება არის შეუცვლელი ან მოუბრუნებელი პროგრესი. ამიტომ, როგორც ხელოვნების ფორმა, ფილოსოფია ჩნდება ხელოვნებისაგან, მაგრამ ის ამ უკანასკნელზე უფრო ღირებულია. არისტოტელე აღიარებს, რომ თავის მხრივ ფილოსოფიამ აამალა ხელოვნებანი. მან გააერთიანა და გაამართივა მათი პრინციპები. ამიტომ, თუ განეავითარებთ **არისტოტელეს** დებულებას, შეიძლება ითქვას, რომ ფილოსოფიამ სარგებლობა მოუტანა კაცობრიობას. მაგრამ ამ სარგებლობაში არ არის ფილოსოფიის ღირებულება, რადგანაც ყველაფრის ღირებულება მის ფორმაში უნდა ვეძიოთ, სასარგებლო ხელოვნება კი არის არა ფორმა, არამედ მასალა (ნაგ) ფილოსოფიისა..

განკვიფრება ფილოსოფიური ემოციაა, იმეორებს **არისტოტელეს** **პლატონის** აზრს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, მითოლოგიაც ფილოსოფიის მსგავსებას წარმოადგენს, რადგანაც ის, ვინც მითოსს ქმნი-

¹ აქ ჩანს ის ონტოლოგიზმი ან რეალურისა და ლოგიკურის აღრევა, რომელიც მრავალი შეცდომის საბაზი გახდა ფილოსოფიის ისტორიაში.

² იხ. ს. დანელია, სოკრატის ფილოსოფია, § 13.

და, განცვიფრების გრძნობით იყო ამოძრავებული. მითოლოგი აკვირდებოდა ბუნებას, ამჩნევდა მასში მოვლენებს ან ცვლილებებს, რომელთა მიზეზებიც მისთვის დაფარული იყო, ცდილობდა ფანტაზიის საშუალებით გამოეცნო ეს მიზეზი და თხზავდა მოთხრობებს. არსებობდა მას იგივე ფილოსოფიური წყურვილი ამოძრავებდა, წყურვილი უანგარო ცოდნისა, რომელიც ამოძრავებს ფილოსოფოსს ან ბრძენს. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ბრძენი ამ ცოდნის წყურვილს აკმაყოფილებს ცნებათა შექმნით, ხოლო მითოლოგი — მოთხრობებით¹.

ამ შეხედულებაში საგულისხმოა როგორც ფილოსოფიური ცოდნის შეფასება, ისე მისი გენეზისის ახსნა. ოცდაოთხმა საუკუნემ, რომელმაც განვლო არისტოტელეს შემდეგ, ვერაფერი შეცვალა, არსებითად. ამ საკითხების შესახებ მის მიერ გამოთქმულ დებულებებში. მართლაც, დღეს დავის გარეშეა ის აზრი, რომ ფილოსოფიის გაჩენა გულისხმობს, როგორც აუცილებელ პირობას, საზოგადოების მატერიალურ უზრუნველყოფას.

დადგენილია, რომ საბერძნეთის ფილოსოფია იშვა ვაჭრობით გამდიდრებულ იონიის კოლონიებში.

უდავოა ისიც, რომ ფილოსოფიას ღრმა გენეტიკური კავშირი აქვს მითოლოგიასთან. კერძოდ, საბერძნეთის ფილოსოფიის პირველ საფეხურს ბევრი რამ აქვს საერთო ჰესიოდეს, ეპიმენიდეს და აკუსილასთან თეოგონიებთან. თალესის ძეგლი არის მხოლოდ ცნების საშუალებით გამოთქმული კოსმოგონიური წარმოდგენა ძველი საბერძნეთისა.

დაბოლოს, უდავოა ფილოსოფიის გაჩენას წინ უსწრებდა როგორც აუცილებელი მისი პირობა, ხელოვნების ან, თანამედროვე ტერმინით — ემპირიულ-პრაქტიკულ ცოდნათა განვითარება. მეზვიდე-მეექვსე საუკუნეებში ჩვ. წლ. აღრმდე საბერძნეთში მრავალი ასეთი ცოდნა მოიპოვებოდა მათემატიკის, ასტრონომიის, მეტეოროლოგიის, ბიოლოგიის, გეოგრაფიისა და ისტორიის დარგებში. ფილოსოფიამ ისარგებლა ამ ცოდნით მან გააერთიანა ისინი. ჩამოაყალიბა სისტემა, აამალა და გაანაყოფიერა.

არისტოტელე მართალია მაშინაც, როდესაც ამტკიცებს, რომ ფილოსოფიის გენეზისი არ არის ძისი შესაფასებელი პრინციპი, რომ ფილოსოფიის ღირებულება იმაში როდია, რისგანაც ის წარმოსდგა; ეს თითქმის კანტის შეხედულებაა ღირებულების და არსებულის ურთიერთ დამოკიდებულებაზე: ღირებული, რა გინდ დარგიც უნდა აიღოთ, წარმოიშობა იქიდან, რაც არსებობს; მაგრამ ეს სრულიად არ ამცირებს მის მნიშვნე-

¹ Met., I, 1, 980a 21—983a 23.

ლობას, ვინაიდან ამ უკანასკნელის საზომი ემპირიულად არსებულის მიღმა (TRANS) უნდა ვეძიოთ ჭეშმარიტება არის წარმოდგენათა მექანიკური ასოციაციის შედეგი. იმავე ასოციაციის შედეგია შეცდომაც. მაგრამ ეს გარემოება სრულიად არ ამცირებს ჭეშმარიტების მნიშვნელობას, მის ღირებულებას¹. იგივე ითქმის, mutatis mutandis, ეთიკურ სიკეთეზე, ესთეტიკურ მშვენიერებაზე და საზოგადოდ ყოველგვარ ღირებულებაზე. როგორც სიკეთე არ არის კეთილი საგანი; ისე მშვენიერება არ არის მშვენიერი საგანი. ორივე არის თვით ამ პრედიკატებით შემკული საგნების ლოგიკური პირობა, ან, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ტერმინი რომ ვიხმაროთ, მათი ფორმა.

როგორც ღვთაებრივი მეცნიერება, ფილოსოფია არის, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს აზრით, პირველ მიზეზთა ცოდნა, ვინაიდან, ვინც პირველი მიზეზი არსებულისა იცის, მან იცის მთელი სინამდვილეც. მართალია, მან იცის არა აქტუალურად, მაგრამ პოტენციალურად მაინც, ე. ი. მას შეუძლია მისწვდეს ყოველივე კერძო ცოდნას, რამდენადაც მან იცის ამ ცოდნის დასაბამი ან პრინციპი.

ფილოსოფიური ცოდნის განმარტებით, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ განსაზღვრა შინაარსი თავისი გამოკვლევისა, რომელიც „პირველ ფილოსოფიას“ ეხება (ამით მან განსაზღვრა ფილოსოფიის ისტორიის დასაწყისიც). მაგრამ ვიდრე საკუთარ მეტაფიზიკურ შეხედულებათა სისტემატურ გადმოცემას შეუდგებოდეს, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ჩვეულებრივ არჩევს იმას, თუ რა უთქვამთ საზოგადოდ მასზე წინ „პირველი ფილოსოფიის“ ან მეტაფიზიკის დარგში. „სამართლიანობა მოითხოვს“, — ამბობს ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე, — „რათა ჩვენ ვუმაღლოდეთ იმათ მართოკი არა, ვინც ჩვენს აზრებს ეთანხმებოდა, არამედ იმათაც, ვინც თავის გამოკვლევებში ზერელედ შეეხო საგანს. ამ უკანასკნელებმაც ბევრი თუ არა, ცოტა მაინც მოგვეცეს, რადგანაც მოამზადეს ჩვენთვის ნამდვილი ცოდნის შექენაო“. მეორე ადგილას ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ამბობს: „მივიღოთ მხედველობაში ის ფილოსოფოსნიც, რომელთაც ჩვენზე უფრო ადრე იწყეს არსის განხილვა.... მათი აზრების გასინჯვა უსარგებლო არ დარჩება ჩვენთვის². ამ სიტყვებში გამოთქმულია მოტივი, რომელმაც მიიყვანა ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე წინამორბედ მოაზროვნეთა შეხედულებების სისტემატურ განხილვამდე. „მეტაფიზიკის“ პირველი ნაწილის მეორე ნახევარი დამობილი აქვს ამ განხილვას, რომელმაც მოუპოვა ა რ ი ს ტ ო ტ ე

¹ შდრ. ს. დ ა ნ ე ლ ი ა, ჭეშმარიტების გვარი (კრებულში ჩ ვ ე ნ ი მ ე ც ნ ი გ რ ე ბ ა, 1).

² Met. 1, 1, 9836 1-5.

ლ ე ს ზოგიერთის წარმოდგენაში „ფილოსოფიის ისტორიკოსი“-ს სახელი. ამიტომ შევეხებით ამ ნაწილს ცოტა უფრო ვრცლად.

ფილოსოფია არის პირველ მიზეზთა ცოდნა. რას ნიშნავს ა რ ი ს - ტ ო ტ ე ლ ე ს ა თ ვ ი ს სიტყვა „ცოდნა“, ეს დაახლოებით ვიციტ უკვე განმარტებულიდან. მაგრამ რა არის „მიზეზი?“ ამ სიტყვას ხშირად ვხმარობთ, მაგრამ მას აკლია მკაფიოდ გარკვეული მნიშვნელობა. ამიტომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე არკვევს მიზეზის ცნებას¹.

ოთხი სხვადასხვაგვარი მნიშვნელობით შეიძლება, არისტოტელეს აზრით, იხმარებოდეს სიტყვა: „მიზეზი“. წარმოვიდგინოთ, ვინმემ დაწერა წიგნი. ვიკითხოთ, რა არის ამ წიგნის მიზეზი. უპირველეს ყოვლისა, ცხადია, რომ წიგნი არ დაიწერებოდა, თუ არ იქნებოდა საწერი ქაღალდი, მელანი, კალამი. ამიტომ ქაღალდი, მელანი და კალამი არის აუცილებელი პირობა ან მიზეზი წიგნისა. ამრიგად, ფიცარიც არის მიზეზი მაგიდისა, სპილენძი კი მიზეზია ქანდაკებისა. ამ მიზეზს ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მასალას (μάθη) ან ქვემდებარეს (ὑποκειμενον) უწოდებს.

მაგრამ უეჭველია, რომ მარტო მასალა არ კმარა საგნის შესაქმნელად. ქაღალდი, მელანი და კალამი ყველას შეუძლია შეიძინოს, მაგრამ ყველა ან არ, ან ვერ დაწერს წიგნს. გარდა მასალისა, საჭიროა ადამიანი, რომელიც შეძლებს წიგნის წერას. ამნირად ასეთი ადამიანიც არის წიგნის მიზეზი. უკანასკნელ მიზეზს არისტოტელე ეძახის წარმოშობის ან ცვლილების საწყისს (ἀρχή τῆς γενέσεως, ἀρχή τῆς μετὰξίσεως).

დასახელებული ორი მიზეზიც (მასალა და ადამიანი) არ კმარა წიგნისათვის. ერთ და იმავე ადამიანს, ერთ და იმავე მასალის მპყრობელს შეუძლია წიგნი დაწეროს და არ დაწეროს. თუ ის წერს წიგნს, მას ჰქონია მიზეზი, მაგალითად, გაავრცელოს თავისი აზრები. ამის გარეშე წიგნიც არ დაიწერებოდა. მაშასადამე, აზრების გავრცელება ან ის, რ ი ს თ ვ ი ს ა ც წიგნი დაიწერა უნდა აღიარებულ იქნეს წიგნის მიზეზად. ამ მესამე მიზეზს ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე უწოდებს მიზანს (τὸ τέλος).

ამრიგად, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ აღმოაჩინა სამი მნიშვნელობა „მიზეზი“ სიტყვისა. მასალა, მოძრავი ძალა ან ცვლილების საწყისი და მიზეზი. მაგრამ გარდა ამ სამი მნიშვნელობისა სიტყვა „მიზეზს“ აქვს მეოთხე მნიშვნელობაც. შეკითხვაზე, თუ რისთვის ან რატომ არის ეს წიგნი, ჩვენ შეგვიძლია გავცეთ ოთხი სხვადასხვა პასუხი: 1. ეს წიგნი არის იმიტომ, რომ იყო ქაღალდი, მელანი და სხვა მასალა, რომელიც საფუძვლად დაედო ამ წიგნს. 2. ეს წიგნი არის იმიტომ, რომ იყო მისი ავტორი. 3. ეს წიგნი ა რ ი ს იმიტომ, რომ არის წიგნის საშუალებით აზრების გავრცელება. 4. ეს წ ი გ ნ ი ა რის იმიტომ, რომ მასში არის წიგნის ნიშნები:

¹ Met., I, 1, 983a 24-33.

ყდა, ფურცლები, სტრიქონები და სხვა. ამ უკანასკნელს „იმიტომ რომ“-ს (მიზეზს) არისტოტელე უწოდებს ფორმას (τὸ εἶδος)¹.

მთავარი ნაწილი არისტოტელეს ისტორიულ-ფილოსოფიური მიმოხილვისა ტრიალებს ზემოაღნიშნული მეტაფიზიკური პრობლემის გარშემო. ამ მიმოხილვას არისტოტელე მიმართავს სხვათა შორის იმ აზრითაც, რათა დაამტკიცოს, რომ გარდა მის მიერ განსაზღვრული ოთხი მნიშვნელობისა „მიზეზ“ სიტყვას არ შეიძლება ახალი მნიშვნელობა მიეცეს.

ორნაირად მოსახერხებელი იყო უკანასკნელი მიზნის მიღწევა: ყველა წინამორბედი ფილოსოფოსის შეხედულების ცალ-ცალკე გასინჯვის საშუალებით. ამ შემთხვევაში თითოეული მოაზროვნის შეხედულება წარმოდგებოდა ჩვენს წინ, როგორც განცალკევებული და მეორე ფილოსოფოსის შეხედულებასთან უშუალო კავშირს მოკლებული მოვლენა. ამნაირად, მთელი მიმოხილვა გადაიქცეოდა ფილოსოფიის ისტორიიდან ამოღებული ეპიზოდების ჯამად. მართალია, ამ მიმოხილვას ექნებოდა მიმმართველი აზრი და ლოგიკურ მთლიანობას სავსებით მოკლებული არ იქნებოდა. მაგრამ ცხადია, რომ ეპიზოდების ჩამოთვლა მოსაწყენია. აზრის ილუსტრაციისათვის კმარა ერთი ან ორი მაგალითი. როდესაც ამ მაგალითების რიცხვი იზრდება, ჩვენი ყურადღება ჩლუნგდება: აზრი ვერ პოულობს ახალ ინტერესს ახალი ეპიზოდის სააპერცეფციოდ.

არისტოტელეს ესმის ეს და იმიტომ მისი მიმოხილვა ღრმა ინტერესით იკიახება. ფილოსოფიის ისტორიის თითოეულ ეპიზოდს არისტოტელე მარტო თავის პრინციპულ მიზანს კი არ უკავშირებს, არამედ არკვევს მის ლოგიკურ კავშირს ფილოსოფიის სხვა ეპიზოდებთან. რა ლოგიკურ აუცილებლობას შეეძლო ერთი ეპიზოდისა და მეორე წარმოეშვა — აიზრი, რომლის მიხედვითაც ჩატარებულია მთელი ეს მიმოხილვა. არისტოტელე მოგვიხსნის წინამორბედ ფილოსოფოსების მოძღვრებებზე

¹ დიდი შრომა დასკირდა ფილოსოფიურ აზროვნებას (ლაიბნიცი, კანტი, შოპენჰაუერი), რომ გამოეყო სხვებისაგან ეს უკანასკნელი „მიზეზი“, რომელიც ნამდვილად მიზეზი ან რეალური საფუძველი (causa) კი არაა, არამედ შემეცნებითი საბუთი (ratio). მართლაც, სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს პასუხებს: „ეს წიგნი არის იმიტომ, რომ ავტორმა დაწერა იგი“ და „ეს წიგნი არის იმიტომ, რომ მას აქვს ყდა და ფურცლები“, ვინაიდან საკითხს „რატომ არის ეს წიგნი“ პირველ და მეორე პასუხში სხვადასხვა მნიშვნელობა ენიჭება. მეორე პასუხით აღინიშნება, რა ლოგიკური საბუთის ძალით შეიძლება ეს საგანი წიგნად ჩაითვალოს; ხოლო პირველი პასუხით აღინიშნება, რა რეალურმა მიზეზმა გამოიწვია ამ წიგნის არსებობა. ამ ორაზროვნების საბაზი კი ვახდა „არის“ სიტყვა, რომელიც ერთ შემთხვევაში მხოლოდ აერთებს სუბიექტისა და პრედიკატის ცნებებს მსჯელობაში, ხოლო მეორე შემთხვევაში მას საკუთარი მნიშვნელობა აქვს, გარდა შეერთების ფუნქციისა.

მათ შორის ლოგიკური კავშირის დაცვით. ლოგიკური კავშირი არ არის რეალური კავშირი. რეალური კავშირი, პირველ ყოვლისა, გულისხმობს ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობას. მაგრამ შემცდარი იქნება ის, ვინც იფიქრებს, წრომ თავის მიმოხილვაში არ ისტოტელე ქრონოლოგიით ხელმძღვანელობს. ქრონოლოგია მას არ აინტერესებს. მართალია, არ ისტოტელეს სიტყვებიდან შეგვიძლია ქრონოლოგიური ხასიათის დასკვნებიც გამოვიყვანოთ. ხანდახან იგი თვითონ აღნიშნავს პირდაპირ, ეს და ეს ფილოსოფოსი ამ და ამ ფილოსოფოსზე ადრე ცნობრობდაო. მაგალითად, როდესაც პარმენიდეს თეორიას ეხება, ამბობს, რომ თანახმად ზეპირი გადმოცემისა, პარმენიდეს ქსენოფანეს მწაფედ თვლიანო. მეორე ადგილას ის არკვევს, თუ რა ქრონოლოგიურ დამოკიდებულებაში იყვნენ ალკმეონ კროტონელი და პითაგორა. მესამე ადგილას ის პარმენიდეს და ჰესიოდეს იმ ფილოსოფოსთა რიგში აყენებს, რომელნიც ჰილარქოსტელის წინააღმდეგ აღიარებდნენ მოძრავი მზეზის ცალკე არსებობას, და თან დასძენს: „რაც შეეხება იმას, თუ როგორი დამოკიდებულება იყო მათ შორის (პარმენიდესა და ჰესიოდეს შორის), ე. ი. ვინ გამოთქვა პირველად ეს აზრი, ამას ჩვენ სხვაგან გავარჩევთო“¹.

როგორც ამ ადგილებიდან ჩანს არ ისტოტელე ზოგჯერ ქრონოლოგიურ საკითხსაც ეხება. მაგრამ ეს ხდება შემთხვევით: არ ისტოტელე არ ხელმძღვანელობს თავის მიმოხილვაში ქრონოლოგიით. ამ მხრივ არ ისტოტელეს მიმოხილვა ჰეგელის ისტორიას ემსგავსება. როგორც ჰეგელი, ისე არ ისტოტელეც თვალს ადევნებს ფილოსოფიური ცნების ლოგიკურ განვითარებას რეალურ პირობებში. ყოველ ცნებას აქვს იმანენტური შინაარსით წინასწარ განსაზღვრული გზა. ვინც მიიღო ერთი ცნება, მან უნდა მიიღოს ამ ცნების შედეგიც, ვინაიდან ეს შედეგი პოტენციალურად ჩასახულია თვით მიღებულ ცნებაში. მაგრამ ყოველი მოაზროვნე ერთნაირად არ ეკიდება მისმ იერ მიღებული ცნების ლოგიკური განვითარების ხაზს, რადგან ყოველი მოაზროვნე ერთნაირად როდია ლოგიკური აზროვნების ნიჭით დაჯილდოებული. ფსიქოლოგიური მოტივები მეტად თუ ნაკლებად აბნელებენ მისთვის თითქმის ყოველთვის ლოგიკის მოთხოვნილებათა ძალას. ამიტომ ზოგი მოაზროვნე უასაწყისშივე ჩერდება ცნების ლოგიკურ ვითარებაზე. მეორე უფრო შორს მიდის, რადგან იწყებს მუშაობას იქიდან, სადაც მისი წინამორბედი შეჩერდა. მართალია, არის განსხვავება მოაზ-

¹ Metaph. I, 986b 22, 986a 29, 984b 31.

როვნეთა შორის იმ მანძილის მიხედვით. რომელიც მათ გაიარეს არჩეულ გზაზე. მაგრამ ისტორიაში იშვიათია ისეთი გენოზი, ვინც შეძლო ცნების ლოგიკური ვითარების გზა თავიდან ბოლომდე დამოუკიდებლად გაეგვლო: მეტად ძნელია ცნებათა გარკვევა.

რაკი არისტოტელე თავის მიმოხილვაში ხელმძღვანელობს ცნებათა ლოგიკური ვითარების იდეით, აქედან ცხადი ხდება უკვე a priori მისი მიმოხილვის სხვა დამახასიათებელი ნიშნებიც. თითოეული ფილოსოფოსის მოძღვრება, რომელსაც ის პირველად ასახელებს, უნდა წარმოადგენდეს ლოგიკურ საფეხურს მეორე ფილოსოფოსის მოძღვრებისათვის, რომელსაც ის ამის შემდეგ ასახელებს. პირველის მოძღვრება უნდა იყოს genus, ხოლო მეორისა species. მთელი რიგი დასახელებულ მოაზროვნეთა კი უნდა წარმოადგენდეს მწყობრ ლოგიკურ მთლიანობას. რა თქმა უნდა, რეალურად არსებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ასეთი სისტემით დალაგება, როგორც საზოგადოდ ყოველგვარი ლოგიკური კლასიფიკაცია, მეტად ძნელი საქმეა.

ორ მოთხოვნილებას უნდა აკმაყოფილებდეს ასეთი სისტემატიზაცია: ა) მისი ელემენტები ურთიერთშორის ლოგიკური კვანძით უნდა იყვნენ გადაბმული; ბ) თითოეული ელემენტი ნამდვილი საგანი უნდა იყოს. თუ პირველი მოთხოვნილების შესრულება შედარებით ადვილია, მეორე მოთხოვნილების შესრულება არ არის ადვილი. სწორედ ამ მიზეზთა გამო სისტემატიზატორი სშირად ამახინჯებს სინამდვილეს — ვანსაკუთარებით მაშინ. როდესაც მას აკლია საჭირო თავდაქირილობა და ერთგვარი პიეტეტი ქვემარტების წინაშე. ამ ინტელექტუალურ ეგოიზმს, რომელსაც ფრთას ასხამს კრიტიკულ უნარს მოკლებული გარემო, ბევრი ვნება მოუტანია კაცობრიობისათვის, ბევრი ნიქი გაუხდია მსხვერპლად. ჭერ კიდევ არ არის დავიწყებას მიცემული, როვორ ეკიდებოდა ჰეგელი ფაქტებს. მაგრამ ჰეგელი წინდახედული მოაზროვნე იყო: მას წინასწარ დამზადებული ჰქონდა თავის დასაღწევი საშუალება მთელი მისი მსოფლმხედველობის სახელმძღვანელო პრინციპში, რომლის მიხედვითაც გონება იყო სინამდვილის მოკარნახე, მართალია, გონება არა ინდივიდუალური, არამედ კოსმოსური. მაგრამ ამ მოაზროვნის თეორიით განა კოსმოსური გონება მის პირად შეხედულებებში არ პოულობდა უმაღლეს განსახიერებას? ფაქტი თუ არ ეთანხმება სისტემას, ეს ფაქტი კი არა, მოჩვენება ყოფილათ, — აი ჰეგელის პოზიცია ემპირიული სინამდვილის მიმართ.¹

¹ ჰეგელის ფილოსოფიამ რომ გააცხოველა ისტორიული კვლევის ინტერესი და დაუფასებელი სარგებლობა მოუტანა მეცნიერებას, ამას ჩვენ არ ვივიწყებთ. მაგრამ ეს სხვა საკითხია, რომელსაც აქ დაწვრილებით ვერ შევეხებით.

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ამ მხრივ განსხვავდება ჰ ე გ ე ლ ი ს ა გ ა ნ
 ჭერ ერთი იმით, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე თავის თავზე არ იყო ისეთი
 წარმოდგენის, რომ საქვეყნოდ ელიარებინა, თითქოს აბსოლუტურმა იდე-
 ამ პოვა მის შეხედულებებში საბოლოო და სრული ადეკვატური განსახი-
 ერება. მას არ უარუყვია პრინციპულად შესაძლებლობა საკუთარი შეც-
 დომებისა, და ამით არ გაუთავისუფლებია თავი საჭირო სიფრთხილი-
 საგან დებულებათა წამოყენებაში. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მეტის პატივის-
 ცემით ეკიდებოდა ემპირიას, ვიდრე ჰ ე გ ე ლ ი და მისი მიმდევრები.
 ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს შევლოდა, გარდა მისი ძლიერი ლოგიკისა, შეუ-
 დარებლად ღრმა და ვრცელი ცოდნა საბერძნეთის ფილოსოფიის წარ-
 სულისა. მის განკარგულებაში იყო მრავალი მაგალითი თავისი აზრის სა-
 ილუსტრაციოდ. როდესაც რომელიმე ისტორიულად თვალსაჩინო მოვ-
 ლენა არ შეეფერებოდა მის წინასწარ აზრს, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე გაუ-
 ვლიდა მას. რადგან მას არ აწვა მძიმე ვალდებულება ყოველ მოვლენას
 შეხებოდა: ვალდებულება მკვლევარს ხომ დასახული მიზნის მიერ ეკის-
 რება. რამდენადაც ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მიზანი იყო ცნებათა ლოგი-
 კური ვითარების გზა დაესურათებინა, მას სრული უფლება ჰქონდა ის-
 ტორიულ-ფილოსოფიურ მოვლენათა შორის მხოლოდ ტიპიური, ლოგი-
 კური თვალსაზრისით საკმაოდ განვითარებული აერჩია და გვერდი აეე-
 ლო არატიპიურისათვის. ასედაც იქცევა ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. მოვიყ-
 ვანთ ერთ მაგალითს: როდესაც ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ელვატების შეხე-
 დულებას ახასიათებს, ის ამბობს, რომ ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე ს და მ ე ლ ი-
 ს ო ს განზე ტოვებს, რადგან „ისინი ცოტათი ტლანქად აზროვნებენო“,
 და მხოლოდ პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ზ ე ლაპარაკობს, ვინაიდან ამ მოაზროვ-
 ნეში ელვატიზმმა იპოვა საუკეთესო გამოხატულებათ¹. ნუ დაგვაიწყდე-
 ბა, რომ ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე მ ისტორიულად მოამზადა ელვატიზმი, ხოლო
 მ ე ლ ი ს ო იყო პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს გამოჩენილი მიმდევარი. ნამდ-
 ვილი ისტორიკოსი ვერც ერთს ვერ დატოვებდა უყურადღებოდ, რამდენა-
 დაც მისი მიზანია აღწეროს ასურტორიულ მსჯელობებში რეალური პრო-
 ცესი: როგორ იყო?

რაკი ისტორიული ფაქტი ფილოსოფიისა არის ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე-
 ს ა თ ვ ი ს ცნების განსამარტებელი ილუსტრაცია, ის განზრახ არ ენება
 ამ ფაქტის იმ მხარეებს, რომელთაც მის მიზანთან კავშირი არა აქვს. ასე-
 თი უმნიშვნელო იყო ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ა თ ვ ი ს საკითხები, ვინ
 იყო ფილოსოფოსი, სად დაიბადა ის, ვისთან სწავლობდა, რა კულტუ-
 რულ-ისტორიულ პირობებში მოუხდა მას ცხოვრება და მოღვაწეობა,

¹ Metaph. I, 986 b 25—28.

რა წიგნები დაწერა, როდის გარდაიცვალა. არც ერთს ამ საკითხებიდან— არც ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურს, არც კულტურულ-ისტორიულს— ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე არ ეხება, თუ არა შემთხვევით. მას ფილოსოფოსი, როგორც პიროვნება, არ აინტერესებს¹. ბიოგრაფიულ მომენტს რომ თავი დაეანებოთ, ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს არ აინტერესებს ფილოსოფოსის მოძღვრებაც, როგორც მთლიანი მოვლენა, ან, ც ე ლ ე რ ი ს სიტყვები რომ ვიხმართ, der Zusammenhang der Ansichten in dem Geiste ihres Urhebers². როდესაც ის ამ მოძღვრებას ეხება, შლ.ს.მას ელემენტებად, ე. ი. სპობს მას, როგორც სისტემას, და ამ დაშლილის სისტემისაგან სარგებლობს იმ ელემენტით, რომელიც დასჭირდება თავისი აზრის გასა- ვითარებლად.

ამრიგად, თ ა ლ ე ს ი, ა ნ ა ქ ს ი მ ა ნ დ რ ე და ა ნ ა ქ ' ს ი მ ე ნ ი, ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე, პ ა რ მ ე ნ ი დ ე და ჰ ე რ ა კ ლ ი ტ ე, პ ი თ ა გ ო რ ა, ა ნ ა ქ ს ა გ ო რ ა და პ ლ ა ტ ო ნ ი ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს. მიმოხილვაში მხოლოდ სახელებია ცნების ლოგიკური ვითარების სხვადა- სხვა წერტილების აღსანიშნავად. მკითხველს არ შეუძლია შეიქმნას ამ მიმოხილვიდან წარმოდგენა არც ერთის პიროვნებაზე. რამდენადაც ეს სახელები ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს ესაჭიროებოდა, ის მათ სხვადასხვა რიგზე აყენებდა. ერთი თვალსაზრისით რომელიმე ფილოსოფოსი ერთ რიგში მოხვდება და ერთი მეზობელი ჰყავს; ხოლო მეორე თვალსაზრი- სით იგივე ფილოსოფოსი მეორე რიგშია მოხვედრილი და უკვე სხვა მე- ზობლები ჰყავს. მოვიყვანოთ ამის მაგალითი: ერთ ადგილას ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე აერთებს ე მ პ ე დ ო კ ლ ე ს ა ნ ა ქ ს ა გ ო რ ა ს თ ა ნ, რა- თა ორივეს დაუპირისპიროს ა ნ ა ქ ს ი მ ა ნ დ რ ე. მეორე ადგილას კი არისტოტელე იმავე ე მ პ ე დ ო კ ლ ე ს ა ნ ა ქ ს ი მ ა ნ დ რ ე ს - თ ა ნ აერთებს, რათა ორავე ანაქსაგორას დაუპირისპიროს. იქმნება

¹ იმ ფილოსოფოსის პიროვნების დახასიათებაში, რომლის თეორია კრიტიკული გან- ხილის საგნად არის ქცეული, პ ლ ა ტ ო ნ ი გაცილებით მეტს გვაძლევს, ვიდრე ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე. თუ უკანასკნელი თითქმის არაფერს გვიამბობს ფილოსოფოსის პიროვნებაზე, პ ლ ა ტ ო ნ ი სხვანაირად იქცევა: მგონსურთა თაისუფლებით ის რა?— დენიმე ბიოგრაფიულად დამახასიათებელ ნიშნებში გვისურათებს ფილოსოფოსის პი- როვნებას. ეს სურათები, პ ლ ა ტ ო ნ ი ს მიერ დახატული, მართალია, ნამდვილად ის- ტორიული არ არიან, მათში შეერთებულია, როგორც გოეთე ამბობს, „Wahrheit und Dichtung“. მაგრამ ამ სურათებიდან გაცილებით მეტი ბიოგრაფიული მასალის გამო- ტანა შეიძლება, ვიდრე ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მშრალი რეცენზიებიდან. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მიერ მოწოდებული ცნობები უძველეს ფილოსოფოსთა მოძღვრების შესახებ ყოველთვის რომ არ არის სარწმუნო და ამისათვის კრიტიკას მოითხოვს, დღეს საყოველ- თაოდ აღიარებულია (U e b e r w e g, Grundriss der Gesch. d. Philosophie des Al- tertums, Berlin, 190, S. 19).

² D. Phil. d. Griech., I, 1.

ისეთი მიახვედრება, თათქოს არისტოტელეს შეხედულებით ემპედოკლეს მოძღვრება (კოსმოსურ პრინციპებზე) ხან ენათესავენა ანაქსიმანდრეს მოძღვრებას და ეწინააღმდეგება ანაქსაგორასას, ხან კი პირუკუ: ენათესავენა ანაქსაგორას მოძღვრებას და ეწინააღმდეგება ანაქსიმანდრესას. თითქოს არისტოტელე აქ, პირველი შეხედვით მაინც, ლოგიკას ღალატობს: არღვევს წინააღმდეგობის კანონს. მართლაც, ბევრმა მიაქცია ყურადღება ამას. რაკი წინააღმდეგობა თითქოს აშკარაა, შლეიერმა ახერხებდა არისტოტელეს დასაცავად ზემოაღნიშნულიდან ერთადგილი დამახინჯებულად გამოაცხადა. შლეიერმა ახერხის სიტყვით, ეს ადგილი დედანში ასე არ უნდა ყოფილიყო, ის შემდეგ უნდა იყოს შესწორებული არისტოტელეს თხზულებათა გამომცემლების მიერ. მეორე თანამედროვე მეცნიერმა (L u t z e) არსებითად გაიზიარა ეს აზრი, ოღონდ შეცდომა გადამწერლებს დააბრალა. კარინსკი ეხება ამ საკითხს და ამტკიცებს, რომ არავითარ ფალსიფიკაციას ამ შემთხვევაში ადგილი არა აქვს. ის გარემოება კი, რომ არისტოტელე ემპედოკლეს ხან ანაქსიმანდრეს თანამოაზრედ, ხან კი მის მოწინააღმდეგედ თვლის, აიხსნება მხოლოდ იმით, რომ პირველ და მეორე შემთხვევაში არისტოტელე სხვადასხვა თვალსაზრისით ხელმძღვანელობს¹. ჩვენ ვერ შევუდგებით აქ კარინსკის საბუთების დეტალურ გასინჯვას: ეს შორს წაგვიყვანდა. ისედაც საკმაოდ ნათელი უნდა იყოს ის, რასაც ჩვენ ვამტკიცებთ: რაკი წინამორბედ ფილოსოფოსთა მოძღვრებანი არისტოტელეს მოჰყავს ცნების განვითარების საილუსტრაციოდ, ცხადია, რომ ის უნდა განარიგებდეს მათ იმისდა მიხედვით, თუ ცნების ვითარების რომელი წერტილია გასაშუქებელი. რამდენადაც ცნების ვითარებაში ასეთი წერტილი მრავალია, ცხადია ისიც, რომ ისტორიული თეორიების განწესებაც სხვადასხვანაირი იქნება².

მაშასადამე, ჩვენ გამოვიყვანეთ ერთი თვისება არისტოტელეს ისტორიულ-ფილოსოფიური მიმოხილვისა, თვისება, დამოკიდებული იმაზე, რომ კონკრეტულ მოვლენას, გარდა ტიპიურისა, აქვს არატიპიური მხარეც. ვადავიდეთ ახლა იმაზე, რომ კონკრეტულ მოვლენას იშვიათად აქვს ტიპიური ხასიათი. ვნახოთ, რა გავლენა მოახდინა ამ გარემოებამ არისტოტელეს მიმოხილვაზე.

¹ Каринский, Бесконечное Анаксимандра: Журнал министерства народного просвещения, 1890, Апрель, стр. 340 сл.

² იხ. ცელერის მოსაზრებანი ანალოგიური მოვლენის შესახებ. Op. cit. I, I, 620 f.

ჩვეულებრივ, როდესაც კონკრეტულ მოვლენაში ცდილობენ დაინახონ ტიპური, ასხვადფერებენ პირველს. მკვლევრის ნიჭზეა დამოკიდებული, რა სიშორეზე მიდის ეს გადასხვადფერება, აქ დიდი მანძილია ფაქტის სრული დამახინჯებიდან მისი მხოლოდ ერთი თვალსაზრისით გაშუქებადღე, ვინც ძლიერი ლოგიკის პატრონია და ვისაც მსჯელობის უნარი ხელს უწყობს, ოსტატურად ახერხებს კონკრეტულ სინამდვილესაც არ უღალატოს და თავის მიზანსაც მიაღწიოს. არსებულის შევსება ახალი ჰიპოთეტური ელემენტით — ერთ-ერთი მისაღები საშუალებაა ამ შემთხვევაში. ოღონდ ეს ახალი ელემენტი უნდა ეთანხმებოდეს მთელ მოვლენას, როგორც ელემენტთა სისტემას.

არისტოტელეც სწორედ ამ ხერხს მიმართავს. როდესაც მას სურს ძველი ფილოსოფოსის რომელიმე შეხედულება საილუსტრაციოდ გამოიყენოს, ის აძლიერებს ამ შეხედულებას, წამოსწევს წინ და აძლევს მას ისეთ მნიშვნელობას, რომელიც მას ორიგინალში არ ჰქონდა. მისი მძლავრი ლოგიკა მოქმედებს ამ შემთხვევაში როგორც მაგნიტი, რომელიც უფროძლიერად შერეული მასიდან იზიდავს რკინის ნამცეცებს. ამ მიზნით არისტოტელე ყურადღებას აქცევს ხანდახან ისეთ დეტალს, რომელიც ორიგინალში, შეიძლება, მხოლოდ გაკვრით იყო ხსენებული. ზოგჯერ კი არისტოტელე თავის მხრივ ახალ აზრებსაც ამატებს ორიგინალს, რათა მისაღები გახადოს თავისი ინტერპრეტაცია. უმრავლეს შემთხვევაში არისტოტელეს მიერ ჩამატებული აზრი ევლება ისტორიულ ფაქტს (ცხადია — რამდენადაც ვიცნობთ ჩვენ ამ უკანასკნელს) იმ ზომაზე, რომ მის წინააღმდეგ არაფერი ითქმის. მაგრამ ზოგჯერ (ძალიან იშვიათ შემთხვევაში) ეს ფრთხილი დამატება, რომელსაც არისტოტელე ჩვეულებრივ ვეამცნობს სიტყვებით „მგონია“, „ალბათ“, „შეიძლება“, რათა შეცდომისაგან დაგვიფაროს, დავას იწვევს. მოვიყვანთ ამის მაგალითს.

არისტოტელე, ახასიათებს რა თალესის *ἀρχή*-ს, ამბობს, რომ ეს *ἀρχή* თალესისათვის ორგანული მოვლენების სუბსტრატით იყო¹. მაგრამ დღეს საექვოა, გამოყო თუ არა თალესმა ორგანული პროცესი სხვა ფიზიკური პროცესებისაგან იმ ზომაზე, რომ მასზე ცალკე ელაპარაკა. მეორე ადგილას არისტოტელე ანაქსაგორას *ἄπειρον*-თან *ἄπειρον*-ს ისეთ ელფერს აძლევს, რომ ზოგი თანამედროვე მკვლევარი არტუ უსაბუთოდ ამტკიცებს, რომ ანაქსაგორას არ დაეთანხმებოდა არისტოტელეს ასეთს ინტერპრეტაციას².

¹ Met. I, 989a 30—b 21.

² Mullach, ძველ ფილოსოფოსთა ფრაგმენტების გამოცემაში, რომელიც, უაქველია (რაც უნდა ცუდი აზრისა ვიყოთ მისი გამოცემის მეცნიერულ ღირებულებაზე),

თვითონ არისტოტელე ხაზს უსვამს *explicite* თავის მიმოხილვის ზემოაღნიშნულ ტენდენციას. არისტოტელე არ მალავს, რომ ის არ გადმოგვცემს ძველ ფილოსოფოსთა ნააზრევს ისე, როგორც ეს უკანასკნელნი ნამდვილად აზროვნობდნენ. ის ადარებს ძველ ფილოსოფოსებს იმ „გამოუწვრთნელ მეომართ, რომელნიც ბრძოლის დროს წარამარა ტრიალში ზოგჯერ კარგადაც დაჰკარავენ ხოლმე. როგორც ეს მეომარნი მოქმედებენ არა პრინციპის მიხედვით, ისე (ძველ ფილოსოფოსებსაც) არ ესმით კარგად ის, რასაც ლაპარაკობენ, რადგან თითქმის სრულიად არ სარგებლობენ დასკვნებით“¹. მეორე ადგილას არისტოტელე შენიშნავს: „რაც შეეხება ანაქსაგორას, თუ ჩვენ მას მივაწვრთთ ორი სტიქიონის თეორიას (და სწორედ ასეთ თეორიას აწერს ანაქსაგორას არისტოტელე — ს. დ.), ჩვენ უნდა დავეყრდნოთ იმ საბუთებს, რომლებიც თვითონ ანაქსაგორას არ განუვითარებია, მაგრამ უსათუოდ მიიღებდა მათ, რომ ვინმეს მოეყვანა მისთვის ეს საბუთები“². ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიური მოძღვრებათა შორის ლოგიკური ან იდეალური კავშირის დასამყარებლად არისტოტელე ავიტარებს ამ მოძღვრებათა შინააარსს.

ერთხელ ითქვა და კვლავაც უნდა მიექცეს ყურადღება, რომ ლოგიკური ან იდეალური კავშირი ჯერ კიდევ არ არის გენეტიკური ან რეალური კავშირი. თუმცა ჩვენ ვგულისხმობთ, რომ შემეცნება შესაძლოდ მივიჩნიოთ, ყოველი რეალური კავშირი შეიძლება ლოგიკურ კავშირად დაიშალოს. იდეალური კავშირის პრინციპია მსგავსება, ხოლო რეალური კავშირისა მიზეზობრიობა. მათი გათანაწორება ამა თუ იმ კონკრეტული შემეცნების ფაქტში უდრის მეტაფიზიკურობას ამ სიტყვის ცუდი მნიშვნელობით. ასეთ ქცევას კანტი ჩვეულებრივი სიმახვილით რაფსოდის უწოდებდა. მართლაც, რეალური კავშირი სავსებით იშლება იდეალურში ინტენციონურად და არა აქტუალურად. ეს დაშლა რეალურისა იდეალურ მომენტებად არის შემეცნების საბოლოო მიზანი. მაგრამ როდესაც ამ მიზანს ემპირიულად განხორციელებულ სინამდვილედ ვთვლით,

იციოდა მაინც ამ ფილოსოფოსთა ნამდვილ აზრებს და არისტოტელეს დამოკიდებულებას მათთან, მკაცრად შენიშნავს, რომ არისტოტელე სხვების შეხედულებათა გადმოცემის დროს ხშირად უსამართლოდ აწერს მათ ისეთ წინააღმდეგობებს, რომელთაც ნამდვილად არ ჰქონდათ ადგილიო.

Fragm. philosoph. graec. I, 274, XII, ap. Z e i l e r, I, 1, 636.

¹ *Metaph.* I, 985a 14—18.

² *Ib.* I, 989a 30—33.

მაშინ ხელში გვრჩება პრეზუმფცია, მარტო უსაბუთო კი არა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის დიდად მავნებელიც. მავნებელი იმიტომ, რომ ის ფსიქოლოგიურად სპობს ქვეშაირიტებისადმი ლტოლვას და ამით აჩერებს აზროვნების სრბოლასაც. ასეთი პრეზუმფცია არის ფილოსოფიის მომაკვდინებელი ცოდვა, რომელსაც ხშირად ჩადიოდნენ აზროვნების ისტორიაში: გავიხსენოთ პანლოვისტები.

მსგავსებითისა და მიზეზობრივი დამოკიდებულების ერთი მეორით შეცვლა უფრო ძნელია ფიზიკურ მოვლენათა დარგში. მხოლოდ იმიტომ, რომ რომელიმე მცენარე თავისი გარეგნული მოყვანილობით ამა თუ იმ ცხოველს ჰგავს, ფხიზელი გონების პატრონი არ იფიქრებს, რომ მათ შორის გენეტიკური ან რეალური კავშირი არსებობს. მსგავსი აზრები ხშირად ჩნდებოდა განვითარების მითოლოგიურ საფეხურზე, როდესაც გამოუცდელი გონება ჯერ კიდევ საკმაოდ არ იცნობდა სამყაროს. მაშინ, მართლაც, საოცარი მეტამორფოზები ხდებოდა: ადამიანი მცენარედ იქცეოდა, როგორც ნარცისი; წყლის ქაფი კი ღმერთი ხდებოდა, როგორც აფროდიტე. დღეს უფრო გამოცდილ და უფრო პროზაულ გონებას არ სწამს ასეთი მეტამორფოზების შესაძლებლობა ფიზიკურ მოვლენათა წრეში.

მაგრამ არის მოვლენათა ერთი დარგი, სადაც ამ მეტამორფოზების შესაძლებლობას მეტად თუ ნაკლებად შეგნებულად კიდევ აღიარებენ. ესაა ფსიქიური ცხოვრება: აზრი, რომელმაც შეიცნო გარეგანი სინამდვილე, ვერ სწვდება თავის თავს. სამაგალითოა ამ მხრივ იდეოლოგიათა ისტორიოგრაფია. აქ ხშირად ხდება, რომ ცნებათა დამოკიდებულებას, რადგან ის განიაზრება მკვლევრის შეგნებაში, ე. ი. ფსიქიურ ფენომენად ხდება, ტენდენცია აქვს პარალოგიზმის საბაბი შეიქმნეს და რეალურ პროცესად აღიარებული გახდეს სხვის შეგნებაში თუ ჩემს შეგნებაში ორი მსოფლმხედველობა, აზრთა ორი წყობა, ამა და ამ კავშირით არის ერთმანეთთან გადაბმული, რატომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ ეს კავშირი აერთებდა ისტორიულად ამ მსოფლმხედველობებს? განვმარტოთ ეს ახლობელი მაგალითით:

კ ა ნ ტ ი ს ა და ი უ მ ი ს დამოკიდებულება ასე შეგვიძლია ლოგიკურად განვიზაროთ. ი უ მ მ ა თქვა: როდესაც ქვეშაირიტებად მიჩნეულ ცოდნას ანალიზს გაუკეთებ, შენიშნავ, რომ ის არაფრით განირჩევა შეცდომისაგან. კ ა ნ ტ მ ა დაამატა: რაკი ეს ასეა, ცოდნის ფსიქოლოგიური ანალიზით ვერ დავკმაყოფილებით, და უნდა მივიღოთ ანალიზის მიღმა არსებული საფუძვლები ქვეშაირიტებისა. მაგრამ განა მართალი იქნება ის, ვინც ამ სახით წარმოიდგენს ისტორიული ი უ მ ი ს ისტორიულ კ ა ნ ტ თ ა ნ რეალურ დამოკიდებულებას? არა, იმიტომ რომ

ი უ მ ს ა ც საჭიროდ მიაჩნდა ცოდნის ირაციონალური საფუძვლის ცნობა¹.

გავსიწვით ახლა ამ საზოგადო თვალსაზრისით ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მიმოხილვა. ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე მ აღმოაჩინა ლოგიკური ან იდეალური კავშირი ძველ ფილოსოფოსთა თეორიებს შორის. კ ა ნ ტ ი უწოდებდა ასეთ აღმოჩენას *cognitio ex principiis*. ვინაიდან იდეალური კავშირი ჯერ კიდევ არ ნიშნავს რეალურს და რამდენადაც ისტორია არის სწორედ ამ რეალური (გენეტიკური) კავშირის გამოკვლევა ან, იმავე კ ა ნ ტ ი ს სიტყვებით, *cognitio ex datis*², ცხადია, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მიმოხილვას არ შეიძლება ეწოდოს ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორია. ეს მიმოხილვა რომ ნამდვილ ისტორიად იქნეს ცნობილი, საჭიროა დამტკიცდეს, რომ ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს მ ი ე რ ა ლ მ ო ჩ ე ნ ი ლ ი უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ა ძ ვ ე ლ ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს თ ა თ ე ო რ ი ე ბ ს შ ო რ ი ს ი ყ ო ნ ა მ დ ვ ი ლ ი ა ნ რ ე ა ლ უ რ ი; რომ, მაგალითად, თ ა ლ ე ს ი ს მსოფლმხედველობიდან სწორედ ისე დაიბადა ა ნ ა ქ ს ი მ ა ნ დ რ ე ს ფილოსოფია, როგორც ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს გამოჰყავს ἀρχή-ს ცნებიდან ἀπειρα-ის ცნება; ან (შეორე მაგალითი ავიღოთ), რომ ანაქსაგორას მოძღვრება სწორედ იმნაირად წარმოიშვა მილეტელი ფიზიკოსების მოძღვრებიდან, როგორც ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს გამოჰყავს ჰილოძოიზმიდან *ἡμᾶς* ა ნ ა ქ ს ა გ ო რ ა ს ი.

ასეთ მტკიცებას ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე არამტყუ არ ჰკიდებს ხელს. პირიქით, ის თვითონვე explicite აღიარებს, რომ შემდგარი იქნება ყველა, ვინც ასეთ მტკიცებას განიზრახავს: სინამდვილეში ფილოსოფოსთა შორის არ არსებობდა ის კავშირი, რომელსაც მე ვამყარებო, აი რას გვეუბნება ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე.

მაშასადამე, თუ ისტორია არის მოვლენათა შორის რეალური კავშირის აღმოჩენა, ხოლო ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ძველ მოძღვრებათა შორის მხოლოდ ლოგიკურ კავშირს ამყარებს, ნათელია, რომ მისი მიმოხილვა არ ყოფილა ნამდვილი ისტორია. და ეს მართლაც ასეა: არისტოტელეს მიმოხილვა წინამორბედ მოაზროვნეთა თეორიებისა არ არის ისტორია.

მაგრამ ამისათვის ეთქმის ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე ს საყვედური? არა,

¹ შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე სამართლიანად დასცინის იმ მწერლებს, რომელნიც დაჩვეული არიან „рассматривать до-Кантовскую теорию знания, как „догматическую“, которая как будто только для того и существовала, чтобы подготовить появление Канта“. Ш. Н у ц у б и д з е, Болцано и теория науки. Вопр. филос. и психол., кн. 117, стр. 118 и сл.

² K a n t, Krit. der reinen Vernunft, Methodenlehre. Ed. Kehrbach, S. 631: „Die historische Erkenntniss ist cognitio ex datis, die rationale aber cognitio ex principiis“.

რადგანაც მას არ განუზრახავს ფილოსოფიის ისტორიის დაწერა. იმ მიზანს კი, რომელსაც იგი ისახავს, მისი მიმოხილვა ძალიან კარგად ემსახურება. მთელი მიმოხილვა ისეა დაწერილი, რომ ყველასათვის, ვინც მას ყურადღებით წაიკითხავს, ცხადი ხდება არ ისტოტელეს საკუთარი მეტაფიზიკის ზოგადი მოხაზულობა. ამრიგად, ეს მიმოხილვა ძველი ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორია კი არ არის, არამედ ამ ფილოსოფიის იმგვარი გამოუქებაა, რომ ის არ ისტოტელეს ფილოსოფიური შენობის საპარადო შესასვლელად იქცევა. თვით პლატონს ამ შესავალში მხოლოდ მოქნილად გამოჭრილი ქანდაკების როლი აქვს მიკუთვნებული. რა თქმა უნდა, ნამდვილი ისტორიკოსისათვის ყველა ფილოსოფოსს თუ არა, პლატონს მაინც უფრო საპატიო მნიშვნელობა აქვს აზროვნების განვითარებაში.

არ ისტოტელე არამცთუ არ იყო ფილოსოფიის ისტორიკოსი, არამედ მთელი მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობიდან გამომდინარეობს, რომ მას არც კი შეეძლო ფილოსოფიის ისტორიკოსი ყოფილიყო, ისე როგორც არ შეეძლოთ ეს პლატონს, დეკარტეს ან კანტს, თუმცა ისინიც ძლიერ კარგად იცნობდნენ აზროვნების ისტორიას და თავის თხზულებებში გვაწვდიან არაერთ ისტორიული ხასიათის ცნობას ფილოსოფიის განვითარების შესახებ. თვით იდეა ფილოსოფიის ისტორიისა არ ისტოტელეს შემდეგ აღმოცენდა საბერძნეთში.

ჩვენ არ გვაინიწყდება, რომ უკანასკნელი მოვლენა მოხდა არ ისტოტელეს ძლიერი გავლენით. არ ისტოტელემ შექმნა ის იმპულსი, რომელიც თეოფრასტეს და პერიპატეტული სკოლის სხვა წარმომადგენლების ხელში ნამდვილ ისტორიულ კვლევა-ძიების ინტერესად იქცა. არ ისტოქსენე, დიმიტრი ფალერელი (ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის დამაარსებელი), ჰერმიპე სმირნელი, ალექსანდრე აფროდიზიელი ჯამრავალი სხვა ფილოსოფიის ისტორიკოსი და კომენტატორი პერიპატეტულთა სკოლიდან გამოვიდნენ. პერიპატეტელებმა შეაგროვეს უმთავრესად ის ვებერთელა დოქსოგრაფიული მასალა, რომლითაც სარგებლობდნენ შემდგომი თაობანი. მაგრამ ეს კიდევ არ გვაძლევს უფლებას თვითონ არ ისტოტელე ფილოსოფიის ისტორიკოსად ვაღიაროთ, ისე როგორც არ ისტოქსენეს ან ჰერმიპე სმირნელის წინა არ გვაძლევს უფლებას მათი ახირებული ისტორიოგრაფიული მეთოდი არ ისტოტელესაც მოვახვიოთ თავზე.

ამ წერილში გამოსაკვლევი საკითხი არ ისტოტელეს თხზულებათა ფილოსოფიურ-ისტორიოგრაფიულ მნიშვნელობაზე ჩვენ ორად გავანაწილეთ: ა) არ ისტოტელე როგორც ფილოსოფიის ისტორიის წყარო, ბ) არ ისტოტელე როგორც ფილოსოფიის განვითარებაში

რების ისტორიკოსი. როგორც წყარო საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორიისა, არისტოტელეს თხზულებები დიდ ღირებულებას წარმოადგენენ. აქ ეპოქულობთ მრავალ ცნობას ძველი ფილოსოფიის შესახებ. ეს ცნობები სხვა არაპირდაპირ ცნობებზე უფრო სანდოა, თუმცა კერძო შემთხვევებში მათაც სჭირდებათ შესწორება. როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი კი არისტოტელე არ არსებობს. ჩვენი ორივე დებულება გამომდინარეობს იმ მდგომარეობიდან, რომელიც უჭირავს არისტოტელეს საბერძნეთის ფილოსოფიის განვითარებაში.

მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში

I

მიზეზობრიობის პრობლემა ფილოსოფიის მთავარ პრობლემათა რიცხვს მიეკუთვნება. რა არის მიზეზი, რას ეწოდება შედეგი, როგორ უნდა იქნეს გააზრებული მიმართება მიზეზსა და შედეგს შორის — ყველა ეს ისეთი საკითხია, რომელსაც ფრიად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს თეორიულ აზროვნებაში. რამდენადაც კი, თანახმად ენგელსის სიტყვებისა, „თეორიული აზროვნება დაბადებიდანვე თანდაყოლილია მხოლოდ როგორც ნიჭიერება და იგი უნდა იქნეს განვითარებული, გაუმჯობესებული, ხოლო ამისათვის აქამდე არ არსებობს სხვა საშუალება, თუ არა ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა“¹, — ამდენად სავსებით ნათელია, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მიზეზობრიობის შესახებ ისეთი მოაზროვნის შეხედულებათა შესწავლას, როგორც იყო სპინოზა, რომელსაც მარქსამდელი ფილოსოფიის ისტორიაში ეკუთვნის პირველხარისხოვანი როლი. ვისაც საფუძვლიანად არ შეუწავლია სპინოზას შეხედულება მიზეზობრიობაზე, მას არ ექნება ნათელი წარმოდგენა, თუ როგორ ვითარდებოდა ფილოსოფიის ისტორიაში მიზეზობრიობის ცნება და, მაშასადამე, თანახმად ფრიდრიხ ენგელსის ზემოთ მოყვანილი სიტყვებისა, იგი ვერ შეძლებს საკმაოდ ზუსტი თეორიული ცოდნა შეიმუშაოს მიზეზობრიობის შესახებ.

როგორც საყოველთაოდ აღიარებულია, თავისი შეხედულება მიზეზობრიობაზე სპინოზამ ჩააქსოვა თავისი ფილოსოფიის სისტემაში. როგორც დეკარტთან და ლაიბნიცთან გნოსეოლოგიური იდეები გამომდინარეობდნენ მეტაფიზიკური სისტემიდან და ამ უკანასკნელის ფუნქციას წარმოადგენდნენ, სწორედ ასევე სპინოზას წარმოდგენაც მიზეზობრიობაზე გამომდინარეობდა მისი ფილოსოფიური სისტემიდან, და ამიტომაც

¹ Фр. Э н г е л ь с, Диалектика природы, 1932, стр. 70.

მხოლოდ ამ უკანასკნელის ანაღ.ზს შეუძლია მოგვეცეს საშუალება სწორად გავიგოთ სპინოზას წარმოდგენა მიზეზობრივი მიმართების შესახებ.

აქედან ცხადია, თუ რამდენად დამოკიდებულია ჩვენი პრობლემის კვლევა სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის ზოგადი შეფასებისაგან: თუ სპინოზას წარმოდგენა მიზეზობრიობაზე გამომდინარეობს მისი ფილოსოფიური სისტემიდან, მაშინ ჩვენი გაგება ამ წარმოდგენისა იმის შესაფერისი იქნება, თუ როგორია ჩვენი გაგება სპინოზას ფილოსოფიური სისტემისა საზოგადოდ.

როგორც ცნობილია, აზრთა ერთობა სპინოზას ფილოსოფიური სისტემის გაგებაში არასოდეს არსებულა. უახლეს ლიტერატურაშიც დიდი დავა წარმოებდა, როგორც სპინოზას ფილოსოფიის გენეზისის, ისე ამ ფილოსოფიის შინაარსის ინტერპრეტაციის საქმეში. კუნო ფიშერი, მაგალითად, ამტკიცებდა, რომ სპინოზა იყო კარტეზიანელი, რომელიც ამოვიდა დეკარტის ფილოსოფიური სისტემიდან და ცდლობდა მოეხსნა ამ უკანასკნელის შინაგანი წინააღმდეგობანი, და ამის თანახმად სპინოზას ფილოსოფიაში არ მოიპოვება არც ერთი ისეთი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომლის გენეზისის გასაგებად საჭირო იყოს სხვა წყაროებისათვის მიმართვა, გარდა დეკარტის ფილოსოფიისა¹. ამ საკითხში კუნო ფიშერს ეწინააღმდეგებოდნენ ზიგვარტი, ავენარიუსი, ტრენდელენბურგი და სხვ. ავენარიუსი, მაგალითად, ამტკიცებდა, რომ სპინოზა არასოდეს ყოფილა კარტეზიანელი, რომ იგი, პირიქით, მხოლოდ პოლემიკას აწარმოებდა დეკარტთან. ზიგვარტი კი ფიქრობდა, რომ თავისი პანთეისტური ფილოსოფიის შესაქმნელად სპინოზა ემყარებოდა ჯორდანო ბრუნოს, რომლის ნაწიერებაზე იგი, როგორც ეს დადასტურებულია, კარგად იცნობდა. არიან ისეთი ავტორები (მაგ. ფრედენცალი), რომლებიც სპინოზას ფილოსოფიას აკავშირებენ სქოლასტიკასთან, ხოლო ერთმა მკვლევარმა (იოელმა) შესაძლებლად დაინახა განევეთარებინა ლაიბნიცის მიერ პიზველად გამოთქმული მოსაზრება და სპინოზას ფილოსოფია დაეკავშირებინა ებრაულ კაბალასთან. მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ სპინოზა ძალიან უარყოფითად ეკიდებოდა კაბალისტებს და ეძახდა მათ „მოლაყბეებს“ (nugatores).²

¹ К. Ф и ш е р. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение, 257. შტრ. ჰეგელის „Лекции по истории философии“, 1935, т. III, стр. 284, სადაც ნათქვამია, რომ „სპინოზას ფილოსოფია იყო კარტეზიანელი ფილოსოფიის ობიექტივირება კეშმარიტების სახით“.

² Tractatus theologico-politicus, car. IX, : „Legi etiam et insuper novi nugatores aliquos Fabbulistas, quorum insaniam nunquam mirari potui“ (ციტატა სპინოზა-დან, როგორც აქ, ისე სხვაგანაც, მოყვანილი მაქვს ფან-ფლოტენის გამოცემაში: „Benediti de Spinoza opera“, 1822).

ეს აზრთა სხვადასხვაობა სპინოზას ფილოსოფიის გაგებაში ემჩნევა, ნაწილობრივ მაინც, მარქსისტულ ლიტერატურასაც. თუ არამარქსისტულ მკვლევართა შორის ქარბობდა მიდრეკილება გაეგოთ სპინოზას ფილოსოფია, როგორც იდეალიზმი¹ (ერთი მკვლევარი კი, სახელდობრ Wahle, სპინოზას თვლიდა ფენომენალისტური იდეალიზმის წარმომადგენლად), მარქსისტულ ლიტერატურაში სპინოზას ფილოსოფია ზოგიერთს მიაჩნდა მატერიალიზმის უმაღლესი ფორმის მოვლენად. მაგალითად, გ. ვ. პლუხანოვი ამტკიცებდა, რომ მარქსის შეხედულება სულისა და მატერიის ურთიერთობის შესახებ თითქოს ემთხვევა სპინოზას შეხედულებას², ხოლო რაც შეეხება აქსელროდსა და დებორინს, მათ სპინოზას ფილოსოფია დიალექტიკურ მატერიალიზმად აღიარეს, რასაც ცხადია, არ შეეძლო თანაგრძნობა ეპოვნა მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის მიმდევართა ფართო წრეში.

ჩვენ აქ საჭიროდ არ მიგვაჩნია ამ აზრთა სხვადასხვაობის მოსახსნელად დეტალური კვლევა-ძიების წარმოება. ჩვენი მიზნებისათვის საესებით საკმარისია ხაზი გაესვას იმ გარემოებას, რომ სპინოზას ფილოსოფიას არ შეეძლო ყოფილიყო დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც XVII საუკუნის მთელს რაციონალისტურ ფილოსოფიას, ისე სპინოზას ფილოსოფიასაც, როგორც ეს სრულიად გარკვეულად აღნიშნულია მარქსისა და ენგელსის მიერ³, ჰქონდა მეტაფიზიკური ხასიათი, და აქედან ცხადი ხდება ჩვენი კვლევა-ძიების მიმართულებაც. თუ სპინოზას ფილოსოფიას ჰქონდა მეტაფიზიკური ხასიათი, მაშინ ჩვენს წინაშე დგება სამი საკითხი:

1) მეტაფიზიკური ხომ არ იყო ის გაგება მიზეზობრივი მიმართებისა, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში იყო ჩაქსოვილი?

2) თუ სპინოზას გაგება მიზეზობრიობისა მართლაც მეტაფიზიკური იყო, მაშინ რა ნიშნებში იჩინა თავი ამ მეტაფიზიკურობამ?

3) რამდენად შეძლო სპინოზამ დაეცვა თანმიმდევრობა მიზეზობრიობის გაგებაში და რა იყო ის წინააღმდეგობა, რომელმაც ისტორიულ აუცილებლობად აქცია, რათა სპინოზას გაგება მიზეზობრიობისა შეცვლილი ყოფილიყო შემდეგ მიზეზობრიობის ახალი კონცეფციით?

აუ ამ კითხვებზე პასუხი გავეცით, ჩვენი ნაშრომის მიზანიც მიღწეული იქნება.

¹ ჰეგელი თვლიდა სპინოზას აბსოლუტურ იდეალისტად, ენციკლოპედისტები კი — მატერიალისტად და ათეისტად.

² „Нх (მარქსის და ენგელსის, ს. დ.) материализм разновидность спиритизма“. Г. В. Плеханов — Критика критиков, 1901 стр. 138. შეადარეთ პლუხანოვის წინასიტყვაობა ენგელსის „ლუდვიგ ფოიერბახი“ „მარქსისა და ენგელსის მატერიალიზმი — იყო სპინოზიზმის სახეობა“.

³ К. Маркс и Фр. Энгельс. Сочинения, III, 152.

მიზეზობრიობის ცნება არ არის ახალი ფილოსოფიისათვის. მას აქვს ხანგრძლივი ისტორია, რომლის მიმოხილვა არისტოტელედან მაინც უნდა იქნეს დაწყებული. ეს, რა თქმა უნდა, იმას კი არ ნიშნავს, რომ არისტოტელემ პირველმა აღმოაჩინა მიზეზობრიობა: მართალი იყო ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი თომას რიდი, როდესაც წერდა, რომ მიზეზობრივი კავშირის შესახებ წარმოდგენა გაჩნდა „კაცობრიობის მასებში გონების პირველი შუქის გაჩენისთანავე“¹. მაგრამ არისტოტელეს მაინც დიდი დამსახურება ჰქონდა: საბერძნეთის წინამორბედ მოაზროვნეთა შეხედულებაზე დამყარებით (განსაკუთრებით მოსახსენებელი არიან ამ წინამორბედთა შორის ანაქსაგორა, დემოკრიტე და პლატონი), არისტოტელემ გადადგა პირველი ნაბიჯი მიზეზობრიობაზე სისტემატური მოძღვრების შესაქმნელად. არისტოტელემ გააჩნია ოთხი ცნება მიზეზისა: მასალა (სλ.η), ცვლილების დასაწყისი (ἀρχή τῆς μεταβολῆς), რაობა ან ფორმა (τὸ εἶναι ἢ τὸ εἶδος) და მიზანი (τὸ τέλος)². არისტოტელეს მომდევნო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მიზეზის ამ ოთხ ცნებას შემდეგი ლათინური სახელები მიეცა: *causa materialis sive materia* (ნიეთიერი მიზეზი ან მასალა), *causa efficiens sive agens* (გამომწვევი ან მოქმედი მიზეზი), *causa formalis sive forma* (ფორმალური მიზეზი ან ფორმა), *causa finalis sive finis* (საბოლოო მიზეზი ან ბოლო)³. კითხვაზე, თუ რა მიზეზის გამო ან რატომ არის ესა თუ ის საგანი, არისტოტელეს აზრით, შეიძლება ოთხი სხვადასხვანაირი პასუხი გაიცეს: 1) ეს საგანი არის იმიტომ, რომ იყო მისი მასალა (*causa materialis*); 2) ეს საგანი არის იმიტომ, რომ იყო მისი გამკეთებელი (*causa efficiens*); 3) ეს საგანი არის იმიტომ, რომ მას აქვს საგნის ფორმა ან სახე (*causa formalis*); 4) ეს საგანი არის იმიტომ, რომ მას აქვს ეს და ეს დანიშნულება, ე. ი. მიზანი ან ბოლო (*causa finalis*).

არისტოტელემ დიდი გამჭრიახობა გამოიჩინა მიზეზის ამ ოთხი ცნების გარჩევაში. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არისტოტელემ ამ შემთხვევაში, ჩვეულებრივ, მხოლოდ აჯამებდა წინამორბედი ბერძნული აზროვნების გამოცდილებას. ეს ოთხივე გაგება მიზეზობრიობისა მოცემულია წინაარისტოტელურ ფილოსოფიაში. მაგალითად, როდესაც მილეტის ფიზიკოსები ეძებდნენ საგანთა მიზეზს, ამ უკანასკნელ ცნებაში გულისხმობდნენ მასალას ან მატერიას. მეორე მხრივ, პარმენიდესათვის საგნის მიზეზის მონახვა ნიშნავდა მ.ც.ს სახის ან ლოგიკური არსის გარკვევას. არც

¹ Larousse, Gr. diction, v. Causalite.

² *Metaphys.* V, 1013 a 24; I, 983 a 26; VI, 1027 a 29.

³ რამდენადაც ბოლო არის საქმის მიზანი, ამდენად „საბოლოო მიზეზი“ იგივეა რაც „მიზნობრივი მიზეზი“.

მიზეზის მესამე ცნება (ე. ი. მიზნობრივი მიზეზის ცნება) იყო წინაარს-
ტოტელური ფილოსოფიისათვის უცხო: იგი შემოიტანა ანაქსაგორამ,
თუმცა მან, როგორც ეს უკვე პლატონმაც აღნიშნა¹, ვერ შეძლო თანმიმ-
დევრულად გამოეყენებინა ეს ცნება და კონკრეტულ კვლევა-ძიებაში უფ-
რო ხშირად მიმართავდა არა მიზნობრივ, არამედ მატერიალურ მიზე-
ზებს.

თავის მოძღვრებაში ბუნებაზე, არისტოტელემ სცადა ანაქსაგორას ეს
თავისებურება, რომელსაც იგი ნაკლად თვლიდა, გამოესწორებინა: არის-
ტოტელე აშენებს ისეთ ფიზიკას, რომელიც თავისი პრინციპებით განს-
ხვადებოდა დემოკრიტეს მექანიკური ფიზიკისაგან და აგრძელებდა ანაქ-
საგორას ქვალიტატიური ფიზიკის ტრადიციას. თუ დემოკრიტე მოკლე-
ნათა ასახსნელად მიმართავდა მექანიკურ მიზეზებს, ე. ი. ისეთ მიზეზებს,
რომლებიც მოქმედებენ ზურგიდან (a tergo), არისტოტელეს ფიზიკა მე-
ქანიკურ მიზეზებს არ აძლევს წამყვან მნიშვნელობას და პირველ რიგში
აყენებს მიზნობრივ ან საბოლოო მიზეზებს, რომლებიც წინ უხვდებიან
საგნებს და ზურგიდან როდი აძლევენ მათ ბიძგს. არისტოტელეს აზრით,
საგანი მეცნიერულად ახსნილია მხოლოდ მაშინ, როდესაც გაგებულია
მისი დანიშნულება ან მიზანი, ე. ი. ის, რაც საგანმა უნდა განახორციე-
ლოს და რის განხორციელებითაც იგი განიმტკიცებს თავს სინამდვილის
არეში. ეს აძლევს არისტოტელეს ფიზიკას ტელეოლოგიურ ხასიათს, რაც
არამცთუ არ იყო ნაბიჯი წინ არისტოტელეს თანამედროვე ფიზიკასთან
შედარებით, არამედ წარმოადგენდა ნაბიჯს უკან ერთი საუკუნით ადრე
შექმნილ ატომისტურ ფიზიკასთან შედარებით. რამდენადაც გამჭრიახი
იყო არისტოტელე, როგორც ფილოსოფოსი, იმდენად სუსტი აღმოჩნდა
იგი როგორც ფიზიკოსი. მან მოგვცა მშვენიერი კლასიფიკაცია მიზეზის
შესახებ შესაძლებელ ცნებებისა, მაგრამ ვერ შეძლო თავისი მეცნიერული
კვლევა-ძიება ფიზიკის დარგში წარემართა ისე, რომ ეპოქას გათანასწო-
რებოდა.

არისტოტელეს ფიზიკა საბედისწერო შეიქნა ამ მეცნიერების შემდ-
გომ ისტორიაში. მან ერთგვარნი ფილოსოფიური სანქცია მისცა საშუალო
საუკუნეების ობსკურანტიზმს. სქოლასტიკური ტელეოლოგიზმი, რომ-
ლის თვალსაზრისით საგნის მეცნიერული ახსნა ნიშნავდა ამ საგნის გა-
მოყვანას ღვთაების კეთილი ზრახვებისაგან, ფართო გზას უხსნიდა სუბი-
ექტივიზმს და აბრკოლებდა ბუნების შესახებ ზუსტ და ობიექტურ-
მეცნიერულ შეხედულებათა შექმნის შესაძლებლობას. *Formae substan-*
tiales, causae finales, qualitates occultae და ბევრი ამგვარი ტერმინი,
რომელთა შეთხზვაში ასეთ ოსტატობას იჩენდა სქოლასტიკა, ემსახურე-

¹ Phaedo, 97 c.

ბოდნენ მხოლოდ შესაცნობი საგნის დაბნელებას. არამატერიალური მიზეზები ათასგვარ „ძაღვების“ და „სულების“ სახით თავისუფლად იჭრებოდნენ მატერიალურ სამყაროში, და ფანტასტიკას არ ჰქონდა ალვირი ამოღებული. რეალური ცოდნის ადგილი ვერბალურ ცოდნას ეჭირა, და მარჯვე დისპუტანტი ითვლებოდა მეცნიერად. ძნელია უფრო გესლიანი დახასიათება სქოლასტიკური მეცნიერებისა, ვიდრე ის, რომელიც მოცემულია მოლიერის კომედიამი „მოგონებით ავადმყოფი“: ექიმს ეკითხებიან, რატომ აძინებს ხაშხაშიო, და ისიც ასე პასუხობს: „იმიტომ აძინებს, რომ ხაშხაში აქვს დამაძინებელი ძალა“. მოლიერის გმირს შეეძლო ისიც ეთქვა, რომ ხაშხაში იმიტომ აძინებს კაცს, რომ მის დანიშნულებას ან მიზანს შეადგენს კაცის დაძინება, რომ კაცის დაძინება მოცემულია ხაშხაშის „არსებაში“, იგი არის მისი „სუბსტანციალური ფორმა“ — და საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკისათვის ამგვარი მსჯელობებიც არანაკლებ დამახასიათებელი, არანაკლებ ტიპიური იქნებოდნენ.

როდესაც ჰუმანიზმის ცხოველმყოფელმა სიომ გაანიავა სქოლასტიკური მეცნიერება, რომელიც უფრო რომის პაპის ავტორიტეტის განმტკიცებას ემსახურებოდა, ვიდრე კაცობრიობის ცოდნათა წრის გაფართოებას, მეცნიერებასაც ეცვალა ფერი. ტელეოლოგიზმს თანდათან დაეკარგა ბუნებისმეტყველთა ნდობა, და დეტერმინიზმმა დაიჭირა მისი ადგილი. მიზნობრივი მიზეზებისადმი მიმართვა გამოცხადდა გონებრივი სილატაკის მოწმობად, პირველ რიგში კი წამოწეულ იქნა მექანიკური მიზეზები.

მშვენიერად მოჩანს ეს ცვლილება უკვე ფრანცისკ ბეკონის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში, სადაც ახალი დროის მეცნიერულმა ინტერესებმა იპოვნეს უმჭერმეტყველესი გამოსახულება. ბეკონი უარყოფს მიზნობრივ მიზეზთა ნაყოფიერებას მეცნიერული კვლევა-ძიების საქმეში. მისი აზრით, მიზნობრივ მიზეზთა ძიება სრულიად არ აფართოებს ცოდნის არეს და არ წევს წინ მეცნიერებას. მიზნობრივი მიზეზის ცნებით სარგებლობა არის, ბეკონის ფილოსოფიით, ანთროპომორფიზმის შეტანა მეცნიერებაში. მართალია, ძნელია ამ ანთროპომორფიზმის აღმოფხვრა ბუნების მოვლენათა გაგების საქმეში, ვინაიდან ანთროპომორფიზმი არის *idolon tribus* ან ადამიანთა მოდგმის დამახასიათებელი „კერპი“. მაგრამ ფხიზელმა კრიტიკამ უნდა გაგვათავისუფლოს ასეთი კერპებისაგან, და მხოლოდ ამის შემდეგ გაეხსნება გზა მეცნიერულ ცოდნას. სხვა საკითხია, შეძლო თუ არა ბეკონმა თვითონ დამდგარიყო პრაქტიკულად მეცნიერების ამ ახალ გზაზე, რომელიც მან თეორიულად ასე გაბედულად გამიჯნა სქოლასტიკისაგან (ბეკონს აქ უკვე იმის გამო არ ექნებოდა დიდი მიღწევები, რომ მას არ ესმოდა კარგად მათემატიკის მნიშვნელობა ბუნების შემეცნებისათვის); მაგრამ უდავოა, რომ ბეკონზე უფრო მჭერმეტყველური სიტყვა ახალი მეცნიერების განსათავისუფლებლად სქოლასტიკური მეც-

ნიერების გადანაწილებისაგან (მათ შორის მიზნობრივი მიზეზის ცნებისა-განაც) არავის უთქვამს.

ბეკონმა ვერ შეძლო ახალი მეცნიერების აშენება, მაგრამ დიდი ღვაწლი ამ საქმეში კაცობრიობას დასდეს ბუნებისმეტყველების ისეთმა კორიფეებმა, როგორც იყვნენ: კოპერნიკი, გალილეო გალილეი და ისააკ ნიუტონი. არც ერთი არ სარგებლობდა ბუნების მოვლენათა ასახსნელად მიზნობრივი მიზეზის ცნებით. ტელეოლოგიაში განდევნილია როგორც კოპერნიკის ასტრონომიიდან, ისე გალილეისა და ნიუტონის ფიზიკიდან, როგორც *asylla ignorantiae* (უმეცრების თავშესაფარი¹). გალილეიმ საფუძველი ჩაუყარა დინამიკას და დაამყარა კანონები, სადაც მიზეზობრივი კავშირის მექანიკური ცნება მიყენებულ იქნა მოძრაობისადმი. გალილეიმ დაადგინა ინერციის კანონი (სხეული ინარჩუნებს თავის მდგომარეობას, სანამ მეორე სხეული არ გამოიყვანს ამ მდგომარეობიდან) და ამით უკუაგდო მოძრაობის არისტოტელური გაგება, თითქოს არსებობდეს ორგვარი მოძრაობა—ბუნებრივი (ზეციური) და ნაძალადევი (მიწიერი), რომელთა კანონია „cessante causa cessat effectus“ (მიზეზის შეწყვეტასთან ერთად წყდება შედეგიც). გალილეის მეცნიერული აზრით, მოძრაობა ექვემდებარება ერთ და იმავე კანონს, განურჩევლად იმისა, თუ სად ხდება ეს მოძრაობა — ზეცაში თუ დედამიწაზე. ამით გალილეიმ ახალი საბუთი იპოვა მონისტური მსოფლგაგებისათვის, რომელიც მეცნიერული პირობაა ყოველი კვლევა-ძიებისა².

იმავე მექანიკური მიზეზობრიობის არეში, საიდანაც განდევნილია სქოლასტიკის მიზნობრივი მიზეზები და სხვა ამისდაგვარი იდუმალი „ძალები“ და „სუბსტანციალური ფორმები“, ტრიალებს ნიუტონის ფიზიკა, რომლის უმაღლეს მწვერვალს წარმოადგენს მსოფლიო მიმზიდველობის კანონი: ორი სხეული მოძრაობს ერთიმეორისაკენ ისეთი აჩქარებით, რომელთა სიდიდე პირდაპირპროპორციულია მათი მასების ნამრავლისა და უკუპროპორციულია მათ შორის მანძილის კვადრატისა $F = -A \frac{m_1 m_2}{r^2}$.

ეს სურათი არ იქნებოდა სრული, თუ აქ არ მოეხსენიებდით ახალი დროის შესანიშნავ მატერიალისტს, პიერ გასენდის, რომელმაც როგორც ამას მარქსი და ენგელსი აღნიშნავენ, „ალორძინა ეპიკურეს მატერიალიზმი“ და მასთან ერთად ალორძინა დემოკრიტეს ატომისტური ფიზიკაც. მტკიცებას არ მოითხოვს ის აზრი, რომ ახალი ევროპის ფილოსოფიური ალორძინებისათვის დემოკრიტეს ატომისტიკის განახლებას ბევრად უფრო

¹ კოპერნიკმა გეოცენტრიზმი უარყო და ამით უარყოფილ იქნა ის აზრიც, რომ მთელი მსოფლიო დედამიწის გარშემო ტრიალებს და ამ დედამიწაზე მცხოვრებ ადამიანისათვის არის გაჩენილი: გეოცენტრიზმის უარყოფა იყო ანთროპოცენტრიზმის უარყოფა და მიზნობრივი მიზეზების ცნებას ლახვარი ჩასცა.

² К. Маркс и Фр. Энгельс, Сочинения, III, стр. 155.

მეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, ვიდრე ნეოპლატონიზმის განახლებას, და ის ფილოსოფიური ძალაც, რომელმაც დაამარცხა საშუალო საუკუნეობრივი წესი აზროვნებისა, მისი ევრბალიზმი, მისი მონობა საეკლესიო ავტორიტეტის წინაშე, და გზა გაუხსნა ბუნებაზე უშუალო დაკვირვების მეთოდს, ჩვენ უმალ დემოკრიტეს მატერიალისტურ ფიზიკაში უნდა ვეძიოთ და არა პროკლეს ნეოპლატონიკურ მისტიციზმში, როგორც ჩვენში ზოგიერთი შეცდომით ფიქრობს. სწორედ ამიტომ ეძლევა გასენდის მოღვაწეობას ასეთი დიდი მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. გასენდის მეოცებით ევროპის მეცნიერთა წრეებში ვრცელდება დემოკრიტიცისტური წარმოდგენა მეცნიერულ კვლევა-ძიებაზე: ზურგს აქცევენ ტელეოლოგიზმს, და ძლიერდება დეტერმინისტული გაგება ბუნების მოვლენებისა; ყოველგან იღვენება მიზნობრივი მიზნების ცნება და მეცნიერებაში მტკიცდება ის შეხედულება, რომ საგანთა ქვალიტატიური განსხვავება უნდა იქნეს გაგებულ, როგორც შედეგი ფიგურების ქვალიტატიური განსხვავებისა. ამასთან დაკავშირებით გზას იკაფავს ის აზრაც, რომ საგანთა ყოველი ცვლილება დაიყვანება მექანიკურ მოძრაობაზე, და, მაშასადამე, მოძრაობის მათემატიკური ზომამავე დროს არის ამ ცვლილებათა ზომაც. ყველაფერი ეს საფუძველს უყრის ახალი დროის მათემატიკურ ბუნებისმეტყველებას და აქცევს მათემატიკას ძირითად მეცნიერებად (Zeitwissenschaft), რომელსაც სიზუსტე, სიმტკიცე, გარკვეულობა შეაქვს შემეცნების საქმეში. მალე გამოჩნდება დეკარტი, გასენდის თანამედროვე და თანამემამულე, და იტყვის, რომ ფილოსოფია იგივეა, რაც უნივერსალური მათემატიკა, და საგნის ფილოსოფიური შემეცნებაც ნიშნავს მის შემეცნებას მათემატიკური წესით, ე. ი. დადგება იმ დიდი ფილოსოფიური მიმართულების ხანა, რომელსაც რაციონალიზმი ეწოდება¹.

დეკარტი იყო დიდი მათემატიკოსი: მან შექმნა მათემატიკის ისეთი დარგი, როგორიც არის ანალიტიკური გეომეტრია. ამიტომ არა მხოლოდ ისტორიულად (როგორც შედეგი ბუნებისმეტყველების გაფურჩქვნისა), არამედ ფსიქოლოგიურადაც (როგორც ერთხელ შეთვისებულ სააზროვნო მეთოდის გამოყენება ახალ დარგში) სრულიად გასაგებია ის რაციონალისტური წარმოდგენა, რომელიც შეექმნა დეკარტს ფილოსოფიური მეცნიერების შესახებ. დეკარტი სათვის მათემატიკა არის მეცნიერების იდეალი, რომელსაც უნდა ბაძავდეს ყველა სხვა მეცნიერება, მაშასადამე — ფილოსოფიაც. ხოლო მათემატიკური შემეცნება არის ყოველი სხვა

¹ „Открытие и сведение, числа неизменяемых естественных законов явлений составляет цель всех наших усилий“ (О. Конт, Курс позитивной философии, лекция I).

მეცნიერული შემეცნების ნიმუში. თითოეული მეცნიერება, განურჩევლად იმისა, თუ როგორია ამ მეცნიერების საგანი (არის იგი ფიზიკური, ფსიქიკური, მორალური თუ სოციალური მოვლენა), დეკარტის აზრით, ისე უნდა შენდებოდეს, როგორც შენდება არითმეტიკის, გეომეტრიის გინდ სხვა რომელიმე მათემატიკური დისციპლინის შენობა. მხოლოდ ასეთი პირობით არის შესაძლებელი, ცოდნის ესა თუ ის დარგი იქცეს ჭეშმარიტ მეცნიერებად, განთავისუფლდეს იმ ფანტასტიკური ბუნდოვანობისაგან და უაღვირო სუბიექტივიზმისაგან, რომლებშიც ჩაძირული იყო საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკა, და მიიღოს სასურველი სინათლე და გარკვეულობა, ე. ი. მიიღოს ცოდნის იდეალს, რადგან ცოდნის იდეალია ნათელი და გარკვეული ცოდნა: *quidquid clare ac distince percipio verum est*¹, ამბობს დეკარტი, კონტი ამას იმეორებს.

დეკარტის შეხედულებით, ასეთი ნათელი და გარკვეული ცოდნის თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს სწორედ მათემატიკური ცოდნა, როგორია ამ მათემატიკური ცოდნის ბუნება ან არსება? კარტეზიანული რაციონალიზმის თანახმად, მათემატიკური ცოდნა არის ანალიტიკური ცოდნა: იგი ანალიტიკური ხასიათის დებულებებისაგან შედგება. როგორც ასეთი, მათემატიკური ცოდნა არის აპრიორული, ე. ი. ისეთი ცოდნა, რომელიც გარნობისეული ცდისაგან არ არის დამოკიდებული და? წმინდა განსჯის ლოგიკური ოპერაციების შედეგს წარმოადგენს. მათემატიკოსი პოულობს თავის გონებაში გამოცდილებისაგან დამოუკიდებლად (ე. ი. *a priori*) მოცემულ ცნებებს, აწარმოებს ამ ცნებების ლოგიკურ ანალიზს და ამყარებს ჭეშმარიტ დებულებებს, რომლებიც *a priori* მოცემულ ცნებებიდან დედუკარებული დებულებებია. ასე, მაგალითად, ცდისაგან დამოუკიდებლად მოცემული სამკუთხედის ცნების ლოგიკური დაშლით და მასში მოცემული შინაარსის ანალიზით მათემატიკოსი აღმოაჩენს მრავალ ჭეშმარიტ დებულებას სამკუთხედის შესახებ. ეს დებულებები *Implicite* ან ფარულად მოთავსებულ იყვნენ სამკუთხედის ცნებაში ანალიზის დაწყებამდე, და ლოგიკურმა ანალიზმა, რომლითა ორგანოა განსჯა. მხოლოდ ის აღმოაჩინა, რაც ამ ცნებაში ფარულად იყო მოცემული. აქ არ იყო ცოდნის მაჩაგის გაფართოება, ცნობიერების სინათლეზე გამოქ-ქონდათ მხოლოდ ის, რაც დამალული იყო, ე. ი. გარკვევა იმისა, რაც გაურკვეველად იგულისხმებოდა. მთელი ეს ოპერაცია, დეკარტის აზრით, არის დასკვნა (*conclusio*), სადაც სამკუთხედის ცნების ან არსების დეფინიციას აქვს ლოგიკური საბუთის მნიშვნელობა, ხოლო სამკუთხედის შესახებ მათემატიკური მეცნიერებას მიერ დამყარებულ თეორემებს —

¹ „რაც მე ვიცი ნათლად და გარკვეულად, ჭეშმარიტია“. რენე დეკარტი, მეტაფიზიკური განაზრებანი. ფილოს. ინსტ. გამოცემა, გვ. 68.

ლოგიკური დანასკვის ან ლოგიკური შედეგის მნიშვნელობა. რამდენადაც კი ლოგიკურ წინამძღვარსა (საბუთსა) და ლოგიკურ დანასკვს (შედეგს) შორის არსებული ურთიერთობის რეგულატორია წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი, ამდენად, დეკარტის აზრით, წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი სრულიად საკმარისია მათემატიკური ცოდნის საფუძვლად, და შემეცნების არავითარი სხვა საშუალება (მაგალითად, გრძნობისეული ცდა) აქ არ არის საჭირო. ცდას შეაქვს ცოდნაში შემთხვევითობა, მათემატიკური ცოდნა კი ხასიათდება აუცილებლობით, და მის საფუძვლად ცდა ვერ გამოდგება და არც არის საჭირო. განა გვკვირდება ცდა იმის დასამტკიცებლად, რომ ჰიპოტენუზის კვადრატი უდრის კათეტების კვადრატების ჯამს? მართალია, ამ თეორემის დამტკიცების დროს ჩვენ ვხაზავთ დაფაზე მართკუთხა სამკუთხედს, მაგრამ ეს კეთდება არა თეორემის დასამტკიცებლად, არამედ მტკიცების გასათვალსაზრისებლად.

რაკი ყოველი სხვა მეცნიერული ცოდნა მათემატიკურ ცოდნას უნდა ბაძვდეს, ამიტომ ყოველი სხვა მეცნიერული ცოდნაც ისე უნდა იქმნებოდეს, როგორც მათემატიკური ცოდნა. თუ სამკუთხედის ცნებიდან მათემატიკოსს გამოჰყავს ანალიტიკურად ის დებულება, რომ სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი უდრის 2 მართკუთხეს, ასევე ანალიტიკურად უნდა გამოიყვანოს ფიზიკოსმა ცეცხლის ცნებიდან ის ქვეშარიტება, რომ ცეცხლი წყავს ქალაღდს, ადუღებს წყალს, ადნობს ტყვიას, აფეთქებს თოფ-წამალს და სხვ. მხოლოდ ასეთი პირობით არის შესაძლებელი, რომ დებულება ცეცხლის შესახებ იყოს ნათელი და გარკვეული ან მეცნიერულად დამტკიცებული. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ე. ი. თუ დებულება ცეცხლის შესახებ არ არის გამოყვანილი ცეცხლის ცნებიდან ამ ცნების ლოგიკური ანალიზის საშუალებით (თუ ეს დებულება, მაგალითად, მხოლოდ გამოცდილებაზე ემყარება), მაშინ არ შეიძლება ამ დებულებას ჰქონდეს მეცნიერული დებულების სიმტკიცე და საბუთიანობა; მაშინ იგი იქნება ბუნდოვანი, გაურკვეველი, მერყევი, აუცილებლობას მოკლებული, უსაბუთო დებულება, რომელიც მეცნიერებას არ შეეფერება¹.

დებულებას „ცეცხლი ადუღებს წყალს“ ეწოდება მიზეზობრივი დებულება, ვინაიდან აქ გამოთქმულია მიზეზობრივი მიმართება ან მიზეზობრივი კავშირი, ე. ი. კავშირი გარკვეულ მიზეზსა და გარკვეულ შედეგს შორის. ცეცხლს ეწოდება მიზეზი (causa), წყლის ადუღებას ამ შემთხვევაში — შედეგი (effectus). ამრიგად, გამოდის, რომ დეკარტის რაციონა-

¹ მიზეზობრივი დამოკიდებულება საგანთა შორის არის ცნებათა შორის არსებული ლოგიკური (გნოსეოლოგიური) დამოკიდებულების გრძნობისეული მოვლენა — ასე მსჯელობს რაციონალიზმი (პლატონიზმი, იდეალიზმი), ე. ი. ცნება განსაზღვრავს საგანს, ქმნის მას. ცნება თავისთავადია, საგანი — დამოკიდებული. ცნება არ არის გრძნობისეული საგნისაგან დამოკიდებული, არამედ პირუქუ.

ლისტური ფილოსოფიით მიზეზის კავშირი შედეგთან ჩვენ მხოლოდ მაშინ გვექნება მეცნიერულად დამყარებული და დებულება ამ კავშირის შესახებ მხოლოდ მაშინ იქნება ნათელი და გარკვეული ან მტკიცე მეცნიერული დებულება, როდესაც ჩვენ მას გავხდით ანალიტიკურ დებულებად და მიზეზს (causa) ვაქცევთ თავისი შედეგის ლოგიკურ საბუთად (ratio).

მაგრამ აქ ჩნდება საკითხი: დასაძლევია თუ არა ასეთი ამოცანა? შეიძლება თუ არა მიზეზი (causa) ვაქციოთ თავისი შედეგის (effectus) ლოგიკურ საბუთად ((ratio)? შეიძლება თუ არა მიზეზის ცნებიდან (მაგალითად, წყლის ცნებიდან) ლოგიკური ანალიზის საშუალებით გამოვიყვანოთ მისი შედეგის ცნება (მაგალითად, ცეცხლის გაქრობა: წყალი რომ ცეცხლს აქრობს)? დეკარტის რაციონალისტური ფილოსოფიის თანახმად, ეს სრულად შესაძლებელი რამ არის, რადგან მიზეზში მოცემულია ყოველი მისი შედეგი: როგორც სამკუთხედში მოცემულია სამკუთხედის ყოველი ოვისება, ყოველი მისი მიმართება სხვა გეომეტრიულ ფიგურებთან, ისე წყალში მოცემულია ყოველი მისი მიმართება სხვა საგნებთან, კერძოდ მისი მიზეზობრივი მიმართებაც ცეცხლთან. სხვანაირად რომ ითქვას, დეკარტისათვის მიზეზობრივი დამოკიდებულება საგანთა შორის არის ცნებათა შორის არსებული დამოკიდებულება, ხოლო ქეშმარიტად მეცნიერული დებულება საგანთა შორის არსებულ მიზეზობრივი კავშირის შესახებ არის აპრიორული ანალიტიკური დებულება, რომელიც ცდისაგან დამოუკიდებლად ეყარება წმინდა ლოგიკური მსჯელობის საშუალებით. რამდენადაც კი მიზეზობრივი კავშირი¹ არის არსება ყოველი ფიზიკურად რეალური კავშირისა, ამდენად ყოველი ფიზიკურად რეალური კავშირი არის ლოგიკური კავშირი. მსოფლიო რაციონალურად არის აშენებული და მისი შემეცნებაც არაფერზე, გარდა ლოგიკისა, არ უნდა ემყარებოდეს. ასეთია დეკარტის შეხედულება, რომელსაც უნდა ეწოდოს მიზეზობრიობის რაციონალისტური კონცეფცია.

ეს რაციონალისტური კონცეფცია მიზეზობრივი კავშირისა სპინოზას არამტოუ არ უარყვია, არამედ მან მხოლოდ განავითარა იგი და მისცა ისეთი მტკიცე სახე, რომელსაც ჩვენ დეკარტთან ვერ ვპოულობთ.

¹ შეიძლება აქ ტერმინი „მიზეზობრივი კავშირი“ კიდევ უფრო დახუსტდეს და მის ნაცვლად ითქვას „მექანიკური კავშირი“, ვინაიდან, დეკარტის აზრით, ყოველი ფიზიკური ცვლილების არსებას მექანიკური ცვლილება ან ადგილის გადანაცვლება შეადგენს.

ისე როგორც დეკარტთან, სპინოზას სისტემაშიც მიზეზის მიმართება შედეგთან გაგებულია როგორც საბუთის მიმართება იმასთან, რაც ამ საბუთიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს: *causa* არის *ratio*. ეს გაგება იმდენად ჩვეულებრივია სპინოზასათვის, რომ იგი „მიზეზი“ ტერმინის ნაცვლად ხმარობს ტერმინს „საბუთი“, ანდა, პირუკუ, „საბუთის“ ნაცვლად — „მიზეზს“. არაიშვიათია მასთან ასეთი გამოთქმაც: „მიზეზი ან საბუთი“ (*causa sive ratio*)¹. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ, სპინოზას წარმოდგენით, მიზეზი ისეთივე კავშირით არის შეკრული თავის შედეგთან, როგორითაც საბუთი — დანასკევთან. ეს უკანასკნელი კავშირი არის ლოგიკური. სპინოზას კონცეფციით, ასეთივე კავშირია მიზეზსა და შედეგს შორისაც, რომელიც დამყარებულია წინააღმდეგობის პრინციპზე (*principium contradictionis*)².

უკვე იქიდან, რაც ზემოთ ითქვა, საკმარის ცხადია, რომ ასეთი გაგება მიზეზობრივი კავშირისა სრულიად ბუნებრივი იყო სპინოზასათვის: იგი კარგად შეეხატყვისებოდა დეკარტის მოწაფეს და გამომდინარეობდა მათემატიკური ცოდნის იმ შეფასებიდან, რომელიც სპინოზამ დეკარტისაგან შეითვისა. თუ დეკარტის რაციონალიზმი და მისი გაგება მიზეზობრიობისა იყო მათემატიკისადმი უსაზღვრო ნდობის შედეგი, ასეთივე უსაზღვრო (ე. ი. უკრიტიკო ან გულუბრყვილო) ნდობა მათემატიკური ცოდნისადმი ახასიათებდა სპინოზას. მართალია, თვითონ სპინოზა არ იყო დეკარტის მსგავსად მათემატიკოსი, მაგრამ მას არა ნაკლებ, ვიდრე დეკარტს, მათემატიკური ცოდნა მიაჩნდა ყოველი მეცნიერული ცოდნის იდეალად³. თვით ეს მათემატიკური ცოდნა კი, ისე როგორც დეკარტს, სპინოზასაც გაგებული ჰქონდა როგორც ანალიტიკური ცოდნა, ე. ი. ისეთი ცოდნა, რომელიც შენდება *a priori* მოცემულ ცნებათა წმინდა განსჯის მიერ ლოგიკური ანალიზის საშუალებით და რომლის დასაყრდენია არა ცდა, არა დაკვირვება, არამედ წინააღმდეგობის კანონი. დეკარტის მსგავსად, სპინოზაც დარწმუნებული იყო, რომ ყოველი მათემატიკური დისციპლინა არის ანალიტიკურ დებულებათა დედუქციური სისტემა, სადაც ერთი ჭეშმარიტება გამომდინარეობს მეორე ჭეშმარიტებიდან ლოგიკური აუცილებლობით და თითოეული ჭეშმარიტება არის მასში მოცემული ცნების ლოგიკური. ანალიზის შედეგი, რომლის მისაღებად სრულიად საკმარისია

¹ შდრ. მაგალითად, *Ethica*, I, prop. 11, სადაც ერთი გვერდის მანძილზე ოთხჯერ გვხვდება გამოთქმა „*causa sive ratio*“.

² *Ethica*, I, prop. 11.

³ უფრო დაწვრილებით იხ. К. Ф и ш е р, Спиноза, его жизнь, сочинения, учение, стр. 339.

წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონზე დამყარებული განსჯის წმინდა აზროვნება და არავითარი სხვა საშუალება (არც გრძნობისეული ცდა, არც აპრიორული ინტუიცია) არ არის საჭირო. მთელი მათემატიკა სპინოზას წმინდა განსჯის ნაყოფად ჰქონდა წარმოდგენილი, და ყოველი მეცნიერებაც, მაშასადამე, მისთვის ასეთი განსჯის ფუნქცია უნდა ყოფილიყო.

ეს წანამძღვრები უდევს საფუძვლად სპინოზას მთავარ ნაწარმოებს, „ეთიკას“, რომელსაც მან მისცა გეომეტრიული ტრაქტატის ფორმა და რომელშიც ვნებათა და სათნოებათა არსება ირკვევა გეომეტრიულ სტილზე დალაგებულ დეფინიციებში, აქსიომებში, თეორემებში, დემონსტრაციებში, სქოლიოებში და კოროლარიებში: აქლია მხოლოდ ნახაზები, და ისიც არა იმიტომ, რომ ვნებას და სათნოებას არა აქვთ ვრცეელი ფიგურები, არამედ იმიტომ, რომ სივრცის გეომეტრიისთვისაც კი, თუ ეს გეომეტრია მკაცრი ლოგიკური მეთოდით იქნება გაშლილი, ნახაზები, ნახაზმად სპინოზასეული კონცეფციისა, არც არის საჭირო, რადგან დებულების ქეშმარიტება იქ წმინდა აზროვნებაზე არის დამყარებული და არა გრძნობაზე, ნახაზები კი გრძნობის საშუალებით გვეძლევა ყოველთვის. თვით დიდ მათემატიკოს დეკარტსაც არ წაუყვანია ასე შორს თავისი ნდობა მათემატიკისადმი და ის რწმენა, რომ ყოველმა მეცნიერებამ, განურჩევლად თავისი კვლევა-ძიების საგნისა, უნდა მიიღოს მათემატიკური (ე. ი. წმინდა აზრისეული, გრძნობისეული ცდისაგან სრულიად დამოუკიდებელი) სახე. სპინოზასთვისაც მიუწვდომელი დარჩა ის შეხედულება, რომ მათემატიკა არ არის წმინდა განსჯისეული მეცნიერება, რომ იგი არ არის მხოლოდ ანალიზური დებულებებისაგან შედგენილი, რომ წინააღმდეგობის პრინციპზე დამყარებული ლოგიკური მსჯელობა არ კმარა მის ასაშენებლად, რომ მომეტებული ნაწილი მათემატიკური დებულებებისა სინთეზური დებულებებია და სწორედ ამის გამო აფართოებენ ისინი ჩვენს ცოდნას, რაც (ე. ი. ცოდნის გაფართოება) ისევე მოეთხოვება მეცნიერებას, როგორც ლოგიკური თანმიმდევრობა (ე. ი. ცოდნის სიზუსტე და გარკვეულობა)¹. უცნობი იყო სპინოზასთვის მეორე აზრიც, რომ მათემატიკის სახეს ვერ მიიღებს ისეთი მეცნიერება, რომლის საგანი გვეძლევა არა a priori, არამედ a posteriori, ე. ი. გრძნობისეული ცდის მეოხებით, ვინაიდან, მისი შეხედულებით, არ არის ისეთი საგანი, რომელიც ჩვენ არ გვქონდეს a priori მოცემული. ყველაფერი ეს საკმაოდ გეისნის იმ გარემოებას, რომ მიზეზობრიობის არსებისა და მისი შემეცნების გაგების საქმეში სპინოზა არსებითად ეთანხმება დეკარტს და სავსებით რაციონალისტურად მიზეზობრივი კავშირის დებულებას თვლის ანალიტი-

¹ ფ. ე ნ გ ე ლ ს ი ს თქმით, მათემატიკის ასაშენებლად არ კმარა მარტო ლოგიკური აზროვნება, და აქ საჭიროა დაკვირვება სინაპტიკულზე (ანტი-დიურინგი).

კურ დებულებად; მიზეზი მისთვის ლოგიკური საბუთია, რომელშიც *implicite* მოცემულია ამ მიზეზის ყოველი შედეგი და რომლისგანაც, მაშასადამე, ლოგიკური ანალიზის საშუალებით შეიძლება ყველა მისი შედეგის დედუცირება. *a priori* ანუ გრძობისეული ცდისაგან დამოუკიდებლად კაცს ეძლევა საგანთა ცნებები ან იდეები (*ideae*), რომლებიც შეესატყვისებთან საგნებს (კიდევ მეტი — იგივე არიან, რაც ეს საგნები, ვინაიდან საგნისა და ცნების სუბსტანცია ერთია); ხოლო, რამდენადაც მსოფლიო წარმოადგენს ღვთაებაზე დამყარებულ მთლიანობას (*Ganzheit*) და ყოველ საგანში მოცემულია ყველა მისი მიმართება მსოფლიოს დანარჩენ საგნებთან, განურჩევლად იმისა, დროისა და სივრცის რომელ მონაკვეთს ეკუთვნის ეს საგნები (აი ისე, როგორც ყოველ გეომეტრიულ ფიგურაში მოცემულია ყოველი მისი მიმართება ყოველ სხვა გეომეტრიულ ფიგურასთან), ამდენად საგნის ყოველ ცნებაში მოცემულია ყოველი მისი მიზეზის ცნება და ყოველი მისი შედეგის ცნება. ე. ი. ჩვეულებრივად რომ ვილაპარაკოთ, ყოველი საგნის ცნებაში მოცემულია ცნება იმისა, თუ რა უსწრებდა ამ საგანს წინ და რა შეემთხვევა მას მომავალში. ყოველში ამოიკითხება ყოველი, ვინაიდან ყოველში მოცემულია ყოველი. *Tota in toto et totum in quolibet parte*, — ამბობდნენ ჰუმანისტები; სპინოზასაც შეეძლო იგივე გაემეორებინა.

