

მ. ქუკუა

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან

XVII—XIX (პირველი ნახევარი) სს.

საქართველოს სსრ უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს
მიერ დამტკიცებულია დამხმარე სახელმძღვანელოდ

ნაშრომი წარმოადგენს XVII—XVIII საუკუნეებისა და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური შეხედულებების სისტემატური დალაგებისა და ანალიზის ცდას. მასში განხილულია სულხან-საბა ორბელიანის, ანტონ კათალიკოსის, დავით და იოანე ბაგრატიონების, იონა ხელაშვილის, სოლომონ დოდაშვილის, გერასიმე ქიქოძისა და სხვა მოაზროვნეთა ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. დღემდე შეუსწავლელი მრავალი საარქივო მასალის ანალიზის საფუძველზე გამოვლენილია მათი შეხედულებების კავშირი წინამორბედ ქართველ ფილოსოფოსთა შეხედულებებთან და ის წელიწადი, რაც მათ შეიტანეს როგორც ქართული, ისე მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარების სკკმეში.

თ ა ვ ი I

სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

სულხან-საბა ორბელიანი XVII—XVIII საუკუნეების მიჯნაზე ცხოვრობდა. საქართველო ამ დროს ოსმალ-სპარსელების ბატონობის მძიმე უღელქვეშ გმინავდა. დასავლეთ საქართველოში ოსმალები მბრძანებლობდნენ, აღმოსავლეთში კი — სპარსელები. განსაკუთრებით მძიმე იყო დასავლეთ საქართველოს მდგომარეობა. ოსმალების გაბატონებამ შავ ზღვაზე შეასუსტა დასავლეთ ევროპასთან კავშირი. დასავლეთ საქართველო დაქუცმაცდა სამთავროებად, რომლებიც ცალ-ცალკე დაექვემდებარნენ ოსმალებს და ხარკს უხდიდნენ მას. ოსმალეთი და სპარსეთი საქართველოდან ეზიდებოდნენ ყველაფერს, რაზედაც ხელი მიუწვდებოდათ: აბრეშუმის ქსოვილებს, ცხენებს, ოქროს, ღვინოსა და, რაც მთავარია, ცოცხალ ძალას — ადამიანებს. ოსმალეთისა და სპარსეთის ბაზრებზე ყოველწლიურად ათიათასობით რჩეული ქართველი ქალ-ვაჟი იყიდებოდა. ადამიანებით ვაჭრობდნენ არა მხოლოდ ოსმალ-სპარსები და ლეკები, არამედ ადგილობრივი მოსახლეობა — როგორც თავადაზნაურობა, ისევე დაბალი ფენებიც. გარდა ამისა, მოსახლეობას მასობრივად მუსრს ავლებდა შიმშილი, ეპიდემიები და ლეკების განუწყვეტელი თარეში. ამის გამო მცხოვრებთა რიცხვი კატასტროფულად მცირდებოდა. ოსმალ-სპარსელები ქვეყნის საშინაო საქმეებში ერკოდნენ და ქართველი თავადების შინაგან შუღლს ხელს უწყობდნენ, ერთმანეთზე თავდასხმის დროს მათ ატყევებდნენ და დამარცხებული თავადის ყმა-გლეხებს მონებად ყიდდნენ. ქართლ-კახეთში, მართალია, კვლავ ქართველი მეფეები ისხდნენ, მაგრამ ისინი წარმოადგენდნენ მხოლოდ ნომინალურ მეფეებს, რომლებსაც შაჰი ნიშნავდა და ხსნიდა იმისდამიხედვით. თუ რამდენად ერთგულნი იყვნენ საარსეთის სამეფო ტახტისა. მეფობის მიღებისთანავე მათ შაჰი გამაჰმადიანებას სთხოვდა და მხოლოდ ხანგრძლივი გამოცდის შემდეგ აძლევდა საქართველოს ტახტს. ამ შემთხვევაშიაც ისინი მის მოადგილეებად ითვლებოდნენ და არა დამოუკიდებელ მეფეებად.

ყოველივე ეს აქვეითებდა ქვეყნის ეკონომიკასა და კულტურას.

აჩანაგებდა მოსახლეობას. ასუსტებდა საქალაქო ცხოვრებას. მეურნეობას ნატურალურსა და კარჩაკეტილსა ხდიდა. შესუსტდა შემოქმედებითი მუშაობა. მართალია, მონასტრები — როგორც კულტურის ცენტრები — ისევ არსებობდნენ, მაგრამ ქვეყნის ეკონომიკის დაცემასთან ერთად აღარც მათ მუშაობას ჰქონდა ისეთი შედეგი, როგორც წინათ. ამ პირობებში განსაკუთრებით მძიმე იყო გლეხობის მდგომარეობა. ადგილობრივ თავადებს გლეხობაზე განუსაზღვრელი უფლებები ჰქონდათ. არსებობდა გლეხობის ერთი ფენა, ე. წ. „მოჯალაბე გლეხობა“, რომლის მდგომარეობა მონის მდგომარეობისაგან დიდად არ განსხვავდებოდა. შარდენი თავის წიგნში — „მოგზაურობა საქართველოში“ წერს: „მებატონეებს ძლიერ დიდი უფლება აქვთ ყმებზე. მებატონეები მთელი თვეების განმავლობაში, რამდენიც უნდათ, იმდენს ამუშავებენ ყმებს და არც ჯამაგირს და არც საზრდოს არ აძლევენ. მებატონეთ ხელი მიუწედებათ ყმების ქონებასა, თავისუფლება და სიცოცხლეზედაც კი. ბატონები ჰყიდიან ყმების შვილებსა და ან მონებათ ჰყავთ სახლში. იშვიათად ჰყიდიან მონებს ოცი წლისაზე ზევით, განსაკუთრებით ქალებს“¹.

რაც უფრო ძლიერი იყო დაწოლა თურქეთისა და სპარსეთის მხრიდან, მით უფრო ძლიერი იყო ქართველი ხალხის სწრაფვა თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისადმი. ამ ტენდენციების მოთავე იყო ქართლი, რომელიც XVII—XVIII საუკუნეებში, სხვა სამთავროებთან შედარებით. წინ ჰიდიოდა. თუმცა მისი მდგომარეობა დიდად არ განირჩეოდა სხვა სამთავროებისაგან. საქართველოს განთავისუფლების დიდი პრობლემის გადაჭრის პირველ რგოლს ქართლ-კახეთის გაერთიანება წარმოადგენდა. ამ სამთავროთა მოაზროვნეების ყურადღების ცენტრში იდგა: „თავადების უფლებების შეზღუდვა, სამართლის მოწესრიგება, ქვეყნის ეკონომიური წინსვლისათვის ხელის შეწყობა, ქართლ-კახეთის გაერთიანება“². როგორც ვხედავთ, ეს პრობლემები საქართველოს მაშინდელი მდგომარეობით იყო ნაკარანახევი. აღორძინებისათვის საქართველოს. პირველ ყოვლისა, გაერთიანება და დამოუკიდებლობა ესაჭიროებოდა. ამ ძირითად ამოცანაში, როგორც ფოკუსში. თავს იყრიდა ყველა სხვა ამოცანა, რომელთა გადაწყვეტასაც დღის წესრიგში აყენებდნენ იმდროინდელი საქართველოს გულშემატკივარნი.

სულხან-საბა ორბელიანს საქართველოს ამ ძნელბედობის პერიოდში მოუხდა პოლვაწეობა, სწორედ ამიტომ მთელი მისი მსოფლ-

¹ ე. შარდენი, მოგზაურობა საქართველოში, 1935 (თარგმანი ე. ბარნოვისა), გვ. 86.

² ნ. ბერძენიშვილი, მ. ჯავახიშვილი, ს. ჯანაშია, საქართველოს ისტორია, 1950, გვ. 357.

მხედველობა და მოქმედების ყოველი ნაბიჯიც ჩვენი ქვეყნის მდგომარეობით იყო გაპირობებული. სულხან-საბას ცხოვრება და მოღვაწეობა მკიდროდ იყო დაკავშირებული საქართველოს დიდი მესვეურის — ვახტანგ VI-ის ბედთან. ის ძირითადი პრობლემები, რომლებიც დააყენა და რომელთა თავისებური გადაჭრაც სცადა საბამ თავის თხზულებებში, ქვეყნის კეთილდღეობის ამოცანას ექვემდებარებოდა. ეს კი, უწინარეს ყოვლისა, საქართველოს თავისუფლებასა და დამოუკიდებლობას გულისხმობდა.

სულხან-საბა ორბელიანი დაიბადა 1658 წლის 24 ოქტომბერს. იგი მაღალ ფეოდალურ არისტოკრატიაში ეკუთვნოდა და ენათესავებოდა საქართველოს მეფეებს. მამამისი — ვახტანგ ყაფლანის-ძე საქართველოს უმაღლესი მოსამართლე ანუ მდივანბეგი და ცნობილი მწიგნობარი ყოფილა. საბას აღზრდაში მონაწილეობდნენ მეფეები — გიორგი XI და არჩილი. მეფე გიორგისავე დავალებით დაუწყია საბას შედგენა ლექსიკონისა. რომლის პირველი რედაქცია დაუსრულებია, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდას, 1685 წელს. შედგენას მან მოანდომა 30 წელიწადი. საბოლოო რედაქცია გინეჟუთენება უფრო გვიანდელ პერიოდს — 1716 წელს.

საბას თავისი დროისათვის საფუძვლიანი განათლება მიუღია. თვით საბა ვახტანგ VI-ის აღმზრდელი ყოფილა. სულხან-საბას მთელი ცხოვრება მკიდროდ იყო დაკავშირებული ვახტანგ VI-სთან, რომლის ცხოვრება. თავის მხრივ, — მაჩვენებელია იმ სავალალო მდგომარეობისა, რომელშიც ჩააყენეს ქართველი მმართველნი სპარსეთის მფლობელობამ და გაბატონებულმა გავლენამ. სიყრმიდგან საფლავის კარამდის ვახტანგს სდევნის „შავი ყორანი“, ატრიალებს მის სამშობლოს ოსმალეთის, სპარსეთისა და რუსეთის შორის“¹.

ვახტანგისა და მთელი საქართველოს „ძნელბედობამ“ ღრმა კვალი გაავლო როგორც საბას ცხოვრებას. ისე მის მოღვაწეობასა და მსოფლმხედველობას.

ვახტანგის გამეფებამდე საბა გიორგი XI-ის მხარეზე იბრძოდა. როდესაც კახეთის გამაჰმადიანებულმა მეფემ — ნაზარალი-ხანმა გიორგი XI დაამარცხა. მის მომხრეებს დევნა დაუწყო. სულხან-საბას მან მიწები წაართვა და აიძულა საქართველოდან გაქცეულიყო. საბა მაშინ თავის სიმამართან, ხალიფაშა ათაბაგთან, გაიქცა, გიორგი კი სპარსეთს ვაემგზავრა, სადაც მას შაჰმა ქართლის ტახტი დაუბრუნა და ირანის ჯარების სპასალარად დანიშნა, ოღონდ ქართლში აღარ გამოეშვა და ავღანელების წინააღმდეგ საბრძოლველად გაგზავნა. გიორ-

¹ ალ. ხახანაშვილი. ქართული სიტყვიერების ისტორია (უძველესი დროიდან XVIII საუკ. გასულამდე). ტ. I, გამოცემა მეორე, ტფილისი, 1914, გვ. 474.

გის ნაცვლად ქართლს განაგებდა ვახტანგი, როგორც „მეფის მოადგილე“ ანუ „ჯანიშინი“.

საბა ამ დროს ბერად იყო აღკვეცილი დავით გარეჯის უდაბნოში. თექრობენ, რომ საბა ბერად აღიკვეცა მეუღლის გარდაცვალების გამო, მაგრამ შეუძლებელია, რომ საბას ცხოვრებაში ასეთი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი პირადი ტრაგედიით იყოს გამოწვეული. პროფ. კ. კეკელიძის აზრით, „ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო სულხან ორბელიანის პოლიტიკური იდეალებისა და მისწრაფების კატასტროფა“¹. ამ თვალსაზრისს იზიარებს გ. ლეონიძეც: „მისი იდეა არის ქართული ეკლესიის რომთან შეერთების იმედით საქართველოს სამუდამო განთავისუფლება ირანისა და ოსმალეთის მუღმივი მონობისაგან და, შესაძლოა, ჭეშმარიტიც იყოს რომის მისიონერის ინფორმაცია, რომ საბა გახდა მონაზონი, რათა უფრო თავისუფლად იღვაწოს რომის საყდართან ქართული ეკლესიის შეერთებისათვის“².

1703 წელს, როდესაც გიორგი XI-მ კვლავ ქართლის ტახტი მიიღო, ხოლო ვახტანგი „ჯანიშინად“ დაინიშნა საქართველოში, საბამ მონასტერი მიატოვა და კვლავ ენერგიულად ჩაება ქვეყნის კულტურული და პოლიტიკური ცხოვრების ორომტრიალში.

ვახტანგის მმართველობის დროს ქართლმა დროებით ამოისუნთქა. ვახტანგმა მნიშვნელოვანი რეფორმები გაატარა ქვეყნის პართვა-გამგეობის დარგში. იგი შეუდგა დანგრეული და აოხრებული ქვეყნის მოწესრიგებას: პირველ ყოვლისა, ტყვეებით ვაჭრობა აკრძალა, დაიწყო გზებისა და არხების გაყვანა, იზრუნა დანგრეული სოფლებისა და ეკლესია-მონასტრების აღდგენაზე, მოაწესრიგა სამართლის საქმეები, შეადგინა კანონთა წიგნი, დაწერა „დასტურლამალი“ და სხვ.; 1709 წელს დააარსა სტამბა, სადაც ამავე წელს გამოვიდა პირველი ნაბეჭდი წიგნი „სახარება“, 1712 წელს კი — „ვეფხისტყაოსანი“, შექმნა „სწავლულ კაცთა კომისია“, რომელმაც შეადგინა საქართველოს ისტორია XIV-დან XVIII საუკუნემდე. თბილისში გაცხოველდა ვაჭრობა. ხელოსნობა. დიდი რაოდენობით მზადდებოდა ბამბა, აბრეშუმი, ბეწვეული, ფარჩა, მაუდი, ღვინო, მატყლი და სხვ. საქონელი, რომელსაც „ფრანგული“ ეწოდებოდა, შემოდიოდა საზღვარგარეთიდანაც, კერძოდ — ევროპიდან.

ვახტანგ VI-ის მთელი მოღვაწეობის ძირითადი მიზანი იყო გაძლი-

¹ კ. კეკელიძის თქმული ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1950, გვ. 346.

² სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიტრუსისა, გ. ლეონიძის წინასიტყვაობით და ს. იორდანიშვილის რედაქციით. სახელგამო, 1938, გ. ლეონიძის შესავალი წერილი: „სულხან-საბა ორბელიანი და „სიბრძნე სიტრუსისა“, გვ. XXIII.

ერება სახელმწიფო ძალაუფლებისა, რომელიც შემდეგ უნდა დაპირისპირებოდა სპარსეთსა და თურქეთს. ამ მიზნით მან შექმნა „მცველთა ჯარი“, რომელიც ჯამაგირს ლეზულობდა და ვახტანგის ერთგული მსახურებისა და თავადიშვილებისაგან შედგებოდა.

იმ დროს, როდესაც ვახტანგი, როგორც „მეფის მოადგილე“, ნაყოფიერ მუშაობას ეწეოდა, საქართველოს ნომინალური მეფე გიორგი XI, ვახტანგის ბიძა, შეუპოვარ ბრძოლას აწარმოებდა ავღანელების წინააღმდეგ, რომლებიც დიდად გაძლიერებულიყვნენ და სპარსეთის დამოუკიდებლობასაც კი ემუქრებოდნენ. გიორგი XI-ის ნიჭიერ სარდლობით ავღანელები სპარსეთის საზღვრების გადალახვას ჯერჯერობით ვერ ახერხებდნენ. ამ ბრძოლაში მუხანათურად მოკლეს გიორგი XI. მისი სიკვდილის შემდეგ ქართლის ტახტზე ნომინალურ მეფედ ვახტანგის ძმა ქაიხოსრო დაინიშნა, ვახტანგი ფორმალურად ისევ „ჯანიშინი“ იყო, ხოლო ფაქტიურად — ნამდვილი მეფე. როცა ავღანელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში ქაიხოსროც დაეცა, ვახტანგს სხვა გზა არ ჰქონდა, შამისათვის მეფობა უნდა ეთხოვა და აი, 1712 წელს თავისი ბიძისა და აღმზრდელის — სულხანის თანხლებით ისპაჰანისაკენ გზას გაუდგა. სპარსეთის შაჰმა — ჰუსეინმა ვახტანგს ტახტი აღუთქვა, ოღონდ იმ პირობით, თუ ის მაჰმადიანობას მიიღებდა. ვახტანგმა გამაჰმადიანებაზე უარი განაცხადა. ამიტომ შაჰმა ვახტანგი აღარ გამოუშვა ქართლში და, როგორც ტყვე, ქირმანს გაგზავნა. საბოლოოდ კი იმავე წელს სამშობლოში დაბრუნდა, მაგრამ თავისი ძმისწულისა და აღმზრდილის განთავისუფლებაზე ფიქრი არ შორდებოდა.

საქართველოს მეფეებს კეთილმეზობლური ურთიერთობა ჰქონდათ რუსეთთან, გეზი რუსეთისაკენ დიდი ხანია აღებული იყო. საქართველოს საბოლოოდ შემოერთება ჯერ კიდევ არ შედიოდა რუსეთის მმართველთა ინტერესებში, ამიტომაც მისწრაფება მისწრაფებადვე რჩებოდა და საქართველო ვერ ლეზულობდა რუსეთისაგან რეალურ დახმარებას.

რუსეთის დახმარებაში იმედგაცრუებული საქართველო დასავლეთ ევროპას მიმართავდა. თავის მხრივ, დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოები დიდად იყვნენ დაინტერესებული საქართველოთი. ისინი საქართველოზე გავლით იაფ და იოლ სავაჭრო გზებს ეძებდნენ. ამოქმედდა რომის პაპიც, რომელიც სარწმუნოების გზით ცდილობდა გაეძლიერებინა თავისი სახელმწიფოს ზეგავლენა ამიერკავკასიის ქვეყნებზე, გზავნიდა მისიონერებს მართლმადიდებლური ეკლესიების მისამხრობად და მოსახლეობაში კათოლიციზმის გასავრცელებლად; რომში ქართული სტამბაც კი დაარსდა და კათედრა ქართული ენის შესასწავლად.

ვახტანგმა რომის პაპს დასახმარებლად ჯერ კიდევ 1709 წელს მიმართა, ხოლო 1713 წელს იტალიაში საბა გაგზავნა. ვახტანგი საფრანგეთის მეფეს დახმარებას სთხოვდა, სამაგიეროდ საქართველოში ~~ქალ~~ თოლიკობის გავრცელებასა და უფასო სავაჭრო გზებს ჰპირდებოდა. ვახტანგის წერილს საბამ დაურთო თავისი წერილიც, სადაც წერდა: „საქართველოს მეფე ვახტანგი ისპაჰანშია და საქართველოს ერთიანად გამაჰმადიანება მოელის და დიდ განსაცდელშია. თუ დაბრუნდება თავის სამთავროში, ქართველები არა მარტო ქრისტიანად დარჩებიან, არამედ კიდევ შეუერთდებიან კათოლიკე ეკლესიას თავიანთი მეფის მაგალითისამებრ. რომელიც საამისოდ მზად არის და რომელმაც აღთქვა, რომ მობრუნდება თავის სამშობლოში თუ არა, კათოლიკობა მიიღოს“¹.

ამრიგად, საბა კარგად გრძნობდა დიდ საფრთხეს, რაშიც საქართველო იმყოფებოდა, ამიტომაც მისი მოგზაურობა ევროპაში განაპირობა არა მხოლოდ ვახტანგის ტყვეობამ. არამედ საქართველოს მძიმე მდგომარეობამაც.

საბა საფრანგეთში გაჰყვა მისიონერ რიშარს. რომელსაც შეხვდა 1713 წლის აგვისტოს გორში. ამ შეხვედრის შესახებ რიშარი წერდა:

„რა გავიარე გორში, იქ დამხვდა სულხან-საბა, ბიძა საქართველოს მეფისა. რავდენიმე წელიწადია რაც მონაზნობის სამოსელი შეიმოსა; მონაზონად შედგომამდე თავის ძმებს დაუტოვა ერთი დიდი პროვინცია, რომელიც მისი საკუთრება იყო. იმითმე ჰყო, რათა უფრო აღვიღალ აღეარებინა კათოლიკე სარწმუნოება.“

ამ თავადმა აღზარდა ვახტანგი და მისი სახლობა. ამისთვის ისეთს პატივს სცემენ და ისე უყვარსთ, როგორც საკუთარი მამა; ეგრეთვე მთელ საქართველოსაც მამად მიაჩნია“².

რიშარი საბას სამეგრელომდე მიუცილებია და შემდეგ წაჰყოლია კონსტანტინეპოლშიაც, საიდანაც საბა საფრანგეთს გაემართა. მას თან მიჰქონდა ვახტანგის წერილი. რომელშიც იგი საბას დაჟინებით სთხოვდა, ენახა მეფე ლუდოვიკო XIV, „ამ ქვეყანაზე ყველაზე დიდი და ყველაზე გულ უხვი მეფე“. საბას თან მიჰქონდა აგრეთვე რომის პაპის წერილიც, რომელშიც რომის პაპი სთხოვდა საფრანგეთის მეფეს, დახმარებოდნენ საბას.

საბამ ლუდოვიკო ორჯერ ინახულა და ვახტანგის ტყვეობიდან გამოსახსნელად 300.000 ეკიუ, 20.000 თუმანი სთხოვა. გარდა ვახტანგის გამოსხსნისა, საბას სხვა მიზანიც ჰქონდა: მისიონერების წამოყვანა საქართველოში.

¹ მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. XIII საუკუნემდე ვიღრე XX საუკუნემდე. ტფილისი, 1902, გვ. 321.

² იქვე, გვ. 312.

საბა საფრანგეთიდან დაიმედებული. მაგრამ ხელცარიელი გამოგზავნეს. იგი რომისა და სიცილიის გავლით ისევ კონსტანტინეპოლში ჩავიდა და 1717 წელს რამდენიმე კათოლიკე-ქრისტიანების თანხლებით საქართველოში დაბრუნდა.

ლუდოვიკო XIV-მ ერთგვარი ნაბიჯები გადადგა საქართველოს დასახმარებლად: რიშარი მიავლინა საფრანგეთის ელჩად სპარსეთში და, სხვათა შორის, ვახტანგის საქმეების მოწესრიგებაც დააეწავა. მაგრამ საბას დაბრუნებამდე ლუდოვიკო XIV გარდაიცვალა და მისი დაპირება დაპირებადვე დარჩა.

გზაში სანამ მრავალი უბედურება განიცადა, მაგრამ სამშობლოში კიდევ უფრო დიდი უბედურება მოელოდა.

ვახტანგი ისევ ტყვეობაში იყო და გადაჭრით უარს ამბობდა გამაჰმადიანებაზე. ქართლის მეფედ ამიტომ დიდი ხნის გამაჰმადიანებული იესე დაენიშნათ. ევროპისაკენ დახმარებაზე იმედგადაწყვეტილი ვახტანგი ქართლის მთავრების თხოვნისა და თვით საქართველოს მდგომარეობის გაუარესების გამო იძულებული გახდა დათანხმებულიყო მაჰმადიანობის მიღებაზე. მაგრამ შაჰმა იგი საქართველოში მაინც არ გამოუშვა და ქართლის გამგებლად მისი შვილი ბაქარი დანიშნა. ვერც ისე და ვერც ბაქარი ვერ უძღვებოდნენ ქართლის საქმეებს.

ისინი საქართველოში დაბრუნებულ საბას გაკათოლიკების გამო სასტიკად სდევნიდნენ და ავიწროებდნენ. საბას მდგომარეობას განსაკუთრებით ის ატულებდა, რომ ბოროტ ენებს სპარსეთში მყოფი ვახტანგისათვის მთავრობებინათ. თითქოს ევროპაში საბა უფრო პირადი პატივმოყვარეობის დაკმაყოფილებისა და კეთილდღეობის გამო მოქმედებდა, ვიდრე მისი გამოხსენისათვის. ასე რომ, საბას სპარსეთიდან ვახტანგის რისხვა ურთულებდა მდგომარეობას. ტყვეობაში მყოფ ვახტანგს კი „ქილილა და დამანას“ თარგმნისათვის მოეკიდა ხელი. ეს შრომა მან საბოლოო „გასაჩაღბავად“ თავის ბიძას — სულხან-საბას გამოუგზავნა და ამ გარემოებამ შეარიგა მოწაფე და მასწავლებელი.

1719 წელს, 7 წლის ტყვეობის შემდეგ, ვახტანგი საქართველოში დაბრუნდა და შეეცადა განეკობო თავისი ნაყოფიერი სახელმწიფოებრივი და კულტურული მოღვაწეობა. ამ მიზნით მან გადაწყვიტა მოეწყო დიდი ლაშქრობა ქართლსა და კახეთში მომხლავრებულადლეკების წინააღმდეგ. რომლებიც განუწყვეტელი თავდასხმებითა და თარეშით აოხრებდნენ ქვეყანას. მაგრამ სპარსეთმა მას ამის ნება არ მისცა, რადგან თვით სპარსეთის მდგომარეობა საკმაოდ შერყეული იყო. სპარსეთის წინააღმდეგ სალაშქროდ ემზადებოდნენ ერთი მხრივ, ავღანელები და, მეორე მხრივ, რუსები. ვახტანგის დახმარების იმედით ჰქონდა როგორც სპარსეთს, ისე რუსეთს.

ვახტანგი, რომელიც ყოველთვის სიძულვილით იყო გამსჭვალული სპარსეთისადმი და მისგან განთავისუფლების ფარულ იმედებს გულში ატარებდა, კავშირით შეეკრა პეტრე I-ს და 40.000-იანი ლაშქრით სამი თვის განმავლობაში ელოდა შირვანში. პეტრემ კი სპარსეთის წინააღმდეგ ლაშქრობა გადასდო და ვახტანგიც თავისი მცირერიცხოვანი ჯარით გამძვინვარებული ირანის შაჰის პირისპირ აღმოჩნდა. ვახტანგს ორგულობაში ბრალს სდებდა თურქეთიც და ვახტანგიც იძულებული იყო ამ ორი ძლიერი მოწინააღმდეგისაგან თავდასაცავად დახმარება რომის პაპისა და ავსტრიის იმპერატორისაგან ეთხოვა, მაგრამ უშედეგოდ.

ვახტანგს სპარსეთის შაჰმა ტახტი წაართვა და გადასცა კახეთის მმართველს კონსტანტინეს. რომელიც 1723 წელს ლეკების დაქირავებული ჯარით თავს დაესხა თბილისს, ხელში ჩაიგდო იგი და გაძარცვა. ამის შემდეგ თბილისში თურქები შემოიჭრნენ. ვახტანგის „მოკავშირე“ პეტრე I-მა კი სცნო თურქეთის მიერ საქართველოს ანექსია. საქართველოს მდგომარეობა კიდევ უფრო გაძნელდა. მეურნეობა დაეცა, მის აღორძინებას დიდი დრო ესაჭიროებოდა.

ვახტანგს სხვა არა დარჩენოდა რა, თუ არა ის, რომ რუსეთს გადახვეწილიყო. მან აქამდეც რამდენიმეჯერ ჰქონდა მიღებული მიწვევა პეტრესაგან, ამჯერად იგი დათანხმდა და 1.200 კაცისაგან შემდგარი ამალით 1724 წლის ივლისს გაუდგა გზას რუსეთისაკენ. ამ ამალაში იყო მისი ძმა სიმონი, შვილი ბაქარი და ბიძა სულხან-საბა ორბელიანი. ვახტანგის საბოლოო მიზანი ისევ და ისევ საქართველოს განთავისუფლება იყო. იგი ფიქრობდა, რომ რუსეთისაგან დამხმარე ჯარს მიიღებდა და გაილაშქრებდა ოსმალეთის წინააღმდეგ. რუსეთში ვახტანგის ჩასვლამდე პეტრე I გარდაიცვალა. ვახტანგი წარუღდა ეკატერინე I-ს, პეტრე I-ის მეუღლეს, რომელმაც ვახტანგი და მისი ამალი დიდი პატივით მიიღო. კარგი ხელფასები დაუნიშნა, ყმა და მამულები უბოძა, ჯარით კი არ დახმარებია. ასე გაუცრუვდა ვახტანგს უკანასკნელი იმედიც.

საბა ამ დროს უკვე საკმაოდ მოხუცებული იყო—67 წლისა, ფიზიკურად გატეხილი და დასუსტებული. მისთვის ეს შორეული მგზავრობა მძიმე აღმოჩნდა. გარდაიცვალა იგი მოსკოვში 1725 წლის იანვარს.

ვახტანგის წასვლამ რუსეთში უარყოფითი გავლენა მოახდინა ქართული კულტურის აღმავლობაზე. ვახტანგის ამალაში იყვნენ ყველაზე მოწინავე და განათლებული ადამიანები. გარდა ამისა, მათ თან წაიღეს ქართული კულტურის მრავალი ძვირფასი ძეგლი. ისინი არც რუსეთში ანებებდნენ თავს მოღვაწეობას, შექმნეს ქართული ახალშენები, რომელთაგან განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მოსკოვის ახალშენი: იქ არჩილ მეფის თაოსნობით 1703 წელს ქართული სტამბაც კი იქ-

ნა დაარსებული. მიუხედავად ყოველივე ამისა, ახალშენების მოღვაწეობა ძალიან ცოტას რგებდა თვით საქართველოს.

სწორედ ამ ძნელბედობის პერიოდში მოუხდა ცხოვრება სულხან-საბა ორბელიანს, რომლის მთელი მოღვაწეობა მჭიდროდაა დაკავშირებული მის თანამედროვე საქართველოსთან.

§ 1. ვალსიისა და ვალსიის მსახურთა კრიტიკა „სიბრძნე სიცრუეში“

სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებების, კერძოდ — ფილოსოფიური შეხედულებების, გასათვალისწინებლად უპირველად მნიშვნელოვანია მისი ნაწარმოები „სიბრძნე სიცრუისა“, რომელიც ერაჲ სიუჟეტურ ქარგაზე ახშული იგავ-არაკების კრებულს წარმოადგენს. ცხადია, მკდარი იქნებოდა ამ თხზულებაში საბას ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური სისტემის ძიება, მაგრამ მასში ისე ფართოდაა გადმოცემული ავტორის თვალსაზრისი სხვადასხვა ფილოსოფიურ-ხასიათის საკითხებზე, რომ თავისუფლად შეიძლება ვიმსჯელოთ სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაზე ამ ნაწარმოების მიხედვით.

თხზულებაში განსაკუთრებით კარგად არის ასახული საბას თანამედროვე საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ და ეკონომიურ ურთიერთობათა სურათი. აქვეა მოცემული ამ ურთიერთობათა კრიტიკა და ავტორის თვალსაზრისი იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს საქართველო მომავალში. ამას გარდა, სულხან-საბას გამოთქმული აქვს სოციალურ-პოლიტიკური, პედაგოგიკური და ეთიკური შეხედულებები. ეს საკითხები ისე მჭიდროდ არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული, განსაკუთრებით საბას თანამედროვე საქართველოს სინამდვილის ასახვასა და მის კრიტიკასთან, რომ ხშირად ძნელი ხდება მათი ერთიმეორისაგან დაცილება.

ნაწარმოები შედგება სამი ნაწილისაგან — არაკების, სენტენციებისა და სიუჟეტისაგან. ნაწარმოების სიუჟეტი, რომელიც აერთიანებს სენტენციებსა და არაკებს, ასეთია: მეფე ფინეზს შეეძინა ვაჟიშვილი ჭუმბერ. მეფეს სურს, რომ ტახტის მომავალ მემკვიდრეს ღირსეული განათლება მისცეს და კარგად აღზარდოს. ამ მიზნით იგი ეძებს კარგ აღმზრდელს. შემთხვევით შეხვდება ლეონს, რომელიც მეფის ყურადღებას მიიპყრობს ქცევით, ფართო გამოცდილებითა და გონებამახვილობით. მეფე თავისი სასახლის კარზე დიდი პატივით იღებს ლეონს და ანდობს თავისი შვილის აღზრდას, რაც საჭურისი ვეზირის რუქას შურის საფუძველი ხდება. რუქა ხშირად აბეზღებს ლეონს მეფესთან. ლეონი კი თავს იცავს სხვადასხვა იგავ-არაკების მოშველიებით.

ამ სიუჟეტურ ფონზეა გაშლილი იგავ-არაკებიც და ავტორის შეხედულებებიც. რომლებიც ხშირად იგავ-არაკების გმირთა მოქმედებაშია ჩაქსოვილი, ხშირად კი ტენტენციების სახით არის ჩამოყალიბებული. იგავ-არაკები უაღრესად პოპულარული ფორმით არის გადმოცემული. მიუხედავად ამისა, ისინი აზრის დიდ სიღრმეს შეიცავენ.

ენ ნაწარმოები XVII—XVIII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ და ეკონომიურ ურთიერთობათა ამსახველ ბრწყინვალე ძეგლია. იგავ-არაკებში, რომლებიც მარტივი, ხალხური ენით არის დაწერილი, აზრის დიდი სიღრმე და სიბრძნეა ჩაქსოვილი, სიბრძნე, რომლის მნიშვნელობა არ შეიძლება მხოლოდ ამ ნაწარმოების ეპოქის ფარგლებით შემოისაზღვროს. როგორც უკვე აღნიშნული იყო, XVII—XVIII საუკუნეების საქართველო ოსმალ-სპარსების ბატონობის მძიმე უღელქვეშ გმინავდა. ამიტომ ძირითადი პრობლემა, რომლის გადაჭრაზეც ზრუნავდნენ მაშინდელი მოაზროვნენი, საქართველოს განთავისუფლება იყო. ამ ძირითად ამოცანაში, როგორც ფოკუსში, იყრიდა თავს ყველა დანარჩენი პრობლემა. სულხან-საბა ორბელიანის ამ ნაწარმოების ძირითად მოტივს უფრო ზოგადად პატრიოტიზმი შეიძლება ვუწოდოთ. საბა თავის თხზულებაში მიესალმება ყოველივეს, რასაც შეუძლია სარგებლობის მოტანა სამშობლოსათვის და, პირიქით, კიცხავს და გმობს ყოველივეს. რაც ზიანს აყენებს მას. თავისი ქვეყნისათვის გულშემმატკივარი საბა მის უკეთეს მომავალზე ოცნებობდა და ამ ამოცანის განხორციელებას იგი აწმყოს გარდაქმნითა და გაჯანალებით იწყებდა.

საბას კრიტიკის მახვილი უღმობელია. ის ერთნაირად მტერია ყოველივე იმისა. რაც მახინჯია და ნაკლთვანი. მაგრამ საბამ იცის, რომ სიმართლის თქმა პირდაპირ ძნელია, ამიტომ მიაწერა მან ხელნაწერს— „თქმული ჟამსა სიქაბუქისასა“, ხოლო, პირდაპირ თქმის ნაცვლად, „იგავით თქმა“ ანუ „ეზოპის ენა“ არჩია. მაგრამ „ყველგან, თვით ისეთ არაკებშიც, რომელთაც ერთი შეხედვით მხოლოდ მკითხველის, გასართობი ანეგდოტების ხასიათი აქვს, სულხან ორბელიანი ადამიანის საღი აზრის, პატიოსნების, ღმობიერების, სამართლიანობის, ერთობის, გონების აპოლოგეტად გამოდის უგუნურებისა, უსამართლობისა, სისასტიკისა. შუღლისა და უპატიოსნობის წინააღმდეგ“¹. მის იგავ-არაკებში ცხოველები მოქმედებენ, მოქმედების ადგილი ხშირად საქართველოს ფარგლებს გარეთ არის გადატანილი, მაგრამ ცხოველებში ადამიანებია ნაგულისხმევი და მოქმედების ადგილი ძირითადად საქართველოა. ამ ნაწარმოების მიხედვით საბა წარმოგვიდგება უაღრე-

¹ გ. ქიქოძე. საბა სულხან ორბელიანი, თბილისი, 1945, გვ. 14.

სად შორსმკვრეტელ მოაზროვნედ. რომელიც აწმყოს ფაქტებში. მომავალი განვითარების გეზს ხედავს და მისკენ მისასვლელად, ძირითადად, სწორ გზებს სახავს. იგავ-არაკებში ყოველთვის ცხოვრების უდიდესი სიბრძნეა მოცემული, სიბრძნე, რომელიც არ შეიძლება მხოლოდ მისი დროისა და ეპოქის ფარგლებით შემოისაზღვროს.

ჯანყი თანამედროვე სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის მახინჯი ძხარეების წინააღმდეგ, თანამედროვეობის საღი კრიტიკა, მწარე დაცინვა ეკლესიის მსახურთა და სახელმწიფო მოხელეთა, დაბალი ფენების სიყვარული და მათთვის დახმარების გაწვევის გულწრფელი სურვილი საბას უაღრესად პროგრესულ მოაზროვნედ ზღის და მის თზულებებს დღესაც უნარჩუნებს მნიშვნელობას. „ეს იშვიათი ძეგლია XVII ს. მწერლობისა, იგი შედევრია თავისუფალი აზროვნების შემოქმედებისა... „სიბრძნე სიცრუისა“ არის კათეხიზისი ქართული გონებამახვილობისა“—წერს აკად. გ. ლეონიძე!

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საბა სასულიერო პირი იყო, მაგრამ ეს გარემოება არ იყო მისი ფართო საზოგადოებრივი და პოლიტიკური მოღვაწეობის ხელისშემშლელი. მას მეფის კარზე მაღალი თანამდებობა უნდა ჰქონოდა, მაგრამ რა თანამდებობა, ეს დღეს უცნობია. გარდა ამისა, საბამ ბევრი იმოგზაურა. იყო სპარსეთში, საბერძნეთში, იტალიაში, საფრანგეთში, რუსეთში; ბევრი ნახა და განიცადა: მტერთან დამარცხება და დევნა, მამულის დაკარგვა, ერთგული ძმისწულისა და აღზრდილის გაორგულება, ძარცვა და სხვ. საბა იცნობდა, თითქმის ყველა სოციალურ წრეს და ამიტომაც მისი ბასრი კალმის მსხვერპლი გახდა თითქმის ყველა სოციალური ფენის წარმომადგენელი. პირველ ყოვლისა, მან გააკრიტიკა სამღვდელთა საკვირველი გამბედაობით. მოურიდებლობითა და პირდაპირობით.

არაკში „ბერად შემდგარი მელა“, როგორც სათაურიდანვე ჩანს, ბერად მელა გამოყვანილი და, ამრიგად, ის თვისებები, რასაც ხალხი მიაწერდა მელას, მიწერილი აქვს ბერს. მარტოოდენ ეს ანალოგია უკვე ბერს ლაპარაკობს ბერ-მონაზონთა სოციალური ფენის წინააღმდეგ. არაკის მიხედვით. მელა შემთხვევით ლილით სავსე ქვევრში ჩავარდება და შავად შეიღებება. გზად შემოყრდელი მამალი ეკითხება. რა დაგმართიაო. მელა უპასუხებს: „ჩემნი დღენი ცოდვის ქმნით დავალამე, აბლა ჰქუთა მოვიზმარე. ეს სოფელი გაუშვი, ბერად შევდეგ, იერუსალიმს მინდა წავიდეო“. ბერის სამოსელში გადაცმული მელა მეგობრად მოაჩვენებს თავს მამალს და ძერას და ბოლოს მოუღებს კიდევაც. ოფოფი კი მათზე ჰკვიანს აღმოჩნდება, იგი მელას დააინტე-

1 სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, 1938, გვ. LXXIV. ამის შემდეგ ქვემოთ ციტირებულია ეს წიგნი:

რესებს ბატითა და ბატასინით, გაბრიყვებული მელა გაჰყვება თან, ამასობაში ოფოფი გაექცევა და მამალიც და ძეცაც შეუქმელი დარჩება. არაქი თავდება შეგონებით: „რასაც მოძღვარს აღსარება სამოწმოდ გაუხდია, უარესიც დაემართებაო!“

იგავის ძირითადი აზრი ასეთია: ბერ-მონოზნები გადაცმული გაიძვერა მელები არიან, რომლებიც ხალხს აბრიყვებენ და ატყუებენ. მათთვის ყოველი საეკლესიო რიტუალი მხოლოდ შემოსავლის წყაროა. არა მხოლოდ ეს, არამედ ისეთი ფაქიზი და მაღალი ადამიანური ურთიერთობა, როგორც მეგობრობაა, მათ გამდიდრების საშუალებად უქცევიათ. ამრიგად, არაქში უაღრესად გაბედულად არის გამოვლენილი და დაგმობილი სამღვდელთა ანგარებიახი და ცბიერი ბუნება. უნდა ითქვას, რომ ყოველი სოციალური ფენის რომელიმე უარყოფითი მხარის მძილება საბას ზოგადად ადამიანური მანკიერების მხილების სიმალლეზე აჰყავს. კერძოდ, ამ შემთხვევაში მან ფარდა ახადა, საერთოდ, ადამიანის ცბიერებას, მუხანათობას, დაუნდობლობას, გაუმაძღრობას, ანგარებას.

ქართველი სასულიერო პირების ნაცვლად, საბას ზოგჯერ მაჰმადიანი სასულიერო პირები გამოჰყავს — საღრების, ყადებისა და სხვათა სახით. მაგრამ ასეთ არაკებშია საბა ქართველ სასულიერო პირებს გულისხმობს. არაქში „გრძნეული ცოლის პატრონი“ საღრი, ხალხის წარმოდგენით, „ამ ქვეყნის რჯულის თავია, ესეთი ღირსი და წმინდა არის, რომ ამისის ლოცვით ღვას ეს თემი და წვიმაც და მოსავალიც ამისის ლოცვით მოვა“. სინამდვილეში კი ეს საღრი აღმოჩნდება მძარცველი, ქურდი და ფლიდი. არაქში „ქოსა და ყადი“ მოხელე ყადი¹ დახასიათებულია, როგორც ანგარებიანი, შეუბრალებელი, უსამართლო და დაუნდობელი. ერთი ღარიბი გლეხი გადაწყვეტს ერთადერთი ძროხის გაყიდვას. ყადი ქრთამით ყველას ათქმევენებს, რომ ეს თხაა და არა ძროხა და, ამრიგად, თხის ფასად ძროხას ჩაიგდებს ხელში. საეკლესიო მხარე ის, რომ, არაქის მიხედვით, საბოლოო გამარჯვება გლეხს რჩება. გლეხი თან წამოიღებს დაკლული ძროხის კუდს და რამდენიმეჯერ ამ კუდით სცემს ყადს, ბოლოს მის ქონებასაც იგდებს ხელში. აღვილი ამოსაკითხავია, თუ ვის მხარეზეა ავტორის სიმპათიები. ავტორი აღშფოთებულია დაბალი ფენების უსამართლო ძარცვა-გლეჯით და მოტყუებით; საბა მოუერიდებლად ააშკარავებს უსამართლობას და ამ წინააღმდეგობაში დაბალ ფენებსა და გაბატონებულ სასულიერო წოდებას შორის დაბალ ფენებს უსურვებს გამარჯვებას. დაბალი ფენები, საბას წარმოდგენით, გამარჯვებას ვერ აღწევენ ორგანიზებული ბრძოლის გზით. ამას საბა ვერც იტყოდა ეპოქაში, რომელ-

¹ მოსამართლე, მსაჯული, მაჰმადიანთა სასულიერო პირი.

შიც მას უხდებოდა ცხოვრება და მოღვაწეობა. მაგრამ ამ წინააღმდეგობის ფაქტის კონსტანტირება, წინააღმდეგობის ფესვების გაშიშვლება უდავოდ წინ წადგმული ნაბიჯი იყო.

არაკში „ვირად ცნობილი ყალი“ კიდევ უფრო მეტად გამასხარავებულია და გაკრიტიკებული სასულიერო წოდება. არაკის შინაარსი ასეთია: ერთ გლეხკაცს სახეღარი დაეკარგა. მეწისქვილე ზუმრობით მიასწავლის გლეხკაცს: „ყალი მომკვდარიყო და ყადაღ შენი ვირი დასვეს“. გლეხი იჭერებს და ყადაღ მიმართავს პიტყვებით: „ჩემი ვირი ხარ, რად აგრე მალე გაამპარტავებულხარო?“ ყადაღ შეურაცხყოფისათვის ვლეხი აცემინა და შემდეგ გააჩვევინა; მაგრამ გლეხმა თავისი გაიჭანა. მოსამართლე სთან იჩივლა, აღუწერა თავისი სახედრის ნიშნები, რაც ყადაღის ნიშნებს დაემთხვა. ამის შემდეგ „გამტყუნდა ყალი, საპართლით მისი ვირი შეიქმნა“.

ზემოხსენებულ არაკში საბამ ყადაღის სახედართან მიმსგავსებით სახედრის თვისებები ყადაღს მიაწერა: სიბეცე, სირეგვენე, ჭკუამოკლეობა და სხვ.

არაკში „გლახა და მდიდარი“ საბამ ისევე ყადაღების ჭკუამოკლეობა და სიბეცე გააკრიტიკა. არაკის მიხედვით. ერთხელ ყადაღსან საჩივლელად მივა მდიდარი კაცი, რომელიც ღარიბმა გაძარცვა. ყადაღ, რომელიც მოწოდებულია იმისათვის, რომ სინაძრის დამდგენი იყოს, ვერ არჩევს მართალსა და მტყუანს და ისევე გაძარცულ და მოტყუებულ მდიდარს აცემინებს.

ანალოგიური არაკები „სიბრძნე სიცრუეში“ ბევრია. ამიტომ ეს წიგნი წარმოგვიდგება კლასიკური ტიპის ანტიკლერიკალურ სატირად. ამრიგად, თითქოს მხოლოდ გასართობად დაწერილი იგავ-არაკებით საბამ ძირფესვიანად გააშიშვლა მამინდელი საქართველოს საეკლესიო ინსტიტუტი თავისი უარყოფითი მხარეებით. ცხადია, ამ კრიტიკის მიღმა იმალებოდა დადებითი აზრი და მოწოდება. ეს მოწოდება გულისხმობდა საეკლესიო ინსტიტუტის გაჯანსაღებას სასულიერო პირთა მორალის ამაღლების გზით.

შეძლო თუ არა საბამ უარყოფა და საბოლოოდ უკუეგდო საეკლესიო ინსტიტუტი და სარწმუნოება? ამაზე „სიბრძნე სიცრუისა“ უარყოფით პასუხს იძლევა. საბამ, მართალია, მოურიდებლად გააკრიტიკა თანამედროვე საქართველოს კლერიკალური წრეები, მაგრამ საბოლოოდ არ უარუყვია არც სარწმუნოება და არც საეკლესიო ინსტიტუტი. ცხადია, მისი კრიტიკა საკმაოდ არყვედა საეკლესიო ინსტიტუტის სუკუენოებით ნაგებ შენობას, მაგრამ მისი დანგრევისათვის საბამ არ ეყო ძალა; მან მაინც ვერ მოახერხა თავისი კლასის ინტერესებზე მადლა დამდგარიყო და დაეძლია ეს კლასობრივი შეზღუდულობა. ამაში საბამ ხელს უშლიდა წარმოშობა და სოციალური მდგომარეობა.

საბა -- მეფეების ნათესავი და მათ მიერ აღზრდილი, ვახტანგ V-ის აღმზრდელი და ბიძა -- ბოლომდე ფეოდალური არისტოკრატიის იდეოლოგიად დარჩა. ამის დამადასტურებელია საბას მიერ დაწერილი საეკლესიო ხასიათის ტრაქტატები („სწავლა ეკლესიისათვის“, „ქადაგებანი“, „სამოთხის კარი“, „წამებანი წინასწარმეტყველთანი“ და სხვ.). ჩვენთვის ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა, ეს ტრაქტატები კათოლიკურია თუ მართლმადიდებლური. გარდა ამისა, საბამ უხვად ისარგებლა თავის ქართულ ლექსიკონში საეკლესიო ხასიათის წიგნებით (დაბადება, სახარება და სხვ.). თვით ფილოსოფიური ხასიათის ლიტერატურიდანაც მან საკმაოდ ამოკრიბა ეკლესიურ-სქოლასტიკური ხასიათის ადგილები, სადაც აშკარად ჩანს საბას მიერ ღმერთის აღიარება, მეორე სამყაროს რწმენა და ა. შ. აქ საკიროდ არ მიგვაჩნია სათანადო მასალის მოტანა. საკმარისია ლექსიკონის ზერელე გადათვალიერებაც. რომ შკითხველი ამაში ადვილად დარწმუნდეს. ესეც რომ არ იყოს, თვით „სიბრძნე სიცრუეშიც“ აშკარად ჩანს, რომ საბა ვერ მივიდა ღმერთის საბოლოო უარყოფამდე. მრავალ იგავ-არაკშია გატარებული აზრი იმის თაობაზე, რომ ადამიანს ყოველივე ღვთისაგან აქვს ბოძებული და თვით ადამიანიც ღვთის შემოქმედებაა. ნაწარმოებს თავიდან ბოლომდე ფატალიზმი გასდევს წითელ ზოლად.

არაკში „ცხრილიანი კაცი“ წერია: „კაცი ერთი მდინარისა კიდესა ჯდა და ცხრილი ხელთა ჰქონდა. ჩაჰყვის ცხრილი წყალთა და რა აივისის თქვის: -- ვისაც ღმერთი მისცემს, ესრეთ მისცემსო. -- ამოიღის ცხრილი, და რა წყალი გაედინის. თქვის: -- ვისაც წაართმევს, ესრეთ წაართმევსო, -- ღმერთმან ბედი კარზედ გვისვიანაო“. არაკში „უგუნურა მცურავი“ რუქა ჰყვება: „მცურავი ერთი მოჰქონდა წყალსა, თქვა: -- ღმერთო მიშველეო! -- მეორე ამხანაგმა უთხრა -- ხელი გაიჭინე, გახვალ და ნაშველები იქნებიო“. ამ შეხედულებას აკრიტიკებს სედრაქ-ვეზირი. რომელიც ყველგან ავტორის თვალსაზრისის გამომხატველია. ასევეა, კერძოდ, ამ არაკშიაც: „ვაზირმან უთხრა საქურისსა: -- დია კეთილგონიერი ხარ. თუცა უღოთ ცდით საქმე იქნება, რად არ ეცდები სამამაკაცოთ ასოთ გამობმასა, ცოლთან და შვილთან სიხარულსა და შევბასა?“

არაკში „მეფე და მხატვარი“ მეფე ჭუმბურის აღსაზრდელად ლეონს ირჩევს, მაგრამ. ამავე დროს. სწამს, რომ მან ლეონს აირჩია არა თავისი ნებით, არამედ ღვთის განგებით: „არა ნდომითა ჩემითა არს, ბედისაგან მოცემული ხარო“.

არაკში „მთიული და კაკლის ხე“ ადამიანი აკრიტიკებს სამყაროს

1 საქ. სახ. მუზ. ხელნაწერი, A — 479.

2 ლიტერატურული მუხუდუმის ხელნაწერი, № 20. 068 — 6.

შემოქმედეს — ღმერთს იმიტომ, რომ „ცოტას ბალახისათვის ნესვი მო-
უბამს და დიდის ხისათვის — ნიგოზი“. საბა იქვე ამტკიცებს ადამიანის
ამ კრიტიკის უსაფუძვლობას: ხის ძირში დაძინებულ კაცს კაკა-
ლი დაეცა და თავი გაუტეხა; მაშინ კი თქვა კაცმა: „ღმერთო, შენ
უკეთ გაგირიგებიაო. თუ იქ ამისაგან უღიდესი ბმოდა, თავს გამიჭყ-
ლეთდაო“.

არაკში „საჭურისი და მონა“ ცოლი დანაშაულებრივად აკვლევინ-
ებს სხვას თავის ქმარს, თვითონ კი თავისი უგუნურებით ცოლად გაჰყ-
ვება საჭურისს, რომელსაც ხელში ჩაუვარდება მოკლულის მთელი
ქონება. არაკი მთავრდება სიტყვებით: „ესე არაკი ამისთვის მოგახ-
სენე, ყოველი მსგავსი შენი უარესსა იქმს, ამისთვის რომე არა ეშინის
ღვთისა და არც სცხვენის კაცთა“.

ამ არაკიდან ერთი დასკვნა გამომდინარეობს: მიუხედავად საეკლე-
სიო მსახურთა კრიტიკისა, საბა საეკლესიო ინსტიტუტს არ უარყოფს
და მისი შენარჩუნების მომხრეა. საბას აზრით, ეს ინსტიტუტი საჭიროა
ადამიანებში „ღვთისმოშიშობის“ დასაწერგავად. „ღვთისმოშიშობა“
კი მას მიაჩნია ადამიანთა მორალის ამმალღებელ საშუალებად. რო-
გორც დაერწმუნდით, არაკში „საჭურისი და მონა“ საბა ქალის უკი-
დურესად ამორალურ საქციელს იმით ხსნის, რომ მას „არა ეშინის
ღვთისა“.

ამ არაკებით საბა ამტკიცებს, რომ ადამიანის ნებისყოფა არ არის
თავისუფალი, არამედ განგებისაგან წინასწარ განსაზღვრულია.

საბას აზრით, არა მხოლოდ ადამიანის ნება, არამედ მთელი სამყა-
რო დამოკიდებულია ღმერთზე და მის შემოქმედებას წარმოადგენს;
ღმერთი ადამიანის კეთილდღეობას ემსახურება და ყოველ წვრილმა-
ნებში მის ინტერესებს ითვალისწინებს. საბა ხშირად აქებს ღვთაებრივ
სიბრძნეს, რომელმაც ყოველივე გონივრულად და ადამიანის სასარგებ-
ლოდ მოაწესრიგა.

ყოველივე ამის შემდეგ ეკლესიის მსახურთა საბასეული კრიტიკა
წარმოგვიდგება არა როგორც ამ ინსტიტუტის გაუქმებისაკენ, არამედ
ამ ინსტიტუტის გაჯანსაღებისაკენ მიმართული კრიტიკა, რომელიც ეკ-
ლესიის მსახურთა ზნეობის გაფაქიზებისა და, საბოლოოდ, საეკლესიო
ინსტიტუტის განმტკიცებისა და მასაში რწმენის გაღრმავებისთვისაა
გამიზნული. რა თქმა უნდა, კრიტიკის შედეგად მივიღეთ ამ ინსტი-
ტუტის ავტორიტეტისა და მისი საფუძვლების რყევა. ეს გარემოება
საქართველოს მაშინდელ ვითარებაში წინგადადგმული ნაბიჯი იყო
ქართული ერის სულიერი კულტურის აღორძინებისა და განვითარების
საქმეში. ამ მხრივაც ეს თვალსაზრისი წინ უსწრებდა დიდ მოძრაობას,
რომელსაც განმანათლებლობა ეწოდებოდა. მეორე მხრივ, სულხან-
საბა ორბელიანი ფხიზლად ადევნებდა თვალყურს... საქართველოს

ცხოვრების სინამდვილეში მიმდინარე ძვრებს, თავისებურად ამუშავებ-
და მათ, განიხილავდა პერსპექტივაში და ასე გადაამუშავებული სახით
აწვდიდა მკითხველს სააზროვნოდ.

§ 2. სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური შახალღუვალები

აკრიტიკებდა რა კულტის მსახურთ, საბა ამ გზით პოლიტიკურ მო-
ღვაწეებსა და სახელმწიფო მოხელეებსაც აკრიტიკებდა, რადგან მის
მიერ ყბადაღებული სასულიერო პირნი (სადრი, ყადი), ამავე დროს,
სახელმწიფო მოხელეებიც იყვნენ. ამიტომ „სიბრძნე სიცრუისა“ არა
მხოლოდ ანტიკლერიკალურ, არამედ პოლიტიკურ სატირასაც წარ-
მოადგენს.

საბას მახვილ თვალს არ გამოორჩენია ის გარემოება, რომ ხშირად
სახელმწიფო მოხელეებად მუშაობენ არა პატიოსანი ადამიანები, არა-
მედ ისეთები, რომლებიც თავის სულიერი სამყაროთი ძალიან უახ-
ლოვდებიან მელებს. არაკში „კაცი და გველი“ მელა ამბობს: „ლომ-
ნადირთ ხელმწიფისაგან დასმული მდივანბეგი ვარა“. ამრიგად, საბა
აკრიტიკებს დიდ სახელმწიფო მოხელეებს იმის გამო, რომ ისინი სა-
პასუხისმგებლო ადგილებზე აყენებენ ადამიანებს თვითნებურად და
არა მათი პირადი მონაცემების მიხედვით.

საბამ სასტიკად გაამათრახა მეფეები და დიდი სახელმწიფო მოღვა-
წენი მათი სიბეცისა და არაშორსმკვრეტელობისათვის, იმისათვის, რომ
არსებითად მათ პირადი კეთილდღეობის ინტერესები ამოქმედდებთ და
ამიტომ არ აინტერესებთ, წესიერად გააჩიონ მართალი და მტყუანი.
ხშირად აჯილდოებენ ცრუ და გაიძვერა მოხელეებს, ხოლო მართალ-
თა და პატიოსანთ სჯიან. ასეთი იდეაა გატარებული არაკში „დავრიში
და შაჰი“, სადაც ნაჩვენებია, თუ როგორ დააჯილდოვა შაჰმა დავრიში
ტყუილი მონაყოლისათვის.

საბა უღმობელად აკრიტიკებს დაუნდობელ, ხარბ და ტირან სა-
ხელმწიფო მოხელეებს. არაკში „ბაღდადის ჭალიფა და არაბი“ ღარიბი
არაბი ზალიფას თავის უკანასკნელ სამ თხას უკლავს, რათა მას პატივი
სცეს. ზალიფა ჯი, როცა გაიგებს, არაბი გამდიდრებულაო, ყველა-
ფერს წაართმევს. ამ არაკით საბამ დაგმო მდიდართა გაუმძაღრობა
და ღარიბთა ხელგაშლილობა შეაქო. გარდა ამისა, მან საზოგადოების
დიდი ნაწილის სიღატაკეში საზოგადოების გაბატონებულ ფენებს
დასდო ბრალი. არაკი მთავრდება სიტყვებით: „ბედი ყოველსა კაცსა
აქვს, თუცა პატრონი არა რისხავდეს“.

საბა თავის არაკებში ილაშქრებს ტირანიის, დესპოტი მეფეების
წინააღმდეგ, რომლებიც განუყოფხვად ხოცავენ ყველას, მართალსაც

და პტკუნასაც. საბას მამხილებელი კრიტიკა რომ საქართველოს მეფეებს პირდაპირ არ მოხედეს, საბას მოქმედება შირვანს გადააქვს (არაკი „უსამართლო შირვანშა“). „შირვანს შაჰ იჯდა. ერთი უსამართლო, კაცთა უწყალო და მოხიბილი ქვეყანათა. სადაცა მოჩივარი, ანუ გლახაკი ნახის, წამსვე მოჰკლის. ახრდა ყოველი სამეფო მისი“. საბას თავის იგავ-არაკებში ტირანი მეფე წარმოდგენილი ჰყავს, როგორც ბეცი და წინდაუხედავი. არაკში „ვირი, ვეფხი, მელა და მგელი“ საბა ჰყვება, რომ ვეფხმა არ დაუჭერა არც მელიას, არც მგლის რჩევას, ორივე დაახრჩო განუკითხავად, ამიტომაც მთელი თავისი სამფლობელო დაკარგა და სახედარს ჩაუგდო ხელში. არაკი ჭუმბურისადმი მიმართულა რჩევა-დარიგებით მთავრდება, რაც სინამდვილეში, საერთოდ, ყველა მეფის საყურადღებოდ გამიზნული დარიგებაა: „— ძეო მეფისაო! ესე არაკი ამად მოგახსენე, მას ვეფხივით მრჩეველებს ნუ დაარჩობ, უგვანს ნუ დაენდობი, გაუსინჯავად საქმეს ნუ იქმ, თვარა ბოლოდ დაინანებ“. საბა ცხოველების მაგალითით ცდილობს დანერგოს სამართლიანობა როგორც სახელმწიფოში, ისე ადამიანებშიც. არაკში „გლეხი და სამი გველი“ ერთ-ერთმა გველმა ადამიანის მოშხამვა გადაწყვიტა, რადგან ეგონა, რომ ადამიანი იყო დამნაშავე მისი მეგობარი გველის მკვლელობაში. როდესაც გაიგო, რომ ადამიანი უდანაშაულო იყო, მოსალოდნელ სიკვდილს გადაარჩინა. არაკის დასასრულს ლეონი, რომელიც კეთილი და სამართლიანი ადამიანის განსახიერებაა, მიზანტროპსა და ბოროტ რუქას ურჩევს: „—ძეო რუქავ! დია კაი კაცი ხარ და ამას იქმოდე: — უბრალოს, თუ გველი ცდილობს, არა აწყინოს რა, შენ ხომ ადამის ტომი ხარ. ჩვენ შენთან შეცოდება არა გვიცრა, და ნურც ეგრე გესლით გვშხამავ, თვარა უბრალოს ღმერთი არ მოიძულებს და არც შენის გულისას უზამს“.

საბა ამხელს მოხელეთა შორის გამეფებულ მტრობასა და ქიშპს, რაც მას განსაკუთრებით სახელმწიფოს კეთილდღეობის საზიანოდ მიაჩნია. არაკში „ინდოთ მეფე და ვაზირი“ ოთხი ვეზირი შურით აღივსება მეხუთე, უხუცესი ვეზირის მიმართ, რომელიც განსაკუთრებით უყვარდა მეფეს მისი სიბრძნის გამო. გადაწყვეტენ მის დაღუპვას, მაგრამ ბრძენი ვეზირი განჰკერეტს მათს ბოროტ განზრახვას და საქმეს ისე შეატრიალებს, რომ სასჯელი, რომელსაც ვეზირები მის წინააღმდეგ ამზადებდნენ, მათვე გადახდებათ. თხზულებაში ბევრია ანალოგიური იგავ-არაკი მიმართული მაშინდელ საქართველოში გავრცელებული შურისა და მტრობის წინააღმდეგ. ასეთია არაკი „მეფე და მხატვარი“, სადაც ლეონი ჭუმბურის აღზრდაზე დათანხმების წინ მეფე ფინეზს სთხოვს: „ხელითწერილი მომეც ფიცისა, ვირემ ჩემი სიტყვა არ მოისმინო, სხვათა ენით არ მომაკედლინო“.

ანალოგიური ხასიათისაა არაკები: „დუკა და აზნაური“, „ბრო-
წეულის წვენი“ და „ქაჭთა შემპყრობელი“.

ზემით განხილულ არაკებში ყადებისა და სადრების მხილება უსა-
მართლობის, ანგარების, მეჭრთამეობის, დაუნდობლობის, შეუბრა-
ლებლობის, სიბეცის, სიკრუისა და სხვა მანკიერი მხარეების გამო არ-
სებითად სახელმწიფო მოხელეების კრიტიკაცაა, რამდენადაც სადრებო
და ყადები არა მხოლოდ სასულიერო პირები იყვნენ, არამედ მოხე-
ლენიც.

ამ კრიტიკაში მოჩანს საბას თვალსაზრისი იმის თაობაზეც, თუ რო-
გორი უნდა იყოს დადებითი პოლიტიკური მოხელე და რა თვისებები
უნდა ამშვენებდეს მას. საბამ ამ მხრივ განსაკუთრებით კარგად მოხაზა
დადებითი მეფის ტიპი.

ფინეზ მეფე, რომელიც საბას დადებითი მეფის ტიპად ჰყავს წარ-
მოდგენილი, ასეა დახასიათებული: „იყო ხელმწიფე ერთი... რომელ-
სა სიკეთისა და სიქველისაგან ეგოდენი მოწყალებანი შეეკრიბნა გუ-
ლსა თვისსა. თავად არ აღირიცხოდა; სიფიცხლე და უწყალოება ჯავ-
რისანი გულისაგან ღვთის შიშის ნიავეთ გაექარებინა. სიუხვე მისი
ნოტიოს ღრუბლისაგან უმრავლესად გაეგრილა და ყოველთა კაცთა ზე-
და საბოძვარი ცათა წვიმისათვის გარდაემატებინა“. ხორასნის მეფის
აღწერისას საბამ ხაზი გაუსვა მის სიკეთეს, გონიერებას, სიუხვეს, მო-
წყალებას. საბა განსაკუთრებით უსვაჲს ხაზს მეფის ჰუმანურობას. იგი
ადვილად არ უნდა უჭერებდეს ბოროტ ენებს და იოლად არ უნდა სჯი-
დეს ერთგულ ქვეშევრდომებს. მეფეს, მიუხედავად მისი მაღალი და-
ნიშნულებისა, თავმდაბლობის თვისება უნდა ამშვენებდეს. მეფის-
წული ჯუმბერი ეუბნება თავის მამას ფინეზს: „რა გინდ დიდებული
და მძლავრი მეფე იყო, სცან ესე მიწა ხარ და მიწად მიიქცევი“.

ვეზირი ლეონ, რომელსაც მეფისწულის, ჯუმბერის, აღზრდა ჰქონ-
და დავალებული და რომელიც ავტორის თვალსაზრისის გამომხატვე-
ლია, მეფე ფინეზს ეუბნება: „ძე შენი სამეფოდ გინდა, თუ მწყემსად?
მრავალნი მწყემსნი უმჯობეს არიან უგვანთა მეფეთა. მწყემსი ხამს.
ცხოვართათვის იჭირვოდეს, კეთილთა ბალანთა აძოოს, ამოდ ატაროს,
დაკოდელი შეუხვიოს და მპარავს არიდოს. ესე თუცა ვერა ჰყოს, სამ-
წყესო შეუმცირდეს. ეგრევე მეფე ესეთი ხამს: გლახაკთა, მონათა, გლეხ-
თა, მსახურთა, აზნაურთა, თავადთა, დიდებულთა, მეფეთა და ხელმ-
წიფეთა წესი, რიგი, შრომა, ჰირი, მუშაკობა, საქმე, ვაჭრობა, სმაჰამა
და მიცემა იცოდეს“.

მაშასადამე, საბას აზრით, არ კმარა, რომ მეფე უხვი, ქველი და
ჰუმანური იყოს. მთავარია. იცოდეს ყველა სოციალური ფენის ცხოვ-
რების წესი. იცნობდეს მათს საქმიანობას, მათს ფსიქიკას, მათს ინ-
ტერესებს, რათა წარმატებით გაართვას თავი სახელმწიფოს მართვის.

რთულ ხელოვნებას. გარდა ამისა, საბა წინააღმდეგია მმართველობის ცხოვრების სინამდვილიდან მოწყვეტისა, მმართველობის ხალხის საკეთილდღეოდ წარმართვა მხოლოდ ხალხთან დაახლოების გზით შეიძლება განხორციელდეს. ზემო მოტანილი ადგილი გულისხმობს იმასაც, რომ მეფე ყოველმხრივ განათლებული, ცხოვრებაში ღრმად ჩახედული პიროვნება უნდა იყოს, რომ შეძლოს სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა.

გარდა ამისა, საბა სახელმწიფოს კარგი ხელმძღვანელისათვის აუცილებლად თვლის ამ თვისებებს: სიმშვიდეს, თავმდაბლობას, სულგრძელობას, მოწყალებას („დიდსა სიყვარულისა, ყოველთასა“), ჰუმანურობას, უანგარო სიმართლეს, მშვიდობის სიყვარულს („ზავთა სამართებულსა“), პირდაპირობას და პრინციპულობას („სიმართლესა უზათველსა“), ხელგაშლილობას და სხვ.

მეფემ უნდა შეძლოს ყველა სოციალური ფენის ინტერესებისა და მოთხოვნილებათა გაგება, მან კარგად უნდა შეაიარაღოს „მხედარნი“ და დაათვას მათი „ნამსახური“, უხვად დააჭილოვოს „გლახაკნი“; გულისხმიერი უნდა იყოს ქვეშევრდომთა რჩევისადმი; დროულად იხილავდეს საჩივრებს და სამართლიანად წყვეტდეს მათ; იგი უნდა იყოს მიუდგომელი და აუჩქარებელი; ხელს უნდა უწყობდეს ვაჭრობის განვითარებას; ამ მიზნით თვითონ კარგად უნდა სცნობდეს „თვალთა და ლალთა“, ე. ი. საქონელს; სწორად უნაზღაურებდეს საქონლის ღირებულებას და ვაჭრობაში არ უნდა ახდევინებდეს გადასახადს; უნდა იცავდეს გზებს მეკობრეთა თავდასხმებისაგან; დაბეზღულსა და შესმენილს თავდაცვის ნებას უნდა აძლევდეს; შემბრალებელი უნდა იყოს პატიმართა და შესწევდეს უნარი, რომ დანაშაული აპატიოს, „რისხვა წყალობად შეუცვალოს“; მეფე განსაკუთრებით ფრთხილი უნდა იყოს სასჯელის გამოტანაში, არ უნდა ენდობოდეს ყველა მამბეზლარას, რათა უდანაშაულო ადამიანები არ დასაჯოს: „მრჩეველებს ნუ დაარჩობ, — ამბობს ჭუმბერი, — უგვანს ნუ დაენდობი, გაუსინჯაუად საქმეს ნუ იქმ, თუარა ბოლოდ დაინანებ“.

საბა განსაკუთრებით ადამიანთა განუსჯელი დასჯის წინააღმდეგი იყო. მეფეთაგან ყველაფერში დიდ წინდახედულობას მოითხოვდა. განსაკუთრებით — ამ საკითხში.

მაგრამ საბა წინააღმდეგია იმისა, რომ მეფე განურჩევლად ყველას მიმართ მოწყალებად და ჰუმანური იყოს; მეფე დაუნდობელი და შეუბრალებელი უნდა იყოს სამშობლოს ერთიანობის მოწინააღმდეგეთა მიმართ. მხოლოდ ასეთი გონიერი და ჰუმანური მეფე შეძლებს სახელმწიფოს წესიერად წარმართვას: „ესე არს წესი მეფეთა, ესე არს საბოძვარი თემთა, ესე არს გოდოლი სპათა, ესე არს ზღუდე ქალაქთა! რომელმან ჰყოს, იგი და ქვეყანა მისი დაემყაროს“.

საბა მოითხოვს, რომ ანალოგიური თვისებები ჰქონდეთ სახელმწიფოს დანარჩენ მოხელეთაც. კერძოდ, ვაზირნი, საბას აზრით, უნდა იყვნენ ბრძენნი, განათლებულნი, მკერამეტყველნი; ვაზირი სედრაქის შესახებ ნათქვამია, რომ „სიბრძნითა მისითა ცათა აღწვენილ იყო, ჰკუთთა ხმელთათა სიგრძე და განი სრულად განეზომა, მეცნიერებითა ზღვათა უფსკრულთა მიწვენილ იყო, ჰაერთა და ვარსკვლავთა საქმენი გულის ფიცართა გამოეწერა; ესეთი სიტყვის სიტკბო ჰქონდა, მხეცთა კაცთა მსგავსად მოაქცევდის, ტინთა ცვილებრ დაადნობდის და მფრინველთა კაცურებ აუბნებდის“. მეორეგან ვეზირთა შესახებ ნათქვამია: „ვაზირი გონიერი, წყნარი და სიტყვა მარჯვე ხამს“.

მეფის ქვეშევრდომნი დაინტერესებულნი უნდა იყვნენ ქვეყნისა და ერის კეთილდღეობით, ისინი საერთო ინტერესებს პირადად მალა უნდა აყენებდნენ; ვეზირი „პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს მდომი უნდა იყოს“. ძლიერი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისა და ხალხის კეთილდღეობისათვის საჭიროა, რომ ვეზირნი „ერთმანეთის მოყვარულნი“ იყვნენ, ერიდებოდნენ „სიქიშპეს“ და „მტერობას“, უნდა ცდილობდნენ, რომ მტერიც კი „დაიმოყვრონ“, საიდუმლოების შემნახავნი და, რაც მთავარია, ბრძენნი უნდა იყვნენ. ისინი, უპირველეს ყოვლისა, ამ უკანასკნელი ნიშნის მიხედვით უნდა შეირჩეოდნენ. მეფე ფრთხილი უნდა იყოს განსაკუთრებით ქვეშევრდომთა შერჩევაში, რადგან მათ „მეფისა და ქვეყანის დაყენებაც შეუძლიათ და წახდენაცო“.

საბა თანამედრობათა სწორად განაწილების მომხრეა არა მხოლოდ მმართველობის აპარატში, არამედ მთელ სახელმწიფოში. იგი მოითხოვს, რომ ყოველ ადამიანს მისი ნიჭისა და განათლების შესაფერისი თანამედრობა ჰქონდეს.

საბა ოცნებობს საქართველოს გაერთიანებაზე. მისი იდეალია ერთიანი ცენტრალიზებული ძლიერი სახელმწიფოს შექმნა. ესეც საქართველოს ობიექტური ვითარებით არის ნაკარნახევი.

დაუძლეურებული, დაქუცმაცებული, დამპყრობთა უღელქვეშ მგმინავი საქართველოს შვილი, ცხადია, მის გაერთიანებასა და დამოუკიდებლობაზე ოცნებობდა. არაკი „ძალა ერთობისა“ კარგად გადმოასცემს საბასა და მთელი მისი თანამედროვე საქართველოს ამ განწყობილებას. მიხუც მეფეს რომ შთაეგონებინა შვილებისათვის სახელმწიფოს ერთიანობის მჭიდროება, შემდეგ ხერხს მიმართა: „მოაღებინა ოცდაათი ისარი, შეკრა მაგრა ერთად და მოზიდა, რათა გატეხოს და ვერ გატეხა. მერმე თითო-თითო მოზიდა და ყოველივე დაღწა. უთხრა შვილთა თვისთა:—თუცა ერთად ხართ და ერთსა პირსა ზედა სდგებართ, მტერი ეგრე ვერ გაგტეხსთ, ვითა მე წელან შეკრული ისარი ვერ გავტეხე; თუ გაიყრებით, ესრეთ თითო-თითოდ დაგლეწოსთ მტერმან, თავიცა მოსთხაროთ და მოყვარეცა.“

—აწე, თქვენი საქმე მას ჰგავს. თქვენი სიტყვა თუცა ერთი იყოს, დაემყაროს მეფობა ჩემი და რადგან მტერნი ხართ ჩემს საქმეს წაუხდენელს არ გაუშვებთ“.

საბას კარგად აქვს შეგნებული, რომ სახელმწიფოს ერთიანობისათვის აუცილებელია შეხედულებათა ერთიანობით შემკიდრობულ მონღელთა აპარატი. ძირითადად ეს აზრია გატარებული საბას სიტყვებში: „ვაზირთ წესია, რამდენიც იყვნენ, პირი ერთი ჰქონდესთ, ერთი ჰქუა და რჩევა“.

საერთოდ, თავისი სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებებით საბას წარმოგვიდგება უდიდეს ჰუმანისტად, რომელიც ადამიანის კეთილდღეობას ყველაზე მაღლა აყენებს და სახელმწიფოებრივი მმართველობის სისტემასაც საფუძვლად მხოლოდ ადამიანთა კეთილდღეობისათვის ზრუნვას უდებს საფუძვლად. მაგრამ საბამ კარგად იცის, რომ ადამიანთა კეთილდღეობა მკიდროდ უკავშირდება სამშობლოს კეთილდღეობას. ამიტომ საბას თხზულების ძირითადი იდეა სამშობლოს კეთილდღეობაც არის. ამისათვის კი ავტორს, პირველ ყოვლისა, სახელმწიფოს გაერთიანება მიაჩნია აუცილებლად. სახელმწიფოსი, რომელსაც ჰუმანური, განათლებულნი, ბრძენი, სამარჯილიანი მონარქი უნდა ედგას სათავეში. ამგვარად, საბას სოციალ-პოლიტიკური შეხედულებები შეიძლება დახასიათებულ იქნეს, როგორც სწრაფვა განათლებული აბსოლუტიზმისაკენ, რომელსაც საფუძვლად ჰუმანიზმი ედება.

საბას სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებს წითელ ზოლად გასდევს ოპტიმიზმი, რწმენა გამარჯვებისა, რწმენა იმისა, რომ საბოლოოდ კეთილი გაიმარჯვებს ბოროტზე, რომ მისი სამშობლოსათვისაც ინათებს ოდესმე და დაძლევს მომძლავრებულ მტერს.

საბა, ცხადია, რევოლუციონერი არ არის. იგი არ მოითხოვს არსებული წყობილების დარღვევას, ლიკვიდაციას და არასოდეს არ ლაღატობს თავისი კლასის ინტერესებს. ერთ-ერთ არაკვიმ მგლის სიტყვები: „მამაჩემი ხარაზი იყო, მე ნალბანდობას რა მრჯილაო?“ — შეიძლება, ერთი მხრივ, გავიგოთ, როგორც იმის მოთხოვნა, რომ სახელმწიფოში სწორად ყოფილიყო განაწილებული თანამდებობანი და ყველას მისთვის შესაფერისი ადგილი დაეკავებინა, მაგრამ, მეორე მხრივ, იგივე სიტყვები შეიძლება გავიგოთ, როგორც იმის მოთხოვნა, რომ ყველა წოდებას თავისი კუთვნილი ხეცდრი და ადგილი ჰქონდეს სახელმწიფოში. ამრიგად, საბამ ვერც თავის სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებში დასძლია თავისი კლასობრივი შეზღუდულობა და ბოლომდე მისი ინტერესების სადარაჯოზე დარჩა.

მიუხედავად ამისა, საბას სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები უაღრესად პროგრესულია. საბა ნათლად ხედავს იმდროინდელი საქარ-

თველოს სოციალურ-პოლიტიკური ურთიერთობისა და პოლიტიკურა სისტემის უარყოფითსა და სუსტ მხარეებს. არ ერიდება მათს მხილებასა და კრიტიკას და, ამავე დროს, სახავეს საქართველოს მომავალი განვითარების მიმართულებას. მართალია, ეს გზა არის არა რევოლუციის, არამედ რეფორმების გზა, მაგრამ არსებულ სისტემაში კორექტივების შეტანის მოთხოვნა, ისიც იმ პერიოდში, რომელშიაც საბას უხდებოდა მოღვაწეობა, უაღრესად პროგრესულ მოვლენად უნდა შივიჩნით. სამართლიანობის, გონიერულობის, ჰუმანურობის პრინციპებზე სახელმწიფო წყობილების აგების მოთხოვნით საბა ჩვენს თანამედროვეობასაც ეხმაურება, რაც მის თხზულებებს დღესაც უნარჩუნებს აქტუალობას.

§ 2. სულხან-საბა ორბელიანის ეთიკური შეხედულება

სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც თავისი ქვეყნის გულშემატკივარი და დიდი პატრიოტი, უწინარეს ყოვლისა, მისი ერის უკეთეს მომავალზე ოცნებობდა. ეს უკეთესი მომავალი კი საზოგადოების მორალის გარდაქმნით და ამაღლებით უნდა დაიწყოს, ფიქრობდა საბა. ამიტომაც მან თავის თხზულებაში დიდი ადგილი დაუთმო მორალის საკითხებს — საზოგადოების მორალის უარყოფითი თვისებების მხილებას და დადებითის აგიტაციას. საბას ყურადღების ცენტრში საზოგადოების უჭრედი—პიროვნება დგას თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. ისევე როგორც სოციალურ-პოლიტიკურ შეხედულებებს, საბას ეთიკურ შეხედულებებსაც საფუძვლად ჰუმანიზმი უდევს. ნაწარმოებს წითელ ზოლად გასდევს სიკეთის მიერ ბოროტების ძლევის იდეა და ჰუმანური, კეთილი, დადებითი ადამიანების მიერ უარყოფითი, ბოროტი, ამორალური ადამიანების დათრგუნვის იდეა. თხზულებაში გმირებიც შერჩეულია ამ პრინციპის მიხედვით: ბოროტ ენატანია; შურიან და, ამავე დროს, ფიზიკურად მახინჯ რუქას უპირისპირდებიან კეთილი, ჰკვიანი და სამართლიანი გმირები: ლეონი, ჯუმბერი, სედრაქი, ფინეზი, რომლებიც იმარჯვებენ კიდევ. ეს ნაწარმოები ზნეობრივი ცხოვრების თავისებური სახელმძღვანელოა. საბამ გააკრიტიკა ადამიანური მანკიერების თითქმის ყველა სახე: უგუნურება, სიხარბე, სიძუნწე, უსამართლობა, უვიცობა, შეუბრალებლობა, დაუნდობლობა, ენატანობა, შურიანობა და სხვ.

საბა თავისი იგავებით არიგებს საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელთ. მისი აზრით, სხვისათვის ავისა და ბოროტის მსურველს თვითონ გარდახდება ის, რაც სხვისთვის სურს. გავიხსენოთ არაკი „ინდოთ მეფე და ვაზირნი“, სადაც ოთხმა ვეზირმა მეჭუთის მოკვლა განიზრახა, მაგრამ თვითვე დაიღუპნენ და „თავიანთ ნაქმარი

მათვე გარდახდა¹. გაეხსენოთ ლეონისა და რუქას ურთიერთობა, რაც ლეონის ბრწყინვალე გამარჯვებით მთავრდება.

მკაცრად გააკრიტიკა საბამ სიძუნწე არაკში „ძუნწი და ოქრო“. ძუნწი ადამიანი მთელ თავის ქონებას მიწაში ინახავს, მაგრამ ქონებას მოჰპარავენ და, მის ნაცვლად, ქვებს ჩაუწყობენ. როდესაც ძუნწი დაკარგულ ქონებას დასტიროდა, ქურდმა დაამშვიდა: — „რად სტირი? მაგ მიწაში თუნდა ოქრო იდევს, თუნდა ქვაო, თუცა არ დაზარალებილი!“² საბა მომხრეა ქონების ადამიანის საკეთილდღეოდ გონიერული გამოყენებისა: „არქონება არ ვარგა და ავად ქონება უარესია“, ეუბნება ჭუმბერი ძმას. ჭუმბერის სიტყვებით ავტორი საკუთარ თვალსაზრისს გვაძენებს ამ საკითხზე. არაკში „სამნი ბრმანი“ საბა გადმოგვცემს, რომ სამმა ბრმა ძუნწმა, რომლებიც მათხოვრობით ქონებას აგროვებენ, ბოლოს ყველაფერი დაკარგა და გაღატაკდა. ამ არაკის აზრით ნათელია: ძუნწი კაცი ქონებას ვერ შეიძენს, სიძუნწე მანკიერებაა და ადამიანისათვის უსარგებლო.

საბა აკრიტიკებს საწინააღმდეგო თვისებასაც — მფლანგველობას, სიხარბეს, გაუმძღრობას. ხარბი ადამიანი, რომლის სურვილები განუზომელია, ბედნიერებას ვერ აღწევს და იმასაც კარგავს, რაც აქვს. არაკში „ქორი და იხეი“ ქორი იხვის შეჭმას გადაწყვეტს, მაგრამ ამ დროს მის ყურადღებას კაკაბი მიიპყრობს. ქორი ახლა კაკაბის შეჭმასაც მოინდომებს, მაგრამ ამასობაში იხესაც დაკარგავს. ასეთივე შინაარსი აქვს არაკს -- „ბერად შემდგარი მელა“, სადაც მელა, ოფოფის გარდა, ბატისა და ბატისინის შეჭმასაც მოინდომებს და ამასობაში ოფოფსაც კარგავს. ამგვარად, საბა აკრიტიკებს სიხარბეს და იცავს დებულებას — „ყველაფერი ზომიერად!“

ამიტომაც საბა მფლანგველობის წინააღმდეგიც არის. არაკში „დრდვაჭარი და მემთვრალე მემკვიდრე“ მფლანგველი შვილი მთელ მამისეულ ქონებას ძმაბიჭებში ქეიფით დანიავებს. მას მოელოდა ულუკმაპუროდ სიკვდილი, რომ მამის წინააღმდეგობას არ გადაერჩინა. მამას სამასი ლიტრა ტყვია მიეზარებია ერთგული მონისათვის, რათა გაჭირვების დროს მისი მფლანგველი შვილისათვის მიეცათ. არაკის დედააზრი საბას ასე აქვს გადმოცემული:

„— საქონელი ბევრი სჯობს, თუ კაცი კარგა იხმარებს, თვარა გლახაკი ავს მდიდარს სჯობს. ძველად თქმულა: ერთმან გლახაკმან თქვა: მეფეთა ვჯობვარო, ამაღ რომე მე რაც მაქვს, მეყოფის და კიდევ ვჭერვარო; და მათ ხმელეთი იშოვონ, არ იმყოფინებენ და არც გაძლებიანო!“

საბას აზრით, ბედნიერება გონიერებაშია და არა სიმდიდრეში. თუ

¹ „სიბრძნე სიკრუსია“, გვ. 17.

² იქვე, გვ. 53.

ადამიანი გონიერია, იგი ბედნიერი შეიძლება იყოს ყოველგვარი ქონების გარეშე და პირიქით. რიგი არაკებისა ამ იდეის გაშუქებისადმი მიძღვნილი. კერძოდ, ეს აზრია გატარებული არაკში „ლოდის დამგორებელი“: ერთ კაცს ლოდის მეტი არა გააჩნდა რა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, უაღრესად ბედნიერად გრძნობდა თავს. ეს ქვა ხან აღმართზე აჰქონდა და სასტიკად იტანჯებოდა ლოდის სიმძიმისაგან, ხან დააგორებდა ისევ, რაც მას უღიღეს სიამოვნებასა და ბედნიერებას ანიჭებდა. ამ თავის განცდებს ის ასე გადმოსცემს: „მე ამ ერთის ქვით ჭირსაც ვნახავ და ლხინსაცა. ერთი ცოტა ქვა მაქვს და ჭირი და ლხინი ორივე დიდი; და მრავალს კაცს ათასი ამდენი ოქრო აქვს და ცუდად უცან, მით ვერც ჭირს ნახავენ და ვერც ლხინსაო“.

ბევრი არაკის ძირითადი აზრია სიკეთის მიერ ბოროტების ძლევა. კერძოდ, არაკში „სამნი ძმანი“ ორ ბოროტ და უსამართლო ძმას მესამის დალუბვა განუზრახავს. ამ მიზნით ძმას ოთახში ჩაუგდებენ ქოთანს, რომელიც გველებით სავსე ეგონათ და, რომელიც სინამდვილეში ოქროთი და სწავლასზე განძეულით იყო სავსე. ამრიგად, დალუბვის ნაცვლად მათ ძმის გამდიდრებას შეუწყვეს ხელი. არაკის შინაარსს თვით საბა ანუ განმარტავს: „მათ ძმათ მისი წახდენა მოინდომეს, მაგრამ ღმერთმან ფლურები შინ გაურჯელად მიუტანა“.

ბოროტების წარმავლობის იდეა განსაკუთრებით კარგად არის გადმოცემული არაკში „მეფე და მებაღე“, რომელიც განსაკუთრებული თვალსაჩინოების გამო თითქმის მთლიანად მოგვყავს: „იყო მეფე ერთი და აქვნდა წალკოტი, ვითა ჰშვენოდა, მოვიდა მებაღე და მოახსენა მეფესა: — ვარდასა შიგან ბულბულს ბუღე დაუცან. — მეფემან უბრძანა: — არა შერჩეს ბულბულსა მაგისი ქმნა! — გამოხდა ხანი. მოვიდა მებაღე და მოახსენა მეფესა: — ბულბულმან ბარტყი დაჩიკნა; მოვიდა გველი ბულბულიც შეკამა და ბარტყებიცა. — უბრძანა მეფემან: — არცა გველს შერჩეს მაგისი ქმნა! — კიდევ მოვიდა მებაღე და მოახსენა: — შამბსა ვთიბდი და გველი შემომაკვდა, ნამგლით დაკვერ. — უბრძანა მეფემან: — არც შენ შერჩეს! — ერთ დღეს მეფემ კაცნი დაითხოვნა და ჯალაბითა და მხევლით წალკოტში ლხინი მოინება. მებაღე ერთს ზეზე გავიდა და დაიმალა. სცნეს ხალხმთა, პოვეს და მეფეს მოგვარეს. მეფემ სიკვდილი ბრძანა. მებაღემ მოახსენა: — ვითა ჩვენ არ შეგვრჩა ბრძანებისამებრ შენისა, აღარც შენ შერჩეს სიკვდილი ჩემი! — გაეცინა მეფესა და აღარ მოკლა“. ამ იგავში არა მხოლოდ ბოროტების წარმავლობის, არამედ სიკეთის ძლიერების იდეაცაა გატარებული. მებაღე, რომელიც უდანაშაულოა და, შეიძლება ითქვას, კეთილიც, ადვილად გადაარჩება მეფის რისხვასა და სასჯელს.

საბა თავის ამ შეხედულებას სიკეთე-ბოროტებაზე შემდგომს ინ-

ტერპრეტაციას აძლევს: ბოროტება, შესაძლებელია, თავდაპირველად სასიამოვნოა, მაგრამ მისი შედეგები არასასურველია, სიკეთე კი—პირიქით. „რა უფრო საამოა კაცისა და რა საწყენი და სამძიებელი?“ — აყენებს კითხვას საბა და ჭუმბერის პირით იძლევა ასეთ პასუხს: „ავსა და ცუდსა საქმეს ბოლო მოკლე და საწყენი აქვს და კარგსა და სამადლოსა დაუღვენელი საუყუნოდის“.

საბას მორალური შეხედულებები ქრისტიანული მორალის ელფერს ატარებენ და მის გავლენას განიცდიან; საბა არიგებს ადამიანებს, რომ საჭიროა სიკეთის მიყოლა, რადგან „მადლისა და კეთილის საქმე ღვთისაგან განმრავლების“. საბა ქრისტიანული მორალის ყაიდაზე მომხრეა იმისა, რომ სიკეთე მალულად, ფარულად, გაუმკლავებლად იქნეს ჩადენილი. ეს აზრია გატარებული არაკში „ორმოში ჩადებული მეფე“, რომლის მიხედვით, მეფე ორმოდან ერთმა კაცმა ამოიყვანა და ტანჯვას გადაარჩინა, მაგრამ იმდენჯერ დააყუდრა, რომ მეფემ ისევ ორმოში ყოფნა ამჯობინა. კითხვაზე, რატომ მოიქცა ასე, მეფე უპასუხებს: „ვირემ ამომიყვანდა საყვედურით ამავსო, თუ შინ მიმეწია, კიდევ დამარჩობდა, აქვე ყოფნა ვირჩივეო“. ამრიგად, საჭიროა ადამიანი სიკეთეს მალვით აკეთებდეს, რადგან ასეთ სიკეთეს ღმერთიც უხვად აჯილდოებს: „სამადლო საქმე მალვითა სჯობს და ღმერთიც უფროსად შეუწირავს: კაცმან შენზე სამსახური ქმნას, იკვებდეს და ზღვაობდეს—გეწყინება!“ ქრისტიანული მორალის გავლენითვე ქადაგებს საბა ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის გაუწევლობას ანუ ბოროტებაზე სიკეთით პასუხის გაცემას. საბა წერს: „კაცისა დიდი სიკეთე იგია, რომე სიკვე არ იმახსოვროს და სიკეთით დაფაროს“.

მაგრამ საბა ყველგან და ყოველთვის არაა მომხრე ქრისტიანული ქველმოქმედებისა. როდესაც საკითხი სამშობლოს კეთილდღეობას, მისი მიწა-წყლის ხელშეუხებლობას ეხება, საბა განზე ტოვებს ქრისტიანულ მორალს და ბოროტებაზე ბოროტებით მოითხოვს პასუხის გაცემას. საბა იმ მოხელის და ქვეშევრდომის უღმობელი დასჯის მომხრეცაა, რომელიც სახელმწიფოს ინტერესებსა მტრობს. ამრიგად, ბოროტებაზე წინააღმდეგობის გაუწევლობის დებულებას საბა მხოლოდ ადამიანთა ურთიერთობაში ტოვებს, ხოლო სახელმწიფოსა და ქვეყნის ინტერესებისათვის სხვა კრიტერიუმს იხდის სახელმძღვანელოდ. აქ მისთვის დადებითია და მისალეობი ის, რაც სასარგებლოა და სასიკეთო სამშობლოსა და ერისათვის და — პირიქით. ამიტომ საბა აქეზებს, ხელს უწყობს ყოველ პატრიოტულ თაოსნობას, თრგუნავს საწინააღმდეგოს. ამ შემთხვევაშიც საბა გვევლინება მოაზროვნედ, რომელსაც მიზნად ერის კეთილდღეობა გაუხდია და ამ სიმაღლიდან აფასებს მოკლენების ღირებულებას.

საბას კრიტიკის მანვილი მოხვდა უმადურების ადამიანურ თვისება-

საქ. ამ ნიშნითაა დაწერილი არაკები: „კუ და მორიელი“. „გლახა და მდიდარი“, „მაგისტროსი და შიშველი მკედარი“, „კაცი და გველი“ და სხვ.

საბა გმობს ამპარტავნობას, ცუდმედიდობას. ადამიანთა ეს თვისება საბამ ჭინჭრაქასა და წეროს თვისებებს მიამსგავსა არაკში „მელია და წერო“. „ჭინჭრაქა ესრე უგუნურია; რა იქუხებს, გულაღმა გარდაბრუნდება, თუცა ცა არ დაიქცეს ფეხი მივაშველო, რომ ქვეყანა არ წახდესო: და წერო ამ ამპარტავნობით თუ არ სლვაში ორ ფეხს არ დასდგამს, ჩემის სიმძიმით ქვეყანა არ ჩატყდესო“.

მეორე მხრივ, საბა აქებს ადამიანთა ისეთ დადებით თვისებებს, როგორცაა მეგობრობა, ურთიერთდახმარება, ურთიერთგატანა, მშობლების პატივისცემა, პატიოსნება, სიტყვის შესრულება და სხვ. არაკში „ამხანაგისათვის“ საბა ახასიათებს, თუ როგორი უნდა იყოს კარგი ამხანაგი. „ამხანაგი — ამბობს საბა, — ციხე წყლიანია, ზღუდე მალაღია, სიმაგრე დაურღვეველია“ და სხვ.

არაკში „ხალიფა და არაბი“ საბამ ხოტბა შეასხა პატიოსნების ადამიანურ თვისებას. არაკის შინაარსი ასეთია: არაბმა ხალიფას დიდ ფასად მიჰყიდა ცხენი, შემდეგ, რათა მისთვის თავისი ცხენის სიაჯკარგე ეჩვენებინა, მოაჯდა და გააქროლა ისე, რომ მისი დაბრუნება შეუძლებელი გახდა. ყველას ეგონა, რომ მან ცხენი გაიტაცა. მაგრამ მეორე დღეს თვითონ ეახლა ხალიფას და მოჰგვარა იგი შემდეგი სიტყვებით: „კარგის პასუხად ეგ მექმნა, ღმერთი რას მიზემდაო“.

საბა ახალგაზრდობას ასწავლის მშობლების პატივისცემას. არაკში „მეფის ანდერძი“ მოყოლილია, თუ როგორ დაკარგა მეფობა და როგორ იქცა მონად მეფისწული, რომელმაც მამის რჩევა-დარიგება არად ჩააგდო. საბა ასეთი შეგონებით ამთავრებს არაკს: „რასაც კაცს მამის ანდერძი არ დაუსწავლია, უარესიმც დაემართებაო“!

საბა შეხედულებებში მორალის შესახებ არ ღალატობს თავისი კლასის ინტერესებს. ეს გამოსჭვივის თუნდაც იქიდან, რომ დაბალი ფენებისაგან მოითხოვს ერთგულებას „პატრონების“ მიმართ. საბას სიტყვით, „პატრონისა ორგული ღმერთსაც სძულს და კაცსაცა“. „პატრონისადმი“ ერთგულება შექებულია აგრეთვე არაკში „სამი ამხანაგი“.

ამრიგად, თავისი შეხედულებებით მორალზე საბა თავისი კლასის ინტერესების დამცველია. იგი არ მოითხოვს არსებულ სოციალურ ურთიერთობათა შეცვლას, მხოლოდ ამ სოციალური კლასების მორალის ამაღლების მომხრეა. იგი მოითხოვს მისი თანამედროვე საზოგადოების მორალის დახვეწას, გაწმენდას, გაჭანსაღებას. ადამიანთა მორალური და გონებრივი ამაღლება საბას საზოგადოების წინსვლის ძირითად სტიმულად მიიჩნია.

მიუხედავად ამ კლასობრივი შეზღუდულობისა, ძლიერი ლტოლვა სამართლიანობისა, სიკეთესა და ჭეშმარიტების გამარჯვებისაკენ; ულმობელი კრიტიკა ყოველივე უარყოფითისა, დრომოკმულისა და მანკიერისა, საბას დიდ ჰუმანისტად, საერთოდ, უაღრესად მოწინავე და პროგრესულ მოაზროვნედ ხდის.

§ 4. სულხან-საბა ორბელიანის კავაძეობიანი შახეულვაება

სოციალურ-პოლიტიკური და ეთიკური შეხედულებების გვერდით საბას გამოთქმული აქვს პედაგოგიური შეხედულებებიც. საბას თხზულების ძირითადი იდეა არის ყოველმხრივ განვითარებული მეფის აღზრდა. მაგრამ, როგორც ყველა სხვა საკითხში, საბა აქაც არ არის შემოფარგლული და საკითხს ფართო პლანში აყენებს; ყოველმხრივ განვითარებული და ჰარმონიული მეფის აღზრდის სურვილქვეშ საბას გატარებული აქვს, საერთოდ, ჰარმონიულად აღზრდილი ადამიანის იდეა. საზოგადოების წინსვლისა და აღმავლობის აუცილებელ პირობად საბას მიაჩნია საზოგადოების ზნეობის ამადლება. თუ როგორი ზნეობა იყო მისთვის მისაღები და მოსაწონი, ეს საბამ გადმოსცა თავის შეხედულებებში მორალის შესახებ. მაგრამ საბა ამით არ დაკმაყოფილდა. იგი შეეცადა ეჩვენებინა ხერხები და მეთოდები, რომლებითაც შეიძლება ამის მიღწევა.

რადგანაც საბას, საერთოდ, ადამიანისა და, კერძოდ, მეფის იდეალად ყოველმხრივ, ჰარმონიულად აღზრდილი მეფე და ადამიანი მიაჩნია. ამიტომაც მან აღზრდის ერთ რომელიმე სახეობას კი არ მისცა უპირატესობა, არამედ საჭიროდ მიიჩნია როგორც შრომითი, ისე გონებრივი, ფიზიკური და მორალური აღზრდის სახეობათა გამოყენება.

საბამ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია შრომითს აღზრდას. ე. ი. აღსაზრდელისათვის შრომის სხვადასხვა სახეობების ცოდნის გადაცემას. შრომითი აღზრდის საფუძვლად კი მან ცხოვრებისა და სინამდვილის შესწავლა გამოაცხადა. ამიტომაც შემთხვევითი არაა, რომ ჯუშუბერის აღსაზრდელად მეფე ფინეზმა შეარჩია ლეონი, რომელიც „აქა-იქ სლევითა გაზრდილა“. ლეონს არ მიუღია რაიმე სპეციალური განათლება, უფრო მეტიც: იგი არ ყოფილა რომელიმე სასწავლებელში; მისი სკოლა იყო ცხოვრება. სინამდვილე მისი წინააღმდეგობებით. დადებითი და უარყოფითი მხარეებით. იგი ბევრს მოგზაურობდა, ბევრს აკვირდებოდა და შემდეგ დასკვნებს აკეთებდა. ცხოვრებამ გახადა ლეონი ბრძენად და არა სასწავლებლებმა და მასწავლებლებმა. მიუხედავად ამისა, იგი საკმაოდ განათლებულ ადამიანად მოჩანს; იცის როგორც მეცნიერების მრავალი დარგი, ისე სპორტის;

სხვადასხვა სახეობა; ამავე დროს ზრდილობიანი, თავმდაბალი, ბრძენი, პატიოსანი, ენაწყლიანი, საზოგადოებაში თავის დაქერის მცოდნეა და სხვ.

ლეონი ამავე მეთოდებით ზრდის ჯუმბერს — ცხოვრებაზე, სინამდვილეზე დაკვირვებით. ლეონი ჯუმბერის აღზრდისას არ მიმართავს გაუთავებელ დარიგებებს, მისი ძირითადი მეთოდი თვალსაჩინოებაა. იგი ცდილობს თავის აღსაზრდელს აჩვენოს საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ცხოვრება, რომ მეფობის დროს ადვილად შეძლოს მათი ინტერესების, მიზნებისა და მოქმედებათა გაგება.

„აი როგორ გადმოსცემს თვით საბა ლეონის აღზრდის მეთოდებს: „ლეონი ნადირობდა და ლხინობდა, არას ზრუნევდა. დღესა ერთსა წავიდა ნადირობად. თვით თოხარიკსა ცხენსა შეჭდა. ჯუმბერს ქორა ხელთა შეუსვა, უცხენოდ წინ წაიძღვანა, საღამომდის არბენინა. ქორსა და ქორის ნაბულს აადევნა. მეორეს დღეს მწევრები მისცა ხელთა. მათა და გორათა არბენინა. ფერხთსაცმელი გასცივედა და ფეხებო დაუსქდა, სისხლმან დენა დაუწყო. მესამეს დღეს შიკრიკად გაიძღვანა. მეტად დაშვრა, ძალმალ დაეცემოდის, და არ მოეშვა, მუნამდის არბენინა“.

თუ რატომ მოითხოვს ლეონი აღზრდის ასეთ მკაცრ მეთოდებს, ამაზე ახსნა-განმარტებას ავტორი ისევ ლეონისავე პირით გვაძლევს: „თუცა ეგოდენ ხანს ფეხზე არა მდგარიყო, რამცა იცოდა მონათა, მსახურთა და მწდეთა ჳირი, თუ ზემდგომსა რა გარჯა აქვს? თვით მეფე ზის. უნებს აღდგება, უნებს დაჭდება. მათი მცნება, სამსახური ვით სცნას, რას მიიჳირებენ მისთვის? დღე ყოველ ზე დგანან და დაითმენენ. თუცა შიმშილით არ მომყმარ იყო, რამცა იცოდა, გლახაკთა და უღონოთა შიან, ანუ სხვათა ვისმე საჭმელი აკლია? იგი ყოველს კეთილსა სჳამს და სვამს, არ მიმშვეს.

არაკად თქმულა:—მძღარი კაცი მომყმარს პურს წვრილად უფშენეტდა და ზედ აყვედრიდა, რად ღორულად სჳამო! — თუცა უცხენოდ სლეა და ფეხშიშვლობა არ გამოეცადა, ბაზიერთა, შიკრიკთა და ყოველთა მკვირცხლთა ჳირნი რითა ეცნა. რომლითა სიბრალულითა შეიბრალებდა? იგი მერანთა ანუ თოხარიკთა ცხენთა ჳდეს, გინა ეტლითა ვიდოდეს. არგნისა სიმწარე არ ენახა, რა გამწყრალიყო მონათა ზედა, ებრძანა. ასისა და ორასისა არგნისა კერა, სხვათათვის მეტი და სხვათათვის ნაკლები, თვით მცირე სატანჯელი ეგონებოდა. აწ ყოველთა გლახაკთა, უღონოთა და მდაბალთა ჳირნი მოსწავებიი და ამისა შემდგომად ნახეთ თქვენცა, რა არის სასწავლოდ მისსა?“

როგორც ვხედავთ, საბა აღსაზრდელისაგან, უპირველეს ყოვლისა, დაბალი ფენების მდგომარეობის ცოდნას მოითხოვს, რაც დაბალი

ფენებისადმი საბას სიმპათიებს მოწმობს. საბა თავის სიმპათიებსა და სიყვარულს დაბალი ფენებისადმი უფრო გარკვევით შემდეგი სიტყვებით გამოთქვამს: „მრავალნი მწყემსნი უმჯობეს არიან უგვანთა მეფეთა“. ამ შეხედულებებს დემოკრატიზმი და ჰუმანიზმი უღვეს საფუძვლად. ჰუმანიზმის გარდა, საბას შეხედულებები რეალიზმსა და რეალურ მსოფლგაგებას ეყრდნობა. კარგი მმართველი შეიძლება იყოს მხოლოდ ცხოვრებაში კარგად ჩახედული პიროვნება. არა ზოგადი წარმოდგენები სინამდვილეზე, არა აბსტრაქციები, არამედ მასთან სიახლოვე, თვით მისი ცოდნა — აი რა საკითხი დააყენა საბამ დღის წესრიგში.

თხზულებიდან ზემომოტანილი ადგილი საგულისხმოა სხვა მხრითაც. ლეონი, იგივე საბა, მოითხოვს შრომითს აღზრდას. საბას მიზანია ადამიანის პარმონიული აღზრდა, ეს კი შეუძლებელია შრომის სხედასხვა სახეობის ცოდნის გარეშე. აქედან გამომდინარეობს შრომითი აღზრდის დანერგვის მოთხოვნა, რაც ახალ სიტყვას წარმოადგენდა მაშინდელ საქართველოში, სადაც ყურადღება გონებრივსა და ფიზიკურ აღზრდას ექცეოდა.

შრომითს აღზრდას საბა მკიდროდ უკავშირებს ფიზიკურ აღზრდას. შრომითი აღზრდა ბავშვის ფიზიკურ მონაცემებს უვითარებს, აჩვენებს ამტანიანობასა და გამძლეობას. სპორტის სხედასხვა სახეობის შესწავლა საბასთან თვითმიზანი კი არაა, არამედ მხოლოდ დამხმარე საშუალებაა ბავშვის ფიზიკური აღზრდისა. ავტორის ყურადღების ცენტრში დგას ჩვენება იმისა, თუ როგორ უმუშავენს ლეონი ჯუმბერს ფიზიკურ გამძლეობას, პარალელურად ავტორს გამოყავს ვინმე ჭიზიგურგენი, რომელიც შუა ზამთარში თოვლში ფეხშიშველი, თავშიშველი, თხელი პერანგის ამარა დადიოდა. მისი ბავშვები კი ყინულიანი წყლით სავსე აუზში ისხდნენ. შეკითხვაზე—ბავშვები სიცივით არ დაწყდებიან? ჭიზიგურგენი უპასუხებს: „სიკვდილი ღვთის ხელთ არის, თუცა მოკვდავია, აბანთა შიგაც მოკვდებიან. ჩვენი აგებულება ესრეთ მამა-პაპათ უჩვევითა და ესრე ვიქმთ. ვინ მოკვდება, მოკვდეს და რომელიც დარჩება, მე ძოდან რომ მნახე, მისთანა ჭაბუკი გამოვაო“.

მამასადამე, საბა ფიზიკური გამძლეობის მიხედვით შერჩევის წინააღმდეგი არაა. მკაცრი ფიზიკური აღზრდის სკოლას, რომელიც აქ აგვიწერა საბამ, შეიძლება, ყველამ ვერ გაუძლოს; მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ საბა მიესალმება კიდევაც ამას, რადგან ეს შერჩევა ფიზიკურად ჭანმრთელ და გამძლე თაობას წარმოშობს.

მაგრამ საბას მიზანი არც მხოლოდ ფიზიკური აღზრდაა. მისი მიზანია პიროვნების პარმონიული აღზრდა. ამიტომ, ცხადია, მას არც გონებრივი აღზრდა გამორჩენია მხედველობიდან. კარგად აღზრდილი ადამიანი გონებრივად განვითარებული, განათლებული ადამიანი იყო.

ამიტომ აირჩია ფინეზმა ჭუმბერის მასწავლებლად ლეონი, როგორც უოველმხრივ განათლებული ადამიანი. ლეონისაგან აღზრდილმა ჭუმბერმაც მეცნიერების მრავალი დარგი იცის: გეოგრაფია, წონა-ზომა, მათემატიკა. ბუნებისმეტყველება და სხვ. კარგად ერკვევა აგრეთვე საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ცხოვრებასა და თვისებებში. საბასათვის რომ უღარესად მნიშვნელოვანი იყო ადამიანის გონებრივი აღზრდა. ამას ისიც მოწმობს, რომ იგი მოითხოვდა სახელმწიფოს სათავეში და. საერთოდ, სახელმწიფო მოხელეებად განათლებული პიროვნებების დაყენებას.

თხზულებაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი მორალურ აღზრდას. თუ როგორი თვისებები უნდა დაინერგოს და როგორი თვისებები უნდა აღმოიფხვრას პიროვნებაში, ეს ჩვენ გადმოვეცით საბას მორალური შეხედულებების ანალიზისას. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ საბა მორალური თვისებების აღზრდასაც სინამდვილის შესწავლასთან აკავშირებდა. საერთოდ, საბა აღზრდის ამ სახეობებს დიალექტიკურ მთლიანობაში განიხილავდა.

უნდა ითქვას, რომ საბა აღზრდის პროცესის წარმატებით განხორციელებისათვის აუცილებლად თვლის აგრეთვე ბუნებრივ მონაცემებს. მართოდენ აღზრდით ეფექტურ შედეგებს ვერ მივალწევთ, თუ აღსაზრდელს არა აქვს სათანადო ბუნებრივი მონაცემები. ჭუმბერი ამიტომაც მოწინებით ექცევა არა მხოლოდ ლეონს, თავის აღმზრდელს, არამედ მამასაც, რომლისგანაც მან მემკვიდრეობით ბევრი თვისება მიიღო:

„მე თუ რამ სიკეთე მაქვენ — შენგან. — ეუბნება ჭუმბერი მამას, — თვარა ვინ ნახა ქვრიმა დათესოს და ებრენიცი მოიმკოს, ანუ ეკალი დარგოს და ხურმა მაწედ მოეკრიფოს. კეთილი ხე კეთილს მოიბამს, თვარა თავით თვისით ხილი უნერგი კარგი არ იქნება, და არც ალქატი ხე რწყვითა და კაზმით გაკეთდება. არაკად თქმულა: ქორი ქორსა სჩეკს. ძერა ძერუკასაო. ჩემს სიკეთეს მე ნუ მაკვებებ და ნურც მე მადებ. გალატოზმან, რომელმან ნატიფად სახლი აღაშენა, სახლის სიკეთეა, ანუ მშენებლისა? მხედარმან, რომელმაც კვიცი კარგა სადავედ გაწვართოს, კვიცის საქებელია, თუ მხედრისა? შენი ხორცი ვარ და ლეონის გაზრდილი. ჩემი სიკეთე ჩემგან არ არის: აგებულობის საქმე — შენგან, და წვრთილობა — ლეონისაგან“.

ამრიგად, საბამ მოითხოვა ბუნებრივი მონაცემებისა და აღზრდის მქიდროდ დაკავშირება.

უოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, რომ საბა პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანი იყო. უფრო ზოგადად მისი

შეხედულებები შეიძლება დაეახასიათოთ, როგორც დემოკრატიული. პუმანისტური, განმანათლებლური. საბას ხედვის სიღრმე, ცხოვრების აუკარგის ღრმა ანალიზის უნარი, ყველა სოციალური წრის წარმომადგენელთა კრიტიკა, დაწყებული მეფეებით და გათავებული გლეხებით, მისი თანაგრძნობა და სიყვარული დაბალი ფენებისადმი, აღშფოთება სამღვდელოების წარმომადგენელთა უმსგავსეობით, კულტის მსახურთა. მოურიდებელი მხილება, ადამიანური ფსიქიკის ბნელი მხარეების გაშუქება, საზოგადოების ამორალობის ფარდის ახდა, სიცოცხლისა და ცხოვრების დაუცხრომელი სიყვარული, მტკიცე ოპტიმიზმი, დიდი კატმოყვარეობა. პატრიოტიზმი, ბრძოლა სამშობლოს უყეთესი მომავლისათვის და სხვ. — სულხან-საბა ორბელიანს მოწინავე მოაზროვნეთა რიგებში აყენებს და მისი მემკვიდრეობის ღრმა შესწავლის აუცილებლობას გვიკარნახებს.

§ 5. „სივარძე-სიცარის“ ღათარღიანის საპითხი

მიუხედავად იმ დიდი მნიშვნელობისა, რომელიც ჰქონდა და აქვს ამ ნაწარმოებს, დღემდე დაუდგენელი და პრობლემატურია მისი დაწერის თარიღი.

ამის შესახებ ორი, ერთიმეორის საწინააღმდეგო, თვალსაზრისი არსებობს: 1. ნაწარმოები, ყოველ შემთხვევაში, მისი საბოლოო რედაქცია, ხანდაზმულ საბას ეკუთვნის, 2. ნაწარმოები დაწერილია ჭაბუკი საბას მიერ.

ასეთი დიამეტრალურად საწინააღმდეგო თვალსაზრისების არსებობის გამო იბადება კითხვა: რომელ ამ თვალსაზრისთაგანს ამართლებს თვით ნაწარმოები და რომლის სასარგებლოდ შეიძლება მონახულ იქნეს სათანადო მასალები. ცხადია, რაკი სხვა საბუთები არ არსებობს თარიღის დასადგენად, გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს თვით ნაწარმოებს, თუ მასში არის მონაცემები საკითხის ამა თუ იმ სახით გადასაწყვეტად.

თხზულების ანალიზის საფუძველზე კი შეიძლება გაკეთდეს მხოლოდ ერთი დასკვნა: თხზულება დაწერილია ხანდაზმული საბას მიერ. კერძოდ, თხზულების წერა არ შეიძლებოდა საბას დაემთავრებინა ევროპიდან სამშობლოში დაბრუნებამდე, ე. ი. 1716 წელზე ადრე. ამის სასარგებლოდ ლაპარაკობს რიგი არაკებლისა, რომელიც საბას პირადი ცხოვრების თავისებურ ანარეკლს წარმოადგენს.

მრავალ არაკში მოქმედება მიმდინარეობს იმ ადგილებში, სადაც იყო საბა, ანდა იყო ამ პუნქტების ახლომახლო მიდამოებში. არაკებ-

3. თ. კუკავა

ში გმირთა მოქმედება უმეტესად მიმდინარეობს სპარსეთში, იტალიაში და მის მოსახლურე ადგილებში. ამრიგად, მთელ რიგ არაკებში დასახელებულია ადგილები, რომლებიც სპარსეთში საბას ყოფნის ადგილებს ემთხვევა, ხოლო მთელ რიგ არაკებში — ადგილები, რომლებიც ევროპაში საბას მოგზაურობაზე მიგვივითებენ.

როგორც ცნობილია, საბა საფრანგეთში კონსტანტინეპოლიდან წავიდა, შემდეგ ისევ კონსტანტინეპოლში დაბრუნდა. ცნობილია ისიც, რომ მას თან მიჰქონდა არა მარტო ვახტანგის, არამედ კარდინალის წერილიც. არაკში „მაგისტროსი და შიშველი მკვდარი“ არაკის მთავარ გმირზე მაგისტროსზე ნათქვამია: „წავიდა საფრანგეთს, ყოველი კეისარის ბრძანებული გაასრულა, მობრუნდა, მოვიდა კონსტანტინეპოლედ“, ეს კი ზუსტად ემთხვევა საბას მარშრუტს. თვით მაგისტროსში საბა უნდა იყოს ნაგულისხმევი, ხოლო „კარდინალში“ — ვახტანგი, ანდა კეისარი.

ამავე არაკში ნიშანდობლივია ადგილი, რომელიც იმავე „მაგისტროსს“ ეხება: „გაგზავნა კეისარმან მოციქულად საფრანგეთს. ღია ქველის მოქმედი კაცი იყო, უფროსად ფარულად იქმოდის“.

ეს ადგილიც საბას ცხოვრების ანარეკლია. როგორც ცნობილია, საბა უცხოეთში თავისი ნებით არ წასულა, იგი ვახტანგმა გაგზავნა. ამიტომაც, ვფიქრობთ, კეისარში ვახტანგი უნდა იყოს ნაგულისხმევი. გარდა ამისა, საბა ცდილობდა, რაც შეიძლება ფარულად ემოქმედა, რათა შაჰისათვის არ გამხდარიყო ცნობილი ვახტანგის გეგმები. არაკის მთავარი გმირი მაგისტროსი ისევ „ფარულად იქმოდის“, როგორც საბა.

არაკში „მოყვარულნი ცოლ-ქმარნი“ მოქმედების ადგილად ისევ კონსტანტინეპოლია ნახსენები, ხოლო რიგი არაკებისა იტალიელ მხატვრებზეა დაწერილი.

არაკში „ორი დავრიში და შაჰი“ მოქმედების ადგილად არჩეულია ისპაჰანი, რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც ცნობილია, ვახტანგს ქართლის ტახტი სპარსეთის შაჰის ჰუსეინისაგან უნდა მიეღო. ამ მიზნით ის სპარსეთს წავიდა, ქალაქ ისპაჰანს, და თან თავისი ერთგული ბიძა — სულხან-საბა წაიყოლა. არაკის ერთ-ერთი ადგილი — „ორი დავრიში მოვიდა ისპაჰანს. ერთი სადგომს დადგა და ერთი ისპაანის შახთან მივიდა“ სრულიად ემთხვევა საბასა და ვახტანგის სპარსეთში მოგზაურობას. ის გარემოებაც, რომ არაკის მიხედვით მხოლოდ ერთი „დავრიში“ მივიდა შაჰთან, აგრეთვე ნიშანდობლივია, რადგან საფიქრებელია, რომ შაჰთან მხოლოდ ვახტანგი მივიდოდა, რადგან მხოლოდ მას ჰქონდა შაჰთან საქმე.

არაკში „გრძნეული ცოლის პატრონი“ მოქმედების ადგილად ისევ ისპაჰანია დასახელებული.

რიგი არაკები ვახტანგისა და საბას ურთიერთობის ბოლო. წლებს ეხება, სახელდობრ, იმ წლებს, როდესაც საბა ევროპიდან უშედეგოდ დაბრუნდა და ბოროტი ენები — ვახტანგსა და საბას შორის უთანხმოების ჩამოგდების მიზნით — ვახტანგს ყურში აწვეთებდნენ. რომ ევროპაში მოგზაურობისას საბას ამოძრავებდა არა ვახტანგის განთავისუფლების ინტერესები, არამედ პირადი პატივმოყვარეობა. მართლაც, მძიმე იყო საბას მდგომარეობა. საბა ჭერ გზაში გაძარცვეს და მრავალ ხიფათს ძლივს დააღწია თავი. სამშობლოში კი დახვდა გამძინვარებული იასე, ვახტანგის ძმა, და უქმაყოფილო სამღვდელოება, რომელიც საბას სდევნიდა მისი გაკათოლიკების გამო. ყოველივე ამას დაერთო რისხვა ვახტანგისა, რომელიც საბას მოშურნეთაგან იყო ამხედრებული. მთელ რიგ არაკებში ვხვდებით საბას ცხოვრების ამ უაღრესად მძიმე წლებისა და მტკივნეული განცდების ანარეკლს.

არაკში „მეფე ანაკოფისა“ მოთხრობილია, თუ რამდენი სიკეთე გაუწია მეფეს ერთგულმა მონამ. დროთა ვითარებაში მეფემ, რომელსაც ბევრი მტერი ჰყავდა, დაკარგა სამეფოც და მამულიც, ამიტომ „თავის სამკვიდროზე ვეღარ დადგა და სხვას თემს ილტვოდა“. მაგრამ შემდეგ, „უამთა ვითარებით, მეფე იგი მუნვე, ადგილსა და მამულსა თეისსა, მოვიდა და გამეფდა. მას ერთგულის ნამსახურს აღარა პატივი მისცა და მისი მამულიც მიუღო, და ორგულს ბევრი შეჰპაატა“.

როგორც ვხედავთ, არაკის ამ ადგილების აზრი სუსტად არის შენიღბული და ავტორის ძირითადი მიზანი ადვილი ამოსაქიფავია. ავტორი არაკის ენით გარკვევით მიგვითითებს ვახტანგის მდგომარეობაზე და საბასთან მის ურთიერთობაზე. კერძოდ, ამ არაკში ნაგულისხმევი უნდა იყოს ვახტანგის შვიდწლიანი ტყვეობა ისპაჰანში, საბას ერთგულება მისადმი და ვახტანგის უმადურება.

ავტობიოგრაფიული ხასიათისაა არაკი „კატის გაზრდილი ლომი“. მისი შინაარსი ასეთია: ობლად დარჩენილი ლომის ლეკვი გაზარდა კატამ. ლეკვი წამოიზარდა და დამოუკიდებელი გახდა, მაგრამ, როდესაც საყვები შემოაკლდა, „თავისი გამზრდელი კატა მოინდომა შესაქმელად“. კატა კი უაღრესად წინდახედული აღმოჩნდა. ის მოელოდა ამას, ამიტომ ლეკვს ყველა თავისი ხელობა არ ასწავლა. კერძოდ, არ ასწავლა ხეზე ძრომა, რათა ამით თავი გადაერჩინა. ლომმა უსაყვედურა: „ჩემო ღედის უსაყვარლესო და ჩემო გამზრდელო და დამრჩენელო, ყოველი შენი ზნეობა რომ მასწავლე, ეგ ხეზე გასვლა რად აღარ მასწავლეო? — კატამან უპასუხა: — ეს ჩემთვის შევინახე, რა ასრე გამიჭირდებოდა, მომეხმარა“.

არაკის ეს ადგილიც მიგვითითებს ვახტანგისა და საბას ურთიერთობის გამწვავებაზე. აქ გატარებულია შემდეგი აზრი: მიუხედავად იმისა, რომ ბოროტმა ენებმა ვახტანგს საბაზე გული შეაცვლევინეს,

მინც ვერ შეძლეს, რომ საბა ვახტანგის რისხვის მსხვერპლი გაეხადათ.

ბოგორც ცნობილია, „ჩილილა და დამანა“ საბოლოო რედაქციისათვის ვახტანგმა საბას გაუგზავნა. საბამ ღირსეულად შეასრულა ვახტანგის დავალება. რამაც შეარიგა და კვლავ დაამეგობრა მოწაფე და მასწავლებელი.

საბასა და ვახტანგს შორის ურთიერთობის გამწვავებაზე უნდა იყოს ნითითება აგრეთვე არაკში „ბროწეულის წვენი“, სადაც ავტორი რუქას პირით ამბობს: „თურმე ჩემს მოწყალეს მეფესაც თქვენის გესლოვანის ენისაგან ჩემზე გული გარყენია და მით მეუბნებით მაგ რიგად. თვარა ვერ მეტყოდით“. ანალოგიური ფინალი აქვს არაკს „ქაჯთა შემპყრობელი“: „მის მსგავსად, თქვენ ხართ ყოვლის ავის მქმნელი და თქვენ აავებთ ჩემზე მეფის გულსა, თვარა ჩემი უზომოდ მოწყალე ბრძანდებოდა“.

საერთოდ, მთელ წიგნს წითელ ზოლად გასდევს ავტორის თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ ბოროტი მოხელენი ერთგულ და პატიოსან მოხელეებს აბეზღებენ მეფესთან და ცდილობენ მათ შორის მტრობა ჩამოაგდონ. რუქას დამოკიდებულება ლეონის მიმართ ამის ნათელი ილუსტრაციაა.

ყოველივე ეს ნაწარმოებში საბას სუბიექტური განცდებისა და თავკადასავლის მხატვრული ანარეკლია. საბასა და ვახტანგს შორის ურთიერთობა კი გამწვავდა ევროპიდან საბას დაბრუნების შემდეგ — 1716—1717 წ. ყოველ შემთხვევაში, ნაწარმოები ამაზე აღრე არ უნდა იყოს დამთავრებული.

მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ნაწარმოები უფრო გვიან არის დასრულებული. კერძოდ, იმ პერიოდში, როდესაც ვახტანგშიც და ქართულ წრეებშიც უკვე მომწიფებული იყო აზრი იმის შესახებ, რომ უმჯობესი იყო ვახტანგს მიეტოვებინა საქართველო, ვიდრე იქ დარჩენილიყო და დაღუპულიყო. ეს აზრი ადვილად ამოიკითხება არაკში „იხვი და მყვარი“. აქ იხვი გადაურჩა სიკვდილს იმიტომ, რომ დროზე მიატოვა დაშშრალი გუბე. მყვარი კი დაიღუპა, რადგან „თავისი სამკვიდრო“ არ მიატოვა. არაკი მთავრდება იხვის შეგონებით: „ძმობილო, მაგისთანას სამკვიდროს სიყვარულს ჩემეულად სიარული სჯობებიაო“.

ამგვარად, აშკარად მოჩანს რა არაკში საბას პირადი ცხოვრების კვალი. ხოლო ამ კვალს მიყვავართ სპარსეთიდან და ევროპიდან საბას დაბრუნებამდე — კიდევ მეტიც: საბასა და ვახტანგს შორის ურთიერთობის გამწვავებამდე, ამიტომ შეიძლება დავასკვნათ, რომ ნაწარმოები ამ ფაქტების შემდეგ არის დაწერილი, ყოველ შემთხვევაში — დამთავრებული მაინც. მაშასადამე, თხზულება 1717 წელზე ადრე არაა დასრულებული.

ამ მოსაზრებას ერთგვარად უპირისპირდება ხელნაწერების მინაწერი, რომ საბამ ნაწარმოები შექმნა „ყამსა სიკაბუჯისასა“. ჩვენი აზრით, საბა (თუ ვადაწერი) ამ ფაქტს გარკვეული მოსაზრებით უწყამს ხაზს. კერძოდ, საბა ცდილობს თავი დაიცვას ეკლესიის იმ შესუერთთა რისხვისაგან, რომლებიც არ აპატიებდნენ მას ასეთ სატირას ეკლესიის მსახურთა წინააღმდეგ. როგორც აღვნიშნეთ, საბამ თავის თხზულებაში გაბედულად გამოავლინა და დაგმო სამღვდლოების ანგარებიანი და ამორალური ბუნება. ავტორმა მოურიდებლად აშხილა სასულიერო წრეების მხრივ დაბალი ფენების უსამართლო ძარცვა-გლეჯა და მოტყუება, რომ მათ ყოველი საეკლესიო რიტუალი საკუთარი შემოსავლის გადიდებისა და გამდიდრების წყაროდ აქციეს და ფეხით გასთელეს ყოველივე წმინდა, მაღალი, ადამიანური.

