

მკვლევარის კაცობრიობა

სა
ანის
ადამიანი?

სა ადამიანური კულტურის ფილოსოფიის კვლევა

გერმანულიდან თარგმნა
ლავრა რაიზვილია

გამომცემლობა „განათლება“
თბილისი — 1983

წიგნში გარჩეულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემები. ავტორი განიხილავს ადამიანის გონითი კულტურის უმთავრეს ფორმებს: ენას, მითოსს, რელიგიას, ისტორიას, ხელოვნებას, მეცნიერებას და ცდილობს დაადგინოს ამ უკანასკნელთა საერთო საფუძველი მათი ლოგიკური ადგილის ჩვენებით სიმბოლურ ფორმათა სისტემაში.

წიგნი ავტორის ხანგრძლივი პედაგოგიური მოღვაწეობის ნაყოფია. იგი მდიდარია ფაქტობრივი მასალით, დაწერილია პოპულარულად და განკუთვნილია არა მარტო მეცნიერთა ან ფილოსოფოსთათვის, არამედ ადამიანური კულტურის საკითხებით დაინტერესებული ყველა მკითხველისათვის.

წინასიტყვაობა

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი იგივეა, რაც პასუხი კითხვაზე — „რა არის ადამიანი?“ ფილოსოფია იყო და არის სამყაროს, ყოველივე არსებულის საწყისისეული საფუძვლების ძიება. არისტოტელეს ეს დებულება ამჟამადაც ძალაშია. კონკრეტულად ეს გამოითქმება ალტერნატივით — რომელია პირველი და ფუძემდებელი — იდეა თუ მატერია? პირველი და ფუძემდებელი, ამავე დროს, უზოგადესიც არის. ამიტომ ეწოდება ფილოსოფიას მეცნიერება სინამდვილის უზოგადესი კანონების შესახებ.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ფილოსოფიის ერთ-ერთი დისციპლინაა. ზოგადი ფილოსოფიის პრინციპები ამ დისციპლინისათვის სავალდებულოა. ამიტომ ყველგან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იმ ფილოსოფიური სისტემის დასს ატარებს, რომლის საფუძველზედაც ის არის აგებული. ერნსტ კასირერის „რა არის ადამიანი?“ ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოკვლევაა, რომელიც მარბურგის ფილოსოფიურმა სკოლამ მოგვცა ამ პრობლემის შესახებ. კასირერი ნეოკანტიანელია. ეს გვიკარნახებს, მისი ანთროპოლოგიის გაგებასა და შეფასებას ამ გარემოების გათვალისწინებით მივუდგეთ. ეს მოითხოვს იმის გახსენებას, თუ როგორ ესახებოდა ეს პრობლემა კრიტიციზმის ფუძემდებელს კანტს და მარბურგის სკოლის დამაარსებელს ჰ. კოჰენს. კანტიზმი ტრანსცენდენტალური იდეალიზმია. ამ ცნებაში თავს იყრის ნეოკანტიანელობაც. სადაც ტრანსცენდენტალიზმი არ არის მოცემული, იქ არც კანტია წარმოდგენილი, თუმცა ყოველი ტრანსცენდენტალიზმი კანტიზმი არ არის¹.

კანტი იყო დუალისტი: ის იცავდა როგორც მატერიალისტურ დებულებას, ისე იდეალისტურსაც. ამ გარემოებას

¹ ასეთია, მაგალითად, ედ. ჰუსერლისა და მ. შელერის ტრანსცენდენტალიზმი.

ვ. ი. ლენინი ასე ახასიათებდა: „როცა კანტი აღიარებს, ჩვენს წარმოდგენას შეესაბამება რაღაც ჩვენს გარეშე არსებული, რაღაც საგანი თავისთავად, — კანტი აქ მატერიალისტია; როცა კანტი აცხადებს, ეს საგანი თავისთავად შეუცნობადი, ტრანსცენდენტური, მიღმურიაო, — იგი გამოდის როგორც იდეალისტი“². კანტის იდეალიზმს სხვა შინაარსიც ჰქონდა. მისი ფილოსოფიის იდეალისტური მომენტიც არ იყო ჰარმონიული; შინაგანი შეუთავსებლობა სხვადასხვა ცნებებს შორის აქაც იჩენდა თავს; ნეოკანტიანელთა შორის დავას უმთავრესად ასეთი შინაარსი განსაზღვრავდა. მაგრამ მთავარი მაინც იყო საკითხი „ნივთისა თავისთავად“. კანტისათვის ბრძოლა მატერიალისტებსა და იდეალისტებს შორის ძირითადად ამ პრობლემის გარშემო წარმოებდა.

როგორ ჰქონდა წარმოდგენილი კანტს ადამიანის კვლევა ფილოსოფიური თვალსაზრისით, როგორ ესახებოდა მას ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შინაარსი და მისი მეთოდოლოგია?

1793 წ. 4 მაისს ი. კანტი წერდა კ. ფ. შტოიდლინს: „ჩემს შიერ დიდი ხნიდან შემუშავებული გეგმა... წმინდა ფილოსოფიის დაშუშავებისა გაიშალა სამი ამოცანის სახით: 1. რა შემიძლია ვიცოდე? (მეტაფიზიკა), 2. რა უნდა ვქნა მე? (მორალი), 3. რას უნდა ვიმედოვნებდე? (რელიგია), რომელთაც უნდა მოჰყვეს მეოთხე — (ანთროპოლოგია); ამაზე მე უკვე ოც წელზე მეტია, რაც ვკითხულობ ლექციებს ყოველწლიურად“³. 1800 წ. გ. ივშემ გამოსცა კანტის „ლოგიკა“, რომლის „შესავალი“ ეხება ფილოსოფიის განმარტებას. კანტი განასხვავებს ერთიმეორისაგან ორგვარ ფილოსოფიას, მისი სკოლური მნიშვნელობითა და მისი სამყაროსეული გაგებით (in sensu cosmico). ეს უკანასკნელი კანტს დახასიათებული აქვს როგორც მეცნიერება ადამიანის გონების უკანასკნელი მიზნების შესახებ. ამას აქვს, აგრეთვე, ასეთი დახასიათება: მეცნიერება ჩვენი გონების მოხმარების უმაღლესი მაქსიმუმის შესახებ. ამ ფილოსოფიის სფერო კანტს დანაწევრებული აქვს შემდეგ საკი-

² ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 245.

³ Kants Briefe, ლაიფციგი, 1911, გვ. 256.

თხებად: „1. რა შემძლია ვიცოდე? 2. რა უნდა ვქნა მე? 3. რას უნდა ვიმეფოვნებდე? 4. რა არის ადამიანი? პირველ საკითხს პასუხობს სტაფიზიკა, მეორეს მორალი, მესამეს რელიგია და მეოთხეს ანთროპოლოგია“. ამის შესახებ დამატებით კანტი წერს: „არსებითად შეიძლებოდა ეს სამივე მიგვეთვალა ანთროპოლოგიისადმი, ვინაიდან პირველი სამი კითხვა მიეკუთვნება უკანასკნელს“⁴.

როგორ გავიგოთ ეს? რომელ ანთროპოლოგიაზეა აქ ლაპარაკი და რა არის მისი ამოცანა?

ამის გასარკვევად მოვიყვანოთ ის ადგილიც კანტის შრომებიდან, სადაც ლაპარაკია მხოლოდ სამ კითხვაზე და ამით თავდება „წმინდა გონების კრიტიკის“ უმაღლესი ამოცანა.

საკითხი ამ შემთხვევაში ეხება უმაღლეს სიკეთეს და წმინდა გონების საბოლოო მიზნის განსაზღვრას. „ჩემი გონების ყველა ინტერესი (სპეკულატიურიცა და პრაქტიკულიც) ერთდება შემდეგ სამ საკითხში: 1. რა შემძლია ვიცოდე? 2. რა უნდა ვქნა? 3. რას შეიძლება ვიმეფოვნებდე?“⁵ აქ ანთროპოლოგიაზე საერთოდ არ არის ლაპარაკი. ამ მხრივ შ. გ. კ. პირველ და მეორე გამოცემას შორის განსხვავება არ არის. საკითხი ეხება წმინდა გონების შემეცნებას, წმინდა ფილოსოფიის შექმნას. ამ კონტექსტში კანტს არ გახსენებია თავისი ლექციები ანთროპოლოგიაზე. რას შეიცავენ ეს ლექციები? კანტი გვიხსნის: ანთროპოლოგია არის ადამიანთმცოდნეობა, რომელიც იყოფა ორ დისციპლინად. ერთია ფიზიოლოგიური ანთროპოლოგია, ხოლო მეორე — პრაგმატისტული ანთროპოლოგია. პირველი იკვლევს იმას, თუ რა შექმნა ბუნებამ იმით, რომ შექმნა ადამიანი, ხოლო პრაგმატისტული ანთროპოლოგია მიზნად ისახავს იმის გარკვევას, თუ რას ქმნის ადამიანი თავისი თავისუფალი მოქმედებით. აქ იგულისხმება კულტურა და თვითონ ადამიანი, როგორც საკუთარი პიროვნების განმსაზღვრელი. ანთროპოლოგია, ფიზიოლოგიურიცა და პრაგმატისტულიც, არ შედიან, კანტის აზრით, ფილოსოფიის შემადგენლობაში. ცოდნა, რომელსაც ანთროპო-

⁴ ესარგებლობ შ. ბუბერის წიგნით: „Das Problem des Menschen“, 1948, გვ. 11.

⁵ „Kr. d. r. Vernunft“, A 804 შმდ., B 832 შმდ.

ლოგია გვაწვდის, ეხება ქვეყნიერებას, ემპირიულ სინამდვილეს, ხოლო ფილოსოფია, სახელდობრ, კანტის ფილოსოფია, არის არა ემპირიული, არამედ ტრანსცენდენტალური, „რომელიც ეხება არა იმდენად საგნებს, არამედ საგანთშემეცნების სახეობებს, რამდენადაც ეს შემეცნება შეიძლება იყოს აპრიორული. ასეთი ცნებების სისტემას დაერქმეოდა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია“⁶. კანტის „ანთროპოლოგია“, ამგვარად, არის არა ფილოსოფია, არამედ — ემპირიული მოძღვრება ადამიანის არაფიზიოლოგიურ ასპექტებზე. ის შინაარსეულად შეიცავს იმას, რაც ითვლება ფსიქოლოგიის და ეთნოგრაფიის კუთვნილებად. სწორად ამბობს ამის შესახებ მ. ბუბერი: „ცხადია, რომ კანტმა, თავის „ანთროპოლოგიაში“, კითხვას, რომელიც მან დაუყენა ანთროპოლოგიას: რა არის ადამიანი? არც პასუხი გასცა და არც უცდია პასუხის გაცემა“. „ხოლო ფორმულირება საკითხისა, რომელიც მან დააყენა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის წინაშე, დარჩა ანდერძის სახით“⁷. სრულიად გაუგებარი იქნებოდა, კანტს ემპირიულ მეცნიერებაზე დაემყარებინა წმინდა გონების ფილოსოფია, მისი იდეალური დასასრული. „მეოთხე საკითხი“ ეკუთვნის არა იმ ანთროპოლოგიას, რომლის შესახებაც კანტი ლექციებს კითხულობდა, არამედ — ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას, რომელზედაც კანტს, სამწუხაროდ, აღარაფერი უთქვამს⁸. ეს გასაგებიც

⁶ Им. К а н т, Сочинения в шести томах, т. 3, 1964, გვ. 121.

⁷ დასახ. ნაშრომი, გვ. 15. ამაზე არ შეუშალა ხელი კანტის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ზოგიერთ მკვლევარს, ამ საქმეზე მიემართა წიგნისათვის — „ანთროპოლოგია პრაგმატიკული თვალსაზრისით“, 1798.

⁸ მ. პაიდეგერი და მ. ბუბერი „მეოთხე საკითხი“ — „რა არის ადამიანი?“ — გულისხმობენ ფილოსოფიის ძირითად პრობლემას, მაგრამ კონკრეტული შინაარსი ამ პრობლემისა მათ სრულიად განსხვავებულად ესმით. პაიდეგერი აქ (პირველ სამ საკითხთან ერთად) ხედავს ადამიანის სასრულობის, ზღვარდებულობის პრობლემას, ხოლო ბუბერი — ადამიანის მისწრაფებას უსასრულობისაკენ. არ ემართა იმის თქმა, რომ „კანტის „ანთროპოლოგია“ არ წარმოადგენს მისი ფილოსოფიური სისტემის ნაწილს“ (თ. თიზერმანი, კანტის თხზულებათა VI ტ., გვ. 688). კანტს, პრაგმატიკული ანთროპოლოგიის გარდა, აქვს, აგრეთვე, ცნება ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, რომელიც კანტის ფილოსოფიური სისტემის საფუძველი უნდა ყოფილიყო.

არის, რადგან ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა იქნებოდა ასეთი პრობლემის დაყენება: რომელია ის ადამიანი, რომლის გონების შესწავლაც გვაძლევს „წმინდა გონების კრიტიკას?“ ეს არ შეიძლება იყოს ემპირიული ადამიანი; კრიტიციზმი ვერც ერთი თავისი მომენტით ვერაფერს ემპირიულს ვერ დაეყრდნობა. ეს ადამიანი ვერ იქნება ვერც „ადამიანი თავისთავად“, ვინაიდან თეორიული გონებისათვის იგი მიუწვდომელია. ორივე შემთხვევაში ფაქტი „წმინდა გონების კრიტიკის“ არსებობისა გაუგებარი რჩება.

შეგვეძლო გვეთქვა, რომ კანტის წმინდა ფილოსოფია, კრიტიციზმი, მთლიანად არის წმინდა გონების ფილოსოფია. ემპირიული ადამიანი, როგორც ყველა სხვა საგანი ცდისა, არის წმინდა გონების ნაწარმოები. წმინდა გონება არის კანონების მოქმედი სისტემა; ის ემყარება „საგანს თავისთავად“ (თუ ის არსებობს), რომელიც თანაბარი უფლებით შეიძლება ვიაზროთ როგორც მატერიალური, ისე სულიერი სუბსტანციის სახით. კანტის „მეოთხე საკითხი“ შეიძლება ეხებოდეს ამ „საგანს თავისთავად“ და მასში იგულისხმებოდეს ადამიანი, ანდა, როგორც წმინდა გონების უნართა თავყრილობა — ადამიანი იქნება მხოლოდ *nomina voces*. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია კანტის სისტემაში შეუძლებელია: ის ან იქნება ფილოსოფიური და არ იქნება ანთროპოლოგიური, ანდა იქნება ანთროპოლოგიური, მაგრამ არ იქნება ფილოსოფიური.

კანტის ფილოსოფიის შინაგანი წინააღმდეგობა მოითხოვდა რადიკალურ რეორგანიზაციას. ამ საქმეს შეუდგნენ ნეოკანტიანელები. წარმოიშვა და გავრცელდა რამდენიმე მიმდინარეობა, რომელთა შორის ასახელებენ ისეთ განშტოებებს, როგორცაა: 1. ფიზიოლოგიური მიმდინარეობა (ჰელმპოლცი, ლანგე); 2. მეტაფიზიკური განშტოება (ლიბმანი, ფოლკელტი); 3. რეალისტური მიმდინარეობა (რილი); 4. ლოგიცისტური მიმდინარეობა (კოჰენი, ნატორპი, კასირერი); 5. ნორმატიული კრიტიციზმი (ვინდელბანდი, რიკერტი, მიუნსტერბერგი); 6. რელატივისტური კრიტიციზმი (ზიმელი); 7. ფსიქოლოგისტური მიმდინარეობა (ფრიზი, ნელსონი)⁹.

⁹ იხ. F. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, მე-4 ნაწ., 1923, გვ. 417.

ნეოკანტიანელთაგან კოპენი ყველაზე რადიკალური წარმომადგენელია კანტის კრიტიკოსთა შორის მარჯვნიდან. კოპენმა, პირველ რიგში, გააუქმა გონების პერცეფციული უნარი და მთელი ტრანსცენდენტალური ფუნქციები შემოქმედებითი აქტების სახით წარმოიდგინა. ეს ლოგიკურად აუცილებელი გახდა მას შემდეგ, რაც რომ კოპენმა, სხვებთან ერთად, უარი თქვა კანტის ფილოსოფიის მატერიალისტურ მომენტზე, მოძღვრებაზე თავისთავადი საგნის არსებობის შესახებ. ამის შემდეგ აღარ იყო ის, რასაც უნდა გამოეწვია ტრანსცენდენტალური გრძნობადობის აგზნება, ამ საწყისისეული უნარის ამოქმედება. ტრანსცენდენტალური აპარატი უნდა გამხდარიყო თვითკმარი, საკუთარი აქტივობის მქონე უნარი; ე. წ. აფიცირების მომენტი მთლიანად მოიხსნა. თუ კანტთან აზროვნების კატეგორიების მოქმედება ემყარებოდა მოვლენების მოცემულობას, კოპენმა ესეც მოიშორა თავიდან და პირველ საწყისად შემეცნებაში აზროვნება დასახა; შემეცნება, აქ, კოპენის სისტემაში, იწყება აზროვნებით და თავდება აზროვნებით. ჩვეულებრივი წარმოდგენა აზროვნებაზე, რომლის მიხედვით, აზროვნება არის შემეცნებელი და შესამეცნებელს მოცემულად გულისხმობს, კოპენმა უარყო. აზროვნებამ არაფერი არ შეიძლება იცოდეს, რაც აზრი არ არის. კოპენის რაციონალიზმი ორმაგი სტრუქტურის მქონეა: აზროვნება შემეცნებელიც არის და შესამეცნებელიც. აზროვნების ფორმაცა და შინაარსიც, აქტიცა და საგანიც აზროვნების პროდუქტებია. შეიძლება ვთქვათ, რომ ფილოსოფიაში, კოპენის აზრით, არის მხოლოდ წმინდა აზრი და წმინდა ნება. სიწმინდე გრძნობადობისაგან თავისუფლებას ნიშნავს და იაზრება როგორც ფილოსოფიური შემეცნების აუცილებელი პირობა. შეგრძნება — გრძნობადობის მთავარი ელემენტი — კანტთან ჩვენი გრძნობის ორგანოებზე თავისთავადი საგნის შემოქმედების პროდუქტად იგულისხმებოდა. კოპენმა ის პრობლემად აქცია, მოცემულობის ნიშანი წაუშალა მას და აზროვნების მომენტად დაადგინა. ასე ებრძოდა ის მატერიას, მის ლოგიკურ აუცილებლობას, მის გნოსეოლოგიურ საჭიროებას. ფილოსოფიური კვლევა იწყება არა ნივთით, არამედ აზროვნებით. მხოლოდ აზროვნებას შეუძლია დაადგინოს ნივთი, მისი

არსებობა და რაობა¹⁰, მხოლოდ ის შეიძლება აზროვნებისათვის ჩაითვალოს მოცემულად, რისი მონახვაც თავის თავში შეუძლია აზროვნებას. არ არსებობს ყოფიერების ისეთი პრობლემა, რომლის ჩანასახიც აზრში არ იყოს¹¹. ყოფიერება არის აზროვნების ყოფიერება¹². შემეცნება ნივთებისა, როგორც ის არის მოცემული მეცნიერებაში, უწინარესია თვითონ ნივთებზე¹³. „წმინდა ნება“ და „წმინდა აზრი“ თვითონ წარმოქმნიან თავის შინაარსს¹⁴. მატერია შექმნა გალილეიმ იმით, რომ მან პირველმა განსაზღვრა იგი. ნება ვერ იქნებოდა პლატონზე ადრე¹⁵. ზნეობა არ იყო, სანამ იგი არ იქნა შემეცნებული¹⁶.

ადამიანის ფილოსოფიური პრობლემა კოჭენტან დადგა საკუთრივ ეთიკაში. ეთიკის და ადამიანის ცნებათა წარმოშობა კოჭენმა წარმატებულად ერთი ფილოსოფიური აქტის სახით. სოკრატე იყო, რომელმაც შეასრულა ეს აქტი¹⁷. ასედაც აქვს კოჭენს ნათქვამი: ეთიკა არის ადამიანის ცნების აღმომჩენი. ადამიანის ცნება ორის არა ამოსავალი ეთიკისა, არამედ მიზანი და მთელი მისი შინაარსი. როგორც მოძღვრება ადამიანის შესახებ, ეთიკა არის მოძღვრება ადამიანის ცნების შესახებ. ის, რაც დაინახა სოკრატემ ადამიანის ცნებაში, იყო მხოლოდ დასაწყისი ამ ცნების წარმოქმნისა. ადამიანის ცნება საჭიროებს განვითარებას, რისთვისაც საჭიროა ორი საფეხურის გავლა. ეს საფეხურებია პარტიკულარული სიმრავლე და ყოველადობა (Allheit). ეს საჭმე პლატონმა გააკეთა და სახელმწიფოს ცნებაში ადამიან-

¹⁰ Herm. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, ბერლინი, 1902, გვ. 55, 56.

¹¹ იქვე, გვ. 501, 502.

¹² იქვე, 14.

¹³ Herm. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1921, გვ. 95.

¹⁴ „Logik“, გვ. 95.

¹⁵ იქვე, გვ. 20.

¹⁶ Ethik, გვ. 112.

¹⁷ იქვე, გვ. 3. აზროვნების აქტი საერთოდ წარმოადგენილია მარ-
ზურგის სკოლაში ტერმინით Erzeugung. ეს არის ერთსა და იმავე დროს
შემეცნებაც და შესამეცნებლის მოვლინებაც. ამიტომ ახასიათებენ ამ
სკოლის წარმომადგენლებს როგორც პანლოგიზმს: არაფერია ლოგიკურის გარდა.
მთავარი, რაც უნდა გადალახოს კოჭენის სისტემამ, არის პოზიტივიზმი და
მეტაფიზიკა.

ნის სრულყოფილი სახე წარმოადგინა. ადამიანის ცნების განვითარების საფეხურების გამთლიანება ეთიკის საქმეა. მხოლოდ მას შეუძლია ადამიანის არსის გახსნა¹⁸.

ადამიანის შესახებ არსებობს ფსიქოლოგიაც და ბიოლოგიაც, მაგრამ მათ თავიანთი ადგილი აქვთ ემპირიულ მეცნიერებათა შორის და ფილოსოფიაში ვერ შეაღწევენ. ეს იქნებოდა მათი უადგილო ადგილას გადატანა, ფსიქოლოგიზმი და ბიოლოგიზმი, რომლებიც ფილოსოფიას აუქმებენ¹⁹.

ადამიანის არსის წვდომა შეუძლია მხოლოდ ეთიკას, როცა ის არის წმინდა ნების ეთიკა. ყველაფერი ნატურალისტური, კოჭენის აზრით, არის მოსისხლე მტერი ეთიკის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის ფილოსოფიური შესწავლა უნდა გაემიჯნოს როგორც ბიოლოგიას, ისე ფსიქოლოგიას. ამის თვალსაჩინოდანახვა შეიძლება იმითაც, რომ ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებათ საქმე აქვთ ყოფიერებასთან, იმასთან, რაც უკვე არის, ხოლო ეთიკას, ე. ი. მეცნიერებას ადამიანის შესახებ, საქმე აქვს იმასთან, რაც უნდა იყოს, ჭერარსთან²⁰.

ყოფიერებისა და ჭერარსის გათიშვა, წერს კოჭენი, იმას არ ნიშნავს, რომ პირველი არის მეცნიერების საგანი, ხოლო მეორე არ არის, ვინაიდან ის ჭერ კიდევ არ არსებობს. ეს გათიშვა მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ეთიკას უნდა მიეცეს მეცნიერული დამოუკიდებლობა. სპინოზამ იმიტომ ვერ შექმნა ეთიკა, ამბობს კოჭენი, რომ ადამიანს გეომეტრიული ფიგურების მსგავსად წარმოიდგენდა. ადამიანი არ არის ყოფიერება, როგორც ეს არის ფიგურა, ბუნება. ნატურალისტური ეთიკა აბსურდია. ადამიანის არსი, მისი არსებობის ფორმა არის ჭერ-არსი, რომლის დაპირისპირებაც ყოფიერებასთან იმას არ ნიშ-

¹⁸ „Sie allein enthüllt das Wesen des Menschen“, Ethik, გვ. 8.

¹⁹ კოჭენი წერს: როგორც აზროვნების ფსიქოლოგიას ასწავლის ლოგია იმას, თუ რა არის აზროვნება, ისე ეთიკა ასწავლის ნების ფსიქოლოგიას იმას, თუ რა არის ნება. პლატონმა, როგორც ფსიქოლოგიის დამაარსებელმა, ნებელობის ცნებას ვერ მიაღწია. ეს მოხდა მხოლოდ პლატონის ეთიკაში. Ethik, გვ. 18.

²⁰ Ethik, გვ. 16. „ადამიანის ცნების ამალღება შესაძლებელია მხოლოდ ზნეობის საფუძველზე“. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 1910, გვ. 11.

წავს, რომ ადამიანს არავითარი არსებობა არა აქვს, რომ ის თითქოს არ არსებობს საერთოდ. კოპენი ორგვარ არსებობაზე ლაპარაკობს. ბუნებისეული არსებობისაგან ის განასხვავებს „იდეალურ“ არსებობას, რომელიც ადამიანის კუთვნილებაა. „ადამიანები არ არიან ბუნებისეული საგნები“. გეომეტრიულ წრეს ვერ დავუყენებთ კითხვას: რა უნდა იყოს ის? აქ მხოლოდ იმის კითხვა არის შესაძლებელი, თუ რა არის იგი? მის ყოფიერებაში არის მისი კანონი. პირიქით, ადამიანის კანონი არ არის მის ყოფიერებაში, არამედ მის ჭერარსულობაში²¹.

პანთეიზმის შეუწყნარებლობა უმთავრესად იმაში კი არ მდგომარეობს, რომ ბუნებასთან გაერთიანებით ღმერთის ინტერესი იბღალღება, არამედ იმაში, რომ ადამიანის გადაქცევა წარმოებს ბუნების ნაწილად. თუ ღმერთი ვერ უძლებს ბუნებასთან გაერთმთლიანებით მიყენებულ ზიანს, მით უფრო ამას ვერ გაუძლებს ადამიანი. სულ მცირე, ეს გაერთიანება ეთიკის გაუქმებას მოასწავებს, რაც იგივე ადამიანის სპეციფიკის უარყოფაა.

კანტმა პრაქტიკულ გონებას უპირატესობა მიანიჭა თეორიულ გონებასთან შედარებით. ეს კოპენს ასე ესმის: პრაქტიკული გონებით კი არ იწყება გონების მუშაობა, ამას კი არ ნიშნავს მისი უპირატესობა, არამედ იმას, რომ პრაქტიკული გონების მონაცემები მწვერვალთა გონების მონაცემებისა საერთოდ. მართალია, ჭეშმარიტების ფუძისეული საკითხების განხილვაში ლოგიკას ვერავინ შეეცილება, მაგრამ არის ისეთი ჭეშმარიტებაც, რომელიც ლოგიკას კი არა, ეთიკას ეკუთვნის. არსებობს ყოფიერების ჭეშმარიტების გვერდით, აგრეთვე, ჭერარსის ჭეშმარიტება. არც ის არის სწორი, თითქოს ჭერარსს დახშული ჰქონდეს გზა ყოფიერებისაკენ. ჭერარსი აღწერს და განსაზღვრავს ნებას, რომელიც ქმნის ეთიკის შინაარსს, რაც იგივე ადამიანია ფილოსოფიურად გააზრებული. მხოლოდ ასეთი ნებაა ნამდვილი ნება. ერთი და იგივე კანონია, რაც ეთიკას ეთიკად აქცევს, ხოლო ნებას ნებად, რომელიც ნამდვილ ყოფიერებას

²¹ იქვე, გვ. 16. „ემპირიული ადამიანი არ არის ცდის უბრალო ფაქტი, არამედ ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის პროდუქტია“. Kant's Begründung..., გვ. 19. ეს თანმიმდევრული ჩანს, რაზან დასაწყისი აზროვნებაა, ხოლო მეცნიერებაც, კოპენის შეხედულებით, აზროვნებას ემყარება.

აღწევს ჯერარსის წყალობით. მხოლოდ ეთიკას შეუძლია პასუხი მოგვცეს კითხვაზე — გვაქვს ხელთ თუ არა ნება. აქედან უნდა ისწავლოს ფსიქოლოგიამ ნების გამოცნობა. მისი კრიტიკით არის ჯერარსის კანონების შესრულების უნარი. ნამდვილ ნებად ეთიკა თვლის მხოლოდ წმინდა ნებას, რომელსაც მისი სიწმინდის მიხედვით ამოწმებს ლოგიკა. ასე რომ, ნების ნებად აღიარებისათვის ორმაგი დასტურია საჭირო — ლოგიკისა და ეთიკის. ამიტომ მოძღვრება ეთიკისა არის შემეცნების სახეობა. განსხვავებას ქმნის სიწმინდის „პროცედურა“. ეთიკა იჭერს ფილოსოფიის სისტემაში მეორე ადგილს ლოგიკის შემდეგ, მაგრამ არა ფსიქოლოგიის შემდეგ²².

ეთიკის ძირითადი პრობლემა არის ქცევა (Handlung), რომელშიაც ვლინდება ადამიანი. ადამიანის, როგორც ზნეობრივი არსების, სიცოცხლის ფორმა არის ქცევა. ადამიანი მხოლოდ ინდივიდი არ არის, ამიტომ არ არის ის იმ მეცნიერების საქმე, რომელიც ინდივიდის ცნებას ვერ გაშორდება. ადამიანის შოლიანობას საფუძვლად უდევს მოქმედების, ქცევის მთლიანობა²³.

რა უნდა ითქვას კოპენის ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის შესახებ? როგორ არის იგი შესაძლებელი და რა სახეს იღებს იგი კოპენის ფილოსოფიურ სისტემაში?

კოპენის ფილოსოფიური სისტემა ლოგიციზმია. იგი სამი²⁴ განყოფილებისაგან შემდგარად იაზრება იმ გაგებით, რომ სამივე სფეროში რაციონალური შემეცნება წარმოებს. აზროვნება ამ სისტემაში ერთადერთია და ყველაფერზე პასუხისმგებელი. როგორც მატერიალიზმში მატერიას, ხოლო იდეალიზმში

²² იქვე, გვ. 27, 28, 29.

²³ იქვე, გვ. 77.

²⁴ წმინდა აზროვნების ლოგიკისა, წმინდა ნების ეთიკისა და წმინდა გრძობის ესთეტიკის გარდა, კოპენი ასახელებს ფსიქოლოგიას, როგორც მეცნიერებას ცნობიერების მთლიანობის შესახებ. ეს, მართალია, მიკუთვნებულია ფილოსოფიისადმი და არსებითად განსხვავდება ემპირიული ფსიქოლოგიისაგან, მაგრამ მას საკუთარი, ასე ვთქვათ, მეოთხე სფერო სინამდვილისა არა აქვს. ის არის ფილოსოფიური დისციპლინების სფეროთა სუბიექტური თვალსაზრისით შესრულებული გამოლიანება, ფილოსოფიის სუბიექტური დასაბუთება. ამ საქმეს ბ. ნატორპი ჩაუდგა სათავეში და დიდი შრომაც დასდო მასზე. იხ. მისი „Allgemeine Psychologie“, 1912.

იდეას მიეწერება მსოფლიოს მთელი შინაარსი და ყოველგვარი შემეცნება, ისე პანლოგიზმში ყველაფერი, როგორც ფორმით, ისე შინაარსით, არის აზროვნება, აზროვნების პროდუქტი.

კოპენის მისამართით დგება საკითხი თვითონ სისტემის, მისი სამი ნაწილის შესაძლებლობის შესახებ. როგორც მეცნიერების დარგები, ისე ფილოსოფიური დისციპლინები თავის არსებობას, ინდივიდუალობას აღწევენ იმ თავისებურების საფუძველზე, რომელსაც შეიცავენ მათი კვლევის საგნები. როცა ეს შინაარსეულ-საგნობრივი თავისებურება მოცემულია, შემეცნების კლასიფიკაცია გასაგები ხდება; რამდენიც არის ეს თავისებურება კანონზომიერებით გამოვლენილი, იმდენი სახის შემეცნება არის გამართლებული და დასაბუთებული. მაგრამ როგორ მოხერხდება შემეცნების დანაწევრება, როცა მოცემული და გარკვეული არაფერია, როცა არსებობს მხოლოდ აზროვნება, როგორც შემეცნებლის, ისე შესამეცნებლის მხარეზე? როგორ გაჩნდა კოპენის სისტემა, მისი სამწვერიანობა, როცა მოცემულობა საერთოდ გაუქმებულია? რას ემყარება ფილოსოფიის დაყოფა სამ დისციპლინად? რით ხელმძღვანელობს აზროვნება, როცა აკანონებს ლოგიკას, ეთიკას და ესთეტიკას? კოპენის ფილოსოფიური სისტემის მომენტებს ასეთი სახელწოდება აქვთ: წმინდა შემეცნების ლოგიკა, წმინდა ნების ეთიკა და წმინდა გრძნობის ესთეტიკა. იგულისხმება, რომ შესაძენებელი სამია — შემეცნება, ნება და გრძნობა — და სისტემაც ასე დგება. კოპენის პრინციპის თანახმად, შემეცნებას ლოგიკა ქმნის, ნებას ეთიკა, ხოლო გრძნობას ესთეტიკა. შემქმნელი სამივე შემთხვევაში არის აზროვნება. როგორ არის შესაძლებელი აზროვნებამ შექმნას სამგვარი შემეცნება, როცა თვითონ არის ერთი, ერთი არის მქონე ინსტანცია? როგორ მოხერხდებოდა ამ სამეულის მიღება, თუ წინასწარ არ იქნებოდა მოცემული სამეული მოცემულობის სახით — შემეცნების, ნებისა და გრძნობის სახით? ამის დაშვება კი კოპენის პანლოგიზმის, პანმეთოდიზმის გაუქმებაა. აქაც, მაშასადამე, ძალაშია დებულება — საჯანი შემეცნებისა, მისი თავისებურება განსაზღვრავს მეცნიერების არსებობის უფლებას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ „აზროვნებამ“ უნდა ჰკითხოს შესამეცნებელს მისი რაობის, კანონზომიერების შესახებ და არა უკარნახოს მან მას, თუ რა უნდა იყოს.

იგი. ამისთვის კი საჭიროა, შემმეცნებელი აპარატი იყოს ნეიტრალური, „ობიექტური“ იმდენად, რომ ყოველი საგანი აალაპარაკოს ცნობიერებაში, თვითონ კი მის მომსმენად გამოავლინოს თავისი თავი. აქ პერცეფტული მომენტი აუცილებელია და გადამწყვეტი შემეცნებისათვის. კოპენი ამას უარყოფს, რითაც მან უკან დაიხია კანტთან შედარებით. ის გარემოება, რომ კანტის თეორიაში (იგულისხმება მისი სათანადო ინტერპრეტაცია) მოვლენის უკან დგას საგანი თავისთავად, აძლიერებს არა მხოლოდ ონტოლოგიას, არამედ კანტის გნოსეოლოგიასაც. თავისთავადი ნივთის უარყოფა კოპენის გნოსეოლოგიას საგრძნობლად ასუსტებს: იქმნება რეალური საშიშროება იმისა, რომ შექმნება თვითნებობად იქცეს. ე. წ. საწყისის (Ursprung) ლოგიკა შემოქმედების ლოგიკაა. საჭიროა შემეცნების ლოგიკა, რომელიც ასახვა იქნება არსებულის. ფილოსოფიის მეცნიერებაზე დაფუძნება იქ, სადაც საწყისებს ეხება საქმე, ფილოსოფიის ფუნქციის გაუქმებას უდრის. ანდა დაფუძნების ფორმა უნდა წარმოვიდგინოთ ულოგიკო პროცესის სახით: ჯერ მეცნიერების დასაბუთება ფილოსოფიურად, შემდეგ მეცნიერების საშუალებით ფილოსოფიის დასაბუთება. ფილოსოფია აღარ არის ფალოსოფია, როცა მას საფუძვლად უდევს ის, რისი გნოსეოლოგიური უფლების შესახებაც მან არაფერი იცის, რაც მას თვითონ არ შეუშოწმებია და არ დაუდგენია.

რა ბედი ეწია ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიას კოპენის პანლოგიზმში? კოპენმა ადამიანის არსზე იმსჯელა ეთიკის ასპექტით და, უნდა ითქვას, რომ ბევრი რამ თქვა მნიშვნელოვანი, რითაც ერთგვარად დაასწრო თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს. ეს, პირველ რიგში, ითქმის მის დებულებაზე ადამიანის ჯერარსული ბუნების შესახებ. ის, რაც დღეს ყოველმხრივი ყურადღების საგნად იქცა, ადამიანის წარმოდგენა უსასრულო შესაძლებლობის სახით, კოპენტან მოცემულიც არის და ისტორიულადაც გაანალიზებული. ამით სარგებლობა საჭიროა. მაგრამ ადამიანის კვლევა რომელიმე ერთი მომენტის გათვალისწინებით მხოლოდ ცალმხრივობის მსხვერპლად გახდის ყოველ თეორიას. ადამიანის არსის მისაგნებად საჭიროა ყველაფერი, რაც ადამიანის პროდუქტს წარმოადგენს. თუ კოპენი მართალია იმაში, რომ ადამიანის არსი მოქმედებაში ვლინდება, მაშინ ისიც უნდა ვთქვათ, რომ მთლი-

ანი ადამიანის შესწავლისათვის მისი გამოვლენის არც ერთი მოქმეტი არ უნდა იქნეს იგნორირებული. გარდა ამისა, მთავარი მაინც ის არის, რომ ადამიანს მივუდგეთ არა რომელიმე მეცნიერების ასპექტით, რომელსაც თავიდანვე ადამიანის კვლევა არ დაუსახავს მიზნად, არამედ თვითონ ადამიანის არსზე „დაკვირვებით“, ადამიანის საგნობრივი შემეცნებით. ასე უყურებს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ადამიანის შესწავლას. კოპენის სისტემიდან რალაც ნაბიჯი უნდა გადაიდგას სინამდვილისაკენ, რათა ასეთი მიდგომა ადამიანის შესწავლისადმი შესაძლებელი გახდეს. ეს ნაბიჯი გადადგა ერნსტ კასირერმა.

კოპენმა თითქოს ამოწურა კანტის იდეალისტური ინტერპრეტაციის მთელი შესაძლებლობა. „თავისთავადი ნივთის“ ცნების გაუქმება და მის ადგილზე „ზღვრული ცნების“ წამოყენება, შემეცნების ერთადერთ საშუალებად აზროვნების გამოცხადება და შეგრძნება-აქტის რაციონალიზაცია, ინტუიციის ფორმების ცნების პროდუქტად გამოცხადება და ცნებების იდეებად გადაქცევის აქტი, აზროვნების შემოქმედებითი აქტივობის უნარით აღჭურვა ყოველგვარი მოცემულობის გარეშე და სხვა და სხვა, პანლოგიზმის სრულ სურათს გვაძლევს. კოპენის ფილოსოფია არსად ნამდვილ რეალობას არ ეხება. მისი პირველი „მოცემულობა“ არის მეცნიერული აზროვნების ფაქტი. კასირერი, მართალია, მარბურგის სკოლას ეკუთვნის, მაგრამ მან ისეთი ნაბიჯები გადადგა მეცნიერების ისტორიის შესწავლის პროცესში²⁵, რომ ზოგი მკვლევარი მას აღარც თვლის კოპენის მიმდევრად²⁶. ამაში ელემენტი ჭეშმარიტებისა, რა-

²⁵ იხ. Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, I. 1906; II. 1907; III. 1920; IV. 1933.

²⁶ კასირერის განდგომის შესახებ კოპენისაგან თვალსაჩინოდ მოგვითხრობს კ. ბაქრაძის წიგნი — „Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии“, თბილისი, 1960, გვ. 210 შვდ.

კასირერის ფილოსოფიური ევოლუცია სხვადასხვანაირად არის წარმოდგენილი. ზოგი გარდატეხის, საკუთარი ფილოსოფიის შექმნის ფაქტს უკავშირებს კასირერის გამოკვლევას: „სიმბოლური ფორმების ფილოსოფია“, 1933. (იხ. H. Glockner, *Die europäische Philosophie*, 1958, გვ. 992). კ. ბაქრაძე წერს: „В последних работах. опубликованных в Америке, Кассирер отходит от принципов марбургской школы“ (დასახელებ. ნაშრ., გვ. 211).

საკვირველია, არის, მაგრამ იგი სრულყოფილად არ არის გამოთქმული. არც საკუთრივ კასირერის ფილოსოფია, მისი ორიგინალური კონცეფცია ფორმის, სიმბოლოს ფილოსოფიაზე და არც ის მიმართულება, რომელსაც ის მიეკედლა თითქოს ბოლო ხანებში, არ გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ კასირერის ფილოსოფიური ევოლუცია წარმოვიდგინოთ როგორც სრული განდგომა კოპენის ბანმეთოდიზმისაგან. მხედველობაშია მისაღები თვითონ კასირერის განცხადება, რომელიც მან გააკეთა მ. ჰაიდეგერთან კამათის დროს დავოსში, 1929 წელს. პ. ბლუმენბერგის გადმოცემით, კასირერს უთქვამს: „მე ჩემი საკუთარი განვითარება არ მესმის როგორც კოპენისაგან განშორება“²⁷. აბც იქნებოდა ბუნებრივი, კასირერის ფილოსოფიური განვითარება წარმოგვედგინა იმგვარად, თითქოს მარბურგის სკოლის პრინციპებიდან მის ნააზრევში არაფერი დარჩენილყო. თავის სტატიაში, სადაც მოცემულია ჰაიდეგერის ერთ-ერთი ნაშრომის (Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn, 1929) კრიტიკული განხილვა, კასირერი მიუთითებს ა. რილის ლექციებზე²⁸, სადაც მეცნიერულ ფილოსოფიად არის ჩათვლილი მხოლოდ შემეცნების პრინციპების გარკვევა, მეცნიერებებს მეცნიერულობის ცხადყოფა. ძირითად ისტორიულ შეცდომად კასირერს მიაჩნია იმის მტკიცება, რომ ფილოსოფიას, შემეცნების პრინციპების დადგენის გარდა, ევალება, აგრეთვე, მსოფლმხედველობის აგება. კასირერს რილის საპროგრამო ლექცია, რომელიც წაკითხული იყო 1883 წ. ფრაიბურგის უნივერსიტეტში, შესავალი ლექციის სახით, საქმის ნამდვილი ვითარების ბრწყინვალე გამომხატულებად მიაჩნია²⁹.

²⁷ იხ. Hans Blumenberg, Ernst Cassirers Gedanken. Revue Internationale de Philosophie, 1974, 4, გვ. 457. „Ich fasse meine eigene Entwicklung nicht als Abfall von Cohen auf“.

²⁸ ალ. რილი ამტკიცებდა, რომ ნამდვილი ფილოსოფია არის მხოლოდ მეცნიერება და არავითარ შემთხვევაში ე. წ. მსოფლმხედველობა. „ფილოსოფია, თავისი ახალი კრიტიკული მნიშვნელობის მიხედვით, არის მეცნიერება მეცნიერების შესახებ, თვითონ შემეცნების შესახებ. ის არის მეცნიერება შემეცნების შესახებ“. იხ. „Научная и ненаучная философия“, 1901, გვ. 18.

²⁹ Cassirer, Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. Kantstudien XXXVI; 1/2, 1931, გვ. 2.

როგორც დავინახეთ, პანმეთოდის ერთ-ერთი ბრინჯი-
პული სიძნელე უკავშირდება ფილოსოფიისა და სპეციალური
მეცნიერების პრიმატობის საკითხს: რომელი რომელს აფუძ-
ნებს — ფილოსოფია სპეციალურ მეცნიერებას თუ პირიქით?
ეს სიძნელე ტრანსცენდენტალიზმში ყველგან დადგება, თუ ფი-
ლოსოფიას არ ექნება საკუთარი მეთოდი, რომელიც პირველ-
საწყისს დაადგენს სპეციალური მეცნიერების დაუხმარებლად.
ფენომენოლოგიას, მაგალითად, ასეთი სიძნელე არ შეხვდება.
ფენომენი, როგორც ის წარმოდგენილია პუსერლის ფენომენო-
ლოგიაში, არაფრის მოცემულობას არ გულისხმობს მეცნიერე-
ბის შინაარსის სახით. იგულისხმება, რომ მოვლენათა არსი არის
და მისი უშუალო განქვერება შესაძლებელია. ეს არის საწყისი
ფილოსოფიისა და მათუძნებელი სპეციალური მეცნიერებისა
აქ პრიმატობის ლოგიკური საკითხი თავიდანვე გადაჭრილია.

სულ სხვა მდგომარეობაა მარბურგის სკოლაში, რომელსაც
კანტის ფილოსოფიურ მონაპოვართა შორის პირველ ადგილზე
წამოყენებული აქვს მეცნიერების პრიმატობა. ფილოსოფია აქ
წარმოდგენილია როგორც მეცნიერების თეორია. ამიტომაც,
რომ კოპენის საწყისის ლოგიკა, მისი უბოლოვადო მსჯელობით,
უწინამძღვრო შემეცნებას, ამ ფილოსოფიის არსს, საფრთხეს
უქმნის.

კასირერი უფრო მეტად უახლოვდება სპეციალური მეცნი-
ერების მონაცემებს. როცა ის ადამიანისა და ცხოველის არსე-
ბით განსხვავებას ეძებს, ჭარბად სარგებლობს სპეციალურ
მეცნიერების ექსპერიმენტული მონაცემებით. ვინც არ იცნობს
ლოგიკისტურ კრიტიციზმს, კასირერის გამოკვლევას — „რა
არის ადამიანი?“ — იგი არც მიიჩნევს საკუთრივ ფილოსოფიურ
ნაწარმოებად. წიგნის მთელი არგუმენტაცია პოზიტიური მეც-
ნიერების პროდუქტის შთაბეჭდილებას ტოვებს. იმის ნაცვლად,
რომ სპეციალური მეცნიერების დებულებები და არგუმენტა-
ცია შეამოწმოს ტრანსცენდენტალური მეთოდებით, აქ ყველ-
გან ჩვეულებრივ-მეცნიერული დასაბუთება მიმდინარეობს
ფილოსოფიური გაანალიზების გარეშე. ზოგს ეს კიდევაც მოე-
წონებოდა, მაგრამ ვინც სპეციალურ-მეცნიერული არგუმენტა-
ციის გარდა, ფილოსოფიურ შემეცნებასაც ეძებს, ის ამით არ
დაკმაყოფილდება. კასირერი ხშირად ახსენებს ფილოსოფიურ

ანთროპოლოგიას, მაგრამ მისი ფილოსოფიური დასაბუთებისათვის მიმართავს ექსპერიმენტული მეცნიერების მოსაპოვარს, ადამიანისა და ცხოველის ქცევის განსხვავებას. პოზიტიურ მეცნიერებას სწამს, რომ მისი დაკვირვებები და ექსპერიმენტები ხდება რეალურად მოცემულ მოვლენებზე. პანლოგისტიკისათვის ე. წ. რეალობა აზროვნების ნაწარმოებია და ამ მხრივ მეცნიერების შინაარსსა და სინამდვილეს შორის არსებითი ონტოლოგიური განსხვავება არ არსებობს; ბუნება და ბუნებისმეტყველება ამ მიმართულებისათვის არის ერთი და იგივე. ეს მომენტი მარბურგის სკოლის ფილოსოფიისა კასირერის ამ წიგნში ძნელი შესამჩნევია. ეს გარემოება ბადებს აზრს კასირერის განდგომის შესახებ კოჰენისაგან. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია უნდა ყოფილიყო ანთროპოლოგიის ლოგიკური ანალიზი და არა ადამიანის არსის ანალიზი. ბუნება და კულტურა კოჰენის სისტემაში ერთნაირ მიმართებაშია აზროვნებასთან. ერთიცა და მეორეც ინტელექტუალური შემოქმედების ნაყოფია. კასირერი ამ წიგნში ამგვარ ღებულებებს არ იყენებს, მაგრამ ამით ის აწყდება მეორე სიძნელეს — საფრთხეში აგდება ფილოსოფიის ავტონომიის თეზისს, ფილოსოფიურ კრიტიციზმს. ლოგიციზმის ვარაუდი კანტის თავისთავადი ნივთის „დოგმატიზმისაგან“ განთავისუფლების შესახებ აზროვნების უნივერსალური ფუნქციის აღიარებით მიზანს ვერ აღწევს. თუ კანტის ფილოსოფიაში შეგრძნება გვევლინება იმ ბარიერად⁸⁰, რომელიც შეუძლებელს ხდის თავისთავადი ნივთის შემეცნებას, კოჰენის სისტემაში ასეთ ბარიერად გვევლინება აზროვნება. როგორც მარადიული შემოქმედი, აზროვნება სინამდვილეს, თავისთავად ნივთს ქმნის მის შემეცნებასთან ერთად, ე. ი. თვითონ ნივთი კვლავ შეუმეცნებელი რჩება. რით სჯობს აზროვნებით გამოწვეული შეუმეცნებლობა ნივთისა შეგრძნებით შეპირობებულ შეუმეცნებ-

⁸⁰ კანტმა შეგრძნება გაიგო როგორც დაბრკოლება სინამდვილესთან მისასვლელ გზაზე. ე. ი. ლენინმა იმავე შეგრძნებას მიაწერა საწინააღმდეგო ფუნქცია. ლენინი წერს: „იდეალისტური ფილოსოფიის სოფიზმი იმაში მდგომარეობს, რომ იგი შეგრძნებას თვლის არა ცნობიერების კავშირად გარეგან სამყაროსთან, არამედ ტიხრად, კედლად, რომელიც ცნობიერებას გარეგანი სამყაროდან ჰყოფს... (ე. ი. ლენინი, თხზულებანი, გამოცემა მეოთხე, ტ. 14, 1950, გვ. 51).

ლობას?! აზროვნების აქტივობა მაშინ არის ღირებული, როცა იგი სინამდვილის შემეცნებას გვაძლევს და არა მაშინ, როცა ის სინამდვილის კონსტრუქციას აწარმოებს.

კასირერი ადამიანის გასაგებად კულტურის ფილოსოფიურ ანალიზს მიმართავს, აქ ყველგან ადამიანის გამოვლენას ხედავს. მრავალასპექტიანია ადამიანი და მისი გამოვლენაც მრავალი ასპექტით წარმოებს. თითოეულ მათგანზე კასირერი დიდხანს ჩერდება და, უნდა ითქვას, ბევრ რამეს ამბობს საყურადღებოს. კასირერის წიგნის ღირებულება სწორედ ამ ანალიზებში უნდა დავინახოთ. განსაკუთრებით ღირებულია კულტურის თითოეული დარგის კვლევის ისტორია, რომელსაც გვაწვდის ავტორი. ისტორიულ-ფაქტობრივი მასალა, რომელსაც აქ ვხვდებით, სავსებით სანდოა და ყურადსაღები. კასირერის შრომებიდან ყოველთვის დიდი ერუდიტი და ბრწყინვალე მოაზროვნე გამოიყურება. ავტორის უკანასკნელი წიგნი — „რე არის ადამიანი?“ — ქართველ მკითხველს უთუოდ დიდ ინტელექტუალურ სიამოვნებას მოჰგვრის. იგი დააკმაყოფილებს მკითხველის როგორც პოზიტიურ-მეცნიერულ, ისე კრიტიკული ანალიზის მოთხოვნილებას.

აკად. ანზია გოჭოროშვილი

მრნსტ კასირერის წიგნის ქართული გამოცემისათვის

გამოჩენილი გერმანელი ფილოსოფოსი ერნსტ კასირერი (1874—1945) 1919 წლიდან ჰამბურგის უნივერსიტეტის პროფესორია. 1933 წლიდან კასირერი ტოვებს გერმანიას და მოღვაწეობას განაგრძობს ოქსფორდის (ინგლისი), გეტებორგისა და უფსალის (შვეცია), ხოლო 1941 წლიდან — იელისა და კოლუმბიის (აშშ) უნივერსიტეტებში.

ერნსტ კასირერი ცნობილია გამოკვლევებით მეცნიერული ცოდნის ისტორიის, შემეცნების თეორიის, ლოგიკის, მათემატიკისა და ბუნებისმეცნიერების დაფუძნების საკითხებზე: „Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit“ (1906), „Substanzbegriff und Funktionsbegriff“ (1910), „Philosophie der symbolischen Formen“, 3 ტომად (Die Sprache, 1923; Das mythische Denken, 1925; Phänomenologie der Erkenntnis, 1929) და სხვა.

წინამდებარე წიგნი („Was ist der Mensch?“, შტუტგარტი, 1960) ავტორიზებული თარგმანია აშშ-ს უნივერსიტეტებში წაკითხული ლექციების კრებულისა („An Essay on Man“), რომელიც გამოიცა ნიუ-ჰეივენში, 1944 წელს. მასში გარჩეულია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ის ძირითადი პრობლემები, რაც დღესაც მეცნიერულ-ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრშია მოქცეული. ავტორი განიხილავს ადამიანის გონითი კულტურის უმთავრეს ფორმებს: ენას, მითოსს, რელიგიას, ისტორიას, ხელოვნებასა და მეცნიერებას. იგი ეძიებს ამ ფორმათა საერთო საფუძველს მათი ლოგიკური ადგილის ჩვენებითი სიმბოლურ ფორმათა სისტემაში.

წიგნის უდავო ღირსებას შეადგენს ის, რომ ავტორი ფილოსოფიას იკვლევს სპეციალურ მეცნიერებასთან შინაგან კავშირში და არა მასთან დაპირისპირებით. საკმარისია დავასახელოთ

თუნდაც ენის საკითხებისადმი მიძღვნილი თავი. ერნსტ კასირერი ფილოსოფოსთაგან პირველია, რომელმაც ვ. ფონ ჰუმბოლდტისა და ი. გ. ჰერდერის ენის თეორიების ანალიზითა და მასზე დაყრდნობით თავის არაერთ გამოკვლევაში მოგვცა ენათმეცნიერების ძირითად პრობლემათა ღრმა ფილოსოფიური გააზრება, გვაჩვენა რა ენის განსაკუთრებული როლი საგანთშემეცნებასა და ადამიანური კულტურის აგებაში.

თუმცა წიგნი ეხება საკმაოდ რთულ თეორიულ საკითხებს, იგი მდიდარია ფაქტობრივი მასალით და განკუთვნილია არა მხოლოდ ცალკეული დარგის მეცნიერთა და პროფესიონალ ფილოსოფოსთათვის, არამედ მისაწვდომია ადამიანური კულტურის პრობლემებით დაინტერესებული ყველა მკითხველისათვის.

ქართულ ენაზე ჩვენს მიერ თარგმნილია, აგრეთვე, კასირერის: „სტრუქტურალიზმი თანამედროვე ლინგვისტიკაში“ (Word, Vol. I., No. II, 1945), რომელიც დაიბეჭდა „მიმომხილველში“ (თბილისის უნივერსიტეტის გამოც., 4—5, 1968).

ლამარა რამიშვილი

შენიშვნის სახით გვსურს დაეღრთოთ, რომ წინამდებარე წიგნში ერნსტ კასირერის მიერ დასახელებული ლიტერატურიდან ზოგიერთს დაგმოწმებთ ქართული გამოცემის მიხედვით. ესენია: არსტოტელე, ზეტ-ფიზიკა, თბილისი, 1964, თარგმ. თ. კუკავასი; არსტოტელე, პოეტიკა, თბილისი, 1944, თარგმ. ს. დანელიძე; მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, თბილისი, 1972, თარგმ. ზ. ბრეგვაძის; დანტე ალიგიერი, ღვთაებრივი კომედია, თბილისი, 1967, თარგმ. კ. გამსახურდიასი; პომეროსი, ოდისეა, თბილისი, 1975, თარგმ. ზ. კეენაძისა და თ. ჩხენკელისა; ი. გ. ჰერდერი, გამოკვლევა ენის წარმოშობის შესახებ, „მაცნე“, № 2, 1973, თარგმ. ლ. რამიშვილისა; უილიამ ზექსპირი, წიგნი I, თბილისი, 1970, თარგმ. ვ. ქილიძისა.

ფილმნი ჩარლზ ე. ჰენდელს —
შეგობრობისა და მადლიერების ნიშნად

I ნ ა შ ი ლ ი

რ ა ა რ ი ს ა ლ ა მ ი ა ნ ი ?

I. ა ლ ა მ ი ა ნ ი ს თ ვ ი თ შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს კ რ ი ზ ი ს ი

1

ფილოსოფოსთა უმეტესობა თვლის, რომ თვითშემეცნება ფილოსოფიის უმაღლესი მიზანია. ამ მიზანმა უცვლელად და შეურყევლად გაუძლო სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის ინტელექტუალურ ბრძოლებს: იგი მოგვევლინა არქიმედეს წერტილად, ყოველივე აზროვნების მყარი და უძრავი ცენტრის სახით. თვით უაღრესად სკეპტიკური მოაზროვნეებიც კი არ უარყოფდნენ თვითშემეცნების შესაძლებლობასა და აუცილებლობას. თუმცა ისინი უნდობლად ეკიდებოდნენ საგანთა არსის გამომსახველ ყველა ზოგად პრინციპს, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ სწორედ ასეთმა უნდობლობამ გაუჟაფა გზა კვლევის ახალსა და უფრო საიმედო მეთოდს. ფილოსოფიის ისტორიაში სკეპტიციზმი არაერთხელ წარმოგვიდგება მეგრძოლი ჰუმანიზმის ამსახველად. გარესამყაროს ობიექტური არსებობის უარყოფით სკეპტიკოსი აზროვნების ერთადერთ საგნად ალამიანის ყოფიერებას აღიარებს. სკეპტიკოსის რწმენით, თვითშემეცნება თვითგანხორციელების პირველი პირობაა. ჩვენ უნდა გავწყვიტოთ გარესამყაროსთან მაერთებელი ჯაჭვი, რათა მოვიპოვოთ ჭეშმარიტი თავისუფლება. „ამ ქვეყნად უმთავრესია იმის გაგება, თუ რანი ვართ ჩვენ თვითონ“, — ამბობს მონტენი. მაგრამ

სწორედ ამგვარი მიდგომა — ინტროსპექციის მეთოდი — არ არის დაზღვეული ფილოსოფიური ექვისაგან. ახალი ფილოსოფია დაიწყო ჩვენი საკუთარი არსებობის უშუალო და აბსოლუტურად უექველი სიცხადის მტკიცებით. მაგრამ ფსიქოლოგიის წარმატებებმა უკუაგდო ეს კარტეზიანული პრინციპი და დღევანდელი ფსიქოლოგიური აზროვნება კვლავ წარმართა საპირისპირო მიმართულებით. ფსიქოლოგები უკვე ნაკლებად თუ მიმართავენ ან გვირჩევენ წმინდა ინტროსპექციულ მეთოდს, ვინაიდან ეს მეთოდი სახიფათოდ მიაჩნიათ და მეცნიერული ფსიქოლოგიის ერთადერთ შესაძლო გზად მკაცრად ობიექტურ, ბიჰევიორისტულ მიდგომას თვლიან. მაგრამ თანმიმდევრული და რადიკალური ბიჰევიორიზმი თავის მიზანს ვერ აღწევს. მას შეუძლია დაგვიფაროს შესაძლო მეთოდური შეცდომებისაგან, მაგრამ უძლურია გადაჭრას ადამიანის ფსიქოლოგიის ყველა პრობლემა. ჩვენ უფლება გვაქვს განვიცხოთ ან უნდობლობა გამოვუცხადოთ წმინდა ინტროსპექციულ მეთოდს, მაგრამ ვერც შევზღუდავთ და ვერც გავაუქმებთ მას. ინტროსპექციის გარეშე, გრძნობების, აფექტების, აღქმებისა და აზრთა უშუალო ცნობიერების გარეშე ადამიანის ფსიქოლოგიის საგანსაც კი ვერ განვსაზღვრავთ. თუმცა ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ მარტოოდენ ამ გზით ვერასოდეს მოვახერხებთ სრულყოფილად ჩაწვდეთ ადამიანის ბუნებას. ინტროსპექცია გვიმხელს მხოლოდ ჩვენი ინდივიდუალური გამოცდილებისათვის მისაწვდომ მცირეოდენ მონაკვეთს ადამიანური არსებობისა და იგი ვერასოდეს მოიცავს ადამიანურ მოვლენათა მთელ სინამდვილეს. კიდევაც რომ შეგვძლებოდა ყველა მონაცემის თავმოყრა და ერთმანეთთან დაკავშირება, ხელთ მაინც ადამიანის ბუნების მეტად უბადრუკი და ნაკლოვანი სურათი შეგვჩვენებოდა.

არისტოტელეს მტკიცებით, ყოველი ადამიანური შემეცნება ადამიანის ბუნების ძირითადი თვისებიდან გამომდინარეობს. იგი თავს იჩენს უელემენტარულეს ადამიანურ ქცევებსა და რეაქციებში. ეს ძირითადი თვისება განსაზღვრავს და გამსჭვალავს გრძნობადი არსებობის მთელ სფეროს.

„ბუნებით ყველა ადამიანი შემეცნებისაკენ ისწრაფის. ამას მოწმობს მათი სიყვარული შეგრძნებებისადმი. ადამიანები ეტანებიან შეგრძნებებს და განსაკუთრებით მხედველობითს შეგრ-

ძნებას, მათგან გამომდინარე სარგებლობისაგან დამოუკიდებლად. სხვა შეგრძნებებთან შედარებით მხედველობას ვაძლევთ უპირატესობას არა მხოლოდ იმიტომ, რომ რაიმე მოვიმოქმედოთ, არამედ მაშინაც, როდესაც არაფრის გაკეთებას არ ვაპირებთ. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ ის სხვა შეგრძნებებზე უფრო მეტ ცოდნას გვაძლევს და საგანთა მრავალ თვისებას ცხადყოფს“¹.

ეს ამონაწერი არისტოტელეს მეტაფიზიკიდან ძალზე დამახასიათებელია ცოდნის არისტოტელისეული გაგებისათვის პლატონის შეხედულების საპირისპიროდ. პლატონისათვის უცხოა ადამიანის გრძნობადი არსებობის ესოდენ მაღალი ფილოსოფიური შეფასება. პლატონს არასოდეს შეუდარებია ცოდნის წადილი იმ სიამოვნებისათვის, რასაც შეგრძნებები გვანიჭებს. მისთვის გრძნობად სინამდვილეს ვრცელი და გადაუღახავი უფსკრული აშორებს გონის არსებობისაგან. ცოდნაცა და ჭეშმარიტებაც ტრანსცენდენტალური რიგისაა, წმინდა და მარადიულ იდეათა სამეფოს კუთვნილებაა. მართალია, არისტოტელეც იმ აზრისაა, რომ მეცნიერული შემეცნება გერ განხორციელდება მარტოდენ აღქმის აქტის შემწეობით, მაგრამ იგი მსჯელობს როგორც ბიოლოგი, როცა არ იზიარებს პლატონის მიერ იდეალური და ემპირიული სინამდვილის პრინციპულ დაცილებას. ის ცდილობს იდეალური სინამდვილე, შემეცნების სინამდვილე, ახსნას სიცოცხლიდან ამოსვლით. არისტოტელეს თანახმად, ორსავე სფეროში ვადასტურებთ ერთგვარსა და უწყვეტ ერთიანობას. ბუნებაშიც და ადამიანური შემეცნების სფეროშიც უმაღლესი ფორმები უმდაბლესიდან აღმოცენდება.

გრძნობადი აღქმა, მენსიერება, გამოცდილება, წარმოსახვა და გონება ერთიანი ჯაჭვით არიან გადაბმული. ისინი მხოლოდ სხვადასხვა ხტადია და გამოსახვის განსხვავებული წესებია ერთიდაიმავე ფუნდამენტური აქტივობისა, რომელიც თავის უმაღლეს სრულყოფილებას ადამიანში ჰპოვებს, თუმცა, გარკვეული თვალსაზრისით, იგი ცხოველებსა და ყველა ცოცხალ არსებაშიაც დასტურდება.

ასეთი ბიოლოგიური თვალსაზრისი იმის მანიშნებელია, რომ

¹ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თბილისი, 1964, გვ. 25.

ადამიანური შემეცნება თავის პირველ საფეხურზე მხოლოდ გარე სინამდვილით არის შემოზღუდული. ადამიანი თავის ბუნებრივ გარემოზე და მოკიდებული ყოველი უშუალო მოთხოვნილებისა თუ პრაქტიკული ინტერესების მხრივ. იგი ვერ იარსებებს გარემო პირობებთან გამუდმებითი შეგუების გარეშე. ადამიანის მიერ გონითი და კულტურული ცხოვრებისაკენ გადადგმული პირველი ნაბიჯები შეიძლება გაგებულ იქნეს უშუალო გარემოს მიმართ ერთგვარი გონითი შეგუების აქტებად. მაგრამ ადამიანური კულტურის წინსვლის გზაზე, სულ მალე, ადამიანის ცხოვრებაში თავს იჩენს საპირისპირო ტენდენციაც. ადამიანური ცნობიერების პირველსავე გაელვებაში შეინიშნება ცდა შიდა სამყაროს გარღვევისა, რაც თან ახლავს და ავსებს გარე სამყაროს შემეცნების მისწრაფებას. ადამიანური კულტურის შემდგომი განვითარება კიდევ უფრო აძლიერებს შინაგანი სულიერი ცხოვრების ამოცნობის მოთხოვნილებას. თანდათანობით მიმართულებას იცვლის ადამიანის ბუნებრივი ცნობის-მოყვარეობა. ამ პროცესს შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ კულტურული არსებობის მეტწილ ფორმებზე დაკვირვებით. უნივერსუმის პირველსავე მითოლოგიურ განმარტებებში პრიმიტიული ანთროპოლოგია მუდამ მხარდამხარ მისდევს პრიმიტიულ კოსმოლოგიას. სამყაროს წარმოშობის საკითხი განუყრელად ეჭაჭვება საკითხს ადამიანის წარმოშობის შესახებ. რელიგია არ სდევნის მათ, არამედ თავის კალთას აფარებს მითოლოგიურ კოსმოლოგიასა და ანთროპოლოგიას; იგი აღრმავებს და ახლებურად აგებს ამ უკანასკნელთ. მას უკან თვითშემეცნება აღარ განიხილება წმინდა წყლის თეორიულ საქმედ. იგი აღარ არის უბრალოდ ცნობისმოყვარეობის ან ფილოსოფიური სპეკულაციის საგანი, არამედ ადამიანის უზენაეს მოვალეობად ითვლება. დიდი რელიგიური მოაზროვნეები პირველნი იყვნენ, რომლებმაც საგანგებოდ გახაზეს ეს ზნეობრივი მოთხოვნა. რელიგიური არსებობის ყველა უმაღლეს ფორმაში კატეგორიულ იმპერატივად გვესახება მაქსიმა: „შეიცან თავი შენი“. ამ მოწოდებამ მიიღო მთავარი ზნეობრივი და რელიგიური კანონის სახე. ხსენებულმა მოთხოვნამ თითქოს უეცრად შემოაბრუნა თავდაპირველი ბუნებრივი სწრაფვა ცოდნისაკენ. ჩვენ განვიცადეთ ყველა ღირებულების გადაფასება. ამას გვამცნობს მსოფლიოს ყვე-

ლა რელიგიის ისტორია: იუდეველთა, ბუდიზმის, კონფუციანელთა თუ ქრისტიანობისა.

ამავე პრინციპს ადასტურებს ფილოსოფიური აზროვნების საერთო განვითარება. უადრეს საფეხურებზე ბერძნული ფილოსოფია ერთთავად ბუნების კვლევით არის გატაცებული. კოსმოლოგიას უპირატესობა ენიჭება ფილოსოფიური კვლევის სხვა სფეროთა წინაშე. მიუხედავად ამისა, ბერძნული აზროვნების სიფართოვისა და სიღრმისათვის ნიშანდობლივია, რომ თითქმის ყოველი ცალკეული მოაზროვნე იმავდროულად იყო აზროვნების ახალი ზოგადი ტიპის წარმომადგენელი. მიღეთელთა ბუნების ფილოსოფიის გვერდით პითაგორელებმა თავიანთი ფილოსოფია მათემატიკაზე დააფუძნეს, ხოლო ელეელნი პირველნი იყვნენ, რომლებმაც წმინდა აზროვნება გაიხადეს ამოსავლად. ჰერაკლიტე დგას კოსმოლოგიური და ანთროპოლოგიური აზროვნების მიჯნაზე. თუმცა იგი ბუნების ფილოსოფოსივით მსჯელობს და „ძველ ფიზიოლოგებს“ მიეკუთვნება, მისი რწმენა მაინც ის არის, რომ ბუნების ფარულ აზრს ვერ ჩაეწვდებით ადამიანის საიდუმლოების გამოურკვეველად. თუ გვსურს სინამდვილისა და მისი მნიშვნელობის გაგება, უნდა მივსდით თვითშემეცნების მოთხოვნას. ამგვარად, ჰერაკლიტემ შეძლო თავისი ფილოსოფია არსებითად ორი სიტყვით გამოეხატა: *ἕκαστον ἐκαστόν* („მე ვიკვლევდი ჩემ თავს“²). თუმცა აზროვნების ამ ახალმა ტენდენციამ, გარკვეული გაგებით, მძლავრად მოიკიდა ფეხი ჯერ კიდევ ადრინდელ ბერძნულ ფილოსოფიაში, მან თავის სრულ სიმწიფეს პირველად სოკრატეს აზროვნებაში მიაღწია. სოკრატეს ფილოსოფია ადამიანის პრობლემით ემიჯნება წინასოკრატულ ფილოსოფიას. სოკრატეს ერთხელაც არ გაუხდია თავისი კრიტიკის ან თავდასხმის საგნად წინამორბედთა მოძღვრებანი და მას არც ახალი ფილოსოფიური მოძღვრების აგება განუზრახავს; მაგრამ მის ხელში ახლებურად გაშუქდა ყველა ძველი პრობლემა, დაჯგუფდნენ რა ისინი ახალი გონითი ცენტრის ირგვლივ. ბერძენ ბუნების ფილოსოფოსთა და ბერძენ მეტაფიზიკოსთა პრობლემები ერთბაშად

² Fragment 101. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker; ed. W. Krantz (მე-5 გამოც., ბერლინი, 1934), ტ. I, გვ. 173.

იხვეს უკან იმ ახალი საკითხის წინაშე, რომელიც ამიერიდან მთლიანად იპყრობს ადამიანის თეორიულ ინტერესებს. სოკრატესთან ვერც ბუნების დამოუკიდებელ თეორიას ვიპოვით და ვერც ასეთსავე ლოგიკის თეორიას. აქ ვერც ეთიკის თანმიმდევრულსა და სისტემობრივ თეორიას შევხვდებით იმ გაგებით, როგორც ეს შემდეგდროინდელ სისტემებში დასტურდება. ამიერიდან უმთავრესი როლი ეკისრება კითხვას: რა არის ადამიანი? სოკრატე სულ მუდამ იცავს და ქადაგებს ობიექტური, აბსოლუტური და უნივერსალური ქეშმარიტების იდეალს, მაგრამ ერთადერთი უნივერსუმი, რომელსაც ის იცნობს და რასაც მთელი მისი კვლევა-ძიება უკავშირდება, ადამიანის სამყაროა. მისი ფილოსოფია — თუ მას საზოგადოდ ფილოსოფია დაერქმევა — მკაცრად ანთროპოლოგიურია. პლატონის ერთ-ერთ დიალოგში ასახულია სოკრატეს საუბარი თავის მოწაფე ფედროსთან. ისინი სეირნობით ათენს გასცდებიან. სოკრატე ენაწყულიანად გამოხატავს თავის ალტაცებას ბუნების სილამაზით, მაგრამ ფედროსი შეაჩერებს მას. იგი გაოცებას ვერ მალავს, რადგან სოკრატე იმ უცხოელივით იქცევა, ვისაც გამყოლი ქალაქის გარეუბნებს ათვალეიერებინებს. ფედროსი შენიშნავს: „გეტყობა, რომ ქალაქიდან არ გასულხარ და არც საზღვარს გასცილებიხარ“. სოკრატეს პასუხი სიმბოლური მნიშვნელობის მქონეა: „სწორად გამიგე, ჩემო კარგო, მე ხომ ცოდნის მოყვარული ვარ. ცოდნას კი ქალაქში მყოფი ადამიანებისაგან ვიძენ, ხოლო ხეები და მინდვრები ვერაფერს მასწავლიან“².

მიუხედავად ამისა, პლატონის სოკრატულ დიალოგებში ვერსად ვპოულობთ ამ ახალი პრობლემის უშუალო გადაჭრას. სოკრატე გვაწვდის ადამიანის ინდივიდუალურ თავისებურებათა და სათნოებათა დაწვრილებითსა და უაღრესად ზუსტ ანალიზს. მას ერთი მიზანი ამოძრავებს: იპოვოს და განსაზღვროს ამ თვისებათა ბუნება. ესენია: სიდიადე, სამართლიანობა, თავდაპერა, სიმამაცე და სხვა. მაგრამ იგი ერთხელაც ვერ ბედავს მოგვეცეს ადამიანის დეფინიცია. რით აიხსნება ეს ამკარა ნაკლი? იქნებ სოკრატემ შეგნებულად აირჩია შემოვლითი გზა, რათა პრობლემის მხოლოდ ზერელე განხილვით დაკმაყოფილებული-

² Plato: Phaedros 230 A.

ყო და არ შეჭრილიყო მის სიღრმეებში, ბრობლემის შუაგულში? მაგრამ სწორედ აქ უნდა ჩავუფიქრდეთ სოკრატეს ირონიას. ამ კითხვას სწორედ სოკრატეს ნეგატიური პასუხი ანიჭებს ახლებურსა და მოულოდნელ განათებას; იგი გვიქმნის შესაძლებლობას ცხადად ჩაწვდეთ ადამიანის სოკრატისეულ გაგებას. ადამიანის ბუნებას ვერ აღმოვაჩინებთ მატერიალურ საგანთა ბუნების მსგავსად. მატერიალური საგნები აღიწერება მათი ობიექტური თვისებების მიხედვით, ხოლო ადამიანი აღიწერება და განისაზღვრება მარტოოდენ თავის ცნობიერებასთან მიმართებაში. ეს ფაქტი წამოჭრის სრულიად ახალ პრობლემას, რომელიც ვერ გადაწყდება შემეცნების ჩვეული მეთოდებით. აქ უნაყოფოა და არასაკმარისი ის ემპირიული დაკვირვება და ლოგიკური ანალიზი, რასაც წინასოკრატულ ფილოსოფიაში ვხვდებით, ვინაიდან ადამიანის ბუნებას შევიმეცნებთ მხოლოდ ადამიანებთან უშუალო ურთიერთობით. ადამიანის გასაგებად საჭიროა მასთან ახლოს მივიდეთ და პირისპირ დავუდგეთ ყოველი შემზღუდავი პირობის გარეშე. ამგვარად, სოკრატეს ფილოსოფიის განსაკუთრებულ თავისებურებას ქმნის არა იმდენად ახალი ობიექტური ცოდნის მოპოვება, რამდენადაც აზროვნებისა და ჭკრეტის ახალი სახეობის შემოტანა. ბერძენთა მონოლოგურ აზროვნებას სოკრატე დიალოგად გარდაქმნის. მხოლოდ და მხოლოდ დიალოგური, შესაბამისად, დიალექტიკური აზროვნებით თუ შევძლებთ მივცვახლოვდეთ ადამიანის ბუნების შემეცნებას. სოკრატემდე ჭეშმარიტება ითვლებოდა ერთგვარ გაქვავებულ, უცვლელ „საგნად“, რომელსაც ესა თუ ის მოაზროვნე მიაგწებს და სხვებს სიტყვით გადასცემს. სოკრატემ ზურგი შეაქცია ასეთ შეხედულებას. ისევე შეუძლებელია, ამბობს პლატონი „სახელმწიფოში“, ჭეშმარიტების ჩაშვება ადამიანის სულში, როგორც ბრმად შობილისათვის თვალისჩინის მინიჭება. ჭეშმარიტება არსებითად დიალექტიკური აზროვნების ნაყოფია. ამიტომაც ჭეშმარიტების მოპოვება შეუძლებელია სხვაგვარად, თუ არ ურთიერთ კითხვა-პასუხში პიროვნებათა მუდმივი თანამშრომლობით. ჭეშმარიტება ვერ გაუტოლდება ემპირიულ ობიექტს; იგი უნდა განვიხილოთ როგორც ერთობლივ მოქმედების რეზულტატი. აი, აქ მოჩანს ახალი და შემოვლელი პასუხი კითხვაზე: რა არის ადამიანი?

ადამიანი ამიერიდან განისაზღვრება როგორც თავი თავის მძიებელი არსება, ისეთი არსება, რომელმაც თავისი არსებობის ყოველ მომენტში უნდა დაადგინოს და კრიტიკულად გადასინჯოს ამ არსებობის პირობები. სწორედ ასეთ ძიებასა და ცხოვრების მიმართ ამგვარ კრიტიკულ მიდგომაშია ადამიანის ყოფიერების ნამდვილი ღირებულება. თავის „აპოლოგიაში“ სოკრატე გვამცნობს: „სიცოცხლე თვითგამოძიებებს გარეშე... ოღნავადაც არ იმსახურებს, რომ სიცოცხლე ერქვას“⁴ სოკრატეს აზროვნებისათვის ნიშანდობლივია ადამიანის ისეთი დეფინიცია, რომლის ძალითაც იგი წარმოგვიდგება გონივრულ კითხვაზე გონივრული პასუხის გამცემ არსებად. ადამიანის ცოდნისა და მისი ეთიკური ქცევის დასაბამიც ამ უნაწიშა მძიებელი. ადამიანი „პასუხისმგებელი“ არსება და ზნეობრივი პიროვნებაა იმდენად, რამდენადაც მას აქვს უნარი პასუხი გასცეს საკუთარ თავსაც და სხვებსაც.

2.

გარკვეული ვაგებით, ეს პირველი პასუხი კლასიკურ პასუხად რჩება. სოკრატისეული პრობლემა და სოკრატეს მეთოდი არასოდეს მიეცემა დავიწყებას და იგი არასოდეს აღიგეება პირისაგან მიწისა. სოკრატეს ფილოსოფიამ პლატონის აზროვნების მეშვეობით მკვეთრად განსაზღვრა ადამიანური ცივილიზაციის შემდგომი განვითარება⁵.

⁴ Plato: Apologie 37 E.

⁵ მომდევნო გვერდებზე მე აღარ შევეცდები მიმოვიხილო ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორია. მხოლოდ განვითარების რამდენიმე ტაბიურ სტადიას ამოვარჩევ, რათა მათ შუქზე ცხადად გამოვკვეთო იდეათა ჩამოყალიბების ზოგადი მიმართულება. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ისტორია ჯერ კიდევ დაუთუწიებელია. თუკი მეტაფიზიკის, ბუნების ფილოსოფიის, ეთიკისა და ბუნებისმეცნიერებათა ისტორია დეტალურად არის გამოკვლეული, აქ ჯერ კიდევ საწყისებია მინიშნებული. გასული საუკუნის მანძილზე ამ პრობლემის მნიშვნელობა სულ უფრო მეტად გაიზარდა. ვიღებლმ დილთაიმ მთელი თავისი ინტელექტუალური ძალა შეაღია ანთროპოლოგიური პრობლემების გადაჭრას. მაგრამ მისი შემოქმედება, მიუხედავად თავისი შინაგანი სიმდიდრისა და დამაჭრებელი გადმოცემისა, დაუსრულებელი დარჩა. დილთაის ერთ-ერთმა მოწაფემ, ბერნ. გროტჰი-

ალბათ, ანტიკური ფილოსოფიური აზროვნების ღრმა ერთი-ანობისა და სრული უწყვეტობის დასადასტურებლად არც არსებობს იმაზე უფრო სარწმუნო და მოკლე გზა, როგორცაა ბერძნული ფილოსოფიის საწყისების შედარება ბერძნულ-რომაული კულტურის გვიანდელი და უკეთილშობილესი მონაპოვრის, იმპერატორ მარკუს ავრელიუს ანტონინუსის წიგნთან *Ad se ipsum*. ერთი შეხედვით, შესაძლოა, ამგვარი შედარება პირობითად ჩაითვალოს, რადგან მარკუს ავრელიუსი არც ჭეშმარიტი ფილოსოფოსია და არც რომელიმე მკაცრი ლოგიკური მეთოდის მიმდევარი. იგი მადლობით იხსენიებს ღმერთებს, რომ ფილოსოფიით დაინტერესებამ არ აქცია ფილოსოფოს მწერლად, ან კიდევ სილოგიზმების ამომხსნელად⁶. მაგრამ სოკრატესა და ავრელიუსს აქვთ საერთო რწმენაც იმისა, რომ თუ გვსურს შევიშვეცნოთ ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნება ან ადამიანის არსი, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გავეცალოთ ყოველივე იმას, რაც გარეგანია და შემთხვევითი ადამიანურ არსებობაში.

„ნუ მიიჩნევ კაცისად ნურაფერს ისეთს, რაც არ ეხება კაცს, როგორც კაცს. რადგან არაფერ ამგვარს არ საჭიროებს კაცი, არაფერ ამგვარს არ მოითხოვს კაცის ბუნება, ან სრულყოფა ამ ბუნებისა; არაფერი ამდაგვარი არ შეიძლება მიჩნეულ იქნას კაცის ჭეშმარიტ მიზნად და, მაშასადამე, არც მიღწევად ამ მიზნის, ანუ სიკეთედ. ასე რომ არა, განა კაცისთვის ბუნებრივი იქნებოდა გულგრილობა და ზიზღი ყოველივე ამის მიმართ?...“

მაშინ როდესაც, სინამდვილეში, კაცი მით უფრო უკეთესია, რაც უფრო ნაკლებ მიელტვის, ან რაც უფრო მეტად ეკრძალების ყოველივე ამას“⁷.

ზენა, ბრწყინვალედ აღწერა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ზოგადი განვითარება. სამწუხაროდ, ეს აღწერაც მერყეობს გადადგას ბოლო გაღმწევეტი ნაბიჯი, კერძოდ, დაახასიათოს ჩვენი თანამედროვეობა (იხ. Bernhard Groethuysen, *Philosophische Anthropologie im Handbuch der Philosophie*, 1931, III, გვ. 1—207). იხ. აგრეთვე გროტპიზენის თხზულება „Towards an Anthropological Philosophy“; *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer* (Oxford Clarendon Press, 1936), გვ. 77—89.

⁶ მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, თბილისი, 1972, წიგნი I, ნაწ. 17, გვ. 75—76.

⁷ მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, წიგნი V, ნაწ. 15, გვ. 136.

ყოველივე ის, რაც ადამიანს გარედან ეძლევა, ნულია და არარაობას წარმოადგენს. ადამიანის არსი განისაზღვრება არა გარეგანი პირობებით, არამედ მხოლოდ საკუთარი თავისადმი მინიჭებული ღირებულებით. სიმდიდრე, თანამდებობა, საზოგადოებრივი წარჩინება, თვით ჯანმრთელობაცა და სულიერი თვისებებიც მნიშვნელობას მოკლებულია. უმთავრესია „მე“-ს სიმშვიდე. ადამიანის ცხოვრება და მოქმედება უნდა წარიმართოს ამ შინაგანი პრინციპის თანახმად. „ის, რაც უარესს არ ჰყოფს კაცს, არ შეიძლება უარესს ჰყოფდეს კაცის სიცოცხლეს...“⁸.

ამიტომაც იყო, რომ როგორც სტოელთა მოძღვრებაში, ისე სოკრატეს თვალსაზრისით, თვითშემეცნება ადამიანის პრივილეგიაც არის და მისი უმთავრესი მოვალეობაც⁹. აქ კი, ეს მოვალეობა უფრო ფართო მნიშვნელობას იძენს და მას ეთიკურთან ერთად ზოგადმეტაფიზიკური წანამძღვრებიც უჩნდება.

„რას ვახმარ ამჟამად ჩემს სულს? აი, რა უნდა ჰკითხო ხოლმე შენსავე თავს და მერე იკვლიო, რა მოსდის შენი არსების იმ ნაწილს, რომელსაც წარმმართველს (τὸ ἡγεμονικόν) უწოდებენ“¹⁰, ამბობს მარკუს ავრელიუსი. ის, ვინც თანხმობაშია საკუთარ „მე“-სა და თავის დემონთან, თანხმობაშია, ასევე, უნივერსუმთან, ვინაიდან კოსმოსურიცა და პიროვნული პარმონიაც სხვა არაფერია, თუ არა იმ საერთო პრინციპის სხვადასხვაგვარი ფორმა და მანიფესტაცია, რომელიც საფუძვლად უდევს ყოველივეს. ადამიანი მაშინ ამქლავნებს კრიტიკული განსჯისა და გარჩევის უნარს, როცა შეიცნობს, რომ ამგვარ თანაფარდობაში „მე“-სა და არა უნივერსუმს ენიჭება უპირატესი მნიშვნელობა. საკმარისია „მე“-მ თუნდაც ერთხელ მოიპოვოს თავისი შინაგანი ფორმა, რომ ეს ფორმა უცვლელად და მტკიცედ შეინარჩუნოს. „სფეროს, სანამ სფეროობს და სფერო ჰქვია, ვერავინ წაართმევს სიმრგვლეს“¹¹. ეს არის, ასე ვთქვათ, საბოლოო სიტყვა ბერძნული ფილოსოფიისა, რომელიც კიდევ ერთხელ გამოხა-

⁸ მარკუს ავრელიუსი, დიკრები, წიგნი IV, ნაწ. 8, გვ. 108.

⁹ მარკუს ავრელიუსი, დიკრები, წიგნი III, ნაწ. 6, გვ. 95.

¹⁰ მარკუს ავრელიუსი, დიკრები, წიგნი V, ნაწ. 11, გვ. 134.

¹¹ მარკუს ავრელიუსი, დიკრები, წიგნი VIII, ნაწ. 41, გვ. 205.

ტავს ამ ფილოსოფიის წარმომქმნელ სულს. ეს არის სული არსისა და არარსის, ჭეშმარიტებისა და მოჩვენების, სიკეთისა და ბოროტების გონივრული განსჯისა და კრიტიკული გარჩევისა. ცხოვრება თავისთავად ცვალებადია და დაუდგრომელი, ხოლო ცხოვრების ნამდვილი ღირებულება უნდა ვეძიოთ იმ მარადიულ წესრიგში, სადაც დაუშვებელია რაიმე ცვლილება. ეს წესრიგი მისაწვდომია არა ჩვენს გრძნობად სინამდვილეში, არამედ — მარტოოდენ ჩვენი გონების მეოხებით: გონების უნარი ადამიანის უმთავრესი უნარია, ზნეობისა და ჭეშმარიტების საერთო წყაროა. იგია ერთადერთი, რაშიაც მკლავნდება ადამიანის სრული დამოუკიდებლობა. ის არის თავისუფალი, ავტონომიური და უპირობო¹². „მაშ, იფიქრე იმაზე, რომ განმარტოვდე იმ პაწია სფეროში, რასაც შენ თვითონ წარმოადგენ“, — ამბობს მარკუს ავრელიუსი, „და, რაც მთავარია, აქეთ-იქით ნუ კი აწყდები და ეწამები, არამედ თავისუფალი იყავ და უმზირე საგნებს, როგორც შეშვენის მამრს, მამაკაცს, მოქალაქეს, მოკვდავს. მარადლე სახმარ პრინციპთაგან განსაკუთრებით დაიხსოვებ ორი: ჭერ ერთი, საგნები არ ეხებიან სულს და მშვიდად ჰგვიან გარეშე მისა: დრტენვის მიზეზი მხოლოდ შინაგან რწმენაშია და მრწამსში; მეორეც, ყველაფერი, რასაც შენ ჭკრეტ, ცვალებადია და მსწრაფლწარმავალი. გამუდმებით იფიქრე იმისათვის, რაშდენი ცვლილების მოწამე ხარ უკვე. სამყარო ცვალებადობაა, სიცოცხლე — რწმენა“¹³.

ადამიანის ასეთი სტოიკური გაგების უდიდესი მნიშვნელობა ის არის, რომ იგი ერთი მხრივ ადამიანში აღვიძებს ბუნებასთან ერთიანობის ღრმა გრძნობას, მეორე მხრივ — თავისი ზნეობრივი არსებობის დამოუკიდებლობას ბუნებისაგან.

სტოელნი აქ ვერავითარ წინააღმდეგობას ვერ ამჩნევენ. მათ მოძღვრებაში ადამიანის შესახებ ორივე მომენტი ურთიერთკავშირშია. ადამიანი სრულ თანხმობაშია უნივერსუმთან და მან იცის, რომ ამ თანხმობას ვერ დაარღვევს ვერავითარი გარეგანი ძალა. ამაშია სტოელთა „უშფოთველობა“ (ἀσχεχία). სტოელთა ხსენებული მოძღვრება ანტიკური კულტურის ერთ-ერთ

¹² მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, წიგნი V, ნაწ. 14, გვ. 135.

¹³ მარკუს ავრელიუსი, ფიქრები, წიგნი IV, ნაწ. 3, გვ. 106.

უძლიერეს მათგორმებელ ძალად მოგვევლინა. მაგრამ, აი, უეცრად მას დაუპირისპირდა ახალი, მანამდე უცნობი გონითი ძალა. ამ ძალასთან შეჯახებამ მძლავრად შეარყია ადამიანის კლასიკური იდეის რწმენა. სტოელთა და ქრისტიანული მოძღვრებანი ადამიანის შესახებ როდია უსათუოდ მტრული ერთმანეთის შიშართ. გონის ისტორიაში ისინი ხშირად ერწყმიან კიდევაც ერთმანეთს და არც თუ იშვიათად ჰარმონიულად ერთდებიან ერთსა და იმავე პიროვნებაში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ქრისტიანული იდეალი უპირისპირდება სტოელთა იდეალს. ადამიანის უზენაესი სიკეთე, როგორც სტოელებს მიაჩნდათ, მისი აბსოლუტური დამოუკიდებლობა, ქრისტიანულ მოძღვრებაში ტვირთად და ცოდვად აწევს ადამიანის სულს. სანამ ადამიანს თავი ვერ დაუდწმევია ამ ცდომილებისათვის, მისთვის დაბმულია ხსნის ყოველი გზა. საუკუნეთა მანძილზე გრძელდებოდა დავა ამ ორ საწინააღმდეგო შეხედულებას შორის. ახალი დროის დასაწყისშიაც — რენესანსსა და მე-17 საუკუნეშიც — საგრძნობია ამ ორთაბრძოლის მთელი სიმწვავე¹⁴.

ახლა კი შეგვიძლია დავადგინოთ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი ნიშანი. მისი ისტორია, მსგავსად ფილოსოფიური კვლევის სხვა დარგთა ისტორიისა, არ წარმოადგენს ზოგადი იდეების დინჯსა და უწყვეტ განვითარებას. ეს არის საპირისპირო იდეებისა და თეორიების ისტორია, მსგავსად ლოგიკის, მეტაფიზიკისა და ბუნების ფილოსოფიის ისტორიისა. ჰეგელის ტერმინოლოგია რომ მოვიშველიოთ, იგი შესაძლებელია აღვწეროთ როგორც დიალექტიკური პროცესი, სადაც ყოველ თეზისს თავისი ანტითეზისი მოსდევს. ფილოსოფიური აზროვნების ლოგიკურ-სისტემატური განვითარების ხაზზე ამ დიალექტიკური პროცესის სხვადასხვა სტადია ურთიერთს ერწყმის. საპირისპიროდ ამისა, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ამჟღავნებს სრულიად სხვა ბუნებას. თუ მოვინდომებთ მისი ნამდვილი მნიშვნელობისა და ღირებულების ამოცნობას, უმჯობესია იგი შევადაროთ არა ეპოსს, არამედ დრამას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია წარმოგვიდგება არა ცნებათა და თეორია-

¹⁴ დაწვრილებით იხ. Cassirer, Descartes (სტოკჰოლმი, 1937), გვ. 215 შმდ.

თა მშვიდობიანი განვითარების ასპარეზად, არამედ ინტელექტუალური ძალებისა და უღრმესი ადამიანური ვენებების შეჯახებად. იგი მოიცავს არა ერთადერთ თეორიულ პრობლემას, რაგინდ მნიშვნელოვანიც უნდა იყოს იგი, არამედ — მთელი კაცობრიობის ბედს, რომელიც დაუინებით მოითხოვს საბოლოო გადაწყვეტას. ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემა უდიდესი სიცხადით აისახა ავგუსტინეს შრომებში. ავგუსტინე ორი ეპოქის მიჯნაზე დგას. იგი ცხოვრობდა მე-4 საუკუნეში ქრისტეს შემდეგ, ჭაბუკობიდანვე ეზიარა ბერძნული ფილოსოფიის ტრადიციებს, ხოლო ნეოპლატონიზმის სისტემამ თავისი დალი დაამჩნია მის ფილოსოფიას. მეორე მხრივ, მან საკუთარი გზა დაუსახა შუა საუკუნეების აზროვნებას ქრისტიანული ფილოსოფიისა და დოგმატიკის დაფუძნებით. ავგუსტინეს აღსარებაში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ მისი გონებრივი განვითარების ყოველ ფაზას ბერძნული ფილოსოფიის შესწავლიდან მის მიერ ქრისტეს გამოცხადების აღიარებამდე. ავგუსტინეს შეხედულებით, მთელი ფილოსოფია ქრისტეს გამოცხადებამდე შეპყრობილია დიდი ცდომილების სენით, რაც სახარების შუქზე მწვალებლობად მოჩანს. გონების ძალა მიჩნეულია ადამიანის უდიდეს ძალად. მაგრამ ის, რაც ადამიანს არ შეიძლებოდა სცოდნოდა განსაკუთრებული ღვთაებრივი გამოცხადების გარეშე, ეს გახლავთ თვით გონების ბუნება, ის, რაც ყველაზე მეტად საეჭვოა და ორაზროვანი ამ ქვეყნად. გონება ვერ გაგვიკვალავს გზას სინათლისა, ჭეშმარიტებისა და სიბრძნისაკენ, ვინაიდან იგი თავისი არსით ბუნდოვანია, ხოლო მისი წარმოშობა იღუმალების ისეთ ბურუსშია გახვეული, რომლის გაფანტვაც მხოლოდ ქრისტეს გამოცხადებას შეუძლია. გონება, ავგუსტინეს აზრით, მარტივი და ერთიანი კი არ არის, არამედ ორბუნებოვანია. ადამიანი ღმერთმა შექმნა თავის ერთსახედ და ბირვანდელ მდგომარეობაში, როგორც ღმერთის ქმნილება, ის იყო მსგავსი პირველხატისა. მაგრამ, აი, ადამის ცოდვამ მას წაართვა ღმერთთან მსგავსება. ამიერიდან დაძაბუნდა პირველქმნილი ძალა ადამიანის გონებისა, და მარტოოდენ გონება, თავისი თავისა და საკუთარი უნარების ამარა, ვეღარასოდეს გაიგნებს გზას უკან, ღმერთისაკენ. მას აღარ ძალუძს ალაღვინოს თავისი თავი; იგი ვერ შეძლებს საკუთარი ძალისხმევით მიუბ-

რუნდეს თავის პირვანდელ ბუნებას. და თუ ამგვარი აღორძინება საზოგადოდ შესაძლებელი იქნება, მხოლოდ და მხოლოდ ზებუნებრივი ძალისა და ღვთაებრივი მოწყალების შემწეობით. ეს გახლავთ მთავარი აზრი ახალი ანთროპოლოგიისა, როგორც ის ესმოდა ავგუსტინეს და რა სახითაც იგი შეინარჩუნა შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის ყველა დიდმა სისტემამ. თვით თომა აქვინელიც კი, ანუ ის, ვინც ბერძნული ფილოსოფიის სათავეებს უბრუნდება და არისტოტელეს გონითი ჩამომავალია, ვერ ბედავს განუდგეს ამ ფუძემდებელ მოძღვრებას; თუმცა ის გაცილებით მეტ ძალას ანიჭებს ადამიანის გონებას, ვიდრე ავგუსტინე, მაგრამ ისიც დარწმუნებულია, რომ გონებას არ ძალუძს სწორად მოიხმაროს ეს ძალები, თუ არ ღმერთის წარმართვითა და შთაგონებით. აქ ჩვენს წინაშეა სრული გადაფასება ყველა იმ ღირებულებისა, რაც კი ბერძენ ფილოსოფოსებს აღმოუჩინიათ. ის, რაც ერთ დროს ადამიანის უდიდეს უპირატესობად ითვლებოდა, ამიერიდან ადამიანის საფრთხედ და ცდუნებად იქცა; ის, რაც მას ღირსებით მოსავდა, ადამიანის დამცირებად გამოცხადდა, ხოლო სტოელთა შეხედულება, რომ ადამიანს მართებს დამეორჩილოს და გულისყური მიაპყროს თავის შინაგან პრინციპს, საკუთარ ღემონს, სახიფათო კერპთაყვანისმცემლობად იქნა მიჩნეული.

აქ აღარ შეეუდგებით ამ ახალი ანთროპოლოგიის თავიებურების დაწვრილებით აღწერაა, მისი ფუძემდებელი მოტივების ანალიზსა და მისი განვითარების გადმოცემას. მაგრამ, მისი მნიშვნელობის გასაგებად, სხვა, უფრო მოკლე გზას დავადგებით. ახალი დროის დასაბამი აღინიშნა იმ მოაზროვნის გამოჩენით, ვინც ახალი ძალა და ბრწყინვალეა შემატა ახალ ანთროპოლოგიას. პასკალის შემოქმედებაში ჰჰოვა მან თავისი საბოლოო და, ალბათ, ყველაზე უფრო მიმზიდველი გამოხატულება. პასკალზე უკეთ ვერაეინ შეძლება თავი გაერთვა ამ საქმისათვის. მას ჰქონდა შეუღარებელი ნიჭი სინათლე შეეტანა უაღრესად ბუნდოვან საკითხებში, თავი მოეყარა რთული, გაფანტული გონითი სისტემებისათვის და გამოეყვითათი მათი ღედააზრი. ვერაფერი დაუდგება წინ მისი აზროვნების ძალასა და სტილის სისადავეს. მისი აზროვნება აერთიანებს ახალი ლიტერატურისა და ახალი ფილოსოფიის ყველა უპირატე-

სობას. მაგრამ იგი მათ იყენებს იარაღად ახალი დროის სულის-
კვეთების, დეკარტისა და მისი ფილოსოფიის სულისკვეთების
წინააღმდეგ, თუმცაჲ, როგორც ჩანს, მან ჯერ შეითვისა კარტე-
ზიანიზმისა და ახალი დროის მეცნიერების ყველა წინამძღვარ-
პასკალის რწმენით, არაფერია ბუნებაში ისეთი, რაც წიწ
აღუდგებოდა მეცნიერული გონების ძალას, რადგან არ არსე-
ბობს ისეთი რამ, რაც წინააღმდეგობას გაუწევდა გეომეტრიას.
ეს არის იშვიათი მოვლენა აზროვნების ისტორიაში, რომ ერთ-
ერთი უდიდესი გეომეტრი შუა საუკუნეთა ფილოსოფიური
ანთროპოლოგიის ნაგვიანვე ქომაგად იქცა. როცა პასკალს
თექვსშეტი წელი შეუსრულდა, მან დაწერა გამოკვლევა კონჟ-
სის ჭრილზე, რითაც გზა გაუხსნა გეომეტრიული აზროვნების
ახალ, უაღრესად სასარგებლო და ნაყოფიერ სფეროს. მაგრამ
ის იყო არა მარტო დიდი გეომეტრი, არამედ — ფილოსოფო-
სიც; და როგორც ფილოსოფოსი ინტერესს იჩენდა არა მარტო
გეომეტრიის პრობლემებისადმი, არამედ იმის გაგებაც ჰსურდა,
თუ როგორია გეომეტრიის ჭეშმარიტი გამოყენება, მისი მოცუ-
ლობა და საზღვრები. ამან მიიყვანა პასკალი „გეომეტრიის
სულისა“ და „ნატიფი სულის“ პრინციპულ განსხვავებამდე.
პირველი იმ საგნებზე ვრცელდება, რომლებსაც ლოგიკურ ანა-
ლაზს მივუყენებთ, რომლებიც დაიშლება თავიანთ პირველ
ელემენტებად¹⁵. გეომეტრია ხომ გარკვეული აქსიომებით
იწყებს, საიდანაც გამოჰყავს ისეთი დებულებები, რომელთა
ჭეშმარიტებაც შეიძლება დასაბუთდეს ზოგადი ლოგიკური
წესების მეშვეობით. გეომეტრიის სულის უპირატესობაა
მისი პრინციპების სიცხადე და გამომდინარეობათა აბსოლუტუ-
რი ღირებულება. მაგრამ ამგვარადვე ხომ ვერ მოვექცევით შე-
შეცნების ყველა საგანს. არის საგნები, რომლებიც თავიანთი
სინატიფისა და უსაზღვრო მრავალფეროვნების გამო ეურჩე-
ბიან ლოგიკური ანალიზის ყოველგვარ ცდას. და თუ არსებობს
ისეთი რამ, რასაც ვერ მივუდგებით ლოგიკის საშუალებებით,
ეს, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის სულია. ადამიანს ახასია-
თებს სულის სიფაქიზე, მრავალფეროვნება და მრავალმხრივობა.

¹⁵ L'esprit géométrique და l'esprit de finesse გარჩევის შესახებ
იხ. პასკალის გამოკვლევა „De l'esprit géométrique“ და მისივე „Pensées“.

სწორედ ამიტომ მათემატიკა ვერ გამოდგება მარჯვე მეთოდად მოძღვრებისათვის ადამიანის შესახებ ანუ ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისათვის. სასაცილო იქნებოდა ისევე გვესჯელა ადამიანზე, როგორც გეომეტრიულ თეორემაზე. პასკალისათვის აბსურდია, ფილოსოფიური ზმანებაა მორალი გეომეტრიული სისტემის სახით — *Ethika more geometrico demonstrata*. ტრადიციულ ლოგიკასა და მეტაფიზიკას არც მოეპოვება ამგვარ გეომეტრიულ ეთიკაზე უკეთესი მეთოდი ადამიანის გამოსაცნობად. მისი პირველი და უმთავრესი კანონი წინააღმდეგობის კანონია. რაციონალური აზროვნებისათვის, ლოგიკური და მეტაფიზიკური აზროვნებისათვის მხოლოდ ისეთი საგნებია მისაწვდომი, რომლებიც თავისუფალია წინააღმდეგობებისაგან და სრულად ავლენენ თავიანთ არსებობას. მაგრამ სწორედ არაწინააღმდეგობრიობა არ ახასიათებს ადამიანს. ფილოსოფოსს ხება არა აქვს შექმნას ხელოვნური ადამიანი; მან უნდა მოგვეცეს ნამდვილი ადამიანის დახასიათება. ყველა ე. წ. დეფინიცია ადამიანისა არაფერია, გარდა უაზრო სპეკულაციებისა, ვიდრე ისინი არ აგებულა და არ დადასტურებულა ადამიანის შესახებ ჩვენი გამოცდილების საფუძველზე. არ არსებობს სხვა გზა ადამიანის შესწავლისა, თუ არ მისი ცხოვრებისა და ქცევის ემპირიული გამოკვლევა. ხოლო ის, რასაც კონკრეტულ ადამიანში ვხვდებით, ეურჩება ერთადერთ მარტივ ფორმულაში მისი მოქცევის ყოველგვარ ცდას. წინააღმდეგობრიობა საკუთრივ ადამიანური არსებობის ელემენტია. ადამიანს არა აქვს „ბუნება“ — არა აქვს მარტივი, ჰომოგენური ყოფიერება. იგი არსისა და არარსის თავისებური ნაზავია, ამ ორ პოლუსს შუა მდგომია.

მაშასადამე, რჩება ერთადერთი გზა ადამიანის ბუნებაში შესაღწევად, ეს არის რელიგია. რელიგიის ჩვენებით ადამიანი ორგვარია — შეცოდებამდე და შეცოდების შემდეგ. ადამიანი გაჩნდა უმაღლესი მიზნისათვის, მაგრამ მას სამუდამოდ აღეკვეთა ეს მიზანი. ცოდვის ჩადენით მან დაკარგა სრულყოფილება სულისა, ხოლო თავის გონებასა და ნებას უდიდესი ზიანი მიაყენა. თუ კლასიკურ მაქსიმას: „შეიცან თავი შენი“, ფილოსოფიურად გავიზარებთ, ე. ი. ისე, როგორც გვასწავლიან სოკრატე, ეპიქტეტე ან მარკუს ავრელიუსი, აღმოჩნდება, რომ ეს მაქსიმა არა თუ განუხორციელებელია, არამედ

ის არის შეცდომაში შემყვანი და, პირდაპირ შეიძლება ითქვას, მცდარი. ადამიანი ვერ მიენდობა საკუთარ თავს. ის უნდა დადუმდეს, რათა ყურად იღოს უფრო მაღალი და ჭეშმარიტი ხმა. „მერედა, რა გამოვა, ადამიანო, თუ შენი ბუნებრივი გონებით ცდილობ შეიმეცნო, როგორია შენი ნამდვილი მდგომარეობა?..“ შეიგნე, ამპარტავანო, როგორი წინააღმდეგობის შემცველი ხარ თავად შენ. თავი მოიდრიკე, უძლურო გონებავ, იყუჩე, უბადრუკო ბუნებავ. იცოდე: ადამიანი უსასრულოდ აღემატება ადამიანს და, დაე, უფალმა მიგიჩინოს შენი ჭეშმარიტი ადგილი, რომლის შესახებაც არაფერი იცი. ყური მიაპყარ ღმერთს!“¹⁶.

ამგვარი მოთხოვნა ვერ იქნება ადამიანის პრობლემის თეორიული გადაწყვეტა. რელიგია ვერ მოგვცემს ასეთ გადაწყვეტას. რელიგიას ძტრები მუდამ ბრალად სდებდნენ სიბნელესა და ბუნდოვანებას; მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ რელიგიის ჭეშმარიტ მისწრაფებას, ეს ლანძღვა მყისვე უდიდეს ქებად გადაიქცევა. რელიგია საზოგადოდ ვერც იქნება ნათელი და გონებისმიერი; რასაც ის გვამცნობს, ბნელით მოცული და სამწუხარო შემთხვევაა: ეს არის ადამიანის შეცოდებისა და დაცემის ისტორია. რელიგია გაგვიცხადებს ისეთ ფაქტს, რასაც ვერ მოვუძებნით გონებისეულ ახსნას; ჩვენ უძლურნი ვართ ავხსნათ ადამიანის შეცოდება, ვინაიდან ის არ არის გამოწვეული აუცილებლად რაიმე ბუნებრივი მიზეზით. ვერც ადამიანის ხსნას მოვუნახავთ რაიმე საფუძველს, რადგან იგი დამოკიდებულია ღვთაებრივი მოწყალების მიუწვდომელ აქტზე. ხსნა ან მოგვევლინება, ან არ მოგვევლინება. ადამიანი ვერ დაიმსახურებს მას ვერც კარგი საქმითა და ვერც სათნოებით. ასე რომ, რელიგიას არასოდეს ჰქონია პრეტენზია განემარტა ადამიანის საიდუმლო. იგი ადასტურებს და აღრმავებს ამ საიდუმლოს. მისი ღმერთი არის Deus absconditus ანუ დაფარული ღმერთი. იდუმალებით მოცულია ადამიანიც, როგორც ღმერთის ერთსახე. ადამიანიც არის homo absconditus. რელიგია არ წარმოადგენს „თეორიას“ ღმერთისა და ადამიანის, ან მათი

¹⁶ P a s c a l s Gedanken, თავი X, № 1.

ურთიერთმიმართების შესახებ. მისი ერთადერთი პასუხია: ღმერთის ნებაა იყოს დაფარული. „მაგრამ რადგანაც ღმერთი აგრერიგად დაფარულია, ყოველი რელიგია, რომელიც არ ცნობს დაფარულ ღმერთს, ჰეშმარიტი არ არის და ისეთი რელიგია, რომელიც არაფერს გვიხსნის ამის თაობაზე, ვერ გაგვიწევს მოძღვრობას. ჩვენი რელიგია კი მოგვიწოდებს: Vere tu es Deus absconditus“¹⁷. „ვინაიდან ბუნება ყველგან გამოავლენს დაფარულ ღმერთს, როგორც ადამიანში, ისე ადამიანის გარეთ“¹⁸. ამიტომაც რელიგია, გარკვეული გაგებით, აბსურდის ლოგიკაა: რადგან მხოლოდ ასეთი სახით შეუძლია მას ჩასწვდეს ადამიანის აბსურდულობას, მის შინაგან წინააღმდეგობას, მის ქიმერულ არსებობას. „უთუოდ არაფერი ისე არ აღგვიძრავს ექვს, როგორც ეს მოძღვრება. და, მიუხედავად ამისა, საკუთარ თავს ვერ შევიცნობთ ამ მიუწვდომელი მისტიერიის გარეშე. ამ უფსკრულშია გამონასკეული ჩვენი არსებობის კვანძი. ასე რომ, ადამიანი ისევე გაუგებარია ამ მისტიერიის გარეშე, როგორც ეს მისტიერიაა მიუწვდომელი ადამიანისათვის“¹⁹.

3.

პასკალის მაგალითი გვიჩვენებს, რომ ახალი ხანის დასაწყისში ჯერ კიდევ მთელი ძალით იგრძნობოდა ძველი პრობლემა. ახალი ეპოქის გონება თვით დეკარტის „მეთოდის“ შესახებ მსჯელობის“ გამოქვეყნების შემდეგაც აწყდებოდა იმავე სიძნელეებს. მას შუაზე გლეჯდა ორი ერთმანეთთან სრულიად შეუთავსებელი გადაწყვეტა. მაგრამ, იმავდროულად, თანდათანობით გზას იკვალავს ისეთი ინტელექტუალური მიმართულება, რომელიც ადამიანის საკითხს გარდაქმნის და მას, ასე ვთქვათ, უფრო მაღალ დონეზე აიყვანს. აქ დიდ მნიშვნელობას იძენს არა ახალი ფაქტების აღმოჩენა, არამედ — აზროვნების ახალი ინსტრუმენტის მიგნება. ზედაპირზე პირველად ამო-

¹⁷ Pascals Gedanken, თავი XII, № 5.

¹⁸ Pascals Gedanken, თავი XIII, № 3.

¹⁹ Pascals Gedanken, თავი X, № 1.

ტავტოვდება მეცნიერული სული ამ სიტყვის ახლებური გაგებით. ძიება ამიერიდან წარმართება ადამიანის ზოგადი თეორიის მიმართულებით, თეორიისა, რომელიც აიგება ემპირიულ დაკვირვებასა და ზოგად ლოგიკურ პრინციპზე. პირველი მოთხოვნა ამ ახალი და მეცნიერული სულისა გახლდათ ყველა იმ ხელოვნური ზღუდის მონგრევა, რაც აქამდე ადამიანის სამყაროს დანარჩენი ბუნებისაგან ყოფდა. ადამიანის აგებულების გამოსაცნობად უნდა მივმართოთ სამყაროს აგებულების შესწავლას, რაც ამიერიდან სრულიად ახლებურად უუქმდება. ახალი ანთროპოლოგიის ერთადერთ მტკიცე და მეცნიერულ საფუძვლად მოგვევლინა ახალი კოსმოლოგია, კოპერნიკის მიერ შემოტანილი ჰელიოცენტრული სისტემა.

ამ ამოცანისათვის მოუშფიფებელი იყო როგორც კლასიკური მეტაფიზიკა, ისე შუასაუკუნეების რელიგია და თეოლოგია. რაოდენ განსხვავებულნიც არ უნდა იყვნენ თავიანთი მეტოდებისა და მიზნების მხრივ, მათ საფუძვლად მაინც საერთო პრინციპი უდევთ. ორთავეს უნივერსუმი ესმის, როგორც იერარქიული წყობა, სადაც ადამიანს უმაღლესი საფეხური უჭირავს. სტოელთა ფილოსოფიაცა და ქრისტიანული თეოლოგიაც ადამიანში ხედავდნენ უნივერსუმის მიზანს. მათ სწამდათ საყოველთაო ბედისწერის არსებობა, რომელიც სამყაროსა და ადამიანის ბედს განაგებს. ასეთი გაგება წარმოადგენს სტოელთა და ქრისტიანული აზროვნების ერთ-ერთ მთავარ პირობას²⁰. და, აი, ახალი კოსმოლოგია უეცრად ეჭვის ქვეშ აყენებს მას. პრეტენზიას ადამიანისა, იყოს უნივერსუმის ცენტრი, საფუძველი გამოეცალა. იგი მოექცა უსასრულო სივრცეში, სადაც მისი არსებობა უჩინარი წერტილია. ადამიანის ირგვლივ გამეფებულა უტყვი სამყარო, რომელიც დუმს მის რელიგიურ გრძობასა და სერიოზულ ზნეობრივ მოთხოვნაზე.

გასაგებიცაა და ფაქტიურად აუცილებელიც, რომ პირველი რეაქცია ამ ახალი მსოფლგაგების მიმართ მხოლოდ ნეგატიური იყო. ესაა ეჭვისა და შიშის რეაქცია, რასაც თავი ვერ დააღწიეს თვით უდიდესმა მოაზროვნეებმა. „Le silence éternel de ces

²⁰ ბედისწერის (pronola) სტოიკური ცნების შესახებ იხ. მაგ., მარკუს აერელიუსი, წიგნი II, ნაწ. 3.

espaces infinis m'effraye“, ამბობს პასკალი²¹. კოპერნიკული სისტემა გადაიქცა მე-16 საუკუნის ფილოსოფიური აგნოსტიციზმისა და სკეპტიციზმის უქმედითეს იარაღად. ადამიანის გონების კრიტიკაში მონტენი იყენებს ბერძნული სკეპტიციზმის ყველა ძველთაგანვე ცნობილ ტრადიციულ არგუმენტს. მაგრამ, ამასთან ერთად, მას შემოაქვს ახალი იარაღი, რომელიც მის ხელში იძენს უაღრეს ქმედითობასა და უპირატეს მნიშვნელობას. ვერაფერი ისე ვერ მოდრეკს ადამიანსა და მისი გონების სიამაყეს, როგორც სამყაროს უწინაზრახვო განხილვა. „მე ვისურვებდი, რომ მას (ადამიანს) თავისი გონების ძალით ეჩვენებინა“, ამბობს ის თავის რაიმონდ საბუნდელის ცნობილ აპოლოგიაში, „თუ რა საფუძველზე აღმოცენდა ის დიდი უპირატესობანი, რითაც ის თავისი ჭკუით სხვა არსებებს აღემატება. ვინ ჩააგონა მას, თითქოს მხოლოდ მისი სამსახურისა და სიამოვნებისათვის იყოს გაჩენილი და ამდენი საუკუნის მანძილზე არსებობდეს ციურ სხეულთა, გასაოცარი ბრუნვა, მარადიული სინათლე, რომელსაც ასე ამაყად თავს აფრქვევენ ადამიანს ეს კაშკაშა ჩირალდნები, წარმოუდგენლად სწრაფი მოძრაობა სინათლის ამ უნაპირო ზღვისა? განა სასაცილო არ არის, რომ ეგზომ საცოდავი და უსუსური არსება, თავის თავსაც რომ ვერ დაუფლებია და ყოველი შემთხვევის დარტყმას მიწდობია, მთელი სამყაროს ბატონ-პატრონად ასაღებს თავს? მას ხომ არ შესწევს უნარი შეიმეცნოს თუნდაც უმცირესი ნაწილი სამყაროსი, რომ აღარაფერი ვთქვათ მთელის მართვა-გამგებლობაზე!“²².

ადამიანი მუდამ ესწრაფვის სამყაროს შუაგულად მიიწინოს ის ვიწრო წრე, რომელშიაც თვითონ ცხოვრობს და სამყაროს მასშტაბად აქციოს თავისი პირადი ცხოვრება. მაგრამ მან ხელი უნდა აიღოს ამ პატივმოყვრულ ოცნებაზე, ესოდენ შეზღუდულ აზროვნებასა და მსჯელობაზე. „როცა ჩვენ სოფელში ვენახი იყინება, მღვდელს გამოაქვს დასკვნა, რომ ღმერთი მთელ კაცობრიობაზეა განრისხებული... ჩვენი სამოქალაქო ომის შემხედვარე, აბა, ვინ არ წამოიძახებს, რომ მსოფლიო მანქანა ნამსხვრევებად იქცევა და განკითხვის დღე უკვე მოახლოებული-

²¹ Pascal, თაღი XXV, № 18.

²² Montaigne, Essais II, თაღი XII.

ლია... მაგრამ საგნებს თავიანთი ჭეშმარიტი სიდიადის მიხედვით მხოლოდ ის აფასებს, ვინც ჩვენი დედა-ბუნების გრანდიოზულ სურათს — მსგავსად ნახატისა — მთელი თავისი სიდიადით წარმოიდგენს, ვინც მასში ეგზომ დიდ მრავალფეროვნებას ზედავს, ვინც მასში არა მარტო თავის თავს, არამედ მთელ სამყაროსაც ისე აღიქვამს, თითქოს ის მასში ფუნჯის ნაზი მოსმით იყოს არეკლილი“²³.

მონტენის სიტყვები გვაწვდის გასაღებს ადამიანის შესახებ ახალი თეორიის შემდგომი განვითარებისათვის. ახალ ფილოსოფიასა და მეცნიერებას უნდა მიეღო მონტენის გამოწვევა, რასაც ეს სიტყვები შეიცავს. მათ უნდა დაესაბუთებინათ, რომ ახალი კოსმოლოგია არა თუ ასუსტებს ადამიანის გონების ძალას და აფერხებს მის განვითარებას, არამედ, პირუტყუ: იგი უფრო ამაგრებს და აძლიერებს მას. ასეთი იყო მიზანი, რომელიც დაისახა მე-16 და მე-17 საუკუნის მეტაფიზიკურმა სისტემებმა. მართალია, ისინი სხვადასხვა გზას დაადგინენ, მაგრამ — ერთი და იმავე მიზნის მიმართულებით. მათი მცდელობა, ასე ვთქვათ, მიმართული იყო იქითკენ, რომ ახალი კოსმოლოგიის შეჩვენება მის კურთხევად ქცეულიყო. ჯორდანო ბრუნო პირველი მოაზროვნეა, რომელმაც ფეხი შედგა ამ გზაზე, გარკვეული გაგებით, ახალი მეტაფიზიკის გზაზე. ჯორდანო ბრუნოს ფილოსოფიისათვის ნიშანდობლივია, რომ მასში მნიშვნელობას იცვლის სიტყვა „უსასრულობა“. კლასიკურ ბერძნულ აზროვნებაში უსასრულობა ხეგატიური ცნებაა. უსასრულო ნიშნავს უსაზღვროს ან განუსაზღვრელს. მას არც საზღვარი აქვს, არც ფორმა და ამიტომ მიუწვდომელია ადამიანის გონებისათვის, რომელიც ფორმის სფეროს განეკუთვნება და მხოლოდ ასე შეიძლება იქნეს გაგებული. ფილებოსში, სასრული და უსასრულო, *ἄπειρος* და *ἄπειρος*, პლატონის მიერ განსაზღვრულია როგორც ორი ფუძემდებელი პრინციპი, რომლებიც აუცილებლობით უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ჯორდანო ბრუნოს უსასრულობა აღარ არის წმინდა ნეგაცია ან კიდევ შემოსაზღვრა; პირიქით, იგი ნიშნავს სინამდვილის განუზომელ სავსეობასა და ადამიანის გონების შეუზღუდავ ძალას. ამ მნიშვნელობით

²³ Montaigne, Essais I, თავი XXV.

ესმის და განმარტავს ბრუნო კოპერნიკის მოძღვრებას. ეს მოძღვრება, ბრუნოს აზრით, იყო პირველი და გადამწყვეტი ნაბიჯი, გადადგმული ადამიანის თვითგანთავისუფლების მიმართულებით. ადამიანი აღარ გვევლინება სასრული ბუნებრივი სამყაროს ვიწრო კედლებში გამომწყვდეულ ტუსაღად. მას ძალუძს გადასეროს სივრცე და გაანგრიოს ციურ სფეროთა ყველა ყალბი ზღუდე, აღმართული მკდარი მეტაფიზიკისა და კოსმოლოგიის მიერ²⁴. უსასრულო სამყარო ზღვარს ვერ დაუდებს ადამიანის გონებას; პირიქით, იგი დიდი სტიმულია ადამიანის გონებისათვის. უსასრულო უნივერსუმთან საკუთარი ძალების შეფარდებით ადამიანის გონება თავის უსასრულობაზე ამახვილებს ყურადღებას.

ყოველივე ეს ჭორდანო ბრუნოს გამოთქმული აქვს პოეტური და არა მეცნიერული ენით. ბრუნოსათვის ჭერ კიდევ უცნობი იყო თანამედროვე მეცნიერების ახალი სამყარო, ბუნების მათემატიკური თეორია. ამიტომაც მას არ შეეძლო თავის გზას მიჰყოლოდა საბოლოო დასკვნებამდე. მხოლოდ მე-17 საუკუნის ყველა მეტაფიზიკოსისა და მეცნიერის ერთობლივმა ძალისხმევამ დასძლია ინტელექტუალური კრიზისი, გამოწვეული კოპერნიკული სისტემის აღმოჩენით. ამ პრობლემის გადაჭრაში თავისი განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა ყველა დიდმა მოაზროვნემ — გალილეიმ, დეკარტმა, ლაიბნიცმა, სპინოზამ. გალილეი ამტკიცებს, რომ ადამიანმა ყოველი შესაძლო შემეცნების უმაღლეს მწვერვალს მათემატიკის სფეროში მიაღწია, შემეცნებას, რომელიც ნაკლები როდია ღვთაებრივი გონების შემეცნებაზე. მართალია, ღვთაებრივი გონება შეიმეცნებს მათემატიკურ ჭეშმარიტებათა უსასრულოდ მეტ რაოდენობას, ვიდრე ჩვენ; მაგრამ ობიექტური უექველობის მხრივ, ის მკირეოდენი ჭეშმარიტებანი, რასაც ადამიანის გონება ჩასწვდება, ადამიანის მიერ სწორედ ისევე სრულყოფილად არის შემეცნებული, როგორც ღმერთის მიერ²⁵. დეკარტი იწყებს თავისი უნივერსალური ექვით, რომელიც ადამიანს საკუთარი ცნობიერების საზღვრებ-

²⁴ უფრო დაწვრილებით იხ. Cassirer, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (ლაიფციგი, 1927), გვ. 197 შმდ.

²⁵ Galileo Galilei, Dialogo dei due massimi sistemi del mondo, I (Edizione nazionale), VII, გვ. 129.

ში კეტავს. თითქოს არც არსებობს რაიმე გამოსავალი ამ ჭადოსნური წრიდან, არავითარი გზა სინამდვილისაკენ, მაგრამ თვით აქაც, უსასრულოს იღეა ერთადერთი იარაღია უნივერსალური ექვის გასაქარწყლებლად. მხოლოდ ამ ცნებით თუ დავამტკიცებთ ღმერთის არსებობას და, არაპირდაპირი გზით, მატერიალური სინამდვილის არსებობასაც. ამ მეტაფიზიკურ მტკიცებას ლაიბნიცი უკავშირებს ახალ მეცნიერულ საბუთს. მან აღმოაჩინა მათემატიკური აზროვნების ახალი ინსტრუმენტი — უსასრულოდ მცირე სიდიდეთა აღრიცხვა. ამ აღრიცხვის წესებს სიცხადე შეაქვს ბუნების სამყაროში; ირკვევა, რომ ბუნების კანონები სხვა არაფერია, თუ არ გონების ზოგად კანონთა ცალკეული შემთხვევები. ადამიანის გონისა და სამყაროს მათემატიკურ თეორიაში საბოლოო და გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა სპინოზამ გაბედა. მან წამოაყენა ახალი ეთიკა, თეორია ვნებებისა და აფექტების შესახებ, ზნეობრივი სამყაროს მათემატიკური თეორია. იგი დარწმუნებულია, რომ მხოლოდ ასეთი თეორიით თუ მოვალწევთ დასახულ მიზანს, მიზანს „ადამიანის ფილოსოფიისა“, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა, რომელიც დაცლილია წმინდა ანთროპოცენტრული სისტემის შეცდომებისა და წინასჯებისაგან. ეს არის საგანი, ზოგადი თემა, რომელიც სხვადასხვა სახით გამსჭვალავს მე-17 საუკუნის ყველა დიდ მეტაფიზიკურ სისტემას. მათი ცდა მიმართულია ადამიანის პრობლემის რაციონალისტური გადაჭრისაკენ. მათემატიკური გონება აერთებს ადამიანსა და სამყაროს; მისი შემწეობით შევიმეცნებთ სამყაროს ინტელიგიბელურ სტრუქტურას და იგია გასაღები კოსმოსური თუ ზნეობრივი კანონზომიერების ჭეშმარიტი გაგებისა.

4.

1754 წელს დენი დიდრომ გამოაქვეყნა აფორიზმთა წყება, რომლის სათაურია „აზრები ბუნების ახსნის შესახებ“. აქ იგი ექვს გამოთქვამს მეცნიერების სფეროში მათემატიკის უდავო პრიორიტეტის მიმართ. მისი რწმენით, მათემატიკამ მიაღწია სრულყოფილების იმ მაღალ დონეს, რომლის იქითაც შეუძლებელია რაიმე წინსვლა. „ჩვენ უშუალოდ ვდგავართ ბუნებისმეცნიერებაში დიდი გარდატეხის წინაშე. რაკი დღეს, ჩემი შეხე-

დულებით, მოაზროვნენი მეტ ინტერესს ამქლავნებენ ეთიკის, მშენიერ მეცნიერებათა, ბუნების ისტორიისა და ექსპერიმენტული ფიზიკის მიმართ, გადაჭრით შემიძლია ვთქვა, რომ ასიოდე წლის შემდეგ ევროპას აღარ ეყოლება თუნდაც სამი დიდი მათემატიკოსი. ეს მეცნიერება უეცრად შეჩერდება იმ დონეზე, რომელზედაც იგი აიყვანეს დიდმა მათემატიკოსებმა: ბერნულიმ, ეილერმა, მოპერტიუმ და დალამბერმა. მათ მიღწიეს პერკულესის სვეტებს, რომლის იქითაც ყველა გზა მოჭრილია²⁶.

დიდრო განმანათლებელთა ფილოსოფიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. როგორც ენციკლოპედიის გამომცემელი, იგი დგას თავისი დროის ყველა ინტელექტუალური მოძრაობის შუაგულში. არავის შეეძლო მასზე უკეთ დაენახა მეცნიერული აზროვნების საერთო განვითარება და უფრო ცხოვლად ეგრძნო მე-18 საუკუნის ყველა ტენდენცია. მით უფრო ნიშანდობლივია და საგულისხმო, რომ მას, განმანათლებელთა იდეალების მქადაგებელს, ეჭვი შეეპარა ამ იდეალების შეუზღუდავ კანონიერებაში. იგი მოელის ახალი მეცნიერების გამოჩენას — მეცნიერებისა, რომელიც ძველ მეცნიერებაზე უფრო კონკრეტული იქნება და უფრო მეტად დაემყარება ფაქტებზე დაკვირვებასა და არა ზოგად პრინციპებს. დიდრო ფიქრობს, რომ ჩვენ გადაჭარბებით შევაფასეთ ჩვენი ლოგიკური და რაციონალური მეთოდები: თუმცა კარგად გვესმის ნაცნობ ფაქტთა შეჩერება, კლასიფიკაცია და სისტემატიზაცია, მაგრამ ვერ მიგვიგნია იმ მეთოდებისათვის, რომლებიც ერთადერთი თუ შეგვაძლებინებდა ახალი ფაქტების აღმოჩენას. ჩვენ ვეძლევიტ ილუზიას, თითქოს ის, ვინც ვერ გამოთვლის საკუთარ უნარს, უკეთეს მდგომარეობაში როდი იმყოფება იმასთან შედარებით, ვისაც საზოგადოდ არ გააჩნია რაიმე უნარი. მაგრამ ახლოს არის ის დრო, როცა ჩვენ დაგძლევეთ ამ ცრურწმენას და დავიპყრობთ ახალ მწვერვალებს ბუნებისმეცნიერების ისტორიაში.

ახლა თუ არა დიდროს წინასწარმეტყველება? დაადას-

²⁶ Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, sec. 4, ob. sec. 17 და 21.

ტურა თუ არა მე-19 საუკუნის მეცნიერული იდეების განვითარებამ დიდროს შეხედულება? მართალია, ის აშკარად შეცდა ერთ რამეში. სრულიად გაუმართლებელი აღმოჩნდა მისი ვარაუდი, თითქოს მათემატიკური აზროვნება შეჩერდება და თითქოს მე-18 საუკუნის დიდმა მათემატიკოსებმა ჰერკულესის სვეტებს მიაღწიეს. საკმარისია მე-18 საუკუნის ხსენებულ პანთეონს დავუმატოთ თუნდაც გაუსის, რიმანის, ვაიერშტრასის, პუანკარეს სახელები. მე-19 საუკუნის მეცნიერება მთლიანად ახალი მათემატიკური იდეებისა და ცნებების ტრიუმფალური სვლით აღინიშნა; და მაინც, დიდროს წინასწარმეტყველება ერთგვარ სიმართლესაც შეიცავს. მე-19 საუკუნის გონითი სტრუქტურის ახლებური აგება მიმდინარეობს იქ, სადაც მათემატიკური აზროვნების ადგილია მეცნიერებათა იერარქიაში. თავი იჩინა ახალმა ძალამ. ბიოლოგიურმა აზროვნებამ გაუსწრო მათემატიკურ აზროვნებას. მე-19 საუკუნის პირველ ნახევარში, ზოგიერთი მეტაფიზიკოსი, როგორცაა ჰერბარტი, ან კიდევ, ფსიქოლოგი, როგორცაა გ. თ. ფეხნერი, ჯერ კიდევ იმედოვნებენ და აფუძნონ მათემატიკური ფსიქოლოგია. მაგრამ ეს იმედი უმალვე ქრება დარვინის წიგნის — „სახეთა წარმოშობის შესახებ“ — გაშოქვეყნების შემდეგ. ამიერიდან თითქოს ერთხელ და სამუდამოდ გაირკვა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ჭეშმარიტი ბუნება. ბევრი უნაყოფო ცდის შემდეგ — ასეთია დარვინის მრწამსი — ადამიანის ფილოსოფიამ, როგორც იქნა, მოიპოვა მტკიცე საფუძველი. თავს ნულარ მიეცემთ უსარგებლო სპეკულაციებს, ვინაიდან ზედმეტად მიმაჩნია ბუნებისა თუ ადამიანის არსის ზოგადი დეფინიციის ძიება. ჩვენი ამოცანაა, უბრალოდ, დამამტკიცებელი მასალის შეგროვება, რასაც ასე უხვად გვაწვდის მოძღვრება სახეთა წარმოშობის შესახებ.