მაგრამ, თუ მიზეზში მოცემულია შედეგი და მიზეზის მიმართება შედეგთან ისეთივეა, როგორიც სამკუთხედის მიმართება იმასთან, რომ სამკუთხედს ორი მართკუთხე აქვს, მაშინ არ ყოფილა აუცილებელი, რომ მიზეზი დროულად წინ უსწრებდეს შედეგს და მართლაც, ისე როგორც მათემატიკური დებულებიდან ამოვარდნილია დროულობა, მიზეზობრიობის იმ რაციონალისტური კონცეფციიდან, რომელიც სპინოზამ დეკარტისაგან შეითვისა, დროულობის მომენტი სრულიად გამორიცხულია¹, და აქ იჩენს თავს განსაკუთრებით ნათლად მეტაფიზიკური შეზღუდულობა. მიმართება მიზეზსა და შედეგს შორის სპინოზასთვის არის ლოგიკური მიმართება: იგი წინააღმდეგობის კანონს ემყარება და აუცილებლად გულისხმობს, რომ მიზეზი არ ეწინააღმდეგება შედეგს და შედეგიც არ ეწინააღმდეგება მიზეზს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მიზეზი იგივე ყოფილა, რაც შედეგი, ხოლო შედეგი, — რაც მიზეზი! ამ მცდარი შეხედულების გასაბათილებლად საკმარისი იყო იმის ვათვალისწინება, რომ დროულობის გარეშე მიზეზობრიობა შეუძლებელია, რომ მიზეზობრიობა არის წესი ან კანონი მოვლენათა დროული თანმიმდევრობისა, ე. ი. კანონი

¹ Koenig, *Die Entwicklung des Kausalproblems*, I, 42, წერს, რომ დეკარტის ფილოსოფიაში „aus dem Begriffe der Kausalität ist das Moment der Zeitfolge ausgeschlossen“. იგივე ითქმის სპინოზას ფილოსოფიის შესახებ, სადაც ყველაფერი განხილბა „more geometrico“.

ცვლილებისა. მაგრამ სპინოზასთვის აზრთა ასეთი სვლა უცნობი იყო. მისი ფილოსოფიით, საგნის მეცნიერული კონცეფციის შექმნის საქმეში დროს ეკარგება მნიშვნელობა, და მსოფლიოს მეცნიერული სურათი იღებს ერთ მომენტში გაყინულ იმ სინამდვილის მეტაფიზიკურ ასპექტს, სადაც არაფერი არ სდება, არ იცვლება, სადაც არ არის „მთხვევა“¹ და რომელსაც ამის გამო არ აქვს ისტორია. არავითარი განვითარება, არავითარი წინსვლა, არავითარი სიახლის წარმოება (ე. ი. ყველაფერი ის, რაც დიალექტიკის დამახასიათებელია) ამ მსოფლიოში არ არის, ვინაიდან ყოველი შედეგი უღრის იქ თავის მიზეზს, ემსგავსება მას, იგივეა, რაც ეს მიზეზი. სპინოზას მსოფლიო ჰგავს არა ორგანიზმს, რომელიც იზრდება და ვითარდება, ყოველ წუთს ახალ რაიმეს ქმნის ან აჩენს (ასეთია ჰეგელის მსოფლიო, სადაც სუბსტანცია არის სუბიექტი), არამედ მანქანას, რომლის ნაწილები ისეთი საკვირველი ოსტატობით არიან ერთმანეთთან შეთანხმებული, რომ მათ არავითარი შეცვლა, არავითარი გაუმჯობესება არ სჭირდებათ. სპინოზას მსოფლიო ერთი, მთლიანი, მარადიული, უცვლელი სისრულეა.

მოკლედ რომ ითქვას, სპინოზას წარმოდგენა მიზეზობრიობაზე შეიძლება შევძებნოთ შემდეგ წინადადებებში გადმოვკვცა: 1. მიზეზობრივი კავშირის დებულებას ფორმა არის მათემატიკური დებულება. 2. მათემატიკური დებულება არის ანალიტიკური დებულება. 3. ამის შესატყვისად, მიზეზობრივი კავშირის დებულება არის ანალიტიკური დებულება. 4. საფუძველი ყველა ამისა ის არის, რომ თვით ეს მიზეზობრივი კავშირი არის მეტაფიზიკური კავშირი.

განვიხილოთ რა ის ისტორიული წანამძღვრები, რომლებმაც აუცილებელი გახადეს სპინოზასთვის მეტაფიზიკური გავება მიზეზობრიობისა, გავეცნოთ მოკლედ, როგორ და რა ფარგლებში იჩინა თავი ასეთმა გავებამ. ეს ფაქტები უმთავრესად სპინოზას „ეთიკაში“ უნდა ვეძიოთ, ვინაიდან „ეთიკა“ სპინოზას მთავარი ქმნილებაა, თუმცა იგი, ცხადია, არ არის სპინოზას ერთადერთი ნაწარმოები, და ზოგიერთი საკითხის გასარძვევად საჭიროა სხვა მისი თხზულებისათვის მიმართვა; მაგალითად, „Tractatus de intellectus emendatione“ (ტრაქტატი ინტელექტის გასწორებისათვის) და „Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate“ (ტრაქტატი შესახებ ღმერთისა და ადამიანისა და ამ უკანასკნელის ბედნიერებისა).

¹ ტერმინს „მთხვევა“ (მისი დერივატია „შემთხვევა“) ვხმარობთ როგორც ქართულ ეკვივალენტს გერმანული სიტყვისა „Geschehen“, რომლისგანაც ნაწარმოებია სიტყვა „Geschichte“, რაც ნიშნავს ისტორიას. სადაც არ არის „Geschehen“ (მთხვევა), იქ არ შეიძლება იყოს „Geschichte“ (ისტორია), ვინაიდან „Geschichte ist Darstellung dessen, was geschahen ist“ (Zeller, I, I^a, 10).

უწინარეს ყოვლინა აღსანიშნავია, რომ სპინოზა თანამიმდევარი დეტერმინისტია. ეს დეტერმინიზმი სპინოზასთან მისი ნატურალიზმის გამოძახილია. უკვე დეკარტის ფილოსოფიას ჰქონდა ხომ გარკვეული ნატურალისტური ხასიათი. მართალია, თავისი ფილოსოფიური სისტემის სათავეში დეკარტმა ღმერთს ცნება მოაქცა, მაგრამ ეს არ იყო თეოლოგების ღმერთი: ამიტომ აშკარა დაშორება იყო დეკარტისაგან, როდესაც მალებრანშმა, არა გარეშე ავგუსტინეს გავლენისა, ხელი აიღო ნატურალიზმზე და ოკაზიონალიზმის სახით სასწაულის ცნება გაამეფა ფილოსოფიაში. ამისგან განსხვავებით, სპინოზამ კვლავ აღადგინა ოკაზიონალიზმის მიერ შერყეული ნატურალიზმი და მისცა მას ისეთი სახე, რომელმაც გადააქარბა დეკარტის ნატურალიზმს. თუ მალებრანშისთვის ბუნება არის ღმერთი (ე. ი. ბუნება განისაზღვრება ღმერთით) და ყოველი ბუნებრივი ღვთაებრივია, სპინოზასათვის, პირუტყუ, ღმერთი არის ბუნება (ე. ი. ღმერთი განისაზღვრება ბუნებით) და ყოველი ღვთაებრივი ბუნებრივია. ამით დეკარტის დეტერმინიზმი, რომელსაც ისტორიკოსები სრულიად სამართლიანად რელატიურ დეტერმინიზმად თვლიან¹, სპინოზამ აბსოლუტურ დეტერმინიზმად აქცია. *Ἰὸν δὲν ἔχει μὴ ἔχει ἄρα ἔχει*: (არავითარი საგანი უმნიშვნელოდ არ ჩნდება)², „*Ex nihilo nil fit*“ (არაფრისაგან არაფერი არ ჩნდება)³ — აი ამ დეტერმინიზმის კლასიკური ფორმულები, რომლებიც უანდერძა ანტიკურმა ფილოსოფიამ კაცობრიობას. ამ ფორმულებს სპინოზას ფორმულაც უახლოვდება „*Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra, si nulla datur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur*“⁴, რაც ქართულად ასე უნდა ითარგმნოს: „მოცემულ განსაზღვრულ (გარკვეულ) მიზეზს აუცილებლად მოჰყვება შედეგი და, წინააღმდეგ ამისა, თუ არავითარი განსაზღვრული (გარკვეული) მიზეზი არ არის მოცემული, შეუძლებელია, რომ შედეგი მოჰყვეს“. „ეთიკის“ იმავე პირველი წიგნის 36-ე თეორემაში ნათქვამია: „*Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur*“ („არ არსებობს არაფერი, რის ბუნებიდან რაიმე შედეგი არ გამომდინარეობდეს“). ე. ი. ყოველ საგანს აქვს არა მხოლოდ თავისი მიზეზი, არამედ შედეგიც, და, მაშასადამე, ერთი და იგივე საგანი მიზეზიც არის და შედეგიც: იგი შედეგია თავისი მიზეზისა, და მიზეზია თავისი შედეგისა. მაგრამ დებულება, რომ ყოველ საგანს აქვს თავისი მიზეზი და უმიზეზოდ არაფერი შეიძლება იყოს, განა იმას არ ნიშნავს, რომ ყველა-

¹ Koenig, Op. c., 71.

² Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 54 B 12.

³ Lucretius, De rerum natura, I.

⁴ Eth., I, 3 axioma.

ფერი, რაც არის, აუცილებლად არის და სწორედ იმგვარად არის, როგორც არის, და შეუძლებელია რომ ევი ან არ იყოს, ან სხვაგვარად იყოს, ვიდრე არის? მართლაც, ასეთია სპინოზას აზრი: ეჭვალაფერი, რაც არის, აუცილებლად არისო — იმეორებს სპინოზა მრავალჯერ თავის „ეთიკაში“¹. საფუძველი კი ამ აუცილებლობისა სპინოზას ფილოსოფიით არის ღმერთი, რომლისაგან, როგორც ერთადერთი სუბსტანციისაგან, დამოკიდებულია ყველა საგანი „Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse necque concipi potuit“² („ყველაფერი, რაც არის, ღმერთში არის, და არაფერი არ შეიძლება ღმერთის გარეშე იყოს ან გაგებულ იქნეს“). მაგრამ რაც ღმერთისაგან ან სუბსტანციისაგან არის დამოკიდებული. იგი აუცილებლად არის: „Quicquid concipimur in Dei potestate esse, id necessario est“ („რასაც ჩვენ შევიცნობთ, რომ ის ღმერთის შესაძლებლობაშია, იგი აუცილებლად არის“)³. ყველა საგანი, გამომდინარეობს ღმერთიდან ურყევი აუცილებლობით და, მასწავლანე. ყოველი საგანი არსებობს „ex necessitate“ („აუცილებლობის გამო“). რაც სუბსტანციის მიერ არ არის განსაზღვრული, ე. ი. რაც სუბსტანციისაგან არ არის დამოკიდებული, ის არ შეიძლება არც არსებობდეს და არც მოქმედებდეს.

ასეთია სპინოზას დეტერმინიზმი, რომელიც არ იცნობს არავითარ კომპრომისს. თვით ღმერთი ან სუბსტანცია არ არის ამ დეტერმინიზმის ბორკილებისაგან თავისუფალი, და აქ სპინოზამ აზრების მეტი თანმიმდევრობა გამოიჩინა, ვიდრე მალებრანშმა და თვით დეკარტმა. მართლაც, როგორც მალებრანშს, ისე დეკარტს დეტერმინიზმის კედლებში ჩაკეტილი ჰყავდათ მხოლოდ სასრული საგნები (res finitae), ღმერთი კი ამ კედლების გარეშე იმყოფებოდა: მასზე აუცილებლობის კანონი არ ვრცელდებოდა. რაც შეეხება სპინოზას, მან ღმერთიც აუცილებლობას დაუქვემდებარა; მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის ჯავშანს სპინოზას სუბსტანციაც ატარებს ისე, როგორც სასრულ საგნები, და არაფერია ისეთი, რაც აუცილებლობის გარეშე იმყოფებოდეს, ე. ი. არ იყოს თავისი მიზეზით დეტერმინირებული. აქ მთელი განსხვავება უსასრულო სუბსტანციასა და სასრულ საგნებს შორის ის არის, სპინოზას აზრით, რომ ყოველი სასრული საგნის მიზეზი მის გარეშეა, ყოველი სასრული საგანი არის სხვის გამო; რაც შეეხება სუბსტანციას, მისი მიზეზი არ შეიძლება მის გარეშე იყოს⁴: სუბსტანციის მიზეზი თვითონ სუბსტანციაა; სუბსტანცია არის თავისი მიზეზი, causa sui, ე. ი. ისეთი რამ, „რის არსება შეიცავს არსებობას“ და „რის ბუნება არ შეიძლება გააზრებულ იქნეს თუ არა

¹ Eth., I, prop. 33.

² Eth., I, prop. 15.

³ Eth., I, prop. 25.

⁴ Eth., I, prop. 17. Corollarium I.

არსებულად“. „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus essentia non potest concipi, nisi existens“¹— ასე იწყება „ეთიკა“, ხოლო XXXIV თეორემის დემონსტრაციაში სპინოზა ამბობს: Deum esse causa sui. სუბსტანციისაგან განსხვავებით, არც ერთი სასრული საგნის არსება არ შეიცავს არსებობას („Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam“), და ამიტომ, ცხადია, არც ერთს არ შეიძლება ეწოდოს causa sui. ყოველი მათგანი არის სუბსტანციის აუცილებელი შედეგი, ყოველი მათგანის მიზეზია სუბსტანცია და არა მათი საკუთარი თავი. როგორც causa sui ან თავისი თავის მიზეზი, სუბსტანცია არის ამავე დროს თავისი თავის შედეგი. როგორც მიზეზი თავისი თავისა, იგი არის natura naturans (შემოქმედი ბუნება), ხოლო როგორც შედეგი თავისი თავისა სუბსტანცია არის natura naturata (შექმნილი ბუნება)², ვინაიდან სუბსტანცია ან ღმერთი არის ბუნება, natura.

III

ასეთია სპინოზას დეტერმინიზმის პოზიტიური შინაარსი. მაგრამ, გარდა პოზიტიურისა, ამ დეტერმინიზმს აქვს თავისი ნეგატიური შინაარსიც, რომელიც არანაკლებ საგულისხმოა. აბსოლუტური დეტერმინიზმის აღიარებიდან ლოგიკურად გამომდინარეობდა სქოლასტიკური ფილოსოფიის ოთხი ცნების უარყოფა: ეს ცნებებია თავისუფლება (liberum arbitrium), შემთხვევა (casus), შესაძლებლობა (possibilitas) და მიზანი (finis). †

თავისუფლებაში სქოლასტიკურ ფილოსოფიას ესმოდა liberum arbitrium indifferentiae, ე. ი. აბსოლუტური თავისუფლება არჩევანისა ან ისეთი არჩევანის უნარი, რომელიც არავითარი მიზეზით, არავითარი საფუძვლით არ არის განსაზღვრული. ასეთი უსაფუძვლო ანუ უმიზეზო არჩევანის პინოზას შეუძლებლად მიაჩნდა. მისი დეტერმინისტული პრინციპის თანახმად, ყველაფერს აქვს თავისი მიზეზი, და, მაშასადამე, კაცის ყოველ არჩევანსაც აქვს თავისი მიზეზი, რომლის გამო იგი მოხდა და არ შეიძლებოდა არ მომხდარიყო ან სხვანაირად მომხდარიყო, ვიდრე მოხდა. ეს მიზეზი არჩევანისა არის კაცის სურვილი ან ნდომა (volitio), რომელსაც თავის მხრივ აქვს საკუთარი მიზეზი. უმიზეზო სურვილი შეუძლებელია: „unaquaeque volitio non potest existere nisi ab alio determinetur“ („არავითარ სურვილს არ შეუძლია იარსებოს, თუ იგი არ განისაზღვრება სხვისით“)³.

¹ Eth., I, def n. 1: „თავის მიზეზში მესმის ის, რის არსება შეიცავს არსებობას, ან ის, რას ბუნება არ შეიძლება გააზრებულ იქნეს, თუ არა არსებულად“.

² Eth., I, 29.

³ Eth., I, propos. 32, demonstratio.

მაგრამ კაცი ხომ თითქმის ყოველთვის დარწმუნებულია, რომ იგი თავისთავად ირჩევს იმას, რასაც ირჩევს. როდესაც ორი საგნიდან, A და B-დან, კაცი ირჩევს ერთ-ერთს, იგი ხშირად ასე ფიქრობს: „აი, ჩემს წინ არის ორი საგანი — A და B, შემიძლია ავირჩიო, როგორც A. ისე B — რომელიც კი მინდა, რომელიც კი მსურს. მე ავირჩიე B-ს, თუმცა შემიძლია ავირჩიო A. მე მინდა ავირჩიო B, მე მსურს ავირჩიო B, და კიდევაც ვირჩევ მას. მაშასადამე, მე სრულიად თავისუფლად ვირჩევ, მე ვაწარმოებ აბსოლუტურად თავისუფალ არჩევანს“.

საკითხავია, როგორ ეკიდება ამ ფაქტს სპინოზა.

უწინარეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ სპინოზა ამგვარ ფაქტს უარყოფს, ე. ი. სპინოზა არ უარყოფს იმ ფსიქოლოგიურ ფაქტს, რომ კაცს სწამს ან სჯერა, რომ იგი სრულიად თავისუფლად აწარმოებს არჩევანს და, მაშასადამე, მას აქვს აბსოლუტურად თავისუფალი არჩევანი (*liberum arbitrium*). მაგრამ ამ რწმენას სპინოზა თვლის შეცდომად, ილუზიად, და ცდილობს ასე ახსნას იგი: კაცს რომ არ ჰქონოდა ნდობა ან სურვილი, იგი არჩევანს არ მოახდენდა, ვინაიდან არჩევანი ნდობის ან სურვილის აუცილებელი შედეგია, ხოლო ნდობა ან სურვილი მასი აუცილებელი მიზეზი: უმიზეზო არჩევანი არ არის. ამიტომ კაცი მართალია, როდესაც ფიქრობს: „მე მინდოდა ეს საგანი ამერჩია და კიდევაც ავირჩიე იგი“. მაგრამ, სპინოზას აზრით, ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ არჩევანი აბსოლუტურად თავისუფალი იყო. პირიქით, ის იყო აუცილებელი: საგანი ხომ იმის გამო აირჩიეს, რომ უნდოდათ, სურდათ მისი არჩევა, თავისუფალი კი შეიძლებოდა წოდებოდა არჩევანს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ იგი არ იქნებოდა სურვილისაგან დამოკიდებული, ანდა თვით ეს სურვილი მაინც არ იქნებოდა არაფრისგან დამოკიდებული, რომ ამ სურვილს არ ჰქონოდა არავითარი მიზეზი, რომ იგი ყოფილიყო უმიზეზო. მაგრამ ეს ხომ არ არის ასე: კაცის ყოველ სურვილს აქვს მიზეზი, რომლის გამო მას არ შეუძლია არ სურდეს ის, რაც სურს. ოღონდ კაცმა ყოველთვის როდი იცის მიზეზი თავისი სურვილისა და სწორედ ამიტომ ფიქრობს იგი, რომ მის სურვილს არ ჰქონდა მიზეზი, რომ ეს სურვილი იყო უმიზეზო, არააუცილებელი. აი ასე უჩნდება კაცს მცდარი აზრი, რომ მისი არჩევანი იყო აბსოლუტურად თავისუფალი. კაცის ხელის მიერ გასროლილ ქვას აზროვნება რომ შეძლებოდა, ისიც კი იფიქრებდა, რომ სრულიად თავისუფლად მოძრაობს, თუკი მას შეგნებული ექნებოდა მხოლოდ ის, რომ მოძრაობს, მაგრამ არ ექნებოდა შეგნებული ის მიზეზი, რომელმაც აიძულა იგი ემოძრაეა¹. ამრიგად, თავისუფლების ის გრძნობა, რომელიც თან ახლავს კაცის არჩევანს, მაჩვენებელი ყოფილა არა ამ კაცის თავისუფლე-

¹ Eth., III, prop. 2, schol.

ბის, არამედ მისი უმეცრების. აბსოლუტური თავისუფლება არის, სპინოზას აზრით, მიზეზის არცოდნა, და, მაშასადამე, დეკარტი ცდებოდა, როდესაც მან კაცს ნებისყოფის აბსოლუტური თავისუფლება მიაწერა. ასეთია სპინოზას აზრი ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ.

მავრამ სპინოზა უარყოფს არა მხოლოდ კაცის, არამედ ღმერთის თავისუფლებასაც¹, ამ სიტყვის სქოლასტიკური გაგებით, და აქაც, როგორც ვხედავთ, იმიჯნება დეკარტისაგან, რომლის ფილოსოფიით ღმერთი იდგა აუცილებლობის მიღმა და თვით მიზეზობრივ კავშირს საგანთა შორის იმიტომ ჰქონდა ძალა, რომ ფაქტიურად ღმერთმა მოისურვა მისი დაწესება, თუმცა შეეძლო ამის საწინააღმდეგო მოესურვა². ბოლოს და ბოლოს დეკარტისთვისაც, ისე როგორც მალეზრანისთვის, ჩვენი მსოფლიო იყო შემთხვევის შედეგი. accidens, რომელიც შეიძლებოდა არც კი გაჩენილიყო. სწავლავარია სპინოზას პოზიცია: ამ საკითხშიც იგი რჩება დეტერმინიზმის ნიადაგზე. სპინოზას აზრით, მსოფლიო აუცილებელი იყო, ვინაიდან ღმერთს არ შეეძლო არ ყოფილიყო ამ მსოფლიოს მიზეზი, ისე როგორც სამკუთხედს არ შეუძლია არ იყოს იმის მიზეზი, რომ მისი კუთხეთა ჯამი უდრის ორ მართკუთხეს. ესე იგი, ღმერთს არა აქვს *liberum arbitrium indifferentiae*, რასაც ღმერთი ირჩევს, იმას იგი ირჩევს აუცილებლად და არა უსაფუძვლოდ, რაც მხოლოდ უგნურს შემვენის და არა ღმერთს. ხოლო რასაც ღმერთი ქმნის, იმას იგი აუცილებლად ქმნის. შეუძლებელი იყო, რომ ღმერთის მიერ არჩეული არ ყოფილიყო მის მიერ არჩეული, და ღმერთის მიერ შექმნილი არ ყოფილიყო მის მიერ შექმნილი ან სხვაგვარად ყოფილიყო შექმნილი: „*Res nullae alio modo, neque alio ordine a Deo productae potuerunt, quam productae sunt*“³.

თითქმის მთელი „ეთიკის“ მანძილზე სპინოზა აწარმოებს პოლემიკას იმ თეოლოგიური კონცეფციის წინააღმდეგ, რომელიც მიაწერდა ღმერთს თვითნებურ მოქმედებებს, ე. ი. უსაბუთო ან უმიზეზო მოქმედებებს („*indifferens quaedam Dei voluntas*“) და ამტკიცებდა, რომ ღმერთი ყველაფერს ისე აკეთებს, როგორც მას „მოესურვება“ („*ab ipsius (sc. Dei) beneplacito omnia pendere flatuit*“)⁴.

ამვე დროს სპინოზა, თუმცა იგი უარყოფს ნების თავისუფლების სქო-

¹ Eth. 1. propos. XXXIII, Corol. 1: „*Deum non operari ex liberatate voluntatis*“.

² Koenig, o. c., 70—71.

³ მალეზრანის წერდა: „*Dieu n'agit que parce qu'il le veut... Dieu est libre dans la création du monde. Il peut ne rien faire, car l'Etre infiniment parfait, il se suffit à lui même*“ (Malebranche. De la predestination. Труд. опубликованный Робинэ в журн. „*Revue de métaphysique et de morale*, 1957, N 1, p. 3—4. .

⁴ Eth., 1, prop. XXXIII.

ლასტიკურ კონცეფციას, მაინც არ ართმევს სუბსტანციას თავისუფლებიან პრედიკატს. სუბსტანცია თავისუფალი არსებაა, და ყველაფერს თავისუფლად ქმნის,—წერს იგი, და ცდილობს მისცეს სიტყვა „თავისუფლებას“ ისეთი მნიშვნელობა, რომ შესაძლებელი იყოს მისი შეთავსება აბსოლუტურ დეტერმინიზმთან, ე. ი. აუცილებლობის ცნებასთან. „თავისუფალი უნდა ეწოდოს იმ საგანს, რომელიც არსებობს თავისი ბუნების აუცილებლობის გამო და მხოლოდ თავისით განისაზღვრება მოქმედებისათვის“, — წერს სპინოზა¹. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თავისუფალი ყოფილა ის, რის არსებობა მისი არსებიდან გამომდინარეობს, ხოლო რამდენადაც ყველაფერი, რაც არსებიდან გამომდინარეობს, აუცილებელია, ამდენად თავისუფალი ყოფილა აუცილებელი.²

რატორც ვხედავთ, „თავისუფლება“ ამ ახალი მნიშვნელობით ნიშნავს უკვე არა უსაფუძვლო არჩევანს და არა უმიზეზო მოქმედებას, არამედ ისეთ არჩევანს და ისეთ მოქმედებას, რომლებიც მოქმედის შინაგანი არსებიდან ან ბუნებიდან გამომდინარეობენ და გარედან არ არიან მისთვის ძალით მოხვეული.³ „თავისუფალი“ ამ გაგებით ეწინააღმდეგება მხოლოდ „ნაძალადევის“ ან „იძულებულს“ (coactum) და სრულიად არ ეწინააღმდეგება აუცილებელს (necessarium). ყოველი არჩევანი და მოქმედება აუცილებელია, მაგრამ არა ყოველი არჩევანი და მოქმედება არის ნაძალადევი ან იძულებული, და, მაშასადამე, შესაძლებელია ისეთი აუცილებელი მოქმედება, რომელიც ამავე დროს არის თავისუფალი, ე. ი. არაიძულებითი. ასე არიგებს სპინოზა აუცილებლობისა და თავისუფლების კატეგორიებს და ქმნის „თავისუფალი აუცილებლობის“ („libera necessitas“) ცნებას, სუბსტანციას ახასიათებს სწორედ ეს libera necessitas, ეს თავისუფალი აუცილებლობა, ვინაიდან ყველაფერი, რასაც იგი ქმნის, არის აუცილებელი (necessarium), მაგრამ არ არის იძულებული (coactum), ვინაიდან სუბსტანციის გარეშე არაფერია ისეთი, რასაც შეეძლო იძულება მიეყენებინა მისთვის.

სპინოზა დარწმუნებულია, რომ თავისუფლების სქოლასტიკური ცნების უარყოფა არავითარ ზიანს არ მოუტანს ზნეობას, რომლისთვისაც სრულიად არ არის საჭირო უსაფუძვლო არჩევანი ან უსაფუძვლო მოქმედება. სპინოზას აზრით, ზნეობის ინტერესები მოითხოვენ მხოლოდ ზნე-

¹ Eth., I, prop. XXXIII, sch. II.

² Eth., I, Defin. VI, explicatio.

³ „Свобода, по самому своему понятию, не допускает причинной связи. Если бы свобода зависела от какой-либо причины, она не была бы свободой: свобода и естественная необходимость безусловно исключают друг друга“ (Вундт. Душа человека и жив., II, 496).

ობრივი თავისუფლების შესაძლებლობას. ამ უკანასკნელს კი სპინოზა არ უარყოფს, ვინაიდან ზნეობრივ თავისუფლებაში მას ესმის ის თავისუფლება, რომელსაც აუცილებლობის ცოდნა იძლევა, მოკლებულია ზნეობრივ თავისუფლებას და ზნეობრივ მონობაში იმყოფება, ვინც უმეცარია, გაუნათლებელი, ვინც არ იცის აუცილებლობა და მოქმედობს ბრმად, შეუგნებლად, უგუნურ ვნებათა გავლენით. პირიქით, ზნეობრივად თავისუფალია ის, ვინაც ესმის აუცილებლობა, იცის, რომ საგანი არ შეიძლება სხვანაირი იყოს, ვიდრე ის არის, და ამის ცოდნაში პოულობს სულის დამშვიდების წყაროს და თავს აღწევს ვნებათა ლევას. ამ კონტექსტში გასაგებია სპინოზას ნათქვამი¹, რომ ფილოსოფიის საქმეა „non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere“ („არა სიცილი, არა ტირილი, არც წყევლა, არამედ გაგება“). მხოლოდ გაგება, ე. ი. ცოდნა, აი რა ათავისუფლებს კაცს! მხოლოდ ცოდნა აქცევს მას ბედნიერად; ზნეობრივად თავისუფალია მხოლოდ მცოდნე კაცი, რომელსაც ესმის თავისი ყოფის აუცილებლობა, ე. ი. ზნეობრივად თავისუფალი ყოფილა მხოლოდ მეცნიერი კაცი ან ფილოსოფოსი, რადგან მხოლოდ მას ესმის თავისი ყოფის აუცილებლობა, მხოლოდ მან იცის, რომ ყველაფერი ღმერთისაგან მოდის, და შეუძლია ყველაფერს უცქიროს *sub specie aeternitatis* („მარადიულობის ნიშანქვეშ“)² და განიმსჭვალოს იმ გრძნობით, რომელსაც სპინოზას ენაზე ეწოდება *amor Dei intellectualis* („ღვთის ინტელექტუალური სიყვარული“)³.

ამრიგად, სპინოზას აქვს სამი ცნება თავისუფლებისა: 1) თავისუფლება როგორც უმიზეზობა ან უსაფუძვლობა, 2) თავისუფლება როგორც სხვისგან დამოუკიდებლობა და მხოლოდ თავისი თავისაგან დამოკიდებულება, 3) თავისუფლება როგორც აუცილებლობის ცოდნა. პირველი თავისუფლების საწინააღმდეგო ცნება არის აუცილებლობა ან მიზეზის ქონება. მეორე თავისუფლების საწინააღმდეგო ცნება არის იძულება ან სხვისგან დამოკიდებულება. მესამე თავისუფლების საწინააღმდეგო ცნება არის მონობა ან აუცილებლობის არცოდნა. ამ მესამე თავისუფლების არქონება არის მიზეზი იმისა, რომ კაცს სჯერა, თითქოს მას ჰქონდეს პირველი თავისუფლება, ღმერთს ეს მესამე თავისუფლება აქვს მომეტებულიად, ამიტომ მას არ შეიძლება ჰქონდეს პირველი თავისუფლება, რომელიც კაცს უმეცრების გამო ჰგონია, რომ აქვს, რაც შეეხება მეორე თავისუფლებას, იგი არ შეიძლება ჰქონდეს კაცს, ვინაიდან იგი არის სასრულიანი (*finite*) არსება და ამიტომ ყოველთვის სხვისაგან არის დამოკიდებული. მეო-

¹ *Tractatus politicus*, § IV, op. II.

² *Eth.*, II, 44 prop., Corol. II.

³ *Eth.*, V. prop. 32, Corollarium.

რე თავისუფლება აქვს მხოლოდ ღმერთს, როგორც უსაზღვრო არსებას, რომელიც არის თავისი მიზეზი ან *causa sui*.

ასეთია თავისუფლების შესახებ სპინოზას შეხედულება, რომელიც კარგად შეეფერება მისი ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ ხასიათს და ეწინააღმდეგება თავისუფლებისა და აუცილებლობის იმ გაგებას, რომელიც შემდეგ გამოიმუშავა დიალექტიკურმა ფილოსოფიამ.

IV

ზემოთ ჩვენ განვიხილეთ თავისუფლების ცნება სპინოზას ფილოსოფიაში. ახლა შევეხოთ, თუ როგორია სპინოზას მოძღვრება შემთხვევითობაზე, შესაძლებლობასა და მიზანზე.

სპინოზას წარმოდგენა შემთხვევითობაზე დიამეტრულად ეწინააღმდეგება ოკაზიონალიზმს. თუ ოკაზიონალისტებმა გელიონქსმა და მალებრანშმა შემთხვევა (*occasio*)¹ გაამეფეს სამყაროში, სპინოზამ შემთხვევას არაფერი დაუტოვა. მალებრანშისათვის ყველაფერი შემთხვევითია, რადგან მისი აზრით, ყველაფერი დამყარებულია ღმერთის სურვილზე, რომელიც შეიძლება სხვანაირი ყოფილიყო. სპინოზასათვის კი შემთხვევითი სრულიად არაფერია, ვინაიდან ღმერთს ან სუბსტანციას, რომელზეც დამყარებულია ყველაფერი, არ შეიძლება ჰქონდეს თავნებური სურვილი, ე. ი. ისეთი სურვილი, რომელიც შეიძლება არ ყოფილიყო; სპინოზას კონცეფციით ღმერთი არ ჰგავს კაცს, რომელმაც ხშირად თვითონაც არ იცის კარგად, თუ რა სურს მას, და ხან ერთს ეტანება, ხან მეორეს, მის საწინააღმდეგოს. საზოგადოდ ღმერთს ან სუბსტანციას სურვილები არც კი მიუწერება. სურვილების მიწერა სუბსტანციისათვის იქნებოდა ანთროპომორფიზმი, რომელსაც სპინოზა ებრძვის, რათა შექმნას ისეთი ღმერთის ცნება, რომელსაც არც სურვილები აქვს, არც განსჯა და ნებისყოფა და, რომელიც იმნაირად კი არ არის ქვეყნის მიზეზი, რანაირადაც, მაგალითად, კაცი არის მის მიერ აშენებული სახლის მიზეზი, არამედ იმნაირად, რანაირადაც სამკუთხედი არის თავის თვისებათა „მიზეზი ან საფუძველი“². სპინოზას მტკიცედ სწამს, „*ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere*“ („ღმერთის ბუნებას არ ეკუთვნის არც განსჯა, არც ნებისყოფა“)³, და ამიტომ ყველაფერი, რაც არსე-

¹ „Casus“ („შემთხვევა“) და „occasio“ („საბაბი“) ერთ და იმავე არსებას შეიცავენ როგორც ენობრივად, ისე აზრობრივად. „Occasio“ ეწოდება იმას, რაც *casus*-ია საგნის არსებობაში და ურომლისოდაც შესაძლებელი იყო ამ საგნის გაჩენა. ასე, მაგალითად, სარაევოში მომხდარი ინციდენტი იყო საბაბი (*occasio*) პირველი მსოფლიო ომისათვის, ვინაიდან, ეს ინციდენტი რომ არ მომხდარიყო, ომი მაინც ატყდებოდა, რადგან მას ჰქონდა მიზეზი, რომელიც მონახავდა სხვა საბაბს, სხვა ხელსაყრელ შემთხვევას.

² Eth., 1, prop. 17, schol.

³ იქვე.

ბობს, ისეთივე აუცილებლობით გამომდინარეობს ღმერთის ან სუბსტანციის ბუნებიდან, როგორითაც სამკუთხედის ცნებიდან გამომდინარეობს, რომ მას სამი კუთხე აქვს და არა ხუთი. ასეთ პრინციპზე აშენებულ მსოფლიოში შეუძლებელია ადგილი ჰქონდეს რაიმე შემთხვევას, ვინაიდან შემთხვევა გაწყვეტდა მათემატიკური აუცილებლობის ჭაქვს და დაარღვედა იმ სასტიკ ანტირაქტულ წესრიგს, სადაც ყველაფერი წინასწარ განსაზღვრული და აუცილებელია, შესაძლებელი კი არაფერია. „ეთიკის“ პირველი წიგნის 29 თეორემაში სპინოზა მისთვის ჩვეული გარკვეულობით წერს: „In rerum natura nulla datur contingens, sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum“ („საგანთა ბუნებაში არაფერია შემთხვევითი, არამედ ღვთაებრივი ბუნების აუცილებლობის გამო ყველაფერი განსაზღვრულია იარსებოს და იბრძმედოს გარკვეული სახით“). როგორც ვხედავთ, დეტერმინიზმი აღწევს აქ უკიდურეს წერტილს და იღებს ფატალიზმის სახეს, რაც ასე კარგად შეესატყვისება სპინოზას ფილოსოფიის მეტაფიზიკურ ხასიათს. სამართლიანად აღნიშნავს ენგელსი, რომ „ასეთი ხასიათის აუცილებლობით ჩვენ ვერ გავდივართ ბუნების შესახებ თეოლოგიური შეხედულების ფარგლებიდან“¹.

როგორც მეტაფიზიკოსი, სპინოზა ფიქრობს, რომ შემთხვევა შეუთავსებელია აუცილებლობასთან: რაც შემთხვევითია, ის აუცილებელი არ არის, და რაც აუცილებელია, ის შემთხვევითი არ შეიძლება იყოს. რამდენადაც კი სპინოზასათვის ყველაფერი, რაც რეალურია, აუცილებელია, იმდენად იგი უარყოფს შემთხვევის რეალობას და აცხადებს, რომ შემთხვევა მხოლოდ უმეცარი კაცის წარმოდგენაში არსებობს და არა რეალურ სინამდვილეში. იგი არის იმ საგნის სახელწოდება, რის მიზეზიც კაცს ვერ შეუძნია და ამის გამო შეცდომით ფიქრობს, რომ ეს საგანი უმიზეზო ან შემთხვევითია. „რომელიმე სავანს არავითარი სხვა მიზეზის გამო არ ეწოდება შემთხვევითი, თუ არა ჩვენი ცოდნის ნაკლებობის გამო“ („Res aliqua nulla de alia causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis“, — წერს სპინოზა)². დიალექტიკოსი ამაზე ეტყოდა სპინოზას, რომ იგი უმართებულოდ აიგივებს შემთხვევითს და უმიზეზოს და, მაშასადამე, სრულიად უმართებულოდ უარყოფს შემთხვევის რეალობას. მაგალითად, მარქსისტული ფილოსოფიის თვალსაზრისით, უმიზეზო არაფერია სინამდვილეში, მაგრამ შემთხვევა მაინც ნამდვილად არსებობს, მაინც რეალურია³.

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, 1932, гл. 108.

² Eth., I, prop. 23, schol. I, შდრ. Eth., IV, def. 3.

³ Ф. Энгельс, Диалектика природы, 109.

უარყოფს რა შემთხვევის რეალობას, სპინოზა უარყოფს შესაძლებლობის (possibilitas) რეალობასაც, ყველაფერი, რაც არის, აუცილებლად არის, როგორც შედეგი ღვთაებრივი სუბსტანციისა, რომლის დამოკიდებულება საგნებთან აუცილებლობის ნიშნით დგას¹. შესაძლებელი კი უნდა ეწოდოს მხოლოდ იმას, რაც აუცილებელი არაა. მაშასადამე, შესაძლებელი არ შეიძლება იყოს, შესაძლებელი არაფერია. ამრიგად, შესაძლებლობის (possibilitas) კატეგორია სრულიად ამოგდებულია სპინოზას ფილოსოფიიდან: შეუძლებელსა და აუცილებელს შორის არაფერია საშუალო, ვინაიდან შესაძლებელი არ არის, ხოლო ყოველი ნამდვილი არის იმავე დროს აუცილებელი. „თუ ღმერთს დადგენილი აქვს, რომ რომელიმე საგანი არსებობდეს, იგი აუცილებლად იარსებებს: თუკი არა, შეუძლებელი იქნება, რომ საგანმა იარსებოს“, — წერს სპინოზა („Si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessario existet, sin minus, impossibile erit, ut existat“)².

კი მაგრამ, თუ შესაძლებელი არაფერია, მაშინ რანაირად უჩნდება კაცს წარმოდგენა შესაძლებელზე? იმნაირადვე, რანაირადაც უჩნდება მას წარმოდგენა შემთხვევითზე და თავისუფალზე, ე. ი. აუცილებლობის უცოდინარობის გამო, მიზეზის უცოდინარობის გამო. როდესაც კაცმა არ იცის საგნის მიზეზი, იგი ამ საგანს უწოდებს ხან თავისუფალს, ხან შემთხვევითს. სწორედ ამნაირადვე, როდესაც კაცმა არ იცის საგნის მიზეზი, რომელიც ამ საგანს აუცილებელს ხდის, იგი ამბობს, რომ ეს საგანი შესაძლებელია (possibilis).

„საგანი, რომლის შესახებ ჩვენ არ ვიცით, რომ მისი არსება შეიცავს წინააღმდეგობას, ანდა რომლის შესახებ ჩვენ თუმცა კარგად ვიცით, რომ იგი არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, მაგრამ მისი არსებობის შესახებ დარწმუნებულად არაფერი შეგვიძლია დავადასტუროთ, ვინაიდან ჩვენთვის მიზეზთა რიგი უცნობია, — შეუძლებელია, რომ აი ასეთი საგანი ჩვენ მოგვეჩვენოს ან აუცილებელ, ან შეუძლებელ საგნად, და ამის გამო ვეწოდებთ მას ან შემთხვევითს, ან შესაძლებელს,“ — წერს სპინოზა³.

როგორც ირკვევა, სპინოზას აზრით, შესაძლებელს ვეძახით საგანს მხოლოდ მისი მიზეზის უცოდინარობის გამო („properea quod ordo causarum nobis latet“).

საყურადღებოა, რომ სპინოზას ზემომოყვანილ ციტატაში ნასსენებია წინააღმდეგობის ცნება შესაძლებლობის კატეგორიისთან დაკავშირებით:

¹ Eth., I, prop. 29.

² Cogitata metaphysica, I, cap. I (ციტირებული აქვს კენიგს, op. c., 12).

³ Eth., I, prop. 33, scholium I.

ჩვენ ვთვლით საგანს, რომლის ცნება წინააღმდეგობას არ შეიცავს, მხოლოდ შესაძლებელ საგნად, თუკი არ ვიცით მისი კონკრეტული მიზეზი, რომელიც მის არსებობას აუცილებელს ხდისო, — ამბობს სპინოზა, რომელსაც ასეთი მსჯელობა შეცდომად მიაჩნია. მაგრამ ეს ხომ ისეთი მსჯელობაა, რომელსაც კანტი სრულიად კანონიერ მსჯელობად თვლის: კანტის მოძღვრებით, ის, რაც წინააღმდეგობას შეიცავს, შეუძლებელია¹, მაგრამ ის, რაც წინააღმდეგობას არ შეიცავს, მხოლოდ შესაძლებელია² და არა ნამდვილი, მით უმეტეს — არააუცილებელი. სპინოზას აზრით კი ის, რაც წინააღმდეგობას შეიცავს, შეუძლებელია (აქ სპინოზა ეთანხმება კანტს), ხოლო ის, რაც წინააღმდეგობას არ შეიცავს, ნამდვილად არის და აუცილებელიც არის. ამრიგად, თუ კანტთან წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი იყო რეალობის მხოლოდ ნეგატიური კრიტერიუმში („არ არის რეალური ის, რაც წინააღმდეგობას შეიცავს“), სპინოზასთან წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი გვევლინება რეალობის პოზიტიურ კრიტერიუმად („რაც წინააღმდეგობას არ შეიცავს, ის რეალურია“). ასეთია ის აზრი, რომელიც ფარულ საფუძვლად უდევს სპინოზას მოყვანილ ციტატას. მაგრამ აღსანიშნავია, რომ ეს ფარული აზრი, რომ წინააღმდეგობა არის რეალობის პოზიტიური კრიტერიუმში, სპინოზას სხვაგან კიდევ უფრო გარკვეულად აქვს გამოთქმული. „ეთიკის“ პირველ წიგნში XI თეორემის მეორე დემონსტრაციაში ვკითხულობთ: „აუცილებელად არსებობს ის, რის შესახებ არ შეიძლება მოცემული იყოს არავითარი საფუძველი და მიზეზი, რომელიც შეუშლიდა იმას, რომ იგი არსებულიყო“. გარდა ამისა, „ეთიკის“ პირველი წიგნის 25-ე თეორემა ამბობს: „რასაც ჩვენ შევძემებთ, რომ იგი ღმერთის შესაძლებლობის ფარგლებში იმყოფება, ის აუცილებლად არის“. მაგრამ ღმერთის ან სუბსტანციის შესაძლებლობის ფარგლებში იმყოფება ხომ ყველაფერი, რასაც ჩვენ წარმოვიდგენთ, ვინაიდან ღმერთის ან სუბსტანციის ძალა უსაზღვროა. ერთადერთი, რაც არ შეუძლია ღმერთს, არის ის, რაც ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს (მაგალითად, ღმერთი ვერ გააჩენს ოთხკუთხიან სამკუთხედს, რადგან ოთხკუთხიანი სამკუთხედი შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას). მაგრამ, რაც ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, იგი ღმერთს შეუძლია გააჩინოს, ხოლო, რაც ღმერთს შეუძლია გააჩინოს, იმას იგი აუცილებლად აჩენს, და მაშასადამე, რაც ღმერთს შეუძლია გააჩინოს, იგი

¹ „Was diesen (sc. den Regeln des Verstandes) widerspricht, ist falsch“. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. Kehrb., 82.

² „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommet, ist möglich“. Krit. d. rein. Vern., 202. იგივე თქვა ლაიბნიცმა: „Tout ce qui n'implique pas de contradiction est possible“ (Theod., I B., § 224 .

აუცილებლად არსებობს.¹ „ეთიკის“ პირველი წიგნის მეექვსე დეფინიციის სქოლიოში წერია: „რაც აბსოლუტურად უსაზღვროა, მის არსებას ეკუთვნის ყველაფერი, რაც... არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს“. აბსოლუტურად უსაზღვროა სწორედ ღმერთი („per Deum intelligo ens absolute infinitum“. Eth., I, def. 6), და, მაშასადამე, ღმერთის არსებას ეკუთვნის ყველაფერი, რაც წინააღმდეგობისაგან თავისუფალია; ხოლო, რამდენადაც ის, რასაც ღმერთის არსება შეიცავს, აუცილებლად არსებობს (ღმერთის არსება ხომ ემთხვევა, სპინოზას აზრით, ღმერთის არსებობას), ამდენად ყველაფერი, რაც ლოგიკური წინააღმდეგობისაგან თავისუფალია, აუცილებლად არსებობს. ე. ი. რაც ლოგიკურ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, ის მხოლოდ რეალური კი არაა, აუცილებლად რეალური ყოფილა. ამრიგად, სპინოზას მოძღვრებით, ლოგიკური წინააღმდეგობის შემცველი არის შეუძლებელი, ხოლო ლოგიკური წინააღმდეგობის არშემცველი არის აუცილებლად არსებულს, რის გამოც შეუძლებელსა და აუცილებლად არსებულს შორის საშუალო საფეხური არ არის, და ყველაფერი ან შეუძლებელია, ან აუცილებლად არსებული, ვინაიდან ყველაფერი ან შეიცავს, ან არ შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას. „ჰოს“ და „არას“ შორის საშუალო საფეხური არ არის, და შესაძლებლობა გამორიცხულია. აი აქ არის ონტოლოგიზმის ძირი, რომელიც ამოაგდო კანტმა ინგლისურ ემპირიზმზე დამყარებით.

როგორც დავინახეთ, სპინოზას წარმოდგენაში ცნებებს „თავისუფალი“, „შემთხვევითი“ და „შესაძლებელი“ ბევრი რამ აქვთ საერთო: ისინი ეწინააღმდეგებიან აუცილებელს და მიზეზისაგან დამოკიდებულს და ამდენად არყვევენ იმ აბსოლუტურ დეტერმინიზმს, რომელსაც სპინოზა ემხრობა. ვარდა ამისა, ყველა ეს ცნება ერთი და იმავე მიზეზის გამო უჩნდება კაცს. ეს მიზეზია საგანთა ნამდვილი მიზეზის უცოდინარობა: როდესაც კაცმა არ იცის ამა თუ იმ საგნის მიზეზი, იგი ფიქრობს, რომ ეს საგანი უმიზეზოა, და უწოდებს მას ხან თავისუფალს, ხან შემთხვევითს, ხან კი შესაძლებელს, ე. ი. არააუცილებელს.

ამგვარივე უცოდინარობის შედეგია, სპინოზას მოძღვრებით, მიზნის ცნებაც, რომელიც მხოლოდ ფარავს საგანთა მიზეზის უცოდინარობას და ამტკიცებს იმ კაცის უმეცრებას, ვინც საგანთა ასახსნელად ასეთი ცნებით სარგებლობს. მიზნის ცნება არაფერს გვიხსნის საგნის ბუნებაში, რომელიც აუცილებლობას ექვემდებარება და რომელიც მოქმედი მი-

¹ „Может-ли бог создать такой камень, которого он не может поднять“—коварный вопрос семинаристов.

ზეზით არის დეტერმინირებული. არავითარი მიზანი არ იწვევს საგნის გაჩენას, და, მაშასადამე, მიზანი არ შეიძლება იყოს მიზეზი. საერთოდ, მიზანი არც არსებობს, და, რაც არ არსებობს, იმას მოქმედებაც არ შეუძლია. არავითარი მიზანი არ მოიპოვება არც მოდუსების სამყაროში, რომელსაც ეწოდება *natura naturata*, არც ამ სამყაროს საფუძველში, რომელსაც ეწოდება *natura naturans*.¹ სუბსტანციის დამოკიდებულება მოდუსებისადმი არის მათემატიკური სასიათის დამოკიდებულება: სუბსტანცია მათემატიკური საბუთია საგნებისათვის, ხოლო მათემატიკური დამოკიდებულება მიზნის ცნებას არ ეგუება. ხომ არ შეიძლება ითქვას, რა მიზნით უღრის ჰიპოტენუზის კვადრატი კათეტების კვადრატების ჯამს, ან რა სურდა მართკუთხიან სამკუთხედს, როდესაც ეს მიმართება დაამყარა თავის გვერდებს შორის: ასეთი თქმა დიდი შეუსაბამობა იქნებოდა. არანაკლები შეუსაბამობაა მიზნების შესახებ ლაპარაკი სინამდვილის სხვა სფეროშიც². თვით ფსიქოლოგიიდანაც, სპინოზას მოძღვრებით, მიზნის ცნება უნდა იქნეს განდევნილი და სულიერი მოვლენები უნდა გაგებულნი იქნენ *more geometrico*, ე. ი. დეტერმინისტულად, მოქმედი მიზეზებიდან, და არა მიზნობრივი მიზეზებიდან. ასე უარყოფს სპინოზა ტელეოლოგიზმს, — არა იმიტომ, რომ ტელეოლოგიზმი არ შეეფერებოდა შემეცნების მათემატიკურ წესს, როგორც ფიქრობს კუნო ფიშერი ტრენდლენბურგთან კამათში³, ვინაიდან საფიქრებელია, რომ შემეცნების ამ მათემატიკურ წესს სპინოზა სწორედ იმიტომ მიემხრო, რომ იგი ამარცხებდა თეოლოგიურ ტელეოლოგიზმს: თეოლოგიის ანუ ღვთისმეტყველების წინააღმდეგ ბრძოლა — აი რა იყო ძირითადი იმპულსი სპინოზას ფილოსოფიისა, და აქ იგი არ ჩამორჩებოდა მატერიალისტებს, თუმცა სპინოზას მთავარ თხზულებაში ლაპარაკია მუდამ ღმერთზე, და გულუბრყვილო მკითხველს შეუძლია იფიქროს, რომ სპინოზა ღვთისმოსავი მოაზროვნე ყოფილა. არ შეიძლება არ გავიხსენოთ აქ ფრიდრიხ ენეგელის შენიშვნა „ბუნების დიალექტიკიდან“. XVII—XVIII საუკუნის მოაზროვნეთა შესახებ: „ამ პერიოდის ბუნებისმეტყველების უმაღლეს უნივერსალურ იდეას შეადგენს აზრი ბუნებრივი პროცესების მიზანშეწონილობის შესახებ — ბრტყელი ვოლფისეულა ტელეოლოგია, რომლის მიხედვით კატები შექმნილი იყვნენ თავგების შესაქმელად, ხოლო თავგები — კატების შესაქმელად, მთელი ბუნება კი შემოქმედის სიბრძნის დასამტკიცებლად. დიდ ღირსებად უნდა ჩაეთვალოს იმ დროის ფილოსოფიას, რომ იგი არ მოექცა იმდროინდელი ბუნების-

¹ См. по этому вопросу у Иудля. *Gesch. d. Phil.*

² *Eth.*, I, appendix.

³ К. Ф и ш е р, *Спнноза*, 354.

მეტყველების ამ შეზღუდული შეხედულების გავლენის ქვეშ, რომ იგი — სპინოზათი დაწყებული და XVIII საუკუნის დიდი მატერიალისტებით გათავებული — დაჯინებულად ცდილობდა აეხსნა მსოფლიო მისივე თავით და ასეთი ქცევის დეტალური გამართლება მიენდო მომავალი უროის ბუნებისმეტყველებისათვის¹.

როგორც ვხედავთ, ენგელსი აქებს სპინოზას იმისათვის, რომ იკატელოლოგიზმს გაემიჯნა და რელიგიური აზროვნების მიზნობრივი მიზნებში უარყო.

V

გავცანით რა სპინოზას შეხედულებას მიზეზობრივ კავშირზე და აღვნიშნეთ რა ამ შეხედულების მეტაფიზიკური ხასიათი, უნდა განვიხილოთ, რა იყო ის წინააღმდეგობა, რომელმაც ისტორიულ აუცილებლობად აქცია მიზეზობრივ კავშირზე სპინოზას შეხედულებათა შეცვლა. ეს ისეთი დიდი საკითხია, რომ იგი ცალკე გამოკვლევის თემად ივარჯებდა. ამიტომ ჩვენ აქ განვისაზღვრებით საკითხის მხოლოდ ზოგად ხაზებში განხილვით. თავისთავად საფიქრებელია, რომ ის წინააღმდეგობა სპინოზას შეხედულებებში მიზეზობრიობაზე, რომელმაც აუცილებელი გახადა ამ შეხედულების შეცვლა სხვა შეხედულებით, ლოგიკურად დაკავშირებული უნდა ყოფილიყო სპინოზას ფილოსოფიის ძირითად წინააღმდეგობასთან². სპინოზას ფილოსოფიის ძირითადი წინააღმდეგობა კი, რომელმაც მოითხოვა სპინოზიზმის ფარგლებიდან გასვლა, იყო წინააღმდეგობა ერთი უსასრულო (infinita) სუბსტანციასა და მრავალ-სასრულო (finita) საგნებს შორის.³ თუ სუბსტანცია ერთია, როგორ არის მაშინ შესაძლებელი, რომ იგი მრავალ საგანთა მიზეზი იყოს? რა ქმნის საგანთა სიმრავლეს? რა არის საფუძველი სუბსტანციისაგან ინდივიდუალური საგნის წარმოშობისა, საგნის განდგომისა⁴, განკერძოებისა, მისი ინდივიდუალი

¹ Ф. Энгельс, Диалектика природы, 89.

² Гегель, История философии, III, 295.

³ По Гегелю спинозизм, подобно элелизму „абсолютное понимает тоже как субстанцию... не доходит до определения субстанции как субъекта, как духа“ (Гегель, Философия духа, 1956, стр. 361). ე. ი. სუბსტანცია იყო უძრავი, თავისთავში ჩაკეტილი და არა მოძრავი სუბიექტი. ამიტომ სუბსტანციისაგან ცალკეული საგანი ვერ გამოიყვანებოდა და მისი არსებობა გაუგებარი ხდებოდა. ცალკეული ვერ ეტევა სპინოზას სისტემაში და საჭირო ხდება მისი უარყოფა. ცალკეულის უარყოფა კი უდრის ხილულ საგანთა სამყაროს უარყოფას, აკოსმიზმს. ჰეგელი აბრალებს სპინოზას აკოსმიზმს.

⁴ „განდგომა“ აქ ნახმარია იმ მნიშვნელობით, რომელიც აქვს სიტყვას „entstehen“ გოეთეს მეფისტოფელის ნათქვამში“. „alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht“.

ისა, ე. ი. რომელია ინდივიდუაციის პრინციპი? როგორც ცნობილია, ამ პრობლემის გადაწყვეტის ისტორიულმა აუცილებლობამ წარმოშვა ლაიბნიცის მონადოლოგია, რომელიც წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო სპინოზას ფილოსოფიასთან შედარებით: თუ სპინოზა, არსებითად, კარტეზიანელია, ლაიბნიცზე ამას ვერ ვიტყვი². ლაიბნიცმა შეცვალა სპინოზას მონიზმი³, რომელიც დეკარტის დუალიზმის ლოგიკური გაწმენდა იყო, მონადოლოგიური პლურალიზმით, რისთვისაც მას დასჭირდა შეექმნა სუბსტანციის ახალი ცნება, რომელიც განსხვავდებოდა დეკარტისა და სპინოზას მიერ იმავე სუბსტანციის შესახებ მოცემულ ცნებებისაგან: თუ ამ უკანასკნელთა თვალსაზრისით, სუბსტანციის ძირითადი ნიშანი იყო დამოუკიდებლად არსებობა (*aseitas, in se esse*)⁴, ლაიბნიცმა ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ დამოუკიდებლად არსებობის პირობაა დამოუკიდებლად მოქმედება ან სიცოცხლე, და, რაც არ მოქმედებს (ე. ი. არ ცოცხლობს), იგი არც არსებობს („*quod non agit, non existit*“)⁵. ასე იქმნება ლაიბნიცის მიერ სუბსტანციის სტატიკური ცნების ნაცვლად, რომელიც საფუძვლად ედგა დეკარტისა და სპინოზას ფილოსოფიას, სუბსტანციის დინამიკური ცნება („*La substance est un être capable d'action*“) და ამის პარალელურად იცვლება წარმოდგენაც როგორც მიზეზობრიობაზე, ისე მის შემეცნებაზე. ლაიბნიცი ცდილობს მონახოს ისეთი თვალსაზრისი, რომელიც კონტინენტურ რაციონალიზმს (რომლის აზრით, ყოველ ცოდნას ანალიტიკური ბუნება აქვს, ე. ი. წინააღმდეგობის ლოგიკურ პრინციპს ემყარება) შეარიგებდა ინგლისურ ემპირიზმთან (რომლის აზრით, გარდა ანალიტიკურისა, არის კიდევ სინთეტიკური ცოდნა, რომელიც ცდას ემყარება და რომლის პრინციპია მიზეზობრიობის კანონი), და ამის შესაფერისად ყალიბდება თეორია ჭეშმარიტებათა ორი ჯგუფის

¹ Т р а х т е н б е р г. Развитие материализма и его борьба против идеализма в период первых буржуазных революций, 1956, 85.

² К. Ф и ш е р, Спиноза, 274—275.

³ ნუ დაგვაიწყდება, რომ სპინოზას მონიზმი იყო ათეისტური მონიზმი, ვინაიდან ის, რასაც სპინოზამ უწოდა *Deus* (ღმერთი), იყო *ϑεος*-ის (ღმერთის უარყოფა).

⁴ დეკარტი ამბობდა, რომ სუბსტანცია არის „*res, quae ita existit, ut nulla alia es indigeat ad existendum*“. სპინოზა კი ამბობდა: „*Per substantiam intelligo id, quod n seest et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, a qua formari debeat*“. *Eth.*, I, def. 3.

⁵ ლაიბნიცის აზრით, სუბსტანცია არის ის, რაც დამოუკიდებლად მოქმედებს, ე. ი. თავისით მოქმედებს, თვითონ არის მიზეზი მოძრაობისა და სხვისაგან არ იღებს მოძრაობას. მაგრამ ის, რაც სხვისაგან იღებს მოძრაობას და თვითონ არ შეუძლია ამოძრავდეს, მკვდარია, უსულოა. ის კი, რაც თვითონ არის მიზეზი მოძრაობისა და თვითონ შეუძლია ამოძრავდეს, არის ცოცხალი. ამრიგად, ლაიბნიცის აზრით, არსებობს მხოლოდ ცოცხალი, და სუბსტანციაც არის ცოცხალი რამ და არა მკვდარი ნივთიერება.

შესახებ, რომელთაგანაც ერთია წინააღმდეგობის პრინციპზე დამყარებული მარადიულ ან გონებისეულ ჭეშმარიტებათა ჯგუფი (*vérités éternelles, vérités de raisonnement*), ხოლო მეორეა საკმაო საფუძვლიანობის პრინციპზე დამყარებული იმ ფაქტობრივ ჭეშმარიტებათა ჯგუფი (*vérités de fait*), რომელიც მარადიულ ჭეშმარიტებაში პოულობენ თავის უკანასკნელ საბუთს. ლაიბნიცის ამ მოძღვრებაში დაძლეული სახით გამოვლენილია ის წინააღმდეგობა სპინოზას შეხედულებაში მიზეზობრიობის შესახებ, რომელიც თვითონ სპინოზას არამეტო არ დაუძლევია, არამედ, საფიქრებელია, არც კი შეუნიშნავს.

ნათქვამის დასადასტურებლად საკმარისია ყურადღება მივაქციოთ სპინოზას ფილოსოფიაში მოცემულ გარჩევას მიზეზობრიობის ორ ცნებას შორის: ერთია იმანენტური, მეორე ტრანზიენტური მიზეზობრიობა. როგორც ესმის სპინოზას იმანენტური მიზეზის ცნება, რომლის განსაზღვრას იგი არ იძლევა, ეს ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ იმის განხილვიდან, თუ რას უწოდებს იგი იმანენტურ მიზეზს. „ეთიკის“ პირველი წიგნის მე-13 თეორემა ამბობს: „ღმერთი არის ყველა საგნის იმანენტური მიზეზი, და არა ტრანზიენტური“. „იმანენტური“ უდრის „შიგმთენილს“ (*immanè-re*) და „ტრანზიენტური“ (*transire*) უდრის „გადასვლელს“, „გადაშვალს“, მაგრამ რას ნიშნავს ეს „შიგმთენილი“ ან „იმანენტური“ მიზეზი. ამის გარკვევისათვის უნდა გავითვალისწინოთ, თუ როგორ ესმოდა სპინოზას ღმერთის ან სუბსტანციის დამოკიდებულება საგანთა სამყაროსთან, ვინაიდან სწორედ ამ დამოკიდებულების საფუძველზე ეწოდა ღმერთს „იმანენტური მიზეზი“. „ეთიკის“ მრავალი ადგილიდან მტკიცდება, რომ სუბსტანცია არის სპინოზასათვის მიზეზი, როგორც საგანთა არსებისა (*essentia*), ისე მათი არსებობისა (*existentia*)¹. ხოლო საგანთა არსებობის მიზეზია სუბსტანცია იმიტომ, რომ იგი არის „მიზეზი“ ან საბუთი საგანთა არსებისა, ე. ი. მათი ლოგიკური შინაარსისა. ამა თუ იმ საგნის არსება ან ცნება ლოგიკურად გამომდინარეობს სუბსტანციის არსებიდან ან ცნებიდან, და სწორედ იმიტომ ამა თუ იმ საგნის რეალური არსებობა არის შედეგი სუბსტანციის რეალური არსებობისა. სუბსტანციის ცნება არის ლოგიკური საბუთი ამა თუ იმ საგნის ცნებისა, ან დამოკიდებულება საგნისა სუბსტანციისაგან არის ლოგიკური დამოკიდებულება, რომელიც წინააღმდეგობის პრინციპზე ემყარება; საგნის ცნება ისე გამოდის სუბსტანციის ცნებიდან, როგორც სამკუთხედის კუთხეთა რიცხვი სამკუთხედის ცნებიდან, და ვინც იცის სამკუთხედის ცნება, მან ისიც იცის, რომ სამკუთხედს სამი კუთხე აქვს, ხოლო ვინც იცის სუბსტანცია, მან იცის ყველა საგანი, რომლებიც არსებობენ ღმერთში ან სუბსტანციაში და არა

¹ Eth., I, prop. 25. შტრ. კ. ფ ი შ ე რ ი ს შენიშენა, Op., c. 359, 1.

მის გარეშე. აი სწორედ ამა სჰეკია, რომ სუბსტანცია არის საგანთა იმანენტური მიზეზი. ეს ისეთი მიზეზია, რომლის შესახებ თვითონ სპინოზა წერს: „მედღევის ცოდნა მიზეზის ცოდნისაგან არის დამოკიდებული და მას შეიცავს“¹. „საგნები, რომლებსაც არაფერი აქვთ ერთმანეთთან საერთო, ერთმანეთის მიზეზი არ შეიძლება იყვნენ“². მაგალითად, ერთმანეთთან არაფერი აქვთ საერთო აზროვნებას და განფენილობას, როგორც ასეთებს, რადგან აზროვნება არ ჰგავს განფენილობას, და, პირუტყუ. ამიტომ აზროვნების მოდუსი არ შეიძლება უშუალო მიზეზობრივ კავშირში იმყოფებოდეს განფენილობის მოდუსთან. აზროვნების მოდუსია ყოველი სურვილი და ყოველი აღქმა, ხოლო განფენილობის მოდუსია ყოველი ფიზიკური მოძრაობა (ასეთია ხელის მოძრაობა, ან ნერვის მოძრაობა). სპინოზას მოძღვრებით, არ შეიძლება, რომ ესა თუ ის სურვილი, რამდენადაც ის არის აზროვნების მოდუსი, იყოს იმანენტური მიზეზი ხელის მოძრაობისა, რომელიც არის განფენილობის მოდუსი. მეორე მხრივ, არ შეიძლება, რომ ფიზიკური საგნის ზემოქმედებით გამოწვეული გაღიზიანება თვალის ნერვისა, რამდენადაც ეს გაღიზიანება არის განფენილობის მოდუსი, იყოს იმანენტური მიზეზი ამ ფიზიკური საგნის აღქმისა. როგორც ვხედავთ, სპინოზა წინააღმდეგობას უწევს ჩვეულებრივ წარმოდგენას ფიზიკურისა და ფსიქიკურის ურთიერთობის შესახებ და დგას კარტეზიანული ფილოსოფიის პოზიციანზე, რომელიც ამტკიცებდა, რომ უშუალო ურთიერთობა ფსიქიკურსა და ფიზიკურს შორის შეუძლებელია. თუკი ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სურვილი არის მიზეზი ხელის მოძრაობისა, ხოლო ფიზიკური საგნის მიერ თვალის ნერვში აღძრული აგზნება არის მიზეზი ამ ფიზიკური საგნის მსედღველობითი აღქმისა, ამ შემთხვევაში სიტყვა „მიზეზს“ ეძლევა ისეთი მნიშვნელობა, რომელიც განსხვავდება „იმანენტური მიზეზის“ ცნებისაგან. იმანენტური მიზეზი ჩვენ გვაქვს მხოლოდ იქ, სადაც ერთი საგნის ცნება ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორე საგნის ცნებისაგან, და, მაშასადამე, იმანენტური მიზეზობრივი კავშირის შესაცნობად საჭიროა მხოლოდ ლოგიკური აზროვნება და არა გრძობისეული ცდა, რომლის საშუალებით ირკვევა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა საგნებისა და არა ლოგიკური კავშირი ამ საგნების ცნებათა შორის. ცდა გვიჩვენებს, რომ ღამეს ყოველთვის მოსდევს დღე, მაგრამ ამით არ მტკიცდება იმანენტური მიზეზობრიობა ღამესა და დღეს შორის: ასეთი მიზეზობრიობა გვეჩნებოდა იმ შემთხვევაში მხოლოდ, რომ დღის ცნება ლოგიკურად გამომდინარეობდეს ღამის ცნებისაგან და ამ უკანასკნელი ცნების ლოგიკური ანალიზის საშუალებით შესაძლებელი იყოს დღის ცნების მიღება.

¹ Eth., I, axioma IV.

² Eth., I, prop. III.

ამრიგად, საგნის შესახებ იმანენტურ-მიზეზობრივი ხასიათის დებულება დასამყარებლად, სპინოზას აზრით, საკმარისი ყოფილა ამ საგნის ცნების ლოგიკური ანალიზი, რაც საჭიროებს მხოლოდ განსჯის მოქმედებას და კეთდება *a priori*, გრძნობისეული ცდისაგან დამოუკიდებლად, ვინაიდან შედეგის ცოდნა შეიცავს მიზეზის ცოდნას. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს სპინოზა მარტო იმაა ამბობდეს, რომ ჩვენ მხოლოდ მაშინ გვაქვს საგნის ცოდნა, როდესაც ვიცით საგნის მიზეზი (ასეთი რამ შეეძლო ეთქვა ემპირისტ ლოკსაც): სპინოზას შეხედულებას ამაზე უფრო ღრმა აზრი აქვს. სახელდობრ შემდეგი: ვისაც სურს გაიგოს საგნის იმანენტური მიზეზი, მან უნდა გაარკვიოს, რა არის ეს საგანი, ე. ი. უნდა შეიცნოს საგნის რაობა, მისი არსება ან ცნება, ვინაიდან საგნის იმანენტური მიზეზის ცნება მოცემულია თვით ამ საგნის ცნებაში, მის არსებაში. პირუცუ, საგნის ცნებაც თავის მხრივ ლოგიკურად მოცემულია მისი იმანენტური მიზეზის ცნებაში. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საგნის ცნებაში მოცემული ყოფილა როგორც ამ საგნის იმანენტური მიზეზის, ისე ამ საგნის იმანენტური შედეგის ცნება, და, მაშასადამე, ლოგიკური ანალიზის საშუალებით, გრძნობისეული ცდისაგან დამოუკიდებლად და სრულიად *a priori*, განსჯას შეძლება დაამყაროს იმანენტურ-მიზეზობრივი ტიპის დებულებები.

როგორც ვხედავთ, აქ ჩვენ გვეძლევა მიზეზის ის რაციონალისტურ-მეტაფიზიკური ცნება, რომელსაც დეკარტთანაც შევხვდით და რომელსაც შემდეგ დავით იუმის ემპირისტული ფილოსოფიით შეიარაღებულმა კანტმა ბრძოლა გამოუცხადა, რათა ეთქვა, რომ მიზეზობრივი კავშირი არის მხოლოდ კანონი საგანთა იმ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობისა, რომლის შესაცნობად აუცილებლად საჭიროა გრძნობისეული აღქმა, და, მაშასადამე, ცნების ლოგიკური ანალიზის საშუალებით მიზეზობრივი კავშირის დებულება ვერ დამყარდება, და თვით ეს დებულებაც მიზეზობრივი კავშირის შესახებ არის სინთეტური და არა ანალიტიკური დებულება.

ზემოთ გაირკვა, რომ იმანენტური მიზეზი, სპინოზას კონცეფციით, ყოფილა მეტაფიზიკური, სუბსტანციური, აბსოლუტური მიზეზი, რომლის შესაცნობად საკმარისია ცნების ლოგიკური ანალიზი. რას ნიშნავს ანლა ტრანზიენტური მიზეზი? პასუხს ამ კითხვაზე ვპოულობთ ისე „ეთიკაში“. როგორც ვნახეთ, სუბსტანცია არის მეტაფიზიკური მიზეზი ყველა საგნისა. როგორც ასეთს, სუბსტანციას შეიძლება ეწოდოს ამ საგანთა საყოველთაო მიზეზი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არაა ისეთი საგანი, რომელიც სუბსტანციისაგან არ იყოს დამოკიდებული, რომელიც არ იყოს სუბსტანციის შედეგი¹. და რომლის მიზეზი არ იყოს სუბსტანცია. ამდენად

¹ „Nulla res quae extra Deum in se sit.“ Eth., I, 18, dem.

სუბსტანცია არის საგანთა უზოგადესი მიზეზი. მაგრამ საკითხავია, რა არის საგნის სპეციფიკური მიზეზი? ჩვენ ვავიკეთ, რომ სუბსტანცია აჩენს ყოველ საგანს, მაგრამ რატომ გაჩნდა სწორედ ეს საგანი (მაგალითად, დათვი) და არა სხვა რომელიმე (მაგალითად, მუხა)? სუბსტანცია არის საგნის უზოგადესი მიზეზი, მაგრამ რომელია საგნის კერძო, სპეციფიკური, ინდივიდუალური მიზეზი? სწორედ საგნის ამ კერძო ან სპეციფიკურ მიზეზს უწოდა სპინოზამ ტრანზიენტური მიზეზი. თუმცა სუბსტანცია არის საგანთა საყოველთაო მიზეზი, მაგრამ ესა და ეს კერძო საგანი არ გაჩნდებოდა, რომ არ ყოფილიყო მეორე კერძო საგანი, რომელიც უსწრებდა მას წინ: სწორედ ამ მეორე კერძო საგნის საშუალებით გაჩინა სუბსტანციამ პირველი საგანი. ამრიგად, ერთი კერძო საგანი ან ერთი მოდუსი არის შედეგი მეორე კერძო საგნისა, მეორე მოდუსისა. „ეთიკის“ პირველი წიგნის 28-ე თეორემა ამბობს: „ყოველ ცალკეულ საგანს ან ისეთ საგანს, რომელიც სასრულიანია (finita) და რომელსაც განსაზღვრული (determinata) არსებობა აქვს, არ შეუძლია არსებობდეს და მოქმედებდეს, თუ მის არსებობას და მოქმედებას არ განსაზღვრავს მეორე მიზეზი, რომელიც აგრეთვე სასრულიანია და რომელსაც განსაზღვრული არსებობა აქვს; ამ მიზეზსაც თავის მხრივ არ შეუძლია არსებობდეს და მოქმედებდეს, თუ მის არსებობას და მოქმედებას არ განსაზღვრავს სხვა მიზეზი, რომელიც აგრეთვე სასრულიანია (finita) და რომელსაც განსაზღვრული (determinata) არსებობა აქვს, და ასე დაუსრულებლად“.

აი ამ თეორემაში წარმოდგენილია ის, რასაც ტრანზიენტური მიზეზობრიობა ეწოდება. როგორც ვხედავთ, ტრანზიენტური მიზეზობრიობა ეწოდება იმ მიზეზობრიობას, რომელსაც მხოლოდ მოდუსების სამყაროში აქვს ადგილი და რომელიც ერთ მოდუსს აკავშირებს მეორე მოდუსთან, მეორეს მესამესთან, მესამეს მეოთხესთან და ასე დაუსრულებლად, რადგან მოდუსების რიგს არ აქვს დასასრული.

ტრანზიენტური ეწოდება ამ მიზეზობრიობას იმიტომ, რომ იგი არ არის იმანენტური, მას არ აქვს იმანენტური მიზეზობრიობის ნიშნები. თუ იმანენტური მიზეზი ლოგიკურად ასაბუთებს თავის შედეგს, ტრანზიენტური, პირიქით, ვერ ასაბუთებს ლოგიკურად თავის შედეგს: ტრანზიენტური მიზეზი არ არის თავისი შედეგის საბუთი, ვინაიდან მისი არსებიდან ან ცნებიდან არ გამომდინარეობს ტრანზიენტური შედეგის ცნება. ივანემ შვა პეტრე, აი ტრანზიენტური მიზეზის მაგალითი. ივანეს ცნებიდან ლოგიკურად არ გამომდინარეობს პეტრეს ცნება, და თუ ჩვენ პეტრე ივანეს დავეუკავშირეთ, ამის საფუძველი იყო არა წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი (როგორც ამას ადგილი აქვს იმანენტური მიზეზობრიობის

დებულებებში¹), არამედ უბრალო გამოცდილება (*experientia vaga*), რომელიც იძლევა მხოლოდ ბუნდოვანსა და მერყევ ცოდნას. თუ იმანენტურ მიზეზობრიობას ვუწოდებთ სუბსტანციური, მეტაფიზიკური, აბსოლუტური მიზეზობრიობა, ტრანსიენტურ მიზეზობრიობას უნდა ეწოდოს მოდალური, ფიზიკური, რელატიური მიზეზობრიობა. თვითონ სპინოზამ ტრანსიენტურ მიზეზს უწოდა „მიზეზი შემთხვევის გამო“ („*causa per accidens*“) და გაარჩია იგი იმისაგან, რასაც ისევ სპინოზას აზრით, ეწოდება „მიზეზი თავის გამო“ („*causa per se*“). „*Deum causam esse per se, non vero per accidens*“ („ღმერთი არის მიზეზი თავის გამო და არა შემთხვევის გამო“),—წერს სპინოზა². ამრიგად, „მიზეზი თავის გამო“ იგივე ყოფილა, რაც იმანენტური მიზეზი, ხოლო „მიზეზი შემთხვევის გამო“ (რომელიც ემსგავსება ოკაზიონალისტების „საბაბს“) იგივე ყოფილა, რაც „ტრანსიენტური მიზეზი“. აქედან კი ცხადია, რომ სპინოზას „ტრანსიენტური მიზეზი“ შეეფერება მიზეზის იმ ცნებას, რომელსაც პლატონმა უწოდა „თანამიზეზი“ (ἑταυροῦσιν) და რომლის გამოკვლევა მან ფიზიკის საქმედ ჩათვალა; ხოლო სპინოზას „იმანენტური მიზეზი“ შეეფერება მიზეზის იმ ცნებას, რომელსაც პლატონმა უწოდა ἄπειρον ან ნამდვილი მიზეზი და რომლის გამოკვლევა მან მეტაფიზიკას (ან მოძღვრებას იღვათა შესახებ) დააკისრა. „იმანენტური მიზეზი“ არის საგანთა მარადიული მიზეზი, ხოლო „ტრანსიენტური მიზეზი“ არის საგანთა წარმავალი მიზეზი. პირველი დამოუკიდებელია დროისაგან, ხოლო მეორე დროით არის ვაპირობებული.

როგორია დამოკიდებულება იმანენტურ მიზეზობრიობასა და ტრანსიენტურ მიზეზობრიობას შორის? გარკვეულ პასუხს ამ კითხვაზე სპინოზასთან ვერ ვპოულობთ. სპინოზა კმაყოფილდება იმის აღნიშვნით, რომ იმანენტური მიზეზობრიობა შეადგენს საგანთა შინაგან მიმართებას, ხოლო ტრანსიენტური მიზეზობრიობა—საგანთა „გარეგნულ მიმართებას“. ოღონდ, რამდენადაც ტრანსიენტურ მიზეზთა რიგს არ აქვს ბოლო³, იმდენად ცოდნაც ტრანსიენტური მიზეზობრიობისა ვერ მიიღებს იმ სისრულეს და იმ სიმტკიცეს, რომლებიც საჭიროა მეცნიერების იდეალი-

¹ არავითარი წინააღმდეგობა არ იქნებოდა ხომ იმაში, რომ ივანეს არ ეშვა პეტრე.

² *Eth.*, I, prop. 16, Corrol. II.

³ შარ. *Eth.*, I, 32 prop. ყოველი მოდუსი შედგება მეორე მოდუსისა, კვანახეული კი შედგება მესამე მოდუსისა და ასე დაუსრულებლად: ვერასოდეს ვერ მივალწვეთ ისეთ მოდუსამდე, რომელიც არ იყოს სხვა მოდუსის შედეგი, ვინაიდან მაშინ საქმე გვექნებოდა ისეთ მოდუსთან, რომლის არსებობა გამომდინარეობს მისი არსებიდან. ასეთი მოდუსი კი შეუძლებელია არსებობდეს, რადგან ეს ეწინააღმდეგება მოდუსის ცნებას: მხოლოდ სუბსტანციის არსებიდან გამომდინარეობს მისი არსებობა.

სათვის, სპინოზას რაციონალიზმი იღებს აქ კლასიკურ გამოსახულებას.

ამაზე მეტს სპინოზას შეხედულებაში იმანენტური და ტრანსციენტური მიზეზობრიობის ურთიერთ მიმართების შესახებ არსებითად არაფერს ვპოულობთ. სპინოზა არ მისულა იმ დასკვნამდე, რომ ტრანსციენტური მიზეზობრიობა არის იმანენტური მიზეზობრიობის ფენომენი ანუ მოვლენა, ისე როგორც არ მისულა სპინოზა იმ დასკვნამდე, რომ მხოლოდ სუბსტანციას ეკუთვნის რეალობა, მოღუსები კი წარმოდგენებია.

დავით იუმი რობორც მოაზროვნე

1

იუმი არის უმაღლესი საფეხური ინგლისური ემპირიზმის განვითარებისა და ამასთან — ინგლისის უდიდესი ფილოსოფოსიც.

გადავაკლოთ თვალი ემპირიზმის განვითარებას ინგლისში. მას იწყებს ფრანცისკ ბეკონი თავისი მეთოდოლოგიური ემპირიზმით. ბეკონი ამხედრდა არისტოტელეს გავლენისა და სქოლასტიკის წინააღმდეგ და უარყო ის შეხედულება, თითქოს სილოგიზმი საკმაო იარაღი იყოს მრავალფეროვანი ბუნების შესაცნობად. სილოგიზმი არაფერს ნიშნავს, თუ ცდას თავი აუარიდეთ: ცდა არის ნამდვილი საშუალება ცოდნის გასაფართოებლად, ამტკიცებდა ბეკონი და ფიქრობდა მოეცა წესები ცდის წარმოებისა და მისგან მიღებული შედეგების სისტემატიზაციისათვის.

ინგლისური ემპირიზმის განვითარების მეორე საფეხური ჯონ ლოკის ფილოსოფიაა, რომელზეც გავლენა მოახდინა ფრანგულმა რაციონალიზმმა. ხიდი ამ გავლენისა იყო XVII საუკუნის უდიდესი მატერიალისტი და საკვირველი სიღრმის მოაზროვნე თომას ჰობსი, რომელმაც გადმოიტანა ინგლისში კარტეზიანული მოძღვრების ელემენტები. კარტეზიანულმა გავლენამ ბეკონის მეთოდოლოგიური ემპირიზმი ლოკის გნოსეოლოგიურ ემპირიზმად აქცია. ლოკი ეძებს უკვე არა იმას, თუ რა მეთოდით (ცდით თუ ცდის დაუნმარებლად) შეიძლება ცოდნის გაფართოება, არამედ იმას, თუ რა ფასი ან ღირსება აქვს ჩვენს ცოდნას, და ფიქრობს ეს უკანასკნელი საკითხი ცოდნის გ ე ნ ე ზ ი ს ი ს გამორკვევით გადაწყვეტოს: ჩვენი ცოდნა არ არის დაბადებიდან თანდაყოლილი, ამტკიცებს ლოკი რაციონალიზმის საწინააღმდეგოდ; ჩვენი ცოდნა ცდიდან მოდის და ამიტომ მისი ღირსებაც ცდით განისაზღვრება: ის ცოდნაა ნამდვილი ცოდნა, ან იმ ცოდნას აქვს ფასი და ღირსება, რომელიც ცდისაგან მივიღეთ, სხვაგვარი ცოდნა კი ღირებულებას მოკლებული შეცდომაა და არა ნამდვილი ცოდნაო.

აქ საყურადღებო პრინციპი იყო წამოყენებული. მაგრამ ლოკმა ბოლომდე ვერ გაატარა იგი, რადგან მან მიიღო სუბსტანციის არსებობა. არის ორგვარი სუბსტანცია: სუბსტანცია გარეგნული (სხეული) და შინაგანი (სული). შინაგანი სუბსტანცია ლოკისათვის არის ჩვენი „მე“, რომელიც წარმოდგენებს ატარებს. ეს წარმოდგენები კი ჩნდება გარეგნული და შინაგანი სუბსტანციის ურთიერთობაში. ამიტომ არის ორი რივი წარმოდგენებისა: ზოგი მოდის გარედან (ეს არის სენსაცია), ზოგი კი — შიგნიდან (ეს არის რეფლექსია); ზოგი ახასიათებს თვით შესაცნობ გარეგნულ საგანს ან სხეულს (პირველადი თვისებანი), ზოგი კი — შემცნობ სუბიექტს ან სულს (მეორადი თვისებანი). ლოკს არ დაუმტკიცებია გარეგნული სუბსტანციის რეალობა. პირიქით, ის იმასაც კი ამბობდა explicit, რომ ამის დამტკიცება შეუძლებელია და გარეგნული სუბსტანციის არსებობა მხოლოდ ჩვენი რწმენის საგანია, ვინაიდან ც დ ა შ ი გ ა რ ე გ ნ უ ლ ი ს უ ბ ს ტ ა ნ ც ი ა ა რ შ ე ი ც ნ ო ბ ა ო. ხანა ეს აშკარა წინააღმდეგობა არ იყო? თუ ცოდნა ცდით განისაზღვრება და თუ ცდაში გარეგნული სუბსტანცია არ შეიცნობა, მაშინ ეს უკანასკნელი საზოგადოდ ცოდნის გარეშე ყოფილა, და ფილოსოფია, რომელიც, იმავე ლოკის შეხედულებით, ცოდნისა და არა რწმენის არეა, გარეგნული სუბსტანციის ცნების დაუხმარებლად უნდა აშენებულიყო.

სწორედ ასეთი იყო ის დასკვნა, რომელიც ლოკის მოძღვრებიდან კლერჯიმენმა და კლონის ეპისკოპოსმა ჯორჯ ბერკლიმ გამოიყვანა. ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ მხოლოდ ის, რაც ცდაში შევიცანით; გარეგნული სუბსტანციის შესახებ არაფერი ვიცით. ის, რასაც გარეგნულ სუბსტანციას ან სხეულს უწოდებენ, მხოლოდ წარმოდგენათა ჯამია. წარმოდგენა კი წარმოდგენელის ნაყოფია და უკანასკნელისაგან დამოუკიდებლად ან სუბსტანციურად არ არსებობს. არც სხეული არსებობს დამოუკიდებლად წარმოდგენელი სუბიექტისაგან და, მაშასადამე, ის არ არის სუბსტანცია: სუბსტანციურობა ეკუთვნის მხოლოდ წარმოდგენათა მატარებელ სუბიექტს ან სულს, — ამბობდა ბერკლი.

მაგრამ, თუ სხეული არ არის სუბსტანცია, თუ ის მხოლოდ წარმოდგენათა ჯამია, რით განირჩევა მაშინ ერთი წარმოდგენა ან ცოდნა, რომელსაც ქეშმარიტს ვეძახით, მეორე წარმოდგენისაგან (ცოდნისაგან), რომელსაც მცდარს ვეძახით? ჩვეულებრივ ფიქრობენ, რომ ქეშმარიტი ცოდნა ის არის, რომელიც შეეფერება გარეგნულ საგანს, ყალბი კი ის, რომელიც ამ გარეგნულ საგანს არ შეეფერება. მაგრამ, თუ გარეგნული საგანი სუბსტანცია არ არის, მაშინ როგორ უნდა განვასხვავოთ ქეშმარიტი ცოდნა ყალბისაგან? ამ ძნელ საკითხს ბერკლი ასე სჭრის: ქეშმარიტი ცოდნა ყალბისაგან განირჩევა თავისი წყობით: თუ ჩვენი ცოდნის წყობა შეეფერება იმ წყობას, რომელიც აქვს მის შინაარსს აბსოლუტური არ-

სის ან ღმერთის გონებაში, მაშინ ეს ცოდნაც ჭეშმარიტია; წინააღმდეგ შემთხვევაში კი ის ყალბია. აბსოლუტური არსი გვაძლევს წარმოდგენის ან ცოდნის ელემენტებს: ეს არის შეგრძნებები. ჩვენ ამ შეგრძნებებს ერთიმეორესთან ვაკავშირებთ ისე, როგორც გვსურს, ვინაიდან გვაქვს ამის ძალა მონიჭებული, ე. ი. მონიჭებული გვაქვს შეგრძნებათა შეკავშირების თავისუფლება. ასეთი თავისუფლების გამო კი ზოგი აკავშირებს შეგრძნებებს არა ისე, როგორც მათი შინაარსია შეკავშირებული აბსოლუტური არსის გონებაში, და ეს არის სწორედ შეცდომა. ამრიგად, ჭეშმარიტება და შეცდომა განირჩევიან მხოლოდ აბსოლუტურ არსთან მიმართებით: ეს არსი რომ არ ყოფილიყო, მაშინ არც განსხვავება იქნებოდა შეცდომასა და ჭეშმარიტებას შორის.

მაგრამ აი საკითხი: დამტკიცებულია თუ არა აბსოლუტური არსის ანუ ღმერთის არსებობა? ბერკლის არ უცდია ამის დამტკიცება: როგორც ეპისკოპოსს, მას სწამდა, რომ ღმერთი არსებობს, მაგრამ ეს იყო მხოლოდ რწმენისა და არამეცნიერული ცოდნის საქმე. არც ის დაუმტკიცებია მას, რომ სული არის, რომ ის სუბსტანციაა: ესეც მისი რწმენა იყო მხოლოდ. ღმერთი რომ არსებობს, ამას ემპირისტის მხოლოდ შაშინ ჩათვლიდა დამტკიცებულად, თუ ის აღმოაჩენდა, რომ ცდაში ღმერთი შეიცნობა. აგრეთვე სულის არსებობაც ემპირისტს მხოლოდ მაშინ შეეძლო ეცნო, თუ ის აღმოაჩენდა, რომ სული ცდაში განიცდება.

იუმმაც სწორედ აქედან დაიწყო: მან აღნიშნა, რომ ცდაში არ განიცდება არც ღმერთი, არც სული. კონკრეტულ ცდაში რომ ღმერთი არ შეიცნობა, ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია. უფრო საყურადღებოა ის, რომ, იუმის აზრით, არც სული შეიცნობა ცდაში. სწორედ აქ იჩენს თავს ყველაზე უფრო ნათლად ის დიდი განსხვავება, რომელიც ემპირისტს იუმსა და რაციონალისტ დეკარტს შორის არსებობდა. როგორც განსოვთ, დეკარტი დარწმუნებული იყო, რომ თითოეულ ჩვენგანს აქვს საშუალება საკუთარი „მე“ ან სული შეიცნოს. დაჯავირდეთ ჩვენს თავს და ჩვენ შევნიშნავთ, რომ ჩვენი „მე“ არსებობს. ამ „მე“-ს არსებობა დეკარტისათვის ეჭმიუტანელი დებულება იყო: მე შემიძლია ყველაფერში ვეჭვობდე, მაგრამ იმაში, რომ მე ვარსებობ, მე არ შემიძლია ეჭვი შევიტანო. როდესაც მე ვეჭვობ, მე ვიცი, რომ მე ვარ: je pense, donc je suis. ამ საისტორიო მსჯელობას იუმი არ დაეთანხმა. ძალიან ადვილად შეიძლება, რომ თითოეული ჩვენგანი დარწმუნებული იყოს, რომ ის ან მისი „მე“ არსებობს: არც ერთ ჩვენგანს მართლაც არ შეუძლია ეჭვი შეიტანოს იმაში, რომ ის ან მისი „მე“ არის. მაგრამ ეს ბოლოს და ბოლოს არაფერს ამტკიცებს იმის შესახებ, ნამდვილად არსებობს ეს „მე“ თუ არა. რამდენ რამეში ვართ ჩვენ ძლიერ დარწმუნებული, რამდენ რამეში

არ შეგვიძლია ექვი 'მევიტანოთ. მაგრამ ყველაფერი ეს ქვეშარიტება მინც არ არის. აი მე ძილში ვარ და უცბად ვხედავ, რომ სახლს ცეცხლი გაუჩნდა: იმ მომენტში მე ექვი არ მაქვს იმაში, რომ ეს ასეა. მაგრამ ვიღვიძებ და ვხედავ, რომ სახლს არაფერი დაშავებია. ვინმემ თუ თქვა, რომ ეს „გარეგნულ“ გამოცდილებისაგან ამოღებული მაგალითია და ჩვენს საკითხს ვერ წყვეტს, შეიძლება „შინაგანი“ გამოცდილებას მაგალითი ავიღოთ: რამდენჯერ ხდება, რომ ვინმე ფიქრობს, თითქოს ის ან მისი „მე“ კეთილია, ნამდვილად კი ის არ არის კეთილი. რამდენჯერ უფიქრია თითოეულ ჩვენგანს: „ეს მე ვიცი“, შემდეგ კი აღმოჩენილა, რომ ეს შეცდომა იყო. მაშასადამე, რატომ არ შეიძლება, რომ მე დარწმუნებული ვიყო, რომ მე ვარსებობ ან ჩემი „მე“ არსებობს, მაგრამ ნამდვილად ეს „მე“ არ არსებობდეს? ერთია ჩვენი რწმენა, რომ „მე“ არსებობს, მეორეა ამ „მე“-ს ნამდვილი არსებობა. რწმენა არ არის მეცნიერებათა საკმაო საბუთი ქვეშარიტებისა. გ ა ღ ა მ წ ყ ვ ე ტ ი ი ნ ს ტ ა ნ ც ი ა ა რ ი ს ი ქ ც ღ ა : თუ ცდაში არის „მე“, როგორც მისი შ ი ნ ა ა რ ს ი, ე. ი. თუ ცდაში „მე“ შე ი ც ნ ო ბ ა, მაშინ „მე“ უეჭველად არსებობს. ცუკი ანა, მაშინ არც იმის უფლება გვაქვს ამ „მე“-ს არსებობა ან მისი სუბსტანციურობა დამტკიცებულად ჩავთვალოთ¹.

ე. ი. დაეკვირდეთ, შედის თუ არა ცდის შინაარსში „მე“ ან შევეცნობთ თუ არა ცდაში ამ „მე“-ს. ყოველთვის, როდესაც ჩვენს „მე“-ზე ვფიქრობთ, ვაჩნევთ ამა თუ იმ განცდას: სიამოვნების ან უსიამოვნების, სითბოს ან სიცივის, ფერის ან სუნის, შიმშილის ან წყურვილის. არსაღ „მე“-ს არ განვიცდით: „მე“ არ შედის ცდის შ ი ნ ა ა რ ს შ ი. მაშასადამე, „მე“-ს არსებობაც არ შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს.

მაგრამ თუ „მე“-ს რეალობა (სუბსტანციურობა) არ არის დამტკიცებული, თუ გარდა ამისა არ არის დამტკიცებული არც ღმერთის რეალობა, არც გარეგნული საგნებისა (სხეულებისა), მაშინ უნდა მოიხსნას როგორც ბერკლის, ისე ლოკის თეორიები: ესენი ვერ ეტევიან ნამდვილი მეცნიერების ფარგლებში, რომელმაც ცდაში შეცნობილით უნდა განისაზღვროს თავი. იუმამაც თავს იდგა ჩამოეჭრა ამ თეორიებისათვის ყველაფერი, რაც მეცნიერების ფარგლებს სცილდებოდა, და დაეტოვებინა მხოლოდ ის, რაც ცდის მიერ იქნებოდა გამართლებული. როგორც ვხედავთ, იუმის ფილოსოფიური მოძღვრება მიღებულია ანალიტიკური გზით: ის უკანასკნელი ნაშთია ლოკის ფილოსოფიის დაშლისა. არც ერთ რაციო-

¹ ხაზგასმელია აქ, რომ „მე“ უნდა იყოს ცდაში, როგორც მისი შეცნობილი შინაარსი, და არა როგორც შეუცნობელი აქტი. უკანასკნელი წინასწარ გამოიხატულია, ვინაიდან ცდა აღებულია, როგორც თავისთავად არსებული რამ, როგორც აბსოლუტი. ცდა რომ „მე“-ს აქტიობის ნაყოფია, რომ „მე“-ს გარეშე მას აზრიც ეკარგება, ეს გაშვეულია მხედველობიდან.

ნალისტს არ მიუყენებია გულუბრყვილო ემპირიზმისათვის მეტი ზიანი, ვიდრე მიაყენა მას უკიდურესმა ემპირისტმა იუმმა, რომელმაც ნაკუწ-ნაკუწად აქცია ყველა მისი დოგმატიკური წანამძღვრები, გარდა ერთისა: სახელდობრ, ც დ ი ს ა ბ ს ო ლ უ ტ უ რ ი მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ი ს ა. მაგრამ ვიდრე იუმის მოძღვრების დეტალურ შესწავლას შევუდგებოდეთ, გავეცნოთ ჯერ ამ მოაზროვნის პიროვნებას.

დავით იუმი შთამომავლობით შოტლანდიელი იყო. იგი დაიბადა 1711 წელს ქალაქ ედინბურგში, ღარიბი აზნაურის ოჯახში. უმაღლესი განათლების მისაღებად იუმი შევიდა ედინბურგის უნივერსიტეტში, მაგრამ გადამეტებული მეცადინეობის გამო დასუსტდა. თან სიღარიბემაც დააბრკოლა და ამიტომ იძულებული გახდა სწავლა მიეტოვებინა. მან კომერციას მოჰკიდა ხელი. მალე აღმოჩნდა, რომ იუმი ვაჭრობისათვის არ იყო დაბადებული, და 23 წლის ახალგაზრდა მიემგზავრება საფრანგეთში სწავლის გასაგრძელებლად. საფრანგეთში იუმმა დაპყო ოთხი წელი. შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ საფრანგეთში ყოფნის დროს გამოიკვანძა კვირტი იუმის ფილოსოფიისა, რომელიც მან იქვე ჩამოაყალიბა სამი ტომისაგან შემდგარ თხზულებაში (Treatise upon human nature). ამ თხზულებამ ვერ მიიპყრო ინგლისის საზოგადოების ყურადღება. მიუხედავად ამისა უმთავრესად მის მძიმე სტილში უნდა ვეძიოთ. ნუ დაგვავიწყდება, რომ ინგლისელი მკითხველი არ ჰგავდა იმავე ეპოქის გერმანელ მკითხველს. უკანასკნელი აპატიებდა ავტორს უსაშინელეს ბუნდოვანებას მეტყველებაში, თუ ჰქონდა იმედი, რომ მისგან რაიმეს ისწავლიდა. ასეთი ფსიქოლოგიის გარეშე განა ეყოლებოდათ ამდენი მკითხველი თავის თანამედროვეთა შორის კანტს ან ჰეგელს, რომელთა გაუგებარ ენას ასე მხიარულად დასცინის ჰაინე? მაგრამ გარდა უეარგისი სტილისა თვით შინაარსიც იუმის პირველი თხზულებისა, სადაც ახალგაზრდა ფილოსოფოსი ასე გაბედულად მსჯელობდა ზოგიერთ პრობლემებზე, არ მოეწონებოდა ინგლისის ფილისტერთა წრეებს. ალბათ, ამიტომ ვერ მიიღო იუმმა ედინბურგის უნივერსიტეტში კათედრა. მაგრამ საზოგადოების გულცივობამ ვერ დაუკარგა მას ენერჯია, და მალე აქვეყნებს ახალ წიგნს: „მორალური, პოლიტიკური და ლიტერატურული ცდები“. ამას მოჰყვა ადამიანის გონების გამოკვლევა (რომელიც პოპულარული გადამუშავება იუმის პირველი თხზულებისა), „ბუნებრივი ისტორიარელიგიისა“, სადაც იუმი ამტკიცებს, რომ სარწმუნოება ბუნებრივი ნაყოფია ადამიანის ფსიქიკისა, და „ინგლისის ისტორია“, რომელმაც დიდი საქმე გააკეთა ისტორიული მეცნიერების განვითარების დარგში.

მიუხედავად ასეთი ნაყოფიერი მოღვაწეობისა, ჯიროვანი გავლენა იუმისა ინგლისურ საზოგადოებაზე იწყება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ის პირველად საფრანგეთში დააფასეს. მეთვრამეტე საუკუნის საფრანგუ-

თის განმანათლებელი ფილოსოფია ლოკიდან გამოვიდა: მონტესკიე, ვოლტერი, ჰელვეციუსი ლოკის პოპულარიზატორები იყვნენ არსებითად. ამიტომ იუმის მოძღვრება, რომელიც ლოკის ემპირიზმის ნიადაგზე აღმოცენდა და მის განვითარებას წარმოადგენდა, საფრანგეთში სახარებად უნდა მოსჩვენებოდათ. პარიზში ჩასვლისთანავე იუმმა საფრანგეთის განათლებული არისტოკრატის ყურადღება მიიპყრო. 1767 წელს მან მიიღო დიდი თანამდებობა საგარეო საქმეთა სამინისტროს სახელმწიფო მდივნის თანაშემწისა. მაგრამ ბევრ ხანს ამ თანამდებობაზე არ დარჩენილა: ორი წლის შემდეგ იგი ბრუნდება ედინბურგში. იქ იგი კვლავ უახლოვდება თავის ძველ მეგობრებს: ადამ სმიტს, ფერგუსონს, ჰომს, რომლებსაც იგი ძლიერ უყვარდათ, როგორც პირდაპირი. გულახდილი და სულით ფაქიზი პიროვნება. იუმი გარდაცვალა 1776 წელს.

როგორც უკვე აღინიშნა, იუმი დგას ემპირისტული ფილოსოფიის ნიადაგზე. ყოველი ცოდნა ცდიდან იწყება და ყოველი ცოდნა ცდით განისაზღვრება, — ასეთი იყო ამ ფილოსოფიის პრინციპი, რომელსაც იუმიც იზიარებს უდავოდ: მცნა აზრითაც ჩვენ შეგვეძლია მხოლოდ ის ვიცოდეთ, რაც შედის ცდის შინაარსში.

მერე რა შედის ცდის შინაარსში? ცდის შინაარსში შედის წარმოდგენები. თანამედროვე ფსიქოლოგები და გნოსეოლოგები წერენ, რომ გარდა შინაარსისა ცდაში არის მოცემული ცოცხალი აქტები, რომლებიც ამ შინაარსს აკავშირებენ. ასეთ შეხედულებას იუმიც იცნობს, რადგან აქტის ცნება უკვე ლაიბნიცსაც გარკვეულად ჰქონდა გამოთქმული: აქტია: მაგალითად, მისთვის მსჯელობის ფუნქცია; ყოველ მსჯელობაში მართო წარმოდგენები (სუბიექტის და პრედიკატის წარმოდგენება) კი არ არის მოცემული, არამედ ამ წარმოდგენათა შეერთების პროცესი. იუმი ასეთ შეხედულებას არ იზიარებს. ცდაში შემეცხებობისათვის მოცემულია მხოლოდ ის, რაც შეიცნობა, და, მეცნიერების თვალსაზრისით, მოცემული იგივეა, რაც შეცნობილი: *esse* არის *percipi*. მაშასადამე, მეცნიერებას მხოლოდ მაშინ ექნებოდა უფლება ეთქვა, რომ აქტი მოცემულია ცდაში, თუ ეს აქტი განიცდებოდა ან შეიცნობოდა. მაგრამ არავითარი აქტი არ განიცდება. ყოველ მსჯელობაში, მაგალითად, შეცნობილი გვაქვს სუბიექტის, პრედიკატის და მათი თანამედროობის წარმოდგენა. მეცნიერების თვალსაზრისით, რომელიც ცდის ნიადაგზე დგას, მსჯელობა „ა არის b“ არაფრით განირჩევა თანამედროობის ასოციაციით დაახლოებულ „ab“ კომპლექსიდან, ე. ი. ისეთი განცდიდან, სადაც შეცნობილია ჯერ „ა“, შემდეგ კი „b“ წარმოდგენა. აქტი მსჯელობისა, რომელიც უნდა აერთებდეს ამ წარმოდგენებს და გამოხატული უნდა იყოს „არის“ სიტყვით, არ განიცდება: გა-

ნიცდებამ მხოლოდ შინაარსი მსჯელობისა და არა აქტი. ამიტომ, ფიქრობს იუმი, მეცნიერების ფარგლებში აქტების ცნება ვერ შევა, რადგან მეცნიერება ცდის შინაარსით განისაზღვრება, აქტი კი ცდის შინაარსი ხომ არ არის, როგორც ამას რაციონალისტი ლაიბნიციც აღიარებდა: ცდის შინაარსს შეადგენენ წარმოდგენები და არა აქტები.