საბამ (თუ ვადაწერმა) — მინაწერით, რომ ნაწარმოები დაწერილია ახალგაზრდობაში, — თავისი ქმნილება ეკლესიის ცენზურას გააპარა; თუ შეიძლება ასე ითქვას. ამით საბამ თავი დაიცვა დევნიისაგან და, ამავე დროს, გარკვევით უთხრა საზოგადოებას, რისი თქმაც უნდოდა. ქაბუჯ საბას ეკლესია, ცხადია, ადვილად აპატიებდა იმას, რასაც ვერ აპატიებდა უკვე ბერად შემდგარსა და მოხუცს. „ჭაბუჯის“ ნილაბქვეშ ამოფარებამ საბას საშუალება მისცა თავისუფლად ემხილა არა მხოლოდ ეკლესიის მსახურნი, არამედ გადაეშალა თავისი გულისტკივილიც ვახტანგის უმადურობის გამო და ის როლი, რაც შეასრულეს ამ მხრივ მისმა მოშურნეებმა და მტრებმა.

ამრიგად, ზემომოყვანილი მასალებიდან ორი დასკვნა გამომდინარეობს: 1. ნაწარმოები დაწერილია, ყოველ შემთხვევაში — დამთავრებული, 1716 წლის შემდეგ. 2. „სიბრძნე სიცრუისა“ უხვად შეიცავს მასალებს საბას ბიოგრაფიიდან.

ცხადია, არ იქნებოდა სწორი, რომ საბას ნაწარმოების მიზანი მხოლოდ ავტორის პირადი ცხოვრების ფაქტების გადმოცემით შემოგვესაზღვრა. საბა დიდი გაქანებისა და ფართო პორიზონტის ადამიანი იყო. მისი გონებრივი ხედვის სფერო მოიცავდა ადამიანურ ურთიერთობათა უამრავ მხარეს. მას ჰქონდა სინამდვილისა და ადამიანის ფსიქიკის ჩვეულებრივ, რიგითი ადამიანის თვალისათვის მიუწვდომელ სიღრმეებში ჩახედვის იშვიათი უნარი.

საბას მიერ დასმული პრობლემები და მათი გადაჭრა ზოგადკაცობრიული მნიშვნელობის განზოგადებებამდე აღიოდა. ეს არ გამორიცხავს: იმ გარემოებას, რომ საბას მოქმედებისა და შემოქმედების ყოველ ნაბიჯს თავისი კლასის ინტერესების დადიც აჩნდა. საბა უაღრესად ნათლად ჰკვრეტდა და აანალიზებდა არა მხოლოდ პირად ცხოვრებას, არამედ იმდროინდელი საქართველოს სავეალალო მდგომარეობას. იგი იყო დიდი პატრიოტი, რომელსაც გული შესტკიოდა ხალხის ძნელებ-

დობაზე და მთელი თავისი არსებით ემსახურებოდა ხალხის ინტერესებს.

§ 6. სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონის“ ფილოსოფიური შარამების საკითხისათვის¹

სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“ უხვად შეიცავს ტერმინებს მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან, მათ შორის — ფილოსოფიიდან და ფსიქოლოგიიდან. ამიტომაც იგი იპყრობდა და იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას.

საბას ლექსიკონი დაახლოებით 30 წელიწადი უწერია — 1685 წლის 10 აგვისტოდან 1716 წლის 20 იანვრამდე. ამის შესახებ ცნობებს გვაწვდის თვით საბა².

ლექსიკონი სამჯერ გამოქვეყნდა: პირველად — 1884 წელს რაფიელ ერისთავის რედაქტორობით, მეორედ — 1928 წელს პროფესორების ი. ყიფშიძისა და ა. შანიძის რედაქციით, მესამედ — 1949 წელს ს. იორდანიშვილის რედაქციით.

ლექსიკონი საბას ვახტანგ VI-ის ბიძის მეფე გიორგის დავალებით შეუსრულებია. იმის შესახებ, თუ რატომ დაწერა ეს წიგნი, საბა ამბობს: „... ქართულთა ენათა ლექსიკონი აღარა იპოებოდა. რამეთუ ჟამთა ვითარებითა უჩინო ქმნილიყო, რომელსა მეხუთე ვახტანგ მეფემან ქართულად სიტყვის-კონა უწოდა. ვინათგან პატიოსანი ესე წიგნი დაჰკარგოდათ, ენა ქართული თვისთა ნებაზედ გაერყუნათ, ვახტანგ მეფის ბიძამ გიორგი მეფემ მიბრძანა ამისი ხელ-ყოფა“³.

ს. ორბელიანის ლექსიკონი დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ქართველთა შორის. მაგალითად, გიორგი მეფე ამ წიგნის შესახებ ამბობდა: „დიახ, კარგი წიგნია და კარგადაც გავეწყე“. ხოლო დიმიტრი ორბელიანის აზრით, „თუ ვისმე გწადის ეს წიგნი, ეგრე გმატს. ვითა რუსთველსა“⁴. მ. ჭანაშვილს თავის წიგნში „Описание рукопи-

¹ ამის შეს. იხ. თ. კუკავა, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ფილოსოფიური წარბეჭდი, „ლიტერატურული გაზეთი“, 1958, № 4.

² სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, პროფ. ი. ყიფშიძისა და პროფ. ა. შანიძის რედაქციით, 1928, გვ. 477—478.

³ იქვე, გვ. 10.

⁴ სულხან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა. 1940. ს. იორდანიშვილის წინასიტყვაობა, გვ. XXIX.

სეი церковного музея Духовенство Грузинской Епархии“ — А—873 ხელნაწერიდან მოტანილი აქვს საბას ლექსიკონის პოპულარობის დამადასტურებელი ლექსი. ამასვე მოწმობს 1888 წლის „ივერიის“ 57-ე ნომერში გრ. გველესიანის მიერ გამოქვეყნებული ლექსი, რომელიც თელავის სემინარიის სტუდენტს ნიკ. ონიკოვს დაეწერა.

პროფესორი ა. შანიძე წერს: „სულხან-საბა ორბელიანის მრავალმხრივი და მეტად ნაყოფიერი მოღვაწეობიდან ყველაზე უფრო შესანიშნავია მის მიერ შედგენილი ქართული ლექსიკონი, რომელიც არა თუ მისი დროისათვის, მეჩვიდმეტე საუკუნის მიწურულისა და მეთვრამეტის დასაწყისისათვის, არამედ ჩვენი დროისათვისაც, მეოცე საუკუნისათვის, დიდი ღირსებისა და უაღრესი მნიშვნელობისა არის, როგორც მეცნიერული თვალსაზრისით, ისე პრაქტიკული მიზნებისათვისაც“¹.

სულხან-საბა უაღრესად განსწავლული და ფართოდ ერუდირებული პიროვნება იყო. მას უცხო ენებიც უნდა სცოდნოდა. მართალია, ლექსიკონის „ანდერძნამაგში“ საბა ამბობს, რომ „მე ქართულის ენისაგან კიდე სხვა ენა არა ვიცოდი“, მაგრამ, როგორც პროფესორი ა. შანიძე შენიშნავს, უეჭველია „სულხანი ამას ამბობს თავმდაბლობითა და მორიდებით, თორემ ქართულის გარდა მან სხვა ენებიც იცოდა და ზოგი მათგანი (მაგ. სპარსული) კარგადაც იცოდა“².

საბას ლექსიკონის წყაროების შესახებ არსებობს საინტერესო გამოკვლევები³. ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ისტორიკოსებისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პროფ. ა. ფრანგიშვილის გამოკვლევა: „სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემულ ფსიქოლოგიური ცნებათა განსაზ-

¹ სულხან-საბა ორბელიანი. სიტყვის კონა, 1949, პროფ. ა. შანიძის წინასიტყვაობა, გვ. 1.

² იქვე, გვ. IV. „ანდერძნამაგ“ გვ. 02.

³ ილ. აბულაძე. სულხან-საბა ორბელიანის სომხური წყაროები, უნივერსიტეტის შრომები, 111, 1936.

ალ. ლლონტი, მცირე შენიშვნები, გორის სახ. პედ. ინსტიტუტის შრომები, 11, 1947.

ა. ფრანგიშვილი. სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, ეურ. ფსიქოლოგია, № 4, 1947.

ელ. მეტრეველი, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის უძველესი ავტორად, აკად. ს. ჭანაშვიას სახ. საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX, გვ. 27—34.

ღერის მიხედვით“¹. პროფ. ა. ფრანგიშვილის აზრით, „ქართული ლექსიკონი“ არ შეიძლება მივიჩნიოთ უბრალო განმარტებითს ლექსიკონად იმიტომ, რომ „ქართულ ლექსიკონში“ სულხან-საბა ორბელიანი არა მხოლოდ ენობრივი ცნებებს იმ მნიშვნელობებს განმარტავს, რომლებიც მათ ენაში, ჩვეულებრივ სიტყვათ-ხმარებაში აქვთ, არამედ ამასთან ერთად მოცემული აქვს აგრეთვე ცოდნის ზოგიერთი დარგიდან მეცნიერული განსაზღვრებებიც... ფაქტია, რომ „ქართული ლექსიკონი“ გარკვეულ ნაწილში ერთგვარად „ენციკლოპედიის“ ხასიათის მატარებელია“. პროფ. ა. ფრანგიშვილის დაკვირვებით, ეს განსაზღვრები „სხვადასხვა წყაროებიდან შემთხვევით ამოკრეფილი და შექანიკურად მოგროვებული განსაზღვრებები კი არ არიან. არამედ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ ავტორის ჩამოყალიბებულ კონცეფციას წარმოადგენენ და მისი მიხედვით არიან საგანგებოდ შერჩეული“; ამ ამოკრებისას, მკვლევარის აზრით, სულხან-საბას ზღუდავდა „განზრახვა... მიეწოდებია შეითხველისათვის, „საადვილოდ“ აღწერილი“ და თანაც „უცილობელი“ „ცოდნა“. ამასთან ერთად ა. ფრანგიშვილი იკვლევს მნიშვნელოვან ფსიქოლოგიურ ტერმინთა წყაროებს.

ამრიგად, მკვლევართა მიერ უდავოდ არის მიჩნეული ის ფაქტი, რომ საბა მეცნიერული ტერმინების განმარტებისას იყენებს სხვადასხვა წყაროს. ამათგან შესწავლილია „ლექსიკონის“ ფსიქოლოგიურა, ლიტერატურული და სხვა ხასიათის წყაროები. ფილოსოფიური, ისევე როგორც სხვა ხასიათის, წყაროების შესახებ ზოგიერთ ცნობას თვით საბა გვაწვდის „ანდერძნამაგში“:

„რომელიცა წერილთა შინა ენახე. გამოვიღე. სამლო წერილთა და ლუთის მეტყველებათა შინა, რომელიმე ღრმათა ფილასათფოსთა წიგნებთაგან და ლუთის-მეტყუელებათა კავშირთა პროკლეს პლატონურთა დიადოხოსთა. არისტოტელისა და პორფირის კატილორიათაგან გამოვიღე, ნემესიოს და იოანე დამასკელის პლატონურის სიტყვის საქცევები აღვწრე“².

ამრიგად, საბა ასახელებს პროკლე დიადოხოსის, არისტოტელეს, პორფირეს, ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის ნაშრომებს. როგორც წყაროებს. ეს ცნობა უთუოდ ეხმარება მკვლევარს ფილოსოფიურ ტერმინთა წყაროების ამოცნობაში. ტერმინების დიდი ნაწილი კი არ შეიცავს წყაროთა დასახელებას.

იმავე „ანდერძნამაგში“ საბა იმასაც გვაუწყებს, თუ ზემოხსენე-

¹ ა. ფრანგიშვილი, სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემულ ფსიქოლოგიურ ცნებათა განსაზღვრებების მიხედვით. ეურნ. „ფსიქოლოგია“, IV, 1947, გვ. 263.

² ქართული ლექსიკონი, 1928, გვ. 01—02.

ბელ ავტორთა რომელი წყაროებით უსარგებლია:

„მე ქართულისა ენისაგან კიდე სხუა ენა არ ვიცოდი, და ამა ენათა რომელნიცა სწორედ თქუეს, გინა რომელმან დამაჩერა, იგი დავეწერე. რომელნი არა ემოწმენ, არცა მე დავეწერე“.

აქედან ცხადი ხდება, რომ საბას მხოლოდ ქართული წყაროებით უსარგებლია. რაკი საბა არაქართველ ავტორებსაც ასახელებს, ამიტომ, საფიქრებელია. მან ამ ავტორთა თხზულებების ქართული თარგმანებით ისარგებლა და მათგან ის შეარჩია, რაც სარწმუნოდ და დამაჩერებლად უფრო სწორად. ავტორიტეტულად და დადგენილად მიიჩნია.

ამრიგად, სულხან-საბა ორბელიანის ფილსოფიური და ფსიქოლოგიური ტერმინების განსაზღვრებები, უპირველესად ყოვლისა, თვით საბას მიერ დასახელებულ ავტორთა თხზულებებშია საძიებელი. მართლაც, (საბას განსაკუთრებით ფართოდ აქვს გამოყენებული იოანე დამასკელის თხზულებები — „კატილორია“, რომელსაც საბა „კათილორიას“ უწოდებს¹, და „გარდამოცემა“, აგრეთვე, პროკლე დიადოხოზის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ პეტრიწისეული „განმარტებაი“. შედარებით ნაკლებ აქვს გამოყენებული სულხან-საბა ორბელიანს ამავე თხზულებს თვით პეტრიწისეული თარგმანი და ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“.

აღნიშნული წყაროებით საბა სხვადასხვაგვარად სარგებლობს: ა. საბა წყაროებიდან სიტყვასიტყვით იღებს ამა თუ იმ ცნების განსაზღვრებას; ბ. იღებს ძირითად, საკვანძო ადგილებს, უმთავრესად. განსაზღვრებებს და ტოვებს საილუსტრაციო მასალას; გ. ტერმინს ასახელებს, მაგრამ განსაზღვრებას არ იძლევა, ოღონდ უთითებს იმ წყაროზე, საიდანაც უნდა ისარგებლოს მკითხველმა.)

სიტყვასიტყვით არის მოყვანილი ი. დამასკელის „კატილორიიდან“ შემდეგი ცნებების განსაზღვრებები: „შემთხვევითი“ (იხ. ხელნაწ. S—1463, თ. 4, გვ. 43, ან ხელნაწ. S—145, გვ. 20—21), „ნათესავი“ (ხელნაწ. S—1463, თ. 2, გვ. 41—21 ან ხელნაწ. S—145 გვ. 10—19). „განუკუეთელი“ (S—1463, თ. 28, გვ. 47 ან S—145, გვ. 55—56). „მრავალსახელი“ (S—1463, თ. 16, გვ. 45 ან S—145, გვ. 41—42), „სადაი“ (S—1463, თ. 38, გვ. 51 ან S—145, გვ. 81).

¹ ი. დამასკელის ამ თხზულების აღნიშნულ სახელწოდებას იცნობს. აგრეთვე, S—145 ხელნაწარი. ასევე უწოდებს ამ თხზულებას ანტონ კათოლიკოსი თავის „კატილორია სიმეტნე“-ში (იხ. ხელნაწ. H—2067, ან H—2142 § 94). ანტონს დასახელებული აქვს ეფრემისეული თარგმანი ამ თხზულებისა. მაშასადამე, ი. დამასკელის აღნიშნული თხზულება აღრიდანვე ამ სახელწოდებით ყოფილა ცნობილი.

მაგალითისათვის მოგვყავს „სადაის“ განსაზღვრება:

ს ა ბ ა ს ლ ე ქ ს ი კ ო ნ შ ი

ი. დ ა მ ა ს კ ე ლ ი ს

„კ ა ტ ი ლ ო რ ი ა შ ი“

სადა ადგილსა ცხადჰყოფს, რამეთუ კითხულნი თუ „სადა არს იგი ვინმე“, ვიტყვით, ვითარმედ „სახლსა შინა, ქალაქსა შინა“. ხოლო ესე ადგილსა დანიშნავს და სახენი სადაობისა შესემენანი არიან განყოფილებისა ადგილისა: ზემო, ქუემო, მარჯულ, მარცხულ, წინათ, უკანათ“.

„სადა ადგილსა ცხადჰყოფს, რაკითხულნი თუ სადა არს იგი ვინმე, ვიტყვით, ვ-დ სახლსა შ-ა, ქალაქსა შ-ა ხ ესენი ადგილსა დაპნიშუნენ: და სახენი უკუე სადაობითისა შესემენისანი არიან განყოფილებითისაებრ ადგილთისა ზემო, ქუემო, მარჯულ-მარცხულ, წინათ, უკანათ“.

ბ. სულხან-საბა ხშირად მიმართავს ამოკრების ხერხს, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მდგომარეობს იმაში, რომ საბა ძირითად, საკვანძო ნაწილს, სახელდობრ, განსაზღვრებებს ამოიღებს, ხოლო ილუსტრაციებს გამოტოვებს. მაგალითისათვის მოგვაქვს „მყოფის“ განსაზღვრება.

ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ს

ლ ე ქ ს ი კ ო ნ შ ი

ი. დ ა მ ა ს კ ე ლ ი ს

„კ ა ტ ი ლ ო რ ი ა შ ი“

მყოფი (3,14 გამოს) ზოგადი სახელი არს ყოელთა მყოფთა. ხოლო ეს მყოფი განიყოფების არსებისა მიმართ და შემთხვევითისა: არსება უკუე არს საქმე თავით თვისით მყოფი და არა მოქენე სხვისა შემტკიცებისა მიმართ (ესე იგი არს თავსა შორის თვისსა მყოფი).

მყოფი ზოგადი სახელი არს ყოელთა მყოფთა. ესე უკუე მყოფი ვნიკუეთების არსებისა მ-რთ და შემთხვევითისა. არსება უკუე არს საქმე თავით თვისით მყოფი არა მოქენე სხვისაი შემტკიცებისა მ-რთ; ესე იგი არს თავსა შ-ს თვისსა მყოფი და არა სხვისა შ-ს მქონებელი ყოფისა¹.

როგორც ვხედავთ, „კატილორის“ უკანასკნელი ფრაზა არ შეუტანა საბაჰ. ამის შემდეგ ტექსტები ისევ ემთხვევიან ერთმანეთს.

ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ს

ლ ე ქ ს ი კ ო ნ შ ი

ი. დ ა მ ა ს კ ე ლ ი ს

„კ ა ტ ი ლ ო რ ი ა შ ი“

ხოლო შემთხვევითი არს არსებისა შინა ხილული, ვერ შემძლებელი თავსა შორის თვისსა ყო-

ხოლო შემთხვევითი არს არსებისა შინა ხილული, ვერ შემძლებელი თავსა შ-ა თვისსა ყოფი-

¹ იხ. ხელნაწ. S—1463, თ. 38, გვ. 31, ან ხელნაწ. S 145, გვ. 81. თ. „სადაისათვის“.

² ხელნაწ. S 1463, თ. 1, გვ. 41 r, ან S 145, გვ. 9—10.

ფისა, არამედ სხვისა შორის მქონებელი ყოფისაი.

ორივე ესე მყოფი არს; ააცა მყოფია, მაგრამ უგვარო“.

სა, არამედ სხვისა შორის მქონებელი ყოფისა“¹.

უქანასკნელი ფრაზა საბას ლექსიკონისა არაა დამასკელის ტექსტში, ის საბას მიერ არის შეტანილი არა შინაარსის შეცვლის, არამედ ტექსტის შკითხველამდე ადვილად დაყვანის მიზნით.

ი. დამასკელის „კატელორიის“ მომდევნო ტექსტი წინამორბედი მსჯელობის ილუსტრაციებს იძლევა:

„რამეთუ არსება ვ-ემე ქუემდებარე არს ვ-ა ნივთი საქმეთა, ხოლო შემთხვევითი არს არსებასა შინა ხილული, ვითარ იგი სხეული და ფერი. რამეთუ არა არს სხეული ფერსა შინა, არამედ ფერი სხეულსა შინა. არს უკუე სხეული ვ-ემე არსებაი, ხოლო ფერი შემთხვევითი. ეგრეთვე სულიცა და ცნობაი. რამეთუ არა არს სული ცნობასა შინა, არამედ ცნობა სულსა შინა², და ა. შ.

საბამ გამოტოვა ამის მომდევნო ტექსტიც სულის შესახებ. ყოველივე ეს შეიძლება გამომდგარიყო საბას მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად, მაგრამ საქმე ისაა, რომ თვით სულის განსაზღვრება საბას სხვაგან რელიგიური დოგმატიკის მიხედვით აქვს მოცემულა. ესეც რომ არ იყოს, საბას მითითება იოანე დამასკელის თხზულებაზე მოწმობს, რომ საბა ეთანხმება დამასკელს, როგორც გადმოღებულ, ისე გადმოუღებელ ტექსტში.

ანალოგიური შემთხვევები ბევრია (იხ. „თანამონათესავე“, „როდუნობა“, „სხეული“, „უპირველესი“, „ხატოვნება“ და სხვ.) ე. ი. შემთხვევები, როცა საბა ილუსტრაციების გამოტოვებისას ტოვებს თეოლოგიური ხასიათის ადგილებს, მაგრამ გამოტოვებული მასალის საფუძველზე მისი მსოფლმხედველობის შესახებ მსჯელობის შესაძლებლობას აღკვეთს ხოლმე მითითებით იოანე დამასკელის „კატელორიასზე“, როგორც პირველწყაროზე.

გარდა ამისა, ზოგი ცნება მას თეოლოგიურ ყაიდაზე აქვს განსაზღვრებული (მაგალითად, სულის, ანდა ოთხი ელემენტის: ჰაერის, წყლის, ცეცხლის, მიწის და სხვ.), ზოგან კი ერთ განსაზღვრებაში გამოტოვებულ თეოლოგიურ ადგილებს იყენებს სხვა ცნების განსასაზღვრავად. კერძოდ, „ხატოვნების“ განსაზღვრების ნაწილი მან „ბუნების“ განსაზღვრებისათვის გამოიყენა.

ი. დამასკელის „კატელორიიდან“ არის ამოკრებილი, აგრეთვე, შემ-

¹ იქვე.

² სელნაწ. S—1463, თ. 1. გვ. 41r. ანლა: ხელნაწ. S—145, გვ. 9—10.

დგომ ცნებათა განსაზღვრებები: „თანამონათესავე“ (ხელნაწ. S—1463, თ. 20, გვ. 46r—46v, ან S—145, გვ. 45—46), „თანამოსახელე“ (S—1463, თ. 7, 15, 32, გვ. 44 v, 45v, 48r ან S—145, გვ. 36, 41 და 61—62), „რაოდენობა“ (S—1463, თ. 33, გვ. 48v ან S—145, გვ. 63—68), „სახელნართაული“ (S—1463, თ. 18, გვ. 46r ან S—145, გვ. 43), „მყოფი“ (S—1463, თ. 1, გვ. 41r ან S—145, გვ. 9—10), „სახელმოდგამი“ (S—1463, თ. 14, გვ. 45v, ან S—145, გვ. 40), „ხატოვნება“ (S—1463, თ. 25, გვ. 47r, ან S—145, გვ. 51), „განწულება“ (S—1463, თ. 11, გვ. 44v, S—145, გვ. 32—33), „უპირველესი“ (S—1463, თ. 43, გვ. 52r, ან S—145, გვ. 87—88), „რაისამიმართი“ (S—1463, თ. 37, გვ. 49r ან S—145, გვ. 68—72), „პირი“ (S—1463, თ. 27, გვ. 47v, ან S—145, გვ. 54—55) და „ვითარება“ (S—1463, თ. 35, გვ. 49v—50r ან S—145, გვ. 72—78).

„საზღურის“ პირველი ნაწილი საბას ამოღებული აქვს დამასკელის „კატილორიის“ მე-13 თავიდან (S—1463, გვ. 45r, ანდა S—145, გვ. 36—37), მეორე ნაწილი კი 48-ე თავიდან (S—1463, გვ. 53, ანდა: S—145, გვ. 95—96), „თანამოსახელეს“ განსაზღვრების დასაწყისი აღებულია „კატილორიის“ მე-7 თავიდან (S—1463, გვ. 43v, ანდა: S—145, გვ. 26—27), მეორე ნაწილი კი 32-ე თავიდან (S—1463, გვ. 48r, S—145, გვ. 61—62). „ბუნების“ დასაწყისი ამოღებულია „კატილორიის“ 24-ე თავიდან (S—1463, გვ. 47r, ანდა: S—145, გვ. 50). ბოლო—25-ე თავიდან (S—1463, გვ. 47, ანდა: S—145, გვ. 51), „არსების“ განსაზღვრების დასაწყისი აღებულია „კატილორიის“ პირველი თავიდან (S—1463, გვ. 41r, ანდა: S—145, გვ. 9—10), მეორე ნაწილი, რომელიც იწყება სიტყვებით — „გარეშეთა ფილოსოფოსთა“, —მე-10 თავიდან (S—1463, გვ. 44r, ან S—145, გვ. 30).

„სხეულის“ განსაზღვრება „კატილორიის“ 33-ე თავიდან არის ამოკრებილი, ე. ი. იმავე თავიდან, საიდანაც „რაოდენობის“ განსაზღვრება აიღო საბამ. მაგრამ ამ თავში მან გამოტოვა ადგილები, რომლებიც „სხეულს“ ეხებოდა და სხეულის განსაზღვრებისათვის გამოიყენა.

„გუამი“ შეკუმშულად გადმოსცემს ი. დამასკელის „კატილორიის“ მე-9 და 29-ე თავებს (S—1463, გვ. 44r, 47r—v, ანდა: S—145, გვ. 29—30 და 58), „უკუთქმა“—41-ე და 47-ე თავებს (S—1463, გვ. 51v, 53r, ანდა: S—145, გვ. 82—85 და 94—95), „ოდესი“—39-ე თავს (S—1463, გვ. 51r, ანდა: S—145, გვ. 81), „ქონება“ — მე-40 თავს (S—1463, გვ. 51r, ანდა: S—145, გვ. 82).

ოთხი ელემენტის — ჰაერის, წყალის, ცეცხლისა და მიწის განსაზღვრავად საბას დამასკელის „გარდამოცემა“ გამოუყენებია. სახელდობრ, „ჰაერი“ აღებულია 21-ე თავიდან (S—1463, გვ. 67r), „წყალი“ 22-ე თავიდან (S—1463, გვ. 67r), „ცეცხლი“ მე-20 თავიდან (S—

—1463, გვ. 64—65r), „ქუეყანა“ 23-ე თავიდან (S—1463, გვ. 67v—69r).

აღნიშნული ოთხი ელემენტის საერთო განსაზღვრება კი (რაც საბაზას გაერთიანებული აქვს „სტუქოს“ ქვეშ) აღებულია ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან: „ბუნებისათვის კაცისა“ (S—1358, თ. 4, გვ. 259), თუმცა ნემესიოსის ტექსტი საბასთან უაღრესად შეკუმშულია. უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ საბა ამ უკანასკნელი ცნებების განსაზღვრებათა პირველწყაროდ ასახელებს არა ი. დამასკელის „გარდამოცემას“, არამედ სხვადასხვა საეკლესიო წიგნს: „დაბადებას“, „ფსალმუნს“ და ა. შ.

აღსანიშნავია ისიც, რომ „ქუეყანის“ განსაზღვრებაში ზოგად ცნობებს მოსდევს კონკრეტული მასალა დედამიწის სიგრძე-სიგანისა და სიღრმის შესახებ, რაც დამასკელს არა აქვს. დამასკელს ამინაცვლად „დაბადების“ შესატყვისი ადგილის შინაარსის დალაგება აქვს, რასაც არ ვხვდებით საბასთან, მაგრამ საბასა და დამასკელის თვალსაზრისი ერთმანეთს ხვდება დებულებაში იმის შესახებ, რომ „ქუეყანა არის პირუელსა დღეა მოყუანებული ღუთისაგან“.

არის შემთხვევები, როდესაც საბა სრულიად არ იძლევა განსაზღვრებას, არამედ მხოლოდ მიუთითებს ი. დამასკელის „კატილორიაზე“, როგორც პირველწყაროზე, საიდანაც მკითხველმა შეიძლება ამ ცნების განსაზღვრება ამოიკითხოს. ასეა მოცემული საბას ლექსიკონში „რაიარსობა“, „შესმენა“, „შეხდომა“, „მყისთანადი“, „მოძრაობა“.

რაც შეეხება ფსიქოლოგიურ ცნებებს, საბა აქ უმეტესად დამასკელის „გარდამოცემას“ იყენებს. აქედან არის ამოკრებილი შემდეგი ცნებების განსაზღვრებები: „სიტყუა“ (S—1463, გვ. 72r), „გრძნობა“ (S—1463, გვ. 71v), „გულისწყრომა“ (S—1463, გვ. 71r), „საგრძნობელი“ (S—1463, გვ. 71v—72r), „მწუხარება“ (S—1463, გვ. 71v). „ნებისითი და უნებლიე“ (S—1463, გვ. 74r), „შიშის“ განსაზღვრების დასაწყისი აღებულია „გარდამოცემიდან“ (S—1463, გვ. 71v), დასასრული კი — ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან „ბუნებისათვის კაცისა“, რაზეც თვით საბას აქვს მითითება. ასევე, „წინააღრჩევის“ პირველწყაროდ საბას მითითებული აქვს ი. დამასკელის „კატილორია“ და ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“.

გარდა ამ თხზულებებიდან, საბა კარგად იცნობს და იყენებს პროკლე დიადოხოზის „პლატონურისა ფილოზოფიისა კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“ პეტრიწისეულ თარგმანსა და „განმარტებთის“. აქაც საბას განსაზღვრებები თითქმის სრულიად უცვლელად გადააქვს თავის ლექსიკონში, რადგან, ეტყობა, ისინი მას დაღვენილად და უდავოდ მიაჩნია.

პეტრიწის „განმარტებიდან“ აიღო საბამ განსაზღვრებები შემდეგი

ცნებებისა: „პროვლიმა“, „კატასკევი“, „პროტასია“, „სვიმპერაზ-მა“. აგრეთვე „ანანიკი“, „ალოლილქია“, „კატეტიანი“, „კატეტიპარქ-სონ“, „კათამეთექსინ“, „ეკმაგიო“, „ევეგე“, „სვილოლოგიზმი“, „დრას-ტიო“, „პრომითია“, „პერიტო“ და „არტიო“, „ანალოლო“, „და-ბუნებება“, „ხრონო“, „კერო“, „ორანო“, „სტომი და წენტილი“, „სტე-რი“, „ვიპოვათრა“, „ელიატექსენი“, „ანალკესტატი“, „მეტავატიკო-სად“, „ამელიოპოპობა“, „ნოიტო“, „ონკოს“, „პტერორუსა“, „ფსი-ლი“, „ელვისიოსი“, „ასფოდელოსი“. ცნება „აობა“ ანუ „აა-ს“ გან-საზღვრების დასაწყისი საბამ იოანე დამასკელის „კატილორიიდან“ აი-ლო, მეორე ნახევარი კი—იოანე პეტრიწის „განმარტებიდან“. „დაუზღ-რომელის“ განსაზღვრებისათვის საბას პეტრიწის თარგმანი გამოუ-ყენებია.

ზემომოტანილი ფაქტების საფუძველზე შეგვიძლია გავაკეთოთ შემ-დეგი დასკვნა:

სულხან-საბა ორბელიანი თავის ლექსიკონში ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ხასიათის ცნებების განსაზღვრებისას ძირითადად იყენებს ქართულ წყაროებს, უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, თარგმა-ნებს ქართულ ენაზე და მათს კომენტარებს. კერძოდ, ი. დამასკელის „კატილორიას“, „გარდაპოცემას“, პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ლეთისმეტყველებითნის“ პეტრიწისეულ თარგმანსა და „განმარტე-ბაის“ და ნემესიოს ემესელის თხზულებას — „ბუნებისათვის კაცისა“.

სულხან-საბა ორბელიანი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უკრიტიკოდ უღვება აღნიშნულ წყაროებს, რაც შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ამ წყაროებმა „დააჯერეს“, დაარწმუნეს საბა.

რაკი საბა რასაც იღებს, იღებს ზუსტად, ხოლო, რასაც ტოვებს. იმაშიც ეთანხმება ავტორს სათანადო თხზულებაზე მიიხივებით, ამი-ტომ, სავარაუდოა, რომ საბა იმ ავტორთა მსოფლმხედველობრივ პო-ზიციებზე დგას, რომელთა თხზულებებითაც სარგებლობს.

აქედან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ფილოსოფიური და ფსიქო-ლოგიური ცნებების დალაგებისას საბას მიზანს არ შეადგენდა საკუთა-რი შეხედულებების გადმოცემა ამ საკითხზე, არამედ მკითხველისათ-ვის ცოდნის მიცემა იმ წყაროებზე დაყრდნობით, რომლებიც მას სარწმუნოდ და ავტორიტეტულად მიაჩნდა.

ყოველივე ეს, ცხადია, არ გამორიცხავს, რომ საბა უაღრესად ერუ-დირებული, განსაკუთრებით ფილოსოფიურად ფართოდ განათლებუ-ლი პიროვნებაა, რომელსაც ამა თუ იმ ფილოსოფიური საკითხის მი-მართ წინასწარ ჩამოყალიბებული კონცეფცია აქვს და ამის მიხედვით არჩევს შესატყვის ტერმინებს.

ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ცნებების იმ სახით განსაზ-ღვრებაც კი, როგორც ეს ლექსიკონშია მოცემული, საბასდროინ-

დელი საქართველოს პირობებში პროგრესულ მოვლენად და წინ წადგმულ ნაბიჯად წარმოგვიდგება.

აღნიშნული წყაროების მიკვლევა, მათი ღრმა გაგება და მოხერხებული გამოყენება მიუთითებს საბას დიდს ერუდიციაზე, მეცნიერულ ალღოსა და კეთილსინდისიერებაზე. თუ გავითვალისწინებთ საბას თანამედროვე საქართველოს „ძნელბედობას“ და თვით საბას ცხოვრების მძიმე პირობებს, აგრეთვე, იმასაც, რომ ანალოგიური ხასიათის ლექსიკონები საბას დროისათვის მსოფლიოში თითებზე ჩამოსათვლელი იყო, — რომ ფრანგი განმანათლებლების ენციკლოპედიას საბას ლექსიკონმა ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნით დაასწრო, ხოლო მრავალ სხვა ენებზე ანალოგიური ლექსიკონები ბევრად გვიან შეიქმნა, — მაშინ ნათელი გახდება ამ ლექსიკონის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა.

მართალია, საბამ თავის ლექსიკონში თავი შეიკავა თანამედროვეობისადმი კრიტიკული დამოკიდებულების გამოვლენისაგან, მაგრამ ის, რაც მან არ გააკეთა აქ, გააკეთა თავის სხვა თხზულებებში. მან ამ მხრივაც ბევრად წინ გაუსწრო ეპოქას.

საბამ ღირსეულად შეასრულა თავისი ამოცანა — მისცა მკითხველს მეცნიერულად გამართული, ცოდნის თითქმის ყველა დარგის მომცველი წიგნი — ენციკლოპედია. ამიტომაც საბას თავის ლექსიკონზე თავისუფლად შეეძლო იგივე წაეწერა. რაც ნახევარი საუკუნის შემდეგ წააწერეს ფრანგმა განმანათლებლებმა თავის ენციკლოპედიას:

„ენციკლოპედიის მიზანია, თავი მოუყაროს დედამიწის პირზე გაფანტულ ცოდნას, გადმოსცეს ის ზოგად სისტემაში იმ ადამიანთათვის, რომლებთანაც ჩვენ ვცხოვრობთ და იმ ადამიანთათვისაც, რომლებიც ჩვენს შემდეგ მოვლენ, რათა შრომა გარდასრულ საუკუნეთა არ იყოს უსარგებლო მომავალ საუკუნეთათვის, რათა ჩვენი შთაშობავლობა, რომელიც უფრო განათლებული იქნება, უფრო სათნო და ბედნიერიც იყოს და რათა ჩვენ შეგვეძლოს მოვეკდეთ იმის შეგნებით, რომ კაცობრიობის წინაშე ჩვენი ვალი მოვიხადეთ“.

ანტონ ბაბრათიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

ვახტანგ VI-ისა და მისი თანამშრომლების რუსეთს წასვლის შემდეგ საქართველოში ფეხი მოიკიდეს ოსმალებმა, რომლებმაც ქართლს დიდი ხარკი დაადვეს. მათ მალე კახეთიც ხელთ იგდეს. ოსმალები შემდგომ სპარსელებმა შეცვალეს. ნადირ-შაჰმა საქართველოში ოსმალები დაამარცხა და თვითონ გაბატონდა, მოაოხრა საქართველოს მოსახლეობა და დიდი ნადავლითა და ტყვეებით გაბრუნდა უკან. მან გაილაშქრა ინდოეთის წინააღმდეგაც, სადაც ერეკლე ახლდა. ქართლ-კახეთის მომავალმა ჰეფემ ნადირ-შაჰთან ორი წელი დაჰყო და ეს ხანა კარგად გამოიყენა სამხედრო ტაქტიკის შესასწავლად. თეიმურაზი და ერეკლე ყაენისადმი ერთგულებას იჩენდნენ, რის გამო ყაენმა თეიმურაზს ქართლი მიუბოძა, ხოლო ერეკლეს — კახეთი. მაგრამ ყაენის კეთილგანწყობილება ბოლომდე არ გაჰყვათ თეიმურაზსა და ერეკლეს. როცა მათ უარი განაცხადეს ყაენისაგან შემოწერილი დიდო ხარკის გადახდაზე, ყაენმა ერეკლე მოითხოვა მძევლად. ერეკლეს ნაცვლად სპარსეთს გაემგზავრა თეიმურაზი, რომელმაც პატიმრობაში ორი წელი დაჰყო, შემდეგ ისარგებლა სპარსეთში დაწყებული არეულობით და სამშობლოში დაბრუნდა.

ნადირ-შაჰის სიკვდილის შემდეგ კი ირანის ძლიერება შესუსტდა. აღარც ოსმალებს ჰქონდა ის ძალა, რაც ოდესღაც ჰქონდა. ესეც იქცა იმის ერთ-ერთ მიზეზად, რომ თეიმურაზ-ერეკლეს მეფობის პერიოდში საქართველოში მნიშვნელოვანი ძვრები დაიწყო. ერეკლემ თავისი მეფობის განმავლობაში მრავალი სახელოვანი ბრძოლა გადაიხადა, რითაც დიდად შეუწყო ხელი ქვეყნის გაერთიანებისა და გაძლიერების საქმეს. ერეკლემვე განათავისუფლა აზერბაიჯანის ქვეყნები, აიღო ერევანი, სძლია ავღანელები, ლეკები და სხვ.

აზერბაიჯანისა და სპარსეთის საქმეებში აქტიურობის გამოჩენამ დიდი ავტორიტეტი შეუქმნა ერეკლეს. ევროპაში მას ამ დროს უდიდეს და უძლიერეს პიროვნებად თვლიდნენ. მის შესახებ წერდნენ არა მარტო გაზეთებში, არამედ წიგნებშიც. 1754 წელს პარიზში გამოვიდა წიგნი, რომელიც სპარსეთ-საქართველოს არეულობებს ეხებოდა და სადაც ერეკლე დიდი პატივისცემით იყო მოხსენებული. წიგნში აღ-

ნიშნული იყო, რომ ერეკლეს, „მიუხედავად მისი ახალგაზრდობისა, ასასიათებს არაჩვეულებრივი სიღარბისღე, ჭკუა და გამოცდილება. უშესანიშნავესი მხნეობა და მამაცობა, ღვთისმოშიშობა და კეთილმორწმუნეობა, სამართლიანობა და თავის ქვეშევრდომებისადმი განუსაზღვრელი ლიბერალური მოპყრობა“¹. ერეკლეს პოპულარობა იყო მიზეზი, რამაც ათქმევინა პრუსიის მეფეს ფრიდრიხ დიდს: „ევეროპაში მე ვარ პირველი, ხოლო აზიაში ერეკლეო“.

ერეკლე II-მ თავისი საშინაო პოლიტიკითაც დიდი წვლილი შეიტანა საქართველოს თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის საქმეში. მან ზედმიწევნით დაამარცხა ძლიერი და მრავალრიცხოვანი მოწინააღმდეგენი, რითაც ხელი შეუწყო განადგურებული ქვეყნის ფეხზე წამოდგომას. მან გააერთიანა ქართლ-კახეთი და, საერთოდ, იმ დროს ქვეყანა ისე გააძლიერა, რომ როგორც ოსმალეთი, ისე სპარსეთი ცდილობდნენ კავშირის დამყარებას საქართველოსთან, როგორც თანატოლ სახელმწიფოსთან.

გარეშე მტრების შემოსევისაგან ქვეყნის დასაცავად ერეკლემ შექმნა „მორიგე ჯარი“, რომელმაც ალაგმა თავდასხმების განუწყვეტელი საფრთხე. აღნიშნული „მორიგე ჯარით“ ქვეყნის დაცვის საქმეში ერეკლე II-მ უჩვეულო ეფექტს მიაღწია.

გარდა ამისა, ერეკლემ ხელი მიპყრო დანგრეული ქალაქებისა და სოფლების გაშენებას; აღადგინა 160-მდე გალავანი და კოშკი; ენერგიული ღონისძიებანი გაატარა სოციალური საკითხების გადაწყვეტისა და მოგვარების მიმართულებით; ყურადღება მიაქცია გლეხობის უმწყო მდგომარეობას და მიიღო ზომები მათი უფლებრივი მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად. ერეკლეს დროს ჩატარებული რეფორმებით გლეხობას დაუბრუნდა ის უფლებები, რაც დაკარგული ჰქონდა მემამულეებთან ბრძოლაში. ამ კანონებით გლეხობა მონის მდგომარეობიდან „ნახევრად თავისუფალი ადამიანის“ მდგომარეობას დაუბრუნდა. ერეკლე გადაჭრით მოუწოდებდა ფეოდალებს წესრიგისაკენ და არავითარ კომპრომისებს არ უშვებდა. ის აფრთხილებდა მათ: „რომელიც ამათი დებულება არ არის და არა სდებიათ, იმის გარდა თუ შეტი რამ მონინდომეთ, ჩვენგან მოსაკითხავი იქნება. ამათ სამართლიანობის საქმით მოქეცით, თორემ თუ კიდეც ამათ ჩვენთან გიჩივლესთ, იცოდეთ რომ გიწყენთ“².

ერეკლემ განსაკუთრებით ყმა-გლეხების აყრა-გაქცევის მოვლენას მიაქცია ყურადღება და ამის მიზეზი მებატონეების უდიერ მოპყრო-

¹ სარგის კაკაბაძე, საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა, ტფილისი, 1922, გვ. 176.

² ნ. ბერძენიშვილი, ივ. ჭავჭავაძის ძეგლი, ს. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია, 1950, გვ. 392.

...აში იპოვა. ამიტომ ემუქრებოდა მემამულეებს: „თუ რომ თქვენც ამულიდან გემკვიდრე კაცი აიყარა და წავიდა სადმე, ერთი კაცი რომ აყაროს, იცოდეთ დიად ავად მოგეპყრობით და გარდაგახდევინებთ“.

ერეკლემ აკრძალა ყმა-გლეხების ოჯახის წევრების ცალ-ცალკე ყილ-ვა-გაყიდვა: ტყვეობიდან დაბრუნებულ გლეხებს ათავისუფლებდა ბატონყმობის უფლიდან, ცდილობდა ხიზანი გლეხები დაეცვა მემამულეების მხრივ დევნისაგან და სხვ. ერეკლეს ეს პოლიტიკა ფეოდალების გულისწყრომას ზრდიდა, მაგრამ ხალხის ფართო ფენების, განსაკუთრებით გლეხობის, პატივისცემასა და სიყვარულს იმსახურებდა.

ერეკლემ გადადგა გარკვეული ნაბიჯები, აგრეთვე, ქვეყნის დემოკრატიზაციის მიმართულებით. კერძოდ, ის ხშირად მიმართავდა ხოლმე ე. წ. „დარბაზს“, რომელიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პარლამენტისმაგვარი დაწესებულება იყო. „დარბაზში“ გადაწყვიტა ერეკლემ „მორიგე ჭარის“ შექმნის საკითხი.

ერეკლეს საშინაო პოლიტიკის სფეროდან საყურადღებოა, აგრეთვე, ღიძი მისწრაფება მრეწველობის დანერგვისა და განვითარებისაკენ. მეფე ღიძად უწყობდა ხელს მაუდის, მინა-ბროლის, სარკის, შაქრის, სამთომადნო, სამხედრო, საეპრო და სხვა ნაწარმოებთა განვითარებას.

ერეკლემ მოაწესრიგა და მტკიცე აღმავლობის გზაზე დააყენა ეროვნული კულტურის საქმეც. „აღნიშნულ პერიოდში ქართველ ერში თავი ჩინა ძლიერმა კულტურულ-საგანმანათლებლო მოძრაობამ: გამოცოცხლდა და გაუმჯობესდა სასკოლო საქმე, გაჩნდა ახალი ბუდე და წყაროები ლიტერატურული მუშაობისა, შემოღებულ იქნა წიგნის ბეჭდვის ხელობა, საფუძველი დაედო ისეთ წიგნსაცავებს, როგორიც იყო მცხეთისა და ანტონ კათოლიკოსისა, რომელთაგან უკანასკნელში 7.000 ტომი ითვლებოდა, გაიზარდა წერა-კითხვის მცოდნეთა წრე... გაფართოვდა ლიტერატურულ მოღვაწეთა წრე... გაიშალა და გაფართოვდა ასპარეზი ქართველთა საერთაშორისო დამოკიდებულებისა, რაიაც ხელი შეუწყო უცხო ენის მცოდნეთა გამრავლებას და სხვადასხვა კრთან და ქვეყანასთან კულტურულად დაახლოებას“¹.

ერეკლეს დროს ორჯერ განახლდა ქართული სტამბა—1750—51 წწ. და 1762—63 წწ. — თუმცა წიგნების ბეჭდვა-გამომცემლობის საქმე უფრო ადრეც წარმოებდა. ჯერ კიდევ 1749 წელს სტამბაში დაიბეჭდა „დავითნი“, 1751 წელს — ანტონ კათოლიკოსის ქადაგება. კარგად იყო დაყენებული წიგნების გაფორმების საქმე. წარმოებდა საეკლესიო წიგნების „გასწორება“, „შესწორება“ და „ღრამატიკის კა-

¹ კორნელი კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, I, 1951, გვ. 58.

ნორთა ზედა გამართვა“... აღსანიშნავია; აგრეთვე, ის გარემოება, რომ ერეკლე II-ის დროიდან იქმნება საგამომცემლო და სტამბის მუშაკთა პთელი იერარქია. წიგნი იბეჭდება „ბრძანებბითა მეფისა და კურთხევეითა კათალიკოსისა“. 1780 წელს უკვე დაიბეჭდა 14.000 ცალი საეკლესიო წიგნი.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ წიგნების გამოქვეყნების საქმეს საგრ-
ჩნობლად აბკოლებდა საეკლესიო ცენზურა. სდევნიდნენ, შავალი-
თად. ვახტანგის „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემას. ამიტომაც სასული-
ერო ხასიათის გამოცემები ბევრად სჭარბობდა საეროს.

ამ პერიოდში ყალიბდება მრავალრიცხოვანი კალიგრაფიული სკო-
ლები, რომლებსაც დიდად უწყობდნენ ხელს როგორც ერეკლე, ისე ან-
ტონ კათოლიკოსი.

პოლიტიკური თვალსაზრისით ანტონისა და ერეკლეს მოღვაწეობის
ჩანა შეიძლება, აგრეთვე, დახასიათდეს როგორც რუსეთთან დასაახ-
ლოებლად აღებული ორიენტაციის პერიოდი. მართალია, ამ პერიოდ-
ში ქვეყანა აღარ განიცდიდა ისეთ სასტიკ აოხრებასა და აწიოკებას
თურქებისა და სპარსელების მხრივ, როგორც წინათ, მაგრამ იგი მაინც
დასუსტებული იყო და მოლონიერებას საჭიროებდა. ჭერ კიდევ 1760
წელს მეფე თეიმურაზი წავიდა რუსეთს დახმარებისათვის, მაგრამ
უშედეგოდ. უფრო ენერგიული ზომები მიიღო ამ მხრივ მეფე ერეკ-
ლე II-მ. თავდაპირველად მან მიმართა საფრანგეთს, სარდინიას, ნე-
აპოლს, ვენეციას და, როცა მათგან ვერ მიიღო სასურველი პასუხი.
რუსეთისაკენ მიაპყრო იმედიანი თვალი. ამ მიზნით მან ანტონ კათოლი-
კოსი, გაიოზ რექტორის თანხლებით, სპეციალური მისიით გაგზავნა
რუსეთს; რუსეთთან დასაახლოებლად ერეკლეს მიერ ჩატარებული
ენერგიული ღონისძიებების შედეგი იყო 1783 წლის გეორგიევსკის
ტრაქტატი, რასაც რაღაც ოციოდე წლის შემდეგ საქართველოს რუ-
სეთთან შეერთება მოყვა შედეგად.

ოსმალეთსა და სპარსეთს, ცხადია, არ გამოეპარათ საქართველოს
მიერ რუსეთისაკენ გზის აღება. ამის შემდეგ ისინი კიდევ უფრო
მეტად დაინტერესდნენ საქართველოთი. აღა-მაჰმად-ხანი ელჩს გზავ-
ნის ერეკლესთან და ურჩევს, უარი თქვას რუსეთთან კავშირზე და
ისევე სპარსეთისაკენ იბრუნოს პირი, სამაგიეროდ კი ყოველგვარ სი-
კეთესა ჰპირდება. მაგრამ ძნელი იყო ერეკლეს მოტყუება. მან კარ-
გად იცოდა, თუ რას ნიშნავდა სპარსეთთან კავშირი და სპარსეთის და-
პირებანი, ამიტომაც ერეკლე აღა-მაჰმად-ხანს ასეთ პასუხს აძლევს:
„მრავალ-ჭერ ვართ მოტყუებული სპარსთაგან, მრავლად მათგან
ტანჯულნი; მიმიცია სიტყვა და წერილით პირობა, ვიყო კავშირითა

1 პ. გუგუშვილი, ქართული წიგნი, სახელგამი, 1929, გვ. 67.

მტკიცითა შეკრული რუსეთის ხელმწიფესთან, რომელიც არის ერთი-სა სარწმუნოებისა ჩემთანა მექონი, ერთისა ეკლესიისა შვილი, ერთისა ხმითა მადიდებელი ლეთისა. თვით სპარსეთმაც იცის ასე ადრით-ვე... მე მყავს გვერდით ჯარი ჩემი და ჯარი რუსეთისა. მანამ ერეგნიდაჲ აქ მოვა ჯარა ყაენისა, ჯარი რუსეთისა უფრო ადრე შემოვა თბილისსა“.

ასე, რომ ოსმალ-სპარსეთის ცბიერმა დაპირებებმა ერეკლეს ხელი ვერ ააღებინეს უკვე აღებულ გეზზე და ვერ გააუქმებინეს გეორგიევსკის ტრაქტატი.

რუსეთთან დაახლოებამ დიდად შეუწყო ხელი საქართველოს კულტურულ აღმავლობას. „დასავლეთ ევროპა ჯერ კიდევ მიუვალი იყო საქართველოსათვის და ამიტომ კულტურული და პოლიტიკური ურთიერთობა რუსეთთან თანდათან უფრო მტკიცე და მკვიდრ ხასიათს ღებულობდა. რუსეთში თავს იყრიდნენ საქართველოდან იძულებით თუ ნებით წასულნი მეფენი. ბატონიშვილები და წარჩინებულნი სასულიერო და საერო პირნი, რომელნიც სამშობლო ქვეყანას დაშორებულნი. ცდილობდნენ კულტურული მუშაობის გაჩაღებას. მოსკოვსა და XVIII საუკ. მეორე ნახევარში სხვაგანაც (მაგალითად, კრემენჩუგს) იბჭებებოდა ქართული წიგნები. მაგ., 1743 წელს მოსკოვში დაიბეჭდა დაბადების მთელი ტექსტი. რუსეთში მომუშავენი, რასაკვირველია, განიცდიდნენ რუსული მწერლობისა და მეცნიერების ზეგავლენას, რაც უფრო აახლოვებდა საქართველოს ჩრდილოეთ იმპერიასთან“¹.

ერეკლეს დროის მოღვაწეთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ანტონ პირველ კათოლიკოსს, რომელიც ერეკლესთან ერთად თავგამოდებით იბრძოდა საქართველოს გაერთიანებისა და რუსეთ-საქართველოს კავშირის განმტკიცებისათვის.

„ერეკლეს ნიჭიერ. სამხედრო-პოლიტიკურ მოღვაწეობას გვერდს უმშვენებდა ანტონ I-ის საზოგადოებრივ-კულტურული საქმიანობა“². ანტონს დიდი ღვაწლი მიუძღვის საქართველოში განათლებისა და ფილოსოფიური აზროვნების მყარ მეცნიერულ ნიადაგზე დაყენებაში.

ანტონ კათოლიკოსი დაიბადა 1720 წელს. ის ეახტანგ VI-ის ძმის იესეს და თეიმურაზ II-ის დის ელისაბედის შვილი იყო. ერისკაცობაში მისი სახელი თეიმურაზი ყოფილა. დაწყებითი განათლება მანდავით გარეჯის მონასტერში მიიღო. „აქა ასწავეს მას საღმრთო და საერო ჰსწავლანი და ენა თათრული და სპარსული“³ — წერს პლატონ

¹ პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, 1936, გვ. 111.

² სარგის კაკაბაძე, საქართველოს ისტორია, ახალი საუკუნეების ეპოქა. ტფილისი, 1922, გვ. 277—278.

³ აბ. როგავა, ანტონ პირველი, სპეკალი, წ. I, გვ. 1X.

⁴ „წყობილ-სიტყუაობა ქმნილი ანტონისაგან პირუელისა კათოლიკოს პატრიარხისა ყოელ-სა საქართველოსა. 1853, პლ. იოსელიანის წინასიტყუაობა, გვ. V.

იოსელიანი. 1729 წელს, როდესაც ლეკთა თავდასხმა იყო მოსალოდნელი, ანტონი ოსეთში გადაიყვანეს. ანტონის საეკლესიო კარიერა ნაწილობრივ პირადმა ტრაგედიამაც განსაზღვრა. მისი დანიშნული, გივი ამილახერის ასული, ნადირ-შაჰმა ითხოვა. სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილმა ანტონმა ჯერ რუსეთს მოინდომა გადახვეწა, მაგრამ, როცა ამაზე ნებართვა ვერ მიიღო, უკან დაბრუნდა და მონასტრის კედლებს შეაფარა თავი.

ამის შემდეგ მას ვხედავთ ჯერ ველათის მონასტრის წინამძღვრად, ტიმოთე გაბაშვილის გარდაცვალების შემდეგ — ქუთაისის მიტროპოლიტად, ხოლო კათოლიკოს ნიკოლოზ ხერხეულიძის სიკვდილის შემდეგ — ანტონს კათოლიკოსობა მიებოძა.

მის საეკლესიო მოღვაწეობას იგივე პლატონ იოსელიანი ასე ახასიათებს: „განმგებობა მისი ეკლესიისა განსხუადება განმტკიცებითა ყოველგან სარწმუნოებისა, განმშუენიერებითა გალობისა წესითა, წიგნთა განმრავლებითა და მეცადინეობითა, რათა ყოველგან დაწესებულიყუნენ სასწავლებელნი. დროთა ამით თვითცა, ვითარცა განსწავლული, აღჰსწერდა წიგნთა სამეცნიეროთა და ქადაგებათა, შეჰკრებდა დაკარგულთა ძუელთა წერილთა; დაახლოებით სომეხთა და ლათინთა სარწმუნოებისა მოძღუართა, შეიმეცნებდა მეცნიერებისა ჰსწავლათა და დოღმატთა მათთა, დასარღუეველად მათისა სარწმუნოებისა“.

ამრიგად, ანტონმა თავისი საეკლესიო საქმიანობა მჭიდროდ დაუკავშირა საერო, საგანმანათლებლო და კულტურტრეგერულ მოღვაწეობას. ამ მიზნით მან დასავლეთ ევროპაზე აიღო ორიენტაცია; დაიახლოვა კაპუცინი ნიკოლა, ფრანცისკო და ბონავენტურა პადუელი. რომლებიც, მეფე თეიმურაზისაგან გაძევებულნი, ახალციხეში ცხოვრობდნენ, სანამ 1750 წელს ერეკლეს დამ — ანამ არ იშუამდგომლა თბილისში მათი დაბრუნების შესახებ. ანტონის ურთიერთობა კათოლიკე მისიონერებთან ეკვს ბადებდა მის მიდრეკილებაზე კათოლიკური სარწმუნოებისადმი და ორთოდოქსალური ქრისტიანობიდან მის გადახრაზე. ანტონის წინააღმდეგ იერიში მიიტანეს ნინოწმინდელმა მთავარეპისკოპოსმა საბამ და ერას მოძღვარმა ზაქარია გაბაშვილმა. სამღვდლოების კონსერვატიულმა ნაწილმა, ზაქ. გაბაშვილის მეთაურობით, მოიწვია საეკლესიო კრება, რომელმაც ანტონი კათოლიკოსობიდან გადააყენა და დააპატიმრა. 18 თვის პატიმრობის შემდეგ გამოიტანეს „განჩინება“ მის „დამხობად, განდევნად და წირვისაგან დაყენებად“¹.

¹ ქართული ღრამბატიკა, შედგენილი ანტონ I-ის მიერ, თბილისი, 1885, რაფ. ერისთავის წინასიტყვაობა, გვ. 1.

როგორც პლატონ იოსელიანი წერს, „შემდგომად, თურამეტსა თთუ-
ესა პერობილებისა მოულეს მას კათოლიკოსობა; უბოძეს ადგილი ნი-
სი ღირსსა და მაღლად სათნოებითა აღსავსესა, რუსისის არხიეპისკოპო-
სისა იოსებს. და სურვილისამებრ ანტონისა მიჰსცეს ნება წარსულისა
რუსეთად“¹. 1756 წლის აპრილში ანტონს ნება დაართეს, დაეყენებინა
წირვა გორში და შემდეგ რუსეთს გამგზავრებულიყო.

რუსეთში ჩასულმა ანტონმა ვრცელი ახსნა-განმარტებითი ბარათი
წარუდგინა დედოფალ ელისაბედს და შემდეგ „მიჰმართა უწმინდე-
სის სინოდის მფარველობას და წარუდგინა აღსარება თვისი. რა სა-
ნოდმა იცნო ესე თანახმად მართლ-მადიდებლისა ბერძნის ეკლე-
სიისა, მაშინ ნეტარად ხსენებულმა იმპერატრიცამ ელისაბედ პეტ-
რუს ახულმა ბრძანა 1757 წელში მიცემად ანტონისადმი არქიეპისკო-
პოსობისა და ვლადიმირის ეპარქიისა, რომელსაც განაგებდა იგი 1763
წლამდინ“².

რუსეთში ანტონმა შვიდი წელი დაჰყო. ეს დრო მან რუსული და
ლათინური ენების შესასწავლად გამოიყენა. აქვე გადმოაქართულა.
მან მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებანი. ანტონ-
ნი აქ გაეცნო რუსული სკოლების სისტემას, ეკლესიას და სათანადო
გამოცდილება შემდეგ გამოიყენა საქართველოში განათლებისა და სკო-
ლის საქმის რეორგანიზაციისათვის.

თეიმურაზ მეფის გარდაცვალების შემდეგ მეფე ერეკლე მეორემ ის
კვლავ საქართველოში დააბრუნა და კათოლიკოსობა უბოძა. დაბრუ-
ნებულმა „ანტონმა მკვიდრი საფუძველი ჩაუყარა საქართველოში ახა-
ლი მიმართულების განათლებას. ჩამოშორებული სპარსეთს, რო-
გორც პოლიტიკურად, ისე კულტურულად, აღმოსავლეთ საქართვე-
ლო გზას იკვალავდა რუსეთის საშუალებით დასავლეთ ევროპის
კულტურისაკენ“³. ქართლ-კახეთში გაძლიერებულ კულტურულ-საგან-
მანათლებლო მუშაობას სათავეში ჩაუდგა ანტონ კათოლიკოსი.

ანტონი გარდაიცვალა 1788 წელს. მის მოწაფეს ვარლამ ეპისკო-
პოსს მასწავლებლის საფლავზე დაუდგია ქვა წარწერით, რომელიც ან-
ტონ პირველის მოღვაწეობის მოკლე დახასიათებას წარმოადგენს:

„საფლავსა ამას შინა მდებარე არს საქართველოს მეფის იესეს-ძე,
კათოლიკოზი ანტონი მცხეთისა და ყოვლისა საქართველოსა და
ჩლენი უწმინდესის სინოდისა, რომელმანაცა შეამკო ეკლესია სა-
ქართველოსა სრულითა ტიბიკონითა და საეკლესიოთა ცერემონი-
ითა, განაშუენა ენა ქართულთა კეთილთა მკვერ-მეტყუელებითა და
ღრამმატიკითა და წიგნნი საფილოსოფოსონი და საღუთის-მეტყუე-

¹ წუობილ-სიტყუაობა, პლ. იოსელიანის წინასიტყვაობა, გვ. IX.

² ქართული ღრამმატიკა, გვ. II.

³ ს. კაკაბაძე, საქართველოს ისტორია, ტფილისი, 1922, გვ. 185.

ლონი რაოდენიმე თვით ქმნა და რაოდენიმე გარდამოიღო სხუთა და სხუათა ენათაგან ქართულთა ენასა ზედა; და ესე ვითარითა შრომითა დიდითა განმაშუენებელი ქართულისა ენისა და ეკლესიათა მიცუალა საგლოველად საზოგადოებისა...“¹.

ანტონის მოწაფეს იოანე ოსეს ძეს ანტონის გარდაცვალების დღეს დაუწერია ეპიტაფია, სადაც ის ანტონ კათოლიკოსის სიკვდილს უდიდეს ეროვნულ დანაკარგად მიიჩნევს:

„შენნი მძიებნი, საქართველოსა ერნი.
უწმიდესო, მამათაო მამაო.
ვერ მიმთხუელნი, გულის-სათქმელისანი.
ასწუხან და ასკუმენვენ, იგლოვენ და გოდებენ,
რომელთა პირად, ექმენ მე გლოვარეთა“².

იოანე ოსეს ძე განსაკუთრებით ხაზს უსვამს ანტონის დამსახურებას ერის განათლების საქმეში:

„ხ შენ მზეო, სიტყვიერო და ჩუქო,
განმადლებო პირუელ ბნელს მსხდომარეთა.
რომელნი ესხედით ბნელთა უმეცრებისს,
ერთ-გზისვე ქმენ შენ. მოქცევა ეტლთა შენთა.
რომელნი მზეებრ. ათორად აღგირიცხუნენ“³.

იოანე ოსეს ძე თავის ეპიტაფიაში ყურადღებას აქცევს ანტონის, როგორც პედაგოგის, უდიდეს ღვაწლს:

„შენცა მსგავსადვე, შენნი წინადადება
შთასხენ გულესა, შენთა მოწაფეთასა.
და ქმენ პატრუად, მისებრე მოწაფეთა.
რომლითა იგი განმდიდრ-განათლებულნი,
გაძლომილნი, იშუებენ და გმადლობენ“.

იოანე ოსეს ძე ხაზს უსვამს ანტონის დიდსა და ფართო განსწავლულობას. იოანე ოსეს ძის სიტყვით, მან კარგად იცოდა ფილოსოფია. ფიზიკა, მათემატიკა, გეომეტრია, ლეთისმეტყველება და ა. შ. იოანე ოსეს ძე განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას აძლევს ანტონის მიერ ეკლესიის მტერთა მხილებასა და განადგურებას:

„შვერ მეტყუეობა, ესე გაქუნდა უფროსლა
ყბა ცოფურთა, მწუალებელთ კბილთ-შთამუსრვად“.

ანტონის ხოტბას შეიცავს, აგრეთვე, ვინმე ტარასის აკროსტიხი, მიძღვნილი ანტონისადმი. ავტორი ანტონს ქრისტეს მოწაფედ თვლის და შეჰნატრის იმათ, რომელთაც მისი მოსმენა შეეძლოთ.

¹ წუობილ-სიტყუაობა, პლ. იოსელიანის წინასიტყუაობა, გვ. XVI.

² ხელნაწ. S—121, გვ. 270.

³ ხელნაწ. S—121, გვ. 285.

ანტონს დაუწერია მრავალი საეკლესიო და საფილოსოფიო ხასიათის თხზულება, რომელთა შორის აღსანიშნავია „პროლოგი ოთხთა თთუ-ეთა“, „კლემაქსი ლექსად“, „ღრამმატიკა, სომხურიდამ შედგენილ მიხითარისა ღრამმატიკისა წესით“, „ღრამმატიკა სხვითა საკუთარითა სისტემითა შედგენილი“, „რიტორება მიხითარისა, სომხურიდან გარდმოღებული“, „განმარტება არისტოტელისა კატილორიათა“, „ფიზიკა ეოლფიოსისა“, „მოკლე ისტორია საქართუელისა“, „ფილოსოფია ბაუმეისტრისა რუსულიდგან თარგმნილი“, „სპეკალი“² და სხვ. გარდა ამისა, აღსანიშნავია მისი „ლუთისმეტყველება“, რომლის პირველწყაროს ფრანგული საღვთისმეტყველო ენციკლოპედია წარმოადგენს.

ანტონს მრავალი მოწინააღმდეგე და მოჭიშვე ჰყოლია. მათგან დევნითა და შევიწროებით აღშფოთებული ანტონი წერდა: „ესე საზღვარდებულება არს კაცთა ვიეთმე სამღუდელთა, თავხედთა და ყოელად უმეცართა ჩუენ შორის. რამეთუ ვისაცა იგი მეცნიერების მიმართად გამოაჩენენ თუ რასმე, ქარსა ბორბალსა აღადგენენ მას ზედა და საჭესა ცხოვრებისასა განუტეხენ და მისცემენ ღელუათა წარტაცებად უფსკრულთამიო“³.

ანტონ კათოლიკთსმა ხელი შეუწყო ჩვენში კლასიკური ხანის ფილოსოფიური აზროვნების ტრადიციების გამოცოცხლებას. საერთოდ, ამ ეპოქაში გაძლიერდა ინტერესი განათლების, აზროვნებისა და კულტურის აღორძინებისაკენ. წარმოებდა ძველი ძეგლების კვლევა-ძიება, შესწავლა, თარგმნა უცხო ენებიდან. ყოველივე ამის ხელმძღვანელი და სულისჩამდგმელი იყო ანტონ კათოლიკოსი.

კ. კეკელიძე მაღალ შეფასებას აძლევს ანტონ კათოლიკოსის მოღვაწეობას ამ მიმართულებით: „საზოგადოდ უნდა ითქვას, რომ მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის საეკლესიო მწერლობას უნდა ეწოდოს ანტონი კათოლიკოსის ეპოქა, ისე დიდია მისი ღვაწლი და დამსახურება ამ მწერლობის ისტორიაში“.

როგორც ერეკლეს, ისე ანტონს ასულდგმულებდათ მხოლოდ ერთი მიზანი: საქართველოს უცხო დამპყრობელთაგან განთავისუფლება, განათლებული აბსოლუტური მონარქიის შექმნა და საქართვე-

¹ აქ ნაგულსხმევი უნდა იყოს ანტონის „კატილორია-სიმეტნე“.

² თხზულებათა სია აღებული გვაქვს „წყობილ-სიტყუაობის“ პლ. იოსელიანის ეული წინასიტყვაობიდან. გვ. XIII. საყურადღებოა, რომ არც პლ. იოსელიანს და არც რ. ერისთავს არა აქვთ დასახელებული ანტონ კათოლიკოსის „რიტორიკა“. ორივესათვის ცნობილი იყო მხოლოდ ანტონის მიერ სომხურიდან თარგმნილი მიხითარ სეესტიელის „რიტორიკის“ ორი ვარიანტი, ერთი თარგმნილი ზუსტად. მეორე — ანტონის მაგალითებით გავრცობილი.

³ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, 1951, გვ. 348.

ლოს დასავლეთ ევროპასთან დაახლოება. ანტონ პირველის მთელი საგანმანათლებლო მოღვაწეობა ამ დიად მიზანს ექვემდებარებოდა.

ანტონ კათოლიკოსმა დიდად შეუწყო ხელი სომხეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის განმტკიცების საქმესაც. მიხითარ სევასტიელის „რიტორიკის“ და სვიმონ ჭულფელის „დიალექტიკის“ გადმოღებით. თხზულებაში „მზა-მეტყველება“ ანტონი, მართალია, აკრიტიკებდა სომეხ საეკლესიო მოღვაწეებს, მაგრამ, ამასთანავე ხელს უწყობდა სომეხი მოაზროვნეების პოპულარიზაციის საქმეს. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ანტონის მოღვაწეობის პერიოდში გაძლიერდა სომხური კულტურით დაინტერესება. ანტონ კათოლიკოსი ამ ურთიერთობის განმტკიცებას ხელს უწყობდა სომეხ მოღვაწეებთან პირადი მეგობრული ურთიერთობითა და შემოქმედებითი თანამშრომლობით.

კერძოდ, აღსანიშნავია ანტონის თანამშრომლობა ფილიპე ყაითმაზაშვილთან, რომელიც ეხმარებოდა ანტონს სომხური წყაროების თარგმნაში. მან უთარგმნა ანტონს 1750—1752 წ.წ. მასალები „მზა-მეტყველებისათვის“, აგრეთვე, სვიმონ ჭულფელის „დიალექტიკა“. რომელიც შემდეგ მან „სპეკალში“ შეიტანა; დაეხმარა „ათთა კატილორიათა“ და „ხუთთა ხმათას“ თარგმნაშიც. მასვე უთარგმნია ანტონისათვის „ღრამმატიკა-სიმეტნე“, რითაც უხელმძღვანელებია ანტონს 1763 წელს ქართული „ღრამმატიკა-სიმეტნის“ შედგენისას.

რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ ფილიპე ყაითმაზაშვილს უთარგმნია მისთვის მიხითარ სევასტიელის „რიტორიკა“, სადაც ანტონს მაგალითები ჩაუმატებია. მასვე უთარგმნია ანტონისათვის „დავით სიბრძნისმოყვარის ახსნა პორფირის შეყვანილებისადმი“, და სხვადასხვა საეკლესიო და საღვთისმეტყველო წიგნი.

ფილიპე ყაითმაზაშვილსაცე მიეწერება იოანე ორბელიანთან ერთად პროკლე დიადოხოსის „კავშირის“ თარგმნა. მას და დოსითეოზ ნეკრესელს — დავით უძღვეელის „საზღვართა წიგნის“, „ახსნა პორფირის შეყვანილებისადმი“, მიხითარ სევასტიელის „რიტორიკის“, ანტონ კოვიდის „მცირე ლოგიკის“ და „დიდი ლოგიკის“ თარგმნა და სხვ. ასე მრავალმხრივი ყოფილა ანტონის უახლოესი მეგობრისა და თანამშრომლის ფილიპე ყაითმაზაშვილის მოღვაწეობა.

ფილიპე ყაითმაზაშვილი წარმოშობით სომეხი იყო. თბილისში იგი ნახიჩევანიდან მოსულა და აქ შეუესია და განუფრცია თავისი განათლება; ფლობდა როგორც სომხურ, ისე ქართულ ენას, რაც საშუალებას აძლევდა ეთანამშრომლა ქართველ მოღვაწეებთან.

1755 წელს ფილიპე ანტონ კათოლიკოსს ახლადგახსნილი საღვთისმეტყველო-საფილოსოფიო სემინარიის რექტორად დაუნიშნავს, ხოლო 1758 წელს თელავის სემინარიის რექტორად გადაუყვანია.

ანტონთან დაასლოებულ პირთაგან აღსანიშნავია. აგრეთვე, ზაქარია ვართაპეტ მადინაშვილი, რომელიც ეხმარებოდა ანტონს ზოგიერთი სომხური წყაროს გადმოქართულებაში, კერძოდ, დახმარებია სვ. ჭულფელის „დიალექტიკის“ გარკვეული თავების თარგმნაში, რაც ანტონს შემდეგ „სპეკალში“ შეუტანია.

ანტონის მოწაფეთაგან აღსანიშნავია გაიოზ რექტორიც. იგი აღუზარდია ანტონს, შეუყვანია თბილისის სემინარიაში და მისთვის ფილოსოფია უსწავლებია. შემდეგ ბერად აღუკვეცია, ხოლო 1772 წელს. როდესაც ანტონი რუსეთს გაემგზავრა, თან წაუყვანია გაიოზიც, რომელიც უკან აღარ დაბრუნებულა და ანტონის ნებართვის გარეშე ალექსანდრე ნეველის აკადემიაში განუგრძია სწავლა. იგი შემდეგ პეტერბურგიდან მოსკოვის აკადემიაში გადასულა. 1778 წელს ერეკლემ გამოიწვია თბილისში, სადაც ჩამოყალიბდა რუსული ენის შემსწავლელთა წრე; მონაწილეობდა იმ კომისიაში, რომელმაც 1783 წელს გეორგიევკაში დადო ტრაქტატი რუსეთთან; 1784 წელს გადავიდა რუსეთში და უკან აღარც დაბრუნებულა. მან დიდი როლი შეასრულა ოსების განათლებისა და კულტურული აღმავლობის საქმეში: შეუდგინა მათ ანბანი, უთარგმნა „პირველდაწყებითი საქრისტიანო მოძღვრება“ და სხვ.

გაიოზ რექტორს კარგად სცოდნია სომხური ენაც. გარდა საეკლესიო-საღვთისმეტყველო ხასიათის წიგნებისა, მან თარგმნა მარკ ავრელიუსის „წიგნი ზნეთსწავლულება“, „კიტაის სიბრძნე“ და სხვ. აქვს ორიგინალური თხზულებებიც, რომელთაგან აღსანიშნავია „მოკლე ქართული გრამმატიკა“, „ქრისტიანებრივი სწავლა ანუ ქეშმარიტი სიტყვა ღვთისა“, ანტონ კათოლიკოსის „წყობილ-სიტყვაობის“ და „ღვთისმეტყველების“ წინასიტყვაობა და სხვ.

ანტონის მოწაფეთაგან მასწავლებლის მიერ დაწყებულ ხაზს დოსითეოზ ჩერქეზიშვილი განაგრძობდა. მან, როგორც ქართული და სომხური ენების კარგმა მცოდნემ, მუშაობა წარმართა სომხური და ქართული კულტურის დაახლოების გზით. დოსითეოზ ჩერქეზიშვილი დაუახლოვდა ფილიპე ყაითმაზაშვილს და ისინი ერთად ეწეოდნენ მთარგმნელობითს მოღვაწეობას. ფილიპეს თარგმანებს სომხურიდან ასწორებდა დოსითეოზი. მას ეკუთვნის „პორფირის შეყუანილობის“ თარგმანი, აგრეთვე, თარგმანები: „შემოკლებითი ახსნა პერიარმენიასი წიგნისა“, მისითარ სევასტიელის „რიტორიკა“, დავით უძლეველის „საზღვართა წიგნი“ და — ფილიპე ყაითმაზაშვილთან ერთად — ანტონი კოვიდის „მცირე ლოლიკა“.

ანტონის მოწაფეთაგან უნდა მოვიხსენიოთ, აგრეთვე, ამბროსოზ ხეკრესელი, იონა გედევანიშვილი, დავით ალექსიშვილი, იოანე ოსესძე, ტრიფილე არსიმანდრიტი და სხვები, რომლებიც ბაძავდნენ მას-

წავლებლის მაგალითს და ენერგიულად იბრძოდნენ საქართველოში სწავლა-განათლებისა და კულტურის ფართოდ დანერგვისათვის.

§ 1. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მორიგების ცდაში ანგონ ათოლიკოსის თხზულებაში

ა. მზა-მეტყველება. ანტონ კათოლიკოსის თხზულებათა უმეტესობა ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხასიათისაა. მათ რიცხვს ეკუთვნის „მზა-მეტყველება“. პროფ. კ. კეკელიძის აზრით „მზა-მეტყველება“ არაჩვეულებრივ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს არამცთუ ქართულ მწერლობაში, არამედ მთელი აღმოსავლეთის ეკლესიის საღვთისმეტყველო აზროვნების განვითარების ისტორიაში. თხზულება მიმართულია მონოფიზიტთა, კერძოდ, სომეხთა, წინააღმდეგ და მიზნად აქვს დასახული განქიქება მონოფიზიტური იდეოლოგიისა როგორც ისტორიულად, ისე დოგმატიკურად და განმარტება-განმტკიცება მართლმადიდებლობითი დოქტრინისა¹.

წიგნის რედაქტორი ა. კარბელაშვილი ანტონის აღნიშნულ თხზულებას ასეთ შეფასებას აძლევს: „ძნელად თუ მეცხრამეტე საუკუნის რომელსაღვთისმეტყველმა პროფესორმა დაუმშვენოს მხარი ანტონ კათოლიკოსს სასულიერო ლიტერატურის ზედმიწევნით შესწავებით.. რუსეთის საღვთისმეტყველო ლიტერატურა მოკლებულია დღემდე ამისთანა წიგნსა“². ანტონ კათოლიკოსს ამ თხზულებაში გამოყენებული აქვს მასალები არსენ იყალთოელის „დოღმატიკონიდან“, ანასტასი სინელის „წინამძღვარიდან“, „იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“, კირილე ალექსანდრიელის „საუნჯიდან“ და, საერთოდ, ყველა იმ წყაროდან, რაც თავმოყრილია არსენ იყალთოელის „დოღმატიკონში“.

წიგნის წინასიტყვაობაში, რომელიც გორის ეპისკოპოსს ალექსანდრეს დაუწერია, ნათქვამია. რომ „ეს წიგნი არის დიდი საუნჯე საზოგადოდ მართლ-მადიდებლის ეკლესიის ღვთის მტყვევლებისათვის“. იმავე ალექსანდრე ეპისკოპოსის აზრით, ეს წიგნი საუკეთესო საშუალება იყო მართლმადიდებელი ეკლესიის უცხო გავლენათაგან დასაცავად. „საქართველოში ვრცელდება ფრანგობა, ანუ ფრანგთა სარწმუნოება და სოჰობა... მართლ-მადიდებელ საქართველოში სხვა და სხვა სარწმუნოების გავრცელების მოსასპობად მხოლოდ ერთადერთი საშუალება არის დაიბეჭდოს საქართველოს სწავლულ კათალიკოსის ანტონი პირველის „მზა-მეტყველება“, წერდა ალექსანდრე ეპისკოპოსი.

¹ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, გვ. 351—352.

² მზა-მეტყველება. ქმნილი ანტონი I საქართველოს კათოლიკოსისაგან, მღ. პ. კარბელაშვილის რედაქტორობით, ტფლისი, 1892, გვ. I. ამის შემდეგ ქვემოთ ყველგან ეს წიგნია ციტირებული.

წიგნის ძირითადი დანიშნულება კარგად აქვს გაგებულ ალექსანდრე ეპისკოპოსის თავის განცხადებაში ეგზარხოს პავლეს მიმართ:

„მზა-მეტყველება“... შეიცავს ლათინური, ლიუთერანული და სომხური ეკლესიების შეცდომათა უპატივსაცემს... საქართველო და ქართული ეკლესია გარშემორტყმულია სხვადასხვა შოღვის ხალხებით. რომელნიც ვაქედნითი არიან ჩვენი, მართლმადიდებელი ეკლესიისადმი საწინააღმდეგო სულით. თანამედროვე გონებრივი პლურალისტების დროს „მზა-მეტყველების“ გამოცემა იქნება დროული და მსხველპი ახალგაზრდა ქართველი თაობისათვის“.

თხულებს, მართლაც, კარგად ასრულებს თავის დანიშნულებას. ის იშვიათი თხულებაა ამგვარი შინაარსის თხულებათა შორის: განიხილავს ცხოველი პოლემიკური ტონით, საეკლესიო ლიტერატურის კარგი ცოდნითა და ხატოვანი ენით. ყოველი სტრიქონიდან გამოსჭვივის საეკლესიო დოგმატიკაში კარგად ჩახედული ადამიანი. წიგნის ფილოსოფიური ნაწილი ავტორს გამოყენებული აქვს საეკლესიო დოგმების არგუმენტირებისათვის.

როგორც ავტორი გვაძენებს, თხულების წერის დროს იგი 31 წლისა ყოფილა: „ვიყავ, ოდეს სრულ იქმნა წიგნი ესე, მე ანტონი სრულიად საქართველოსა მამათ მთავარი წლისა ვიდრე მე 31 და თთვისა 4...“

თხულების დასათურების შესახებაც ვაწვდის ცნობებს ავტორი: „მომთხრობელიცა არს ამბავთა და სიტყვის მგებელცა წიგნი ესე „მზა-მეტყველება“. ამრიგად, წიგნი არა მხოლოდ საეკლესიო დოგმატიკის დალაგებას წარმოადგენს, არამედ იძლევა მზა პასუხებსაც „ქეშმარიტების მტერთა“ წინააღმდეგ საბრძოლველად. თივთ ანტონ კათოლიკოსის შენიშვნით. თხულების პირველ ნაწილში მოცემულია ნესტორისა და ნესტორიანელთა შეცოდებათა მხილება. მეორე წიგნი, აღნიშნავს ანტონ კათალიკოსი, „წარმოიტყვის ამბავთა ეფესოს და ხალკიდონს შეკრებულთა წმიდათა მსოფლიოთა კრებათა, და ვითარებასა მაშინდელთა მწვალებელთასა“. ანტონისავე სიტყვით, მესამე წიგნი „წარმოიტყვის თუ ვითარ შევიდა ერმანიასა შინა, რომელ არს სომხეთი. წულებაი ერთ-ბუნებიათა“.

ნესტორი -- კონსტანტინეპოლის პატრიარხი 428 წლიდან. მას მიეწერება სიტყვები, რომლითაც მიემართავს იმპერატორისათვის: „მომეც მე ქუეყანა განწმენდილი მწვალებელთაგან და მე მოგცე შენ ცაი იგი ზენაი. მნე-მეჟმენ მე, რათა აღუხოცო ქეშმარიტისა ღუთისა მტერნი და მე გეემ შენ შეწვენასა აღსახოცელად საბეფოსი შენისა მტერთავე“. (წყობილისტყუაობა, გვ. 15).

მართლაც, ნესტორი პირველ ხანებში თავგამოდებით იბრძოდა მწვალებლობის წინააღმდეგ. მაგრამ მალე თვითონაც „შეეარდა წულებითთა ცთომასა, რომლითაც არა აღიარებდა ყოვლად წმინდასა ღუთასა“ (წყობილისტყუაობა, გვ. 15). ამიტომაც პაპ ელესტინემ შეაჩვენა და გააძევა ეგვიპტეში, სადაც, ის გარდაიცვალა კი-

ანტონ კათოლიკოსის აზრით, სომეხ მოძღვართა თხზულებებში ზოგი დებულება ეთანხმებოდა ორთოდოქსალურ საეკლესიო მოძღვრებას, ზოგი კი არა. ამ უკანასკნელმა გარემოებამ უქარნახა მას, დაეწერა ეს წიგნი. სომეხ მოძღვართა შორის, რომელთა თხზულებების მხილებაც სურს ანტონს, დასახელებულია გრიგოლ ტათეველი¹, იოანე ოძნელი², პავლე ტარონელი, სტეფანე სიუნელი, გოშიკ ვანაკელი, ვარდანი, სერგი, მაშტოცი, იოანე ტარონელი, გრიგოლ კესარიელი, ლაზარე ჭაუქხელი, იაკობ ანგელი და სხვები. ანტონ კათოლიკოსი ყველა მათ „მწვალებელთ“ უწოდებს, რადგან ფიქრობს, რომ მათ მართლმადიდებელი ეკლესიის ჭეშმარიტ მოძღვრებას გადაუხვიეს.

ანტონ კათოლიკოსს ზემოხსენებულ მოძღვართა თხზულებების გასაცნობად მოუშველებია სომეხთა ხუცესი ფილიპე: „შემეწეოდა მე ფილიპე ხუცესი სომეხთა გუარისაგანი თარგმანებითა სომეხთა წერილთათა; ხოლო ლათინთა წერილთა თარგმანებასა ზედა — იოანე ვინმე ხუცეს მონაზონა ლათინთაგანი, რამეთუ მე ქართულისა ენისა კიდე სხუაი არა რაი უწყოდი ენაი, გარნა მხოლოდ წიგნი ოდენ სომეხთა უწყოდი და იგიცა ფრიად მცირედ და მოკლედ“. ამრიგად, სომეხთა ენის სუსტად ცოდნის გამო ანტონს აღნიშნული ლიტერატურის გასაცნობად მიუმართაჲს ფილიპე ხუცესიანათვის. ეს ხუცესაი ფილიპე ყანთმაზაშვილი უნდა იყოს.

ზემოაღნიშნული თხზულება მიმართულია მწვალებელთა წინააღმდეგ; დაწერილია რუსეთს ანტონის გამგზავრებამდე. ანტონ კათოლიკოსი თავის მოწინააღმდეგეებს გარკვეული ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან უტევს. იგი ემყარება საეკლესიო ავტორიტეტებს, რომლებიც მას მწვალებლობის წინააღმდეგ ბრძოლაში სანდოდ მიაჩნია. ამ ფილოსოფოსებს ანტონი აერთიანება საერთო სახელწოდების — „ძველთას“ ქვეშ და მათგან, უპირველეს ყოვლისა, იოანე დამასკელს იყენებს. თხზულებაში ანტონს თეოლოგიური დებულებების დასაბამებულად გამოყენებული აქვს ფილოსოფიური არგუმენტაციაც.

ამ მხრივ საინტერესოა ანტონის თვალსაზრისი ზოგადოაა და ერთეულის შესახებ. ანტონისათვის ზოგადი დამოუკიდებელია, ერთეული კი — მისგან დამოკიდებული. „ძველთა თქვეს საზოგადოი თავით თვისით მყოფად რადმე თვით შემტკიცებულად და სათვითეულოი შენტკიცებულად საზოგადოსაგან და არა თავით თვისით მყოფად თვინიერ საზოგადოსა“. „საზოგადოს“ ანუ ზოგადს ანტონი საგანთა არსებას უწოდებს, რაც მისთვის არის იგივე გვარი („ნათესავი“); სახე, ან

¹ სომეხთა მოძღვარი XIV საუკუნეში.

² სომეხთა მოძღვარი XIII საუკუნეში.

ბუნება („ხატოვნება“, „საქვემდებარო“, და „უსაყოფლოთაოესი“). ზოლო ერთეული ანუ იგივე „გუამი“, „ქუემდებარე“, „განუჯუეთუ-ლი“, „კერძობითი“ და „სათვითოეულო“ კი, მისი აზრით, არის „საზოგადოსაგან შემტკიცებული“, ე. ი. ზოგადით გაპირობებული. როგორც ავტორი მიგვითითებს, ეს შეხედულება მისი ორიგინალური თვალსაზრისი კი არ არის, არამედ აღებულია იოანე დამასკელისაგან, რომელიც ზოგადისა და ერთეულის ურთიერთობის საკითხში არის-ტოტელეს უპირისპირდებოდა. იოანე დამასკელის აზრით კი, ზოგადს არსებობისათვის არ ესაჭიროება არაფერი, პირიქით, ის აძლევს მყოფობას ერთეულსა და კერძობითს. ამ შემთხვევაში არც დამასკელია ორიგინალური — მისი შეხედულებები პლატონის იდეალიზმიდან იღებს სათავეს. არისტოტელესათვის, როგორც ცნობილია, „პირველი არსება“ არის ერთეული საგანი, ზოგადი კი მისგან დამოკიდებული. რაც შეეხება ანტონ კათოლიკოსს, იგი ამ შემთხვევაში დგას არა არის-ტოტელეს, არამედ იოანე დამასკელის პოზიციაზე. ანტონი, ისევე როგორც იოანე დამასკელი, თეოლოგიზებული ფილოსოფიის დამკველია.

გარდა ამისა, ანტონი ცდილობს გაარკვიოს, თუ სადა აქვს ადგილ-სამყოფელი ზოგადს: „ამათ შინა¹ იხილვებიან არსებაი და არსებითი განყოფილებანი და სახე და შემთხვევითნი“. ამრიგად, ანტონმა, საუ-სებით მართებულად, ზოგადი ერთეულ საგნებში შენიშნა, მაგრამ მას მარადიული არსებობა მიანიჭა და ერთეული მისგან დამოკიდებუ-ლად გამოაცხადა.

ანტონის მტკიცებით, არსება, ზოგადი უცვლელი და იგივეობრივია საგანთა დაუსრულებელ სიმრავლეში: „არსებაი ყოველთა გუამთა ში-ნა იგივედ და ერთად იხილვების სრულებით“. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ანტონი ცდილობს ლოგიკა თეოლოგიას შეუხამოს, უფრო სწორად, ლოგიკა თეოლოგიის სასარგებლოდ გამოიყენოს და დაამ-ტკიცოს, რომ არსება ერთსა და იმავე სხეულში შეიძლება ორიც იყოს: „არა არს მისივე სახისა გვამთა შინა განწვალებაი არსებითი, არამედ განყოფაი რიცხვითა“.

რად დასჭირდა ანტონს იმის მტკიცება, რომ ერთ სხეულში შეიძ-ლება იყოს ერთზე მეტი არსება? იმისათვის, რომ ქრისტეს ერთ გვამ-ში, ერთ სხეულში ორი არსების — ღვთაებრივისა და ადამიანურის — შეკავშირების შესაძლებლობა დაესაბუთებინა.

ანტონის აზრით, „საზოგადოი“ არ შეიცნობა შეგრძნებებით. „სა-ზოგადოი, რომელ არს ბუნებაი, ესე იგი არს არსებაი, არა ხილულ არს თვისგან შემტკიცებული იგი, არცა არსებითი განყოფილებანი, არ-ცა სახე, არცა შემთხვევითი, არამედ მხოლოდ სათვითეულონი ოდენ, რომელ არიან გუამნი, ესე იგი არს განუქვეთელნი“. ამრიგად, შეგ-

¹ ე. ი. ერთეულ საგნებში.

რწმენებით მხოლოდ ერთეულ საგანსა ეწვდებით, იგულისხმება რა. რომ ზოგადი გონებრივი წვდომის ობიექტია.

„შემთხვევითი“ ნიშანი, ისევე როგორც ზოგადი, ანტონის აზრით, იმყოფება „გუამოვნებათა შინა“, ე. ი. ერთეულ საგნებში და ისინი „განაშორებენ გუამსა თანა მოსაბთა გუამთაგან“.

ანტონ კათოლიკოსის აზრით, „განუკუეთელი“, „გუამი“ და „პირი“ გამოხატავენ „სათვითეულოს“, ანუ ერთეულ საგანს. რაც შეეხება „გუამოვანს“, ის თვითონ კი არაა „გუამი“ ანუ სხეული, არამედ მხოლოდ სხეულშია მოთავსებული. ასეთ „გუამოვანად“ მას მიაჩნია „ხორციანი უფლასანი“. „გუამოვანი“, ანტონის აზრით, სხეულებრივი არაა. „საკუთრად გუამოვანი არს თვისაგან საკუთრად არ-შეგუამებუ-ლი, არამედ სახილველი გუამთა შინა, ვითარცა სახე, რომელ არს ბუნებაი კაცისა; არა იხილვების თვისისა გუამისა შორის, არამედ პეტრეს და პავლეს... და სხვათა კაცთა გუამებსა შორის ხილულ არს იგი“. სწორედ ამიტომ ჩათვალა მან „გუამოვანად“ მხოლოდ ქრისტეს ბუნება.

ანტონის აზრით, ქრისტე-ღმერთს აქვს ორი ბუნება: ღვთაებრივი და კაცობრივი, მაგრამ ერთ სხეულში ანუ ერთ „გუამში“ განხორციელებული, რაც მას ორთოდოქსალურ ქრისტიანულ შეხედულებად მიაჩნია. ანტონი ამ თვალსაზრისს ასაბუთებს საეკლესიო წიგნებიდან მოტანილი ვრცელი ამონაწერებით. იგი ნესტორსა და მის მიმდევრებს ამხელს იმაში, რომ მათ შეუძლებლად მიუჩნევიან ორი ბუნების ანუ ორი საწყისის ერთ სხეულში ყოფნა: „ნესტორ, ორთა ბუნებათა ერთსა გუამსა თანა ვერ მრწმუნებელმან შეერთებისამან. ვითარცა არისტოტელისა მოწათემან თითოეულსა ბუნებასა განუჩინა განთვისებული „გუამი“. ამრიგად, ანტონს ნესტორიანელები არისტოტელეს მიმდევრებად მიაჩნია. მათ, მსგავსად არისტოტელესი, შეუძლებლად მიუჩნევიან ერთ სხეულში ორი ბუნების არსებობა. თვით ანტონი ამ შემთხვევაში იოანე დამასკელის პოზიციაზე დგას. მას ნესტორიანულ შეხედულებად მიაჩნია სტეფანე სიენელის, გრიგოლ ტათეველის და სხვათა შეხედულებანი. ამათგან სტეფანე სიენელს უმტიკცებია, რომ „ბუნებაი თვინიერ თვისისა ქვემდებარისა, ესე იგი არს გუამი, შეუძლებელ არსო ყოფად“. მისივე აზრით, „არა შესაძლებელ არს. რათამცა იყვნეს ერთსა შინა პირსა ორნი უკვე სრულნი ბუნებანი“.

ასევე ამტიკცებდა ტათეველი, რომ „არა განთვისდენ ქრისტეს შორის ორნი გუამნი“ და ამიტომ მას არც ორი ბუნება შეიძლება ჰქონდეს. ორი ბუნება შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმას. რასაც ორი სხეული აქვს. ეს თვალსაზრისი ანტონს ანტიქრისტიანულად მიაჩნია, ამიტომაც კიცხავს ტათეველს: „ტრფიალმან ჭეშმარიტებისა მიმართ ბრძოლის-ყოფისამან, არა წმიდამან ტათეველმან თქვა...“ და ა. შ.

ანტონს ნესტორიანელთა თვალსაზრისის საწყისად არისტოტელეს ფილოსოფია მიაჩნია: „პირ არს ბუნებაი და ეგრეთვე ბუნებაი არს პირ, რამეთუ კერძობითად არსებად იტყვის არისტოტელი ყოფასა პირთასა“. ანტონის აზრით, ყველა მწვალებელი, და მათ შორის ნესტორიც. წარმართი არისტოტელედან ამოვიდა: „საღმრთოსაცა შეერთებისა განყოფაი ამისგან მოიღო ნესტორ, ორთა ბუნებათა ერთსა გუამსა თანაკერ მრწუმუნებელმან შეერთებისამან, ვითარცა არისტოტელისა მოწაფემან თითოეულსა ბუნებასა გაუჩინა განთვისებული გუამი“.

ამრიგად, ანტონი იოანე დამასკელისა და სხვა საეკლესიო მამების პოზიციებიდან ებრძვის არისტოტელეს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობიდან ამოსულ ნესტორსა და ნესტორიანელებს და ცდილობს ორსაოდოქსალური ქრისტიანობის დოგმების დაცვას მწვალებელთა „წარყენისაგან“.

ანტონი იცავს სამყაროს ღმერთისაგან შემოქმედების თვალსაზრისს. მისი აზრით, ღმერთისგანაა შექმნილი ადამიანიც. მაგრამ ღმერთმა ადამიანი ყოვლად კეთილად და ბოროტებისაგან განწმენდილად შექმნა. „შექმნა უკვე ღმერთმან ხატად თვისად სახე იგი კაცისა უბოროტოდ, წრფელად. სათნოებიანად გარეშე ყოვლისა წყინებულებისა და მწუხარებისა. ელვარედ ყოველთა სათნოებათაგან, და ყოველთა კეთილთაგან აღსავსედ“.

ამიტომ ანტონი აყენებდა კითხვას იმის შესახებ, თუ საიდან გაჩნდა ბოროტება ადამიანში. მისი აზრით, ბოროტება შეუერთდა ადამიანს, როგორც სხეულისა და თავისუფალი ნებისყოფის მქონეს: „ვითარცა ხორცთაგანსა და ნივთთა სიზრქისა ქვეშე მდებარესა თვით მფლობელისაგან წინა აღრჩევისა — შეეუღლა ცოდვაი, რამეთუ კეთილისაგან ზიდრკა სიბოროტედში“. მთელი სამყარო, ანტონის წარმოდგენით. არის სხეულებრივი. მხოლოდ ღმერთი. სამყაროს შემოქმედი. არის უსხეულო.

ანტონი ეხება მოქმედებისა და ვნების კატეგორიასაც. მაგრამ თეოლოგიური თვალსაზრისითა და ინტერესით. მისი აზრით, მოქმედება არის სულის, ბუნებისა და არა სხეულის თვისება. მოქმედება სულის განუყრელი თვისებაა. რადგან „არცა არს, და არცა შესძენად შესაძლებელ არს ვისგანმე ბუნებაი თვინიერ მოქმედებისა. რამეთუ რომლითაცა იგი მოქმედებს თითოეული, დასარწმუნებელ ჰყოფს ცხადად ბუნებასა თვისსა. მათ მიერ, რომელიცა იგი უქცეველ-არს“. ბუნება ანუ არსება თავის თავს, თავის არსებობას მოქმედებაში ავლენს. ამიტომაც. სადაც მოქმედების ერთგვარობა გვაქვს. იქ არსების ერთიანობაცაა. საკმარისია შეიცვალოს საგნის ბუნება, რომ მოქმედებაც შეიცვალოს. მოქმედებას კი ანტონი ასე განსაზღვრავს: „მოქმედებაი არს ბუნებით თითოეულისა არსებისა ძალი ანუ ძრვაი“. მოქმედებას

მოსპობა ნიშნავს არსების მოსპობას და — პირიქით. ამ აზრის დასა-
დასტურებლად ავტორს მოტანილი აქვს შემდეგი მაგალითები: მნა-
თობთა სინათლის გამოსხივების უნარის მოსპობა ნიშნავს მნათობთ-
მოსპობას. ცეცხლისათვის სითბოს თვისების მოსპობა ნიშნავს თვი-
ცეცხლის მოსპობას. ცხოველიაგან სიცოცხლის უნარის დაკარგვ-
თვით ცხოველის მოსპობაა და ა. შ. „იუწყებოდედ ეუცა. ვითარჲც
თვით იგი სიცოცხლე მოქმედებაი არს, და პირველი მოქმედებაი ცხო-
ველისა“.

აქვე უნდა ითქვას. რომ ანტონი თავის თვალსაზრისს არ თელი-
ორიგინალურად და მის წყაროდ ისევ ეკლესიის მამებს და. კერძოდ
იოანე დამასკელის ფილოსოფიას ასახელებს:

„რადღა ჯერ არს განგრძობაი სიტყუათა ჩემთა მოქმედებისათვის.
რომელიცა ჭეშმარიტებით გარდამოსცეს მამათა. და უფროსღა ოკრო-
ნე, ეტარმან სულითა მადლთა ღმრთის-შეტყუებულისა მდინარეჲმას
იოანე, დამასკელმან დიდმან მოძღვარმან ყოვლისა სოფლისაჲმან“.

ეხება რა მოძრაობის წყაროს, ანტონი აღნიშნავს. რომ სული, რო-
გორც არსება. თვითმოძრავია. სხეული კი მისგან მოძრაობს. სული
მამოძრავებელია. სხეული კი ამოძრავებული. ამის გარკვევა კი მა-
სჭირდება ისევ საეკლესიო მიზნებისათვის, კერძოდ. იესო ქრისტე-
ბუნების გარკვევისათვის. ქრისტეს. როგორც ღმერთ-ჟაცს ანუ კაც-
განსორციელებულ ღმერთს. ორივე სახის მოვლენა ახასიათებს. „ცხად
არს. ვითარმედ ორსა ბუნებასა ქრისტესსა მოქმონან: ორნიცა ნებანი.
ორნი მოქმედებანი. და ორნი გონებანი და ორნი ძლიერებანი: ხოლ-
მიზეზი ესე არს, რავეთუ ბუნებითი თვისებანი და რაიმე ძალნი კა-
ნოვლენ ბუნებისაგან, და არა თუ გუამრვნებისაგან მისისა“. ამ არ-
გუმენტსაც ანტონი უყენებს „მბრძოლთა ჭეშმარიტებისათა“, ე. ი.
ორთოდოქსალური ქრისტიანობის მოწინააღმდეგეებს.

ანტონი ეხება. აგრეთვე, ნებასყოფის ანუ, როგორც თვით უწოდებს.
„ნების“ საკითხებს. მაგრამ ეხება იმდენად. რამდენადაც ამას საეკ-
ლესიო დოგმების დასაბუთება და განმტკიცება მოითხოვს. მისი აზ-
რით, ნება, ისევე როგორც მოქმედება, ბუნებასთან ანუ არსებასთან:
არის დაკავშირებული: „ნება არს წადიერებითი და ცხოველობით.
განმტკიცებული მხოლოდ ბუნებითთაგან ოდენ: ნება არს ბუნებით
და წადიერებითი მარტივი ძალა: ნება ვიდრეჲ არს არსებისა გონ-
ერისა და სიტყვიერისა გულის-სათქმელისა მიმართ სურვილი“.

ანტონ კათოლიკოსის აზრით, ნება შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ
ისეთ არსებას, რომელსაც გონება აქვს. ასეთი არსება კი არის ღმერთი.
ანგელოზი და ადამიანი. ამიტომაც ნებასყოფაც მხოლოდ მათ შეიძლე-
ბა ჰქონდეთ. ანტონი ამ თვალსაზრისს უპირისპირებს ისევ მწვალებ-
ლებს, რომლებმაც დაუშვეს „ერთი ნება, ერთი მოქმედებაი და ერ-

თი ძალი საღმრთოთა და კაცობრივთა ბუნებითა თვითებათა“. ნესტორიანელნი. აღიარებდნენ რა ღმერთის ერთარებას, აღიარებდნენ, აგრეთვე, მის ერთ მოქმედებას და ერთ ნებისყოფას. ანტონი მათ წინააღმდეგ მოქმედებისა და არსების ორსახოვანებას იცავდა.

ანტონი მკაცრად აკრიტიკებს თვალსაზრისს ქრისტეს ბუნების მოკვდაობის შესახებ. როგორც იგი გადმოგვცემს, „მწვალებელნი“ ამტკიცებდნენ, რომ „ვითარ იგი კაცებაი, ეგრეთვე ლუთაებაი ქრისტესი იშვა წმიდისაგან ქალწულისა და ივნო და მოკვდა“. ანალოგიური აზრი გამოუთქვამს პავლე ტარონელს, რომ „ბუნებაი იგი ლუთაებისა ვნებათა და სიკუდილთა ეზიარა“.

ზემოაღნიშნულ მოძღვართა სასტიკ შეცოდებად ორთოდოქსალური ქრისტიანული მოძღვრების წინაშე ანტონს ის მიაჩნია, რომ ისინი ბედავენ „ბუნებასა ხორცისასა ბუნებად ლუთაებისა შეცვალებასა“, ე. ი. ისინი ქრისტეს ღვთაებრივ ბუნებას დაიყვანდნენ ხორციელ ბუნებამდე. ანტონი აყენებს კითხვას: „უკეთუო ხორცი იგი ღმერთ არა არს. ვითარცა უარპყოფენ იგინი, ვითარ გვიხსნამცა ჩვენ და უკვდავებაი მოგვცა ჩვენ მდაბალთა?“.

ანტონის აზრით, ეს და სხვა შეცოდებანი „მწვალებელთაგან“ ანუ ბერძენ ფილოსოფოსთაგან მომდინარეობს: „შეცდომილ იქმნნ ეს იგავედ თქმისა ბუნებისა და პირისათა. ოცნებულნი ელინთა ფილასოფოსთა ზღაპრობითთა წერილთაგან“. ამ კარდინალურ საკითხში ანტონი იცავს ეკლესიის „ნეტარ მამათა“ თვალსაზრისს ქრისტეს ღვთაებრივი ბუნების უკვდავების შესახებ.

ამრიგად, მოტანილი მასალების საფუძველზე ანტონის მსოფლმხედველობა იდეალისტურია. რომელიც ეკლესიის „მამათა“ ძლიერა გავლენის კვალს ატარებს.

ანტონ კათოლიკოსი მიზნად ისახავს მწვალებლობის კრიტიკასა და ეკლესიის დოგმატიკის დაცვას. მწვალებელთა წინააღმდეგ ბრძოლის პარალელურად იგი ებრძვის იმ საწყისებსაც, საიდანაც მისი იდეურა მოწინააღმდეგენი ამოვიდნენ, კერძოდ, უპირისპირდება ანტიკური ფილოსოფიის მატერიალისტურ ნაკადს, რომელიც ავტორს არისტოტელეს ფილოსოფიით აქვს წარმოდგენილი. ფილოსოფიას ანტონი თეოლოგიური დოგმატიკის დასაცავად იყენებს და, ამდენად, მისი ფილოსოფია, ამ თხზულების მიხედვით, თეოლოგიზებული ფილოსოფიაა, გამოყენებული ეკლესიის ძლიერების განსამტკიცებლად და დახაცავად.

ბ. წყობილსიტყვაობა. ანტონ კათოლიკოსის ღვთისმეტყველური ზნისათვის ტრაქტატთაგან აღსანიშნავია „წყობილსიტყვაობა“, რომელსაც დართული აქვს გაიოზ რექტორის წინასიტყვაობა, იოანე ოსეს ძის ეპიტაფია, ანტონის წინასიტყვაობა, დართული ბაუმეისტერის ფი-

ლოსოფიის თარგმანისადმი, „კატილორია-სიმეტნის“ ანტონის ცნობილი წინასიტყვაობა, „კატეხიზმოს“ შეყუანილება ანუ წინასიტყვაობა“¹, ეპიტაფია დედისა ჩემისა დედოფლისა ელისაბედისა“² და „ეპიტაფია დათა ჩემთა მეფის ასულთა ანასტასია და მარიაშისად“.

„წყობილსიტყვაობის“ პირველი ხუთი თავი საეკლესიო-საღვთისმეტყველო საკითხების გაშუქებისადმია მიძღვნილი, მეექვსე ნაწილად ქართველ მეფეთა ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ისტორიაა, მეშვიდე ნაწილი კი — „თვის ქართულთა სიბრძნის-მოყუარეთა კაცთა მწიგნობართა“ — ფილოსოფიის თავისებურ ისტორიას წარმოადგენს. ამ ნაწილში მოცემულია ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დასაბუთების პირველი ცდა.

ზემოხსენებულ ისტორიაში ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ანტონ კათოლიკოსი ქართველ ფილოსოფოსთა შორის ასახელებს პოეტებს — რუსთაველს, შუათელს, სარგის თმოგველს, ჩახრუხაძეს, თეიმურაზ I-ს და თეიმურაზ II-ს.

ანტონი შოთა რუსთაველის მოღვაწეობას თავისებურ შეფასებას აძლევს. აქებს მას, როგორც უდიდეს მოაზროვნეს:

„შოთა ბრძენ-იყო. სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,
ფილოსოფოსი. მეტყუელი სპარსთა ენის,
თუ-რამ მსწადოდა, ღეთის-მეტყუელია შალად.
ღფრო საკვირველ, პიიტიკოს მესტიხე.
განრა ამაოდ, დამშურა, საწუხ-არს ესე“³.

ანტონ კათოლიკოსი შოთა რუსთაველს აფასებს საეკლესიო მოღვაწის თვალთახედვით. მისთვის „საწუხ არს“, რომ რუსთაველი საერო იდეოლოგიას გაჰყვა და საეკლესიო მიივიწყა. ამიტომაც, მისი აზრით, რუსთაველი „ამაოდ დამურა“. მაგრამ ეს სინანული ხელს არ უშლის ავტორს, ფილოსოფიის ისტორიაში საპატიო ადგილი დაუთმოს რუსთაველს და მის მემკვიდრეობას უაღრესად მაღალი შეფასება მისცეს. ამიტომაც მთლად მართებული არაა ანტონის შესახებ გავრცელებული შეხედულება, თითქოს იგი რუსთაველის დისკრედიტაციას ახდენდა.

ანტონის შეხედულებით, დიდი ფილოსოფოსია და სიბრძნის-მოყვარე როგორც სარგის თმოგველი, ისე ჩახრუხაძე.

წინამორბედ მოაზროვნეთა შეფასებაში ანტონი ყურადღებას აქცევს არა მხოლოდ მათს მემკვიდრეობასა და ერუდიციას, არამედ მათს

¹ ხელნაწ. S—121, გვ. 254.

² იქვე. გვ. 259.

³ წყობილ-სიტყუაობა, ქმნილი ანტონისაგან პირუელისა კათოლიკოს-პატრიარქისა ყოვლისა საქართველოსა, თბილისი, 1853, ტაეპი 802, გვ. 284.

ქვემოთ ყველგან ეს წიგნია ციტირებული.

მოღვაწეობასა და დამსახურებას ქართველი ერის წინაშე. კერძოდ. ანტონ მათაღლიკოსა ძალადი შეფასება მისცა იოანე ათონელს არა მარტო როგორც სიბრძნის-მოყვარეს, ე. ი. ფილოსოფოსს, არამედ როგორც დიდ მოღვაწესაც, თანავემამულეთა კულტურული დონის ამაღლებისა და განათლების ფართოდ დანერგვისათვის მებრძოლს:

„წიგნი ამრავლნა. ამცირა უმცირება.
სიბრძნე განფინა. ნათესაენი მდიდარ-კჳენა.
ტჳილ-მესიკობდა. ქრისტესად ეღერდა მსმირად.
მწეობდა ჩუენდა, განგუანათლნა ცნობითა“.

ანტონი. ერთი მხრივ. დიდად აფასებს სულხან-საბას დამსახურებას ეროვნული კულტურის აღორძინების საქმეში. მაგრამ. მეორე მხრივ. გმობს და კიცხავს მის განდგომას ორთოდოქსალური ქრისტიანული სარწმუნეობისაგან:

„საბას არ ვაქებ, ამაღ ვითარმედ ესე.
ეკლესიასა. წმინდასა მტერ-გახუდგა.
წინა-აღმდგომ. მბრძოლ ეჳმნა კეჳმარტებას.
სამოთხის კარნი. გარნა ჟოჟოხეთის ბჳე.
აქწერა სულთა, წარწყმედად თვითცა წარწყმდა“.

მიუხედავად ანეთი შესავლისა. რომელიც გაუკეთა ანტონმა საბას მოღვაწეობის შეფასებას. მომდევნო ტაეპში მაიხც შეაქო საბას სწერო მოღვაწეობა, მისი „შიირნი“, სადაც არც „ლათინთა განხეთქილება“ გამოხატული და არც „წუალბაა“ შერეული. ერთი სიტყვით. იგი გულისხმობს „საქებელ პიტიკას, რაცა სოფლიოთ გამოთქჳა სულხან აბა“.

უღრმესი პატივისცემით არის გამსჭვალული ანტონი პეტრიწისადმი. ამჳეე დროს, იგი შიშობს: ვაითუ ეერ შეძლოს სათანადოდ მისი დაფასება. მიუხედავად ამისა, ანტონისავე თჳქით, იმდენად დიდია მასში პეტრიწის დამსახურებათა შეფასების სურვილი, რომ ეს შინაგანი სწრაფვა სძლევს ყოველგვარ შიშს და იგიც ახასიათებს ამ „ბრძენთა შორის უბრძენს“ ფილოსოფოსს:

„ბრძენ მარტულნი. ხაუელნი შენგან დილო,
რომელნი დამრთენ. ლეჳსთა განმავითარად,
ელეჳს ლეჳსები. ფვირ-ფას სჳეკალთ უმჳობენ,
ბრწყინუნენ სიტყუანი. ვარსკულაჳ მდგომარეობენ.
ოჳენი მზეობენ, შარავანდთა განმტეენი.
ცობენ წერილნი, შენნი სამყაროებენ,
წინა-დათება. ყოვლად დაურღუევლობენ.
აღმორჩინება. ყოვლად მიეახლებელ,
დაპტიკებანი. ძლიერებენ ყოვლითურთ,
ხოლო უჳე-თჳნა ვერაეინ დაამტიკოს.“

წეს ფილოსოფოს. სამართალ იზედ-წოდე.
ამათ. ვითარმედ. არათუ ოდენ ნეთნი
ოცნი განყოფით. არამედ მიზეზნიცა.
მყოფთად, და ქმნილთად. ზედ-მიწვეწულე კმალდა.
ანისთვის ხარ შენ. კეშმარც ფილოსოფოს“.

ანტონ კათოლიკოსი. როგორც ვხედავთ. დიდ მნიშვნელობას ანი-
ჭებს იოანე პეტრიწის, როგორც ფილოსოფოსის. მოღვაწეობას გან-
საკუთრებით იმიტომ. რომ იგი იცვლევდა არა მხოლოდ არსებულსა
და ქმნადობის პროცესში მყოფ მოვლენებს. არამედ მათა მიზეზებსაც.
აქედან შეიძლება დავასკვნათ. რომ ანტონ კათოლიკოსი ფილოსოფო-
სისაგან მოითხოვს არა მხოლოდ არსებული მოვლენების, არამედ მათი
მიზეზების შესწავლასაც.

ანტონ კათოლიკოსი ხაზს უსვამს იოანე პეტრიწის ერუდიციას; ან-
ტონის ცნობით. პეტრიწს კარგად სცოდნია ასტრონომია. ასტროლოგია.
რიტორიკა, პოეზია და. რაც მთავარია. ფილოსოფია.

ანტონ კათოლიკოსის აზრით. თუ პროკლე პლატონის მემკვიდრეა.
პეტრიწი პროკლეს მემკვიდრედ უნდა მივიჩნიოთ:

„ღიადობსებ, პროკლეს განსაკვირებში.
ეთ იგი პლატონს. ენაცუალა იოანე.
ეგფერ მენ პროკლეს. ედოდიხე ლისად“.

ანტონ კათოლიკოსი აღნიშნავს. რომ პეტრიწმა გადმოაქართულა არა
მხოლოდ პროკლე, არამედ სტოელთა და პერიპატეტიკოსთა მოძღვრე-
ბაც. რითაც მან ქართლი ათინას ამსგავსა:

„შენ ფილოსოფოსო. სჷმე მონასმანანი,
შენ სტოიკებრნი. სიტყვით სჷვალ მინანი,
შენ პერიპატოს. ცნობანი საღზინანი.
მოაქართულენ, ქართლი ჰქმენ ათინანი,
ქირნი წარგუხადენ. უმეცარ საწყინანი“.

აღნიშნული ცნობა უაღრესად საყურადღებოა პეტრიწის მოღვაწე-
ობისა და ბიოგრაფიის დადგენისათვის¹.

ანტონ კათოლიკოსი ასე ჩასდევს მთელი ქართული აზროვნების
ისტორიას და ყოველ მოაზროვნეს თავის ადგილს მიუჩენს.

თეოლოგიური საკითხების განხილვასთან ერთად თხზულებაში
გუხვდება ფილოსოფიური საკითხების გაშუქებაც; ოღონდ იმდენად.
რამდენადაც ეს ავტორს სჭირდებოდა თეოლოგიურ დოგმათა დასაბუ-
თებისათვის. ამ თვალსაზრისითაა განხილული საკითხი „უფროსობა-

¹ იქვე. გვ. 255. ტაბეი 738. სიტყვა „პროკლეს“ ჩვენი შეიქცანეთ S--121 ხელნა-
წერის მიხედვით. გამოცემულ ტექსტში შევდომით „პროკლეს“ მაგიერ „პლატონია“.

² ანტონ კათოლიკოსი ი. პეტრიწის მოღვაწეობის შეფასებას იქვეცა. აგრეთვე.
„ხამეტკვეტებაში“ (წინასიტყუაობა, გვ. 3).

ის“ შესახებ. ანტონი განიხილავს ამ ცნების სხვადასხვა მნიშვნელობას. ბოლოს ეხება „უფროსობაის“ მიზეზის მიხედვით. თვალსაჩინოებისათვის მოაქვს ასეთი მაგალითი: „მიზეზით, ვითარ ნათესავი სახესა“, ეს იმას ნიშნავს, რომ ანტონისათვის ზოგადი უსწრებს თავის არსებობაში ერთეულს. კერძოს. ზოგადი უფრო ადრეა და მისგან არის განსაზღვრული ერთეული, კერძო. ანტონი ამ შემთხვევაში უპირისპირდება არისტოტელესაც, რომლისათვისაც, როგორც აღნიშნული იყო, ჭერ ერთეულია და შემდეგ კი ზოგადი.

ანტონ კათოლიკოსი. როგორც მრავალ სხვა თხზულებაში. აქაც ერთმანეთს უპირისპირებს სულსა და სხეულს და სულს უპირატესობას ანიჭებს. სხეულთან შედარებით:

-სული არს ესე. მხოლობასა შინა.
უქცეველ მდგომი, ერთ-არსობასა შინა,
არათუ მრავლად, განფენილი არსებად,
არამედ თვისსა, მხოლოობასა შინა,
უკუმსფერები. პირუელი ხატი ღუთისა“. (ტაეპი 303).

ანტონის აზრით, სული, სხეულისაგან განსხვავებით, მარტივია, „უკუმსფერულ მდგომი“, ე. ი. უცვლელი. გარდა ამისა, იგი უფრო ახლოსაა ღვთაებასთან, რადგან არის „პირუელი ხატი ღუთისა“.

ანტონის აზრით, სულთან ახლოს დგას არსება, რომელიც მთელი რიგი თვისებებით ჰგავს სულს. ისიც მარტივია, ერთეული, ღვთაებისაგან შექმნილი. დაჭილდოებული გულისხმიერების თვისებით. უცვლელი, მარადიული და სხე.

„არსება საესე მარტივ, არ სიდიდის მექონ,
არცა ჭერძოთა, სიმრავლისა მიმთულულელ,
გჯლის-ხმიერი, ხელმწიფებრ მწებებუელი,
შიულრეკელი. უკუდავი, სხუა ნათელი,
უზადოსაგან ნათლისა კმნილი ნათლად“. (ტაეპი 302).

არსება. ანტონის აზრით, ამქვეყნიურ სიმრავლეთა საწყისია, მაგრამ თვით არა უსაწყისო. მისი საწყისია „უზადო ნათელი“.

როგორც ვხედავთ, ანტონის მსოფლმხედველობა, დასაბუთებულ ზემოხსენებულ თხზულებაში, არ განსხვავდება მისივე მსოფლმხედველობისაგან, რომელიც მოცემულია „მზა-მეტყველებაში“. ანტონი იქაც და აქაც ორთოდოქსი თეოლოგია, რომელიც საეკლესიო ავტორიტეტებს ეყრდნობა და თეოლოგიის სამსახურში აყენებს ფილოსოფიას.

ა. „სპეკალის“ მნიშვნელობა და მისი ფილოსოფიური წყაროები
ჩვენ მიერ განხილულ ორ თხზულებათაგან განსხვავებით, „სპეკა-
ლი“ უმეტესად ფილოსოფიური ხასიათის შემცველი ტრაქტატია. პა-
რალელურად მასში განხილულია ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის საკით-
ხებიც. და როგორც აპ. როგაეა შენიშნავს, „სპეკალი“ წარმოადგენს
ფილოსოფიურ-ლოგიკურ-ფსიქოლოგიურ ნაწარ-
მოებთა კრებულს, რომელიც შეიცავს აგრეთვე სხვაგვარ
ტექსტებსაც (წინასიტყვაობა, ეპისტოლე. ბიოგრაფია და სხვ.)¹.

„სპეკალის“ წინასიტყვაობა დაწერილია ტიმოთე გაბაშვილის (გო-
რის მიტროპოლიტი) მიერ. ტიმოთე იძლევა თხზულების შეფასებას
და, ამასთანავე, საკუთარ მსოფლმხედველობასაც ავლენს.

ტიმოთე გაბაშვილი „სპეკალის“ ავტორს თელის იოანე პეტრიწის
მიერ დაწყებული საქმის გამგძღვლებლად, იოანე პეტრიწა — პროკ-
ლეს მემკვიდრედ და პროკლეს — პლატონის შემცველად. გაბაშვილი
ანტონ კათოლიკოსის მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე დგამს და
აქედან აფასებს ანტონის მოღვაწეობასა და მემკვიდრეობას. იგი ყველა
ზემოჩამოთვლილი მოაზროვნის მიმართ, ისევე როგორც ანტონის მი-
მართ, უღრმესი პატივისცემით არის გამსჭვალული. მაგალითად,
პლატონი, მისი შეფასებით, უდიდესი ფილოსოფოსია: „...სამღთო
პლატონ პარმენიდით იქმნა მომცემ ნაბრწყინთა და უუინდალმანსთა
გარდამოცემად და ადრასტირნა, აწრფელ-აბრძნა ფრიადი ღრითა მის
საზღვართა საზღვრისა და გვართა გეარისა. ერთთა ერთისა“. ამრიგად,
ტიმოთე გაბაშვილი, აფასებს რა პლატონის ფილოსოფიას, არც მოტა-
ნილ ადგილას და არც სხვაგან არ ემიჯნება მას. გაბაშვილის საკუთა-
რი პოზიციებზე რაც, ამავე დროს, ანტონის მსოფლმხედველობრივი
პოზიციებიც არის, არაა გამიჯნული პლატონის მსოფლმხედველობისა-
გან.

პროკლე დიადოხოსმა, ტიმოთე გაბაშვილის აზრით, განაგრძო პლა-
ტონის საქმე: „და შემდგომად „ფედრონს“ ენაცვალა პროკლე
ეონიით და ილიადოხოვა პლატონებრივნი მის უძრავისად-
მი და უგუაროისა“. ამრიგად, პროკლემ საყვებით გაიზიარა პლატო-
ნის თვალსაზრისი უგუარო და უძრავი ერთის შესახებ.

ტიმოთე ფიქრობს, რომ პლატონისა და პროკლეს საქმე განაგრძო
იოანე პეტრიწმა, რომელსაც იგი „სამღთო ფილოსოფოსს უწოდებს:
„ვინაი ფრიადისა საღრიფოსა და ძნიადობისადმი საუწყოთასა გარდა-

¹ აპ. როგაეა. ანტონ პირველი, სპეკალი, 1946, წ. II, გვ. 12 (საყ. დისერტაცია,
ნაბეჭდი მანქანაზე). ქვემოთ ყველგან ეს ნაწარმი ციტირებული.

„იონაკადა ჩვენ ქართულთა ზე ელინთა ენათმშეობისაგან. და ვით ი-
ნთა. ძე იგი ბავრატოვანთა, ძეთადმი ვიტყვი იოანეს პეტრი-
წსა. საღმთოდ ფილოსოფოსსა“.

რაც შეეხება ანტონ კათოლიკოსს. იგი ტიმოთე გაბაშვილის რწმე-
ნით. იოანე პეტრიწის ტოლი მოაზროვნეა, მისი საქმის გამგრძელებელი.
და შემკვიდრე: „ხოლო მრავალთა ქამთა შემდგომად იეჲრთა ზე უმ-
კეთრეს და უენამკვერეს რიტორებრივთა თხზვათა ენაცვალა ნაკუ-
ლთი და უსწორესი იოანესი რტო და ვითიანთავე ნაბრწყი-
ნი და შარავანდი ბავრატოვანთა ანტონის ვიტყვი, არათუ
ქონიით. არამედ ივერიით...“

ამრიგად. ტიმოთე გაბაშვილის აზრით. იოანე პეტრიწის შემდეგ
საქართველოში ფილოსოფიური ტრადიციების გაცოცხლებას პირვე-
ლად ანტონმა მოჰკიდა ხელი.

ტ. გაბაშვილი მართალია: მტერთაგან განადგურებული საქარ-
თლოს ფონზე — პეტრიწ-რუსთაველის შემდეგ — ყველაზე მნიშვნე-
ლოვან ფიგურას ანტონი წარმოადგენს.

ამის შემდეგ ტიმოთე გაბაშვილი იძლევა ანტონ კათოლიკოსის
მოღვაწეობის ანალიზს. ანტონ კათოლიკოსმა, ამბობს იგი „უმკინი და
ელღანთა ენამკვერობისა კიდექმნულნი ქართულნი და წარწერილნი
პეტრიწატოელთანი... ათი შესმენანი“ და „ხუთნი ხმანი“
„ორფირიონი აენამხევა და სიხშოდმი და სოფლურებრ ნაძნობნი არი-
ტორნი... დედრონულისა“ ხმითა ატტიკელებრიენი
„ექსნი. ველსა ღვისიისასა ყუავილად იასფოდელოვა და
წერგნი ღთიენი სატრფოდ აღაფრო“.

აქ ლაპარაკია იმ წყაროებზე, რომლებითაც ისარგებლა და რომ-
ლებიც გადმოიტანა ანტონმა „სპეკალში“. კერძოდ. ნახსენებია პორფი-
რის „ხუთნი ხმანი“ და „ათნი შესმენანი“. ნახსენებია პლატონის დი-
ლოგები. რომლებიც ანტონმა უშუალოდ კი არ გამოიყენა, არამედ
კაცეო სხვადასხვა შუალობითი წყაროებით, როგორცაა თუნდაც
იგივე პროკლე ან პეტრიწი: ნახსენებია აგრეთვე. „პერიპატოელნი“.
არისტოტელეს მიმდევარნი. რომელთა თხზულებებს ანტონი სხვადასხვა
შუალობითი წყაროებით ეცნობოდა.