ეს თეორია ადამიანის შესახებ გამოხატავდა მე-19 საუკუნის ბუნების მკვლევართა და ფილოსოფოსთა რწმენას. მაგრამ გონის ზოგადი ისტორიისა და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის ევოლუციის ემპირიულ ფაქტებზე უფრო მნიშვნელოვანი ამ ფაქტების თეორიული ინტერპრეტაცია იყო. ეს ინტერპრეტაცია განისაზღვრებოდა არა ცალსახად, თვით დამამტკიცებელ მასალაზე დაყრდნობით, არამედ უფრო მეტაფიზიკური პრინციპებიდან ამოსვლით. თუმცა იშვიათად აღიარებ-

დნენ, მაგრამ სწორედ ევოლუციის თეორიის ეს მეტაფიზიკური ფორმა გახლდათ კვლევა-ძიების ფარული მოტივი. რაც შეეხება ზოგად ფილოსოფიურ შინაარსს, ამ მხრივ ევოლუციის თეორია სრულიადაც არ არის ახალი მონაპოვარი. მან თავისი კლასიკური გამოხატულება ჰპოვა არისტოტელეს ფსიქოლოგიასა და მის ზოგად თვალსაზრისში ორგანული ბუნების შესახებ. ნიშანდობლივი და პრინციპული განსხვავება ევოლუციის არისტოტელურსა და ახლებურ გაგებას შორის ის იყო, რომ არისტოტელემ ფორმალური ინტერპრეტაცია მოგვცა, ახალმა დრომ კი განვითარების მატერიალური ახსნის ცდა მოგვაწოდა. არისტოტელეს სწამდა, რომ ბუნების ზოგადი სტრუქტურის გასაგებად, სიცოცხლის საწყისები, უმდაბლესი ფორმები, უნდა ახსნილიყო უმაღლეს ფორმათა გათვალისწინებით. სულის დეფინიცია, რასაც არისტოტელე თავის ფსიქოლოგიაში გვთავაზობს — „პირველი რეალობა (რეალიზაცია) ბუნებრივი სხეულისა, რომელიც ჩანასახში შეიცავს სასიცოცხლო ძალას“ — გვამცნობს ორგანული არსებობის ინტერპრეტაციას ადამიანური არსებობიდან ამოსვლით. ადამიანის სიცოცხლის ტელეოლოგიური ხასიათი ბუნების მოვლენათა მთელ სფეროზეა განვრცობილი. ახალ თეორიაში ეს რიგი შებრუნებულია. არისტოტელეს მიზნური მიზეზები უკუგდებულ იქნა როგორც წმინდა წყლის „asylum ignorantiae“. დარვინის ერთ-ერთი უმთავრესი მიზანი იყო ახალი აზროვნება გაეწმინდა ამგვარი მიზნური მიზეზების ილუზიისაგან. დარვინის შემდეგ მეცნიერება ცდილობს ორგანული ბუნების სტრუქტურა ახსნას წმინდა მატერიალური მიზეზებიდან ამოსვლით, ვინაიდან სხვა გზით საერთოდ შეუძლებელია ორგანიზმთა გაგება, მაგრამ მატერიალური მიზეზები, არისტოტელეს ტერმინოლოგიით, „შემთხვევითი მიზეზებია“. იგი დაბეჭითებით ამტკიცებდა სიცოცხლის ფენომენის ასეთი შემთხვევითი მიზეზებით ახსნის შეუძლებლობას.

ახალი დროის ბიოლოგები ბრძოლას უცხადებენ არისტოტელეს ტელეოლოგიას. ისინი დარწმუნებულნი არიან, რომ წარსულში ურიცხვი და უნაყოფო ცდის შემდეგ მათ საბოლოოდ წილად ხვდათ დაემტკიცებინათ, რომ ორგანული არსებობა წმინდა შემთხვევის პროდუქტია. შემთხვევითი ცვლილებები, ყოველი ორგანიზმის ცხოვრებაში რომ გვხვდება, საკმარისია იმ

თანდათანობითი გარდაქმნის ასახსნელად, რასაც უმარტივესი სასიცოცხლო ფორმებიდან მიეყავართ უმაღლესი და ურთულესი ფორმებისაკენ. თუმცა დარვინი უაღრესად თავდაპირილია თავისი ფილოსოფიური შეხედულებების გადმოცემაში, მაგრამ აღნიშნული თვალსაზრისის ერთ-ერთ საუკეთესო ფორმულირებზეა სწორედ მასთან ვხვდებით. „არა მარტო სხვადასხვა მოშინაურებული ჯიშები“, შენიშნავს დარვინი თავისი წიგნის — „ცხოველთა და მცენარეთა ცვლილება შინაურ პირობებში“ — დასასრულს, „არამედ, აგრეთვე, უგანსხვავებულესი სახეობები ერთი და იმავე ფართო კლასის შიგნით, მაგალითად, ძუძუმწოვრები, ფრინველები, ქვეწარმავლები და თევზები — ერთიანად წარმოადგენს საერთო პირველწარმოქმნიელის შთამომავლობას, და ჩვენ უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ ფორმათა შორის მიმდინარე ცვლილებათა ურიცხვი რაოდენობა თავდაპირველად მხოლოდ ვარიაციურობისაგან წარმოსდგება. ასეთი თვალსაზრისით საგნის განხილვა გაოცებისაგან გვამუნჯებს; მაგრამ ჩვენი გაოცება, ალბათ, დაცხრება, თუ გავიაზრებთ, რომ რაოდენობრივად თიქმის ურიცხვმა არსებებმა თითქმის უსასრულო დროის მანძილზე ერთგვარად შეინარჩუნეს მთელი თავიანთი ორგანიზაცია; თანაც შენარჩუნებულ იქნა სტრუქტურის ყოველი უმნიშვნელო მოდიფიკაცია, რაც ამა თუ იმ სახით სასარგებლო იყო უაღრესად რთულ სასიცოცხლო პირობებში, ხოლო რომელიც რაიმე სახით მავნებელი იყო, უმოწყალოდ იქნა განადგურებული. სასარგებლო ცვლილებათა ხანგრძლივ დაჯგუფებას უეჭველად მიეყავართ წარმონაქმნებამდე, რომლებიც ისე ნაირგვარად, ისე გასაოცრად არის მორგებული განსხვავებულ მიზნებს და ისე დიდებულად არის კოორდინირებული, როგორც ამას ვადასტურებთ ჩვენს გარემომცველ ცხოველებსა და მცენარეებში. ამიტომაც მოგახსენებდით ბუნებრივი შერჩევის, როგორც გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე ძალის შესახებ, იქნება ეს გამოყენებული ადამიანის მიერ მოშინაურებული ჯიშების შესაქმნელად თუ ბუნების მიერ — სახეთა წარმოსაქმნელად... ხუროთმოძღვარს რომ გადაეწყვიტა და დიდებული სახლი თლილი ქვის გამოუყენებლად აეშენებინა, მარტოდენ იმის მეოხებით, რომ ფერდობზე ჩამოცურებულ ქვებს შორის წვეტიანს შეარჩევდა სახლის კამარისათვის, მოგრძო ქვებს — ფანჯრის თალო-

განი შესაკრავისათვის, ბრტყელ ქვებს კი — სახურავისათვის, ჩვენში, ალბათ, გაცეხებას აღძრავდა ხუროთმოძღვრის სიმარჯვე, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობის ძალად მივიჩნევდით. აი, სწორედ ქვის ასეთი ნამტვრევები, თუნდაც ისინი აუცილებელი იყოს ხუროთმოძღვრისათვის, ისეთსავე მიმართებაშია მის მიერ აშენებულ ნაგებობასთან, როგორც ყოველი ორგანული არსების ცვლილებები — სხვადასხვაგვარ განსაცვიფრებელ ფორმებთან, რომლებსაც საბოლოოდ მიიღებს მათი სახეცვლილი შთამომავლობა“²⁷.

მაგრამ უნდა გადადგმულიყო კიდევ ერთი, ალბათ, უმნიშვნელოვანესი ნაბიჯი, სანამ ნამდვილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ჩამოყალიბდებოდა. ევოლუციის თეორიამ წაშალა პირობითი საზღვრები ორგანული არსებობის განსხვავებულ ფორმებს შორის. არ არსებობს ცალკეული სახეები; არსებობს მხოლოდ სიცოცხლის უწყვეტი, შეუჩერებელი მდინარება. შეგვიძლია თუ არა იგივე პრინციპი მივუყენოთ ადამიანის სიცოცხლესა და ადამიანურ კულტურას? არის თუ არა კულტურის სინამდვილე შემთხვევითი ცვლილებების პროდუქტა მსგავსად ორგანული ბუნებისა? ხომ არა აქვს მას მყარი და უდავოდ ტელეოლოგიური სტრუქტურა? შესაბამისად, ყველა ფილოსოფოსის წინაშე, ვისთვისაც ევოლუციის ზოგადი თეორია იყო ამოსავალი, ახალმა პრობლემამ იჩინა თავი. მათ უნდა დაესაბუთებინათ, რომ კულტურული სინამდვილე, ადამიანური ცივილიზაციის სინამდვილე დაიყვანება რამდენიმე მტარერიცხოვან ზოგად მიზეზზე და ისინი ერთგვარია როგორც ბუნების, ისე ე. წ. გონითი ფენომენებისათვის.

ასეთ გაგებას გვთავაზობს კულტურის ფილოსოფიის ახალი ტიპი, წარმოდგენილი იპოლიტ ტენის „ხელოვნების ფილოსოფიასა“ და „ინგლისური ლიტერატურის ისტორიაში“. „აქ არის თუ სხვაგან, გარკვეული გაგებით, ყველგან საქმე გვაქვს შექანიკის პრობლემასთან. ყველა შედეგი დამოკიდებულია მხოლოდ მოქმედ მიზეზთა სიდიდესა და მიმართულებაზე. მართალია, ცნებითი საშუალებები, გონის მეცნიერებებში, ერთი

²⁷ Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication* (ნიუ-იორკი, 1897), II, თავი XXIII, გვ. 425 შმდ.

მხრივ, და ბუნების მეცნიერებებში, მეორე მხრივ, ერთი და იგივე არ არის, მაგრამ მათ ერთი აქვთ კვლევის ობიექტი, სახელდობრ, ძალების, სიდიდეებისა და მიმართულებათა გამოკვლევა. პირდაპირ თუ ვიტყვით, ორივე მეცნიერება ერთი და იმავე მეთოდით მოიპოვებს საბოლოო შედეგს²⁸.

რკინისებური აუცილებლობის ერთნაირი სალტე შემოქმდომია როგორც ჩვენს ფიზიკურ, ისე ჩვენს გონით-კულტურულ არსებობას. ადამიანს არ შესწევს ძალა თავი დააღწიოს ამ მოკადობეულ წრეს თავის გრძნობებსა, მიდრეკილებებსა, იდეებსა, აზრებსა და მხატვრულ შემოქმედებაში. ადამიანი შეგვიძლია განვიხილოთ უმაღლესი ტიპის ცხოველად; იგი ისევე წარმოქმნის ფილოსოფიასა და ლექსებს, როგორც აბრეშუმის ქიები თავიანთ პარკს, ან კიდევ ფუტკრები — თავიანთ ფიჭას. თავისი გრცელი ნაშრომის — „თანამედროვე საფრანგეთის წარმოშობა“ — შესავალში ტენი მიუთითებს, რომ საფრანგეთის გარდაქმნას საფრანგეთის რევოლუციის შედეგად იგი ისევე გამოიკვლევდა, როგორც „მწერის მეტამორფოზას“.

მაგრამ აქ ჩნდება მეორე კითხვა: განა დაგვაკმაყოფილებს იმ სხვადასხვა იმპულსისა და მოტივის მარტივი ჩამოთვლა, რომლებიც ადამიანის სიცოცხლის განმსაზღვრელად მიგვაჩნია? ადამიანის მეცნიერული შესწავლა მოითხოვს ამ იმპულსთა კლასიფიკაციასა და სისტემაში თავმოყრას. რა თქმა უნდა, მათ არ ექნებათ ერთნაირი შემეცნებითი ღირებულება. მათთვის საერთოა გარკვეული სტრუქტურა, ამ სტრუქტურის გამოვლენა კი ფსიქოლოგიისა და კულტურის თეორიის ერთ-ერთ პირველსა და უმნიშვნელოვანეს ამოცანას წარმოადგენს. ადამიანური არსებობის რთულ დანადგარში უნდა მივაკვლიოთ იმ ფარულ ძალას, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს ჩვენი აზროვნებისა და ნება-სურვილის მექანიზმი. ამ თეორიის უმთავრესი მიზანი იყო დაესაბუთებინა ადამიანის ბუნების ერთიანობა და ერთსახეობა. მაგრამ ამ თეორიის წანამძღვართა გადასინჯვა მეტად საეჭვოს ხდის ადამიანური ბუნების ერთიანობას. ყოველ ფილოსოფოსს თავი მიაჩნია ამგვარი მამოძრავებელი და წარმმართველი ძა-

²⁸ H. Taine, Histoire de la littérature anglaise, H. van Laun-ის ინგლისური თარგმანი (ნიუ-იორკი, 1872), I, გვ. 12 შმდ.

ლის — l'idée maitresse, როგორც ტენი უწოდებდა — აღმომჩენად. ხოლო რაც შეეხება წარმართველი ძალის ბუნებას, ამ საკითხში ყველა თეორია ერთიმეორისაგან დიდად განსხვავდება და ერთმანეთსაც უპირისპირდება. ყოველი ცალკეული მოაზროვნე გვაწვდის ადამიანის ბუნების თავისებურ წარმოდგენას. ეს ფილოსოფოსები თავგამოდებული ემპირიკოსები არიან; მათი სურვილია ფაქტების ჩვენება და არც არაფერს ცნობენ, გარდა ფაქტებისა. მაგრამ დამამტკიცებელი მასალის მათებური ინტერპრეტაცია უკვე თავშივე შეიცავს თვითნებურ დაშვებას — და იგი მით უფრო აშკარაა, რაც უფრო წინ მიიწევს თეორია და რაც უფრო დიდ პრეტენზიებს აცხადებს ამომწურაობასა და საყოველთაობაზე.

ამ გარემოების გამო ახალმა თეორიამ ადამიანის შესახებ დაკარგა თავისი გონითი ცენტრი და აზროვნებაში სრული ანარქია გამეფდა. რასაკვირველია, ამ პრობლემის ირგვლივ აზრთა დიდი სხვადასხვაობა უწინაც არსებობდა, მაგრამ ცდილობდნენ საკითხთა გადაჭრა გარკვეული მიმართულებით წარემართათ. ანთროპოლოგიური პრობლემის დამუშავებას ერთიმეორის მიყოლებით მოთავეობდნენ მეტაფიზიკა, თეოლოგია, მათემატიკა და ბიოლოგია. ისინი მტკიცედ მიჰყვებოდნენ კვლევის ამორჩეულ გზას. ამ პრობლემის ნამდვილმა კრიზისმა მაშინ იჩინა თავი, როცა ერთი მომწესრიგებელი იდეა აღარ წარმართავდა ცალკეულ მისწრაფებებს. ამ პრობლემის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მუდამ გარკვევით ცნობდნენ სხვადასხვა მეცნიერებანი, მაგრამ აღარ ჩანდა ის საყოველთაოდ აღიარებული ავტორიტეტი. რომელსაც შეიძლებოდა დაყრდნობოდნენ. თეოლოგები, ბუნების მკვლევრები, პოლიტიკოსები, სოციოლოგები, ეკონომისტები, ყველანი თავ-თავიანთი კუთხით აშუქებდნენ პრობლემას. შეუძლებელი გახდა პრობლემის მრავალგვარი დასმისა და კვლევის სხვადასხვა თვალსაზრისთა გაერთიანება. თვით ცალკეული სფეროს შიგნითაც არ არსებობდა საყოველთაოდ მიღებული მეცნიერული პრინციპი. უფროდაუფრო იმატა ჰიროვნულმა ფაქტორმა, ხოლო ცალკეული მკვლევრის ტემპერამენტს არაერთხელ გადამწყვეტი ზეგავლენა მოუხდენია შედეგებზე: Trahit sua quemque voluptas; ბოლოს და ბო-

ლოს, ყოველი ავტორი ადამიანური არსებობის საკუთარი ინტერპრეტაციითა და შეფასებით მოჩანს გატაცებული.

იდეათა ასეთი შეჯახება, უდავოდ, არა მარტო სერიოზულ თეორიული პრობლემაა, არამედ იგი აშკარა საფრთხითაც იმუქრება ჩვენი ეთიკური და კულტურული არსებობის მთელ სფეროს. ახალი დროის ფილოსოფიაში მაქს შელერმა ერთ-ერთმა პირველთაგანმა მიუთითა ამ საფრთხეზე. „არასოდეს ისტორიაში“, აცხადებს შელერი, „ადამიანი არ ყოფილა ისე პრობლემური, როგორც ამჟამად. დღეს ბუნებისმეცნიერულ, ფილოსოფიურსა და თეოლოგიურ ანთროპოლოგიას აღარაფერი ესაქმებათ ერთმანეთთან. ჩვენ არ გავგაჩნია ადამიანის ერთიანი იდეა. ადამიანის გამომკვლევ სპეციალურ მეცნიერებათა მუდამ მზარდ სიმრავლეს ბუნდოვანება უფრო შეაქვს ადამიანის საკითხში, ვინემ სინათლე“²⁹.

ასეთია ის თავისებური სიტუაცია, რომელშიაც ახალი ფილოსოფია იმყოფება. ადამიანის შესახებ ფილოსოფიურ მოძღვრებას არასოდეს არ ჰქონია უფრო ხელსაყრელი პირობები შემეცნების წყაროების თვალსაზრისით. ფსიქოლოგიამ, ეთნოლოგიამ, ანთროპოლოგიამ და ისტორიამ დააგროვა საოცრად უხვი და სულ უფრო მზარდი ფაქტიური მასალა. უსაზღვროდ გაუმჯობესდა ჩვენი დაკვირვებისა და ექსპერიმენტირების ტექნიკური ინსტრუმენტები, უფრო ზუსტი და საფუძვლიანი გახდა ჩვენი ანალიზი. მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ გვიპოვია ის მეთოდი, რაც ამ მასალას დასძლევდა და მოაწესრიგებდა. ახლანდელ სიმდიდრესთან შედარებით წარსული ძალზე ღარიბად გამოიყურება. მაგრამ ფაქტთა სიუხვე არ ნიშნავს უსათუოდ აზრთა სიუხვეს. თუ ჩვენ ვერ მივაგნებთ არიადნეს ძაფს, თუ თავს ვერ დავადწევთ ამ ლაბირინთს, ადამიანის ნამდვილი ბუნებისა და მისი კულტურის ჰემსპარიტ ხედვას კი არ მოვიპოვებთ, არამედ დავინთქმებით ცნებითს ერთიანობას მოკლებულ, ურთიერთშეუწყობელ და მოუწესრიგებელ იმპირიულ ფაქტთა უძირო ზღვაში.

²⁹ Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos (დარმშტადტი, 1928), გვ. 13 შმდ.

II. გასაღები ალამიანის გაგებისა; სიმბოლო

ბიოლოგმა იოჰანეს ფონ იქსკიულმა დაწერა წიგნი, სადაც კრიტიკულად არის გადასინჯული ბიოლოგიის პრინციპები. იქსკიულის აზრით, ბიოლოგია არის ბუნებისმეცნიერება, რომელიც უნდა განვითარდეს ნაცადი ემპირიული მეთოდების — დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის — მეშვეობით. მეორე მხრივ, ბიოლოგიურ აზროვნებას ვერ მივაკუთვნებთ იმავე ტიპს, რასაც ფიზიკურ ან ქიმიურ აზროვნებას. იქსკიული ვიტალიზმის თავგამოდებული მომხრეა; იგი იცავს სიცოცხლის ავტონომიის პრინციპს. სიცოცხლე არის საბოლოო და თავისთავადი სინამდვილე. მისი აღწერა ან ახსნა შეუძლებელია ფიზიკისა და ქიმიის ცნებებით. აქედან ამოსვლით, იქსკიული ავითარებს ბიოლოგიური კვლევის ახალ ზოგად სქემას. როგორც ფილოსოფოსი, იგი იდეალისტი და ფენომენალისტი. მაგრამ მისი ფენომენალიზმი არ ემყარება მეტაფიზიკურ ან შემეცნებისთეორიულ დებულებებს. იგი უფრო ემპირიულ პრინციპებს ეფუძნება. როგორც თვითონ აცხადებს, დოგმატიზმის უადრესად გულუბრყვილო გამოვლენა იქნებოდა იმის დაშვება, თითქოს არსებობდეს აბსოლუტური რეალობა, რომელიც ერთგვარია ყველა ცოცხალი არსებისათვის. სინამდვილე არ არის ერთადერთი და ჰომოგენური რამ; იგი უსაზღვროდ მრავალფეროვანია და მას იმდენივე გეგმა და წყობილება აქვს, რამდენიც განსხვავებული ორგანიზმია. ყოველი ორგანიზმი, ასე ვთქვათ, მონადური არსებაა. მას მოეპოვება თავისი სამყარო, რადგანაც საკუთარი გამოცდილების მქონეა. მოვლენებს, რომლებსაც შევნიშნავთ რომელიმე ბიოლოგიური სახეობის ცხოვრებაში, ვერ გადავიტანთ სხვა სახეობაზე. უთანაზომოა გამოცდილებებიცა და, შესაბამისად, ორი განსხვავებული ორგანიზმის რეალობანიც. ბუზის სამყაროში, ამბობს იქსკიული, მხოლოდ „ბუზის საქმეებს“ ვხვდებით, ასტეროიდის სამყაროში — მხოლოდ „ასტეროიდულ საქმეებს“.

ამ ზოგადი წინამძღვრიდან ამოსვლით იქსკიული მოხაზავს ცოცხალი სინამდვილის ფრიად გენიალურსა და უჩვეულო სქემას. ვინაიდან მას ჰსურს თავი დააღწიოს ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას, იგი მიმართავს წმინდა ობიექტურ ანუ ბიჭე-

იორისტულ მეთოდს. ერთადერთი საყრდენი წერტილი ცხოველის არსებობის გასაგებად, ამტკიცებს იგი, შედარებითი ანატომიის ფაქტებით გვეძლევა. თუ ჩვენ ვიცნობთ ცხოველის ამა თუ იმ სახეობის ანატომიურ აგებულებას, მოგვეპოვება ყველა აუცილებელი მონაცემი მისი თავისებური გამოცდილების აღსადგენად. ცხოველის სხეულის აგებულების, სხვადასხვა გრძნობის ორგანოთა რაოდენობის, თვისებებისა და სტრუქტურის, ასევე, ნერვული სისტემის აღნაგობის გულდასმითი გამოკვლევა შედეგად გვაძლევს შიდა და გარე სინამდვილის სრულყოფილ ანაბეჭდს. იქსკიული კვლევა-ძიებას შეუდგა უმდაბლეს ორგანიზმთა შესწავლით, ხოლო შემდეგ თანდათან ხელი მიჰყო ორგანული სიცოცხლის უმაღლეს ფორმებსაც. იგი გაუბრძნობს მსჯელობას სიცოცხლის უმაღლესსა და უმაღლეს ფორმებსზე. სიცოცხლე ერთგვარია თავის ყველა ფორმაში. ყოველი ორგანიზმი, თვით უმდაბლესიც კი, არა მარტო მეტნაკლებად კარგად არის მორგებული თავის გარემოს, არამედ მთლიანად არის მასში ჩამკდარი. ანატომიური აგებულების მიხედვით მას მოეპოვება გარკვეული აღქმის ბაღე და რეაქციის ბაღე — რეცეპტორული და ეფექტორული სისტემა, რომელთა ერთიანი ქმედებისა და წონასწორობის გარეშეც ორგანიზმი ვერ შეძლებდა სიცოცხლის შენარჩუნებას. აღქმის ბაღე, რომლის შემწეობითაც ესა თუ ის ბიოლოგიური სახეობა გარე გაღიზიანებას იჭერს და რეაქციის ბაღე, რითაც იგი მასზე რეაგირებას ახდენს, ყველა შემთხვევაში მჭიდროდ ერწყმიან ერთმანეთს. ისინი იმ ერთი ჯაჭვის რგოლებია, რომელსაც იქსკიული ცხოველის საფუნქციო წრეს უწოდებს¹.

აქ აღარ მოვყვები იქსკიულის ბიოლოგიურ პრინციპთა დეტალურ განხილვას; მე მხოლოდ მისი თვალსაზრისი და ტერმინოლოგია გადმოვეცი, რათა წამომეჭრა ზოგადი ხასიათის კითხვა: გამოდგება თუ არა იქსკიულის სქემა ადამიანური სამყაროს აღწერისა და დახასიათებისათვის? რასაკვირველია, ადამიანის სამყარო ვერ შექმნის გამონაკლისს იმ ბიოლოგიურ წესე-

¹ Johannes von Uexküll, Theoretische Biologie (მე-2 გამოც., ბერლინი, 1938). Umwelt und Innenwelt der Tiere (მე-2 გამოც., ბერლინი, 1921).

ბში, რომლებიც წარმართავენ ყველა სხვა ორგანიზმის სიცოცხლეს; მაგრამ მას მოეპოვება ერთი ახალი თვისება, რაც ადამიანური არსებობის განსაკუთრებულ ნიშან-თვისებად გვევლინება. ადამიანის საფუნქციო წრე არ გაზრდილა მარტოოდენ ქვანტიტატურად. მან განიცადა ქვალიტატური ცვლილებაც. ადამიანმა თითქოს მიიღო გარე სამყაროსთან შეგუების ახალ მეთოდს. რეცეპტორულსა და ეფექტორულ სისტემებს შორის, რითაც აღჭურვილია ცხოველის ყველა სახეობა, ადამიანთან ვხვდებით მესამე შემაერთებელ რგოლს, რომელსაც შეგვიძლია სიმბოლური სისტემა ვუწოდოთ. ეს ახალი მონაპოვარი მთლიანად გარდაქმნის ადამიანის არსებობას. ცხოველებთან შედარებით ადამიანი არ ცხოვრობს მხოლოდ უფრო ვრცელ სინამდვილეში; იგი, ასე ვთქვათ, რეალობის ახალი განზომილების ბინადარია. განსხვავება ორგანულ რეაქციებსა და გალიზიანებაზე ადამიანის პასუხებს შორის თვალსაჩინოა; თუ პირველ შემთხვევაში გარეგან გალიზიანებას მოსდევს პირდაპირი და მეყსეული პასუხი, მეორე შემთხვევაში პასუხი შეყოვნებულია ამქერად მას აყოვნებს აზროვნების ნელი და რთული პროცესი. ერთი შეხედვით ასეთი დაყოვნება თითქოს საეჭვო სარგებლობის მომტანია. არაერთ ფილოსოფოსს გაუფრთხილებია ადამიანი ამ მოჩვენებითი წინსვლისაგან. „მოაზროვნე ადამიანი“, ამბობს რუსო, „გადაგვარებული ცხოველია“: ორგანული არსებობის ზღურბლის გადალახვას შედეგად მოჰყვა ადამიანის დაცემა და არა მისი გაკეთილშობილება.

ასეა თუ ისე, ჩვენ არ გაგვაჩნია რაიმე ხერხი ამ ბუნებრივი ვითარების შესაცვლელად. ადამიანი ვერ შეაჩერებს თავის განვითარებას. მან უსიტყვოდ უნდა მიიღოს საკუთარი არსებობის პირობები. ადამიანი აღარ ცხოვრობს მხოლოდ ბუნებრივ სამყაროში. იგი სიმბოლური სამყაროს მკვიდრია. ენა, მითოსი, ხელოვნება და რელიგია ამ სამყაროს ნაწილებია. ისინი ჭრელი ძაფებია, რითაც იქსოვება სიმბოლური ბადე, ადამიანური გამოცდილების მრავალკვანძოვანი ხალიჩა. ამ ბადეს სიფაქიზესა და გამძლეობას მატებს ადამიანის ყოველი წინსვლა აზროვნებასა და გამოცდილებაში. ადამიანი ცხოველის მსგავსად უშუალოდ აღარ ეხება სინამდვილეს. ასე ვთქვათ, მას არ ძალუძს სინამდვილეს პირისპირ შეხედეს. თითქოს რაც უფრო მწიფდე-

ბა ადამიანის სიმბოლური აზროვნება და მოქმედება, მით უფრო მეტად გაურბის მას ხელუხლები სინამდვილე. ნაცვლად, თვით საგნებთან ურთიერთობის დამყარებისა, ადამიანი, გარკვეული გაგებით, მუდამ თავისი თავით არის გართული. იგი ისეთი ძალითაა ჩაფლული ენობრივ ფორმებში, ხელოვნების ქმნილებებში, მითოსურ სიმბოლოებსა თუ რელიგიურ ჩვევებში, რომ არ ძალუძს რაიმე შეიტყოს ან აღიქვას ამ ხელოვნურ მედიუმთა გარეშე. მისი სიტუაცია ერთგვარია როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში. თვით პრაქტიკულ სფეროშიაც ადამიანი არ ცხოვრობს ჭიუტი ფაქტების, ან თავისი უშუალო სურვილებისა და მოთხოვნილებების მიხედვით. იგი უფრო მეტად ცხოვრობს წარმოსახული ფაქტების, იმედებისა და შიშის, ილუზიებისა და ილუზიათა რღვევის, საკუთარი ფანტაზიისა და ოცნებების სინამდვილეში. ეპიქტეტეს ნათქვამია: „არა საგნები აშფოთებენ ადამიანებს“, „არამედ — საკუთარი შეხედულებები საგნებს“.

ჩვენი ამჟამინდელი პოზიციის მიხედვით შეგვიძლია შევასწოროთ და განვაგრძოთ ადამიანის კლასიკური დეფინიცია. ასალი ირაციონალიზმის მცდელობათა მიუხედავად ძალაში რჩება ადამიანის კლასიკური დეფინიცია: animal rationale. გონიერება მართლაც ყოველგვარი ადამიანური აქტივობის სპეციფიკური ნიშანია. თვით მითოლოგიაც არ არის ცრუ რწმენაზე დამყარებული წარმოდგენების, ან უხეში შეცდომების მარტივი ჯამი. იგი სისტემატური, ცნებითი ფორმის მქონეა და სრულიადაც არ არის მოკლებული წესრიგის ელემენტებს². მეორე მხრივ, მითოსის სტრუქტურას ვერ დავახასიათებთ როგორც რაციონალურს. ენას ხშირად უტოლებენ გონებას, ან კიდევ — გონების თავდაპირველ წყაროს, მაგრამ იოლი შესამჩნევია, რომ ენის ასეთი დეფინიცია არ ესადაგება ყოველივე ენობრივს. ეს არის pars pro toto-დეფინიცია, ვინაიდან იგი მთელის ნაცვლად ნაწილს ითვალისწინებს. ცნებითი ენის გარდა ხომ არსებობს გრძნობის ენაც; ლოგიკისა და მეცნიერების ენის გარდა — პოეზიის ხატოვანი ენაც. ენა, უწინარეს ყოვლისა, აზრებსა და

² Cassirer, Die Begriffsform im mythischen Denken (ლათ. თარგმ., 1929).

იდეებს კი არ გამოხატავს, არამედ — გრძნობებსა და აფექტებს. ასევე რელიგიაც, „წმინდა გონების საზღვრებში“, კანტის გაგებით, აბსტრაქტულ ცნებებსა და იდეებს გამოთქვამს. იგი გვამცნობს რელიგიის მხოლოდ იდეალურ ფორმას, რაც ჭეშმარიტი, ცოცხალი რელიგიის, ასე ვთქვათ, მარტოოდენ აჩრდილია. დიდ მოაზროვნეებს, ვისაც ადამიანი განუსაზღვრავთ როგორც animal rationale, არ უცდიათ ადამიანის არსი ემპირიულად განესაზღვრათ. ასეთი დეფინიციით მათ უფრო ძირითადი ზნეობრივი მოთხოვნა გამოკვეთეს. ცნება „გონება“ მეტისმეტად ვიწროა, რათა დაიტოს ადამიანის კულტურული არსებობის ფორმები მთელი თავიანთი სიმდიდრითა და მოცულობით, მაგრამ ყველა ეს ფორმა სიმბოლური ფორმებია. ამიტომ, ნაცვლად იმისა, რომ ადამიანი გავიგოთ როგორც animal rationale, იგი უნდა განესაზღვროთ, როგორც animal symbolicum. ამით მის განსაკუთრებულ თავისებურებასაც განოვკვეთავთ და იმ ახალ გზასაც მივუთითებთ, რომლითაც მხოლოდ ადამიანს ძალუძს იაროს — გზას ცივილიზაციისაკენ.

III. ცნობელთა რეაქციებიდან ადამიანის კანსუნებაზე

ზემოხსენებული დეფინიციის შემწეობით — ადამიანი არის animal symbolicum — მივადექით ამოსავალ წერტილს შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის. ჩვენი ამოცანაა ამ დეფინიციის სრულქმნა და დაზუსტება. სადავო აღარ არის ის ფაქტი, რომ სიმბოლური აზროვნება და სიმბოლური მოქმედება ადამიანური არსებობის უნიშანდობლივესი თვისებებია და ადამიანური კულტურის წინსვლა ამ პირობებს ემყარება. მაგრამ მართალნი ვართ თუ არა ჩვენ, როცა ადამიანს ამ ნიშნით გამოვყოფთ ყველა სხვა სულდგმულთაგან? ხომ არ არის სიმბოლიზმი ის პრინციპი, რომლის სათავეც ბევრად უფრო ღრმად არის ჩამარხული და როშელსაც გამოყენების ბევრად უფრო ვრცელი ასპარეზი მოეპოვება? თუ ჩვენ ამ კითხვებს უარყოფითად ვუპასუხებთ, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ არაფერი გვცოდნია იმ ბევრი ფუძემდებელი საკითხის შესახებ, რაც მუდამ იდგა ადამიანის კულტურით დაინტერესებულ ფილოსოფოსთა წინაშე. ჭერაც

არა გვაქვს პასუხი კითხვებზე ენის, ხელოვნებისა თუ რელიგიის წარმოშობის შესახებ. ადამიანური კულტურა უნდა მივიჩნიოთ მოცემულ ფაქტად, რაც, გარკვეული თვალსაზრისით, გაუგებრობას იწვევს იმის გამო, რომ იგი ვერ დაგვიყვანია ჩვენთვის უკვე ცნობილ მოვლენებზე.

საკვებით გასაგებია, თუ მკვლევრები უმეტესად რატომ უარყოფდნენ ამგვარ გადაწყვეტას. ისინი ძალ-ღონეს არ ზოგავდნენ იმისათვის, რომ სიმბოლიზში გაეგოთ სხვა კარგად ცნობილი და უფრო ელემენტარული ფაქტებიდან ამოსვლით. თუმცა ბევრს უგრძნია ამ პრობლემის უდიდესი მნიშვნელობა, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი იშვიათად თუ ყოფილა სრულიად ობიექტური კვლევის საგანი. მას იმთავითვე საფრთხეს უქადდა თემათა სრულიად სხვა წრესთან დაკავშირებული საკითხები. ანგარიშს არ უწევდნენ თვით მოვლენათა მიუყვარძობებელ აღწერასა და ანალიზს და გატაცებულნი იყვნენ ამ პრობლემის შესახებ უსარგებლო მეტაფიზიკური დისკუსიებით. ეს პრობლემა გადაიქცა სხვადასხვა მეტაფიზიკურ სისტემათა განხეთქილების საგნად. ერთიმეორეს დაუპირისპირდა იდეალიზმი და მატერიალიზმი, სპირიტუალიზმი და ნატურალიზმი. ამ სისტემებისათვის სიმბოლიზმის საკითხი გადაიქცა საყურადღებო პრობლემად, რამაც შემდეგ გადამწყვეტი მნიშვნელობა მოიპოვა მეტაფიზიკისა და ყოველი მეცნიერებისათვის.

აქ არ შევეხებით პრობლემის ამ მხარეს, ვინაიდან ჩვენი ამოცანა გაცილებით უფრო კონკრეტულია და უპრეტენზიო. ჩვენ შევეცდებით მეტი სიზუსტით აღვწეროთ ადამიანის სიმბოლური პოზიცია მისი გამორჩევის მიზნით სიმბოლური ქცევის იმ სახეობებისაგან, რაც ცხოველთა სამყაროში ყველგან გვხვდება. ექვს აღარ იწვევს ის ფაქტი, რომ ცხოველთა რეაქცია არ არის მუდამ უშუალო და მათ არაპირდაპირი რეაქციაც ახასიათებს. პავლოვის ცნობილი ცდები დამაჯერებლად ადასტურებს ამგვარ რეაქციებს, ე. წ. პირობით გამლიზიანებლებს. ასევე, ე. წ. არაუშუალო გასამრჯელოთა (token rewards) მოქმედებას ძალზე საინტერესოდ ასახავს ვულფის მიერ ჩატარებული ცდები ადამიანისმაგვარ მაიმუნებზე. ცხოველები ისეთსავე რეაქციას იჩენდნენ „tokens“-ზე, ანუ გასამრჯელო საკვების მა-

გიერ ნიშანზე, როგორც თვით საკვების მიმართ¹. ვულფის მიერ ჩატარებული სხვადასხვა საწვრთნელი ცდის შედეგებმა დაგვარწმუნა, რომ სიმბოლურ პროცესებს ადგილი აქვთ ადამიანის მაგვარ შიომუნთა ქცევაში. რობერტ მ. იერკსს, რომელიც ამ ცდებს ეხება თავის ბოლო ნაშრომში, აქედან გამოაქვს ფრიად მნიშვნელოვანი ზოგადი დასკვნა: „ისინი (სიმბოლური პროცესები) რომ შედარებით იშვიათია და ძნელად შესამჩნევი, ეს აშკარაა. შეიძლებოდა უფრო შორსაც წავსულიყავით და ექვი შეგვეტანა მათ არსებობაში. მე კი ვფიქრობ, სულ მალე აშკარა გახდება, რომ ისინი არიან ადამიანის სიმბოლური პროცესების წინამორბედნი. ასე რომ, ამ სფეროს ვტოვებთ განვითარების უაღრესად საინტერესო სტადიაში, სადაც ყოველ წუთს უნდა მოველოდეთ ახალ-ახალ აღმოჩენებს“².

ნაადრევი იქნებოდა წინასწარ რაიმე აზრი გამოგვეთქვა ამ პრობლემის შემდგომი განვითარების შესახებ. ჩვენ უნდა დაველოლოთ მომავალი ცდების შედეგებს. მეორე მხრივ, ემპირიულ ფაქტთა ინტერპრეტაცია მუდამ არის დამოკიდებული იმ ძირითად ცნებებზე, რომელთა ახსნაც მანამდეა საჭირო, სანამ ფაქტიური მისალა თავის ნაყოფს გამოიღებდეს. ამ ვითარებას ანგარიშს უწევს ახალი ფსიქოლოგია და ფსიქობიოლოგია. ჩემთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ დღესდღეობით მთავარ როლს ამ პრობლემის გადაჭრაში ასრულებენ არა ფილოსოფოსები, არამედ ემპირიკოსი დამკვირვებლები და მკვლევრები. მათ დაინახეს, რომ ეს პრობლემა არა მარტო ემპირიულია, არამედ უაღრესად ლოგიკურიც. გეორგ რევეშმა ახლახან გამოაქვეყნა სტატიების წყება, სადაც ამტკიცებს, რომ ე. წ. ცხოველთა ენის მწვავე საკამათო საკითხი ვერ გადაწყდება მარტოდენ ცხოველთა ფსიქოლოგიის ფაქტებზე დამყარებით. ყველა, ვინც კი მიუყვარძობლად და კრიტიკულად გადასინჯავს სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ ჰიპოთეზასა და თეორიას, ბოლოს და ბოლოს დარწმუნდება, რომ ხსენებული პრობლემა არ აიხსნება უბრალოდ ცხოველთა ურთიერთგაგებინების

¹ J. B. Wolfe, Effectiveness of Token-rewards for Chimpanzees (Comparative Psychology Monographs, 12, № 5).

² Robert M. Yerkes, Chimpanzees. A Laboratory Colony (ნიუ-ჰეივენი, 1943), გვ. 189.

ფორმებზე და გარკვეულ ქცევებზე მითითებით, რასაც წვრთნი-
თა და ვარჯიშით მივალწევთ. ამგვარი ქცევები შეიძლება სრუ-
ლიად სხვადასხვაგვარად იქნეს განმარტებული. ამიტომაც
აუცილებელია ჯერ მივაგნოთ ლოგიკურად არაწინააღმდეგობ-
რივ პოზიციას, რომელიც გზას გაგვიკვალავს ემპირიულ ფაქ-
ტთა დამაკმაყოფილებელი ინტერპრეტაციისაკენ. ასეთ ამოსა-
ვალს ენის დეფინიცია წარმოადგენს³. მაგრამ ენის ნაჩქარევი და
მზამზარეული დეფინიციის ნაცვლად უმჯობესია მოვსინჯოთ
სხვადასხვაგვარი შესაძლებლობა. ენა არ არის მარტივი და
ერთგვარი ფენომენი. ის შედგება სხვადასხვა ელემენტისაგან,
რომლებიც ერთ სიბრტყეზე არ თავსდებიან არც ბიოლოგიუ-
რად და არც სისტემურად. ჩვენ უნდა შევეცადოთ ვიპოვოთ
ენის ამ ამგებ ელემენტთა აღნაგობა და ურთიერთმიმართება;
უნდა გამოვყოთ, ასე ვთქვათ, ენის სხვადასხვა გეოლოგიური
ფენა. პირველი და ძირეული ფენა უთუოდ აფექტების ენაა.
ყოველი ადამიანური მეტყველების უდიდესი ნაწილი, ჩვეუ-
ლებრივ, ამ ფენის კუთვნილებას წარმოადგენს. მაგრამ არსე-
ბობს სულ სხვა ტიპის ენობრივი ფორმაც. მასში სიტყვა სრუ-
ლიადაც არ არის წმინდა შორისდებული; იგი არ წარმოადგენს
გრძნობის უნებურ გამოხატვას, არამედ ნაწილია გარკვეული
სინტაქსური და ლოგიკური სტრუქტურის მქონე წინადადება-
ებისა⁴. რასაკვირველია, კავშირი პირველად ელემენტებთან არც
თვით მაღალგანვითარებულ თეორიულ ენაშია სავსებით გაწყ-
ვეტილი. ალბათ, ერთ წინადადებასაც ვერ ვიპოვით, მათემატი-
კის წმინდა ფორმალურ წინადადებათა გარდა, რომ გარკვეული
ემოციური შეფერილობა არ ჰქონდეს⁵. ემოციურ ენათა ანალო-
გიებსა და პარალელებს უხვად გვაწვდის ცხოველთა სამყარო.

³ G. Révész, Die menschlichen Kommunikationsformen und die sogenannte Tiersprache, Proceedings of the Netherlands Akademie van Wetenschappen, 43 (1940), № 9 და 10; 44 (1941), № 1.

⁴ წმინდა ემოციური ბგერითი წამოძახილების განსხვავებისათვის იმ „ენისაგან, რომელიც აზრთა და წარმოდგენათა გადაცემის ნორმალური სახეა“, იხ. Edward Sapir, Language (ნიუ-იორკი, 1921)-ის შესავალში გა-
მოთქმული შენიშვნები.

⁵ უფრო დაწვრილებით იხ. Charles Bally, Le Langage et la vie, პარიზი, 1936.

ვოლფგანგ კელერმა გვიჩვენა, რომ შიმპანზე უადრესად მეტყველი ქესტებით გადმოგვცემს გაშმაგებას, შიშს, დაეჭვებას, უღარდელსა და ხალისიან განწყობილებას, მაგრამ მას აკლია ერთი ელემენტი, რომელიც ნიშანდობლივია და მიუცილებელი ყოველი ადამიანური ენისათვის: ჩვენ ვერ ვპოულობთ იმ ნიშანს, რომელსაც ობიექტური მიმართება ანუ მნიშვნელობა ექნებოდა. აი, რას წერს ვოლფგანგ კელერი შიმპანზეთა შესახებ: „მათი ფონეტიკური წამოძახილები რომ უგამონაკლისოდ გადმოგვცემს „სუბიექტურ“ მდგომარეობებს, ე. ი. ისინი რომ ე. წ. აფექტური ბგერებია და მათ არასოდეს არა აქვთ საგნობრივის აღწერის ან აღნიშვნის პრეტენზია, ეს სრულიად უეჭველია. თანაც შიმპანზეთა ფონეტიკა ისე უხვად აჩქლავნებს ადამიანის ენათა „ფონეტიკურ ელემენტებს“, რომ, ცხადია, პერიფერიულ მიზნებს ვერ მივაწერთ მათ უენობას ჩვენებური გაგებით. იგივე ითქმის ცხოველთა მიმიკასა და ქესტებზე: მათგან არც ერთი არ აღნიშნავს ობიექტს, ანუ არა აქვს გამომსახველობითი ფუნქცია“⁶ (ბიულერი).

აქ მივადექით ჩვენი პრობლემის კრიტიკულ წერტილს. პროპოზიციური ენის და ემოციური ენის გარჩევა მიუთითებს მიჯნას ადამიანურსა და ცხოველურ სამყაროთა შორის. მარცხი მოელის ცხოველის ენის ყველა თეორიასა და დაკვირვებას, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ამ პრინციპულ განსხვავებას. ამ თეზისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში ერთი საბუთიც არ მოჩანს იმ ფაქტის დასამტკიცებლად, რომ ოდესმე რომელიმე ცხოველს გადაედგას გა-

⁶ Wolfgang Koehler, Zur Psychologie der Schimpansen. Psychologische Forschung I, 1921, გვ. 27.

⁷ უფრო ადრე, პროპოზიციური და ემოციური ენის შკაცი გარჩევა სკადეს ენის ფსიქოპათოლოგიის დარგში. ცნება „პროპოზიციური ენა“ შემოიტანა ინგლისელმა ნეეროლოგმა ჟეკსონმა, რათა მისი შემწევობით დაეხასიათებინა ზოგი მეტად საინტერესო პათოლოგიური მოვლენა. მან აღმოაჩინა, რომ აფაზიით დაავადებულ ბევრ პაციენტს არ დაჰკარგვია ენის უნარი, ოღონდ ისინი ვეღარ იყენებდნენ სიტყვებს თავიანთი ობიექტური, პროპოზიციური მნიშვნელობით. ჟეკსონის გარჩევა მეტად ნაყოფიერი გამოდგა. დიდია მისი როლი ენის ფსიქო-პათოლოგიის შემდგომი განვითარების საქმეში. დაწერილებით ამის შესახებ იხ. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, ტ. III, თავი 6, გვ. 237—323.

დამწყვეტი ნაბიჯი სუბიექტურიდან ობიექტურისაკენ, აფექტის გამოხატველი ენიდან — მნიშვნელობის გადმომცემი ენისაკენ. კელერი დაბეჭითებით აცხადებს, რომ მეტყველება უეჭველად აღემატება ანთროპოიდთა შესაძლებლობებს. მისი რწმენით, ამ შეუცვლელი მედიუმის უქონლობა, აზროვნებისა და წარმოდგენათა ეგზომ მნიშვნელოვანი წინაპირობების საგრძნობი შეზღუდვითურთ, გზას უღობავს ცხოველს, თუნდაც კულტურული განვითარების საწყისებს მიაღწიოს⁸.

ჩვევშიც ამ დასკვნამდე მიდის. ენა, გახზავს იგი, ანთროპოლოგიური ცნებაა და ცხოველის ფსიქოლოგიამ ხელი უნდა აიღოს მასზე. თუ ენის ცხადი და ზუსტი განსაზღვრიდან ამოვალთ, იმთავითვე გამოსარიცხია ბგერათწარმოების ყველა ის ფორმა, რასაც ცხოველებშიაც ვხვდებით⁹. ეერკსი ამ პრობლემის მეტად საფუძვლიანმა გამოკვლევამ უფრო პოზიტიურ დასკვნამდე მიიყვანა. იგი დარწმუნებულია, რომ ენისა და, საზოგადოდ, სიმბოლური გამოხატვის მხრივ ადამიანი და ანთროპოიდები ახლო მონათესავენი არიან. „საფიქრებელია“, წერს იგი, „რომ ჩვენს წინაშეა სიმბოლური პროცესის განვითარების ადრინდელი ფილოგენეტური სტადია. ბევრი რამ მიგვანიშნებს, რომ შიმპანზე ხშირად და წარმატებით იყენებს გამოხატვის ფორმათა სიმბოლურისაგან განსხვავებულ ტიპებს“¹⁰. მაგრამ ყოველივე ეს არსებითად ენის გარეთ რჩება. თვით ეერკსისავე მოსაზრებით, ასეთი ფუნქციონალური გამოხატვის ტიპები უალრესად რუდიმენტული, მარტივი და მცირე სარგებლობის მომტანია ადამიანის შემეცნებით პროცესებთან შედარებით¹¹. აქ საკითხი წარმოშობის შესახებ არ უნდა ავურიოთ ლოგიკურსა და ფენომენოლოგიურ საკითხთან. ადამიანის ენის ლოგიკურ ანალიზს მიყვავართ იმ თავდაპირველ ელემენტებთან, რასაც უნდა ვუმაღლოდეთ ენის, როგორც გონითი უნარის, ჩაყოყალიბებას და რომლის პარალელსაც ცხოველთა სამყაროში ვერ ვიპოვით. ევოლუციის ზოგადი თეორია არ ეწინააღმდეგე-

⁸ Köhler, The Mentality of Apes, გვ. 277.

⁹ Révész, ხენ. ნაშრ., ტ. 41, ნაწ. 2, 1940, გვ. 33.

¹⁰ Yerkes and Nissen, Prelinguistic Sign Behavior in Chimpanzees, Science, Jahrgang 89, გვ. 737.

¹¹ Yerkes, Chimpanzees, გვ. 189.

ბა ხსენებულ ფაქტს. ორგანული ბუნების მოვლენები გვასწავლიან, რომ ევოლუცია არ გამოირიცხავს ერთგვარ თვითქმნას („Urzeugung“). უნდა დაეუშვათ უეცარ მუტაციათა შესაძლებლობა, რომლებიც წინ უძღვის ახალ ევოლუციას. თანამედროვე ბიოლოგია საერთოდ აღარ ახსენებს ევოლუციას ადრინდელი დარვინიზმის გაგებით. ადრინდელ თეორიასთან შედარებით იგი სხვაგვარად განმარტავს ევოლუციის მიზეზებსაც. ის გვიქმნის საფუძველს, ეჭვით შევხედოთ ჰიპოთეზას, რომლის თანახმადაც, ანთროპოიდებს თუმცაჲ დიდი ნაბიჯი გადაუდგამთ სიმბოლური ენის მიმართულებით, მაგრამ ველარ გადაულახავთ ადამიანური სამყაროს ზღურბლი და, ასე ვთქვათ, ჩიხში მომწყვედულებან.

ენის პრობლემას მეტ სინათლეს შეეძენთ, თუ მკაფიოდ განვასხვავებთ ნიშანსა და სიმბოლოს. ნიშანთა და სიგნალოთა რთულ სისტემებს ცხოველთა ქცევაშიაც ვადასტურებთ. ისიც ვიცით, რომ ზოგიერთ ცხოველს, უფრო კი შინაურს¹², მომადლებული აქვს ნიშანზე სწრაფი რეაქციის უნარი¹². ძალდი რეაგირებს პატრონის ქცევის უმცირეს ცვლილებებზე; მას უნარი აქვს გამოიცნოს ადამიანის სახის გამომეტყველება და ადამიანის ხმის მოდულაციები¹³. მიუხედავად ამისა, მაინც შორი მან-

¹² ამგვარი რეაქციის უნარი დადასტურდა, მაგალითად, „ქკვიანი ჰანსის“ ცნობილ შემთხვევაში, რომელიც ათეული წლების მანძილზე სენსაციას იწვევდა ზოოფსიქოლოგთა შორის. ქკვიანი ჰანსი გახლდათ საოცრად გონიერი ცხენი. მას შეეძლო ამოეხსნა საკმაოდ რთული არითმეტიკული ამოცანები, ამოეყვანა ფესვი და ა. შ. იგი ჩლიქს იმდენჯერ დაპკრავდა ხოლმე მიწას, რამდენჯერაც ამას მოითხოვდა ამოცანის პასუხი. ამ შემთხვევის გამოკვლევა დაეწავა რამდენიმე ფსიქოლოგსა და ბუნების მეცნიერს. მალე გამოირკვა, რომ ჰანსი რეაქციას ამქვეყნებდა თავისი პატრონის ოდნავ შესამჩნევსა და უნებურ მოძრაობებზე. თუ პატრონი არ იმყოფებოდა მასთან, ან მას არ ესმოდა კითხვა, ცხენი ველარ ახერხებდა კითხვაზე პასუხის გაცემას.

¹³ ამ ფაქტის ნათელსაყოფად დავიმოწმებ ერთ მეტად საგულისხმო მაგალითს. ზოოფსიქოლოგმა დ-რმა ჰფუნგსტმა, რამდენიმე ახალი და სინტერესო მეთოდის შემომტანმა ზოოფსიქოლოგიაში, მიაშრო ძალზე საყურადღებო შემთხვევა, რომელიც ერთმა მაიორმა მას წერილობით აცნობა. მაიორს ჰყავდა ძალდი, რომელიც სეირნობისას მუდამ თან ახლდა. რუგორც კი მაიორი შეუდგებოდა სასეირნო სამზადისს, ძალდი დიდი სიხარულისა და აღელვების ყველა ნიშანს ამქვეყნებდა. ერთ დღეს პატრონმა

ძილია ამ მოვლენებიდან სიმბოლური ანუ ადამიანური ენის გაგებამდე. პავლოვის ცნობილი ცდები იმას ადასტურებს, რომ ცხოველი რეაქციას იჩენს არა მარტო უშუალო, არამედ მეტად განსხვავებულ შუალობითს გამლიზიანებლებზეც. მაგალითად, ზარის ხმა შეიძლება გახდეს „კვების ნიშანი“; ცხოველი შეგვიძლია ისე გავწვრთნათ, რომ ზარის გაგონებამდე პირიც არ დააკაროს საკვებს. მაგრამ ეს მხოლოდ იმას ადასტურებს, რომ ამ შემთხვევაში ექსპერიმენტატორმა მოახერხა შეეცვალა ცხოველის კვების სიტუაცია. ახალი ელემენტის შემოტანით ეს სიტუაცია მან უფრო გაართულა. ყველა მოვლენა, რომელსაც ჩვეულებრივ პირობით რეფლექსს უწოდებენ, არა მარტო დიდად განსხვავდება ადამიანის სიმბოლური აზროვნებისაგან, არამედ უპირისპირდება კიდევაც მას. სიმბოლოები — ამ სიტყვის საკუთრივი გაგებით — სწორედ რომ არ დაიყვანება წმინდა სიგნალებზე. სიგნალი და სიმბოლო მიმართებათა ორ სხვადასხვა სფეროს განეკუთვნება: სიგნალი ხდომილებაა, ყოფიერების საკუთრებაა, ხოლო სიმბოლო მნიშვნელობის მქონეა და მას მუდამ მხოლოდ ადამიანის გონთან აქვს მიმართება: სიგნალებს აკისრია „ოპერატიული“ ფუნქცია, სიმბოლოებს — „დესიგნატური“¹⁴. სიგნალები, თუნდაც ისინი ამგვარად იქნეს გაგებული და გამოყენებული, მაინც ბუნებრივი

მოისურვა ძაღლის გამოცდა. მან ისე დაიჭირა თავი, თითქოს სასეირნოდ ეშაადება, ქუდი დაახურა და ჯოხიც აიღო, თუმცა სასეირნოდ წასვლას არ აპირებდა. მისდა გასაოცრად, ძაღლს არაფერი დასტყობია; იგი გაუნძრევლად იწვა კუთხეში. როცა დარი პფუნგსტი ამ შემთხვევას ახლოს გაეცნო, გამოცანის ამოხსნაც შეძლო: მაიორის ოთახში იდგა საწერი მაგიდა, რომლის უჯრაშიც ეწყო ძვირფასი და მნიშვნელოვანი საბუთები. მაიორს ჩვევად ჰქონდა, ვიდრე სახლიდან გაეიდოდა, ჯერ უჯრას მოსინჯავდა, დაკეტილია თუ არაო. იმ დღეს ეს არ გაუკეთებია, ვინაიდან არც აპირებდა შინიდან გასვლას. ძაღლისათვის კი სწორედ ეს იყო ნიშანი და იუკლებელი მომენტი „სასეირნოდ წასვლის“ მთელი პროცესისა. ამ ნიშნის უქონლობის შემთხვევაში იგი საერთოდ არ იჩენდა რაიმე რეაქციას და წყნარად იწვა თავის კუთხეში.

¹⁴ ოპერატორთა და დესიგნატორთა განსხვავების შესახებ იხ. Charles Morris. The Foundation of the Theory of Signs; Encyclopedia of the Unified Sciences (1938).

ანუ სუბსტანციალური ყოფიერების მქონეა, ხოლო სიმბოლოებს მხოლოდ ფუნქციონალური ღირებულება მოეპოვება.

თუ ასეთ გარჩევას მტკიცედ დავიცავთ, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ცხოველის ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ უაღრესად საკამათო საკითხს მივადგებით, საკითხს ცხოველის გონიერების შესახებ. თითქოს საფუძვლიან გააზრებებსა და გულდასმით დაკვირვებებს უნდა გადაეჭრა გონიერების რთული პრობლემა. მაგრამ მის გადაჭრას მუდამ აფერხებდა თვით სიტყვა „გონიერების“ („Intelligenz“) მრავალაზროვნება და ბუნდოვანება. რა იმედით უნდა გავცეთ პასუხი კითხვას, რომლის აზრიც სრულიად უცნობია? მეტაფიზიკოსები და მეცნიერები, ბუნების მკვლევრები და თეოლოგები ხსენებულ სიტყვას იყენებდნენ განსხვავებული და ურთიერთგამომრიცხავი მნიშვნელობით. ზოგიერთი ფსიქოლოგი და ბიოლოგი საერთოდ არ იყენებდა ცხოველის გონიერების ცნებას. ცხოველის ყველა ქცევას ისინი ერთგვარ ავტომატურ მოქმედებად აღიქვამდნენ. ეს თვალსაზრისი, რასაც ზურგს უმაგრებს დეკარტის ავტორიტეტი, კვლავ გაიზიარა ზოგიერთმა თანამედროვე ფსიქოლოგმა. „ცხოველი“, წერს, მაგალითად, ე. ლ. თორნდაიკი, „სულაც არ ფიქრობს, რომ ერთი საგანი მეორის მსგავსია; იგი არც ერთმანეთში ურევს, როგორც არაერთხელ აღუნიშნავთ, ამ საგნებს. ცხოველი საერთოდ არ ფიქრობს საგანზე. იგი მას უბრალოდ წარმოუდგება... უსაფუძვლოა იმის დაშვება, თითქოს ცხოველი რეაგირებდეს განსაკუთრებულ, სავსებით გამოკვეთილსა და, შესაბამისად, ცნობიერ გრძნობად შთაბეჭდილებაზე, და თითქოს მსგავსი რეაქცია პირველისაგან განსხვავებულ გრძნობად შთაბეჭდილებაზე მოწმობდეს ასოციაციას მსგავსების მიხედვით“¹⁵. მომდევნო ხანის უფრო ზუსტმა დაკვირვებებმა სხვა დასკვნამდე მიგვიყვანა. აღმოჩნდა, რომ მაღალ საფეხურზე მდგომ ცხოველებს უნარი აქვთ გაუმკლავდნენ საკმაოდ რთულ ამოცანებს, თანაც, არა მარტო მექანიკურად, მოსინჯვის გზით. კელერი მიუთითებს უაღრესად შთამბეჭდავ განსხვავებაზე ამოცანის შემთხვევითსა

¹⁵ Edward L. Thorndike, *Animal Intelligence* (ნიუ-იორკი, 1911), გვ. 119 შმდ.

და ნამდვილ გადაწყვეტას შორის, რის გამოც ერთი საკმაოდ ადვილი გასარჩევია მეორისაგან. უდავო ფაქტია, რომ უმაღლეს ცხოველთა ზოგიერთი რეაქცია მაინც არ წარმოადგენს შემთხვევის ნაყოფს, არამედ გონიერებიდან წარმოსდგება¹⁶. თუ გონიერებას ვთვლით უშუალო გარემოსთან შეგუებად, ან შეგუების გზით გარემოს შეცვლად, მაშინ ცხოველებს უეჭველად უნდა მივაწეროთ შედარებით მაღალგანვითარებული გონება. ისიც დადასტურდა, რომ ცხოველის ყველა მოქმედება არ განისაზღვრება უშუალო გამლიზიანებლის მოცემულობით. ცხოველს შესწევს ზოგიერთი შემოვლითი რეაქციის უნარიც. იგი ახერხებს არა მარტო იარაღით სარგებლობას, არამედ იარაღს ქმნის კიდევაც თავისი მიზნისათვის. ამიტომ არის, რომ ზოგიერთი ფსიქოლოგი ცხოველს მიაწერს შემოქმედებითი ანუ კონსტრუქციული წარმოსახვის უნარს¹⁷. მაგრამ ეს გონიერებაცა და წარმოსახვის ძალაც საკუთრივ ადამიანური თვისებაა. ამიტომაც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ცხოველს აქვს პრაქტიკული წარმოსახვის ძალა და გონიერება, ხოლო ადამიანი არის ერთადერთი, რომელმაც განვიითარა ახალი უნარი: სიმბოლური წარმოსახვის ძალა და გონიერება.

გარდა ამისა, ადამიანის ინდივიდუალური ცნობიერების გონითი განვითარება ცხადად ამჟღავნებს გადასვლას ერთი ქცევიდან მეორეზე, წმინდა პრაქტიკული ქცევიდან — სიმბოლურზე. მაგრამ ეს ნაბიჯი საბოლოო შედეგია ხანგრძლივი და უწყვეტი პროცესისა. იოლი როდია ფსიქოლოგიური დაკვირვების ჩვეული მეთოდებით ერთიმეორისაგან გავმიჯნოთ ამ რთული პროცესის ცალკეული სტადიები. და მაინც, არსებობს ამ პრობლემის ზოგადი ხასიათისა და უდიდესი მნიშვნელობის სრული წვდომის სხვადასხვაგვარი გზაც. აქ, ასე ვთქვათ, თვით ბუნებას ჩაუტარებია ცდა, რათა მოულოდნელი შუქით გაენათებინა საძიებელი წერტილი. ჩვენს თვალწინაა ლაურა ბრიჯმენისა და ჰელენ კელერის კლასიკური მაგალითი, მაგალითი დაბადებითვე ყრუ-მუნჯი ბავშვებისა, რომლებიც საგანგებო მეთოდებით დაე-

¹⁶ Koehler, ხსენ. ნაშრ.: „Chance and Imitation“.

¹⁷ R. M. and A. W. Yerkes, *The Great Apes* (ნიუ-ჰეივენი, 1929), გვ. 368 შმდ., 520 შმდ.

უფლენ მეტყველებას. თუმცა ორივე შემთხვევა კარგად არის ცნობილი და ისინი არაერთხელ განუხილავთ ფსიქოლოგიურ ლიტერატურაში,¹⁸ მათ შესახებ კიდევ ერთხელ შევახსენებ მკითხველს. რადგან, ვფიქრობ, ისინი ყველაზე უკეთ გვისურათებენ იმ ზოგად პრობლემას, რომელსაც ჩვენ აქ ვეხებით. ჰელენ კელერის მასწავლებელს, მისის სალივანს, ზუსტად ჩაუნიშნავს ის მომენტი, როცა ბავშვში ჭეშმარიტად გაიღვიძა ადამიანის ენის ფუნქციისა და მნიშვნელობის გაგებამ. მე გთავაზობთ მისის სალივანის სიტყვებს: „ამ დილით უნდა მოგწეროთ რამდენიმე სტრიქონი, რადგან მოხდა მეტად მნიშვნელოვანი რამ. თავისი განვითარების გზაზე ჰელენმა გადადგა მეორე დიდი ნაბიჯი. მან აღმოაჩინა, რომ სახელი რქმევია ყველაფერს და რომ თითების ენა გასაღებია ყოველივე იმისა, რისი შეტყობაც მას ჰსურს.

...ამ დილით, პირს რომ იბანდა, მოისურვა „წყლის“ სახელი გაეგო. სახელის გასაგებად ის საგანზე მიუთითებს და ხელზე მსუბუქად მიკაკუნებს. მე ასო-ასო გადავეცი: „წ-ყ-ა-ლ-ი“ და ამაზე შუადღემდე აღარც მიფიქრია... მოგვიანებით წყლის სატუმბავს მივადექით. სანამ წყალს ვქაჩავდი, ჰელენს ონკანის ქვეშ ჯამი დავაჭერინე, ხოლო როცა ჯამი წყლით გაივსო, ჰელენს თავისუფალ ხელზე ჩავუმარცვლე: „წ-ყ-ა-ლ-ი“. ამ სიტყვამ, რომელიც თან მოჰყვა ცივი წყლის შეგრძნებას, თავგზა აუბნია ჰელენს. მას ჯამი ხელიდან გაუვარდა და ისე გაშეშდა, თითქოს ერთ ადგილზე ყოფილიყოს მიჯაჭვული. სახეზე უცხო ნათელმა გადაურბინა. ეს სიტყვა ჯერ დამარცვლით გაიმეორა რამდენჯერმე, მერე მიწაზე დაემხო და მიწის სახელი მკითხა, ხელი გაიშვირა ტუმბოსა და ცხაურისაკენ, ბოლოს უეცრად შემოტრიალდა და სახელი მკითხა. მეც გადავეცი: „მასწავლებელი“. ჰელენი საოცრად აღელვებული დაბრუნდა შინ. გზადგზა ითვისებდა იმ საგნის სახელებს, რომელსაც ხელით ეხებოდა; ასე რომ, სულ რამდენიმე საათში მისი ლექსიკა 30 სიტყ-

¹⁸ ლაურა ბრიჯმენის შესახებ იხ. Maud Hove and Florence How Hall, *Laura Bridgman* (ბოსტონი, 1903) და Mari Swift Lamson, *Life and Education of Laura Dewey Bridgman* (ბოსტონი, 1881); Wilhelm Jerusalem, *Laura Bridgman, Erziehung einer Taubstumm-Blinden* (ბერლინი, 1905).

გიო გაზდიდრდა. მეორე დღით საუცხოო გუნებაზე ადგა: ხტუნვა-ხტუნვით გადარბოდა ერთი საგნიდან მეორეზე, მათ სახელებს შეეითხებოდა და გახარებული მკოცნიდა... ახლა კი ყველაფერს სახელი ჰქვია. სადაც არ უნდა წავიდეთ, იგი ხარბად ეწაფება იმ საგანთა სახელებს, რაც მისთვის უცნობია. ჰელენი არც თავის მეგობრებს ივიწყებს და მონდომებით ცდილობს მათაც შეასწავლოს ასოები. იგი მყისვე თავს ანებებს უწინდელ ნიშნებსა და პანტომიმას, როგორც კი მათ შემცვლელ სიტყვებს გაეცნობა. ხოლო ახალი სიტყვის შეძენა მას უდიდეს სიამოვნებას ანიჭებს. ჩვენ ცხადად ვამჩნევთ, რომ მისი სახე დღითიდღე სულ უფრო და უფრო მეტყველი ხდება¹⁹.

ამაზე უფრო შთამბეჭდავად ვერც დავახასიათებდით იმ გადამწყვეტ ნაბიჯს, რასაც ნიშნებისა და პანტომიმის ხმარებიდან გადაყვარტ სიტყვების ანუ სიმბოლოების გამოყენებაზე. რაში მდგომარეობდა ჰელენის ჭეშმარიტი აღმოჩენა ამ მომენტში? ადრე მან ისწავლა, თუ როგორ დაეკავშირებინა თითების ენის ესა თუ ის ნიშანი გარკვეულ საგანსა ან მოვლენასთან. მტკიცე ასოციაცია დამყარდა ამ საგნებსა და შეხების გარკვეულ შეგრძნებებს შორის. მაგრამ ასეთ ასოციაციათა წყება, თუნდაც ისინი გამეორებით იყოს განმტკიცებული, ჯერ კიდევ არაფრის მთქმელია ადამიანის ენის, მისი არსისა და მნიშვნელობის შესახებ. ამის გასაგებად ბავშვს უნდა გადაედგა ახალი და ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი ნაბიჯი. ის უნდა მიმხვდარიყო, რომ ყოველივე სახელის მქონეა, რომ სიმბოლური ფუნქცია არ შემოსაზღვრება გარკვეული შემთხვევებით, არამედ ის არის უნივერსალური გამოსადეგობის პრინციპი, რომელიც მოიცავს ადამიანის აზროვნების მთელ სფეროს. ამ აღმოჩენამ ჰელენი უეცარ შოკში ჩააგდო. მაშინ ის იყო. შვიდი წლის გოგონა; თუ არ ჩავთვლით ზოგიერთი გრძნობის ორგანოს შეფერხებას, სხვაფრივ ის იყო არაჩვეულებრივად ჯანმრთელი და მაღალგანვითარებული სულიერი უნარებით შემკობილი ბავშვი. დაუღვევარმა აღზრდამ ის საგრძნობლად ჩამოარჩინა. და, აი, დადგა

¹⁹ Helen Keller, „Die Geschichte meines Lebens“. ინგლის. გამოც.: „The Story of My Life“ (ნიუ-იორკი, 1902, 1903), Supplementary Account of Helen Keller's Life and Education, გვ. 315 შპდ.

გადამწყვეტი წამი. მან იფეთქა გონითი რევოლუციის მსგავსად. ბავშვმა „ახალ შუქზე“ დაინახა სამყარო. მან ისწავლა სიტყვების გამოყენება, თანაც, არა როგორც მექანიკური ნიშნებისა ან სიგნალებისა, არამედ როგორც აზროვნების სრულიად ახლებური ინსტრუმენტისა. მას თვალწინ გადაეშალა ახალი პორიზონტი. ამიერიდან იგი თავისი ნებითა და სურვილით ინაევარდებს ამ უკიდრგანოდ გაშლილსა და თავისუფალ სივრცეში.

ამასვე მოწმობს ლაურა ბრიჯმენის ნაკლებ სენსაციური მაგალითი. ლაურა დიდად ჩამორჩებოდა პელენ კელერს როგორც თავისი სულიერი შესაძლებლობებით, ისე აზროვნების უნარის განვითარებით. მისი ცხოვრება და აღზრდა მოკლებულია იმ დრამატულ ელემენტებს, რითაც აღსავსეა პელენ კელერის მთელი ცხოვრება. მიუხედავად ამისა, აქაც და იქაც ვადასტურებთ ერთსა და იმავე ტიპურ ელემენტებს. მას შემდეგ, რაც ლაურა ბრიჯმენი თითების ენას დაეუფლა, მასში უეცრად გაიღვიძა ადამიანის ენის სიმბოლურობის გაგებამაც. ამ მხრივ გასაოცარი დამთხვევაა ორსავე შემთხვევაში. აი, რას წერს ლაურა ბრიჯმენის პირველი მასწავლებელი, მის დრუ: „არასოდეს დამავიწყდება პირველი საუბრე მას შემდეგ, რაც მან შეითვისა თითების ენა. იგი დაჟინებით მოითხოვდა ყოველი საგნის სახელს, რაც კი ხელში მოხვდებოდა და იძულებული ვიყავი ვინმესთვის მეთხოვა, დანარჩენი ბავშვებისათვის მიეხედა, სანამ ლაურა მოსვენებას არ მძლევდა ახალ-ახალი სიტყვების გამოკითხვით“²⁰.

სიმბოლიზმის პრინციპი, თავისი უნივერსალობით, ქმედითობითა და საყოველთაო გამოყენებით, ერთგვარი ჯადოსნური სიტყვაა: „გაიღე, სეზამ!“, რომელსაც შეეყავართ ადამიანის სპეციფიკურ სამყაროში, ადამიანური კულტურის სინამდვილეში. თუ ადამიანი ერთხელ მაინც დაეუფლება ამ ჯადოსნურ სიტყვას, შემდგომი წინსვლა უზრუნველყოფილია. ასეთ წინსვლას, ცხადია, ვერ შეაფერხებს, ან შეუძლებელს ვერ გახდის გრძობადი მასალის რაიმე უქონლობა. მაგალითი პელენ კელერ-

²⁰ Mary Swift Lamson, Life and Education of Laura Dewey Bridgman, the Deaf, Dumb and Blind Girl (ბოსტონი, 1887, გვ. 7 შმდ.

რისა, რომელმაც მიაღწია ინტელექტუალური განვითარებისა და სულიერი სიფაქიზის უმაღლეს წერტილს, მკაფიოდ და უტყუარად მოწმობს, თუ ადამიანი, საკუთარი ადამიანური სამყაროს აგებაში, რაოდენ დამოუკიდებელია თავისი გრძნობადი მასალის თვისებრიობისაგან. სენსუალიზმის თეორიები რომ სწორი ყოფილიყო, ყოველი იღეა რომ პირვანდელი გრძნობადი შთაბეჭდილების სუსტ ანარეკლს წარმოადგენდეს, მაშინ ბრმა და ყრუ-მუნჯი ბავშვის მდგომარეობა განწირული იქნებოდა. მას დაეხშობოდა ადამიანური ცოდნის უშუალო წყაროები და იგი გაძევებული იქნებოდა სინამდვილიდან. ჰელენ კელერის ბიოგრაფია კი ცხადყოფს, რომ ასე არ არის და იმასაც გვეუბნება, თუ რატომ არ არის ასე. ადამიანური კულტურა თავის განსაკუთრებულ ხასიათს, თავის გონითსა და ზნეობრივ ღირებულებებს მოიპოვებს არა იმ მასალის მეშვეობით, რომლისგანაც ის შედგება, არამედ საკუთარი ფორმით, საკუთარი არქიტექტონიკური სტრუქტურით. ეს ფორმა შეიძლება ყოველგვარ გრძნობად მასალაში გამოვლინდეს. ტექნიკურად ბგერითი ენა ბევრი უპირატესობით სჯაბნის თითების ენას; მაგრამ თითების ენის ტექნიკური ნაკლოვანებები დაბრკოლებას ვერ უქმნიან მის პრინციპულ გამოყენებას. სიმბოლური აზროვნებისა და სიმბოლური გამოხატვის თავისუფალ გაშლას ვერ აფერხებს ბგერითი ნიშნების ნაცვლად შეხებით ნიშანთა გამოყენება. თუ ბავშვი შეძლებს ადამიანის ენის მნიშვნელობის გაგებას, სულერთია, თუ რომელი გრძნობადი მასალით სწავდება იგი ამ მნიშვნელობას. ჰელენ კელერის მაგალითი გვიდასტურებს, რომ ადამიანს თვით მეტად უბადრუკი და უძუნწესი მასალითაც შეუძლია თავისი სიმბოლური სამყაროს აშენება. უცილობელი მნიშვნელობა ენიჭება არა ცალკეულ სამშენებლო აგურს, არამედ მათ ზოგად ფუნქციას, რაც ქმნის სიმბოლური სამყაროს არქიტექტონიკურ ფორმას. ენაში სწორედ მისი ზოგადი სიმბოლური ფუნქცია არის ის, რაც სულს უდგამს და „ამეტყველებს“ მატერიალურ ნიშნებს. ეს ცხოველმყოფელი პრინციპი რომ არაა, ადამიანის სამყარო ფაქტიურად ყრუ და უტყვი აღმოჩნდებოდა. ამ პრინციპს უნდა ვუმაღლოდეთ იმასაც, რომ ბრმა და ყრუ-მუნჯი ბავშვის სამყარო შეუდარებლივ უფრო ვრცელია და მდიდარი, ვიდრე მალაღანვითარებული ცხოველისა.

ადამიანური სიმბოლიზმის უდიდესი უპირატესობათაგანია მისი უნივერსალური გამოყენებადობა იმ ფაქტზე დამყარებით, რომ ყოველივე საკუთარი სახელის მქონეა. მაგრამ ეს როდია ერთადერთი უპირატესობა. არის კიდევ სიმბოლოთა სხვა თვისება, ხსენებული თვისების თანმხლები, შემავსებელი და მისი აუცილებელი კორელატის შემქმნელი. სიმბოლო არა მარტო უნივერსალურია, არამედ უაღრესად ვარიაბილურიც. მე შემიძლია ერთიდაიგივე მნიშვნელობა სხვადასხვა ენით გამოვხატო; თვით ერთი ენის წიაღშიაც რომელიმე აზრი ან იდეა ბევრნაირად გამოითქმის. ნიშანი ან სიგნალი მტკიცე და ერთადერთი კავშირით არის შეკრული სათანადო საგანთან. ყოველი კონკრეტული და ინდივიდუალური ნიშანი მიმართებაშია ამა თუ იმ ინდივიდუალურ მოვლენასთან. პავლოვის ცდებში ძაღლები იოლად შეაჩვიეს იმას, რომ მხოლოდ გარკვეული ნიშნის შემდეგ დასწვდომოდნენ საჭმელს; ისინი პირს არ აკარებდნენ საჭმელს, სანამ ყურს არ მოჰკრავდნენ ექსპერიმენტატორის მიერ შერჩეულ განსაკუთრებულ ბგერას. მაგრამ ეს ქცევა არ არის, როგორც ხშირად მიუჩნევიან, ადამიანის სიმბოლიზმის ანალოგიური, არამედ, სწორედ, პირუტყუ: იგი უპირისპირდება სიმბოლიზმს. ნამდვილი ადამიანური სიმბოლო გამოირჩევა არა თავისი ერთფეროვნებით, არამედ თავისი მრავალმხრივობით. იგი გახვევებული ან მოუქნელი კი არ არის, არამედ მოძრავია. ასეთი დინამიურობის სრული შეგნება, უდავოდ, ადამიანის გონითი და კულტურული განვითარების საკმაოდ გვიანდელი მონაპოვარია. პრიმიტიულ აზროვნებაში ასეთი შეგნება იშვიათია. აქ სიმბოლო ჯერ კიდევ საგნის თვისებად აღიქმება, მსგავსად სხვა ბუნებრივი თვისებებისა. მაგალითად, მითოსურ აზროვნებაში ღმერთის სახელი განუყრელი ნაწილია ღმერთის ბუნებისა. თუ ღმერთს სწორად არ მოვუხმობ, უნაყოფოდ ჩამივლის ყოველგვარი ლოცვა და შელოცვა. იგივე ითქმის სიმბოლური ქცევების შესახებაც. რელიგიური რიტუალები და მსხვერპლშეწირვა სასურველ ნაყოფს მაშინ გამოიღებს, თუ ისინი მუდამ უცვლელად და ერთიდაიმავე თანმიმდევრობით შესრულდება²¹.

²¹ დაწვრილებით იხ. Cassirer, Sprache und Mythos (ლაიდციგი, 1925).

ბავშვის ხშირად თავგზას უბნევეს იმის აღმოჩენა, რომ თურმე ყველა საგანს როდი ჰქონია „საკუთარი სახელი“, და რომ ერთ-სადიამავე საგანს სხვადასხვა ენაში სრულიად სხვადასხვა სახელი რქმევია. მისი რწმენით, საგანი ის „არის“, რაც მისი სახელია. მაგრამ ამას ადასტურებს ბავშვის აზროვნების მხოლოდ პირველი საფეხურები. ყოველი ნორმალური ბავშვი სულ მალე ეუფლება სხვადასხვა სიმბოლოს გამოყენებას ერთიადიამავე სურვილის ან აზრის გამოსახატავად. ასეთი ცვალებადობისა და დინამიურობის პარალელს, როგორც ჩანს, ვერ შევხვდებით ცხოველთა სამყაროში²². სანამ ლაურა ბრიჯმენი ლაპარაკს ისწავლიდა, მას ბევრად უფრო ადრე განუვითარდა მეტად უცნაური საკუთარი ენა. ეს ენა შედგებოდა არა ნაწევროვანი ბგერებისაგან, არამედ სხვადასხვაგვარი ხმებისაგან, რასაც „ემოციურ“ ბგერებს ვეძახით. მას ჩვევად ჰქონდა ამ ბგერათა წარმოთქმა გარკვეულ პიროვნებათა მიმართ. ამან გამოიწვია ბგერათა სრული ინდივიდუალიზაცია. ყოველ პირს თავისი წრიდან იგი ესალმებოდა საგანგებო ხმიანობით. „თუ მოულოდნელად უცნობს შეხვდებოდა“, წერს დ-რი ლიბერი, „ვატყობდი, რომ სანამ ლაპარაკს დაიწყებდა, ჯერ ზედიზედ წარმოთქვამდა გარკვეულ სიტყვას ამ პირის მისამართით; ეს იყო სასიამოვნო კვლავცნობის გამოხატულება“²³. მაგრამ როცა მან თითების ანბნით შეიმეცნა ადამიანის ენის მნიშვნელობა, ვითარება შეიცვალა. ახლა ბგერა ნამდვილ სახელად იქცა: და ეს სახელი ეხებოდა არა რომელიმე პიროვნებას, არამედ შეიძლებოდა შეცვლილიყო გარემოების შესაბამისად. მაგალითად, ერთ მშვენიერ დღეს, ლაურა ბრიჯმენმა მიიღო თავისი პირველი მასწავლებლის, მის დრუს წერილი, რომელიც ამასობაში გათხოვილიყო და მისის მორტონი გამხდარიყო. მის დრუ თავისთან ეპატიებოდა ლაურას. გოგონა საოცრად გაახარა მასწავლებლის წერილმა, თუმცა საყვედურიც გამოთქვა, მეუღლის გვარის ნაცვლად წერილს თავისი ძველი გვარი რატომ მოაწერაო. ისიც კი დაურთო, მასწავლებლისათვის ახალ ბგერას გამოვიგონებ, რადგან დრუსთვის

²² ამ პრობლემას ეხება W. F. Urban, *Language and Reality*, ნაწ. I, III, გვ. 95 შმდ.

²³ Francis Lieber, *A Paper on the Vocal Sounds of Laura Bridgman: Smithsonian Contributions to Knowledge*, II, Art. 2, გვ. 27.

დაუშვებელია იგივე ბგერა, რაც მორტონისთვის²⁴. ნათელია, რომ უწინდელმა „წამოძახილებმა“ განიცადა მნიშვნელობის დიდი და მეტად საინტერესო ცვლილება. აქ საქმე აღარა გვაქვს სპეციალურ, რომელიმე კონკრეტული სიტუაციისაგან განუყოფელ ბგერებთან, არამედ ისინი აბსტრაქტულ სახელებად გადაიქცნენ. ბავშვის მიერ შეთხზული ახალი სახელი უკვე ახალ პიროვნებას კი არ აღნიშნავდა, არამედ — იმავე პირს ახალ მიმართებაში.

ამჯერად ყურადღებას იპყრობს მთლიანად ამ პრობლემატიკის მეორე მნიშვნელოვანი ასპექტი: მიმართებითი აზროვნების დამოკიდებულების პრობლემა სიმბოლურ აზროვნებაზე. მიმართებითი აზროვნება საერთოდ წარმოუდგენელია სიმბოლოთა რთული სისტემის გარეშე, რომ აღარაფერი ვთქვათ უამისოდ მისი სრული განვითარების შეუძლებლობაზე. არ იქნებოდა სწორი, თუ ვიფიქრებდით, რომ მიმართებათა უშუალო წვდომა, რაც აღქმის უელემენტარულეს აქტშია მოცემული, უკვე გულისხმობს ლოგიკური და აბსტრაქტული აზროვნების აქტებს. სენსუალისტურ თეორიებს რომ ვერწმუნოთ, აღქმა წარმოადგენს მარტივ გრძნობად მონაცემთა მოზაიკას. ვინც ამას ამტკიცებდა, მუდამ გვერდს უვლიდა იმ ფაქტს, რომ თავად შეგრძნება არამც და არამც არ წარმოადგენს იზოლირებულ შთაბეჭდილებათა მარტივ ნაერთს, კონას. ამ თვალსაზრისში შესწორება შეიტანა თანამედროვე გეშტალტფსიქოლოგიამ. მან დაგვანახა, რომ აღქმის უმარტივეს პროცესებშიც შეიძლება დადასტურდეს ფუძემდებარე სტრუქტურული ელემენტები, გარკვეული ფორმები თუ სტრუქტურები. ეს პრინციპი თანაბარი ძალის მქონეა როგორც ადამიანის, ისე ცხოველთა სამყაროს მიმართ. ამ სტრუქტურულ ელემენტთა არსებობა — ესენია უპირატესად სივრცითი და ობტოკური ელემენტები — ექსპერიმენტულად დადასტურდა ცხოველური არსებობის თვით შედარებით დაბალ ფენებშიც²⁵. ამიტომ, გრძნობად

²⁴ Mary Swift Lamson, ხსენ. ნაშრ., გვ. 84.

²⁵ Wolfgang Koehler, *Optische Untersuchungen am Schimpansen und am Haushuhn. Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn; Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1915, 1918.

მონაცემთა შორის მიმართებათა უშუალო აღქმას ვერ მივიჩნევთ ადამიანის ცნობიერების განსაკუთრებულ თვისებად. მიუხედავად ამისა, რასაც ადამიანთან ვხვდებით, ეს მიმართებითი აზროვნების ცალკე ტიპია და მას არ მოეძებნება პარალელი ცხოველთა სამყაროში. ადამიანს განუვითარდა უნარი მიმართებათა იზოლაციისა ამ მიმართებათა განხილვის მიზნით მათს აბსტრაქტულ მხიშველობაში. ამ მნიშვნელობის მისაწვდომად ადამიანი აღარ არის დამოკიდებული კონკრეტულ გრძობად მოხატუებზე, მხედველობის, სმენის, შეხებისა და კინესთეზურ შეგრძნებებზე. ის ამ მიმართებებს განიხილავს „თავისთავად“ — ანს ათ' ანს, როგორც პლატონი იტყოდა. გეომეტრია არის კლასიკური ნიმუში ამგვარი შემოზრუნებისა ადამიანის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში. ელემენტარულ გეომეტრიაში უკვე აღარა ვართ მიჯაჭვული ცალკეულ, კონკრეტულ ფიგურათა ხედვას. ჩვენ აქ საქმე არა გვაქვს ბუნებრივ საგნებსა თუ აღქმის ობიექტებთან, ვინაიდან იმ უნივერსალურ სივრცით მიმართებებს ვიკვლევთ, რომელთა ფორმულირებასაც აღექვატური სიმბოლიზმით ვახერხებთ. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, ადამიანის ენას რომ არ გადაედგა პირველი მოსამზადებელი ნაბიჯი, რომელიც თვალნათლივ მოჩანს ყველა ცდაში, რაც კი ჩაუტარებიათ აბსტრაქციისა თუ განზოგადების პროცესთა გამოსაკვლევად ცხოველებში. კელერმა შეძლო ეჩვენებინა, რომ შიმპანზეს აქვს უნარი, ნაცვლად ერთი გარკვეული საგნისა, რეაქცია გამოამჟღავნოს ორ ან მეტ საგანს შორის არსებულ მიმართებაზე. წინასწარი წვრთნის შედეგად შიმპანზე მუდამ დიდს ამოარჩევდა ხოლმე იმ ორი ჭურჭლიდან, რომლითაც საკვებს აწოდებდნენ, და ეს ხდებოდა მაშინაც, როცა ამორჩეულ საგანს წინამავალ ექსპერიმენტში იწუნებდა, ალბათ, როგორც მიწოდებული წყვილის მომცრო ცალს. დადასტურდა სხვა მსგავსი უნარიც, კერძოდ, ნაცვლად გარკვეული ჭურჭლისა, უფრო ახლოს მყოფ, უფრო ბაც ან ლურჯ საგანზე რეაქციის უნარი. მომდევნო ცდებმა გაამართლა და გახავრცო კელერის შედეგები. შესაძლებელი გახდა ჩვენება იმისა, რომ მაღალ საფეხურზე მდგომ ცხოველებს ახასიათებთ ე. წ. „აღქმის ფაქტორთა იზოლაციის“ უნარი. მათ შეუძლიათ ექსპერიმენტული სიტუაციიდან გამოყოფონ აღქმის გარკვეული

თვისება და ამის შესაბამისად მოახდინონ რეაგირება. ამ გაგებ-
ბით, ცხოველები ახერხებენ ფერის განყენებას სიდიდისა და
ფორმისაგან, ან ფორმის განყენებას სიდიდისა და ფერისაგან.

ძისის ქოთისის ჰიერ ჩატარებული ზოგიერთი ცდის თანახ-
მად, ოპტიკური თვისებებით დიდად განსხვავებულ საგანთა
ჯგუფში შიშპანზე იმ საგნებს გამოყოფდა, რომელთაც საერ-
თო თვისება ჰქონდა; მაგალითად, მას შეეძლო ამოერჩია ერთი
რომელიმე ფერის ყველა საგანი და ისინი ერთ ქურჭელში
მოეთავსებინა. ეს მაგალითები იმას უნდა გვიმტკიცებდეს, რომ
ძალღაგახვითარებულ ცხოველებს შესძლებიათ ის, რასაც იუმი
თავის შემეცნების თეორიაში „გონებითს განსხვავებას“ (dis-
tinction of reason) უწოდებს²⁶. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს,
რომ ყველა ფსიქოლოგს, ვისაც კი საქმე ასეთ ცდებთან ჰქო-
ნია, ერთხმად გაუხანავს, აგრეთვე, ამ პროცესთა იშვიათობა,
რუდიმენტულობა, არასრულყოფილება. მას შემდეგაც, რაც
ცხოველებმა ისწავლეს გარკვეული თვისების გამოყოფა და ამ
თვისებათა მიხედვით საგნის ამორჩევა, ისინი მაინც უშვებენ
ზოგიერთ თავისებურ შეცდომას²⁷. თუ ცხოველი ამჟღავნებს
distinctiv rationis-ის გარკვეულ ნიშნებს, ისინი ჩანასახში-
ვე ქრება და მათ გახვითარება არ უწერია, ვინაიდან ცხოველი
მოკლებულია იმ ფასდაუდებელსა და ფაქტიურად შეუცვლელ
დამხმარე წყაროს, რასაც ადამიანის ენა ანუ სიმბოლური სის-
ტემა ჰქვია.

პირველი მოაზროვნე, ვისაც წილად ხვდა ამ პრობლემის
ხათლად გააზრება, ჰერდერი გახლავთ. ადამიანის ფილოსოფი-
აზე დაყრდნობით მან ახლებურად დასვა საკითხი „ადამიანის
არსის“ შესახებ. უკუაგდო რა ენის ზებუნებრივი ანუ ღვთაებ-
რივი წარმოშობის მეტაფიზიკური და თეოლოგიური დებულე-
ბები, იგი საქმეს შეუდგა თვით საკითხის კრიტიკული გადა-
სიხჯვით. ენა არც საგანია და არც ბუნების მოვლენა, რასაც
ბუნებრივ ან ზებუნებრივ მიზეზებს მოვუძებნით. ენა არის
პროცესი, ადამიანის გონის ზოგადი ფუნქცია. ფსიქოლოგიუ-

²⁶ იუმის „distinction of reason“-ის თეორია გადმოცემულია მის
ნაშრომში: „ტრაქტატი ადამიანის ბუნების შესახებ“, ნაწ. 1, თ. 7.

²⁷ ამის საილუსტრაციოდ იხ. Yerkes, „Chimpanzees“, გვ. 103 შმდ.

რად ამ პროცესის აღწერა შეუძლებელია მე-18 საუკუნის ფსიქოლოგიურ კატეგორიათა მოშველიებით. ჰერდერის აზრით, ენა არ არის გონების ხელოვნური ქმნილება. იგი არ აიხსნება არც ასოციაციათა თავისებური მექანიზმის შემწეობით. ენის პრობლემის გადაჭრისას ჰერდერს გაბედულად შემოაქვს „რეფლექსიის“ ცნება. რეფლექსია ანუ „Besinnung“ — ეს არის უნარი ადამიანისა, გრძობად მოვლენათა დაუნაწევრებელ ნაკადში გამოყოფს გარკვეული, მდგრადი ელემენტები, მათი იზოლაციისა და მათზე ყურადღების კონცენტრაციის მიზნით. „ადამიანი რეფლექსიას მაშინ ამქლავნებს, როცა ძალა მისი სულისა ისე თავისუფლად მოქმედებს, რომ ყველა გრძობის ორგანოში ხმაურით შემოჭრილ განცდათა ოკეანეში მას შეუძლია, ასე ვთქვათ, ერთი რომელიმე ტალღა გამოყოფს, შეაჩეროს, ყურადღება მისკენ წარმართოს და ეს ყურადღება კიდევაც გააცნობიეროს. ადამიანში რეფლექსია დასტურდება მაშინაც, როცა იგი ამა თუ იმ მომენტში ყურადღებას ფხიზლად მოიკრებს და ნებისმიერად შეაჩერებს თავის შეგრძნებებში მოფარფატე ბუნდოვანი სახეებიდან ერთ-ერთ მათგანზე, მას უფრო ღიხკი, ნათელი დაკვირვების საგნად გაიხდის და გამოყოფს იმ ნიშნებს, როგორც თანახმადაც მას სწორედ ეს საგანი წარმოუდგება და არა რომელიმე სხვა. ასე რომ, რეფლექსია მქლავნდება ადამიანის მიერ არა მარტო ყველა თვისების იოლსა და მკაფიო გამოცნობაში, არამედ ერთი ან რამდენიმე ნიშნის განმასხვავებლად შერაცხვაში. ასეთ განმასხვავებელ ნიშნად ცნობის პირველივე აქტი წარმოქმნის ცხად ცნებას; ასეთია სულის პირველი მსჯელობა, გამოწვეული იმ ნიშნით, რომელიც ადამიანმა გამოყო და რაც ცხადად აღებეჭდა მის სულს როგორც რეფლექსიის ნიშანი. ჩინებულია! მაშ, შევძახოთ εἰρηκα! რეფლექსიის პირველივე ნიშანი სულის სიტყვაა! და მასთან ერთად გაჩნდა ადამიანის ენაც!“²⁸.

ეს სიტყვები პოეტურ აღწერას უფრო ჰგავს, ვინემ ენის ლოგიკურ ანალიზს. ჰერდერის თეორია ენის წარმოშობის შესახებ მთლიანად სპეკულაციურია. იგი არც შემეცნების ზოგად თე-

²⁸ ი. გ. ჰერდერი, „გამოკვლევა ენის წარმოშობის შესახებ“, „მატნე“, № 2, 1973, გვ. 175.

ორიას ეძყარება და არც ეძპირიულ ფაქტებზე დაკვირვებას. ამ თეორიას საფუძვლად უდევს ჰერდერის საკაცობრიო იდეალი, აგრეთვე, ადამიანური კულტურის ბუნებისა და განვითარების უღრმესი ხედვა. მასში არახაკლებია მალალფასოვანი ლოგიკური და ფსიქოლოგიური ელემენტებიც. განზოგადებისა და აბსტრაქციის ყველა პროცესს, რაც ზუსტად იქნა გამოკვლეული და აღწერილი ცხოველთა სამყაროში, აშკარად აკლია ჰერდერის მიერ საგანგებოდ წამოწეული ნიშან-თვისება²⁹. მაგრამ, მოგვიანებით, ჰერდერის ხედვამ სულ სხვა კუთხით ჰპოვა მოულოდნელი განათება და დადასტურება. ენის ფსიქოპათოლოგიაში ახლახან დადასტურდა, რომ მეტყველების მოშლა ტვინის დაზიანების გამო არ წარმოადგენს იზოლირებულ მოვლენას. ეს დეფექტი სახეს უცვლის ადამიანის ქცევის მთლიან ხასიათს. აფაზიითა თუ სხვა მსგავსი სენით შეპყრობილი პაციენტები არა მარტო კარგავენ სიტყვის ხმარების უნარს, არამედ მათ სათანადო პიროვნული ცვლილებებიც უჩნდებათ. ამგვარ ცვლილებებს ძნელად თუ შევამჩნევთ მათ გარეგნულ ქცევაში, ვინაიდან ისინი ცდილობენ სავსებით ნორმალურად დაიკვირონ თავი. მათ ძალა შესწევთ თავი გაართვან ყოველდღიურ ამოცანებს, ზოგჯერ კი საგულისხმო მზაობასაც იჩენენ წამოჭრილი ამოცანების წინაშე. მაგრამ საკმარისია პრობლემის გადაჭრამ მოითხოვოს სპეციფიკური თეორიული აქტივობა ანუ რეფლექსია, რომ ისინი საოცარ უმწეობას ამჟღავნებენ; მათ აღარ ძალუძთ იაზროვნონ ზოგადი ცნებებითა და კატეგორიებით. და რაკი მოკლებულნი არიან უნივერსალიებით აზროვნების უნარს, უშუალო ფაქტებსა და კონკრეტულ სიტუაციებს ეჭიდებიან. ასეთი პაციენტები უძლურნი არიან გაიგონ ესა თუ ის ამოცანა, რომლის ამოხსნაც მხოლოდ აბსტრაქტულ ცნებათა და მიმართებათა გაგების საფუძველზე არის შესაძლებელი³⁰. ეს მეტად

²⁹ იხ. მაგ., იერკსის შენიშვნები „განზოგადებულ პასუხებზე“, ხენ. ნაშრ., გვ. 130 შმდ.

³⁰ ამგვარ შემთხვევათა დეტალურსა და მეტად საინტერესო გამოკვლევას ვხედებით კ. გოლდშტაინისა და ა. გელბის სხვადასხვა ნაშრომში. გოლდშტაინმა თავისი თეორიის ზოგადი მიმოხილვა შოათავსა: „Human Nature in the Light of Psychopathology“ (William James Lectures delivered at Harvard University, 1937-38, Cambridge, Mass. 1940)-ში.

საყურადღებო ფაქტია, ვინაიდან იგი გვიჩვენებს, თუ რაოდენ განისაზღვრება სიმბოლიზმით აზროვნების ის ტიპი, რომელსაც პერდერი „რეფლექსიას“ უწოდებს. სიმბოლიზმის გარეშე ადამიანის ცხოვრება გაუტოლდებოდა ჭურღმულში ტყვეობას პლატონის ცნობილი შედარების მსგავსად. ადამიანის არსებობა ჩაიკეტებოდა მისი ბიოლოგიური და პრაქტიკული ინტერესების ჩარჩოებში; იგი ვერ ჰპოვებდა გზას „იდეათა სამყაროსაკენ“, რაც მას სხვადასხვა მხრივ: რელიგიის, ხელოვნების, ფილოსოფიისა და მეცხიერების კუთხით გადაეშლება.

IV. დრო და სივრცე ადამიანის სამყაროში

დრო და სივრცე წესრიგის ის ფორმებია, რომელშიც მთელი სინამდვილეა ჩამოსხმული. დროისა და სივრცის ბირობების გარეშე ჩვენთვის მიუწვდომელია რეალობის გაგება. პერაკლიტეს მიხედვით, ამ ქვეყნად ვერაფერი გადაღაზავს საკუთარ მიჯნას, ხოლო ეს მიჯნა სივრცისა და დროის საზღვრებია. მითოსურ აზროვნებაში დრო და სივრცე არასოდეს მიუჩნევიანთ წმინდა ან ცარიელ ფორმებად. მათ განიხილავდნენ როგორც დიადსა და იდუმალ ძალებს, რომლებიც ყოველივეს განაგებს, რომლებიც არა მარტო ჩვენს წარმავალ სიცოცხლეს, არამედ ღმერთების სიცოცხლესაც წარმართავს და განსაზღვრავს.

ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი მიმზიდველია; და, ამასთან, მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანაა, აღწეროს და ანალიზის საგნად აქციოს დროისა და სივრცის ის სპეციფიკური ბუნება, რაც დროსა და სივრცეს ახასიათებს ადამიანურ გამოცდილებაში. გულუბრყვილო და დაუსაბუთებელი იქნებოდა, დრო და სივრცე მიგვეჩნია ისეთ მოვლენად, რაც აუცილებლად ერთნაირია ყველა ცოცხალი არსებისათვის. ცხადია, დაბალ ორგანიზმებს ვერ მივაწერთ სივრცის ადამიანისებურ აღქმას. ამ მხრივ თვით ადამიანსა და ანთროპოიდებს შორისაც დასტურდება უდავო და აღმოუფხვრელი განსხვავება. მაგრამ იოლი როდია ვიპოვოთ ასეთი განსხვავების საფუძველი მხოლოდ ნაცადი ფსიქოლოგიური მეთოდებით. უნდა ავირჩიოთ შემოვლითი გზა; ჩვენ უნდა გავაანალი-

ზოთ ადამიანური კულტურის ფორმები, რათა დავადგინოთ დროისა და სივრცის კემარტი ბუნება ჩვენს ადამიანურ სინამდვილეში.

ასეთი ახალიზი, უწინარეს ყოვლისა, შექს მოჰფენს დროითი და სივრცული გამოცდილების ფუნდამენტურად განსხვავებულ ტიპებს. ამ გამოცდილების ყველა ფორმა ერთი როდია რანგის მხრივ. არსებობენ უფრო დაბალი და მაღალი ფენები, რომლებიც გარკვეული თანმიმდევრობით მიჰყვებიან ერთმანეთს. უმდაბლესი ფენა განიხილება როგორც ორგანული დრო და ორგანული სივრცე. ყოველი ორგანიზმი გარკვეულ გარემოში ცოცხლობს და სათანადო გარემო პირობებთან მუდმივი შეგუება მას სიცოცხლეს უნარჩუნებს. შეგუება თვით უმდაბლეს ორგანიზმებშიაც საჭიროებს რეაქციათა საკმაოდ რთულ სისტემას, დიფერენციაციას ფიზიკურ გამლიზიანებლებსა და ამ გამლიზიანებლებზე ადექვატურ პასუხებს შორის. ყოველივე ამის შეთვისება არ ხერხდება ინდივიდუალური გამოცდილების შემწეობით. ახალშობილ ცხოველს თითქოს სივრცითი მანძილისა და მიმართულების უტყუარი ალლო აქვს. კვერცხიდან ახლად გამომძვრალი წიწილა სივრცეში სწრაფად ერკვევა და მის ირგვლივ შიმოფანტულ მარცვლებს კენკავს. ბიოლოგებმა და ფსიქოლოგებმა გულდასმით შეისწავლეს ის საგანგებო პირობები, რომლებიც განსაზღვრავს სივრცეში ორიენტაციის პროცესს. თუ ჩვენთვის მიუწვდომელია პასუხი გაცეთ ძრავალ რთულ საკითხს ორიენტაციის უნარის შესახებ ფუტკრებსა, ჭიანჭველებსა და მძლევარ ფრინველებში, ის მაინც შეგვიძლია, რომ ამ კითხვებს ნეგატიურად ვუპასუხოთ. ამ მეტად რთულ რეაქციათა გამოვლენა ჯერ კიდევ არ გვაძლევს საფუძველს ვამტკიცოთ, თითქოს მათ რაიმე აზრითი პროცესები წარმართავდეს. ბირუკუ, მათ მიერეკება განსაკუთრებული სხეულებრივი იმპულსები; მათ არც გონითი ხატი ანუ სივრცის იდეა მოეპოვებათ და ვერც სივრცით მიმართებებს სწვდებიან.

მაღალგახვითარებულ ცხოველებში ვადასტურებთ სივრცის იმ ახალ ფორმას, რასაც შეგვიძლია აღქმის სივრცე ვუწოდოთ. ასეთი სივრცე არ არის მარტივი გრძნობადი მონაცემი; იგი მეტად რთული ბუნებისაა და შეიცავს გრძნობადი ცდის ხაირგვარ ელემენტებს — ოპტიკურს, შეხებითს, აქუსტიკურსა

და კინესთეზურს. აღქმითი სივრცის აგებაში ამ ელემენტთა ერთობლივი მოქმედება გვევლინება თანამედროვე შეგრძნების ფსიქოლოგიის ერთ-ერთ ურთულეს საკითხად. გამოჩენილმა ძველევარმა, ჰერმან ფონ ჰელმპოლცმა, ამ პრობლემის გადაჭრა დააკისრა მეცნიერების სრულიად ახალ დარგს, ფიზიოლოგიურ ოპტიკას. მაგრამ ჰერ კიდევ ბევრი საკითხია, რომლებიც დღესაც მოელის მკაფიო და ცალსახა პასუხს. ახალი ფსიქოლოგიის ისტორიაში ბოლო არ უჩანს დავას ემპირიზმსა და ნატივიზმს შორის¹.

პრობლემის ეს მხარე ამჟამად ნაკლებად გვაინტერესებს. გენეზისის საკითხი ანუ საკითხი აღქმითი სივრცის წარმოშობის შესახებ, რამაც კარგა ხნის მანძილზე მიჩქმალა ყველა დანარჩენი პრობლემა, როდია ერთადერთი საკითხი; იგი არც უშთავრესი საკითხია. შექმენების ზოგადი თეორიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პოზიციიდან ამჟამად ჩვენს ყურადღებას იპყრობს მნიშვნელოვან საკითხთა მეორე კომპლექსი, რასაც ცენტრალური ადგილი დაეთმობა. ნაცვლად იმისა, რომ აღქმითი სივრცის წარმოშობა და განვითარება ვიკვლიოთ, უმჯობესია ხელი მივყოთ სიმბოლური სივრცის გაგებას. სწორედ ამასთან დაკავშირებულ საკითხთა გამოძიებით შივადგებით ადამიანისა და ცხოველის სამყაროთა საზღვარს. ორგანული სივრცის, სამოქმედო სივრცის მხრივ, ადამიანი, ბევრნაირი მოსაზრებით, დიდად ჩამორჩება ცხოველს. ბევრი რამ, რასაც ბავშვი თანდათანობით ითვისებს, ცხოველისათვის თანშობილია. სამაგიეროდ, ადამიანი ამ ნაკლს ივსებს მეორე უნარით, რაც მხოლოდ მასში ვითარდება და რომლის მსგავსიც ორგანულ ბუნებაში არ მოჩანს. აბსტრაქტული სივრცის იდეას ადამიანი აღწევს არა უშუალოდ, არამედ აზროვნების მეტად რთული და დაძაბული პროცესის შედეგად; ეს იდეა ადამიანს გზას უხსნის არა მარტო ახალი შექმენებისაკენ, არამედ ახალი კულტურული მიზანსწრაფვებისკენაც.

თვით ფილოსოფოსებიც იმთავითვე უდიდეს სიძნელეებს წააწყდნენ აბსტრაქტული ანუ სიმბოლური სივრცის კვლევის

¹ იხ. ვილიამ შტერნის დაკვირვებები თავის „Psychologie der frühen Kindheit“-ში.

საქმეში. აბსტრაქტული სივრცის შემეცნება ბერძნული აზროვნების ერთ-ერთი პირველი და უმნიშვნელოვანესი აღმოჩენაა. როგორც შატერიალისტები, ისე იდეალისტები ერთნაირად გახაზავდნენ ამ აღმოჩენის მნიშვნელობას, მაგრამ ამათაც და იმათაც თანაბრად გაუჭირდათ მისი ლოგიკური ბუნების ცხადყოფა. ისინი ხშირად პარადოქსულ მტკიცებებს სჯერდებოდნენ. დემოკრიტე ამტკიცებდა, სივრცე თუმცა არარსებულია ($\mu\eta\ \delta\upsilon$), მაგრამ ამ არარსებულს ჭეშმარიტი რეალობა მოეპოვებაო. პლატონი „ტიმაიოსში“ სივრცის ცნებას უწოდებს $\lambda\omicron\gamma\epsilon\mu\acute{\alpha}\theta\ \nu\theta\omicron\varsigma$ — „ჭიბრიდულ ცნებას“, რომელიც არ აღიწერება ადექვატური სიტყვებით. არც თვით ახალ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას გადაუჭრია ეს ძველი საკითხები. ნიუტონი გვაფრთხილებს, აბსტრაქტული სივრცე — ჭეშმარიტი მათემატიკური სივრცე — არ აფუროთ ჩვენი გრძობადი ცდის სივრცეში. ჩვეულებრივ, ამბობს იგი, სივრცეს, დროსა და მოძრაობას მხოლოდ ერთი პრინციპით განვიხილავთ — ამ ცნებათა გრძობად საგნებთან მიმართების პრინციპით. მაგრამ ჩვენ უნდა დაეთმოთ ეს პრინციპი, თუ გესურს საერთოდ მოვიპოვოთ ნამდვილი მეცნიერული ან ფილოსოფიური ჭეშმარიტება. ფილოსოფიაში გვპართებს განხილვა ჩვენივე გრძობადი მონაცემებისაგან². ნიუტონის ეს შეხედულება გადაიქცა ლოდან შებრკოლებისა ყველა სენსუალისტური სისტემისათვის. ბერკლიმ სწორედ აქედან შეუტია ნიუტონს. იგი ამტკიცებდა, რომ ხიუტონის „ჭეშმარიტი მათემატიკური სივრცე“, ფაქტიურად, ცრუ სივრცე და ადამიანის გონების ფიქციაა. თუ გავიზიარებთ ბერკლის შემეცნების თეორიის ზოგად პრინციპებს, ვერც ამ შეხედულებას შევედავებით. ჩვენ უნდა ვალიაროთ, რომ აბსტრაქტულ სივრცეს არ მოეძებნება ექვივალენტი და საფუძველი რომელიმე ბუნებრივ ან ფსიქოლოგიურ რეალობაში. გეომეტრის წერტილები და ხაზები არც ფიზიკური საგანია და არც ფსიქიკური. ისინი აბსტრაქტულ მიმართებათა სიმბოლოებია. თუ ასეთ მიმართებებს „ჭეშმარიტებას“ მივაწერთ, სიტყვა „ჭეშმარიტების“ მნიშვნელობა ხელახლა უნდა იქნეს განსაზღვრული, რადგან აბსტრაქტული სივრცის შემთხვევაში ჩვენი

² ნიუტონის „Principia“, წიგნი I, დეფინიცია 8, კონკეტარი.

ინტერესი საგანთა ჭეშმარიტებას კი აღარ ეხება, არამედ — დებულებათა და მსჯელობათა ჭეშმარიტებას.

მაგრამ ვიდრე ეს ნაბიჯი გადაიდგმებოდა და მას სისტემატური დასაბუთება მიეცემოდა, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას შორი გზა და მრავალი შუა საფეხური უნდა გაეელო. ამ პრობლემის ისტორია ჯერ არ დაწერილა, თუმცა მეტად მიმზიდველი ამოცანა იქნებოდა ასეთი განვითარების ცალკეული ეტაპის მიდევნება, რაც მოგვცემდა ცოდნას კულტურის ნამდვილი ბუნებისა და ზოგადი მიმართულების შესახებ. მე აქ შემოვიფარგლები ზოგიერთი ტიპიური სტადიის გამოკვეთით. პრიმიტივთა ცხოვრებასა და პრიმიტიული საზოგადოების პირობებში ჩვენ ვერ ვიპოვით რაიმე კვალს აბსტრაქტული სივრცის იდეისა. პრიმიტივის სივრცე სამოქმედო სივრცეა, ხოლო მოქმედება განიზომება უშუალო პრაქტიკული საჭიროებებითა და ინტერესებით. პრიმიტიული „სივრცის გაგებაო“, რომ ვამბობთ, ასეთ გაგებას არ გააჩნია წმინდა თეორიული ხასიათი. იგი ჯერ კიდევ დატვირთულია კონკრეტულ-პიროვნული ან სოციალური გრძნობებით, აფექტური ელემენტებით. აი, რას წერს ჰაინც ვერნერი: „სანამ პრიმიტივი სივრცეში ტექნიკურ მოქმედებას ასრულებს: მანძილს თვალთ ზომავს, საკუთარ ნავს მართავს, ისარს გარკვეული მიზნისაკენ ტყორცის და სხვა, ეს სივრცე, როგორც სამოქმედო ანუ პრაგმატული სივრცე, სტრუქტურულად არ განირჩევა ჩვენი სივრცისაგან. მაგრამ როგორც კი პრიმიტივი სივრცეს გაიხდის თავისი განცდის, წარმოდგენისა და აზროვნების განსაკუთრებულ საგნად, ცხადად დავინახავთ სივრცის ბუნების იმ სპეციფიკურად უძველეს ძირითად გაგებას, რომელიც ევროპულისაგან განსხვავდება. პრიმიტიული კაცობრიობისათვის სივრცე, ისევე, როგორც მასში მყოფი საგნები, მეტად რთული სახით ეჭაჭვება სუბიექტს: იგი უფრო აფექტური ბუნებისაა, ვიდრე წმინდა საგნობრივისა, გაცილებით უფრო კონკრეტულია, ვიდრე აბსტრაქტული. რაკი ის ასე ეჭაჭვება პიროვნულ არსებობას, რაკი ის ასე ერწყმის აფექტურ, კონკრეტულ-ეგზისტენციურ მთლიანობას, მას ობიექტური, საგნობრივი, აბსტრაქტული ბუნების ნაცვლად უფრო ეგოცენტრული ანუ ანთროპომორფული, ფი-

ზიონომიურ-დინამიური და კონკრეტულ-სუბსტანციალური თვისებები ახასიათებს³.

პრიმიტიული აზროვნებისა და პრიმიტიული კულტურის პოზიციიდან ამოსვლით თითქმის წარმოდგენელია იმ გადამწყვეტი ნაბიჯის გადადგმა, რომელიც ერთადერთი თუ მიგვიყვანს სამოქმედო სივრციდან სივრცის თეორიულ ანუ მეცნიერულ წარმოდგენაძღე — გეომეტრიულ სივრცემდე. ამ უკანასკნელში მოხსნილია ჩვენი უშუალო გრძნობადი გამოცდილების ყველა კონკრეტული განხვავება. ჩვენ აღარა გვაქვს ვიზუალური, შეხებითი, აკუსტიკური და ოლფაქტორული სივრცე. გეომეტრიული სივრცე აბსტრაქციას ახდენს ხსენებულ „სივრცეთა“ სწავალფეროვნებისა და არაერთგვარობისაგან, რომელთა საფუძველიც ჩვენს შეგრძნებებშია მოცემული. გეომეტრიული სივრცე ჰომოგენური, უნივერსალური სივრცეა და მხოლოდ ამ ახალი, სპეციფიკური სივრცული ფორმით შეძლო ადამიანმა მიედწია უნიკალური, სისტემური კოსმოსური წესრიგის ცნებისათვის. ამგვარი წესრიგის იდეა, უნივერსუმის ერთიანობისა და კანონზომიერების იდეა მიულწყველი დარჩებოდა ერთიანი სივრცის იდეის გარეშე; მაგრამ ამ ნაბიჯის გადადგმას კარგა ხანი დასჭირდა. პრიმიტიულ აზროვნებას არა თუ მოაზრება სივრცული სისტემის, არამედ სივრცის სქემის გაგებაც კი არ ძალუძს. მისი კონკრეტული სივრცე არ თავსდება სქემატურ ფორმაში. ეთნოლოგიის მონაცემებით, პრიმიტივეები დაჯილდოებულნი არიან სივრცის უაღრესად მახვილი აღქმით. ისინი თავიანთი გარემოცვის უფაქიზეს დეტალებსაც კი ამჩნევენ და ძალზე მგრძნობიარენი არიან თავიანთი გარემოცვის საგანთა მდგომარეობის ყოველი ცვლილებისადმი. პრიმიტიული ტომის წევრი ურთულეს პირობებშიაც პოულობს თავის გზას. თუ იგი ნავს მართავს, უდიდესი სიზუსტით მიჰყვება მდინარის ყოველ მოსახვევს. მაგრამ თუ უკეთ ჩავუყვირდებით, ჩვენდა გასაოცრად აღმოვაჩინებთ, რომ მიუხედავად სივრცის წვდომის ასეთი უნარისა, მას უცნაური ნაკლოვანებაც ახლავს. პრიმიტივეი ვერ ახერხებს ზოგადად აგვიწეროს ან მოგვიხაზოს მდინარის დინება. თუ მას მოვთხოვთ დაგვიხატოს მდინარისა და მისი სხვადასხვა

³ Heinz Werner, Comparative Psychology of Mental Development (ნიუ-იორკი, 1940), გვ. 167.

მოსახვევის რუკა, იგი ჩვენი კითხვის გაგებასაც ვერ შეძლებს. აქ სრულიად ცხადად მოჩანს განსხვავება სივრცისა და სივრცით მიმართებათა კონკრეტულსა და აბსტრაქტულ გაგებას შორის. ადგილობრივი მკვიდრი საფუძვლიანად იცნობს მდინარის დინებას, მაგრამ ეს ცოდნა დიდად სცილდება იმას, რასაც აბსტრაქტული, თეორიული გაგებით, ჩვეულებრივ, „ცოდნას“ ვეძახით. პირველი ცოდნა მხოლოდ პრეზენტაციას ნიშნავს; მეორე ცოდნა კი რეპრეზენტაციას შეიცავს. საგნის რეპრეზენტაცია ისეთი აქტია, რომელიც დიდად განსხვავდება მარტოოდენ საგანთან ურთიერთობისაგან. საგანთან ურთიერთობა სხვას არაფერს მოითხოვს, გარდა იმ მოქმედებათა და სხეულის მოძრაობათა გარკვეული თანმიმდევრობისა, რომლებიც ურთიერთშეწყობილია ან ერთიმეორეს მოსდევს. ეს ჩვევის საქმეა, რომელიც განმტკიცდება ამა თუ იმ საქმიანობის ხშირი განმეორებითა და ერთნაირი შესრულებით. ხოლო სივრცისა და სივრცულ მიმართებათა რეპრეზენტაცია გაცილებით მეტს ნიშნავს. საგნის სარეპრეზენტაციოდ საკმარისი როდია სწორი ურთიერთობა დაეამყაროთ მასთან და პრაქტიკულად გამოვიყენოთ იგი. ჩვენ უნდა გვეკონდეს საგნის ზოგადი გაგება და იგი სხვადასხვა. კუთხით უნდა განვიხილოთ სხვა საგნებთან მისი მიმართებების საპოვნელად, ე. ი. სივრცობრივად უნდა განვსაზღვროთ და ზოგად სივრცით სისტემაში თავისი ადგილი მივუჩინოთ.

ასეთი ფართო განზოგადება, რამაც მიგვიყვანა კოსმოსური წესრიგის იდეამდე, ადამიანური კულტურის ისტორიაში პირველად ბაბილონურ ასტრონომიაში განხორციელდა. აქ ვპოულობთ პირველ ცხად ნიშნებს აზროვნებისა, რომელიც შეუპოვრად გაარღვევს პრაქტიკული ცხოვრების სამანებს უნივერსუმის ყოვლისმომცველი ხედვის მოსაპოვებლად. ამის გამო თვლიდნენ ბაბილონის კულტურას კულტურის აკვნად. არაერთ სწავლულს გამოუთქვამს რწმენა, რომ კაცობრიობის ყველა მითოლოგიურ, რელიგიურ და მეცნიერულ ცნობათა წყარო აქ უნდა ვეძიოთ. მე არ განვიხილავ ამ პანბაბილონურ თეორიებს⁴,

⁴ ამ თეორიებს ეხება პუგო ვინკლერი, უშთაერესად: „Himmelsbild und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker“ (ლაიფციგი, 1901) და „Die babylonische Geisteskultur in Ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit“ (ლაიფციგი, 1901).

ენიდან აზგერად სხვა საკითხი მაინტერესებს, სახელდობრ, შესაძლებელია თუ არა ვიპოვოთ მიზეზი იმ ფაქტისა, რომ ბაბილონელე ი იყვნენ არა მარტო ციურ მოვლენათა პირველი დამკვირვებლები, არამედ — მეცნიერული ასტრონომიისა და კოსმოლოგიის ფუძემდებლებიც. ციურ მოვლენათა მნიშვნელოვნობის კვალი არასოდეს გამქრალა ადამიანის ცნობიერებაში. ადამიანის ყურადღება სულ მალე მიიპყრო იმ ფაქტმა, რომ მისი ცხოვრება მთლიანად არის დამოკიდებული გარკვეულ სოგად კოსმოსურ პირობებზე. მზის, მთვარისა და ვარსკვლავთა მოძრაობა, წლის დროთა წრებრუნვა — ყველა ეს ბუნებრივი მოვლენა იმდენად კარგად იყო ცნობილი, რომ ისინი დიდ როლს ასრულებდნენ პრიმიტიულ მითოლოგიაში. მაგრამ ამ ფაქტებისათვის რომ ერთ ლოგიკურ სისტემაში მოეყარათ თავი, ამას განსაკუთრებული პირობები სჭირდებოდა. ასეთი ხელსაყრელი პირობები ჭარბად იყო ბაბილონური კულტურის ჩასახვისას. ოტო ნოიგებაუერმა დაწერა კიდევ მეტად საინტერესო გამოკვლევა ანტიკური მათემატიკის ისტორიაში; ამ გამოკვლევაში მან შეასწორა არაერთი ადრინდელი თვალსაზრისი. ტრადიციული შეხედულების თანახმად, ბერძნებამდე არ არსებობდა მეცნიერული მათემატიკის რაიმე ნიშანწყალი. ფიქრობდნენ, რომ ბაბილონელებმა და ეგვიპტელებმა თუმცა დიდი პრაქტიკული და ტექნიკური ნაბიჯები გადადგეს, მაგრამ მათ არ აღმოუჩენიათ თეორიული მათემატიკის პირველი ელემენტები. ნოიგებაუერის აზრით, ყველა მისაწვდომი წყაროს კრიტიკულ ანალიზს სხვა შეხედულებამდე მივყავართ. ნათელი გახდა, რომ ბაბილონურ ასტრონომიაში გადადგმული ნაბიჯი არ წარმოადგენს იზოლირებულ მოვლენას. იგი ემყარებოდა ახალი სააზროვნო იარაღის აღმოჩენისა და გამოყენების უმნიშვნელოვანეს ფაქტს. ბაბილონელთ ეკუთვნით სიმბოლური ალგებრის აღმოჩენა. მათემატიკური აზროვნების მომდევნო განვითარებასთან შედარებით, ეს ალგებრა, ბუნებრივია, ჯერ კიდევ ძალზე მარტივი და ელემენტარული იყო. მაგრამ იგი არანაკლებ შეიცავდა ახალსა და მეტად ნაყოფიერ კონცეფციას, რომელსაც ნოიგებაუერი ბაბილონური კულტურის ძირებამდე მიჰყვია. ბაბილონური ალგებრის თავისებური ფორმის გასა-

გებად, ამბობს იგი, საჭიროა გავითვალისწინოთ ბაბილონური ცივილიზაციის ისტორიული ფონი. ეს ცივილიზაცია აღმოცენდა განსაკუთრებულ პირობებში. ის იყო ორი სხვადასხვა რასის, შუმერთა და აქადელთა, შეხვედრისა და შეჯახების შედეგი. ეს ორი რასა სხვადასხვა წარმოშობისაა და მათ კავშირი არა აქვთ ერთმანეთთან. აქადელთა ენა სემიტურია; შუმერთა ენა კი იმ ენათა ჯგუფის წევრია, რომელსაც ვერც სემიტურს დავარქმევთ და ვერც ინდოევროპულს. ამ ორი ხალხის ურთიერთშეხვედრას და მათ საერთო პოლიტიკურ, სოციალურსა და კულტურულ ცხოვრებას შედეგად მოჰყვა ახალი პრობლემები, რომელთა გადაჭრამაც გამოიწვია ახალ ინტელექტუალურ შესაძლებლობათა განვითარება. შუმერთა თავდაპირველი ენა აღარ ესმოდათ; აქადელთ დიდი ძალისხმევით ფასად უჯდებოდათ მათი დამწერლობის გაშიფვრა. ამ ძალისხმევამ გაუღვიძა ბაბილონელებს აბსტრაქტული სიმბოლიზმის მნიშვნელობისა და გამოყენების გაგება. „ყოველი ალგებრული ოპერაცია“, ამბობს ნოიგებაუერი, „გულისხმობს გარკვეული მყარი სიმბოლოების ცოდნას, როგორც მათემატიკური ოპერაციებისა, ისე მათემატიკურ სიდიდეთათვის. სწორედ ასეთი ცნებითი დამწერლობის არსებობით არის გამოწვეული ე. წ. არარიცხვით სიდიდეთა ურთიერთკომბინაცია და მათგან ახალი კომბინაციების წარმოება. ამგვარი სიმბოლური დამწერლობა კი თავისთავად არის მოცემული აქადურ ტექსტებში... ასე რომ, მათ იმთავითვე ჰქონიათ ალგებრის განვითარებისათვის უმნიშვნელოვანესი საფუძველი, კერძოდ, საკუთარი სიმბოლიკა“⁵.

ბაბილონურ ასტრონომიაში ვხვდებით იმ დიდი პროცესის მხოლოდ პირველ ფაზებს, რამაც საბოლოოდ მიგვიყვანა სიერციის გონებრივ დაპყრობამდე და კოსმოსური წესრიგის, უნივერსუმის სისტემის აღმოჩენამდე. მათემატიკური აზროვნება, როგორც ასეთი, უშუალოდ ვერ გადაწყვეტდა ამ პრობლემას, რადგან საკაცობრიო ცივილიზაციის ადრეულ შუქზე იგი არასო-

⁵ Otto Neugebauer, *Vorgriechische Mathematik: Vorlesungen über die Geschichte der antiken mathematischen Wissenschaften* (ბერლინი, 1934), I, გვ. 68 შმდ.

დეს გვევლინება თავისი ჰემმარიტი ლოგიკური ფორმით. მათემატიკური აზროვნება, ასე ვთქვათ, მითოსური აზროვნების ბურუსშია გახვეული. ამ ბურუსის გაფანტვა ვერ მოახერხეს მეცნიერული მათემატიკის ფუძემდებლებმა. პითაგორელნი რიცხვს შიიხნევდნენ მაგიურ და იღუმალ ძალად და მითოსის ეხას თავიანთ სივრცის თეორიაშიც კი იყენებდნენ. როგორც ჩანს, ჰეტეროგენულ ელემენტთა თანაარსებობა განსაკუთრებით თვალსაჩინოა სამყაროს წარმოშობის ყველა პრიმიტიულ სისტემაში. ბაბილონური ასტრონომია მთლიანად ჯერ კიდევ უნივერსუმის მითოსური ინტერპრეტაციაა. მან თავი დააღწია კონკრეტული, მიწიერი, პრიმიტიული სივრცის ვიწრო სფეროს. ასე ვთქვათ, სივრცემ მიწიდან ცაში გადაინაცვლა. მაგრამ კაცობრიობის ინტერესს ციურ მოვლენათა წესრიგის მიმართ არ ჩაუქრია ადამიანთა მიწიერი მოთხოვნილებები და ინტერესები. ადამიანის პირველი ზეახედვა არ მომხდარა ინტელექტუალური ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად. ამგვარი დაკვირვებები ემსახურებოდა საკუთარი თავისა და ადამიანური სამყაროს წესრიგის შემეცნებას. იგი გრძნობდა, რომ მისი სამყარო ურიცხვი ხილული და უხილავი ძაფებით ენასკვებოდა უნივერსუმის ზოგად სტრუქტურას. ამიტომაც განიზრახა შექრილიყო ამ იღუმალებით მოცულ მთლიანობაში. ციურ მოვლენათა გამოსაკვლევეად ადამიანს არ მიუმართავს მედიტაციური, წმინდა თეორიული პოზიციისათვის. მისთვის ციური მოვლენები იყვნენ სამყაროს ბატონ-პატრონნი და კაცთა ცხოვრების წარმმართველნი. მათი შესწავლა საჭირო იყო პოლიტიკური, სოციალური და ზნეობრივი ცხოვრების მოსაწესრიგებლადაც. არც ერთი ადამიანური მოვლენა არ განიმარტებოდა თავისი თავიდან ამოსვლით, არამედ ცდილობდნენ იგი აეხსნათ შესაბამის ციურ მოვლენასთან მიმართებაში. აქედან მოჩანს, თუ რატომ ვერ იქნებოდა პირველი ასტრონომიული სისტემის სივრცე წმინდა მათემატიკური სივრცე. იგი შედგებოდა არა წერტილებისა, ხაზებისა თუ სიბრტყეთაგან აბსტრაქტულ-გეომეტრიული გაგებით, არამედ გამსკვალული იყო მაგიური, ღვთაებრივი და დემონური ძალებით. ასტრონომიის პირველი და ძირითადი მუზანი გახლდათ ბუნებისა და ამ ძალთა მოქმედების შემეცნება, რათა წინასწარ განეკვირტათ და ღროზე გასცლოდნენ მათ სა-

ზიფათო ზემოქმედებას. ამიტომაც ასტრონომია მითოსური და მაგიური ფორმით — ასტროლოგიის სახით — უნდა მოვლენოდა ქვეყანას. მან ათასწლობით შეინარჩუნა ეს თვისება: იგი, გარკვეული აზრით, ბატონობდა ჯერ კიდევ ჩვენი ეპოქის პირველ საუკუნეებსა და რენესანსის კულტურაში. თვით კეპლერი, ხამდვილი მეცნიერული ასტრონომიის ფუძემდებელიც კი, მთელი სიცოცხლე ეჭიდებოდა ამ პრობლემას. მაგრამ ბოლოს და ბოლოს, ეს უკანასკნელი ნაბიჯიც უნდა გადადგმულიყო. ასტრონომიამ სძლია ასტროლოგიას. გეომეტრიულმა სივრცემ დაიპყრო მითოსური და მაგიური სივრცის ადგილი. ასტროლოგიამ, როგორც სიმბოლური აზროვნების „მცდარმა“ ფორმამ, გზა გაუკაფა ახალსა და „ქეშმარიტ“ სიმბოლიზმს, ახალი მეცნიერების სიმბოლიზმს.

ახალი ფილოსოფიის ერთ-ერთი უპირველესი და ურთულესი ამოცანა იყო გამოეცნო ამ სიმბოლიზმის ნამდვილი აზრი და მისი დიდი მნიშვნელობა. კარტეზიანული აზროვნების საწყისთა გამოკვლევა გვარწმუნებს, რომ დეკარტს Cogito ergo sum-ით არ დაუწყია თავისი ფილოსოფია. ამ ფილოსოფიას სათავეში ედგა mathesis universalis-ის დეკარტისეული იდეა, რამაც იგი მიიყვანა ანალიზური გეომეტრიის დიდ აღმოჩენამდე. სიმბოლურმა აზროვნებამ აქ გადადგა ის ნაბიჯი, რომელსაც უდიდესი შედეგები მოჰყვა სისტემატური ფილოსოფიისათვის. კერძოდ, გაბირკვა, რომ შესაძლებელი ყოფილა მთელი ჩვენი ცოდნა სივრცისა და სივრცულ მიმართებათა შესახებ გადავიტანოთ ახალ ენაზე, რიცხვთა ენაზე. ასეთი გადატანითა და გარდაქმნით, უწინდელთან შედარებით ბევრად უფრო ნათლად და მართებულად იქნა შემეცნებული გეომეტრიული აზროვნების ქეშმარიტად ლოგიკური ბუნება.