ეს წარმოდგენები, რომლებსაც იუმი პერცეფციებს (perceptions) უწოდებს, ერთიმეორისაგან განსხვავდებიან და იუმი ცდილობს მოგვეს. მათი კლასიფიკაცია. მისი აზრით, არის ორი კლასი ან ჯგუფი ამ პერცეფციებისა: ერთს ის უწოდებს შთაბეჭდილებებს (impressions), მეორეს კი იდეებს (ideas, thoughts). შთაბეჭდილება განირჩევა იდეისაგან თავისი სიცხველით. იდეა უფრო მკრთალი და უფერულია, ვიდრე შთაბეჭდილება. როდესაც, მაგალითად, მე ვხედავ თეთრ ფერს, მე მაქვს შთაბეჭდილება თეთრი ფერისა. როდესაც მე მოვიგონებ მას, მე მაქვს იდეა თეთრი ფერისა. ყოველი იდეა შეიძლება გაჩნდეს მხოლოდ განცდილი შთაბეჭდილების შემდეგ: შთაბეჭდილება წინ უსწრებს იდეას. ჩვეულებრივი ენით ვიტყვით, რომ იდეები მენსიერებას ეკუთვნიან. მაგრამ ეს მენსიერება არ არის ეუმისათვის განსაკუთრებული ძალა ან ნიჭი, რომელიც იდეების გარეშე არსებობს. საზოგადოდ იუმი არ ცნობს თავის გამოკვლევათა კონტექსტში განცალკევებულ ნიჭიერებათა არსებობას, რადგან ისინი ცდაში არ შეიქნებიან. მეცნიერებისათვის ნიჭიერება არის კონკრეტული ფაქტების ანუ წარმოდგენების შემაერთებელი სახელი და მეტი არაფერი. მენსიერებაც ზოგადი სახელია იდეებისა და ნამდვილი მეცნიერებისათვის ის მეტს არაფერს წარმოადგენს. თუმცა იუმი ამ საკითხში მხოლოდ აგრძელებდა ლოკის ტრადიციას ან, თუ გნებავთ, თვით დეკარტის ბრძოლასაც სუბსტანციური ფორმების წინააღმდეგ და არსებითად ახალს არაფერს ამბობდა, მაგრამ მისი ისტორიული ღვაწლი მაინც დაუვიწყარია.

იუმის აზრით, მეტი განსხვავება წარმოდგენათა შორის, გარდა ზემოაღნიშნულისა, არ არსებობს, არ არის, მაგალითად, განსხვავება შინაგანი და გარეგანი გამოცდილების წარმოდგენებისა, როგორც ეს ლოკს ეგონა. სიამოვნება ლოკისათვის იყო შინაგანი გამოცდილების წარმოდგენა ან რეფლექსია, სიდიდე კი — გარეგანი გამოცდილების წარმოდგენა ან სენსაცია, ვინაიდან უკანასკნელი მოდიოდა გარეშე არსებულ სენსიდან, პირველი კი მხოლოდ შიგნიდან. იუმისათვის სიამოვნებაც და სიდიდეც ერთგვარი პერცეფციაა. არ შეიძლება ითქვას, რომ სიდიდე გარეგნულ გამოცდილებას ეკუთვნის, სიამოვნება კი შინაგანს, ვინაიდან, იუმის აზრით, მეცნიერებისათვის უცხოა გარეგნული სუბსტანციის ცნება, რომელიც ასაბუთებს ამ განსხვავებას.

არც ის შეუძლია მეცნიერებამ დაადასტუროს, რომ სიდიდე-შთაბეჭდილება გარეგნული გამოცდილების წარმოდგენაა, სიდიდე-იდეა კი — შინაგანი გამოცდილებისა. მეცნიერებას შეუძლია აღნიშნოს მხოლოდ ერთი რამ: სიდიდე-იდეა ჩნდება უფრო ცხოველი სიდიდე-შთაბეჭდილების შემდეგ, ისე როგორც სიამოვნება-იდეა — სიამოვნება-შთაბეჭდილების შემდეგ. მაგრამ, თუ სიამოვნება-შთაბეჭდილებას არ ვარჩევთ ჩვენ სიამოვნება-იდეისაგან და არ ვამბობთ, თითქოს პირველი გარეგნული გამოცდილების პერსექუციაა, ხოლო მეორე შინაგანი გამოცდილებისა, არც იმის უფლება გვაქვს ვთქვათ, ვითომ სიდიდე-შთაბეჭდილება გარეგნული გამოცდილების პერსექუცია იყოს და სიდიდე-იდეა კი შინაგანი გამოცდილებისა. უნდა დავივიწყოთ ამგვარი გამოთქმანი, რომელიც მეცნიერულ კრიტიკას ვერ უძლებენ, და ეცნოთ ნსოლოდ ის, რასაც ცდა გვიჩვენებს. მაშასადამე, ხელი უნდა ავიღოთ იმ საკითხის გადაწყვეტაზეც თუ რა მიზეზის გამო ხდება ის, რომ შთაბეჭდილება წინ უსწრებს იდეას: ცდა არაფერს გვეუბნება ამ საკითხის შესახებაც. ის მხოლოდ გვიჩვენებს, რომ ზოგი წარმოდგენა ცოცხალია, ზოგი კი მკრთალი, რომ ცოცხალი წარმოდგენა უსწრებს მკრთალს, და ამაზე მეტს ცდა აქ არაფერს ამბობს, და ჩვენც მისი ნაჩვენებით უნდა დავკმაყოფილდეთ.

გარდა წარმოდგენებისა, ცდაში შეიძლება ამ წარმოდგენათა მიმართებაც, რომელიც ბოლოს და ბოლოს ისევ წარმოდგენაა: შთაბეჭდილება ან იდეა.¹ ეს მიმართება შეიძლება იყოს ორგვარი: ერთია მიმართება მსგავსება-განსხვავების, მეორე — თანამიმდევრობის ან მეზობლობის. მაგალითად, წარმოდგენა ფიჭვისა ემსგავსება ხის წარმოდგენას და არ ემსგავსება (განსხვავდება, ეწინააღმდეგება) მუხისას². ეს შემდეგს ნიშნავს: როდესაც ცდაში შეიძლება ფიჭვის ხისა და მუხის წარმოდგენა, ამავე დროს შეიძლება ის წარმოდგენაც, რომ ფიჭვის წარმოდგენა ჰგავს ხის წარმოდგენას და არ ჰგავს, ან ეწინააღმდეგება მუხის წარმოდგენას. მსგავსება-განსხვავების მიმართებას შეიძლება ეწოდოს ლოგიკური მიმართება. ეს ხომ წარმოდგენათა მიმართებაა მათი ლოგიკური შინაარსის მხედველით. ფიჭვის წარმოდგენა ემსგავსება ხის წარმოდგენას: ფიჭვი სახეა, ჭეკი გვარია. ფიჭვის წარმოდგენა განსხვავდება (ეწინააღმდეგება) მუხის წარმოდგენისაგან: ფიჭვი ერთი სახეა ხისა, მუხა კი მეორე ან სხვა სახეა. სახისა და გვარის, ან კიდევ ერთი და იმავე გვარის სხვადასხვა სახეთა შორის მიმართებას ეწოდება ლოგიკური მიმართება, ვინაიდან ის ლოგიკის საკვლევეია. სწორედ ამიტომაც მიმართება მსგავსება-განსხ-

¹ მიმართება იუბისათვის არის არა აქტი ან ფუნქცია მიმართებისა (როგორც ეს-მის ივი, მაგალითად, კანტს), არამედ ის არის მხოლოდ ფაქტი მიმართებისა.

² აქ განზრახ გავამარტივეთ იუბის კონცეფცია.

ხვავეების აარის ლოგიკური მიმართება. წარმოდგენათა ლოგიკური მიმართების ან მათი მსგავსება-განსხვავების შესაცნობად არაფერია საჭირო, გარდა იმ ცდისა, რომელშიც თვით ეს წარმოდგენები შეიცნობა: წარმოდგენებთან ერთად შეიცნობა მათი მსგავსება-განსხვავებაც.

მაგრამ მართო მსგავსება-განსხვავების ლოგიკური მიმართება კი არ შეიცნობა ცდაში წარმოდგენებთან ერთად, არამედ — მათი თანმიმდევრობა: მეზობლობის მიმართებაც. მაგალითად, ცდაში შეცნობილ იქნა ჭერ, ვთქვათ, თოფის, შემდეგ კი გასროლის წარმოდგენა: ამ წარმოდგენების შეცნობასთან ერთად ისიც შეიცნობა, რომ თოფის წარმოდგენა პირველად იყო შეცნობილი, გასროლისა კი შემდეგ. წარმოდგენათა ამ თანმიმდევრობის შესაცნობად არაფერია საჭირო გარდა იმ ცდისა, რომელშიც შეცნობილ იქნა თვით ეს წარმოდგენები.

ეს არის ყველაფერი, რაც ცდაში შეიცნობა: ეს არის ცდის შინაარსი — წარმოდგენები და მათი მიმართებანი: მსგავსება-განსხვავებისა და თანმიმდევრობა-მეზობლობისა, რომელნიც თავის მხრივ აგრეთვე წარმოდგენებია მხოლოდ. ამაზე მეტი ცდის შინაარსში არაფერია.

მეცნიერება ცდაში შეცნობილით ან ცდის შინაარსით უნდა განისაზღვრებოდეს. ცდის შინაარსში კი არაფერი ყოფილა გარდა წარმოდგენებისა და მათი მსგავსება-განსხვავების და თანმიმდევრობა-მეზობლობის მიმართებათა. მაშასადამე, მეცნიერება, თუ ის ნამდვილი მეცნიერებაა. არაფერს უნდა შეიცავდეს გარდა წარმოდგენებისა და მათი მსგავსება-განსხვავებისა და თანმიმდევრობა-მეზობლობის მიმართებისა.

ახლა ვნახოთ, აქმაყოფილებენ თუ არა ამ კრიტერიუმს არსებული მეცნიერული დისციპლინები. გულმოდგინე გამოკვლევამ იუმი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მის მიერ დამყარებულ კრიტერიუმს აქმაყოფილებენ მხოლოდ მათემატიკური დისციპლინები. თურმე ცდის საზღვრებს არსცილდება მხოლოდ მათემატიკა, ეს უსაყვარლესი მეცნიერება ახალი დროისა, რომელსაც ერთნაირად პატივისცემდნენ როგორც რაციონალისტურ საფრანგეთში, ისე ემპირისტულ ინგლისში. რაც შეეხება არამათემატიკურ მეცნიერულ დისციპლინებს, აღმოჩნდა, რომ ისინი ვერ უძლებენ გამოცდას, რადგან მათში თურმე ბევრი ყოფილა არაცდისეული ან ცდით გაუმართლებელი ელემენტები. ვინ იფიქრებდა, რომ ასეთი, თითქოს დაკვირვებათა მონაცემით დამძიმებული და თავიდან ბოლომდე ემპირიული მეცნიერება, როგორიც არის, მაგალითად, ბოტანიკა, უფრო ნაკლებად იქნებოდა ცდის სამსჯავროს წინაშე გამართლებული, ვიდრე ანალიტიკური გეომეტრია, რომელსაც პირველი შეხედვით ცდასთან არაფერი აქვს საერთო და რომლის განყენებული ცნებანი გრძნობებისათვის მოცემულ წარმოდგენებზე ძლიერ არიან ამაღლებული!

ზევით იყო მოცემული ცდის ანალიზი. ცდა გვაძლევს საშუალებას დავამყაროთ: ა) მსგავსება-განსხვავება წარმოდგენათა შორის, ბ) ფაქტი წარმოდგენათა თანმიმდევრობა-მეზობლობისა. ახლა იბადება კითხვა, თუ რამდენად ღირებულა მეცნიერებათა შინაარსი.

ყოველი მეცნიერება დებულებათაგან შედგება. დებულება არის წარმოდგენა წარმოდგენათა (სუბიექტისა და პრედიკატისა) დამოკიდებულებისა. თუ ნამდვილი ცოდნა განისაზღვრება იმით, რაც ცდაში არის შეცნობილი, მაშინ მეცნიერებათა შორის ნამდვილი (ე. ი. ღირებული) მეცნიერება იქნება მხოლოდ ის, რომლის დებულებანი შეიცავენ ან მსგავსება-განსხვავებას სუბიექტებსა და პრედიკატებს შორის, ან უბრალო ფაქტს ამ უკანასკნელთა თანმიმდევრობა-მეზობლობისას. დანარჩენ მეცნიერებათა ღირებულება ცდით არ იქნება გამართლებული, და ისინი ნამდვილ მეცნიერებად, ამ სიტყვის სასტიკი მნიშვნელობით, ვერ ჩაითვლებიან. მაშასადამე, უნდა გავსინჯოთ მეცნიერებათა შინაარსი და ამ გასინჯვის საშუალებით გამოვარკვიოთ, შეეფერება თუ არა ის იმას, რასაც ცდა გვატყობინებს. თვით ეს გასინჯვა უნდა წარმოებდეს სისტემატურად და არა უწყისრიგოდ, რათა არ გამოგვრჩეს რომელიმე მეცნიერება განუზილველად. ასეთი სისტემატური გასინჯვისათვის კი საჭიროა ვისარგებლოთ მეცნიერებათა კლასიფიკაციით. მეცნიერებათა საკუთარი კლასიფიკაცია იუმს არ შეუქმნია: ის მიჰყვება ამ შემთხვევაში ისტორიულ ტრადიციას, რომლის შექმნაში მონაწილეობა მიიღეს ფრანცისკ ბეკონმა, თომას ჰობსმა და ლაიბნიცმა.

ყველა მეცნიერება (ისინიც, რომელნიც ამჟამად არსებობენ, და ისინიც, რომელნიც მომავალში აღმოცენდებიან) ორ ჯგუფად უნდა განაწილდეს. ერთ ჯგუფს შეადგენენ მათემატიკური მეცნიერებანი, მეორეს კი ფიზიკური. ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, რომელიც შეიცავს არა მხოლოდ საკუთრივ ფიზიკას, არამედ ქიმიასაც, ფსიქოლოგიასაც და პოლიტიკასაც. უნდა გაისინჯოს მეცნიერებათა თითოეული ჯგუფი ცალცალკე და შეფასდეს მისი შინაარსის ღირებულება ზემოაღმოჩენილი კრიტერიუმის თვალსაზრისით. განვიხილოთ ჯერ, თუ რა დასკვნამდე მივიდა იუმი მეცნიერებათა მათემატიკური ჯგუფის შესახებ, შემდეგ კი გავვეცნოთ, თუ როგორ შეაფასა მან მეცნიერებათა ფიზიკური ჯგუფი.

მეცნიერების შეფასებას უნდა უსწრებდეს წინ მისი შინაარსის დახასიათება. იუმიც ცდილობს მათემატიკურ მეცნიერებათა შეფასება გამოიყვანოს მათი შინაარსის დახასიათებიდან. თვით ამ დახასიათებაში კი ის უკამათოდ მისდევს რაციონალისტური ფილოსოფიის უდიდეს წარმომადგენლებს. როგორც დეკარტი, ისე სპინოზა და ლაიბნიციც ერთნაირად

დარწმუნებული იყვნენ იმაში, რომ მათემატიკურ ცოდნას ანალიტიკური ხასიათი აქვს. თქვენ გახსოვთ, რომ ლაიბნიცმა მათემატიკური ცოდნა გამოჰყო ფაქტების ცოდნისაგან, შეიტანა ის „სამარადისო ჭეშმარიტებათა“ ფარგლებში (vérités éternelles) და მის პრინციპად წინააღმდეგობა კანონი გამოაცხადა. ეს იმას ნიშნავდა, რომ საკმარისია შინაგანი თანხმობა ან შინაგანი წინააღმდეგობისათვის თავის არიდება, რათა მთელი შინაარსი მათემატიკური მეცნიერებისა გამოვიყვანოთ მათემატიკური აქსიომებიდან და დეფინიციებიდან, ამ აქსიომებისა და დეფინიციების დაშლის ან ანალიზის საშუალებით.

ავიღოთ კონკრეტული მაგალითი მათემატიკური დებულებისა, ყველასათვის ადვილად მისაწვდომი. მათემატიკური დებულებაა გეომეტრიის თეორემა, რომ „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არის 2d“. სუბიექტი ამ დებულებისა არის „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი“, პრედიკატი „2d“. რაციონალისტების შეხედულებით, პრედიკატის ცნება შედის სუბიექტის ცნებაში, პირველი მოცემულია მეორეში. ამიტომ საკმარისია გავშალოთ „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამის“ ცნება (რისთვისაც დაგვჭირდება აქსიომებისათვის მიმართვა), საკმარისია ის გავანალიზოთ, და აღმოვაჩინოთ მასში „2d“ ცნებას, რომელიც ამ ანალიზამდე შეიძლება ჩვენთვის უჩინარი იყო: ანალიზი ჭერ კიდევ უცნობ მოცემულს შეცნობილ მოცემულად აქცევს.

ან ავიღოთ მეორე მაგალითი არითმეტიკის დარგიდან: არითმეტიკაც ხომ მათემატიკის ელემენტარული დისციპლინაა. „ $3+2=5$ “ არის არითმეტიკული დებულება, რომლის სუბიექტია „ $3+2$ “, სოლო პრედიკატი „5“. რაციონალისტების აზრით, პრედიკატის ცნება მოცემულია აქაც სუბიექტის ცნებაში. ვისაც აქვს ცნება „ $3+2$ “ (ე. ი. ცნება სამი, ცნება ორი და ცნება მრამეტება) ის ახალს არაფერს შეიტყობს, როდესაც იმას ეტყვიან, რომ „ $3+2$ “ არის „5“, ვინაიდან მას მოცემული ჰქონდა ეს „5“-ის ცნება „ $3+2$ “-ის ცნებათა კომპლექსში. თვითონაც შეეძლო იმას „ $3+2$ “ ცნებიდან მიეღო „5“-ი ცნება, თუ ის გაშლიდა, ან გაანალიზებდა პირველს წინააღმდეგობის კანონის დაურღვევლად. აი ამას ნიშნავს სწორედ ის, რომ მათემატიკური ცოდნა ანალიტიკური ცოდნაა და რომ მათემატიკა ანალიტიკური მეცნიერებაა.

იუმი უდავოდ იღებს მათემატიკურ მეცნიერებათა რაციონალისტურ დახასიათებას. ის იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ მათემატიკური ცოდნა არის ცოდნა ანალიტიკური, რომელიც წინააღმდეგობის პრინციპზე ეყრდნობა. მაგრამ წინააღმდეგობა ხომ ლოგიკური მიმართებაა, რომელიც შეიძლება შეცნობილ იქნეს ცდაში: ცდის ანალიზმა აკი აღმოაჩინა, რომ წარმოდგენებთან ერთად შეიცნობა მათი მსგავსება-განსხვავების ლოგიკური მიმართებაც. ამიტომ მათემატიკური დებულების ყველა ზემოაღნიშნული

მაგალითი საგნებით გამართლებულია ცდით. რას ნიშნავს, მაგალითად, დებულება, რომ „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არის „2d“ ?“ იუმის აზრით, ის ამყარებს მსგავსებას „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამის“ წარმოდგენასა და „2d“ წარმოდგენას შორის¹. როდესაც ვინმეს აქვს წარმოდგენა სამკუთხედის კუთხეთა ჯამისა და წარმოდგენა 2d, მას ყოველთვის მათი მსგავსების წარმოდგენაც აქვს, ვინაიდან ეს წარმოდგენები მართლაც ემსგავსებიან ერთმანეთს. იმ ცდაში, სადაც შეიცნობა სამკუთხედის კუთხეთა ჯამისა და 2d-ს წარმოდგენა, შეიცნობა მათი მსგავსების წარმოდგენაც, ისე როგორც იმ ცდაში, სადაც შეიცნობა „2+3“ წარმოდგენათა კომპლექსი და „5“-ის წარმოდგენა, შეიცნობა პირველისა და მეორის მსგავსების წარმოდგენაც. აქედან ცხადია, რომ მათემატიკური დებულებები — სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არის „2d“ ან „2+3 = 5“ — ცდის საზღვრებს არ სცილდებიან. მაშასადამე, ყოველი მათემატიკური მეცნიერება, რამდენადაც ის მათემატიკურ ცოდნას ან მათემატიკურ დებულებებს შეიცავს, გამართლებულია ცდის შინაარსით: მასში ხომ არაფერი ყოფილა გარდა წარმოდგენათა მსგავსება-განსხვავების მიმართებისა, ეს მიმართება კი ცდაში ნამდვილად შეიცნობა მიმართებაში მყოფ წარმოდგენებთან ერთად.

ახლა ვნახოთ მეორე დარგის მეცნიერებები: ფიზიკა, ქიმია, ფსიქოლოგია, ეთიკა ან პოლიტიკა, რაშიც უნდა ვიგულისხმოთ ის, რაც დღეს პოლიტიკური კონომიის, სოციოლოგიის და ნაწილობრივ იურისპრუდენციის შინაარსს შეადგენს. ამ მეცნიერებათა ნიმუშია ფიზიკა. ისინი ცდილობენ ისე წარმართონ საკუთარი შინაარსი, როგორც ფიზიკამ წარმართა თავისი დებულებანი ბუნების მოვლენებზე. განსხვავება ამ მეცნიერებათა შორის მათ მიზანში ან ფორმაში კი არ არის საძიებელი, არამედ მათ გამოსაკვლევ საგანთა სხვაობაში და ამ უკანასკნელი გარემოებით გამოწვეულ სხვაობაში კვლევის შეუძლებლისა. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ პოლიტიკა იგივეა საზოგადოებრივი ცხოვრებასათვის, რომელიც მის საკვლევ საგანს შეადგენს, რაც ფიზიკა მოძრაობის, სითბოს, სინათლის, მაგნეტიზმის და ელექტრობის მოვლენებისათვის: მოკლედ რომ ვთქვათ, პოლიტიკა, იუმის აზრით, არის საზოგადოების ფიზიკა, ისე როგორც ეთიკა უნდა იყოს ზნეობის ფიზიკა. ამიტომაც შეიძლება ყველა ამ დარგის მე-

¹ იუმის შეცვლის მსჯელობის რაციონალისტურ თეორიას, რომელიც მას უყურებდა ფორმალური ლოგიკის მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად, როგორც ტერმინების უბსემფციას, ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით უფრო სწორი თეორიით: მსჯელობა მისთვის არის არა უბსემფცია ტერმინებისა, არამედ დაყარება წარმოდგენათა შორის მსგავსებისა, ან თანმიმდევრობა-მეზობლობისა. მიღმა მხოლოდ გაიმეორა თავის „ლოგიკის სისტემაში“ იუმის შეხედულება მსჯელობაზე, ზიგვარტმა კი განავითარა იგი ბოლომ-

ცნიერებებს ფიზიკური მეცნიერებანი ეწოდოს, მთელ დარგს კი მეცნიერებათა ფიზიკური დარგი. რომ შესაძლებელია ახალი ჯგუფი მეცნიერებათა, რომელთაც კანტი უწოდებს ფილოსოფიურ დისციპლინებს, და რომელთა თავისებურება დამოკიდებულია არა მათი საკვლევ საგნისაგან, არამედ თვით კვლევის მიზნისაგან ან კვლევის თვალსაზრისისაგან, ამას იუმი ვერ სწვდება. მისი შეხედულებით, თუ, მაგალითად, ეთიკა მეცნიერებაა, ის უნდა იყოს ზნეობრივი ფ ა ქ ტ ე ბ ი ს ფიზიკა (ან უკეთ, ზნეობის შექანაჟა) და სხვაგვარი ეთიკა (მაგალითად, ზნეობის მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ა) შეუძლებელია. ასეთი მიდგომა იუმისა ამ პრობლემისადმი წინასწარ განსაზღვრული იყო მისი ძირითადი არაფილოსოფიური პოზიციით, რომელსაც თქვენ უკვე იცნობთ ლოკის მაგალითიდან ნ ა ტ უ რ ა ლ ი ზ მ ი ს სახელწოდებით.

მამსადადამე, გამოსარკვევია, გამართლებულია თუ არა ცდით ფიზიკურ მეცნიერებათა დარგი, ისე როგორც გამართლებული ყოფილა მათემატიკურ მეცნიერებათა დარგი. საკითხის გადასაწყვეტად უნდა ვიცნობდეთ ამ ზეცნიერებათა საზოგადო ხასიათს. იუმი ფიქრობს, რომ ფიზიკურ მეცნიერებათა ხასიათი გამორკვეულია წინამორბედების მიერ, და ეს იღებს უცვლელად მათ მიერ აღმოჩენილ შედეგებს. თუ გაიხსენებთ, ჰობსმა ნათლად აღნიშნა, რომ ფიზიკა შეიცავს მ ი ზ ე ზ ო ბ რ ი ვ ი კ ა ვ შ ი რ ი ს დებულებებს¹. ფიზიკური დებულებაა, მაგალითად, „სითბო ადიდებს სხეულის მოცულობას“: სითბო მიზეზია, სხეულის მოცულობის გადიდება კი შედეგი. ამრიგად, დებულება „სითბო ადიდებს სხეულის მოცულობას“ არის დებულება მიზეზობრივი კავშირისა ან მიზეზობრივი მიმართებისა. დანარჩენი ფიზიკური დებულებანიც ამ მიზეზობრივ კავშირს ან მიზეზობრივ მიმართებას შეიცავენ. ამიტომ შეიძლება ზოგადად ითქვას, რომ ფიზიკური მეცნიერებანი არიან მიზეზობრივი მიმართების მეცნიერებანი: ისინი ამყარებენ მიზეზობრივ მიმართებას იმ დროს, როდესაც მათემატიკური მეცნიერებანი — მსგავსება-განსხვავების მიმართებას.

აქედან ცხადია, რომ ფიზიკური დარგის მეცნიერებანი გამართლებული იქნებიან ცდით მხოლოდ მაშინ, თუ მიზეზობრივი მიმართება, რომელსაც შეიცავენ ამ დარგის მეცნიერებათა დებულებანი, შეიცნობა ცდაში: თუკი აღმოჩნდა, რომ მიზეზობრივი მიმართება ცდაში არ შეიცნობა, მაშინ ფიზიკური მეცნიერებანიც ცდით არ იქნებიან გამართლებული, და ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ისინი ნამდვილ მეცნიერებად ვერ ჩაითვლებიან, ვინაიდან ნამდვილი მეცნიერება მხოლოდ ის არის, რომელიც,

¹ ვაიხსენოთ პარალელურად ისიც, რომ ლაიბნიცს ფილოსოფიაში მათემატიკური ცოდნის გვერდით დაყენებულია ფაქტების ცოდნა (vérités de fait), რომლის პრინციპად გამოტახდება ცდა საჭიროს ფაქტების კანონი (de la raison suffisante).

მათემატიკის მსგავსად, ცდით არის გამართლებული, ე. ი. არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც ცდის საზღვრებს სცილდება. მაშასადამე, საპირობა ვაგსინჯოთ მიზეზობრივი მიმართების შინაარსი: უნდა დავშალოთ ეს მიმართება და გავიგოთ, თუ რას შეიცავს ის. აქედანვე შეიძლება ითქვას შემდეგი: რაკი ცდის ანალიზმა, რომელსაც ჩვენ უკვე გავეცანით, აღმოაჩინა, რომ ის არაფერს შეიცავს გარდა წარმოდგენათა და მათი მსგავსება-განსხვავების ან თანმიმდევრობა-მეზობლობისა, საკითხი მიზეზობრივი მიმართების შესახებ მაშინ გადაწყდება უკანასკნელის სასარგებლოდ. თუ ეს მიმართება სრულიად დაიშლება წარმოდგენებზე და მათ ცდისეულ (წარმოდგენილ) მიმართებებზე: ან მსგავსება-განსხვავებისა, ან თანმიმდევრობა-მეზობლობისა. თუკი არა (ე. ი. თუ მიზეზობრივი მიმართება შეიცავს იმაზე მეტს, რაც ცდის შინაარსში შედის), მაშინ არც მიზეზობრივი მიმართება იქნება ცდით გამართლებული, არც ფიზიკური მეცნიერებანი (რომელნიც მიზეზობრივი მიმართების დებულებებს შეიცავენ) იქნებიან ცდით დასაბუთებული ან დამტკიცებული.

მაშასადამე, საკითხი დგას მიზეზობრივი მიმართების შესწავლის ან მისი ანალიზის შესახებ. აქაც იუმი არ არის პიონერი: თქვენ იცით, რომ მიზეზობრივი მიმართება ბეჯითი კვლევის საგანი იყო უკვე ოკაზიონალისტების წრეში (ანტიკური მოაზროვნეები რომ განზე დავტოვოთ). როგორც გელინიქსი, ისე მალებრანში ერთნაირად აღიარებენ, რომ იმას, რასაც ჩვეულებრივ მიზეზს უწოდებენ. არ აქვს ძალა შედეგი გამოიწვიოს, და თუ „მიზეზს“ „შედეგი“ მოჰყვება ხოლმე, ეს ხდება არა იმიტომ, რომ სწორედ „მიზეზი“ ქმნის შედეგს: შედეგს ნამდვილად ქმნის აბსოლუტი (ღმერთი), ის კი, რასაც ჩვეულებრივ „მიზეზს“ ეძახიან, არის არა ნამდვილი მიზეზი, არამედ მარტო საბაბი (occasio). მაგალითად, შეილს მამა კი არ აჩენს, არამედ ღმერთი; მამა კი უბრალო საბაბია შეილისა და არა მიზეზი მისიო. ცხადია, რომ მღვდელ მალებრანშს სხვა შეხედულება არ ექნებოდა ამ საგანზე. კიდევ უფრო შორს წავიდა ინგლისელი სკეპტიკოსი გლენვილი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ მიზეზობრივი მიმართება (თუ ეს უკანასკნელი ჩვენ გავიგოთ, როგორც ძალა) ცდაში კი არ არის მოცემული, არამედ უბრალო დასკვნაა, რომელსაც post hoc დამოკიდებულებიდან გამოჰყავს propter hoc დამოკიდებულება: ასეთი ქცევა კი არამეთუ არ არის დასაბუთებული, არამედ პირდაპირ აკრძალულია ლოგიკის კანონებით: ის, რაც post hoc (ამის შემდეგ) იყო, არ გაჩენილა უთუოდ propter hoc (ამის გამო). ამ შეხედულებებისათვის იუმს არსებითად არაფერი მიუმატებია გარდა ფსიქოლოგიური მოსაზრებისა: ის თითქმის უცვლელად იღებს იმ ლოგიკურ ანალიზს, რომელიც გაუკეთეს მიზეზობრიობის მიმართებას წინამორბედმა მოაზროვნეებმა. იუმის ორიგინალობა აქ ის იყო მხოლოდ, რომ მან ენერგიულად

წამოსწია წინ მიზეზობრიობის პრობლემა და აქცია იგი თავისი მოძღვრების ცენტრად.

მიზეზობრივი მიმართება გამოითქმება ასეთი ტიპის წინადადებებში: „სითბო აღიღებს სხეულს“, „წყალი აქრობს ცეცხლს“, „ღვინო ათრობს კაცს“. სითბო, წყალი, ღვინო მიზეზებია; სხეულის გადიდება, ცეცხლის გაქრობა, კაცის დათრობა — შედეგებია. ვინც ასეთ წინადადებებს გამოთქვამს, მას ისე აქვს საქმე წარმოდგენილი, თითქოს მიზეზს აქვს რაღაც ძალა და ის ამ ძალით გავლენას ახდენს შედეგზე, აიძულებს შედეგს, რომ ის იყოს, ან ქმნის ამ შედეგს.

მაგრამ გვაქვს თუ არა მეცნიერული საფუძველი მივაწეროთ წყალს ძალა ცეცხლის გაქრობისა? ამის საფუძველი გვექნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, რომ ეს ძალა შეცნობილი ყოფილიყო წყალში. მაგრამ როგორც უნდა ვატრიალოთ ცდით შეცნობილი წარმოდგენა წყლისა, მასში ჩვენ ძალას ვერ შევამჩნევთ. წყალში შეიცნობას სთხე, ფერი, გემო და სხვა თვისებები, მაგრამ ძალა ცეცხლის გაქრობისა მასში არ არის. არც ღვინოში შეიცნობა ძალა კაცის დათრობისა: რამდენიც უნდა ატრიალოთ ჭიქაში ჩასხმულ ღვინო, მასში თქვენ ამ ძალას ვერ შეამჩნევთ. ამიტომ, როცა ნოემ პირველად ყურძნის წვენი გამოსწურა, მან არ იცოდა კიდევ, რომ ეს წვენი მას დაათრობდა. მაშასადამე, რაკი ძალა არ შეიცნობა საგნის წარმოდგენაში, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ მიზეზობრივი დებულება, რომელიც საგანს მი აწერს ძალას, არ არის ანალიტიკური დებულება (ანალიტიკური იქნებოდა მაშინ, ძალის წარმოდგენა საგნის წარმოდგენაში რომ ყოფილიყო შეცნობილი): ის არ ეყრდნობა მსგავსების მიმართებას სუბიექტსა და პრედიკატს შორის ისე, როგორც, მაგალითად, მათემატიკური დებულება ეყრდნობა ასეთ მსგავსების მიმართებას. მიზეზობრივი დებულება არ ჰგავს მათემატიკურ დებულებას, და რაციონალიზმი ცდებოდა, როდესაც ის, მაგალითად (სპინოზას სახით), ფიქრობდა, რომ მიზეზი (causa) შედეგისათვის ის არის, რაც მათემატიკური (ლოგიკური) საბუთი (ratio) არის ფუნქციისათვის (დანაკვისათვის). Causa არ არის ratio, იუმის ფილოსოფიით.

მიზეზობრივი მიმართება არ არის მსგავსების მიმართება, რომელიც შეიცნობა ცდაში. მაგრამ ამით ჯერ კიდევ არ არის მიზეზობრიობის ბედი საესებით გადაწყვეტილი: შეიძლება მსგავსება არ შეადგენდეს მიზეზობრიობის შინაარსს, მაგრამ ეს შინაარსი მაინც შედგენილი იყოს ცდის მიერ მოწოდებული ელემენტებისაგან. ჩვენ ხომ ვიცით, რომ ვარადა მსგავსების მიმართებისა, ცდაში შეიცნობა ფაქტი წარმოდგენათა თანმიმდევრობა-მიზეზობრიობისა. რატომ არ არის შესაძლებელი, რომ მიზეზობრივი მიმართება, რომელიც გამოხატულია „ძალა“

სიტყვით, შედგებოდეს მხოლოდ წარმოდგენათა თანმიმდევრობა-მიზობლობის მიზნებისაგან? ამ შემთხვევაშიც მიზნობრიობა საკმაოდ გამარჯვებული იქნებოდა ცდით, ვინაიდან მასში არაფერი იქნებოდა გარდა ცდამი შეცნობილ წარმოდგენათა თანმიმდევრობა-მიზობლობისა.

ჯერ ვიკითხოთ, რა არის ეს ძალა, რომელსაც ვგულისხმობთ ჩვეულებრივ მიზნობრივ დებულებაში. ეს ძალა რომ საგნის წარმოდგენაში არ შეიცნობა, ისე როგორც სხვა თვისებები (ფერი, გემო, სუნი), ამაზე უკვე იყო ლაპარაკი: ძალა არ არის საგნის თვისება, რომელიც ცდამი შეიცნობა, ძალა არ არის ნამდვილი წარმოდგენა. მაშასადამე, რა არის ეს „ძალა“? უპირველეს ყოვლისა ეს არის სიტყვა, ბგერათა კომპლექსი. რას ნიშნავს მერე ეს სიტყვა? რას ნიშნავს ფრაზა: „წყალს აქვს ძალა ცეცხლი გააქროს“, ან წინადადება — „წყალი აქრობს ცეცხლს“? ორივე ნიშნავს შემდეგს: თუ წყალი მოხვედბა ცეცხლს, ცეცხლი უნდა გაქრეს, შეუძლებელია ცეცხლი არ გაქრეს, ცეცხლი აუცილებლად ქრება. ე. ი. ეს „ძალა“ იგივე ყოფილა, რაც „აუცილებლობა“. რას ნიშნავს ახლა „აუცილებლობა“? რას ნიშნავს, რომ წყალთან შეხვედრისას ცეცხლი აუცილებლად ქრება? ეს ნიშნავს იმას, რომ წყალთან შეხვედრისას ცეცხლის გაქრობა არ არის დროის პირობისაგან ან შემთხვევისაგან დამოკიდებული. თუ ცეცხლი წყალთან შეხვედრისას ერთ დროს (ერთ შემთხვევაში) ქრება, მეორე დროს (მეორე შემთხვევაში) არ ქრება, მაშინ არ შეიძლება ითქვას, რომ ის აუცილებლად ქრება წყალთან შეხვედრისას. აუცილებელი გაქრობა ცეცხლისა წყალთან შეხვედრისას ნიშნავს, რომ ეს გაქრობა სდება ყოველთვის (ყველა შემთხვევაში ან შემთხვევისაგან დამოუკიდებლად) როგორც წარსულში და აწმყოში, ისე მომავალშიც. ამრიგად. მივიღეთ შემდეგი მიმართებანი: წყალი მიზნობრივად ცეცხლის გაქრობისა = წყალი აქრობს ცეცხლს = წყალს აქვს ძალა ცეცხლი გააქროს = წყალთან შეხვედრისას ცეცხლი აუცილებლად ქრება = წყალთან შეხვედრისას ცეცხლი ყოველთვის ქრება = წყალთან შეხვედრისას ცეცხლი ქრებოდა წარსულში, ის ქრება ახლაც და გაქრება მომავალშიც.

გაეჩერდეთ მიზნობრიობის ანალიზის ამ უკანასკნელ შედეგზე და განვაგრძოთ ჩვენი ძიება იმის შესახებ, გამართლებულია თუ არა მიზნობრივი მიმართება ცდით, შესაძლებელია თუ არა ცდამ გვასწავლოს ყველაფერი, რაც მიზნობრიობის შინაარსში შედის. ერთი რამ ნათელია: ცდისაგან შეიძლება ვისწავლოთ, რომ წყალთან შეხვედრისას ცეცხლი წარსულში გამქრალა. წარმოდგენათა კომპლექსს „ცეცხლი+წყალი“ წარსულ ცდებში მოპყოლია თან კომპლექსი „გამქრალი ცეცხლი“. აწინდელ ცდასაც, რომელსაც მე ახლა ვაწყოვ, შეუძლია მასწავლოს, რომ წყალთან შეხვედრისას, აი ახლა, ცეცხლი ქრება.

მაგრამ მიზეზობრივ მიმართებაში იგულისხმება მარტო ის კი არა, რაც წარსულში ყოფილა და რაც აწმყოში არის, არამედ ისიც, რაც მოხდება მომავალში. შესაძლებელია თუ არა, რომ კონკრეტულ ცდაში შევიცნოთ ის, რაც მოხდება მომავალში (რაც მომავალი ცდის შინაარსი იქნება)? შედის თუ არა მომავალი ცდის შემთხვევა წარსული ცდის შეცნობილ შინაარსში (შეუცნობელი შინაარსი კი ცდას ხომ არა აქვს)? ბევრი დაფიქრება არ არის საჭირო, რათა მიხედეთ, რომ ამ საკითხზე უარყოფითი პასუხი უნდა გაიცეს: ცდაში არ შეიცინობა ის, რა იქნება მომავალში¹. თუ ასეა, მაშინ ცდაში არ შეიცინობა აუცილებლობაც, რომელიც მიზეზობრივ მიმართებაში იგულისხმება: ც და გ ვ ა ტ ყ ბ ი ნ ე ბ ს ი მ ა ს, თ უ რ ა ხ დ ე ბ ა ა ნ რ ა მ ო მ ხ დ ა რ ა, და ა რ ა ი მ ა ს, თ უ რ ა უ ნ და მ ო ხ დ ე ს ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ა დ. რააკი აუცილებლობა ცდაში არ შეიცინობა, ცხადია, რომ არც მიზეზობრივი მიმართება შეიცინობა ცდაში: მიზეზობრიობა სცილდება ცდის საზღვრებს, რადგან ის შეიცავს აუცილებლობას, რომელიც არ არის ცდაში შეცნობილი.

აქედან უკვე ცხადია, თუ როგორ უნდა გადაწყდეს ძირითადი საკითხი ფიზიკური დარგის მეცნიერებათა შესახებ. ეს მეცნიერებები ეყრდნობიან მიზეზობრივ მიმართებას: მათი დებულებანი მიზეზობრივი მიმართების დებულებანია.

მაგრამ მიზეზობრივი მიმართება ცდით არ ყოფილა დასაბუთებული. მაშასადამე, არც ფიზიკური დარგის მეცნიერებანი (იქნება ეს ფიზიკა, ქიმია, ეთიკა თუ პოლიტიკა) არიან ცდით დასაბუთებული. ამით განსხვავდებიან ისინი მათემატიკური დარგის მეცნიერებათაგან, რომელნიც სრულიად გამართლებული არიან, იუმის აზრით, ცდის მიერ.

ასე დაამთავრა ინგლისურმა ემპირიზმმა თავისი განვითარება: მან იქიდან დაიწყო (ბეკონის სახით), რომ აზროვნების სილოგისტურ დასკვნებს ბრძოლა გამოუცხადა და ნამდვილ მეცნიერებად მხოლოდ ის ცნო,

¹ აქ ნაგულისხმევია, რომ თითოეულ ცდას აქვს სივრცით და დროით განსაზღვრული საკუთარი შინაარსი, რომელიც მეორე ცდის შინაარსს არ ემსგავსება, რომ ერთი ცდა მოწყვეტილია მეორეს როგორც რეალურად, ისე ლოგიკურად, და ერთი საზოგადო ან საყოველთაო ცდა, რომელიც უნდა აერთიანებდეს კონკრეტულ ცდებს ისე, როგორც მთელი აერთებს საკუთარ ნაწილებს, არ არის: ცდა იუმის გამოკვლევათა კონტექსტში უდრის კონკრეტულ აღქმას. და სწორედ ამის წინააღმდეგ მიმართავს შემდეგ კრიტიკის ისრებს კანტი, რომელიც მიზნად დაისახავს ცდის ცნების გამოკვევას: მეცნიერულ ცდაში უნდა გვესმოდეს არა კონკრეტული აღქმა, არამედ აღქმათა ს ი ს ტ ე მ ა, რომელიც მთელი შესაძლებელი გამოცდილების არეს იტევს. თითოეული ნაწილი ასეთი ცდისა უსათუოდ შეიცავს ყველა დანარჩენ ნაწილს, ისე როგორც მონადა შეიცავს მსოფლიოს, ვინაიდან ის ატარებს მთელი იმ სისტემის ნიშნებს, რომლებზეც დამოკიდებულია დანარჩენი ნაწილები.

რაც ცდაზე ემყარებოდა. ახლა კი გამოირკვა, რომ ცდა საბოლოოდ ვერ ასაბუთებს ვერც ერთ ფიზიკურ მეცნიერებას, რომელიც ცდაში ეძებდა გამართლებას და სწორედ ამისთვის იყო ათვალისწინებული რაციონალისტების მიერ. საყურადღებოა, რომ მეცნიერებათა ღირსების დაფასებაში უკიდურესი ემპირისტი იუმი უდიდესი რაციონალისტებისაგან არ გამოირჩევა.

3

ჩვენ ვფაქრობთ, რომ იუმს შეეძლო წერტილი დაესვა და თავისი საქმე დამთავრებულად ჩაეთვალა. მისი მთავარი საკითხი, თუ რა ფასი აქვს მეცნიერულ დისციპლინებს ხომ უკვე გადაწყვეტილია: ცდის სამსჯავროს წინაშე, იუმის აზრით, მხოლოდ მათემატიკამ მოახერხა თავისი გამართლება. რაც შეეხება ფიზიკას¹, მან ვერ შეძლო წარმოედგინა საქმოდ დამარწმუნებელი საბუთი, რომელიც მისცემდა მას უფლებას ცდისაგან გამართლება მოეთხოვა.

მაგრამ, ვინც გარედან უყურებს გასამართლების პროცესს, მისი ინტერესი მსჯავრის შინაარსით არ არის სავსებით დაკმაყოფილებული. მას აინტერესებს იცოდეს აგრეთვე ის სუბიექტური მოტივები, რომელთაც, შეიძლება, სამსჯავროსათვის არ ჰქონდათ მნიშვნელობა, მაგრამ დანაშაულის ჩადენის აქტში თავისი როლი შეასრულეს. ბევრი სწორედ ამისთვის ესწრება გასამართლებას: ელის, რომ აქ მის წინ გადაიშლება მოყვასის საიდუმლოება, რომელსაც ეს უკანასკნელი ქვეყანას უმალავდა, როდესაც თავისუფალი იყო. დანაშაულის გამოსარკვევად მსაჯულისათვის საქმარისია, თუ მან გაიგო, რომ ბრალდებული გატაცებული იყო ძლიერი გრძნობით, მაგალითად, სიყვარულით. მაგრამ უსაქმო მაყურებელს ეს არ აკმაყოფილებს; მას სურს გაიგოს ამ სიყვარულის მოდუსი: როგორ უყვარდა ბრალდებულს, ბოზრი იყო თუ შავგვრემანი მისი პასია, როგორ დაიწყო ეს სიყვარული, სად მოხდა პირველი გაცნობა და სხვა ათასი დეტალი, რომელიც ამოტივტივდება ხოლმე საქმის გარჩევის დროს, და ყურადღების გარეშე რჩება მსაჯულისათვის, სამაგიეროდ, გაფაციცებით მოისმინება მაყურებლის მიერ. აი სწორედ ამგვარ ინტერესს აკმაყოფილებს იუმის მიზეზობრიობის ფსიქოლოგიური ანალიზიც, რომელშიც, როგორც იუმის თანამედროვეებმა, ისე შემდგომმა თაობებმა, ამ ფილოსოფოსის მთავარი დამსახურება დაინახეს. ჩვენი აზრით, ასეთი შეხედულება იუმზე არ არის სწორი. იუმის მთავარი დამსახურება იყო მეც-

¹ მეტაფიზიკის შესახებ კი იუმს არც დაუყენებია საკითხი: მეტაფიზიკას იგი გაუსინჯავდ უარყოფს, რადგან გამოსიძლება დებულებიდან, რომ მეტაფიზიკის საგანი შეუძლებელია, რამდენადაც ცდის გადაღმა არაფერია. რომ ცდას აქვს პირობა, რომ ის აბსოლუტური არ არის, ამ აზრს კანტი წამოსწევს წინ.

ნიერებათა ლოგიკური ანალიზი და იმის აღმოჩენა, რომ ამ მეცნიერებათაგან ზოგიერთი არ საბუთდება ცდით, და არა ფსიქოლოგიური ანალიზი იმ ფაქტისა, რომ ადამიანს სწამს მიზეზობრივი მიმართება საგანთა შორის. პირიქით, უნდა *explicite* აღინიშნოს, რომ ეს ფსიქოლოგიური ანალიზი აქილევსის სქესლია იუმის ფილოსოფიაში. აქ აშკარად გამოჩნდა, რომ მეცნიერული ტერმინების ის მარაგი, რომელიც იუმმა დაამყარა და რომლისაგან გამორიცხული იყო ყველაფერი, გარდა წარმოდგენებისა (გამორიცხული იყო „სუბსტანცია“, „მე“, „აქტი“), არ კმარა ასეთი უბრალო ფსიქიური მოვლენის ბოლომდე აღსაწერად, როგორც არის რწმენა მიზეზობრივი კავშირის აღმოჩენა.

მეცნიერებანი, რომელნიც მიზეზობრიობაზე არიან აგებულნი, ვერ საბუთდებიან ან ვერ მტკიცდებიან ცდით. მაგრამ ყველას სწამს მათი მნიშვნელობა. საიდან მოდის ეს რწმენა? უეჭველად იქიდან, რომ ჩვენ გვწამს მიზეზობრიობის მიმართება. ამიტომ ზემოდაყენებული საკითხის საბოლოოდ გამოსარკვევად უნდა გაშუქდეს, საიდან მოდის რწმენა მიზეზობრივი მიმართებისა, რომელიც ცდაში არ შეიცნობა. უნდა გამოირკვეს გენეზისი ამ რწმენისა ან ის მექანიზმი, რომელიც მას აჩენს.

მიზეზობრიობის რწმენა ჩნდება იმ მექანიზმის საშუალებით, რომელიც აჩენს სხვა რწმენასაც: მაგალითად, რწმენას გარეგნული საგნის ან სუბსტანციის რეალობისა. როგორ ჩნდება მერე რწმენა, რომ არსებობს გარეგნული სუბსტანცია, რომელიც წარმოდგენების გაღმა იმყოფება და არამტულ დამოუკიდებელია ამ წარმოდგენებისაგან, არამედ თვით წარმოდგენებია მისგან დამოკიდებული? იუმი ცდილობს ეს გარემოება ახსნას, და ის მეთოდი, რომლითაც ის სარგებლობს, სანიმუშოდ იქცა ასოციაციონური ფსიქოლოგიისათვის, თუმცა უკანასკნელი მანამდეც საკმაოდ დაწინაურებული იყო ლოკისა და ბრაუნის გამოკვლევებში.

ჯერ ვიკითხოთ, რა არის საგანი კონკრეტული ცდისათვის? კონკრეტული ცდისათვის საგანი არის ჯამი თანმიმდევარ წარმოდგენათა. მაგალითისათვის ავიღოთ ატამი (თვით იუმის მაგალითი). ცდაში, რომელშიც შეიცნობა ის, რასაც ატამი ეწოდება, წარმოდგება ჯერ თავისებური ფერი, შემდეგ კი თანდათან სიმძიმე, სუნი, სიმაგრე, გემო, ე. ი. ის, რასაც ატამის თვისებებს უწოდებენ. გარდა ამ თვისებებისა, ცდაში შეიცნობა აგრეთვე წარმოდგენები, რომლებიც ერთიმეორეს მისდევს: ატამის ფერის შეცნობას მისდევს ატამის სიმძიმის წარმოდგენა, უკანასკნელს ატამის სუნის წარმოდგენა, შემდეგ ატამის სიმა-

¹ შტრ. С. Д а н е, Л и а, Опыт исследования теории нравственности Гельвеция, I, 52 сл.

გრისა და გემოს წარმოდგენები: ჯერ დანიხსავთ ხომ ატამს, შემდეგ კი აიღებთ ხელში, პირთან მიიტანთ და ჩაკბეჩთ. თუ ეს წარმოდგენები განიცდებიან ერთიმეორის შემდეგ მარტო ერთ ცდაში კი არა, არამედ მრავალში, და თუ წესი წარმოდგენათა თანამიმდევრობისა ხან ერთია, ხან მეორე¹. ეს გარემოება აღბეჭდება წარმოდგენათა არეში: ა) წარმოდგენათა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის შთაბეჭდილება იქცევა წარმოდგენათა ერთდროული (ვრცეული) მ ე ზ ო ბ ლ ო ბ ი ს შ თ ა ბ ე ჭ დ ი ლ ე ბ ა დ, ბ) წარმოდგენათა ჯამის განცდას ემატება ახალი წარმოდგენა (შ თ ა ბ ე ჭ დ ი ლ ე ბ ა), რომ ეს ჯამი ხშირად განმეორებულა ან მულამ ასეთი იყო (ე. ი. არ ყოფილა შემთხვევა, რომ ატმის ფერისა და ატმის სუნის წარმოდგენის მეზობლად გემოც არ ყოფილიყო განცდილი): ამ უკანასკნელ შთაბეჭდილებას შეიძლება ჩვეულების გრძობა ეწოდოს. ამრიგად, გამოცდილებისათვის (იქნება ის სამი ცდისაგან შემდგარი, თუ მხოლოდ ერთი ცდისაგან) ს ა გ ა ნ ი ყ ო ფ ი ლ ა წ ა რ მ ო დ გ ე ნ ა თ ა მ ე ჯ ო ბ ლ ო ბ ი ს მ უ ლ მ ი ვ ო ბ ი ს შ თ ა ბ ე ჭ დ ი ლ ე ბ ა და ამაზე მეტი არაფერი.

მაგრამ საგანში ეს ხომ არ იგულისხმება, საგანს უწოდებენ არა შთაბეჭდილებას, არამედ იმას, რაც შთაბეჭდილების გაღმა უნდა იყოს: თუ ცდისათვის საგანი არის წარმოდგენათა მეზობლობის მულმივობა ცდაში, ჩვეულებრივად საგანი ეწოდება თვისებათა მეზობლობის მულმივობას ცდის გარეთ. მაგრამ ჩვეულებრივი წარმოდგენა საგნისა ხომ ცდისაგან ჩნდება. მაშასადამე, წარმოდგენათა მეზობლობის მულმივობა ცდაში გადაქცეულა წარმოდგენათა (თვისებათა) მეზობლობის მულმივობად ცდის გარეთ². ამას შეიძლება ეწოდოს დასკვნა: დასკვნა ხომ ნაცნობისაგან უცნობისაკენ გადასვლაა. ის, რაც ცდაში შეიცნობა (შთაბეჭდილება მულმივი მეზობლობისა), ნაცნობია, ის კი, რაც ცდის გარეშეა, უცნობი. ცდისაგან დამოუკიდებელი საგნის იდეა ყოფილა მხოლოდ დასკვნა, წარმოდგენათა მეზობლობის მულმივობის შთაბეჭდილებაზე დაყრდნობილი³. უეჭ-

¹ ერთ ცდაში ატმის ფერის შთაბეჭდილებას შეიძლება მოჰყვა სიმძიმის შთაბეჭდილება, მეორე ცდაში კი, პირუკუ, ატმის სიმძიმის შთაბეჭდილებამ გაუსწრო ატმის ფერის შთაბეჭდილებას: ერთხელ შესაძლებელია, რომ პირველად შევხედოთ ატამს და შემდეგ ავიღოთ ის ხელში, მეორეჯერ კი — არამი უეჭვე გვეჭიროს ხელში და მხოლოდ შემდეგ ცაეხედოთ, რა არის ის, რაც ხელში გვიჭირავს.

² უფრო მარტივად: თუ a, b, c მრავალჯერ იყვნენ მეზობლად განცდილი, ჩნდება ი დ ე ა, რომ a, b, c ერთად არიან მაშინაც, როდესაც ისინი არ განიცდებიან. ეს იდეა მიუღებელია მეცნიერებისათვის, რადგან esse est percipi. მაგრამ შეიძლება მისი გენეზისის ახსნა, ე. ი. მონახვა იმ შთაბეჭდილებისა, რომელიც უსწრებს მას. ეს შთაბეჭდილება არის a, b, c წარმოდგენათა ხშირი მეზობლობის შთაბეჭდილება.

³ თუ a-ს ხშირად მოჰყვებოდა b წარსულ ან გაცდილ ცდაში, ჩნდება იდეა, რომ a-ს მოჰყვება b მომავალ ან განუცდილ ცდაში.

ველია, ეს შთაბეჭდლება ვერ გამოდგება საკმარის საბუთად საგნის იდენტიფიკაციისთვის. ამიტომ საგნის იდენტიფიკაცია (ე. ი. ის დებულებაა, რომ საგანი არსებობს ცდის გაღმა) არ არის დასაბუთებული: ის ჩვენი რწმენაა მხოლოდ.

უფრო დაწვრილებით ამ რწმენის მექანიზმს (სახელდობრ, იმ ნაწილს ამ მექანიზმისას, რომელიც ეხება ცდის გარეშე გადასვლის შესაძლებლობას) გავივებთ, როდესაც გამოვიკვლევთ მიზეზობრიობის რწმენას. მიზეზობრივი მიმართებაც არის ცდიდან ცდის გაღმა გაქანება, ნაცნობიდან უცნობზე გადასვლა ან დასკვნა: ეს უკვე ვიცით იქიდან, რაც ზევით იყო ნათქვამი. როგორც ხორციელდება ეს დასკვნა, აი რა არის ახლა გამოსარკვევი.

ამ დასკვნას რომ („მიზეზს აუცილებლად მოჰყვება თან შედეგი“) ჰქონოდა მთავარი წინამძღვარი, მაშინ არამტკუ ფორმალურად იქნებოდა ის სწორი და მისი მნიშვნელობა დაზღვეულად ჩაითვლებოდა, არამედ მისი წარმოშობაც უბრალო სილოგიზმის წარმოშობაზე უფრო ძნელი ასახსნელი როლი დარჩებოდა. ასეთი იყო მიზეზობრიობის პრინციპის ახსნის საკითხი დეკარტისა და სპინოზასათვის, რომლებსაც ის წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონის ვარიაციად ჰქონდათ მიჩნეული. წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი იყო მათთვის მთავარი წინამძღვარი, რომლისგანაც გამომდინარეობდა ლოგიკური აუცილებლობით მიზეზობრივი პრინციპი: პიროველი იყო გვარი, მეორე — სახე. მაგრამ იუმს ასეთი გამოსავალი ხომ აღკვეთილი აქვს: ის მიზეზობრივ დასკვნას სილოგიზმად უკვე იმიტომ ვერ იცნობს, რომ მიზეზობრიობა მისთვის არის მიმართება *sui generis*, რომელიც წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონისაგან არ გამოიყვანება. მიზეზობრიობა არ არის ანალიტიკური დებულება და ამიტომ დამოუკიდებელია წინააღმდეგობის კანონისაგან. სწორედ როგორც დამოუკიდებელი პრინციპი, იგი დასაწყისს აძლევს მეცნიერებათა მთელ რიგს, რომელნიც ფიზიკის სახელწოდებაში ერთიანდებიან და მათემატიკაზე ვერ დაიყვანებიან (თუმცა სარგებლობენ მათემატიკის ფორმულებით). მაშასადამე, გზა რაციონალისტებისა, რომლებიც იმაზე ოცნებობდნენ, რათა ცოდნათა მთელი მარაგი ერთი უნივერსალური მეცნიერების რეპრეზენტაციის ბჭეებში ამოეჭირათ (ამ უნივერსალურ მეცნიერებას ისინი გულუბრყვილად „ფილოსოფიას“ უწოდებდნენ), იუმისათვის უკუ-საგდები იყო, და ამიტომ ის ვერ აღიარებდა წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონს მიზეზობრიობას პრინციპის მთავარ წინამძღვრად. ამიტომ მას უნდა მოეძებნა არასილოგიკური ასხნა მიზეზობრივი დასკვნისა.

თავისთავად ცხადია, რომ ეს დასკვნა უნდა აიხსნას წარმოდგენათა საშუალებით, ვინაიდან ამის გარდა ხომ არაფერი შეიძლება ცდაში. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ, იუმის აზრით, ცდაში მხოლოდ წარმოდგენები

კი არ შეიცნობა, არამედ მათი თანმიმდევრობაც; მაგალითად, მხოლოდ ცეცხლისა და სითბოს შთაბეჭდილება კი არა, არამედ ისიც, რომ ჯერ არის შთაბეჭდილება ცეცხლისა და შემდეგ კი — სითბოსი თუ ასეთი თანმიმდევრობა წარმოდგენებისა განმეორდა მრავალჯერ, ეს აღიბეჭდება ცლაში: მეორე ცლაში, მაგალითად, მარტო ცეცხლისა და სითბოს წარმოდგენათა თანმიმდევრობა კი არ შეიცნობა, არამედ ისიც, რომ ეს თანმიმდევრობა ხ შ ი რ ა დ განმეორებულია, ე. ი. ცეცხლის წარმოდგენის შემდეგ მუდამ სითბოს წარმოდგენა გაჩენილა. შეცნობა ამ მუდმივობისა ან სისშირისა არის ახალი შთაბეჭდილება, რომელსაც შეიძლება ჩ ვ ე უ ლ ე ბ ი ს გ რ ძ ნ ო ბ ა ვუწოდოთ. ამ უკანასკნელი შთაბეჭდილებიდან კი ჩნდება ი დ ე ა, რომ განცდილი მაგალითების გარედაც (ე. ი. მომავალშიც) ცეცხლს მოჰყვება სითბო, და ეს თანმიმდევრობა წარმოდგენის ფაქტისაგან კი არ არის დამოკიდებული, არამედ მის გარეშე არსებულ საგანთა ძალისაგან. ეს არის ცდისაგან ცდის გარეშე გასვლა, ნაცნობისაგან უცნობში შეჭრა ან უცნობის ნაცნობის მსგავსად გააზრება. ამრიგად, მიზეზობრიობაც იგივე ყოფილა არსებითად, რაც სუბსტანციურობა: ორივე ნაცნობით (ან ჩვეულებრივით) მომზადებული გადასვლა ყოფილა უცნობში.

რა გავიგეთ? ის რომ მიზეზობრიობის მიმართება, რომელიც უცნობში გასვლაა, მ ო მ ზ ა დ ე ბ უ ლ ი ა ნაცნობით და ამ მომზადებას შეიძლება ჩვეულება ეწოდოს. მაგრამ კმარა განა ეს ახსნა? შეგვიძლია აქ გაეჩერდეთ? არა, არ შეგვიძლია. რა მიზეზის გამო ან როგორ ჩნდება მუდმივი მეზობლობის შთაბეჭდილებისაგან იდეა, რომ ეს მეზობლობა შთაბეჭდილების გარეშეც გრძელდება? როგორ არის შესაძლებელი ჩვეულის მაგარი ნიადაგიდან უჩვეულოს ჰაეროვან არეში გადახტომა? როგორ იქმნება ახალი? ყველა ამ კითხვისათვის იუმი ფილოსოფია მკვდარია. შემდეგში მისი მიმდევრები, ახალი ფორმაციის ემპირისტები, იტყვიან, რომ ეს ნახტომი უცნობ არეში ხდება აზროვნების ე კ ო ნ ო მ ი ი ს ა თ ე ი ს. მაგრამ განა ეს ნამდვილი ა ხ ს ნ ა ა? ეს უკვე ტელეოლოგიური თვალსაზრისის შემოტანაა ემპირიზმის მექანიკურ ფილოსოფიაში. ამ ეპიგონებზე უფრო მაღლა დგას იუმი, როდესაც ის ეუბნება ეკონომიის ცნებას, ამ მოჩვენებით ახსნას. მაგრამ ხარვეზი მაინც ხარვეზად რჩება იუმის მოძღვრებაში, და, თუ იუმი მას ვერ ამჩნევდა, ეს იყო იმიტომ, რომ ის უკრიტიკოდ სარგებლობდა ისეთი ტერმინებით, როგორცაა: „მე“, „დასკვნა“, „აზროვნების აქტი“ და სხვა, რომელნიც აზრთა უცხო (არაემპირისტულ) წრეს ეკუთვნიან: „აქტი“ ხომ გამოირიცხულია მეცნიერებიდან ემპირიზმის მიერ, რომელიც იცნობს მხოლოდ წარმოდგენებს და მათ თანმიმდევრობა-მსგავსების ფაქტებს.

რას ამტკიცებს ყველაფერი ეს? იმას, რომ ფსიქიკური ცხოვრების ინ

ტელექტუალისტური* გაგების ნიადაგზე რწმენა მუდამ დარჩება ბოლომდე აუხსნელ საიდუმლოებად: იუმის ასოციაციონიზმი კარტეზიანიზმით მონაბერი ინტელექტუალიზმია. ფსიქიური ცხოვრების შინაარსი მას წარმოადგენათა წრით შემოუზღუდავს, სულიერის ფენომენალიზაციის ტენდენციას სული მკვდარ წარმოდგენათა ჯამად უქცევია. მკვდარს კი რწმენა არ შეექმნება, ცხადია, და ვინც მას ასეთ რწმენას მიაწერს, ის ვერასოდეს ვერ მოახერხებს თვითონ გაიგოს და სხვასაც გააგებინოს, როგორ არის შესაძლებელი, რომ მკვდარს რწმენა გაუჩნდეს. რწმენა სიცოცხლეს გულისხმობს, სიცოცხლე კი აქტებს, ე. ი. იმას, რაც თვითონ არ არის წარმოდგენის შინაარსი, მაგრამ ურომლისოდ ეს შინაარსი ვერ გაცნობიერდებოდა და წარმოდგენად ვერ იქცეოდა. მიზეზობრიობის რწმენა, რომლის არსებობას იუმი არ უარყოფს და რომლის გენეზისის ახსნა იღვა მან თავზე, არყევს იუმის ასოციაციონისტური ფსიქოლოგიის ფილოსოფიურ საფუძვლებს. ეს ახალი ილუსტრაციაა იმ დებულებისა, რომელიც არაერთხელ ყოფილა ჩვენი საუბრის საგანი: მოძრაობა, აქტი, სიცოცხლე საზღვარია ყოველი მექანიკური ახსნისათვის¹. უკანასკნელის მიზანია ცოცხალი მკვდრის მსგავსად წარმოგვიდგინოს, აქტი შინაარსთა ჯამად დაშალოს. მაგრამ იმას, რაც ნამდვილი და თავისებური ან სპეციფიკური არის ამ ცოცხალში და აქტში, რაც სწორედ განასხვავებს მათ მკვდრისა და შინაარსისაგან, მექანიკური ახსნა ვერ სწვდება. რადგან ამას ხელს უშლის თვით ბუნება მექანიკური ახსნისა, რომელიც ზოგადისკენაა მიმართული. ვაიხსენოთ, რომ ინდივიდუალთა დაუძლეველი პრობლემა იყო ასეთი ახსნისათვის მუდამ. კარგად გაიგებდა ამას მხოლოდ ის, ვინც შეისწავლიდა მექანიკური ახსნის ბუნებას, ე. ი. გასცდებოდა იუმის ფილოსოფიის წანამძღვრებს და ლაიბნიცისა ან კანტის მსგავსად დააყენებდა საკითხს ამ წანამძღვრების წანამძღვრებზე.

თუმცა მიზეზობრიობის რწმენის ახსნა, რომელსაც იუმი გვაწვდის, არ არის სრული, მაგრამ იგი მაინც დიდი ნიჭის მოაზროვნედ რჩება. რაში უნდა ვეძიოთ ეს ნიჭიერება? იუმის მოძღვრების ელემენტებში? არა, ეს მოძღვრება რომ დაეშალოთ, იქ ახალს და მანამდე უცნობ ელემენტს ვერ აღმოვაჩინებთ. იუმის ნიჭიერება მისი მოძღვრების ელემენტებში როდია: იგია იუმის განუმეორებელ პიროვნებაში, რომელმაც ეს ელემენტები, გაბნეულნი წინამორბედ თეორიებში, თავისებურად შეაერთა და ამით ფილოსოფიური ვითარების იმდროინდელი მდგომა

¹ დემოკრიტე, მაგ., იღებს მოძრაობას და არ ცდილობს ის ახსნას, მოძრაობა დაუშლელი პრინციპია მის ფილოსოფიაში. ის იქ ასახსნელის გარეშე მღებარეობს და ახსნის საზღვარს წაშლადგენს. იხ. ჩემი „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, გვ. 183.

რეობისათვის ძლიერ მნიშვნელოვანი საკითხები საზოგადო ყურადღების ავანსცენაზე გამოიტანა, რათა ხელი შეეწყო ფილოსოფიის განვითარებისათვის.

შეუძლებელი იყო, რომ აქ იუმს შეცდომებიც არ ჩაედინა: ჯერ შინაგანი თანდათანობის თვალსაზრისით, ემპირისტ იუმს არ უნდა მთელი რაციონალისტური დახასიათება მათემატიკისა, რომელიც რაციონალიზმის მთელი სტრუქტურიდან გამომდინარეობდა და ემპირისტულ ფილოსოფიას აშკარად ეწინააღმდეგებოდა. „სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არის 2d“ აუცილებლად ანალიტიკური დებულება იქნება მხოლოდ მაშინ, თუ სუბიექტი მსჯელობისა გავიგეთ. როგორც ცნება სამკუთხედისა: ასეთ ცნებაში 2d-ს ცნება მართლაც მოცემულია, და ანალიზს შეუძლია პირველი ცნება დაშალოს და მიიღოს ზემოაღნიშნული დებულება. მაგრამ თუ სამკუთხედში მოცემულია მხოლოდ ის, რაც მასში ყოველ კერძო შემთხვევაში წარმოიდგინება (და სწორედ ასე ფიქრობს ემპირისტი და ნომინალისტი იუმი), მაშინ მსჯელობის ყოველ კერძო შემთხვევაში მოცემული ყოფილა არა ცნება სამკუთხედისა, არამედ მხოლოდ წარმოდგენა სამკუთხედისა. ამ წარმოდგენაში კი არ არის უსათუოდ მოცემული (წარმოდგენილი) 2d, ვინაიდან რამდენს აქვს წარმოდგენა სამკუთხედზე, თუმცა მან არ იცის, რომ სამკუთხედში 2d არის. მაშასადამე, დებულება სამკუთხედის კუთხეთა ჯამზე არ არის უსათუოდ ანალიტიკური, ემპირისტულ თვალსაზრისს თუ დავიცავთ, და ვინც მას ანალიტიკურს უწოდებს, ის რაციონალისტურ ნიადაგზე დამდგარა: მას დავიწყებია ემპირისტული *esse est percipi*.

მაგრამ, თუ მათემატიკის დახასიათება იუმის მიერ არ ეგუება მისი ფილოსოფიის ემპირისტულ წინამძღვრებს, მაშინ მეცნიერებათა განაწილებას ორ ჯგუფად საფუძველი ეცლება. არსებობს მეცნიერებათა ორი სახე: მათემატიკური და ფიზიკური. ფიზიკის ფორმა მექანიკაა, მექანიკის ფორმა კი მათემატიკა. ამრიგად, ფიზიკური ცოდნა ახალი გვარის ცოდნა კი არ არის, არამედ ის იმავე მათემატიკური ცოდნის ჩანასახია, რომელიც უნდა განვითარდეს და მათემატიკურ ცოდნად იქცეს. თვით ის მიზეზობრიობაც, რომელზეც აგებულია ფიზიკა, არის არა დამოუკიდებელი პრინციპი შემეცნებისა, არამედ ცუდად გამოთქმული (ანიმომით დამძიმებელი) მათემატიკური მიმართება. ამიტომ, გასაგებია, თუ რატომ ცდილობს ფიზიკა თანდათან მიზეზობრიობის ცნება ფუნქციონალობის მათემატიკური ცნებით შეცვალოს.

როდესაც მეცნიერული დისციპლინების ეს განაწილება ორ ჯგუფად მოისხნება, მაშინ ცხადი გახდება, რომ იუმის დასკვნა ფიზიკურ მეცნიერებათა შესახებ, რომელიც ემპირისტული ფილოსოფიის უმაღლეს ნაყოფს წარმოადგენს, საზოგადოდ ყველა მეცნიერულ დისციპლინაზე (მაშასადამე

მე, მათემატიკაზე) უნდა გავრცელდეს, და ეს დასკვნაც შემდეგ სახეს მიიღებს: ცდით მეცნიერება არ საბუთდება. ამ დებულებაში გამოთქმულია ემპირისტული აზროვნების ორასწლეული ვითარების უმაღლესი მიღწევა, რომელიც ფილოსოფიის სამარადისო განძეულია. ახლა ვერავინ უარყოფს ამ დებულებას (რომლის აღმოჩენის სახელი ელეატებს ეკუთვნის, თუ აზროვნების ისტორიას არ დავივიწყებთ)¹, არ უარყოფს მას კანტიც, რომელიც იტყვის: „დიახ, მეცნიერება ცდით არ საბუთდება“, და დამატებს: „ვერც დასაბუთდება, ვინაიდან თვით მეცნიერება არის ცდის საბუთი“.

¹ ელეატები გამოკვლეულია ჩემს ნაწერებში: „ქსენოფანე კოლოფონელი“, „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ (უნევ. მოამბე, IV) და „ძენონის დიალექტიკა“.

ჟან-ჟაკ რუსოს ცხოვრება და კვლავმოვიური სისტემა

I

რუსოს ცხოვრება

მეთვრამეტე საუკუნის მოაზროვნეთა შორის ჟან-ჟაკ რუსოს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს.

ჟან-ჟაკ რუსო წარმოშობით შვეიცარიელი იყო. მისი წინაპრები ოდესღაც საფრანგეთის მოქალაქენი იყვნენ, მაგრამ სარწმუნოებრივი დევნის გამო, ნანტის ედიქტის გაუქმების შემდეგ, მათ არჩიეს შვეიცარიაში გადასახლება. აქ, ქალაქ ენევაში, 1712 წელს დაიბადა ჟან-ჟაკ რუსო და თავისი ცხოვრების პირველი წლებიდანვე მან ღრმად შეისუნთქა მორალური და პოლიტიკური თავისუფლების ის ატმოსფერო, რომელიც ახასიათებდა მის კალვინისტურსა და რესპუბლიკურ სამშობლო ქალაქს.

ჟან-ჟაკ რუსო მშრომელთა დაბალი სოციალური წრიდან გამოვიდა. მისი მამა, ისაკ რუსო, იყო უბრალო ხელოსანი: იგი ეწეოდა მესაათის ხელობას და, როგორც ამას თავის ცნობილ ავტობიოგრაფიაში თვითონ ჟან-ჟაკ რუსო გადმოგვცემს¹, კარგი ოსტატის რეპუტაციით სარგებლობდა. უფრო შეძლებული და განათლებული წრიდან იყო გამოსული ჟან-ჟაკ რუსოს დედა, სუსანა ბერნარი, რომლის მშობლები მხოლოდ დიდი ყოყმანის შემდეგ დათანხმდნენ თავისი ქალიშვილი უბრალო ხელოსნისათვის მიეთხოვებინათ ცოლად. ახალგაზრდები დაქორწინდნენ 1704 წელს, მაგრამ მალე ქმარი გაემგზავრა სამუშაოდ სტამბოლში, საიდანაც იგი მხოლოდ 1711 წელს დაბრუნდა ენევაში. „მე ვიყავი ამ დაბრუნების სამწუხარო ნაყოფიო“, ამბობს თავის ავტობიოგრაფიაში ჟან-ჟაკ რუსო და იქვე ამატებს — ჩემი დაბადება ძვირად დაუჯდა დედაჩემსო: იგი გადაწყვეა თან მშობიარობას და, ამრიგად, ჩემი დაბადება იყო პირველი ჩემი დიდი უბედურებაო².

¹ Les Confessions, Paris, 1873, p. 2.

² Confessions, p. 3.

რუსო დაიბადა ძალიან სუსტ, ავადმყოფ და თითქმის მომაკვდავ ბავშვად. არავის ჰქონდა იმის იმედი, რომ იგი დიდხანს იცოცხლებდა. უღედობის გამო, ბავშვის მოსავლელად მოიწვიეს მისი მამიდა, რომლის მზრუნველობამ გადაარჩინა რუსო სიკვდილს¹.

წერა-კითხვა რუსომ ძალიან ადრე ისწავლა და გულმოდგინედ დაეწაფა ღედამისისაგან დარჩენილ რომანებს, რომლებმაც ისე გაიტაცეს ხუთი-ექვსი წლის ბავშვი, რომ იგი ღამეებს ათენებდა ამ წიგნების კითხვაში. ეჭვი არ არის, რომ ასეთ კითხვას არ შეეძლო დიდი სარგებლობის მოტანა, მაგრამ რუსოს მამა თვითონ იყო რომანების მოყვარული და გონიერ ხელმძღვანელად თავის შვილს ვერ გამოადგა. როგორც რუსო აღნიშნავს, რომანებმა გაუმახვილეს ბავშვს ყურადღება ისეთ საკითხებზე, რომელთა ცოდნა მისთვის ნაადრევი იყო. „მე არ მქონდა ჯერ არავითარი წარმოდგენა ქვეყანაზე, მაგრამ ყოველ გრძნობას უკვე ვიცნობდი. მე არაფერი მქონდა გაგებული, ამავე დროს კი ყველაფერი მქონდა ნაგრძნობი, და ჩემი გმირების წარმოდგენილ უბედურებათა გამო მე მეტი ცრემლები დამიღვრია ბავშვობაში, ვიდრე ოდესმე ჩემი საკუთარი რეალური უბედურების გამო...“ „ჩემი ბავშვობა სრულიად არ გავდა ბავშვობას: ყოველთვის ისე ვგრძნობდი, ისე ვაზროვნობდი, როგორც დიდი“, — ასე წერს რუსო თავის „აღსარებაში“².

თანდათან, ემოციებით დატვირთულ რომანებს მოჰყვა ბიოგრაფიული და ისტორიული შინაარსის მქონე უფრო სერიოზული თხზულებები. განსაკუთრებით მოსახსენებელია აქ ანტიკურ მწერალ პლუტარქოსის „სახელოვანი კაცები“, რომლის კითხვამ გაულრმავა რუსოს რესპუბლიკური სულისკვეთება და ზიზღი ყოველგვარი მონობის მიმართ. თვითონ რუსო ამის შესახებ ასე წერს: „მე მუდამ გართული ვიყავი რომზე და ათენზე ფიქრით. შეიძლება ითქვას, რომ მე ვცხოვრობდი ამ ქვეყნების დიად ადამიანებთან. ამას უნდა ისიც დაემატოს. რომ მე თვითონ ვიყავ დაბადებით რესპუბლიკის მოქალაქე, ხოლო ჩემი მამა იყო ავგნებული პატრიოტი. ცხადია, რომ მეც არ შემეძლო ამ მაგალითებით არ ვყოფილიყავი გატაცებული. ჩემი თავი ბერძნად და რომაელად მყავდა წარმოდგენილი. ვის თავგადასავალსაც ვკითხულობდი, მეც იმ კაცად ვიქცეოდი ხოლმე ჩემს ოცნებაში. ამბავი ხასიათის სიმტკიცის და შეურყეველობის შესახებ თვალებს ამინთებდა და ხმას გამიძლიერებდა. ერთხელ, როდესაც სცევოლას თავგადასავალს ვცეებოდი, ყველანი შევაძრწუნე იმით, რომ წავდგი წინ ნაბიჯი და დავადევი ხელი მანგალს, რათა წარმომედგინა სცევოლას საქციელი“³.

¹ 1767 წელს რუსომ დაუნიშნა უკვე მოხუცებულსა და ღონემიხილ თავის გამღელმამიდას პენსია, რამელსაც წესიერად იხდიდა დიდი ხელმოკლეობის დროსაც.

² Confessions, p. 4, 85.

³ Conf., 6.

ბავშვობისას რუსო თავის მამისა და ნათესავეების ნაზი სიყვარულით იყო გარემოცული. „მეფის შვილებსაც არ უვლიან უკეთესად, ვიდრე მე მივიღიდნენ ჩემი ცხოვრების პირველ წლებში. მე ვიყავი საყოველთაო კერპი, ყველას ვუყვარდი, ყველანი მეფერებოდნენ. მაგრამ ამავე დროს არავინ მანებავრებდა. არც ერთხელ, სანამ მამაჩემის სახლში ვიზრდებოდი, ჩემთვის არ მოუცაია საშუალება მარტო მერბინა ქუჩებში სხვა ბიჭებთანა“, — წერს რუსო თავის „აღსარებაში“.

სამწუხაროდ, ამ ბედნიერ ყოფას მოელო ბოლო მოულოდნელი შემთხვევის გამო. რვა წლის არ იყო ჟან-ჟაკ რუსო, როდესაც ერთ ვიღაც თავხედ კაცთან შეტაკების გამო რუსოს მამას დაუპირეს დაპატიმრება, და ამ გარემოებამ აიძულა იგი სამუდამოდ გაშორებოდა ქენევეს, ვინაიდან თავის თავს არ თვლიდა დამნაშავედ, ხოლო უდანაშაულოდ ციხეში ჯდომაზე დათანხმება მიაჩნდა თავის ადამიანურ ღირსებაზე ხელის აღებად. ამ სამწუხარო ინციდენტის შემდეგ ობლად დარჩენილ ჟან-ჟაკ რუსოზე მზრუნველობა დაეკისრა მის ბიძას, რომელმაც თავისი დისწული მიაბარა აღსაზრდელად სოფლის მღვდელს, კალვინისტური სარწმუნოების მიმდევარ ლამბერსიეს, რომელმაც თავის მოწაფეს ასწავლა ლათინური ენის, ისტორიის და მათემატიკის ელემენტები. ორმა წელმა, რომელიც რუსომ გაატარა ლამბერსიეს ოჯახში, დიდი კვალი დატოვა მის სულზე ვითარებაში. რუსოს შეუყვარდა სოფელი, მისი ცხოვრების სიმარტივე, მისი ბუნების სიმშვენიერე, და ამიერიდან ეს სიყვარული იქცევა რუსოს უდიდეს გატაცებად მთელი მისი სიცოცხლის განმავლობაში. „სოფელი იმდენად ახალი რაღაც იყო ჩემთვის, — წერს თვითონ რუსო¹, — რომ არც ერთხელ არ მომბუზრებია იგი. ისეთი სიყვარული გამეღვიძა სოფლის მიმართ, რომ არასოდეს ეს სიყვარული არ გამჭრალა შემდეგ“.

ლამბერსიეს ოჯახიდან რუსო დაბრუნდა ისევ ქენევეაში თავის ბიძასთან, რომელმაც ახლა მიაბარა იგი მოწაფედ ვიღაც წვრილფეხა ვეჭილს. როდესაც გამოირკვა, რომ რუსო ვერ გამოდგებოდა ვეჭილის ხელობისათვის, ბიძამ გადაწყვიტა მიებარებინა იგი შეგირდად გრავიურების ოსტატისათვის. საბედნიეროდ, ვერც ამ ახალ ხელობას შეეგუა რუსო: იგი გამოეჭიკევა თავის ოსტატს, რომელიც ძალიან ტლანქად ეპყრობოდა შეგირდებს, და, ხანმოკლე ხეტილის შემდეგ, 1728 წელს მოხვდება საფრანგულ აკადემიაში, სადაც იპოვნის ბინას ერთი ქველმოქმედი მანდილოსნის, ლუიზა ვარანის ოჯახში.

ლუიზა-ელეონორა ვარანი იყო ძალიან გულკეთილი არსება. მას თვითონ ბევრი გაჭირვება ჰქონდა ცხოვრებაში გადატანილი და ამიტომ შეეძლო სხვის გაჭირვებასაც თანაგრძნობით მოჰკიდებოდა. მაღალი საზოგად-

¹ Conf., 9.

დოებრივი წრიდან გამოსული და დაბადებით პროტესტანტული ეკლესიის წევრი, ამავე დროს ახალგაზრდა და ლამაზი ქალი, ლუიზა ვარანი ვერ შეეგუება თავის მეუღლეს, მიატოვებს მას და თავის საცხოვრებელ ადგილად აირჩევს სავოიის დედაქალაქს, ანესის. იგი გადუდგება პროტესტანტიზმს და მიიღებს კათოლიკურ სარწმუნოებას, რისთვისაც მას სარდინიის მეფისაგან დაენიშნება 2000 ლივრი წლიური პენსია.

ვარანმა მხურვალე მონაწილეობა მიიღო გზაკვალაბნეული ყმაწვილი კაცის ბედში და მისი რჩევა-დარიგებით ჟან-ჟაკ რუსო მიემგზავრება პიემონტის დედაქალაქ ტურინში, სადაც იგი, ცოტაოდენი მზადების შემდეგ, უარყოფს პროტესტანტულ სარწმუნოებას და შეუდგება კათოლიციზმს¹. რუსოს იმედი ჰქონდა, რომ ამ აქტით იგი ნივთიერად უზრუნველყოფდა თავის თავს. მაგრამ ეს იმედი მალე გაუცრუვდა, და რუსო იძულებული შეიქნა ლუკმა-პურის მოსაპოვებლად მოწამასახურის თანამდებობა ეკისრა ადგილობრივ მოქალაქეთა ოჯახებში. სწორედ ამ დროს შეხვდა რუსო ერთ სავოიელ აბატს, სახელად გემს (Gaime), რომელმაც დიდი ზნეობრივი გავლენა მოახდინა მასზე და რომელიც შემდეგ რუსომ გამოიყვანა თავის „ემილში“ სავოიელ ვიკარის სახით², როგორც თვითონ რუსო ამბობს, აბატ გემის გავლენით პირველად გამოიყვანა მის ბუნებაში „სათნოებისა და რწმენის ის კვირტი, რომელიც შემდეგ არასოდეს არ მოსპობილა“³.

თუ აბატ გემმა პირველი გაფორმება მისცა რუსოს ზნეობრივ პიროვნებას, ანალოგიური როლი რუსოს ინტელექტუალური განვითარების ისტორიაში შეასრულა აბატმა გუვონმა. ეს აბატი იყო იმ თავადი გუვონის შვილი, რომლის არისტოკრატიულ ოჯახში რუსო ასრულებდა ლაქიის თანამდებობას. რუსოს არაჩვეულებრივმა ნიჭმა მიიქცია მოხუცებული იტალიელი თავადის ყურადღება, და მისი განკარგულებით ახალგაზრდა აბატმა გუვონმა დაიწყო რუსოსთან მეცადინეობა. რუსო მალეობით ივონებს თავის მასწავლებელს, რომელმაც პირველად შეიტანა დისციპლინა რუსოს არეულ-დარეულ ცოდნაში. „ამ აბატ გუვონს ჰქონდა გემოვნება, რომელიც საჭირო იყო იმისათვის, რათა წესრიგი დამყარებულიყო იმ ნარევეში, რომლითაც მე მანამდე მქონდა თავი გატენილიო“, — წერს რუსო⁴. გუვონი ამეცადინებდა რუსოს ლათინურ ენაში, რომელსაც

¹ Conf., 63.

² როგორც რუსო წერს, „l'honnête M. Gaime est, du moins en grande partie, l'original du Vicaire savoyard. Ses maximes, ses sentiments, ses avis furent les mêmes“. Conf., 83. აღსანიშნავია, რომ მეორე მოდელი სავოიელი ვიკარისა იყო აბატი გარტი, რომელიც შემდეგ ასწავლიდა რუსოს ლათინურ ენას, Conf., 110.

³ Conf., 83.

⁴ Conf., 89.

რუსო შემდეგშიც უბრუნდებოდა ხშირად, თემცა, როგორც თავითონვე აღიარებს, მოხუცებულობის წლებშიც არ ჰქონდა რუსოს ეს ენა სავესებით დაუფლებული¹. გუვონის ხელმძღვანელობით რუსოს პირველად შეუყვარდება მხატვრული ლიტერატურა და იგი შეითვისებს იმ გემოვნებას, რომელიც საჭიროა კარგი თხზულების გასარჩევად უნიკო ნაწერებისაგან და რომელმაც შემდეგ დიდი სამსახური გაუწია რუსოს დამოუკიდებელი ლიტერატურული შემოქმედების საქმეში. „აბატმა გუვონმა მასწავლა მეკითხა წიგნი მეტი დაკვირვებით და არა ისე ხარბად, როგორც ვკითხულობდი უწინო“, — ამბობს რუსო².

გუვონების ოჯახში დიდ იმედებს ამყარებდნენ რუსოზე და ამზადებდნენ მას რაღაც კარგი კარიერისათვის. ამით რუსოს მომავალიც უზრუნველყოფილი იქნებოდა. მაგრამ ხეტიალს მიჩვეულსა და ფანტაზიით სავსე ახალგაზრდა რუსოს არ ეყო ხასიათის ის სიმტკიცე, რომელიც საჭირო იყო მისი მოკეთებების ამ იმედების გასამართლებლად. რუსო მიატოვებს გუვონების ოჯახს და 1731 წელს ტურინიდან ჩამოდის ისევ ქალაქ ანესიში, თავის მფარველ ლუიზა ვარანთან³. რუსო დაბინავდება ვარანის სახლში, და ამ მანდილოსანსა და რუსოს შორის დამყარდება დედაშვილური ურთიერთობა. „ქ-ნი დე-ვარანი იყო ჩემთვის უნაზესი დედა, რომელიც არასოდეს არ ეძებდა საკუთარ სიამოვნებას, არამედ ყოველთვის ეძებდა ჩემს სიკეთესო“, — ამბობს რუსო⁴. ქ-ნ ვარანს რუსო ეძახდა „დედას“, ვარანი კი სახელის მაგიერ — „ბავშვს“. რამდენიმე ხნის შემდეგ ეს დედაშვილური დამოკიდებულება ვარანსა და რუსოს შორის სულ სხვა ხასიათის ურთიერთობით შეიცვალა: ვარანმა აქცია რუსო, რომელიც თორმეტი წლით უმცროსი იყო მასზე, თავის საყვარლად. მაგრამ ეს მოხდა მხოლოდ 1734 წელს.

ერთი თავისი ნათესავის რჩევით, ვარანმა განიზრახა მღვდლად მოემზადებინა რუსო და ამ მიზნით მიაბარა იგი სასულიერო სემინარიაში მოწაფედ. მაგრამ რამდენიმე ხნის შემდეგ რუსო გარიცხეს სემინარიიდან როგორც ბეჯითი, მაგრამ, ადმინისტრაციის აზრით, საკმაო ნიჰის მოკლებული მოწაფე, ერთადერთი სარგებლობა, რომელიც მოუტანა რუსოს სასულიერო სემინარიამ, იყო ის, რომ რუსო დაუახლოვდა იქ თავის მასწავლებელს, აბატ გატიეს, ძალიან გულკეთილ ადამიანს, რომელიც ასწავლიდა მას ლათინურ ენას და რომელიც იყო რუსოსათვის მეორე მოდელი სავოიელი ვიკარის მხატვრული სახის შესაქმნელად⁵. სემინარიიდან

¹ Conf., 224.

² Ibid., 101.

³ Ibid., 94.

⁴ Ibid., 91.

⁵ „Réunissant M. Gatter avec M. Gaimie, je fis de ces deux dignes prêtres l'original du vicaire savoyard“. Conf., 110.

გარიცხული რუსო ვარანმა შეიყვანა ადგილობრივი საკრებულო ტაძრის გუნდში მუსიკის შესასწავლად, რუსომ დაპყო აქ რამდენიმე ზანი და, თუმცა მუსიკის ბევრი არა შეუთვისებია რა, სიამოვნებით იგონებდა შემდეგ მომღერალთა გუნდში გატარებულ დროს.

აქ იწყება რუსოს ცხოვრებაში ხეტიალის ახალი პერიოდი: რუსო მოივლის შვეიცარიას, დაათვალიერებს ქენევის ნაპირზე მდებარე კუთხეს, რომელსაც ერქვა ვო და რომლის მიდამოებში შემდეგ რუსომ გადაიტანა „ახალი ელოინას“ მოქმედება. ქალაქ ლოზანში რუსო გამოაცხადებს თავის თავს დახელოვნებულ მუსიკოსად და აიყვანს მოწაფეებს. მერე გადაეკიდება ვილაც ბერძენ ბერს, რომელიც შემოწირულებას აგროვებდა ევროპელებს შორის ვითომდა მაცხოვრის საფლავის შესაკეთებლად იერუსალიმში. ამის შემდეგ რუსო მოხვდება პარიზში გუვერნიორის თანამდებობაზე და, ბოლოს, 1732 წელს, ბრუნდება ისევ ლუიზა ვარანთან, რომელიც ამასობაში ანესიდან გადასულა საცხოვრებლად ქალაქ შამბერიში. საერთოდ აღსანიშნავია, რომ რუსოს ძალიან უყვარდა ხეტიალი. „მოხეტიალე კაცის ცხოვრება, — აი რა არის ჩემთვის საჭირო. მოგზაურობა ფეხით, კარგ ამინდში, ლამაზ ქვეყანაში, აუჩქარებლად, ისე რომ მოგზაურობის ბოლოში სასიამოვნო საგანი გეგულებოდეს — აი ეს არის ჩემი გემოვნებისათვის შესაფერისი წესი ცხოვრებისაო“, — წერდა რუსო¹. „ფეხით მოგზაურობას აქვს რაღაც ისეთი, რაც აცხოველებს ჩემს აზრებს. მე თითქმის არ შემიძლია აზროვნება, თუ ერთ ადგილზე ვარ განერებული. საჭიროა, რომ ჩემი სხეული მოძრაობაში იმყოფებოდეს, რათა ჩემი აზრიც ამოძრავდეს. სოფლის პეიზაჟი, სასიამოვნო სანახაობათა ცვლა, სუფთა ჰაერი, კარგი მადა, სიარულით გამაგრებული ჯანმრთელობა, დუქნების თავისუფლება, მოშორება ყველა იმას, რაც ჩემს დამოკიდებულებას მაგრძნობინებს და ჩემს მდგომარეობას მომაგონებს, — ყველაფერი ეს ბორკილებს ხსნის ჩემს სულს და მძლევეს აზროვნების უფრო დიდ გამბედაობას“². შეიძლება ითქვას, რომ პირველად ეან-ჟაკ რუსომ შეიტანა ევროპულ საზოგადოებაში განმარტოებელი სეიზნობის გემოვნება და მყუდრო მოგზაურობის კულტურა.

ქ. შამბერიში ვარანის დახმარებით რუსო მიიღებს წვრილი მოხელის თანამდებობას, მაგრამ ორი წლის შემდეგ მიატოვებს ამ მოსაბეზრებელ სამსახურს და მოკიდებს ხელს მუსიკის მასწავლებლობას, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ არ იყო მუსიკაში ჯერ კიდევ საკმაოდ დახელოვნებული. 1736 წელს, ვარანთან ერთად, რუსო გადადის საცხოვრებლად შამბერის მახლობლად მდებარე პატარა მამულში (les Charmettes) და ეხმარე-

¹ Conf., 161.

² Ibid., 151.

ბა იქ ვაჩანს მეტურნეობის მოწყობაში: უვლის ბაღს, ვენახს, ფუტკრების სკას. „მე ვმუშაობდი, როგორც უბრალო გლეხიო“, — წერს რუსო¹. ამავე დროს რუსო ძალიან გულმოდგინედ მოკიდებს ხელს მეცნიერებათა შესწავლას: გაეცნობა პორ-როიალის ლოგიკას და ჯონ ლოკის „ცდას კაცის გონებისათვის“ და შეისწავლის რენე დეკარტს, პიერ მაღუბრანშის და გოტფრიდ ლაიბნიცის ფილოსოფიურ ნაშრომებს. დიდი გავლენა მოახდინა რუსოზე აგრეთვე ვოლტერის „წერილებმა ინგლისელების შესახებ“, რომელიც მიზნად ისახავდა ფრანგული საზოგადოება გაეცნო ინგლისურ მეცნიერებასთან. „მალე შევნიშნე“, — წერს რუსო, — რომ ეს მოაზროვნეები მუდამ ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს, და შევადგინე განუსაზღვრელი პროექტი შემერიგებინა ისინი ურთიერთთან. ამან ძლიერ დამქანცა და ბევრი დრო დამაკარგვინა. ამერია თავში აზრები, წინ კი არ ვიწყობდი. დაბოლოს, უკუვაგდე ეს მეთოდი და ავირჩიე გაცილებით უკეთესი, რომელსაც მივაწერ ჩემს წარმატებას მეცნიერებაში, მიუხედავად იმისა, რომ ბუნებრივი ნიჭი ამისათვის მაკლდა: უდავოა, რომ სწავლისათვის მცირე ნიჭი მქონდა ყოველთვის. კანონად დავაწესე ჩემთვის, რომ თითოეული ავტორის კითხვის დროს მიმეღო ყველა მისი აზრი და მიეყოლოდი მათ და არ ჩამერთო შიგ არც ჩემი, არც სხვა ვინმეს აზრი და არ მეწარმოებინა ავტორთან კამათი. ვუთხარი ჩემს თავს: დავიწყებ იმით, რომ შევიძენ ჯერ აზრების მარაგს—სულ ერთია, ჭეშმარიტი იქნებიან ეს აზრები თუ ყალბი, ოღონდ კი იყვნენ ნათელი — და დავუტედი იმ დროს, როცა ჩემი თავი იმდენად მომარაგებული იქნება აზრებით, რომ მას ექნება შესაძლებლობა შეადაროს ისინი და არჩევანი მოახდინოს მათ შორის. ვიცი, რომ ეს მეთოდი არ არის უხერხულობისაგან მთლად თავისუფალი, მაგრამ მან დახმარება გამიწია თვითსწავლების საქმეში. რამდენიმე წლის განმავლობაში ვაზროვნებდი მხოლოდ სხვების წაბაძვით, ყოველგვარი რეფლექსიისა (sans reflechir) და თითქმის ყოველგვარი განსჯის (sans raisonner) გარეშე, და აღმოჩნდა, რომ ამ ხნის განმავლობაში საკმაო ცოდნა შემიძენია იმისათვის, რათა ჩემს თავს დავმყარებოდი და მეაზროვნა სხვების დაუხმარებლად. აი მაშინ, თუ მოგზაურობა ან სხვა საქმე მართმევდა საშუალებას მესარგებლნა წიგნებით, ვირთობდი თავს იმით, რომ მოვიგონებდი ხოლმე წაკითხულს, ვწონიდი მას განსჯის სასწორზე და ზოგიერთ შემთხვევაში ვასამართლებდი ჩემს მასწავლებლებსაც. თუმცა გვიან დავუწყე წვრთნა ჩემს მსჯელობის უნარს, მაგრამ ვერ აღმოვაჩინე, რომ მას დაეკარგოს თავისი ძალა, და, როდესაც გამოვაქვეყნე ჩემი საკუთარი აზრები, არავის არ დაუბრალებია ჩემთვის, რომ

¹ Ibid., 227.

მე ვიყავი მონური მოწაფე და თუთიყუშვიით ვიმეორებდი მასწავლებლის სიტყვებს“¹.

გარდა ფილოსოფიისა, რუსო მეცადინეობდა მათემატიკურ მეცნიერებათა დარგში (გეომეტრია, ალგებრა, ანალიზი). მაგრამ დიდი მიღწევები რუსოს აქ არ ჰქონია, როგორც ეს ჩანს შემდეგი მისი სიტყვებიდან: „არასოდეს იმდენად არ დავხლოვებულვარ მათემატიკაში, რომ კარგად მეგრძნო ალგებრის მიყენება გეომეტრიისადმი. მე სრულიად არ მომწონდა მათემატიკაში ოპერაციის წარმოება ისე, რომ არ ხედავდე, თუ რას აკეთებ. მე მეგონა, რომ გეომეტრიული პრობლემის გადაწყვეტა განტოლებათა საშუალებით იგივეა, რაც არის დაკვრა ტარის მოტრიალების საშუალებით. როდესაც გამოანგარიშების გზით პირველად მივაგენი, რომ ბინომის კვადრატი იყო ჯამი თითოეული მისი შემადგენელი წევრის კვადრატებისა და ორმაგი ნაწარმისა პირველისა მეორეზე, მიუხედავად ჩემ მიერ გაკეთებული გამრავლების სისწორისა, აღარ მჭეროდა ეს ჭეშმარიტება, სანამ არ დავხატავდი ფიგურას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ძალიან არ მიყვარდა ალგებრა, როდესაც იგი განიხილავს მხოლოდ განყენებულ ოდენობას. მე მსურდა ეს ოპერაცია დამენახა ხაზების ნიმუშზე, წინააღმდეგ შემთხვევაში არ მესმოდა უკვე არაფერი“².

როგორც აქედან ჩანს, რუსო მიჩვეული იყო კონკრეტულად აზროვნებას, და იქ, სადაც მას ეძლეოდა მხოლოდ განყენებული ცნება, იგი ცდილობდა მოენახა ამ ცნების შესატყვისი კონკრეტული სახე. სანამ იგი ამას ვერ მოახერხებდა, სანამ მისთვის ცნება გაუგებარი რჩებოდა. არსებითად რომ ითქვას, ეს იყო აზროვნების სისუსტე, რომლის გადასალახე საშუალებად პლატონს მიიჩნდა მათემატიკის შესწავლა. მაგრამ რუსო ისე, როგორც შემდეგ შოპენჰაუერი, რომელსაც მათემატიკა სურდა, ნაცვლად განყენებული მტკიცებისა, უბრალო თვალსაჩინოებაზე დაემყარებინა, საკმაოდ ვერ გაიწაფა მათემატიკაში, და ამ გარემოებამ თავისი დადი დაამჩნია მის აზროვნებას, რომელიც ძირითადად განსხვავდება XVII—XVIII საუკუნეთა დიდი რაციონალისტების (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი) აზროვნებისაგან და უახლოვდება ინგლისელ ფილოსოფოსთა (ლოკი, იუმი, ჰუტჩინსონი) აზროვნებას.

რუსოს სამეცადინო საგანთა შორის შედიოდნენ სხვა დისციპლინებიც: ასტრონომია, გეოგრაფია, ისტორია, ანატომია, მუსიკის თეორია, აგრეთვე ლათინური ენა, რომელსაც რუსო იმდენად დაეუფლა, რომ მას შეეძლო რომელიც ავტორების კითხვა, თუმცა არც წერა, არც ლაპარაკი ლათინურ ენაზე მას არ ეხერხებოდა, და ამ გარემოებას ხშირად არასასიამოვნო მდგომარეობაში ჩაუყენებია იგი.

¹ Conf., 222.

² Ibid., 224.

გადაკარბებულმა გონებრივმა მუშაობამ შეარყია ქან-ქაკ რუსოს ჯან-მრთელობა, რომლის აღსადგენად იგი მიემგზავრება ქალაქ მონპელიეში, საფრანგეთის ცნობილ სამედიცინო ცენტრში. დიდი სარგებლობა ამ მოგზაურობას არ მოუტანია: რუსო დასცინის მონპელიეს ექიმებს, რომლებსაც „მხოლოდ იმის სინამდვილე სწამთ, რის ახსნაც მათ თვითონ შეუძლიათ, და ამრიგად თავისი კეკუსი ზღუდე სინამდვილის ზღუდედ მიანიიან“¹.

მონპელიედან დაბრუნებულ რუსოს დიდი უსიამოვნება დახვდა შარმეტში. იმ ორიოდე თვის განმავლობაში, როდესაც რუსო მოგზაურობაში იმყოფებოდა, ლეიზა ვარანს ახალი საყვარელი გაუჩენია, ვილაც პარიკმახერი, ამრიგად, რუსოს ადგილი დაკავებული აღმოჩნდა. „მედიდური, ბრყვი, უმეცარა. თავხედი“, — ასეთი სიტყვებით ამკობს რუსო თავის მეტოქეს. მაგრამ რა გაეწყობოდა? მართალია, ლეიზა არწმუნებდა რუსოს, რომ არაფერი დაშავებულა ამ პარიკმახერის მოსვლით, და წინადადებას იძლეოდა განეგრძო რუსოსთან ძველებური ურთიერთობა. მაგრამ რუსო არ დათანხმდა ამ წინადადებაზე. რადგან მას ისე უყვარდა ლეიზა, რომ არ შეეძლო შერიგებოდა აზრს, რომ მას ამ სიყვარულში თანამოზიარე ეყოლებოდა. რუსოს უარმა აუცრუა მასზე გული ლეიზა ვარანს. „ბრძენიც რომ იყოს ქალი, იგი მაინც არასოდეს არ გაპატიებს, რომ შენ უარი თქვი მასზე. ქალის წარმოდგენაში ყველაზე უფრო მიუტყვებელი დანაშაული მის მიმართ ის არის, რომ შენ არ გსურს ისარგებლო ამ ქალის სიყვარულით, თუმცა შეგეძლო გესარგებლნა“².

დაბოლოს, რუსოს მდგომარეობა ვარანის სახლში იმდენად აუტანელი შეიქნა, რომ რუსომ საჭიროდ დაინახა სადმე გადაკარგულიყო. იგი მიემგზავრება ლიონში და, ვარანის პროტექციით, დაიკავებს იქ შინაური მასწავლებლის ადგილს იქაური მოსამართლის, ვინმე მახლის ოჯახში.

ერთი წელიწადი ასრულებდა რუსო შინაური მასწავლებლის თანამდებობას, და ეს დრო საკმარისი აღმოჩნდა, რათა რუსო დარწმუნებულიყო, რომ მასწავლებლად იგი არ ვარგოდა. რუსოს აკლდა მასწავლებლისათვის საჭირო თავდაქერილობა. „სანამ საქმე კარგად მიდიოდა და მე ვხედავდი, რომ ჩემი შრომა უნაყოფოდ არ იკარგებოდა — ანგელოზი ვიყავი. მაგრამ ეშმაკად ვიქცეოდი, თუ საქმე ცუდად მიდიოდა. როდესაც ბავშვებს არ ესმოდათ ჩემი, ვიწყებდი ლაყბობას (extravaguer). როდესაც ისინი იჩენდნენ სიძვეს, მზად ვიყავი მომეკლა ისინი... მოთმინებისა და თავდაქერილობის საშუალებით, შესაძლებელია, მიმეღწია კარგი შედეგისათვის, მაგრამ მე არც ერთიმეჭონდა და არც მეორე. არ მაკლდა სი-

¹ Ibid., 243.

² Ibid., 250.

ბეჭითე, მაგრამ მაკლდა თანაბრობა მოპყრობაში და განსაკუთრებით კეთილგონიერება. ვმოქმედებდი ჩემს მოწაფეებზე მხოლოდ სამი საშუალებით, რომლებიც ყოველთვის უსარგებლო, ხშირად კი დამლუპველიცაა ბავშვებისათვის. ეს საშუალებები იყო: გრძნობა (sentiment), მსჯელობა (raisonnement) და რისხვა (colère)¹.