ანალოგიური აზრი აქვს გატარებული ტიმოთეს მომდევნო სტრი-
ქონებშიც: „წანადგებარე ესე მრავალსადიდი წიგნი ღვთისმეტყუე-
ლებისა ძალითა რიტორთა აკადემიასებრი და სტოელ-
თა ღულარკრილობრძნობანი აწრფელნი და აღამკო მუდარბარსარუ-
თობითა და სამართლად სახელსდება „სპეკალი“ ამისთვის: ვითა პლა-
ტონს ენაცვალა პროკლე დიადოხოსი, ეგრეთდა პროკ-
ლეს და პეტრიწსა იოანეს. ედიოდოხოვა მოძღუარი ესე“.

ამრიგად. ტიმოთე გაბაშვილიც ანტონის ღვაწლს პროკლეს, სტო-

ელთა და სხვა ფილოსოფოსთა „განწრფელებათაში“. ე. ი. მარტივად და გასაგებად გადმოცემაში ხედავს.

წინასიტყვაობის შემდეგ „სპეკალს“ ერთის ანტონ კათოლიკოსის „ენისტორლე“ ანუ ერეკლე II-ისადმი მიძღვნა. რაც გაბაშვილის ზემომოყვანილი აზრის დასაბუთებას წარმოადგენს. თხზულების ეს ნაწილი, ისევე როგორც წინასიტყვაობა, წარმოდგენას გვაძლევს ანტონის მსოფლმხედველობაზე და მიზნად ისახავს შეიყვანოს მკითხველი იმ საკითხთა სფეროში, რომელთაც შემდეგ უფრო ვრცლად ეხება ანტონი თვით „სპეკალის“ ტექსტში.

ანტონი თავდაპირველად იძლევა პლატონის ფილოსოფიის ძალზე ზოგად დახასიათებას და ამქალაქებს დადებით დამოკიდებულებას მასთან. მეორე მხრივ, ცდილობს მოარიგოს ეს ფილოსოფია ეკლესიასთან და არისტოტელეს მოძღვრებასთან.

იძლევა რა პლატონის ფილოსოფიის კვინტესენციას, ანტონი აღნიშნავს, რომ სოკრატესა და პლატონის მოძღვრების მიხედვით, არსებობს ტრფობა და უკუტრფობა არსებასა და მოვლენებს ანუ იდეებსა და მიწიერ საგნებს შორის — იდეათადმი ტრფობა. მისი აზრით, ელინდება საგანთა სიმრავლესა და შინ არსებათა წარმოქმნაში. ხოლო უკუტრფობა — არსებათა კვლავ უმაღლესი ერთისადმი, იდეისადმი დაბრუნებაში: „ტრფიალებასა დასდებენ, ი დ ი ო ტ ი მ ა ი და კვალად ს ო კ რ ა ტ ი „ფ ე დ რ ო ს ა“ შინა და პ ლ ა ტ ო ნ „ტ ი მ ე ო ს“ შორის; მაგრამ ტრფიალება-უკუტრფობაი თქუეს წარმონაარსთა პირველისადმი და პირველისა უპირველესისადმი“. მომდევნო სტრიქონებში და თვით „სპეკალის“ ტექსტში ანტონი კიდევ უფრო ნათელყოფს ამ ადგილს და ამტკიცებს, რომ სოკრატე-პლატონის ფილოსოფიის მიხედვით — ყოველთვის კი არა აქვს „უკუტრფობის“ ანუ წარმომქმნელი ერთისადმი დაბრუნების უნარი, არამედ მხოლოდ არსებებს, ე. ი. იმას, რაც წარუვლიდა და მარადიული.

ანტონი ცდილობს პლატონის „ერთს“ თავისი ინტერპრეტაცია მისცეს. ეს ინტერპრეტაცია როგორც სხვაგან, ისე აქაც თეოლოგიური ხასიათისაა. პლატონის ერთი მისთვის არის საგება.

რაც შეეხება ~~ღმერთის~~ მსკველ გუგუბას, ის ნაერთია სულისა, რომელიც დროის გარეშეა, და დროში მოცემული სხეულისა ანუ უკვდავი ღვთაებრივი და მოკვდავი ადამიანური ბუნებისა: „ვითარ ისწაე ერთისა გუამისა, რომელი იყო და არს მარადმყოსა შინა ბუნებასა განზრქლებაი შეერთებითა მგონებელის და მგრძნობელია ბუნებისათა და, თანა შეერთებაი უყამოსა და ყამის წინისა“.

შემდეგ ანტონი ახასიათებს „სპეკალს“, რომელსაც უძღვნის ერეკლე II-ს: „სპეკალი ესე სიტყვითი ახალშეწყობით ვიმართველ შენის, ღიღებულებისადმი, გარდამოცემაი პ ლ ა ტ ო ნ ი კ ე ლ თ ა და უფ-

როს პერიპატოსგამოთა ნახელოვნებნთა გამოთქმათა შეკრებით; ხოლო ახლისა მადლისაცა ეკკლესიისა ფილოსოფოსთა მიერნიცა რაიმე გამოთქმათა გარდამოცემანი ვიტყვიე მიზეზით. ვითარმედ უყუარს კეთილმსახურსა მეფობასა შენსა ესევითარნი ძღვენი და სიტყვაანიცა ჩემნი, და ჩემთა წერილთა არა გარე მიაქცევს ექმაგიოი ერთისა მის თვითკეთილობისა ელვარე გონებაი შენი“. ამრიგად, თვით ანტონს თავისი შრომა წარმოდგენილი აქვს, როგორც პლატონისა და მის მიმდევართა, არისტოტელესა და მის მიმდევართა და ეკლესიის მოძღვართა („ახლისა მადლისაცა ეკკლესიისა ფილოსოფოსთა“) შეხედულებათა დალაგებად („გარდამოცემად“) და შეგროვება-შეჯამებად („შეკრება“).

ანალოგიური ადგილები, სადაც ანტონი გვამცნებს თხზულების წყაროებას, მის მიზანდასახულებასა და შინაარსს, გვხვდება ტექსტის შიგნითაც. მაგალითად, წიგნის 120-ე თავში ანტონი, მიმართავს რა ერეკლეს. შენიშნავს: „შენ, ყოველთ-მექმისა მადლით ძეობილო. ღვთივ დიდებულო მეფე! მიიღე ეს სამნაწილობითი ფილოსოფიაი: 1. „მარტივიძილებაი“, 2. „თხზულებაი“. 3. „სილოგიზმოი“ და დაწერე პატრუცაგსა მალალსამეფუფოსა გონებასა შენსა. თაემან შენმან, ჩემგან მრავალტრფობით დასაფიცავმან, არარაი ჩემისამებრ უსწავლელობისა, თავისა ჩემისა მინდობით მისიბრძნიეს ცთომილსა, არამედ რაივეცა ვისმინე ლათინთაგან ფილოსოფოსთა და ზაქარიას ვისმე სომეხთა მოძღვრისა, რომლისაგან აღმეხანა მე დაფარულებაი არისტოტელისაგამოთა სიბრძნეთა, და სხვათა მიერ ვიეთმე მეცნიერთა, იგი შეკრებით განვწყვე; და ესთა გვირგვინოსან ვყავ ესე „სპეკალი“, თავდგმულეობით“.

აქედან ნათელი ხდება, რომ ანტონს არა აქვს პრეტენზია, თავისი ფილოსოფია მიიჩნიოს ორიგინალურად. მას აქ მხოლოდ გადმოუცია არისტოტელეს ფილოსოფია იმისდა მიხედვით, რაც მას მოუხსენია „ლათინთაგან ფილოსოფოსთა“ და. აგრეთვე, „ზაქარია ვინმე სომეხთა მოძღვარისაგან“. რაც შეეხება მითითებას თხზულების სამ ნაწილზე („მარტივი-ძილება“, „თხზულება“ და სილოგიზმოი“), ისინი ავტორს სვიმონ ჭულფელის „დიალექტიკის“ შესატყვისი თავების ზოგან სიტყვა-სიტყვით და ზოგან აზრის თავისუფალი გადმოცემით დაულაგებია.

ანტონ კათოლიკოსი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მას აღნიშნულ თხზულებაში საკუთარი არა უთქვამს რა, ზოგი რამ ეკლესიის მამებისაგან აუღია, ზოგიც „გარეშე“ ფილოსოფოსთაგან უსესხებია: „შენმან წმიდამან გონებამან უწყოდენ, რამეთუ თვით

ჩემით არარაი მითქვამს, რაივეცა არა ეიხილე გარე შეთა და ეკკლეისიისა ბრძენთა განფილოსოფოსთა“.

მაშასადაძე. ანტონს მოუცია არა მარტო ეკლესიის მამათა შეხედულებები, არამედ „გარეშე“ ფილოსოფოსებისაც, რომელთა შორია. იგი, უპირველეს ყოვლისა, ანტიკური ხანის ფილოსოფოსებს გულისხმობს.

ანტონს მოეპოვება პასუხი იმაზედაც, თუ როგორ გადმოსცა მან აღნიშნულ ფილოსოფოსთა ნააზრევი: „აჰა დაწყებთა ფილოსოფოსებრთა სიტყვათა ჩემთა, რომელთამე პერიფრაზისებრ, ხოლო რომელთამე უვრცელესადრე“. მაშასადაძე. ანტონს ზოგან პერიფრაზი მოუცია, ზოგან კი განუვრცია ტექსტი.

ამრიგად, ცხადია, რომ „სპეკალი“ ზემოდასახელებულ ფილოსოფოსთა შეხედულებების თავისებური დალაგება-გადმოცემაა. ეს თავისებურება კი გამოიხატა ტექსტის ზოგან შემოკლება-განვრცობაში. ზოგან სიტყვისიტყვით გადმოცემაში.

ანტონი თავის თხზულებას უძღვნის ერეკლე II-ს და ურჩევს, შეიყვაროს ფილოსოფია. რადგან მეფე. ამ ფილოსოფიით შეიარაღებული, უფრო უძლეველი იქნება და თავისი ერისათვის უფრო გამოსადეგი:

„ერთ შეიყუარე შენ მყოფთა მხედველებათა პლატონიკელთა და პერიპატოს გამოთა გარდამოცემელმან და თანადამდებელმან ეკლესიისა ფილოსოფოსთა სწავლათამან და ვითარ ყუავილთაგან სიტყვიერთა შემთხვეული გვირგვინაა, ნაცვლად მეფობითისა მის კორონოვანობისა შენისა, გვირგვინოსან იქმნები შენისაგანვე სიბრძნისმოყუარებისა“. „მტილსა შინა მეფობითსა მეშეთასა,—მიმართავს ანტონი ერეკლეს, — იმორჩები მზრდელად ნექტართა მიერ კეთილუძლეეობისა შენისათა, დამათრობიერისა შენისა“. მხოლოდ ფილოსოფიის დაუფლების შემდეგ შეიძლება ერეკლეს მმართველობა იყოს სასარგებლო და სასიკეთო ქვეშევრდომთათვის.

ამრიგად, ანტონს მიაჩნია, რომ სახელმწიფოს გაძლიერებისათვის ერეკლეს ესაჭიროებოდა ხმლის ძალისათვის ფილოსოფიური განათლების ძალაც მიემატებინა, კერძოდ. ეკლესიის მამათა მოძღვრებასთან ერთად, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიაც შეეთვისებინა. ყოველივე ეს ნიშნავს, რომ ანტონი იყო განათლებული აბსოლუტიზმის მომხრე. ყოველივე ეს ადასტურებდა იმავეს. რომ ერეკლე II-ის მეფობის პერიოდში ძლიერი ყოფილა მიდრეკილება განათლებისა და კულტურის აღორძინებისადმი.

„მიძღვნაში“ გამოთქმულ ანტონისეულ თვალსაზრისს ადასტურებს თხზულების პირველი ნაწილის დასათაურება: „გარდამოცემაი ფილოსოფოსებრ პლატონის და არისტოტელის და პორფირის და ე-

„ლესიისა ფილოსოფოსთამიერთა გამოთქმათა“. რაშიც იგულისხმება, რომ ანტონს მიზნად დაუსახავს პლატონის, არისტოტელესა და ეკლესიის მამების შეხედულებათა გადმოცემა.

თხზულების პირველი თავი — „რაი არს აობაი“ ანტონს დაუწერია ი. დამასკელის „კატილორიის“ მიხედვით. დამასკელთან აღნიშნულ თავს შეესატყვისება თავი ა. „არსებისა და შემთხვევითისათვის“. აქ ანტონი წერს, რომ არსება „ს ა ქ მ ე ა რ ს ო თ ვ ი თ მ ყ ო ვ ი დ ა რ ა ვ ი ს ა დ მ ი მ ო ქ ე ნ ე ი“. ხოლო „ზედშესრული“ თვით ნყოფსა სადამე შინა ცნობილ“, რაც მას დამასკელის „კატილორიიდან“ აქვს აღებული. თვალსაჩინოებისათვის „სპეკალში“ ასეთი მაგალითია მოყვანილი: სული ანუ დამოუკიდებელი თავის არსებობასა და მოქცევაში არის აობა. არსება. ხოლო ცნობა ანუ გონება არის „ზედშესრული“, რომელსაც დამოუკიდებლობა არა აქვს და რომელიც სულში არსებობს. ამიტომ, როდესაც სული მოისპობა, ისპობა მიაი შემთხვევითი ნიშანიც — გონება ანუ „ცნობა“. სული კი „ცნობისაგან“ დამოუკიდებელია. რადგან „ცნობის“ მოსპობა არ იწვევს სულის მოსპობას და ის „ცნობისაგან“ ანუ გონებისაგან დამოუკიდებლად განაგრძობს არსებობას.

ანტონის მიერ „მიძღვნაში“ გამოთქმული თვალსაზრისის ანალოგიურია მომდევნო თავებში გატარებული იდეები. აქ ანტონი ალაგებს არისტოტელეს ლოგიკას. მაგრამ არა უშუალოდ არისტოტელესაგან არამედ იოანე დამასკელის, პორფირის, სვიმონ ჭულციელისა და სხვათა თხზულებების მიხედვით. მიუხედავად წყაროთა ამ მრავალფეროვნებისა, ანტონი ყველა ძირითადი საკითხის განხილვისას იდეალისტურ პოზიციებზე დგას.

მეორე თავში — „რაი არს ნათესავი ანუ რაი არს სახე“ ანტონი ალაგებს არისტოტელეს მოძღვრებას გვარისა და სახის შესახებ. რისათვისაც; სარგებლობს დამასკელის „კატილორიის“ მეორე თავით — „ნათესავისათვის ნათესაეოანისა და სახისა სახოანისა და უროაგროანათათვის“ და „სახისათვის“ შესამე თავში — „განყოფილებისათვის“ უსარგებლია ი. დამასკელის „კატილორიის“ შესამე თავით — „განყოფილებისათვის“ და პორფირის „შეყუანილების“ თავით — „განყოფილებისათვის“. მეოთხე თავში — „განთვისებულისათვის“ ავტორს გამოუყენებია პორფირის „შეყუანილება“ (თავი „თვისისათვის“), დამასკელის „კატილორია“ (თ. მეოთხე. „განთვისებულისათვის“) და ამონიოს ერმისის „ხუთთა ხმათათვის“ (თ. „თვისისათვის“); თავი მეხუთე — „შემთხვევითისათვის“ დაწერილია პორფირის „შეყუანილობის“ (თ. მეხუთე „შემთხვევითისათვის“) და ი. დამასკელის „კატილორიის“ მიხედვით (თ. მეოთხე „შემთხვევითისათვის“). მეექვსე თავიდან ოცდამეექვსემდე (ჩათვლით) ანტონი გადმოგვცემს სი-

ტყუასიტყვით პორფირის თხოულებას „მოსახსენებელი ხუთთა ხმა-
თადმი“ და „ხუთთა ხმათა ზიარებაის“-ს. აღნიშნული თავების შინაარ-
სის ვადმოცემას ამიტომ აქ არ შევუდგებით.

27-ე („შესმენილთათვის“) და 28-ე თავებში („შესმენათათვის რაი
არსობითთა და ვითარი არსობითთა“) ანტონი გადმოგვცემს ი. დამას-
კლის „კატილორიის“ შესატყვის თავებს (თ. 3. „შესმენილთათვის“
და თ. „რაი არსობითთა შესმენისათვის...“)

29-34 თავებში გამოყენებულია პროკლეს „კავშირნი ღვთისმეტ-
ყველებითნის“ პეტრიწისეული თარგმანი და მისივე „განმარტებაი“.
ეს თავებია 29-ე („რაი არს უმიზეზოდ მიზეზი და რაი მიზეზოვანი მი-
ზეზი და რაი არ-მიზეზი მიზეზოვანი“, რომელიც შეესატყვისება
პროკლეს „კავშირნის“ მე-9 თავს), თ. 31 („თურაი არს არსებაი ანუ
მყოფი. რომელიც შეესატყვისება პეტრიწის „განმარტებაის“ მე-19
თავს), თ. 32 („რაი მაზიარებელი და რაი ზიარებელი?“), შეესატყვი-
სება პროკლეს „კავშირნი“-ს 5, 6, 7 თავებს და პეტრიწის „განმარ-
ტებაი“ შესატყვის თავებს, თ. 33—„რაი არს თვითკეთილობაი და
რაი კეთილობაი“; შეესატყვისება პროკლეს „კავშირნის“ თ. მე-8-ს
და პეტრიწის განმარტებანს. თ. 34. „რაი არა მარტივი კეთილობაი და
რაი უმოქენოი და სრული კეთილობაი“ შეესატყვისება პროკლეს „კავ-
შირნის“ მე-10 თავს და პეტრიწის განმარტებებს. აღნიშნული თავები
ზოგან პირველწყაროს პერიფრაზს წარმოადგენენ, ზოგან მის შემოკ-
ლება-განვრცობას, ხოლო ალაგ-ალაგ პირველწყაროს სიტყუასიტყვივ
გადმოცემას.

კერძოდ, 29-ე თავში ანტონი. ისევე როგორც პეტრიწი. ერთმანე-
თისაგან ასხვავებს უმიზეზოსა და „მიზეზოვანს“. მიზეზი ანტონთან
რევე. როგორც პეტრიწთან. განმარტებულია. როგორც ძალა ან მოქ-
მედება. ხოლო „მიზეზოვანი“, ე. ი. ის. რასაც მიზეზი აქვს. მოქმედების
შედევად არის გაგებული. ის. რაც ამ ძალის. ანუ მოქმედების უნარის
მატარებელია. არის უმიზეზო, რასაც სხვაგან „უპირველესი“ ეწო-
დება. მისი შედეგი არის „მიზეზოვანი“. რომელიც როგორც პეტრიწი-
თან. ისე ანტონთან დიამეტრალურად უპირისპირდება მიზეზს. უმი-
ზეზო მარადიულია და „მიზეზოვანი“ ანუ სხეული, როგორც უმიზეზოს
მოქმედების შედეგი, დროებითია და წარმავალი. სხეულების შესა-
ხებ კი. როგორც პეტრიწთან, ისე ანტონთან ნათქვამია: „რამეთუ ესე
ყოველი ესეთია სხეულთაი და სხვად შეცვალებადთაი და არა იგივე-
ობასა შორის დამსკვალულთაი“.

ანტონი. ისევე როგორც პეტრიწი. ერთიმეორისაგან არჩევს იგ-
ვეობათა სახეებს. კერძოდ, ლაპარაკია სამგვარ ერთზე ანუ სამგვარ
იგივეობაზე: 1. რომელიც „ზესთა ძეს ყოველსა განსახიდსა რიცხუ-
თასა“, ე. ი. რომელიც იმყოფება მიღმა და არაა ამქვეყნიური, 2. რო-

მელიც სიმრავლენი არსებობს და სიმრავლეს იგივეობას ანიჭებს და 3. ის იგივეობა, რომელიც ცალკეულ საგანს აქვს ანუ „ერთი თვითებასა შორის“.

მე-30 თავში ანტონი. პეტრიწთან ერთად, ამტკიცებს, რომ უმაღლესი კეთილობისაგან წარმოდგება ყოველივე. „ამისთან წარმოდგომილ სიკეთე, ვითარ რეცა პირველისა გონებისად, რომელიცა აკეთილებს თვის ქვეშეთა. რომელთა ვიცნობთ არსებითისამებრ ხატის: კეთილობით და სხვათა შორის ბინდებრ ზედშემოსრულად, ვითარ მეკუდთა და ხრწნისა თანშეკრულთა“.

აქაც იგივე თვალსაზრისია გატარებული უპირველეს კეთილობასა და მისგან წარმოდგომილ საგნებს შორის არსებული კარდინალური სხვაობის შესახებ. რომ ეს საგნები განსხვავებით უპირველესი კეთილდღეობისაგან არიან „მეკუდნი და ხრწნასა შინა თანშეკრულნი“.

თავი 32-ე. რომელიც აგრეთვე სიტყვასიტყვით ემთხვევა პეტრიწის განმარტებებს, ეხება საკითხს მაზიარებელისა და ზიარებულის შესახებ. „ესე ზიარებია არს მზიარებელისა და ზიარებულისა, რამეთუ აზიარან მიზეზმან. ვითარ უპირველესმან ბუნებით უკვე, და ეზიარა მოზეზოვანი მიზეზსა თვისსა, რამეთუ წარმომჩენელი, რომელ არს მიზეზი. ხამს მისდა რათა იზიაროს მიზეზოვანი, რომელ არს მის მიერ წარმომჩენილი“.

33-ე და 34-ე თავების მსჯელობა ეხება თვითკეთილობასა და კეთილს. რომ პირველი არის დამბადებელი და მეორე — დაბადებულა და რომ ამიტომ ეს უკანასკნელი ყოველთვის ეტრფის ანუ ისწრაფის პირველისაკენ.

მომდევნო თავები (35—42) წარმოადგენს არისტოტელეს ლოგიკის დამასკელისებურ და პროკლესანურ გადმოცემას. კერძოდ. 35-ე თავში — „თუ რაი არს არსებაი ანუ ვითარ შოიგო შემთხვევითმან მის შორის ყოფაი“, რომელიც შეესატყვისება დამასკელის „კატილორიის“ თავებს — „არსებისათვის“ და „მერმეცა არსებისათვის“, არსებასა და შემთხვევით თვისებას პროკლე-პეტრიწის თვალსაზრისით ასხვავებს ერთიმეორისაგან. აქ „ერთი“ ახსნილია, როგორც „პირველკეთილობა“, „ნამდვილმყოფობა“ ანუ არსება, ხოლო „შემთხვევითი“ — როგორც პლატონ-პროკლე-პეტრიწის საგანთა სიმრავლე: „ამისი უკვე გამოთქმამან პლატონურმან წოდებულ ყო ნამდვილმყოფობაი მრავალდალექსვით და პირველკეთილობადცა და სრულად და ერთებრივად შენადგად ერთთაგან“.

ანტონის აზრით, „შემთხვევითი“ არ ახდენს ზეგავლენას „ერთის“ მარადიულობაზე და მის ამ თვისებას იგი არც კმატებს და არც აკლებს რასმე: „ამისთვის სხვაებრობამან ქვემდებარენი არცა ყოფითა აცხოვნნა და არცა არყოფითა დააკლო ცხოვრებისაგან“. ანალოგიური

აზრია გატარებული მეორეგანაც: „ნუ უნე ჰკონოს ვინ შეცვალება არსებისა შეცვლითა მის ზედა შემთხვევითა. სცთების იგი, რამეთუ ზედშემოსრული არცა ყოფითა აცხოვნებს და არცა არაყოფითა ხრწნის ქვემდებარესა თვისსა“.

36-ე თავი — „თუ რაი არს ბუნებითი უპირველესობაი“ წარმოადგენს დამასკელის „კატილორიის“ „იბ“ თავის („ბუნებით უპირველესისათვის“) გადმოცემას. აქ ანტონი არისტოტელეს „ბუნებით უპირველესს“ დამასკელისეულ ინტერპრეტაციას აძლევს და იზიარებს მისსავე თვალსაზრისს გეარდა და სახეთა სხეულებზე უწინარესი არსებობის შესახებ. ანტონი ამ აზრს აქ შემდეგი მსჯელობით ასაბუთებდა: „რამეთუ მოსპო რაი ბუნებით უპირველესი იგი და კერძონიცა მისნი მყის აღზოცილ. ეს სახედ, რამეთუ ოდეს მშვინეელი არღარა, სადაღა სახენი მისნი? — არსაღა. გარნა თუმცა მოაკლდა სახე კაციისა, ეგოს საზღვარსავე თვისსა ზედა ნათესავი მისი, „ცხოველსა შინა, მგრძნობელსა არსებასა“.

მომდევნო თავებში (36—42) ანტონ კათოლიკოსი ალაგებს ლოგოსის საკითხებს დამასკელის მიხედვით. კერძოდ, „გვამს“ ასე განმარტავს: „ვითარ რეცა განუკვეთელნი, რომელთა შორის შესმენილ არს არსებაი და არსებითი სხეობაი და სახე და თვისი და შემთხვევითი“. ამ განსაზღვრების მიხედვით, „გვამი“ აერთიანებს არსებას, გვარს. სახეს, საკუთარსა და შემთხვევითს ნიშანს.

42-ე თავში ანტონ კათოლიკოსი, მსგავსად იოანე დამასკელისა. „განუკვეთელის“ ოთხ სხვადასხვა მნიშვნელობას არჩევს: 1. განუკვეთელი, როგორც ერთი ანუ წერტილი, რომელიც რაოდენობას არ შეიცავს, 2. ძნელად გასაყოფი რაიმე. 3. სახე, რომელიც სხვა სახეებად აღარ იყოფა და 4. ერთეული საგანი, რომელიც აგრეთვე გაყოფის პროცესს არ ექვემდებარება. ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტად მას. ისევე როგორც დამასკელს, ეს ორი უკანასკნელი მიაჩნია.

43—45 თავებში ანტონი ისევ პროკლე-პეტრიწის შეხედულებებს გადმოგვცემს. იგი იმეორებს პეტრიწის „განმარტებიდან“ აზრს იმაზე შესახებ, რომ არსებობს ორი მოპირდაპირე მხარე: მიუღრეკელი და მიღრეკილი. მიუღრეკელობაი, — გვამცნებს ანტონი, — ყოველსა გონებათა და გონიერთა შორის დამსჭუალულ, რომლისა არსებაცა და მოქმედებაი მიუღრეკელად და ზესთ ყოვლისა ცვალებისა და მიღრეკისაგან...“ ე. ი. ანტონის აზრით, ყოფილა მოვლენები, რომლებიც ცვალებადობას არ ექვემდებარებიან. ამაში პეტრიწსავე და ანტონსავე ნაგულისხმევი უნდა ჰქონდეთ მიწიერი წარმავალი საგნების მიღმა არსებული ერთი. ისინი მისგან ასხვავებენ „თვითმიღრეკელს“ ანუ სულსა და ამქვეყნიურ არსებათ: „ესე უკვე არს ძალი ცხოველობითი და

ვითარ წყალოი ცხოველობითისა, რამეთუ, სადაცა მიეფინოს მწვერ-
ალი სულისა ნაკადთა. მუნცა ცხოველ და მოქმედ მიმდრეველ ყო-
ფისა. ხოლო თვითმიმდრევი ამისთვის, რამეთუ არავისგან მიიღებს
ცხოველობითსა ყოფასა და აქუს. თუმცა მადლით მიცემულ, არამედ;
ბუნება არს მისა იგიო.

მაშასადამე, სული ამქვეყნად არის თვითმოძრავი. რადგან იგი
მოძრაობის უნარს არავისგან არ ღებულობს, განსხვავებით სხეულისა-
გან. რომელცა, თუ მოძრაობს, მოძრაობს ყოველთვის სხვათა ზეგავ-
ლენით. სხვათა ზემოქმედებით. გარდა ამისა, განსხვავება სულსა და
სხეულს შორის. ზემომორტანილი ადგილის მიხედვით. იმაშიც მდგომარ-
ეობს. რომ სული მარადიულია. სხეული კი არა.

41-ე თავში ანტონი პროკლეს „კავშირნა“-ს და პეტრიწის განმარ-
ტებებია მიხედვით არკვევს. თუ რაა „უკუნქცევა“ და მიღის ამ დას-
ყენადად. რომ „უკუნქცევა“. ე. ი. დაბრუნება წარმომშობ პირველსაწ-
ყისთან არ შეუძლია სხეულს და, საერთოდ, არაფერს წარმავალსა და
დროებითს. უკუნქცევის ანუ „მიუდრეველისადმი“ დაბრუნების უნარ-
ი მხოლოდ უსხეულოა გააჩნია: „ხოლო გესმას რა შენ უკუნქცევაი.
ნუ ადგილით ოდენ ჰგონებ, ვითარცა სხეულთა ზედა, არამედ უს-
ხეულოდმცა ისძინე. რამეთუ ყოველი უკუნქცე, ამისთვის შორისისა
ერთისა პეტრდევე. უკუნ იქცევის. რათამცა თვის შორისისა ერთისა
მიერ პიროს საწყური მყოფთა და მზე ერთთა“. ამ აზრის ნათელსა-
ყოფად ანტონს. ისევე როგორც პეტრიწს, დამოწმებული აქვს პლა-
ტონის „ფედრონი“: „ხოლო სხეული ვერ უკუნ იქცევისო თავსა შორის
თვისსა. — თქვა მანვე სოკრატი, — რომელ ნაწილთა შორის არს გან-
ზიდულ და განყრილ“.

მომღევენო სტრიქონებში ანტონი ავითარებს ამ აზრს და უკუნქცევის
პროცესს უკავშირებს წარმავალობა-წარუგვალობას, ანუ მარადიულობი-
სა და ღრობითობისთვისებას. უკუნქცევისთვისება მარადიულ და უც-
ვლელ მოვლენებს მიეწერებათ. ხოლო ცვლილება—დროებითს, წარ-
მავალსა და უცვლელ საგნებს: „უკუნქცევაი ყოველად ყოველითერთ
უსხეულოთა არს. და რომელთა შორის არცა გაგვამებაი წარმოსდგო-
მოდის განზიდვით სამთაგან განსაზიდთა. — ვიტყვი სიგარძესა, სივრ-
ცესა და სიღრმესა. — რამეთუ ყოველი სხეული ამა სამთა მიერ გან-
სხეულდება მბადისა და მექმასა ღვთისაგან ხოლო უსხეული ყო-
ველითერთ ზესთა ადგილთა მიერსა განზიდვასა, რამეთუ ყოველი ყო-
ველსა შინა უსხეულოსა, ვინაი არცა ადგილისაგან შეიცვის და არ-
ცა ადგილთაგან ადგილთადმი მიდრეკების. სხვაი უკვე არს ადგილიცა
უსხეულოთა და სხვაი მიდრეკეაცა მათი“. სქედან გამომდინარეობს, რომ
სული არ ყოფილა მოთავსებული რაიმე გარკვეულ ადგილას, მას
არ ჰქონია ვრცელი განზომილებანი და ყოველივე ეს მას მარადიულო-

ბის თვისებას აძლევს. ამიტომაც აქვს მას უნარი, უკან დაუბრუნდეს თავის წარმომშობ საწყისს, მარადიულ ერთს ანუ თვითეთილობას.

ანტონ კათოლიკოსის „სპეკალის“ 45-ე თავი — „რამ არს საზღვარი და რამ განსაზღვრებაი და რამ წარწერაი“ აღებულია პროკლეს „კავშირინი“-დან, გამოყენებული აქვს აგრეთვე პეტრიწის „განმარტებაი“-ც.

მომდევნო თავებში, 69-ე თავამდე, ანტონ კათოლიკოსი მთლიანად იოანე დამასკელს ემყარება. მხოლოდ ალაგ-ალაგ გამოყენებული აქვს იოანე პეტრიწი და ამონიოსი. კერძოდ, პროკლეს გარდა, ამონიოსა მოუშველებია მას 57-ე („რამ არს რაოდენი და რამ რაოდენობაი“), 58-ე („რამ რაისამიმართნი?“) და 59-ე („რამ არს ვითარი და ვითარებაი?“) თავების დამუშავებისას. პეტრიწი კი გამოყენებული აქვს იოანე დამასკელის გვერდით, 65 თავში.

46-ე თავში ანტონ კათოლიკოსი, ისევე როგორც იოანე დამასკელი, ასხვავებს დაყოფის რვა სხვადასხვა სახეს. 47-ე თავში — „რამ არს თანსახელობითი შესმენაი?“ „თანსახელობითი შესმენა“ განმარტებულია ასე: „შესმენაი სრული, ესე არს ესე, რომელნი სახელითა და საზღვრითა ზიარ არიან, ვითარ იგი მშვიინველი ვისწავე კაცისად და ცხენისად ზოგებით“. „სახელმოდგმობაი“ (თ. 49) უპირისპირდება „თანსახელობით შესმენას“, რადგან „სახელმოდგმანი“ მხოლოდ სახელით არიან ერთმანეთისადმი ზიარებულნი და არა არსებით. მაგალითიც მოტანილია დამასკელიდან: „ვითარ იგი ძალი ზღვისა და ძალი ცა ქვეყნისა სახელით ოდენ ზიარებულ“.

„მრავალსახელობაი“ აგრეთვე დამასკელის მიხედვით არის განმარტებული, როგორც ერთი და იმავე არსების მრავალი სხვადასხვა სახელით გადმოცემა.

53-ე თავში განხილულია „თანამონათესავე“, „თანამოსახე“ და ბოლოს „თანამეგვავე“, რომელიც ასეა ახსნილი: „თანამეგვავე არიან. რაჟამა ორნი ბუნებანი ერთსა შინა გვამსა შეერთენ და ერთი გუამი მოევოს და ერთი პირი. ვითარ იგი სული და ზორცნი ერთსა გუამსა შეასრულებენ კაცისასა. რომელნი სხვისა არსებისა და სხვისა ბუნებისანი არიან“. აქ ანტონი, წინააღმდეგ არისტოტელესი, დამასკელთან ერთად ამტკიცებს, რომ ერთსა და იმავე სხეულში ანუ ერთსა და იმავე „გვამში“ შეიძლება ერთდროულად იყოს ორი არსება; როგორც, მაგალითად, ქრისტეს გვამში ადამიანური და ღვთაებრივი ბუნება ანუ არსება. ამათგან ადამიანური არსება არის ღრობითი და წარმავალი, ხოლო ღვთაებრივი — მარადიული და უქ-

დავი. თვით ადამიანიც არაა ერთგვაროვანი: სხეული მისი წარმავალია. ხოლო სული — მარადიული. „ხოლო სახენსა შორის კაცისასა თვითმიმდრეკობაი სრული არასადა ვისწავეთ, რამეთუ ნაწილი კაცისა უსხეულოი, რომელ არს სული. თვითმიმდრეკებრ მისდრეკს სხეულსა. თვის თანა მომგებელსა ერთობისასა, და ნაწილი მიდრეკების, რომელ არს სხეული“.

ანტონს, ისევე როგორც დამასკელს, სხეულთან იგივეობრივი ბუნებრივად მიაჩნია ყოველივე მიწიერი, რომელიც თავისი დროებითი ხასიათით უპირისპირდება სულსა და ყოველივე თვითმდრეკეს ანუ მიუდრეკელს.

ჩვენ მიერ განხილული თავებიდან ჩვიდმეტი თავი, კერძოდ, 2—4. 42. 47—49, 52, 57—65 თავები შექმნილია ს. ჭულფელის „დიალექტიკის“ მიხედვით. გამოყენებულია „დიალექტიკის“ პირველი ნაწილი „მარტივ-მიღება“. ამ ნაწილის გამოყენებაში ანტონს ეხმარებოდა ზაქარია მადინაშვილი.

66—119 თავები მთლიანად შედგენილია სვ. ჭულფელის „დიალექტიკის“ სამი დანარჩენი თავების მიხედვით, როგორცაა „თხზულება“. „სილოგიზმო“ და „თოფიქონც“ (იგივე ტოპიკა). როგორც აპ. როგავა ასკენის. ავტორს „სომხური წყარო გადმოუღია ადგილ-ადგილ სიტყვა-სიტყვით და უმეტეს ადგილებში კი ტექსტური ცვლილებებით, მაგრამ ჭულფელის ძირითად აზრთა ძლიერ დაცვით.“

იმავე აპოლონ როგავას დაკვირვებით, „თხზულებათა შედარებებიდან საკმაოდ ირკვევა... რომ ქართულად თარგმნილ ს. ჭულფელის „დიალექტიკასა“ და „სპეკალის“ დიალექტიკას („კატილორიათა“ სამივე ნაწილი, პლუს ტოპიკა) შორის არსებობს როგორც შინაარსობრივი, ისე ადგილ-ადგილ ტექსტური იგივეობაც“.

69-ე თავით ამთავრებს ანტონი სვ. ჭულფელის დიალექტიკის პირველ ნაწილს — „მარტივ-მიღებას“. 70-ე თავიდან კი ანტონი იწყებს სვ. ჭულფელის მეორე თავის („თხზვისათვის“) დალაგებას. მე-80 თავის ბოლოს, რომლითაც იგი ასრულებს სვ. ჭულფელის „დიალექტიკის“ ამ ნაწილს, დართული აქვს ანტონის მიმართვა ერეკლესადმი: „მენ უკვე, რომელი სწადნოი საწადსა, ესე იგი — სიტყვითსა ხელოვნებასა, ღვთივ დადებულო მეფეო და ძმაო, ვფიცავ თავსა შენსა, რომელსა შორის ქრისტე დამკვიდრებულ არს, ვითარმედ ორნი ესე ნაწილნი „კ ა ტ ი ლ ო რ ი ა თ ა ნ ი“; 2 და 3, არა იყუნეს დროთა ჩვენდა ქართულთა ზედა ხმათა და სხვათა ენათაგან გარდამოღებაი ვაქმნივ ვისმე და დავლექსენ მასვე კანონსა ზედა ლექსთშეცვალობით და სხვაგავგარებულად, მაგრა იგივე კანონი ვიპყრენ არისტოტელისაგანთა მესკოლეთანი“.

აქედან ცხადი ხდება. რომ ს. ჭულფელის „დიალექტიკის“ მე-2 და მე-3 ნაწილი. რომელიც ანტონთან იწყება 81-ე თავით. არ ყოფილხ თარგმნილი ქართულად, ისინი თვით ანტონს უთარგმნია და შემდეგ დაულაგებია პირველწყაროს ავტორის აზრთა ზუსტად დაცვით. თჳმცა ზოგან „სხვაგაგვარებულად“, ე. ი. სხვა სიტყვებით. ამრიგად, ანტონის „სპეკალის“ 70—80 თავები შეესატყვისება ს. ჭულფელის „დიალექტიკის“ II ნაწილს — „თხზენისათვის“, 81—90 თავები ს. ჭულფელის „დიალექტიკის“ III ნაწილს — „სილოგიზმოს“ და 91—110 თავები კი „დიალექტიკის“ I ნაწილს — „თოფიქონის“, რომელიც არისტოტელის „ტოპიკის“ ჭულფელისეული დალაგებაა.

„სპეკალის“ 121—149 თავები წარმოადგენს ფსიქოლოგიის თავისებურ სახელმძღვანელოს და ეწოდება „სულისათვის“, რომლის შედგენისას ანტონს გამოუყენებია შემდეგი წყაროები:

1. ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“;
2. პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“;
3. ი. პეტრიწის წინასიტყვაობა და განმარტებები, მოცემული პროკლეს წიგნში „კავშირნი“;
4. ი. დამასკელის „გარდამოცემაი“;
5. მაქსიმე აღმსარებელის თხზულებები;
6. ალბერტ დიდის თხზულებები და
7. გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმნისათვის“.

„ანტონი ამ თხზულებებიდან თავისუფლად. მართლდაც. ხშირად პერიფრასისებრ... სარგებლობს: „სპეკალის“ მეხუთე განყოფილებაში ხსენებული თხზულებების შესატყვისი ადგილები ზოგან სიტყვასიტყვით გადააქვს, ზოგან პერიფრაზით. მაგრამ აზრთა ქვინტესენციას ხელუხლებლად სტოვებს, მხოლოდ ფართოდ შლის, ან კვეცავს თავისებურად. იძლევა სხვათა სიტყვათა და აზრთა ინტერპრეტაციას ძირითად ტექსტში, აგრეთვე სქოლიოებშიაც“.

„სპეკალის“ აღნიშნულ ნაწილში ყურადღებას იპყრობს 120-ე თავი — „სიტყვაი მეფისადმი ირაკლისა, ძმისა თვისისადა. ანტონის მიერ მამათ-მთავარისა დავითიანისა, მცირედ“. აგრეთვე: 151-ე თავი — „იონანესთვის პეტრიწისა ფილოსოფოსისა მოკლედ მოხანებაი, თუ ვინ იყო იგი ანუ ვითარი იყო“, რომელიც იოანე პეტრიწის ბიოგრაფიის გადმოცემას წარმოადგენს, და 152-ე თავი — „სიტყვაი მეფისადმი ირაკლისა“. ზემოაღნიშნულ თავებს სხვა წყაროებში არ ვხვდებით.

ანტონის მსოფლმხედველობაზე ზოგადი წარმოდგენის შემუშავებისათვის მხოლოდ გაკვრით შეეხებებით იმ საკითხებს, რომლებსაც ყურადღებას აქცევს ანტონი და გადმოაქვს ზემოდასახელებული წყაროებიდან.

123-ე თავში ანტონი ერთიმეორეს უპირისპირებს სულსა და სხეულს. რომელიაგან სხეული. მისი აზრით, მოკვდავია, წარმავალი და დროებითი, სული კი — მარადიული და უკვდავი. სხეულს მოძრაობის უნარიც კი სულისაგან აქვს. როგორც კი შორდება სხეულს სული, ის კარგავს მოძრაობის უნარს და მაშინვე კვდება. „სხეული განკვეთისა ბემდგომად თვისაგან სულისა, არა იძრვის მკუდარ ქმნილი“. სული კი, რომელიც მხოლოდ დროებით არის სხეულთან კავშირში, მოკლებულია ყოველგვარ სხეულებრიობას. მარტივია და უსხეულო. — სულის მარტივობის თვისებიდან ანტონს გამოჰყავს დასკვნა. რომ სული თავისუფალია ყოველგვარი წინააღმდეგობისაგან, რაც სხეულებრივი საგნებისათვის არის დამახასიათებელი. სწორედ ამიტომაცაა ყოველივე სხეულებრივი წარმავალი და დროებითი, სულიერა კი — მარადიული: „ხოლო ხრწნადნი და ვნებადნი წინააღმდეგთა მიერ იხრწნებიან და დაეცეპიან. ხრწნი ვიდრემე მიიღოს მან, რომელიცა შემტკიცებულ არს წინააღმდეგთაგან“. სული სიცოცხლის თვისების მუდმივი მატარებელია, როგორც სანთელი სინათლის, ცეცხლი სითბოსი და ა. შ.: „ვითარ სინათლე მომღეი ნათლისა მიუთვალველ არს ბნელისა და ეგსახედვე. ვითა ცეცხლი მხურვალეებისა მომღეი ძიუთვალველ არს განგრილებისა, ესთა სიცოცხლისაცა თანმომღეი — მიუთვალველი სიკუდილისა, უკუდავ არს. აჰა ცხად სადმე, არს სული მიმცემი სხეულისად ცხოვრებისა, რამეთუ უკუდავ არს სული“.

128-ე თავში ანტონი ამტკიცებს, რომ არსებობს შემეცნების ორგვარი უნარი: გრძნობა და გონება; საგანთა არსების უშეცდომოდ წვდომის უნარი შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ იმას, რასაც აქვს მეტყველების უნარი. მეტყველების უნარი კი აქვს სულს, მაშასადამე, სულსავე აქვს საგანთა უშეცდომოდ წვდომის უნარიც.

ანტონ კათოლიკოსი იდეალიზმისა და თეოლოგიის პოზიციებზე დგას მომდევნო თავებშიც. თუმცა, როგორც აღნიშნული იყო, ეს შეხედულებები ანტონს აღებული აქვს ზემოხსენებულ ავტორთაგან, რომელთა თხზულებებით, როგორც წყაროებით, სარგებლობს იგი „სპეკალში“.

ზემომოტანილი მასალების საფუძველზე „სპეკალი“ წარმოგვიდგება ენციკლოპედიური ხასიათის ნაწარმოებად, რომელიც თავისებურად არიგებს ერთიმეორესთან საეკლესიო და „გარეშეთა“ მოძღვრებას. „გარეშეთა“ შორის ანტონი, უპირველეს ყოვლისა, პლატონსა და არისტოტელეს გულისხმობს. მაგრამ იგი მათ მიმართავს არა უშუალოდ. არამედ კოპენტატორთა მეშვეობით. რომელნიც მას ეკლესიის „მამათა“

შორის ჰყავს შერჩეული. კერძოდ, მიმართავს იოანე დამასკელს¹, ნე-
მესიოსს, ამონიოს ერემიას ძეს (ან, როგორც ანტონი უწოდებს, ამ-
მონიოს ერემესელს), პროკლეს „კავშირნი“-ს და ამ თხზულების პეტრი-
წისეულ განმარტებებს, ს. ჯულფელის „დიალექტიკას“. „სპეკალის“
ფსიქოლოგიურ ნაწილში კი, გარდა დამასკელისა, პროკლე დიადოხო-
სისა და ნემესიოს ემესელისა, ანტონს გამოუყენებია მაქსიმე აღმა-
რებელის, ალბერტ დიდისა და გრიგოლ ნოსელის თხზულებები.

სომხურ ტექსტში გარკვევისათვის ანტონს შეელოდნენ ზაქარია
მადინაშვილი და ფილიპე ყაითმაზაშვილი. სომეხთა მოძღვრის — ზა-
ქარია მადინაშვილის თარგმანით ანტონს უსარგებლია „სპეკალის“ პირ-
ველი ნაწილის „მარტივმიღების“ შედგენისას, რომელიც ს. ჯულფე-
ლის „დიალექტიკის“ პირველი ნაწილის შესატყვისია, ხოლო იმავე
ს. ჯულფელის თხზულების II და III ნაწილების — „თხზულებისა“
და „სილოგიზმოს“ დალაგებისას ფილიპე ყაითმაზაშვილის თარგმან-
გამოუყენებია.

რაც შეეხება ლათინურ ძეგლებს (როგორცაა ალბერტ დიდის
თხზულებანი), მათ გასაგებად ანტონს ლათინური ენის მცოდნე მი-
სიონერები მოუშველებია.

ნემესიოს ემესელის, იოანე დამასკელის, პროკლესა და პორფირის
თხზულებებს ანტონი, როგორც ჩანს, ქართულ თარგმანებში კითხ-
ლობდა და დიდადაც ენდობოდა ამ თარგმანებს.

ყოველივე ამის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ანტონი
თაჟისი თხზულებით თავს უყრიდა ბერძენ მოაზროვნეთ, საშუალო სა-

¹ იოანე დამასკელი ქრისტიანული ეკლესიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმო-
მადგენელია, რომელიც VIII საუკუნეში ცხოვრობდა არაბეთის ქალაქ დამასკოში.
მას თავისი დროისათვის ფართო ფილოსოფიური და თეოლოგიური განათლება მიე-
ღია. ცხოვრება დაასრულა საბა-წმინდის მონასტერში 749—750 წ. წ. მასი პირველი
ბიოგრაფია დაიწერა 1085 წ. არაბულ ენაზე, რომელიც მაშინვე ითარგმნა ბერძნუ-
ლად სამუილ ადანელის მიერ და ქართულად — ეფრემ მცირეს მიერ 1086—1100
წწ. დამასკელის მთავარი თხზულება „ეოდნის წყარო“ უთარგმნია ეფრემ მცირეს-
ე და თან დაურთავს წინასიტყვაობა და ზანდუკი, ანუ სარჩევი. ეფრემი ცდილა, რაც
შეიძლება ზუსტი თარგმანი გაეკეთებინა, რადგან მას ეს თხზულება მიაჩნდა უმ-
ნიშვნელოვანეს ძეგლად ეკლესიის მოწინააღმდეგეებთან ბრძოლაში: „...გარნა ესე
ხოლო სადმე უწყოდეთ, ვითარმედ ესევითარი არს საფილოსოფოსოი სწავლაი, რო-
ნელი იგი აქაჲ საკიროდ სახმარად შემოუღებრეს წმიდნა იოანე დამასკელსა. რა-
ანთ მიერ წინააღმდეგობდინ შეიღნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა
და მათითავე ისრითა განპჯურემდენ მათ“ (იხ. ს. გორკაძე, იოანე დამასკელის
მთავარი თხზულება „ეოდნის წყარო“ ქართულ მწერლობაში. ეურნ. „მემომხილ-
ველი“, 1926, ტ. I, გვ. 184. ეს ძეგლი ეფრემ მცირეს შემდეგ ხელმოკრედ უთარგმნია
არსენ უაჩიხიძეს.

უკუნეების ნეოპლატონიკოსებს და ეკლესიის ჰამათა ნააზრევს და მათგან ერთი მთელის მიღებას ლამობდა.

ანტონის ამ ცდას ერთი მიზანი ჰქონდა: ხელი შეეწყო, საერთოდ, განათლებისა და, კერძოდ, ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელებისათვის საქართველოში. დასახულ მიზანს ანტონმა მიიღწია, მაგრამ მიიღწია არა მხოლოდ თავისი ფილოსოფიურ-კომენტატორული და მთარგმნელობითი მოღვაწეობით, არამედ ენერგიული პრაქტიკული საქმიანობითაც. რითაც მან მკვიდრი საფუძველი ჩაუყარა საქართველოში განათლების აღორძინების, აზროვნების განახლებისა და განვითარების საქმეს. მართალია, მან ვერ შეძლო ერთი მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბება, მაგრამ, სამაგიეროდ, ძველი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის საქმე და, საერთოდ, ფილოსოფიური აზროვნება მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე დააყენა.

ბ. „კათილორია-სიმეტნე“¹ და მისი ფილოსოფიური წყაროები. როგორც სათაურიდან ჩანს, თხზულება მოსწავლეათვის დაწერილ სასწავლომძღვანელოს წარმოდგენს („წინადადებულნი თვისისა სხოლისა მოწაფეთად“). ლექსში, რომელიც თხზულებას წინასიტყვაობის სახით უძღვის წინ. ჩამოთვლილია თხზულების შემადგენელი ნაწილები:

— იპყრობს თვის შორის წიგნი წინამდებარე.
წეყუანილებას. ჩემ მოერსა ქუეთქმულთად.

¹ ამ თხზულებას ჩვენ გავეცანით H2142 და H2067 ხელნაწერებში. პირველი 1851 წელსაა გადაწერილი, მეორე კი 1767—1769 წწ. პირველი დეფექტიანია, მეორე კი სრული. H2142 გადაწერილია ს. ტაბიძის მიერ პეტერბურგში და მიძღვნილია გიორგი XIII-ის ძის — მიხეილისადმი. ხელნაწერს დართული აქვს მიხეილისადმა მიძღვნილი აკროსტიხი, რომელიც იმავე ტაბიძეს ეკუთვნის. H2067-ის გადამწერილია იონე გაბრიელი. ამ ხელნაწერს აქვს ე. წ. „პინაქსიტყვაობა“, რაც თხზულების შინაარსს გადმოსცემს. ორივე ხელნაწერში ცალკეა გამოყოფილი პორფირე ფინიკელის „თვის ზიარებისა ხეთთა ხმათასა“.

² თხზულების სრული სათაურია: „სადიდებელად ცხოველს-ყოფელისა თანაარსისა და განუყოფელისა სამებისა ანტონისაგან არხიეპისკოპოსისა ყ-ისა ზემოისა საქართველოსა დაკითიან მაგრატოვანისა ქმნილი ანუ თქმული წიგნი კათილორიაი სიმეტნეი და მსჯილი მისგან, ხმასა ზა არისტოტელისსა შემდგომითავე მისითა, მაგრა სხუათათა სხოლასტიკოსთა და ახალთა ფილოსოფოსთა განსაზღვრებათაგან და

გარდამოცემათა მოღებული. წინადადებულნი თვისსა სხოლისა მოწაფეთად. დროსა ყ-დ ბრწყინულისა უეთილმსახურისისა და უმაღლესისა ირაკლი მეორისა მეფისა ყ-ისა ზემოისა საქართველოისასა“.

ეს სათაური აქვს აგრეთვე S 41-ე ხელნაწერს, რომელიც, ანტონის „კათილორია სიმეტნის“ გარდა, შეიცავს პორფირე ფინიკელის „ხეთთა ხმათა ზიარებაი და განთქმებაის“ და „პინაქსიტყვაობა“.

„ხ სამგუარტა ფილოსოფოსისათა
კატელორიათ, ახლად ქმნილთა ჩემ მიერ.
და პორფირითა, ნამეორებთა ჩემგან.
კ-დ სიმეტნეს, ქსჯილითურთ ჩემით პრთულთა“¹.

ამრიგად, წიგნი, შესავლის გარდა, შეიცავს „კატელორიას“, პორფირის თხზულებებს და „სიმეტნეს“. ამავე წინასიტყვაობიდან ცხადობდება, აგრეთვე, თხზულების მიზანდასახულება — დაეხმაროს მოსწავლეთ და გაუვარჯიშოს გონება რთულ ფილოსოფიურ საკითხთა ათვისებაში:

„რათა თქვენ, ჩემთა მოწაფეთა გონება
მკუეთრი აღვლესო, უმკუეთრეს ცნობათადმი“.

როგორც ჩანს, ანტონს თავის თხზულებაში განუზრახავს არისტოტელესა და პორფირის ნაზრევის გადმოცემა, რისთვისაც მას გამოუყენებია სხვა მოაზროვნენიც („სხუათაცა სხოლასტიკოსთა და ახალთა ფილოსოფოსთა განსაზღურებათაგან და გარდამოცემთა მოღებული“). მართლაც, ფილოსოფიის თუ ლოგიკის ყოველი საკითხის დალაგებისას ანტონ კათოლიკოსი, არისტოტელეს გარდა, იშველიება სხვა მოაზროვნეებსაც.

ამის შესახებ ანტონი მეორეგანაც აღნიშნავს: „ჩემი უკუე შრომაი არისტოტელითთა კატელორიათად არს ამისთ-ს, რათა მარტიენი ხმანი არისტოტელითნი, ანუ პორფირითნი, თქუენ ჩემთა მოწაფეთადმი არა უცნაურ იქმნეს“. მაშასადამე, ანტონს სურს, რომ თავის მოწაფეებს მათთვის გასაგები და მისაწვდომი ენით მოესაუბროს არისტოტელესა და პორფირის შესახებ.

თუ რამ აიძულა ანტონი ჩაეტარებინა ეს სამუშაო, ამის შესახებაც ვპოულობთ პასუხს შრომაში: „ჩემი უკუე გარდამოცემული მათაგან მოძღურებათა წინადაგიდეე: ბნელსიტყუაობენ კ-დ არისტოტელითნი კატელორიანი და პორფირითნი გამოთქმანი და ცხოველბრწყინულაე ჰმობენ საღმრთოისა დამასკელისანი. რ-ლნიცა კმა სწავლისა შინათად. მაგრა სიყუარულისათვის თქ-ნისა შრომაი შემირაცხიეს მე განსუენებად“.

ამრიგად, ანტონს მოწაფეთათვის ძნელად გასაგებად მოსჩვენებია არისტოტელესა და პორფირის თხზულებანი და განუზრახავს მათი გასაგებად დალაგება. ანტონი ვერ ბედავს იგივე თქვას დამასკელია შესახებ, რასაც ის ამბობს არისტოტელეზე. პირიქით, იგი არისტოტელეს სტილს დამასკელისას უპირისპირებს და ამ დაპირისპირებისას და-

¹ ხელნაწ. H 2142, წინასიტყვაობა, ტაეპი 3, 4. ამის შემდეგ კვემოთ ყველგან ციტირებულა ეს ხელნაწერი.

მასკელს აძლევს უპირატესობას. აქედანაც უკვე ნათლად ჩანს, რომ მისთვის დამასკელი ავტორიტეტია და უფრო მეტი ავტორიტეტიც. ვიღ-რე არისტოტელე.

ყოველივე აქედან კი ცხადი ხდება, რომ „კატილორია-სიმეტნე“ არის ზახელმძღვანელო, დაწერილი არისტოტელეს კომენტატორთა და ზოგიერთი „ახალი ფილოსოფოსის“ ნაზრევის გამოყენებით არისტოტელეს მოძღვრების მოსწავლეთადმი ადვილად დაყვანის მიზნით. აქ ისევე როგორც „სპეკალში“, ანტონს არა აქვს პრეტენზია ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემის შექმნაზე.

როგორც წინასიტყვაობიდან ირკვევა, ანტონს ეს წიგნი ერეკლე II-ის დავალებით შეუსრულებია:

„ირაკლი ბრძნისა, მეორედ წოდებულის,
მეფისა ძმისა, ჩემისა სატროფისა.
ბრძანებითავე, მისისა სიმაღლისათ
დადებად ესე. ჩ-ნთა წიგნთა საცაუს-“.

ჩანს, ერეკლე II დიდად იყო დაინტერესებული აზროვნებისა და განათლების აღმავლობით საქართველოში და ყოველნაირად უწყობდა ამ საქმეს ხელს. ერეკლეს ასეთმა მეცენატობამ, უდავოდ, დიდი გავლენა მოახდინა XVIII საუკუნეში სწავლა-განათლებისა და ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინების საქმეზე.

მიუხედავად იმისა, რომ ანტონი თეოლოგიურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველობრივ პოზიციებზე დგას. „კატილორია-სიმეტნეს“ ეტყობა ანტონის მსოფლმხედველობის ერთგვარი ევოლუციური განვითარების კვალი. რაც გამოვლინდა, უპირველეს ყოვლისა, იმაში, რომ ანტონი აღარ კმაყოფილდება მხოლოდ საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიით, არამედ ეცნობა ახალ ფილოსოფიასაც. კერძოდ, ლაიბნიცს. ვოლფს, ბაუმისტერს და ფართოდ იყენებს მათ სიტყვასიტყვით ციტირებისა და პერიფრაზის გზით.

თხზულების შესავალშივე, რომელსაც ეწოდება „ანტონის მიერ არჩიეპისკოპოსისა დავითიანისა კატილორიათა არისტოტელითთად შეყუანილება“, ავტორს გამოყენებული აქვს ბაუმისტერის ფილოსოფიის საკუთარი თარგმანი. პირველ ხუთ პარაგრაფში ანტონს უსარგებლია ბაუმისტერის ლოგიკის წინასიტყვაობის პირველი ოთხი პარაგრაფით. კერძოდ, განსაზღვრება, რომ „ფილოსოფია არს ცნობა ნივთთა და მიზეზთა მათთა, რ-ნიცა არიან ანუ იქმნებიან“, ანტონს ბაუმისტერიდან აუღია. ასევე ბაუმისტერის აღნიშნული პარაგრაფებიდან აქვს ავტორს გადმოღებული ისტორიული და მათემატიკური ცოდნის განსაზღვრებები. ასეთია, მაგალითად, ისტორიული

ცოდნის განსაზღვრება, რომ ისაა „მიწთომა რაიმე ქმნილ არს. და რაიმე იქმნებოიან“, ხოლო მათემატიკურისა — როგორც „ნიეთთა რაოდენობის“ ცოდნის წვლთა.

ანტონის მიერ ამავე „შეყუანილებაში“ „იდეების“ ანუ „მოგონებათა“ შესახებ გამოთქმული თვალსაზრისიც ბაუმისტერის შეხედულებათა პერიფრაზია აქ საკითხში. ანტონის შეხედულება, რომ იდეა არს გამოხატუა ანუ მოგონება ნიეთისა ქსჯადმდე, რ-ლა პ-ლი მოქმედება გულისწმისყოფისა“, პერიფრაზია ბაუმისტერის მიერ „ლოგიკის“ § 829-ში გატარებული შეხედულებისა. ანტონის „კატილორია-სიმეტნის“ § 15—17 წარმოადგენს ზემოთქმული შეხედულების ილუსტრაციას, რაც ბაუმისტერის „ლოგიკის“ § 29—30-შია მოცემული.

ზოგჯერ ანტონი რომელიმე საკითხის დალაგებისას რამდენიმე ავტორს იყენებს. მაგალითად, § 185-ში ვითარების კატეგორიის გადმოცემისას მიმართავს ბაუმისტერს და თითქმის სიტყვასიტყვით გადმოიღებს მისი ლოგიკის 103-ე პარაგრაფს. აქ იგი ეხება ორ ისეუ მსჯელობას, რომელნიც შედგებიან განსხვავებული სიტყვებისა. მაგრამ იგივეობრივი შინაარსისაგან: „წინადადებანი მკსგავსობითნი, ანუ თანასწორნი, ლექსთა დაღათუ სხუა და სხუათა მქონებელნი, მაგრა ერთისა ძალისანი“. ამის მომდევნო მსჯელობა სიტყვასიტყვით ემთხვევა ბაუმისტერისას.

§ 189-ში, განიხილავს რა „კმაი მიზეზის“ საკითხს, ანტონი ლაიბნიცსა და ვოლფს იმოწმებს: „არა რაიმე არს თვინიერ კმაისა მიზეზისა, ვ-ა თქუეს ლეიბნიციოს და ვოლფიოს ფილოსოფოსთა“ — წერს ანტონი. უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონს ეს დამოწმებაც კი ბაუმისტერიდან აუღია. მართლაც, აღნიშნულ პარაგრაფს სიტყვასიტყვით ემთხვევა ბაუმისტერის „ონტოლოგიის“ § 15-ის შინაარსი. ოღონდ მაგალითი იმის შესახებ, რომ ანტონის მიერ ამ თხზულების დაწერის „კმაი მიზეზი“ თვით ანტონისვე სურვილში მდგომარეობს („რათა მოწაფენი ჩემნი იქმნენცა მეცნავ არისტოტელებრთა კატილორიათა“), ეკუთვნის თვით ანტონს.

თხზულების მთელი ერთი თავი — „თვის საზღურისა, ანუ განსაზღურებისა ნიეთისა“ ანტონს დაწერილი აქვს ბაუმისტერის მიხედვით. მართლაც, ანტონის „კატილორია-სიმეტნის“ § 235—258 ემთხვევა ბაუმისტერის „ლოგიკის“ § 66—70-ს. ამის შესახებ მითითება ანტონისავე თხზულებაშია: „მოდლუარი ფილოსოფიისა ჩუენისა ფილოსოფოსი ბაუმისტერ. ხრისტიანოს განსაზღურებულ ჰყოფს ესთა. საზღუარი არსო მოგონება, ანუ იდია განყოფითი და საესე, დანიშნული

სიტყვითა (ლოლიკ. თავი 3. საზღურისათვის). განალა ნიეთი. რ-ლიცა განისაზღურა. იწოდების განსაზღურებულად“.

ბაუმისტერის „ლოლიკის“ მე-3 თავის § 66 სრულიად ემთხვევა ანტონის მიერ მითითებულ წყაროს.

ცნებათა გაყოფის ანუ, როგორც ანტონი უწოდებს, „განწულალების“ საკითხი მას აგრეთვე ბაუმისტერის ლოგიკის მიხედვით აქვს დაჰუშავებული. „კატილორია-სიმეტნის“ § 228—223 ემთხვევა ბაუმისტერის § 71—73-ს. დასათურებაც კი ერთნაირი აქვს: „თვის განწულალებისა“. მაგრამ აღნიშნული საკითხის დამუშავეებისას ანტონს, ბაუმისტერის გარდა. იოანე დამასკელიც მოუშველებია და მათი შეერთებით ცდილა მიეღწია საკითხის გადმოცემის მაქსიმალური სინათლისათვის.

§ 227-ში ანტონი აღნიშნავს, რომ ბაუმისტერს ჯერ განსაზღვრება აქვს განხილული და შემდეგ — „განწულალება“ ანუ ცნებათა დაყოფა. პლატონს კი — პირიქით, და რომ თვითონ პლატონს გაჰყვა. მაგრამ საკითხის განხილვის შინაარსი და მასალა მან ბაუმისტერიდან აიღო.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რიგი პარაგრაფები მას „სპეკალიდან“ გამოუყენებია (კერძოდ, §§ 227—234), ოღონდ ბაუმისტერის ფილოსოფიის საფუძველზე გადაუმუშავებია.

ანტონის „მეყუანილების“ § 13, სადაც ლაპარაკია მსჯელობის ქვემდებარისა და შემასმენელის შესახებ, დაწერილია ბაუმისტერის „ლოლიკის“ § 74—76-ის გავლენით.

„მტკიცება“, რომელიც ანტონს განხილული აქვს თავისი თხზულების 262—264 და 270—275 პარაგრაფებში, აღებულია ბაუმისტერის „ლოლიკის“ §§ 167—168-დან. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს პარაგრაფები ანტონს დამუშავებული ჰქონია „სპეკალშიაც“, რაც შემდეგ მას ბაუმისტერის ფილოსოფიის შესწავლის საფუძველზე გადაუმუშავებია. ამაზე მითითება აქვს თვით ანტონსაც: „განსაზღურებანი ესე მოძღურისა ჩუენისა ფილოსოფოსისა ლოლიკისაგან დამიდვიეს“. ანტონის აზრით, „მტკიცედამტკიცება ნამდვილ წყარო არს ჰ-ტებისა“. რადგან ის ემყარება აქსიომებს, განსაზღვრებებს და „მცნობელობას“. „მტკიცედამტკიცება, ანუ „აღმოჩინება“ „სპეკალის“ მიხედვით: „გამომჩინებლობა „არს დადებულ არა საიჰვოთა, ა-დ საცნაურთა ზ-ა საფუძველთა“. ამ შემთხვევაში ანტონი სიტყვაიტყვით იმეორებს ბაუმისტერის თვალსაზრისს.

„კატილორია-სიმეტნეში“ თავი — „თვის ყოვლადისა ანუ კერძონისა“ ანუ ზოგადი და კერძობითი ბაუმისტერის „მეტაფიზიკის“ მიხედვითაა განხილული. აქ ანტონი ბაუმისტერის მიხედვით ავითარებს

1 ხელნაწ. S—251. § 47.

აზრს იმის შესახებ, რომ „ყოველად იზედწოდების ყ-ი საზოგადო, და კერძოთაგან მრავალთა წარმოდგომილი ნივთი... კერძო ანუ ნაწილი არს, რ-ლთა სიმრავლე წარმოაყენებს ყოველდასა“¹.

„კათილორია-სიმეტნის“ § 39, სადაც ლაპარაკია „შეზავებულ“ ანუ რთულ საგნებზე, შეესატყვისება ბაუმისტერის „მეტაფიზიკის“ § 74 — 75-ს, ხოლო „კათილორია-სიმეტნის“ § 40, რომელიც ეხება — „მარტივი არსის“ საკითხის გარკვევას, აღებულია ბაუმისტერის „მეტაფიზიკის“ § 106-დან: „მარტივისათვის არსისა“. „კათილორია-სიმეტნის“ § 188—189-ში — „თვის მოქმედებისა ანუ ქმნისა“, რომლის ძირითადი შინაარსია შემდეგი: „მოქმედება არს ცუალება მდგომებისა. რ-ლისა მიზეზი იპყრობის ქუემდებარესა შ-ა ცუალებითსა“ აღებულია ბაუმისტერის „მეტაფიზიკიდან“². ამ ბაუმისტერულ განსაზღვრებას მოსდევს ანტონის კომენტარი, რომ „ქუემდებარისა შეცუალება არა თუ სხუად რადმე გარდაცუალებად იქმნების. ა-დ ვინათგან მის შ-ს იქმნების ცუალებათი მდგპობისა, რ-ლ არს მოქმედება სხუად და სხუად. მის ძლით ვიდრემე მოქმედისა ცუალებულად ითქმის“. ამრიგად, ანტონის აზრით, იცელება არა მოქმედი, არამედ მისი მოქმედების ხასიათი და მხოლოდ ამდენად შეიძლება მსჯელობა თვით მოქმედის ცუალებადობაზე. ზემოხსენებული პარაგრაფის დამუშავებისას ანტონს გამოყენებული აქვს, აგრეთვე, ი. დამასკელის „კათილორია“.

„ვნების“ კატეგორია ანტონს დალაგებული აქვს თავში „თვის ვნებისა“. აქაც ანტონი ისევ ბაუმისტერის „ლოდიკიდან“ აღებული მასალებით სარგებლობს. კერძოდ, ბაუმისტერულია განსაზღვრება, რომ „ვნება არს ცუალება მდგომებისა, რ-ლისაცა მიზეზი გარეგან ცუალებითსა ქუამდებარესა იპყრობის“³. ანტონს იქვე დასახელებული აქვს ამ განსაზღვრების წყარო („ბაუმისტერ. ფილოსოფოს. განსაზღვრ. საზღურ. 49“). პარავლადი და მეორეული თვისებების განსაზღვრებისას ანტონს, ბაუმისტერის „ფილოსოფიის“ გარდა, გამოუყენებია მისივე „მეტაფიზიკა“⁴, პეტრიწის „განმარტებაი“ და იოანე დამასკელის „გარდამოცემი“⁵. ბაუმისტერიდანაა აღებული, აგრეთვე, „ბუნების“ განსაზღვრებაც („კათილორია-სიმეტნე“, ხელნაწ. H—2142, § 85, ბაუმისტერის „მეტაფიზიკა“ § 161—163, 168).

მთელი რიგი თავები „კათილორია-სიმეტნეში“ წარმოშობილია იოანე დამასკელი, „კათილორია“⁶ ზეგავლენასა და უხუად გამოყენების გზით. კერძოდ, თავი „თვის თანამოსახელეთა (H — 2142, § 41)

¹ ხელნაწ. H — 2142, § 37.

² ხელნაწ. S — 251, „მეტაფიზიკა“, § 111.

³ ხელნაწ. H — 2142, § 191.

⁴ ხელნაწ. S — 251, § 115.

⁵ იხ. H — 2142, § 88—89.

ანტონს აღებული აქვს ი. დამასკელის ზემოხსენებული თხზულებიდან (ხელნაწ. S 145 თ. „თანამოსახელეთათვის“), ოღონდ ანტონს დამასკელის ტექსტი მნიშვნელოვნად შეუკუმშავს. თავი — „თვის სახელნართულთა და მრავალსახელთა“ (H — 2142, § 43) აღებულია ი. დამასკელის „კატილორიიდან“ (S 145 თ. „ი“). დამასკელიდანაა აგრეთვე შემდეგი განსაზღვრებები: „ბუნების“ (H — 2142, § 84, S 145, თ. „კლ“). „პირის“ (H — 2142, § 94. შეად. დამასკელის „კატილორიას“ ხელნაწ. S 145, თ. 29). „გვამის“ (H — 2142, § 95—96. დამასკელთან ხელნაწ. S 145, თ. 26), „რაოდენობის“ (H — 2142, § 133—139. დამასკელის „კატილორია“, ხელნაწ. S 145, თ. 33) „ეითარების“ (H — 2142, § 158 და § 145, თ. 31). უკანასკნელი კატეგორიების დალაგებისას ანტონ კათოლიკოსს გამოყენებული აქვს, აგრეთვე, ანტონიუს კოვიდი. კერძოდ. „მღებარეობის“ (H — 2142, § 193—195 და S 145, თ. 37), „სადაის“ (H — 2142, § 201—202 და S 145, თ. 38), „ოდესის“ (H — 2142, § 203 და S 145, თ. 39), „ქონების“ H — 2142, § 205 და S 145, თ. 40), და „მღებარეობის“ (H — 2142, § 193, დამასკელთან S 145, თ. 37) კატეგორიათა განსაზღვრებისათვის. „მოძრაობის“ კატეგორია კი ანტონს დაწერილი აქვს ბაუმაისტერის, კოვიდიუსის, დამასკელისა და სხვა ფილოსოფოსთა მიხედვით.

გარდა ამისა, დამასკელის „კატილორიის“ გამოყენებითაა დაწერილი შემდეგი პარაგრაფები: § 59. რომელიც შეესატყვისება დამასკელის „კატილორიის“ პირველ თავს, „არსებისა და შემთხუევითისათვის“; § 50—70 (დამასკელთან თავი „ბ. ნათესავისათვის ნათესავონისა და სახისა და სახონისა და ურთიერთ არსათათვის“), § 71—75 (დამასკელთან თავი „გ. განყოფილებისათვის“), § 79—82 (დამასკელთან თავი „ე. განთვისებულისათვის“), § 116—122, „თვის შემთხუევითისა“ (დამასკელთან თავი „დ. შემთხუევითისათვის“), § 54 — 56 (დამასკელთან „თ. შესმენილთათვის“), § 76, 78, 81 (დამასკელთან „თ. რაი არსობითისა შესმენისათვის და რომელი რაი არსობითისათვის“), § 6 (დამასკელთან თ. „ით. ათთა ნათესაოანთა ნათესავთათვის“), § 188—190 (დამასკელთან „ქმნისა და შეხდომისათვის“), § 209 — 215 (დამასკელთან თ. „მბ. მოძრაობისათვის“), § 216—220 (დამასკელთან თ. „მგ. უპირუეღისისა და უკანასკნელისათვის“), § 140—157 (დამასკელის თ. „რაისა მიმართთათვის“), § 158—187 (დამასკელის თ. „ლე. ვითარისათვის და ვითარებისა“), § 221—222 (დამასკელთან თ. „მყისთანადისათვის“), § 258—275 (დამასკელთან თ. „აღმოჩინებისათვის“).

უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონის „კატილორია-სიმეტნეში“ არა ჩანს არისტოტელეს „კატეგორიებით“ უშუალოდ სარგებლობის კვალი. ამ თხზულებაზე, ისევე როგორც „სპეკალზე“, მუშაობის დროს ანტონი არისტოტელეს კომენტატორებს მიმართავდა და მათი მეშვეობით ალა-

გებდა ლოგიკის სხვადასხვა საკითხებს. „კათილორია-სიმეტნეში“ ხშირად ესა თუ ის საკითხი განხილულია არა ერთი, არამედ ხშირად რამდენიმე მოაზროვნის შეხედულებათა გათვალისწინების საფუძველზე. ამიტომაც ანტონის წყაროს შედარება არისტოტელეს კატეგორიებთან არ გვაძლევს საფუძველს დასკვნისათვის, რომ ანტონი უშუალოდ იყენებდა არისტოტელეს ამ თხზულებას. უმეტეს შემთხვევაში შესამჩნევია ანტონის ტექსტის მხოლოდ ზოგადი, შორეული აზრობრივი თანხედენა არისტოტელეს ტექსტთან. კერძოდ, ასეთი ზოგადი, აზრობრივი შეხვედრა არსებობს „კათილორია-სიმეტნის“ თავსა — „თვის სადაისა“ და არისტოტელეს „კატეგორიების“ მეორე თავს შორის. ასევე ანტონი „კათილორია-სიმეტნის“ § 50-ში — „თვის არსებისა“ ზოგადად გადმოსცემს არისტოტელეს „კატეგორიების“ მეხუთე თავის შინაარსს, მაგრამ არა სიტყვასიტყვით, არამედ ძირითადი აზრის დაკვირვა და დიდი ტექსტობრივი ცვლილებით. § 51-ში ანტონი გვარისა და ერთეული საგნის საკითხის შესახებ მსჯელობისას, კვლავ არისტოტელეს ეკამათება და ამჭერად ეთანხმება ამონიოს ერმესელს იმაში. რომ გვარს ერთეულ საგანთან შედარებით მეტი რეალობა გააჩნია. ამონიოს ერმესელთან ერთად იგი აღნიშნავს, რომ „უსაყოელთაოენსი უნამდვილეს უფროს და უაღრეს არსება არიან და არა განუყოფელნი“¹. თუ რატომ არის გვარი უპირატესი, ამაზე ანტონი უპასუხებს, რომ გვარებს გონებით ვწვდებით, საგნებს კი — გრძნობით. რაკი გონება გრძნობაზე მალა დგას, ამიტომ ზოგადიც მალა დგას ერთეულზე. აი რას ამბობს თვით ანტონი: „გულისხმისყოფა და გონება უაზნაურეს თვისებანი არიან ჰსიხისანი (ესე იგი კაცობრივისა სულისანი)... ვინაიდგან გულისხმისყოფა და გონება უპატიოსნეს არიან თვისებანი სულისა კაცობრივისა გრძნობათაგან. მაშასადამე, გულისხმისყოფითა და გონებითა ზედმიწევნალება უაღრეს არს და უაზნაურეს, ვ-ლა გრძნობათაგან ცნობილნი“². ხოლო გონება უკეთესია გრძნობაზე იმიტომ, რომ გრძნობები ადამიანს ცხოველებთან აქვს საერთო. გონებით კი მათგან განსხვავებულია და მათზე მალა დგას. აქ გამოსჭვივის არისტოტელეს თვალსაზრისის გავლენა³, მაგრამ გამოყენებულია არისტოტელესავე მოძღვრების უარსაყოფად პირველადი არსების მეორეულთან უპირატესობის შესახებ. არისტოტელეს აღნიშნული თვალსაზრისის უარსაყოფად, გარდა ამონიოსისა, ანტონს მოშველიებული ჰყავს დამაკველიც.

არისტოტელეს „კატეგორიებში“ არსების შემდეგ უშუალოდ რა-

¹ ხელნაწ. H — 2142, § 51.

² იქვე.

³ იხ. არისტოტელე. „სულის შესახებ“.

ოღონდის კატეგორია განხილული, ანტონი არსების შემდეგ სხვა სა-
კონხიზა განიხილავს, რაოდენობის კატეგორიას კი — ბევრად ქვემოთ.
და მას დამასკელისა და ბაუმისტერის მიხედვით ალაგებს. ერთი:
მხრივ. ანტონი დამასკელთან ერთად განიხილავს რაოდენობის ორ სა-
ხეობას: წყვეტილსა და უწყვეტელს და იზიარებს მის განსაზღვრებას
იმის თაობაზე, რომ „რაოდენობა არს შეკრება და ხუთა ერთაა“. მაგ-
რამ. ამავე დროს. ემხრობა ბაუმისტერის მეორე დებულებას იმი-
შესახებ. რომ „რაოდენობა არს სხუაობა მსგავსთა შინაგანი“.

უნდა აღინიშნოს, რომ § 136-ში ანტონი ავითარებს აზრს. რომ
რაოდენობის მატება სხვა საგანს იძლევა და არა იმავეს. კერძოდ. რაიმე
რიცხვ-სადმი ერთის მიმართება სრულიად სხვა რაოდენობას იძლევა,
რაც გვაფიქრებინებს, რომ ანტონი ასე თუ ისე ახლოს იყო რაოდენო-
ბის თვისობრიობაში გადასვლის კანონის ამოცნობასთან.

ანტონი ეთანხმება ბაუმისტერს იმაში, რომ რაოდენობის კატე-
გორია ერთგვარად ექვემდებარება მიმართების კატეგორიას, რადგან
ვარკვეული რაოდენობა მხოლოდ მეორე ვარკვეულ რაოდენობასთან
მიმართებაშია გასაგები და არა ცალკე.

მომართობის კატეგორია ანტონს განხილული აქვს როგორც ი. და-
მასკელის. ისევე ანტონიოს კოვიდის მიხედვით, ვითარებისა — ამო-
ნოა ვრძესელის. კოვიდიუსის და ბაუმისტერის მიხედვით. მიმარ-
თების კატეგორიას ანტონი განიხილავს ბაუმისტერისა და დამასკელის
მიხედვით. კერძოდ. ეთანხმება ბაუმისტერს იმაში, რომ „რასამი-
მართობა შეკურა არს ნივთა შ-ს, ე. ი. ერთისა მეორისა მიმართ, რ-ლი-
თა იპრობს ერთი მიზეზსა მეორისასა“¹. მაგრამ შემდეგ იშველიებს
დამასკელსაც იმის დასადასტურებლად. რომ „რასამიმართობა“ სა-
განთა განუყოფელი თვისებაა და წერს: „რასა მ-ართობა არს თვისე-
ბა განუკრელი ნივთთა შ-ს, ე-ა თქუა საღმრთომან დამასკელმან“.
ამას მოსდევს თვით ანტონის კომენტარი იმის შესახებ, რომ მიმარ-
თების კატეგორია გულისხმობს ორი მხარის „მყისთანადს“ არსებობას,
რომ მიმართების კატეგორია უშვებს წინააღმდეგობასაც. მაგრამ არა
ყოველთვის და არა ყოველგვარს და იგუებს „მეტ-ნაკლებობასაც“.

ვითარების კატეგორიას ანტონ კათოლიკოსი, აგრეთვე, რამდენიმე
ფილოსოფოსის მიხედვით ალაგებს; იყენებს ანტონიუს კოვიდს („ე-
რება არს დაკუთება გუაროვან მამყოფი საქმისა თავსა შ-ს თვისსა“) და
ბაუმისტერს („ე-რება არს განსაზღვრება შინაგანი, რ-ლიცა თვი-
ნიერ სხვისა გულისხმისყოფად შეუძლებელ არს“); იხილავს ვითა-
რების ორ სახეს — „ანაგებსა და გუარს“, რომელთაგან „ანაგები“ მას
გაგებული აქვს, როგორც შედარებით ძნელად ცვალებადი და ძნე-

¹ აქ და ქვემოთ ყველგან ციტირებულია H — 2142 ხელნაწერი.

ლად მოძრავი. ვითარების სასეობათა მეორე წყვილის — „ძალისა და უძალის“ განსაზღვრებისას ანტონს მოშველიებული აქვს ბაუმისტერი. „ძალი“, ანტონისა და ბაუმისტერის განსაზღვრების მიხედვით, „იპყრობს თვის შ-ს კმასა მიზეზსა მოქმედებისა მ-რთ, ანუ არს მეცადინობა, ანუ მიღრეკილება დაუცხრომელი ქმნისა მ-რთ“. ძალის შედეგია მოქმედება, როდესაც ის არ მოქმედებს. მას აქვს მხოლოდ უნარი ანუ შესაძლებლობა მოქმედებისა. „არაძლიერება“ ანუ „უძალობა“ ახსნილია, როგორც „დაყენება მოქმედებისა“.

თვისობრიობის შესამე სახე — „ენება“ ანტონს აღებული აქვს ანტონიოს კოვიდისაგან. ენება დახასიათებულია, როგორც ხანმოკლე არსებობის მქონე და როგორც გრძნობის ორგანოების ცვლილების შედეგი, როგორც „მიზეზ-ყოფელი საგრძნობთა სხუაობისა: ანუ არს მიზეზებული საგრძნობთა სხუაობისაგან“. გრძნობის ორგანოთა ცვლილების შედეგი — ენება (გემო, სუნი და ა. შ.) შემდეგ თავად მოქმედებს გრძნობის ორგანოზე. ანტონი ასხეავებს ენებებს ხანგრძლიობა მიხედვით. მაგალითად, ცეცხლის სიმხურვალე ხანგრძლივია. ხოლო აღლეების შედეგად ადამიანში წარმოშობილი აღზნება — ხანმოკლე. ამასთანავე. ზოგი ენება ბუნებრივია, ზოგი კი შემთხვევითი და ამიტომ დროებითი (მაგალითად, სიტკბო ბუნებრივია, ეთიოპელის სიშავე კი შემთხვევითი).

ვითარების მეოთხე სახე ანუ „ნაკუთი და მორფი“ დამუშავებულია ანტონიუს კოვიდის ლოგიკის საფუძველზე. ვითარების ეს სახე ანტონთან განმარტებულია. როგორც „ე-რება, გამოსრული ფერად-ფერადისაგან განკარგვისა ნაწილთა რაოდენობისა“, განსხვავებულია ბუნებრივი და ხელოვნური ვითარება და სხე.

§ 188-ით ანტონი იწყებს მოქმედების კატეგორიას. ეს თავი დასათურებულია ასე: — „თვის მოქმედებისა ანუ ქმნისა“ და დამუშავებულია ბაუმისტერის ლოგიკის საფუძველზე. ავტორი იზიარებს ბაუმისტერის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ „მოქმედება არს ცუალება მდგომებისა, რ-ლისა მიზეზი იპყრობს ქუემდებარესა შ-ა ცუალებითსა“. მომდევნო პარაგრაფებში ანტონი ასაბუთებს აზრს, რომ მოძრაობა, ისევე როგორც საგნის ყოველგვარი მდგომარეობა, იცვლება რაიმე მიზეზის ზემოქმედების შედეგად და რომ არაფერი არ ხდება „თვინიერ კმასა ჰიზეზისა“. აქ იგი იმარტებს ვოლფსა და ლაიბნიცს ბაუმისტერის ტექსტის მიხედვით. ამავე დროს. ანტონს მოტანილი აქვს საკუთარი მაგალითებიც: „გარნა მიზეზი იგი იპყრობს ჩემ შ-ს. რ-ლა დასასრული ესე, რათა მოწაფენი ჩემნი იქმნენმცა მეცნავ არისტოტელებრთა კატელორიათა“.

ენების კატეგორია ანტონს განხილული აქვს ბაუმისტერის ლოგი-

კის მიხედვით. ის ბაუმისტერთან ერთად ვნებას უპირისპირებს მოქმედებას. მოქმედების მიზეზი არის თვით საგანში, ვნებისა კი --- საგნის გარეთ. „ვნება არს ცუალება მღვპობისა, რომლისაცა მიზეზი გარეგან ცუალებითსა ქვემდებარესა იპყრობისა“.

§ 193—197 განხილულია მდებარეობის კატეგორია იოანე დამასკელისა და სვიმონ ჭულფელის მიხედვით. მაგალითები კი ანტონისეულია.

§ 213—215 წარმოადგენს თავს — „თვის წინამეწყუეთა“, სადაც ანტონი იყენებს ანტონიუს კოვიდიუსს და დამასკელს.

ანტონ კათოლიკოსის მსოფლმხედველობისათვის ნიშანდობლივია § 213. სადაც იგი ერთიმეორეს უპირისპირებს ღვთისმეტყველებას და ფილოსოფიას და ღვთისმეტყველებას ფილოსოფიაზე მალა აყენებს. ანტონი წერს: „ღ-თისმეტყველებაი ფილოსოფიასა შ-ა აღრევად არ სათანადო არს: აჲად რ-ღ ფილოსოფია ბუნებისაებრ გონებისა კაცობრივისა ზემიწენილებს, ხ ღ-თისმეტყველება აღძრკვილათრე, და ზეგარდმო განცხადებულთა უზეშთაეს ბუნებისა გონებისა კაცობრივისა გარდამოციემის კეთილმსახურებით“.

§ 216—220 ანტონი ალაგებს საკითხს — „თვის პირუელობისა და უკანასკნელობისა“, რომელიც შესატყვისია დამასკელის „კატილორიის“ „მგ“ თავისა — „უპირუელესისა და უკანასკნელისათვის“. განხილულია აქ „პირველის“ სხვადასხვა მნიშვნელობა: 1. დროის, 2. შემადგენლობის, 3. წესის, 4. რანგის ანუ დამსახურების, 5. მიზეზშედევობრივი დამოკიდებულების მიხედვით. ანტონი, დამასკელთან ერთად. იმ აზრისაა. რომ „პირველობის“ კიდევ სხვა სახეებიც შეიძლება გაშიონახოს, მაგრამ ყველა ისინი ადვილად დაიყვანება აქ დასახელებულ ხუთ სახეზე, ამიტომ აეტორს საჭიროდ აღარ მიაჩნია მათი განხილვა.

§§ 223—226-ში ანტონი მოძრაობის კატეგორიას განიხილავს. იყენებს ანტონიუს კოვიდს, რომლისგანაც აღებულია მოძრაობის სხვადასხვა სახე: წარმოშობა-დაღუპვა, აღორძინება-დაკლება, ადგილმონაცვალეობა და საერთო ცვლილება. ანტონი კოვიდიუსის ზეგაყენით აღნიშნავს, რომ მოძრაობის ყველა სახე ადვილად შეიძლება დაყვანილ იქნეს სხვა კატეგორიაზე, კერძოდ, წარმოშობა და მოსპობა — არსებობის კატეგორიაზე, აღორძინება-დაკნინება — რაოდენობის კატეგორიაზე, ხოლო ადგილ-მონაცვალეობა — ადგილის კატეგორიაზე.

§ 227-ით იწყება „კატილორია-სიმეტნის“ ახალი ნაწილი სათაურით — „სიმეტნე ჩუენ მიერ გარდამოციემით თქმულთა, ანუ ქმნილთა არისტოტელებრთა კატილორიათად“.

შესავალში ანტონი აღნიშნავს, რომ თხზულების ამ ნაწილის წერისას მისი მიზანი იყო, მოწაფეთათვის მიეცა ცოდნა არა მხოლოდ წარ-

მოშობის პროცესში მყოფი საგნების, არამედ მათი მიზეზების შესახებაც.

ანტონი ამის შემდეგ განიხილავს ცნებათა გაყოფას ანუ „განწულებას“ ამონიოს ერმესელის თხზულების „მოსახსენებელი ხუთთა ხმათადმი“-ს მიხედვით, ხოლო გაყოფის სხვადასხვა სახის განხილვისას იყენებს იოანე დამასკელს.

რაც შეეხება თავს — „თვის საზღურისა ანუ განსაზღურებისა ნივთისა“, როგორც აღნიშნული იყო, ანტონს ბაუმისტიერის „ლოდიკის“ მიხედვით აქვს დამუშავებული. თვით ცნებათა განსაზღვრებაც ბაუმისტიერულია: „საზღუარი არსო მოგონება, ანუ იღია განყოფითი, და სავსე, დანიშნული სიტყვითა“. განსაზღვრებასთან დაკავშირებული სხვა საკითხების გაშუქებაც, კერძოდ, „იღის“, „სავსე იღის“, „მოგონების“, „წარმოდგენის“, „გონების“, „ძალის“, „ცნობის“, „მოკიდულების“, „საზოგადოს“, „ქვემარტების“ და სხვა მთლად ბაუმისტიერის არსენალიდანაა. იქიდანვეა, აგრეთვე, აღებული „მტკიცედ დამტკიცების“ ანუ „აღმოჩინების“ განხილვა § 260—275-ში.

§ 276—282-ში დასათაურებულია „თვის განისა, რ-ლ არს ხაზი“. საექვოა, რომ ეს სათაური გამოხატავდეს შინაარსს, რომელიც ამ თავშია მოცემული. ანტონი აქ მსჯელობს რიტორიკის სხვადასხვა საკითხზე. კერძოდ, ეხება „ჰაზრს“ და განმარტავს მას, როგორც სიტყვის ან თხზულების ძირითად იდეას, რასაც თვით ანტონი „ჰაექრობითი თნების“ ერთ-ერთ სახეობად თვლის. „ჰაექრობითი თნების“ მეორე სახეობად დასახვლებულია „შესახმარი“ და იქვე მოცემულია განსაზღვრებაც: „ხმარება... არს ესე ცხოველებრი მოქმედება ხმევითი ნივთისა ერთისა დროებითი და ადგილობითი სრულყოფად დასასრულისა რაიმეისა“. აქ უნდა იგულისხმებოდეს ის საშუალებანი, რაც გამოყენებულ უნდა იქნეს თხზულების თუ კამათის ძირითადი იდეის ნათესაყოფად. „წესი“ ანტონს განმარტებული აქვს, როგორც „თვითთოეულისა საქმისა მდებარეობა და განკარგუა ადგილისა შ-ს თვისსა“. იმავე პარაგრაფის მეორე ადგილას „წესი“ ასეა განსაზღვრული: „ყ-ა სიტყუასა წერილთა შ-ა დაჰსდებ შესაბამსა შ-ა დროსა და ადგილსა და არა რაისამე იხმევს უშესაბაჰოდ“. აქ ნაგულისხმევია ყოველი მოვლენის შესაბამის დროსა და ადგილას განხილვა ანუ მასალის სათანადო სისწორით განლაგება. „ჰაექრობითი თნების“ მეოთხე სახედ ანტონი ასახვლებს „თვის საკუთრისა“-ს, რომელსაც ასე განმარტავს: „ლექსი ესე საკუთრება არს ქონება ქუემდებარისაგან შესმენილისა რაისამე. რ-ლიცა არა სხვისა ქუემდებარისად განიკარგების“. მეხუთე სახედ ანტონი „ზედწარწერას“ ასახვლებს და განმარტებული აქვს ასე: „ლექსი ესე ზედწარწერა არს მოქმედება შემოკლებით შემცუელი ყ-ისა ჰაზრისა ნივთისა მის, რ-ლისა მ-რთცა ქმნილ არს ზედაწარწერა იგი“. აქ

იგულისხმება სათაურის ზუსტი დადგენა. ისეთი სათაურის გამონახვა, რომელიც ტექსტის თუ ზეპირი სიტყვის შინაარსის ზუსტი გადმოცემაში იქნება.

§ 263-დან 303-მდე ანტონი ალაგებს ამონიოს ერმესელის თხზულებას: „თვის ზიარებისა ხუთთა ხმათასა“, რომელსაც უფრო ზუსტად თვით ანტონი ასე ასათაურებს: „სახმარად ფრ-დ ჰსჯილი ჩ-ნგან აქა დაღებად, და პ-ლთა ზ-ა დართუად პორფირიოს ფინიკელისა ხუთთა ხმათა ზიარებაი და განთვისებაი“. ანტონი აღნიშნულ წყაროს თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება. ტოვებს მხოლოდ პირველ ექვს თავს: გვარის, სახის, საკუთარი და შემთხვევითი ნიშნის შესახებ და ა. შ. ანტონი იწყებს თხზულებას იქიდან, სადაც ამონიოსი ეხება ზემოჩამოთვლილ ლოგიკურ კატეგორიათა შორის მსგავსება-განსხვავების საკითხებს ანუ, როგორც ტექსტშია აღნიშნული: მათ „ზიარება-განთვისებას“.

გარდა ზემოდასახელებული მოაზროვნეებისა, ანტონს გამოყენებული აქვს ლაიბნიცი და ვოლფი, მაგრამ იგი ამ ავტორებს იმოწმებს არა უშუალოდ მათი ტექსტის საფუძველზე, არამედ ბაუმაისტერის ლოგიკის მიხედვით. კერძოდ, § 189-ში საკითხი ეხება საკმარისი საფუძვლის ანუ მიზეზის ქონების აუცილებლობას, აქ დამოწმებულია ვოლფი და ლაიბნიცი და მითითებულია კიდევაც ბაუმაისტერის „ონტოლოლიაზე“, როგორც წყაროზე, საიდანაც ეს დამოწმებაა ამოღებული. ასევე § 88—89-ში ვოლფი და ლაიბნიცი დამოწმებულია ისევ ბაუმაისტერის „მეტაფიზიკის“ § 115-ის მიხედვით.

პირველი 33 პარაგრაფის შინაარსი, რომელიც დასათაურებულია, როგორც „ანტონის მიერ არხიეპისკოპოსისა დავითიანისა კატიდორიათა არისტოტელითად შეყუანილება“, უფრო ვრცლად არის გადმოცემული თხზულების ბოლო პარაგრაფებში, კერძოდ, 276—282 პარაგრაფებში, რომლის სათაურია „თვის განისა, რომელ არს ხაზი“ და სადაც ვრცლადაა გადმოცემული „ხუთნი პაექრობითნი თნებანი არისტოტელითნი“.

დანარჩენი პარაგრაფებიდან აღსანიშნავია § 35, სადაც მსჯელობა ეხება „საგანთა არსებას“ და დაწერილია ამონიოს ერმესელის გავლენით. § 52-ში, სადაც განხილულია არსება, გამოყენებულია როგორც დამასკელის, ისე ვოლფის განსაზღვრებები. § 60-ში — „უზენაესის“ არსების განსაზღვრება მოცემულია, თვით ანტონისავე გამოთქმა რომ ვიხმართ, „სხოლასტიკოსების“, კერძოდ, პორფირიოსის მიხედვით. § 56-ში ანტონი ადგენს წესს იმის შესახებ, რომ „ყ-ი, რა-ივეცა საზოგადოისა იდისად შეისმინების, ესე, იგი ნათესავისად, იგივე სახისადცა შეისმინოს, და რ-ლიცა სახისად, იგი განუკუეთელთად-

• მ. ბაუმაისტერის „ონტოლოლის“ § 15.

ცა“, აღებულია აგრეთვე პორფირის „შეყუანილებიდან“. „ნათესა-ვის“ განსაზღვრება კი აღებულია იმავე „შეყუანილების“ მე-2 თავი-დან. თუმცა წყაროდ არისტოტელეა დასახელებული, მაგრამ, რო-გორც უკვე ვთქვით, საერთოდ, არისტოტელე, როგორც უშუალო წყარო, არსად არ არის გამოყენებული.

§ 65-ში კი იმავე გვარის ანუ, როგორც ანტონი გამოთქვამს, „ნათე-სავის“ განსაზღვრება — რომ „ნათესავი არს მსგავსება სახეთა“ — ან-ტონს ბაუმისტიერიდან აქვს აღებული. ამ განსაზღვრების მკითხვე-ლამდე ადვილად დაყვანის მიზნით ანტონი ურთავს საკუთარ კომენ-ტარს. § 66-ში მოაქვს სქოლასტიკოსების განსაზღვრება „უსახესი სა-ბის“ ანუ უმაღლესი სახის შესახებ. „სქოლასტიკოსებში“ ამჭერად პორფირეა ნაგულისხმევი. § 67—68-ში ანტონი იხსენებს იმავე პორ-ფირის აზრს მარტივად ანუ „ბრწყინულედ“ გადმოცემის შესახებ. § 68-ში გვარეობითი და სახეობითი ცნებების თვალსაჩინოდ წარმოდ-გენისათვის გამოყენებულია პორფირეს სქემა. § 69—70-ში გადმო-ცემულია პორფირეს თვალსაზრისი გვარეობითი და სახეობითი ცნე-ბების შესახებ. § 82, რომელიც ეხება „განთვისებულს“ ანუ საკუთარ ნიშანს და მის ოთხ სახეს, პორფირეს „შეყუანილების“ მეოთხე თა-ვის მიხედვით არის დამუშავებული, რაზედაც თვით ანტონი მიგვითი-თებს: „განთვისებისასა უძუელესთაგან ოთხად განწულებასა იტყვის პორფირიოს მეტყუელი“. § 84-ში ანტონი გადმოგვცემს „საღთო ნე-ტარ მამათა“, კერძოდ, იოანე დამასკელის შეხედულებას არსებისა და ბუნების იგივეობის შესახებ. მომდევნო პარაგრაფებში კი (§§ 85, 86) ამავე საკითხის გასარკვევად იშველიებს ბაუმისტიერს; აღარებს რა მის თვალსაზრისს დამასკელისას, აღნიშნავს, რომ ბაუმისტიერი თავისი იდეოლოგიით არ განსხვავდება „საღ-თოთა მამათა“ იდეოლო-გიისაგან. ანტონი აღნიშნავს: „აქა უკუე შეუდგე ახალთა ფილოსო-ფოსთა რ-იცა საღ-თოთა მამათა არა რაიმე არს წინააღმდეგო“². § 81-ში თვით ანტონსავე აქვს მითითება. რომ მსჯელობა „განთვისებულ-ზე“ ანუ სახეობითს სხვაობაზე მას ამონიოსისაგან აუღია. ანტონი წერს: „განთვისებულისათვის განჰსჯაი ესთა უყოფიეს ძველთა და ამმონიოსის თქმულთაგან ვისიბრძნის მოყუარო ამისთვის, ვ-დ შედ რგინებულ არს ესე ზემო ნათქუამი წვისისაებრ ძველთასა“. § 90-93-ში პირველადი და მეორეული არსების შესახებ ანტონი იმეორებს იმასვე, რაც მას ჰქონდა ნათქვამი § 50—51-ში. აქ მას ერთმანეთია გვერდით აქვს გადმოცემული როგორც არისტოტელეს, ისე „ახალთა ფილოსოფოსთა“ თვალსაზრისი. „ახალ ფილოსოფოსთა“ შორის ან-

¹ იხ. პორფირეს „შეყუანილება“, თ. 2—3.

² ხელნაწ. H — 2142. § 85 და ქვემოთ.

ტონი, პირველ ყოვლისა, ბაუმისტერს გულისხმობს. § 119—120 ეხება „შემთხვევით ნიშანს“, რომლის განსაზღვრებისთვისაც გამოყენებული აქვს პორფირეს „შეყუანილება“. ამაზე ანტონს მითითებაც აქვს: „განსაზღვრებს შემთხვევითსა პორფიროს ფინიკელი ესთა. შემთხვევითი არს, რ-ლი იქმნებოდეს და უჩინო იქმნებოდეს, თვინიერ განხრწნისა ქუემდებარისა“. მართლაც, ეს განსაზღვრება ემთხვევა პორფირის „შეყუანილობის“ მეხუთე თავში მოცემულ განსაზღვრებას. § 120-ში ანტონი მხოლოდ ავითარებს წინამორბედ პარაგრაფში გამოთქმულ შეხედულებას და, თუმცა წყაროს არ ასახელებს, მაგრამ ფაქტიურად გადმოსცემს ბაუმისტერის მოძღვრებას „განსაზღვრების“ შესახებ.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „კატელორია-სიმეტნე“ წარმოადგენს ლოგიკის სახელმძღვანელოს, რომელიც გამიზნული იყო მოსწავლეთათვის. მასში, ისევე როგორც უფრო ადრე „სპეკალში“, ანტონი ერიდება საკუთარი შეხედულებების გადმოცემას. ლოგიკისა და ფილოსოფიის საკითხების დალაგების მიზნით მას გამოყენებული აქვს პორფირი. ამონიოსი, დამასკელი. „ახალ ფილოსოფოსთაგან“ — ბაუმისტერი, აქა-იქ ვოლფი და ლაიბნიცი, თუმცა ეს უკანასკნელი არა უშუალოდ, არამედ ბაუმისტერის თხზულებათა ტექსტის მიხედვით.

„კატელორია-სიმეტნემ“ თავის დროზე დიდი როლი შეასრულა ახალგაზრდობის ფილოსოფიური წრთობის საქმეში. ამ წიგნზე მრავალი თაობები აღიზარდა.

დაბოლოს! უნდა აღინიშნოს, რომ თვით ანტონი მარტივი, ნათელი და პოპულარული სტილის მომხრე იყო: „მოგუცეს ფილოსოფოსთა სარწმუნოთა ესე ჰსჯულად პ-დ განსაზღვრებისა, რათა არა ვიხმარებდეთმცა საზღუართა შ-ა ლექსთა ბნელთა და მიუწთომელთა, ა-დ ძალისამებრ ჩუენისა ბრწყინუალეთა, ამისთვის ვ-დ საზღაური ამისთვის არს, რათა ბნელნი ნიშანნი განიმარტნენ მით და რაიცალა პოვნილ არს ბნელი ბრწყინუალედ გარდამოიცეს“¹. მართლაც, ანტონი ცდილობდა ამ თვალსაზრისის პრაქტიკულად განხორციელებას და ძველი ქართულის კვალობაზე მაქსიმალურ სინათლესა და სიმარტივეს აღწევდა თავის თხზულებებში.

¹ ეს მათ უფრო მეტად არის საინტერესო, რომ ჩვენში დამკვიდრდა აზრი იმის შესახებ, რომ ანტონი ბუნდოვანად, გაუგებრად წერდა. პირიქით, მისი სტილი სინათლის, ლაკონურობისა და შინაარსის სიღრმის მიხედვით სანიმუშოდ უნდა ჩაითვალოს. მიუხედავად ენის არქაულობისა, ანტონის ტექსტი იოლად იკითხება და შინაარსი ადვილად დადის მკითხველამდე.

ანტონ კათოლიკოსი მრავალმხრივი მოღვაწე იყო. მან ბევრი რამ გააკეთა ფილოსოფიური ლიტერატურის გადმოქართულების საქმეში, რითაც დიდი სამსახური გაუწია ქართული ფილოსოფიური აზრის აღორძინების საქმეს და დიდი გავლენა მოახდინა მრავალი თაობების ჩამოყალიბებასა და აღზრდაზე. მან გაამდიდრა ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და ფილოსოფიური აზროვნება მყარ მეცნიერულ საფუძველზე დააყენა.

ანტონის თარგმანთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბაუშაისტერის ფილოსოფიის თარგმანს, რომელიც მას რუსეთში ყოფნის დროს შეუსრულებია. ამ თარგმანის მიხედვით ასწავლიდნენ მოსწავლეებს ლოგიკას, მეტაფიზიკას, ონტოლოგიასა და ეთიკას. იგივე თარგმანი ნიშნავდა გარდატეხას თვით ანტონ კათოლიკოსის მსოფლმხედველობაშიც. მან ამიერიდან თავისი ყურადღება, საშუალო საუკუნეების მოაზროვნეთა გარდა, „ახალ ფილოსოფოსებზედაც“ გადაიტანა.

თარგმანის წინასიტყვაობაში ანტონი კრიტიკულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ფილოსოფიის შესწავლის წინამორბედი მეთოდების მიმართ. მისი აზრით, ფილოსოფიური, ისევე როგორც ლოგიკური აზროვნების სფეროში, ყოველგვარი გაუგებრობა ანუ, როგორც თვით ანტონი გამოთქვამს, „ცილობა“ გამოიწვია ლოგიკის სწავლების არსათანადო დონეზე დაყენებამ: „ცილობა იგი (რ-ლიცა თქუა ზემორე) სწავლულებითსა შ-ა ლოლიკასა გამოუცდელობამან აწარმოა ჩ-ნ შორის, მით რ დროსა მას არა ვინმე ისწავებდიან ლოლიკასა თვინიერ ათთა შესმენათა არისტოტელისთა, გარდამოცემულთა საღმრთოსაგან დამასკელისა და ხუთთა ხმათა პორფირიოსისათა... მაგრა არა იყო ჩ-ნ შორის ლოლიკა სრული თვინიერ ზემოთქმულნი იგი არისტოტელის შესმენანი... მაგრა არა კმა არს ესე, რათა მიიღოსმცა მოწაფემან ცნობაი სრულისა ლოლიკისა... უწყით ესე გულისხმისყოფით, ვ-დ არა კმა არს. იგი რაცა ერთვისათვისცა ცნობისა სწავლულებითისა ლოლი-

¹ თარგმანის სრული სათაურია: „ფრიდერიკოს ხრისტიანოს ბაუშაისტერისა გორლიციურისა ღიმნაზიისა რექტორისა დასაბამი ფილოსოფიისა ახლ-სა სარგებელად ყრმათა სხოლის შინათა ქმნილი და მრავალთა მ-რ იგაეთა და მაგალითთა ძველთაგან მწერალთა პრომელთასა მოღებულთა განმარტებული: ქართულსა ხმასა ზ-ა გარდამოვლითი შრომილი ანტონის მ-რ აზხივესკოპოსისა დაეთიან ბაგრატოვანისა დროსა ვ-დ უბრწყინვალებისა და უმპყრობელისა დიდისა ხელმწიფისა იმპერატორი-ცა ეკატერინა ალექსიევნასა თვითმპყრობელისა ყ-ისა როსიისასა და მემკვიდრისასა მისისა კეთილმოარწმუნისა ხელმწიფისა ცესარევიჩისა და დიდისა მთავრისა პავლე პეტროვიჩისასა... ხორციელად შობითგან სიტყვისა -- ლ-ისა 1762 წელსა...“ ხელნაწ. S 251.

კისა. და უფროსლა ღ-თისმეტყველებრ, და არა ფილოსოფოსუ-
რებრ გარდაჰოსცემს საღმრთო იგი მოძღუარი თავთა მათ, რ-ლისა
ქლოთ ათთა შესმენათა შ-ა გამოცდილება მიგვიყუანდა ჩ-ნ ბუნებითისა
მ-რთ ლოლიკისა. რ-ლითაცა ჰსცდებოდა არა თუ მცნობელობა ოდენ
ქ ჩ-ნი, არამედ გულისხმისყოფაიცა“¹.

როგორც ვხედავთ, ანტონი დაბნეულობას ლოგიკის დარგში მი-
აწერს დამასკელის ავტორიტეტის დიდ გავლენას. დამასკელი კი ლოგი-
კის საკითხებს, წერს ანტონი, გადმოსცემდა არა ფილოსოფოსის, არა-
მედ ღვთისმეტყველის პოზიციებიდან. ასეთი სახით მოწოდებული
ცოდნა კი არაა საკმარისი მოსწავლეთათვის.

ყოველივე ამის თქმა საეკლესიო პირისაგან, მით უმეტეს კათოლი-
კოსისაგან. დიდ გაბედულებას მოწმობდა. გარდა ამისა, ეს იმასაც
ნიშნავდა. რომ საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრი საქართ-
ველოში უკვე დაადგა რელიგიური და ღვთისმეტყველური გავლენე-
ბისაგან განთავისუფლების გზას, შეეცადა დასწავებოდა ანტიკურო-
ბის წყაროს უშუალოდ, ღვთისმეტყველი კომენტატორების შუამავ-
ლობის გარეშე, და წასულიყო წინ ყოველგვარი შემბოქველი არტახე-
ბისაგან განთავისუფლებული შევოქმედებითი აზრის მიმართულებით.

მიუხედავად იმისა, რომ ანტონ კათოლიკოსმა უკვე ეპკით შეხედა
განვლილ გზას და მისი გადასინჯვა მოინდომა, მაინც ვერ შეძლო
მთლად განთავისუფლებულიყო ძველი აზროვნებითი შემკვიდრე-
ობისაგან და მეცნიერული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების შე-
დარებისას ჰაინც ღვთისმეტყველებას ანიჭებდა უპირატესობას:

„დაღათუ ფილოსოფია ბუნებითი ოდენ არს სიბრძნისმოყუარება,
და ღვთისმეტყველება განცხადებული ჩ-ნდა საღმრთოთა მ-რ წე-
რილთა. და მოძღუართა ქ-ტებისათა, მაგრა არცა ერთნი მოიგებიან
თვინიერ სწავლითა, ესე იგი ანუ წერილისა, და ანუ ზემოთქმული-
საებრ ღ-ისა მ-რ მოცემულითა განსწავლითა... და საღმრთოთაებრ მა-
მათმთავართა...“

ამრიგად, მიუხედავად ზემომოტანილი აღიარებისა, ანტონი ღვთის-
მეტყველებას კვლავ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, როგორც საშუალე-
ბას ყოველგვარი ფილოსოფიის დაძლევისათვის; ამავე დროს, აუცი-
ლებლად თვლის „ბუნებითი ფილოსოფიის“ შესწავლასაც.

თარგმანისავე წინასიტყვაობაში ანტონი ეხება თავის ნამოღვა-
წარსა და მეგვიდრობას და გვამცნებს, თუ რა თხზულებები დაწერა
ჰან: „3-დ ქმნად. ხელვჰყავ ღრამმატიკაი სინტაქსიმაიოურთ; მეორედ.
ღალიკტიკაი სომხურისაგან გარდამოღებით, დაღათუ ვერღა სრულ-

¹ ხელნ.წ. S—251. წინასიტყვაობა. გვ. 10—11. ამის ქვემოთ ყველგან ციტირე-
ბულია S 251 ხელნაწერი.

ვკუავ უბადრუკებათა ძლითა ჩემთა; მესამედ, პორფირიოსის ხუთთა ხმათა. და არისტოტელის ათთა კატილორიათა შეკქმნაი, ვ-რ იგი ვჰსა-
ჯე. რ-ლიმე იწროდ და რ-ლიმე ვრცელად; მეოთხედ, ახალი ესე ფილო-
სოფიის სრული. მეხუთედ, ფილოსოფიის საზღუართა, ამის ფილო-
სოფიისავე აექსონისა მ-რ ქმნილი; მეექვსედ ფისიკაი თეორეტიკებრი
სხვისა და სხვისა აექსონისა ქმნილთაგან ვიწყე შეკრებად, დაღათუ
ჯერეთ აკლს თარგმანებაი. მაგრა არა წარვკუეთ სხუასა რათა დავაჯ-
ლდემცა სრულყოფისაგან მისისა. მეშვიდედ, ისტორია ალექსანდრი
დიდისა, ქმნილი კურციოსისაგან გარდამოვსთარგმნე; მერუედ სზო-
ლიონნი თვით ვკქმნენ ადვილ ცნობისათვის ახლისა ამის ფილოსოფიისა
და ფისიკისა“.

ანტონის ამ ცნობას მნიშვნელობა აქვს მის მეკვიდრეობაზე მომუ-
შავეთათვის. აქ ანტონი ეხება თავის ფილოსოფიურ თხზულებებს,
მათ შორის ასახელებს როგორც ორიგინალურ, ისე თარგმნილ ნა-
წარმოებებს. კერძოდ, მოხსენიებული აქვს პორფირიოსის „ხუთთა
ხმათა“ და „არისტოტელეს ათთა კატილორიათა შესქმნანი“, ჯულფე-
ლის „დიალექტიკის“ თარგმნა და სხვ. ანტონ კათოლიკოსი არ ასახე-
ლებს „რიტორიკის“ საკუთარ თხზულებას, რომელიც მას არცა ჰქო-
ნია. რაც შეეხება პორფირის ზემოხსენებულ თხზულებებს, მათ შესა-
ხებ ნათქვამია. რომ ისინი ანტონს ჰხოლოდ დაულაგებია, გადმოუცია
(„ვ-რ იგი ვჰსაჯე“ რ-ლიმე იწროდ და რომელიმე ვრცელად“) ზოგან
ვრცელად და ზოგან მოკლედ.

წინასიტყვაობაშივე ანტონი იძლევა ფილოსოფიის განსაზღვრებას,
რისთვისაც იშველიებს პლატონს, ციცერონს, ბაუმაისტერს. პოტანი-
ლი აქვს ფილოსოფიის შემდეგი განსაზღვრება პლატონისა: „ფილოსო-
ფია არს მსგავსება ღ-ისა რაოდენ ძალუეს კაცსა“; ციცერონისა: „ფი-
ლოსოფია არს ცნობა საღმრთოთა და კაცობრივთა საქმეთა და მიზეზთა
მათთა“ და ბაუმაისტერისა: „ცნობა ფილოსოფოსებრი არს ცნობად
მიზეზი ნივთთა მათ რ-ლნიცა არიან ანუ იქმნებიან“.

ანტონი სავესებით ეთანხმება ბაუმაისტერს შემდეგს დებულებაში:
„ჰქმენ იგი რაიცა სრულყოფს შენ და მდგომარეობასა შენსა“. ხოლო
აეთ სრულყოფას ადამიანმა შეიძლება მიაღწიოს მხოლოდ ქველ-
მოქმედების გზით. გზას ქველმოქმედებისაკენ და ბოროტების უარ-
ყოფისაკენ კი გვასწავლის სიბრძნე და ფილოსოფიისა, ფიქრობს ან-
ტონი ბაუმაისტერის გავლენით. ამიტომაც ანტონი, ისევე როგორც
ბაუმაისტერი, მოუწოდებს მკითხველებს სიბრძნის დაუფლებისაკენ.
სიბრძნის დაუფლებისათვის კი, წერს ანტონი, თანახმად ბაუმაისტე-
რისა, აუცილებელია გულისხმისყოფა, რომლის საშუალებით ავითვი-
სებთ არა მხოლოდ ფილოსოფიას, არამედ მათემატიკასა და ისტორია-
საც.

ამ უკანასკნელთა განსაზღვრების. ისევე როგორც მეტაფიზიკის, ონტოლოგიის, კოსმოლოგიის და ფსიქოლოგიის განსაზღვრებისას, ანტონი კვლავ ბაუმაისტერს მიმართავს.

წინასიტყვაობაშივე ვლინდება ანტონის განმანათლებლური იდეები. ანტონის მთელი მოღვაწეობა ხომ განმანათლებლის მოღვაწეობა იყო; იგი მტკივნეულად განიცდიდა ერის ნაკლოვან მხარეებს და ეძებდა ერის გულშემბატკივართ. ეზრუნათ ასეთი მხარეების დაძლევისაკენ. ხოლო დაძლევის მთავარი გზა მას განათლების მიმართულებით ესახებოდა. ანტონი ცდილობდა დაერწმუნებინა თავისი თანამემამულენი განათლების აუცილებლობასა და მნიშვნელობაში. ანტონი წერდა: „სიბრძნე პოვნილი სწავლეულებითა, განანათლებს პირსა კაცისასა... რ-ლიცა უმჯობეს არს მოგებად უფროს ოქროისა და ვერცხლისა საუნჯეთა“. იქვე ასაბუთებდა იმასაც, თუ რატომ იყო ასე აუცილებელი ზრუნვა განათლებისათვის: „ყ-ი მეძიებელი მეცნიერებისა, ესე იგი ცნობისა. მართალ არს და ყ-ი უსწავლელობაი, ესე იგი სიძულვილი სწავლისა ჰსცნობს ბოროტსა, ე. ი. იგონებს, ანუ გულისსიტყუავს ძვირსა. მაშასადამე, სათანადო არს, რათა მივიღოთ სწავლაი“.

წინასიტყვაობას მოსდევს ბაუმაისტერის ფილოსოფიის თარგმანი რუსულიდან. რუსულ ენაზე კი ის ლათინურიდან ყოფილა თარგმნილი. თარგმანს ერთვის კომენტარები, სადაც ანტონი ცდილობს ტექსტის მთელი რიგი ბუნდოვანი ადგილები ნათელყოს და მკითხველისათვის მისაწვდომი გახადოს. ჩვენთვის სწორედ ეს კომენტარებია საყურადღებო, სადაც ანტონი მრავალ საკითხს თავისებურად წყვეტს.

მაგალითად, § 11-ს აქვს ანტონის კომენტარი „მტკიცედ-დამტკიცების“ შესახებ, რომელიც არ ემთხვევა ბაუმაისტერის განსაზღვრებას. ბაუმაისტერს „მტკიცედ-დამტკიცება“, ე. ი. დასაბუთება, ასე აქვს გაგებული: „მტკიცედ-დამტკიცება სხუა არა რაიმე არს, გარნა მიზეზოვანთა მიზეზთაგან და დასაბამთა წარმოებად“ (251. § 11, გვ. 8—9). ანტონი კი დასაბუთების ასეთ განსაზღვრებას გვთავაზობს: „მტკიცედ დამტკიცება არს, წესიერ და მართლად და თვინიერ ცილობისაღა დავამტკიცებთ რა წინადადებასა ჩ-ნსა“. ანტონი ამის შემდეგ მოუწახვავს „მტკიცედ-დამტკიცებას“ ბერძნულ შესატყვისს („აპოდიქსის“) და აღნიშნავს, რომ წინამორბედნი, „მტკიცედ-დამტკიცების“ ნაცვლად, ზმარობდნენ ტერმინს „აღმოჩენითი“, რაც მას შეუსაბამოდ მიაჩნია და ამიტომ შემოაქვს ახალი ტერმინი „მტკიცედ-დამტკიცების“ სახით.

უაღრესად საინტერესოა § 27-ის კომენტარი „ბუნების“ შესახებ. „ბუნება არს, — წერს ანტონი, — რ-ლითა იცნობებიან თვისებანი არსისანი“. მაშასადამე, ანტონის აზრით, მოვლენებში ვლინდება ბუნება ანუ არსება. „არსება წყარო არს თვისებათა არსისათა, და თვისებათა მათ კმაი მიზეზი იპყრობის არსებისა შ-ს (დაღათუ არ იპყრობის

კმაი მიზეზი ყოფისა არისა), რ-ლისათვის 3-ლ თვისებათა მისთა მივქს-
წუთებით არსებასა მისსა, ე-თა წყაროსა სხუათა თვისებათასა“. ამრი-
გად, აქ ანტონი არსებასა და მოვლენას ურთიერთკავშირში განიხილავს.
არსება ანტონისათვის არის მარადიული, ხოლო არსი, როგორც არ-
სების გამოვლენა, დროებითი და წარმავალი. ამ აზრის დასასაბუთებ-
ლად იგი პეტრიწს მიმართავს და ზუსტად ასახელებს კიდევაც წყაროს,
საიდანაც აღნიშნული მოსაზრება აიღო: „არსება არისა საუკუნო

არს, მით ხ საღმრთოსა შა გონებასა საუკუნითგან გამოხატულ არს
და გულის ხმისპყოფისა საღმრთოისა მიერ მოგონებულ, ხ ქმნილ მო-
გონებულნი იგი ნებითა საღმრთოითა ესთა, ვ-დ რათა საუკუნოდ ეგ-
ნენ არსებანი მათნი, რ-ლისა წამებს ჩ-ნიცა იოანე ფილოსოფოსი (ნამ-
დვილ მყოფისათვის არსებისა 26 თავსა ლ-ისმეტყუელებითა კავ-
შირთა აღხნანაა შ-ა), ვ-დ ნიადაგ ყმდების, ნიადაგ ყუავილდების,

ნიადაგ ასფოდელოვდების. ხ ნიეთნი იგი, რ-ლა არსნი არიან შემთხუ-
ვევითებ, გარნა განსაზღვრება მათი არს არსება საჭირო, და თუ სადამე
საგონებელ არიან არსებანი არსთანი ხრწნად, დროსა მას მოსლვისა
ჩ-ნისა ი-ვ ქ-ესსა, მაგრა არსნი არიან დაწუად, და არსებანი განახლ-
ბად, და უკეთესადრე შეცუალეზად, და გებად საღმრთოსა შ-ა განგე-
ბასა“.

ეს კომენტარი მნიშვნელოვანია როგორც ტერმინოლოგიური თვალ-
საზრისით, ისე შინაარსობლივად. „არსს“ ანტონი უწოდებს კონკრეტულ,
ცვალეზად საგნებს, ხოლო „არსებას“ — კონკრეტულ მოვლენა-
თა გამაერთიანებელ უცვლელ საფუძველს.

გარდა ამისა, კომენტარიდან ცხადი ხდება. რომ ანტონისათვის არ-
სება მარადიულია, არსი კი დროებითი. წარმავალი და შემთხვევითი.
არსებას აქვს განახლების ანდა შეცვლის უნარი, არსს კი — პირიქით:
განადგურების, მოსპობის, ვნების უნარი.

იმავე პროკლე-პეტრიწის მოშველიებით ანტონი ამტკიცებს, რომ
მარადიული არსების განსაზღვრებაც მარადიულია, „რამეთუ შეუძლე-
ბელ არს სხუაგუარ ყოფაი მათი“. აქედან გამომდინარეობს, რომ მოვ-
ლენას ასეთი განსაზღვრება არ შეიძლება ჰქონდეს. არსება, ანტონის
აზრით, აგრეთვე „უზიარებელია“, რადგან მარადიულია და, ნეოპლა-
ტონიკოსების თვალსაზრისით კი, რაც მარადიულია, „მიუდრეკელიც“
არის, ე. ი. ისეთი, რომელსაც თავისი მყოფობის მიზეზი თავისშივე
აქვს და რომელიც ამიტომ სხვისკენ არ მიისწრაფვის, არც სხვას უკავ-
შირდება და არც სხვად გარდაიქმნება.

§5 109—და 167-ის კომენტარებში ანტონი ავითარებს ზემომოტა-
ნილ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ არსება დაუშლელია და, მაშასა-
დამე, მარადიული, რადგან მარტივია და უნაწილო. წარმავალია და

დროებითი ის. რასაც ნაწილები გააჩნია და. მაშასადამე, დაშლის უნარი აქვს.

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთგვარ წინააღმდეგობაშია § 206-ში გატარებული აზრი იმის თაობაზე. რომ ძნელია მარტივი, უნიეთო არსების წარმოდგენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ, ანტონის აზრით, მარტივი არსება ყოველთვის ნივთიერიც უნდა იყოს. ნივთიერი კი ნაწილებისაგანაა შემდგარი და, მაშასადამე, ყოველთვის წარმავალია. ამიტომ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ანტონს აქ იმის თქმა უნდოდა, რომ მარტივი, წარუვალა და უნიეთო არსება მხოლოდ „აქ“, დედამიწაზე, არის დაკავშირებული ნივთიერებასთან და არა საერთოდ, ყველგან.

ანტონი ცდილობს დაადგინოს, აგრეთვე, თუ რას გულისხმობდა ბაუმაისტერი ფიზიკურსა და მეტაფიზიკურ რეალობაში. ფიზიკური რეალობა, განმარტავს ანტონი, ნივთიერი საგნებია. მეტაფიზიკური რეალობა კი მოვლენებს შორის გვარ-სახეობრივ დამოკიდებულებას გულისხმობს.

ანტონი იზიარებს ბაუმაისტერის თვალსაზრისს, რომ ქვემდებარის ცვალებადობა მისი მოქმედების ცვალებადობაში ვლინდება.

„კმაი მიზეზი“ ანტონის კომენტარებში გულისხმობს იმას, რაკ საგნის არსებობას განაპირობებს. საგანი კი, თავის მხრივ, არის მიზეზი მოქმედებისა. როგორც მისგან გამომდინარე შედეგისა. ამრიგად, ნივთის არსებობა, ანტონის კონცეფციით, გულისხმობს, ერთი მხრივ, „კმაი მიზეზის“ არსებობას, მეორე მხრივ კი, იმ მოქმედების არსებობას. რაც საგნის არსებობიდან გამომდინარეობს.

ბევრი საგულისხმო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ანტონს თავის ვნოსეოლოგიურ შეხედულებებში, რომლებიც ძირითადად ბაუმაისტერის ტექსტის ნათელყოფის საქმეს ემსახურებიან და, ამიტომ, ბაუმაისტერისავე თვალსაზრისის ანარეკლად მოჩანან.

კერძოდ, აი. რას ამბობს ანტონი „განყენების“ პროცესის შესახებ: „განყენებ ყოველთა განუყუთელთაგან კაცებისა საზოგადოსა მასვე და ერთსა, და განვჰსჯი ყოველთადმი საზოგადოდ მსგავსებისა ძლით და არსებით იგივეობისა ყოველთა განუყუთელთასა“. აქ ანტონი საესებით მართებულად განმარტავს განყენების ანუ აბსტრაქციის პროცესს. როგორც „განუყუთელთა შორის“ იგივეობრივი მომენტების შერჩევას და აზროვნების ძალით მის გამოცალკეებასა და გამოყოფას.