ასეთივე წინსვლით აღინიშნა დროის პრობლემაც. თუცა სივრცისა და დროის ცნებები ცხად ანალოგიას ამჟღავნებს, მათ შორის არსებობს ნიშანდობლივი განსხვავებებიც, რასაც მოწმობს ორივე ცნების ფილოსოფიური განვითარება. კანტის თანახმად, სივრცე წარმოადგენს ჩვენი „გარეგანი“, ხოლო დრო ჩვენი „შიხაგანი გამოცდილების“ ფორმას. თავისი შინაგანი გამოცდილების ინტერპრეტაციამ ახალი პრობლემები წამოჭრა ადამიანის წინაშე. აქ იგი ველარ მიმართავდა იმავე მეთოდებს,

რასაც უწინ, რათა სისტემაში მოეყვანა თავისი ცოდნა გაჩეგანა საწყაროს შესახებ. მაგრამ ორსავე პრობლემას მაინც საერთო ამოსავალი აქვს. დროც, უპირველეს ყოვლისა, განიხილება არა როგორც ადამიანური არსებობის განსაკუთრებული ფორმა, არამედ, საერთოდ, როგორც ორგანული არსებობის ზოგადი პირობა. ორგანული არსებობა მხოლოდ დროითს ქმნადობაში გვეძლევა. ის არ არის საგანი, არამედ მუდმივი და შეუჩერებელი პროცესია. ამ ნაკადს არაფერი უბრუნდება ოდესმე იმავე, იდენტური ფორმით. პერაკლიტეს სიტყვები: „ვერავენ შევა ორჯერ ერთსადამივე მდინარეში“, ძალის მქონეა მთელი ორგანული არსებობის მიმართ. როცა ხელს ვკიდებთ ორგანული არსებობის პრობლემას, უპირველეს ყოვლისა, უნდა განვთავისუფლდეთ იმისაგან, რასაც უაიტჰედი „მარტივ ადგილმჩინას“ (simple location) უწოდებს. ორგანიზმი არასოდეს გვეძლევა დროის ერთადერთ მონაკვეთში. მის არსებობაში დროის სამი სახეობა — წარსული, აწმყო და მომავალი — ცალკეულ ელემენტებად დაუნაწევრებელ მთლიანობას ქმნის. „Le présent est chargé du passé et gros de l'avenir“, — „აწმყო, შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მომავალისა“, — ამბობს ლაიბნიცი. ჩვენ ვერ დავახასიათებთ ორგანიზმის ამჟამინდელ მდგომარეობას, თუ არ ჩავუფიქრდებით მის მომავალს, რომლისთვისაც აწმყო მხოლოდ გარდაძვეალ საფეხურს წარმოადგენს.

მე-19 საუკუნის ერთ-ერთმა თვალსაჩინო ფიზიოლოგმა, ევალდ ჰერინგმა, წამოაყენა თეორია, რომლის თანახმადაც, მეხსიერება ორგანული მატერიის ზოგად ფუნქციად გვესახება: იგი არა მარტო ჩვენი ცნობიერი არსებობის მოვლენაა, არამედ ცოცხალ ბუნებაშიაც დასტურდება. ეს თეორია გაიზიარა და წინ წასწია რ. ზემონმა, რომელმაც ამაზე დამყარებით მოხაზა ფსიქოლოგიის ახალი ზოგადი სქემა. ზემონის აზრით, გზა მეცნიერული ფსიქოლოგიისაკენ მხოლოდ „მნემურ ბიოლოგიაზე“ გადის. „მნენე“ ზემონმა განსაზღვრა, როგორც შენახვის პრინციპი ორგანულ მოვლენათა ცვალებადობაში. მეხსიერება და მემკვიდრეობითობა ერთიადიმავე ორგანული ფუნქ-

6 Ewald Hering, *Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organischen Materie* (1870).

ციის ორი ასპექტია. ყოველი გალიზიანება, რომელიც ორგანიზ-
მზე მოქმედებს, მასში ტოვებს „ენგრამს“ ანუ გარკვეულ ფიზი-
ოლოგიურ კვალს; ორგანიზმის ყველა მომდევნო რეაქცია ენ-
გრამთა ასეთ ჯაჭვზე, ურთიერთშეკავშირებულ „ენგრამთა კომ-
პლექსზე“ დამოკიდებული⁷. არსებითად კიდევაც რომ გავიზი-
აოთ ჰერინგისა და ზემონის დებულებები, მაინც ჯერ კი-
დევე ძალზე შორსა ვართ ადამიანურ სამყაროში მეხსიერების
ამ როლისა და მნიშვნელობის დადგენისაგან. სულ სხვაა
მხემეს ანუ მეხსიერების ანთროპოლოგიური ცნება. როცა მეხ-
სიერებას ყოველი ორგანული მატერიის ზოგად ფუნქციად
მივიჩნევთ, უთუოდ იმას ვგულისხმობთ, რომ ორგანიზმი ინა-
ხავს თავისი ადრინდელი გამოცდილების ზოგიერთ კვალს და
ეს კვალი გარკვეულ ზეგავლენას ახდენს მის შემდგომ რეაქცი-
ებზე. მაგრამ იმისათვის, რომ ადამიანის მეხსიერება გვეჩვენოს
ამ სიტყვის ჭეშმარიტი გაგებით, საკმარისი როდია შემოგვჩვენოს
„ადრინდელი გალიზიანების ფარული ნაშთი“⁸: ასეთ ნაშთთა
მარტოოდენ მოცემულობა, მათი ერთობლივი ჯამი არ გამოდ-
გება მეხსიერების ფენომენის საბუთად. მეხსიერება შეიცავს
კლავცნობისა და იდენტიფიკაციის პროცესს ანუ უალრესად
რთულ აზრით პროცესს. ადრინდელი შთაბეჭდილებები არა
მარტო უნდა განმეორდეს, არამედ ისინი უნდა მოწესრიგდეს,
დალაგდეს და დროის სხვადასხვა მონაკვეთს დაუკავშირ-
დეს. ამგვარი ადგილმიჩენა შეუძლებელია, თუ დროს არ
გავიაზრებთ, როგორც ზოგად სქემას, ე. ი. როგორც ყველა
ხდომილებათა შემცველ თანამიმდევრობას. დროის აღქმას, ისე-
ვე, როგორც სივრცის ჰერეტიკას, აუცილებელ წინაპირობად
უძღვის ასეთი თანამიმდევრობის კონცეფცია.

მეხსიერება, წარსულში მომხდარ მოვლენათა მარტივი
რეპროდუქციის სახით, მაღალგანვითარებულ ცხოველებშიაც
გვხვდება. რთული და მეტად სადავო პრობლემაა, თუ რამდენად
განისაზღვრება ცხოველთა მეხსიერება იმ აზრითი პროცესე-
ბით, რაც ადამიანის გონებრივ ქმედებათა მაგვარია. რობერტ

⁷ დაწერილებით იხ. Semon, Die Mneme (1909) და Die Mnemischen
Empfindungen (1909).

⁸ ზემონის გამოთქმით.

მ. იერკსი თავის ბოლო ნაშრომში საგანგებო თავს უთმობს ამ პრობლემის გამოკვლევასა და ცხადყოფას. „განა ამ ცხოველთა ქცევა“, წერს იგი შიმპანზეთა შესახებ, „სავსებით ისეთია, თითქოს მათ შეეძლოთ წარსული გამოცდილების გახსენება, აღდგენა და კვლავცნობა? თუ მათთვის ნიშანდობლივია „თვალისაგან შორს, გონებისაგანაც შორს“? შეუძლიათ კი მათ წინასწარი განჭვრეტა, მოლოდინი, რაიმეს წარმოდგენა ან ასეთი ყურადღებიანობის საფუძველზე მომავლისათვის თადარიგის დაქერა?.. მოახერხებენ კი ისინი ამოხსნან პრობლემები და საზოგადოდ შეეთვისონ გარემო სიტუაციას იმ სიმბოლური პროცესების მეშვეობით, რაც ჩვენი ვერბალური სიმბოლოების ანალოგიურია, აგრეთვე, იმ ასოციაციებზე დაყრდნობით, რომლებიც ნიშანთა სახით ფუნქციობს?“⁹.

იერკსი უფრო დადებითი პასუხისაკენ იხრება; მაგრამ კიდევაც რომ დავეთანხმეთ მის საბუთებს, გადამწყვეტი საკითხი მაინც გადაუჭრელი რჩება. აქ საქმე ეხება არა იმდენად ადამიანისა და ცხოველის აზრითი პროცესების ფაქტს, რამდენადაც მათ ფორმას. ადამიანში მოგონებას ვერ მივიჩნევთ რაიმე შემთხვევის მარტივ დაბრუნებად, აღრინდელ შთაბეჭდილებათა უფერულ ახარეკლად თუ ანაბეჭდად. იგი არ არის უბრალო გაშეორება, არამედ უფრო მეტად წარსულის კვლავშობაა; იგი შემოქმედებითი და კონსტრუქციული პროცესის შემცველია. აქ არ იკმარებს წარსული გამოცდილების გაფანტულ მონაცემთა უბრალო თავმოყრა. ჩვენ ისინი მართლა უნდა „შეეკრიბოთ“, მოვაწესრიგოთ და ერთ მთლიანობად შევეკრათ, ჩვენი აზროვნების ფოკუსში მოვაქციოთ. სწორედ ასეთი მოგონებაა მეხსიერების სპეციფიკურ-ადამიანური ფორმა და იგი განირჩევა ცხოველური ან ორგანული არსებობის ყველა სხვა მოვლენისაგან.

რასაკვირველია, ჩვენს ყოველდღიურ გამოცდილებაში ვხვდებით მოგონებისა თუ მეხსიერების ბევრ ისეთ ფორმას, რაც უთუოდ არ ეთანხმება ამგვარ დახასიათებას. ალბათ, უმეტეს შემთხვევაში, მეხსიერების სწორ დახასიათებად სენსუალისტთა შეხედულებას თვლიან, რომლის თანახმადაც იგი „იღვათა ასოციაციის“ მარტივ მექანიზმად ცხადდება. ბევრ

⁹ Yerkes, Chimpanzees, გვ. 145.

ფსიქოლოგს სჯერა, რომ ადამიანის მეხსიერების შემოწმების საუკეთესო გზა იმის დადგენაა, თუ რამდენი უაზრო სიტყვისა ან მარცვლის დახსომებასა და გარკვეული ხნის შემდეგ მათ გაძეორებას შეეძლებთ. ამ შეხედულების საფუძველზე ჩატარებული ცდები ითვლებოდა ადამიანის მეხსიერების ერთადერთ ზუსტ საზომად. ბერგსონის ერთ-ერთი დამსახურება ფსიქოლოგიის წინაშე ის არის, რომ მან შეუტია მეხსიერების ნექანისტურ თეორიებს. ბერგსონის შეხედულებით, რომელსაც ის ავითარებს თავის „მატერია და მეხსიერება“-ში, მეხსიერება ბევრად უფრო ღრმა და რთული მოვლენაა. იგი გულისხმობს ჩვენი წარსული ცხოვრების ყველა ელემენტის „გაშინაგანებას“, გამაფრებას და მათ ურთიერთგამსჭვალვას. ბერგსონის ძოძღვრებაში ეს თეორია გადაიქცა ახალ მეტაფიზიკურ ამოსავლად და მისი სიცოცხლის ფილოსოფიის ქვაკუთხედად.

ჩვენ არ შევეხებით ამ პრობლემის მეტაფიზიკურ ასპექტს. ჩვენი მიზანია ადამიანური კულტურის ფენომენოლოგია. ამიტომ უნდა შევეცადოთ, ჩვენი ობიექტი განვმარტოთ და ცხადვყოთ ადამიანის კულტურული ცხოვრებიდან ამოკრეფილ კოხკრეტული მაგალითებით. ამის კლასიკური ნიმუშია გოეთეს ცხოვრება და მოღვაწეობა. სიმბოლური მეხსიერება ის პროცესია, რომლის მეშვეობითაც ადამიანი არა მარტო აღადგენს ძველ გამოცდილებას, არამედ ამ გამოცდილებას კიდევაც გარდაქმნის. წარმოსახვის ძალა გვევლინება ქეშმარიტი მოგონების აუცილებელ ელემენტად. ეს არის მიზეზი, რის გამოც გოეთემ თავის ავტობიოგრაფიას „პოეზია და სიმართლე“ უწოდა. ამით მას არ უფიქრია თავისი ცხოვრების ისტორიაში ესა თუ ის მოგონილი ან ფიქტიური ელემენტი ჩაემატებინა. მას ჰსურდა ფარდა აეხადა თავისი ცხოვრების სიმართლისათვის და აღეწერა იგი. მაგრამ სიმართლეს მხოლოდ იმით მიაგნო, რომ თავისი ცხოვრების ცალკეულსა და მიმოფანტულ მოვლენებს პოეტური, ე. ი. სიმბოლური- ფორმა მიანიჭა. სხვა პოეტებიც ასე უყურებდნენ თავიანთ შემოქმედებას. იყო პოეტი, ამბობს ჰეხრიკ იბსენი, ნიშნავს მსაჯულად მოველინო საკუთარ თავს¹⁰.

¹⁰ Leben heißt — dunkler Gewalten Spuk bekämpfen in sich: Dichten — Gerichtstag halten über sein eigenes Ich. თარგმ. ჯრ. შორ-გინშტერნისა, იბსენის თხზ. ტ. 1. ბერლინი, 1903.

პოეზია ერთ-ერთი ფორმაა, რითაც ადამიანი თავის თავსა და თავის ცხოვრებას განიკითხავს. იგი თვითშემეცნება და თვით-კრიტიკაა. ამგვარი კრიტიკა არ უნდა გავიგოთ მორალური მნიშვნელობით. ის არც ქებას ნიშნავს და არც ძაგებას, არც თავის მართლებასა და არც ბრალდებას, არამედ პოეტის პირადი ცხოვრების ახლებურსა და უფრო ღრმა ინტერპრეტაციას. ეს პროცესი არ იფარგლება მარტოოდენ პოეზიით; იგი ხორციელდება მხატვრული გამოსახვის ყველა სხვა მედიუმში. როცა შეეცქერით რემბრანდტის ძიერ სხვადასხვა დროს შესრულებულ ავტოპორტრეტებს, სახის ნაკვთებში შეგვიძლია ამოვიკითხოთ მხატვრის ცხოვრების, პიროვნებისა და შემოქმედების მთელი ისტორია.

პოეზია არ არის ერთადერთი და. ალბათ, არც უნიშანდობლივსი ფორმა სიმბოლური მოგონებისა. პირველი დიდი ნიმუში იმისა, თუ რა არის ავტობიოგრაფია და რას ნიშნავს იგი. გახლავთ ავგუსტინეს „აღსარებანი“. ეს არის თვითშემეცნების სრულიად ახალი სახეობა. ავგუსტინე არაფერს გვამცნობს იმ შემთხვევებზე თავისი ცხოვრებიდან, რომელთაც არ თვლის მოგონების ან აღნიშვნის ღირსად. დრამა, რომლის შესახებაც ავგუსტინე მოგვითხრობს, კაცობრიობის რელიგიურ დრამას წარმოადგენს. ავგუსტინეს მოქცევა მხოლოდ გამეორება და ანარეკლია იმ უნივერსალური რელიგიური მოვლენისა, რასაც ადამიანის შეცოდება და ხსნა ეწოდება. ამ წიგნის ყოველ სტრიქონს აქვს არა მარტო ისტორიული, არამედ — ფარული „სიმბოლური“ მნიშვნელობაც. ავგუსტინეს არ შეეძლო თავისი ცხოვრების გაგება ან მასზე მსჯელობა, თუ არ ქრისტიანული რწმენის სიმბოლური ენის შემწეობით. ამგვარი მოქმედებით გახდა იგი დიდი რელიგიური მოაზროვნე და ახალი ფსიქოლოგის, ინტროსპექციისა და თვითშემეცნების ახალი მეთოდის, დამფუძნებელი.

აქამდე ჩვენი მსჯელობა შეეხებოდა დროის მხოლოდ ერთ ასპექტს — აწმყოსა და წარსულის მიმართებას. მაგრამ არსებობს მეორე ასპექტიც, რომელიც, ასე განსაჯეთ, უფრო მნიშვნელოვანია და დამახასიათებელი ადამიანური ცხოვრების სტრუქტურისათვის. ეს არის ის, რასაც შეიძლება დარქმეოდა დროის მესამე განზომილება: მომავლის განზომილება.

მომავალი ჩვენი დროის ცნობიერების განუყრელი ელემენტია. ამ ელემენტს წამყვანი როლი ეკისრება ჭერ კიდევ უმცირეს ასაკში. „წარმოდგენათა აღრეული განვითარებისათვის“, წერს ვილიამ შტერნი, „მაშასადამე, ნიშანდობლივია ის, რომ წარმოდგენები არა იმდენად იმ მოგონებათა სახით ამოტივტივდება, რომლებიც რაღაც წარსულზე მიუთითებს, არამედ — (რასაკვირველია, სრულიად უშუალო) მომავლისკენა მიმართული მოლოდინის განცდების სახით. ეს არის ჩვენი პირველი შეხვედრა განვითარების ზოგად კანონთან: მომავალთან კავშირი წარსულთან კავშირზე უფრო ადრე აღიქმება ცნობიერების მიერ“¹¹. წლების მატებასთან ერთად ეს ტენდენცია კიდევ უფრო შესამჩნევი ხდება. ჩვენ უფრო მომავლის წინაშე შიშითა და ეჭვით, ზრუნვითა და იმედებით ვცხოვრობთ, ვინემ ჩვენი მოგონებებით, ან ჩვენი ამჟამინდელი გამოცდილებით. ერთი შეხედვით ეს თვისება ჩვენთვის არც თუ ისე სახარბიელოა, ვინაიდან მას უმტკიცობის ელემენტი შემოაქვს ჩვენს ცხოვრებაში, რაც უცხოა ყველა სხვა სულიერი არსებისათვის. ამიტომაც ფიქრობდნენ, რომ ადამიანს სიბრძნესა და ბედნიერებას შემატებდა მომავლის ამ ფანტასტიკური იდეის, ამ მაცდური წარმოდგენის თავიდან მოცილება. ფილოსოფოსები, პოეტები და რელიგიური ცხოვრების მქადაგებელნი მუდამ გვაფრთხილებდნენ მოვრიდებოდით ამ წყაროს თვითმოტყუებისა. რელიგია გვამხსნევებს არ დავუფრთხეთ ხვალინდელ დღეს, ადამიანური სიბრძნე კი გვირჩევს, დღევანდელი დღით გავიხაროთ და მომავლის დარდი გულიდან გადავიყაროთ. „Quid sit futurum cras fuge quaerere“, ამბობს პორაციუსი. მაგრამ ადამიანს არ შეეძლო ამ რჩევისათვის ყური დაეგდო. მომავალზე ფიქრი და მომავლით ცხოვრება განუყოფელი ნაწილია მისი ბუნებისა.

გარკვეული გაგებით, ასეთი ტენდენცია თითქოს ვერ გადალახავს ორგანული არსებობის საზღვრებს. ყველა ორგანული პროცესისათვის ნიშანდობლივია ის, რომ მათ ვერ დავახასიათებთ მომავლის გაუთვალისწინებლად. ასე უნდა იქნეს ინტერპრეტირებული ცხოველთა ინსტინქტების უმეტესობა. ინსტინქტური ქცევები არ არის გამოწვეული უშუალო მოთხოვნილე-

¹¹ W. Stern, ხსენ. ნაშრ., გვ. 112 შმდ.

ბებით; ისინი არიან მომავალზე, ხშირად ძალზე შორეულ მომავალზე გამიზნული იმპულსები. ცხოველი ვერ გრძნობს ამ ქცევათა შედეგებს, რადგან ისინი მომავალ თაობათა კუთვნილებას წარმოადგენს. როცა ჩვენ ვეცნობით ჟიულ ფაბრის წიგნს — „ენტომოლოგიური ჩანაწერები“, თითქმის ყოველ ნაბიჯზე ეხვდებით შთამბეჭდავ მაგალითებს ცხოველთა ინსტინქტების ამ თავისებურების დასადასტურებლად.

განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ცხოველებში ეს ფაქტები არც ახსნას საჭიროებს და არც მომავლის რაიმე „იდეას“ ან ცოდნას მიგვანიშნებს. უფრო განვითარებულ ცხოველებში კი ვითარება არც ისე ნათელია. არაერთ კვალიფიციურ მკვლევარს მიუთითებია მაღალგანვითარებულ ცხოველებში განჭკრეტის უნარზე; ასეთი ვარაუდი, ვფიქრობ, აუცილებელია მათი ქცევის მართებული დახასიათებისათვის. როცა ვულფის ცდებში ცხოველი ცრუ გასამრჯელოს ნამდვილ გასამრჯელოდ აღიქვამს, თითქოს ეს მომავალი ვითარების ცნობიერ გათვალისწინებაზე მიუთითებს. ცხოველი „მოელის“, რომ „tokens“ მომავალში საკვებით შეიცვლება. „იშვიათად ხდება ისეთი რამ“, წერს კელერი, „რაც მომავლის განჭკრეტას მოწმობდეს. თეორიული მნიშვნელობის ფაქტად მიმაჩნია ის, რომ ამგვარი ხედვა მომავლისა მაშინ დასტურდება, თუ იგი თვით ცხოველის გეგმიან მოქმედებას წარმოადგენს. ასეთ შემთხვევაში უთუოდ ხდება ის, რომ ცხოველი საკმაო დროს ანდომებს ამგვარი მოქმედების სამზადისს... თუ ეს თითქოსდა მოქმედების მიზნისაკენ მიმართული სამზადისი ღიღბანს გრძელდება... მაშინ ჩვენს წინაშეა მომავლის განცდის ნიშანი“¹².

ამ დაკვირვებიდან შეგვიძლია გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ ცხოველისათვის სავსებით უცხო არ არის მომავლის განჭკრეტა და მომავალ მოქმედებათა დაგეგმვა კი. ოღონდ ეს არის, ადამიანში მომავლის ცოდნა მნიშვნელობის ისეთსავე დამახასიათებელ ცვლილებას განიცდის, რასაც — როგორც ვნახეთ — წარსულის იდეა. მომავალი როდია მარტოოდენ წარმოდგენა: იგი „იდეალიცაა“. ასეთი ცვალებადობის მნიშვნელობა თავს

¹² W. Koehler, *The Mentality of Apes*, გვ. 282.

იჩენს ადამიანის კულტურული ცხოვრების ყველა ფაზაში. სახამ იგი მთლიანად არის ჩაფლული თავის პრაქტიკულ საქმიანობაში, განსხვავება ნაკლებსაგრძნობია. განსხვავება უფრო ხარისხობრივია, ვინემ სპეციფიკური. რა თქმა უნდა, ადამიანის თვალთ დანახული მერმისი ბევრად უფრო ვრცელ სფეროს მოიცავს და დაგვემვაც ბევრად უფრო ცნობიერია და გულდასნითი, მაგრამ ყოველივე ეს ჯერ კიდევ სიფრთხილისა და წინდახედულობის სფეროში შედის და არა სიბრძნისაში. სიტყვა prudentia ეტიმოლოგიურად უკავშირდება providentia-ს. ეს არის მყოფადის გახქვერეტისა და მომავალ მოთხოვნილებათა მიმართ თადარიგის დაქვერის უნარი. მაგრამ მომავლის თეორიული იდეა — ეს იდეა კი ადამიანის მთელი კულტურული მოღვაწეობის წინაპირობაა — სრულიად სხვა რიგისაა. იგი მეტია, ვინემ მართოდენ მოლოდინი. იგი მოთხოვნაა ადამიანური არსებობის მიმართ და ეს მოთხოვნა დიდად სცილდება ადამიანის უშუალო პრაქტიკულ მოთხოვნილებებს. თავისი უმაღლესი ფორმით იგი გადალახავს ემპირიული სინამდვილის საზღვრებს. ეს არის ადამიანის სიმბოლური მომავალი, რაც მისი სიმბოლური წარსულის შესატყვისი და ზუსტი ანალოგია. მას შეიძლება ვუწოდოთ „წინასწარმეტყველური“ მომავალი, რადგან თავის საუკეთესო გამოხატულებას იგი დიდ რელიგიურ წინასწარმეტყველთა ცხოვრებაში ჰპოვებს. ებრაელი ხალხის რელიგიური მოძღვარნი არასოდეს დაკმაყოფილებულან უბრალოდ მომავლის წინასწარმეტყველებით, ან მოსალოდნელ ბოროტებაზე მითითებით. ისინი არ ბჭობდნენ ავგურთა მსგავსად და უგულებელყოფდნენ ავისა და კეთილის მომასწავებელ ნიშნებს. მათი მიზანი სრულიად სხვა იყო და ფაქტიურად უპირისპირდებოდა მისანთა ზრახვებს. მომავალი, რომლის შესახებაც ისინი ქადაგებდნენ, ემპირიული ფაქტი კი არ იყო, არამედ — ეთიკური და რელიგიური ამოცანა. ასე გადაიქცა მისნობა წინასწარმეტყველებად. წინასწარმეტყველება არ ნიშნავს უბრალოდ წინასწარმალუწყებლობას. იგი აღთქმაა. ეს არის ახალი დამახასიათებელი ნიშანი, რომელმაც პირველი სიცხადით ებრაელ წინასწარმეტყველებთან — ესაიასა, იერემიასა და ეზეკიელთან — იჩინა თავი. მათი იდეალური მერმისი ნიშნავს ემპირიული სინამდვილის უარყოფას, „დროის დასასრულს“. მაგ-

რამ, ამავე დროს, იგი ახალი ცისა და ახალი მიწის აღმშენებელია. აქაც ადამიანის სიმბოლური ძალა უშიშრად გარღვევს თავისი წარმავალი არსებობის სამანებს. მაგრამ დროის წესრიგიდან ასეთი გადახვევა სახეს უცვლის ადამიანისა და საგნების მთელ დღევანდულობასაც; იგი მოასწავებს გადამწყვეტ ფაზას ადამიანის ეთიკურსა და რელიგიურ ცხოვრებაში.

V. ფაქტები და იდეალები

თავის წიგნში—„მსჯელობის უნარის კრიტიკა“—კანტი სვამს კითხვას: შესაძლებელია თუ არა იმ ზოგადი საზომის პოვნა, რომლითაც დავახასიათებდით ადამიანური განსჯის ძირითად სტრუქტურას და ამ სტრუქტურას განვასხვავებდით შემეცნების ყველა სხვა შესაძლო სახეობისაგან. გამოწვლილვითი ანალიზის შემდეგ მას გამოაქვს დასკვნა, რომ ამგვარი საზომი საძიებელია ადამიანური შემეცნების ბუნებაში, რომელიც ისეა აგებული, რომ განსჯა აუცილებლობის ძალით მკვეთრად განარჩევს საგანთა სინამდვილესა და შესაძლებლობას. სწორედ ადამიანური შემეცნების ეს არსებითი ნიშანია, რომელიც საშუალებას გვაძლევს განვსაზღვროთ ადამიანის ადგილი ყოფიერების ზოგად სტრუქტურაში. განსხვავება „ნამდვილსა“ და „შესაძლებელს“ შორის არ არსებობს არც ადამიანის ზემდგომი და არც ადამიანის ქვემდგომი არსებებისათვის. ქვემდგომი არსებები თავიანთ გრძნობად აღქმებში არიან ჩაკეტილი. ისინი განიცდიან ფიზიკურ გალიზიანებებს და მათ რეაქციით პასუხობენ. მაგრამ ისინი სრულიად მოკლებული არიან შესაძლებელ საგანთა იდეებს. მეორე მხრივ, სინამდვილე და შესაძლებლობა გასურჩეველია ზეადამიანური განსჯისათვის, ღვთაებრივი გონისათვის. ღმერთი არის *actus purus*. რასაც ღმერთი სწვდება, საქმეელია. ღვთაებრივი განსჯა არის *intellectus archetypus* ანუ *intuitus originarius*. მას არ ძალუძს რაიმე მოიაზროს სხვაგვარად, თუ არა ისე, რომ მას აზროვნების სწორედ ამ აქტის მეშვეობითვე წარმოქმნის. მხოლოდ ადამიანში, მხოლოდ მის ქვემდებარე განსჯაში (*intellectus ectypus*) ამოტივტივდება შესაძლებლობის პრობლემა. განსხვავება სინამდვილესა

და შესაძლებლობას შორის შემეცნებისთეორიულია და არა მეტაფიზიკური. იგი არ გამოხატავს არსებით ნიშანს საგნების თავისთავად, არამედ კავშირშია მხოლოდ საგანთა ჩვენებურ "შემეცნებასთან. კახტს არ უმტკიცებია დოგმატურად, რომ ღვათებრივი გონი, *intuitus originarius*, ნამდვილად არსებობს. მან „ინტუიციური განსჯის“ ცნება გამოიყენა მხოლოდ იმისათვის, რათა აღეწერა ბუნება და საზღვრები ადამიანური გონისა, რომელიც დისკურსიული განსჯაა და ორ არაერთგვაროვან ელემენტზეა დამოკიდებული. „ცნება ჰერეტის გარეშე ცარიელია, ხოლო ჰერეტა ცნების გარეშე ბრმაა“. ასეთი დუალიზმი "შემეცნების ძირითად პირობებში, კანტის აზრით, წარმოადგენს შესაძლებლობისა და სინამდვილის განსხვავების წინაპირობას¹.

კანტის კრიტიკულ ნაწერებში ეს არის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი ადგილი, რომელიც მიუთითებს ფესვეულ პრობლემაზე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა. ნაცვლად იმისა, რომ ვაძტკიცოთ, ადამიანის განსჯა „ისეთი განსჯაა, რომელიც ხატებს საჭიროებს“, უმჯობესია იგი ისეთ განსჯად მივიჩნიოთ, რომელსაც სიმბოლოები სჭირდება². ადამიანური შემეცნება არსებითად სწორედ სიმბოლური შემეცნებაა. ეს თვისება თანაბრად ახასიათებს როგორც ამგვარი შემეცნების ძალას, ისე მის საზღვრებს. სიმბოლური აზროვნებისათვის გარდაუვალია ნამდვილისა და შესაძლებლის, ფაქტისა და იდეალის მკაცრი განსხვავება. სიმბოლო არ არსებობს რეალურად როგორც ბუნების ნაწილი; იგი „მნიშვნელობის“ მქონეა. პრიმიტიულ აზროვნებაში ჯერაც ძალზე ძნელია ყოფიერებისა და მნიშვნელობის ამ ორი სფეროს ურთიერთგამიჯვნა. ისინი მუდამ ურთიერთშერწყმულია. იგულისხმება, რომ სიმბოლო აღჭურვილია მაგიური ანუ ფიზიკური ძალებით. მაგრამ ადამიანური კულტურის წინსვლამ ცხადყო განსხვავება საგნებსა და სიმბოლოებს შორის. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, განსხვავება ნამდვილსა და შესაძლებელს შორის სულ უფრო და უფრო შესამჩნევი ხდება.

¹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, მონაკვ. 76 და 77.

² იხ. Kant, სენ. ნაშ., მონაკვ. 77, ნაწ. II.

ეს ორმხრივი ურთიერთდამოკიდებულება არაპირდაპირი გზით მტკიცდება. ჩვენ მოწმენი ვართ იმისა, რომ იმ განსაკუთრებულ პირობებში, რომლებიც სიმბოლური აზროვნების ფუნქციას აფერხებენ, ვერც ფაქტიურისა და შესაძლებლის განსხვავება ხერხდება. სხვაობა მათ შორის აღარ აღიქმება.

ამ ვითარების გასარკვევად ფასდაუდებელ მასალებს გვაწვდის ენის პათოლოგია. აფაზიის შემთხვევებში, ძალიან ხშირად, პაციენტებს არა მარტო ეკარგებათ სიტყვათა გარკვეული კლასების გამოყენების უნარი, არამედ, იმავდროულად, თავისებურ ნაკლსაც ამჟღავნებენ თავიანთი საერთო გონებრივი პოზიციის თვალსაზრისით. ბევრი პაციენტის ქცევა პრაქტიკულად დიდად არ განსხვავდება ნორმალური ადამიანის ქცევისაგან. მაგრამ საკმარისია მათ წინაშე დავსვათ აბსტრაქტული აზროვნების მომთხოვნი ამოცანა, ე. ი. ფაქტების ნაცვლად. ძხლოდ შესაძლებლობებით იაზროვნონ, რომ მყისვე თავს იჩენს დიდი სიძნელეები. მათ არ ძალუძთ „არანამდვილ“ საგნებზე ფიქრი ან საუბარი. მაგალითად, ჰემიფლევგიით, მარჯვენა ხელის დამბლით დაავადებულმა პაციენტმა ვერ შეძლო ეთქვა: „მე შემიძლია მარჯვენა ხელით ვწერო“. იგი მაშინაც კი ყოყმანობდა ამ სიტყვების წარმოთქმას, როცა მათ ექიმში უკარნახებდა, სამაგიეროდ, უყოყმანოდ წარმოთქვამდა: „მე შემიძლია მარცხენა ხელით ვწერო“, რადგან ეს იყო მისთვის არა ჰიპოთეზური, ანუ სინამდვილეში არარსებული შემთხვევა, არამედ ფაქტიური გამოხატულება. „ასეთი და მსგავსი მაგალითე-

² ხშირად ბავშვებსაც ძალიან უჭირთ სავარაუდო, ჰიპოთეზური შემთხვევების წარმოდგენა. ეს განსაკუთრებით ისეთ ბავშვებზე თქმის, რომელთა განვითარებაც გარემოებათა გამო შეფერხდა. ხსენებული პათოლოგიური შემთხვევების მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ლაურა ბრიჯმენის ცხოვრებისა და აღზრდის მაგალითი; აი, რას წერს ამის შესახებ მისი ერთ-ერთი მასწავლებელი: „თავდაპირველად ძალზე უჭირდა მისთვის გაეგვიზინებინათ ესა თუ ის სახე, იქნებოდა ეს საუბრისას, ზღაპრისა თუ შეთხზული ამბების მოყოლის დროს. ეს სიძნელე დღესაც არ არის მთლიანად დაძლეული. როცა მას, მაგალითად, არითმეტიკულ ჯამს უხსნიდნენ, პირველი შთაბეჭდილება ეს იყო შთაბეჭდილება იმ შემთხვევისა, რომელიც ამჟამად მოხდა. ერთ დილას, როცა მასწავლებელი რიცხვთა შეჯამებას ასწავლიდა, ლაურამ ჰკითხა: „საიდან გაიგო ამ წიგნის დამწერმა, რომ ამჟამად აქ ვიმყოფები?“ საქმე ეხებოდა შემდეგ არითმე-

ბი“, განმარტავს კურტ გოლდშტაინი, „იმაზე მიუთითებს, რომ ავადმყოფი საზოგადოდ უძლურია მოიაზროს მხოლოდ „შესაძლებელი“ სიტუაცია. ამიტომ ასეთ ავადმყოფთა დეფექტად უხდა მივიჩნით ის, რომ მათ დაკარგეს „შესაძლებელი“ სიტუაციათა წარმოდგენის უნარი... ჩვენს პაციენტებს ძალიან უჭირთ წაძოვიწყონ ისეთი რამ, რაც არ განისაზღვრება უშუალოდ გარეგანი ზემოქმედებით... მათ წარმოუდგენლად უჭირთ ადგილის თვითხებურად შეცვლა, ან საკუთარი სურვილით ერთი თემიდან მეორეზე გადასაცვლება. ამის გამოა, რომ მათ არ გამოძლით ისეთი მოქმედება, რაც ამგვარ გადასაცვლებას მოითხოვს... ასეთ ცვლილებას ხომ წინაპირობად ის უდევს, რომ ჩემს ცნობიერებაში ერთდროულად ორი ობიექტი მომეპოვება: ერთი, რომელზედაც ამჟამად ვახდენ რეაგირებას და მეორე, რომელზედაც რეაგირებას ვაპირებ. ერთი ჩემი ცნობიერების წიხა პლანზე იმყოფება, მეორე — უკან. მაგრამ მთავარი ის არის, რომ უკან მდგომი ობიექტი, იქ, მომავალ ქმედებათა შესაძლო ობიექტის სახით არსებობს. მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში შემიძლია გადავინაცვლო ერთიდან მეორეზე. ეს გულისხმობს მხოლოდ წარმოდგენილ, „შესაძლო“ საგნებზე რეაგირების უნარს, ე. ი. ისეთ საგნებზე რეაგირებისა, რომლებიც კონკრეტულ სიტუაციაში სრულიად არ გვეძლევა... სულით ავადმყოფს ეს არ ძალუძს, ვინაიდან მას არ შესწევს აბსტრაქტულ ოდენობათა წვდომის უნარი. მას არ ძალუძს წარმოსახოს ან მიბაძოს ისეთ რასმე, რაც არ შეადგენს მისი უშუალო კონკრეტული გამოცდილების ნაწილს. ეს ნაკლი ვლინდება ერთ მეტად საინტერესო მოვლენაში: მას საოცრად უმძიმს გაიმეოროს ისეთი წინადადება, რომელიც მისთვის უაზროა, ე. ი. რომლის აზრიც შეუსაბამოა იმ სინამდვილესთან, რომლის გაგებაც მას შეუძლია... ამგვარ წინადადებათა წარმოთქმა, როგორც ჩანს, მართლაც, რთული გონებრივი ოპერაციაა. ეს ოპერაცია მოითხოვს, ასე ვთქვათ, ორ სფეროში არსებობას: კონკრეტულში,

ტიკულ ამოცანას: „თუ ერთი კასრი ვაშლის ღვინო 4 დოლარად იყიდება, რამდენი კასრი შეგვიძლია ვიყიდოთ 1 დოლარად?“. ლაურა ბრიჯმენის ბირველივე შენიშვნა ასეთი იყო: „ვაშლის ღვინოში ფულს აღარ დახვარჯავ, რადგან იგი ძალიან მეავეა“. იხ. Maud Howe and Florence How Hall, Laura Bridgman, გვ. 112.

სადაც ბუნებრივ საგნებს თავთავიანთი ადგილი უჭირავთ და არაკონკრეტულად. „შესაძლებელი“ სფეროში... სულის ავადმყოფი ამ უნარს მოკლებულია. იგი მხოლოდ კონკრეტულ სფეროში ცხოვრობს და მოქმედებს“⁴.

აქ ჩვენ ვეხებით იმ უნივერსალურ პრობლემას, რასაც უპირატესი მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენი ადამიანური კულტურის ბუნებისა და საერთო განვითარებისათვის. ემპირიკოსებიცა და პოზიტივისტებიც მუდამ იძის მტკიცებაში იყვნენ, რომ ადამიანური შექმენების უმაღლესი მიზანი უნდა იყოს ფაქტებისა და მხოლოდ ფაქტების პოვნა. თუ თეორია ფაქტებს არ ემყარება, იგი სინამდვილეში ცარიელი სიტყვებია და მეტი არაფერი. მაგრამ ეს არ გამოდგება პასუხად ჭეშმარიტად მეცნიერულ კითხვაზე. პირუკუ, იგი თვითონ წარმოადგენს პრობლემას. მართლაც, რას ნიშნავს „მეცნიერული ფაქტი“? რა თქმა უნდა, იგი არ მდგომარეობს ალაღბედ დაკვირვებასა ან მხოლოდ გრძობად მოხატვითა დახვეწებაში. მეცნიერული ფაქტები თავის თავში მუდამ შეიცავენ თეორიულ, ე. ი. სიმბოლურ ელემენტს. ბევრი, თუ მეტი წილი არა, მეცნიერული ფაქტებისა, რომლებმაც განსაზღვრეს მეცნიერების ისტორიის ერთიანი დინება, პიპოთეზური იყო მანამდე, სანამ ისინი ემპირიულად დასაბუთებულ ფაქტებად იქცეოდნენ. როცა გალილეი თავის ახალ ზეცნიერებას, დინამიკას, აფუძნებდა, მან ამოსავლად მიიჩნია სრულიად ინოლირებელი სხეულის დაშვება, სხეულისა, რომელიც მოძრაობს რაიმე გარეგანი ძალის ჩაურევლად. ამგვარი სხეული არასოდეს დაუდგენიათ და მას ვერც ვერასოდეს დაადგენდნენ. ეს არ იყო ფაქტიური, არამედ შესაძლებელი სხეული და, გარკვეული აზრით, შეუძლებელიც, ვინაიდან ბუნებაში არასოდეს გახსორციელებულა გალილეის დასკვნების საყრდენი პირობა — გარეგანი ძალების სრული არარსებობა⁵. სამართლიანადაც აღუნიშნავთ, რომ ყველა ის ცნება, რომლებმაც მიგვიყვანა ინერციის პრინციპის აღმოჩენამდე, არამცდარამც არ არის ცხადი, ან თავისთავად გასაგები, ხოლო ბერანესა და

⁴ Kurt Goldstein, Human Nature in the Light of Psychopathology, გვ. 49, შმდ., 210.

⁵ ამ პრობლემის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910).

შუა საუკუნეთა მოაზროვნეებს ეს ცნებები აშკარად მცდარი და აბსურდულიც კი მოეჩვენებოდათ⁶. მიუხედავად ამისა, ამ საკვებით „არარეალურ“ ცნებათა დაუხმარებლად გალილეი ვერ შექმნიდა თავის თეორიას მოძრაობის შესახებ და იგი ვერც იმ „ახალ მეცნიერებას“ განავითარებდა, „რომლის ობიექტიც ძალზე ძველია“. ამასვე მოწმობს თითქმის ყველა სხვა მნიშვნელოვანი მეცნიერული თეორია. პირველივე გაცნობისას ისინი ტოვებენ იმდენად ფანტასტიკურ შეხედულებათა შთაბეჭდილებას, რომ მათი გაზიარება და დაცვა უთუოდ გონების უჩვეულო სიმამაცეს მოითხოვდა.

აღბათ, ყველაზე უკეთ ამას გვისურათებს მათემატიკის განვითარება. მათემატიკის ერთ-ერთი ძირითადი ცნება რიცხვის ცნებაა. პითაგორელთა დროიდან რიცხვი ითვლებოდა მათემატიკური აზროვნების ძირითად თემად. რიცხვის სრული და აღექვატური თეორიის მიგნება გადაიქცა ყველა მათემატიკოსისა და ფილოსოფოსის უმნიშვნელოვანეს და გადაუდებელ ამოცანად. მაგრამ ამ მიზნისაკენ გადადგმული ყოველი ნაბიჯი მუდამ აწყდებოდა ახალ-ახალ სიძნელებებს. სახელდობრ, მათემატიკოსები იძულებული იყვნენ მუდამ ეფართოებინათ თავიანთი სფერო და შემოეტანათ „ახალი“ რიცხვები. ამ ახალ რიცხვებს ჰქონდა მეტად პარადოქსული ბუნება. მათ გამოჩენისთანავე წილად ზედა უდიდესი უნდობლობა მათემატიკოსებისა და ლოგიკოსების მხრივ. ისინი აბსურდულად და შეუძლებლად მიიჩნეეს. ჩვენ ამგვარ განვითარებას შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ უარყოფითი, ირაციონალური და წარმოსახვითი რიცხვების ისტორიაში. თვით სიტყვა „ირაციონალური“ (ἄρρητος) ხიშნავს მოუაზრებადსა და გამოუთქმელს. უარყოფით რიცხვებს პირველად ვეცნობით მე-16 საუკუნეში, მ. შტიფელის *Arithmetica integra*-ში; იგი მათ აქ უწოდებს „ფიქციურ რიცხვებს“ (*numeri ficti*). წარმოსახვით რიცხვთა იდეას დიდი ხნის მანძილზე ამოუხსნელ გამოცანად თვლიდნენ თვით უდიდესი მათემატიკოსებიც. პირველი მათემატიკოსი, რომელმაც მოგვცა ამ რიცხვთა დამაკმაყოფილებელი და კარგად დასაბუ-

⁶ A. Koyré, Galileo and the Scientific Revolution of the Seventeenth Century; *Philosophical Review*, LII (1943), გვ. 392 შპდ.

თებული თეორია, იყო გაუსი. ამავე ექვე და უნდობლობამ გეომეტრიაშიც მოიკიდა ფეხი არაეკლიდური გეომეტრიების — ლობაჩევსკის, ბოლიაისა და რიმანის სისტემების — გამოჩენისთანავე. რაციონალიზმის ყველა დიდი სისტემა მათემატიკას თვლიდა ადამიანის გონების სიამაყედ, „მკაფიო და ნათელი“ იდეების სამეფოდ. და, აი, უეცრად, მათემატიკის სილიადე საექვო გახდა. სიცხადესა და გარკვეულობას დიდად დაშორებულნი, მათემატიკის ფუძემდებელი ცნებები ახლა წინააღმდეგობრივიც აღმოჩნდა. ამ წინააღმდეგობრიობათა დაძლევა ვერ მოხერხდა მანამდე, სანამ არ გაირკვა მათემატიკურ ცნებათა ზოგადი ბუნება, ე. ი. სანამ არ შეიცნეს, რომ მათემატიკა არის არა საგანთა, არამედ სიმბოლოების თეორია.

ის ცოდნა, რაც შეგვიძინა მათემატიკური აზროვნების ისტორიამ, შეგვიძლია შევავსოთ და დავადასტუროთ სრულიად სხვა დარგზე დამყარებით. მათემატიკა არაა ერთადერთი ძეცხიერება, სადაც შეგვიძლია ვეძიოთ სიმბოლური აზროვნების ზოგადი ფუნქცია. ასეთი აზროვნების ჭეშმარიტ ბუნებასა და მის ძალას უფრო ცხადად გვაგრძნობინებს ეთიკური იდეებისა და იდეალების ისტორიის გააზრება. კანტის მტკიცება იმის შესახებ, რომ ადამიანური განსჯისათვის აუცილებელიცაა და გარდაუვალიც საგანთა სინამდვილისა და შესაძლებლობის გარჩევა, გამოხატავს არა მარტო თეორიული გონების, არამედ პრაქტიკული გონების არსებით თვისებასაც. ყველა დიდმა ეთიკოსმა განაერცო და გადალახა ემპირიული აზროვნების ვიწრო საზღვრები. ეთიკური შემეცნების წინსვლას პირობად უდევს სწორედ ემპირიული სამყაროს ტრანსცენდირება. კაცობრიობის ეთიკურ მოძღვრებებში ღირებულებათა გონითი ხედვის უხარი უერთდება ზნეობრივ ძალმოსილებას. მათ გამონათქვამთა ჭეშმარიტების წყაროს წარმოადგენს ეთიკურ ღირებულებათა მათებური წარმოსახვა, რაც ეთიკურ ქცევას ცხოველმყოფელობასა და დამაჯერებლობას ანიჭებს.

პლატონსა და მის მიმდევრებს მუდამ უსაყვედურებდნენ იმას, რომ მათი თხზულებები ეხება სრულიად არარეალურ სამყაროს. მაგრამ ეთიკის დიდ მოძღვრებს არ დაუხვეიათ უკან ასეთი საყვედურის წინაშე. ისინი პირისპირ ხვდებოდნენ და საჯარო ბრძოლას უცხადებდნენ მას. „პლატონის რესპუბლიკა“,

წერს კანტი თავის „წმინდა გონების კრიტიკაში“, „ანდაზად იქცა, როგორც მოგონილი სრულყოფილების თითქოსდა აშკარა მაგალითი, რომელიც მხოლოდ მოცლილ მოაზროვნეს თუ გაუჩნდება თავში... ნამდვილად კი, უმჯობესი იქნებოდა, ამ აზრს მეტი გულსყურით მიჰყოლოდნენ, იგი (იქ, სადაც დიდი ფილოსოფოსი თავისი მითითებების გარეშე გვეტოვებს) ახალი გამოცდევებით გაეშუქებინათ და არა თავიდან მოეშორებინათ, როგორც უნაყოფო, მისი განუხორციელებლობის მეტად უსუსური და მავნებელი საბუთით... რადგან არაფერია უფრო საზიზიზიო და ფილოსოფოსის ღირსებისათვის შეუფერებელი, ვინემ მდაბიური მითითება იმაზე, ვითომ ესა და ეს ცდას ეწინააღმდეგებო, რაც სრულიად არ მოხდებოდა, რომ თადარიგი თავის დროზე იდეების თანახმად დაექირათ და არა იმ ტლანქი ცნებების შესაბამისად, რომლებმაც სწორედ იმიტომ, რომ ისინი ცდიდნენ იყვნენ აღებული, ჩაფუშეს ყველა კეთილი ზრახვა“.

ახალი დროის ყველა ეთიკური და პოლიტიკური თეორია, რომლებმაც თავიანთ ნიმუშად პლატონის სახელმწიფო გაიხადეს, პლატონის იდეათა მოძღვრების სულისკვეთებიდან არიან ამოზრდილი. თომას მორის „უტოპია“ უკვე სათაურშივე აქვლავხებს თავის პლატონიზმს. უტოპია არ არის რეალური სამყაროს, ანუ ნამდვილად არსებული პოლიტიკური თუ საზოგადოებრივი წყობილების დახასიათება. ის არსად და არასოდეს არსებულა; იგი „არარსებულია“. მაგრამ სწორედ „არარსებულის“ ამგვარმა კონცეფციამ გაუძლო დროს და მძლავრი კვალი დააჩნია ახალი სინამდვილის განვითარებას. ამ კონცეფციას ზურგს უმაგრებს ადამიანის ბუნებისა და მისი ეთიკური აზროვნების თავისებურება, რომელიც არასოდეს აიხსნება „მოცემულთან“ თანხმობით. ზნეობრივი სინამდვილე არასოდეს არ არის „მოცემული“; იგი მუდამ საჭიროებს ხელახალ განხორციელებას. „იცხოვრო იდეით, ნიშნავს შეუძლებელი ისე ჩათვალო, თითქოს ის შესაძლებელი იყოს“, ამბობს გოეთე⁷. დიდი პოლიტიკური და სოციალური რეფორმის მესვეურები მართლაც მუდამ

⁷ Sprüche in Prosa, „Werke“ (ვაიმარის გამოცემა), ტ. 42, ნაწ. 2, 83-142.

იმის ცდაში იყვნენ, შეუძლებელი ისე განეხილათ, თითქოს იგი შესაძლებელი ყოფილიყო. თავის პირველ პოლიტიკურ ნაწერებში რუსო თავგამოდებულ ნატურალისტად გვევლინება. მას ძსურს კვლავ აღადგინოს ადამიანის ბუნებრივი უფლებები და იგი თავის პირვანდელ მდგომარეობას დაუბრუნოს. „ჩვეული ეტიკეტის მიმდევარი“ საზოგადოებრივი ადამიანის (l'homme de l'homme) ადგილი უნდა დაიკავოს ბუნების ადამიანმა (l'homme de nature). მაგრამ თუ თვალს გაეადრევენთ რუსოს აზროვნების განვითარებას, ნათლად დავინახავთ, რომ თვით მისი „ბუნების ადამიანიც“ დიდად სცილდება ემპირიულ ცნებას; იგი ჭეშმარიტად სიმბოლური ცნებაა. ეს ფაქტი თვითონ რუსომაც აღიარა. „თავდაპირველად“, წერს იგი თავისი გამოკვლევის — „მსჯელობა ადამიანთა შორის უთანასწორობის წარმოშობისა და მიზეზების შესახებ“ — შესავალში, „ჩვენ უნდა გამოვრიცხოთ ყველა ფაქტი, ვინაიდან ისინი ამ საკითხს არ ეხება. ჩვენი შეხედულებები ამ თემაზე ისტორიულ ჭეშმარიტებებად კი არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ — მხოლოდ ჰიპოთეზებად და პირობითად სწორ მოსაზრებებად, რომლებიც საგნის ბუნების გარკვევას უფრო ემსახურება, ვინემ მისი წარმოშობის ჩვენებას. ისინი იმ შეხედულებათა მსგავსია, რომლებსაც ჩვენი ფიზიკოსები ყოველდღე გამოთქვამენ სამყაროს წარმოშობის შესახებ“.

ამ სიტყვებით რუსო ცდილობს მორალურ მეცნიერებათა სფეროში დანერგოს ის ჰიპოთეზური მეთოდი, რომელიც გალილეიმ გამოიყენა ბუნების მოვლენათა კვლევისათვის; იგი დარწმუნებულია, რომ ჩვენ მხოლოდ ჰიპოთეზური შეხედულებების გზით შეგვიძლია მივალწიოთ ადამიანის ბუნების ჭეშმარიტ გაგებას. ბუნებრივი მდგომარეობის დახასიათებით რუსოს არ განუზრახავს წარსულის შესახებ ისტორიული ცნობის მოწოდება. ეს იყო სიმბოლური კონსტრუქცია, ჩაფიქრებული კაცობრიობის მერმისის დასახასიათებლად და მის განსახორციელებლად. ცივილიზაციის ისტორიაში უტოპია ამ ამოცანას ემსახურებოდა მუდამ. განმანათლებელთა ფილოსოფიაში იგი მოგვევლინა თავისებურ ლიტერატურულ ჟანრად, უმძლავრეს იარაღად არსებული პოლიტიკური და საზოგადოებრივი წყობილების წინააღმდეგ. ამ მიზნით იყენებდნენ მას მონტეს-

კიე, ვოლტერი და სვიფტი. მე-19 საუკუნეში მას ამავე მიზნით შიშართა სემუელ ბატლერმაც. უტოპიის დიდ მისიას წარმოადგებს გვამცნოს შესაძლებელი და მისი განხორციელება, არსებულ ფაქტიურ ვითარებასთან პასიური შემგუებლობის საპირისპიროდ. ეს არის სიმბოლური აზროვნება, რომელიც გადალახავს ადამიანის ბუნებრივ მცონარეობას და მას ანიჭებს ხალ უნარს — მუდამ ახლებურად ააგოს თავისი ადამიანური სამყარო.

ადამიანი და მისი კულტურა

VI. ადამიანის განსაზღვრა კულტურფილოსოფიურად

პლატონმა ახლებურად გაიაზრა მოწოდება: „შეიცან თავი შენი“, რაც შემობრუნების წერტილია ბერძნული კულტურისა და ბერძნული აზროვნების ისტორიაში. ამ ახლებურმა გააზრებამ ერთდროულად აღძრა პრობლემა, რომელიც უცხო იყო არა მარტო წინასოკრატული აზროვნებისათვის, არამედ დიდად სცილდებოდა სოკრატული ფილოსოფიის საზღვრებსაც. რათა დაპყლოდა დელფოს ღმერთის შეგონებას, რათა აღესრულებინა თვითგამოცდისა და თვითშემეცნების რელიგიური მოვალეობა, ამისათვის სოკრატემ ცალკეულ ადამიანებს მიმართა. პლატონმა აღიარა სოკრატული კვლევის მეთოდის საზღვრები, მაგრამ პრობლემა რომ გადაეჭრათ, ამბობდა პლატონი, იგი უნდა ჩავსვათ უფრო ვრცელ ჩარჩოებში. ჩვენი ინდივიდუალური ცდის მოვლენები იმზომად ნაირსახოვანი, დახლართული და წინააღმდეგობრივია, რომ მათი მოწესრიგება აღემატება ჩვენს ძალებს. გამოსაკვლევეია არა ადამიანის ინდივიდუალური არსებობა, არამედ მისი პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ცხოვრება. პლატონის შეხედულებით, ადამიანის ბუნება რთულ ტექსტს ჩამოჰკავებს, რომლის აზრის გაშიფვრაც ფილოსოფიას ევალება. ჩვენს ინდივიდუალურ გამოცდილებაში ეს ტექსტი ისეთი წვრილი ასოებითაა ჩაწერილი, რომ მისი წაკითხვა შეუძლებელი ხდება. ამიტომ ფილოსოფიამ, უპირველესად, ეს წვრილი ასოები უნდა გაამსხვილოს. მაგრამ ვიდრე ფილოსოფიას არ ძალუძს მოგვეცეს თეორია ცალკეულ ინდივიდთა მომცველი სახელმწიფოს თაობაზე.

იგი ვერც დამაკმაყოფილებელ თეორიას შექმნის ადამიანის, როგორც ინდივიდის, შესახებ, რადგან სწორედ სახელმწიფოს თეორიაში „წერია მსხვილი ასობით“ მოძღვრება ადამიანის შესახებ. ტექსტის აქამდე დაფარული აზრიც ერთბაშად გახდება ცხადი და წასაკითხი, ე. ი. ერთბაშად გავიგებთ იმას, რაც ისდივიდუალური ადამიანის არსში ბუნდოვანი და გაუშიფრავი გვეჩვენებოდა.

მაგრამ სახელმწიფოებრივი ცხოვრება არ წარმოადგენს ადამიანთა ერთობლივი არსებობის ერთადერთ ფორმას. კაცობრიობის ისტორიაში სახელმწიფო, თავისი დღევანდელი სახით, ცივილიზაციის განვითარების გვიანდელი პროდუქტია. ბევრად უფრო ადრე, სანამ ადამიანი მიაგნებდა საზოგადოების ჩამოყალიბების ამგვარ ფორმას, მან მიმართა სხვაგვარ ცდებს, რათა თავისი სურვილები, გრძნობები და აზრები ერთიან ფორმაში მოექცია. გონითი გამოსახვის ფორმათა ასეთ სისტემებს წარმოადგებს ენა, მითოსი, რელიგია და ხელოვნება. ისინი საფუძვლად უნდა დავუდოთ თეორიას ადამიანის შესახებ. რა დიდი მნიშვნელობისაც არ უნდა იყოს სახელმწიფო, იგი ვერ იქნება ყოვლისშემძლე. სახელმწიფო ვერც იმას შეძლებს, რომ გამოხატოს ადამიანის ყველა სხვა საქმიანობა თუ მისწრაფება, და ვერც იმას, რომ დაიტოოს ისინი. ასეთი მისწრაფებები, რასაკვირველია, თავიანთი ისტორიული ძირებით მჭიდროდ უკავშირდება სახელმწიფოს წარმოშობას; ისინი, ბევრგვარი თქალსაზრისით, დამოკიდებული არიან პოლიტიკური არსებობის ფორმებზე. და თუმცა მათ არ გააჩნიათ დამოუკიდებელი ისტორიული არსებობა, მიუხედავად ამისა, აქვთ საკუთარი საზრისი და ღირებულება.

ახალ ფილოსოფიაში ოგიუსტ კონტი ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც ხელი მოჰკიდა ამ პრობლემას და იგი ნათლად, სისტემურად ჩამოაყალიბა. ერთი შეხედვით, თითქოს პარადოქსულია, კონტის პოზიტივიზმი მივიჩნიოთ ადამიანის შესახებ პლატონური მოძღვრების ერთგვარ თანამედროვე პარალელად. რასაკვირველია, კონტი არასოდეს ყოფილა პლატონის მიმდევარი. კონტი ვერ გაიზიარებდა პლატონის იდეათა მოძღვრების ლოგიკურსა და მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, მისი შეხედულებები მკვეთრად უპირის-

პირდებოდა სახელმწიფოს ფრანგულ იდეოლოგიებს. ადამიანური ცოდნის კონტისეულ იერარქიაში უმაღლესი ადგილი უჭირავს ორ ახალ მეცნიერებას: სოციალურ ეთიკასა და სოციოლოგიას (კონტი მას „სოციალურ ფიზიკასაც“ უწოდებს). თავისი სოციოლოგიური პოზიციიდან ამოსვლით, კონტი თავს ესხმის თავისი დროის ფსიქოლოგიზმს. მისი ფილოსოფიის ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი მეთოდური პრინციპია: მართალია, ადამიანის კვლევა უნდა იყოს სუბიექტური, ე. ი. ამოსავლად უხდა ჰქობდეს ადამიანი, მაგრამ მისი საკუთარივი მიზანია არა ადამიანი, როგორც ინდივიდი, არამედ — ადამიანური სამყარო, როგორც მთლიანობა. თუ „კაცობრიობაზე“ კონტისეებურად ვლაპარაკობთ, ამით იმას ვამტკიცებთ, რომ ადამიანი აიხსნება კაცობრიობის შეშვეობით და არა კაცობრიობა ინდივიდით. ეს კი შოითხოვს ანთროპოლოგიის ძირითადი პრობლემის ხელახალ გადასინჯვასა და ფორმულირებას. იმისათვის, რათა მოძღვრებას ადამიანის შესახებ უფრო ფართო და საიმედო საძირკველი შევუქმნათ, უნდა გავითვალისწინოთ სოციოლოგიისა და ისტორიის მიღწევები. „შენი თავი რომ შეიმეცნო, გაეცანი ისტორიას“, მოგვიწოდებს კონტი. აქედან მოკიდებული, სოციალური ფსიქოლოგია ყველა ადრინდელ ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურ თეორიას ავსებს და თანდათან მათ ადგილსაც ისაკუთრებს. „აპრიორული გონების თავისთავად არსებობა“, წერს კონტი ერთ-ერთ წერილში, „წმინდა წყლის ილუზიაა. ყოველივე, რასაც ლოგიკას, მეტაფიზიკასა და იდეოლოგიას ვუწოდებთ, უნაყოფო ფანტაზიას და აბდაუბდას წარმოადგენს“¹.

კონტის წიგნში — „პოზიტიური ფილოსოფიის კურსი“ — შეგვიძლია დავხედავებ მიეყვით მე-19 საუკუნეში ახალ მეთოდოლოგიაზე გადასვლის პროცესს. კონტი მეცნიერებას მოევლინა როგორც წმინდა ბუნებისმეცნიერი, რომლის ინტერესებიც მთლიანად დაიპყრო მათემატიკის, ფიზიკისა და ქიმიის პრობლემებმა. ადამიანური ცოდნის კონტისეულ იერარქიაში მეცნიერებათა საფეხურებს მათემატიკიდან, ასტრონომიასა, ფიზიკასა და ქიმიასზე გავლით,

¹ A. Comte, Lettres á Valat, გვ. 89. ციტატები მოგვაქვს: Lévy-Bruhl, La philosophie d'Auguste Comte.

ბიოლოგიამდე მივყავართ. მაგრამ შემდგომი წინსვლა გვევლინება, როგორც ამ წყობის უეცარი შებრუნება. როცა მეცნიერებათა იერარქიაში ვუახლოვდებით ისეთ დარგებს, რომლებსაც საქმე აქვთ ადამიანური არსებობის მოვლენებთან, მართალია, მათემატიკისა და ბუნებისმეცნიერებათა პრინციპები არ კარგავენ თავიანთ ღირებულებას, მაგრამ ისინი აღარ არიან საქმარისი ასეთ მოვლენათა გამოსაკვლევად. თუმცა სოციოლოგიური მოვლენები იმავე წესებს ემორჩილება, რასაც ფიზიკური, მაგრამ მათ ახასიათებს სრულიად სხვაგვარი და ბევრად უფრო რთული ბუნება. მათ ვერ შევიმეცნებთ, უბრალოდ, ფიზიკის, ქიმიისა და ბიოლოგიის მეთოდებით. „ყველა სოციალურ მოვლენაში“. ამბობს კონტი, „შესამჩნევია ფიზიოლოგიურ კანონთა ბატონობა, რომლებიც ძალის მქონეა ინდივიდის მიმართ; გარდა ამისა, შესამჩნევია ის ფაქტორი, რომელიც სახეს უცვლის ფიზიოლოგიურ კანონთა მოქმედებას. იგი მომდინარეობს იმ ერთიანი სამოქმედო ვითარებიდან, რომელშიაც მოქცეულია ინდივიდები; თუ საქმე გვაქვს ადამიანურ კოლექტივებთან, მდგომარეობას თავისებურად ართულებს წინა თაობათა ზემოქმედება მომდევნო თაობებზე. ამიტომაც სოციოლოგიამ ამოსავლად უნდა გაიხადოს ადამიანის ინდივიდუალური არსებობა. მეორე მხრივ, ჩვენ არა გვაქვს არავითარი საფუძველი გავიზიაროთ ზოგიერთი თვალსაჩინო ფიზიოლოგის შეხედულება, თითქოს სოციალური ფიზიკა მხოლოდ ფიზიოლოგიის დანამატი იყოს. მართალია, ორივე მეცნიერების მოვლენები არსებითად ურთიერთმონათესავეა, მაგრამ ისინი არ არიან იდენტური და მათი გამიჯვნა მეტად მნიშვნელოვანი საქმეა. რაკი სოციალური პირობები სახეს უცვლის ფიზიკურ კანონთა მოქმედებას, სოციალური ფიზიკა უნდა დაემყაროს სპეციფიკურ დაკვირვებებს“².

მაგრამ კონტის მიმდევრებმა და მოწაფეებმა უარყვეს ასეთი გამიჯვნა. ისინი უარყოფდნენ ფიზიოლოგიისა და სოციოლოგიის განსხვავებას იმის შიშით, ვაითუ მის აღიარებას მოჰყოლოდა უკუქცევა მეტაფიზიკური დუალიზმისაკენ. თავიანთი პატივ-

² Comte, „Cours de philosophie positive“, შესავალი, თავი 2,

ზოგჯერული მიზნის — სოციალური და კულტურული სიხამდვილის შესახებ წმინდა ნატურალისტური თეორიის აგების — განხორციელებას ისინი იმედოვნებდნენ იმ ზღუდეთა მოშლით, შესაბამისად, უარყოფით, რომლებიც ადამიანის სამყაროს ცხოველურისაგან თიშავს. ევოლუციის თეორიამ თითქოს მოსპო ყველა ამგვარი განსხვავება. ჭერ კიდევ დარვინამდე, ბუნების კვლევაში მიღწეულმა წარმატებებმა აღგავეს ამგვარი გამიჯვნის ყოველივე ცდები. უწინ, ემპირიულ მეცნიერებათა წარმომადგენლებს შეეძლოთ არ დაეკარგათ იმედი, რომ ერთ მშვენიერ დღეს მიაგნებდნენ იმ ანატომიურ თვისებას, რაც ადამიანს ყველა სხვა სულდგმულთაგან განასხვავებს. ჭერ კიდევ მე-18 საუკუნეში ბატონობდა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ადამიანის ანატომიური აღნაგობა არათუ განსხვავდება სხვა სულიერ არსებათა ანატომიური აღნაგობისაგან, არამედ, გარკვეული თვალსაზრისით, უპირისპირდება კიდევაც მას. გოეთეს ერთ-ერთი უდიდესი დამსახურება შედარებითი ანატომიის დარგში სწორედ ამ შეხედულების წინააღმდეგ ბრძოლაა. მაგრამ საჭირო გახდა დასაბუთებულყო ერთგვარობა ადამიანსა და მალაღანეთარებულ ცხოველს შორის არა მარტო ანატომიური და ფიზიოლოგიური, არამედ გონით-სულიერი თვალსაზრისითაც. ამ განზრახვით, ყველა არგუმენტმა აზროვნების ძველი წესის წინააღმდეგ ერთ წერტილში მოიყარა თავი. საჭირო გახდა იმის დამტკიცება, რომ ადამიანის ე. წ. გონიერება არ წარმოადგენს მარტოდენ მისთვის დამახასიათებელ პირვახდელ უნარს. ადამიანის შესახებ ნატურალისტურ თეორიათა მიმდევრებს შეეძლოთ თავიანთ მოძღვართა სასარგებლოდ დაემოწმებინათ სენსუალიზმის უფრო ძველ მიმართულებათა ფსიქოლოგიური პრინციპები. ი. ტენმა თავისი ნაშრომით ადამიანის გონიერების შესახებ ფსიქოლოგიური საფუძველი შეუქმნა ადამიანის კულტურის ზოგად თეორიას³.

ტენი ფიქრობს, რომ ე. წ. „გონიერული ქცევა“ არ უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის განსაკუთრებულ პრინციპად ან უპირატესობად. ის არის მხოლოდ იმავე ასოციაციური და ავტომატური მექანიზმის ფაქიზად დანაწევრებული და ბევრად უფრო

³ H. Taine, De l'intelligence (პარიზი, 1870), 2 ტომად.

რაული თამაში, რაც დასტურდება ცხოველის ყველა რეაქციაში. თუ ასეთი გაგება სიმართლეს შეეფერება, მაშინ განსხვავება გონიერებასა და ინსტინქტს შორის უმნიშვნელო ყოფილა, ე. ი. ნხოლოდ ხარისხობრივი და არა თვისებრივი. ხოლო თავად გონიერება ზედმეტობად მოჩანს და მას, როგორც მეცნიერულ ცნებას, აზრი ეკარგება.

ხსენებულ თეორიათა გასაოცარი და, ასე ვთქვათ, პარადოქსული თვისებაა მკვეთრი წინააღმდეგობა იმათ შორის, რასაც ისინი გვპირდებიან და რასაც ისინი სინამდვილეში იძლევიან. მოაზროვნეები, რომლებმაც ეს თეორიები წამოაყენეს, დიდი სიძკაცრით იცავდნენ თავიანთ მეთოდურ პრინციპებს. ადამიანის ბუნებაზე მსჯელობისას ისინი არ სჯერდებოდნენ ჩვეულებრივი სასაუბრო ენის სიტყვებს, არამედ ისწრაფოდნენ მიეღწიათ ცნებითი სიზუსტისათვის. მაგრამ როცა მათ მონაპოვარს მათსავე დიდ პრეტენზიებს ვადარებთ, იმედი გვიცრუვდება. „ინსტინქტი“ მეტად ბუნდოვანი გამოთქმაა. იქნებ ის გამოსადეგი იყოს ზოგიერთი ქცევის დასახასიათებლად, მაგრამ სრულიად მოკლებულია ნამდვილ შემეცნებით ღირებულებას. ადამიანის ან ცხოველის ქცევის ზოგი კლასი რომ მთავარ ინსტინქტებზე დაგვყავს, ეს კიდევ არ ნიშნავს ამ მოვლენათა მიზეზების ცხადყოფას. ჩვენ შემოვიტანეთ მხოლოდ ახალი ტერმინი და დავსვით ახალი პრობლემა, ნაცვლად იმისა, რომ კითხვაზე პასუხი გავვეცა. სიტყვა „ინსტინქტი“ სხვა არაფერია, თუ არ „ახსნა“ *idem per idem*, ხოლო მეტწილად ის არის *obscurum per obscurius*. თვით ცხოველთა ქცევის აღწერის დროსაც კი, თანამედროვე ბიოლოგებისა და ზოოფსიქოლოგების უმეტესობა დიდი სიფრთხილით ეკიდება ცნება „ინსტინქტის“ ხმარებას. ისინი გვაფრთხილებენ, რომ ამ ცნებით სარგებლობას შეიძლება მოჰყვეს ბუნდოვანი და მკლარი დასკვნები. ამიტომ ისინი შეძლებისდაგვარად გაურბიან გონიერების, ინტელიგენციის შეცდომებით დატვირთულსა და მეტისმეტად მარტივ ცნებას. თავის ერთ-ერთ ბოლო ნაშრომში რ. მ. იერკსი ცხადებს, რომ „ცნებები „ინსტინქტი“ და „ინტელიგენცი“ მოძველებულია და რომ ისინი დაუყოვნებლივ საჭიროებენ ახალ დეფინიციას“⁴. მაგრამ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, რო-

⁴ Chimpanzees, გვ. 110.

გორც ჩანს, ჯერ კიდევ შორსა ვართ ამგვარი ახალი დეფინიცი- ისაგან. ხსენებული ცნებები აქ მეტწილად იხმარება სრულიად გულუბრყვილოდ, კრიტიკული ანალიზის გარეშე. თუ ინსტინქტის ცნებას ასე გამოვიყენებთ, იგი გადაიქცევა იმ მეთოდური შეცდომის ნიმუშად, რასაც უილიამ ჯემსი ტიპიურ ფსიქოლოგიურ ცრუდასკვნას უწოდებს: ხდება ცხოველისა და ადამიანის ქცევის დასახასიათებლად ხშირად ხმარებული სიტყვის— „ინსტინქტის“ — ერთგვარ ბუნების ძალად ჰიპოსტაზირება. უენაურია, რომ ამგვარ შეცდომებს სწორედ ისეთი მკვლევრები სჩადიოდნენ, რომლებიც ჩვეულებრივ დაზღვეულად თვლიდნენ თავს სქოლასტიკური რეალიზმისა თუ „ელემენტთა ფსიქოლოგიის“ რეციდივისაგან. ამგვარი აზროვნების ძალზე მკაფიო და მახვილ კრიტიკას გვაწვდის ჯონ დიუის „ადამიანის ბუნება და ქცევა“: „უწინარეს ყოვლისა, მეცნიერული არ იქნება, თუ პირვანდელ ქცევებს შემოვზღუდავთ ინსტინქტთა მკაცრად გამიჯნული კლასების გარკვეული რაოდენობით. ამგვარი ცდის პრაქტიკული შედეგი, რა თქმა უნდა, იმდენადვე ფასეულია, რამდენადაც ბუნებრივი. ცალკეულ ცვლად მოვლენათა თვალუწვდენელ მასას გონება დასძლევს დეფინიციის აქტის, ზემდგომი ცნებებისადმი დაქვემდებარებისა და ნაწილებად გაერთიანების ნუსხათა შემწეობით... თუ ჩვენ დაეუშვებთ, რომ ჩვენი დანაწევრება და გაერთიანება rerum natura-ს გახევებულ დაცილება-შეერთებათა ანარეკლია, ამით საგნებთან ჩვენს ურთიერთობას მეტ ზიანს მოვუტანთ, ვინემ სარგებლობას. ბუნება მყისვე გვსჯის თავხედობისათვის. ჩვენ ვკარგავთ უნარს ეფექტურად ჩავწვდეთ ბუნებისა და ცხოვრების ფაქტს და ახალ ნიუანსებს... მეცნიერ-სპეციალისტთა მთარულ ცრუდასკვნას წარმოადგენს მისწრაფება იმისაკენ, რომ დავივიწყოთ განსხვავებათა და კლასთა წარმოების პირვანდელი დანიშნულება და ეს უკანასკნელი ისე აღვიქვათ, თითქოს ისინი იყვნენ საგნები თავისთავად... ეს სულისკვეთება, რამაც ერთ დროს მტკიცედ მოიკიდა ფეხი ბუნებისმეცნიერებაში, დღეს დაუფლებია ადამიანის ბუნების თეორიულ განხილვას. ადამიანი დაქუცმაცებულ იქნა იმ პირვანდელ ინსტინქტთა ჩაკტილ წყებად, რომელთა აღნუსხვაც, კატალოგიზაციაცა და ერთიმეორის მიყოლებით ამომწურავი დახასიათებაც მოხერხდა.

თეორეტიკოსები მხოლოდ (ან არსებითად) ერთში ვერ შორიგებულან, სახელობრ, ინსტინქტთა რაოდენობისა და მათი იერარქიული თანმიმდევრობის საკითხში. ზოგი ერთ ინსტინქტს ასახელებს: თვითმოყვარეობას, ზოგი — ორს: ეგონიზმსა და ალტრუიზმს, ზოგი კიდევ სამს: სიხარბეს, შიშს და პატივმოყვარეობას, ხოლო დღეს, უფრო ემპირიული ორიენტაციის მკვლევარები 50, 60 ინსტინქტსაც კი ჩამოთვლიან. სინამდვილეში, იმდენივე რეაქციაა სხვადასხვა გამლიზიანებელზე, რამდენიც დროა საამისოდ. და ჩვენს მიერ შედგენილი ნუსხები წარმოადგენს მხოლოდ კლასებად დანაწევრებას გარკვეული მიზნებისათვის“⁵.

ძას შემდეგ, რაც მოკლედ მიმოვიხილეთ სხვადასხვა მელოდი, რომლებსაც აქამდე მიმართავდნენ, რათა გაეცათ პასუხი კითხვაზე: „რა არის ადამიანი?“, მივადექით საკვანძო საკითხს: არის თუ არა ეს მეთოდები, საზოგადოდ, საკმაოდ ეფექტური იმისათვის, რათა სრულყოფილად გამოვიკვლიოთ ჩვენი საგანი, თუ, ფსიქოლოგიური ინტროსპექციის, ბიოლოგიური დაკვირვება-ექსპერიმენტირებისა და ისტორიული გამოკვლევის გვერდით, არსებობს სხვა გზაც ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისაკენ? სწორედ ამ გზის ჩვენება გახლავთ ჩემი „სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფიის“ მიზანი⁶. ჩემს წიგნში დასახული გზა არ ნიშნავს სრულიად ახალ მეთოდს, გამიზნულს ადრინდელ შეხედულებათა უარსაყოფად. იგი უფრო ასეთ შეხედულებათა შემავსებელია. სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფიას ამოსავლად უდევს შემდეგი დაშვება: თუკი არსებობს ცნება „ადამიანის“ რაიმე დეფინიცია (იგულისხმება, რომ ასეთი დეფინიცია ლოგიკურად შესაძლებელია), იგი მხოლოდ ფუნქციონალური შეიძლება იყოს და არა სუბსტანციალური, ე. ი. ადამიანს ვერც იმ იმანენტური პრინციპით განვსაზღვრავთ, როპელიც მის მეტაფიზიკურ არსს დაგვიდგენდა და ვერც ამა თუ იმ თანდაყოლილი უნარით, ვთქვათ, ინსტინქტით, რო-

⁵ John Dewey, *Human Nature and Conduct* (ნიუ-იორკი, 1922), ნაწ. II, თ. 5, გვ. 131.

⁶ Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, ტ. I, *Die Sprache* (1923); ტ. II, *Das mythische Denken* (1925); ტ. III, *Phaenomenologie der Erkenntnis* (1929).

მელიც ემპირიულად დადასტურებადი იქნებოდა. ადამიანის თვალშისაცემი ნიშანდობლივი თვისება, რაც ადამიანის არსებითი თვისებაა და რაც მას ყველა სულდგმულისაგან განასხვავებს, მისი მეტაფიზიკური ბუნება ან მისი ფიზიკური ბუნება კი არ არის, არამედ მისი საქმიანობაა. ეს არის საქმე, ე. ი. ადამიანურ მოღვაწეობათა სისტემა, რომელიც ადამიანის სფეროს წარმოქმნის. ენა, მითოსი, რელიგია, ხელოვნება, მეცნიერება და ისტორია ამ სფეროს ცალკეული უბნებია. შესაბამისად, „ადამიანის ფილოსოფია“ იქნებოდა ის ფილოსოფია, რომელიც გაგვიშუქებდა გონითი კულტურის ამ სხვადასხვაგვარ წარმონაქმნთა ძირითად სტრუქტურებს, როგორც ორგანულ მთლიანობას. ენა, ხელოვნება, მითოსი და რელიგია როდია კულტურის იზოლირებული და ურთიერთგანკერძოებული ფორმები. ისინი შეკრულია ერთიანი კავშირით, რომელიც არის არა *vinculum substantiale* სქოლასტიკური გაგებით, არამედ *vinculum functionale*. ამგვარი კავშირი ენის, მითოსის, ხელოვნებისა და რელიგიისათვის საერთო ძირითადი ფუნქციაა. იგი უნდა ვეძიოთ კულტურის გამოხატულებების აურაცხელ ფორმათა მიღმა, რომლის მეშვეობითაც ისინი საბოლოოდ მათს საერთო სათავეზე დაიყვანება. ამ ამოცანის განხორციელებისას მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ჩვენს ხელთ არსებული შემეცნების წყაროები. გვმართებს გადავსინჯოთ ყველა საბუთი და მოვიძარჯვოთ როგორც თვითდაკვირვებისა და სხვაზე დაკვირვების, ისე ყველა ბიოლოგიური და ისტორიული კვლევის მეთოდები. ეს ძველი მეთოდები კი არ გაუქმდება, არამედ თავს მოიყრის ახალი გონითი ცენტრის ირგვლივ, საიდანაც ისინი ახლებურად განათდება. ენის, მითოსის, რელიგიის, ხელოვნების, მეცნიერების გონითი წვდომა და ინტერპრეტაცია მოითხოვს ამ მოვლენათა აღწერას ფსიქოლოგიური კატეგორიებით. მაგალითად, ვიტყვიტ ხოლმე: რელიგიური „გრძნობა“, მხატვრული ან მითოსური „წარმოსახვა“, ლოგიკური ან რაციონალური „აზროვნება“. ჩვენ არ ძალგვიძს საიმედო ფსიქოლოგიური მეთოდის გარეშე ჩაეწვდეთ გონის ამ ძირითად ფორმათა არსებით შინაარსს. ბავშვის ფსიქოლოგია ფასდაუდებე — მასალას გვაწვდის ადამიანის ენის ზოგადი განვითარების წარმოსადგენად. კიდევ უფრო მხიშენლოვანი იქნებოდა ის დახმა-

რება, რომელსაც ზოგადი სოციოლოგია გვთავაზობს. ჩვენთვის გაუგებარი დარჩებოდა პრიმიტიული აზროვნების ფორმა, თუ მხედველობაში არ მივიღებდით პრიმიტიული საზოგადოების ფორმებს. კიდევ უფრო საჭიროა ისტორიული მეთოდების გამოყენება. ენის, მითოსისა და რელიგიის „არსის“ პრობლემას ვერ დავძლევდით მათი ისტორიული განვითარების საფუძვლიანად შესწავლის გარეშე.

მაგრამ კიდევაც რომ შეგვძლებოდა პასუხი გავგვეცა ამ ფსიქოლოგიურ, სოციოლოგიურსა და ისტორიულ კითხვებზე, ჩვენ მაინც განაპირას დავრჩებოდით და ვერ შევალწევდით საკუთრივ „ადამიანური“ სამყაროს შუაგულში. ადამიანის მთელი მოღვაწეობა მოქცეულია განსაკუთრებულ სოციოლოგიურსა და ისტორიულ პირობებში. მაგრამ ამ პირობებს ვერასოდეს ჩავწვდებით ადამიანის კულტურულ მონაპოვართა ზოგადი სტრუქტურული პრინციპების გაგების გარეშე. ჩვენს მიერ ენის, ხელოვნებისა და მითოსის კვლევაში საზრისის პრობლემას უპირატესობა ენიჭება ისტორიული განვითარების პრობლემასთან შედარებით. აქაც შეგვიძლია დავადგინოთ დინჯი და განუხრელი ცვალებადობა ემპირიულ მეცნიერებათა მეთოდოლოგიაში. ენათმეცნიერებაში კარგა ხანს გაბატონებული დოგმის თანახმად, ენის კვლევა არსებითად ენის ისტორიის კვლევა უნდა ყოფილიყო. ამ დოგმამ თავისი კვალი დაამჩნია მე-19 საუკუნის ფილოლოგიის საერთო განვითარებას. ამჟამად თითქოს საბოლოოდ იქნა დაძლეული ასეთი ცალმხრივი შეხედულება⁷.

სტრუქტურული ანალიზი აუცილებელი პირობაა კულტურის სფეროს შინაარსსა და მის არსში შესაღწევად. კულტურის ამგვარი ანალიზი წინ უნდა უძღოდეს წმინდა ისტორიულ განხილვასაც. ისტორიული კვლევა-ძიება ვერ გაუმკლავდებოდა ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ფაქტების მოზღვავებას, ხელთ რომ არ ჰქონოდა შინაგანი გონითი პრინციპი, რომელიც შესაძლებელს ხდის ისტორიული ფაქტების მოწესრიგებას, კლასიფიკაციას და გაერთიანებას. ხელოვნების ისტორიის დარგში ასეთი სქემის ავტორია, მაგალითად, ჰაინრიხ ველფლინი. იგი

⁷ ამ პრობლემას უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ ამ წიგნის მე-8 თავში.

ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ხელოვნების ისტორიკოსი ვერ განსაზღვრავს სხვადასხვა ეპოქის ან სხვადასხვა შემოქმედის ხელოვნებას, თუ ხელთ არ ექნება რამდენიმე ფუნდამენტული კატეგორია ხელოვნების დასახასიათებლად. ამ კატეგორიებს ის პოულობს მხატვრული გამოსახვის იმ სხვადასხვა სახეობისა და შესაძლებლობის გამოკვლევით, რომლებიც ურიცხვი კი არ არის, არამედ რამდენიმე მათგანზე დაიყვანება. ამ თვალსაზრისზე დაყრდნობით, ველფლინმა მოგვცა „კლასიკურისა“ და „ბაროკოს“ ცნობილი დახასიათება. ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს სიტყვები „ბაროკო“ და „კლასიკური“ აქ იხმარებოდეს ამა თუ იმ გარკვეული ისტორიული ეპოქის აღსანიშნავად. ისინი უფრო აღნიშნავენ რამდენიმე ზოგადსა და არა გარკვეული ეპოქით შემოზღუდულ ძირითად სტრუქტურებს. „ჩვენ მიზნად არ დაგვისახავს მე-16 და მე-17 საუკუნის ხელოვნების ანალიზი“, წერს ველფლინი თავისი „ხელოვნების ისტორიის ძირითადი ცნებები“-ს დასასრულს, „იგი ბევრად უფრო მდიდარი და სისხლსავსეა. ჩვენი ანალიზის საგანია მხოლოდ სქემა, ხედვისა და გამოსახვის ის საშუალებები, რომლებშიაც დროაღრო ექცეოდა ხელოვნება და იგი უნდა მოქცეულიყო კიდევაც. მართალია, საილუსტრაციოდ მიემართეთ ხელოვნების ცალკეულ ნაწარმოებს, მაგრამ ყოველივე ის, რაც ითქვა რაფაელისა და ტიციანის, რემბრანდტისა და ველასკესის შესახებ, ნათქვამია არა ცალკე ქმნილებათა თავისებური მნიშვნელობის წარმოსახვად, არამედ მხოლოდ საერთო გზის გასანათებლად. ყოველივე გარდასვლაა და ძნელია შევედავოთ იმას, ვისაც ისტორია დაუსრულებელ დინებად წარმოუდგენია. ინტელექტუალური თვითშენახვა ჩვენგან მოითხოვს ეს შეუზღუდავი დინება ორი სამიზნის მიხედვით მოვაწესრიგოთ“⁸.

თუ კატეგორიები სჭირდება ენის მკვლევარსა და ხელოვნების ისტორიკოსს „ინტელექტუალური თვითშენახვის“ მიზნით, ისინი მით უფრო გარდაუვალია კულტურის ფილოსოფოსისათვის.

ფილოსოფია ვერ დასჯერდება კულტურის ინდივიდუალურ

⁸ Heinrich Wölfflin, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*.
ჰილფენი, 1915, გვ. 237 შპდ.

ფორმათა გამოკვლევას. იგი ისწრაფის ცალკეულ ფორმათა ძომცველი ერთიანი ხედვისაკენ. მაგრამ იქნებ ყოვლისმომცველი სინთეზი შეუძლებელი ამოცანაა? იქნებ იგი მხოლოდ და მხოლოდ ქიმერაა? სხვადასხვაგვარი აქტივობა, რაც კულტურის სამყაროს აგებს, ცდაში არასოდეს გვეძლევა ჰარმონიული შეთანხმებით. პირუტყუ: საპირისპირო ძალები ერთმანეთს ებრძვიან. მეცნიერული აზროვნება ეჭახება მითოსურ აზროვნებას და გზას უღობავს მას. რელიგიამ, თავისი თეორიული და ეთიკური განვითარების უმაღლეს საფეხურზე, საკუთარი იდეალის სიწმინდე უნდა დაიფაროს მითოსისა და, ხშირად, ხელოვნების აღვირახსნილი ფანტაზიის შემოტევისაგან. ამგვარად, ადამიანური კულტურის მთლიანობა და ჰარმონია სხვა არა ყოფილა რა, თუ არ *pium desiderium*, რომლის განხორციელებასაც მუდამ ემტერება ადამიანური გონის ფაქტიური განვითარება.

ჩვენი მოვალეობაა მატერიალური და ფორმალური განხილვის მკაფიო გარჩევა. სადავო არ არის, რომ კულტურა განიყოფება მოღვაწეობის მრავალგვარ სახეობად; იგი მიემართება სხვადასხვა გზით და ისახავს სხვადასხვა მიზანს. თუ ჩვენ ვიკმარებთ განვიხილოთ ამგვარი მოღვაწეობის შედეგები, სახელდობრ, მითოსი, რელიგიური წეს-ჩვევები, რწმენის ფორმები, ხელოვნების ქმნილებები და მეცნიერული თეორიები, შეუძლებელი გახდება მათი დაყვანა ერთ საერთო მნიშვნელზე. ფილოსოფიური სინთეზი კი სხვა რასმე ნიშნავს. იგი ეძიებს არა გონითი მოქმედების შედეგების ერთიანობას, არამედ თვით ამ მოქმედების ერთიანობას; ჩვენი ინტერესის საგანია არა კულტურის პროდუქტთა ერთიანობა, არამედ — შემოქმედებითი კულტურული პროცესის ერთიანობა.

თუ სიტყვა „კაცობრიობა“, საზოგადოდ, აზრის მქონეა, მაშინ მას ის მნიშვნელობა ექნება, რომ, მიუხედავად ყოველივე სხვაობისა და დაპირისპირებისა, რაც კულტურის ფორმებს შორის არსებობს, ყველა ამ ფორმას მაინც ერთი საერთო მიზანსწრაფვა ახასიათებს. კულტურის განვითარებაში უნდა მოიპოვებოდეს ის მკაფიო ნიშანი, ის ზოგადი მახასიათებელი, რომელიც ყველა ხსენებულ ფორმას ჰარმონიულად შეათანხმებს. კულტურის ფორმათა სხვადასხვამხრივ მსწრაფველი იდეალუ-

რი ქმედება ჩვენს აზროვნებაში ერთ მთლიანობად იკვრება. კულტურულ შოლვაწეობათა ამგვარ სინთეზს, ამჟამად, როგორც უკვე ითქვა, ცალკეული მეცნიერებები ესწრაფვიან — ენათმეცნიერება, მითოსისა და რელიგიის შედარებითი კვლევა, ხელოვნების ისტორია. ისინი ეძიებენ იმ საიმედო პრინციპებს, იმ „კატეგორიებს“, რომელთა მეშვეობითაც სისტემურად მოაწესრიგებენ რელიგიის, ხელოვნების, მითოსისა და ენის მოვლენებს. ამგვარი წინასწარი მეცნიერული სინთეზის გარეშე კულტურის ფილოსოფიას არც ექნებოდა ამოსავალი წერტილი. კულტურის ფილოსოფიამ მიზნად უნდა დაისახოს კულტურის სფეროთა კიდევ უფრო შორსმიმავალი კონსტრუქციული სინთეზი. მაგალითად, მითოსურ სახეთა ამოუწურავ საგანძურში ფილოსოფიური აზროვნება აღმოაჩენს ძირითადი გონითი ქმედების იმ ერთიანობას, რომელიც კულტურის სხვადასხვა ფორმებს ერთ მთლიანობად შეკრავს. მითოსს, რელიგიას, ხელოვნებას, ენასა და თვით მეცნიერებასაც კი ფილოსოფია განიხილავს ერთი საერთო თემის ვარაიციებად; ამ თემის გამოკვეთა და დამუშავება ფილოსოფიის ამოცანაა.

VII. მითოსი და რელიგია

აღამიანური კულტურის მოვლენათა შორის მითოსი და რელიგია ყველაზე მეტად ეურჩება წმინდა ლოგიკურ განხილვას. მითოსი უფრო საპირისპირო წარმოდგენათა ბუნდოვანი ხლართია, ხოლო ამგვარ მითოსურ წარმოდგენათა საფუძვლის ძიება ამაო და, საზოგადოდ, უსარგებლო საქმეა. თუ მითოსს რაიმე ახასიათებს, ეს ის ფაქტია, რომ იგი მოკლებულია „აზრიანობას“. რაც შეეხება რელიგიურ აზროვნებას, იგი არამც და არამც არ უპირისპირდება რაციონალურ ან ფილოსოფიურ აზროვნებას. სწორედ შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი ამოცანა გახლდათ აზროვნების ამ ორ ფორმას შორის ურთიერთმიმართების განსაზღვრა. უკიდურესი სქოლასტიკის ხანაში ეს პრობლემა თითქოს კიდევაც გადაიჭრა. თომა აქვინელის შეხედულებით, თუმცა რელი-

გიური კეშმარიტება ზებუნებრივია და ზეგონებრივი. იგი „ირაციონალური“ მაინც არ არის, ვინაიდან, მართალია, ჩვენ არ ძალგვიძს მართლოდენ გონებით ჩაეწვდეთ რწმენის მისტერიებს, მაგრამ ამის გამო ისინი კი არ ეწინააღმდეგებიან გონებას, არამედ გონებრივ ხედვას სრულყოფენ და აღრმავევენ.

მიუხედავად ამისა, მუდამ იყვნენ ღრმა რელიგიური მოაზროვნეები, რომლებიც შეუწყნარებლად თვლიდნენ ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო გონითი უნარის მორიგებას. მათი მოთხოვნა იყო ბევრად უფრო რადიკალური და უკომპრომისო. ტერტულიანეს სიტყვებს: *credo quia absurdum* არასოდეს დაჰკარგვია ძალა. პასკალი გვაჩვენებდა, რომ რელიგიის არსი იდუმალება და მიუწვდომლობაა. ნამდვილი ღმერთი, ქრისტიანული რელიგიის ღმერთი, მუდამ რჩება *deus absconditus* ანუ დაფარულ ღმერთად¹. კირკეგორის გამოთქმით, რელიგიური არსებობა დიდი „პარადოქსია“, რომლის შერღვევის ცდაც რელიგიური ცხოვრების უარყოფას და, შესაბამისად, მის დანგრევას გაუტოლდებოდა. რელიგია გამოცანად რჩება არა მარტო თეორიული, არამედ ეთიკური გაგებითაც. იგი გადატვირთულია ლოგიკური ანტინომიებითა და ეთიკური წინააღმდეგობრიობებით. რელიგია აღგვიტყვამს ჰარმონიას ბუნებასთან, ადამიანებთან, ზებუნებრივ ძალებთან და თვით ღმერთებთანაც. მაგრამ მისი ფაქტიური შედეგები ხშირად ამგვარი ალოქემების საპირისპიროა. თავისი გამოვლენის კონკრეტულ ფორმაში რელიგია ადამიანთა შორის უმძაფრესი შეხლა-შემოხლისა და ფაბტიკური ომების წყაროდაც ქცეულა. ყოველი რელიგია იჩემებს აბსოლუტური კეშმარიტების მქონეობას, მაგრამ მათი ისტორია არის ცდომილებათა, ერესისა და მწველებელთა დევნის ისტორია. თუმცა რელიგია ადამიანური ცდის მიღმა მდებარე ტრანსცენდენტური სინამდვილის პერსპექტივით გვაიმედებს, ეს უკანასკნელი მაინც ადამიანურ, უაღრესად ადამიანურ სინამდვილედ რჩება.

მაგრამ საკმარისია პოზიციის შეცვლა გადავწყვიტოთ და პრობლემაც სხვა კუთხით განათდება. კულტურის ფილოსოფია არ აყენებს იმავე კითხვას, რასაც მეტაფიზიკა ან თეოლოგია.

¹ იხ. ზ. თავი I, გვ. 25.

აქ კითხვა დაისმის არა საგნის მიმართ, არამედ, ერთი მხრივ, მითოსურ წარმოდგენათა ფორმის, ხოლო, მეორე მხრივ, რელიგიურ იდეათა ფორმის შესახებ. მითოსური აზროვნების საგნები, თემები და მოტივები გამოირჩევა უჩვეულო ნაირგვარობით. თუ მითოსის სინამდვილეს ამ კუთხით შევხედავთ, იგი, როგორც მილტონი იტყოდა, მულამ წარმოგვიდგება, როგორც „ზღვა ბნელი და თვალუწყედნელი, უკიდვანო, დროისა და სივრცის შთანთქმელი“.

(„დაკარგული სამოთხე“)

ბუნებისა თუ ადამიანური სინამდვილის მოვლენებში არაფერია ისეთი, რაც არ აიხსნებოდეს მითოსით და რაც არ მოითხოვდეს მითოსურ ინტერპრეტაციას. შედარებითი მითოლოგიის სხვადასხვა სკოლის ყველა ცდამ, საერთო ტიპზე დაყვანათ მითოსური წარმოდგენები, მარცხი განიცადა. მაგრამ, მითების სხვადასხვაობისა და არაერთგვარობის მიუხედავად, კაცობრიობის მითოსურ აზროვნებას გარკვეული ერთსახოვნებაც ახასიათებს. ანთროპოლოგები და ეთნოლოგები არაერთხელ გაუოცებია იმ ფაქტის აღმოჩენას, რომ, მიუხედავად სრულიად განსხვავებული საზოგადოებრივი და კულტურული პირობებისა, ერთი და იგივე ძირითადი მითოსური წარმოდგენები მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული. ეს ფაქტი ძალაში რჩება რელიგიის ისტორიის მიმართაც. რელიგიური დებულებები, დოგმები და თეოლოგიური სისტემები გამუდმებული ბრძოლების აღშია გახვეული. სხვადასხვა რელიგიის ეთიკური იდეალებიც კი ხშირად სამკედრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებიან ერთმანეთს. მაგრამ ყოველივე ეს არ შეხებია რელიგიური გრძნობის განსაკუთრებულ ფორმასა და რელიგიური აზროვნების შინაგან მთლიანობას². რელიგიური სიმბოლოები განუწყვეტლივ იცვლიან სახეს; სამაგიეროდ, უცვლელია საფუძვლად მდებარე პრინციპი, გონითი ფუნქცია, რომელიც რელიგიურ იდეებსა და წარმოდგენებს წარმოქმნის. ესაა: *una est religio in rituum varietate*. რაც შეეხება მითოსის ფილოსოფიურ თეორიას, იგი

² რელიგიის ასეთი შინაგანი მთლიანობის ბრწყინვალე დახასიათებას ვნახავთ Archibald Allan Bawman-ის წიგნში — *Studies in the Philosophy of Religion*, ლონდონი, 1938, 2 ტომად.

დასაბამითვე წააწყდა დიდ სიძნელებს, ვინაიდან მითოსი თავისი არსით არათეორიულია. მას ვერ მიეუყენებთ ჩვენი აზროვნების ძირითად კატეგორიებს. მისი ლოგიკა — თუ საზოგადოდ დასაშვებია ლაპარაკი მითოსის ლოგიკაზე — შეუთავსებელია ჩვენი ემპირიული და მეცნიერული აზროვნების ფორმებთან. მაგრამ ფილოსოფია ვერ დაეთანხმებოდა ასეთ გაორებას. იგი დარწმუნებული იყო, რომ მითების წარმოქმნელი ფანტაზიის პროდუქტებს აუცილებლად ექნებოდა ფილოსოფიური, გასაგები „საზრისი“. თუკი მითოსი თავის საზრისს ურიცხვი წარმოდგენებისა და სიმბოლოების უკან მალავს, ფილოსოფიის ამოცანა მისი გამომჟღავნებაა. სტოელთა დროიდან მოკიდებული ფილოსოფიამ შეიმუშავა ალეგორიული ინტერპრეტაციის სავსებით დახვეწილი ტექნიკა. საუკუნეთა მანძილზე ეს ტექნიკა ითვლებოდა მითოსის სამყაროში შეღწევის ერთადერთ შესაძლო საშუალებად. მან მთლიანად დაიპყრო შუა საუკუნეები და ახალი დროის დასაწყისშიაც დიდი გავრცელება ჰპოვა. ბეკონმა შექმნა თავისებური ნაშრომი „ანტიკური სიბრძნის შესახებ“, რომელშიაც იგი ძალზე მახვილგონივრულად განმარტავს ადრეული ხანის მითოლოგიას. იქნებ მკითხველს სიცილადაც არ ეყოს ეს ალეგორიული ინტერპრეტაციები, რომლებიც დღევანდელ ადამიანს მეტად გულუბრყვილო ახსნად მოეჩვენება. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ასეთივე საფრთხე ემუქრება ჩვენს ბევრად უფრო სრულყოფილსა და მოქნილ მეთოდებსაც. მითების მათეზური „განმარტება“ ბოლოს და ბოლოს დაიყვანება იმ მოვლენათა სრულ უარყოფამდე, რასაც ეს მითები გვამცნობენ. მითოსური სამყარო წარმოგვიდგება ხელოვნურ სინამდვილედ, რომელიც სინამდვილედ მხოლოდ თავს ასალებს. მითოსს ჰგონია, ჰეშმარიტებებს გვაუწყებს, ნამდვილად კი ისინი ცრუჰეშმარიტებებია. მითოსის კვლევის თანამედროვე მეთოდები იმით განირჩევა ადრინდელი ალეგორიული განმარტებისაგან, რომ მას მითოსი აღარ ესახება შიშველი ფანტაზიის ნაყოფად, რომელსაც ამა თუ იმ მიზნის შესრულება ევალება, არამედ იგი მას განიხილავს როგორც ფიქციას, თუმცა კი — როგორც გაუცნობიერებელ ფიქციას. პრიმიტიული ადამიანის გონებას არ შეუუცნია საკუთარი ფანტაზიის მონაპოვართა აზრი და მნიშვნელობა. თანამედროვე მეც-

ნიერული ანალიზის ამოცანაა ცხადყოს მითების ის საზრისი, რაც მიჩქმალულია ფანტასმებისა და წარმოდგენათა მიღმა. ეს ახალიზი შეიძლება წარიმართოს ორი სხვადასხვა მიმართულებით, იძისდა მიხედვით, თუ რომელ მეთოდს მოვიმარჯვებთ, ობიექტურს, თუ სუბიექტურს. ობიექტური მეთოდი ახდენს მითოსურ ობიექტთა კლასიფიკაციას, სუბიექტური მეთოდი კი — მითოსის ძირითად მოტივთა კლასიფიკაციას. მითოსის თეორია მით უფრო სრულქმნილია, რაც უფრო მარჯვედ ახერხებს იგი მითოსის დაყვანას მცირერიცხოვან და მეტად მარტივ ელემენტებზე, ე. ი. თუ მას შეუძლია მითოსი ერთ ობიექტზე, შესაბამისად, ერთ მარტივ მოტივზე დაიყვანოს. ამით მეცნიერება თავის მიზანსაც მიაღწევს და თავის ამოცანასაც განახორციელებს. მითოსის კვლევის ამ ორ გზას გაჰყვა ახალი ეთნოლოგიაცა და ფსიქოლოგიაც. არაერთ ეთნოლოგიურსა და ანთროპოლოგიურ სკოლას გაუხდია ამოსავლად ის დებულება, რომ, უწინარეს ყოვლისა, კვლევა უნდა წარიმართოს მითოსის სუბსტანციური ფესვის გამოსავლენად. ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ „მითოსის შინაარსს საფუძვლად უდევს ბუნების ესა თუ ის მოვლენა, რომელიც ისე მარჯვედ ერწყმის ზღაპრულ თხრობას, რომ იგი სრულიად კარგავს ბუნების ფაქტისათვის ნიშანდობლივ ხასიათს. მითოსის მკვლევრები იშვიათად ძორიგებულან იმის თაობაზე, თუ, საკუთრივ, ბუნების რომელი მოვლენა უნდა ჩაითვალოს მითოსის თაურფესვად. მთვარის მითოსის მკვლევრები ისე არიან შეპყრობილი „მთვარის მანიით“, რომ ისინი თავიანთ, ხშირად მართლაცდა თვითნებურსა და ფანტასტიკურ თეორიებს საფუძვლად უდებენ ბუნების ამა თუ იმ ობიექტს, ამ შემთხვევაში, მთვარეს... სხვები კიდევ... მზეს თვლიან ბუნების იმ ერთადერთ ობიექტად, რომელსაც პრიმიტიული ადამიანი თავის სიმბოლურ თქმულებებს უკავშირებს. გარდა ამისა, ცნობილია მითების მეტეოროლოგიურ ინტერპრეტაციათა სკოლა, რომლის წარმომადგენლებიც მის არსს ქარსა, ტაროსსა თუ ცის ფერებში დაეძებენ... მითოსის ამ ცალმხრივად ორიენტირებულ მკვლევართაგან ზოგიერთნი თავგამოდებით იცავენ თავიანთ ციურ სხეულებს ანუ თავიანთ კოსმოსურ პრინციპს, მეორენი უფრო უნივერსალურად არიან განწყობილი და სჯერათ, რომ წინანდელმა

ადამიანმა მითოსური სამყაროს შესაქმნელად ცის ყველა სხეული გამოიყენა ერთობლივად“³. მეორე მხრივ, ფროიდის ფსიქოანალიზური თეორია გვასწავლის, რომ ყველა მითი ერთი თემის ვარიანტებია და ერთი ფარული ძალის — სექსუალობის — მიმანიშნებელია. აქ არ გვპირდება დაწვრილებით შევვხვით ყველა ამ თეორიებს. რაგინდ დაშორებულიც უნდა იყვნენ ისინი ერთმეორისაგან შინაარსის თვალსაზრისით, ყველა მათ მაინც ერთი საერთო მეთოდური ნიშანი ახასიათებს: ისინი ცდილობენ მითოსური მოვლენები ახსნან გარკვეული პრინციპებიდან მათი რაციონალური გამოყვანის შემწეობით. მაგრამ ვერცერთი მათგანი ვერ აღწევს თავის მიზანს — მოგვცეს მითების ერთიანი და არაწინააღმდეგობრივი განმარტება ფაქტებზე დალდატანების გარეშე.

მითოსში თეორიული ელემენტი მხატვრულს ეჯახება. პირველი, რაც თვალში გვხვდება, ეს არის მითოსისა და პოეზიის ახლო ნათესაობა. „ძველი მითები მშობელი მიწაა, საიდანაც თანდათანობით ამოიზარდა პოეზია. ეს ის პროცესია, რასაც ევოლუციის თეორიები დიფერენციაციასა და სპეციფიკაციას ეძახიან. მითების შემქმნელი ცნობიერება პოეტური ფანტაზიის პირველსახეა და პოეტის მაფორმებელი ძალა არსებითად მითების შემქმნელ ძალას უტოლდება“⁴. მაგრამ, მიუხედავად ამგვარი გეხეტური კავშირისა, თვალნათლივ მოჩანს მითოსისა და ხელოვნების მთავარი განმასხვავებელი ნიშანი. ამაზე მიუთითებს კანტის მტკიცებაც, რომ „ესთეტიკური ჭვრეტა სრულიად გულგრილია მისი საგნის არსებობა-არარსებობის მიმართ“. რეალობისადმი ასეთი გულგრილობა სწორედ რომ სრულიად უცბოა მითოსური ფანტაზიისათვის. მითოსური წარმოსახვის ძალა მუდამ გულისხმობს რწმენის აქტს. თავისი საგნის რეალობის რწმენის გარეშე მითოსს გამოეცლებოდა საკუთარი ნიდაგი. ამ უმთავრესი და აუცილებელი პირობის ძალით მითოსის არსის გაგება ეწინააღმდეგება იმ გაგებას, რომელიც ახლახან განვიხილეთ: იგი დაუშვებლად თვლის მითოსური აზროვნების

³ Malinowsky, *Myth In Primitive Psychology* (ნიუ-იორკი, 1926), გვ. 12. შზდ.

⁴ F. C. Prescott, *Poetry and Myth* (ნიუ-იორკი, 1927), გვ. 10.

შედარებას მეცნიერულ აზროვნებასთან. რასაკვირველია, აზროვნების ეს ორი ფორმა ვერ ჩაითვლება თანაბარი რანგისად, მაგრამ ისინი ერთ მიზანს ისახავენ, სახელდობრ, რეალობას. თანამედროვე ანთროპოლოგიაში მითოსისა და მეცნიერების ასეთი ნათესაობა წამოსწია სერ ჯეიმს ფრეზერმა. ფრეზერის შეხედულებით, არ არსებობს მტკიცე ზღვარი მაგიასა და ჩვენი მეცნიერული აზროვნების წესს შორის. ასევე, მაგიაც — რა ფანტასტიკურსა და უჩვეულო ხერხებსაც არ უნდა მიმართავდეს იგი — მეცნიერულ მიზნებს ისახავს. თეორიული თვალსაზრისით, მაგია მეცნიერებაა, ხოლო პრაქტიკული თვალსაზრისით, იგი, რა თქმა უნდა, მეცნიერების უკანონო დაა, ე. ი. ცრუმეცნიერებაა, ვინაიდან თავის აზროვნებასა და მოქმედებაში მაგიაც იმ დაშვებიდან ამოდის, რომ ბუნებაში მუდამ და აუცილებლად არსებობს ესა თუ ის მოვლენა ამა თუ იმ გონითი ან პიროვნული ძალის ქმედითი ჩარევის გარეშე. მრწამსი ასეთია: „ბუნების პროცესებს განსაზღვრავს არა რომელიმე პიროვნების ვნებები ან ნება-სურვილი, არამედ — უცვლელი მექანიკური კანონების მოქმედება“⁵. ამიტომაც არის, რომ მაგიას საფუძვლად უდევს ბუნების სიმწყობრისა და ერთსახოვნების ურყევი რწმენა. მაგრამ ფრეზერის ხსენებულმა თვალსაზრისმა ვერ გაუძლო კრიტიკულ გამოცდას; დღევანდელმა ანთროპოლოგიამ იგი თითქმის მთლიანად უარყო⁶.

ამჟამად ყველა ეთანხმება იმ აზრს, რომ საკმარისი არ არის მაგია და მითოსი მოვამწყვდიოთ ტიპიური კაუზალური ახსნის სქემებში. საქმე ის კი არ არის, მითოსი რამდენსამე ნაცნობსა და სარწმუნო ფაქტზე დავიყვანოთ, არამედ უფრო იმას უნდა შევეცადოთ, ღრმად შევიჭრათ მითოსის არსში, თუ გვსურს ამოვიცნოთ მისი დაუდგრომლობა და მითოსური აზროვნების პრინციპი.

თუ ამ პრობლემას სხვა კუთხით შემოვუვლით, მითოსის დინამიური პრინციპის გაგებაც გამარტივდება. მითოსი თითქოსდა ორსახოვანია: ერთი მხრივ, იგი ცნებით-ლოგიკური

⁵ Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, *The Golden Bough* (ლონდონი, 1900), I, გვ. 61 შპდ., 220 შპდ.

⁶ ფრეზერის შეხედულებებს აკრიტიკებს R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, მე-2 გამოც., ლონდონი, 1914, გვ. 47 შპდ., 177 შპდ.

სტრუქტურის მქონეა, ხოლო, მეორე მხრივ — ონტოლოგიური სტრუქტურის მქონე. მითოსი მარტოოდენ მოუწესრიგებელ და ბუხლოვან წარმოდგენათა ჯამი როდია; იგი გარეგან და შინაგან გამოცდილებათა შედეგია. მითების შემთხვეულ ადამიანს რომ სინამდვილე თავისებურად და სრულიად სპეციფიკურად არ აღეჭვა, იგი ვერც ამა თუ იმ განსჯის შემწეობით მოახერხებდა მის გაგებას. საჭიროა შევიჭრათ ჩვენი აღქმის ღრმა ფენებში, რათა მითოსური აზროვნების ბუნება ამოვიცნოთ. ჩვენს გარეგან აღქმაში, ჩვენს ინტერესს, უწინარეს ყოვლისა, გრძნობად მონაცემთა მდგრადი მომენტები აღძრავს. მათში გამოვყოფთ სუბსტანციებს აქციდენციებისაგან, აუცილებლობას შემთხვევითობისაგან, კონსტანტობას ცვალებადობისაგან. ასეთი გარჩევის შემწეობით გვექმნება წარმოდგენა გარკვეული თვისების მქონე ფიზიკურ საგანთა სამყაროზე. სამყაროს ამგვარი ანალიზურ-მეცნიერული სურათი თავისი ძირითადი ნიშნებით უპირისპირდება მითოსური გამოცდილებითა და მითოსური აზროვნებით მოპოვებულ წარმოდგენას. მითოსური სამყარო, გარკვეული აზრით, უფრო მერყევია და ცვალებადი, ვინემ მეცნიერული თეორია საგანთა და მათი თვისებების, სუბსტანციებისა და აქციდენციების შესახებ. ეს განსხვავება რომ უკეთ გავიგოთ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის ფაქტი, რომ საგანთა ის თვისებები, რაზედაც მითოსი მოგვითხრობს, არა ობიექტური, არამედ ფიზიონომიური მახასიათებლებია. ემპირიულ-მეცნიერული გაგების შესაბამისად, ბუნება იძლევა საშუალებას მისი ასეთი დეფინიციისა: ბუნება არის „საგანთა არსებობა, რამდენადაც იგი განსაზღვრულია საყოველთაო კანონებით“⁷. ამგვარი „ბუნება“ მითოსისათვის არ არსებობს. მითოსი არის დრამატული სინამდვილე — მოქმედებებისა და ურთიერთმოცილე ძალების სინამდვილე. ბუნების ყოველ მოვლენაში მითოსი ხედავს ამგვარი ძალების შეჯახებას. მითოსით გამსჭვალული ადამიანის აღქმა მუდამქამს ერწყმის კოსმოსურ გრძნობებს. ყოველივეს, რასაც ის აღიქვამს ან განიცდის, გარს არტყია სიხარულისა თუ ტკივილის, შიშის, მღელვარების,

⁷ Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, თ. 14.

აღტყინებისა თუ სასოწარკვეთილების თავისებური ატმოსფერო. აქ ვერ ვილაპარაკებთ „საგნებზე“, როგორც უსიცოცხლო-სა და იხდიფერენტულზე. ყოველი საგანი ადამიანის მიმართ ან სამოყვროდ არის განწყობილი, ან სამტროდ, ან მაზლობელია, ან ავის შომასწავებელი, ან მაცდურია და მომნუსხველი, ან საზარელია და შიშის მომგვრელი. ჩვენთვის ძნელი როდია ვეზიაროთ ადამიანური განცდის ამ ძირითად ფორმებს, ვინაიდან თავიანთი პირვანდელი ძალა მათ არც ცივილიზებულ ადამიანთა ცხოვრებაში დაუქარგავთ. შეგვიპყრობს თუ არა ძლიერი განცდა, დღესაც საგნები სულს იღვამენ. ჩვენი ვნებები — სიყვარული თუ სიძულვილი, შიში თუ იმედი — სახეს უცვლის საგანთა ფიზიონომიას და მას ადამიანურ თვისებებს ანიჭებს.

სამყაროს მითოსური გაგება, დაფუძნებული პრიმიტიულ აღქმაზე, მკვეთრად უპირისპირდება თეორიული ბუნებისმეცნიერების „მსოფლხედვას“. ბუნებისმეცნიერული აზროვნება ცდილობს აღმოფხვრას პრიმიტიულ-მითოლოგიური მსოფლხედვის ყოველი კვალი. მითოსური წარმოდგენები წმინდა ქიმიური სინამდვილის შთაბეჭდილებას ტოვებს დღევანდელი მეცნიერების ფონზე. მაგრამ ეს არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, თითქოს მითოსური სინამდვილე, რომლის „სახეც“ „ფიზიონომიურ“ თვისებათა სიუხვეში მქლავნდება, როგორც ასეთი, დაინგრევა ან აბსურდამდე დაეშვება. მართალია, მან დაქარგა თავისი მნიშვნელობა ობიექტური კოსმოლოგიისათვის, მაგრამ არ დაუქარგავს თავისი ანთროპოლოგიური მნიშვნელობა. ჩვენ ვერ მოვახერხებთ გვერდი ავუაროთ ფიზიონომიურ თვისებებს; უფრო მეტიც, ამ თვისებათა გარეშე წარმოუდგენელიცაა ჩვენი დღევანდელი, არამითოსური სინამდვილე; ისინი თანამედროვე მსოფლხედვაშიაც ინარჩუნებენ თავიანთ მნიშვნელობას. სოციალურ ცხოვრებაში, ჩვენს ყოველდღიურ ურთიერთობაში სხვა ადამიანებთან, კონკრეტული აღქმა და განცდა სავსებით ვერ მოსწყდება ამ თვისებებს. თუ მიუზბრუნდებით ცნობიერების უადრეს საფეხურებს, აქაც ფიზიონომიური თვისებებით დაინტერესება წინ უსწრებს აღქმითი თვისებებით დაინტერესებას. თავისი განვითარების უადრეს საფეხურზე ბავშვი ჭერ მოუწყვსრიგებელ გრძნობად შთაბეჭდი-

ლებათა მოზღვავებას კი არ განიცდის, არამედ თავჯაპირველად იგი მგრძნობიარეა გამომეტყველებით ფენომენთა მიმართ⁸. გამომეტყველების გაგება არსებითად წინ უსწრებს საგანთა ცოდნას. ბუნებისმეცნიერება უნდა გაემიჯნოს ამ გრძნობად თვისებებს, თუ მიზნად ისახავს გაუმკლავდეს თავის თეორიულ ამოცანას — სამყაროს ცნებით-ობიექტურ შემეცნებას. მაგრამ იგი ვერ შეძლებს რადიკალურად გამორიცხოს ისინი საკუთარი მსოფლხედვიდან. მართალია, სუბიექტურ თვისებებს შეზღუდული მნიშვნელობა აქვთ მეცნიერებისათვის, მაგრამ ისინი ჭერაც გზას უკვალავს ბუნებისმეცნიერებებს. საქმე ის არის, რომ ყოველ ინდივიდუალურ განცდას უფლება აქვს რეალობად იქნეს აღიარებული მეცნიერების მიერ. თანავედროვე ფიზიკაში ორი ფერის, ვთქვათ, წითლისა და ლურჯის, განსხვავება რიცხვით სიდიდეთა სხვაობაზე დაიყვანება. მაგრამ აქედან გამომდინარე რომ გვეთქვა, რიცხვები უფრო „ნამდვილია“, ვიდრე ფერებიო, ეს იქნებოდა საქმის ვითარებისათვის უაღრესად შეუფერებელი მსჯელობა. ფერთა ბუნებისმეცნიერული გაგება მხოლოდ იმას მიგვანიშნებს, რომ ფიზიკურ ტოლობათა რიცხვით მიმართებებში გრძნობადი თვისებები, მაგალითად, ფერები, აყვანილია რიცხვისმიერ, ზუსტად დეფინირებულ. სიდიდეთა სიმაღლეზე. ჩვენ უთუოდ ცრუმეტაფიზიკის მსხვერპლი შევიქნებოდით, პითაგორელთა მსგავსად რომ რიცხვის პიპოსტაზირება მოგვეხდინა და იგი ჭეშმარიტ სინამდვილედ, საგანთა არსად და სუბსტანციად მიგვეჩნია. თუ მოვიმარჯვებთ აქ ჩვენს მიერ მოხაზულ მეთოდოლოგიურსა და შემეცნების-თეორიულ პრინციპებს, ახლებურად წარმოგვიდგება სულის ის უდაბლესი ფენაც, რომელსაც აღქმის სინამდვილე ემყარება: ეს არის ლტოლვებისა და გრძნობების ფენა. მაშინ ჩვენი გრძნობადი აღქმების, ე. წ. „მეორეული თვისებების“ სინამდვილეს შევიმეცნებდით, როგორც შუამავალ სფეროს სულის ქვედა ფენასა და ძალად გონით ფუნქციებს შორის. ეს შუა ფენა თუმცა მოსწყდა „ფიზიონომიურ“ საფეხურს, მაგრამ მას ჯერ კიდევ არ მიუღწევია მეცნიერული გამოცდილების ცნებით-ზოგადო

⁸ ამ პრობლემის შესახებ იხ. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, ტ. 111, ნაწ. 1, თავი 2 და 3.

ფორმისათვის. ხსენებული სამი სახეობიდან ყოველ მათგანს თავ-თავისი ფუნქციონალური ღირებულება მოეპოვება. ამათ-გან არც ერთი არ წარმოადგენს შიშველ ილუზიას, არამედ ისინი თავისებურად აუცილებელი პირობებია ჩვენს მიერ სინამდვილის შემეცნებისათვის.

ვფიქრობ, რომ ამ პრობლემის საუკეთესო და უცხადესი ფორმულირება მოგვცა ჯონ დიუმი. ის იყო ერთ-ერთი პირველთაგანი, რომელმაც აღიარა ემოციათა დიდი მნიშვნელობა, რაც ესოდენ მძლავრად მონაწილეობს მითოსური სამყაროს აგებაში და რაც სინამდვილის ძირითად ელემენტებად უნდა განვიხილოთ. არსებითად დიუმი ამ აზრამდე მიიყვანა თანმიმდევრული ემპირიზმის იდეალმა. „ემპირიული სინამდვილე“, წერს დიუმი, „ტრაგიკული თვისებების მქონეა. მას შეუძლია იყოს მომხიბლავი, იუმორით აღსავსე, მშვიდი და სერიოზული, ან თავგზის ამბნევი, მყუდრო, მძიმე და უსიამოვნო, მოსაწყენი, მკაცრი, სანუგეშო, დიდებული, ან შიშის მომგვრელი; ასე გამოიყურება სინამდვილე, რომელიც ჩვენი რეფლექსიის ჩაურევლად ისეთია, როგორიც ის არის... სინამდვილის ამ არსებით ნიშანთა სიუხვე იმავე რანგისაა, რაც ჩვენს მიერ ფერების, ტონების, სუნის, გემოსა და შეხების შეგრძნებათა სიუხვე. თუკი საზოგადოდ არსებობს ისეთი საზომი, რაც ამ გრძობად თვისებებს საბოლოო მონაცემებად ჩაგვათვლევინებს, მაშინ მან ასეთივე დასკვნამდე უნდა მიგვიყვანოს, თუ ამ საზომს მივუყენებთ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ სინამდვილეს. ყოველი თვისება, როგორც ასეთი, ერთდროულად შემეცნების ამოსავალიცაა და მისი მიზანიც. იგი რაც არის, არის იმის მეოხებით, რომ იგი არის. თეორიულად იგი შეგვიძლია დავიყვანოთ სხვა საგნებზე, შეგვიძლია მივიჩნიოთ რალაციის შედეგად, ან რალაციის ნიშნად; მაგრამ ჩვენი თეორიები „საბოლოოს“ შესახებ თვით ამ უკანასკნელს ხელუხლებლად ტოვებენ, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი უსწლტება ყოველივე თეორიულ გააზრებას; ...მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერება კლასიფიკაციისა და სისტემობრივი ახსნის მეშვეობით გარდაქმნის უშუალო მონაცემებსა და საგანთა მნიშვნელობითს შინაარსებს, უშუალოდ მოცემული მაინც მისგან ხელუხლებელი რჩება, რჩება რა იმად, რაც იყო მუდამ, თავისთავად. რაკი გავაჩნია გრძობ-

ბადი თვისებები, არც აღარაფერია შესამეცნებელი. ხოლო თუ გავიზიარებთ იმ ტრადიციულ შეხედულებას, რომ მეცნიერული ობიექტები არის სინამდვილე par excellence, მაშინ უნდა ვცნოთ მათი ჭეშმარიტი, მეტაფიზიკური რეალობაც. თუ ასე უშუალოდ მოცემულ თვისებებს მეცნიერების საგნებად ვაქცევთ, მათი „ნამდვილობისაგან“ ბევრი აღარაფერი შეგვრჩება. მაგრამ ვინაიდან მათი არსებობის უარყოფა შეუძლებელია, მათ ცნობიერების შინაარსებად აჯგუფებენ და ფიზიკური საგნებისაგან ასხვავებენ. ხოლო ამგვარი დაშვებიდან აუცილებლად გამომდინარეობს ე. წ. სულისა და სხეულის პრობლემა, რაც თავის მხრივ უკავშირდება გონისა და მატერიის მიმართებას. თუ ჩვენ შევეცლით მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს, ე. ი. თავიანთ კანონიერ ადგილს დავუბრუნებთ უშუალო თვისებებს, როგორც კონკრეტულ საგანთა და სიტუაციათა გარკვეულობებს, მაშინ აქ წამოჭრილი კითხვები დაკარგავენ შემეცნებისთეორიულ პრობლემათა სახეს და ძოგვევლინებიან მეცნიერულ კითხვებად, ე. ი. კითხვებად ამა თუ იმ ნამდვილად არსებულ ვითარებათა პირობებისა და თვისებების შესახებ¹⁰.

მაშასადამე, თუ მითოსური აღქმისა და ფანტაზიის სინამდვილეზე მსჯელობას ვაპირებთ, იგი არ უნდა შევაფასოთ თანამედროვე მეცნიერების ჭეშმარიტებისა და შემეცნების იდეალთა შესაბამისად. მითოსური განცდა უნდა მივიღოთ მის უშუალოდ ასე და ამგვარს მოცემულობაში. აქ საქმე ეხება არა თეორიათა და შეხედულებათა ინტერპრეტაციას, არამედ თვით მითოსური არსებობის გაგებას. მითოსი როდია რწმენის დოგმათა სისტემა. იგი გაცილებით უფრო მეტად მოქმედებისაგან შედგება, ვიდრე აზრებისა, ფანტაზიებისა და წარმოდგენებისაგან. წინსვლის უდავო ნიშანია ის, რომ თანამედროვე ანთროპოლოგიასა და რელიგიის ისტორიაში სულ უფრო მეტად იკიდებს ფეხს ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, წეს-ჩვევები ისტორიულადაც და ფსიქოლოგიურადაც წინ უსწრებს დოგმატურ რწმენას. კიდევაც რომ შეგვძლებოდა და მითოსი თავის საბოლოო აზრით ელემენტებზე დაგვეყვანა, ამგვარი ანალიზით მაინც ვერასოდეს შევიმეცნებდით მითოსის არსს, ვინაიდან

¹⁰ Experience and Nature (ჩიკაგო, 1925), გვ. 96, 264 შმდ.

მისი სასიცოცხლო პრინციპია არა სტატიკური ყოფიერება, არამედ დინამიური მოქმედება. პრიმიტივი თავის გრძნობებსა და აფექტებს აბსტრაქტული სიმბოლოებით კი არ გამოხატავს, არამედ — კონკრეტულად და უშუალოდ; ჩვენ მხედველობაში უხდა ძვილით გაძიხატვის ამ ფორმათა ერთობლიობა, თუ გვსურს შითოსისა და პრიმიტიული რელიგიის გაგება.

მითოსური ცნობიერების მეტად მკაფიო და ყოვლისმომცველი თეორია შექმნეს ფრანგული სოციოლოგიური სკოლის წარმომადგენლებმა, უპირველეს ყოვლისა კი, დიურკჰაიმმა. დიურკჰაიმის ამოსავალი პრინციპის თანახმად, მითოსის მართებული დახასიათება განუხორციელებელი დარჩება, ვიდრე მის წყაროებს ბუნების ძოვლენებში დავეძებთ. ყოველი მითოსური შემოქმედების პირველნიმუშს წარმოადგენს არა მარტო ბუნება, არამედ საზოგადოებაც. მითოსი ბუნებრივ ყოფიერებას გამოთქვამს სოციალური ყოფიერების ენით. ბუნება აქ ასახავს სოციალურ არსებობას თავისი ძირითადი თვისებებით, თავისი ორგანიზაციითა და სტრუქტურით¹⁰. დიურკჰაიმის მოძღვრება მთელი სისრულით გაიშალა ლევი-ბრიულის შემოქმედებაში. თავის გამოკვლევებში ლევი-ბრიული ზოგადად ახასიათებს პრიმიტივის საქყაროს. მითოსურ აზროვნებას იგი უწოდებს „წინალოგიკურ აზროვნებას“. თუ კითხვას დავსვამთ მიზეზთა შესახებ, ისინი არც ლოგიკურია და არც ემპირიული, არამედ — მითოსური. „ჩვენი ყოველდღიური საქმიანობა წარიმართება ბუნების კანონთა უცვლელობისადმი ურყევი რწმენის პირობებში. პრიმიტივის პოზიცია კი სრულიად სხვაგვარია. იგი სულ სხვა კუთხით აღიქვამს ბუნებას, რომელშიაც ცხოვრობს. ყველა საგანსა თუ სულიერ არსებას მოიცავს იღუმალი კავშირი და ისინი ერთიმეორის ზეგავლენას განიცდიან“. ლევი-ბრიული ფიქრობს, რომ პრიმიტიული რელიგიის მითოსური ბუნება ე. წ. „კოლექტიურ“ წარმოდგენებშია ჩამარხული. მათ ვერ მივუსადაგებთ ჩვენი ლოგიკის იმ წესებს, რომლებიც სრულიად სხვა ვითარებას ეხებიან. პრიმიტივის წინალოგიკურ აზროვნებაში წინააღმდეგობის დებულებაც კი არ არის ძალის მქონე, რომ

¹⁰ Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (პარიზი, 1912).

აღარაფერი ვთქვათ სხვა ლოგიკურ პრინციპებზე¹¹. ჩემი შეხედულებით, ფრანგულმა სოციოლოგიურმა სკოლამ სავსებით და დაძაჯრებლად დაასაბუთა თავისი მტკიცების პირველი ნაწილი, ხოლო რაც შეეხება მეორე ნაწილს, იგი დაუსაბუთებელი დარჩა. ერთი მხრივ, უდავოა, რომ მითოსი არსებითად სოციალურადაა შეპირობებული, მაგრამ, მეორე მხრივ, სადავოა იმის მტკიცება, თითქოს პრიმიტიული აზროვნება აუცილებლად წინალოგიკური, ან „მისტიკური“ იყოს, ვინაიდან ამგვარი მტკიცება შეუთანხმებელია ანთროპოლოგიურსა და ეთნოლოგიურ ფაქტებთან. აქი ცნობილია პრიმიტიული ცხოვრებისა და პრიმიტიული კულტურის არაერთი სფერო, რომლებსაც ჩვენი კულტურისათვის ნიშანდობლივი თვისებები ახასიათებს. ვიდრე მიგვაჩხნია, რომ საზოგადოდ არ არსებობს არავითარი კავშირი ჩვენს ლოგიკასა და პრიმიტიული ადამიანის ლოგიკას შორის, ვიდრე გვგონია, რომ აზროვნების ეს ორი ფორმა მკვეთრად უპირისპირდება ერთმანეთს, ემპირიულ ფაქტთა გაგებას ნუ წოველით. თვით პრიმიტიულ ცხოვრებაშიაც საკრალური და ნუმინოზური სფეროები მუდამ მიწიერი, ამქვეყნიური არსებობის წრეშია მოქცეული. საზოგადოდ არ არსებობს კონვენციურ წესთა და დებულებათა ისეთი ჯამი, რაც მოაწესრიგებდა და განსაზღვრავდა პრიმიტივის სოციალურ არსებობას. „აქაური წესები“, ამბობს მალინოვსკი, „სრულიად არ არის დამოკიდებული მაგიურ წეს-ჩვევებსა და წმიდა ზიარების აქტებზე, არც მათი გამძლეობა ყოფილა ოდესმე დაკავშირებული რაიმე ცერემონიებზე, ან წეს-ჩვეულებებთან. უმართებულოა იმის დაშვება, თითქოს ადამიანს, თავისი განვითარების ადრეულ საფეხურზე, ქაოსურ სინამდვილეში ეცხოვროს, სადაც რეალობა და არარეალობა ჯერ კიდევ გაუთიშავ მთლიანობას ქმნიდა, სადაც მისტიციზმი და გონებრივი ხედვა ისე შერეოდა ერთმანეთს, როგორც ყალბი და ნამდვილი მონეტები აწეწილ, ანარქიულ სახელმწიფოში. მაგიური და რელიგიური წეს-ჩვევებისათვის არსებითია სწორედ მათი ფუნქციები, რომ-

¹¹ Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, პარიზი, 1910; La mentalité primitive, პარიზი, 1922; L'Âme primitive, პარიზი, 1928.

ლებიც მხოლოდ გონებისმიერი შემეცნების შეუძლებლობის შემთხვევაში ამოქმედდება. არსებობის უხილავ მექანიზმთან დაკავშირებული რიტუალური ჩვევებიც ცხოვრებას გასცდება, მაგრამ ისინი ადამიანის მიწიერ საქმიანობას არც ღირებულებას ართმევენ და არც ზედმეტობად თვლიან. პრიმიტივის სურვილია, თავისი მაგიური ან რელიგიური ხერხებით სასწაული მოახდინოს, ოღონდ არა იმიტომ, რომ მას ავიწყდება თავისი გონითი ძალების საზღვრები, არამედ სწორედ პირუტყუ: იმიტომ, რომ სრულიად ცხადად შეუგნია ეს საზღვრები. ჩემი აზრით, ჩვენ უფრო წინ უნდა წავიწიოთ და ვაღიაროთ, რომ პრიმიტივის აზროვნების გაგება გარდაუვალია რელიგიის იმ ცნების მოსაპოვებლად, რაც ერთხელ და სამუდამოდ განმტკიცდება და რაც რელიგიის სპეციფიკურ საზრისსა და შინაარსს განიხატავს¹².