აღბათ ამ მარცხმა პედაგოგიურ ასპარეზზე დააფიქრა ჟან-ჟაკ რუსო აღზრდის საკითხებზე, და სწორედ ამ ხანას ეკუთვნის სასწავლო გეგმის პირველი სქემა, რომელიც შეადგინა რუსომ და რომელიც შეიძლება წარმოდგენილ იქნეს როგორც მოსამზადებელი საფეხური „ემილისათვის“.

მასწავლებლობის მიტოვების შემდეგ რუსო ლიონიდან ბრუნდება ცოტახნით ვარანთან შარმეტში, მაგრამ მალე (1741 წელს) მიემგზავრება პარიზში, რათა წარადგინოს აკადემიაში თავისი ახალი გამოგონება, რომელსაც, რუსოს აზრით, ნამდვილი გადატრიალება უნდა გამოეწვია მუსიკაში. ეს გამოგონება იმაში მდგომარეობდა, რომ ნოტების სპეციფიკური ნიშნები ციფრებით უნდა შეცვლილიყო. თუმცა აკადემია უარყოფითად შეხვდა რუსოს გამოგონებას, მაგრამ საქმის გამო მოლაპარაკების წარმოების დროს რუსოს მიეცა საშუალება დაახლოებოდა პარიზის მუსიკალურსა და ლიტერატურულ წრეებს და გაემაკავშირო გავლენიან პირებთან. ერთი ასეთი გავლენიანი პირი იყო ქალბ. ბროგლი, რომლის პროტექციით ნივთიერად ძალიან შევიწროებულმა რუსომ მიიღო 1743 წელს მდიენის თანამდებობა ვენეციაში საფრანგეთის ელჩ გრაფ მონტეგიუსთან. ვენეციაში რუსომ წელიწად-ნახევარი გაატარა, რათა შემდეგ, გრაფ მონტეგიუსთან უსიამოვნების გამო, დაბრუნებულიყო ისევ პარიზში.

სწორედ ამ დროს გაეცნობა ჟან-ჟაკ რუსო თავისი ცხოვრების შემდეგი ნაწილის მუდმივ თანამგზავრს, ტერეზა ლევასერს. ეს იყო 22 თუ 23 წლის ახალგაზრდა ქალიშვილი, რომელიც პროვინციიდან ჩამოსულა პარიზში ლუკმა-პურის საძიებლად. იგი მუშაობდა მრეცხავი ქალის თანამდებობაზე ერთ-ერთ სასტუმროში, სადაც იტალიიდან დაბრუნებულმა რუსომ იქირავა ოთახი. ტერეზა ლევასერი იყო მორცხვი, გულკეთილი, საკმაოდ ლამაზი, მაგრამ იმავე დროს სრულიად უბრალო და სწავლავანათლებას მოკლებული ქალიშვილი, რომელსაც თავისი შრომით უნდა ერჩინა მშობლები. ტერეზას უბრალოებას ხშირად დასცინოდნენ სასტუმროში მცხოვრები ყმაწვილები, და ამ გარემოებამ სიბრალოლის გრძნობა გაუღვიძა რუსოს, რომელმაც საჭიროდ დაინახა გამოქონაგებოდა მას. ამას მოჰყვა შედეგად რუსოსა და ტერეზას დაახლოება. სიმართლე რომ ითქვას, ტერეზას არ ჰქონდა იმდენი გონებრივი განვითარება, რომ გაეგო.

¹ Conf., 251.

რუსო. ნაგრამ უარესი ის იყო, რომ მას არ უყვარდა რუსო და, როგორც თვითონ რუსო არ მალავს ამას, არც რუსოს ჰყვარებია იგი.¹ საკვირველია, რომ ასეთმა ექვიანმა კაცმა, როგორც იყო რუსო, რომელიც ადამიანებს უნდობლად ეკიდებოდა, მთელი თავისი ცხოვრება ამ ტლანქი ქალის გვერდით გაატარა, ხოლო 25 წლის საერთო ცხოვრების შემდეგ ოფიციალურად გააფორმა თავისი ცოლქმრული კავშირი მასთან. ტერეზას ეყოლა რუსოსაგან 5 შვილი, რომლებიც მშობლებმა მოათავსეს უპატრონო ბავშვთა თავშესაფარში. „მე არ დამიძალავს ეს საქციელი არავისათვის, რადგან არაფერს ცუდს მასში აღარ ვხედავდიო“, — ამბობს რუსო². „ხშირად აღმივლენია ცისაკენ მაღლობა იმის გამო, რომ დავაზღე ჩემი შვილები მათი მამის ხვედრისაგან“. „მე ავირჩიე ჩემი შვილებისათვის ის, რაც უკეთესია. მოხარული ვიქნებოდი, რომ ბავშვობაში ისე ვყოფილიყავი აღზრდილი და მოვლილი, როგორც ჩემი შვილები არიან“. ამავე დროს არ შეიძლება აქ ისიც არ აღინიშნოს, რომ რუსო, როგორც თვითონ ამბობს ამას³, ყოველთვის გრძნობდა სინანულს ჩადენილი საქციელის გამო და ეს მწარე გრძნობა მან კარგად გამოსახა თავის „ემილში“, სადაც ჩვენ ასეთ ადგილს ვკითხულობთ: „როდესაც მამა ბადებს და საზრდოს აწვდის ბავშვებს, იგი ასრულებს ამით თავისი მოვალეობის მხოლოდ ერთ მესამედს... ვისაც არ შეუძლია შეასრულოს მამის მოვალეობა, იმას არ აქვს უფლება იქცეს მამად. არც სიღარიბე, არც სამუშაო, არც საზოგადოების დამოკიდებულება არ ათავისუფლებენ კაცს იმ მოვალეობისაგან, რომ თვითონ აღზარდოს თავისი შვილები. მკითხველებო, შეგიძლიათ მერწმუნოთ: ვისაც აქვს გული და ამავე დროს ამ წმინდა მოვალეობის შესრულებას გაურბის, იგი დიდხანს იტირებს მწარე ცრემლებით თავისი შეცდომის გამო და ვერასოდეს ვერ იპოვნის ნუგეშს“.

ტერეზასთან დაახლოებას ერთი სასარგებლო შედეგი ჰქონდა რუსოსათვის: უცოლო კაცის მაცდუნებელ გარემოებათა გავლენისაგან განთავისუფლებული რუსო ხელს მიჰყოფს ბეჯით შრომას — ამთავრებს თავის ოპერას „Les Muses galantes“, რომელიც მას დაწყებული ჰქონდა ჯერ კიდევ იტალიაში გამგზავრებამდე, და წერს ორიოდ დრამატიულ პიესას, რომლებსაც სცენა არასოდეს არ უნახავთ. როდესაც რუსოს ოპერა მოისმინა მუსიკოსმა რამომ, რომელსაც რუსო თავის მასწავლებლად თვლიდა მუსიკაში, რამოს ისე მოეწონა ოპერის ზოგიერთი ნაწილი, რომ იგი მზად იყო რუსო თავის მეტოქედ ეცნო. რუსოს მუსიკალური

¹ Conf., 389. „Je n'ai jamais senti le moindre étincelle d'amour pour elle... et les besoins des sens, que j'ai satisfaits auprès d'elle, ont uniquement été pour moi ceux du sexe, sans avoir rien de propre à l'individu“.

² Conf., 335.

³ Conf., 564.

ქმნილება მოეწონათ სხვებსაც (მაგალითად, მეფის სასახლისთან დაახლოებულ ჰერცოგ რიშელიეს). მიუხედავად ამისა, რუსოს ოპერა არ იქნა მაინც მიღებული არც ვერსალის, არც პარიზის თეატრში, რასაც თვითონ რუსო ერთი გავლენიანი მანდილოსნის (პოპლინის) მტრობას აბრალებდა. მუსიკის დარგში მუშაობამ გააცნო რუსო ვოლტერს. ამავე დროს იგი უახლოვდება დიდროს, დ'ალამბერს, კონდილიაკს და გრიმს. როდესაც დიდრომ და დ'ალამბერმა განიზრახეს სახელგანთქმული „ენციკლოპედიური ლექსიკონის“ გამოცემა, რუსოს დაევალა ამ ენციკლოპედიისათვის დაეწერა სტატიები მუსიკის შესახებ, რაც რუსომ დროულად შეასრულა. იმავე „ენციკლოპედიაში“ მოათავსა რუსომ სტატია პოლიტიკური ეკონომიის შესახებ, სადაც იგი ილაშქრებს მდიდრების წინააღმდეგ და იცავს ღარიბებს.

განსაკუთრებით უყვარდა რუსოს დენი დიდრო და ამიტომ დიდად იყო შეწუხებული, როდესაც 1749 წელს, მთავრობის განკარგულებით, დიდრო დააპატიმრეს ერთი თხზულების („Lettres sur les aveugles“) დაწერისათვის და ვენსენის კოშკში ჩაამწყვდიეს. როგორც ახლობელმა მეგობარმა რუსომ თავის მოვალეობად ჩათვალა ყოველ ორ დღეში ერთხელ მაინც ჩასულიყო პარიზიდან ვენსენში დაპატიმრებული დიდროს სანახავად.

„იმ 1749 წელს უზომოდ ცხელი ზაფხული იდგა, — წერს რუსო თავის „აღსარებაში“, — პარიზიდან ვენსენამდე ორი ლიეს მანძილია. მე არ მქონდა საშუალება ეტლი დამეჭირავებინა და ამიტომ, ნაშუადღევს ორ საათს რომ გადაცდებოდა, ფეხით გავემგზავრებოდი პარიზიდან ვენსენში. მივდიოდი ჩქარა, რათა ადრე ჩავსულიყავი. გზის ნაპირებზე დარგული ხეები არ იძლეოდნენ ჩრდილს, რადგან შეკრეპილი იყვნენ ადგილობრივი მოდის მიხედვით, და ხშირად, სიცხისა და დაღლილობისაგან არაქათგამოლეული, გავიშოტებოდი მიწაზე. სიარულის ტემპის შესაწინააღმდეგოდ მოვიგონე წიგნი მეკითხა გზაში. ერთ დღეს წამოვიღე სახლიდან „საფრანგეთის მერკური“. მოვღაგარ და გზადაგზა ვათვალიერებ ამ ქუჩანაღს. უცბად წავაწყდი შიგ დიჟონის აკადემიის მიერ შემდეგი წლისათვის საკონკურსოდ გამოცხადებულ საკითხს: „ზნეობის გარყვნას თუ გაუმჯობესებას შეუწყო ხელი მეცნიერებათა და ხელოვნებათა წინსვლამ“. ამის წაიკითხვისთანავე ახალი მსოფლიო დავინახე და ახალი კაცი შევიქენი...¹ ჩამოვედი ვენსენში, მაგრამ ისეთ მღელვარებას განვიცდიდი, რომ

¹ ერთ კერძო ბარათში რუსო უფრო დაწვრილებით აღწერს, თუ როგორ იმოქმედა მასზე დიჟონის აკადემიის განცხადებამ: „მე ვიგრძენი, რომ თავბრუ მესხმება, თითქოს მთვარას... სულის შეხუთვისაგან სელა ვერ შევძელი და მოწყვეტილად ჩამოვქექი ხის ქვეშ. ნახევარი საათი თურმე ისეთ მღელვარებაში გამიტარებია, რომ მხოლოდ გონზე მოსულმა შევნიშნე, რომ ჩემი თილეთი დასველებული იყო ცრემლებით, რომელთა დენა არც კი მიგრძენია“.

შეშლილს ვკავდი. დიდრომ შენიშნა ეს, და მეც აფუნსენი მას ჩემი მღელვარებას მიხეზო... მან მირჩია განჰვეათარებინა ჩემი აზრები და მონაწილეობა მიმეღო დიქონის აკადემიის კონკურსში. მეც დავეთანხმდი, და იმ წუთიდან დაღუპული კაცა შევიქენი, ვინაიდან იმ წუთის მცდარი ნაბიჯის შედეგი იყო დანარჩენი ჩემი ცხოვრება და მისი უბედურებანი¹.

რუსო ჩაუჯდა თავის თხზულების წერას და რამდენიმე თვის შემდეგ დასრულებული ტრაქტატი დიქონის აკადემიას გაეგზავნა.

როგორც ეს კალვინისტურ ქვეყნაში აღზრდილი კაცისაგან მოსალოდნელი იყო, ჟან-ჟაკ რუსო ამხედრდა მეცნიერებისა და ხელოვნების წინააღმდეგ სალი სათნოების სახელით. თავის ტრაქტატში იგი უფრო მკვერ-მეტყველურად, ვიდრე საფუძვლიანად, ამტკიცებდა, რომ მეცნიერება და სათნოება შეუთავსებელი არიან ერთმანეთთან, რომ სათნოება და სარწმუნოება კაცთა შორის არსებობენ მხოლოდ მეცნიერების გაჩენამდე, და, რა ჟამსაც ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრებაში შემოდის სწავლა-განათლება, მწიგნობრობა, ხელოვნება (ე. ი. ის, რასაც დღეს ეწოდება კულტურა), იმ წუთიდანვე იწყება ამ ხალხის ზნეობრივი გარყვნა: იკარგება პატიოსნება და სარწმუნოება, ჰქრება სიყვარული სასოფლო მეურნეობისადმი და სოფლის მარტივი და სალი ცხოვრებისადმი. სუსტდება პატრიოტიზმი, მოქალაქეები იწყებენ სახელმწიფო კანონების აბუჩად აგლებას და, ფუფუნებით განებივრებულნი და დაჩაჩანაკებულნი, კარგავენ სამშობლო ჭევენის ერთგული მხედრისათვის საჭირო მამაცობას. ასეთი ზნეობრივი გარყვნა ასუსტებს სახელმწიფოს. ამიტომ, რუსოს მცდარი აზრით, მეცნიერებისა და ხელოვნების დამკვიდრებას (ე. ი. კულტურის განვითარებას) შედეგად მოაქვს სახელმწიფოს პოლიტიკური დაუძლეობა, რომელიც ზოგჯერ სახელმწიფოს სრული მოსპობით თავდება.

თავის შეხედულებას რუსო ამტკიცებდა ისტორიიდან ამოღებული მა-

¹ Conf., 327. როგორც მარმონტელი ვაღმოგვეცხს თავის „მემუარებში“ (წ. 8), დიდროს სხვაანაირად უამბუნა მისთვის ეს ეპიზოდი: „ერთხელ, — უთქვამს თურმე დიდროს, — სეირნობის დროს რუსომ მითხრა, რომ იგი აპირებს დიქონის აკადემიის მიერ დასმულ საინტერესო საკითხზე წეროს. ეს საკითხი იყო — ზნეობის გარყვნას თუ გაუმჯობესებას შეუწყო ხელმეცნიერებათა და ხელოვნებათა წინსვლამ. „როგორ პასუხს აირჩევ შენ? — შევეკითხე მე რუსოს. „დადებითს“. — „ეგ ვირის ხილია. საშუალო ნიჭის ყოველი კაცი სწორედ ასეთ გზას აირჩევდა... ამის საწინააღმდეგო გზა კი ახალს, მდიდარს და ნაყოფიერ შესაძლებლობას აძლევს ფილოსოფიასა და მკვერმეტყველებას“. რუსო შეფიქრიადა და თქვა: „თქვენ მართალი ხართ, და მე თქვენს რჩევას ვაყუებ“. — თუ დიდრომ ასეთი ამბავი მართლა მოუხუა მარმონტელს, მისი შინაარსი მაინც საეკვო იქნებოდა, ვინაიდან რუსოს ტრაქტატში განვითარებული აზრი მტკიცედ იყო მთელი მისი ცხოვრების გამოცდილებასთან დაკავშირებული, ე. ი. იყო ამ გამოცდილების საყოფი და არა გარედან მიღებული რჩევი ჩაგონებული და სრულიად შემთხვევითი შეხედულება, როგორც ეს დიდროს ნათქვამად უამბუნარეობს.

გალითებით. მისი აზრით, მეცნიერებითა და ხელოვნებით მდიდარი ხალხები გაუნათლებელ ხალხებზე უფრო სუსტნი იყვნენ როგორც ზნეობრივად, ისე პოლიტიკურად, და ყოველთვის ეს უკანასკნელები იპყრობდნენ პირველებს. მაგალითად, ნაკლებად განათლებულმა, მაგრამ მეტი სათნოების მქონე რომმა დაიპყრო უფრო განათლებული, მაგრამ ნაკლებად სათნო ქელადა, და სრულიად უსწავლელმა, მაგრამ ზნეობრივად საღმა ბარბაროსებმა დაიპყრეს ძალიან კულტურული, მაგრამ ზნეობრივად უკვე გარყვნილი რომის იმპერია. სხვანაირად არც შეიძლებოდა ყოფილიყო, ვინაიდან მეცნიერება და ხელოვნება, რუსოს აზრით, უზნეობიდან არიან გაჩენილი და თავის მხრივ ხელს უწყობენ ამ უზნეობის ზრდას. იურისპრუდენცია, მაგალითად, არ გაჩნდებოდა, რომ არ ყოფილიყო ბოროტმოქმედება, ხოლო გეომეტრია არ გაჩნდებოდა, რომ კაცი არ ყოფილიყო ძუნწი.

თუმცა მეცნიერებისა და ხელოვნების წარმომადგენლებს არავითარი სარგებლობა არ მოაქვთ სახელმწიფოსათვის, მათ შესანახად იხარჯება დიდი ქონება, რასაც, რუსოს აზრით, ბოლო უნდა მოეღოს. „ჩვენ გვყავს ფიზიკოსები, გეომეტრები, ქიმიკოსები, ასტრონომები, პოეტები, მუსიკოსები, მხატვრები, ოღონდ არა გვყავს უკვე მოქალაქენი. ან თუ გვყავს კიდევ, ისინი გაფანტული არიან დავიწყებულ სოფლებში და ილუბებიან იქ სიღარიბესა და დამცირებაში: ასეთია იმათი მდგომარეობა, ვინც ჩვენ პურს გვაძლევს, ხოლო ჩვენს ბავშვებს — რძეს“. რუსო ილაშქრებს გუტენბერგის გამოგონების წინააღმდეგ, რომელსაც მთელს ევროპაში გამოუწვევია თურმე „სამინელი არევი-ღარევა“ („le desordre affreux“), და აქებს იმ ომარ ხალიფის სიბრძნეს, რომელიც ალექსანდრიის სახელგანთქმულ ბიბლიოთეკებში შეგროვილი ხელნაწერებით ექვსი თვის განმავლობაში ათბობდა ალექსანდრიის აბანოებს. ტრაქტატში გვხვდება ასეთი მოწოდება: „ხალხო, ვაიგეთ მაინც, რომ ბუნებას სურდა თქვენს ღაცვა მეცნიერებისაგან“; „დაამსხვრიეთ მარმარილოს ქანდაკებები, დაწვით სურათები, გააგლეჯთ მეცნიერები, რომლებიც აქვენ გრყვნიან“; „ღმერთო ყოვლის შემძლებელო, გეახსენ სწავლა-განათლებისაგან და დამღუპველ ხელოვნებათაგან და დაგვიბრუნე უტოდნელობა, უმანკოება და სიღარიბე — ეს კეთილი თვისებები, რომლებსაც მხოლოდ შეუძლია ბედნიერების მინიჭება“.

ამაზე უფრო მკაცრად არისტოფანეს არ ამხედრებულა ანტიკურ საბერძნეთში თავისა დროის სოფისტებისა და მათი მეცნიერების წინააღმდეგ. მაგრამ აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსო არ კმაყოფილდება მეცნიერებათა ეკიციხვით, არამედ ამატებს ისეთ მოსაზრებებს, რომლებსაც დიდი დისონანსი შეაქვს მის ტრაქტატში.¹ მაგალითად, რუსო მზად არის

¹ თვითონ რუსომ აღიარა: „Cet ouvrage, plein de chaleur et de force, manque absolument de logique et d'ordre“. Conf., 329.

დართოს ზოგიერთ მოქალაქეს მეცნიერებაზე მუშაობის ნება იმ პირობით, თუ მას მოეპოვება ამისათვის საჭირო ნიჭი და შეუძლია მეცნიერებისა და ხელოვნების დარგში დამოუკიდებლობა გამოიჩინოს და წინ წასწიოს ისინი. რუსოს აზრით, ბეკონებს, დეკარტებს და ნიუტონებს ვერა-ვინ ვერ წაართმევს უფლებას მეცნიერების დარგში იმუშაონ, რადგან ისინი თავისით იკაფავენ გზას მეცნიერებაში. მაგრამ ასეთი ნიჭიერი ადამიანების რიცხვი ძალიან მცირეა. უმრავლესობას კი მეცნიერებისათვის საჭირო ბუნებრივი ნიჭი აკლია და დაქირავებული მასწავლებლებისა და კომპლიატორების დახმარებით ძლივძლივობით ითვისებს მეცნიერების ელემენტებს, ამათაც კი — ბუნდად და ყალბად. ჭეშმარიტად განათლებული კაცი ამათგან არასოდეს შეიქმნება: ისინი ამრავლებენ მხოლოდ უნიჭო პოეტების, უმეცარი ფიზიკოსების, უვარგისი ქიმიკოსების არმისს. უმეცარი ფიზიკოსის ნაცვლად კი სჯობდა კარგი მეჩქემე ან კარგი ფეიქარი ყოლებოდა საზოგადოებას. გმობს რა ასეთ უმეცარ მეცნიერთა ბრბოს, რუსო პატივისცემით ეკიდება მეცნიერების მცირერიცხოვან გენიოსებს და პლატონის მსგავსად, მოითხოვს, რომ მათ გავლენა მიეცეს სახელმწიფო მართვა-გამგეობის საქმეში. რუსოს აზრით, ძლიან საჭიროა, რომ მეფემ დაიხსლოვოს დიდი მეცნიერები, ყურადღებით ეპყრობოდეს მათ, ნიშნავდეს სახელმწიფო თანამდებობაზე და მიმართავდეს რჩევა-დარიგებისათვის. „სანამ ხელისუფლება განმარტოებულად იქნება ერთ მხარეზე, განათლება და სიბრძნე კი — მეორე მხარეზე, მეცნიერები იშვიათად თუ მოისაზრებენ დიდ-დიდ საქმეებს, ხოლო მეფეები იშვიათად თუ გააკეთებენ მშვენიერ საქმეებს. რაც შეეხება ხალხებს, ისინი დარჩებიან დაცემულნი, გარყვნილნი და უბედურნი“¹. როგორც ვხედავთ, ამ ტირადაში გამოთქმული აზრი არაფრით განსხვავდებოდა განათლებული აბსოლუტიზმის მომხრე ენციკლოპედისტების შეხედულებისაგან და ცხადად ეწინააღმდეგებოდა იმას, რაც თვითონ რუსომ თქვა ამავე ტრაქტატში და რაც მან კიდევ უფრო მეტად განავითარა სხვა თავის თხზულებებში. მიუხედავად ამ შინაგანი წინააღმდეგობისა, დეკონის აკადემიას ძალიან მოეწონა რუსოს ტრაქტატი და მიანიჭა მას პირველი პრემია.

თავისი ფილოსოფიური შინაარსით ტრაქტატი ახალს და მანამდე უცნობ შეხედულებებს არ შეიცავდა. ჭერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში სოკრატეს მოძღვრებიდან გამოსული და ამ მოძღვრების განმამარტივებელი კინიკოსები ილაშქრებდნენ კულტურის წინააღმდეგ და ქადაგებდნენ ბუნებისაკენ დაბრუნებას. კინიკოსების ეს შეხედულება შეითვისა შემდეგ სტოიციზმის ფრიად გავლენიანმა და ფართოდ გავრცელებულმა ფილოსოფიურმა სკოლამ, რომელიც სასტიკად უპირდაპირე-

¹ „Discours sur les sciences“. Oeuvres complètes, I, 19.

ზღა ერთმანეთს იმას, რაც არსებობს ბუნებით (φύσει, natura) და იმას, რაც არსებობს პირობით (νόμῳ, lege), ე. ი. რაც კაცის ჭკუისა და ოსტატობის საშუალებით არის შექმნილი და კულტურის შინაარსს შეადგენს. სტოიკოსები უპირატესობას აძლევდნენ ბუნებრივს ან იმას, რაც ბუნებით არსებობს, რაც ბუნებამ შექმნა, ხოლო ხელოვნურს ან იმას, რაც კაცმა თავისი ჭკუით, თავისი მოხერხებითა და ოსტატობით შექმნა, ბუნებრივზე დაბლა აყენებდნენ. ყოველივე, რაც ბუნებამ შექმნა და რაც ბუნებრივია, ამავე დროს კარგიც არის, ხოლო ყოველივე, რაც კაცმა თავისი ჭკუით მოიგონა და რაც ხელოვნურია, ამავე დროს ცუდიც არის სტოიკოსების მოძღვრებით. ბუნებრივი საქმელი სჯობს ხელოვნურ საქმელს, ბუნებრივი სასმელი სჯობს ხელოვნურ სასმელს, ბუნებრივი თავშესაფარი სჯობს ხელოვნურ თავშესაფარს და ა. შ. ბუნებისა და ხელოვნების (კულტურის) ასეთ დაპირისპირებას ეწოდება ნ ა ტ უ რ ა ლ ი ზ მ ი ა ნ ბუნების იდეალიზაცია (ლათ. სიტყვა natura ნიშნავს ბუნებას). სტოიკოსების ეს ნატურალიზმი შეითვისეს XVI—XVII საუკუნის მოაზროვნეებმა, განსაკუთრებით კი ბუნებრივი უფლების თეორიის მიმდევარმა იურისტებმა. თავის საბრემო ტრაქტატში რუსო ამ მოაზროვნეთა კვალს მიჰყვებოდა — იმ განსხვავებით ოღონდ, რომ მას დიდი ცვლილება შეუტანია ბუნების ცნებაში. თუ XVI—XVII საუკუნის მოაზროვნეთათვის, რომელნიც რაციონალისტური ფილოსოფიის გავლენას განიცდიდნენ, საგნის „ბუნება“ ნიშნავდა საგნის „არსებას“, ე. ი. გონების (ratio) საშუალებით საწვდომ ცნებას საგნისას, რუსოს მოძღვრებაში, რომელიც აქ ლოკს და სხვა ინგლისელთა ემპირისტულ ფილოსოფიას უახლოვდებოდა, საგნის „ბუნება“ ნიშნავდა არა საგნის გონებისეულ ან აზრისეულ ცნებას, არამედ საგნის გრძნობისეულ შინაარსს. რუსოსათვის საგნის ბუნება არ არის აზრით საწვდომი ცნება საგნისა, არამედ ის არის აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული სინამდვილე, რომელსაც უჭკმმარიტესად ჩვენ გრძნობათა საშუალებით ვწვდებით და არა აზროვნების საშუალებით. ამიტომ, ვისაც სურს საგნის ნამდვილი ბუნება შეიცნოს, მან იგი, რუსოს მოძღვრების თანახმად, გრძნობით უნდა განიცადოს.

აქ ჩვენ გვაქვს ძალიან მნიშვნელოვანი მუხლი ჟან-ჟაკ რუსოს მსოფლმხედველობისა, სადაც იგი იმოჯნება იმ დროს გაბატონებული ფილოსოფიური მიმართულებისაგან, რომელიც დეკარტის ფილოსოფიასთან იყო ისტორიულად დაკავშირებული. დეკარტი იყო რაციონალიზმის მამამთავარი. მისი მოძღვრებით, საგნის ბუნება არის მხოლოდ ის, რაც ამ საგანში გონებით შეიცნობა, ვინაიდან ჩვენი ცოდნის მეორე წყარო, სახელდობრ გრძნობა, მატყუარაა და გრძნობის მიერ მოწოდებული ცოდნა წვდება საგნის არა ნამდვილ ბუნებას, არამედ მხოლოდ მოჩვენებას. რასაც გრძნობა გვიჩვენებს საგანში, იგი ამ საგანში, დეკარტის მოძღვრებით,

არ არის. გრძნობა, მაგალითად, ზედვა. ჩვენ ვხედავთ თვალთ, რომ ესა და ეს სავანი ყვითელია, რომ ამ სავანს აქვს სიყვითლე, მაგრამ ნამდვილად სავანი სრულიადაც არ არის ყვითელი, სიყვითლე არ არის სავანში. სიყვითლე არ შეადგენს სავანის ბუნებას. იგივე უნდა ითქვას, დეკარტის აზრით, სხვა გრძნობათა შესახებ. იქნება ეს სმენა, ყნოსვა, შეხება თუ გემოვნება. ყნოსვა გვაწვდის ცნობას, რომ სავანს აქვს სუნნი. მაგრამ ნამდვილად სავანს არა აქვს სუნნი, სავანში სუნნი არ არის, სუნნი არ შეადგენს სავანის ბუნებას: სუნნი, ფერი და სხვა ასეთი თვისება, რომელთა შესახებ ცნობას ჩვენ ვიღებთ გრძნობათა ორგანიზების საშუალებით, არ არსებობენ ნამდვილად, ისინი მოჩვენებებია. და ამიტომ თვით ის გრძნობები, რომლებსაც ეს თვისებები ეჩვენებიან, არ არიან ნდობის ღირსი, რადგან ისინი ყოველთვის გვატყუებენ.¹ მოკლედ რომ ითქვას, დეკარტის მოძღვრება ამ საკითხზე სამ დებულებაში შეიძლება იქნეს ფორმულირებული: 1. ბუნება არის ცნებათა სისტემა; 2. გრძნობა ვერ წვდება ცნებას; 3. მაშასადამე, გრძნობა ვერ წვდება ბუნებას, რომელიც ამრიგად მხოლოდ აზროვნებისათვის ყოფილა საწვდომი, რაკი იგი საზოგადოდ საწვდომია.

ამ სამი დებულებიდან რუსო იღებს მხოლოდ მეორეს, სახელდობრ იმას, რომ გრძნობა ვერ წვდება ცნებას. მაგრამ რუსო უარყოფს პირველ დებულებას, რომ ბუნება არის ცნებათა სისტემა, და აქედან ცხადია, რომ იგი უარყოფს! მესამე დებულებასაც, სახელდობრ იმას, რომ ბუნება მხოლოდ აზროვნებისათვის არის მისაწვდომი, ხოლო გრძნობა მას ვერ წვდება. პირიქით, რუსოს მოძღვრებით, მხოლოდ გრძნობა არის ის ორგანო, რომელსაც ეძლევა ბუნება მისი ნამდვილი, ჭეშმარიტი და შეუტყუველი სახით. რაც შეეხება აზროვნებას, იგი წვდება არა ბუნებას, არა სინამდვილეს, არამედ ბუნების ბუნდოვან აჩრდილს, სინამდვილის ბუნდოვან და ბუნდოვანია გრძნობისეულ წარმოდგენასთან შედარებით: გრძნობა სინათლისა და ჭეშმარიტების წყაროა, გონება კი არა. „გონება ჩვენ გვატყუებს, გრძნობა კი არ გვატყუებს აიასოდეს“ („La raison nous trompe, mais le sentiment ne nous trompe jamais“), აი ჟან-ჟაკ რუსოს credo, რომლისათვის მას არასოდეს უღალატნია და რომლის საშუალებით იგი გამოიწვლია როგორც დეკარტისაგან, ისე XVII—XVIII საუკუნის დანარჩენი რაციონალისტებისაგან, რომლებსაც მხოლოდ აზროვნება მიიჩნდათ სინამდვილეს შესაცნობ ჭეშმარიტ იარაღად. „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარ“ (Cogito, ergo sum), — თქვა რ ა ც ი ო ნ ა ლ ი

¹ Meditations de prima philosophia, II.

ზ მ ი ს მამამთავარმა ღეკარტმა¹. „მე უკვე ვგრძნობდი, სანამ დავიწყებ-
დი აზროვნებას“ („je sentis uvant de penser“), — თქვა ს ე ნ ტ ი -
მ ე ნ ტ ა ლ ი ზ მ ი ს მამამთავარმა ჟან-ჟაკ რუსომ².

რუსო სენტემენტალისტი და არა რაციონალისტი: მან XVII—XVIII
საუკუნის ნატურალიზმს, რომელსაც მანამდე რაციონალისტური ხასიათი
ჰქონდა (მაგალითად, სპინოზას ფილოსოფიაში), მისცა სენტემენტალის-
ტური მიმართულება. სპინოზას ნატურალიზმისაგან განსხვავებით, რუსოს
ნატურალიზმი იყო არა რაციონალისტური, არამედ სენტემენტალისტური
ნატურალიზმი. მართალია, სპინოზა აღმერთებდა ბუნებას და რუსოც
აღმერთებდა მას, მაგრამ ბუნება სპინოზას გავებით და ბუნება რუსოს
გავებით სხვადასხვა ბუნება იყო. პირველი შეიმეცნებდა აზროვნებით,
მეორე კი — გრძნობით. სპინოზასათვის აზროვნება იყო გრძნობის არ-
სება, ხოლო გრძნობა — აზროვნების მოვლენა, რომელიც წმინდა აზროვ-
ნებისაგან განირჩეოდა მხოლოდ ხარისხობრივად, ვინაიდან გრძნობა სწვა
არა იყო რა, თუ არა ბნელი და ბუნდოვანი აზროვნება. რუსოსათვის კი
აზროვნება იყო არა არსება გრძნობისა, არამედ გაუფეროვლებული, გამო-
ფიტული და ცოცხალი ძალისგან დაცლილი გრძნობა. რაციონალისტი სპი-
ნოზა, ღეკარტის მსგავსად, ფიქრობდა, რომ აზრი არის გრძნობის სი-
ნამდვილეს პირობა და უაზრო გრძნობა არ არსებობს. სენტემენტალის-
ტი რუსო კი, ლოკისა და კონდილიაკის დაგვარად, ფიქრობდა, რომ
გრძნობა არის აზრის სინამდვილის პირობა და, მაშასადამე, გრძნობა
რომ არ ყოფილიყო, აზრიც ვერ გაჩნდებოდა: გრძნობა საფუძველია, აზ-
რი კი შედნაშენი, გრძნობა აზრზე უფრო ბუნებრივია, უფრო ძლიერია.
თუ ღეკარტი და სპინოზა ამტკიცებდნენ, რომ აზრი არის გრძნობაზე უფ-
რო მრავალი და ადამიანის ღირსებაც განიზომება მისი აზროვნებით, წი-
ნააღმდეგ ამისა ჟან-ჟაკ რუსო ქადაგებდა, რომ გრძნობა არის მთავარი
და ადამიანის ღირსების საზომს მისი გრძნობა შეადგენს: ვისაც უფრო
სალი და ძლიერი გრძნობა აქვს, ის უკეთესი კაცია. ასეთები არიან სწორედ
ღაბალი სოციალური წრის ადამიანები; რაც შეეხება მაღალი სოციალური
წრის ადამიანებს, მათ გრძნობა გამოფიტული აქვთ, ისინი უგრძნობით
აღარ ცხოვრობენ, და ეს მათი ცხოვრებაც უფრო სისმარს აკავს, ვიდრე
ნამდვილ ცხოვრებას. რაციონალისტ ღეკარტს და რაციონალისტ სპინო-
ზას ადამიანის იდეალად მიაჩნდათ მეცნიერი-მათემატიკოსი, რომელიც
სწორად აზროვნებს და რომელსაც გრძელი დედუქციების გაკეთების უნა-
რი აქვს. რუსოსათვის კი ადამიანის იდეალი იყო სოფლის გლეხი, რომელ-
საც შეუნარჩუნებია საღი გრძნობის უნარი, და არა მათემატიკოსი, არა
მეცნიერი, რომლის გრძნობა მუდამ არის აზრის მიერ დატყვევებული
და ამის გამო დაავადებული და დასუსტებული. რუსოს შეხედულებით,

¹ Discours de la methode, IV.

² Confessions, 4.

უკეთესი კაცია ის, ვინც უფრო მეტად გრძნობს, და არა ის, ვინც უფრო მეტად აზროვნებს: კაცი, რომელიც აზროვნებით ცხოვრობს, კაცი კი არა— გადაგვარებული ცხოველია („l'homme qui médite est un animal dépravé“), ამბობდა რუსო.

მოკლედ ჩვენ ასე შეგვეძლო დაგვეხასიათებინა ის ზოგადი ფილოსოფიური პოზიცია, რომელიც რუსოს უჭირავს დიუნონის აკადემიის მიერ პრემირებულ ტრაქტატში. XVII—XVIII საუკუნის მოაზროვნეთა მსგავსად რუსო ნატურალისტია; მისთვის ბუნება არის ყოველი სიკეთისა და სიმართლის წყარო. მაგრამ რუსოს ნატურალიზმი არის სენტიმენტალისტური ნატურალიზმი და იგი არსებითად განირჩევა იმ ნატურალიზმისაგან, რომელსაც იცავდნენ XVII—XVIII საუკუნის რაციონალისტები (დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი). ამ უკანასკნელთაგან განსხვავებით, რუსოს ესმის ბუნება არა როგორც გონებით, აზროვნებით, მათემატიკური ხასიათის ცოდნით შექმნილი ცნება ბუნებისა (კანტი ასეთ ბუნებას უწოდებდა „მოვლენათა კანონზომიერებას“ — „die Regelmässigkeit der Erscheinungen“), არამედ როგორც ყოველი ადამიანის გრძნობისათვის მოცემული ბუნება: თვითონ ბუნება ან ნამდვილი ბუნება და არა ცნება ბუნებისა. მაშასადამე, ის კი არ არის ბუნებრივი და კარგი, რაც სკოლაში გაწვრთნილი მათემატიკოსის ჰკუას მიაჩნია ბუნებრივად, არამედ ის, რაც ნამდვილად არსებობს და რის სინამდვილეს ჩვენ ყოველი ადამიანისათვის მოცემული გრძნობა გვიდასტურებს. რუსომ მოაცილა ბუნებას მათემატიკური ბადე ან ის ხელოვნური ჩავშანი, რომელშიც რაციონალისტებს ჰქონდათ ეს ბუნება ჩაჭედელი. ამდენად რუსო იყო რაციონალისტების მოწინააღმდეგე და ბეკონისა და ლოკის ემპირიზმის გამგრძელებელი. იგი შეიძლება დავეუხლოვოთ ბერკლის, იუმს, შეფტსბერის, ჰუტჩინსონს, რომლებიც, რუსოს მსგავსად. ებრძოდნენ განყენებული მათემატიკური ჰკუის¹ აბსოლუტიზმს. აქედან გასაგები ხდება კანტის ღრმა თანაგრძნობა რუსოს მიმართ, ვინაიდან მათემატიკური ჰკუის პრეტენზიების შეზღუდვისა და ადამიანური რწმენისათვის ადგილის განთავსიუფლების იმ საქმეში, რომელსაც კანტი თავისი ფილოსოფიის საისტორიო დამსახურებად თვლიდა², რუსო იყო კანტის წინამორბედი. თუ კანტის შესახებ ამბობენ, რომ მისი ფილოსოფია იყო საფრანგეთის დიდი რევოლუციის გერმანული თარგმანი, რუსოს შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი იყო დიდი მემბოხე, რომელიც ღრმად გრძნობდა მასების გულისცემას და უშიშრად მიჰქონდა იერიში ამ მასებისაგან მოწყვეტილ და ხელოვნურ ფუტლიარში

¹ თედორე დოსტოევსკი, რომლის ლიტერატურული შემოქმედება მრავალი ძაფებით არის ეან-ეკ რუსოს ფილოსოფიასთან დაკავშირებული, ასეთ ჰკუას სახელად „ეკლიდურ ჰკუას“ უწოდებდა.

² Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage.

ჩამწყვედელი „განათლებული“ საზოგადოების წინააღმდეგ, რომელსაც თვითონ არც კი ესმოდა, რა ზომაზე გააუბედურა იგი ხალხისაგან მოწყვეტამ. აქედან სრულიად გასაგებია, რომ რუსო იქცა XVIII საუკუნის რევოლუციონერებისათვის უდიდეს ავტორიტეტად, და რობესპიერი ენასაც არ მოაბრუნებდა ისე, რომ რუსო არ ეხსენებინა.

მაგრამ აქ იყო რუსოს საზღვარიც: ნგრევის დიდი ძალით აღჭურვილ რუსოს ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდა იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება ახალი ცხოვრება აშენდეს. უკეთ რომ ითქვას, რუსოს არავითარი წარმოდგენაც არ ჰქონდა ახლის აშენების რეალურ ან ისტორიულ საშუალებათა შესახებ. რუსო იყო კრიტიკოსი, უარყოფელი და არა დიალექტიკოსი, დადებითი სინთეზის შემოქმედი. არსებითად რომ ითქვას, რუსოც ისეთივე აისტორიზმით და ისეთივე განყენებულობით იყო შეპყრობილი, რომლებითაც დაავადებული იყო მთელი მისი საუკუნე. რუსოს ნაზრევში ჩვენ ვერ ვიპოვნით XIX საუკუნის იმ ფართო ისტორიზმის ნიშნებს, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიის ღერძს შეადგენდა და რომელიც შემდეგ კიდევ უფრო გაიშალა მარქსის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში. XVII—XVIII საუკუნის რაციონალისტური ნატურალიზმი იყო თეზისი, რუსოს სენტიმენტალისტური ნატურალიზმი — ანტითეზისი, ხოლო ერთიცა და მეორეც, როგორც აისტორიზმით შეპყრობილი განყენებული თეორიები, რომლებსაც არ ესმოდათ დროის არსება (ე. ი. ის, თუ რა არის დრო), მოხსნა XIX საუკუნის რომანტიკულმა აზროვნებამ, რომლის წიაღიდან იშვა დიალექტიკური ფილოსოფია.

როდესაც დიჟონის აკადემიის პრემიით დაჯილდოებული რუსოს ტრაქტატი დაიბეჭდა, მან ისეთი დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა საზოგადოებაზე, რომლის მსგავსი იშვიათად ხვდება ხოლმე წილად პუბლიცისტურ ნაწარმოებს. მკითხველი პოულობდა ამ ტრაქტატში თანამედროვე საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრებით იმ უკმაყოფილების მჭევრმეტყველურ გამოხატულებას, რომლითაც თვითონ იყო გაუღნითილი. „არ ყოფილა ამნაირი გამარჯვების მეორე მაგალითიო“, — ატყობინებდა დიდრო ჟანჟე რუსოს, რომელიც ამ დროს ავად იყო და სახლიდან გამოსვლა არ შეეძლო.¹

საზოგადოების ასეთმა დიდმა ყურადღებამ გაუძლიერა რუსოს რწმენა თავისი ლიტერატურული ნიჭისადმი და მოახდინა ნამდვილი ზნეობრივი გადატრიალება მის ყოფაქცევაში. თუ აქამდე იგი, როგორც უგვარო და ღარიბი კაცი, მორცხვად და გაუბედავად ცდილობდა როგორმე წარჩინებულ პირებთან დაახლოებით მოეპოვებინა მათი მფარველობა და გაეკათა ამნაირად გზა ცხოვრებაში, ამიერიდან ფართო საზოგადოე-

¹ Confessions, 341.

ბის ყურადღებით გათამამებული რუსო იგრძნობს დამოუკიდებლობას მეცენატებააგან და განიზრახავს თავისი კერძო ცხოვრებაც მოაწყოს და მოუკიდებლად. ე. ი. ისე, როგორც ეს მის პირად ხასიათსა და მსოფლმხედველობაა შეეფერებოდა, და არა ისე, როგორც ეს მოსაწონი იქნებოდა სხვებისათვის. დასავლეთ ევროპის საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორიაში ჟან-ჟაკ რუსო იყო პირველი მოვლენა ინტელიგენციის ამ ახალი, დემოკრატიული ტიპისა, რომელიც არ ჰგავდა XVII—XVIII საუკუნის მლიქვნელსა და გულის სიწრფეს მოკლებულ მოღარბაზე ინტელიგენტს¹ და რომელიც ხალხის მასებთან დაახლოებისაკენ იკაფავდა ვხას, რადგან ამჩნევდა, რომ ხალხთან უშუალო კავშირი იქნებოდა ინტელიგენციის პირადი თავისუფლების უდიდესი გარანტია, რომელიც დაუპრუნებდა ამ ინტელიგენციას ადამიანურ სიმართლესა და გულწრფელობას.

რუსოს ეყო ნებისყოფა, რათა თავისი განზრახვა სისრულეში მოეყვანა. იგი პრაქტიკულად ცდილობს მოახდინოს თავისი ყოფა-ცხოვრების ისეთი რეფორმა, რომელიც მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო ფუფუნების მოწინააღმდეგე მწერლისაგან, თუკი ამ უკანასკნელისათვის მისი ნაწერი იყო მისივე რწმენის ჭეშმარიტი საქმე და არა ცარიელი დეკლამაცია და თვალთმაქობა. უწინარეს ყოვლისა, რუსო ცვლილებას შეიტანს თავის გარეგნობაში: მოუშვებს წვეწვს, გადაადგებს მოღაზე შეკერილ ტანისამოსს, გაჰყიდის ხმალსა და საათს, ხოლო ძვირფას პერანგებს, რომლებიც იტალიიდან ჰქონდა ჩამოტანილი, გაყიდვა აღარ დაჭირდა, რადგან ისინი მოიპარა ტერეზას ძმამ. ფუფუნების სურვილისაგან განთავისუფლებული რუსო ცდილობს გაამარტივოს თავისი ყოფა და მისცეს მას იმ სადა ცხოვრების იერი, რომელსაც ვენეციან ხალხის დაბალი მასები.

აქამდე რუსო თავს ირჩენდა იმით, რომ დაახლოებული იყო ერთ მდიდარ არისტოკრატიულ ოჯახთან (ამ ოჯახის უფროსს, გვარად დიუპენს, მთავარი ხარჯთამკრეფის — *fermier général* — დიდი თანამდებობა ეჭირა) და ასრულებდა ამ ოჯახში ხან კერძო მასწავლებლის, ხან პირადი მდივნის, ხან შინაური მუსიკოსის ფუნქციას და ამისათვის იღებდა იმდენად მცირე წლიურ ჯამაგირს (600 ფრანკამდე), რომ ძლივს იკმაყოფილებდა თავის მოთხოვნილებებს: ბოლო დროს დიუპენმა ჟან-ჟაკ რუსო მოაწყო სახელმწიფო სამსახურში: დანიშნა იგი თავის უწყებაში ერთ-ერთ ხარჯთამკრეფი დაწესებულების მოლარედ. რუსომ იგრძნო მალე, რომ ხარჯთამკრეფის თანამდებობასთან დაკავშირებული საქმიანობა სრულიად არ შეეფერებოდა იმ კაცს, ვინც დაბალი ხალხის ქომავად გამოვიდა მწერლობაში და განათლებულ საზოგადოებაში დამკვიდრებული ფუფუნების წინააღმდეგ გაილაშქრა. ამ მოსაზრებათა გამო რუსომ დაანება თავი მო-

¹ ინტელიგენციას ამ ტიპის შესახებ იხ. წერილი „ლაიბნიცი“, ჟურნ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, 1940, № 4.

ლარის თანამდებობას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს თანამდებობა ხსნიდა მის წინაშე კარგი ბიუროკრატიული კარიერის პერსპექტივას, და თავის სარჩენ ხელობად აირჩია მუსიკალური ნოტების გადამწერის უპრეტენზიო საქმიანობა. რუსო ფიქრობდა, რომ ამით იგი თავს დააღწევდა ყალბი განათლებით შეპყრობილი არისტოკრატიული საზოგადოებისაგან დამოკიდებულებას და იცხოვრებდა უფრო თავისუფლად, საკუთარი აზრებისა და რწმენის შესაფერისად. მაგრამ იგი მალე რწმუნდება, თუ რა ზომანზე ძნელი ყოფილა საზოგადოებისაგან განთავისუფლება: რაც უფრო მეტად ცდილობდა რუსო გამიჯნოდა არისტოკრატიულ საზოგადოებას, მით უფრო მეტად აკვირვებდა მისი ყოფაქცევა ამ საზოგადოებას და მით უფრო მეტ ყურადღებას იპყრობდა იგი. თავისი სურვილის წინააღმდეგ რუსო იქცა მოდის კაცად. ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა ყოფა ექნებოდა მოდის კაცს XVIII საუკუნის გაფუქსავატებულ არისტოკრატიულ საზოგადოებაში. რუსოს პატარა ოთახი მუდამ სავსე იყო ბრწყინვალე მანდილოსნებით, რომლებიც მოდიოდნენ რუსოსთან ვითომდა ნოტების გადაწერის შესაკეთებად; ნამდვილად კი მათ სურდათ ენახათ რუსო, გასაუბრებოდნენ ამ უცნაურ კაცს, რომელიც ასე მკვევრმეტყველურად წერდა და ასე ეიხიანად გაუბროდა საზოგადოებას, და მიეწოდებინათ მისთვის ისეთი საჩუქარი, რომელიც მისცემდა მათ შემდეგ რაღაც უფლებას დაეტრახნნათ, რომ არამცთუ კარგად იცნობენ რუსოს, არამედ მფარველობაც კი გაუწევიან მისთვის. რუსო ცდილობდა თავი დაეღწია არისტოკრატებისაგან, არისტოკრატებს კი ეს ცდა უღვიძებდა სურვილს მეტი ენერგიით ეწარმოებინათ ბრძოლა რუსოს დასამონებლად; და, როდესაც ისინი მიზანს ვერ აღწევდნენ, შეურაცხყოფილად გრძნობდნენ თავს და გული მოსდიოდათ რუსოზე.

აი ამ ტრაგედია, რომელშიც ჩაეარდა რუსო, ართულებდა ის გარემოება, რომ ტერეზას და, განსაკუთრებით, დედამისს არაფერი ესმოდათ რუსოს სულიერი მდგომარეობისა და, როდესაც პირადი თავისუფლებისა და ღირსების შენარჩუნების სურვილით გაჟღენთილი რუსო უარს ამბობდა მიეღო რომელიმე მდიდარი არისტოკრატისაგან საჩუქარი ან ყურადღების სხვა რაიმე ნიშანი, ტერეზა და მისი ხარბი დედა ბრახდებოდნენ და თვითონ იღებდნენ ამ საჩუქრებს მალულად, რუსოს რომ არ გაეგო ისე, რასაც, ცხადია, არ შეიძლებოდა არ მოჰყოლოდა რუსოს გულისწყრომა. რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს ცუდად მოქმედებდა რუსოს ნერვებზე და იწვევდა მის უნდობლობას გარშემო არსებული ადამიანების მიმართ. მანამდე ყოველთვის მხიარული ჟან-ჟაკ რუსო თანდათან უფრო და უფრო დაღვრემილი ხდებოდა. ამით სარგებლობდნენ მისი ყოფილი მეგობრები, რომლებსაც ეხარებოდათ რუსოს მიღწევები, ვინაიდან თვისად არ ჰქონდათ არც რუსოს ნიჭი და არც იმ თავისუფლებისა და პირადი ღირ-

სების შენარჩუნების სურვილი, რისთვისაც ასე მდებარე იბრძოდა რუსო. რუსოს გაუფარდა მიზანთროპის სახელი, ამან კი იმდროინდელ განათლებულ საზოგადოებაზე ისედაც ცუდი შეხედულების მქონე რუსოს კიდევ უფრო გაუძლიერა ამ საზოგადოებისადმი [უარყოფითი დამოკიდებულება.

1752 წელს რუსომ დაწერა ოპერა „Le devin du village“, რომელსაც უკეთესი ბედი ეწია, ვიდრე უწინდელ მის ოპერას „Les muses galantes“, ვინაიდან ოპერის კომპოზიტორი ახლა სახელგანთქმულ მწერლად იყო ცნობილი. თვით საფრანგეთის მეფემ ლუი მე-15 ინება ეან-ეკ რუსოს ოპერის მოსმენა და მზად იყო სახელმწიფო პენსია დაენიშნა რუსოსათვის: საჭირო იყო მხოლოდ, რომ რუსოს დაეწერა სათანადო თხოვნა. მაგრამ რუსო არ დათანხმდა ამაზე, ვინაიდან უხერხულად ცნო თავისი პრინციპისათვის ელაღატნა და მეფის პირადი განწყობილებისაგან დამოკიდებულ კაცად გამხდარიყო. რუსოს ასეთმა ქცევამ გააკვირვა თვით დიდრო, რომელიც ჯერ თვითონ არწმუნებდა რუსოს მიეცა თავისი თანხმობა მეფისაგან პენსიის მიღებაზე, ხოლო როდესაც ვერაფერს გახდა, მიმართა დახმარებისათვის ტერეზას და მის დედას, რითაც მან მხოლოდ გაამწვავა ურთიერთობა რუსოსა და მის მახლობელთა შორის.

1753 წელს რუსო აქვეყნებს ფრანგული მუსიკის შესახებ წერილს („Lettre sur la musique française“), სადაც იგი იტალიურ მუსიკას აძლევს უპირატესობას. ცხადია, ეს არ მოეწონებოდათ საფრანგეთის ვიწრო პატრიოტებს. იმავე წელს პარიზის თეატრში იდგმება რუსოს პიესა „Narcisse ou l'amant de lui-même“, რომელსაც საზოგადოება ცივად შეხვდა.

1754 წელს რუსო წერს თხზულებას „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“ („მსჯელობა კაცთა შორის უთანასწორობის წარმოშობისა და საფუძვლების შესახებ“), რომლის თემა ისევ დიჟონის აკადემიის მიერ იყო საკონკურსოდ გამოცხადებული. ეს ნაწარმოები არ იძლევა საზოგადოებრივი უთანასწორობის წარმოშობის მეცნიერულად დასაბუთებულ ისტორიას¹, მაგრამ სამაგიეროდ იძლევა გაცილებით უფრო მეტს, ვიდრე ოდესმე მოუცია რომელიმე ისტორიკოსის მეცნიერულ გამოკვლევას: რუსო იძლევა საზოგადოებრივი უთანასწორობის ფილოსოფიას. თავის ტრაქტატში იგი გვევლინება იმ ეკო-

¹ სიტყვა „წარმოშობა“ (origine) რუსოს ესმის არა როგორც ისტორიული წარმოშობა, არამედ როგორც ლოგიკური გაპირობება. ამის უთანხმად, მისი ნაწარმოები იკვლევს საზოგადოებრივი უთანასწორობის არა ისტორიულ წარმოშობას (ე. ი. არა იმას, თუ როგორ გაჩნდა საზოგადოებრივი უთანასწორობა, არამედ ლოგიკურ პირობას (ე. ი. იმას, თუ რის აუცილებელი შედეგია საზოგადოებრივი უთანასწორობა, რა პირობას გულისხმობს იგი). ამის თანხმად რუსოს თეორიაც არის უთანასწორობის არა ისტორია, არამედ მეტაფიზიკა.

ნომიური და პოლიტიკური უთანასწორობის მრისხანე კრიტიკოსად, რომლისგანაც უხსოვარი უამიდან გმინავდა კაცობრიობის დაჩაგრული ნაწილი და რომელსაც განსაკუთრებით მწვავედ განიცდიდა ხალხის მასა რევოლუციის წინაღობინდელ საფრანგეთში, სადაც ფეოდალიზმის ნაშთები ჯერ კიდევ არ იყო კაპიტალიზმის მიერ აღმოფხვრილი და ერთ ენაზე მოლაპარაკე ხალხი გაყოფილი იყო ერთმანეთისაგან პოლიტიკურად და სოციალურად გათიშულ ნაწილებზე. რუსომ იერიში მიიტანა ეროვნული სხეულის ამ დაქუცმაცების, ამ სოციალური გათიშვისა და დაქსაქსვის წინააღმდეგ¹, და სწორედ ეს იყო მიზეზი, რომ იგი იქცა საფრანგეთის დიდი რევოლუციის „პატრიოტთა“ უსაყვარლეს მასწავლებლად. „ძირს სოციალური უთანასწორობა, გაუმარჯოს კაცთა შორის ბუნებრივ თანასწორობას და ბუნებრივ ერთობას,“ — ასეთი იყო ლეიტ-მოტივი ჟან-ჟაკ რუსოს თხზულებისა, რომელიც ობიექტური თვალსაზრისით შეიძლება შეფასებულ იქნეს როგორც მჭევრმეტყველურად დაწერილი პროკლამაცია, როგორც მხურვალე მოწოდება რევოლუციისაკენ. თუ ვოლტერმა წამოაყენა ლოზუნგი „écrasez l'infâme“ და შეუტია კათოლიკურ სამღვდელოებას, რუსომ იერიში მიიტანა ყოველგვარი სოციალური პრივილეგიის წინააღმდეგ. მან გააფართოვა და გააღრმავა ვოლტერის რევოლუციური საქმე, თუმცა სუბიექტურად იგი რევოლუციას არ თანაუგრძნობდა და ტერორს პირდაპირ გამოხდდა.

უწინდელი ტრაქტატის მსგავსად, უთანასწორობის შესახებ დაწერილ ტრაქტატშიც რუსო უპირისპირებს ერთმანეთს ბუნებასა და კულტურას, ადამიანთა ბუნებრივ მდგომარეობას და ხელოვნურად (ე. ი. ისტორიულად) შექმნილ მათ საზოგადოებრივ მდგომარეობას. ბუნებაში ყველაფერი კარგად არის მოწყობილი, ხელოვნურად შექმნილ საზოგადოებაში კი — უკუღმართად; ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ ხელოვნური (ე. ი. ისტორიულად შექმნილი) საზოგადოება არის ადამიანთა ბუნებრივი მდგომარეობის შერყვნა. კულტურა, რუსოს აზრით, არის ბუნების გადაგვარება, რაც შეეხება კულტურის ადამიანს, ის არის დამახინჯებული ბუნებრივი ადამიანი.

ბუნებრივ მდგომარეობაში კაცი ბედნიერია, რადგან მას არ აწუხებს რთული სელოენური მოთხოვნილებები, რომლებიც კულტურას მოაქვს თან და რომელთა დაკმაყოფილება ძნელია და ადამიანთა ურთიერთ ბრძოლას იწვევს, ხოლო თავის მარტივ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს, როგორცაა საზრდოობა, ძილი და გამრავლება, იგი ადვილად იკმაყოფილებს, რადგან ამ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება სრულ-

¹ აქაც რუსოს საქმე ემსგავსება სოკრატეს საქმეს. იხ. ჩვენი წიგნი — „სოკრატეს ფილოსოფია“, გვ. 34.

ლიადაც არ არის ძნელი: მაგალითად, წყურვილის მოსაკლავი ან კუჭის გასაძლები საშუალების მოპოვება გაცილებით უფრო ადვილი საქმეა, ვიდრე იმ დიდი სახელის მოსახვეჭად საჭირო საშუალებათა მოპოვება, რომლას მოთხოვნილება აქვს მხოლოდ საზოგადოებრივ ადამიანს და რომელიც ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა რიცხვს აღარ ეკუთვნის. სხვანაირად რომ ითქვას, ბუნებრივ მდგომარეობაში კაცი არის უბრალო ბიოლოგიური არსება ან ცხოველი, და მას არ უჭირს თავისი მცირეოდენი ცხოველური მოთხოვნილების დაკმაყოფილება: ამიტომაც არის იგი ბედნიერი.

ბუნებრივ მდგომარეობაში ადამიანები თავისუფალნი და თანასწორნი არიან. აქ არ არის შრომის განაწილება: თითოეული აკეთებს თავისათვის იმას. რაც მას ესაჭიროება და, მაშასადამე, არც ერთი არ არის მეორისაგან დამოკიდებული. მიწაც არავის ეკუთვნის კერძოდ, რომ უმიწო კაცი მიწის მქონე კაცისაგან ყოფილიყო დამოკიდებული.

ბუნებრივ მდგომარეობაში კაცი კეთილია: იგი აღქურვილია შეცოდების გრძნობით, რომელიც, რუსოს აზრით, ყველა ზნეობრივი სათნოების მთავარი წყაროა. ეს შეცოდების გრძნობა არის ბუნებისაგან ყოველი ადამიანისათვის თანასწორად მოცემული ნიჭი. როგორც ცნობილია, ჰობსი და ჰელვეციუსი ამტკიცებდნენ, რომ ადამიანის პირველადი გრძნობა, რომლისაგან ჩნდება ყველა სხვა გრძნობა, არის ეგოიზმი, ხოლო შეცოდება არის ეგოიზმის მოდიფიკაცია, ვინაიდან სხვები ადამიანს მხოლოდ მაშინ ეცოდება. როდესაც იგი მიიღებს გამოცდილებას, სწავლა-განათლებას და განსჯის საშუალებით გაიგებს, რომ სხვების კეთილდღეობასაჭიროა მისივე საკუთარი კეთილდღეობისათვის. ამრიგად, შეცოდება სხვა არაფერი ყოფილა, თუ არა განსჯით გართულებული ეგოიზმი ან გონიერი ეგოიზმი. ჟან-ჟაკ რუსო ფსიქოლოგიურად ჰობსზე და ჰელვეციუსზე უფრო სწორად მსჯელობდა¹ და ინგლისელ მოაზროვნე ჰუტჩინსონის მსგავ-

¹ რუსო არჩევს ერძმანეთისაგან ორ ცნებას: ეს ცნებებია „amour propre“ (თავმოყვარეობა) და „amour de soi“ (თავის სიყვარული). ეგოიზმი არის „amour propre“. მაგალითად, ის კაცი, რომელიც მეორე კაცს აზარალებს იმ განზრახვით, რათა ანთ თავისი თავი დაიკმაყოფილოს, არის ეგოისტი, ვინაიდან მისი მოქმედების საფუძველია „amour propre“. ეს „amour propre“, თანახმად რუსოს მოძღვრებისა, არ არის ადამიანის პირველადი გრძნობა და, მაშასადამე, ეგოიზმი არ ყოფილა ადამიანის პირველადი ან ბუნებრივი თვისება. როგორც ამას ჰობსი და ჰელვეციუსი ამტკიცებდნენ, ადამიანის პირველადი გრძნობა არის amour de soi, ე. ი. თავის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ნდობა. მაგალითად, როდესაც კაცს ესაჭიროება წყლის დაღვევა, მას სწყურია, აქვს წყლის ნდობა; როდესაც კაცს სჭირდება საქმელი, მას ში ან აქვს საქმლის ნდობა. აი ეს წყურვილი და შიშნობილი არიან იმის მოვლენები, რასაც რუსომ დაარქვა „amour de soi“. „Amour de soi“ სრულიად არ არის „amour propre“. „Amour de soi“ არის ბიოლოგიური თვისება, რომელიც აქვს კაცს როგორც ცხოველს, როგორც

სად ამბობდა, რომ შეცოდება არის არა განსჯით გართულებული ეგოიზმი, არა გონიერი ეგოიზმი, არამედ ეგოიზმისაგან ძირითადად განსხვავებული გრძნობა, რომლის გაჩენა გონების განვითარებისაგან ან სწავლა-განათლებისაგან სრულიადაც არ არის დამოკიდებული. პირიქით, გონების განვითარება, სწავლა-განათლების მიღება და სხვა ასეთი, რასაც ჩვენ კულტურას ვეძახით, არამტუ არ უწყობს ხელს შეცოდების გაჩენას, როგორც ამას ჰელვეციუსი ამტკიცებდა, არამედ პირდაპირ სპობს ამ გრძნობას, და ყველაზე უფრო შეუბრალებელი ეგოისტია, რუსოს აზრით, სწორედ გონებაგანვითარებული და სწავლა-განათლებით აღჭურვილი კულტურული კაცი და არა უსწავლელი, არა ველური ადამიანი. ველური კაცი, რუსოს მცდარი აზრით, კულტურულ კაცზე უფრო კეთილია იმის გამო, რომ მას უფრო ჩვილი გული აქვს, კულტურული კაცის გული კი ქვასავით მაგარი და ცივია: რა გაალობს და რა გაათბობს მას! ან სად ნახათ სოფელში გულცივობისა და შეუბრალებლობის ისეთ მაგალითებს, რომლებსაც ყოველ ნაბიჯზე შეხვდებით დიდ ქალაქში! თუ ჰელვეციუსი ამბობდა, რომ შეცოდება არის განათლებული ან ჰკუიანი კაცის ეგოიზმი, რუსო, წინააღმდეგ ამისა, წერდა: „ჰკუა ბადებს თავმოყვარეობას. აზროვნება ამაგრებს ამ გრძნობას. ჰკუა თიშავს კაცს იმისაგან, რასაც მისთვის მწუხარება მოაქვს. ფილოსოფია ამარტივებს კაცს. ფილოსოფიის გავლენით იგი ჩურჩულებს დატანჯული ადამიანის დანახვისას: დაიღუპე ისე, როგორც გეხერხებოდეს, მე კი ხომ საფრთხის გარეშე ვარ“.

ცოცხალ ორგანიზმს. ხოლო amour propre არის ამ amour de soi-ს პოდიფიკაცია, მისი სახეცელილება. Amour propre ჩნდება amour de soi-საგან საზოგადოებრივ მდგომარეობაში. ბუნებრივ მდგომარეობაში კი amour propre კაცს არა აქვს და, მამასადაც, ეგოიზმიც არა აქვს. Amour de soi აჩენს არა მხოლოდ amour propre-ს ან ეგოიზმს, არამედ სრულიად საწინააღმდეგო შოვლენას — სახელდობრ, შეცოდების გრძნობას, რომელიც ზოგჯერ გვაიძულებს ჩვენი სარგებლობის წინააღმდეგ ვიპოქმედოთ (იხ. Emile, t. II, 143—145). ხშირად ვერ ვერკვევიან კარგად რუსოს ზემოთყვანილ შეხედულებაში. ასე, მაგალითად, პატივეთმულა ნ. კოტლიარევსკიმ სწორად ვერ გადმოგვცა რუსოს აზრი, როდესაც მან რუსოს ერთი წინადადება (Rousseau jugé par Jean Jacques, II dialogue) ასე თარგმნა: „Сострадание, щедрость. эти первоначальные естественные склонности человека, суть эманации эгоизма“ (Н. Котляревский, Мировая скорбь, стр. 30). ცხადია, რუსო ვერ იტყოდა, რომ შეცოდება (сострадание) არის ეგოიზმის ემანაცია (эманация эгоизма). ასეთი იყო არა რუსოს, არამედ ჰობსისა და ჰელვეციუსის აზრი, რომელსაც რუსო ებრძოდა როგორც საბედისწერო შეცდომას. ეჭვი არ არის, რომ სიტყვით „ЭГОИЗМ“ კოტლიარევსკის გადაუთარგმნია რუსოს „amour de soi“. რაც სრულიად არ ნიშნავს ეგოიზმს. არანაკლებ შემცდარია კოტლიარევსკი, როდესაც იგი ასეთ აზრს მიაწერს რუსოს: „Любовь к ближнему есть просветленный, истинный эгоизм“. ასეთი რამ რომ ეთქვა რუსოს, იგი ჩერნიშევსკისა და პისარევის თანამოაზრე იქნებოდა და არა ლევ ტოლსტოისა და თედორე დოსტოევსკის.

ეს ბუნებრივი მდგომარეობა (აღამიანთა ბედნიერების, თავისუფლების და თანასწორობის) შეცვლილია მოქალაქეობრივი მდგომარეობით, სადაც, რუსოს აზრით, კაცს არ მოეპოვება არც ბედნიერება და არც თავისუფლება და თანასწორობა. ასეთი ცვლილებების მიზეზია აღამიანის ჭკუა, რომელმაც გამოიგონა საწარმოო იარაღი ბუნების მიერ მოცემულ სიმდიდრეთა დასაშუშავებლად და ცხოვრების გასაადვილებლად. საწარმოო იარაღების გამოგონებას უშუალოდ მოჰყვა ბუნებრივ სიმდიდრეთა მოწესრიგებული ექსპლუატაცია, გაჩნდა მიწათმოქმედება და მრეწველობა. ამან კი თავის მხრივ მოითხოვა კაცისაგან ხეტილის შეწყვეტა და ერთ ადგილზე მიმაგრება. თუ ბუნებრივ მდგომარეობაში აღამიანები ცხოვრობდნენ გაბნეულად, ახლა მოხდა მათი შექმნილობა, გაჩნდა მეზობლობა, ხოლო მეზობლობასთან ერთად ქიშპობა და მეტოქეობა, რასაც შედეგად მოჰყვა კერძო საკუთრების დამკვიდრება მიწაზე. სანამ კერძო საკუთრება არ არის, არ არსებობს საზოგადოებრივი უთანასწორობაც აღამიანთა შორის. მაგრამ საკუთრების გაჩენასთან ერთად არ შეიძლება არ გაჩნდეს უთანასწორობაც: ზოგს მეტი ქონება აქვს, ზოგს კი — ნაკლები, ზოგი მდიდარია, ზოგი კი — ღარიბი. ამრიგად, აღამიანთა საზოგადოებრივი უთანასწორობის უპირველესი სახეა განსხვავება მდიდართა და ღარიბთა შორის. თანდათან ეს ქონებრივი უთანასწორობა გაღრმავდა და განმტკიცდა და იქცა აღამიანის გაუბედურების წყაროდ. სურდათ რა უზრუნველყოთ თავისი ქონება ღარიბთა შემოტევისაგან, მდიდრებმა დააჯერეს ღარიბები დათანხმებულებიყვნენ სამოქალაქო საზოგადოებრივი წესწყობილების დამყარებაზე და მშვილობიანობის უზრუნველყოფელი კანონების შემოღებაზე, რომელთა ძალით საზოგადოების თითოეული წევრის ქონება ხელუხლებელი უნდა ყოფილიყო მეორე წევრისათვის. ამ საზოგადოებრივი წესწყობილების დამყარებისაგან და სამოქალაქო კანონების შემოღებისაგან მოგება ერგოთ მდიდრებს, რადგან მათ იხსნეს თავისი ქონება ღარიბთა ბუნებრივი თავისუფლებისაგან. რაც შეეხება ღარიბებს, ისინი მოტყუებული დარჩნენ, რადგან სამოქალაქო წესწყობილების დამყარების გამო ღარიბებს ახალი ქონება არ მომატებიათ, ხოლო ის ბუნებრივი თავისუფლება, რომლითაც სარგებლობდნენ ისინი უწინ და რომელიც აძლევდა მათ საშუალებას მდიდართა ქონებაზე იერიში მიეტანათ, ამიერიდან ღარიბებს წაერთვათ, ვინაიდან მათ თვითონ აიღეს ხელი ამ ბუნებრივ თავისუფლებაზე და დათანხმდნენ, რომ სხვის ქონებას ხელს არ ახლებდნენ. ამრიგად, საზოგადოებრივი წესწყობილების დამყარება და სამოქალაქო კანონების შემოღება იყო მხოლოდ იმ უთანასწორობის კონსოლიდაცია, რომელიც კერძო საკუთრებასთან ერთად შემოვიდა საზოგადოებაში. ამიერიდან უთანასწორობა მდიდართა და ღარიბთა შორის იქცა უთანასწორობად მმართველთა და ქვეშევ-

რდომთა შორის, ვინაიდან სამოქალაქო საზოგადოებაში მდიდრები იქცნენ მმართველებად, ხოლო ღარიბები—მართლებად ან ქვეშევრდომებად. მდიდარი მართავდა, ე. ი. ის იყო მმართველი, ღარიბს კი მართავდნენ, ე. ი. ის იყო მართული. როგორც ვხედავთ, სამოქალაქო წესწყობილების დამყარებას, რუსოს აზრით, მხოლოდ გაუძლიერებია უთანასწორობა. აღაშინათა შორის. უთანასწორობას მდიდარსა და ღარიბს შორის (ე. ი. ქონებრივ ან ეკონომიურ უთანასწორობას) მიმატებია უთანასწორობა უფროსსა და უმცროსს შორის (ე. ი. პოლიტიკური უთანასწორობა): უფროსი მართავს, განკარგულებას იძლევა, უმცროსი კი — ემორჩილება, განკარგულებას ასრულებს.

პირველ ხანებში მმართველები მართავდნენ საზოგადოებას იმ შეთანხმების საფუძველზე, რომელიც მიღწეულ იქნა მდიდართა და ღარიბთა შორის. ამ შეთანხმების ან ხელშეკრულების დარღვევა იწვევდა მმართველის გადაყენებას, რადგან მმართველები არჩეული პირები იყვნენ. მაგრამ მმართველებმა, რომლებიც ამავე დროს მდიდრები იყვნენ, თანდათან მოახერხეს თავი დაეღწიათ ამორჩეველთა კონტროლისაგან და, ბოლოს, თავისი ხელისუფლება აქციეს მემკვიდრეობით გადასაცემ ხელისუფლებად. ხალხის მასა იძულებული შეიქნა დათანხმებულიყო ამაზე, რადგან სიღარიბის გამო არ ჰქონდა თავი უფლებისათვის ებრძოლა. ამრიგად, დროებით ამორჩეული მმართველი იქცა მარადიულ ან უსაზღვრო მმართველად, ე. ი. ბატონად (დესპოტად), ხოლო დროებით მართული მოქალაქე — მარად მართულ კაცად ან მონად, რომელსაც მისი ბატონი მართავდა ისე, როგორც მოესურვებოდა, ე. ი. მართავდა დესპოტურად, ყოველი შეზღუდვის გარეშე. ასეთი იყო, რუსოს ტრაქტატში განვითარებული მოძღვრების თანახმად, კერძო საკუთრების გაჩენის შედეგი, რომელმაც ბუნების მიერ თავისუფალი არსებობისათვის გაჩენილი კაცი მონად აქცია¹.

რუსოს ეს შესანიშნავი ტრაქტატიც „კაცთა შორის უთანასწორობის შესახებ“ („Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes“) შეიცავდა არსებული საზოგადოებრივი უთანასწორობის წინააღმდეგ მმართველ პროტესტს და ამდენად იგი ისტორიულად გამართლებული იყო ეპოქის მოთხოვნილებით.

¹ „ვინც პირველად შემოღობა მიწის ნაკვეთი და იფიქრა, ეს ჩემი არისო, და იპოვნა ბრიყვები, რომლებმაც დაუჭერეს მას, იყო საზოგადოების პირველი დამფუძნებელი. რამდენ საშინელებას, ტანჯვას და სიკვამლე, რამდენ ბოროტმოქმედებას, ომსა და მკვლელობას აგვაპორებდა ის, ვინც მოკიდებდა ხელს ამ ღობის წყნელს, გადაყრიდა მათ თხრილში და დაუყვირებდა თავის ამ ხანაგებს: „არ დაუჭეროთ ამ მატყუარას! თქვენ დაიღუპებით, თუ დაგაიწყებთ, რომ ნაყოფი ეგუთვნის ყველას, მიწა კი — არავის,“ — ასე წერდა რუსო თავის ტრაქტატში.

ქესიოდესა და ოვიდიუსის მსგავსად, რუსოს ახასიათებს სრულიად გარკვეული ანტიორიანი. არავითარ სიკეთეს, არავითარ გონებას ან ლოგოს კაცობრიობის ისტორიაში (მაშასადამე, კაცობრიობის საზოგადოებრივ ყოფასა და მის კულტურაში) რუსო არ ცნობს. ეს გარემოება კი ლოგიკური შედეგია იმ ცნებისა, რომელიც შეუდგენია რუსოს კაცის შესახებ და რომელიც არსებითად ემთხვევა წინაქრისტიანული ანტიკური საზოგადოების ცნებას და არაფერს „თეოლოგიურს“ არ შეიცავს. ამ ცნების მიხედვით, ყოველი კაცი არის ბიოლოგიური არსება, ცხოველი, „un animal“. კაცი კი ცდილობს ამ ბიოლოგიურის საზღვარს გადააბიჯოს, და თავის თავს ლაღატობს. ამის მაგალითია საზოგადოებრივი ცხოვრება, რომლის არსებას ბიოლოგიური სიცოცხლე შეადგენს. კაცი, რომელიც საზოგადოებას აშენებს, საბოლოო ანგარიშში არის ბიოლოგიური არსება, და როგორც ეს მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო ასეთი არსებისაგან, ამ ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს მიჰყავს იგი მონობამდე (უკეთ რომ ითქვას, კაცი საზოგადოების გაჩენამდეც მონა ყოფილა თავის შინაგან თვისებათა მიხედვით, ოღონდ ისეთი მონა, რომელსაც არ ჰყავდა ჯერ გარეშე ბატონი; ეს ბატონიც მოვლენია მას საზოგადოებაში, და პოტენციური მონა აქტუალურ მონად ქცეულა). კაცი ცხოველია, საზოგადოება ართულებს მის ცხოვრებას: წვრთნის, ამახვილებს, ადისციპლინებს ამ ცხოველს ჭკუის საშუალებით. მაგრამ ამ გაწვრთნილ ცხოველში ცხოველობა არ მოსპობილა, და მასზე უკეთესი ცხოვრება ჰქონდა გაუწვრთნელს, უტყვეს, სადა ცხოველს. ასეთია არსებითად რუსოს შეხედულება კაცზე, შეხედულება, რომელიც ძალიან ჰგავს იმას, რასაც მეფის-ტოფელს ათქმევინებს ადამიანის შესახებ გოეთე თავის „ფაუსტში“:

„მისი ცხოვრება უკეთესად მოეწყობოდა,
ციური სხივის ნაპერწკალი რომ არ ჰქონოდა;
იგი უწოდებს მას გონებას და მით ამაყობს
და ლამის მხეცებს მხეცობაში გადააქარბოს“.

რომ ასეთი ცალმხრივი და განყენებული შეხედულება კაცზე და საზოგადოებაზე კარგი გამოდგა ორივეს უარყოფით თვისებათა კრიტიკის საწარმოებლად, ეს ცხადია. მაგრამ ამაზე მეტი ამ შეხედულებაში არ უნდა ვეძიოთ, და არც რეალური კაცის, არც რეალური საზოგადოების, არც რეალური მისი ისტორიის შესახებ ჭეშმარიტ ცოდნას იგი არ შეიცავს, ვინაიდან, სხვა რომ არა იყოს რა, მას ეწინააღმდეგება საზოგადოებისა და მისი ისტორიის ფაქტი. კაცი რომ მხოლოდ ბიოლოგიური არსება ყოფილიყო და საზოგადოების გარეშე, ბუნების წიაღში, მას სრული თავისუფლება და ბედნიერება ჰქონებოდა, იგი საზოგადოებას არ ააშენებდა. მეორე მხრივ. თუ ისტორია არის ადამიანის დამონების ზრდა, მისი განუწყვეტელი დაქვეითება, მაშინ საიდან უნდა ველოდეთ ცხოვრების გაუმ-

ჯობესებას? ასეთი გაუმჯობესების პერსპექტივას რუსოს ტრაქტატი არ იძლევა. მასში არ მოჩანს ის დიალექტიკური აზროვნება, რომელმაც ათქმევინა ჰეგელს, რომ „ისტორია არის პროგრესი თავისუფლების შეგნებაში“¹, ე. ი. ისეთი პროცესი, რომელიც კაცს კი არ ამონებს, არამედ, ათავისუფლებს. ამდენად, მართალი იყო ვოლტერი, რომელსაც რუსომ გაუგზავნა თავისი ტრაქტატი „უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ“ და რომელმაც ასეთი ირონიული სიტყვებით შეაფასა ეს ტრაქტატი თავის კერძო ბარათში რუსოს მიმართ: „მე მივიღე თქვენი ახალი წიგნი, რომელიც კაცობრიობის წინააღმდეგ არის მიმართული, და მაღლობას გწირავთ მისთვის... უფრო ძლიერი ფერადებით შეუძლებელია კაცთა საზოგადოების სიმანხიჯე იქნეს დახატული, ჩვენ კი უმეცრად ველოდით ამ საზოგადოებისაგან ამდენ რამე კარგს. არასოდეს დახარჯულა ამოდენა ჭკუა იმისათვის, რათა დავერწმუნებით ჩვენ, რომ სჯობს მხეცებად ვიქცეთ. როდესაც ვკითხულობ თქვენს წიგნს, მიჩნდება სურვილი კვლავ ოთხ ფეხზე დავიწყო სიარული. მაგრამ ვინაიდან მე უკვე სამოცი წლის წინ დამეკარგა ასეთი ჩვევა, ამიტომ ვგრძნობ, რომ ჩემთვის, სამწუხაროდ, შეუძლებელია ისევ თავიდან დაწყება, და სიარულის ამ ბუნებრივ ხერხს ვუთმობ იმათ, ვინც ჩემზე და თქვენზე უფრო ღირსია მისი“.

ამ გესლიანი ირონიით სავსე ბარათში იჩინა თავი დიდმა უთანხმოებამ რუსოსა და ვოლტერს შორის. შემდეგ ეს უთანხმოება კიდევ უფრო გამწვავდა. ვოლტერი იქცა ყან-ყაც რუსოსათვის „განათლების“ ყველა იმ პრინციპის ცოცხალ განსახიერებად, რომელთა წინააღმდეგ რუსო აწარმოებდა ბრძოლას. მართლაც, რუსო და ვოლტერი სხვადასხვა ტიპის ადამიანები იყვნენ, და მათი მსოფლმხედველობები დიამეტრალურად ეწინააღმდეგებოდნენ ერთმანეთს. ვოლტერს სწამდა განათლების ძალა, და სწავლა-განათლებას მოკლებულ მასებს იგი ზევებიდან დასცქეროდა. რაც შეეხება რუსოს, მისთვის სწავლა-განათლებას მოკლებული ხალხი მორალურად უფრო მაღლა იდგა, ვიდრე განათლებული საზოგადოება, ვინაიდან ამ ხალხს ჰქონდა სწავლა-განათლებაზე უკეთესი საუნჯე — სალი და უტყუარი გრძნობა, რომელიც XVIII საუკუნის განათლებულ საზოგადოებაში რუსოს სამართლიანად არ ეგულებოდა.

1754 წელს რუსო ესტუმრა თავის სამშობლო ქალაქს, ყენეევს, სადაც იგი დიდი პატივისცემით იქნა მიღებული ადგილობრივი საზოგადოების მიერ. აქ რუსომ უარყო კათოლიციზმი, რომელიც მას ტურინში თითქმის ძალით მიაღებინეს, და დაუბრუნდა კვლავ კალკინიზმს, რის გამოც რუსოს

¹ H e g e l, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Cfr. Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, 1923, 142.

მიანიჭეს ენევის მოქალაქის (citoyen de Genève) უფლებები¹. რუსო ფიქრობდა სამუდამოდ დაბინავებულიყო ენევაში, მაგრამ, როდესაც გაიგო, რომ ვოლტერი დასახლდა შვეიცარიაში (ფერნის კოშკში), საპიროდ ჩათვალა ისევ დაბრუნებულიყო პარიზში² — მით უმეტეს, რომ ეშინოდა უფრო არ გაძნელებოდა მას თავისი თხზულებების გამოქვეყნება ენევაში, ვიდრე საფრანგეთში³.

1756 წელს ერთმა მდიდარმა მეგობარმა ქალმა (ქალბ. ეპინემ) შეთავაზა ჟან-ჟაკ რუსოს საცხოვრებლად პატარა აგარაკი, რომელსაც ერკვე ერმიტაჟი და რომელიც იშვიათი სილამაზის მქონე კუთხეში მდებარეობდა, პარიზის მახლობლად, მონმორანსის ტყის ნაპირზე. თუმცა ნაცნობებს (პოლბასს, დიდროს, გრიმს და სხვ.) აღარ სჯეროდათ, რომ რუსო დიდხანს გაძლებდა პარიზის გარეშე, სადაც მიყრუებულ სოფელში, თავისი თაყვანისმცემელი საზოგადოებისაგან მოშორებულად, და კიდევაც დასცანოდნენ მას ასეთი გადაწყვეტილების მიღებისათვის და ცდილობდნენ აემხედრებინათ მის წინააღმდეგ ტერეზა და მისი დედა, მაგრამ რუსომ არ მიაჩცია ამას ყურადღება და 1756 წლის 9 აპრილს გადასახლდა ერმიტაჟში. თავის სარჩენი წყაროს მოსაპოვებლად რუსო განაგრძობდა აქ ნოტების გადამწერის ხელობას. მართალია, ლიტერატურული მოღვაწეობა მას მეტ შემოსავალს მისცემდა, ვიდრე ნოტების გადაწერა, მაგრამ რუსომ არ მოისურვა თავისი ლიტერატურული ნიჭი დაემცილებინა სარჩოს მოსაპოვებელი ხელობის (métier) დონემდე, რადგანაც კარგად გრძობდა, რომ „წერა პურის მოსაპოვებლად მალე დაახრჩობდა გენიას და მოსობდა ნიჭს“, და „ძალიან ძნელია კეთილშობილად აზროვნებდე, როდესაც აზროვნებ იმ მიზნით, რათა იცხოვრო; რომ შეძლო და გაბედო დიდი ქეშმარიტების თქმა, არ უნდა იყო დამოკიდებული შენი ნათქვამის შედეგისაგან“⁴. როდესაც 1759 წელს რუსოს სთხოვეს მუდმივი თანამშრომლობა „მეცნიერთა ჟურნალში“ (Journal de savants) და კარგი ჯამაგირიც შეაძლიეს ამისათვის, რუსომ უარი განაცხადა, რადგან მშვენიერად ესმოდა, რომ მისი „ტალანტის წყარო იყო მხურვალე ინტერესი იმ საგნების მიმართ, რომელთა შესახებაც წერდა“ და, მამასადამე, „გულგრილობა ამ საგნებისადმი გაყინავდა კალამს და დააჩლუნგებდა გონებას“⁵.

¹ Confessions, 368—369.

² „C'est vous qui me tendez le séjour de mon pays insupportable“, — სწერდა რუსო ვოლტერს 1760 წელს. Conf., 512.

³ Ibidem 3E1.

⁴ Ibidem, 837.

⁵ Confessions, 465. „On s'imaginait que je pouvais écrire par métier, comme tous les autres gens de lettres, au lieu que je ne sus jamais écrire que par passion“, — წერს რუსო იქვე.

ყველაფერი ეს კარგად გამოხატავს იმ დიდ პატივისცემას, რომელიც ჰქონდა რუსოს თავისი ლიტერატურული ნიჭის მიმართ. იგი არ ახურდა-ვებდა ამ ნიჭს, არ გამოჰქონდა ბაზარზე, ნაწილ-ნაწილ გასასყიდად, და ისტორიამ კიდევაც გაუმართლა ქენეველ მოქალაქეს თავისი ნიჭის პატივისცემა. რა თქმა უნდა, ეს არ მოხდებოდა ასე, რომ რუსოს რგებოდა ხვედრად ცხოვრება და მოღვაწეობა არა XVIII საუკუნის საფრანგეთში, სადაც ძლიერი იყო საზოგადოებრივი ინტერესი სიმართლის, ჭეშმარიტების და მშვენიერების ფილოსოფიური საკითხებისადმი, არამედ უფრო ბარბაროსულ საზოგადოებაში, სადაც საზრდო პურის საკითხი ისე მწვევედ დგას კაცის წინაშე, რომ მას არც კი სცალია სხვა რამეზე იფიქროს. ამრიგად, რუსოს პრაქტიკული ცხოვრება არღვევდა მის თეორიას და ამჟღავნებდა სუსტ მხარეს: კულტურის მოწინააღმდეგე მწერალს ამ კულტურით ედგა სული.

ერმიტაჟში ცხოვრების პერიოდს ემთხვევა ერთი ეპიზოდი, რომელმაც დიდი კვალი დატოვა რუსოს შემოქმედებაში. 45 წლის რუსო დაუახლოვდება ერთ ახალგაზრდა არისტოკრატ ქალს, მანდილოსან ეპინეს მულს, რომელიც გრაფ ჰუდეტოს ჰყავდა ცოლად. ეს ახალგაზრდა ქალი არ იყო ლამაზი, მაგრამ მან მოხიბლა ხანში შესული რუსო თავისი ხასიათით. ყველამ იცოდა, რომ მადამ ჰუდეტოს, ქმრის გარდა, ჰყავდა კიდევ სიყვარული (სენ-ლამბერი), მაგრამ რუსოს მაინც თავდავიწყებამდე შეუყვარდება იგი. ჰუდეტო 18 წლით უმცროსი იყო რუსოზე. ეს იყო რუსოს პირველი და უკანასკნელი სიყვარული. რუსოს ნაცნობებმა (გრიმმა, ჰოლბახმა და სხვ.) სიცილი დააყარეს უან-უაკის ამ დავიანებულ გრძნობას. მაშინ რუსომ საჭიროდ დაინახა დაეცვა სიყვარულის ბუნებრივი თავისუფლება, და ამის ანარეკლია სწორედ მისი ეპისტოლარული რომანი „იულია ან ახალი ელოიზა“, რომელიც დაიბეჭდა 1760 წელს და რომელმაც თავისი ღრმა ფსიქოლოგიზმით, ბუნების პეიზაჟების ოსტატობით და სტილის სხვა ნიშნებით ნამდვილი გადატარიალება მოახდინა მხატვრული ლიტერატურის ისტორიაში (დაამკვიდრა სენტიმენტალიზმი) და საყოველთაოდ ნათელყო, რომ კაცს ისევე აქვს სიყვარულის უფლება, როგორც სუნთქვის.

რომანის სათაური „ახალი ელოიზა“ მიგვითითებს, რომ რომანში აწერილი ამბავი ჰგავს საშუალო საუკუნეების სახელგანთქმულ მეცნიერ აბელარისა და მისი მოწაფე-ქალის ელოიზას სიყვარულის ისტორიას. რომანში გამოყვანილია არისტოკრატიული ოჯახის ახალგაზრდა ქალი იულია დ'ეტანჟ, რომელსაც შეუყვარდება თავისი მასწავლებელი, მდაბიო წრის ღარიბი ახალგაზრდა კაცი, სახელად სენ-პრე. იულიას მამა მიათხოვებს თავის ქალიშვილს ვინმე ვოლმარს, — ხანში შესულ კაცს, რომელიც იულიას არ უყვარდა. ახალგაზრდა ქალი გამოუტყდება თავის ქმარს,

რომ უყვარს სენ-პრე, მაგრამ ვოლმარი იმდენად კეთილშობილი კაცი აღმოჩნდება. რომ არამცთუ არ გაუჭავრდება თავის ცოლს ასეთი უკანონო გრძნობისათვის, არამედ წინადადებას აძლევს სენ-პრეს დაბინავდეს ვოლმარების ოჯახში, — იმ პირობით ოღონდ, რომ სენ-პრეს ურთიერთობა იულიასთან დარჩება პლატონური გრძნობის ფარგლებში. იულიას ეყოლება ვოლმარისაგან ორი ბავშვი, რომელთა აღზრდაც. იულიას უეცარი სიკვდილის შემდეგ, დაეკისრება სენ-პრეს.

როგორც სხვა თავის თხზულებაში, ისე ამ რომანშიც რუსო აწარმოებს ფეოდალური კულტურის კრიტიკას, ოღონდ მიმართავს ამისათვის არა პუბლიცისტის, არამედ მხატვრის საშუალებებს. „ახალი ელოიზა“ აყენებს სიყვარულისა და ოჯახის საკითხებს. იგი უპირისპირებს ერთმანეთს სიყვარულის ბუნებრივ გრძნობას და იმდროინდელ საზოგადოებაში დამკვიდრებულ ტრადიციას. რუსო მოითხოვს, რომ მიეცეს არსებობის უფლება ამ ბუნებრივ გრძნობას, რომელიც ათასგვარ შევიწროებას განიცდის განათლებულ საზოგადოებაში ისტორიული ტრადიციით განმტკიცებული ყალბი ზნე-ჩვეულებისაგან. თავის რომანში რუსომ შეძლო ეჩვენებინა მკითხველისათვის სიყვარულის გრძნობა მთელი მისი ბუნებრივი ძლიერებით, მთელი მისი ბუნებრივი სილამაზით, და ნათელყო, რომ საზოგადოებრივ ტრადიციას, რაგინდ ძველი და მტკიცე არ იყოს იგი, არ აქვს უფლება მოსპოს ეს მშვენიერი გრძნობა, რომელიც კაცს მონიჭებული აქვს ბუნებისაგან და რომლის გარეშე სიცოცხლეს დაეკარგებოდა ხალისი. ასეთი მჭევრმეტყველური დაცვა სიყვარულის თავისუფლებისა, ასეთი თავბრუდამხვევი სურათი სიყვარულისა არავის მოუცია მანამდე ლიტერატურაში. გასაგებია აქედანჩის ძლიერი შთაბეჭდილება, რომელიც მოახდინა „ახალმა ელოიზამ“ მკითხველ საზოგადოებაზე — განსაკუთრებით მაღალ სოციალურ წრეებში, სადაც სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობა შეკრულია მრავალი ისეთი ხელოვნური ბოროკლით, რომელიც დაბალ სოციალურ წრეში უცნობია. როგორც გადმოგვცემს ბოკლი. ამ რომანის წაითხვისათვის 12 სუს იხდიდნენ საათში, იმდენი ყოფილა თურმე წაითხვის მსურველთა რიცხვი¹.

ყველაზე უფრო მეტად რუსოს რომანი და სიყვარულის თავისუფლების დაცვა ქალებს უნდა მოსწონებოდათ, რადგან სიყვარულის რთულ საქმეში ისინი, ჩვეულებრივ, მამაკაცებზე უფრო მეტად იყვნენ დაჩაგრული და თითქმის სავსებით მოკლებული შესაძლებლობას თვითონ აერჩიათ თავისი გულის მეგობარი. განსაკუთრებით მოხიბლული იყვნენ რუსოს რომანით არისტოკრატიული საზოგადოების მანდილოსნები, ეს ქმრებისადმი მისყიდული და ნაბევრად მეძავი ქალები, რომლებიც თურმე ღამე-

¹ Б о к л ь, История цивилизации в Англии, 844.

ებსაც კი ააენებდნენ რუსოს ამ მშვენიერი ნაწარმოების კითხვაში და მათთვის ჩვეულ სხვა გასართობს ივიწყებდნენ¹. ამიტომ მთლად არ ტყუოდა ალბათ რუსო, როდესაც წერდა: „ცოტა იყო, განსაკუთრებით მაღალ წრეში, ისეთი ქალი, რომელიც მე არ შემეძლო დამეპყრო, თუკი მოვინდომებდიო“²...

რუსომ იცოდა, რომ მისი დაახლოება ჰუდეტოსთან არ მოსწონდა მადამ ეპინეს, და, როდესაც სენ-ლამბერმა შეიტყო ამ დაახლოების ამბავი, რუსომ ექვი მიიტანა, რომ სენ-ლამბერს ეს აცნობეს მადამ ეპინემ და მისმა საყვარელმა გრიმმა, რომელიც ჰოლბახის წრეში შედიოდა და არ სარგებლობდა იმ დროს ჟან-ჟაკ რუსოს თანაგრძნობით. ამ ნიადაგზე რუსოსა და მადამ ეპინეს შორის ურთიერთობა გამწვავდა იმდენად, რომ 1757 წლის 1 დეკემბერს მადამ ეპინემ მოსთხოვა რუსოს დაეცალა ერთი-ტაყი და ეძებნა თავისათვის სხვა ბინა. შეურაცხყოფილმა რუსომ არ დააყოვნა ამ მოთხოვნის შესრულება: 15 დეკემბერს მან გაათავისუფლა ეპინეს სახლი და გადავიდა საცხოვრებლად იქვე ახლო მდებარე მონ-ლუიში³.

რაც დრო გადიოდა, მით უფრო და უფრო შორდებოდა რუსო ჰოლბახს, დიდროს, დალამბერს და სხვა „განმანათლებლებს“. ეს იყო არა მხოლოდ საყოფაცხოვრებო, არამედ იდეოლოგიური დაშორებაც. რუსო გრძნობდა თავს „განმანათლებლების“ ანტიპოდად, ხოლო ამ „განმანათლებელთა“ მეთაური ვოლტერი, რომლისგანაც ერთ დროს ბევრი რამ ისწავლა რუსომ, იქცა მის წარმოდგენაში ყოველივე სიყალბის, სიბილწისა და ზნეობრივი გახრწნილების განსახიერებად. „მე თქვენ მძულხართ“, — სწერდა რუსო ვოლტერს ერთ კერძო ბარათში 1760 წელს⁴. თუ ვოლტერი და სხვა განმანათლებლები იყვნენ ოპტიმისტები და, სპინოზასა და ლეიბნიცის მსგავსად, ქადაგებდნენ, რომ ტანჯვა ნამდვილად არ არსებობს, რომ ტანჯვა არის უბრალო ილუზია, „უმეცრების ნიშანი“, და, მაშასადამე, ამ ჩვენს ქვეყანაში ყველაფერი კეთილი და მშვენიერია — ჟან-ჟაკ რუსომ პირველად წამოსწია წინ ის აზრი, რომ ტანჯვა ნამდვილად არსებობს ცხოვრებაში, რომ მწუხარება მხოლოდ უგუნური კაცის მოჩვენება როდია. ამით რუსო იქცა XIX საუკუნის ისეთი დიდი მწერლების წინამორბედად, როგორც იყვნენ ბაირონი, ლეოპარდი, ჰაინე და შოპენ-ჰაუერი.

საყურადღებოა ამ მხრივ რუსოს წერილი ვოლტერის მიმართ პორტუგალიის დედაქალაქ ლისაბონში 1755 წელს მომხდარ იმ დიდი მიწის-

¹ Conf., 517.

² Ibid., 515.

³ Ibid., 460.

⁴ „განმანათლებლები“ იყვნენ სეპტიციზმისა და მატერიალიზმის მოციქულები, რუსო არც ერთს იზიარებდა, არც მეორეს.

ძვრის გამო, რომელმაც ასიათასი კაცი იმსხვერპლა. წერილში რუსო ამტკიცებს, რომ ტანჯვა, მწუხარება, უბედურება მხოლოდ მოჩვენებაში კი არ არსებობენ, არამედ სინამდვილეში: ტანჯვა რეალურია. მაგრამ ეს რეალური ტანჯვა კერძოა და, როგორც კერძო ფაქტი, იგი არ უშლის ხელს, რომ მთელი ქვეყანა საზოგადოდ კარგი იყოს. რუსო უარყოფდა მექანიკურ დებულებას: *tout est bien* („ყველაფერი კარგია“) და მის ნაცვლად აყენებდა თავის დებულებას *„le tout est bien“* („მთელი არის კარგი“).

თავის „აღსარებაში“ რუსო ეხება ვოლტერს და წერს: „ვოლტერი ამბობდა, რომ მას ღმერთი სწამდა, მაგრამ ნამდვილად მას მხოლოდ ეშმაკი სწამდა, რადგან მისი ღმერთი იყო ბოროტი არსება, რომელიც სიამოვნებას მარტო სიავის კეთებაში პოულობდა“¹.

აღსანიშნავია აგრეთვე რუსოს „წერილი დაღამბერის მიმართ სპექტაკლების შესახებ“ („Lettre à d'Alambert sur les spectacles“), რომელიც 1758 წელს დაიწერა, სადაც რუსო, პლატონისა და კალვინის მსგავსად, ეწინააღმდეგება თეატრს, როგორც ზნეობრივი გარყვნილების იარაღს. დაღამბერი და მისი მეგობრები იყვნენ დარბაისელი სკეპტიკოსები და არისტოკრატიული სალონების მხიარული სტუმრები. რუსო კი იყო მკაცრი რწმენის კაცი, რომელსაც სალონების ჭერქვეშ უჭირდა თავის გამართვა.

სრული განხეთქილება ეან-ეაკ რუსოსა და ენციკლოპედისტებს შორის მოხდა 1757 წელს, როდესაც რუსოსათვის აუტანელი შეიქნა მეგობრების მუდმივი ჩარევა მის პირად საქმეებში და მათი დესპოტური ცდა, თავის ნებაზე წარემართათ რუსოს ცხოვრება, თითქოს რუსო ბავშვი ყოფილიყო. მეგობრების ასეთ ქცევაში, რომელიც შესაძლებელია კეთილი გრძნობით იყო ნაკარნახევი, რუსომ დაინახა ღარიბი კაცის აბუჩად აგდება მდიდარი და გავლენიანი პირების მიერ. რუსოს ეგონა, რომ მისი მეგობრები მას ზევიდან დასცქერიან და ამის საბუთს იმ გარემოებაში პოულობენ, რომ რუსოს, როგორც დაბალი სოციალური წრიდან გამოსულ კაცს, აკლდა ის მოქნილობა ქცევაში, ის სიღარბისლე, რომელიც თვითონ ამ მეგობრებს ძალიან კარგად ჰქონდათ შეთვისებული. ამას არ შეეძლო არ გაელიზიანებინა რუსო და, თუმცა ეს მისთვის ძალიან მწარე იყო, მაგრამ თავისი ადამიანური ღირსების დასაცავად საჭიროდ ცნო გაეწყვიტა კავშირი „პოლბახის წრესთან“ (*coterie holbachique*) და ამ გზით განთავისუფლებულიყო მოსაბეზრებელი დესპოტიზმისაგან. ცხადია, ამ იძულებული ნაბიჯით რუსო საბოლოოდ გადაიმტერებდა ენციკლოპედისტებს. მართლაც, თავის კერძო წერილებში ვოლტერი რუსოს უწოდებდა „ფილოსო-

¹ Conf., 404.

ფის გამცემ იუდას“ და „დიოგენ კინიკოსის ნაბუშარს“, ხოლო დიდ-რო ერთი თავისი თხზულების („Le fils naturel“) წინასიტყვაობაში წერ-და, რომ მხოლოდ ბოროტი კაცი შეიძლება გაურბოდეს საზოგადოებას: დიდროს აქ რუსო ჰყავდა მხედველობაში, და ეს გარემოება არც რუსოსა-თვის შეადგენდა საიღუმლოებას, ვინაიდან რუსომ ამაზე დიდროს ძა-ლიან გესლიანი პასუხი გასცა¹.

1759 წელს რუსომ ისარგებლა მეფის სასახლესთან ძლიერ დაახლო-ებული კაცის, გრაფ ლუქსემბურგის თავაზიანობით და მონ-ლუიდან გა-დასახლდა იმ გრაფის მამულში, რომელიც მონმორანსის მიდამოებში იმ-ყოფებოდა. ამ მშვენიერი მამულის ადგილმდებარეობამ გააცხოველა რუ-სოს ლიტერატურული შემოქმედება: რუსომ დაასრულა აქ მონ-ლუიში დაწყებული თხზულებები, რომელთა შორისაც განსაკუთრებით აღსა-ნიშნავია „Du contrat social ou principe du droit politique“ („შესახებ საზოგადოებრივი ხელშეკრულებისა ან პოლიტიკური უფლების პრინ-ციპისა“) და „Emile ou de l'éducation“ („ემილი, ან შესახებ აღზრდი-სა“).

„საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“, რომელიც 1762 წელს დაიბეჭდა, შეიძლება გავებულ იქნეს როგორც იმ ტრაქტატის ლოგიკური გაგრძე-ლება, რომელიც რუსომ უძღვნა სოციალური უთანასწორობის წარმოშო-ბის საკითხს. თუ ამ უკანასკნელ ტრაქტატში რუსო აკრიტიკებდა მისი დროის საზოგადოებაში გამეფებულ უთანასწორობასა და მონობას, „სა-ზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“ იგი ცდილობს გაარკვიოს, როგორი უნ-და იყოს ის იდეალური საზოგადოება, სადაც მოქალაქეთა შორის სუფევს სრული თავისუფლება და თანასწორობა. სხვანაირად რომ ითქვას, „საზოგა-დოებრივ ხელშეკრულებაში“ რუსო, გამოდის რა კაცთა ბუნებრი-ვი თავისუფლებისა და თანასწორობის პრინციპიდან, იკვლევს კაცთა საზოგადოებრივი თავისუფლებისა და თანასწორობის ლოგი-კურ პირობებს; უწინდელ თავის ტრაქტატში კი რუსო, გამოდიოდა რა კაცთა ბუნებრივი თანასწორობისა და თავისუფლების პრინციპიდან, არ-კვევდა კაცთა საზოგადოებრივი უთანასწორობისა და თანასწორობის წარმოშობის შესახებ“ და „საზოგადოებრივი ხელ-შეკრულება“) ერთ მთლიანობას შეადგენენ და, არსებითად ერთ და იმა-ვე მსოფლმხედველობაზე და ერთ და იმავე მეთოდზე არიან დამყარებუ-ლი: ოღონდ ტრაქტატი „უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ“ არის რუსოს სოციალური ფილოსოფიის ნეგატიური ნაწილი, pars destruens,

¹ Emile, I, II, p. 162 (ed. Bibi. nat.) შეად. Rousseau jugé par Jean Jacques, II dialogue.