გრძნობისა და გონების ურთიერთობის საკითხს ანტონი წყვეტს მათი ურთიერთკავშირის აუცილებლობის მიმართულებით. მისი აზრით, გრძნობის მოქმედებას გონების გარეშე არა აქვს დამაჯერებლობა: „უ-ნი სრულდანი გრძნობისა თვინიერ გონების თანხმობით დატკბობისა ვერ სადამდე მდგმობენ, და ესე არს განუყრელობა მათი“. სა-

ერთოდ. ანტონი გონებას და მასთან დაკავშირებულ სიბრძნეს უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს:

„ნეტარ არს კაცი, რ-ლმან ჰპოვა სიბრძნე
და მოკუდავმან, რ-ლმან იხილა გონიერება,
ესე უმჯობეს არს მოსაგებელად,
ვიდრე ოქროი, და ვერცხლი საუნჯესა.
უპატიოსნეს ძვირფასისა. ანთრაქის“.

ამრიგად, ანტონი მატერიალურ კეთილდღეობაზე მალა გონებასა და სიბრძნეს აყენებს. აქ მხოლოდ გონებისათვის უპირატესობის მინიჭება კი არ არის, არამედ ანტონის განმანათლებლური იდეების გამოვლენაც. რაც უკარნახებდა მას, რომ სიბრძნე სათნოების ყოველგვარ სხვა სახეობაზე მალა დაეყენებინა.

ბრძენი ანტონთან გაგებულია, როგორც ისეთი ადამიანი, რომელიც საერთო კეთილდღეობასა და ბედნიერებას ემსახურება და არა მარტო პირადულს.

ანტონს ბაუმაისტერის ტექსტზე დაყრდნობით და მისი გამოყენებით აქვს მოცემული თავისი შეხედულება შეცდომის წარმოშობის საკითხის შესახებ. ანტონის. ისევე როგორც ბაუმაისტერის. აზრით. ცდება არა გონება. არამედ იდეა ან ფანტაზია. შეცდომა სულის მიერ ამა თუ იმ ობიექტის არა „განყოფილად“. არამედ „ბნელად“ წარმოდგენის შედეგია.

უადრესად საყურადღებოა, რომ, ანტონის აზრით. ქეშმარიტებას სიკრუსიგან ასხვავებს „საქმე“. სინამდვილესთან შესაბამისობა. პრაქტიკა. რა თქმა უნდა. ჩვენ შორს ვართ იმისაგან, რომ ანტონს გნოსეოლოგიაში პრაქტიკის როლის შემოტანა მივაწეროთ. მაგრამ ფაქტია. რომ ამ შემთხვევაში ანტონი აშკარად სწორ პოზიციებზე დგას.

ანტონს კომენტირებული აქვს ის ადგილებიც, რომლებიც ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს ეხება. ანტონი აღიარებს ადამიანის თავისუფალი ნების არსებობას. იგი ბაუმაისტერის ტექსტს უკეთებს განმარტებას. რომ ყოველგვარი უარყოფითი მოვლენის — ბოროტების, შურის და სხვათა მიზეზი არის არა ღმერთი. არამედ ადამიანის თავისუფალი ნება. ანტონ კათოლიკოსის აზრით. ადამიანს თავისი ნებით შეუძლია აირჩიოს როგორც კეთილი. ისე ბოროტიც. ასე რომ. ამ არჩევანის მიზეზი უნდა ვეძებოთ არა გარეთ. არამედ თვით ადამიანსა და მის ნებისყოფაში. ადამიანის ნება არაა თავისუფალი იმ შემთხვევაში. როდესაც ის რაიმე ვნებას ექვემდებარება. ამ შემთხვევაში ის ვნების მონაა.

ანტონს კომენტარებში გამოთქმული აქვს ფსიქოლოგიური შეხედულებებიც. ასხვავებს რა ერთიმეორისაგან გონებასა და გულისხმისყოფას. ანტონი ადგენს, რომ „გულისხმისყოფა“ არის გონების მოქმედე-

პის „ძალი“ ანუ უნარი, ამიტომ მას დაუშვებლად მიაჩნია მათი გაიგივება, რასაც ადგილი აქვს რუსულ სახელმძღვანელოებში. ანტონის აზრით, რუსულ ენაში არ მოიპოვება ამ ორი მოვლენის განმასხვავებელი ტერმინები და ამით აიხსნება მათი ერთიმეორეში აღრევა. ქართულში კი მათი შესატყვისი ტერმინები არის და, მაშასადამე, არც მათი აღრევა ეპატიება ვისმე.

ანტონი ასხავევს ერთიმეორისაგან „წინაგანსჯას“, როგორც საგანთა ზედპირულ ცოდნას. და „გულისხმისყოფას“, როგორც ღრმა და საფუძვლიან ცოდნას. ასევე ასხვავებს ერთიმეორისაგან „ცნობას“ და „მცნობელობას“, „იდეას“ და „ფანტაზიას“.

გრძნობებს შორის განსხვავება ანტონს მიაჩნია გრძნობის ორგანოებში მომხდარი ცვლილებების შედეგად: „თვითოეულსა გრძნობასა საგრძნობელთა შ-ს ეწოდების ცუალება“.

§ 133-ის კომენტარში ანტონი ასხვავებს სულსა და „მშვინვიერობას“ და ამ მიზნით იძლევა როგორც ერთის, ისე მეორის განსაზღვრებას: „სული არს არსება მარტივი, ესე იგი უნიეთო გ-ლისხმისყო-

ფითა და ნებითა ნიკებული ხ მშვინვიერი არს, რ-ლიცა განჰყოფს თავსა თ-სსა ნიეთთა-სხუათაგან და ნიეთთა სხუათა თავისაგან თვისისა. მაშასადამე, შეუძლებელ არს სულად წოდება მშვინვიერისა და მშვინვიერისა სულად“. ანტონის აზრით, ცხოველებსა და ადამიანთა შორის განსხვავება „ცნობას“ ანუ აზროვნებას შეაქვს, რაც ანტონს „უკეთილშობილესად და უზენაესად“ მიაჩნია. სამაგიეროდ. ის. რაც ადამიანებს ცხოველებთან აქვთ საერთო. არის „უადრესი და უქუენაესი“.

§ 189-ში ანტონი გადმოგვცემს თავისი ფსიქოლოგიური დაკვირვების შედეგს იმის შესახებ, რომ ადამიანი იმახსოვრებს არა ყველა იდეას, არამედ იმას, რაც მისთვის სასარგებლო და, მაშასადამე, სასურველია.

ყურადღებას კი ანტონი განსაზღვრავს. როგორც „შემძლებლობას მოქმედებისას, რა უმჯობეს ვჰსცნათ სადმე ერთი ნიეთი სხვისაგან“. ამრიგად, ყურადღების შექწობით ადამიანი საგნებში განმასხვავებელ ნიშნებს ეძებს. ანტონის აზრით, ყურადღების უნარს ამცირებენ და აქეითებენ გრძნობები. აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ამ შემთხვევაში ანტონს, ისევე როგორც ბაუმაისტერს, ავიწყდება ერთი რამ: გრძნობები ყოველთვის არ უშლის ხელს ყურადღების მოქმედებას, არამედ ზოგჯერ ხელსაც კი უწყობს და აძლიერებს მისი მოქმედების ეფექტიანობას.

ანტონი არჩევს ერთიმეორისაგან სიხარულსა და მხიარულებას. ანტონის აზრით. სასურველია პირველი. რომელიც მყარია და ზომიერი, ვიდრე მეორე, რომელიც ვერც ზომიერებას გვაჩვენებს და ხანმოკლეც არის.

ბაუმისტერთან ერთად. ანტონი იმ აზრისაა, რომ სიხარულის დროს ცრემლები ისევე მწუხარების შედეგია და არა სიხარულისა.

უნდა აღინიშნოს, რომ, წინასიტყვაობაში გამოთქმული პროგრესული შეხედულების მიუხედავად, ანტონი ბოლომდე ღვთისმეტყველად დარჩა. ამითაა გამოწვეული ანტონის მრავალი შეხედულების ჩამორჩენილობა ან მცდარობა.

მაგალითად. § 120-ის კომენტარში ანტონი. განმარტავს რა „პლანიტს“ (პლანეტა), როგორც ცთომილ ვარსკვლავს, — უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ბერძნულ სიტყვას ქართულ ეკვივალენტს მოუნახავს, — იქვე აღნიშნავს, რომ ასეთი ვარსკვლავების არსებობის დაშვება შეუარაცხოფს („შეუარაცხის“) საღვთო წერილს და ამიტომ ცდილობს, ბაუმისტერი, რომლისადმი იგი დიდი პატივისცემით არის გამსჭვალული, დაიცვას ასეთი ბრალდებისაგან; აღნიშნავს, რომ ბაუმისტერია ამ შემთხვევაში გადმოსცემს არა თავის საკუთარს, არამედ სხვათა შეხედულებას.

ანტონი ასხვავებს ერთიმეორისაგან „ბუნებრივ და ღვთაებრივ საკვირულებებს“. ღვთაებრივი „საკვირვებების“ ანუ სასწაულის ნიშნად მას „განუკუთვალთა“ ანუ ერთეული საგნების არსებობა მიაჩნია. მიუხედავად იმისა, რომ უშვებდა ღვთაებრივი სასწაულების არსებობას, იგი მათაც მოუნახავდა „რამე მიზეზს წინამავალს, დაღათუ რა საშუალობითს“.

ანტონს თავის კომენტარებში გამოთქმული აქვს შეხედულებები ისტორიის შესახებაც. ამ შემთხვევაშიაც მისი შეხედულებების ამოსავალი პოზიცია იდეალისტურია. ანტონ კათოლიკოსის აზრით, ერის კეთილდღეობა ერის მორალზეა დამოკიდებული. რომაელებმა, ამტკიცებს ის, დიდს აღმავლობასა და წინსვლას მიაღწიეს მაშინ, როდესაც „იქცეოდნენ წესიერ“ და პირიქით — „ვერცხლის მოყუარებამან, ზუაობამან და მძენუარებამან სიფიცხეი ძნად სატვირთული წარმოშვა“. ანალოგიური თვალსაზრისი აქვს მას გამოთქმული საქართველოს შესახებაც, რომ საქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური დაცემის მიზეზი იყო ზნეობის დაცემა. ზნეობის დაცემის მიზეზი კი ღმერთის ნებაში უნდა ვეძიოთ: „არა თუ სუემან ჰქმნა, ა-ღ განჩინებამან ლ-ისამან და მიზეზი იყო იგი ბოროტი ქცევა ქართუელთა“. ამრიგად, ანტონის აზრით, ზნეობის დაცემის მიზეზი ღმერთია, ხოლო ზნეობის დაცემა ეკონომიური და პოლიტიკური სიძლიერის შესუსტებას იწვევს.

ყოველივე აქედან შეიძლება გამოვიყვანოთ სხვა დასკვნაც. რომ ანტონისათვის ყოველ მოვლენას თავისი გამოწვევი მიზეზი აქვს, თუნდაც ღვთაების ყოვლად შემძლებლობის სახით და რომ უმიზეზოდ არაფერი არ ხდება.

ანტონი თავის პოლიტიკურ შეხედულებებში ავლენს უარყოფითს დამოკიდებულებას ტირანიისადმი. მისი აზრით, ტირანი ერის მტანჯველა.

ანტონი ბოლომდე იცავდა იმ აზრს, რომ ყოველ არსებათა დასაბამი ღვთაებაა: „საუყუნითგან აქუნდეს ღ-ა თვის შ-ს გამოხატვისა-ებრ მის მ-რ მოგონებულნი“. არსებანი კი არსთა დასაბამნი არიან. მაშასადამე, ღვთაება, ანტონის გაგებით, ყოველივეს დასაბამია, თვით მოძრაობისაც კი: „მოძრაობა იგი ზორცსა შ-ა წარმოებს არათუ სულისაგან. ა-დ ღ-ისაგან“. ამიტომაც ანტონი ბაუმიისტერთან ერთად იმ აზრისაა, რომ საჭიროა სასოებისა და პატივისცემის გრძნობის გამოშეშავება ღმერთის მიმართ, რასაც მხოლოდ ღვთისმეტყველების დანერგვით შეიძლება მივაღწიოთ. ანტონი კიდევ უფრო შორს მიდიოდა და ამტკიცებდა, რომ ადამიანური არსებობის მიზანია მორალური სრულქმნა „შესაბამ... სახიერებისა მბადისა ჩ-ნისა“ და ნიმუში აქ სრულქმნისათვის მას ღვთაების სახითა ჰქონდა წარმოდგენილი.

ანტონის აზრით ღმერთი უცვლელია და უძრავი. ის არ ექვემდებარება ცვალებადობისა და მოძრაობის პროცესს. მისი თვისებებისა და რაობის შეცნობა შესაძლებელია მიწიერი მოვლენების საშუალებით, რომლებიც მის გამოვლენას წარმოადგენენ. აქედან გამომდინარე, ანტონიც ცდილობს დაიცვას მკითხველი ათეიზმის ყოველგვარი გამოვლენისაგან და დაარწმუნოს, რომ ყოველგვარ ცოდნაზე უფრო ძლიერია ღმერთის არსებობისა და ყოვლადშემძლეობის შესახებ თანდაყოლილი ცოდნა.

ანტონი ახლოს მივიდა, აგრეთვე, სამყაროს ტელეოლოგიურ ახსნამდე.

ანტონს თავის კომენტარებში ჩატარებული აქვს გარკვეული ტერმინოლოგიური ზასიათის სამუშაო მრავალი უცხო წარმოშობის თუ ქართული სიტყვის ასახსნელად. მაგალითად, განმარტებული აქვს: „სატირა“ (§62, გვ. 714), „პიტიკა“ (§ 37, გვ. 703), „ავქსონი“ (§ 293, გვ. 446), „დიკასტიკა“, „იატრიკა“, „ფილოლოლია“ (§ 150, გვ. 105), „აპოდიკტიკა“ (§ 56, გვ. 44), „საშუალობა“ (§ 267, გვ. 402), „მეტათორა“ (§ 229, გვ. 282), „გნომი“ (§ 210, გვ. 346), „ნაკუეთი“ (§ 119, გვ. 263), „ალსავალი“ (§ 119, გვ. 263), „ტიხი“ (§ 39, გვ. 515—516), „ნომისმა“ (§107, გვ. 614), „სიმეოლონი“ (§ 121, გვ. 624), „ორისკა“ (გვ. 645), „ალესება“ (§ 150, გვ. 572), „დიონისიოს“, „აფროდიტა“, „ღემეტრა“ (§ 157, გვ. 576), „დიანოია“ (§ 213, გვ. 272), „პალაკი“ (§ 210, გვ. 347), „ევემენიდი“ (§ 51, გვ. 530), „ფანტაზია“ (§ 188, გვ. 326), „ჰერმენევტიკა“ (§ 172, გვ. 132). საინტერესოა სიტყვა „ლოლოსის“ ანტონისეული განმარტება. „ლოლოს“, ანტონის აზრით, ნიშნავს როგორც სიტყვას, ისე გონებას, აზრს, სმენას, მსმენელს, წიგნს,

საზღვარს, გულისხმისმეტყველობას. ზღაპარს, ტყუილს, სიტყვისგებას და სხვა. ამიტომ მას არ მიაჩნია სწორად, როცა ბაუმისტერი ამ სიტყვას ყველგან მხოლოდ „გონების“ მნიშვნელობით ხმარობს. ეს აძნელებს ტექსტის გაგებას და ორაზროვნებას იწვევს (§ 213, გვ. 272).

ანტონ კათოლიკოსის სხვა თარგმანებიდან აღსანიშნავია, აგრეთვე, „კენტიოს კურციოსის საქმეთათვის ალექსანდრე დიდისა მეფისა მკედონისა“ თარგმანი. როგორც წინასიტყვაობიდან ირკვევა, იგი შესრულებულია 1762 წელს, ე. ი. ანტონის რუსეთში ყოფნის დროს.

თარგმანის წინასიტყვაობაში ანტონი გამოთქვამს თავის თვალსაზრისს იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს იდეალური მეფე. მეფისათვის აუცილებელ თვისებათაგან ასახელებს შემდეგს: „დიდსულობაი მისი, სიმხნეი, შრომისმოყუარებაი, წყალობაი, არა განუჰსჯელად ჰსჯაი, განჰსჯასა შ-ა ყოველსავე, კეთილსენდისი, სიყუარული მხედართა, წყალობაი ძლეულთა ზედა და სხუათა ყოველთა მისთა გარემიქცევაი“. აქედან ცხადი ხდება, რომ, ანტონის აზრით, მეფე უნდა ყოფილიყო ჰუმანური, სამართლიანი, შრომისმოყვარე, განათლებული („არა განუჰსჯელად ჰსჯაი, განჰსჯასა შ-ა ყოველსავე“). ყოველივე ეს კი ნიშნავს, რომ ანტონი მოითხოვდა ჰუმანიზმის პრინციპებზე აგებული აბსოლუტური მონარქიის ჩამოყალიბებას, განათლებული მონარქით სათავეში.

ანტონმა რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ თარგმნა, აგრეთვე, ვოლფის „შემოკლებული ფისიკა თეორეტიკებრი“.

როგორც პირველი, ისე მეორე თარგმანის კომენტარებში არ არის მასალები, როპლებიც გამოგვადგებოდა ანტონის მსოფლმხედველობის დახასიათებისათვის, ამიტომ ამ კომენტარების დალაგებას აქ არ შევუდგებით.

ამრიგად, ბაუმისტერის თარგმანისადმი დართული კომენტარების მიხედვით შეიძლება გავაქეთოთ დასკვნა, რომ ანტონმა რუსეთში ყოფნის შემდეგ კრიტიკული თვლით გადახედა მთელ თავის მოღვაწეობასა და მსოფლმხედველობას და მოინდომა დაეძლია სქოლასტიკისა და საშუალო საუკუნეების აზროვნების გავლენა. მაგრამ ეს მან ვერ შექალო.

ანტონ კათოლიკოსს თავის კომენტარებში გამოთქმული აქვს მთელი რიგი პროგრესული შეხედულებები, რომელთაგან აღსანიშნავია:

ა. ფილოსოფიური აზროვნების წარუმატებლობის ახსნა საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკის ძლიერი გავლენით და, აქედან გამომდინარე, ბრძოლა ახალი ფილოსოფიური აზროვნების შემოტანისა და დაწერვისათვის;

ბ. განმანათლებლური იდეები და ბრძოლა ერის განათლების დონის ამაღლებისა და კულტურის დანერგვისათვის;

გ. მთელი რიგი პროგრესული შეხედულებები გნოსეოლოგიასა და ლოგიკაში;

მიუხედავად ამისა, ანტონი თეოლოგიისა და ღვთისმეტყველების პოზიციებზე დარჩა და ვერც საშუალო საუკუნეების თეოლოგიის გავლენა ჩამოიცილა, რაც გამოვლინდა იმაში, რომ:

ა. იგი თავის მსოფლმხედველობაში გვევლინება ეკლექტიკოსად და, ბაუმანისტერის გარდა, იყენებს როგორც დამასკელის, ისე პროკლეპეტრიწისა და პლატონ-არისტოტელეს ნააზრევს;

ბ. ლოგიკის ძირეული პრობლემების გადაწყვეტაში ანტონი საშუალო საუკუნეების მოაზროვნეთა გავლენას ქვეშ იმყოფებოდა;

გ. ანტონი იცავდა იდეალისტურ თვალსაზრისს ადამიანის ნებისყოფის თავისუფლების შესახებ, რაც წინააღმდეგული ნაბიჯი იყო ადამიანის ნების ღვთაებისადმი დამორჩილებასთან შედარებით, მაგრამ იყო ნაბიჯი უკან ნებისყოფის გარემოპირობებით დეტერმინირებულობის თვალსაზრისთან შედარებით;

დ. ანტონი ბოლომდე იცავდა აზრს ღვთაების ყოვლადშემძლეობის შესახებ;

ე. ისტორიის მამოძრავებლად ანტონი ზნეობას თვლიდა, ზნეობის განმსაზღვრელად კი — ღვთაებას.



XVII-XVIII საუკუნის მოაზროვნე პოეზები

„დავითიანის პოეტური სტრიქონებიდან ისმის არა მარტო ლირიკული სიმღერების ხმა, არა მარტო ფილოსოფიური განსჯანი პოეტურ ფორმებში, მისი პოეზია აღსავესება მხურვალე პატრიოტული ჰანგებით. ხოლო უიმედობის ნისლში ხშირად ელვა ჩნდება დიდაქტიკური პოსტულატების სახით. პოეტი უმღერის მორალურ სისპეტაკეს, ჰუმანიზმს, სამშობლოს სიყვარულს. შემთხვევითი არ იყო, რომ გურამიშვილმა ცნებები სამშობლო და ხალხი მკიდროდ დაუკავშირა ერთმანეთს. ნაციონალურში სოციალურიც დაინახა, ფართო ტილოდ ასახა ქართული ცხოვრების ზოგიერთი მხარე, ხოლო „ქართლის ჭირში“ მთელი საქართველოს მე-18 საუკუნის სამწუხარო ისტორია უაღრესად რეალურ, ამავე დროს დიდი ფერწერული ოსტატობით დაგვიხატა“, — აღნიშნავს აკადემიკოსი გიორგი ჯიბლაძე¹.

დავით გურამიშვილმა, მართლაც, უაღრესად ნიჭიერი პოეტური საღებავებით ასახა საქართველოს ისტორია, მისი აწმყო და წარსული და ეცადა დაესახა გზები შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსასვლელად. მაგრამ არა მხოლოდ დავით გურამიშვილის, არამედ ამ საუკუნის ყველა სხვა მოაზროვნე პოეტის შემოქმედება უაღრესად ახლო იდგა ცხოვრებასთან და მგრძობიარედ ეხმაურებოდა მასში მიმდინარე ძვრებს. საქართველოს სინამდვილის ყველა მოვლენას ისინი არა მხოლოდ გრძობდნენ და განიცდიდნენ, არამედ სწავლობდნენ და აანალიზებდნენ და მოუწოდებდნენ მასას უკეთესი მომავლისაკენ.

მათი პოეტური ხედვის კრიტიკული მახვილი, პირველ ყოვლისა, საქართველოს კულტურულ ჩამორჩენილობას ეხებოდა. რაც მათ გარეშე მტერთა განუწყვეტელი შემოსევებისა და თარეშის შედეგად მიაჩნდათ. საქართველოს ჩამორჩენილობის ლიკვიდაციის მთავარი საშუალება კი მათ ქართველი ერისათვის დამახასიათებელი დიდი სააზროვნო ტრადიციების განახლება და აღორძინებაში ესახებოდათ. მათ ამ მიმართულებით თავისი დაუცხრომელი ბრძოლით ბევრი რამ გააკეთეს ერის კულტურული დონის ამაღლებისა და სწავლა-განათლებისადმი ლტოლვის. გავივების საქმეში.

¹ გ. ჯიბლაძე, კრიტიკული ეტიუდები, I, თბილისი, 1963, გვ. 14.

ქართველი პოეტები აკრიტიკებდნენ მათი თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკური მმართველობის ფორმებსაც. მართალია, ისინი არ აყენებდნენ მისი მთლიანად დამსხვრევის იდეას. მაგრამ მასში ძირეული გარდაქმნების ჩატარების მომხრენი იყვნენ. ყოველივე ამას კი მათი ძლიერი პატრიოტული გრძნობები ასაზრდოვებდა.

ძლიერია პატრიოტული მოტივი დავით გურამიშვილის პოეზიაში. ლექსში „სწავლა მოსწავლეთა“ იგი გულისტკივილით აღნიშნავდა:

„ჩემსა ყრმობაში
სულ მალად მტრად გეადგა თურქ-ყიზილბაში,
მით იყო სწავლაჲ, ჩვენში ლექთადავლაჲ
წიგნი წარსტყვენა“.

გადახედავს რა კრიტიკული თვალით საქართველოს ისტორიას, პოეტი მალალ შეფასებას აძლევს მრავალ სხვა ქართველ მეფეთა გვერდით ვახტანგ VI-ის მოღვაწეობას და მისი დაღუპვა უდიდეს ეროვნულ დანაკლისად მიაჩნია:

„ეი, რა ბოძი წაიქცა,
სახლ-კარი თავს დაგვექცაო,
ლხინი, შეგა და სიამე
სულ ჭირად გადაგვექცაო.
ჩვენ ყრმანი დავრჩით, პატრონი
წაეიდა, შორს გაგვექცაო.
გაფრთხილდი, შენც არ დაგვექცე,
ღვთის მაცა, მაგრა დეგ ცაო!“

სამშობლოს სიყვარულისა და თავდადებისაკენ მოუწოდებდა თავია პოეზიაში მეფე-პოეტი არჩილი:

„სიხარულით წადით ლაშქარს, თუცა სისხლი ვენტხოვდეს,
ქვეყნისა და პატრონისთვის სასჯელს არვინ შეუღონდეს.
ვინცა მოკვდეს სჯულისათვის, დაიჭერე, ესე ცხონდეს.
რაც გარდარჩეს მეწინავე, მას სახელი დიდი ჰქონდეს“.
(„გაბასება კაცისა და სოფლისა“, ტაეპი 289.).

მაგრამ ამ პერიოდის ქართველი მოაზროვნე პოეტები საქართველოს სინამდვილის მხოლოდ პასიუტი ამსახველები როდი არიან. ისინი გაი-აზრებენ საქართველოს მდგომარეობას და ცდილობენ დასახონ მის-გან გამოსასვლელი გზაც. ეს გზა არის საზოგადოების მორალის ამაღ-ლების, სწავლა-განათლების ფართოდ დანერგვის, ერის ეკონომიური და პოლიტიკური გაძლიერების გზა. მაგალითად, პოეტ არჩილს წარმა-ვალ და ფუტკ წუთისოფელში, უსამართლო დროფბრუნვაში ხსნა მხო-ლოდ სწავლა-განათლებაში ეგულება. ის, ერთი მხრივ, უჩვენებს

მკითხველს გაუნათლებელი, უცოდინარი კაცის .მთელ სავალალო მდგომარეობას, მეორე მხრივ, უდიდეს უპირატესობას განათლებულ ადამიანისა, რასაც თან ერთვის მისი მხურვალე მოწოდება ერში განათლების შეტანის აუცილებლობის შესახებ:

„უცოდნი კაცი სადა გინდ უხამსზედ გამამაცდება,
როს მართებს, ველარ ივარგებს, საქმესაც ბუერსა დასცდება.
მუდამ ღინცილობს, მრავალჯერ ცუდმუდი სიტყვა წასცდება,
ცოტახანს თუმცა რამ იყოს. სიბრყევით მალე წახდება“.

(საქართველოს ზნეობანი, ტაეპი 71.).

არჩილის პოეზიაში შეიგრძნობა სოკრატეს ფილოსოფიის გავლენის კვალი, მოწოდება პირველ რიგში თავისი თავის შემეცნებისაკენ. არჩილის აზრით, მცოდნეს, უმთავრესად, თავისი თავის შემეცნება მოეთხოვება:

„დიდი სიბრძნეა კაცისა ცნობა თავისა თვისისა“.

(ლექსნი ასაი ორმუხლნი, ტაეპი 35.).

ვინცა იტყვით „ვარ რამეო“, რა ხარ, თუ შენს თავს ვერ იცნობ?
შენ რა თავის უმეტარი იყო, სხვასლა ვის გაიკნობ?“

(ლექსნი ასეულნი, ტაეპი 29.).

ამრიგად, არჩილის აზრით, მართალია, ადამიანის სიბრძნისათვის დამახასიათებელი პირველი ნიშანია თავის თავის ცოდნა, მაგრამ ეს არ კმარა, საჭიროა აგრეთვე სამყაროს და მის კანონზომიერებათა შეცნობა, რათა ადამიანს შეეძლოს მასში სწორად ორიენტირება:

„სიბრძნეს ვერ სწორავს ვერა რა, არც ისე მოსახმარია.

მისი ნაყოფი ბუერია, ძირი აქვს არ გამხმარია,

სად წახვალთ, თან გამოგუეებთ, საგზლათაც მგონ სახმარია,

სხვა დაგრჩება და ის არა, გვერთ გახლავს, ცათ კაშარია“.

(საქართველოს ზნეობანი, ტაეპი 73.).

„სიბრძნე არის სამუდამო, სიკვდილამდინ ვერ გააგდება“.

(იქვე, ტაეპი 77.).

იდეა სწავლა-აღზრდის, განათლების უდიდესი მნიშვნელობის შესახებ წითელ ზოლად გასდევს დავით გურამიშვილის პოეზიას. ვის არ სმენია პოეტის უკვდავი სიტყვები:

„ისმინე სწავლის მძებნელო!

მოყეე დავითის მცნებასა.

ჯერ მწარე კამე, კვლავ ტკბილი.

თუ ეძებ გემოვნებასა.

ლავს სინანული სწობია.

ბოლო ეამს დანანებასა.

კირს მიოფი, ლხინში შესული.

შეებად მიითელი ვნებასა“.

(სწავლა მოსწავლეთა).

გურამიშვილის პოეზიაში. განსაკუთრებით „დავითიანში“, ძლიერი დიდაქტიკური მოტივები. „დავითიანის“ შესახებ აკადემიკოსი გიორგი ჭიბლაძე წერს: „შეცდომა არ იქნება, თუ მას პოეტური ფორმით ამეტყველებულ ფილოსოფიურ ტრაქტატად მივიჩნევთ. ერთ-ერთ უმთავრეს მოსდევს მეორე, მათ საფუძველზე ლოგიკურ დასკვნებად მივდივართ. ხოლო ყველაფერს იმ სისტემაში უყრის თავს, რომელსაც გურამიშვილის დიდაქტიკურ მოძღვრებას ვუწოდებთ“¹.

გურამიშვილს გარდუვალად მიაჩნია ერის განათლება, ახალგაზრდობის სწავლა-აღზრდა. დიდი ადგილი აქვს დათმობილი მის პოეზიაში მოძღვრებას სწავლა-აღზრდის და განათლების ფორმებზე. პოეტის აზრით, სწავლა უნდა იწყებოდეს ახალგაზრდობის პერიოდიდან:

„ვით ძნიაღ წნორი ბერ-ფუცი
დაიგრიხების ძნელადა,
ეგრეთვე კაცი მცხოვანი
განისწავლების ძნელადა,
ვით ახალ-მორჩი ეახისა
ხელს მიყევს საფურჩნელადა,
ეგრეთ ახალი მოზარდი
ყრმა ოსტატს გასაწრთენელადა“.

აკადემიკოს გ. ჭიბლაძის აზრით, „პოეტი აშკარად მოითხოვს ფიზიკური დასჯის გამოყენებას, რასაც ჩვენი თანამედროვე პედაგოგია ვერ გაიზიარებს, მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მისთვის ეს მხოლოდ უკიდურესი ღონისძიებაა... ასეთი მკაცრი დიდაქტიკური წესები გურამიშვილს უთუოდ სპარტანული აღზრდის პრინციპებთან ანათესავენს, ხოლო წყარო იმ ფაქტის აღიარებაა, რომ „სჯობს ყოლა უწვრთის ძალისა, უწვრთელის შვილის ყოლასა“².

გურამიშვილი წერს:

„ნუ გენაღვების სწავლაზე
ყრმის წყებლის ცემით კვილი,
მალ გამთელდების უწამლოდ
მისი წყლულების ტკივილი,
რა მოიზარდოს, მოყუინჩლდეს,
მ.ძღურებ შექმნას ყვილი,
უფრთხილდი მისგან წყენითა
არაზედ შექმნა ჩივილი“.

ამრიგად, გურამიშვილს გარდუვალად მიაჩნდა ერის განათლება, ახალგაზრდობის სწავლა-აღზრდა. ამისათვის კი, მისი აზრით, მიზანშეწონილი იყო დასჯის გამოყენებაც კი.

¹ გ. ჭიბლაძე, კრტიკული ეტიუდები, I, გვ. 39.

² იქვე, გვ. 36.

განათლებული. ბრძენი ადამიანი. გურამიშვილის წარმოდგენით. უნდა იყოს „წმინდა, ვითა ბერია“. ე. ი. მაღალი მორალური თვისებების მქონე. მისი ცხოვრება ნიმუში უნდა იყოს ერისთვის. ჭკუის მასწავლებელი: ბრძენი უნდა „ცხოვრობდეს, ერთ ასწავლიდეს, გახადოს მეცნიერია“. მისი ყოველი მოქმედება ნიმუში უნდა იყოს მთელი ერისათვის, ამიტომ

„ბრძენმან არ უნდა იკადროს
ურიგო რაც რამ ფერია,
ბრძენის ურიგით ქვევითა
ბაძით წახდების ვრია“.

დიდი ადგილი უკავია ამ პერიოდის მოაზროვნე პოეტთა შემოქმედებაში სოციალური საკითხების გაშუქებას. პოეტი-მეფის არჩილის ყურადღებას არ გამოპარვია საქართველოში არსებული სოციალურა და ეკონომიური უთანასწორობა და მასთან დაკავშირებული უსამართლობა. არჩილი ჰგომბს ამ უთანასწორობას, თუმცა არ მოუწოდებს ამ სოციალური ურთიერთობის უარყოფისაკენ. პირიქით. ის მისი შენარჩუნებისა და განმტკიცების თვალსაზრისის მატარებელია, რაც მას შესაძლებლად მიაჩნია მმართველობის ფორმების რეორგანიზაციის გზით.

„ვის რა გაქვსთ, ნურაისთვინ გმურსთ მდიდართა, საწყალოთაჲ.
ჰხამს დაჭერება ამისი, ვითარ არს უწყალოთ ე აჲ“.
(გაბაასება კაცისა და სოფლისა, ტუპი 275.)

თუ ამ ტაეპში ავტორი მოითხოვს იმ ჭონებრივ მდგომარეობაზე დაყრებას, ვისაც რას არგუნებს ზედი, სხვაგან პოეტი მოითხოვს მეფის, პატრონის ერთგულებას და მისდამი პირჩილებას:

„მონება ხამს პატრონისა. ვინცა ვინ გაიხეშვიფოს“.

ამრიგად, მართალია, მას აუცილებლად მიაჩნია მეფეთადმი მორჩილება, მაგრამ ის გულისხმობს: იდეალურ მეფეთ. რომელთა საზრუნავი მხოლოდ ხალხის კეთილდღეობაა. მეფე. რომელსაც მორჩილებს ერი, გონებრივად და მორალურად სრულყოფილი უნდა იყოს. მაშასადამე, განსხვავებით გურამიშვილისაგან, არჩილი პირველ რიგში მეფის სრულყოფას, მის აღზრდას მოითხოვს ჰუმანიზმის პრინციპების მიხედვით. გურამიშვილი კი პირველ ყოვლისა, ერის გაკეთილშობილების თვალსაზრისზე იდგა. მეფე, არჩილის წარმოდგენით, უნდა იყოს

„ყოვლგან მხედველი დასავალ-აღმოსავლისა“.
(გაბაასება კაცისა და სოფლისა, ტუპი 258.)

მეფეს მართებს

„...რჯულის სიმტკიცე, სიფრთხილე სამართლისა,
მცოდნეულთა ზომით შერისხვა, ჩვენება მრედად თვალისა,

ერთგული წყალობა. პატივი ბევრგვარად დანათვალისა
სიბრძნე. გონება კვეთ ცოდნა საქმისა მომავალისა“.

„ქერივთა. ობოლთა მოწყალე, თვალის მომვლები შორეთა,
უოვლს მძღაერს შიშს უნდა დასდებდეს, გლუხს ძალი მოაშორეთა,
ძარტლის ყურისა მიმგდები, მოძულე ცრუ მექორეთა,
საჩივრის გამგონებელი, მომცდელი მის მეორეთა“.
(ვახაასება. კაცისა და სოფლისა. ტაეპი 259—260.).

მეფე უნდა ემსგავსებოდეს იმ მეურნალს. რომელიც ერს მოუშუ-
შებს კრილობებს და ყოველგვარ ავადმყოფობებს მოაშორებს. სიბრ-
ძნე მას თავის თავად უნდა ჰქონდეს, რადგან გვირგვინი მას სიბრძნეს
ვერ შესძენს. მას არ ევალება ხვნა და თესვა, არამედ მხოლოდ ერის
მართვა. ამიტომ ის ვალდებულია თავის მოვალეობას პირნათლად და
სანაქებოდ ასრულებდეს. ამავე დროს უნდა ცდილობდეს ერის მორ-
ჩილებაში მოყვანას და ერთი აზრით გამსჭვალვას:

„უღელი და აპური კარგად მოსდრეკს მალალს ქედსა.
აგრეე მონას გეემა გვერდსა, ურჩისა საქმით ენა-პბედსა.
კარგს წყალობას ნუ მოაკლებ, ავს საბეგროს დასადებსა.
სახიერნი იხარებდნენ, უსახურნი სწყუევდენ ბედსა“.
(ლექსნი ასეულნი. ტაეპი 49.).

დიდაქტიკური და პატრიოტული მოტივების გვერდით ამ პერიოდის
მოაზროვნე პოეტებმა ფართოდ და ყოველმხრივ ასახეს ბუნების დი-
დაქტიკური ხასიათი. მკვეთრი საღებავებით აღწერეს მისი დაუდ-
გრომლობა და წარმავალობა. 'აი, რას წერდა ამის შესახებ დავით აო-
რამიშვილი:

„ნუ მიენდობი, საწუთრო
ბეყუეანი არს და უპირო.
აი დაიკირვის ხელშია,
რავინდ რომ ბჰალი უპირო.
ღღეს რომე ლხინი მოგაგოს,
ხაღ ვერ მოურჩე უპირო.
ამად სჭობს ხორცი ოვარპყო.
სულსა ულიყო. უწირო“.

გურამიშვილის წარმოდგენით. სამყარო არის „ცრუ“. „მწარე“.
„შხნაკვი“. „უწყალო“, „ხანმოკლე“. „კაცს არ შერჩების წამ ერთი“
და სხვ.:

„უღლი ღონდება, ვიწყო გოდება.
ვაი საწუთრო. ცრუო სოფელო!
ბორგნა გოდება. რაც მაგონდება,
ვაი საწუთრო. ცრუო სოფელო!
სული შშორდება, ხორცი შშორდება.
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო,
რა მშვა დედამან. შვემან ბედამან.
ვაი საწუთრო. ცრუო სოფელო!“

მუდმივი ცვალებადობითა და მოძრაობით შეპყრობილ სამყაროში გურამიშვილი ეძიებდა მყარსა და უცვლელს, უძრავსა და მარადიულს და ასეთად მას სული მიაჩნდა. ადარებდა რა ერთმანეთს ხორცს, რომელიც მას მიწიერებისა და წარმავლობის გამოხატულებად მიაჩნდა და სულს, როგორც მარადიულს, აღნიშნავდა, რომ ხორცი არის „მიწა-ტალახი“, „მყარალი ჭურჭელი“, „საწუთროს ფეხით ნალახი“, „მკედარ-ხმელი ბალახი“, რომელსაც უპირისპირდება სული. ყოველმხრივ მალა მდგომი ხორცზე. სული „ღვინოა კეთილი“, მას აქვს „საუყუნო სოფელი“. „ისაა ცხოვრების მპყრობელი“, „ვით ბაზმა გაუქრობელი“ და სხვ.

ასევე თეიმურაზ I-ის წარმოდგენით. სამყარო არის წუთიერი. წარმავალი. მაცდური და გაუტანელი:

„ღწყის უფალმან სოფელი არაჲს გაუთავდების.
პირველად ამოდ შერტობს. საყვარლად დაუამდების.
აორ გაჰყუების, ბოლოს ეამს უმუნთლებს, გაუყუდების.
მე მას ვჰკმობ. ვინცა მიენდოს, ანუ ეინც დაუზავდების“.
(სოფლის სამღერავი, ტაეპი 11.).

ამიტომაც აფრთხილებს თეიმურაზი ადამიანებს:

„სოფელს მყოფნო. სოფლის საქმე გასინჯეთ და გაიგონეთ,
ეს სოფელი მუნთალია. ნუ მოჰყუებით, შეიგონეთ!-
(სოფლის სამღერავი, ტაეპი 13.).
„ნეტაი ყველამ იცოდეთ. სოფელი როგორ მქნელია.
„ცსა მიინდობს ღალატად. მრებიერი. ვითა მელია.
ანასდად გარღებრუნდების. მით გული გარდაშეღია.
მას არეინ უნუა მიენდოს - ესე ნათქვამი ძველია“.
(სოფლის სამღერავი, ტაეპი 18.).

ეს გმობა და მღერვა სოფლისა. ერთი მხრივ. არის ანარეკლი თვით თეიმურაზის მწარე ხვედრისა. როგორც იშვიათად თუ ვინმეს რგებია და მეორე მხრივ. იმ მძიმე მდგომარეობისა. რომელშიც მისი სამშობლო იმყოფებოდა. თვით თეიმურაზის „უბედობაც“ სამშობლოს „უბედობის“. დაუძღურებისა და დაცემის შედეგი იყო. აი, როგორ აღწერს თავის მწარე ხვედრს თეიმურაზი:

„სოფელმან თვისი სინუხთლე ჩემზედა არა დალია.
მკვდინებელი წაშალი მე მასეა. მან არ დალია.
ქვრღმულსა შიგან შთამაგდო. შიგან დამიხუდა და ლია.
ცუვიისა ნაცულად სულარი მომეა. არ მიკლავს დალია“.
(სოფლის სამღერავი, ტაეპი 16.).

ძლიერად ეღერს სამყაროს სამღერავი მისი წარმავლობისა და დროებითი ხასიათის გამო არჩილის პოეზიაშიც. არჩილის წარმოდგე-

ნითაც. სამყარო მუხანათია და დაუნდობელი. ის დიდხანს არავის არ ანიჭებს ბედნიერებას:

-თქვეს. ჩარხი სოფლის სიმუხტლის სამუდმოდ არის მბრუნავი.
ლხინს მოგვეყვს. ქირი გვერთს ახლავს, ხან შვება, ხან საჭქუნავი.
ნურკინ სდეე. ვერკინ მისწვდები, ცხენი გყავს, ანუ თუ ნავი,
იქმულა. რომ: არკინ დარჩება ბოლომდინ მოუმდურავი".

(გაბაასება კაცისა და სოფლისა, წინათქმა).

-ეა. ჭავრი ამის სოფლისა. ცრუსა და დაუდგროლმისა.
წამ ერთ ერთ ნორზედ არ მყოფის, მყოფის და მომავალისა;
სიკეთის ცოტას მიმცემის. დამამხობლისა მრავლისა,
ვერ შეგვიგია, სით მივა კვალი მის მიმავალისა".

(გაბაასება კაცისა და სოფლისა, ტაეპი 312).

მაგრამ მიუხედავად ამ ძლიერი პესიმისტური მოტივებისა, XVII—XVIII სს. პოეტები არ მისულან სამყაროსა და ამქვეყნიურობის სრულს გამობამდე და უარყოფამდე. ყოველივე ამის პარალელურად მათი პოეზია სისხლსავე ცხოვრებისეული სურათებით ბრწყინავს. ისინი მაინც იღებენ ამ ქვეყანას თავისი უარყოფითი და დადებითი მხარეებით და წარმავლობის გვერდით ცდილობენ დაინახონ მასში მრავალი რამ ადამიანთათვის სასარგებლო და მისაღები. ამიტომაც ისინი ხშირად თავის პოეზიაში ფართო ადგილს უთმობენ ხალხურ მოტივებს, სამიჯნურო სატრფიალო ლირიკას. კერძოდ, დავით გურამიშვილის და ბესიკის პოეზია მიწიერი ცხოვრების პანეგირიკად უნდა იქნას მიჩნეული.

ვერც ამ პერიოდის მოაზროვნეებმა შესძლეს გვერდი აეარათ რელიგიის საკითხების გაშუქებისათვის. მათს პოეზიაში, ერთი მხრივ, გვხვდება იდეა სამყაროს შემოქმედი ღმერთის ყოვლადშემძლებლობის შესახებ (თეიმურაზ I), მეორე მხრივ, საეკლესიო რიტუალთა და დოგმათა თავისებური ინტერპრეტაცია (არჩილი).

თეიმურაზ I-ის შემოქმედებაში დიდი ადგილი უკავია ყოველივეს შემოქმედი საწყისის, ღვთაების ხოტბასა და განდიდებას. თეიმურაზ I-ის დამოკიდებულება ღვთაებასთან ჩვენთვის უაღრესად მნიშვნელოვანია მისივე მსოფლგაგების დასახასიათებლად. თეიმურაზ I-ის აზრით, ღვთაება არის ყოველივეს ერთადერთი საწყისი:

„ე. არსისა შემოქმედო! შენგან არი ყოვლიფერი:
ცა. ქვეყანა. ზღვა და ხმელი, დარი, მზისა მონაფერი".
(ვარდბულბულიანი, ტაეპი I).

საიდან ჰქმნის ღვთაება სამყაროს? --- სვამს კითხვას თეიმურაზი, რაზეც მასთან ერთი პასუხი მოგვეპოვება, რომ ღვთაება ყოველივეს არარსისგან წარმოქმნის. პოეტის აზრით, ღვთაება არის „არარსის არსად მომყვანი“ და „უსულოთ სულთა მიმბერავი“ (ვარდბულბული-

ანი. ბოლოსიტყვაობა). ისაა უსხეულო, იდეალური საწყისი, მაგრამ დასაბამი, როგორც იდეალური, ისე მატერიალური მოვლენებისა. სხვაგან თეიმურაზი ამტკიცებს. რომ ღვთაება მატერიის ერთი სახიდან შეორეს ჰქმნის, კერძოდ. მატერიის ოთხი ელემენტიდან ჰქმნის ის ყოველივეს, რაც შორეული გამოძახილია ძველი ბერძნული ფილოსოფიისა. თვით ღვთაებას კი არაერთი საწყისი არა აქვს. ის არის ყოველივეს უსაწყისო საწყისი: „არვისგან არსი, თვისდამაარსი“ (შვილთა კრებათათვის, ტაეპი 2.). ეს უსაწყისო საწყისი ღვთაება შეეცნობელია ყოველივე სხვისთვის:

„არც მხილველი ჰყავს. არცა მპოვნელი...
„ნგელოზთ ვერ ცნეს. მე ვით ვარ მოქმელი“.
(შვილთა კრებათათვის, ტაეპი 2.).

ყოველივე ამით თეიმურაზმა ერთგვარი ხარკი მიუზღო მიღებულსა და დაკანონებულ ქრისტიანულ მსოფლგაგებას. მაგრამ პარალელურად მან ფართოდ გაუღო კარი საერო მსოფლგაგებასაც და გააშუქა ამქვეყნიური ცხოვრების ყველა მხარე. როგორც თავის ორიგინალურ, ისე ნათარგმნ ნაწარმოებებში: ამავე დროს თეიმურაზი ცდილობდა ბოდიში მოეხადა, გაემართლებია ეს გადახვევა მიღებული დოგმატიკის სფეროებიდან. თავის გადახრას საერო პოეზიისაკენ თეიმურაზი იმით ხსნის, რომ „არვის უნდა სახარება, არცა წიგნი მოციქულთა“ (იხ. „შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისა“, შესავალი, ტაეპი 5.). შეორეს მხრივ, იმით, რომ თვითაც ვეღარ გაუძლო უსაქმოდ ყოფნას და იმ საშინელ განცდებს, რომელიც მისმა მძიმე მდგომარეობამ გაზოიწვია:

„ვეღარ გაუძელ შეიდ ზაფხულ მოწყენით ცუდად გდებას,
შეკირვებისა ცეცხლსა და გულსა სახილთა ღეზასა“.
(შამი-ფარეანიანი, ბოლოსიტყვაობა).

მაგრამ პოეტი ეჭვობს, რომ მიუხედავად ამისა. შესაძლებელია, მან „სული დაიზიანოს“ (იხ. „ვარდბულბულიანი“. ბოლოსიტყვაობა), ამიტომაც პატიებას ითხოვს ღვთაებისაგან:

„შენ მომიტევენ სიტყვანი. უქმნი არნაყოფიანი“ (ვარდ-ბულბულიანი, ბოლოსიტყვაობა). მეორეგან: „ღმერთო, ნუ მიწყენ ამ ცუდსა ლაყაბსა, მიღმოდებასა“ (ვარდბულბულიანი, ბოლოსიტყვაობა).

ამრიგად, თეიმურაზმა მრავალგზის შიხადა ბოდიში გაბატონებული საეკლესიო დოგმატიკის წინაშე, რითაც თითქოს უფლება მოიპოვა იმისათვის, რომ შემდეგ თავისუფლად ეთქვა ის, რაც მისი პოეზიის ძირითად მამოძრავებელ ღერძს წარმოადგენდა. ემღერა ამქვეყნიური ცხოვრების მადიდებელი ჰიმნი, ფართოდ გაეღო კარი ყოველივე მიწიურისათვის და დაეგმო მითი არარსებული იმქვეყნიური ბედნიერების შესახებ.

არჩილმა კი თავის პოეზიაში რელიგიისა და მის მსახურთა თავისებური ინტერპრეტაცია მოგვცა. რელიგია არჩილის გაშუქებაში არის ახლებურად, არჩილისებურად გაგებული, გაკეთილშობილებული და ანგარებისაგან განწმენდილი რელიგია, რომელიც ადამიანების დამხმარე და ხელშემწეა:

„ეინ ძნელ საქმეს დაბმულიყო, უადვილებს გასაქირსა.
ცოდვის თოკით მაგრა შექრულს მოცაუშევებს მოსაქირსა.
ივედა-ნაღველს განუქარვებს, უმსუბუქებს სენს და ქირსა,
ამას გარდა სხვა მრავალი კიდევ ბევრი კაი სქირსა“.
(საქართველოს ზნეობანი, ტაეპი 95.).

ღვთაება მოწყალეა, შემბრალებელი, უძღურთათვის ძალის მიმცემი. „მალათა მამდაბლებელი“. „ამმადლებელი მწირისა“. „ავისა კარგად შემცვლელი“. „რისხეაზედან სულგრძელი“ და სხვ. აქედან სავესებით გასაგებია, თუ რატომ მოითხოვდა არჩილი სარწმუნოებისადმი გონების დამორჩილებას. იმ სარწმუნოებისადმი, რომელიც ეხმარებოდა და გზას უკვლევდა ადამიანს ყოველგვარ გასაქირში:

„აჲ სიბრინეს უნდა ღვთის შიშის შემსკვალა. მაგრა ქონება,
ეინ უამისოდ აჰყვება. ეშმაკისაა მონება,
ქროსტე მოირთე მის მცველად, მას დაამონე გონება.
აორ უამისოდ ცუდია, იქნება მართ მამონება“.
(საქართველოს ზნეობანი, ტაეპი 96.).

რომ არჩილს რელიგია თავისებურად ესმის. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ის არ გმობს ამ სამყაროს. პირიქით. მოითხოვს მის მიღებას და ყოველივე ამქვეყნიურით სარგებლობას:

„ჩუ გეშინიათ, არ გიშლით. სოფელი ნურვის გინდაო,
კოლი და შვილი, მამული, ძმა, სახლისკაცი გინ დაო,
აბრამსაც ყოფდა და ქჷონდა. ღვთის სიტყვას მოისმენდაო,
თორემ უმისოს საქმესა რასაც არ დაინანდაო“.
(საქართველოს ზნეობანი, ტაეპი 97.).

მართალია, ღმერთი მთელი სამყაროს კეთილი შემოქმედია, არჩილის წარმოდგენით. მაგრამ მიუხედავად ამისა, თუ სამყაროში მაინც ადგილი აქვს ბოროტებას. ამაში ბრალი მიუძღვის არა ღმერთს, არამედ ადამიანს, რომელმაც ზუსტად არ შეასრულა ღვთაების მცნებანი და აპირებდა დასაჯა კიდევ.

პატრიოტიზმი, სოციალური მოტივი. იდეა სამყაროს წარმავლობის შესახებ რელიგიის აღიარების გვერდით, მისი არაპირდაპირი კრიტიკა. აი. ის სააზროვნო მოტივები, რომელიც განსაზღვრავდა ძირითადად ამ პერიოდის პოეზიის იდეურ მიმართულებას. ამრიგად, შეისწლება ითქვას, რომ მე-17--18-ე სს პოეტების სააზროვნო სფერო დაახლოებით იმავე საკითხებს მოიცავდა. რასაც ამ პერიოდის სხვა მოაზროვნეებისა. იმ განსხვავებით, რომ ამ პერიოდის მოაზროვნე პოეტებმა თავისი იდეების გამოხატვის ფორმად პოეზია აირჩიეს.

ფილოსოფიური აზრის განვითარება საქართველოში
XIX საუკუნის პირველ ნახევარში

XVIII საუკუნის ბოლო და XIX საუკუნის დასაწყისი აღინიშნა რუსეთთან საქართველოს საბოლოო შეერთებით. მეფე გიორგი, რომელიც რუსეთთან ურთიერთობაში მამის პოლიტიკას განაგრძობდა, საქმოდ შორსმჭვრეტელი და წინდახედული მმართველი იყო. მას კარგად ესმოდა, რომ, თუ საქართველო დროზე არ შეაფარებდა თავს რუსეთის კალთას, მას დაქუცმაცება და ფიზიკური განადგურება არ ასცილდებოდა. ამით აიხსნება, რომ გიორგი მთელი მონდომებით გაჰყვა მამისაგან აღებულ გეზს და ცდილობდა, რაც შეიძლება, დაეჩქარებინა რუსეთთან საქართველოს შეერთება. ამიტომ წერდა იგი თავის დესპანებს რუსეთში: „უმსხვერპლეთ ყოველი სამეფო და სამფლობელო ჩემი, უზაკველითა და ქრისტიანებრითა ჭეშმარიტებითა მსხვერპლებითა და დაუდევით არა თუ მფარველობასა ქვეშე უდიდებულესსა დიდსა რუსეთისა საიმპერატოროსა ტახტსა, არამედ დაანებეთ სრულსა ნებასა და მზრუნველობასა მათსა. რათა ამიერიტგან დაიდვას სამეფო ქართლოსიანთა საიმპერიოდ რუსეთისად და წესითა მით, ვითარცა სხვანი იგი რუსეთსა შინა პყრობილნი პროვინციანი სარგებლობენ“¹.

რუსეთმაც აღარ დააყოვნა. 1799 წლის 26 ნოემბერს შემოვიდა პირველი რუსული პოლკი ლაზარევის მეთაურობით. მას წინ მოუძღოდნენ მეფის ძენი — დავით და იოანე. ამავე წლის პირველ დეკემბერს მეფე გიორგიმ საჩუქრად მიიღო იმპერატორ პავლესაგან სამეფო გვირგვინი. ხვალი, სკოპტრა და სხვ. გიორგი გამარჯვებას ზეიმობდა და ამბობდა: „აწ განიხუენა გულმან ჩემმან... მივის მცველად მეფობისა, იმპერატორი მართლმადიდებელიო“².

რუსეთის ჯარის შემოსვლით საქართველოში ერთი პირობა ყველაფერი დამშვიდდა. — მიუხედავად შინაური და გარეშე ბტრები. ჩაქრა საქართველოს ფიზიკური და ეკონომიური განადგურების ძირითადი

¹ პლატონ იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა. აკაკი გაწერელიას შესავალი წერილებით. რედაქციითა და შენიშვნებით. ტფილისი. 1936. გვ. 92.

² აქ და მის ქვემოთ ყველგან ციტირებულია პლ. იოსელიანის დაახლებული წიგნი.

კვრები. 1700 წლის 28 დეკემბერს გარდაიცვალა მეფე გიორგი. ტახტის პრეტენდენტები კვლავ ფიზიკობდნენ. მათ შორის, განსაკუთრებით, დედოფალი დარეჯანი, რომელიც „მწუხარებდა არა ეგოდენ მეფისა გიორგისათვის. რაოდენ შვილთათვის თვისთა განზნეულთა“. გიორგის სიკვდილიდან სულ ორიოდე თვის შემდეგ გარდაიცვალა იმპერატორი პავლეც. ხოლო რუსეთის იმპერატორმა ალექსანდრე პირველმა გააუქმა „ტრაქტატი“ და, როგორც პლატონ იოსელიანი წერს. „1801 წელს საქართველო რუსეთის საკუთრებად გამოაცხადა“. მეორე მხრივ კი, იმპერატორი ალექსანდრე ქართველ ხალხს თავისი ზრახვების უანგარობაში არწმუნებდა: „არა აღორძინებისათვის ძალთა, არა ნივთათათვის. არა განერცვლენისათვის საზღვართა. და ესრეთცა უკვე ვრცელისა ქვეყანასა ზედა იმპერიასა შინა, მივიღებთ ჩვენთვის ზედა ტვირთსა საქართველოს სამეფოსა მართებლობისასა. მხოლოდ პატივი და კაცობრიობა სდებენ ჩვენზედა საღმრთოსა ვალსა. მსმენმან ვნებულთა ვედრებისა განსადევნელად შეჭირვებათა მათთა დავაწესო საქართველოსა შინა მმართველობა, რომელსაცა ეძლოსცა დამყარება მართლმსაჯულებისა, ნივთისა და საქონლისა უშიშროებისა, და მიცემად თვითოეულისა დაცვა სჯულისა“.

მიუხედავად ასეთი დაპირებისა, იმპერატორმა ალექსანდრემ არ შეასრულა ტრაქტატით გათვალისწინებული ყველა პირობა. შეიძლება ეს იმიტაც იყო გამოწვეული, რომ, ტრაქტატზე დაყრდნობით, რუსეთი ვერ შეძლებდა უზრუნველყო საქართველოს დაცვა გარემომდგარი მტრებისაგან. ამისათვის საჭირო იყო საქართველოს უფრო მტკიცე შემოერთება. მეფის მემკვიდრე დავითი ამოდ „ელოდა სამეფოთა ნიშანთა რუსეთილად, და მიიღო... მხოლოდ წოდება ნაცვლად მეფისა, რ ე ღ ე ნ ტ ო ბ ი ს ა ანუ სამეფოჲსა განმგისა“. ამრიგად, მეფე გიორგის სიკვდილით ფაქტიურად უკვე დამთავრდა ბაგრატიონების დინასტია საქართველოში. მართალია, დავითის გამეფება დიდად არ ეპიტანავებოდათ მეფის ტახტის სხვა პრეტენდენტებს. მაგრამ დავითი რომ ტახტზე არ ავიდა, ეს მაინც განიცადეს, როგორც ბაგრატიონების ტახტის გაუქმების მომასწავებელი. ეს ნიშნავდა საქართველოს დამოუკიდებლობის გაუქმებასაც, რაც ბატონიშვილებსა და თავადაზნაურობას უსპობდა საქართველოს ბუნებრივ სიმდიდრეთა და დაბალი ფენების თავისუფალი ექსპლოატაციის საშუალებას. ამას თან დაერთო ბატონიშვილებისა და წარჩინებული გვარეულობის წარმომადგენელთა მასობრივი გადასახლება საქართველოდან რუსეთის შიდა გუბერნიისაში. რუსეთში გადასახლეს ბაგრატიონების თითქმის ყველა შთამომავალი, მათი დაახლოებული თავადაზნაურობა და მსახურები, რამაც განსაკუთრებით გაამწვავა პრივილეგირებული ფენების სიძულელი რუსეთისადმი. მართალია, მათი ნაწილი. თითქოს

შეეგუა თავის ბედს, მაგრამ ნაწილი განაგრძობდა ბრძოლას დაკარგული პრივილეგიების დასაბრუნებლად. ამ უკანასკნელთა რიცხვს ეკუთვნოდა ალ. ბატონიშვილიც, რომელიც ხან სპარსეთსა და ხან თურქეთს აფარებდა თავს, ითხოვდა დახმარებას და ჯარს საქართველოს დასაბრუნებლად. ალექსანდრეს ბაძავდა ფარნაოზ ბატონიშვილიც. ალექსანდრესთან და ფარნაოზთან გარბოდნენ რუსეთით უკმაყოფილო ელემენტები.

ხანგრძლივ ბრძოლას აწარმოებდა რუსეთის წინააღმდეგ იმერეთის მეფე — სოლომონი. ბოლოს, ისიც იძულებული გახდა, დაეყარა იარაღი და 1811 წლის 16 მარტს საქართველოდან გაქცეულიყო.

რუსეთის მმართველობა კარგად ხედავდა, რომ, სანამ ბატონიშვილები საქართველოში იყვნენ, რუსეთი კარგად ვერ მოიკიდებდა ფეხს და, მაშასადამე, არც საქართველოში მოეღებოდა ბოლო არეულობას, შუღლსა და შტრობას, მაგრამ არეულობას არც მათი გადასახლების შემდეგ მოელო ბოლო. გარეგნულად თითქოს ყველაფერი დამშვიდდა, სინამდვილეში კი უკმაყოფილო ელემენტები სამოქმედო ემზადებოდნენ.

მაღალი წოდების უფლებრივ შეზღუდვას დაერთო ის, რომ რუსეთი მიმართავდა ნაციონალური ჩაგვრის პოლიტიკას. საქართველოში ინიშნებოდნენ რუსი მოხელეები, რომლებსაც ადგილობრივი წყობისა და ზნე-ჩვეულების არაფერი გაეგებოდათ რა, არ იცოდნენ ქართული ენა. დაწესებულებებში საქმის წარმოება იყო რუსულ ენაზე. ამიტომ ასალი მმართველობის სისტემით უკმაყოფილონი იყვნენ დაბალი ფენებიც; რომლებიც ამჟამად ორმაგ ჩაგვრასა და ექსპლოატაციას განიცდიდნენ.

დაბალი ფენების უკმაყოფილებაზე კარგად მეტყველებს სოლ. დოდაშვილის მიერ საგამომძიებლო კომისიისადმი წარდგენილი ჩვენება, რომელიც დასათაურებულია ასე: „О притеснениях, слышанных мною от крестьян“. იგი ნათელსა ხდის მასების უკმაყოფილების მიზეზს.

აი ეს დოკუმენტიც: „კომისიის წევრთა ბრძანებით მაქვს პატივი მოგახსენოთ შემდეგი იმ ჩაგვრა-შევიწროებათა შესახებ. რომელნიც მე ქართველთაგან მომისმენია.

1. სახელმწიფო დაწესებულებებში საქმეები ძალიან ნელა კეთდება და არ ეფარდება არც ხალხის ხასიათს. არც ზნე-ჩვეულებებს; კანონს უკულმართი აზრით ხსნიან და საქმეები ფრიად არასწორად მთავრდება;

2. საქმეები ასეთ ადგილებში მხოლოდ ქალაქებში მთავრდება და მათ ვადაწყვეტილად თვლიან, თუმცა იშვიათია, რომ ვინმეს დამაკმაყოფილებელი პასუხი მიეღოს;

3. წუთიერ და მცირეწინშენელოვან რამეზეც კი ნაბრძანებია თხოვნა ღებრიან ქალღმერთზე იქნეს შეტანილი;

4. ააქმე, რომელიც შეიძლება სიტყვიერად და ძალიან სწრაფად გადაწყდეს. ნაბრძანებია. შეტანილი იქნეს სასამართლოში. სადაც იგი ძალიან დიდხანს გრძელდება.

5. მოძივისთავან — როგორც მართალი. ისე მტყუანი მხარე უფრო მეტს ხარჯავს. ვიდრე თვითონ საქმე ღირს, თორემ წინააღმდეგ შემთხვევაში საქმე არ იქნება მოსპენილი და არც არასოდეს დამთავრდება;

6. ყველაზე პატიოსან და ყველას მიერ პატივცემულ ადამიანს სჯიან ხოლმე, თუკი მან ოდესმე რაიმე ისეთი დანაშაული ჩაიდინა, რაც ძალიან ხშირად ხდება გულწრფელობით. კანონის უცოდინარობითა და ქართველის მხიარული ხასიათის გამო თავისუფალი ლაპარაკით, რითაც შესაძლებელია არც არავითარ ზიანს არ აყენებს არავის. მაგრამ კანონით დანაშაულად ითვლება. ან აკრძალულია და ისჯება; თუნდაც რომ მან პატიება ჰქონდეს მიღებული, ნაბრძანებია, არ შეიძლება იგი საზოგადოების მიერ არჩეულ იქნეს. აი მათი საჩივარი. ხანდახან უდანაშაულოდაც სჯიან ხოლმე. მაგალითად, ერთი ღარიბი მოხუცი დედაკაცი. რომელიც მამაჩემის მეზობლად ცხოვრობდა სოფლად, 1813 წლიდან ცდილობს დაიბრუნოს თავისი ძროხები, რომლებიც იქაურ მცხოვრებს გაურთქავს იმიტომ, რომ მისი 4 თუ 5 მანეთი ემართა ერთ კაცს. რომლის ჯოგშიაც ამ ქალის ძროხებიც იყო, რიცხვით 25-მდე; როგორც მან გვიამბო, დღემდე ვერ შეძლო მან პასუხი მიეღო ოლქია უფროსებისაგან.

ერთმა გლეხმა. ვილაც ავალიშვილმა, 1817 წელს აღმასრულებელ ექსპედიციას მისცა თხოვნა 180 მანეთის შესახებ და მას შემდეგ ეს კაცი სიარულით დაიღალა და პასუხი რომ ვერ მიიღო. გასულ წელს მე მომმართა; პოლკოვნიკ თავად ანდრონიკაშვილის თხოვნით მე მივიღე რწმუნებულება და თხოვნა შევიტანე იმ ექსპედიციაში, რომელმაც დაასკვნა, რომ ამა და ამ ღროს სასამართლოს წერილობით ბრძანება მიეცა და ამიტომ მოხოვენელს იქ შეუძლია მიმართოსო; მეც მიემართე მას, მაგრამ მუდამ მეუბნებოდნენ: ახლა არ გვცალაია. ზვალ მოდიო; როცა კი მივედი. ყოველთვის „ზვალ. ზვალს“ იმეორებდნენ; მე შემდეგ გავიგე, რომ ეს „არასოდეს“ ნიშნავდა. მე ისევ ექსპედიციაში წავედი და ვთხოვე აღმასრულებელ ექსპედიციას, როგორც უმაღლეს სახელმწიფო დაწესებულებას, შეუძლია და უნდა გასცეს წერილობით ბრძანება. თუ რატომ აქამდე არ დამთავრდა ეს საქმე. მას, მგონია, მიუწერია ბრძანება, მაგრამ ღმერთმა უწყის, როდის გათავდება საქმე.

ამგვარი საქმეები უამრავია, ეს ძალიან ამძიმებს მცხოვრებლებს

და ისინი ხშირადაც ჩივიან. სხვები სიღარიბის ან ენისა თუ კანონების უცოდინარობისა გამო სრულიად ხელს იღებენ თავიანთ უფლებებზე.

რასაკვირველია, მთავარ უფროსობას არ შეუძლია იცოდეს ყველაფერი, თუ რა კეთდება მაზრებში და აქვს თუ არა ადგილი ჩაგვრა-შევიწროებას, ვინაიდან ისინი ვერ ბედავენ მთავარი უფროსობის შეწყუბებას. ერთი სიტყვით, ქართველთა მთელი საჩივარი სახელმწიფო დაწესებულებათაგან ჩაგვრა-შევიწროებაზე არის დამყარებული. მათ შესამსუბუქებლად, — და, მე ვთქვობ, ესა აქვს მხედველობაში მთავარ უფროსობასაც, ხოლო ეს შესაძლებელია თუ არა, მე არ ვიცი: — შემდეგი საშუალება არსებობს:

მართვისათვის საჭიროა შერჩეული იქნეს ადამიანები საესებით მცოდნე ხალხისა და რაც შეიძლება მეტად არჩევდნენ საქმეს სიტყვიერად. რასაკვირველია, შერჩეულ უნდა იქნეს მიუყვარძობელი და კეთილი ადამიანები.

გლეხებს ის უხარიათ, რომ მოუხსინონ და სასამართლოს გარეშე მორიგონ, ანდა დამნაშავე თუკი აუცილებელია, დაისაჯოს, მაგრამ სასამართლოში ნუ მისცემენ. სასამართლო მგარძნობიარე, შეიძლება ითქვას, კეთილი და გულწრფელი ხალხისათვის საშინელი ტვირთია.

ხოლო ჩვენ ჩაგვრა-შევიწროებამ კი არ გვაიძულა რუსთაგან საქართველოს განთავისუფლებაზე გველაპარაკანა, არამედ მხოლოდ უგუნურებამ, სირეგვენემ, გამოუცდებლობამ და ახალგაზრდობამ. როგორც არ უნდა შევიწროებული იყოს საქართველო. ან როგორც არ უნდა სურდეს მას რუსთაგან განთავისუფლება, განა შეუძლია მას რუსეთს გაეწინააღმდეგოს ანდა გაუძლოს მეზობელ მტრებს? მაგრამ უამრავი კეთილმოქმედებანი ანაზღაურებენ ყოველგვარ ჩაგვრა-შევიწროებას.

მასწავლებელი „სოლომონ დოდაშვილი“¹.

ამრიგად, ზემომოტანილი დოკუმენტიდან ნათელი ხდება, რომ რუსეთის მმართველობა არ უწყევდა ანგარიშს ადგილობრივი მოსახლეობის ზნე-ჩვეულებებს.

ამ დოკუმენტში, როგორც ვხედავთ, კრიტიკის ობიექტია სასამართლოები. დოდაშვილი შენიშნავს ამ დაწესებულების სუსტ მხარეებს და მის რეორგანიზაციას მოითხოვს. დოდაშვილი აღნიშნავს, რომ საქმის წარმოება სასამართლოებში მეტისმეტად ჭიანჭურდება, დიდხანს გრძელდება; რომ საქმეები წყდება ფორმალურად, მხოლოდ ქაღალაზე; რომ გადაწყვეტილი საქმეების სისრულეში მოყვანაზე არაფერს ფიქრობს; რომ სასამართლოში ძიება და, მით უმეტეს, მისი ბოლოქმდე მიყვანა მეტისმეტად ძვირი უჯდება როგორც მომჩივანს, ისე მო-

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, აღ. ქუთელის წინასიტყვაობა, გვ. XXXVI—XXXVIII.

პასუხებს; რომ სასჯელი თვით უმნიშვნელო დანაშაულობაზედაც კი ღიძია და უღმობელი.

მოწინავე ქართველი მოღვაწენი და, კერძოდ, სოლ. დოდაშვილი, კარგად ხედავდნენ, თუ რა მიმართულებით უნდა მომხდარიყო სახელმწიფო დაწესებულებათა რეორგანიზაცია. დოდაშვილის აზრით, საჭირო იყო სახელმწიფო დაწესებულებათა მოხელეების უფრო ახლო მისვლა ხალხთან, მასთან მჭიდრო ურთიერთობის დამყარება. ამიტომ საჭირო იყო სახელმწიფოებრივ დაწესებულებებში, მით უმეტეს, მმართველობის აპარატში ისეთი პირების შერჩევა, რომლებიც კარგად იცნობდნენ ხალხსა და მის ინტერესებს, რომლებიც შეძლებდნენ ჩასწვდომოდნენ და გაეგოთ ხალხის ჭირ-ვარამი და სხვ. მხოლოდ ამას შეიძლება მოჰყოლოდა შედეგად ხალხის მდგომარეობის ნამდვილი და არა ფორმალური შექსუბუქება.

როგორც ვხედავთ, დოდაშვილი კრიტიკულ დამოკიდებულებას იჩენდა რუსეთის სახელმწიფოებრივ დაწესებულებათა მიმართ. სახელმწიფოებრივ დაწესებულებათა ცუდად ორგანიზებულობა, შეუფერებლობა მოსახლეობის მოთხოვნილებებთან და ადათ-ჩვეულებებთან 1832 წლის აჯანყების ერთ-ერთ ბიძგად იქცა.

(მმართველობის ახალი ფორმებით დაბალი ფენების უკმაყოფილება ხშირად ვლინდებოდა აჯანყებებში, რაც არაორგანიზებული და ადგილობრივი ხასიათისა იყო. ცარიზმს არ უჭირდა მათი ჩაქრობა. ეს იყო კოლონიური მონობისაგან განთავისუფლების ტენდენციები, რაც ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობაში იხატებოდა.

რაც შეეხება ქართველ პრივილეგიურებულ ფენებს, ისინი სამოქმედოდ ემზადებოდნენ, რათა გამოეკლინებინათ მთელი თავისი სიძულვილი რუსეთის ცარიზმისადმი. ეს განწყობილება 1832 წლის შეთქმულებაში გამოქვდა.

1832 წლის შეთქმულება ფეოდალურ-მონარქიული ნაციონალიზმის გამოვლენის თავისებური ფორმა იყო. ეს იყო ერთი მუჰა თავდაზნაურობის ამბოხება ცარიზმის წინააღმდეგ დაკარგული პრივილეგიების დასაბრუნებლად. შეთქმულების ინიციატორები იყვნენ ბატონიშვილები — დიმიტრი და ოქროპირი. საქმის ვითარება იცოდა ალექსანდრე ბატონიშვილმაც. ბატონიშვილები პეტერბურგში იმყოფებოდნენ და ამიტომ შეთქმულების იდეა იქ ჩაისახა. ბატონიშვილთა და დიდგვარიანთა წრეში. შეთქმულება ჩამოყალიბდა და გაფორმდა 1829 წლის შემოდგომაზე, როდესაც პეტერბურგიდან ვითომდა მინერალურ წყლებზე სამკურნალოდ ჩამოსულმა ოქროპირ ბატონიშვილმა გზად თბილისში გამოიარა.

შეთქმულ თავდაზნაურობეს სურდათ მონარქიის აღდგენა და სახელმწიფოს სათავეში მოქცევა. ამას ის გარემოებაც მოწმობს, რომ

მომავალ მთავრობაში, რომელიც შეთქმულებს ქალაქზე ჰქონდათ ჩამოყალიბებული და რომლის სათავეში ბაგრატიონების ერთ-ერთი შთამომავალი უნდა ყოფილიყო, ს. დოდაშვილი, შეთქმულების მნიშვნელოვანი მონაწილეთაგანი, სულაც არ იყო შეუყვანილი, ალბათ, მისი „მდაბიო“, გლეხური წარმოშობის გამო.

სოლ. დოდაშვილს დიდი ავტორიტეტი და გავლენა ჰქონდა მოპოვებული ხალხში, განსაკუთრებით გლეხობაში, რაც მისი პატრიოტული სულისკვეთებით იყო გამოწვეული. ამიტომაც ჩაებლაუქნენ სოლომონს შეთქმულების მონაწილე თავადიშვილები. მათ სურდათ, სოლ. დოდაშვილის ავტორიტეტი გამოეყენებინათ და შემდეგ იგი თავიდან ჩამოეცილებინათ. მაგრამ, სანამ მას ჩამოიცილებდნენ, თერთონვე ზურგი აქცია შეთქმულთ. რაც მრავალი დოკუმენტით დასტურდება. უდავოა ის ფაქტი, რომ დაპატიმრებამდე და შეთქმულების აღმოჩენამდე სოლ. დოდაშვილი უკვე აღარ იყო შეთქმულებთან, არ მონაწილეობდა მათს ღონისძიებებში, სკეპტიკურად უყურებდა შეთქმულების საქმეს და სხვებსაც ურჩევდა, ხელი აეღოთ ამ უაზრო წამოწყებაზე.

რომ ეს იყო მხოლოდ ერთი მუკა თავადაზნაურთა შეთქმულება, ამას ადასტურებს, აგრეთვე, ერთი ადგილი „აქტი გონიურიდან“, რომელშიც შეთქმულების თეორიული და ორგანიზაციული საფუძვლები იყო ჩამოყალიბებული. ამ „აქტში“ ნათქვამია, რომ შეთქმულების შესახებ ფართო მასამ ანუ როგორც იქა ნათქვამი, „ლიტონთა და მდაბიოთა“ არაფერი არ უნდა იცოდნენო. მართლაც, დაპატიმრებულთა შორის არ იყო არც ერთი „მდაბიო“, არც ერთი „ლიტონი“ კაცი, გარდა რამდენიმე თათრისა, რომელთა საშუალებით შეთქმულნი ახორციელებდნენ კავშირს თურქეთში ალექსანდრე ბატონიშვილთან. ისიც ფულითა და ეკონომიური დაინტერესებით.

შეთქმულების უმცირესობა — სოლ. დოდაშვილი, სოლ. რაზმაძე და სხვ. იბრძოდნენ არა ბაგრატიონთა ტახტის რესტავრაციისათვის, არამედ რესპუბლიკური წყობილების დამყარებისათვის. სოლ. დოდაშვილს ოქროპირ ბატონიშვილთან საუბარში უთქვამს: „დაახ. ბატონო ქართველებო. ეცადეთ საქართველოს განთავისუფლებას. ამასთან მემსურს საქართველოს თავისუფლება არა იმისათვის, რომ ვინმე ბაგრატიონთა გვარიდან გამეფდეს აქ, არამედ იმისათვის, რომ საქართველო გახდეს რესპუბლიკად“¹.

ს. დოდაშვილი წინააღმდეგი იყო „ფეოდალურ-მონარქიული ნა-

¹ ციტირებულია გ. თავაძის შვილის სტატიის მიხედვით: „სოლომონ დოდაშვილი“, ა. ს. პუშკინის სახ. პედაგოგიური ინსტიტუტის „შრომები“, ტ. 5. 1948, გვ. 251.

ციონალიზმისა“, მას საქართველოსათვის ყველაზე უფრო შესაფერის პოლიტიკურ ფორმად, მიაჩნდა რესპუბლიკა“¹.

შეთქმულებს გამომუშავებული ჰქონდათ თავისი თეორიული და ორგანიზაციული პროგრამა „აკტი გონიურის“ სახით, რომლის შემდგენელი იყო ფილადელფოს კიკნაძე.

შეთქმულების ორგანიზაციაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა გაზეთმა — „ტფილისის უწყებანი“ და ამ გაზეთის ლიტერატურულმა დამატებამ. გაზეთის დამაარსებლები არიან ალ. ორბელიანი, ელ. ერისთავი და ს. დოდაშვილი. აქ იბეჭდებოდა მასალები, რომლებიც რუსეთის თვითმპყრობელური პოლიტიკის წინააღმდეგ იყო მიმართული.

შეთქმულების მიმართულებაზე გავლენას ახდენდა რუსეთში და ევროპაში გავრცელებული პროგრესული იდეები თავისუფლების, თანასწორობის, ეროვნული დამოუკიდებლობის შესახებ და სხვა, რაც იწვევს ეჭვს, რომ შეთქმულთა იდეურ წრთობაში გავლენა იქონიეს დეკაბრისტებმა. დაპატიმრებისას დოდაშვილს აღმოაჩნდა რილეევის „ნალივაიკოს აღსარების“ გრიგოლ ორბელიანისეული თარგმანი „გივი ამილახვრის აღსარების“ სახელწოდებით. თვით დოდაშვილმა თარგმნა რილეევის მიერ სიკვდილის წინ ცოლთან მინაწერი წერილი. ყოველივე ეს იმას მოწმობს, რომ შეთქმულთა ნაწილი გატაცებული იყო დეკაბრისტების იდეებით.

შეთქმულებაზე გავლენა იქონია პოლონეთის აჯანყებამაც, რომელიც ერთგვარი ბიძგი იყო შეთქმულთა ასამოქმედებლად. აღსანიშნავია განსაკუთრებით პოლონელი პეტრე ზავილეისკის — თბილისის უოფილი გუბერნატორის — თანაგრძნობა შეთქმულთადმი. კავშირი პოლონელებთან განსაკუთრებით განმტკიცდა პოლონეთის აჯანყების დამარცხების შემდეგ, როდესაც საქართველოში გადმოასახლეს დიდი რაოდენობით აჯანყებული პოლონელები. მაგრამ, ამავე დროს, პოლონეთის აჯანყების დამარცხებამ ერთგვარი დაბნეულობა და დეზორგანიზაცია შეიტანა შეთქმულთა რიგებში.

შეთქმულებს თანაუგრძნობდა რამდენიმე რუსი მოხელეც, კერძოდ, ტიტულიარნი სოვეტნიკი, რუსეთის ისპრავნიკი — პაუშენკო და თბილისის პოლიცმაისტერი ანდრია მელნიკოვი. პაუშენკო გაასამართლეს და დასაჯეს შეთქმულების სხვა მონაწილეებთან ერთად.

შეთქმულებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ალექსანდრე ბატონიშვილი, რომლის საშუალებით უნდა განხორციელებულიყო კავშირი ინგლისის მისიასთან, ეგვიპტის ფაშასთან, ირანსა და თურქეთთან. გამარჯვების შემთხვევაში შეთქმულნი ირანს ერევენსა და ახალ-

¹ ამის შეს. იხ. გ. ა. ბ. ზ. ი. ა. ნ. ი. ძ. ე. გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე, „მნათობა“, 1955, № 5, გვ. 136.

ციხეს კვირდებოდნენ. საფრანგეთთან კავშირი საფრანგეთის საელჩოს მდივნის ლეტელიეს მეშვეობით ხორციელდებოდა.

აჯანყებულებს ჰქონდათ თავისი დროშა, აგრეთვე, იმედი, რომ აჯანყების დღისათვის ზარბაზნსაც იშოვნიდნენ. შეთქმულთ გლეხებისაგან პატარ-პატარა რაზმები უნდა შეედგინათ და აჯანყების დღეს გამოეყვანათ.

მაგალითად, სოლომონ დოდაშვილს, შეთქმულთა ვარაუდით, კახელი გლეხობა უნდა აეჯანყებინა და დაერაზმა. მაგრამ აჯანყების მოახლოებისას სოლომონს თავი შორს დაუქერია და უხეშად უპასუხია: „თქვენ რა, მე კახეთის მმართველი გგონივართ? მე არაფერი მსურს და არც შემიძლია გაეაქეთო“¹.

აჯანყება 1832 წლის 20 ნოემბერს უნდა მომხდარიყო, მაგრამ იგი ვარკვეული მიზეზების გამო 20 დეკემბრისათვის გადაიტანეს. 9 დეკემბერს თბილისის სამოქალაქო გუბერნატორის — ნიკოლოზ ფალავეანიშვილის ძმა. იასე გამოეხადდა კავკასიის კორპუსის უფროსის მოადგილესთან, გენერალ ვოლხოვსკისთან, და შეთქმულება გასცა. იასეს გამცემლური მოქმედების მიზეზი ცნობილი არ არის. ცნობილია მხოლოდ ის, რომ შეთქმულების გაცემამდე რამდენიმე დღით ადრე შეთქმულებს ნიკოლოზ ფალავეანიშვილთან, იასეს ძმასთან, ჰქონდათ მოლაპარაკება მისი გადმობირების მიზნით. ეს კი არ მოხერხდა. შესაძლებელია, ამ გარემოებამ აიძულა იასე ასე მოქცეულიყო.

იასეს გამცემლობაც რომ არ ყოფილიყო, შეთქმულება მაინც განწირული იყო, რადგან ფართო მოსახლეობა მას არ თანაუგრძნობდა. ვარდა ამისა, შეთქმულთ ისტორიის ბორბლის უკუღმა შეტრიალება სურდათ. მოვლენების განვითარება კი საწინააღმდეგო მიმართულებით — რუსეთთან საქართველოს კავშირის განმტკიცების მხრივ მიმართებოდა.

პასუხისგებაში მიცემულ იქნა 145 კაცი, რომლებიც საგამომძიებლო კომისიამ 10 ჯგუფად დაყო დანაშაულის სიმძიმის მიხედვით. პირველ ჯგუფში მოხვდნენ შეთქმულების ხელმძღვანელები — ბატონიშვილები, მეორე ჯგუფში — „შეთქმულების წამქეზებელნი, რომელნიც ხალხს შეთქმულებისათვის ალაგზნებდნენ“. ამ ჯგუფში მოხვდნენ ელიზბარ ერისთავი, იასე ფალავეანიშვილი, ალ. ორბელიანი და სოლ. დოდაშვილი.

ამთავან ბატონიშვილი ოქროპირი გადაასახლეს კოსტრომაში, დიმიტრი — სმოლენსკში, დოდაშვილი — ვიატკაში. იასე ფალავეანიშვილს კი შელავათი მიეცა. მის შესახებ დადგენილებებში ნათქვამი იყო: „მის მიერ შეთქმულების გაცემის საპატივსაცემოდ არ იქნას მიცემული

¹ საქ. სახ. ც. ს. ა. ფ. 1457, რე. VI, გვ. 983.

საპართალში. აზნაურობაც ნუ ჩამოერთმევა და დაინიშნოს უნტერ-ოფიცრათ ფრენთში მდგომი ჯარის ერთ-ერთ რაზმში“¹.

უნდა აღინიშნოს, რომ შეთქმულების მთავარი მონაწილენი — მაღალი შთამომავლობისა და ნათესავ-ნაცნობების წყალობით — გადაურჩნენ ყოველგვარ სასჯელს. შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე ნეტად დაისაჯა ს. დოდაშვილი. რომელიც, მართალია, თავდაპირველად შეთქმულებაში მნიშვნელოვან ფიგურას წარმოადგენდა, მაგრამ ბოლო ხანებში კი განუდგა შეთქმულებს. კომისიისათვის ეს ნათელი გახდა. მაგრამ მხედველობაში არ იქნა მიღებული; დოდაშვილი 10 წლით გადააახლეს ვიატკაში და სამშობლოში დაბრუნების ნება სამუდამოდ აღუკვეთეს.

(შეთქმულების დამარცხების შემდეგ არა მხოლოდ შესუსტდა, არამედ. შეიძლება ითქვას, სრულიად გაქრა ცარიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის სურვილი. შეთქმულების მონაწილე დიდგვაროვანნი მალე დაუბრუნდნენ თბილ ადგილებს და მეფის რუსეთის ერთგულ მოხელეებადაც კი იქცნენ. ცხოვრება კვლავინდებურად წარიმართა.

რუსეთთან საქართველოს შეერთებას მრავალი დადებითი მხარე ჰქონდა. რუსეთთან შეერთება საქართველოს ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი გარდატეხის მომტანი იყო, რადგან ეს ნიშნავდა კაპიტალისტური განვითარების გზაზე შედგომას. გარდა ამისა, ამიერიდან საქართველო ეზიარა მოწინავე რუსულ და ევროპულ კულტურას. ყოველივე ამას კი ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ საქართველოში სიმშვიდე ჩამოვარდა, მოისპო გარეშე მტრების თავდასხმის საფრთხე, საქართველომ საუკუნოვანი რბევითა და ძარცვით მიღებული ჭრილობები მოიშუშა და მტერთაგან მიტაცებული მიწებიც კი დაიბრუნა. კერძოდ, 1828—29 წწ. შემოიერთა ახალციხის ოლქი, რომელიც თურქეთს ჰქონდა მითვისებული; ცოტა უფრო გვიან, 1877—78 წწ., აჭარისა და ართვინის ოლქებიც დაიბრუნა. დაიწყო საქართველოს ეკონომიკის აღმავლობა, მოსახლეობის რიცხოვნობის ზრდა. დაუბრუნდა თავის სახლ-კარს მტრების შიშით ტყეში გახიზნული მოსახლეობა. ამ დროს ფეოდალური ცხოვრება დეგრადაციას განიცდის. ყალიბდება ახალი კლასი — ბურჟუაზიული კლასი. ფეოდალური და ნატურალურ-კარჩაკეტილი მეურნეობა კაპიტალისტური აღმავლობის გზას ადგება: ვითარდება ვაჭრობა-მრეწველობა. შენდება ქარხნები, გაპყავთ რკინიგზები. ვითარდება საქალაქო ცხოვრება, რაც მოსახლეობის ახალი ფენის — მოქალაქეთა წარმოშობას იწვევს.

აღმავლობა ძლიერდება ეკონომიკის მთავარმართებლობის ხანაში (1844—1855 წ. წ.). ეკონომიკური ფრთხილი და გონიერი მმართველ-

¹ გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, გვ. 495.

აღმოჩნდა. მან კარგად აუღო ალღო ობიექტურ პირობებს და შეეცადა, სწავლად მმართველობა სამოქალაქოთი შეეცვალა. მან კარგად იგრძნო, რომ რუსეთს აღარ მოელოდა არავითარი საშიშროება საქართველოს მხრივ და ამიტომ საქირო იყო ძალის პოლიტიკის მშვიდობიანი მართვის პოლიტიკით შეეცვლა. ვორონცოვი. ერთი მხრივ, ქართველი ხალხის გულს იგებდა და. მეორე მხრივ. ხელს უწყობდა რუსეთის ფეხის მომაგრებას საქართველოში. ცხადია, მისი ძირითადი და მთავარი მიზანი ეს უკანასკნელი იყო. იგი 1846 წლის იანვარში სწერდა იმპერატორს: „ძალდატანებით ზომებს არამც თუ სიკეთე მოაქვს, არამედ. პირიქით. მეტად მავნებელ შედეგებს იძლევა...“ მართლაც. მან მშვიდი, ლოიალური პოლიტიკით მეტი გააკეთა, ვიდრე სხვებმა ჯოხის პოლიტიკით.

ვორონცოვმა განსაკუთრებით ბევრი გააკეთა ქართველი თავადაზნაურობის რუსეთის ტახტისადმი შემოსამტყიცებლად. ბევრ მათგანს დაუბრუნა დაკარგული უფლებები ყმასა და მამულზე. შესთავაზა შალახელფასიანი ადგილები და სხვ. ცხადია. თავადაზნაურობის მდგომარეობის გაუმჯობესებას იგი ვერ შეძლებდა ისე. თუ გლეხობის მდგომარეობას არ გააუარესებდა. მართლაც. ვორონცოვმა შემოიღო კანონი. რომ გლეხობას მხოლოდ მაშინ შეეძლო ეთხოვა თავისუფლება, თუ მას ჰქონდა საბუთი იმისა. რომ თავისუფალი იყო ან მისი მამა ან პაპა და ა. შ.. და არა მაშინ, თუ მის ბატონს არ ჰქონდა საბუთი ამ გლეხის ყმობის შესახებ.

ვორონცოვის ეკუთვნის შეღავათიანი საბჭო ტარიფის შემოღება. რამაც მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ვაჭრობის. მიმოსვლის განვითარებას. ჩნდება საეახშო კაპიტალი. არსდება აბრეშუმძაფსახვევი ფაბრიკა, თუჯის ჩამომსხმელი ქარხანა და სხვ.

საქართველოს შემომტყიცების მიზნით ვორონცოვი განსაკუთრებით მარჯვედ იყენებდა კულტურის საშუალებებს: თეატრს. პერიოდიკას, სკოლებს. ვორონცოვის სახელთან არის დაკავშირებული საქართველოში იტალიური ოპერისა და რუსული დრამის თეატრის დაარსება, შემდეგ კი ქართული თეატრის დაარსებაც. 1850 წლის 2 იანვარს თბილისის გიმნაზიის დარბაზში დაიდგა გ. ერისთავის „გაყრა“, ამავე წლის სამ მაისს — „დავა“. თეატრმა, გ. ერისთავის ხელმძღვანელობით, აღზარდა ნიჭიერი დრამატურგებისა და მსახიობების მთელი თაობა (ივ. კერესელიძე, რომელიც ხელმძღვანელობდა ქართულ თეატრს გ. ერისთავის შემდეგ. გ. დვანიძე. ზ. ანტონოვი და სხვები). თეატრმა იარსება 1854—55 წწ. შემდეგ რამდენიმე წელი კვლავ არსებობდა ივ. კერესელიძის ხელმძღვანელობით. მაგრამ მალე დიდა

1 იხ. მ. ი. ხ. ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი, ახალი ქართული ლიტერატურა, 1954, ტ. II,

ხნით შეწყვიტა არსებობა, რადგან სახელმწიფო თეატრს სუბსიდიებს აღარ აძლევდა.

საქართველოს რუსეთთან დაკავშირებამ დიდად შეუწყო ხელი პერიოდიკის განვითარებას, თუმცა წიგნების ბეჭდვა საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე ბევრად ადრე იყო დაწყებული. მაგალითად. 1709 წელს თბილისში უკვე არსებობდა სტამბა; ქართული სტამბა გაჩართული იყო მოსკოვშიც 1703 წელს, რომში კი 1629 წელს. 1795 წელს. ალა-მაჰმად-ხანის შემოსევისას, განადგურდა თბილისის სტამბა. რომლის აღდგენა შესაძლებელი გახდა მხოლოდ 1804 წელს.

პირველი ქართული გაზეთი გამოვიდა 1819 წელს, მას ეწოდებოდა „საქართველოს გაზეთი“. 1820 წლიდან კი „ქართული გაზეთი“ დაერქვა. 1828—32 წწ. მანძილზე გამოდიოდა გაზეთი „ტფილისის უწყებანი“, 1832 წლიდან — ამ გაზეთის ლიტერატურული დამატებაც, რომელსაც ეწოდებოდა „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“. გამოდიოდა, აგრეთვე, „Закавказский вестник“, შემდეგ „Кавказ“, რომლებიც მთავრობის პოლიტიკის გატარებას უწყობდნენ ხელს და, ამდენად, ამ ორგანოებმა ხალხის სულიერ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი როლი ვერ შეასრულეს.

უფრო მნიშვნელოვანია 1852 წელს სალიტერატურო ჟურნალის — „ცისკრის“ გამოსვლა. მან ორი წელი იარსება (1852—54 წწ.). საქართველოდან ეორონცოვის წასვლისთანავე ჟურნალის გამოცემა შეწყდა. რამდენიმე წლის შემდეგ განახლდა მისი გამოცემა ივ. კერესელიძის რედაქტორობით (1857—1875 წწ.). მართალია, „ცისკარი“ ისე ვერ ასახავდა ცხოვრების საკითხებს, როგორც ეს ჟურნალს შეეფერება. — იგი უფრო ლიტერატურული ხასიათის აღმანახი იყო, — მაგრამ მან დიდად შეუწყო ხელი ქართული ლიტერატურული ძეგლების პოპულარიზაციას. კერძოდ, „ცისკრის“ ფურცლებზე გამოქვეყნდა თეიმურაზ I-ის, ვახტანგ VI-ის, სულხან-საბა ორბელიანის, დ. გურამიშვილის. ალ. ჰავჭავაძის, ნ. ბარათაშვილისა და სხვათა თხზულებანი.

„ცისკარში“ მოღვაწეობდნენ გრ. ორბელიანი, დან. ჰონჭაძე, ივ. კერესელიძე, ლავ. არაღზიანი, ალ. ორბელიანი, გრ. რჩეულიშვილი, მიხ. თუმანიშვილი („მოლაყბე“), დიმ. ყიფიანი, ალ. სავანელი და სხვები. უფრო მოგვიანებით — ი. ჰავჭავაძე, ა. ფურცელაძე, ა. წერეთელი, გ. წერეთელი. თუმცა ჟურნალ „ცისკარს“ ერთი გარკვეული მიმართულება არ ჰქონდა, მაგრამ მასში შედარებით კარგად იყო გამოკვეთილი პატრიოტული მოტივი, სოციალური მოტივები, კერძოდ, — თანაგრძნობა დაბალი, უუფლებო, ჩაგრული ფენებისადმი და სხვ. „ცისკარში“ იბეჭდებოდა რომანტიკულ-სანტიმენტალური ხასიათის თხზულებანიც. მაგრამ, ამავე დროს, ჟურნალმა თავისი წვლილი შეიტანა რეალიზმის დამკვიდრებაში.

ქართული საზოგადოებრივი აზრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე დიდ გავლენას ახდენდა სალონები, სადაც იკრიბებოდა განათლებული და მოწინავე ინტელიგენცია აზრთა გაცვლა-გამოცვლის მიზნით. XIX საუკ. პირველ ნახევარში ასეთი სალონები იყო: მანანა ორბელიანის, რ. ბაგრატიონის და ალ. ჭავჭავაძისა. პროგრესულად მოაზროვნე ქართველი ინტელიგენცია იკრიბებოდა, აგრეთვე, ნიკ. ბარათაშვილის ბინაზე, სადაც ხშირი სტუმრები იყვნენ პოლონეთიდან გადმოსახლებული მოღვაწეებიც. ცნობილი იყო ვ. ორბელიანისა და სოლ. დოდაშვილის ლიტერატურული წრეებიც. იზრდებოდა სკოლების რიცხვი: 1802 წელს დაარსდა ორკლასიანი სასწავლებელი, სადაც სწავლა რუსულ ენაზე წარმოებდა, მაგრამ ეს სასწავლებელი მალე მიიხურა. 1804 წელს გაიხსნა კეთილშობილთა სასწავლებელი მაღალი წოდების ბავშვებისათვის. იგი 1830 წელს გადაკეთდა გიმნაზიად, სადაც სწავლობდნენ გ. ერისთავი, ნ. ბარათაშვილი, მ. თუმანიშვილი და სხვ. 1817 წ. დაარსდა სასულიერო სემინარია. არსდება სკოლები თიანეთში, აფხაზეთში და ა. შ. ეკლესია-მონასტრებთან იხსნება ერთკლასიანი სამრევლო სასწავლებლები. ყოველივე ეს მნიშვნელოვნად ხელს უწყობს თურქ-ოსმალთა შემოსევებით, განსაკუთრებით, ალაშქმად-ხანის 1795 წლის შემოსევის შედეგად განადგურებული ქართული კულტურის აღორძინებას.

სუსტდება ირანულ-მუსლიმანური კულტურის ზეგავლენა, სამაგიეროდ — ძლიერდება რუსული და ევროპული კულტურის გავლენა. საქართველოში იმყოფებოდნენ და ხელს უწყობდნენ რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის განმტკიცების საქმეს კავკასიაში გადმოსახლებული დეკაბრისტები: პოეტი ოდოევსკი, სემიჩევი, ჩერნიშოვი, ორეიცი, ბესტუჟევი და სხვები, რომლებთანაც დაახლოებული იყვნენ ქართველი მოღვაწენი.

დიდი იყო დეკაბრისტების გავლენა საქართველოზე. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დეკაბრისტებმა მნიშვნელოვნად დააჩინეს კვალი 1832 წლის შეთქმულების მონაწილეთა იდეურ ფორმირებას. მეტიც შეიძლება ითქვას: დეკაბრისტულ მოძრაობაში მონაწილეობდნენ ქართველებიც. კერძოდ — მ. ბარათაშვილი, პ. ციციშვილი და ა. განმგებლიძე, რომლებიც დეკაბრისტული მოძრაობის ჩახშობისთანავე დააპატიმრეს.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს გრიბოედოვის როლი რუსეთ-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის განმტკიცების საქმეში. მისი პოეტური ნიჭი საქართველოში გაიშალა. აქ დაიწყო მან წერა თავისი კომედიისა „ვაი ჭკუისაგან“, თბილისშივე დაიდგა პირველად ამ კომედიის ნაწყვეტები, თარგმნილი გ. ერისთავისა და წინამძღვრი-

შვილის მიერ. გრიბოდოვი განსაკუთრებით ახლოს იყო აღ. ქავეკვაძესთან. რომლის ქალიშვილიც, ნინო ქავეკვაძისა, მან ცოლად შეირთო. გრიბოდოვი განსაკუთრებული ესერგით იცავდა ქართველი ერის უფლებებს. ცდილობდა შეერპილებინა რუსეთის ცარიზმის კოლონიალური რეჟიმის უხეში მხარეები და ჩავგონებინა რუსი მმართველობისათვის, რომ საჭირო იყო ადგილობრივი ზნე-ჩვეულებებისა და ხალხის ინტერესებისათვის ანგარიშის გაწევა. გრიბოდოვი სწერდა პასკევიჩს:

„აქაურ ხალხს ნუ ახვევთ თავზე მის ზნე-ჩვეულებების შეუფერებელ უცხო კანონებს. რომელნიც არც არავის ესმის და არც არავინ ღებულობს. ხალხს დაუყენეთ მისი საკუთარი ამორჩეული მოსამართლეები, რომელთაც ის ენდობა. თუ შეიძლება, ნუ შეეხებით მის შინაურ გამგეობას; მის მმართველობაში და სამართალში მხოლოდ მთავრობის მხრით დეპუტატები დაესწრონ ხოლმე, სხვაფრივ ძალას ნურაფერში დაატანთ“¹.

გრიბოდოვი ზრუნავდა ამიერკავკასიისა და, კერძოდ. ქართველ ხალხის ცხოვრების კეთილდღეობაზე. მან 1827 წელს წარუდგინა პასკევიჩს პროექტი: „Записки о лучших способах построить г. Тифлиси“; ხოლო პ. ზავილეისკის თანაავტორობით დაწერა ნაშრომი: «Записки об учреждении Российской Закавказской кампании».

საქართველოში ყოფნამ მნიშვნელოვნად განაპირობა გრიბოდოვის შემოქმედების მიმართულება: დაიწყო წერა ტრაგედიისა — „ქართული ღამე“, რომელიც ვერ დაამთავრა; განზრახული ჰქონდა დაეწერა ტრაგედია „რადამისტი და ზენობია“, რომელიც აგებული უნდა ყოფილიყო ქართულ და სომხურ თემებზე.

რუსეთ-საქართველოს კულტურული დაახლოების საქმეში დიდაღვაწილი მიუძღვის ა. ს. პუშკინს, რომელიც საქართველოს 1829 წელს ეწვია. საქართველოში იმყოფებოდნენ ამ დროს მისი ახლო მეგობრები, დეკაბრისტული მოძრაობის უშუალო მონაწილენი. პუშკინმა, მოჯადოებულმა საქართველოს მშვენიერი ბუნებითა და ქართველი ერის მაღალი სულიერი თვისებებით, მრავალი ლექსი დაწერა ქართულ თემებზე. პუშკინის რამდენიმე ლექსი ქართულ ენაზე თარგმნა პოეტმა აღ. ქავეკვაძემ.

არანაკლებ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა რუსეთ-საქართველოს დაახლოების საქმეში ლერმონტოვმა.

რუსეთის შემოსვლის შემდეგ საქართველოს სულიერ ცხოვრებას მნიშვნელოვანი გამოცოცხლება დაეტყო. ქართველი ახალგაზრდო-

¹ „კვალი“, 1895, № 2.

ბა მიემგზავრებოდა რუსეთს უმაღლესი განათლების მისაღებად და იქიდან ნერგავდა სამშობლოში მოწინავე რუსულ და ევროპულ კულტურას, მოწინავე რუსულ რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეებს. თვით ის ქართველი მოაზროვნე იყო, რომლებიც რუსეთს ებრძოდნენ, რუსული კულტურის ნიადაგზე იყვნენ აღზრდილნი (იონანე ბაგრატიონი, დავით ბაგრატიონი. ფილადელფოს კიკნაძე, იონა ხელაშვილი, ალ. ჭავჭავაძე და სხვები).

ი. ჭავჭავაძე ამბობდა: „თქმა არ უნდა, რომ რუსულმა ლიტერატურამ დიდი ხელშეწყობა გაგვიწია წარმატების გზაზე და დიდი ზემოქმედება იქონია ყოველს მასზე, რაც ჩვენს სულიერს ძალღონეს შეადგენს და ჩვენს გონებას, ჩვენს აზრს, ჩვენს გრძნობასა და ერთობ ჩვენს მიმართულებას ზედ დააჩნია მან თავისი აე-კარგიანობა... რუსულმა სკოლამ — მეცნიერებამ გავიღო კარი განათლებისა და რუსულმავე ლიტერატურამ მოაწოდა საზრდო ჩვენს გონებასა და გამოკვება ჩვენი აზრი მოძრაობის გზაზე... თვითვე ჩვენგანი რუსულის ლიტერატურით გაზრდილია, თვითვე ჩვენგანს მის გამოწვევებზე აუგია თავისი რწმენა, თავისი მოძღვრება და თავისი საგანი ცხოვრებისა საზოგადო საქმისათვის ამ გამოწვევის მიხედვით გამოუჩინებია“¹.

ამრიგად, საქართველოს შესაძლებლობა მიეცა ზიარებოდა, როგორც მოწინავე რუსულ, ისევე ევროპულ კულტურას. აწერიდან ქართული კულტურისა და აზროვნების ისტორია რუსეთთან მჭიდრო კავშირში მიემართებოდა და ამ კავშირის გამოხატულება იყო.

ქართველ ახალგაზრდობას რუსეთში განათლების მიღების ფართო პერსპექტივები გადაეშალა.

რუსეთთან საქართველოს შეერთებამ თავისი დადებითი გავლენა განსაკუთრებით მთარგმნელობით საქმეზე იქონია. მთარგმნელობითი მუშაობა ფართოდ უღებდა კარებს საქართველოში მსოფლიო მოწინავე კულტურას. XIX საუკუნეში ფართოდება ქართველთა მთარგმნელობითი მოღვაწეობის სფერო. რამდენადაც სხვა ენებიდან თარგმანებს დაემატა თარგმანები რუსული ენიდან.

„XI—XII-ე საუკუნეში, — წერს სერგი გორგაძე. — ქართველებს საფილოსოფიო თხზულებანი, როგორც ჩანს, მხოლოდ ბერძნულიდან უთარგმნიათ. XVIII—XIX-ე საუკუნეებში კი, ბერძნულს გარდა, კიდევ სომხურიდან, ლათინურიდან და რუსულიდან... არ დარჩენილა ფილოსოფიის არცერთი დარგი, რომელშიც ქართველ მთარგმნელებს არ ევარჯიშნოსთ. ამ მხრივ მათი ღვაწლი დიდი და დაუფასებელია: მათ ჩვენ გვიანდერძეს მდიდარი საფილოსოფიო ენა, რომელიც

¹ ი. ჭავჭავაძე, თხზ., ტ. VIII, 1928, გვ. 285.

საფუძვლად დაედება და უნდა დაედოს ქართულ სამეცნიერო და საფილოსოფიო მუშაობას ახლო მომავალში¹.

მთარგმნელობითი მუშაობის მიზანი პატრიოტული იყო: თანამემამულეთა კულტურისა და განათლების, დონის ამაღლება, მათთვის ცოდნის მიწოდება მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან და ყურადღების გადატანა ხმლიდან წიგნზე. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ბატონიშვილები, რომლებიც თვითონაც თარგმნიდნენ და ხშირად სხვებსაც ხელმძღვანელობდნენ ამ სასარგებლო საქმიანობაში.

1817 წელს ივანე ბაზლიძემ რუსულიდან ქართულად თარგმნა ციკერონის „ლეღი ანუ მეგობრობისათვის“², ხოლო 1826 წელს—„ქმნილებანი დიდ ბრძნისა პლატონისანი“³.

1817 წელს არქიმანდრიტმა ბენედიქტემ რუსულიდან ქართულად თარგმნა „საპოლიტიკო თეატრონი ანუ საყოფაქვეო სახილველობა“⁴, რომელიც ლათინურიდან ბერძნულად იყო თარგმნილი და ბერძნულიდან კი რუსულად.

1818 წელს გიორგი XIII-ის ძემ თეიმურაზმა თარგმნა „განსჯანი არისტოტელისანი“⁵, რომელიც იმავე წელს მთარგმნელისავე საფასურით დაიბეჭდა პეტერბურგში იოსებ იოვანესოვის სტამბაში.

1819 წელს დაიბეჭდა ქართულად რუსულიდან თარგმნილი ძეგლი „სხვა სიტყვაობითი მოთხრობა“, რომელიც რუსულ ენაზე სომხურიდან ყოფილა თარგმნილი⁶.

1823 წელს გიორგი ჩუგუნოვს უთარგმნია იმავე წელს პეტერბურგში რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული „ენციკლოპედია“, რომელიც რუსულ ენაზე ფრანგულიდან იყო თარგმნილი პრიკლონსკის მიერ⁷.

ამავე წელს სიმონ ვაჩნაძეს, იოანე ბაგრატიონის ხელმძღვანელობით, რუსულიდან უთარგმნია „ქსწავლა ზნეობითი და კანონი პატიოსნისა კაცისა“⁸.

1828 წ. ფარნაოზ ბატონიშვილს უთარგმნია რუსულიდან ენჯეაჟ რუსოს „ჰაზრნი სხუა და სხუათა საგანათვის“⁹.

¹ ხელნაწ. № Q—788, ს. გორგაძის შრომები, „ფილოსოფიის მთავარი დარგები ქართულ მწერლობაში“, გვ. 86.

² ხელნაწ. № S—289.

³ ლეინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ბიბლიოთეკის ხელნაწ. № 104.

⁴ ხელნაწ. № H—164, 1015, S—205, 266, 365, 1165, 3075, 3694, 4737, Q 27-1.

⁵ ხელნაწ. № S—142, 3272, 137, 966, სადაც ი. ხელაშვილის „პირველ შესაქმეს“ აღნიშნული თარგმანი მოსდევს. S 398, რომელსაც თან ერთვის დოდაშვილის მიერ 1828 წ. კეთილშობილთა სასწავლებელში წარმოთქმული სიტყვა.

⁶ ხელნაწ. № H—1013. S—1733.

⁷ ხელნაწ. Q—865.

⁸ ხელნაწ. № H—851, 1197, 2196. S 304.

⁹ ხელნაწ. S—216.

1835 წელს ინანაშვილს უთარგმნია რუსულიდან პლუტარქის „ყრმათათვის ანუ ცხოვრება უდიდებულესთა გუამთა“¹.

1847 წელს იოსებ მამაცაშვილმა თარგმნა სნელეს „ჰსწავლა ზნეობითი და სამართალი ბუნებითი“, მისივე „ესტეტიკა ანუ კრიტიკა გემოისა“ და „მიმოხილვა ისტორიის ფილოსოფიისა“².

1849 წელს დავით ციციშვილმა რუსულიდან თარგმნა ჟან-ჟაკ რუსოს „ჰსჯა“³.

ამას უნდა დაეუმატოთ დავით ბაგრატიონის თარგმანები რუსულიდან: მონტესკიეს „სჯულთათვის“⁴, ანსილიონის „ესტეტიკები განსჯანი“⁵, „თეოფილაქტეს და ფილარეტის პაექრობა ანსილიონის შეხედულებების შესახებ“⁶, აღსანიშნავია, აგრეთვე, იოანე ბაგრატიონის კონდილიაკის „ლიგიკისა“⁷ და ფერგიუსონის „ზნეობითი ფილოსოფიის მოძღვრების“⁸ თარგმანები.

დიდი პოპულარობით სარგებლობდა უფრო აღრინდელი ძეგლებიც, რომელთა მრავალგზისი გადაწერა სწორედ ამ დროს წარმოებს. ასეთებია, მაგალითად, „მოკლედ სიტყვისგება სოგრატისა“ ანუ „აპოთეგმატა“⁹ (რომელიც 1745 წელს რუსულიდან ქართულად თარგმნა ერასტი თურქესტანიშვილმა. რუსულენაზე კი ეს ძეგლი პოლონურიდან იყო თარგმნილი), „კიტაის სიბრძნე“, რუსულიდან თარგმნილი 1777 წელს არქიდიაკონი გაიოზის¹⁰ მიერ და სხვ. გავრცელებული იყო. აგრეთვე, არქიერი გაიოზის თარგმანი რუსული ენიდან „საყოფაქცეო ჰსჯა მარკოზ აგრელიუს ჰრომის კეისრისა“¹¹, დავით უძლეველის „საზღვართა წიგნი“¹² და „პერი არმენია“¹³, სიმონ ჭულაეცის (ჭულფელის)

¹ ხელნაწ. S—275.

² ხელნაწ. H—217.

³ ხელნაწ. S—1445.

⁴ ხელნაწ. H—1424, S—188, 370, 371.

⁵ ხელნაწ. H—198, 201, 243, 333, 2181, 3143, 2173.

⁶ ხელნაწ. H—2250, 2254.

⁷ ხელნაწ. H—195, 196, S—1151.

⁸ ხელნაწ. H—214, 2202.

⁹ ხელნაწ. № S—29, 47, 524, 1269, 1625, 1364, 2434, 2583, 3359, 3369, 4014, 5044, H—345 და Q 821.

¹⁰ ხელნაწ. S—176, 525, 4957, Q—168 და ლენინგრ. აღმოს. მცოდ. ინსტიტ. ხელნაწერი № 10c.

¹¹ ხელნაწ. № H—243—428 „ბ“ 2313, S 46, 152, 168, 1364. Q 257.

¹² S—1132, 1180, 1581, 2563, 2564, H—69, H—3125. ეს თხზულება შეტანილი იქნა ი. ბაგრატიონის მიერ „კალმასობაში“ (იხ. ხელნაწ. H—2134 და H—3125).

¹³ S—2563, H—1750, 2273 და ლენინგრ. სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. საჯ. ბიბლ. ხელნაწ. № 49. თხზულება შეტანილი იქნა ი. ბაგრატიონის მიერ „კალმასობაში“ (იხ. ხელნაწ. H—2170 და H—2134).

დიალექტიკა¹. სომხურიდან თარგმნილი ანტონ კათალიკოსისა და სოპეხი მღვდლის ფილიპეს მიერ. რომელიც დიალოგის ფორმაში გადააკეთა და შეამოკლა დავით ბაგრატიონმა²; ხოლო იოანე ბაგრატიონმა თავის „კალმასობაში“³ შეიტანა.

უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, „საღმთო ფილოსოფიური მსჯელობა“. მთავარი დიაკონის ეგნატეს თარგმანი სომხურიდან⁴. „ამმონიოს ერმესელის ხუთთა ხმათათვის პორფირი ფილოსოფოსისა“. „თვის ზიარებისა ხუთთა ხმათა“ და „მოსახსენებელი ათთა კათილორიათადმი არისტოტელისათა“⁵.

სკოლებში სახელმძღვანელოდ იყო შემოღებული და განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა ფრედერიკ ბაუმისტერის „დასაბამნი ფილოსოფიისა ახლისა“, ანტონ კათალიკოსის თარგმანი რუსულიდან ქართულად. საქ. სახ. მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში მოიპოვება ამ თარგმანის მრავალი ეგზემპლარი⁶.

ფართოდ იყო ცნობილი, აგრეთვე, მიხითარ სევასტიელის „რიტორიკის“⁷ ანტონ ბაგრატიონისეული თარგმანი.

ამრიგად, საუკუნის პირველი ნახევრიდან რუსეთი იქცა ევროპასთან საქართველოს დამაკავშირებელ ძირითად რგოლად. თურქულსაბარსულმა წყაროებმა დაკარგეს ქართული კულტურისათვის ის

¹ ხელნაწ. № S—43, 131, 255, 271, 1110, 1593, 4807, Q 966, Q 720, 1751. Q 720, 1751.

² ხელნაწ. № H—2246, S—253, 4951.

³ ხელნაწ. № Q—720 (გვ. 112—125).

⁴ ხელნაწ. № S—1143.

⁵ ხელნაწ. S —145, 266, 399, 1451, 1581, 2562, 2563. Q 256. 820. ხელნაწ. № S—1132, რომელშიც „საზღვართა წიგნის“ შემდეგ მოთავსებულია „თვის ხუთთა მარტიეთა ხმათა პორფირისათა“ და „მოსახსენებელი ათთა კათილორიათა არისტოტელისათა“. აგრეთვე ხელნაწერი № A—408, სადაც დ. ბაგრატიონის „გრაამატიკის“ შემდეგ არის მოთავსებული „თვის ხუთთა მარტიეთა ხმათა პორფირისათა“ და H—2170.

⁶ № S—7, 42, 86, 112, 178, 251, 280, 293, 351, 521, 1089, 1176, 1146, 1154, 1156, 1169, 1226, 1456, 1588, 1734, 2584, 2596, 2605, 3663, 3726, 4550, 4788, 4801, 4805, 5066, 52, 08, 5209 (S—56, რომელიც, ს. გორგაძის და ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარის აზრით, „უცნობი ქართველი ავტორის ლოგიკა“, სინამდვილეში ბაუმისტერის ფილოსოფიის ანტონისეული თარგმანის ფრაგმენტია). H—205, 206, 212, 219, 623, 793, 806, 853, 928, 1154, 1241, 2144, 2231, 2244, 2263, 2356, 2366, 2790. Q 258. 3239, 585, 597, 825. აგრეთვე ლენინგრადის ს.წ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი № 106, 160, 252.

⁷ S—8. 48, 95, 122, 295, 347, 920, 966, 1110, 2362, 3042, 4002, 4802. H—403; 748, 927, 2306, 2326, 2327, 3102; A—1305; ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. საწ. ბიბლიოთეკის ხელნაწ. № 292 და ლენინგრ. აღმოსავლეთმცოდნ. ინსტ. ხელნაწ. № 31.

მნიშვნელობა, რაც მათ ადრე ჰქონდათ. ახლა წინა პლანზე რუსულ-მა კულტურამ და აზროვნებამ წამოიწია.

მაგრამ ყოველივე ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ორიგინალური ამ დროს არაფერი იქმნებოდა. ქართველ მოღვაწეებს ორიგინალური ნაშრომებიც ჰქონდათ. გარდა ამისა, ისევ ცოცხლობდნენ და მოქმედებდნენ წინა საუკუნეებში შემუშავებული აზროვნებითი და მთარგმნელობითი ტრადიციები. ამიტომაც XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ორიგინალური თუ ნათარგმნი ლიტერატურა წინა საუკუნეებიდან მემკვიდრეობით შიღებული მდიდარი ტრადიციების გაგრძელებას და განვითარებას წარმოადგენდა.

იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში, ისევე როგორც წინა საუკუნეებში. ერთიმეორეს ებრძვის და უპირისპირდება ორი მიმართულება. ორი ბანაკი — მატერიალისტური და იდეალისტური. ვხვდებით ისეთ მოაზროვნეებს, რომლებიც იმდენად არიან შებოჭილი თავისი კლასობრივი წარმოშობითა და მდგომარეობით, რომ ვერ დაუძლევიან ოფიციალურად მიღებული, გაბატონებული მსოფლმხედველობა, თუმცა ცალკეულ საკითხებში პროგრესულ შეხედულებებს გამოთქვამენ.

არიან ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც თავიდანვე თავისუფალი არიან ქრისტიანულ-ეკლესიური მსოფლმხედველობის ტყვეობისაგან და. მიუხედავად იდეალისტური ფილოსოფიური სისტემების ზეგავლენისა, მატერიალისტური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის პოზიციებზე დგანან.

ამ დროს ძლიერდება ქრისტიანულ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობის ტყვეობიდან განთავისუფლების პროცესი. მართალია, XIX საუკუნის პირველი ნახევრის მოაზროვნეებმა ვერ შეძლეს მიეღწიათ აბსოლუტურად თავისუფალი ფილოსოფიურ-მეცნიერული შემოქმედებისათვის, მაგრამ მათ სერიოზული ნაბიჯები გადადგეს ამ მიმართულებით. XIX საუკუნის პირველი ნახევარი ამიტომაც შეიძლება დახასიათებულ იქნეს, როგორც უალრესად ძლიერი და მაქსიმალურად შედეგიანი მონაკვეთი ფილოსოფიური აზრის განვითარებისა თავისუფალი, პროგრესული შემოქმედებისაკენ მიმავალ გზაზე. თავისუფალი ფილოსოფიური შემოქმედება ამ პერიოდისათვის, ისევე როგორც ყველა წინა პერიოდებისათვის, იყო იდეალი, მიზანი, რომლის მისაღწევად ყველა ეპოქას მეტ-ნაკლები წვლილი შეჰქონდა, მაგრამ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ამ მხრივ განსაკუთრებით ბევრი რამ გაკეთდა. ამ დროს იზრდება რიცხვი იმ მოაზროვნეებისა, რომლებიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ. ეწინააღმდეგებიან ქრისტიანულ სკოლასტიკას და იდეალიზმს. ამ დროს საქართველოში, თუმცა დიდი დაბრკოლებებით, გზას იკაფავს მოწინავე მატერიალისტური აზროვნება. განსაკუთრებით კარგად შეიგრძნობა, რომ ამ მიმართულებას უნდა გაეფანტა თეოლოგიურ-ეკლესიური მსოფლმხედველობის

ბურუსი და გაბატონებულ მსოფლმხედველობად ქცეულიყო. თუ თეოლოგიურ-იდეალისტურ მსოფლმხედველობას იცავდნენ საეკლესიო დოგმატიკაზე აღზრდილი სასულიერო პირნი (ი. ხელაშვილი, ბ. გერმანოზისშვილი, ფ. კიკნაძე და სხვ.), მოწინავე მატერიალისტური მსოფლმხედველობის დამკველნი აღზრდილი იყვნენ მოწინავე რუსული და ევროპული კულტურის ტრადიციებზე (დ. ბაგრატიონი, ს. დოდაშვილი და სხვები). ისინი საქართველოში ნერგავდნენ რუსული და მსოფლიო კულტურის მიღწევებს და თავის თეორიულ თუ პრაქტიკულ მოღვაწეობაში არ ტოვებდნენ ადგილს ძველისა და დრო-მოქმულისათვის.



იოანე ბაგრატიონი იმ მოაზროვნეთა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებიც, მართალია, იდეალისტური მსოფლმხედველობის მატარებელი იყვნენ, მაგრამ პარალელურად ჰქონდათ რიგი პროგრესული შეხედულებები.

ი. ბაგრატიონი თავისი დროისათვის საკმაოდ განათლებული ადამიანი იყო. მისი მოქმედების ყოველი ნაბიჯი შთაგონებული იყო სამშობლოსადმი უანგარო სიყვარულისა და თავდადების გრძნობით. მან მთელი თავისი ცხოვრება ქვეყნის კეთილდღეობისათვის სამსახურს მოახმარა: რუსეთში გადასახლებაამდე ხმლით იცავდა თავისი ხალხის დამოუკიდებლობას, გადასახლების შემდეგ კი მთელ დროს წიგნების წერასა და თარგმნას ანდომებდა, რათა თანამემამულეებში ცოდნისადმი ინტერესი გაეღვიძებინა და აემალლებინა მათი კულტურის დონე.

ი. ბაგრატიონი საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII-ის, შვილი იყო. დაიბადა იგი 1768 წლის 16 მაისს. მან თავისი ცხოვრების პირველი ნახევარი საქართველოში გაატარა, მეორე ნახევარი კი რუსეთში. ი. ბაგრატიონის ბიოგრაფია — რუსეთში გადასახლებაამდე — ესაა საქართველოს გარეშე მტრების წინააღმდეგ გმირული და თავგანწირული ბრძოლების ისტორია. 1789 წელს მონაწილეობს ბრძოლაში ჭარელთა წინააღმდეგ, 1795 წელს — ალა-მაჰმად-ხანის წინააღმდეგ. იგი შეაჩერებს ამ უკანასკნელს თბილისის აბანოებთან და ამით თავის პაპას — ერეკლე II-ს მისცემს საშუალებას, თბილისი დატოვოს. 1796—1800 წწ. მონაწილეობს ბრძოლაში ომარ ხანის წინააღმდეგ, ამარცხებს და მუსრავს მის ჯარებს. იმპერატორმა პავლემ სათანადოდ დააფასა მისი გმირობა: „იმპერატორი პავლე, რომელს თანაც წარგზავნილი იქმნა ორი ნატყვევი დროშა, დააჯილდოებს

ორთავე ძმათა. იოანეს და ბაგრატს, წმინდის იოანეს კომანდორის ორდენითა¹.

1798 წელს იოანეს და მის ძმას დავითს მამამ, საქართველოს მეფემ გიორგი XII-მ, ქართლ-კახეთის მოსახლეობის აღწერა დაავალა, რაც მამის მხრივ ღიდ ნდობას ნიშნავდა².

— :: —

იოანე ბაგრატიონი მეფის მთავრობის მხრივ სათანადო ნდობითა და მხარდაჭერით სარგებლობდა. ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ როდესაც გუბერნატორის არჩევის საკითხი დადგა, ყველაზე ღირსეულ და შესაფერ კანდიდატად ი. ბაგრატიონი იქნა მიჩნეული.

საქართველოში ყოფნისას იოანე ბაგრატიონი ბევრს ფიქრობდა საქართველოს მართვა-გამგეობის გაუმჯობესებაზე. რასაც მოწმობს მის მიერ მეფისადმი 1799 წელს წარდგენილი პროექტი (ხელნაწ. H—2155). რომელიც ამ მხრივ მრავალ საინტერესო მოსაზრებას შეიცავს. პროექტი მეფეს მოუწონებია და ცხოვრებაში გატარებაც გადაუწყვეტია, მაგრამ მას სიკვდილმა მოუსწრო.

გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ ი. ბაგრატიონი გადასახლეს რუსეთში, სადაც გააჩაღა ფართო მთარგმნელობითი და შემოქმედებითი მუშაობა. მისი ორიგინალური ნაწარმოებია: „კალმასობა“. პატარა მოცულობის ფსიქოლოგიური ხასიათის ტრაქტატი „ძალნი სულიანი“ (ხელნაწ. H—2226), „პროექტი“ საქართველოს მდგომარეობის გასაუმჯობესებლად (ხელნაწ. H—2155). მან თარგმნა ადამ ფეოგიუსონის „ზნეობითი ფილოსოფიის მოძღვრება“, კონდილიაკის „ლოგიკა“. თარგმანებს კომენტარებსაც ურთავდა, რაც სინამდვილეში უცხო სიტყვების განმარტებას წარმოადგენდა. ამდენად ისინი ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობას არაფერს ჰმატებენ. გარდა ამისა. მას შეუდგენია ენციკლოპედია ანუ „სხუათა და სხუათა ჰსწავლათა შეკრებილებანი“ (ხელნაწ. H—2196), საბუნებისმეტყველო ენციკლოპედია (ხელნაწ. S—3986), დაუწერია ქართული ენის გრამატიკა (ხელნაწ. H—2249, 2288), „ისტორიული უბნობა სხვადასხვა ხალხისა“, „მიბაძვა სინელის კიბისა“, „საქართველოს ისტორია“, შეუდგენია რამდენიმე ლექსიკონი, უთარგმნია „სეილანიანი“, დერკაეინის „Бог“ და სხვა. ი. ბაგრატიონი გარდაიცვალა რუსეთში 1830 წელს.