თვით საკრალური სფეროც კი, რაც ჰემმარიტად მითოსისა და რელიგიის სფეროა, რაციონალური თვისებების მქონეა. ის, რასაც ჩვენ, ლოგიკური თვალსაზრისით, ირაციონალურს, წინალოგიკურსა და მისტიკურს ვუწოდებთ, სამყაროს როგორც მითოსური, ისე რელიგიური გაგების წინაპირობას წარმოადგენს. თუ ამ წინაპირობებს გავიზიარებთ და მათ სწორად გავიგებთ, ე. ი. თუ მათ პრიმიტივის თვალთ შევხედავთ, ერთბაშად სახეს შეიცვლის მათგან გამომდინარე დასკვნებიც; ისინი აღარ წარმოგვიდგებიან როგორც არალოგიკურნი, ანუ შეუთავსებელნი ლოგიკის წესებთან. რასაკვირველია, ყოველი ცდა იმისა, რომ მითოსი რაციონალისტურად გაეგოთ, ე. ი. იგი მიეჩნიათ თეორიული ან ეთიკური ჰემმარიტების ალეგორიულ გამოსახულებად, მარცხით დამთავრდა, ვინაიდან მათ მხედველობიდან უკუაგდეს მითოსური ცდის ძირითადი ფაქტები¹³. მითოსის ჰემმარიტი საფუძველი არის არა აზროვნება, არამედ გრძნობა. მითოსური და პრიმიტიული რელიგიის აზროვნების ფორმები სრულიადაც არ არიან მოკლებული შინაგან მთლიანობას; მათი შინაარსები არც

¹² Malinowski, The Foundations of Faith and Morals (ლონდონი, 1936), გვ. 34.

¹³ თანამედროვე ლიტერატურაშიაც ჯერ კიდევ ხშირად გვხვდება ამაგვარი ინტელექტუალისტური პოზიციის კვალი, მაგალითად, F. Langer, Intellectualmythologie (ლაიფციგი, 1916).

უაზროა და არც გონებასთან შეუთანხმებელი. ოღონდ მათი შინაგანი მთლიანობა უფრო გრძნობითს ერთიანობას ემყარება, ვინემ ლოგიკური აზროვნების ერთიანობას. იგია პრიმიტიული წინალოგიკური აზროვნების ერთ-ერთი უძლიერესი მამოძრავებელი. თუ თეორიული აზროვნება სინამდვილის დახასიათებასა და ახსნას ისახავს მიზნად, მან მეცნიერული მეთოდები უნდა მოიმარჯვოს, უმთავრესად კი — კლასიფიკაციისა და სისტემატიზაციის მეთოდები. თეორიული აზროვნება სინამდვილეში გამოყოფს ცალკეულ, ერთიმეორისაგან მკაცრად დაცილებად ნიშან-თვისებებს. აქ საზღვრები მცენარეთა, ცხოველთა და ადამიანთა სამფლობელოებს შორის, ისევე, როგორც სახეობათა, ოჯახთა და გვართა განსხვავებანი, მტკიცეა და პრინციპული. მაგრამ პრიმიტივის გონება არ აღიქვამს მათ ამგვარად. იგი უფრო სინთეზურად აზროვნებს, ვინემ ანალიზურად და ერთიმეორისაგან არ გამოყოფს ბუნებისა და ცხოვრების მოვლენებს. ცხოვრებას ის განიცდის როგორც უწყვეტ მთლიანობას, როგორც მდინარებას, სადაც ცალკეული მომენტები შეუმჩნეველი რჩება. თუ ისინი სასოგადოდ აღიქვამენ საზღვრებს ყოფიერების სფეროებს შორის, ეს საზღვრები ურყევი და მტკიცე კი არ არის, არამედ მქრქალია და მუდამ ცვალებადი. არ არსებობს განსხვავება ყოფიერების ნაირსახოვან სფეროებს შორის. არსებულთაგან არაფერია ისეთი, რასაც გარკვეული და უცვლელი ფორმა ექნებოდა. თუ მითოსური სამყაროს ნიშანდობლივი თვისება არსებობს, თუ არსებობს კანონი, რომელსაც იგი ემორჩილება, ეს იქნება მეტამორფოზის კანონი. და მაინც, მითოსური სამყაროს ცვალებადობას ვერ მივაწერთ იმას, თითქოს პრიმიტივი ვერ ამჩნევდეს საგანთა ემპირიულ განსხვავებებს. ამ მხრივ ველური ძალიან ხშირად სჯაბნის კულტურულ დაძმინას. იგი მგრძნობიარეა ისეთ ფაქიზ განსხვავებათა მიმართ, რაც ჩვენს ყურადღებას უსხლტება. თავისი ნატურალიზმით ხშირად გავუოცებიათ ცხოველთა გამოსახულებებსა და მხატვრობას, რასაც ადამიანური კულტურის უდაბლეს საფეხურზე ვხვდებით, მაგალითად, პალეოლითურ ხელოვნებაში. ისინი ამყდავენებენ ცხოველთა მრავალნაირ ფორმებზე დაკვირვების გასაოცარ სიზუსტეს. პრიმიტივის მთელი არსებობა ხომ მომეტებულად მისი დაკვირვების უნართა და განსხვავების

ნიჭით განისაზღვრება. თუ ის მონადირეა, ცხოველთა ქცევის უმცირეს დეტალებშიაც უნდა ერკვეოდეს: მაგალითად, მას უნდა შეეძლოს სხვადასხვა სახეობის ცხოველთა ნაფეხურების გარჩევა და გამოცნობა. ეს ფაქტები არ ეგუება იმ შეხედულებას, თითქოს პრიმიტიული აზროვნება თავისი არსით იყოს „მისტიკური“, წინალოგიკური, არაცნებითი აზროვნება, რომელიც ვერ გასცილება ბუნდოვან წარმოდგენებს.

პრიმიტიული მენტალობისათვის ნიშანდობლივია არა აზროვნების თავისებური ფორმა, არა საკუთარი „ლოგიკა“, არამედ — სიცოცხლის ზოგადი განცდა. პრიმიტივი არ განიხილავს ბუნებას ბუნების მკვლევრის თვალთ, ვისაც ინტელექტუალური ცნობისმოყვარეობის დაკმაყოფილების მიზნით საგანთა დაჯგუფება განუზრახავს. იგი ბუნებას არ ეგებება წმინდა პრაგმატული ან ტექნიკური ინტერესებით. ბუნება მისთვის არც მხოლოდ შემეცნების ობიექტია და არც უშუალო პრაქტიკულ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილების საშუალება. ჩვენ კი, საპირისპიროდ ამისა, ერთიმეორეს მკვეთრად ვაცილებთ თეორიულსა და პრაქტიკულ არსებობას, აპასთან, ხშირად გვავიწყდება, რომ ბუნების მიმართ ორივე შესაძლებელი პოზიციის ძირები სულის ღრმა ფენაშია ჩამარსული. ხოლო პრიმიტივს აქვს მეტად მკრთალი ცნობიერება იმ პირვანდელი სულიერი ფენისა, საიდანაც აღმოცენდება მისი აზრები და გრძნობები. ბუნების პრიმიტიული ხედვა და პრიმიტივის პოზიცია ბუნების მიმართ არც წმინდა თეორიულია და არც წმინდა პრაქტიკული, არამედ თანაღმობითი (სიმპათეტური); თუ მხედველობაში არ მივიღებთ პრიმიტივის ამგვარ „სიმპათეტურ“ კავშირს ბუნებასთან, მითოსის სამყაროში შემავალი გზა ჩვენთვის დახშული აღმოჩნდება. მითოსს არ ახასიათებს არც აზროვნების სპეციფიკური გეზი და არც წარმოსახვის სპეციფიკური მიმართულება. მითოსი წარმოსდგება ემოციური ცხოვრებიდან, რომელიც ზემოქმედებას ახდენს პრიმიტიული ადამიანის ზოქმედებაზე. პრიმიტივი სრულიადაც არ არის მოკლებული უნარს აღიქვას საგანთა შესამჩნევი სხვაობები: მაგრამ ბუნებისა და ცხოვრების მისებური გავება გამსჭვალულია ცოცხალთა შორის იდუმალი კავშირის ღრმა რწმენით, რის გამოც სიცოცხლის ფორმათა ნაირფეროვნებასა და სხვადასხვაობას

იგი ერთიანობად აღიქვამს. ის არ აცხადებს პრეტენზიას იდგეს არსებულთა იერარქიის სათავეში. მითოსური აზროვნების ზოგადი წინამძღვარია სიციოცხლის ფორმათა საერთო „წარმომავლობა“. ტოტემის რწმენა პრიმიტიული კულტურის უსაჩინოესი ნიშან-თვისებაა¹⁴. სპენსერისა და გილენის მიერ უპრიმიტიულეს ტომთა, მაგალითად, ავსტრალიელ ზანგთა რელიგიური და საზოგადოებრივი ცხოვრების ღრმა შესწავლისა და აღწერის შედეგად გამოიჩინა, რომ ისინი მთლიანად არიან გამსჭვალული ტოტემისტური წარმოდგენებით. თვით კულტურის ბევრად უფრო მაღალ საფეხურზეც, ცივილიზებულ ხალხთა რელიგიაშიც, ვხვდებით ცხოველთა კულტის უაღრესად რთულ და ფაქიზად დამუშავებულ სისტემას. ტოტემიზმის შემთხვევაში ადამიანი თავის თავს მარტოოდენ ცხოველთა გარკვეული სახეობის შთამომავლად კი არ თვლის, არამედ მიაჩნია, რომ მისი ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი ირსებობა გახუფოფელ კავშირშია მის ტოტემ წინაპრებთან. ხშირად ეს კავშირი იდენტობად აღიქმება. ეთნოლოგ კარლ ფონ დენ შტაინენის ცნობით, ინდიელთა ტომის ერთ-ერთი ტოტემისტური გვარის წევრები ამტკიცებდნენ, რომ ისინი იდენტურნი არიან იმ ცხოველებისა, რომელთაგანაც თავიანთი წარმოშობა გამოჰყავდათ. ისინი გარკვევით აცხადებდნენ, რომ მართლა წყლის ცხოველები ან წითელი თუთიყუშები არიან¹⁵. ფრეზერის ცნობით, ავსტრალიელთა დიერი-ტომს ტოტემად თესლის გარკვეული სახეობა მიაჩნია; თავიანთ ბელადზე ისინი ამბობდნენ, რომ იგი თვითონ არის ის მცენარე, რომელიც თესლს წარმოქმნის¹⁶.

ეს მაგალითები მოწმობს, თუ რა ძალით ამარცხებს სიციოცხლის ერთიანობის რწმენა სამყაროში არსებულ ყველა გან-

¹⁴ Sir Baldwin Spencer and F. J. Gillen, The Native Tribes of Central Australia, The Northern Tribes of Central Australia.

¹⁵ იხ. Karl von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (ბერლინი, 1897), გვ. 307.

¹⁶ Frazer, Lectures on the Early History of Kingship (ლონდონი, 1905), გვ. 109.

სხვავენას, რასაც, ჩვენი რაციონალური პოზიციიდან ამოსვლით, მყარ და უცვლელ მონაცემებად განვიხილავთ. ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს პრიმიტივი სრულიად ვერ ამჩნევდეს აშკვარ განსხვავებებს. რა თქმა უნდა, მას არ შეუძლია უგულვებლყოს ისინი, როგორც ცდის ფაქტები; მაგრამ ისინი, რელიგიური თვალსაზრისით, მნიშვნელობას მოკლებულია. მითოსური და რელიგიური გრძობისათვის ბუნება არის სიცოცხლის ყოვლისმომცველი და განუყოფელი გენეზისური ერთიანობა. მასში ადამიანს არ უქირავს განსაკუთრებული ადგილი. თუმცადა ისიც ბუნების შვილია, მაგრამ არაფრით არ დგას ამ ერთიანობის რომელიმე წევრზე უფრო მაღლა. სიცოცხლე ერთიანიძავე რელიგიური ღირსების მატარებელია როგორც თავის უდაბლეს, ისე უმაღლეს ფორმებში. ადამიანები და ცხოველები, ცხოველები და მცენარეები ერთ სიბრტყეზე განიხილება. ტოტემისტურ საზოგადოებებში ერთმანეთის გვერდით გვხვდებიან ტოტემი-ცხოველები და ტოტემი-მცენარეები. მითოსური სინთეზის ასეთსავე პრინციპს ვხვდებით დროისა და სივრცის მითოსურ გაგებაში. დროის მითოსური ცხოვრებისათვის უცხოა დროში ერთდროულობისა და თანამიმდევრობის მკაცრი გარჩევა. მითოსურ რწმენაში წინაპართა სულები კი არ კვდებიან, არამედ კვლავაც არსებობენ და მომდევნო თაობებში განსხეულდებიან. მაგალითად, პაპის ან დიდდდის სული ახალშობილ ბავშვში ჩასახლდება. მითოსისათვის უცხოა დროის დანაწევრება მკვეთრად გარჩეულ საფეხურებად — ნამყოდ, აწმყოდ და მყოფადად, რის გამოც საზღვრები თაობათა შორის ბუნდოვანია.

სიცოცხლის ურღვევი მთლიანობის განცდა იმდენად ძლიერია და ურყევი, რომ აღრეული ხანის ადამიანი არ ცნობს სიკვდილის ფაქტს და გააფთრებით ებრძვის მკვდართა სამეფოს წარმოდგენას. პრიმიტიულ აზროვნებას ფიზიკური სიკვდილი არასოდეს ჩაუთვლია საყოველთაო კანონებს დაქვემდებარებულ ბუნებრივ მოვლენად. სიკვდილი შემთხვევითია და არა აუცილებელი. იგი მუდამ შეპირობებულია განსაკუთრებული და შემთხვევითი მიზეზებით. იგი ან მისნობით და მაგიით არის გამოწვეული, ან რომელიმე პიროვნების მტრული ზემოქმედებით. თავიანთ წიგნში ავსტრალიის აბორიგენტთა შესახებ სპენ-

სერი და გილენი გვაუწყებენ, რომ მათ საერთოდ არც იციან, რა არის ისეთი შემთხვევა, როგორცაა ბუნებრივი სიკვდილი. მათი რწმენით, ის, ვინც ბუნებრივი სიკვდილით კვდება, უთუოდ მეორე ადამიანის მიერ არის მოკლული და ერთ მშვენიერ ღღეს მკვლელსაც იგივე ბედი ეწევა¹⁷. მითოსში სიკვდილი იშთავითვე კი არ იყო, არამედ იგი გაჩნდა რაიმე განსაკუთრებული შემთხვევის შედეგად, ვთქვათ, პირველადამიანის მიერ ჩადენილი ცოდვის, ან ამა თუ იმ უბედური შემთხვევის გამო. ბევრი მითი ეხება სიკვდილის წარმოშობას. მითოსური და პრიმიტიული რელიგიური აზროვნებისათვის სრულიად უცხო უნდა იყოს ისეთი გაგება, რომლის თანახმადაც ადამიანი მოკვდავია. ამ მხრივ თვალსაჩინო სხვაობაა უკვდავების მითოსურ რწმენასა და სულის უკვდავების წმინდა ფილოსოფიური რწმენის ყველა მომდევნო ფორმებს შორის. პლატონის „ფედონში“ ფილოსოფიური აზროვნების მძაფრი სურვილია, ცხადად და ეჭვშეუტანლად დაგვისაბუთოს სულის უკვდავება. მითოსური აზროვნება სხვაგვარია. აქ დასაბუთების ტვირთი მუდამ სიცოცხლის საპირისპირო მხარეს აწვება, სახელდობრ, სიკვდილს. თუ რაიმე დამტკიცებას საჭიროებს, ეს არის სწორედ სიკვდილისა და არა უკვდავების ფაქტი. მითოსი და პრიმიტიული რელიგია საერთოდ ვერც გაერკვევა უკვდავების ფილოსოფიურ დასაბუთებაში. სიკვდილის შესაძლებლობის დაშვებაც კი ეწინააღმდეგება მითოსურ აზროვნებას. -სიცოცხლის ურღვევი მთლიანობისა და მუდმივობის რწმენის ძალით მითოსი ამ ქვეყნიდან აღგვის სიკვდილის მოვლენას. კაცობრიობის ისტორიაში ყველაზე შთამბეჭდავად სწორედ პრიმიტიულ რელიგიასა და მითოლოგიაშია გამოკვეთილი მტკიცე რწმენა მიცვალებულთა შემდგომი არსებობის შესახებ. პირამიდების უძველეს ტექსტთა ამოკითხვამ ბრესტედი იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მათი შინაარსი, არსებითად, ჭიუტი და ხშირად მძაფრი პროტესტიც კია სიკვდილის წინააღმდეგ. „(ამ ტექსტებში) უნდა ვეძიოთ ადამიანის პირველი მძლავრი ამბოხების გამოხატულება იმ დიდი წყევლიადისა და სიჩუმის წინააღმდეგ, საიდანაც აღარავინ ბრუნ-

17 Spencer and Gillen, The Native Tribes of Central Australia, გვ. 48.

დება. პირამიდების ტექსტებში საერთოდ არ გვხვდება სიტყვა „სიკვდილი“, გარდა იმ შემთხვევებისა, როცა მას უარყოფენ, ან მტრის მისამართით წარმოთქვამენ. აქ დაბეჭილებით გვარწმუნებენ, რომ მიცვალებული სიცოცხლეს განაგრძობს“¹⁸.

პრიმიტივის ინდივიდუალურისა და კოლექტიური გრძნობაც ამ რწმენითაა გაქლენილი. ადამიანის სიცოცხლეს არა აქვს გარკვეული საზღვრები დროსა და სივრცეში. იგი მოიცავს მთელ ბუნებასა და ადამიანის მთელ ისტორიას. ჰერბერტ სპენსერი იმ შეხედულებებისა იყო, რომ წინაპართა თაყვანისცემა რელიგიის პირველწყარო და ჭეშმარიტი სათავეა. ყოველ შემთხვევაში, შეიძლება ითქვას, რომ წინაპართა კულტი რელიგიის ერთ-ერთი უზოგადესი მოტივია. დედამიწის ზურგზე ცოტაა ისეთი რასა, რომელიც ამა თუ იმ სახით თაყვანს არ სცემდეს მიცვალებულებს. მშობლების გარდაცვალების შემდეგ, შემდგომ თაობათა დიდად საპატიო რელიგიურ მოვალეობად ითვლება მათი უზრუნველყოფა საკვებითა და ყოველივე იმით, რაც, ჩვეულებრივ, არსებობისათვის არის საჭირო, რათა მათ არსებობის ახალ ფორმაშიაც არ განიცადონ რისამე ნაკლებობა¹⁹. ხშირად წინაპართა თაყვანისცემა გამოხატავს და განსაზღვრავს ხალხის მთელ რელიგიურსა და საზოგადოებრივ ცხოვრებას. ჩინელთათვის წინაპართა კულტი, რაც სახელმწიფოს მიერაა ნებადართული და დაკანონებული, საზოგადოდ, ერთადერთი რელიგიაა, რომელიც ხალხს შეუძლია ჰქონდეს. დე გროტი ჩინური რელიგიის შესახებ წერს: „აქ გაწყვეტილი არ არის ის ძაფები, რომლებიც მიცვალებულს მის ოჯახთან აკავშირებს“. მიცვალებულთა ავტორიტეტი და მფარველობა შემდეგშიაც მოქმედებს. ისინი არიან ჩინელი ხალხის ბუნებრივი მფარველი ღმერთები, მათი კერის ღმერთები; იცავენ რა თავიანთ შთამომავლობას ავი სულების მანე ზემოქმედებისაგან, ამით მათ შოძავალი თაობებისათვის ბედნიერება მოაქვთ... წინაპართა თაყვანისცემის შედეგად, გარდაცვლილნი მზრუნველობას იჩენენ თავისიანების მიმართ და მათ კეთილდღეობასა

¹⁸ James Henry Breasted, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt* (ნიუ-იორკი, 1912), გვ. 91.

¹⁹ წინაპართა კულტის შესახებ მდიდარ ეთნოლოგიურ მასალას გვაწვდის: Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, I, გვ. 425 შმდ.

და მრავალშვილიანობას აღუთქვამენ. ამიტომაც მიაჩნიათ საოჯახო ქონება მიცვალებულთა უშუალო საკუთრებად; ისინი ცოცხლებთან ერთად განაგრძობენ ცხოვრებას და პატრიარქალური წყობის კანონები მოითხოვს, შვილთა ქონება ფაქტიურად მშობლებს ეკუთვნოდეს... მაშასადამე, მშობელთა და წინაპართა კულტშია ჩამარხული ჩინელი ხალხის რელიგიისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ფესვეული თვისება“²⁰.

ჩინეთი წინაპართა კულტის კლასიკური ქვეყანაა, სადაც შეგვიძლია შევისწავლოთ ამ კულტის ძირითადი თვისებები და დავაკვირდეთ ხალხის ცხოვრებაზე მის ზემოქმედებას. მაგრამ ზოგადი რელიგიური მოტივები, რაც საფუძვლად უდევს წინაპართა თაყვანისცემას, არ უკავშირდება განსაკუთრებულ კულტურულსა და საზოგადოებრივ პირობებს. ჩვენ მათ სხვადასხვა კულტურებში ვადასტურებთ. ასეთივე მოტივები გვხვდება ძველრომაულ რელიგიაში, სადაც წინაპართა თაყვანისცემამ რომაელთა ხასიათზეც მოახდინა ძლიერი ზეგავლენა. ფიუსტელ დე კულანჟი, თავის ცნობილ წიგნში „La cité antique“, ახასიათებს რა რომაელთა რელიგიას, მიუთითებს, რომ რომაელი ხალხის მთელი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ცხოვრება წინაპართა კულტის ნიშნითაა აღბეჭდილი. წინაპართა რწმენა და წინაპართა კულტი მუდამ იყო რომაული რელიგიის ძირითადი ნიშანი²¹. ასევე, ამერიკელ ინდიელთა ტომების რელიგია, ალასკიდან პატაგონიამდე, უმეტესად და არსებითად, არის რწმენა სიცოცხლისა სიკვდილის შემდეგ. იგი ეფუძნება ცოცხალთა და გარდაცვლილთა სულების ერთიანი კავშირის წარმოდგენას²². ეს ფაქტები თვალნათლივ მოწმობს, რომ აქ ჩვენს წინაშეა პრიმიტიული რელიგიის ძველი უნივერსალური და არსებითი ნიშანი. პრიმიტიული რელიგიის ამ მთავარი მო-

²⁰ J. J. M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (ნიუ-იორკი, 1910), გვ. 67, 82. უფრო საფუძვლიანი შესწავლის მიზნით იხ. de Groot, *The Religious System of China* (ლაიდენი, 1892), ტ. IV—VI.

²¹ Fustel de Coulanges, *La cité antique*; Wissowa, *Religion der Römer*, 1902, გვ. 187 შმდ.

²² იხ. სტატია „წინაპართა კულტი“ — Hastings, *Encyclopedia*, I, გვ. 433.

მენტის გავება შეუძლებელია, სანამ ამოსავლად მიგვაჩნია ის დებულება, რომ ყოველ რელიგიას შიშის გრძნობა წარმოშობს. ჩვენ უნდა ვეძიოთ სხვა და უფრო ღრმა წყარო, თუ გვსურს შევიძვეცნოთ ის ერთიანი კავშირი, რაც ტოტემიზმს წინაპართა კულტთან აკავშირებს. წმინდა, საკრალური, ღვთაებრივი მუდამ შეიცავს შიშის ელემენტს: იგი არის როგორც *mysterium fascinosum*, ისე *mysterium tremendum*²³. როცა ჩვენი მეთოდური წანამძღვრიდან ამოსვლით ვცდილობთ პრიმიტივის აზროვნება განვმარტოთ მისი ქცევების, წარმოდგენებისა და რწმენის შინაარსთა შესაბამისად, ვრწმუნდებით, რომ ასეთი ქცევები სხვა და შიშზე უფრო ძლიერი მოტივიდან მომდინარეობს. პრიმიტივის ცხოვრება მუდამ გარემოცულია ათასგვარი უცნობი საფრთხით. ძველი შეგონება: *primus in orbe deos fecit timor* — უთუოდ შეიცავს შინაგან ფსიქოლოგიურ დამაჯერებლობას. მაგრამ, როგორც ჩანს, ცივილიზაციის უადრეს საფეხურზევე ადამიანს მიუგნია იმ ახალი ძალისათვის, რომლის შემწეობითაც იგი წინ აღსდგომია სიკვდილის შიშს და განუდევნია იგი. სიკვდილის ფაქტს მან დაუპირისპირა სიცოცხლის უწყვეტი და ურღვევი მთლიანობის რწმენა. თვით ტოტემიზმაც კი შეინარჩუნა და კვლავაც განამტყიცა ყველა ცოცხალ არსებათა ერთიანობის ღრმა რწმენა მაგიური წეს-ჩვევებისა და რელიგიური რიტუალების მკაცრი მიღევნებით. ვ. რობერტსონ-სმიტის დიდი დამსახურება ის არის, რომ მან, თავის წიგნში სემიტების რელიგიის შესახებ, ამ პუნქტზე გაამახვილა ყურადღება. მან შეძლო იმის ჩვენება, რომ ტოტემიზმი მჭიდრო კავშირშია მისგან ტიპურად განსხვავებულ რელიგიის ფორმებთან. თვით ცრურწმენაც კი, თავის მეტად უხეშსა და უმკაცრეს ფორმაშიაც, ახლებურად გაშუქდება, თუ მას ამ თვალსაზრისით მივუდგებით. „უძველეს წარმართულ წარმოდგენათა ზოგიერთი ყველაზე უფრო თვალშისაცემი და მეტად გავრცელებული თვისება, ველურთა ტოტემიზმიდან, უფრო აქეთ, რელიგიის უმაღლეს ფორმებამდე, დამაკმაყოფილებელ ახსნას პოვებს ერთი და იმავე რელიგიური და სატომო ერთობის წევრთა — ადამიანთა და ადამიანის ზემდგომ არსებათა — ნათესა-

²³ Rudolf Otto, *das Heilige* (გეტინგენი, 1912). ...

! ობაში... უმტკიცესი კავშირი, რაც ადამიანებს თავიანთ ღმერთთან აერთებს, სისხლითი ერთიანობის ისეთივე კავშირია, რაც ადრინდელ საზოგადოებაში ადამიანებს აკავშირებს და რაც, იმავდროულად, ერთადერთი, წმიდა, ეთიკური პრინციპია. მაშასადამე, რელიგია, თავის უმკაცრეს ფორმებშიაც, მორალური ძალა ყოფილა... ძველთაგანვე, რელიგია, მაგიისა და მისნობისაგან განსხვავებით, იმ არსებებს მიმართავდა, რომლებიც სულიერად ენათესავებიან ადამიანს და მის მიმართ კეთილად არიან განწყობილი. ეს სულები, მართალია, ზოგჯერ განურისხლებიან თავიანთ ქვეშევრდომთ, მაგრამ, ჩვეულებრივ, კეთილად არიან განწყობილი მათდამი, ოღონდ — არა თავიანთ თაყვანისმცემელთა შტრების, ან მოღალატეების მიმართ... ასე გაგებული რელიგია აღარ გვესახება შიშის ნაყოფად და განსხვავება მასა და ველურის ძრწოლას შორის უხილავ მტერთა წინაშე არანაკლებ საგრძნობია კაცობრიობის განვიოარების უძველეს ხანაში, ვინემ კულტურის გვიანდელ საფეხურებზე²⁴.

ამასვე ცხადყოფს დამარხვის ის წესები, რასაც დედამიწის ყველა კუთხეში ვხვდებით. სიკვდილის შიში უთუოდ ერთ-ერთი უზოგადესი და უპირველესი ინსტინქტური გრძნობაა. ადამიანის პირველი რეაქცია გვამის დანახვაზე თავზარდაცემა და მისგან გაქცევა უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ამგვარი რეაქცია მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევებში ჩნდება. სულ მალე ადამიანი საქციელს იცვლის. მას უჩნდება სურვილი დააკავოს გარდაცვლილის სული, შესაბამისად, უკან გამოიხმოს იგი. ეთნოლოგთა ემპირიული მასალა გვამცნობს ანტაგონიზმს ქცევის ამ ორ სახეობას შორის. ამ ორთაბრძოლაში ჩვეულებრივ იმარჯვებს სურვილი იმისა, რომ შეინარჩუნონ მიცვალებულის სული. რასაკვირველია, არაერთგზის დასტურდება ისეთი ცდებიც, როცა აფერხებენ მიცვალებულის დაბრუნებას თავის წინანდელ სამოსახლოში: მაგალითად, კუბო საფლავისაკენ მიაქვთ, უკან კი ფერთლს ყრიან, რათა სულს მობრუნება გაუჭირდეს. მკვდრისთვის თვალის დახუჭვის ჩვეულებაც იმით

²⁴ W. Robertson-Smith, Lectures on the Religion of the Semites (ედინბურგი, 1889), Lecture II, გვ. 53 შმდ; იხ. Lecture X, გვ. 334 შმდ.

ახსენება, რომ გვამი დაბრმავდეს და გზასავალი აერიოს²⁵. მაგრამ უფრო მეტად მაინც საპირისპირო ტენდენციას ვხვდებით. ცოცხლად დარჩენილნი უდიდეს ენერგიას ახმარენ მიცვალებულის სულის შენარჩუნებას. ხშირად ამიტომ გვამს საკუთარ სახლშიაც კი მარხავენ, სადაც მათ სამუდამო სამყოფელს მიუჩენენ. გარდაცვლილთა სულები კერის ღმერთებად იქცევიან. ოჯახური ცხოვრებაცა და კეთილდღეობაც მათ შემწეობასა და მოწყალებაზეა დამოკიდებული. გარდაცვლილ შშობლებს შვილები სთხოვენ, ან მიატოვონ ისინი. „ჩვენ მუდამ ნაზად გვიყვარდით თქვენ“, გვეუბნება ტაილორის მიერ ჩაწერილი ერთ-ერთი სიმღერა, „და დიდი ხნის მანძილზე ერთ ჰერქვეშ ვცხოვრობდით. ნუ მიგვატოვებთ! დაბრუნდით ჩვენს ბინაში. იგი სუფთად არის თქვენთვის დაგვილი. და ჩვენც, მარადის თქვენი მოსიყვარულენი, აქა ვართ; ბრინჯიც გამწადებულია თქვენთვის; და წყალიც. დაბრუნდით ჩვენთან!“²⁶.

ამ მხრივ არ შეიძინევა პრინციპული სხვაობა მითოსურსა და რელიგიურ აზროვნებას შორის. ერთსაც და მეორესაც სათავე უდევს ადამიანური არსებობის ერთსა და იმავე ძირეულ ფაქტებში. ადამიანური კულტურის განვითარების გზაზე ვერ მივუთითებთ თუნდაც ერთ მომენტს, სადაც მითოსი წყდება და რელიგია იწყება. მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე რელიგია განუყრელად ერწყმის მითოსურ ელემენტებს და გამსჭვალულია ამ ელემენტებით. მეორე მხრივ, მითოსი, თვით თავის უალრესად უხეშსა და გადაგვარებულ ფორმებშიაც, შეიცავს ისეთ მოტივებს, რომლებიც ერთგვარად მიგვანიშნებს მოგვიანებით უფრო გაკეთილშობილებულ რელიგიურ წარმოდგენებზე. უკვე დასაბამითვე მითოსი პოტენციური რელიგიაა. აზროვნების არავითარ უეცარ კრიზისსა და ემოციური ცხოვრების არავითარ გარდასახვას არ მოჰყოლია მითოსური ეპოქის გარდაქმნა რელიგიურ ეპოქად. თავის წიგნში: „მორალისა და რელიგიის ორი წყარო“, ანრი ბერგსონი ცდილობს დაგვარ-

²⁵ ეთნოლოგიურ მასალას უხეად გვაწვდის სერ Edward Burnett Tylor, Primitive Culture (ნიუ-იორკი, 1874), თავი 14.

²⁶ Tylor, ხსენ. ნაშრ. (მე-3 გამოც.), 11, გვ. 32 შმდ.

წმუნოს, რომ არსებობს შეუპოვებელი დაპირისპირება მის მიერ ეგრეთ წოდებულ „სტატიკურსა“ და „დინამიურ“ რელიგიებს შორის. თუ პირველი საზოგადოებრივი იძულების შედეგია, მეორე, პირუკუ, ემყარება ცალკეული ინდივიდის თავისუფლებას. დინამიურ რელიგიაში ადამიანი განიცდის არა რაიმე იძულებას, არამედ — მიზიდულობას, რომელსაც იგი თავისი სურვილით ნებდება. და თუ ასეა, მას ძალუძს გაწყვიტოს კავშირი კონვენციურსა და ტრადიციულ მორალთან. რელიგიის უძალეს ფორმას, საკაცობრიო რელიგიას, ვერ მივალწევთ უწყვეტი თანდათანობით, ანუ ეტაპებად, ოჯახისა და ერის გადალახვით. „ჩვენ, უფრო“, ამბობს ბერგსონი, „ერთი ნახტომი უნდა გადაგველახა კაცობრიობა და ისე მიგვეღწია მისთვის, რომ გადალახვისას მიზნად არ დაგვესახა იგი. ამიერიდან, რელიგიის ენით ვმეტყველებთ, თუ ფილოსოფიის ენით, სიყვარულს ეხება საქმე, თუ პატივისცემას, ეს უკვე სხვა მორალურია, სხვა რიგის მოვალეობაა და ისინი საზოგადოებრივი იძულების ზემოთ დგანან... თუ ბუნებრივი მოვალეობა არის დაწოლა ან ბიძგი, სრულქმნილ მორალში არის მოწოდება... არა ჩვენი „მე“-ს განვრცობით გადავდივართ ერთი მდგომარეობიდან მეორეში... როდესაც, ამგვარად, მოჩვენებებს ვაფრთხობთ, რათა სინამდვილეს მივწვდეთ..., ამ ერთიანი ეთიკის ორ უკიდურეს წერტილში ვხვდებით იძულებას და აღმაფრენას: იძულება მით უფრო სრულყოფილია, რაც უფრო ნაკლებპიროვნულია იგი, რაც უფრო ახლოსაა იმ ბუნებრივ ძალებთან, რომლებსაც ჩვეულებასა და ინსტინქტსაც კი ვარქმევთ; ზოლო აღმაფრენა მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო ცხადად მოჩანს მასში პიროვნება და რაც უფრო მეტად ზეიმობს იგი ბუნებაზე გამარჯვებას“²⁷.

სწორედ გასაკვირია, რომ ბერგსონს, ზიოლოგისტური ფილოსოფიის სახელით მონათლული მოძღვრების ავტორს, თავის ბოლოდროინდელ კვლევა-ძიებაში კაცობრიობის ზნეობრივი და რელიგიური იდეებიც შემოაქვს.

„ადამიანი ბუნებას ატყუებს, როცა მას სოციალური სოლი-

²⁷ Bergson, Die beiden Quellen der Moral und der Religion, იენა, 1933, გვ. 28 შმდ., 34, 46.

დარობა ადამიანთა ძმობამდე აჰყავს; მაგრამ ბუნების ლალატია მაშინაც, თუ კოლექტივები, რომელთა გეგმაც ადამიანის სულის პირვანდელ სტრუქტურაში ჩაისახა., მოითხოვენ, ჭგუფი თუცა შტკიცედ იყოს შეკრული, მაგრამ ჭგუფსა და ჭგუფს შორის ვირტუალური მტრობა ჩამოვარდეს... ბუნების წიალიდან გამოსული ადამიანი მოაზროვნე და სოციალური არსებაა. მისი სოციალურობა გამიზნული იყო მცირე კოლექტივების დაარსებაზე, ვინაიდან მისი გონიერება მოწოდებული იყო იმისათვის, რათა ხელი შეეწყოს ინდივიდუალური და ჭგუფური არსებობისათვის. მაგრამ გონიერება, რომელმაც საკუთარი არსის შესაბამისად სულ უფრო მეტად გაშალა ფრთები, მოულოდნელი განვითარების გზას დაადგა. მან ადამიანები იხსნა იმ მონობისაგან, რაც მათ ტვირთად აწვა თავიანთი ბუნების შეზღუდულობათა გამო. ასეთ ვითარებაში ამა თუ იმ განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული პიროვნებისათვის შეუძლებელი არ იყო დახშული წრე კვლავ გაერღვია და თავისთვის მაინც გაეკეთებინა ის, რომლის გაკეთებაც ბუნებამ ვერ შეძლო კაცობრიობისათვის“²⁸.

ბერგსონის ეთიკა მისი მეტაფიზიკის ლოგიკური შედეგია. ბერგსონის მიზანი იყო ადამიანის ეთიკური არსებობის ასხნა მეტაფიზიკური პრინციპებიდან ამოსვლით. ბერგსონის ბუნების ფილოსოფიაში ორგანული სამყარო გაგებულია, როგორც ორი საწინააღმდეგო პრინციპის შეტაკების შედეგი. ესენია: მატერიის მექანიკური ძალა და élan vital-ის შემოქმედებითი, მაფორმებელი ძალა. სიცოცხლის ისარი მუდამ მერყეობს ძალთა ამ ორ პოლუსს შუა: მატერიის სიზანტე წინააღმდეგობას უწევს სასიცოცხლო ენერჯის მოზღვაებას. ბერგსონის აზრით, ადამიანის ეთიკური ცხოვრებაც უკუფენაა აქტიური და პასიური მეტაფიზიკური პრინციპების შეჯახებისა. ასევე, სოციალური ცხოვრებაც იმეორებს და ასახავს ორგანული სამყაროს უნივერსალურ პროცესს. სოციალური არსებობა ორი საპირისპირო ძალით არის განსაზღვრული: ერთი მოქმედებს სინამდვილის აშქაშინდელი მდგომარეობის სამარადისო შენარჩუნებისათვის, ხოლო მეორე იბრძვის ადამიანური არსებობის ახლებური,

²⁸ Bergson, ხსენ. ნაშრ., გვ. 53 შმდ.

დღემდე განუხორციელებელი ფორმების დასამკვიდრებლად. პირველი მისწრაფება ნიშანდობლივია სტატიკური, მეორე კი— დინამიური რელიგიისათვის. რელიგიის ამ ორ სახეს ვერასოდეს ვერ დავიყვანთ მათ საერთო მნიშვნელზე. კაცობრიობის განვითარებაში მოხდა ერთი ფორმიდან მეორეზე ნაბრძანებური გადასვლა: ადამიანმა, სოციალური იძულების საპირისპიროდ, პასიურობას თავი დააღწია და თავისუფალი, ინდივიდუალური-აქტიური, ეთიკური არსებობა მოიპოვა.

მე არ მიმაჩნია, თითქოს არსებობდეს პრინციპული განსხვავება რელიგიის ამ ორ ფორმას შორის, რომლებსაც ბერგსონი „იძულებისა“ და „მოწოდების“ ფორმებსაც უწოდებს. მისი წიგნი გთავაზობს რელიგიის ამ ორი სახის მეტად ცხადსა და საფუძვლიან ანალიზს. მაგრამ მეტაფიზიკური სისტემა ვერ დასჯერდება შოვლენათა მარტოოდენ აღწერას; მან უნდა სცადოს ამ მოვლენათა დაყვანა მათ საბოლოო მიზეზებზე. ამიტომაც ცდილობს ბერგსონი, ზნეობრივი და რელიგიური არსებობის ეს ორი ტიპი გამოიყვანოს ორი ურთიერთსაპირისპიროდ მოქმედი ძალიდან. თუ ერთი პრიმიტიული საზოგადოებრივი ცხოვრების მპყრობელია, მეორე ამსხვრევს იმ ბორკილს, რითაც ინდივიდი საზოგადოებას ეჭაპვება და ამით მოიპოვებს წარმოდგენას თავისუფალი პიროვნული არსებობის შესახებ. თუ დავეთანხმებით ბერგსონის ამ შეხედულებას, უნდა ვალია-როთ, რომ არ არსებობს უწყვეტი განვითარება, რომელსაც არსებობის ერთი ფორმიდან მეორეზე გადავყავართ. ადამიანმა განიცადა აზროვნებისა და გრძნობის უეცარი კრიზისი, რასაც თან მოჰყვა რევოლუციური შედეგები.

რელიგიის ისტორიის საფუძვლიანი გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ბერგსონის გაგებას არ გააჩნდა საკმაოდ გამძლე ემპირიული საფუძველი და რომ, უპირველეს ყოვლისა, ფეხს ვერ მოიკიდებს რელიგიისა და მორალის ორი წყაროს ხსენებული განსხვავება. ბერგსონს არც განუზრახავს, ეთიკა და რელიგიის ფილოსოფია წმინდა მეტაფიზიკურ საფუძველზე დაემყარებინა. იგი მუდამ ითვალისწინებს სოციოლოგიურსა და ანთროპოლოგიურ საბუთებს. ანთროპოლოგებში ფაქტიურად დიდი ხნის მანძილზე ბატონობდა შეხედულება, რომ პრიმიტიული საზოგადოებრივი ცხოვრების ფორმებში შეუძლებელია ვილაპარა-

კოთ ინდივიდის აქტიურ მონაწილეობაზე. მათი შეხედულებით, პრიმიტიულ საზოგადოებაში ინდივიდი, როგორც ასეთი, საზოგადოდ, ჯერ კიდევ არ გამოსულა ცხოვრების ასპარეზზე. ცალკეულ ინდივიდთა გრძნობები, აზრები და მოქმედებანი მომდინარეობდნენ არა მათი პიროვნული ცენტრიდან, არამედ ისინი მათში გარეგანი ძალის ზემოქმედებით იყვნენ გამოწვეული. პრიმიტივის ცხოვრება შეიძლებოდა დაგვეხასიათებინა როგორც უნეში, ერთფეროვნად მოქმედი მექანიზმი. ტრადიციასა და ჩვევებს პრიმიტივი ბრმად და მონურად მისდევს სულიერი სიზნანტისა და ჯგუფური ინსტინქტის შესაბამისად. ეს მოძღვრება ტომის ყოველი წევრის ავტომატური მორჩილების შესახებ ტომის კანონებისადმი კარგა ხნის მანძილზე ითვლებოდა უმნიშვნელოვანეს აქსიომად პრიმიტიული ცხოვრების სტრუქტურისა და რელიგიური წეს-ჩვეულებების კვლევისათვის.

ახალ ანთროპოლოგიურ კვლევა-ძიებას დიდი წვლილი მიუძღვის პრიმიტიულ საზოგადოებათა მექანიკურობისა და ავტომატურობის დოგმის შერყევაში.

მალინოვსკის განცხადებით, ხსენებულმა დოგმამ მცდარ პერსპექტივაში წარმოგვისახა ადრინდელი ადამიანის სასიცოცხლო სინამდვილე. როგორც იგი ხაზგასმით მიუთითებს, ველური უმკველად ღრმა პატივისცემით არის გამსჯვალული თავისი ტომის ჩვეულებებისა და ტრადიციების მიმართ; მაგრამ ჩვეულებებისა და ტრადიციის ძალა ერთადერთი როდია ველურის ცხოვრებაში. თვით კულტურის უძველეს საფეხურებზეც შიიმჩნევა სწავგარი ძალის ბატონობის სრულიად მკაფიო ნიშნები²⁹. მარტოოდენ იძულებით დალდასმული არსებობა, რომელშიაც სრულიად ჩამქრალია და გამორიცხული ყოველგვარი ინდივიდუალური აქტივობა, უფრო სოციოლოგიური ან მეტაფიზიკური კონსტრუქცია იქნებოდა, ვინემ ისტორიული სინამდვილე.

ბერძნული კულტურის ისტორიაში დასტურდება ისეთი პერიოდი, როცა საფუძველი ერყევა ძველი ღმერთების, ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ღმერთების რწმენას. ამ პერიოდში გააფ-

²⁹ Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (ლონდონი და ნიუ-იორკი, 1926).

თრებით ებრძვიან ხალხის მიერ ამ ღმერთებზე შექმნილ წარმოდგენებს. დიდი პიროვნებები ქმნიან ახალ რელიგიურ იდეებს. პოეტები და ფილოსოფოსები — ესქილე და ევრიპიდე, ქსენოფანე, ჰერაკლიტე, ანაქსაგორა — გვაუწყებენ ახალ ფილოსოფიურ და ზნობრივ იდეალებს. მათ ფონზე ძალას კარგავენ ჰომეროსის ღმერთები. ახლა უკვე ცხადად შეიცნეს და კრიტიკულად განსაჯეს მათი ანთროპომორფული ბუნება. მიუხედავად ამისა, ბერძნული ხალხური რელიგიის ასეთი ანთროპომორფიზმი სრულიადაც არ იყო მოკლებული საზრისსა და მნიშვნელობას. ღმერთების განკაცება იყო აუცილებელი ფაზა რელიგიური ცნობიერების განვითარებაში. საკმაოდ ბევრ ბერძნულ ლოკალურ კულტს ახლაც ატყვია ცხოველთა თაყვანისცემისა და თვით ტოტემური რწმენის აშკარა კვალი³⁰. „ბერძნული რელიგიის განვითარებაში“, ამბობს გილბერტ მარი, „შეგვიძლია გამოვყოთ ისტორიულად მნიშვნელოვანი სამი საფეხური: პირველია პრიმიტიული ეთეია (θεῖα) ანუ არცოდნის სტადია ადამიანის გულთა ამაფორიაქებელი ზევსის გამოჩენამდე; განვითარების ამ საფეხურს, ანთროპოლოგთა და რელიგიის მკვლევართა მოწმობით, პარალელი მოეძებნება მსოფლიოს ყველა კუთხეში... რელიგიის განვითარების ეს ადრინდელი საფეხური, ერთი მხრივ, ტიპიურია ბერძენთათვის, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი ტიპიურია, აგრეთვე, მსგავსი რელიგიური ტენდენციებისათვის მთელ მსოფლიოში. ასე რომ, ადამიანს იპყრობს ცთუნება, მასში დაინახოს ყოველივე რელიგიის სათავე ან, ყოველ შემთხვევაში, ადრინდელი ცდები მიიჩნიოს იმ ნედლ მასალად, საიდანაც აღმოცენდება რელიგიური წარმოდგენები“³¹.

ამ ადრინდელ საფეხურს მოსდევს ის პროცესი, რომელსაც გილბერტ მარი თავის წიგნში „ოლიმპოს დაპყრობას“ უწოდებს. ეს არის ხანა, როცა ადამიანი სრულიად ახლებურად ხედავს ბუნებას და თავის ადგილს ბუნებაში. არსებობისა და

³⁰ უფრო ვრცლად იხ. Jane Ellen Harrison, Prolegomena to the Study of Greek Religion (კემბრიჯი, 1903), თავი 1.

³¹ Gilbert Murray, Five Stages of Greek Religion; Columbia University Lectures (ნიუ-იორკი, 1930), გვ. 16.

სიცოცხლის მთლიანობის ზოგადი გრძნობა გამოდევნა საკუთარი ინდივიდუალობის მძაფრმა შეგნებამ. ქრება ბუნებრივი ნათესაობა, „სისხლითი ერთიანობა“, რომელიც ადამიანს მცენარეებსა და ცხოველებთან აკავშირებდა. პიროვნული ღმერთების რწმენაში ადამიანი უკვე ახლებურად აღიქვამს საკუთარ პიროვნებას. ეს პროცესი ცხადად იკვეთება უზენაესი ღმერთის, ოლიმპოელი ზევსის შესახებ წარმოდგენის განვითარებაში. ზევსიც ბუნების ღვთაებაა. ის არის მეფე ღრუბლებისა, წვიმისა და ქექა-ქუხილის. მაგრამ ნელ-ნელა სახეს იცვლის ზევსის წარმოდგენა. ეს ქილესთან იგი უმაღლესი ეთიკური იდეალების გამოხატულებაა, სამართლიანობის დამცველი და მფარველია. „პომეროსის რელიგია“, წერს მარი, „ელინის თვითგანხორციელების გზას წარმოადგენს... მას არც ის სწამდა, რომ სამყაროს გარედან არათფერი მართავს და არც იმის რწმენა ჰქონდა, რომ იგი მხოლოდ პასიური ობიექტია იმ ძალთა ზემოქმედებისათვის, რომლებიც პრიმიტივის მანა-წარმოდგენებს შეესატყვივება, ე. ი. გველებს, ხარებს, ეშმაკის ცერსა და ურჩხულებს, არაჰედ სამყაროს ბრძნულად და კეთილად განაგებს პიროვნულ მმართველთა კოლეგია, რომლებიც, ადამიანის მსგავსად, სულითა და სხეულით არიან აღჭურვილნი, ოღონდ მასზე შეუდარებელი უფრო სრულყოფილნი არიან“³².

რელიგიის ისტორია ამიერიდან გვაუწყებს ადამიანში ახალი გონითი ძალისა და ახალ საქმიანობათა გამოვლიძებას. ფილოსოფოსთა და ანთროპოლოგთა მიერ არაერთგზის თქმულა, რომ რელიგიის ჭეშმარიტსა და ერთადერთ წყაროს ადამიანში დამოკიდებულების გრძნობა წარმოადგენს. შლაიერმახერის შეხედულებით, რელიგია წარმოშვა „ღვთაებრივ ძალებზე სრული დამოკიდებულების გრძნობამ“.

ამ თვალსაზრისს მიემხრო ფრეხერი თავის წიგნში „ოქროს ტოტი“. „რელიგია თუმცა იწყება ზეადამიანურ ძალებზე ბუნდოვანი წარმოდგენის თანდათანობითი მოპოვებით, მაგრამ შემდეგ იგი ღმერთზე ადამიანის გარდაუვალი, აბსოლუტური დამოკიდებულების მკაფიო შეგნებამდე მძაფრდება. თავისუფლების პირვანდელი ცნობიერება უხილავი სამყაროს იღუ-

³² Gilbert Murray, ხენ. ნაშრ., გვ. 62.

მალი ძალებისადმი უღრმეს მორჩილებად გარდაიქმნება³³. რელიგიის ასეთი დახსიათება ქეშმარიტების მარცვალსაც რომ შეიცავდეს, იგი მაინც მხოლოდ ქეშმარიტების ნახეარია. ადამიანური კულტურის ვერცერთ სფეროში „უღრმესი მორჩილების პოზიციას“ ვერ მივიჩნევთ რელიგიური ცნობიერების გამღვიძებელ ქეშმარიტ და გადამწყვეტ ძალად. სავსებით პასიური მდგომარეობა ვერ წარმოქმნის შემოქმედებით ენერჯიას. ამ თვალსაზრისით, მაგიაც მნიშვნელოვან ნაბიჯად უნდა ჩაითვალოს ადამიანური ცნობიერების განვითარებაში. მაგიის რწმენა ადამიანის დინჯად გაღვიძებული თვითცნობიერების ერთ-ერთი უადრესი და მკაფიო გამოხატულებაა. ადამიანი ქედს აღარ უხრის ბუნებასა და ზებუნებრივ ძალებს. იგი მსოფლიო სცენაზე ასრულებს საკუთარ, სრულიად დამოუკიდებელ როლს და ბუნების სპექტაკლში თანამონაწილეობს. ყოველი მაგიური პრაქტიკა იმ რწმენას ემყარება, რომ ბუნების პროცესები ადამიანის საქმიანობათა უდიდეს ზემოქმედებას განიცდის. ბუნების ცხოვრება — ასეთია ადამიანის რწმენა მაგიის ეპოქაში — განისაზღვრება ადამიანურ და ზეადამიანურ ძალთა სწორი განაწილებითა და ჰარმონიული თანამოქმედებით. ერთობლივ მოქმედებას აწესრიგებს მკაცრი და ზუსტად დადგენილი რიტუალი. ყოველ ცალკეულ სფეროს მოეპოვება თავისი მაგიური წესები. არის საგანგებო წესები მიწის მეურნეობისათვის, ნადირობისათვის, მეთევზეობისათვის. ტოტემისტურ-საზოგადოებებში სხვადასხვა გვარს სხვადასხვა მაგიური წესები აქვს. რომლებიც მათ განსაკუთრებულ უფლებასა და საიდუმლოებას შეადგენს. მათი გამოყენება მით უფრო აუცილებელია, რაც უფრო ძნელია და სახიფათო საქმის შესრულება. მაგია არ ემსახურება პრაქტიკულ მიზნებს, ვთქვათ, ადამიანთა სასიცოცხლო მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. იგი ემსახურება უფრო მაღალ მიზნებს, უწინარეს ყოვლისა კი — გაბედულსა და სახიფათო ოპერაციებს. მალინოვსკი მელანეზიის კუნძულების მკვიდრთა მითოლოგიის აღწერისას მიუთითებს, რომ ისეთ საქმეებში, რომლებიც არც მეტისმეტ დაძაბვას მოითხოვს და არც განსაკუთრებულ გამბედაობასა და ამტანობას, ვერ და-

³³ Frazer, The Golden Bough, I, pp. 78.

ვადასტურებთ მაგიას ან მითოსურ ჩვევებს. სამაგიეროდ, კარგად განვითარებულ მაგიასა და მითოლოგიას მუდამ ვხვდებით იქ, სადაც საქმე სახიფათოა, ხოლო მისი შედეგები გაურკვეველი. ყოველდღიურ სამეურნეო საქმიანობაში, მაგალითად, ხელოსნობაში, ნადირობაში, ფესვებისა და ნაყოფების შეგროვებაში ადამიანს არ სჭირდება არავითარი მაგია³⁴. მაგრამ როცა ადამიანის წინაშე თავს წაპოყოფს ამოცანები, რომელთა გადაკრაც მის ბუნებრივ ძალებს ბევრად აღემატება, იგი თავს აფარებს მაგიურ რიტუალებს. მაგრამ სწორედ ამ წესების გამოყენება კვლავ აგრძნობინებს მას საკუთარ ძალებს — მისი ნების ძალასა და ეხერგვას. მაგიით მოპოვებული შედეგები ადამიანს უჩდება ყველა თავისი ძალის უდიდესი კონცენტრაციის ფასად, იმ ძალებისა, რომლებიც სხვა ჩვეულებრივ პირობებში ათასგვარი მიზნისათვის იხარჯება. მეორე მხრივ, სწორედ მაგიური წესებია, რომლებიც საჭიროებს არაჩვეულებრივ კონცენტრაციასა და სულიერ ენერგიას. ყოველი მაგიური ოპერაცია ხორციელდება ყურადღების უკიდურესი დაძაბვით. თუ ცალკეული ქმედებანი არ შესრულდება სწორი თანმიმდევრობითა და ერთი და იმავე უცვლელი წესების დაცვით, ისინი ძალას დაკარგავენ. ამ მხრივ მაგია შეიძლებოდა მიგვეჩინა პრიმიტივის პირველდაწყებით სკოლად. თუნდაც მაგია ვერ აღწევდეს სასურველ პრაქტიკულ შედეგებს, თუნდაც ვერ ასრულებდეს ადამიანის სურვილებს, იგი ადამიანს თავისი ძალების რწმენას მაინც უნერგავს; მაგია ანიჭებს ადამიანს თვითცნობიერებას, რომლის წყალობითაც ადამიანი უბრალოდ კი აღარ ეძორჩილება ბუნების ძალებს, არამედ შეუძლია ბუნების ძალები თავის სამსახურში ჩააყენოს.

მაგიასა და რელიგიის ურთიერთმიმართება დღესაც გაურკვეველია და სადავო. ფილოსოფიური ორიენტაციის ანთროპოლოგები სულ იმის ცდაში იყვნენ, ეს საკითხი გაერკვიათ. მაგრამ მათი თეორიები ძირითად პუნქტებში ერთიმეორეს სცილდება და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგოცაა. რა თქმა უნდა, ხსენებულ ცნებათა ზუსტი განსაზღვრა იმიტომ იქნებოდა სასურველი, რომ იგი შეგვაძლებინებდა მაგია მკაც-

³⁴ Malinowski, The Foundations of Faith and Morals, გვ. 22.

რად გაგვეჩია რელიგიისაგან. სხვადასხვა ანთროპოლოგები მაგისა და რელიგიის ცნებას სხვადასხვა მნიშვნელობებს უკავშირებენ, რის გამოც ჭერაც ვერ მიუღწევიათ ამ ორი ცნების მნიშვნელობის ერთიანი და ცალსახა განსაზღვრისათვის. ჩემი გაგებით, რელიგია არის ჩვენი უმაღლესი ზნეობრივი იდეალების სიმბოლური გამოსახვა, ხოლო მაგია ქაოსური ცრურწმენაა. თუ საზოგადოდ არსებობს რაიმე მიმართება რელიგიასა და მაგიას შორის, იგი იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ გარკვეულ პირობებში შესაძლებელია რელიგიური რწმენა ველურ ცრუმორწმუნეობად გადაგვარდეს. მეორე მხრივ, ანთროპოლოგიური და ეთნოლოგიური მასალის სიუხვე მეტად აძნელებს ამ ორი სფეროს ურთიერთდაცილებას. ამ მიმართულებით ჩატარებული ცდები მართლაც საეჭვოა. თანამედროვე ანთროპოლოგიის ერთ-ერთი პოსტულატია სრული უწყვეტობა მაგიასა და რელიგიას შორის³⁵.

ფრეზერმა ერთ-ერთმა პირველთაგანმა სცადა დაემტკიცებინა, რომ, ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით, მაგია და რელიგია ვერ გაერთიანდება ერთ ცნებაში. ფრეზერის შეხედულებით, სრულიად სხვადასხვაა როგორც მათი ფსიქოლოგიური საწყისები, ისე ის მიზნები, საითაც ისინი ისწრაფიან. მაგიური მსოფლხედვის მარცხმა და თანდათანობითმა რღვევამ გზა გაუხსნა რელიგიას. მაგია უნდა გამქრალიყო, რათა წარმოქმნილიყო რელიგია. „ადამიანი მიხვდა, რომ ის, რაც მას მიზეზებად მიაჩნდა, თურმე როდი ყოფილა მიზეზები და რომ ფუჭად ჩაუვლია მთელ მის გულმოდგინებას, ემოქმედა ამ მოჩვენებითი მიზეზების მეშვეობით. გაიფლანგა ვეებერთელა ენერგია, ხოლო მისმა ცოდნას მოწყურებულმა გამჭრიახობამ ვერავითარი ნაყოფი ვერ გამოიღო. მან ის თოკი გამოსწია, რომელზედაც არაფერი იყო მიმაგრებული.“

სწორედ მაშინ, როცა ადამიანს ეჭვი აღეძრა მაგიის მიმართ, მან პოვა რელიგია და აღმოაჩინა მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა. „თუკი უზარმაზარი სამყარო თავის ძველ გზას მიჰყვებოდა ადამიანისა თუ ადამიანის მეგობართა დაუხმარებლად, ეს იმას

³⁵ იხ. მაგალითად, R. R. Marett, Faith, Hope and Charity in Primitive Religion. გერმ. გამოც.: Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion, შტუტგარტი, 1936.

ნიშნავს, რომ უნდა ყოფილიყვნენ სხვა მისი მსგავსი, მაგრამ უფრო ძლიერი არსებები, რომლებიც უჩინრად განაგებდნენ საქაროს მოძრაობას და წარმოქმნიდნენ მოვლენათა იმ ნაირფეროვნებას, რაც აქამდე ადამიანს თავისი მაგიისადმი დაქვემდებარებულად მიაჩნდა“³⁶.

მაგრამ ასეთი განსხვავება საკმაოდ ხელოვნური მოჩანს, როგორც სისტემატურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ისე ეთნოლოგიური ფაქტების გათვალისწინებით. ჩვენ საზოგადოდ არ გავგაჩნია პირდაპირი საბუთები იმის დასამტკიცებლად, თითქოს ოდესმე არსებულებას მაგიის ხანა და იგი რელიგიის ეპოქას გამოედევნოს³⁷. ექვშეუვალ საბუთს ვერც ის ფსიქოლოგიური ანალიზი გვაწვდის, რომელსაც ემყარება მაგიური და რელიგიური ეპოქების განსხვავება. ფრეზერი მაგიას განიხილავს იმ თეორიულ-მეცნიერული შემოქმედების ნაყოფად, რომლის ძირებიც ადამიანის ცნობისმოყვარეობაში მარხია. ცნობისმოყვარეობამ აიძულა ადამიანი შესდგომოდა საგანთა და მოვლენათა მიზეზების გამორკვევას; და რადგან ადამიანს არ ჰქონდა უნარი, აღმოეჩინა ნამდვილი მიზეზები, რგი ფიქციური მიზეზებით უნდა დაკმაყოფილებულიყო³⁸. მაგრამ რელიგია არ ისახავს თეორიულ მიზნებს. იგი ეთიკური იდეალებისა და მიზნების გამოხატულებაა. როგორც ერთი, ისე მეორე შეხედულება ძალას დაკარგავს, თუ პრიმიტიული რელიგიის გამოვლენის ფორმებს ჩავუკვირდებით. რელიგიას დასაბამითვე ჰქონდა თეორიული და პრაქტიკული ფუნქცია. ჯერ ერთი, ის არის კოსმოლოგია და ანთროპოლოგია, რომელიც პასუხს გვაძლევს სამყაროსა და ადამიანური საზოგადოების პრინციპსა და წარმოშობაზე. მეორეც, მას ამ პრინციპებიდან გამოჰყავს ადამიანის მოვალეობანი და ზნეობრივი პასუხისმგებლობა. ეს ორი თვალსაზრისი არ არის მკვეთრად გამიჯნული. მათ აკავშირებს ის თაურგრძნობა, რასაც სიცოცხლის სრული ერთიანობის გრძნობას ვუწოდებთ. ამგვარ განხილვას მივყავართ მაგიისა და რელიგიის საერ-

³⁶ Frazer I, გვ. 76 შმდ.

³⁷ იხ. ფრეზერის თეორიის კრიტიკა: Marett, The Threshold of Religion, გვ. 29 შმდ.

³⁸ იხ. ზ. გვ. 97 შმდ.

თო წყაროებისაკენ. მაგია როდია მეცნიერების დამახინჯებული სურათი ანუ ცრუმეცნიერება. მას ვერც იმ პრინციპიდან გამოვიყვანოთ, რასაც თანამედროვე ფსიქოანალიზი „აზრთა ყოვლისშემძლეობას“ უწოდებს³⁹. მაგიის ფაქტს ვერ ახსნის ვერც მარტოოდენ შემეცნების სურვილი და ვერც ბუნების დაძლევისა და მასზე გაბატონების მოთხოვნილება. ფრეზერი მკვეთრად განარჩევს მაგიის ორ ფორმას, რომლებსაც იგი „იმაგინაციურსა“ და „სიმპათეტურს“ უწოდებს⁴⁰. ისე კი, თავისი წარმომავლობითა და მნიშვნელობით, ყოველგვარი მაგია „სიმპათეტურია“, ვინაიდან ადამიანი თვითონ ვერასოდეს მივიდოდა იმ აზრამდე, ბუნებასთან დაემყარებინა მაგიური ურთიერთობა, თუ მას არ ექნებოდა რწმენა იმისა, რომ არსებობს კავშირი, რომელიც ყველა საგანს მოიცავს, ხოლო დაშორება მასა და ბუნებას შორის, მასა და სხვადასხვა საგანს შორის, არსებითად ხელოვნურია და არა ნამდვილი.

ფილოსოფიურ სიტყვახმარებაში ეს რწმენა გამოხატულია სტოელთა ცნებით *συνάμεια τῶν ἔλας*, რომელიც ზუსტად და სხარტად გამოსახავს ყოველი მაგიური რიტუალის საფუძვლად მდებარე წარმოდგენას. უთუოდ სახიფათოა და თვითნებური, კაცობრიობის პრიმიტიული რწმენის წარმოდგენებს მიეყუჩნოთ ბერძნული ფილოსოფიის გარკვეული მოძღვრება. მაგრამ სტოელნი, რომლებმაც გამოკვეთეს „ყოვლისმომცველი თახაგრძობის“ ცნება, სრულიადაც არ დასცილებიან ხალხური რელიგიის წარმოდგენებს. *Notitiae communes*, „ზოგადი იდეების“, პრინციპის მეოხებით, რომლებიც ყველგან და ყოველთვის გვხვდება, სტოელნი ცდილობდნენ თანხმობაში მოეყვანათ მითოსური და ფილოსოფიური აზროვნება. სტოელნი დარწმუნებულნიც კი იყვნენ იმაში, რომ მითები ჭეშმარიტების ელემენტებსაც შეიცავს. მათ არგუმენტადაც მოჰქონდათ „ყოვლისმომცველი თანალმობის“ საკუთარი პრინციპი ხალხური რწმენის გასაგებად და გასამართლებლად. მათთვის ამოსავალი ის არის, რომ პნევმა — სუნთქვა, რომელიც მთელ უნივერსუმს გამსჭვალავს, საგნებს გადაეცემა, რაც

³⁹ Freud, Totem und Tabu, ვენა, 1920.

⁴⁰ იხ. Frazer, I, გვ. 9.

მათ ურთიერთდაკავშირების ძალას ანიჭებს. ამ მოძღვრებას მეტად თვალსაჩინო მსგავსება აქვს პოლინეზიელთა მანა-წარმოდგენებთან, იროკეზთა ორენდასა, სიუს ვაკანდასა და ალგონკინელთა მანიტუსთან⁴¹. რასაკვირველია, უგუნურება იქნებოდა მითოსურ-მაგიური მსოფლსედვა რანგის მხრივ ფილოსოფიური თეორიებისათვის გაგვეტოლებინა, მაგრამ ჩვენ შეგვიძლია მსოფლგაგების ეს ორი შესაძლებლობა საერთო ძირზე, რელიგიური განცდის მეტად ღრმა ფენაზე დავიყვანოთ. ამ ფენაში ჩასაღწევად ვერ მოვიმარჯვებთ მაგიის შესახებ წინასწარდასახულ შეხედულებებსა და თეორიებს, რომლებიც ემყარება ემპირიული ფსიქოლოგიის, ვთქვათ, იდეათა ასოციაციის პრინციპებს⁴². პრობლემა უნდა დავსვათ თვით მაგიიდან ამოსვლით, უპირველეს ყოვლისა კი, მაგიური რიტუალის გათვალისწინებით. მალინოვსკიმ მეტად შთამბეჭდავად აღწერა მელანეზიის კუნძულების მკვიდრთა სატომო დღესასწაულები. ისინი მუდამ სრულდება მითოსური თქმულებებისა და მაგიური ცერემონიების თანსლებით. წელიწადის იმ დროს, როდესაც მოსავლის მოწვევას დღესასწაულობენ, უფროსი თაობები უძცროსებს შეახსენებენ, რომ მათი წინაპრების სულელები აპირებენ ქვესკნელიდან დაბრუნებას. სულელები ბრუნდებიან რამდენიმე კვირით, ეშვებიან სოფლებში, ხეებზე და მათთვის საგანგებოდ შემადლებულ მოედნებზე, საიდანაც უთვალთვალებენ მაგიურ ცეკვებს⁴³. ასეთი მაგიური ჩვევები იძლევიან „სიმპათეტური მაგიის“, მისი მნიშვნელოვანი სოციალური და რელიგიური ფუნქციის თვალსაჩინო სურათს. ამგვარ დღესასწაულში მონაწილენი, რომლებიც მაგიურ ცეკვებს ასრულებენ, გამსჭვალული არიან ერთმანეთთან და მთელ ბუნებასთან მკიდრო ერთიანობის გრძნობით. მათ აღარ გააჩნიათ თავიანთი ინდივიდუალობის შეგნება და სჭერათ, რომ მათ სიხარულს მათთან ერთად იზიარებს მთელი ბუნება და წი-

⁴¹ ამ ცნებათა და მითოსურ აზროვნებაში მათი მნიშვნელობის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, II, გვ. 98 შმდ.

⁴² ამგვარი თეორია განავითარა ფრეზერმა თავის Lectures on the Early History of Kingship-ში, გვ. 52 შმდ.

⁴³ Malinowski, ხსენ. ნაშრ., გვ. 14.

ნაპრები. დრო და სივრცე გაუჩინარდა, წარსული აწმყოდ იქცა, ხოლო კაცობრიობას კვლავ დაუბრუნდა ოქროს ხანა⁴⁴.

რელიგიას არც საამისო ძალა გააჩნდა და არც არასოდეს განუზრახავს, ჩაეხშო კაცობრიობის ეს ფარული ინსტინქტები; პირუკუ: მისი ამოცანა იყო, ისინი თავის სამსახურში ჩაეყენებინა და მათთვის ახალი მიზნები დაესახა. „ყოვლისმომცველი თანაგრძნობის“ რწმენა რელიგიის ერთ-ერთი უმტკიცესი საყრდენია. მაგრამ რელიგიური თანაგრძნობა სრულიად განსხვავდება მითოსური და მაგიური თანაგრძნობისაგან. რელიგიურ ცნობიერებასთან ერთად იღვიძებს ახალი გრძნობა: ინდივიდუალობის გრძნობა, რომელიც, თავის მხრივ, გვაყენებს რელიგიური აზროვნების ანტინომიის წინაშე, ვინაიდან ინდივიდუალობა თითქოსდა უარყოფს ან, ყოველ შემთხვევაში, ზღუდავს გრძნობის უნივერსალობას. *Omnis determinatio est negatio*. ინდივიდუალობა ნიშნავს სასრულ არსებობას, ხოლო ვიდრე არ გაგვირღვევია ამ არსებობის საზღვრები, უსასრულოს ვერ მივწვდებით. მაშასადამე, ეს ქმნიდა იმ სიძნელეს და გამოცანას, რომელიც უნდა გადაჭრილიყო რელიგიური წინსვლის მანძილზე. ამ პროცესში შეგვიძლია განვითარების სამი ხაზი გამოვყოთ: ფსიქოლოგიური, სოციოლოგიური და ეთიკური. ერთ მიზანს მიჰყვება როგორც ინდივიდუალური, ისე სოციალური და ზნეობრივი ცნობიერების განვითარება. იგი გვიჩვენებს იმ მზარდ დიფერენციაციას, რასაც საბოლოოდ ახალ ინტეგრაციამდე მივყავართ. პრიმიტიული რელიგიის წარ-

⁴⁴ „ცენტრალური ავსტრალიის უდაბნოთა ბინადარში (ტრანტა) თავიანთ დრამატულ რიტუალებში აფუძნებენ ერთგვარ უქამო ალქერინგას (ოქროს ხანას), რომელსაც შეუძლიათ თავი შეაფარონ ამქვეყნიური მძიმე ხვედრისაგან თავის დასაღწევად, რათა მათ ძალა შეემატოთ იმ ტრანსცენდენტურ არსებებთან შეერთებით, რომლებიც ერთდროულად მათი შორეული წინაპრებიც არიან და მათ იდეალურ „მე“-საც წარმოადგენენ. საყურადღებოა ისიც, რომ ალქერინგას ზეკაცები ერთიმეორისაგან არ განირჩევიან ინდივიდუალურად. გუნდი უბრალოდ ცდილობს თავისი კოლექტიური სული წინაპართა ჯადოსნური ბრწყინვალებით, ჭიშის ცნობიერებით ადავსოს. მანა, რომლის წილნაყარიც ისინი არიან, ტომის მანას წარმოადგენს“. R. R. Marett, *Glaube, Hoffnung und Liebe*, 1936, გვ. 38.

მოდგენები ბევრად უფრო ბუნდოვანია, ვინემ ჩვენი რელიგიური ცნებები და იდეები. მაგალითად, პოლინეზიელთა მანა და მსოფლიოს სხვა კუთხეთა მსგავსი წარმოდგენები ასეთივე ბუნდოვანებით ხასიათდება. მათ არც ობიექტური ინდივიდუალობა მოეპოვებათ და არც სუბიექტური; მანა აღიქმება როგორც ყოველის მხრით განფენილი იდეუმალური „ნივთიერება“, რომლითაც ყველა საგანია გამსჭვალული. კოდრინგტონის შეხედულებით, ვინც პირველმა დაახასიათა მანას ცნება, „ეს არის არა ფიზიკური, არამედ, გარკვეული აზრით, ზებუნებრივი ძალა ან ზეგავლენა. მაგრამ იგი გამოვლინდება ფიზიკურ ძალებში, ან კიდევ, ადამიანის ძალასა და უპირატესობებში“⁴⁵. მანას სამკვიდრო შეიძლება იყოს ან სული, ან გონება, მაგრამ თვითონ არც სულია და არც გონება — რის გამოც მანა ანიმიტური ცნება კი არ არის, არამედ წინააღმდეგობრივია⁴⁶. იგი გვხვდება ყველა შესაძლო საგანში, მათი თავისებური ბუნებისა და წარმომავლობის მიუხედავად. მაგალითად, ქვა, რომელიც ყურადღებას იპყრობს თავისი სიდიდით, ან განსაკუთრებული ფორმით, მანას მქონეა და აღქმულია მაგიური ძალებით⁴⁷. მანა არასოდეს არ არის მიჯაჭვული ამა თუ იმ სუბიექტზე; იგი შეიძლება ვისმეს მოვპაროთ და სხვა მფლობელს გადავცეთ. მასში ვერ გავარჩევთ ინდივიდის ნიშან-თვისებებს და ვერ დავადგენთ მის პიროვნულ იდენტობას. საპირისპიროდ ამისა, ყოველი უმაღლესი რელიგიის პირველი და უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია იყო კოსმოსში პიროვნული ელემენტების აღმოჩენა, რომლებშიაც წმიდა, საკრალური, ღვთაებრივია განსახოვნებული.

მაგრამ რელიგიას შორი გზა უნდა გაეგლო, სანამ ღვთაებრივს მიაღწევდა. ადამიანი თავის ღმერთებს ვერ მიანიჭებდა ინდივიდუალურ სახეს, ვიდრე საკუთარ არსებობასა და სოციალურ ცხოვრებაში არ იპოვიდა დიფერენციაციის ახალ პრინციპს. მან ამ პრინციპს თავის საქმიანობაში მიაგნო და არა

⁴⁵ R. H. Codrington, *The Melanesians* (ოქსფორდი, 1891), გვ. 118.

⁴⁶ ამ პრობლემის შესახებ იხ. F. G. Marell, *The Conception of Mana; The Threshold of Religion*, გვ. 99 შმდ.

⁴⁷ Codrington, *სხვ. ნაშრ.*, გვ. 119.

იბსტრაქტული გააზრების მეშვეობით. ფაქტიურად შრომის დანაწევრებამ გაუხსნა გზა რელიგიური აზროვნების ახალ ეპოქას. პიროვნული ღმერთების გამოჩენამდე დიდი ხნით ადრე ვადასტურებთ შრომის ღმერთების არსებობას. ისინი ჯერ კიდევ არ არიან ბერძნული რელიგიის პიროვნული ღმერთები, ჰომეროსის ოლიმპოელი ღმერთები. მეორე მხრივ, ისინი აღარ წარმოგვიდგებიან ისეთი ბუნდოვანი სახით, როგორც ეს პრიმიტიულ მითოლოგიებშია. ისინი კონკრეტული არსებებია, ოღონდ მარტოდენ თავიანთ ქმედებებში და არა პიროვნულ არსებობასა და გამოვლენაში. ამიტომ არა აქვთ მათ საკუთარი სახელები, როგორიცაა, მაგალითად, შემდეგდროინდელი ზევსი, ჰერა, აპოლონი, არამედ ისინი მოიხსენებიან მათი განსაკუთრებული ფუნქციისა და საქმიანობის ამსახველი ზედსართავებით. ხშირად ღმერთებს საგანგებო ადგილი აქვთ მიჩენილი. ისინი ლოკალური და არა საყოველთაოდ გავრცელებული ღმერთებია. თუ გვსურს გავიგოთ შრომის ღმერთთა ჰეზმარტი ბუნება და ის როლი, რომელსაც ისინი ასრულებენ რელიგიური აზროვნების განვითარებაში, უნდა მივმართოთ რომის რელიგიას. ამ რელიგიაში მიაღწია ღმერთთა დანაწევრებამ თავის უმაღლეს წერტილს. რომაელი გლეხის ცხოვრებაში ყოველ საქმიანობას, თვით ყველაზე უფრო სპეციალიზებულსაც კი, თავისი განსაკუთრებული რელიგიური მნიშვნელობა ჰქონდა. ღმერთების ერთი კლასი — Di Indigetes — მფარველობდა თესვას, სხვები — ყანის დამუშავებას ფარცხითა თუ სასუქით; ესენია: სატორი, ოკატორი, სტერკულინუსი⁴⁸.

სოფლის მეურნეობაში ყოველ საქმიანობას ჰყავდა ამ საქმის მფარველი და გამგებელი ღვთაება. ამგვარი რელიგიური სისტემა ცხადყოფს რომაული სულის ყველა ტიპიურ ნიშანთვისებას: სიფხიზლეს, აქტიურობას, თავისი მიზნის ენერგიულ განხორციელებას. რომაელისათვის ცხოვრება ნიშნავდა აქტიურ ცხოვრებას, და მას ჰქონდა კიდევაც საკუთარ საქმეთა მოწესრიგებისა და ორგანიზაციის განსაკუთრებული ნიჭი. რომაელთა შრომის ღმერთები ცხოვრების ასეთი გაგების რელიგიურ გამო-

⁴⁸ დაწვრილებით იხ. Philosophie der symbolischen Formen, II, გვ. 246 შმდ.

ხატულებას წარმოადგენს. ამ ღმერთებს აკისრიათ გარკვეული პრაქტიკული ამოცანების შესრულება. ისინი არ არიან რელიგიური წარმოდგენის ან შთაგონების პროდუქტი, არამედ წარმოადგენენ იმ ცენტრს, რომლის ირგვლივაც თავს იყრიან სხვადასხვა სამოქმედო სფეროები. ისინი, ასე ვთქვათ, ადმინისტრაციული ღმერთებია, რომლებმაც ერთმანეთში გაინაწილეს ადამიანის ცხოვრების სხვადასხვა სფერო. ცალკეულ ღმერთებს, რომლებიც მიმაგრებულნი არიან გარკვეულ, ვიწროდ შემოზღუდულ საქმიანობაზე, ჯერ კიდევ არ მოეპოვებათ საკუთრივ პიროვნული ღმერთების სახე, არამედ, რამდენადმე, იმ თანამდებობის მატარებელნი არიან, რაზედაც დამოკიდებულია მათი რელიგიური ღირსება.

სხვა რიგისაა ის ღმერთები, რომელთაც თავყანს სცემდნენ ყოველ რომაულ ოჯახში; ესენია კერის ღმერთები. ისინი არ ამოზრდილან პრაქტიკული ცხოვრების რომელიმე საგანგებო და შემოსაზღვრული სფეროდან, არამედ გამოხატავდნენ რომაელთა მკვეთრ მიდრეკილებას საოჯახო ცხოვრებისადმი. ეს ღმერთები წარმოშვა წინაპართა პატივისცემამ. არც ესენი ხასიათდებიან ინდივიდუალური თვისებებით. ესენი არიან Di Manes — „კეთილი ღმერთები“, რომელთაც კოლექტიური თვისებები მოეპოვებათ და არა პიროვნულ-ინდივიდუალური. ხსენებული სიტყვა არასოდეს გვეძლევა მხოლოდობითში. მხოლოდ მოგვიანებით, რომაულ ცხოვრებაზე ბერძნული ზეგავლენის მატებასთან ერთად, შეიძინეს მათ უფრო ინდივიდუალური სახე. ადრეულ რომაულ ხანაში Di Manes არ წარმოადგენს სულთა ზუსტად განსაზღვრულ ჯგუფს, რომლებსაც ოჯახთან საერთო მიმართება აკავშირებს. ისინი უფრო უპიროვნო ძალებად არიან გააზრებული, ვინემ ინდივიდუალებად. როგორც ხათქვაძია, „მომდევნო საუკუნეებში, როცა იმატა ბერძნული ფილოსოფიისა და ინდივიდის აღმოჩენის მძლავრმა ზეგავლენამ, ღმერთის ეს უზადრუკი აჩრდილი ადამიანის მსგავს სულიერ არსებასთან გააიგივეს და ამ წარმოდგენაზე დააფუძნეს თავიანთი რწმენა უკვდავების შესახებ. ხოლო ძველ რომში სიკვდილზე ზემოდა ოჯახის იდეა, როგორც სოციალური არსებობის საძირკველი, ინდივიდის უკვდავების წარმოდგენა კი

რომელთათვის ჯერ კიდევ უცხო იყო⁴⁹. ძველი საბერძნეთის რელიგია აზროვნებისა და გრძნობის სულ სხვა რკალშია მოქცეული. მასშიაც მოჩანს წინაპართა თაყვანისცემის მკაფიო კვალი⁵⁰. სააქისოდ უხვ საბუთებს გვაწვდის ბერძნული კლასიკური ლიტერატურა: ესქილე და სოფოკლე აღწერენ იმ სასამელს, ყვავილწნულებს, თმის კულულებს, რომლებიც შვილებმა შესწირეს აგამემნონის საფლავს. მაგრამ ჰომეროსის პოეზიის ზეგავლენით ნელ-ნელა უკან იხევს ბერძნული რელიგიის ეს არქაული თვისებები. ისინი დაამარცხა ახალმა მითოლოგიამ და სხვაგვარაა რელიგიურმა წარმოდგენებმა, რომლებმაც თავიანთი გამოხატულება პპოვეს ბერძნული პლასტიკის ღვთაებრივ სახეებში. პეროდოტეს ცნობით, ბერძნულ ღმერთებს სახელი და სახე ჰომეროსმა და ჰესიოდემ მიანიჭეს. საბერძნეთის ღმერთები, თავდაპირველად პოეტების მიერ ჩამოქნილი, ბერძენმა მძერწავეებმა სრულყვეს. ჩვენ ვერც კი წარმოგვიდგენია ოლიმპოელი ზევსი სხვაგვარად, თუ არ ფიდიასის ჩანაფიქრის მიხედვით. ის, რაც რომელთა აქტიურსა და პრაქტიკულ გონს ეკრძალებოდა, ბერძენთა მკვრეტელურმა და მხატვრულმა გონმა გახაზორციელა. ჰომეროსის ღმერთები თავიანთ წარმოშობას არ უმადლიან არავითარ მორალურ პრინციპებს ან ტენდენციებს. ბერძენ ფილოსოფოსებს სრული საფუძველი ჰქონდათ სამღურავი გამოეთქვათ ამ ღმერთების უზნეობის გამო. „ჰომეროსმა და ჰესიოდემ“, ამბობს ქსენოფანე, „ღმერთებს მიაწერეს ყველა ის საქმე, რაც ადამიანებში სამარცხვინოდ და უღირსად ითვლება: ქურდობა, ცოლ-ქმრის დალაცტი, სიცრუე“. მიუხედავად ამისა, სწორედ ბერძენთა პიროვნული ღმერთების ან შეცდომებმა და უკეთურმა თვისებებმა შეძლეს გადაეღახათ უფსკრული მათსა და ადამიანს შორის. ჰომეროსის პოეზიაში ვერ ვიპოვით მტკიცე საზღვრებს ღვთაებრივსა და ადამიანურ სინამდვილეს შორის. რასაც ადამიანი თავის ღმერთებში გამოხატავს, ეს თვითონვეა მთელი თავისი მრავალმხრივობით, გონიერებით, ტემპერამენტით, თვით უაღრესად ადამიანური თვი-

⁴⁹ იხ. J. B. Carter — Hastings, Encyclopedia, I, გვ. 462.

⁵⁰ ამ საკითხს ეხება Erwin Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, 1893.

სებებითაც კი. ბერძენი, თავის ენერგიულ ქმედებასა და ზნეობრივ იდეალებს რომაელის მსგავსად როდი ათავსებს თავის ღმერთებში. ჰომეროსის ღმერთები ეთიკური მოქმედების იდეალურ მოთხოვნებს კი არ ასახეიერებენ, არამედ გონითი არსებობისათვის სახედქმნილი იდეებია. ისინი არ არიან ახონიმური შრომის ღმერთები, რომლებსაც ვეალებათ იზრუნონ ადამიანის პრაქტიკულ საქმიანობაზე, არამედ დაინტერესებულნი არიან ცალკეული ადამიანის ბედით და ხელს უწყობენ მას. ყოველ ღმერთს და ყოველ ქალღმერთს ადამიანთა შორის ეგულება თავისი რჩეული, ვინც უყვარს და ვისაც მფარველობას უწევს არა მხოლოდ და მხოლოდ პირადი სიმპათიის კარნახით, არამედ იმ სულიერი ნათესაობის გამო, რომელიც ღმერთსა და ადამიანს აკავშირებს. მოკვდავნიცა და უკვდავნიც სახედქმნილი მორალური იდეები კი არ არის, არამედ გონითი ყოფიერების ობიექტივაციებია. ჰომეროსის ლექსებში ხშირად ვხვდებით ამ ახალი რელიგიური განცდის ნათელ გამოხატულებას. როცა ოდისევსი კვლავ ითაკაში ბრუნდება, ისე, რომ არც იცის, ეს მისი სამშობლოა თუ არა, მას ჭაბუკი მწყემსის სახით ათენა გამოეცხადება და სახელს ჰკითხავს. ინკოგნიტოს გამქდავენებით შეშფოთებული ოდისევსი მყისვე მოჩმახავს ცრუ და თვალთმაქცურ ისტორიას. ქალღმერთი უსმენს და ელიმება, რადგან მან იცის, რომ სწორედ თვითონ მიანიჭა ოდისევსს ასეთი ჭკუა და მოხერხება. „სიფრთხილით, მოხერხებითა და ცბიერებით მუდამ გამოირჩეოდი მოკვდავთაგან, — თავად ღმერთიც ვერ გაგაცრუებს. ცბასა და სხვათა მოცთუნებაში ბაღლობიდანვე ხარ გაწაფული და სამშობლოში მობრუნებულაც ველარ ეშვები ცრუსიტყვაობას. მაგრამ მეტს ნურას ვიტყვი ამაზე. ამ საქმეში ტოლს ვერავინ დაგვიდებს: შენ მოკვდავთა შორისა ხარ პირველი ბრძნული თათბირითა და მკვერი სიტყვით, მე კი ღმერთთა შორის... ჰე, ოდისევს! დღენიდაგ ერთი ფიქრი გიტრიალებს გულში. გამჭრიახი და გონიერი ხარ და გასაჭირში ამიტომაც არ მინდა მიგატოვო“⁵¹.

დიდ მონოთეისტურ რელიგიებში ღმერთის გაგება სრულ-

⁵¹ ოდისეა, წიგნი XIII, გვ. 218 შმდ.

ლიად სხვაგვარია. ამ რელიგიათა სათავე ზნეობრივ მოტივებშია
საძიებელი. რელიგიის ძირითადი საკითხები თავს იყრის
ერთადერთ პრობლემაში, კეთილისა და ბოროტის პრობლემაში.

ზარათუშტრას რელიგიაში ერთადერთი უზენაესი არსებაა
აჰურა მაზდა, „ბრძენი მეუფე“. არა არის რა მასზე მაღალი ან
მის გვერდით მდგომი; არც რაიმეა მის გარეშე. იგია პირვე-
ლი და უმაღლესი, უსრულქმნილესი არსება, აბსოლუტური
მმართველი. აქ არ შეგვხვდება მრავალი ღმერთი, არც ბუნების
ნაირგვარ ძალთა სახით და არც პიროვნულ-სულიერ არსებათა
სახით. პრიმიტიულ მითოლოგიას უპირისპირდება ახალი, წმინ-
და ეთიკური ძალა, რომელიც გადალახავს პრიმიტიულ მითო-
სურ აზროვნებას. ადრინდელ წარმოდგენებში საკრალურისა ეს
ზნეობრივი ძალა ჯერ კიდევ შეუცნობელია. მანას, ვაკანდასა და
ორენდას კეთილი მიზნებისათვის იყენებენ თუ ბოროტი მიზნე-
ბისათვის, ისინი მუდამ ერთნაირად „ფუნქციობენ“. როგორც
კოდრინგტონი ამბობს, ისინი მოქმედებენ „ყველა შესაძლებე-
ლი სახით, როგორც ბოროტის, ისე კეთილის აღსასრულებ-
ლად“⁵². მანა-წარმოდგენა იქნებ ადამიანის პირველი ცდაცაა
დაამყაროს ეგზისტენციალური მიმართება ღვთაებრივთან,
მაგრამ იგი არავითარ ზეგავლენას არ ახდენს ეთიკურ მოქმე-
დებაზე. ყოველდღიური არსებობისა და მოქმედების სფეროს
უპირისპირდება სხვა სფერო⁵³, რომლისთვისაც ნიშანდობლივია
სხვა შესაძლებლობები, ძალები და ქმედებანი. დასაბამით-
ვე ზარათუშტრას რელიგია მკვეთრად უპირისპირდება ბერძნუ-
ლი პოლითეიზმისათვის დამახასიათებელ მითოსურსა და ესთე-
ტიკურ ინდიფერენტულობას. ძველი ირანული რელიგია ნაყო-
ფია არა მითოსური ან მხატვრული წარმოდგენის ძალისა, არა-
მედ იგი გამოხატავს ძლიერ პიროვნულ ზნეობრივ ნებას. თვით
ბუნებაც კი მასში ახალი სახით გვევლინება, ვინაიდან იგი
მხოლოდ ზნეობრივი ცხოვრების სარკეშია დანახული. ვერც
ერთმა რელიგიამ ვერ შეძლო გაეწყვიტა ან თუნდაც შეერყია
კავშირი ადამიანსა და ბუნებას შორის.

დიდ ეთიკურ რელიგიებში ეს კავშირი ახლებურად გან-

⁵² Codrington, ხენ. ნაშრ., გვ. 118.

⁵³ Marett, The Conception of Mana, გვ. 112 შპდ.

მტკიცდა. თუმცა ბერძენს შეგნებული ჰქონდა მთელი ყოფიერების სიმპათეტურ-მაგიური მთლიანობა, მაგრამ ბუნების მისებური გაგება უფრო რაციონალურ-აზრითა, ვინეჲ გრძნობით შეპირობებული. აჲ ღმერთი ბუნების წესრიგში ცნაურდება და არა ბუნების ფორმათა სიუხვეში. ბერძნული რელიგიისათვის ბუნება არ არის, პოლითეისტურ რელიგიათა მსგავსად, დიდებული და გულმონწყალე დედა, ღვთაებრივი საშო, საიდანაც სიცოცხლე მოედინება, არამედ ის არის წესრიგისა და კახონიერების სამეფო. სწორედ ამ არსებით თვისებაში ცხადდება მისი ღვთაებრივი წარმომავლობა. ზარათუშტრას რელიგიაში ბუნება ხასიათდება Asha-ს ცნებით. Asha ბუნების სიბრძნეა, რომელშიაც მისი შემქმნელის, აჲტრა მანდას, „ბრძენი მეუფის“, სიბრძნეა უკუფენილი. ეს უნივერსალური, მარადიული, უჲცეველი წესრიგი განაგებს სამყაროს და მისგან არის ყოველი არსებობა და ჲმნადობა: მზის, მთვარისა და ვარსკვლავთა ბრუნვა, მცენარეთა და ცხოველთა ზრდა, ჲარისა და ღრუბლების ჲოდრაობა. ბუნება და მისი წესრიგი ნაყოფია არა უპირთვნო ფიზიკური ძალებისა, არამედ ისინი ღმერთს უმადლიან თავიანთ მყოფობასა და გამძლეობას. სამყაროს მორალური კანონი წარმართავს. დიდ მსოფლიო ღრამაში სამარადჲამო როლები ერგო როგორც ბუნებას, ისე ადამიანს.

თვით მითოსური აზროვნების მეტად პრიმიტიულ საფეხურზეც კი არსებობს რწმენა, რომ თუ ადამიანს ჲსურს მიზანს მიაღწიოს, მან კავშირი უნდა შეკრას ბუნებასა და მის ღვთაებრივ ან დემონურ ძალებთან. ბუნება არ გაიღებს თავის მოწყალებას ადამიანის აჲტიური თანამშრომლობის გარეშე. ზარათუშტრას რელიგიაშიც მსგავსი გაგება გვხვდება, ოღონდ აჲ იგი უკვე სხვა გზით წარმართება. მაგიური მსოფლგაგებას ენაცვლება ეთიკური გაგება, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას სიკეთისა და სიმართლისათვის დაუტსრომელ ბრძოლად განიხილავს. „წმინდა აზრთა, მართალ სიტყვათა და კეთილ საქმეთა სამება“ ამ ბრძოლის მეტაფიზიკური პრინციპია. ღმერთთან კავშირს აღარ ამყარებენ მაგიური შელოცვით, არამედ ცდილობენ მას პატიოსნებით მოაწონონ თავი. ადამიანის ყოველღლიური ცხოვრება მილიანად, თვით უადრესად წვრილმანი და ტრივიალური საქმიანობაც კი, ამიერიდან რელიგიითა და მორალით

შუქდება. ღვთაებრივი და დემონური ძალების — აპურა მაზ-
დასა და ანგრა მაინიუს — ორთაქიდილს ვერავინ განუდგება
გულგრილად და უმოქმედოდ. ერთ-ერთ საღვთო წერილში
ნათქვამია, რომ ეს ორი პირველსული იმთავითვე სიკეთედ და
ბოროტებად მოგვევლინა. კჳკჳიანმა კაცმა, სულელისაგან განსხ-
ვავეებით, კარგად იცის, თუ ამათგან რომელს ემსახუროს. თვით
მეტად უმნიშვნელო საქმეებიც კი, კეთილი იქნებიან ისინი თუ
ბოროტი, ზეგავლენას ახდენენ ზნეობრივ მსოფლწესრიგზე.
ვინც შიწას ამუშაებს, რწყავს, ხეს რგავს, ან საშიშ მხეცს
სულს აფრთხობინებს, ყოველი მათგანი რელიგიურ მოვალე-
ობას ასრულებს, ვინაიდან ამით ხელს უწყობს და განამ-
ტკიცებს სიკეთის, „ბრძენი მეუფის“ გამარჯვებას მის დემო-
ნურ მეტოქეზე. ეს არის კაცობრიობის გმირული ბრძოლა მაგი-
ის უღლისაგან თავის დასაღწევად. მხოლოდ თავისუფალ ზნე-
ობრივ გადაწყვეტილებას შესწევს ძალა ადამიანი ღმერთის
მოკავშირედ აქციოს.

„გადაწყვეტა იმისა, კეთილი გზით იაროს თუ ბოროტის
გზას დაადგეს, ცალკეული ინდივიდის საქმეა. იგია თავისი ბე-
დის ბატონ-პატრონი. მას აქვს ძალაცა და თავისუფლებაც
ნოახდინოს არჩევანი სიმართლესა და სიცრუეს შორის, სიკეთე-
სა და ბოროტებას შორის, სათნოებასა და ბიწიერებას შორის.
იგი პასუხისმგებელია მის მიერ ამორჩეული გზისა და, შესაბა-
მისად, საკუთარი საქციელის გამო. თუ სწორ გზას ამოირ-
ჩევს და სიკეთეს ჩაიდენს, ჯილდოსაც მოიმკის, ხოლო თუ
თავს ბოროტებას მიჰყიდის, საკადრისიც მიეზღვება. უამთა
დასასრულს მოხდება ის, რომ, საკუთარი თავისუფალი ნების
ძალით, ყველა ადამიანი პირს იბრუნებს სიკეთისაკენ და მას
თავის ქმედებაში განახორციელებს. მაშინ მთელი კაცობრი-
ობა ღმერთ Asih-ს თავის მეფედ აღიარებს და მის ნებას აღას-
რულებს... ამ დიად საქმეში ყველამ უნდა შეიტანოს თავისი
წვლილი. სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა კუთხის მართალი
ადამიანები, ყველანი, კეთილ ადამიანთა საკრებულოს წევრებია,
რამეთუ ყველანი ერთიდაიმავე მოტივით იღვწიან საერთო მიზ-
ნის განხორციელებისათვის“⁵⁴. ამ სიტყვებში ნათლად მოჩანს,

⁵⁴ M. N. Dhalla, History of Zoroastrianism (ნიუ-იორკი, 1933),

რომ ზარათუშტრას რელიგიაში ეთიკური მსოფლწესრიგის იდეამ, რაც მონოთეიზმისათვის არის ტიპური, ჩაახშო ყოველივე ცოცხალის მაგიური სოლიდარობის ბუნდოვანი გრძნობა.

როცა ბერძნული ფილოსოფია ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობით დაინტერესდა, მას, ამასთანავე, ცხადად უნდა ეგრძნო ამ რელიგიურ წარმოდგენათა სიდიადე და ამაღლებულობა. ელინიზმის ხანაში ფილოსოფიაზე ზეგავლენას ახდენს რელიგიური შოტივები და თვით მითოლოგიური აზროვნებაც. მაგალითად, სტოელთა ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს საყოველთაო ბედისწყობის (πρῶτα) ცნებას, რომელიც სამყაროს თავისი მიზნისაკენ მიაქანებს. სტოელთა გაგებით, ადამიანის, ვითარცა გონიერი და ოვითმცნობი არსებობა, ამოცანაა, ცხოვრებითა და საქმით ბედისწყობას ემსახუროს. უნივერსუმში არის ადამიანის ერთიანობა ღმერთთან, „urbis Dis hominibusque communis“⁵⁵. „იცივრო ღმერთებთან“ (σὺν θεοῖς) ნიშნავს: იმოქმედო მათთან ერთად და იმათებურად. ადამიანი არ არის მსოფლიო დრამის მხოლოდ მაყურებელი, არამედ, თავის მხრივ, მსოფლწესრიგის თანაშემქმნელია. ბრძენკაცი ღმერთების ქურუმი და მსახურია⁵⁶. ეს სიტყვებიც გამოხატავს ცოდნას „ყოველისმომცველი თანაგრძნობის“ შესახებ, ოღონდ ახლა უკვე ახალი, ეთიკური მნიშვნელობით.

ასეთი გაგების მოპოვება შეიძლებოდა მხოლოდ რელიგიური აზროვნებისა და გრძნობის დინჯი და უწყვეტი განვითარების შეხებით. გადასვლა ჩანასახოვანი ფორმებიდან უფრო მაღალსა და უმაღლეს ფორმებზე არ მომხდარა უეცარი ნახტომით. თუმცა ბერგსონი ფიქრობს, რომ ამგვარი ნახტომის გარეშე კაცობრიობა ვერ გაიგნებდა გზას წმინდა „დინამიური რელიგიისაკენ“ ანუ ისეთი რელიგიისაკენ, რომლის უპირატესობაც შელავნდება თავისუფლებასა და არა სოციალურ იძულებასში, მაგრამ ასეთ შეხედულებას ძნელად უკავშირდება მისივე შეტაფიზიკური მოძღვრება „შემოქმედებითი განვითარების“ შესახებ. რელიგია ვერასოდეს იპოვიდა საკუთარ გზას დიდ შემოქმედთა, წინასწარმეტყველთა გარეშე, რომლებსაც

⁵⁵ Seneca, Ad Marciam de consolatione, 18.

⁵⁶ მარკუს აგრელიუსი, ფიქრები, წიგნი III, ნაწ. 4.

ღმერთის ძალა სწამდათ და ზეშთაგონების ძალით თავიანთ თავს ღვთაებრივი ნების გამცხადებლად თვლიდნენ. მაგრამ თვით ამ ინდივიდუალურმა, პიროვნულმა ძალებმაც კი ვერ შეძლეს შეეცვალათ რელიგიის არსებითად სოციალური ბუნება. ისინი ვერ შექმნიდნენ ახალ რელიგიას არაფრის საფუძველზე. რელიგიის დიდ რეფორმატორებს არ უცხოვრიათ ცარიელ სივრცეში, თავიანთი სავსებით პირადი რელიგიური გამოცდილებისა და ინსპირაციის სივრცეში. ისინი ათასგვარი ძაფებით იყვნენ მიბმული თავიანთ სოციალურ გარემოს. კაცობრიობა, ისე ვთქვათ, ჯანყით არ გადასულა მორალური იძულებიდან რელიგიურ თავისუფლებაზე. აკი ბერგსონიც იმას გვეუბნება, რომ ისტორიულ პერსპექტივაში, მისტიკური სულისკვეთება, რაც მას ჭეშმარიტი რელიგიის სულისკვეთებად მიაჩნია, არ ნიშნავს უწყვეტობის დარღვევას. მისტიკური განცდა — თუ, საზოგადოდ, ამგვარი განცდის სერიოზული სურვილი გაგვაჩნია — გასაოცარ სინამდვილეს გადაგვიხსნის. მაგრამ, უმეტესად, ჩვენ არა გვაქვს სურვილი ვეზიაროთ ასეთ სინამდვილეს და ამას ვერც შოვაზერხებთ ცხოვრების ჩვეულებრივ პირობებში, ვინაიდან სულის უჩვეულო დაძაბულობა გაგვტეხდა. ამიტომაც არის რელიგია ორივე კომპონენტის, როგორც მათ ბერგსონი უწოდებს, სტატიკური და დინამიური რელიგიების ნაზავი. გონის ისტორიაში მუდამ ვხვდებით გადასვლებს რელიგიის ამ ერთი ფორმიდან მეორეზე, მაგრამ მათ იმდენად განსხვავებული ხასიათი აქვთ, რომ პირველად ვყოყმანობთ კიდევაც ორთავეს „რელიგია“ ვუწოდოთ⁵⁷. ფილოსოფოსისათვის რელიგიის ეს ორი ფორმა რადიკალურად განსხვავდება, ვინაიდან მოტივთა არაერთგვარობის გამო მას არ ძალუძს ისინი ერთი პრინციპიდან გამოიყვანოს. რელიგიის ერთი ფორმა მთლიანად ემყარება ინსტინქტს ანუ, როგორც ჩვენ ვიტყვოდით, სიცოცხლის ინსტინქტს, რომელიც გეზს უჩვენებს გონის მითოსშემქმნელ ფუნქციას. მაგრამ რელიგია არც მხოლოდ ინსტინქტიდან წარმოსდგება და არც მხოლოდ გონებიდან. უპირატესი ძალები, რომლებიც განსაზღვრავენ რელიგიურ მოქმედებას, ინტუიცია და ინსპირაცია გახლავთ.

⁵⁷ Bergson, ხსენ. ნაშრ., გვ. 201 შმდ.

„რელიგიის ნამდვილ არსში შესაღწევად და კაცობრიობის ისტორიის გასაგებად საჭიროა სტატიკური და გარეგანი რელიგიიდან გადავიდეთ დინამიურსა და შინაგან რელიგიაზე. პირველი მოწოდებული იყო იმ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად, რაც ინტელექტს შეეძლო გამოეწვია; ის იყო ქვეინტელექტუალური... მოგვიანებით ადამიანმა საკუთარი ძალისხმევით, რაც შეიძლებოდა არც მომხდარიყო, თავი ანება ადგილის ტეპნას; იგი ახლებურად ჩაერთო განვითარების მსვლელობაში და წინ წასწია იგი. ეს შეძლო დინამიურმა რელიგიამ, რომელიც თუმცა მაღალ ინტელექტუალობასთან არის დაკავშირებული, მაგრამ რალაციით მისგან ძალზე განსხვავებულია. რელიგიის პირველი ფორმა ქვეინტელექტუალურია; მეორე — ზეინტელექტუალური“⁵⁸.

მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ სამი მთავარი ძალის: ინსტინქტის, ინტელექტისა და მისტიკური ინტუიციის ასეთი მკვეთრი დიალექტიკური გამიჯვნა არ ეთანხმება რელიგიის ისტორიის მონაცემებს. კრიტიკას ვერ უძლებს ვერც ფრეზერის დებულება, თითქოს კაცობრიობის ისტორია იწყებოდეს მაგიის ეპოქით, რომელსაც აუქმებს რელიგიის მომდევნო ეპოქა. თავდაპირველ მაგიას ძალიან ნელა გამოეცალა საუფუძველი. ევროპული ცივილიზაციის ისტორია გვაუწყებს, რომ თვით მაღალგანვითარებული და სათუთი გონითი კულტურის სტადიაშიც მაგიის რწმენას არ განუცდია სერიოზული რყევა. ეს რწმენა რამდენადმე რელიგიასაც კი უნდა შეეწყნარებინა. იგი თუმცა კრძალავდა და კიცხავდა ზოგიერთ მაგიურ ჩვევას, მაგრამ ე. წ. „თეთრ მაგიას“ უვნებლად თვლიდა. აღორძინების ხანის მოაზროვნეებმა — პომპონაციმ, კარდანომ, კამპანელამ, ჯორდანო ბრუნიომ, ჯან ბატისტა დელა პორტამ, პარაცელსმა — ნაძოაყალიბეს მაგიური სელოვნების შესახებ საკუთარი ფილოსოფიური თეორიები. რენესანსის ერთ-ერთ უკეთილშობილესსა და ღვთისმოსავ პიროვნებას, ჯოვანი პიკო დელა მირანდოლას სწამდა, რომ მაგიასა და რელიგიას შორის ურღვევი კავშირია: *Nulla est scientia quae nos magis certificet de divinitate Christi quam Magia et Cabala* (არ არსებობს მეცნიერება, რომელიც მაგიასა და კაბალაზე უკეთ დაჯიშტკიცებს

ქრისტეს ღვთაებრიობას). ეს მაგალითები გვამცნობს რელიგიური განვითარების თავისებურ ხასიათს. იგი ნიშნავს არა მითოსური და მაგიური წარმოდგენების სრულ გაქრობას, არამედ — მათდამი ახლებურ მიდგომას. თუ რელიგიის დიდ რეფორმატორებს ჰსურდათ გასაგები ყოფილიყვნენ, მათ უნდა ემეტყველათ არა მარტო ღმერთის, არამედ ადამიანის ენითაც. ისრაელის დიდი წინასწარმეტყველები აღარ მიმართავდნენ მხოლოდ თავიანთ ხალხს. მათი ღმერთი, რომელიც სამართლიანობის ღმერთი იყო, თავის მოციქულებს მხოლოდ ებრაელთა მცირე ჯგუფს როდი უგზავნიდა. წინასწარმეტყველნი ახალი ცისა და ახალი მიწის მაუწყებელნი იყვნენ. იუდეველთა პროფეტული რელიგიის ჰემშარიტი სიახლე მის შინაარსში კი არ მდგომარეობს, არამედ — მის მთავარ ეთიკურ ტენდენციასში. ერთ-ერთი დიდი სასწაული, რაც რელიგიამ მოგვივლინა, ეს არის სამყაროსა და ცხოვრების ახალი ეთიკური და რელიგიური ინტერპრეტაცია, რომელიც პრიმიტიულ წარმოდგენათა და გრძნობათა გაუფორმებელ ნედლ მასალას უკავშირდება.

აღბათ, ასეთ გარდასახვათა საუკეთესო მაგალითია ტაბუს ცხების ისტორია. ადამიანურ ცივილიზაციაში ბევრი ისეთი საფეხურია, სადაც ვერ შეეხვდებით ვერც ღვთაებრივ ძალთა გამოკვეთილ იდეებს და ვერც ჰემშარიტ ანიმიზს — თეორიას ადამიანური სულის შესახებ. მაგრამ რაგინდ პრიმიტიულიც არ უსდა იყოს საზოგადოება, მას უსათუოდ ექნება ტაბუს სისტემა. უკეტესად, ამგვარ სისტემას მეტად რთული სტრუქტურა აქვს. პოლინეზიის კუნძულებზე, საიდანაც წარმოსდგება სიტყვა „ტაბუ“, იგი გამოხატავს, საზოგადოდ, რელიგიურ წარმოდგენათა მთელ სისტემას⁵⁹. პრიმიტიულ საზოგადოებაში, ხშირად, დანაშაულად ერთადერთი საქციელი, სახელდობრ, ტაბუს დარღვევა ითვლება⁶⁰. ადამიანური ცივილიზაციის უადრეს საფეხურებზე სიტყვა „ტაბუ“ მოიცავს რელიგიისა და მორალის მთელ სფეროს. ამის გამო ბევრმა რელიგიის ისტორიკოსმა ტაბუს სისტემებს მეტად დიდი მნიშვნელობა მიანიჭა. მისი

⁵⁹ Marett, Is Taboo a Negative Magic? — The Threshold of Religion, გვ. 84.

⁶⁰ F. B. Jevons, An Introduction to the History of Religion (ლონდონი, 1902), გვ. 70.

აშკარა ნაკლოვანებების მიუხედავად, ტაბუ აღიარებულ იქნა იმ უჯრედად, სადაც უფრო მაღალი გონითი არსებობა ისახება. იმის მტკიცებამდეც კი მივიდნენ, რომ ტაბუ რელიგიისა და მორალის აპრიორული პრინციპია. ჟევონსის დახასიათებით, ტაბუ „კატეგორიული იმპერატივის“ ერთ-ერთი ფორმა და პრიმიტივისათვის გასაგები ერთადერთი ეთიკური პრინციპია. განცდა იმისა, თითქოს არსებობდეს ისეთი ქმედებანი, რომლებიც „აუცილებლად უნდა იქნეს შესრულებული“, მხოლოდ ფორმალურია და გარკვეული შინაარსის არმქონე. ტაბუსთვისაც სწორედ არსებითია, გარკვეულ საგნებს a priori სახიფათოდ მიიჩნევდეს, ისე, რომ გამოცდილებიდან, საზოგადოდ, არაფერს ითვისებდეს.

საშიშად თვლიან ისეთ საგნებსა და მოვლენებს, რომლებიც თავისთავად სრულიადაც არ არიან საშიში, მაგრამ რომ არ არსებულებოდა ასეთი ირაციონალური რწმენა, არც მორალი განვითარდებოდა და არც ცივილიზაცია... მართალია, ეს რწმენა ილუზია იყო... მაგრამ იგი შემობრუნების წერტილია კაცობრიობის ისტორიაში, ვინაიდან, ჩანასახის სახით, შეიცავს სოციალური პასუხისმგებლობის მაღალ იდეას⁶¹.

ჩნდება კითხვა: როგორღა განვითარდა ეს იდეა იმ რწმენიდან, რომელსაც, როგორც ასეთს, არავითარი კავშირი არ ჰქონდა ეთიკურ ღირებულებებთან? თავისი პირვანდელი და ზუსტი მნიშვნელობით, ტაბუ ისეთ საგანს უნდა გულისხმობდეს, რომელიც გამორჩეულია და ჩანგის მხრივ განსხვავდება უწმინდური, ყოველდღიური საგნებისაგან. იგი საფრთხით არის გარემოცული. ხშირად ეს საფრთხე ზებუნებრივია, ყოველ შემთხვევაში, იგი არავითარ კავშირში არ არის მორალთან. ტაბუ რომ ყველა სხვა საგნისაგან გამორჩეულია, ეს არც ნაკლია და არც ღირსება ეთიკური თვალსაზრისით. მაგალითად, კაცი, რომელმაც დანაშაული ჩაიდინა, ტაბუდ ითვლება, მაგრამ ასევე ტაბუდ ითვლება მშობიარე ქალიც. „ინფექციური უწმინდურობა“ ცხოვრების ყველა შესაძლო უბანში ვრცელდება. ღვთაებრივთან კონტაქტი ისევე სახიფათოა, როგორც ბუნების უწმინდურ საგნებთან შეხება. ერთი ჩანგისაა როგორც წმინდა, ისე

⁶¹ იქვე, გვ. 86 შმდ.

ზიზღისა და შიშის მომგვრელი. „სიწმინდის გადაღებას“ იგივე შედეგი მოსდევს, რაც „ცოდვით წაბილწვას“. მაგალითად, ვინც გვამს ხელს შეახებს, უწმინდური გახდება, მაგრამ ახალშობილ ბავშვსაც ასეთივე შიშით შესცქერიან. ზოგიერთ ხალხში მიღებული ჩვევის თანახმად, თავისი გაჩენის პირველ დღეს ბავშვი ტაბუდ ითვლება და მას მიწაზე არ აწვენენ. თანახმად იმ პრინციპისა, რომ პირვანდელი ცოდვა გადაამდებია, არ არსებობს „ინფექციის“ გავრცელების საზღვრები. „რომელიმე საგანს, თუ იგი ტაბუდ არის მიჩნეული, შეუძლია მთელი უნივერსუმი მოწამლოს“⁶². ტაბუს სისტემაში ადგილი არ რჩება პირადი პასუხისმგებლობისათვის. „უწმინდურად“ ითვლება არა მარტო ის, ვინც ცოდვას სჩადის, არამედ მისი ოჯახიც, მეგობრებიც და მთელი ტომიც. განწმენდა და ცოდვის გამოსყიდვა შესაძლებელია მოხდეს წმინდა ფიზიკური, გარეგანი საშუალებებით. თუ საქმე დამნაშავეს ეხება, მას შეუძლია ლაქა ჩამოირეცხოს გამდინარე წყალში ბანაობით. ზოგჯერ ცოდვები გადააქვთ ცხოველზე, „განტევების ვაცზე“, ან რომელიმე ჩიტზე, რომელიც ცოდვასთან ერთად გაფრინდება⁶³.

ძალაგანვითარებულ რელიგიებს ძალზე გაუჭირდათ დაეძლიათ ტაბუს ეს უადრესად პრიმიტიული სისტემა, თუმცა ბევრი შეცადინებობით ბოლოს სასურველ შედეგსაც მიაღწიეს. ეს მათ მოახერხეს იმ განსხვავებისა და ინდივიდუალიზაციის შექმნეობით, რომლის შესახებაც უკვე მოგახსენეთ. პირველი ნაბიჯი ამ გზაზე იმ საზღვრის აღმოჩენაა, რომელიც ღვთაებრივ-მიუწვდომლის სფეროს ავბედით-უწმინდურისაგან მიჯნავს. ეგვი არ არის, უადრესი სემიტური რელიგიები აღმოცენდნენ ტაბუ-წარმოდგენათა მეტად რთული სისტემის საფუძველზე. თავის გამოკვლევებში სემიტების რელიგიის შესახებ ვ. რობერტსონ-სმითი აღნიშნავს, რომ ადრინდელ სემიტურ რელიგიებში სიწმინდისა და ცოდვის გამოხსნის წესები არ განსხვავდება პრიმიტიული ტაბუსაგან. თვით უწმინდესი ეთი-

⁶² ანთროპოლოგიური მასალა იხ: Frazer, *The Golden Bough*, I, გვ. 169 შმდ. და ნაწ. VI: *The Scapegoat*; იხ., აგრეთვე, Jevons, სენ. ნაშრ., თავი VI—VIII.

⁶³ უფრო დაწვრილებით იხ. Robertson-Smith, სენ. ნაშრ., შენიშენა G, გვ. 427 შმდ.

კური მოტივებიდან ამოზრდილმა რელიგიებმაც კი შეინარჩუნეს ბევრი ისეთი თვისება, რომლებიც მიუთითებენ რელიგიური აზროვნების პრიმიტიულ საფეხურზე, ე. ი. როცა სიწმინდე თუ უწმინდურობა ჯერ კიდევ წმინდა ფიზიკური მნიშვნელობით იყო გაგებული. მაგალითად, ზარათუშტრას რელიგიას აქვს მეტად მკაცრი წესდება ბუნების ელემენტთა უწმინდურობისაგან დასაფარავად. მაგალითად, სასიკვდილო ცოდვად ითვლებოდა ცეცხლის წმინდა ელემენტის მიკარება გვამთან ან სხვა უწმინდურ საგანთან. ასევე ცოდვად ითვლებოდა ცეცხლის შეტანა გარდაცვლილის ბინაში, ვიდრე ზამთარში ცხრა ღამე და ზაფხულში ერთი თვე არ გაივლიდა⁶⁴. განწმენდის ამგვარ წესებსა და რიტუალებს თვით მაღალგანვითარებულ რელიგიებშიც ვხვდებით და არც ყოფილა რაიმე ცდა მათ გასაუქმებლად. ის, რაც საერთოდ უნდა შეცვლილიყო რელიგიის განწმენდისა და ამადლების პროცესში, იყო არა მატერიალური ტაბუ, არამედ—ტაბუიზმის მოტივები. ტაბუიზმის თავდაპირველ სისტემებში ეს მოტივები სავსებით ირელევიანტურია. ყოველდღიური არსებობის იქით იმალება უცნობი და სახიფათო ძალების სინამდვილე. ყოველივე, რაც ამ სინამდვილეს ეკუთვნის, „ნიშანდებულია“. მხოლოდ განსხვავება, როგორც ასეთი, ე. ი. განსხვავება ტაბუდადებული საგნისა ყოველდღიური სინამდვილის საგნისაგან, და არა ამ განსხვავების ნიშნები, შეადგენს მის არსებას ანუ ხდის მას „ნიშანდებულს“. საგანი ან ადამიანი შეიძლება ტაბუ გახდეს როგორც თავისი ღირსებების, ისე უღირსი თვისებების მეოხებით, როგორც სათნოების, ისე ცოდვიანობისა და უზნეობის გამო. თავდაპირველად რელიგიას ვერ გაეხედა ტაბუს შეხებოდა, ვინაიდან მასთან შებმა საფრთხეს უქადდა თვითონ რელიგიის საფუძვლებს, თანაც, ამით რელიგია დაუპირისპირდებოდა იმას, რაც წმინდად და ღვთაებრივად შიანხდათ. მაგრამ სულ მალე ავიდნენ რელიგიას შემოაქვს ტაბუ-წარმოდგენები. „ის ფაქტი, რომ ყველა სემიტურ ხალხს მოეპოვება განწმენდის წესები და, ასევე, ის კახონები და წმინდა ქმედებანი, რომლებიც ღვთაებრივ სინამდვილეს მიწიერთან აკავშირებს“, წერს რობერტსონ-სმითი,

⁶⁴ ეფრო დაწვრილებით იხ. Diella, ხსენ. ნაშრ., გვ. 55, 221 შმდ.

„იმას მოწმობს, რომ საზღვრები რელიგიური მოქმედების ამ ორ სახეობას შორის ხშირად გარდამავალია, და რომ გასაოცარი თახხობაა ამ მოქმედებებსა და პრიმიტიული ტაბუს წესდების ელემენტებს შორის. ამიტომაც კეთილგონივრული არ იქნებოდა, ეკვი შეგვეტანა ღვთაებრივის შესახებ ჭეშმარიტად რელიგიურსა და პრიმიტიულ-ტაბუისტურ წარმოდგენათა საერთო წარმომავლობაში.

მეორე მხრივ, 'ემიტურ ხალხებში ღვთაებრივისა და უწმიხდურის გარჩევის ფაქტი ჭეშმარიტად წინგადადგმული ნაბიჯია პრიმიტიულ აზროვნებასთან შედარებით. ყოველი ტაბუ ზებუნებრივის წინაშე კრძალვითა და შიშით იძენს თავის მნიშვნელობას; მაგრამ დიდია განსხვავება, ერთი მხრივ, იდუმალი მტრული ძალების შემოჭრისაგან თავდასაცავ ზომებსა და, მეორე მხრივ, იმ წესებს შორის, რომლებიც ემსახურებიან კეთილგანწყობილი ღმერთის პატივისცემას. მაგიურ ცრურწმენას ისეთი ქცევები გამოხატავს, რომელთა ერთადერთი მოტივიც 'შიშია, 'შიში, რომელიც აფერხებს ბუნების დაპყრობას ადამიანის ქმედითი ძალითა და მუყაითობით. პირველი შეზღუდვა, რომელსაც ნება და უშუალო გრძნობადი ლტოლვა თავის თავს დაუწესებს, მომდინარეობს ადამიანის შემწე საიმედო და კეთილმოწყალე ღვთაებრივი ძალისადმი მოწიწების გრძნობიდან. ადამიანის ასეთ მოქმედებაში ზოგიერთი დეტალი რომ ტრივიალურად, თუნდაც სისულელედ მოგვეჩვენოს, ისინი მაინც შეიცავს სოციალური წინსვლისა და ზნეობრივი წესრიგის ნაყოფიერ ჩანასახს“⁶⁵.

ამ ფუძემდებელ რელიგიურ შეხედულებათა შემდგომი განვითარებისათვის საჭირო იყო ერთიმეორისაგან ზუსტად გაერჩიათ რელიგიური კანონის სუბიექტური და ობიექტური დარღვევა. პრიმიტიული ტაბუ-აზროვნებისათვის ამგვარი გარჩევა სრულიად უცხოა. მისთვის მთავარია თავად მოქმედება და არა ამ მოქმედების მოტივი. ტაბუდ ქცევის საფრთხე ბუნებრივი საფრთხეა. იგი დევს ჩვენი მორალური ძალების მოქმედების მიღმა. შედეგი სავსებით ერთია, ნებით ვიმოქმედებთ თუ უნებურად. „ინფექცია“ სრულიად უპიროვნოა. იგი მხო-

⁶⁵ Robertson-Smith, ხსენ. ნაშრ., გვ. 143 შპდ.

ლოდ პასიურად გვეუფლება და გადადის. საზოგადოებ, ტაბუს მნიშვნელობაა *Noli me tangere* — ეს არის ის, რაც ხელშეუხებია საგანში, ის, რასაც ვერ მივუახლოვდებით ქარაფშუტულად, წინდაუხედავად. ტაბუს შეხების მოტივსა და რაგვარობას მნიშვნელობა არ ეძლევა. ტაბუ გადადის არა მარტო შეხებით, არამედ — სმენითაც და შეხედვითაც; რაიმე განზრახვით შევხედავ ტაბუ-საგანს, თუ იგი უნებურად მომხვდება თვალში, შედეგი მაინც ერთია. ტაბუდადებული პირის, ვთქვათ, მოგვის ან მეფის შემოხედვა ისევე სახიფათოა, როგორც მათზე ჩვენი მზერის შეჩერება. „ტაბუს მოქმედება მუდამ მექანიკურია: ტაბუ-საგანის შეხებას გარდაუვალად მოსდევს ტაბუს გადადება, მსგავსად იმისა, როგორც წყლის შეხება სისველეს იწვევს, ხოლო ელექტრულ დენს დარტყმა მოჰყვება. ტაბუს დამრღვევი ადამიანის მოტივები არავითარ ზეგავლენას არ ახდენს ტაბუს მოქმედებაზე. ის შეიძლება უვიცობით მიეკაროს ტაბუ-საგანს, ან იმ ტაბუდადებული პირის სასიკეთოდ, ვისაც შეეხება. რითაც არ უნდა იყოს გამოწვეული ტაბუს შეხება, უპატივცემულობა იქნება ეს თუ მტრული განზრახვა, შემხები ვერ ასცდება ტაბუს „ინფექციას“. ტაბუს მექანიკურ მოქმედებაზე გავლენას ვერ ახდენს ვერც იმ პიროვნების გუნება-განწყობილება, ვინც „ღვთაებრიობის“ ნიშანს ატარებს; ასეთებია, მაგალითად, იაპონელი მიკადო, პოლინეზიელთა ტომის ბელადი, ან არტემიდე ჰიმნიას ქურუმი ქალი. მათი შეხება ან შემოხედვა თანაბრად საბედისწეროა როგორც მოკეთისათვის, ისე მტრისათვის, ასევე, მცენარეთათვის და ცხოველთათვის. კიდევ უფრო უმნიშვნელოა ტაბუს დამრღვევი პიროვნების მორალური განწყობილება: სასჯელი მეხივით ატყდება თავს მართალსა თუ დამნაშავეს“⁶⁶. აქ ჩვენს წინაშეა იმ ხანგრძლივი პროცესის დასაწყისი, რასაც რელიგიური „მნიშვნელობის ცვლილება“ ვუწოდეთ: ებრაელთა ისტორია გვაუწყებს მათი რელიგიისათვის ესოდენ გადამწყვეტი ცვლილების შესახებ. ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველთა წიგნებში ჩვენ ვეცნობით გრძნობისა და აზროვნების სრულიად ახალ მიმართულებას. სიწმინდის იდეალს აქ უკვე

⁶⁶ Jevons, ხსენ. ნაშრ., გვ. 91.

საქმე აღარა აქვს მითოსური აზროვნების სიწმინდესთან. აქ უკვე გამორიცხულია რომელიმე საგნის, ვთქვათ, მატერიალური საგნის სიწმინდის ან უწმინდურობის ძიება. თვით ადამიანთა საქციელიც აღარ განიხილება როგორც წმინდა ან უწმინდური. მხოლოდ გულის სიწმინდეს ენიჭება რელიგიური მნიშვნელობა და სიღიაღე.

სწორედ პრიმიტიული და რელიგიური აზროვნების ამგვარ განსხვავებას უნდა დავემყაროთ, თუ გვსურს შევიცნოთ მნიშვნელოვანი სხვაობა რელიგიასა და ტაბუ-სისტემას შორის, რომელიც ადამიანს ურტიცხვი მოვალეობებითა და პასუხისმგებლობით ტვირთავს. ტაბუს დანაწესები საერთო ბუნებისაა, ვინაიდან ისინი ყველა ნეგატიურია, ე. ი. არ ემყარებიან რაიმე იდეალურ მიზანდასახულობას. არის საგნები, რომლებსაც უნდა მოვერიდოთ, არის საქციელი, რომელიც არ უნდა ჩავიდინოთ. აქ მხოლოდ აკრძალვებია, ბრძანებებია და არა ზნეობრივი ან რელიგიური შობზონები. ტაბუს მთელ სისტემას შიში განაგებს; შიშის გამო შეიძლება აკრძალვები დავაწესოთ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს ნამდვილ გამგებლობას. მართალია, შიში ხიფათს აგვარიდებს, მაგრამ იგი ვერასოდეს წარმოშობს ზნეობრივ ენერგიას. რაც უფრო რთულია ტაბუს სისტემა, მით უფრო მეტად ემუქრება იგი ადამიანის არსებობას და ადამიანიც თანდათან მქლევედება: ვეღარც ჭამს, ვეღარც სვამს, აღარც დგომა შეუძლია, აღარც სიარული, ლაპარაკიც კი უჭირს, ვინაიდან ყოველი სიტყვის წარმოთქმას ხიფათი მოსდევს. მაგალითად, პოლინეზიაში არა მარტო ეკრძალებათ ბელადის ან მკვდრის სახელის ხსენება, არამედ ჩვეულებრივ საუბარში იმ სიტყვებსა და მარცვლებსაც კი ერიდებიან, რომლებიც მათ ამ სახელს შოაგონებს. ამიტომაც რელიგია წააწყდა სრულიად ანალსა და შეტად რთულ პრობლემებს, რომლებიც თითქმის გადაუჭრელ პრობლემათა შთაბეჭდილებას ტოვებდნენ. მაგრამ, მიუხედავად მისი აშკარა ნაკლოვანებებისა, ტაბუს სისტემა, მთელი თავისი სოციალური ვალდებულებებითა და ჩვევებით, პრიმიტიული საზოგადოებრივი წყობის ქვაკუთხედს წარმოადგენდა. ყველა სოციალურ მოვლენას თავისი ტაბუ ჰქონდა, რომლებიც წარმართავდნენ და აწესრიგებდნენ მთელ საზოგადოებრივ ცხოვრებას. ბატონისა და ხელქვეითთა ურთიერთობა,

პოლიტიკური, სქესობრივი თუ საოჯახო ცხოვრება მხოლოდ ამ წესებსა და მითითებებს ეფუძნებოდა. ამასვე ვხვდებით სამეურნეო ცხოვრებაშიც. კერძო საკუთრების წარმოშობა ტაბუს დანაწესებშია საძიებელი. ამა თუ იმ ნივთის ან პიროვნების დაუფლების, მიწის დამუშავებისა თუ ცოლის არჩევის პირველი საშუალება მათზე ტაბუს დადებაა. რელიგია თავშივე ვერ აღკვეთდა ბრძანებებისა და აკრძალვების ამ რთულ სისტემას. ეს გამოიწვევდა პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების სრულ ანარქიას. მაგრამ რელიგიის დიდი შემოქმედნი კაცობრიობას უნერგავდნენ ახალ რელიგიურ იმპულსებსა და მიზნებს; მათში გაიღვიძა ახალმა თვითცნობიერებამ და ღმერთის ცნობიერებამ. მათ მიაგნეს რელიგიის წმინდა საზრისს: იგი მდგომარეობს არა ღვთაებრივი ნებისადმი ბრმა მორჩილების მოთხოვნაში, არამედ სულის ცოცხალ კავშირში ღმერთთან. ამიერიდან ადამიანი ფეხს შედგამს ახალი აზროვნების ზღურბლზე; იგი გაარღვევს იმ ნეგატიურ ზღუდეებს, რომელიც ტაბუს მოთხოვნათა სიჭარბემ მის გრძნობად მისწრაფებებს აღუშორდა, რომლის უღელქვეშაც სულს დაფაგდა მისი ფიზიკური და სულიერი არსებობა. მაღალეთიკური ორიენტაციის რელიგიებს, როგორცაა ისრაელის პროფეტოზმი, ზარათუსტრას რელიგია, ქრისტიანობა — ყველას ერთი მიზანი ამოძრავებს: ადამიანს მოხსნას კერპებისა და ტაბუს უღელი, მასში გააღვიძოს თავისუფლებისა და ჭეშმარიტი რელიგიური პასუხისმგებლობის შეგნება.

VIII. 262

1. ენა და მიაოსი ახლო მონათესავენი არიან. ადამიანური კულტურის უადრეს საფეხურებზე მათი სიახლოვე ისე დიდია, ხოლო ერთობლივი ქმედება იმდენად აშკარა, რომ თითქმის შეუძლებელია ერთის გარჩევა მეორისაგან. ისინი ერთი ფესვიდან მომდინარეობს. ყოველ ადამიანს აქვს ენა და ყოველი

ად: ქიახი გახიციდის მითოსური აზროვნების ზემოქმედებას. ამიტომ ცდილობს ფილოსოფიური ანთროპოლოგია გონის ეს ორი თაურფენომენი საერთო ცნებაში მოაქციოს. ამგვარი ცდესათვის არაერთხელ მიუმართავთ. მაგალითად, მაქს მიულერმა შეიმუშავა თავისებური თეორია, სადაც მითოსი მხოლოდ ენის თანანაწარმია. მისთვის მითოსი ადამიანური გონის ერთგვარი სნეულებაა, რომლის მიზეზებიც ენის უნარში უნდა ვეძიოთ. ენა თავისი ქვეშარითი ბუნებით მეტაფორულია. იგი თავს აფარებს ნართაულ ფორმებს, ვინაიდან უძლურია მკაფიოდ და ცალსახად გამოთქვას რაიმე. სწორედ ენის ამ დაუდგარ მრავალფეროვნებას უმაღლის მითოსი თავის წარმოშობას და იგია მისი გონითი მასაზრდოებელი. „მითოლოგიის მთავარი საკითხი ფსიქოლოგიურ პრობლემად იქცა“, ამბობს მაქს მიულერი.

„რადგანაც სული თავის ობიექტივაციას, უწინარეს ყოვლისა, ენის მეშვეობით ახდენს, მითოლოგიის პრობლემაც ენათმეცნიერების პრობლემად იქცა. ამიტომ ვამბობდი, მითოსი ენის ერთგვარი დაავადებაა და არა აზროვნებისა-მეთქი... ენა და აზროვნება დაუცილებელია და ამიტომაც ენის სნეულება იგივეა, რაც აზროვნების სნეულება... უზუნაესი ღმერთის წარმოდგენა იმგვარ არსებად, ვისაც შეუძლია ჩაიდინოს ყველა ადამიანური ცოდვა და თავი მოატყუებინოს ადამიანს, ვინც თავის მიუღლეს უწყრება და შვილებთან ძალადობას იჩენს, უკველად ცხადყოფს სულის უჩვეულო განწყობილებას — უფრო გარკვევით რომ ვთქვათ — ეს არის სრული შესლილობის ნიშანი... აქ საქმე გვაქვს „მითოლოგიური პათოლოგიის“ შემთხვევასთან...