ხოლო „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ — ამავე ფილოსოფიის პოზიტიური ნაწილი, *pars construens*.

როგორც ეს მოსალოდნელი უნდა ყოფილიყო იმთავითვე, რუსოს სოციალური ფილოსოფიის პოზიტიური ნაწილი უფრო სუსტი გამოდგა, ვიდრე ნეგატიური (კრიტიკული) ნაწილი: რუსომ ვერ შეძლო ჯეროვნად გაერკვია, თუ რა პირობებია საჭირო მოქალაქეთა საზოგადოებრივი თავისუფლებისა და თანასწორობის უზრუნველსაყოფად. ამის გარკვევა მოითხოვდა დიალექტიკურ აზროვნებას, რომელიც რუსოს აკლდა: რუსოც შეპყრობილი იყო აზროვნების „მეტაფიზიკური“ სენით, რომელიც მთელს მის საუკუნეს ახასიათებდა. საზოგადოების ის იდეალური სახეც, რომელიც რუსომ თავის თხზულებაში დახატა, არამცთუ არ შეიძლება ჰეგმარიტ იდეალად იქნეს აღიარებული, არამედ ეს იდეალი სრულიად საწინააღმდეგო მიმართულებით არის საძიებელი.

რუსოს მთავარი შეცდომა ის იყო, რომ იგი ფიქრობდა მოქალაქეთა თანასწორობა და თავისუფლება უზრუნველყო ამ მოქალაქეთა სრული დამონებით საზოგადოების მიერ — აი როგორც ეს იყო პირველყოფილ თემში ან კიდევ ანტიკური საბერძნეთის პოლისში¹: ასეთი სახე მიიღო რუსოს კონცეფციაში ხალხის სუვერენობის იდეამ. რუსო არ იყო დიალექტიკოსი. მეტაფიზიკოს ჰობსის მსგავსად, რუსოს არ ესმოდა, რომ ფეოდალური საზოგადოება (მით უმეტეს სახელმწიფო) არ შეიძლება ვაქციოთ მეტაფიზიკურ აბსოლუტად, რომელიც ქმნის მოქალაქის მთელ ყოფაცხოვრებას, ვინაიდან ეს ისეთ მორალურ დეგრადაციამდე მიგვიყვანდა, რომლის ბადალი არ ახსოვს ისტორიას თვით იმ წარმართულ პატრიარქალურ ეპოქაში, რომელიც არცებითად რომ ითქვას, რუსოს იდეალს შეადგენდა. მიუხედავად ამ შეცდომისა, რომელიც შემდეგ გაასწორეს ბენჯამენ კონსტანმა. ალექსანდრე ჰუმბოლდტმა, სტიუარტ მილმა, რუსოს „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ სახ რებად იქცა საფრანგეთის დიდი რევოლუციის მოღვაწეებისათვის, რომლებიც რობესპიერის სახით არაუშედეგოდ ეძებდნენ ამ წიგნში თავისი რევოლუციური პრაქტიკის საბუთებს (თუმცა ამავე დროს ისიც აღსანიშნავია, რომ თვითონ რუსოს ძალიან ეშინოდა რევოლუციის).

თუ „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“ არის „უთანასწორობის წარ-

¹ რუსო ფიქრობდა, რომ თავისუფლება და თანასწორობა საბერძნეთის პოლისში უფრო მეტად მოიპოვებოდა, ვიდრე ევროპის ახალ ქვეყნებში. შემდეგში ბენჯამენ კონსტანმა დაამტკიცა, თუ რამდენად შემცდარი და არაისტორიული იყო რუსოს შეხედულება, და ცხადყო, რომ საბერძნეთის პოლისში არც თანასწორობა არსებობდა და არც თავისუფლება, ვინაიდან თავისუფლებას იქ შეადგენდა პოლიტიკური მართვა-გამგეობის საქმეში მონაწილეობის მიღების მოვალეობა, რის გამო „თავისუფალი“ მოქალაქე თავისი „თავისუფლების“ მონად იყო გადაქცეული.

მოშობის“ გაგრძელება, „ემილი“ შეიძლება შეფასებულ იქნეს როგორც „ახალი ელოიზას“ გაგრძელება¹. მართლაც, „ახალ ელოიზაში“ რუსო ენებოდა სიყვარულის საკითხს, „ემილში“ კი ენება ბავშვის საკითხს, ხოლო ბავშვი ხომ სიყვარულის ნაყოფია.

„ემილი“ ჟან-ჟაკ რუსოს თავის საუკეთესო ლიტერატურულ ქმნილებად მიაჩნდა. „Le meilleur de mes écrits, ainsi que le plus important“, — ასეთი სიტყვებით აფასებდა რუსო ამ თხზულებას თავის „აღსარებაში“².

პირველი ჩანასახი ამ დიდი ნაწარმოებისა იმ სასწავლო გეგმაში უნდა ვეძიოთ, რომელიც რუსომ შეადგინა 1739 წელს, როდესაც იგი ქ. ლიონში შინაური მასწავლებლის თანამდებობას ასრულებდა მოსამართლე მამლის ოჯახში. შემდეგ, როდესაც რუსო პარიზში იმყოფებოდა და დიუპენის ოჯახში თვალყურს ადევნებდა მის შვილს, რუსოს საბავშვო მთავარი დაბრუნებოდა ალზრდის საკითხს. მაგრამ ლიტერატურული დამუშავება ამ საკითხისა რუსომ მხოლოდ მაშინ დაიწყო, როდესაც იგი 1757 წელს მონ-ლუიში დაბინავდა. აქ, მონ-ლუიში, დაიწერა „ემილის“ ოთხი წიგნი, ხოლო მეხუთე და უკანასკნელი წიგნი — გრაფ ლუქსემბურგის მამულში³.

დაწვრილებით ამ წიგნის შინაარსს ჩვენ განვიხილავთ ქვემოთ, აქ კი ვიტყვი, რომ „ემილით“ რუსოს მიზნად ჰქონდა დასახული მიეცა ალზრდის ისეთი კონცეფცია, რომელიც მთელ მის მსოფლმხედველობასთან ლოგიკურად იქნებოდა შეთანხმებული. როგორც ყველა მის თხზულებაში, ისე „ემილშიც“ რუსოს მთავარი საქმეა კრიტიკა: იგი იძლევა ალზრდის ისეთ სისტემას, რომელიც ალზრდის არსებული პრაქტიკის უარყოფას წარმოადგენდა და მის სუსტ მხარეებს ამჟღავნებდა. სწორედ ამაში იყო უმთავრესად ის წვლილი, რომელიც „ემილმა“ შეიტანა ალზრდის იურიდიულ და პრაქტიკულ ისტორიაში. ძირითადი იდეა, რომელზეც აშენებულია „ემილი“, არის თავისუფალი ალზრდის იდეა, ე. ი. ისეთი ალზრდის, რომელიც არ ჩაგრავს ბავშვის ბუნებრივ ძალებს, არამედ აძლევს მათ სრული განვითარების საშუალებას. ალზრდის მთავარი ამოცანაა—არ დააბრკოლოს ბავშვის ბუნება, რომელმაც თვითონ იცის, რა უნდა გააკეთოს. მთელი ალზრდაც ამიტომ, რუსოს კონცეფციის თანახმად, არის არა პოზიტიური, არამედ ნეგატიური ფუნქცია, და ის აღმზრდელია უკეთესი,

¹ ასე ესმის საქმე რუსოსაც, რომელიც წერს „აღსარებაში“ : „Tout ce qu'il y a de hardi dans le Contrat social était auparavant dans le Discours sur l'inégalité; tout ce qu'il y a de hardi dans l'Emile était auparavant dans la Julie“. Confess., 382.

² Conf., 542.

³ Conf', 492.

ვისაც ეს კარგად ესმის და თავისი პედაგოგიური პრაქტიკა ამ ჭეშმარიტებაზე აქვს აგებული.

როდესაც „ემილი“ დასრულდა, მაღამ ლუქსემბურგმა აღუთქვა რუსოს, რომ იგი იზრუნებდა ამ წიგნის გამოცემისათვის, თვითონ რუსო არ იყო დარწმუნებული, რომ იმდროინდელი საფრანგეთის ცენზურა დაუშვებდა „ემილის“ გამოქვეყნებას, ვინაიდან ამ წიგნში იყო ისეთი ადგილები, რომლებიც აშკარად ეწინააღმდეგებოდნენ არსებულ წესწყობილებას. უწინარეს ყოვლისა, ასეთი ადგილი იყო „სავოიელი ვიკარის აღსარება“, რომელიც ებრძოდა პოზიტიური რელიგიის პრინციპს და სარწმუნოების დასაყრდენ საფუძვლად აცხადებდა არა ეკლესიას და გონების საშუალებით შექმნილ მის ხელოვნურ დოგმატიკას, არამედ ადამიანის გრძნობას, მის გულს, მის (ბიოლოგიურ) ბუნებას. გასაგებია ამიტომ, რომ, რუსოს აზრით, უკეთესი იქნებოდა, თუ „ემილი“ საფრანგეთში კი არა, უფრო თავისუფალ პოლანდიაში გაიგზავნებოდა დასაბეჭდად. მაგრამ მაღამ ლუქსემბურგმა, როგორც მეფის სასახლესთან დაახლოებულმა და დიდი გავლენის მქონე პირმა, შეძლო გაეფანტა რუსოს ექვეები, და რუსომაც გადასცა მას „ემილის“ ხელნაწერი¹.

„ემილი“ იბეჭდებოდა ერთ და იმავე დროს პარიზში (დიუშენის სტამბაში) და ამსტერდამში (წიგნის გამომცემელ ნეოლმის სტამბაში). მისი ბეჭდვის დროს რუსომ ბევრი მღელვარება განიცადა; მცირეოდენი დაყოვნება ან რაიმე სხვა დაბრკოლება ბეჭდვაში აშინებდა რუსოს და მის წარმოდგენაში (არცთუ მთლად უსაფუძვლოდ) ისახებოდა მტრების მიერ მოწყობილი ათასნაირი ინტრიგა. განსაკუთრებით ეშინოდა რუსოს ვერაგი იეზუიტებისა, რომელთა პედაგოგიურ პრაქტიკას „ემილი“ სასტიკად ეწინააღმდეგებოდა. რუსოს აღელვებდა ფიქრი, ვაითუ იეზუიტებმა გამოიყენონ თავისი გავლენა და შეაჩერონ „ემილის“ ბეჭდვა იმ იმედით, რომ რუსო, როგორც სუსტი ჯანმრთელობის კაცი, შესაძლებელია მალე მოკვდეს და მაშინ იეზუიტები მოახერხებენ მათთვის სასურველი ცვლილებები შეიტანონ „ემილში“ და დაამახინჯონ რუსოს აზრები, თვითონ რუსო კი იეზუიტების თანამოაზრე კაცად გამოიყვანონ და ამით შეურაცხყონ რუსოს სახელი შთამომავლობის წინაშე. „მე ყოველთვის ვგრძნობდი, — წერს რუსო, — რომ „იეზუიტებს არ ვუყვარდი — არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ენციკლოპედიის თანამშრომელი ვიყავი, არამედ იმიტომაც, რომ ყველა ჩემი პრინციპი უფრო მეტად ეწინააღმდეგებოდა იეზუიტების დებულებებს, ვიდრე სხვა ენციკლოპედისტების ათეიზმი. ეს გასაგებიც არის, ვინაიდან ათეისტის ფანატიზმი და მორწმუნე კაცის ფანატიზმი (le fanatisme dévot) ეხებოდა ერთმანეთს და მათ შეუძლიათ

¹ Conf. 505.

ურთიერთშორის კავშირიც შეკრან --- აი ისე, როგორც ეს მოხდა ჩინეთში და როგორც შეკრეს მათ კავშირი აგრეთვე ჩემს წინააღმდეგ¹.

აქედან გასაგებია, როდესაც რუსო წერს: „იეზუიტების გარდა, მე მეშინოდა იანსენისტებისა და ფილოსოფოსების. მე მტერი ვიყავი ყველა იმისა, რასაც ეპაზიან პარტიას, წრეს, ჯგუფს და არაფერს კარგს არ მოველოდი იმ კაცებისაგან, რომლებიც მასში მონაწილეობენ“². „მე ვფიქრობდი, რომ ვეკვდებოდი, — განაგრძობს რუსო, — და დღეს მიკვირს, რომ ასეთმა მღელვარებამ მართლაც არ გამათავა: იმდენად საშინელი იყო ჩემთვის ის აზრი, რომ სიკვდილის შემდეგ ჩემი ხსენება შეურაცხყოფილი იქნებოდა ყველაზე უფრო ღირსეულ და უფრო კარგ ჩემს ნაშრომში“³.

მოუთმენლად მოელოდა რუსო „ემილის“ ბეკდვის დამთავრებას, მით უმეტეს, რომ აქა-იქ ესმოდა ისეთი მითქმა-მოთქმა, რომელიც კარგს არაფერს მოასწავებდა. ერთხელ რუსომ წაუეკიხა თავის მეგობარ მწერალს დიუკლოს ნაწყვეტი „ემილის“ ხელნაწერიდან. ეს ნაწყვეტი იყო „სავოიელი ვიკარის აღსარება“. „დიუკლომ, — ამბობს რუსო, — მოისმინა ეს ნაწყვეტი ძალიან მშვიდად, როგორც შევატყვე, დიდი სიამოვნებით. კითხვა რომ დავასრულე, დიუკლო შემეკითხა: რაო, მოქალაქე? ეს იმ წიგნის ნაწილი ხომ არ არის, რომელიც პარიზში იბეჭდება? „ღიახ“, — ვუპასუხე, — იგი ღირსი იყო დაებეჭდათ ლუერში, მეფის განკარგულებით“. „გეთანხმებით, — მითხრა დიუკლომ, — ოღონდ მასიამოვნეთ და ნურავის ეტყვი, რომ თქვენ წამიკითხეთ მე ეს ნაწყვეტი“⁴. ეტყობა, დიუკლო, როგორც გამოცდილი კაცი. იმთავითვე მიხვდა, რომ რუსოს „ემილი“ მთავრობის წრეებს არ მოეწონებოდა და ამის გამო, შესაძლებელია, უსიამოვნება რგებოდა არა მხოლოდ ავტორს, არამედ იმასაც კი, ვინც

¹ Conf., 536.

² Conf., 539. ძალიან დამახასიათებელია ეს სიტყვები რუსოს ნატურალიზმისათვის, რომელიც ღირებულების საბუთს ზოგადში ან გვარეულში ხედავს და არა კერძოში, არა სპეციფიურში: რაც ზოგადს ან გვარს გამოეთიშება და განკერძოვდება, ის იღუპება და ანის ღირსიც არისო. ამიტომ პარტია, წრე, ჯგუფი და, შეგვიძლია დავამატოთ, სკოლა, რამდენადაც ისინი განკერძოების მოვლენებია, რუსოს თვალსაზრისით, დასაგმობია. რუსულ ლიტერატურაში ტურგენევა („შიჩიგრის მახრის ჰამლეტში“, სადაც ვაკცხულია წრე) და დოსტოევსკი (პლუშკინის შესახებ წარმოთქმულ სიტყვაში, სადაც ვაკცხულია ინტელიგენცია) თავისებურად გამოიყენეს რუსოს ეს აზრი, რომელსაც პატრიარქალურ-წარმართული იერი აქვს და მეფისტოველის შესხედულებას ემთხვევა: *Alles, was entsteht, ist wert, dass es zu Grunde geht*. აქაც, მაშასადამე, რუსო დაშორებულია დიალექტიკის თვალსაზრისს, რომელიც ისტორიული თვალსაზრისია, სადაც დიალექტიკური და კერძო პოპლობენ ჭეროვან დაფასებას.

³ Conf., 537.

⁴ Conf., 533.

ავტორს არ დაუშალა ასეთი წიგნის დაწერა. „აი მშვენიერი წიგნი, რომლის შესახებ ბევრს ილაპარაკებენ, ილაპარაკებენ უფრო მეტს, ვიდრე ეს ავტორისათვის იქნება სასურველიო“, — უთქვამს პარლამენტის ერთ-ერთ მოსამსახურეს, რომელსაც წაუკითხავს რუსოს „ემილი“, სანამ იგი სტამბიდან გამოვიდოდა“¹.

ბოლოს, ხანგრძლივი თუ არა, ყოველ შემთხვევაში მღელვარებით სავსე მოლოდინის შემდეგ „ემილი“ გამოუშვეს სტამბიდან 1762 წელს, წიგნის გამოქვეყნებას არ გამოუწვევია პირველ დღეებში ის დიდი მითქმა-მოთქმა, რომელიც ჩვეულებრივ სდევდა თან რუსოს დანარჩენ თხზულებათა გამოქვეყნებას. ეს მით უფრო საკვირველი იყო რუსოსათვის, რომ ყველა, ვისთანაც კი რუსოს ჰქონდა შემთხვევა ესაუბრა „ემილის“ შესახებ, აღფრთოვანებული იყო ამ წიგნის შინაარსით და ფორმით: ასე გამოდიოდა, თითქოს „ემილის“ მკითხველებს ეშინოდათ საჯაროდ გამოეთქვათ ის, რასაც ისინი ამ წიგნის შესახებ გულში ფიქრობდნენ. ეს შინა რომ მთლად უსაფუძვლო არ ყოფილა, ამის გამორკვევას დიდი დრო არ დასჭირვებია. 1762 წლის 8 ივნისის დეკრეტით პარიზის პარლამენტმა დაგმო რუსოს „ემილი“ და დაადგინა, რომ ჯალათის ხელით დაეწვათ იგი საჯაროდ, როგორც მავნე წიგნი, ხოლო მისი ავტორი დაეპატიმრებინათ, როგორც ბოროტმოქმედი პიროვნება. ასეთი იყო პარიზის პარლამენტის განაჩენი იმ წიგნის შესახებ, რომელიც კაცობრიობისადმი სიყვარულით იყო გაჟღენთილი. როგორც გტყობოდა, საშუალო საუკუნეების ინკვიზიციის მეთოდები მე-18 საუკუნეშიც არ ჰქონდათ ევროპის მმართველებს დაეწყებული. თავადი კონტი, რომელიც მფარველობდა რუსოს და დიდი გავლენით სარგებლობდა მაღალ საზოგადოებაში, იმდენს ეცადა, რომ რუსოს მიეცა კომპეტენტური პირებისაგან საიდუმლო დაპირება, რომ მას არ გამოედევნებოდნენ პოლიციის აგენტები, თუკი იგი მოასწრებდა თავის ბინიდან გაქცევას და შინ არ დაუხვდებოდა ამ აგენტებს, როდესაც ისინი მის დასაპატიმრებლად მოვიდოდნენ.

პირველ ხანებში რუსო მზად იყო გმირულად გადაეტანა მთავრობის დევნა და მიელო წამება „ემილის“ დაწერისათვის, მაგრამ შემდეგ შეცვალა ეს გადაწყვეტილება, რათა, როგორც თვითონ ამბობს, უხერხულ მდგომარეობაში არ ჩაეყენებინა ის; პირები (უწინარეს ყოვლისა კი მაღალ ლუქსემბურგი), რომლებმაც მას დახმარება გაუწიეს „ემილის“ გამოქვეყნების საქმეში². საფრანგეთის მთავრობისაგან თავის დასაღწევად რუსო გაიქცა შვეიცარიაში, სადაც ფიქრობდა ეპოვნა თავშესაფარი, მაგრამ, სამწუხაროდ, მალე აღმოჩნდა, რომ შვეიცარიაშიც რუსოს დიდი

¹ Ibid., 540.

² Ibid., 549.

ხიფათი მოელოდა. როდესაც რუსო ჩავიდა ივერდენში (ბერნის კანტონში), მან შეიტყო, რომ პარიზის არქივებისკოპოსს გაუგზავნია თავისი სამწყსოსადმი მიმართვა, სადაც დაუწყველია „ემილი“ როგორც ქრისტიანობის საწინააღმდეგო ნაწარმოები. ამავე დროს, ქენევის ხელისუფლების დადგენილებით, „ემილი“ საჯაროდ დაუწვავთ ქალაქის მოედანზე: როგორც ჩანს, კალვინისტურ ქენევას არ სურდა რუსოს დევნის საქმეში ჩამორჩენოდა კათოლიკურ პარიზს და ეჯიბრებოდა მას სიმკაცრეში. მალე მთელ ევროპას მოედო რეაქციის ყაყანი რუსოს წინააღმდეგ. „ყველა გაზეთი, ყველა ჟურნალი, ყველა წიგნი ხედავდა ჩემს თხზულებაში შხამს, — წერს რუსო, — განსაკუთრებით ფრანგებმა — ამ ნაზმა, ზრდილობიანმა და კეთილშობილმა ხალხმა. რომელიც თავის მოვალეობად თვლის დახმარება გაუწიოს უბედურებს — თითქმის უტბად დაივიწყეს თავისი ჩვეულებრივი სათნოება და ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ ჩემი ლანძღვა-გინებისა და შეურაცხყოფის საქმეში. მე ვიყავი მათთვის ურჯულო, უღვთო, ცოფიანი, შეშლილი, უღმობელი მხეცი... კაცი იფიქრებდა, თითქოს პარიზში ეშინოდათ, რომ პოლიცია არ გამწყურალიყო, თუ რომელიმე ნაწერში, განურჩევლად მისი თემისა, რაიმე გინება არ იქნებოდა ჩემს შესახებ მოთავსებული“¹.

როდესაც ბერნის მთავრობამაც წაბაძა საფრანგეთისა და ქენევის მთავრობებს და არ მოისურვა რუსოს შენახვა თავის ტერიტორიაზე, რუსო იძულებული შეიქნა გაქვეულოყო ივერდენიდან. ერთი ნაცნობი მანდილოსნის (Boy de Tour) რჩევით და დახმარებით, იგი მიემგზავრება მახლობლად მდებარე სოფელ მოტიეში (Motiers), რომელიც ნევშატელის სათავადოში იმყოფებოდა. ეს სათავადო პრუსიის მეფეს ექვემდებარებოდა, ხოლო პრუსიაში იმ დროს მეფის ტახტზე იჯდა ფრიდრიხ II, რომელიც საფრანგეთის ენციკლოპედისტების მეგობარი იყო, და ამიტომ საფიქრებელი უნდა ყოფილიყო, რომ სარწმუნოებისათვის წინააღმდეგობის გაწევის გამო არ დაუწყებდნენ კაცს ნევშატელში დევნას. მართალია, რუსოს არ უყვარდა ფრიდრიხ II და თავის „ემილში“ მეფე ადრასტეს სახით საკმაოდ გამკვირვალედ წარმოადგინა იგი და გადაჰკრა ირონიის მათრახი, მაგრამ რუსოს იმედი ჰქონდა, რომ პრუსიის მეფე თავს არ დაიმცირებდა საყოველთაოდ დევნილ და გაუბედურებულ მწერალთან პირადი ანგარიშის გასწორებით. ეს იმედი, თუ მთლად არა, ნაწილობრივ მაინც არ ყოფილა უსაფუძვლო. მართლაც, ფრიდრიხ მეორემ არამტყუ მისცა რუსოს უფლება ეცხოვრა მის სამფლობელოში, არამედ მარშალ კეიტის ხელით, რომელიც ნევშატელს განაგებდა, უბოძა რუსოს თორმეტი ლუიდორი (თითქოს რუსო მათხოვარი ყოფილიყო! ასე იძია მაინც პრუსიის

¹ Conf., 459.

მეფემ შური თავისუფლების მოქადაგე თამაზ მწერალზე). თავისი გრძნობის გამოხატავად მადლიერმა რუსომ მისწერა ფრიდრიხს ბარათი, სადაც იგი თავის მოსაზრებას გამოთქვამდა იმის შესახებ, თუ როგორი პოლიტიკური ხაზი ესაჯიროება პრუსიის სამეფოს. მაგრამ ფრიდრიხს ეს ბარათი არ მოეწონა.

სოფელ მალაიეში რუსო საკმაოდ მყუდროდ გრძნობდა თავს პირველ თვეებში. იგი მიეცა აქ იმ სადა, აუღლებელ და ბუნებასთან დაახლოებულ ცხოვრებას, რომელსაც ყოველთვის ასე ღიად აღასებდა. მან გადაადგინა ევროპული ტანისამოსი და ჩაიცვა ჩვენებური ქულაჯა, რომელიც მან ჯერ კიდევ მონმირანსის უბანში ერთ ვილაც შემაბრევით ჩამოსულ სომეხ თერძს შეაქერინა. ამ ქულაჯის ერთ-ერთ უპირატესობას რუსო იმაში ხედავდა, რომ ის გრძელი და სრული იყო და არ ავიწროებდა ტანის ბუნებრივ მოძრაობას. ქულაჯაში გამოწყობილი, წვლზე ქამარმემორტყმული, თავზე ბოხონ დახურული რუსო პირველად ესტუმრა მარშალ კეიტს, რომელმაც, დაინახა რა რუსო ასე უცნაურად მოკაზმული, მიესალმა მას თურქულად და სიცილით უთხრა: „სალამ ალეიკუმ“. „ამის შემდეგ სხვა ტანისამოსი მე არ მიტარებიაო“, — ამბობს რუსო¹.

თუმცა ნევშატელის ხელისუფლება არ ფიქრობდა შეევიწროებინა რუსო, მაგრამ მწერალი მაინც ვერ ასცდა ღვეწას. ამ ღვეწის წამომწყები და სულის ჩამდგმელი იყო პროტესტანტული ეკლესიის სამღვდელოება, რომელმაც საჩივარი შეიტანა ადგილობრივ მაგისტრატში და მიადწია იმას, რომ „ემილი“ აკრძალეს ნევშატელში როგორც ანტირელიგიური ნაწარმოები. სამწუხაროდ, ამით არ დამთავრებულა საქმე: რუსოს მტრებმა პრესაშიც ატეხეს განგაში. ისინი ადანაშაულებდნენ ხელისუფლებას რუსოსათვის უკანონო მფარველობის გაწევის გამო და, ამასთანავე, ამხედრებდნენ მოსახლეობის დაბალ ფენებსაც „რჯულის მოღალატე“ მწერლის წინააღმდეგ.

რუსოც არ დარჩენილა ამ ღვეწის დროს გულზე ხელებდაკრეფილი. 1763 წელს ის წერს „წერილს პარიზის არქიეპისკოპოსს“ („Lettre à l'archevêque de Paris“), სადაც მხურვალედ იცავს რწმენის თავისუფლებას. იმავე წელს თავისი სამშობლო ქალაქის (ვენევის) უკანონო მოპყრობით შეურაცხყოფილმა რუსომ, ოფიციალურ მიმართვაში ვენევის ხელისუფლებისადმი, უარი განაცხადა ვენევის მოქალაქეობაზე. ამ ნაბიჯმა, ცხადია, კიდევ უფრო გაამწვა რუსოს დამოკიდებულება ვენევის მმართველ წრებთან. არ გასულა დიდი ხანი, და იმავე წელს გამოქვეყნდა ვენევაში წიგნაკი „სოფლიდან მოწერილი ბარათები“, რომელიც ამართლებდა ვენევის ხელისუფლების მოპყრობას რუსოსადმი. ამ წიგნაკზე

¹ Conf , 542.

საპასუხოდ რუსო წერს გამანადგურებელ პამფლეტს „მთაღან მოწერილი ბრათები“ („Lettres écrites de la montagne“), რომელიც მრავალი დაბრკოლების შემდეგ დაიბეჭდა 1765 წელს პოლანდიაში. ეს პამფლეტი იხილეთ ლოგიკით იცავდა სინდისის თავისუფლებას საერო ხელისუფლებიდან და დესპოტიზმისაგან და ისეთი ოსტატობით აშუქებდა რუსოს მოწინააღმდეგეთა ფარისევლობას, ვერაგობას და სულიერ დაცემას, რომ მოწინააღმდეგეებმა სიბრახისაგან ღია პასუხის გაცემაც კი ვერ მოახერხეს. სამაგიეროდ, მათ გააძლიერეს ფართული მუშაობა რუსოს წინააღმდეგ. ამ ამ ფართულ მუშაობის ნაყოფი იყო ის, რომ რუსოს მდგომარეობა სოფელ მოტიეში ძალიან სასიფათო შეიქნა — განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც მარშალი კეიტა ნევშატელადან გაიწვიეს ბერლინში და რუსოს უკვე არ ჰყავდა მწარველი კაცი აღმინისტრაციის რიგებში. ერთმა აღგილობრივმა მღვდელმა (ალბათ სვეტიან მიღებული ინსტრუქციის თანახმად) წინადადება მასტა რუსოს, რიგორც შემწიველ კაცს, რომელსაც ეკლესია ექვის თვალთ უტკეროდა, თავი შეეკავებინა ზიარებისაგან. რუსომ უარი განაცხადა ამ აზიარებულ წინადადების შესრულებაზე (ვინაიდან სხვა რომ არა ყოფილაყო რა. ზიარებისაგან თავის შეკავება ახალ საბუთს მისცემდა მტრებს ავტაცა ეწარმოებინათ ხალხში რუსოს წინააღმდეგ). მაშინ კონსისტორიის წინაშე დასვეს საკითხი რუსოს გარიცხვის შესახებ ეკლესიის რიგებიდან. რუსო არ დასწრებია ამ სხდომას. მიუხედავად ამისა, კონსისტორიამ მაინც ვერ ვაბედა დადგენილების გამოტანა რუსოს ეკლესიიდან გარიცხვის შესახებ. სამაგიეროდ, რუსოს მიეცა სამღვდლოებისაგან არაოფიციალური წინადადება შეეწყვიტა წერა. ამავ დროს თავის საეკლესიო ქადაგებებში მღვდლები ამხედრებდნენ მოსახლეობას რუსოს წინააღმდეგ. უწოდებდნენ მას ანტიქრისტეს და რუსულის მოღალატეს¹. მალე ამ აგიტაციის გამო ისეთი განწყობილება შეიქმნა მოტიეს გლეხობაში, რომ რუსოს არ შეეძლო გარეთ გამოსვლა: ბოზო დასდევდა ქუჩაში მუჭარით, სტენით, გინებით: ზოგჯერ კი ქვებითაც უნასპინდლებოდნენ მწერალს ეოთხელ ღამით რუსოს ბინაზეც კი მიიტანეს იერიში და ქვებით ჩაუტყვერეს ფანჯრები. მღვდლებმა ისეთ ხასიათს იღებდა, რომ მოტიეში დარჩენა უკვე აღარ შეიძლებოდა: 1765 წელს იგი გარბის ამ სოფლიდან და პოლონებს თავშესაფარს ბიენის ტბაზე მოთავსებულ პატარა კონსტულზე (ეს იყო კონსტული ღამოტი, რომელიც ბერნის კანტონში შედიოდა), სადაც რუსომ შემოდგომის ორი ბედნიერი თვე გაატარა: მთელ დღეს ანდიობებდა ან ნავზე სეირნობას, ან ჰერბარიზაციას, რომელიც ძალიან უყვარდა. იგი ოცნებობდა ამ კონსტულზე დაესრულებინა ღვღვით სავესე თავისი ცხოვრება, მაგრამ მოულოდნელად მიიღებს ადგილობრივი

¹ Coni., 594.

ხელისუფლების განკარგულებას კუნძულის დაუყოვნებლივ დატოვების შესახებ. რუსომ ბერნის რესპუბლიკურ მთავრობას მიმართა თხოვნით, რომ ზამთარი მაინც ეცლიათ მისთვის როგორც ავადმყოფი კაცისათვის. პასუხად ამ შუამდგომლობაზე მას უბრძანეს, რომ 24 საათის განმავლობაში დაეტოვებინა არამტოვ კუნძული ლამოტი, არამედ ბერნის ტერიტორია¹.

რუსო ფიქრობდა, რომ ხსნას ამ დევნისაგან (რომელიც მისი ექვით საფრანგეთის მინისტრ შუაზელის კარნახით წარმოებდა) იპოვნოდა ბერლინში, მარშალ კეიტის მფარველობით. მაგრამ, ნაცნობების რჩევით, მან შეცვალა გეგმა და, ნაცვლად ბერლინისა, 1765 წელს გაემგზავრა ტერეზასთან ერთად ინგლისში, ცნობილ ფილოსოფოს დავით იუშთან.

იუმმა მეგობრულად მიიღო რუსო და დააბინავე უოტტონში, დერბის საგრაფოს ერთ მშვენიერ კუთხეში. რუსო იწყებს აქ თავის მოგონებათა („Les Confessions“) წიგნის წერას, რაც მას რამდენიმე წლის წინ განეზრახა, და ამთავრებს ამ შესანიშნავი ნაწარმოების პირველ ნაწილს (სულ უნდა ყოფილიყო სამი ნაწილი, მაგრამ მესამე ნაწილი არ დაწერილა).

საუბედუროდ, ეს მყუდროება მალე დაირღვა — ახლა უკვე ობიექტური მიზეზებით იმდენად არა, რამდენადაც რუსოს გადაჭარბებული ექვიანობით. პორას ვალპოლმა გამოაქვეყნა ინგლისურ ენაზე რუსოს წინააღმდეგ მიმართული პამფლეტი, რუსომ კი ექვიმიტიანა, რომ ამ პამფლეტის შედგენაში მისი ერთგული მეგობრის, იუმის ხელიც ერია. რუსო გაწყევტს კავშირს იუშთან და 1767 წელს ჩამოდის საფრანგეთში რენიეს ფსევდონიმით. სამი წლის განმავლობაში რუსო და ტერეზა დაეხეტებოდნენ საფრანგეთის პროვინციებში. ბოლოს, 1770 წელს, რუსო ბრუნდება პარიზში. ყველამ იცოდა საფრანგეთში, თუ ვინ იმალებოდა რენიეს ფიქტიური გვარით, მაგრამ პარიზის პარლამენტსაც მობეზრდა უკვე მოხუცებული მწერლის დევნა და დაკმაყოფილდა იმით, რომ მოსთხოვა მას გაეხადა ქულაჯა: ქარიშხალი ჩადგა, და ამიერიდან რუსოს ცხოვრებამ გარეგნულად უფრო წყნარი მსვლელობა მიიღო.

რუსომ კვლავ მიჰყო ხელი თავის ძველ ხელობას — ნოტების გადაწერას. ხშირად გადიოდა იგი სასეირნოდ პარიზის ლამაზ მიდამოებში და ეწეოდა თავის საყვარელ საქმიანობას — ჰერბარიზაციას, ე. ი. კრეფდა სხვადასხვა ჩიშის ბალახებს, ყვავილებს და მოჰქონდა შინ შესასწავლად. მისი ბინა მუდამ საცეს იყო სახელგანთქმული მწერლის სანახავად მოსული სტუმრებით. მაგრამ რუსო მაინც არ იყო ბედნიერი. მისი სულიერი

¹ Conf., 613.

მდგომარეობა უფრო და უფრო აუტანელი ხდებოდა. ყოველგან მას მტრები ელანდებოდნენ.

რუსოს ჯანმრთელობა თანდათან იმდენად შეირყა, რომ საჭირო შეიქნა პარიზიდან გასვლა. მან მიმართა საზოგადოებას ნივთიერი დახმარებისათვის. და, მართლაც, 1778 წელს მარკიზ ჟირარდენმა რუსოს სახლი დაუთმო თავის მამულში, რომელიც იმყოფებოდა პარიზის მახლობლად, სენ-დენის გვერდით და ცნობილი იყო ერმონენვილის სახელწოდებით. სამაგიეროდ, რუსოს გაკვეთილები უნდა ეძლია ჟირარდენის შვილისათვის. რუსო დაბინავდა ერმონენვილში 20 მაისს და შეუდგა თავის საყვარელ საქმეს — ჰერბარიზაციას. 2 ივლისს მან იგრძნო ძლიერი ტკივილები, მაგრამ მეორე დღეს ისე მოკეთდა, რომ მზად იყო სასაიროდ გასულიყო სახლიდან. კიდევაც ჩაიცვა ტანზე, მაგრამ უცბად შეცივდა და თავი ატკივდა. საჩქაროდ მოუბრუნინეს წამალი. რუსომ დალია წამალი, მაგრამ, ნაცვლად მოკეთებისა, მოულოდნელად დაეცა პირქვე და სული განუტევა. რა იყო რუსოს სიკვდილის მიზეზი, დღესაც არ არის კარგად გარკვეული. გავარდა ხმა, რომ რუსომ თვითონ მოიკლა თავი, მაგრამ ექიმების ექსპერტიზამ გამოიტანა დასკვნა — სიკვდილი გამოიწვია ტვინში სისხლის ჩაქცევამო. რუსო დასაფლავეს ერმონენვილში, საიდანაც თექვსმეტი წლის შემდეგ, 1794 წლის 11 ოქტომბერს, მისი ნეშტი, რევოლუციური კონვენტის განკარგულებით, პარიზის პანთეონში იქნა გადატანილი: ამით აღნიშნა კონვენტმა ის პატივისცემა და სიყვარული ჟან-ჟაკ რუსოს მიმართ, რომელსაც რევოლუციური საფრანგეთი ატარებდა თავის გულში.

დიდი იყო რუსოს გავლენა შთამომავლობაზე. პოლიტიკა, მორალი, ხელოვნება, ფილოსოფია, პედაგოგია — აი ის სფეროები, სადაც რუსომ წარუშლელი კვალი დატოვა ევროპული საზოგადოების ისტორიაში. საფრანგეთის დიდი რევოლუცია რუსოს იდეების ღრმა გავლენას განიცდიდა. მხატვრულ ლიტერატურაში რუსომ დაამარცხა კლასიციზმი და გზა გაუკაფა რომანტიზმს. შილერი, გოეთე, შატობრიანი, ბაირონი რუსოსაგან იყვნენ დამოკიდებული. რაც შეეხება ფილოსოფიას, რუსოს დამახსოვრება აქ კლასიკურ ზომას აღწევს: რუსომ მიიტანა ენერგიული იერიში რაციონალიზმის წინააღმდეგ, რათა დაეცვა გრძობის უფლებები და გზა გაეკაფა XIX საუკუნის პირველი მესამედის კლასიკური ფილოსოფიისათვის, რომელიც, თანახმად ლენინის სიტყვებისა, იყო მარქსიზმის ერთ-ერთი წყარო. მაგრამ განსაკუთრებით საინტერესოა ჩვენთვის ჟან-ჟაკ რუსოს ისტორიული მნიშვნელობა პედაგოგიკის დარგში, რის გამოც ეს საკითხი ცალკე უნდა იქნეს უფრო დაწვრილებით განხილული.

რუსოს პედაგოგიური სისტემა

1. მანამა და ალბურა რუსოს მოძღვრებაში

რუსოს მსოფლმხედველობა არის იმ საზოგადოებრივი პირობების ფუნქცია. რომელიც XVIII საუკუნის საფრანგეთში იყო დამყარებული. კაპიტალისტური წარმოების წესმა, რომელმაც უკვე XVI საუკუნიდან მოიპოვა დასავლეთ ევროპის მოწინავე ქვეყნებში მტკიცე ნიადაგი, ისეთი სწრაფი ტემპით შეარყია სამუშალო საუკუნეების საზოგადოებრივი წესწყობილება, რომ ამ უკანასკნელიდან რუსოს დროინდელ საფრანგეთში მხოლოდ ნანგრევები იყო დარჩენილი. ბატონყმობაზე დამყარებული ძველი ფეოდალური საზოგადოება სამუდამოდ იყო ისტორიის მიერ განწირული, და საფრანგეთის წინაშე მწვავე ამოცანად იდგა პიროვნების თავისუფლების პრინციპზე დაფუძნებული საზოგადოებრივი შენობის დასრულება. ე. ი. ამ საზოგადოებისათვის სათანადო პოლიტიკური სტრუქტურის შექმნა. ამისათვის კი, უწინარეს ყოვლისა, საჭირო იყო ნიადაგის განთავისუფლება ფეოდალური საზოგადოების ნარჩენებისაგან, და სწორედ ეს იყო 1789 წლის რევოლუციის მთავარი საცემე.

ყან-ყაკ რუსოც ამ რევოლუციის უშუალო წინამორბედი იყო, და მის მსოფლმხედველობაში ნათლად აღიბეჭდა ის დიდი უკმაყოფილება ძველი რეჟიმით, რომელიც XVIII საუკუნის ორმოცდაათიანი წლებიდან ფართოდ იყო გავრცელებული საფრანგეთში — არა მხოლოდ საზოგადოების დაბალ წრეებში, არამედ მის მაღალ, არისტოკრატიულ ფენებშიც. ყან-ყაკ რუსოს ფილოსოფია იყო მხურვალე პროტესტი ძველი რეჟიმის წინააღმდეგ და თამამი კრიტიკა უგუნურობად ქცეული საზოგადოებრივი ტრადიციისა.

ამ კრიტიკის იარაღად რუსომ გამოიყენა ბუნებისა და კულტურის ცნებების ის ურთიერთდაპირისპირება, რომელსაც მანამდე მრავალჯერ იყენებდნენ ხოლმე ისტორიული ტრადიციის მიმართ ოპოზიციურად განწყობილი მოაზროვნეები როგორც ძველ საბერძნეთსა და რომში (სოფრისტები, კინიკოსები, სტოელები), ისე ახალ ევროპაშიც (ბოდენი, ჰობსი). ვასაგები არის ეს გარეპობა, ვინაიდან საზოგადოებრივი ცხოვრების ამა თუ იმ მოვლენით უკმაყოფილო მოაზროვნეს თავისი უკმაყოფილების საუკეთესო საბუთად იმაზე მითითება უნდა მოსვენებოდა, რომ ბუნებაში ამგვარი მოვლენა არ გვხვდება და, მამასადამე, ეს მოვლენაც ბუნებრივი კი არ არის. არამედ ხელოვნურად არის კაცის მიერ შექმნილი. აწრთა ამ კონტრასტში ბუნების ცნება ყოველივე კარგისა და მოსაწონის პრინციპად იყო გამოცხადებული, ხოლო არაბუნებრივი ან აღამიანთა მიერ ხელოვნუ-

რად 'მეკმნილი (ე. ი. ის, რასაც კულტურის¹ მოვლენა ეწოდება) იყო ყოველივე ცუდისა და უვარგისის სინონიმი. ჟან-ჟაკ რუსოს მთელი მსოფლმზედველობაც ბუნებისა და კულტურის ზემოაღნიშნული დაპირისპირების ლოგიკურ ფარგლებშია მოქცეული. ყველაფერი კარგია, როდესაც იგი შემოქმედის ბუნების ხელიდან გამოდის, მაგრამ ყველაფერი ცუდდება, როდესაც ადამიანის ხელში მოხვდება, — ასე იწყება რუსოს „ემილი“, და ამ დებულებაში მოცემულია ჟან-ჟაკ რუსოს ფილოსოფიის მთავარი აზრი, რომელიც ამ ფილოსოფიის რევოლუციურ ხასიათს მშვენივრად ამჟღავნებს.

მრავალმხრივია ის კრიტიკა, რომელიც რუსომ აწარმოვა თავისი დროის საზოგადოების მიმართ ჯერ კიდევ „მეცნიერებათა და ხელოვნებათა შესახებ მსჯელობაში“ („Discours sur les sciences et les arts“). რუსომ გააკრიტიკა იქ ხალხის ფართო მასისაგან მოწყვეტილი სანეცნიერო და სამხატვრო დაწესებულებები (აკადემიები, უნივერსიტეტები, თეატრები) და საყოველთაოდ ცხადყო, რომ ამ დაწესებულებებს, რომელთა შესანახავად ისედაც გაძვალტყავებული ხალხი მცირე ხარჯს როდი იღებდა, არავითარი სარგებლობა არ მოუტანიათ ხალხისათვის და, მაშასადამე, ამ ხალხის კეთილდღეობის უზრუნველსაყოფად უკეთესი იქნებოდა, რომ არავითარი მეცნიერება და არავითარი ხელოვნება არ გაჩენილიყო სრულიად. ხალხის კეთილდღეობა მის კეთილზნეობაზე არის დამყარებული, — ამბობდა რუსო: ხოლო ამ კეთილზნეობის უდიდესი მტერია სწავლა-განათლება, რომელიც რყვნის ადამიანს და ართმევს მას ბუნებისაგან მინიჭებულ ზნეობრივ სისაღეს. „პატიოსნება უმეცრების ნაყოფია“, ხოლო „მეცნიერება და სათნოება ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს“, — წერდა რუსო. ოდესღაც სალი და ძლიერი ბერძენი ხალხი გაირყვნა და დაეცა, როდესაც საბერძნეთში მეცნიერთა რიცხვი გამრავლდა². ამნაირადვე დაიღუპა ძლიერი რომი, რომელიც ერთ დროს მთელი კაცობრიობის ბატონი იყო, მაგრამ შემდეგ, საბერძნეთიდან გადმონერგული მეცნიერების

¹ სიტყვა „კულტურა“ წარმოდგება ლათინური სიტყვიდან „colere“. რაც ნიშნავს „დაძუშავებას“. „მოვლას“. კულტურა, როგორც პროცესი, არის ბუნების პირ მოწოდებული მასალის დაძუშავება კაცის სანუალებით, ხოლო კულტურა, როგორც საგანი, არის სისტემა ყველა იმისა, რაც კაცის სანუალებით არის დაძუშავებული.

² ერთი შეხედვით, რუსო იმეორებს აქ სოკრატეს. მაგრამ არის მათ შორის დიდი განსხვავებაც, ვინაიდან სოკრატე ებრძოდა მეცნიერებს და არა მეცნიერებას (მეცნიერებას სოკრატე ათავსებდა არ ებრძოდა. არამედ ასაბუთებდა). რაც შეეხება ოქსოს, იგი გამოდის არა მხოლოდ მეცნიერთა, არამედ თვით მეცნიერებს წინააღმდეგ. ამდენად რუსო შეიძლება სოკრატეს მოწინააღმდეგე ათავსოდაც ვერდი იქნეს დაძუშავებული. აგრეთვე უნდა ვთხოვოდო რუსოს აქვე არ ვავივივით ვანტის საქმესთან. „წინადა გონების კრიტიკაში“ კანტმა მოგვცა მეცნიერული ცოდნის კრიტიკა, რაც შეეხება ოქსოს, იგი იძლევა არა მეცნიერული ცოდნის, არამედ მეცნიერებათა კრიტიკას.

გავლენის გამო, იმდენად გაირყვნა და დაუძლეურდა, რომ გერმანელი ბარბაროსების მიერ იქნა ადვილად დაპყრობილი. ასე ხდებოდა სხვაგანაც, სადაც კი მეცნიერები გამოჩნდებოდნენ ხოლმე, ვინაიდან მეცნიერების არსება ცოდნაში შედგება, ცოდნა კი შლის და ხრწნის ბუნებისაგან მოცემულ მთლიანობას: ცოდნის არსება ანალიტიკურია. ამდენად ცოდნა უცხო ძალაა ბუნებისათვის, ცოდნა და ბუნება ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან, და, მაშასადამე, ადამიანის ბუნებასაც ცოდნა, აზროვნება, გონება კი არ შეადგენს, როგორც ფიქრობდნენ დეკარტი, სპინოზა, ლაიბნიცი და XVII—XVIII საუკუნის სხვა რაციონალისტები, არამედ ადამიანის ბუნებას მისი გრძნობა შეადგენს. თუ რაციონალისტებისათვის ბუნება იყო ცნებათა მათემატიკური სისტემა, რუსოს აზრით, ბუნება იყო ცოცხალი მთლიანობა, რომელიც მიუწვდომელია მათემატიკური გონებისათვის, მაგრამ სამაგიეროდ ადვილად მისაწვდომია ყოველი ადამიანის გრძნობისათვის. „Je pense, donc je suis“¹, — თქვა დეკარტმა. „Je sentis avant de penser“², — ამბობდა რუსო, რომელმაც XVII—XVIII საუკუნის რაციონალიზმს თავისი სენტიმენტალიზმი დაუპირისპირა, რათა ამ გზით იერიში მიეტანა იმდროინდელი მაღალი საზოგადოებრივი წრის წინააღმდეგ, რომელსაც სწავლა-განათლებით მოჰქონდა თავი და ხალხის დაბალი ფენების მასას ზევიდან დასცქეროდა როგორც გაუნათლებელსა და უკულტურო ბრბოს.

იმავე ფილოსოფიური პოზიციიდან აწარმოვა ჟან-ჟაკ რუსომ არსებული საზოგადოებისა და მისი ისტორიული კულტურის კრიტიკა თავის ტრაქტატში „უთანასწორობის წარმოშობის შესახებ“ („Discours sur l'inégalité“). რუსო გამოდის აქ სოციალური და პოლიტიკური უთანასწორობის კრიტიკოსად და, იყენებს რა ბუნების ცნებას ტრადიციული კულტურის გასაკრიტიკებლად, ამტკიცებს, რომ სოციალური უთანასწორობა და მასთან დაკავშირებული ყოველი სხვა სიმანინჯე ადამიანთა შორის (მონობა, სიღატაკე, ბოროტმოქმედება, შუღლი და მტრობა) მხოლოდ იმის გამო ჩნდება, რომ საზოგადოება ცილდება ბუნებას. სანამ ადამიანები ბუნების კანონით ცხოვრობენ და ემორჩილებიან მხოლოდ გრძნობას, მათ შორის არ არის არც შუღლი, არც დესპოტიზმი, და ყველანი თანასწორი, თავისუფალი და ბედნიერი არიან: თითოეული აკეთებს თავისათვის ყველაფერს, რაც მისი მცირეოდენი ბუნებრივი მოთხოვნებისათვის საჭიროა და მეორე კაცისაგან არ არის დამოკიდებული. უთანასწორობა, მონობა და უბედურება ჩნდება მხოლოდ იმის გამო, რომ კა-

¹ „მე ვაზროვნობ, მაშასადამე, მე ვარ“. — რომ გრძნობა არის ბნელი ცოდნა, რაციონალისტების ამ დებულებას რუსო უარყოფს.

² „მე მქონდა გრძნობა, სანამ გამიჩნდებოდა აზრი“.

ცი ეთიშება ბუნებრივი ყოფის სიმარტივეს და აშენებს ბუნების ზევით რთულ ხელოვნურ საზოგადოებას.

არსებითად რომ ითქვას, იგივე ფილოსოფიური თვალსაზრისი და იგივე დაპირისპირება ჰარმონიული ბუნებისა და დისჰარმონიული კულტურისა გატარებულია რუსოს სახელგანთქმულ რომანში „ახალი ელოიზა“, რომელმაც ნამდვილი გადატრიალება მოახდინა ევროპის ხალხთა მხატვრული ლიტერატურის ისტორიაში. ამ რომანშიც რუსოს იერიში მიაქვს თანამედროვე კულტურული საზოგადოების წინააღმდეგ, სადაც ადამიანის არსებაში ბუნების მიერ ჩანერგილი სიყვარულის მოთხოვნილება ვერ პოულობს დაკმაყოფილებას. ბუნებამ მისცა კაცს (ისე როგორც ყოველ სხვა ცხოველს) სიყვარულის ნიჭი, რომელიც ბედნიერების დაუშრეტელი წყაროა, საზოგადოება კი ამ ნიჭს ზღუდავს და ახშობს; ამიტომ ეს საზოგადოება დანგრევის ღირსია, — ასეთი იყო „ახალი ელოიზას“ დედააზრი, რომელიც აერთებს ამ ნაწარმოებს რუსოს დანარჩენ თხზულებებთან. თავის რომანში რუსო მოითხოვდა სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განთავისუფლებას საზოგადოების ხელოვნური ჭაჭვებისაგან, რომლებიც ადამიანს მხოლოდ აუბედურებენ და სიხარულისათვის მოცემულ სიცოცხლეს უშხამავენ.

როგორც ზემოდასახელებულ თხზულებათა განხილვიდან ვერწმუნდებით, რუსო აწვდიდა თავის მკითხველებს თანამედროვე საზოგადოების თამამ კრიტიკას და მოითხოვდა ბუნების უფლებათა აღდგენას კულტურულ ადამიანში. სწორედ ასეთივე სახით გვევლინება რუსო თავის „ემილშიც“. აქაც იგი აკრიტიკებს თავისი დროის საზოგადოებას, კრიტიკის იარაღად გამოყენებული აქვს ბუნების ცნება, ამტკიცებს, რომ საზოგადოება ასცდა ბუნების გზას და წინააღმდეგობათა ჭაობშია ჩაფლული. ოღონდ „ემილშიც“ რუსო შეეხო საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეთ მხარეს, რომელიც მას სხვა თხზულებებში არ ჰქონდა სისტემატურად განხილული. ეს მხარე იყო ადამიანის აღზრდა.

ჟ. ანსტორიზმი, როგორც რეფორმატორული მიწარაფვანის

შედეგი რუსოს პედაგოგიაში

აღზრდა პედაგოგიკის ძირითად საკვლევ საგანს შეადგენს. მაგრამ არ იქნებოდა სწორი რუსოს „ემილშიც“ მხოლოდ ვიწრო პედაგოგიური ტრაქტატი დაგვენახა, ვინაიდან აღზრდის პრობლემას რუსო უდგება არა როგორც პროფესიონალი პედაგოგი, არამედ როგორც სოციალური რეფორმატორი, როგორც ფილოსოფოსი, რომელსაც აღზრდა სურს აქციოს საზოგადოების გარდასაქმნელ იარაღად. ამაშია ამ თხზულების მთავარი ინტერესი და არა წმინდა პედაგოგიურ შინაარსში. მეტიც შეიძლება ითქვას: პედაგოგიკის პროფესიონალურ საკითხებში რუსო არ იყო დიდი

სპეციალისტი, და აღზრდის კონკრეტულ პრობლემებზე მას შეეძლო მსჯელობა მხოლოდ ზოგადად, მხოლოდ განყენებულად, რადგანაც აღზრდელის გამოცდილება აკლდა. ეს გარემოება თვითონ რუსოსთვისაც, ვფიქრობთ, არ შეადგენდა საიდუმლოებას, ვინაიდან ერთ კერძო ბარათში იგი წერდა თავისი თხზულების შესახებ: „ემილი არის არა პედაგოგიური თხზულება, არამედ ფილოსოფიური ტრაქტატი, რომელშიც ავტორი ცდილობს თავისი რწმენა, რომ ადამიანი ბუნებით კეთილია, შეარიგოს ადამიანის იმ ბოროტ თვისებებთან, რომელსაც სინამდვილე ამჟღავნებს. ამ წიგნმა უნდა ნათელყოს, რომ ყოველი ბიწიერება შეიძლება აიხსნას, თუ ადამიანის მთელი ისტორია შევისწავლეთ. აღზრდის ეს სისტემა, რომელიც ავტორის აღწერილი, მხოლოდ ჩარჩოს წარმოადგენს ამისათვის“¹.

რუსოს „ემილი“ აღზრდის ძველი ფორმების წინააღმდეგ მიმართული საზოგადოებრივი პროტესტია. ამდენად მასში შეიძლება XVIII საუკუნის მებრძოლი ბურჟუაზიის დემოკრატიული რევოლუციონური ნიშნაღებება დაგინახოთ. უწინარეს ყოვლისა, რუსო გამოიხსენიებს კათოლიკური აღზრდის იმ სისტემისაგან, რომელსაც ეკლესიის ავტორიტეტი ედვა საფუძვლად და ამიტომ აღსაზრდელ ადამიანს უტკეროდა როგორც უბრალო საშუალებას მის გარეშე არსებულ სასულიერო ორგანიზაციის მიზნების მისაღწევად. ამ საეკლესიო ან კლერკალურ აღზრდის სისტემაში კერძო ადამიანი მხოლოდ იარაღი იყო ეკლესიის დიდებისა და სამცდელაობის საზოგადოებრივი გავლენის გასაძლიერებლად. როგორც ცნობილია, აღზრდის ისეთი სისტემა გაბატონებული იყო საშუალო საუკუნეებში, როდესაც მთელი საზოგადოებრივი ყოფა-ცხოვრება ეკლესიის რელიგიურ-მორალური ავტორიტეტის ნიშანქვეშ იმყოფებოდა. შეიქცა თუ არა ეკლე-

¹ შტრ. ამას ისიც, რასაც რუსო წერს „ემილში“ თავისი პედაგოგიური სისტემის შესახებ: „Je montre le but qu'il faut qu'on se propose; je ne dis pas qu'on y puisse arriver; mais je dis que celui qui en approchera davantage aura le mieux réussi“. Emile. t. 1, 112. აქ კარგად მოხანს, რომ XVIII საუკ. მოაზროვნელთა მსგავსად, რუსო მეტაფიზიკოსთა პედაგოგიკაში, როგორც მეტაფიზიკოსი და უტოპისტი, რუსო გვაწვდის აღზრდის იდეალს. აღზრდა მხოლოდ, მაკობს საკონს. იმის შესახებ, არსებობს თუ არა რეალური ან მეტაფიზიკური პრობლემები ამ მიზნის მისაღწევად და ამ იდეალის განსახორციელებლად, რუსო არ აყენებს. ანალოგიურად იტყვიან რუსო „საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაში“. ანალოგიურად იტყვიან შემდეგ სოციალური უტოპისტები — სენ-სიმონი, ფურიე, ოუენი, რომლებიც ზატავდნენ სოციალისტური საზოგადოების სოციალ. იდეალს, მაკობს არ ეყვარნენ საკონს. იმ კონკრეტულ მეტაფიზიკურ საშუალებათა შესახებ, რომლებსაც შეუძლიათ ეს იდეალი განხორციელებულ სინამდვილედ აქციონ როგორც სენ-სიმონი, ფურიესა და ოუენს სამართლიანად უსაყვედურებენ ისტორიზმის ნაკლებობას, მეტაფიზიკურობას, ანტირაქტულობას, სწორედ ავტორის მიერ შეცდომით ჩვენი რუსოს პედაგოგიურ სისტემაშიც იგივე ნაყოფი (ე. ი. ანტიორიზმი, მეტაფიზიკურობა, ანტირაქტულობა) დაგვეჩანა. „Mon dessein n'est pas d'entrer dans tous les détails, mais seulement d'exposer les inaximes générales“, — წერს რუსო. Ibid, t. 1, 117.

სიის ავტორიტეტი, საეკლესიო აღზრდის სისტემამაც იწყო რღვევა, და მას ძლიერი მოწინააღმდეგენი გაუჩნდნენ ჰუმანისტების სახით, რომლებმაც მოითხოვეს ადამიანის განთავისუფლება ეკლესიის ბატონობისაგან და აღზრდის სეკულარიზაცია ან გაერება. საეკლესიო აღზრდის პრინციპს, რომლის ძალით ადამიანი ეკლესიისათვის უნდა ყოფილიყო აღზრდილი, ჰუმანისტებმა დაუპირისპირეს ახალი პრინციპი, რომ ადამიანი თავისი თავისათვის იქნეს აღზრდილი. ამრიგად, ჰუმანისტების აზრით, მიზანი ადამიანის აღზრდისა ამ ადამიანის გარეშე კი არ იმყოფებოდა, არამედ თვით ამ ადამიანის არსებაში იყო მოცემული, და, მაშასადამე, ჭეშმარიტი აღზრდის მისწრაფების უშუალო საგანს შეადგენდა არა ეკლესიის დიდება, არა სამღვდელოების გავლენის სიმტკიცე, არამედ იმ ადამიანის ბედნიერება, რომელსაც ზრდიან. ამიტომ ჭეშმარიტ აღზრდას, ჰუმანისტების აზრით, არ შეუძლია ბუნებისაგან ადამიანში ჩანერგილი ნიჭი შეღებულოს, არამედ მან ამ ნიჭს სრული განვითარების შესაძლებლობა უნდა მისცეს, ვინაიდან ადამიანი შეიძლება ბედნიერი იყოს მხოლოდ მაშინ, როდესაც ყველა მისი მიდრეკილება პარმონიულ განვითარებას იპოვის. ამის თანახმად, აღზრდის უმაღლესი კანონია, ჰუმანისტების აზრით, არა ეკლესიის ავტორიტეტი, არამედ ადამიანის არსება ან ადამიანობა. აღზრდა აღზრდილი ადამიანის არსებას უნდა შეეფერებოდეს და არა ამ არსებასათვის უცხო საგნებს, — ასეთი იყო აღზრდის ის ახალი კონცეფცია, რომელიც ჰუმანიზმმა დაუპირისპირა საშუალო საუკუნეების საეკლესიო აღზრდას და რომელმაც ვრცელი დასაბუთება იპოვა მონტენის, რაბლეს, კომენსკის, ლოკის, ფენელონის და მრავალი გამოჩენილი მწერლის თხზულებებში.

რუსოს შეხედულება აღზრდაზე ემყარება იმ მიღწევებს, რომლებიც პედაგოგიურ საქმეს ჰუმანიზმმა მოუპოვა. რუსოც წინააღმდეგია საეკლესიო აღზრდისა, მისთვისაც აღზრდის უმაღლესი კანონი აღსაზრდელი ადამიანის არსებაშია მოთავსებული და არა ამ არსების გარეშე მდებარე ისეთ ხელოვნურ დაწესებულებაში, როგორც იყო, რუსოს წარმოდგენით, კათოლიკური ეკლესია. ეს გარემოება უფლებას გვაძლევს რუსოში XVIII საუკუნის ჰუმანისტთა ვინაობას, ხოლო რუსოს პედაგოგიურ თეორიას აღზრდის ჰუმანისტური თეორია ვუწოდოთ.

მაგრამ ამ შემთხვევაში მეტიც შეიძლებოდა გვეთქვა: რუსო არ გაჩერებულა იქ, სადაც ბევრი მისი წინამორბედი ჰუმანისტი ჩერდებოდა. ამ უკანასკნელებისათვის ადამიანური არსების შესაფერისი აღზრდა ნიშნავდა მხოლოდ ეკლესიის ავტორიტეტისაგან თავისუფალ აღზრდას, ე. ი. სეკულარიზირებულ აღზრდას. რაც შეეხება რუსოს, იგი არ კმაყოფილ-

დება აღზრდის განთავისუფლებით ეკლესიის ავტორიტეტისაგან, ე. ი. არ
კმაყოფილდება აღზრდის სეკულარიზაციით ან გაერებით. რუსო მთიანხოვს,
რომ აღზრდა თავისუფალი იყოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტორი-
ულ პროცესში აღმოცენებული ყოველი სხვა დაწესებულების ავტორი-
ტეტისგანაც, რომელიც ადამიანის მიერ არის შექმნილი ხელოვნურად,
ასეთი ხელოვნური ან ჭკუის მიერ შექმნილი დაწესებულებაა რუსოსათ-
ვის არა მარტო ეკლესია, არამედ სახელმწიფოც, და ამიტომ არ შეიძლე-
ბა აღზრდის მიზნად სახელმწიფო იქნეს გამოცხადებულიო. ასეთივე ხე-
ლოვნური ან ადამიანთა ჭკუის მიერ მოგონილი მოვლენებია წოდება და
პროფესია, რომლებიც სრულიად შემთხვევითი გარემოებებია ადამიანის
არსებისათვის (ადამიანი ხომ არ კარგავს ადამიანის არსებას ან ადამიანო-
ბას იმ შემთხვევაშიც, რომ იგი ყოველი წოდებისა და ყოველი პროფესი-
ის გარეშე იმყოფებოდეს. ფიქრობს რუსო) და ამიტომ არც წოდება და არც
პროფესია არ გამოდგება აღზრდის მიზნად. სახელმწიფო, წოდება და
პროფესია (არანაკლებ, ვიდრე ეკლესია) აღსაზრდელ ადამიანთა არსების
გარეშე იმყოფებიან და, მაშასადამე, ისინი გარეგნული ან შემთხვევითი
მოვლენებია ადამიანის არსებისათვის. ადამიანი კი უნდა აღიზარდოს არა
მის გარეშე მდებარე, ანუ შემთხვევითი საგნისათვის, არამედ მისივე სა-
კუთარი თავისათვის, მისივე არსებისათვის. ამრიგად, აღზრდის უმაღლე-
სი მიზანი და კანონია თვითონ აღსაზრდელი ადამიანი, მისი არსება, და,
მაშასადამე, აღზრდის პროცესში ყოველი აღსაზრდელი ადამიანი ყოფი-
ლა თვითმიზანი და არა საშუალება ან იარაღი მის გარეშე მდებარე საგნე-
ბისათვის — სულ ერთია, ეკლესია იქნება ეს საგანი თუ სახელმწიფო ან
წოდება, ან პროფესია. როდესაც ადამიანი არის საშუალება მის გარეშე
მდებარე მიზნისათვის, იგი ქცეულია მონად; როდესაც კი ადამიანი თვი-
თონ არის მიზანი, იგი გვევლინება თავისუფალ არსებად. ამდენად შეიძ-
ლება ითქვას, რომ რუსოს პედაგოგიკა იბრძვის აღსაზრდელი ადამიანის
განთავისუფლებისათვის ისტორიულ პროცესში შექმნილი ყოველი ძალის
ავტორიტეტისაგან. იგი არ ავალებს აღმზრდელს აღზარდოს ბავშვი საფ-
რანგეთის ან ინგლისის ქვეშევრდომად, ბარონად ან მღვდლად, დურგლად
ან მეაფთიაქედ, არამედ მოითხოვს აღმზრდელისაგან აღზარდოს ა დ ა-
მ ი ა ნ ი, რომლისათვის შემთხვევითი გარემოებაა როგორც პოლიტი-
კური ქვეშევრდომობა, ისე წოდებრივი მდგომარეობა ან პროფესიონა-
ლური საქმიანობა. აღზარდეთ ბუნების ადამიანი („l'homme de la na-
ture“) და არა ამა თუ იმ სახელმწიფოს, არა ამა თუ იმ საზოგადოებრივი
წრის, ამა თუ იმ კულტურის ადამიანი („l'homme de l'homme“), ვინა-
იდან ყოველი სახელმწიფო, ყოველი საზოგადოებრივი წრე, ყოველი
კულტურა ადამიანური ჭკუის მიერაა ხელოვნურად შექმნილი, და რო-
გორც ხელოვნური წარმონაქმნი და არა ბუნებრივი ქმნილებები, ისინი

წარმავალი არიან: დღეს არსებობენ, ხვალ კი მოისპობიან. მტკიცეა მხოლოდ ბუნება და აი ეს მტკიცე ბუნება უნდა იყოს აღზრდის საორიენტაციო წერტილი, მისი მიზანი. ამრიგად, ადამიანის ბუნება, ადამიანის არსება, ადამიანობა და არა ამ ბუნებისათვის შემთხვევითი და წარმავალი მოვლენა, რომელიც ისტორიულ პროცესში აღმოცენებულა და დროთა ბრუნვაში ისევ გაქრება — აი რა უნდა აძლევდეს მიმართულებას აღზრდის საქმეს ჟან-ჟაკ რუსოს პედაგოგიური თეორიით.

როგორც ვხედავთ, რუსო გვევლინება აქ ძალიან თამამი ანალიტიკოსის სახით: იგი აღრმავებს ადამიანური არსების იმ ცნების ანალიზს, რომელიც საფუძვლად ედგა ჰუმანისტების პედაგოგიურ თეორიებს, და წმინდავს ამ ცნებას იმ კულტურულ-ისტორიული შინაარსისაგან, რომელიც შერჩა მას წინამორბედი ჰუმანისტების პედაგოგიურ სისტემებში. თუ აქ ადამიანური არსების ცნება მიმართული იყო მხოლოდ კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ და ჰუმანიტი ადამიანი უპირისპირდებოდა ანუ ეთიშებოდა მხოლოდ მართლმორწმუნე კათოლიკეს, რუსოს მსოფლმხედველობაში ადამიანური არსების ცნება მიმართულია არა მხოლოდ კათოლიკური ეკლესიის, არამედ ისტორიულ პროცესში შექმნილი ყოველი დაწესებულების წინააღმდეგ. ამრიგად, ადამიანური არსების ცნების შინაარსიდან რუსომ გამორიცხა ის კულტურულ-ისტორიული ნიშნები, რომლებიც დაუტოვეს მას წინამორბედმა ჰუმანისტებმა, და ამით მან გააფართოვა ამ ცნების მოცულობა: აი ამას ეწოდება სწორედ ცნების ანალიზის გაღრმავება. ადამიანური არსება რუსოს პედაგოგიურ თეორიაში ყოველი კულტურულ-ისტორიული შინაარსისაგან დაცარიელებული და, მაშასადამე, აბსტრაქტული ცნებაა. იგი არ შეიცავს არაფერს, რაც სპეციფიკურია ამა თუ იმ ხალხისათვის (მაგალითად, ფრანგისათვის) და რაც ამა თუ იმ ხალხის (მაგალითად, საფრანგეთის) ისტორიული განვითარების პროცესში შეიქმნა: ა დ ა მ ი ა ნ ი ს ა რ ს ე ბ ა რ უ ს ო ს ა თ ვ ი ს ლ ო გ ი კ უ რ ა დ ყ ო ვ ე ლ ი ის ტ ო რ ი უ ლ ის გ ა რ ე შ ე ი მ ყ ო ფ ე ბ ა და ადამიანი, როგორც ასეთი, არის მისთვის არა ისტორიის, არამედ ბუნების მოვლენა. ამრიგად, ჰუმანიზმი რუსოს თეორიაში იღებს ნატურალიზმის სახეს. უნდა აღინიშნოს, რომ ასე შორს აისტორიზმი არ წასულა თვით ანტიკურ ხანაში, და რუსოს პედაგოგიური თეორია ამ აისტორიზმის უკიდურეს რგოლად შეიძლება ჩაითვალოს.

სწორი იყო ეს აისტორიზმი თუ არა, ეს სხვა საკითხია (მარქსი, მაგალითად, ასეთ აისტორიზმს არ დაეთანხმებოდა, ვინაიდან, მარქსის აზრით, ადამიანის არსებას ქმნის ისტორია და ადამიანური თვალი და ყური არის კაცობრიობის ისტორიული განვითარების რეზიუმე). მაგრამ ერთი რამ უდავოა: რუსოს პედაგოგიური აისტორიზმი კარგი იარაღი იყო.

XVIII საუკუნე. საფრანგეთში იმ ისტორიული ტრადიციის წინააღმდეგ ბრძოლის საწარმოებლად, რომელსაც დიდი ხანია დაკარგული ჰქონდა არსებობის აზრი. ამასი იყო რუსოს პედაგოგიური თეორიის მთავარი ძალა: ადამიანური არსების სახელით რუსო ებრძოდა ფრანგული საზოგადოების წოდებრივ დანაწილებას, ძველი რეჟიმის დესპოტიზმს, კათოლიციზმს და აწვდიდა თავის მკითხველებს მაღალ საზოგადოებრივ წრეებში მიღებული აღზრდის კრიტიკისათვის საჭირო იარაღს. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ რუსოს პედაგოგიურ თეორიას დემოკრატიული ხასიათი ჰქონდა, თუმცაღა თავისი პედაგოგიური სისტემა რუსოს სრულიად არ ჰქონდა ხალხის ფართო დემოკრატიული მასისათვის დანიშნული: პირიქით, რუსო იმასაც კი ამბობდა, რომ მასის კაცს ხელოვნური აღზრდა არც კი სჭირდება, ვინაიდან ასეთ კაცს თვითონ ცხოვრება აღზრდის კარგადო; ხელოვნური აღზრდა საჭიროა მხოლოდ იმ მაღალი სოციალური წრის კაცისათვის, რომელიც კულტურამ გარყვნა, და მთავარი სიმწელებაც ამ აღზრდისა იმაში მდგომარეობს, რომ დაიცვას აღსაზრდელი ბავშვი ამ გარყვნილი წრის დამღუპველი გავლენისაგან და აქციოს იგი ამ გზით ბუნების ადამიანად.

ჩვენ გავიგეთ, რომ ადამიანის არსება, რომელიც აღზრდის მიზანს უნდა შეადგენდეს, არ მოიპოვება, რუსოს თეორიით, არც საბუნებრივად, არც რომელიმე წოდებაში, არც რომელიმე პროფესიაში. მაგრამ ყველაფერი ეს არის აღზრდის მიზნის მხოლოდ ნეგატიური განსაზღვრა, რომლითაც პედაგოგიურ თეორიას არ შეუძლია დაკმაყოფილდეს. საჭიროა მონახოს პოზიტიური განსაზღვრა იმისა, თუ რა არის ეს ადამიანური არსება, რათა შეეძლოს ამ ცნების გამოყენება პედაგოგიური სისტემის ასაშენებლად. სხვანაირად რომ ითქვას, პედაგოგისათვის არ კმარა იმის ცოდნა, თუ რას არ შეიძლება ადამიანის არსება ეწოდოს ან რა არ შეადგენს ადამიანის არსებას: საჭიროა, გარდა ამისა, მან ისიც იცოდეს, თუ რას უნდა ეწოდოს ადამიანის არსება ან რა არის ადამიანური არსება თავის დაღებით მინაარსში.

რუსოსაც კარგად ესმის ეს ლოგიკური აუცილებლობა, რომელიც ყოველი პედაგოგიური თეორიის წინაშე დგას, და იგი ცდილობს ადამიანის არსების დადებითი განსაზღვრა მოგვეცეს. მაგრამ არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს ცდა სრული გამარჯვებით დამთავრდა რუსოსათვის. პირიქით, რამდენადაც რუსოს პედაგოგიური თეორია ძლიერი იყო აღზრდის ძველი სისტემების უარყოფაში, იმდენად სუსტი აღმოჩნდა იგი აღზრდის ახალი სისტემის პოზიტიურ შენებაში: *pars destruens* რუსოს პედაგოგიურ თეორიაში უფრო მნიშვნელოვანი და სასარგებლო შეიქნა პედაგოგიური აზროვნების განვითარებისათვის, ვიდრე *pars construens*. სწორედ აქ გამომჟღავნდა კარგად ის გარემოება, რომ თან-თან რუსო, მიუხედავად

იმისა, რომ იგი თავის აბსტრაქტულსა და მეტაფიზიკურად მოაზროვნე საუკუნეს ოპოზიციაში ედგა, მაინც XVIII საუკუნის მეტაფიზიკური აზროვნების ფარგლებში დარჩა და, როგორც მის მსოფლმხედველობას საზოგადოდ, ისე მის პედაგოგიურ თეორიასაც, კერძოდ, ამ აზროვნების ნიშანდობლივი აბსტრაქტულობა ახასიათებდა.

მართლაც, რა არის რუსოსათვის ადამიანის არსებობა? როგორც ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული რაობა, რომელიც ყოველი ისტორიული პროცესის გარეშე იმყოფება, ადამიანის არსება, რუსოს კონცეფციის მიხედვით, ერთია ყოველ კულტურულ ზონაში და ყოველ ისტორიულ ეპოქაში, ე. ი. კულტურა და ისტორია ლოგიკურად ამ ადამიანურ არსებაზე არავითარ გავლენას არ ახდენენ ან არ ცვლიან ადამიანურ არსებას. ფრანგი, ინგლისელი, გერმანელი და ამერიკელი; ბაბილონელი, რომაელი, არაბი და ბერძენი — ყველანი ადამიანებია, ყველანი ადამიანური არსების მატარებელი არიან თანასწორად. თუ ასეა, მაშინ რა შინაარსი ეძლევა ამ ადამიანურ არსებას, თუ არა ის, რომელიც, უწინარეს ყოველისა, ადამიანის ბიოლოგიურ ბუნებაში შედგება? არსებითად რომ ითქვას ეს მართლაც ასეა რუსოს პედაგოგიურ თეორიაში. უარყოფს რა თავისი დროის საზოგადოებაში გაბატონებული აღზრდის პრაქტიკას, რუსო იბრძვის საბოლოო ანგარიშში ადამიანის ბიოლოგიური ბუნების დათრგუნვილ უფლებათა აღსადგენად. *B i o s, ს ი ც ო ც ხ ლ ე — ა ი უ მ ა ლ ე ს ი დ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა* უ ა ნ — ე ა კ რ უ ს ო ს ა თ გ. ი ს. საზოგადოება მოწყდა ბუნებას, და ადამიანი გაუბედურდა, ვინაიდან მას წაერთვა საშუალება იცხოვროს თავისუფლად — აი ისე, როგორც ამას მისი ბიოლოგიური ბუნება მოითხოვს. ამიტომ საჭიროა ეს ბუნება (*l'homme de la nature*) აღდგენილ იქნეს მის უფლებებში; საჭიროა, რომ ადამიანი, რომელიც ბედნიერებისათვის არის ბუნებისაგან გაჩენილი, არ იქნეს საზოგადოების მიერ დაჩაგრული და გაუბედურებული — ასეთია რუსოს პედაგოგიური თეორიის დედააზრი, რომელიც ადვილად თავსდება ნატურალიზმის ჩარჩოებში. ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ რუსოს პედაგოგიურ თეორიაში ჰუმანიზმი იღებს ნატურალიზმის სახეს, ხოლო ადამიანის რთული და სათუთი საკითხები წყდება ბუნებისმეტყველთა მარტივი ანალიტიკური მეთოდით, ე. ი. მეტაფიზიკურად და არა დიალექტიკურად. ყველაფერი ეს ამსგავსებს რუსოს XVII—XVIII საუკუნის იმ მოაზროვნეებთან რომელთა თეორიებში ბუნება წარმოადგენდა ძირითად პრინციპს, ყოველი ჰუმანიტებისა და სიკეთის საფუძველს.

ამავე დროს, არ შეიძლება აქ არ აღინიშნოს ისიც, რაც რუსოს XIX საუკუნის მოაზროვნეთა უშუალო წინამორბედად აქცევს და იმ პოზიციას განსაზღვრავს, რომელიც რუსოს ეჭირა რაციონალისტებსა და ემპირისტებს შორის წარმოებულ დავაში. თუ რაციონალისტებისათვის ბუ-

ნება იგივე იყო, რაც მათემატიკური მეცნიერებით შექმნილი ცნება ბუნებისა, რუსოს ესმის ბუნება, როგორც გრძნობისათვის მოცემული რეალური ბუნება. რუსომ მოაშორა ბუნებას ის გეომეტრიული ბადე, ის ხელოვნური ბორკილი, რომლითაც იგი რაციონალისტებს (დეკარტს, სპინოზას, ლაიბნიცს) ჰქონდათ შეკრული. რუსო იყო ამ შემთხვევაში ფრანკისკ ბეკონისა და ჯონ ლოკის გამგრძელბელი.

ა. ალზრდის მთავარი პერიოდები

ახლა, როდესაც გავიგეთ, რომ ალზრდის მიზანი ყოფილა ადამიანის ბუნება, გვრჩება გავეცნოთ ადამიანის ამ ბუნებას, რათა გამოვიყვანოთ აქედან დასკვნები ადამიანის ალზრდის საშუალებათა შესახებ. აქ იწყება უკვე რუსოს პედაგოგიური თეორიის კერძო ნაწილი, რომელმაც ბევრი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია.

უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ, რუსოს აზრით, პედაგოგიური ზრუნვა ბავშვზე უნდა დაიწყოს უკვე იმ მომენტიდან, როდესაც ბავშვი ჯერ კიდევ არ დაბადებულა, და ეს ზრუნვა უნდა გაგრძელდეს მანამდე, სანამ ბავშვი არ დასრულწლოვანდება და თავის საკუთარ ოჯახს არ მოეკიდება. დროის აი ეს მანძილი რუსოს ოთხ პერიოდად აქვს განაწილებული: პირველი პერიოდი თავდება მაშინ, როდესაც ბავშვი აიღვამს ფეხს და იწყებს ლაპარაკს, ე. ი. როდესაც მას ერთი წელი შეუსრულდება, მეორე პერიოდი გრძელდება ამის შემდეგ 12 წლამდე. მესამე პერიოდი მოიცავს მანძილს თორმეტიდან თხუთმეტ წლამდე, მეოთხე პერიოდი იწყება 15 წლის შემდეგ.

ამ ოთხი პერიოდის შესაფერისად იცვლება ალზრდის მიმართულება და ხასიათი თითოეულ პერიოდში. მაგრამ არის რაღაც, რაც ადამიანის ალზრდას ოთხსავე ასაკობრივ პერიოდში ერთნაირად ახლავს თან. უწინარეს ყოვლისა, ეს არის ის, რომ ალზრდა ყველა ამ პერიოდში უტვლელად რჩება ინდივიდუალური: რუსო ეთიშება ამ შემთხვევაში XVII საუკუნის დიდ პედაგოგს იან კომენსკის, რომელიც ალზრდას საზოგადოებრივ სკოლებში ინდივიდუალურ ალზრდაზე უფრო ბუნებრივად და უფრო სასარგებლოდ თვლიდა ბავშვისათვის, და ემბრობა ჯონ ლოკს, რათა ამ უკანასკნელის მსგავსად ინდივიდუალურ ალზრდას მისცეს უპირატესობა საზოგადოებრივი ალზრდის წინაშე. ასეთი გადაწყვეტა ამ საკითხისა რუსოს მიერ სრულიად გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ ის გარემოება, რომ რუსოს სისტემაში ალზრდის ობიექტია მაღალი სოციალური წრის ბავშვი და ალზრდამ უნდა დაიცვას ეს ბავშვი მისი საზოგადოებრივი წრის გავლენისაგან, რომელიც, რუსოს აზრით, მხოლოდ აფუჭებდა ადამიანის ბუნებას. რუსოს მოტივები ამ შემთხვევაში, თუ დიამეტრალურად არა, ნაწილობრივ მაინც, ეწინააღმდეგებიან სახელგანთქმული რომაელი მწერ-

ლის, ქვინტილიანეს. მოტივებს: ხედავდა რა, რომ რომაული არისტოკრატიის საოჯახო ყოფა გარყვნის მეტს ვერაფერს შემატებდა ნორჩ თაობას, ქვინტილიანე თავის შესანიშნავ ტრაქტატში (Institutio oratoria) ბავშვთა საზოგადოებრივი აღზრდის დამკველად გამოდის და ამტკიცებს, რომ წესიერი აღზრდა ბავშვმა შეიძლება მხოლოდ სკოლაში მიიღოს. რუსო კი, პირიქით, უარყოფითად ეკიდება სკოლას და ფიქრობს ინდივიდუალური აღზრდის საშუალებით დაიცვას ბავშვი მის გარშემო არსებულ საზოგადოებრივი წრის კუთხით გველენისაგან და მისცეს ამ ბავშვის ბუნებრივ ძალებს საღი განვითარება.

ინდივიდუალური ხასიათი ბავშვის აღზრდისა ხორციელდება რუსოს პედაგოგიურ სისტემაში იმ დებულებით, რომ ბავშვის აღზრდელი პირველ წელში უნდა იყოს უმთავრესად დედა, შემდეგ კი — მამა¹. ასეთია აღზრდის ბუნებრივი კანონი, რომელიც საერთო აქვთ ყველა ხალხსა და ყველა ეპოქას და რომელსაც არღვევს მხოლოდ განათლებული საზოგადოება — არღვევს იმის გამო, რომ ეს განათლებული საზოგადოება დაშორდა ბუნებას და გაიჩინა. რუსო მოითხოვს აღზრდის ამ ბუნებრივი კანონის აღდგენას და ამტკიცებს, რომ ბუნებრივი აღზრდელი შეიძლება იყოს მხოლოდ მშობელი, ვინაიდან ასე ხდება ყველგან ბიოლოგიურ სამყაროში, სადაც ყოველი ცხოველი თვითონ ზრდის თავის შობილს. ასე ხდება ხალხის დაბალ ფენებშიც, სადაც თავის შვილს მამა არ აბარებს აღსაზრდელად არც დაქირავებულ გუვერნიორებს, არც მოწაფეებით გატენილ სასწავლებლებს. მხოლოდ ნასწავლმა კაცმა დაარღვია ბუნების ეს წესი. მან გააჩინა გუვერნიორები და დაქირავებული ძიძები, რომლებიც ვერ ზრდიან ბავშვებს წესიერად, და გამოიგონა სკოლები — ეს პედაგოგიური ქარხნები, სადაც მასწავლებლები სახითაც კი არ იცნობენ თავიანთ მოწაფეებს და ეკიდებიან მათ ყოველი სიყვარულის გარეშე — ფორმალურად, სტანდარტულად, შაბლონურად, თითქოს ეს საწყალი მოწაფეები უსულო მანქანები იყვნენ და არა ცოცხალი ქმნილებები, რომლებსაც თავისი ინდივიდუალური სახე აქვთ. შაბლონი და აღზრდა შეუთავსებელი ცნებებია, ვინაიდან აღზრდის ფსიქოლოგიური საფუძველია ინტერესი აღსაზრდელი ბავშვის ინდივიდუალობისადმი, მისი თავისებურებისადმი, მისი განუმეორებელი „მე“-სადმი, ე. ი. აღზრდის საფუძველია სიყვარული. ვინც აღსაზრდელ ბავშვში მის ინდივიდუალურ სახეს („le génie particulier“) ვერ ამჩნევს და ამ ბავშვში ხედავს მხოლოდ იმას, რასაც ხედავს სხვა ბავშვებშიც, მას ეს ბავშვი არ ჰყვარებია

¹ Ц и г л е р. Ист. пед... 258, წერს, რომ რუსოს აზრით „лучшим воспитателем ребенка с момента рождения является отец, а не мать“. ცხადია, რომ ავტორს შეცდომა მოსვლია.

და, მამასადამე. ვერც აღზრდის¹. ამიტომ, კიდეც რომ მოენდომებინათ საზოგადოებრივი სკოლების მასწავლებლებს კარგი აღზრდა მიეცათ მოწადეებისათვის და მეტი სიყვარული შეეტანათ თავის საქმეში, ისინი მაინც ვერ გაუთანასწორდებოდნენ მოწადეების მშობლებს მათი შვილები-სადმი ინტერესში, ვინაიდან ბუნებრივ მამას ყოველთვის მეტი ინტერესი აქვს თავისი ბავშვისადმი, ვიდრე უცხო კაცს: ასეთია ადამიანის ბუნება, ასეთია ადამიანის ბიოლოგიური არსება, რომ ბავშვი მის მამას, უფრო უყვარს, ვიდრე სხვა ვინმეს.

აკრიტიკებს რა განათლებულ საზოგადოებაში მიღებულ წესს, რომლის ძალით მშობლები ითავისუფლებდნენ ხოლმე თავს ბავშვის აღზრდის ბუნებრივი მოვალეობისაგან და აბარებდნენ საკუთარ შვილს აღსაზრდელად უცხო პირებს, რუსო მკვერამეტყველურად აღწერს „ემილიში“, თუ რამდენი უბედურება სდევს თან ასეთ არაბუნებრივ აღზრდას. განსაკუთრებული სისასტიკით ეწინააღმდეგება რუსო მშობლების განთავისუფლებას აღზრდელის მოვალეობისაგან ბავშვის პირველ ასაკობრივ პერიოდში, როდესაც მას ჯერ კიდეც ფეხი არ აუდგამს. რომელ ფილოსოფოს ფავორიტს მსგავსად, რომელიც კიცხავდა რომის გარყენილ მატრონებს იმისათვის, რომ მათ უმძიმდათ თავისი ნორჩი ბავშვებისათვის ძუძუ ეწოვებინათ, ეან-ეაკ რუსოც კიცხავს იმ დედებს, რომლებიც გაურბოდნენ ბუნებრივი მოვალეობის შესრულებას და დაქირავებულ ძიძებს ანდობდნენ ხოლმე თავიანთ შვილებს, რათა მეტი დრო დარჩენოდათ გართობისათვის. ბევრი იყო ამ დედებს შორის ისეთებიც, რომლებიც, დაიბადებოდა ბავშვი თუ არა, მაშინვე იშორებდნენ მას თავიდან — აგზავნიდნენ სოფელში და თავის ყმებს აზრდევინებდნენ შვილს. ასეთი მოვლენა ხშირი იყო არა მხოლოდ საფრანგეთში, არამედ სხვაგანაც — კერძოდ კავკასიის მთიელთა შორის (АТЛЫЧЕСТВО) და აგრეთვე საქართველოშიც. სამწუხაროდ, საქართველოში ამ ჩვეულებას არამცთუ არ ჰყოლია ლიტერატურული მოწინააღმდეგე, არამედ ზოგიერთი ჩვენი მწერალი სერიოზულად იცავდა მას და ამტკიცებდა, რომ თავადიშვილის ბავშვის აღზრდა ყმების მიერ დემოკრატიული წესი იყო, რადგან იგი ამავრებდა კავშირს ბატონსა და ყმებს შორისო. რუსო სხვანაირად უდგება ამ საკითხს, თუმცა მანაც კარგად იცოდა რომ ძიძის მიერ ბავშვის აღზრდას შედეგად მოსდევდა ის, რომ ბავშვს თავისი ძიძა მშობელ დედაზე უფრო უყვარდა. რუსო ხედავს აქ მხოლოდ ბუნების კანონის დარღვევას, მშობელთა ვიწრო ეგოიზმის კარნახით ჩადენილს, და არა მხოლოდ როგორც პედაგოგი,

¹ „Chaque esprit a sa forme propre, selon laquelle il a besoin d'être gouverné; il importe au succès de soins qu'on prend, qu'il soit gouverné par cette forme et non par une autre“ Emile, t. I, 111.

არამედ როგორც გულწრფელი დემოკრატი და ფილოსოფოსი, კიცხავს ასეთ ზნე-ჩვეულებას. რუსო ამტკიცებს, რომ ძიძისათვის მიგდებული ბავშვი არ შეიძლება ნორმალურად აღიზარდოს, ვინაიდან ძიძა არ არის დედა და ბუნების კანონით შეუძლებელია, რომ მას სხვისი შვილი თავისი შვილივით უყვარდეს. ბავშვების ხშირ სიკვდილს არისტოკრატიულ წრეში და ამ წრის ფიზიკურ ამოწყვეტას რუსო იმის შედეგად თვლის, რომ იქ ბავშვებს დედები კი არ ზრდიდნენ, არამედ უცხო პირები, რომლებსაც ბუნების მიერ მინიჭებული ძალები მხოლოდ საკუთარი შვილების აღზრდისათვის ძლივსღა ჰყოფნიდათ.

თუ დედის მიერ თავისი მოვალეობის გადაცემა სხვისთვის უარყოფილია რუსოს მიერ, არანაკლებ დაგმობილია მის თხზულებაში ის მამა, რომელიც თავის ბუნებრივ მოვალეობას შვილის მიმართ არ ასრულებს და ნაცვლად იმისა, რომ თვითონ აღზარდოს თავისი შვილი, უცხო პირს ანდობს მის აღზრდას. მაგრამ ამავე დროს რუსო, უწყევს რა ანგარიშს მისი დროის არისტოკრატიული საზოგადოების სირთულეს, თანახმაა, რომ მშობელი მამის ნაცვლად ბავშვის პედაგოგიური ხელმძღვანელობა გადაეცეს სხვა კაცს, ვინაიდან, რუსოს აზრით, საზოგადოებრივი გარყვნილებით შეხებულ მამას არ შეუძლია ბუნებრივ აღმზრდელად იქცეს და ნორმალური აღზრდა მისცეს თავის შვილს. რუსოს აზრით, ასეთი მამა მხოლოდ მაშინ შეძლებს თავისი შვილი წესიერად აღზარდოს, როდესაც იგი მოიცილებს თავიდან საზოგადოებრივი გარყვნის შედეგებს და აღიდგენს თავის ბუნებრივ არსებას მისი წმინდა სახით. ამიტომ თანამედროვე განათლებული საზოგადოების წრიდან აყვანილ ბავშვს, რომლის აღზრდაც აღწერილია რუსოს წიგნში (ამ ბავშვს სახელად ერჟვა ემილი), ზრდის არა მამა¹, არამედ აღზრდის საქმეში დახელოვნებული სპეციალისტი პედაგოგი — იმ ანგარიშით ოლონდ, რომ თვითონ ემილი შემდეგ თავისი შვილების აღზრდას უკვე სხვას კი არ გადასცემს, არამედ თვითონ იკისრებს, და ამრიგად დაიწყებს ადამიანთა ახალ მოდემას, რომელიც თანამედროვე განათლებული საზოგადოების გარყვნილებისაგან თავისუფალი იქნება.

რუსო ისე აგვიწერს ემილის აღმზრდელს, რომ დედამიწის ზურგზე შეუძლებელია უკეთესი მოაზრებოდეს: ემილის აღმზრდელი არის აღმზრდელის განყენებული იდეალი და არა რეალური ადამიანი. იგი აღჭურვილია არა მარტო უნივერსალური ცოდნით, არამედ აბსოლუტური პედაგოგიური ტაქტით, რომელიც ყოველი ზორცემსხმული კაცის შესაძლებლობის საზღვრებს აღემატება². ემილის მთელი აღზრდა ისე უნდა იქნეს მი-

¹ ემილი ობოლია.

² რუსოც თითქოს ამჩნევს ამ მომენტს, როდესაც წერს: „Son gouverneur... n'est pas un ange“. Emile, t. I, p. 112.

მართული, რომ არც ერთხელ არ დაიჩაგროს ემილის აღმზრდელი არსება და ყველა მის ბუნებრივ მიდრეკილებას, ყველა მის ბუნებრივ ძალას სწორი განვითარება მიეცეს. რა თქმა უნდა, ეს მეტისმეტად ძნელია, „მაგრამ მე არ ვაზბობ, რომ ბუნებრივი აღზრდა („l'éducation naturelle“) ადვილი საქმე იყოს“, — წერს რუსო. ყოველ შემთხვევისათვის, ქალაქში ასეთი აღზრდის განხორციელება შეუძლებელია, ვინაიდან, რუსოს აზრით, ქალაქი (განსაკუთრებით კი დიდი ქალაქი) გარყვნილების ბუდეა და ქალაქში გაზრდილი ბავშვებიც გარყვნილი არიან, ამიტომ აღმზრდელმა უნდა მოაწიროს ბავშვი ქალაქს და საზოგადოებრივ ცენტრებს, რომლებიც აფუჭებენ აღმზრდის ბუნებას და აძნელებენ ნორმალური აღზრდის საქმეს. ამის თანახმად ემილს მისი აღმზრდელი ზრდის სოფელში („je veux élever Emile à la campagne“), რათა დაიცვას მისი ბუნება ქალაქის შხამიანი სუნთქვის გამრყენელი გავლენისაგან და ამით უზარუნველყოს ემილის ბუნებრივი ძალების თავისუფალი მომწიფება.

აღმზრდელის მთელი ფუნქცია, რუსოს აზრით, ბავშვის ბუნებრივი განვითარების ასეთ დაცვაში მდგომარეობს¹, და ამდენად ამ ფუნქციას, უწინარეს ყოვლისა, ნეგატიური ხასიათი აქვს: ბავშვის ძალთა პოზიტიური ზრდა და განვითარება კი ბუნებრივი პროცესია და, როგორც ასეთი, იგი აღმზრდელისაგან არც არის უშუალოდ დამოკიდებული. ბავშვი თავისთავად იზრდება, მისი ფიზიკური და სულიერი ძალები თავისთავად ვითარდებიან, აღმზრდელის მოვალეობას კი მხოლოდ ის შეადგენს, რომ ააცილნოს ბავშვს გარემოს ისეთი გავლენები, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ადამიანის ბუნებას და აბრკოლებენ ბავშვის ბუნებრივ მომწიფებას. „Ah, né gâtons point l'homme; il sera toujours bon sans peine et toujours heureux sans remords“, — წერს რუსო თავის „ემილში“² და ამით ამკლავნებს, თუ რა დიდია ბუნებისადმი ის რწმენა, რომელიც აქვს მას. ბუნება კეთილია, და ყველაფერი, რასაც კი ბუნება ქმნის, კარგია. მაგრამ ადამიანი თავისი უგუნურობით, რომელსაც იგი ჭკუას ეძახის, აფუჭებს ბუნების კეთილ საქმეს (რუსოს ამ აზრებში ისმის ბარუხ სპინოზას ხმა და სუბიექტური განსჯის ის მხილება, რომელიც ჰეგელმა თავის ფილოსოფიას დააკისრა). „Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses. Tout dégénère entre les mains de l'homme“ — ასე იწყება „ემილი“³. აღმზრდელსაც უნდა სწამდეს ბუნების სიკეთე და ესმოდეს, რომ არ შეიძ-

¹ „La première éducation doit être négative: elle consiste à garantir l'esprit de l'erreur“, — ამბობს რუსო.

² „ნუ გავაფუჭებთ ადამიანს, და იგი იქნება მუდამ კეთილი უჯაფოდ და მუდამ ბედნიერი უსინანულოდ“.

³ „ყველაფერი კეთილია, როდესაც იგი გამოდის საგანთა შემოქმედის ხელიდან. ყველაფერი გადაგვარებას განიცდის ადამიანის ხელში“.

ლება ადამიანის ცხოვრების ბუნებრივ განვითარებაში ხელოვნური ჩარევა¹, არ შეიძლება აღზრდის დროს ბავშვის ბუნებრივი განვითარების ხელოვნური დაჩქარება, და, მაშასადამე, აღმზრდელის ამოცანაა ბავშვი არ გრძობდეს ამ ხელმძღვანელობას და ფიქრობდეს, ყველაფერს იგი მხოლოდ იმიტომ აკეთებს, რომ თვითონ მოისურვა თავისი ნებით მისი გაკეთება. ამრიგად, ყოველგვარი დაძალება ბავშვზე აღმზრდელის მხრივ გამოირიცხულია რუსოს აზრით, ისე როგორც გამოირიცხულია იქიდან ამ დაძალების საშუალებებიც — ბრძანება, აკრძალვა², დასჯა, შექება, დაშინება და სხვა ასეთები. ბავშვის აღზრდა მის თვითმოქმედებაზე უნდა იყოს დამყარებული: ბავშვს უნდა ზრდიდეს ბუნება (la nature) და ის პირადი გამოცდილება, რომელსაც იგი ამ ბუნებისაგან უშუალოდ იღებს, და არა აღმზრდელის ბრძანება, აკრძალვა, მუქარა და ალერსი. აღზრდის ხელოვნებაც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი ბუნებას ემსგავსებოდეს, და აღზრდის ჰემმარიტი ხელოვანია მხოლოდ ის, ვინც იმნაირად ზრდის ბავშვს, რომ მისი (ე. ი. აღმზრდელის) ჩარევა ზრდის ბუნებრივ პროცესში არც კი ჩანს: „tout faire ne faisant rien“ — აი ჰემმარიტი აღმზრდელის ლოზუნგი. აღმზრდელი უნდა ერიდოს ბავშვის მიმართ თავისი ნების კარნახს: ბავშვი ისე უნდა გრძობდეს თავს, თითქოს იგი მხოლოდ საგანთა ძალიდან („la force des choses“, „la nécessité des choses“) არის დამოკიდებული და არა აღმზრდელის სურვილებისაგან („la volonté d'autrui“), ვინაიდან მხოლოდ ამ გზით შეიძლება აღიზარდოს თავისუფალი ადამიანი, რომელსაც ექნება საკუთარი თავისადმი ნდობა და ხასიათის სიმტკიცე³.

თავის „ემილში“ რუსო ეხება აღზრდის ძირითად მომენტებს: ფიზიკურ, გონებრივ და ზნეობრივ აღზრდას. თითოეული მომენტი გარკვეულ ასაკობრივ პერიოდთან არის შეფარებული. უწინარეს ყოვლისა იწყება ბავშვის ფიზიკური აღზრდა, რომელიც გრძელდება პირველი და მეორე ასაკობრივი პერიოდის განმავლობაში. შემდეგ პერიოდ-

¹ ეს „ჩაურევლობა“ ბუნების საქმეში რუსოს ზოგჯერ ისეთ უკიდურესობამდე მიყვავს, რომ დღეს ჩვენს განცვიფრებასაც კი იწვევს მისი უსაზღვრო რწმენა ბუნების სიყვითისადმი. ასე, მაგალითად, რუსო ურჩევს მშობლებს თავი შეიკავონ და ბავშვს ნუ აუცრიან ყვავილს: ბუნებამ უკეთესად იცის, რა არის კაცისათვის საჭიროო. Emile, t. I, 183.

² „Ce dont votre élève doit s'abstenir, ne le lui défendez pas: empêchez le de le faire, sans explications, sans raisonnements; ce que vous lui accordez, accordez le à son premier mot, sans sollicitations, sans prières, surtout sans condition. Accordez avec plaisir, ne refusez qu'avec repugnance: mais que tous vos refus soient irrévocables; qu'aucune importanité ne vous ébranle; que le non prononcé soit un mur d'airain contre lequel l'enfant n'aura pas épuisé cinq ou six fois ses forces qu'il ne tentera plus de le renverser“, Emile, t. I, 106.

³ Emile, I, 101.

დებში ბავშვის ფიზიკურ აღზრდაზე ზრუნვა ზედმეტია, რუსოს აზრით რადგან ბავშვი ისეა უკვე გაწეფული, რომ აღზრდელის დაუხმარებლადაც შეუძლია მას ამ მხრივ წესიერად წარმართოს თვითონ თავისი ცხოვრება. ბავშვის გონებრივი აღზრდა იწყება მესამე პერიოდიდან (12 წლიდან), როდესაც ბავშვი ფიზიკურად უკვე საკმაოდ მომავრებულია, ხოლო მისი ზნეობრივი აღზრდა იწყება მეოთხე პერიოდში, როდესაც ბავშვმა 15 წელს მიაღწია: მანამდე ზნეობრივი აღზრდის დაწყება, რუსოს აზრით, ბავშვის ბუნებრივი განვითარების არამცთუ სრულიად უსარგებლო, არამედ მავნებელი დაჩქარება იქნებოდა, რადგანაც ბავშვი არ არის ამ დროს ასეთი აღზრდისათვის მომწიფებული¹.

საკვიროა აღინიშნოს, რომ რუსოს პედაგოგიურ სისტემას აქ სრულიად სამართლიანად უსაყვედურებდნენ ხოლმე, რომ იგი ღალატობს ბავშვის ბუნებრივი განვითარების მთლიანობის იდეას და მექანიკურად აპობს აღზრდის ასაკს ისეთ ნაწილებზე, რომლებსაც არ აქვთ ურთიერთშორის შინაგანი კავშირი. მაგალითად, თუ ბავშვის ზნეობრივი აღზრდა მხოლოდ 15 წლი: შესრულების შემდეგ დავიწყეთ და თუ, მეორე მხრივ, ბავშვის გონებრივ აღზრდაზე ზრუნვა მხოლოდ 12 წლიდან დავიწყეთ, მანამდე კი ამ მომენტს არავითარი ყურადღება არ მივაქციეთ, — მაშინ უეჭველად დავიგვიანებთ: ამრიგად ბავშვის განვითარების ბუნებრივი ტემპის აჩქარების შიშით რუსო ცდილობს ხელოვნურად დაავიანოს ეს განვითარება, ვინაიდან დარწმუნებულია, რომ აღზრდის საქმეში „ყველაზე უფრო დიდი, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, ყველაზე უფრო სასარგებლო წესია არა დროის მოგება, არამედ დროის წაგება“². „Tout retarder tant qu'il est possible“, — აი რუსოს პედაგოგიური ღვიზი³. დღეს ჩვენ შე-

¹ Emile, I, 102. „Avant l'âge de raison, l'on ne saurait avoir aucune idée des êtres moraux ni des relations sociales; il faut donc éviter d'employer des mots (sc. devoir, obligation etc.) qui les expriment, de peur que l'enfant attache d'abord à ces mots de fausses idées qu'on ne saura point, qu'on ne pourra plus détruire“. შდრ. ამას: „Connaitre, le bien et le mal, sentir la raison des devoirs de l'homme n'est pas l'affaire d'un enfant. La nature veut que les enfants soient enfants avant que d'être hommes. Si nous voulions pervertir cet ordre, nous produirions des fruits précoces, qui n'auront ni maturité ni saveur et ne tarderont pas à se corrompre: nous aurons de jeunes docteurs et de vieux enfant. L'enfance a des manières de voir, de penser, de sentir, qui lui sont propres; rien n'est moins sensé que d'y vouloir substituer les nôtres“. I t., p. 104. ამაზე უკეთესი არაფერი დაწერილა ბავშვთა ინდივიდუალობის დასაცავად.