¹ კალმასობა. აღწერილი იოანე ბატონიშვილის მიერ, თბილისი, 1895, დ. ბაქრაძის წინასიტყვაობა, გვ. VII.

² იხ. ამის შეს. П. Г. Бутков, Материалы для новой истории Кавказа, II, СПб, 1869, გვ. 453.

„კალმასობა“ იოანე ბაგრატიონის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია, რომელიც თავისებური ენციკლოპედიაა და მიზნად ისახავს, საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობის აღწერის გარდა, მკითხველს მიაწოდოს ცნობები ცოდნის თითქმის ყველა დარგიდან. ამიტომაც იგი საინტერესოა არა მხოლოდ როგორც ლიტერატურული მოვლენა, არამედ როგორც ფილოსოფიური და, საერთოდ, მეცნიერული ნაშრომი.

წიგნმა თავის დროზე საქმაოდ შალალი შეფასება მიიღო. დ. ბაქრაძე, რომელმაც აღმოაჩინა და გამოსცა იგი, წერდა: „სხვათა საქართველოს ძველთა და ახალთა მწერლობათა შორის ისე განსხვავდება „კალმასობის“ ავტორი, როგორათაც განსხვავდება მზე პლახეტა და ვარსკვლავთა შორის; იოანე არის ჩვენი ჰომერი, ჩვენი დანტე, ჩვენი შექსპირი“...¹

დ. ბაქრაძე, ცხადია, აჭარბებს „კალმასობის“ შეფასებაში, მაგრამ იმის უარყოფა არ შეიძლება, რომ „კალმასობა“ ღირსშესანიშნავი მოვლენაა ქართული მწერლობისა და საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიაში, მიუხედავად იმისა, რომ მისი საქმაოდ მოზრდილი ნაწილი, განსაკუთრებით მეცნიერულ-ფილოსოფიური, ორიგინალური არ არის.

ამჟამად უკვე დადგენილად ითვლება, რომ „კალმასობის“ ავტორი იოანე ბაგრატიონია. ამას ადასტურებს 1825 წლის 4 სექტემბერს იონა ხელაშვილის მიერ პეტერბურგიდან საქართველოში ნათესავებთან მიწერილი წერილი, სადაც იგი აღნიშნავს, რომ იოანე ბაგრატიონი უკვე მეთორმეტე წელია, რაც „დაბადების ოდენა წიგნს წერს“ და სადაც მას, იონას, „ალაპარაკებს ყოველსავე ჰსწავლასა. სულიერსა და ხორციელსა“².

ამავე ხელნაწერში (S—1532). სადაც იონას წერილია მოთავსებული, 99-ე გვერდზე გვხვდება პ. უმიკაშვილის მინაწერი, რომელიც შეიცავს ცნობას „კალმასობის“ ავტორის შესახებ და იონა ხელაშვილის ბიოგრაფიულ მონაცემებს.

საინტერესოა, აგრეთვე, გიორგი ხელაშვილის მიერ იონასადმი გაგზავნილი წერილი, რომელიც აადვილებს „კალმასობის“ ავტორის დადგენას: «Ты мне никогда никаких денег не должен был. Только царевич Иоанн, видно, ради смеха и шутки писал шиворот навыв».

¹ დ. ბაქრაძე, ი. ბატონიშვილი და მისი „კალმასობა“, „ციცქარი“, 1861, პირი, გვ. 549—550; იხ. აგრეთვე, მისივე, „კალმასობა“ აღწერილი იოანე ბატონიშვილს მიერ, გვ. X 711.

² საქ. სახ. მეზ. ხელნაწ. S—1532, გვ. 98.

ვორთ თო, ო ჩემ ი გოვორილ: ოი ნე პისალ ო რაზმერე დოღა, — ბუდ-
თო თუ მიე დოღენი ჩთო-ნიხუდუხ».¹

ამ საბუთების მიგნებამდე იონანე ბაგრატიონის ავტორობის სასარ-
გებლოდ საინტერესო მოსაზრებები ჰქონდა გამოთქმული დ. კარიკაშ-
ვილს. ამათგან ერთ-ერთი მოსაზრება, რომ „არ შეიძლებოდა... რო-
მელიმე ავტორს თავი ჩაეყენებინა ისეთ სასაცილო მდგომარეობაში,
როგორშიც არის იონა ხელაშვილი“, გაიზიარა პროფესორმა გ. ჯა-
ვახიშვილმა.²

ი. ბაგრატიონის ავტორობის სასარგებლოდ ცოტას ლაპარაკობს ის
გარემოება, რომ მისი ზოგიერთი ორიგინალური ნაშრომი შეტანი-
ლია „კალმასობაში“, მაგალითად, „გრამატიკა“ (ხელნაწ. H—2249,
2289), ფსიქოლოგიური ტრაქტატი „ძალნი სულისანი“ (ხელნაწ. H—
2226), „პროექტი“ სახელმწიფო მართვა-გამგეობის რეორგანიზაციის
საკითხებზე (ხელნაწ. H—2155), რადგანაც ამავე მოტივით ადვილად
შეიძლება „კალმასობის“ ავტორად მიგვეჩინა სხვა მრავალი პირი,
რომელთა თხზულებანიც გამოყენებულია ამ ნაწარმოებში.

„კალმასობის“ ავტორის დასადგენად გაცილებით უფრო საყუ-
რადღებოა, და შეიძლება გადამწყვეტიც, თვით „კალმასობის“ ერთ-
ერთი ხელნაწერის (H—2134) თავფურცელი, სადაც ვკითხულობთ:
„იონა იერომონახის მოგზაურობა, გინა მიმოსვლა, ქმნილი საქართ-
ველოს შეათყამეტის მეფის იონანესითა, ფრიად მშვენიერ საამოს და
სასარგებლოს უზნობითა შეწყობილ“.

მართალია, ხელნაწერის თავფურცელზე ზემოაღნიშნული წარწე-
რა იონანე ბაგრატიონის ხელით არ არის დაწერილი, მაგრამ ექვს არ
იწვევს, რომ იგი ეკუთვნის პირს, რომელიც, თუ ი. ბაგრატიონთან
ერთდროულად არა, ყოველ შემთხვევაში, მის ახლო პერიოდში მაინც
ცხოვრობდა და, მაშასადამე, კარგადაც იცოდა, ვინ იყო „კალმასო-
ბის“ ავტორი.³

თხზულებას სახელწოდება — „კალმასობა“ პირველმა გამომცემ-
ლებმა — დ. ბაქრაძემ და ზ. კიკინაძემ შეარქვეს, როცა ჯერ კიდევ
არ იყო ცნობილი ამ ნაწარმოების გაგრძელება, კერძოდ, H—2134
ხელნაწერი. მეტი ყურადღება ამ ხელნაწერის თავფურცლისადმი
„კალმასობის“ ავტორის დადგენას ნაკლებ თავსატეხს პრობლემად

¹ წერილი ამოღებული ვაჰქეს წიგნიდან: Царевич Иоани. Калмасоба или хо-
ждение по сбору. Пер. с груз. и комментарии В. Дондуа. Тбилиси, 1915.
გვ. XXIII.

² პროფ. გ. ჯავახიშვილი, კალმასობა, 1936, გვ. 6.

³ უნდა შევნიშნოთ, რომ H—2134-ის თავფურცლის წარწერის ხელი ძალიან
ჰგავს H—851 ხელნაწერის გადაწერის პეტრე ხელავეის ხელს. H—851 პ. ხელავეია
შეიქ 1844 წელს არის გადაწერილი. შესაძლებელია, რომ H—2134-ის მინაწერიც მას
ეკუთვნოდეს.

აქცევდა და ნაწარმოების დასათაურებაშიც აზრთა სხვაობას ბოლოს მოუღებდა.

რაც შეეხება სათაურს — „კალმასობა“, უნდა ითქვას, რომ იგი არაა გამართლებული არც ტექსტის შინაარსით, არც ფაქტობრივი და დოკუმენტური მონაცემებით. ამ სათაურის მართებულობაზე ექვი გამოთქმული ჰქონდა ჯერ კიდევ დ. კარიჭაშვილს. იგი წერდა: „კალმასობა“ არის სახელი მხოლოდ თხზულების დასაწყისისა, სადაც მოთხრობილია მართლაც საკალმასოდ მოგზაურობა იოანე ხელაშვილისა, და არ შეიძლება დაერქვას მთელს თხზულებას, მეტადრე მის მესაქე ნაწილს, სადაც ბერი იოანე სრულიადაც არ „კალმასობს“¹.

ამ მოსაზრებიდან გამომდინარე, დ. კარიჭაშვილი ფიქრობდა, რომ ნაწარმოების სათაური უფრო „ხუმარსწავლა“ უნდა ყოფილიყო. თხზულების სახელწოდება „კალმასობა“ საექვოდ მიაჩნიათ აკად. კ. კეკელიძესა და აკად. ა. ბარამიძეს, ისინი წერენ: „არსებითად ასეთი სახელი თხზულებისათვის ზუსტი და ამომწურავი არაა... ყოველ შემთხვევაში ასეთი სახელი ავტორს არ მიუცია თავისი ნაწარმოებისათვის“².

მართლაც, უნდა ითქვას, რომ სათაური „კალმასობა“ ვიწროა და ვერ ასახავს ნაწარმოების მთელ შინაარსს. ნაწარმოების დიდ ნაწილში არაფერია მოთხრობილი იონას კალმასობის შესახებ და თხზულების იმ ნაწილშიც, სადაც იონა საკალმასოდ დადის, ავტორს უფრო სერიოზული მიზანი აქვს, ვიდრე იონას კალმასობის ფაქტი, სახელდობრ, საქართველოს ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების აღწერა. აგრეთვე საქართველოს უკეთესი მომავლის ჩვენება და მასთან მისასვლელი გზების დასახვა. ასე რომ, სახელწოდება „კალმასობა“ არაფრის ან ძალიან ცოტას მთქმელია ნაწარმოების იმ ნაწილისთვისაც კი, საიდანაც ჩანს, რომ იონა ბერი მართლაც საკალმასოდ დადის.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სიტყვა „კალმასობა“ სომხურია³

¹ დ. კარიჭაშვილი, ვინ არის კალმასობის ანუ ხუმარსწავლად წოდებული ქართული ენციკლოპედიის ავტორი; ჟურნ. „საქართველოს არქივი“, 17, 1927, გვ. 37.

² ი. ბატონიშვილი, კალმასობა, ტ I, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედ. სახელგამო, თბილისი, 1936. წინასიტყვაობა, გვ. II.

³ სულხან-საბა ამ სიტყვას თავის ლექსიკონში ასე განმარტავს: „კალმასი — სომხურად კალოზე პურის მოშობა“. პროფ. ვ. დონდუას სიტყვა „კალმასობა“, აგრეთვე სომხურად მიაჩნია. „კალ“ — სომხურად კალო. „მას“ — სომხურად წილი, ე. ი. „წილი კალოდან“.

იხ. ვ. დონდუა, კალმასობა, როგორც ყოფაცხოვრებითი მოვლენა ძველ საქართველოში, 1949, გვ. 6—7.

და ძალიან საეჭვოა. ი. ბაგრატიონს თავისი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნაწარმოებისათვის არაქართული სახელი შეერქვა.

ნაწარმოების სათაური არც „ხუმარსწავლა“ უნდა იყოს, ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მისი ძირითადი მიზანია საქართველოს სინამდვილის აღწერა და კრიტიკა (უკეთესი მომავლის ჩვენების მიზნით). რაც შეეხება „სწავლას“, ე. ი. მკითხველისათვის ცოდნის მიწოდებას, ეს ავტორისათვის ამ მიზნის მისაღწევი ერთ-ერთი საშუალებაა. გარდა ამისა, სათაური „ხუმარსწავლა“ არ მოიცავს ნაწარმოების მთელ შინაარსს. მის ძირითად ნაწილს. განსაკუთრებით კი მის ორიგინალურ ნაწილს. აქ წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ „კალმასობის“ ის ნაწილი, რომელიც „სწავლას“ ან მეცნიერული ცოდნის გადმოცემას ეძსახურება, არ არის ორიგინალური და ი. ბაგრატიონს არ შეიძლება ნაწარმოები დაესათაურებია თავისი თხზულების იმ ნაწილის მიხედვით, რომელიც მის საკუთარ შემოქმედებას არ წარმოადგენდა.

ნაწარმოების ნამდვილ სათაურს H—2134 ხელნაწერის თავფურცლის წარწერა უნდა წარმოადგენდეს, ე. ი. „იონა იერომონახის მოგზაურობა, გინა მიმოსვლა“, უფრო სწორად: „იონა იერომონახის მოგზაურობა“. ეს სათაური მოიცავს ნაწარმოების მთელ შინაარსს, მისი როგორც ორიგინალური. ისე არაორიგინალური ნაწილის შინაარსს და ავტორის ძირითად მიზანსაც ასახავს, რადგანაც საქართველოს ობიექტური ვითარების აღწერა და მისი უკეთესი მომავლის დახატვა იონა იერომონახის მოგზაურობით არის გადმოცემული.

როგორც ცნობილია, „კალმასობის“ წერა ი. ბაგრატიონს დაუწყია 1813 წელს და დაუმთავრებია 1828 წელს. პირველი თარიღის დადგენაში იონა ხელაშვილის 1825 წლის 4 სექტემბრის წერილი გვეხმარება. თუ 1825 წელს მეთორმეტე წელი იყო „კალმასობის“ წერის დაწყებიდან, მაშინ, ცხადია, ი. ბაგრატიონს მისი წერა 1813 წელს უნდა დაეწყო. ნაწარმოების დასრულების თარიღის შესახებ კი თვით ი. ბაგრატიონი გვაძნობს: „დასრულდა წიგნი ესე ხუმარსწავლა წელსა 1828-სა, თვესა ივნისსა 30-სა, სანკპეტრებურსა შინა“. ამრიგად, თხზულების წერა გრძელდებოდა თხუთმეტი წლის მანძილზე.

ძეგლის ნაწილი ეხება მოვლენებს, რომლებიც ვითარდებიან საქართველოში 1798—1800 წლებში, ნაწარმოების მეორე ნაწილი კი ეხება ბატონიშვილების რუსეთში გადასახლების პერიოდს (1800-დან 1828 წლამდე). ამრიგად, „კალმასობას“ საფუძვლად უდევს საქართველოს ისტორიული სინამდვილე. ნაწარმოების გმირებიც ისტორიული პიროვნებები არიან. მთავარი გმირი — იონა ხელაშვილი იონანე ბაგრატიონის თანამედროვეა, გამოჩენილი ქართველი მოღვა-

¹ „კალმასობა“, ტ. I, 1936, გვ. 11—111.

წე. ფილოსოფოსი, ავტორი მრავალი ორიგინალური, — როგორც ეკლესიურ-დოგმატიკური, ისე ფილოსოფიური, — ტრაქტატისა. იონა ხელაშვილი ბატონიშვილების კარის წოდებული იყო. რომელიც გადასახლებისას წაჰყვა მათ რუსეთში.

იონანე ბაგრატიონმა თავისი ნაწარმოების გმირად იონა ხელაშვილი აღბათ იმიტომ აირჩია, რომ საქართველოს ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების საფუძვლიანი ანალიზი და ფართო ცოდნა მეცნიერების თითქმის ყველა დარგისა. რასაც „კალმასობაში“ ვხვდებით, მხოლოდ ისეთ განათლებულ პირვნებას შეიძლება ჰქონოდა. როგორც ი. ხელაშვილი იყო. ავტორი იონა ხელაშვილს ხშირად სასაცილო მდგომარეობაში აყენებს. რათა ამით ერთგვარად შეამსუბუქოს აღწერილი ეპიზოდების ტრაგიკულობა და მკითხველის ჯანსაღი სიცილი გამოიწვიოს. ამრიგად, ავტორი არა მარტო მოაზროვნეა, არამედ მწერალიცაა. მსუბუქი იუმორით იგი ღრმად გააზრებულსა და ნაგრძობს მკითხველისათვის ადვილად მისაწვდომსა ხდის. ნაწარმოების ყოველი ფურცლიდან საქართველოს მოყვარულისა და გულშემატკივრის ცრემლნარევი სიცილი გვესმის. აქ ყოველთვის შეიგრძნობა ავტორის უდიდესი სიყვარული თავისი ქვეყნისადმი. შორეულ პეტერბურგში მყოფი. მაინც საქართველოს უკეთეს მომავალზე ოცნებობს. ამიტომაც ავტორი არა მარტო აკრიტიკებს თანამედროვე საქართველოს, არამედ ცდილობს, თავისი შესაძლებლობის ფარგლებში, დაგვიხატოს. თუ როგორი უნდა იყოს უკეთესი საქართველო. ამრიგად, იგი ნეგატიურის გვერდით, პოზიტიურსაც იძლევა. რა თქმა უნდა. მისი იდეალები წორს დგას ჩვენი იდეალებისაგან, მაგრამ იმ დროისა და იმ პირობებისათვის. რომლებშიც ცხოვრობდა იონანე ბაგრატიონი. მას მეტს ვერ მოვთხოვთ.

ნაწარმოების ერთ ნაწილში მოთხრობილია იონანე ბერის საკალმასო მოგზაურობის ამბები. კალმასობა ფართოდ ყოფილა გავრცელებული სამონასტრო პრაქტიკაში. საკალმასოდ, ჩვეულებრივ, ირჩევიდნენ ჭანჭრთელ, ღონიერ და მოხერხებულ ბერებს, რომლებიც შეძლებდნენ მონასტრისათვის საკმარის-სასმელის. სურსათ-სანოვავის არა მხოლოდ შეგროვებას. არამედ დანიშნულ ადგილას გადაზიდვასაც. შემდგომში კალმასობაში მონაწილეობდნენ არა მარტო სასულიერო, არამედ საერო პირებიც. კალმასობა შედეგი იყო იმ ეკონომიური სიღუპისა, რაც თურქეთ-სპარსეთისა და ლეკთა მხრიდან საქართველოს განუწყვეტელ რბევას მოჰყვა შედეგად.

იონა ბერის მოგზაურობა ქარგაა, რომელზედაც ააგო იონანე ბაგრატიონმა თავისი ნაწარმოები. — იონა მოგზაურობის დროს ხელუბასხვადასხვა კლასისა და სოციალური ფენის წარმომადგენლებს, ენაშტობა მათ, ამყარებს მათთან კონტაქტებს და ამ ფონზე ავტორი გვაძე-

ხოს იმდროინდელი საქართველოს ძვლადმოვიდა, თავის და-
მოკიდებულებას ადამიანებთან და აყალიბებს თავის მსოფლმხედველო-
ბას.

როგორია XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისის
საქართველო, აღწერილი იოანე ბაგრატიონის მიერ? იგი ეკონომიუ-
რად ჩამორჩენილია და გაპარტახებული. იმდროინდელ საქართველო-
ში, ავტორის აღწერით, ვერ ნახავდით წესიერად ნაგებ სახლებს: „სახ-
ლები შეძლებულთა აქვნდათ ქვიტიკრისა, გარნა ცუდად ნაშენნი, სი-
პისა ქვითა; მდბალთა — მიწის სახლები და ფაცხები ჩალით დახურ-
ვილი, ხოლო საქონელისათვის გომურები“¹. თავად დადიანსაც კი
იატაკი ტალახიანი ჰქონდა და „წვიმაცა შთამოსდიოდა სახლსა შინა“.
აქედან ადვილი წარმოსადგენია, რა ეკონომიურ სიღუბეში უნდა
ყოფილიყვნენ იმდროინდელი საქართველოს დაბალი ფენების წარმო-
მადგენელნი, თუ თავად დადიანსაც არ ჰქონდა წესიერი საცხოვრებე-
ლი ბინა.

ავტორი ეძებს ქართველი ხალხის სიღატაკის მიზეზს და ამ მი-
ზეზს გარეშე მტრებთან განუწყვეტელ ბრძოლებში და ქვეყნის შიგნით
ტახტის პრეტენდენტთა ქიშპსა და ურთიერთმტრობაში ხედავს. ბა-
ტონიშვილი თავის შეხედულებას დადიანის პირით გამოთქვამს:
„მტრიანი ქვეყანა გვაქვს და ყოველთვის ბრძოლა, და მაგვარები-
სათვის ვერღა მოგვიცლია“². რათა უფრო ნათელი გახადოს ეს აზრი,
ი. ბაგრატიონი აღწერს ლეკების თავდასხმის ერთ-ერთ ეპიზოდს. ამა-
ვე დროს, ნაწარმოებში გარკვევით მოჩანს ავტორის გულისტკივილი
იზის გამო, რომ საქართველოში არ არის ორგანიზებული თავდაცვა შე-
მოსეული მტრის წინააღმდეგ, რაკი არ არის ცენტრალიზებული მმარ-
თველობა.

ამას ერთვის კლასების ექსპლოატაცია, რის გამო გადატაკებულია
არა მარტო გლეხობა და თავადაზნაურობა, არამედ ბერმონოზნობა და
საერთოდ, სასულიერო წოდებაც. ამას მარტოდენ ხელაშვილის
„მუჩირობის“ ფაქტიც ადასტურებს. ამ მიზნით მას მოუვლია როგორც
საქართველო, ისე სომხეთი.

„კალმასობის“ ღიხედვით, საქართველოში იმ დროს დაცემული
იყო არა მარტო ეკონომიკა, არამედ კულტურაც. საინტერესოა, თუ
როგორ უყურებს სწავლა-განათლების საკითხს თვით თავადაზნაურო-
ბა, რომელიც მოწოდებულია სწორედ იმისათვის, რომ ეს საქმე მო-
აწესრიგოს: „ქართლში სხვაგან სად ყოფილა სწავლა და ხელოვნება,
რომ აქ იყოს?... ასეა თქმული: ცოდნამ დააქცია ქვეყანაო³, ამბობს

¹ კალმასობა, II, გვ. 232.

² იქვე, გვ. 46—47.

³ აქ და ამის ქვემოთ ყველგან ციტირებულია „კალმასობის“ I ტომი.

თავადი ამილახვარი. გასაგებია, რომ, ვინაიდან თავადაზნაურობა ცოდნას „ქვეყნის დაქცევად“ თვლიდა, ზედმეტი იყო ლაპარაკი კულტურისა და ცოდნის ამღლებაზე. მართლაც, „კალმასობაში“ ვხედავთ თითქმის დაღუპვის პირად მისულ საქართველოს, სადაც ძალიან სუსტადლა მოისმის XII საუკუნის ქართული კულტურის მაჩისცემა.

სრულიად მივიწყებულია და უყურადღებოდაა მიტოვებული საქართველოში ბავშვებისა და ახალგაზრდობის აღზრდის საქმე. იონას აკვირვებს, რომ ამირეჯიბს ცხენები უფრო მოვლილი ჰყავს, ვიდრე შვილები. იონამ შეამჩნია ამირეჯიბის შვილები, „...ნეხვსა ზედა მსხდომარენი, ტალახით შესვრილნი, ნაგავ-გარდაყრილნი, გარნა სახითა კარგნი, უკაცოდ მოთამაშენი ურთიერთისადმი...“ განცვიფრებული და აღშფოთებული იონან დაასკვნის: „უი ჩემს თავს! ამ ქვეყანაში პირუტყვთ უფრო პატივი სდებიან პირმეტყველებს“.

ავტორის დაკვირვებით, „როგორც რიგია, ისე ვერა იზრდებიან სწავლითა მეფის ძენიცა და თავადნიცა“. ეს მზილება მარტო იონას მზილება კი არ არის, იონანსიცაა და მასში მოჩანს არა მხოლოდ აღშფოთება, არამედ მოწოდებაც სწავლა-განათლებისაკენ, საქართველოს კულტურული განვითარებისაკენ.

ავტორის კრიტიკული თვალი იმასაც ამჩნევს, რომ მკურნალობენ ისეთი მკურნალნი, რომელთაც მკურნალობისა არა გაეგებათ რა. ავად მყოფნი ხშირად შემთხვევით პირთა და ექიმბაშთა მსხვერპლი ხდებიან.

უეციო და გაუნათლებელი არიან სახელმწიფო მოხელენი: წერაკითხვის უცოდინარია დავით ბატონიშვილის ეშკაღაში. მოურავს ვერ გაუგია, რომ მოურავის თანამდებობის მზითვეში მიცემა არ შეიძლება. საქართველოში გაბატონებულია ანარქია, თვითნებობა, უსამართლობა. ძალადობა სახელმწიფო მოხელეთა მხრივ. „კალმასობის“ ერთ-ერთი გმირი ეუბნება იონას: „ქართლში სად არის სწორე სამართალი? როგორც იყოს, უნდა გავაჩანჩალოთ საქმე!“ იონას თანამგზავრი ზურაბა ღამბარაშვილი, ნაწარმოების მიხედვით, მოხელეთა ამ უსამართლობისა და თვითნებობის მსხვერპლი ხდება. მას უკანონოდ სტატუბენ მიწის ჩაკვეთს და ულუკმაპუროდ ტოვებენ. ზურაბა ღამბარაშვილი თვითმკვლელობით ამთავრებს სიცოცხლეს.

განსაკუთრებით საინტერესოა ის გარემოება, რომ ი. ბაგრატიონი არ ერიდება დაბალი კლასების აუტანელი სოციალური და ეკონომიური მდგომარეობის აღწერას და თავადაზნაურობის, როგორც ყოველივე ამის მიზეზის, მზილებასა და გამათრახებას. ავტორი პირდაპირ და მოურიდებლად ამბობს, რომ გლეხობის გადატაცების მიზეზია მძიმე ექსპლოატაცია, რომელსაც თავადაზნაურობა უწყევს მას.

აი, გლეხობის არაადამიანური ექსპლოატაციის ერთ-ერთი ეპიზოდი „კალმასობიდან“: „ამ სოფელში ორი კვირა იღგნენ, ყოველ-

დღე გლეხნი თვისთა მოსადგურეთა უმასპინძლებოდნენ თხითა, ღორითა, ქათმითა, კარავითა, ქვევრების მოხდით და ღვინოვებით, ღოჭით, სიმინდით, და ცხენთა თვისთა აუხდიდნენ ღომის ჩალით დაფარულს სახლებს და აკმევედენ ცხენთ. სწვემდენ ქიგოთა სართა და აკცევდენ ვენახთა და ბაღებთა ღობეებსა, და ბევრჯელ სახლებსაც გვერდებს გამოუქცევდენ დასაწყევად. რა ესენი იხილა ბერჰან. პრქვა: ხუცესო, ამ სოფელს რა შეცოდება აქვსო, რომ ამ ყოფაში გაყავთო?

ხუცესი: არაფერი. სტუმრებს უნდა ასე დახვედნო!“

ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა მძიმე უნდა ყოფილიყო გლეხობის მდგომარეობა, რომელიც ეალღებული იყო თავადის ყველა სტუმარს ასე დახვედროდა.

გლეხობას ექსპლოატაციას უწევს არა მარტო თავადაზნაურობა, არამედ მათი მოურავებიც. მოურავს უფლება აქვს „გლეხობას ახვენეინოს. ათესინოს, ბალი; ვენახი აკეთებინოს“, გარდა ამისა, გლეხთა მოსავლიდან „წაილოს ათისთავი, აგრეთვე მუშა ეკლესიის ყმისა, რადგან მოურავია“. ერთ-ერთ ეპიზოდში ავტორი უფრო სრულად გადმოგვცემს მოურავების თავგასულობისა და თვითნებობის ფაქტებს. ვხად მიმავალი ბერი იონა შეხვდება ნახირს, რომელსაც მწყემსები მიერეკებიან. იონა გაიგებს, რომ ეს ნახირი მოურავს სოფელში მოუგროვებია თავისთვის მას შემდეგ, რაც ლეკებმა გლეხობა დაარბიეს. ამ ამბით შეწუხებული იონა აღნიშნავს: „მამ, რაც ლეკებს გადარჩობია, მოურავს სისრულე მიუცია“. ამაზე მწყემსნი უპასუხებენ: „მართლად, რაც გადაეარჩინეთ, მოურავმან მიგვიღო“.

ამრიგად, თუ წინათ გლეხკაცობას არბევდნენ და აწიოკებდნენ თურქები და სპარსელები, ამჟამად ამავე როლში გამოდიან ლეკები და მათი მოხელენი. ლეკთა თავდასხმებით დაზარალებული თავადაზნაურობა დაბალი კლასების ექსპლოატაციითა და ძარცვით კდილობს ჯიბის ამოვსებას.

„ესე ძნელი სჯულდებაა საბრალოს გლეხ-კაცთა ზედა, — ასე ადვილად და თითქმის შეუძლებლად დარბევა... სულ ცუდის მოხლეუებისაგან არის ქვეყანა ნაკლულოვანებაში“. ამ სიტყვებით ავტორი გამოზატავს თავის დამოკიდებულებას აღმაშფოთებელი მოვლენებისადმი. ძნელია ვინაჲს უფრო ძლიერი პროტესტი გამოეთქვა არსებული უსამართლობის წინააღმდეგ. მაგრამ ავტორი არა მარტო აგვიწერს ასეთ ეპიზოდებსა და ფაქტებს, არამედ მიგვითითებს კიდევაც ამ უსამართლობის გამოსასწორებელ გზებზე. იონას ნათქვამში, რომ „სულ ცუდის მოხლეუებისაგან არის ქვეყანა ნაკლულოვანებაში“, ნათლად მოჩანს ავტორის დამოკიდებულება იმდროინდელი პოლიტიკური და სოციალური წყობილებისადმი, რომელიც მისთვის ძირითადად მისაღებია: მისი აზრით, საჭიროა მხოლოდ არსებული წყობილების შესწორება იმ

მხრივ. რომ თავიდან მოცილებულ იქნენ „ცუდი მოხელეები“ და შეი-
ცვალნენ ისინი „კარგი მოხელეებით“. „კარგი მოხელენი“ კი. ი. ბაგ-
რატიონის აზრით... უნდა იყვნენ. უწინარეს ყოვლისა. განათლებულ-
ნი. მათ კარგად უნდა იცოდნენ პოლიტიკა, „საღმთო წებინი“,
უნდა შეეძლოთ ქადაგება. განაჩენის დაწერა. უნდა იცოდნენ ენები და
სხვა. გარდა ამისა. უნდა იყვნენ მაღალი ზნეობისა. პირდაცულნი.
„არა ქრთამის მოყვარენი“, „არცა ლოთნი“, არამედ „კეთილნი, მშეი-
დნი, თავმდაბალნი, პირუთვნელნი, ქვეყნის მოყვარე და მასზე მზრუნ-
ველნი, ჰკვიანნი, მიუდგომელნი“ და სხვ. სარდალმა. ამასთანავე.
უნდა იცოდეს ისტორია. გეოგრაფია. მათემატიკა. უნდა იყოს „ღმ-
ში... ცივის სისხლისა. ესე იგი არა ფიცხელი და გამშინჯველი მამაცა.
არა მცონარე“ და სხვ.

ყურადღებას იქცევს ავტორის გალაშქრება ტირანიისა და მეფე ტი-
რანის წინააღმდეგ. მისი აზრით, მეფე-ტირანი „დახსნის კეთილობა-
სა, სძულობს მდიდარსა, აღამაღლებს ბოროტსა და დასთრგუნავს კე-
თილ-მოქმედებასა“. მეფე-ტირანს ი. ბაგრატიონმა დაუპირისპირა
იდეალური, კეთილი მეფე. ასეთი მეფე უნდა იყოს „თვისისა სარ-
წმუნობასა ზედა მტკიცე. მღვიძარე სულითა. მცნობი თავისა თვისი-
სა, მომგონი ხშირად. რომელ მოკვდავ არს. მოსურნე კეთილისა... სიმ-
დიდრისადმი და ვერცხლის-მოყვარებისადმი არა შემსკვალვულ, არა-
მედ კეთილის მოქმედებისადმი. მდაბალი, უბიწო სულით, ფრთხილ
სიტყვათა და საქმეთა შინა“ და სხვ. ამას მოსდევს ჩამოთვლა იმ სხვა
მრავალი თვისებებისა. რომლებიც უნდა ახასიათებდეს მეფეს. ამ თვი-
სებებში ძირითადი ადგილი ეთმობა განათლებას. სიქველეს. შრომის-
მოყვარეობას, მართლმსაჯულების და მოხელეთა სწორად შერჩევას
უნარს და სხვ.

ი. ბაგრატიონი აქვე მიგვითითებს. თუ როგორი უნდა იყოს პოლი-
ტიკა. მისი აზრით. „პოლიტიკა განმარტებს კანონთა კეთილგონიე-
რებისათა და არა თუ ზაკვითისა და მაცთურყოფისა ცნობა არს“. კანო-
ნებში გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ადამიანთა ბუნებრივი მოთხოვ-
ნილებები და მიდრეკილებანი. კანონები უნდა კრძალავდნენ უსამარ-
თლობას, ძალადობას, სხვის შეურაცხყოფას და სხვ.

ამრიგად. იოანე ბაგრატიონს არ აკმაყოფილებს იმდროინდელი სა-
ქართველოს ეკონომიური და პოლიტიკური მდგომარეობა. მაგრამ იგი
არ მოითხოვს ამ წყობილების დამსხვრევას. განადგურებას, არამედ
მხოლოდ რეფორმების შეტანით კმაყოფილდება. ავტორის აზრით.
როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეს გარდაქმნები ძირითადად გონების სფე-
როში უნდა მოხდეს. კერძოდ. უნდა ამაღლდეს ქართველი ხალხისა და,
უწინარეს ყოვლისა, თავადაზნაურობისა და სახელმწიფო მოხელეთა
კულტურული დონე. თუ როგორ უნდა შევიტანოთ სწავლა-განათლება

ხალხში, ამაზედაც ი. ბაგრატიონს გარკვეული შეხედულება აქვს გამოთქმული:

„მეფის ქალისშვილობით, სიძეობით, ნათესავობით და მოხელეობით ხომ არ იქნება სწავლა! უნდა რომ სწავლულთაგან განისწავლენ და მაშინ იცნობენ თავს თვისსა და ქვეყანასა, და მაშინ შეიძლებენ ქვეყნის გამართვასა და სამსახურსა“. ე. ი. ი. ბაგრატიონის აზრით, აღსაზრდელნი უნდა „განისწავლებოდნენ“ არა მეფის ოჯახისა და დიდგვაროვანთა წარმომადგენელთაგან, თუ ისინი გაუნათლებელნი არიან, არამედ „სწავლულთაგან“. ამრიგად, ი. ბაგრატიონს დასაშვებად მიაჩნია პედაგოგებად დაბალი კლასების წარმომადგენელთა გამოყენებაც კი, თუ ისინი სწავლულნი არიან. დავას არ იწვევს, რომ ი. ბაგრატიონის ეს შეხედულება პროგრესულია. შეიძლება ეს სინამდვილიდან აღებული ფაქტების განზოგადების შედეგიც იყოს. როგორც ცნობილია, მისი ძმის, ბაგრატის, შვილებს ასწავლიდა „უაზნო“, უგვარო ს. დოდაშვილი, რომელსაც დაახლოებით ასეთივე შეხედულება ჰქონდა გამოთქმული.

ყოველივე ეს ააშკარაებს იოანე ბაგრატიონის განმანათლებლურ შეხედულებებს. როგორც ჩანს, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში განმანათლებლობა საკმაოდ გავრცელებული მოვლენა იყო. განმანათლებელია თითქმის ყველა იმდროინდელი გამოჩენილი ქართველი მოღვაწე და. მათ შორის, ი. ბაგრატიონიც.

ი. ბაგრატიონის განმანათლებლური იდეები განსაკუთრებით რელიეფურად ჩანს წინასიტყვაობაში, რომელიც წინ უძღვის „ენციკლოპედიას“: „შემართება ესე მისაღებელ არს ყოველთაგან, რ-ლ მიზეზი ერთა ბედნიერებისა არს მარადის განათლება გონებისა მათისა და რ-ლ განვითარება გონებისა შეიყუანებს მათ კეთილდღეობასა შინა და აღიყუანებსცა ერთბაშად თხემსა ზედა კეთილსუფობისასა. ამისათვის სიყუარულისა და ერთგულებისა გამო მამულისა ჩუენისა ვიიძულე ხელხებად წიგნისა ამის სულთა განმანათლებელისა, ვინაიდგან მკირედ არიან ესე გუარნი უკუე წერილნი ქართულსა ენასა ზედა, არა თუ უგულსმოდგინებისა გამო ერთა მექუეყნეთა ჩუენისათა, ა-დ ხშირად ზ-ა დაჯხმისა გამო ძველთადროთა შ-ა მტერთაგან სარკინოზთა, მხარეთა ამას შ-ა ქართლისასა მრავალნი ესე გუარნი წერილნი დაჰკარგოდნენ...“¹.

ანალოგიური შეხედულებები ასულდგმულებდა XIX საუკუნის პირველი ნახევრის თითქმის ყველა მოღვაწეს. ერის განათლება, ერის კულტურის აღორძინება ამ პერიოდის ქართველ მოღვაწეებს გადაუდებელ ამოცანად მიაჩნდათ. განუწყვეტელი ომების შედეგად სწავლა-

¹ იხ. ხელნაწ. H—2196.

განათლება მივიწყებული იყო, ამიტომ ამ საკითხის მოგვარება დღის წესრიგში იდგა. ი. ბაგრატიონმაც თავისი ყურადღება აქეთვე წარმართა.

ი. ბაგრატიონი, მიუხედავად არსებული სოციალური და პოლიტიკური მდგომარეობის წინააღმდეგ გამოთქმული მძლავრი პროტესტისა, ბოლომდე თავისი კლასის ერთგული შვილი დარჩა და მტკიცედ იცავდა მის ინტერესებს. ამიტომაც მის მიერ მითითებული გზა, როგორც ზემოთ აღინიშნა, არ გულისხმობდა არსებულ სოციალურ-პოლიტიკურ და ეკონომიურ ურთიერთობათა უარყოფას.

ეს გარემოება კარგად ჩანს აგრეთვე ე. წ. „ხიდჩატეხილობის“ პრობლემის გადაწყვეტაში. ეს საკითხი, როგორც ცნობილია, დიდად აინტერესებდა ილია ჭავჭავაძესაც. მაგრამ ორი მოაზროვნე ამ პრობლემას სულ სხვადასხვანაირად წყვეტდა. თუ ილიას სურდა „ჩატეხილი ხიდის გამთელება“ და, მასთანამე, წოდებათა დაახლოება და შერიგება და, აქედან გამომდინარე, სრულიად დასაშვებად, ბუნებრივად და კანონიერად მიაჩნდა გიორგის ტრფობა კესოსადმი, იოანე ბაგრატიონი არსებული სოციალური ურთიერთობის ხელუხლებლად დატოვების თვალსაზრისზე იდგა.

ამ მხრივ საყურადღებოა შემდეგი ეპიზოდი „კალმასობიდან“.

თავადი მაჩაბელი ღრმად შეწუხებულია იმის გამო, რომ მისი ვაჟი გლეხის ქალს ირთავს. იონა ბერი, რომელიც ავტორის თვალსაზრისის გამომხატველია, თანაუგრძნობს მაჩაბელს, მკაცრად ილაშქრებს ამ „უთანასწორო“ ქორწინების წინააღმდეგ და დახმარებასაც კი აღმოუჩენს თავადს. მამას უწერს ვაჟთან წერილს, სადაც კიცხავს ვაჟს იმის გამო, რომ სწადია „მდაბიოსა და არც რაისამე ქალისა თანა შეუღლება, რომელიცა, თვინიერ გმობისა და კიცხვისა კიდე არა რაისამე შემძლებელ არს მორთმევად შენდა და გვარისადმი ჩვენისა“. ამას მოსდევს წყველა და გმობა, რასაც არ შეიძლება არ გამოეწვიო: „არათანაბარი“ ქორწინების ჩაშლა. „კალმასობიდან“ ვტყობილობთ, რომ ყმაწვილი ამ მამხილებელი წერილის საფუძველზე „მოეგო გონებასა და მოვიდა მამისა თვისისა თანა“¹.

„კალმასობაში“ არის ადგილები, სადაც ავტორი უფრო გარკვევით ამბობს, რომ წოდებათა არსებობა აუცილებელია, რომ მათი შერიგება და დაახლოება არ არის საჭირო. წოდებრივი განსხვავება, ამბობს ერთგან ავტორი, ღვთისაგან არის დაწესებული და ადამიანებს ევალებათ, რომ შეურიგდნენ ამ გარდაუვალ აუცილებლობას:

„...ნებითა ღვთისათა მიეცა კაცთა მონება უფლისა თვისისა, მართებს მას მონასა, რათა არღა ოხვრიდეს მისთვის, და არცა განწესებუ-

¹ კალმასობა, I, გვ. 45.

ლისა მისისა უღლისათვის. და გულსმოდგინებით აღასრულდეს გან-
წესებულსა თვისსა“¹.

იოანე ცდილობს. ყველგან გაატაროს ის თვალსაზრისი, რომ სა-
ჭიროა წოდებათა დატოვება. ფეოდალებისათვის პრივილეგიური
მდგომარეობის შენარჩუნება. იოანე-ბერი. რომელიც ავტორის თვალ-
საზრისის მატარებელია. ამ შეხედულებას „სახარებიდან“ მოტანილი
ადგილებით ადასტურებს: ასე წერს მოციქული: „არა დაიმკიდროს
შვილმან მზევლიანამან ძისა თანა აზნაურისა“².

იმ მიზნით. რომ დაიცვას თავისი თვალსაზრისი წოდებათა აუცი-
ლებლობის შესახებ. ავტორი ორ მორალსაც კი გვთავაზობს: ჩაგ-
რული და გაბატონებული კლასების მორალს.

როგორი მორალური თვისებები უნდა ამკობდეს ჩაგრული კლასე-
ბის წარმომადგენლებს ი. ბაგრატიონის აზრით? მათ უნდა ახასიათე-
ბდეთ „ერთგულება ცხადი, სიმდაბლე. მორჩილება და მოთმინება,
ოდესაც აწილებდეს უფალი მათ სიტყვით; და რისხეასა შინა არა ნაც-
ვალი სიტყვისგებით. არამედ მღუმარებით ყოფა. რომელიც უკანას-
კნელ სარგებელ ექნების მათ. ეგრეთვე ჭირთა შინა და დევნულებათა
და ნაკლულევანებათა შინა თვისთა მებატონეთა თანა ტვირთვა და დათ-
მენა და გულსმოდგინეთ მსახურება“. გარდა ამისა, მას ევალემა.
რომ „უფლისა სამუშაოსა... გულსმოდგინეთ უმუშავებდეს და არცა
ცრუოდეს საქმეა შინა... იყოს მოცალე სარგებლობისათვის უფლისა
თვისისა“. ყოველივე ამის სამაგიეროდ ი. ბაგრატიონი ჰპირდება გლე-
ხობას, რომ „აწის ძალით მიიღებს უფლისა თვისისაგან მადლობასა და
წყალობასა კეთილად მსახურებისათვის“. დაბალი კლასებისათვის
„მორჩილებისა“ და „ერთგულების“ მორალის ქადაგება წითელ ზო-
ლად გასდევს მთელ „კალმასობას“.

ი. ბაგრატიონი ახასიათებს ფეოდალური კლასის მორალსაც. იგი
წერს: „არა შესაბამ არს, რათა ფიცხელად ექცეოდეს უფალი ქვეშეგ-
რდომათა თვისთა. არცა უჭეროდ ართმევდეს და სტაცებდეს, ანუ
ამუშავებდეს, ვინაიდან იგიცა კაცი არს გულისხმიერი და აქვს გრძნო-
ბა შეწუხებისაცა“.

ავტორი, როგორც ჩანს, საჭიროდ ცნობს, შეახსენოს მემამულე-
ებს, რომ გლეხებიც ადამიანები არიან და რომ მათაც აქვთ გრძნობა
და აზროვნება. იოანე ბაგრატიონი არაა წინააღმდეგი, რომ გაბატო-
ნებულ კლასებს თავისი წოდებრივი პრივილეგიები შერჩეთ, მხო-
ლოდ მოითხოვს, რომ დაბალი კლასების წარმომადგენლებთან დამო-
კიდებულებაში ჰუმანური და მოწყალე იყვნენ: „ოდესცა ამხილო სი-

¹ კალმასობა. I. გვ. 50.

² კალმასობა. ტ. II, გვ. 90.

ტყვიტ ანუ საქმით სხვათა შენთა, მერეთ მასთანვე შეაერთე მოწყალე-
ბაცა¹; „ოდეს ნაკლულევან იქმნენ ჰოთაელითა ანუ ჰაერისა გამო,
ანუ სხვებ. შეეწიე ნაკლულევანებასა მათსა, და მის ძლით გაიერთგუ-
ლებ გულსა მათსა“. გარდა ჰუმანურობისა, მემამულეს მართებს, რომ
მოქნილი მმართველი იყოს, რათა ყმამ „არა... შთაიდღოს გულსა თვის-
სა შიში და სიძულვილი. რომლისა გამო არღა ექმნების შთანერგულ-
თვის შორის ჰემმარირისა სიყვარულისა და ერთგულებისა“. აქედან
კარგად ჩანს. თუ რატომ არის საჭირო, რომ მემამულენი მისდევდნენ
ამ მორალს. ეს საჭირო ყოფიღა ყმათა უფრო გასაერთგულებღად.
ყმების ამ მოქნილი მართვით მემამულე თავის ყმებზე „უფრორე აღვი-
ღად მოიყვანს მორჩილებასა შინა“².

ნათელია, რომ მაშინაც კი, როდესაც საჭიროდ მიაჩნია რეფორმე-
ბის გატარება, ი. ბაგრატიონი ზრუნავს არა დაჩაგრული კლასის
მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის, არამედ ფეოდალთა მდგომარე-
ობის განმტკიცებისათვის. იგი ხეღავს, რომ ანეთი დაუნდობელი და
უმოწყალო ექსპლოატაციის შედეგად ძლიერდება სიძულვილი მემამუ-
ლების მიმართ, და აი, იგი არიგებს თავისი კლასის წარმომადგენ-
ლებს, რომ უფრო ფრთხილი და ლობიერი იყენენ, რათა გღეხობაც
გაიერთგულონ და თავის მდგომარეობაც განიმტკიცონ. ამრიგად,
გღეხობი ექსპლოატაციის მხიღება, თავადაზნაურობის კრიტიკა, რე-
ფორმების გატარება და სხვა ი. ბაგრატიონს იმიტომ სჭირდება, რომ
კიღევ უფრო განამტკიცოს არსებული სახელმწიფოებრივი მმართვე-
ლობისა და კლასობრვე ურთიერთობის საუკუნეებით ნაგები შენობა-

ი. ბაგრატიონის ეთიკური შეხედულებები ქრისტიანული სქოლას-
ტიკის ძლიერი გავღენია კვალს ატარებს. ამ შემთხვევაშიც იგი არ
ღალატობს თავის კლასს და ბოლომდე მიიი ერთგული რჩება.

ი. ბაგრატიონი არა ერთხელ იმეორებს იმ აზრს, რომ ადამიანი
არ უნღა მისწრაფოდეს სიმღიდღრისაკენ: „ესაგვარსა სიმღიდღრესა
ზეღან უმჯობეს არს სიღლახაკე, მით რამეთუ გღახაკნი იხარებენ მით.
რაიღღაღა აქენ მას და დასტკებღიან მოსვენებითა სუღისა თვისისათა, და
არცა უსხენან მას მრავალნი ჰურისმტენი და არცა სხვათა მიტაცებულ-
თაგან მასპინძლობენ მათ. იგინი არა უფოთვენ მრავალთა სახღეულ-
თათვის და არცა ვის თხოენითა უცხოთა ანუ თვისთა შეწუხებულ-
ჰყოფენ“³. მეორეგან, ი. ბაგრატიონი ამტკიცებს: „ვერკებღის-ჰყოყვა-
რება არს ძირი ყოღლისა ბოროტებისა და მანქანება ღონიერებისა. თუ
რომღისა ძალით მოიხვეკს იგი, ხოლო ამას შეუღღების ანგარება.
ამპარტავნება, ღიდებობა, ჰატივისმოყვარეობა და ოღესმე მკვლე-

¹ იქვე. ტ. 1, გვ. 50—51.

² კალმასობა, I, 1, გვ. 51.

³ აქ და ქვემოთ ციტირებულია „კალმასობის“ I ტომი.

ლობაც“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ი. ბაგრატიონი, საერთოდ, სიმღადრის წინააღმდეგი იყოს. იგი ერთგან პირდაპირ ამბობდა, რომ ბრძენი ადამიანი უნდა იყოს „მქონებელი ყმისა და მამულისა“. კიდევ მეტრეც: ი. ბაგრატიონი ცდილობს გაამართლოს ქონებრივი უთანასწორობა. ამ მიზნით იგი რელიგიას მოიშველიებს: „ღმერთმან ნიჭებულ გყო გონიერებითა და უხვითა თვისისა მოწყალებისათა გიბოძა სიმღიდრე“. ი. ბაგრატიონი რომ ძალაში ტოვებს პრივილეგიურული კლასებზე სიმღიდრეს, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ, მისი აზრით, მდიდარ ადამიანებს მართებთ „ქმნად კეთილისა მოყვასთა“, აგრეთვე, შეწყენა „გლახაკთა და მყოფთა განსაცდელსა შინა“. ყოველივე ამას უნდა ეწეოდეს მდიდარი „მხოლოდ მოწყალებით და არა ხალხთაგან ქებისათვის. მაშინ იქმნები ნამდვილ მდიდარი“.

როგორ უნდა შევაფასოთ ი. ბაგრატიონის ეს ორი, ერთმანეთის საწინააღმდეგო, შეხედულება: ერთ შემთხვევაში ქონების უარყოფა მეორე შემთხვევაში მისი არსებობის აუცილებლობის მტკიცება?

ი. ბაგრატიონს ისეთივე პოზიცია უჭირავს, როგორიც ქრისტიანული მორალის მქადაგებელთ, რომლებიც სიტყვით უარყოფდნენ სიმღიდრეს, ფუფუნებას, მაგრამ საქმით უცვლელად ტოვებდნენ არსებულ კლასობრივ დიფერენციაციას და, საბოლოო ჯამში, ქონებრივ უთანასწორობასაც. ამიტომ ეს იყო არა გაბატონებული კლასების ქონებრივი პრივილეგიების უარყოფა, არამედ დაბალი კლასების დარიგება, რომ შეგუებოდნენ იმ საშინელ სიდუხჭირეს, რომელშიც ისინი იპყოფებოდნენ. ამ მიზნით ურჩევდნენ „სინი დაბალ ფენებს: „ნუ გინდა სიმღიდრე, ის ბოროტებაა!“ და ამავე დროს ამ „ბოროტებით“ სარგებლობის უფლებას. უტოვებდნენ გაბატონებულ კლასებს. ამრიგად, ეს მორალი იცავდა გაბატონებული კლასების სიმღიდრეს ჩაგრული კლასების ხელყოფისაგან. ასეთივე იყო ი. ბაგრატიონის მორალიც.

„კალმასობიდან“ ვტყობილობთ, რომ იმდროინდელ საქართველოში არაიშვიათი იყო ადამიანებით ეაჭრობის შემადრწუნებელი ფაქტები. ავტორი ამ ფაქტებს გულგრილად კი არ აგვიწერს, არამედ ამხელს და კიცხავს თავად აზნაურობას არაადამიანური საქციელის გამო, რაც, მისი აზრით, ეწინააღმდეგება როგორც „ბუნების სჯულს“, ასევე „საღმრთო სჯულს“ და „სახელმწიფო და სამოქალაქო სჯულდებასაც“.

იოანე ბაგრატიონის ყურადღებას არ გამოორჩა არც სამღვდლოება. მართალია, ნაწარმოებში თავისი თვალსაზრისის მატარებლად მან ბერი იონა აირჩია, მაგრამ იონასაც ამათრახებს მანკიერებისათვის, რომელიც ახასიათებს მას, როგორც სასულიერო პირს. ავტორი არა ერთხელ ამხელს იონას სიხარბისა და გაუმადლობისათვის, ვერცხ-

ლისმოყვარეობისა და ანგარებისათვის, რითაც ავტორი ნაწარმოებში ფარდას ხდის მთელი სამღვდლოების მანკიერებას: „უღლი მასწავლებელი ჰყოლიხარ ამ ბერს, მისთვის, რომ ვერცხლისმოყვარებას და სიხარბეს დააჩვენე. ზ უ რ ა ბ ა: მე ძნელად სადმე ვიპოვნი სამღვდლოს, რომ თეთრი არ უყვარდეს“. ავტორი მისთვის ჩვეული პირდაპირობით ალაპარაკებს ნაწარმოების ერთ-ერთ გმირს ზურაბას სამღვდლოების უსამართლო საქციელზე, მათ მიერ მოსახლეობის დაუნდობელ ექსპლოატაციაზე. ქართულ ლიტერატურაში არც თუ ხშირია სამღვდლოების ანგარების ასეთი გაბედული კრიტიკის მაგალითები; ი. ბაგრატიონმა ობიექტური სიზუსტით აღწერა სამღვდლოების გამდიდრების გზა, რომელიც სათავეს მოსახლეობის ექსპლოატაციაში იღებდა: „ზ უ რ ა ბ ა: ასე, რომ მონათლენ ვისმე, იმ ყმარწვილის ნათლიას ან დედ-მამას გამოართმევენ მოსანათლავსა; დააქორწინებენ ვისმეს, საყდრის კარსაც დაუკეტენ, ვინემ არას მისცემენ, და ჯვარის-საწერსაც გადაახდევინებენ; იმასაც არ დასჯერდებიან, ხალიჩა და ფარჩაც უნდა ქვეშ გაუშალონ მექორწინეთ, რათა ისიც იმათ წაიღონ; მოკვდება ვინმე, სასაფლავს ფასს, საიმტვერიოს საწირავს, კიდევ წლის შაბათის საწირავს და პანაშვილისას გამოართმევენ... აგრეთვე ნიშანს ეძახიან, კარგი ცხენი ჰყავს ან კარგი თოფ-იარაღი აქეთ, მასცა წაიღებენ და ტაბლას ხომ, ასიც მივიდეს სასაფლავოზედ, ერთს ლუქმას გლახაკსაც არ დაუდებენ წილს. ამასთან ქვეშაგებს, ტანისამოსსაც მკვდრისას მთლად წაიღებენ. ესრეთ დაანელებენ ერთს ოჯახს და სხვა საკანონოები რალა მოგახსენო საზოგადოდ“.

ავტორი დაცინვით ამთავრებს თავის მხილებას? „ასე სწერს მოციქული სამღვდლოსათვის: უკეთუ ჩვენ სულიერი დავთესეთ, თქვენ დიდ რა არს თქვენგან, თუ ხორციელი მოვიმკოთ ჩვენ!“.

ამრიგად, სამღვდლოებამ თავისი საქმიანობა მხოლოდ საკუთარი მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესებისა და გამდიდრების წყაროდ აქცია. სამღვდლოება, რომელიც სიტყვით გმობდა ანგარებას, საქმით მხოლოდ საკუთარ გამდიდრებას ემსახურებოდა. თავადი წერეთლის პირით ავტორი აცხადებს: „ეგ სამღვდლოთ ჩვეულება არის, თითონ კი უნდა შეიკრიბონ და მოიხვეჭონ და ჩვენ კი გვაძხილებენ“¹. მართლაც, სამღვდლოება ყველგან მხოლოდ სარგებლობას ეძებდა. ამიტომაც ისეთი უკუღმართობაც კი, როგორიც იყო ყმებით ვაჭრობა, სამღვდლოებას დასაშვებად მიაჩნდა. სამღვდლოება, რომელსაც ხალხის ზნეობის ამაღლებაზე უნდა ეზრუნა, თვითონ იძლეოდა ამორალობის მაგალითებს. „კალმასობაში“ უხვად გვხვდება სამღვდლოების სამხილებლად მძაფრი იუმორით დაწერილი სცენები (გავიხ-

¹ კალმასობა, ტ. II. გვ. 50.

სენოთ იონასა და მოსეს. აგრეთვე. ჰარონ მღვდლისა და დავით რეჟ-
ტორის ჩხუბია სცენები).

ამრიგად. იოანე ბაგრატიონი სეკუტიკურად უყურობს სამღვდლო-
ებას. ფარდას ხდის მის მანკიერებას. მართალია, ავტორი პირდაპირ
არ უარყოფს საეკლესიო ინსტიტუტს, მაგრამ უფრო ძლიერი პრო-
ტესტი საეკლესიო ინსტიტუტის წინააღმდეგ იმ დროისათვის ძნელი
წარმოაადგენია. ისიც სამეფო საგვარეულოდან გამოსული პიროვ-
ნებისაგან.

მიუხედავად ძლიერი პროტესტანტული სულისა, ი. ბაგრატიონი
ჰაინც თავისი ეპოქისა და კლასის ერთგული შვილია. არსებული წყო-
ბილება მიათვის ძირითადად მისაღებია, მასში მხოლოდ კორექტი-
ვების შეტანას მოითხოვს. ისიც არა ძალადობის გზით. არამედ მშვი-
დობიანად, ზნეობრივი და კულტურული დონის ამალღების გზით.
იოანე ბაგრატიონი აკრიტიკებს ფეოდალებისა და მეფის მოხელე-
ების ძალადობას. უსამართლობას. მაგრამ წინააღმდეგია კლასების
შერიგებას. მით უმეტეს, წინააღმდეგია მათი მოსპობისა. პირიქით,
ცდილობს დააკანონოს არსებული კლასობრივი ურთიერთობა
და მოსახლეობის დაბალი ფენების დამორჩილების მიზნით
მოითხოვს მათი მართვა და ექსპლოატაცია უფრო გონივრული და მოქ-
ნილი იყოს.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, რომ
ი. ბაგრატიონი ფეოდალური არისტოკრატის იდეოლოგია, მაგრამ მას
რეაქციული და ჩამორჩენილი შეხედულებების გვერდით პროგრესული
იდეებიც ასულდგმულვებს.

ელაპარაკობთ რა ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობაზე, არ
შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ პატრიოტიზმი, რომელიც თავი-
დან ბოლომდე წითელი ზოლივით გასდევს „კალმასობას“. იოანე ბა-
გრატიონი წერს, რომ ყველასათვის „აუცილებელია მსახურება
ლეთისა, მეფის და მამულისა“¹. ავტორი ნაწარმოების მთავარ გმირს --
იოხანს ათქმევინებს პატრიოტულ სიტყვას. რათა ახალგაზრდობაში
მამულიშვილური გრძნობები გააღვიოს: „აღიღეთ ფარი იგი სარწმუ-
ნობისა, რომლითა შეუძლოთ 'ყოველთა მათ ისართა ბოროტისათა
განსურვეტულთა დაშრეტად, და ჩაფხუტი იგი ცხოვრებისა დაიდგო.
და მახვილი იგი სულისა. რომელ არს სიტყვა ღვთისა, ესრეთ გან-
ვედით წყობად მტრისა. მეოხებითა წმინდისა ღვთის-მშობელისა და
ქართულ-განმანათლებლისა ნინოსითა“...

წიგნის მეორე ტომის უდიდესი ნაწილი ავტორს დათმობილი აქვს
მამულისათვის თავდადებულ ქართველ გმირთა ცხოვრების აღწერისათ-
ვის. ცხადია ამას სხვა მიზანი არ შეიძლება ჰქონოდა, თუ არა ქარ-

¹ აქ და ამ-ს ქვემოთ ციტირებულია „კალმასობის“ I ტომი.

თელობაში პატრიოტული სულისკვეთების გაძლიერება. ი. ბაგრატიონის ყოველი მოქმედების მიზანი სამშობლოსა და თანამემამულეთა საკეთილდღეო სამსახური იყო, რაც მას უპირველეს ყოვლისა, წარმოედგინა. როგორც სწავლა-განათლების გავრცელება და ხალხის კულტურის დონის ამაღლება. კონდილიაკის „ლოგიკის“ თარგმანს ერთვის შესავალი, რომელიც ნათელყოფს იოანე ბაგრატიონის ამ პატრიოტულ სულისკვეთებას:

„იოანემან დავითიან-ბაგრატოვანმან და სრულიად საქართველოსა და სხუათა მათეამედის მეფის გიორგის ირაკლიევის ძემან და კავალერმან სხუათა და სხუათა, დავშუერ და გარდმოვილე წიგნი ესე ლოლიკა შესაწვენად განათლებისათვის ერთ მემამულეთა ჩუენთა“. ასეთსავე მიზანს უსახავს იგი ფერლიუსონის „ზნეობითი ფილოსოფიის“ თავის თარგმანს.

ამრიგად, სამშობლოს დაცვლებული ბატონიშვილები, მათ შორის იოანე ბაგრატიონიც, შორეულ პეტერბურგშიც სამშობლოს კეთილდღეობაზე ფიქრობდნენ და ცდილობდნენ, თავისი სიცოცხლე ისევ სამშობლოს უყეთესი მომავლისათვის მოეხმარებინათ.

საინტერესოა იოანეს შეხედულება ქალთა საკითხზე. ამ საკითხში იგი პროგრესულად მოაზროვნეა. მისი აზრით, ქალებისადმი მეტი ყურადღება და პატივისცემა საჭირო. „ოდეს იყოს იგი უძღურ, ანუ ვნებულ სნეულებითა, მაშინ მხურვალეებითა შენითა დაატკეპი ჭირი მისი. და უმეტეს მწუხარაინითა სახითა შენითა და სიყვარულიანითა შეუმსუბუქე ტკივილი მისი“, არიგებს იგი მამაკაცებს.

იოანე აქვე ჩამოაყალიბებს ზოგად ხაზებში ქალთათვის აუცილებელი ქცევის წესებს. მისი აზრით, ქალებს მართებთ „აღზრდილობა“, „სიმშვიდე“, „გულმართლობა“, „პატიოსნება“. საკმარისი არაა. რომ ქალი იყოს მშვენიერი, თუ. ამავე დროს. არაა მშვიდი, მეზობელთა მოყვარული, კეთილი, შრომისმოყვარე, ქმრის ერთგული და სხვ. იოანე ეუბნება მამაკაცებს: „ღირს ყავ იგი სიყვარულსა კეთილთა ქცევითა გულისათა... პატივს ცემდე მას... ნუ წინააღმდეგობრებასა შენსა მისსა უმიზეზოდ, ვინაიდგან იგი მოზიარე არს შენთანა მწუხარებისა და შექცევისა შენისა... არწმუნე მას ყოველი საიდუმლო გულისა შენისა, ვინაიდგან ერთგულობითა თვისითა რჩევათა მისთა არა მოსტყვიდები შენ“.

იოანე ბაგრატიონის აზრით, ქალებმა მამაკაცთა თანაბარი აღზრდა-განათლება უნდა მიიღონ. მათ უნდა ისწავლონ ყოველივე ის. რასაც მამაკაცებს ასწავლიან: ისტორია. გეოგრაფია. მორალი, არითმეტიკა, ეკონომიკა და სხვ.

ფილოსოფიის სხვადასხვა კონკრეტულ საკითხზე გამოთქმული შეხედულებები ამელავენებს ავტორის საკმაოდ ფართო განათლებას. ეს

შეხედულებანი უმეტეს შემთხვევაში არ არის ორიგინალური, იმისდა მიხედვით. თუ ვის აზრებს იზიარებს ავტორი, ადვილდება მისი ზოგადფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შეფასებაც.

ადამიანი, იოანეს აზრით, „არს არსება უზარწნელისა ბუნებისა“. ღიღია ადამიანის დანიშნულება, რადგანაც იგი „წინაღვე განსაზღვრებულ არს მმუფლებელად ხრწნადისა ქვეყნისა მყოფად ხატად ღვთისა და წარმომაჩინებელად მისა ქვეყანასა ზედა“.

ადამიანი შედგება სულისა და სხეულისაგან, უფრო სწორად, „მოკვდავისა სხეულისაგან და სულისა უკვდავისა“, ამბობს ი. ბატონიშვილი. სული „ყოველგან არს და ყოველსავე ადავსებს, საუნჯე კოველთა კეთილთა, წყარო ძლიერებისა, რომელსა შინა იგი ყოველნი შეერთებულ და განუყოფელ არიან“, ე. ი. იოანეს აზრით, სული მოიცავს მთელ სამყაროს. სულის წარმოშობის მიზეზი და წყარო კი არის ღმერთი, რომელიც დასაბამს აძლევს არა მხოლოდ სულს, არამედ ყოველივე ამქვეყნიურს. „მის მიერ გამოვალს ძალი, მიმნიჭებელი ყოველთა ქმნულთა სიმრთელისა და ცხოვრებისა“. ღვთაებრივი ადამიანში არის სული; ხორციით კი ადამიანი პირუტყვს უახლოვდება: „ანგელოზთან სულის უკვდავებით და სიტყვიერებით და გონებით ვართ ზიარნი, პირუტყვთან მშვინვიერობით, ხორციით, სმით, ქამით, ძილით და სხვებ“.

შემთხვევითი არ არის, რომ ზემომოტანილი შეხედულებები ჩაქსოვილია იონას ქადაგებაში. ავტორი ამ შემთხვევაში ალაგებს იონას რეალისტურ თვალსაზრისს, რომელსაც ბერი იონა თავის თხზულებებსა და ქადაგებებში გამოთქვამდა. იოანე იზიარებს ამ თვალსაზრისს.

ბერი იონას ფილოსოფიური პოზიციებიდანვე აფასებს ი. ბაგრატიონი ფილოსოფოსებასა და ფილოსოფიურ სისტემებს. ამ მხრივ საინტერესოა იოანეს მიერ ვოლტერის ფილოსოფიის შეფასება.

ი. ბაგრატიონი ამ საკითხში თავისი ძმის, — დავით/ბაგრატიონის საპირისპირო პოზიციებზე დგას. სამაგიეროდ, ეხმაურება იონა ხელაშვილს.

ი. ბაგრატიონის აზრით, „ვოლტერის შემდეგნი ღვთისაცა წინააღმდეგ არიან და ხელმწიფეთაცა და სჯულისაცა“. იგი გმობს როგორც ვოლტერს, ისე „ვოლტერის შემდეგთაც“, ე. ი. ვოლტერის მიმდევრებს, იმას გამო, რომ ისინი „არც ღვთისყოფასა ასწავლიან და არცა სულისა უკვდავებასა“, რის საფუძველზედაც დაასკვნის: „ამისთანა სწავლა რა საჭირო არს, რომელიც ასწავლის უწმინდურებასაცა“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ ი. ბაგრატიონს სწამს მეორე სამყაროს არსებობა. იგი ქრისტიანული ეკლესიური მორალის ზეგავლენით ქადაგებს „ამქვეყნად მოთმინებას“ მეორე სამყაროში ბედნიე-

რების ჰისალწევად: „სიმხნე და მოთმინება თანა გვაძს. იქნება ბოლოს უფრო დიდს პატივსა და ხარისხსა შინა აღხვიდეთ“¹.

ორიგინალური არ არის ი. ბაგრატიონის შეხედულება იმის თაობაზე, რომ ადამიანის სულს აქვს თვისებები: „გულისხმისყოფა, ნება და მეხსიერება“². რომ გულისხმისყოფით ადამიანი ჰუმანიტეტას შეიცნობს, ნებით მიისწრაფვის კეთილისაყენ, მეხსიერებაში კი „განაახლებს ჰაზრთა ნამყოთა ნივთთათვის“³ და ა. შ. ეს შეხედულებები ბაუმანიტერის ფილოსოფიის ცნობილი წიგნიდან არის ამოღებული⁴.

ამრიგად, სხვადასხვა ფილოსოფიური საკითხების გადაწყვეტაში ავტორი ბაუმანიტერის თვალსაზრისს იზიარებს. მისი შეხედულებები ახლოს დგას ი. ხელაშვილის შეხედულებებთანაც.

ყოველივე ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ თვით ი. ბაგრატიონის შეხედულებებიც იდეალისტურია. ეს გარემოება კარგად დასტურდება, აგრეთვე, იმ წყაროების გათვალისწინებით, რომლებიც „კალმასობაშია“ გამოყენებული. ეს წყაროები კი უმთავრესად იდეალისტური ხასიათისაა. ისინი ავტორის მიერ დიალოგების ფორმითაა დალაგებული.

„კალმასობის“ უახლეს გამოცემაში (ტ. I, 1936: ტ. II, 1948) არ არის შეტანილი ფილოსოფიური ხასიათის დიალოგების დიდი ნაწილი.

თავის დროზე პროფ. გ. ჯავახიშვილი „კალმასობის“ აღნიშნული ნაწილის შესახებ ამბობდა: „შესაძლებელია იმ დროს „კალმასობის“ ამ მეცნიერულს ნაწილს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, ავტორსაც ასე აქვს წარმოდგენილი, მაგრამ დღეს იგი ზედმეტი ბარგია, აძნელებს კალმასობის კითხვას. საჭიროა კალმასობის ამ ნაწილის, ასე ვთქვათ, უმტკივნეულო ამოცლა, ე. ი. საუბრის აღნიშვნა, ხოლო მთელი მეცნიერული საუბრის არმოყვანა. თუ მას მოვაცილებთ ამ ნაწილს, მაშინ, მართლაც, „კალმასობა“ გამოვა ადვილი და სასიამოვნო საკითხავი წიგნი“⁵. არ შეიძლება დავეთანხმოთ პროფ. გ. ჯავახიშვილს იმაში, რომ „კალმასობის“ ფილოსოფიური ნაწილის ამოღებას აშართლებდეს სურვილი იმისა, რომ „კალმასობა“ „ადვილი და სასიამოვნო საკითხავი წიგნი გავხადოთ“.

„კალმასობის“ ფილოსოფიური და, საერთოდ, მეცნიერული ხასიათის ნაწილის ამოღებას სავეებით ამართლებს სხვა გარემოება.

„კალმასობის“ ფილოსოფიური ხასიათის გამოუქვეყნებელ დია-

¹ კალმასობა, II, გვ. 238.

² იქვე, გვ. 74.

³ იქვე, ტომი I, გვ. 14.

⁴ ბაუმანიტერი, ფილოსოფია საბრაქტიკო. ხელნაწ. S 251, § 71, 74.

⁵ პროფ. გ. ჯავახიშვილი, კალმასობა, 1933, გვ. 3.

ლოგებზე მუშაობამ დაგვარწმუნა, რომ ისინი თითქმის სიტყვასიტყვით გადმოწერილია როგორც ბევრად ადრე. ისევე იოანე ბაგრატიონის დროს თარგმნილი ძეგლებიდან.

„კალმასობის“ ზემოხსენებულ გამოცემაში არ არის შეტანილი ერთ-ერთი ფილოსოფიური ხასიათის დიალოგი. რომელიც პროკლე დიადოხოზის ნაწარმოებს ეხება და რომელსაც ეწოდება „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, პროკლეს დიადოხოზის მიერ ქმნილი პლატონურისა ფილოსოფიისა გუარნი“¹. ეს ნაწარმოები ძირითადად თითქმის სიტყვასიტყვით იოანე პეტრიწის თარგმანს მისდევს. გამოტოვებულია მხოლოდ ზოგიერთი თავი. პეტრიწის თარგმანიდან გადმოწერილია შემდეგი თავები: 2, 3, 7, 9, 10, 14, 18, 20, 35, 37, 39, 41, 45, 46, 48, 52—54, 61, 77—80, 84, 86—89, 91, 104—114, 123, 127—130, 135—138, 140, 141, 143—146, 149—151, 155, 150, 160, 161, 165, 167, 169, 182, 184—190, 193, 194, 202—211. დანარჩენი თავები გამოტოვებულია.

ი. ბაგრატიონი პეტრიწის თარგმანს დიალოგის ფორმას აძლევს და გამოჰყავს მოსაუბრე პირები ქყონდიდელისა და იონას სახით. ქყონდიდელი გადმოგვცემს პეტრიწის თარგმანის ტექსტს, ხოლო იონა იგივე იოანე ბაგრატიონი, მას კომენტარებს უყეთებს.

ი. ბაგრატიონი ცდილობს ილუსტრაციებით უფრო ნათელი გახადოს ავტორის აზრი. მაგალითად, მეორე თავი პეტრიწის თარგმანში ეხება საკითხს იმის შესახებ, რომ რაც ეზიარება „ერთს“, არის „სხვა“. იოანე კი აყეთებს კომენტარს, რომ „ორი გინა სამი ანუ სხვა სახე რიცხვისა არიან სიმრავლე და არა უზადო ერთი“.

თავი. სადაც განხილულია „წარმომჩენელისა და წარმოჩენილის“ საკითხი. იონა განმარტავს, რომ „წარმომჩენელი“ არის ღმერთი. რომელიც „უაღრეს არს ყოველთაგან ქმნილთა“.

თავს „პირველისა კეთილობისათვის“ მოსდევს შემდეგი თეოლოგიური კომენტარები: პირველი სიკეთე ანუ „კეთილობა“ არის ღმერთი; „უმოქენაო“, ე. ი. დამოუკიდებელი, თავისთავადი არიან „ანგელოზნი და ცანი“, რადგანაც, იონას აზრით, უზრუნველბა და სამარადისობა „ნათესავ არს ღვთისა“. პეტრიწის თარგმანში არ არის ნათქვამი, თუ რა არის „მიუდრეკელი“ ან „მიდრეკილი“ (უძრავი და მოძრავი); იონა კი გვაშეხსნება, რომ უძრავი არის ღვთაება და ანგელოზნი. თვითმოძრავი, სავრთოდ, თავისთავად მოძრავი არის სული. ხოლო „მიდრეკილი“. უფრო სწორად, სხვის მიერ ამოძრავებული კი — სხეული და „უგრძნო ნივთნი“. ი. ბაგრატიონი „თვით მდგომ“-ს. ე. ი. დამოუკიდებელს უწოდებს ღმერთს, ანგელოზებსა და

¹ ხელნაწ. H.—2170.

სულს. თავში „აუგებლობისათვის“ იონა განგვიმარტავს, რომ „ნანდვილი აუგებელი არს ღმერთი“ (აუგებელი, ე. ი. მარადიული; უსაწყისი). თავში „უხრწნელობისათვის და ხრწნილებისა“ იონა უხრწნელად, ე. ი. მარადიულად აცხადებს სულსა და ღმერთს, რომელსაც არა აქუნ დასაბამი და დასასრული“.

პეტრიწის თარგმანში კი ლაპარაკი იყო ზოგადად მარადიულზე და არ იყო დაზუსტებული. თუ რა არის იგი.

თავში „განსაზღვრულთა და განუსაზღვრელთათვის“ იონა განმარტავს, რომ „ნანდვილ მყოფი“ არის სული, რადგანაც „ნანდვილ მყოფი“ უსხეულო უნდა იყოს.

გარდა ამისა, სული, ი. ბაგრატიონის კომენტარების მიხედვით, არის „დაუზღრომელი“. „უხრწნელი“, „ცხოველი“ და ყოველივე, რაც ეზიარება მას, განცხოველდება. სული განუყოფელია, დამოუკიდებელი, უცვლელი, სხეული, პირიქით, არის დამოკიდებული, ხრწნადი, ცვალებადი. რთული და სხვ. ამავე დროს, არსებულად, „ნანდვილ მყოფად“ ავტორს მიაჩნია არა სხეულებრივი, მატერიალური, არამედ უსხეულო და არამატერიალური რამ.

თავი „უქუნობითისა და უქუნისათვის“ ეთმობა მსჯელობას, რომ „უქუნობითი“ არის ღმერთი. „წმიდისა ეკლესიისამებრ უკვდავსა უქუნობითსა ვიტყვი: ღმერთსა, ანგელოსთა და სიტყვიერსა სულსა კაცისასა, ხოლო სხვასა გარეშე ამისა წარზღომადსა“.

უმაღლესი ერთისადმი ზიარება, იონას აზრით, არის შუალობითი და უშუალო. უმაღლეს ერთს უშუალოდ ეზიარებიან „პირველნი დასანი ანგელოსთანი ღვთისა და სახენი. რომელნი მახლობელ არიან ნათესავთა“, ხოლო ყოველივე სხვა, რაშიც იგი სხეულებრივ მოკლებულაა გულისხმობდა. ეზიარებიან შუალობით.

პეტრიწის თარგმანში ნათქვამია, რომ პირველი მიზეზი ერთი არი: მარტივი, იონა კი ამტკიცებს, რომ მარტივი არის ღმერთი. თვით ანგელოზნიც კი, რომლებიც სხეულებზე უფრო ახლო დგანან ღმერთთან. ამ უმაღლეს ერთთან შედარებით რთულნი არიან. მაგრამ საგნებთან შედარებით — მარტივი, რადგანაც ანგელოზები უშუალოდ უკავშირდებიან უმაღლეს ერთს. საგნები კი — შუალობით, ამიტომ საგნები უფრო დაშორებული არიან უმაღლესი ერთისაგან.

„ცნობა“ ანუ გონება, იონას აზრით, უპირატესი, ე. ი. უკეთესი აქვთ უსხეულო არსთ. ხოლო ადამიანთა „ცნობა“ ჩამორჩება ანგელოსთა „ცნობას“.

უმაღლესი ერთი ანუ ღვთაება, იონას აზრით, გამოასხივებს „საღმრთო ნათელს“. ეს ნათელი აღწევს ადამიანებამდეც კი და, ამრიგად, ყოველი არსი ეზიარება ღვთაებას, ეშმაკებისა და ცოდვილების გარდა (იხ. თ. „შესმენათა და ქუემდებარეთათვის“).

როგორც ვხედავთ, იოანე ბაგრატიონი პროკლე დიადოხოსის პეტრიწისეულ თარგმანს თეოლოგიურ კომენტარებს უკეთებს. ამ კომენტარებში ორიგინალური არაფერი არაა. გარდა ამისა, ისინი პეტრიწის თარგმანს უფრო ართულებენ და აბუნდოვანებენ.

ზემოხსენებულ გამოცემაში არ არის შეტანილი ერთ-ერთი თავი „ნარკუევად ქმნილი საზღუართა წიგნი დავით უძლეველისაგან. უკეთუ არასა, რაი არასა, ვითარი არსისა და რაისათვის უბნობა“¹, რომელიც გადმოწერილია ხელნაწერიდან: „წიგნი საზღუართა დავითისი უძლეველ ფილოსოფოსისა“². „კალმასობის“ ზემოაღნიშნულ თავთან ამ ხელნაწერის შედარებამ დაგვარწმუნა, რომ ეს უკანასკნელი გადმოწერილია თითქმის მთლიანად. შიგადაშიგ გამოტოვებულია მხოლოდ ზოგიერთი ადგილი.

საუბარი იონასა და არქიერს შორის „დიალექტიკისა ანუ კათილორიისათვის“³ წარმოადგენს დავით ბაგრატიონის, იონა ბაგრატიონის ძმის, „შემოკლებულ კათილორიას“⁴, რომელიც, თავის მხრივ, გადმოღებულია სიმონ ჭულაეცის „დიალექტიკიდან“⁵. „კალმასობაში“ ამ ნაწარმოებიდან შეტანილია I ნაკვეთის ნაწილი, — დაწყებული პარაგრაფიდან „სახელმოდგამისათვის“ ბოლომდე, — და III ნაკვეთი — „თხზვისათვის“.

„კალმასობის“ ორტომიან გამოცემაში არ არის შეტანილი თავი, რომელსაც ეწოდება „პერი არმენია ხმისათვის და ვნებათა რ-ლნიცა სულთა შ-ა არიან ნარკუევად“⁶ და რომელიც წარმოადგენს არისტოტელეს „პერი პერაშენიას“⁷: ამ უკანასკნელს ქართულ თარგმანებში ეწოდება: „დასაბამი და წინადადებაი წიგნთა რ-ლი ითქმის ელითამებრ პერიარმენიას ხ ქართველებრ განმარტებისათვის: წარმოებული უფროსად ბრძნისა არისტოტელისა მიერ. თარგმანებული და განმარტებული დავითის მიერ არმანთა ფილასოფოსისა“⁸. ამ ხელნაწერიდან „კალმასობის“ აღნიშნულ თავში გადაწერილია გვერდები: 6—9; 10—13; 13—31; 18—19; 31—35; 39—43; 53—66. (შეესატყვისება H—2170 ხელნაწერის 370v—382r გვ.); 66—70; 73—80; 166—172 (შეესატყვისება H—2134 ხელნაწერის 383v—388r გვ.). კითხვა-მიგების ფორმაც კი გადმოტანილია უშუალოდ S—2563-დან. მაგრამ დედანში მოსაუბრენი არ გვხვდებიან, მოსაუბრე პირთა ნაცვ-

¹ ხელნაწერი H—2134, გვ. 388r—418v.

² ხელნაწ. H—3125 და H—69.

³ ხელნაწ. Q—720, გვ. 112—125; კალმასობა, ტ. I, გვ. 92.

⁴ ხელნაწ. H—2246.

⁵ ხელნაწ. S—255, 271, 4807, 1593.

⁶ ხელნაწ. H—2170, გვ. 370v—382v, გაგრძ. H—2134-ში გვ. 383v—388r.

⁷ ხელნაწ. S—2563.

ლად დედანში არის შეკითხვა („სიტყ“) და პასუხი („გან“), რაც განმარტებას ნიშნავს.

„კალმასობაში“ ფართოდ არის გამოყენებული XVIII საუკუნის ბოლოს რუსულიდან თარგმნილი ძეგლი „კიტაის სიბრძნე“¹.

ეს წიგნი 1777 წელს ყოფილა თარგმნილი რუსულიდან ქართულად არქიდიაცონის გაიოსის მიერ ქალაქ მოსკოვში.

აღნიშნული არქიდიაცონი გაიოსი თავდაპირველად თელავის სემინარიის რექტორი ყოფილა, ხოლო შემდეგ ასტრახანის არქიეპისკოპოსი. წიგნს შესავალში უძღვის ზოგადი მიმოხილვა ამ წიგნის შინაარსისა და მნიშვნელობის შესახებ, შემდეგ კი მოცემულია ინგლისელი მთარგმნელის წინასიტყვაობა. ინგლისელ მთარგმნელს აღნიშნული წიგნი უთარგმნია ჩინურიდან ინგლისურ ენაზე. ჩინური ორიგინალი შენახული ყოფილა ტიბეტის ერთ-ერთ ტაძარში; სადაც მრავალი ძვირფასი ხელნაწერი ინახებოდა და, მათ შორის. ეს ხელნაწერიც. ძეგლის ჩინელი ავტორი დასახელებული არ არის. იოანე ბატონიშვილი ნაწარმოებიდან იწერს მთელ თავებს, ოღონდ არა სავსებით ზუსტად, აქა-იქ ტოვებს სიტყვებს და ფრაზებსაც კი; მაგრამ ძირითადად ტექსტს არ სცილდება და მას მისდევს. „კიტაის სიბრძნეიდანაა“ „კალმასობაში“ შეტანილი შემდეგი თავები: „მეუღლეობისათვის“ (იხ. „კიტაის სიბრძნეში“ თავი — „მეუღლეობისათვის“ გვ. 64—66); „მშათა სიყვარულისათვის“ („კიტაის სიბრძნეში“ თავი — „მშათათვის“, გვ. 40—42); „სიმდიდრისათვის“ და „გლახაკისათვის“ („კიტაის სიბრძნის“ თავი — სიმდიდრისა და სიგლახაკისათვის“, გვ. 74—75); „მონათათვის“ და „უფლისათვის“ (იხ. „კიტაის სიბრძნე“, თავი — „უფლისათვის და სახლეულთა მისთა“, გვ. 77—78).

„კალმასობის“ ერთ-ერთი თავი, რომელსაც ეწოდება „თვის ხუთთა მათ მარტივთა ხმათა პორფირისათა“², რომელიც, აგრეთვე, არ არის შეტანილი ორტომიან გამოცემაში, წარმოადგენს ამონიოს ჰერმესელის (არისტოტელის კომენტატორის) თხზულებას. ამონიოსს ეკუთვნის, ამასთანავე, „მოსახსენებელი ათთა კატელორიათადმი ატის-ტოტელისათა“.

„კალმასობაში“ შესული ამონიოსის თხზულება თარგმნილი იყო ქართულ ენაზე ჯერ კიდევ XI—XII სუკუნეებში უცნობი მთარგმნელის მიერ. ფიქრობენ, რომ მთარგმნელი იოანე პეტრიწი უნდა ყოფილიყო. ძეგლი კვლავ ითარგმნა 1795 წელს ზურაბ შანშოვანის მიერ. მაგრამ „კალმასობაში“ შესული თავი არ ემთხვევა არც პირველ და არც მეორე თარგმანს. „კალმასობაში“ შეტანილი „თვის ხუთთა

¹ ხელნაწ. S—176.

² H—2170 (გვ. 152r—159r).

მათ მარტივთა ხმათა პორფირისათა“ ემთხვევა ანტონ კათოლიკოსის „კატილორია სიმეტის“ მეოთხე თავს, რომელსაც ეწოდება „პორფირიოს ფინიკელისა ხუთთა ხმათა ზიარება განთვისებაი“ და 2! პარაგრაფს შეიცავს. ანტონის ეს თარგმანი დავით ბაგრატიონმა შეიტანა კრებულში¹. სადაც პირველ ადგილზე დავით ბაგრატიონის „გრამატიკა“ და შემდეგ კი — აღნიშნული ძეგლი.

„კალმასობის“ თავი „კოსმოლოგიისა ანუ აღწერისათვის სოფლისა“², როგორც თვით იოანე ბაგრატიონი არა ერთგზის მიუთითებს. ამოკრებილია იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“ (S 1453, გვ. 64—68r).

„კალმასობაში“ შეიმჩნევა, აგრეთვე. ანტონ ბაგრატიონისა და განსაკუთრებით. ბაუმისტერის შეხედულებათა ძლიერი გავლენის კვალი. „კალმასობაში“ ეთიკური სენტენცია „ჰქმენ იგი. რაიყალა სრულგყოფს შენ და მდგომარეობასა შენსა“³ მომდინარეობს ბაუმისტერის წიგნიდან „დასაბამნი ფილოსოფიისა ახლისა“⁴. იქიდანვეა აღებული მსჯელობა ეთიკაზე⁵ და ფილოსოფიის განსაზღვრებებიც („ფილოსოფია არს სიბრძნის-მოყვარება. რომლის ძალით შევემეცნებით საღმრთოთა და კაცობრიეთა საქმეთა“⁶, ანდა „ფილოსოფია არს მსგავსება ღვთისა. რაოდენ ძალუძს კაცსა“)⁷. ბაუმისტერის ფილოსოფიის წიგნიდანვეა აღებული პოლიტიკის განსაზღვრება⁸ („პოლიტიკა განმარტებს კანონთა კეთილგონიერებისათა“)⁹. ცოდნის სამი სახეობის— ისტორიულის. ფილოსოფიურისა და მათემატიკურის¹⁰ განსხვავება, აგრეთვე; ბაუმისტერის შეხედულებების გავლენის კვალს ატარებს¹¹.

მსჯელობა ფილოსოფიური ჰეშმარიტების სამი სახის შესახებ¹² იქიდანვეა აღებული¹³, ასევე მსჯელობა სულის თვისებათა შესახებ¹⁴ ბაუმისტერის განმეორება.

დიალოგი „შემოკლებული ქრისტიანებრივი ზნეთქსნაველულება“¹⁵

¹ ხელნაწ. A—408.

² ხელნაწ. S—5374, გვ. 04—65.

³ კალმასობა, I, გვ. 30.

⁴ ხელნაწ. S—251. თავი „ფილოსოფია საპრაქტიკო“, გვ. 74.

⁵ კალმასობა, I, გვ. 166. 168.

⁶ იქვე, გვ. 42.

⁷ იქვე, გვ. 71.

⁸ ხელნაწ. S—251. § 2. გვ. 689.

⁹ კალმასობა, ტ. I, გვ. 6.

¹⁰ იქვე, გვ. 72.

¹¹ ხელნაწ. S—251. თავი „ლოლიკა“, § I.

¹² კალმასობა, ტ. I, გვ. 167.

¹³ იქვე, გვ. 144. § 143.

¹⁴ იქვე, ტ. I, გვ. 14.

¹⁵ ხელნაწ. H—2170, გვ. 224v—225v.

ონას ერთ-ერთ ქადაგებას უნდა წარმოადგენდეს, ხოლო დილოგი სათაურით „სიმვოლისა ანუ სარწმუნოების აღსარებისათვის“¹ „დაბადებიდან“ და ახალი და ძველი აღთქმის წიგნებიდან ამოკრებილი ადგილებია და მათი კომენტარები, რაც ახალს არაფერს არ შეიცავს და ემსახურება ქრისტიანულ-საღვთისმეტყველო დებულებების პოპულარიზაციას.

„კალმასობის“ ბევრი ადგილი ამოღებულია თვით იოანე ბაგრატიონის ნაწარმოებიდან, რომელსაც ეწოდება „ენციკლოპედია“ ანუ „სხუათა და სხუათა ჰსწავლათა შეკრებილებანი“².

„კალმასობაში“ თავი „კაცისათვის“³ ემთხვევა აღნიშნული ხელნაწერის ერთ-ერთ თავს, რომელიც ასეთსავე სახელს ატარებს⁴.

თავი „სწავლისა და ხელოვნებისათვის“⁵ არის ხელნაწერშიაც⁶. მსჯელობა ეთიკაზე⁷ არის „ენციკლოპედიაშიც“⁸. თავი „შემოკლებული ქრისტიანებრივი ზნეთ-ჰსწავლულება“⁹ ემთხვევა „ენციკლოპედიის“ თავს — „ქრისტიანებრივისა ზნეთ-ჰსწავლულობისათვის“¹⁰, ოღონდ „კალმასობაში“ აღნიშნული თავი უფრო შემოკლებით არის წარმოდგენილი. თავი „თვის საქართველოსა“¹¹ არის „ენციკლოპედიაშიც“ სათაურით: „თვის სამეფოს საქართველოსა“¹². „კალმასობის“ „ისტორია ქართლისა“¹³ „ენციკლოპედიაში“ შეტანილია სათაურით: „ისტორია ქართლისა შემოკლებით“¹⁴, ოღონდ „კალმასობაში“ იგი გაცილებით უფრო ვრცელია.

„კალმასობის“ ზემოაღნიშნული თავების წყაროს დადგენისათვის ნაკლებ მნიშვნელოვანია საკითხი: რომელია ადრე დაწერილი — „ენციკლოპედია“ თუ „კალმასობა“? ამ კითხვას მნიშვნელობა მაშინ ექნებოდა, რომ „ენციკლოპედია“ ორიგინალური იყოს. საქმე ისაა, რომ ეს „ენციკლოპედია“ ი. ბაგრატიონის ორიგინალური შემოქმე-

¹ ხელნაწ. H — 2134, გვ. 428v—436v.

² ხელნაწ. H — 2196, რომელიც ავტორის ავტოგრაფს წარმოადგენს და 1829 წელს განეკუთვნება.

³ კალმასობა, ტ. I, გვ. 13—15.

⁴ ხელნაწ. H — 2196, გვ. 68r—69v.

⁵ კალმასობა, ტ. I, გვ. 41—43.

⁶ ხელნაწ. H—2196, გვ. 71r—72v.

⁷ კალმასობა, ტ. I, გვ. 166—167.

⁸ ხელნაწ. H—2196, გვ. 77r—78r.

⁹ ხელნაწ. H—2170, გვ. 224r—225v.

¹⁰ ხელნაწ. H—2196, გვ. 62r—65r.

¹¹ კალმასობა, ტ. II, გვ. 215—232, ანდა ხელნაწ. H—2134, გვ. 499—508.

¹² ხელნაწ. H—2196, გვ. 110r—111r.

¹³ კალმასობა, ტ. II, გვ. 232; ხელნაწ. H—2134, გვ. 508v—512r.

¹⁴ ხელნაწ. H—2196, გვ. 111v—116r.

დება არ უნდა იყოს და უნდა წარმოადგენდეს ნათარგმნი ძეგლების თავ-
მოყრას.

კერძოდ, „ენციკლოპედიის“ თავი „სწავლა ზნეობითი და კანონი პატიოსნისა კაცისა“¹ ს. ვაჩნაძის მიერ 1823 წელს რუსულიდან შესრულებული თარგმანია. ამას ადასტურებს H—851 ხელნაწერის შესავალში იონა ხელაშვილის მინაწერი: „სწავლა ზნეობითი რუსული ენიდან თარგმნილი იქმნა იოანე ბატონიშვილის ხელმძღვანელობით, თავადის ვაჩნაძე სვიმონ სოლომონის ძისაგან წელსა 1823: თთუცსა... დეკემბრის 30...“²

ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ „ენციკლოპედიაში“ შესული სხვა ნაწარმოებებიც თარგმანია ანდა გადმოკეთებული. მაშასადამე, ასეთივე ხასიათისაა ის თავებიც, რომლებიც საერთოა „კალმასობასა“ და „ენციკლოპედიას“ შორის.

თუ ყოველივე ამას დაუმატებთ უკვე მიგნებულ ნაწარმოებებს, რომლებიც „კალმასობის“ წყაროებად არის ცნობილი და რომლებითაც უსარგებლია ი. ბაგრატიონს (არჩილ მეფის „ძველი და ახალი დროის მელექსეთა შესახებ“, ანტონ ბაგრატიონის „წყობილიტყვაობა“, ვახუშტი ბაგრატიონის „ისტორია“, ბესარიონ კათოლიკოსისა და ანტონ პირველის „მარტირია“, რუსი ისტორიკოსის ევგენის შრომა Историческое изображение Грузини და სხვ.)³, მაშინ შეიძლება დავასკვნათ, რომ „კალმასობაში“ უხვადაა შეტანილი იმდრინდელ საქართველოში გავრცელებული თარგმნილი ფილოსოფიური და, საერთოდ, მეცნიერული ხასიათის ძეგლები, რომლებიც ი. ბაგრატიონს არ ეკუთვნის; ისინი ი. ბაგრატიონმა თავის თხზულებაში იმ მიზნით შეიტანა, რომ მიეწოდებინა ქართველი მკითხველისათვის ცოდნა მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან. მან გამოიყენა ორიგინალური მხატვრული სიუჟეტი, სადაც უხვადაა გადმოცემული ავტორის სოციალურ-პოლიტიკური და ფილოსოფიური შეხედულებები.

მიუხედავად „კალმასობის“ მნიშვნელოვანი ნაწილის არაორიგინალობისა, ეს თხზულება მაინც საინტერესო მოვლენაა როგორც ავტორის შეხედულებათა, ისე იმდროინდელი საქართველოს ეკონომიური და სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების დასახასიათებლად. შემდგომში მეცნიერულმა მუშაობამ შეიძლება გაამრავლოს რიცხვი იმ წყაროებისა, რომლებითაც ისარგებლა ი. ბაგრატიონმა, მაგრამ ეს არ დაუქარგავს „კალმასობის“ ორიგინალურ ნაწილს უდავო ღი-

¹ ხელნაწ. H—2196, გვ. 68r—80r.

² სვიმონ ვაჩნაძის აღნიშნულ თარგმანს წარმოადგენს აგრეთვე ხელნაწერი H—1197.

³ ამის შესახებ იხ. ტრ. რუხაძე, ქართული ეპოსი „გარდამავალი ხანის“ ლიტერატურაში, 1939, გვ. 96.

რებულებას. „კალმასობის“ ახალ გამოცემაში არაორიგინალური ნაწილის გამოტოვება არ დააზიანებს ნაწარმოების ორიგინალური ნაწილის მთლიანობას.

§ 2. ბრატაბი „ძალნი სულისანი“

იოანე ბაგრატიონის კალამს ეკუთვნის, აგრეთვე, ორიგინალური ფსიქოლოგიური ტრაქტატი „ძალნი სულისანი“¹. ტრაქტატს დასაწყისში უძღვის იოანე ბაგრატიონის წერილი თავისი ძმის — თეიმურაზისადმი. აქედან ვტყობილობთ, რომ ტრაქტატი ორიგინალურია და თეიმურაზის მითითებით დაწერილი. იოანე სწერს თეიმურაზს: „თქუენისა ნებისაებრ ზელ-ვყავ და ძალნი სულისანი დავსხენ“. მეორე მხრივ, წერილი გვეხმარება ნაშრომის თარიღის დადგენაში. როგორც თვითონ ავტორი, ი. ბაგრატიონი, აღნიშნავს, იგი დაწერილი ყოფილა 1824 წლის ოქტომბერში.

ტრაქტატი საკმაო რაოდენობით შეიცავს ისეთ მომენტებს, რომლებიც გამოდგება ავტორის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად.

ავტორი განიხილავს „სულიერ ძალებს“: ყურადღებას, „შეთანასწორებას“ (შედარებას), „მსჯას“ (მსჯელობა), გონიერებას, მეხსიერებას, სურვილს და სხვა, აგრეთვე საკითხს სულის უკვდავებისა და იმის შესახებ, „თუ ვითარ მაჰმადიანი თაყუანსცემენ კერპთა“.

თავში, რომელსაც ეწოდება „ყურადღებისათვის“, ავტორი ყურადღების საფუძვლად „სმენას“ აცხადებს. სმენის ობიექტად კი მიიჩნია „ყოველი იგი ზოგადი, რაიცა გრძნობათა ანუ გონებასა ჩვენსა წარმოუდგების“. საინტერესოა, თუ რას გულისხმობს ავტორი სულიერ საგნებში. იგი ამ საგნებს ასე განმარტავს: „თვით იგი მგრძნობელობაი, რაისაცა საგანი აწარმოებს სულსა შინა, და რომელსაცა სული მსცნობს უფროს სხუათა ზედა განწვალებით“. მაშასადამე, სულიერ საგნებში იოანე გულისხმობს ჩვენს შინაგან სამყაროს, სულიერ სამყაროს, თვით ადამიანის „მე“-ს და მასზე რეფლექსიას და არა რალაც მიღმურს. იმპევენიურს, ზემატერიალურს.

ერთ-ერთ თავში განხილულია, აგრეთვე, „შეთანასწორება“, როგორც სულიერი ძალა. ავტორი ამ სულიერი ძალის ასეთ განსაზღვრებას იძლევა: „ესრეთ შეთანასწორებაი არა სხუა რაი მე არს ვითარ ყურადღებისა მიქცევა ორთა ნივთთა ზედა“. ამრიგად, „შეთანასწორება“ ყოფილა ორი ისეთი ობიექტის შედარება, რომლებსაც ერთდროულად შევიცნობთ. შედარების საფუძველზე ვასკენით: საგ-

¹ ხელნაწ. H—2226, გვ. 82—86. ამის ქვემოთ ყველგან ციტირებულია ეს ხელნაწერი.

ნები მსგავსია ან განსხვავებული. ასე წარმოიშობა საგანზე თუ საგნებზე „ჰაჯა“ ანუ მსჯელობა.

თავში — „გონიერებისათვის“ ავტორი ამ სულიერ ძალას აიგივებ, აჯერ „გულისხმიერებასთან“. შემდეგ კი ყურადღებასთან: „გონიერება არს თვით გულისხმიერებაი“; მეორეგან კი წერს: „გონიერება ანუ გულისხმისყოფა არა სხუა რაიმე არს, ვითარცა ყურადღება“.

„მიდმოგონებას“ ავტორი განმარტავს ისე, როგორც შემეცნებას. უფრო სწორად — როგორც საგნის თანმიმდევრულ, თანდათანობით შემეცნებას: „მიდმოგონება არს არა მყისთანად მიდრეკა, არამედ ვითარცა ბიჯებით მიწევნა საგნისადმი“.

მეხსიერების დახასიათებას სპეციალური თავი ეთმობა. ავტორი მეხსიერებას განმარტავს, როგორც „შეცუას ყოველთა მოქმედებათა ჩვენთა და ჯამს ანუ შეგროვებას თვის შორის ჰსწავლულებათა“.

ყველა სულიერი ძალა, საერთოდ. ავტორის აზრით. ისე მოქმედებს, როგორც გრძნობის ორგანოები; ყოველ სულიერ ძალას აქვს თავისი ობიექტი: „ვ-ა ესმის ყურსა ბგერა, ესრეთვე სულსაცა ესმის და ანუ მიხედების და ამისთვის წოდებულ არს გულისხმისყოფა სასმენლად სულისა“. თუ გრძნობის ორგანოებით გარესამყაროს შევიცნობთ. სულიერი ძალებით სულიერ სამყაროს ანუ ადამიანის შინაგან სამყაროს შევიცნობთ.

ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის დასადგენად გაცილებით მნიშვნელოვანია თავი „...სულისა უკვდავებისათვის“.

იოანეს აზრით. სული სამ ნაწილად იყოფა: „მოზარდობით“, „მშვენიერობითი“ და „სიტყვიერობითი“. პირველი ორი ნაწილი დაბალი სულია; მესამე კი მაღალი, რადგანაც პირველი ორი რთული აღნაგობისაა და სწრაფად იშლება, მესამე სახეობა კი არა, რადგან რგი მარტივი და მარადიულია.

იოანე ბატონიშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად მნიშვნელოვანია იმდენად არა ის. თუ სულის რომელი ნაწილი მიაჩნია ავტორს უკვდავად. არამედ ის, რომ ადამიანისათვის სპეციფიკური ნაწილი სულისა უკვდავია. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის იდეალისტურობას.

ამრიგად. ი. ბაგრატიონის მსოფლმხედველობა იდეალისტურია და გამოხატავს ფეოდალური არისტოკრატის იდეოლოგიას. ამავდროს, იოანეს მოეპოვება რიგი პროგრესული შეხედულებები (საქართველოს არსებული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების კრიტიკა და მისი რეორგანიზაციის აუცილებლობის აღიარება, განმანათლებლური იდეები. პატრიოტიზმი და სხვ.).

დავით ბაგრატიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

დავით ბაგრატიონი XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთ იმ მოღვაწეთაგანია, რომელიც უმთავრესად რუსული კულტურის ნიადაგზე აღიზარდა და თავისი ერუდიცია, ნიჭი და გამჭრიახი გონება: მოახმარა მოწინააღმდეგე რუსული და მსოფლიო კულტურის საქართველო-ში გადმონერგვას. მან თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი პეტერ-ბურგში გაატარა და უსაზღვრო პატრიოტიზმი და მაჰულის სიყვარული მეცნიერულსა და მთარგმნელობითს მუშაობაში გამოავლინა.

დ. ბაგრატიონი ატომისტური თეორიის მიმდევარი იყო, თანაუგარძნობდა ფრანგ მატერიალისტებსა და განმანათლებლებს და, პოზიტიურ მეცნიერებათა მონაცემებზე დაყრდნობით, იბრძოდა ყოველი სახის ცრურწმენათა წინააღმდეგ.

დავით ბატონიშვილი, იგივე ბაგრატიონი, საქართველოს უკანასკნელი მეფის, გიორგი XII-ის, მემკვიდრე იყო. დაიბადა 1766 წელს ქ. თბილისში. მას სამეფოდ აპყაზდებდნენ, ამიტომ თავისი დროისათვის საკმაოდ ღრმა და ფართო განათლებაც მიიღო ჯერ საქართველოში და შემდეგ რუსეთში. დავითი ეუფლება მეცნიერების მრავალ დარგს: ფიზიკას, გეოგრაფიას, მეტეოროლოგიას. ასტრონომიას, მედიცინას, ფარმაკოლოგიას, ზოოლოგიას, ანატომიას, მინერალოგიას. ფიზიკურ გეოგრაფიას, ბოტანიკას. გრამატიკას, პოლიტიკას. ფილოსოფიას. ისტორიას, ესთეტიკას, ღვთისმეტყველებას და სხვ. მან იცოდა რვა ენა: ქართული. რუსული, ლათინური. ბერძნული. ინგლისური, ფრანგული, გერმანული. სპარსული.

გიორგი XII-ს მეტისმეტად ჰყვარებია თავისი შვილი დავითი. ამის შესახებ პლატონ იოსელიანი წერს: „მეფესა დიდად უყვარდა შვილი თავისი დავით, ყოველთა შვილთა და ძმათა შორის უუგონიერესი. უკვიტი, ფხიზელი და მარჯვე სიტყვითა და საქმიითა“. მეფე თავისი შვილებიდან ყველაზე მეტად დავითს ენდობოდა. მან 1793 წელს დ. ბაგრატიონს კახეთის მოსახლეობის აღწერაც კი დაავალა. რაც დავითს პირნათლად შეუსრულებია. გიორგი XII მხოლოდ ერთი რამ არ მოსწონდა დავითში, სახელდობრ ის. რომ მორწმუნე არ იყო. არ იცავდა მარხვას და არ ასრულებდა საეკლესიო წესებს: „დავით მოსრული რუსეთით, ვერ იქცეოდა სურვილიანამებრ მაჰისა,

აპსტოვის სწუხდა ურწმუნოებისათვის მისისა წესისამებრ წმინდისა ეკკლესიასა¹.

დავითი მონაწილეობდა მრავალ ბრძოლაში საქართველოს მტრების წინააღმდეგ და დიდ სიმაჰაცესა და გამბედაობას იჩენდა.

1787 წელს მან სთხოვა ეკატერინე II-ს, სამხედრო სამსახურში მიეღოთ. მისი თხოვნა დააკმაყოფილეს.

დავითის მამა, საქართველოს უკანასკნელი მეფე გიორგი XII. 1800 წლის 28 დეკემბერს გარდაიცვალა. გიორგი XII-ის სიკვდილის შემდეგ დავითმა რეგენტის ანუ სამეფოს განმგებლის წოდება მიიღო. იმპერატორ პავლე I-ის 1801 წლის 14 თებერვლის რესკრიპტით, დავითი იწოდებოდა გენერალ-ლეიტენანტად. 1803 წელს იგი ვადასახლდა პეტერბურგში, სადაც საკმაოდ კარგი პირობები შეუქმნეს. დაუნიშნეს დიდი ხელფასი, მისცეს ყმები და სხვ. ეკონომიურად კარგად უზრუნველყოფილს, დიდი დრო რჩებოდა მეცნიერული მუშაობისათვის.

დ. ბაგრატიონი გარდაიცვალა პეტერბურგში 1819 წელს.

დავით ბატონიშვილის მოღვაწეობა პეტერბურგში უაღრესად მრავალფეროვანი იყო. იგი მუშაობდა „გრაამატიკაში, ისტორიაში, ფილოსოფიაში, ლირიკაში, ესთეტიკაში, ლეთისმეტყველებაში, სამართალში, მითოლოგიაში, კოსმოგრაფიაში, ქიმიკაში, მეტეოროლოგიაში, გეოფიზიკაში, მედიცინაში, ფარმაკოლოგიაში, ანატომიაში, ფორტიფიკაციაში და ფიზიკაში“².

დავით ბაგრატიონი, ამავე დროს, მთარგმნელობითს მუშაობასაც ეწეოდა. იგი თარგმნიდა არა მხოლოდ რუსული, არამედ ფრანგული, სომხური და სხვა ენებიდან. თარგმანებს იგი თან ურთავდა კომენტარებს, რაც მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან აღებული ცოდნის გადმოცემას და უცხო სიტყვათა გადმოქართულებას ისახავდა მიზნად. დავითი განმარტავდა ისეთ სიტყვებს, როგორცაა: ენთუზიაზმი, პანთეიზმი, პლასტიკა, ენერჯია, პსიხოლოგია და სხვ.

1814 წელს დავითს უთარგმნია მონტესკიეს „გულისხმისყოფისათვის სჯულისა“, შეუმოკლებია და დიალოგის ფორმაში ჩამოუყალიბებია სიმონ ჯუღაეცის „კატილორია“ და უწოდებია მისთვის „შემოკლებული კატილორია“. 1815 წ. დავით ბაგრატიონმა თარგმნა ანსილიონის „ესტეტეკებრნი განსჯანი“, რომელიც რუსულად ითარგმნა 1813 წელს ფრანგული ენიდან.

დავით ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი „შემოკლებული ფისიკა“, რო-

¹ პლ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, გვ. 69—70.

² ქართველი მეცნიერები, ვ. პარკაძის რედაქციით, თბილისი, 1951, გვ. 38.

:მელიც 1817-1818 წლებში დაწერა. „შემოკლებული ფისიკა“ დავითის ორიგინალური ნაშრომია. ავტორს წერის დროს მიზნად დაუსახავს ფიზიკის დალაგება „საქმითა ახლითა“, რაც ნიშნავს იმას, რომ ავტორს სურდა მოეცა ყოველივე ახალი, პროგრესული და უარეყო ყოველივე ძველი, დრომოკმული. მართლაც, „შემოკლებული ფისიკის“ მიხედვით, დ. ბაგრატიონი გვევლინება არა მხოლოდ პროგრესულ მოაზროვნედ, არამედ მატერიალისტურად მოაზროვნედაც. „შემოკლებულ ფისიკაში“ დავით ბაგრატიონი მოჩანს ისეთი მსოფლმხედველობის პატარებელ ადამიანად, რომლისთვისაც უცხია ყოველგვარი ცრუმეცნიერული, იდეალისტური და რელიგიური თვალსაზრისი.

წიგნში დავითი არკვევს ფიზიკის ობიექტს და ასეთად მას მიაჩნია ფიზიკური საგნები ანუ, როგორც თვითონვე ამბობს, „თვისებანი ნივთთა“ და მათი „მოზენა ბუნებითნი“. დავითი ყოველგვარი გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად იქვე იძლევა ნივთთა განსაზღვრებასაც:

„ნივთი პოვებული სოფელსა შინა და ქვეშე შემერდომი საგრძნობელთა. იწოდების სხეულად, ხოლო თვისება სხეულისა არს იგი რასაცა მის შორის დამტკიცება ძალიდების“. იგი განასხვავებს საგანთა თვისებებს „საზოგადოს“ („კომუნის“) და „სათეთოს“ („პარტიკულარეს“) ანუ ზოგადსა და ერთეულს. იქვე განსაზღვრავს: „სახელითა საზოგადოისა თვისებისათა იგულისხმებიან იგინი, რომელნიცა ყოველადთა სხეულთა შინა პოვებულ არიან, ხოლო სათავითონი თვისებანი არიან იგინი, რომელნიცა რომელიმე სხეულთა შინა იპოვებიან“. ერთი სიტყვით. ზოგადი თვისებები ვრცელდებიან უკლებლივ ყველა საგანზე, კერძონი კი საგანთა მხოლოდ გარკვეულ ჯგუფზე, ანუ როგორც თვით დავითი ამბობს, „რომელიმე სხეულთა შინა“.

დ. ბაგრატიონი ამავე წიგნში ეხება გნოსეოლოგიურ საკითხებსაც. შემეცნებაში იგი დიდ ადგილს უთმობს შეგრძნებებს. ბაგრატიონი წერს: „თვისებანი ძალთანა განგვეცხადებიან საშუალობითა გასინჯვისა და გამოცდილებისათა; ხოლო გასინჯვა არს განხილვა ნივთთა ბუნებითსა მდებარეობასა შინა მათისა“. ამრიგად, ბაგრატიონი შემეცნებაში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს გამოცდილებასა და „გასინჯვას“, რაშიაც იგი საგნების შეგრძნებებით მიწვდომას გულისხმობს; მოვლენების ასეთ განხილვას ფიზიკური თვალსაზრისით განხილვას უწოდებს; საგანთა „ფიზიკურ“ განხილვას უპირისპირებს „მეტაფიზიკურს“, რომელშიც საგანთა „სულიერ“ ანუ გონებით შემეცნებას ვარაუდობს.

¹ ე. პარკაძე, დავით ბაგრატიონი და მისი „შემოკლებული ფისიკა“ თბილისი, 1954, გვ. 41. ამის ქვემოთ ყველგან ციტირებულია ეს წიგნი.

მოკლენათა სწორი შემეცნებისათვის, ბაგრატიონის აზრით, აუცილებელია „სიმრთელე საგრძნობელთა ჩვენთა“, ე. ი. ადამიანის გრძნობის ორგანოთა ჭანმრთელობა. დ. ბაგრატიონი სწორად ფიქრობს. რომ ავადმყოფს არ შეიძლება სამყაროს სწორი შემეცნება ჰქონდეს. გარდა ამისა, შემეცნებელს უნდა ჰქონდეს „დამყუდროებითი ყურადღება“. ე. ი. უნდა იყოს მწვიდს მდგომარეობაში, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისი შემეცნება შეიძლება ზუსტი არ იყოს. მაგრამ არც ესაა საკმარისი. ჩვენი გრძნობის ორგანოების ეფექტური მოქმედებისათვის საჭიროა „პურპელთა“ (ე. ი. იარაღთა) მოხმარება, რაც აძლიერებს გრძნობის ორგანოების უნარს. თუმცა ჩვენი შეგრძნებისათვის მისაწვდომი საგნების გვერდით დ. ბაგრატიონი შესაძლებლად თვლის ისეთი საგნების არსებობას, რომელთაც ჩვენი გრძნობის ორგანოები ვერ სწვდებიან.

დ. ბაგრატიონი ამტკიცებს. რომ ობიექტური სამყაროს სწორად შეცნობაში დიდი მნიშვნელობა აქვს დროსა და სივრცეს. ნივთთა თვისებების სწორი „განცხადება“ ყოველთვის დაკავშირებულია დროისა და სივრცის მომენტის გათვალისწინებასთან. ყოველივე ამაში მოჩანს ბაგრატიონის თვალსაზრისი ჭეშმარიტების კონკრეტულობის შესახებ.

საგნები, დ. ბაგრატიონის აზრით, განუწყვეტელს მოძრაობასა და ცვალებადობაში იმყოფება. მოძრაობის გარეშე მთელი სამყარო მკვდარი იქნებოდა: „...არცა ერთი განცხადებანი და შემთხვევანი სოფელსა შინა იქმნებიან თვინიერ მოძრაობიანა და ყოველნი ბუნებანი თვინიერ ამისსა იქმნენცა მკვდარ“. ყოველივე ეს დ. ბაგრატიონის უდავოდ სწორი მინახვედრებია ობიექტური სამყაროს დიალექტიკური ბუნების შესახებ.

სხეულთა მოძრაობის სწორად წარმოდგენისათვის, დ. ბაგრატიონის აზრით, აუცილებელია გავითვალისწინოთ: 1) ძალა, რომელსაც მოძრაობაში მოჰყავს სხეული; 2) საგანი, რომლისკენაც მოძრავი საგანი მიისწრაფის; 3) სივრცე ანუ ადგილი, სადაც და რაზედაც საგანი მოძრაობს; 4) დრო, რომელშიაც მიმდინარეობს ანუ სრულდება მოძრაობა.

როდესაც სხეულზე ერთი ძალა ზემოქმედებს, ვიღებთ მარტივ მოძრაობას. როდესაც ერთზე მეტი — რთულს ანუ „შერწყმულ“ მოძრაობას. თუ სხეულზე ერთდროულად მოქმედებს თანაბარი ძალით ორი საგანი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულებით. სხეული უქრავი რჩება. თუ ზემოქმედებს ორი არათანაბარი ძალა, სხეული ამოძრავდება იმ ძალის მიმართულებით, რომელიც უფრო ძლიერია, და ამიტომ მას სხეულზე მეტი ზემოქმედების მოხდენის უნარი აქვს.

დ. ბაგრატიონი ატომისტური თეორიის მიმდევარია. მისი ატომისტური თეორიის მიხედვით, სხეულები რთული აღნაგობისაა. „არა გვექმნების ჩვენ იღუა სხეულისათვის, უკეთუ არა წარმოვიდგენთ თანად, რომელ იგი არს შედგმულ შერწყმულთაგან კერძოთა და ესრეთ ყოველსა სხეულსა შევრაცხთ შერწყმულად. და ნაწილი ესე შემდგენელნი სხეულისანი ძალიდებიან განწვალვად ურთიერთისაგან და ამად ყოველი სხეული ძალიდების განწვალვად“.

დავითი „განწვალვის“ ანუ გაყოფის ორ სახეს ასახელებს: მექანიკურსა და ქიმიურს. მექანიკური იგი „რაოდენობითს“ განწვალვას უწოდებს; გულისხმობს, რომ მექანიკური დანაწილების დროს დანაწილებადი სხეულის არსი არ იცვლება. ქიმიური დანაწილება კი; ავტორის აზრით, სხეულს ცვლის: „რაოდენობითსა განწვალვას: უწოდების მექანიკური. ხოლო შერწყმულებითსა, გინა შედგმულებითსა, განწვალვა ქიმიური... რაოდენობითნი შემდგომად განყოფისა არა წარსწყმენდენ არსებასა თვისსა, ხოლო შერწყმულებითნი, გინა შედგმულებითნი, არსებისა თვისისა არიან ყოველითურთ სხვა“.

დავითი ამ შემთხვევაშიც ატომისტის არსს გადმოგვცემს: სხეულები შედგება პატარ-პატარა ნაწილაკებისაგან, ამიტომ ისინი დაშლადი და წარმავალი არიან. ყოველი ახალი საგანი ბუნებაში წარმოიშობა ატომთა შეერთების შედეგად და ისპობა ატომთა დაშლის საფუძველზე. მაგრამ არა მხოლოდ ატომთა წარმოშობა და დაშლა, არამედ სხეულში მიმდინარე სხვა პროცესებიც ატომთა მოძრაობისა და ადგილგადანაცვლების შედეგია. ამ თვალსაზრისით განიხილავს დ. ბაგრატიონი ქიმიურ პროცესებსაც; კერძოდ, დამჟავების პროცესის შესახებ იგი წერს: „დამჟავებისათვის სახმარ არს სიტფო და ჰაერი, რომლისა ნიშანი არიან ესენი ჰრველად მიმოსვლა ურთიერთსა შორის უწვლილიადესთა გინა ნაწილაკთა მათ ნივთთაჲა მეორე, განშლა ყოველთა შედგმულებათა მათთასა...“

ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ, დ. ბაგრატიონის აზრით, სხეულთა დაყოფა უსაზღვროა, მაშინ როდესაც მისი ბევრი თანამედროვე სხეულთა დაყოფას საზღვარს უდებდა: „განწვალება სხეულისა აღვალს უზომოსა წვლილიადობასა, გარნა გულისხმისყოფი აჩვენებს, ვითარმედ ძვილდა არა აქვს მას დასასრული“.

დ. ბაგრატიონი სხეულთა დაუსრულებელი დაყოფის შესახებ თავის მოსაზრებას სხვა მიმართულებითაც ავითარებს. კერძოდ, მისი აზრით, სხეული მით უფრო ადვილად წარმოიშობა და დაიშლება, რაც უფრო მარტივი აღნაგობის ატომებისაგან შედგება. „რაოდენ ატომსა სხეულთასა აქვს მცირე შეკრებილება ნივთიერებათა თვისითა თანა, ეგეოდენ ადვილ გამოიხდების ნივთი“. ამრიგად, დ. ბაგრატიონის

აზოით. თვით ატომში ყოფილა „შეკრებილება ნივთიერებათა“, რაც ნაშნავს იმას, რომ ატომსაც ჰქონია თავისი აღნაგობა, სტრუქტურა. შემადგენელი ნაწილები. ეს კი ატომის დაშლის უდავოდ ღრმა და გონებამახვილური მინახვედრია.

ზ. ბაგრატიონის აზრით, ყოველ სხეულს აქვს თავისი განსაკუთრებული ატომური შედგენილობა, რითაც იგი დანარჩენი სხეულები-საგან განსხვავდება. ამრიგად, სხვადასხვა სხეულის ატომები ერთმანეთისაგან თვისობრივად განსხვავდებიან. ეს სრულიად ახალი მომენტია ატომისტიკაში, რადგან, როგორც ცნობილია, ტრადიციული ატომისტური თეორია უარყოფდა სხვადასხვა სხეულში შემავალი ატომების თვისობრივ სხვაობას, საერთოდ, ატომთა თვისებების არსებობას, გარდა სიმძიმისა, სიდიდისა, მოძრაობისა და ფორმისა. აი, რას წერდა ამის შესახებ თვით დ. ბაგრატიონი: „ატომ ლექსი არს ელინური, რომელიცა ნიშნავს პირველ დასაბამისობითა ნაწილაკთა ნივთიანასა, რომელთა მიერ შედგების ყოველნი ნივთიერებანი, ხოლო ყოველსა ნძვთსა აქვს საკუთარი თვისი ატომი და ამათ ეწოდების მეორე დასაბამიერი ატომი. მაგალ. წყალსა, ცეცხლსა, მიწასა, მეტალსა და სხვათა აქვსთ საკუთარი თვისი ატომი“.

დავით ბაგრატიონი იბრძოდა ცრუმორწმუნეობისა და, საერთოდ, ყოველი არამეცნიერული ტენდენციების გამოვლინების წინააღმდეგ: ცდილობდა ყოველი ბუნებრივი მოვლენისათვის, შესაძლებლობის ფარგლებში, მეცნიერული დასაბუთება მოეხაზა. მაგალითად, იგი ცდილობდა განეთანტა მოსახლეობის შიში, რომელსაც კომეტის გამოჩენა იწვევდა. იგი პირდაპირ წერდა, რომ მხოლოდ ძველ დროს შეიძლება ჩაეთვალოს აღამიანებს კომეტის გამოჩენა რაიმე უბედურების მომასწავებლად, თანამედროვე მეცნიერება კი უარყოფს ამას.

დავით ბაგრატიონი ფაქტობრივი მასალის გადმოცემაში ავლენს ფიზიკის ღრმა ცოდნას, ცოდნას იმდროინდელი ფიზიკის თითქმის ყველა თეორიისა. ამავე დროს, დ. ბაგრატიონი თავის შეხედულებებს გადმოგვცემს და კონკრეტული მასალის ღრმა ანალიზის საფუძველზე ფილოსოფიურ განზოგადებებებსაც იძლევა. ყოველივე აქედან ჩანს, რომ დავით ბაგრატიონი პროგრესული მოაზროვნე ყოფილა.

დ. ბაგრატიონი ერთ-ერთი პირველი ვოლტერიანელი იყო საქართველოში. მან ფრანგი განმანათლებლებიდან, უპირველეს ყოვლისა, ვოლტერის გავლენა განიცადა. დ. ბაგრატიონის ვოლტერიაანლობაზე ცნობებს გვაწვდის როგორც მისი ძმა, იოანე ბატონიშვილი, თავის ცნობილ „კალმასობაში“, ისე პლ. იოსელიანიც წიგნში „ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა“, სადაც ვკითხულობთ: „მე ფე: ვოლტერი! მეგობარი ჩემის შეილისა დავითისა, ჩემის მეგვიდრისა. ვაი შენ-(სა) გიორგის! რუსეთში მყოფმან ჩემმან შეილმან შეისწავა მისი

უსჯულო სწავლა; მოიტანა აქა მისი სახე, რომელიცა სამართლად დაე-
სწვი ცეცხლსა“¹. შემფოთებული მეფე გიორგი არა ერთგზის მიმარ-
თავდა თხოვნით ღმერთს, რომ დახმარებოდა დაეითის „სწორ გზაზე“
დაყენების საქმეში: „ღმერთო და მაცხოვროო ჩემო, შენ აპატიე შეილ-
სა ჩემსა დავით დანაშაული მისი. ნუ ჰკითხავ მას. შენ მოაქციე ჳემ-
მართისა გზაზედ და დაამკვიდრე შენსა სიყვარულზედ... მამაშვილო-
ბასა, პატრო, შეაყვარე ჳრისტე ჩემსა შვილსა, გამოიყვანე ცოდვი-
დამ“.

ლევან ასათიანს წიგნში „ვოლტერიაზობა საქართველოში“ მოჰყავს
ასეთი ფაქტი. დავითის ურწმუნოებით აღმფოთებულ გიორგი XII-ს
შეუთვლია შვილისათვის: „შვილო დავით, თურმე ეკლესიას თე-
ატრს ეძახი, ცისკარს სათამაშოს და წირვას წარმოსადგენს. ნუ
შერები ამისთანა ღვთის გარეგან საქმეს, მოიქეც და ღმერთი იწამეო“.
მაგრამ მამის რჩევას არ მოუხდენია დავითზე სათანადო გავლენა
და მამისთვის შეუთვლია: „წადით, ასე უთხარით მამაჩემს: რაც იმას
სწამდეს, მე გამიწყურეს და რაც შე მწამს, იმას გაუწყურესო“².

დავით ბაგრატიონი დიდი პატრიოტი იყო. ყოველი მისი ნაბიჯი
მეცნიერულ ასპარეზზე სამშობლოს კეთილდღეობისაკენ იყო მი-
პართული. „გრამატიკას“, რომელიც მისი ორიგინალური ნაშრომია,
დავითმა წარუძმძღვარა წინასიტყვაობა, სადაც ეკითხულობთ: „ვინა-
ითგან მოუცლელობისა ქუჭშე შევრდომილი არს ერნი თქუჭნნი, და
არა აქუსთ მოცალეობაი ღროისა ძალით მიზღვითა ერთა ქართლოსიან-
თა, რითამცა აზნაურებითი ხედუათა, გინა ფილოსოფიათა იყუნენ შემე-
ცნებულ, ანუ ზედმიწევნილ, ამის გამო ვჰყავ შრომაი ესე...“³ აქედან
ცხადი ხდება, რომ დავითი ამჩნევს კულტურისა და განათლების და-
კნინებას საქართველოში და ამის მიზეზად იგი ასახელებს გარემო პი-
რობებს. ქართველებს დრო არა ჰქონდათ, ისინი „მოუცლელობისა
ქუჭშე შევრდომილ“ იყვნენ, რადგანაც ესაჭიროებოდათ მტერთა მო-
გერიება, განუწყვეტელი ბრძოლების წარმოება ფიზიკური არსებო-
ბის შენარჩუნებისათვის. ამიტომაც სურს — დაეხმაროს ქართვე-
ლებს „აზნაურებითი ხედვის“ გამომუშავებასა და „ფილოსოფიათა“
შემეცნებაში, ერთი სიტყვით, სწავლა-განათლებასა და კულტურული
ღონის ამალღების საქმეში.