ენა თავისი პირველსახით ძალზე ძნელად მოსახმარი ინსტრუმენტია, განსაკუთრებით მაშინ, როცა იგი რელიგიის სამსახურშია ჩაყენებული. აბსტრაქტული ცნებებისა და იდეების გამოხატვა ენის მეშვეობით საერთოდ არ ხერხდება. ისინი მხოლოდ მეტაფორულად შეიძლება გადმოიციეს და გადაუქარბებლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პრიმიტიული რელიგიის ლექსიკა მხოლოდ მეტაფორებისაგან შედგება. ეს მუდამ და მუდამ სწვევდა იმ გაუგებრობებს, რომლებსაც გვიდასტურებს ანტი-

კური სამყაროს რელიგიისა და მითოლოგიის ბევრი მაგალითი“¹.

მაგრამ გონის ერთ-ერთი მთავარი ფუნქციის მიჩნევა ადამიანის გონის სნეულებად არ გამოდგება მითოსის დასაბუთებულ დეფინიციად. ჩვენ არ გვჭირდება ასეთი ფანტასტიკური და შორსმიმავალი თეორიები იმის შესამჩნევად, რომ პრიმიტიული აზროვნებისათვის ენა და მითოსი თითქოსდა ტყუპის ცალებია, რამეთუ ორივე ემყარება კაცობრიობის იმ ძალზე ზოგად უძველეს გამოცდილებას, რომელიც უფრო სოციალურია თავისი ბუნებით, ვინემ ფიზიკური. ენის ამოდგამადე დიდი ხნით აღრე ბავშვი სხვა და უფრო მარტივი საშუალებებით ამყარებს კავშირს ადამიანებთან. ადამიანში ახალ სახეს იძენს უსიამოვნების, ტკივილის, შიმშილისა თუ შიშის გამომხატველი ხმები, რომლებსაც მთელ ცხოველურ სამყაროში ვხვდებით. ისინი აღარ წარმოადგენს მარტივ, ინსტინქტურ რეაქციებს, ვინაიდან ადამიანში ისინი ხდება შეგნებულად და ხშირად საკმაოდ გააზრებულადაც. მარტო დატოვებენ თუ არა ჩვილ ბავშვს, იგი მეტ-ნაკლებად მკაფიოდ დანაწევრებული ბგერებით მოუხმობს თავის ძიძას ან დედას და მალე ამჩნევს, რომ ამ მოთხოვნებს სასურველი შედეგი მოსდევს. ეს პირველი სოციალური გამოცდილება პრიმიტივს მთელ ბუნებაზე გადააქვს. მისთვის ბუნება და საზოგადოება არა მარტო ურღვევი კავშირითაა გადაჭაჭვული, არამედ ისინი ქმნიან განუყოფელ, განუწილველ მთლიანობას. მათ შორის არ არის მკაფიო საზღვარი. თავად ბუნება წარმოადგენს დიდ კოლექტივს, რომელიც ყოველივე ცოცხალს აერთიანებს. აქედან ამოსვლით შეგვიძლია ჩავწვდეთ მაგიური სიტყვის გამოყენებას და ფუნქციას. მაგიის რწმენა ეფუძნება ყოველივე ცოცხალის ერთიანობის ღრმა შეგნებას². პრიმიტიულ გონებას სიტყვის სოციალური ფუნქცია, რაც მან ურიცხვ შემთხვევაში გამოსცადა, ბუნების ძალად და, ხშირად, ზებუნებრივ ძალადაც კი წარმოუდგენია. პრიმიტივი მუდამ ათასგვარი ხილული თუ უხილავი საფრ-

¹ Max Müller, Contributions to the Science of Mythology (ლონდონი, 1897), I, გვ. 69 შმდ. და Lectures on the Science of Religion (ნიუ-იორკი, 1893), გვ. 118 შმდ.

² იხ. ზ. თავი 7.

თხით არის გარემოცული. იგი უძლურია ამ საფრთხეს წმინდა ფსიქიკური საშუალებებით გაუმკლავდეს. მას სამყარო არ მიაჩნია უტყვ და უსიცოცხლო არსებად. ბუნებას ძალუძს მოსმენაც, ადამიანებთან საუბარიცა და ადამიანის ენის გაგებაც. ამიტომ თუ ბუნების ძალებს სწორად მოვუხმობთ, ისინი უარს არ გვეტყვიან დახმარებაზე. მაგიურ სიტყვას წინ ვერაფერი დაუდგება: *carmina vel coelo possunt deducere lunam* (ვირგელიუსი, 8. ეკლოგა, სტრ. 69).

ადამიანზე გამაოგნებლად უნდა ემოქმედა სიტყვის ყოველისშემძლეობის რწმენის პირველ გაცრუებას მას შემდეგ, რაც მან აღმოაჩინა, რომ ბუნებას არა თუ არ სურს ხმა გასცეს ადამიანს, არამედ მას საერთოდ არ ესმის ადამიანის ენა. ამიერიდან მის წინაშე დგება ახალი პრობლემა, რასაც შედეგად უნდა მოჰყოლოდა შემობრუნება და კრიზისი კაცობრიობის გონითსა და ზნეობრივ არსებობაში. ამიერიდან ადამიანს დაეუფლა ღრმა სიმარტოვის, მიუსაფრობისა და უიმედო სასოწარკვეთის განცდები. ამ განცდებსა და განწყობილებებს იგი ვერასოდეს მოერეოდა, რომ არ განევითარებინა ის ახალი გონითი ძალები, რომლებმაც თუმცა ჩაკეტეს მაგიის მისადგომები, მაგრამ, იმავდროულად, გზა გაუხსნეს მრავლისაღმთქმელ პერსპექტივას. გაცუდდა ყოველი იმედი ბუნების მონუსხვისა და დამორჩილებისა მაგიური სიტყვის შემწეობით, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ ადამიანს თანდათან ახლებურად წარმოუდგა ენისა და სინამდვილის ურთიერთმიმართება. სიტყვის მაგიურმა ფუნქციამ ამიერიდან გზა დაუთმო სიტყვის სემანტიკურ ფუნქციას, ე. ი. სიტყვა გადაიქცა ობიექტურ მნიშვნელობათა მატარებლად და სიმბოლოდ. სიტყვა აღარ არის გამსჭვალული. იდუმალი ძალებით, მას აღარ გააჩნია უშუალო ფიზიკური ან ზებუნებრივი ზემოქმედების უნარი. იგი ვერც საგანთა ბუნებას აიძულებს რასმე და ვერც ღმერთების ან დემონების ნებას. მაგრამ სიტყვა არც უძლურია და არც მნიშვნელობას მოკლებული. იგი არ არის *flatus vocis*, ხმის უბრალო აღმოხდომა. მისი არსებითი ნიშანი ლოგიკური ბუნებისაა და არა ფიზიკური ბუნების. თუნდაც სიტყვა უმნიშვნელო იყოს, როგორც რეალური საგანი, სიტყვის ლოგიკური ფუნქციის შექცევებით მას უკვე არა თუ მაღალი, არამედ თვით უმაღლესი ღირსებაც კი ენიჭება. უნი-

ვერსუმის პრინციპი ლოგოსია და რადგან ენაში სულ უფრო მეტად იკვეთება „მნიშვნელობის“ ზოგადი და საყოველთაო ფუნქცია, ამიტომ გონი, ლოგოსი წარმოგვიდგება როგორც ყოფიერების, ისე შემეცნების პრინციპად.

ეს მეტამორფოზა აღრინდელ ბერძნულ ფილოსოფიაში განხორციელდა. ჯერ კიდევ ჰერაკლიტე ეკუთვნის იმ ფილოსოფოსებს, რომლებიც არისტოტელეს მეტაფიზიკაში მოხსენიებულნი არიან, როგორც „ძველი ბუნების მკვლევრები“ (οι ἀρχαίοι φυσικοί). მისი ინტერესები არსებითად თავს იყრის მოვლენათა სამყაროს ირგვლივ. ჰერაკლიტე უარყოფს, რომ მოვლენათა სამყაროს, „ქმნადობის“ სამყაროს მიღმა არსებობს უფრო მაღალი სინამდვილე, წმინდა ყოფიერების იდეალური ან მარადიული წესრიგი. მიუხედავად თავისი რწმენისა, იგი არ სჯერდება ყოველივე არსებულის ცვალებადობის მარტოოდენ ფაქტსა და ამგვარი ცვალებადობის პრინციპსაც დაეიბეს. ამ პრინციპს ჰერაკლიტე მატერიალურ სუბსტანციაში ჰპოვებს. არა მატერიალური სინამდვილე, არამედ ადამიანი ქმნის მსოფლწესრიგის გონივრული ინტერპრეტაციის საფუძველს. ადამიანურ სამყაროში მეტყველების უნარს ცენტრალური ადგილი უჭირავს. უნივერსუმის საზრისს რომ ჩაეწვდეთ, ჯერ ის უნდა გავიგოთ, თუ რას ნიშნავს მეტყველება. თუ ჩვენ ვერ მივაგნებთ ასეთ მისაღდომს — არა ფიზიკური მოვლენების, არამედ ენის მეშვეობით — ფილოსოფიისაკენ მიმავალ გზასაც ავცდებით. მაგრამ ჰერაკლიტეს აზროვნებაში სიტყვა, ლოგოსი, არ წარმოადგენს წმინდა ანთროპოლოგიურ ფენომენს. იგი არ არის მომწყვდეული ჩვენი წმინდა ადამიანური სამყაროს ვიწრო ჩარჩოებში, არამედ უნივერსალური კოსმოსური მნიშვნელობისაა. ხოლო, ნაცვლად იმისა, რომ მაგიურ ძალას წარმოადგენდეს, სიტყვა გაგებულია თავის სიმბოლურსა და სემანტიკურ ფუნქციაში. „ყური მომაპყარ არა მე“, ამბობს ჰერაკლიტე, „არამედ ლოგოსს და აღიარე, რომ ყველა საგანი ერთია“.

ამით აღინიშნა აღრინდელი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების გადასვლა ბუნების ფილოსოფიიდან ენის ფილოსოფიაზე. აქ ფილოსოფია წააწყდა ახალსა და სერიოზულ დაბრკალებებს. იქნებ არც მოგვეპოვებოდეს უფრო საკმათო

პრობლემა, ვინემ პრობლემა საზრისისა და „საზრისის საზრისის“ შესახებ³.

ამ საკითხზე დღესაც მეტად განსხვავებულ შეხედულებებს გამოთქვამენ ენის მკვლევრები, ფსიქოლოგები და ფილოსოფოსები. ანტიკურმა ფილოსოფიამ ვერ შეძლო ეს რთული პრობლემა ყოველი კუთხით გაეშუქებინა. მან მოგვაწოდა მხოლოდ ერთი გადაწყვეტის ცდა, რომელიც ემყარებოდა ბერძნულ ფილოსოფიაში საყოველთაოდ აღიარებულსა და კარგად დასაბუთებულ პრინციპს: სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლა—ბუნების ფილოსოფოსები (ე. წ. „ფიზიოლოგები“) და დიალექტიკოსებიც — ამოდიოდა იმ ვარაუდიდან, რომ ფაქტების ახსნა შეუძლებელია შემეცნებელი სუბიექტისა და შემეცნების ობიექტის იდენტობის გარეშე. თუმცა ფილოსოფიური იდეალიზმი და რეალიზმი პრინციპის გამოყენების მხრივ ერთიპეორისაგან განსხვავდება, მაგრამ ამ პრინციპის მნიშვნელობას ორივე აღიარებს. პარმენიდეს შეხედულებით, ყოფიერებასა და აზროვნებას ვერ გავმიჯნავთ მათი იგივეობის გამო. ასეთ იდენტობას ბერძენი ბუნების ფილოსოფოსები ასაბუთებდნენ ემპირიულ-მატერიალისტურ საფუძველზე. ადამიანი მათთვის იმავე ელემენტთა ნაერთია, რაც ბუნებაში ყველგან გვხვდება; და, მაშასადამე, რაკი მიკროკოსმოსი მაკროკოსმოსის ზუსტი ანარეკლია, ადამიანიდან ამოსვლით უნივერსუმის შემეცნებაც მოხერხდება.

თუ ამ ზოგად თეორიას ვაღიარებთ, მაშინ რალა იქნება ლოგოსის საზრისი, „საზრისის საზრისი“? უწინარეს ყოვლისა, მისი მნიშვნელობა უნდა გაირკვეს ყოფიერებიდან ამოსვლით, ცინაიდან ყოფიერება ანუ სუბსტანცია არის უზოგადესი კატეგორია, რომელიც ქეშმარტებასა და სინამდვილეს ერთმანეთთან აკავშირებს. სიტყვა ვერ იქნებოდა საგნის, სუბსტანციის აღმნიშვნელი, რომ სიტყვასა და საგანს შორის არ არსებობდეს თუნდაც ნაწილობრივი იგივეობა. სიტყვიერი ნიშნისა და მისი ობიექტის კავშირი ბუნებრივი უნდა იყოს და არა წმინდა კონვენციური. ამგვარი ბუნებრივი კავშირის გარეშე ადამიან-

³ იხ. C. K. Ogden and J. A. Richards, *The Meaning of Meaning* (1923; მე-5 გამოც., ნიუ-იორკი, 1938).

ნური ენის სიტყვები ვერ აღასრულებდნენ თავიანთ ამოცანას და ისინი გაუგებარნი დარჩებოდნენ. თუ ასეთი დაშვებიდან ამოვალთ, რაც შემეცნების ზოგადი თეორიიდან უფრო მომდინარეობს, ვინემ ენის თეორიიდან, აღმოჩნდებით ონომატოპოეტური თეორიის წინაშე. ისე მოჩანს, თითქოს სახელსა და საგანს შორის გადაულახავი უფსკრულია და მათ შორის ხიდის გადების ყოველ ცდას იმედის გაცრუება მოსდევს. პლატონმა განაეითარა ენის ონომატოპოეტური თეორია მისგან გამომდინარე ყველა იმ დასკვნითურთ, რომლებიც ამ თეორიას უარყოფს. პლატონის „კრატილეში“ ონომატოპოეტური მოძღვრება სოკრატეს მიერ მედიდური ირონიით არის უარყოფილი და ამგვარი გულუბრყვილო სახით სამუდამოდ უკუგდებული. პაროდით მთავრდება პლატონის ცნობა იმ თეორიის შესახებ, რომელიც ამტკიცებს, რომ ყოველი ენა ხმაბაძვიდან წარმოსდგება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ხმაბაძვის თეორიამ საუკუნეებს გაუძლო. იგი ზოგჯერ თავს იჩენს დღესაც, თუმცა, ბუნებრივია, უკვე არა იმ გულუბრყვილო სახით, როგორც ეს პლატონის „კრატილეშია“.

ამ თეორიის საპირისპიროდ მეტყველებს ის ბუნებრივი ფაქტი, რომ უმეტესად დიდ გასაჭირში ვვარდებით, როცა ჩვეულებრივი ენის სიტყვებს ვაანალიზებთ და ბგერებსა და საგნებს შორის რაღაც მსგავსებას დავეძებთ. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ამ სიძნელის უკუგდება მაინც მოხერხდა იმაზე მითითებით, რომ ადამიანის ენამ დასაბამითვე დიდი ცვლილება და რღვევა განიცადა. ამიტომ არ უნდა დავსჯერდეთ ენის ამქამინდელ მდგომარეობას და ენობრივ გამონათქვამებს მათ ძირებამდე უნდა ჩავსდით, თუ გვსურს მივაგნოთ იმ კვანძს, რომელიც ენას ენით გამოხატულ საგნებთან აკავშირებს. ნაწარმოები სიტყვებიდან უნდა დავიხიოთ ფუძესიტყვებისაკენ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უნდა გამოვნახოთ სიტყვათძირები ანუ ყოველი სიტყვის ქეშმარიტი და თავდაპირველი სახე. ამ პრინციპის თანახმად, ეტიმოლოგია იქცა არამართო ენათმეცნიერების ცენტრად, არამედ ენის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ქვაკუთხედადაც. ბერძენ გრამატიკოსთა და ფილოსოფოსთა პირველი ეტიმოლოგიები ისტორიული და თეორიული თვალსაზრისით ჯერ კიდევ სრულიად დაუსაბუთებელია. მე-19 საუკუნის შუა წლებამდე არც არ-

სებობდა ეტიმოლოგია, რომელსაც მეცნიერული ეტიმოლოგიის პრეტენზია ექნებოდა⁴. მაშინ ენათმეცნიერებაში ყველაფერი იყო დასაშვები, რის გამოც უსიტყვოდ და უკრიტიკოდ ეთანხმებოდნენ ფანტასტიკურსა და უცნაურ ახსნებს. გარდა პოზიტიური ეტიმოლოგიებისა, არსებობდა *lucus a non lucendo*-ს ტიპის ცნობილი ნეგატიური ეტიმოლოგიებიც. ვიდრე ძალაში იყო ეს თვითნებური კონსტრუქციები, ფილოსოფიაც მხარს უჭერდა სახელებსა და საგნებს შორის ბუნებრივი მიმართების იდეას.

მაგრამ იყო უფრო ზოგადი ხასიათის მოსაზრებებიც, რომლებიც ამ თეორიას არ ემხრობოდა. ბერძენი სოფისტები, გარკვეული გაგებით, ჰერაკლიტეს მიმდევრები იყვნენ. თავის დიალოგში — „თეეტეტი“ — პლატონი მიუთითებს, რომ სოფისტთა შემეცნების თეორიას არა აქვს ორიგინალობის პრეტენზია. იგი, პლატონის აზრით, შედეგია ჰერაკლიტეს მოძღვრებისა იმის შესახებ, რომ ყოველივე მიედინება. მიუხედავად ამისა, ჰერაკლიტესა და სოფისტებს შორის მაინც დიდი განსხვავება იყო. ჰერაკლიტესათვის სიტყვა, ლოგოსი, საყოველთაო ძალის მქონე უნივერსალური მეტაფიზიკური პრინციპია. ხოლო სოფისტები აღარ ცნობდნენ „ღვთაებრივ სიტყვას“, რასაც ჰერაკლიტე თვლიდა ყოველივე საგნის, როგორც ბუნების, ისე ზნეობრივი ჰარმონიის დასაბამად და პირველ პრინციპად. ენის თეორიაში ამიერიდან წამყვან როლს ანთროპოლოგია ასრულებს და არა მეტაფიზიკა. ადამიანი უნივერსუმის ცენტრში მოექცა. პროტაგორას სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ადამიანი საზომია ყოველი საგნის: არსებულისა, რომ ის არსებობს და არარსებულისა, რომ ის არ არსებობს“. ამიტომაც ფუჭია და უნაყოფო ენის ახსნა ვეძიოთ გარეადამიანურ ბუნებაში. სოფისტებმა მიაგნეს ახალსა და ბევრად უფრო მარტივ გზას ადამიანის ენისაკენ. ისინი იყვნენ პირველნი, რომლებმაც ხელი მიჰყვეს ენობრივი, უწინარეს ყოვლისა კი, გრამატიკული პრობლემების სისტემატურ კვლევა-ძიებას, თუმცა ეს საკითხები მათ არ უკვლევიათ წმინდა თეორიული თვალსაზრისით. ენის თეორიას ეკისრებოდა გადაეჭრა სხვა და თეორიულზე უფრო დაუყოვნებელი ამოცა-

⁴ იხ. A. F. Pott, *Etymologische Forschungen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, 1833 შმდ.

ნები, სახელდობრ, მას უნდა ეჩვენებინა, თუ როგორ გველაპარაკა და გვემოქმედა ჩვენს რეალურ სოციალურსა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში. მე-5 საუკუნეში ქრისტეს წინ, ათენის პოლიტიკურ ცხოვრებაში ენა გახდა იარაღი სრულიად კონკრეტული, პრაქტიკული მიზნებისათვის. იგი იყო უმძლავრესი იარაღი ცხარე პოლიტიკურ ბრძოლებში. ვერავის ექნებოდა იმედი იმისა, რომ ამ იარაღის გარეშე შეძლებდა წამყვანი როლის შესრულებას. უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა სწორ მეტყველებას, ენის მუდმივ გაუმჯობესებასა და სიტყვიერ კამათში მოქნილ იარაღად გამოყენებას. ამ მიზნით სოფისტებმა განავითარეს ცოდნის ახალი დარგი, რიტორიკა. ახლა უკვე ყურადღების ცენტრმა გრამატიკიდან და ეტიმოლოგიიდან რიტორიკაზე გადაინაცვლა. რიტორიკას ენიჭება წამყვანი როლი სოფისტთა მსჯელობებში სიბრძნის შესახებ. უაზრო და ზედმეტი გახდა ყოველგვარი დავა სიტყვათა და სახელთა ჭეშმარიტებისა თუ სისწორის შესახებ. სიტყვებს არა თუ არ აკისრია საგანთა ბუნების გამოხატვა, არამედ მათ, საზოგადოდ, არც მოეპოვება რაიმე საგნობრივი შესატყვისი. საკუთრივ მათი ამოცანაა არა საგანთა გადმოცემა, არამედ — ადამიანში აფექტების აღძვრა; არა წმინდა იდეებისა და აზრთა გადაცემა, არამედ — ადამიანთა წარმართვა გარკვეული მოქმედებისაკენ.

დღემდე ჩვენთვის ცნობილია ენისა და მისი მოქმედების სამგვარი გაგება: მითოლოგიური, მეტაფორული და პრაგმატული. მაგრამ ენის ამგვარი განსაზღვრებები, გარკვეული აზრით, ვერ სწვდებიან ჩვენი პრობლემის შუაგულს, ვინაიდან ისინი გვერდს უვლიან ენის არსებით მომენტს. უელემენტარულესი ენობრივი გამონათქვამები არც ბუნების საგნებს ეხება და არც მხოლოდ ნებისმიერ ნიშნებს წარმოადგენს. ენობრივი ნიშანი არ არის არც $\phi\alpha\sigma\epsilon\iota$ $\delta\upsilon$ და არც $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ $\delta\upsilon$. ისინი თუმცა „ბუნებრივია“ და არა „ხელოვნური“, მაგრამ გარეგანი ბუნების საგნებთან არავითარი მიმართება არა აქვთ. ენა არ არის მარტოდენ შეთანხმებისა და მოლაპარაკების ნაყოფი. იგი უფრო ღრმა საფუძვლის მქონეა. იგი ვითარდება გრძნობებისა და სულიერი მღელვარების გამომსახველი ბგერებიდან, რაც ჩვენი აფექტების, ჩვენი სიამოვნებისა თუ ტკივილის, სიხარულისა თუ მწუხარების უშუალო გამოხატულებას წარმოადგენს. შემთხვე-

ვითი როდია, რომ შორისდებულთა ეს თეორია წამოაყენა დიდ-მა ბერძენმა ბუნების ფილოსოფოსმა დემოკრიტემ. იგი პირველი ამტკიცებდა, რომ ადამიანის ენის დასაბამი წმინდა ემოციური ხასიათის გარკვეულ ბგერებშია საძიებელი. დემოკრიტეს ავტორიტეტის ზეგავლენით, ეს მოძღვრება „ბუნებრავ ბგერათა“ შესახებ გაიზიარეს ეპიკურემ და ლუკრეციუსმა; მას მიმდევრები გამოუჩნდნენ მე-18 საუკუნეშიც ვიკოსა და რუსოს სახით. მეცნიერული თვალსაზრისით ძნელი როდია ამ მოძღვრების დიდ უპირატესობათა დანახვა. მას ის უპირატესობა მოეპოვება, რომ ემყარება არა ცალმხრივ ფილოსოფიურ სპეკულაციას, არამედ შემოწმებად ფაქტებს, რომლებიც დასტურდება არა მარტო ადამიანურ სამყაროში, არამედ მალალგანვითარებულ ცხოველთა სინამდვილეშიაც. ადამიანის ენა შეიძლება დაყვანილ იქნეს იმ ძირითად ინსტინქტზე, რაც ყველა განვითარებულ ცოცხალ არსებას დაბადებითვე თან დაჰყვება; მაგალითად, უეცარი, ძლიერი წამოძახილები, რომლებიც შიშს, გაშმაგებას, ტკივილსა თუ სიხარულს გამოხატავს, არა მარტო ადამიანის არსებითი ნიშანია, არამედ ისინი ბევრ სხვა სულდგმულსაც ახასიათებს. არაფერია იმაზე უფრო ცხადი, ვინემ ენის სოციალური ფენომენის დაყვანა ამ ზოგად ბიოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ მიზეზებზე. თუ გავიზიარებთ დემოკრიტესა და მისი მიმდევრების თეორიას, მეცნიერება სიტყვის მნიშვნელობათა შესახებ ანუ სემანტიკა აღარ გამოეყოფა ენათმეცნიერებას, როგორც დამოუკიდებელი დარგი.

შორისდებულთა თეორიის შემდგომი წინსვლა შეაჩერა ბიოლოგიაში მკვიდრი საფუძვლის უქონლობამ. თავისი დაფუძნების პრინციპი ბიოლოგიას თავდაპირველად განვითარების თეორიაში შეეძლო ეპოვა. საკმარისი არ არის, ენის მოვლენები გარკვეულ ბიოლოგიურ ფაქტებს დავუკავშიროთ, არამედ ეს კავშირი თეორიულადაც უნდა დასაბუთდეს. დარვინის წიგნს — „სახეთა წარმოშობის შესახებ“ — აღფრთოვანებით შეხვდნენ არა მარტო ბუნების მკვლევრები და ფილოსოფოსები, არამედ — ენათმეცნიერებიც. ავგუსტ შლაიხერი, რომელიც ადრინდელ ნაშრომებში თავის თავს ჰეგელის მიმდევრად აცხადებდა, ევოლუციის თეორიის ზეგავლენით დარვინისტი

გახდა⁵. თვითონ დარვინი ცოცხალ არსებათა განვითარებას მიუდგა წმინდა ბუნების მკვლევრის თვალსაზრისით. მიუხედავად ამისა, მისი ზოგადი მეთოდები უმტკივნეულოდ გადაქონდათ ენის მოვლენებზე, რაც იმის იმედს იძლეოდა, რომ ამ მეთოდით ენათმეცნიერებას ახალ გზას დაუსახავდნენ. თავის ნაშრომში — „სულის მოძრაობათა გამოსახვა“ ადამიანსა და ცხოველებში“ (1872) — დარვინმა გვიჩვენა, რომ მათი ბგერები და ქცევები ნაკარნახევია გარკვეული ბიოლოგიური მოთხოვნილებებით და გაჩენილია გარკვეული ბიოლოგიური წესების შესაბამისად. თუ საკითხებს ამ თვალსაზრისით მივუდგებით, მაშინ ენის წარმოშობის უძველესი გამოცანა მკაცრი ბუნებისმეცნიერული მეთოდებით უნდა იქნეს გამოკვლეული. ასე გადაიქცა ენა წმინდა ბუნების მოვლენად, ხოლო ენის კანონები — ბუნების კანონებად.

მაგრამ საკითხის ასეთ ნატურალისტურ გაგებას თან ახლავს დიდი სიძნელებები. ენის წარმოშობის შესახებ ბიოლოგიურ თეორიათა ავტორები შეჩერდნენ განსაკუთრებულ ენობრივ ფაქტთა მრავალფეროვნების წინაშე. მათი მტკიცება იმის შესახებ, რომ არსებობს პირდაპირი გზა მარტივი ბგერითი წამოდახილებიდან ენამდე, დაუსაბუთებელი დარჩა, შესაბამისად, ვერც ენის პრობლემა გადაიჭრა. საკითხი ახლებურად დაისვა: ახსნას საჭიროებს არა ადამიანური ენის წმინდა ფაქტი, არამედ მისი სტრუქტურა. ენის სტრუქტურის ანალიზმა ცხადყო რადიკალური განსხვავება ემოციურსა და პროპოზიციულ ენას შორის. თუ პირველი მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი სულის მოძრაობებს გამოხატავს, მეორეში „ნაგულისხმევი“ და გადმოცემულია ობიექტური ვითარება. საჭიროა გაირჩეს ენობრივ გამოხატვამთა ეს ორი სრულიად განსხვავებული და რელატიურად ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი ფენა. კიდევაც რომ შეგვძლებოდა და ისინი წარმოშობის თვალსაზრისით ერთმანეთთან დაგვეკავშირებინა, ეს მაინც ლოგიკურად დაუშვებელი გადასვლა იქნებოდა ემპირიულ-ფსიქოლოგიური სფეროდან მისგან არსებითად განსხვავებულ სხვა სფეროში — მნიშვნე-

⁵ August Schleicher, Die Darwin'sche Theorie und die Sprachwissenschaft, ვაიმარი, 1873.

ლობათა სფეროში. ლოგიკაში ეს შეცდომა ცნობილია $\mu\epsilon\alpha\delta\mu\alpha\sigma\iota\varsigma$ $\epsilon\iota\varsigma$ $\delta\lambda\lambda\iota$ $\gamma\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ -ის სახელწოდებით. რამდენადაც ვიცი, დღემდე ვერც ერთ ბიოლოგიურ თეორიას ვერ მოუხერხდა მოეხსნა ეს ლოგიკური და სტრუქტურული განსხვავება ენის ამ ორ ფენას შორის. ფსიქოლოგიამ ვერ შეძლო ეჩვენებინა პროპოზიციულ და ემოციურ ენას შორის არსებული საზღვრის გადალახვა ცხოველის მიერ. ე. წ. „ცხოველის ენა“ კვლავაც რჩება საესეებით სუბიექტურ „ენად“. ცხოველთა ხმიანობა უგამონაკლისოდ გადმოსცემს „სუბიექტურ“ მდგომარეობებს — ლტოლვებს და აფექტებს — და არასოდეს საგნობრივ ვითარებას⁶. მეორე მხრივ, ჩვენ ხელთ არა გვაქვს რაიმე ისტორიული მასალები იმის საბუთად, თითქოს ადამიანს — თვით კულტურის უადრეს საფეხურზეც კი — წმინდა ემოციური ენით ან უესტების ენით ელაპარაკოს. თუ გვწადია გამოვიყენოთ ჭეშმარიტად ემპირიული მეთოდები, ამგვარი საექვო ჰიპოთეზები უნდა უკუევაგდოთ.

ხსენებული თეორიის საგულდაგულო და საფუძვლიანი განხილვა ცხადყოფს მისი პრინციპების საექვო ხასიათს. ამის დასასურათებლად გამოდგება ორი კონკრეტული მაგალითი: ერთი მოგვაქვს საენათმეცნიერო ლიტერატურიდან, ხოლო მეორე — ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური ლიტერატურიდან. ოტო იესპერსენი, ალბათ, ენის ახალ მკვლევართაგან უკანასკნელი იყო, ვისაც ჯერ კიდევ შერჩენოდა ცხოველი ინტერესი ენის წარმოშობის უძველესი პრობლემისადმი. იგი არ უარყოფდა, რომ ამ პრობლემის გადაჭრის ადრინდელი ცდები უადრესად არაღამაკამყოფილებელი იყო და მიაჩნდა, რომ მის მიერ აღმოჩენილი ახალი მეთოდი უკეთეს შედეგს მოიტანდა. „მეთოდი, რომელსაც მე გთავაზობთ“, აშობს იესპერსენი, „და რომელიც პირველად მე გამოვიყენე თანმიმდევრულად, შესაძლებელს ხდის თვალი გავადევნოთ ჩვენს ცოცხალ ენას მისი წარმოშობის უადრეს ხანამდე, რამდენადაც ამის ნებას მოგვცემს ჩვენი ისტორიულ-ლინგვისტური ცოდნა... პრობლემა მაშინ გადაწყდება, თუ ენის სათავისაკენ უკან დახვევისას ბო-

⁶ იხ. Koehler და Révész, ციტირებულია ზემოთ, თავი 3, გვ. 44 შპდ.

ლოს ისეთ ოდენობებს წავაწყდებით, რომლებსაც ვეღარ ჩავთვლით საკუთრივ ენად, არამედ იმ ბგერით გამონათქვამებად უნდა მივიჩნიოთ, რომლებიც ენას წინ უსწრებენ; რადგან ჩვენ შეგვიძლია გავიგოთ გადასვლა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში, არარადან რაიმეს წარმოშობის აზრი კი ჩვენთვის მიუწვდომელია“. იესპერსენის ხსენებული თეორიის თანახმად, ამგვარი გარდასახვა მაშინ უნდა მომხდარიყო, როცა სახელებად იქცა ადამიანის ის ბგერითი გამონათქვამები, რომლებიც თავდაპირველად სხვა არაფერი იყო, თუ არ ემოციური წამოძახილები ან, იქნებ, სულაც ერთგვარი სიმღერა ან რეჩიტატივი. ასე ერთბაშად გარდაიქმნა აზროვნების იარაღად თავდაპირველი, მნიშვნელობის მხრივ გამოუკვეთავი, ბგერათნაერთები. მაგალითად, ბგერათკომბინაცია, რომელსაც მელოდიურად ამღერებდნენ დამარცხებულ ან მოკლულ მტერზე ზეიმის ნიშნად, შემდეგში გადაიქცა იმ კაცის სახელად, ვინც ეს მტერი მოკლა. შემდგომი განვითარება ასე წარმოგვიდგება: ეს სახელი ბოლოს გადატანილ იქნა მსგავს სიტუაციათა ფართო წრეზე⁷. ამგვარი „მეტაფორული გადატანის“ შესაძლებლობა წარმოადგენს ენის განვითარების თეორიის საკვანძო პრობლემას. იგი მიუთითებს, რომ ბგერებს, რომლებიც თავდაპირველად წამოძახილები ან ძლიერ აფექტთა უნებური განტვირთვა იყო, ახლა სულ სხვა ამოცანები დაეკისრა. ისინი გამოყენებულ იქნა გარკვეული მნიშვნელობის მქონე სიმბოლოებად. იესპერსენი იმორწმუნებულად ბენფეის შენიშვნას, რომლის მიხედვითაც, შორისდებულსა და სიტყვას შორის იმდენად ღრმა უფსკრულია, რომ შორისდებული გადაჭრით შეგვიძლია ჩავთვალოთ ენის ნეგაციად, რადგან შორისდებულებს მხოლოდ მაშინ ვიყენებთ, როცა არ ძალგვიძს, ან ამ მომენტში არ გვსურს ვილაპარაკოთ. იესპერსენის შეხედულებით, ენა მაშინ წარმოიშვა, რაწამს „შეტყობინებისა და გაგებინების მოთხოვნილებამ გადასძლია აფექტური და ემოციური გამოხატვის მისწრაფებას“. მაგრამ იესპერსენის ეს შეხედულებაც დაუსაბუთებელ ჰიპოთეზად დარჩა.

⁷ ეს თეორია პირველად იესპერსენმა გადმოსცა: Progress in Language (ლონდონი, 1894)-ში; იხ. აგრეთვე, Jespersen, Language, Its Nature, Development and Origin (ლონდონი და ნიუ-იორკი, 1922), გვ. 418, 437 შპ.

იგივე არგუმენტები გამოდგება გრეის დე ლაგუნას წიგნში — „მეტყველება, მისი ფუნქცია და განვითარება“ — გამოთქმული თვალსაზრისის გასაბათილებლად. დე ლაგუნა დაწვრილებით და უფრო საფუძვლიანად განიხილავს ენის განვითარების პრობლემებს, ვინემ იესპერსენი და არ იზიარებს ამ უკანასკნელის ხშირად მართლაცდა ფანტასტიკურ ჰიპოთეზებს. მისთვის გადასვლა წამოძახილებიდან ენაზე თანდათანობითი ობიექტივაციის პროცესია. გარკვეულ სიტუაციაში ადამიანის პრიმიტიული ემოციური თვისებები დანაწევრებულია და აღქმითი თვისებებისაგან განსხვავებული. „ბოლოს ერთ მთლიანობად იკვრება აღქმისა და გრძნობის შინაარსები... წარმოიქმნება საგნები, რომლებსაც ადამიანი აღარ აღიქვამს გრძნობისმიერად, არამედ შეიმეცნებს მათ და, შესაბამისად, გარესამყაროს თავისაგან განსხვავებულად ჩათვლის“⁸. სწორედ ამ ობიექტივაციასა და სისტემატიზაციაში მოჩანს ენის მოქმედების უმნიშვნელოვანესი თვისება. მაგრამ ჩემთვის გაუგებარია, როგორ ასაბუთებს წმინდა შორისდებულთა თეორია ენის შესაქმნელად გადადგმულ საბოლოო გადამწყვეტ ნაბიჯს. დე ლაგუნას თეორიაში არათუ გადალახულია უფსკრული შორისდებულებსა და სახელებს შორის, არამედ ეს უფსკრული უფრო გარკვევით მოჩანს. საგულისხმო ფაქტია, რომ შორისდებულთა თეორიის ავტორებე იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომლის თანახმადაც, განსხვავება შორისდებულსა და სახელს შორის ბევრად უფრო მკვეთრია და თვალში საცემი, ვინემ მათი თავდაპირველი სავარაუდო იდენტობა. მაგალითად, ა. გარდინერის შედეგები მიუთითებს ადამიანის ენისა და ცხოველის ენის „არსებით“ ერთგვარობაზე. მაგრამ კვლევის პროცესში გარდინერი იძულებული გახდა ელიარებინა, რომ ცხოველურ ხმებსა და ადამიანის ენას შორის მაინც არსებობს განსხვავება და ეს განსხვავება იმდენად თვალსაჩინოა, რომ იგი სრულიად ჩრდილავს მათი არსებითი ერთგვარობის ნიშნებს⁹. მოჩვენებითი მსგავსება მხოლოდ მატერიალურ მხარეს ეხება და არამც და არამც არ გამოორიციხავს,

⁸ Graca de Laguna, Speech. Its Function and Development (ნიუ-ჰეივენი, 1927), გვ. 260 შმდ.

⁹ Alan H. Gardiner, The Theory of Speech and Language (ოქსფორდი, 1932), გვ. 119 შმდ.

არამედ უფრო მეტად წამოსწევს ფორმალურ განსხვავებას, სახელობრ, ენის ფუნქციათა არაერთგვაროვნობას.

2. ენის წარმოშობის საკითხი ძველთაგანვე გამოირჩეოდა განსაკუთრებული მიმზიდველობით. გონების გაღვიძებისთანავე ენა ადამიანის გაცეხას იწვევს. მრავალი მითი გვაუწყებს, თუ თავად ღმერთმა როგორ მიანიჭა ენა ადამიანს, ან ღვთაებრივმა მოძღვარმა როგორ ასწავლა მას ლაპარაკი. ენის წარმოშობის მიმართ ასეთი ინტერესი ძნელი გასაგები როდია, თუ გავიხსენებთ მითოსური აზროვნების პირველ წანამძღვრებს. მითოსი მოვლენებს იმის მეშვეობით განმარტავს, რომ იგი უღრმეს წარსულში იძირება და სამყაროს ამჟამინდელი მდგომარეობა მისი თავდაპირველი მდგომარეობიდან გამოპყავს. მიუხედავად ამისა, გასაოცარია და, ამასთან, პარადოქსულიც, რომ იგივე ტენდენცია ფილოსოფიაშიც მოქმედებს. აკი ფილოსოფიაშიც, საუკუნეთა მანძილზე, საკითხის სისტემატურ დასმას წინ ეღობებოდა ენის წარმოშობის პრობლემა. დარწმუნებული იყვნენ, რომ წარმოშობის საკითხის გადაჭრას თავისთავად მოპყვებოდა ენასთან დაკავშირებულ სხვა პრობლემათა გადაწყვეტაც. მაგრამ ზოგადი შემეცნებისთეორიული თვალსაზრისით ეს იყო მაინც დაუსაბუთებელი ჰიპოთეზა. შემეცნების თეორიამ გვასწავლა, რომ გენეზისური და სისტემატური პრობლემები მკაცრად უნდა იქნეს გარჩეული. პრობლემების ამ სხვადასხვაგვარ დასმათა აღრევას საბედისწერო შეცდომები მოაქვს. რატომ დაივიწყეს ეს მეთოდური პრინციპი ენის ფილოსოფიის პრობლემათა მიმართ, თუ იგი კარგა ხანია აღიარეს მეცნიერების სხვა დარგებმა? რასაკვირველია, ძალზე საინტერესო და სასურველი იქნებოდა, გვეცოდნოდა ენის ისტორიის ფაქტები იმ საკითხის გადასაჭრელად, მსოფლიოს ყველა ენა საერთო ძირიდან მომდინარეობს თუ სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი ძირებიდან; გარდა ამისა, შესაძლებელია თუ არა ფეხდაფეხ მიყვებით ცალკეული ენისა და ენათა ტიპის განვითარებას. მაგრამ პასუხი ამ ორ კითხვაზე უთუოდ არ იკმარებს ენის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემის გადასაჭრელად.

ფილოსოფიაში ვერ დავსკერდებით მხოლოდ მოვლენათა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის ამსახველი ფაქტების ცოდ-

ნას. ჩვენ უფრო პლატონის განსაზღვრება უნდა გვახსოვდეს, რომლის თანახმადაც, ფილოსოფიური შემეცნება მუდამ „არსის“ შემეცნებაა და არა „ქმნადობის“. ენას უთუოდ არ გააჩნია სივრცისა და დროისმიღმური არსებობა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი არ არის უხანო და მარადიული იდეა. ვიღრე თავისი სახით მომწიფდებოდეს, ენა სამ საფეხურს გაივლის: ფონეტიკური, ანალოგიური და სემანტიკური გამოსახვის საფეხურებს. მაგრამ მარტოდენ განვითარების ამ საფეხურთა შესწავლა როდი მოგვცემს ენის ზოგადი ფუნქციის გაგებას. ყოველი სიმბოლური ფორმის — მითოსის, ენის, ხელოვნების — ანალიზს წინაპირობად უძღვის ისტორიული ფაქტების ცოდნა. ამ ფორმათა რაობის საკითხებს, ე. ი. იმას, თუ რანი „არიან“ ისინი თავისთავად, ვერ გავარკვევთ წმინდა აბსტრაქტულად, ლოგიკური დეფინიციის მეშვეობით. მეორე მხრივ, რელიგია, ხელოვნება და ენა ჩვენს წინაშე წამოჭრის სხვადასხვა ტიპის სტრუქტურულ პრობლემებს. ყოველი სიმბოლური ფორმის მიმართ ეს პრობლემები უნდა დამუშავდეს სხვა ფორმებისაგან დამოუკიდებლად და მათი გადაწყვეტა შეუძლებელია წმინდა ისტორიული კვლევა-ძიების მეშვეობით.

ჩერ კიდევ მე-19 საუკუნეში თითქმის საყოველთაო გავრცელება ჰპოვა იმ შეხედულებამ, თითქოს ადამიანის ენის მეცნიერული გაგება მხოლოდ ისტორიის კუთხით იყოს შესაძლებელი. ყველა მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ენის შესახებ იმ მკვლევრებს ეკუთვნით, ვისი ინტერესებიც ცალმხრივად იყო მიმართული ისტორიაზე. ასე რომ, ენათმეცნიერება მთლიანად დაიპყრო აზროვნების ისტორიულმა მიმართულებამ. იაკობ გრიმმა ჩაუყარა პირველი საფუძვლები გერმანიკულ ენათა შედარებით გრამატიკას. ბოპმა და პოტმა დააფუძნეს, ხოლო ა. შლაიხერმა, კარლ ბრუგმანმა და ბ. დელბრიუქმა ვანავითარეს ინდოევროპულ ენათა შედარებითი გრამატიკა. ჰერმან პაული იყო პირველი, რომელმაც დასვა კითხვა ენის ისტორიის პრინციპების შესახებ. იგი კარგად ხედავდა, რომ მარტო ისტორიული მეთოდი ვერ გადაჭრიდა ენათმეცნიერულ საკითხებს და რომ ისტორიული გამოკვლევა საჭიროებდა ფილოსოფიურ-სისტემატურ შევსებას. ყოველ მეცნიერებას ისტორიულის შესახებ შეესაბამება მისი კუთვნილი პრინციპთა მოძღვრება, რო-

მელიც არკვევს სათანადო ისტორიულ მოვლენათა ზოგად პირობებს. თავისი უზოგადესი ფორმით ამგვარ პრინციპთა მოძღვრებას საქმე აქვს მთლიანად გონის ისტორიის საბოლოო და უცვლელ ფაქტორებთან¹⁰. მაგრამ მე-19 საუკუნე იყო არა მარტო ისტორიის, არამედ ფსიქოლოგიის საუკუნეც. ამიტომ სრულიად ბუნებრივი და ცხადი გახლდათ ენის კანონების დაყვანა ფსიქოლოგიურ კანონთა ტიპზე და მათი ახსნა აქედან ამოსვლით. ენის ფორმირების ისტორიული და ფსიქოლოგიური ფაქტორები აღიარებულ იქნა ენის კვლევის ორ ქვაკუთხედად. „პერმან პაული და პაულის თანამედროვეთა უმეტესობა“, წერს ლეონარდ ბლუმფილდი, „ინდოევროპულ ენებს იკვლევდნენ და თავიანთი ძიების სფეროდან გამორიცხავდნენ ისეთ ენებს, რომელთა ისტორიაც უცნობი იყო. ეს ცალმხრივობა ნაწილობრივ აიხსნება ენის ფენომენოლოგიის მიმართ ხსენებულ ენათმეცნიერთა უყურადღებობით. ასეთი კვლევა აბრკოლებდა ენათა უცხო ტიპების გრამატიკის გაგებას. გრამატიკული სტრუქტურის შესწავლა ამ მკვლევრებს თვალს აუხელდა იმ ფაქტის შესამჩნევად, რომ ინდოევროპულ ენათა გრამატიკის ძირითადი თვისებები ნიშანდობლივი არ არის მსოფლიოს ყველა ენისათვის. ისტორიული კვლევა-ძიების მძლავრ ნაბიჯებს მიჰყვებოდა ბევრად უფრო ახალგაზრდა, მაგრამ უკვე დიდი აღმოჩენებით დატვირთული ენათმეცნიერების განვითარება... ზოგიერთი სწავლული ძალზე ცხადად ამჩნევდა ორგანულ კავშირს ენის ფილოსოფიასა და ენის ემპირიულ კვლევა-ძიებას შორის. განვითარების ორივე ნაკადის — შედარებით-ისტორიულისა და ენის ფილოსოფიურის — ურთიერთშერწყმამ ფარდა ახადა ინდოევროპული ენათმეცოდნეობის დამფუძნებელთათვის მანამდე უცნობ ზოგიერთ პრინციპულ საკითხს. ენის ისტორიას წინაპირობად უძღვის ურთიერთდაკავშირებულ ენობრივ მოვლენათა ორი ან მეტი ჯგუფის შედარებითი შესწავლა. ენის ისტორიის მონაცემთა სიზუსტე და სისრულე განისაზღვრება ენის მონაცემთა ზუსტი და ამომწურავი დახასიათებით. ენის აღწერას, საზოგადოდ, არ სჭირდება ენის ისტორიის წინასწარი ცოდნა, და

¹⁰ Hermann Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte (ჰალე, 1880), თავი 1.

თუ მკვლევრის ისტორიული ცოდნა ზეგავლენას მოახდენს მის მიერ ენის მოვლენათა აღწერასა და დახასიათებაზე, ამით იგი დააქინებს თავის აღმოჩენათა მნიშვნელობას. ენის ფენომენოლოგია უწინაზრახვო უნდა იყოს, რათა მან შექმნას ფართო და საიმედო საყრდენი შედარებითი ენათმეცნიერებისათვის¹¹.

ამ მეთოდურმა პრინციპმა თავისი პირველი და, გარკვეული თვალსაზრისით, კლასიკური გამოხატულება ჰპოვა დიდი ენათმეცნიერისა და ასევე დიდი ფილოსოფოსის, ვილჰელმ ფონ ჰუმბოლდტის, შემოქმედებაში. მან პირველმა გადადგა ნაბიჯი მსოფლიოს ყველა ენის დასაყვანად ძირითად ტიპებზე, მათი მოწესრიგების მიზნით. საამისოდ მას არ დასჭირვებია წმინდა ისტორიული მეთოდების გამოყენება. ჰუმბოლდტი იკვლევდა არა მარტო ინდოევროპულ ენებს, არამედ მისი ინტერესები მოიცავდა ენობრივ მოვლენებს მთლიანად. ჰუმბოლდტის ინტერესთა წრე უნივერსალური იყო. მან პირველმა მოგვცა ამერიკის ბინადართა ენების კრიტიკული აღწერა, ისარგებლა რა იმ დიდძალი ფაქტიური მასალით, რომელიც ჩამოუტანა ამერიკაში სამეცნიერო მოგზაურობიდან დაბრუნებულმა ძმამ, ალექსანდრე ფონ ჰუმბოლდტმა. თავისი ვრცელი გამოკვლევების — „ადამიანური ენის აგებულების სხვადასხვაობა...“ — მეორე ტომში ვ. ფონ ჰუმბოლდტმა მოგვცა ინდონეზიური და მელანეზიური ენების პირველი შედარებითი გრამატიკა¹². ამ ენათა გრამატიკის შესწავლა ვერ დაემყარებოდა ისტორიულ ფაქტებს, გინაიდან მათი ისტორია ჯერ კიდევ სრულიად უცნობი იყო. ჰუმბოლდტმა სულ სხვა თვალთ შეხედა ამ პრობლემას და კვლევის საკუთარო, ორიგინალური მეთოდის ძიებას შეუდგა.

ჰუმბოლდტის მეთოდი მკაცრად ემპირიული იყო; იგი დაკვირვებას ემყარებოდა და არა ფილოსოფიურ სპეკულაციას. ჰუმბოლდტი არ სჭერდებოდა ცალკეულ ფაქტთა მარტივ დახასიათებას და ემპირიული ფაქტებიდან გამოჰქონდა ზოგადი დასკვნები. შეუძლებელია, ამბობდა იგი, ადამიანის ენის ბუნებასა

¹¹ Bloomfield, Language (ნიუ-იორკი, 1933), გვ. 17 შმდ.

¹² Berlin 1836—39. Humboldt's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Berliner Akademie der Wissenschaften, t. VII, ნაწ. I.

და უუნქციას ღრმად ჩაეწვდეთ, სანამ მას „ენობრივ ბგერათა მრავალფეროვნებად“ მივიჩნევთ. ენათა შორის ჭეშმარიტი განსხვავება მდგომარეობს არა ბგერათა ან ნიშანთა სხვაობაში, არამედ „მსოფლხედვათა“ ნაირგვარობაში. ენა როდია სიტყვათა მექანიკური შეერთება. ენის მეცნიერული დანაწევრება სიტყვებად და წესებად ნიშნავს მისი ერთიანი ფორმის დაქუცმაცებას, რაც ნამდვილ ენათმეცნიერებას ილუზიად აქცევს. სიტყვები და წესები, რომლებიც საყოველღეო ენას აგებენ, მხოლოდ გაბმულ მეტყველებაში არსებობენ ჭეშმარიტად. მათი განხილვა იზოლირებულ ერთეულებად „სხვა არაფერია, თუ არ ჩვენი მეცნიერული ანალიზის მკვდარი, უხეირო წარმონაქმი“. ენა არის არა წარმონაქმი, არა ერგონი, არამედ—მოქმედება, (ენერგეია). იგი არ არის გახევებული, უძრავი ოდენობა, არამედ უწყვეტი პროცესია, ადამიანური გონის ისეთი ფუნქციაა, რომლის ძირებიც აზრთა გამოხატვისათვის დანაწევრებულ ბგერათა გამოყენების უნარშია საძიებელი¹³.

ჰუმბოლდტის შემოქმედებას არა მარტო დიდი წვლილი შეაქვს ენათმეცნიერების განვითარებაში, არამედ იგი ახალი ეპოქის მაუწყებელიცაა ენის ფილოსოფიაში. ჰუმბოლდტი არც მარტოდენ ენათმეცნიერული საკითხებით დაინტერესებული პროფესიონალი გახლდათ და არც შელინგის ან ჰეგელის მაგვარი მეტაფიზიკოსი. მან გამოიყენა კანტის კრიტიკული მეთოდი, მაგრამ არ აპყოლია სპეკულაციებს ენის არსისა თუ წარმოშობის შესახებ. თავის გამოკვლევებში მას ერთხელაც არ უხსენებია წარმოშობის პრობლემა. აქ მთავარი ყურადღება ენის სტრუქტურის პრობლემებს ეთმობა. დღეს ყველა ეთანხმება იმ აზრს, რომ ხსენებული პრობლემები ვერ გადაწყდება წმინდა ისტორიულ საშუალებათა მოშველიებით. სხვადასხვა ორიენტაციის ენათმეცნიერები თანხვდებიან იმაში, რომ ენის აღწერითი კვლევა არასოდეს არ გამოვა მწყობრიდან ისტორიულ კვლევა-ძიებათა გამო, ცინაიდან ენის ისტორია მუდამ უნდა ამოდიოდეს ენის განვითარების იმ საფეხურთა აღწერიდან, რომლებიც უშუა-

¹³ Humboldt, ხსენ. ნაშრ., გვ. 46 შმდ. ჰუმბოლდტის ენის თეორიის უფრო ვრცელი დახასიათება იხ. ჩემს Philosophie der symbolischen Formen-ში, I, გვ. 98 შმდ.

ლოდ გვეძლევა¹⁴. ეს ფაქტი მეტად საინტერესო და მნიშვნელოვანია გონის ისტორიის თვალსაზრისით, ვინაიდან ენის კვლევაში გზას იკაფავს განვითარების ისეთივე მიმართულება, რაც სხვა მეცნიერებებშიც დასტურდება. წინანდელი პოზიტივიზმის უშუალო „მონაცემებს“ ამიერიდან სიმბოლური კონსტრუქციები და სტრუქტურები ენაცვლება. ეს განსაკუთრებით კარგად მოჩანს ფიზიკის მაგალითზე: კლასიკური ფიზიკა დაწმუნებული იყო, რომ მოძრაობის ზოგადი კანონების აღმოჩენას წინ უნდა უძლოდეს „მასის წერტილთა“ მოძრაობების გამოკვლევა. ამ პრინციპზე იყო აგებული ლაგრანჟის „Mécanique Analytique“. შემდგომში საპირისპირო დასკვნამდე მიგვიყვანა ფარადეისა და მაქსველის მიერ აღმოჩენილმა ელექტრომაგნიტიზმის კანონებმა. ახლა უკვე ცხადი შეიქნა, რომ ელექტრომაგნიტური ველი ვერ დაიშლებოდა ცალკეულ წერტილებად, ელემენტარულ ნაწილაკებად. ელექტრონი თურმე არ ყოფილა ელექტრობის ინდივიდუალური, რეალური ერთეული, არამედ აგი იქცა ელექტრომაგნიტურ ველში ჩართულ და ველით განსხვავებულ ნაწილად. ასე წარმოიშვა ფიზიკის ახალი დარგი — „ველის ფიზიკა“, რომელიც არსებითად განსხვავდება კლასიკური მექანიკისაგან. განვითარების ანალოგიურ გზას ვადასტურებთ ბიოლოგიაშიც: პოლიზმი, რომელმაც თავი იჩინა მეოცე საუკუნის დასაწყისში, დაიყვანება ორგანიზმის იმ ძველ, არისტოტელისეულ დეფინიციაზე, რომლის თანახმადაც, ორგანულ სამყაროში მთელი ლოგიკურად წინ უსწრებს ნაწილს. ეს თეორიები არამც და არამც არ უარყოფენ განვითარების ფაქტს, ოღონდ მას ისე აღარ განმარტავენ, როგორც დარვინი და ორთოდოქსული დარვინისტები¹⁵. რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, მეცხრამეტე საუკუნის მკვლევართა უმეტესობა თითქმის უგამონაკლისოდ იზიარებდა იჟიმის შეხედულებებს. ამ მოქმედების თანახმად, ფსიქოლოგიური მოვლენა აიხსნება საბოლოო ელემენტებზე მისი დაყვანით. ყველა რთული ცდისეული ფაქტი წარმოადგენს მარტივ გრძნობად მონაცემთა აგრეგატს. თანა-

¹⁴ იხ. მაგალითად, Jespersen, The Philosophy of Grammar (ნიუ-იორკი, 1924), გვ. 30 შმდ.

¹⁵ J. B. L. Haldane, The Causes of Evolution (ნიუ-იორკი და ლონდონი, 1932).

მედროვე გეშტალტფსიქოლოგიამ ამ მექანიტურ თეორიას განანდგურებელი კრიტიკით შეუტია და ნიადაგი შეუმზადა სტრუქტურულ ფსიქოლოგიას.

თუ დღევანდელი ენის კვლევა ამავე მეთოდით ხელმძღვანელობს და სულ უფრო მეტად იფარგლება სტრუქტურული პრობლემებით, ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, თითქოს აღრინდელმა შეხედულებებმა მნიშვნელობა და ინტერესი დაკარგეს. ნაცვლად იმისა, რომ სწორხაზოვნად იაროს, ე. ი. ნაცვლად იმისა, რომ ენის ისტორიის კვლევით შემოიზღუდოს, ენის შესწავლა, შემოწერს, ასე ვთქვათ, ორი ფოკუსის მქონე ელიფსურ გზას. ზოგიერთი მკვლევარი აღწერთი და ისტორიული თვალსაზრისების დაკავშირებას, რაც მე-19 საუკუნისათვის იყო დამახასიათებელი, მეთოდურ შეცდომად მიიჩნევდა. ფერდინანდ დე სოსიური თავის ლექციებში მოგვიწოდებდა ხელი აგვედო ისტორიული გრამატიკის ორცნებოვან იდეაზე, ვინაიდან იგი შეიცავს ორ გაუერთიანებელ ელემენტს, რომელთა საერთო მნიშვნელზე დაყვანა და ორგანულ მთლიანობად გადაქცევა შეუძლებელია. სოსიურის აზრით, ენის შესწავლა განიყოფება ორ მეცნიერებად; ენის კვლევა, ასე ვთქვათ, ორი ღერძის ირგვლივ ტრიალებს, რომლებსაც სოსიური „ერთდროულობისა და თანამიმდევრობის ღერძებს“ უწოდებს. თავისი ბუნებით გრამატიკა მეცნიერების ის დარგია, რომლის საგანსაც კონსტანტური, „ერთდროული მოვლენები“ წარმოადგენს. დე სოსიური ძალზე მკაცრად განაჩევეს „la langue“-სა და „la parole“-ს. ენა (la langue) ზოგადია, ხოლო წარმოთქმული სიტყვა (la parole), როგორც დროში მიმდინარე მოვლენა, მუდამ ინდივიდუალურია. ყოველ ინდივიდს საკუთარი, სრულიად პირადი მეტყველების წესი აქვს. მაგრამ ენის მეცნიერული კვლევის საგანია არა ეს ინდივიდუალური ნიუანსები, არამედ სოციალური და ზოგადი ხასიათის ენობრივი მოვლენები, რომლებიც იმ ზოგად წესებს ექვემდებარებიან, რაც მეტყველი ინდივიდისაგან სრულიად დამოუკიდებელია. ამგვარ წესთა გარეშე ენა ვერასგზით ვერ განახორციელებდა თავის ძირითად ფუნქციას: კერძოდ, იგი ვერ გამოდგებოდა ენობრივი კოლექტივის წევრთა შორის გაგებინების საშუალებად. ენის „სინქრონულ“ ძიებას საქმე აქვს მყარ სტრუქტურულ მიმართებებ-

თან, ხოლო „დიაქრონულს“ — დროში ცვალებადსა და მიმდინარე მოვლენებთან¹⁶. ენის ფუნდამენტური სტრუქტურული ერთიანობის კვლევა ორგვარად არის შესაძლებელი. რაკი ენა ფორმალური თვალსაზრისითაც შეგვიძლია ვიკვლიოთ და მატერიალური თვალსაზრისითაც, მისი ერთიანობა გამოვლინდება მის გრამატიკასა და ბგერით სისტემაში. ენის ხასიათი ამ ორი მთავარი ფაქტორით არის პირობადებული. კლასიფიკაცია ენობრივი ფორმებისა, რომლებიც უთუოდ ლოგიკურ წესრიგს ემორჩილებიან და გარკვეულ წესებზე მთი დაყვანა მეცნიერული გრამატიკის პირველივე ცდების მიზანია. ამგვარმა ცდებმა მეცნიერულ გრამატიკას შესძინა უაღრესად ნაყოფიერი მეთოდები. დღესაც ლინგვისტები იმოწმებენ პანინის მიერ შექმნილ სანსკრიტის გრამატიკას; იგი დაიწერა 350 — 250 წლებს შუა ქრისტეს წინ და მიჩნეულია ადამიანის გონების ერთ-ერთ საამაყო მონაპოვრად. როგორც მიუთითებენ, დღემდე არც ერთი ენა არ დაუხასიათებიათ ისე სრულყოფილად და კარგად, როგორც ეს შეძლო პანინიმ სანსკრიტის მიმართ. ბერძენი გრამატიკოსები დიდი გულმოდგინებით იკვლევდნენ ბერძნული ენის შემადგენელ ნაწილებს და, საზოგადოდ, გატაცებულნი იყვნენ სინტაქსური და სტილისტური პრობლემებით. მათთვის ჯერ კიდევ შეუმჩნეველი იყო ლინგვისტურ პრობლემათა მატერიალური მხარე. მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში სცადეს მეცნიერულად შეესწავლათ ბგერათცვლილების მოვლენები. ენის ახალი ისტორიული კვლევის ყურადღების ცენტრში იმთავითვე მოექცა სხვადასხვა ენაში ფონეტიკურ შესატყვისობათა მსგავსების გამოკვლევა. 1818 წელს რ. კ. რასკმა დაადგინა, რომ, ფონეტიკური თვალსაზრისით, გერმანიკულ ენათა სიტყვები კანონზომიერ-ფორმალურ მიმართებაში იმყოფებიან სხვა ინდოევროპულ ენათა სიტყვებთან. თავის „გერმანულ გრამატიკაში“ იაკობ გრიმმა მოგვცა გერმანიკულ და სხვა ინდოევროპულ ენათა შორის თანხმობანთა ანალოგიების სისტემური დალაგება. ეს პირვე-

¹⁶ ob. Ferdinand de Saussure, ლექციები, გამოცემული სათაურით: Cours de linguistique générale (1915; მე-2 გამოც., პარიზი, 1922).

ლი დაკვირვებები საფუძველს უყრიდა ენის ახალ კვლევასა და შედარებით გრამატიკას. მაგრამ ამ აღმოჩენებს ახასიათებს წმინდა ისტორიული გაგება და ინტერპრეტაცია. იაკობ გრიმის ადრინდელ საენათმეცნიერო მონაპოვარს წარსულისადმი რომანტიკული სიყვარულიც ასაზრდოებს. „ორგანული ფორმის“ ცნება, რომელიც პირველად სრული გარკვეულობით ფრიდრიხ შლეგელმა შემოიტანა ენის კვლევაში, რომანტიკულ ცნებას წარმოადგენს¹⁷. მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარი ენობრივ მოვლენათა ბუნებისმეცნიერულ-ემპირიულ ინტერპრეტაციაზე გადასვლით აღინიშნა. ე. წ. „ნეოგრამატიკოსებს“ ეყოთ გამბედაობა, ენათმეცნიერება ზუსტი მეცნიერების რანგში აეყვანათ. მათი შეხედულების თანახმად, ენის გაგებაზე მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ, თუ მოვახერხებთ ენის რთული მოვლენები დავიყვანოთ საყოველთაოდ მოქმედ კანონებზე და არა გაურკვეველ, შემთხვევით წესებზე. ენათმეცნიერული კანონები, მათი ლოგიკური ფორმის მხრივ, ბუნების ზოგადი კანონების სადარია. ამ თვალსაზრისს ადასტურებს ბგერათცვლილების ფაქტი ენის განვითარების პროცესში. ნეოგრამატიკოსები ამტკიცებდნენ, აგრეთვე, რომ ბგერათცვლილება კანონის გარეშე კი არ ხდება, არამედ — მკაცრი და უგამონაკლისო აუცილებლობით. ამიტომაც ენათმეცნიერების უმთავრესი ამოცანაა ბგერითი კანონების დაყვანა ბუნების ზუსტ კანონებზე¹⁸.

ეს პრობლემა სულ სხვა კუთხით გადატყდა თანამედროვე სტრუქტურალიზმში; სტრუქტურალიზმის მიზანია ენის გაგება ენის აგებულებიდან ამოსვლით. მისი პროგრამა წარმოდგენილია ტრუბეცკოის შრომებსა და პრადის ლინგვისტური წრის პუბლიკაციებში. სტრუქტურალიზმი ეძებდა „აუცილებლობას“ ენობრივ მოვლენებში და ამ აუცილებლობას თავისი კვლევის შუაგულში აყენებდა. მაგრამ მას სწორედ აუცილებლობის ცნება უნდა განესაზღვრა ახლებურად და არ უნდა დავიწყებოდა, რომ ეს ცნება ტელეოლოგიურად უნდა იქნეს გაგებული და არა წმინდა კაუზალური მნიშვნელობით. ენა ბგერებისა და სიტყვე-

¹⁷ Über die Sprache und Weisheit der Inder, 1808.

¹⁸ ეს პროგრამა წამოაყენეს, მაგალითად, ჰ. ოსტოფმა და კ. ბრუგმანმა, Morphologische Untersuchungen (ლაიფციგი, 1878). დაწვრილებით იხ. Bloomfield, ხენ. ნაშრ., თავი I, XX, XXI.

ზის უბრალო ჯამი კი არ არის, არამედ ნაწვეროვანი მთელია, სისტემაა. მეორე მხრივ, ენის სისტემა არ დახასიათდება ფიზიკური ან ისტორიული კაუზალობის ცნებებით. ყოველი ცალკეული ენა საკუთარი სტრუქტურის მქონეა როგორც ფორმალური, ისე მატერიალური თვალსაზრისით. სხვადასხვა ენის ფონემათა შედარება შედეგად გვაძლევს სხვადასხვა ტიპებს, რომლებსაც ვერ მოვაქცევთ ამა თუ იმ მყარ სქემაში. ენის თავისებური ხასიათი ემყარება მის ფონემებს, რომლებსაც იგი, ასე ვთქვათ, ყველა შესაძლო ფონემათა სიმრავლიდან ამოარჩევს. მუდამ შეიძლება იმის ჩვენება, რომ გარკვეული ენის ფონემათა შორის მტკიცე კავშირია და ეს კავშირი არის არა აბსოლუტური და აუცილებელი, არამედ რელატიური და შეპირობებული. ჩვენ მას ვერ გამოვიყვანთ a priori ზოგადი ლოგიკური წესებიდან, ვინაიდან იგი წარმოადგენს ემპირიულ მოცემულობას. მაგრამ ეს მოცემულობანი შინაგან კავშირშია ერთმანეთთან. თუ ჩვენ ვიცით ენის რამდენიმე ძირითადი ფაქტი, მათგან სხვა ფაქტების გამოყვანაც შეგვიძლია. „ჩვენ უნდა შევისწავლოთ ენის აგებულების პირობები და ფონოლოგიურსა და მორფოლოგიურ სისტემაში ერთიმეორისაგან გავარჩიოთ შესაძლებელი და შეუძლებელი, შემთხვევითი და აუცილებელი“, წერს ვ. ბრიონდალი ახალი სტრუქტურალიზმის პროგრამაში¹⁹.

ამგვარ გაგებას შედეგად ის მოჰყვა, რომ ახალი მეთოდით შეუდგნენ ენის მატერიალურ-ფიზიკური საფუძვლის, სახელდობრ, ბგერების შესწავლასაც. აღმოჩნდა, რომ ენის წმინდა მატერიალური ბაზისის დაშვება გაუმართლებელია. ფორმისა და შინაარსის განსხვავება ხელოვნურია, ვინაიდან იგი შეუთავსებელია ნამდვილ ვითარებასთან. ენა არის ორგანული მთლიანობა და იგი არ დაიშლება ორ დამოუკიდებელ, იზოლი-

¹⁹ V. Brøndal, Structure et variabilité des systèmes morphologiques (Scientia, Août, 1935), გვ. 119. თანამედროვე ენათმეცნიერების პრობლემებისა და მეთოდების შესახებ დაწერილებით ცნობებს გვაწვდის: Travaux du Cercle Linguistique de Prague; განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია: H. F. Pos, Perspectives du Structuralisme, Travaux, 1929, გვ. 71 შმდ. სტრუქტურულ თეორიათა ისტორიის ზოგად მიმოხილვას ენახავთ რომან იაკობსონის ნაშრომში: La Scuola Linguistica di Praga, ეურნ. La cultura (Anno 12), გვ. 633 შმდ.

რებულ ფაქტორად, ფორმად და შინაარსად. მთლიანობის ან პრინციპს ემყარება განსხვავება ახალ ფონოლოგიასა და ადრინდელ ფონეტიკას შორის. ფონოლოგია იკვლევს არა წმინდა ბუნებრივ, აკუსტიკურ ბგერებს, არამედ — მხოლოდ იმ ბგერებს, რომლებიც მნიშვნელობის მქონეა; ე. ი. ენის კვლევა დაინტერესებულია არა ბგერებით თავისთავად, არამედ — ბგერათა სემანტიკური ფუნქციით. მე-19 საუკუნის პოზიტივისტურ სკოლებს მიაჩნდათ, რომ ფონეტიკისა და სემანტიკის კვლევა უნდა მოხდეს ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად და განსხვავებული მეთოდებით. ენის ბგერები ითვლებოდა წმინდა აკუსტიკურ მოვლენებად, რომელთა ახსნაც ფიზიკის ან ფიზიოლოგიის საშუალებებით იყო შესაძლებელი. ნეოგრამატიკოსთა ზოგადი მეთოდოლოგიური პოზიციიდან ამოსვლით, ასეთი თვალსაზრისი იყო არა მარტო გასაგები, არამედ აუცილებელიც, ვინაიდან მათი პრინციპული დებულება ფონეტიკურ კანონთა უგამონაკლისო მოქმედების შესახებ ემყარებოდა იმ პიპოთეზას, რომლის მიხედვითაც ფონეტიკური ცვლილებები არაფონეტიკური ფაქტორებისაგან დამოუკიდებელია. ვინაიდან ბგერათცვლილება სხვა არაფერია, თუ არ არტიკულაციის ცვლილება, იგი გავლენას უნდა ახდენდეს ფონემაზე იმ გარკვეული ენობრივი ფორმის ბუნებისაგან დამოუკიდებლად, რომელშიაც ეს ფონემა გვხვდება. მაგრამ ახალმა ენათმეცნიერებამ უარყო ასეთი დუალისტური გაგება. ფონეტიკა აღარ წარმოადგენს ენათმეცნიერების იზოლირებულ სფეროს, არამედ იგი გადაიქცა სემანტიკის მთავარ შემადგენელ ნაწილად, რადგან ფონემა მნიშვნელობის ერთეულია და არა ფიზიკური ოდენობა. ფონემა განსაზღვრულ იქნა, როგორც „ბგერითი თვისებების მქონე მნიშვნელობის განმასხვავებელი უმცირესი ერთეული“. ამა თუ იმ ბგერის აკუსტიკურ თვისებათა სიმრავლეში გამოიყოფა ისეთი თვისებები, რომლებიც საზრისის, მნიშვნელობის მატარებელია. ისინი გვევლინებიან მნიშვნელობის განმასხვავებლად. ხოლო ბგერის სხვა მომენტებს არავითარი კავშირი არა აქვთ მნიშვნელობასთან. ყოველ ენას მოეპოვება ფონემათა, მკაცრად გარჩეულ ბგერათა, საკუთარი სისტემა. მაგალითად, ჩინურში ბგერის მახვილი წარმოადგენს უმნიშვნელოვანეს საშუალებას სიტყვის მნიშვნელობის სახეცვლისათვის,

სხვა ენებში კი ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს²⁰. შესაძლო აკუსტიკურ ბგერათა უსასრულო სიმრავლიდან ყოველი ენა თავის ფონემებად შეიარჩევს ბგერათა განსაზღვრულ რაოდენობას. მაგრამ ასეთი შერჩევა ნებისმიერი როდია. ფონემები ქმნიან ორგანულ მთლიანობას. აქ შესაძლებელია ზოგადი ტიპების, ძირითადი ფონეტიკური კლასების გამოყოფა²¹. ენის განვითარებაში განსაკუთრებულ გამძლეობას იჩენს ძირითადი ფონეტიკური ფორმები. სეპირი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ ყოველი ენა ამჟღავნებს მისწრაფებას შეინარჩუნოს თავისი მთავარი ფონეტიკური ფორმები ყოველგვარი ცვლილების პირობებში. „სხვადასხვა ენის არსებითი დამთხვევები და განსხვავებანი — როგორც ფონეტიკური, ისე მორფოლოგიური ხასიათისა — უნდა მივაწეროთ ენის ავტონომიურ მისწრაფებას და არა ცალკეული, ურთიერთდამოუკიდებელი და შემთხვევით თავმოყრილი ძალების მეტად რთულ ერთობლივ მოქმედებას. ენა, ალბათ, ყველაზე დამოუკიდებელი და გამძლე მოვლენაა კაცობრიობის ყველა სოციალურ მოვლენათა შორის. უფრო ადვილია იგი ადგავოთ პირისაგან მიწისა, ვინემ დავშალოთ მისი ინდივიდუალური აგებულება“²².

და მაინც, მეტისმეტად ძნელია ვუპასუხოთ კითხვას, თუ

²⁰ რამდენადაც ვიცი, ინდოევროპულ ენათა შორის ერთადერთი შევადურია, სადაც სიტყვის მახვილს გარკვეული სემანტიკური ფუნქცია აკისრია. ზოგიერთ შევადურ სიტყვაში ბგერის მახვილი მთლიანად ცვლის სიტყვის მნიშვნელობას.

²¹ დაწვრილებით იხ. Bloomfield, ხსენ. ნაშრ., განსაკუთრებით V და VI თავები.

²² Sapir, Language, გვ. 220. „ფონეტიკისა“ და „ფონოლოგიის“ განსხვავების შესახებ იხ. Trubetzkoy, La phonologie actuelle — Journal de psychologie, პარიზი, 1933, Vol. XXX. ტრუბეტკოის თვალსაზრისით, ფონეტიკის ამოცანაა ენობრივ ბგერათა ფიზიკური ფაქტორების გამოკვლევა: ჰაერის რხევებისა მათს მიმართებაში სხვადასხვა ბგერებთან, ან მეტყველში ბგერის წარმოქმნელი მოძრაობების გამოკვლევა. საპირისპიროდ ამისა, ფონოლოგია იკვლევს არა ბგერებს, როგორც ფიზიკურ მოვლენებს, არამედ — „ფონემებს“, ე. ი. ენობრივ მნიშვნელობის განსაზღვრელ ელემენტებს. ფონოლოგიის თვალსაზრისით, ბგერა სხვა არაფერაა, თუ არ „ფონემის ფიზიკური სიმბოლოა“. თვითონ ფონემა „ნიმეტრიკალურია“, ვინაიდან მისი მნიშვნელობა არ გამოისახება ფიზიკის ან ფიზიოლოგიის ცნებებით.

საკუთრივ რას ნიშნავს ენის „ინდივიდუალური აგებულება“. ეს კითხვა გამოუვალ სიტუაციაში გვაყენებს. საჭიროა თავი დავალწიოთ ორ უკიდურესობას, ორ რადიკალურ გადაჭრას, რომელთაგან არცერთი არ არის დამაკმაყოფილებელი. თუ სწორია იმის მტკიცება, რომ ყოველი ენა ინდივიდუალური ფორმის მქონეა და, ამდენად, უიმედოა ენათა შორის რაიმე დამთხვევების ძიება, მაშინ ენის ფილოსოფია მხოლოდ და მხოლოდ ილუზია ყოფილა. მაგრამ გამოცდილება გვაიძულებს ექვი შევიტანოთ არა ასეთ საერთო თვისებათა არსებობაში, არამედ უფრო მათი დადგენის შესაძლებლობაში. ბერძნულ ფილოსოფიაში „ლოგოსის“ ცნებას თან მოჰყვა მეტყველებისა და აზროვნების იგივეობის იდეა. გრამატიკა და ლოგიკა გაგებულ იქნა ერთიდაიმავე საგნის მქონე ორ სხვადასხვა მეცნიერებად. ახალი ხანის ლოგიკოსებიც, რომლებიც დიდად სცილდებიან კლასიკურ არისტოტელურ ლოგიკას, ამავე აზრს უჭერდნენ მხარს. ჯონ სტიუარტ მილი, „ინდუქციური ლოგიკის“ დამაარსებელი, ამტკიცებდა, რომ გრამატიკა ლოგიკის უელემენტარულესი ნაწილია, რადგან აქედან იწყება აზროვნების ანალიზი. მილის შეხედულებით, გრამატიკის პრინციპები და წესები ის საშუალებებია, რომლის მეშვეობითაც ენის ფორმები შეუთანხმდება აზროვნების უნივერსალურ ფორმებს. მაგრამ მილი არ დაკმაყოფილებულა ასეთი მტკიცებით, არამედ ვარაუდობდა, რომ ენის შემადგენელ ნაწილთა გარკვეული სისტემა ანუ ის სისტემა, რაც ჯერ კიდევ ადრე იქნა გადმოტანილი ლათინური და ბერძნული გრამატიკებიდან, საყოველთაო და ობიექტური მნიშვნელობის მქონეა. ენის ცალკეულ კომპონენტთა განსხვავებებს, მაგალითად, განსხვავებებს სახელთა ბრუნვებში, ზმნათა კილოებსა და დროებში, მიმღეობათა ფუნქციებში და ა. შ., მილი მიიჩნევდა არა მარტო სიტყვების, არამედ მათი აზრითი შესატყვისების განსხვავებადაც. „წინადადებათა სტრუქტურის შესწავლა ლოგიკის საქმეა“²³.

ფართო ნაბიჯებით ენათმეცნიერების წინსვლამ ცხადყო ამ

²³ შემდეგი მონაკვეთი ემყარება ჩემს სტატიას: *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought; Journal of Philosophy*, 39, № 12 (ივნისი, 1942), გვ. 309—327.

შეხედულების უმართებულობა. ბოლოს იმ დასკვნამდე მივიდნენ, რომ ენის კომპონენტთა სისტემა კონსტანტური და ერთიანი კი არ არის, არამედ იგი ენებისდა მიხედვით განსხვავდება. გარდა ამისა, დადასტურდა, რომ ლათინურიდან მომდინარე ენებს ისეთი თვისებები ახასიათებს, რომლებიც არ გამოიხატება ადექვატურად ლათინური გრამატიკის ცნებებითა და კატეგორიებით. რომანისტებს არაერთხელ აღუნიშნავთ: ფრანგული გრამატიკა სულ სხვა სახეს მიიღებდა, ის რომ არისტოტელეს მიმდევრებს არ შეეთხზათო. ლათინური გრამატიკის მიყენებამ ფრანგულისა და ინგლისურის მიმართ გამოიწვია უამრავი შეცდომა, რამაც საზოგადოდ დააბრკოლა ენობრივ მოვლენათა პირუთვნელი დახასიათება²⁴. ბევრი გრამატიკული გამოკვლევა, რასაც ადრე პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა, ამიერიდან ძალასა და დამაჭერებლობას კარგავს იმ ენათა შესწავლის წყალობით, რომლებიც არ ითვლებიან ინდოევროპულ ენათა ოჯახის წევრებად. ამა თუ იმ ენის ელემენტთა ერთადერთი ყოვლისმომცველი სისტემის გამოცხადება ყოველი გონიერი მეტყველებისა და აზროვნების საფუძვლად ილუზია აღმოჩნდა²⁵.

მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს უკუსაგდება *grammaire générale et raisonnée*-ს ანუ ზოგადი, გონების ბრინციპებზე დაფუძნებული გრამატიკის ძველი იდეა. ამგვარი გრამატიკის ცნება მხოლოდ ახალ დეფინიციასა და ახლებურ გააზრებას მოითხოვს. ამაოდ შევეცდებოდით, ყველა ენა გაგვეჭიმა ენის კომპონენტთა ერთადერთი სისტემის პროკრუსტეს სარეცელზე. ენის მკვლევართაგან ბევრი ისე შორსაც კი მიდის, რომ გვაფრთხილებს, მოვერიდოთ სიტყვა „ზოგად გრამატიკას“, როგორც მიუღწეველი იდეალისა და არა მეცნიერული იდეის გამოხატულებას²⁶. მაგრამ ყველა ენათმეცნიერი როდი ეთანხმება ასეთ უკომპრომისო, რადიკალურ პოზიციას. ჩვენ ფილოსოფიური გრამატიკის იდეის დასაბუთებისა და განხორციელების არაერთი სერიოზული ცდის მოწმენი ვართ. ოტო იესპერსენი შეეცადა დაემტკიცებინა, რომ ამა თუ იმ კონკრე-

²⁴ F. Brunot, *La pensée et la langue*, პარიზი, 1922.

²⁵ დაწერილებით იხ. Bloomfield, ხენ. ნაშრ., გვ. 6 შმდ. და Sapir, ხენ. ნაშრ., გვ. 124 შმდ.

²⁶ იხ. მაგალითად, Vendryès, *Le langage*, პარიზი, 1922, გვ. 193.

ტული ენის აგებულების განმსაზღვრელი სინტაქსური კატეგორიების გვერდით არსებობენ სხვა ზემდგომი და, შესაბამისად, ქვემდგომი კატეგორიები. ისინი ყველა ენას მიუძღვებიან და, ამდენად, უნივერსალური ხასიათისა არიან. იესპერსენმა ამ კატეგორიებს „notional“ უწოდა, ხოლო გრამატიკას ამოცანად დაუსახა ყოველ მოცემულ შემთხვევაში ეკვლია მიმართება ამგვარ კატეგორიებსა და სინტაქსურ კატეგორიებს შორის. ეს შეხედულება გაიზიარეს იელმსლევმა, ბრიონდალმა და სხვებმა²⁷. სეპირის აზრით, ყოველი ენა, შემთხვევით კატეგორიათა გვერდით, შეიცავს აუცილებელ, მისთვის ნიშანდობლივ ამგებ ელემენტებს²⁸. ამგვარად, ენათმეცნიერული კვლევა-ძიების წინსვლას სრულიადაც არ დაუკნინებია ზოგადი ანუ ფილოსოფიური გრამატიკის იდეა, თუნდაც ამჟამად აღარ შეგვეძლოს ასეთი გრამატიკის შეთხზვა წინათ გამოყენებული მარტივი საშუალებებით. ენას აკისრია არა მარტო უნივერსალური გონითი ფუნქცია, არამედ—საზოგადოების შექმნის ამოცანაც, რაც ენობრივი კოლექტივის განსაკუთრებული სოციალური პირობებით განისაზღვრება. მასთანადამე, ჩვენ არ უნდა მოველოდეთ გრამატიკული და ლოგიკური ფორმების ქვეშარიტ იდენტობას. გრამატიკულ ფორმათა ემპირიული და აღწერითი გამოკვლევა სხვა ამოცანას ისახავს და სხვა შედეგებს გვაძლევს, ვინემ ის სტრუქტურული ანალიზი, რომელიც განახორციელა რუდოლფ კარნაპმა თავის გამოკვლევაში — „ენის ლოგიკური სინტაქსი“.

3. თუ გვსურს ვიპოვოთ არაიდნეს ძაფი, რომელიც ენის ლაბირინთში გაგვატარებს, ან ლოგიკურ-სისტემატურ წესრიგს უნდა მივაგნოთ, ან ქრონოლოგიურ-გენეზისურს. უკანასკნელ შემთხვევაში ცალკეულ ენასა და ენობრივ ტიპებს თავიანთ ადრინდელსა და შედარებით მარტივ, გაუდიფერენცირებელ სტადიამდე მივყვებით. ასე მოიქცა მე-19 საუკუნის ბევრი ენის მკვლევარი იმ გავრცელებული თვალსაზრის-

²⁷ Hjelmslev, Principes de grammaire générale (კოპენჰაგენი, 1928), Brøndal, Ordklassarne (რეზიუმე: Les parties du discours; partes orationis, კოპენჰაგენი, 1928).

²⁸ Sapir, ხენ. ნაშრ., გვ. 124 შმდ.

წილიდან ამოსვლით, რომ ყოველ ენას უნდა გაველო განვითარების ისეთი საფეხური, როცა მას არ გააჩნდა მტკიცე, სინტაქსურად განსაზღვრული აგებულება. ენები თავდაპირველად შედგებოდა მარტივი ელემენტებისაგან, ერთმარცვლიანი ძირებისაგან. ასეთი იყო რომანტიკოსთა შეხედულება. ა. ვ. შლეგელმა წამოაყენა თეორია, რომლის თანახმადაც ენა განვითარდა ადრინდელი დაუნაწევრებელი, უფორმო მდგომარეობიდან. ამ მდგომარეობიდან თავის დღევანდელ სახეს მან მიაღწია იზოლირებული, აგლუტინაციური და ფლექსიური ფორმების გავლით. შლეგელის აზრით, ფლექსიური ენები ამ განვითარების ბოლო ნაბიჯია; მხოლოდ მათ მოეპოვება „ორგანული ფორმა“. მაგრამ ენის ღრმა კვლევამ ამ თეორიის რწმენასაც გამოაცალა საფუძველი.

მარტივი, ერთმარცვლიანი ძირების მქონე ჩინური ენის შესახებ დღეს ის აზრია ძალაში, რომ მის ამჟამინდელ აგებულებას წინ უძღოდა ფლექსიური სტადია²⁹. ჩვენ ვერ დავასახელებთ ენას ფორმის ან სტრუქტურის ელემენტთა გარეშე, თუმცაჲც ფორმალურ მიმართებათა გამომხატველი ერთეულები, მაგალითად, სუბიექტისა და ობიექტის, ატრიბუტისა და პრედიკატის განმასხვავებელი ნიშნები — სხვადასხვა ენაში სხვადასხვაგვარია. უფორმო ენა წინააღმდეგობის შემცველია და იგი ვერასდგნით ვერ იქნება უშუალო ცდის ფაქტი. ვერც უცივილიზაციო ხალხთა ენებში ვიპოვით უფორმო ენებს, არამედ, პირუკუ, ამ ენათა უმეტესობა უაღრესად რთული სტრუქტურის მქონეა. ა. მეიე, რომელსაც ენების უნივერსალური ცოდნა ჰქონდა, მიუთითებს, რომ ვერც ერთი ნაცნობი ენა ვერ შეგვიქმნის წარმოდგენას კაცობრიობის თავდაპირველ ენაზე. ყველა ენა სრულყოფილია იმდენად, რამდენადაც მასში ნათლად გამოიხატება ადამიანის გრძნობები და აზრები. ე. წ. პრიმიტიული ენები ისევე ასახავს პრიმიტიული ადამიანის სულს, როგორც მაღალგანვითარებული ენები — ჩვენსავე დახვეწილ ცივილიზაციას. მაგალითად, ბანტუ-ენათა ოჯახში ყოველი სუბსტანტივი სიტყვათა გარკვეული კლასის წევრია და ეს კლა-

²⁹ B. Karlgren, Le Proto-Chinois, langue flexionelles; Journal asiatique, 1902.

სი თავსართით აღინიშნება. ამგვარი თავსართები აქვთ არა მარტო სუბსტანტივებს, არამედ, წესთა მეტად რთული სისტემის საფუძველზე, ისინი მოეპოვება სუბსტანტივთან კავშირში მყოფ წინადადების ყველა სხვა წევრსაც³⁰.

ენათა მრავალფეროვნება და ენათა ტიპების არაერთგვარობა სრულიად ახლებურად წარმოგვიდგება იმისდა მიხედვით, მათ ფილოსოფიურად შევხედავთ, თუ სპეციალური მეცნიერების თვალთ. ენის მკვლევარს ასეთი ნაირფეროვნება სიხარულს ანიჭებს. იგი თითქოს ენობრივი ცხოვრების ზღვაში ეშვება იმ იმედის გარეშე, რომ მისი სიღრმის გაზომვას შეძლებს. ფილოსოფია სხვა, საპირისპირო გზით მიემართება. ჯერ კიდევ ლაიბნიცს, ვინც ენის პრობლემას ზოგად ლოგიკასთან აკავშირებს, სჯეროდა, რომ *characteristica generalis*-ის გარეშე ვერასოდეს მოვიპოვებთ *scientia generalis*-ს. თანამედროვე სიმბოლური ლოგიკა მიჰყვება ამავე მიზანს უნივერსალური ენისა, რომელიც წინ უძღვის ყოველივე თეორიულ შემეცნებას. მაგრამ ლოგიკას კიდევაც რომ მიეღწია ამ მიზნისათვის, ადამიანური კულტურის ფილოსოფია კვლავაც დადგებოდა იმავე პრობლემის წინაშე, რადგან ანალიზისათვის ამოსავალი უნდა იყოს ემპირიული, კონკრეტული და ინდივიდუალური ვითარებანი, რომლებიც მან ისე უნდა მიიღოს, როგორც ისინი არიან. ენის ფილოსოფია იმავე სიძნელებსა და ანტინომიებს აწყდება, რასაც სხვა სიმბოლურ ფორმათა ფილოსოფია. საქმე ის არის, რომ თუ, ერთი მხრივ, ფილოსოფიის ნამდვილი და უმაღლესი ამოცანა იმის ჩვენებაა, რომ ამ გონითი ფორმების სისტემა ადამიანური გონის ერთიანობას გამოხატავს, მეორე მხრივ, განსხვავება და დაცილება ამ ერთიანობის წინაპირობას წარმოადგენს.

რადგან ადამიანური კულტურა გონითი ფორმების ობიექტივაციაა, ამ წინააღმდეგობაში ისიც მონაწილეობს; ამგვარად, ის მომენტები, რომლებსაც უნდა განემტკიცებინა კულტურის ჰარმონია, უღრმეს წინააღმდეგობათა წყაროდ ქცეულა. გონის ასეთი თავისებური დიალექტიკა, უწინარეს ყოვლისა, თავს

³⁰ დაწვრილებით იხ. C. Meinhof, Grundzüge einer vergleichenden Grammatik der Bantu-Sprachen, ბერლინი, 1906.

ჩენს რელიგიურ ცხოვრებაში³¹. მაგრამ იგი ენაშიც გამოვლინდება: ენის გარეშე არ გვექნებოდა ადამიანთა ერთობა, რასაც, თავის მხრივ, ექვის ქვეშ აყენებს ცალკეულ ენათა თავისუბურებები და შემთხვევითობანი. მითოსი და რელიგია ენათა ასეთ ნაირფეროვნებას არ მიიჩნევს ადამიანის ბუნებაში ჩამარბულ აუცილებლობად, არამედ ისინი ამ ფაქტის მიზეზს სამოთხის დროინდელი ადამიანის პირველცოდვაში დაეძებენ. ბევრ მითში შევიცნობთ შთამბეჭდავ ანალოგიებს ბიბლიური თქმულებისა ბაბილონის კოშკის მშენებლობის შესახებ. ახლაც ადამიანი ნატვრით შეჰყურებს იმ ოქროს ხანას, როცა კაცობრიობა ერთ ენაზე მეტყველებდა. ეს ხანა მისთვის დაკარგული სამოთხეა. ფილოსოფიაშიც ჰიპოთეზის სახით მუდამ ცოცხლობდა უძველესი ოცნება პირველ ადამიანთა ფუძე-ენის, *lingua Adamica*-ს შესახებ, რომელიც არა მარტო კონვენციური ნიშნებისაგან შედგებოდა, არამედ საგანთა ნამდვილ ბუნებასა და არსსაც გამოხატავდა. *Lingua Adamica*-ს პრობლემა გადაიქცა სერიოზული კამათის საგნად, უმთავრესად, მე-17 საუკუნის ფილოსოფოსებსა და მისტიკოსებს შორის³². მაგრამ ენის ჭეშმარიტი ერთიანობა, თუ დავუშვებთ, რომ იგი არსებობს, ფუნქციონალური უნდა იყოს და არა სუბსტანციალური; იგი გულისხმობს ფორმალურსა და არა მატერიალურ იდენტობას. რაც უნდა განსხვავდებოდეს ორი ენა ბგერითი სისტემისა და სტრუქტურის მხრივ, ისინი მაინც ერთ ამოცანას ასრულებენ ენობრივი კოლექტივის ცხოვრებაში. ენის არსებითი მომენტია არა მრავალფეროვნება, არამედ საშუალებათა ნაყოფიერება და შორსმწვდომობა, რაც მის სრულყოფილებას აპირობებს. თვით ვ. ფონ ჰუმბოლდტიც კი, რომელიც, საერთოდ, თავს იკავებდა სხვადასხვა ენის შეფასებისაგან, ფლექსიურ ენას ენის სრულყოფილების ერთგვარ ნიმუშად თვლიდა. მისთვის ფლექსიური ფორმა იყო ერთადერთი კანონზომიერი ფორმა, ერთადერთი შესაძლებელი ფორმა, რომელიც

³¹ იხ. ზემოთ, თავი 7.

³² იხ. მაგალითად, Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, წიგნი III, თავი II.

მთლიანად თავის თავშია ჩაქეტილი და მკაცრ წესებს მის-
დეცს³³.

ენის თანამედროვე მკვლევრები გვაფრთხილებენ მოვერი-
დოთ ასეთ შეფასებას. ისინი მიგვიითებენ, რომ ჩვენ არ
გაგვაჩნია ენობრივი ტიპის შეფასების საერთო, საყოველთაოდ
მოქმედი მასშტაბი. ენათა შედარებითმა შესწავლამ იქნებ ერთ
ენას მიანიჭოს უპირატესობა მეორის წინაშე გარკვეულ თვისე-
ბათა გამო. მაგრამ ზედმიწევნითი ანალიზი დაგვარწმუნებს, რომ
ენობრივი ტიპის მოჩვენებითი ნაკლოვანებები გაბათილებულია
აშკარა უპირატესობებით. სეპირი გვიჩვენებს, თავიდან მოვი-
ცილოთ აკვიატებული შეხედულებები და პოტენტოტური ენა
სწორედ ისევე ობიექტურად და მიუდგომლად შევისწავლოთ,
როგორც, ვთქვათ, ინგლისური³⁴.

ენა რომ მორჩილად ასახავდეს ყოფიერებასა და მის წეს-
წყობას, ამგვარი მიუდგომლობა შეუძლებელი გახდებო-
და, ვინაიდან სწორედ ამ შემთხვევაში ხელთ გვექნებოდა
სრულყოფილების შეფასების საზომი: ერთი ენა ხომ მეორეს
აჯობებდა ყოფიერების ასახვაში. მაგრამ თუ არ გავიზიარებთ
ასახვის ასეთ თეორიას, არამედ ენას მივაწერთ შემოქმედებით-
სა და კონსტრუქციულ ფუნქციას, ამა თუ იმ ენის შეფასებაც
სხვაგვარად წარმოგვიდგება. ვ. ფონ ჰუმბოლდტის გაგებით, არ-
სებითია არა ენის „წარმონაქმი“, არამედ ენის „ენერგია“. ამი-
ტომაც ენობრივი პროცესის ქეშმარიტი გამომხატველია არა
წარმოქმნილი — ცალკეული სიტყვა, არამედ — წინადადება. თუ
ენა მოქმედებაა, მისი ბუნება მხოლოდ თვით ენის პროცესში
გამქლავნდება და არა ენის წარმონაქმთა, მზა ენობრივ ფორ-
მათა კვლევა-ძიებაში. ფსიქოლოგები ერთხმად გახაზავენ, რომ
ადამიანის ენის ქეშმარიტი ბუნების შეუცნობლად ზერელე და
ნაკლოვანია ჩვენი ცოდნა კაცობრიობის გონითი განვი-
თარების შესახებ; მაგრამ ჯერ კიდევ არ არსებობს ერთიანობა
ენის ფსიქოლოგიის მეთოდთა საკითხში. ენის მოვლენებს
ექსპერიმენტულად გამოვიკვლევთ ფსიქოლოგიის, ან ფონეტი-
კის ლაბორატორიაში, თუ შთაგრძნობის მეთოდს მივიყენებთ,

³³ Humboldt, ხუნ. ნაშრ., VII, ნაწ. II, გვ. 162.

³⁴ Sapir, ხუნ. ნაშრ., გვ. 130.

ჩვენ მუდამ გაგვიჭირდება წარმავალ და ნაირსახოვან ენობრივ მოვლენათა შეცნობა მათს ფსიქოლოგიურ მოცემულობაში. პრობლემის დასმა მეტ სიცხადეს შეიძენს, თუ ჩვენს თავს შევეკითხებით: ბოლოს და ბოლოს, რაში მდგომარეობს არსებითი განსხვავება ენის არმქონე არსებასა—ქვერ კიდევ ენააზოულდგმელ ადამიანსა ან ცხოველსა — და დედანის სრულყოფილად მცოდნე მოზრდილს შორის გონითი კონსტიტუციის მხრივ?

საგულისხმოა, რომ ამ პრობლემის გადაჭრას ხელს უწყობს მეტყველების არანორმალური განვითარების მოვლენებზე დაკვირვება. ჰელენ კელერისა და ლაურა ბრიჯმენის მაგალითი, რომლის შესახებაც ზემოთ ვილაპარაკეთ, დამაჯერებლად მიუთითებს, რომ ენობრივი ცნობიერების გავლილება—ეს არის გონითი რევოლუცია ბავშვის ცხოვრებაში²⁵. ამ დროიდან იწყება ბავშვის ბირადი ცხოვრების მთლიანი გარდაქმნა. ზოგადად ეს ცვლილება შეიძლება დახასიათდეს როგორც ბავშვის ცხოვრებაში უფრო სუბიექტური სტადიიდან ობიექტურზე გადასვლა, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, გადასვლა წმინდა ემოციური პოზიციიდან სამყაროს მიმართ თეორიულ პოზიციაზე. ამგვარი ცვლილება დასტურდება ყოველი ნორმალური ბავშვის ცხოვრებაში, თუმცა იგი აქ ნაკლებ შესამჩნევად მიმდინარეობს. ბავშვი თვითონვე ნათლად გრძნობს ამ ახალი ინსტრუმენტის მნიშვნელობას მისი სფლიერი და გონებრივი განვითარებისათვის. იგი არ სჯერდება პასიურ ათვისებას და აქტიურად მონაწილეობს ენის დაუფლების პროცესში, რაც მზარდი ობიექტივიაციის პროცესია. ჰელენ კელერისა და ლაურა ბრიჯმენის მასწავლებლები გვაუწყებენ, თუ რა ხარბად და მოუთმენლად კითხულობდნენ ისინი ირგვლივ მყოფ საგანთა სახელებს მის შემდეგ, რაც მათ ერთხელ უკვე შეითვისეს სახელთა გამოყენება²⁶. ამგვარი მოვლენები წიშანდობლივია ენის ნორმალური განვითარების ყველა შემთხვევისათვის. დ. რ. შეიქერი, ენც გამოიკვლია ბავშვის გონებრივი განვითარების ადრინდელი სტადიები, შემდეგ დასკვნამდე მივი-

²⁵ ბ. ზემოთ, თავი 3.

²⁶ ბ. ზემოთ, თავი 3.

და: „22-ე თვის თავზე ბავშვს გაუჩნდა სახელთა ფარკმევის მისწრაფება, თითქოს მას აღეძრა სურვილი საგანთა სახელები სხეებისთვის გადაეცა, ან ჩვენი ყურადღება იმ საგნებისაკენ წარეშართა, რომლებიც მას უშუალოდ აინტერესებდა. ბავშვს ჩვევად ჰქონდა, ჯერ შეეხედა საგნისათვის, მერე ხელი გაეწვდინა მისკენ, ამ საგნის სახელი წარმოეთქვა და, ბოლოს, მასთან ახლომყოფ პირზე გადაეტანა მზერა³⁷. ასეთი ქცევა გაუგებარი იქნებოდა, საგანთა სახელების ცოდნას რომ არ ეკისრებოდეს უალრესად მნიშვნელოვანი ფუნქცია ბავშვის გონებრივი წინსვლის საქმეში. სიტყვათა ამგვარი ათვისება წმინდა წყლის მექანიკური პროცესი იქნებოდა, ბავშვი რომ ენის დაუფლებისას უბრალოდ გარკვეულ ლექსიკას სწავლობდეს და თავის ცნობიერებასა და მეხსიერებას მხოლოდ ხელოვნური და ნებისმიერი ბგერებით ტვირთავდეს. ეს პროცესი, რასაც დიდი ცნობიერი ძალისხმევა დასჭირდებოდა და მეტად მოსაწყენიც იქნებოდა, ბავშვს უთუოდ ჩაუკლავდა ენის შესწავლის ხალისს: მის მიმართ წაყენებული მოთხოვნები სრულიად ვერ შეუთავსდებოდა ბავშვის ბიოლოგიურ მოთხოვნილებებს. „სახელთა წყურვილი“, რაც გარკვეული ასაკიდან თავს იჩენს ყოველ ნორმალურ ბავშვში და რასაც აღიარებს ბავშვთა ფსიქოლოგიის ყველა სპეციალისტი, საპირისპიროს ადასტურებს³⁸. ეს მოვლენები გვაყენებენ სრულიად ახალი პრობლემის წინაშე: საგანთა სახელების დაუფლებით ბავშვი უბრალოდ კი არ ზრდის თავის წინანდელ ცოდნას კარგად ცნობილ საგანთა შესატყვისი ხელოვნური ნიშნების დახსომებით, არამედ იგი უფრო ამ საგანთა ცნებებს ქმნის და მათი მეშვეობით გზას იკაფავს ობიექტურ სამყაროში. ამიერიდან ბავშვი მკვიდრ ნიშნებს დაგზავს. ახლა უფრო მკაფიოდ ინაკეთება მისი ბუნდოვანი აღქმები და ჯერაც მჭრქალი გრძნობები. ისინი, ასე ვთქვათ, კრისტალდებიან საგანთა სახელების, როგორც აზროვნების მყარი ცენტრების, ირგვლივ. სახელთა დაუხმარებლად საგნების პროცესში ყოველ წინსვლას დაემუქრებოდა გა-

³⁷ David R. Major, *First Steps in Mental Growth* (ნიუ-იორკი, 1904), 321 შმდ.

³⁸ იხ. მაგალითად, Clara und Wilhelm Stern, *Die Kindersprache*, ლაიფციგა, 1907, გვ. 175 შმდ.

ქრობის საფრთხე. ბავშვის მიერ ცნობიერად ნახშიარი პირველი სახელები იმ ჯოხის მსგავსია, რომლის შემწვობითაც ბრმა თავის გზას იკვალავს. გონებრივი სიმწიფის მატებასთან ერთად ენა გადაიქცევა სამყაროსთან შემაერთებელ ხილად. ყოველი წინსვლა ენის განვითარებაში ნიშნავს ჩვენი ცოდნის გამდიდრებას სამყაროს შესახებ. მეტყველებით გამოწვეული სიამოვნება არ მომდინარეობს მარტოოდენ სახელთა შესწავლისა თუ გამოყენების სურვილიდან, არამედ მასში უკუფენილია სინამდვილის აღმოჩენისა და მისი საგნობრივი წარმოდგენისაგან დაუოკებელი სწრაფვა³⁹.

უცხო ენის შესწავლა ერთგვარად მოგვაგონებს ბავშვის მიერ მეტყველების დაუფლებას, ვინაიდან ამ შემთხვევაში საკმარისი არ არის ახალი ლექსიკა შევიძინოთ. ან გრამატიკის აბსტრაქტული წესები დავისწავლოთ. ესენი თუმცა წარმოადგენს აუცილებელ, მაგრამ არა გადამწყვეტ პირობებს უცხო ენის ათვისებისათვის. ჩვენი მეცადინეობა უნაყოფოდ ჩაივლის, თუ ვერ დავეუფლებით ახალ ენაზე აზროვნებას. ამ თხოვნის შესრულება, უმეტესად, ძალზე გვიძნელებს. ენათმეცნიერებს და ფსიქოლოგებს ბევრი უფიქრიათ იმის გასარკვევად, თუ როგორ ხდება, რომ ბავშვი საკუთარი ძალებით ისეთ ამოცანებს ერევა, რასაც ასე სრულყოფილად ვერასოდეს გადაჭრიდა მოზრდილი ადამიანი. ამ რთულ საკითხს უკეთესად გავართმევთ თავს, თუ ჩვენს წინა დაკვირვებებს გავიხსენებთ. ჩვენი ცნობიერი არსებობის განვითარების უფრო გვიანდელსა და წინ წასულ საფეხურზე აღარ მეორდება ის პროცესი, რამაც მიგვიყვანა ჩვენში ენის წარმოქმნამდე. უცხო ენის შეთვისების დროს ჩვენ გვაკლია გონების ის სინორჩე, მოქნილობა და ენერგიულობა, რაც ბავშვობაში გვახასიათებს. ახალი ენის ათვისების სიძნელეს არსებითად ქმნის არა იმდენად ახალი ლექსიკისა და გრამატიკის დაუფლება, რამდენადაც დედაენის დავიწყება. ჩვენ აღარ გავაჩნია ბავშვის ის გონითი პოზიცია, რითაც სამყაროს შემეცნება იწყება. მოზრდილისათვის ობიექ-

³⁹ ამ ბრობლემის უფრო ვრცელი განხილვა იხ. კასირერის *Le langage et la construction du monde des objets*-ში; *Journal de psychologie*, XXX. (1933), გვ. 18—44.

ტურ სამყაროს გარკვეული ფორმა აქვს, რაც სწორედ ადამიანის ენობრივი აქტივობის შედეგია; ჩვენი სხვა გონით-სულიერი ფუნქციები ენით არის შეპირობებული. ჩვენი აღქმები, წარმოდგენები და ცნებები მჭიდროდ ერწყმის ჩვენი დედაენის წარმონაქმებს. მხოლოდ დიდი ძალდატანებით თუ გაწყდება ის ჯაჭვი, რომელიც სიტყვებსა და ენის სხვა ოდენობებს სინამდვილის საგნებთან აკავშირებს. ახალი ენის დაუფლებისას სწორედ სიტყვისა და საგნის ამ კავშირის გაწყვეტას უნდა ვლამობდეთ. თუ ამას მოვახერხებთ, დიდ ნაბიჯსაც გადავდგამთ უცხო ენის ათვისებაში. უცხო ენის „სულში“ თანდათანობით შეღწევა ისეთ შთაბეჭდილებას გვიქმნის, თითქოს ვუახლოვდებოდეთ თავისებური გონითი სტრუქტურის მქონე ახალ სამყაროს. ეს ჩამოგავს უცხო ქვეყანაში მოგზაურობას იმ აღმოჩენის მიზნით, რომ დედაენა ახლებურად დავინახოთ. „ვინც უცხო ენები არ იცის, მას თავისი ენისა არაფერი გაეგება“ (გოეთე)⁴⁰. უცხო ენის არცოდნა ჩვენივე ენის არცოდნას ნიშნავს, ვინაიდან ამის გამო ჩვენთვის უცნობი რჩება დედაენის თავისებური სტრუქტურა და მისი არსებითი თვისებები. განსხვავებულ ენათა შედარება გვასწავლის, რომ არ არსებობს სიტყვები, რომლებიც, მნიშვნელობის მხრივ, ორ ენაში ზუსტად ემთხვეოდეს ერთმანეთს. ურთიერთშესაბამისი სიტყვები ორ ენაში იშვიათად უკავშირდება ერთსადაიმევე საგნებს, პროცესებსა თუ მოქმედებას. ამგვარი სინონიმები (სხვადასხვა ენებიდან) ასახავს ჩვენი გამოცდილების ნიუანსთა მრავალფეროვნებას.

ახლაზან ნათქვამს მეტ სინათლეს მოვფენთ, თუ განვიხილავთ სხვადასხვა ენაში, უმთავრესად კი, ერთიმეორისაგან დიდად განსხვავებულ ენათა ტიპებში არსებული კლასიფიკაციის სხვადასხვა მეთოდს. კლასთა წარმოება ადამიანის ენის უმთავრესი თვისებაა. სახელდების აქტი ხომ კლასიფიკაციის პროცესზეა დამოკიდებული. საგნის სახელდება კლასის ცნებაში ამ საგნის მოქცევას ნიშნავს. ამგვარ მეთოდს რომ ცალსახად საგანთა ბუნება განსაზღვრავდეს, იგი საერთო იქნებოდა ყველა ენისათვის. ერთ ენაში არსებული სახელები უცვლელად როდო

⁴⁰ Goethe, Sprüche in Prosa, Werke, ტ. 42, ნაწ. II, გვ. 118.

შეორდება ყველა ენაში. მათი ფუნქცია სუბსტანციალურ საგანთა აღწერაშია კი არ არის, ან კიდევ, ბუნებისა და წარმოდგენათა სინამდვილის შუა გარკვეულობათა გადმოცემა, არამედ მათი ფუნქცია უფრო ადამიანის მარად ცვალებადი მიზნების გზები და შიძირთვლებებია. მაგრამ ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს საგანთა და წარმოდგენათა კლასებად დანაწევრება ალაღბებდნენ ხდებოდეს; ის ნიშნები, რომელთა მიხედვითაც მოწესრიგება ხდება, ჩვენი გრძნობადი ცდის კონსტანტურ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, კანონზომიერად განმეორებად ელემენტებს გამოსახავს. ამ კონსტანტების მეოხებით ცნობიერების ნაკადში იკვეთება მკაფიოდ გამიჯნული ცალკეული ოდენობები, რომლებიც რელატიურად გარკვეულ ცნებათა საფუძველს წარმოადგენს. გრძნობადი მონაცემების განსხვავება და მოწესრიგება დამოკიდებულია ამოსავალი სისტემის თავისუფალ არჩევანზე. არ არსებობს ისეთი მყარი და წინასწარ დადგენილი სქემა, რითაც ვიხელმძღვანელებდით კლასიფიკაციის დროს. თვით ახლო მონათესავე ენებშიაც ვერ გიპოვით იდენტურ სიტყვებს, თუმცა თავიანთი ზოგადი სტრუქტურით ისინი ერთმანეთს თანხვდებიან.

გ. ფონ ჰუმბოლდტიმ ყურადღება შეაჩერა იმ ფაქტზე, რომ ბერძნულში მთვარეს „მზომავი“ (μήνη) ჰქვია, ლათინურში კი — „მინათხელი“ (luna, luc-na); ასე რომ, ერთიდაიგივე გრძნობადი ხილვა სულ სხვადასხვა მნიშვნელობის ცნებებშია მოქცეული და ამ ცნებებით არის განსაზღვრული. ყურადღება, გარემოებისდა მიხედვით, მთვარის ორ სრულიად განსხვავებულ ზვისებაზეა მიმართული. სახელი არ ასახავს საგნის ბუნებას, იგი არ არის ფუნქციონალური. ენა არ გამოხატავს „ყოფიერების ჭეშმარიტებას“, არამედ მისი ფუნქციაა საგნის განსაკუთრებული ასპექტით დანახვა და მასზე შეჩერება. გონის მოქმედება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი აღქმის შინაარსებში გარკვეულ დამახასიათებელ მომენტებს წამოსწევს და მათ ყურადღების ცენტრში მოაქცევს. გონითი ხედვის ამგვარ კონცენტრაციის ემყარება „სახელდების“ შესაძლებლობა. მეცნიერებისა და ლოგიკაში წმინდა ცნება გრძნობად სინამდვილეზე მალდდება და ცდილობს თავი დააღწიოს სიტყვის მარწუხებს. თუ სალაპარაკო ენის სიტყვები ორაზროვანია, თუ მისი ცნებები ჯერ კიდევ მოკლებულია გარკვეულობასა და განსაზღვრულ სახეს, მეცნიერებათა ენობ-

რივ ფორმებში ნათლად მოჩანს მათი მნიშვნელობა. მაგრამ, მიუხედავად მათი გარდაუვალი ნაკლოვანებებისა, ნამემკვიდრევი ენა ყოველი მეცნიერული ცნებათწარმოების წინაპირობაა. მეცნიერებასთან ერთად აღმოცენებული ახალი გონითი სინამდვილე იღუმალ კავშირშია ენასთან, ვინაიდან, დასაბამითვე, ენის განვითარებაში ცხოველ მოტივად მოქმედებდა წმინდა ცნებების შექმნის ტენდენცია. მაგრამ, ასევე, ყოველ განუვითარებელ ენაშია, თავისი განვითარების აღრეულ საფეხურებზე, სამყაროს პირველი ობიექტური სურათი მარტივად კი არ არის „მოცემული“, არამედ მის ფესველ და არსებით თვისებებს ადამიანის ცხოვრება და საქმიანობა, უწინარეს ყოვლისა კი, ადამიანის ენა განსაზღვრავს. ენობრივი მსოფლხედვის მოპოვება ძალზე ნელი პროცესია. ენობრივი ცნებათწარმოების წინსვლა გრძნობად-კონკრეტულიდან კატეგორიალურ-ზოგადი საკენ რთული და მძიმე ამოცანაა. ენის კვლევა გვაწვდის მდიდარ მასალას ამ გონითი პროცესის შესაცნობად. გადასვლა კონკრეტულიდან აბსტრაქტულზე თვალნათლივ მოჩანს სახელთა წარმოებაში. ჩვენი პირველი სახელები კონკრეტული სახელებია. ისინი მჭიდროდ უკავშირდებიან ცალკეული ფაქტების, ინდივიდუალური მოქმედებებისა და პროცესების აღქმას. გონობრივი სკალის ქვედა საფეხურებზე შინაარსეულად უაღრესად განსხვავებული გრძნობადი შთაბეჭდილებები აღწერილია დაწვრილებით და გულისგამაწვრილებელი სიზუსტით. მაგრამ საქმე ჯერ კიდევ არ მიმდგარა გარკვეულ კლასთა აღმნიშვნელობისა და გვარობითი ცნებების შექმნაზე. ჰამერ-პურგშტალმა თავის ნაშრომში თავი მოუყარა არაბულ ენაში აქლემის ხუთ თუ ექვსი ათას სხედასხვა სახელს. მაგრამ ამათგან არცერთი არ აღნიშნავს აქლემის ზოგად ბიოლოგიურ ცნებას. ისინი ცალ-ცალკე გადმოგვცემენ აქლემის აღნაგობას, სიდიდეს, ფერს, ასაკსა და სხეულის მიხრა-მოხრას⁴¹. ასეთი დანაწევრებები ჯერ კიდევ დიდად განსხვავდება მეცნიერული ან, საზოგადოდ, სისტემური კლასიფიკაციებისაგან. მაგრამ ისინი სრულიად განსხვავებულ

⁴¹ *Ab. Hammer-Purgstall, Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien; Philosophisch-historische Klasse, t. VI და VII (1855 წმდ.).*

მიზნებსაც ემსახურებიან. ამერიკის მკვიდრი ტომების ბევრ ენაში ვხვდებით სიტყვათა გასაოცარ მრავალფეროვნებას, მაგალითად, „სიარულის“ ან „დარტყმის“ აღსანიშნავად. ეს სიტყვები ერთმანეთთან თანწყობით მიმართებაში არიან და არა ქვეწყობითში. მუშტის დარტყმა და ხელისგულისა არ გადმოიცემა ერთი და იმავე სიტყვით, ხოლო დანის დარტყმა ასევე სხვა სიტყვას მოითხოვს, ვინემ მათრახის ან წკეპლისა⁴². ბაკაირი-ენის დახასიათებაში, რომელიც ცენტრალური ბრაზილიის ინდიელთა ტომის ენაა, კარლ ფონ დენ შტაინენი გვაუწყებს, რომ აქ უზუსტესად განარჩევენ და სიტყვებით გამოყოფენ თუთიყუშისა და პალმის სახეობებს, ხოლო თუთიყუშის და პალმის ზოგადი ცნება, როგორც ასეთი, ენობრივი ექვივალენტის გარეშე რჩება. ისინი „იმდენად არიან მიჯაჭვული საგანთა ურიცხვ ინდივიდუალურ თვისებებზე, რომ არავითარი ინტერესი არ უჩნდებათ მათი ზოგადი თვისებების მიმართ. ისინი ისე არიან ჩაფლული მოვლენათა სიმრავლეში, რომ ვერ ახერხებენ ამ სიჭარბეს ეკონომიურად გაართვან თავი. ისინი, ასე ვთქვათ, მხოლოდ წვრილ ფულს ფლობენ, მაგრამ ამის გამო მდიდრებად უფრო ჩაითვლებიან, ვინემ ღარიბებად“⁴³. ნამდვილად კი, არ არსებობს ენის სიმდიდრისა და სიღარიბის გამრჩევი საყოველთაო საზომი. ყოველი კლასიფიკაცია დამოკიდებულია ინტერესთა მიმართულებებსა და მოთხოვნილებებზე. ამიტომაც გასაგებია, რომ ენობრივი განვითარების ეს სუბიექტური პირობები ცვალებადობენ ადამიანის საზოგადოებრივი და კულტურული გარემოს სხვადასხვაობისდა მიხედვით. პრიმიტიულ ცივილიზაციაში რომ ჯერ კიდევ წამყვანია ინტერესი კონკრეტული, ცალკეული საგნების მიმართ, ეს სავსებით ბუნებრივია. ენა მუდამ ადამიანის არსებობის იმ გარკვეულ ფორმებს შეესაბამება, რომლებსაც იგი მოერგება. მაგალითად, ინდიელთა ტომში ინტერესის გამოჩენა აბსტრაქტული ცნებების, „უნივერსალიების“ მიმართ არც შესაძლებელია და არც აუცილებელი. პრიმიტივი იმითაც კმა-

⁴² ვრცლად იხ. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, I, 83. 257 შპდ.

⁴³ K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 83. 81.

ყოფილია, თუ ის საგნებს ამა თუ იმ თვალსაჩინო, გრძნობადი ნიშნების მეშვეობით განარჩევს. მისთვის მხოლოდ ამგვარ განსხვავებას აქვს მნიშვნელობა. ბევრ ენაში, მაგალითად, წრვეალ საგანს ისე არ უყურებენ, როგორც კვალოატულს, ან მათეკუთხა საგანს. სხვადასხვა ფორმის მქონე ეს საგნები სხვადასხვა კლასებს განეკუთვნება და ისინი ერთიმეორისაგან საგანვებო ენობრივი საშუალებებით განირჩევა, ვთქვათ, საგანთა სახელებზე წინსართის დართვით. ბანტუს ენებში დასტურდება სუბსტანტივის არანაკლებ ოცი კლასისა, ხოლო ამერიკელ აბორიჯენთა ენებში, როგორცაა, მაგალითად, ალგონკინური, ზოგი საგანი სულიერთა კლასის წევრია, ზოგი კიდევ უსულოთა კლასში შედის. ძნელი არ არის იმის მიხვედრა, თუ პრიმიტიული გონება რატომ ანიჭებს ასეთ განსხვავებებს უდიდეს მნიშვნელობას. აქაური განსხვავებები ბევრად უფრო ტიპიურია და შთამბეჭდავი, ვინემ მაღალგანვითარებულ ენათა აბსტრაქტული კლასიფიკაციები. ასეთივე თანდათანობითი გადასვლა კონკრეტულიდან აბსტრაქტულ სახელებსა და ცნებებზე დასტურდება საგანთა თვისებების აღნიშვნაშიაც. ბევრი ენა გვაოცებს ფერთა სიტყვების მრავალფეროვნებით. ამა თუ იმ ფერის ყოველი ნიუანსი საკუთარი სახელის მქონეა, მაგრამ მათ არ გააჩნია ფერის ისეთი ზოგადი აღმნიშვნელები, როგორცაა ჩვენი ლურჯი, მწვანე, წითელი და სხვა. ფერთა სახელები ცვალებადობენ ფერის მქონე საგნის ბუნებისდა მიხედვით; მაგალითად, რუხ ფერს სხვადასხვა სიტყვებით გადმოსცემენ იმისდა შესაბამისად, თუ რაზეა ლაპარაკი: მატყლზე, ბატზე, ცხენზე, საქონელზე, ადამიანის თმაზე თუ ზოგიერთი სხვა ცხოველის ფერზე⁴⁴. ამავე ენებს არც რიცხვის ზოგადი ცნება მოეპოვება. აქ თვლად საგანთა სხვადასხვა კლასის აღსანიშნავად სხვადასხვა რიცხვით სახელს იყენებენ⁴⁵. ყველა ეს ემპირიული ფაქტი იმაზე მიუთითებს, რომ გადასვლა კონკრეტულ-ინდივიდუალური ცნებებიდან უნივერსალურ ცნებებსა და კატეგორი-

⁴⁴ მაგალითები იხ. Jespersen, Language, გვ. 429.

⁴⁵ დაწერილებით: Philosophie der symbolischen Formen, I, გვ. 188 შმდ.

რიებზე ძალიან დინჯად უნდა მომხდარიყო. სამაგიეროდ, ყოველ ნაბიჯს ამ მიმართულებით თან მოჰქონდა აღქმითი სინამდვილის სულ უფრო ფართო ხედვა, მასში უკეთესი ორიენტაცია და მისი უფრო სრულყოფილი ორგანიზაცია.

IX. ხ ი ლ ო ვ ნ ე ბ ა

1

ერთი იმ მოვლენათაგანი, რომელიც ჩვენს არსებობას უნათლესი შუქით ასხივოსნებს, მშვენიერება გახლავთ. იგი არ არის მიუწვდომელი მისტერია; მისი არსის წვდომას არ სჭირდება რთული და დახვეწილი ფილოსოფიური თეორიების მომარჯვება. მშვენიერება არის ადამიანური გამოცდილების ის არსებითი ელემენტი, რომელსაც უშუალოდ განვიცდით. ფილოსოფიის ისტორიაში მშვენიერის ფენომენი მუდამ ითვლებოდა ერთ-ერთ უდიდეს პარადოქსად. ფილოსოფია მშვენიერის შესახებ უტოლდებოდა ჩვენი ესთეტიკური გამოცდილების დაყვანის ცდას ამ გამოცდილების გარეთ მდებარე პრინციპებზე. იმ. კანტი იყო პირველი, ვინც თავის „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ ნათლად და დამაჯერებლად დაასაბუთა ხელოვნების ავტონომიურობა. ფილოსოფიური ესთეტიკის ყველა სისტემატიკოსი მანამდე ხელოვნების პრინციპს ან თეორიულ შემეცნების სფეროში დაექებდა, ან ზნეობის სფეროში. ხელოვნების საწყისთა მიკვლევა თეორიულ მოქმედებაში მოითხოვდა იმ ლოგიკურ წესთა ანალიზს, რომლებსაც მოქმედების ეს ფორმა ემორჩილება. მაგრამ მაშინ თავად ლოგიკას ერღვეოდა მთლიანობა. იგი ისახსრებოდა ურთიერთდამორბეულ და შედარებით ურთიერთდამოუკიდებელ ნაწილებად. დადგა იუცილებლობა იმისა, რომ წარმოსახვის უნარის ლოგიკა განესხვავებინათ რაციონალური და მეცნიერული აზროვნების ლოგიკისაგან. წარმოსახვის უნარის ლოგიკის აგების პირველი გრცელი და სისტემატიკური ცდა ეკუთვნის ალექსანდრე ბაუმგარტენს (1750). მაგრამ ვერც ასეთმა ცდამ, რომელიც, გარკვეული გაგებით, გადაამწყვეტე და ფასდაუდებელი მნიშვნელობის მქონეა, ხელოვნებას ვერ მიანიჭა ჰერმეტიკად თავისთავად დირებულება. წარმოსახვის უნარის ლოგიკას ვერასოდეს ვერ

ეჭნებოდა შემეცნებითი ღირებულების იგივე პრეტენზია, რაც წმინდა განსჯის ლოგიკას. თუკი საზოგადოდ არსებობდა ხელოვნების თეორია, იგი იყო მხოლოდ და მხოლოდ *gnoseologia inferior*, ანუ ადამიანური შემეცნების „დაბალი“, გრძობადი ფუნქციების ანალიზი. მეორე მხრივ, ხელოვნებას ახასიათებდნენ როგორც მორალური ქვეშარიტების გრძობად გამოსახულებას, მიაჩნდათ რა იგი ალეგორიად, ანუ ხატოვანი გამოსახვის ისეთ სახეობად, რომლის გრძობად ფორმაც ვითიკური აზრი იმალევა. მაგრამ ვითიკური ან თეორიული თვალსაზრისებით ინტერპრეტაცია ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მიანიჭებდა ხელოვნებას დამოუკიდებელ ღირებულებას. ადამიანური შემეცნებისა და არსებობის იერარქიაში ხელოვნებას ეჭირა მხოლოდ მოსამზადებელი საფეხური. იგი იყო, მართალია, სასარგებლო, მაგრამ მაინც რაღაც უფრო მაღალი მიზნის მომსახურე საშუალება.

ხელოვნების ფილოსოფია ამჟღავნებს საპირისპირო მისწრაფებათა ისეთსავე კონფლიქტს, რასაც ენის ფილოსოფია. რასაკვირველია, ეს არ არის მხოლოდ ისტორიული შემთხვევითობა. კონფლიქტის საფუძველია ერთი და იგივე ძირეული სხვაობა სინამდვილის ინტერპრეტაციაში. ენაცა და ხელოვნებაც გამუდმებით მერყეობს ორ საპირისპირო პოლუსს შორის: ესენია ობიექტური და სუბიექტური პოლუსები. ვერც ერთმა თეორიამ ენისა და ხელოვნების შესახებ ვერ შეძლო გვერდში აეჭვია რომელიმე მათგანისათვის, თუმცაკი, სიმძიმის ცენტრი, ალბათ, ხან ერთს მოუდიოდა და ხან მეორეს.

თუ მახვილი უფრო მეტად ობიექტურ პოლუსზეა, მაშინ ენაცა და ხელოვნებაც ექვემდებარება საერთო უმაღლეს ცნებას — ბაძვის კატეგორიას, რომლის მთავარ ფუნქციასაც ესახვა წარმოადგენს. ბაძვა ინსტიქტური ქმედებაა, ანუ ადამიანის ხუნების დაუყვანადი ფუნქციაა. „რადგან, ჯერ ერთი“, ამბობს არისტოტელე, „მიბაძვა თანდაყოლილი აქვს კაცს ბავშვობიდანვე და კაციც იმით განსხვავდება სხვა ცხოველთაგან, რომ იგი ყველაზე უფრო წამბაძვია და თავის ზირველ სწავლას მიბაძვის საშუალებით იძენს. გარდა ამისა, მიბაძვა ყოველ კაცს ახარებს. ამის საბუთია ის, რასაც ჩვენ განვიცდით ხოლმე ხელოვნების ქმნილებათა წინაშე. რასაც

სინამდვილეში უსიამოვნოდ შევხედავდით, იმის ძალიან ზუსტად გაკეთებულ სურათს სიამოვნებით ვუცქერთ, — აი, მაგალითად, უსაძაგლესი ცხოველებისა და მკვდრების სურათებს¹. არისტოტელე ასეთ სიამოვნებას ახასიათებს როგორც უფრო თეორიულს, როგორც სპეციფიკურ ესთეტიკურ განცდას. „სწავლის მიღება ძალიან საამოა არა მხოლოდ ფილოსოფოსთათვის, არამედ სხვებისთვისაც, ოღონდ სხვები ამას ცოტა დროს ანდომებენ. ამიტომ კაცს უხარია, როდესაც იგი ხედავს სურათებს, ვინაიდან, უცქერს რა სურათებს, კაცს უხდება სწავლის შექმნა და დასკვნის გაკეთება იმის შესახებ, თუ რა არის თითოეული სურათი, მაგალითად: „აი, ეს არის ის“¹. ხსენებული პრინციპი, ერთი შეხედვით, თითქოს მხოლოდ საბავით ხელოვნებას მიუდგება. მაგრამ ეს ასე არ არის. იგი თავი-ცუფლად მოერგება ხელოვნების ყველა სხვა ფორმებსაც. ასე რომ, მუსიკაც შეიძლება გაგებულ იქნეს, როგორც საგანთუკუფენა. თვით სალამურზე დაკვრაცა და ცეკვაც კი, ბოლოს და ბოლოს, სხვა არაფერია, თუ არ მიბაძვები, ვინაიდან ისინი რიტმულ მოძრაობათა საშუალებით ასახავენ აღამიანთა ხასიათსაც, განცდასაც და ქცევასაც².

პოეზიის ისტორიას თავისი კვლი დაამჩნია ჰორაციუსისა და სიმონიდეს გამოხატვებმა: „ut pictura poesis“ და „მხატვრობა არის უტყვი პოეზია, პოეზია კი — მეტყველი მხატვრობა“. პოეზია მხატვრობისაგან განსხვავდება მხოლოდ თავისი საშუალებებითა და არა ბაძვის ზოგადი ფუნქციით.

მაგრამ მხედველობიდან ნურც ის გამოგვჩიება, რომ თვით ბაძვის უკიდურეს თეორიებსაც კი არ დაუყვანიათ მხატვრული ქმნილება სინამდვილის ოდენ მექანიკურ ასახვამდე. მათ გარკვეული ხარკი უნდა მიეზღოთ ხელოვნანის შემოქმედებითი ძალისთვისაც. მუდამ იოლი როდი იყო ამ ორი მოთხოვნის ერთმანეთთან მორიგება. თუ ბაძვა ხელოვნების საკუთრივი მიზანია, მაშინ სპონტანურობა, ხელოვნანის შემოქმედებითი ძალა, უთუოდ უფრო ხელის შემშლელი ფაქტორი

¹ არისტოტელე, პოეტიკა, 4, 1448 b, გვ. 8.

² იქვე, 1, 1447 a, გვ. 3 შპდ.

იქნება, ვიდრე კონსტრუქციული. ამ ფაქტორის ზეგავლენით საგნები დამახინჯდება, ნაცულად იმისა, რომ ისინი თავიანთი ნამდვილი ბუნების შესაბამისად იქნეს გადმოცემული. ბაძვის კლასიკურ თეორიებს არ გამორჩენიათ ხელოვანის სუბიექტურობის მანებელი ზეგავლენა. მაგრამ მას შეძლებისდაგვარად ზღუდავდნენ და იმ ზოგად წესებზე მიუთითებდნენ, რომლებსაც ეს ზეგავლენა ემორჩილება. პრინციპი *ars similia naturae* ვერ ტარდებოდა მთელი სიმკაცრით, ვინაიდან არც ბუნებაა უცდომელი და ყოველთვის ვერც იგი ახორციელებს საკუთარ მიზანს. ხელოვნებამ ბევრ შემთხვევაში უნდა შეასწოროს და სრულყოს ბუნება.

„მაგრამ ბუნება თვით იძლევა ნატვიფრს უსრულოს, ვით ხელოვანი ხელოვნების პრინციპთა მცოდნე, მაგრამ მომქმედი გაუბედავ, მთრთოლვარე ხელით“³.

თუნდაც „ყოველივე მშვენიერება ჭეშმარიტება იყოს“, ყოველივე ჭეშმარიტება ვერ იქნება უთუოდ მშვენიერება. უსრულქმნილესი მშვენიერების მისაღებად ისევე არსებითია ბუნებისაგან გადახვევა, როგორც ბუნების მიბაძვა. ხელოვნების თეორიის ერთ-ერთ უმთავრეს ამოცანად იქცა ამგვარი გადახვევის ზომის დადგენა. არისტოტელეს მტკიცებით, პოეზიისათვის უკეთესია დასაკერებელი შეუძლებელი, ვიდრე დაუჭერებელი შესაძლებელი. „არ შეიძლება, რომ ათლეტები ისეთები იყვნენ, როგორც ზევქსისმა დახატა; მაგრამ მაინც ასე სჯობს, ვინაიდან ნიმუში უნდა უკეთესი იყოს (ვიდრე ის, რასაც ჩვენ ვხედავთ სინამდვილეში)“⁴. ამავე პრინციპიდან ამოდიოდნენ ნეოკლასიციკლები — მე-16 საუკუნის იტალიელებიდან მოყოლებული აბატ ბატიეს წიგნამდე: „*Les beaux arts réduits à un même principe*“ (1747). ხელოვნება „*la belle nature*“-ს მიბაძვას და არა ბუნების მიბაძვას მართოდენ მისი გადმოცემის მიზნით. მაგრამ თუ ბაძვა ხელოვნების უშუალო მიზანია, მაშინ „მშვენიერი ბუნების“ ცნება მართლაც საეჭვო მოჩანს. განა შევძლებდით გაგვეუმჯობესებინა ბუნების სურათი მისი

³ დ ა ნ ტ ე, ლეთაეხრივი კომედია, სამოთხე, 13, სტრ. 76.