² Emile, I, 109, შდრ. II, 15: „L'institution des enfants est un métier ou il faut savoir perdre du temps pour en gagner“.

³ შდრ. ამას: „Retenez, arrêtez les impressions étrangères et pour empêcher le mal de naître, ne vous pressez point de faire le bien; car il n'est jamais tel que quand la raison l'éclaire. Regardez tous les délais comme des avantages; laissez mû-

გვეძლო გვეთქვა, რომ რუსო მართალია, როდესაც ბავშვის ბუნებრივი განვითარების ხელოვნური დაჩქარება საზიანოდ მიაჩნია¹. მაგრამ მ.ს თითქოს ავიწყდება, რომ არანაკლებ საზიანო და არაბუნებრივი იქნება, თუ ბავშვის ბუნებრივი განვითარება ხელოვნურად დავაგვიანეთ, ვინაიდან ასეთი დაგვიანების გამო მოსალოდნელია სრულიად დავკარგოთ ბავშვზე სააღმზრდელო გავლენის შესაძლებლობა, რომელიც გარკვეულ ასაკობრივ ჩარჩოებში არის ბუნების მიერ მოქცეული. აი, მაგალითად, რუსოს პედაგოგიურ სისტემაში ემილი იწყებს უცხო ენების შესწავლას მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი უკვე სრულწლოვანია და უცხო ქვეყნებში მოგზაურობს, რათა გაეცნოს ამ ქვეყნების ხალხებს და მათ ზნე-ჩვეულებებს. მანამდე კი ემილი უცხო ენებს არ სწავლობს. შეიძლება უცხო ენის შესწავლის ასეთი დაგვიანება ხელსაყრელი იყოს ბავშვის ხასიათის ბუნებრივი მთლიანობის შენარჩუნების თვალსაზრისით. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ემილს, რუსოს პედაგოგიური სისტემის მეოხებით, სამუდამოდ დაუკარგავს უცხო ენის რიგიანი შეთვისების შესაძლებლობა და ის ვერასოდეს ვერ ილაპარაკებს ამ ენაზე თავისუფლად, რადგან უცხო ენის შეთვისებისათვის, წინააღმდეგ რუსოს მცდარი აზრისა², ნორჩი ასაკი დაუწყებია ბუნებას, და სწორედ ამ ასაკში უნდა დავაწყებინოთ ბავშვს უცხო ენის შესწავლა, თუკი არ ვფიქრობთ, რომ უცხო ენების ცოდნა მანებელია კაცისათვის³.

rir l'enfance dans les enfants. Enfin quelque leçon leur devient elle nécessaire, gardez-vous de la donner aujourd'hui, si vous pouvez différer jusqu'au demain sans danger". Op. cit., I, 111.

¹ „Leurs (sc. des enfants) défauts du corps et de l'esprit viennent presque tous de la même cause; on les veut faire hommes avant le temps“. Op. c., I, 174.

² „ემილის“ მეორე წიგნში რუსო წერს: „სანამ ბავშვი გონების ასაკს არ მიადევს მანამ მას მხოლოდ ერთ ენაზე შეუძლია ისწავლოს ლაპარაკი“ (Emile, II, 140), ასეთივე აზრია გამოთქმული „ემილის“ პირველ წიგნში: „რაც არ უნდა თქვან, მე არ მჭერა, რომ 12 ან 15 წლის ასაკამდე ბავშვს, თუ სასწაულზე არ ვილაპარაკებთ, ოდესმე მართლა შეესწავლოს ორი ენა“ (Op. cit., I, 139). ე. ი. რუსოს აზრით, 12—15 წლამდე უცხო ენის შესწავლა შეუძლებელი ყოფილა. ცხადია, რომ რუსოს აქ საკვირველი შეცდომა მოსვლია.

³ რუსო კი, როგორც ვეცობა, ექვის თვლით უქცეოდა უცხო ენების ცოდნის სარგებლობას და დარწმუნებული იყო, რომ ადამიანმა კარგად მხოლოდ თავისი ბუნებრივი დედაენა უნდა იცოდეს, თუ მას არ სურს ხასიათის სიმტკიცე დაკარგოს, ვინაიდან ამ სიმტკიცის წყაროა ეროვნულ წრესთან მჭიდრო კავშირი (Emile, II, § 122). ტოლსტოიმ განავითარა რუსოს ეს შეხედულება: ტოლსტოის აზრით, უცხო ენის ცოდნა საზიანოა არა მარტო ხასიათისათვის, არამედ მეტყველების უნარისთვისაც, და მარტივ, მოქნილ მეტყველება შეიძლება ჰქონდეს მარტო იმას, ვინც მხოლოდ თავის დედაენაზე ლაპარაკობს პლატონ კარტაევის მსგავსად.

ანალოგიურად შეიძლება ითქვას, რომ ზნეობრივი აღზრდის დაწყება მხოლოდ 15 წლის შემდეგ, მანამდე კი ამ მომენტის სრული უგულვებლყოფა არასანუგეშო შედეგს მოგვცემდა¹, ვინაიდან იმ ჩვევათა გამომუშავება, რომლებიც ზნეობის საძირკველს შეადგენენ, ბუნებრივად ხდება 15 წელზე უფრო ადრე. რუსო მართალია აქ მხოლოდ იმ მხრივ, რომ იგი მოითხოვს ბავშვისათვის თავისუფლების დატოვებას ზნეობრივი პრინციპების არჩევის საქმეში. მაგრამ, ჩვენი აზრით, ბავშვისათვის ზნეობრივი თავისუფლების დატოვების საჭიროება არ მოითხოვს იმას, რომ აღმზრდელმა ხელოვნურად წაართვას ბავშვს ის საშუალებები, რომელთა გარეშე ეს თავისუფლება განუხორციელებელია. ესეც რომ არ იყოს, ზნეობრივ თავისუფლებას მილიონებიდან მხოლოდ ერთეულები აღწევენ, დანარჩენები კი ასეთი თავისუფლების გარეშე ცხოვრობენ, და საზოგადოებრივი ყოფაც შეუძლებელი იქნებოდა, რომ ამ მილიონებს ზნეობრივი ხასიათის არავითარი ჩვევა არ ჰქონებოდათ გამომუშავებული იმ საბუთის გამო, რომ ისინი მოკლებული არიან ზნეობრივი თავისუფლების უნარს.— დაბოლოს, არ შეიძლება ისიც არ აღინიშნოს, რომ ბავშვის გონებრივი აღზრდის დაწყება მხოლოდ 12 წლიდან, მანამდე კი ბავშვის დატოვება უსწავლელად და ანბანის გაუცნობლად, ძალიან საზიანო იქნებოდა ბავშვის გონებრივი განვითარებისათვის, თუმცა შეიძლება ასეთ აღზრდას შეენარჩუნებინა მისთვის ხასიათის ის ბუნებრივი სიმტკიცე, რომელსაც მორალური თვალსაზრისით არავითარი ღირებულება არ აქვს.

4. ფიზიკური, გონებრივი და ზნეობრივი აღზრდა

განსაკუთრებული სისრულით აქვს რუსოს დამუშავებული ფიზიკური აღზრდის საკითხი. და ეს გასაგებიც არის: რუსოს მთავარი ამოცანა ხომ ის იყო, რომ ასწავლოს ბავშვს ცხოვრების ხელოვნება, მაგრამ ცხოვრებისათვის საჭიროა, უწინარეს ყოვლისა, ჯანმრთელი სხეული, ამიტომაც დგება პირველ რიგში ბავშვის ფიზიკური მოვლის პრობლემა. მთავარი დებულება, რომელიც გატარებული აქვს რუსოს ამ პრობლემის განხილვაში, ჯონ ლოკის პედაგოგიურ სისტემას მოგვაგონებს: ამ დებულების მიხედვით, ბავშვის თვითმოდრაობა არის მისი პროვინციის საძირკველი. ამიტომ არ არის საჭირო ბავშვის თვითმოდრაობის შეზღუდვა, რადგან ამ თვითმოდრაობით ვითარდება ბავშვი. არ არის საჭირო ბავშვის შეკვრა არ-

¹ თვითონ რუსოც გაკვრით მინც აღიარებს ამას, როდესაც წერს: „მე თითქმის შეუძლებლად მიმაჩნია, რომ საზოგადოების წიაღში შეიძლებოდათ თორმეტი წლის ასაკამდე ისე მოიყვანო ბავშვი, რომ მას არ მიეცეს რაღაც იდეა ადამიანურ მოქმედებათა ზნეობრივი თვისების შესახებ“ (Emile, t. I, 117). შტრ. ამას ზნეობის ცნებათა პრაქტიკული გაკვეთილები (სიკეთის იდეა, საუთრების იდეა), რომლებსაც აძლევს რუსო ვილის, Op. c., t. I, .120, 124, 132.

ტახებში. არ არის საჭირო, როდესაც დედა ცდილობს ადრე დააწყებინოს ბავშვის სიარული: როცა დრო მოვა, ბავშვი თვითონ აიღვამს ფეხს, ხოლო ნაადრევად დაწყებულ სიარულს შეიძლება მოჰყვეს ფეხების სიმრუდე. ლოკის მსგავსად, რუსო ბავშვის სხეულის განვითარების მოწინააღმდეგეა: რუსოს აზრით, ძალიან ცდებიან არისტოკრატიული წრის მშობლები და აღმზრდელები, როდესაც ცდილობენ ხელოვნური ჩარევის საშუალებით ააღინონ ბავშვს ყოველგვარი ტკივილი, ყოველგვარი უსიამოვნება, და წინდაწინვე ასრულებენ ბავშვის სურვილს, რომელსაც ჯერ არც კი მიუღწევია ამ ბავშვის შეგნებამდე, და არ აცლიან ბავშვს, რომ თვითონ, თავისი ღონით, თავისი თვითმოქმედებით, სცადოს სასურველი საგნის მიღწევა და ამ გზით გაეცნოს ქვეყანას და თავის თავს. ამ უგუნურ მშობლებს ავიწყდებათ, რომ ტკივილი და უსიამოვნება ჩვენი ცხოვრების აუცილებელი თანამგზავრებია. ისინი ბუნების მიერ მოცემული ჩვენი მასწავლებლებია. ტკივილი იწვევს ჩვენში ცდებს დავაღწიოთ მას როგორმე თავი მოძრაობის საშუალებით, და ამ ცდების პროცესში ვეცნობით როგორც ქვეყანას, ისე ჩვენს საკუთარ თავსაც, და ვიძენთ გამოცდილებას, ცოდნას, ნებისყოფის სიმაგრეს. ასეთი გამოცდილებით მიღებული ცოდნა შეუდარებლად უფრო მტკიცეა, ვიდრე ის ცოდნა, რომელსაც იძლევა სკოლაში გაგონილი სიტყვა. მაშასადამე, ნორმალური აღზრდის ამოცანა იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ წინააღმდეგობა გაუწიოს ბუნებას და ხელოვნურად დაიფაროს ბავშვი ტკივილის ყოველი განცდისაგან, არამედ იმაში, რომ ადრიდანვე მიაჩვიოს ბავშვი ტკივილის ატანას, მასთან საკუთარი ძალებით ბრძოლას („souffrir est la première chose qu'Emile doit apprendre“).

ე. ი. ნორმალურმა აღზრდამ უნდა გააფოლადოს ბავშვის სხეული. ამის თანახმად, კარგად აღზრდილი კაცის სახელი, რუსოს აზრით, შეიძლება მხოლოდ იმ კაცს ეწოდოს, ვისაც არ ეშინია ტკივილისა და უსიამოვნების, ვინც ადვილად იტანს მათ. ვისაც კი ყოველი ტკივილი და ყოველი უსიამოვნება აშინებს და მოძრაობის სურვილს ართმევს, იგი ბუნებრივი ადამიანის სისაღეს მოკლებულია. როგორც ვხედავთ, რუსო მოითხოვს, რომ ბავშვი დაყენებულ იქნეს ბუნებასთან უშუალო ურთიერთობაში, რომ იგი იყოს არა ადამიანის, არამედ ბუნების მოწაფე, და, მაშასადამე, აღმზრდელიც არ იქნეს აღმართული ხელოვნურ კედლად ბავშვსა და ბუნებას შორის, როდესაც ამის საჭიროება არ არსებობს („tout faire ne faisant rien“¹).

ფიზიკურ აღზრდასთან ვიწროდ არის დაკავშირებული ბავშვის გრძობათა ორგანოების აღზრდა. მსგავსად კონდილიაკისა, რომელსაც იგი ეპო-

¹ Emile, t. I, 161.

ქის „უდიდეს მოაზროვნედ და უღრმეს მეტაფიზიკოსად“ თვლიდა¹, რუსოც დარწმუნებულია, რომ პირველ წელს ბავშვის ცხოვრებაში სკარბოვენ შეგარძნებები². ამ შეგარძნებებიდან ჩნდებიან შემდეგ გრძნობისეული აღქმები, ხოლო აღქმებიდან წარმოიშობიან წარმოდგენები ან „იდეები“ და ცნებები, რომელთა ორგანოა გავების უნარი (l'entendement). გავების უნარზე უფრო მაღალი საფეხური უკერავს გონების უნარს (la raison), რომელიც, რუსოს განსაზღვრით, არის „იდეათა შეერთების უნარი“. ასეთია ადამიანის გონებრივი განვითარების ბუნებრივი გზა, და ამის შესაფერისად უნდა წარმართოს აღზრდის საქმეც, თუ მას არ სურს ბუნებას ეწინააღმდეგებოდეს. მამასადამე, შეცდომას ჩაიდენს ის აღმზრდელი, რომელიც მოინდომებს მცირეწლოვანი ბავშვის გონებაზე გინდ განსჯაზე (ე. ი. გავების უნარზე) დამყარებას, ვინაიღ ან ნორჩი ასაკის ბავშვებს განსჯა და გონება სუსტად აქვთ განვითარებული და ეს არის ბავშვის სპეციფიკურობა, მისი განსხვავება დიდისაგან. რუსო იმიჯნება აქ ჯონ ლოკისაგან, რომელიც (წინააღმდეგ თავისი ფსიქოლოგიური თეორიისა) დიდ მნიშვნელობას აძლევდა აღზრდის საქმეში მსჯელობას³. რუსოს აზრით, მსჯელობა ნორჩი ასაკის ბავშვებთან სრულიად უსარგებლოა,⁴ რადგან ბავშვს განსჯა არ აქვს ჯერ საკმარის განვითარებული და მსჯელობაც, მამასადამე, არ შეუძლია. განსჯა და გონება ბავშვის აღზრდის მიზანია და არა საშუალება. როდესაც აღმზრდელი მსჯელობს ბავშვთან და ცდილობს ამ ბავშვის განსჯა აღზრდის საშუალებად გამოიყენოს, ამას შედეგად მოაქვს ის, რომ ბავშვს არც კი ესმის აღმზრდელის მსჯელობა, მას არ შეუძლია თავის თანაცნობაში იმ სიტყვების რეალიზაცია მოახდინოს, რომლებიც მან აღმზრდელისაგან მოსმინა. ამის გამო, ნაცვლად რეალური წარმოდგენებისა ბავშვი უშინაარსო სიტყვების ანაბრად რჩება, და ეს გარემოება აბრკოლებს ბავშვის სულიერ განვითარებას. გაიზრდება იგი. და მას მსჯელობის უნარი არ ექნება განვითარებული, რადგან ყოველთვის მისი აღმზრდელი მსჯელობდა, ის კი მხოლოდ ყურს უგდებდა. მოკლედ

¹ Op. Cit., I, 135.

² „Les premières facultés qui se forment et se perfectionnent en nous sont les sens. Ce sont les premiers qu'il faut cultiver“. Ib., I, 185, შტრ. II, 62.

³ Op. cit, I, 103. „Raisonner avec les enfants était la grande maxime de Locke. Pour moi, je ne vois rien de plus sot que ces enfants, avec qui l'on a tant raisonné. De toutes les facultés de l'homme. la raison, qui n'est qu'un composé de toutes les autres, est celle qui se développe le plus difficilement et le plus tard, et c'est de celle-là qu'on veut se servir pour développer les premières. Le chef-d'œuvre d'une bonne éducation est de faire un homme raisonnable et l'on prétend élever un enfant par la raison. C'est commencer par le fin“.

⁴ „Soyez raisonnable, et ne raisonnez point avec votre enfant, surtout pour lui faire approuver ce que lui déplait“. Op. c., I, 110.

რომ ითქვას, მსჯელობა მცირეწლოვან ბავშვებთან არამცთუ არ ავითარებს მათი მსჯელობის უნარს, არამედ კითხვის ქვეშ აყენებს, მიაღწევნის ისინი ოდესმე ამ უნარს თუ არა. ამიტომ ბავშვებთან განუყენებელი მსჯელობა კი არ არის საჭირო, არამედ რაღაც სხვა საშუალება: ეს საშუალებაა ცდა. რუსოს აზრით, ბავშვის აღზრდის დასამყარებელ საფუძვლად საგნებისაგან მიღებული შთაბეჭდილებები უნდა გავხადოთ და არა მასწავლებლისაგან გაგონილი სიტყვები. ბავშვმა გრძნობის საშუალებით უნდა გამოსცადოს საგნებისაგან ის, რაც, აღმზრდელის აზრით, საჭიროა, რომ ამ საგნების შესახებ იცოდეს. „ნურავითარ სიტყვიერ დარიგებას ნუ მისცემთ თქვენს შაგირდს: დარიგება მან მხოლოდ გამოცდილებიდან უნდა მიიღოს“, — ამბობს რუსო¹. მაშასადამე, სწავლება უნდა მიმდინარეობდეს ბავშვისათვის რეალური საგნების, რეალური ფაქტების და არა მშრალი სიტყვების მოწოდებით. „მე არ მიყვარს ცარიელი სიტყვებისაგან შედგენილი ახსნა-განმარტება. საგნები მოგვაწოდეთ, საგნები! მე არ შეეწყვეტ იმის გამეორებას, რომ ჩვენ უზომო მნიშვნელობას ვაძლევთ სიტყვებს. ჩვენი მოლაყბე აღზრდით ჩვენ ვზრდით მოლაყბეებს“, — წერს რუსო². როგორც ვხედავთ, იან ამოს კომენსკის კვალად რუსო ეწინააღმდეგება ვერბალიზმს და მწიგნობრულობას გონებრივი აღზრდის საქმეში და მოითხოვს, რომ სწავლება ატარებდეს თვალსაჩინო ხასიათს, ე. ი. იწყებდეს კონკრეტული და მხოლოდ შემდეგ გადადიოდეს აბსტრაქტულზე. აღსანიშნავია, რომ 12 წლამდე ემილია არც კი იცის, თუ რა არის წიგნი³. „დეე, გონებას პირველი ოპერაციების დროს მხოლოდ გრძნობები ჰყავდეს ხელმძღვანელებად. არავითარი სხვა წიგნი, გარდა ბუნებისა. არავითარი სხვა სწავლა-დარიგება, გარდა ფაქტებისა“, — წერს რუსო⁴.

გონებრივი აღზრდის მიზანია, რუსოს აზრით, ბავშვს ცოდნის მარაგი კი არ გაუმდიდროს, არამედ ცოდნის დამოუკიდებელი შექმნის უნარი გამოუმუშაოს. ამიტომ ემილის აღმზრდელიც მზამზარეულ ცოდნას როდი აწვდის თავის მოწაფეს, და უკანასკნელიც უკრიტიკოდ ან განუსჯელად როდი იზიარებს იმას, რაც მან მასწავლებლისაგან გაიგონა: არაფერი ეწინააღმდეგება რუსოს პედაგოგიურ სისტემას ისე, როგორც სწავლების ეს სპოლასტიკური და დოგმატიკური წესი. პირიქით, რუსო მოითხოვს, რომ სწავლებას ჰქონდეს კვლევა-ძიების ხასიათი. ყოველი ახალი ცოდნა, რომელსაც იძენს ბავშვი, მხოლოდ მაშინ არის, რუსოს აზრით, პედაგოგიურად გამართლებული, როდესაც ეს ცოდნა ბავშვის გონებრივი თვით

¹ Ibid., I, 107.

² Ibid., t. I, 155.

³ Ibid., t. II, 62.

⁴ Ibid., t. II, 85.

მოქმედებით (მისი საკუთარი მსჯელობით) არის მიღებულ ლი, ე. ი. თუ იგი ბავშვის აღმოჩენას წარმოადგენს. სწავლების დროს მთავარია, რომ ბავშვმა ცოდნის აღმოჩენის მეოთხედი ან წესი შეითვისოს, ხოლო ამ მეოთხედის შესათვისებლად ბავშვი თვითონ უნდა ვარჯიშობდეს აქტიურ კვლევადიებაში, ცოდნის აქტიურ აღმოჩენაში, და პასიურად არ იზეპირებდეს მშრალი მეხსიერების საშუალებით იმას, რაც მან მასწავლებლისგან მოისმინა. მაგალითად, ფიზიკისა და ასტრონომიის კანონებს მასწავლებელი მზამზარეულად კი არ აწვდის ემილს, არამედ ისეთ სიტუაციაში აყენებს თავის მოწაფეს და ისეთ შეკითხვებს აძლევს მას, რომ ემილი თვითონ აღმოაჩინოს ამ კანონებს — აი ისე, როგორც კოპერნიკმა და გალილეიმ აღმოაჩინეს ისინი პირველად მასწავლებლის დაუხმარებლად¹. ამრიგად, სწავლება რუსოს აზრით, უნდა იქცეს სისტემატურ ვარჯიშობად ახალ-ახალ აღმოჩენათა კეთებაში. ასეთი სწავლება საინტერესო იქნება მოწაფისათვის: დოგმატიკური სწავლება კი მხოლოდ მოსაბეზრებელი და უნაყოფია.

რუსო ეწინააღმდეგება ისეთ ცოდნას, რომელსაც არავითარი კავშირი არ აქვს ბავშვის აქტუალურ მოთხოვნილებებთან, მის ინტერესებთან. ყოველი ახალი ცოდნა, რომელსაც აწვდიან ბავშვს, გარკვეულ მიმართებაში უნდა იმყოფებოდეს ამ ბავშვის მოთხოვნილებებთან, და ეს მიმართება თვითონ ბავშვისათვისაც ნათელი უნდა იყოს. ამ პრინციპს შეაქვს სისტემა იმ ცოდნაში, რომელსაც იღებს ბავშვი, რადგან ყოველი ცოდნა ორიენტირებული უნდა იქნეს ბავშვის მოთხოვნილებით, მისი ფსიქოფიზიკური ბუნებით. რაც ამ ბუნებასთან მიმართების გარეშე იმყოფება, იმის ცოდნა სრულიად ზედმეტია, რუსოს აზრით. ემილმა უნდა ისწავლოს მხოლოდ ის, რაც მას ცხოვრებაში გამოადგება, რაც მას მოქმედებისათვის მოაზნადებს. ამიტომაც ემილს არ დასჭირდება მრავალი ის უსარგებლო ცოდნა, რითაც ჩვეულებრივ ტენიდნენ ბავშვებს სქოლასტიკურ სკოლებში: გრამატიკა, რიტორიკა, მკვდარი ენები, მითოლოგია — აი რა არ სჭირდება მას. სამაგიეროდ, ემილი უნდა გაეცნოს ბუნებას და შეისწავლოს მისი კანონები (აქაც იჩენს თავს რუსოს გულუბრყვილო ნატურალიზმი და ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შეუფასებლობა). ბუნების მეცნიერებათა შორის რუსოს აუცილებლად მიაჩნია ასტრონომიის შესწავლა: თუ ამ მეცნიერების ცოდნას იმ უშუალო სარგებლობის საზომით გავზომავდით, რომელიც რუსოს თავის სახელმძღვანელოდ მიაჩნია, მაშინ ძნელი იქნებოდა სასწავლო გეგმაში მისი შეტანის საჭიროების დასაბუთება (თუმცა რუსო მაინც ასაბუთებს ამას), ვინაიდან ამაზე უფრო სასარგებლო დისციპლინაა არითმეტიკა, რომელიც რუსოს გამორიცხული აქვს თავისი

¹ Emile, t. II, 71, 66, 81.

სასწავლო გეგმიდან, თითქოს მას ამით სურდა რაციონალიზმთან გაესწორებინა ანგარიში.

თვით ამ გეგმით გათვალისწინებულ საგნებსაც ემილს ასწავლიან თავისებურად. მაგალითად, გეოგრაფიას ემილი სწავლობს ურუკოდ, თავის ხელმძღვანელთან სეირნობის დროს, დედაენას კი — უგრამატიკოდ. რომ ბევრი ცოდნის მოცემა ასეთ სწავლებას არ შეუძლია, ამას ვერც რუსო უარყოფდა. მაგრამ, რუსოს აზრით, ბევრი ცოდნა არც იყო კაცისათვის საჭირო: „უცოდინარობა არასოდეს არ ყოფილა ბოროტების მიზეზი; მხოლოდ შეცდომა არის დამღუპველიო“, — ამბობდა ხოლმე რუსო. ასეთი შეხედულების საფუძველზე, ცოდნის გაფართოებაზე ზრუნვა ვერ იქცეოდა, ცხადია, პედაგოგიური საქმის მთავარ ნაწილად, და რუსოს პედაგოგიურ სისტემაშიც აღმზრდელის ყურადღების ცენტრში დგას არა ბავშვის ინტელექტი, არამედ მისი გრძნობა და ნებისყოფა. მთავარია, რომ ემილი იქცეს საღი გრძნობისა და ძლიერი ნებისყოფის კაცად, რომ მისთვის უცხო იყოს გრძნობათა ის მოდუნება, ის გულგრილობა და მერყეობა, რომელიც გადაგვარებულ და მცონარე არისტოკრატებს ახასიათებდა XVIII საუკუნის საფრანგეთში. და თუ ემილს მდიდარი ცოდნა არ ექნება, ამით ბევრი არა დამავდება რა, ვინაიდან რუსოს შეხედულებით, კაცი ცოდნით კი არ ფასდება, არამედ მისი გრძნობით, და, მაშასადამე, უკეთესი კაცია არა ის, ვისაც მეტი ცოდნა შეუძენია, არამედ ის, ვისაც უფრო საღი და გაურყენელი გრძნობა შერჩენია, ვისაც განვითარებული აქვს ადამიანთა მიმართ სიყვარული, ვისაც არ ეშინია შრომისა და ფიზიკური უსიამოვნების. თუ გავითვალისწინებთ, რომ რუსოს ეპოქაში ცოდნას მომეტებულად ჰქონდა ცხოვრებისაგან განყენებული დასწვიგნობრული ხასიათი, ჩვენთვის გასაგები იქნება რუსოს ასეთი დამოკიდებულება ცოდნისადმი. მაგრამ ამავე დროს არ შეიძლება აღუნუსხველად იქნეს დატოვებული ისიც, რომ რუსოს გამოეპარა მხედველობიდან ის დიდი მნიშვნელობა, რომელიც აქვს ჭეშმარიტ ცოდნას გრძნობის სისაღისა და ნებისყოფის სიმტკიცის შესანარჩუნებლად. რუსო აფასებდა ცოდნას იმის მიხედვით, თუ როგორი ხასიათი ჰქონდა მას XVII—XVIII საუკუნეში. იგი ხედავდა, რომ ცოდნა ამ დროს იყო განყენებული, მწიგნობრული, მეტაფიზიკური, რეალური სინამდვილის პრაქტიკისაგან დამორებული, და ამიტომ რუსოც ეჭვის თვალთ უცქერდა ასეთი ცოდნის პედაგოგიურ მნიშვნელობას. მაგრამ მან არ იცოდა კარგად, რომ არის სხვა ხასიათის ცოდნაც — ცოდნა დიალექტიკური, პრაქტიკულ სინამდვილესთან მჭიდროდ დაკავშირებული, ე. ი. ისეთი ცოდნა, რომელსაც მიჰყავს ადამიანი აუცილებლობის სამფლობელოდან თავისუფლების სამყაროსაკენ. რუსოს რომ ეს კარგად ჰქონებოდა გათვალისწინებული, იგი სხვანაირად მოეკიდებოდა ცოდნის პედაგოგიური ღირებულების საკითხსაც. თუმცა ისიც, რაც

თქვა რუსომ გონებრივი აღზრდის შესახებ, არსებითად საღ საფუძვლებზე არის დამყარებული და თანამედროვე პედაგოგიკასაც ბევრი რამ შეუძლია იქიდან მიიღოს.

15 წლიდან იწყება ახალი პერიოდი ადამიანის ბუნებრივ განვითარებაში: ეს არის ვნებით სავსე სიჭაბუკის პერიოდი, რომელიც განსაკუთრებულ აღზრდას მოითხოვს. ამ პერიოდში უჩნდება ადამიანს ინტერესი მეორე სქესის წარმომადგენელი ადამიანისადმი, მისი სულიერი განცდებისადმი. ადამიანი აკვირდება თავის თავსაც და არკვევს თავისათვის თავის „მე“-ს. ეს არის თვითგამორკვევის ის პერიოდი, როდესაც ადამიანი მორალურ არსებად ყალიბდება და იწყებს მის გარშემო არსებულ მოვლენათა ზნეობრივ დაფასებას. თუ აქამდე ემილს შესწევდა უნარი ემსჯელა ფიზიკურ მოვლენებზე, ახლა მას უნდა მიეცეს საშუალება იმსჯელოს ადამიანთა სულიერ ან მორალურ ცხოვრებაზე, რაც განსჯის უფრო მეტ განვითარებას მოითხოვს, ვიდრე ის, რომელიც ჰქონდა ემილს მანამდე. აღზრდა იღებს ამ პერიოდში მორალურ-რელიგიური აღზრდის სახეს. 15 წლამდე ემილს არაფერს ეუბნებოდნენ არც ზნეობის, არც სარწმუნოების შესახებ: ასეთი რამ, რუსოს აზრით, სრულიად უსარგებლო იქნებოდა, რადგან ემილი ვერც კი გაიგებდა ნათქვამს. 12 წლის ბავშვს, მაგალითად, კარგად ესმის, თუ რას ნიშნავს სიტყვა „მწარე“ ან „ტკბილი“. მაგრამ მას არ ესმის და არც შეიძლება ესმოდეს, თუ რას ნიშნავს სიტყვა „ბოროტი“ ან „კეთილი“. 12 წლის ბავშვს არ აქვს მორალურ ცნებათა გაგების უნარი, რადგან იგი თვითონ არ არის ჯერ კიდევ მორალური არსება. ამის მსგავსად, 12 წლის ბავშვს არ აქვს რელიგიურ ცნებათა გაგების უნარიც. ამიტომ, რუსოს აზრით, სრულიად უსარგებლოა ამ ასაკის ბავშვს ელაპარაკო ღმერთზე, სულზე, ცოდვაზე და სხვა ასეთებზე. არამცთუ ნორჩი ასაკის ბავშვს, არამედ მოზრდილსაც ძალიან უჭირს იმის გაგება, რომ მას აქვს სული, და თავის თავს იგი ცხოველისაგან ვერ არჩევს. პედაგოგმაც ამ გარემოებას უნდა გაუწიოს ანგარიში. „თერამეტი წლის რომ არის ემილი, მაშინაც კი ნაადრევია მისთვის იმის ცოდნა, რომ მას აქვს სული“, წერს რუსო: „ვინაიდან, თუ ემილმა იძულებით ისწავლა ეს, მას მოელის ხიფათი, რომ იგი ვერასოდეს ვერ მისწვდება, რომ მას აქვს სული“¹. როგორც ვხედავთ, რუსო ებრძვის აქ საეკლესიო აღზრდის იმ პრაქტიკას, რომელიც ცდილობდა ნორჩი ასაკიდანვე დოგმატიკურად ჩაენერგა ბავშვში რელიგიური ცნებები და ამგვარი მეთოდით პირდაპირ კლავდა რელიგიურ გრძნობას. რუსოს პედაგოგიურ თეორიაში მოჩანს იმ კალვინისტური ენევის მოქალაქე, რომელმაც ბრძოლა გამოუცხადა კათოლი-

¹ Emile, I, IV, § 170.

ციხმს, ვინაიდან, მისი შეხედულებით, კათოლიკური ეკლესია თავისი დოგმატიკით და გაპრანჭული კულტით ძირს უთხრიდა ცოცხალ რწმენას და ქრისტიანულ რელიგიას მკვდარ კერპთა მსახურებად აქცევდა. აზრთა ამ კონტექსტში მოქცეულია „სარწმუნოების აღსარება სავოიელი ვიკარისა“, რომელიც „ემილის“ საუკეთესო ნაწილს წარმოადგენს. რუსთა თამამად ილაშქრებს აქ წინააღმდეგ ყოველგვარი პოზიტივური რელიგიისა, რომელიც მას ბუნებრივი რელიგიის გადაგვარებად მიაჩნია (ამ გადაგვარების მიზეზს იგი კულტურაში ეძებს) და უარყოფს ყოველგვარ რელიგიურ დოგმატიკას, ყოველგვარ რელიგიურ კულტს. ერთადერთი კულტი, რომელსაც აღიარებს რუსთა, არის გულის „კულტი“. მისი აზრით, ადამიანის უმაღლესი მოვალეობა ღვთაების წინაშე არის გულის სიწმინდე: გიყვარდეს კაცობრიობა, გქონდეს სიწმინდე და სათნოება, და არც ეკლესიაში სიარული არის საჭირო და არც მღვდლის ლოცვა-კურთხევა. როგორც ჩანს, რუსთა დარწმუნებული ყოფილა, რომ კაცს შეუძლია გულის სიწმინდე შეინარჩუნოს თავისი საკუთარი ძალით და ეკლესიის დაუხმარებლად. ადვილად გასაგებია, რომ ასეთი აზრები არ მოეწონებოდა სამღვდელოებს. სამაგიეროდ „სავოიელი ვიკარის აღსარებამ“ აღფრთოვანებაში მოიყვანა XVIII საუკუნის მატერიალისტები, თუმცა არ შეიძლება აქ ისიც არ აღინიშნოს, რომ ეს „აღსარება“ მატერიალიზმსაც („ურელიგიო ფილოსოფიას“) არანაკლებ ეწინააღმდეგებოდა, ვიდრე პოზიტივურ რელიგიას („უფილოსოფიო რელიგიას“), ვინაიდან იგი იღვა არა ათეიზმის, არამედ იმ ღვიზმის საფუძველზე, რომელიც შემდეგ რობესპიერმა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა საფრანგეთში და ყველას, ვინც ამ რელიგიას არ იზიარებდა, გილიოტინაზე აგზავნიდა თავის წარსაკვეთად.

როდესაც ემილს ოცი წელი შეუსრულდება, აღმზრდელს შეყავს იგი საზოგადოებაში, რათა იქ ცხოვრების მეგობარი მონახოს თავისათვის. მაგრამ ირკვევა, რომ გარყვნილ პარიზში ემილს ასეთი მეგობრის პოვნა გაუჭირდება. იგი თავისი თვალთ დაინახავს, თუ რა იშვიათი ყოფილა დიდ ქალაქებში „უმანკოება, სიყვარული და ბედნიერება“, ე. ი. ის, რასაც ეძებს ემილის გაუფუჭებელი გული. დაბოლოს, ცხოვრების მეგობარს ემილი პოულობს სოფელში, სადაც, თავისი აღმზრდელის წინასწარი მოხერხებით, იგი შეხვდება მომავალ თავის საცოლეს, სოფიოს. მშვენივრად აქვს რუსოს აღწერილი ემილისა და სოფიოს ურთიერთ დაახლოება და სიყვარულის ჩასახვა. ემილი აძლევს სოფიოს ფილოსოფიის, ფიზიკის და მათემატიკის გაკვეთილებს, და ორივენი ბედნიერნი არიან. მაგრამ აღმზრდელის მოთხოვნით, ემილი დროებით დატოვებს თავის საცოლეს, რათა, ერთი მხრივ, უკეთესად დარწმუნდეს სოფიოს ხასიათში, ხოლო, მეორე მხრივ — დაასრულოს თავისი აღზრდა და მოემზადოს ქმრისა და მოქალაქის მოვალეობისათვის. ემილი და მისი აღმზრდელი

მიემგზავრებიან საზღვარგარეთ, სადაც ემილს საშუალება ეძლევა გაეცნოს უცხოელებს, მათ ზნე-ჩვეულებას და პოლიტიკურ ცხოვრებას. იგი სწავლობს მოგზაურობის დროს 2—3 უცხო ენას, რომელიც მას მანამდე არ უსწავლია (ასეთი ამბავი შეიძლება, ჩვენი აზრით, მხოლოდ რომანში მოხდეს და არა სინამდვილეში). გაიჩენს ნაცნობებს უცხოელთა შორის და გააბამს მათთან მეგობრულ კავშირს. ყველაფერი ეს აფართოებს ემილის მსოფლმხედველობას და აძლევს შესაძლებლობას უკეთესად დააფასოს საკუთარი ხალხის თავისებურება, მისი ავი და კარგი, და იქცეს თავისი ერის შეგნებულ შვილად, ვინაიდან, რუსოს აზრით, თავისი ერის შეგნებულ შვილად შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, ვისი მსოფლმხედველობაც არ არის ამ ერის ჩარჩოებით შეზღუდული, ვისაც საკუთარი ხალხის თვისება არ მიაჩნია უმწიკველ იდეალად მხოლოდ იმის გამო, რომ ეს არის მისი ხალხის თვისება. სხვანაირად რომ ითქვას, თავისი ერის შეგნებულ შვილად რუსო თვლის მხოლოდ იმ მოქალაქეს, რომლისთვისაც მისი ხალხი არის არა ბრმად სათაყვანებელი კერპი, არა უნივერსუმი, არამედ მხოლოდ ერთ-ერთი ნაწილი იმ დიდი კაცობრიობისა, რომელსაც სხვა ნაწილებიც აქვს. ვინც კი თავის თავს კაცობრიობის შვილად არ გრძნობს, ვინაც თავისი თავი მთელი მსოფლიოს მოქალაქედ არ მიაჩნია, იგი საკუთარი ხალხის შეგნებული შვილიც ვერ იქნება, და, მაშასადამე, პატრიოტიზმი და ინტერნაციონალური სოლიდარობა კი არ რიცხავენ ერთმანეთს, არამედ ერთმანეთს მოითხოვენ — ასეთია რუსოს რწმენა. ეს რწმენა რომ კეთილშობილებით აღსავსეა — უეჭველია, მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ რუსოს პედაგოგიური სისტემის დეტალები საკმაოდ კარგად არ არიან მაინც ამ რწმენასთან შეთანხმებული. ზოგიერთ მკითხველზე კი შეიძლება ამ პედაგოგიურმა სისტემამ ის შთაბეჭდილება დატოვოს, რომ იგი წარმოადგენს ნიკიერი პროვინციელის პროტესტს მსოფლიო კულტურის წინააღმდეგ.

ორი წლის მოგზაურობის შემდეგ ემილი ბრუნდება სოფიოსთან და შეირთავს მას კოლად. გადის რამდენიმე თვე, და გამოჩნდებიან აშკარა ნიშნები იმისა, რომ ემილს მოელის დიდი პატივი — მალე მამის სახელწოდებას ეღირსოს. ამიერიდან ემილის აღმზრდელს უფლება ეძლევა თავისი საქმე დასრულებულად ჩათვალოს.

ქალის აღზრდა

თუ ემილის აღზრდა ძალიან დაწვრილებით არის რუსოს მიერ განხილული, ნაკლები უფლებით შეიძლება ეს ითქვას სოფიოს აღზრდის შესახებ, რომელსაც დათმობილი აქვს „ემილის“ მეოთხე წიგნი. აქაც რუსო გამოდის ბუნების ცნებიდან: მისი აზრით, ქალის აღზრდა ქალის ბუნებას

უნდა შეეფერებოდეს, და, მაშასადამე, უწინარეს ყოვლისა, საჭიროა გა-
ირკვეს, თუ რა არის ქალის ბუნება. რუსოც არკვევს „ემილში“ ქალის
ბუნებას, ე. ი. იძლევა ქალის ფსიქოლოგიას. რუსოს აზრით, ქალის ბუნე-
ბა ის არის, რომ ქალი მამაკაცს ექვემდებარება, ამიტომ, თუ მამაკაცი თა-
ვისუფალი არსებაა, დედაკაცი დამოკიდებული არსებაა¹. მაშასადამე, ქა-
ლის აღზრდაც ისე უნდა იყოს წარმოებული, რომ ქალი იქცეს შემდეგ
თავისი ქმრისაგან დამოკიდებულ არსებად და ეს დამოკიდებულება მას
არ ამძიმებდეს, არ აუბედურებდეს. არ შეიძლება ქალს ისეთივე აღზრდა
მიეცეს, როგორც მამაკაცს, ვინაიდან ქალი ბუნებით განსხვავდება მამა-
კაცისაგან. თითოეულ სქესს აქვს თავისი ბუნებრივი დანიშნულება, და
ამ დანიშნულებას შეეფერება სქესთა ფიზიკური და ფსიქიკური ორგანი-
ზაცია. საქმე ის კი არ არის, თითქოს ერთი სქესის ორგანიზაცია უკეთესი
იყოს, მეორე სქესის ორგანიზაცია კი უარესი: აქ უკეთეს-უარესობაზე
ლაპარაკიც არ შეიძლება, ვინაიდან თითოეული სქესის ორგანიზაცია
ისეთი უნდა იყოს, როგორც არის ის, და ერთი სქესი მეორის მაგივრო-
ბას ვერ გასწევდა. მამაკაცს უნდა ჰქონდეს მისი ბუნებრივი დანიშნულე-
ბის შესაფერი თვისებები, ე. ი. ის უნდა იყოს ჭეშმარიტი მამაკაცი;
ხოლო დედაკაცს — მისი ბუნებრივი დანიშნულების შესაფერი თვისე-
ბები, ე. ი. უნდა იყოს ჭეშმარიტი დედაკაცი. როდესაც მამაკაცი დედა-
კაცს ჰგავს, ხოლო დედაკაცი მამაკაცად გამოიყურება—ეს არის ბუნების
დამახინჯება, რომელსაც აღმზრდელი უნდა გაუბროდეს.

რით განსხვავდება დედაკაცი მამაკაცისაგან? რუსოს აზრით, ძირი ამ
განსხვავებისა ის არის, რომ დედაკაცი ექვემდებარება მამაკაცს². ეს არის
ბუნების კანონი, რომელიც განსაზღვრავს ქალის ფსიქოფიზიკურ ორგა-
ნიზაციას. სწორედ ამისათვის შექმნა ბუნებამ ქალი სუსტ არსებად, რომე-
ლიც ადვილად ეძლევა ხოლმე ვნებათა ლელვას. ქალის ძირითადი სურვი-
ლია, რომ იგი სხვებს მოსწონდეს. „რას ფიქრობენ ჩემს შესახებ, როგორ
შთაბეჭდილებას ვახდენ?“ — აი რა აწუხებს ქალს. ამიტომ არის, რომ
ქალი უფრო ზრუნავს თავის გარეგნობაზე, ვიდრე მამაკაცი, რომელსაც
იმდენი ძალა აქვს, რომ შეუძლია ნაკლები ყურადღება მიაქციოს იმას,
თუ რა შთაბეჭდილებას ახდენს იგი სხვებზე. აქედან გამომდინარეობს, რუ-
სოს აზრით, ქალის კოპწიაობა, კეკლუცობა, ცბიერება. ქალს უყვარს
სამკაულები, იგი ცდილობს, რაც შეიძლება უკეთესად მოაჩვენოს თავი
სხვებს, ცხოვრობს ამ მოჩვენებითი, ამ გარეგნული ცხოვრებით. მამა-
კაცი კი უფრო შინაგანი, უფრო არსებითი და თავის თავზე დამყარებული

¹ მაგრამ არ უნდა გავუშვათ მხედველობიდან, რომ, რუსოს აზრით, ეს ისეთი დამო-
კიდებულებაა, რომელიც მამაკაცს თავისაგან დამოკიდებულად აქცევს, რის გამო „le
plus fort est le maître en apparence et dépend en effet du plus faible“. Emile I, IV.

² „La femme est faite pour plaire et pour être subjuguée“. Emile, I, IV.

ცხოვრებით ცხოვრობს. ამავე დროს ქალი უფრო დამჯერე და გამგონეა, ვიდრე მამაკაცი, მას უფრო მეტად აქვს სირცხვილის გრძნობა განვითარებული: ურცხვი დედაკაცი საშინელი გამონაკლისია. გარდა ამისა, ქალს მამაკაცზე უკეთესად ესმის გულის განცდები, თუმცა იგი ვერ უსწორდება მამაკაცს განზოგადების ძალაში, და ამდენად მეცნიერი დედაკაცი შეუძლებელია. ამიტომ ქალის აღზრდა იმ მიზნით, რომ იგი მომავალში მეცნიერად იქცეს, დიდი შეცდომა იქნებოდა: რუსოს აზრით, ქალი უნდა აღიზარდოს ცოლის, დედის და დიასახლისის მოვალეობისათვის, ვინაიდან სწორედ ასეთი აღზრდა იქნება მისი ქალური ბუნების შესაფერისი¹.

ამის თანხმად, სოფიოც სწავლობს ჭრა-კერვას, ქსოვას, საჭმლის კეთებას. ერთ-ერთი მისი სათნოებია სისუფთავე. გარდა ამისა სოფიო ბავშვობიდანვე ითვისებს სათნო და სასიამოვნო მიხვრა-მოხვრას. სამზარეულოშიც კი იგი არ კარგავს თავის გრაციას. სოფიო სწავლობს ვალობას, ცეკვას, ინსტრუმენტზე დაკვრას, სწავლობს მეცნიერულ დისციპლინებსაც, მაგრამ მხოლოდ ელემენტებს, ვინაიდან მეცნიერების ღრმა შესწავლა ემილისთვისაც არ მიაჩნდა რუსოს საჭიროდ. როგორც ვიცით, ემილი გამოდის საზოგადოებაში მხოლოდ 20 წლის შესრულების შემდეგ. სოფიო კი შეჰყავთ საზოგადოებაში უფრო ადრე: იგი დაყვება დედას თეატრებსა და სხვა გასართობ ადგილებში, სანამ მონახავდეს თავის საჭმროს, გათხოვების შემდეგ კი ზის სახლში და უვლის თავის ოჯახს.

ქალის აღზრდის ეს იდეალი ჩვენი ეპოქისათვის არ არის დამაკმაყოფილებელი. რუსოს ძირითადი შეცდომა ის იყო, რომ მან ქალის მარადიულ ბუნებად გამოაცხადა დედაკაცის ის ისტორიული ფორმა, რომელიც გავრცელებული იყო პარიზის არისტოკრატიულ წრეში. ყოველ შემთხვევაში რუსოს სისტემით წარმოებული აღზრდა ვერ მოგვემდა იმ საკვირველ ქალებს, რომლებმაც დიდი სახელი გაითქვეს — ზოგმა რევოლუციური, ზოგმა მეცნიერული მოღვაწეობით. მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ თავის მიზანს რუსოს პედაგოგიურა სისტემა ასე თუ ისე აღწევდა. რუსოს სურდა აღეზარდა ქალა ოჯახისთვის, და მისი სოფიოც ამ სურვილს აკმაყოფილებს. მართალია, სოფიო არ არის ღრმად განსწავლული მანდილოსანი, მაგრამ იგი თავისი ქმრას ერთგული მეუღლეა და ამავე დროს იმდენად სასიამოვნო და სათნო ქცევა აქვს, რომ ქმრის გრძნობაც მიიზიდა. სოფიო არ შეუშინდება მშობიარობასთან დაკავშირებულ ტკივილებს,

¹ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ რუსოს არ ეწინააღმდეგებოდა ამ მუხლში ლესინგი, რომელიც თავის პიესაში „ემილია გალოტი“ ასეთ სიტყვებს ათქმევინებს ამ პიესის ერთ-ერთ მოქმედ პირს, ფილოსოფიურად განათლებულ გრაფინა ორსინას:

„Wie kann ein Mann ein Ding lieben, das, ihm zum Trotze, auch denken will? Ein Frauenzimmer, das denkt, ist ebenso ekel, als ein Mann, der sich schminkt.“ (IV,3).

როდესაც ბავშვი დაებადება, თვითონ აწოვებს მას ძუძუს და თვითონ გამოზრდის: თავის შვილს მოსამსახურეებს არ მიუგდებს აღსაზრდელად. თუ დიდი საქმის გაკეთება ოჯახში სოფიოს არ შეეძლება, მაინც მზრუნველობას არ მოაკლებს ამ ოჯახს. სოფიო არ უღალატებს თავის ქმარს, არ გასწირავს თავის შვილებს. განა ეს პატარა საქმეა? არც არც ამიტომ გასაკვირი, რომ რუსოს „ემილი“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ჯალს მხოლოდ დაქვემდებარებულ როლს აკუთვნებდა, მხურვალე თანაგრძნობით სარგებლობდა სწორედ მანდილოსანთა წრეში.

დიდი იყო რუსოს პედაგოგიური იდეების გავლენა როგორც საფრანგეთში, ისე სხვა ქვეყნებშიც. საფრანგეთის დიდი რევოლუციის მოღვაწეები ცდილობდნენ რუსოს პედაგოგიური იდეები გამოეყენებინათ სასკოლო საქმის გარდასაქმნელად. თუმცა მნიშვნელოვანი შედეგი ამ ცდას არ მოუტია. გერმანიაში რუსოს პედაგოგიურ მოძღვრებას მაღალი შეფასება მისცეს კანტმა და გოეთემ, რომელთა სიტყვით, რუსოს „ემილი“ იყო „ბუნებრივი აღზრდის სახარება. განსაკუთრებით მოსახსენებელია აქ XIX, საუკუნის პედაგოგიური აზროვნების უდიდესი წარმომადგენლის, შვეიცარიელ პესტალოცის დამოკიდებულება რუსოსადმი: მიუხედავად იმისა რომ პესტალოცის უარყოფითი შეხედულება აქვს გამოთქმული „ემილის“ შესახებ, ბევრ მუხლში მისი პედაგოგიური თეორია ემთხვევა რუსოს მოძღვრებას.

ოგიუსტ კონტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა

კონტის ცხოვრება

XIX საუკუნის ბურჟუაზიულ-ფილოსოფოსთა შორის არც ერთი არ სარგებლობს დღეს დასავლეთში ისეთი ფართო პოპულარობით, როგორც ოგიუსტ კონტი, რომლის იუბილე 1958 წელს ფართოდ იქნა აღნიშნული საბჭოთა კავშირში.

ოგიუსტ კონტი (Auguste Comte) დაიბადა 1798 წლის 19 იანვარს ქალაქ მონპელიეში. მისი მამა იყო წვრილი მოხელე, სახელმწიფო გადასახადების ამკრეფი. ამრიგად, თავისი სოციალური წარმოშობით კონტი იყო მდაბიო წრის კაცი, და ამ გარემოებამ თავისი კვალი დაამჩნია როგორც კონტის ცხოვრებას, ისე მის მოძღვრებასაც. კონტის ფილოსოფია არც მთლად იდეალისტურია, არც მთლად მატერიალისტური: მას რაღაც საშუალო ადგილი უჭირავს იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის, თვითონ კონტი ცდილობდა ამაღლებულიყო ორივე ამ ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებაზე, რომლებიც მას მეტაფიზიკის ნაირსახეობად მიაჩნდა, მაგრამ ეს ცდა მარცხით დამთავრდა.

თავდაპირველად კონტი სწავლობდა მონპელიეს ლიცეუმში, სადაც მას უკვე დაეტყო მიდრეკილება მათემატიკისადმი ლიცეუმის დამთავრების შემდეგ, 1814 წელს, კონტი შედის პარიზის პოლიტექნიკურ სკოლაში. იქ კარგად იყო დაყენებული ფიზიკო-მათემატიკური დისციპლინების სწავლება, ხოლო სტუდენტებსა და პროფესორებს შორის რესპუბლიკური სული ტრიალებდა. კონტი ითვლებოდა პოლიტექნიკურ სკოლაში საუკეთესო სტუდენტად: უყვარდა შრომა, ჰქონდა ზუსტი მეხსიერება და კარგად ითვისებდა ლექციებს, ამავე დროს გულმოდგინედ კითხულობდა პოლიტიკურ და სოციალურ საკითხებზე დაწერილ ლიტერატურას. უკვე პოლიტექნიკურ სკოლაში ყოფნის დროს კონტი გაეცნო საფრანგეთისა და ინგლისის გამოჩენილ მოაზროვნეებს — დეკარტს, დალამ-

ბერს, ტიფრგოს, კონდორსეს, რუსოს, ვოლტერს, ფრენსის ბეკონს, ადამ სმიტს, დავით იუმს. მან შეისწავლა აგრეთვე ბიოლოგიის სახელოვანი წარმომადგენლები, განსაკუთრებით — ფიზიოლოგი ბიშპ და ფრენოლოგი გალი. შეიძლება ითქვას, რომ დიდი ნაწილი ფართო ერუდიციისა მას შეძენილი ჰქონდა უკვე ახალგაზრდობის წლებში: ეს იმიტომ არის აღსანიშნავი, რომ თავისი გონებრივი სიმწიფის პერიოდში კონტი იცავდა „ტენის ჰიგიენას“ და ერიდებოდა წიგნების კითხვას, რათა არ შეესუსტებინა აზროვნების დამოუკიდებლობა.

1816 წელს პოლიტექნიკურ სკოლაში მოხდა ინციდენტი: სტუდენტობა ააღელვა ერთ-ერთი მასწავლებლის უხეშმა ქცევამ. უკმაყოფილო სტუდენტებს სათავეში ჩაუდგა კონტი, რომელმაც შეადგინა ამ მასწავლებლის მიმართ ბარათი, სადაც სტუდენტები მოითხოვდნენ, რომ მასწავლებელს დაენებებინა თავი პოლიტექნიკუმში სამსახურისათვის. მთავრობამ, რომელიც ისედაც აღმატებულად უცქეროდა ამ სკოლას, როგორც რესპუბლიკური სულსკვეთებით გაქვინთილ დაწესებულებას, ისარგებლა ამ უმნიშვნელო ინციდენტით და დახურა პოლიტექნიკუმი. ხოლო კონტი, როგორც აჯანყებული სტუდენტების მეთაური, გააძევა პარიზიდან მონპელაეში.

მშობლები უკმაყოფილოდ შეხვდნენ ოგიუსტს: მათ არ მოსწონდათ შვილის საქციელი. როგორც მამა, ლუი კონტი, ისე დედა, როზალია, ძველი ყაიდის ადამიანები იყვნენ. რელიგიის დარგში ისინი მომხრენი იყვნენ ტრადიციული კათოლიციზმისა, რომელიც, მათთვის სამწუხაროდ, შეარყია XVIII საუკუნის განმანათლებელთა ფილოსოფიამ; ხოლო პოლიტიკის დარგში მათ თავიანთ იდეალად მიაჩნდათ მონარქიული რეჟიმი, რომელიც დაამხო 1789 წლის რევოლუციამ, ახალგაზრდა კონტს კი არც კათოლიციზმი ეჩვენებოდა თანამედროვე კაცობრიობის დამაკმაყოფილებელ რელიგიად და არც ძველი რეჟიმი მიაჩნდა იდეალურ წესწყობილებად. გასაგებია, რომ ასეთ პირობებში ხშირი უნდა ყოფილიყო უსიამოვნება მშობლებსა და შვილს შორის, და 1817 წელს კონტი ბრუნდება ისევ პარიზში. აქ იგი ცხოვრობს კერძო გაკვეთილებით მათემატიკაში, ვინაიდან უკმაყოფილო მშობლებისაგან არ იღებდა ნივთიერ დახმარებას.

1818 წელს კონტი გაიცნობს სახელგანთქმულ სენ-სიმონს და კონტი მოაზროვნეს სენ-სიმონს.

გრაფ კლოდ ანრი სენ-სიმონი (1760—1825) იყო სოციალიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი; მას დიდი ადგილი უჭირავს საზოგადოებრივ იდეათა განვითარების ისტორიაში. მაგრამ ამასთანავე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სენ-სიმონს არ ჰქონდა სწორი წარმოდგენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე და არ ესმოდა კარგად, თუ რა საშუალებით შეიძლება სოციალიზმი განხორციელდეს: სენ-სიმონის სოციალიზმი უტოპისტურ ხასიათს ატარებ-

და. მისი მოძღვრებით, ისტორიული პროცესის მთავარი ფაქტორია იდეა ან აზრი, ვინაიდან ყოველ საზოგადოებას ისეთი წესწყობილება აქვს, როგორც არის ამ საზოგადოების წევრთა უმრავლესობის აზროვნება. ამიტომ, ამბობდა სენ-სიმონი, საზოგადოებაში გაბატონებულ იდეათა ცვლილებას აუცილებლად მოჰყვება თან საზოგადოებრივი წესწყობილების ცვლილებაც მაშასადამე, სოციალიზმის დასამყარებლად საკმარისია სოციალისტური იდეების ან სოციალისტური აზროვნების გავრცელება საზოგადოებაში. სენ-სიმონის თეორიით (რომელიც ამ შემთხვევაში იმეორებდა ფიზიოკრატ ტიურგოს აზრს), საკაცობრიო აზროვნების განვითარებაში არის სამი საფეხური: თეოლოგიური, როდესაც ბატონობს რელიგია, მეტაფიზიკური, როდესაც რელიგიას აძევენ მეტაფიზიკა, და პოზიტიური, როდესაც მეტაფიზიკური აზროვნების ადგილს იკავებს მეცნიერება. 1789 წლის რევოლუციის დროს, სენ-სიმონის შეხედულებით, მეტაფიზიკურმა აზროვნებამ მიიღწია თავისი არსებობის უმაღლეს წერტილს, ხოლო მას შემდეგ მეცნიერებას მიეცა წამყვანი მნიშვნელობა. და განუწყვეტელი ომი, რომელიც ახასიათებდა თეოლოგიურ და მეტაფიზიკურ პერიოდებს, შეცვალა მშვიდობიანმა მრეწველობამ: ჯვარმა და ღმერთმა გზა უტეეს ჩაქუჩს. თუ ძველად, თეოლოგიური პერიოდის ევროპაში, საზოგადოებრივი წესწყობილების საფუძველი იყო ქრისტიანული რელიგია, ამიერიდან ასეთ საფუძველად იქცევა ზუსტი მეცნიერება, რომელსაც ექნება ახალი საზოგადოებისათვის რელიგიის მნიშვნელობა. ტრადიციული ქრისტიანობა მოძველდა, და მის შესაცვლელად მოდის, პოზიტიური მეცნიერება, რომელიც კაცობრიობის ახალი რელიგია, „ახალი ქრისტიანობა“ იქნებაო, — წერდა სენ-სიმონი.

სენ-სიმონთან დაახლოებას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა კონტის გონებრივი განვითარებისათვის: კონტი ითვისებს სენ-სიმონის იდეებს. რისთვისაც მალე იგი სენ-სიმონის თანამშრომლად იქცევა. 1819 წელს იწერება კონტის ნარკვევი „შეხედულებათა ზოგადი გამოიჭვნა სურვილებისაგან“, სადაც ის აზრია გატარებული, რომ ხალხს აქვს მრავალი მოთხოვნა და ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების ენერგიული სურვილი, მაგრამ მას არ მოეპოვება სწორი შეხედულება იმის შესახებ. თუ როგორ შეიძლება ამ სურვილების დაკმაყოფილება. ამგვარი შეხედულების გამოუმუშავება არის ნასწავლი კაცის ან მეცნიერის საქმე: ხალხს უნდა სურვილები, მეცნიერი კი მოწოდებულია ასწავლოს ხალხს ამ სურვილთა დაკმაყოფილების საშუალებები. როგორც ხედავთ, კონტი აქ მეცნიერს მიაწერდა ხალხის ხელმძღვანელის, გზის მაჩვენებლის როლს, და ასეთი წარმოდგენით, რომელიც მას ბოლომდე შერჩა, იგი ეთანხმებოდა არა მხოლოდ სენ-სიმონს, არამედ XVIII საუკუნის განმანათლებლებსაც, რომლებიც საზოგადოებრივი ცხოვრების გაუმჯობესების საქმეში გადაქარ-

ბებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ინტელიგენციას და მის მიერ გამოძღ-
შავებულ იდეებს.

1820 წელს გამოქვეყნდა კონტის ახალი სტატია — „ზოგადი შეფასე-
ბა ახლობელი წარსულისა საერთოდ“. სტატიაში, რომელიც დაიბეჭდა
სენ-სიმონის ჟურნალში, ის აზრია გატარებული, რომ ევროპის ახალ ის-
ტორიაში, შუა საუკუნეების შემდეგ, მოსჩანს ორი ხაზი, ორი ერთმანეთის
საწინააღმდეგო მიმდინარეობა — ნეგატიური და პოზიტიური. ამასთან,
ნეგატიური ანუ უარყოფითი ხაზის ბატონობა დასრულდა 1789 წლის რე-
ვოლუციით, ხოლო XIX საუკუნეში უპირატესობა მიეცა პოზიტიურ ხაზს,
ე. ი. არა უარყოფისა და ნგრევის, არამედ დადებითი შემოქმედებისა და
აღშენების ხაზს. თუ XVII—XVIII საუკუნეები იყო მომეტებულად ძვე-
ლი წესწყობილების კრიტიკისა და დაშლის ეპოქა, XIX საუკუნემ გახსნა
ორგანული შემოქმედების ეპოქა, რომელიც მოწოდებულია დანგრეული
საზოგადოების ნაცვლად შექმნას ახალი საზოგადოება, ახალი სოციალური
წესწყობილება. როგორც ვხედავთ, ამ სტატიაშიც კონტი რჩება სენ-
სიმონის აზრთა ფარგლებში.

1822 წელს სენ-სიმონის ბროშურას „საზოგადოებრივი ზღვრულ-
ების შესახებ“ დაერთო კონტის სტატია „გეგმა სამეცნიერო მუშაობი-
სა, რომელიც უნდა ჩატარდეს საზოგადოების გარდასაქმნელად“. აქ კონ-
ტი ზოგადად მოხაზავს მთელი თავისი მომავალი სამეცნიერო მუშაობის
შინაარსს. სტატია აგებულია იმ აზრზე, რომ საზოგადოების რაციონალუ-
რი გარდაქმნა დამოკიდებულია საზოგადოებრივი ცხოვრების კანონების
მეცნიერულ ცოდნაზე. ამიტომ საჭიროა ჯერ საზოგადოებრივი ცხოვ-
რების კანონთა შემსწავლელი მეცნიერების შექმნა, და, როცა
ასეთი მეცნიერება შეიქმნება, შესაძლებელი გახდება საზოგადოებრივი
წესწყობილების გონიერი გარდაქმნა და საზოგადოებრივ დაწესებულება-
თა გაუმჯობესება, ე. ი. პოლიტიკის საფუძველს მეცნიერება უნდა შეად-
გენდესო. ასეთი შინაარსი აქვს ამ სტატიას, რომელიც მოეწონა იმ დროის
ბევრ გამოჩენილ მოაზროვნეს (ისტორიკოს გიზოს, ეკონომისტ სეის, პუბ-
ლიცისტ ლამენეს, ფილოსოფოს ჰეგელს) და რომელიც 1824 წელს ახალი
სათაურით („პოზიტიური პოლიტიკის სისტემა“) გადაიბეჭდა სენ-სიმონის
მიერ გამოცემულ „მრეწველთა კატეჰიზისის“ მესამე რვეულში.

აღსანიშნავია, რომ ამ ნაშრომის ბეჭდვის დროს გამომქლავნდა სერი-
ოზული უთანხმოება კონტსა და სენ-სიმონს შორის, — უთანხმოება, რო-
მელსაც მოჰყვა სრული განხეთქილება: კონტი დაშორდა თავის მასწავ-
ლებელს. ნაშრომი დაიბეჭდა ორი წინასიტყვაობით: ერთი ეკუთვნოდა
კონტს, ხოლო მეორე — სენ-სიმონს. თავის წინასიტყვაობაში სენ-სიმონმა
ძალიან აქო როგორც თვითონ კონტი, რომელსაც მან თავისი მოწაფე უწო-
და, ისე კონტის ნაშრომი. მაგრამ ამავე დროს მან აღნიშნა, რომ კონტის

ნაშრომმა იგი ვერ დააკმაყოფილა. როგორც ჩემს მოწაფეს, კონტს ჩემი მსოფლმხედველობის საფუძვლები უნდა გაეშუქებინა, მან კი ამის ნაცვლად თავისი საკუთარი მსოფლმხედველობა განავითარაო, — აი რას უჩიოდა სენ-სიმონი, რომელსაც არ მოსწონდა, რომ კონტმა მსოფლმხედველობის აგების საქმეში მეცნიერება (განსჯა) გააბატონა, ხოლო „გრძნობადი და რელიგიური მხარე“ (ე. ი. წარმოსახვა, ოცნება) მიჩქმალა.

თავის მხრივ კონტიც არ მალავდა უთანხმოებას სენ-სიმონთან: იგი იწუნებდა სენ-სიმონის „სენტიმენტალიზმს“, ე. ი. სენ-სიმონის გატაცებას რომანტიკული ოცნებებით და მის გადახრას რელიგიისაკენ. „მთავარი მუხლი, სადაც მე და სენ-სიმონი ერთმანეთის მოწინააღმდეგეებად აღმოვიჩნდით, იყო ის, რომ, მისი აზრით, რელიგიური იდეები, რაღაც პრობორციით, ახლავს თან აბსოლუტური აუცილებლობით საკაცობრიო ცივილიზაციის ყველა შესაძლებელ საფეხურს“, ამბობდა კონტი 1824 წელს დაწერილ კერძო ბარათში. ამ ბარათის დაწერის დროს რა იცოდა კონტმა, რომ გაივლის დრო და თვითონ გახდება რელიგიური იდეებით გატაცების მსხვერპლი.

არც მაშინ იყო კონტი მართალი, როდესაც იგი სენ-სიმონს აბრალებდა შურიანობას: „სენ-სიმონს სურდა დავეჩრდილე მე და თვითონ მიესაკუთრებინა იმ სახელის დიდი ნაწილი, რომელიც შეიძლებოდა ჩემს ნაშრომს რგებოდაო“, — ამბობდა კონტი, რომელსაც აქ ვინმე ალბათ უმადურობას დასწამებდა. ყოველ შემთხვევაში ძნელია იმის უარყოფა, რომ ძირითადი აზრები პოზიტიური ფილოსოფიისა და, არამცთუ მთელი პოზიტივიზმის იდეა, არამედ თვით ტერმინი „პოზიტივიზმი“ კონტს სენ-სიმონისაგან აქვს გადმოღებული.

1825 წელს იბეჭდება კონტის სტატია „მეცნიერული აზრები მეცნიერებათა და მეცნიერთა შესახებ“, რომელსაც შემდეგ წელს მოჰყვა სტატია „აზრები სასულიერო ხელისუფლების შესახებ“. ორივე სტატია დაიბეჭდა სენ-სიმონის სიკვდილის შემდეგ მის მოწაფეთა ჟურნალში. განსაკუთრებით საინტერესოა უკანასკნელი სტატია, სადაც მოცემულია 1789 წლის რევოლუციის კრიტიკა. ამ რევოლუციამ, კონტის აზრით, წამოაყენა ისეთი პრინციპები, რომლებიც სასარგებლო იყვნენ ძველი პოლიტიკური რეჟიმის დასანგრევად, მაგრამ სრულიად უვარგისი — ახალი სოციალური წესწყობილების ასაშენებლად. ერთი ასეთი პრინციპი იყო, მაგალითად, პიროვნების თავისუფლების რევოლუციური პრინციპი, რომლის საფუძველზე, კონტის აზრით, ვერაფრითაა საზოგადოება ვერ აშენდება: თუ ყოველ კაცს, ყოველ ინდივიდუუმს მიეცა თავისუფლება, ამით კარი გაეხსნება იმ საშინელ ანარქიას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა რევოლუციის წლებში და რომელიც რევოლუციის მომდევნო ეპოქაშიც კი ვერ იქნა

სრულიად დაძლეული. როგორც ვხედავთ, კონტი აქ გამოდიოდა ლიბერალიზმის წინააღმდეგ და თავის მომდევნო შრომებში იგი ახალი არგუმენტებით ამაგრებდა ამ თავის პოზიციას. პიროვნების თავისუფლება ემუქრება საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის აუცილებლად საჭირო წესრიგს და იგი უნდა შეიზღუდოს სასულიერო ან გონებითი ხელისუფლებით, რომელიც დამოუკიდებელი უნდა იყოს ნივთიერი ხელისუფლებისაგან, წერდა კონტი, რომელიც სრულიად უმართებულოდ ურევდა ერთმანეთში ორ სხვადასხვა ცნებას— პიროვნების ცნებას და ემპირიული ინდივიდუუმის ცნებას, და ამ აღრევით იმეორებდა ანტიკური სოფისტების შეცდომას. 1789 წლის რევოლუციის პრინციპი იყო პიროვნების და არა ემპირიული ინდივიდუუმის თავისუფლება, ე. ი. თავისუფლება კანონის ფარგლებში. პიროვნება სხვა და ემპირიული ინდივიდუუმში—სხვა.

საქარო ლეჟიციები
და „პოლიტიური
ფილოსოფიის
კურსი.“

1825 წელს კონტი სამოქალაქო წესით დაქორწინდა კაროლინა მასენზე. კაროლინა მასენი იყო მოხეტიალე მსახიობთა ქალიშვილი, მოკლებული წესიერ აღზრდა-განათლებას, მაგრამ, როგორცეს შემდეგ აღ-

მოჩნდა, უხვად დაჯილდოებული პრაქტიკული მოხერხებულობით. ცოლის მოყვანამ მოითხოვა ხარჯების გადიდება, კონტის შემოსავლის მთავარ წყაროს კი ძველებურად ისევ კერძო გაყვეთილები წარმოადგენდა. ამაოდ სცადა მან მიეღო რაიმე თანამდებობა პოლიტექნიკურ სკოლაში ან უნივერსიტეტში. ბოლოს, თავისი ეკონომიური მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად, გადაწყვიტა საჯარო ლექციები ეკითხა. 1826 წელს მან გახსნა ამ ლექციების კურსი თავის ბინაზე (მთავრობის ნებართვა ამისათვის არ იყო საჭირო): როგორც ჩანს, ამ დროს ახალგაზრდა კონტს უკვე იცნობდნენ როგორც სერიოზულ მეცნიერს, რადგან მისი ლექციების მოსასმენად მოდიოდნენ გამოჩენილი პროფესორები და აკადემიკოსები (ალექსანდრე ჰუმბოლტი, ბლენელი, პუანსო, კომუნისიმის ცხარე კრიტიკოსი დინუაიე, მათემატიკოსი ფურიე).

საუბედუროდ, ლექციების კითხვა მალე შეწყდა ლექტორის სულიერი ავადმყოფობის გამო. მთავარი მიზეზი ამ ავადმყოფობისა იყო მეტრსმეტად ინტენსიური გონებრივი მუშაობა, რომელსაც კონტი ეწეოდა. ამას დაემატა, ერთი მხრივ. ურთიერთობის გამწვავება სენ-სიმონის მოწაფეებთან, რომლებსაც არ მოსწონდათ კონტის იდეური პოზიცია (საქმე კინალამ დუელამდე მივიდა), ხილო მეორე მხრივ, ხშირი უკმაყოფილება იჯახში კაროლინას თავაშვებული ყოფაქცევის გამო. ძნელი შეიქნა ერთბაშად ყველა ამ უსიამოვნების ატანა, და ერთ დღეს ნერვებაშილილი ახალგაზრდა მეცნიერი მოულოდნელად გაიქცა პარიზიდან. ავადმყოფი კონტი მოათავსეს ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში, საიდანაც იგი გამოწერეს მხო-

ლოდ ნახევრად განკურნებული. კაროლინას დასახასიათებლად აღსანიშნავია, რომ მონპელიედან შვილის მოსავლელად ჩამოვიდა კონტის დედა, და მხოლოდ ამის შემდეგ დაეტყო კონტს გაუმჯობესება.

1829 წელს სრულიად განკურნებულმა კონტმა განაახლა თავისი საჯარო ლექციების კურსი; მსმენელთა რიცხვს ახლებიც მოემატნენ: სასელმოხვეჭილი მეცნიერები ფსიქიატრი ესქიროლი და გეომეტრი ბრუსემთელი კურსი შედგებოდა 72 ლექციისაგან: 2 ლექცია დაეთმო შესავალს, 16 ლექცია — მათემატიკურ დისციპლინებს, 30 ლექცია — ასტრონომიას, ფიზიკასა და ქიმიას, დანარჩენი ლექციები კი ბიოლოგიას და სოციოლოგიას. ეს ლექციები დაედო შემდეგ საფუძვლად კონტის მთავარ ნაშრომს, რომლის სათაურია „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი“.

ამ ნაშრომის გამოქვეყნება კონტმა დაიწყო 1830 წელს, ხოლო დაასრულა 1842 წელს, ე. ი. ნაშრომი იბეჭდებოდა 12 წლის განმავლობაში. მთელი ნაშრომი შედგება ექვსი დიდი ტომისაგან და შეიცავს 3.000 გვერდზე მეტს. პირველ ტომში მოცემულია ზოგადი შესავალი და მათემატიკურ მეცნიერებათა მთავარი პრინციპების მიმოხილვა. მეორე ტომში განხილულია (მთავარ ხაზებში, ცხადია) ასტრონომია და ფიზიკა. მესამე ტომი დაეთმო ქიმიურ და ბიოლოგიურ მეცნიერებებს. დანარჩენი სამი ტომი (IV, V, VI) მიეძღვნა „სოციოლოგიას“ ანუ „სოციალურ ფიზიკას“, ე. ი. საზოგადოებრივ ცოდნეობას: IV ტომში განხილულია სოციალური ფიზიკის დოგმატიკური ნაწილი, V ტომი შეიცავს სოციალური ფიზიკის ისტორიულ ნაწილს, VI ტომში კი მოცემულია სოციალური ფიზიკის ისტორიული ნაწილის დასრულება და მთელი ნაშრომის საერთო დასკვნა.

ცხადია, რომ ამ ვეებერთელა ნაწარმოების დაწერა მოითხოვდა ავტორისაგან დიდ შრომას, კონტის გამძლეობა შრომაში კი საყოველთაო განცვიფრებას იწვევდა. ბევრჯერ აღუნიშნავთ, რომ კონტს ემარჯვებოდა ჩქარი წერა; ამის მიზეზი ის იყო, რომ მასალის შესწავლას იგი დიდ დროს ანდომებდა. სანამ წერას შევეუდგებოდე, მე თავში მაქვს უკვე მოფიქრებული, რა უნდა დაიწეროს, და ამიტომ მეხერხება ჩქარი წერაო, — ამბობდა კონტი. მაგალითად, 56-ე ლექცია, რომელიც 238 ნაბეჭდ გვერდს შეიცავს, დაიწერა რაჯაც 28 დღის განმავლობაში: წერა დაწყებულია 1841 წლის 20 მაისს და დასრულებულია იმავე წლის 17 ივნისს, ე. ი. დღეში მას უწერია საშუალოდ 8¹/₂ გვერდი. ცხადია, ამას კონტი ვერ შეძლებდა, რომ არ ჰქონოდა ძლიერი მესხიერება და ყოველთვის კარგად არ ხსომებოდა წაკითხული და ზეპირად დამუშავებული მასალა. სამწუხაროდ, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ ჩქარ წერას ჰქონდა თავისი მინუსიც: იგი ყოველთვის ვერ ასწრებდა დაწერილი ტექსტის გადაკითხვას და თავისი სტილის გასწორებას, რის გამოც „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი“

მძიმედ იკითხება. ხშირად უჩივიან ჰეგელს ენის სიმძიმისათვის, მაგრამ, როგორც ეს სამართლიანად აღნიშნა დიმიტრი პისარევმა, არც კონტის ენა არის ადვილად გასაგები.

1831 წელს კონტმა სცადა მიეღო პოლიტექნიკური თეორიული მექანიკის კათედრა, მაგრამ ცდა მარცხით დამთავრდა, უარი უთხრეს. 1832 წელს მან მოითხოვა დაეარსებინათ პარიზის ერთ-ერთ უმაღლეს სასწავლებელში ფიზიკურ და მათემატიკურ მეცნიერებათა ზოგადი ისტორიისა და ფილოსოფიის კათედრა. კონტს იმედი ჰქონდა, რომ ამ კათედრის პროფესორად, თუ ასეთი დაარსდებოდა, მიიწვევდნენ მას. მაგრამ ცნობილმა ისტორიკოსმა გიზომ, რომელსაც იმ დროს განათლების მინისტრის პოსტი ეკავა, მიზანშეწონილად აღარ ცნო ამ კათედრის დაარსება. კიდევაც რომ დამეარსებინა, ყოველ შემთხვევაში მე მის პროფესორად ასეთი დაბნეული ჰკუის პატრონს, როგორც კონტია, მაინც არ მოვიწვევდიო, — წერდა თავის „მემუარებში“ გიზო, რომელსაც ოდესღაც, სანამ მინისტრი გახდებოდა, უყეთესი წარმოდგენა ჰქონდა კონტის ჰკუაზე.

წინვითიერად შევიწროებული კონტი 1832 წ. თანხმდება იკისროს პოლიტექნიკურ სკოლაში რეპეტენტის თანამდებობა თეორიული მექანიკისა და უმაღლესი ანალიზის კათედრაზე. 1836 წელს მას დაავალეს ერთ-ერთ პოლიტექნიკურში პროფესორის ნაცვლად ლექციების წაკითხვა მათემატიკაში. თუმცა კონტის ლექციები სტუდენტობას მოეწონა, მაგრამ მან მაინც ვერ მიიღო პროფესორობა, და, ალბათ საკომპენსაციოდ, 1837 წელს მიუმატეს „ექზამენატორის“ (გამომცდელის) თანამდებობა, და ერთ და იმავე დროს იგი რეპეტენტიც იყო და ეკზამენატორიც. უკანასკნელი თანამდებობით კონტს ევალებოდა ადგილობრივ გამოცედა მათემატიკურ დისციპლინებში ის პირები, რომლებიც აპირებდნენ პოლიტექნიკურ სკოლაში შესვლას. ვინაიდან ასეთი პირები სხვადასხვა ქალაქში ცხოვრობდნენ, მას უხდებოდა ხშირი მოგზაურობა პარიზის გარეთ.

1840 წელს პოლიტექნიკურ სკოლაში განთავისუფლდა თეორიული მექანიკის კათედრა. კონტი, როგორც ითქვა, ირიცხებოდა ამ კათედრაზე ეკზამენატორად და რეპეტენტად. ამიტომ მას იმედი ჰქონდა, რომ კათედრას ჩააბარებდნენ. მაგრამ ეს იმედიც არ გაუმართლდა; იგი ისევ ძველ თანამდებობაზე დატოვეს. ასეთი მარცხის მიზეზად თვითონ კონტს მიაჩნდა პოლიტექნიკუმის პროფესორთა „გონებაშეზღუდულობა“ და „ბედანტიზმი“. მაგრამ სულ მართალი იგი მაინც არ იყო; ასეთი ფართო ერუდიციის პატრონს, არც ერთ სპეციალურ დარგში მნიშვნელოვანი სამეცნიერო გამოკვლევა არ ჰქონდა.

ყველაზე მეტი სამეცნიერო მუშაობა კონტს გაწეული აქვს მათემატიკაში — სახელდობრ ანალიტიკურ გეომეტრიაში (რომლის კურსიც მან შემდეგ, 1843 წელს, დაბეჭდა), აგრეთვე ასტრონომიაში („ასტრონომიის ფილოსოფიური ტრაქტატი“, რომელიც 1844 წ. ცალკე წიგნად გამოვიდა). მაგრამ ამ ნაშრომების შესახებ ბევრ სპეციალისტს არ ჰქონდა მაღალი წარმოდგენა: ისინი მათ მეცნიერულ გამოკვლევებად არ თვლიდნენ. სამაგიეროდ არც კონტი ეკიდებოდა მათემატიკის სპეციალისტებს საკმაო პატივისცემით. ჩვენს დროში მათემატიკამ ისეთ სისრულეს მიაღწია, რომ ამ დარგში სამეცნიერო მუშაობისათვის დიდი ჰქუა სრულიადაც არ არის საჭიროო, — ამბობდა იგი.

1842 წელს დასრულდა კონტის ექვსტომიანი „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსის“ ბეჭდვა, მაგრამ ამან კონტის მდგომარეობა არა თუ არ გააუმჯობესა, არამედ უფრო გააუარესა. ამის მიუხედავად იყო, რომ თავისი წიგნის მეექვსე ტომის წინასიტყვაობაში კონტმა ცუდად მოიხსენია პოლიტექნიკური სკოლის გამოჩენილი პროფესორი, სახელგანთქმული ფიზიკოსი არაგო, რომლის „მაგნე ვავლენასაც“ იგი აბრალებდა პოლიტექნიკუმში არსებულ უწესრიგობას. „საქმეში კარგად ჩახედულმა ყოველმა კაცმა იცის, რომ არაგოს დამლუპველი ვავლენა არის მიზეზი იმ უგუნური და დამთრგუნველი განწყობილებისა, რომელიც დამკვიდრდა პოლიტექნიკუმში ამ უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაშიო“, — წერდა კონტი. ეს იყო მოთმინებიდან გამოყვანილი კაცის პროტესტი, — პროტესტი არა მხოლოდ არაგოსა და პოლიტექნიკუმის პროფესორის, არამედ მთელი ფრანგული საზოგადოების წინააღმდეგ.

მაგრამ კონტის აღშფოთებამ „პედანტოკრატიის“ ტირანიით თავის ზენიტს მიაღწია, როდესაც მისი წიგნის ვილაც უსახელო გამომცემელმა, ალბათ წათამამებულმა პოლიტექნიკუმის პროფესორთა წრეში კონტისადმი მტრული განწყობილებით, გაბედა კონტის წინასიტყვაობისათვის დაერთო თავისი შენიშვნა, სადაც ნათქვამი იყო, რომ კონტი გაჯავრებულია არაგოზე, რადგან არაგო არ ცნობს მას დიდ მეცნიერადო. ამ უტაქტო და აღმაშფოთებელი გამოხტომით შეურაცხყოფილმა კონტმა საჩივარი აღძრა სასამართლოში, რომელმაც მასალის გაცნობის შემდეგ დაადგინა ამოელოთ კონტის წიგნიდან გამოცემლის უხამსი შენიშვნა. გასაგებია, რომ ამ არასასიამოვნო ინციდენტის შემდეგ კონტს ჩამოერთვა 1844 წელს ეკზამენატორის თანამდებობა, რასაც კონტი, არაუსაფუძვლოდ, არაგოს მომხრე პროფესორების გავლენით ხსნიდა.

ამავე გავლენას, ნაწილობრივ მაინც, უნდა მიეწეროს ის გარემოება, რომ „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსს“ საფრანგეთის პრესა საკვირველი დუმილით შეხვდა და მხოლოდ ინგლისში მიაქციეს მას პირველად ყურადღება. 1838 წელს ინგლისელმა ფიზიკოსმა ბრიუსტერმა კონტის ნაშრო-

მის დაბეჭდილ ნაწილს უძღვნა ვრცელი სტატია, სადაც ის აკებდა კონტს. დიდად მოიწონეს კონტის წიგნი აგრეთვე გამოჩენილმა ფილოსოფოსმა ჯონ სტიუარტ მილმა და სახელოვანმა ისტორიკოსმა ჯორჯ გროტმა.

ჯონ სტიუარტ მილი თვითონვე ამბობდა შემდეგ: „მე ვიყავი კონტის მხურვალე პატივისმცემელი“. როდესაც მილმა გაიგო, თუ რა მძიმე მატერიალურ პირობებში უხდებოდა კონტს მუშაობა, მან თავის ნაცნობთა წრეში შეაგროვა კონტისათვის 5000 ფრანკი. ეს იყო კარგი დახმარება ნივთიერად შევიწროებული მეცნიერისათვის. შემდეგ წელს დახმარება განმეორდა. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ინგლისიდან მიღებულ სუბსიდიით, რეგულარულიც რომ ყოფილიყო იგი, კონტი ვერ იცხოვრებდა, და საჭირო იყო რაღაც სხვა გამოსავლის მოძიება, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც კონტსა და მილს შორის უკმაყოფილება ჩამოვარდა. და ინგლისიდან სუბსიდიის გამოგზავნა კონტს შეუწყვიტეს. 1848 წელს კონტმა, თავისი ერთგული თანამოაზრე ემილ ლიტრეს რჩევით, მიმართა საზოგადოებას მატერიალური დახმარებისათვის. პოზიტიური ფილოსოფიის მიმდევართა შორის მოეწყო ხელის მოწერა კონტის სასარგებლოდ. ასეთი ხელის მოწერა იმართებოდა წესიერად ყოველ წელს და იგი იქცა კონტისათვის რეგულარული შემოსავლის ერთადერთ წყაროდ, ვინაიდან მას დაეკარგა 1848 წელს მასწავლებლის ადგილი ლავილის საშუალო სკოლაში, სადაც იგი უწინ ასწავლიდა ელემენტარულ მათემატიკას, ხოლო 1851 წელს — რეპეტენტის ადგილიც პოლიტექნიკუმში.

კონტი არ იყო კაბინეტში გამომწვევადელი მეცნიერი, რომელსაც გარდა თავისი მეცნიერებისა არაფერი აინტერესებს. იგი ენერგიულად მონაწილეობდა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და გულმოდგინედ ემსახურებოდა მეცნიერების პროპულარიაციის საქმეს.

1830 წელს კონტმა უარი განაცხადა ნაციონალურ გვარდიაში შესვლაზე; ნაციონალური გვარდია ემსახურება ლუი-ფილიპეს მონარქიულ ხელისუფლებას, მე კი რესპუბლიკის მომხრე ვარ და არ ვარ ვალდებული ვემსახურო იმ ხელისუფლებას, რომელსაც არ ვცნობო. ამისათვის კონტი სამიოდე დღით დააპატიმრეს. იმავე 1830 წელს კონტის მონაწილეობით დაარსდა „პოლიტექნიკური საზოგადოება“, რომლის მიზანი იყო მეცნიერული ცოდნის გავრცელება მუშათა წრეში. 1831 წლიდან კონტი როგორც ამ საზოგადოებას წევრი, სისტემატურად, 18 წლის განმავლობაში, უფასოდ კითხულობდა მუშებისათვის ასტრონომიის ლექციებს. რომლებშიც ახერხებდა ჩაერთო თავისი საზოგადოებრივი იდეები.

თებერვლის რევოლუციას კონტი მტრულად შეხვდა; და ეს გასაგებია. მართალია, იგი სრულიადაც არ თანაუგრძობდა რეპუბლიკონერებს, რომლებიც ოცნებობდნენ „ძველი რეჟიმის“ აღდგენაზე, მაგრამ არც რევო-

ლუკონერების მეხოტბე იყო და ცდილობდა მოენახა ისეთი ხაზი პოლიტიკაში, რომელიც ამალღებული იქნებოდა რევოლუციონერთა და რეაქციონერთა შორის არსებულ წინააღმდეგობაზე. კონტის აზრით, რევოლუციონერები მეტაფიზიკოსები იყვნენ, მათ არ ჰქონდათ მეცნიერული წარმოდგენა საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე და ამიტომ სცდებოდნენ: ისინი ფიქრობდნენ გაეუმჯობესებინათ საზოგადოებრივი ცხოვრება პოლიტიკური გადატრიალების საშუალებით. მაგრამ საზოგადოების გაუმჯობესება შეუძლებელია მისი წევრების ნელი და თანდათან გონებრივი და ხნობრივი გარდაქმნის გარეშე. პოზიტიური ფილოსოფიის დიდ უპირატესობად კონტს სწორედ ის მიაჩნდა, რომ ეს ფილოსოფია იყო, მისი აზრით, რევოლუციისაგან თავის დასახლვევი მძლავრი საშუალება. პოზიტივიზმი არის ერთადერთი გონებრივი ზღუდე, რომელსაც შეუძლია „შეაჩეროს კომუნიზმის ანარქიული გავრცელება“, — ამბობდა კონტი.

1848 წელს, როდესაც ლუი-ფილიპეს მონარქია დაემხო, კონტი ენერგიულად ილაშქრებს რევოლუციური მთავრობის წინააღმდეგ. 25 თებერვალს იგი აქვეყნებს „ცირკულარს“, სადაც წინადადებას იძლევა დასავლეთ ევროპის ყველა ქვეყანაში დაარსებულ იქნეს საზოგადოება, რომელსაც დევიზად ექნება „წესრიგი და პროგრესი“: წესრიგი, როგორც საფუძველი, ხოლო პროგრესი, როგორც მიზანი. წესრიგის დაცვით „პოზიტივისტურ საზოგადოებას“ წინააღმდეგობა უნდა გაეწია რევოლუციური „უტოპიებისათვის“ (ერთ ასეთ „უტოპიად“ კონტს კომუნიზმი მიაჩნდა), ხოლო პროგრესის იდეის დაცვით „საზოგადოებას“ უნდა აელაგმა გათავხედებული რეაქცია. „პოზიტივისტურ საზოგადოებას“ თავი უნდა შეეკავებინა პოლიტიკაში აქტიური მონაწილეობისაგან და დაკმაყოფილებულიყო თავის შეხედულებათა ქადაგებით და მთავრობისათვის რჩევა-დარიგების მიწოდებით. ამრიგად, „პოზიტივისტური საზოგადოების“ სამოქმედო საშუალებად უნდა ყოფილიყო მხოლოდ მშვიდობიანი პროპაგანდა და არა რევოლუცია, არა ძალადობა, არა სისხლის ღვრა.

1848 წლის 8 მარტს კონტი აქვეყნებს პროკლამაციას, სადაც მოუწოდებს მოქალაქეებს ჩაეწირონ „პოზიტივისტურ საზოგადოებაში“. ამ საზოგადოებაში შესვლის მსურველს მოეთხოვებოდა კონტის ფილოსოფიის მთავარ დებულებათა გაზიარება (ეს დებულებები მან ჩამოაყალიბა 1852 წელს „პოზიტივისტურ კატექიზისში“). კონტს იმედი ჰქონდა, რომ „პოზიტივისტურ საზოგადოებას“ მიეცემოდა ისეთივე უფლებები, როგორიც ჰქონდა ოდესღაც იაკობინელთა კლუბს, რომ ამ საზოგადოებას ბლომად მოაწყდებოდნენ პროლეტარები (თავის ნაწერებშიც კონტი ხშირად მიმართავდა პროლეტარებს და ამტკიცებდა „ფილოსოფოსთა და პროლეტართა კავშირის“ საჭიროებას). მაგრამ კონტის იმედი არ გამართლდა და ვერც გამართლდებოდა: მას არ ესმოდა კარგად თავისი

ეპოქა. მართალია, „პოზიტივისტური საზოგადოება“ ნამდვილად დაარსდა ჯერ საფრანგეთში, შემდეგ დასავლეთის სხვა ქვეყნებშიც (ინგლისში, ბელგიაში, ჰოლანდიაში, ამერიკაში), მაგრამ პროლეტარიატი ამ საზოგადოებას ნაკლებად ეტანებოდა: პროლეტარიატს იტაცებდა იმავე 1848 წელს მარქსისა და ენგელსის მიერ ლონდონში გამოცემული „კომუნისტური მანიფესტი“, რომელიც მოუწოდებდა მას კლასობრივი ბრძოლისა და კაპიტალისტური წესწყობილების რევოლუციური დამხობისაკენ.

თავისი იდეების გავრცელების მიზნით კონტმა 1852 წელს მიმართა რუსეთის იმპერატორს ნიკოლოზ პირველს და სცადა დაერწმუნებინა იგი, რომ რუსეთში კარგი იქნება და ადვილიც პოზიტივიზმის დანერგვა, რადგან რუსეთს ჯერ კიდევ არ შეხებია დასავლეთის რევოლუციური „უტოპიების“ გამხრწნელი გავლენა. თავის მიმართვაში კონტი აქვებდა ნიკოლოზს იმისათვის, რომ იგი „ბრძნულად“ იცავდა რუს ხალხს დასავლეთ ევროპის „მეტაფიზიკური“ (ე. ი. რევოლუციური) იდეებისაგან და აკრძალული ჰქონდა ევროპიდან წიგნების შემოტანა. პასუხი ამ მიმართვაზე ნიკოლოზს არ გაუცია: ამბობდნენ, რომ ნიკოლოზამდე კონტის მიმართვას არც მიუღწევიაო.

ასეთივე ბედი ეწია კონტის ბარათებს ოსმალეთის დიდი ვეზირის რეშიდ-ფაშასადმი (1852 წ.) და იეზუიტთა ორდენის გენერალ ბექსისადმი (1857 წ.). რეშიდ-ფაშას კონტი არწმუნებდა, რომ პოზიტივიზმსა და მაჰმადიანობას ბევრი რამ აქვთ საერთო, რის გამოც ძალიან ადვილი იქნება პოზიტივიზმის გავრცელება ისლამის ქვეყნებშიო. ბექსს კი კონტი სწერდა, რომ იეზუიტებმა და პოზიტივისტებმა უნდა შეკრან კავშირი და შეერთებული ძალით ებრძოლონ კათოლიციზმის მტრებს — პროტესტანტებს, ღვისტებს და ათეისტებს. კონტი რჩევას აძლევდა იეზუიტებს გამოეცვალათ თავისი სახელწოდება, რომელიც იესო ქრისტეს სახელიდან არის ნაწარმოები, და „იეზუიტების“ ნაცვლად ეტარებინათ „იგნაციანების“ სახელი (ე. ი. იეზუიტთა ორდენის დამაარსებელ იგნაციუს ლაიოლას სახელი): „იგნაციუს ლაიოლა უზომოდ უფრო მალა იდგა, ვიდრე იესო ქრისტეო“, — ამბობდა კონტი (sic!). პოზიტივიზმის გასაცნობად კონტმა ბექსს გაუგზავნა თავისი წიგნები, მაგრამ ბექსმა მათი წაკითხვა აღარ იკადრა: ქრისტეს რჯულის უარყოფელთან არაფერი მაქვს საერთოო.

აქ საჭიროა შევეხოთ ერთ ეპიზოდს, რომელმაც დიკლოტილდე დე-ვო დი გავლენა მოახდინა კონტის მსოფლმხედველობაზე. როგორც ზემოთ ითქვა, კონტი არ იყო თავისი ოჯახური ცხოვრებით კმაყოფილი. კაროლინა მასენი, რომელთანაც კონტი დაკავშირებული იყო ჯერ სამოქალაქო ქორწინებით, ხოლო შემდეგ (დედის მოთხოვნით) საეკლესიო ქორწინებითაც, ვერ გამოდგა ღირსეული მეუღლე. მას, როგორც ჩანს, ქმარი არ უყვარდა, ხშირად გარბოდა ოჯახიდან და თვეობით სასტუმრო-

ში ცხოვრობდა. მოთმინებიდან გამოსული კონტი 1842 წელს დაშორდა კაროლინას. ასეთი მძიმე გამოცდილების შემდეგ იგი არ აპირებდა ახალი ოჯახის შექმნას.

მაგრამ 1845 წელს მან გაიცნო დაჩაგრული ქალი, ვილაც პატიმრის ნაცოლარი, კლოტილდე დე-ვო, და პირველად მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე იგრძნო ძლიერი სიყვარული. ეს იყო რაღაც საკვირველი გრძნობა, რომელიც ე. წ. „პლა ჯონური სიყვარულის“ ფარგლებს არ გასცილებია, მაგრამ ნამდვილი გადატრიალება მოახდინა კონტის მსოფლმხედველობაში. თუ აქამდე იგი ფიქრობდა, რომ კაცის ყოფაში განსჯას ეკუთვნის მთავარი ადგილი, ახლა სენტიმენტალისტ ჟან-ჟაკ რუსოს მსგავსად, რწმუნდება, რომ განსჯა არის გრძნობის მისამსახურე, რომ აზროვნების მიზანია გრძნობის მიერ დაყენებული ამოცანები გადაწყვიტოს. 1846 წელს კლოტილდე გარდაიცვალა, მაგრამ მისი ხსოვნა სამუდამოდ დარჩა კონტის გულში და რაღაც უცნაური კულტის სახე მიიღო. კლოტილდე დე-ვო იქცა კონტის წარმოდგენაში მფარველ ანგელოზად, რაღაც წმინდანად, რომლის „საკურთხეველის“ წინაშე იგი ყოველდღე, მუხლმოდრეკილი ლოცულობდა (ასეთ „საკურთხეველად“ კონტმა აქცია ის სავარძელი, რომელშიც კლოტილდე იჯდა ხოლმე): რელიგიისაკენ გადასრა, რომელსაც კონტი ოდესღაც სენ-სიმონს უწუნებდა, ახლა თვითონ მას დაეტყო.

ამჟამად გამოვლინდა ეს ცვლილება კონტის ახალ ნაწარმოებში, რომელიც 1851—1854 წლებში დაიწერა. ეს ნაწარმოები იყო „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემა, ანუ სოციოლოგიური ტრაქტატი, რომელიც აწესებს კაცობრიობის სარწმუნოებას“. იგი 4 ტომისაგან შედგება და მთავარი ნაშრომია „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსის“ გვერდით.

„პოზიტიური პოლიტიკის სისტემაში“ კონტმა დაპოზიტიური რელიგია ამუშავა ახალი რელიგია, ე. წ. პოზიტიური რელიგია, რომელსაც, მისი აზრით, უნდა შეეცვალა ქრისტიანობა და მოეხდინა კაცობრიობის აღორძინება, მისი სრული განახლება. თუ ქრისტიანული რელიგია ემყარება რწმენაზე, კონტმა პოზიტიური რელიგიის საფუძვლად ცოდნა გამოაცხადა, ე. ი. მეცნიერება. რელიგია მეცნიერულ ცოდნაზე უნდა იქნეს დამყარებული და არა გულუბრყვილო და უმეცარ რწმენაზეო. — ამტკიცებდა იგი. ქრისტიანული ღმერთის ადგილი კონტის პოზიტიურ რელიგიაში უჭირავს „კაცობრიობას“, რომელსაც კონტი ამკობს ხან „დიდი არსების“, ხან „უზენაესი არსების“ მაღალი ტიტულუებით.

ქრისტიანულმა ღმერთმა, კონტის აზრით, ამოწურა თავისი ბატონობის ვადა და იგი უკვე არავის სწამს, რადგან სწავლა-განათლებით აღჭურვილი კაცია კარგად ამზნევეს, რომ ქრისტიანულა ღმერთი არ არსებ-

ბოზს. არ სწამს ნასწაველ კაცს ქრისტიანული ეკლესიის წმინდანებიც — ღმერთსმშობელი მარიამი, იოანე ნათლისმცემელი, პეტრე მოციქული და სხვ. მაგრამ ქრისტიანული ღმერთისა და მისი წმინდანების უარყოფასთან ერთად არ უნდა მოისპოს რელიგია, ვინაიდან რელიგია საჭიროა, ურელიგიოდ ადამიანი ვერ გაძლებს. ძველი ღმერთის ადგილი უნდა დაეთმოს ახალ ღმერთს, კაცობრიობას, ხოლო ძველი ეკლესიის წმინდანთა კულტი უნდა შეცვალოს გამოჩენილ ისტორიულ მოღვაწეთა კულტმა. ასეთი მოღვაწეები იყვნენ ის გამოჩენილი მეცნიერები, პოეტები, პოლიტიკოსები (არისტოტელე, არქიმედე, დეკარტი, ალექსანდრე მაკედონელი, დანტე და სხვ.), რომლებმაც დიდი სამსახური გაუწიეს კაცობრიობას. კონტმა ძალიან გულმოდგინედ დაამუშავა ახალი რელიგიის კალენდარი, სადაც მითითებულია, თუ რომელ დღეს რომელი ისტორიული მოღვაწის ხსოვნა უნდა იქნეს აღნიშნული. გარდა თავისი კულტისა, კონტის რელიგიას აქვს თავისი დოგმატიკა და მორალი, რომელთა განხილვა აქ უადგილოა.

ასეთია „პოზიტიური რელიგია“, რომელიც კონტმა შეთხზა ევროპული საზოგადოების დასახსნელად ანარქიისაგან და ახალი რელიგიური ავტორიტეტის შესაქმნელად ქრისტიანული რელიგიის ნაცვლად. მეცნიერული კრიტიკის ღირსად ეს ახალი რელიგია ვერ ჩაითვლება: რელიგია არ იქმნება ისე ხელოვნურად, როგორც ეს კონტს წარმოუდგენია. გასაგებია ამიტომ, რომ კონტის მიმდევართა ნაწილმა უარყო „პოზიტიური რელიგია“, რომლის შეთხზვის დროს, მათი მტკიცებით, კონტი ავადმყოფობის გამო ნორმალურად ვერ აზროვნებდაო. მაგალითად, ე. ლიტრე ამბობდა, რომ კონტი ორჯერ ვახდა ფსიქიურად ავად 1826 წელს და 1845 წელს. ამიტომ ლიტრე, რომელსაც ბევრი პოზიტივისტი ეთანხმებოდა, არ ცნობდა კონტის იმ ნაშრომებს, რომლებიც 1845 წლის შემდეგ დაიწერა, ე. ი არ ცნობდა არც „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემას“, არც „პოზიტივ სტურ კალენდარს“, არც „პოზიტივისტურ კატექიზისს“. არავითარი კავშირი ამ ნაწერებს კონტის მთავარ ნაწარმოებთან, ე. ი. „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსსთან“, არ აქვთო, — ამბობდა ლიტრე.

მაგრამ ლიტრეს მოწინააღმდეგე კონტისტები (ბიერ ლაფიტი, პარისონი და სხვ.) ამტკიცებდნენ, რომ კონტ ს გონებრივი განვითარება უწყვეტი ნაკადით მიმდინარეობდა და „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი“ მხოლოდ იმ მიზნით დაიწერა, რათა მომზადებულიყო საფუძველი „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემისათვის“. მაშასადამე, ამ უკანასკნელის უარყოფით აზრი დაეკარგებოდა პირველსაო. ჩვენთვის ამ დავას კონტის მიმდევართა შორს არ აქვს დიდი მნიშვნელობა, რამდენადაც ჩვენი თვალსაზრისით კონტ არ იდგა მართებულ პოზიციაზე არც მაშინ, რო-

დესაც იწერებოდა „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი“, და არც მაშინ, როდესაც იგი წერდა „პოზიტიური პოლატიკის სისტემა“.

კონტის უკანასკნელი ნაწარმოები იყო „სუბიექტური სინთეზი“. ამ ნაწარმოებში მას განზრახული ჰქონდა მოეცა მომავალი კაცობრიობის სურათი. ნაწარმს 4 ტომი უნდა ჰქონოდა, მაგრამ დაიბეჭდა მხოლოდ პირველი (1856 წ.). ამ ტომში მოთავსებულია „პოზიტიური ლოგიკის სისტემა ან ტრაქტატი მათემატიკის ფილოსოფიისა“. ლოგიკა აქ გაიგივებულია მათემატიკასთან: კონტი ვერ ამჩნევდა მათ შორის იმ განსხვავებას, რომელიც კანტმა დიდი ხნით ადრე აღმოაჩინა.

1857 წელს, მაისს, კონტი ავად გახდა. 5 სექტემბერს ალაშობა გარდაიცვალა. ბინა მან პოზიტივისტურ საზოგადოებას უანდერძა, ხოლო იდეურ მემკვიდრედ დანიშნა ლაფიტი. 1902 წელს პარიზში, სორბონის წინ, კონტს აუგეს ძეგლი.