ასევე სვიმონ ჳულაეცის „კატილორიის“ ქართული თარგმანის შე-
სავალში დ. ბაგრატიონი წერს: „აწ სადმე კმა მიზეზი შრომისა ჩე-
მისა ესე არს, რათა ნათესავიცა ჩუჭნი არა დაკლებულ იქნამცა ესე

¹ პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, გვ. 70.

² ლევან ასათიანი, ვოლტერიაზობა საქართველოში, გვ. 65.

³ ხელნაწ. A—408.

გუარისაგან საქიროებისა¹. ანალოგიური წინასიტყვაობა უძლიე:
A—408 ხელნაწერის მეორე წიგნსაც — „შემოკლებულ კატელორიას“².

ამრიგად, დ. ბაგრატიონის მეცნიერულ მოღვაწეობას პატრიოტული მიზანი ჰქონდა — სამშობლოსა და ხალხის კეთილდღეობისათვის სამსახური. ეს კეთილდღეობა კი მას ვერ წარმოედგინა სწავლა-განათლებისა და კულტურის დანერგვის გარეშე. დავითიც, ისევე როგორც მრავალი სხვა მისი თანამედროვე მოღვაწე, განმანათლებელი იყო.

¹ ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწ. განყ. C—17 ხელნაწ. გვ. 1.

² ხელნაწ. A — 408, გვ. 76.

**სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის გრაჟაგაჟი
XIX საუკუნის (კირველი ნახეჟარი) საქართველოში**

1. ბარამ გერმანოზისშვილის „გაოზა გონებისა“

ბ. გერმანოზისშვილის ორიგინალური ეთიკურ-პოლიტიკური ხასიათის ტრაქტატი „ბჰობა“ გონებისა“ ხელნაწერის სახით დაცულია ხელნაწერების ინსტიტუტში¹. იგი განეკუთვნება XIX საუკუნე და მდებარეობს. რასაც ხელნაწერის 1801 წლის ჰვირნიშანი მოწმობს. ხელნაწერიდანვე ვტყობილობთ ავტორის გვარსა და დაწერის ადგილს:

„წიგნაკი ესე არს ბჰობა გონებისა, რომელსა შინა იპოების სწავლანი მრავალნი და ეწოდების წიგნაკსა ამას გონება, ვინათგან საგონებო არს ესე თქმული გერმანოზისშვილის ბარამის მიერ თქმული ჭუთაის ქალაქსა შინა“.

თხზულება ავტორს მეფის ერთ-ერთი ძინათვის მიუძღვნია. ხელნაწერს წინ უძღვის წინასიტყვაობა, მიმართული „უგანათლებულესი მეფის ძინადმი“.

თხზულება შედგება წიხასიტყვაობისა და სამი ნაწილისაგან. პირველი ნაწილი შეიძლება თავს შეიცავს. პირველ თავში, რომელსაც ეწოდება „ღთისათვის ყოვლისა შემძლებელისა“, ავტორი გამოთქვამს თავის თვალსაზრისს ბუნებისა და ადამიანის შესახებ და კარგად აღწერს იდეალისტურ მსოფლმხედველობას. ბ. გერმანოზისშვილის აზრით, სამყაროს შემოქმედი არის ღმერთი და თვით ადამიანიც ღვთაების შემოქმედებაა, რომლის საკეთილდღეოდ შექმნა მან ყოველივე სხვა. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, ბ. გერმანოზისშვილი ადამიანებს ღმერთის პატივისცემისა და სიყვარულისაკენ მოუწოდებს. კიცხავს მათ უმადურებისათვის. რომ ისინი ღმერთისადმი ყოველთვის სათანადო პატივისცემით არ არიან გამსჭვალულნი:

„ოი უბადრუკო კაცო, რომელ დაბადებული და თვით სამღთოთა ხელითა მისით შექმნილი ხარ, და ესე ყოველივე შენთვის დაჰბადა და მოგცა და ყოველსავე ზედან ხელმწიფება და უფლება. და რის-

¹ ხელნაწ. S—3732. ამის ქვემოთ ყველგან ეს ხელნაწერია ციტირებული.

თვის სიხარულით და მადლობით არა მიიღებ და ეამ ყოველ მადლობასა არ აღაველენ მისა მიმართ“.

როგორც ვხედავთ, ბ. გერმანოზის შვილი აქ ტელეოლოგისტურ ოვალსაზრისს იცავს. ყოველ ბუნებრივ მოვლენას, მისი აზრით, ღმერთისაგან განკუთვნილი მიზანი აქვს და ეს მიზანია ადამიანის ბედნიერება.

ამავე თავში ავტორი აღტაცებას გამოთქვამს ბუნების მოვლენების მიმართ, მიაჩნია რა ისინი სასწაულად. მისი აზრით, ბუნება აღსავსეა მრავალი საკვირველებითა და შეუცნობელით.

პირველი ნაწილის დანარჩენ თავებში ავტორი გამოთქვამს ზოგადი ეთიკური ხასიათის დებულებებს. კერძოდ, მეოთხე თავში, რომელსაც ეწოდება „სიყვარულისათვის“, განხილულია ადამიანთა შორის ურთიერთსიყვარულის დამკვიდრების აუცილებლობის საკითხი. მესამე თავს ეწოდება „მოწყალებისათვის“ და, როგორც სათაურიდან ჩანს, ეხება ჰუმანურობას, შებრალებას, შეწყალებას. ბ. გერმანოზის შვილი ასწავლის ადამიანებს, იყენენ ჰუმანური, რადგან ამ შემთხვევაში ღმერთიც მეტად მოწყალე და ჰუმანური იქნება მათ მიმართ. ის წერს: „განმარტენ ხელი შენი წყალობად და განმარტოს ღმანცა ხელნი თვისნი უმეტეს შეძინებად“.

ამრიგად, ბ. გერმანოზის შვილის ეთიკას რელიგიური სარჩული უდევს. ყოველი ეთიკური ქცევა გამართლებულია რელიგიური დოგმების საფუძველზე.

მეოთხე თავში — „სიმშვიდისათვის“ ავტორი ურჩევს ადამიანებს სიმშვიდის სიყვარულს, რადგან სიმშვიდის მოყვარული „დაამკვიდრებს თვის შორის ღმერთსა“. ანალოგიური მოსაზრებებიდან გამომდინარე, ბ. გერმანოზის შვილი ქადაგებს თავმდაბლობას („მოიგე სიკმაბლე, რამეთუ ცადმდე აღგამაღლოს და შეგროს ზეცისა დასთა თანა და გაქედეს საუნჯე ცათა შინა“), „შეწყნარებას“ („კაცისა შემწყალებლისა თანა არს ღმერთი მარადის და სწყალობს ყოველსა ეამსა და განაგებს კეთილად ყოველსა მნებებლობასა მისსა“), „კეთილმმართველობას“. „მოწყალება“, „შეწყნარება“, „სიმშვიდე“, „სიმდაბლე“ და სხვა ჩამოთვლილი თვისებები ბ. გერმანოზის შვილს სათნოების სხვადასხვა სახეობად მიაჩნია და ადამიანებს მათი შეთვისებისა და შესისხლბორცებისაკენ მოუწოდებს. ეს კი ღმერთის გულის მოსაგებადაა საჭირო. რადგან ადამიანი მოკვდავი და წარმავალია, ამიტომ იგი „ამქვეყნადვე“ უნდა ცდილობდეს მოამზადოს ნიადაგი „იმ სამყაროში“ ნეტარებისა და ბედნიერების მოსაპოვებლად. იგი არიგებს ადამიანებს: „ოი, უგუნურო, არა უწყი, ვითარმედ წუთერთ წარმავალი ხარ და ხორცი შენი გახრწნადი არს? ხოლო შენ ეძიე საუკუნო და დაუქნობელი დიდება“.

მოტანილი ამონაწერი, ისევე როგორც მთელი ტრაქტატი, ასეთი ქრისტიანულ-თეოლოგიური სულსკვეთებით არის გამსჭვალული: ბ. გერმანოზისშვილის აზრით, „ეს“ ქვეყანა დროებითა და წარმავალი, ხოლო „ის“ ქვეყანა — მარადიული. „აქ“ არაფერი არ არის ისეთი, რომ ადამიანის ზრუნვად ღირდეს. რადგანაც ღმერთმა „აქ“ ყოველივე ადამიანისათვის შექმნა, ამიტომ ადამიანი მადლობას უნდა სწირავდეს და ემსახურებოდეს ღმერთს, ემზადებოდეს „იქ“ წასასვლელად. სათნოებებიც ადამიანს ესაჭიროება მხოლოდ მომავალა, წარუვალი ბედნიერების მოსაპოვებლად.

ტრაქტატის II და III ნაწილები ეხება პოლიტიკური და სოციალური ურთიერთობის საკითხებს. მეორე ნაწილში, რომელსაც ეწოდება „თქმული მეფეთათვის, დედუფართითვის და შეფის ძეთათვის“ თუ ვითარ ჯერ არს ქცევა საზოგადოებისა შინა“, ბ. გერმანოზისშვილი პოლიტიკურ საკითხებს აღძრავს. მისი იდეები ერთიანი, ძლიერი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების აუცილებლობას გულისხმობს. ეს იდეა განაპირობებს ავტორის ყველა დანარჩენ პოლიტიკურ შეხედულებას.

ამიტომაც, რომ ბ. გერმანოზისშვილი მეფეს ღმერთისაგან დადგენილად აცხადებს, ამიტომ ავალებს ხალხს, რომ პატივი სცენ მმართველსა და მმართველობას, ხოლო მმართველმა — ღვთაებას. ბ. გერმანოზისშვილი ურჩევს მეფეს და, საერთოდ, სახელმწიფოს სათავეში მყოფ პირებს: „პირველად ღ-სა ეძიებდე, და მადლობასა ადავლებდე გულითა განწმენდილითა და ეამ ყოველ მსახურებდე მას, რომელმან ესე ვითარი უფლება მოგცა შენ ძმათა შენთა ზედა“.

ბ. გერმანოზისშვილი ცდილობს მოხაზოს იდეალური მმართველის ტიპი. ასეთ მეფეს თუ მმართველს უნდა ახასიათებდეს სიმართლის სიყვარული, ქვეშევრდომთა და დაქვემდებარებულთა შეწყალების თვისება, სულგრძელობა, შრომის სიყვარული, ქვეშევრდომთა რჩევა-დარიგებისადმი გულისხმიერება, გაბედულება, სიძლიერე, ხელგაშლილობა, წინდახედულობა, გონიერება, მშვიდობის სიყვარული და სხვ.

ბ. გერმანოზისშვილი არიგებს მეფეს: „ეძიე სიკეთე, სთესე მშვიდობა, მოიმკე სიყვარული, შეიკრიბე ნაყოფი სიტყბოებისა, და ამხილე ყოველითა სიტყბოებით და ესეთისა ქცევითა და მოქალაქეობითა განაგებდე ქვეყანასა შენსა და იყო შენცა დიდებულ უკუნისამდე“.

ბ. გერმანოზისშვილის აზრით, მხოლოდ ასეთი მეფე შეიძლება იკადრებოდეს მყარად ტახტზე და მშვიდად მართავდეს სახელმწიფოს. მხოლოდ ასეთი სათნოებით დაჯილდოებულმა მეფემ შეიძლება შექმნას ერთიანი, ძლიერი და ცენტრალიზებული სახელმწიფო და იყოს ქვეშევრდომთაგან პატივცემული. ამრიგად, ბ. გერმანოზისშვილის მთელი

მსჯელობა ამ თავში იქითყენაა მიმართული, რომ მასას მმართველის მეტი პატივისცემა შთაუნერგოს, ხოლო მეფეს ასწავლოს გზები, რომლითაც უყეთესად დაიმორჩილებს მასას და, ამრიგად, უფრო ძლიერ სახელმწიფოს შექმნის.

მეორე თავი — „დედოფალთათვის“ დათმობილი აქვს დედოფალთა მოვალეობებისა და მორალური თვისებების საკითხის განხილვას.

აქ ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ბ. გერმანოზის შვილი წინააღმდეგია პოლიტიკისაგან ქალთა ჩამოცილებისა. მისი აზრით, დედოფალიც მმართველი უნდა იყოს, დაახლოებით ისეთივე მმართველი, როგორც მეფეა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იგი „ბევრეულთა დედათა უფალია“, რომ მას სახელმწიფოში ქალთა ხელმძღვანელობა და მმართველობა ეკისრება, მაშინ როდესაც მეფე თავის ყურადღებას მამაკაცებისაკენ წარმართავს. წარმატებით რომ შეასრულოს თავისი მოვალეობანი, დედოფალი ყველასათვის მაგალითის მიმცემი უნდა იყოს. რაკი დედოფალსაც შეაქვს თავისი წვლილი სახელმწიფოს ძლიერების განმტკიცების საქმეში, ამიტომ ის უნდა იყოს მამულის მტრების მოძულე და მოყვარე ერთგულთა და მეგობართა. მოყვარე სიმატლის („მტკიცე ჭეშმარიტებათა ზედა“), უნდა იყოს მშვიდობისმოყვარე, ლეთისა და ქმრის პატივისცემელი, უხვი და თავმდაბალი. ბ. გერმანოზის შვილი დედოფალთაგან ქვეშევრდომებთან დამოკიდებულებაში ჰუმანურობასა და დიდსულოვნებას მოითხოვს: „მწუხარენი და დაერდომილნი გამოზარდენ, და ყოველნი დაიფარენ მოწყალებისა შენისა საფარველითა“.

აქ, ისევე როგორც მთელ ტრაქტატში, ბ. გერმანოზის შვილი არ ღალატობს გაბატონებული ფეოდალური კლასის იდეოლოგიას, იგი არაა მომხრე ქონების განაწილებისა, მით უმეტეს, ძალდატანების საშუალებით განაწილებისა. ავტორი შორსაა რადიკალური დასკვნებისაგან და მდიდრებს მოუწოდებს, შემბრალებელი იყვნენ და თავისი ქონებიდან ცოტაოდენს მაინც უზიარებდნენ — მოწყალების სახით სხვებს.

ბ. გერმანოზის შვილი თავის თხზულებაში ცალკე თავს უთმობს მეფის ძეთა. ტახტის მომავალ მემკვიდრეთა ზნეობის საკითხებს. მისი აზრით, ტახტის მომავალი მემკვიდრენი უნდა იყვნენ განათლებულნი. „შეიყვარე სწავლულება“, — მიმართავს იგი მათ, — „უსმენდეთ ბრძენთა და მცოდინართა“. ეს მორალური თვისებები, რომლებიც აუცილებელია მეფისათვის, აუცილებელია მეფის ძეთათვისაც, რომელნიც სახელმწიფოს მომავალი მმართველნი არიან.

თხზულების მესამე ნაწილში — „ყოველთავე ზოგად ცხოვრებისა და მოქალაქეობისათვის“ ბ. გერმანოზის შვილი ეხება მოქალაქეთა უფლება-მოვალეობის საკითხებს. აქაც გატარებულია ძლიერი, ცენტრა-

ლიზებული, მონარქიული სახელმწიფოს შექმნის იდეა. ასეთი სახელმწიფო კი შეიძლება შეიქმნეს იმ შემთხვევაში, თუ მოქალაქენი მეფის ერთგულნი იქნებიან. ამიტომ არიგებს ბ. გერმანოზისშვილი მოქალაქეებს: „ყავ თავი შენი წინაშე მისსა, ვითარცა რა უმდაბლესი მონა“. ბ. გერმანოზისშვილს სასურველად მიაჩნია მოქალაქეთა განათლება. გარდა ამისა, მათაც უნდა უყვარდეთ სიმართლე, მოწყალება, გაჭირვებულთა დახმარება. სიმშვიდე, თავმდაბლობა და სხვ.

ძლიერი ერთმმართველობის შექმნისათვის აუცილებელია სახელმწიფოსა და ხელმწიფისადმი ერთგულების იდეით გამოწრთობილი ქვეშევრდომი-მოხელენი. გარდა იმ მორალური თვისებებისა, რომლებიც სავალდებულოა მეფეთათვის, მეფის უახლოეს მოხელეთ უნდა ახასიათებდეთ „მოთმინება და მორჩილება, განკრძალვა, დახშვა პირისა და არა მრავალისა მეტყველებად“.

ბ. გერმანოზისშვილი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს სახელმწიფოში ვაჭრობის განვითარებას. ვაჭრობის გზით, ბ. გერმანოზისშვილის აზრით, „შეიძენ ერთსა ასად და ათასად“. ვაჭრები უაღრესად მაღალი მორალური თვისებების მატარებელი უნდა იყვნენ, სახელდობრ, არ უნდა იყვნენ ანგარებიანნი. „ნუ იქმნები მბოჭველ ანგარებითა და უსამართლობითა, იქცეოდე სიმზნითა და კეთილისა განგებითა“, ამბობს ბ. გერმანოზისშვილი ვაჭრების მისამართით. ამრიგად, ბ. გერმანოზისშვილი არა საერთოდ სიმდიდრის. არამედ უსამართლო დანაშაულებრივი გზით შეძენილი სიმდიდრის წინააღმდეგია. ვაჭრები უნდა იყვნენ ზომიერი, სიმართლის მოყვარულნი და, რაც მთავარია. ღვთისმოშიშნი, რადგან, „უკეთუ არა ჰყოფ სათნობასა ღ-თისასა და მადლობითა მისითა არა წარმართებ საქმეთა შენთა“, ვერაფერს ვერ მოიპოვებო. არიგებს ვაჭრებს ბ. გერმანოზისშვილი.

ამრიგად, ბ. გერმანოზისშვილი საკმაო ალღოს მქონეა. იგი ამ შემთხვევაში საქართველოს სინამდვილიდან გამოდის. დაკარგად გრძნობს, რომ საქართველოს ეკონომიკის აღმავლობა აუცილებლად მოითხოვს ვაჭრობის, აღებ-მიცემობის განვითარებას.

უკანასკნელ ორ თავს ბ. გერმანოზისშვილი უთმობს მეგობრობისა და შურის საკითხების განხილვას. ავტორი ამ საკითხებსაც პოლიტიკოსის თვალთ უდგება. მეგობრობა მას წარმოუდგენია მოქალაქეთა შეკავშირებისა და, მამასადაამე, სახელმწიფოს განმტკიცების საშუალებად, ხოლო შური, — პირიქით, მოქალაქეთა დამაშორებლად და, მამასადაამე, სახელმწიფოს ძლიერების ძირის გამომთხრელად. ამიტომ გმობს ბ. გერმანოზისშვილი შურს. როგორც უარყოფითს თვისებას, და მოქალაქეთ მეგობრობისა და ძმობისაკენ მოუწოდებს. მეგობრობა, ბ. გერმანოზისშვილის აზრით, ყველაფერზე მაღლა დგას: „მეგობრისა სარწმუნოსა არა რაი არს ნაცვალი“. ადამიანი უაღრესად წინდა-

ხედული უნდა იყოს მეგობრების შერჩევისას, კარგად უნდა ირკვევდეს. თუ როგორია ის, ვისაც უახლოვდება: „ვინ არს, რაბამ არს, კეთილ არს ანუ ხენეშ, წრფელ არს ანუ გულარძნილ, სახიერ არს ანუ უსახურ, მოწყალე არს ანუ უწყალო, გულკეთილ არს ანუ გულმწყალ. ბეჭედი აქვს ყოვლისა შემძლებელისა და ყ-დ მოწყალისა ღმერთისა ანუ ეშმაკისა მიერ არის წარზიდულ“ და სხვ. შემდეგ ავტორი აღწერს, თუ როგორია კარგი მეგობარი: მეგობარს მეგობრისათვის მხოლოდ სიკეთე სურს, თავს სწირავს მისი კეთილდღეობისათვის და ცდილობს ააცილოს ბოროტება. მეგობარი მეგობარს ეხმარება, აგრეთვე, დროული და საქმიანი რჩევითა და სხვ.

ამრიგად, ზემოგანხილული ტრაქტატის ავტორი წარმოგიდგება, როგორც ფეოდალური კლასის იდეოლოგი. ნაშრომი გამიზნულია მმართველი კლასების პრივილეგირებული მდგომარეობის შენარჩუნებისაკენ. ტრაქტატის ძირითადი იდეაა ერთიანი, ძლიერი, ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება განათლებული და ჰუმანური მონარქით სათავეში.

ბ. გერმანოზისშვილის მსოფლმხედველობა იდეალისტურია და ვერ სცილდება იმდროინდელი ოფიციალურად მიღებული და გაბატონებული იდეოლოგიის ფარგლებს.

2. ფილადელფოს კიკნაძის „აკტი გონიური“¹

ფილადელფოს კიკნაძე XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთი ცნობილი მოღვაწეა. მან შეთქმულთათვის საიდუმლო ანბანი გამოიგონა და იყო ავტორი „აკტი გონიურისა“, რომელიც შეთქმულთა იდეურსა და ორგანიზაციულ საფუძვლებს აყალიბებდა. „აკტი გონიური“ ფილოსოფიურ-ეთიკური ბასიათის ტრაქტატია.

ფ. კიკნაძე დაბადებულია 1797 წელს. წარმოშობით იგი კიკნაველიძე ყოფილა. რადგან კიკნაველიძეები რუსეთისადმი ოპოზიციურად იყვნენ განწყობილნი, ამიტომ ფილადელფოსს დეენის შიში ჰქონდა და გადმოვიდა ქუთაისიდან თბილისში არა კიკნაველიძის, არამედ კიკნაძის გვარით. შემდეგ იგი ბატონიშვილებს გაჰყვა პეტერბურგს, სადაც იონა ხელაშვილს დაემოწაფა და დაუახლოვდა სოლომონ დოდაშვილს. პეტერბურგში მან კარგად შეისწავლა რუსული ენა და საფუძვლიანი განათლებაც მიიღო.

1828 წლიდან იგი თბილისშია და შეთქმულთა წრეში ტრიალებს. მართალია, თავის ჩვენებებში ის დაყინებით უარყოფდა შეთქმულებაში მონაწილეობას, მაგრამ ფაქტები მისი ჩვენების საწინააღმდეგოს ლაპარაკობენ. ზ. ჭიჭინაძის ცნობით, მას პროკლამაციაც კი შეუდგენია, სადაც ნათქვამი იყო:

„ეხლა, მინამ რუსებს საქართველოში ჯერ ფეხი არა აქვთ გამაგრებული, ეხლა უნდა დავესხათ და გავრეკოთ აქედამ, თორემ თუ ამათ აქ ფეხი გაიმაგრეს, მაშინ მათი გაძევება ჩვენი მომავლის თავისათვის ძნელი იქნება, ამიტომ ჩვენც გასაკიცხნი ვიქნებით მათგან. ეხლა უნდა გათავდეს ამათი საქმე და ესენი გაძევებულ უნდა იქმნენ აუცილებლათ საქართველოდამ“².

აქედან ნათელი ხდება ფ. კიკნაძის პოლიტიკური მარწმასი. იგი რუსეთის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ იბრძოდა. ამ პოლიტიკურმა მარწმამა მიიყვანა ის შეთქმულებასთან. როგორც ცნობილია, 1832 წლის 9 დეკემბერს შეთქმულება გასცა იასე ფალავანდიშვილმა და სხვა. შეთქმულთა შორის ფილადელფოსიც დაასახელა. იასე თავის ჩვენებაში განსაკუთრებით უსვამდა ბაზს ფილადელფოსს როლს:

„კახეთში ქალაქებს კიკნაძე ბერი ავრცელებს; ქალაქების საწ-

¹ ხელნაწ. S—3732, ნაწ. III, თ. 1, გვ. 51v. „აკტი გონიური“ გამოქვეყნებულია გ. გოზალიშვილის წიგნში „1832 წლის შეთქმულება“, 1, ტფილისი, 1935, გვ. 111—116.

² ზ. ჭიჭინაძე, ისტორია „ფარული საზოგადოების“, თბილისი, 1919, გვ. 8—9.

ყოფი მის მონასტერშია მოთავსებული დამალვით; ეს ამბები ბერებ-
მაც იციან, ის ყველგან დადის და სიტყვებს ამბობს. მისივე შედგენი-
ლია ამ ფარული საზოგადოების წესდება. ქართველ სამღვდელთაგან
და ბერების აჯანყება მას აქვს მინდობილი, მას დიდი გავლენა აქვს
სასულიერო წოდებებზე“¹.

ამ ჩვენების საფუძველზე ფილადელფოსიკ დაპატიმრეს 1833 წლის
თებერვალში. ამ დროს ის კახეთში, შუამთის მონასტერში იმყოფე-
ბოდა. ფილადელფოსის დაპატიმრებისას დაპკითხეს ყველა ბერა,
ეძებდნენ საწყობს. რომელზედაც მიუთითებდა იასე თავის ჩვენებაში.
ბერები უარს ამბობდნენ საწყობის არსებობაზე. ბოლოს. ერთი ბერი
გამოტყდა. მაშინ კი აპყარეს მონასტერს კერი და მიაგნეს მასალებს;
ფილადელფოსი წამოიყვანეს თბილისში. ჯერ ავლაბრის ყაზარმაში
ჰყავდათ დაპატიმრებული. რადგან საპატიმროში ადგილი არ იყო. ყა-
ზარმიდან იგი გადაიყვანეს მონასტერში, სადაც გარდაიცვალა 1837
წელს. დამარხვის დღეს მოვიდა მეფის ბრძანება პატიების შესახებ.

ფილადელფოს კიკნაძე უფრო შეთქმულთა თეორეტიკოსი და იდე-
ოლოგი იყო. ამ მხრივ საგულისხმოა მისი „აკტი გონიური“, რომლის
შესახებ გიორგი ერისთავი „საგამომძიებლო კომისიას“ უჩვენებდა:

.....მე კახეთში დავრჩი გაზაფხულამდის და მერე გავემგზავრე ტფი-
ლისს ა ბ ე ლ ჩ ო ლ ო ყ ა ე ვ თ ა ნ ერთად. შევიარეთ მონასტერ-
ში. ჩ ო ლ ო ყ ა შ ვ ი ლ ის ძმა იყო ბერად იმ მონასტერში; მე კ ი კ-
ნ ა ძ ე ს თ ა ნ შევედი, ჩ ო ლ ა ყ ა ე ვ ი კ ი თავის ძმასთან. მაშინ
კ ი კ ნ ა ძ ე მ წამიკითხა ხსენებული თხზულება, რომელიც მე ძლიერ
მომეწონა, თუმცა იგი საწინააღმდეგოს არაფერს შეიცავდა, მაგრამ
მოქმედება კი საიდუმლოებით იყო მოცული. მე ვკითხე, რა საჭი-
როა საიდუმლოდ მოქმედება ასეთი კეთილი საქმისათვის-მეთქი.
ნან ამაზედ მიპასუხა, რომ. მართალია, აქ ისეთი არაფერია, რომ
მისი მოქმედება დაგიშალოთ ვინმემ, მაგრამ მაინც უმჯობესია საი-
დუმლოდ იმოქმედოთ, რადგან ამ საშუალებით შეგიძლიანთ შეადგი-
ნოთ საზოგადოება და კავშირი ისე, რომ, თუ ვინმე უღირსი ადა-
მიანი აღმოჩნდება და არ შეასრულებს აქ აღნიშნულ წესებს, ამ საზო-
გადოებას შეეძლოს მისი დასჯა მის უტოდანრად“².

ამრიგად. კიკნაძისავე თვალსაზრისით, მისი „აკტი“ შეთქმულთა
შაორგანიზებელი იყო. ამავე დროს. ყოველი დაკითხვისას კიკნაძე
აღიარებდა, რომ „აკტი“ არაფერი იყო მთავრობის საწინააღმდე-
გო, რომ იგი, საერთოდ, არავის წინააღმდეგ არ იყო მიმართული;
რომ, პირიქით, „აკტი“ ნერგავდა „კეთილზნობის“. სარწმუნოების
და ხელმწიფის სიყვარულს, და სხვ.

¹ ზ. კიკნაძე. ფილადელფოს კიკნაძე, გვ. 12.

² გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, გვ. 248.

ფილადელფოსის ერთ-ერთ ჩვენებაში ნათქვამია:

„შემდგომ აღთქმისაებრ ჩემისა კნიაზ გიორგი ერისთოვთან ვიწყე ფიქრვალ: ვითარმე იყო საჭიროდ დადებად წესნი დაცვისათვის კეთილზნობისა, დაცვისათვის სარწმუნოებისა და დაცვისათვის ხელმწიფის ერთგულებისა, დაუწერე მე იგი კანონები, რაიცა არს სიტყვალეთისა, რაიცა-თვის ეყვის აღსრულებასა საღმთოისა სჯულისასა და ვუწოდე მას აქტი რათა ამით სახელითა უმეტეს ეხალისნათ წმინდათ ქვეყა ყოფა“¹.

მართლაც, როგორც კიკნაძე აღნიშნავს, „ხკტში“ არაფერი არ იყო ნათქვამი მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძოლის ანდა საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შესახებ. აქტი უფრო შეთქმულთა იდეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და ორგანიზაციულ დარაზმულობას ისახავდა მიზნად.

„აქტი“ გამსჭვალული იყო ქრისტიანულ-რელიგიური მსოფლგაგებით და თავიდან ბოლომდე იდეალისტური მიმართულების მიმცველი.

„აქტი გონიურის“ ასეთ მიმართულებაზე და, მაშაბდამე, ფილადელფოსის მსოფლმხედველობაზე გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა ფილადელფოსის სოციალურმა მდგომარეობამ: იგი ბერი იყო, სასულიერო პირი.

ფილადელფოს კიკნაძის „აქტი გონიურის“ მიხედვით, სამყაროს დასაბამი არის „დაუსაბამოდ და დაუსრულებლად მოძრაი“, რომელიც საგანთა გარეთ კი არაა, არამედ თვით საგნებშია მოთავსებული ანუ, როგორც თვით ფილადელფოსი ამბობს, იმყოფება „არსთა არსებასა შინა“, იგია „მიზეზთა მიზეზი“, ე. ი. თავდაპირველი მიზეზი, ამავე დროს, არა პასიური და უმოქმედო, არამედ აქტიური მიზეზი, „მოქმედი მიზეზი“. იგი ყოველივეს შემოქმედი, მათ შორის ადამიანისაც. ღმერთი, სინამდვილის დემიურგი უწესრიგოდ კი არ ქმნის საგნებს, არამედ აკავშირებს კიდევ მათ და აძლევს „ერთსულოვნებას“; იგი საგანთა არა ნივთიერი, არამედ სულიერი საწყისია. ერთგან ფილადელფოს კიკნაძე იმასაც კი ამბობს, რომ ღმერთი არის „თვით სიყვარული“ და, ამიტომაც. მისი აზრით, „რომელი ეგოს სიყვარულსა ზედა, ღმერთი მასთან ჰგვის“. ერთი სიტყვით, ღმერთი არის იქ, სადაც სიყვარულია. ღმერთი ყველგანაა, იგი ადამიანებშიცაა განუწყვეტლივ და ყოველთვის. ამიტომ ადამიანები ვალდებული არიან, თაყვანი სცენ მას და აღიდონ. მაგრამ ღმერთს პატივი უნდა სცეხ არა მხოლოდ ჩვეულებრივმა, მოკვდავმა ადამიანებმა, არამედ მეფეებმაც, რომელნიც „ამქვეყნად“ ღმერთებისაგან არიან დადგენილ-

¹ გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, გვ. 262.

ნი და განდიდებულნი: „ხელმწიფენი და მეფენი ქვეყანასა ზედა არიან საკუთრითა ნებითა საღმრთოითა დადგინებულნი სახედ და მავალითად ცათა შინა მყოფისა მეუფებისა ლეთისა“.

ამრიგად, ღმერთი არის სამყაროს საწყისი, მისი კანონზომიერების მიზეზი. ამიტომ ყველანი ვალდებული არიან, „მიისწრაფოდნენ მისკენ“ და არასოდეს არ ივიწყებდნენ მას. „აკტი გონიური“ თავიდან ბოლომდე ასეთი თეოლოგიური მსოფლმხედველობით არის გამსჭვალული. ფილადელფოს კიკნაძე, ამრიგად, თავისი დროის ღვიძლი შვილია და ვერ სცილდება ოფიციალურად მიღებული მსოფლმხედველობის საზღვრებს.

მას შემდეგ, რაც მონახა სამყაროსა და მისი წესრიგის საწყისი, ფილადელფოს კიკნაძე, გადადის მორალზე და ადგენს შეთქმულთა ქცევის ნორმებს.

ორგანიზაციის წევრებს, რომლებიც, ამავე დროს, „აკტს“ იზიარებდნენ, ვვალდებოდით როგორც ღმერთის, ისევე ხელმწიფის პატივისცემა. ორგანიზაციის წევრებს უნდა ჰქონოდათ მაღალი და სპეტაკი მორალური თვისებები, მათთვის უცხო უნდა ყოფილიყო ანგარება; თუ ერთ წევრს დასჭირდა ან გაუჭირდა რამე, მეორე წევრი ვალდებული იყო — უანგაროდ, უსასყიდლოდ დახმარებოდა მას.

ორგანიზაციის წევრებს ისე უნდა ჰყვარებოდათ სხვა, როგორც თავისი თავი. ამავე დროს, წევრთა შორის უნდა ყოფილიყო „მტკიცე კავშირი და პატიოსნება“, რაც მთავარია, სიყვარული, რადგან „არა ძალგვიძს ცხოვრება, უკეთუ არა სიყვარულითა და შეწვევითა ურთიერთისათა“. რაკი „აკტი“ მოითხოვდა წევრთაგან უაღრესად მაღალზნეობრიობას, ცხადია, წევრად არ უნდა ყოფილიყო მიღებული „კაცი ვნებული, ზნემოშლილი, დადვლებული, არამედ ოდენ მგრძნობელი სულისა“. ერთი სიტყვით, ზნემალაღი, ზნესპეტაკი პირი ვნება. „აკტი გონიურის“ მიხედვით, ორგანიზაციის წევრთა მიზანი იყო მხოლოდ „საღმთო და საბედნიერო ცხოვრება კაცთასა“.

„აკტიდან“ გამოსკვივის, თუმცა არაპირდაპირ, კიკნაძის სოციალური მრწამსიც. იგი არიგებს ორგანიზაციის წევრებს, რომ „არა ჯერ არს განცხადება ლიტონთა და მდაბიოთა გვამთადმი“, რაც გულისხმობს იმას, რომ ეს საიდუმლოება არ უნდა სცოდნოდით დაბალი ფენების, დაბალი კლასების წარმომადგენლებს. კიკნაძე ამ უკანასკნელთ თავადაზნაურებზე ანუ მაღალი კლასის წარმომადგენლებზე უფრო დაბლა აყენებდა. იმავე სიტყვებიდან გამომდინარეობს მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი, დასკვნა: 1832 წლის შეთქმულება იყო მხოლოდ თავადაზნაურთა შეთქმულება მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. „ლიტონმა“, „მდაბიო“ ხალხმა, მასამ ამის შესახებ არაფერი იცოდა. ეს იყო შეთქმულება მხოლოდ ერთი მუჟა თავადაზნაურე-

ბისა, იმ თავადაზნაურებისა, რომლებიც აჯანყების საშუალებით ცდილობდნენ დაებრუნებინათ ზოგიერთი დაკარგული პრივილეგია. ფართო მასა, ცხადია, ვერ თანაუგრძნობდა შეთქმულებს, რადგან საქართველომ რუსეთთან შეერთებით არაფერი დაკარგა, პირიქით, მოიპოვა მშვიდობა და კულტურული და ეკონომიური აღმავლობის საშუალება.

ამრიგად, მართალია, „აკტში“ არაფერია ნათქვამი მეფის თეთმპყრობელობის წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ, მაგრამ ეს დოკუმენტი, იყო რა ორგანიზაციის იდეური და თეორიული გაერთიანების საფუძველი, არაპირდაპირ მაინც გულისხმობდა ბრძოლას ტარიზმის წინააღმდეგ.



**იონა ხელაშვილი და მისი ფილოსოფიური
მსოფლმხედველობა**

იონა ხელაშვილს XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველ მოღვაწეთა შორის ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უჭირავს. იგი იყო დიდი პატრიოტი და კაცთმოყვარე, თავისი დროისათვის ღრმად განათლებული ადამიანი, ფილოსოფიის კარგი მცოდნე. იცნობდა და იყენებდა არისტოტელეს, პლატონის, ეპიკურეს, ციცირონის, ემპედოკლესა და სხვათა ფილოსოფიურ მოძღვრებას. იცნობდა იმდროინდელ მსოფლიო კულტურას. ამავე დროს, შეძლებისდაგვარად, ცდილობდა, მთელი თავისი ცხოვრება სამშობლოსა და თანამემამულეთა კეთილდღეობისათვის მოეხმარებინა. იონა ხელაშვილს პატრიოტულ საქმედ მიაჩნდა რუსეთ-საქართველოს კავშირის განმტკიცება. იგი ერთ-ერთი იმათგანი იყო. ვინც მხურვალედ მიესალმა რუსეთთან საქართველოს შეერთებას და ყოველ ღონეს ხმარობდა ამ კავშირის განმტკიცებისათვის. იონა თანამემამულეებსაც კი განუმარტავდა ამ ფაქტის დადებითსა და პროგრესულ მნიშვნელობას, იმ სარგებლობას, რაც შეიძლება მოეტანა რუსეთს საქართველოსათვის. იონა-ხელაშვილი განმანათლებლური იდეებზე, მატარებელი იყო თავის თანამემამულეებში სწავლა-განათლებისა და კულტურის დანერგვას იგი არა მხოლოდ თეორიულად ქადაგებდა, არამედ ამ პროცესს პრაქტიკული მოქმედებითაც უწყობდა ხელს, იონა ავტორია მრავალი საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიური ხასიათის ტრაქტატისა.

ი. ხელაშვილი ბატონიშვილების თანამედროვე და უახლოესი მეგობარი იყო. ცნობილია, რომ მან ბატონიშვილების ხვედრი თავისი ნებით გაიზიარა. წაჰყვა მათ პეტერბურგში, სადაც თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი გაატარა და მთელი დრო ბატონიშვილების სამსახურს, თანამემამულეების დახმარებასა და თავისი საეკლესიო-თეოლოგიური ტრაქტატების წერას მოახმარა.

მღვდელი ივ. ბარნაბიშვილი, რომელმაც „სახალხო გაზეთში“ დაბეჭდა წერილი იონა ხელაშვილის შესახებ, იონას გვარის საქმოდ დე-

ტალურ გენეალოგიას აძლევს¹. მისი აზრით, ხელაშვილების გვარი მიხელაშვილებიდან არის წარმოშობილი. თავდაპირველად მიხელაშვილები ცხოვრობდნენ კახეთში, სოფელ ზემო ხოდაშენში. საქედან ერთ-ერთი მიხელაშვილი გადასახლდა სოფელ ვაჭირში და თავისი გვარი ხელაშვილად გადააქეთა. იონას წინაპრები საქართველოს მეფეთაგან ღიდად პატივცემული ყოფილან. ბარნაბიშვილს ამის დამადასტურებლად მოჰყავს ამონაწერი იონასათვის ბოძებული ერთ-ერთი წერილიდან, სადაც ნათქვამია, რომ გიორგი XII-ის დროს ხელაშვილები და მიხელაშვილები ყოფილან „სწავლულნი ფრიად სამართოთა წერილითა, მეცნიერებითა, მწიგნობრობითა და სრულისა მგალობლობისა ხელოვნებითა მშვენიერ და ტკბილ მგალობელ“².

იონას პაპა — დათუნა 1747 წელს მეფე თეიმურაზ II-ს გაჰყოლია თეირანში. ამ დროს სპარსეთში დიდი არეულობა ყოფილა და, თუ არა დათუნა, თეიმურაზი ვერ შეძლებდა სამშობლოში დაბრუნებას. დათუნას ვაჟი გიორგი, — იონას მამა, — აგრეთვე სამშობლოსა და საქართველოს მეფეთა ერთგული ყოფილა. იგი წინ მიუძღოდა კახელთა ჯარს ლეკების წინააღმდეგ ბრძოლაში და ერთ-ერთ შეტაკებაში გმირულად დაიღუპა. ობლად დარჩენია სამი ვაჟი: იონა, სოლომონი და გრიგოლი.

კარბელაშვილის ცნობითაც³, ხელაშვილების გვარს სამეფო გვართან დაახლოებული ყოფილა. ერეკლეს თურმე იონას წინაპარი დიმიტრი ხელაშვილი ასწავლიდა. დიმიტრის ძმა ნიკოლოზი და მისი ძე გიორგი მგალობელთა გუნდს ხელმძღვანელობდნენ სამეფო კარზე. მათ 1777 წელს ერეკლემ აზნაურობა უბოძა. ეს გიორგი იონას მამა უნდა იყოს.

ი. ხელაშვილი დაიბადა დაბა ვაჭირში 1772 წელს⁴. იონა ხელაშვილის ავტობიოგრაფიული ნაწარმოები „რონინო მღუღელ-მონაზონ იონასი“⁵ შეიცავს ცნობებს იონას ცხოვრების მნიშვნელოვანი მომენტების შესახებ. ამ ხელნაწერის მიხედვით, პატარა იონამ მწიგნობ-

¹ ნ. ბარნაბიშვილი, ბერი იონა ხელაშვილი, „სახალხო გაზეთი“, 1911, № 347, 348.

² იქვე.

³ მღელ პ. კარბელაშვილი, იონა ბერი (ხელაშვილი), გაზ. საქართველო, 1916, № 197, 206.

⁴ ი. ხელაშვილის დაბადებისა და გარდაცვალების შესახებ ცნობას ეხედებით S—1532 ხელნაწერში (გვ. 98—99); ცნობა 1899 წლისა და პ. უმიკაშვილს ეკუთვნის, იგი წერს: „იონა გარდაიცვალა პეტერბურღს 1837 წ., დაიბადა 1772 წ. იეროშონახათ ხელდასმულია 1812 წ. ასაფლავია პეტერბურღს ალექსანდრე ნევის ლავრას“.

⁵ ხელნაწ. S—388.

რობის ნიჭი ადრევე გამოიჩინა. ამიტომ მშობლებმა ვაჭირის ნათლისმცემლის ტაძრის მღვდელს — ზაქარია დემეტრაშვილს მისცეს აღსაზრდელად. მაგრამ, რადგანაც დემეტრაშვილი მას მრავალ წვრილმან პირად საქმეს ავალებდა, ამიტომ სწავლას მოწყურებული იონა თბილისის გაეშურა. აქ მივიდა ერეკლე მეფესთან, რომელმაც იგი მეტეხია სკოლის მოძღვარს მიაბარა. იონას აქაც დიდი ნიჭი გამოუჩენია. სწრაფად აუთვისებია ხუცური და მხედრული ანბანი. იონას დიდ დახმარებას უწევდა ერეკლე II, რომელმაც თავისი ყურადღება და დახმარება განსაკუთრებით მას შემდეგ გააძლიერა, რაც ლეკების თავდასხმის დროს დაიღუპა იონას მამა. მამის სიკვდილის შემდეგ იონას დედასაც დიდხანს არ უტოცხლია. დაობლებულ იონაზე ზრუნავდა მხოლოდ ერეკლე II, რომელმაც იონა ჯერ თავის მოძღვარს მეტეხის დეკანოზ იესეს მიაბარა, შემდეგ მიტროპოლიტ იოანეს მისცა სასწავლებლად. ერეკლე II-ის სიკვდილის შემდეგ გიორგი XII-მ იგი თელავის სემინარიის რექტორს—დავითს ჩააბარა. კათოლიკოს ანტონ I-მა გიორგის სიკვდილის შემდეგ იონა ნათლისმცემლის უდაბნოს არქიმანდრიტს — ეფთვიმეს დაუმოწაფა. აქედან იონა გადავიდა შიომღვიმეში, შემდეგ კი ქვაბთახევში. ქვაბთახევში იონამ სამი წელი დაჰყო და როდესაც გაიგო ბატონიშვილების რუსეთში წასვლის ამბავი, გადაწყვიტა გაჰყოლოდა მათ. ამის შესახებ მან თხოვნით მიმართა ანტონ კათოლიკოსს, რომელმაც ნება დართო, და იონაც მალე, 1805 წელს გაემგზავრა რუსეთში, ფარნაოზ ბატონიშვილთან ერთად.

მოსკოვში ჩასვლამდე ქალაქ ვორონეჟში იონა სტუმრად მიიწვია ვინმე ტიმოთე სილიბისტროს ძე ბოროდინმა, რომელთანაც ერთი წელი და სამი თვე დაჰყო. მოსკოვში იონა დიდხანს არ დარჩენილა და მალე პეტერბურგში გადავიდა საცხოვრებლად. აქ მას დიდ დახმარებას უწევდნენ მეფის ძე მიხეილი და იოანე ბაგრატიონი. დავით ბაგრატიონის შუამდგომლობით იონა მიიღეს ალექსანდრე ნეველის აკადემიაში, რომელიც 1812 წელს დაამთავრა. აკადემიიდან ი. ხელაშვილს მისცეს მოწმობა, რომ მან „საქართველოს იპოდიაკონმა იონა ხელაშვილმა ისწავლა ს. პ-ბურგის სემენარიასა შინა კითხვა რუსული და სლავური და წერა და ლეთისმეტყველება და დოღმატიკა და მორალი, სამღრთო ისტორია, ღრამატიკა რუსული, ფილოსოფია და არითმეტიკა დია მოსწრაფებითა. არს კეთილ ყოფაქცევისა და იყო ყოველთა დღეთა პატიოსანი“¹.

აკადემიადამთავრებული იონა იერომონახად აკურთხეს. ამის შემდეგ იგი დავით ბაგრატიონმა მოძღვრად მიიწვია. იონა იყო, აგრეთ-

¹ ნიჭ. ბარნაბოშვილი, ბერი იონა ხელაშვილი, ვახ. „სახალხო ვახუთი“, 1911, № 3:18.

ვე, იმერეთის დედოფლის ანას, დავითის მეუღლის ელენეს, იმერთა დედოფლის მარიამისა და თეიმურაზ ბატონიშვილის მოძღვარი.

მიუხედავად იმისა, რომ იონა ხელაშვილი თვითონ მატერიალურ სი-
ვიწროვეს განიცდიდა, არავის არ აკლებდა ზრუნვასა და პატრონობას,
ვისთანაც კი ხელი მიუწევდებოდა. განსაკუთრებით დიდი დახმარება
გაუწია მან სოლომონ დოდაშვილს.

თუ არა იონა ხელაშვილი, შეიძლება ს. დოდაშვილს თავისი „ლო-
გია“ ვერც კი გამოეცა.

იონასა და ს. დოდაშვილს შორის მიწერ-მოწერა ადასტურებს ამ
ორი ადამიანის იშვიათ მეგობრულ ურთიერთობას.

მიწერ-მოწერიდანვე ვტყობილობთ, რომ იონასა და სოლომონს
შორის ბოლომდე არ შეწყვეტილა გულთბილი, მეგობრული დამოკი-
დებულება. თუმცა თავის ერთ-ერთ მოგვიანო ხელნაწერში იონა ერთ-
გვარ საყვედურს გამოთქვამს იმის გამო, რომ სოლომონს სამშობლო-
ში დაბრუნებისას უკისრია მისი რუსულ-ქართული ლექსიკონის გამო-
ქვეყნება, მაგრამ სხვადასხვა მიზეზების გამო დანაპირი ვერ შეუსრუ-
ლებია.

ანალოგიურ ცნობას გვაწვდის პ. კარბელაშვილიც. ამ ცნობის მი-
ხედვით, სოლომონ დოდაშვილი ექვსი წლის განმავლობაში ცდილა,
მაგრამ ვერ მოუხერხებია იონას ლექსიკონის გამოქვეყნება.

ზემომოტანილი ცნობების შევსებას წარმოადგენს ცნობა ნ. ზარნა-
შიშვილისა, რომ იონას ლექსიკონის არსებობის ფაქტი ცნობილი ყო-
ფილა თანამედროვეთათვისაც, კერძოდ, დავით ჩუბანაშვილისათვის.
საგრამ, სამწუხაროდ, ლექსიკონი დაკარგულა.

საფიქრებელია, რომ ლექსიკონის გამოქვეყნება ვერ მოხერხდა
მისი დაკარგვის გამო. ხოლო იონას საყვედური კი შეიძლება ერთგვა-
რი თავის დაზღვევა იყო, რადგან, როგორც ცნობილია. სოლომონი
ამ დროს პატიმრობაში იმყოფებოდა და სავარაუდოა. რომ მისი გა-
კიცხვით იონა, როგორც მისი მასწავლებელი და აღმზრდელი, თავს
რცავდა მთავრობის მხრივ დევნისაგან.

იონა ხელაშვილი სიკვდილამდე პეტერბურგში დარჩა. ნიკ. კარ-
ბელაშვილის ცნობით, იონა დასნეულებულა და სინოდის ობერპრო-
კურორისათვის თხოვნა გაუგზავნია, რომ სამშობლოში დაბრუნების
ნება დაერთოთ. როგორც კარბელაშვილი წერს, „ვიდრე ეს კუღბაწა-
რა მიწერ-მოწერა გათავდებოდა, — საბრალო იონა ბერი ჩალოვინდა
და მძიმე ავადმყოფი შეიქნა. ბედმა დაუძვირა სამშობლოს ნახვა და იქ
სულის დაღევა. იქვე პეტერბურგში მიიცივალა 4 დეკემბერს 1837
წელს“¹.

¹ პ. კარბელაშვილი, ბერი იონა ხელაშვილი, ვახ. „საქართველო“, 1915,
№ 206.

იონა ხელაშვილს დარჩა მრავალი ნაწერი, უმთავრესად ღვთისმეტყველური ხასიათისა. ამ ნაწერებში ბევრია ფილოსოფიური¹ და ისტორიული მასალა, რომლებიც, საერთოდ, ისტორიკოსთა და, კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორიკოსთა შესწავლის თბიერებად უნდა იქცეს. ი. ხელაშვილი თანამემამულეების დიდი პატივისცემით სარგებლობდა, რის შესახებ თვით წერდა:

„მე ვნახე ხელმწიფე. რაოდენიმე საიდუმლონი მიბრძანა, რომელ ჩემთაა ჰკიეს უთქმელად. მე ვხედავ სინოდსა. მე ვიყავ სემინარიასა შინა ხელმწიფის როკიკითა. მე ვარ მოძღუარი დედოფლებისა, მეფეთ ძეთა, ასულთა, თავადთა, აზნაურთა და გლეხთა. ხელნი ჩემნი ილუწიან მანდით მოსრულთათვის. მე სამნი ეკლესიანი სასახლისა დაეკსდგი და აწ წირუანი არიან მათ შინა. მე ვუყუარავარ ყოველთა მცნობთა ჩემთა. მე ვამხილებ განდრეკილთა. სხუანი ვერც კი გაბედუენ შინა თქმასა; სამლუდელონი ჩუენნი აქაურნი. მე აქა ვარ და მანდაცა მიცნობენ. მე დამიბარა ეგზარხმან წიგნით. გარნა ჩემი ნება აქ დგომისაა. რათა სასარგებლო მამულისა წიგნნი სხუანიცა ექმნნა ესე სიქადული არა არს. ესე ყოველივე მართალ არს. მე დამიჯერეთ, კეთილად იქმნებით“¹.

განსაკუთრებულ პატივსა სცემდნენ იონა ხელაშვილს ბატონიშვილები. თანამემამულეთა და ბატონიშვილთა ეს პატივისცემა იმიო აიხსნება, რომ იონა დიდი პატრიოტი იყო და ზრუნავდა, მისივე გამოთქმა რომ ვიზმაროთ, „დაიატაკებული“ ქართული კულტურის აღორძინებისა და აღდგენისათვის.

ჩვენამდე მოაღწია იონას თანამემამულეთა მრავალმა ლექსმა, რომლებიც მიძღვნილია იონასადმი. მრავლად შეუთხზავთ ასეთი ლექსები ბატონიშვილებს. ერთ-ერთ ლექსში ი. ბაგრატიონი აქებს იონას, როგორც „რიტორს“, მწიგნობარს, განათლებულს და მაღალი ზნეობის ადამიანს. ი. ბაგრატიონი განსაკუთრებით აქებს იონას ჰუმანურობისა და კაცთოყვარეობის გამო:

„იონა ბერსა, მონოზონთა გვირგვინსა,
ახალ რიტორსა ღვთისმეტყველების კურსა,
წიგნთა ხელმძღვანელსა, ქადაგების აქსონსა,
და ყოფაქცევით ძველთ მამათ შენადარსა,
მონოზანების კანონსა სრულ დამცუელსა:

¹ ხელნაწ. S—1532, გვ. 98.

მისთვის მიძღვნად მისდა ეს იამბიკონი,
ვინათგან ეს იღუწის ყოველთა ქართველთათვის
აიხითვის ჳერ არს ჩუენდაცა სიხარული.
მხიარლება მის ანღელსეხნობისათვის¹.

შეორე ლექსში ი. ბაგრატიონი წერს:

„ივერიის ნორჩსა ვაზსა კეთილსა,
ოქროს-ნილოს, ტკბილად მომდინარესა,
ნეკტარსა საღმრთოს, მწყურვალთ განმაგრილესა,
ანთრაკს მშვენიერს, სიბრძნის გამოშქართოლველსა
საუნჯეს საღმრთოს სულისა მომბერველსა“².

იონასადმი მიძღვნილი ლექსები აქეთ დაწერილი თეიმურაზ ბატონიშვილს, სოლ. რაზმაძეს და იმ დროს ცნობილ ქართველ პოეტს პეტრე ლარაძეს. რომელიც ერთ-ერთ ლექსში იონას შესახებ წერდა:

„ზაღლისა ძეო. სიბრძნისა მზეო, ენებათა მძღუო,
ეშმაკთ შორგუნველო,
ნათლის მფრქვეველო. გონება ერცელო. შორს გ. მკვლევარელო.
გოლად³ შეტუველო.
ქუელის საქმეთა უხეად მფენელო,
ჩუეუშის წყლისა მამა, ჳურბელო,
სამართალითა იდიღებოდე, უცხო თესლთაჲ
შემწყურარებულო“⁴.

ი. ხელაშვილს არა ერთხელ უძღვნა ნოტბა სოლომონ დოდაშვილმა, რომელიც ყოველთვის უღრმესი მადლობის გრძნობით იპასუნიებდა თავის მასწავლებელსა და კეთილისმყოფელს იონას.

იონა ხელაშვილს საკმაოდ თანამედევრულად ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობა ჰქონდა. მის შეხედულებებს წითელ ზოლად გასდევს რუსეთთან საქართველოს შეერთების დადებითი შეფასება. ი. ხელაშვილი ერთ თავის ნაშრომში⁵ აღწერს საქართველოს ისტორიას, მტერთაგან საქართველოს აოხრებასა და აწიოკებას, რითაც ქმნიან ფონს, რათა უფრო ნათლად წარმოგვიდგინოს საქართველოს რუსეთთან შეერთების დადებითი მნიშვნელობა. გვიჩვენოს ის აღმავლობა, რაც შედეგად მოჰყვა ამ ისტორიულ ფაქტს. იგი იოანე ბაგრატიონს სწერს: „ბრწყინვალეო თავადო, ნამდვილ თანა გვაძს ჩუენ სულიერთა ღათისა მოყუარეთა ჰაუყუნოაა ცხოვრებააა შინა განაუენებისა თხოვა

¹ ხელნაწ. S—137, შესავალი; აგრეთვე S—228, გვ. 170.

² იქვე.

³ „გოლი უცეცხლო თაფლაა. აქარე ალიგორიულ სხვა სიტყვაობით მიღებული. პეტრორა მუნ აღყვანებით შემგზავსებული იონა“. S—288, გვ. 173. სქოლიო.

⁴ ხელნაწ. S—137, შესავალი.

⁵ ხელნაწ. S—137, შესავალი.

ქრისტესგან ირაკლი მეფისა, რომელმან შემოვედრა თავი თავისი ერებითურთ ღ-თისადმი განაუენებულსა² ეკატირინა იმპერატრიცასა და წარუდგინა თქუენ თავად-აზნაურთა სქესები. ეგრეთუე პანაშვილდ-პითარე თანა გუაძს განსუენებისა თხოვნა მეთათამეტე გიორგი მეფისა. რომელმაც სარეცელთავან შევედრა საქართველო პავლე პირუელსა იმპერატორსა დაცუად, გარემორტყმულთა ბარბაროზებთა მტერთა უკუნ ქცევად¹.

ი. ხელაშვილის აზრით, ქართველ ხალხს უნდა უხაროდეს რუსეთთან შეერთება, რადგანაც ეს გარემოება ჩვენს ქვეყანას დიდ სარგებლობას მოუტანს: „ადრე აღდეგ ივერიოაო, და განაღვიძენ შვილნი შენნი გამომყვანებელმან სიბნელისა პარკებისა და ბუდეებისა... აჰა აღმოგობრწყინა სიბრძნისა მზეი ნაზარეველმან ჩრდილოეთისაგან. აჰა, ოქროვანი საუკუნო გაქვს. იღვაწე უზამთრო არესა შინა ზაფხულისასა მოსთვლელა ყვავილთა ბიბლიატიკებისა და მომკა ხვავისა ღთისმეტყუელებისა. რომელი მცირე იყავ მიერთგან აჰა განდიდენ ერთთა... და მარადის ყმა აჰა იქმენ მარადის ბრძენ... შენ ივერიოაო, პირუელ დაიატაკებულო და აწ აღმართებულო სამნი ლექსნი საპრაქტიკონი თანა გაძს შენ: მორჩილება, მეორედ სწავლა და მესამედ უგულითადესი სიყვარული მისი] პირველ] თვისი ზღუდედ გარემოგარტყა შენ რომლისაგან შემადრწუნებელსა შენსა ეშინის დიდ ფრიად ზარდაცემულსა“².

იონა ხელაშვილი მიესალმება საქართველოს რუსეთთან შეერთებას, რადგანაც ამ აქტს შედეგად მოჰყვა მშვიდობა. იონა ამ პერიოდს ოქროს საუკუნეს უწოდებს: „აჰა დღეთა ამათ წინაპარნი ინატრიდენ. რათამცა თვით ეხილვათ ოქროვანი საუკუნო ესე. არა თუ ოქროვანი არამედ სამოთხიერი, რომელსაცა შინა შევედით, რომელ არს მშვიდობა და კაცთა შორის სათნოება და აღმართვა აზიასა შინა მართლმადიდებლისა ეკლესიისა და ზედა ჭუარისა და რეკა ზარებისა“³.

როგორც ვხედავთ, იონა ხელაშვილი კარგად გაერკვა შექმნილ სიტუაციაში და დადებითად შეაფასა რუსეთთან საქართველოს შეერთება. იგი განსაკუთრებით იმიტომ მიესალმებოდა რუსეთთან საქართველოს შეერთებას, რომ ამას შედეგად მოჰყვებოდა საქართველოში სწავლა-განათლებისა და კულტურის აღორძინება: ქართველ თავად-აზნაურობას შესაძლებლობა ექნებოდა, შეეთვისებინა რუსული და ევროპული კულტურა. „აზნაურნი ნამდვილ თავისუფალ იქნებიან ბნელისა უმეცრებათაგან ლტოლვილნი“⁴. წერდა იონა. გარდა

¹ ხელნაწ. S—137, გვ. 93—94.

² ხელნაწ. H—791, გვ. 72v—73r.

³ ხელნაწ. H—2226, გვ. 201v.

⁴ ხელნაწ. S—137, გვ. 115.

ამისა, რადგანაც საქართველოში გამეფდა უშიშროება და მტერი დაძლეულ იქნა. ამით მოსახლეობის ფართო ფენებს საშუალება მიეცათ მეტი დოვლათის შექმნისა და მშვიდობიანი შრომისა: „ხოლო ერთი მდაბალ უაზნონი, თითოეულნი თვისისა საკუთარისა პირითა განმდიდრდებიან, უშიშროებათა შინა“¹.

ი. ხელაშვილი, როგორც მისი თანამედროვე სხვა მოაზროვნეები, განმანათლებელი იყო. იგი მოითხოვდა საქართველოში განათლების ფართოდ დანერგვას.

განათლებას ადამიანის ყველა თვისებაზე მალა აყენებდა. ამიტომ ყოველ ღონეს ხმარობდა, რომ თავის თანამემამულეებში სწავლა-განათლების სიყვარული გაეღვივებინა, შეეყვარებინა მათთვის მწიგნობრობა. იგი მიუთითებდა თავის თანამოძქეთ: „სწავლულთა ერთა უწყიან სიყუარული ღუთისა და მოყუისისა და სიმართლე და პატიოსნება და მუშაკობა, რომელნი უქმთა, მკონართა და უგუნურთათა განაღვიძებენ მოგებად საუნჯისა“².

მეორეგან ი. ხელაშვილი უმტკიცებს თანამემამულეთ, რომ ბრძენი ადამიანის სახელი ამ ქვეყნად არასოდეს არ წაიშლება: „ბრძენთა სახელნი არა მოკვდებიან სოფელსა შინა. რომელთა წიგნები სანთელ სოფლისა არიან ვითარცა ბერძენთა და რომელთა და ჩუენისა ქუეყანისა პეტრიწისა და ანტონისა“³.

იონას აზრით, სწავლა-განათლება განსაკუთრებით თავადაზნაუროებს და წარჩინებულ პირებს ესაჭიროებათ: „პირუელად საჭიროთა უუსაჭიროესი არს რათაჲცა აზნაურნი და თავადნი და მთავარნი და უგანათლებულესნი პირუელად იქმნენ ბრძენ და უფროსლა პატიოსან უტყუელისა საქმეებითა, და მერმე აზნაურად, თავად და მთავრად და უგანათლებულესად“⁴.

საინტერესოა იონა ხელაშვილის შეხედულებანი ნაციონალურ საკითხზე. იგი მხურვალე მომხრე იყო რუსი და ქართველი ხალხების თანამეგობრობისა. ქადაგებდა, აგრეთვე, ამიერკავკასიის ხალხებისა და, განსაკუთრებით, ქართველი და სომეხი ხალხების მეგობრობას. მეზობელ სომეხ ხალხთან მეგობრობა მას უმთავრესად, ვაჭრობის აღორძინების მიზნით ვიანდა აუცილებლად: „სომეხნი ჩუენისა ქვეყნისანი დიდ ფრიად საქორონი არიან, ვითარცა ვაჭრობითარე. ეგრეთუე ხელოვნებითა. ხელოსნობითა და ფერად-ფერადისა ქუშაკობით, რომელნი არა ითაკილებენ მუშაკობათა მდაბალთა და შავთათა. გაღანამცა მოიგოს საცხოვრებელნი თვისისა საკუთრისა

¹ ხელნაწ. S—137. გვ. 116.

² ხელნაწ. S—1532. გვ. 219.

³ ხელნაწ. S—966. გვ. V v.

⁴ ხელნაწ. S—1532, გვ. 47.

პირისა ოფლებითა და არა დაშთეს გლახაკ მთხოვრად, რომელთა შორის იშუეთ იპოების გლახაკი მთხოველად. რომელნი ძეთა და ასულთა თვისთა ხუთის წლითგან ვიდრე ათერთმეტ წლამდის მრავალთა ხელოვნებათა და ხელოსნობათა სიყვარულსა ასწავებენ და სარგებლობათა უქადაგებენ თვისსა ენასა ზედა და ვაჭრობასა გარდუბეკდენ გონებათა შინა მცირე წლოვანთასა¹.

იონა ხელაშვილი ძირითადად ქრისტიანულ-თეოლოგიური მსოფლმხედველობის მატარებელია. „აჰა ქრისტე გიბრძანებს მტერთა შეყვარებასაო“² — ქადაგებს ბერი იონა.

„ჩვენ. მართლ მადიდებელთა, — წერს იონა, — თანა გვაძს სიმშვიდე, სიმდაბლე. და ყოველთა კაცთა შეყვარება ვითარცა უყვარლთისა“³

ი. ხელაშვილის ქრისტიანულ-ეკლესიური მსოფლმხედველობა განსაკუთრებით მორალის საკითხებში ელინდება. ამ მხრივ საინტერესოა „იონა ხელაშვილის კრებული პირველშესაქმე“⁴, რომელიც წარმოადგენს იონას ეკლესიურ-ღვთისმეტყველურ ტრაქტატს და რომელშიც ავტორი ქადაგებს ქრისტიანულ შებრალებას, წინააღმდეგია კაცის კვლის, მიწის მიტაცებისა და სხვა. ამავე დროს, იგი მომხრეა, — თუ მამულს დაპყრობა ელის, — შურისძიების და მტერთა განადგურებისა.

იონა ქადაგებს არა წოდებათა მოსპობას, არამედ მდიდართა და ზნაურთაგან ღარიბთა და უაზნოთა შეწყალებას, ღმობიერებას. იგი წერს: „აზნაურები იო უფლება და ხელმწიფება არა არს ბოროტმოფარდულება... არამედ მსახურება არს მამულისა და მდაბალთა და უძალთა და დაერდომილთა“⁵. მიუხედავად იმისა, რომ ი. ხელაშვილი წოდებრივი ინსტიტუტის ხელუხლებლად დატოვების მომხრეა, მკაცრად აკრიტიკებს საქართველოს იმდროინდელ სოციალურ ურთიერთობას. მისი აზრით, საჭიროა, რომ „უაზნოთა“ მიმართ დამოკიდებულებაში თავადაზნაურობა უფრო მეტად ჰუმანური იყოს.

იონა ხელაშვილი ფარდას ხდის გლეხობისადმი თავადაზნაურობის დამოკიდებულების მანკიერ მხარეებს. იგი აღწერს, თუ როგორ ზრდიან მაღალი წოდების წარმომადგენელნი თავიანთ შვილებს, ამავე დროს, ამხელს დაბალი წოდების წარმომადგენელთა მიმართ თავადაზნაურობის არაადამიანური მოპყრობის ფაქტებს: „ამას ხურთითა სცემე, იმას ხელითა, უკეთუ დაგელალოს ხელები ფერხებით

¹ ხელნაწ. S—137, გვ. 160v.

² იქვე, გვ. 162v.

³ იქვე.

⁴ ხელნაწ. S—137.

⁵ ხელნაწ. S—1522, გვ. 44.

გუემე. იგი სიტყუასაც ვერ გიბრუნებს. იგი შენის ჰირის სანაცლოა. ესე ეგრეთ იხმარე ვითარცა ნივთი. იმას თუმცა პირი აქუს, გარნა პრასა არს შენი გლები. ეგ ოდესცა არღა იქმნების სიკუდილისაგან. სხუა პრასა ამოვალს და ივინი იმსახურე. გლები კაცი არ გაასუქო. რაოდენნიცა რაიმე ხვასტაგნი აქუსთ, იგი ყოველნივე შენი არს. გლებმა კაცმა მქადიც რომ იშოვნოს. იგიც ბევრია იმათთვის. რაოდენნიცა რა გონდეს გლები კაცისა პ-ლად სთხოვე და თუ არ მოგართვას ჩაუღდეგ სახლსა შინა და მოახდევინე ქუევერები და მოარეკინე უსხები და ზღვარაეები კოლტნი... რემანი, ქათამნი, ლერლეტნი, იხენი და შენტვის დასაკეღელად და რაოდენიცა გენებოს იხმიე. გარნა წარმოსვლისა დროსა მისივე ღვინითა დაათვრე და თავი დააკურევიე და დალოცივიე. გარნა შენც ამენება უბრძანე და ტყუილად დაპირდი რაოდენნიცა წაგართვი, სხუას დროს გარდაგინდითქო. ბრალი მასეე დასდე, შენი მიზეზით დაგარბიე... თქო; გლები კაცი ღორსა გავს, მოუჭირებ იჭყივლებს. გაუშვებ და დაღუმდების. რომელსაც კეკლუსად ტანს ეცვას, იმას ბევრი ფული აქუს ანუ სახლი კარგი ედგას. უძიე მიზეზი და მოუღე იგი საუნჯენი. იმათ რათ უნდათ; უკეთუ არა შეადრწუნო ზარის დაცემით არ შეგეპუება, ანჩხლობა, კაპასობა, მრისხანება შექმუხუნა შუბლისა აჩუენე რომლითა ვალსაც აიღებენ და ისე გმსახურებენ“¹.

განსაკუთრებით დაურიდებლადაა მხილებული თაეადაზნაურობის დამოკიდებულება მსახურებთან. თაეადაზნაურები მსახურებს აქმევენ საქმლის ნარჩენებს; ჯანმრთელთ იმსახურებენ. აეადმყოფთ კი აძევიებენ და უპატრონოდ ტოვებენ. რა თქმა უნდა, ი. ხელაშვილი ძალიან შორს იყო არსებული სოციალური ურთიერთობის უარყოფის მოთხოვნისაგან. იგი მხოლოდ ამ ურთიერთობის გაფაჭიზებასა და შეღამაზებას მოითხოვდა.

იონა ხელაშვილის მსოფლმხედველობა ილევლისტეა.

იონას მსოფლმხედველობის ჩამოკალიბებაში ვაღამწყვეტი როლი მისმა პროფესიამ შეასრულა.

ღვთისმეტყველური ცოდნით შეიარაღებული იონა ფილოსოფიაშიც თეოლოგად დარჩა. ამიტომ მისი ფილოსოფია სანახევროდ თეოლოგიაა. მას მთელი სამყარო წარმოუდგენია, როგორც ღმერთის შემოქმედება. თვით ღმერთი კი არის თავისთავადი. დამოუკიდებელი, მარადიული, რომელიც არ ექვემდებარება მისგანვე შექმნილ მოძრაობისა და ცვალებადობის წესებს. იგი დაუსაბამოა და დაუსრულებელი, რადგანაც თავისთავადს და აჩაფრისაგან შექმნილს არ შეიძლება დასასრული ჰქონდეს. „არ ძალუძს თვით მყოფსა თვისი დასასრუ-

¹ ხელნაწი S--1532. გვ. 162-163.

ლი“; „ცხოველი მიზეზი“ ღმერთი არის „არარაისაგან არსთა დამბადებელი“. რომელიც „მარადის აძლევს ძალსა არსთა და სცავს“. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ყოველივე დაიღუპებოდა?¹

ღმერთი ერთია, ყოვლად ბრძენი, მარადიული. უსაზღვრო, უცვლელი. თავისთავადი. დამოუკიდებელი, დაუსაბამო, დაუსრულებელი, უკეთილესი, უმშენიერესი, ყოველივეს მომცველი, ყველგან არსებული, ყოვლად ძლიერი. პირველი მიმომძრავებელი, ყოველივეს მფარველი და სხვა.

აი, თვით იონას მსჯელობის ნიმუშებიც: ღმერთი არის „თვით თავით თვისით მყოფი, კეთილი, დაუსაბამოებით დაუსრულებელი, ყოველთა კეთილად დაჰბადებელი დიდ ფრიად ზეცათა კეთილ არს და უკეთილეს ყოველთა ზედა და უმშენიერეს ყოველთა უშენიერთა“². და შემდეგ: „არსება ბუნებით ცხოველისა რომელ არს თვით, იყო და იქნების მაარსებელი ცისა და ქუეყანისა სავსებიურთ, განჰკვრეტელთა, და განუჰკვრეტელთა რომლისა ნებასა შინა თითოეულნი გამონასკვით განსაზღვრულ არიან კეთილად დაბადებულნი და იცვლებიან ერთბაშად ყოველნივე ძლიერებასა შინა მალლისა“³.

ღმერთი, იონას წარმოდგენით, ყოვლადია. ყოველივეს შეიცავს: „ღმერთი არს თქუენ შორის არა თუ მხოლოდ სულებთა შინა, არამედ ყოველთად ყოველსა შინა წევრთა და ასოთა შინა თქუენთა და უფროსდა ხელებთა შინა“; „უკეთუმცა არა ესრეთ, ყოველნი ქმნილნი მყისვე არარადვე მოვესრიდენ“⁴.

იონა ღმერთის აღწერისას ტელეოლოგიურ თვალსაზრისს ავითარებს. მისი აზრით, ღმერთმა სამყარო გარკვეული მიზნით შექმნა. მას სურდა, რომ სამყარო აღამიანის სამსახურში ყოფილიყო, იმ აღამიანისა, რომელიც ღმერთმა არსთა მეუფედ შექმნა და გვირგვინით შემოსა: „აჲ ბრძენმან ხუროთმოძღუარმან ღ-თმან დიდებითა და პატივითა გვირგვინოსან ჰყო კაცი პატივისცემად თვისა ფრიად კეთილად დაბადა. რომლისთვის შეუენიერი ესე სოფელი დაბადა მსახურებად კაცთა“⁵.

იონას იდეალიზმი მეტაენდება ვოლტერთან დამოკიდებულებაშიც. თუ დავით ბატონიშვილი ვოლტერის უდიდესი თაყვანისმცემელი იყო, იონა, პირიქით, გმობს და კიცხავს ვოლტერს.

იონა ხელაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად სა-

¹ ხელნაწ. S—1532, გვ. 109.

² ხელნაწ. H—791, გვ. 44.

³ საქ. სახ. მუზ. ხელნაწ. H—2226, გვ. 118.

⁴ ხელნაწ. S—966, გვ. 111.

⁵ ხელნაწ. S—1532, გვ. 39.

⁶ ხელნაწ. H—791, გვ. 44.

⁷ ხელნაწ. S—388, გვ. 118, იხ. აგრეთვე ხელნაწ. H—2226, გვ. 118.

ყურადღებოა ტრაქტატი, რომელსაც ეწოდება „ფილოსოფიური კითხვა-მიგებანი“¹.

ამ ნაწარმოებში ი. ხელაშვილი ასეთ მიზნებს ისახავს: პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ს („დავსაცოებტა, რათა მღუდელთა და მემხოლოეთაცა მსახურის წიგნმან ამან, რომელი ფილოსოფიაცა არს და უფროსდა ღთისმეტყუელება“),² თ ე ო რ ი უ ლ ს („ძალისაებრ ჩემისა ვისწრაფე შემეცნებანი ხილულთა და უხილავებთა გამოცნობად“)³ და პ ა ტ რ ი ო ტ უ ლ ს (ტრაქტატმა „უუმეტეს“ უნდა „შეაყვაროს მამულისმოყვარეთ წიგნები მამულისა“)⁴.

თავდაპირველად იონა ხელაშვილს მიზნად ჰქონდა დასახული, მკითხველისათვის მიეწოდებინა ცოდნა, ლოგიკიდან, გაეცნო მისთვის ლოგიკის მეცნიერება. წიგნში კი უხვად მოიპოვება ავტორის ზოგადი მსოფლმხედველობის გამომხატველი მომენტები და მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან მოტანილი ფაქტობრივი მასალა.

ხელაშვილის მსოფლმხედველობა ამ ტრაქტატის მიხედვით ძირითადად იდეალისტურია, თუმცა ავტორი ვერ ახერხებს ბოლომდე თანმიმდევრულად გაატაროს თავისი თვალსაზრისი და ზოგჯერ თავისდაუნებურად მატერიალიზმის პოზიციებზე დგება.

იდეალიზმი ი. ხელაშვილის ზემოაღნიშნულ ნაწარმოებში განსაკუთრებით სულის საკითხში შელავნდება. სული, ავტორის აზრით, „ლიტონ ცხოველია, მამსადამე, არ არს ნიეთიერ“. ე. ი. მარტივი აღნაგობისაა. მას არა აქვს „წევრნი, ასონი. ნაწილაკნი. და სხეულნი, ამად რომელ არა არს შედრგინებულ ატომთაგან... მსგავსად სოფლისა ამისა დიდისა“⁵. სული უცვლელია, იგივეობრივი, მარადიული, რადგან „ინრწნების“ ის, რაც „შენაწევრებულა“. ე. ი. რაც რთული შედგენილობისაა. „ყოველნი შენაწევრებულნი განწევრებით გა-

¹ ტრაქტატი მოთავსებულია იონა ხელაშვილის კრებულში. რომელიც ხელნაწერთა ინსტიტუტში H—791 ნომრით არის დაცული. (1. „ფილოსოფიური კითხვა-მიგებანი“. გვ. 1—74. 2. „ფსალმუნებთაგან შეყოხვა და მიგება ქვემონი“, გვ. 74—94. 3. „ღვთისმეტყუელური კითხვანი“. გვ. 97—170). რომელთაგან პირველი აღნიშნული ტრაქტატია. ამ ტრაქტატს იონა სხვანაირად „კედონტს“ უწოდებს. ფი წერს: „წიგნი ეს კედონტი იყოს გრძნობებისა და ეგზამენი სულებისა. რომელსა ეწოდა წარმკითხველბთაგანვე რთული ლექსნი. ე. ი. ფილოსოფ ღ-თისმეტყუელბა, რომელსა შინა ორნივე მეტყუელბანი არიან“ (გვ. 3).

უნდა შევნიშნოთ, აგრეთვე, რომ H—791 მთლიანად ემთხვევა S—306 ხელნაწერს, რომელიც ი. ხელაშვილმა 1826 წ. დაწერა.

² ხელნაწ. H—791, გვ. 2v.

³ იქვე, გვ. 3 v.

⁴ იქვე.

⁵ ხელნაწ. H—791, გვ. 24.

ამის ქვემოთ ყველგან ეს ხელნაწერია ციტირებული.

ნიხრწნებიან. სულნი არ არიან სხეულებთაგან შედრგინებულნი, მაშასადამე, არცალა იხრწნებიან“. სული „ყოვლადია“, ე. ი. ზოგადი, „ცხოველ ბრძენი“, „ყოვლად ძლიერი“. „მარად უძრავი არსება, უნივლო ბუნება“. იგი ყოველივეს მოიცავს. იმყოფება „ყოველთავე შინა და ყოველთა შორის თვით დასაბამი დაუსაბამოდ დაუსრულებელი“, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი ყოველივეს საწყისია, მაგრამ თვითონ საწყისი არა აქვს.

იონა ხელაშვილი ინდივიდუალური სულის უკვდავებას იცავს, ამიტომ სიკვდილი, მისი აზრით, არის „განახლება ხრწნილებისა დატყვებითა უხრწნელებისა შემოსად“.

ხელაშვილისათვის მთლიანად მისაღებია ქრისტიანული რელიგიის მტკიცება მეორე სამყაროს არსებობის შესახებ. „საიქიო“ მას ორგვარად აქვს წარმოდგენილი: სამოთხედ და ჯოჯოხეთად. „ის“ სამყარო მარადიულია და უცვლელი. „ეს“ კი წარმავალი და ხრწნადი. სამოთხეში უდიდეს ნეტარებასა და ბედნიერებას აღწევს, ვინც ცხოვრობს მოთმინებით. სამართლიანად და სათნოებით, და, პირიქით, უდიდეს ტანჯვასა და მწუხარებაში ვარდება, ვისაც არ სწავს ღმერთი. არ ასრულებს ქრისტიანული რელიგიის დოგმებს.

ამ ტრაქტატში იონა ხელაშვილი წარმოგიდგება, როგორც მატერიალიზმის წინააღმდეგ შეგნებული მებრძოლი. იგი აკრიტიკებს მატერიალიზმს, მატერიალისტებს, დასცინის მათ და არწმუნებს, რომ ნამდვილი ცოდნა შეიძლება მოპოვებულ იქნეს მხოლოდ რწმენით: როცა არ ჰყოფნის სათანადო არგუმენტები, მატერიალისტებს წყევლა-კრულვას უთვლის.

აი იონა ხელაშვილის „რისხვის“ ერთ-ერთი ნიმუში: „იხილეთ ათეისტნო და ნატურალისტნო. რომელთა არა გაქვსთ მეფობა. არცალა მთავრობა, არცა სამეფონი და სამთავრონი გივისთ. არამედ იღვენებით ყოველთა სოფლისა შკოლებისაგან და უფროსლა ხმისგან სრულიად სოფლისა და უშეტეს ხმისაგან ღ-თისა... საღთოთა კათედრებთა ქუხილებთაგან და ძუელისა აღთქმისა ელვათაგან და უუშეტეს ახლისა აღთქმისა სახარებისა მზისაგან, რომელთაც არა ძალგიდსთ ზურგთა თქუენთა ფართობთ განჭვრეტა. ვითარ შეუძლოთ მარტივ უსხეულოსა განხილვა ნოტიო თუალებითა თქუენითა“.

იგი კიცხავს და ლანძღავს იმათ, ვინც უარყო სული და აღიარა, რომ „ხორცი ვართო“ „უკეთუმცა არა ქონოდათ სული მარტივ ცხოველ ვულსამიერი, მსგავს ყოფილიყვენ ცხენისა და ჯორისა“. ამავე დროს. იგი ურჩევს მათ. ირწმუნონ ღმერთი. რადგან მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეიძლება მიღწიონ ქეშმარიტ სიბრძნეს: „ბრმაი. უბრწყსად ეპიკურო და ეპიკურელნო, სტოიკელნო და პითაგორ და პითაგორელნო. და სოფისტნო და ათეისტნო და ათეიზმონო. იპოსტე-

ტიკელნო და ყოველნო ბნელსა შინა მიბრუნდებულნო იცანით პირუ-
ელად თავნი თვისნი თვინიერ შიმშილითი და წყურვილითი ცნობი-
სა, რომელთა პირუტყვიცა იგრძნობენ თვისსა მუცელსა და მერმე
შეემცენით ბუნებაებსა და მათით არსებაებსა და მათ შინა ძალთა.
ნიჭებულთა და მითვე მალალსა, მყოფ ცხოველ ბრძენ არსებასა, რომ-
ლისა მიმართ პირისპირ სლვითა აღივსების სულნი თქუენნი სიბრძ-
ნისა ნათლითა და იქმნებით ნამდვილ ფილოსოფოსნი”.

იონა ხელაშვილი განსაკუთრებით დაუნდობლად ებრძვის და-
კიცხავს ვოლტერს. აქ მას იოანე ბაგრატიონთან საერთო პოზიცია აქვს.

იონა ხელაშვილი, როგორც იდეალისტი, აშკარად განიცდის
პლატონის გავლენას. კერძოდ, მისი შეხედულება, რომ „ფილოსო-
ფოსობა არის წვრთნა სიკვდილში“, პლატონის გავლენითაა შემუშავე-
ბული. იგი ქადაგებს პლატონისეულ „კათარზისს“, განწმენდას ანუ
ვნებების დათრგუნვას, რათა ადამიანებმა მიაღწიონ „ამქვეყნიურ ნე-
ტარებას“, მარადიულ ბედნიერებას.

მიუხედავად იმისა, რომ იონა ცდილობს დაიცვას იდეალიზმი და
მასთან დაკავშირებული ქრისტიანულ-ეკლესიური დოგმატიკა, იგი მა-
ინც ვერ ახერხებს მატერიალიზმის მთლიანად უარყოფას და ერთი-
კარიდან გაქვევებული მატერიალიზმი მეორე კარიდან ეპარება; თუმცა
ხოტბას ასხამს „იმ ქვეყანას“, სამოთხეს და გვაშინებს ღვთაების რის-
ხვითა და ჯოჯოხეთის სატანჯველით, მას მაინც წამოცდება ხოლმე
სინანული „ამქვეყნიური“ ცხოვრების დატოვების აუცილებლობის
გამო: „ნამდვილ უწყი რომელ დაირღვევის სახლი ესე და წავალ ხელით
უქმნელსა სახლსა შინა, უძრავსა; მაშინ მყის ქუეყანა ესე ღიდ შეუ-
ნიერი უქმად შეიცვალების. მზე ესე ჩემთვის იქმნების ბნელ“. იონას
არათანმიმდევრობას მოწმობს ისიც, რომ თავის ტრაქტატში ფართო
ადგილს უთმობს ბუნებისმეტყველებას და არაცნობიერად მატერიალიზ-
მის გავლენასაც განიცდის, მატერიალიზმისა, რომელსაც იგი „ბრმა“-
და „უვიც“ მიმართულებას უწოდებს.

იონა ხელაშვილი ამტყიცებს, რომ სამყაროთა რიცხვი განუსაზღვ-
რელია. თითოეული ცალკე აღებული სამყარო კი განსაზღვრულია
და, ამავე დროს, განსხვავებული სხვა სამყაროთაგან. ამავე ტრაქტატში
იგი განიხილავს მნათობების მოძრაობას, წლის დროთა ცვლებადო-
ბას. იონას აზრით, მთელი სამყარო და ადამიანის სხეულიც ატომური
შედგენილობისაა. ისინი ატომთა შეერთებით წარმოიშობიან და ატომ-
თა დაცილებით იღუპებიან.

უნდა აღინიშნოს, რომ ხელაშვილმა თავის მატერიალიზმში იდე-
ალიზმისა და სქოლასტიკის საკმაოდ დიდი გავრცელება, მაგალითად, იქ-
სადაც ამბობს, რომ ყოველივე ატომთა შეერთებითა და დაშლით წარ-

მოიშობაო, დაუმატა, რომ ამ პროცესს, ღმერთი ხელმძღვანელობსო, რადგან „წიკი“ და „მკედარ“ ატომებს არ შეუძლიათ „მოცემა ცხოველობისა. რომელი მაქვს ფუფუნებად ჩემდა და უკეთუ-ძალუძს ცეცხლსა სიცოცხლისა მონიკება, რაისთვის ბრიყვი იგი თავსა თვისსა არ მოუქცევს ბედნიერებასა“, და იქვე: „მკედართა ნივთებთა არცა თავთა თვისთა დაბადება ძალუძსთ და არცალა სხეულებისა სოფლისა ამის დიდ შუენიერისა, ხოლო მარტივ ცხოველებისა ვითარდა ძალედების“. ამგვარად, ატომთაგან „დიდ შუენიერი“ ქვეყნის პილებას ესაჭიროება უმადლესი სიბრძნე და ნებისყოფა. ძალა და უნარი, რაც გააჩნია არა მატერიას, არამედ ღმერთს. ღმერთი წარმოშობს და შლის, აწესრიგებს და განაგებს სამყაროს. ამრიგად, იონა მატერიალისტური პოზიციებიდანაც კი ისევ ღვთაების აღიარებამდე მივიდა.

საინტერესოა იონას გნოსეოლოგიური შეხედულებანიც. იგი საესეებით შესაძლებლად თვლის სამყაროს შეცნობას. საჭიროა მოისურვო ქვეშეპარტების მიღწევა და მიღწევ კიდევ, თუ ეს სურვილი არის ნამდვილი, მყარი და უანჯარო. ასეთი ადამიანი გაცურავს „უმეცრების მდინარეს“ და მიღწევს მეორე ნაპირს, ე. ი. ქვეშეპარტებას. მაგრამ, ვინაჲც ქვეშეპარტების ძიებისაკენ ანგარება, სახელი ან კარიერა უბიძგებს, „მდინარესა შინა უმეცრებისასა მოიშთუების ანუ... ღრმათა ფსკერსა ზედა დაიმუხრვის“.

იონას აზრით, შემეცნების ობიექტს ობიექტური სინამდვილე წარმოადგენს. ამ სინამდვილიდან ბევრი რამ იწვევს ექვსა და გაუგებრობას. განსაკუთრებით -- ადამიანი და მისი არსი. „...არა უწყო საით ვინა მოვალს და სადა ვირე წარვალს და ვითარ და რაოდენ, მაშასადამე, რაოდენ სრულ ვარ მე, ეგოდენ უმეტეს უსრულ ვარ მე და მსგავსნიცა ჩემნი“.

იონას ფილოსოფიურ-ღვთისმეტყველურ ტრაქტატებს წითელ ზოლად გასდევს მიწიერი. მატერიალური სამყაროს მოვლენებისა და თვით ადამიანის წარმავლობისა და დროებითობის იდეა, ხოლო დასაბამი ერთის მუდმივობისა და უცვლელობის იდეა. პირველისათვის დამახასიათებელია რთული შედგენილობა, რითაც გაპირობებულია მისი წარმავლობა. მეორისთვის კი მარტივობა და ამით გაპირობებული მარადიულობა. ყველა მოვლენას რაიმე გამომწვევი მიზეზი აქვს, მაშინ როდესაც ღვთაება უმიზეზო და დაუსაბამოა.

იონა ხელაშვილის ტრაქტატებში მოიპოვება დიალექტიკის მომენტებიც. მაგალითად, საგანთა შორის იგი ამჩნევს ურთიერთკავშირსა და გაპირობებულობას, რაც, მისი აზრით, მოვლენათა ერთ მთლიან ჯაჭვსა ქმნის. „ყოველნი თითოეულნი თვისსა ჯაჭვსა ზედა დამოკიდებულნი არიანო“.

იონას შეხედულებით. მოძრაობა რომ შეწყვეტილიყო, ყოველივე დაიღუპებოდა: „უკეთუ დასცარენ ძერისაგან, დაზვილენ ყოველნივე ნიეთნი“. მოძრაობის პროცესში იმყოფება ყოველივე სხეულებრივი. „უზმნო, ე. ი. უმოძრაო არცაღა ერთი რომელნიმე ნიეთნი არიან და ცხოველნი. თვინიერ ერთისა მხოლოდ უძრავისა რომელი თვისითა უძრაობითა ძრავს ყოველთა თვითეულთა“. ეს შეხედულება მოგვაგონებს არისტოტელეს უძრავ მამოძრავებელს, რომელიც თვითონ უძრავია და ამოძრავებს ყოველივე სხვას. საფიქრებელია, რომ იონა ხელაშვილის ეს თვალსაზრისი არისტოტელეს ზეგავლენით არის შემუშავებული.

მოძრაობას, იონას აზრით. უარყოფითი მხარეებიც აქვს. ერთი მხრივ, მოძრაობა არის საგანთა წარმოშობის, მეორე მხრივ, მათი მოსპობის მიზეზი. მოძრაობა იმასც ნიშნავს, რომ საგნები არ არიან დამოუკიდებელნი, თავისთავადნი. იონა წერს: რადგანაც საგნები სიცვალებიან ძერითა და დროებითა და ხრწნილებითაცა, მამასადამე, არა არიან თავით თვისით“.

იონა ხელაშვილი საგნებში ამჩნევს არა მხოლოდ მოძრაობასა და კავშირს, არამედ წინააღმდეგობასაც. იგი ასახელებს წინააღმდეგობის ასეთ მაგალითებს: ერთი მხრივ, ავადმყოფობა და სიკვდილი და, მეორე მხრივ, ჯანმრთელობა და სიცოცხლე; აგრეთვე, მეხი და მისგან დაზიანებული ხე; ტყვია და მისგან დარღვეული ზღუდე და სხვა. ამრიგად, იონა ხელაშვილი არჩევს წინააღმდეგობის ორ მხარეს: დადებითსა და უარყოფითს. იგი წერს: „მამასადამე, რომელნიცა ერთის მხრით წინააღმდეგ არიან, მეორე მხრივ კეითლ არიან და არცაღა ერთი ნიეთია ბოროტ სოფელსა შინა“. მოკყავს ასეთი მაგალითი: მენე, ბოროტი გველი შეიძლება გამოყენებულ იქნეს წამლად; რკინა, რომელიც თავისთავად არც კეთილია და არც ბოროტი. შეიძლება ტყვიად გამოვიყენოთ, რასაც ბოროტება და ენება მოაქვს ადამიანისათვის. თუ მოწინააღმდეგე ძალები თანასწორი არიან, მსჯელობს იონა, სხეული წონასწორობაშია, მაგრამ, თუ ერთი რომელიმე მხარე გაძლიერდა, მაშინ ირღვევა სხეულის წონასწორობა და მყუდროება. წინააღმდეგობა არა მარტო ღელვისა და შფოთის. არამედ მყუდროებისა და სიმშვიდის საფუძველიცაა. მაგალითად, წყლით შეიძლება ცეცხლის დაქრობა — დამშვიდება, ნისლით — მზის მცხუნვარების შესუსტება და ა. შ.

იონას აქვს გარკვეული პოლიტიკური შეხედულებებიც. იგი წერს: „ნეტარ არს იგი ერი, რომლისა მეფე ფილოსოფი არს.“ ამ თვალსაზრისში არ შეიძლება არ ამოვიკითხოთ გავლენა პლატონისა, რომელიც ოცნებობდა იმ სახელმწიფოზე, სადაც მმართველნი ფილოსოფოსნი იქნებოდნენ. ი. ხელაშვილის შეხედულება მკვიდრო კავშირშია

აგრეთვე იოანე ბატონიშვილის შეხედულებებთანაც. ი. ბატონიშვილის აზრითაც, სახელმწიფოს მმართველნი განათლებული და ჰუმანური ადამიანები უნდა იყვნენ. ზემოხსენებული ციტატიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ იონა ხელაშვილს არ აკმაყოფილებს თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკური მმართველობა. იონა მომხრეა ძლიერი, ცენტრალიზებული სახელმწიფოსი, სადაც ადგილი არ ექნება სამთავროებად გათიშულობას, ქიშპსა და შულს, არამედ „ერთი პირა და გული მიიყრდნობს ერთა მრავალთა თვისსა სიტკბოებასა შინა, რომელი ლუარძლთაცა შესცვალებს კეთილ იფქვლებად და იქმნებიან მიზეზებულ უკულმართნიც წაღმართ მოქცევითა“.

იონა ხელაშვილი გულისტყვილით შენიშნავს ქართველობაში ზნეობის დაცემას, ამიტომ აკრიტიკებს აღზრდის მეთოდებს, რომელიც მაშინ იყო ფეხმოკიდებული, მოითხოვს ერის ზნეობრივად განსაქტავებას, განწმენდას. იგი ქადაგებდა, რომ საქირთა არა მარტო ბავშვების აღზრდა, არამედ მოზრდილი ადამიანებისაც. ეს კი შესაძლებელია. თუ დავნერგავთ ხალხში სიმართლის, შრომის, განათლებისა და სარწმუნოების სიყვარულს. იონა განსაკუთრებით შრომის სიყვარულის დანერგვას მოითხოვს, რათა ადამიანები მდიდრდებოდნენ საკუთარი შრომითა და ოფლით და არა სხვათა ექსპლოატაციით.

ტრაქტატში საკმაო მასალაა ლოგიკიდანაც. გარჩეულია ლოგიკის კატეგორიები: არსება, ვითარება, „რაისა მიმართი“ რაოდენობა და სხვა. ავტორი ასხვავებს ორგვარ ცოდნას: „შინაგანს“ და „გარეგანს“. „შინაგანად“ მას მიაჩნია ცოდნა, რომელიც წარმოდგენებს ემყარება, „გარეგანად“ კი — ცოდნა იმ საგნებისა, რომლებიც გონების მიღმა იმყოფებიან.

ი. ხელაშვილი ასხვავებს „ლოლიკურს“, მეტაფიზიკურს, ეთიკურსა და ლეთიმეტყველურ ქეშმარიტებას. განიხილავს გვარეობითს ცნებას („ნათესავი“), სახეს, ცნების გაყოფას („განწუალებას“) და განსაზღვრას. ერთმანეთისაგან ასხვავებს ორგვარ დაყოფას: ფიზიკურსა და ლოგიკურს. ფიზიკური დაყოფის მაგალითად მას მოჰყავს სხეულის დანაწილება ატომებამდე.

რ. ხელაშვილი განიხილავს ცნებას: ზოგადს („ყოველადობითს“), კერძობითსა და ერთეულს („განუკუეთელს“, მაგალითად, პეტრე, იუდა და სხვ.).

საინტერესოა ზოგადის ანუ, მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „საყოველთაოს“ განსაზღვრება: „საყოველთაო არს საქმე ესევიდარი, რომელი ყოველთა ზე გარდაეფინოს“. სხვა ადგილზე ავტორი ასეთ განსაზღვრებას იძლევა: „საზოგადო არს სახისა საზღუარი, მაგალითად, კაცი არს ცხოველი, სიტყვიერ-გულისხმიერი, უკვდავი სულითა და მოკვდავი ხორციითა“. ანდა სხვაგვარად: „ზოგადი ერთ სახეთათვის

ითქმია, რომლისა განუკუთვლელი ერთიერთ ეზიარებოდენ თვით საზოგადო ბუნებითა, ანუ თვითებითა და შემთხვევითად“.

ი. ხელაშვილი ერთმანეთისაგან ასხევეებს სამგვარ „ყოელადობას“: მეტაფიზიკურს (ფრთოსანი, ორფეხი, ცხოველი და სხვ.), ფიზიკურს („პლანეტი ესე ჩუენი მიწა“, პაერი და სხვ.) და მათემატიკურს (რიცხვი). ერთეულ ცნებაშიც („მხოლოდ“) ასხევეებს მეტაფიზიკურს. ფიზიკურსა და მათემატიკურ ცნებებს. ერთეული („მხოლოდ“) ცნებანი ერთიანდებიან სახესა („სახესა თვისსა“) და გვარში („ნათესავსა შინა“).

ი. ხელაშვილი განიხილავს მსჯელობასაც: ლოგიკური მსჯელობა, მისი აზრით, უნდა იძლეოდეს ჭეშმარიტ, სინამდვილის შესატყვის ცოდნას, ე. ი. იაეთ ცოდნას, რომელიც სწორად ასახავს სინამდვილეს. „ლოგიკური ჰსჯანი არიან ეგრეთე ცნობა საგნებისა მიყოფნებისა გულსაზმისყოფითა, რათამცა ნამდვილ ცნობილ იქმნენ ესრეთ ვითარცა არიან და იქმნებიან შემდგომცა, რათა არა ითქუას ტყუილინი“.

იონასი არ მიაჩნია ჭეშმარიტად თუნდაც ლოგიკურად სწორი მსჯელობა, თუ იგი სინამდვილეს სწორად არ ასახავს. ასეთი მსჯელობა, მისი აზრით, არ წარმოადგენს ლოგიკის შესწავლის ობიექტს. ავგვარ მსჯელობებს იონამ უწოდა „ლიტონი ჰსჯა“, ანუ მსჯელობა „უშკოლო, უსწავლელთა კაცთა ლიტონთანი“. ასეთი „ლიტონი“ არა ჭეშმარიტი მსჯელობის მაგალითად დასახელებულია შემდეგი: „მიწა თევზზედა დგას“, „ცაი სუეტებსა უპყრის“. „მთვარეში სოფელი არის“ და სხვ. ეს მაგალითები ადასტურებენ, რომ იონასათვის ლიტონია მსჯელობა, რომელიც არ შეიცავს ჭეშმარიტებას.

ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ იონას ხელაშვილის სახით საქმე გვაქვს ფილოსოფიურად ღრმად განსწავლულ ადამიანთან.

თვით ი. ხელაშვილი თავის შრომებში, კერძოდ, ზემოგანხილულ ტრაქტატზე ფრიად მაღალი წარმოდგენისაა. იგი წერს: „იხილეთ იკითხველნი წიგნისა ამის ვარსკვლავნი რომელნიმე აღემატებიან მსათობობითა თვისითა სხეებთა ზედა ეგრეთვე ლამპარნი სანათლებთა ზედა“.

შეიძლება ეს შეფასება გადაჭარბებულია, მაგრამ ერთი კი ცხადია: იონამ მნიშვნელოვანი კვალი გაავლო ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას და იგი, უდავოდ, მეტი ყურადღებისა და დაფასების ღირსია.

სოლომონ დოდაშვილი და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

სოლომონ დოდაშვილი ერთ-ერთი პირველი ახალგაზრდა იყო. უმაღლესი განათლების მისაღებად რუსეთს რომ გაემგზავრა და იქ მიღებული ცოდნა სამშობლოს კეთილდღეობას მოახმარა. ამიტომაც იგი ყოველთვის დადი პატივისცემით იყო გამსჭვალული რუსული კულტურისა და გამოჩენილი რუსი მოაზროვნეების მიმართ.

ცნობილია, რომ მან თავისი „ლოგიკა“ უძღვნა ხარკოვის საიმპერატორო უნივერსიტეტისა და მისი სასწავლო ოლქის მზრუნველს— ა. ა. პეროვსკის, რომელიც პუშკინის „თანამედროვე და მეგობარი იყო“¹.

თავის მხრივ, ა. ა. პეროვსკიც საზღვარგარეთიდან დაბრუნებისას „ლოგიკის“ გამოქვეყნებასთან დაკავშირებით აღფრთოვანებულ წერხილს სწერდა ს. დოდაშვილს:

„მოწყალეო ხელმწიფეე ჩემო, სოლომონ ივანეს ძეე!

თხზულება თქვენი სათაურით: ფილოსოფიის კურსი ნაწილი I-ლი ლოლიკა — საზღვარგარეთიდან დაბრუნებულმა მივიღე, და გადაათვალიერე რა იგი, ვპოვე, რომ როგორც თავისი შინაარსით, ისე მოთხრობის ხერხით განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. — თქვენი, ამ ფრიად მნიშვნელოვან და ჩვენში ნაკლებად დამუშავებულ საქმეზე მეცადინეობის ასეთი ბედნიერი დასაწყისი თავდებია უფრო ბედნიერი შედეგებისა; ამიტომ ჩემთვის ფრიად სასიამოვნოა გამოგიცხადოთ თქვენ ამ საქები და სასარგებლო ნაშრომისთვის უღრმესი მადლობა და დაგარწმუნოთ, რომ ამ შრომის გაგრძელება და საერთოდ თქვენი მუშაობა სასწავლო დარგში. არ დარჩება თავის დროზე მის შესაფერი ჯილდოს გარეშე.

სათანადო პატივისცემით მაქვს პატივი დავრჩე თქვენს. მოწყალეო ხელმწიფეე, მორჩილ მონად“².

„ლოგიკის“ წინასიტყვაობაში დოდაშვილი მიესალმებოდა რუსეთის მმართველობას საქართველოში. „მას შემდეგ, რაც რუს მკვლევართა ბრძნული მმართველობის მზემ ძველი კოლხეთის ჰორიზონტი გა-

¹ ს. ხუციშვილი, ს. დოდაშვილი და ა. პეროვსკი, გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1950, № 4.

² გ. გოხალიძეილი, 1832 წლის შეთქმულება, 1935, ტ. I, გვ. 518.

აცისკროვნა, წესრიგისა და კეთილდღეობის შუქი საგრძნობლად ვრცელდება კავკასიის კურთხეულ ქვეყანაში¹ და იქვე იმედს გამოთქვამდა, რომ ეს გარემოება საქართველოს „ევროპული განათლებულობის საფეხურზე აიყვანდა“.

ს. დოდაშვილი როგორც პირად წერილებში, ისე ნაშრომებშიაც უდიდესი პატივისცემით იხსენიებდა რუს მოაზროვნეებს. კერძოდ, „რიტორიკის“ სახელმძღვანელოში მან დაასახელა იმდროინდელი რუსეთის თითქმის ყველა მოაზროვნე, რომლებსაც რაიმე დაუწერიათ რიტორიკის დარგში. მაგალითად, დასახელებულია ლომონოსოვი, ივანე სტეფანეს-ძე რიესკი (1761—1811 წწ.), ხარკოვის უნივერსიტეტის რექტორი, მკვევრმეტყველების პროფესორი, რომელმაც 1790 წელს დაწერა „ლოგიკა“, ხოლო 1796—1805 წწ. — „რიტორიკის ცდა“; ალექსანდრე სერგის-ძე ნიკოლსკი (1755—1834 წწ.), რომელმაც 1790 წელს დაწერა „ლოგიკა და რიტორიკა“; ტომმახოვი, რომელმაც 1825 წელს გამოსცა წიგნი სათაურით „სამხედრო მკვევრმეტყველება“; ნიკოლოზ ივანეს-ძე გრეჩი (1787—1867 წწ.) ჟურნალისტი და ბელეტრისტი, რომელიც, აგრეთვე, მუშაობდა რიტორიკის საკითხებზე. დოდაშვილს ახლო ნაცნობობა ჰქონდა ცნობილ რუს მოღვაწესთან — გერცენთან, რომელმაც ინახულა ავადმყოფი დოდაშვილი და უდიდესი გულისტკივილით იგონებდა მის ძვირ მდგომარეობას: „მან ვერ გაუძლო სუსხიან ჰაერს და საშინელი ქლექი გაუჩნდა. იგი ძლივს-და ცოცხლობდა და მაინც ღრმა რწმენით თქვა: „ოღონდ გაზაფხულზე უარესი არ იყოს, თორემ შეიძლება ქლექი გამოიჩნდესო“².

დოდაშვილი ცდილობდა, ახლო ნაცნობობა და ურთიერთობა ჰქონოდა ცნობილ რუს ადამიანებთან. პეტერბურგიდან დაბრუნებისას მან მოსკოვზე გამოიარა. აქ გაეცნო ცნობილ რუს მოღვაწეებს, დაპირდა, რომ მათთან კავშირს შეინარჩუნებდა მიმოწერით. თავის მხრივ ერთ-ერთი ცნობილი რუსი მოღვაწე, რომელიც საზღვარგარეთ მიემგზავრებოდა და რომლის ვინაობა დაუდგენელია. ალექსანდრე დოდაშვილს, რომ მიაწვდიდა წერილობით ცნობებს ევროპის სინამდვილიდან. აი, რას სწერს დოდაშვილი იონას:

„აქომამდე მაქუნდა ჩინებულსა პოეტთან და მწერალთა საუბრობა. რომელნიცა იქებოდნენ პეტერბურღსა შ-ა თვისითა საქმეებითა და ყოველსა ქვეყანასა ზედა ისმიან პატიოსნებანი მათნი. მათ მთხოვეს თბილისიდან წერილისა შეერთება. ერთი მათგანი მიდის ევროპასა შ-ა

¹ ს. დოდაშვილი. ლოგიკა, ა. ქუთელიას რედაქციითა და წინასიტყვაობით, 1949, გვ. 7.

² იქვე, გვ. 1.

უშეტეს განათლებისათვის. მე ვსთხოვე მუნიციპალურ ავთორიტეტსა ღირსიხსოვისა ცნობა. მან აღმიტყუა“¹.

დოდაშვილი უდიდესი პატივისცემითა და მადლობის გრძნობით იხსენიებდა იმ როლს, რომელიც მიუძღოდა რუსეთს ქართული კულტურის აყვავებასა და განვითარებაში. ამას მოწმობს 1828 წელს კეთილშობილთა სასწავლებელში მოწაფეთა საჯარო გამოცდის დროს მის მიერ წარმოთქმული სიტყვა. დოდაშვილი, სხვათა შორის, აღნიშნავდა: „მოწყალებითა ყ-დ უანგვისტოვისაა ჰონარხისა ჩუენისათა, რომელიცა ჰზრუნავს თანასწორ სოველთა თვის ქუეშემვრდომთა მისთა, ჰქმნეს ესე, რომელ ძალგვიძს ჩვენ დაიმედება თავითა თვისთა სასოებითა აღდგომად სწავლათა შ-ა და დადგომად არათუ ოდენ ხარისხა ზ-ა პირველსა ღირსებისა ჩუენისასა, ა-დ ყოფადცა ოდესმე ხარისხსა ზ-ა ევროპელთა ერთასა“².

რაც მთავარია, დოდაშვილმა რუსეთში ყოფნისას აითვისა მოწინავე რუსული აზროვნება და კულტურა, შეისისხლხორცა პროგრესული: „დეები, რომელთა გადმონერგვასაც ცდილობდა ქართულ ნიადაგზე, პეტერბურგში ყოფნისას იგი დეკაბრისტების გამოხელისა და მათი უმოწყალო დასჯის მოწმე გახდა. საფიქრებელია, რომ ამ ფაქტმა მასზე წარუშლელი კვალი დატოვა. დოდაშვილმა თავისი თვლით ნახა, თუ როგორ ირაზმებოდა რუსეთის მოწინავე ინტელიგენცია მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ. დეკაბრისტების აჯანყებამ და ამ აჯანყების არადაამიანურმა ჩახშობამ შესძრა მთელი რუსეთის საზოგადოება. დოდაშვილი, რომელიც გატაცებით ეწაფებოდა ყოველივე მოწინავესა და პროგრესულს, ცხადია, გაეცნობოდა დეკაბრისტულ ლიტერატურასაც, რომელიც ფართოდ ვრცელდებოდა რუსეთში. იგი დეკაბრისტებთანაც უნდა ყოფილიყო დაახლოებული. ზ. ჰიკინაძე ამის თაობაზე წერდა:

„ამის მეცადინეობა არ იზღუდებოდა მარტოთ მამულისშვილობით, იგი პეტერბურგში ხალისით ეწაფება დეკაბრისტებთა ცნობას. იგი ზოგს უნივერსიტეტის სტუდენტთა შორის ჰპოებს მეგობრებს, ზოგი პროფესორთა შორისაც, და ზოგიც უნივერსიტეტის გარეშე სხვადასხვა წრეებში. ესეც პირველი მაგალითია ქართველის კაცისაგან დეკაბრისტებთა გარშემო“³. ცნობილია, რომ ს. დოდაშვილმა ჩამოიტანა დეკაბრისტ რილევის მიერ ცოლთან მიწერილი წერილი, რომელიც მას სტუდენტ კრუჰსკისაგან გადაიწერა, ხოლო დაპატიმრების დროს აღმოაჩინდა რილევისავე „ნალივაიკო“, გრ. ორბელიანის მიერ

¹ ხელნაწ. H—2226, გვ. 367.

² ხელნაწ. S—388, გვ. 21.

³ ზ. ჰიკინაძე, სოლ. დოდაშვილი და აივ. ბარათ შვილი, ტფილისი, 1923.

„ნალივიკოს აღსარებად“ თარგმნილი. რაც მთავარია, დეკაბრისტების იდეათა გავლენის კვალი ყველაზე უფრო გამოჩნდა. როდესაც დოდაშვილმა მონაწილეობა მიიღო 1832 წლის შეთქმულებაში: შეთქმულებასთან დოდაშვილი, უპირველეს ყოვლისა, დეკაბრისტების იდეურმა გავლენამ მიიყვანა. თავისთავად ეს შეთქმულება ხომ დეკაბრისტების გამოხვლის, ვამოძახილი იყო საქართველოში.

საერთოდ, რუსეთში გატარებულმა სამმა წელმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა დოდაშვილის აზროვნების ფორმირებაზე და მის შემდგომს მოღვაწეობაზე. დოდაშვილმა ხომ იქ აითვისა მოწინავე რუსული და მსოფლიო კულტურა. ხოლო, საქართველოში დაბრუნებულმა. შეძენილი ცოდნა მრავალსაუკუნოვანი ქართული კულტურის დაუფლებით შეაგრო

სოლომონ ივანეს-ძე დოდაშვილი დაიბადა 1805 წლის 17 მაისს (მე. სტილით) კახეთში, სიღნაღის მაზრის სოფელ მალაროში. მღვდლის. იოანე დოდაშვილის ოჯახში. იოანე დოდაშვილი წარმოშობით გლეხი იყო. მას საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ოჯახი ჰყავდა: ჰყოლია 9 შვილი. ამათგან ექვსი ვაჟიშვილი. სოლომონი მისი უფროსი ვაჟი ყოფილა. სოლომონმა პირველდაწყებითი სწავლა ოჯახში მიიღო. შემდეგ სწავლობდა ბოდბის მონასტერთან არსებულ სკოლაში. 1820 წლამდე სწავლას განაგრძობდა სიღნაღის სასულიერო სასწავლებელში. კურსის დამთავრების შემდეგ ის და ანტონ კობიაშვილი სიღნაღის სასულიერო სასწავლებლის ზედამხედველმა — ილარიონ დობროსისლოვმა თბილისის სამაზრო სასულიერო სემინარიაში გაგზავნა სწავლის გასაგრძელებლად. გამოცდის შედეგ სემინარიის გაველობამ სოლომონ დოდაშვილი ჩარიცხა სემინარიაში. სადაც მან ყურადღება მიიქცია თავისი ნიჭითა და შრომისმოყვარეობით: ითვლებოდა ერთ-ერთ საუკეთესო მოწაფედ. მაღალი აკადემიური წარმატებების საფუძველზე სოლომონ დოდაშვილი 1822 წლის 15 მარტს გაიგზავნა სიღნაღის სასულიერო სასწავლებელში განათვისუფლებული მასწავლებლის — იაკოვის ადგილზე. სიღნაღში სოლომონ დოდაშვილი ცხოვრობდა თავის ყოფილ მასწავლებელთან ილარიონ დობროსისლოვთან ერთად. ცხადია, ცოდნის გარმაკებასა და დაუფლებას მოწყურებულ სოლომონს მიღებული განათლება ვერ დააკმაყოფილებდა. 1823 წლის 12 ივლისს იგი სემინარიის მმართველობას სთხოვს სიღნაღის სასულიერო სასწავლებლის მასწავლებლის თანამდებობიდან განთავისუფლებას; დაახლოებით ანალოგიურ თხოვნას წერს საქართველოს ეკზარხოსის სახელზე. სოლომონ დოდაშვილის თხოვნა დაკმაყოფილებულ აქნა 1824 წლის ზაფხულში.

პეტერბურგში წასვლა მაშინ არც ისე იოლი საქმე იყო, მით უმეტეს — ხელმოკლე სოლომონისათვის. სოლომონის მამას, იოანეს.

ნაცნობ-ნათესავნი ურჩევდნენ. რომ შვილი ციე რუსეთში არ გადა-
ეკარგა. აჰას ისიც ემატებოდა, რომ იოანეს არ ჰქონდა იმდენი შე-
მოსავალი. წერილშვილიც ერჩინა და სოლომონისთვისაც ეგზავნა
ფული რუსეთში. მაგრამ სოლომონის ძლიერმა ნებისყოფამ და სწავ-
ლის გაგრძელების უსაზღვრო სურვილმა ყოველგვარ დაბრკოლებას
სძლია და მისი გამგზავრებაც გადაწყდა. 1824 წლის ზაფხულში ის
უკვე მიემგზავრება პეტერბურგს და ეწყობა საიმპერატორო უნივერ-
სიტეტის ფილოსოფიურ-იურიდიული ფაკულტეტის თავისუფალ მსმე-
ნელად.

სოლომონს სამშობლოდან დახმარების დიდი იმედი არ ჰქონდა,
მაგრამ მას თან მიჰქონდა გიორგი ავალოვის წერილი ბერი იონა ხე-
ლაშვილისადმი. ამ წერილმა მას გზა გაუქვლია უცხო მხარეში. გ. ავა-
ლოვი, იცნობდა რა სოლომონს, როგორც უაღრესად ნიჭიერსა და პა-
ტიოსან ახალგაზრდას, სთხოვდა იონა ხელაშვილს, დახმარებოდა მას:

„ქისიყის სოფლის-მალაროდან მოვიდა აქ, მანდ წამოსასვლელად
სოლომონ ივანოვიჩი დოდაევი, რომელსაც უსწავლია თბილისის სე-
მინარიაში და აწ გამოუტყუმრებიათ სწავლის შესასრულებლად ალექ-
სანდრე ნემსკის მონასტრის სემინარიაში და ვინაიდგან არაეინ ჰყავს
ამას მანდ მცნობი, ამისთვის შეგვედრებ და გთხოვ, დაუგდებლობა-
სა მისსა. რომლისაგანცა მიიღებთ წერილსა ამას“¹.

იონას, როგორც ჩანს, სოლომონი გულთბილად მიუღია. სოლომო-
ნის ნიჭმა, შრომისმოყვარეობამ და პატიოსნებამ კიდევ უფრო გააძ-
ლიერა იონას გულთბილი დამოკიდებულება მისდამი. იონა სოლო-
მონს უყურებდა არა მხოლოდ როგორც მეგობარსა და თანამემამუ-
ლეს, არამედ როგორც „სულთერ ძესაც“. ამის შესახებ საქართვე-
ლოშიც კი იცოდნენ: თვით სოლომონი ერთ-ერთ თავის წერილში იგო-
ნებს, რომ სადღაც წვეულებაში ვინმე აარონ დეკანოზს მისთვის ეკი-
თხა: „შენ ხარ ნაშვილები მამა იონასი?... მიუგე: მე ვარ შვილობილი.
ღმერთმან გაკურთხოსო, სთქუა ამან, მამა იონა არს ბრძენი. შენ
მოსვლამდე ჰრავალხი ქართველნი იყვნენ და არაეინ იშვილა. შეხ
შორის იხილა მან შიში ღვთისა და სიბრძნე და ამისთვის გიშვილა. მრ-
ვალი წარაგო შენს ჰსწავლაზედ და ყოველი მოგებული თვისის კონდა-
კით შენ მოგცა. და ყოველი შენთვის უნდა. ეს სრულიად საქართვე-
ლომ იცის. ძმებიცა ჰყავს, ძმისწულნიცა, გარნა ურჩინ“².

მძიმე იყო სოლომონის მატერიალური მდგომარეობა პეტერბურგ-
ში, იმდენად მძიმე, რომ, როგორც იონას წერილებიდან ვტყობი-
ლობთ, სოლომონს „ათხუთმეტნი ვერსტნი“ ჰქონია ყოველდღე გა-
სავლელი სახლიდან უნივერსიტეტამდე, რადგან, ეტყობა, ტრანს-

¹ ხელნაწ. S—1532, გვ. 132, 1824 წ. 2 ავეისტოს წერილი.

² ხელნაწ. S—368, გვ. 49, 1831 წ. 19 ივლისის წერილი.

პორტისათვის არ ჰქონდა სათანადო სახსრები¹. იმავე წერილში იონა ახასიათებს სოლომონს, როგორც „მკდოვანს“ და „უხუასტაგოს“, ე. ი. როგორც ყოველად ღარიბს.

ცნობილია, რომ სოლომონს არ აკმაყოფილებდა უნივერსიტეტის ლექციები, ცალკეც მეცადინეობდა და ზოგიერთ დარგში მან პროფესორები აიყვანა დამხმარედ. მაგრამ მას ამისათვის არ ეყო საკუთარი სახსრები და იძულებული იყო დახმარებისათვის ისევ იონა ხელაშვილისათვის მიემართა: „ორის კვირისა ვივასხე და შემდგომისათვის არა ვუწყვი რაი ვჰქმნა და აქ არა ძალმიძს ვისგანმე ვასხებად. არამედ თქვენ გთხოვ, ჩემთვის იზრუნოთ, ვიდრე შესრულებამდე სწავლისა. გინა კაცად შემოსვლამდე ჩემსა. ყოველი შრომა თქვენი და წარსაგებელი ჩემზედა, რანიცა დათესილან და იქმნებიან დათესილ ყოველნივე კეთილად მოიმიკიან და არა ბოროტად წარხდებიან“². ამრიგად, სოლომონი მოკრძალებით სთხოვდა იონას დახმარებას და მომავალში სამაგიერო სიკეთით გადახდას ჰპირდებოდა.

სოლომონის მძიმე მატერიალურ მდგომარეობას ისიც მოწმობს, რომ იგი იძულებული იყო, მოწაფედ აეყვანა ბაგრატ ბატონიშვილის შვილები, ცხადია, შემოსავლის გადიდების მიზნით. ამის შესახებ იონა 1825 წლის 26 მაისს ცარსკოე სელოდან მეფის ძეს ილიას სწერდა: „აქარე უფალი სოლომონ დოდაევი თვისის მამულისა ენასა ასწავებმეფის ძის თქუენის ძმის ბაგრატის შვილებსა ქართულს ღრამმატიკასა და ეგრეთუე კხინლა და სხუათა ენებსაცა და რუსულსაცა უმეტეს. რომელი მამულისა ენისა თანა საჭირო არს“. შემდეგ სოლომონსა და ბაგრატს შორის უთანხმოება ჩამოვარდა. ბაგრატს არ მოეწონა, რომ სოლომონი მის შვილებს — მეფეთა შთამომავლებს, — ექცეოდა. როგორც ჩვეულებრივ შოწაფეებს და მათ მიმართ სათანადო მონიწიებას არ იჩენდა. ამიტომაც გაგულისებულმა ბაგრატმა აღარ მისცა სოლომონს კუთვნილი გასამრჯელო.

ამ მძიმე მატერიალურ მდგომარეობაში სოლომონის ერთადერთი დამხმარე და შემწე ისევ იონა ხელაშვილი იყო, რომელიც ხელდავდა სოლომონის ნიჭს, შრომისმოყვარეობას და ცდილობდა, მისი სახით საქართველოსთვის გამოსადეგი აღამიანი აღეზარდა. ამ შემთხვევაში იონას ამოძრავებდა არა ვიწრო, პირადი ინტერესები, არამედ ფართო, პატრიოტული სულისკვეთება. იონამ, იცოდა რა სოლომონის მორიდებული, მოკრძალებული ხასიათი, თვითონ პირველი ეუბნებოდა სოლომონს, რომ მისთვის მიემართა, თუკი რაიმე დასჭირდებოდა:

„შეგთხოვ, თუ რაიმე გესაჭიროებოდეს. მომწერე ხუასტაგი გინა

¹ ხელნაწ. S—1532, გვ. 101.

² იქვე. გვ. 149. 1825 წ. 10 ივლისის წერილი.

³ ხელნაწ. S—1532, გვ. 12.

წიგნი და საბლარდნელი ანუ ინსტრუმენტი და რაოდენნი რაიცა გნებავდეს მომიტხარით მწკრივებითა და სახელებითა... მე ყოველსავე გომსხურებლებს ძალისაებრ ჩემისა. გარნა პირველად ანბავითა. თქვე-
ნითა კეთილთა განამხიარულეთ სული ჩემი და განაპოხეთ ძვალნი ჩემ-
ნი¹. სხვა წერილში იონა ისევ სთხოვდა სოლომონს, ნუ მომერიდებო-
ბიო: „უკეთუ რაიმე საჭირონი შეგემთხვენეს მომწერე. ვეცდები ზრუნ-
ვასა“².

იონა თვითვე გრასობდა, რომ სოლომონისათვის აკეთებდა მაქსი-
მალურს, რაც კი შეეძლო: „მე ჩემის მხრით რაოდენიცა ძალ-მედუნა ზე-
გარდმო მინდობისა გიქმენ კეთილნი აქარე და გიჩვენე გზანი აზმნო-
ბითა და რჩევითა“³.

იონა მოხიბლული იყო სოლომონის პიროვნებით და ამას არ უმა-
ლავდა არც სოლომონის ნათესავეებს. იონას მრავალი წერილი აღსა-
ვსეთა სოლომონის ქებითა და ხოტბით.

ერთ-ერთ წერილში იონა პეტერბურგიდან სწერდა სოლომონს:
მამას კახეთში: „მე თქუენი სოლომონ სულით არს ტალანტებიან, და
მდაბალ და მშვიდ და ზნეობითა პატიოსან და ხარაკტირებითა ნიშა-
ტიან. აღთქმათა შინა და სიტყუათა მტკიცე. უტყუეილ ღუთის. მსა-
ხურებასა შინა. განკრძალულ სწავლათა შინა. მარჯვე. განათლებულ-
თა. სამღუდელითა. და ერისა მოყუარე, მამულია სამსახურისა მო-
სურნე, მყუდრო ცხოვრებისა მოყუარე, მსგავსად მემხოლოეთა.
მცირეთა მეტყველ, მრავალთა კეთილთა სიტყუათა მსმენელ, საქმე-
ლითა მცირეთა კმაყოფილ“⁴ და სხვ.

სოლომონი სწრაფი ნაბიჯით მიდიოდა წინ ჰეცნიერების დასაუფ-
ლებლად. იგი პირდაპირ იონას თვალწინ იზრდებოდა, ემზადებოდა
ფართო საზოგადოებრივი და მეცნიერული მოღვაწეობისათვის. ეს
ცხადია. იონასათვის არ იყო შეუმჩნეველი: „თუმცა და ახალ ოც წელ
ზემოსა უახლეს კაბუტო, გარნა კნინდა მოხუცო სულსა შინა ფერად-
ფერადებთა სწავლისა. და ენებისა აზიურისა და ევროპიულესა“⁵. ამი-
ტომაც უსაზღვროდ უყვარდა იონას სოლომონი: „იხილეთ, რომელ
მორჩილებამან თქვენმან ჩემდამო ესოდენ განადიდა სიყუარული თქვე-
ნი, რომელ უმეტეს სიმრთელესა თქვენსა ვსურვიელობ. ვიდრეღა ჩემ-
სა. რომელ დიდ ფ-დ ვეძიებ ეკლესიასა შ-ა კურნებასა თქუენსა“⁶.
შემთხვევითი არაა, რომ იონა ეკლესიაში შესთხოვდა ღმერთს სო-

¹ ხელნაწ. H—222b. გვ. 357.

² ხელნაწ. S—1532. გვ. 35.

³ იქვე, გვ. 187.

⁴ ხელნაწ. S—1532. გვ. 234.

⁵ იქვე, გვ. 22.

⁶ იქვე, გვ. 158—159.

ლონისის „კურნებას“ (სოლომონი სშირად ავადმყოფობდა). სოლომონის ავადმყოფობის შესახებ ვტყობილობთ იონასადმი სოლომონის მიერ მიწერილი მრავალი წერილიდან. სოლომონმა არ იცოდა, რომ იაშიმე ავადმყოფობა, რომელიც მას უკვე პეტერბურგში ყოფნის დროს აწუხებდა, იმ დროისათვის განუუწრნებელი საშინელი სენი—კლექი იყო. ამ მსიძე მდგომარეობაში სოლომონს მანუგეშებლად ეგულებოდა მხოლოდ თავისი „სულიერი მამა“ — იონა. რომელიც ცდილობდა, მატერიალური დახმარების გარდა, მისთვის „სულიერი“ საზრდოც მიეწოდებინა. იონას საკმაოდ ფართო, ზოგადი განათლება ჰქონდა და თავის წერილებს სოლომონისადმი ავსებდა ცნობებით მეცნიერების სხვადასხვა დარგიდან — ისტორიიდან, ფილოსოფიიდან, ლეთისმეტყველებიდან. მათემატიკიდან და თან სთხოვდა, რომ მისგან თქმული ყოველი კარგად დაემახსოვრებია და სახელმძღვანელოდ გაეხადა: „აჰა იქონიე მიკვირიტანად თქმულნი ჩენნი მკდოეანისა... მოვიძლუანე, სარკედ სიბრძნისა, რათა ესეცა პირუელთა თანა გადიწურო და გაქუნდეს ცხოვრებისა შენისა ისტორიისა თანა შთაწერილ“¹.