⁴ ა რ ის ტ ო ტ ე ლ ე, პოეტიკა, 25, 1461 ა, გვ. 59.

დამახინჯების გარეშე? ან როგორღა გავალწევდით საგანთსინამდვილიდან ჰუმარიტების კანონთა დაურღვევლად? ამ თეორიის მიხედვით, პოეზიაცა და მთელი დანარჩენი ხელოვნებაც მხოლოდ და მხოლოდ სასიამოვნო ილუზიად გვესახება.

მე-18 საუკუნის პირველ ნახევრამდე ბაძვის თეორია მედგრად იცავდა თავის პოზიციას. თუმცა უნდა ითქვას, რომ თვით ამ თეორიის უკანასკნელი თავგამოდებული დამცველის, აბატ ბატიეს გამოკვლევის გაცნობისთანავე უსიამოვნო განცდა გვეუფლება იმის გამო, რომ მას საყოველთაო ქმედითობის პრეტენზია აქვს. არგუმენტები ამ თეორიის წინააღმდეგ მუდამ ემყარებოდა ლირიკულ პოეზიას. ბატიეს საბუთები იმის დასამტკიცებლად, თითქოს ლირიკაც ბაძვით ხელოვნებას წარმოადგენდეს, ძალზე სუსტია და არადაამაჯერებელი. ესთეტიკაზე აგრეთვე დიდი ზეგავლენა მოახდინა ე. ე. რუსომ, რომლის გამოჩენასაც გარდატეხა მოჰყვა მეთვრამეტე საუკუნის გონის ისტორიაში⁸. რუსომ კავშირი გაწყვიტა ხელოვნების ფილოსოფიაში კლასიკურ და ნეოკლასიკურ ტრადიციებთან. მისთვის ხელოვნება არის არა ჩვენი ემპირიული სინამდვილის ფაქტებისა და მოვლენების აღწერა ან მიბაძვა, არამედ ჩვენი ემოციური ცხოვრების გამოხატვა. რუსოს „ახალი ელოზა“ პირველ ბიძგს აძლევს გონით რევოლუციას. ხელოვნების ფილოსოფიაში საუკუნეთა მანძილზე გაბატონებულმა მიმეზისის პრინციპმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა. ამიერიდან ევროპულ ლიტერატურაში ფეხს იკიდებს მშვენიერების ახალი თეორია, რომელიც გამოხატავს ხელოვნებასთან ახალ მიმართებას — იგი ხელოვნებას აცხადებს დამოუკიდებელ და თავდაპირველ ფენომენად. გერმანიაში რუსოს მაგალითს მიჰყვნენ ჰერდერი და გოეთე. ახლა უკვე მშვენიერება, ამ სიტყვის ტრადიციული გაგებით, აღარ ითვლება ხელოვნების უმთავრეს მიზნად; მშვენიერების მხატვრული ხორცშესხმა მეორეული მიზანია. „ნუ გაგვთიშავს გაუგებრობა“, მოუწოდებს გოეთე თავისი „გერმანული ხუროთმოძღვრების“ მკითხველს,

⁸ ბაძვის თეორია მე-19 საუკუნეშიაც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა. მას ემხრობა, მაგალითად, ტენი თავის „ხელოვნების ფილოსოფიაში“.

„თანამედროვე მშვენიერობანას გასათუთებული მოძღვრება ისე
ნუ გაგანაზებს, რომ მქისეს, მაგრამ მნიშვნელოვანს, ზურ-
გი შეაქციო და შენმა ავადმყოფურმა გრძნობიერებამ მხოლოდ
მნიშვნელობას მოკლებული უმქისობის ატანა შეძლოს. თქვენ
გსურთ საკუთარ თავს ჩააგონოთ, თითქოს ნატიფი ხელოვ-
ნებანი წარმოსდგებოდეს ჩვენივე მისწრაფებიდან გავალამა-
ზოთ ირგვლივ არსებული საგნები. ეს არ არის სწორი!.. ხელოვ-
ნება სახვაა უმალ, ვიდრე მშვენიერი გახდებოდეს და თა-
ნაც, რაოდენ ჭეშმარიტი, დიადი ხელოვნებაა, დიახაც, ხში-
რად უფრო ჭეშმარიტი და დიადი, ვინემ თვით მშვენიერი ხე-
ლოვნება. ადამიანი მსახველია თავისი ბუნებით და როგორც
კი მისი არსებობა უზრუნველყოფილი ხდება, ეს ბუნებაც მასში
მყისვე ამოქმედდება... ასე აფორმებს ველური თავის ქოქოსს,
ფრთებსა და სხეულს ფანტასტიკური ხაზებით, ამაზრზენი სახე-
ებითა და მკვეთრი ფერებით. ასეთი მხატვრობა, რაგინდ უაღ-
რესად ნებისმიერი ფორმებისგანაც უნდა შედგებოდეს იგი,
სახეთა პროპორციის გარეშეც ჰარმონიულ მთლიანობას შეად-
გენს: ვინაიდან იგი ერთმა გრძნობამ აქცია დამახასიათე-
ბელ მთლიანობად. ეს დამახასიათებელი ხელოვნებაა სწორედ
ერთადერთი ჭეშმარიტი ხელოვნება. იგი მთლიანია და ცხო-
ველმოქმედი, როცა შინაგანი, ერთიანი, საკუთარი და დამო-
უკიდებელი განცდიდან მომდინარე, თავის ირგვლივ უზრუნვე-
ლად ქმნის და არაფერი იცის ყოველივე იმის შესახებ, რაც
უცხოა, სულერთია, იქნება თავად ტლანქი ველურობისა თუ
დახვეწილი გრძნობების ნაყოფი“⁶.

ხელოვნების ფილოსოფიური განხილვის ახალ პერიოდს და-
საბამი მისცა რუსოსა და გოეთეს შეხედულებებმა. „დამახასია-
თებელი ხელოვნების“ თეორიამ მარცხი აგემა ბაძვით ხელოვ-
ნებას. გოეთეს „დამახასიათებელი ხელოვნების“ ცნება რომ
გავიგოთ, მხატვრული ქმნილება არ უნდა მივიჩნიოთ ცალმხრი-
ვად მისი შემქმნელის ემოციური ცხოვრების გამოხატულებად.
დამახასიათებელი ანუ ექსპრესიული ხელოვნება, რა თქმა
უნდა, ძლიერი გრძნობებისა და აფექტების გამომხატველია;
უორდსვორთის სიტყვებით, ის არის „the spontaneous over-

⁶ Goethe, Werke, 12, გვ. 13, ჰამბურგის გამოცემა, 1953.

flow of powerful feelings“. თუ უორდსვორთის ამ დეფინიციას უკრიტიკოდ მივიღებთ, ამით, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ტონალობის ნიშანს შევუცვლით და არა მნიშვნელობას იმ დეფინიციას, რომელიც ხელოვნებას ბაძვად აღიარებს. ხელოვნება უორდსვორთის განსაზღვრებითაც ბაძვითია, ოღონდ აქ საქმე გვაქვს არა საგანთა, „ბუნების ობიექტთა“, არამედ ჩვენი შინაგანი ცხოვრების; ჩვენი გრძნობების, აფექტებისა და განწყობილებების მიბაძვასთან. ზემოთ ხსენებული ენის ფილოსოფიურა თეორიების მსგავსად, აქაც შეგვეძლო გველაპარაკა ხელოვნების ონომატოპოეტურ თეორიაზე, მაგრამ თუ ხელოვნებას გავიგებთ, როგორც შინაგანი ცხოვრების გამოხატვას, მას არ ექნება ის მნიშვნელობა, რასაც გოეთე უკავშირებდა სიტყვებს — „დამახასიათებელი ხელოვნება“. ის, რაც ზემოთ ითქვა, გოეთემ დაწერა 1773 წელს, შეტევისა და ქარიშხლის პერიოდში. მიუხედავად ამისა, მას მხედველობიდან არასოდეს გამორჩენია საკუთარი პოეზიის საგნობრივი შინაარსი. მართალია, ხელოვნება ექსპრესიულიცაა, მაგრამ მხატვრული ქმნილება მხოლოდ მაშინ იქნება შინაგანი ცხოვრების გამომხატველი, თუ იგი ეფუძნება იმ ობიექტურ ღირებულებას, რომელიც მსახველ ძალას ასხივებს. სახედქმნის პროცესი, რომელსაც ჩვენში მხატვრული ქმნილება აღძრავს, გრძნობადი სახეებით — ხილული და გასაგონი ნიშნებით — არის გაშუალებული. „თუ დარდი და შიში არ აწუხებს“, წერს გოეთე, „ნახევრად ღმერთი, თავის უშფოთველობაში მოქმედი, მკვირცხლად ჰკიდებს ხელს მასალას, რათა მას თავისი სული შთაბეროს“. ესთეტიკის ბევრ ხალ თეორიაში — განსაკუთრებით, კროჩესა და მისი მიმდევრების შეხედულებებში — ხელოვნების ამ მატერიალურ ფაქტორს ან უგულებელყოფენ, ან არაფრად აგდებენ. კროჩეს ინტერესის საგანია მხოლოდ გამოხატვის ფაქტი, შინაგანი ფორმირება ხელოვანის სულში და არა გარეგანის ობიექტურ ღირებულება. მხატვრული ნაწარმოების ფორმას კროჩე არა არსებითად თვლის როგორც მისი ხასიათის, ისე მისი ესთეტიკური მნიშვნელობისათვის. ერთადერთი, რაც კროჩეს ინტერესს იწვევს, ეს არის ხელოვანის ინტუიცია და არა მხატვრული ქმნილების განხორციელება თავის მასალაში. მასალას ტექნი-

კურ-პრაქტიკული მნიშვნელობა აქვს და არა ესთეტიკური. კროჩეს ფილოსოფია გონის ფილოსოფიაა და იგი წინ წამოწევს მხატვრული ქმნილების წმინდა გონით ხასიათს. მისი თეორიის თანახმად, ხელოვნებას განსაზღვრავს ხელოვანის ინტუიციები, რაც ქმნის ხელოვნების არსსა და სიმდიდრეს. დამთავრდება თუ არა სამყაროს ინტუიციური წვდომის პროცესი, დასრულდება მხატვრული შემოქმედებაც. ის, რაც ამას მოსდევს, მხოლოდ გარეგანი ასლია: იგი თემცა აუცილებელია ხელოვნების აღმქმელისათვის ინტუიციათა გადასაცემად, მაგრამ მას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მხატვრული ქმნილების არსისათვის. ეს შეხედულება არ ითვალისწინებს იმას, რომ დიდი მხატვრის, დიდი მუსიკოსისა და პოეტისათვის ფერები, ხაზები, რიტმები და სიტყვები როდია მხოლოდ საშუალებები იდეათა განსახოვნებისათვის. ისინი თავად მხატვრული პროცესის აუცილებელი გრძნობადი მომენტებია.

ახლაჩან ნათქვამი თანაბარი ძალის მქონეა ხელოვნების ყველა დარგისათვის. არც ლირიკულ პოეზიაშია სულს მოძრაობა ერთადერთი და გამამწყვეტი ნიშანი. მართლაც, ჯერ ლირიკოსები ღრმა გრძნობებით არიან დაჯილდოებული — ხოლო გრძნობათა სიღრმეს მოკლებული ხელოვანი ვერასოდეს შექმნიდა ჭეშმარიტ ხელოვნებას — მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ლირიკული პოეზიის (და საზოგადოდ ხელოვნების) საზრისი ხელოვანის მიერ „საკუთარ გრძნობათა დაუფრავი აღსარების“ ნიქში მდვილმარეობდეს. „ხელოვანი ცდილობს, საკუთარი გრძნობები გამოხატოს“, ამბობს კოლინგვუდი. „გრძნობების გამოხატვა და მათი კარგად გამოხატვა ერთი და იგივეა. ყველა ჩვენი სიტყვა და ექსტი მხატვრული ქმნილებაა. უხსენებელი ავტორისთვისაც შეუმჩნეველი რჩება შემოქმედების პროცესი, რომელიც როგორც თვით მხატვრული ქმნილების, ისე მისი აქტისა და გაგების შესაძლებლობის მომენტია. ექსტი თუ მიმოვა ისევე ვერ იქნება მხატვრული ნიქსი, როგორც თქვენ ენობრივი ბგერა არ ნიშნავს უკვე ნიქსს, თუ

¹ R. G. Collingwood, *The Principles of Art* (London, 1932), pp. 275, 282, 285.

ბას. ყოველი ქესტი თავისთავად ან ყოველი შორისდებული თავისთავად მუდამ დარჩება გამობატვის ნაკლოვან ფორმად. ისინი წარმოადგენს უნებურ და ინსტინქტურ რეაქციებს; მათ არ გააჩნია გამოსახვის ჭეშმარიტი ფუნქცია. ენობრივი და მხატვრული გამობატვის ფორმები მუდამ მიზნისკენაა მიმართული. მეტყველების ყოველ აქტს, ისევე, როგორც ყოველ ნაშ- დვილ მხატვრულ ქმნილებას, მოეპოვება გარკვეული ტელეო- ლოგიური სტრუქტურა. დრამის მსახიობი მართლა გამოსახავს თავის როლს. ყოველი მისი სიტყვა თუ ქესტი სტრუქ- ტურული მთლიანობის ნაწილია. მის მიერ წარმოთქმულ სიტყვათა მახვილი და რიტმი, ხმის მოდულაცია, მიმიკა და ქეს- ტები, მიხრა-მოხრა — ყოველივე ეს ერთ მიზანს ემსახუ- რება: ადამიანის ბუნების ცოცხლად გამოსახვას. ყველა ეს ფორმა უბრალო „გამობატვა“ კი არ არის, არამედ ისინი იმ პიროვნების ბუნებასაც გადმოგვცემს და განმარტავს, რომელ- საც მსახიობი ასახიერებს. ყოველი ხელოვნების ამ არსებით ნიშანს არც ლირიკული ლექსია სრულიად მოკლებული. ნუ ვიფიქრებთ, თითქოს ჭეშმარიტი ლირიკოსი პირად განცდებს გამობატვადეს. სულის მოძრაობათა, განწყობილებათა და გრძნობათა გადმოცემა სენტიმენტალობაა და მეტი არაფერი. ხელოვანი, რომელიც არ უღრმავდება ფორმათქმნადობას, თუ იგი მხოლოდ საკუთარ გრძნობებში: სიამოვნებასა და სიხა- რულში, აგრეთვე, საკუთარი „ტკივილით გამოწვეულ ნეტარე- ბაშია“ ჩაფლული, მაშინ ის სხვა არაფერია, თუ არ სენტიმენ- ტალური თვითტკბობით შეპყრობილი პიროვნება. ამიტომაც ჭეშმარიტი ლირიკა ვერ იქნება ხელოვნების სხვა ფორმებზე უფრო „სუბიექტური“, ვინაიდან ისიც სამყაროს ობიექტურ ხედვას გვაწვდის. „პოეზია“, წერს მალარმე, „სიტყვებით იწე- რება და არა იდეებით“. ლირიკულ ლექსს აგებს სახეები, ბგე- რები, რიტმი, ხოლო დრამის შემთხვევაში ეს სტრუქტურული ელემენტები განუყოფელ მთლიანობას ქმნიან.

ხელოვნება, ისევე, როგორც სხვა სიმბოლური ფორმები, არ წარმოადგენს მოცემული ემპირიული სინამდვილის მარტივ მიბაძვას. იგი ერთ-ერთი გზაა ყოფიერებისა და ადამიან- ნური არსებობის ინტერპრეტაციისა და ფორმირებისა. ხე- ლოვნება არის არა სინამდვილეთა უკუფენა, არამედ სინამ-

დვილეთა აღმოჩენა. ოღონდ იგი არ აღმოაჩენს ბუნებას მეცნიერული გაგებით. ენა და მეცნიერება ხომ ორი უმთავრესი გზაა საგანთა დეფინირებული ცნებებისაკენ. მეცნიერება იწყებს გრძნობადი აღქმების კლასიფიკაციითა და მათი მოქცევით ზოგად ცნებებსა და ზოგად წესებსში, რათა ამ ხერხით ამოიცნოს მათი ობიექტური მნიშვნელობა. აღქმათა ასეთი სისტემატიზაცია მომდინარეობს სამყაროს გამარტივებული გაგების მცდელობიდან. ხელოვნების ქმნილება კი, პირიქით, კონცენტრაციისა და შემჭიდროების აქტის შედეგია. არისტოტელე, ასხვაგვებს რა პოეზიას ისტორიული მწერლობისაგან, საგანგებოდ გახაზავს ყოველი ხელოვნების ამ არსებით თვისებას. დრამა, მისი შეხედულებით, ერთი მთლიანი სამოქმედო პროცესია (μία πράξις), რომელიც წარმოადგენს თავის თავში ჩაკეტილ ორგანულ მთლიანობას; ხოლო ისტორიკოსი დაინტერესებულია არა ცალკეული მოქმედების მიმდინარეობით, არამედ დროის ამა თუ იმ გარკვეულ მოწყვეთში მომხდარი ყველა შემთხვევით, რომლებშიაც ერთი ან მეტი პირი მონაწილეობს, ამასთან, შემთხვევები, შესაძლოა, ერთმანეთს სრულიადაც არ უკავშირდებოდეს².

ძველი კლასიკური დეფინიციის თანახმად, მშვენიერება, ისევე, როგორც ჭეშმარიტება, წარმოადგენს ერთიანობას სიმრავლეში. მაგრამ, მეორე მხრივ, მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას ერთი არსებითი მომენტი განასხვავებს. ენაცა და მეცნიერებაც, რომლებიც სინამდვილეს ასახავენ, სრულიად განსხვავდებიან ხელოვნებისაგან. ხელოვნება კონკრეტის პროცესია, ვინაიდან ინდივიდუალური მხატვრული ქმნილება ხელოვანის განცდებსა და წარმოდგენებს გრძნობადალსაქმელი ნიშნებითა და სიმბოლოებით გამოხატავს. რაც შეეხება რაიმე საგნისა თუ ვითარების მეცნიერულ აღწერას, მას წიშ უძღვის დაკვირვებათა მთელი წყება, რომლებიც, ერთი შეხედვით, მხოლოდ დაუკავშირებელ ფაქტთა გროვის შთაბეჭდილებას ახდენს. მაგრამ რაც უფრო ღრმად ვიჭრებით საგანთა შესწავლაში, მით უფრო მყარ ფორმას იძენს ცალკეული მოვლენები და ისინი, ბოლოს, ერთ მთლიანობად იკვრება.

² არისტოტელე, პოეტიკა, 23, 1459 a, გვ. 50.

მეცნიერება ლამობს საგანთა იმ ზოგადი და არსებითი ნიშნების დადგენას, საიდანაც შეიძლება ყველა მათი ცალკეული თვისების გამოყვანა. თუ, მაგალითად, ქიმიკოსმა იცის გარკვეული ელემენტის რიგობითი ნომერი, მას ხელთა აქვს ამ ელემენტის სტრუქტურისა და ქიმიური თვისებების გასაღებიც. ნომერზე დამყარებით მას შეუძლია გამოყოს ამ ელემენტის ყველა დამახასიათებელი თვისება. ხელოვნებაში კი დაუშვებელია ასეთი სქემატური გამარტივება და დედუქციური განზოგადება. ხელოვნება საგანთა თვისებებს ან მიზეზებს კი არ იკვლევს, არამედ მის ნაცვლად, გვაწვდის ობიექტთა და ვითარებათა ფორმის ჭკრეტას, რითაც გაგვიცხადებს არა ჩვენთვის უკვე ცნობილ სინამდვილეს, არამედ აღმოაჩენს რეალურ სახეებსა და ბუნების ფორმებს. თუ ბუნების მკვლევარი ფაქტებისა და კანონების მიმგნებია, ხელოვანი რეალური და იდეალური სამყაროს ფორმათა აღმომჩენია. ყველა დროის დიდ ხელოვანს ესმოდა ხელოვნების ეს საზრისი და ამოცანა. ლონარდო და ვინჩისათვის მხატვრობისა და პლასტიკის საზრისი იყო „saper vedere“. მას სწამდა, რომ მხატვარი და მოქანდაკე უდიდესი მეგზურები არიან ხილულ სამყაროში, რადგან საგანთა წმინდა ფორმების აღმოჩენა ინსტინქტური ნიჭის საქმეა, რაც ბუნებით არის ნაბოძები. ჩვენ შეგვიძლია ათასჯერ შევეჩიხნოთ ჩვეულებრივი გრძნობადი ცდის საგანს, მაგრამ ვერც ერთხელ ვერ „შეგნიშნოთ“ მისი ფორმა. ალბათ, საგონებელში ჩავვარდებოდით, ჩვენთვის რომ ამ საგნის წმინდა ხილული ფორმისა და სტრუქტურის აღწერა ეკითხათ და არა მისი ბუნებრივი თვისებებისა ან ქმედებებისა. ხელოვნება კი ფორმათა სინამდვილეს გვიჩვენებს; მიზეზისა და შედეგის ემპირიული გამოძიება არ შეადგენს ხელოვნების ამოცანას.

კანტი თვლიდა, რომ მათემატიკა „ადაშიანის გონების სიამაყეა“. მაგრამ თეორიული გონების ტრიუმფი ძალზე ძვირად გვიჯდება. მეცნიერება მუდამ აბსტრაქციაა და, ამის გამო, სინამდვილის დამქლევებაცა და გაღატაკებაც. მეცნიერება არ გვაწვდის თვით საგანთა შემეცნებას, არამედ ოპერირებს საგანთმაგიერი ცნებებითა და სიმბოლოებით. იგი გვაწვდის გასაოცარი სიმარტივის ფორმულებს; ისეთი შთაბეჭდილება გორჩება. თითქოს ერთადერთ ფორმულას, ვთქვათ, ნიუტონის

გრავეიტაციის კანონს, ძალუძს დაიპყროს და ახსნას მატერია-
ლური სამყაროს მთელი სტრუქტურა. არაერთხელ გამოუთქ-
ვამთ რწმენა იმისა, რომ სინამდვილე არა მარტო მისაწვდომია
მეცნიერული აბსტრაქციისათვის, არამედ იგი მხოლოდ ამ
მეთოდით თუ იქნება სრულყოფილად შემეცნებელი. ხოლო
ხელოვნების ბუნება გვამცნობს, რომ ამგვარი შეხედულება
ილუზიას ემყარება. საქმე ის გახლავთ, რომ განუწყვეტლივ
იცვლება როგორც საგანთა გამოვლენის ნაირობა, ისე თვით
საგნები. კონკრეტულ საგანთა და მოვლენათა ერთ ზოგად
ფორმულაში მოაზრების ყოველი ცდა იმთავითვე განწირულია.
ჰერაკლიტეს ნათქვამი, რომ მზე ყოველდღე იცვლება, ძალის
მქონეა არა მარტო მეცნიერულ სამყაროში, არამედ ხელოვნე-
ბაშიაც. ბუნებისმეცნიერებათა მიზანია აღწეროს საგნები და
მოვლენები ბუნებაში, ე. ი. მკვლევარი ბუნებრივ მონაცემებს
მიუმარჯვებს რიცხვით სიდიდეებს, ე. წ. ფიზიკურსა და ქი-
მიურ კონსტანტებს. ხელოვნება, პირუტყუ, სულ სხვა მიზანს
ისახავს. როცა ვამბობთ, ორი მხატვარი „ერთსადაიმავე“ ლანდ-
შაფტს ხატავსო, ამას პირდაპირი მნიშვნელობით როდი ვამ-
ბობთ. ამგვარი სავარაუდო იგივეობა სწორედ ხელოვნების
პოზიციიდან არის სავსებით ილუზიური. ორი სხვადასხვა მხატ-
ვრის მიერ დახატული ერთიდაიგივე ობიექტი არ არის „ერთი-
დაიგივე“ საგანი ორ სხვადასხვა ტილოზე. ხელოვანს სარკისე-
ბურად კი არ გადმოაქვს ლანდშაფტი თავისი მთებითა და
ბორცვებით, მდინარეებითა და წყაროებით, არამედ იგი უფრო
ლანდშაფტის ინდივიდუალურსა და წამიერ ფიზიონომიას გად-
მოგვცემს. მას ჰსურს გამოსახოს საგანთა ატმოსფერო, მათი
ფეროვნება, შუქ-ჩრდილის თამაში. ლანდშაფტი „ეროი“ რო-
დია დილის შუქზე, შუადღის სიციხეში, წვიმიან ან მზიან ამინდ-
ში. ჩვენი ესთეტიკური განცდები ჩვენს გრძნობად აღქმებზე
გაცილებით უფრო დიფერენცირებულია და უზვად დანა-
წევრებული. გრძნობად აღქმაში ჩვენ ვეცნობით გარესამყაროს
ინდივიდუალურსა და კონკრეტულ თვისებებს. ესთეტიკურ გან-
ცდაში ჩვენს წინაშეა ბევრად უფრო მდიდარი სინამდვილე,
ემპირიული სამყაროს ულევ ხორცშეუსხამ შესაძლებლო-
ბათა სინამდვილე. ხელოვნება სწორედ ამ შესაძლებ-
ლობათა ცხად რეალიზაციას წარმოადგენს. საგანთა ხედ-

გის მხატვრულ ასპექტთა სიმრავლეშია მხატვრული ქმნი-
ლების სხვა სიმბოლურ ფორმათაგან განმასხვავებელი ნიშანი
და მისი დამატყვევებელი ძალა.

აი, რას მოგვითხრობს მხატვარი ლუდვიგ რიხტერი თავის
მოგონებებში. სიკბაბუეში მან თავის სამ მეგობართან ერთად
გადაწყვიტა დაეხატათ ერთიდაიგივე ლანდშაფტი. ისინი უდი-
დესი მონდომებით ცდილობდნენ ბუნების რაც შეიძლება ზუს-
ტად გადმოხატვას. მაგრამ მათ მიიღეს სამი სრულიად განსხვა-
ვებული სურათი; რიხტერმა აქედან დაასკვნა, რომ არ არსებობს
ობიექტური ხედვა, რომ ფორმები და ფერები მუდამ ინდივიდუ-
ალური პიროვნების თვალთაა „დანახული“⁹. ამ ფაქტის
უგულუბელყოფა თვით თანმიმდევრული და უკომპრომისო ნა-
ტურალიზმის თავგამოდებულმა დამცველებმაც კი ვერ შეძლეს.
ემილ ზოლას განმარტებით, მხატვრული ნაწარმოები „ბუნების
ნაწილია, დანახული ტემპერამენტის მეშვეობით“. ზოლას აქ
ტემპერამენტი არ ესმის, როგორც ხელოვანის ორიგინალობა
ან თვითნებობა, როგორც მისი ღრმად ინდივიდუალური ხასიათი.
დიდი ხელოვნების ჰერეტიკთა გატაცებულთ, ჩვეულებრივ გვა-
ვიწყდება ზოლმე სუბიექტურ და ობიექტურ სამყაროთა დაცი-
ლება. ასეთ შემთხვევაში არც ყოველდღიურ სინამდვილეში
ვცხოვრობთ და არც მხატვრის ინდივიდუალობით ნიშანდებულ
სამყაროში. ამ ორი სინამდვილის მიღმა არსებულ სფეროში
ჩვენ აღმოვაჩინებ პლასტიკის, მუსიკისა და პოეზიის ისეთ ფორ-
მებს, რომელთაც მოეპოვებათ ნამდვილი „საერთო მნიშვნე-
ლობა“. კანტი მკაცრად განარჩევს ამ მის მიერ ე. წ. „საერთო
მნიშვნელობასა“ და „საყოველთაო მნიშვნელობას“, რომელიც
ლოგიკურსა და მეცნიერულ მსჯელობებს შეესაბამება¹⁰. ესთე-
ტიკურ მსჯელობებში, გვარწმუნებს კანტი, ჩვენ არაფერს გა-
მოვთქვამთ საგნის, როგორც ასეთის, შესახებ, არამედ ეს მსჯე-

⁹ ამ ცნობას ვხვდებით ჰაინრიხ ველფლინთან: *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe*.

¹⁰ კანტი განარჩევს საერთო მნიშვნელობას (*Geneingültigkeit*) და საყოველთაო მნიშვნელობას (*Allgemeingültigkeit*) ამის შესახებ მხ. ზ. გ. კასირერის სისტემატური გამოკვლევა: *A Commentary on Kant's „Critique of Judgment“*, ლონდონი, 1938, გვ. 190 შმდ.

ლობები საგნის ჭკრეტას ეხება. „საერთო მნიშვნელობა“ იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა ძალის მქონეა არა მხატვრული ქმნილების ცალკეული მჭკრეტელისათვის, არამედ ყველა იმ სუბიექტისათვის, რომელიც მხატვრული ქმნილების შესახებ მსჯელობს. მხატვრული ქმნილება თავის არსებობას რომ შემოქმედის წამიერ განწყობილებას უმადლოდეს, მაშინ იგი, საზოგადოდ, ვერასოდეს გახდებოდა ყველასათვის გასაგები. ხელოვანის წარმოსახვის ძალა ნებისმიერ ფორმებსა და საგნებს კი არ თხზავს, არამედ იგი გვიცხადებს ნამდვილი სამყაროს ჭეშმარიტ ფორმებს. ხელოვანი გარკვეულ პოზიციას კი არ შეარჩევს, საიდანაც იგი სინამდვილეს ხედავს, არამედ მისი ხედვა ობიექტით არის განსაზღვრული. თუ სამყაროს ხელოვანის ინდივიდუალური კუთხით, ე. ი. მისი თვალით, შეეხედავთ, იგი ერთბაშად სრულიად ახალი შუქით განათდება. ეს შუქი მარადეჟამს ბრწყინავს მხატვრულ ქმნილებაში; იგი სამყაროს დაფარულ მხარეებს გვამცნობს.

მაშასადამე, ერთიმეორისაგან მკვეთრად უნდა განვასხვავოთ ობიექტური და სუბიექტური ხელოვნება. პართენონის ფრიზი, ბახის მესა თუ მიქელანჯელოს სიქსტეს კაპელა, ლეოპარდის ლექსი, ბეთჰოვენის სონატა თუ დოსტოევსკის რომანი არც მხოლოდ ობიექტურია და არც წმინდა სუბიექტური. ყველა ესენი სიმბოლური ფორმებია ახალი და ღრმა გაგებით. დიდ ლირიკოსთა — გოეთეს, ჰოლდერლინის, უორდსვორთის ან შელის — ქმნილებები როდია *disiecta membra poetae*, მათი ცხოვრების გაფანტული ფრაგმენტები. ისინი არც იმ მძვინვარე ვნებას გამოხატავენ, რომელიც უმალ დაცხრება, არამედ ის, რაც მათ გამოთქვეს ადამიანისა და სამყაროს შესახებ, წარუვალა ღირებულების მქონეა. დიდი ტრაგიკოსები და კომედიოგრაფები, ევრიპიდე და შექსპირი, სერვანტესი და მოლიერი მსოფლიო სცენაზე გათამაშებული ცალკეული, ურთიერთდაუკავშირებელი სცენებითა და ეპიზოდებით კი არ გვართობენ, არამედ ამ წარმავალ აჩრდილთა მიღმა დაფარულ სინამდვილეს გვიცხადებენ; პირები და ქმედებანი ადამიანურ არსებობასა და ცხოვრებას გამოსახავს. „ხელოვნებას არა აქვს პრეტენზია“, წერს გოეთე, „გაეჭიბროს ბუნებას მთელი მისი სიღრმითა და სიგანით. იგი ჩერდება ბუნებრივ მოვლე-

ნათა ზედაპირზე; მაგრამ მას თავისი სიღრმე და ძალა მოეპოვება; იგი აღბეჭდავს ამ ზედაპირულ მოვლენათა უმაღლეს მომენტებს, ცნობს რა ამ მოვლენებში კანონიერებას, მიზანშეწონილ პროპორციათა სრულქმნილებას, მშვენიერების მწვერვალს, მნიშვნელობის ღირსებას, ვნების სიღიადეს¹¹. „მოვლენას უმაღლესი მომენტის“ აღბეჭდვა გოეთესათვის არც ბუნებრივ საგანთა მიბაძვაა და არც ძლიერი გრძნობათა ღელვა. რასაც ის გულისხმობს, ეს არის სინამდვილის ინტერპრეტაცია, ოღონდ არა ცნებების, არამედ ჰერეტის მეშვეობით, არა აზროვნების მოსაშუალოებით, არამედ გრძნობადი ფორმების ენით.

პლატონის დროიდან ტოლსტოიმდე ხელოვნებას უსაყვედურებდნენ ადამიანში აფექტების, ვნებების აღძვრას და ამის გამო მორალური წესრიგის დარღვევას. პოეტური წარმოსახვის ძალა აღაგზნებს სურვილებს, რისხვის, სიხარულისა თუ მწუხარების აფექტებს. იგი აღვივებს ამ აფექტებს მაშინ, როცა უმჯობესი იქნებოდა, ისინი ჩამკვდარიყვენ¹². ტოლსტოის აზრით, ხელოვნება ინფექციის კერაა და ეს ინფექცია არა მარტო ხელოვნების ნიშანია, არამედ ხელოვნება სწორედ იმის მიხედვით ფასდება, თუ რა ძალით აღაგზნებს იგი ადამიანს. ხელოვნების ამგვარი თეორიის სისუსტე თვალშისაცემია. ტოლსტოის გამორჩა ყველა დიდი და ჰეშმარიტი ხელოვნების არსებითი ნიშანი: ფორმის მომენტი. ესთეტიკურ განცდაში როდი მქლავნდება ფზიზელი საქმიანობის სული, როგორც ეს მეცნიერებასა ან მორალურ მოთხოვნებსა და ეთიკურ თეორიებშია. მხატვრული განცდა, მართალია, ვნებაა, მაგრამ იგი თავისი არსითა და მნიშვნელობით სახეცვლილი ვნებაა. უორდსვორთი პოეზიას განსაზღვრავს როგორც „სულის მოძრაობის მშვიდ მოგონებას“. მაგრამ ეს სიმშვიდე, რომლის შესახებაც პოეტი გვაუწყებს და რომელიც დიდი პოეზიის კითხვისა თუ მოსმენის დროს გვეუფლება, მშვიდი მოგონება როდია. მღელვარებანი, რასაც პოეტი ჩვენს სულში აღძრავს, წინანდელ განცდათა გამეორება კი არ არის, არამედ ისინი „აქ“ არიან — ცოცხლად

¹¹ Goethe, შენიშვნები დიღრომ „Essai sur la peinture“-ს თარგმანზე, Werke, 45, გვ. 260.

¹² Plato, Republik, 606 D.

და უშუალოდ. ჩვენ ვგრძნობთ მათ ძალას, ოღონდ ეს ძალა უკვე ახალი მიზნის მიმართულებით მოქმედებს. სულის მოძრაობებს სავსებით უშუალოდ კი არ განვიცდით, არამედ, უფრო, თვალნათლივ ვწვდებით. ამიერიდან ჩვენი ვნებები აღარ წარმოადგენს ბნელ და შეუვალ ძალებს, არამედ ისინი, ასე ვთქვათ, ნათელი და გამჭვირვალე ხდება. შექსპირი არ მიმართავს ხელოვნების რაობის შესახებ ფილოსოფიურ სპეკულაციას და მის ესთეტიკურ გააზრებას. პოეტის შემოქმედებაში ერთადერთი ადგილია, სადაც ის მსჯელობს დრამისა და მისი ფუნქციის შესახებ. „თეატრის აზრი უწინაეც ეს ყოფილა და დღესაც ის არის, რომ ბუნებას საკვედ გაუნდეს, სათნოებას მისი სახის-მეტყველება აჩვენოს, ბიწიერებას მისი უმსგავსოება, დროებასა და ხალხს მათი ვითარება და ნაკვალევი“ (პამლეტი, III მოქმედ., II სურათი).

მაგრამ ვნების პოეტური გადმოცემა არ წარმოადგენს თავად ვნებას. პოეტის მიერ ასახული ვნება გადამდები როლია. შექსპირის დრამების გაცნობისას არც მაკბეტის პატივმოყვარეობით ვიმსჭვალებით, არც რიჩარდ III-ის გულქვაობითა და არც ოტელოს ექვიანობით. ჩვენ ამ ვნებებს კი არ ვნებდებით, არამედ ვემიჯნებით მათ და, ასე ვთქვათ, ისე ღრმად ვინედებით მათში, რომ მოქმედი პირის სულიერ მღელვარებას განვიცდით. ამდენად, შექსპირის თეორია დრამის შესახებ—იგულისხმება, რომ მას საზოგადოდ ჰქონდა დამუშავებული თეორია — სავსებით ეთანხმება ხელოვნების იმ გაგებას, რომელსაც ქადაგებდნენ რენესანსის დიდი მხატვრები და მოქანდაკენი. შექსპირი, ალბათ, უსათუოდ გაიზიარებდა ლეონარდო და ვინჩის იმ შეხედულებას, რომ „saper vedere“ ხელოვნის უმთავრესი საქმეა. დიდი მხატვრები გვაწვდიან გარეგანი სამყაროს თვალსაჩინო ფორმებს, ხოლო დრამატურები — სულიერ-გონითი არსებობის ფორმებს. დრამა ღრმად და ფართოდ გვახედებს ცხოვრებაში. იგი ისე აღრმავებს ჩვენს ცოდნას ადამიანის ბედისა თუ უბედობის შესახებ, მისი სიდიადისა თუ მწუხარების შესახებ, რომ ყოველდღიური ცხოვრება უბადრუკად და უმნიშვნელოდ გვჩვენება. ჩვენ მეტ-ნაკლები სიცხადით ვგრძნობთ ცხოვრებაში ჩამარხულ უსასრულო შესაძლებლობებს; ისინი მომენტს ელიან, რათა ქვეცნობიერის

წყველიადიდან ცნობიერების ნათელ გელში გადმოინაცვლოვ. მხატვრული ქმნილების სილიადე განიზომება არა „ინფექციის ხარისხით“, არამედ მისი ფორმათა ენის სიცხადითა და გარკვეულობით.

თუ ხელოვნებას ასე მივუდგებით, იმ პრობლემასაც უკეთ გავიაზრებთ, რომელიც პირველად არისტოტელემ წამოაყენა თავის თეორიაში კათარზისის შესახებ. ზედმეტია აქ შევეხოთ ხსენებული ცნების სიძნელეებს, ან ამ სიძნელეთა დაძლევის ურიცხვ ცდებს კომენტატორთა მიერ¹⁸. დღეს ყველა აღიარებს, რომ არისტოტელეს მიერ აღწერილი კათარზისის პროცესი ნიშნავს არა ხასიათის განწმენდას, ან შეხედულებათა შეცვლას, არამედ თვით სულის გარდაქმნას. ტრაგიკული პოეზიის მეოხებით ადამიანი დამოკიდებულებას იცვლის საკუთარი აფექტების მიმართ. სული კვლავაც განიცდის თანაგრძობისა და შიშის აფექტებს, მაგრამ ისინი მას კი აღარ აშფოთებენ და აღელვებენ, არამედ, პირუკუ, სიმშვიდესა და კმაყოფილებას ჰგვრიან. აქ თითქოსდა წინააღმდეგობაა; არისტოტელე ტრაგედის მოქმედებას იმაში ხედავს, რომ იგი ადამიანის კონკრეტულ არსებობაში შეუკავშირებელ მომენტებს უფრო მაღალ მთლიანობად შეკრავს. არისტოტელეს მტკიცებით, ჩვენი გრძნობების უდიდესი გაინტენსიფიკაციით მოვიპოვებთ სიმშვიდის განცდას. განვიცდით რა ჩვენსავე ვნებებს, ამასთანავე, ვგრძნობთ მთელ მათ ძალასა და დამაბულობას. ხოლო რასაც ხელოვნების ზღურბლზე გადაბიჯებისას უკან მოვიტოვებთ, ეს გახლავთ სულზე აფექტების შეუბრალებელი ძალმომრეობა. ტრაგიკოსი პოეტი საკუთარი აფექტების მონა კი არ არის, არამედ მათი ბატონ-პატრონია და აფექტებზე ბატონობის გრძნობა მას მაყურებელზე გადააქვს. მხატვრულ ქმნილებაში ჩვენ აღარ გვითრევს საკუთარი განცდები. ესთეტიკური თავისუფლება ნიშნავს არა ვნებებზე ხელის აღებასა და სტოიკურ გულგრილობას, არამედ, პირუკუ — ჩვენი ემოციური ცხოვრების ძალასა და უშუალო სინამდვილის, მისი გრძნობადი

¹⁸ დაწვრილებით იხ. Jakob Bernays, *Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas* (ბერლინი, 1880) და Ingram Bywater, *Aristotle on the Art of poetry* (ოქსფორდი, 1909), გვ. 152 შმდ.

ფორმების გარდასახვას. რეალურ სამყაროში ჩვენი გრძნობები რამდენადმე სუბსტანციალურ ცვალებადობას ემორჩილება, ხოლო დრამაში ვნებები და გრძნობები თავისუფლდებიან თავიანთი მიწიერი სიმძიმისაგან, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ ველარ გგრძნობთ ასეთ სიმძიმეს. უცნაურია, რომ მხატვრული ქმნილებით მოგვრილი სიმშვიდე „დინამიური“ სიმშვიდეა და არა „სტატიკური“. მას შთელი სიღრმითა და ნაირფეროვნებით მოაქვს ჩვენამდე ადამიანის სულის მოძრაობები. მაგრამ ამ მოძრაობის ფორმას, ძალასა და რიტმს ვერ შევადარებთ სულის რომელსამე მდგომარეობას. ესთეტიკური განცდები არ წარმოადგენს მარტივსა და განსხვავებულ ემოციებს. ხელოვნებაში ასახვას ჰპოვებს თვით ცხოვრების დინამიური პროცესი — მერყეობა სიხარულისა და მწუხარების, იმედისა და შიშის, საამო მღელვარებისა და ეჭვიანობის პოლუსებს შორის. ვნებათა ესთეტიკური ფორმით გადმოცემა ხელოვანის მიერ ნიშნავს ამ ვნებათა გადატანას თავისუფალსა და მოქმედ მდგომარეობაში. მხატვრულ ქმნილებაში ვნების ძალა შემოქმედებით ძალად გვევლინება.

იქნებ შემოგვედავონ კიდევ იმ საბუთის ძალით, რომ ყოველივე ის, რაც აქ ითქვა, ხელოვანს ეხება და არა ხელოვნების აღმქმელს. ასეთი ბრალდება იქნებოდა მხატვრული ნაწარმოებისა და მხატვრული შემოქმედების გაუგებრობის ნიშანი. მხატვრული შემოქმედების პროცესი ისევე დიალოგურია და დიალექტიკური, როგორც მეტყველების პროცესი. არც ხელოვნების აღმქმელი იმყოფება წმინდა პასიურ მდგომარეობაში; მხატვრულ ქმნილებას ვერ ჩაეწვდებით იმ შემოქმედებითი პროცესის თანაგანუხორციელებლად, რომელსაც ეს ქმნილება თავის წარმოშობას უმადლის. ხელოვანის შემოქმედებითი პროცესის შეშვეობით ვნებები გადაიქცევა კონკრეტულ ქმედებებად. ყოველდღიურ ცხოვრებაში რომ იგივე ვნებები და აფექტები გვქონოდა, რაც, ვთქვათ, სოფოკლეს „ოიდიპოს მეფეში“ ან შექსპირის „მეფე ლირშია“, ისინი ჩვენზე გამანადგურებლად იმოქმედებდნენ. მაგრამ ხელოვნება ტკივილსა და ძალმომრეობას, სიშმაგესა და ბოროტმოქმედებას ჩვენი თვითგანთავისუფლების საშუალებად გარდაქმნის; ამით იგი გვანი-

ქებს იმ შინაგან თავისუფლებას, რასაც ვერავითარი სხვა გზით ვერ მივაღწევდით.

ხელოვნების ქმნილების საზრისს ვერ ჩაეწვდებით მხოლოდ იმ ნიშნებზე ყურადღების გამახვილებით, რომლებშიაც აირეკლება შემოქმედის ემოციური ცხოვრება. თუ ხელოვნება არ გამოხატავს გარკვეულ სულიერ მდგომარეობებს, არამედ იგი თვით ჩვენი შინაგანი ცხოვრების დინამიური პროცესია, მაშინ, უხეირო თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, მეტად ზერელე ყოფილა ის შეხედულება, რომლის თანახმადაც, მხატვრული ქმნილება ხელოვანის ცნობიერების შინაარსებს გამოხატავს. ხელოვნება გაგვიცხადებს ზეინდივიდუალურ ყოფიერებას. ხელოვნების ქმნილების ესთეტიკური ღირებულება მის ობიექტურ შინაარსში მდგომარეობს და არა იმ გრძნობებში, რომლებსაც იგი აღძრავს. აქედან ამოსვლით, ალბათ, გასაგები გახდება ისიც, რომ ტრაგიკულისა და კომიკურის განსხვავება ხელოვნებაში ბირობითია და ხელოვნების ამ ორი სახეობის არსისათვის შეუსაბამო. ამგვარი განსხვავების პრინციპი მატერიალურია და არა ფორმალური, სახელდობრ, იგი ეხება მხატვრული ნაწარმოების შინაარსსა და ხელოვანის მოტივებს. ჯერ კიდევ პლატონმა უარყო ასეთი ხელოვნური და ტრადიციული განსხვავებები. „ნადიმის“ დასასრულს იგი აღწერს სოკრატეს საუბარს ტრაგიკოს პოეტ აგათონთან და კომედიოგრაფ არისტოფანესთან. სოკრატე, ბოლოს და ბოლოს, მოსაუბრეთ აძულებს აღიარონ, რომ ჭეშმარიტი ტრაგიკოსი პოეტი, ამავე დროს, ჭეშმარიტი კომედიოგრაფიცაა და პირიქით¹⁴. „ფილებოსში“ ვადასტურებთ ამ პასაჟის კომენტარს. ხსენებულ დიალოგში პლატონი ამტკიცებს, რომ ჩვენ მუდამ სისარულისა და მწუხარების ერთგვარ ნაზავს განვიცდით და პოეტი სწორედ ბუნების წესებს მისდევს, როცა გადმოგვცემს „ცხოვრების მთელ ამ კომიკურსა და ტრაგიკულ სანახაობას“¹⁵. ყოველ დიდ პოეზიაში, იქნება ეს შექსპირის დრამა, დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“ თუ გოეთეს „ფაუსტი“, ჩვენ გავივლით ადამიანის სულის მღელვარებათა ყველა საფეხურს. პოეზიის მიმართ სრულ-

¹⁴ Plato, Symposium, 223,

¹⁵ Philebos, გვ. 48 შმდ.

ლიად გულგრილი დავრჩებოდით, რომ არ შეგვძლებოდა გრძნობათა უნაზესი ნიუანსების, ენის რიტმისა და ჟღერადობის გამუდმებული ვარაიაციებისა თუ ერთბაშად მოვარდნილი ვნებებისა და აფექტების თანაგანცდა. თუმცა კი უფლება გვაქვს ვიმსჯელოთ ხელოვანის ინდივიდუალური ტემპერამენტის შესახებ, მაგრამ სრულიად დაუშვებელია ამ ცნების გადატანა ხელოვნების ნაწარმოებზე. ტემპერამენტის ამ ცნებას ვერ დაუშვებდებარებთ ფსიქოლოგიის ზოგად ცნებას. დაუხვეწავი გემოვნების მანიშნებელია, როცა მოცარტის მუსიკას ნათელსა და მხიარულს უწოდებენ, ხოლო ბეთჰოვენისას — საზეიმოს, იღუმალს ან ამალღებულს. კითხვა იმის შესახებ, თუ რა არის მოცარტის „დონ-ჟუანი“ — ტრაგედია თუ კომიკური ოპერა — პასუხს არც იმსახურებს. ბეთჰოვენის „მეცხრე სიმფონია“, რომელსაც საფუძვლად უდევს შილერის „ჰიმნი სიხარულს“, უკიდურესად მხიარულ ექსტაზს გამოხატავს. მაგრამ სიმფონიის მოსმენისას ვიმსჯვალებით იმ ტრაგიკული განწყობილებით, რაც ამ სიმფონიის არსებით მომენტს შეადგენს. დაპირისპირებანი და დაძაბულობანი წარმოადგენს ხელოვნების ქმნილების ამგებ ელემენტებს. ესთეტიკურ განცდაში ისინი ერთ მთლიანობად ირწყმება. მუსიკალური ნაწარმოები გამოსახავს სულის მოძრაობათა მთელ სკალას უნაზესიდან უღიადესამდე. არც დიდ კომედიოგრაფთა ქმნილებებშია მშვენიერება უმალ შესამჩნევი. იგი საკმაოდ ხშირად მიმალულია დრამის სატირულ თუ კრიტიკულ ტენდენციათა მიღმა. ამის ნიმუშია არისტოფანე — ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნების დაუზოგავად მამხილებელი. იგივე ითქმის მოლიერის „მიზანთროპსა“ და „ტარტიუფზეც“. მაგრამ დიდ კომედიოგრაფთა მწარე დაცინვა და ხშირად მკაცრი სატირა ვერ გაუტოლდება მორალისტთა ცივ სიფხიზლესა და კრიტიკულ სიმანვილეს. პირველნი არც ისახევენ მორალისტთა მიზნებს. მათ ისე მოაქვთ ცხოვრება, როგორც ეს სინამდვილეშია. ყველა მისი შეცდომითა და სისუსტით, სისულელითა და ცოდვებით. კომედიები მუდამ არის *encomium moriae* ანუ სისულელის განდიდება. კომედიას პერსპექტივაში სამყარო სულ სხვაგვარად მოჩანს. ადამიანის ნამდვილ ბუნებას, ალბათ, ყველაზე მეტად სწორედ კომედიოგრაფთა ქმნილებებში ვუახლოვდებით: სერვანტესის „დონ კი-

ხოტი“, სტერნის „ტრისტრამ შენდი“, ან დიკენსის „პიკვიკის კლუბის ჩანაწერები“ ჩვენს ყურადღებას ამახვილებს ადამიანის ბუნების უფაქიზეს ნიუანსებზე. ჩვენ ვხედავთ ადამიანს, მის შეზღუდულობას, გონების სიჩლუნგესა და დამთხვეულობას. ჩვენ თავად ვეკუთვნით ასეთ შეზღუდულ სინამდვილეს, მაგრამ ახლა იგი ვეღარ შეძლებს დაგვატყვევოს უწინდებურად. ამაშია კომედიით გამოწვეული კათარზისი. ადამიანური სამყარო კარგავს თავის ყოველდღიურ სახეს და განრისხება განმმუხტავი სიცილის სახით ამოიფრქვევა.

ესთეტიკურ თეორიათა უმეტესობა აღიარებს, რომ მშვენიერება ადამიანის სულის არსისეული ნიშანია და იგი არ წარმოადგენს საგანთა თვისებას. თავის გამოკვლევაში — „გემოვნების ნორმის შესახებ“ — იუმი წერს: „მშვენიერება არ არის თვით საგნის თვისება, იგი მხოლოდ საგანთმკვრეტელის სულში იმყოფება“. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვები ორაზროვანია. თუ „სულს“, იუმის მსგავსად, „მე“-ს გავუტოლებთ, „მე“ კი იუმისათვის პერცეფციათა კონაა, როგორღა მიგვიყვანს ასეთი სული მშვენიერების აღმოჩენამდე? მშვენიერებას ვერ განვსაზღვრავთ როგორც წმინდა *percipi*-ს. მშვენიერების ცნების დეფინიციამ უნდა გაითვალისწინოს ის, რომ გონითი აქტები და აღქმები ესთეტიკური განცდის წინაპირობებს წარმოადგენს. მშვენიერებას ვერ ვეზიარებით მხატვრულ ქმნილებათა პასიური აღქმის გზით, არამედ — ჩვენი გონის აქტიური თანამონაწილეობით, რომელიც უფლებამოსილია შეისმინოს, ან არ შეისმინოს მშვენიერის მოთხოვნა. მაგრამ ამ პროცესს არა აქვს სუბიექტური ხასიათი, არამედ, როგორც ობიექტური სინამდვილის ჩვენებური ხედვის წინაპირობა, იგი დაფუძნებულია ხელოვანის შემოქმედებით აქტივობაში. ხელოვანი პასიური როლია, როცა საგნებს აღიქვამს და ამ აღქმების ფიქსაციას ახდენს, არამედ მის თვალს მშვენიერების აღმოჩენის შესაძლებლობას უქმნის გონითი, კონსტრუქციული აქტები. მშვენიერება ემყარება ხელოვანის მიერ ფორმათა სისხლსავსე ცხოვრების შეგრძნობას, რომლის წვდომაც მხოლოდ შესაბამისი გონითი უნარით არის შესაძლებელი. სხვადასხვა ესთეტიკურ თეორიაში ხშირად სრულიად სხვადასხვაგვარად არის განმარტებული საპირისპირო მომენტები მშვენიერების ცნებასა და მოვლენაში.

აღბრეხტ დიურერის რწმენით, ხელოვანის ქეშმარიტი ნიჭია, „ბუნებას მშვენიერება“ გამოსტაცოს, „რადგან ხელოვნება ნამდვილად ბუნებაში იმალება და ვინც მას ბუნებას გამოსტაცებს, მისი მფლობელიც ის გახდება“¹⁶. მაგრამ, მეორე მხრივ, ცნობილია ხელოვნების იდეალისტური თეორიები, რომლებიც უარყოფენ რაიმე კავშირს ხელოვნების მშვენიერებასა და ბუნების მშვენიერებას შორის. ბუნების მშვენიერების ცნება მეტაფორული ცნებაა. კროჩეს შეხედულებით, „მშვენიერი მდინარე“, „მშვენიერი ხე“ ცარიელი რიტორიკაა და მეტი არაფერი. ხელოვნებასთან შედარებით ბუნება უტყვია, უსულო და მას ისევ აღამიანი თუ ამეტყველებს. სხვადასხვა ესთეტიკური თვალსაზრისის მორიგება იქნებ ორგანული და ესთეტიკური მშვენიერების გარჩევამ შეძლოს. ბუნების მშვენიერება არ არის მუდამ „ესთეტიკური“ ხასიათის. მაგალითად, ლანდშაფტის ბუნებრივი მშვენიერება არ ემთხვევა მხატვრულ მშვენიერებას დიდ პეიზაჟისტთა ქმნილებებში. ასეთი სხვაობა თვალშისაცემია არა მარტო ხელოვანისათვის, არამედ იმათთვისაც, ვინც ხელოვნებას აღიქვამს. ვთქვათ, ჩვენ დაგვატყვევა ამა თუ იმ პეიზაჟის სილამაზემ, რბილმა ატმოსფერომ, მწვანე ველებმა, უხვმა ფერებმა და ყვავილების სურნელებამ. და, აი, იქნებ მოხდეს ჩვენს გრძნობებში უეცარი გარდატეხა: ახლა უკვე ლანდშაფტს ხელოვანის თვალთ შევხედოთ და შევეცადოთ წარმოდგენაში მის შენარჩუნებას. ამას შედეგად ის მოჰყვება, რომ კონკრეტულ, ხილულ საგანთა სფეროდან ცოცხალ ფორმათა სინამდვილეში გადავინაცვლებთ. ამიერიდან აღარა ვართ მიჯაჭვული უშუალო სინამდვილეს, არამედ განვიცდით ფორმათა რიტმს, ფერთა ჰარმონიასა და კონტრასტს. შუქ-ჩრდილის თამაშსა და ჰარმონიულ ერთიანობას. ესთეტიკური განცდა სწორედ ფორმის ცხოვრებასთან ასეთ შერწყმაში მდგომარეობს.

2.

სხვადასხვა ესთეტიკური სკოლის დავა შეიძლებოდა ერთ ფორმულაზე დაგვეყვანა: მათ აერთიანებთ ის რწმენა, რომ ხე-

¹⁶ Wilhelm Waetzold, Dürer und seine Zeit, ვენი, 1953, გვ. 271.

ლოვნება დამოუკიდებელი გონითი სფეროა. თანმიმდევრული რეალიზმის რადიკალური მომხრეებიც კი, რომლებიც ხელოვნების არსს მის ბაძვით ფუნქციაში ხედავდნენ, იძულებულნი გახდნენ ელიარებინათ, რომ მხატვრული წარმოსახვის ძალა არის სულიერ-გონითი პოტენცია *sui generis*. მაგრამ სხვადასხვა ესთეტიკურ-ფილოსოფიური განშტოება ვერ თანხმდებოდა ადამიანის ხსენებული უნარის შეფასებაში. კლასიკური და ნეოკლასიკური თეორიები დიდ მნიშვნელობას არ ანიჭებდნენ წარმოსახვის ძალის თავისუფალ თამაშს. ისინი ხელოვანის წარმოსახვის ძალას თვლიდნენ მალალ, მაგრამ საეჭვო თვისებად. მაგალითად, ბუალო ამტკიცებდა, რომ წარმოსახვის ძალა ყოველი ნამდვილი პოეტური შემოქმედების წინაპირობაა. მაგრამ თუ პოეტი მხოლოდ თავისი წარმოსახვების თამაშს აჰყვება, იგი ვერასოდეს ვერ შეძლებს სრულყოფილი ლექსის შეთხზვას. პოეტური წარმოსახვის ძალას უნდა წარმართავდეს გონება და მან არ უნდა დაარღვიოს ლოგიკის პრინციპები. მაშინაც კი, როცა ბუნება არ წარმოადგენს მოდელს პოეტისათვის, პოეტმა თავისი გულისყური უნდა მიაპყროს გონების იმ კანონებს, რომლებიც პოეტურ ფანტაზიას დასაჯერებელ სახეებში მოამწყვდევს. ფრანგული კლასიციზმი შეეცადა ზუსტად დაედგინა შესაძლებლის და დასაჯერებლის ის წესები, რომლებსაც პოეტმა უნდა მისდიოს. იგი მოითხოვდა სივრცისა და დროის ერთიანობას დრამაში. მაგრამ ეს იყო ფიზიკური დროისა და სივრცის ვითარების მცდარი გადატანა დრამატულ პოეზიაში.

ხელოვნების რომანტიკულ თეორიაში ფეხს იკიდებს პოეტური წარმოსახვის ძალის ბუნებისა და ფუნქციის ის გაგება, რომელიც სრულიად განსხვავდება კლასიციზტური გაგებისაგან. ეს თეორია წარმოიშვა გერმანული ე. წ. „რომანტიკული სკოლისაგან“ დამოუკიდებლად. იგი ბევრად უფრო ადრე ჩაისახა: მან დიდი როლი შეასრულა მე-18 საუკუნის ფრანგულსა და ინგლისურ ლიტერატურაში. ამ თეორიის ერთ-ერთი საუკეთესო და მკაფიო გამოსატყულებაა ედვარდ იანგის „ფიქციური ნამდვილი ხელოვნების შესახებ“ (1759). „ნამდვილი მწერლის კალამს“, წერს იანგი, „არმიდას ჯადოსნური კეცრობის მსგავსად, ძალუძს უკაცრიელ უდაბნოში ცივი წყარო ამოა-

ჩუხჩუხოს“. მას შემდეგ კლასიციზმის თვალსაზრისმა „დასა-
ჯერებლისა და შესაძლებლის“ შესახებ თანდათანობით გზა და-
უთმო საპირისპირო შეხედულებებს. ამიერიდან პოეზიის ერთად-
ერთ საკადრის საგნად იქცა ის, რაც უჩვეულოა და გასაოცარი.
მე-18 საუკუნეში ახალი ესთეტიკური იდეალი თანდათან ხელოვ-
ნების თეორიის საყურადღებო ნიშნად გადაიქცა. შვეიცარელი
კრიტიკოსები ბოდმერი და ბრაიტინგერი იმოწმებენ მილტონს,
რათა „პოეზიაში უჩვეულო“ გაამართლონ¹⁷. ლიტერატურაში და-
საჯერებლის ნაცვლად უჩვეულოს ძიებაა. ხელოვნების ახალმა
თეორიამ თავისი დადასტურება პპოვა დიდ პოეტთა თხზულე-
ბებში. ამის თვალსაჩინო საბუთია ის, თუ როგორ ახასიათებს
შექსპირი პოეტის წარმოსახვის ძალას:

„მიჯნურებსაც ხომ ტვინი უდუღოთ გიჟების მსგავსად,
მათი მგზნებარე წარმოსახვა იმას შენიშნავს,
რასაც ვერასდროს ვერ მიწვდება ცივი გონება.
გიჟებს, მიჯნურებს და პოეტებს, ეს ცნობილია,
ტვინი სავსე აქვთ წარმოსახვა-მოჩვენებებით.
იმდენი ეშმა ეჩვენება ზოგს ქვეყანაზე,
რასაც უძირო ჯოჯოხეთიც კი ვერ დაიტევს.
ეს გიჟებს მოსდით. თავქარიან შეყვარებულებს
შავტუხა ბოშა შიანიათ ტურფა ელენდ.
შთაგონებული მგონის თვალი დედამიწიდან
ცის სფეროს სწვდება. მიწის წიაღს ჰკვეთავს ზეციდან,
და უსხეულო, არარსებულ, უფორმო საგნებს, —
რაიც მხოლოდღა წარმოსახვით თუ აღიქმება, —
მგონის კალამი ხორცს შეასხამს, სახელს შეარქმევს
და ქვეყანაზე თავის ადგილს მიუჩენს ხელად“¹⁸.

რასაკვირველია, რომანტიკოსები შექსპირში ვერ იპოვიდ-
ნენ საყრდენს თავიანთი თეორიისათვის პოეზიის შესახებ. ხე-
ლოვანის სამყარო რომ „წმინდა ფანტასტიკური უნივერსუმი“ არ
არის, ამის საბუთია შექსპირის დრამები. იგი ბუნებასა და ადა-
მიანებს როდი ხედავს მხოლოდ „in fancy light in fancy
caughl“. მაგრამ არსებობს კიდევ წარმოსახვის ძალის მეორე
სახე, რომელიც განუყრელ კავშირშია პოეზიასთან. მას შემ-
დეგ, რაც ვიკომ, მითოსური აზროვნებიდან ამოსვლით, სელი

¹⁷ იხ. Bödmer und Breitinger, Diskurse der Maler, 1721—23.

¹⁸ „ს. ფხვლის დამის სიხშირე“, მოქმ. V, სურ. I.

მიპყო წარმოსახვის ძალის ხისტემური ლოგიკის აგებას, სამ ეპოქას განარჩევენ: ღმერთების, გმირებისა და აღამიანთა ეპოქას. პოეზიის საწყისები საღვთო და საგმირო მითებში მარბია. ეკოს შეხედულებით, კაცობრიობის სათავეში არც აბსტრაქტული აზროვნებაა და არც რაციონალური ენა. კაცობრიობის ცნობიერება განვითარდა სიმბოლური ენიდან მითოსისა და, ბოლოს, პოეზიის მიმართულებით. უძველესი ხალხებმ აზროვნებდნენ არა ცნებებით, არამედ თვალსაჩინო ხატებით; ისინი იგავებით მეტყველებდნენ და იეროგლიფებით წერდნენ. პოეტი და მითების მთხზველი ერთსადაიმთხვე გონით სამყაროში ცხოვრობენ. ისინი თანაბრად არიან დაჯილდოებულნი ყოველივე არსებულის განსულებების ნიჭით. მათ სრულიად არ ძალუძთ საგანთა მოაზრება მათთვის შინაგანი სიცოცხლისა და პიროვნული სახის მიუნიჭებლად. ახალი ხანის პოეტისათვის ეს მითოსური, ღვთაებრივი და გმირული ეპოქა დაკარგული სამოთხეა. თავის ლექსში—„საბერძნეთის ღმერთები“—შილერი ამ გრძნობას გამოხატავს. ამ ლექსით მას მსურს დააზრუნოს ბერძენ პოეტთა ის ეპოქა, როცა მითოსი ცოცხალ ძალას წარმოადგენდა და არა ცარიელ ალეგორიას. პოეტი ნატურით შეპყურებს პოეზიის იმ ოქროს ხანას, როცა მთელი ქვეყანა ჯერ კიდევ ღმერთებით იყო დასახლებული, როცა ყოველი ბორცვი ორეადებს ეკუთვნოდა, ყოველი ხე კი დრიადების ბინას წარმოადგენდა.

პოეტის ჩივილი უსაფუძვლოა, გინაიდან ხელოვნების ერთ-ერთი დიდი უპირატესობა ის არის, რომ მას არასოდეს დაეიწყებია ეს „ღვთაებრივი ხანა“; არასოდეს დამშრალა წყარო წარმოსახვის შემოქმედებითი ძალისა. ყოველ ეპოქაში და ყოველ დიდ ხელოვნაში ახლებურად გლინდება მხატვრული წარმოსახვის ძალა. ამ წყაროდან უმთავრესად ლირიკოსები საზრდოობენ. უორდსვორთი წარმოსახვის ნიჭს ახასიათებს, ზოგორც თავისი პოეზიის შინაგან ძალას:

To every natural form, rock, fruits or flower,
 Even the loose stones that cover the highway,
 I gave a moral life: I saw them feel,
 Or linked them to some feeling: the great mass
 Lay imbedded in a quickening soul, and all
 That I beheld respired with inward meaning.¹⁰

მაგრამ პოეზიის მიჩნევა ალგუნებული ფანტაზიის ხაყოფად და ყოვლის განსულიერებად, ჩვენ, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ხელოვნების წინკარში შეგვიყვანს. ხელოვანმა არა მარტო საგანთა და თავისი ბირადი ცხოვრების „შინაგანი მნიშვნელობა“ უნდა შეიგრძნოს, არამედ თავისი გრძნობებიც თვალნათლივ გამოხატოს. ამაში ვლინდება ჭეშმარიტად მხატვრული წარმოსახვის ძალის ბუნება. იდეათა ხორცშესხმა დამოკიდებულია არა მატერიალურ მედიუმზე, ვთქვათ, ბეერასა, ზრინჯაოსა ან მარმარილოზე, არამედ — გრძნობად ფორმებზე — ფერების, ხაზების, ფიგურათა და სხეულთა განლაგებაზე. ფორმათა ჰარმონია არის სწორედ ის, რითაც ხელოვნების ქმნილება ჩვენს მოწონებას იმსახურებს. ხელოვნების ყოველი ფორმა თავის ენაზე მეტყველებს და მას ვერ შეცვლის სხვა ფორმის ენა; ხელოვნებათა სხვადასხვა ენები ერთმანეთს შინაგანად მაშინ უკავშირდება, როცა, მაგალითად, ლირიკულ ლექსს მუსიკალურად ახმოვანებენ, ან მის შინაარსს მხატვრობის ხერხებით გადმოსცემენ; მაგრამ ხელოვნების ერთ ფორმას ვერასოდეს გადავიტანთ მეორეში, ვინაიდან ყოველი ფორმის ენა განსაკუთრებულ ამოცანას ასრულებს ხელოვნების „არქიტექტონიკაში“.

„ფორმის პრობლემები, რომლებიც თავს იჩენს მხატვრული ქმნილების ამგვარი არქიტექტონიკური ფორმირების პროცესში, არ არის ბუნების მიერ უშუალოდ დასმული და თავისთავად ცხადი პრობლემები. ისინი სწორედ აბსოლუტურად ხელოვნებისეულია. არქიტექტონიკური ფორმირება არის ის, რაც ბუნების მხატვრული შესწავლიდან მაღალ ხელოვნებას წარმოქმნის. ამრიგად, ის, რასაც იმიტაციას ვეძახით, თვით ბუნებიდან აღებულ ფორმათსინამდვილეს წარმოადგენს, რომელიც მხოლოდ არქიტექტონიკური გადაამუშავების შემდეგ მოგვევლინება ჭეშმარიტ ხელოვნებად“²⁰. მაგრამ ასეთი არქიტექტონიკური ფორმირების ტენდენციას პოეზიაშიც ვხვდებით; უამისოდ თავის ძალას დაკარგავდა პოეტური მიბაძვა თუ გამოგონება. ძრწოლა დანტეს „ჯოჯოხეთის“ წინაშე მხოლოდდა ძრწოლა იქნებოდა, ხოლო მისი „სამოთხით“ აღტაცება — შიშველი ზმანება, ამ

²⁰ Adolf v. Hildebrand, Das Problem der Form in der bildenden Kunst, მე-3 გამოც., შტრასბურგი, 1903, გვ. 6 შმდ.

პოეტურ გამონაგონთ ახალი ფორმა რომ არ მინიჭებოდა დანტეს მაღალი სამეტყველო ხელოვნების წყალობით.

თავის თეორიაში ტრაგედიის შესახებ არისტოტელემ განსაკუთრებით წამოსწია მოქმედების ტრაგიკული განვითარება. ტრაგიკული პოეზიის ყველა არსებით მომენტს შორის, როგორცაა: მოქმედება, როგორც ასეთი, მოქმედი პირის ხასიათი, ენის სტილი და სხვა, — იგი უმნიშვნელოვანესად თვლიდა ერთიანობას მოქმედების აგებაში (ἡ εἰς παραμύθηον ἄσχετος). ტრაგედია ხომ არ წარმოადგენს პიროვნებათა მიბაძვას, არამედ იგი არსებითად გადმოგვცემს ცოცხალ მოქმედებას. მოქმედებები სცენაზე მოქმედ პირთა ხასიათს კი. არ ასახავს, არამედ, პირუკუ, ხასიათები იკვეთებიან მოქმედებისდა შესაბამისად. ტრაგედია სრულიად ვერ შეიქმნებოდა მოქმედების გარეშე, მაგრამ არის ტრაგედიები, სადაც მკვეთრად არ მოჩანს მოქმედ პირთა ხასიათები²¹. ფრანგულმა კლასიციზმმა გაიზიარა არისტოტელეს ეს თეორია და გახაზა მისი დიდი მნიშვნელობა ესთეტიკისათვის. კორნელს არ დაევიწყებია თავისი პიესების შესავალში ამ პუნქტის საგანგებოდ წამოწევა. იგი სიამაყის გრძნობით ლაპარაკობს თავისი ტრაგედიის, „პერაკლეს“, შესახებ, ვინაიდან მასში მოქმედება ისეა ჩახლართული, რომ, საერთოდ, მისი გაგება და კვანძის გახსნა გონების დიდ დაძაბვას მოითხოვს. მაგრამ, ალბათ, ნათელია, რომ გონების დაძაბვისა და დახვეწილი სიამოვნების ამგვარი ფორმა ვერ იქნება მხატვრული ქმნილების აუცილებელი ელემენტი. შექსპირის დრამაში მოქმედებით რომ დაგტკბეთ და ყოველი კვანძის შეკვრასა და გახსნას შეუწელებელი ინტერესით მივსდიოთ, მაგალითად, ოტელოში, მაკბეტში ან მეფე ლირში, ამისათვის არ მოგვეთხოვება მთელი სიღრმით გავიზნროთ ნაწარმოები. შექსპირის ენა და შექსპირის დრამატული გამოხატვის სიმძაფრე რომ არა, ჩვენზე ესოდენ ძლიერ შთაბეჭდილებას ვერ მოახდენდა სცენაზე გაშლილი მოქმედება. პოეზიას ვერ მოვწყვეტთ საკუთარი ფორმის ელემენტებს—სალექსო ზომას, მელოდიასა და რიტმს. ისინი არა მარტო საშუალებებია, რითაც ხელოვანი ხორცს შეასხამს მის მიერ დანახულ

²¹ არისტოტელი, პოეტიკა, 6, 1450 ა, გვ. 15.

სახეებსა და იდეებს, არამედ ისინი თავად არიან მხატვრული ხედვის არსებითი და აუცილებელი ელემენტები.

რომანტიზმმა დროებით დაასრულა პოეტური წარმოსახვის ძალის თეორია. ამიერიდან წარმოსახვა აღარ განიხილება ხელოვანის თავისებურ ნიჭად, რასაც მხატვრული ქმნილება თავის არსებობასა და თავის ამგვარ-არსებობას უმაღლის. ამიერიდან იგი უფრო მეტაფიზიკურ მნიშვნელობას იძენს. რომანტიკოსთათვის იგი სინამდვილის გასაღებია. ფხტეს ფილოსოფიური იდეალიზმიც „პროდუქტიული წარმოსახვის ძალის“ ცნებას ემყარება. შელინგმა თავის „ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის სისტემაში“ განაცხადა, რომ ხელოვნება არის ფილოსოფიის დაგვირგვინება. შელინგის აზრით, თუ ბუნებასა, ეთიკასა და ისტორიაში ჯერ კიდევ ფილოსოფიური სიბრძნის პროპილეაში ვიმყოფებით, ხელოვნების მეშვეობით ვეხს შევდგამთ ფილოსოფიური სიბრძნის წმინდა ტაძარში. რომანტიკოსმა მწერლებმა თავიანთ ლირიკასა და პროზაში ივივე განწყობილება გადმოსცეს, რაც ფხტემ და შელინგმა. მათ დაგმეს განსხვავება პოეზიასა და ფილოსოფიას შორის როგორც არასაკმაო და ზერელე. ფრიდრიხ შლეგელის თვალსაზრისით, თანამედროვე პოეტის უმაღლესი ამოცანაა ისწრაფოდეს პოეზიის ახალი ფორმისაკენ, რომელსაც იგი ტრანსცენდენტალურ პოეზიას უწოდებს. პოეზიის ვერც ერთი სხვა სახეობა ვერ გვაზიარებს „პოეტური სულის არსებას, პოეზიას: პოეზიას“²². ფილოსოფიის პოეზიად ქცევა და პოეზიისა ფილოსოფიად — ასეთი იყო რომანტიკოსთა უმაღლესი მიზანი. ქეშმარიტი პოეზია არ წარმოადგენს ცალკეული ხელოვანის ქმნილებას. ქეშმარიტი პოეზია არის მარად თვითმზადი მხატვრული ქმნილება. ამიტომაც ყველა ხელოვნებათა და მეცნიერებათა უშინაგანესი მისტერები პოეზიის საკუთრებას წარმოადგენს²³. „პოეზია“, ამბობს ნოვალისი, „არის აბსოლუტური და თავდაპირველი სი-

²² F. Schlegel, Athenäumsfragmente. 258. Prosaische Jugendschriften, ed. J. Minor, მე-2 გამოც., ვენა, 1906, ტ. II, გვ. 242.

²³ Schlegel, Gespräche über die Poesie (1800), ხეფ. ნაშ. II, გვ. 264.

ნამდვილე. ჩეში ფილოსოფიის მრწამსია: რაც უფრო პოეტურია, მით უფრო ნამდვილია“²⁴.

პოეზიის ამ რომანტიკულ თეორიაში ხელოვნებასა და პოეზიას ისეთი დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს, რაც მათ მანამდე არასოდეს ღირსებია. პოეზია და ხელოვნება გახდა უნივერსუმის ნაირსახოვნებისა და სიღრმის აღმომჩენი novum organum. მაგრამ პოეტური წარმოსახვის ძალის ამგვარი გადაჭარბებული, შეიძლება ითქვას, ექსტაზური ქება-დიდება შორს ვერ წავიღოდა. რომანტიკოსი მწერლები და პოეტები მხოლოდ მტკივნეული მსხვერპლის ფასად ახერხებდნენ თავიანთი მეტაფიზიკური მიზნის მიღწევას. ისინი უსასრულოს აცხადებდნენ ხელოვნების ერთადერთ ღირსეულ საგნად და მას სიმბოლურად გამოსახავდნენ. ფრიდრიხ შლეგელის რწმენით, ხელოვანს მოეპოვება თავისი რელიგია, ორიგინალური თვალსაზრისი უსასრულოს შესახებ²⁵.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორ გამოიყურება ამგვარი შეხედულების მიხედვით ჩვენი სასრული სინამდვილე, გრძობადი ცდის სინამდვილე. უეჭველია, მას არ ექნება მშვენიერების რაიმე ბრეტენზია. ყოველდღიური პროზაული სინამდვილე, განსხვავებით პოეტისა და ხელოვანის უნივერსუმისაგან, სრულიად მოკლებულია პოეტურ მშვენიერებას. ყოფიერების ეს დუალიტური ასპექტი არსებითია ხელოვნების ყველა რომანტიკული თეორიისათვის. რომანტიზმის კრიტიკოსები უდიდესი აღფრთოვანებით შეხვდნენ გოეთეს „ვილჰელმ მაისტერის მოწაფეობისა და მოგზაურობის წლების“ გამოჩენას. ნოვალისმა გოეთეში დაინახა „პოეზიის სულის ინკარნაცია მიწაზე“. მაგრამ ნოვალისს მწარედ გაუტრუვდა იმედი, როცა ხსენებული რომანის მომდევნო თავები გამოქვეყნდა, როცა მინიონესა და ქნარზე დამკვრელის რომანტიკული ფიგურები უკან მისწია რეალისტურმა ხასიათებმა და ყოველდღიურმა მოვლენებმა. ნოვალისმა არა თუ უკან წაიღო თავისი პირველი შეხედულება, არამედ ისე შორს შეტოვა, რომ გოეთეს პოეზიის იდეის მოლაღა-

²⁴ Novallis, Werke, ed. J. Minor, III, გვ. 11: იხ. აგრეთ-
გ, O. Walzel, Deutsche Romantik.

²⁵ Pros. Jugendschriften, II, გვ. 290.

ტეც კი უწოდა. ვილჰელმ მაისტერი გაგებულ იქნა როგორც სატირა, როგორც „Candide“ პოეზიის წინააღმდეგ. როცა პოეზიის მხედველობიდან საოცრება ქრება, პოეზია კარგავს თავის საზრისსა და უფლებას. პოეზიას აღარ ედგომება ჩვენს ტრივიალურ, ყოველდღიურ სინამდვილეში. ჯადოსნური, საოცარი და იდუმალი არის ის, რაც ქმნის ჭეშმარიტი პოეზიის სამყაროს.

მაგრამ პოეზიის ამგვარი განსაზღვრა უფრო ლოგიკური დეფინიციაა და არა საზრისის ინტერპრეტაცია. უცნაურია, რომ მე-19 საუკუნის დიდი რეალისტები უფრო ღრმად სწვდებოდნენ მხატვრულ შემოქმედებას, ვინემ მათი რომანტიკოსი მეტოქეები. მართალია, ეს რეალიზმი უყოყმანო და შეურიგებელი ნატურალიზმია, მაგრამ სწორედ ამ ნატურალისტურმა ხედვამ მოგვცა მხატვრული ფორმის ჭეშმარიტი გაგება; რეალისტურმა ესთეტიკამ, უგულებელყო რა იდეალისტური ფილოსოფიის „წმინდა ფორმები“, თავისი ყურადღება მიმართა საგანთა მატერიალისტური ასპექტისაკენ. ამით მან მოხსნა პოეზიის და პროზის პირობითი დუალიზმი. ხელოვნების რეალისტური მოძღვრების შესაბამისად, მხატვრული ქმნილების წინაარსი არ განისაზღვრება მისი ობიექტის მნიშვნელოვნობითა თუ ნაკლებმნიშვნელოვნობით. საგანთა შინაგანი არსი ხელოვნისათვის დახშულია. ხელოვანის უმთავრესი ამოცანაა მხოლოდ ყოველდღიურ საგანთა დაუფარავი გადმოცემა მის შიშველ მყოფობაში. ბალზაკი ჩაუღრმავდა „ადამიანური კომედიის“ გმირთა უტრივიალურეს თვისებებს; ფლობერმა ზედმიწევნითა და სიყვარულით აღწერა უჩვეულებრივეს ადამიანთა ბუნება და თვისებები. ასევე, ემილ ზოლას ბევრ რომანში გულისგამაწვრილებელი სიზუსტით არის აღწერილი, ვთქვათ, ორთქლმავალი, რომელიმე სავაჭრო ან მალარო. ზოლას არ გამოორჩენია არც ერთი ტექნიკური წვრილმანი, რა უმნიშვნელოც არ უნდა ყოფილიყო იგი. მაგრამ, მეორე მხრივ, რეალისტი მწერლები ამჟღავნებენ წარმოსახვის გასაოცარ ძალას, რომლის ინტენსიობაც არ ჩამორჩება რომანტიკოსთა ფანტაზიას. ხელოვნების ნატურალისტური თეორიის დიდი ნაკლი ის იყო, რომ მას აკლდა წარმოსახვის აღიარება. ნატურალიზმის მომხრეები ცდილობდნენ რომანტიკოსთა თეორია პოეზიის

ტრანსცენდენტალური ხასიათის შესახებ უარეყოთ ხელოვნების ძველი დეფინიციით: ხელოვნება ბუნების მიბაძვაა. მაგრამ ისინი ვერ ამჩნევდნენ მხატვრული ქმნილების არსებით მომენტს, მის სიმბოლურ ბუნებას. თუ ვაღიარებთ იმას, რომ მხატვრული ქმნილება სიმბოლური ფორმაა, მაშინ საბუთიანად გამოიყურება რომანტიზმის მეტაფიზიკური თეორია ხელოვნების შესახებ. ხელოვნება მართლაც სიმბოლიზმია, ოღონდ არა ტრანსცენდენტური, არამედ — იმანენტური გაგებით. შელინგის თვალსაზრისით, „მშვენიერი არის უსასრულო, განსახიერებული სასრულში“. მაგრამ ხელოვნების ჭეშმარიტი საგანი არც შელინგის მეტაფიზიკური უსასრულოა და არც ჭეველის აბსოლუტი. იგი საძიებელია თვით ჩვენი გრძნობადი ცდის გარკვეულ სტრუქტურებში: ხაზებსა და ფიგურებში, სივრცულსა თუ ბგერით ფორმებში. ბუნებაში ყველგან არსებულ ამ ელემენტებს ხელოვნების ქმნილება სიმბოლურ გამოსახულებას ანიჭებს. ჩვენ შეგვიძლია ისინი ხელოვნების ქმნილებაში დავინახოთ, გავიგონოთ და შეხებით ვიგრძნოთ. გოეთემ იმის თქმაც კი გაბედა, ხელოვნებას პრეტენზია არა აქვს ცხადყოს სინამდვილის მეტაფიზიკური სიღრმე, არამედ მისი ამოცანაა, ბუნების მოვლენათა ზედაპირის ჩვენებაო. მაგრამ ეს ზედაპირი უშუალოდ როდი გვეძლევა; ჩვენ არაფერი ვიცით მის შესახებ, ვიდრე მას დიდ ხელოვანთა ქმნილებებში არ აღმოვაჩინთ. ეს აღმოჩენა არ იფარგლება რომელიმე გარკვეული სფეროთი. როგორც ადამიანის ენას ძალუძს ყოველივე გამოთქვას, უმდაბლესიცა და უმაღლესიც, ასევე, ხელოვნებასაც შესწევს ძალა მოიცვას და ცნობიერყოს ადამიანური გამოცდილების ყველა სფერო. ხელოვნების ძალაუფლებას ვერ გაეჭევა ვერც ბუნება და ვერც გონითი სინამდვილე, ვერც ყოველივე არსებული და ვერც ადამიანური ქმედება; ხელოვნების შემოქმედებით პროცესს წინ ვერაფერი დაუდგება. „ის, რაც არსებობის ღირსია, შეცნობის ღირსიცაა“, ამბობს ბეკონი თავის „ახალ ორგანონში“²⁶. ეს სიტყვები თანაბრად მიუდგება როგორც ხელოვნებას, ისე მეცნიერებას.

²⁶ Bacon, *Novum Organum*, წიგნი I, მონაკვ. 120.

ხელოვნების ფსიქოლოგიურ თეორიებს, გარკვეული გაგებით, დიდი უპირატესობა აქვთ მეტაფიზიკურ თეორიებთან შედარებით. ხელოვნების ფსიქოლოგია მიზნად არ ისახავს მშვენიერის შესახებ ზოგადი თეორიის შექმნას; მისი ამოცანაა მხოლოდ მშვენიერის ჩვენება და აღწერა ესთეტიკურ განცდებში. ფსიქოლოგიური ანალიზის უპირველესი მიზანია მოვლენათა იმ კლასის დადგენა, რომლებიც ჩვენს ესთეტიკურ განცდებს უზრუნველყოფს. ეს ამოცანა არც თუ ისე რთულია, ვინაიდან ვერავენ უარყოფს იმას, რომ ქეშმარიტად მხატვრული ქმნილება, როგორც მშვენიერის მატარებელი, ჩვენში ესთეტიკურ, მხატვრულ განცდას იწვევს. ხელოვნება, ალბათ, გვანიჭებს ყველაზე უფრო ხანიერსა და ძლიერ სიამოვნებას, რომლის უნარიც კი ადამიანს გააჩნია. ასე რომ, თუ ჩვენ გადავწყვეტთ მხარი დაეუჭიროთ მშვენიერის ფსიქოლოგიურ ინტერპრეტაციას, მაშინ ფარდა აეხდება ხელოვნებისა და მხატვრული ქმნილების ყველა საიდუმლოებას. მართლაცდა, განა არსებობს სიხარულსა და მწუხარებაზე უფრო დაუფარავი რამ? ტყუილად შევეცდებოდით, ეჭვი შეგვეტანა სიცოცხლის ამ თაურმოვლენებში. თუკი სადმეა, სწორედ აქ არის ბაჰ მიწი ძან ძან, მტკიცე და ურყევი პოზიცია. თუ მოვახერხებთ ამ პოზიციიდან შევაფასოთ ჩვენი ესთეტიკური გამოცდილება, მშვენიერისა და ხელოვნების უშინაგანეს არსსაც ჩავწვდებით.

ესთეტიკის მთავარი პრობლემის გადაჭრის ასეთი საოცარი სიმარტივე თითქოს მის სასარგებლოდ უნდა მეტყველებდეს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ხელოვნების ჰედონისტური თეორიის ამგვარ უპირატესობას ეჭვის ქვეშ აყენებს აშკარა შეცდომები. ეს თეორია ისეთ ემპირიულ ფაქტებს ეფუძნება, რომლებიც არ გამოდგება ხელოვნების საყოველთაოდ მოქმედი თეორიის ასაგებად. სიამოვნებაცა და უსიამოვნებაც, უდავოდ, უშუალოდ მონაცემებია, მაგრამ, როგორც ფსიქოლოგიური თეორიის საყრდენი პრინციპები, ისინი არ გამოდგებიან თავიანთ ცნებათა ორპირკონობის გამო. „სიამოვნების“ ცნება იმდენად ზოგადია, რომ იგი მოიცავს უაღრესად არაერთგვაროვან მოვლენებს; ამიტომაც იგრძნობა ისეთი ზოგადი ცნების შემოტანის

საჭიროება, რომელიც საკმარისად ფართოა იმისათვის, რომ შინაარსთა მრავალფეროვნება დაიტოვოს. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ცნებითს განზოგადებას მოვლენებში მნიშვნელოვანი და არსებითი სხვაობის შეუმჩნეველობის საფრთხე ემუქრება. ეთიკური და ესთეტიკური ჰედონიზმის მომხრეები არ ითვალისწინებენ ამ სპეციფიკურ განსხვავებებს. კანტმა, „პრაქტიკულ გონების კრიტიკაში“, ეს პუნქტი საგანგებოდ წამოსწია ერთ-ერთი დამახასიათებელი შენიშვნის სახით. თუ ჩვენი ნების განსაზღვრა, ფიქრობს კანტი, სიამოვნების ან უსიამოვნების იმ გრძნობას ემყარება, რასაც ესა თუ ის მოვლენა იწვევს, მაშინ სულერთია, თუ რა იდეები იმოქმედებს ჩვენზე. „არჩევანისათვის გადამწყვეტი იქნება მხოლოდ ის, თუ რა ძალით, რა სანგრძლივობით, რა იოლად არის მოპოვებული ასეთი სიამოვნება და ხშირად მეორდება თუ არა იგი... ვისაც ოქრო სახარჯად სჭირდება, მისთვის სულერთია, თუ სად მოიპოვეს მასალა — ოქრო — მთის წიაღში, თუ ქვიშაში, ოღონდ ერთი ფასი კი ჰქონდეს ყველგან. ასევე, არცერთი ადამიანი, თუ საქმე ეხება მხოლოდ ცხოვრებისეულ სიამოვნებას, არ კითხულობს, გონებისმიერია ეს წარმოდგენები, თუ გრძნობადი, არამედ მას მხოლოდ ის აინტერესებს, თუ რა დიდსა და ხანგრძლივ სიამოვნებას აღუთქვამს ასეთი ცხოვრება“²⁷. სიამოვნება რომ იყოს ყოველივე ესთეტიკურის საერთო პრინციპი, მაშინ ხელოვნების ქმნილებები ურთიერთგანსხვავებულნი იქნებოდნენ მარტორდენ სიამოვნების იმ ინტენსივობით, რასაც ისინი ხელოვნების აღმქმელში აღძრავენ; მაშინ, საზოგადოდ, მნიშვნელობა აღარ ექნებოდა მათ შინაარსსა და მხატვრულ ღირებულებას; რანგის მხრივ, სიამოვნების მოპოვების ყველა ფორმა ერთმანეთს გაუტოლდებოდა და ისინი ერთ საერთო ფსიქოლოგიურსა და ბიოლოგიურ დასაბამზე დაიყვანებოდა.

ესთეტიკური ჰედონიზმის უკიდურეს მომხრედ, დღეს, ალბათ, სანტაიანა გვევლინება. სანტაიანა მშვენიერებას იმ სიამოვნებასთან აიგივებს, რასაც ჩვენში საგნის ესა თუ ის თვისება იწვევს. მშვენიერი არის „გასაჯნებული სიამოვნება“. მაგრამ ასეთი დეფინიცია წინააღმდეგობრივია. გა-

²⁷ Kant, Kritik der praktischen Vernunft.

ნა, საზოგადოდ, შესაძლებელია ოდესმე მოხდეს სიამოვნების ობიექტივაცია, თუ იგი სუბიექტური მდგომარეობაა? მეცნიერება, სანტაიანას აზრით, „ჩვენი შემეცნების სურვილის აღსრულებაა. მეცნიერების გზით ჩვენ გვსურს მივალწიოთ ჭეშმარიტებას და არა გვსურს რა, გარდა ჭეშმარიტების დაუფლებისა. ხოლო ხელოვნება არის ჩვენი მოთხოვნების დაკმაყოფილება სიამოვნებისა და გართობისადმი... და ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი ხელოვნებაში იმდენად არის დასაშვები, რამდენადაც იგი ამ მიზანს ემსახურება“²⁸. მიგრამ ხელოვნების მიზანი რომ გართობა ყოფილიყო, მაშინ სწორედ უმაღლესი ხელოვნება გერ მიაღწევდა თავის ჭეშმარიტ მიზანს. „გართობის სურვილი“ ბევრად უკეთესი და იაფფასიანი საშუალებებითაც შეიძლებოდა დაკმაყოფილებულიყო. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ იმ შეხედულებას, თითქოს გართობაში მდგომარეობდეს დიდ ხელოვანთა შემოქმედების საზრისი და მიზანი, თითქოს მიქელანჯელოს ამ მოტივით იეგოს წმ. პეტრეს ტაძარი, ხოლო დანტესა თუ მილტონს ამ მოტივით დაეწერათ თავიანთი თხზულებები. მათთვის, ალბათ, ცნობილი იყო არისტოტელეს სიტყვები: „სიშლეგედ და უკიდურეს გულუბრყვილობად შეჩვენება დაძაბული მუშაობა მარტოოდენ გართობის გულისათვის“²⁹. თუ ხელოვნება მაინც სიამოვნებაა, ამ სიამოვნებას ფორმები გვანიჭებს და არა საგნები. ხოლო ფორმებით მოგვრილი სიამოვნება ირსებითად განსხვავდება საგნითა თუ გრძობადი შთაბეჭდილებებით გამოწვეული სიამოვნებისაგან. ფორმები უბრალოდ კი არ მოქმედებენ სულზე, არამედ მათ აღამიანი წარმოქმნის, რათა სწორედ ასე წარმოაჩინოს მათი მშვენიერება. ესთეტიკური ჰედონიზმის ყველა თეორია, ძველიცა და ახალიც, იმ საერთო შეცდომას უშვებს, რომ ისინი გვაწვდის ესთეტიკური სიამოვნების ფსიქოლოგიურ თეორიას; ეს თეორია კი იმთავითვეა განწირული, ვინაიდან მას არ ძალუძს თავისი არსისა და საზრისის მიხედვით დაასაბუთოს ის, რაც ყოველი მხატვრული მოვლენის გულისგულს წარმოადგენს, სახელდობრ, მხატვრული შემოქმედება. ესთეტიკური განცდა

²⁸ Santayana, *The Sense of Beauty*, ნიუ-იორკი, 1906. გვ. 22.

²⁹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1176 b, 33

მხატვრული ქმნილების მკვრივტელს რადიკალურად გარდაქმნის. თავად სიამოვნება აღარ გვევლინება სულის წმინდა მოძრაობად, არამედ იგი გადაიქცევა სულის მიზანსწრაფულ მოქმედებად. ხელოვანის თვალი უბრალოდ როდი რეაგირებს გრძნობად შთაბეჭდილებებზე, ან იგი უბრალოდ როდი გადმოგვცემს გრძნობად შთაბეჭდილებებს. მისი მოღვაწეობა არ იფარგლება გარესამყაროს შთაბეჭდილებათა მიღებითა და აღნუსხვით, ან კიდევ, ამ შთაბეჭდილებათა ორიგინალური კომბინაციით. დიდი მხატვარი ან მუსიკოსი გამოირჩევა არა თავისი გრძნობიერებით ფერებისა და ტონების მიმართ, არამედ თავისი უნართ — სტატიკური ემპირიული მასალიდან შექმნას ცოცხალ ფორმათა დინამიკა. მაშასადამე, მხოლოდ ამ გაგებით შეგვიძლია ვილაპარაკოთ სიამოვნების გასაგნებაზე, რაც ხელოვანის მიზანს წარმოადგენს. თუ მშვენიერს განვსაზღვრავთ როგორც „გასაგნებულ სიამოვნებას“, ამით ესთეტიკის ძირითად პრობლემას მარტივ ფორმულაზე დავიყვანთ. გასაგნების პროცესი მუდამ კონსტრუქციულია. ფიზიკური სინამდვილე არ წარმოადგენს გრძნობად მონაცემთა უბრალო ჯამს, ისევე, როგორც ხელოვნების სინამდვილეს საქმე არა აქვს გრძნობებსა და აფექტებთან. სამყაროს შემეცნებას წინაპირობად უძღვის მისი თეორიული გასაგნება, მისი ობიექტივაცია ცნებებისა და მეცნიერული კატეგორიების შემწეობით; რაც შეეხება მხატვრულ შემოქმედებას, იგი სრულიად სხვაგვარია. მას, უწინარეს ყოვლისა, საფუძვლად უდევს კონტემპლაციის აქტები.

ესთეტიკური პედონიზმის საწინააღმდეგო არგუმენტები ძალაში რჩება იმ ახალი თეორიების მიმართაც, რომლებიც სიამოვნების ცნებას არ ანიჭებენ გადაწყვეტ მნიშვნელობას. ეს თეორიები ცდილობენ მხატვრული ქმნილება გაიგონ იმის მეოხებით, რომ მას აკავშირებენ სხვა კარგად ცნობილ მოვლენებთან, რომლებიც არსებითად განსხვავდებიან მხატვრულ-ესთეტიკური მოვლენებისაგან. თუ პედონისტური შეხედულებები მხატვრული შემოქმედების ასახსნელად უფრო ადამიანის სულის აქტიურ ძალებს ითვალისწინებს, სხვა თეორიებში ასეთად ადამიანის სულის პასიური მდგომარეობები გვევლინება. მართალია, პასიური და აქტიური სულიერი მდგომარეობანი გარ-

კვეულ ანალოგიურობას ამჟღავნებს, მაგრამ შეუძლებელია ისინი გამოვიყვანოთ ერთი მეტაფიზიკური ან ფსიქოლოგიური პრინციპიდან. ამ თეორიებს აერთიანებს ხელოვნების ყოველი რაციონალისტური დასაბუთების უარყოფა. ფრანგულმა კლასიციზმმა მხატვრული ქმნილება, გარკვეული აზრით, არითმეტიკულ პრობლემად აქცია, რაც მხატვრულ ქმნილებათა შემფასებელს ერთგვარი არითმეტიკული ამოცანის წინაშე აყენებს; რეაქცია ასეთი გაგების წინააღმდეგ თუმცა აუცილებელი და ნაყოფიერი იყო, მაგრამ რომანტიკოსთა პირველივე კრიტიკა მყისვე ჩავარდა მეორე უკიდურესობაში. რომანტიკოსები აცხადებდნენ, რომ განმანათლებელთა ინტელექტუალიზმი, მტრულად განწყობილი სინამდვილისა და ცხოვრების მიმართ, ხელოვნების აბუჩად აგდებაა. ჩვენ ვერ ჩავწვდებით ხელოვნების ქმნილებას, თუ მოვინდომებთ იმ ლოგიკური წესების პოვნას, რომელთა მიხედვითაც ეს ქმნილება იქნა აგებული. პოეზიის სახელმძღვანელო ვერასოდეს გვასწავლის კარგი ლექსის შეთხზვას, ვინაიდან ხელოვნების წყაროები სხვაგვარია და უფრო დაფარული, ვინემ გონებისმიერი ხედვის წყაროები. ჩვენ უნდა დავივიწყოთ ჩვენთვის ჩვეული შემეცნების მეთოდები, თუ გვსურს ამ წყაროთა მიგნება, თანაც, მკრანობიარენი უნდა გავხდეთ ქვეცნობიერი სულიერი ცხოვრების იდუმალებათა მიმართ. ხელოვანი მთვარეულია, რომელიც თავის გზას მიჰყვება გონების ცნობიერი აქტების კონტროლის გარეშე. ხელოვანის გამოფხიზლება საკუთარი ზმანებიდან მისი შემოქმედებითი ძალის განადგურებას ნიშნავს, „რადგან ყოველი პოეზიის დასაბამია“, ამბობს ფრიდრიხ შლეგელი, „გააუქმოს გონივრულად მოაზროვნე გონების დინება თუ კანონები და გაგვხვიოს ფანტაზიის მშვენიერ ბურუსში, ადამიანის ბუნების პირვანდელ ქაოსში“³⁰. შესაბამისად, ხელოვნება ძილ-ღვიძილია, რომელსაც საკუთარი ნებით ვეძლევი. ხელოვნების ასეთმა რომანტიკულმა გაგებამ თავისი კვალი დაამჩნია ახალი

³⁰ ხელოვნების შესახებ ამ აღრეულრომანტიკული თეორიის ვრცელი დახასიათება და კრიტიკა იხ. Irving Babbitt, *The New Laokoon*, თ. 4. ციტატა მოგვთქვს ფრიდრიხ შლეგელის *Prosaische Jugendschriften*-იდან, გვ. 262.

დროის მეტაფიზიკასაც. ასე მაგალითად, ბერგსონმა წამოაყენა ახალი თეორია მშვენიერის შესახებ, რომელსაც იგი თვითონვე თვლიდა თავისი ზოგადი მეტაფიზიკური პრინციპების მტკიცე დადასტურებად. ბერგსონის თანახმად, ჰერკლეტისა და გონების შეურიგებელი დუალიზმი ყველაზე ცხადად მხატვრული ქმნილების მაგალითში მოჩანს. რაციონალური ანუ მეცნიერული ჰეშმარიტების ცნება კონვენციური და დროებითია. ხელოვნება კი სწორედ კონვენციათა ვიწრო წრიდან თავის დაღწევას ლამობს და მას სინამდვილის ჰეშმარიტი სათავეებისაკენ მივყავართ. თუ სინამდვილე „შემოქმედებითი განვითარებაა“, მაშინ ხელოვნანის შემოქმედება სიცოცხლის შემოქმედებითი ძალის დადასტურებასა და მის უსაჩინოეს გაცხადებას წარმოადგენს. ერთი შეხედვით, ბერგსონის ფილოსოფია მშვენიერის შესახებ მართლაც ხელოვნების დინამიურ თეორიად წარმოგვიდგება, მაგრამ ბერგსონის „ინტუიცია“ არ წარმოადგენს ჰეშმარიტად აქტიურ-დინამიურ პრინციპს. იგი ხელოვნების გაგებისა და არა მისი სპონტანურობის პრინციპია. ბერგსონისათვის ესთეტიკური ინტუიცია მუდამ პასიური უნარია და არა აქტიური ქმედება. „...ხელოვნების მიზანია მოადუნოს ჩვენი პიროვნების აქტიური თუ მოწინააღმდეგე ძალები და ამ სახით სრული მორჩილების მდგომარეობაში ჩაგვაყენოს; ასეთ მდგომარეობაში ვახორციელებთ ჩვენთვის შთაგონებულ წარმოდგენებს და თანაგანვიცდით გამოხატულ გრძნობას. აქ ჩვენ უფრო გასათუთებულნი ვხდებით და ერთგვარად შთაგონებულნი, რათა ხელოვნების ხერხებში მივაკვლიოთ იმ საშუალებებს, რითაც, ჩვეულებრივ, ჰიპნოზურ მდგომარეობას აღწევენ“³¹. მაგრამ მშვენიერის ჩვენებურ განცდას როდი აქვს ჰიპნოზური მდგომარეობის ხასიათი. ჰიპნოზის მეშვეობით შეგვიძლია ადამიანი ვაიძულოთ გარკვეული მოქმედება ჩაიდინოს, ან მას რაიმე განცდა შთავაგონოთ. ზოლო მშვენიერება, თავისი ნამდვილი და თავდაპირველი მნიშვნელობით, ასე როდი შთაებეჭდება სულს. მშვენიერების განცდა გულისხმობს იმ ხელოვნანთან თანამშრომლობას, რომელიც მას თავის ქმნილებაში ახორციელებს.

³¹ Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, გვ. 12 და 14.

საკმარისი არ არის შთავიგრძნობთ შემოქმედის სულიერ-გონითი სამყარო, არამედ უნდა მოვიპოვოთ მისი შემოქმედებითი აქტივობის გაგებაც. ხელოვანი რომ ახდენდეს ჩვენი პიროვნების აქტიური ძალების მოღუწებას, იგი დააჩლუნგებდა, ან სრულიად ჩაკლავდა ჩვენს გრძნობას მშვენიერის მიმართ. მშვენიერის წვდომა და ფორმათა დინამიკის ცხადყოფა ამ სახით შეუძლებელია. ამ გზით ხელოვანი ვერასოდეს გამოგვეცემს იმ მშვენიერებას, რაც თავის გამოხატულებას ჰპოვებს მხატვრულ სახეთა სიუხვეში. მშვენიერის გრძნობა თავისებური გრძნობაა და მის გაღვიძებას პირობად უდევს მშვენიერ მოვლენათა ხედვისა და შეფასების გონითი აქტები.

შეფტსბერის ერთ-ერთი უდიდესი წვლილი ხელოვნების თეორიაში ის იყო, რომ მან დაბეჭივით მიუთითა ამის შესახებ. თავის „მორალისტებში“ იგი დაწვრილებით აღწერს მშვენიერის განცდას, იმ განცდას, რომელსაც ადამიანის ბუნების უპირატესობად თვლიდა. „თქვენ ვერ უარყოფთ ვერც ამ ცელური მინდვრებისა და ყვავილების სილამაზეს, ჩვენი მწვანე სარეცლის ირგვლივ რომ იზრდებიან. და მაინც, საცქერლად რა საამოც არ უნდა იყოს ბუნების ეს ქმნილებანი, მოლივლივე ბალახი თუ ვერცხლისფერი სურო, გაშლილი ქონდარა, თუ ველური ვარდი, მათი მშვენიერება არ არის ის, რაც აქაურ ჯოგებს, მობალახე შვლებსა და თიკნებს თავისკენ იზიდავს, ან მარად მოკუნტრუშე ბატკნებს ნეტარებას ანიჭებს. მათთვის ფორმა კი არ არის სიხარულის მომგვრელი, არამედ ის, რაც ფორმის უკან იმალება; კარგი გემო და შიმშილია, რაც მათ აქეთკენ მოერეება... რადგან ფორმას არასოდეს ექნება ჭეშმარიტი ძალა იქ, სადაც იგი არ არის განხილვის, შეფასებისა და გამოკვლევის საგანი, არამედ მხოლოდ შემთხვევითი ნიშანია იმისა, რაც აღძრულ შეგრძნებებს აკმაყოფილებს... მაშასადამე, რაკი ცხოველებს, სწორედ იმიტომ, რომ ისინი ცხოველები არიან, არა აქვთ უნარი მშვენიერი შეიმეცნონ და მშვენიერებით დატკბნენ, აქედან გამომდინარეობს, რომ არც ადამიანს ძალუძს სილამაზის წვდომა ან სილამაზით ტკბობა ამგვარი შეგრძნებებით ანუ თავისი არსების ცხოველური ნაწილის მეშვეობით, არამედ ადამიანის ტკბობა მშვენიერებითა და სათ-

ხოებით ხორციელდება უფრო კეთილშობილურად, ყველაზე კეთილშობილი ნიჭის, რაც კი არსებობს — მისი სულისა და გონების — მეშვეობით²².

სულისა და გონების შეფტსბერისეული ხობა დიდად სცილდება განმანათლებელთა ინტელექტუალიზმს. მისმა ჰიმნმა მშვენიერისა და ბუნების ამოუწურავი შემოქმედებითი ძალის მიმართ სრულიად ახალი სახე შესძინა მე-18 საუკუნის გონის ისტორიას. ამით იგი გადაიქცა რომანტიზმის ერთ-ერთ პირველ ქომაგად. მაგრამ შეფტსბერის რომანტიკული გატაცება პლატონური სულისკვეთებისა იყო. მისი თეორია ესთეტიკურ ფორმათა შესახებ, თავისი ჩანაფიქრით, პლატონურია, რამაც იგი მიიყვანა ინგლისელი ემპირისტების სენსუალიზმთან შეტაკებამდე²³.

ბერგსონის მეტაფიზიკის საწინააღმდეგო არგუმენტი ძალაშია ნიცშეს ფსიქოლოგიის მიმართაც. თავის ერთ-ერთ ადრინდელ გამოკვლევაში — „ტრაგედიის დაბადება მუსიკის სულიდან“ — მან უკუაგდო მე-18 საუკუნის დიდ კლასიკოსთა იდეალები. ნიცშეს შეხედულებით, ვინკელმანის იდეალი არ არის ის, რაც ბერძნულ ხელოვნებაში განხორციელდა. ესქილესა, სოფოკლესა და ევრიპიდესთან ტყუილად დავეძებთ „კეთილშობილ სისადავესა და უშფოთველ სიდიადეს“. ბერძნული ტრაგედიის სიდიადე მძაფრი ვნებების სიღრმესა და დაძაბულობაში მდგომარეობს; ეს ვნებებია დიონისეს კულტის წყარო და მათი ძალა ორგიასტული ძალაა. მაგრამ მარტოდენ თავბრუდამხვევი გრძნობები და აფექტები როდია ბერძნული დრამის ერთადერთი წყარო. დიონისეს ძალა აპოლონის ძალამ შეარბილა. ამგვარ ყოვლისმომცველ პოლარულობაშია არსი ყოველი დიადი ბერძნული ქმნილებისა. დიადი ხელოვნება მუდამ ეფუძნებოდა ორი საპირისპირო ძალის: ორგიასტული ლტოლვისა და ვიზიონერული ხედვის ურთიერთგამსჭვალვას. ეს წინააღმდეგობა გვაგონებს დაპირისპირებას სიზმარსა და თრობას

²² The Moralists, გერმანული გამოცემა Karl Wolff-ისა, Die Moralisten, ნაწ, I, მონაკე, 2, გვ. 151 (იენა, 1910).

²³ უფრო დაწვრილებით შეფტსბერის როლის შესახებ მე-18 საუკუნის ფილოსოფიაში იხ. Cassirer, Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, ლაიფციგი, 1932, თ. 6.

შორის. ერთიცა და მეორეც ჩვენში აღძრავს მხატვრულ ძალთა ყველა სახეს, ოღონდ ამ მდგომარეობათაგან ყოველი მათგანი ჩვენში სხვადასხვაგვარ ძალებს მოუხმობს. თუ სიზმარი გვაჯილდოებს ხატებითა და ხილვებით, იდეებითა და პოეზიით, თრობა გასაქანს აძლევს სულის არაჩვეულებრივ მდგომარეობებსა და ვნებებს, ცეკვასა და სიმღერას³⁴. მაგრამ თვით ამ თეორიაშიც კი ხელოვნების ფსიქოლოგიური წარმოშობის შესახებ მიჩქმალულია ხელოვნების ერთ-ერთი არსებითი ნიშანი: ხელოვანის ინსპირაცია თრობა როდია, ისევე, როგორც ხელოვანის ქვრეტა არ არის სიზმარი, ან კიდევ, პალუცინაცია. ყოველი დიდი მხატვრული ქმნილების არსებითი თვისება მისი ნათელი სტრუქტურაა. ჩვენ მის მთლიანობას ვერ ავხსნით ამ მთლიანობის დაყვანით ორ სხვადასხვაგვარ სულიერ-გონით მდგომარეობაზე, რომლებიც, მსგავსად სიზმრისა და თრობისა, ორ სრულიად გაურკვეველსა და მოუწესრიგებელ მდგომარეობას წარმოადგენს. სტრუქტურულ მთელს ვერ ავაგებთ ამგვარი უაზრო ელემენტებისაგან.

ხელოვნების ამ თეორიისაგან განირჩევა ის თვალსაზრისები, რომლებსაც ხელოვნების ფუნქცია თამაშზე დაკავს. ასეთ თეორიას ვერ ვუსაყვედურებთ, თითქოს იგი უგულუბელყოფდეს ან აკნინებდეს ადამიანის თავისუფალ შემოქმედებას. თამაში ისეთი საქმიანობაა, რომელიც არ იფარგლება უშუალო გამოცდილებით. თამაშით მიღებული სიამოვნება სრულიად მოკლებულია რაიმე დაინტერესებას; მხატვრული ქმნილების ყველა მთავარ მომენტსა და წინაპირობებში მოჩანს თამაშის ელემენტები. ხელოვნებაში თამაშის თეორიის მომხრენი სინამდვილეში იმას გახაზავდნენ, რომ ისინი ვერ პოულობდნენ რაიმე განსხვავებას ხელოვნებასა და თამაშს შორის³⁵. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ არ არსებობს ხელოვნების დამახასიათებელი ნიშანი, რაც, ამავე დროს, ჩვენი ფანტაზიის თავისუფალ თამაშში არ ვლინდებოდეს და, პირუკუ, არ არსებობს თამაშის არსებითი ნიშანი, რომლის აღმოჩენაც ხელოვნებაში არ შეიძლებოდეს. მაგრამ ხსენებული მტკიცების ყველა საბუთი ნეგა-

³⁴ Friedrich Nietzsche, Der Wille zur Macht.

³⁵ ob. Konrad Lange, Das Wesen der Kunst, 2 ტომად, 1901.

ტიურია. ფსიქოლოგიურად თუ ვიმსჯელებთ, თამაში და ხელოვნება უთუოდ ძალიან ჰგვანან ერთმანეთს. არც ერთი მათგანი არ დაეძებს არც სარგებლობასა და არც პრაქტიკულ მიზნებს. როგორც თამაშში, ისე ხელოვნებაში ჩვენ ვივიწყებთ ჩვენს უშუალო პრაქტიკულ მოთხოვნილებებს, რათა ჩვენს სინამდვილეს ახალი ფორმა მივანიჭოთ. მაგრამ ეს ანალოგია საკმარისი არ არის თამაშისა და ხელოვნების ჭეშმარიტი იგივეობის დასადგენად. მხატვრული ფანტაზია მუდამ ცხადად განირჩევა ფანტაზიის იმ სახეობისაგან, რომელიც თამაშში დასტურდება. თამაშის დროს გვიჩნდება ფიქციური „წარმოსახვები“, რასაც არაფერი შეესატყვისება რეალურად, თუმცა ისინი ისე ცხოველი და თვალსაჩინო შეიძლება იყოს, რომ რეალობებადაც კი მიგვაჩნდეს. ხელოვნების მიჩნევა ამგვარი არარეალური ფანტასმების ჯამად იქნებოდა მეტად უსუსური განსაზღვრება, რომელიც ასცდებოდა ხელოვნების ჭეშმარიტ არსსა და ამოცანას. ის, რასაც, „ესთეტიკურ მსგავსებას“ ვუწოდებთ, იგივე როდია, რაც ვიზიონერულ თამაშში არსებული ვითარება. თამაში მუდამ ილუზიებს ემყარება, ხოლო ხელოვანს, საპირისპიროდ ამისა, საქმე აქვს ჭეშმარიტებისეულ ღირებულებათა განხორციელებასთან — ჭეშმარიტება გაგებულება არა როგორც ემპირიული ვითარებები, არამედ როგორც წმინდა ფორმები.

ადრე ჩვენ განვასხვავეთ მხატვრულ წარმოდგენათა სამი სახეობა: ბაძვასა ან გამოგონებაზე დამყარებული წარმოდგენები, პერსონიფიკაცია და წმინდა ესთეტიკურ ფორმათა წარმოქმნა. ბავშვის თამაშში ვხვდებით პირველი ორი წარმოდგენის რეალიზაციას და არა მესამეს. ბავშვი ნივთებით თამაშობს, ხელოვანი — ფორმებით: ხაზებითა და ფიგურებით, რიტმებითა და მელოდიებით. ბავშვის თამაშში გაოცებას იწვევს დაუღლელობა და ცვლილებათა სისწრაფე. აქ უდიდესი ამოცანები წყდება უაღრესად მოკრძალებული საშუალებებით. ხის ერთი ნაჭერი შეიძლება ცოცხალ არსებად გადაიქცეს. ოღონდ ნუ დაგვაიწყდება, რომ ასეთი ცვლილება მხოლოდ ნივთების ურთიერთგარდაქმნაა და არა ის ცვლილება, რაც საგნებს ახალ ფორმებად აქცევს. თამაშის პროცესში ჩვენ მხოლოდ ვაჭგუფებთ და ვანაწევრებთ ჩვენს გრძნობად აღქმებში მოცემულ მასალას. ხოლო ხელოვ-

ნება, საპირისპიროდ ამისა, კონსტრუქციულია, შევკმედ-
ბითია სულ სხვა და უფრო ღრმა გაგებით. მოთამაშე ბავშვი არ
ცხოვრობს იმ მტკიცე, უცვლელ ვითარებათა სამყაროში, რო-
მელშიაც მოზრდილი. ბავშვის სამყარო ბევრად უფრო მოძრა-
ვია და ცვალებადი, ვინემ მოზრდილისა. მოთამაშე ბავ-
შვი მხოლოდ იმას სჩადის, რომ გარემომცველ საგნებს სხვა
შესაძლებელ საგნებად აქცევს. მხატვრული საქმიანობა კი
იმთავითვე შორს იყო საგანთა ასეთი გაცვლა-გამოცვლისაგან.
ხელოვანი ისახავს გაცილებით უფრო სერიოზულ ამოცანებს,
ვინაიდან იგი საგანთა მძიმე მასალას საკუთარ წარმოსახვათა
ფაქიზ სახეებად გარდაქმნის. ამ საქმის ნაყოფია პოეტურ, მუ-
სიკალურ თუ პლასტიკურ ფორმათა სრულიად ახალი სინამ-
ღვილის აღმოჩენა. უთუოდ არსებობს ბევრი ისეთი ქმნი-
ლება, რომელსაც არ განუხორციელებია ეს იდეალური
მიზანი. აქ ესთეტიკური მსჯელობის უნარმა ან მხატვ-
რულმა გემოვნებამ მკაცრად უნდა განარჩიოს ჭეშმარიტი
ხელოვნება იმ ნაკლოვან ქმნილებათაგან, რომლებიც, მართლაც,
სხვა არაფერია, თუ არ თამაშის ნაყოფი, ან, საუკეთესო შემთხ-
ვევაში, „გართობისადმი ჩვენი მოთხოვნილების დაკმაყოფი-
ლება“.

თამაშისა და ხელოვნების ფსიქოლოგიური წარმომავლობი-
სა და ფსიქოლოგიურ ზემოქმედებათა დაწვრილებითი გამოკვ-
ლევა ასეთსავე შედეგებს გვაძლევს. თამაში გვასვენებს და
განგეტვირთავს, მაგრამ იგი შესაძლოა სხვა მიზნებსაც ემსახუ-
რებოდეს. მას იმდენად აქვს ზოგადი ბიოლოგიური მნიშვნელო-
ბა, რამდენადაც წინდაწინ გვაჭერინებს თადარიგს და გვამზა-
დებს მომავალი საქმიანობისათვის. არაერთხელ უთქვამთ, ბავ-
შვის თამაშს პროპედევტიკული მნიშვნელობა აქვსო. ბიჭი, რო-
მელიც ომობანას თამაშობს და გოგონა, რომელიც თოჯინას
აძმევს, გარკვეული გაგებით, თავის თავს ამზადებს უფრო სე-
რიოზული ამოცანებისათვის. მაგრამ ამაში როდია მშვენიერ
ხელოვნებათა საზრისი: ისინი არც დროსტარება და არც წინას-
წარი მზადება სერიოზული ცხოვრებისათვის. ზოგი თანამედ-
როვე ესთეტიკოსი საპიროდ თვლიდა მკვეთრად განერჩია მშვე-
ნიერების ორი ტიპი: „ღიადი“ ხელოვნების მშვენიერება და

„მსუბუქი“ ხელოვნების მშვენიერება³⁶. სწორად თუ განვსჯით, მხატვრული ქმნილების მშვენიერება არასოდეს არ არის „მსუბუქი“. ხელოვნებით ქეშმარიტი ტკობა კი არ გვაძაბუნებს და გვადუნებს, არამედ იგი, უფრო, მოითხოვს ჩვენი გონითი ძალების უკიდურეს დაძაბვას. მხატვრულ ქმნილებას, როგორც ასეთს, ვერ ჩავწვდებით, თუ მთელ ჩვენს ყურადღებას არ მივაპყრობთ მის შინაარსს და სასიამოვნო გრძნობათა თუ ასოციაციათა წმინდა თამაშს მივეცემით.

თამაშის თეორია ხელოვნებაში ორი სრულიად განსხვავებული მიმართულებით განვითარდა. ესთეტიკის ისტორიაში ამ თეორიის უსაჩინოეს დამცველებად, ჩვეულებრივ, შილერს, დარვინსა და სპენსერს ასახელებენ. მეორე მხრივ, ძნელია ვიპოვოთ შეხების წერტილი შილერის ესთეტიკურ შეხედულებებსა და ხელოვნების ზოგიერთ ახალ ბიოლოგისტურ თეორიას შორის. თავიანთი ძირითადი მისწრაფებით ეს თვალსაზრისები არა თუ უპირისპირდებიან, არამედ გამორიცხავენ ერთმანეთს. „თამაშის“ ცნება, როგორც მას შილერი ხმარობს, უნდა გავიგოთ და ავხსნათ ყველა მომდევნო თეორიისაგან განსხვავებული მნიშვნელობით. შილერის ესთეტიკა ტრანსცენდენტალური და იდეალისტური თეორიაა მშვენიერის შესახებ, ხოლო დარვინი და სპენსერი ავითარებდნენ ხელოვნების ბიოლოგისტურსა და ნატურალისტურ თეორიებს. დარვინი და სპენსერი თამაშსა და მშვენიერებას განიხილავენ ბუნების ზოგად მოვლენებად, შილერი კი მათ თავისუფლებასთან აკავშირებს. კანტის დუალიზმთან სრული თანხმობით შილერს მიაჩნია, რომ თავისუფლება არ არის ბუნების მოვლენა, არამედ, პირუკუ, თავისუფლება და ბუნება პოლარულად უპირისპირდება ერთმანეთს. თავისუფლება და მშვენიერება ინტელიგიბელური სამეფოს კუთვნილებათა და მას ადგილი არა აქვს მოვლენათა სამყაროში. ხელოვნებაში თამაშის თეორიის ყველა ნატურალისტური სახესხვაობა ცხოველთა თამაშს ადამიანთა თამაშს უტოლებს. შილერი ძალიან შორს იყო ასეთი გაგებისაგან. მისთვის თამაში არის არა ზოგადი სასიცოცხლო საქმიანობა, არამედ სპეციფიკური ადა-

³⁶ Bernhard Bosanquet, Three Lectures on Aesthetics და S. Alexander, Beauty and Other Forms of Value.

მიანური ფუნქცია. „ადამიანი მხოლოდ მაშინ თამაშობს, როცა ის ადამიანია ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ხოლო იგი მაშინ არის ქეშმარიტად ადამიანი, როცა თამაშობს“³⁷.

შილერის ესთეტიკასთან შეუთავსებელია ისეთი გაგება, რომელიც ცხოველის თამაშისა და ადამიანის თამაშის, ხოლო თუ ადამიანით შემოვიზღუდებით, ხელოვანის თამაშისა და ე. წ. ფანტაზიის თამაშის ანალოგიას, ან სულაც იგივეობას აღიარებს. ამგვარი ანალოგიის დაშვებას შილერი ჩათვლიდა მისი ესთეტიკური თეორიის პრინციპულ გაუგებრობად.

შილერის ხელოვნების ფილოსოფიას მაშინ გავიგებთ მართებულად, თუ მისი ესთეტიკის ისტორიულ ფონს გავითვალისწინებთ. შილერს არ გასჭირვებია ხელოვნების „იდეალური“ სამყარო ბავშვის თამაშისათვის შეედარებინა, ვინაიდან ბავშვის სამყარო მას იდეალურ, ზეშთაგონებულ სამყაროდ ესახებოდა. შილერი ხომ რუსოს მიმდევარი და თაყვანისმცემელი იყო; იგი ბავშვის ცხოვრებას ფრანგი ფილოსოფოსის თვალთ უყურებდა. „ბავშვის თამაშში ღრმა აზრია“, ამბობს შილერი. ჩვენ თუნდაც მივემხროთ ამ შეხედულებას, მაინც ცხადად უნდა გვესმოდეს, რომ თამაშის „საზრისი“ სრულიად განსხვავდება მშვენიერების „საზრისისაგან“. აკი თვით შილერმა მშვენიერება განსაზღვრა, როგორც „ცოცხალი ფორმა“. მისთვის ცოცხალ ფორმათა შემეცნება თავისუფლების განცდის მთავარი წინაპირობაა. შილერის აზრით, ესთეტიკური განხილვა ან რეფლექსია მშვენიერზე ადამიანის პირველი „ლიბერალური დამოკიდებულებაა კოსმოსთან“, რომელიც მას გარემოიკავს. „თუ სურვილი უშუალოდ სწვდება თავის საგანს, რეფლექსია შორს გასწევს თავის ობიექტს და იფარავს რა ვნებისაგან, იგი სწორედ ამის მეოხებით ქეშმარიტად და სამარადისოდ დაისაკუთრებს მას“³⁸. აი, სწორედ ეს ლიბერალური, ცნობიერად გააზრებული პოზიციია, რაც ბავშვის თამაშს აკლია, რაც ერთიმეორისაგან მიჯნავს თამაშსა და ხელოვნებას.

მეორე მხრივ, „შორს გაწევა“, რასაც შილერი მხატვრუ-

³⁷ F. Schiller, Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen (1795), წერილი 15.

³⁸ Schiller, წერილი 25.

ლი ქმნილების ერთ-ერთ აუცილებელ და მკაფიო ნიშნად თვლის, მუდამ იყო ლოდი შებრკოლებისა ესთეტიკისათვის. შილერი რომ მართალი ყოფილიყო — ასეთია ესთეტიკის კონტრარგუმენტი — ხელოვნება ვერ იქნებოდა ადამიანს შემოქმედება, ვინაიდან იგი დაკარგავდა ყოველგვარ მიმართებას ადამიანურ არსებობასთან. L'art pour l'art-ის მქადაგებელნი არ დაუფრთხია ასეთ არგუმენტს. პირუტყუ: იგი გახდა სტიმული იმ რწმენის გასაღრმავებლად, რომლის თანახმადაც, ხელოვნების უდიდესი დამსახურება და უპირატესობაა გაწყვიტოს ყველა ძაფი, რაც მას ბანალურ ყოველდღიურობასთან აკავშირებს. ხელოვნება უნდა დარჩეს profanum vulgus-ისათვის მიუწვდომელ მისტერიად. სტეფან მალარმეს სიტყვებით, „ლექსი არის გამოცანა ბრბოსათვის და კამერული მუსიკა — ზიარებულთათვის“³⁹. ორტეგა-ი-გასეტი თავის ერთ-ერთ გამოკვლევაში გვიწინასწარმეტყველებს ადამიანის გაქრობას ხელოვნებაში. ეს იქნება, მისი აზრით, ერთ-ერთი სტადია ხელოვნების განვითარებისა, როცა იგი ბოლოს და ბოლოს განიწმინდება ყველა სუბიექტური, ადამიანური ელემენტისაგან⁴⁰. სხვა ფილოსოფოსები კი სრულიად საპირისპირო შეხედულებებს გამოთქვამენ. „როცა სურათს ვუყურებთ, ლექსს ვკითხულობთ, ან მუსიკას ვუსმენთ“, ამბობს რიჩარდსი, „ჩვენ ისევე ვმოქმედებთ, როგორც გალერეაში წასვლისას, ან როცა დილით ვიმოსებით. სხვადასხვაგვარ განცდათა მიზეზები, რასაკვირველია, გარემოებისდამიხედვით სხვადასხვაა, ხოლო ესთეტიკური განცდები ტრივიალურსა და ყოველდღიურ განცდებზე უფრო მდიდარი და მთლიანია. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჩვენი შინაგანი მონაწილეობა ამ ორ, ჩვეულებრივ ესოდენ განსხვავებულ განცდაში, არსებითად, მაინც ერთიდაიგივეა“⁴¹. ხელოვნების ამ ორი თეორიის დაპირისპირებულობა სრულიადაც არ ნიშნავს სინამდვილეში არსებულ წი-

³⁹ ციტატა მოგვაქვს Katherine Gilbert-ის მიხედვით: *Studies In Recent Aesthetic* (Chapel Hill, 1927), გვ. 18.

⁴⁰ Ortega y Gasset, *La dehumanización del arte*, მადრიდი, 1925.

⁴¹ I. A. Richards, *Principles of Literary Criticism*, ნიუ-იორკი, 1925, გვ. 16—17.

ნააღმდეგობას. თუ მშვენიერება, შილერის მიხედვით, „სოცხალი ფორმაა“, თავისთავში საპირისპირო ელემენტთა გაერთიანება სწორედ რომ მის არსს შეადგენს. რასაკვირველია, წმინდა ფორმების სამეფოსა და ყოველდღიურ სინამდვილეში ცხოვრება სხვადასხვა რამეა. მეორე მხრივ, ხელოვნების ფორმები არ წარმოადგენს შინაარსისაგან დაცლილ ფორმებს. ისინი ასრულებენ სრულიად გარკვეულ ამოცანას ჩვენი ცდისეული სინამდვილის აგებაში. იდეალურ ფორმათა სამეფოში ცხოვრება არ ნიშნავს არსებობის კონკრეტული ამოცანებისათვის თავის არიდებას, არამედ, პირუკუ: იგი ნიშნავს თვით ცხოვრების უმაღლესი გონითი შესაძლებლობების განხორციელებას. თუ ხელოვნებაზე ვიმსჯელებთ, როგორც რაღაც „გარეადამიანურისა“ ან „ზეადამიანურის“ შესახებ, ამით უსათუოდ მივჩქვალავთ ხელოვნების ერთ-ერთ მთავარ თვისებას, სახელდობრ, მის კონსტრუქციულ წვლილს მსოფლხედვის აგებაში.

ყველა ესთეტიკური თეორია, რომელსაც კი უცდია ხელოვნების ფენომენი აეხსნა ადამიანის პათოლოგიურ მოვლენებთან ანალოგიით, როგორცაა, მაგალითად, ჰიპნოზი, სიზმარი ან თრობა, გვერდს უვლის ამ პრობლემის ძირითად მომენტს. მაგალითად, დიდი ლირიკოსი ძალმოსილია ნათელი სახე მიანიჭოს ჩვენს უბუნდოვანეს გრძნობებს. ეს მხოლოდ იმიტომ ხდება, რომ პოეზიას, მართალია, საქმე აქვს თითქოსდა ირაციონალურსა და გამოუთქმელ საგანთან, მაგრამ მას მაინც ძალუძს მკაფიო გამოსახულება მისცეს გრძნობათა სამყაროს. უმნიშვნელოვანეს მხატვრულ ქმნილებებში ჩვენ ვერ ვიპოვივთ ფანტაზიის თავაშვებულ ცდომილებებსა და „ადამიანური ბუნების პირვანდილ ქაოსს“. ხელოვნების ეს უკანასკნელი განსაზღვრა რომანტიკოსებს ეკუთვნით; იგი თავისთავში წინააღმდეგობის შემცველია⁴². ხელოვნების ყოველ ქმნილებას მოეპოვება ინტუიციური შემეცნებით მოპოვებული სტრუქტურა, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი რაციონალური ბუნებისაა. მხატვრული ქმნილების ყოველი ცალკეული ელემენტი დაუნაწევრებელი მთელის ნაწილად უნდა იქნეს გაგნებული. თუ ლირიკულ ლექსში თუნდაც ერთ სიტყვას, მახვილს, ან იტემს შევხვებით, ლექსის თავისებურებისა და მომხიბლავობის გან-

⁴² იხ. ნიშნოვ, გვ. 198 წმდ.

რობა მოგველის. ხელოვნება არ იბოკება საგანთა და მოვლენათა თეორიული შემეცნებადობით. მას შეუძლია თავიდან მოიცილოს ყველა ის წესი, ნორმა და სტრუქტურული კანონი, რომლებიც კლასიციზტურმა ესთეტიკამ ხელოვნებას დაუსახა. და მაინც, რა უცნაურიც უნდა იყოს ხელოვნების ქმნილება, რა გროტესკულიცა და უჩვეულოც უნდა გვეჩვენებოდეს იგი — და თუნდაც ჭეშმარიტების საწინააღმდეგო — ის მუდამ შეიცავს რაციონალურად შემეცნებად ამოცანებსაც, რომლებიც მოცემულია მის ფორმასთან ერთად. აქედან ამოსვლით შუქი ეფინება გოეთეს თითქოსდა პარადოქსულ ნათქვამს: „ხელოვნება მეორე ბუნებაა, ასევე სავსე იდუმალებით, მაგრამ უფრო გასაგები, რადგან იგი გონებიდან მომდინარეობს“⁴³.