კონტის ფილოსოფიური მოძღვრება

უკეთ რომ გავიგოთ, თუ როგორ ესმოდა კონტს ფილოსოფიის პოზიცია, მისი არსება და მიზანი, უნდა გავვეცნოთ აზროვნების განვითარების იმ ძირითად კანონს, რომელიც კონტმა თავის მასწავლებელ სენ-სიმონისაგან გადმოიღო და რომელსაც ეწოდება „სამი სტადიის კანონი“. ეს სამი სტადია ან სამი ეტაპი არის თეოლოგიური, მეტაფიზიკური და პოზიტიური. თითოეულ სტადიაში მოცემულია ადამიანის ცდა შეიცნოს, თუ რა არის სინამდვილე, რომელიც, მისი აზრით, არსებობს თავისთავად, შემეცნებასაგან დამოუკიდებლად.

კონტის თეორიით, ადამიანი ყოველთვის ცდილობდა შეეძინა თავისთავად არსებული სინამდვილის ცოდნა, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ამ სინამდვილის ასახვა, მისი სურათი, მისი წარმოდგენა. შემეცნების ასეთ გაგებაში კონტი ეთანხმებოდა ანტიკურ ფილოსოფიას, რომელსაც თითქმის არასოდეს შეჰპარვია ეჭვი იმაში, რომ შესაცნობი სინამდვილე ან შემეცნების საგანი დამოუკიდებელია შემეცნებისაგან და უკანასკნელი არის პირველის ასახვა ან წარმოდგენა. თალესიდან დაწყებული და პროკლე დიადოხოსით გათავებული, ანტიკური პერიოდის თითქმის ყოველი მოაზროვნე დარწმუნებული იყო, რომ არსებობს შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილე, რომ შემეცნება მეორადია, ხოლო სინამდვილე — პირველადი. ასეთ შეხედულებას იზიარებდნენ როგორც მატერიალისტები (ლევკიპე, დემოკრიტე, ეპიკურე, ლუკრეციუსი), ისე იდეალისტები. თვით უდიდესი იდეალისტი პლატონი არ უარყოფდა იმას, რომ შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არის ობიექტური სინამდვილე,

რომელსაც იგი იღებათა სამყაროს უწოდებდა, და შემეცნება არის ამ ობიექტური სამყაროს წარმოდგენა ან ასახვა.

ოგიუსტ კონტსაც ეს, თითქმის საყოველთაოდ მიღებული, პოზიცია უჭირავს: ისიც იქიდან გამომდის, რომ შემეცნობი სუბიექტისა და მისი შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს ობიექტური სამყარო, შემეცნება კი არის ამ ობიექტური სამყაროს ასახვა, მისი წარმოდგენა, მისი სურათის გადაღება.

მართალია, კონტს არ უცდია დაემტკიცებინა ასეთი შეხედულება შემეცნებაზე (ვინაიდან მას არ მოეპოვებოდა ის, რასაც შემეცნების თეორია ანუ გნოსეოლოგია ეწოდება), მაგრამ იგი მას დაუმტკიცებლად გულისხმობდა, ე. ი. გულისხმობდა იმას, რასაც გულისხმობს ყოველი კაცი, თვით ისეთი კაციც კი, რომელსაც არავითარი სწავლა-განათლება არ მიუღია, მაგრამ სალი გონება მაინც აქვს.

ამრიგად, კონტი დგას სწორედ ამ სალი გონების ნიადაგზე, ე. ი. იმ ნიადაგზე, რომელსაც დეკარტმა უწოდა *le sens commun* და რომელიც თავისი ფილოსოფიის პრინციპად აქციეს კანტის მიერ გაკრიტიკებულმა ინგლისელმა მოაზროვნეებმა — რიდმა, ბიტმ და პრისტლიმ. კონტის პოზიტივიზმს ზოგჯერ ააქლოებენ კანტის კრიტიციზმთან, მაგრამ ეს ორი ფილოსოფიური თეორია ძირშივე ეწინააღმდეგება ერთმანეთს. იმანუილ კანტის ენაზე ოგიუსტ კონტის ფილოსოფიას დოგმატიზმი უნდა წოდებოდა, თვითონ კონტი კი უნდა გვეცნო იმ გულუბრყვილო აზროვნების მატარებლად, რომლის გადალახვით იწყება სწორედ ნამდვილი ფილოსოფია.

ობიექტურად არსებული ან რეალური სინამდვილის შესამეცნებლად, მის ასასახავად ან წარმოსადგენად კაცობრიობა, კონტის თეორიით, სხვადასხვანაირად იქცეოდა, ე. ი. სხვადასხვანაირი იყო წესი. შემეცნებისა, წესი აზროვნებისა, „ჩვენი ცოდნის ყოველმა დარგმა ადამიანის ბუნების ძალით აუცილებლად უნდა განელოს სამი სხვადასხვა თეორიული საფეხური: თეოლოგიური ან ფიქტიური, მეტაფიზიკური ან აბსტრაქტული და, ბოლოს, პოზიტიური ან მეცნიერული“, — ასე წერდა კონტი თავის სტატიაში „პოზიტიური პოლიტიკის სისტემა“, — რომელიც, როგორც ითქვა, სენ-სიმონის წინასიტყვაობით გამოქვეყნდა.

აზროვნების პირველი სტადია ან პირველი საფეხური არის თეოლოგიური ან ფიქტიური სტადია. თავდაპირველად კაცობრიობა თეოლოგიურად აზროვნებდა, თეოლოგიური წესით წარმოიდგენდა ან ასახავდა თავისთავად არსებულ სინამდვილეს, და მხოლოდ ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების შემდეგ (ამ ისტორიულ განვითარებას იმეორებს ცალკეული ადამიანიც

საზღ. სტადიის
კანონი

თეოლოგიური
აზროვნება

თავის ინდივიდუალურ განვითარებაში) უპირატესობა მიენიჭა პოზიტიურ ან მეცნიერულ აზროვნებას: იგი არის უმაღლესი და საბოლოო წესი აზროვნებისა, რომლის იქით კაცობრიობა ვერ წავა და არც არის საჭირო, რომ წავიდეს. თავის მხრივ თეოლოგიური აზროვნებაც საკუთარ განვითარებაში, კონტის თეორიით, აუცილებლად გაივლის სამ ქვესაფეხურს. ესენია: ფეტიშიზმი, პოლითეიზმი და მონოთეიზმი.

ფეტიშიზმში კარგად მოჩანს თეოლოგიური აზროვნების ძირითადი ნიშნები. ფეტიშისტს არ აქვს შეგნებული თავისი განსხვავება მის გარეშე არსებული სინამდვილისაგან — აი ისე, როგორც არ აქვს ეს შეგნებული ბავშვს. ფეტიშისტი აზროვნებს ბავშვურად, ხოლო ბავშვი — ფეტიშისტურად. ამიტომ ფეტიშისტური აზროვნების შესასწავლად შეიძლება ბავშვთა აზროვნების შესწავლა გამოვიყენოთ.

ბავშვის აზროვნებას აკლია თვითშეგნება. ბავშვს არ აქვს შეგნებული, რომ მის გარეშე არსებული საგნები განსხვავდებიან მისგან, ხოლო თვითონ ის განსხვავდება ამ საგნებისაგან, რომ ის რაღაც სხვანაირი არსებაა, რომ მას აქვს „მე“, ე. ი. ბავშვს არა აქვს „მე“-ს შეგნება. თვით „მე“ სიტყვას იგი ამის გამო ვერ ხმარობს. იმის მაგივრად, რომ თქვას „მე მშია“, პატარა ნიკას ურჩევნია თქვას: „ნიკას შია“. „ნიკა“ მისთვის უფრო მისაწვდომია, უფრო გასაგებია, ვიდრე ბუნდოვანი „მე“. „ნიკა“ — ეს ხომ მისი ტანია, რომელსაც იგი ნათლად ხედავს, „მე“-ს კი იგი თვალთ ვერ ხედავს, ვერც ტანის სხვა ორგანოთი განიცდის. არავინ მას „მე“-ს არ ეძახის: მაშ, რატომ უნდა უწოდოს მან თავის თავს „მე“?

სამი-ოთხი წლის ბავშვი, გაჯავრებული, ფეხს არტყამს იატაკს, რომელზეც დაცა, თითქოს იატაკს სურდა მისი დაცემა: იატაკი მას სულიერ არსებად მიაჩნია. ასე ფეტიშისტსაც სულიერ არსებად მიაჩნია ყოველი მის გარეშე არსებული საგანი — ქვა იქნება ეს თუ ხე, ან ცის მნათობი. ამიტომაც ყოველ საგანს, ქვაც რომ იყოს იგი, ფეტიშისტი ცოცხალი კაცივით ეკიდება: თუ საგნისაგან მან ვნება განიცადა, ფეტიშისტი გაუწყრება ამ საგანს, რადგან ფიქრობს, რომ საგანს სურდა მისთვის ვნება მიეყენებინა; თუკი საგნისაგან სიამოვნება განიცადა, ფეტიშისტი ეფერება მას, აქებს, უყრის წინ კაცისათვის სარგო საკმელს, თითქოს ამ საგანს შეეძლოს ქების მოსმენა ან ჭამა და საკმლისაგან სიამოვნების განცდა ცოცხალი კაცის მსგავსად. სხვანაირად რომ ითქვას, ფეტიშისტი ანთროპომორფისტულად და ანიმისტურად აზროვნებს. ფეტიშისტი ანიმისტი და ანთროპომორფისტი. მისი წარმოდგენით, ბუნების ყოველი საგანი სულიერია, ცოცხალია. ასე ახასიათებს კონტი თეოლოგიური აზროვნების პირველ საფეხურს, რომელსაც იგი ფეტიშიზმს უწოდებდა და რომელსაც თანამედროვე მეცნიერების ენაზე პანფსიქიზმი და პოლიდემონიზმი ეწოდება.

კონტის თეორიით, ფეტიშიზმი დღესაც არსებობს: ყოველი ბავშვი ფეტიშისტურად აზროვნებს, ველურებიც ფეტიშისტურად აზროვნებენ, ცრუმორწმუნე კაცი, რომელსაც სრულიად უვნებელი საგანი ზოგჯერ რაღაც იდუმალ შიშსა გვრის, ფეტიშისტურად აზროვნებს.

ფეტიშიზმის ან პოლიდემონიზმის განვითარებით პოლითეიზმი წარმოიშობა პოლითეიზმი. სუსტ დემონს შეცვლის უფრო ძლიერი თეოსი. მსგავსება ფეტიშიზმსა და პოლითეიზმს შორის იმაშია, რომ ორივეს გაგებით მთელი სინამდვილე; კაცის მაგვარად, ცოცხალია, სულიერია: როგორც ფეტიშისტი, ისე პოლითეისტი ანთროპომორფისტულად აზროვნებენ. მაგრამ იმ დროს, როდესაც ფეტიშისტის წარმოდგენით თითოეულ საგანს აქვს თავისი საკუთარი სული, თავისი დემონი, რომელიც აცოცხლებს და ამოძრავებს მას, რის გამოც დემონების რიცხვი განუსაზღვრელია, ხოლო ყოველი საგნის მოქმედება თავისებურია, ინდივიდუალურია და არ ჰგავს მეორე საგნის მოქმედებას, — პოლითეისტის გაგებით, საგანთა ან მოვლენათა მთელ ჯგუფს აქვს ერთი საზოგადო სული. ეს საზოგადო სული არის, პოლითეისტის ენით, ამ ჯგუფის ყველა საგანთა ან მოვლენათა ღმერთი (მზღ), რომელიც ამოძრავებს და მართავს მათ. საბერძნეთში ატმოსფერულ მოვლენათა ღმერთი იყო ზევსი, და, როდესაც ქუხდა, პოლითეისტი ბერძენი ფიქრობდა, რომ ზევსი ჯავრობს, ხოლო როდესაც წვიმდა, იგივე პოლითეისტი იტყოდა, რომ ზევსი ანაყოფიერებს თავის ცოლს ჰერასს, ე. ი. პოლითეისტი ბერძენის წარმოდგენით, ყოველი ქუხილისა და წვიმის მიზეზი იყო ზევსი: მათ ყოველი ქუხილი და წვიმა ზევსისაგან გამოჰყავდათ, თვითონ ზევსი კი წარმოდგენილი ჰყავდათ ბრძენ ვაჟკაცად. ამნაირადვე, პოლითეისტისათვის ზღვების საზოგადო ღმერთი იყო პოსეიდონი, და როდესაც ამა თუ იმ ზღვაზე ღელვა ატყდებოდა, პოლითეისტი იტყოდა, რომ პოსეიდონმა დაჰკრა ზღვას თავისი სამთითა კვერთხით. თუ ქალიშვილს შეუყვარდა ვაჟი, პოლითეისტი იტყოდა, რომ ეროსმა დაკოდა ამ ქალიშვილის გულიო, ვინაიდან სიყვარულის გამჩენ ღმერთად ითვლებოდა ეროსი. სახელწოდება „ეროსი“ წარმოსდგება ზმნიდან „ἔραω“, რაც ბერძნულ ენაზე ნიშნავს შეყვარებას. ე. ი. სიყვარულის გაჩენის მიზეზად ბერძენ პოლითეისტს მიაჩნდა ის ღმერთი, რომელსაც ერქვა ეროსი, „სიყვარული“, „ἔραω“. სიყვარულს აჩენს „სიყვარული“, ე. ი. სიყვარულის ღმერთით: τὸν ἔραωτα ὁ ἔραω παλαί.

ასალი ნაბიჯი წინ თეოლოგიური აზროვნების განვითარებაში იყო პოლითეიზმის ან მრავალღმერთიანობის შეცვლა მონოთეიზმით ანუ ერთღმერთიანობით, რომელიც გაბატონდა მთელს ცივილიზებულ კაცობრიობაში. ესეც განზოგადების შედეგი იყო. პოლითეიზმმა შეამცირა ფეტიშიზმის ღმერთთა (დემონების) რიცხვი, მონოთე-

იზმმა კი ახალი ნაბიჯი გადადგა: მან პოლითეიზმის მრავალი ღმერთი ერთ ღმერთში გააერთიანა¹. კაცმა შენიშნა, რომ საგანთა ცალკეულ ჯგუფებს აქვთ საერთო ან საზოგადო ნიშნები, ე. ი. შენიშნა ჯგუფთა შორის მსგავსება და ამ მსგავსების მიზეზად ჩათვალა ერთი საყოველთაო ღმერთი, რომელიც ქმნის, ატოცხლებს და ამოძრავებს მთელ სამყაროს, სინამდვილის ყოველ საგანსა და მოვლენას.

თუ პოლითეისტს საგნის ქცევათა მიზეზად მიაჩნდა მისი ჯგუფის ღმერთი, რომელიც ამოძრავებს და მართავს ამ საგანს, თუმცა ვერ აჩენს მას, მონოთეისტს საგნის ქცევათა მიზეზად მიაჩნია ერთი საყოველთაო ღმერთი, რომელიც არამტელ ამოძრავებს და მართავს, არამედ კიდევაც აჩენს ყოველ საგანს: მონოთეისტური ღმერთი ყოვლის შემოქმედიცაა. იგი არის საგანთა და მოვლენათა არამხოლოდ ერთი ჯგუფის, არამედ ყველა ჯგუფის ღმერთი, რომელშიც გაერთიანდა ყველა პოლითეისტური ღმერთი. ამრიგად, კონტის თეორიით, მონოთეიზმი წარმოიშვა განზოგადების ახალ, უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლით იმ საფეხურთან შედარებით, რომელზეც იდგა პოლითეისტური აზროვნება. თუ პოლითეიზმი იყო ფეტიშიზმის ამაღლება, მონოთეიზმი, კონტის კონცეფციით, პოლითეიზმის ამაღლება იყო.

თუ პოლითეისტს კონკრეტული ღმერთისაგან გამოჰყავდა მხოლოდ კონკრეტული ჯგუფის საგნები და მოვლენები, მონოთეისტს აბსტრაქტული ღმერთისაგან (ე. ი. ისეთი ღმერთისაგან, რომელიც საგანთა კონკრეტობისაგან განყენებულია და ყველა კონკრეტულ საგანზე მაღლა დგას) გამოჰყავდა სინამდვილის ყველა საგანი და ყველა მოვლენა. პოლითეისტი ასე იტყოდა: იმიტომ ქუხს, რომ ზევსი განრისხებულია, ხოლო იმიტომ ღელავს ზღვა, რომ პოსეიდონი გაჯავრდა; მონოთეისტი კი ასე იტყვის: იმიტომ ქუხს, რომ ღმერთმა ინება ეს, და იმიტომ ღელავს ზღვა, რომ ისიც ღმერთმა ინება. ამრიგად, პოლითეიზმთან შედარებით მონოთეიზმი წარმოადგენდა უფრო დასრულებულ და ამავე დროს უფრო გამართლებულ და გაადვილებულ სააზროვნო ფორმას, — და პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა იყო აზროვნების განვითარების პირდაპირი შედეგი. დიდი როლი შეასრულა ამ შემთხვევაში, კონტის თეორიით, ანტიკურმა ფილოსოფიამ: მან გააკრიტიკა პოლითეისტური მითოლოგია, ამით ძირი გამოუთხარა პოლითეიზმს და გზა გაუკაფა მონოთეიზმს. ანტიკური ფილოსოფია იყო ხიდი პოლითეიზმსა და მონოთეიზმს შორის. ამრიგად, თეოლოგიური აზროვნების მთელი ისტორია, კონტის თეორიით, იყო ღმერთების გაერთიანებისა და მათი რიცხვის შემცირების პროცესი, ხო-

¹ ე. ი. მონოთეიზმი წარმოიშვა თეოკრაზიის საშუალებით. შეადარეთ ჩემი „ქსენოფანე“. გვ. 142.

ლო მიზეზი ამისა იყო აზროვნების განვითარება: აზროვნება ვითარდებოდა და ამის გამო უამრავი დემონების თაყვანისცემიდან კაცობრიობა გადადიოდა ერთი ღმერთის თაყვანისცემაზე.

ახლა გვესმის, თუ რატომ უწოდა კონტმა თეოლოგიურ აზროვნებას „ფიქტიური აზროვნება“. თეოლოგიურად მოაზროვნე ფიქციებით აზროვნებს, ის ფიქციებით ხსნის საგნებს და მოვლენებს. არც ფეტიშისტური „სული“ (დემონი), არც პოლითეისტური, გინდ მონოთეისტური „ღმერთი“ ნამდვილად არ არსებობს. „სული“ და „ღმერთი“ მხოლოდ წარმოდგენებია, ე. ი. ცოცხალ არსებათა სახით წარმოდგენილი გონებრივი წარმონაქმნებია. ისინი არსებობენ მხოლოდ როგორც წარმოდგენები, არსებობენ თეოლოგიურად მოაზროვნე ადამიანთა წარმოდგენაში, მის ფანტაზიაში, ხოლო ამ წარმოდგენის გარეშე მათ არავითარი არსებობა არ გააჩნიათ. ისინი მხოლოდ ფიქციებია, ფანტაზიის ნაყოფები, და, როდესაც ფხიზელმა განსჯამ ფანტაზია ალაგმა, თეოლოგიურ აზროვნებასაც მოელო ბოლო.

მონოთეიზმით დასრულდა, კონტის თეორიით, განვი-
მეტაფიზიკური აზროვნება თეოლოგიური აზროვნებისა, რომლის ძირითად მეთოდს შეადგენდა სინამდვილის წარმოდგენა ცოცხალი არსების სახით, ე. ი. დასრულდა კაცობრიობის ბავშვობა, რათა ადგილი დაეთმო კაცობრიობის სიკვამლეისათვის. სწორედ კაცობრიობის ეს სიკვამლე, ეს ახალი ნაბიჯი წინ აზროვნების განვითარებასა და მომწიფებაში იყო მეტაფიზიკური აზროვნება. თუ თეოლოგიურად მოაზროვნეს მოვლენათა მიზეზად მიაჩნდა გრძნობათა ორგანოების საშუალებით უწევდომი სული თუ ღმერთი, მეტაფიზიკოსი საგანთა და მოვლენათა გამჩენ მიზეზად აღიარებს არა სულს ან ღმერთს, არამედ ცნებას, რომელსაც იგი უწოდებს სხვადასხვა სახელს: არსებას, არსს, უნარს, ძალას, მალულ თვისებას, სუბსტანციურ ფორმას დაქსხვ. სული წარმოისახება, წარმოიდგინება, ცნება კი ვერ წარმოისახება, ვერ წარმოიდგინება, იგი განიაზრება. სული წარმოსახვისა ოცნების ნაყოფია, და თეოლოგიურად მოაზროვნე კაცის აზროვნებაც წარმოდგენით ხორციელდება და წარმოსახვის იქით ვერ მიდის. რაც შეეხება ცნებას, იგი გაიაზრება. ცნება წარმოდგენაზე უფრო მალა დგას: იგი ნაყოფია წარმოდგენის! კონკრეტულობისაგან განწმენდილი აზროვნებისა. მოვლენათა ასახსნელად თეოლოგიურად მოაზროვნე მიმართავდა მითოლოგიურ სახეებს, მისი აზროვნება არ იყო წმინდა აზროვნება, ის იყო სახოვანი აზროვნება ან აზროვნება მითოლოგიური სახეებით. ამისაგან განსხვავებით, საგანთა ასახსნელად მეტაფიზიკოსი მიმართავს ცნებებს; მისი აზროვნება არის მითოლოგიური სახოვნობისაგან განთავისუფლებული აზროვნება.

გავათვალსაჩინოთ კონტის აზრი კონკრეტული მაგალითით: რომეოს უყვარს ჭულიეტა. ეს არის ფაქტი ან მოვლენა, და მას სჭირდება ახსნა ან მიზეზის ჩვენება. თეოლოგიურად მოაზროვნე პოლითეისტი იტყობდა: „რომეოს გული ისრით დაუკოდავს ეროსს, სიყვარულის ღმერთს“. ე. ი. პოლითეისტი თხზავდა მითს, მისი აზროვნება იყო მითოლოგიური აზროვნება. მეტაფიზიკოსი კი უფრო მშრალია. ის იტყვის: „რომეოს მოვლინება იყვარული“. ამ უკანასკნელ სიტყვაში მეტაფიზიკოსი გულისხმობს არა სიყვარულის ღმერთს, ეროსს, რომელიც ისრით არის შეიარაღებული და რომელსაც კიდევ ბევრი სხვა ადამიანური თვისება აქვს, არამედ სიყვარულის ცნებას, რომელიც მეტაფიზიკოსს არსებულ საგნად მიაჩნია, რაკი მას შეუძლია კაცს მოევილინოს ან შეემთხვეს, შეხვდეს. მეტაფიზიკოსისათვის ცნება მარადიულია: ის იყო, არის და იქნება. ის დროისა და სივრცის გარეშე არსებული საგანია, რომელიც რეალურად ქმნის ამ ცნებით ლოგიკურად მოცულ საგნებს. ვინაიდან თვით ეს ცნება რეალური საგანია. ის არსია, ძალაა, უნარია, — ასე მსჯელობს მეტაფიზიკოსი, ასეთია მეტაფიზიკური აზროვნების წესი. მ ი თ ე ბ ი თ ა ზ რ ო ვ ე ბ ი ს ნ ა ც ვ ლ ა დ მ ე ტ ა ფ ი ზ ი კ ო ს მ ა მ ი მ ა რ თ ა გ ა ს ა გ ნ ე ბ უ ლ ი ც ნ ე ბ ე ბ ი თ ა ზ რ ო ვ ე ბ ა ს.

ასეთივე წესით აქვს მეტაფიზიკოსს გაგებული ყოველი სხვა კონკრეტული საგანი, ყოველი კონკრეტული მოვლენა ან ფაქტი. სიყვარულის ესა თუ ის ფაქტი არის მეტაფიზიკოსისათვის სიყვარულის გასაგნებული ცნების ან არსის მოვლენა. მაგრამ სიძულვილის ფაქტიც არის მეტაფიზიკოსისათვის სიძულვილის გასაგნებული ცნების მოვლენა. ოდისევს იმის გამო შესძულდა ტერსიტე, რომ ოდისევსში გამოვლინდა სიძულვილის ცნება (ძალა, არსი, უნარი), ან კიდევ: ოდისევსს შეემთხვა, ოდისევსს შეეყარა სიძულვილი.

ეთქვათ, პიერი გახდა ავად. მეტაფიზიკოსი იტყობდა: პიერი იმიტომ შეიქმნა ავად, რომ მას „შეემთხვა“, „შეეყარა“, „შეხვდა“ ავადმყოფობა, მას „მოევილინა“ ავადმყოფობა. გამოდის, რომ ეს ავადმყოფობა მეტაფიზიკოსს წარმოდგენილი ჰქონია როგორც რეალური საგანი, რომელიც შეიძლება კაცს მოევილინოს, შეხვდეს ან შეეყაროს დათვის ან მელას მსგავსად. რამდენადაც ჩვეულებრივი ჩვენი ლაპარაკი ამ გვარი გამოთქმებისაგან არ არის თავისუფალი, ამდენად, კონტის თეორიით, ჩვეულებრივი ჩვენი ლაპარაკი დღესაც მეტაფიზიკით არის გაყენებული.

როგორც ირკვევა, მეტაფიზიკური აზროვნება, კონტის თეორიით, არ იყო მაღალი ხარისხის აზროვნება. მართალია, იგი სჯობდა თეოლოგიურ აზროვნებას, რომელსაც ძლიერ ფანტასტიკური ხასიათი ჰქონდა; სჯობდა იმით, რომ მან თავი დააღწია თეოლოგიურ ფანტასტიკას, მის ანთროპომორფიზმს. მაგრამ მეტაფიზიკური აზროვნება მაინც არ იყო უნაკლო, არ

იყო ფანტასტიკისაგან მთლად თავისუფალი. მართლაც, კაცს შეიძლება შეხვდეს, შეემთხვეს, გინდ მოველინოს რაიმე საგანი, მაგრამ როგორ შეიძლება, რომ კაცს შეხვდეს ცნება? ცნება ხომ საგანი არ არის. აი ამას მეტაფიზიკოსი ვერ ამჩნევდა, ე. ი. მეტაფიზიკოსი ვერ ამჩნევდა განსხვავებას ცნებასა და საგანს შორის. მას ცნება რეალურ საგნად მიაჩნდა¹ და ამის გამო ფიქრობდა, რომ ცნება შეიძლება იყოს რეალური საგნის, გინდ რეალური მოვლენის მიზეზი.

ძირითადი ნაკლი მეტაფიზიკური აზროვნებისა იყო, კონტის შეხედულებით, მისი ვერბალიზმი ანუ აზროვნება ცარიელი, უშინაარსო სიტყვებით. ვინც იმ ფაქტის ასახსნელად, რომ კაცი ავად გახდა, იტყვის: „ეს კაცი იმიტომ გახდა ავად, რომ მას შეეყარა ავადმყოფობა“, — იგი არავითარ ცოდნას არ გვაძლევს, ახალს არაფერს გვეუბნება, და, თუ თვითონ ფიქრობს, რომ მან იცის, რატომ გახდა კაცი ავად, ამით იგი მხოლოდ თავის თავს იტყუებს. ვინაიდან თქმა იმისა, რომ კაცი იმიტომ გახდა ავად, რომ მას შეეყარა ავადმყოფობა, უდრის იმის თქმას, რომ კაცი იმიტომ გახდა ავად, რომ იგი გახდა ავად. ნაცვლად ფაქტის ასხნისა, ე. ი. ამ ფაქტის რეალური მიზეზის ჩვენებისა, მეტაფიზიკურად მოაზროვნე მხოლოდ სახელს არქმევდა ამ ასახსნელ ფაქტს. კაცობრიობა მუდამ ეძებდა ცოდნას, მეტაფიზიკოსი კი მას ნამდვილი ცოდნის მაგივრად აწვდიდა ცარიელ სიტყვებს. ვერბალიზმი, აი მეტაფიზიკური აზროვნების ძირითადი ნაკლოვანება.

ასე აკრიტიკებდა კონტი მეტაფიზიკურ აზროვნებას და ახალს აქ არაფერს ამბობდა: ის მხოლოდ იმეორებდა მეტაფიზიკის იმ გონებამახვილი კრიტიკის მიღწევებს, რომლებიც დაკავშირებულია ინგლისში ბეკონის, ლოკის და იუმის, ხოლო საფრანგეთში — დეკარტის, კონდილიაკის და პელეგეციუსის სახელებთან.

მეტაფიზიკური აზროვნების ზემოაღნიშნული პოზიტიური აზროვნება ნაკლი აუცილებელ საჭიროებად აქცევდა მის შეცვლას ახალი ტიპის აზროვნებით. სწორედ აზროვნების ეს ახალი ტიპი იყო, კონტის თეორიით, პოზიტიური ან მეცნიერული აზროვნება, რომელსაც წამყვანი მნიშვნელობა მიეცა მხოლოდ XIX საუკუნეში, თუმცა უწინაც იცნობდნენ მას, ცხადია: თეოლოგიური აზროვნების ბატონობის პერიოდში, მით უმეტეს მეტაფიზიკურ პერიოდში მეცნიერებაც არსებობდა აქა-იქ, მაგრამ არც თეოლოგიური აზროვნება, არც მეტაფიზიკური აზროვნება არ იყო მეცნიერული. რაც

¹ ისე როგორც თეოლოგიურად მოაზროვნე კაცს წარმოდგენა (სახე) საგნად მიაჩნდა: თავისი ფანტასტიკური წარმოდგენა, მაგალითად, დემონზე მას რეალურ საგნად, რეალურად არსებულ დემონად მიაჩნდა.

შეეხება კერძოდ მეტაფიზიკურ აზროვნებას, ის იყო მხოლოდ გარდამავალი საფეხური თეოლოგიურ აზროვნებასა და მეცნიერულ ან პოზიტიურ აზროვნებას შორის. მისი უდიდესი დამსახურება მარტო ის იყო, რომ მან დაამარცხა ფანტაზიაზე აგებული თეოლოგიური აზროვნება, ნაკლი კი ის, რომ მთლად ვერ განთავისუფლდა ფანტასტიკურობისაგან, რადგან სუბიექტში არსებული ცოდნა გაასაგნა, ობიექტურად არსებულ საგნად ჩათვალა.

რა არის პოზიტიური აზროვნება, კონტის თეორიით? პოზიტიურია ის, რაც ნამდვილია, რაც სანდოა, რაზეც შეიძლება დამყარება. ამისდა მიხედვით, პოზიტიური აზროვნება იგივეა, რაც მეცნიერული აზროვნება. არც თეოლოგიური აზროვნება, არც მეტაფიზიკური აზროვნება არ იყო მეცნიერული. მართალია, ისინი შეიცავდნენ მეცნიერული აზროვნების ელემენტებს (მაგალითად, დაკვირვებას რეალური სინამდვილის ფაქტებზე და ამ ფაქტების განზოგადებას), მაგრამ ეს ელემენტები დაჩრდილული იყო ისეთი დანამატებით, რომლებიც მხოლოდ ამორეზდნენ კაცს ჭეშმარიტებისაგან. თეოლოგიურ აზროვნებაში დაკვირვებით მოპოვებული მცირეოდენი ცოდნა გახვეული იყო ფანტაზიის მიერ შეთხზულ სქელბურუსში, ხოლო მეტაფიზიკურ აზროვნებაში დაკვირვებათა საფუძველზე შემუშავებული ცნება გასაგნებული იყო (ე. ი. აქაც ცოდნა ფანტასტიკური გარსისაგან არ იყო მთლად თავისუფალი, აქაც არ მოიპოვებოდა წმინდა აზროვნება).

პოზიტიური ან მეცნიერული აზროვნება თავისუფალია როგორც თეოლოგიური ფანტასტიკის გარსისაგან, ისე ცნებათა გასაგნების მეტაფიზიკური შეცდომისაგან: მეცნიერება არ ასაგნებს ცნებებს. თუ მეტაფიზიკური აზროვნებისათვის ცნება იყო რეალური საგანი, ზოგადი არსი ან რეალური არსება, რომელიც ქმნის კერძო საგნებს, კერძო მოვლენებს, მეცნიერება არ ცნობს ცნებას რეალურ საგნად. მეცნიერებისათვის ცნება არის ის, რაც ის არის, ე. ი. შემმეცნებელი ადამიანის აზროვნებაში წარმოქმნილი კონცეპტი, რომლითაც ხორციელდება რეალურ საგანთა შემეცნება ან შესწავლა (საგანი შესწავლილია, როდესაც დადგენილია მისი ცნება). მაგრამ ცნება არ არის შემმეცნებელი სუბიექტის გარეშე არსებული რეალური არსი, რეალური საგანი, რომელსაც აქვს ძალა — გავლენა მოახდინოს სინამდვილეზე, გამოიწვიოს სინამდვილის ესა თუ ის მოვლენა, შექმნას სინამდვილის ესა თუ ის საგანი. ცნება კი არ ქმნის რეალურ საგანს, არამედ თვითონ ჩნდება რეალური საგნების შემდეგ, როგორც ამ საგნების ასახვის ან წარმოდგენის მაღალი (ზოგადი) ფორმა. ჯერ არის საგანი და შემდეგ ცნება, და არა პირუკუ, როგორც ეს შეცდომით ეგონათ მეტაფიზიკოსებს.

ამრიგად, კონტის პოზიტივისტური თეორიით, ზოგადი არსი ობიექტურ სინამდვილეში არ არსებობს. მეტაფიზიკოსთა ყველა ეს სუბსტანციური ფორმები, ფარული თვისებები და სხვა ასეთები ფიქციებია და მეტი არაფერი. სინამდვილეში არსებობენ კერძო საგნები, კერძო ან ინდივიდუალური მოვლენები, მაგრამ მეტაფიზიკოსთა ზოგადი არსი იქ არ არსებობს. მაგალითად, სინამდვილეში არსებობს პეტრეს ავადმყოფობა, ივანეს ავადმყოფობა, სიმონის ავადმყოფობა, ე. ი. სინამდვილეში არსებობს ავადმყოფობა, როგორც კერძო ან ინდივიდუალური შემთხვევა ან მოვლენა, რომელსაც თავისი სპეციფიკური თვისებები აქვს და რომელიც მეორე შემთხვევას ან მოვლენას არ ემთხვევა, მისგან განსხვავდება.

მაგრამ სინამდვილეში არ არსებობს ავადმყოფობა საზოგადოდ. ავადმყოფობა როგორც არსი, ავადმყოფობა, რომელიც არც ერთი კონკრეტული კაცის ავადმყოფობა არ არის და რომელსაც არც ერთი კონკრეტული ავადმყოფობის ინდივიდუალური, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი, თვისებები არ მოეპოვება. მაშასადამე, როდესაც მეტაფიზიკოსი ამტკიცებს, რომ ამა თუ იმ კერძო საგანს, კერძო შემთხვევას, მოვლენას ან ფაქტს ქმნის ზოგადი არსი, რომ პეტრეს ავადმყოფობა გამოიწვია ავადმყოფობის არსმა, — იგი მცდარად აზროვნებს. ამ თვალსაზრისით, შემცდარი იყო არა მხოლოდ პლატონის მეტაფიზიკა, არამედ არისტოტელეც, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ჩვენ, ადამიანები, იმ მიზეზის გამო ვაზროვნებთ, რომ გვაქვს აზროვნების ზოგადი უნარი, ხოლო ბალახი იმ მიზეზის გამო აღმოცენდება, რომ მას აქვს აღმოცენების ზოგადი უნარი ან ძალა. კონტი ენერგიულად უარყოფს მეტაფიზიკას: მისი თეორიით, მეცნიერება და მეტაფიზიკა შეუთავსებელი არიან ერთმანეთთან, და ყოველი მეცნიერება იწყება იქ, სადაც თავდება მეტაფიზიკა. მაშასადამე, არც ერთი მეტაფიზიკური ახსნა სინამდვილისა პოზიტიური მეცნიერებისათვის არ არის მისაღები.

მაშ, რა არის მეცნიერების საქმე ? რომელია მეცნიერული აზროვნების მეთოდი ? კონტის თეორიით, მეცნიერული აზროვნების მეთოდია ის მეთოდი, რომელიც დიდი ხანია რაც დამყარდა ბუნებისმეტყველებაში. ამ ბუნებისმეტყველური მეთოდით სარგებლობდა უკვე ანტიკური ქვეყნის ზოგიერთი მოაზროვნე (მაგალითად, არქიმედე, არისტარქოსი), მაგრამ საკვებით განამტკიცეს იგი ახალი დროის დიდმა ბუნებისმეტყველებმა — კოპერნიკმა, გალილეიმ, კეპლერმა და ნიუტონმა, რომლებმაც, შეაქციეს რა ზურგი შუა საუკუნეების სქოლასტიკოსთა მეტაფიზიკას, ახალი მეთოდით გამოიკვლიეს ბუნება და აღმოაჩინეს მისი მრავალი კანონი. თეორიულად კი აზროვნების ეს ბუნებისმეტყველური მეთოდი შეისწავლეს, გააანალიზეს და სათანადო დასკვნები გამოიტანეს ინგლი-

სელმა ემპირისტებმა — ბეკონმა, ლოკმა და იუმმა, რომლებსაც კონტი დიდ დამსახურებას მიაწერდა საკაცობრიო აზროვნების განვითარების ისტორიაში.

ბუნებისმეტყველური ან პოზიტიური მეთოდი, კონტის თეორიით, არის ერთადერთი მეცნიერული მეთოდი.¹ ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ კონტისათვის ბუნებისმეტყველური მეთოდი არის უნივერსალური, და ყოველი მეცნიერება იმიტომ არის ნამდვილი და იმის გამო გვაძლევს მეცნიერულ ცოდნას, რომ იგი სარგებლობს ბუნებისმეტყველური მეთოდით — კოპერნიკის, გალილეის კეპლერის და ნიუტონის. ამ ბუნებისმეტყველურ მეთოდს შეიძლება ეწოდოს ასტრონომიული, რადგან იგი სხვა ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებაზე უკეთ ხორციელდება ასტრონომიაში, ე. ი. იმ მეცნიერებაში, რომელსაც კონტი „ციურ ფიზიკას“ უწოდებდა და განსაკუთრებული ინტერესით ეკიდებოდა.

XVII საუკუნის რაციონალისტებს (დეკარტს, სპინოზას, ჰობსს) უნივერსალურ მეთოდად მიაჩნდათ მათემატიკური მეთოდი: დეკარტისათვის ფილოსოფია იყო უნივერსალური მათემატიკა, სპინოზასათვის — უნივერსალური გეომეტრია (მისი „ეთიკა“ აგებულია „გეომეტრიული წესით“), ხოლო ჰობსი ამბობდა, რომ ფილოსოფია არის უნივერსალური არითმეტიკა, ე. ი. ცნებათა მიმატება-გამოკლების ან ანგარიშის საშუალებით მთელი სინამდვილის შემეცნება. ამრიგად, ამ რაციონალისტებისათვის ყოველი მეცნიერება იმდენად იყო ნამდვილი მეცნიერება, რამდენადაც იგი მათემატიკური მეთოდით სარგებლობდა და თავის მასალას ამუშავებდა ისე, როგორც მათემატიკოსი.

რაც შეეხება კონტს, იგი უნივერსალურ მეთოდად აღიარებს ბუნებისმეტყველურ (ასტრონომიულ) მეთოდს, მაგრამ ამავე დროს მათემატიკას ზურგს არ აქცევს, ხოლო როგორია დამოკიდებულება ბუნებისმეტყველებასა და მათემატიკას შორის, ამ საკითხს გაურკვევლად ტოვებს: არც იმას ამბობს, რომ ბუნებისმეტყველური მეთოდი იგივეა, რაც მათემატიკური მეთოდი (ეს რომ ეთქვა, მაშინ იგი ან მათემატიკას გადააქცევდა ფიზიკად, ე. ი. გაემპირიულებდა მათემატიკას დემოკრიტეს მსგავსად, ან, პირუქუ, ფიზიკას გადააქცევდა მათემატიკად, ე. ი. გაააპრიორულებდა ფიზიკას, რაც არანაკლებ საზიანო იქნებოდა), და არც იმას ამბობს, რომ ბუნებისმეტყველური მეთოდი განსხვავდება მათემატიკური მეთოდისაგან, როგორც ეს პირველად დავით იუმმა სცადა დაემტკიცებინა. ამრიგად, გნო-

¹ „Positivismus (gegenatz Idealismus): die Ansicht, das empirische Tatsachen der einzige Ausgangspunkt, Erscheinungen (das durch die Empfindung gegebene) und ihre gegensätzlichen Verbindungen der einzige Gegenstand der Erkenntnis seien und der Philosophie nur die Aufgabe bleibe, die Resultate der positionen Wissenschaften zu einem Gesamtbilde zu verknüpfen“.

K. F a l k e n b e r g, Geschichte der neuen Philosophie, 1921, S. 702.

სეოლოგიის ან შემეცნების თეორიის უმწვავესი საკითხი კონტმა გადაუწყვეტლად დატოვა, და ეს დიდი ხარვეზი იყო მის ფილოსოფიურ სისტემაში. კონტის სისტემა უგნოსეოლოგიოდ აშენდა, და ის, რაც კონტმა თქვა შემეცნების შესახებ (ამის შესახებ კი მან ბევრი რამ თქვა), გნოსეოლოგია არ არის.

ბუნებისმეტყველური მეთოდის ამოსავალ წერტილს შეად-
დაკვირვება გენს დაკვირვება, რომელსაც ორი სახე აქვს: მარტივი ან რთუ-
ლი. რთული დაკვირვება არის ექსპერიმენტი ანუ ცდა. ასტრონომია სარ-
გებლობს მარტივი დაკვირვებით, ვინაიდან ექსპერიმენტის მოწყობა ციურ
სხეულებზე, ცხადია, ადამიანის ძალებს აღემატება. მიუხედავად იმისა,
რომ ასტრონომია ვერ სარგებლობს შემეცნების ისეთი მძლავრი იარა-
ლით, როგორც არის ექსპერიმენტი, იგი მაინც ყველა ბუნებისმეტყვე-
ლურ დისციპლინაზე უფრო განვითარებული მეცნიერებაა. ამდენად იგი,
კონტის აზრით, ნიმუშია ბუნებისმეტყველური შემეცნებისა, და მის მაგა-
ლითზე კარგად შეისწავლება ამ შემეცნების რაობა, მისი საშუალება და
მიზანი.

კონტის თეორიით, შესაძლებელია მხოლოდ გარეგანი დაკვირვება, ე. ი.
დაკვირვება იმაზე. რაც ჩვენს გარეშე ხდება. ეს დაკვირვება წარმოებს
გრძნობათა ორგანოების საშუალებით — თვალების, ყურების, თითების
და სხვა ასეთების საშუალებით. არც თეოლოგიურად მოაზროვნეთა
„სული“, არც მეტაფიზიკურად მოაზროვნეთა „არსი“ დაკვირვებით არ
შეიმეცნება. ყოველი დაკვირვება საგანზე იძლევა მხოლოდ წარმოდგენას
ამ საგანზე. მხოლოდ მის სურათს, ხოლო რა წარმოდგინება ან რა არის
თავისთავად საგანი, ამას დაკვირვება არ გვიჩვენებს, ვინაიდან ყოველი
წარმოდგენა არის ობიექტურიდან თავისთავად არსებული საგნის მიმარ-
თება შემეცნებელ სუბიექტთან. როგორია საგანი ამ მიმართების გარეშე,
როგორია იგი თავისთავად, როგორია საგნის არსი, ამას დაკვირვებით ვერ
ვწვდებით. ამრიგად, დაკვირვებით მიღებული ყოველი წარმოდგენა მი-
მართებითა, რელატიურია, და არა აბსოლუტური, არა უმიმართებო. ჩვენს
ადგილზე რომ სხვა ვინმე ყოფილიყო ან ჩვენ თვითონ გრძნობის სხვაგვა-
რი ორგანოები რომ გვქონოდა, წარმოდგენაც სხვაგვარი იქნებოდა. ვი-
ნაიდან წარმოდგენა მიმართებითა: წარმოდგენა, როგორც ასეთი, არის
ხოლოდ წარმოდგენა საგანზე და არა თვით საგანი, არა თვით არსი ან
ის, რაც არის.

დაკვირვებას რომ არ აქვს აბსოლუტური ხასიათი, დაკვირვებით მიღ-
ებული ცოდნა რომ რელატიურია, ამას არც მეტაფიზიკოსები უარყოფდნენ,
მაგრამ ისინი აღიარებდნენ, რომ გარდა რელატიური ან მიმართებითი
ცოდნისა, არის კიდევ აბსოლუტური ანუ უმიმართებო ცოდნა, რომელ-
შიც შეიცნობა, თუ რა არის საგანი თავისთავად, რა არის საგნის არსი, და

რომელიც ხორციელდება აზროვნების საშუალებით. ასეთი შეხედულება ცოდნის შესახებ ჰქონდათ არა მხოლოდ იდეალისტებს, არამედ მატერიალისტებსაც. მატერიალისტი დემოკრიტიე, მაგალითად, ამტკიცებდა, რომ გრძნობა გვაძლევს მხოლოდ „ბნელ“ ცოდნას, ხოლო „ნამდვილი“ ცოდნა ან ცოდნა ატომებისა, რომლებიც საგანთა არსს შეადგენენ, ხორციელდება აზროვნებით.

კონტი ებრძვის ასეთ შეხედულებას ცოდნაზე. იგი აზროვნების არსება სიტყვით იდეალიზმსაც უარყოფდა და მატერიალიზმსაც, რადგან ორივეს მეტაფიზიკად თვლიდა. მისი თეორიით, აზროვნება ვერ მიწვდება იმას, რაც გრძნობის მიერ არ იყო შეცნობილი: კონტს შეეძლო გაემეორებია არისტოტელეს ცნობილი დებულება: არაფერია გონებაში ისეთი, რაც წინასწარ არ იყო გრძნობაში. თუ გრძნობისეული დაკვირვება არ გვასწავლის, რა არის საგანი თავისთავად, რა არის საგნის არსი, არც აზროვნებას შეუძლია გვასწავლოს იგი. აზროვნების მთელი ფუნქცია ის არის, რომ იგივე ადარებს დაკვირვებაში მიღებულ წარმოდგენებს საგნებზე, შემდეგ აჯგუფებს მათ დროული თანმიმდევრობის ან ვრცეული თანაარსებობის მიხედვით, ბოლოს კი აყეთებს ზოგად დასკვნას. მაგალითად, თუ ხანგრძლივმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ გვალვას მოსდევდა შოუსავლიანობა, აზროვნება დაასკვნის, რომ გვალვა არის მოუსავლიანობის მიზეზი. ამრიგად, კონტის თეორიით, „მიზეზი“ არის მულმივი წინამორბედის სახელი, ხოლო მიზეზობრივი კავშირი მოვლენათა შორის არის მოვლენათა მულმივი თანმიმდევრობა და მეტი არაფერი. მაშასადამე, მეცნიერება, რომელიც ეძებს საგანთა შორის არსებულ მიზეზობრივ კავშირს, აღმოაჩენს მხოლოდ მოვლენათა თანმიმდევრობას. ამის იქით აზროვნება არ მიდის. აზროვნება არის აზროვნება მოვლენათა შესახებ. მას არ შეუძლია მოვლენათა საზღვარს გასცდეს და მისწვდეს იმას, რაც არ გვევლინება, რაც არ არის მოვლენა. აზროვნება მხოლოდ გრძნობათა მიერ მიღებულ წარმოდგენათა წესს აღმოაჩენს და არა იმას, რაც ამ წარმოდგენათა იქით იმყოფება, ე. ი. აზროვნება ვერ წვდება იმას, თუ რა არის თავისთავად ის, რაც წარმოიდგინება, რაც გვევლინება. გრძნობისეული დაკვირვების მსგავსად, აზროვნება წვდება საგნის მხოლოდ გარეგან მხარეს, საგნის მოვლენას და არა საგნის შინაგან არსს.

მაშასადამე, აზროვნებით მიღებული ცოდნაც არ არის აბსოლუტური ანუ უმიმართებო როგორც ეს შეცდომით მეტაფიზიკოსებს ეგონათ, ვინაიდან ეს ცოდნაც რელატიურია, მიმართებითია. როგორც ვხედავთ, აქ პოზიტივისტი კონტი ერთგვარად ეთანხმებოდა კრიტიცისტ კანტს, რომელიც აგრეთვე ებრძოდა მეტაფიზიკას და ამტკიცებდა, რომ აზროვნება არის აზროვნება მოვლენათა ან გრძნობისეულ წარმოდგენათა შესახებ, და ასეთ წარმოდგენებს მოკლებული სუბიექტის აზროვნება ცარიელია.

როგორც გაირკვა, არც დაკვირვება, არც აზროვნება მოვლენათა საზღვარს აღარ სცილდებიან: დაკვირვება შეიცნობს საგანთა მოვლენებს, აზროვნება — მოვლენათა მიმართების ზოგად წესს. არც ერთი არ შეიცნობს საგანთა არსს. მაგრამ დაკვირვება და აზროვნება, კონტის თეორიით, ხომ ჩვენი შემეცნების ერთადერთი საშუალებაა და სხვა საშუალება ამ შემეცნებას არ გააჩნია. აქედან კი ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ საგანთა არსი (ე. ი. ის, თუ რა არის საგანი თავისთავად, შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართების გარეშე) მიუწვდომელია, შეუცნობელია, ჩვენი შემეცნების ფარგლებში აღარ შემოდის. ამრიგად, ყოველი შემეცნება (თვით მეცნიერული ცოდნა) რელატიურია, ხოლო აბსოლუტური ცოდნა (ე. ი. ის ცოდნა, რომლის პატრონად მოჰქონდათ თავი მეტაფიზიკოსებს, როდესაც ისინი აცხადებდნენ, რომ მათ იციან საგანთა არსი ან ის, რაც არის საგანი თავისთავად) არ არსებობს. ე. წ. აბსოლუტური ცოდნა, კონტის აზრით, არის არა ნამდვილი, არამედ მოჩვენებითი ცოდნა ცრუ ცოდნა. ყოველი ე. წ. აბსოლუტური ცოდნა არის, კონტის თეორიით, სოფისტიკური ცოდნა, ვერბალური ცოდნა, უშინაარსო სიტყვების ცოდნა.

მეცნიერი აბსოლუტური ცოდნის ქონებას არ იჩემებს. მეცნიერება „კარგი ჭკუის პატრონი დღეს აღიარებს, რომ ჩვენი რეალური კვლევა-ძიება ზუსტად შემოფარგლულია მოვლენათა ანალიზით, რათა აღმოჩენილ იქნეს მათი ნამდვილი კანონები, ე. ი. მათი თანმიმდევრობისა და მსგავსების მუდმივი მიმართებანი, და ამ კვლევა-ძიებას არ შეუძლია ნამდვილად შეეხოს მოვლენათა შინაგან ბუნებას, არც მათ პირველსა და საბოლოო მიზეზებს, არც მათი წარმოქმნის არსებით წესს“, — ასე წერდა კონტი „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსში“. მეცნიერი, კონტის თეორიით, კმაყოფილდება რელატიური ცოდნით ან იმის ცოდნით, თუ როგორია საგანი არა თავისთავად, არამედ ჩვენთან მიმართებაში, როგორად ან რასახით გვევლინება იგი ჩვენ, როგორ წარმოგვიდგება იგი. კონტის თეორიით, მეცნიერული ცოდნა არის მხოლოდ მოვლენების (წარმოდგენების) და მათი მიმართებების ცოდნა. ასეთ თეორიას მარქსისტული ფილოსოფიის ენაზე ეწოდება აგნოსტიციზმი. ოგიუსტ კონტი იყო აგნოსტიციისტი იმანუილ კანტის მსგავსად.

მოვლენათა და მათ მიმართებათა ცოდნის მეტი ცოდნა კაცს არც სჭირდება, ამტკიცებდა კონტი, რომელიც ამ მუხლში დასცილდა კანტს. ჩვენ სრულიად არ გვესაჭიროება აბსოლუტური ცოდნა, ე. ი. იმის ცოდნა, თუ რა არის საგანი თავისთავად, როგორია მისი შინაგანი არსი. კაცისათვის საკმარისია, როდესაც მან იცის საგნის მოვლენა, ე. ი. იცის, თუ როგორია საგანი მასთან მიმართებაში, როგორ ევლინება მას საგანი. რაც კაცს არასოდეს მოევლინება, რაც არ იქნება მასთან არავითარ მიმართებაში,

იმას კაცისათვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. ჩვენთვის მხოლოდ იმას აქვს მნიშვნელობა, რასაც შეუძლია ან გვავენოს, ან სარგებლობა მოგვიტანოს, ე. ი. ჩვენთან მიმართება ჰქონდეს. კონტს ზედმეტად მიაჩნდა ვარსკვლავთა შესწავლა: საკმარისია მხოლოდ პლანეტების სისტემის შესწავლა, რადგან ვარსკვლავებს დედამიწასთან არ აქვთ ახლობელი კავშირი. სარგებლიანობა — აი რა შეადგენს, კონტის აზრით, ცოდნის მოელ ღირებულებას.

ვისაც აქვს მეცნიერული ცოდნა, ვინც იცის ბუნების კანონები, მას შეუძლია შეიძნოს არა მხოლოდ ის, რაც ამჟამად არის, არამედ ისიც, რაც მომავალში მოხდება, და გამოიყენოს ასეთი ცოდნა ბუნების მოვლენათა დასამორჩილებლად და თავისი ცხოვრების გასაუმჯობესებლად. „რამდენი ცოდნა გვაქვს, იმდენი ძალაც გვაქვს“, — ამბობდა ბეკონი. „ცოდნა გვჭირდება იმისათვის, რათა მომავალი შევიცნოთ“ და ამ გზით ბუნებას დავუფულოთო, — ამბობდა კონტი. ორივეს (ბეკონსა და კონტს) უტილიტარისტული შეხედულება ჰქონდათ ცოდნასა და მეცნიერებაზე. ცოდნა მოთხოვნილებას ემსახურება, შემეცნება ნებისყოფის ფუნქციაა, და ამიტომ კაცს მოვლენათა და მათ მიმართებათა ცოდნის მეტი ცოდნა არ ესაჭიროებაო, — ამტკიცებდა კონტი.

კონტის
აგნოსტიციზმის
კრიტიკა

ასე ესმოდა კონტს მეცნიერული ცოდნა. ასეთი იყო მისი აგნოსტიციზმი, ასეთი იყო პოზიტივისტური უარყოფა მეტაფიზიკისა. იგი უსაყვედურებდა მეტაფიზიკოსებს შინაგანი წინააღმდეგობის ჩადენას: „თქვენ გსურთ აბსოლუტური ან უმიმართებო ცოდნა. მაგრამ ცოდნა ხომ სუბიექტის მიმართებაა ობიექტთან: ცოდნა მიმართებაა. გამოდის, რომ თქვენ, მეტაფიზიკოსებს, გსურთ ისეთი მიმართება, რომელიც არ არის მიმართება. მაგრამ მიმართება, რომელიც არ არის მიმართება, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. განა ცხადი არ არის ასეთი ცნების აბსურდული ხასიათი? მეტაფიზიკა აბსურდზეა აშენებული, იგი შინაგანი წინააღმდეგობით არის დაძმობიებული“, — ასე მსჯელობდა პოზიტივისტი კონტი.

მაგრამ არც კონტის პოზიტივისტური აგნოსტიციზმი იყო შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი. თუ შემეცნება, როგორც ამას კონტი ამტკიცებდა, არის თავისთავად არსებული საგნის ასახვა, ე. ი. სუბიექტის წარმოდგენა ან მიმართება საგანთან, მაშინ შემეცნება ან სრულიად შეუძლებელი ყოფილა, ან ის ყოფილა თავისთავად არსებული საგნის შემეცნება, ე. ი. სუბიექტის მიმართება თავისთავად არსებულ საგანთან.

რა არის კონტის თვალსაზრისით მოვლენა, თუ არა თავისთავად არსებული საგნის ასახვა, ამ საგნის წარმოდგენა სუბიექტის მიერ? ამიტომ, როდესაც კონტი ამბობს, რომ ჩვენ გვაქვს მხოლოდ მოვლენათა ცოდნა

და არა თავისთავად არსებულ საგანთა ცოდნაო, იგი თავისთავს ეწინააღმდეგება. თუ ცოდნა არის საგნის ასახვა, ხოლო საგნის ასახვა იგივეა, რაც საგნის წარმოდგენა ჩვენ მიერ, ე. ი. საგნის მოვლინება ჩვენთვის ან საგნის გადაქცევა მოვლენად, მაშინ ჩვენ გვქონია არა მოვლენის ცოდნა, არა წარმოდგენის ცოდნა, არამედ სწორედ საგნის ცოდნა: ასახვის თეორიის ფარგლებში „მოვლენის ცოდნა“ არის შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნება, და მხოლოდ „საგნის (არსის) ცოდნა“ არის ამ წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი, ვინაიდან ცოდნა იმისა, თუ რა მიმართებაშია ჩვენთან საგანი (არსი), არის არა მოვლენის, არა წარმოდგენის, არამედ სწორედ საგნის (არსის) ცოდნა ან ცოდნა საგნის შესახებ. მოვლენაში ხომ არსი გამოვლინდება (წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ იქნებოდა „მოვლენა“), ხოლო შემეცნებაში (წარმოდგენაში) სწორედ არსი შეიმეცნება, არსი წარმოიდგინება (წინააღმდეგ შემთხვევაში ის არ იქნებოდა შემეცნება, მას არ დაერქმეოდა „წარმოდგენა“). „უარსო წარმოდგენა“ და „უარსო მოვლენა“ არანაკლებ აბსურდული ცნებებია, ვიდრე „უმიმართებო მიმართება“. ამრიგად, კონტის პოზიტივისტური აგნოსტიციზმი, რომელიც მეტაფიზიკას აკრიტიკებდა, თვითონ ვერ უძლებს კრიტიკას. იმ გულუბრყვილო პოზიციიდან, რომელიც ექირა კონტს, მეტაფიზიკა ვერ დამარცხდება, ხოლო ამგვარი კრიტიკოსი თვითონ ვერ იქნება მეტაფიზიკურობისაგან თავისუფალი.

კონტი ეკამათებოდა მეტაფიზიკოსებს, მაგრამ მას თვითონ არ ჰქონდა მეტაფიზიკა დაძლეული, და ეს იყო მისი თეორიის დიდი ნაკლი. მეტაფიზიკოსი ამბობდა: ნამდვილი ცოდნა არის არსის ცოდნა, ხოლო მოვლენების ცოდნა არ არის ნამდვილი ცოდნა (რადგან მას აკლია ზოგადობა და აუცილებლობა). პოზიტივისტიკონტი კი ამბობდა: ნამდვილი ცოდნა არის მოვლენის ცოდნა, ხოლო არსის ცოდნა არ არის ნამდვილი ცოდნა (რადგან ის მიუღწეველია). ორივენი ცდებოდნენ და ორივეს ერთი და იგივე შეცდომა ჰქონდათ დაშვებული: ორივენი მექანიკურად უპირისპირებდნენ ერთმანეთს და ერთმანეთისაგან თიშავდნენ მოვლენისა და არსის ცოდნას. ორივენი ვერ სწვდებოდნენ იმას, რომ ის, რასაც ისინი „მოვლენის ცოდნას“ უწოდებდნენ, არის არსის ცოდნა, ვინაიდან საგნის შინაგანი არსი მის გარეგან მოვლენაშია, ხოლო საგნის გარეგანი მოვლენა მისი შინაგანი არსის მოვლენაა. „Сущность является, явление существенно“, თქვა ლენინმა, ხოლო გოეთე ამბობდა:

! „Nichts ist innen, nichts ist draussen,
Denn was innen, das ist aussen“¹.

¹ „არაფერია მხოლოდ შინით, არაფერია მხოლოდ გარეთ, ვინაიდან, რაც შინგნთაა, ის არის გარეთ“.

არისა და მოვლენის ამ დიალექტიკურ ერთიანობას პოზიტივისტი კონტი ვერ სწვდებოდა, რადგან ის არ იყო დიალექტიკოსი. აქ იყო სწორედ კონტის მსოფლმხედველობის საზღვარი: იგი ეკამათებოდა მეტაფიზიკოსებს, მაგრამ თვითონ იყო მეტაფიზიკოსი.

მეცნიერული ცოდნის პოზიტივისტურ გაგებასთან დაკავშირებულია მეცნიერებათა კლასიფიკაცია, რომელსაც კონტი იძლევა. ფილოსოფიის ისტორია იცნობს მეცნიერებათა კლასიფიკაციის არაერთ ცდას. გავიხსენოთ, მაგალითად, არისტოტელე, ძენონ სტოიცი, ეპიკურე, ბეკონი, დალამბერი, სპენსერი. ამ ცდებს შორის კონტის ცდას ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს.

კონტი იძლევა მხოლოდ იმ მეცნიერებათა კლასიფიკაციას, რომლებსაც იგი უწოდებს „აბსტრაქტულ მეცნიერებებს“ ან „ძირითად მეცნიერებებს“ და არჩევს „კონკრეტულ მეცნიერებათაგან“, როგორც არიან, მაგალითად, ბოტანიკა და ზოოლოგია. როგორც ბოტანიკა, ისე ზოოლოგია განსხვავდება ბიოლოგიისაგან: ბიოლოგია ძირითადი მეცნიერებაა, ვინაიდან იგი ამყარებს სიცოცხლის მოვლენათა ზოგად კანონებს; რაც შეეხება ბოტანიკას ან ზოოლოგიას, არც ერთს ასეთი ზოგადობა არ ახასიათებს. ისინი უფრო სიცოცხლის კონკრეტულ მოვლენათა აღწერას აწარმოებენ, ხოლო სიცოცხლის ზოგადი კანონების დადგენას თავის მიზნად არ ისახავენ. ბიოლოგიის საკვლევი საკითხია, თუ რა არის სიცოცხლე, ბოტანიკოსი კი იკვლევს, თუ როგორ ცოცხლობს ამა თუ იმ ჭიშის მცენარე.

არის სულ ექვსი ძირითადი მეცნიერება. მათ შორის პირველია მათემატიკა (რომლის ნაწილებია არითმეტიკა, გეომეტრია და რაციონალური მექანიკა), ხოლო უკანასკნელი — სოციოლოგია. შუაში იმყოფებიან ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია და ბიოლოგია. მეცნიერებათა ასეთი განლაგების საფუძველია მათი სიმარტივე და ზოგადობა. ყველაზე უფრო მარტივი მეცნიერებაა მათემატიკა, რადგან მისი საგანია სიდიდე¹, რომელიც ყველა სხვა მეცნიერებათა საგნებზე უფრო მარტივია და ამავე დროს უფრო ზოგადიც, ვინაიდან ზოგადობა დამოკიდებულია სიმარტივეზე: რაც უფრო მარტივია, მით უფრო ზოგადია ყოველივე, და, რაც უფრო რთულია, მით უფრო კერძოა იგი.

ყველაზე უფრო ნაკლებად მარტივი მეცნიერებაა სოციოლოგია, ვინაიდან მისი საგანია საზოგადოება, რომელიც სხვა მეცნიერებათა საგნებზე უფრო რთულია. ამრიგად, მეცნიერების სიმარტივე განისაზღვრება

¹ მათემატიკის მიზანია უცნობი სიდიდის განსაზღვრა ნაცნობ სიდიდესთან მისი მმართველის საშუალებით.

არა მისი მეთოდით, არამედ მისი საგნის სიმარტივით, და სწორედ ამის გამო უჭირავს სოციოლოგიას კონტის კლასიფიკაციაში უკანასკნელი, ხოლო მათემატიკას — პირველი ადგილი.

ყოველი რთული საგანი მარტივისაგან შედგება და მისგან არის დამოკიდებული, ვინაიდან მთელი დამოკიდებულია ნაწილისაგან. ამის შესაფერისად, რთულის შესწავლა ემყარება მარტივის ცოდნას, ხოლო მთელის შესწავლას წინ უნდა უსწრებდეს ნაწილის ცოდნა.

ამიტომ ასტრონომიის შესწავლას წინ უსწრებს მათემატიკის ცოდნა, ვინაიდან ასტრონომიის საგანია ციური სხეულების მოძრაობა, მაგრამ ციური სხეულების მოძრაობას ვერ შევისწავლით, თუ არ ვიცით, რა არის მოძრაობა საზოგადოდ, ე. ი. თუ არ ვიცით ის, რასაც შეისწავლის მათემატიკის ის ნაწილი, რომელსაც ეწოდება რაციონალური მექანიკა: ასტრონომია არის ციურ სხეულთა მექანიკა. იგი შეისწავლის ციურ სხეულებს მათემატიკის საშუალებით, მათემატიკის ტერმინებში, რის გამოც მათემატიკის გარეშე ასტრონომია ვერ იარსებებს. ასტრონომია მიუყენებს მათემატიკის (მექანიკის) ზოგად კანონებს ციურ სხეულთა მოძრაობას.

ამისდაგვარად, ფიზიკა, რომელიც კონტის კლასიფიკაციაში მისდევს ასტრონომიას, გულისხმობს ასტრონომიის ცოდნას და მას ემყარება, ვინაიდან მიწიერი სხეულები, რომლებიც ფიზიკის საგანს შეადგენენ, დამოკიდებული არიან ციური სხეულებისაგან. ამრიგად, მათემატიკა კანონს აძლევს ასტრონომიას, ასტრონომია კი ფიზიკას. ასეთია იერარქია მეცნიერებათა შორის.

თავის მხრივ ფიზიკა, რომლის მიზანია შეისწავლოს სხეულის ისეთი მდგომარეობები, რომლებიც არ ცვლიან ამ სხეულის შედგენილობას (ასეთი რამ არის სიმძიმე, სიბოო, ბგერა, სინათლე, ელექტრობა), კანონს აძლევს ქიმიას ან მოლეკულარულ ფიზიკას, რომლის საგანია სხეულთა შედგენილობის ცვლილება, ხოლო ქიმიისაგან დამოკიდებულია ბიოლოგია. ამ უკანასკნელის საგანია სიცოცხლის პროცესები, რომლებიც ქიმიური პროცესების სპეციფიკურ მოვლენებს წარმოადგენენ, ვინაიდან ს ი ც ო ც ხ ლ ე ა რ ი ს ო რ გ ა ნ ი ზ მ ი ს უ ე გ უ ე ბ ა გ ა რ ე მ ო ს თ ა ნ . ბიოლოგიის ამოცანაც ის არის, რომ სიცოცხლის ან გარემოსთან ორგანიზმის შეგუების მოვლენები (კვება, სუნთქვა, სისხლის მიმოქცევა, გამრავლება, ძილი და სხვ.) გაიგოს როგორც ქიმიური პროცესების ნაირსახეობა.

ბოლოს, ბიოლოგია, რომლის ერთ-ერთი ნაწილია ფრენოლოგია ან მოძღვრება ტვინზე, კანონს აძლევს სოციოლოგიას, რომლის საგანია საზოგადოება. სოციოლოგია დამყარებულია უშუალოდ ბიოლოგიაზე, ხოლო ამ უკანასკნელის მეშვეობით — ყველა სხვა ძირითად მეცნიერებაზე.

სოციოლოგიის მიზანია გაიგოს საზოგადოებრივი ცხოვრების პროცესი, როგორც ბიოლოგიური პროცესის კერძო ან სპეციფიკური შემთხვევა, მისი ნაირსახეობა. სხვანაირად რომ ითქვას, სოციოლოგია არის საზოგადოების ბიოლოგია და იგი ბიოლოგიისაგან მხოლოდ თავისი საგნით განსხვავდება: თუ ბიოლოგიის საგანია ცალკეული ადამიანი, ადამიანი როგორც ცხოველი, სოციოლოგიის საგანია ადამიანთა კრებული, ადამიანი საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებში მოქცეული, ან ადამიანი როგორც საზოგადოებრივი ცხოველი. რომ გაიგო, რა არის საზოგადოებრივი ცხოველი, უნდა იცოდეს, რა არის ცხოველი. ამიტომ სოციოლოგი, რომლის საკვლევი საგანია საზოგადოებრივი ცხოველი, თავის მიზანს ვერ მიაღწევს, თუ მან არ იცის ბიოლოგია, რომლის საგანია ცხოველი. მოკლედ რომ ითქვას, სოციოლოგიის მიერ დადგენილი კანონები ან სოციალური კანონები სხვა არაფერია, თუ არა ბიოლოგიური კანონების ნაირსახეობა, მათი სპეციფიკაცია. საზოგადოებრივი ცხოვრება საზოგადოებრივ კანონებს ემორჩილება, ხოლო საზოგადოებრივი კანონები ბიოლოგიურ კანონებზე დაყვანება (რამდენად ეწინააღმდეგება ასეთი შეხედულება მარქსისტულ ფილოსოფიას, ეს ცხადია), ისე როგორც თავის მხრივ ბიოლოგიური კანონები ქიმიურ კანონებზე დაყვანება. აქედან გასაგებია, თუ რატომ უწოდა კონტამ სოციალოგიას სოციალური ფიზიკა. მას შეეძლო მისთვის ეწოდებინა აგრეთვე სოციალური მათემატიკა, ვინაიდან კონტის თვალსაზრისით ფიზიკა ხომ ფიზიკური მოვლენების მათემატიკაა.

თავისი კლასიფიკაცია კონტს გამართლებულად მიაჩნდა მეცნიერებათა განვითარების ისტორიითაც. რაც უფრო მარტივია მეცნიერება, მით უფრო ადრე გაჩნდა და განვითარდა იგი, კონტის თეორიით, მით უფრო ადრე დააღწია მან თავი თეოლოგიური და მეტაფიზიკური აზროვნების წესებს და ჩამოყალიბდა ზუსტ მეცნიერებად, რომლის დებულებები ობიექტურ ხასიათს ატარებენ და მეცნიერთა სუბიექტივიზმით არ არიან დამძიმებული. ყველა სხვა მეცნიერებაზე უფრო მარტივი მეცნიერება, როგორც ითქვა, არის მათემატიკა, და სწორედ მათემატიკა გაჩნდა და განვითარდა სხვა მეცნიერებაზე უფრო ადრე. უკვე შექმსვე საუკუნეში ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მათემატიკას სრულიად ვარკვეულად მიეცა მეცნიერების სახე. სხვა მეცნიერებანი კი უფრო გვიან ჩამოყალიბდნენ და უფრო გვიან განთავისუფლდნენ თეოლოგიური და მეტაფიზიკური აზროვნების ფანტაზიებისაგან. მაგალითად, ასტრონომიას დიდხანს ჰქონდა ფანტასტიკური ასტროლოგიის, ხოლო ქიმიას — მეოცნებე ჯალქიმიის სახე. თვით ისეთი დიდი ასტრონომი, როგორც იყო კეპლერი, თავისუფალი არ იყო თეოლოგიური აზროვნების გავლენისაგან: იგი ფიქრობდა, თითქოს პლანეტები იმიტომ მოძრაობენ წესიერად, რომ მათ აქვთ გო-

ნება. გარდა ამისა, კეპლერი ასტროლოგიურ საქმიანობასაც არ გაუზრბოდა.

ასტრონომიაზე უფრო გვიან ჩამოყალიბდნენ დანარჩენი მეცნიერებანი — ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სოციოლოგია. ფიზიკა ზუსტ მეცნიერებად აქცია გალილეიმ XVI საუკუნეში, ქიმია ლავუაზიემ XVIII საუკუნეში, ბიოლოგია ზუსტი მეცნიერება გახდა მარტო XIX საუკუნეში; რაც შეეხება სოციოლოგიას, ის დღესაც არ არის ზუსტი მეცნიერებაო, ამბობდა კონტი. ამის შესაფერისად მრავლდება, კონტის აზრით, ამ მეცნიერებებში თეოლოგიური და მეტაფიზიკური აზროვნების გადანაშთები. ფიზიკაში ამგვარი გადანაშთების მაგალითებია ისეთი ცნებები, როგორიცაა „სიცარიელის შიში“, „თანდათანობის სიყვარული“, „მიმზიდველობის ძალა“, „ფლოგისტონი“, „ეთერი“ და სხვ. ქიმიაში მეტაფიზიკური აზროვნების გადანაშთია „შერჩევითი ნათესაობის“ ცნება, ხოლო ბიოლოგიაში — „სიცოცხლის ძალის“ ცნება. ყველაზე მეტია თეოლოგიური და მეტაფიზიკური აზროვნების გადანაშთები სოციოლოგიაში, რომელსაც, კონტის სიტყვით, მხოლოდ მან, იგიუსტ კონტმა, მისცა XIX საუკუნეში მეცნიერების სახე. მანამდე კი საზოგადოებრივი მოვლენების შესახებ არსებობდა მხოლოდ თეოლოგიური და მეტაფიზიკური შეხედულებებიო.

მაგალითად, 1789 წლის რევოლუცია, კონტის აზრით, გამოიწვია რევოლუციონერთა მეტაფიზიკურმა, არამეცნიერულმა შეხედულებამ საზოგადოებაზე. ასეთი არამეცნიერული შეხედულებები საზოგადოებრივ მოვლენებზე ძალიან გავრცელებულია. მაგალითად, რევოლუციას, ეკონომიურ კრიზისს, ომს და ამათ მსგავს მრავალ სხვა საზოგადოებრივ მოვლენას ხშირად ხსნიან ღმერთის ჩარევის საშუალებით. ვინ იქცევა ასე? ის, ვინც არ არის თეოლოგიური აზროვნებისაგან თავისუფალი. ის კი, ვისი გონებაც მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების შესწავლით გადაჩვეულია თეოლოგიურ და მეტაფიზიკურ აზროვნებას, ცხადია, ასე არ იმსჯელებს. ამიტომ მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების შესწავლა არის, კონტის აზრით, მთავარი საშუალება იმისათვის, რათა საზოგადოებრივი ცხოვრება მეცნიერულად იქნეს გაგებული. ვისაც მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების სკოლა არ გაუვლია, ის საზოგადოებაზე მეცნიერულ შეხედულებას ვერ მიაღწევსო, ამბობდა კონტი. გამოდის, რომ 1789 წლის რევოლუცია არ მოხდებოდა, რევოლუციონერებს რომ მათემატიკური და ბუნებისმეტყველური აზროვნება ჰქონოდათ! რა თქმა უნდა, კონტი სცდებოდა, ვინაიდან XVIII საუკუნის ფრანგ რევოლუციონერთა თავისებურებას შეადგენდა არა ბუნებისმეტყველური, არამედ ისტორიული აზროვნების ნაკლებობა: მათ ახასიათებდათ მექანი-

ციზმი, ნატურალიზმი და აისტორიზმი, როგორც ეს კარგად აღნიშნა მარქსმა.

მეცნიერებათა კლასიფიკაციის კრიტიკა ასეთია კონტის მეცნიერებათა კლასიფიკაცია. მარქსისტს ეს კლასიფიკაცია ვერ დააკმაყოფილებს. ენგელსი წერდა, რომ კონტმა თავისი კლასიფიკაცია სენ-სიმონისაგან გადმოიწერა და „ძირითადად სწორი აზრი მათემატიკურ აბსურდამდე დაიყვანა“. უხადია, რომ კონტის კლასიფიკაცია ენგელსს არ აკმაყოფილებდა, და ჩვენი აზრით, არ აკმაყოფილებდა იმიტომ, რომ იგი აგებულია ნატურალისტური (მექანიცისტური) და არა დიალექტიკური აზროვნების საფუძველზე. ძირითადი აზრი ამ კლასიფიკაციისა, რომ მთელის თვისებები მისი ნაწილების თვისებებზე დაიყვანება და მთელის კანონზომიერება მისი ნაწილების კანონზომიერებიდან უნდა იქნეს გამოყვანილი, — მცდარი აზრია. ვინაიდან მთელი სხვაა, ვიდრე მისი ნაწილების არითმეტიკული ჯამი. ხოლო რთული მეტია, ვიდრე მისი შემადგენელი ნაწილების მექანიკური ნაერთი. ჩვენ შეიძლება ზედმიწევნით გვქონდეს შესწავლილი მთელის ნაწილები, მაგრამ სწორი წარმოდგენა არ გვქონდეს მთელზე, ვინაიდან მთელის კანონზომიერება იგივე არ არის, რაც მისი შემადგენელი ნაწილების კანონზომიერება. წყლის კანონზომიერება იგივე არ არის, რაც მისი შემადგენელი წყალბადის კანონზომიერება, ხოლო საზოგადოების კანონზომიერება იგივე არ არის, რაც მისი შემადგენელი ადამიანური ორგანიზმების კანონზომიერება: სოციალური კანონები ბიოლოგიურ კანონებზე არ დაიყვანება, ხოლო ბიოლოგიური კანონი საზოგადოების კანონად ვერ გამოდგება. ბიოლოგიური კანონია, დარვინის თეორიით, „ბრძოლა არსებობისათვის“, მაგრამ განა იგი სოციალური კანონია? კონტსაც კარგად ესმოდა ეს ქეშმარიტება ზოგიერთ შემთხვევაში, მაგრამ მეცნიერებათა კლასიფიკაციის აგების დროს მან იგი ჯეროვნად ვერ გამოიყენა, და აქედან წარმოიშვა ამ კლასიფიკაციის ძირითადი ნაკლი.

კონტის კლასიფიკაციას უფრო კერძო ხასიათის ნაკლოვანებებიც აქვს. ხშირად უსაყვედურებენ კონტს, რომ მან თავის კლასიფიკაციაში გამოტოვა ისეთი მეცნიერებები, როგორცაა მინერალოგია, პოლიტიკური ეკონომია, ფსიქოლოგია, ლოგიკა. მინერალოგია, უეჭველად, არანაკლებ ძირითადი მეცნიერებაა, ვიდრე, მაგალითად, ქიმია. რაც შეეხება პოლიტიკურ ეკონომიას, მისი მეცნიერული ღირსება პრაქტიკულად უკვე კონტამდე დამტკიცებული იყო ისეთი გამოჩენილი მოაზროვნის მიერ, როგორც ადამ სმიტია, „ხალხთა სიმდიდრის“ ავტორი. კონტი პატივს სცემდა ადამ სმიტს, მაგრამ უფრო მისი ეთიკური თეორიისათვის, ვიდრე პოლიტიკური ეკონომიისათვის, რომელიც, კონტის აზრით, ყალბ საფუძველზეა დამყარებული. პოლიტიკური ეკონომიის პრინციპია homo oecono-

micus, ე. ი. ისეთი კაცი, რომელსაც მხოლოდ ეკონომიური ინტერესი ამოძრავებს. მაგრამ ასეთი კაცი ფიქციაა, მეტაფიზიკური აბსტრაქცია. ასეთი კაცი სინამდვილეში არ არსებობს და ამიტომ პოლიტიკურ ეკონომიას, კონტის აზრით, აკლია რეალური საფუძველი. იგი მეტაფიზიკური განყენებულობის ნაყოფია და მეცნიერულ ხასიათს მოკლებულია. ცხადია, რომ ის, ვისაც პოლიტიკური ეკონომია მეცნიერებად არ მიაჩნდა, მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში მას ვერ შეიტანდა.

ამავე საბუთით მეცნიერებათა კლასიფიკაციიდან კონტის მიერ გამოირიცხულია ფსიქოლოგია. მისი აზრით, ფსიქოლოგია არ არის მეცნიერება, ვინაიდან თვითდაკვირვება, რომელზეც ფსიქოლოგიას ამყარებენ, არის „ღრმა აბსურდობა“. თვითდაკვირვება განუხორციელებელი რამ არის: იგი გულისხმობს სუბიექტის გაორებას, ეს კი შეუძლებელია, ე. ი. შეუძლებელია, რომ კაცს ჰქონდეს სულიერი განცდა და ამავე დროს აკვირდებოდეს და აანალიზებდეს მას, ვინაიდან განცდა და ანალიზი შეუთავსებელი არიან: ანალიზი სპობს განცდას. ამიტომ ფსიქოლოგიის ადგილზე კონტი აყენებდა გალის ფრენოლოგიას, რომელიც მას ბიოლოგიის ნაწილად მიაჩნდა, ხოლო თვითონ გალს თვლიდა დიდ მეცნიერად. ცხადია, რომ კონტი აქაც სცდებოდა: თვითდაკვირვება შესაძლებელი საქმეა, თუმცა მისი წარმოება ძნელია (მაგალითად, ბავშვი თვითდაკვირვებას ვერ აწარმოებს). რაც შეეხება გალის ფრენოლოგიას, რომელიც ადამიანის სულიერი ცხოვრების გამოკვლევას ლაშობდა თავის ქალის შესწავლის საშუალებით, იგი ყალბი მეცნიერება აღმოჩნდა. დღეს გალის ფრენოლოგიას არაფერ ცნობს, ფსიქოლოგიას კი თავის განკარგულებაში ჰყავს მრავალი მკვლევარი-მეცნიერი.

არანაკლებ საკვირველია ისიც, რომ კონტმა თავის კლასიფიკაციაში არ შეიტანა ლოგია, რომელსაც ასეთი დიდი ისტორიული ტრადიცია მოსდევს. მიზეზი ამისა ის იყო, რომ კონტი კარგად ვერ ამჩნევდა განსხვავებას ლოგიკასა და მათემატიკას შორის, ე. ი. ვერ წვდებოდა იმ დიდი საქმის მნიშვნელობას, რომელიც დაიწყო იუმმა, და რომელსაც თავი მოაბა კანტმა.

დაბოლოს აღსანიშნავია ისიც, რომ მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში, რომელსაც კონტი გვაწვდის, ვერ ვპოულობთ ფილოსოფიას. ამის მიზეზია კონტის პოზიტივისტური წარმოდგენა ფილოსოფიაზე. ამ წარმოდგენით, ფილოსოფიას არც საკუთარი შინაარსი აქვს, არც საკუთარი მეთოდი. მთელს შინაარსს ფილოსოფიას აწვდიან სპეციალური მეცნიერებანი — მათემატიკა, ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სოციოლოგია. ფილოსოფია კი მხოლოდ აჯამებს ამ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ შედეგებს, მონაცემებს, სისტემაში მოჰყავს ისინი. კონტის გამოთქმა რომ ვინმართ, ფილოსოფია არის „ადამიანურ ცნებათა ზოგადი სისტემა“.

საქიროა თუ არა ასეთი „სისტემა“ და რამდენად არის შესაძლებელი მისი განხორციელება, — ამ კარდინალურ კითხვებს კონტი დამაკმაყოფილებლად ვერ წყვეტდა. არსებითად რომ ითქვას, ფილოსოფიისაგან კონტის მოძღვრებაში მხოლოდ სახელი რჩება. ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა მ ი ს ი წ ი გ ნ ი ს მ ხ ო ლ ო დ უ დ ა ს ა წ ე რ ი ა: შ ი გ კ ი ა მ წ ი გ ნ შ ი ა რ მ ო ი პ ო ვ ე ბ ა. ფილოსოფიის სახელწოდებით კონტი გვაწვდის მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერებათა მიმოხილვას, რაც, ცხადია, ფილოსოფია არ არის. ფილოსოფიის მაგივრად კონტის „კურსს“ სჯობდა „მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ წოდებოდა. ვერავენ უარყოფს ენციკლოპედიის სარგებლობას, მაგრამ ყოველი სასარგებლო საქმე ფილოსოფია არ არის.

მთავარი ადგილი კონტის სისტემაში უჭირავს სოციოლო-
ს: ც ა ო ლ ო გ ი ა გ ი ას: ასეთი სახელწოდება მისცა კონტმა მეცნიერებას საზოგადოების შესახებ. ეტიმოლოგიური თვალსაზრისით ეს სახელწოდება არ არის უნაკლო, ვინაიდან იგი ეკლექტიკურად შეუდგენია კონტს ლათინური და ბერძნული ძირებისაგან. თავის უდიდეს დამსახურებად კონტს ის მიაჩნდა, რომ მან, მათემატიკურ და ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებებზე დამყარებით, შექმნა ნამდვილი მეცნიერება საზოგადოების შესახებ და განდევნა თეოლოგიური და მეტაფიზიკური წარმოდგენები საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე. სიზუსტე — აი რა მოეთხოვება ყოველ მეცნიერებას, და სოციოლოგიაც, კონტის აზრით, მოწოდებულია ისეთ ზუსტ მეცნიერებად იქცეს, როგორც არის ასტრონომია: თუ ასტრონომია არის ციურ სხეულთა მექანიკა, სოციოლოგია სოციალურ მოვლენათა ფიზიკა ან სოციალური ფიზიკაა, რომელიც იმავე მეთოდით იკვლევს საზოგადოებას, რა მეთოდითაც ფიზიკა იკვლევს ბუნებას.

ფიზიკის მთავარი ნაწილებია სტატისტიკა და დინამიკა. ამის შესაფერისად სოციოლოგიას აქვს ორი ნაწილი — სოციალური სტატისტიკა და სოციალური დინამიკა.

სოციალური სტატისტიკა არის საზოგადოების ანატომია: იგი
სოციალური სტატისტიკა იკვლევს საზოგადოების სხეულს, ე. ი. იმას, თუ როგორ არის საზოგადოება თავისი ნაწილებისაგან ასხმული. საზოგადოების მოლექულაა ოჯახი, რომელშიც მოცემულია უკვე საზოგადოებრივ მიმართებათა ძირი. ეს ძირია სიმპათიის გრძნობა: ოჯახი თავის წევრთა ურთიერთ სიმპათიაზე ან ჯთანაგანცდაზე ასხმული პატარა საზოგადოებაა. თუ ეს სიმპათია ოჯახის წევრთა შორის მოისპო, ოჯახიც ქისპობა. ოჯახი არის სიმპათიური გრძნობის აკვანი და სკოლა. ოჯახი აღისციპლინებს კაცს და ამზადებს მას ფართო საზოგადოებაში ცხოვრებისათვის. ოჯახი ზღუდავს დაბადებიდან თანდაყოლილ თვისებობას და აჩვენებს წესიერებას. განქორწინებას კონტი უარყოფს, ხოლო ქვირის ართმევს უფლებ-

ბას მეორეჯერ დაქორწინდეს. ასეთ ცშეხედულებას ენგელსი ფილისტერულ შეხედულებას უწოდებდა.

საზოგადოება არის ოჯახთა კავშირი. აქ ჩნდება შრომის საზოგადოება და კოოპერაცია, რომელსაც ორი სახე აქვს — მარტივი და სახელმწიფო რთული. მარტივი კოოპერაციაში მონაწილენი ერთ და იმავე საქმეს აკეთებენ, რთული კოოპერაცია კი არის შრომის განაწილება: თითოეული ოჯახი აკეთებს იმას, რაც მეორისათვის არის საჭირო, და ეს აკავშირებს ოჯახებს ერთმანეთთან საკუთარი სარგებლობის შეგნების გამო. რაც უფრო ფართოვდება საზოგადოება, მით უფრო აუცილებელი ხდება სახელმწიფოს წარმოშობა: სახელმწიფო თავისი ავტორიტეტით ამაგრებს კავშირს საზოგადოების შემადგენელ ნაწილთა შორის.

სახელმწიფოში ორი ხელისუფლება ან ავტორიტეტია გასარჩევი: საერო და სასულიერო. ამათგან პირველს სისრულეში მოჰყავს ის, რის განხორციელებაც მეორეს მიზანშეწონილად მიიჩნია. ცუდია, როდესაც სასულიერო ხელისუფლება დამორჩილებულია საერო ხელისუფლების მიერ. აზროვნების მატარებელ საზოგადოებრივ ორგანოს (ასეთია კი სასულიერო ხელისუფლება) მხოლოდ მაშინ შეუძლია, კონტის თეორიით, თავისი ფუნქცია ნორმალურად შეასრულოს და საზოგადოებას მაქსიმალური სარგებლობა მოუტანოს, როდესაც ის დამოუკიდებელია და მისი თავისუფლება არ არის შეზღუდული.

სოციალური დინამიკა თუ სოციალური სტატიკა არის საზოგადოების ანატომია, სოციალური დინამიკა სოციალური დინამიკა საზოგადოების ფიზიოლოგიაა. ჩვეულებრივი ფიზიოლოგია იკვლევს ბიოლოგიური ორგანიზმის სიცოცხლის პირობებს, მისი ორგანოების მოძრაობას, მის ცვლილებას გარემოსთან შეგუებით. ამის შესაფერისად, სოციალური დინამიკა იკვლევს საზოგადოების ცვლილებას, მის მოძრაობას, და ეძებს ამ მოძრაობის კანონებს.

საზოგადოების რომელიმე დაწესებულების შეცვლა უზიფათოდ (ე. ი. ანარქიის აცდენით) შესაძლებელია, კონტის აზრით, მხოლოდ მაშინ, როდესაც იგი ტარდება წესიერად. საზოგადოების შეცვლა უნდა ხდებოდეს წესრიგის დაურღვევლად, მეცნიერთა მიერ წინასწარ გონიერად მოფიქრებული რეფორმით და არა უწესრიგოდ, არა მასების აღმფოთებული გრძობით გამოწვეული რევოლუციის საშუალებით. როგორც ვხედავთ, კონტი გმობდა რევოლუციის, რომელიც მას მიაჩნდა ანარქიის წინამორბედად, ანარქია კი — უსაშინლეს უბედურებად.

ოდესღაც ჟან-ჟაკ რუსო უარყოფდა ისტორიულ პროგრესს. კონტი ამ საკითხში არ ეთანხმებოდა რუსოს და იცავდა პროგრესის იდეას. კონტის თეორიით, ინტელექტუალური პროგრესი არის მთელი საზოგადოებრივი პროგრესის პირობა, და ამიტომ აზროვნების სამ სტადიას (თეო-

ლოგიურს, მეტაფიზიკურს და პოზიტიურს) შეესატყვისება საზოგადოებრივი განვითარების სამი ეპოქა: თეოლოგიურ-მხედრული, მეტაფიზიკურ-ლეგისტური და მეცნიერულ-ინდუსტრიული.

თეოლოგიურ-მხედრულ ეპოქაში, კონტის სიტყვით, „ყოველი სოციალური ურთიერთობა მხედრულია. საზოგადოების ერთადერთი მიზანია დაპყრობა. მრეწველობა არსებობს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს საჭიროა მოდემის არსებობისათვის. მთავარი დაწესებულება არის მონობა წმინდა და პრიმიტიულ ფორმაში“. თავის მხრივ თეოლოგიურ-მხედრული ეპოქა გაივლის სამ საფეხურს — ფეტიშიზმის, პოლითეიზმის და მონოთეიზმის შესაფერისად. ეს საფეხურებია ველურობა, ბარბაროსობა და ცივილიზაციის გარიჟრაჟი. ფეტიშიზმის ხანაში საზოგადოება ველურია, პოლითეიზმის ხანაში — ბარბაროსული, ხოლო მონოთეიზმის ხანაში ჩნდება ცივილიზაცია. კონტი ვრცლად ეხება ბარბაროსული საზოგადოების განვითარებას, რომელსაც, მისი თეორიით, სამი პერიოდი ჰქონდა: თეოკრატიის (ინდოეთი), განუვითარებელი სამხედრო პოლითეიზმის (ელადა) და განვითარებული სამხედრო პოლითეიზმისა (რომი).

ბარბაროსულ საზოგადოებაში საერო ხელისუფლება და სასულიერო არ იყვნენ ერთმანეთისაგან გამიჯნული. ინდოეთში საერო საქმეებს განაგებდნენ ქურუმები, რომში კი, პირუკუ, საერო ხელისუფლება განაგებდა სასულიერო საქმეებს: კეისარი იყო pontifex maximus. მონოთეიზმმა გაათავისუფლა სასულიერო ხელისუფლება საეროსაგან და ამით დაუდვა სათავე ცივილიზაციას. თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს მონოთეისტური პერიოდის საზოგადოებამ მიაღწია კათოლიციზმში: ომიანობა შეიზღუდა, მონობა შეიცვალა ბატონყმობით, გაჩნდა რაინდობა, პოლიგამიის მაგიერად დამყარდა მონოგამია, და ქალს დაედვა პატივი. ქალაქებში ფეხი მოიკიდა ხელოსნობამ. ეს იყო სწორედ დასასრული თეოლოგიურ-სამხედრო ეპოქისა და სათავე ცივილიზაციისა.

XIV საუკუნიდან იწყება მეტაფიზიკურ-ლეგისტური ეპოქა, რომელიც იყო მხოლოდ გარდამავალი საფეხური. იგი ვერ აშენებდა ახალ წეს-წყობილებას, მაგრამ ანგრევდა ძველს. მეტაფიზიკურ-ლეგისტური ეპოქა გრძელდებოდა XVIII საუკუნის დასასრულამდე. მას ჰქონდა სამი პერიოდი: 1) XV საუკუნის ბოლომდე, როდესაც თეოლოგიზმი (კათოლიციზმი) ინგრევა შიგნიდან და ჰუმანიზმი იკიდებს ფეხს; 2) XVI საუკუნე და XVII საუკუნის პირველი ნახევარი, როდესაც პროტესტანტიზმი ებრძვის კათოლიციზმს; 3) XVII საუკუნის მეორე ნახევარი და XVIII საუკუნე, როდესაც დეისტები (ვოლტერი, ღიდრო, რუსო) ცხადყოფენ თეოლოგიზმის უგუნურობას და ამზადებენ 1789 წლის რევოლუციას. უკანასკნელმა დაამხო „ძველი რეჟიმი“, რომელიც აბრკოლებდა ვაჭრობისა და მრე-

წველობის განვითარებას, და გზა გაუხსნა მეცნიერულ-ინდუსტრიულ ეპოქას.

მეტაფიზიკურ-ლეგისტურ ეპოქაში წამყვანი როლი ეკუთვნოდათ იურისტებს, ორატორებს, ლიტერატორებს, სიტყვის ოსტატებს. მეცნიერულ-მრეწველურ ეპოქაში მათი ადგილი დაიკირეს საქმის კაცებმა — ინჟინრებმა, კომერსანტებმა, ნატურალისტებმა. ადამიანი გონებრივად გაიზარდა და გამოიგონა ახალი საწარმოო იარაღები. შრომის ნაყოფიერება გადიდდა. ორთქლის მანქანის გამოგონებამ გადატრიალება მოახდინა მრეწველობაში. გაძლიერდა მრეწველთა კლასი (ამ „მრეწველთა კლასში“ კონტს გაერთიანებული ჰყავდა ბანკირები, ვაჭრები, ხელოსნები, გლეხები და მუშები!), შეწყდა ხშირი ომები და რევოლუციები, დადგა მშვიდობიანი სამეურნეო განვითარების ხანა. წინათ კაცი ომით ცხოვრობდა, მეომარს კი მარჩენალი მონა სჭირდებოდა. ვაჭრობისა და მრეწველობის განვითარებამ ადამიანს თავისუფლება მოუტანა და დესპოტიზმმა გზა მისცა უკეთეს წესწყობილებას.

მეცნიერულ-ინდუსტრიული ან პოზიტიური ფორმაცია არის უკანასკნელი ფორმა საზოგადოებრივი პროგრესისა: კონტის თეორიით, მასზე უკეთესი საზოგადოებრივი წესწყობილება შეუძლებელია. სოციალიზმში კონტს არ მიაჩნდა თავის იდეალად. იგი ვერ ამჩნევდა კლასთა ბრძოლას კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, არ ცნობდა ინტერესთა ანტაგონიზმს იმ წრეში, რომელსაც მან „მრეწველთა კლასი“ უწოდა. კერძო საკუთრების გაუქმება და უთანასწორობის მოსპობა „მდიდრებსა და ღარიბებს“ შორის, კონტის აზრით, იქნებოდა საზოგადოების მოსპობა. თანასწორობა კონტს მეტაფიზიკურ ცნებად მიაჩნდა. საზოგადოებრივი მეურნეობის მართვა-გამგეობა, მისი თეორიით, კაპიტალისტების ხელში უნდა იყოს, მუშები კი უნდა ასრულებდნენ მათ განკარგულებებს და მოთმინებით ელოდნენ თავისი მდგომარეობის გაუმჯობესებას ისევ მათგან. თავის მხრივ კაპიტალისტებიც უნდა ზრუნავდნენ მუშებზე. თითოეულ მუშას უნდა ჰქონდეს 7-ოთახიანი ბინა და წლიური ხელფასი არანაკლებ 3.500 ფრანკისაო, — ამბობდა კონტი.

როგორ შეიძლება ეს განხორციელდეს, ამაზე დამაკმაყოფილებელ პასუხს კონტი არ იძლეოდა, და აქედან, ცხადია, მისი თეორიის უტოპისტური, არამეცნიერული ხასიათი. კონტს არ ესმოდა თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების ეკონომიური შინაარსი. იგი ბუნებისმეტყველების პოზიციიდან უდგებოდა საზოგადოებას და ამ მეთოდით ფიქრობდა ექცია საზოგადოებათმცოდნეობა ზუსტ მეცნიერებად. მაგრამ მის მაგალითზე გამოირკვა, რომ ასეთი მეთოდით საზოგადოების შესწავლა ვერ აღწევს დადებით შედეგს. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ კონტი იყო ფართო

ერუდიციის პატრონი. მაგრამ მას გავლილი არ ჰქონდა გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის სკოლა, რის გამოც იგი, არსებითად, XVII—XVIII საუკუნეების მეტაფიზიკურ იდეათა ფარგლებში ტრიალებდა. კონტი დარჩა ნატურალისტური მექანიციზმის ნიადაგზე, მაშინ როდესაც მოწინავე მოაზროვნეთა წრეში ნატურალიზმი უკვე დაძლეული იყო და ისტორიზმს მოპოვებული ჰქონდა დიალექტიკური მეთოდი.

რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის

ლოგიკური მიმართებისა და რეალური მიმართების ურთიერთშორის გარჩევა არის ლოგიკურისა და რეალურის ერთმანეთისაგან გარჩევის ფუნქცია. ვინც ვერ არჩევს რეალურს ლოგიკურისაგან, ის, ცხადია, ვერ შეძლებს გაარჩიოს ლოგიკური მიმართებაც რეალური მიმართებისაგან.

რეალურია საგანი, ხოლო ლოგიკურია ამ საგნის შესახებ ცნება, რომელსაც „ლოგიკური“ სწორედ იმიტომ ეწოდება, რომ ლოგიკა არის ის მეცნიერება, რომელიც მას შეისწავლის. ამის თანახმად, ლოგიკური მიმართება ეწოდება მიმართებას ცნებათა შორის, ხოლო რეალური მიმართება — მიმართებას საგანთა შორის. თუ პირველ მიმართებას შეისწავლის ლოგიკა, მეორე მიმართებას შეისწავლის რეალური სინამდვილის შესახებ მეცნიერება — პირველ რიგში კი ფიზიკა, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, ე. ი. ბუნებისმცოდნეობა. ცნების გაიგივება საგანთან, ხოლო ლოგიკის გაიგივება ფიზიკასთან არის იდეალიზმის გნოსეოლოგიური ძირი, როგორც ეს აღნიშნა ვ. ი. ლენინმა.

რომ უფრო ნათელი იყოს ნათქვამის აზრი, გავათვალსაჩინოთ იგი მაგალითების საშუალებით. ესა თუ ის ხე არის რეალური საგანი, მაგრამ ხ ე ო ბ ა არის ცნება, რომელიც განსხვავდება არა მხოლოდ რეალური ხისაგან, არამედ ამ რეალურ ხეზე იმ რეალურ წარმოდგენისაგანაც, რომელიც აქვს ამა თუ იმ სუბიექტს და რომელიც ფსიქოლოგიის საკვლევ საგანს შეადგენს. ესა თუ ის მაგიდა არის რეალური საგანი, მაგრამ მ ა გ ი დ ო ბ ა არის ცნება და არა რეალური საგანი.

ეს განსხვავება ცნებასა და საგანს შორის აპირობებს განსხვავებას ლოგიკურ მიმართებასა და რეალურ მიმართებას შორის. მაგალითად, მიმართება ფოთსა და რიონს შორის (ის, რომ ფოთი იმყოფება რიონის შესართავთან) არის რეალური მიმართება. აგრეთვე რეალურია მიმართება დიდროსა და რუსოს შორის (მაგალითად ის, რომ დიდრო და რუსო იყვნენ თანამედროვენი). რეალური ეწოდებათ ამ მიმართებებს იმის გა-

მო, რომ ისინი არიან მიმართებები ისეთ რეალურ საგანთა შორის, როგორცაა ფოთი და რიონი ან დიდრო და რუსო. ამისაგან განსხვავებით, მიმართებას სიმართლის ცნებასა და სათნოების ცნებას შორის, გამოთქმულს ასეთ მსჯელობაში, როგორცაა მსჯელობა „სიმართლის ცნება არის სათნოების ცნების სახეობა“, უნდა ეწოდოს არა რეალური, არამედ ლოგიკური მიმართება, რამდენადაც ის არის მიმართება არა რეალურ საგანთა შორის, არამედ ისეთ ლოგიკურ ცნებათა შორის, როგორცაა ცნებები „სიმართლე“ და „სათნოება“. ლოგიკური მიმართება უნდა ეწოდოს აგრეთვე მიმართებას, გამოთქმულს ასეთ მსჯელობაში: „სისწრაფე არ არის სიმრუდე“. ლოგიკური მიმართების პირველი მაგალითი არის ლოგიკური დაქვემდებარების შემთხვევა, ხოლო ლოგიკური მიმართების მეორე მაგალითი — ლოგიკური წინააღმდეგობის შემთხვევა.

ასეთია, მოკლედ რომ ითქვას, განსხვავება რეალურსა და ლოგიკურს შორის და რეალურ მიმართებასა და ლოგიკურ მიმართებას შორის. საჭიროა ამავე დროს ისიც აღინიშნოს, რომ რეალურისა და ლოგიკურის ურთიერთშორის ზუსტი გარჩევა ჩნდება აზროვნების განვითარების მხოლოდ მაღალ საფეხურზე. მაგალითად, რეალურისა და ლოგიკურის ურთიერთშორის გარჩევას ჩვენ ვერ შევხვდებით აზროვნების განვითარების იმ საფეხურზე, რომელსაც ხშირად ეწოდება გულუბრყვილო აზროვნების სტადია. პირველყოფილი ადამიანის აზროვნებაში (რომელსაც არ გააჩნია განყენებული ცნებები) რეალური და ლოგიკური, საგანი და ცნება შეზრდილი არიან ერთმანეთთან, ასე რომ მათი ურთიერთ გამიჯვნა აზროვნების ამ საფეხურზე მდგომი ადამიანისათვის დაუძლეველ ამოცანას შეადგენს. არამცთუ ცნებას, წარმოდგენასაც კი ვერ არჩევს საგნისაგან გულუბრყვილო შეგნება და სწორედ აქედან მომდინარეობს მითოლოგიის მთელი სიმდიდრე. ფილოსოფიის უძირითადესი მიზანიც შეიძლება ვაგებულ იქნეს, როგორც მითოლოგიის გაუქმება და გულუბრყვილობის დაძლევა.

როგორც ფილოსოფიის ისტორია ცხადყოფს, დავით იუმი იყო პირველი მოაზროვნე, რომელმაც თანმიმდევრულად გამიჯნა რეალური მიმართება ლოგიკური მიმართებისაგან, ხოლო ეს გონებრივი ოპერაცია მან მიზეზობრივი მიმართების შესწავლის ნიადაგზე აწარმოვა. მიზეზობრივი მიმართება, რომელიც რეალური მიმართების ერთ-ერთი სახეობაა, იპყრობდა იუმის ყურადღებას, როგორც იმ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათა პრინციპი, რომლებმაც იწყეს სწრაფი განვითარება XVI—XVII საუკუნეში და მალე ისეთ წარმატებას მიაღწიეს, რომ ფილოსოფიის ადგილის დაჭერა დააპირეს, ე. ი. მოინდომეს ფილოსოფიის გაუქმება, ვინაიდან ბუნებისმეტყველებადქცეული ფილოსოფია უკვე არ არის ფილოსოფია (ფილოსოფია უზევედება ბუნებისმეტყველებას). რამდენადაც

მიზეზობრიობა ჯერ კიდევ იუმამდე შეცნობილ იქნა ბუნებისმეტყველების პრინციპად, ე. ი. რამდენადაც ბუნებისმეტყველების ძირითად ამოცანად გამოცხადდა ბუნების მოვლენათა ახსნა, ხოლო ახსნა არის მიზეზთა გარკვევა, ამდენად იუმისათვის ცხადი იყო, რომ ბუნებისმეტყველური შემეცნების ფასიც მიზეზობრიობის შემეცნებითი ღირებულებით უნდა განსაზღვრულიყო. ამიტომ მიზეზობრიობის შეფასებაც იქცა ბუნებისმეტყველების შესაფასებელ საშუალებად და შედეგიც სათანადო აღმოჩნდა: მიზეზობრივი მიმართების დევალორიზაციამ მთელი ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიური საფუძვლები ეჭვის ქვეშ დააყენა.