იონა ბერი იყო და აზიტომ სოლომონისაგან ღეთის სამსახურს მოითხოვდა: „ფილოსოფოსისა სიმდიდრეა მსახურება ღეთისა. და მამულისა სიბრძნისა განმრავლებითა“². იონამ გაიგო რა, რომ სოლომონი „რიტორიკას“ წერდა, ურჩევდა მას, საპატიო ადგილი დაეთმო ღეთებისათვის. მაგრამ სოლომონმა არც თავის „რიტორიკაში“ და არც სხვა ნაწერებში არ დატოვა ადგილი ღმერთისათვის. მან თეოლოგია ფილოსოფიიდან გამოაძევა, რითაც წინ გაუსწრო არა მხოლოდ თავის კეთილ მასწავლებელ იონას, არამედ ბევრ თავის თანამედროვესაც. მართალია, სოლომონი იონას ყველა რჩევას თავმდაბლურად იღებდა და ისმენდა, ისევე როგორც ერთ დროს არისტოტელე პლატონის რჩევებს. მაგრამ „ლოგიკის“ გამოქვეყნების შემდეგ იონამ დაინახა, თუ რაძენად გაზრდილიყო და რაძენად მასზე მაღლა იდგა მისი „მორჩილი მოწაფე“ სოლომონი. მღვდლის ანათორაში გახვეულ იდეალისტ იონას და მის ღეთისმეტყველურ შთაგონებებს დაუპირისპირდა³ პროგრესულად მოაზროვნე სოლომონი.

მაგრამ იონა სოლომონს მხოლოდ თეოლოგიასა და თეოლოგობას კი არ ასწავლიდა, არამედ მისი სახით სამშობლოს დიდ პატრიოტს უმზადებდა და ამიტომ პირად რეტერესებზე მაღლა საზოგადოებრივი ინტერესების დაყენებას უნერგავდა. თვით იონა ხომ თავისი ქვეყნის უდიდესი პატრიოტი იყო. მისი სიტყვებია: „ქ-დ თანამდებნი მამუ-

¹ ხელნაწ. S—1532, გვ. 84.

² იქვე, გვ. 62.

ლისა საქმენი მარადის პირუელად აღასრულეთ, ვიდრე-ღა საკუთარნი საქირონი საქმენი და სახმარნი და სარგებლობანიო¹.

სოლომონიც, თავის მხრივ, დიდი პატივისცემისა და მადლობის კრძნობით იყო გამაჰკვეალული იონასადმი. იგი ყოველთვის აქებდა იონას მალალ სულიერ თვისებებს. სოლომონი იონას სწერდა: „წმინდისა და მაკურთხეელისა მარჯუნასა ზა-თქვენსა ვეამბორებდი და სულთ ვისურვებ თქუენ სიმრთელეს და მრავალსა წელსა სიცოცხლესა, ვინაიდგან ყოველივე კეთილი მდგომარეობა და ცხოვრება მაქქს თქვენგან და შემდგომცა მოველი ამასო“².

მიუხედავად იმისა, რომ სოლომონს ლექსების წერა არ ემარჯებოდა, იონასადმი სიყვარულმა და პატივისცემამ შას არაერთი ლექსი დააწერინა.

სოლომონი განსაკუთრებით აფასებდა იონას ნიქს: „მოგანიჰათ ნიქი კეთილ-მოქმედებისა, უპატიოსნესი და უსამღვედელოესი განზრახვა და საგანი საქმეთა, რომელი ვრაცხ ვალად ჩემდა, მარადის წარმოთქმად საქმესა შინა. ვინათგან ვიხილავ თქუენ შორის უტკბილესსა პირსა სიბრძნისასა, ბრწყინვალესა კაცთმოყვარებასა, კეთილობათა უხუესა ხელსა მოწყალებისასა და ყოველთა თვისებათა სათნოებისათა“³. სოლომონი აქებდა იონას, როგორც ბრძენს, კაცთმოყვარესა და ჰუმანურ აღამიანს, აქებდა მის თხზულებებსაც: „თხზულებათა შინა თქუენთა ვიხილე ქეშმარიტება სიბრძნისა... ვიხილე ღ-თისმეტყუელებასა შინა თქუენსა სული ამალღებული, გონება განდიდებული და გული განცხადებული და ხარკტერი მარცვლისა მშუენიერ-მსიტყუელი ქეშმარიტენია. მომეცა ცნობა საშუალობითა თქუენითა და იუწყა სულმან ჩემმან გარეგანთა გრძნობათა მიერ გარდაბეჭვდილი სოფელსე, და მიზეზი ამისი“⁴.

სოლომონსა და იონას შორის უჩვეულო და იშვიათი მეგობრობა გრძელდებოდა სოლომონის საქართველოში დაბრუნების შემდეგაც. სოლომონი ცდილობდა, სამაგიერო სიკეთე მიეზღო იონასათვის. ზრდიდა იონას ორ ძმისწულს. გარდა ამისა, ცდილობდა პირნათლად შეესრულებინა იონას ყველა თხოვნა.

1827 წელს სოლომონმა დაამთავრა პეტერბურგის უნივერსიტეტი და საღისერტაციო ნაშრომად წარადგინა „ლოგიკა“, რომლის დაბეჭდვა უნივერსიტეტის ადმინისტრაციამ საქიროდ მიიჩნია. „ლოგიკა“

¹ ბელნაწ. H—2226, კვ. 351.

² ბელნაწ. S—388, გვ. 48. 1831 წლის 19 ივნისის წერილი.

³ ბელნაწ. S—1532, გვ. 120. 1827 წლის 3 აპრილის წერილი.

⁴ მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944. ნაკ. II. გვ. 63—64. ს. დოდაშვილის წერილები, ს. ხუციშვილის რედაქციით.

სოლომონს ქართულ ენაზედაც პქონდა დაწერილი, მაგრამ ვითომ ენის სიმძიმის გამო დაიწუნეს და არ გამოქვეყნებულა.

ხელმოკლე სოლომონისათვის ძნელი იყო „ლოგიკის“ გამოქვეყნება საკუთარი სახსრებით. დახმარებისათვის მან ჯერ ანა დედოფალს მიმართა, მაგრამ ამ უკანასკნელმა თითიც არ გაანძრია. სოლომონი იძულებული იყო კვლავ იონა შეეწუხებინა. ამის თაობაზე სოლომონი ატყობინებდა იონას: „დეკანმა მითხრა დროზედ წარმოადგინე ლოგიკაო, ამისათვის გთხოვ იმეცადინოთ მოსწრაფებითა მოძიებითა წარსაგებელისა, რათა რუსულს ენაზედ ახლა დავაბეჭდინოთ და ქართულზედ შემდგომ“¹. სოლომონი თავის თხოვნას სხვა წერილებშიც იმეორებდა: „ვიკადნიერებ თხოვასა, რათა ურიცხვსა მოწყალებასა თქვენსა აღსრულება სიტყვისა და პირველი ნაყოფი ჩემი დაბეჭდილიყო წარსაგებელითა თქუენითა ვალად ჩემდა სახელისა თქუენისათვის, ვინაითგან ამის გამო შემდგომნიცა ნაწილნი დაიბეჭდებიან და იქმნებიან დიდ ღირად სარგებელ მაჟულისა“².

იონას, როგორც ჩანს, არ გაუწილებია სოლომონი და დახმარებია თავისი „წარსაგებლითა“. ამის მოწმობს თვითგამოქვეყნებული „ლოგიკის“ არსებობა, როგორც ფაქტი, და, გარდა ამისა, მინაწერიც: „ამ თხზულების გამოცემაში სასიამოვნო ვალად თელს ამცნოს მოწყალე შეითხველებს, რომ ამ თხზულების გამოცემაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა მისი ღირსება ქართველი მღვდელ-მონაზონი იონა“³.

დოდაშვილის „ლოგიკა“ გამოსცა ცნობილმა გამომცემელმა ა. ფ. სმირდინმა, რომელიც დაახლოებული იყო პუშკინთან, კრილოვთან, ჟუკოვსკისა და სხვა ცნობილ მოღვაწეებთან.

„ლოგიკის“ გამოქვეყნებამ დიდი გამოხმაურება გამოიწვია როგორც პეტერბურგში, ისევე ქართველ საზოგადოებაში.

ს. დოდაშვილის მიერ პეტერბურგში „ლოგიკის“ გამოქვეყნება მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართული კულტურის ისტორიაში. რადგან ეს ერთ-ერთი პირველი შემთხვევა იყო, როდესაც ქართველმა სწავლულმა პეტერბურგში გამოაქვეყნა თავისი ორიგინალური მეცნიერული ხასიათის ნაშრომი. ზ. კიკინაძე წერდა: სოლ. დოდაშვილის მიერ „ლოგიკის“ გამოქვეყნება „პირველი მაგალითი იყო, რომ პეტერბურგში ქართველ კაცისაგან სამეცნიერო რამე დაბეჭდილიყოს და ისიც მართველობასაც მოსწონებოდა და სახელმძღვანელოდ წიედო“⁴.

¹ ხელნაწ. H—2226, გვ. 152.

² იქვე, გვ. 153.

³ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, გვ. 12.

⁴ ზ. კიკინაძე, სოლომონ დოდაშვილი, თბილისი, 1893, გვ. 15.

„ლოგიკის“ გამოქვეყნებით განსაკუთრებით აღფრთოვანებული იყო იონა. რომელმაც არაერთი წერილი გამოუგზავნა პეტერბურგიდან თბილისში თავის აღზრდილსა და შვილობილს. აი ერთი ასეთი წერილი: „ესერა მიერ წლითგან მარადის საღთო ლოცვით ხსომებულ ხართ ჩემგან თითოეულთა მოქცევითა შ-ა სულო კეთილო პირო სიბრძნისაო. უსაყვარელსო ძეო მამელისაო... ამად მიხარის ვინათგან სიბრძნისა თანა შერაბაჰეპული სულიცა მტკიცე გივისთ. რომელითაცა მივრიტვან გეწოდებისთ... ძე სიბრძნისა მაქუხებელი. ამისთვის სამღუდელონი ივერიაანი მლოცველ თქუენდა დასდებიან წ-ე მაღლისა საყდრისა. ხოლო შკოლიერნი მესტინედ თქუენდამო განემზადებიან აღბაჰეებითა თქუენითა ვაშა ვაშად თქუენდა. ეგრეთვე ერთნი მამულისანი ერთბაშად ქების მეტყუელებასა მგრძნობელნი მსახიობელ იქნებიან თქუენითა ღვაწლებითა თქუენდავე მოძღუანებად. ეგსახედვე მტკრნიცა მხურჩელნი ხმათა საზოგადოთა შეუდგებიან ვაშა ვაშად თქუენდა. რომელნიცა შობილთა და შობაღთა მიმართ იწყებენ მეტყუელეზად იქმენით თქუენ ეგრეთ ვითარცა იქმნა მაღაროელი. ვ. ი. მტკიცე სულითა და ბრძენ გონებითა“¹.

დოდაშვილის „ლოგიკის“ მნიშვნელობა სცილდებოდა რუსეთ-საქართველოს ფარგლებს. მისი გამოქვეყნება დიდი მოვლენა იყო საერთოდ ლოგიკური აზრის ისტორიაშიც. ამით აიხსნება რუსულ პრესაში ფართო გამოხმაურება. რაც გამოიწვია დოდაშვილის წიგნმა.

ცნობილია რომ ამ წიგნს მაღალი შეფასება მისცა ყურანალმა — „მოსკოვსკი ტელეგრაფი“. სადაც მოთაქსებულია პოლევოის სტატია. სტატიის ავტორი ცნობილი კრიტიკოსი და ლიტერატურული მოღვაწე იყო. იგი წერდა: „დღემდე ჩვენ სრულიად არ გვექონდა კარგად გადმოცემული ლოგიკა, წიგნი ეგზომ საჭირო აღზრდისათვის. ყველა ჩვენი ლოგიკა ან იყო ძველი. კონდილიაქისა. ან ბაუმისტერული სქოლასტიკის ნარჩენებს წარმოადგენდა. სიტყვადვლარჭნილობასა. ენთიმემასა. ხრიებსა, დილემებსა და სორიტებში განლართულ დაბნეულ მასწავლებელს წიგნებით შეეძლო მოწაფისათვის თავი გაეტენა თავსატეხი სიტყვებით, მაგრამ მის გონებას ცოტა რამეს ეხმარებოდა.“

უარყვეს რა მთელი სქოლასტიკა და კონდილიაქის ცუდმსიტყველობა და ხელმძღვანელობდნენ ახალი მოაზროვნეებით. ბატონმა ტალიზინმა (პოლევოი დოდაშვილის ნაშრომთან ერთად რეცენზიას წერდა აგრეთვე მ. ტალიზინის ლოგიკაზედაც, რომელიც ასევე 1827 წელს გამოვიდა...) და ბატონმა მაღაროელმა ნათლად, მოკლედ და მარტივად აგვიხსნეს მნიშვნელოვანი მეცნიერება სწორი აზროვნებისა და ორივემ თავიანთი თხზულებების მიზანს მიაღწიეს.

¹ H 2225. კვ. 258.

ბატონ მალაროელის წიგნი წარმოადგენს მხოლოდ ვრცელი შრომის დასაწყისს. მას სურს გამოსცეს „ფილოსოფიის სრული კურსი“¹. აღერთოვანებით შეზღადა დოდაშვილის „ლოგიკა“ გამოსვლას „მოსკოვსკი ვესტნიკი“. აქ გამოქვეყნდა ე. ტიტოვის სტატია, სადაც მოკემული იყო „ლოგიკის“ კრიტიკული დალაგება. და, ამავე დროს, მისი დადებითი შეფასება.

„ბ-ნ დოდაშვილს განსაკუთრებით კარგად აქვს გამოყვანილი მსჯელობათა კატეგორიები, — წერდა ტიტოვი, — მაგრამ ყველაზე მეტად ჩვენ ვუმაღლით იმ ბედნიერ სითამამეს, რომლითაც მან გადაუხვია დიდი ხნის დაკანონებულ წესრიგს ლოგიკის დალაგებაში და წინააღმდეგ იმისა, მსჯელობას ცნებაზე უფრო წინ მისცა ადგილი. მართლაც, მსჯელობა გონების პირველი აქტია, რომელიც წარმოიშობა ვნებითი შეგრძნებით. ცნებას შეერთება შეუძლებელია, თუ ჭერ არ გამოვყოფთ შეერთებისათვის ადრე განსხვავებულ იდენტურ ნიშნებს: ანალიზირება. აზროვნება და სჯა ერთი და იმავე მნიშვნელობის გამოთქმებია. ცნება არის, ასე ვთქვათ, შემოკლებული მსჯელობა; დასკვნაც მსჯელობაა. ოღონდ განვითარებული, ერთი და მეორეც სხვადასხვა სახეებითა, რომლებშიც ვლინდება ერთი და იგივე გონებრივი ცხოვრება.

ჩვენ საკმაოდ ვილაპარაკეთ განლაგებაზე, რაც შეეხება ბ-ნ მალაროელის ლოგიკის შინაარსს მასში საკმაოდ ბედნიერად შეერთებულია სიმოკლე სათანადო სისრულესთან“²...

ამრიგად, ტიტოვი დოდაშვილის „ლოგიკაში“ ხედავდა ორიგინალურ მომენტებს. რასაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა რუსული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ისტორიაში. იგი თვლიდა, რომ დოდაშვილი ბაუმაისტერული სკოლასტიკის შემდეგ წინ სწევდა ლოგიკას.

დოდაშვილის „ლოგიკას“ დადებითი რეცენზია უძღვნა. აგრეთვე „სევერნაია ჰელამ“, რომელიც წერდა:

„ახალგაზრდა ავტორი ამ წიგნისა მოდგმით ქართველია. აღიზარდა და სწავლობდა აქაურ უნივერსიტეტში და ამას წინათ გაემგზავრა თბილისის აქაური გიმნაზიის მასწავლებლის წოდებით. მისი ამ თხზულების შესახებ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ერთმა მოყვარულმა და მცოდნემ ჩვენ შემდეგი შეგვატყობინა: „ეს ახალი თხზულება ბევრს ახალსა და ფრიად კარგს შეიცავს. ასეთებია. მაგალითად, ლოგიკის შინაარსის გადმოცემა ჩვენი გონების თვითცოდნის მშვენიერი განმარტებით § 2-ში და დებულების (thesis), დაპირისპირებისა (antithesis) და შეერთების (synthesis) ცნებათა გა-

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგიკა. თბილისი, 1949, ა. ქუთელის რედაქციითა და წინასიტყვაობით. გვ. LI—LII.

² იქვე. გვ. LIII.

მოყენება წარმოდგენების მიმართ, საერთოდ, აზროვნების მთავარი კანონებისა და კატეგორიების მიმართ, აგრეთვე კატეგორიათა გამოყენება წინადადებათა მიმართ“¹.

დოდაშვილი თავისი „ლოგიკის“ წყალობით მოხვდა ფილოსოფიის ისტორიის რუსულ სახელმძღვანელოებსა და ფილოსოფიურ ლექსიკონებში. მაგალითად, არხიმანდრიტმა გაბრიელმა (ვოსკრესენსკი) იგი შეიტანა თავის ფილოსოფიის ისტორიაში, სადაც მან დოდაშვილი შადის მიმდევრად გამოაცხადა². კოლუმბოვსკიმ დოდაშვილი შეიტანა თავის „სლავიანთა ფილოსოფიის ნარკვევებში“³. დოდაშვილი მოხვდა, აგრეთვე, რადლოვის „ფილოსოფიურ ლექსიკონში“⁴ და ბროკჰაუზ-ეფრონის „ენციკლოპედიურ ლექსიკონში“⁵.

ასეთი წარმატება „ლოგიკისა“, რომლის ავტორი სრულიად ახალგაზრდა, 22 წლის სოლომონ იყო, მეტყველებს ავტორის ნიჭსა და ერუდიციაზე. ეს იმის მომასწავებელი იყო, რომ სოლომონს მომავალში დიდი და სასარგებლო საქმე უნდა გაეკეთებინა სამშობლოსათვის. მართლაც, დოდაშვილმა თავისი ხანმოკლე ცხოვრების მანძილზე ბევრი რამის გაკეთება მოასწრო მშობლიური კულტურის წინ წაწევისათვის. †

„ლოგიკის“ გამოქვეყნების შემდეგ, იმავე ზაფხულს, ს. დოდაშვილი საქართველოსაკენ მოეშურება. მოსკოვში ორიოდ კვირას დაჰყოფს, 1827 წლის 2 ივნისიდან 15 ივნისამდე. ამ დროს იგი იყენებს ქალაქის ღირაშესანისშნაობათა და მოსკოველ მოღვაწეთა გასაცნობად. ს. დოდაშვილი ყოფილა მოსკოვის უნივერსიტეტში, თეატრში, ბიბლიოთეკაში და სხვაგან.

როგორც ვხედავთ, სოლომონ დოდაშვილი ყოველთვის ცდილობდა, დაახლოებოდა გამოჩენილ რუს მოღვაწეებს.

სოლომონ დოდაშვილის სახელი „ლოგიკის“ გამოქვეყნების შემდეგ ფართოდ გავრცელდა. მაგალითად, იგი დიდი პატივით მიიღეს ხარკოვის უნივერსიტეტში. სამწუხაროდ, იონანადმი მიწერილი წერილი, სადაც დოდაშვილი აღწერდა ხარკოვის უნივერსიტეტში მის მიღებას, შემონახული არ არის. შემონახულია მხოლოდ ის წერილი, საიდანაც ვტყობილობთ, თუ როგორ მიიღეს ის ხარკოვის გიმნაზიაში. მოუთხმინოთ სოლომონ დოდაშვილს:

„შემდგომად მიღებისა იმპერატორის ხარკოვის უნივერსიტეტის წევრთაგან (ვა მოგახსენე ხარკოვიდამ მოწერილსა წიგნსა შ-ა), მეორესა დღესა შემდგომად შუადღისა, ჟამსა მეოთხესა იწყო დღესასწაუ-

¹ ს. დოდაშვილი. ლოგია, გვ. LIII.

² История философии Архимандрита Гавриила, ч. IV, Казань. 1840, гв. 140.

³ И б е р в е г - Г е й н ц е, История новой философии, СПб, 1890, гв. 590.

⁴ Э. Р а д л о в, Философский словарь, гв. 186.

⁵ Энциклопедический словарь, Брокгауз-Ефрон. т. XX, СПб, 1893, гв. 853.

ლობა სლობოდო უკრაინისკის ღიმნაზიასა შ-ა. ხარკოვის ქალაქსა.... სა-
დაცა პირველი მკვრეტელი იყო ყ-დ სამღუდელო. მეორე რეკტორი
უნივერსიტეტისა ივან იაკოლიჩი კრონბერლი; ხოლო მე მამულისათ-
ვის არა მიმსახურია და არც ღირსეარ ესოდენსა მათსა პატივისცემა-
სა, როდენიცა რეკტორმან ჩემზედ აჩუენა საშუალ საზოგადოობისა
და სხუათაცა მუნ ხმისა მქონებელთა... პირველად შესვლისა ჩემისა
ზალასა შ-ა (საკრებულოსა) კარებთან მომეგება ინსპექტორი ღიმნაზი-
ისა; მე ქვემო ყ-თასა მნებაედა ჯდობა, გარნა რეკტორმან გარდამი-
ყუანა და თავისთან დამაჯდინა; საზოგადოება იყო დიდ ფ-დ მრავალი
ორისავე სქესისა; თავადი ალექსანდრე რაფსიმასიცი მუნ მყოფობდა.
შემდეგ დიდი კონცერტი გაიმართა... რეკტორმან წამიყუანა კალასკი-
თა სახლად თვისად. მასთან ვიმეტყუელე ყ-ლივე საჭიროება მამული-
სა ჩუენისა ჰსწავლისათვის. სხუათა მრავალთა მოთხრობათა შორის
სხუათა შორის სიტყუათა მითხრა: ეცადე მამულისა შენისათვის სარ-
გებლად და სახელისა შენისა პატივად; რაისაცა ითხოვ, ყოველსავე
აღვისრულებთო¹.

ხარკოვიდან სოლომონი თბილისისაკენ გამოემურა. თბილისის
საზოგადოება მას დიდი ოვაციით შეხედა, როგორც თვით სოლომონი
აღნიშნავს, „იქუხა ქალაქმან თბილისმანო“², რაც იმას მოწმობს, რომ
თბილისისათვის სოლომონის პიროვნება და მისი დამსახურება უკვე
საკმაოდ ცნობილი იყო.

სამშობლოში დაბრუნებული სოლომონი აჩალებს ფართო მეცნიე-
რულ-პედაგოგიურ და საზოგადოებრივ მუშაობას და ძალ-ღონეს არ
ზოგავს იმისათვის, რომ წინ წამოსწიოს სამშობლოს კულტურა და
თავისი განათლება თანამემამულეთა კეთილდღეობას მოახმაროს. სო-
ლომონი იმდენად იყო ჩაფლული საზოგადოებრივ საქმიანობაში, რომ
თითქმის სრულიად არ ჰქონდა თავისუფალი დრო. ამის შესახებ იგი
წერდა: „არა მაქვს არცა ერთი წამი თავისუფლებითი, არცა ღამე და
არცა დღე მოსვენება არა მაქვს, მერწმუნეთ ყოველსა ამას და შე-
მიბრალეთ ესოდენისა საქმისათვის, რომელ საკუთარნი საქმენი ჩემნი
და სახლისანი დაშთომილ არიან ჯერეთ. უმეტესად სხუა და სხუანი
თხულებანი ჰმთებიან შეუსრულებლად და დიდად ვჰსწუხებართ“³.

დოდაშვილი იწყებს პედაგოგიურ მოღვაწეობას თბილისის კე-
თილშობილთა სასწავლებელში, სადაც ის უაღრესად გადატვირთული
იყო ვაკევილებით. როგორც ვტყობილობთ მისი წერილიდან, მესამე
კლასში იგი ასწავლიდა გეოგრაფიას და რიტორიკას, მეორე და მე-

¹ H—2226. გვ. 385—386. 1827 წ. 9 ივლისის წერილი.

² იქვე, გვ. 220.

³ შახალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, წიგ. II, აბილისა. გვ. 116 (ს. დოდაშვილის წერილები, ს. ხუციშვილის რედაქციით).

იოზე კლასში ... ქართული ენის გრამატიკას, მეხუთე კლასში ქართულ და რუსულ ენებზე ასწავლიდა რიტორიკას, მეექვსეში -- რიტორიკასა და ლოგიკას¹. კვირაში 36 საათამდე ჰქონია. ამას გარდა, გუპერნატორ სიპიაგინის შვილებს ამეცადინებდა კვირაში 8 საათს.

ქ პედაგოგიური მუშაობით გადატვირთულობის მიუხედავად, დოდაშვილი ახერხებდა ფართო მეცნიერული მუშაობის გაშლას. ამაზე მიგვითითებს მის საკუთარ და ნათარგმნ ნაწარმოებთა სია, რომელიც გამოაქვეყნა ზაქ. ჭიჭინაძემ თავის ბიოგრაფიული ხასიათის ნარკვევში: „სოლომონ დოდაშვილი“. უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს სია სრული არ არის.

ქ აი ეს სია: „1. ქართული გრამატიკა სასწავლებლებისათვის, დაბეჭდა 1830 წელს; 2. რეტორიკა, რუსულიდან ნათარგმნი; 3. მთავრობის სჯულთ ვალდებულებანი, ე. ი. კანონმდებლობა, დაუბეჭდია 1829 წელს; 4. სახელმძღვანელო ცხენის სრბოლისათვის, რუსულიდან გარდმოკეთებული, მთავრობის თხოვნით; 5. სხვადასხვა ზნეობითნი ნაწყვეტნი (отрывки) შესხმანი. ავთართან და სხვანი; 6. მოკლე ფალოსოფია, შედგენილნი ძალნი საზღვრებითნი და განყოფილებათა მისთა; 7. ისტორიული აღწერა რომელთამე მწერალთა და რომელთამე ამბავთა...; 8. რეესტრი ქართულის წიგნებისა, რიცხვით ექვა ასამდე...; 9. ქართული ანბანი, ხუცურ-მხედრულ ასოებით. ორჯერ დაბეჭდა; 10. ცხენის პატარა კარაბადინი, დაბეჭდილი; 11. ხორკელის დარიგება. მთავრობის დაბეჭდილი; 12. რუსულ-ქართულ რახლოვორის წიგნი, 1831 წ. დაბეჭდილი და 13. რუსულ-ქართულ ლექსიკონი შემოკლებული. რომელზედაც არა მცირედ უშრომნია“². უნდა აღვნიშნოთ, რომ წიგნი „ცხენის სრბოლისათვის“ და „მთავრობის სჯულთ ვალდებულებანი“ ს. დოდაშვილს უთარგმნია რუსულიდან პასკევიჩის დავალებით. რაც შეეხება „შემოკლებულ ქართულ გრამატიკას“, რომელსაც სახელმძღვანელოდ ხმარობდნენ კლასიკურ გიმნაზიაში, დოდაშვილმა 1829 წელს დაწერა და გამოაქვეყნა კიდევ 1830 წელს. „რიტორიკა“ მან კი არ თარგმნა რუსულიდან, არამედ დაწერა ქართულად და განზრახული ჰქონდა მისი რუსულად თარგმნა. თბილისშივე დაამუშავა მან „ლოგიკის“ ახალი ვარიანტი, რომელიც გაუგზავნა პეტერბურგში თავის ძმას სტეფანეს გამოსაქვეყნებლად. „ლოგიკის“ ეს ვარიანტი ჭერჭერობით ნაპოვნი არ არის. მაგრამ უნდა არსებობდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ ექნებოდა აზრი სოლომონის მიერ სტეფანესადმი უკვე გამოქვეყნებული „ლოგიკის“ ბელგორედ გამოსაქვეყნებლად გაგზავნას. დოდაშვილს და-

¹ H—2226, ვ. 277.

² ზ. ჭ. ჭ. ი. ნ. ა. ძ. ე. სოლომონ დოდაშვილი, 1893. გვ. 22—23.

წერალი უნდა ჰქონდეს. აგრეთვე. „პიტიკა“. ამას მოწმობს მისი ჩვენება 1832 წლის შეთქმულების საგამომძიებლო კომისიის წინაშე: „ნოემბრის“ პირველ რიცხვებში. — აღნიშნავს ს. დოდაშვილი. — მღვდელი ევრემ ალექსიშვილი ჩვეულებრივად მოვიდა ჩემთან. მისი მოსვლისთანავე დავიწყე პიტიკის წესების კითხვა, რომელიც მე შევთხუე...“ გარდა ამისა, სოლ. დოდაშვილს შეუდგენია „რეესტრი ქართულია წიგნებისა რიცხვით ექვსასამდე“. სადაც გამოკვლეული ჰქონდა. ესა თუ ის წიგნი „ვისგან, სადა და ოდეს იყო დაწერილი და ავითოვული რას იპყრობს თვის შორისა“¹. სოლომონ დოდაშვილს დაუწერია. აგრეთვე. იონა ხელაშვილის ბიოგრაფია. საინტერესოა ი. ხატიაშვილის ცნობაც სოლ. დოდაშვილის ექვსტომიანი ფილოსოფიის ისტორიის სახელმძღვანელოს შესახებ. ხატიაშვილი, ეკამათება რა მღვდელ კარბელაშვილს, აღნიშნავს: „მღ. პ. კარბელაშვილი... არას ამბობს იმის ექვს ტომიან ფილოსოფიაზედ, რომლის თვითო ტომი უდრის სიდიდით ბაუმისტერის ფილოსოფიას. ეს ტომები დაცულია ოზილისის სასულიერო სემინარიის ფუნდამენტალურ ბიბლიოთეკაში. ჩემს იქ მყოფობის დროს. 1876 წ.. მოწაფეთაგან და ჩემგნითაც იგი ინმარებოდნენ მასალების ამოსაკრეფად თხზულებრიათვის ფილოსოფიის საგნიდამ“².

სოლ. დოდაშვილის ნაშრომებზე მრავალი ნიქიერი ახალგაზრდა აღიზარდა. ამ მხრივ. პირველ რიგში. აღსანიშნავია გენიალური ნიქბარათაშვილი. რომელიც ს. დოდაშვილის გრამატიკის სახელმძღვანელოთი სწავლობდა მშობლიური ენის გრამატიკას. ვახტანგ ორბელიანი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ნიქლოზ ბარათაშვილზე სოლომონ დოდაშვილის გავლენას. როდესაც წერდა:

„ნიქლოზ ბარათაშვილი გამოიწურთნა სოლომონ დოდაშვილთან... თუ სოლ. დოდაშვილი არ ყოფილიყოს. მაშინ შეიძლებოდა არც ნიქბარათაშვილი ყოფილიყოს“³.

სამწუხაროდ. სოლ. დოდაშვილის ნაშრომთა უმრავლესობა დაიკარგა და ჩვენს დღე მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილმა მოაღწია.

გარდა ამ ფართო მეცნიერული და შემოქმედებითი ხასიათის მუშაობისა. ს. დოდაშვილი ეწეოდა საზოგადოებრივ საქმიანობასაც. საერთოდ. დოდაშვილი მხოლოდ თეორეტიკოსი არ იყო. ენციკლოპედიურ განათლებასა და ფართო შემოქმედებითს უნართან ერთად. მას პრაქტიკული მოღვაწეობის დაუშრეტელი ენერჯიაც გააჩნდა.

¹ იგულისხმება 1832 წლის ნოემბერი. ამის შესახებ იხილეთ „საისტორიო მოამბე“. № 6, გვ. 213.

² მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის. 1914. ნაკვ. I. გვ. 138 (ს. დოდაშვილის წერილები. ს. ხუციშვილის რედაქციით).

³ ი. ხატიაშვილი. სოლომონ დოდაშვილი. ვახ. „საქართველო“. 1916 № 205.

⁴ ხ. ქიციანიძე. სოლ. დოდაშვილი და ნიქ. ბარათაშვილი. გვ. 15.

როგორც ცნობილია, სოლომონ დოდაშვილს შეუქმნია „ამხანაგისა“ ლიტერატურული წრის თუ საზოგადოების მაგვარი. სადაც და-არებოდნენ ნ. ბარათაშვილი, დ. ყიფიანი, გრ. ორბელიანი, ვ. ორბელიანი, ალ. ორბელიანი და სხვ. როგორც ზ. ჭიჭინაძე წერს, „ამხანაგური წრე“ არსებობდა ქართველების გასაფხიზლებლად, ქართველურში კარგი წესების შესატანად, ქართული მწერლობის ასაღორძინებლად და მწერლობაში კარგი იდეის შესატანად, ქართველთა მამულისწილობის გასაჩაღებლად და სხვა: ბევრი ასეთი, რასაც ბევრი პატივისმცემელი ჰყვანდა და ბევრი ნატრობდა ამას. ს. დოდაშვილის ცდა ამის შესახებ ამოდ არა რჩებოდა, მისი სიტყვები დიდ გავლენას ახდენდა ყველაზე“¹.

1828 წელს თბილისის სამხედრო გუბერნატორის განკარგულებით, სოლ. დოდაშვილი დაინიშნა გაზეთ „Тифлисский вестник“-ის საგამომცემლო კომიტეტის წევრად. ამ გაზეთმა 1828 წლის 4 ივლისიდან დაიწყო გამოსვლა. ამავე წლის 1 სექტემბრიდან გამოდიოდა გაზეთის ქართული ვარიანტიც.

სოლომონ დოდაშვილის რედაქტორობით და აქტიური მონაწილეობით გამოვიდა, აგრეთვე, პირველი ქართული ჟურნალი, რომელსაც ეწოდებოდა „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“ და რომელიც გაზეთ „ტფილისის უწყებანის“ ლიტერატურულ დამატებას წარმოადგენდა. ქურნალის პირველი ნომერი გამოვიდა 1832 წლის იანვარში, მე-5 და უკანასკნელი კი მარტში. ჟურნალი 24 ფურცელს შეიცავდა და წელიწადში ღირდა 8 მანეთი ვერცხლის ფულით. 1832 წლის შეთქმულების აღმოჩენისთანავე ჟურნალი დაიხურა. სოლომონ დოდაშვილი ყველა ნომერში წერდა სტატიებს. ჟურნალში მან შემდეგი სტატიები გამოაქვეყნა: პირველ ნომერში — „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“, მეორეში — მის მიერ თარგმნილი მოთხრობა „უინევრა“, მესამეში — შენიშვნა დამარხვისა წესსა ზედა უკანასკნელთა მეფეთა საქართველოსა“ და „წერილი ს. პეტერბურგიდან ტფილისს ძმასთან“ და „პასუხი ტფილისიდან“, მეოთხეში — „ელენა“ ანეკდოტი ანუ ღირსსახსოვარი შემთხვეულობა ათთურამეტისა საუკუნისა“.

გარდა ამისა, სოლ. დოდაშვილმა ქართული სტამბაც კი გამართა და დაიწყო ბეჭდვა. ამის შესახებ იგი იონას ატყობინებდა: „სტამბა გავმართე დიდ ფრიად კარგა ქართულის ასოებისა. ღრამატიკა იბეჭდება და ამასთან იწყების უკეთუ ინებოს ღმერთმან და შეგვეწიოს იგი ლექსიკონიცა თქუენიცა. ეგრეთვე გამოიცემა ყოველსა თთუეს ჟურნალი ქართული წელიწადში ათორმეტი წიგნი, გთხოვ ხელი მოაწე-

¹ ზ. ჭიჭინაძე, სოლ. დოდაშვილი და ნიკ. ბარათაშვილი, გვ. 11.

რინოთ ბატონისშვილებს და ბატონის რძლებს მიღებისთვის ჟურნალთა — ფასი მთელის წლისა არს ოცი რუბლი ასიგნაცია წარმოგზავნით“¹. ეს ჟურნალი არის „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, რომლის აქტიური ორგანიზატორი, რედაქტორი და კორესპონდენტი სოლ. დოდაშვილი იყო.

როგორც ვხედავთ, სოლ. დოდაშვილი ფართო საზოგადოებრივი, პედაგოგიური და მეცნიერული ხასიათის მუშაობას ეწეოდა. ამ უზარმაზარი საქმიანობის დაძლევის იგი თავისი უჩვეულო შრომისმოყვარეობით ახერხებდა. მისი არაჩვეულებრივი შრომისმოყვარეობის შესახებ ზაქ. ჭიჭინაძეს მოჰყავდა სოლ. დოდაშვილის ერთი თანამედროვის მოგონება: „იგი მეტათ შრომისმოყვარე კაცი იყო, იგი მდგარა გოლოვინის ქუჩაზე. ორბელიანთ ნასახლარებში, დღეს რომ სასტუმროთ არის გადაკეთებული. მთელ ღამეობით ამის ოთახში სამთელი არ გამჭარალა ხოლმე. ღამე ამასთან სხვადასხვა პირებმაც იცოდნენ სიარული“².

1828 წლის 29 ივლისს ს. დოდაშვილმა იქორწინა ელენე თეოდორეს ასულ კობიაშვილზე, რომელიც გუბერნიის არქიტექტორ ინჟინერ თეოდორ ბარიშკინის ნაშვილები იყო. დედის მხრივ იგი ჯავახიშვილი ყოფილა. ზ. ჭიჭინაძის ცნობა, თითქოს სოლომონს პეტერბურგიდან ჩამოეყვანოს ცოლად რუსი ქალი, არ მართლდება. ს. დოდაშვილი აჩვენებდა საგამომძიებლო კომისიას: „ცოლად მყავს სახელმწიფო ექსპედიციის არქიტექტორის, გადამდგარი ინჟინერ-კაპიტანი: თეოდორე ბარიშკინის აღზრდილი. მყავს ორი ვაჟი, 3 წლის ივანე და ორი თვის კონსტანტინე“³. ელენე კობიაშვილი განათლებული ქალი ყოფილა: სკოლნია ქართული, რუსული და ფრანგული ენები. გრამატიკა, რიტორიკა, არითმეტიკა, გეოგრაფია და სხვ.

გარდა ორი ვაჟიშვილისა, ს. დოდაშვილს ჰყოლია ქალიშვილიც, რომელსაც სახელად ნინო რქმევია. დოდაშვილის ოჯახი ათი სულისაგან შედგებოდა. როგორც ზემოთ ითქვა, მის ოჯახში იზრდებოდა იონა ხელაშვილის ორი ძმისწული, სოლომონი სისტემატურად ეხმარებოდა თავის ღარიბ ნათესავებსაც. ხელფასი კი არ ყოფნიდა გათვალისწინებულ თუ გაუთვალისწინებელ ხარჯებს. თვითონ სოლომონი ჩიოდა თავის ერთ-ერთ წერილში. რომ მისი ხელფასი არ იყო საკმარისი „გამოზრდისათვის ყრმათა და ნინველთა, რომლითაცა ათი სული იზრდების და იმოსების ჩემთანა. გარდა ამისა, დამან ჩემმან იქორწინა და შეუქლებლობამან მათმან გასტუმრებად მიიტაცა ჩემგან ოცდახუთი თუმანი თეთრი, ე. ი. ათასი რუბლი ასიგნაცია“⁴. ამას ისიც ერთოდა, რომ

¹ S—388, გვ. 53, 1831 წლის 15 იანვრის წერილი.

² ზ. ჭიჭინაძე, სოლომონ დოდაშვილი, გვ. 26.

³ საქ. სახ. ც. ი. ა. ფ. 1457, რე. 6, გვ. 1107.

⁴ H—2226, გვ. 292.

მას ააქვია მობლოში დაბრუნებიდან ერთი წლის შემდეგაც არ ჰქონდა ბინა. რასაც ვტყობილობთ 1828 წლის 22 ნოემბრის წერილიდან. სოლომონის მდგომარეობა განსაკუთრებით ამძივებდა მისი განუწყვეტელი ავადმყოფობა. პიუსედაკად ამ ძმისე პირობებისა. ს. დოდაშვილის შეცნირული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა უაღრესად ნაყოფიერი იყო.

სამწესაროდ. დოდაშვილის უაღრესად ნაყოფიერი მუშაობა მამის შეწყდა. როდესაც გამოქვლაენდა 1832 წლის შეთქმულება და ისიც შეთქმულების ახვა მონაწილეებთან ერთად. დააპატიმრეს. ამიტომაც. ვეხებით რა დოდაშვილის ცხოვრებას. გვერდს ვერ ავუვლით 1832 წლის შეთქმულებასთან მისი დამოკიდებულების საკითხს.

1832 წლის შეთქმულება ერთი მუქა თავად-აზნაურების ამბოხება იყო ცარიზმის წინააღმდეგ დაკარგული პრივილეგიების დასაბრუნებლად. ამიტომაც ერთგვარ გაკვირვებას იწვევს გლებთა წრიდან გაძოსული ს. დოდაშვილის მონაწილეობა ამ შეთქმულებაში. მიზან. რომელმაც დოდაშვილი შეთქმულებასთან ჰიიყენა. ცხადია. არ შეიძლება იყოს აღდგენა პრივილეგიებისა. რომლებიც მას. როგორც წარმომობით გლებს. არ შეიძლება ჰქონოდა. ესეც არ იყოს, დოდაშვილს ვერ წარმოვიდგენთ ისეთ ღია მოღვაწედ. რომ მისი მოქმედების რომელიმე ნაბიჯი პირადი კეთილდღეობისკენ სწრაფვით ყოფილიყო გაპირობებული.

დოდაშვილია მონაწილეობის მიზანი შეთქმულებაში არ შეიძლება ყოფილიყო ბაგრატიონების ტახტის რესტავრაცია. რადგან დოდაშვილი თავისი მრწამსით წინააღმდეგი იყო „ფეოდალურ-მონარქიულ ნაციონალიზმისა“. მას ააქართველოსათვის ყველაზე უფრო შესაფერ ღორმად მიაჩნდა რესპუბლიკა. დოდაშვილი შეთქმულებამდე მიიყენა მხოლოდ ხალხის მდგომარეობის გაუმჯობესების. მისი კეთილდღეობის სურვილსა. იგი ინდუად თავგანწირულად მოქმედებდა ამ მომარტულებით. რომ საპატიმროს კედლებშიც კი პირადი სიცოცხლისა და ბედის ხიფათში ჩაგდებით განაგრძობდა მმართველობის ზოგიერთი მახინჯი მხარის მხილებას. ამრიგად. დოდაშვილისათვის საზოგადოებრივი ინტერესები იმთენად მაღლა იდგა პირადზე. რომ მზად იყო. საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლად მიტანით ხალხისათვის ეშველა რავე.

ამრიგად. თუ თავდაზნაურობას შეთქმულებით ბაგრატიონების გაუქმებული ტახტის აღდგენა და ამით ძველი პრივილეგიების დაბრუნება სურდა. დოდაშვილი ხალხის კეთილდღეობისათვის იბრძო-

1. მ. გ. ცაძე. სოლომონ დოდაშვილი (ცხოვრება და მოღვაწეობა), 1955, გვ. 87.
ის აგრეთვე. გ. აბზიანისძე. გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე. „მნათობი“, 1955, № 6. გვ. 136.

და. მაგრამ საქმე ისაა, რომ დოდაშვილს თავადაზნაურობის ნამდვილი ზრახვები თავდაპირველად კარგად არ ქონდა გარკვეული. მან ისიც კი არ იცოდა, რომ მომავალ შთაერობაში, რომლის პროექტი შეთქმულებს ადრევე ქონდათ შემუშავებული. დოდაშვილი სრულიად არ იყო შეყვანილი, დოდაშვილს დიდი ავტორიტეტი და გავლენა ქონდა ქართველობაში. განსაკუთრებით — გლეხობაში, რაც მისი პატრიოტიზმითა და ხალხის სიყვარულით იყო გამოწვეული. ამიტომაც ჩაებლაუჭნენ მას შეთქმულების მონაწილე თავადიშვილები. მათ უნდოდათ დოდაშვილის ავტორიტეტი გამოეყენებინათ და შემდეგ კი ეს ალაჰიანი თავიდან ჩამოეცილებინათ. მაგრამ სანამ შეთქმულნი ჩამოიცილებდნენ დოდაშვილს, იგი თვითონ ჩამოსცილდა მათ და ზურგი აქცია.

საერთოდ, ს. დოდაშვილის დამოკიდებულება 1832 წლის შეთქმულებასთან რრ პერიოდად უნდა გაიყოს. პირველ პერიოდში დოდაშვილი მართლაც მონაწილეობს შეთქმულებაში. მაგრამ, როგორც უკვე აღნიშნული იყო, სხვა მიზნებითა და მოსაზრებებით. კიდრე თავადაზნაურნი, თუ ამ უკანააქნელთ პირადი ინტერეაები ამოქმედდებდათ და პირადი პრივილეგიების აღდგენა სურდათ, დოდაშვილს ხალხის კეთილდღეობის მაზანი ამოძრავებდა.

მეორე პერიოდში კი ს. დოდაშვილი უკეთ ვრკვევა შეთქმულ თავადაზნაურთა ზრახვებში. მისთვის აშკარა ხდება მათი მიზანსწრაფენი და ემიჯნება კიდევაც მათ.

დოდაშვილმა არა მხოლოდ თავადაზნაურთა მიზანსწრაფენი განქერიტა. არამედ ნათლად დაინახა შეთქმულების უნაყოფობაც და აშანთან დაკავშირებით მისთვის უფრო ცხადი გახდა ის დადებითი მნიშვნელობა, რომელიც ქონდა საქართველოს კავშარს რუსეთთან. ამ მხრივ ს. დოდაშვილი, როგორც განმანათლებელი, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა სწავლა-განათლებისა და კულტურის განვითარების იმ ფართო პერსპექტივებს, რაც რუსეთთან საქართველოს დაკავშირებამ გადაშალა.

სოლომონ დოდაშვილის შეთქმულთაგან ჩამოცილება მრავალი ფაქტით დასტურდება: ერთ-ერთ საუბარში სოლომონს უთქვამს შეთქმულების მონაწილე თავადიშვილებისათვის, რომ მისი ერთი სიტყვაც საკმარისია, რათა მთელი კახეთი გაჰყვეს მას. მაგრამ, როცა აჯანყება მოახლოვდა, სოლომონმა თავი შორს დაჰკირა და განაცხადა: „თქვენ რა, მე კახეთის მმართველი გგონივართ? მე არაფერი არ მსურს და არც შემიძლია გავაკეთო“. მაგრამ ს. დოდაშვილი არა მხოლოდ განზე გადგა, იგი სხვებსაც მოუწოდებდა, რომ შეთქმულებისათვის თავი დაენებებინათ. მოურიდებლად ეუბნებოდა შეთქმულთ:

¹ საქ. სახ. ც. ი. ა. გ. 1457. რე. VI. გვ. 953. ქვემოთ ეს ხელნაწერია ციტირებული.

„რაც უნდათ, ის ჰქნან, ოღონდ ამ საქმეს თავი დაანებონ“. სოლომონის ამ ნათქვამსა და, საერთოდ, შეთქმულებისაგან მისი ჩამოშორების შესახებ ცნობას მიეღწია იასე ფალავანდიშვილის ყურამდე, იმ იასესი, რომელმაც რამდენიმე ხნის შემდეგ შეთქმულება გასცა. სოლომონის განდგომით აღშფოთებული იასე სიკვდილითაც კი დაშუქრების მას. განსაკუთრებით იგი აღუშფოთებია სოლომონის უარს კახეთის გლეხობის აჯანყებაზე. დოდაშვილს რომ შეთქმულნი მოკვლით დაშუქრენ, ეს ფაქტია და კარგად ადასტურებს იმ გარემოებას, რომ ფაქტი იყო სოლომონ დოდაშვილის განდგომაც.

მაგრამ შეთქმულებისაგან დოდაშვილის ჩამოცილება სხვა ფაქტებითაც დასტურდება. სოლომონ დოდაშვილი საგამომძიებლო კომისიას აძლევს ჩვენებას: „...მე მას შემდეგ, ე. ი. ნოემბრის პირველი რიცხებიდან, როდესაც ისა¹ და თავადი ელიზბარ ერისთავი თავად ჩოლოყაშვილთან ამბობდნენ, რომ აუცილებლად გავმგზავრებულეყავ კახეთში და მე უარი უთხარე, მასთან აღარ მივლია შეთქმულების მოსპობამდე და არც ერთი მათგანი ჩემთან არ მოსულა. იმ დღიდან ამ მიმილია მონაწილეობა არც ერთ ღონისძიებაში და ჩემი თანდასწრებით მათ მიერ აჯანყებისათვის არც ერთი განკარგულება არ ყოფილა გაეცემული“.

უფრო მეტიც შეიძლება ითქვას: სოლომონი წინააღმდეგი იყო საქართველოს რუსეთისაგან ჩამოცილებისა. ერთ-ერთ ჩვენებაში, სადაც გადმოსცემს მღვდელ ეფრემ ალექსიშვილთან საუბრის შინაარსს. იგი ამბობს: „ჩვენ ვსთქვით... რომ საქართველოს რუსების გარეშე არსებობა არ შეეძლო. აი, ჩვენი საუბრის დეტალები“. ანალოგიური აზრი აქვს გამოთქმული მას სხვა ჩვენებებშიც.

მართალია, მოტანილი საბუთები პატიმრობაში მყოფი ადამიანის აღიარებებს წარმოადგენენ, მაგრამ მათში ეჭვის შეტანა, ვფიქრობ, არ შეიძლება. თვით დოდაშვილი ამბობდა საგამომძიებლო კომისიის წინაშე: „ჩემს ყველა ჩვენებაში დაცულია ჭეშმარიტება, ეს იცის ღმერთმა“. მეორე მხრივ, ადამიანი, რომელიც თავს უდავოდ დიდ საფრთხეში იგდებდა ისეთი ჩვენებით, როგორიც იყო „О притеснениях, слышанных мною от грузин“, არ იკადრებდა თავის გადარჩენის მიზნით სიცრუე ეთქვა.

ამრიგად, უდავოდ უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტი, რომ დაპატიმრებამდე და შეთქმულების აღმოჩენამდე ს. დოდაშვილი ფაქტიურად უკვე აღარ იყო შეთქმულებთან. არ მონაწილეობდა მათს ღონისძიებებში, სკეპტიკურად უყურებდა შეთქმულებას და სხვა შეთქმულთაც უჩვედა, ხელი აეღოთ ამ უაზრო წამოწყებაზე.

¹ ივულისებზე იასე ფალავანდიშვილი.

მიუხედავად ამისა, საგამომძიებლო კომისიამ სოლომონს სასჯელი არ შეუმსუბუქა. პირიქით, იგი შეთქმულთაგან ყველაზე მეტად დაისაჯა. თავადაზნაურებმა, რომლებიც შეთქმულების ორგანიზატორნი იყვნენ და შეთქმულებას მომხრედ დარჩნენ ბოლომდე, თავისი ფართო ნაწილობრივ-ნათესავებისა და კონტაქტების წყალობით, მსუბუქი სასჯელი მიიღეს. ზოგი მათგანი ყოველგვარ სასჯელსა და პატიმრობასაც კი გადაურჩა. ს. დოდაშვილი დაპატიმრეს 1833 წლის მარტში. პატიმრობაში მან თითქმის წელიწადნახევარი დაჰყო. ჯერ ჩამოხრჩობა მიუსაჯეს, შემდეგ კი ჩამოხრჩობა სამუდამო გადასახლებით შეუცვალეს.

1834 წლის 2 ივნისს დოდაშვილი გადასახლეს ვიატკაში (ახლანდელი კიროვი), სადაც ჩავიდა 4 ივლისს. თავდაპირველად მუშაობდა გუბერნიის სამმართველოში გადამწერად, შემდეგ კი — სათემო გადასახადების საგუბერნიო კომიტეტში მაგიდის უფროსად. ამავე კანცელარიაში მუშაობდა შეთქმულების მეორე მონაწილე მამაცაშვილი, რომელიც გადქოსახლებული იყო აქ 1834 წლის თებერვლიდან. მამაცაშვილს ეღირსა საქართველოში დაბრუნება, დოდაშვილს კი აღარ. ვიატკაშივე იმყოფებოდა ალექსანდრე გერცენი. საფიქრებელია, ა. გერცენსა და ს. დოდაშვილს ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ: მათ ერთი ბედი და არსებითად, იდეური ერთიანობა აკავშირებდათ. როგორც უკვე აღნიშნული იყო, დოდაშვილი გერცენს სიკვდილის წინ უნახავს კიდევ.

ვიატკის კანცელარია, ა. გერცენის გამოქმნით, საპყრობილეზე უარესი იყო. აქ არაერთარი პირობები არ იყო ადამიანის სულიერ-ამალღებისა და გონებრივი განვითარებისათვის, რაც კარგად აქვს აღწერილი ა. გერცენს თავის ნაწარმოებში „ამ ყო და ნააზრე ეი“. გერცენის სიტყვით, ვიატკის გუბერნატორის კანცელარიაში თავმოყრილი იყვნენ მექრთამე, ქურდი, თვალთმაქცი და გაიძვერა მოხელეები.

მდგომარეობას ამძიებდა ასიც, რომ ადგილობრივი მოსახლეობა გადმოსახლებულს, არ ეკარებოდა, არც ეხმარებოდა, ეშინოდა პირადი რეპრეტაციისა. ამ მძიმე მდგომარეობას მხოლოდ გადმოსახლებულთა გულთბილი დამოკიდებულება და ურთიერთობა ამსუბუქებდა.

პატიმრობამ და გადასახლებამ საბოლოოდ შეარყია დოდაშვილის ჯანმრთელობა; ტუბერკულოზი, რომელიც მას ადრევე ჰქონდა, ვიატკის მკაცრმა ჰავამ უფრო გააძლიერა და დააჩქარა სიკვდილი. დოდაშვილმა არ იცოდა, რომ იგი იმ დროისათვის განუკურნებელი სენით — ქლეჩით იყო დაავადებული; მაგრამ თავისი მდგომარეობის სერიოზულობას კი კარგად გრძნობდა. მისთვის ცხოვრება ვიატკის პირობებში თანდათან უფრო აუტანელი ხდებოდა; იგი ამიტომ არა ერთხელ სთხოვდა მთავრობას, რომ გადაეყვანათ სხვა გუბერნიაში, მაგ-

რამ თხოვნაზე განუწყვეტლივ უარს ღებულობდა. ხედავდა რა სოლომონია უღარესად მაძიებ მდგომარეობას, ვიატკის სამოქალაქო გუბერნატორიკ შუამდგომლობდა მის გადაყვანაზე. დაინიშნა სპეციალური საექიმო კომისია, რომელსაც ევალებოდა დოდაშვილის განმარტელობა მდგომარეობის შემოწმებას. საექიმო კომისიამ შეამოწმა დოდაშვილი და ასეთი მოწმობა მისცა:

„საექიმო მოწმობა. მიეცა ესე ვიატკის საექიმო სამმართველოდან მასხედა, რომ... ადგილობრივი სამმართველოს ბატონ წევრთა მიერ კერძო ბოქაულის კოლეჯსკი სეკრეტარის, ბოროდინის დასწრებით განიჩქულ ჩქნა. ვიატკის გუბერნიის კომიტეტის სათემო გადასახადთა მაგიდის უფროსი გადამწერი სოლომონ დოდაშვილი მის ბინაში მე-8 დღეს ნაშუადღევს 1-ლ-საათზე და მას აღმოაჩნდა: თვალები ამღვრეული და ღრმად ჩაცვივებული. სახე ფერმკრთალი — ტყვიის ფერი, ცხვირი წაწვეტილი, ხორცოვანი ნაწილები იმდენად მიღუეული, რომ ზოგიერთ ადგილს ძელებზე მარტო კანილა მოჩანს გადაკრული; შეშუპება ტერფებისა ფეხთა წვივებამდე, მოკლე სუნთქვა ყელში ხიხინით და ხშირად ხელების გამო შეწყვეტილი. რის გამო ბლომად ამოინთხევა სქელი. ჩირქოვანი და ნყრალი ნახველი: ხმა მიღუელი; სიტყვის გამოთქმა უჭირს; ხეელას, საუბარსა და მოძრაობას თან სდევს გულის წასვლა: ამგვარი ნიშნები აშკარად მოწმობენ ფილტვების დაწყლულებასა და მათს ჩირქოვან ქლექს და აგრეთვე იმას, რომ მედიცინას არ გააჩნია არავითარი უტყუარი საშუალება ასეთი რთული და ხანდაზმული სენის განსაკურნავად. განსაკუთრებით აქაურ ჩრდილოეთის პავის პირობებში. აგვისტოს 10 დღესა 1836 წელსა“¹.

სოლომონის თხოვნამ თბილ გუბერნიაში გადაყვანის შესახებ მიადღწია მიზანს მხოლოდ 1836 წლის 19 სექტემბერს, როდესაც იგი უკვე ერთი თვის გარდაცვლილი იყო. მეფის „წყალობამ“ ღაგვიანა და შეიძლება იმიტომაც მოვიდა, რომ აღარ იყო საჭირო.

§ 1. დოდაშვილის „ლოგიკა“

1 დოდაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად, უპირველეს ყოვლისა, „ლოგიკის“ უნდა მივმართოთ. თუმცა „ლოგიკა“ სრულიად ახალგაზრდა (22 წლის) დოდაშვილმა დაწერა. მაგრამ „ლოგიკის“ მიხედვით დოდაშვილი საკმაოდ დასრულებულ, მომწიფებულ და ღრმა მოაზროვნედ წარმოგვიდგება. „ლოგიკა“ ს. დოდაშვილის მიერ განზრახული ფილოსოფიის სრული კურსის ნაწილს წარმოადგენს. მთლიანი კურსის დაწერა მან ვერ მოასწრო. „ლოგიკის“ შესავალში, რომელსაც „ფილოსოფიის ზოგადი შესავალი“ ეწოდება, შემონახულია აე-

¹ ს. დოდაშვილი, „ლოგიკა“, გვ. XVI-1-XIX.

ტორის მიერ დასამუშავებლად ვანზრახული ფილოსოფიის სრული კურსის გეგმა. აი. ეს გეგმა(ყ):

I

„1. კანონები: ა) აზროვნებისა და ბ) კანონები სულიერი ძალებისა საერთოდ...ლოგია და ფსიქოლოგია.

2. კანონები შემეცნებისა და შესამეცნებლისა - მეტაფიზიკა ყველა მისი ნაწილებით.

II

3. კანონები შეგრძნებისა ესთეტიკა.

III

4. კანონები ნებისა და სურვილისა: ა) შინაგან მოქმედებათათვის - ზნეობის ფილოსოფია. და ბ) გარეშე ურთიერთობისათვის სამართალი.

ამას დაეუმატებთ ფილოსოფიურ სისტემათა მოკლე ისტორიას და იმ გამოთქმათა პატარა სიტყუაოს. რომლებიც ზუსტ განსაზღვრებას საჭიროებენ ჩვენს მეცნიერებაში — და აი. ყველაფერი. რაც დროთა განმავლობაში წარედგინება ცოდნის მოყვარულთა მოწყალებული ყურადღებასა და განსჯას“¹.

უნდა შევნიშნოთ. რომ დოდაშვილმა ამ გეგმის მხოლოდ ნაწილი შეასრულა. სახელდობრ. „ლოგიკის“ გარდა. მან დაწერა „რიტორიკა“. რომელიც გეგმის მეორე ნაწილში. კერძოდ. ესთეტიკაში უნდა შესულიყო. დაწერა აგრეთვე „ფილოსოფიურ სისტემათა მოკლე ისტორია“. რომელსაც იგი სხვაგან ამაა უწოდებდა: „ფილოსოფიისა ძალნი საზღვრებოთა და განყოფილებოთა მისითა“. აგრეთვე. „სხუა და სხუანი ზნეობითნი ნაწყვეტობანი“. რომელიც უნდა წარმოადგენდეს დოდაშვილის „ზნეობის ფილოსოფიას“. გეგმაში რომაა ნახსენები. წმირივად, სოლომონმა მოაწრო „გეგმის“ მხოლოდ ერთი ნაწილის განხორციელება. [რაც შეეხება ხატიაშვილის ცნობას ექვსტომიანი ფილოსოფიის კურსის არსებობის შესახებ. ძნე ლაფ წარმოასადგენია, რომ იმ მცირე დროს განმავლობაში. რომელიც დოდაშვილს ჰქონდა. ექვსი ტომი დაეწერა. იმის უარყოფა კი არ შეიძლება. რომ დოდაშვილს უნდა ჰქონოდა დაწერილი უფრო მცირე მოცულობის სახელმძღვანელო ფილოსოფიასა ან ფილოსოფიის ისტორიაში.

დოდაშვილის მსოფლმხედველობის გაგებაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობდა და არსებობს.

კერძოდ. არქიმანდრიტი გაბრიელი (ივრეე ვოსკრესენსკი) დოდაშ-

¹ ს. დოდაშვილი. ლოგია. გვ. 12.

ვილს იდეალისტად. შადის მიმდევრად აცხადებდა¹, კოლუმბოესკი — კანტის მიმდევრად², დაახლოებით ანალოგიურ თეალსაზრისს გამოთქვამდა რადლოვი³. დოდაშვილს ხშირად აცხადებდნენ ქართველებს ფიხტელ⁴.

უკანასკნელ ხანებში მნიშვნელოვანი ნაბიჯები იქნა გადადგმული ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობის კვლევის საქმეში, მაგრამ აზრთა სხვაობას ბოლო მაინც არ მოღებია⁵.

დოდაშვილის მსოფლმხედველობაზე საკმაოდ ნათელ წარმოდგენას გვაძლევს „ლოგიკა“, აგრეთვე — ჩვენამდე ხელნაწერის სახით მოღწეული „ლოგიკის მეთოდოლოგია“, „რიტორიკა“ და წერილები. „ლოგიკა“, მართალია, ძირითადად, ლოგიკის საკითხების გაშუქებას ემსახურება, მაგრამ ამავე დროს, მსოფლმხედველური ხასიათის მასალების დიდ რაოდენობას შეიცავს. თუმცა „ლოგიკაში“ მოჩანს მაშინ გაბატონებული იდეალისტური სისტემების, კერძოდ, კანტის ფილოსოფიის გავლენის კვალი, მაგრამ უფრო მეტად გვხვდება ადგილები, სადაც დოდაშვილი მატერიალისტურად მოაზროვნე ფილოსოფოსად წარმოგვიდგება. „ლოგიკაში“ ერთგვარი ჭიდილია მატერიალისტური და იდეალისტური აზროვნების ნაკადს შორის. „ლოგიკის“ შემდეგ კი დოდაშვილის აზროვნება მატერიალიზმის მიმართულებით განიცდის ევოლუციას.

„ლოგიკის“ შესავალში, რომელსაც დოდაშვილი „ფილოსოფიის ზოგად შესავალს“ უწოდებს, იგი ცდილობს დაადგინოს ფილოსოფიის შესწავლის ობიექტი, ისეთი ობიექტი, რომელიც სხვა მეცნიერებებისაგან განსხვავებული იქნება. დოდაშვილი წერს: „ფილოსოფია უნდა იყოს განსაკუთრებული მეცნიერება“. ე. ი.

¹ История философии Архимандрита Гавриила, т. IV, Казань, 1840, გვ. 140.

² Ибервер-Гейнце, История новой философии, СПб, 1890, გვ. 590.

³ Э. Радлов, Философский словарь, გვ. 186.

⁴ ი. ხატიაშვილი, ს. დოდაშვილი, გაზ. „საქართველო“, 1916, № 205.

⁵ კერძოდ. პროფ. გრ. კალანდარიშვილი დოდაშვილს დუალისტად და იდეალისტად აცხადებს: გრ. კალანდარიშვილი, სოლ. დოდაშვილის ლოგიკა, „მნათობი“, 1944, № 7.

დოც. ალ. ქუთელიას აზრით კი, დოდაშვილის „ლოგიკა“ კანტის ლოგიკისაგან პრინციპულად განსხვავებულია. ალ. ქუთელია, „გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი. გაზ. „კომუნისტი“, 1944, № 199. აგრეთვე, იხ. ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“, 1949 წ., ალ. ქუთელიას წინასიტყვაობა.

პროფ. ა. ფრანგიშვილი დოდაშვილის მსოფლმხედველობას ახასიათებს, როგორც არათანმიმდევრულ მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას, რომელიც „ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებში კანტის იდეალისტური მოძღვრების საწინააღმდეგო თეალსაზრისს შეიცავდა“: ა. ფრანგიშვილი, „ს. დოდაშვილი და ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება საქართველოში“, ეურ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“. 1955, № 6, გვ. 26.

მეცნიერება, რომლიდანაც უნდა ვისწავლოთ ისეთი რამ, რასაც ვერა-
ვითარი სხვა მეცნიერებიდან ვერ გავიგებთ“¹. ამრიგად, დოდაშვილი
ცდილობს ფილოსოფიას სხვა მეცნიერებათაგან განსხვავებული ობი-
ექტი მოუნახოს. ასეთ ობიექტად იგი აცხადებუხ „ადამიანის შინაგან სამ-
ყაროს ანუ სამყაროს ჩვენში“ და შემდეგ განსაზღვრავს, რომ „სამ-
ყარო ჩვენში“ გულისხმობს: „ჩვენი აზრების, ცოდნათა და საქციელ-
თა საკმაო მიზეზების გაგებას... ამრიგად, განყენება და განაზ-
რება, შეცნობა და გაგება თვით ჩვენი თავისა,
დაკმაყოფილება თავისი თავისა ასეთი თვითშემეცნებით
— აი ფილოსოფიური გამოკვლევის სამი საგანი!“

შემოხაზა რა ფილოსოფიის შესასწავლი ობიექტი ადამიანის „მე“-
თი, ს. დოდაშვილი გადადის ლოგიკის შესასწავლი ობიექტის დადგე-
ნაზე. ლოგიკის ობიექტად იგი აცხადებს „საერთოდ აზროვნების წე-
სებს“, „გონების, ანუ მისი აზროვნების საყოველთაო და უცვლელ
კანონება“.

ამრიგად, ფილოსოფიის შესასწავლი ობიექტი ყოფილა ადამიანი,
საერთოდ, მისი შინაგანი სამყარო, მაშინ როდესაც ლოგიკის ობიექტ-
ად რჩება „აზროვნების კანონები“. მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვა-
ნია ის, რომ დოდაშვილმა „მე“ და მისი შინაგანი სამყარო არ მოს-
წყეცია მატერიალურ სამყაროს და მასთან მკიდროდ დააკავშირა. დო-
დაშვილი წერს: „გარძნობის საგანია ნივთიერი სამყარო; გონების საგა-
ნი კი — იდეალური. უხილავი, სულიერი“. ამრიგად, დოდაშვილი-
სათვის ნივთიერი სამყარო, ობიექტურად არსებული სამყარო არის
შეგარძნებათა ობიექტი და, მაშასადამე, ფილოსოფიის ობიექტიც. ამას
ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ დოდაშვილისათვის ცოდნა არაა სუ-
ბიექტის გონებიდან ამოღებული. არამედ გარესამყაროს შეცნობის
შედეგია. ეს ნათლად ჩანს ბეკონის შესახებ მის მიერ გამოთქმული
აზრიდან: „ბეკონმა სილოგიზმების ადგილას წამოაყენა ინდუქცია და
გვიჩვენა, რომ ის ცრურწმენანი, რომლებსაც იგი გონების კერპებს
უწოდებს, შეიცავენ უმნიშვნელოვანეს დაბრკოლებებს ცოდნისათ-
ვის. შუა საუკუნეების შემდეგ მან პირველმა გვიჩვენა, რომ ადამი-
ანის ყოველი ცოდნა მდგომარეობს ჩვენი გარემომცველი საგ-
ნების (ხაზი ჩვენია, თ. კ.) გამოკვლევაში“.

რომ დოდაშვილმა ფილოსოფიისა და მეცნიერების შესწავლის საგ-
ნად, „მე“-ს გარდა, გარესამყაროც მიიჩნია, ამას ადასტურებს კიდევ
ერთი ადგილი „ლოგიკიდან“. სადაც ვკითხულობთ:

„გარეგანი სამყაროშიც (ხაზი ჩვენია, თ. კ.) ასევე, ვტო-
ვებთ რა ყურადღების გარეშე შემთხვევით ნიშნებს. ვამჩნევთ საგანთა

¹ ს. დოდაშვილი. ლოგიკა. გვ. 10.

ამის ქვემოთ ყველგან ეს წიგნია ციტირებული.

აღსებიათ. მუდმივ თვისებებს. რომელთა მეოხებით ყოველ საგანს წარმოკადგენთ მუდამ თავისი თავის ტოლად. მუდამ ერთ და იმავე საგანად: აზროვნების თვით თავდაპირველ მოქმედებაშიც კი ნათლად შევიცნობთ. რომ მე არის მე და არა-მე არას არა-მე“.

დოდაშვილი ფილოსოფიას განსაზღვრავს როგორც „მეცნიერებას მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლებია შესახეობა“. ანალოგიური აზრია გამოთქმული მეორეგანაც. სადაც დოდაშვილი ამბობს. რომ ფილოსოფიამ უნდა ეძიოს „ჩვენი შემეცნებისა და მოქმედების ისეთი მიზეზები, რომელთაც შეუძლიათ. მეტად თუ ნაკლებად დააქაყოფილონ ადამიანის გონება“. ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „მიზეზებში“ და „საფუძვლებში“ დოდაშვილი გარესამყაროს მოვლენებს უნდა გულისხმობდეს. ამ მოვლენებს. რომლებიც „მე“-ს გარეთ მდებარეობენ. ამ თვალსაზრისა ადასტურებს ისიც. რომ ს. დოდაშვილი ფილოსოფიის შესასწავლ ობიექტად აცხადებს არა ბარტო შემეცნებას, არამედ „შესამეცნებელის“ კანონებსაც და ფილოსოფიის დარგად ლოგიკისა და ფსიქოლოგიის გვერდით მეტაფიზიკასაც ასახელებს. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც. რომ მეტაფიზიკა ამ შემთხვევაში ნიშნავს მოძღვრებას „შესამეცნებელსა და მის კანონებზე“. მაშინ გასაგები იქნება. რომ ს. დოდაშვილმა „მე“-ს გვერდით გარესამყაროც დააყენა და ისინი მჭიდროდ დააკავშირა. ყოველივე ეს კი იმას ნიშნავს, რომ დოდაშვილს არ აკმაყოფილებს ფორმალური ლოგიკის ვიწრო ფარგლები და ცდილობს. ეს ფარგლები სინამდვილეში მიიტანოს. უფრო სწორედ, სინამდვილე თავისი მდიდარი შინაარსით შეიტანოს ლოგიკაში და შეავსოს მისი მრავალფეროვნებით.

საინტერესოა და ყურადღების ღირსია ის. რომ დოდაშვილი ათვის ფილოსოფიის. ისევე როგორც ლოგიკის. შესასწავლი ობიექტი გამოირიცხავს ყოველგვარ ზებუნებრივ ძალებს. ეს ობიექტი არის მხოლოდ ადამიანი. მისი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლები და მისი აზროვნების კანონები. †

ამ აზრს ადასტურებს ის გარემოებაც. რომ დოდაშვილმა გადაჭრით გაილაშქრა ლოგიკის შესასწავლ ობიექტად ისეთი საგნების გამოცხადების წინააღმდეგ, რომლებიც „ცდის არეს გარეშე მდებარეობენ“. აუ რატომ ილაშქრებს იგი ფილოსოფიის შესასწავლ ობიექტად „ცდის არეს გარეშე მდებარე საგნების“ გამოცხადების წინააღმდეგ. ამაზე თვით იძლევა პასუხს: ეს „ნიშნავს. — წერს იგი. — ერთმანეთში აურიოს საგნები. სრულიად განსხვავებულნი და დაპირისპირებულნიც კი. საბაბი მისცე დუალიზმს, სკეპტიციზმს და სხვა მცდარ სისტემებს“. „ცდაში“ კი დოდაშვილი გულისხმობს შეგარძნებებს. ამათ ადასტურებს დოდაშვილის მიერ „ლოგიკაში“ გამოთქმული მოსაზრება იმის

შესახებ. რომ „არაფერია გრძნობაში ისეთი, რაც ნივთიერ ბუნებაში (ხაზი ჩვენია. თ. კ) არ იყოს: ცდა ცხადად ამტკიცება ამ ჭეშმარიტებას“. ამავე დროს, ფილოსოფია, დოდაშვილის გაგებით, არის ერთი. „როგორც ერთია ჭეშმარიტება, ერთია გონება და ერთია ადამიანის სულის კანონები“.

დოდაშვილმა ადამიანის „მე“ დაუკავშირა გარესამყაროს. ხოლო ფილოსოფია და ლოგიკა — ცალკეულ მეცნიერებებს. ცალკეულ მეცნიერებას. ამტკიცებს დოდაშვილი. აქვს კონკრეტული შესასწავლო ობიექტი ანუ. როგორც თვითონ გამოთქვამს. აქვს „მისთვის დამახასიათებელ ცნებათა.. თავისებური ოქაზი“. ჰამან როდესაც ლოგიკა „მოსააზნებელი მეცნიერებაა ყველა დანარჩენი მეცნიერებისათვის“. ეს ნიშნავს, რომ ლოგიკამ ყველა სხვა მეცნიერება „ერთ სისტემაში უნდა მოიყვანოს. მათი საერთო მიმართებებისა და თვისებების ძიებით. ამასთან ერთად იგი გვიჩვენებს. თუ როგორია ურთიერთობების გაწევა შეუძლია ერთ მეცნიერებას მეორისადმი. და გვეჩვენება უკვე მზა საწყისებიდან შედეგთა აწორ გამოყვანაში“. თუ ყოველივე ეს ფილოსოფიისა და ლოგიკის მატერიალიზატური გაგება არაა. ყოველ შემთხვევაში, ძალიან ახლოს დგას ამ გაგებასთან.

საკითხავია: როგორ ესმოდა დოდაშვილს გარესამყარო? მისთვის გარესამყარო არ არის ერთმანეთისაგან მოწყვეტილი და დაცლიებული მოვლენების შემთხვევითი გროვა. არამედ „ურთიერთობათა სისტემა“. სადაც „ყველაფერი გადაბმულია მიზეზთა და შედეგთა. საშუალებათა და მიზანთა განუყრელი კავშირით“. გარესამყაროს მოვლენები, მისი აზრით. ექვემდებარებიან „ჭარბიულ კანონებს“. ამიტომაც „სამყაროს კანონების უცოდინარობა ჭერ კიდევ არ იძლევა უფლებას ვარაუდოთ მათი არსებობა“.

ამრიგად, გარესამყარო ჩვენგან დამოუკიდებელია: ამ სამყაროს მოვლენები ერთმანეთთან მჭიდროდ არიან დაკავშირებულნი. ეს კავშირი ხორციელდება და ვლინდება გარკვეულ წესებსა და კანონებში. რომლებიც, აგრეთვე, ჩვენგან დამოუკიდებელი არიან. და თუ ჩვენ ზოგჯერ ვერ ვამჩნევთ მათ, იმიტომ, რომ ვერ შევიცანით; ეს არ გვაძლევს უფლებას მათი ობიექტური არსებობა უარყოთ.

„ლოგიკაში“ დოდაშვილი შეეხო შევეცნების თეორიის საკითხებსაც. კერძოდ, მან დასვა კითხვა. თუ რა გზით შევიცნობთ სინამდვილეს. სინამდვილეს კანონებს და ამ კითხვაზე კატეგორიულად უპასუხა: „ჩვენ შევიცნობთ ამ კანონებს ასახვის გზით, — სრულიად ისე, როგორც ჩვენ მხოლოდ თვალების საშუალებით შეგვიძლია დავინახოთ საგნები. და თვით თვალბსაც სხვანაირად ვერ ვხედავით სარკეში, თუ არა მათივე საშუალებით... ასახვის მეოხებით. შინაგანი სამყაროს მოვლენებისადმი ყურადღების მეოხებით გონება თით-

ქოს სარკე ხდება, რომელშიც იგი თვით თავის თავს ჰკრეტს, და თავისი თავის ასეთი ჰკრეტის საშუალებით გამოჰყავს თავისი მოქმედების კანონები“.

„ლოგიკის“ სხვა ადგილას დოდაშვილი წერს: „ცნება გამოხატავს ნივთებს ისე, როგორც ისინი გრძნობენ წარმოესახება“.

ამრიგად, დოდაშვილისათვის როგორც შინაგანი, ისე გარემოელენების შეცნობის ერთადერთი გზა არსებობს, ესაა ასახვის გზა. ამავე დროს, ასახვის „ეს უნარი მოიცავს მხოლოდ იმას, რაც გრძნობასა და ცდას ექვემდებარება“.

არა მხოლოდ ცნება, დოდაშვილისათვის მსჯელობაც ობიექტურია სამყაროს ასახვის შედეგია: „როცა ყველა ამგვარ მსჯელობას ცალცალკე განვიხილავთ, ვნახულობთ, რომ ყველა მათ ცოტა ძალა აქვთ. თუ მათთან შეერთებული არაა სხვა მრავალი მსჯელობა, აღებული ან გონებიდან და საგანთა არსიდან, ანდა ნ ი ვ თ ე ბ ს შ ო რ ი ს ა რ ს ე ბ უ ლ ი მ ი მ ა რ თ ე ბ ე ბ ი დ ა ნ“ (ხაზი ჩვენია, თ. კ) და იქვე განაგრძობს: „ძალიან ხშირად უმციურესი სხვაობა ან ცვლილება ნივთებში თუ მათ მიმართებაში, წარმოშობს სრულიად საწინააღმდეგო შედეგებს იმ შედეგებთან შედარებით, რომლებიც ანალოგიით იყო გამოყვანილი“.

როდესაც დოდაშვილი ასახვას აცხადებს ლოგიკური შემეცნების იარაღად და მხოლოდ ცდასა და შეგრძნებას აღიარებს ერთადერთ გზად გარეშე და შინაგანი მოვლენების შესაცნობად, ეს არ ნიშნავს მის სენსუალისტობას, რადგან დოდაშვილი თვითონ თავს ესხმის სენსუალიზმს და, თითქოს გრძნობს რა ასეთი ბრალდების შესაძლებლობასა და მოსალოდნელობას. წინასწარ თავს იზღვევს მისგან. იგი წერს: „ასეთი მხოლოდ ცდით შემოსაზღვრული ლოგიკა... ისევე უაზრო იქნებოდა, როგორც მარტო ცდაზე დამყარებული ზნეობის ფილოსოფია“. აქედან შეიძლება მეორე დასკვნის გაკეთება: დოდაშვილის აზრით, მხოლოდ ცდა და შეგრძნება არაა საკმარისი შემეცნების განხორციელებისათვის, რომ შემეცნების ცდისეულ საფეხურს უნდა დამატოს ლოგიკურ განზოგადებათა საფეხურიც.

ამრიგად, დოდაშვილს ეჭვი არ უნდა ეპარებოდეს ობიექტურად არსებული სამყაროს შეცნობადობაში. წინააღმდეგ შემთხვევაში გაუგებარი იქნებოდა ასახვის შემოტანა შემეცნებაში, ასევე ბრძოლა ისეთი „მცდარი სისტემების“ წინააღმდეგ, როგორცაა სკეპტიციზმი, დუალიზმი და სხვ. ამავე მიზეზით უმართებულო იქნება დოდაშვილის დუალისტად ჩათვლა.

დოდაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად მნიშვნელოვანია წიგნის თავი, რომელსაც ეწოდება „ლოგიკის მოკლე ისტორია“. ეს თავი ლოგიკის ისტორიის დალაგების პირველი ცდა იყო; მაგრამ

ჩვენთვის ეს კი არაა იმდენად მნიშვნელოვანი, რამდენადაც ის, თუ როგორ დამოკიდებულებას იჩენს დოდაშვილი სხვადასხვა მსოფლმხედველობის მქონე მოაზროვნეების მიმართ. მაგალითად, იგი განსაკუთრებული პატივისცემით ახსენებს არისტოტელეს, როგორც ლოგიკის ფუძემდებელს. დოდაშვილი წერს, რომ მან „პირველმა განსაზღვრა მისი (გულისხმობს ლოგიკას, თ. კ) არე და დაალაგა იგი მეცნიერული სახით“. ეს კიდევ ცოტაა. უფრო საინტერესოა, თუ როგორ აფასებს დოდაშვილი არისტოტელეს ლოგიკის კატეგორიებს. ამ შემთხვევაში მას მოსწონს ის, რომ, „თუმცა არისტოტელე კატეგორიებს მხოლოდ პირდაპირ ლოგიკურად განიხილავს, მაგრამ მათ უფრო მეტი ღირებულება აქვთ მის სისტემაში: ისინი თვით საგნებთან უახლოეს მიმართებაშია წარმოდგენილი, ასე რომ, ეს არა მარტო გონების საყოველთაო ცნებებია, არამედ ამასთანავე საგანთა თვისებებიცაა, — არა მარტოდენ ლოგიკური. შიშველი, ფორმალური ცნებებია, არამედ საერთოდ საგნობრივი“.

არისტოტელეს კატეგორიების ასეთი დახასიათებიდან ნათელი ხდება, რომ თვით დოდაშვილისთვისაც ლოგიკა და ლოგიკური კატეგორიები არაა შინაარსისაგან დაცლილი, ობიექტურ სინამდვილეს მოწყვეტილი, აბსტრაქტული და უშინაარსო, არამედ ესაა სინამდვილესთან მჭიდროდ დაკავშირებული და ამ სინამდვილის შეცნობის შედეგად შინაარსით აღვსილი ლოგიკა და ლოგიკური კატეგორიები.

✓ ჩერ კიდევ შესავალში დოდაშვილმა თავისი სიმპათია მატერიალიზმისადმი იმით გამოამჟღავნა, რომ სოლიდარობა გამოუცხადა ბეკონს, მოიწონა ბეკონის ბრძოლა იმ ცრურწმენის წინააღმდეგ, რომელსაც იგი „ადამიანის გონების კერპებს უწოდებდა“.

წიგნის ამ თავში დოდაშვილმა მოიწონა შემეცნების ბეკონისეული გზა, „ყველაზე ბუნებრივი გზა — კერძოდან საყოველთაოსაკენ“ ანუ ბეკონისეული ინდუქცია. ამიტომ მან ხოტბა შეასხა არისტოტელესეულ შემეცნების გზასაც, რომელსაც შეარქვა „განყენების გზა“ და რომელიც გულისხმობს ანალოგიურ ლოგიკურ განზოგადებას „კერძოდან საყოველთაოსაკენ“. განსაკუთრებით იწონებდა დოდაშვილი იმასაც, რომ ბეკონისათვის „ადამიანის ყოველი ცოდნა მდგომარეობს ჩენი გარემომცველი საგნების გამოკვლევაში“.

✓ ყოველივე ეს კი ნიშნავს, რომ დოდაშვილს კარგად ჰქონდა გარკვეული თავისი პოზიცია. საიდანაც მოურიდებლად ესხმოდა თავს იდეალისტებს.

✓ დოდაშვილმა გაილაშქრა არა მარტო დუალიზმის, სკეპტიციზმისა და „სხვა მცდარი სისტემების“, არამედ საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნების წინააღმდეგაც. საშუალო საუკუნეების ფილოსოფია მას არ მოსწონს იმდენად, რამდენადაც იგი ემსახურება

ლეთისმეტყველებას. ამიტომაც საშუალო საუკუნეების ფილოსოფია მას წარმოუდგება. როგორც „დაშინდელი ღვთისმეტყველებისათვის გამოყენებული დიალექტიკა“.

დოდაშვილის აზრით, საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიას „ემჩნევა სქოლასტიციზმის ყველაზე მომწიფებული ნიშნები...“ ჰეორეგან საშუალო საუკუნეების ფილოსოფია ასეა დახასიათებული: „გონებია მიაწრაფება იმისაკენ, რომ შეიცნოს თავისთავადი და შეუთანხმოს გონების ქეშმარიტებანი ქრისტიანული ღვთისმეტყველებს ჰეშმარიტებებს. დიალექტიკურ გამახულობათა საფუძველზე— აი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის დედაარსი!“

ყ დოდაშვილის მსოფლმხედველობაში შეიძლება შევნიშნოთ დიალექტიკის მომენტებიც. ამ მხრივ საინტერესოა, თუ როგორ წყვეტს ავტორი გრძნობისა და გონების როლს შემეცნების პროცესში.

შეგრძნების საგნად დოდაშვილი პოვლენათა სიმრავლეს აცხადებს. ესაა გამოცდილებია და შთაბეჭდილებათა სფერო. გრძნობა პასიურია შემეცნების პროცესში. იგი მხოლოდ რეცეპტორული, მიმღები ძალაა. ამიტომ მას არ ძალუძს ზემოქმედება მოახდინოს იმ მასალაზე, რომელსაც გარედან მიიღება. გონება, პირიქით, აქტიური, „მოქმედი“ ძალაა. იგი თავის ბეჭედს ასვამს შთაბეჭდილებათა სიმრავლეს და, საერთოდ, მთელ იმ მასალას, რომელსაც გარედან მიიღებს. მას შეაქვს ეროიანობა. „ქარმონია“ პოვლენათა სიმრავლეში, ამავე დროს, თუ გრძნობები მიმართული არიან ნივთიერი სამყაროსაკენ, გონება მიმართულია „იდეალური, უხილავი, სულიერი“ სამყაროსაკენ. ეს „იდეალური“ და „უხილავი“ დოდაშვილს არ მიაჩნია რაღაც მიღმურ, მქვეყნაურ სამყაროდ. იდეალური—ეს ის შედეგია. ის ზოგადია, რომელსაც გონება იღებს გრძნობადი მასალის გადამუშავების გზით.

ამავე დროს, დოდაშვილის აზრით, შეუძლებელია ამ ორი მხარის გათიშვა. განცალკევება. რადგან გრძნობადი მასალის დაუსრულებელ მრავალფეროვნებას ესაპიროება ვაერთიანება და გონების გაშაერთიანებელ უნარს კი — მასალა ამ გაშაერთიანებელი მოქმედებისათვის. მაგრამ გრძნობა და გონება ერთმანეთს ვერ დაუკავშირდებოდა, რომ არ ყოფილიყო შუამავალი ძალა. შემეცნების მესამე კომპონენტი — განსჯის სახით. განსჯას, როგორც გარდამავალ საფეხურს შეგრძნებიდან აზროვნებისაკენ. ახასიათებს როგორც ერთის, ისევე მეორის თვისება. მასში მოცემულია როგორც „ენებითობა“, რომელიც გრძნობად მასალას სჩვევია, ისევე „დამოუკიდებელი მოქმედებაც, რომელიც გონებრივ მხარეს ეკუთვნის“. „გრძნობის აუცილებელი მოთხოვნილებაა შეგრძნებათა მრავალგვარობა; გონების უმაღლესი კანონია ერთიანობა — იდეა; განსჯის უცვალეებელი წესია ერთიც და მეორეც, ერთად აღებული: ერთიანობა მრავალგვარობაში — ცნება“.

დოდაშვილი საკმაოდ ვრცლად ჩერდება გონების ამ გამაერთიანებელ თუ განმაზოგადებელ უნარზე, რითაც გონებას გრძნობადი მასალის დაუსრულებელ მრავალფეროვნებაში ერთიანობა და ჰარმონია შეაქვს. გონება ამ პროცესის განხორციელების დროს იტოვებს მხოლოდ იმას, რაც შეგრძნებებისათვის საერთოა და ამ გზით „თანდათანობით ადის მაღლა და მაღლა კერძოდან საყოველთაოზე, მრავალგვარობიდან ერთიანობაზე. ეს მოქმედება არის აზროვნება, ხოლო უნარი ამისა — განსჯა“. ამ გამაერთიანებელი მოქმედების შედეგად წარმოიშობიან ცნებები, მსჯელობები და დასკვნები.

სხვა ადგილას დოდაშვილი გონებას განმარტავს, როგორც საგნებს „ს ა დ მ ე დ ა ო დ ე ს მ ე“. ანუ სივრცესა და დროში“. ამ შემთხვევაში, სული „თავისი ყურადღების საგანს გაცილებით უფრო ნათლად ქვრეტს და მას ერთიანობის ახალ ნიშნებს ანიჭებს...“. ხოლო იმისათვის, რომ გონებამ საგანი „ნათლად განჭვრიტოს და მას „ერთიანობის ნიშნები მიანიჭოს“, უნდა განასხვავოს თავისი თავი საგნისაგან. ამრიგად. შემეცნების პირველ საფეხურზევე გონება ეთიშება და უპირისპირდება საგანს. მეორე საფეხურზე კი ანიჭებს მას ერთიანობას და განალაგებს დროსა და სივრცეში.

საინტერესოა და უაღრესად დამახასიათებელი დოდაშვილის მსოფლმხედველობისათვის, რომ მან ღვთაებას არავითარი ადგილი არ დაუთმო ფილოსოფიური დარგების შესასწავლ ობიექტთა შორის. ამავე დროს. დოდაშვილი იბრძოდა ყოველგვარ ცრურწმენათა წინააღმდეგ. რაც. მისი აზრით, აბნელებს ადამიანის გონებას. დოდაშვილს ისეთი სოფიზმის მაგალითად, რომელსაც მოჩვენებითი მიზეზი აქვს, მოჰყავს ფაქტი. რომ გაუნათლებელ ადამიანებს კომეტას გამოჩენა უბედურებათა მიზეზად მიაჩნიათ. და შემდეგ აკეთებს დასკვნას. რომ „ცრურწმენანი“ შემეცნების ხელისშეშელელია“.

„ლოგიკაში“ უხვადაა დიალექტიკური აზროვნების მომენტები, რაც გამოვლინდა არა მხოლოდ გრძნობა და გონების დაკავშირებაში შემეცნების პროცესში, არამედ აზროვნების ფორმებისა და კანონების ტრიადული პრინციპით განხილვაშიც. დოდაშვილი შემეცნების პროცესში ამჩნევს ტრიადულობას და განასხვავებს შემეცნებელ სუბიექტს. ობიექტსა და მათს კავშირს. პირველი არის დებულება (thesis), რომელსაც დოდაშვილი განსაზღვრავს. როგორც „იმ არსების მყოფობა. რომელიც იცნობს თავის თავს“. ეს იგივე შემეცნებელი სუბიექტია. მეორე მხარეა დაპირისპირება (antithesis), რაც განსაზღვრულია, როგორც „შეცნობადი საგნის მყოფობა“ ანუ ობიექტის არსებობა და მესამეა „შეუღლება — პირველისა და მეორის შეერთება (synthesis)“. შემეცნებაში მონაწილეობს სამივე ეს წევრი. ამრიგად,

შემეცნების პროცესში ხორციელდება სუბიექტისა და ობიექტის, „მე“-სა და „არა — მე“-ს, ადამიანისა და გარესამყაროს დაკავშირება.

ასეთივე ტრიადული მეთოდით განიხილავს ს. დოდაშვილი აზროვნების კანონებსაც. წინააღმდეგობის კანონს იგი თვლის დებულებად (thesis), მესამის გამორიცხვის კანონს — „დაპირისპირებად“ და საკმაო საფუძვლიანობის კანონს კი — „შეერთებად“. გარდა ამისა, მას სამივე ეს კანონი დაჰყავს იგივეობის კანონზე, რომელსაც „იგივეობის ლოგიკურ პრინციპს“ უწოდებს (Principium unitatis). შემდეგ კი ცდილობს, რომ იგივეობის კანონიც ტრიადულობის საფუძველზე განიხილოს. დოდაშვილი ასე მსჯელობს: რადგან ყოველ საგანში თავსდება ამ საგნისათვის დამახასიათებელი ნიშნების ერთობლიობა (იგივეობის კანონი), ამიტომ ამ საგანს არ შეიძლება ახასიათებდეს წინააღმდეგობრივი ნიშნები (წინააღმდეგობის კანონი). საგანში მოცემული ნიშნების თანხმობადობას კი ესაჭიროება საკმაო საფუძველი (საკმაო საფუძველიანობის კანონი). წინააღმდეგობის კანონის დაშვებიდან კი გამომდინარეობს მესამის გამორიცხვის პრინციპის დაშვების აუცილებლობა, და სხვ. ამ გზით დოდაშვილი შეეცადა, აზროვნების კანონები ერთმანეთთან დაეკავშირებინა.

| ტრიადული პრინციპით აქვს განხილული დოდაშვილს მსჯელობაც. ოღონდ მსჯელობაში გონება კი არ უპირისპირდება საგნებს, არამედ ცნებები უპირისპირდება ერთმანეთს. აი, როგორ მსჯელობს დოდაშვილი:

„ყოველ მსჯელობაში აუცილებლად არის 1) ორი სფერო: ა) მსაზღვრელი, ბ) სასაზღვრი; პირველი უქვევლად უნდა იყოს უფრო ვრცელი, მეორე — უფრო ვიწრო; პირველი შემახსენელია, მეორე — ქვემდებარე; 2) ამ სფეროთა ურთიერთდამოკიდებულების გამოსახულება, ე. ი. კავშირი (copula). ამრიგად, მსჯელობაშია ქვემდებარე, შემასმენელი და კავშირი; სხვანაირად რომ გამოვხატოთ: დებულება (thesis-წინააღმდეგობის პრინციპი), დაპირისპირება (antithesis-მესამის გამორიცხვის პრინციპი) და შეერთება (synthesis-საკმაო მიზეზის პრინციპი)“.

ასეთივე ტრიადული წესით აქვს განხილული დოდაშვილს მსჯელობის რაოდენობა, თვისობრიობა და მიმართება.

შემეცნების პროცესის, აზროვნების კანონების, მსჯელობის ასეთი ტრიადული წესით განხილვით დოდაშვილს დიალექტიკური აზროვნების ელემენტები შეჰქონდა ფორმალურ ლოგიკაში. ეს ხერხი მისი ორიგინალური ხერხი იყო, რაც ფორმალური ლოგიკის დიალექტიკური აზროვნების საფუძველზე აგების თავისებურ ცდას წარმოადგენდა.

დოდაშვილმა ორიგინალობა გამოიჩინა ლოგიკის დალაგებაშიც.

ცნობილია, რომ მას მსჯელობა ჩვენი გონების მოქმედების პირველ აქტად მიაჩნდა და ამიტომ მსჯელობა ცნებაზე წინ მოათავსა. მისი აზრით, ცნებებიდან კი არ წარმოიშობა მსჯელობა, არამედ „ყოველი მსჯელობა გადადის ცნებაში, სადაც მსჯელობაში ცალ-ცალკე მოცემული ნიშნები ერთიანდება. მასმასადამე, ცნება არა თუ თავდაპირველად არ უსწრებს მსჯელობას, არამედ, პირიქით უნდა ითქვას, რომ იგი მსჯელობის შედეგი და ნაყოფია“. აზროვნება თავისი პირველი ამოქმედებისას ქმნის არა ცნებებს, არამედ მსჯელობებს. აზროვნების მოქმედების უფრო მოგვიანო საფეხურზე იქმნება ცნება, როდესაც თავდაპირველი მსჯელობა ცნებად იქცევა. ამრიგად, თუ თავდაპირველად გონება მსჯელობებს ქმნის და მათ გარშემო ტრიალებს, შემდეგში ქმნის ცნებებს. შემეცნების პროცესის ამ თავისებური გაგებიდან გამომდინარეობს, აგრეთვე, ცნების ის თავისებური განსაზღვრება, რომელსაც დოდაშვილი იძლევა: „ცნება შემოკლებაა მსჯელობისა“. ამრიგად, მსჯელობა მიზნად იქცა, ცნება კი შედეგად.†

დოდაშვილის შემეცნების თეორიისა და მსოფლმხედველობის დახასიათებისათვის უალრუად მნიშვნელოვანია, რომ მას თუმცა ცნება გონების მახსრატაპირებელი მოქმედების პროდუქტად მიაჩნია, მაგრამ იგი არ წყვეტს ცნებას ნივთთაგან. ახსიათებს რა ცნებებს, დოდაშვილი წერს: „ცნება გამოხატავს ნივთებს ისე, როგორც ისინი გრძნობებს წარმოესახება... ცნებები, ეკუთვნიან რა ცდის სფეროს... გულისხმობენ განსჯაში ათვისებადობას და ვნებითობას“. ამიტომაც ცნება, როგორც შეგრძნებებთან და ობიექტურად არსებულ საგნებთან დაკავშირებული, მთლიანად გონების სფეროს არ ეკუთვნის. გონების სუფთა პროდუქტი, ისეთი პროდუქტი, რომელიც გაწმენდილია მთლიანად ცდისულისაგან. არის არა ცნება, არამედ იდეაო, — ამტკიცებს დოდაშვილი.

მაგრამ დოდაშვილის „ლოგიკაში“ მოჩანს კანტის იდეალისტური ფილოსოფიის გავლენის კვალიც. დოდაშვილმა თავისი მსოფლმხედველობა თანმიმდევრულად ვერ გაატარა. ეს არათანმიმდევრობა, უპირველეს ყოვლისა, დროისა და სივრცის გაგებაში გამოვლინდა.

ერთი მხრივ, დოდაშვილი შესაძლებლად თვლიდა არსებობას სამყაროს ობიექტური კანონებისას, რომლებიც შეგრძნებების გზით აისახებიან გონებაში. მაგრამ, მეორე მხრივ, უშეუბრა არსებობას წმინდა გონებისეული კანონებისას. რომლებიც ობიექტურ სამყაროში კი არ არსებობენ, არამედ ადამიანის გონებაში წარმოიშობიან და შემდეგ გონებისავე საშუალებით ძალით თავს ეხვევიან სინამდვილეს მასში წესრიგის შეტანის მიზნით. გარდა ამისა, დოდაშვილმა პირდაპირ შეაქო კანტი. კანტმა, წერს დოდაშვილი, „დაამტკიცა ლოგიკის

კანონების წარმოშობა გონებისეული და არა ცდისეული წყაროდან: წარმოვედგინა კატეგორიათა სათანადო და საეცებით სრული ცხრილი“.

მართალია, დოდაშვილი იწონებდა არისტოტელეს კატეგორიებს იმიტომ. რომ ისინი „თვით საგნებთან უახლოეს მიმართებაშია წარმოდგენილი“, მაგრამ, ამავე დროს, მან მოიწონა ისიც, რომ „ლოგიკა ტოკებს აზროვნების მასალას და გონების მარტო ფორმას მოიცავს; მაშასადამე, იგი არც არის შემეცნების ორგანო, მას არ მივყავართ უშუალოდ ქეშმარიტებაზე. არამედ ის მხოლოდ გვასწავლის გამოვიყვანოთ მოცემული ქეშმარიტებიდან შედეგები წინააღმდეგობისა და დაბნეულობის გარეშე“.

ეს ნიშნავს, რომ, მართალია, დოდაშვილი. ერთი მხრივ, ცდილობდა გაეფართოებინა ფორმალური ლოგიკის ფარგლები მისი სინამდვილესთან დაახლოების გზით, მაგრამ, მეორე მხრივ, ძალაში ტოვებდა ობიექტური სინამდვილის შინაარსისაგან დაკლილ ფორმალურ ლოგიკას.

თუმცა დოდაშვილმა ფილოსოფიისა და ლოგიკაში ფართოდ გაუღო კარი სინამდვილეს, მოითხოვა ამ მეცნიერებათა გაძლიერება ობიექტური სინამდვილის შინაარსით. მაგრამ იქვე ამის საწინააღმდეგო აზრები გამოთქვა:

„გ ა ნ ყ ე ნ ე ბ ა და გ ა ნ ა ზ რ ე ბ ა . შ ე ე ნ ო ბ ა და გ ა გ ე ბ ა თ ვ ი თ ჩ ე ე ნ ი თ ა ვ ი ა ა . და კ მ ა ყ ო ფ ი ლ ე ბ ა თ ა ვ ი ს ო თ ა ვ ი ა ა ასეთი თვითშემეცნებით — აი ფილოსოფიური გამოკვლევის საპი საგანი“.

ამრიგად „ლოგიკაში“ დოდაშვილის ძირითადად მატერიალისტურ მსოფლმხედველობას თან ახლავს იდეალისტური გადახვევებიც. მაგრამ მატერიალისტური აზროვნების ნაკადი იმდენად ძლიერია. იდეალისტურთან შედარებით, რომ იძლევა საფუძველს წინასწარი დაშვებისათვის: დოდაშვილის აზროვნების შემდგომი ევოლუცია მატერიალიზმისაკენ უნდა წარმართულიყო და მატერიალიზმის კოზიციებზე დოდაშვილის უფრო მყარი დადგომით უნდა დამთავრებულყო. ამას ადასტურებს დღემდე ნაკლებად ცნობილი „ლოგიკის მეთოდოლოგია“ და „რეტორიკა“. როგორც ერთი, ისე მეორე „ლოგიკის“ შემდეგ არის დაწერილი და ამიტომ გვეხმარებიან დოდაშვილის მსოფლმხედველობაზე და მის ევოლუციაზე უფრო სრული წარმოდგენის შემუშავებაში.

„ლოგიის მეთოდოლოგია“ გამოქვეყნებამდე¹ ხელნაწერის სახით ინახებოდა საქართველოს სახელმწიფო ცენტრალურ ისტორიულ არქივში². მისი აღმოჩენა ეკუთვნის მიხ. გოცაძეს. ხელნაწერის პირველ გვერდზე მოთაქებულია ს. დოდაშვილის წერილი თავისი მოწაფის, ბაგრატ ბაგრატიონის შვილის, — დაეთისადმი. წერილი ერთგვარ პროტე-ტს შეიცავს მეფის თვითმპყრობელობის წინააღმდეგ ამ წერილმა, რომელიც ამხელდა დოდაშვილს, როგორც თვითმპყრობელობის მოწინააღმდეგეს, ეტყობა, აიძულა კომისია, რომელიც 1832 წლის შეთქმულების საქმეს ირკვევდა, შეეტანა ხელნაწერი სოლომონის წინააღმდეგ შედგენილ საქმეში. არავითარ ეჭვს არ იწვევს, რომ აღნიშნული ხელნაწერი დოდაშვილს ეკუთვნის. რადგან ერთ-ერთ გვერდზე გვხვდება ავტორის ხელმოწერა.

„ლოგიის მეთოდოლოგიის“ შესახებ გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით. „ლოგიის მეთოდოლოგია“ არ წარმოადგენს დასაწყისს ან მონასახს ახალი დამოუკიდებელი ნაშრომისა. რომელიც უნდა გამოქვეყნებულიყო, წინამდებარე თხზულების³ გამოცემის შემდეგ. როგორც მისი მეორე ნაწილი ან გაგრძელება⁴, მაგრამ აღნიშნული მოსაზრება არაა არგუმენტირებული რამდენადმე შინც მნიშვნელოვანი საბუთებით. 1827 წელს დოდაშვილის მიერ რუსულ ენაზე გამოქვეყნებულ „ლოგიას“ ჰქონდა მინაწერი „დასასრული ლოგიისა“, საიდანაც კეთდებოდა დასკვნა. რომ „ლოგია“ დასრულებულია და ამიტომ „ლოგიის მეთოდოლოგია“ არ შეიძლება „ლოგიის“ შემდეგ იყოს დაწერილი. მაშასადამე. იგულისხმებოდა, რომ იგი დაწერილი იყო უკვე „ლოგიის“ გამოქვეყნების დროისათვის და სოლ. დოდაშვილმა იგი არ გამოაქვეყნა იმიტომ. რომ „ლოგიის მეთოდოლოგიაში“ განხილული საკითხები „ლოგიკაში“ შეიტანა.

უნდა შევნიშნოთ. რომ ამ მოსაზრებაში აპრიორულად არის მიღებული, რომ „ლოგიის მეთოდოლოგია“ „ლოგიის“ გამოქვეყნების დროისათვის უკვე დაწერილი იყო, მაშინ როდესაც „ლოგიის მეთოდოლოგიის“ დაწერის თარიღი დადგენილი არ არის. ამიტომ, სანამ გავიზიარებდეთ შემომოტანილ მოსაზრებებს, საჭიროა ჯერ „ლოგიის მეთოდოლოგიის“ დაწერის თარიღი დავადგინოთ. გარდა ამისა, მინაწერი „დასასრული ლოგიისა“ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ს...

¹ გამოქვეყნებულია ჩვენს მიერ. იხ. ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები. 1955. № VI. ტექსტს თან ერთვის ჩვენი გამოკვლევა: „Историческая методология Соколова Додашвили“.

² საქ. სახ. ც. ი. ა. ფ. 1457. რვ. X. გვ. 166—181.

³ იგულისხმება „ლოგია“.

⁴ ს. დ. დ. ა. შ. ვ. ი. ლ. გ. ი. ა. 1947. გვ. LXVI.

წინააღმდეგო მოსაზრების დასადასტურებლადაც, რომ როგორც „ლოგია“, ისე „ლოგიის მეთოდოლოგია“ დამოუკიდებელ ნაწარმოებებს წარმოადგენენ და რომ, ამიტომ, „ლოგიის მეთოდოლოგია“ დოდაშვილმა „ლოგიის“ შემდეგ დაწერა.

კიდევაც რომ დადასტურდეს მოსაზრება, რომ „ლოგიის მეთოდოლოგია“ უკვე დაწერილი იყო ს. დოდაშვილის პეტერბურგში ყოფნის პერიოდში და, მაშასადამე, „ლოგიის“ გამოქვეყნების დროისათვის, ეს ჩვენ მიიჩნევრ გავკათავისუფლებს „ლოგიის მეთოდოლოგიის“ შესწავლის აუცილებლობისაგან. მით უმეტეს, რომ „ლოგიის მეთოდოლოგია“ „ლოგიისაგან“ თითქმის მთლიანად განსხვავებულ საკითხებს შეიცავს.

იმის დასადასტურებლად, რომ „ლოგია“ და „ლოგიის მეთოდოლოგია“ სხვადასხვაა, შეიძლება გამოგვადგეს ამ ორი ნაწარმოების დეტალური ტექსტუალური შესწავლა და შედარება. გარდა ამისა, ამ ორ ნაწარმოებს სრულიად განსხვავებული სახელწოდება აქვს: ერთს ეწოდება „ლოგია“, მეორეს — „ლოგიის მეთოდოლოგია“. დოდაშვილს მოცემული აქვს ორივე ამ მეცნიერების განსაზღვრებაც, საიდანაც კიდევ უფრო ნათელი ხდება მათ შორის განსხვავება. „ლოგიის მეთოდოლოგიაზე“ დოდაშვილი ამბობს, რომ „ეს მეცნიერება იმ კანონებს შეისწავლის, რომლის საშუალებითაც შეიძლება შივალწით სრულყოფას შემეცნებაში. მისი მიზანია შემეცნების ლოგიკური სრულყოფა“. ლოგიკას კი დოდაშვილი განსაზღვრავს როგორც „მეცნიერებას არა საგნებისას, არამედ მხოლოდ აზროვნების წესისას საერთოდ, გონების, ანუ მისი აზროვნების საყოველთაო და უცვლელი კანონების მეცნიერებას“¹.

ამრიგად, ლოგია შეისწავლის „გონების კანონებს“, მაშინ როდესაც „ლოგიის მეთოდოლოგია“ მიისწრაფვის ისეთი მეთოდებისა და ხერხების გამომუშავებისაკენ, რომლებიც საჭიროა შემეცნების სრულყოფის ანუ შემეცნების საზღვრების გაფართოებისათვის და. მაშასადამე, ლოგიკის პრაქტიკული გამოყენებისათვის. ერთი სიტყვით: ერთია ლოგიის მეცნიერება, მეორე — ამ მეცნიერების მეთოდოლოგია.

ამ ორი მეცნიერების განსაზღვრებიდან შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ „ლოგიის მეთოდოლოგია“ „ლოგიის“ შემდეგ არის დაწერილი, რადგან ამა თუ იმ მეცნიერების მეთოდოლოგია შეიძლება შეიქმნეს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც თვით მეცნიერება უკვე არსებობს. ამრიგად, როგორც ლოგიაა განსხვავებული ლოგიის მეთოდოლოგიისაგან, ისევე ამ სახელწოდებათა მატარებელი ტრაქტატებიც განსხვავებული უნდა იყვნენ. ეს დებულება განსაკუთრებით კარგად მტკიცდება ამ ორი ნაწარმოების შინაარსის შედარებით.

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 15.

მათ შორის ძირითადი განსხვავება იმაში მდგომარეობს, რომ „ლოგიკაში“ აზროვნების ფორმები და კანონები, ცნებათა განსაზღვრება და გაყოფა, დასაბუთება და სხვა საკითხები თავისთავად აინტერესებს ავტორს, მაშინ როდესაც „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ იგივე საკითხები აინტერესებს ავტორს შემეცნების სრულქმნასთან კავშირში; მაშასადამე, ის საკითხები, რომლებიც „ლოგიკასთან“ საერთოა, „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ დაკავშირებულია უფრო ფართო საკითხთან.

ასეთი მდგომარეობაა განსაზღვრების საკითხის განხილვაში. „ლოგიკაში“ ცნებათა განსაზღვრების შესახებ ნათქვამია, რომ ეს „არის წინადადება, რომელშიც რაიმე საგანი ისე აიხსნება თავისი გვარობითი და სახეობითი ნიშნებით, რომ შესაძლებელი ხდება მისი განსხვავება სხვა საგნებისაგან“. „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ კი დოდაშვილი, განიხილავს რა სრულყოფილი შემეცნების ბუნებას, ამტკიცებს, რომ მხოლოდ მეცნიერული ცოდნა შეიძლება იყოს სრულყოფილი ცოდნა. მეცნიერულ ცოდნას კი ხელს უწყობს ცნებათა განსაზღვრება. განსაზღვრება ასეთი სრულყოფილი ცოდნის უმაღლესი საფეხურია. დააკავშირა რა ცნებათა განსაზღვრება ცოდნის სრულყოფასთან, მან ამ ასპექტში განხილული ცნებათა განსაზღვრება წარმოგვიდგინა როგორც „საკმარისი, ნათელი და სრული შემეცნება“. დოდაშვილი იქვე ახასიათებს განსაზღვრების თითოეულ მხარეს. კერძოდ, განსაზღვრების სისრულეს მიიჩნევს სრულყოფილი ცოდნის რაოდენობრიობად, სინათლეს — თვისობრიობად. სრულყოფად დამოკიდებულების მიხედვით მიიჩნევს იმას, რომ პრედიკატი „განაცხადებს“, „ცხადს ზღის“ სუბიექტს; ხოლო გონებასთან დამოკიდებულების მიხედვით — რომ განსაზღვრება შეიცავს არსებითსა და არა შემთხვევითს ნიშნებს.

საკითხის განხილვის თვალსაზრისის ასეთი განხვავება, მოცემული „ლოგიკის მეთოდოლოგიასა“ და „ლოგიკაში“, ცხადყოფს, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, როდესაც ამ ორ ნაწარმოებში განხილული საკითხები ერთი და იგივეა, სრულ დამთხვევას ჰაინც არა აქვს ადგილი და, მაშასადამე, ეს ორი ნაწარმოები ერთი და იგივე არაა.

ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ცნებათა დანაწევრების საკითხშიც. კერძოდ, „ლოგიკაში“ ავტორს ეს საკითხი აინტერესებს თავისთავად, დამოუკიდებლად, მაშინ როდესაც „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ იგი ცოდნის სრულყოფასთან არის დაკავშირებული, რადგან, დოდაშვილის აზრით, დანაწევრება, ისევე როგორც განსაზღვრება და დასაბუთება, ხელს უწყობს მეცნიერულ ცოდნას.

გარდა ამისა, „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ ავტორს შეტანილი აქვს ისეთი მასალა, რომელიც არაა „ლოგიკაში“. კერძოდ, ცნებათა დანაწევრება განხილულია თვისობრიობის, რიცხვობრიობის, მოდ-

ლობისა და დამოკიდებულების მიხედვით: მოცემულია აპრიორული და აპოსტერიორული დაყოფა, რაც არაა „ლოგიკაში“. დასაბუთების საკითხის განხილვისას ს. დოდაშვილს შემოაქვს სინთეტური და ანალიტიკური, მარტივი და რთული დასაბუთების სახეები.

ამრიგად, ამ ორ ნაწარმოებში ერთი და იგივე საკითხები არაა ერთნაირად განხილული და, ამიტომ, ზემოაღნიშნულ ნაწარმოებთა ერთგვარობა საბოლოო ჯამში მხოლოდ მოჩვენებითია. მაგრამ იმის დასაბუთებლად, რომ ეს ორი ნაწარმოები სრულიად დამოუკიდებელი ნაწარმოებებია, მეტის თქმა შეიძლება. სახელდობრ, დანარჩენი საკითხები, რომლებიც განხილულია „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“, სრულიად განსხვავებულია „ლოგიკაში“ განხილული საკითხებისაგან. ჩვენ ვაკვრით შევეხებით ამ საკითხებს, რაც, ამავე დროს, ერთგვარ წარმოდგენას მოგვცემს „ლოგიკის მეთოდოლოგიის“ ძირითად იდეებზე.

„შემეცნების სრულყოფა“, — მსჯელობს დოდაშვილი, — ყველა მეცნიერების მიზანია. ამიტომ არ შეიძლება ლოგიკის მეთოდოლოგიის მოწყვეტა სხვა მეცნიერებისაგან, მით უმეტეს, რომ ასეთ სრულყოფილ შემეცნებას საგნის ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე შეიძლება მივალწიოთ. ლოგიკის მეთოდოლოგიისა და სხვა მეცნიერებათა მიზნის დამოხვევა გვიკარნახებს მათი ურთიერთკავშირის აუცილებლობას.

დოდაშვილი, განსაზღვრავს რა ცოდნის სრულყოფას რაოდენობრიობის მიხედვით. განასხვავებს ცოდნის ექსტენსიურსა და ინტენსიურ მხარეს. ცოდნის ექსტენსიობაში იგი გულისხმობს იმას, თუ რამდენად მეტი რაოდენობის საგნებს მოიცავს ჩვენი შემეცნება. ე. ი. რამდენად ფართოა ჩვენი შემეცნება, ინტენსიობაში კი — თუ რამდენად მეტი მეცნიერული დასკვნების გამოტანა შეიძლება ჩვენი ცოდნიდან ანუ, როგორც თვით ს. დოდაშვილი ვაპოთქვამს, „რამდენად მეტი ცოდნა გამომდინარეობს მისგან“.

ცოდნის ორივე ამ მხარეს ავტორი ცოდნის მატერიალურ ანუ ნივთიერ მხარედ აერთიანებს და ასხვავებს ცოდნის ლოგიკური მხარისაგან, რომლის ობიექტად იგი გონების ფორმალურ-ლოგიკური კანონების შესწავლას აცხადებს. ცოდნის თუ შემეცნების ლოგიკურა მხარე მაშინაა მნიშვნელოვანი, წერს დოდაშვილი, როდესაც იგი ხელს უწყობს ჩვენი შემეცნების სრულყოფას.

დოდაშვილის ზემოაღნიშნული მოსაზრება კი ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკას, საერთოდ, და ლოგიკის მეთოდოლოგიას, კერძოდ, არ უნდა აინტერესებდეს მხოლოდ ჩვენი გონების ფორმალური კანონები, არამედ უნდა აინტერესებდეს სინამდვილის რაც შეიძლება ფართო აღქმა. ფართო ასახვა და ამ სინამდვილეზე რაც შეიძლება მეტი დასკვნების მოცემა. ეს დასკვნა, გამომდინარე ს. დოდაშვილის მსჯე-

ლობებიდან, უაღრესად პროგრესული და გაბედული დასკვნა იყო თავისი დროისათვის.

დოდაშვილს „ლოგიკურად სოულეოფილი“ ცოდნის თვისობებიც მხარედ მიაჩნია ღრმა. ნათელი და საფუძვლიანი ცოდნა. რომელსაც იგი უპირისპირებს ზედპირულ. ბუნდოვან და უსაფუძვლოების გამო სუსტ ცოდნას. დოდაშვილი ილაშქრებს ასეთი „ცოდნის“, უფრო სწორად, ცრუცოდნის წინააღმდეგ. გმობს და უარყოფს მას. რაც, ამავე დროს, გალაშქრებაა ყოველგვარი ცრუმეცნიერულის წინააღმდეგ. ნათელი შემეცნების უმაღლეს საფეხურად დოდაშვილს მიაჩნია განსაზღვრა (definitio). რომელსაც იგი უპირისპირებს აღწერას (descriptio) და გადმოცემას (expositio). ეს უკანასკნელნი ვრცელდებიან მხოლოდ შეგარძნებით მიწაწვდომ საგნებზე და, ტრიალებენ რა მხოლოდ შეგარძნებათა სფეროში, ვერასოდეს ვერ ამალდებიან ლოგიკურ განზოგადებამდე. descriptio და expositio საგნის მხოლოდ შემთხვევითს ნიშნებს იძლევიან, მაშინ როდესაც definitio საგნის არსებითს ნიშნებს აქცევს ყურადღებას. გამოყოფს რა არსებითს არაარსებითისაგან. მთელი „ცდისეული შემეცნება“, ე. ი. შეგარძნებებით მიღებული მასალა. შეიძლება მხოლოდ აღწერილ ან გადმოცემულ იქნეს, მაგრამ არა განსაზღვრული. ამიტომაც „ცდისეულ შემეცნებას“ არ შეიძლება ჰქონდეს სიზუსტის. სიარულის. სინათლისა და საფუძვლიანობის პრეტენზია.

მაგრამ აქედან არ შეიძლება დასკვნის გაკეთება. თითქოს დოდაშვილი ამცირებდეს ან უარყოფდეს შეგარძნებების როლს შემეცნებაში. „ლოგიკაში“ არა ერთხელ იყო ხაზგასმული, რომ ავტორი შეგარძნებას მჭიდროდ უკავშირებს ლოგიკურ შექმენებას. დოდაშვილს აქაც იმის თქმა უნდა, რომ ცოდნისათვის მეცნიერული ხასიათის მიცემის მიზნით შეგარძნებებით მიღებულმა ცოდნამ ლოგიკური განზოგადების პროცესი უნდა განვლოს. „ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ იგივე თვალსაზრისია გატარებული. სახელდობრ ის, რომ მეცნიერული შემეცნებისათვის შეგარძნებების მონაწილეობა აუცილებელია; რადგან როგორც შემეცნების ლოგიკურ საფეხურს ესაჭიროება შეგარძნებებისაგან მიღებული მასალა. ისევე შეგარძნებებს ესაჭიროებათ ლოგიკური განზოგადება. ამრიგად, „ლოგიკის მეთოდოლოგის“ ავტორი გარკვევით ამბობს. რომ არსებობს შემეცნების ორი საფეხური: ცდისეული (ემპირიული) და ლოგიკური (გონებისეული). პირველი ცალკეულისა და კერძოს ცოდნაა. მეორე კი — ზოგადისა და აუცილებელის.

ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც. რომ ავტორი ასხვავებს თეორიულ განსაზღვრებას გენეტიკურისაგან. თუ პირველი თეორიის სფეროში რჩება. მეორე ეძებს „საშუალებებს“, რითაც შეიძლება საგნის „წარმოება“. ამრიგად, როდესაც დოდაშვილი განსაზღვრების

მიზნად ამათ აცხადებს, ამით იგი კვლავ ცდილობს ლოგიკის ვიწრო ფორმალური ფარგლების გარღვევას და სინამდვილესთან მისასვლელის პოვნას. სხვანაირად რომ ვთქვათ, იგი ეძებს გზებსა და ხერხებს ლოგიკის გამოყენებისათვის.

ბოლოს, ავტორი განიხილავს ლოგიკურად სრულყოფილი ცოდნის დამოკიდებულებითს მხარეს. ამ მხრივ ლოგიკურად სრულყოფილი ცოდნა ჭეშმარიტი უნდა იყოს. ჭეშმარიტება კი ორგვარია, — მსჯელობს დოდაშვილი. — ლოგიკური და ნეკთიერი. პირველში იგი გულისხმობს ნააზრევის შეთანხმებას ჩვენი გონების კანონებთან, მეორეში კი — საგნებთან, ე. ი. ობიექტურ სინამდვილესთან. აქედან გამოყავს დოდაშვილს შემეცნების ორივე სახის კრიტერიუმი. პირველის კრიტერიუმი იქნება კვლავ ნააზრევის ჩვენს გონებასთან შეთანხმება, მეორისა კი — საგნებთან.

ამავე დროს, დოდაშვილი ჭეშმარიტ ცოდნას უპირისპირებს დარწმუნებულობას (убежденность), ვარაუდს (предположение) და რწმენას (вера). სამივე შემთხვევაში ჭეშმარიტად მიჩნეულია ის, რაც ჭეშმარიტი არაა. ან ის, რასაც ჭეშმარიტებისათვის არ გააჩნია საკმარისი საფუძველი. რაკი ისინი სინამდვილესთან შეთანხმებულნი არ არიან. ამიტომაც ჩემი არგუმენტები „არც ჩემთვის და არც სხვათათვის არ არიან საკმარისნი“, — წერს დოდაშვილი.

წიგნში ცალკე თავები აქვს დათმობილი ცნებათა გაყოფასა და მტკიცებებს.

თავი, რომელსაც „გამოყენებითი ლოგიკა“ ეწოდება, ეხება ჩვენი ცოდნის არასრულყოფას ანუ შეზღუდულობას, მაშინ როდესაც წინა თავებში ჩვენი ცოდნის სრულყოფის საკითხები იყო განხილული. დოდაშვილი აქ შემეცნების შეზღუდულობას ხსნის თვით ადამიანის შეზღუდულობით. იგი წერს: „რადგანაც ადამიანები შეზღუდული არსებები არიან, ამიტომ არ შეუძლიათ შემეცნების სრულყოფას მიაღწიონ“. ამ შემთხვევაში დოდაშვილი წინასწარ განჭკრეტს ჩვენთვის კარგად ცნობილ დებულებას იმის შესახებ, რომ ადამიანებს შეუძლიათ მხოლოდ უახლოვდებოდნენ საშუალოს აბსოლუტურ შემეცნებას ანუ აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას, მაგრამ მისი მიღწევა კი არ შეუძლიათ. დოდაშვილის აზრით, გამოყენებითმა ლოგიკამ უნდა გვიჩვენოს ადამიანის ეს შეზღუდულობა. გარდა ამისა, მან უნდა გვიჩვენოს გზები და საშუალებანი, რომლებითაც შეიძლება დაძლეული იქნეს იგი. ამ მიზნით ლოგიკის მეთოდოლოგიამ უნდა შეისწავლოს შეცდომათა წარმოშობის წყაროები, რომლებიც ჩვენს ცოდნას არასრულყოფილს ანუ არასრულფასოვანს ხდის. და თუ დაძლეული იქნა ჩვენა ცოდნის არასრულყოფილობის წყაროები, ამით ჩვენი ცოდნის არასრულყოფილობაც გადალახული იქნება.

ჩვენი ცოდნის შეზღუდულობა, დოდაშვილის აზრით, ვლინდება იმაში, რომ არსებობს გარესამყაროს ობიექტთა თუ საგანთა გარკვეული სფეროს შემეცნების უნარი. ადამიანური შემეცნება ყოველთვის საგანთა ამ სფეროში ტრიალებს. საგნები, რომელთა შეცნობა შეუძლებელია, მაგრამ რომელთა შემეცნება არაა საჭირო ჩვენთვის, მდებარეობენ ჩვენი „შემეცნების ჰორიზონტს ქვემოთ“. საგნები, რომელთა ცოდნა საჭიროა და, ამავე დროს, ჩვენი შემეცნების უნარისათვის მიწაწვდომი არიან ამ შემთხვევაში, როდესაც ჩვენი შემეცნების მიზანთან არ არიან დაკავშირებულნი, მდებარეობენ „შემეცნების ჰორიზონტს გარეთ“. საგნები, რომელთა შეცნობა ჩვენ არ შეგვიძლია, არიან „შემეცნების ჰორიზონტს ზევით“. მხოლოდ ის საგნები, რომლებიც არ არიან შემეცნების ჰორიზონტზე არც „მაღლა“, არც „დაბლა“, არც გარეთ“, შეიძლება იქცნენ ჩვენი შემეცნების ობიექტად, ისინი მდებარეობენ შემეცნების ჰორიზონტს შიგნით.

შემეცნების ჰორიზონტი კი ორგვარია: საერთოადამიანური ანუ ზოგადი და კერძო, სუბიექტური, რომელიც ცალკეული ადამიანების თავისებურებებით არის გაპირობებული. ამ უკანასკნელზე გავლენას ახდენს ცალკე ადამიანების ინდივიდუალური თავისებურებები ისევე, როგორც კონკრეტული სინამდვილე. ლოგიკის მეთოდოლოგიის შესწავლის ობიექტი შეიძლება იყოს მხოლოდ ზოგადი ადამიანური ჰორიზონტი, რადგან სუბიექტური ადამიანური ჰორიზონტები მეტისშეტად მრავალფეროვანი არიან, ისევე როგორც თვით ადამიანები, და ისინი ამ თავისი მრავალფეროვნების გამო ჩვენი შესწავლის ობიექტად ვერ იქცევიან.

შემეცნების შეზღუდულობას დოდაშვილი განიხილავს რაოდენობის, თვისობრიობის, მოდალობისა და დამოკიდებულების მიხედვით. ისევე როგორც განიხილავდა „მეთოდოლოგიის“ დასაწყისში ცოდნის სრულყოფას. რაოდენობის მხრივ ცოდნის შეზღუდულობა მდგომარეობს უცოდინარობაში, თვისობრიობის მხრივ -- სიძნელეში, არასიზუსტესა და დაუსაბუთებლობაში, დამოკიდებულების მხრივ -- შეცდომაში ანუ არაქმშარბიტ შემეცნებაში და მოდალობის მიხედვით -- უსაფუძვლობასა და არანამდვილობაში.