თუ მეცნიერება აზრთა სიმწყობრეს, ეთიკა კი ადამიანურ ქცევათა მოწესრიგებას ესწრაფვის, ხელოვნებას წესრიგი შეაქვს ხილულ, შეხებად და გასაგონ მოვლენათა აღქმებში. უნდა ითქვას, რომ ესთეტიკას დიდი დრო დასჭირდა, სანამ მიაკვლევდა ამ ფუძემდებელ სხვაობებს და მოახერხებდა მათ სრულ რეალიზაციას. მაგრამ, არა მგონია, ამ მიზანს ავცდეთ, თუ მშვენიერების მეტაფიზიკური თეორიის დამუშავების ნაცვლად, უბრალოდ, ჩვენს უშუალო მხატვრულ განცდას გავაანალიზებთ. ხელოვნება შეიძლება განისაზღვროს როგორც სიმბოლური ენა. მაგრამ ასეთი დეფინიციით ჩვენ ვიძლევიტ ხელოვნების ცნების მხოლოდ *genus proximum*-სა და არა *differentia specifica*-ს. ახალ ესთეტიკაში ისე მძლავრობს ინტერესი *genus proximum*-ის მიმართ, რომ იგი თითქმის მთლიანად ჩქმალავს, ან ვერც კი ამჩნევს *differentia specifica*-ს. ბ. კროჩე ხაზგასმით აცხადებს, რომ ენასა და ხელოვნებას შორის არა მარტო მჭიდრო კავშირია, არამედ — სრული იგივეობაც. კროჩეს აზროვნებაში ეს ორი საქმიანობა განუყოფელია. კროჩეს შეხედულებით, ის, ვინც ზოგად ენათმეცნიერებას სწავლობს, ესთეტიკურ პრობლემებსაც ეუფლება და პირუკუ. მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ ხელოვნ-

⁴³ *Maximen und Reflexionen*, ed. Max Hecker; *Schriften der Goethe-Gesellschaft*, ტ. 21, 1907, გვ. 229.

ნების სიმბოლური ფორმები ნათლად განირჩევა სასა-
უბრო ენის გამოთქმებისაგან. ეს ორი საქმიანობა არც
თავიანთი მიზნებით თანხედებიან ერთმანეთს და არც თავიანთი
ბუნებით. ისინი არც ერთსადაიმავე საშუალებებს იყენებენ და
არც ერთნაირ მიზნებს ისახავენ. არც ერთი მათგანი არ წარ-
მოადგენს საგანთა ან მოქმედებათა მარტოოდენ მიბაძვას.
ისინი უფრო გამოსახვაა, ოღონდ გამოსახვა გრძნობად ფორ-
მათა შემწეობით დიდად განსხვავდება ენობრივი ან ცნებითი
გამოსახვისაგან. ლანდშაფტის აღწერას მხატვრისა თუ პოეტის
მიერ არაფერი აქვს საერთო გეოგრაფისა და გეოლოგის აღწე-
რასთან. მეცნიერებასა და ხელოვნებაში სრულიად განსხვავე-
ბულია როგორც აღწერის ფორმა, ისე გამოსახვის მოტივები.
თუმცა გეოგრაფს შეუძლია ძალზე პლასტიკურად, თვალსაჩი-
ნოდ და ფერადოვნად აღწეროს ლანდშაფტი, მაგრამ მისი სა-
ბოლოო მიზანია მოიპოვოს ლანდშაფტის ემპირიული ცნება და
არა ლანდშაფტის სურათი. ამ მიზნით მან ლანდშაფტის ფორმა
სხვა ფორმებს უნდა შეადაროს. იგი უნდა შეეცადოს, დაკვიჭვე-
ბითა და ინდუქციური გამოკვლევის გზით დაადგინოს მისი ნიშან-
დობლივი თვისებები. ემპირიული ცხადყოფის მიზნით გეოლოგი
უფრო შორსაც კი მიიწევს. იგი არ სჯერდება ფაქტების შეგრო-
ვებასა და დახასიათებას, ვინაიდან მას ჰსურს ამ ფაქტების
ისტორიაც გაარკვიოს. იგი გამოყოფს იმ შრეებს, რომლებიც
დედამიწას აგებენ, მტკიცედ დაადგენს მათ ასაკს და ცდილობს
ბუნების ზოგად კანონებზე დამყარებით შეიცნოს ის მიზეზე-
ბი, რომლებმაც მას დღევანდელი სახე მიანიჭა. ხელოვანის-
თვის, საზოგადოდ, ინტერესს მოკლებულია ყველა ეს ემპირიუ-
ლი მიმართება, სხვა ფაქტებთან შედარება და, აგრეთვე, მიზე-
ზობრივ დამოკიდებულებათა შეცნობა. ჩვენთვის ჩვეული
ემპირიული ცნებები შეგვიძლია ორ კლასად დავაჯგუფოთ მათი
პრაქტიკული ან თეორიული მნიშვნელობის თვალსაზრისით.
ცნებათა ერთი კლასი მიმართებაშია საგანთა გამოყენებასთან.
მისი კითხვაა: „რა გამოყენება აქვთ მათ?“ მეორე კლასი მი-
მართებაშია საგანთა მიზეზებთან. მისი კითხვაა: „საიდან?“ მაგ-
რამ როგორც კი ფეხს შევდგამთ ხელოვნების სამეფოში, ეს
კითხვები პირწმინდად უნდა დავივიწყოთ. საგანთა არსებობის,
ბუნებისა და ემპირიულ თვისებათა მიღმა, აქ უკვე საგან-

თა ფორმებს აღმოვაჩინეთ. ეს ფორმები არ წარმოადგენს საგან-
თა სტატიკურ ელემენტებს, არამედ ისინი იმ დინამიური
წესრიგის მანიშნებელია, რომელიც ბუნების ახალ პორიზონტს
გადაგვიშლის. სწორედ ხელოვნების უდიდეს თაყვანისმცემ-
ლებს მიაჩნდათ, რომ ხელოვნება მხოლოდ დანართი და სამ-
კაულია ცხოვრებისათვის. ამით ისინი აცინებდნენ ხელოვნების
ქემშარიტ მნიშვნელობას და ვერ შეეცნოთ მისი როლი ადამიან-
ურ კულტურაში. სინამდვილის ასეთი გაორმაგება მუდამ მე-
ტად საეჭვო ღირებულებისაა. ხელოვნების ნამდვილ მნიშ-
ვნელობასა და ფუნქციას მხოლოდ მაშინ ჩავწვდებით, თუ მას-
ში დავინახავთ მსოფლგაგების პრინციპსა და ჩვენი არსებობის
ნორმატულ დანიშნულებას. ძერწვის ხელოვნება მთელი თავი-
სი ფორმათსიმდიდრით გადაგვიშლის გრძნობად სინამდვილეს.
აბა რა გვეცოდინებოდა ფერთა აურაცხელი ნიუანსებისა და
ფორმათა სიუხვის შესახებ, რომ არ არსებულებოდა დიდ მხატ-
ვართა და მოქანდაკეთა ხელოვნება? ადამიანური არსებობის
იდუმალუბათა გაცხადებაა, ასევე, პოეზია. ლირიკული პოეზია,
პროზა და დრამა ნათლად გვიცნობიერებენ იმ უთვალავ შესაძ-
ლებლობებს, რომელთა შესახებაც მხოლოდ ბუნდოვანი წარ-
მოდგენა თუ მოგვეპოვება. დიდი ხელოვნება არც მხოლოდ
ასლია და არც მხოლოდ მიბაძვა, არამედ იგი ჩვენი შინაგანი
ცხოვრების ნამდვილი გამოვლენაა.

სანამ გრძნობად აღქმათა ტყვეობაში ვიმყოფებით, მხოლოდ
სინამდვილის ზედაპირს ვეხებით. ყოფიერების სიღრმეებში
რომ შევალწიოთ, სინამდვილეს აქტიურად და შემოქმედებითად
უნდა მივუდგეთ. მაგრამ რადგან ჩვენს ყოველდღიურ დამოკი-
დებულებას სინამდვილესთან სხვადასხვა მიზნები განსაზღვ-
რავს, ჩვენი ქმედებანი ვერ მიგვანიშნებს სინამდვილის ერთსა-
დაიმავე ასპექტს; ამიტომ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ სამყაროს
ცნებითი და წმინდა ჰერეტიითი სიღრმის შესახებ. პირველს
აღმოაჩინს მეცნიერება, ყოფიერების ჰერეტიითი ფენა კი მხო-
ლოდ ხელოვნებისათვის არის მისაწვდომი. მეცნიერება გვეხ-
მარება საგანთა და მოვლენათა საფუძვლებისა და მიზეზების
შეცნობაში. საპირისპიროდ ამისა, ხელოვნება გვაზიარებს
ფორმათა სინამდვილეს. მეცნიერებებში, მეტადრე კი, ბუნების-
მეცნიერებებში, მოვლენებს ჩავსდევთ მათ პირველ მიზეზ-

ბამდე, ზოგად კანონებსა და პრინციპებამდე. ხელოვნებაში ვიმსკვალებით უშუალო მონაცემებით, ვტკბებით მათი ნაირსახეობითა და ფერადოვნებით. ხელოვნებაში საქმე გვაქვს მოვლენათა ნაირსახეობასა და არა ერთსახეობასთან. თუმცა, გარკვეული აზრით, ხელოვნებაც შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც „შემეცნება“, მაგრამ მაშინ იგი სრულიად თავისებური შემეცნება იქნება. ჩვენ შეგვიძლია დავეთანხმოთ შეფტსბერის აზრს, რომ „ყოველი მშვენიერება ჭეშმარიტებაა“, მაგრამ მოვლენის ჭეშმარიტებას აქ თეორიულ-ცნებითად კი არ შევიმეცნებთ, არამედ მისი არსის „სიმპათეტური ჭკრეტის“ მეშვეობით⁴⁴. ჭეშმარიტების ეს ორი დეფინიცია თუმცა დიდად განსხვავებულია, მაგრამ ისინი არც ლოგიკურად შეუთავსებელია და არც ურთიერთგამომრიცხავი. სინამდვილის ცნებითი ინტერპრეტაცია მეცნიერების მიერ არ გამო-რიცხავს მხატვრულ ინტუიციას. ხელოვნების ყოველ განსაზღვრას, ასე ვთქვათ, საკუთარი პერსპექტივა აქვს და თავისი გარდატეხის კუთხე მოეპოვება. გრძნობადი აღქმების ფსიქო-ლოგია გვასწავლის, რომ ორთავე თვალის გამოუყენებლად არ გვექნებოდა სივრცის მესამე განზომილება. სამყაროს მთლიანი სურათის აგებას იმით ვახერხებთ, რომ საგნებს მრავალნაირად ვხედავთ და ასევე შინაგანად ვითვისებთ. *Rerum videre formas* როდია *rerum cognoscere causas*-ზე ნაკლებნიშვნელოვანი ამოცანა. ჩვენს ყოველდღიურ გამოცდილებაში მოვლენებს ვაკავშირებთ მიზეზობრიობისა და მიზნობრიობის მიხედვით. ვინაიდან მოვლენათა მიზეზები და პრაქტიკული მნიშვნელობა გვაინტერესებს, სამყაროს მიზეზობრივი, შესაბამისად, მიზნობრივი ახსნაც გასაგებია, ოღონდ ასეთი ახსნა არ წარმოადგენს „ხელუხლები“ სინამდვილის უშუალო წვდომას. ხელოვნება, საპირისპიროდ ამისა, გვასწავლის, საგ-

⁴⁴ De Witt. H. Parker, *The Principles of Aesthetics*, გვ. 39: „მეცნიერული ჭეშმარიტება მდგომარეობს გარეგანი ცდის ობიექტთა ზუსტ აღწერაში, ხოლო მხატვრული ჭეშმარიტება არის შთამგრძნობი გონითი ჭკრეტა, ე. ი. თვით ესთეტიკური განცდის მკაფიო და ცხადი გამოსახვა“. მეცნიერული და ესთეტიკური ცდის განსხვავების შესახებ მეტად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს პროფ. F. S. C. Northrop-ის ახლახან გამოქვეყნებული სტატია — ჟურნ. „Furioso“, 1, ნომ. 4, გვ. 71 შმდ.

ნებს „შევხედოთ“ პირდაპირ, კატეგორიულად აზროვნების ხაურველად. ხელოვნება გვაწვდის სინამდვილის უფრო მდიდარ, ცოცხალსა და ფერადოვან სურათს, მისი ფორმის კანონების უფრო ღრმა ცოდნას, ვინემ მთლიანად მეცნიერება. ადამიანისათვის ნიშანდობლივია, რომ იგი არ რჩება სამყაროს შემეცნების ერთადერთი მეთოდის ანაბარა, არამედ ძალა შესწევს თვალსაზრისის შეიცვალოს და სინამდვილის განსხვავებული ასპექტები ერთიან მსოფლხედვას მოარგოს.

X. ისტორია

ადამიანის რაობის აურაცხელმა და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო განსაზღვრებებმა, რაც ფილოსოფიის ისტორიაში დასტურდება, ახალ ფილოსოფიაში გააღვივა რწმენა იმისა, რომ ადამიანის დეფინიციის პრობლემა საერთოდ მცდარად არის დასმული და წინააღმდეგობრივია. ორტეგა-ი-გასეტი ერთგან ამბობს, რომ ჩვენ მოვესწარით ყოფიერების შესახებ კლასიკური ბერძნული თეორიისა და მასთან ერთად ანტიკური ანთროპოლოგიის რღვევას. „ბუნება საგანია, დიდი საგანი, რომელიც ბევრი პატარა საგნისაგან შედგება. რა სახისაც არ უნდა იყოს განსხვავებანი საგნებს შორის, მათ ყველას მაინც ერთი ძირითადი ხასიათი აქვთ, რაც უბრალოდ იმაში მდგომარეობს, რომ საგნები არიან, რომ ყოფიერება მოეპოვებათ. ეს ნიშნავს არა მარტო იმას, რომ ისინი არსებობენ, რომ ისინი აქ არიან, არამედ იმასაც, რომ მათ აქვთ მტკიცე და მოცემული სტრუქტურა ანუ კონსისტენცია... მეორე სახელი, რომელიც ამასვე გამოხატავს, არის სიტყვა „ბუნება“ და ბუნებისმეცნიერების საქმეა ბუნდოვანი მოჩვენების მიღმა ამ მყარი სტრუქტურის, ბუნების აღმოჩენა... მაგრამ დღეს ჩვენ ვიცით, რომ ბუნებისმეცნიერების ყველა არსებითად ამოუწურავი საკვირველებანი უნდა შეჩერდნენ იმ უცნაური სინამდვილის წინაშე, რასაც ადამიანურ არსებობას ვეძახით. რატომ? თუკი ყველა საგანმა თავიანთი საიდუმლოების დიდი ნაწილი ბუნებისმეცნიერებას გაანდო, ადამიანის არსებობა რაღად იჩენს ასეთ სოჭიუტეს? მიზეზი უთუოდ ღრმა და გადამწყვეტია; იქნებ,

უბრალოდ, ასეა: ადამიანი არ არის საგანი და მცდარია მსჯელობა ადამიანის ბუნებაზე, რამეთუ ადამიანს არა აქვს ბუნება... ადამიანური მყოფობა უთუოდ არ არის საგანი, მას არ გააჩნია ბუნება და, შესაბამისად ამისა, იგი მოაზრებულ უნდა იქნეს მატერიალურ მოვლენათა ამხსნელი კატეგორიებისა და ცნებებისაგან რადიკალურად განსხვავებული კატეგორიებითა და ცნებებით“.

დღემდე ჩვენი ლოგიკა იყო ყოფიერების ლოგიკა, დაფუძნებული ელვატური აზროვნების ფუნდამენტურ ცნებებზე. მაგრამ ნურასოდეს გვექნება იმედი იმისა, რომ ამ ცნებებით შევიმეცნებთ ყოველივე სხვა არსებულისაგან განსხვავებულ რაობას ადამიანისა. ელველთა ფილოსოფია წარმოადგენდა ადამიანური არსებობის რადიკალურ ინტელექტუალიზაციას. ახლაც დადგა უამი ამ მაგიური წრის გარღვევისა. „ადამიანის ყოფიერებაზე მსჯელობა რომ შევძლოთ, უნდა შევიმუშაოთ ყოფიერების არაელვატური ცნება, მსგავსად იმისა, როგორც შეიქმნა არაეკვლიდური გეომეტრია. დადგა დრო, რათა პერაკლიტეს დარგულმა უხვი ნაყოფი გამოიღოს“. მას შემდეგ, რაც შევიმუშავეთ იმუნიტეტი ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ, შევიცანით ნატურალიზმისაგან განთავისუფლებაც. „ადამიანს არა აქვს ბუნება; ის, რაც მას აქვს, ეს არის... ისტორია“¹.

მაგრამ დავა არსსა და ქმნადობას შორის, რომელიც პლატონის „თეეტეტში“ ისტორიის ფილოსოფიის ძირითად საკითხად არის მიჩნეული, გადაწყვეტას მაინც ვერ პოვებს, თუ ბუნებიდან ისტორიაზე გადავალთ. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შემდეგ დუალიზმი ყოფიერებასა და ქმნადობას შორის გვევლინება უფრო ლოგიკურ, ვინემ მეტაფიზიკურ დუალიზმად. ჩვენ აღარ ვლაპარაკობთ წმინდა მოძრაობის სამყაროზე აბსოლუტური სიმშვიდის სამყაროსთან დაპირისპირებით. სუბსტანცია და ცვალებადობა აღარ მიგვაჩნია ყოფიერების ორ სხვადასხვა სფეროდ, არამედ მათ განვიხილავთ

¹ Ortega y Gasset, *History as a System: Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, გვ. 293, 294, 300, 305, 313.

როგორც კატეგორიებს, როგორც ჩვენი ემპირიული შემეცნების პირობებსა და აპრიორულ წანამძღვრებს. ეს კატეგორიები საყოველთაო მნიშვნელობის პრინციპებია, ე. ი. ისინი არ არიან შემოზღუდული შემეცნების რომელიმე ცალკეული ობიექტით. ამიტომ მზად უნდა ვიყოთ იმისათვის, რომ ისინი ადამიანური ცდის ყველა ფორმაშია მოსალოდნელი. ისტორიული ყოფიერებაც ცდისეული ფაქტია და, როგორც ასეთი, არ აიხსნება მხოლოდ და მხოლოდ ცვალებადობის კატეგორიის გამოყენებით. ისტორიული სინამდვილე სუბსტანციური ელემენტის შემცველია; ეს ელემენტი, რასაკვირველია, არ შეიძლება იმდგვარადვე განისაზღვროს, როგორც მატერიალურ-ფიზიკური სინამდვილის ელემენტი. ამ ელემენტის დაუშვებლად, ორთეგა-იგასეტისებურად ვერ ვილაპარაკებდით ისტორიის, როგორც სისტემის, შესახებ, ხოლო სისტემა, მუდამ, თუ, პირდაპირ, შემთხვევათა იგივეობას არა, ისტორიულ კონტექსტთა იგივეობრივ სტრუქტურას მაინც გულისხმობს. ამ სტრუქტურულ იდენტობას, რაც ფორმალურია და არა მატერიალური, ყველა დიდი ისტორიკოსი წამოსწევს. ისინი მიგვიითიბებენ, რომ ადამიანს ისტორია აქვს, ვინაიდან იგი ბუნების მქონეა. ამავე შეხედულებას გამოთქვამდნენ ალორძინების ხანის გამოჩენილი ისტორიკოსები — მაგალითად, მაკიაველი. იგი შემდეგდროინდელ ისტორიკოსთაგანაც ბევრმა გაიზიარა. ისინი იმედოვნებდნენ, რომ დროის უწყვეტი მდინარებისა და ადამიანური არსებობის ნაირსახეობის მიღმა მიაკვლევდნენ ადამიანის ბუნების წარუვალსა და არსებით ნიშნებს. თავის ნააზრევში მსოფლიო ისტორიის შესახებ იაკობ ბურკჰარდტმა ისტორიკოსის ამოცანა განსაზღვრა, როგორც ისტორიის წილში უცვლელი, კვლავგანმეორებადი და ტიპიური ელემენტების აღმოჩენის მცდელობა, ვინაიდან ეს ელემენტები გამოძახილს პოვებენ ჩვენს აზროვნებასა და გრძნობებში².

ის, რასაც „ისტორიულ ცნობიერებას“ ვუწოდებთ, ადამიანის კულტურული განვითარების მეტად გვიანდელი მონაპოვარია. იგი არ დასტურდება დიდ ბერძენ ისტორიკოსთა გამო-

² Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. Jakob Oeri, 1905. გვ. 4.

ჩენამდე. არც ბერძენ ფილოსოფოსებს გაუანალიზებიათ ისტორიული აზროვნების ბუნება. კრიტიკული ძიება ჩაისახა მხოლოდ XVIII საუკუნეში. ისტორიის ცნება პირველად ვიკოსა და ჰერდერის შემოქმედებაში მომწიფდა. როდესაც ადამიანი პირველად დადგა დროის პრობლემის წინაშე, როდესაც მან თავი დააღწია თავისი უშუალო სურვილებისა თუ მოთხოვნისებების ვიწრო წრეს და საგანთდასაბამში ჩაიხედა, აღმოაჩინა ყოველივე არსისა და ქმნადობის არა ისტორიული, არამედ მითოსური საფუძველი. როგორც ფიზიკური, ისე ადამიანური სამყაროს გასაგებად მას უნდა მოეხდინა ამ სამყაროს პროექტირება მითოსურ წარსულზე. მითოსში ვხვდებით დროის მიხედვით საგანთა და მოვლენათა, აგრეთვე, ღვთაებრივი და ადამიანური სამყაროს წარმოშობის გამორკვევის პირველ ცდებს. მაგრამ ძველი კოსმოლოგიები და გენეალოგიები არ წარმოადგენს ისტორიულ ინტერპრეტაციებს ამ სიტყვის მკაცრი გაგებით. ამ მითებში დრო ჯერ კიდევ არ არის დანაწევრებული ნამყოფად, აწმყოფად და მომავლად, ვინაიდან იგი განიცდება განუწილველ, მთლიან უწყვეტობად. დროის მითოსური ხედვა ჯერ კიდევ მოკლებულია გარკვეულ სტრუქტურას. ჩვენ შეგვიძლია ამ პროცესის ცალკეულ სტადიებს თვალი გავადევნოთ ბერძნული ისტორიული აზროვნების განვითარებაზე დაკვირვებით ჰეროდოტედან თუკიდიდემდე. თუკიდიდე პირველი მოაზროვნეა, ვინც აღწერა და გამოიკვლია თავისი ხალხის ისტორია. მან დაგვიტოვა წარსულის სრულიად სალი და კრიტიკული შეფასება. მას კარგად ესმის, რომ ამით გადადგა ახალი და გადამწყვეტი ნაბიჯი. მას სჯერა, რომ მითოსური და ისტორიული აზროვნების, ლეგენდისა და სინამდვილის მკაცრი გამიჯვნა არსებითი ნიშანია მისი შემოქმედებისა, რასაც იგი „სამულამო საკუთრებას“ უწოდებს³. სხვა გამოჩენილი ისტორიკოსებიც ასევე მაღალი შეხედულებისა იყვნენ თავიანთ მოღვაწეობაზე. ავტობიოგრაფიულ ნარკვევებში რანკე მოგვითხრობს, თუ პირველად როგორ გამოეცხადა მას ისტორიკოსის მოწოდება. ჭაბუკობაში იგი დაუტყვევებია ვალტერ სკოტის რომანტიკულ-ისტორიულ თხზულებებს. იგი მათ კითხულობდა

³ γὰρ ἡμᾶς οἷς ἄξι, Thukydides, Der peloponesische Krieg, I, 22.

დიდი სიძკათიით, თუცა ზოგიერთ საკითხში არ ეთახხებოდა მათ. რანკე გაათცა იმ ფაქტმა, რომ ბრძოლა ლუდვიგ XI-სა და კარლოს მამაცს (ბურგუნდიელს) შორის მკვეთრად ეწინააღმდეგებოდა ისტორიულ ფაქტებს. „მე შევისწავლე ფილიპე დე კომინისა და თანამედროვეთა ცნობები, რომლებიც თან ერთვოდა ხსენებული ავტორის გამოცემებს და დაერწმუნდი, რომ არასოდეს არსებულან ლუდვიგ XI და კარლოს მამაცი იმ სახით, როგორც ისინი სკოტის „Quentin Durward“-ში იყვნენ წარმოდგენილი.

ასეთი შეჯერებით მივაგენი, რომ ისტორიული ჭეშმარიტება უფრო მშვენიერია, ყოველ შემთხვევაში, უფრო საინტერესოა, ვიდრე რომანი. მე ის განზე გადავდე და გადავწყვიტე, ჩემს შრომებში უკუმეგლო ყოველივე შეთხზულ-მოგონილი და მხოლოდ ფაქტებისთვის გაიჩნია ანგარიში“⁴.

მაგრამ ისტორიული ჭეშმარიტების ფაქტებთან გატოლება — *adaequatio rei et intellectus* — არ წარმოადგენს პრობლემის დამაკმაყოფილებელ გადაჭრას, არამედ იგი უფრო საეჭვო და დაუსაბუთებელი „გადაჭრაა“. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ისტორია ფაქტებით იწყება და, გარკვეული გაგებით, ეს ფაქტებია ჩვენი ისტორიული შემეცნების არა მარტო თავი, არამედ ბოლოც, ალფა და ომეგა. მაგრამ რას ნიშნავს ისტორიული ფაქტი? ყოველი ფაქტიური ჭეშმარიტება თეორიული მომენტების შემცველია⁵. როცა ფაქტებზე ვლაპარაკობთ, ვგულისხმობთ არა უბრალოდ ჩვენს უშუალო გრძნობად მონაცემებს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, ემპირიულ, ე. ი. ობიექტურ ფაქტებს. მაგრამ ობიექტურობა არ გვეძლევა მარტივად; მას საფუძვლად უდევს მსჯელობის რთულ აქტთა მთელი წყება. ამიტომაც მეცნიერულ—ფიზიკურ, ბიოლოგიურ და ისტორიულ—ფაქტებს შორის განსხვავებათა გარკვევამდე უნდა ჩავატაროთ მსჯელობათა ანალიზი. ჩვენ უნდა შევისწავლოთ შემეცნების ის ფორმები, რომლებიც გვიქმნიან ფაქტების გაგების შესაძლებლობას

⁴ Ranke, Aufsätze zur eigenen Lebensgeschichte (ნოემბერი, 1885); Sämtliche Werke, ed. A. Dove, ტ. 53, გვ. 61.

⁵ „უმთავრესი იმის მიხედვარაა, რომ ყოველივე ფაქტიური უკვე თეორიას წარმოადგენს“. Goethe, Maximen und Reflexionen, გვ. 125.

რა განსხვავებაა ფიზიკურ და ისტორიულ ფაქტებს შორის? ორივე ერთიდამავე სინამდვილის ნაწილია, ორთავეს ობიექტური ჭეშმარიტება მიეწერება. მაგრამ ამ ჭეშმარიტების ბუნების შესაცნობად სრულიად სხვადასხვა გზებს მივმართავთ: ფიზიკურ ფაქტს შევიმეცნებთ დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის საშუალებით; ფიზიკური ობიექტის დადგენის პროცესი დასრულებულად ჩაითვლება, თუ მოვლენას მათემატიკური ენით, რიცხვით მიმართებათა ენით გამოვსახავთ. ფიზიკური მოვლენა, რომელიც არ აღიწერება ამ სახით, ე. ი. რომელსაც ვერ განვსაზღვრავთ მთელი რიგი გაზომვების მეშვეობით, არ ჩაითვლება ფიზიკური სამყაროს კუთვნილებად. მაქს პლანკის განმარტებით, ფიზიკოსის ამოცანაა: ყველა გაზომვადი საგანი გაზომოს და ყველა არაგაზომვადი საგანი გაზომვად საგნად აქციოს. მაგრამ ყველა ფიზიკური საგანი ან მოვლენა როდი იზომება უშუალოდ. შეიძლება ითქვას, რომ, უმეტესად, იძულებული ვართ შემოვიფარგლოთ ვერიფიკაციისა და გაზომვის არაპირდაპირი მეთოდებით. მაგრამ ფიზიკური ფაქტი, როგორც წესი, მიზეზობრივ კავშირშია იმ მოვლენებთან, რომლებიც ემორჩილებიან უშუალო დაკვირვებასა და გაზომვას. თუ ფიზიკოსი საეჭვოდ მიიჩნევს ექსპერიმენტის შედეგებს, მას შეუძლია მისი გამეორება და გაუმჯობესება. თავისი ობიექტები მას დროის ყოველ მონაკვეთში ეძლევა და ისინი მუდამ „მზად არიან“ პასუხი გასცენ ექსპერიმენტატორის შეკითხვებს. ისტორიკოსი კი სულ სხვა ვითარებაშია. მისი ობიექტები წარსულს ეკუთვნის. ჩვენ არ ძალგვიძს წარსულის მოვლენები ისე აღვადგინოთ და გავაცოტხლოთ, რომ ისინი რეალურ, ამჟამინდელ სინამდვილეს გავუთანაბროთ. რისი ძალაც შეგვწევს, ეს არის მხოლოდ წარსულის „მოგონება“, რომლის მეოხებითაც მას ვანიჭებთ არა რეალურ, არამედ იდეალურ ყოფიერებას. ყოველი ისტორიული კვლევის ძირითადი პირობაა იდეალური გონითი კონსტრუქცია და არა ემპირიული დაკვირვება. მეცნიერული ფაქტი უკვე პასუხია ფაქტის გამოკვლევამდე დასმულ მეცნიერულ კითხვაზე. მაგრამ რომელ ობიექტებს მიუყენებდა ისტორიკოსი ასეთ კითხვებს? ისტორიკოსი უძღურია სიცოცხლე მიანიჭოს თავის ობიექტებს, ან ზედმიწევნით გადმოსცეს წარსული სინამდვილე. იგი მხოლოდ შემოვლით თუ მიაღწევს წარ-

სულ მოვლენებსა და პიროვნებებს, ამ საქმეში მრჩეველად მოუხმობს რა ისტორიულ წყაროებს. მაგრამ ისტორიული წყაროები როდია ფიზიკური ობიექტები ამ ცნების ჩვეულებრივი მნიშვნელობით. ყველა ფიზიკური ობიექტის საპირისპიროდ, ისინი შეიცავენ ახალსა და თავისებურ მომენტს. ისტორიკოსიცა და ფიზიკოსიც მატერიალურ სამყაროში ცხოვრობენ, მაგრამ ის, რასაც ისტორიკოსი კვლევის დასაწყისშივე აწყდება, ფიზიკური საგნები კი არ არის, არამედ — სიმბოლურ ფორმათა ნაირსახეობა ანუ „სიმბოლური სამყაროა“. ჯერ იგი ამ სიმბოლოთა გაგებას უნდა დაეუფლოს. რომელსაც გნებავთ, ისტორიულ ფაქტს, რაგინდ ცხადიც უნდა იყოს იგი, მხოლოდ სიმბოლოთა წინამძეალი განმარტებით თუ გავიგებთ და განვსაზღვრავთ. არა საგნები და მოვლენები, არამედ წერილობითი თუ სხვა ხასიათის ძეგლები წარმოადგენს ისტორიკოსის პირველსა და უშუალოდ მოცემულ ობიექტებს. ეს სიმბოლური ფორმებია ის მედიუმი, რომლის მეშვეობითაც ისტორიკოსი შეიმეცნებს კონკრეტულ, რეალურ მოვლენებს — წარსულის მოქმედ პირებსა და გარდასულ ამბებს.

ვიდრე ამ პრობლემის ზოგად განხილვას შევუდგებოდე, ხსენებულ ვითარებას ცხადვყოფ კონკრეტული მაგალითის მეოხებით. რამდენიმე ათეული წლის წინათ, ეგვიპტეში, ერთი სახლის ნანგრევებქვეშ იპოვეს ძველი პაპირუსი. იგი ასახავდა რომელიღაც ვეჟილისა თუ ნოტარიუსის ჩანაწერებს, სავაჭრო ხელშეკრულებებს, ანდერძის ფრაგმენტებსა და სხვ. სანამ პაპირუსს იპოვიდნენ, იგი უბრალოდ მატერიალური სამყაროს ნაწილი იყო და მეტი არაფერი; მას არ გააჩნდა ისტორიული ღირებულება და, ასე ვთქვათ, ისტორიული არსებობა. მაგრამ, სულ მალე, პირველის ქვეშ მეორე ტექსტიც აღმოაჩინეს. ამ ტექსტის გულმოდგინე შესწავლამ ცხადყო, რომ ხელთ ჰქონდათ მენანდრეს ოთხი უცნობი კომედიის ნაწყვეტები. ხსენებულმა აღმოჩენამ სრულიად შეცვალა პაპირუსის ხასიათი და მნიშვნელობა. „ბუნების ნაწილიდან“ იგი გადაიქცა უდიდესი ღირებულებისა და ინტერესის მქონე ისტორიულ საბუთად, რომელმაც შუქი მოჰფინა ბერძნული ლიტერატურის განვითარების მნიშვნელოვან ეპოქას. მაგრამ ტექსტის მნიშვნე-

ლობა არ გარკვეულა უშუალოდ. ხელნაწერმა გაიარა ყოველ-
მხრივი კრიტიკული შემოწმება; ის გახდა საგულდაგულო ენობ-
რივი, ფილოლოგიური, ლიტერატურულ-კრიტიკული და ესთე-
ტიკური გამოკვლევის საგანი. ამ საქმოდ რთული ანალიზების
შემდეგ პაპირუსი აღარ გამოიყურებოდა უბრალო ნივთად. მან
შეიძინა მნიშვნელობა და გადაიქცა ბერძნული კულტურის,
ცხოვრებისა და პოეზიის სიმბოლოდ, რომლებიც ამიერიდან
სხვა შუქით გასხივოსნდა⁶. ყოველივე ეს სავსებით ნათელია, უც-
ნაური კი ის არის, რომ უმეტესობა ახალი გამოკვლევებისა
ისტორიული მეთოდისა და ისტორიული ჭეშმარიტების შესა-
ხებ გვერდს უვლიდნენ ისტორიული მეცნიერების სწორედ ამ
უმთავრეს თვისებას. ისტორიკოსები უმეტესად გატაცებულნი
იყვნენ ისტორიისა და ბუნებისმეცნიერების ლოგიკურ-მეთო-
დური გარჩევით და ყურადღებას არ აქცევდნენ მათი ობიექ-
ტების სხვაობას. მათ არ დაუზოგავთ ენერგია ისტორი-
ის ახალი ლოგიკის ასაგებად. მაგრამ ამ ცდებმა უნაყოფოდ
ჩაიარა, ვინაიდან, როგორც ცნობილია, ლოგიკა მეტად მარტი-
ვი და ერთგვაროვანი მეცნიერებაა. იგი ერთია, ვინაიდან ერთია
ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტების ძიებისას ისტორიკოსი იმავე ფორ-
მალური, ლოგიკური წესებით მოქმედებს, რითაც ბუნებისმეცნი-
ერი. თავის მსჯელობებსა, დასაბუთებაში, ინდუქციურ დასკვ-
ნებსა და მიზეზთა კვლევის მეთოდებში იგი ზუსტად ისევე
უწევს ანგარიშს აზროვნების ზოგად კანონებს, როგორც ფიზი-
კოსი ან ბიოლოგი. სანამ თეორიული ცნობიერების ეს ძირი-
თადი ქმედებანი არ გარკვეულა, მეცნიერებათა შორის გან-
სხვავებას ვერ დავადგენთ. ამ პრობლემების ძიებისას უნდა
დავეთანხმოთ დეკარტის სიტყვებს: „ვინაიდან ყველა მეცნიერე-
ბა ერთობლივად სხვა არაფერია, თუ არ ადამიანის გონება,
რომელიც მუდამ ერთი და იგივეა, რაგინდ ბევრ საგანსაც
უნდა მიეყენებოდეს იგი და რომელიც ამათგან იმაზე მეტ გან-
სხვავებას არ იძენს, რასაც მზის შუქი მის მიერ განათებულ

⁶ უფრო დაწვრილებით ამ აღმოჩენის შესახებ იხ. Gustave Lefebvre, *Fragments d'un manuscrit de Ménandre, découverts et publiés* (Kairo, Impression de l'Institut Français d'Archéologie, 1907).

საგანთა მრავალფეროვნებისაგან, — ამიტომ მოკლებულნი ვართ რაიმე საფუძველს იმისათვის, რომ ადამიანის გონება ამა თუ იმ საზღვრებში მოვამწყვდიოთ“⁷.

რარიგ განსხვავებულიც უნდა იყოს ადამიანური შემეცნების საგნები, შემეცნების ფორმები მულამ შინაგანად ერთიანი და ლოგიკურად არაწინააღმდეგობრივია. ისტორიული და ბუნებისმეცნიერული აზროვნება ერთიმეორისაგან განირჩევა თავიანთი საგნებით და არა თავიანთი ლოგიკური ფორმით. თუ ამ განსხვავების დახასიათებას მოვინდომებთ, საკმარისი არ იქნება, განვაცხადოთ, ბუნებისმეცნიერი დღევანდელ ობიექტებს იკვლევს, ხოლო ისტორიკოსი გარდასულ მოვლენებსო. ასეთი განსხვავება გაუგებრობებს გამოიწვევს. ბუნებისმეცნიერსაც ისტორიკოსის მსგავსად შეუძლია იკვლიოს საგანთა არა უშუალოდ ცნობილი წარსული. მაგალითად, 1755 წელს, კანტმა წამოაყენა ასტრონომიული თეორია, რომელიც ბოლოს გადაიქცა მატერიალური სამყაროს უნივერსალურ ისტორიად. კანტმა ახალი ფიზიკური მეთოდები — ნიუტონის მექანიკისა — გამოიყენა ბუნებისისტორიული პრობლემის გადასაჭრელად. თანახმად კანტის ნებულარობის თეორიისა, უნივერსუმის დღევანდელი სახე წარმოიშვა მატერიის ადრინდელი ქაოსური მდგომარეობიდან. აქ საქმე ეხებოდა ბუნების ისტორიის პრობლემას, ოღონდ ეს არ იყო „ისტორია“ ჩვეულებრივი, სპეციალური მნიშვნელობით. ისტორიის მიზანია განსაზღვროს არა ფიზიკური სამყაროს ადრინდელი მდგომარეობა, არამედ — ადამიანური არსებობისა და კულტურის აწ გარდასული ვითარება. ამ ამოცანის გადაჭრაში მას შეუძლია გამოიყენოს ბუნებისმეცნიერული მეთოდები. მაგრამ იგი ვერ შემოიფარგლება მარტოოდენ ისეთი მონაცემებით, რომლებიც ამ მეთოდებით კვლევას საჭიროებს. არ არსებობს საგანი, რომელიც გამოხატის შექმნიდა ბუნების კანონებში. არც ისტორიული საგნებია არაისტორიულ რეალობას მოწყვეტილი; ისინიც ფიზიკურ ობიექტთა ერთობლივი კავშირის წევრებია. და მაინც, ისტორიული

⁷ Descartes, *Regulae ad directionem Ingenii*, I: Oeuvres, edd. Charles Adam, Paul Teunery, პარიზი, 1897, x, გვ. 360.

საგნები განეკუთვნება, ასე ვთქვათ, უფრო მაღალ განზომილებას. ის, რასაც „ისტორიის საზრისს“ ვუწოდებთ, არც სახეს უცვლის საგნებს და არც ახალ რასმე აღმოგვაჩენინებს; სამაგიეროდ, იგი ახალ სიღრმეს ანიჭებს საგნებსა და მოვლენებს. ბუნებისმეცნიერი წარსულს იკვლევს იმ ცნებებითა და კატეგორიებით, რაც აწმყოზე დაკვირვებით მოუპოვებია. იგი აწმყოს აკავშირებს წარსულთან, მიჰყვება რა მიზეზ-შედეგთა ჯაჭვს აწმყოდან წარსულისაკენ. აწმყოში იგი წარსულის ნაკვალევს დაეძებს. ამ მეთოდს მიმართავენ, მაგალითად, გეოლოგიაში, ასევე, პალეონტოლოგიაში. ისტორიაც წარსულის ანაბეჭდს იკვლევს; უამისოდ იგი ერთი ნაბიჯითაც ვერ წაიწვედა წინ; ოღონდ ეს არის ისტორიის მხოლოდ პირველი და შემამზადებელი ამოცანა. გარდასულ მოვლენათა ამგვარ, ცდისეულ საფუძველზე დამყარებულ რეკონსტრუქციას ისტორიული კვლევა სიმბოლურ რეკონსტრუქციასაც უმატებს. ისტორიკოსის ვალია არა მარტო იცოდეს თავისი საბუთებისა თუ ძეგლების წაკითხვა-განმარტება, არამედ წარსულის ამ უტყვევადმონაშთებს მიიჩნევდეს ცოცხალ მაცნებებადაც, რომლებიც თავისებური ენით მოგვმართავენ. მათ სიმბოლურ საზრისს ვერ დავადგენთ უშუალოდ. ენათმეცნიერების, ფილოლოგიისა და ისტორიული მეცნიერების ამოცანაა წარსულის ნაშთთა ამეტყველება და მათი ენის გაშიფვრა. არსებითი განსხვავება ისტორიის მეცნიერებასა და გეოლოგიას ან პალეონტოლოგიას შორის ამ სპეციალურ ამოცანაშია საძიებელი და არა ისტორიული მეცნიერების ლოგიკურ სტრუქტურაში. ისტორია დარჩება დალუქულ წიგნად, თუ ისტორიკოსი თავს ვერ გაართმევს საკუთარ ძეგლთა სიმბოლური ენის გაშიფვრას. გარკვეული გაგებით, ისტორიკოსი უფრო ენათმეცნიერია, ვინემ ბუნებისმეცნიერი, იმ განსხვავებით, რომ ისტორიკოსი იკვლევს არა მარტო კაცობრიობის ცოცხალსა და მკვდარ ენებს, არამედ ცდილობს სხვადასხვა ჯურის სიმბოლურ ენათა დაფარული აზრის ამოცნობასაც. ისტორიკოსს ტექსტი წინ უდევს არა მარტო წიგნების, ვთქვათ, ქრონიკების ან მემუარების სახით, არამედ მან უნდა გამოიცნოს იეროგლიფებიც და ლურსმული წარწერებიც, ჩაუკვირდეს სურათების ფერს, გულდასმით შეისწავლოს მარმარილოსა თუ ბრინჯაოს გამოსა-

ხულებები, კათედრალები თუ ტაძრები, გემები თუ მონეტები. მაგრამ ისტორიკოსი არც ანტიკვარია—წარსულის ფასეულობათა შემგროვებელი და შემნახველი. მისი სურვილია გარდასულ ეპოქათა სულის გაცოცხლება. ეპოქის სულს იგი დაექებს მის კანონებსა და თქმულებებში, მწერლობასა და სამართალში, სოციალურ ინსტიტუტებში, პოლიტიკურ პროგრამებსა და რელიგიური ღვთისმსახურების ფორმებში. ნამდვილი ისტორიკოსისათვის ემპირიული მასალა წარსულის ცოცხალი მოწმეა და არა უსიცოცხლო გადმონაშთი. ისტორია შეიძლება დაგვეხასიათებინა როგორც წარსულის მიმოფანტულ ნაშთთა, *disiecta membra*-ს გაერთიანებისა და მათთვის ახალი სახის მინიჭების მცდელობა.

ისტორიის ფილოსოფიის ახალ დამფუძნებელთა შორის ისტორიის ეს ასპექტი ყველაზე ნათლად ჰერდერს ჰქონდა გააზრებული. ჰერდერის ნაშრომები წარსულ მოვლენათა უბრალო თავმოყრა კი არ არის, არამედ მათში აღბეჭდილია ისტორიულ ფაქტთა სრულიად ახლებური ხედვა. ჰერდერს ვერ ვუწოდებთ საკუთრივ ისტორიკოსს. მას არ შეუქმნია მნიშვნელოვანი ისტორიული ნაშრომი. ის ვერც ჰეგელს შეედრება თავისი ფილოსოფიური შემკვიდრებით. მიუხედავად ამისა, იგი ითვლება ახალი თვალსაზრისის დამწერგავად ისტორიაში. ჰერდერის გარეშე არ შეიქმნებოდა რანკესა და ჰეგელის შრომები, ვინაიდან მას ჰქონდა გასაოცარი ნიჭი ცოცხლად წარმოესახა შორეული სინამდვილე, აემეტყველებინა ადამიანური კულტურის ფრაგმენტები და გადმონაშთები. სწორედ ამ თვისებით აღაფრთოვანებდა ჰერდერი გოეთეს. თავის ერთ-ერთ წერილში იგი წერდა: ჰერდერის მიერ გადმოცემული ისტორია როდია „ადამიანთა“ მხოლოდ „ნაჭუჭი და საბურველი“. გოეთეს უზომო აღტაცებას ჰერდერის ნიჭით მოწმობს მისივე წერილები ჰერდერისადმი⁸. ასეთი „პალინგენეზისი“, წარსულის ასეთი აღდგენა, დიდ ისტორიკოსთა ნიშანდობლივი თვისებაა. ფრიდრიხ შლეგელი ისტორიკოსს „წარსულის წინასწარმეტყველს“ უწოდებს⁹. ისტორიას არ ძალუძს მომავლის წინასწარმეტყვე-

⁸ Goethe an Herder, Mai, 1775, Briefe (ვაიშარის გამოც.), II, 262.

⁹ Athenäumsfragmente, 80.

ლება. მას მხოლოდ წარსულის ახსნა შეუძლია. მაგრამ რადგანაც ადამიანის ცხოვრება მთლიანი ორგანიზმია, სადაც ყველა ელემენტი ურთიერთს განსაზღვრავს და ერთი ელემენტი ყველა დანარჩენით აიხსნება, ამიტომ წარსულის გაგება მომავლის უკეთ დანახვაცაა, რაც, თავის მხრივ, გავლენას ახდენს ჩვენს გონითსა და სოციალურ არსებობაზე. სამყაროს ორმაგი ხედვა — მომავლის ხედვა და წარსულის დანახვა — ისტორიკოსს აპოვნინებს თავისი კვლევის ამოსავალ წერტილს. ეს წერტილი მხოლოდ და მხოლოდ აწმყოშია. ისტორიკოსი ვერ გაარღვევს თანადროული გამოცდილების საზღვრებს. ისტორიული შემეცნება თუმცა უპასუხებს გარკვეულ კითხვებს წარსულისა, მაგრამ თავად ეს კითხვები აწმყოში დაისმის და აწმყოთია ნაკარნახევი. ისინი ეფუძნება თანადროულობის გონით ინტერესებსა და ეთიკურ-სოციალურ მოთხოვნებს. წარსული და აწმყო უთუოდ კავშირშია ერთმანეთთან, მაგრამ ამ კავშირიდან ჩვენ შეგვიძლია გამოვიტანოთ სრულიად სხვადასხვაგვარი დასკვნა ისტორიული ცოდნის სარწმუნო ხასიათისა და ღირებულების შესახებ.

ახალ ფილოსოფიაში რადიკალური „ისტორიზმის“ მქადაგებლად კროჩე გვევლინება. იგი ასე განმარტავს თავის პოზიციას: ისტორია არ არის მთლიანი რეალობის მხოლოდ ნაწილი. ყოფიერება სავსებით ემთხვევა ისტორიულ ყოფიერებას. კროჩეს შეხედულება აიგივებს ფილოსოფიასა და ისტორიას. ისტორიულის მიღმა აღარ გვრჩება ყოფიერების სფერო, რომელიც მხოლოდ ფილოსოფიისათვის იქნებოდა მისაწვდომი¹⁰. საპირისპირო დასკვნა გამოაქვს ნიცშეს. იგი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ წარსულის ახსნა შესაძლებელია მხოლოდ იმის მეშვეობით, რაც აწმყოში უმთავრესია. თავის წიგნში — „არასამდროისო განაზრებანი“, — სადაც ნიცშე პირველად წარმოგვიდგა თანამედროვე კულტურის ფილოსოფოსად და კრიტიკოსად, იგი თავს ესხმის ჩვენი დროის ე. წ. „ისტორიულ საზრისს“, როგორც ჩვენი კულტურის საფრთხესა და

¹⁰ ამ საკითხის შესახებ იხ. Guido Calogero, *On the So-Called Identity of History and Philosophy; Philosophy and History*, ვსებვა, მიძღვნილი ერნსტ კასირერისადმი, გვ. 35—52.

არა მის უპირატესობას ან დამსახურებას. ნიცშეს რწმენით, ისტორია სწეულებაა, რომელსაც ჩვენ შევეუპყროვართ. ისტორიას არ გააჩნია სხვა მნიშვნელობა, თუ არა ის, რომ ემსახუროს ცხოვრებას და მოქმედებას. მაგრამ თუ მსახური ძალაუფლებას დაისაკუთრებს და ბატონად გაგვიხდება, იგი ჩვენს სასიცოცხლო ენერჯიასაც დაამუხრუჭებს. ისტორიის სიჭარბე ცხოვრებას ადუნებს და აძბუნებს. იგი ღონეს აცლის ახალ წამოწყებათა მძლავრ იმპულსს და ბოჭავს სამოქმედო ენერჯიას, ვინაიდან წარსულის დავიწყება, უმეტესად, ადამიანის ამოქმედების საწინდარია. უკიდურესობამდე მიყვანილი და შეუზღუდავად მოქმედი ისტორიული საზრისი ამღვრევს მომავლის ხედვას¹¹. ნიცშეს ამ მსჯელობას საფუძვლად უდევს პრაქტიკული და თეორიული ცხოვრების ხელოვნური გამიჯვნა. როდესაც ნიცშე ისტორიას უტევდა, ის ჯერ კიდევ შოპენჰაუერის მოწაფე და მიმდევარი იყო. მას ცხოვრება მიაჩნდა ბრმანების გამოვლენად. ბრმა და შეუცნობელი ნება გამოცხადდა ჰემმარიტად მოქმედი არსებობის უშუალო პირობად; აზროვნებასა და ცნობიერებას სასიცოცხლო ძალა დაუპირისპირდა. მაგრამ თუ ჩვენ არ გავიზიარებთ ნიცშეს ამ წანამძღვრებს, კრიტიკულად უნდა მივუდგეთ აქედან გამომდინარე დასკვნებსაც. სრულიად უეჭველია, რომ წარსულის ცნობიერება არც ადუნებს და არც აჩაჩანაკებს ჩვენს სასიცოცხლო ძალებს. ისტორიული ცოდნის სწორად გამოყენება თავდება იმისა, რომ აწმყოს პირუთვნელად განვსჯით, ხოლო მომავალს პასუხისმგებლობით მოვეკიდებით; ვინც არ იცის თავისი აწმყო და წარსულის საზღვრები, ის ვერც მერმისზე მოახდენს რაიმე ზეგავლენას. როგორც ლაიბნიცი იტყოდა: *on recède pour mieux sauter* — უკან ვიხევთ, რათა უკეთ გადავხტეთ. ჰერაკლიტემ მარჯვედ დაახასიათა ფიზიკური სამყარო: *ὄντις ἄνω κίεω μίτη*¹². სრულიად გარკვეული გაგებით ეს მსჯელობა შეგიძლია ისტორიულ სამყაროსაც მივუყენოთ. ჩვენი ისტორიუ-

¹¹ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1874, ნაწ. II.

¹² Fragment 60: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 33. 164.

ლი ცნობიერებაც „დაპირისპირებულთა ერთიანობაა“. იგი აკავშირებს დროის მხრივ საპირისპირო მოვლენებს, რითაც ალგვიძრავს ადამიანური კულტურის უწყვეტობის განცდას.

კულტურის ასეთი ერთიანობა და უწყვეტობა განსაკუთრებული სიცხადით მოჩანს მათემატიკის, ბუნებისმეცნიერებებისა და ფილოსოფიის ისტორიაში. ძნელი წარმოსადგენია ვისმე დაეწერა მათემატიკისა და ფილოსოფიის ისტორია და საფუძვლიანად არ სცოდნოდა მათი ძირითადი პრობლემები. ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტები, დიდ მოაზროვნეთა თეორიები თუ სისტემები, საზრისის გარეშე, მხოლოდ და მხოლოდ გაუგებარი ფაქტებია. ისტორიაში ბოლო არ უჩანს მათი საზრისის გამორკვევის ცდებს. გაჩნდება თუ არა ახალი თვალსაზრისი წარსულის გონითი მოვლენების მიმართ, მყისვე ხდება ძველი პოზიციის გადასინჯვა. ამის საუკეთესო ნიმუშია სოკრატეს შესახებ ჩვენი წარმოდგენის ცვალებადობა. ჩვენთვის ცნობილია ქსენოფონტისა და პლატონის სოკრატე, ასევე, სკეპტიკოსი, მისტიკოსი, რაციონალისტი და რომანტიკოსი სოკრატე. ამათგან არც ერთი არ არის მეორის მსგავსი და არც რომელიმეა უმართებულო, არამედ ყოველი მათგანი წინ წამოსწევს სოკრატეს სულისა და გონების ამა თუ იმ განსაკუთრებულ თვისებას. პლატონისათვის სოკრატე დიდი დიალექტიკოსი და ზნეობის დიდი მოძღვარია, მონტენისათვის — არადოგმატურად მოაზროვნე ფილოსოფოსი, ვინც აღიარებს თავის უმეცრებას, ხოლო ფრიდრიხ შლეგელი და რომანტიკოსები სოკრატეს ირონიას წამოსწევენ.

ფილოსოფიის ისტორიამ შემოგვინახა რამდენიმე პლატონი: მისტიკოსებისა და ნეოპლატონიზმის; ქრისტიანული მოძღვრების, ავეგუსტინესი და მარსილიო ფიჩინოს; რაციონალიზმისა და მოსე მენდელსონის... ამათ ემატება პლატონის კანტისეული გააზრებაც. იქნებ ყოველივე ეს ღიმილის მომგვრელიც იყოს, მაგრამ მას თავისი უპირატესობაც ახლავს: სხვადასხვაგვარ გააზრებას თავ-თავისი წვლილი შეაქვს პლატონის ფილოსოფიის განმარტებასა და სისტემატურ შეფასებაში. ყოველმა ინტერპრეტაციამ გამოკვეთა ერთი გარკვეული ასპექტი, რომელშიაც

შევიძლია დავინახოთ მისი შემოქმედება, მაგრამ ამ ასპექტის შექმნევა აზროვნების რთულ პროცესს მოითხოვს. კანტი ამ ფაქტს განმარტავს თავის „წმინდა გონების კრიტიკაში“, როცა პლატონის შესახებ წერს: „... არცთუ იშვიათად... თავის საგანზე ავტორის მიერ გამოთქმულ აზრთა შეჭერებით. თვით მასზე უკეთ გამოვიცნობთ, რისი თქმაც ჰსურდა. საკუთარი ცნების არასრულად განსაზღვრის გამო, იგი, ზოგჯერ, თავისივე შეხედულების საპირისპიროდ ლაპარაკობს ან ფიქრობს“¹³.

ფილოსოფიის ისტორიაში ძალზე იშვიათია, რომ ამა თუ იმ ფილოსოფიური ცნების შემომტანს სრულად განესაზღვროს თავისივე ცნება. ფილოსოფიური ცნების შემთხვევაში, საერთოდ, დეფინიცია უფრო პრობლემაა, ვინემ პრობლემის გადაწყვეტა; მისი ჭეშმარიტი აზრი შეიძლება მიუწვდომელი დარჩეს მანამდე, სანამ კვლევა ჯერ კიდევ პირველ, იმპლიციტურ სტადიაში იმყოფება, ხოლო ამგვარი გადასვლა იმპლიციტურიდან ექსპლიციტურ სტადიაში ხანგრძლივი პროცესია და მისი განხორციელება მომავლის საქმეა.

იქნებ შემოგვედავონ, რომ ინტერპრეტაცია-რეინტერპრეტაციის ეს უწყვეტი პროცესი თუმცა აუცილებელია გონის ისტორიაში, მაგრამ არა „რეალურ“, არა კაცობრიობის ისტორიაში: „რეალურ“ ისტორიაში საქმე გვაქვს მყარ და ხელშესახებ ფაქტებთან, რომელთა გასაგებად მათ შესახებ, უბრალოდ, ცნობების მოწოდებაც იკმარებს. მე კი ვფიქრობ, რომ ვერც პოლიტიკის ისტორია ასცდება ამ ზოგად მეთოდოლოგიურ წესს. ის, რაც ძალის მქონეა დიდ ფილოსოფოსთა და შემოქმედთა ინტერპრეტაციისათვის, ძალის მქონეა, აგრეთვე, დიდ პოლიტიკოსთა შეფასებისათვის. ფრიდრიხ გუნდოლფის წიგნში გამოკვლეულია არა მარტო ცეზარი, არამედ მისი აღზევების ისტორია, მისი ხასიათისა და პოლიტიკური მისიის სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია ანტიკური რომიდან დღევანდლამდე¹⁴. თვით ჩვენს სოციალურ და პოლიტიკურ

¹³ Kant, Kritik der reinen Vernunft.

¹⁴ Friedrich Gundolf, Caesar, Geschichte seines Ruhms, ბერლინი, 1924.

ცხოვრებაშიაც მრავალი ტენდენცია თავის სრულ ძალასა და მნიშვნელობას შედარებით გვიანდელ სტადიაში გამოავლენს. პოლიტიკური იდეალი და სოციალური პროგრამა ხშირად ქმედითობას იძენს ხანგრძლივი განვითარების შემდეგ, მას შემდეგ, რაც მისი გამოცხადებიდან კარგა ხანი გაივლის. თავის „შეერთებული შტატების ისტორიაში“ მორისონი წერს, რომ „...ადრინდელი ამერიკის ბევრ იდეას ამ იდეათა სამშობლოში აქვს ფესვები. ინგლისში ამ იდეებს ძალა ჰქონდა საუკუნეთა მანძილზე, თუმცა კი მათ განხორციელებას მუდამ აფერხებდნენ ტიუდორები და ვიგები. ხოლო ამერიკაში ეს იდეები თავისუფლად ვითარდებოდა. ამიტომაცაა, რომ ჩვენს ძველ, გაქვავებულ ინგლისურ შეხედულებებსა და ცრურწმენებს ამერიკულ Bills of Rights-ში ვხვდებით, ხოლო ინგლისში კარგა ხნის მოძველებული ორგანიზაციები შეერთებულმა შტატებმა XIX საუკუნის შუახანებამდე შემოინახა. შეერთებულ შტატებს პირველ ხანებში უნდა განხორციელებინათ მათთვის გაუცნობიერებელი ის მისია, რაც ბრიტანულ კონსტიტუციაში მხოლოდ საჭაროდ იყო გამოცხადებული და მათვე უნდა გაემართლებინათ იმ პრინციპების მნიშვნელობა, რომლებიც მეფე გიორგი III-ის ღროინდელ ინგლისში დიდი ხნის მივიწყებული იყო“¹⁵.

მშრალი ფაქტები არამც და არამც არ წარმოადგენს ჩვენი ინტერესის საგანს პოლიტიკის ისტორიაში. ჩვენ არა მარტო საქმე გვაინტერესებს, არამედ—საქმის ჩამდენიც. ჩვენი წარმოდგენა პოლიტიკურ მოვლენებზე იმ წარმოდგენას ემყარება, რაც ჩვენ შეგვექმნა ამ მოვლენებთან დაკავშირებულ პიროვნებებზე. საკმარისია ამ პიროვნებებს ახლებურად შევხედოთ, რომ მოვლენებზე ჩვენი შეხედულებებიც შეიცვალოს. ისტორიის სწორი სურათის მოპოვება მხოლოდ ამ სურათის მუდმივი სრულყოფით არის შესაძლებელი. ფერეროს „რომის სიდიადე და დაცემა“ მნიშვნელოვნად განსხვავდება მომზენის ამავე თემაზე დაწერილი თხზულებისაგან. ამის მიზეზია, უპირველეს ყოვლისა, ციკერონზე ორი სრულიად განსხვავებული წარმოდგენის არსებობა. ციკერონი რომ ობიექტურად შევაფასოთ, საკმარისი არ არის,

¹⁵ S. E. Morison, *The Oxford History of the United States* (ოქსფორდი, 1927), 1, გვ. 39 შმდ.

ვიცოდეთ მარტო ის, რაც მისი კონსულობის დროს მოხდა, ახ კიდევ ის, თუ რა წვლილი მიუძღვის მას კათილინას შეთქმულების აღმოჩენასა, ან პომპეუსსა და ცეზარს შორის გამართულ სამოქალაქო ბრძოლაში. ყოველივე ეს საეჭვო და ორაზროვნია ციცერონის პიროვნებისა და ხასიათის ცხადყოფამდე, რაც, თავის მხრივ, მოვლენათა სიმბოლურ ინტერპრეტაციას საჭიროებს. საკმარისი არ არის, გავეცნოთ ციცერონის საჯარო გამოსვლებსა და ფილოსოფიურ ნაწერებს, ღრამედ უნდა გავეცნოთ მის წერილებსაც ქალიშვილ ტულიასა თუ ახლო მეგობრებისადმი, ალღო ავეულოთ მისი სტილის მომხიბლობასა და ნაკლოვანებას. ამ პირობების გათვალისწინება სწორ წარმოდგენას შეგვიქმნის ციცერონსა და მის როლზე რომის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. თუ ისტორიკოსის სურვილია აღემატებოდეს უბრალო ცნობათა მომწოდებელს, თუ ისტორიკოსს ჰსურს არ დასჯერდეს მარტოდენ მოვლენათა ქრონოლოგიურ აღნუსხვას, მას მართებს არ დაიხიოს ამ რთული ამოცანის წინაშე და წესრიგი შეიტანოს ისტორიული პიროვნების ურიცხვსა და ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო გამონათქვამებში.

ახლახან თქმულის დასასურათებლად მოვიტან მეორე მაგალითს ფერეროს თხზულებიდან. ერთ-ერთი დიდი მოვლენა რომის ისტორიაში, რომელმაც გადაწყვიტა რომის ბედიცა და, აქედან გამომდინარე, ევროპის მომავალიც, აქციუმის ბრძოლა იყო. მოარული შეხედულების თანახმად, ეს ომი ანტონიუსმა იმიტომ წააგო, რომ ომის შედეგით შეშინებული კლეოპატრა თავისი გემით ეგვიპტეში გაიქცა. ანტონიუსმა გადაწყვიტა, უკან მიჰყოლოდა კლეოპატრას, ვისი გულისთვისაც მიატოვა ჯარისკაცები და მეგობრები. ეს ტრადიციული შეხედულება რომ სწორი ყოფილიყო, ჩვენ უნდა გავგეზიარებინა პასკალის შეხედულება, რომლის თანახმადაც, დედამიწა სხვაგვარი იქნებოდა, კლეოპატრას რომ უფრო მოკლე ცხვირი ჰქონოდა¹⁶. ფერერომ სრულიად სხვა თვალთ შეხედა ამ ისტორიას. იგი ანტონიუსისა და კლეოპატრას სიყვარულის ისტორიას ლეგენდად აცხადებს. მისი თვალსაზრისით, ანტონიუსს

¹⁶ P a s c a l, Pensées, ed. Louandre, გვ. 196.

კლეოპატრა არ შეუერთავს მხურვალე სიყვარულის გამო. პირიქით: ანტონიუსი ამით დიდ პოლიტიკურ გეგმას ისახავდა. „ანტონიუსს სჭირდებოდა ეგვიპტე და არა მისი მშვენიერი ხელმწიფე; მას იმედი ჰქონდა, რომ ამ დინასტიური ქორწინებით ნილოსის ველზე შექმნიდა რომის სამეურვეოს და ხელში ჩაიგდებდა პტოლომეელთა სამეფოს განძეულობას, რაც მას ირანთან ლაშქრობისათვის სჭირდებოდა... ამ დინასტიური ქორწინებით იგი მოიხვეჭდა მტკიცე ქონების ყველა უპირატესობას ეგვიპტის ანექსიის რისკის გაუწვევლად; ამიტომაც მიმართა ეშმაკობას, რაშიაც, ალბათ, ცეზარის ხელიც ურევია... ანტონიუსისა და კლეოპატრას სიყვარულის რომანტიკული ისტორია იმთავითვე პოლიტიკური მომენტის შემცველია. ამ ქორწინებით კლეოპატრა იმედოვნებს განამტკიცოს თავისი შერყეული ძლიერება, ხოლო ანტონიუსი ნილოსის ველს რომის ბატონობას დაუმორჩილებს... ანტონიუსისა და კლეოპატრას ნამდვილი ისტორია იმ ბრძოლის ტრაგიკული ეპიზოდია, რომელმაც რომის იმპერია ოთხი საუკუნის მანძილზე ისე დაასუსტა, რომ იგი საბოლოოდ გაქრა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეჯახებებში... ანტონიუსის ქცევა სრულიად ნათელია: ქორწინება ანტი-ოქიაში, რომლის მეოხებითაც მან ეგვიპტე რომის პროტექტორატში შეიყვანა, გაბედული ნაბიჯია იმ პოლიტიკოსისა, რომლის მიზანიც მმართველობის ცენტრის აღმოსავლეთში გადატანაა...“¹⁷ თუ ანტონიუსისა და კლეოპატრას ხასიათების ამგვარ ინტერპრეტაციას დავეთანხმებით, ზოგიერთი შემთხვევა, მათ შორის თვით აქციუმის ბრძოლაც, სულ სხვაგვარად წარმოგვიდგება. ფერეროს რწმენით, ბრძოლის ველიდან ანტონიუსის გაქცევის მოტივი არც შიშია და არც ბრმა და ვნებიანი სიყვარული. ეს არის კარგა ხნის ჩაფიქრებული და გულდასმით გააზრებული პოლიტიკური მოქმედება. „პატივმოყვარე და ჰკვიანი ქალის მთელი შეუპოვრობითა და ტემპერამენტით, დედოფლის განსაცვიფრებელი თვითდაჯერებულობით, რომელიც დაჩვეულია თავისი ნება-სურვილი თავს მოახვიოს არა მარტო

¹⁷ Guglielmo Ferrero, *The History and Legend of Antony and Cleopatra; Characters and Events of Roman History, from Caesar to Nero* (ნიუ-იორკი, 1909), გვ. 39—68.

სხვებს, არამედ ანტონიუსსაც, იგი ცდილობს ტრიუმვირის დაყოლიებას, რათა ამ უკანასკნელმა გადაწყვიტოს გაშლილ ზღვაში გასვლა და სამშობლოში, ეგვიპტეში, გამგზავრება... მისი წინადადებით, ნაწილი ჯარისა გემებზე ავიდოდა, ხოლო დანარჩენი ნაწილი გაეშურებოდა საბერძნეთის დასაცავად; ომისათვის მზადმყოფნი ღუზებს აუშვებდნენ და მოახლოებულ მტერს ბრძოლას გაუმართავდნენ, ხოლო შემდეგ ეგვიპტისკენ გაცურავდნენ¹⁸.

ჩემს მიზანს არ შეადგენს ამ მსჯელობის შეფასება. მოტანილი მაგალითით მე მსურდა მხოლოდ განმემატა პოლიტიკურ მოვლენათა ისტორიული ინტერპრეტაციის ზოგადი მეთოდი. ფიზიკაში ფაქტი ახსნილად ჩაითვლება, თუ მოვახერხებთ ამ ფაქტის ჩასმას სივრცის, დროისა და მიზეზ-შედეგის სამმაგ სქემაში. ამის მეშვეობით ხდება ფაქტების სრული განსაზღვრა და ჩვენც სწორედ ასეთი განსაზღვრა გვაქვს მხედველობაში, როცა ფიზიკური ფაქტების ქეშმარიტობასა ან რეალობაზე ვმსჯელობთ. რაც შეეხება ისტორიულ ფაქტებს, მათი ობიექტურობა სხვაგვარია და უფრო მაღალი რიგისაა. სივრცისა და დროის მიხედვით მოვლენათა განსაზღვრა არც ისტორიისათვის არის უცხო. მაგრამ როდესაც მოვლენათა მიზეზებს ვიკვლევთ, ახალი პრობლემის წინაშე ვდგებით. ყველა ფაქტის ქრონოლოგიური თანმამდევრობაც რომ გვცოდნოდა, ხელთ მაინც ცარიელი და ზოგადი სქემა შეგვრჩებოდა — ისტორიის ჩონჩხი და არა ნამდვილ ვითარებათა შემეცნება. ისტორიული მეცნიერების ზოგადი თემა და საბოლოო მიზანი სწორედ ადამიანის კონკრეტული ცხოვრების გაგებაა. ისტორიაში ადამიანის ყველა მოქმედება მისი ადამიანობის მოწმობა და გამოვლენაა; ჩვენ გვსურს აღვადგინოთ ძველად მომხდარის პირვანდელი სახე წარსულისა და წარსულის გადმონაშთთა შთაგრძობის მეოხებით.

ასე გაგებულნი ისტორია მარტივი თხრობა კი არ არის, არამედ ნამდვილ ისტორიულ მოვლენათა კვლავგანხორციელებაა. წერილობითსა თუ სხვა ხასიათის ძეგლებში წარსულმა

¹⁸ Ferrero, *Grandezza e decadenza di Roma*, მილანი, 1907, III, გვ. 502—539.

გარკვეული ფორმა შეიძინა. ცხოვრება, იმავედროულად, მუდამ დაუსრულებელი სწრაფვაა თვითგამოსახვისაკენ. გამოსახვის ფორმები თუმცა უზომოდ ბევრია და მრავალფეროვანი, ყველა ისინი ერთნაირად მოწმობს ჩვენი ცხოვრების საერთო იმანენტურ მიდრეკილებას. პლატონის მოძღვრება ეროსის შესახებ სიყვარულს გვისახავს უკვდავების მოთხოვნილებად. სიყვარულით ადამიანი ისწრაფის გაარღვიოს თავისი ინდივიდუალური და ყოველდღიური არსებობის საზღვრები. ეს ძირითადი მისწრაფება გზას იკვალავს ორი მიმართულებით: „სხეულებრივ მომწიფებულნი უფრო ქალის სიყვარულსა და ბავშვის გაჩენაში ჰპოვებენ უკვდავებას, ხსოვნასა და ბედნიერებას... ხოლო სულიერად მომწიფებულნი სულისსავე შესატყვისს წარმოქმნიან და აღიბეჭდავენ“¹⁹.

თუ პლატონს დავეთანხმებით, კულტურა პლატონური სიყვარულის აღმონაცენია. მსურვალე პრორტესტი სიკვდილის უღმობელი ფაქტის წინაშე ჭერ კიდევ უპრიმიტიულეს ცივილიზაციაში, უკვე მითოსური აზროვნების საფეხურზე დასტურდება²⁰. იგი ცვლილებას განიცდის კულტურის უფრო მაღალ საფეხურებზე: რელიგიაში, ხელოვნებაში, ისტორიასა და ფილოსოფიაში; ადამიანში თანდათან იღვიძებს ნდომა წინ აღუდგეს დროის ყოვლისმძლეობას. იგი თავს აღწევს მოკლენათა მოზღვაებას, რომელიც შთანთქმით ემუქრება, იბრძვის თავისი არსებობისა და ინდივიდუალობის უკვდავსაყოფად. ეგვიპტის პირამიდები მარადისობის ნიშნითაა აღბეჭდილი. დიდ ხელოვანთ თავიანთი ქმნილებები მუდამ მიაჩნდათ *monumenta aere perennius*. მათ ამოძრავებდათ მტკიცე რწმენა იმისა, რომ მათი ქმნილებები საუკუნეებს გაუძლებდა. ესოდენ დიდი პრეტენზია კულტურის ქმნილებათა მუდმივი განახლებისა და კვლავალდგენის საწინდარია. ფიზიკური საგანი პასიურია. იგი მანამდე ინარჩუნებს თავის ბუნებას, ვიდრე გარეგანი ძალა არ მოსპობს, ან სახეს არ შეუცვლის. საპირისპიროდ ამისა, ადამიანის ნამოქმედარს მოელის არა მატერიალური, არამედ — გონითი გაქრობის საფრთხე. თუნდაც ადამიანის ნახელავი

¹⁹ Plato n, Symposion, 208—209.

²⁰ იხ. ზ. გვ. 108 შმდ.

არსებობას განაგრძობდეს, მას მაინც ემუქრება გონითი შინაარსის დაკარგვის საფრთხე. კაცობრიობის კულტურულ მონაპოვარს სიმბოლური ყოფიერება აქვს და არა ფიზიკური; იგი გარკვეული საზრისის მქონეა და ეს საზრისი განმარტებას საჭიროებს. ისტორიკოსის მოწოდებაც ეს არის: განმარტოს ადამიანთა მოქმედებისა და შემოქმედების საზრისი. ისტორიკოსისა და ბუნებისმეცნიერის აზროვნება სხვადასხვაგვარ მიმართებაშია თავთავიანთ ობიექტთან. მატერიალურ საგანთა არსებობა ხელუხლებელი და დამოუკიდებელია ბუნებისმეცნიერული კვლევისაგან, ხოლო, საპირისპიროდ ამისა, ისტორიულ ობიექტებს ნამდვილი ყოფიერება აქვთ მანამდე, სანამ ისინი ისტორიკოსის მეხსიერებაშია შემონახული. ისტორიულ ფაქტთა მოგონება უნდა იყოს უწყვეტი. ისტორიკოსი თავის ობიექტებს ისე მარტივად კი არ აღიქვამს, როგორც ბუნებისმეცნიერი, არამედ იგი მათ თავის მეხსიერებაში შემოინახავს. მათ ფიზიკურ არსებობას მუდამ მოელის გაქრობის საფრთხე. ასე შთანთქა და უკვალოდ გააქრო მძვინვარე ხანძარმა ალექსანდრიის წიგნთსაცავის ბევრი უძვირფასესი დოკუმენტი. ისტორიკოსის ხელოვნება რომ არა, მტვრად იქცეოდა და დავიწყებას მიეცემოდა ის ისტორიული ძეგლებიც, რომლებიც კატასტროფას გადაურჩნენ. კულტურის გადასარჩინად ისტორიის უცვლელი ამოცანაა კულტურის შემონახვა საკაცობრიო მეხსიერებაში. „მოგონება“, ისტორიული კვლევის გაგებით, უბრალოდ, განვლილი კულტურული პროცესის აღწერა-გადმოცემა კი არ არის, არამედ მისი კვლავგანხორციელება კონსტრუქციული გონითი აქტის მეშვეობით. ასეთი სინთეზი გზას იკვლავს კულტურის რეალური სვლის საპირისპირო მიმართულებით. კულტურის ყველა მონაპოვარი თავის არსებობას უმაღლის იდეათა თუ წარმოდგენათა კონცენტრაციისა და ობიექტივაციის აქტებს. ადამიანი ვერასოდეს შეძლებდა თავისი აზრებისა და გრძნობების გადაცემას, შესაბამისად, ვერც საზოგადოების წევრი გახდებოდა, რომ არ ჰქონოდა საკუთარ აზრთა ობიექტივაციის, ანუ მათთვის მტკიცე და გამძლე ფორმის მინიჭების უნარი. ისტორიკოსი ცდილობს აღადგინოს კულტურის ძეგლებში ჩამარხული ის შემოქმედებითი ცხოვრება, რომელმაც ეს ძეგლები წარმოშვა. დიდი ისტორიკოსი ის

არის, ვისაც ყველა კულტურული მონაპოვარი დაჰყავს გონით პროცესებზე, ყველა მისაწვდომი საგანი — შემოქმედებით ენერჯიაზე. პოლიტიკის ისტორიკოსები ცხოვლად წარმოსახვენ ვნებებსა და გრძნობებს, პოლიტიკურ შეტაკებებსა და ხალხთა შორის ატეხილ ომებს.

მაგრამ ყოველივე ეს არ არის აუცილებელი იმისათვის, რომ ისტორიულ თხზულებას დინამიურობა მიენიჭოს. პოლიტიკური ცხოვრების დიდმა მკვლევარმა მომზენმა სრულიად ახლებურად გააშუქა რომის ისტორია. მან განაცხადა, რომ იგი მიზნად ისახავს რომაელთა დაქვეითებას იმ ფანტასტიკური კვარცხლბეკიდან, რომელზედაც ისინი აიყვანეს; იქნებ ამ შემთხვევაში მომზენს მეტისმეტიც მოუვიდა, მაგრამ საკმაოდ საღი იყო ის მიზანი, რომლითაც იგი ხელმძღვანელობდა²¹. მომზენის მერმინდელი შრომები სულ სხვა სულისკვეთებითა და სტილითაა დაწერილი. ამისდა მიუხედავად, მათ არ დაუკარგავთ დრამატულობა. იქნებ პარადოქსულიც იყოს, დრამატულობა მივაწეროთ ისეთ უსიცოცხლო საგნებს, როგორიცაა, ვთქვათ, ფულის მიმოქცევის ისტორია, ან რომის სახელმწიფო სამართალი, მაგრამ მომზენის ყველა თხზულება ერთი სულითაა გაუღენთილი. მისი რომაული სამართალი არ წარმოადგენს კონსტიტუციურ კანონთა ჩვეულებრივ კოდექსს. ეს კანონები დინამიური კანონებია. ჩვენ ცხადად ვგრძნობთ იმ გონით ძალას, რომელიც აუცილებლად სჭირდებოდა ამგვარი სამართლებრივი სისტემის აგებას. ჩვენ ვგრძნობთ იმ გონებრივსა და ზნეობრივ ძალებს, რომელთა წიაღშიც იშვა ისეთი ორგანიზმი, როგორიცაა რომის სამართალი; ეს არის რომაელთა იშვიათი ნიჭი წესრიგის, ორგანიზაციისა და მმართველობის საქმეში. მომზენმა განიზრახა რომის სინამდვილე რომაული კანონის სარკეში ამოეცნო. მისი შეხედულებით, სანამ იურისპრუდენცია ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა ხალხსა და სახელმწიფოს, ხოლო ისტორია და ფილოლოგია უგულებელყოფდა სამართალს, ერთიცა და მეორენიც ამაოდ აკაკუნებდნენ რომაული სინამდვილის კარიბჭეზე.

²¹ მომზენის წერილი ჰენზენისადმი; ციტირებულია G. P. Gooch-ის მიხედვით: *History and Historians in the Nineteenth Century* (ლონდონი, 1913, ახალი გამოც. 1935, Longmans, Green Co.), გვ. 457.

თუ ისტორიკოსის ამოცანას ამ თვალთ შევხედავთ, ადვილად მოვერევით იმ მრავალ პრობლემასაც, რომლებიც საკმაოდ იქცა ბოლო ათეული წლების მანძილზე, რომლებსაც წილად ხვდა ძალზე განსხვავებული და ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი გადაწყვეტა. ახალი დროის ფილოსოფოსები, უმთავრესად, ისტორიული მეცნიერების ლოგიკის აგებას უნდებოდნენ. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ბუნებისმეცნიერებებს საფუძვლად უდევს ზოგად ცნებათა ლოგიკა, ხოლო ისტორიულ მეცნიერებას — ინდივიდუალურ ცნებათა ლოგიკა. ვინდელბანდი ბუნებისმეცნიერებათა დებულებებს ნომოტეტურს უწოდებს, ხოლო ისტორიული მეცნიერებისას — იდიოგრაფიულს²². სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ბუნებისმეცნიერებები ზოგად კანონებს დაადგენენ, ისტორიული მეცნიერებანი კი ფაქტიურ-განუმეორებელსა და ერთადერთს გადმოგვცემენ. ასეთი გარჩევა ჰაინრიხ რიკერტმა საფუძვლად დაუდო თავის თეორიას ისტორიული შემეცნების შესახებ: „ემპირიული სინამდვილე... ბუნება იქნება, თუ მას შევხედავთ ზოგადის თვალთ. ხოლო ისტორია იქნება, თუ მისი განხილვისას ყურადღებას მივაპყრობთ კერძოსა და ინდივიდუალურს“²³.

მაგრამ განა შეუძლებელი არ არის ზოგადისა და კერძოს ასეთი აბსტრაქტული და ხელოვნური დაცილება? მსჯელობა ხომ მუდამ ამ ორი მომენტის სინთეზური მთლიანობაა; იგი შეიცავს როგორც უნივერსალურ, ისე ინდივიდუალურ ელემენტებს. ეს ელემენტები არ გამორიცხავს ერთმანეთს და ისინი ლოგიკურად დაკავშირებულნი არიან. „უნივერსალობა“ არ არის შემეცნების სრულიად გარკვეული სფეროს აღმნიშვნელი ცნება, არამედ იგი. საზოგადოდ აზროვნების თვისებას გამოხატავს. აზროვნება კი მუდამ ზოგადია. მეორე მხრივ, კერძო ფაქტებისა და მოვლენების აღწერა, ანუ „აქ“ და „ამჟამად“-ისა, არ შეადგენს უსათუოდ ისტორიული მეცნიერების პრივილეგიას. ისტორიულ მოვლენათა განუმეორებლობა არაერთხელ ჩაუთ-

²² Wilhelm Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft; Präludien, მე-5 გამოც., ტ. უბინგენი, 1915, ტ. 2.

²³ Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, მე-5 გამოც., ტიუბინგენი, 1929, გვ. 227.

ვლიათ ისტორიის ბუნებისმეცნიერებისაგან განმასხვავებელ ნიშნად, მაგრამ ასეთი საზომი საკმარისი არ არის. მაგალითად, გეოლოგი, რომელიც აღწერს დედამიწის განვითარების სხვადასხვა სტადიას, ამასთან ერთად გადმოგვცემს კონკრეტულსა და განუყოფელ მოვლენებს. ეს მოვლენები აღარ მეორდებიან იმავე სახითა და იმავე თანმიმდევრობით. ამ თვალსაზრისით, გეოლოგის ძიება, საზოგადოდ, არ განირჩევა ისტორიული კვლევისაგან. მაგალითად, იმ დახასიათებისაგან, რომელსაც გვაწვდის გრეგოროვიუსი ქალაქ რომის ისტორიის შესახებ შუა საუკუნეებში. მაგრამ ისტორიკოსი არა მარტო ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით ალაგებს მოვლენებს. კონკრეტული, განუყოფელი მოვლენები ისტორიკოსისათვის კაცობრიობის კულტურული ცხოვრების: ადამიანთა ქცევებისა და ვნებების, კითხვებისა და პასუხების, მათი ინტელექტუალური და პოლიტიკური შეტაკებების, დაძაბულობისა და დაძაბულობათა შენელების გამოხატულებაა. ისტორიკოსი ვერც ახალ ენას შეიხზავს და ვერც ახალ ლოგიკას შექმნის კერძო მოვლენათა გადმოსაცემად. ზოგად ცნებათა გამოუყენებლად იგი ვერც აზროვნებას შეძლებდა და ვერც მსჯელობას: ოღონდ ეს არის, თავის დებულებებსა და ცნებათწარმოებებში საკუთარ განცდებსაც ჩაურთავს. ამით ის თვალსაჩინოებასა და ხატოვანებას ანიჭებს საკუთარ ენას, რათა ამ უკანასკნელმა გაიზიაროს პიროვნული ცხოვრების მთელი სიმდიდრე და მრავალფეროვნება.

ამაშია ისტორიის მეცნიერების ერთ-ერთი დიდი სიძნელეთაგანი. დიდი ისტორიკოსი უთუოდ გამოირჩევა მდიდარი ინდივიდუალური გამოცდილებით, ცოდნის სიღრმითა და ნაირფეროვნებით. ამ თვისებების გარეშე მისი შემოქმედება მშრალი და უფერული იქნებოდა. მაგრამ თუ ეს ასეა, როგორღა უნდა ვიქონიოთ იქელი იმისა, რომ მოვიპოვებთ ისტორიული სინამდვილის შესახებ სარწმუნო და საყოველთაო მნიშვნელობის ცოდნას, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ისტორიულ ჭეშმარიტებას? ანა „სუბიექტური ჭეშმარიტების“ ცნება წინააღმდეგობას არ შეიცავს? რანკეს ჰსურდა საკუთარი „მე“ ჩაესმო, რათა გამოეჩინა მხოლოდ და მხოლოდ ისტორიული საგნები. მაგრამ ამგვარი მართლაცდა საეჭვო მოთხოვნა ისტორიკოსის მიმართ ვერ გადაგვაქრევიანებს ისტორიული მეცნიერების მეთო-

დოლოგიურ პრობლემას; ისტორიკოსს კიდევაც რომ მიეღწია პირადი ცხოვრების გამორიცხვისათვის, ამით ის სრულიადაც ვერ მიაღწევდა მეტ ობიექტურობას თავის გადმოცემაში. პირიქით: მას ხელიდან გამოეცლებოდა მისი მეცნიერებისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი.

თუ არად ჩავაგდებ საკუთარ, სრულიად პირად გამოცდილებას, ვერც სხვა პიროვნებას გავუგებ და ვერც მის განცდებზე შევძლებ მსჯელობას. აბა, ვინ შეძლებდა დაეწერა ხელოვნების ისტორია ამ დარგში მდიდარი გამოცდილების გარეშე? ან თუნდაც, რომელი ფილოსოფიის ისტორია დაიწერებოდა, თუ ავტორი თვითონ არ იქნებოდა სისტემატური მოაზროვნე? არსებობს რამდენიმე გზა მოჩვენებითი წინააღმდეგობის მოხსნისა ისტორიული ჭეშმარიტების ობიექტურობასა და ისტორიკოსის სუბიექტურობას შორის.

ამის საუკეთესო გადაწყვეტას, ალბათ, რანკეს თხზულებებში ვიპოვით. ისინი გვაწვდიან ისტორიული ობიექტურობის ცნებას და იმის ცოდნასაც, თუ რა არ შედის ამ ცნებაში. რანკეს თანამედროვეებს ჯერ კიდევ ვერ გაეგოთ მისი ისტორიული ჭეშმარიტების იდეალი. მათ მკაცრად შეუტყის რანკეს პირველ ნაშრომებს. ცნობილმა ისტორიკოსმა, ჰაინრიხ ფონ ლეომ, რანკე უარყო „პირად შეხედულებათა ლაჩრული დათარგუნვისათვის“. იგი რანკეს თხზულებებს დაცინვით უწოდებდა ფაიფურის მხატვრობას ქალებისა და დილეტანტების თავშესაქცევად. დღეს ასეთი განაჩენი არა თუ უსამართლო იქნებოდა, არამედ უაზროცა და სასაცილოც. მიუხედავად ამისა, ლეოს მსჯელობა გაიზიარეს მომდევნო ხანის კრიტიკოსებმა, განსაკუთრებით, პრუსიული სკოლის ისტორიკოსებმა. ჰაინრიხ ფონ ტრაიჩკე რანკეს კიცხავდა იმ ცივი ობიექტურობის გამო, „რომელიც არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თუ მთხრობელის გული ვისკენ იხრება“²⁴. ზოგჯერ მოწინააღმდეგენი რანკეს აბუჩადაც იგდებდნენ და მის პოზიციას, მის ინდივიდუალურ

²⁴ რანკეს კრიტიკის შესახებ უფრო დაწერილებით იხ. G. P. Gooch, ხსენ. ნაშრ., თავი 6 და 8.

სტილს ადარებდნენ სფინქსთა პოზიციას გოეთეს „ფაუსტის“
მეორე ნაწილში:

„ესხედვართ პირამიდების წინ,
ხალხთა მკაცრ მსაჯულებად;
წარღვნას, ომს და მშვიდობას —
არაფრად ვაგდებთ“²⁵.

რანკეს კრიტიკოსთა სარკასში საფუძველს მოკლებულია. ვინც რანკეს გასცნობია, ვერსად გაექცევა მისი შინაგანი მონაწილეობის ძალასა და რელიგიური გრძნობის სიღრმეს ისტორიულ მოვლენათა შეფასებაში. რანკეს რელიგიურობა გამსჭვალავს მთელ მის შემოქმედებას. რანკეს რელიგიური ინტერესები ყოვლისმომცველია. ვიდრე რეფორმაციის დახასიათებას შეუდგებოდა, მას უკვე დასრულებული ჰქონდა ვრცელი გამოკვლევა პაპების ისტორიის შესახებ; ეს გამოკვლევა სავსებით ეთანხმებოდა მის რელიგიურ გრძნობებს, რაც მას ნებას არ აძლევდა რელიგიურ საკითხებს მოპყრობოდა ფანატიკურად, ან წმინდა აპოლოგეტურად. მას ისტორია ესახებოდა გამუდმებულ შეხლა-შემოხლად დიდ რელიგიურსა და პოლიტიკურ იდეებს შორის. ამ კონფლიქტთა მოტივების გამოსარკვევად მას უნდა შეესწავლა პოლიტიკური სპექტაკლის ყველა სცენა და მოქმედი პირი. რანკეს სიმპათია ნამდვილი ისტორიკოსის სიმპათიაა. ეს არ არის, უბრალოდ, მეგობრობის გრძნობა, ან ამა თუ იმ პარტიის მომხრეობა. მისი სიმპათია თანაბრად ვრცელდება მეგობრებსა და მეტოქეებზე, რითაც სავსებით უტოლდება დიდ მწერალთა სიმპათიებს. მედეა არ ყოფილა ევრიპიდეს სიმპათიის საგანი და არც ლედი მაკბეტი, ან რიჩარდ III იწვევდნენ შექსპირის ალტაცებას; მიუხედავად ამისა, ევრიპიდესა და შექსპირს ვუმადლით ამ ხასიათების ცოდნას, ვინაიდან მათ შეძლეს თავიანთ გმირთა ვნებებისა და ამ ვნებათა გამომწვევი მიზეზების შთაგრძნობა. ყველაფრის გაგება ყველაფრის პატივებს ნიშნავსო, რომ ამბობენ, ეს არც დიდ ხელოვანთა ქმნილებებზე ითქმის და არც დიდ ისტორიკოსთა გამოკვლევებზე. მათი სიმპათიები როდია ცალკეულ ქცევათა შეფასებითი

²⁵ Faust, II ნაწ., „Klassische Walpurgisnacht“.

მსჯელობა, მოწონება ან არმოწონება. ისტორიკოსი, მართალია, თავის მსჯელობაში არ არის სავსებით შეუზღუდავი, მაგრამ ვიდრე შეფასებას გამოთქვამდეს, მას ჯერ პიროვნების ხასიათისა და მოქმედების გაგება-ინტერპრეტაცია მართებს.

შილერმა თქვა: „მსოფლიო ისტორია მსოფლიო სამსჯავროა“. ეს სიტყვები გაიმეორა ჰეგელმა და ისინი თავისი ისტორიის ფილოსოფიის ქვაკუთხედად აქცია. „ბედი და საქმენი (ცალკე სახელმწიფოების და ხალხთა სულების)“, ამბობს ჰეგელი, „ამ სულთა სასრულობის დიალექტიკაა, მოცემული მოვლენაში, საიდანაც ზოგადი სული, მსოფლიო სული, ისევე წარმოქმნის თავის თავს, როგორც შეუზღუდავად განსჯის მათ საკუთარი სამართლით — ხოლო მისი სამართალი ყოვლის უმაღლესია — მსოფლიო ისტორიაში, ვითარცა მსოფლიო სამსჯავროში... იგი სამსჯავროა, ვინაიდან მის თავისთავად და თავისთვის არსებულ ზოგადობაში, ერთეული: ოჯახი, სამოქალაქო საზოგადოება და ხალხთა სულები, თავიანთ ჭრელ სინამდვილეში, მხოლოდ იდეალურია და სულის მოძრაობაც ამის გამოსახვას ესწრაფვის“²⁶.

თუმცა რანკე ჰეგლის ფილოსოფიას ეწინააღმდეგება, ისიც კი დაეთანხმებოდა ჰეგლის ამ შეხედულებას. მაგრამ მას არ ჰქონია ისტორიკოსის მისიაზე ესოდენ მაღალი შეხედულება. მისი თვალსაზრისით, თუმცა ისტორიკოსი მსოფლიო ისტორიის სამსჯავროს მსჯავროს წარუდგენს, მაგრამ მას მსჯავრი არ გამოაქვს. ასეთი რწმენა დიდად სცილდება ეთიკურ გულგრილობას; პირუკუ, იგი ისტორიკოსის უდიდეს მორალურ პასუხისმგებლობას გამოხატავს. რანკეს მიხედვით, ისტორიკოსი არც ბრალმდებელია და არც ბრალდებულს იცავს. თუ მსაჯულივით ლაპარაკობს, მაშინ ის გამომძიებელი მსაჯულია. მან უნდა შეკრიბოს ყველა საბუთი, რათა ისინი წარუდგინოს უზენაეს სამსჯავროს, მსოფლიო ისტორიას. თუ ისტორიკოსი ამ ამოცანას არ ასრულებს — ვთქვათ, მალავს, ან აყალბებს ამა თუ იმ საბუთს მიკერძოების და, შესაბამისად, სიძულვილის გამო — ამით იგი ბლალავს თავის წმინდა მოვალეობას.

²⁶ Hegel, Rechtsphilosophie, მონაკე. 340 შპდ.

ისტორიკოსის მოწოდების, ღირსებისა და პასუხისმგებლობის ამგვარი ეთიკური გაგება რანკეს ერთ-ერთი უდიდესი დამსახურებაა, რამაც მის შემოქმედებას ფართო ჰორიზონტი მისცა. მისი უნივერსალური ინტერესები სწვდება ყველა ეპოქასა და ხალხებს²⁷. მას ისევე კარგად შეეძლო დაეწერა პაპებისა და რეფორმაციის, ან საფრანგეთის ისტორია, როგორც ინგლისის, ოტომანთა, ან ესპანეთის მონარქიის ისტორია; რანკეს ყოველი გადმოცემა გაქვნილია მიუკერძოებლობითა და წინასწარებისაგან თავისუფალი სულისკვეთებით. მისთვის ლათინი და გერმანელი ხალხები, ბერძნები და რომაელები, შუა საუკუნეები და თანამედროვე ეროვნული სახელმწიფოები ერთი განუყოფელი ორგანიზმია. ყოველი ახალი თხზულებით რანკე აფართოებდა თავის ისტორიულ ჰორიზონტს; ამით მან მოიპოვა ისტორიის უფრო თავისუფალი და ყოვლისმომცველი ხედვა.

რანკეს ბევრ მოწინააღმდეგე მკვლევარს აკლდა ის თვისება, რითაც რანკე იყო შემკული; მათ არ ჰქონდათ რანკეს თავისუფალი და მიუზნარობელი სული. ისინი რანკეს კიცხავდნენ: შეუძლებელია დაიწეროს პოლიტიკის ისტორია, თუ თავად არ გაღელვებს პოლიტიკური ვნებები და ნაციონალური მიკერძოებაო. მაგალითად, ისტორიკოსი ტრაიჩე უარს აცხადებდა შეესწავლა წყაროები არაპრუსიული არქივებიდან. მას, კერძოდ, იმის შიში ჰქონდა, ვაითუ ასეთი შესწავლის შედეგად შერყეოდა დადებითი შეხედულება პრუსიის პოლიტიკაზე²⁸. პოლიტიკური ბროშურების შემთხვევისა ან აგიტატორის შემთხვევაში ასეთი პოზიცია იქნებ გასაგებიც იყოს, მაგრამ ისტორიკოსისათვის ეს ნიშნავს მეცნიერული საისტორიო კვლევის დაცემასა და გაკოტრებას. ტრაიჩეს პოზიცია გალილეის იმ მოწინააღმდეგეთა გონებაშეზღუდულობას გვაგონებს, რომლებიც ჯიუტად გაუბრუნდნენ ტელესკოპს, რათა არ დარწმუნებულიყვნენ გალილეის ასტრონომიულ აღმოჩენათა ჭეშმარიტება-

²⁷ რანკეს პიროვნებისა და შემოქმედების ბრწყინვალე შესწავლას გვაწვდის Alfred Dove, *Ausgewählte Schriften*, 1898, გვ. 112 შმდ.

²⁸ იხ. E. Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, მე-3 გამოც., 1936, გვ. 543.

ში; მათ არ ჰსურდათ ეკვი შეეტანათ არისტოტელისეული სამყაროს სისტემის მართებულობაში. ისტორიის ასეთ გაგებას დაეუპირისპირებთ იაკობ ბურკჰარდტის თვალსაზრისს: „სამშობლოს ბრმა ქება-დიდების გვერდით არსებობს სრულიად სხვაგვარი და უფრო მძიმე მოვალეობა, სახელდობრ, იქცე იმ შემეცნებლად, ვისთვისაც ჭეშმარიტება და ყოველივე გონითთან ნათესაობა ყველაზე მნიშვნელოვანია და ვინც ასეთი შემეცნებიდან შეძლებდა თავისი მოქალაქეობრივი მოვალეობის განსაზღვრასაც, თუ ეს უკანასკნელი მას არ დაჰყოლია ტემპერამენტთან ერთად“²⁹.

შილერი თავის წერილებში ადამიანის ესთეტიკური აღზრდის შესახებ წერს: არსებობს ვნებების ხელოვნება; მაგრამ არ შეიძლება არსებობდეს „ვნებიანი ხელოვნება“³⁰. იგივე ითქმის ისტორიის შესახებაც. ისტორიკოსისათვის რომ უცნობი ყოფილიყო ადამიანური ვნებები — პოლიტიკური პატივმოყვარეობა და ძალაუფლების მოყვარეობა, რელიგიური ფანატიზმი, სამეურნეო და სოციალური კონფლიქტები — იგი მართლაც მშრალ ცნობებს მოგვაწვდიდა ისტორიული მოვლენების შესახებ. მაგრამ თუ მისთვის ძვირფასია ისტორიული ჭეშმარიტება, ის უნდა გამოეყოს ვნებათა სამყაროს და მას შეხედოს სრულიად ობიექტურად, თეორიული მიდგომით. მისი ამოცანაა ვნებათა მეცნიერული გაგება და გადმოცემა. ისტორიკოსის შემოქმედება ისევე ნაკლებად საზრდოობს ვნებებით, როგორც ხელოვანის შემოქმედება. ისტორია თუმცა ადამიანურ ვნებათა ისტორიას წარმოადგენს, მაგრამ თუ ისტორიის კვლევა ვნებითაა მოტივირებული, იგი კარგავს ნამდვილი ისტორიული მეცნიერების სახეს. ისტორიკოსს მართებს თავი შეიკავოს აფექტებისა, აღტაცებისა, ექსტაზისა და ყველა იმ ადამიანური მოტივებისაგან, რომლებსაც ის იკვლევს და აღწერს. ისტორიკოსის დამოკიდებულებას ცხოვრების მიმართ განსაზღვრავს მისი ინტელექტი, შეხედულება და არა პირადი განცდები თუ განწყობილება. ავტორის სტილი, რაც მნიშვნელოვანი ისტორიული თხზულების ყოველ სტრი-

²⁹ Jacob Burckhardt, ხსენ. ნაშრ., გვ. 11.

³⁰ Asthetische und Philosophische Aufsätze, 22-ე წერილი.

ქონში გამოსჭვივის, არც ემოციურია და არც რიტორიკული მოთხოვნილებებით ნაკარნახევი. იქნებ რიტორიკულ სტილს თავისი უპირატესობებიც ჰქონდეს: მას ძალუძს მკითხველში აღძრას მღელვარება ან აღფრთოვანება, მაგრამ მას აკლია კარგი მეცნიერული სტილის მთავარი თვისება: იგი ვერ დაეხმარება მკითხველს საკუთარი თვალთ შეაფასოს ადამიანები და მოვლენები.

რაკი ისტორიული შემეცნების ბუნება გავარკვეით, ძნელი არ უნდა იყოს ისტორიული ობიექტურობის გამიჯვნა ბუნებისმეცნიერის ობიექტურობისაგან. გამოჩენილი ფიზიკოსი მაქს პლანკი ბუნებისმეცნიერულ კვლევას განმარტავს, როგორც ფიზიკური სამყაროს სურათიდან „ანთროპოლოგიური“ ელემენტების თანდათანობითი გამოდევნის ცდას. თუ ფიზიკოსის სურვილია მიაკვლიოს ბუნების ახალ ფაქტებსა და კანონებს, იგი შეძლებისამებრ უნდა მოერიდოს სუბიექტურ ჩარევას³¹. ბუნებისმეცნიერებათა განვითარებაში ჩვენ შეგვიძლია თვალი მივადევნოთ ანთროპოლოგიურ ელემენტთა მუდმივ შევიწროებას იდეალურ ფიზიკურ მსოფლსურათში მათ — ჯერაც მიუღწეველ — სრულ გაქრობამდე. ისტორიული მეცნიერების გზა კი სრულიად სხვაგვარია. მისი სასიცოცხლო ელემენტი სწორედ ადამიანის სამყაროა. ამიტომ არის ისტორია, ენისა და ხელოვნების მსგავსად, უცილობლად ანთროპომორფული. მასში ადამიანურ-სუბიექტური თვისებების ჩახშობა ისტორიის არსის ხელყოფას ნიშნავს. ისტორიული აზროვნების ანთროპომორფიზმი არც აფერხებს და არც ზღუდავს ობიექტური ისტორიული ჭეშმარიტების შემეცნებას. ისტორია არ არის მარტოდენ გარეგანი ფაქტებისა თუ მოვლენების შემეცნება. იგი თვითშემეცნების ფორმაა. ხოლო თვითშემეცნება შეუძლებელია საკუთარი „მე“-დან გასვლით. მე არ ძალმიძს საკუთარ ჩრდილს გადავახტე, არამედ ჩემს „მე“-ს „პირისპირ უნდა დავუდგე“. ისტორიაში ადამიანი სულ მუდამ უბრუნდება თავის თავს: იგი ცდილობს მენსიერებაში

³¹ Max Planck, Die Einheit des physikalischen Weltbildes, ლაიფციგი, 1909. უფრო დაწვრილებით იხ. Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, 1910.

აღადგინოს წარსული განცდები, რაც მხოლოდ ისტორიული „მე“-სა და ინდივიდუალური „მე“-ს დაუმთხვეველობით არის შესაძლებელი. ისტორიული „მე“ თუმცა ანთროპომორფულია, მაგრამ არა ეგოცენტრული. ეს ვითარება რომ პარადოქსულად გამოვსახოთ: ისტორია ისწრაფის „ობიექტური ანთროპომორფიზმისაკენ“. გვამცნობს რა ადამიანური არსებობისა და ცხოვრების მრავალწახნაგოვნობას, ისტორია გვათავისუფლებს ცალმხრივობისა და წინასწებისაგან; ამით იგი გვიქმნის თავისუფალ პოზიციას, საიდანაც ისტორიულ პროცესებს ერთიანად მოვიაზრებთ. ისტორიის უმნიშვნელოვანესი მიზანია არა შემეცნებელი და მგრძნობიარე სუბიექტის დათრგუნვა, არა „მე-ს ჩახშობა“, არამედ მისი გონებრივი სრულყოფა და ზნეობრივი ამაღლება.

ისტორიული ჭეშმარიტების იდეალმა გვიან ჰპოვა აღიარება. თვით ბერძენთა მრავალმხრივსა და ღრმა გონებაშიაც სავსებით ვერ მომწიფდა ამ იდეაში ჩამარბული შეხედულება ისტორიის არსის შესახებ. მხოლოდ დღევანდელმა აზროვნებამ მიაკვლია ისტორიის ჭეშმარიტ ცნებას და მისი განსაზღვრა აღიარა გონისმეცნიერებათა და ფილოსოფიის უმთავრეს ამოცანად. XVII საუკუნეში ისტორია ჯერ კიდევ სხვა მეცნიერებათა ჩრდილშია მოქცეული. ისტორიას ჯერ კიდევ არ უჭირავს მათემატიკისა და ზუსტ ბუნებისმეცნიერებათა ტოლფასი ადგილი. XVIII საუკუნის დამდეგს მეცნიერება შეუდგა ახალი გზების ძიებას. ამ საუკუნეს ხშირად უწოდებენ არაისტორიულსა და თვით ისტორიისადმი მტრულად განწყობილსაც კი. ეს შეხედულება ცალმხრივია და უმართებულო. სწორედ XVIII საუკუნეში მიეცა გასაქანი ნამდვილ ისტორიულ აზროვნებას. მოაზროვნეებმა დასვეს ახალი კითხვები და დასახეს ახალი მეთოდები ამ კითხვებზე პასუხის გასაცემად. ისტორიული კვლევა იყო, საზოგადოდ, განმანათლებელთა ფილოსოფიის აუცილებელი წინაპირობა³². რასაკვირველია, იმდროინდელი საისტორიო მწერლობა უპირატესად პრაგმატულია. კრიტიკული ისტორიული მეცნიერება პირველად ჩაისახა XIX საუკუნის დამდეგს, ნიბუ-

³² უფრო დიფერენციულად იხ. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, თავი 5, გვ. 263—312.

რისა და რანკეს შრომებში. ამიერიდან განმტკიცდა ისტორიის ახლებური გაგება, რომელიც ზეგავლენას ახდენს მეცნიერებებსა და კულტურაზე.

მიუხედავად ამისა, ადვილი არ იყო ისტორიული ჭეშმარიტებისა და ისტორიული მეთოდის ნიშანდობლივი თვისების დადგენა. ფილოსოფოსთაგან ბევრი უნდობლად ეკიდებოდა ისტორიული აზროვნების თავისთავად მნიშვნელობასა და უფლებას, ნაცვლად იმისა, რომ ისინი მეცნიერულად აეხსნა. მათ სწამდათ, რომ ისტორიკოსისათვის მიუწვდომელია თავისი ამოცანა, თუ იგი მისდევს პირად შეხედულებებს, აქებს ან აძაგებს, ცნობს ან უგულებელყოფს. ამით იგი, ნებით თუ უნებლიედ, ობიექტურ ჭეშმარიტებას ამახინჩევს. რათა საგნები ისე დაინახოს, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან, ისტორიკოსს მართებს დაივიწყოს პირადი დაინტერესება საგნებითა და მოვლენებით. ეს მეთოდური მოთხოვნა მეტად შთამბეჭდავად და ნათლად არის ფორმულირებული ი. ტენის ისტორიულ ნაშრომებში. ტენი არ განარჩევს ისტორიკოსისა და ბუნებისმეცნიერის საქმიანობას. ისტორიკოსი უნდა განიტვირთოს არა მარტო ყოველგვარი ტრადიციული წინასწებისაგან, არამედ — პირადი სიმპათიებისა და ანტიპათიებისაგანაც; მისთვის არ შეიძლება არსებობდეს რაიმე აპრიორულ-მორალური ნორმები. „ახალი მეთოდი, რითაც მე ვსარგებლობ“, წერს ტენი თავისი „ხელოვნების ფილოსოფიის“ შესავალში, „და რომელიც უკვე მთელ გონისმეცნიერებას იპყრობს, ადამიანური კულტურის ყველა მონაპოვარს წარმოგვიდგენს... როგორც მხოლოდ ფაქტებსა და პროდუქტებს, დაგვანახებს მათ თვისებებსა და გვაპოვინებს მათ მიზეზებს. ისტორიკოსმა უნდა ალაპარაკოს თვითონ მოვლენები და თავი შეიკავოს მათი შეფასებისაგან. კულტურის მეცნიერებები ამით ბოტანიკას ჰგავს, სადაც ფორთოხლის ხეს, დაფნას, ნაძვსა და ფიჭვს ერთნაირი მეთოდებითა და მიუდგომლობით იკვლევენ. ისინი სხვა არაფერია, თუ არ ერთგვარი გამოყენებითი ბოტანიკა, რომელიც ადამიანურ მოვლენებს იკვლევს და არა მცენარეებს. ამაშია გონისმეცნიერებათა განვითარების ზოგადი ხაზი, რამაც დღეს ისინი ბუნებისმეცნიერებებს დაუახლოვა და გონისმეცნიერებას მიანიჭა ბუნებისმეცნიერული აზროვნებისათვის დამახასიათებელი უეჭველობა

და სიზუსტე“³³. თუ ტენის ამ შეხედულებას გავიზიარებთ, ისტორიული ობიექტურობის პრობლემის უმარტივესი გადაჭრა ც გვიპოვია. ფიზიკოსისა და ქიმიკოსის მსგავსად, ისტორიკოსის საქმეა საგანთმიზეზების გამოკვლევა და არა მათი შეფასება. „სულერთია, თუ რასთან გვექნება საქმე“, წერს ტენი, „ფიზიკურიცა და გონითი მოვლენებიც თავთავიანთი მიზეზების მქონეა. თავისი მიზეზი აქვს პატივმოყვარეობას, სიმამაცეს, სამართლიანობას, სწორედ ისევე, როგორც საკმლის მონღლებს, კუნთების მოძრაობასა და სხვ“. უბიწობა და ბიწიერება იგივეა რაც აჯასპი და შაქარი... ყოველი რთული მოვლენა კავშირშია სხვა უფრო მარტივ მოვლენებთან, რომლის მიზეზებსაც ისინი წარმოადგენს... მაშასადამე, მორალურ თვისებათა მარტივ მონაცემებს ზუსტად ისევე ვიკვლევთ, როგორც ფიზიკურ მონაცემებს.

ორსავე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა ერთიდაიგივე ზოგადი, კონსტანტური მიზეზები. რელიგიები, ფილოსოფია, მწერლობა, ინდუსტრია და ტექნიკა, საზოგადოებისა და ოჯახის ფორმა, ბოლოს და ბოლოს, სხვა არაფერია, თუ არ ამ ზოგად მიზეზთა ანაბეჭდი მოვლენებზე³⁴. მე აქ მიზნად არ ვისახავ ტენის ისტორიული დეტერმინიზმის კრიტიკულ შეფასებას³⁵. ისტორიული კაუზალობის არცნობა იქნებოდა ყველაზე შეუსაბამო გზა ამ დეტერმინისტული მსოფლგაგების უარსაყოფად. მიზეზობრიობა ზოგადი კატეგორიაა და იგი თანაბრად ვრცელდება მთელ ადამიანურ შემეცნებაზე. მიზეზობრიობა არ იფარგლება ამა თუ იმ გარკვეული სფეროთი, ვთქვათ, მატერიალურ მოვლენათა სფეროთი. თავისუფლება და მიზეზობრიობა არ წარმოადგენს სხვადასხვა ან ურთიერთგამომრიცხავ მეტაფიზიკურ ცნებებს; ისინი მხოლოდ და მხოლოდ მსჯელობის სხვადასხვა ფორმებია. თვით თავისუფლებისა და ეთიკური იდეალიზმის ისეთი თავგამოდებული მომხრეც კი, როგორიც კანტია, არ უარყოფს, რომ

³³ H. Taine, Philosophie de l'art, მე-15 გამოც., პარიზი, 1917, ნაწ. I, თავი I, გვ. 13.

³⁴ Taine, Histoire de la littérature anglaise, I, გვ. 6 შმდ.

³⁵ ამ საკითხზე იხ. ჩემი „Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie“; Cöteborgs kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhällets Handlingar, გეტებორგი, 1939.

ყოველი ემპირიული შემეცნება, ფსიქოლოგიური იქნება ის, თუ ბუნებისმეცნიერული, კაუზალობის პრინციპს ითვალისწინებს. კანტი წერს: „ჩვენ რომ შეგვძლებოდა ისე ღრმად შევჭრილიყავით ადამიანის აზროვნებაში, როგორც ის ვლინდება შინაგან და გარეგან ქმედებათა მეშვეობით, რომ ჩვენთვის ცნობილი გამხდარიყო ამ ქმედებათა ყოველი, თვით უმცირესი მოტივიც კი, აგრეთვე, მასზე ზემოქმედი ყველა იძულებანი, მაშინ ადამიანის ქცევას მომავალში ვიწინასწარმეტყველებდით ისეთივე სიზუსტით, როგორც მზის ან მთვარის დაბნელებას; და მაინც, შევძლებდით გვემტკიცებინა, რომ ადამიანი თავისუფალია“³⁶.

აქ არ შევჩერდებით თავისუფლების მეტაფიზიკურ ან ეთიკურ ცნებაზე. ჩვენ გვინტერესებს მხოლოდ ამ ცნების გამოყენება ისტორიულ მეთოდში. ტენის თხზულებათა გაცნობისას თვალში გეცემათ ის უმნიშვნელო ზემოქმედება, რასაც მიზეზის ბუნებისმეცნიერული ცნება ახდენს ტენის კონკრეტულ ისტორიულ კვლევა-ძიებაზე. ერთი შეხედვით უთუოდ პრინციპული სხვაობაა ტენისა და დილთაის შეხედულებებს შორის ისტორიის თაობაზე. ორივე მოაზროვნე ამ პრობლემას ორი სრულიად განსხვავებული კუთხით განიხილავს. დილთაი გახაზავდა ისტორიის ავტონომიას, ბუნებისმეცნიერებაზე მისი დაყვანის შეუძლებლობას: ისტორია გონისმეცნიერებაა. ტენი კი სწორედ გადაჭრით უარყოფს ამგვარ შეხედულებას: ისტორია ვერასოდეს ვერ გახდება ნამდვილი მეცნიერება, სანამ იგი კვლავაც საკუთარი გზით ივლის. საზოგადოდ არსებობს მხოლოდ ერთი ფორმა და ერთი მეთოდი მეცნიერებისა. მაგრამ როგორც კი ტენი გადადის ისტორიულ მოვლენათა საკუთარი კვლევის დახასიათებაზე, მას მყისვე შესწორება შეაქვს თავის შეხედულებაში. „რას ამჩნევ პირველად“, გვეკითხება იგი, „როცა იხრები ფოლიანტთა დიდ და ხეშეშ ფურცლებზე, ხელნაწერის გაყვითლებულ გვერდებზე, — ლექსზე, კანონთა კოდექსზე, რელიგიურ დეკლარაციაზე? შენ გაიფიქრებ, რომ ასეთი რამ არ შეიძლებოდა შემთხვევით შექმნილიყო. დღეს ხელთა გვაქვს მხოლოდ ფორმა, სამოსი, მსგავსად გაქვა-

³⁶ Kant, kritik der praktischen Vernunft.

გებული ნიჟარისა ან ქვაში აღბეჭდილი გამოსახულებისა, რომელიც გადაშენებული ცხოველისაგან წარმოსდგება. ნიჟარის ნაქუქში ოდესღაც იმალებოდა ცხოველი, ხოლო ნაწერები, რომლებიც დღეს შენს წინაშეა, ერთ დროს დაწერა სისხლხორცეულმა ადამიანმა. განა ნაქუქს იმისათვის არ იკვლევ, რომ ცხოველი აღადგინო? ასევე, განა ნაწერსაც მხოლოდ იმისათვის არ სწავლობ, რომ შეიცნო ამ ნაწერის შემქმნელი? დღეს ნაქუქიცა და ცხოველიც მკვდარი ნაშთებია, რომლებიც ძვირფასია მხოლოდ იმიტომ, რომ ისინი წარმოადგენს მათი ყოფილი არსებობისა და ცხოვრების გასაღებს. ჩვენ უნდა შეგვეძლოს წარსულში გადანაცვლება, რათა სიცოცხლე შთაბეროთ უსულო საგნებს. მართებული არ იქნება ისტორიული საბუთი მივიჩნიოთ თავისთავად არსებულად. ეს ნიშნავს საგნებს ისე მოვექცეთ, როგორც გონებაშეზღუდული პედანტი, ან ბიბლიომანი, რომელიც, შეგროვების ჟინით შეპყრობილი, წიგნებსა და ხელნაწერებს აგროვებს. ისინი არც მითოლოგიას შეუქმნია და არც ენას, არამედ შექმნა მხოლოდ ადამიანმა, ვისაც ძალა შესწევს აზრიანად მოაწესრიგოს და დააკავშიროს სიტყვები თუ თვალსაჩინო ფიგურები. ადამიანი — ინდივიდია, ის ვინც მუდამ დგას საბუთების უკან და ვისი შეცნობაც ჩვენი მიზანია. ლექსთა კლასიფიკაციით, დოგმათა განვითარების, ენის ან წესდებათა გამოკვლევით ჩვენ მხოლოდ ნიადაგს ვუზზადებთ ისტორიულ ძიებას; ჭეშმარიტად ისტორიული კვლევა მაშინ განხორციელდება, თუ ისტორიკოსი ცოცხალ, კონკრეტულ ადამიანს ყველა საბურველს მოაშორებს, რაც კი მას გადაკვრია საუკუნეთა მანძილზე — ადამიანს, ჩაკეტილს თავის ჩვეულებებში, საკუთარი ვნებებით, ხმით, ყესტებითა და თავისებურებებით, საკუთარი ჩაცმულობით — და თუ ისტორიკოსი ისე ნათლად და ცხადად დაგვანახებს მას, თითქოს ის ცოცხალი ადამიანი იყოს, ისეთი, როგორიც ის არის, ისეთი, ვისაც ახლანდელს გამოვეთხოვეთ ქუჩაში, მაშინ შევეცდებით შეძლებისდაგვარად დავივიწყოთ ხანგრძლივი დრო, რომელიც ჩვენსა და წარსულს შორის გაწოლილა და რომელიც ხელს გვიშლის ჩვენი თვალთ შევხედოთ ამ ერთ დროს ცოცხალ ადამიანს... ენა, კანონი, კატეხიზმომ აღარ წარმოგვიდგება უსიცოცხლო აბსტრაქციებად. სინამდვილე მოეპოვება მხოლოდ ადამიანს,

ადამიანს, შექმნილს სისხლითა და ხორციით, იმას, ვინც ჰკამს, ზეირნობს, იბრძვის, შრომობს... ჩვენი მიზანია წარსული აწმყოდ ვაქციოთ. საგნის შესახებ მსჯელობა რომ შევძლოთ, ეს საგანი თვალწინ უნდა გვქონდეს, თორემ მასზე ვერც ვერაფერს ვიტყვით. თუმცა წარსულის აღდგენა ისევე არასრულყოფილია, როგორც მსჯელობა მის შესახებ, უმჯობესია გვქონდეს ნაკლები ცოდნა, ვინემ მცდარი, ან არაფრის მაქნისი; გარდასულ მოვლენათა თუნდაც მიახლოებითი ცოდნის მოსაპოვებლად არ არსებობს სხვა საშუალება, თუ არ წინანდელ ადამიანთა ნაწილობრივი ხედვა³⁷.

ტენის ეს აზრები სავსებით ეთანხმება ჩვენს თეორიას ისტორიისა და მისი მეთოდის თაობაზე, რომლის გადმოცემასა და დასაბუთებასაც ზემოთ შევეცადეთ. მაგრამ თუ ეს შეხედულება მართებულია, მაშინ ისტორიულ მეთოდს ვერ „დავიყვანთ“ ბუნებისმეცნიერულ მეთოდზე. ბუნების ყველა კანონიც რომ ვიცოდეთ და ადამიანთა მიმართ ყველა სტატისტიკური, სამეურნეო-მეცნიერული თუ სოციოლოგიური წესის მიყენებაც რომ შევძლოთ, ეს მაინც ვერ დაგვეხმარებოდა ადამიანის ბუნებისა და მისი თავისებური არსის „დანახვაში“. მეცნიერებებს ადამიანის შესახებ საქმე აქვთ სიმბოლურსა და არა ფიზიკურ სამყაროსთან, ხოლო სიმბოლოების გასაგებად და ამოსახსნელად უნდა მივმართოთ ისეთ მეთოდებს, რომლებიც განსხვავდება მიზეზთა კვლევაში გამოყენებული მეთოდებისაგან. საზრისის კატეგორია არ დაიყვანება ყოფიერების კატეგორიაზე³⁸. ზოგადი და წამყვანი ცნება, რომელსაც ემორჩილება ისტორიული შემეცნება, არის არა ფიზიკის კატეგორია, არამედ—იმ თეორიისა, რომელიც შეისწავლის სიმბოლოებსა და მნიშვნელობებთან მათ მიმართებებს. ამ თეორიას სემანტიკა ეწოდება. ისტორიული მეცნიერების ზოგადი პრინციპები სემანტიკის წესებია და არა ბუნების კანონები. რაკი ისტორიის მეთოდი ინტერპრეტაციას, ჰერმენეუტიკას, იგი სრულიად განსხვავდება ბუნებისმეცნიერებათაგან. რასაც ტენი პრაქტიკულ კვლევაში

³⁷ Taine, ხენ. ნაშრ., გვ. 1 შმდ.

³⁸ იხ. ზ. გვ. 146 შმდ.

ალიარებს, მასვე თეორიაში უარყოფს. იგი ცნობს ისტორიკოსის ორად ორ ამოცანას: „ფაქტების“ შეგროვებას და მათი მიზნების გამოკვლევას. მაგრამ ტენს სრულიად ავიწყდება, რომ ეს ფაქტები ისტორიკოსს არ ეძლევა უშუალოდ. ისინი არ ემორჩილება დაკვირვებას ფიზიკური ან ქიმიური ფაქტების მსგავსად, არამედ ისტორიკოსი ახდენს ამ ფაქტების გონით რეკონსტრუქციას. ამ მიზნის მისაღწევად ის უნდა დაეუფლოს უალრესად რთულსა და სპეციალურ ტექნიკას: თუნდაც ერთი მარტივი ფაქტის დასადგენად მას უნდა შეეძლოს დოკუმენტთა წაკითხვა და ყველა ისტორიული წყაროს გაგება. ისტორიაში სიმბოლოთა განმარტება წინ უსწრებს ფაქტების შეგროვებას. ამგვარი განმარტების გარეშე საერთოდ შეუძლებელია ისტორიული ქვემარტების შემეცნება.

ყოველივე ამას თან მოსდევს სხვა საკამათო პრობლემებიც. ისტორია, რა თქმა უნდა, ვერ გადმოგვცემს ყველა წარსულ მოვლენას. იგი ეხება მარტოოდენ „ღირსსახსოვარ“ ფაქტებს ანუ ისეთ ფაქტებს, რომლებიც მეხსიერებაში შემორჩენას იმსახურებს, მაგრამ როგორღა გავარჩიოთ ღირსსახსოვარი ფაქტი ყველა იმ ფაქტისაგან, რომლებიც დავიწყებას ეძლევა? რიკერტი ამტკიცებდა, რომ ისტორიულ და არაისტორიულ ფაქტთა გასარჩევად ისტორიკოსს უნდა ჰქონდეს ღირებულებათა სისტემა, რომელიც მას უქარნახებდა მისთვის მნიშვნელოვან ფაქტთა არჩევანს. ეს თეორია შეიძლება გაბათილდეს სერიოზული არგუმენტების მოშველიებით³⁹. ბევრად უფრო მართებული და ბუნებრივი იქნებოდა საზომად გვეცნო არა თავად ფაქტების მნიშვნელობა, არამედ — მათგან გამომდინარე პრაქტიკული შედეგები. ფაქტს მხოლოდ მაშინ ეძლევა მნიშვნელობა ისტორიისათვის, თუ იგი გვიქმნის საყურადღებო დასკვნების გამოტანის შესაძლებლობას. ეს შეხედულება გაიზიარა ბევრმა გამოჩენილმა ისტორიკოსმა. „როცა ჩვენ თავს ვეკითხებით“, წერს ედუარდ მაიერი, „თუ რომელია ჩვენთვის ცნობილ შემთხვევათაგან ისტორიული, ამ კითხვას შემდეგნაი-

³⁹ ამ თეორიის კრიტიკა იხ. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*; *Gesammelte Schriften*, ტ. 3; იხ. Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, გეტებორგი, 1942, გვ. 41 შმდ.

რად უნდა ეუბასუხოთ: ისტორიულია ყველაფერი, რასაც შედეგი მოსდევს ან, ყოველ შემთხვევაში, რაც შედეგის მოპოვების შეიძლება გახდეს. რასაც შედეგი მოსდევს, მას მუდამ ამ შედეგის უშუალო გაცნობის შემდეგ შევიმეცნებთ. მაგრამ მისი გაგება შეგვიძლია მაშინაც, როცა შედეგმა უკვე ჩაიარა. ორსავე შემთხვევაში ჩვენს წინაშეა მდგომარეობათა ანუ შედეგთა ჯამი. ისტორიკოსი სვამს კითხვას: რამ გამოიწვია ასეთი შედეგები? ის, რასაც ჩვენ ვიკვლევთ, როგორც ამ შედეგის მიზეზს, ისტორიულ მოვლენას წარმოადგენს⁴⁰. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ არც ეს განმასხვავებელი ნიშანია საკმარისი. ისტორიულ თხზულებათა, მეტადრე კი, ბიოგრაფიათა გაცნობა ისეთი საგნების მოწმედ გვხდის, რაც წმინდა პრაგმატული თვალსაზრისით მეტად უმნიშვნელო მოჩანს. მაგალითად, გოეთეს წერილს, ან საუბარში გაკვირვებით ნათქვამ სიტყვას არ დაუტოვებია რაიმე კვალი ლიტერატურის ისტორიაში. მიუხედავად ამისა, ამგვარ თითქოსდა უმნიშვნელო წვრილმანებს ვალიარებთ ღირსსახსოვარ ფაქტებად. ესა თუ ის წერილი ან გამოთქმა, ყოველგვარი პრაქტიკული შედეგის გარეშე, მიეკუთვნება იმ საბუთებს, რომლებიც მნიშვნელოვანია გოეთეს ისტორიული სახის აღსადგენად. ასეთი საბუთები თუმცა უმნიშვნელოა იმ შედეგების მხრივ, რაც მათ ერთ დროს მოჰყვა, მაგრამ ისინი უაღრესად მნიშვნელოვანია გარკვეული პიროვნების დასახსნათებლად. ყველა ისტორიული ფაქტი დამახასიათებელი ფაქტია, ვინაიდან როგორც ხალხთა, ისე ინდივიდთა ისტორიაში ჩვენს ინტერესს აღძრავს არა მხოლოდ მოქმედება და მოვლენები. პიროვნებათა საქმეებში ჩვენ ვხედავთ მათი ხასიათების გამოხატულებას. რადგან ისტორიას, უპირველეს ყოვლისა, საქმე აქვს სიმბოლოთა განმარტებასთან — და ამდენად არის იგი სემანტიკური მეცნიერება — ჩვენთვის გამოუსადეგარია პრაქტიკული ცხოვრების ან ბუნებისმეცნიერების საზომები. საგანი იქნებ უმნიშვნელოც იყოს ფიზიკური ან პრაქტიკული თვალსაზრისით, მაგრამ დიდი სემანტიკური ღირებულება ჰქონდეს. თავისთავად ასო იოტა არაფრის მტკმელია ბერძნულ

⁴⁰ Eduard Meyer, Zur Theorie und Methodik der Geschichte, Halle a. S., 1902, გვ. 36 შმდ.

სიტყვებში: homo-ousios და homoi-ousios, მაგრამ როგორც რელიგიური სიმბოლო, როგორც სამების დოგმის ახსნა და გამოხატულება, იგი გადაიქცა გაუთავებელი დებატების საგნად. ამ ასონი ატეხილმა დადამ გამოიწვია უმძაფრესი ვნებათაღელვა და შეარყია რელიგიის, სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების საფუძვლები. ტენი დიდი ხალისით ლაპარაკობს იმ „პაწაწინა მნიშვნელოვან ფაქტებზე“, რომლებიც მისი ისტორიული კვლევის საფუძვლად იქცნენ. ეს ცალკეული ფაქტები მნიშვნელოვანია არა მათი შედეგების გამო, არამედ იმიტომ, რომ ისინი „მეტყველი“ ფაქტებია; ისინი სიმბოლოებია, რომელთა მეშვეობითაც ისტორიკოსს ძალუძს „წაიკითხოს“ და გაიგოს ინდივიდთა ბუნება, ან მთელი ეპოქის ხასიათი. როგორც მაკოლელი მოგვითხრობს, მას, თავისი ცნობილი ისტორიული გამოკვლევის შექმნისას, პოლიტიკურ და რელიგიურ პარტიათა სულისკვეთება ცალკეული თხზულებიდან, ან ცალკეული ქმედებიდან კი არ ამოუცვნია, არამედ ათასობით მივიწყებულ ბროშურას, სიტყვას, ქადაგებას და პამფლეტს გასცნობია. მართალია, ამ მასალებს არც დიდი ისტორიული წონა ჰქონდა და, ალბათ, არც შესამჩნევი ზეგავლენა მოუხდენია ისტორიის მსვლელობაზე, მაგრამ ისინი არა თუ დიდი მნიშვნელობის მქონეა, არამედ მათ გარეშე წარმოუდგენელიც კია ისტორიკოსი, ვისაც ისინი დიდ დახმარებას უწევენ ხასიათებისა თუ მოვლენათა გადმოცემასა და ამოცნობაში.

XIX საუკუნის მეორე ნახევარი აღინიშნა ისტორიაში სტატისტიკური მეთოდების შემოქრით. სტატისტიკის მქადაგებელნი ირწმუნებოდნენ, რომ ეს ახალი და მძლავრი იარაღი ისტორიულ მეცნიერებაში ახალ ერას შექმნიდა. სტატისტიკური მეთოდებით რომ მართლა შესაძლებელი ყოფილიყო ისტორიულ მოვლენათა დახასიათება, ეს უთუოდ იქნებოდა მეცნიერებაში რევოლუციის მომასწავებელი. მაშინ ერთბაშად ახალი კუთხით განათლებოდა ადამიანის წარმოდგენა და მოვიპოვებდით ადამიანის ბუნების ობიექტურ შემეცნებას, მის ერთგვარ მათემატიკას. ამ თვალსაზრისზე მდგარ ისტორიკოსებს მიაჩნდათ, რომ სტატისტიკური მეთოდები უალრესად შეუწყობდა ხელს არა მარტო მასების დიდ მოძრაობათა გაგებას, არამედ —

კაცობრიობის ეთიკისა და კულტურის შესწავლასაც, ვინაიდან სოციალურ ან სამეურნეო მოვლენათა სტატისტიკის გვერდით არსებობს მორალის სტატისტიკაც. ზუსტ რიცხვით მიმართებებს ემორჩილება, რომელიც გნებავთ, სფერო ადამიანის არსებობისა და ისინი თანაბრად მოერგება ყველაფერს, რასაც კი ისტორიულობის ბეჭედი აზის.

ამ თვალსაზრისს წამოსწევს ბოკლი თავისი წიგნის — „ცივილიზაციის ისტორია ინგლისში“ (1857) — შესავალში. მისი რწმენით, სტატისტიკა უცილობლად დაამხობს იმ კერპს, რომელიც აღიმართა „თავისუფალი ნების“ სახით. დღეს მოგვეპოვება მდიდარი ცოდნა არა მარტო ადამიანთა მატერიალური ინტერესებისა, არამედ მათი ზნეობრივი მისწრაფებებისაც. ჩვენ უკვე ვიცით სიკვდილიანობის, ქორწინებისა და დანაშაულის სტატისტიკა კულტურულ ერებში. ამგვარი და მსგავსი ემპირიული ფაქტები ისტორიკოსებმა შეაგროვეს, დააჯგუფეს, შეაფასეს და შემდგომი გამოყენებისათვის მოამზადეს. ისტორიის ნამდვილ მეცნიერებად ჩამოყალიბების გაქიანურება და ისიც, რომ ისტორია დიდხანს ვერ ბედავდა ბუნებისმეცნიერებასთან გაჯიბრებას, გონისმეცნიერებაში სტატისტიკურ მეთოდთა უგულვებლყოფის ბრალია. ისტორიკოსებმა ვერ შენიშნეს, რომ ისტორიულ მოვლენაშიც ყოველი ფაქტი განუყრელად ენასკვება წინამავალს და მთელი სამყარო—გონითიცა და მატერიალურიც — მიზეზთა ერთიანი ჯაჭვია, სადაც თავისი ადგილი აქვს მიჩენილი ყოველი ადამიანის მოქმედებებსაც. „ამგვარად, ჩვენ ვგმობთ ნების თავისუფლების მეტაფიზიკურ დოგმას... და ვაცხადებთ, რომ ადამიანთა ქმედებანი უთუოდ მათივე წარსულითაა შეპირობებული, მაშასადამე, ერთგვაროვანია, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთნაირ პირობებში მუდამ ერთნაირი შედეგები მოსდევთ. და რადგან ყოველივე, რაც უკვე მოხდა, ან შინაგანი მოვლენაა, ან გარეგანი, შედეგების მთელი მრავალფეროვნებაც ორმაგი ზემოქმედების ნაყოფია: ვარე მოვლენებისა ჩვენ სულზე და ჩვენი სულისა ვარე მოვლენებზე“⁴¹.

⁴¹ Buckle, History of Civilization of England, ნიუ-იორკი, 1853, გვ. 14 შპდ.