იუმმა ცხადყო, რომ მიზეზობრივი მიმართება არ არის ლოგიკური მიმართება. მიზეზობრივია მიმართება მიზეზსა და შედეგს შორის: მიზეზი იწვევს შედეგს, ე. ი. მიზეზი რეალურად ქმნის, ან რეალურად აჩენს შედეგს. მაგალითად, ცეცხლი არის მიზეზი, წყლის აორთქლება არის შედეგი, ხოლო დებულებაში „ცეცხლი აორთქლებს წყალს“ ასახულია მიზეზობრივი მიმართება ცეცხლსა და წყლის აორთქლებას შორის. იუმმა პირველმა მიაქცია ყურადღება, რომ ეს მიზეზობრივი მიმართება არ არის ლოგიკური მიმართება, ან მიმართება ცნებათა შორის, რომლის პრინციპია წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი. სწორედ ეს იყო ის აღმოჩენა, რომელმაც იუმი გამოიჭნა რაციონალიზმისაგან.

როგორც ცნობილია, კონტინენტალური ევროპის რაციონალისტებს მიზეზობრივი მიმართება მიაჩნდათ მათემატიკურ მიმართებად, ხოლო მათემატიკური მიმართება — უბრალო ლოგიკურ მიმართებად, და ამის თანახმად ისინი ფიქრობდნენ, რომ მიზეზი არის ლოგიკური გვარი, ხოლო შედეგი — ლოგიკური სახეობა. როგორც ლოგიკური გვარი შეიცავს თავის ლოგიკურ სახეს, ისე (რაციონალისტების მოძღვრებით) მიზეზიც შეიცავს თავის შედეგს და, მაშასადამე, საკმარისია იცოდე მიზეზი, რათა იცოდე მისი შედეგიც: შედეგი ლოგიკურად, წინააღმდეგობის პრინციპის საბუთით, გამომდინარეობს თავისი მიზეზისაგან და მის გამოსაყვანად არაფერია საჭირო გარდა მიზეზის ცნების ანალიზისა. მიზეზი არის ლოგიკური საბუთი (*causa est ratio*), ხოლო მიზეზობრივი დებულება — ანალიტიკური დებულება, სადაც შედეგის ცნება ლოგიკურად მოცემულია თავისი მიზეზის ცნებაში, — ასე მსჯელობდნენ რაციონალისტები (დეკარტი, მალბრანში, სპინოზა).

სწორედ აი ასეთ მსჯელობას, ასეთ გაიგივებას ლოგიკურისა რეალურთან, წინააღმდეგ იუმი. მან გარკვეულად გამოიჭნა რეალური მიმართება ლოგიკური მიმართებისაგან და ეს იყო ის დიდი წვლილი, რომლის შემოტანისათვის ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულ განვითარებაში იუმი კანტის მიერ ასე მაღლა იქნა დაფასებული¹.

¹ Prolegomena, 1910, გვ. 3.

თვით კანტის თეორიულ ფილოსოფიასაც რეალურისა და ლოგიკურის ეს გარჩევა უდევს საფუძვლად და „წმინდა გონების კრიტიკაც“ იწყება სინთეზური და ანალიზური მსჯელობების ურთიერთისაგან გარჩევით¹. ლოგიკური მიმართება და ანალიზური მსჯელობით დასამყარებელი მიმართება სინონიმებაა კანტისათვის, ისე როგორც ყოველი რეალური მიმართება არის მისთვის სინთეზური მსჯელობით დასამყარებელი მიმართება. ამიტომ, კანტის მოძღვრებით, რეალური მიმართების ამსახველი მსჯელობის სუბიექტში არ არის მისი პრედიკატი აუცილებლად მოცემული და, მამასადავ, მიზეზის ცნებაც არ შეიცავს აუცილებლად შედეგის ცნებას, რათა ლოგიკური ანალიზის საშუალებით შესაძლებელი იყოს პირველისაგან უკანასკნელის აპრიორული დედუქცია. ეს აზრი (რომელიც „წმინდა გონების კრიტიკის“ დედააზრს შეადგენს) კანტისათვის ნათელი იყო უკვე მაშინ, როდესაც იწერებოდა მისი ნაშრომი „მეტაფიზიკური შემეცნების პირველსაწყისების ახალი გაშუქება“, რომელიც 1756 წელს კანტმა წარადგინა უნივერსიტეტში ლექციების კითხვის უფლების მოსაპოვებლად და სადაც კანტი, არჩევს რა ერთმანეთისაგან რეალურ საფუძველს ან მიზეზს და შემეცნებით ან ლოგიკურ საბუთს, უკუაგდებს რაციონალისტურ სკოლაში მიღებულ ონტოლოგიურ არგუმენტს, რომელიც ცნების ლოგიკური ანალიზის საშუალებით ლამობდა საგნის რეალური არსებობა დაემტკიცებინა. ცნებიდან რეალური არსებობა არ გამოიყვანება, რადგან უკანასკნელი პირველში არ არის მოთავსებულიო. ცნება სხვაა, ხოლო რეალური არსებობა სხვა და ამიტომ ლოგიკური მიმართება ცნებათა შორის განსხვავდება რეალური მიმართებისაგან საგანთა შორისო — ასეთია დედააზრი, რომელზეც აგებულია კანტის ხსენებული საპაბილიტაციო ნაშრომი.

კიდევ უფრო გარკვეულადაა გამიჯნული ერთმანეთისაგან რეალური მიმართება და ლოგიკური მიმართება კანტის ნარკვევში, რომლის სათაურია „ფილოსოფიაში უარყოფითი სიდიდეების ცნების შემოტანის ცდა“ და რომელიც 1763 წელს დაიწერა. ამ ნარკვევში კანტი არჩევს ერთმანეთისაგან რეალურ წინააღმდეგობას და ლოგიკურ წინააღმდეგობას. ლოგიკურია, კანტის აზრით, წინააღმდეგობა ცნებებს შორის, ხოლო რეალურია წინააღმდეგობა რეალურ საგნებს შორის, ხოლო ცნება და რეალური საგანი ერთი და იგივე არ არისო. მაგალითად, ესა თუ ის რეალური საგანი ვრცეულია (ე. ი. სივრცეშია მოცემული, სივრცის პირობის ქვეშ არსებობს), ცნებას კი ვრცეულობის პრედიკატი არ მიეწერება, ცნება არ არის ვრცეულიო.

რათა გაათვალსაზრისო ლოგიკური წინააღმდეგობისა და რეალური

¹ Krit. d. r. Vern., Kehrbr., გვ. 39.

წინააღმდეგობის განსხვავება, კანტს მოჰყავს მაგალითები: A და არა — A, თეთრი და არათეთრი, მძიმე და არამძიმე, სიამოვნება და არასიამოვნება, ქონება და არქონება—აი ლოგიკური წინააღმდეგობის მაგალითები (დღეს ჩვენ ამ წინააღმდეგობას კონტრადიქტორულ წინააღმდეგობას დავარქმევდით). +A და —A, სიხარული და მწუხარება, სიყვარული და სიძულვილი, ქონება და ვალი, სიციხე და სიცივე, მიზიდვა და განზიდვა—აი რეალური წინააღმდეგობის მაგალითები. ლოგიკურ წინააღმდეგობაში ერთი წევრი ლოგიკურად უარყოფს მეორეს და გარდა უარყოფისა არაფერს შეიცავს: ერთი წევრი არის მეორის ლოგიკური უარყოფა და მეტი არაფერი. რეალურ წინააღმდეგობაში კი ერთი წევრი სრულიადაც არ არის მეორის უბრალო უარყოფა, არამედ თვითონ არის რაღაც პოზიტიური და გარკვეული. მაგალითად, სიძულვილი არ არის სიყვარულის უბრალო უარყოფა ან სიყვარულის არქონება. სიყვარულის არქონებაა, როდესაც კაცი არ უყვართ; მაგრამ შესაძლებელია, რომ კაცი არ გვიყვარდეს და ამავე დროს არც გვძულდეს. მეორე მაგალითი: —A (მინუს A) არ არის უბრალო უარყოფა +A-სი (ვინაიდან +A-ს უბრალო უარყოფა იქნებოდა არა მინუს A, არამედ არა +A): —A (მინუს A) არის ისეთივე გარკვეული სიდიდე, როგორც +A.

ლოგიკური წინააღმდეგობის წევრები ლოგიკურად შეუთავსებელი არიან ერთმანეთთან, ლოგიკურად გამორიცხავენ ერთმანეთს და ვინც ერთს უარყოფს, მას არ აქვს უფლება მეორე წევრიც უარყოს, არამედ ვალდებულია ეს უკანასკნელი დაადასტუროს. რაც შეეხება რეალური წინააღმდეგობის წევრებს, ისინი მხოლოდ რეალურად შეუთავსებელი არიან ერთმანეთთან, მხოლოდ რეალურად გამორიცხავენ ერთმანეთს, აზროვნების პროცესში კი ერთი წევრის უარყოფა სრულიად არ მოითხოვს მეორე წევრის დადასტურებას¹.

ასეთი სასტიკი გარჩევა ლოგიკური მიმართებისა რეალური მიმართებისაგან უცხო იყო ჯერ კიდევ ანტიკური ფილოსოფიისათვის, რის დასამტკიცებლად საკმარისია მივუთითოთ არისტოტელეზე, რომლის ნაწერებში ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნება თავისი განვითარების უმაღლეს წერტილს აღწევს. მართალია, ცნობილ თავის მოძღვრებაში მიზეზობრიობის შესახებ არისტოტელე არჩევს ერთმანეთისაგან მატერიალური მიზეზის ცნებას (βλ. η) ლოგიკური მიზეზის ცნებისაგან (τὰ τῆ ψυχῆς ἐκ τῆς αἰσθητικῆς) და ამდენად არისტოტელესაგან მოსალოდნელი იყო ზუსტი და თანმიმდევრული გარჩევა რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მი-

¹ „Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch das andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zweifach: entweder logisch durch den Widerspruch oder real, d. i. ohne Widerspruch,“ — წერს კანტი.

მართებისა ურთიერთშორის, მაგრამ ისტორიულმა სინამდვილემ დაარღვია ეს მოლოდინი.

როგორც ლოგიკის მამამთავარს¹, არისტოტელეს გათვალისწინებულ აქვს, რომ ლოგიკა განსხვავდება ფიზიკისაგან როგორც სინამდვილის საგანთა შესახებ მეცნიერებისაგან. არისტოტელეს აზრით, ლოგიკა არის მეცნიერება აზროვნების ფორმებზე ან მეცნიერული მეთოდების ზოგადი თეორია, რომელიც პროპედევტიკის სახით წინ უსწრებს ყველა სხვა მეცნიერებას, თვით მეტაფიზიკასაც². სრულიად არ არის შემთხვევითი ხასიათის მოვლენა ის გარემოება, რომ სინამდვილის ან ყოფიერების შესახებ მეცნიერებათა კლასიფიკაციაში, რომელსაც გვაძლევს არისტოტელე თავის „მეტაფიზიკის“ მეექვსე წიგნში³, ლოგიკა არ არის მოხსენიებული. მეცნიერებანი იქ დანაწილებული არიან თეორიულ, პრაქტიკულ და პოეტურ მეცნიერებათა სამ ჯგუფად. აქედან ყველაზე უფრო შესაფერისი ადგილი ლოგიკისათვის იქნებოდა თეორიულ მეცნიერებათა ჯგუფი. მაგრამ თეორიულ მეცნიერებათა ჯგუფში არისტოტელე ათავსებს ფიზიკას (რომელიც, მისი აზრით მოიცავს ფსიქოლოგიასაც), მათემატიკას, „პირველ ფილოსოფიას“ ან მეტაფიზიკას, ლოგიკა კი გამორიცხულია, რატომ? როგორც ჩანს, იმის გამო, რომ არისტოტელეს აზრით ლოგიკა არ არის მეცნიერება სინამდვილის ან ყოფიერების შესახებ. მაგრამ ვინაც ლოგიკა სინამდვილის ან ყოფიერების შესახებ მეცნიერებად არ მიაჩნდა, მას არ ჰქონდა იმის საბუთიც, რომ რეალური მიმართება ლოგიკურ მიმართებასთან გაეიგივებინა. მეტიც შეიძლება ითქვას: „კატეგორიების“ V თავში არისტოტელე პირდაპირ ამბობს, რომ წინააღმდეგობა რეალობაში იგივე არ არის, რაც წინააღმდეგობა აზროვნებაში, ე. ი.

¹ შტრ. Zeller, D. Philos. d. Griechen, II. T., II^o Abt., გვ. 186, სადაც ნათქვამია, რომ არისტოტელეს მთავარი ლოგიკური თხზულება („ანალიტიკა“) აწარმოებს „Untersuchungen, die wir zur formalen Logik rechnen würden“. ასეთივე აზრია გატარებული ახლახან გამოსულ წიგნში: Bréhier, Hist. de la phil., I, გვ. 171: „Aristotele est inventeur de la logique formelle... qui donne les règles des raisonnements indépendantes du contenu des pensées sur laquelle on raisonne“.

ასეთსავე აზრს ატარებს W. Jaeger თავის წიგნში Aristotele, რომელიც გამოვიდა 1948 წელს ოქსფორდში, სადაც მტკიცდება, რომ არისტოტელე აშენებდა ლოგიკას როგორც ფორმალურ მეცნიერებას, რომელიც გვაძლევს თეორიას არა საგანთა შესახებ, არამედ აზროვნების ტექნიკის შესახებ (იხ. Вопросы философии, 1955, № 2. Рубин...).

² Metaph., 1005 a 33. პლატონთან ლოგიკა გათქვევდილია მეტაფიზიკაში: დიალექტიკა არის ერთ და იმავე დროს მოძღვრება იდეებზე და მოძღვრება ამ იდეების აღმოჩენის ხერხზე ან მეთოდზე. არისტოტელემ ახალი სიტყვა თქვა: ლოგიკა დაკავშირებულია მეტაფიზიკისთან ან პირველ ფილოსოფიასთან, მაგრამ იგი არ არის მეტაფიზიკა.

³ Metaph., 1025 b 1—1026 a 32.

არისტოტელე აქ არჩევს ერთმანეთისაგან რეალურ მიმართებას და ლოგიკურ მიმართებას.

მიუხედავად ამისა, არისტოტელე მაინც ვერ მიჯნავს საკმაო თანმიმდევრობით ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან, ხოლო მოძღვრებას ლოგიკურ მიმართებათა შესახებ (ე. ი. ლოგიკას) ვერ მიჯნავს მოძღვრებისაგან სინამდვილის ან ყოფიერების შესახებ (ე. ი. ონტოლოგიისაგან). სწორედ ეს გარემოება ძალიან კარგად შენიშნული ჰქონდა ლენინს, როდესაც იგი წერდა: „У Аристотеля везде объективная логика смешивается с субъективной“¹. ლენინის ამ სიტყვებს შეიძლება სხვადასხვა განმარტება მიეცეს. ჩვენი აზრით კი ისინი ასე უნდა გავიგოთ: „სუბიექტურ ლოგიკაში“ ლენინს აქ ნაგულისხმევი აქვს ჩვეულებრივი ლოგიკა (gemeine Logik) ან მოძღვრება აზროვნების ფორმებზე. რაც შეეხება „ობიექტურ ლოგიკას“, მასში ლენინი გულისხმობს არა მოძღვრებას აზროვნების ფორმებზე, არამედ მოძღვრებას ობიექტური სინამდვილის ფორმებზე, რომელთაც ჩვეულებრივ ეწოდება ონტოლოგია. ამრიგად, ლენინის აზრით, არისტოტელეს ფილოსოფიაში ჩადენილია „смешение“ ან აღრევა ლოგიკისა და ონტოლოგიის, და ძალიან საყურადღებოა: ლენინი არ იხმარდა სიტყვას „смешение“ („აღრევა“) იმ შემთხვევაში, რომ მას გაეზიარებინა ის შეხედულება, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის სახელმძღვანელოებშიც კი შეტანილია ჯდა

¹ Ленинский сборник, т. XII, გვ. 331. შტრ. არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ მე სავალს, კუბიციკის რუსული თარგმანი, გვ. II.

² В. В и н д е л ь б а н д, История древней философии, გვ. 205. ვინდელბანდი წერს, რომ არისტოტელეს ლოგიკა ემყარება იმ ზოგად გნოსეოლოგიურ წანამძღვარს, რომ არის „тождество формы разумного мышления с формами отношений действительности“. ასეთი შეხედულება არისტოტელეს ლოგიკაზე მხოლოდ ვინდელბანდს როდი ეუთვნის. ჭერ კიდევ ტრენდელენბურგი წერდა: „формальная логика напрасно именуется Аристотелевскою, ибо Аристотелевская логика рассматривает формы мысли не в отрыве от ее предмета“ (Ал. Т р е н д е л е н б у р г, Логические исследования, გვ. 35). ჩვენი აზრით, ტრენდელენბურგის გამოკება მხედველობიდან ის, რაც მშვენიერად შენიშნა ლენინმა: სახელდობრ ის, რომ აზრის ფორმის დაკავშირება აზრის საგანთან არისტოტელეს ლოგიკაში იყო შედეგი მათი „აღრევისა“ და არა მათი პრინციპული გაიგივებისა, და ამიტომ არავითარი სდუქველი არ არსებობს იმისათვის, რომ არისტოტელეს ლოგიკას არ ეწოდოს ფორმალური ლოგიკა. როგორც „ანალიტიკები“, ისე „კატეგორიები“, „განმარტებისათვის“ და „ტოპიკა“ ფორმალური ლოგიკური ტრაქტატებია. თავის სტატიაში „Логика Аристотеля и логика формальная“ (Известия АН СССР, Серия истории философии, 1945, № 5) პ.ო.ფ. ს. პოპოვი ამტკიცებს, რომ არისტოტელეს ლოგიკა არ იყო ფორმალური. ამ სტატიის ჩონჩხი შეიძლება შემდეგი სილოგისით ვადმოიცეს: კანტის ლოგიკა არის ფორმალური ლოგიკა, არისტოტელეს ლოგიკა არ არის კანტის ლოგიკა, მაშასადამე, არისტოტელეს ლოგიკა არ არის ფორმალური ლოგიკა. ცხადია, რომ ასეთი მსჯელობა უმართებულოა, ვინაიდან ტერმინი „ფორმალური ლოგიკა“, რომელიც განაწილებულია დასკვნაში, წანამ-

რომლის თანახმად არისტოტელეს ლოგიკა იყო არა ფორმალური, არამედ ონტოლოგიური ლოგიკა, ე. ი. ისეთი ლოგიკა, რომელიც შენდება აზროვნებისა და ყოფიერების პრინციპულ გაიგივებაზე.

როგორც ცნობილია, აზროვნებისა და ყოფიერების პრინციპული გაიგივება არის იდეალიზმი (პლატონიზმი, ონტოლოგიზმი)¹. მაშასადამე, ვინც არისტოტელეს ასეთ გაიგივებას მიაწერდა, მას არისტოტელე იდეალისტების ბანაკში უნდა მოექცია. მაგრამ ლენინი ებრძოდა არისტოტელეს მოთავსებას იდეალისტებს შორის. ლენინისათვის არისტოტელე იმიტომ იყო დიდი მოაზროვნე, რომ იგი არ ეთანხმებოდა პლატონს, რომ მან ძირი გამოუთხარა იდეალიზმს („подрыв Аристотелем основ идеализма“), რადგან უარყო ცნებათა გასაგნება, რაც, ლენინის აზრით, იდეალიზმის ძირია². ჰეგელსაც ლენინი იმას უსაყვედურებდა, რომ ჰეგელმა თავის ლექციებში ფილოსოფიის ისტორიაზე მიჩქმალა არისტოტელეს მოძღვრების ასეთი ხასიათი. „Излагая полемику Аристотеля с учением Платона об идеях, Гегель скрадывает ее материалистические черты“, — წერდა ლენინი³. ცხადია, ლენინი ვერ დაწერდა ამ სიტყვებს, თუ იგი დარწმუნებული იყო, რომ არისტოტელეს ლოგიკა აშენებულია აზროვნებისა და ყოფიერების იგივეობის პრინციპზე და მოაზრებულია როგორც ონტოლოგიური ლოგიკა, ე. ი. როგორც მოძღვრება არა მხოლოდ აზროვნების ფორმებზე, არამედ სინამდვილეზე მისი კანონზომიერებით. ამას უნდა ისიც დაემატოს, რომ არც ერთ ლოგიკურ ნაწარმოებში, რომელიც შეიძლება არისტოტელეს მიერ დაწერილ ნაწარმოებად ჩაითვალოს, არ არის *explicite* წამოყენებული დებულება, რომ აზრი და არსი ერთი და იგივეა, რომ აზრი ქმნის! არსს და ამიტომ ყოფიერების ფორმები იგივეა, რაც აზროვნების ფორმები⁴.

ძღვრებში არ არის განაწილებული. არისტოტელეს ლოგიკის განსხვავება კანტის ლოგიკასაგან ამტკიცებს არა იმას, რომ არისტოტელეს ლოგიკა არ იყო ფორმალური ლოგიკა, არამედ იმას, რომ არისტოტელეს არ ჰქონდა ფორმალური ლოგიკა ისეთივე სისრულით დამუშავებული, როგორც კანტი. თუ რა მუხლებში განსხვავდება არისტოტელეს ლოგიკა კანტის ლოგიკასაგან, ეს დაწერილებით გამოკვლეული აქვს ცელეს (Fr. Zelle, *Unterschied der Auffassung der Logik bei Arist. u. Kant*).

¹ Г. В. Плеханов, Критика наших критиков, 1906, гл. 139. „Признание идентичности бытия и мышления возможно только в идеализме“. „Бытие тождественно с мышлением“, — წერს ჰეგელი („Философия духа“, 1956, гл. 202).

² Ленинский сборник, т. XII, гл. 235. შტრ. „Deutsche Zeitschr. f. Phils.“ 1955, 3 Н, гл. 294.

³ Ленинский сборник, т. XII, гл. 233, 247.

⁴ ა. ა ხ მ ა ნ ო ვ ი თავის ნაშრომში „Логическое учение Аристотеля“, რომელიც დაიბეჭდა ი. ფანცხავას რედაქციით („Ученые Записки Моск. обл. педагогич. института“, т. XXIV, Труды кафедры философии, вып. 2, 1953), წერს: „Для

ყოველივე ამის გათვალისწინების შემდეგ შესაძლებელია დაპარაკი არა იმაზე, რომ არისტოტელემ პრინციპულად გააიგივა რეალური და ლოგიკური, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ არისტოტელემ ვერ გამოიჭნა ისინი ერთმანეთისაგან საკმაო სიზუსტით, რაც სრულიად არ არის გასაკვირი ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით.

ეს რომ ასეა ნამდვილად, რომ არისტოტელეს ნააზრევში ჩვენ საქმე გვაქვს რეალურისა და ლოგიკურის უბრალო აღრევა და არა მათ პრინციპულ გაიგივებასთან, ამის დასამტკიცებლად შეიძლება აქ მოვიყვანოთ მხოლოდ ორი მაგალითი: ერთია არისტოტელეს შეხედულება ცნებაზე, ხოლო მეორეა არისტოტელეს მოძღვრება აზროვნების კანონებზე¹.

ცნება, როგორც მოწმობს მისი ბერძნულ, ლათინურ, გერმანულ და რუსულ სახელწოდებათა ეტიმოლოგია, არის ის, რაც მრავალს აერთებს. ლათინური სახელი ცნებისა არის *conceptus*. ეს სიტყვა წინაწარმოებია ზმნიდან *concipere*, რომელიც განვითარდა *concapere* სიტყვიდან. *Concapere* ორი ნაწილისაგან შედგება — *con* და *capere*. *Capere* ნიშნავს მოკიდებას, ტაცებას, დაჭერას, ხოლო *con* ნაწარმოებია სიტყვიდან *cum*, რომლის ქართული ეკვივალენტია „თან“. ამრიგად, ზუსტად რომ გადაითარგმნოს *conceptus* ქართულ ენაზე, მივიღებთ სიტყვას „თანმოკიდებულ“², ე. ი. მოკიდების საშუალებით ერთად მოქცეული ან შეერთებული. მსგავს შედეგს გვაძლევენ ცნების ბერძნული სახელწოდება *καταλήψεις*, გერმანული სახელწოდება *Begriff* და რუსული სახელწოდება *понятие*. *καταλήψεις* ნაწარმოებია ზმნიდან *καταλαμβάνω*, რომლის უკანასკნელი ნაწილი (*λαμβάνω*) ნიშნავს ტაცებას, მოკიდებას, დაჭერას. *Begriff* ნაწარმოებია ზმნიდან *greifen*, რაც აგრეთვე ნიშნავს ტაცებას, მოკიდებას, დაჭერას, ხოლო *понятие* ნაწარმოებია ზმნიდან *понимать*² და იმასვე ნიშნავს, რასაც გერმანული *Begriff*, ლათინური *conceptus* და ბერძნული *καταλήψεις* ამ-

Аристотеля формы мысли являются вместе с тем формами действительности“ (გვ. 46). აქედან გასაგებია, რომ ახმანოვის აზრით, ჩვენ უფლება გვაქვს „характеризовать логику Аристотеля как онтологическую“ (გვ. 27). მაგრამ გაუგებარია, რომ, იმავე ახმანოვის აზრით, „Логика Аристотеля есть наука не о сущем“ (გვ. 27), „по Аристотелю, логика есть наука о доказательстве“ (გვ. 21). რომ აქ ბუნდოვანობას აქვს ადგილი, ეს ცხადია.

¹ ჩვენ აქ არ შეეხებით არისტოტელეს მოძღვრებას მსჯელობაზე, სედაც, ფოგარაშის თანახმად (*Logik*, 191 f.), თავს იჩენს იგივე „აღრევა“- (*Verwecheln*) და არა პრინციპული გაიგივება.

² *Понятие* — სიტყვაში „по“ თავსართია, ხოლო ძირია „я“, რომელიც მიღებულია მცირე იუსიდან: *понятие, понять, понимать, обнимать, обнять, взять* — ერთი და იმავე ძირიდან ნაწარმოები სიტყვებია.

რიგად ის, რასაც ჩვენ ქართულ ენაზე ვუწოდებთ „ცნებას“, ხოლო სხვა ენებზე ეწოდება понятие, Begriff, conceptus, „απειρίσις, არის ის, რაც მოეკიდება მრავალს და აერთებს მათ. ცნების ასეთი მნიშვნელობა პირველად არისტოტელემ ჩამოაყალიბა გარკვეულ ფორმულაში, როდესაც მან თქვა, რომ ცნება არის $\xi\upsilon \acute{\epsilon}\alpha\iota\ \pi\alpha\iota\lambda\acute{\omega}\nu^1$, ე. ი. „ერთი მრავალთა ზედა“ ან „ერთი მრავალთა შესახებ, მრავალთა მიმართ“.

იმას, რაც ერთია მრავალთა შესახებ ან მრავალთა მიმართ, უწოდებენ ზოგადს, და არისტოტელესთანაც ცნება არის ზოგადი — $\sigma\iota\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$. სწორედ აქედან იწყება არისტოტელეს მოძღვრებაში ცნებაზე ის მერყეობა, ის გაურკვეველობა ან ის „აღრევა“ რეალურისა და ლოგიკურის, რომელმაც მისცა ლენინს საფუძველი ეთქვა, რომ არისტოტელემ ვერ მოგვცა თანმიმდევარი მოძღვრება ზოგადის შესახებ. „Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения и т. д., сущности и явления и т. д.“, „беспомощно-жалкая запутанность в диалектике общего и отдельного, понятия и чувственно-воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления“, — ასე წერდა ლენინი თავის შენიშვნებში არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ შესახებ². და მართლაც ისეა, როგორც ლენინი წერდა, არისტოტელე ზუსტად ვერ მიჯნავს ერთმანეთისაგან ზოგადს აზროვნებაში და ზოგადს სინამდვილეში, ე. ი. ვერ მიჯნავს ლოგიკურ ზოგადობას რეალური ზოგადობისაგან, და, რამდენადაც ლოგიკურად ზოგადი ან ცნება არის ლოგიკურად კერძო აღქმის შემეცნებითი ღირებულების პირობა (აღქმა ხომ არ არის ღირებულები ცოდნა, ა.უ. ის ცნებაში არ არის მოქცეული), ამიტომ რეალურად ზოგადს ან არსებას ($\epsilon\sigma\tau\iota\alpha$) არისტოტელე თვლის რეალურად კერძო საგნის ან ინდივიდუალური საგნის მიზეზად. საბოლოო ანგარიშში კი გამოდის, რომ ცნება იქცევა მიზეზად.

ნათლად მოჩანს ეს აღრევა „მეორე ანალიტიკაში“ (თავი 11, 2), სადაც არისტოტელე აცხადებს, რომ „ყოველი მეცნიერული კვლევა-ძიება არის საშუალო ტერმინის ძებნა“. საშუალო ტერმინი არის ცნება, და, თუ ყოველი მეცნიერული კვლევა-ძიება არის საშუალო ტერმინის ძებნა, მაშინ რეალურ საგანთა მიზეზობრივი კავშირის გამოკვლევა (ე. ი. საგანთა მიზეზების ძებნა, რაც ყოველი ფიზიკური მეცნიერების შინაარსს შეადგენს) ყოფილა ცნების ძებნა; ამის თანახმად ცნება ყოფილა მიზეზი. მართლაც, ასე მჯელობს არისტოტელე, როდესაც იგი წერს: „საშუალო ტერმინი შეიცავს საგნის მიზეზს და საფუძველს. სწორედ ეს არის საკითხავი ყოველთვის. მაგალითად, მთვარე ბნელდება. არის თუ არა ამის მიზეზი? როდენ-

¹ Metaph., 990 b 6.

² Ленинский сборник, т. XII, гл. 331, 333.

საც ჩვენ შევიტყვეთ, რომ არის ამის მიზეზი, ვაყენებთ საკითხს, თუ რა არის ეს მიზეზი. მიზეზი იმისა, რომ საგანი ამნაირია და არა სხვანაირი, სხვა არაფერია, თუ არა საშუალო ტერმინი. აქ ნათელია, რომ საკითხი, თუ რა არის საგანი, ემთხვევა საკითხს მისი მიზეზის შესახებ. რა არის მთვარის დაბნელება? მთვარის დაბნელება არის მთვარის მიერ შუქის დაკარგვა იმ მიზეზის გამო, რომ დედამიწა მოექცა მთვარის და მზის შუა. რა მიზეზით ხდება მთვარის დაბნელება? იმ მიზეზით, რომ მზის შუქს მთვარემდე არ უშვებს დედამიწა, რომელიც მთვარისა და მზის შუა ჩამდგარა... ამიტომ, როგორც ითქვა, ცოდნა იმისა, თუ რა არის საგანი¹, ემთხვევა იმის ცოდნას, თუ რა მიზეზის გამო არის ეს საგანი“.

ქარისტოტელეს ამ სიტყვებში გარკვეულად მოჩანს, რომ იგი ვერ არჩევს ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან. თუ საგნის მიზეზის გამოკვლევა სხვა არაფერია, თუ არა საშუალო ტერმინის მოძებნა, მაშინ საშუალო ტერმინი (ცნება) ყოფილა მიზეზი (ე. ი. ლოგიკური ყოფილა რეალური, ვინაიდან ცნება ხომ ლოგიკურია, მიზეზი კი რეალური). მაგრამ განა ეს მართლა ასეა? ავიღოთ სილოგიზმი: კაცი მოკვდავია, სოკრატე კაცია, სოკრატე მოკვდავია. ამ სილოგიზმში „კაცი“ არის საშუალო ტერმინი. მაგრამ განა ეს საშუალო ტერმინი მიზეზია? ცხადია, რომ არა: სოკრატეს სიკვდილის მიზეზი იყო ის, რომ მას შხამი დააღებენეს, და არა ის, რომ ის კაცი იყო. კაცობა იყო სოკრატეს სიკვდილის ლოგიკური საფუძველი (სოკრატე არ მოკვდებოდა, რომ ის ყოფილიყო არა კაცი, არამედ რკინა ან ქვა), მაგრამ კაცობა არ იყო სოკრატეს სიკვდილის რეალური მიზეზი. ამრიგად, საშუალო ტერმინი (M), რომელიც ლოგიკური საბუთია იმისა, რომ დასკვნის სუბიექტს (S) მიეწერება პრედიკატი (P), არ არის რეალური მიზეზი იმისა, რომ საგანს რაღაცა შეემთხვა. დაცინვა იქნებოდა, რომ ვისმე ჩვენს შეკითხვაზე, თუ რა მიზეზის გამო მოკვდა სოკრატე ე, ასე ეპასუხნა: „სოკრატე იმ მიზეზის გამო მოკვდა, რომ ის კაცი იყო“. ასეთი პასუხი ჩვენ ვერ დავაკმაყოფილებდა, იგი ჩვენს ცოდნას ვერ გააფართოებდა, ახალს ვერაფერს შემატებდა, რადგან ჩვენ ამ პასუხის მიღებამდეც კარგად ვიცოდით, რომ სოკრატე კაცი იყო, რომ ის კაცის ცნებას ექვემდებარებოდა. ერთია საკითხი, თუ რა არის საგანი, ზოლო მეორეა საკითხი, თუ რა მიზეზის გამო გაჩნდა საგანი. რა არის საგანი — ამას გვატყობინებს საგნის ცნება, საგნის განსაზღვრება. მაგრამ საგნის ცნება (განსაზღვრება) ვერ გვაძლევს საგნის გაჩენის მიზეზის ცოდნას. შეიძლება, ჩვენ ვიცოდეთ, რა არის საგანი (ე. ი. ვიცოდეთა საგნის ცნება), მაგრამ არ ვიცოდეთ, რისგან გაჩნდა ეს საგანი (ე. ი. არ

¹ ე. ი. საგნის ცნების ცოდნა, ვინაიდან საგნის ცნება არის ის, რაც არის საგანი. „ავე-ჩი“ არის მაგიდის ცნება, რადგან მაგიდა არის ავეჩი.

ვიცოდეთ საგნის რეალური მიზეზი). არისტოტელემ კი ამ საკითხში სრულ სინათლეს ვერ მიაღწია, ცნება მიზეზისაგან ვერ გაარჩია¹, ლოგიკური მიმართება საკმაო სიზუსტით ვერ გამოიჭნა რეალური მიმართებისაგან. სწორედ ამის შედეგი იყო ის სამწუხარო ფაქტი, რომ არისტოტელემ უნებლიედ გზა გაუხსნა სქოლასტიკას, რომლის გადანაშთებს დაცინოდა მოლიერი თავისი აფორიზმით: „ხაშხაში იმიტომ: აძინებს, რომ მასში არის დამაძინებელი ძალა“.

ეს სქოლასტიკური „დამაძინებელი ძალა“ არისტოტელეს მიმდევართა ფილოსოფიურ ლაბორატორიაში იყო დამზადებული და ამრიგად მთელი ის ბრძოლა, რომელიც არისტოტელემ აწარმოვა პლატონის იდეათა თეორიის წინააღმდეგ „მეტაფიზიკის“ მე-13 წიგნში თითქმის უნაყოფოდ დაკარგული აღმოჩნდა, ვინაიდან, თუ პლატონის „იდეა“ ვერ ხსნიდა ბუნების მოვლენას, ვერც არისტოტელეს „ფორმა“ გამოდგა მის ასახსნელად, და უდიდესი თავისი ენერგია დაკვირვებასა და ექსპერიმენტზე დამყარებულმა ახალმა ბუნებისმეტყველებამ კოპერნიკის, გალილეის, კეპლერისა და ნიუტონის სახით სწორედ იმას მოანდომა, რომ ლიკვიდაცია ეყო არისტოტელეს ამ საბედისწერო მემკვიდრეობისათვის. ცნებიდან საგნის ახსნა ვერ მიიღება, ვინაიდან ახსნა არის მიზეზის ჩვენება, ხოლო ცნება არ არის საგნის მიზეზი: საგნის მიზეზია ისევ საგანი (ე. ი. სხვა საგანი), რომელიც ცდით გვეძლევა და არა ცდისაგან განყენებული აზროვნებით — ასეთი იყო ახალი ბუნებისმეტყველების მეთოდოლოგიური პრინციპი², რომელიც პირველად ბეკონის მიერ იქნა გარკვეულად წამოყენებული.

თუ „ანალიტიკაში“ არისტოტელემ ვერ გამოიჭნა კარგად ცნება მიზეზისაგან (ე. ი. ვერ გამოიჭნა ურთიერთშორის ლოგიკური და რეალური), იგივე აღრევა ლოგიკურისა და რეალურის ეტყობა არისტოტელეს³ „კატეგორიებსაც“. ეს ნაწარმოები „ორგანონის“ (ე. ი. ლოგიკის) ნაწილად ითვლებოდა უძველესი დროიდან. მაგრამ ძნელი სათქმელია, ლოგიკას ეკუთვნის იგი თუ მეტაფიზიკას. ცელერი ამბობს, რომ არისტოტელეს „კატეგორიათა მოძღვრება ეკუთვნის უმალ მეტაფიზიკას, ვიდრე ლოგიკას“³. და მართლაც ეს ასეა, ვინაიდან კატეგორიების ტაბულაში არის-

¹ „მიზეზის და საშუალოს გაიგივება ის გზა იყო, რომელზეც დააპირა არისტოტელემ შედგომა პლატონის იდეათა თეორიის დასაძლევად“, — წერს შ. ნუტუბიძე (ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, გვ. 479). გამოდის, რომ იდეალიზმის დაძლევა არისტოტელემ თურმე ისევ იდეალიზმით დააპირა, ვინაიდან საშუალო ტერმინის (ე. ი. ცნების, გაიგივება მიზეზთან (ე. ი. საგანთან) არის იდეალიზმი. ცხადია, ასეთ შეცდომას არისტოტელე ვერ ჩაიდენდა.

² შტრ. B. Fogarasi, Logik, 1956, გვ. 265.

³ Zeller, O. c., II T., III³ Abt., გვ. 186.

ტოტელეს მიერ მოქცეულ ცნებათა შესახებ არ შეიძლება გარკვეულად ითქვას, თუ რა არიან ისინი—აზროვნების უზოგადესი გვარები, თუ ყოფიერების უზოგადესი ფორმები. უსაფუძვლო არ იქნებოდა ისიც კი გვეფიქრა, რომ არისტოტელეს კატეგორიების სისტემა გვაწვდის მეტყველების უზოგადესი ფორმების ერთგვარ კლასიფიკაციასაც, ე. ი. კლასიფიკაციას წინადადების ნაწილებისა (ქვემდებარე, შემასმენელი, განსაზღვრება, დროის გარემოება, ადგილის გარემოება დას. ა.). მოკლედ რომ ითქვას, არისტოტელეს იმ ნაწარმოებში, რომლის სათაურია „კატეგორიები“, ერთმანეთში არეულია ლოგიკა, გრამატიკა და მეტაფიზიკა, როგორც ეს კანტსაც ჰქონდა შენიშნული.

ავიღოთ ამ ტაბულიდან, მაგალითად, სუბსტანციის კატეგორია. რა არის იგი? ის არის უზოგადესი გვარეული ცნება ან უმაღლესი გვარი. მაგრამ ამავე დროს არანაკლები უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ არისტოტელეს სუბსტანცია ან ქვემდებარე არის ყოფიერება, რომელიც ქმნის სინამდვილის საგნებს.

აქ შეიძლება დაიბადოს ასეთი კითხვა: რატომ უნდა ეწოდოს ამას „აღრევა“? განა კანტთანაც ასე არ არის? კანტის ფილოსოფიაშიც ხომ სუბსტანცია ერთ და იმავე დროს არის შემეცნობი სუბიექტის ცნება და ობიექტური სინამდვილის საგანთა ფორმა. ნუთუ კანტთანაც საქმე გვაქვს აღრევასთან? არა, მარქსისტული თვალსაზრისით კანტთან ცნებისა და საგნის აღრევა კი არ გვაქვს, არამედ ამაზე უარესი რაღაც, სახელდობრ ცნებისა და საგნის პრინციპული (შეგნებული) გაიგივება. კანტი ამტკიცებდა, რომ სუბსტანციის წმინდა განსჯისეული ცნება იმიტომ არის ემპირიული სინამდვილის საგანთა კანონი, რომ ემპირიული სინამდვილე იქმნება განსჯის მიერ: ეს იყო იდეალისტური მსჯელობა. არისტოტელესათვის ასეთი იდეალისტური მსჯელობა სრულიად უცხო იყო. მისი მოძღვრებით, სინამდვილე დამოუკიდებელია განსჯისაგან (ე. ი. განსჯა კი არ აძლევს კანონებს სინამდვილეს, არამედ, პირუკუ, განსჯის ცნებები დამოკიდებული არიან სინამდვილისაგან) და სუბსტანციის განსჯისეული ცნება იგივე არ არის, რაც სინამდვილის არსებობის ფორმა. სხვანაირად რომ ითქვას, არისტოტელეს ლოგიკა იმიტომ არის ფორმალური და არა ონტოლოგიური (არც ტრანსცენდენტალური) ლოგიკა, რომ არისტოტელე არ იზიარებდა იდეალისტურ დებულებას აზროვნებისა და ყოფიერების იგივეობის შესახებ, ე. ი. არ ეთანხმებოდა იმ შეხედულებას, რომ აზრი ქმნის სინამდვილეს. არისტოტელეს მოძღვრებით, სინამდვილე დამოუკიდებელია სუბიექტის შემეცნებისაგან, და სწორედ ეს იყო ის, რასაც ლენინი თვლიდა არისტოტელეს ფილოსოფიის მატერიალისტურ ნიშნად.

ზემოთ ჩვენ განვიხილეთ, რომ არისტოტელეს მოძღვრება ცნებაზე არის ლოგიკურისა და რეალურის აღრევის მაგალითი.

ჩანაკლებ საყურადღებოა მეორე მაგალითი, რომელიც ნათელყოფს იმ გარემოებას, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიაში ერთმანეთისაგან ზუსტად გამიჯნულნი არ არიან ლოგიკური მიმართება და რეალური მიმართება. ეს მაგალითია არისტოტელეს მოძღვრება აზროვნების კანონებზე. თავისთავად ცხადია, რომ აზროვნების კანონები (ლაპარაკია არა ფსიქოლოგიურ, არამედ ლოგიკურ კანონებზე) არისტოტელეს უნდა განეხილა თავისი ფილოსოფიის იმ ნაწილში, რომლის საგანია აზროვნება. ასეთია კი ლოგიკა, და ჩვენც დღეს იმის მოწმენი ვართ, რომ არც ერთი ლოგიკა არ იწერება ისე, რომ იქ აზროვნების კანონები არ იყოს განხილული. რა სურათი გვაქვს არისტოტელესთან? სრულიად საოცარი. არც ერთ ლოგიკურ ნაწარმოებში, რომელიც უეჭველად არისტოტელეს ეკუთვნის (ასეთია კი პირველ რიგში „ანალიტიკა“¹), აზროვნების კანონები არ არის დაწვრილებით განხილული. სამაგვიროდ, არისტოტელე აზროვნების კანონებზე ვრცლად ლაპარაკობს იმ წიგნში, რომელიც ეხება „პირველ ფილოსოფიას“ ან მეტაფიზიკას, ე. ი. თავისი ფილოსოფიის იმ ნაწილში, სადაც განიხილება უზოგადესი პრინციპები არისისა და არა აზრისა, როგორც ასეთის, არისტოტელე რომ პრინციპულად იდგა იდეალისტ პარმენიდეს პოზიციაზე და მის კვლად ფიქრობდა, რომ „ერთი და იგივეა აზრი და არსი“², ამის დასამტკიცებლად არ არსებობს არავითარი საბუთი. თუ არისტოტელე იზიარებდა პარმენიდეს დებულებას, რომ აზრი და არსი ერთი და იგივეა, მაშინ მას ეყოფოდა მეტყველების უნარი იმისათვის, რათა ეთქვა ეს გარკვეულად. მაგრამ არსად არისტოტელეს ნაწერებში, როგორც ეს დადასტურებულია ამ ნაწერების დიდ მცოდნეთა მიერ, არ მოიპოვება დებულება, რომ არსი არის აზრი. ეს რომ ეთქვა არისტოტელეს, მაშინ რაღა დარჩებოდა მისი ფილოსოფიის მატერიალისტური ელემენტებისაგან, რომელთა გამო ლენინმა არისტოტელე ონტოლოგისტ პლატონზე მაღლა დააყენა?!

რა გამომდინარეობს აქედან? აქედან ის გამომდინარეობს, რომ არისტოტელემ აზროვნების კანონები შეიტანა მეტაფიზიკაში („პირველ ფილოსოფიაში“) არა იმის გამო, რომ იგი აშენებდა ონტოლოგიურ ან მეტაფიზიკურ ლოგიკას, არამედ მხოლოდ იმის გამო, რომ მის დროს არ იყო საკმაოდ კარგად დაზუსტებული არც მეტაფიზიკის, არც ლოგიკის შინაარსი და, მაშასადამე, სადემარკაციო ხაზი გავლებული არ იყო ლოგიკასა და მეტაფიზიკას შორის, ე. ი. არ იყო გარკვეული, სად თავდება ლოგიკა და სად იწყება მეტაფიზიკა (ონტოლოგია).

¹ Zeller, O. c., III T., II³, 83. 71.

² Diels, 18 B 5.

სხვანაირად არც შეიძლებაოდა ყოფილიყო ისტორიულ პირობათა გამო, ვინაიდან ლოგიკა, როგორც მეცნიერება, მხოლოდ ყალიბდებოდა და თვითონ არისტოტელე იყო ის მოაზროვნე, რომელიც ითვლება ისტორიაში „ლოგიკის მამად“. რა გასაკვირია, რომ მოაზროვნეს, რომელმაც პირველად მისცა ლოგიკას მეცნიერული ყალიბი და რომელსაც მისთვის ჯეროვანი სახელწოდებაც კი ვერ უპოვნია¹, არ ჰქონდა სრული წარმოდგენა ამ მეცნიერების საზღვრების შესახებ. შეეძლოა იქნებოდა ამ დებულების დასარღვევად კანტის ნათქვამის მოშველიება, რომ არისტოტელეს შემდეგ ლოგიკას ერთი ნაბიჯიც არ წარუდგამს წინა². კიდევაც რომ მართალი ყოფილიყო კანტი (რაც სადავოა³), მაინც არ ბათილდება ის აზრი, რომ არისტოტელემ ვერ შეძლო ზუსტად (ე. ი. მეცნიერულად) გაემიჯნა ლოგიკა მეტაფიზიკისაგან და ლოგიკური მიმართება რეალური მიმართებისაგან. ან როგორ მოახერხებდა ამას ის კაცი, რომელმაც ლოგიკისა და მეტაფიზიკის სახელებიც კი არ იცოდა?⁴

აზროვნების კანონებიდან არისტოტელეს განხილული აქვს „მეტაფიზიკაში“ იგივეობის კანონი, წინააღმდეგობის კანონი და მესამე გამორიცხულის კანონი. იგივეობის კანონზე ლაპარაკია „მეტაფიზიკის“ მეხუთე წიგნის მეცხრე თავში (1018 ა 7), წინააღმდეგობის კანონზე ლაპარაკია „მეტაფიზიკის“ მეოთხე წიგნის მესამე თავში (1005 ბ 19), ხოლო მესამე გამორიცხულის კანონზე — „მეტაფიზიკის“ მეოთხე წიგნის მეშვიდე თავში (1011 ბ 23—24). როგორც ვხედავთ, არისტოტელე არ იძლევა აზროვნების კანონების სისტემატურ განხილვას⁵, იგი ლაპარაკობს მათ შესახებ „მეტაფიზიკის“ სხვადასხვა ადგილას, ე. ი. ლაპარაკობს გაბნეუ-

¹ „ლოგიკის“ სახელწოდება მოუნახეს ლოგიკას პირველად სტოელებმა. რაც შეეხება არისტოტელეს, მას არც ლოგიკის, არც მეტაფიზიკის სახელწოდება არ ჰქონდა ჯერ მოპოვებული. არისტოტელეს ლოგიკურ თხზულებათა კრებულს მოგვიანო პერიპატეტეოსები უწოდებდნენ „ორგანონს“ (რაც ბერძნულ ენაზე ნიშნავს „იარაღს“), რადგან მათი გავებით ეს თხზულებები შეიცავდნენ მოძღვრებას იმ იარაღზე, რომელიც გვეხმარება სინამდვილის შემეცნებაში და არა მოძღვრებას თვით ამ სინამდვილის შესახებ, არა ონტოლოგიას. როგორც ცვლერი პრანტლის წინააღმდეგ სამართლიანად აღნიშნავს, ლოგიკის ასეთი გაგება ეთანხმებოდა თვითონ არისტოტელეს გაგებას, ე. ი. არისტოტელეს ლოგიკა იყო ფორმალური ლოგიკა (Zeller, O. c., გვ. 187).

² Kant, O. c., გვ. 12.

³ М и н т о, Индуктивная и дедуктивная логика, 1902, გვ. 7.

⁴ ტერმინი „მეტაფიზიკა“ პირველად გვხვდება I საუკუნეში ქ. წ., ნიკოლოზ დამასკელთან (იხ. Zeller, O. c., გვ. 80). ეს ტერმინი შეიქმნა იმის გამო, რომ არისტოტელეს თხზულებათა კრებულის პირველ გამოცემაში (60—50 წწ.). წიგნი, რომელიც შეიცავდა „პირველ ფილოსოფიას“, გამომცემელმა ანდრონიკე როდოსელმა მოათავსა ფიზიკის შემდეგ, ხოლო ბერძნულ ენაზე „ფიზიკის შემდეგ“ გამოითქმის „μετὰ φυσικά“.

⁵ Zeller, O. c., გვ. 239: „Eine Uebersicht der allgemeinen Axiome hat Aristoteles nirgends gegeben“.

ლად, ad hoc. ეს გარემოება კი ისევ იმ დებულებას ადასტურებს, რომ არისტოტელეს ჯერ კიდევ არ აქვს საკმარისად გარკვეული თავისთავის ლოგიკის ცნება, არ აქვს შემოხაზული ლოგიკის საზღვრები.

ყველაზე უფრო ვრცლად განხილულია არისტოტელეს მიერ წინააღმდეგობის კანონი¹. და რას ვხედავთ? წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონის დასამყარებლად არისტოტელე ებმევა პოლემიკაში ჰერაკლიტესთან, რომელიც ამბობდა, რომ ყველაფერი იცვლება და არაფერი არ არის მყარი, უცვლელი, უძრავი: πᾶντα ἄρχει καὶ οὐδὲν ἔμεινεν². ქვევით დავინახავთ, რომ ჰერაკლიტეს ეს დებულება ეხებოდა სინამდვილის საგნებს და გამოხატავდა მათ რეალურ ურთიერთობას. ამიტომ, რამდენადაც არისტოტელე წინააღმდეგობის კანონს თვლის ჰერაკლიტეს ზემოხსენებული დებულების უარყოფად, ცხადია, რომ მას ეს კანონი მიაჩნია სინამდვილის კანონად³ და ამის თანახმად ფიქრობს, რომ შეუძლებელია სინამდვილის რეალურ საგანთა სამყაროში წინააღმდეგობას ჰქონდეს ადგილი, ხოლო, ვინც ამას არ ეთანხმება, მასთან მსჯელობაც არ შეიძლება, ვინაიდან იგი უარყოფს მსჯელობისა და აზროვნების პირობასო. რა გამოდინარობს აქედან? ის რომ, არისტოტელეს ვერ გაურჩევია აზროვნების პირობა ან ლოგიკური კანონი რეალური სინამდვილის კანონისაგან⁴.

ეს რომ ასეა, ამას მოწმობს თვით ის ფორმა, რომელსაც „მეტაფიზიკის“ IV წიგნში არისტოტელე აძლევს წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონს⁵. სხვადასხვანაირად ესმით ხოლმე არისტოტელეს ეს ადგილი. მაგრამ ერთი რამ მაინც უდავოა: წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონს აქ ისეთი სახე აქვს, რომ იგი შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც სინამდვილის მეტაფიზიკური კანონი, რომელიც ამბობს, რომ ყოფიერების სამყაროში შეუძლებელია საგანი იყოს და არ იყოს, ე. ი. შეუძლებელია ადგილი ჰქონდეს რაიმე ცვლილებას. სწორედ ეს იყო, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ფორმალური ლოგიკა, ტრენდელენბურგის დროიდან განსაკუთრებით, გაგებულ იქნა როგორც დიალექტიკის უარყოფა, და დღეს დიდი მუშაობაა საჭირო ამ საბედისწერო შეცდომის გამოსაშკარავებლად.

¹ მეტაფიზიკის XI წიგნში (თ. V და VI) არისტოტელე კვლავ უბრუნდება წინააღმდეგობის კანონს, რომელსაც იგი ეძახის „არსის პრინციპს“.

² Diels, O. c., 12 A 7.

³ ასე რომ არ ყოფილიყო, ეს კანონი ვერ იქნებოდა ჰერაკლიტეს ზემოხსენებული დებულების წინააღმდეგ მიმართული, ვინაიდან არაფერი საერთო მასთან არ ექნებოდა, წინააღმდეგობა კი ერთობის საფუძველზეა შესაძლებელი.

⁴ შტრ. Zeller, O. c., I⁸, გვ. 8, 31.

⁵ Metaph., 1005 b 19.

ზევით ჩვენ განვიხილეთ, რომ ანტიკური ფილოსოფიის უდიდესი წარმომადგენელი ვერ არჩევდა საპირო სიზუსტითა და თანმიმდევრობით ლოგიკას მეტაფიზიკისაგან (ონტოლოგიისაგან) და ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან. აქედან უკვე ცხადია, რომ ჩვენ მცირე საფუძველი უნდა გვქონდეს იმისათვის, რათა ვიფიქროთ, რომ არისტოტელეს წინამორბედ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით კი ამ ფილოსოფიის კოსმოლოგიურ პერიოდში, რომელიც ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების პირველი საფეხურია, ლოგიკური გამიჯნული იყო რეალურისაგან, ხოლო ლოგიკური წინააღმდეგობის მიმართება გამიჯნული იყო რეალური წინააღმდეგობის მიმართებისაგან.

მართლაც, საკითხის ახლო გაცნობა ადასტურებს ამ გარემოებას: ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოლოგიური პერიოდის არც ერთი კლასიკური თეორია აღარ არჩევს ლოგიკურს რეალურისაგან. როგორც ეს კარლ რეინჰარტმა კარგად აღნიშნა², ლოგიკის ელემენტები იქ გათქვეფილია ფიზიკაში, ე. ი. ბუნების შესახებ მოძღვრებაში და მხოლოდ ზუსტი ანალიზის შემდეგ შესაძლებელია კოსმოლოგიური პერიოდის ფიზიკისაგან გამოყოფილ იქნეს მოძღვრება აზროვნებაზე, ე. ი. ლოგიკა.

ამ აზრის გასათვალსაზიროებლად ავიღოთ ელემენტური სკოლის უდიდესი წარმომადგენლის, პარმენიდეს თეორია. ამ თეორიის უმთავრეს დებულებას თვითონ პარმენიდე, როგორც ცნობილია, ასე აყალიბებს: „არსი არის, არარაობა კი არ არის“³.

პირველი შეხედვითვე ცხადია, რომ აქ ჩვენ მოცემული გვაქვს მეტაფიზიკის დებულება, ე. ი. დებულება სინამდვილის შესახებ. არსი, რომლის შესახებ ლაპარაკია ამ დებულებაში, არის რეალურ სინამდვილეში მყოფი არსი და არა ჩვენი აზროვნების სფეროში მყოფი ან მოგონილი არსი. მაგრამ ამით არ თავდება საქმე, ვინაიდან პარმენიდეს დებულება „არსი არის“ შეიცავს რაღაც კიდევ მეტს და ეს მეტი ლოგიკური ხასიათისაა. დებულება „არსი არის და არარაობა არ არის“ პარმენიდეს პირში იმასაც

¹ ვაშობთ „საპირო სიზუსტით და თანმიმდევრობით“, ვინაიდან არის შემოხვევები, სადაც არისტოტელე მიჯნავს ლოგიკურს რეალურისაგან. მაგალითად, „მეტაფიზიკის“ XII წიგნში (1069, 28) და XIV წიგნში (1067, 21) არისტოტელე არჩევს ლოგიკურს ფიზიკურისაგან. არჩევს იგი აგრეთვე ცნებებს: *αὐτὰ τὸν λόγον* და *αὐτὰ τῆς ἰδέης* (Met., 986 b 18). „კატეგორიების“ I თავში არისტოტელემ გაარჩია ერთმანეთისაგან „წინააღმდეგობა ყოფიერებაში“ და „წინააღმდეგობა აზროვნებაში“. ლენინის სიტყვები „существование“ „путь истины“ კარგად ახასიათებს ამ გარემოებას.

² K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1916, გვ. 24. „ცნებისულის გაქლენთვა ნივთობრივით“, „ცნებები არ იყვნენ ჭერ კიდევ ნივთიერებისაგან გამოყოფილი“, — ასე ახასიათებს რეინჰარტი წინასკრატოკოსებს.

³ Diels, O. c., 18 B 4.

ნიშნავს, რომ იმის შესახებ, რასაც ეწოდება „არსი“ (ან „ის, რაც არის“), არ შეიძლება ითქვას, რომ ის არ არის, ხოლო იმის შესახებ, რასაც ჩვენ ვუწოდებთ „არარობა“ (ან „ის, რაც არ არის“), არ შეიძლება ვთქვათ, რომ ის არის¹. ეს კი ნიშნავს იმას, რომ არ შეიძლება წინააღმდეგობის ჩადენა აზროვნებაში, საჭიროა თავისთავთან თანხმობა აზროვნების დროს. მაგრამ ამას ჩვენ დღეს ხომ ლოგიკის კანონს დავარქმევთ და არა მეტაფიზიკის კანონს. ამრიგად, საბოლოო ანგარიშში გამოდის, რომ ჰაბარმე-ნიდეს მოძღვრებაში მეტაფიზიკის კანონი და ლოგიკის კანონი ერთი დებულებით არიან მოცემული და მხოლოდ ანალიზის საშუალებით შესაძლებელი ხდება ლოგიკური გამოცხობი რეალურისაგან.

თუ კოსმოლოგიური პერიოდის უდიდესი მოაზროვნის მოძღვრებაში ლოგიკა და მეტაფიზიკა შერწყმულნი არიან ურთიერთთან და განუღიფერებელი სინკრეტიზმის სურათს გვიჩვენებენ, მით უფრო საინტერესოა ამ პერიოდის მოაზროვნეთა თეორიებში ისეთი შეხედულების აღმოჩენა, სადაც მოცემულია (ზუსტ ცოდნას რომ თავი დავანებოთ) ბუნდოვანი წარმოდგენა მაინც იმის შესახებ, რომ ლოგიკური მიმართება განსხვავდება რეალური მიმართებისაგან. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ მხრივ ანტიკური ფილოსოფიის კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა შეხედულებები წინააღმდეგობის შესახებ.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ წინააღმდეგობის ცნებას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს კოსმოლოგიური პერიოდის მოაზროვნეთა თეორიებში უკვე ანაქსიმანდრეს დროიდან. ანაქსიმანდრემ ბუნების საგანთა განცალკევებულად არსებობას „უსამართლობა“ უწოდა² იმ მოსაზრების გამო, რომ ინდივიდუალური საგნის გაჩენა არის „აპეირონში“ შეთავსებულ მოწინააღმდეგე ნაწილთა სამართლიანი წონასწორობის დარღვევა, და თავისი არსებობის ამ უსამართლობას, ანაქსიმანდრეს მოძღვრებით, ყოველი საგანი იმით ზღავს, რომ ისევე აპეირონს უბრუნდება და თავის დაბადებას თავისივე სიკვდილით ანაზღაურებს³. სიმპლიციოსის⁴ გადმოცემით, აპეირონში შეთავსებული მოწინააღმდეგე სტიქიონები იყვენენ ანაქსიმანდრესთან „თბილი“ და „ცივი“, „მშრალი“ და „სველი“. ცხადია, რომ აქ ჩვენ საქმე გვაქვს რეალურ წინააღმდეგობასთან, ვინაიდან „თბილის“ ლოგიკური მოწინააღმდეგე არის „არათბილი“, ხოლო „ცივი“ თავისი შინაარსით მეტია, ვიდრე „არათბილი“, ე. ი. ეს არის ისეთი წინააღმდეგობა, რომელსაც კანტი უწოდებდა „Entgegensetzung ohne Widerspruch“

შეიძლება ითქვას, რომ ანაქსიმანდრეს შემდეგ დემოკრიტემღე არც

¹ ე. ი. არ შეიძლება ითქვას ასე: „რაც არის, ის არ არის“, და არც ასე: „რაც არ არის, ის არის“.

² Diels, O. c., 29.

ერთ თვალსაჩინო ფიზიკურ მოძღვრებაში წინააღმდეგობის როლი არ არის უგულებელყოფილი, განსაკუთრებით კი ითქმის ეს პითაგორელებზე, ემპედოკლესა და დემოკრიტეზე. ამ მწკრივში ემპედოკლეს მიუთუფრო მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს, რომ ემპედოკლე იყო ის ფიზიკოსი, რომელმაც პირველად უარყო ნივთიერებათა გარდაქმნის გულუბრყვილო ჰილოზოისტური თეორია, განდევნა მეცნიერებიდან ანიმიზმი და, პრინციპულად რომ ითქვას, შეაყენა ფიზიკა ცდისა და დაკვირვების ნიადაგზე, რაზეც უკვე მოწმობს მისი კლეფსიძრა.

ემპედოკლეს ფიზიკა არის რეალური წინააღმდეგობის ფიზიკა. მოვლენათა გაჩენა იქ გაგებულია, როგორც შედეგი მოწინააღმდეგე ძალთა მოქმედებისა. ეს ძალებია „სიყვარული“ და „მტრობა“, რომლებიც ერთმანეთის წინააღმდეგ არიან მიმართულნი და ერთმანეთს აძევებენ. სადაც მეფობს სიყვარული, იქიდან განდევნილია მტრობა და სამყაროს სტიქიონები ერთ მშვენიერ „სფეროსად“ ლაგდებიან. სამაგიეროდ, სადაც მეფობს მტრობა, იქ სამყარო ერთმანეთისაგან გათიშულ სტიქიონთა მექანიკურ ჯამად არის ქცეული. არც მაშინ, როდესაც სამყარო არის მთლიანი სფერო, არც მაშინ, როდესაც სამყარო გაპოზილია სტიქიონებად, ზუნება, როგორც ემპირიულ საგანთა კრებადობა, არ არსებობს. არ არის არც ცა, არც მიწა, არც მთა; არც ბარი, არც მცენარე, - არც ცხოველი. ყველაფერი ეს არის სიყვარულისა და მტრობის თანამშრომლობის შედეგი, ე.ი. ყველაფერი ყოფილა მოწინააღმდეგე ძალთა მოქმედების შედეგი და, მაშასადამე, ყველაფერში მოცემული ყოფილა შინაგანი წინააღმდეგობა, რომელსაც თანამედროვე ენით უნდა ეწოდოს რეალური წინააღმდეგობა, ვინაიდან ურთიერთმიმართებას სიყვარულსა და მტრობას შორის, არ შეიძლება ლოგიკური წინააღმდეგობა დაერქვას.

თუ დავაკვარდებით კარგად, დავინახავთ, რომ იგივე რეალური წინააღმდეგობა მოქმედებს დემოკრიტეს ატომისტურ სამყაროში, რომელიც არის სავე მატერიისა და ცარიელი სივრცის ნაერთი. ყოველი კონკრეტული საგანი არის დემოკრიტესათვის ატომების ჯამი და, როგორც ასეთი, იგი შეიცავს სავე ატომებს და ცარიელ სივრცეს, რომელიც ამ ატომებს ერთმანეთისაგან თიშავს, მაგრამ მიმართება სავე ატომებსა და ცარიელ სივრცეს შორის არის სწორედ რეალური წინააღმდეგობა, ვინაიდან სხვანაირი არ შეიძლება იყოს მიმართება სავესა და ცარიელს შორის, რადენადაც ეს ცარიელი არის რაღაც დადებითი რეალობა და არა სავეს უბრალო უარყოფა ადამიანის შეზღუდულ გონებაში. მართალია, თუ ატომი არის „რა“, ცარიელ სივრცეს უნდა ეწოდოს „არარა“, მაგრამ ეს ისეთი „არარა“ არის, რომელიც, პარმენიდეს „არარაობისაგან“ განსხვავებით, მაინც არსებობს თავის თავად: „რა არა უფრო მეტად არსებობს,

ვიდრე არარა¹. და, მაშასადამე, დამოკიდებულება ატომსა და ცარიელ სივრცეს შორის არის რეალური წინააღმდეგობა. სამყაროც, დემოკრიტეს მოძღვრებით, ამ რეალურ წინააღმდეგობაზე არის აშენებული და არა ლოგიკურ წინააღმდეგობაზე. ლოგიკური წინააღმდეგობა არის წინააღმდეგობა ლოგიკის საგნებს ან ცნებებს შორის (ვინაიდან ლოგიკის საგანია ცნება და არა ნივთი ან ფიზიკური საგანი), ატომი და ცარიელი სივრცე კი არიან არა ლოგიკური, არამედ ფიზიკური საგნები, და წინააღმდეგობაც მათ შორის არის ფიზიკური ან რეალური წინააღმდეგობა. ვინც დემოკრიტეს ფილოსოფიის ასეთ გაგებას არ დაეთანხმება, ის იძულებული შეიქნება უარყოს, რომ დემოკრიტეს ატომისტიკა იყო მატერიალისტური თეორია. დღეს უცხოეთში ბევრია ისეთი მეცნიერი², რომლებიც (ნეოკანტიანელ ნატორპისა და აკსირერის კვალად) ამტკიცებენ, რომ დემოკრიტე იყო არა მატერიალისტი, არამედ იდეალისტი. მაგრამ ასეთი შეხედულება დემოკრიტეზე არ არის სწორი: დემოკრიტე იყო ანტიკური ეპოქის უდიდესი მატერიალისტი და, მაშასადამე, წინააღმდეგობა, რომელზეც აგებულია დემოკრიტეს სამყარო, არის რეალური წინააღმდეგობა ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის და არა ლოგიკური წინააღმდეგობა ცნებებს შორის. ატომიც, დემოკრიტეს მოძღვრებით, ფიზიკური საგანია და არა პლატონის იდეის მაგვარი ცნება (νοῦς). მართალია, დემოკრიტეს ვერ მოუხნახავს სამყაროში არსებული რეალური წინააღმდეგობისათვის განსაკუთრებული სახელი, მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ დემოკრიტეს არ ჰქონდა მეცნიერულად ჩამოყალიბებული და სრულიად გარკვეული გნოსეოლოგიური თეორია, რაც, ცხადია, არ ართმევდა მას საშუალებას მატერიალისტი ყოფილიყო.

ჩვენ აქ შეგვიძლია მხოლოდ გაკვირვებით შევხებით პითაგორელებს და ადენიშნოთ ის ადგილი, რომელიც მათ მოძღვრებაში რეალურ წინააღმდეგობას ეკუთვნის.

¹ Diels, O. c., 55 B 156. როგორც ვხედავთ, დემოკრიტეს ეს დებულება აშკარად ეწინააღმდეგება პარმენიდეს დებულებას „არარაობა არ არის“. თუ პარმენიდე ამბობდა „არისი არის, ზოლო არარაობა არ არის“, დემოკრიტე ამბობს: „რაობა (ე. ი. არსი) არარაობაზე მეტად როდი არის, და, მაშასადამე, არარაობა არანაკლებ არის, ვიდრე არსი: არსი არის, მაგრამ არარაობაც არის, და იგი ადამიანის მიერ როდია მოგონებული, მხოლოდ ადამიანის წარმოდგენაში როდი არსებობს“.

² თავის წიგნში — „ბერძნული ლიტერატურის ისტორია“, რომელიც დიდი ხანია არ არის, რაც დაიბეჭდა გერმანიაში, ი. გეფკენი გაკვირვებით წერს: „დამახასიათებელია საბჭოთა კულტურისათვის, რომ იქ დემოკრიტემ კვლავ მოიპოვა კარგი რეპუტაცია, ვინაიდან დემოკრიტეს იქ მატერიალისტად თვლიან“. თვითონ გეფკენი, ცხადია, დემოკრიტეს მატერიალისტად არ თვლის. უფრო დაწვრილებით დემოკრიტეს იდეალისტური გაგების ცდები განხილულია ჩემს ნაშრომში: „Научное знание в представлении Демокрита“, ევ. 1, 10, სადაც მტკიცდება, რომ დემოკრიტე გაგებულ უნდა იქნეს როგორც პლატონის ანტაგონისტი და, მაშასადამე, როგორც მატერიალისტი.

როგორც ცნობილია, პითაგორელთა სამყარო აშენებულია წინააღმდეგობათა სისტემაზე, რომელიც მათ ჩამოყალიბებული აქვთ განსაკუთრებულ ტაბულაში. რომ დავაკვირდეთ ამ ტაბულას, შევნიშნავთ, რომ იქ რეალური წინააღმდეგობა და ლოგიკური წინააღმდეგობა ერთმანეთში აღრეულია, ხოლო მათემატიკური წინააღმდეგობა არ არის ფიზიკური წინააღმდეგობისაგან გამოყოფილი. ჩვენ ვხვდებით იქ ასეთ წინააღმდეგობას, როგორც „მოძრავი და უძრავი“, რომელიც მეტი თუნაკლები უფლებით შეიძლება ლოგიკურ წინააღმდეგობად ჩაითვალოს (იმ პირობით, თუ „უძრავი“ გაგებული იქნება არა როგორც საგანი, არამედ როგორც ცნება, რომელიც გამორიცხავს „მოძრავის“ ცნებას). მაგრამ წინააღმდეგობა „მამრობითი და მდედრობითი“ არ შეიძლება ლოგიკურ წინააღმდეგობად ჩაითვალოს, რადგან „მდედრობითი“ არ არის „მამრობითის“ ლოგიკური უარყოფა (ე. ი. „მამრობითობის“ $\epsilon\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$), არამედ ის არის თავისთავადი რეალობა, რომელსაც აქვს თავისი საკუთარი ატრიბუტები, ე. ი. ისეთი ატრიბუტები, რომლებიც მამრობითს არ მოეპოვება. იგივე უნდა ითქვას წინააღმდეგობებზე: „სინათლე და სიბნელე“, „მარჯვენა და მარცხენა“, „კარგი და ავი“, რომლებიც პითაგორელთა მიერ შეტანილია წინააღმდეგობათა ტაბულაში, ვინაიდან თითოეული მათგანი არის წინააღმდეგობა რეალურ საგანთა შორის. მაგალითად, „მარჯვენა“ არ არის „მარცხენას“ უბრალო ლოგიკური უარყოფა, ვინაიდან „მარცხენას“ ლოგიკური უარყოფაა ყველაფერი, რაც არ არის „მარცხენა“, ე. ი. ყოველი „არამარცხენა“, ხოლო „მარჯვენა“ არ უდრის „არამარცხენას“: იგი მეტს შეიცავს, ვიდრე „არამარცხენა“ და მის წარმოსადგენად არ კმარა მხოლოდ „მარჯვენა“ ცნების ლოგიკური ნეგაცია, არამედ საჭიროა ინტუიცია სივრცისა, როგორც ეს კარგად აქვს განმარტებული შოპენჰაუერს თავის ნაშრომში „საფუძვლიანობის კანონის ოთხფესვიანობის შესახებ“.

არც წინააღმდეგობანი „კენტი და ლუწი“, „სწორი და მრუდე“, „ერთი და მრავალი“ შესაძლებელია ლოგიკურ წინააღმდეგობებად ჩაითვალოს, ვინაიდან ამ წინააღმდეგობათა თითოეულ წევრს აქვს თავისი საკუთარი დადებითი შინაარსი, რომელიც მეორე წევრიდან არ გამოიყვანება ლოგიკური ოპერაციის საშუალებით. მაგალითად, ერთიდან ლოგიკური წესით და ინტუიციის დაუხმარებლად არ გამოიყვანება მრავალი, რამდენიც უნდა ვეცადოთ, და ყოველი ცდა ამგვარი ხასიათისა მუდამ მარცხით თავდება, როგორც ამას ფილოსოფიური აზროვნების ისტორია გვიჩვენებს (პლოტინი). წინააღმდეგობას „ერთი და მრავალი“ უნდა ეწოდოს არა ლოგიკური, არამედ მათემატიკური წინააღმდეგობა, ვინაიდან არა ლოგიკა, არამედ მათემატიკა არის ის მეცნიერება, რომელიც შეისწავლის მიმართებას ერთ და მრავალს შორის, ისე, როგორც იგივე მათემატიკა შე-

ისწავლის წინააღმდეგობას კენტასა და ლუწს შორის, სწორასა და მრუდეს შორის. კვადრატსა და მოგრძო სამკუთხედს შორის.

განსაკუთრებით დიდ როლს ასრულებს რეალური წინააღმდეგობა ჰერაკლიტე ეფესელის მოძღვრებაში, რომელიც დიალექტიკური ფილოსოფიის კლასიკური ნიმუშია. ჰერაკლიტეს დიალექტიკა იყო სინამდვილის დიალექტიკა და უკვე აქედან ცხადია, თუ რა ხასიათი უნდა ჰქონოდა იმ წინააღმდეგობას, რომელზეც ჰერაკლიტე აშენებს სამყაროს. რომ ეს იყო რეალური წინააღმდეგობა საგანთა შორის და არა ლოგიკური წინააღმდეგობა ცნებათა შორის, ეს უკვე თვითონ ჰერაკლიტეს მიერ არის თითქმის explicite აღნიშნული. „ყველაფერი მიმდინარეობს და არაფერი არ არის: მყარია“¹, — ამბობდა, არისტოტელეს გადმოცემით, ჰერაკლიტე. რატომ არის მერე სამყარო ასე მოწყობილი? რატომ მიმდინარეობს; რატომ იცვლება ყველაფერი? იმიტომ, რომ ყველაფერი აშენებულია ურთიერთ ბრძოლაზე (πρῶλον), — ამბობს ჰერაკლიტე. „ბრძოლა არის ყოველივეს მამა, ყოველივეს მტერი“².

მაგრამ რა არის ეს ბრძოლა? როგორ უნდა გვესმოდეს იგი? ჰერაკლიტე უწოდებს მას სხვადასხვა სახელებს: *ἐναντιοπαροίη*, *ἐναντιοπαροίη*, *ἀντιπαροίη*. ჰერაკლიტე იმით, ყველაფერი ეს არის რეალური წინააღმდეგობა რეალურ საგანთა შორის. ამრიგად, ჰერაკლიტეს დებულება, რომ სამყარო აშენებულია ბრძოლაზე, ნიშნავს იმას, რომ სამყარო აშენებულია რეალურ წინააღმდეგობაზე, და რომ ეს რეალური წინააღმდეგობა მოსპობილიყო, მაშინ საგანთა სამყარო მოისპობოდა: გაქრებოდა ცა და დედამიწა, მთა და ბარი; ვაჟი და ქალი და ა. შ. საგანთა სამყარო ან ბუნება იმიტომ არის რეალური, იმიტომ არსებობს, რომ იგი რეალურ წინააღმდეგობას შეიცავს. ამდენად ეს რეალური წინააღმდეგობა, რომელიც საფუძვლად უდევს ბუნებას; კარგი ყოფილა; ვინაიდან კარგია ხომ ის, რომ ბუნება არსებობს³. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ რეალური წინააღმდეგობა სიბრძნეს ემსახურება, სიბრძნის იარაღია, მსოფლიო გონების ან *λόγος*-ის საშუალებაა. კიდევ მეტი, ის თვითონ არის მსოფლიო გონება, თვითონ არის ლოგოსი. ბუნება არის ბრძნულად, გონიერად მოწყობილი და მშვენიერებითა და სიკეთით აღსავსე კოსმოსი, რადგან იგი აშენებულია რეალურ წინააღმდეგობაზე, — ასეთია ჰერაკლიტეს დიალექტიკური ფილოსოფიის ოპტიმიზისტური აზრი;

რომ იმ მსოფლიო წინააღმდეგობაში ჰერაკლიტე გულისხმობდა რეა-

¹ Diels, O. c., 12 A 7.

² იქვე, 12 B 53.

³ იქვე, 12 B 8.

⁴ შტრ. ამას ჰეგელის ნათქვამი, რომ დიალექტიკა არის თვით გონება.

ლურ წინააღმდეგობას საგანთა შორის და არა წმინდა ლოგიკურ წინააღმდეგობას ცნებათა შორის, ამას მშვენიერად ამტკიცებენ ის კონკრეტული მაგალითებიც, რომელთა საშუალებით ჰერაკლიტე ცდილობდა ნათელი გაეხადა თავისი ძნელად გასაგები მოძღვრება (ტყუილად კი არ შეარქვეს ჰერაკლიტეს „ბნელი“). აი ერთი ასეთი მაგალითიც: სამყარო ჰგავს მშვილდს, — ამბობდა ჰერაკლიტე¹. რა სურდა ჰერაკლიტეს ეთქვა ამ შედარებით? მხოლოდ ის, რომ სამყარო სწორედ იმ პრინციპზეა აშენებული, რომელზეც აგებულია მშვილდი. რომელია მშვილდის არსებობის პრინციპი? რატომ არსებობს მშვილდი? იმიტომ, რომ მშვილდი შედგება ორი ნაწილისაგან, რომლებიც ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან. ეს ნაწილებია მოღუნული ჯოხი და ლარი. ჯოხი „ცდილობს“ გაიმართოს და თავისი წვერები ერთმანეთს დააშოროს, ლარი კი წინააღმდეგობას უწევს ჯოხს, არ აძლევს მას შესაძლებლობას გაიმართოს, აახლოებს ერთმანეთთან ჯოხის წვერებს. მოსპეთ ეს წინააღმდეგობა ლარსა და ჯოხს შორის (მაგალითად, გაჭერით ლარი ან გატეხეთ ჯოხი) და მშვილდაც მოიპოება. რა უნდა ეწოდოს ამ წინააღმდეგობას? არის ეს ლოგიკური წინააღმდეგობა? არა, ეს არ არის ლოგიკური წინააღმდეგობა: ლოგიკური წინააღმდეგობა შესაძლებელია ლოგიკურ ცნებათა შორის, ხოლო რეალური მშვილდის ჯოხი და ლარი საგნები არიან და არა ცნებები. გარდა ამისა, „ჯოხი“ ცნების ლოგიკური მოწინააღმდეგე იქნებოდა ცნება „არაჯოხი“, რეალური ლარი კი არ არის ცნება „არაჯოხი“. ამრავად, მშვილდი არსებობს რეალური წინააღმდეგობის გამო, რომელც ლოგიკურ წინააღმდეგობასთან არ შეიძლება იქნეს გაიგივებული. მშვილდის არსებობის მიზეზი ყოფილა რეალური წინააღმდეგობა და, თუ მშვილდის არსებობა საჭიროა, რეალური წინააღმდეგობაც ჯოხსა და ლარს შორის ყოფილა საჭირო, გონიერი, ლოგოსით ნაზიარები. როგორც ვხედავთ, ჰერაკლიტეს დიალექტიკურ ფილოსოფიაში ჩქეფს მკვირცხლ იონიელთა ოპტიმიზმი და ერთგვარი უსამართლობა იყო, როდესაც ჰერაკლიტეს „მტირალი ფილოსოფოსის“ სახელი შეარქვეს და ამით იგი „მოცინარე ფილოსოფოსად“ ცნობილ დემოკრიტე აბდერელს დაუპირისპირეს. თუ კარგად ჩაეწვდებით ჰერაკლიტეს ფილოსოფიას, დაეინახავთ, რომ დიალექტიკოსი ჰერაკლიტე მატერიალისტ დემოკრიტეზე ნაკლებ „მოცინარე“ ფილოსოფოსი როდი იყო.

ჰერაკლიტეს დიალექტიკური ფილოსოფიის ეს გრანდოზული ოპტიმიზმი დაეჯახა ელუბატური სკოლის დაღვრემილ მეტაფიზიკას, რომელმაც თავისი უმწვერვალესი განსახიერება პარმენიდეს მოღვაწეობაში იპოვა. პარმენიდე არის ჰერაკლიტეს ანტაგონისტი. მთელი თავისი მეტაფიზი-

¹ Diels, O. c., 12 B 51.

კური მოძღვრება მან ჰერაკლიტეს დიალექტიკის წინააღმდეგ მიმართა და თუმცა პარმენიდეს ფილოსოფიური პოემისაგან დარჩენილ ნაწყვეტებში ჩვენ არსად არ გვხვდება ჰერაკლიტეს სახელი, მაგრამ თითქმის ყოველი სტრიქონი, რომელიც პარმენიდეს კალამს დაუწერია, ჰერაკლიტეს მსოფლგაგებას ებრძვის. ეს იყო დიდი დრამა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს სახით ერთმანეთს შეხედნენ სხვადასხვა ტომის, სხვადასხვა ინტუიციის, სხვადასხვა მსოფლგანცდის ადამიანები. რასაც იონიელი ჰერაკლიტე ბედნიერებად თვლიდა, ის დორიელ პარმენიდეს უბედურებად მიაჩნდა, და, რაც მკირეაზიელ ჰერაკლიტესათვის გონიერი, კეთილი და მშვენიერი იყო, ის იტალიელ პარმენიდესათვის იყო უგუნური, ბოროტი და მახინჯი. ამ ახალი ინტუიციის წინაშე, რომელიც პარმენიდეს ახასიათებდა, ბუნება წარმოდგა არა მშვენიერ კოსმოსად, როგორც იგი ეჩვენებოდა ჰერაკლიტეს, არამედ უფორმო ქაოსად, და სწორედ ამ ინტუიციის ფილოსოფიურ ცნებებად გაშლას ვეძღვრება პარმენიდეს მოძღვრება.

ხშირად წერენ, რომ პარმენიდეს ფილოსოფია არ შეიცავს ბუნების თეორიასა, რომ პარმენიდე იყო არა ბუნების თეორეტიკოსი, არამედ მეტაფიზიკოსი. ამგვარი დაპირისპირება ბუნების თეორიისა და მეტაფიზიკისა გაუგებარია: განა ბუნების თეორია არ შეიძლება იყოს მეტაფიზიკური? განა შეუძლებელია ბუნების მეტაფიზიკა? არსებითად რომ ითქვას, პარმენიდეს მეტაფიზიკა სხვა არაფერია, თუ არა ბუნების თეორია. თვით მის თხზულებასაც სათაურად ჰქონდა „ბუნების შესახებ“. როგორ შეიძლება ფილოსოფოსს, რომელიც წერს წიგნს „ბუნების შესახებ“, ვუსაყვედუროთ, რომ მას არ მოეპოვება ბუნების თეორია? ექვს გარეშეა, რომ პარმენიდე აშენებს ბუნების თეორიას, ოღონდ ეს თეორია იყო არა ბუნების ფიზიკა, არამედ ბუნების მეტაფიზიკა, ან კიდევ უფრო ზუსტად რომ ითქვას, ბუნების ფენომენოლოგია, პოლემიკურად მიმართული ბუნების ფიზიკის წინააღმდეგ, რომლის ერთ-ერთ სახეობას ჰერაკლიტეს დიალექტიკა წარმოადგენდა.

პარმენიდე არ უარყოფს ჰერაკლიტეს ძირითად დებულებას, რომ ბუნება არის მოძრაობა და მრავლობა. მაგრამ მთელი ღისი მეტაფიზიკური თეორია იქითკენაა მიმართული, რათა დამტკიცდეს. რომ ეს მოძრაობა და მრავლობა არის არა ნამდვილი, არა რეალური მოქარობა და მრავლობა, არამედ მხოლოდ ფენომენალური, მხოლოდ მოჩვენებითი მოძრაობა და მრავლობა: ნამდვილად არსებულსა ან რეალურ სამყაროში არ არის არც მოძრაობა, არც მრავლობა, არც რაიმე ცვლილება. ამ აზრის დასამტკიცებლად რეალურ წინააღმდეგობას საგანთა შორის, რომელზეც შენდება ჰერაკლიტეს დიალექტიკურ ფილოსოფიაში ბუნების რეალობა, პარ-

მენიღე აქცევს ლოგიკურ წინააღმდეგობად ცნებათა შორის¹, რისთვისაც შემუშავდება, ერთი მხრივ, არსის ცნება, ხოლო მეორე მხრივ, მისი უარყოფელი არარაობის ცნება, მთელი ბუნება კი გაგებულნი ხდება, როგორც არსის ცნებისა და არარაობის ცნების სინთეზი. ამათგან, პარმენიდეს მოძღვრებით, მხოლოდ არსის ცნება არის თავისთავად, ხოლო არარაობის ცნება კაცის მიერ არის გამოგონებული და იგი მხოლოდ „მოკვდავთა“ წარმოდგენაში არსებობს.

არსი არის, არარაობა არ არის და არც შეიძლება იყოს, ვინაიდან ასეთია ამ ცნების შინაარსი. რომ მოკვდავ კაცს თავის გულში არ ეთქვა, რომ არარაობა არის და ეს არარაობა არ დაეყენებინა არსის გვერდით, მაშინ ბუნებაც არ იქნებოდა, რადგან ბუნება არსებობს არსისა და არარაობის შეერთების პირობების ქვეშ. რამდენადაც კი არარაობა არ არის, ამდენად ბუნებაც არის მოჩვენება (φαντασμα), იგი არსებობს პირობით (νύμφη): ბუნება შეთხზულია მოკვდავთა ჭკუის მიერ.

ძალიან საყურადღებოა, რომ არც არსის, არც არარაობის ცნებას ელევატებზე ადრე ჩვენ არ ვხვდებით ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. არც მილეტის ფიზიკოსები, არც ჰერაკლიტე არ ხმარობენ ამ ტერმინებს. ისინი შეიქმნენ პირველად ელევატურ სკოლაში და მათ დანიშნულებას შეადგენდა ბუნების გაფენომენება, საგანთა ფიზიკის შეცვლა საგანთა მეტაფიზიკით და ფიზიკურ მიმართებათა გადაქცევა ლოგიკურ მიმართებად. მართლაც, მიმართება არსის ცნებასა და არარაობის ცნებას შორის არ შეიძლება იყოს ფიზიკური უკვე იმიტომ, რომ ფიზიკური მიმართება შესაძლებელია მხოლოდ ფიზიკის ობიექტთა შორის, მაგრამ არარაობა, რამდენადაც იგი არ არის, არ შეიძლება იყოს ფიზიკის ობიექტი.

ეს ლოგიკური მიმართება არსის ცნებასა და არარაობის ცნებას შორის არის უწინარეს ყოვლისა ლოგიკური წინააღმდეგობის მიმართება: არარაობა ან არარსი არის არსის ლოგიკური უარყოფა, ვინაიდან მას არსის გარეშე თავისი რაობა არ გააჩნია. რამდენადაც კი მთელი ბუნება და ყოველი ნაწილი მისი, ყოველი ფიზიკური საგანი არის არსისა და არარაობის სინთეზი, იმდენად მთელი ბუნება და ყოველი ნაწილი მისი შეიცავს ლოგიკურ წინააღმდეგობას: ბუნება ლოგიკურ წინააღმდეგობაზეა აგებული, ბუნების არსებას ლოგიკური წინააღმდეგობა შეადგენს².

¹ რამდენადაც კი პარმენიდეს მოძღვრებით ერთადერთ რეალურად გამოცხადებულია ცნება, ამდენად ლოგიკური წინააღმდეგობა იქცევა მეტაფიზიკურ წინააღმდეგობად: ჰერაკლიტეს რეალურ წინააღმდეგობას ფიზიკურ საგანთა შორის (ფიზიკურ წინააღმდეგობას) პარმენიდეს შეცვლის რეალური წინააღმდეგობით მეტაფიზიკურ საგნებს (ე. ი. გაიპოსტასებულ ცნებებს) შორის. აღჩევა რეალურისა ლოგიკურთან პარმენიდესთანაურჩება.

² შტრ. K. Reinhardt, O. c., გვ. 24: „Als Wesen aller Dinge sprang ihm sc. dem Parmenides) überall der Gegensatz heraus“.

ბუნება დაფუძნებულია ფიზიკურ (რეალურ) წინააღმდეგობაზე და ამის გამო არის იგი ნამდვილი, გონიერი, კეთილი და პარმონიული, — ამბობდა ჰერაკლიტე. ბუნების ცნება ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს და ამის გამო შეუძლებელია ჰეშმარტი იყოს ის შეხედულება, რომ ბუნება ნამდვილი და გონიერია, — ამბობდა პარმენიდე. რაც გონიერია, ის წინააღმდეგობას შეიცავს და ამიტომ იცვლება, ვითარდება, — ამბობდა ფიზიკოსი ჰერაკლიტე. რაც გონიერია, ის არ შეიძლება წინააღმდეგობას შეიცავდეს და ამიტომ ცვლილება და განვითარება უგნური მოჩვენებაა და არა სინამდვილე, — ამბობდა მეტაფიზიკოსი პარმენიდე. ჰერაკლიტეს მიმდევრები იყვნენ σ ρ χ ν τ ϵ ζ , პარმენიდეს მიმდევრები კი — σ ρ τ α ω δ α ; ასე ჰყავდა ისინი არისტოტელეს წარმოდგენილი.

მიუხედავად იმ დიდი უთანხმოებისა, რომლებიც პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს ამორებდა ურთიერთისაგან, ერთში ისინი მაინც არ ეცილებოდნენ ერთმანეთს; სახელობრ იმაში, რომ არის კაცის ჰეუაზე ამაღლებული მსოფლიო გონება. ეს უკანასკნელი პარმენიდეს გააზრებული ჰქონდა განვითარების გარეშე, ჰერაკლიტეს კი განვითარებაში. პარმენიდესათვის სინამდვილე იყო გონება, რომელიც არ იცვლება, არ ვითარდება, ჰერაკლიტესათვის სინამდვილე იყო გონება, რომელიც მარად იცვლება, ვითარდება. პარმენიდე იყო მეტაფიზიკის ფუძემდებელი, ჰერაკლიტე — დიალექტიკის ფუძემდებელი.

ს ა ძ ი ე ბ ე ლ ი¹

- ბვენარიუსი რ. 286.
 აკუსილაოსი 270
 ალკიბიადე 77
 ალფიერი 228
 ამინტა მეფე 164
 ანაქსაგორა 6, 28, 29, 44, 71, 72, 264, 277, 278, 279, 280, 282, 288
 ანაქსიმანდრე 264, 277, 278
 ანაქსიმენი 26, 27, 30, 277
 ანიტე 153, 157
 ანტიპატრე 169
 ანტისთენე 62
 ანტიფონტე 78
 აპელესი 210, 211
 არაგო 430
 არისტარქოსი 445
 არისტიაპე 131, 143
 არისტოტელე 6, 16, 31, 34, 33, 40, 46, 65, 69, 87, 92, 151, 160-170, 177-182, 195-224, 225-240, 242-252, 254, 257, 262-264, 267-289, 321, 435, 452, 474, 476, 477, 478, 484
 არისტოფანე 73, 74, 85, 153, 156, 183, 186, 361
 არისტოქსენე 283
 არტაქსერქსი 162
 არქიმედე 435, 445
 არხიტი 265
 აფროდიზიელი 283
 აქსელროდი 287
- ზაირონი ჟ. 381, 391, 393
 ბარტელემი 257
- ზაუერი ბრუნო 85
 ზაუერი ედგარ 85
 ბეკონი ფ. 115, 116, 289, 290, 321, 402, 423, 443, 446, 450, 452, 474
 ბელგერი (Belger) 196
 ბელინსკი 218, 222
 ბერგსონი ა. 209
 ბერკლი ჟ. 322, 366
 ბერნაისი ი. 226, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 255
 ბერნეტი 64
 ბექსი 433
 ბიტი 437
 ბრიუსტერი 430
 ბიუნზერი 45
 ბიშა 423
 ბლენვილი 427
 ბოდუენი 127
 ბოკლი 378
 ბრაუნი 339
 ბრიგერი 43
 ბრუსე 428
 ბრიუსტერი 430
 ბროგლი 355, 357
 ბუსე 64
- ზალი 423, 457
 გალილეი გ. 57, 290, 445, 446
 გასენდი პ. 291, 292
 გეილინქსი 307, 334
 გემში 349, 350
 გეფკენი ი. 482
 გიზო 425, 429

¹ საძიებელი შეადგინა ლ. გამყემლიძემ.

- ვლადიშვილი 260
 ვლენგელი 334
 ვოგოლი ნ. 210, 222
 ვოეთე 114, 181, 223, 228, 232, 233, 234, 393, 421
 გომპერცი (Gomperz) 36, 41
 გორგია 72
 გოტიე 350
 გრიში 378, 379
 გროტი 83, 431
 გუვონი 349, 350
 ზალამბერი 422, 452
 დალეიუსი 261
 დალტონი 57
 დანელია ს. 3—11, 268, 269, 339
 დანტე 435
 დასიე 228
 დებორინი 287
 დეკარტი რ. 57, 98, 146, 214, 217, 283, 293—297, 300, 304, 323, 327, 355, 363—366, 402, 422, 435, 443, 446
 დემოკრიტე 16—24, 29—67, 160, 161, 288, 344, 436, 448, 481, 482
 დერინგი 65, 226, 237
 დიადოხოსი 436
 დიდრო დ. 378, 383, 463, 464
 დილსი 18
 დინუაიე 427
 დისენი 63
 დიუკლო 385, 387
 დიუპენი 368
 დოსტოევსკი თ. 371
 მერიპიდე 183, 228
 ეისლერი (Eisler) 236
 ემპედოკლე 42, 78, 264, 266, 277, 278, 481
 ენგელსი ფ. 45, 58, 285, 291, 297, 313, 433
 ეპიკურე 16, 56, 436, 452
 ეპიმენიდე 270
 ესკილე 183, 228
 ესკიროლი 428
 ჰალა გიორგი 180
 ვალა ლავრენტი 180
 ეალპოლი 390, 392
 ვარანი ლუიზა-ელეონორა 349, 350, 351, 356
 ვინდელბანდი ვ. (Windelband) 29, 34, 73, 74, 84, 146, 155, 464
 ვოლტერი 228, 326, 352, 371, 377, 378, 381, 423
 ვუნდტი ჟ. 253
 ზეექსისი 210
 ზიბეკი 240, 253
 ზიგვარტი 286, 332
 ზოპირი 78
 ზუზემილი 179
 შალესი 261, 277, 279, 436
 თეოდორე 186
 თეოფრასტე 177, 283
 იბერვეგი 80, 226, 236, 237
 იბნ-როშდი 168, 180
 იბსენი 228
 იგნაციუს ლაიოლა 433
 იოელი 62
 იუმი დ. 281, 282, 321, 323, 325, 326—330, 332—334, 337—342, 345, 365, 423, 443, 446, 464
 იულიუს კეისარი 125
 იუსტინე წვალებული 261
 ძალისტენი 168
 კალისტრატე 109, 186
 კანტი ი. 58, 77, 99, 102, 202, 216, 221, 223, 233, 273, 244, 281—283, 293, 310, 325, 333, 395, 421, 466, 467, 475, 477.
 კარინსკი 278
 კარსტენი 266
 კასირერი 482
 კეიტი 387, 391
 კენიგსი 309
 კეპლერი 445, 446, 455
 კლემენტი ალექსანდრიელი 261
 კლერჯიმენი 322
 კლოტილდე დე-ვო 434
 კომენსკი ი. 399
 კონდილიაკი 363, 411, 443
 კონდორსე 423

კონსტანი ფ. 384
კონტი ო. 422—462
კოპერნიკი 291, 445, 446
კორნელი პ. (Cornelle) 226—230, 233
კოტლიარევსკი ნ. 371
კრეზი 127
კრისტი 175
კროტონელი ალკმეონ 274
კუზინი 260

ლაერტი 162, 179, 260
ლაიბნიცი გ. 273, 314, 315, 330, 331, 402
ლაეუაზიე 57
ლამენე 425
ლამბერსიე 348
ლანგე ფ. (Lange) 48, 86
ლაფიტი პიერ 435, 436
ლევასერი ტ. 355, 357, 358
ლევენჰეიმი 65
ლევეკოპე 16, 17, 43, 436
ლენინი ვ. ი. 469—472
ლეოპარდი 381
ლესინგი გ. 178, 179, 181, 226, 231—234,
236, 254
ლიეოსი ა. 166
ლიკონი 153
ლიკურგე 191
ლიპსი 253
ლისანდრე 157
ლიტრე ემილ 431, 435
ლოკი ჟ. 317, 322, 326, 327, 399, 402,
443, 446,
ლიტცი 253
ლუი-ფილიპე 431
ლუი მე-15 368
ლუკრეციუსი (Lucretius) 34, 42, 50,
56, 261, 436
ლუქსემბურგი 386

მაკედონელი ა. 164, 165, 166, 168, 169,
435
მაკედონელი ფ. 164
მალებრანში 334, 352, 354
მარბახი 120
მარპონტელი 360
მარქსი კ. 17, 45, 85, 159, 183, 287, 291,
433

მელეტე 152, 156
მელისო 170, 265, 276
მეუნარგია ი. 191
მილეტელი ა. 71
მილი ჭონ-სტიუარტ 115, 116, 269, 384,
431
მიუნსტენბერგი 253
მოლუშოტი 45
მოლიერი 289
მონტეგიუ 355, 357
მონტენი 399
მონტესკიე 326

ნატორპი 50
ნიკოლაძე ნ. 191
ნიუტონი ი. 290, 445, 446
ნიცშე ფ. 143, 154
ნოვოსადსკი ნ. 181, 257
ნუტუბიძე შ. 282, 474

წვიდიუსი 376
ორაკულა 90
ორდინსკი 180
ორიგენი 261
ოუენი 398

პარმენიდე 13, 15, 16, 21, 22, 24, 29, 30,
32, 264, 274, 277, 279, 488
პატროკლი 193
პერიკლე 71
პეტრიწი ი. 212
პითაგორა 260, 274, 277
პითია 162
პისარევი დიმიტრი 429
პლატონი 6, 47, 63—65, 87, 94, 95, 98,
101, 102, 130, 135, 136, 161, 162,
169, 181, 206, 209, 219, 221, 224,
225, 239, 256, 259, 280, 283, 289,
436, 445, 470, 474
პლუხანოვი გ. 287, 470
პლუტარქოსი 165, 347
პოლიკლიტე 183
პრისტლი 437
პროდიკე 72, 80
პროტაგორა 72, 77, 80, 86
პროქსენი 160, 162
პუანსო 427

შირარდენი 391

რაბლე 399

რამო 356

რენანი 249

რეშიდ-ფაშა 433

რიდი 437

რიტერი 7

რიშელი 357

რობესპიერი 365, 417

როდოსელი ანდრონიკე 261, 266, 477

როთი 260

რუსო ი. 346

რუსო ფ. 347—386, 388—421, 433, 434,
459, 463

სენეკა 261

სენ-სიმონი 398, 423, 424, 425, 426—434

სენტ-ილერმი 236, 257

სმირნელი პერმიპე 283

სმიტი 326, 423, 456

სოკრატე 10, 61—65, 70, 73—99, 104—
149, 154, 161, 181, 184, 261, 262,
344, 395, 473

სოლონი 127, 191

სოფოკლე 183, 228

სოფრონი 184, 186

სოფრონისკე 77

სევსიპე 162

სპენსერი 452

სპინოზა ბ. (Spinoza) 286, 287, 296,
297, 298, 300, 301, 302, 304, 304,
306—320, 355, 365, 366, 381, 402

სტენლი 260

სტოიელი ძენონ 452

სტომბელი ი. 43

სტრეპსიადე 73

ტილორი ა. 64

ტიურგო 226, 423, 424

ტოლსტოი ლ. 409

ტრენდელენბურგი 286, 312, 314, 469,
479

ტრუბეცკოი 145

ტურკენევი 385

ზავორინე 404

ფალერელი დ. 283

ფენელონი 399

ფერგუსონი 376

ფიდასი 183

ფინსლერი 196

ფიშერი კ. 24, 222, 231, 253, 286, 295,
312, 315

ფლოგისტონი 58

ფოლკეტი 253

ფორსჰაპერი 196

ფრეიდენტალი 286

ფრიდრიხ II 389

ფსევდოპლუტარქე 261

ფურიე 396, 398, 427

ჰენტილიანე 403

ჰსენოფანე 77, 103, 170, 190, 274, 276,
277

ჰსენოფონტე 62, 63, 64, 65, 82, 66, 87,
89, 95, 100—109, 116, 121, 130,
131, 133, 142, 153, 158

ჰსერკსე 17, 18

ზატობრიანი 391, 393

შევიროვი ს. 168

შეფტსბერი 364, 366

შექსპირი უ. 228

შილერი ფ. 181, 202, 232, 233, 293

შლეიერმახერი 63

შობენაუერი ა. 273, 381, 483

შპენგლერი ო. 114

შპეტი გ. 9

შტეინი 266

შტირნერი მ. 85

შტინი 257

შტურცი 266

შუაზელი 390

ჩერნიშევსკი ნ. 180, 222

ციცერონი 93, 173, 261

ცილერი 63, 75, 79, 80, 84, 103, 108,
130, 132, 149, 161, 163, 174, 253, 259,
278, 280, 474, 478, 479

ძენონი 30, 31

წერეთელი გ. 5, 7, 9

შავეკავაძე ი. 213

ხაირეფონტე 90

ხალიფი ო. 359

ხარმიღე 87, 158

ჯორდანო ბრუნო 286

ჰაინე ჰ. 231, 325

ჰარისონი 435

ჰეგელი 24, 63, 67, 83, 89, 205, 218,

235, 274, 275, 276, 287, 313, 325,

347, 425, 429, 470

ჰელიცი 177

ჰელვეციუსი 326, 373, 443

ჰერაკლიტე 17, 155, 264, 277, 478, 485,

486, 487, 488

ჰერმანი 75

ჰერმისი 162

ჰერპილიდე 162

ჰესიოდე 270, 274, 376

ჰიპოკრატე 20, 225, 226

ჰობსი თ. 321, 326

ჰოლბახი 45, 378, 379

ჰომეროსი 191, 192, 193, 206

ჰულეტი 379

ჰუიგენსი (Huigen) 57

ჰუმბოლდტი ა. 382, 384, 427

ჰუტიუსონი 353, 364, 366, 370, 372

შინაარსი

რედაქტორის წინასიტყვაობა	3
ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში	13
სოკრატეს ფილოსოფია	61
არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესავალი	160
არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ	258
მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში	285
დავით თუმი როგორც მოაზროვნე	321
ენ-ეაჟ რუსოს ცხოვრება და მედაგოგიური სისტემა	346
ოგუსტ კონტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა.	422
რეალური წინააღმდეგობის და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის	463
საძიებელი	489

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ვ ა მ ც ე მ ლ ი ძ ე
მხატვრული რედაქტორი ი. ჩ ი ქ ვ ი ნ ი ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი ა. ხ უ ც ი შ ვ ი ლ ი
კორექტორი ე. თ ო ფ ჩ ი ა შ ვ ი ლ ი

სბ 217

გადაეცა წარმოებას 1.07.77. ხელმოწერილია დასაბუქლად 10.11.78.
საბუქლი ქალაქი 60X90¹/₁₆, პირობითი ნაბუქლი თაბახი 31. სააღრ.-
საგამომც. თაბახი 29,46

ტირაჟი 3000 შეკვეთის № 1220

ფახი 8 მან. 21 კაბ.

თბილისი რ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.