სადავო არაა, რომ სტატისტიკური მეთოდები დიდ დახმარებას გაგვიწევს სოციოლოგიურ თუ სამეურნეო მოვლენათა შესწავლაში. ისტორია გვიდასტურებს, რომ კანონზომიერება და ერთგვარობა შესამჩნევია ადამიანთა ზოგიერთ ქცევაშიაც. ისტორიკოსი არ უარყოფს, რომ ეს ქცევები, რომლებიც ადამიანებზე მიზეზთა გრძელი ჯაჭვის ზემოქმედების ნაყოფია, გარკვეული შედეგების მქონეა და ეს შედეგები დამოკიდებული არ არის იმ ინდივიდთა ნებასა და გადაწყვეტილებაზე, რომლებიც ადამიანთა საზოგადოებას ქმნიან. მაგრამ ცალკეული ინდივიდის მოქმედების შესწავლა სულ სხვა პრობლემის წინაშე გვაყენებს. სტატისტიკური მეთოდები, თავისი ბუნების შესაბამისად, გამოსადეგია მხოლოდ მასობრივი მოვლენების, კოლექტივების მიმართ. სტატისტიკურ წესებს არ ექვემდებარება ინდივიდუალური მოვლენა. ბოკლი რომ ამას მიმხვდარიყო, ასე ძალიან არ დაშორდებოდა სტატისტიკური მეთოდების ბუნებისა და მნიშვნელობის სწორ გაგებას. ეს გასაგებიცაა, ვინაიდან ამ მეთოდის დამაკმაყოფილებელი ლოგიკური ანალიზი მხოლოდ შემდგომ განხორციელდა⁴². ზოგჯერ ბოკლი მართლაც თავისებურად მსჯელობს სტატისტიკურ კანონებზე, რომლის მიხედვითაც ისინი ცხადდება არა გარკვეულ მოვლენათა აღსაწერ რიცხვით კანონებად, არამედ ამ მოვლენათა გამომწვევ ძალებად. ასეთი გაგება, ცხადია, მითოლოგიაა და არა მეცნიერება. ბოკლისთვის სტატისტიკური კანონები ერთგვარი „მიზეზებია“, რომლებიც ჩვენს საქციელს აპირობებს. თვითმკვლევლობა თქვითოსდა სრულიად თავისუფალი აქტია, წერს ბოკლი, მაგრამ მორალის სტატისტიკა გვიჩვენებს, რომ თვითმკვლევლობა მხოლოდ „საზოგადოების საერთო მდგომარეობის პროდუქტია და ყოველი დამნაშავე მხოლოდ იმას სჩადის, რასაც წინამავალი პირობები უკარნახებს. გარკვეულ საზოგადოებრივ ვითარებაში ადამიანთა გარკვეული ნაწილი უთუოდ თვითმკვლევლობით ამთავრებს სიცოცხლეს... და ისე დიდია უზუნაესი

⁴² უახლესი ლიტერატურა სტატისტიკის შესახებ: Keynes, A Treatise on Probabillty (ლონდონი, 1921) და v. Mises, Wahrscheinlichkeit, Statistik und Wahrheit, ვენა, 1928

კანონის ძალა, რომ მას ოდნავადაც ვერ აფერხებს ვერც სი-
 ცოცხლისადმი ტრფიალი და ვერც სიკვდილის საშიშროება⁴³.
 ზედმეტია იმის თქმა, რომ ასეთ „აუცილებლობაში“ იმალება
 მთელი რიგი მცდარი მეტაფიზიკური დასკვნები. ისტორი-
 კოსს, საერთოდ, არც აინტერესებს ჩვენი პრობლემის ეს
 მხარე. თუ ის განიხილავს ცალკეულ ფაქტებს, მაგალითად, კა-
 ტონის თვითმკვლელობას, ცხადია, ამ ფაქტის ისტორიული
 მნიშვნელობის გასარკვევად მას არ გამოადგება სტატისტიკუ-
 რი მეთოდები. ისტორიკოსის უმთავრესი ამოცანაა არა ფიზი-
 კური მოვლენის განსაზღვრა დროსა და სივრცეში, არა-
 მედ კატონის სიკვდილის ქეშმარიტი „აზრის“ ამოცნობა. ეს
 უკანასკნელი გამოხატულებას ჰპოვებს ლუკანუსის ლექსში:
 „*Victrix causa diis placuit sed victa Catoni*“⁴⁴. კატონის
 თვითმკვლელობა არ იყო მარტოდენ ფიზიკური აქტი. ეს
 იყო ძლიერი ხასიათის გამომხატველი სიმბოლური ქმედება. ეს
 იყო რომის რესპუბლიკური სულის უკანასკნელი გაბრძოლება
 ახალი სახელმწიფოებრივი წყობის წინააღმდეგ. ასეთი რამ
 არ აიხსნება ბოკლის „ზოგადი“ მიზეზებით. ადამიანის
 ქცევა რომ სტატისტიკურ წესებზე დაგვეყვანა, ვერც იმ
 მიზანს მივალწევდით, რაც ნატურალისტურად მოაზროვნე
 ისტორიკოსებმა დაისახეს. ასეთი მეთოდებით მიუწვდომელია
 წარსულის ცოცხლად „დანახვა“. რასაც ვნედავთ და განვიც-
 დით, ეს არის არა ნამდვილი ცხოვრება და ისტორიის დრამა,
 არამედ — თოჯინების მოძრაობა და ის ძაფები, რითაც მარო-
 ნეტები მოძრაობაში მოჰყავთ.

ეს არგუმენტები ძალას ინარჩუნებს ისტორიული მეცნიერე-
 ბის ფსიქოლოგიური საშუალებებით გააზრების ყველა შემ-
 თხვევაში. ერთი შეხედვით, თითქოს ისტორიის ზოგადი კანო-
 ნები — თუ საერთოდ ამგვარ კანონებზე ლაპარაკის უფლება
 გვაქვს — ფსიქოლოგიური კანონებია და არა ბუნების კანონე-
 ბი. იმ მოვლენათა კანონზომიერება, რომელთა გადმოცემაც
 ისტორიკოსს სწადია, წარმოადგენს ჩვენი შინაგანი და არა გა-

⁴³ Buckle, ხსენ. ნაშრ., გვ. 20.

⁴⁴ „გამარჯვებული საქმე ემათ ღმერთებს, ხოლო დამარცხებული —
 კატონს“, Lucanus, Pharsalia, I, 128.

რეგანი გამოცდილების საგნებს. ესენია ფსიქიკური მდგომარეობანი, უმთავრესად კი, აზრები და განცდები. თუ შევძლებთ ვიპოვოთ ის ზოგადი და მტკიცე კანონი, რომელიც აზრებსა და განცდებს წარმართავს და მათ დროის მიხედვით აწესრიგებს, მაშინ ისტორიული სამყაროს გასაღებიც გვიპოვია.

ისტორიკოსი კარლ ლამპრეხტი გვარწმუნებს, რომ ასეთი კანონი აღმოაჩინა. თავის თორმეტტომიან მონუმენტურ ნაშრომში — „Deutsche Geschichte“ — იგი ცდილობს კონკრეტული მაგალითებით ცხადყოს ამ ზოგადი კანონის არსებობა. ლამპრეხტი ფიქრობს, რომ ადამიანის გონითი განვითარება მკაცრი წესრიგით ხდება და ეს წესრიგი ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრავს ადამიანური კულტურის წინსვლას. ლამპრეხტი უგულვებლყოფდა ისტორიულ-ეკონომიური მატერიალიზმის თვალსაზრისს. მისი აზრით, ყოველი მატერიალურ-ეკონომიური მოვლენა, ისევე, როგორც ყოველი გონითი აქტი, ფსიქოლოგიურ პირობებს ემყარება. ჩვენ გვჭირდება არა ინდივიდის ფსიქოლოგია, არამედ — სოციალური ფსიქოლოგია. იგი სინათლეს მოჰყენს სოციალური ცნობიერების მკაცრი და უძრავი სქემის მიხედვით მიმდინარე ცვლილებებს. ამიტომაც ისტორიამ ხელი უნდა აიღოს ცალკეულ პიროვნებათა შესწავლასა და გმირების განდიდებაზე. მისი მთავარი საგანი სოციალურ-ფსიქოლოგიურ მოვლენათა ახსნაა და იგი შეჭერებულ უნდა იქნეს ინდივიდუალურ-ფსიქოლოგიურ ქცევებსა და განცდებთან. ვერც ინდივიდუალური და ვერც ეროვნული სხვადასხვაობანი ვერ შეცვლიან და ვერც ზეგავლენას მოახდენენ ჩვენი „სოციალურ-ფსიქიკური“ არსებობის კანონზომიერ მისწრაფებაზე. კულტურის ისტორია თანაბარი რიტმით მიედინება ყველგან და ყოველთვის. ლამპრეხტი გამოყოფს რამდენიმე პერიოდს კაცობრიობის ისტორიაში. ესენია: ანიმიზმი, სიმბოლიზმი, ტიპიზმი და კონვენციონალიზმი. ამათ მოსდევს ინდივიდუალისტური და სუბიექტივისტური ეპოქები. თუ ლამპრეხტის სქემას, როგორც მეთოდურ პრინციპს, საფუძვლად დავედებთ ისტორიულ კვლევა-ძიებას, ისტორია აღარ მოგვევლინება წმინდა ინდუქციურ მეცნიერებად. მაშინ შესაძლებელი გახდება ისტორიული ფაქტებიდან ზოგადი დედუქციური დასკვნე-

ბის გამოტანა. ლამპრეხტის სქემა წარმოადგენს გერმანიის ისტორიის მონაცემთა განზოგადებას. მაგრამ ეს სქემა მას არ შემოუფარგლავს ისტორიის ამ ერთი მონაკვეთით. იგი ფიქრობდა, რომ მისი სქემა საყოველთაოდ გამოსადეგია და იგი ყოველივე ისტორიული არსებობის აპრიორული პრინციპია. ლამპრეხტი ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ცალკეულ ფაქტთა სიმრავლიდან უნდა მოვიპოვოთ არა მარტო ისტორიულ მოვლენათა ორგანული მთლიანობის იდეა, არამედ — უღრმეს ელემენტარულ პროცესთა ზოგადი ფსიქოლოგიური გაგებაც. ისტორიის მდინარება „ჰგავს ცალკეული ინდივიდის ფსიქიკური მექანიზმის მოქმედებას; ისევე, როგორც სოციალურ-ფსიქიკური კანონები სხვა არაფერია, თუ არ იმ კანონზომიერებათა გამოყენების შემთხვევები, რომლებიც ინდივიდუალურ-ფსიქიკურად არის აღიარებული“⁴⁵. სხვადასხვა ისტორიული პერიოდის მიმდევრობა თანაბრად წარმოგვიდგება როგორც თანამედროვე რუსეთში, ისე ძველ საბერძნეთსა და რომში, როგორც აზიაში, ისე ევროპაში. თუ შუა და სამხრეთ ევროპის ისტორიის ყველა წყაროს შევადარებთ აღმოსავლეთ შუაზღვისპირეთისა და მცირე აზიის ისტორიას, დავინახავთ „ეპოქათა მიმდევრობას“, რაც, ფართოდ აღებული, ერთნაირად მეორდება ყველგან. ლამპრეხტს სჯერა, რომ საერთო მომენტების ამგვარი შემეცნებით ყველა ერისა თუ ადამიანურ საზოგადოებათა განვითარებაში ჩვენ შევძლებთ კაცობრიობის ისტორია ორგანულ მთლიანობად გავიგოთ. მაშინდა დაიწერება მსოფლიოს მეცნიერული ისტორია“⁴⁶.

თუმცა ლამპრეხტის სქემა ერთია და ბოკლისა სულ სხვა, მათთვის საერთოა „აუცილებლობის“ საბედისწერო ცნება. როგორც ვნახეთ, ლამპრეხტის სქემაში ტიპიზმსა და კონვენციონალიზმს გარდაუვალად მოსდევს ინდივიდუალიზმისა და სუბიექტივიზმის ეპოქები. ასეთი შეხედულება, რომლის თანახმადაც, ვერც ერთი ეპოქა და ვერც ერთი კულტურა ვერ ასცდება მოვლენათა ამ ზოგადსა და უცვლელ მდინარებას, გარკვეული აზრით, ისტორიული ფატალიზმია. ეს რომ მართებული ყოფი-

⁴⁵ What is History? ნიუ-იორკი, 1905, გვ. 163.

⁴⁶ იქვე, გვ. 219.

ლიყო, ისტორია იქნებოდა მართლაცდა მოსაწყენი დრამა რამდენიმე აქტის მუდამ ერთნაირი მონაცვლეობით. ნამდვილი ისტორია სრულიადაც არ წარმოადგენს მოვლენათა ერთგვარ თანამიმდევრობას, არამედ გამოხატავს ადამიანთა სულიერ ცხოვრებას. ამ ცხოვრების ინტერპრეტაცია კი მხოლოდ მას შემდეგაა შესაძლებელი, რაც ის განვილილია; მას ერთი ხელის მოსმით ვერც აბსტრაქტულ, ზოგად ფორმულაში ჩავსვამთ და ვერც მოქმედების ტიპური განვითარების — სამ ან ხუთ აქტად დანაწევრებული დრამის — უძრავ სქემას მივუყენებთ. აქ არ გამოვუდგები ლამპრეხტის დებულებათა კრიტიკულ შეფასებას; მხოლოდ მსურს დავსვა ფორმალური, მეტოდოლოგიური ხასიათის კითხვა: რა ცდისეულ საფუძველზე აგებს იგი თავის თეორიულ კონსტრუქციას? ყველა სხვა წინა ისტორიკოსთა მსგავსად, ისიც საქმეს შეუდგა ისტორიული წყაროების — დოკუმენტთა და ძეგლთა — შესწავლით. უნდა ითქვას, რომ ლამპრეხტს არ ჰქონია განსაკუთრებული ინტერესი პოლიტიკური მოვლენების ან სოციალური ინსტიტუტების მიმართ. მას უფრო მთლიანკულტურული ცხოვრების კვლევა იზიდავდა. ლამპრეხტის ბევრი მთავარი არგუმენტი ემყარება რელიგიური ცხოვრების, მუსიკალურ და ლიტერატურულ ნაწარმოებთა გულდასმით ანალიზს. იგი მომეტებულ ინტერესს იჩენდა სახვითი ხელოვნების ისტორიისადმი. თავის „Deutsche Geschichte“-ში ის მოგვითხრობს არა მარტო კანტისა და ბეთოვენის შესახებ, არამედ — ფოიერბახის, კლინგერისა და ბოკლინის შესახებაც. მან ლაიფციგის ისტორიის ინსტიტუტში შეაგროვა განსაცვიფრებლად მდიდარი მასალა ხელოვნების ისტორიის საკითხებზე. რასაკვირველია, ამ მასალის საინტერპრეტაციოდ მას მოუხდა ხელოვნების ენის გადათარგმნა მისგან განსხვავებულ ენაზე. ტენის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი იძულებული გახდა, ნამარხში ეპოვა ერთ დროს არსებული ცოცხალი არსება, ე. ი. დოკუმენტებში მიეგნო წარსულში მცხოვრები პიროვნებებისათვის.

„რას დაეძებ ადამიანში, როცა მას საკუთარი თვალებით ხედავ? დაეძებ ადამიანს ხილული მოვლენის მიღმა. მისი სიტყვები, ქესტები, მოძრაობა, ტანსაცმელი, მიხრა-მოხრა და ქცევები — ყოველივე ეს მხოლოდ და მხოლოდ მისი სუ-

ლის გამოხატვის ფორმებია. გარეგან ადამიანში ფარული „შინაგანი“ ადამიანია „განსახიერებელი“. ადამიანის გამოვლენის ყველა ფორმა გიხსნის იმ გზებს, რომლებიც თავს იყრიან შუაგულში და მას მიაღწევ, თუ ამ გზებით მიდიხარ. დასასრულ შენ მიაგნებ ქეშმარიტი ადამიანის საიდუმლოებს... ადამიანის შინაგანი სამყარო ისტორიკოსის უშუალო თემას წარმოადგენს“⁴⁷... ლამპრეხტისა და ტენის ხსენებული ციტატები გვარწმუნებს, რომ ამ „ნატურალისტურად“ მოაზროვნე ისტორიკოსთა შეხედულებები ყველაზე უკეთ ადასტურებს ჩვენსავე თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, ისტორიული სინამდვილე სიმბოლური და არა ფიზიკურ-მატერიალური სინამდვილეა.

ლამპრეხტის „Deutsche Geschichte“-ს პირველივე ტომების გამოქვეყნებამ კიდევ უფრო საგრძნობი გახდა ისტორიული მეცნიერების თანდათანობითი კრიზისი. ამას თან მოჰყვა ხანგრძლივი დავა ისტორიული მეთოდის ბუნებასა და მნიშვნელობაზე. ლამპრეხტი თვლიდა, რომ ტრადიციული შეხედულებები ისტორიული მეცნიერების შესახებ უნაყოფოა და, შესაბამისად, რეფორმას საჭიროებს. მას თავისი მეთოდი მიაჩნდა ერთადერთ „მეცნიერულ“ და „ახლებურ“ გზად ისტორიული ქეშმარიტების დადგენისათვის⁴⁸. ლამპრეხტის მოდავენი დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ მან მოგვცა ისტორიული მეცნიერების დამახინჩებული სურათი⁴⁹. პოლემიკა ორსავე პარტიას შორის გამოირჩეოდა სიმძაფრითა და უკომპრომისობით. მათი მორიგება უიმედო ჩანდა. პირადასა თუ პოლიტიკურ წინასწებს ხშირად დისონანსი შეჰქონდა სწავლულთა პაექრობაში. მაგრამ თუ პრობლემას მიუდგომლად განვიხილავთ და მას წმინდა ლოგიკურ-შემეცნებისთეორიული თვალსაზრისით განვსჯით, ნათლად დავინახავთ შეუთავსებელ შეხედულებათა საერთო საფუძველსაც. როგორც ზემოთ მოგახსენეთ, ისტორიულ და ფიზიკურ ფაქტთა არაერთგვარობა არც ნატურალისტურ-

⁴⁷ Taine, ხსენ. ნაშრ., I, გვ. 4.

⁴⁸ იხ. Lamprecht, Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft, 1896.

⁴⁹ უფრო ვრცლად იხ. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode, მე-5 გამოც., მიუნხენი, 1908, გვ. 710 შპდ.

რი რიენტაციის ისტორიკოსებს უარუყვიათ ოდესმე და არც შეეკლოთ უარეყოთ. იმათაც კარგად იცოდნენ, რომ მათ ხელი აარსებული წყაროები — საბუთები, ძეგლები თუ სხვა — სიმბოლური ხასიათის მქონეა და ისინი არ არიან უბრალო ფიზიკური საგნები. მეორე მხრივ, ყოველ სიმბოლოს, ვთქვათ, ნაგებობას, ხელოვნების ქმნილებას თუ რელიგიურ წეს-ჩვეულებას, მატერიალური მხარეც აქვს. ადამიანის სამყარო როდია იზოლირებული, ყოველივე სხვა ყოფიერებას მოწყვეტილი რეალობა. ადამიანი ცხოვრობს გარემოში, რომელიც მუდმივ ზემოქმედებას ახდენს მასზე და ადამიანის ყველა სასიცოცხლო ფორმას თავის დაღს ასვამს. სწორედ ეს ზემოქმედება უნდა გვახსოვდეს მუდამ, თუ გვსურს ჩავწვდეთ ადამიანის ნამოქმედარს, მის სიმბოლურ უნივერსუმს.

თავის ცნობილ ნაშრომში მონტესკიე შეეცადა დაეხასიათებინა „კანონთა სული“. მისი მტკიცებით, ყველგან და ყოველთვის, კანონთა სული ბუნებრივ პირობებზეა დამოკიდებული. ნიადაგი, ჰავა, სხვადასხვა ეროვნული ხასიათი ამ კანონთა მთავარ წინაპირობებს წარმოადგენს. ეს ფიზიკური, შესაბამისად, ბიოლოგიური პირობები გონითი ცხოვრებისა, რასაკვირველია, გამოკვლეულ უნდა იქნეს ფიზიკისა და ბიოლოგიის მეთოდებით. მაგრამ ისტორიული დროცა და ისტორიული სივრცეც დიდი მთელის სტრუქტურული მომენტებია. ისტორიული დრო მხოლოდ „ნაწილია“ უნივერსალური კოსმოსური დროისა. კოსმოსურა დროის, ე. ი. მოვლენათა ქრონოლოგიის, გაზომვისას ფიზიკურ ინსტრუმენტებს მიემართავთ. ისტორიკოსისათვის არც არსებობს რაიმე წინააღმდეგობა ამ ორ შეხედულებას შორის, რომლებიც ერთმანეთს ავსებს. მხოლოდ ჩვენს ლოგიკურ, აბსტრაქტულ აზროვნებაშია დაცილებული დროის ერთი ფორმა მეორეს. თუ ისტორიკოსს გადასაწყვეტი აქვს დროის რთული პრობლემა, მას შეუძლია სხვადასხვა გზას მიმართოს. მას ძალუძს მოიმარჯვოს მატერიალური ან ფორმალური საზომები, ე. ი. ისტორიულ მოვლენებს მიუყენოს სტატისტიკური ან ინტუიციური გაგების მეთოდები. მაგალითად, პლატონის დიალოგთა ქრონოლოგიის ქეშმარიტად რთული საკითხი საკმაოდ დამაკმაყოფილებლად გადაწყდა პლატონის სტილის სტატისტიკური მეთოდებით გამოკვლევის შე-

მდეგ. სტილის სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი საზომებით შესაძლებელი გახდა პლატონის გვიანდელი შემოქმედებისათვის მიეკუთვნებინათ დიალოგთა ერთი ჯგუფი: სოფისტე, ფილებოსი, ტიმეოსი...⁵⁰ ხოლო როცა ადიკესი გამოსაცემად ამზადებდა ხელნაწერებს კანტის მემკვიდრეობიდან, ზუსტი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობის საუკეთესო საზომად მას გამოადგა იმ მელნის ქიმიური ანალიზი, რომლითაც სხვადასხვა შენიშვნა იყო შესრულებული. ხელნაწერთა ამგვარი გამოკვლევისაგან, ცხადია, სრულიად განსხვავდება ის მეთოდები, რომლებიც ემყარება პლატონისა თუ კანტის იდეათა კრიტიკულ-ლოგიკურ ანალიზს ან, ვთქვათ, ის მეთოდი, როცა ჩემს წინ მდებარე ნახატში უშუალოდ რემბრანდტის ხელს შევიცნობ და იმასაც ვიტყვი, თუ ცხოვრების რომელ პერიოდშია იგი შესრულებული. სტილის საზომები, რომლებიც ამ საკითხთა გადაჭრის საშუალებას გვიქმნის, ძირფესვიანად განსხვავდება მატერიალური საზომებისაგან⁵¹. მეთოდების ამგვარი დუალიზმი ოდნავადაც არ ბოჭავს ისტორიკოსის კვლევადობას და არც ისტორიული მეცნიერების სისტემურ მთლიანობას არღვევს. ეს მეთოდები ურთიერთშემავსებელია და არა გამომრიცხავი.

ადვილი როდია მკაფიოდ განვსაზღვროთ, ამ მეთოდთაგან რომელს ენიჭება ლოგიკური უპირატესობა და მათგან რომელია ჭეშმარიტად „მეცნიერული“. თუ გავიზიარებთ კანტის შეხედულებას, რომ ნამდვილი „მეცნიერება“ მხოლოდ ის არის, რომლის „სიცხადეც აპოდიქტიკურია“⁵², მაშინ ისტორია უთუოდ ვერ იქნება მეცნიერება. მაგრამ მნიშვნელობა სრულიად არა აქვს იმას, თუ რას დავარქმევთ ისტორიას, თუკი ვიცით მისი ზოგადი ხასიათი. თუმცა ისტორია არ არის ზუსტი მეცნიერება, მეცნიერებათა ერთობლიობაში მას უქი-

⁵⁰ დაწვრილებით იხ. W. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of His Writings*, ლონდონი და ნიუ-იორკი, 1907.

⁵¹ „სტილის“ ამ ცნების ლოგიკური ბუნების გამოკვლევას ეხება ჩემი „*Zur Logik der Kulturwissenschaften*“ (გეტებორგი, 1942, გვ. 63 შპლ).

⁵² Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Vorrede, ed. Cassirer, ტ. 4: გვ. 370.

რავს თავისი ბუნების შესაფერისი სისტემატური ადგილი. ისტორიაში საქმე არ ეხება გარეგანი საგნების შემეცნებას და არც თვითშემეცნებას. ისეთ გენიალურ ისტორიკოსს, როგორცაა იაკობ ბურკჰარტი, არ ჰქონია პრეტენზია მეცნიერულად აღეწერა კონსტანტინე დიდის ეპოქა ან იტალიური კულტურის რენესანსი. ბურკჰარტი მზად იყო ისტორიისათვის ეწოდებინა „ყველა მეცნიერებათა შორის უარამეცნიერულესი“⁵³. „რასაც ისტორიულად ვაგებ, ეს არ არის კრიტიკისა და სპეკულაციის შედეგი“, წერდა ბურკჰარტი, „ეს უფრო ფანტაზიის ნაყოფია...“ ისტორია, გახაზავს იგი, „არის პოეზია დიდი მასშტაბით... ის მე წარმომიდგენია უმშვენიერეს მხატვრულ კომპოზიციათა წყებად“⁵⁴. ამასვე წერს მომზენი, არა მარტო გენიალური მეცნიერი, არამედ სამეცნიერო-კვლევითი საქმის დიდი ორგანიზატორიც. მან საფუძველი ჩაუყარა Corpus inscriptionum-ს, აგრეთვე, ნუმისმატიკას და აღწერა ფულის მიმოქცევის ისტორია. რასაკვირველია, ეს არ იყო ხელოვანის შემოქმედება, მაგრამ როცა მომზენი ბერლინის უნივერსიტეტის რექტორად აირჩიეს, მან ასე განმარტა თავისი მრწამსი: „ისტორიკოსი, ალბათ, უფრო ხელოვანია, ვინემ მეცნიერი“. თუმცა მომზენი უდიდესი ისტორიკოსია, მას მტკიცედ სჭერა, რომ ისტორია არის ხელოვნება და არა ხელოსნობა, რასაც სხვებს გადავცემთ ან თავად შევისწავლით. „...ადამიანთა და ხალხთა ინდივიდუალობის წვდომა გენიოსის ნიჭია და არა სწავლა-სწავლების ნაყოფი“. ისტორიის მასწავლებელი საბედისწეროდ ცდება, თუ იგი ფიქრობს, რომ სტუდენტისაგან ისევე გამოიყვანს ისტორიკოსს, როგორც გამოჰყავთ ხოლმე კლასიკური ფილოლოგიის ან მათემატიკის სპეციალისტი. ისტორიკოსად იბადებიან და ვერავინ გვაქცევს ისტორიკოსად, თუ არა ჩვენ თვითონ, ჩვენნივე თავის აღზრდით⁵⁵.

თუმცა ყოველი დიდი ისტორიული ნაშრომი მხატვრულ

⁵³ Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, გვ. 81.

⁵⁴ Baseler Jahrbücher, 1910, გვ. 109 შმდ; ციტირებულია Karl Joel-ის მიხედვით: Burckhardt als Geschichtsphilosoph, ბაზელი, 1918.

⁵⁵ Th. Mommsen, Rektoratsrede, 1874; Reden und Aufsätze, ბერლინი, 1912.

ელემენტებს შეიცავს და მეცნიერებასა და ხელოვნებას შორის ზღვარი ხშირად წაშლილია, ეს არ გვაძლევს საფუძველს ვამტკიცოთ, თითქოს ისტორიული თხზულება გამოგონილი ან მეცნიერული ობიექტურობისაგან დაცლილი იყოს. ჭეშმარიტების ძიებისას ისტორიკოსი ისევე იცავს აზროვნების მკაცრ წესებს, როგორც ბუნების მკვლევარი. იგი მიმართავს ყველა ემპირიულ-მეცნიერულ მეთოდს: მონაცემთა შეკრებას და კლასიფიკაციას, აგრეთვე, მათი პირველწყაროების შეკვრებითს კრიტიკას. მას უფლება არა აქვს გვერდი აუქციოს, ან დაუდევრად მოექცეს მნიშვნელოვან ფაქტებს. მაგრამ ისტორიკოსის საბოლოო და გადამწყვეტი დამსახურება მაინც მუდამ მისი შემოქმედებითი წარმოსახვის ძალას მიეწერება. ეკერმანთან საუბარში გოეთე ჩიოდა, ცოტაა ისეთი ადამიანი, „ვისაც ექნებოდა ფანტაზია სინამდვილის ჭეშმარიტების წვდომისა; უფრო მეტად ადამიანები დაეხეტებიან უცნაურ ქვეყნებში, რომლის შესახებაც წარმოდგენა არა აქვთ და სადაც ფრთებს შლის მათი ახირებული ფანტაზია. მეორე მხრივ, არიან ისეთები, რომლებიც მხოლოდ სინამდვილეს ჩასჭიდებიან და ვინაიდან სრულიად მოკლებულნი არიან პოეტურობას, მას მეტისმეტად ვიწრო მოთხოვნებს უყენებენ“⁵⁶.

დიდი ისტორიკოსები, ჩვეულებრივ, თავს არიდებენ ამ ორ უკიდურეს პოზიციას. ისინი „ემპირისტები“ ანუ ცალკეულ ფაქტთა გულმოდგინე შემსწავლელნი არიან, მაგრამ, ამავე დროს, არც „პოეტურობას“ არიან მოკლებული. ნამდვილ ისტორიულ სინთეზს, ერთი მხრივ, წინაპირობად უძღვის ცდისეული სინამდვილის ფხიზელი ხედვა, ხოლო, მეორე მხრივ, შემოქმედებითი ფანტაზიის უნარი. ძნელია ერთი ფრაზით გადმოვცეთ, თუ რაში მდგომარეობს ამ საპირისპირო ძალთა წონასწორობა. ძალთა თანაფარდობა ცვალებადია როგორც ეპოქიდან ეპოქამდე, ისე სხვადასხვა ისტორიკოსთა შორისაც. ძველად ისტორიკოსის ამოცანა იყო. სრულიად სხვა და დღევანდელისაგან განსხვავებული. სიტყვები, რომლებიც თუკიდოდემ თავის ისტორიულ თხზულებაში შეიტანა, მართლა ამ სახით

⁵⁶ Goethe, Gespräche mit Eckermann, 25 დეკემბერი, 1825. ¹

როდია წარმოთქმული. მეორე მხრივ, ისინი არც მხოლოდ მოგონილია და არც რიტორიკულ დანართს წარმოადგენს. ისინი ისტორიაა, არა იმიტომ, რომ ფაქტიურ შემთხვევებს მოგვითხრობს, არამედ თუკიდიდეს ნაშრომში მათ აკისრია დიდი ისტორიული ამოცანა. ისინი გვაწვდიან ადამიანთა და მოვლენათა სხარტსა და ნათელ დახასიათებას. ყველა ორატორის სიტყვა თუკიდიდეს პიროვნებითაა დალდასმული და, როგორც ერთხელ ითქვა, „ყველა ისინი თუკიდიდეს სტილითაა დაწერილი, ზუსტად ისევე, როგორც ევრიპიდეს ტრაგედიაში სხვადასხვა ხასიათები, სრულიად მსგავსად, სწორედ ევრიპიდისებურად მეტყველებენ“⁵⁷. მიუხედავად ამისა, ისინი გვამცნობენ არა წმინდა პიროვნულ სიმპათიებსა და ანტიპათიებს, არამედ ასახავენ ეპოქას, როგორც მთლიანობას. ამ გაგებით, ისინი არიან ობიექტური და არა სუბიექტური, ე. ი. არა ემპირიული, არამედ, უპირატესად, იდეალური ქეშმარიტების გამომხატველნი. დღეს ადამიანს მეტი ძალით იზიდავს ფაქტების ქეშმარიტება. ეს გვიქმნის საფრთხეს, რომ დაგვარგავთ უნარს მოვლენათა და ადამიანთა ბუნების იდეალური ქეშმარიტების დანახვისა. ამ ორ ფაქტორს შორის წონასწორობის დამყარება ისტორიკოსის მეცნიერულ ტაქტზეა დამოკიდებული და ამ საქმეში მას ხელმძღვანელობას ვერ გაუწევს ესა თუ ის ზოგადი წესი. ახალი ისტორიული ცნობიერებისათვის თუმცა შეიცვალა ისტორიის მათეორმებელი ძალების მონაწილეობა, მაგრამ თავად ეს ძალები უცვლელი დარჩა. თუ ამ ძალთა განაწილებასა და ინტენსივობას მათემატიკური ენით გამოვსახავთ: ყოველ ისტორიკოსს თავისი, სრულიად პირადი „განტოლება“ მოეპოვება.

ისტორიის იდეალურობა არ ემთხვევა ხელოვნების იდეალურობას. ხელოვნება იდეალურად გამოსახავს ადამიანურ არსებობასა და ცხოვრებას; ის არის ემპირიული არსებობის „ალქიმიური“ გარდასახვა წმინდა ფორმების დინამიკად⁵⁸.

⁵⁷ იხ. J. R. Bury, The Ancient Greek Historians, Harvard Lectures (ნიუ-იორკი, 1909), მე-4 ლექცია.

⁵⁸ იხ. ზ. გვ. 170 შმდ.

ისტორია სულ სხვა გზით მიდის. თუმცა ისტორიკოსი არ გადალახავს ცდის სამყაროს, მაგრამ იგი, მეხსიერებაში გაიდუალების გზით, ახალ იერს მიანიჭებს სინამდვილეს. ისტორიული კვლევის შუქზე ცხოვრება წარმოგვიდგება დიდ რეალისტურ დრამად ყველა თავისი დრამატული დაძაბულობებითა და კონფლიქტებით, სიღიაღითა და მწუხარებით, იმედებითა და ილუზიებით, ენერჯის გამოღვიძებითა და ვნებათაღელვით. ოლონდ ცხოვრების დრამა, გადმოცემული ისტორიკოსის მიერ, არა ისტორიკოსის წმინდა შთაგრძნობის, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, მისი გონითი ხედვის ნაყოფია. როცა კაცობრიობის დრამას ისტორიის სარკეში ვაკვირდებით, ცხოვრებით კი საკუთარი გრძნობების, აფექტებისა და ვნებების სამყაროში ვცხოვრობთ, ჩვენში ილვიძებს შეგნება ყოველივე წარმავალის იდეალურობისა. ყოველივე წარმავალში იდეალურის კონტემპლაციას მოაქვს გონითი სიცხადე და აუმღვრევლობა. „გონმა“, წერს იაკობ ბურკჰარტი თავის ნაშრომში მსოფლიო ისტორიის შესახებ, „თავის საკუთრებად უნდა აქციოს მის მიერ განვლილი სხვადასხვა მსოფლიო ეპოქების მოგონება. ის, რაც ერთ დროს ბედნიერება და უბედურება იყო, ახლა ცოდნად უნდა იქცეს, მსგავსად იმისა, როგორც ეს ცალკეული ადამიანის ცხოვრებაში ხდება... მაგრამ ჩვენი კონტემპლაცია არა მარტო უფლება და მოვალეობაა, იგი, ამავე დროს, მაღალი მოთხოვნილებაა. იგი აღგვითქვამს თავისუფლებას უდიდესი საყოველთაო უუფლებობისა და აუცილებლობათა მოძალების პირობებში“⁵⁹. თუ ისტორიას ამ სულისკვეთებით დავწერთ და წავიკითხავთ, იგი მოგვანიჭებს თავისუფლებას ჩვენი მატერიალური, პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიური არსებობის ყველა აუცილებლობათა წინაშე.

მე არ დამისახავს მიზნად ამ თავში განმეხილა ისტორიის ფილოსოფიის პრობლემა. ისტორიის ფილოსოფია, ამ ცნების ტრადიციული გაგებით, თვით ისტორიული პროცესის სისტემატურ-მეტაფიზიკური თეორიაა. ხოლო ადამიანური კულტურის კვლევას არაფერი აქვს საერთო სპეკულაციურ საკითხებთან. მას მოეღის უფრო მარტივი და მოკრძალებული ამოცანები,

⁵⁹ Burckhardt, სენ. ნაშ., გვ. 8 შმდ.

სახელდობრ, იმ ადგილის განსაზღვრა, რომელიც უჭირავს ისტორიულ მეცნიერებას მთლიანად ადამიანურ კულტურაში. ისტორიის გარეშე კულტურის განვითარებას უთუოდ მოაკლდებოდა ერთ-ერთი მთავარი წევრი. ხელოვნება და მეცნიერება ორი უმძლავრესი იარაღია ადამიანის არსის გარკვევისა. ესენი რომ არა, ჩავიკეტებოდით ჩვენი პირადი ცხოვრების ფაქტებსა და გამოცდილებებში, რაც არაფერს მოგვცემდა, გარდა სუბიექტური, შეზღუდული ხედვისა და რაც, საუკეთესო შემთხვევაში, შეიძლებოდა მიგვეჩინა იმ გამტყდარი სარკის მიმოფანტულ ნამსხვრევებად, რომელშიაც კაცობრიობას ვუყურებთ. თუ მოვისურვებდით უფრო სრულყოფილი გაგვენადა სუბიექტური გამოცდილებით მიღებული წარმოდგენა, რასაკვირველია, ვიპოვიდით უფრო ობიექტურ მეთოდებსაც. საამისოდ გამოგვადგებოდა ფსიქოლოგიური ექსპერიმენტიცა და სტატისტიკური გამოკვლევაც. მაგრამ შედეგად მივიღებდით ადამიანის უფერულსა და უსიცოცხლო წარმოდგენას, „საშუალო“ ადამიანს ანუ ჩვენი ყოველდღიური სინამდვილის ადამიანს. რაც შეეხება დიდ ისტორიულ თხზულებებსა და მხატვრულ ქმნილებებს, აქ ჩვენი მზერა მიმართულია ჩვეულებრივი ადამიანის მიღმა; ისინი ადამიანს ჩამოაქლიან საბურველს და გვიჩვენებენ მის ნამდვილ სახეს, სისხლხორცეულ, კონკრეტულ ადამიანს. თუ გვსურს შევიტყოთ ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნება, უნდა მივმართოთ ისტორიკოსებსა და სახელმძღვანელო მწერლებს: ტრაგიკოსებს — ევრიპიდესა და შექსპირს, კომედიოგრაფებს — სერვანტესს, ლორენს სტერნსა და მოლიერს; დიდ რომანისტებს: დიკენსსა და თეკერის, ბალზაკსა და ფლობერს, გოგოლსა და დოსტოევსკის... მწერლობა არ არის ბუნების მართოდენ მიბაძვა; არც ისტორია გვკვებავს უტყვი ფაქტებითა და შემთხვევებით. ისტორიაცა და მწერლობაც თანაბრად გვიკვალავს გზას თვითშემეცნებისა, მსოფლგაგებისა და ადამიანური სამყაროს აგებისაკენ.

ბუნებისმეცნიერებაში კაცობრიობამ მიაღწია გონითი განვითარების ბოლო საფეხურს. მასში, ამავე დროს, უკუფენილია გონითი კულტურის უმთავრესი თვისება. ბუნებისმეცნიერებას, როგორც საკაცობრიო ისტორიის მეტად გვიანდელსა და მწიფე ნაყოფს, განსაკუთრებულ პირობებში მოუხდა განვითარება. საკუთრივი გაგებით, „მეცნიერების“ ცნება, თავდაპირველად, დიდ ბერძენ ფილოსოფოსთა — პითაგორას, ატომისტების, პლატონისა და არისტოტელეს — შემოქმედებაში აღმოცენდა. მათ მიერ აღმოჩენილი მეცნიერების ცნება თუმცა შემდგომში დავიწყებას არ მისცემია, მაგრამ მან არასწორი გაგება ჰპოვა. მეცნიერების იდეა კვლავ აღორძინდა რენესანსის ეპოქაში, რამაც დასაბამი მისცა ბუნებისმეცნიერებათა სრულ და უცილობელ წარმატებებს. დღეს არ არსებობს ძალა, რომელიც გაუტოლდებოდა ბუნებისმეცნიერულ აზროვნებას. ესაა ადამიანის მისწრაფებათა მწვერვალი, საკაცობრიო ისტორიის დასკვნითი თავი და ევროპული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი თემა.

სრული უფლება გვაქვს ვიდავოთ მეცნიერებათა შედეგებზე და მათი პირველი პრინციპების შესახებ, მაგრამ საკამათოდ ვერ ვაქცევთ მეცნიერებათა ზოგად ფუნქციას, რომლის მნიშვნელობაც ეჭვშეუვალია. მეცნიერებებს შეგვიძლია მივუყენოთ არქიმედეს სიტყვები: „მომეცით საყრდენი წერტილი და სამყაროს გადავაბრუნებ“. ბუნებისმეცნიერული აზროვნება მტკიცე და საიმედო საყრდენია მოვლენათა დაუსრულებელ ცვალებადობაში. ამასვე მოწმობს ბერძნული სიტყვა $\epsilon\pi\alpha\sigma\tau\eta\mu\eta$,

¹ ამ თავს, ცხადია, არა აქვს პრეტენზია მოგვეცეს ბუნებისმეცნიერებათა ფილოსოფიის მონახაზი, ან შემეცნების ფენომენოლოგია. ეს საკითხი განხილული მქვს Philosophie der symbolischen Formen-ის (1929) მე-3 ტომში, ხოლო პირველი — Substanzbegriff und Funktionsbegriff (1910)-ისა და Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik-ში (Göteborgs Högskolas Arsskrift, 1936, 1). წინამდებარე თავში შემოვიფარგლე იმ როლის ჩვენებით, რომელსაც ბუნებისმეცნიერებანი ასრულებენ კულტურულ ცხოვრებაში, აგრეთვე, მათი ლოგიკური ადგილის დადგენით სიმბოლურ ფორმათა სისტემაში.

რომლის ძირიც სიმტკიცესა და უცვლელობას გამოხატავს. ბუნებისმეცნიერულ პროცესს მივყავართ ჩვენი აღქმებისა და აზრების მყარი წონასწორობისაკენ, მათი მოწესრიგებისა და გაერთიანებისაკენ.

მაგრამ ისე ნუ გავიგებთ, თითქოს მოწესრიგება იყოს მეცნიერების ერთადერთი ამოცანა. მეცნიერების თანამედროვე თეორიებს, როგორც ემპირისტულს, ისე რაციონალისტურს, მიაჩნიათ, რომ ადამიანური ცდის პირველი მონაცემები სრულად მოუწესრიგებელ, ქაოსურ მდგომარეობაშია. ეს მოსაზრება საფუძვლად უდევს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ თავებსაც. ცდა, ამბობს კანტი, უდავოდ, პირველი ნაყოფია ჩვენი შემეცნებისა. მაგრამ იგი მარტივი ფაქტი კი არ არის, არამედ შექმნილია ორი ურთიერთსაპირისპირო ფაქტორის — მატერიისა და ფორმის — მონაწილეობით. მატერიალური ფაქტორი გვეძლევა ჩვენი გრძნობადი აღქმების სახით, ხოლო ფორმალური ფაქტორი წარმოდგენილია ბუნებისმეცნიერული ცნებების მეშვეობით. სწორედ ეს ცნებები, ანუ წმინდა გონების ცნებები, ანიჭებენ მოვლენებს სინთეზურ ერთიანობას. ობიექტის ერთიანობა სხვა არაფერია, თუ არ ჩვენზე ცნობიერების ფორმალური ერთიანობა „ჩვენი წარმოდგენების მრავალსახეობის სინთეზში“. ობიექტის შემეცნებაზე მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ ვლაპარაკობთ, თუ ჰერეტის მრავალსახეობაში სინთეზური ერთიანობა შევქმენით². ამიტომაც კანტისათვის ადამიანური შემეცნების ობიექტურობის პრობლემა განუყრელ კავშირშია ბუნებისმეცნიერების ფაქტთან. მისი ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის თემაა წმინდა მათემატიკის პრობლემა, ხოლო ტრანსცენდენტალური ანალიტიკა მიზნად ისახავს ახსნას მათემატიკური ბუნებისმეცნიერების ფაქტი.

თუ კულტურის ფილოსოფია თავის ძირებამდე ჩასდევს ხსენებულ პრობლემას, დავინახავთ, რომ დიდი ხნით აღრე, ვიდრე ადამიანი თავის თავს გარემოცავდა მის მიერვე შექმნილი მეცნიერული სინამდვილით, იგი ცხოვრობდა თავისაგან დამოუკიდებელ სამყაროში. მაგრამ მეცნიერებამდეც ადამიანური ცდა არ ყოფილა მარტოოდენ შეგრძნებათა ამორფული ჯამი. იგი

² K a n t, Kritik der reinen Vernunft.

მოწესრიგებული, დანაწევრებული და უკვე სრულიად გაქვეყნული სტრუქტურის მქონეა. მაგრამ ის ცნებები, რითაც მეცნიერებამდელი ადამიანი ცდილობდა სამყარო სინთეზურ ერთიანობად გაეგო, არც ჩვენს ბუნებისმეცნიერულ ცნებებს ჰგავდა და არც მათსავეთ ცალსახა იყო. ესენი მითოსური ან ენობრივი ცნებებია, რომელთა შესწავლაც ცხადყოფს მათ საკმაო სირთულესა და იმას, რომ ისინი არ არიან „პრიმიტიული“.

ბუნების მოვლენათა კლასიფიკაცია, რაც პირველად ენასა და მითოსში განხორციელდა, გარკვეული გაგებით, ბუნებისმეცნიერულზე უფრო რთულია და ნიუანსირებული. Simplex sigillum veri ბუნებისმეცნიერების ერთ-ერთი მთავარი პრინციპია. ოღონდ ლოგიკური სიმარტივე არის არა terminus a quo, არამედ — terminus ad quem; სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასეთი სიმარტივე კვლევის მიზანია და ის არ დგას კვლევის სათავეში. ძველად, საკაცობრიო კულტურას ეჭირა გაცილებით უფრო რთული და ძნელად გასაგები გონითი პოზიცია. თითქმის ყველა ბუნებისმეცნიერებამ განვლო მითოსური საფეხური. ბუნებისმეცნიერებათა ისტორიაში აღქმია წინ უსწრებდა ქიმიას, ხოლო ასტროლოგია — ასტრონომიას. ბუნებისმეცნიერებაში ეს საფეხური დაძლეულ იქნა მხოლოდ ჭეშმარიტების ახალი ცნებისა და ჭეშმარიტების ახალი საზომების შემოტანით. დროა გაირღვეს ჩვენი უშუალო ცდისა და დაკვირვებადი ფაქტების ვიწრო წრე, რათა შევიმეცნოთ ჭეშმარიტება — ასეთია უკვე მეცნიერების მოწოდება. ცალკეულ და იზოლირებულ ფაქტთა აღწერის ნაცვლად მეცნიერება გაიტაცა ყოვლისმომცველმა სისტემობრივმა შემეცნებამ. მაგრამ ბუნების ამგვარი შემეცნება მიუღწეველია ჩვენი ყოველდღიური ცდის სფეროს მარტოოდენ გამდიდრებითა და განვრცობით. იგი მოითხოვს ცდილსეულ ფაქტთა მოწესრიგების ახალ პრინციპსა და მათი ინტერპრეტაციის ახალ მეთოდებს. პირველი ცდა ადამიანისა, უფრო ზუსტად განესაზღვრა თავისი შეგრძნებების სამყარო და იგი სხვა განცდებისაგან განერჩია, ენაში გვხვდება. ასეთი მისწრაფება ადამიანის ენის ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქციაა. არიან ენათმეცნიერები, რომლებიც აუცილებლადაც კი მიიჩნევენ დაუშვან კლასთა წარმოების საგანგებო ინსტინქტური უნარი

ადამიანის მეტყველების ფაქტისა და სტრუქტურის ასახსნელად. „ადამიანი“, წერს ოტო იესპერსენი, „კლასთა ამგები არსებაა: გარკვეული გავებით, შეიძლება ითქვას, რომ მთელი სამეტყველო პროცესი სხვა არაფერია, თუ არ მოვლენათა (რომელთაგან არც ერთი არ არის სავსებით მეორის მსგავსი) განლაგება სხვადასხვა კლასში, აღქმულ მსგავსებათა თუ სხვადასხვაობათა ძალის საფუძველზე. სახელდების დროს ვლინდება ის ღრმად გამჭადარი და მეტად სასარგებლო ჩვეულება, რომ მოვლენებში შემჩნეული მსგავსება მსგავსადვე აღინიშნება“³.

მაგრამ ის, რაც ბუნებისმეცნიერებას მოვლენებში აინტერესებს, უფრო მსგავსებაა. იგი ეძიებს მათ წესრიგსა და კანონზომიერებას. პირველი კლასწარმოებანი, განხორციელებული ენაში, არსებითად, არ ისახავს თეორიულ მიზანს. საგანთა სახელები თავიანთ ამოცანას მაშინ შეასრულებს, თუ მათი შემწეობით აზრებს გადავცემთ და ჩვენს პრაქტიკულ საქმიანობას მოვაწესრიგებთ. სახელებს აკისრია ტელეოლოგიური ფუნქცია, რაც ხანგრძლივი განვითარების მანძილზე, თანდათანობით, გადაიქცევა მობიექტივებელ ანუ გამომსახველობით ფუნქციად⁴. ყოველი, თუნდაც მოჩვენებითი, მსგავსება ორ სხვადასხვა მოვლენას შორის ერთიდაიმავე სახელით გამოითქმის. ზოგ ენაში პეპელას ჩიტი ჰქვია, ხოლო ვეშაპს — თევზს ეძახიან. სანამ ბუნებისმეცნიერება მოვლენათა კლასებად დაჯგუფებას შეუდგებოდა, მას ჯერ უნდა შეესწორებინა მოვლენათა ზერელე დაჯგუფებები მსგავსებათა მიხედვით, ხოლო დასასრულ სავსებით უკუეგლო ისინი. მეცნიერული ცნებები თვითნებურად კი არ იქმნება, არამედ—კლასის პრინციპის გათვალისწინებით. ცნებათა მოწესრიგებული სისტემის შექმნა არამც და არამც არ არის ბუნებისმეცნიერების უმნიშვნელო თვისება, არამედ იგი ერთ-ერთი აუცილებელი ელემენტია ბუნებისმეცნიერების ასაგებად. როცა ლინემ *Philosophia botanica* გამოაქვეყნა, მას ბრალი დასდეს ბოტანიკური სისტემის ხელოვნურობასა და არაბუნებრიობაში. თითქოს დაყოფის ყველა სისტემა ხელოვნური არ იყოს! განა ხელუხლებელ ბუნებაში მხოლოდ ინდივიდუალური, კონკრეტული მოვლენები არ გვხვდება? კლასის ცნებებსა და

³ Jespersen, Language, გვ. 368 შმდ.

⁴ ამ პრობლემის შესახებ იხ. *Philosophie der symbolischen Formen*, I, გვ. 255 შმდ.

ბუნების კანონებში მათი მოქცევა ბუნების ფაქტთა აღწერა რ:ოდია. მეცნიერული სისტემა ხელოვნურია, ვინაიდან იგი ცნობიერი და მიზანდასახული გონითი მოქმედების შედეგია. საგულისხმოა, რომ ახალ ცნებებს მიმართავენ ის ე. წ. „ბუნებრივი“ სისტემებიც, რაც მომდევნო ხანის ბიოლოგიამ ლინეს სისტემას დაუპირისპირა. მათი საყრდენია განვითარების ზოგადი თეორია; ხოლო განვითარება, მოგვეხსენებათ, არ წარმოადგენს ბუნების ისტორიის წმინდა ფაქტს, არამედ იგი მეცნიერული ჰიპოთეზა და სახელმძღვანელო პრინციპია ბუნების მოვლენებზე ჩვენი დაკვირვებებისა თუ კლასებად დაჯგუფებისათვის. დარვინის თეორიამ გადაგვიშალა ახალი და ფართო პორიზონტი, მოგვანიჭა რა ორგანული ბუნების მოვლენათა უფრო სრული და მოწესრიგებული ხედვა. ის არ იყო ლინეს სისტემის უარყოფა, სისტემისა, რომელსაც თვითონ ლინე შემამზადებლად თვლიდა. ლინეს მტკიცედ სჯეროდა, რომ მან მხოლოდ ახალი ბოტანიკური ტერმინოლოგია შექმნა და რომ ამ ტერმინოლოგიას ჰქონდა როგორც ენობრივი, ისე საგნობრივი მნიშვნელობა. „Nomina si nescis“, ამბობს ლინე, „perit et cognitio rerum“, — თუ საგანთა სახელები არ იცი, ვერც ამ საგნებს შეიმეცნებ.

ამიტომაც განუყრელია კავშირი ენასა და ბუნებისმეცნიერებას შორის. სასაუბრო ენის სიტყვებიცა და ადრინდელი საბუნებისმეცნიერო ენის სიტყვებიც მიეწერება ერთიდაიმავე კლასის ამგები ინსტინქტის მოქმედებას. ის, რაც ენაში შეუცნობლად ხდება, ბუნებისმეცნიერულ პროცესში გამოიხსნულია და მეთოდურად გატარებული. პირველ საფეხურზე, საგანთა სახელებს, მათი გამოყენების მიზნით, ბუნებისმეცნიერება სასაუბრო ენიდან ითვისებს. იგი მათ იყენებს საგანთა ძირითადი თვისებებისა და ვითარებათა გადმოსაცემად. ბუნების ფილოსოფიის უწინდელ სისტემებში, კერძოდ, არისტოტელეს სისტემაში, მეცნიერული აზროვნება განიცდიდა სასაუბრო ენის დიდ ზემოქმედებას⁵. მაგრამ, მოგვიანებით, ეს ზემოქმედება აღარაა ერთადერთი და უპირატესი. უკვე პითაგორასა და

⁵ იხ. Cassirer, The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought; Journal of Philosophy, 39, № 12, ივნისი, 1942, გვ. 309—327.

პირველ პითაგორელთა დროს ბერძნულმა აზროვნებამ მიაკვლია ახალ ენას — რიცხვის ენას, რაც ჩვენი ახალი მეცნიერული იდეალის დაბადებას მოასწავებდა.

კაცობრიობის ერთ-ერთი უძველესი და მნიშვნელოვანი მონაპოვარია ბუნებაში კანონზომიერების, გარკვეული ერთგვაროვნობის აღმოჩენა. ეს დასტურდება პლანეტების მოძრაობაში, მზისა და მთვარის მიმოქცევაში, წელიწადის დროთა მონაცვლეობაში. ამაზე მეტყველებს მითოსური აზროვნების ნიმუშები⁶. მითოსში მოჩანს პირველი კვალი ბუნების მთლიანი წესრიგის იდეისა. პითაგორამდე დიდი ხნით ადრე ბუნების წესრიგი აისახა არა მარტო მითოსის ცნებებში, არამედ—მათემატიკის სამბოლოებშიც. ბაბილონური ასტროლოგიის პირველ სისტემებში, რომლებსაც შეგვიძლია თვალი მივაწვდინოთ 3800 საუკუნემდე ქ. წ., მითოსური და მათემატიკური ენები მეტად თავისებურად შეერწყა ერთმანეთს. ბაბილონელ ასტრონომთა მონაპოვარია თანავარსკვლავედთა გამოყოფა და ზოდიაქოს 12 ნიშნის შემოტანა, რასაც თავისი ახალი თეორიული საფუძველი ჰქონდა. რიცხვის პირველი ფილოსოფიის შექმნა უფრო თამამ განზოგადებას მოითხოვდა. პითაგორელები იყვნენ პირველნი, რომლებმაც რიცხვში დაინახეს აზროვნებისა და ყოფიერების ზოგადი, კემარიტად უნივერსალური პრინციპი. ამ დღიდან რიცხვის გამოყენება სცილდება ცოდნის გარკვეულ სფეროს და იგი მთელ ყოფიერებას მოიცავს. პითაგორას პირველი დიდი აღმოჩენა ბგერის სიმადლის დამოკიდებულების შესახებ ამავე ბგერის წარმომშობი სიმის სიგრძეზე, იყო არა ფაქტი, როგორც ასეთი, არამედ—ფაქტის ახსნა, რამაც გადამწყვეტი ზეგავლენა იქონია ფილოსოფიურ-მათემატიკური აზროვნების შემდგომ განვითარებაზე. პითაგორასთვის ეს აღმოჩენა იყო არა იზოლირებული მოვლენა, არამედ—სამყაროს უღრმესი საიდუმლოების, მშვენიერების მისტერიის გასაღები. მშვენიერებას ბერძნული აზროვნებისთვის იმთავითვე ობიექტური მნიშვნელობა ჰქონდა. მშვენიერება არის კემარიტება და სინამდვილის არსებითი ნიშანი. თუ ბგერათშეხამებით განცდილ მშვენიერებას მარტივ რიცხვით მიმართებაზე დავიყვანთ, რიცხვის ძალით ჩავწვდებით სამყაროს ძი-

⁶ Philosophie der symbolischen Formen, II, გვ. 141 შმდ.

რითად სტრუქტურასაც. „რიცხვის ბუნება არის ცოდნის უხვად მომნიჭებელი, ყოველ საქმეში წინამძღოლიცა და მრჩეველიც. რიცხვის ძალა რომ არა, ყოველივე დაინთქმებოდა სიბნელესა და ქაოსში“, წერს თავის ფრაგმენტებში ფილოლაოსი⁷. უამისოდ ვიცხოვრებდით არა ჭეშმარიტების, არამედ ცდომილები-სა და ილუზიის სამყაროში. რიცხვი და მხოლოდ რიცხვია ინტელიგიბელური უნივერსუმის თავდები.

მაგრამ პითაგორელებმა ჯერ კიდევ არ იცოდნენ, რომ ამგვარი უნივერსუმი გონის ქმნილებაა, სიმბოლური სამყაროა. ნათ ჯერ კიდევ არ გააჩნდათ რაიმე საშუალება სიმბოლოსა და რეალობის მკაცრი გარჩევისა. მათთვის სიმბოლო იყო არა მარტო გასაგები ნიშანი, არამედ საგნის იდენტურიც. ისინი საგნებს კი არ შეუსაბამებდნენ რიცხვებს, ან გამოხატავდნენ რიცხვთა მეშვეობით, არამედ რიცხვი თავად იყო იგივეობრივი საგნისა. დღეს, მართალია, აღარავის სჯერა პითაგორისეული მეტაფიზიკისა რიცხვის სუბსტანციალური ბუნების შესახებ, მაგრამ უნდა ვაღიაროთ, რომ რიცხვს ენიჭება უდიდესი მნიშვნელობა ადანიანურ შემეცნებაში და მისი გამოყენება დიდი ნაბიჯია ობიექტივაციის პროცესში. ამ პროცესის პირველი წყარო ენაშია მოცემული. იგი სულ სხვა სახით გვევლინება ბუნებისმეცნიერებაში. რიცხვის სიმბოლიზმი წარმოადგენს ენის სიმბოლიკისაგან სრულიად განსხვავებულ ლოგიკურ ტიპს. ენა გვთავაზობს მოვლენათა პირველ დაჯგუფებას კლასებად; მაგრამ ენის ცდები არამეთოდური ცდებია და ისინი ჯერ კიდევ შორს არიან ნამდვილი სისტემატიკისაგან, რადგან ენის სიმბოლოები ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს მკაცრად მოწესრიგებულ მთლიანობას; ყოველი ენობრივი გამოხატვაში, ასე ვთქვათ, საკუთარი „მნიშვნელობის ზონითა“ გარშემორტყმული. იგი, როგორც გარდინერი იტყოდა, „თითქოსდა სინათლის სხივია, რომელიც საგნის გარემოცვას ხან ერთი მხრიდან გაანათებს, ხან მეორიდან ან, უკეთ რომ ვთქვათ — საგანთა ხლართს, რომელიც ენობრივად გამოითქმის წინადადების ან წინადადებათა მეშვეობით“⁸. ამ სხვადასხვა სინათლის სხივებს არ გა-

⁷ Philolaos, Fragmente 4, 11; Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I, გვ. 408, 411.

⁸ Gardiner, The Theory of Speech and Language, გვ. 51.

აჩნია საერთო ფოკუსი. ისინი გაფანტულია და განმხოლოებული. „მრავალსახეობის სინთეზში“ მუდამ იქმნება ახალ-ახალი სიტყვები და ყოველი ახალი სიტყვა ახლის დასაბამია.

სულ სხვა ვითარებაა რიცხვის შემთხვევაში. ჩვენ ვერ ვილაპარაკებთ ცალკეულ, იზოლირებულ რიცხვთა შესახებ. რიცხვის ბუნებაა იყოს რელატიური და არა აბსოლუტური. ცალკეული რიცხვი მხოლოდ ზოგად სისტემაში შემავალი გარკვეული ადგილია. რიცხვს არ მიეწერება „ყოფიერება“, იგი არ „არსებობს“, როგორც რაღაც თავისთავად მოცემული. ცალკეული რიცხვის მნიშვნელობას განსაზღვრავს რიცხვთა წყებაში მისი ადგილი. ნატურალურ მთელ რიცხვთა რიგი უსასრულო რიგია. მაგრამ ასეთი უსასრულობა არ ზღუდავს ჩვენს თეორიულ შემეცნებას. იგი არ ნიშნავს განუსაზღვრელობას, აპეირონს, პლატონის გაგებით, არამედ, პირუკუ: რიცხვთა რიგში ვერ შევხვდებით გარეგან საზღვარს, „ბოლო რიცხვს“. საზღვარი უფრო რიცხვის შინაგანი პრინციპის ძალითაა დაწესებული. ამ რიგის ყველა რიცხვი შეკრულია ერთიანი კავშირით. მათი სათავე წარმოების ერთსადაიმთხვე კანონშია, იმ კანონში, რომელიც n რიცხვს აკავშირებს უშუალოდ მომდევნო $(n+1)$ რიცხვთან. ასეთი მარტივი ურთიერთმიმართებიდან შეგვიძლია გამოვიყვანოთ მთელ რიცხვთა ყველა თვისება. რიცხვის ამ მარტივი ბუნებიდან წარმოსდგება რიცხვთა მწკრივის ლოგიკური უპირატესობა სხვა მეცნიერულ სისტემათა წინაშე და მასში უნდა ვეძიოთ მთელ რიცხვთა სისტემის სრული გამკვირვებლობის დასაბამიც. ფრეგეს, რასელის, პეანოსა და დედეკინდის ახალ მათემატიკურ თეორიებში რიცხვს ჩამოეცალა მეტაფიზიკური-იღუმალი საბურველი. რიცხვთა სისტემა გამოცხადდა სიმბოლოთა სისტემად, რომელმაც შორს ჩამოიტოვა ბუნებრივ ენათა სისტემები ბუნებისმეცნიერული პრობლემებისადმი მათი მიყენების თვალსაზრისით. ბუნებისმეცნიერება იყენებს არა სასაუბრო ენის სუბიექტურ-ნებისმიერ სიტყვებს, არამედ — სიმბოლურ ერთეულებს, რომლებიც სულ უფრო ნათლად და მკაფიოდ განისაზღვრება შემეცნებისთეორიულ წანამძღვართა საფუძველზე.

პითაგორელთა აღმოჩენა მხოლოდ პირველი ნაბიჯია ბუნებისმეცნიერებათა განვითარებაში. ახალმა ფაქტმა ერთბაშად

ეჭვის ქვეშ დააყენა მათი თვალსაზრისი. პითაგორელთა აღმოჩენამ, რომ მართკუთხა სამკუთხედში მართი კუთხის მოპირდაპირე გვერდი უთანაზომოა მახვილი კუთხის მოპირდაპირე გვერდთან, ახალი პრობლემა წამოჭრა მათ წინაშე. ბერძნულ ფილოსოფიაში, მეტადრე, პლატონის დიალოგებში, ჩვენ ვადასტურებთ ამ დილემასთან შეჭახების გამოძახილს. მანვე გამოიწვია ბერძნული მათემატიკის პირველი კრიზისი. ანტიკურ მოაზროვნეთაგან ვერც ერთმა ვერ შეძლო ამ პრობლემის გადაჭრა ახალი საშუალებებით, კერძოდ, ე. წ. „ირაციონალურ რიცხვთა“ შემოტანით. ბერძნული ლოგიკისა და მათემატიკის მიხედვით, ირაციონალურ რიცხვთა ცნება თავს თავში წინააღმდეგობას შეიცავს. ისინია ἀπρῆστον, ანუ ისეთი რამ, რომელიც არც მოიაზრება და არც გამოითქმის⁹. რიცხვი ან მთელი რიცხვია, ან მთელ რიცხვთა მიმართება, სოლო უთანაზომო მონაკვეთის სიგრძე ისეთი სიგრძეა, რომელიც საერთოდ არ გამოისახება რიცხვით და ეწინააღმდეგება რიცხვის ლოგიკურ ძალას. ის, რასაც პითაგორელები ეძიებდნენ და რიცხვში ჰპოვეს, იყო ყოველივე არსებული-სა და შემეცნების, აღქმის, ჰერეტიკისა და აზროვნების სრული ჰარმონია. არითმეტიკა, გეომეტრია, ფიზიკა, მუსიკა და ასტრონომია ერთ მთლიანობას შეადგენს. ყოველი საგანი ცასა თუ მიწაზე არის „რიცხვი და ჰარმონია“¹⁰. მაგრამ, აი, უთანაზომო მონაკვეთთა აღმოჩენამ ბოლო მოუღო ხსენებულ თეორიას. გაქრა ჰარმონია არითმეტიკასა და გეომეტრიას შორის, დაირღვა მთლიანობა დისკრეტულ რიცხვებსა და უწყვეტ სიდიდეთა შორის.

მათემატიკოსები და ფილოსოფოსები საუკუნეთა მანძილზე დაუცხრომლად იღვწოდნენ დაკარგული ჰარმონიის აღსადგენად. მათემატიკური უწყვეტობის ლოგიკური თეორია მათემატიკის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ბოლო მონაპოვარია¹¹. ამ თეორიამ აზრი შესძინა ახალ რიცხვთა—წილადების, ირაციონალუ-

⁹ იხ. Heinrich Scholz und H. Hasse, Die Grundlagen-Krise der griechischen Mathematik, ზარლოტენბურგი, 1928.

¹⁰ Aristoteles, Metaphysik, I, 5, 985 b.

¹¹ Hermann Weyl, Das Kontinuum, Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis, ლაიფციგი, 1918.

რი რიცხვებისა და მისთ.—შემოღებას. ადამიანის გონებას რომ შეეძლოს საკუთარი ძალითა და თავის ნებისად წარმოქმნას საგანთა ახალი სფეროები, მთლიანად შეიცვლებოდა ჩვენი ცნებაც ობიექტური ჭეშმარიტების შესახებ. მაგრამ ეს დილემა უმალ მოიხსნება რიცხვის სიმბოლური ბუნების გათვალისწინებით. შესაბამისად, ნათელი გახდება, რომ რიცხვთა ახალი კლასების შემოტანით ახალ საგნებს კი არ ვქმნით, არამედ — ახალ სიმბოლოებს. ამ მხრივ, ნატურალური რიცხვები იმავე რანგისაა, რაც წილადები ან ირაციონალური რიცხვები. არც ისინი ასახავენ კონკრეტულ საგნებსა და ფიზიკურ ობიექტებს. ეს რიცხვები, უფრო, ძალზე მარტივ მიმართებებს გამოხატავს. ნატურალურ რიცხვთა სფეროს გაფართოება სხვა არაფერია, თუ არ უფრო მაღალი რიგის მიმართებათა ამსახველი სიმბოლოების შემოტანა. ახალი რიცხვები წარმოადგენს არა მარტივ მიმართებათა სიმბოლოებს, არამედ — „მიმართებათა მიმართებების“, „მიმართებათა მიმართებათა მიმართებებისა“ და ა. შ. სიმბოლოებს. ეს გარემოება სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება, არამედ ახლად შექმნილი სიდიდეები უფრო განამტკიცებს მთელ რიცხვთა ბუნებას. მათემატიკურმა აზროვნებამ მოიპოვა იარაღი იმ უფსკრულის ამოსავსებად, რომელიც მთელ რიცხვებს ანუ დისკრეტულ სიდიდეებს თიშავდა დროსა და სივრცეში განფენილი ფიზიკური მოვლენებისაგან. სანამ რიცხვს განიხილავდნენ როგორც „საგანს“, ანუ იმას, რაც არის *substantia quae in se est et per se concipitur*, პრობლემას გადაწყვეტა არ ელოდა. მაგრამ თუ რიცხვები სიმბოლურ ენას წარმოადგენს, მაშინ სისტემობრივ განვითარებას მოითხოვს მისი ლექსიკა, გრამატიკა და სინტაქსი. ამით რიცხვის ბუნებას კი არ ვცვლით, არამედ მას ახალ საზრისს ვანიჭებთ. მათემატიკის ფილოსოფიას უნდა დაემტკიცებინა, რომ ამგვარი საზრისის მინიჭებას რაიმე წინააღმდეგობა ან გაუგებრობა კი არ შეაქვს რიცხვის ცნებაში, არამედ ახალი რიცხვითი სიმბოლოების შემოტანით სრულ გარკვეულობას იძენს ის სიდიდეები, რომლებიც არ გამოისახება რიცხვების, ან მთელ რიცხვთა მიმართებების მეშვეობით. დასაბუთება იმისა, რომ ყველა გეომეტრიული საკითხი შეგვიძლია არითმეტიკულზე დავიყვანოთ, ახალი ფილოსოფიის ერთ-ერთი პირველი და

უდიდესი აღმოჩენა იყო. დეკარტის ანალიზურმა გეომეტრიაში მოგვცა განზომილებისა და რიცხვის ამგვარი მიმართების პირველი სარწმუნო მტკიცება. გეომეტრიის ენა ამიერიდან აღარ არის გამოსახვის საგანგებო ფორმა, არამედ იგი გახდა ნაწილი ბევრად უფრო ზოგადი ენის, *mathesis universalis*-ისა. დეკარტმა ველარ შეძლო ამავე მეთოდით აეგო ფიზიკა — თეორია მატერიისა და მოძრაობის შესახებ. მას ჩაეფუშა ყველა ცდა მათემატიკური ფიზიკის დაფუძნებისა. ფიზიკური სამყაროს მონაცემები მკაცრი და ჭიუტი ფაქტებია, წარმოდგენილი ვრძნობად მონაცემთა სახით. ისინი წინ გადაეღობნენ დეკარტის ზრახვებს. დეკარტის ფიზიკა კვლავაც სუბიექტურ დაშვებათა ერთობლიობად დარჩა. თუ მას, როგორც ფიზიკოსს, სავსებით ნათლად არ ესმოდა საკუთარი მეთოდი, ის არ შემცდარა თავის ფილოსოფიურ მიზანში. ამ მიზნის უკეთ გაგება და მისი ენერგიული განხორციელება წილად ხვდა შემდეგდროინდელ მეცნიერებას. დღეს უკვე ფიზიკის ცალკეულ დარგებში იღვწიან იმისათვის, რომ რიცხვის გამგებლობას დაუმორჩილონ მთელი მატერიალური სამყარო და მისი მოვლენები.

ბუნებისმეცნიერებათა ეს ზოგადი მეთოდოლოგიური იდეალი არ წარმოქმნის რაიმე წინააღმდეგობას კლასიკურსა და თანამედროვე ფიზიკას შორის. კვანტური მექანიკა, გარკვეული თვალსაზრისით, ნამდვილი რენესანსია, კლასიკური პითაგორული იდეების განახლება და დადასტურებაა. მაგრამ თანამედროვე ფიზიკამ შემოიღო კლასიკური ფიზიკის ენაზე ბევრად უფრო აბსტრაქტული სიმბოლური ენა. ატომთა სტრუქტურის აღწერისას დემოკრიტე იძულებული იყო მიემართა ანალოგიებისათვის ჩვენი გრძნობადი ცდის სინამდვილეში. მან დაგვიტოვა ატომის თვალსაჩინო სურათი, რომელიც ძალიან ჰგავს ჩვენი მაკროკოსმოსის ჩვეულებრივ საგნებს. ამ სურათში ატომები განსხვავდებიან აგებულებით, სიდიდითა და ნაწილების განლაგებით. მათი შექვიდულობა მატერიალურად არის გამოსახული: ყოველი ატომი აღჭურვილია უმცირეს ნაწილაკთა შემაერთებელი პაწაწინა კაუჭებით, რგოლებითა და ბურთულებით. მატერიალური სამყაროს ეს თვალსაჩინო სურათი შეცვალა ატომის თანამედროვე თეორიამ. ბორის ატომის მოდელს აღარ მოერგება წინანდელი ხატოვანი ენა. დღეს ბუნ-

ბისმეცნიერება აღარ მეტყველებს ჩვეულებრივი გრძნობადი ცდის ენით; იგი კვლავ დაუბრუნდა პითაგორელთა ენას. რიცხვთა წმინდა სიმბოლიზმი ზღუდავს და თანდათან აძევებს სასაუბრო ენის სიმბოლიზმს. უკვე ამ ენით შეიძლებოდა აღწერილიყო არა მარტო მაკროკოსმოსი, არამედ — მიკროკოსმოსიც, ანუ შიდაატომურ მოვლენათა სინამდვილე, რამაც შესაძლებელი გახადა ფიზიკურ მოვლენათა სისტემური და სრულიად ასლებური გაშუქება. „სპექტრული ანალიზის აღმოჩენის შემდეგ“, წერს არნოლდ ზომერფელდი თავისი წიგნის — „ატომის აგებულება და სპექტრული ხაზები“ — წინასიტყვაობაში, „ვერც ერთი საქმეში ჩახედული ადამიანი ვეღარ გამოთქვამდა ეჭვს იმის თაობაზე, რომ სპექტრთა ენის დაუფლებით ატომის პრობლემაც გადაიჭრებოდა. დიდძალი მასალა, რომელიც დააგროვა სპექტროსკოპიულმა პრაქტიკამ ორმოცდაათი წლის მანძილზე, პირველად მეტისმეტად რთული და ქაოსური ჩანდა თავისი მრავალფეროვნების გამო... რაც დღეს სპექტრთა ენიდან გვესმის, ეს არის ატომის ქეშმარიტად სფერული მუსიკა, მთელრიცხოვან მიმართებათა შეხმატებილებული ჟღერადობა, მრავალფეროვნების გვერდით მატებადი წესრიგი და ჰარმონია... სპექტრული ხაზებისა და ატომისტიკის ყველა მთელრიცხოვანი კანონი საბოლოოდ კვანტურ თეორიაში იღებს დასაბამს. ეს უკანასკნელი საიდუმლო ინსტრუმენტია, რომელზედაც ბუნება სპექტრულ მუსიკას უკრავს და რომლის რიტმშიაც ატომისა და მისი ბირთვის აგებულებას აწესრიგებს“¹².

ქიმიის ისტორია ბუნებისმეცნიერული ენის თანდათანობითი სახეცვლილების ერთ-ერთი საუკეთესო და დამაჯერებელი ნიმუშია. ქიმია ფიზიკაზე ბევრად უფრო გვიან დაადგა „ბუნებისმეცნიერების სამეფო გზას“. ემპირიულ ფაქტთა ნაკლებობა არ იყო მიზეზი იმისა, რამაც მრავალი საუკუნით შეაჩერა ქიმიის განვითარება და რის გამოც იგი დიდხანს ვერ გაცდა მეცნიერებამდელ სტადიას. ალქიმიის ისტორია გვიდასტურებს ალქიმიკოსთა განსაცვიფრებელ უნარს დაკვირვებისა. მათ შეძლეს დაეგროვებინათ უძვირფასეს ფაქტთა ვეება მასა, ნედლი მასალა, რომლის გარეშეც ქიმია ძნელად თუ მოახერხებდა

¹² I გამოც., 1919. წინასიტყვაობა.

განვითარებას¹³. ეს მასალა ალქიმიკოსებს არ გაუხდიათ მეცნიერული შესწავლის საგნად. თუ ალქიმიკოსი მოისურვებდა აღეწერა დაკვირვების შედეგები, ის მიმართავდა ნახევრად მითოსურ ენას, აღსავსეს ბუნდოვანი და უხეიროდ განსაზღვრული ცნებებით. ასეთმა ბნელმა და დახლართულმა ენამ თავისი კვალი დაამჩნია ბუნების ალქიმიურ გაგებას. ამ გაგების თანახმად, ბუნება გამოცხადდა ძნელად გასაგებ და მარტოოდენ ადებტათთვის მისაწვდომ თვისებათა მრავალფეროვნებად. რენესანსის ეპოქამ ახალი გზა დაუსახა ქიმიის განვითარებას. იატროქიმიაში გაბატონდა ბიოლოგიური და სამედიცინო აზროვნება, ხოლო XVII საუკუნეში საფუძველი ჩაეყარა ქიმიურ პრობლემათა ნამდვილ მეცნიერულ დამუშავებას. ამ მხრივ პირველი საყურადღებო ნაშრომია რობერტ ბოილის *Chymista scepticus* (1677); ქიმიის გაგებას ამ ნაშრომში საფუძვლად დაედო ბუნების ახლებური გაგება და ახალი კანონები.

თუ ბოილისა და შემდეგ უკვე ფლოგისტონის თეორიაში ქიმიურ პროცესთა აღწერა მხოლოდ ქვალიტატურია, XVIII საუკუნის მიწურულში, ლავუაზიეს შემდეგ, ქიმია ეუფლება ქვანტიტატურ ენასაც. მას შემდეგ ქიმია ფართო ნაბიჯებით მიემართება წინ. დალტონის მიერ მულდმივობისა და ჭერად შეფარდებათა კანონის აღმოჩენით ქიმიას გადაეშალა ახალი შესაძლებლობები. თანდათან ძლიერდება მათემატიკის ზეგავლენაც, თუ არ ჩავთვლით იმ ვრცელ სფეროებს, რომლებიც ჭერ კიდევ სავსებით არ ემორჩილებოდა მათემატიკის ზემოქმედებას. ქიმიურ ელემენტთა რიგი მოპოვებულ იქნა წმინდა ემპირიული გზით; მისი ცოდნა არ განისაზღვრებოდა კვლევის საფუძველში მდებარე პრინციპით; ამიტომაც ელემენტებს ჭერ კიდევ აკლდა მკაცრი სისტემური მოწესრიგება. ეს ნაკლი აღმოფხვრა ელემენტთა პერიოდული სისტემის აღმოჩენამ. ამიერიდან ყოველ ელემენტს სისტემაში თავისი

¹³ ალქიმიის ისტორიის შესახებ იხ. E. O. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (ბერლინი, 1919) და Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (ნიუ-იორკი, 1923—41), 6 ტომად.

ადგილი მიეკუთვნა, რაც ამ ელემენტის რიგობითი რიცხვით გამოისახა. რიგობითი რიცხვი, უბრალოდ, ის რიცხვია, რომელიც მიუთითებს ელემენტის ადგილს პერიოდულ სისტემაში; იგი განსაზღვრავს ელემენტის ქიმიურ ბუნებასა და მის სხვა ელემენტებთან ნათესაობას. პერიოდულ სისტემაზე დაყრდნობით შესაძლებელი გახდა მანამდე უცნობ ელემენტთა წინასწარი დაშვება და მათი თანდათანობითი აღმოჩენა. ამგვარად, ქიმიამ მიიღო სრულიად ახალი მათემატიკურ-დედუქციური მეცნიერების სახე¹⁴.

ამასვე მოწმობს ბიოლოგიის ისტორიაც. სხვა ბუნებისმეცნიერებათა მსგავსად, ისიც საქმეს შეუდგა ცდის მონაცემთა კლასებად დაჯგუფებით. მას ჯერ კიდევ ხელმძღვანელობას უწევდა სასაუბრო ენის ცნებები, რომლებსაც მეცნიერულმა ბიოლოგიამ მიანიჭა უკეთ დეფინირებული მნიშვნელობა. თუმცა არისტოტელეს ზოოლოგიური სისტემა და თეოფრასტეს ბოტანიკური სისტემა ამჟღავნებს ლოგიკური არაწინააღმდეგობრიობისა და მეთოდური წესრიგის საკმაოდ მაღალ დონეს, ახალი ბიოლოგიის მეცნიერულმა იდეალმა გააძევა კლასთა წარმოების ეს ადრინდელი ფორმები. ბიოლოგიამ ნელ-ნელა მიაღწია „დედუქციური თეორიის“ საფეხურს. „ყოველი მეცნიერების ნორმალური განვითარება“, ამბობს ნორთროპი, „ორი სტადიით აღინიშნება: ამათგან, პირველს შეგვიძლია ბუნების-ისტორიული ვუწოდოთ, ხოლო მეორეს — პოსტულატებისა და პიპოთეზების სტადია. ყოველი მათგანისათვის ნიშანდობლივია მეცნიერების სრულიად გარკვეული ცნება. თუ ბუნებისისტორიულ საფეხურზე მეცნიერება წმინდა დაკვირვებას უტოლდება, მეორე სტადია უფრო მეცნიერების პოსტულატებისაკენ იხრება. პირველი ცნება სრულყოფილად განისაზღვრება უშუალო აღქმის მეშვეობით, ხოლო მეორე თავის მნიშვნელობას იძენს დედუქციური თეორიის პოსტულატებით“¹⁵. ასეთი შენაცვლება ერთი ცნებისა მეორეთი, რაც შეესატყვისება წმინდა

¹⁴ დაწვრილებით *ob. Sommerfeld*, *ხენ. ნაშრ.*, თავი 2.

¹⁵ F. S. C. Northrop, *The method and theories of physical science in their bearing upon biological organization; Growth Supplement*, 1940, გვ. 127—154.

აღქმიდან და დაკვირვებიდან მეცნიერულ შემეცნებაზე გადასვლას, ახალ სააზროვნო მეთოდთა უცვლელ წინაპირობას წარმოადგენს. თუ ჩვენს დაკვირვებებს სიმბოლოთა კარგად აწყობილ სისტემას მივუსადაგებთ, ამით მათ ლოგიკურ გაერთიანებასა და, ბოლოს, მეცნიერულ ცნებათა საშუალებით მათ განმარტებასაც მოვახერხებთ.

მათემატიკის, როგორც ზოგადი სიმბოლური ენის, გაგებამ ანუ ისეთმა გაგებამ, რომლის თანახმადაც მათემატიკა ზოგად მიმართებებს იკვლევს და არა საგნებს ახასიათებს, შედარებით გვიან მოიკიდა ფეხი ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ წინაპირობიდან გამომდინარე, მათემატიკის თეორია პირველად XVII საუკუნეში ჩაისახა. ლაიბნიცი იყო პირველი დიდი მოაზროვნე, ვინც შეიცნო მათემატიკის ჭეშმარიტად სიმბოლური ბუნება და მასზე დაყრდნობით გამოიტანა შორსმიმავალი და ნაყოფიერი დასკვნები. ამ მხრივ მათემატიკის ისტორია ბევრით არ განირჩევა ყველა სხვა სიმბოლურ ფორმათა ისტორიისაგან. მათემატიკასაც უჭირდა თავისი სიმბოლური ბუნების გამოვლენა. რასაკვირველია, სიმბოლური აზროვნება დასტურდება ბევრად უფრო ადრე, სანამ მათემატიკოსები შეიგნებდნენ თავიანთი მეცნიერების სპეციფიკურ ლოგიკურ ბუნებას. ენისა და ხელოვნების სიმბოლოთა მსგავსად, მათემატიკურ სიმბოლოებსაც გარს ერტყა მაგიური ატმოსფერო; ეს სიმბოლოები აღძრავდნენ რელიგიურ შიშსა და მოკრძალებას. დროთა განმავლობაში ამგვარი რელიგიურ-მისტიკური რწმენა სახეს იცვლის და თანდათან გადაიქცევა ერთგვარ მეტაფიზიკურ მრწამსად. პლატონის ფილოსოფიაში რიცხვი ინტელიგიბელური სამყაროს ერთგვარი ცენტრია. რიცხვი აღარ არის მისტერია, არამედ იგი ყოველივე ჭეშმარიტებისა და შემეცნების გასაღებია. თავისი ცხოვრების მიწურულში პლატონი ცდილობს თავის იდეათა სამყაროს თეორიის არსი წმინდა რიცხვითი ცნებებით გადმოსცეს. მისთვის მათემატიკა შუამავალი სფეროა გრძნობადსა და ზეგრძნობად სინამდვილეს შორის. იგი ჭეშმარიტი პითაგორელია, ვისაც სჯერა, რომ რიცხვის ძალა განაგებს მთელ აღქმად სინამდვილეს. მაგრამ არც ერთ გრძნობად-აღსაქმელ მოვლენაში არ ვლინდება რიცხვის მეტაფიზიკური არსი. მართალია, მოვლენებს კავშირი აქვთ ამ არსთან, მაგრამ მათ არ

შესწევთ ძალა ზუსტად და ნათლად გამოსახონ იგი. გრძნობადი სინამდვილე ჩამორჩება იდეათა სინამდვილეს. ადამიანს მოელის შეცდომის საფრთხე, თუ იგი ნამდვილ მათემატიკურ რიცხვებზედ ჩათვლის ბუნების, მაგალითად, ციურ სხეულთა მოძრაობების რიცხვულ მიმართებებს. გრძნობადადსაქმელი საგნები არის მხოლოდ ანარეკლი, „paradeigmata“ წმინდა იდეებისა. იდეალურ რიცხვებს მხოლოდ გონებით თუ მიეწვდებით და არა მგრძნობელობის მეშვეობით.

„მაშ, ეს ვარსკვლავებით მოჭედული ციური ხალიჩა შეგვიძლია გამოვიყენოთ მხოლოდ მაგალითების კერად, რათა ამის მეშვეობით მივწვდეთ ცოდნის იმ მაღალ სფეროს, დაახლოებით ისე, იმ გეომეტრიული მოდელებისა და ფიგურების დანახვა რომ შეგვძლებოდა, რომლებიც დედალოსის ან რომელიმე სხვა ხელოვანის მიერ დიდებულად იქნებოდა დახატული და დამუშავებული. რადგან თუ გეომეტრიის მცოდნე ამგვარ ნამუშევრებს დაინახავდა, იგი მათ, მართალია, ხელოვნების შედევრებად აღიარებდა, მაგრამ სასაცილოდ ჩათვლიდა მათ სერიოზულ განხილვას მათში მსგავსის, ორმაგისა ან რაიმე თანაფარდობის ჭეშმარიტი არსის აღმოსაჩენად... ამ დღეშია, ალბათ, ნამდვილი ვარსკვლავთმცოდნეც, როცა ვარსკვლავთა მოძრაობებს აკვირდება. იგი თუმცა რწმუნდება, რომ ცაცა და ყოველივე, რაც ცას განეკუთვნება, ისე დიდებულადაა აგებული გამჩენის მიერ, როგორც კი ეს ამგვარ ქმნილებათა შემთხვევაშია შესაძლებელი, მაგრამ; რაც შეეხება დამის შეფარდებას დღესთან, დღე-ღამისა თვესთან, თვისა წელიწადთან, ვარსკვლავებისა წელიწადთან და ერთმანეთთან, განა იგი დამთხვეულად არ ჩათვლიდა იმას, ვისაც ჰგონია, რომ ეს მოვლენები მუდამ ამ სახით მოსდევდნენ ერთმანეთს და არ არსებობს თვით უმცირესი გადახვევაც კი, რადგან საქმე ეხება ფიზიკურსა და ხილულ წარმონაქმებს? და განა იგი სიშლეგედ არ ჩათვლიდა აქედან ყველა საშუალებით ჭეშმარიტების გამოყვანას?“¹⁶

პლატონის რიცხვთა თეორია წარსულს ჩაბარდა. ახალი შემეცნების თეორია მათემატიკას მიიჩნევს არა მეცნიერებად ხი-

¹⁶ P l a t o n, Republik, 529, 530.

ლულ ან უხილავ საგანთა შესახებ, არამედ ცოდნის იმ დარგად, რომელიც მიმართებებსა და მიმართების ტიპებს შეისწავლის. თუ დღეს რიცხვის ობიექტურობაზე ვლაპარაკობთ, ამაში არც თავისთავად მეტაფიზიკურ არსს ვგულისხმობთ და არც ფიზიკურ საგანს. რიცხვი მიგვაჩნია ბუნების საკვლევე იარაღად. ბუნებისმეცნიერებათა ისტორია გვაწვდის რიცხვის სხვადასხვაგვარი გაგების მკაფიო მაგალითებს. მათემატიკა არაერთგზის წაუწვევია წინ ფიზიკურ კვლევა-ძიებას. უმნიშვნელოვანესი მათემატიკური თეორიები არ გაჩენილა უშუალო პრაქტიკული, ან ტექნიკური მოთხოვნილებების საფუძველზე. ისინი დამოუკიდებელნი არიან, როგორც ზოგადი გონითი ფორმები და წინ უსწრებენ ყოველგვარ პრაქტიკულ გამოყენებას. როცა აინშტაინმა განავითარა ფარდობითობის ზოგადი თეორია, იგი დაუბრუნდა რიმანის გეომეტრიას, რომელიც გაცილებით ადრე შეიქმნა და რომელსაც ავტორი წმინდა ლოგიკურ შესაძლებლობად თვლიდა, თუმცა დარწმუნებული იყო იმაშიაც, რომ ასეთი შესაძლებლობები გამოგვადგებოდა ფიზიკურ ფაქტთა დასახასიათებლად. მათემატიკის ნაირგვარ სიმბოლურ ფორმათა კონსტრუქცია სრულ უფლებას გვანიჭებს, მისი გონითი ალტურვილობა ფიზიკას მოვანმაროთ. ბუნება უსაზღვროდ მდიდარია; იგი მუდამ გვაყენებს ახალი და სრულიად მოულოდნელი მათემატიკური პრობლემების წინაშე. თუმცა უძლურნი ვართ, წინდაწინ შევიტყოთ ცდის ფაქტები, სამაგიეროდ, სიმბოლური აზროვნების ძალა უზრუნველყოფს ჩვენს მზადყოფნას მათი რაციონალური გაგებისათვის. ეს შეხედულება პასუხია თანამედროვე ბუნების ფილოსოფიის ერთ-ერთ ურთულესსა და მეტად საკამათო საკითხზე დეტერმინიზმის შესახებ. დეტერმინიზმი ბუნებისმეცნიერებისათვის მეთოდოლოგიური პრინციპია და არა მეტაფიზიკური. დღეს ჩვენთვის შეუწყნარებელია ის მექანიკური დეტერმინიზმი, რომელმაც ასახვა ჰპოვა ლაპლასის ცნობილ ფორმულაში. სამყაროს შესახებ¹⁷. მაგრამ ძალაში რჩება მკაცრად ბუნებისმეცნიერული დეტერმინიზმი ანუ მათემატიკურ მეცნიერებათა დეტერმინიზმი. დღეს რიცხვი აღარც იღუმა-

¹⁷ იხ. Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik.*

ლი ძალაა და აღარც მეტაფიზიკური არსი. ის არის იარაღი ბუნე-
ბისმეცნიერული შემეცნებისათვის. ამ რწმენას ვერ შეარყევს
თანამედროვე ფიზიკის ვერც ერთი მონაპოვარი. კვანტური მექა-
ნიკის წარმატებამ დაგვარწმუნა, რომ ჩვენი მათემატიკური ენა
კლასიკური ფიზიკის ენაზე ბევრად უფრო მდიდარი, მარჯვე და
მოქნილია. მათემატიკა, რომელსაც დღეს ფიზიკა იყენებს, გა-
მოსადეგია ახალი პრობლემების მიმართაც. ჰაიზენბერგმა თავის
თეორიაში გამოიყენა ალგებრული სიმბოლიკის ახალი ფორმა,
რამაც ჩვეულებრივი ალგებრა ნაწილობრივ უსარგებლო გახა-
და კვანტური მექანიკისათვის. რაც შეეხება რიცხვის ზოგად
თეორიას, იგი ძალას ინარჩუნებს მთელ მათემატიკურ ფიზიკა-
ში. გაუსმა ერთხელ თქვა: მათემატიკა მეცნიერებათა დედოფა-
ლია, ხოლო არითმეტიკა—მათემატიკისა. ფელიქს კლაინი XIX
საუკუნეში მათემატიკის განვითარების შესახებ წერს: ეს არის
დრო მათემატიკის შეუწელებელი „არითმეტიზაციისა“-ო¹⁸. ჩვენ
შეგვიძლია არითმეტიზაციის პროცესს თვალი გავადევნოთ თა-
ნამედროვე ფიზიკის განვითარებაშიც. ალგებრული სიმბოლუ-
რი სისტემები სულ უფრო მეტად რთულდება ჰამილტონის კვა-
ტერნიონებიდან კვანტური მექანიკის სხვადასხვა სისტემებამდე.
ბუნების მკვლევარი განუხრელად იცავს ამ პრინციპს. მან იცის,
რომ ამ პრინციპის მეოხებით იგი ურთულეს შემთხვევებშიაც
მიაგნებს ემპირიული ვითარების ადექვატურ მათემატიკურ
სიმბოლიზმს. რომელიც მას საშუალებას მისცემს ზოგადი და
საყოველთაოდ გასაგები მათემატიკური ენით გადმოგვცეს სა-
კუთარი დაკვირვებები და გაზომვები.

ბუნების მკვლევარს არ ძალუძს მოგვცეს ამ ფუნდამენ-
ტური ჰიპოთეზის ლოგიკური ან ემპირიული დასაბუთება.
ერთადერთი საბუთი მისი კვლევა-ძიებაა. იგი რიცხვითი გარ-
კვეულობის პრინციპს აღიარებს სამუშაო ჰიპოთეზად და რეგულ-
ლატურ იდეად, რითაც უზრუნველყოფს თავისი კვლევის ლო-
გიკურ არაწინააღმდეგობრიობასა და სისტემურ მთლიანობას.
ბუნებისმეცნიერული კვლევის წესს საუცხოოდ განმარტავს
ჰელმჰოლცის ფიზიოლოგიური ოპტიკა. როგორც ჰელმჰოლცი

¹⁸ Felix Klein, Vorlesungen über die Entwicklung der Mathe-
matik im 19. Jahrhundert, ბერლინი, 1926—27.

აშობს, ბუნებისმეცნიერებათა პრინციპები, მაგალითად, მიზე-
 ზობრიობის პრინციპი, მხოლოდ ემპირიული წესები რომ იყოს,
 მათი ინდუქციური დასაბუთების ძალა მეტისმეტად სუსტი
 იქნებოდა. საუკეთესო შემთხვევაში, მათ არ ექნებოდა მეტე-
 ოროლოგიურ წესებზე უფრო მეტი ღირებულება. მაგრამ
 ამ პრინციპებს აქვს წმინდა ლოგიკურ კანონთა ბუნება,
 ვინაიდან მათგან გამომდინარე დასკვნები ეხება არა ცდასა და
 ბუნების შიშველ ფაქტებს, არამედ — ბუნების ჩვენებურ
 ინტერპრეტაციას. ჰელმჰოლცის აზრით, ბუნების კვლევა მიზ-
 ნად ისახავს ბუნების ზოგად ცნებათა და კანონთა მოპოვებას.
 ბუნების კანონები შეიცავს ბუნების ცვლილებათა მხოლოდ
 გვარეობით ცნებებს. თუ ჩვენ ვერ შევძლებთ ზოგად კანონზე
 დავიყვანოთ ბუნების ესა თუ ის მოვლენა, ვერც ამ მოვლენის
 მიზეზს შევიმეცნებთ. მაგრამ რაკი ბუნებისმეცნიერებათა მიზან-
 ნი სწორედ ბუნების მოვლენათა გაგებაა, ჩვენ ვერ ვიპოვით
 უფრო რაციონალურ გზას ამ მიზნის მისაღწევად. ამი-
 ტომაც ვუშვებთ მათი შემეცნების შესაძლებლობის ჰიპოთე-
 ზას ამისდა შესაბამისად, საკმაო საფუძვლის კანონი სინამდვი-
 ლეში სხვა არაფერია, თუ არ გამოხატულება ჩვენი განსჯის
 მოთხოვნებისა: დაიმორჩილოს ჩვენი ყველა აღქმა. ეს პრინ-
 ციპი არ არის ბუნების კანონი. ჩვენი განსჯა ზოგად ცნებათა
 წარმოებისა და პრინციპთა დადგენის უნარია. მას არაფერი აქვს
 სწორედ ჩვენს გრძნობად აღქმებსა და გამოცდილებებთან,
 ვადრე მათ არ დაუქვემდებარებს ზოგად ცნებებს ან ზოგად კან-
 ონებს. გარდა განსჯისა, ჩვენ არ მოგვეპოვება სხვა გონითი
 უნარი გრძნობად მონაცემთა სისტემური მოწესრიგებისა-
 თვის, რის გამოც მოკლებული ვართ გარესამყაროს სა-
 კურობე წვდომის შესაძლებლობას. მაგრამ თუ ჩვენ ვერ გავი-
 გებთ სავანს, ვერც მისი რეალური არსებობის წარმოდგენას
 შევძლებთ¹⁹. ჰელმჰოლცის ეს სიტყვები მკაფიოდ გვისურათებს
 ბუნების მკვლევრის საერთო პოზიციას. ბუნებისმეცნიერმა
 იღის ისეთი ვრცელი სფეროების არსებობა, რომლებსაც ვერ
 მოვაქცევთ ბუნების მკაცრ კანონებსა და ზუსტ რიცხვით წე-
 სებში. მიუხედავად ამისა, მას, პითაგორელთა მსგავსად, სჯერა,

¹⁹ Helmholtz, Physiologische Optik, ტ. 3, მონაკვ. 33—35.

რომ მთელი სამყარო, მთლიანად და ყველა თავისი ნაწილითურთ, „რიცხვსა და ჰარმონიას“ წარმოადგენს. ბუნების სიდიადით შთაგონებულ არაერთ დიდ მკვლევარს თავისად გაუხდია ნიუტონის ცნობილი სიტყვები: „როცა ბუნებას ვიკვლევ, ასე მგონია, ბავშვი ვარ, თვალუწვდენელი ოკეანის ნაპირზე რომ დაეხეტება და შემთხვევით იმ კენჭს წაეტანება, რომლის ფერიცა და აღნაგობაც თვალში მოუვა“. თუმცა გასაგებია მოწიწების ასეთი გრძნობა, იგი ვერ მოგვეცემს ბუნებისმეცნიერებათა და მათი მეთოდების ნამდვილ გაგებას. ბუნების მკვლევარი უთუოდ მხოლოდ მაშინ აღწევს საკუთარ მიზანს, როცა ის გულისყურით ეპყრობა ბუნების ფაქტებს. მაგრამ იყო ბუნების გამგონე, სრულიადაც არ ნიშნავს, პასიურად ემორჩილებოდე მას. ბუნების სახელგანთქმული მკვლევრები — გალილეი და ნიუტონი, მაქსველი და ჰელმჰოლცი, პლანკი და აინშტაინი — არ სჭერდებოდნენ მარტოდენ ფაქტების შეგროვებას; მათ გენიალობას მოწმობს მათივე თეორიები ანუ ბუნების გონითი ინტერპრეტაცია. სწორედ ამგვარი შემოქმედებაა ყველა გონითი, კულტურული მისწრაფების თავი და თავი. იგია ადამიანის უდიდესი ძალაცა და მისი ბუნებრივი საზღვარიც. ენასა, რელიგიასა, ხელოვნებასა თუ მეცნიერებაში ადამიანი აღმართავს სიმბოლურ ფორმათა სინამდვილეს, რაც მას შესაძლებლობას უქმნის ახსნას, გაიგოს და გონითს მთლიანობაში მოაწესრიგოს თავისი გამოცდილება და განცდები.

XII. შეჯამება და დასკვნა

როცა ჩვენს მიერ განვლილი ვრცელი გზის მიზნიდან ჩვენივე კვლევის სათავეებს გადმოვხედავთ, ეჭვი გვებადება, შევძელით თუ არა საერთოდ მიგვეღწია ამ მიზნისათვის? კულტურის ფილოსოფია იმ დაშვებას ემყარება, რომ ადამიანური კულტურა არ წარმოადგენს ერთმანეთთან დაუკავშირებელი ფაქტებისა და ვითარებების ცარიელ გროვას. ეს ფაქტები მას უფრო სისტემად, ორგანულ მთლიანობად წარმოუდგება. კულტურის ემპირიული ან ისტორიული კვლევისათვის ადამიანური კულტურის მონაცემთა შეგროვებაც იკმარებდა. მი-

სი მიზანია კვალდაკვალ მიჰყვეს ადამიანის კულტურული ცხოვრების მაქისცემას და ჩაულრმავდეს კულტურის მოვლენათა შესწავლას, მათ სავსეობას, ფორმათსიუხვეს, როგორც ადამიანური ცხოვრების ნაირგვარობისა და მრავალხმიანობის გამოხატულებას. რაც შეეხება კულტურის ფილოსოფიურ გამოკვლევას, იგი სულ სხვა ამოცანას ისახავს. ამგვარი კვლევის ამოსავალი წერტილი და სამუშაო ჰიპოთეზა ემყარება იმ რწმენას, რომ სხვადასხვა მხრით გატყორცნილი სხივები ერთ ფოკუსში იყრიან თავს. ფაქტები ემორჩილება გონითი აგების პროცესს, რომელიც, თავის მხრივ, შინაგან ერთიანობად არის გაგებული. შევეძლებთ თუ არა ამ შეხედულების დასაბუთებას? იქნებ მთელი ჩვენი კვლევა-ძიება აქამდე საპირისპიროს ადასტურებს? ჩვენი ცდა აკი მთლიანად წარმართებოდა სხვადასხვა სიმბოლური ფორმის: მითოსის, ენის, ხელოვნების, რელიგიის, ისტორიისა და მეცნიერების თავისებური ხასიათისა და მათი სტრუქტურის გამოვლენისაკენ. შესაძლოა, უაღრესად დაშორებული გონითი ფორმების კვლევამ მკითხველი დაარწმუნოს კულტურის არაუწყვეტობასა და რადიკალურ ჰეტეროგენულობაში, რომელსაც ჯერ კიდევ არ მიუღია გარკვეული სახე და სტრუქტურა.

წმინდა ონტოლოგიურ თუ მეტაფიზიკურ პოზიციაზე დაყრდნობით, ალბათ, ძალზე გაჭირდებოდა ამის უარყოფა. მაგრამ შემეცნების კრიტიკა სულ სხვაგვარად უდგება ამ პრობლემას. აქედან ამოსვლით, ჩვენ სრულიად არ გვჭირდება ვამტკიცოთ ადამიანის ონტოლოგიური სუბსტანციალური ერთიანობა. ადამიანს ველარ მივიჩნევთ მარტივ, თავის თავში არსებულ და თავისივე თავიდან შემეცნებად სუბსტანციად. მისი ერთიანობა უფრო იმ ფუნქციონალურ ერთიანობად გვესმის, რომელსაც წინაპირობად არ უდევს მისი ამგები ელემენტების ერთგვარობა. ეს ფუნქციონალური ერთიანობა არა მარტო შესაძლებელს ხდის, არამედ მოითხოვს კიდევაც სხვადასხვა ამგებ ელემენტთა სიმრავლეს, ვინაიდან იგი დიალექტიკური ერთიანობაა, სადაც საპირისპირო მომენტები არსობრივად მიეკუთვნება ერთმანეთს.

„ადამიანები ვერ ხვდებიან“, ამბობს ჰერაკლიტე, „თუ შეუთანხმებული როგორ თანხმობაშია თავის თავთან: დაპირისპირ-

ბულთა ჰარმონია, მსგავსად მშვილდისა და ლირისა“¹. ეს ჰარმონია ისე ცხადია, რომ იგი არ საჭიროებს მის შემქმნელ ძალთა იგივეობის ან მსგავსების საბუთს. იგივეობას კი არ მიჰყავს კულტურის განსხვავებული ფორმები ადამიანური კულტურის ერთიანობისაკენ, არამედ იმ საერთო მიზანს, რასაც ეს ფორმები ემსახურება. როცა კულტურული მოღვაწეობისა და კულტურის ქმნილებათა წონასწორობაზე ვმსჯელობთ, მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ დინამიური და არა სტატიკური წონასწორობა, ვინაიდან იგი საპირისპირო ძალთა თამაშის შედეგია. ასეთი ორთაბრძოლა არ გამოირიცხავს „ფარულ ჰარმონიას“, რადგან, ჰერაკლიტეს თქმისამებრ, „უხილავ ჰარმონიას ხილულზე მეტი ძალა აქვს“². ადამიანის არისტოტელისეული განსაზღვრა — „animal sociale“ — ნაკლოვანია. იგი გვარეობითი ცნებაა და არა სახეობითი, რომელსაც აკლია ადამიანის საეციფიკური თვისება, მისი *differentia specifica*. „სოციალურობა“ არ არის ადამიანის ერთადერთი თვისება; იგი არც მარტოდენ ადამიანის უპირატესობაზე მიუთითებს. ცხოველთა, მაგალითად, ფუტკრებისა და ჰიანჭველების ე. წ. სახელმწიფოებში თვალნათლივ მოჩანს შრომის მკაფიო დანაწილება და საოცრად მარჯვედ აწყობილი კოლექტიური თანამშრომლობა. მაგრამ ადამიანი არ წარმოადგენს მხოლოდ კოლექტივში მცხოვრებას და მოქმედ არსებას; იგი ენითა და გრძნობით უკავშირდება თანამოქმედებს. ენა, მითოსი, ხელოვნება, რელიგია და მკენიერება მაღალ საზოგადოებრივ ფორმათა ელემენტები და აუცილებელი პირობებია. მათი შემწეობით, სოციალური არსებობის ის ფორმები, რომლებსაც ორგანულ ბუნებაში ვხედებით, საზოგადოებრივი ცხოვრების უფრო მაღალ საფეხურზე აღიან და, ბოლოს, ადამიანში სოციალურ ცნობიერებას აყალიბებენ. ასეთი სოციალური ცნობიერება ორი გონითი აქტივითა შეპირობებული: ინტენტიფიკაციისა და განსხვავების აქტებით. თვითშემეცნებას ადამიანი აღწევს საზოგადოებრივი ცხოვრების მეშ-

¹ Heraklit, Fragment 51; Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, მე-5 გამოც.

² იქვე, Fragment 54.

ვეობით. ამ მედიუმის ზეგავლენა ადამიანის გონით სტრუქტურაზე ბევრად სჭარბობს გარეგანი ძალის ზემოქმედებას. ადამიანი თუშეცა ცხოველის მსგავსად იმ კოლექტივის კანონებზეა მიჯაჭვული, რომელსაც ის ეკუთვნის, მაგრამ, ამასთანავე, იგი აქტიურად მონაწილეობს სოციალური არსებობის ფორმათა შექმნასა და შენარჩუნებაში, აგრეთვე, მათს ცვალებადობაში. სოციალური არსებობის პრიმიტიულ საფეხურებზე ინდივიდის ამგვარი აქტივობა ჯერ კიდევ მკრთალია და ხშირად შეუმჩნეველიც. კულტურის შემდგომი განვითარების გზაზე იგი სულ უფრო მეტი ძალით იკვეთება. ასეთ თანდათანობით წინსვლას ადასტურებს თითქმის ყველა ადამიანური კულტურა.

ჩვენთვის კარგად არის ცნობილი, რომ ცხოველთა სახელმწიფოში ბევრი სოციალური ქცევა, გარკვეული თვალსაზრისით, არა თუ უტოლდება ადამიანის ქცევებს, არამედ კიდევაც აღემატება მათ. ფუტკრის ფიჭა თითქოს გეომეტრის ნაგებია, საგულდაგულოდ და მათემატიკური სიზუსტით დამუშავებული გეგმის მიხედვით. ასეთი მოქმედება წინდაწინ გულისხმობს ინდივიდთა ცალკეული ფუნქციების ერთიანობასა და მათს თანამშრომლობას. მაგრამ საქმე ის არის, რომ ცხოველთა ამგვარ ქცევებში არ მოჩანს განსხვავება: ისინი მუდამ ერთნაირად და ერთგვარი წესების დაცვით სრულდება. აქ აღარ რჩება ასპარეზი ინდივიდის არჩევანისა და ოსტატობის გამოსავლენად. მხოლოდ ცხოველური არსებობის უფრო მაღალ საფეხურებზე მქდავნიდება ინდივიდუალობის გარკვეული ნიშნები. ვოლფგანგ კელერის დაკვირვებებმა ადამიანისმაგვარ მაიმუნებზე გვიჩვენა, რომ ისინი სხვადასხვაგვარნი არიან მოსაზრებულობითა და ხელის სიმარჯვით. ერთ შიმპანზეს ძალა შესწევს გადაწყვიტოს ამოცანა, რაც მეორისათვის სრულიად მიუწვდომელია. ასე რომ, ანთროპოიდებზე საუბრისას უფლება გვაქვს ვამტკიცოთ „ინდივიდუალურად განსხვავებულ მიგნებათა“ არსებობა. მაგრამ ამ ფაქტებს ვერავითარ ზეგავლენას ვერ მივაწერთ სიცოცხლის, როგორც ასეთის, სტრუქტურასა და ორგანიზაციაზე. ყოველივე ცოცხალის ძირითადი კანონია „შეძენილ თვისებათა და უნართა არამემკვიდრეობითობა“. სრულყოფისაკენ გადადგმული ყოველი ნაბიჯი ინდივიდისა შემოზღუდულია საკუთარი „აქ“ და „ამგვარად“ ა-

სებობით; იგი ვერავითარ ზეგავლენას ვერ ახდენს სახეობის ცხოვრებაზე. არც ადამიანთა გამონაკლისი ამ ზოგადი ბიოლოგიკური კანონისა. მაგრამ მან იპოვა ახალი გზა თავისი შენაქმებისათვის ხანგრძლივობის მისანიჭებლად და შემდგომი თაობებისათვის გადასაცემად. ადამიანი ვერ იარსებებს თავისი ყოფიერების ნაირსახოვანი გამოსახვის გარეშე. გამოსახვის საკუთარი ფორმების შემწეობით, რომლებსაც ცალკე არსებობა აქვთ, ადამიანი აგებს ახალ გონით სამყაროს, რომელიც მის ინდივიდუალურსა და წარმავალ არსებობაზე უფრო ხანგამძლეა. ადამიანის ყოველ საქმეში მოჩანს პოლარულობა, რომელიც სხვადასხვაგვარად შეიძლება დახასიათდეს: ჩვენ ვლაპარაკობთ დაძაბულობის შესახებ კონსტანტობასა და განვითარებას შორის, მაგრამ, ამავე დროს, იმ ორ მისწრაფებაზე, რომელთაგან ერთი არსებულ ფორმათა შენარჩუნებას ცდილობს, მეორე კი, ახალი ფორმების ჩამოყალიბებისაკენაა მიმართული. ტრადიცია და სიახლის უინი, კონსერვატული და შემოქმედებითი ძალები გამუდმებით ებრძვიან ერთმანეთს. ასეთი დუალიზმი ადამიანური კულტურის არსებითი ნიშანია. მოქიშპე ძალთა წონასწორობა მუდამ მერყეობს: ხან ერთი სძლევს, ხან მეორე და ბუნებაც, ისევე, როგორც კულტურის ცალკეულ ფორმათა „ფიზიონომია“, დიდად არის განსაზღვრული ამა თუ იმ ძალის ამჟამინდელი გამარჯვებით.

მითოსურ აზროვნებასა და პრიმიტიულ რელიგიაში იმდენად ძლიერია ერთხელ წარმოქმნილ ფორმათა შენარჩუნების ტენდენცია, რომ იგი მუდამ იმორჩილებს საპირისპირო მისწრაფებას. მითოსი და რელიგია კაცობრიობის უძლიერესი კონსერვატული ძალებია. მითოსური აზროვნება თავისი წარმოშობითა და ბუნებით ტრადიციული აზროვნებაა: ადამიანის ამჟამინდელი არსებობის ახსნა მისივე დასაბამის საფუძველზე ერთადერთი გზით ხდება: მითოსი ცდილობს სამყაროს დღევანდელი სახე ახსნას სამყაროს მითოსური წარსულიდან ამოსვლით. ყოფიერება, რომლის ძირებიც ამგვარ მითოსურ წარსულში მარხია და რომელიც მუდამ, ან უხსოვარი დროიდან არსებობს, ექვემდებარებული და ცხადზე უცხადესი ფაქტია, რომლის შესახებაც კითხვა არ დაისმის. კითხვის დასმა მისი

წარმომავლობის ან ბუნების შესახებ მკრეხელობა იქნებოდა. პრიმიტიული ცნობიერებისათვის არა არის რაიმაზე უფრო წმინდა და შიშისა თუ კრძალვის მომგვრელი, ვინემ ხანიერების სიწმინდე და ღირსება. ხანიერება ანიჭებს ყოველივეს ღირებულებას, პატივს, ზნეობრივსა და რელიგიურ მნაშენელობას. ამ მითოსური ჰიპოსტასის ქმედითი შენარჩუნების მიზნით ადამიანს მოვალეობად აწევს უცვლელი სახით შეინარჩუნოს ცხოვრების მტკიცე წესრიგი. უწყვეტობის რღვევა მითოსური და რელიგიური არსებობის სუბსტანციალური შინაარსის რღვევას უტოლდება. პრიმიტიული აზროვნებისათვის სამყაროს წესრიგში უმნიშვნელო ცვლილებაც კი საბედისწერო შედეგების მომტანია. მაგიური ფორმულის სიტყვები, სიტყვათა ცალკეული ბგერები თუ მახვილის სიძლიერე, რელიგიური აქტის, მსხვერპლშეწირვის, ლოცვის ცალკეული ფაზები ან ცერემონია უნდა შესრულდეს მყარი, უცვლელი წესების დაცვით. ყოველი ცვლილება შეარყევდა მაგიური სიტყვის ან რელიგიური რიტუალის ძალასა და მოქმედებას. ამის გამოა, რომ რელიგიის პრიმიტიულ ფორმებში გასაქანი არ ეძლევა თავისუფლებასა და პიროვნულ-დამოუკიდებელ აზროვნებას. მკაცრსა და შეუვალ წესებს ემორჩილება არა მარტო აზროვნება, არამედ ადამიანის გრძნობებიც. ცხოვრება მუდმივ იძულებას განიცდის: იგი მომწყვდელია პოზიტიურ და ნეგატიურ მოთხოვნათა, ცოდვათა მონანიებისა და მსხვერპლშეწირვის წესების, აკრძალვებისა და ტაბუს ვიწრო რკალში. მიუხედავად ამისა, რელიგიის ისტორია გვასწავლის, რომ რელიგიის ეს ადრინდელი ფორმა არამც და არამც არ გამოხატავს საზოგადოდ რელიგიის საზრისსა და მიზანს. პრიმიტიულ რელიგიაშივე ისახება საპირისპირო განვითარება. თანდათან სუსტდება და ბოლოს სრულიად ქრება ის იძულებითი ზემოქმედება ადამიანზე, რომელიც დასტურდება მითოსური და რელიგიური აზროვნების უადრეს საფეხურზე. ამიერიდან მის ნაცვლად ყალიბდება ახალი, უფრო დინამიური რელიგიური ფორმა, რომელიც ნაყოფიერ ნიადაგს უქმნის აქტიურ, ეთიკურსა და რელიგიურ ცხოვრებას. ასეთ დინამიურ რელიგიაში ინდივიდუალური ძალები ამარცხებენ კონსერვატიულ ძალებს. თავის ბოლო სტადიაში

რელიგიური ცხოვრება ჰპოვებს სიმწიფესა და თავისუფლებას, იგი ამსხვრევს ტრადიციის მკაცრსა და გაქვავებულ ფორმებს⁸.

„ენის განვითარება ბევრით მოგვაგონებს მითოსური და რელიგიური აზროვნების ისტორიას. ენაც კულტურის კონსერვატული ძალაა. შემომნახავი და შემანარჩუნებელი ძალის გარეშე ენა სრულიად ვერ შეძლებდა განხორციელებინა თავისი უმნიშვნელოვანესი ამოცანა, კომუნიკაციის ამოცანა. კომუნიკაცია მოითხოვს მკაცრი წესების დაცვას. ენის სიმბოლოებსა და ფორმებს უნდა ჰქონდეს უაღრესი სიმტკიცე, რათა გაუმკლავდეს დროის გამხრწნელსა და დამანგრეველ ზემოქმედებას. მიუხედავად ამისა, ენის ფორმათა ცვლილებები, ბერისა თუ მნიშვნელობის მხრივ, შემთხვევით მომენტებს კი არ წარმოადგენს ენის განვითარებაში, არამედ — მის იმანენტურსა და აუცილებელ პირობებს. ამგვარი მუდმივი ცვალებადობის უმთავრესი მიზეზი ის გახლავთ, რომ ენა თაობიდან თაობას გადაეცემა. ასეთი გადაცემა საზოგადოდ შეუძლებელი იქნებოდა მკაცრად მოხაზული ენობრივი ფორმების მხოლოდ რეპროდუქციის მეშვეობით. ენის დაუფლების პროცესი მუდმივ კავშირშია გონის შემოქმედებით მოღვაწეობასთან. ამის საბუთია ენის ათვისების დროს ბავშვის მიერ დაშვებული შეცდომები. ეს ისეთი შეცდომები როდია, რომლის ძირებიც ცულ მახსოვრობაში ან წარმოდგენის უნარშია, არამედ მათი საფუძველი ბავშვის თვითნებურ აქტივობაშია საძიებელი. ჯერ კიდევ განვითარების შედარებით ადრინდელ საფეხურზე ბავშვს უჩნდება დედაენის შთაგრძნობა ამ ენის წესთა აბსტრაქტული ცოდნის გარეშე. იგი ისეთ სიტყვებსა და წინადადებებს წარმოთქვამს, რაც მას არასოდეს გაუგონია, გრამატიკულად და სინტაქსურად კი სავსებით გამართულია. სწორედ ამგვარ ცდებში უფითარდება ბავშვს სუვერენული ალღო ანალოგიების მიმართ, რაც იმის საბუთია, რომ ბავშვი გასცდა ბგერათგამეორებას და ენის ფორმალურ სტრუქტურას მისწვდა. ამის გამო, ენის გადასვლას თაობიდან თაობაზე ვერ შევადარებთ ფიზიკური საგნის თვისებრივ ცვლილებას, თანაც, თუ ეს უკანასკნელი მხოლოდ გარეგანი ცვლილებაა და არა არსებითი. „ენის ისტორიის პრინციპებში“

⁸ უფრო ვრცლად იხ. ზემოთ, თავი 7.

პერმან პაულმა საგანგებოდ წამოსწია ეს მომენტი. მან კონკრეტული ნიმუშებით დაგვისაბუთა, რომ ენის ისტორიული განვითარება დიდად არის დამოკიდებული იმ შეუძინეველსა, მაგრამ შეუძნელებელ ცვლილებებზე, რასაც იწვევს სიტყვათა და ენობრივ ფორმათა გადაცემა მშობლებიდან შვილებზე. ჰ. პაულის აზრით, ეს პროცესი ბგერითი და მნიშვნელობათა ცვლილებების ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზია⁴. იგი ენის განვითარებაში გამოყოფს ორ განსხვავებულ ტენდენციას: ერთია ენის გეშტალტის შენარჩუნება, ხოლო მეორე — ენის განახლება-გაახალგაზრდაება. ამათ ვერ დავარქმევთ საპირისპირო ტენდენციებს, ვინაიდან მათ შორის სრული წონასწორობაა. ისინი ყოველი ენის გარდაუვალი სასიცოცხლო პირობებია.

მსგავს პრობლემას წამოჭრის ხელოვნების განვითარებაც. ენის განვითარებისაგან განსხვავებით, აქ მეტად ფასობს ორიგინალობა, ინდივიდუალობა და შემოქმედებითი გამოსახვისაქენ სწრაფვა. ხელოვანთაგან ჩვენ უფრო მეტს მოვითხოვთ, ვინემ ტრადიციულ ფორმათა უწყვეტ გადაცემას. ხელოვანი პასუხისმგებელია თავისი ქმნილებისათვის, რომელსაც ჩვენ ესთეტიკური საზომებით ვუდგებით. „*Mediocribus esse poetis non di, non homines, non concessere columnae*“, ამბობს პორაციუსი თავის *Ars poetica*-ში („ჩვეულებრიობა პოეტისათვის საძრახსია: მას არც ღმერთები სწყალობენ და არც წიგნის სავაქროს ვიტრინები“). ტრადიცია უთუოდ გაქმწყვეტ როლს ასრულებს ხელოვნებაშიც. ენის მსგავსად, აქაც თაობიდან თაობას გადაეცემა ერთი და იგივე სიმბოლური ფორმები. ხელოვნებაში მუდამ მეორდება ძირითადი მოტივები. მაგრამ ყოველი დიდი ხელოვანი, ასე ვთქვათ, „ეპოქის შემქმნელია“. ამას ცხადად გვიდასტურებს სასაუბრო ენის შედარება პოეტის ენასთან. პოეტი როდი ქმნის ახალ ენას. იგი ბუნებრივი ენის სიტყვებით სარგებლობს და ენის წესებს იცავს, მაგრამ ენობრივ ფორმებს ახალ საზრისსა და ახალ სიცოცხლეს ანიჭებს. პოეზიაში ენის სიმბოლოებს არ გააჩნიათ მხოლოდ აბსტრაქტული მნიშვნელობა; ისინი არ არიან მხოლოდ

⁴ H. Paul, Prinzipien der Sprachgeschichte, მე-4 გამოც., 1929, 33-63.

ზოგადი ნიშნები ემპირიულ ობიექტთათვის. პოეტური ენა უფრო ყოველდღიური ენის სახეცვლილებია. შექსპირის ყოველი სტრიქონი, დანტეს ან არიოსტოს ყოველი სტანსი, გოეთეს ყოველი ლექსი პიროვნული სიცოცხლით სუნთქავს. ლესინგმა ერთხელ თქვა, ისევე ძნელია შექსპირის სტრიქონის მოპარვა, როგორც ჰერკულესის ჯოხისაო. ყველაზე საოცარი კი ის არის, რომ დიდი პოეტი არასოდეს იმეორებს თავის თავს. შექსპირის ენით არც ერთ პოეტს არ უწერია მანამდე, ხოლო ყოველი გმირის ენა შექსპირის დრამებში აღბეჭდილია თვალსაჩინო, განუმეორებელი და სრულიად ინდივიდუალური ნიშნით. ლირი და მაკბეტი, ბრუტოსი და ჰამლეტი თავთავიანთი ენით მეტყველებენ. ამ ენაში მათი პირადი სულიერი ცხოვრებაა უკუფენილი.

პოეზიას ვერაფერი შეედრება გრძნობისა თუ განწყობილების ურიცხვ ნიუანსთა და უფაქიზეს სულიერ განცდათა გამოხატვის მხრივ. პოეზია ენის მარად დაუშრეტელი და მასაზროლებელი წყაროა. დიდ პოეზიას მუდამ შეჰქონდა გარდატეხა ყოველი ენის ისტორიაში. იტალიური ენა ერთი როდი იყო დანტეს დაბადებამდე და მისი გარდაცვალების შემდეგ. ასეთივე ცვლილებები განიცადა ინგლისურმა და გერმანულმა ენებმა შექსპირისა და გოეთეს ცხოვრების მანძილზე.

ესთეტიკურ თეორიებში მუდამ იგრძნობოდა და ხშირად ნათლადაც გამოითქმოდა განსხვავება ბაძვითსა და შემოქმედებით ძალებს შორის, რომლებიც ხელოვნების ქმნილებას წარმოშობს. ყველა დროში დასტურდება კონფლიქტი ბაძვისა და შემოქმედებითი შთაგონების თეორიებს შორის. პირველის მტკიცებით, მხატვრული ქმნილება უნდა შეფასდეს მტკიცე, ურყევი საზომებით, ან კლასიკური ნიმუშების მიხედვით. მეორე, საპირისპიროდ ამისა, უარყოფს ყოველგვარ ესთეტიკურ ნორმას: მშვენიერება ერთადერთია და შეუდარებელი, მისი გამჩენი გენიოსია. მშვენიერების ასეთი გაგება გაბატონდა მე-18 საუკუნეში ხანგრძლივი დავის შემდეგ კლასიციისტურ და ნეოკლასიციისტურ თეორიებთან. მან გზა გაუკაფა თანამედროვე ესთეტიკას. „გენიოსი“, წერს კანტი „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, „ეს არის ტალანტი (ბუნებრივი ნიჭი), რომელიც ხელოვნებას კანონებს დაუსახავს“. ეს არის „ტალანტი წარმოქ-

მნას ის, რომლისთვისაც არ შეიძლება გვეძლეოდეს რაიმე გარკვეული წესი: იგი არ არის სიმარჯვის უნარი იმის მისალწევად, რასაც ამა თუ იმ წესით დავეუფლებით. შესაბამისად. მისი უმთავრესი ნიშანი ორიგინალობა უნდა იყოს“. ორიგინალობა ხელოვნების უპირატესობა და მისი განმასხვავებელი ნიშანია; მას ვერ გადავიტანთ ადამიანის გონითი მოღვაწეობის სხვა სფეროებზე. კანტი წერს: „ბუნება გენიოსის წყალობით წესებს დაუსახავს არა მეცნიერებას, არამედ ხელოვნებას და ისიც მხოლოდ მაშინ, თუ იგი მშვენიერი ხელოვნებაა“. თუმცა ნიუტონს შეგვიძლია მეცნიერული გენია ვუწოდოთ, მაგრამ მხოლოდ მეტაფორული გააზრებით. „ჩვენ ძალა შეგვწევს შევისწავლოთ ყოველივე, რაც ნიუტონმა გადმოგვცა თავის უკვდავ ქმნილებაში ბუნების ფილოსოფიის პრინციპთა შესახებ, თუმცა კი, ასეთის შექმნას ესოდენ დიდი გონება სჭირდებოდა; მაგრამ ვერასოდეს შევითვისებთ პოეტურ შთაგონებას, რაგინდ დაწვრილებითი იყოს ლექსის შეთხზვის კანონები და ბრწყინვალე მისი ნიმუშები“⁵.

მიმართება სუბიექტურობასა და ობიექტურობას შორის, ერთი მხრივ, ხოლო ინდივიდუალობასა და უნივერსალობას შორის, მეორე მხრივ, სინამდვილეში ერთნაირად როდი მქლავნდება მხატვრულ ნაწარმოებსა და მეცნიერულ გამოკვლევაში. უეჭველია, შემოქმედის გონითი ინდივიდუალობის ნიშანი ატყვია დიდ სამეცნიერო მოღვაწეობასაც. იგი არა მარტო ახალ ჭრილში დაგვანახებს საგნებს, არამედ გვამცნობს მკვლევრის ინდივიდუალურ გონით პოზიციასა და, ასე განსაჯეთ, თვით მის მეცნიერულ სტილსაც; მაგრამ ყოველივე ამას მხოლოდ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა აქვს და არა სისტემატურ-ლოგიკური. ბუნებისმეცნიერებათა ობიექტური შინაარსი არ ითვალისწინებს ამგვარ ინდივიდუალურ თვისებებს და საერთოდ აინუნშიაც არ აგდებს მათ, ვინაიდან საბუნებისმეტყველო კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია მიჩქმალოს ყოველი სუბიექტური, ანთროპომორფული ელემენტი. ბეკონის თანახმად, მეცნიე-

⁵ K a n t, Kritik der Urteilskraft, მონაკვ. 46, 47.

რება ცდილობს სამყარო ახსნას „ex analogia universi“ და არა „ex analogia hominis“⁶.

ადამიანური კულტურა, როგორც მთლიანობა, შეგვიძლია ადამიანის თვითგანთავისუფლების პროცესად დავსახოთ. ენის, ხელოვნების, რელიგიისა და მეცნიერების განვითარება ამ პროცესის ცალკეული ფაზებია. ასეთ სიმბოლურ ფორმებში მიაგნო და გამოსცა ადამიანმა ახალი ძალა, რომლის შემწეობითაც აღმართა საკუთარი, „იდეალური“ სამყარო. ფილოსოფია ხელს ვერ აიღებს ამ სამყაროს ერთიანი საფუძვლის ძიებაზე. ამ შორეული მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე იგი გვერდს ვერ აუვლის ვერც კოსმოსის კონფლიქტებს და ვერც ადამიანური არსებობის მტკიცეულსა და ღრმა დისონანსებს. მაგრამ ეს კონფლიქტები არ მოიხსნება რაციონალურად; ისინი არ დაიყვანება ერთ პრინციპზე, რადგან ყოფიერების უშრეტე სიმდიდრე არ წარმოადგენს მეტაფიზიკური უთანხმოებისა და დისპარმონიის გამოხატულებას. ადამიანურ სამყაროში ძალთა თამაშის კომპონენტები ერთმანეთს ავსებს და აპირობებს. ყოველი მათგანი გვამცნობს ადამიანის ბუნების ანა თუ იმ მხარეს, ხოლო შეუთანხმებელი თანხმობაშია თავის-სავე თავთან: „დაპირისპირებულთა ჰარმონია, მსგაჲსად მშვილდისა და ლირისა“.

⁶ F. Bacon, *Novum Organum*, წიგნი I, აფორ. 41.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვაობა	5
ერნსტ კასირერის წიგნის ქართული გამოცემისათვის	22

I ნაწილი: რა არის ადამიანი?

I. ადამიანის თვითშეგნების კრიზისი	24
II. გასაღები ადამიანის გაგებისა: სიმბოლო	55
III. ცხოველთა რეაქციებიდან ადამიანის პასუხებამდე	59
IV. ღრო და სივრცე ადამიანის სამყაროში	80
V. ფაქტები და იდეალები	99

II ნაწილი: ადამიანი და მისი კულტურა

VI. ადამიანის განსაზღვრა კულტურადილოზოფიურად	109
VII. მითოსი და რელიგია	121
VIII. ენა	177
IX. ხელოვნება	218
X. ისტორია	268
XI. ბუნებისმეცნიერებანი	321
XII. შეჯამება და დასკვნა	340

Кассирер Эрнст
РАССУЖДЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ
(На грузинском языке)

Главная редакционная коллегия
по делам художественного перевода и литературных
взаимосвязей при Союзе писателей Грузии
Тбилиси

ИБ № 1703

რედაქტორი თ. ნოდია
მხატვარი ა. თოდრია
გამომც. რედაქტორი ფ. ბაბუნაშვილი
მხატვრული რედაქტორი თ. ქარბელაშვილი
ტექნორედაქტორი ნ. ძნელაძე
უფრ. კორექტორი პ. დგებუაძე
კორექტორი ნ. ქაფიანიძე
გამომწვეები ლ. დავითური

გადაეცა ასაწყობად 27.10.80. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 12.07.82.
ქალაქის ზომა 84×108¹/₃₂. საბეჭდი ქაღალდი № 1. პირობ. ნაბეჭდი
თაბახი 18,48. ნაბეჭდი თაბახი 22. სააღრიცხვო-საგამომცემლო თა-
ბახი 17,12. ტირაჟი 15.000. შეკვეთა № 1950.
ფასი 1 მან. 20 კაპ.

გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, მარჯანიშვილის 5.
Издательство «Ганатлеба», Тбилиси, ул. Марджанишвили 5.
1983

საქართველოს სსრ გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და წიგნის ვაჭ-
რობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის თბილისის ი. ჭავჭავაძე-
სახ. წიგნის ფაბრიკა, მეგობრობის გამზირი № 7.

Тбилисская книжная фабрика им. И. Чавчавадзе Государст-
венного комитета Грузинской ССР по делам издательств, ил-
лиграфии и книжной торговли, пр. Дружбы № 7.