დოდაშვილი ლოგიკის მეთოდოლოგიის მიზნად ასახელებს შეცდომათა წყაროების აღმოჩენას ჩვენს შემეცნებაში და, მაშასადამე, შემეცნების შეზღუდულობის დაძლევის დამოკიდებულების მხრივ. მაგრამ, რაკი ჩვენი შემეცნება სხვა მხრივაცაა შეზღუდული ზოგადი რაოდენობის, თვისობრიობისა და მოდალობის მხრივ, ამიტომ დოდაშვილს საჭიროდ მიაჩნია შემეცნების შეზღუდულობის დაძლევა ყოველმხრივ.

ყოველივე ეს კი ნიშნავს, რომ თუმცა დოდაშვილს ადამიანის შე-

მეცნების უნარი განსაზღვრულად აქვს წარმოდგენილი. რაც ერთგვარი დათმობა იყო აგნოსტიციზმის წინაშე, მაგრამ მან ექვი არ ეპარება სამყაროს შეცნობადობაში. კიდევ მეტიც: იგი იბრძვის ადამიანის შეცნების უნარის გაფართოებისათვის და ეძებს საამისოდ გზებსა და საშუალებებს.

„ლოგიკის მეთოდოლოგიაში“ დიალექტიკური აზროვნების მომენტებიც არის მოცემული. რითაც დოდაშვილი თავისი დროისათვის პროგრესულ და მოწინავე მოაზროვნედ წარმოგვიდგება.

დიალექტიკურ მომენტებად უნდა ჩაითვალოს დოდაშვილის სწრაფვა ლოგიკის სხვა მეცნიერებებთან და სინამდვილესთან დაახლოებასაკენ. მისი მოთხოვნაა, შევათანხმოთ ჩვენი ცოდნა არა მხოლოდ ჩვენი აზროვნების კანონებთან, არამედ სინამდვილესთანაც. საიდანაც გამომდინარეობს შემდეგ ცოდნის სისწორისა და ქეშმარიტების დაკავშირების არანაკლებ მნიშვნელოვანი მომენტი. მათი გადაქცევა ერთი და იმავე შემეცნების ორ განუშორებელ კომპონენტად.

§ 3. ს. ლოდაშვილის „რიტორიკა“

ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად არანაკლებ მნიშვნელოვანია „რიტორიკა“, სადაც მას მრავალი საინტერესო შეხედულება აქვს გამოთქმული ლიტერატურის თეორიის და ესთეტიკის საკითხებზე. /ეს თხზულებაც დღემდე დაკარგულად ითვლებოდა. ასეთი თხზულება მას აუცილებლად უნდა ჰქონოდა, რასაც შემდეგი ფაქტები ადასტურებენ:

სოლომონ დოდაშვილი იონა ხელაშვილისადმი მიწერილ ერთ-ერთ წერილში იტყობინება, რომ მან დაწერა „რიტორიკა“. ეს წერილი დათარიღებულია 1828 წლის 21 სექტემბრით და მასში მოცემულია მისი ახალი ნაშრომის საკმაოდ დაწერილებითი შინაარსი:

„ქართული რიტორიკა სრულყოფილ ქართულსა ენასა ზედა და ვჰსთარგმნი რუსულად“.

სისტემა მისი არს შემდგომი: 1. შეეყვანებასა შინა რიტორიკისა ან არს განსაზღვრება სიტყვიერებისა, განყოფა მისი. განსაზღვრება რიტორიკისა. დამტკიცება, რომელ არს სწავლა და არა ხელოვნება, განსხუაება ძუელისა და ახლისა რიტორიკისა საგანი ანუ დასასრული საჭირონი თვისებანა ორატორისანი. შესაწევნელნი სწავლანი მისნი, განსხუაება რიტორიკისა და პიიტიკისა, სარგებლობა მისი. ისტორია მისი და განყოფა ამასთან წინადადებათათვის. განერცელებისათვის მათისა, პერიოდთა და ხრიათათვის.

¹ აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ზ. კვიციანიც ამტკიცებდა, სოლომონ დოდაშვილმა რიტორიკა რუსულიდან თარგმნაო. ჩვენ მკერ მოტანილი ამონაწერი სოლომონ დოდაშვილის წერილიდან კი აბათილებს ამ აზრს. „რიტორიკა“ რუსულიდან რომ უფილიყო თარგმნილი, მას ხელმოერედ რუსულად თარგმნა აღარ დასჭირდებოდა.

2. პიოველი ნაწილი რიტორიკისა - პოვნისათვის. მეორე ნაწილია განკარგვისათვის და შესაძრე გამოღებისა ანუ ფრაზიისათვის..., რომელთა შინაჲცა იპყრობიან საზოგადონი კანონნი პროზაიკებრთა თხზულებათანი.

3. საკეთარნი კანონნი სხუა და სხუათა თხზულებათანი: ავთრათათვის, საუბრობათათვის, შესახმათათვის და სხუათა¹.

სოლომონ დოდაშვილის მიერ რომ ნამდვილად იყო დაწერილი რიტორიკა, ამას მოწმობს იონა ხელაშვილისადმი მიწერილი მეორე წერილიც, დათარიღებული 1829 წლის 28 დეკემბრით. სადაც სოლომონ დოდაშვილი, თავის სხვა ნაშრომებთან ერთად, ასახელებს „რიტორიკას“ და აპობს: „სრულყუაჲ რიტორიკა ქართულსაჲ ენასა ზედა²“.

საინტერესოა, აკრეთვე, იონა ხელაშვილის წერილი. მიწერილი სოლომონისადმი 1828 წლის 11 აპრილს. ამ წერილში იონა სოლომონს აძლევს რჩევა-დარიგებებს, თუ როგორი უნდა იყოს რიტორიკა:

„ეგრეთვე რიტორებისასა მომითხრობთ. უკეთუ ვთხზვიდი, მოვიხვამდი პეტრიწისა კლემასსა, და წყობილ სიტყუაობასა ანტონიკთ და ამირან დარეჯანიანსა ცნობად ძუელისა თხზვისა და კავშირსა დიდოხოისასა პლატონურისასა და დიდიჲ მეფე თეიმურაზისა თხზულსა პირისპირ ვეფხვის ტყაონისასა და სხუათა და სხუათა მონასტრებისა უკეთილესთა წიგნებთა და მტილსა მათისა აზნობისა გამოცნერდი და ესრეთ სამნაწილედად შევადგენდი რიტორებასა შაგავსად იესუტიკისა და განუაწვალებდი სამ ხარისხ აღმეულობად. მაღლად გაგონება ფილოსოფიასა, საშუალ გაგონება საღთო წერილისა და ღმრთის მეტყუელებისა და ატიხებისა და ლექსთა:

გარნა არათუ მხოლოდ სიტყუებთა და ფიგურებ-მუხლებთა დაჯტიკრთაჲდი. არამედ თითოეულთა ლექსათა ძიროვანთა ესრეთ აღვასსებდი, ვითარცა ბროწეული შრავლად ბევრეულისა შარცვლებითა. ხოლო მშრალთა ლექსთა და ფერადეულთა მოვსპობდი და ვიხშევდი სიბრძნისა არნადს ნიჩაფთა, ცხრილთა, ტაბაკთა, საცერთა და უფროსდა სამტიკეთა. ხოლო ბერძნულთა და ლათინურთა ხრითა, ფიგურათა და ეგვეითართა დაბალთა ცნობათა გარე მუნვე აშინასა ზედა მიუწერდი...“³.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს წერილი გვეხმარება სოლომონის მსოფლმხედველობის, ახსნაშაც, სოლომონი, როგორც ხელნაწერის ტექსტიდან ჩანს, მთლიანად არ გაპყუა იონას რჩევას: თავის „რიტო-

¹ ხელნაწ. H - 2256. გვ. 277.

² იქვე. გვ. 234.

³ იქვე. გვ. 246.

რიკაში“ არ შეიტანა არაფერი ღვთისმეტყველური, რასაც ასე დაეინებით ურჩევდა მას იონა. სამაგიეროდ, დაასახელა ქართველ მოღვაწეთაგან, — შეიძლება იონას რჩევის ზეგავლენითაც. — ანტონი, იონაზე პეტრიწი, რუსთაველი და თავის მხრივ დაუმატა იონა, რომელსაც ზემოდასახელებულ პირთა თანაბრად სცემდა პატივს, როგორც ადამიანს, პოლვანესა და უდიდეს პატრიოტს. მან, აგრეთვე შესაძლებელია, იონას რჩევის საფუძველზე დაგმო ფორმით ლამაზი, მაგრამ შინაარსისაგან დაცლილი ხელოვნება.

თუმცა ამ წერილების მიხედვით ირკვევა, რომ სოლომონ დოდაშვილს დაწერილი ჰქონდა „რიტორიკა“, მაგრამ იგი აქამდე ნაპოვნი არ იყო. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილებაში ქართულ ხელნაწერებზე მუშაობისას, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების ხელნაწერთა ფონდში წააწყდით S—5205 ხელნაწერს, რომელიც დასათაურებულია, როგორც „რიტორიკა“, და აქვს 1829 წლის ქვირნიშანი, მაგრამ არა აქვს არც ავტორისა და არც გადაწერის ხელმოწერა. ამ ხელნაწერის შედარებამ გვგმასთან, რომელიც მოტანილი აქვს სოლომონ დოდაშვილს 1828 წლის სექტემბერში იონასადმი მიწერილ წერილში, დაგვარწმუნა, რომ ეს გეგმა მთლიანად ემთხვევა ხელნაწერის შინაარსს.

ჩვენ მიერ აღმოჩენილი ხელნაწერი არ არის სრული. მასში შემონახულია „რიტორიკის“ შესავალი, პირველი ნაწილი ანუ „ნაწილი ა“ და მეორე ნაწილის ანუ „ბ ნაწილის“ გეგმა.

ხელნაწერის შესავალ ნაწილში განხილულია იგივე საკითხები, რაც დასახელებულია წერილში მოცემული გეგმის „შეყვანილობაში“. განსხვავება მხოლოდ საკითხების თანმიმდევრობაშია. გეგმაში ნათქვამია: „შეყვანებასა შინა რიტორიკისასა არს განსაზღვრება რიტორიკისა“. ასევეა ხელნაწერშიც, სადაც შესავალში, მართლაც, მოცემულია რიტორიკის განსაზღვრება. ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ გეგმაში მოცემული ერთი ფრაზა ემთხვევა ხელნაწერის ფრაზას. გეგმაში ნათქვამია: „რიტორიკა არს ჰსწავლა და არა ხელოვნება“, რაც ნიშნავს იმას, რომ რიტორიკა არის მეცნიერება და არა ხელოვნება. რიტორიკის ზუსტად იგივე განსაზღვრებაა ჩვენ მიერ ნაპოვნი ხელნაწერშიც. XIX საუკუნის პირველი ნახევრის არც ერთ ხელნაწერში არ გვხვდება რიტორიკის ასეთი გაგება, გარდა S—5205 ხელნაწერისა. ორივეში არის შემდეგი თავები:

„განსხუავება ძუელისა და ახლისა რიტორიკისა“, „საგანი რიტორიკისა“, „შესაწვენელნი სწავლანი რიტორიკისა“, „განსხუავება რიტორიკისა და პიტიკისა“, „მოკლე ისტორია რიტორიკისა“, „განყოფა“, ე. ი. რიტორიკის შემადგენელი ნაწილების განხილვა; აგრეთვე, ორი-

ვეში არის საკითხი იმ სარგებლობის შესახებ, რაც რიტორიკას მოაქვს და სხვ.

ფრაზეოლოგიური და აზრობრივი დამთხვევა გეგმასთან გვაქვს ხელნაწერის ბოლო ნაწილშიც. როგორც გეგმაში, ისევე ხელნაწერში, ნათქვამია, რომ რიტორიკის პირველ ნაწილში განხილული იქნება ზოგადი კანონები, რომლებიც ვრცელდებიან ყოველგვარ პროზაულ ნაწარმოებზე. კერძოდ, გეგმის პირველი ნაწილის ბოლოში ნათქვამია, რომ ამ ნაწილში განხილულ იქნება „საზოგადონი კანონნი პროზაიკებრთა თხზულებათანი“. ხელნაწერში, აგრეთვე. ვკითხულობთ, რომ აქ, ე. ი. პირველ ნაწილში, „გარდამოციემიან კანონნი, რომელნიც განეფინებნიან ყოველთა გუართა ზქდა პროზაიკებრთა თხზულებათათა გამოურთიციხულად“. ამავე დროს, ხელნაწერის ეს ნაწილი დასათაურებულია, როგორც „საზოგადონი კანონნი პროზაიკებრთა თხზულე-ბათანი“.

ზუსტად ემთხვევა „გეგმაში“ მოცემული პირველი ნაწილის საკითხები და მათი თანმიმდევრობა ხელნაწერის პირველ ანუ „ნაწილს“. ხელნაწერის ამ ნაწილში განხილულია საკითხები „პოვნისათვის ჰაზრათა“ („განყოფილებაში“), განჯარგვისათვის“ („მ განყოფილებაში“) და „გამოღებისათვის ფრაზისა“ („მ განყოფილებაში“). გეგმაში ასეთივე თავებია დასახელებული: „პოვნისათვის“, „გამოღებისათვის“, „განჯარგვისათვის“.

ხელნაწერის პირველი ნაწილის ერთ-ერთ თავს ეწოდება „ტროპთათვის“. დაახლოებით ასევეა გეგმაშიც: „ტროპთა და ფილურათათვის“. მაშასადამე, ხელნაწერში გამოტოვებულია „ფიგურათათვის“, მაგრამ თვით ტექსტში განხილულია ტროპები და ფიგურები. მაგალითად, ტექსტში ვკითხულობთ: „ამისათვის პროზა იგი ინჰარებს საშუალობათა პიეზიისა... საშუალობანი ესენი არიან ტროპნი და ფიგურანი“.

რაც შეეხება „გეგმისა“ და ხელნაწერის მეორე ნაწილს, მიუხედავად იმისა, რომ ხელნაწერი დაუმთავრებელია, სრულ დამთხვევასთან გვაქვს საქმე. „გეგმაში“ დასახელებულია „ავთრათნი“, „საუბარნი“ და „შესხმანი“, შემდეგ კი დართულია „და სხუანი“. ე. ი. იგულისხმება, რომ ჩამოთვლა სრული არაა. მართლაც, ხელნაწერში დასახელებულია ეს სამი თავი. „და სხუანის“ ნაცვლად. კიდევ ოთხი თავი: გ. „მარტივნი აღწერანი“; დ. „იატორიულნი აღწერანი“, ე. „საქმითი ლექსთხზულებანი“ და ვ. „ჰსწავლითი თხზულებანი“.

გეგმის მეორე ნაწილში ნათქვამია, რომ „აქ განიხილება საკუთარნი კანონნი სხუა და სხუათა თხზულებათანი“. ხელნაწერშიც „რიტორიკის“ მეორე ნაწილი დასათაურებულია, როგორც „სხუა და სხუანი გუარნი

პროზაიკებრთა თხზულებათანი. ამ შემთხვევაშიც ჩვენ საქმე გვაქვს როგორც ფრაზეოლოგიურ. იაე აზრობრივ დამთხვევასთან.

განსხვავება, როგორც ვიქვით. უმთავრესად საკითხთა თანმიმდევრობაშია. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ გეგმის „შეყვანილობაში“ დასახელებული საკითხი „პერიოდთათვის“ შეტანილია ხელნაწერის პირველ ნაწილში, ხოლო გეგმის „შეყვანილობაში“ მოცემული საკითხი „ხრიათათვის“ სულ არაა ხელნაწერში. საკითხთა განსხვავებული დალაგება წერილში მარტივად აიხსნება: შესაძლებელია, დოდაშვილი წერილს წერდა ისე, რომ ხელთ არ ჰქონდა „რიტორიკის“ ტექსტი და ამიტომ ზუბტად ვერ დაიცვა საკითხთა თანმიმდევრობა. ხოლო ხრიათა არარსებობა ხელნაწერში შეიძლება აიხსნეს ხელნაწერის დაუმთავრებლობით.

ამრიგად. წერილში შემონახული გეგმისა და ხელნაწერის შინაარსის დამთხვევა თითქმის უდავოდ ხდის იმ მოსაზრებას, რომ S-5205 ხელნაწერი დოდაშვილის „რიტორიკის“ წარმოადგენს.

ამ ხელნაწერის დოდაშვილისეულობაზე ლაპარაკობს ხელნაწერის სტილიც. XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ასეთი სტილით წერა, როგორც 5205 ხელნაწერია შესრულებული. შეეძლო მხოლოდ „ლოგიკის“ ავტორს.

ს. დოდაშვილის სტილს ახასიათებს: აზრთა თანმიმდევრობა და გადმოცემის უაღრესი ლაკონურობა, აზრის სიცხადე და გარკვეულობა. სწორედ ის, რასაც „რიტორიკის“ ავტორი მოითხოვს მეცნიერისა თუ ხელოვანისაგან, პირველ რიგში. თვით მას ეხება; აზრის სიღრმე და შინაარაიანობა. განსაზღვრებათა ამომწურავობა და დასრულებულობა. „რიტორიკაში“ ვერ ნახავთ ერთ ზედმეტ სიტყვას. თითქმის ყოველი ფრაზა აქ კანონს წარმოადგენს.

ყოველივე ეაეც იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს. რომ „რიტორიკისა“ და „ლოგიკის“ ავტორი ერთი და იგივე პიროვნებაა.

აქ შეიძლება მოვიყვანოთ კიდევ სხვა მრავალი მაგალითები „რიტორიკის“ ცალკეული ადგილების დამთხვევისა სოლომონის მიერ იონასადმი სხვადასხვა დროს მიწერილი წერილების ტექსტებთან. კერძოდ, სოლომონი იონასადმი 1826 წლის 27 მარტს მიწერილ წერილში ასახელებდა მსოფლიოს შემდეგ გამოჩენილ მოაზროვნეებს:

„ძუელსა ზ-ა ენასა ბერძენთასა: არისტოტელ, ლონდინ, დიონეისიოს ლიკარნოსკელი, ათინელი: დემოსფენ, რომაელთა: ციცერონ, კინტილიან. ახალსა ენასა ზედა ფრანკისა: როლენ, ბიტტი, ლადარპ, ანგლიისა: ბილერ. ნემეციისა: ეშენბურდი, მოას. რუსეთისა: ლომონოსოვ, რიესკი, კარაშინ და სხუანი ჩინებულნი მწერალნი იხმევიან უკუდავითა სახელითა“.

წარსულის გამოჩენილ მოღვაწეთა ანალოგიურ ჩამოთვლას ეხედვ-

ბით „რიტორიკის“ ერთ-ერთ თავში, რომელსაც ეწოდება „მოკლე ისტორია რიტორიკისა“:

„ძველთაგან უკეთილესნი რიტორნი ბერძენთანი არიან არისტოტელი, ლონგინი. რომაელთაგანი: ციცერონი, კვინტილიონი, ახალთა მწერალთაგანნი კანონთა მკერსიტყუაობისათა საკუთრად შესანიშნულ არიან ფრანცუსთაგანნი: როლლენ, ბიტტე, ლალარპ. ინგლისთაგანნი: ბილურ, ნემეცთაგანი: ეშენბურლი, მოასი, ლენსიუსი. ქართულთაგანნი: ანტონი იონა, რუსთაველი და სხუანი“. როგორც ვხედავთ, შოტანილი ადგილების დამთხვევა უდავოა. ეს გარემოება სხვა არაფრით არ შეიძლება აიხსნეს, თუ არა იმით, რომ ამ წერილოს დამწერი და „რიტორიკის“ ავტორი ერთი და იგივე პირი იქნება.

ჩვენ მიერ აღმოჩენილი „რიტორიკის“ ხელნაწერის შედარება სოლომონ დოდაშვილის „ლოგიკის მეორე ნაწილთან“, აგრეთვე, იძლევა საფუძველს დასკვნისათვის, რომ ეს ორი ნაწარმოები ერთი და იმავე ავტორისაა.

მაგალითად. „რიტორიკის“ შესავალ ნაწილში დოდაშვილი აცხადებს, რომ რიტორიკა არის „სწავლა“, ე. ი. მეცნიერება და არა ხელოვნება. რიტორიკა იმიტომ არის მეცნიერება, გეიხსნის სოლომონ დოდაშვილი, რომ იგი „იპყრობს თვის შორის თეორიასა ანუ კანონთა სისტემატიკებრ დაწყობილთა“. აღსანიშნავია, რომ მეცნიერების ასეთი გაგება საერთოა „რიტორიკისა და „ლოგიკის მეორე ნაწილისთვის“¹.

დოდაშვილი „რიტორიკის“ შესავალში ამტკიცებს, რომ. აერთოვ. ხელოვნებას და კერძოდ, ორატორულ ხელოვნებას აქვს თეორიული და პრაქტიკული მიზანდასახულება. მისი თეორიული მიზანდასახულება იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს ასწავლოს ჭეშმარიტება. პრაქტიკული — კი ასწავლოს სიკეთის სიყვარული და მისკენ სწრაფვა. ამისათვის კი ხელოვანი იყენებს მშვენიერებას, რითაც იგი მოქმედებს ადამიანის „ესტეტიკებრთა ძალთა ზედა“. როგორც ჭეშმარიტების, ისე სიკეთის წედომისათვის კი ადამიანს გააჩნია შესატყვისი სულიერი ძალები: „გულისხმისყოფითა. — ამბობს დოდაშვილი, — ეკუთვებიან იგი ჭეშმარიტსა, ნებია კეთილსა. გრძნობითა აღმოვილსა ანუ შეუნიერსა“.

აქ შეიძლება დამოწმება ერთი წერილისა, რომელიც ემთხვევა „რიტორიკისა“ შემოთხვევანილ ადგილს:

„ფილოსოფოსობა ჩუენი ყოელისა საგნისათვის მდგომარეობს თეორიასა შინა პრაქტიკასა და ესტეტიკასა: პირველი არს ცნობა. მეორე ქცევა და მესამე ხელოვნება. კუალად იგივე პირველი, ე. ი.

¹ საქ. სახ. ც. ისტ. არქ. ფ. 1457, რე. X, გვ. 1839.

თეორია არს ჰსწავლა გონებისა, მეორე გულისა და მესამე გრძნობისა¹ აქაც, ისევე როგორც ზემომოყვანილ ადგილებში, ლაპარაკია ადამიანის ფსიქიკის სამ მხარეზე: გონებაზე, გულსა და ესთეტიკურ გრძნობაზე. ეს სამი მხარე ვლინდება ადამიანის თეორიულ შემეცნებაში, პრაქტიკულ მოქმედებაში და ესთეტიკური შეგრძნების უნარში. "

ზემოხსენებული ადგილების თანხედენაც „რიტორიკისთან“ ადასტურებს, რომ ამ უკანასკნელის ავტორი სოლომონ დოდაშვილი უნდა იყოს.

ამავე დროს, ეს ადგილები ძალიან ჰკავს როგორც ფრაზეოლოგიურად, ისე აზრობრივად სოლომონის მიერ იონასადმი მიწერილი კიდევ ერთ-ერთი წერილის შინაარსს, რომელიც დათარიღებული არ არის:

„ორატორი უმეტესად მიჰმართავს აღმოკობილსა ანუ შუენიერსა, ვინათგან იგი უმეტესად მოქმედებს გრძნობასა ზედა და ყურადღებასცა მიჰმართავს განჰსჯითად. საზოგადოდ, ორატორი გულისხმის-ყოფითა (თეორეტიკებრ) ეკვეთების ჰეშმარიტსა, ნებიითა (პრაქტიკებრ) კეთილსა, ხოლო გრძნობით (ესტეტიკებრ) ეკუთვების აღმოკობილსა ანუ შუენიერსა ხელოვნებასა“. ამ ადგილს წერილში მოსდევს შემდეგი:

„მხოლობა ესე კანონთა განსაზღურებითა და განყოფითა გარდაფინების ყოველთა გრძნობითთა და გონებითთა თხზულებათა განმარტებთურთ და აღმოჩენით ანუ დამტკიცებით. გარდა ამათსა იქმნებიან საკუთარნი კანონნი თვითეულისა თხზულებისათვის. კერძობითად, მაგ., ავთრათათვის, ქებათათვის“.

ეს ადგილი თითქმის სრტყვასრტყევით ემთხვევა „რიტორიკის“ ერთ-ერთ ადგილს თავიდან, რომელსაც ეწოდება „განყოფა რიტორიკისა“:

„პირველსა ნაწილსა შ-ა მისსა, ვითარცა თეორეტიკებრსა, გარდამოიკვებიან კანონნი, რომელნიცა განეფინებიან ყოველთა გუართა პროზაიკებრთა თხზულებათათა გამოურიცხუელად. მეორესა ნაზრდსა შ-ა. ვითარცა პრაქტიკებრსა. განიხილუებიან თითოდ სხუა და სხუა გუარნი პროზაიკებრთა თხზულებათანი“. ცნობილია, რომ ამ თხზულებათა სახეობებს შორის დასახელებულია „ავთრათნი. შესხმანი“ და სხვა.

მოტანილი ადგილების თანხედენაც უდავოა.

ადვილი შესაძლებელია, რომ S—5205 ხელნაწერი წარმოადგენდეს თვით დოდაშვილის ავტოგრაფს. ამის სასარგებლოდ მრავალი მოსაზრება შეიძლება მოვიტანოთ. კერძოდ, S—5205 ხელნაწერის ხელი ძალიან ჰკავს დოდაშვილის ხელს. მელნის ფერი წააგავს იმ მელნის

¹ ხელნაწ. H—2226, გვ. 153.

ფერს, რომლითაც ნაწერია ამავე წელს დაწერილი დოდაშვილის ნაწერები, შემონახული საქ. სახ. ც. ი. არქივში (იხ. ფ. 1457, კვ. 10, გვ. 1834).

ხელნაწერი უნდა წარმოადგენდეს სოლომონ დოდაშვილის ავტოგრაფს იმ მოსაზრების გამოც, რომ მას გვარი მოწერილი არა აქვს, ე. ი. ხელნაწერი უნდა ეკუთვნოდეს თვით ავტორს, რომელიც თავისთვის წერდა შავად. იგი არ შეიძლება გადაწერის გადანაწერი იყოს იმიტომაც, რომ არაა სუფთად შესრულებული, აქვს მრავალი ზედმეტი ხაზი, რაღაც მონახატები, რაც, ეტყობა, გაკეთებულია წერის დროს ფიქრისას. ყოველივე ამის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აღნიშნული ხელნაწერი „რიტორიკის“ შავი პირია და, მამასადამე, უნდა არსებობდეს მისი თეთრი პირიც.

მიუხედავად იმისა, რომ ზემოაღნიშნული ხელნაწერი დაუმთავრებელია და ადვილი შესაძლებელია, დოდაშვილის „რიტორიკის“ შავ პირს წარმოადგენდეს, იგი საკმაოდ გვისურათებს დოდაშვილის მთელ „რიტორიკას“ და მის ავტორს, სოლომონ დოდაშვილს.

როგორ წარმოგვიდგება სოლომონ დოდაშვილი აღნიშნული ხელნაწერის მისედვით?

უპირველეს ყოვლისა, „რიტორიკის“ ავტორი გვევლინება უაღრესად განათლებულ ადამიანად. იგი რუსული ენის კარგი მცოდნეა, რაც იმ დროს დიდ იშვიათობას წარმოადგენდა. ავტორი ხშირად ეძებს რუსული სიტყვის ქართულ ეკვივალენტს. მაგალითად, სიტყვას „ИЗЯЩНОЕ“ თარგმნის, როგორც „აღმკობილს“, მაგრამ მაინც იქვე მიაწერს რუსულ სიტყვასაც. ასევე იქცევა იგი სიტყვა „КРАСНОРЧИЕ“-ს თარგმნისას; სიტყვა გადმოქართულებული აქვს, როგორც „მკერამთქუეობა“. ერთი სიტყვით. „რიტორიკის“ ავტორს რუსული კარგად ემარჯვება.

„რიტორიკის“ ავტორი ბერძნული ენის მცოდნეცაა. შესავალში (სხოლიოში) იგი იძლევა სიტყვა რიტორიკის ეტიმოლოგიას: „რიტორიკა ჰსწარმოებს ბერძნულისა ლექსისაგან რეო, რომელიც ჰნიშნავს ქართულად ვ მ ე ტ ყ უ ე ლ ე ბ“.

ავტორი ფილოსოფიურად ღრმად განსწავლული პიროვნებაა. ეს აშკარად მოჩანს მთელ ნაშრომში. მკითხველი გრძნობს, რომ ასე წერა და ასეთი განსაზღვრებების მოცემა მხოლოდ ფილოსოფიურად განათლებულ ადამიანს შეეძლო. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ტროპის სხვადასხვა სახეობის განსაზღვრებანი.

„სინეკდოხა არს ტროპი, რომელსაცა შინა დაიდების ყოვლადი“.

¹ „ყოვლადი“ ნიშნავს ზოგადს.

ნაცვლად კერძოსა თვისისა, ნათესავი¹ ნაცვლად სახელისა² და უკუკ-
ცევით. მაგალითად. მოკვდავი ნაცვლად კაცისა“.

ეს არის ორიგინალური. ამომწურავი და ზოგადი ფორმულირება.
რაც კიდევ უფრო ნათელი გახდება. თუ სინექდოხის ზემომოტანილ
განსაზღვრებას შევადარებთ უკანასკნელ ხანებში გამოცემულ ჩვენს
ერთ-ერთ ლიტერატურულ ლექსიკონში მოცემულ სინექდოხის განსაზ-
ღვრებას:

«Синекдоха один из тропов, состоящий в замене наименова-
ния жизненного явления названием его части вместо целого
(напр.: Москва вместо Россия), единственного числа вместо мно-
жественного (человек вместо люди), или, наоборот, целого
вместо части, множественного числа вместо единственного».

ეს განსაზღვრება სინექდოხისა. შედარებით სოლომონ დოდაშვი-
ლისეულ განსაზღვრებასთან. გაკვიანურებულა. აკლია ლაკონურობა.
მაგრამ ამომწურავი მაინც არ არის.

სხევე ტროპისა და ტროპის სახესხვაობაა განსაზღვრებებშიც
დოდაშვილი ამჟღავნებს საკითხის ღრმა ცოდნას. შეაქვს სიახლე.

ტროპს დოდაშვილი ასე განსაზღვრავს:

„ტროპი არს შეცვალება ერთისა ლექსისა მეორესა შ-ა ესეოდენვე
გასაგონსა, გარნა უმეტეს გამოსათქმელსა“.

ახალ ქართულზე ეს განსაზღვრება ასეთია:

„ტროპი არის ერთი სიტყვის მეორე ასეთივე მნიშვნელობის მქო-
ნე. მაგრამ აზრის უკეთესად გადმომცემი სიტყვით შეცვლა“.

დოდაშვილის განსაზღვრებაში დაქერილია ერთი არსებითი მომენ-
ტი. რომელიც არა აქვს გათვალისწინებული ლიტერატურათმცოდნე-
ობის სახელმძღვანელოთა ზოგიერთ ავტორს³. სახელდობრ, დოდაშ-
ვილის აზრით, არ კმარა სიტყვის მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით
ჩმარება; აუცილებელია. რომ ეს სიტყვა იყოს „უმეტეს გამოთქმუ-
ლი“, ე. ი. უკეთესად უნდა „გამოთქვამდეს“ ანუ გადმოსცემდეს აზრს.
აღსანიშნავია კიდევ ერთი ნიუანსი, რომელიც არის დოდაშვილისეულ
განსაზღვრებაში. მაგრამ არ არის დასახელებულ სახელმძღვანელოებ-
ში: დოდაშვილი აღნიშნავს, რომ გადატანით ნახმარი სიტყვა უნდა
იყოს „ესეოდენვე გასაგონი“. ე. ი. უნდა შეიცავდეს იმავე აზრს და არა
სხვას, ვიდრე სიტყვა, რომელსაც ენაცვლება. ოღონდ იგი ამ აზრს
უფრო მკვეთრად და გასაგებად უნდა გადმოსცემდეს. ამ ნიუანსების
გარეშე ტროპის განსაზღვრება სრული არ იქნება.

¹ „ნათესავი“ ნიშნავს გვარს. გვარობითს ცნებას.

² „სახელი“ ნიშნავს „სახეს“.

³ Краткий словарь литературоведческих терминов. Учпедгиз, 1952, გვ. 115.

⁴ Г. А. Абрамович, Введение в литературоведение, 1956, გვ. 156.

Проф. Л. И. Тимофеев, Теория литературы, 1948, გვ. 206.

საინტერესოა მეტაფორის განსაზღვრება: „მეტაფორა არს ტროპი, დაფუძნებული მსგავსებასა ზედა საგანთანაჲ“, ე. ი. „მეტაფორა ტროპია, რომელიც ემყარება საგანთა მსგავსებას“. |

რაგორც ვხედავთ, დოდაშვილი მეტაფორაში აუცილებლად მიიჩნევს არა მხოლოდ ერთი მოვლენის თვისებების მეორე მოვლენაზე გადატანას, არამედ ამ გადატანისას ითვალისწინებს მსგავსების აუცილებლობას. წინააღმდეგ შემთხვევაში გამოდის, რომ მეტაფორა წარმოადგენს ნებისმიერი საგნიდან ნებისმიერ საგანზე ნებისმიერი თვისების გადატანას. რაც უაზრობაა.

|თავისებურად და, ამავე დროს, საკითხის არსის ღრვა ცოდნით არიან მოცემული ჰიპერბოლის განსაზღვრება. „ჰიპერბოლა არს ტროპი, რომლისაჲცა შ-ა იხმარებიან ლექსნი. წარმომადგენელნი საგნისა უღიღესად ან უმცირესად“. |

ახალ ქართულზე ეს განსაზღვრება ასეთი იქნება: „ჰიპერბოლა ისეთი ტროპია. რომელიც მოვლენას გაზვიადებულად ან დამცირებულად წარმოგვიდგენს“.

დოდაშვილმა ამ შემთხვევაში ჰიპერბოლასთან ლიტეტესი შეაერთა. რასაც თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობის სახელმძღვანელოებში ცალ-ცალკე წარმოგვიდგენენ¹. დოდაშვილმა ეს ორი მოვლენა ერთი და იმავე სახეობის ტროპის ორ მოპირდაპირე მხარედ მიიჩნია, რითაც სიახლე შეიტანა ჰიპერბოლის განსაზღვრებაში.

ხელნაწერის ბოლოს მოტანილია მაგალითი: „მე მყუარას კითხვა პეტრიწისაჲ“. ცხადია, ვისაც ასეთი მაგალითის მოტანა შეეძლო, იგი ფილოსოფიაში ღრმად ჩახედული უნდა ყოფილიყო.

ხელნაწერის ერთ-ერთ თავში. რომელსაც ეწოდება „მოკლე ისტორია რიტორიკისა“. გამოჩენილ მოაზროვნეთა და რიტორთა შორის რუსთაველისა და ანტონის დასახელება მოწმობს. რომ „რიტორიკის“ ავტორი არის ქართველი და, ამავე დროს, ფილოსოფიურად განათლებული. მათ გვერდით იონა ხელაშვილის მოხსენიებაც იმას მოწმობს, რომ ხელნაწერის ავტორი იონას თანამედროვე და მისი პატივისცემელია. ცნობილია, რომ იონა სიკვდილის შემდეგ ასეთი პოპულარობით აღარ სარგებლობდა.

როგორია „რიტორიკის“ ავტორის იდენტი?

ყურადღებას იპყრობს ამ ნაწარმოებში რიტორიკის განსაზღვრება. დოდაშვილი წერს: „რიტორიკა არს ჰსწავლა, რომელიცა იპყრობს თვის შორის კანონთა პროზაიკებრთა თხზულებათასა მიცთობისათვის“.

¹ ს. გაჩეჩილაძე, ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები. გვ. 313.

Проф. Л. Тимофеев, Теория литературы, 1948, гв. 214. Г Абрамович, Введение в литературоведение, 1953, гв. 124.

შვენიერ-სიტყუაობისა საზოგადოდ“. აქედან ცხადი ხდება, რომ დოდაშვილისათვის რიტორიკა ყოფილა მეცნიერება, რომელიც პროზის კანონებს აყალიბებს. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ესაა პროზის თეორია. განსაზღვრებაში რიტორიკის მიზნად გამოცხადებულია „შვენიერ-სიტყუაობის“ მიღწევა, ხოლო „შვენიერ-სიტყუაობა არს გამოღება პაზრთა ან გრძნობათა ზეპირად ანუ ქარტასა ზედა მოკლედ: ცხადად და შესაბამად სათქმელისა ანუ აღსაწერისა საგნისა“. ცხადია, რომ დოდაშვილისათვის „შვენიერ-სიტყუაობა“ არ ყოფილა მხოლოდ ლამაზი სიტყვებისა და გამოთქმების ხმაარება, არამედ მთავარია აზრის გადმოცემა მოკლედ და ნათლად. მაგრამ არც ეს კმარა: ხელოვანი მხატვარი ვალდებულია, ნათქვამს თუ ნაწერს ათანხმებდეს „აღსაწერს საგანს“ ანუ ობიექტს. ამრიგად, დოდაშვილისათვის ხელოვნებაში წამყვანია არა ფორმა, არამედ შინაარსი. შინაარსი კი ობიექტით, ობიექტური სინამდვილით ანუ „აღსაწერი საგნით“ არის გაპირობებული. დოდაშვილისათვის ნამდვილი მხატვრული შემოქმედება მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს, როდესაც ეს ობიექტური სინამდვილე ყოველმხრივ არის შეცნობილი და შესწავლილი და ამ შეცნობის საფუძველზე ნათლად, ზუსტად და მოკლედ გადმოცემული. ამავ დროს, რაც უფრო მეტად შეესატყვისება ნაწერში თუ ნათქვამში ასახული შინაარსი ობიექტურ სინამდვილეს, მით უფრო მეტად ნათელი და ცხადი იქნება აზრი და, მაშასადამე, მით უფრო ლამაზი იქნება ფორმა. ამრიგად, დოდაშვილის აზრით, ობიექტური სინამდვილე განაპირობებს ნაწარმოების შინაარსს. შინაარსი კი — ნაწარმოების ფორმას.

ასეთია დასკვნა. რომელიც პროზის ზემომოტიანილი განსაზღვრებიდან გამომდინარეობს. ეს დასკვნა კი დოდაშვილს ხელოვნებაში რეალიზმის დამკველად წარმოგვიდგენს.

რა მიზანი აქვს პროზას ან, საერთოდ, ხელოვნებას, დოდაშვილის აზრით?

„საგანი ანუ დასასრული პროზისა საზოგადოდ არს მიცემა ანუ შეერთებაი პაზრისა თვისისა და გრძნობისა“, წერს ავტორი. მაშასადამე. მხატვრულ ნაწარმოებში „პაზრს“, ე. ი. იღვას უნდა დაუკავშირდეს „გრძნობა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ არ კმარა ნაწარმოების მხოლოდ იდეური გამართულობა, თუ იგი ისეთი ფორმით არაა მოცემული, რომ მკითხველის გრძნობების ამოქმედება გამოიწვიოს, მასზე ემოციური ზემოქმედება მოახდინოს. მხოლოდ ის მხატვრული ნაწარმოები აღწევს თავის მიზანს, რომელშიც იდეური სიღრმე ლამაზ ფორმაშია გახვეული. დოდაშვილი ამ შემთხვევაში შინაარსისა და ფორმის დიალექტიკური ერთიანობის მომხრეა.

მხატვრულ ნაწარმოებს, — ამტკიცებს დოდაშვილი, — აქვს როგორც თეორიული, ასევე პრაქტიკული მიზანდასახულება. მხატვრულა

ნაწარმოების თეორიულ მიზანდასახულებად მას მიაჩნია „განსწავლა ჭეშმარიტისა“, ე. ი. ადამიანთათვის ჭეშმარიტების სწავლება, რაშიც სინამდვილის ჭეშმარიტი ანუ სწორი შეცნობაც იგულისხმება. პრაქტიკულ მიზანდასახულებად კი ავტორს მიაჩნია ადამიანთა „აღძვრა კეთილისადმი“, რაშიც იგულისხმება/რომ მხატვრული ნაწარმოები უნდა ასწავლიდეს ადამიანებს სიკეთისაკენ მისწრაფებას. ამისათვის კი თვით მხატვარი და მისი შემოქმედებაც ადამიანთა სიკეთესა და კეთილდღეობას უნდა ემსახურებოდნენ/ ამ თეორიული და პრაქტიკული მიზნის მისაღწევად იყენებს მხატვარი „შვენიერს“, მშვენიერ ფორმებს. ამრიგად, მხატვრული პროზის მიზანი ყოფილა არა თავისთავად მშვენიერი ფორმები, არამედ მშვენიერ ფორმაში გამოხატული იდეური და აზრობრივი სისრულე და სიღრმე. წინააღმდეგ შემთხვევაში მხატვრული ნაწარმოები კეო შეძლებს ადამიანთა „განაწავლას ჭეშმარიტებაში“ და ვერც „აღძვრას კეთილისადმი“. მშვენიერი ფორმა დოდაშვილის აზრით, ხელს უწყობს მხატვრულ ნაწარმოებში გამოთქმული ჭეშმარიტების პრაქტიკულ გამოყენებას, მის დაყვანას მკითხველამდე. აქედან კი კიდევ ერთი დასკვნა გამომდინარეობს დოდაშვილს მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად: დოდაშვილი არ წყვეტს ხელოვნებას სინამდვილეს, პრაქტიკას, ადამიანებს. იგი მოითხოვს ხელოვნებისაგან სინამდვილეზე და ადამიანებზე ზემოქმედებას და, ამრიგად, ხელოვნების თეორიული და პრაქტიკული მხარე მისთვის ერთ განუყრელ მთელს წარმოადგენს.

თავში, რომელსაც ეწოდება „შესაწვენიელი სწავლანი რიტორიკისა“, დოდაშვილი აღნიშნავს, რომ ხელოვანს უნდა ჰქონდეს „განათლებული გონება და განვითარებული გული“, რადგან ამ შემთხვევაში იგი „უცხოთესად მისწვდება თვისსა საგანსა“. აქ თავს იჩენს დოდაშვილის განმანათლებლური იდეები. ჭეშმარიტებისათვის, დოდაშვილის აზრით, აუცილებელი ყოფილა განათლება, რათა უკეთესად ჩასწვდეს თავისი შემოქმედების ობიექტს. იგულისხმება, რომ ამ შემთხვევაში იგი სხვებსაც უკეთესად ჰგაგებინებს, უკეთესად გადასცემს/ დოდაშვილი კიდევ უფრო აკონკრეტებს ამ მოსაზრებას და ჩამოთვლის იმ მეცნიერებებს, რომელთა ცოდნა აუცილებელია ხელოვანისათვის. კერძოდ, იგი ასახელებს ეთიკას, მათემატიკას, პოლიტიკას და სხვა მეცნიერებათ, „რომელნიც განავითარებენ გონებასა და გულსა ორატორისასა“. ხელოვანისათვის არ კმარა მხოლოდ განსწავლულება, მას უნდა ამშვენებდეს, აგრეთვე, „სიყვარული ჭეშმარიტებისა და სათნობისა“. მაგრამ არც ესაა საკმარისი. „გარდა მოპოვებულთა ამთ ღირსებათა, იგი თანამდებ არს ქონად ბუნებითთაცა ნიჭთა, თვინიერ რომელთაცა არა ოდეს იქმნების მდგომარეობასა შ-ა მიწიენად თვისისა საგნისა“. ამრიგად, შემოქმედს ესაჭიროება როგორც „მოპოვებული ღირსებანა“,

ისევე ბუნებრივი მონაცემებიც. დოდაშვილი „მონაპოვარ ღირსებებს“, ე. ი. განათლებას არ აცოლებს ბუნებრივ მონაცემებს, ნიჭს და ამ ორ მხარეს იგი დიალექტიკურ მთლიანობაში განიხილავს.

ქსანიტერესთა თავი. რომელსაც ეწოდება „განსხვავება რიტორიკისა და პიიტეიკისა“. ქაქ ს. დოდაშვილი განიხილავს იმ განსხვავებას, რაც არსებობს. ერთი მხრივ, პროზასა და პოეზიას და, მეორე მხრივ, რიტორიკასა და პოეტიკას შორის. „რიტორიკა არს ქსწავლა პროზისა. ხოლო პიიტეიკა ქსწავლა სტიხთქმისა“. პროზასა და პოეზიას არა მხოლოდ განსხვავებული თეორიები აქვთ. არამედ განსხვავებული საგანიც. პროზას „ქსურს ქსწავლებად“, „ქვეშარიტება შეადრგენს თვისებასა პროზისასა“. წერს დოდაშვილი. მაშასადამე, პროზა განანათლებს ადამიანებს და, ამავე დროს, ქვეშარიტებასაც შეაყვარებს. პოეზია და პოეტიკი ყოველთვის „წარმოადგენს შვენიერსა“. ამრიგად, პროზაიკოსის და, მაშასადამე, პროზის ყურადღების ობიექტს უფრო ადამიანის გონებაზე ზემოქმედება წარმოადგენს, მაშინ როდესაც პოეტი და პოეზია ადამიანის გრძნობებზე ახდენს ზემოქმედებას და მშვენიერი ფორმების გამოყენებით ადამიანთა სიამოვნებას ისახავს მიზნად. პროზაიკოსისათვის მშვენიერება არის საშუალება ქვეშარიტების წვდომაში. „სტიხთმქმელი“, ე. ი. პოეტიკი ყოველთვის „მშვენიერებას“ ემსახურება. დოდაშვილი მხატვრული ზემოქმედების ორივე ამ სახეობას უტილიტარისტული თვალსაზრისით აფასებს. მან როგორც ერთი, ისევე მეორე ადამიანთა სამსახურში ჩააყენა. პროზას ადამიანის გონების განათლება დაუსახა მიზნად. პოეზიას კი — ადამიანისავე სიამოვნება. საერთოდ, დოდაშვილს დაუშვებლად მიაჩნდა საზოგადოებისაგან მოწყვეტილი ხელოვნება. განყენებული ხელოვნება. „ხელოვნება. ხელოვნებისათვის“.

თავში, რომელსაც ეწოდება „სარგებლობა მჭერსიტყუაობისა“, დოდაშვილი კვლავ უბრუნდება ამ საკითხს და ხაზს უსვამს იმ სარგებლობას, რომელიც „აღმკობილ ხელოვნებას“. ე. ი. მხატვრულ სიტყვას მოაქვს. ამ თავში უფრო გამოკვეთილად მოცემული დოდაშვილის უტილიტარისტული დაშოკადებულება ხელოვნებისადმი. იგი პირდაპირ წერს: „არცა ერთსა ქსწავლასა არა აქუს ესოდენ დიდი მოქმედება სულიერთა ზედა ჩუენთა ძალთა, ვითარცა აღმკობილსა ხელოვნებასა“. მაშასადამე, დოდაშვილის აზრით, სარგებლობა, რომელიც ხელოვნებას მოაქვს, ქარბობს მეცნიერებათაგან მიღებულ სარგებლობას. და იქვე დასძენს, რომ მხატვრული სიტყვა „მოინადირებს გულთა ჩუენთა“, ე. ი. ზემოქმედებს ჩვენს გრძნობებზე, ემოციებზე. „ალანთებს გამოხატუასა“, იწვევს ჩვენი წარმოდგენისა თუ ფანტაზიის გაცხოველებას; ამავე დროს, „შეეწევის განერცელებასა ცნობათასა“, „განხსნასა ახალთ ქვეშარიტებათასა“. ე. ი. გაათართოებს ადამიანის

პარიზონტს ახალი ცოდნის მიწოდებით როგორც აწმყოს. ისევე წარსულის საგნების შესახებ.

ასე წარმოუდგენია დოდაშვილს მხატვრული სიტყვისა და საერთოდ ხელოვნების პრაქტიკული და თეორიული მიზანდასახულება. ეს თვალსაზრისი ახასიათებს დოდაშვილს. როგორც ხელოვნებაში რელიზმის დამცველს.

თავში — „მოკლე ისტორია რიტორიკისა“ დოდაშვილი განიხილავს იმ საფეხურებს, რომლებიც განვლო რიტორიკამ თავისი არსებობისა და განვითარების გზაზე. ავტორი რიტორიკის განვითარების ორ საფეხურს ანუ „ორ ეპოხას“ ეხება: პირველ საფეხურზე რიტორიკა წარმოადგენდა მქვერმეტყველების. უმთავრესად პოლიტიკური მქვერმეტყველების. ხელოვნებას. მეორე საფეხურზე რიტორიკა იქცა „ქსწავლად“, პროზის მეცნიერებად ანუ. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, პროზის თეორიად.

რიტორიკა, დოდაშვილის აზრით. შედგება ორი ნაწილისაგან: თეორიულისა და პრაქტიკულისაგან. ამათგან პირველი დაადგენს ზოგად კანონებს, რომლებიც საერთოა ყველა სახის მხატვრული ნაწარმოებისათვის. პრაქტიკული ნაწილი კი განიხილავს: „თითოდ სხუა და სხუა გუართა პროზაიკებრთა თხზულებათა“. მამასადაძმე. რიტორიკის პრაქტიკული ნაწილი შეისწავლის მხატვრულ ნაწარმოებთა კონკრეტულ სახეებს. იგი მასალას აწვდის თეორიულ ნაწილს განზოგადებებისათვის — ყველა სახის მხატვრულ ნაწარმოებთათვის საერო კანონების დასადგენად.

რიტორიკის თეორიულ ნაწილს დოდაშვილი განიხილავს სამ ქვეთავში, რომელთაგან პირველ ქვეთავში — „პოენისათვის ჰაზრთა“ ავითარებს თვალსაზრისს, რამ ხელოვანმა ჯერ ძირითადი თემა უნდა შეარჩიოს. შემდეგ კი ის „ჰაზრები“ ანუ ის იდეები, რომლებიც ამ ძირითადი თემის გახსნას უწყობენ ხელს. მაგრამ არაა სავალდებულო, რომ ხელოვანი თვითონ ქმნიდეს იდეებს, მას მხოლოდ ევალება, რომ „მიჰსცეს შევნიერი ფორმა (სახე)“ იდეებს. ამრიგად, ხელოვნების დანიშნულება ყოფილა სახეებით აზროვნება. რიტორიკა კი არის „ფორმითი ჰსწავლა“ ანუ მეცნიერება სახეებით ნააზრევის ანუ მხატვრული ნაწარმოების შესახებ. ამიტომაც ხელოვანი უფრო ფორმებს ანუ სახეებს ეძებდ იდეების რაც შეიძლება უკეთესად გამოცემისათვის, ვიდრე ახალ იდეებს. ამრიგად. დოდაშვილმა კარგად იცოდა, რომ ხელოვნება სახეებით აზროვნებაა.

საინტერესოა ისიც. რომ დოდაშვილი არ მოითხოვს ხელოვანისა და ხელოვნებათაგან ყოველთვის ახალი იდეების შერჩევას, რადგან „ძუელთაცა ეგრეთუე ძალუძთ შეენიერ ყოფად“. რითაც დოდაშვილი წინააღმდეგია ძველი იდეების ხელაღებით უარყოფისა და მათგან იმ

იდეების შენარჩუნებას მოითხოვს, რომელთაც, მიუხედავად სიძველისა, არ დაუკარგავთ თავისი მნიშვნელობა და კვლავ „მშვენიერი“ და სასარგებლონი არიან.

თავში — „თეორეტიკებრთა ქეშმარიტებათათვის“ დოდაშვილი ვკიჩვენებს, თუ როგორ უნდა მიაღწიოს შემოქმედმა საგნის „განცხადებას“, ნათელყოფას, მკითხველამდე თუ მსმენელამდე დაყვანას. ამისათვის, დოდაშვილის აზრით, აუცილებელია საგნის განსაზღვრება, მისი არსებითი და შემთხვევითი ნიშნების განსხვავება, ანალოგიებისა და მაგალითების გამოყენება, შემეცნებაში შეცდომების ჩვენება და სხვა. შემდეგ დოდაშვილი ეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა დამტკიცდეს ან დაირღვეს „თეორეტიკებრი ქეშმარიტება“. აქ მნიშვნელოვანია ის, რომ დოდაშვილი თეორიული ქეშმარიტების მტკიცების ხერხებს შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „საკუთარისა გრძნობის“ ანუ საკუთარი გამოცდილების დამოწმებას, აგრეთვე, „საზოგადო გრძნობანს ქეშმარიტებისას“, ე. ი. საზოგადო, კოლექტიურ გამოცდილებას და, ბოლოს, „სარგებლობას ქეშმარიტებისას“. „ცდაში“ და „გამოცდილებაში“ კი დოდაშვილი გულისხმობდა შეგრძნებებს და შეგრძნებების მასალის ობიექტურ სინამდვილესთან შედარებას¹. ეს კი ნიშნავს, რომ დოდაშვილი თეორიული ქეშმარიტების პრაქტიკაში, ცხოვრებაში გამოყენების მომხრეა.

ამრიგად, დოდაშვილის აზრით, თეორიული დებულების სისწორე უნდა დაადასტუროს საკუთარმა და საზოგადო გამოცდილებამ და, ბოლოს, იმ სარგებლობამ, რომელიც მას შეუძლია მოუტანოს ადამიანებს. ცხადია, რომ, თუ თეორია გამოცდილებით მტკიცდება, თუ მას სარგებლობა მოაქვს, იგი ქეშმარიტი ყოფილა და, პირიქით, — თუ მას არ ამტკიცებს გამოცდილება და არც სარგებლობა მოაქვს, ის ქეშმარიტი არ ყოფილა და ირღვევა. საინტერესოა, ერთი მხრივ, ის, რომ დოდაშვილი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თეორიული დებულებების პრაქტიკაში გამოყენების აუცილებლობას, მეორე მხრივ კი, ის, რომ დოდაშვილს საჭიროდ მიაჩნია ცოდნისა თუ შიშველების სინამდვილესთან შეთანხმება, რომ მისთვის სინამდვილის სწორი შეცნობა, სწორი ასახვა, ქეშმარიტი შემეცნების აუცილებელი პირობაა.

▲ თავში — „პრაქტიკებრთა ქეშმარიტებათათვის“ დოდაშვილი ეხება სარგებლობას, რომელიც მხატვრულ სიტყვას მოაქვს. მხატვრული სიტყვა თუ ნაწარმოები გააცნობს ადამიანს კეთილსა და ბოროტს, ქეშმარიტებასა და სიცრუეს. ამავე დროს, შეაყვარებს პირველს და შეაძულებს მეორეს. ამ მიზნით იგი უნდა განუმარტავდეს ადამიანებს იმ სარგებლობას, რომელიც სიკეთესა და ქეშმარიტებას მოაქვს და

¹ ს. დოდაშვილი, ლოგია, გვ. 27.

იმ ვნებას, რომელიც თან სდევს ბიწსა და ბორცს. მხატვარმა უნდა აღწეროს როგორც ერთი, ისე მეორე: აგრეთვე — წყაროები, საიდანაც ისინი წარმოიშობიან და სიკეთისა და ჭეშმარიტების მიღწევის და ბიწისა და ბორცების ძლევის საშუალებანი. ყოველივე ეს კი ნიშნავს იმას, რომ/დოდაშვილი მხატვრული შემოქმედებისაგან ისევ და ისევ ცხოვრების სწორ ასახვას მოითხოვს, ცხოვრების ასახვას თავისი დადებითი და უარყოფითი მხარეებით, ბიწითა და სათნოებით, ჭეშმარიტებითა და სიცრუით. ბოლოს, მოითხოვს ადამიანებში პირველის სიძულვილისა და მეორეს სიყვარულის დანერგვას. |

თავში — „განკარგვისათვის“ მსჯელობა ეხება იმას, რომ მხატვარს ევალება არა მხოლოდ საგანზე. ცოდნის დაგროვება, ე. ი. საგნის ყოველმხრივი შესწავლა, არამედ ამ ცოდნის მოწესრიგებაც ანუ, როგორც თვით დოდაშვილი ამბობს, „მოყვანა საცნაურსა წესსა შ-ა ანუ მოყვანა პლანსა შ-ა“. ეს კი საჭიროა იმისათვის, რომ მკითხველი თუ მსმენელი „უმსწრაფლეს და უსარწმუნოეს მისწვდეს დასასრულსა“, ე. ი. რომ მკითხველისათვის ადვილი გასაგები იყოს მხატვრული ნაწარმოების თუ ზეპირი სიტყვის მიზანი.

ხელნაწერის ბოლო ნაწილს წარმოადგენს თავი — „გამოღებისათვის ფრაზისა“, სადაც მსჯელობა ეხება იმ საშუალებების აღწერას, რომლებიც „ფრაზის შევნიერებას“, ე. ი. გასაგებად გადმოცემას ემსახურებიან. აზრის ნათლად და ცხადად გადმოცემის საშუალებათა შორის დასახელებულია ენის სიმარტივე, ანუ „სიმხოლოე“ და „სიწმინდე“, რაც განმარტებულია როგორც უცნობი, ბუნდოვანი და ძნელად გასაგები სიტყვების უკუგდება. „რიტორიკის“ მთელს ტექსტში და ამ თავშიც, დოდაშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს გადმოცემის „სიმოკლეს“, სიტყვის ეკონომიას ანუ იმდენი სიტყვების ხმარებას, „რაოდენიცა საჭირო არს გამოღებისათვის ჰაზრისა“. f საერთოდ, დოდაშვილს სძულს მრავალსიტყვაობა, იგულისხმება: უსაგნო მრავალსიტყვაობა/ ამავე თავში დოდაშვილი განიხილავს, აგრეთვე, „ფრაზის სიცხოველეს“, ე. ი. ისეთ გადმოცემას, რაც ადამიანის გრძნობებზე ზემოქმედებას და „ყოველთა სულიერთა ძალთა მოქმედებასა შ-ა მოყვანას“ ემსახურება. ადამიანთა გრძნობებზე ზემოქმედებისათვის კი საჭიროა, რომ ფრაზა იყოს კეთილზმოვანი და მოკლე, აგრეთვე, მარტივი, რაც, დოდაშვილის აზრით, „ფრაზის ლოდიკურს ღირსებას“ შეადგენს. „ფრაზის შევნიერებას“ ემსახურება ტროპები და ტროპთა სხვადასხვა სახე. ამიტომაც ხელნაწერის ბოლოს ავტორი ტროპთა ამ სახეებს განიხილავს.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ დოდაშვილის ესთეტიკური შეხედულებები რეალისტურია. იგი ამ

მხრივაც პროგრესულად მოაზროვნე იყო და ბევრად წინ უსწრებდა თავის თანამედროვეობას.

დოდაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი მოღვაწეობა პირველ ქართულ ჟურნალში, რომელსაც ეწოდებოდა „სალიტერატურონი ნაწილხი ტფილისის უწყებათანი“. ყურადღებას იქცევს ჟურნალში მოთავსებულ სტატია „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“. სადაც სოლომონ დოდაშვილი იცავს აზრს ქართული ენისა და ლიტერატურის დამოუკიდებელი გზით წარმოშობის შესახებ და ეკამათება იმათ. ვისაც ქართული ენა და დამწერლობა სომხურის განშტოებად მიაჩნდა. ამ თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ დოდაშვილი აკითარებდა ქართული ენისა და დამწერლობის დამოუკიდებლობისა და თვითყოფობის აზრს. იგი წერდა: „ძირი ენისა ჩუენისა უნდა იყოს საკუთარი, ესე სჩანს ყოველთა ძუელთა წერილთაგან. ჩუენ ვერ ვჰხედავთ ვერცა ასოთა, ვერცა ხმათა და გამოღებათა. არა თუ ოდენ ლექსთა, რომელთაცა აქვდეთ მკვეთრი მსგავსება სულსა შინა სომხურისა ენისასა“¹.

დოდაშვილის არანაკლებ აღფრთოვებას იწვევს ის გარემოება, რომ იყვნენ ისეთებიც, რომლებიც ამტკიცებდნენ, თითქოს ქართული ენა არ იყო განუთარბებელი და ღარიბი იყო ლიტერატურული ნაწარმოებებით. ამ შეხედულების დამცველთა წინააღმდეგ დოდაშვილი ამავე წერილში იძლევა ქართული ლიტერატურისა და აზროვნების ისტორიის მოკლე მიმოხილვას. იგი ასახელებს გამოჩენილ ქართველ ფილოსოფოსებსა და მწერლებს, რომელთაც გაამდიდრეს ქართული ენა, ლიტერატურა და აზროვნება. ამ მხრივ ჩუენთვის საინტერესოა იოანე პეტრიწის შეფასება: „

„პეტრიწი ესე იყო ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი. ფრიად საყვარელი მოღვაწე საქართველოსა შინა. სრულის აზრით იყო ღიდი და ჩინებული კაცი დროისა თვისისა. მან წერა ყოველთა გუართა შინა სიტყვიერებისათა და ყოველთა გუართა შინა ჰპოვა ჩინებულება და პატივისცემა არა მხოლოდ თანამედროვეთა თვისთა, არამედ ყოველთა განათლებულთა შთამეობათა თვისისა მამულისათა“².

იოანე პეტრიწს დიდად აფასებდა სოლომონ დოდაშვილის „სულიერი მამა“ იონა. იგი სოლომონისადმი მიწერილ ერთ-ერთ წერილში ურჩევდა სოლომონს, რომ თავის „რიტორიკაში“ გამოჩენილ ქართველ მოაზროვნეთა შორის იოანე პეტრიწიც დაესახელებინა. იონა ხელაშვილისა და სოლომონ დოდაშვილის მიერ იოანე პეტრიწის ასეთ

¹ „საისტორიო მოამბე“, 1952, № 6, გვ. 270.

² იქვე, გვ. 271.

³ იქვე.

პატივისცემით ხსენება ანტონ კათალიკოსის მიერ დაწყებული ხაზის გაგრძელება იყო.

ქსაინტერესთა, აგრეთვე, სოლომონ დოდაშვილის მიერ გამოთქმული შეხედულებები საზოგადოების კლასებად დანაწილების შესახებ. სოლომონ დოდაშვილი ჯერ კიდევ პეტერბურგში ყოფნის პერიოდში ამქლადენბდა თავის უარყოფითს დამოკიდებულებას საზოგადოების კლასებად დანაწილების მიმართ. ბაგრატ ბატონიშვილის შეილებთან დამოკიდებულებაში მან გამომქლადენა, რომ იგი მათ არ აძლევდა არავითარ უპირატესობას. როგორც მეფეთა შთამომავლებს, რასაც უფრო გარკვევით გამოთქქამდა იონასადში მიწერილ წერილში: „თქვენ უწყით... რ-ლ სწავლასა შ-ა დიდის კაცისა და მცირისა ერთნი და იგივე არიან, ე. ი. ერთად შესარაცხ არიან მასწავლებლისა თანა“¹.

ამრიგად, სოლომონ დოდაშვილი არაფრად არ თვლიდა, რომ მას საქართველოს მეფეთა შთამომავლებთან ჰქონდა საქმი და ჰათ ისევე ექცეოდა, როგორც სხვებს, მისთვის შეილები -- „დიდის კაცისა და მცირისა ერთნი და იგივენი... ერთად შესარაცხნი“, ე. ი. თანასწორულებიანნი იყვნენ. ამ ერთი ფრაზიდანაც კი შეიძლება გაკეთდეს დასკვნა, რომ სოლომონ დოდაშვილი წოდებრივ პრივილეგიებს არავითარ მნიშვნელობას არ ანიჭებდა. ამ თვალსაზრისის შედეგი იყო, რომ სოლომონ დოდაშვილი თვით ბაგრატ ბაგრატიონის გადაკიდებასაც კი არ მოერიდა. ხოლო თვით ბაგრატი იმდენად უსამართლო აღმოჩნდა, რომ იკადრა სოლომონისათვის კუთვნილ გასამრჯელოზე უარის თქმაც.

სოლომონ დოდაშვილის ერთგვარი პროტესტი კლასობრივი უთანასწორობის წინააღმდეგ გამოსქვივის მოთხრობაშიც — „ელენა“, რომელიც მან მოათავსა ეურნალში „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“. მოთხრობის ჭარგა ასეთია: დაბალი წრიდან გამოსული ქალი, ელენა, მოთხოვდება დიდგვაროვან ვაჟს. ვაჟის მამა აღშფოფებულია ამით. მოთხრობა თავდება იმით. რომ სრულიად უდანაშაულო ქალი იღუპება. ეწირება უკუღმართ კლასობრივ ურთიერთობას.

დოდაშვილის სიძულვილი წოდებრივ უპირატესობათა წინააღმდეგ კარგად აქვს გამოთქმული სიტყვებში: „არა გვერითა იქნების კაცი. არამედ გონებითად მოქმედებათა ხელოვნად“².

სოლომონ დოდაშვილის მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი განმანათლებლური იდეები.

დოდაშვილის განმანათლებლობას ადასტურებს მთელი მისი მოღვაწეობა. განსაკუთრებით მისი ჰოლვაწეობა ეურნალში — „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“. ეურნალის ჩამოყალიბების პირველსავე პერიოდში გამოქლადენდა დოდაშვილის განმანათ-

¹ H---2226, გვ. 330. 1827 წ. 16 მარტის წერილი.

² „მნათობი“, 1955, № 5, გვ. 128.

ლებლობა. თავადაზნაურებს, რომელნიც ყურნალის დაარსებაში იღებდნენ მონაწილეობას, სურდათ ყურნალი გამოეყენებინათ ქართველების ასაჯანყებლად რუსეთის წინააღმდეგ. ჭოდაშვილს კი ყურნალი ხალხის განათლებისა და მასში კულტურის შეტანისათვის უნდოდა. ყურნალის მე-5 ნომერში დოდაშვილი წერდა, რომ ყურნალი იმ მიზნით გამოდიოდა, რათა „მისცემოდა ესე გუარსა სასარგებლოსა გამოცემასა მტკიცე საფუძველი შესაწევნად განათლებისა, განკრცელებისათვის ბუნებითისა ენის ჩუენისა და მიახლოებისათვის განბრძნობითა მცხოვრებთა ევროპიისათა“¹. გარდა ამისა, დოდაშვილი ყურნალს მიზნად უსახავდა ქართველობაში „ბუნებითისა ენისა და სიტყვიერებისადმი“ „სურვილისა და სიყვარულის“² გაძლიერებას. ამრიგად, ყურნალის მიზანდასახულების გაგებაში სოლომონისა და თავადიშვილების თვალსაზრისი ერთმანეთს არ ემთხვეოდა.

დოდაშვილი ყურნალში გამოქვეყნებულ თავის ყველა სტატიაში მიესალმებოდა საქართველოს რუსეთთან შეერთების ფაქტს და ქებას ასხამდა რუსეთის მმართველობას საქართველოში. თავისი ძმის, — სტეფანესადმი მიწერილ წერილში სოლომონს ამბობდა:

„ჭეშმარიტად გამოუთქმელ არიან ზომანი კეთილდღეობათანი, რომელნიცა მოჰფინა ქვეყანასა ზედა ჩუენსა დიდსულმან ერთმთავარმან ჩუენმან, რომელსაცა ჰსურს, რათა მხოლოდ ეისარგებლოთ ჩუენ კეთილობითა მისითა, განვინათლოთ გული და გონება, რომელიცა არს დაწყება ბედნიერებისა ჩუენისა“³. ამავე წერილში სოლომონ დოდაშვილი მხურვალედ მიესალმება საქართველოს რუსეთთან შეერთების ფაქტს, რადგან ამან უზრუნველყო საქართველოში მშვიდობიანი განვითარების შესაძლებლობა: „მტკიცე მარჯუნა მეფისა ჰზრუნავს უშიშროებისათვის შუენისა“⁴. ამრიგად, დოდაშვილისათვის ერის ბედნიერების აუცილებელი პირობა ყოფილა განათლება, კულტურის აღმავლობა. რუსეთმა მისცა საქართველოს ამის შესაძლებლობა, ამიტომაც საქართველოს მხოლოდ მადლობა მართებს რუსეთის მიმართ — ასეთია სოლომონ დოდაშვილის კონცეფცია რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის საკითხში.

ვეხებით რა სოლომონ დოდაშვილის განმანათლებლურ იდეებს, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ კიდევ ერთი წერილი, სადაც სოლომონ დოდაშვილი ამბობს.

„სიმდიდრე ენისა არს სიმდიდრე გულისხმისყოფისა, წარმატებანი სწავლათანი ჰმოწმობენ საზოგადოდ აღმატებასა კაცობრივისა გონე-

¹ მ. გოცაძე, ქართული ყურნალისტიკის ისტორია, გვ. 182.

² იქვე.

³ „საისტორიო მოამბე“, 1952, № 6, გვ. 282.

⁴ იქვე, გვ. 281.

ბისასა და წარმატებანი ენისა და სიტყვიერებისანი ჰმოწმობენ აღმატებ-
ბასა ერისასა. გამოცხადლებიან ხარისხნი განათლებისანი, აღივსებიან
გრძნობანი, განვრცელდებიან სიმგრავლენი გონებისანი შეხედვითა
მოქმედებულთა მშუენიერებათადმი¹. მასადადამე. დოდაშვილს „ერის
აღმატების“ საშუალებად მიაჩნია ერის განათლება, ენისა და სიტყვი-
ერების განვითარება. ენისა და სიტყვიერების განვითარება, თავის
მხრივ, ხელს უწყობს ერის გონებრივ განვითარებას, მისი გონებრივი!
ჰორიზონტის გაფართოებას. საერთოდ, დოდაშვილის ნაწერებს თუ
მის პირად მოღვაწეობას წითელ ზოლად გასდევს მისწრაფება ქართველ
ხალხში განათლების შეტანისა და კულტურის დონის ამაღლებისკენ.

„გ ა ნ ა თ ლ ე ბ ა ა რ ს უ უ მ . ტ კ ი ც ე ს ი და უ უ ს ა ი მ ე დ ო ე -
ს ი ს ა ფ უ ძ ვ ე ლ ი კ ე თ ი ლ მ დ გ ო მ ა რ ე ო ბ ი ს ა ყ ო ვ ლ ი -
ს ა ს ა ზ ო გ ა დ ო ე ბ ი ს ა; /ყოველმან უწყის, რომელ საზოგადოება
შემდგარი კეთილადზრდილთა წევრთაგან, შეიქმნების განწმენდილ²
წყაროდ საერთო კეთილმოქმედებათა, დიდებისა და შემძლეობისა;
მას შინა სცნობს წმინდა ეკლესია — ჰეშმარიტა ძეთა. მოქალაქეო-
ბა — მამულის მოყვარეთა, ხოლო მშობელნი — თავისსა ნუგეშსა“².

იბადება კითხვა: რით იყო გამოწვეული სოლომონ დოდაშვილის,
ისევე როგორც მის თანაპედროვე მოაზროვნეთა. განმანათლებლური
იდევები, რა ასაზრდოებდა ასეთ გატაცებას ხალხის განათლებითა და
კულტურის დონის ამაღლებით?

უნდა ვიფიქროთ, რომ როგორც დოდაშვილის. ისე მისი თანამედ-
როვე მოაზროვნეების განმანათლებლური იდეები ნაკარნახევი იყო
პატრიოტიზმით, ისინი პატრიოტიზმის გამოვლინების თავისებურ ფორ-
მას წარმოადგენდნენ. ეს კარგად გამოხატა დოდაშვილმა 1826 წელს
იონასადმი მიწერილ წერილში:

„იეკრებ სიბრძნესა მამულისათვის... არა თავისა თვისისათვის მხო-
ლოდ, გინა ბედნიერებისათვის ეკმუშაკობ. არამედ სიყვარულისათ-
ვის მამულისა, რათა ეეროჰამან ოდესმე ჰსცნას ივერია საშუალებითა
წერილთა სარწმუნოთა“³.

ამ დროს საქართველოში გარეშე მტრებთან ბრძოლა აღარ იყო სა-
ჭირო, ტახტისათვის ბრძოლასაც აზრი დაეკარგა. რჩებოდა ქვეყნის
შიგნით მოუწყესრიგებელი და გადაუჭრელი საკითხების გადაჭრა და
მოგვარება. ყველაზე მეტად სწავლა-განათლების საკითხებს ესაჭი-
როებოდა მოგვარება და იმდროინდელ გამოჩენილ მოღვაწეთა ზრუნ-

¹ H—2226, გვ. 105.

² გ. თ ა ე ზ ი შ ვ ი ლ ი, სოლომონ დოდაშვილი; ა. ს. პეშკინის სახ. თბილისის
სახ. პედ. ინსტიტუტის შრომები, ტ. V, 1948, გვ. 294.

³ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, ნაკვ. II, გვ.
74—75, სოლ. დოდაშვილის წერილები, ს. ხუციშვილის რედაქციით.

ვის საგანი ხდება სწორედ ხალხის კულტურული დონის ამაღლება. სწავლა-განათლების შეტანა ფართო მასებში. აღნიშნული გარემოება საესებით სწორად ჰქონდა შეგნებული დოდაშვილს, როდესაც წერდა: „აწინდელსა დროსა მამულის ჩუენისათვის დიდ ფრიად საჭირო არს სწავლა“¹.

მამასადამე. პატრიოტიზმმა დოდაშვილს განმანათლებლობა უკარნახა და ისიც თავისი დროის ერთ-ერთი უდიდესი განმანათლებელია. ხოლო საქართველოში პირველი განმანათლებელთაგანი, ოღონდ არა „ყველაზე უფრო ადრეული განმანათლებელი“, რადგან, როგორც ცნობილია, განმანათლებლური იდეები გააჩნდათ მის უფროს თანამედროვეებსაც: იონა ხელაშვილს, იოანე ბაგრატიონსა და დავით ბაგრატიონს.

სოლომონ დოდაშვილი, როგორც ერთ-ერთი პირველი განმანათლებელთაგანი საქართველოში, საფუძველს უყრის და ნიადაგს უმზადებს თერგდალეულების — 60-იანი წლების ქართველი განმანათლებლების ადნურ მოძრაობას. თერგდალეულებმა ბევრი რამ მიიღეს მემკვიდრეობით ს. დოდაშვილისაგან.² ამ მემკვიდრეობის მნიშვნელობა კარგად ესმოდა ილია ჭავჭავაძეს, როდესაც „დროების“ 10 წლისთავის აღსანიშნავად მოწყობილ შეკრებაზე ამბობდა:

„სამართალი ითხოვს. რომ ყველას თავისი მიეზღოს. თუმცა იმ დროშაზედ. რომელიც უფ. ს. მესხმა მოიხსენა, ეხლანდელთა „დროების“ მოღვაწეთა თავის მიმართულება ზედ წააწერეს, მაგრამ თვით დროშა კი მემკვიდრეობით გვაქვს გადმოცემული განსვენებულის სოლომონ დოდაშვილისაგან. გიორგი ერისთავისაგან. საუკუნოდ იყო ხსენება მათი ჩვენში“³.

მიუხედავად იმისა, რომ სოლომონ დოდაშვილი უკვე საკმაოდ პოპულარული იყო და ხალხის ფართო მასების სიყვარულითა და პატივისცემით სარგებლობდა, მას განუწყვეტლივ სდევდა თან სულიერი მარტოობისა და ობლობის გრძნობა. ამის შესახებ იგი იონა ხელაშვილს სწერდა:

„მე მარადის ვეცადინებო მიწდომისათვის საგნისა ჩემისა, გარნა ვერცა ერთსა ვიხილავ მემამულეთაგან, რათა ეძიებდეს სარგებლობასა მამულისასა. მხოლოდ თავის თავის გამოზრდას სცდილობენ დღიურად. არც ეძიებენ სწავლასა. არცა სწავლულთა, არცა წიგნთა სწავლითთა. არცა მოყუარე არიან შრომისა, უკანონოდ და უწესოდ და ფრიად შერევილად მდგომარეობენ. მზად არიან ვნებისათჳს რომლისამე პირისა, უბედურებისათვის და სხუათა“⁴.

აქედან ცხადი ხდება, რომ სოლომონ დოდაშვილი არა ამრტო გო-

¹ მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, 1944, ნაკვ. II, გვ. 111. სოლ. დოდაშვილის წერილები. ს. ხუციშვილის რედაქციით.

² „დროება“. 1876, № 74.

³ H—2226, გვ. 205.

ნებრივად. ზნეობრივადაც მალა მდგარა თავის თანამედროვეებზე. მას განსაკუთრებით აწუხებდა ის, რომ თანამემამულეთაგან ყველას არ სტიკოდა გული მამულისათვის და ხალხის კეთილდღეობისათვის, რომ უპრავლესობას უფრო პირადი, ეგოისტური ინტერესები ამოძრავებდა, ვიდრე საერთო, საზოგადო საქმე, ქვეშარიტებისა და საერთო კეთილდღეობის სიყვარული.

„მე გახლავარ ესე ვითარსა სიძგრგულესა შინა საზოგადოობისასა, სადაცა ვერა რაისა ღირსებასა ვერ ვიხილავ. არა არს მათსა სულსა შინა ქეშმარიტება, არამედ დანერგილ არს ყოველი ვნება. არა არს მიდრეკა მათ შორის სიბრძნისადმი, არა არს მეცადინეობა, არა არს სიყვარული სწავლისა და სწავლულთა. არამედ ყოველი სიძულილი და მტერობა, რაი ვჰყო მუნ. სადაცა ვერ მომიძიებია არა რაი ღონე და საშუალობა“¹.

ამ შექმნვევამში სოლომონ დოდაშვილის სევდა ზარათაშვილის სევდას მოგვაგონებს. ზარათაშვილსაც ხომ განუწყვეტილვ თან სდევდა სულიერი მარტოობისა და ობლობის ძძიმე ვრძნობა.

სულიერ სიმშვიდესა და კმაყოფილებას დოდაშვილი ვერც პედაგოგიურ მოღვაწეობაში პოუვებდა, რადგან მისი მოწაფენი, ქართველთაჲდაზნაურთა შთამომავალნი, ნაკლებ ზრუნავდნენ ცოდნის შექენასა და ზნეობის ამალეებაზე. ამის შესახებ გულნატკენი სოლომონი სწერდა იონას: „მოწაფეთა ჩემთა არა აქუსთ სული აღძრული და განღვიძებული მისწვდნენ ქეშმარიტსა კეთილსა და საამო აღმკობილებასა. არა აქვსთ შიდრეკილება განათლებისადმი ზრახვისა, ცნობისადმი (სურვილისა. ნებისა) და განვითარებისადმი გრძნობისა (გულისა). არა შესაძლებელ არსა კაცი მყოფი სიმგრგულესა შინა ესე ვითართა ერთასა. სადაცა არა იხილევების არცა განათლებულნი, არღა ღონენი ანუ საშუალობანი მისნი და სადაცა არა ისმის სათნობანი. კაცი ესე ვითარი შესაბრალებელ არს. რომელიცა ეკუფეთების მაღალსა რაისამე და არა კპოებს ღონესა და ღროსა ადგილსა შინა“².

კითქმის საუკუნენახევარი გვაშორებს დოდაშვილის მოღვაწეობის დროიდან. მაგრამ მის ნაწერებს დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

დოდაშვილი, რომელიც არ ესმოდა თანამედროვეობას, გაიგო და დააფასა ჩვენმა ეპოქამ. მისი ნაწერები ახლაც კი იწვევენ მკითხველის ალტაცებას აზრის სიღრმით. გადმოცემის სიმარტივით, ენის ლაკონურობითა და უბრალოებით, განსაზღვრებების სინათლითა და ამომწურაობით, დასრულებულობითა და სიზუსტით.

ს. დოდაშვილის მგზნებარე პატრიოტიზმი. გაბედული და ღრმა აზროვნება, ხალხის კეთილდღეობისადმი უანგარო სამსახური დღესაც მოწონებასა და პატივისცემას იმსახურებს.

¹ H- 2226, გვ. 302.

² იქვე, გვ. 294—295.

ქართული რომანტიკის რევოლუციური მხატვრობის
დასაბუთებისათვის ბრძოლისათვის

ქართველი რომანტიკოსების მსოფლმხედველობა მხატვრულ სახე-
ებში კარგად ასახავდა საქართველოს სინამდვილეში მომხდარ ძვრებს.
ეს მსოფლმხედველობა გამოძახილი იყო იმ დიდი გარდატეხისა, რო-
მელიც შედეგად მოჰყვა საქართველოს რუსეთთან დაკავშირებას, ფე-
ოდალიზმის რღვევას და ახალი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ჩა-
მოყალიბებას. ქართველი რომანტიკოსები თავდაპირველად ძველ და-
კარგულ „დიდებას“ მისტიროდნენ, ოცნებობდნენ წარსულის დაბრუ-
ნებაზე, საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენაზე, მაგრამ შემ-
დეგში, როდესაც დარწმუნდნენ ამის შეუძლებლობაში, ყურადღე-
ბა სოციალურ საკითხებზე გადაიტანეს. გაძლიერდა მათში ინტერესი
სოციალური პრობლემებისადმი, სურვილი სინამდვილის ასახვისა და
გარდაქმნისა. მათს მსოფლმხედველობაში მიღმურის, იმქვეყნი-
ურისაყენ მისწრაფების გვერდით გაჩნდა სამშობლო ქვეყნის მომა-
ვალზე, ხალხის მდგომარეობის გაუმჯობესებაზე ზრუნვის
იდეები. ქართველი რომანტიკოსები ამის შემდეგ აღარ უარყოფდნენ
იხე ხელაღებით სინამდვილეს, საზოგადოებას პასიურობისა და ცხოვ-
რების უარყოფისაყენ არ მოუწოდებდნენ და, აკრიტიკებდნენ რა თა-
ნამედროვეობას, ამავე დროს, მისი შეცვლა-გაუმჯობესებისაყენ ის-
წრაფოდნენ. ამიტომ ქართული რომანტიზმი სინამდვილისადმი კრიტი-
კული დამოკიდებულებისა და მისი გარდაქმნის აუცილებლობის მხატ-
ვრული ასახვა იყო.

ქართული რომანტიზმის დამწყები ალ. ჭავჭავაძეა; რომანტიზმმა
შემდგომი განვითარება გრიგოლ ორბელიანის პოეზიაში ჰპოვა, ხო-
ლო ნიკ. ბარათაშვილთან სრულყოფასა და დასრულებას მიაღწია.

ქართველი რომანტიკოსების პოეზიაში ვხვდებით, საერთოდ, რო-
მანტიზმისათვის დამახასიათებელ მოთქმას, სევდასა და ნაღველს, რა-
საც ასაზრდოებდა საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვა; მაგ-
რამ ეს სევდა არ იყო უკიდურესი, მასში მკაფიოდ ისმოდა უკეთესი
მომავლის რწმენა და მისი მოახლოებისათვის ბრძოლისაყენ მოწოდე-
ბაც.

ათასებდა რა ალექსანდრე ჭავჭავაძის პოეზიას, ილია ჭავჭავაძე წერდა:

„მისი ლექსი შეებით, ლხენით ხან მეჯლისში მოჭფრინდება,
გულს ჩაგეკვრის, ჭლადობს, ჰხარობს, გამღერებს და ამღერდება...
ხან ბუჩქებში მიმაღული, ჰზის მარტო, ვით იაღონი,
შეჰყეფს სატრფოს გელსაკლავად ტრფოზის ისრით განაწონი,
ხან ჰრბის ველად, მარტოდ ჰგალობს უდაბნოში, ვითა მწერი,
შეჰკენეს შავ-ბედს ქვეყნისასა, ქვეყნისათვის ანატირი;
ხან დაჰყურებს ნაღვლიანად, დაფიქრებით გოგჩის ტბასა
და ემღურის მწვავის მოთქნით დაუნდობელ დროთ ბრუნებას“...

ილიამ ამ ლექსში არა მხოლოდ ალ. ჭავჭავაძის პოეზია შეაფასა, არამედ, საერთოდ, ქართული რომანტიზმის დახასიათებაც მოგვცა. ილია აღნიშნავდა, რომ ალ. ჭავჭავაძეს სამიჯნურო და სუფრაზე დროს გასატარებელი ლექსების გვერდით მოეპოვება ისეთი ლექსებიც, რომლებიც „ქვეყნის შავ ბედს“ და „დაუდგრომელ დროთ ბრუნვას“ ასახავენ. ამრიგად, ილიამ ალ. ჭავჭავაძის პოეზიაში ზოგადი, ფილოსოფიური და სოციალური მოტივის შემცველი ლექსებიც შენიშნა. სხვანაირად, ეს იმას ნიშნავს, რომ ილიამ ალ. ჭავჭავაძის შემოქმედებაში პოეტური ფორმის იქით ღრმა აზროვნება დინახა.

მართლაც, რომანტიკოსების შემოქმედებაში შეხვდებით ლექსებს, სადაც მოცემულია ცხოვრების ფილოსოფიური გააზრება. ასეთია. მაგალითად, ალ. ჭავჭავაძის ლექსი „გოგჩა“. სადაც პოეტმა გამოხატა ცხოვრების წარჩავლობის, ყოველივეს ცვალებადობისა და დროებითობის იდეა. პოეტის გაგებით, ყოველივე ექვემდებარება მოძრაობის, წარმოშობისა და დაღუპვის მარადიულ პროცესს. ამქვეყნად ყოველივე დროებითია და ამაო:

„აჰა პალატა დიდებულთა ნგრეული ნაშთი,
აჰა ქალაქთა ჩინებულთა ხეივანი უცილო. —
აჰა ჩვენისა მომავლისაც ნამდვილი ხატი;
მხოლოდ აწმყოზე რას დაბმულხარ, ხედვავ ბრმობილო!“ —

წერს სინამდვილის ფილოსოფიური ჰერეტიკით გატაცებული პოეტი, რომლისთვისაც წარმავალია და დროებითი არა მხოლოდ ადამიანთა ხელით ნაგები ქალაქი, არამედ მთელი ცხოვრებაც. ლექსში აღწერილი ქალაქის ბედი პოეტს მთელი კაცობრიობის „ნამდვილ ხატად“ მიაჩნია.

ცხოვრების ამაოებისა და წარმავლობის იდეაა გატარებული, აგრეთვე, ლექსში „ყმაწვილი ქალის საფლავეზე წარწერილება“, სადაც პოეტი აღწერს სიკვდილს, განუკითხავად რომ ანადგურებს ყველას:

„სისხლის მწყურვალე სიკვდილი ოჲ რაბამ შეუბრალოა!
რაგინდ ვინ ცხარედ ევედროს, ოგი შითც დაუხვალაია;
ყურ დახშობილი დაჰფრინავს, ხელად უძს ბასრი ხმალია.
მტირალი ცრემლმა ვერ აღმოს, მან ჰყოს, რაც მისი ვალია!“

აღამიანის სიციოცხლე. ამბობს პოეტი, მეტისმეტად მოკლეა და აღსავსე ზრუნვითა და ტანჯვით. არც ერთ ასაკში არაა აღამიანი ბედნიერი. თავისუფალი ტანჯვისა და საზრუნავისაგან:

„ეს სოფელი სამყო ძნელი, მჩვენებელი ჰმუნვის ალთა!
რა ვიშვებით, მყისვე ვტირით. ვით წინადმგრძნო მომავალთა!“

პოეტი ცხოვრებაში ვერ ხედავს ვერაფერს საიმედოსა და მიმზიდველს. ცხოვრებაში ახალგაზრდობას მოხუცებულობა სცვლის, სილამაზეს — სიმახინჯე, სინათლეს — სიბნელე.

ასეთივე აღქმა სინამდვილისა და ყოფიერებისა მოეპოვება გრიგოლ ორბელიანსაც. გრ. ორბელიანის პოეზიაშიც უხვად მოიპოვება ლექსები. სადაც სამყარო წარმოდგენილია მუხთლად, გაუტანლად და ცრულდ. „სოფელში“, ე. ი. სინამდვილეში, მყარი და ხელუხლებელი არაფერია; განუწყვეტელი ცვალებადობის პროცესი ანადგურებს და მუსრავს ყოველივეს; პოეტის გონებას სწამლავს ქვეყნის წარმავლობისა და სიციოცხლის ამაოების შეგხება:

„ამა ურწმუნო სოფლისა ადრე ვისწავე მუხთლობა:
მისსა ყოველსა კეთილსა აქვს მხოლოდ წამი მყოფობა.“

ლექსში -- „მიბაძვა პუშკინისა“ პოეტი სიციოცხლეს, ნიქს ღმერთისაგან, „ზენასაგან“ „მოცემულად“ თელის და თვით აღამიანის მოქმედება, მისი ხასიათი, აგრეთვე, „ზენასაგან“ არის განსაზღვრულ-გაპირობებული. პოეტი ასე ემდურის „ზენას“ ანუ ღმერთს:

„სიციოცხლე ფუჰო. უბრალოვ ნიჰო,
რად მოუციხარ ჩემთვის ზენასა,
და თუ მიწოდა არსით სოფლადა,
რისათვის მიმცა მსხვერპლად ტანჯვასა?
რად მომცა სული, ენებით აღესილი,
გონება ექვით შეშფოთებული,
და აწმყო-არად, წარსული სიზმრად
და მაცდუნებლად თვით მომავალი?
ანუ საგანი რა არს ჯერ ვჰსცანი
ამა სოფლადა ჩემისა მოსილის?
და გულუგრძნობით, უსასიგებით
ვარ დაბრპავებით გზასა სიციოცხლის!“

ლექსები, სადაც პოეტს აღეგებებს სიცოცხლის ამოება და ქვეყნის წარმავლობა, ბევრი აქვს გრ. ორბელიანს. ასეთია ლექსი „ღაჰე“, „გა-ზაფხული“, „მთანი მალაღნი“. სადაც პოეტი ვერ მალავს თავის აღშფოთებას „სოფლის“. ადამიანური არსებობის დროებითი და ცვა-ლებადი ხასიათის გამო.

ნ. ბარათაშვილი, ისევე როგორც ალ. ჭავჭავაძე და გრიგოლ ორ-ბელიანი, ხარკს უხდის რომანტიზმს, რომელიც მისი დროის გაბა-ტონებული ლიტერატურული მიმდინარეობა იყო და საქართველოში შექმნილი ისტორიული სიტუაციის თავისებურ გამოძახილს წარმოად-გენდა.

ნიკოლოზ ბარათაშვილისთვისაც ცხოვრება. ადამიანის არსებო-ბა არის „ამოება“, „ფუჭი“. ლექსში „ფიქრი მტკვრის პირად“, რო-მელიც პოეტმა სამყაროსა და ცხოვრების რაობის გარკვევის საკითხს უძღვნა ადამიანის არსებობა ამაოდ და წარმავალად არის წარმოდგე-ნილი:

„არ ვიცი, ამ დროს, ჩემს წინაშე ჩვენი ცხოვრება
რად იყო ფუჭი და მხოლოდა ამოება?...“

და იქვე:

„მაინც რა არის ჩვენი ყოფა—წუთისოფელი.
თუ არა ოდენ საწყაული აღუესებელი?“

ვერ ხედავდნენ რა სინამდვილეში ვერაფერს მყარს, მარადიულს, ქართველი რომანტიკოსები მიისწრაფოდნენ მიღპურისაკენ. იმქვეყ-ნიურისაკენ და იქ ეძებდნენ დასვენებას ცხოვრების მუდმივი ცვალე-ბადობითა და ამოებით დაქანცულნი. სინამდვილეში კი ცხოვრე-ბიდან ამ გაქცევის უკან იმალებოდა პროტესტი და უკმაყოფილება თა-ნამედროვე პოლიტიკური სისტემის მიმართ. ბარათაშვილი ასეთ შემ-თხვევაში ცას და ყოველივე ცისფერს ეტრფოდა:

„ცისა ფერსა, ლურჯსა ფერს,
პირველად ქმნილსა ფერს
და არა ამქვეყნიერს.
სიყრმიდან ვეტრფოდი“.

ცისფერი მოსწონან პოეტს იმიტომ. რომ ის „ცოთაა მოსრული“, რომ ცისფერი იწვევს მას „ცის ქედისაკენ“. ცის დასავალისაკენ. ამ შემთხ-ვევაში პოეტი ერთმანეთს უპირისპირებს ცასა და მიწას და იმას, რაც ვერ პპოვია მიწაზე, ეძებს ცაში, სადღაც ირრეალურ სამყაროში. ამქვე-ყნიურ წარმავლობას იმქვეყნიური სიმყარე უპირისპირდება.

ასეთივე დაპირისპირებაა მოცემული ლექსში „მთაწმინდა“. სადაც პოეტი კვლავ რაღაც მუდმივის, მარადიულისა და უცვლელის ძიება-შია.

მთაწმინდის ლანაზი ადგილებისა და ბუნების დაკვირვებით გატაცებული მგოსანი „საწუთროების“ დავიწყებას ცდილობს და „ეძიებს სადგურს“. სადაც შეძლებს დასვენებას, მოვლენათა სრბოლითა და ცვალებადობით დაღლილი.

„მე შენსა მკვრეტელს მავიწყების საწუთროება“,

მიმართავს პოეტი მთაწმინდას,

„გულის-თქმა ჩემი შენს იქითა... ეძიებს სადგურს.

უნაარო სამყოფს, რომ დაშთოს იქ ამოება...

მაგრამ ვერ მსცნობენ გლახ მოკვდავნი განგებას ციურს“.

ამრიგად, სიცოცხლე პოეტს ამოებად აქვს წარმოდგენილი, სამყარო — „საწუთროდ“, სადაც ყოველივეს მხოლოდ წუთიერი ხანგრძლიობა აქვს, და ადამიანის არსებობის აზრი — „ამოებად“. ყოველივე ამას უპირისპირდება „ციური განგება“, რომელსაც „მოკვდავნი“ ვერ სწვდებიან თავისი არსებობის შეზღუდულობის გამო.

ყოველივე ეს რომანტიზმისათვის დამახასიათებელი მოტივებია და წარმოდგენს იდეალიზმის გამოვლენას პოეზიაში, იდეალისტური განწყობილების პოეტურ პრიზმაში გარდატეხას.

მეორე ძლიერი მოტივი, რომელიც წითელ ზოლად გასდევს ქართული რომანტიკოსების აზროვნებასა და მოღვაწეობას, ესაა პატრიოტული მოტივი. ჩვენი რომანტიკოსი მგოსნების ინტერესის ძირითად საგანს სამშობლო, მისი ბედი, მისი აწმყო და მყობადი წარმოდგენს. ისინი, უკმაყოფილონი მისი აწმყოთი, ეძებენ გზებს უკეთესი მომავლისაკენ. ჩვენი პოეტების თანამედროვე საქართველოს საზოგადოების მთელი მოწინავე, პროგრესული ნაწილი რუსეთთან საქართველოს შეერთების ფაქტის შეფასებას აწარმოებდა. ამ საკითხზე ფიქრობდნენ ღრმად ალ. ჭავჭავაძე, გრ. ორბელიანი და ნიკ. ბარათაშვილიც. ისინი ამ შემთხვევაში თავისი თანამედროვე საზოგადოების ინტერესებს ასახავდნენ და მას გადმოსცემდნენ პოეტურ ფორმებში, პოეტურ სახეებში. მაგრამ არ იქნებოდა სწორი, რომ ისინი იმდროინდელი საზოგადოების შეხედულებების მხოლოდ რეგისტრატორებად ჩაგვეთვალა. ეს იქნებოდა მათი მნიშვნელობისა და დამსახურების დავიწროება და შეუფასებლობა. ისინი ბევრად წინ მიდიოდნენ და ბევრ შემთხვევაში უკეთესად და უფრო ნათლად ხედავდნენ მოვლენებს. ვიდრე თანამედროვენი. ეს განსაკუთრებით ნიკოლოზ ბარათაშვილზე ითქმის და სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი გენიალობაც.

არა მხოლოდ ბარათაშვილი, საერთოდ, მოაზროვნე მხოლოდ მაშინ არის მოწინავე, როდესაც ის არა მხოლოდ თანამედროვეობას ხედავს კარგად, არამედ კარგად ხედავს პერსპექტივაშიც, მოვლენების მომავალი განვითარების მიმართულებით. მომავლის სწორი ხედ-

ვა და თანამედროვეთათვის ამ მომავლისაკენ მისასვლელი გზების ჩვენების უნარი უხეად აქვთ ქართველ რომანტიკოსებს.

ნაციონალური საკითხის გადაწყვეტა — აი, რა აფიქრებდათ ძირითადად ქართველ რომანტიკოსებს მთელი მათი მოღვაწეობის მანძილზე. ყოველი სხვა მოტივი, იქნებოდა ის ამქვეყნიდან გაქცევის და მეორე სამყაროს ძიების, სიყვარულის, თუ ღვინისა და დროსტარების ტრფიალი და სხვა, თავს იყრიდნენ ამ ძირითადი საკითხის გარშემო. ამქვეყნიური ცხოვრების ამაოება, მეორე სამყაროს ძიების, ცისფერისაკენ ლტოლვის მოტივები, ყოველივე ეს საქართველოს აწმყოთი უკმაყოფილების ნაყოფი იყო. ქართველმა რომანტიკოსებმა, როგორც გაბატონებული კლასის შთამომავლებმა, მტკივნეულად განიცადეს საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვა და, ამასთან ერთად, მათი კლასის პრივილეგიების შეზღუდვა. მათი სევდა-ნადველი კი იყო არა მხოლოდ კლასობრივი, არამედ ზოგადი, ეროვნული.

რომანტიკოსებს თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში საქართველოს უკეთესი მომავალი დამოუკიდებლობაში ესახებოდათ. მათ თავდაპირველად ალღო ვერ აუღეს შექმნილ სიტუაციას და მოვლენების განვითარებას მხოლოდ უარყოფითი თვალსაზრისით შეხედეს. მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, და, განსაკუთრებით, 1832 წლის შეთქმულების დამარცხების შემდეგ ჩვენი მგოსნები თითქოს რომანტიკული ძილისაგან გამოფხიზლდნენ. უფრო რეალურად და საღად შეხედეს სინამდვილეს და უარყოფითი გვერდით დადებითი დაინახეს. დაინახეს ის, რომ ისტორიის განვითარების უკან შეტრიალება აღარ შეიძლებოდა და შესაძლებელიც რომ ყოფილიყო, ის არ იქნებოდა სასარგებლო და როდესაც მათ ისტორიას ეროვნული პოზიციებიდან გადახედეს, საქართველოს რუსეთთან დაკავშირება გაამართლეს და ერთადერთ სწორ გზად აღიარეს.

ასეთია რუსეთ-საქართველოს შეერთების ფაქტთან როგორც ალ. ჭავჭავაძის, ისე გრ. ორბელიანისა და ნიკ. ბარათაშვილის დამოკიდებულება.

თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ალ. ჭავჭავაძე მოუწოდებს ქართველებს ძველი „დიდების“ დაბრუნებისაკენ, რაც მას საქართველოს დამოუკიდებლობის სახით წარმოუდგენია. ამ პერიოდში დაწერილ მის ლექსებში, როგორიცაა „ვაჰ სოფელსა ამას და მისთა მდგმურთა“, „ეღების კარი გაზაფხულისა“, „ისმინეთ მსმენნო ჭირთა მთმენნო“ და სხვ. აშკარად გამოსჭვივის რუსეთისადმი მტრული განწყობილება და ტრფიალი სამშობლოს დაკარგული დიდებისადმი. ლექსში — „უწყალო სენამა“ პოეტი აწმყოთი გულგატეხილია და დასევ-

დიანებული, რაც სამშობლოს დამოუკიდებლობას დაკარგვითა და უბედობითა გამოწვეულა.

„უწყალო სენმან, ყოელთ მაწყენმან გვიოდა გელნი.
კყო კირთა მთმენად, მგლოვარენად ყოელნი სულღვქულნი...
როს მწირთა თვალთა, დამაშერალთა ეცემის ძილი,
წარმოუდგების კეთილ-დღეების შეება განვილილი,
გონება ჰხარის მათთან არის გული დაღლილი,
არ უწყის, რომე თვისთან მჯდომე არს ოდენ ჩრდილი.
გარნა განღვიძვით ოხერათ აღტვრით ეახლეინ წყლულნი.
რომ ბანოვანნი მუნ შეიანნი, ჰყო დაბზარულნი“.

პოეტს სამშობლოს მდგომარეობა ტყვეობად წარმოუდგენია:

„მას ეკვრეტ პატიმრად, ვას მონღეს გულა,
მისთვის ვლახ განწირული,
მაქვს მწუხარება ზედა-ზედ რთული,
მარად შეახლეის წყლული“.

პოეტი არა მხოლოდ თვითონ წუხს სამშობლოს უბედობაზე, არამედ თავის თანაშემდროვეთა ყურადღებასაც ამახვილებს ამ ფაქტზე. ამავე დროს, გულის ტკივილით ამჩნევს რუსეთის ცარიზმის უარყოფით მხარეებს. რაც კიდევ უფრო მეტად აძლიერებს მის სიკვდას:

„ისმინეთ. მსმენნო. კირთა მთმენნო, მომიყარო ყურნი,
რა გვარნი კირნი. ცეცხლნი ხშირნი, მწველნი აღმურნი,
ჯანხენით როსა, ამა დროსა ზედა-ზედ რთულნი!..
წუელ არს ის დრო, როს სამკვიდრო დაეკარგეთ კრულნი!
ქაღალეა სოფელმან ხელ-მყოფელმან, აწ გვაგო შურნი!..“

სამშობლოს აწმყოთი გამოწვეული სევდა და ნაღველი, ტრფიალი წარსულისადმი გამოხატულია, აგრეთვე, ლექსებში — „ოპ. ვით გვემტყუენა“, „პყრობილისაგან თანპყრობილთა მიმართ“, სადაც პოეტს იმედი კი აქვს სამშობლოს უკეთესი მომავლისა, მაგრამ იმის იმედი კი აღარ აქვს, რომ ამ უკეთეს მომავალს თვითონ შეესწრება:

„მე მას ვესტირი განაწირი, ვაჰ თუ ვესწრა ვერ!..
„ვარა ღა ვამი, გულით მაამი, კვლავცა იქნების“.

სინამდვილის ასეთი აღქმა პოეტში იწვევდა რომანტიკულ განწყობილებას, სევდასა და ნაღველს, ტრფიალს წარსულისადმი, მის გაიდგალებას. ლექსში — „ვაჰ დრონი, დრონი“ პოეტი წერს სამყაროს მუდმივ ცვალებადობაზე, რის შედეგად საქართველოს სინამდვილეში უკეთესი უარესმა შეცვალა, მაგრამ არ შეიცვალა პოეტის დამოკიდებულება მისდამი:

. ეპ ღრონი, ღრონი. ნაგებნი შტებარად.
წარიღვენენ. განქრენ სიზმრებრივ ჩქარად:
იე იგივე ვარ მარად და მარად!
არ ვსდევ ეამთა ცელას,
მე იგივე ვარ მარად და მარად“.

არც გრ. ორბელიანი ყოფილა ინდიფერენტული სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემებისადმი. მის რომანტიზმს საქართველოს ისტორიული სინამდვილე, ქართული აზროვნებისა და კულტურის მდიდარი ტრადიციები ასულდგმულებდა. როგორც სხვა ქართველი რომანტიკოსებისათვის, ისევე გრ. ორბელიანისათვისაც. დამახასიათებელია წარსულის იდეალიზაცია. გრ. ორბელიანმა მრავალი ლექსი დაწერა „წარსულთა დროთა, დიდების დროთა“ სადიდებლად. ასეთია მისი „იარალის“, რომელიც მიძღვნილია იარალი შანშიაშვილისადმი.

ი. შანშიაშვილი პატრიოტი პოეტი იყო, რომელიც 1795 წელს ირანელებს ტყვედ ჩაუვარდა. მაგრამ ტყვეობიდან გამოიქცა და ბატონიშვილებს პეტერბურგში გაჰყვა. პეტერბურგში იგი თარჯიმნის მოვალეობას ასრულებდა. გრიგოლ ორბელიანი მას პეტერბურგში დიპლომატიური ბატონიშვილის ბინაზე მოწყობილ კრებაზე გაეცნო და დაუმეგობრდა. აქვე მოძწიფდა მათში 1832 წლის შეთქმულების საკითხი. გრიგოლ ორბელიანი პეტერბურგიდან წავიდა ნოვგოროდს. სადაც მიჰყავდა ქავკასიის კორპუსში შერჩეული ჯარისკაცები ნოვგოროდის საგანგებო ქვეითი პოლკისათვის. ნოვგოროდში გრ. ორბელიანმა დაწერა თავისი ცნობილი ლექსი „იარალის“. რომელიც გამოუგზავნა პეტერბურგში იარალი შანშიაშვილს და თბილისში ალ. ჭავჭავაძის შეუღლეს — სალომეს. ლექსმა ქართველ საზოგადოებაზე და, განსაკუთრებით, შეთქმულებზე ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა. შეთქმულნი იზებირებდნენ და კითხულობდნენ ამ ლექსს კრებებზე. თბილისის კეთილშობილთა სასწავლებლის მოსწავლეებმა ის ალმანახშიც მოათავსეს.

პოეტი აქ აიღვალეებს საქართველოს წარსულს, ზოტბას ანხამს მის გარდასულ დიდებას. საერთოდ. ლექსი გაელენთილია პატრიოტულ-სულისკვეთებით და კარგად ანახავს ამ პერიოდის ქართველი ახალგაზრდობის განწყობილებას. პოეტი გულისტკივლით იგონებს ძველ ქართულ ქეიფსა და დროსტარებას, ქართველი გმირების სიმამაცეს და სიწინანულით აღნიშნავს:

„წარსულთა დროთა. დიდების დროთა, ყოელი კეთილი თანა წარიღეს.
აწ უცხოთა ცის ქვეშ ზოგსა ვქვრებთ ოხრით, და ცრემლით ზოგსა
წმინდა სამარეს!...“

ლექსში პოეტი გამოთქვამს: სინანულსა და წუხილს იმის გამო, რომ შეუძლებელია ამ დროთა დაბრუნება:

„მაგრამ ამაო, ჩემო იარაღი,
არს ჩემი ნატვრა და ჩემი როტვა!
სად აზარტემა, სად არს მწვანელი?
ღვინის წილ—კეასი, მზისა წილ—ყინვა!
გარდმოხვეწილმან ჩრდილოს წყვედიადსა
საღლა იხილოს ცა მშობლიურა?“

სევდამორეულ და უიმედო მგოსანს მხოლოდ ოხვრალა რჩებოდა დარდის შესამსუბუქებლად:

„გულს ეწუხების, რა აგონდების დღენი წარსულნი ნეტარებისა,
მაგრამ მოთქმითა ნუგეშ-ეცემის და ჰმუნვა მითცა შემეცარებისა“.

პოეტი მისტირის საქართველოს წარსულს და აიდეალებს მას ლექსებში — „ჰეი გონება“, „ანტონისადმი“ და სხვ. განსაკუთრებით ეს ითქმის პოემაზე — „სადღეგრძელო“, რომელსაც ავტორმა უწოდა „მიბაძვა ეუკოესკისადმი“. მართლაც, პოემა თავისი ფორმითა და კომპოზიციით ძალიან წააგავს ეუკოესკის ასეთივე შინაარსის პოემას „Певец во стане русских войнов“. თუმცა ეს მსგავსება არ ამცირებს „სადღეგრძელოს“ ღირსებებს და არაფერს არ აკლებს მის ორიგინალობას. პოემის სიუჟეტი სხვადასხვა თემაზე წარმოთქმული სადღეგრძელოების თავმოყრაა. მათ შორის ცენტრალური ადგილი პატრიოტიზმს უჭირავს. პოემაში შექმნილია მამულისათვის თავდადება, ქართველი ვაჟკაცების გმირობა და სიმამაცე. პოეტი ასეთივე გრძობების გაღვივებას ისახავს მიზნად. იგი პირველ სადღეგრძელოს უძღვნის იმათ, ვინც სამშობლოს თავისუფლებისათვის ბრძოლაში დაეცა, ვინც თავი შესწირა მშობლიური ქვეყნის გაძლიერებას, მის აღმავლობას; პოეტა აცოცხლებს ფარნაოზ მეფის, მირიან მეფის, დავით აღმაშენებლისა და სამშობლოსათვის სხვა თავგანწირულ გმირთა სახეებს:

„ძმანო, აღვასოთ ფიალა წინაპართ მოსახსენებლად,
რომელთა დაჰსდევს სიცოცხლე მამულის ასამაღლებლად.
ძმანო, პატივით მიემართოთ თვალნი წარსულთა ძველთა საუკუთეთა,
მათში სახელნი ჰსჩანან ნათელნი გმირთა, მამულის განმადიდეთა“..

აქედან უკვე ცხადი ხდება, რომ გრ. ორბელიანი წარსულისაკენ იხედება, წარსულის იდეალიზაციაში „ეძებს შვებას“.

იგონებს რა გულისტკივილით მეფე ერეკლეს, პოეტი ხაზს უსვამს, რომ საქართველოს დიდების მზე მასთან ერთად ჩაესვენა:

„დღენი ამისნი ემსგავსნეს ჩასვენებულსა ბრწყინვით მზეს,
მის შუქი თუმცა გვინათებს, მაგრამ ველარ ვმზერთ მის სახეს,
მამული ველარ იხილავს ირაკლის ხმალსა მღელვარეს,
ღხდება ივერიისა მასთან მარხია სამარეს!“

ეს იყო თავისებური გამოტირება საქართველოს დამოუკიდებლო-

ბისა, რომელიც. პოეტის აზრით, დამთავრდა ერეკლეს სიკვდილთან ერთად. პოეტი, წარსულის იდეალიზაციასთან ერთად, კრიტიკულად უყურებს აწმყოს და უიმედოდ — მომავალს, რადგან ვეღარ ხედავს გზას საქართველოს განთავისუფლებისაკენ:

„აწ რალას ეელი სოფლისგან, რა მიხარიაან, რა მინდა?
რაც ვიყავ, იგი აღარ ვარ, ვერც კი ვგრძნობ, რაცა მიყვარდა?
დღე ყოველ, ეამი ყოველი მაკლებს რასამე კეთილსა,
ვამზერ მწუხარებით მომავალს და ვსწუველი ფუჰად წარსულსა“.

1832 წლამდე დაწერილ ლექსებში უხვად მოიპოვება ადგილები, სადაც პოეტი მოუწოდებს გმირებს მამულის განთავისუფლებისათვის ბრძოლისაკენ, კიცხავს იმათ, რომლებიც გულგრილნი არიან მისი ბედისადმი და, პირიქით, ხოტბას ასხამს სამშობლოსათვის თავდადებულთ, მისი კეთილდღეობისათვის მეზრძოლთ:

„მისი სახელი კიცხეთა მარადის იხსენებოდეს,
ვინცა საღმრთოსა სიყვარულს მამულისადმი არ კგრძნობდეს,
და ვინცა მისსა ტყვეობას გულსიგრილითა ჰხედავდეს
და მის დახსნისთვის უზრუნველ თვისს სიციოცლეს კი ჰზოგავდეს“.

პოეტს რუსეთის მმართველობა საქართველოში მხოლოდ ძალაზე, ძალმომრეობაზე დამყარებულად მიაჩნია და დასტირის საქართველოს. რომელსაც ასეთი მწარე ხედრი ხვდა:

„გაი მას მხარეს, სად მხოლოდ ძალა რამ მსაყულონობდეს.
სად მსჯულზედ მჯდომი ხანჯალი კანონთა აღასრულებდეს!“

არა მხოლოდ ორბელიანის, არამედ, საერთოდ, ამ პერიოდის ქართველი ინტელიგენციის აზროვნებისა და შეხედულებათა ზასიათი განსაკუთრებით კარგად გამოსკვივის 1831 წელს რილეევის „ნალივიაკოს აღსარებიდან“ გამმოკეთებულ ერთ-ერთ თავში, რომელსაც მთარგმნელმა „გივი ამილახვრის აღსარება“ უწოდა.

ეს ლექსი გრ. ორბელიანს უპოვეს ქ. ნოვგოროდში. როგორც ცნობილია, რილეევი დეკაბრისტული იდეების მატარებელი იყო. ის მოითხოვდა ბატონყმობის უღლიდან გლეხობის განთავისუფლებას, მეფის რუსეთის თვითმპყრობელობის რესპუბლიკით შეცვლას და ა. შ. პოემა „ნალივიაკოს აღსარება“ რილეევა უძღვნა საუკუნის მეორე ნახევარში უკრაინელი ხალხის ბრძოლას პოლონელი პანების წინააღმდეგ.

გრ. ორბელიანი ზუსტად არ თარგმნის ორიგინალს, თავისებურად აკეთებს და შეაქვს მასში საქართველოს განთავისუფლებაზე მეოცნებე თავადაზნაურობის სულისკვეთება.

ლექსი, ეტყობა, დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. განზრახული იყო მისი დაბეჭდვაც ეურნალში—„სალიტერატურო ნაწილნი ტფი-

ლიანის უწყებათანი. რიჟელსაც სოლ. დოდაშვილი რედაქტორობდა. მაგრამ მისი გამოქვეყნება ველარ მოასწრეს შეთქმულების გაცემასთან დაკავშირებით.

გრ. ორბელიანის თარგმანი გაუღენთილია პატრიოტული გრძნობებით და შეიცავს ცხოველ მოწოდებას გმირებისადმი, რომლებიც თავს დასდებენ სამშობლოს განთავისუფლების წმიდათა წმიდა საქმეს.

ლექსის ერთ-ერთ ადგილას ვკითხულობთ:

„ხმა საიდუმლო მარად ეამს მენურჩეულების მე ყურსა.
ეამი არს. მტერი მამულის მისკეთ მახვილსა ღესულსა!
უწყვი მე მართლად, რომ ჯერ არს სიკვდილსა იგი ელოდეს,
ინც ერის მანუხებელსა პირველად წინა-აღუდგეს!
მამა, მოძღვარო! მოხარ მე, ვის? სად? რომელსა მხარეს?
თავისუფლება უმსხვერპლოდ, უსისხლოდ მოუსცილიეს?
წარსწყდები მამულისათვის ვიცი, ვგრძნობ და აღვიარებ
და მისთვის ესრეთს ჩემს სიკვდილს, აღრეუ საამით ვაეუროხებ!“

ამრიგად. პოეტმა კარგად იცის, რომ მამულის განთავისუფლება გმირთა თავდადებას მოითხოვს. ამიტომაც იგი თავის შემოქმედებაში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს სამშობლოს საკეთილდღეოდ თავგანწირვისათვის მზად მყოფ გმირებს.

პოეტის განწყობილებისა და აზროვნების მიმართულებას ამ პერიოდში კარგად გადმოსცემს „მოგზაურობა ჩემი თბილისიდან პეტერბურგამდის“, რომელიც წარმოადგენს 1831—33 წწ. პოეტის მოგზაურობის დღიურებს. პოეტი აქ შეთქმულთა იდეური მიმართულების დამკვიდრებლად გვევლინება. ნაწარმოები ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ხასიათის მატარებელია და პატრიოტული გრძნობითაა გამსჭვალული. გარდა ამისა, გრ. ორბელიანი დღიურებში აკრიტიკებს მეფის თვითმპყრობელობას, მუქი საღებავებით გადმოგვეცემს ქართველი ხალხის მდგომარეობის სიმძიმეს.

დღიურებში განსაკუთრებით საინტერესოა გრ. ორბელიანის შეხვედრა და საუბარი გენერალ ივ. აფხაზთან, რომელიც წინააღმდეგი იყო საქართველოს დამოუკიდებლობისა. პოეტი ივ. აფხაზის საწინააღმდეგო პოზიციებზე დგას. „მოგზაურობაში“ პოეტი აღწერს საქართველოს საზღვრებზე რუსეთის ჯარების განლაგებას. შესაძლებელია, რომ ამით პოეტი შეთქმულებს ცნობებს აწვდიდა და გეზს აძლევდა მომავალში სამოქმედოდ.

მართალია, 1832 წლის შეთქმულების დამარცხების შემდეგ პოეტმა, ღსვეე როგორც მისმა თანამედროვე ინტელიგენციამ, ძირიანად შეიცვალა აზროვნების მიმართულება და ხასიათი, მაგრამ უკვე პოხუცებულობის პერიოდში მის პოეზიაში ზოგჯერ კვლავ იღვიძებდა იგივე მოტივები სამშობლოს ბედის გულშემატკივარისა. ლექსში — „თამარ-მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში“, რომელიც მოხუცებულა-

ბის ხანაშია დაწერილი, პოეტი ისევ ისეა უკმაყოფილო სამშობლოს აწმყოთი. როგორც ადრე. რადგან ის აწმყოში საიმედოს ვერაფერს ვერ ხედავს და ოცნებობს:

„არ გამოვფხიზლდე,
რომ აღარ ეკგრძნობდე
ჩემი სამშობლოს სულით დაცემას!“

პოეტს სწყურია იხილოს სამშობლოს აღორძინება, მისი კულტურის აღმავლობა, პოლიტიკური გათვითცნობიერება, ზნეობის ამაღლება, უმეცრების ძლევა და სხვ. მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ ფუპ ოცნებად მიაჩნია და არც იმედი აქვს, რომ ამის რეალობად ქცევა შესაძლებელი იყოს:

„ვაჰ. თუ რაც წახდეს ველარა აღმსდგეს,
ველარ აყავდეს ახლის შევნიებით?
და რაც დაეცა. ის წარიტაცა
შემან ყორანმა. ვით უმწე მსხვერპლი!“

პოეტი სამშობლოს ხსნას კვლავინდებურად მის წარსულში ხედავს და ამიტომ ისევ თამარ მეფის გამოსახულებას შესთხოვს:

„მოხედე ბედურელს შენს სატრფოს — მამულს —
და ჭვარით შენით აქურთხე კვალად!“

აქ სიმბოლურად გამოხატულია პოეტის სწრაფვა სამშობლოს წარსულის დაბრუნებისაკენ. მისი დაპოუცილებლობის აღდგენისაკენ.

ანალოგიურმა განწყობილებამ თავი იჩინა სიკვდილის წინ დაწერილ ლექსში, სადაც გრ. ორბელიანი წუხდა:

„დავბერდი. ბელს ვერ მოვესწარ,
დაემხო ჩემი სამშობლო,
გულს მიკლავს უიშვდობა,
საფლავს ჩავდივარ სიმწარით.“

1832 წლის შეთქმულების დამარცხებამ ძირეული გარდატეხა გამოიწვია ქართველ მოაზროვნეებში, მათ შორის — ალ. ჭავჭავაძესა და გრ. ორბელიანში. ალ. ჭავჭავაძე შეთქმულების ერთ-ერთი აქტიური მონაწილე იყო. მართალია, იგი უარყოფდა თავის მონაწილეობას შეთქმულებაში. მაგრამ ფაქტები ამის საწინააღმდეგოდ მეტყველებდნენ. ორბელიანის მონაწილეობას და სიმპათიებს შეთქმულებისადმი მოწმობს ისიც, რომ მომავალ მთავრობაში შეთქმულებმა მას უაღრესად საპასუხისმგებლო პოსტები აკუთვნეს: — ის უნდა ყოფილიყო საგარეო საქმეთა და სამხედრო მინისტრი. შეთქმულების აღმოჩენასთან დაკავშირებით დააპატიმრეს ალ. ჭავჭავაძე და გადაასახლეს ქ. ტამბოვში, სადაც ის წინათაც იყო გადასახლებული 1804 წელს

მთიულების აჯანყებაში მონაწილეობის გამო. აქ მან ამჯერადაც არ დაჰყო დიდხანს, ჩქარა დაბრუნდა სამშობლოში და განაგრძობდა წინსვლას თავისი კარიერის გზაზე. 1841 წელს ჰავეკვაძე გენერალ-ლეიტენანტია, 1843 წელს კი — კახეთში მილიციის უფროსი.

აჯანყების დამარცხებამ, პატიმრობამ და გადასახლებამ ძირფესვიანად შეცვალეს პოეტის განწყობილება, მისი აზროვნების მიმართულება. აქ დროს პოეტი საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების ფაქტში ხედავს არა მხოლოდ უარყოფითს, არამედ დადებით მხარეებსაც. დაკითხვის დროს მას განუცხადებია:

„რა მიძულებდა მიმეღო მონაწილეობა მთავრობის წინააღმდეგ, იმ მთავრობისა, რომლის წყალობით საქართველო თავდაცულია გარე-ზემტრებისაგან და უზრუნველყოფილია მშვიდობიანობით, იმ მთავრობისა, რომელმაც შემოიტანა საქართველოში განათლება, მრეწველობა, აღდგენა ვაჭრობისა“ და სხვ.

მართალია, ეს პატიმრობაში მყოფი ადამიანის აღიარებნა, მაგრამ იგი ზუსტად განიხილავს ალ. ჰავეკვაძის იმდროინდელ სულიერ განწყობილებას. პოეტი თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში უფრო ახლო მივიდა სინამდვილესთან და ახალგაზრდულ ოცნებებს თავა დაანება, უფრო ღრმად დაუკვირდა საქართველოს სინამდვილეს და დარწმუნდა, რომ საქართველოს ფიზიკური არსებობის შენარჩუნებისა და მომავალი წინსვლისათვის რუსეთთან დაკავშირებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა.

ლექსში — „პეტრე ბაგრატიონი“ კარგად გამოვლინდა პოეტის შეცვლილი დამოკიდებულება რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობას საკითხისადმი. პოეტი აქ მიიხილმება და იწონებს პ. ბაგრატიონის ერთგულებას რუსეთის ტახტისადმი.

პოეტის შეცვლილი განწყობილება და ახალი მიმართულება კარგად ჩანს მოხსენებით ბარათში იმპერატორ ნიკოლოზ პირველისადმი, რომელიც მან 1836—37 წწ. დაწერა და რომელსაც ეწოდება „საქართველოს მოკლე ისტორიული ნარკვევი და მდგომარეობა 1801-დან 1831 წლამდე“. ეს „ნარკვევი“ არაა მთლად თავისუფალი პოეტის წარსული სულისკვეთებისაგან. პოეტი სიამაყის გრძნობით აგონებს იმპერატორს თავისი ერის დიდ კულტურულ ტრადიციებს, აძვევს დროს, ქართველი ხალხის ისტორიის კარგ ცოდნასაც იჩენს და ცდილობს შეაფასოს ისტორიული ფაქტებიც. პოეტი, მართალია, დადებითად აფასებს საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების ფაქტს, მაგრამ პარალელურად იძლევა რუსეთის ცარიზმის მმართველობის დაუფარავ კრიტიკას:

„მმართველობის მოქმედების დაწყებისას სამოქალაქო მოხელეებს.

ვინაიდან ამას აუცილებლობა მოითხოვდა, ლებულობდნენ სამსახურში განურჩევლად. ასეთი მოხელეები თავისი მოქმედების გაბოხლებაში სახელგატეხილნი შეიქმნენ. სამართლის წარმოება, განსაკუთრებით პირველ წლებში, არათუ დაჰკამაყოფილებელი იყო, არამედ მისი არსებობა სამართლისავე დაცინვად... მოგეჩვენებოდათ“.

პოეტი აღნიშნავს, რომ მეფის მოხელენი ამახინჯებენ და ხელს უშლიან ხალხისათვის სასარგებლო კანონების ცხოვრებაში განხორციელებას; რომ ისინი თავისი უსამართლო და უკანონო მოქმედებით აპარტახებენ ქართველ გლეხობას: რომ ამ გამაპარტახებელი და გამალტაკებელი მოქმედების შედეგად იფეთქა მთელმა რიგმა აჯანყებებმა გლეხობაში: მთიულეთში, კახეთში და სხვაგან. საქართველოს აწმყოს მაყურებელი პოეტი გულისტკივილით იგონებს წარსულ „დიდებს“:

„ახლანდელი საქართველოს მნახელი ძნელად თუ დაიჭერებს, რომ ეს ქვეყანა ოდესღაც ჰყვარდა, მისი წინანდელი მოსახლეობის მოწმედ მხოლოდ უტყვი ნანგრევები-და დარჩენილა და მხოლოდ ბიზანტიელთა ისტორიკოსების ნაწერები-და მოწმობენ ქართველი ხალხის ძველ სიდიადეს; ქართველი ხალხის მატიაწეებს. გაფანტულთ სხვადასხვა მონასტრებსა და ბიბლიოთეკებში, არ მიუქცევიათ ჯერეთ ყურადღება შრომისმოყვარე მკვლევარისა, რადგან ქართული ენა მთავის (მკვლევართათვის) უცხოა და ახლანდელი საქართველოს პოლიტიკური მდგომარეობა კიდევ უმნიშვნელო. მაგრამ მას (საქართველოს), მსგავსად სხვა სახელმწიფოებისა. ჰქონდა დიდება, ჰყავდა თავისი გმირები, მგოსნები და მწერლები“.

საქართველოს ძველი დიდების გადმოცემის გვერდით პოეტი დადებითად აფასებდა საქართველოს რუსეთთან შეერთების ფაქტს. ასეთი შეფასება „ნარკვევს“ თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევს. მიუხედავად ცარიზმის მოხელეთა კრიტიკისა, ალ. ჭავჭავაძე მომხრეა იმისა, რომ საქართველო რუსეთთან კავშირში დარჩეს და ცდილობს რუსეთის იმპერატორიც დაარწმუნოს იმაში, რომ ეს კავშირი სასარგებლო უნდა იყოს თვით რუსეთისთვისაც. ალ. ჭავჭავაძე სწერს იმპერატორს:

„სასიამოვნოა, რომ უკანასკნელმა შესანიშნავმა სამხედრო ამბებმა ამიერკავკასიაში და ამ ქვეყნის რუსეთის მიერ ახლო გაცნობამ უკვე შესცვალა ის აზრი, თითქოს რუსეთისათვის საქართველო უსარგებლო რამ ყოფილიყოს“; „ნარკვევის“ ბოლოს ალ. ჭავჭავაძე სთხოვს იმპერატორს, რომ იზრუნოს საქართველოს კეთილდღეობისათვის:

„უკვე აღარაფერი ელოდება წინ იმას, რომ (მთავრობამ) თავისი-

ვანმანათლებელი მოღვაწეობა მიჰპართოს სოფლის მეურნეობის და ვაჭრობის გასაუმჯობესებლად იმ დალოცვილ ქვეყანაში, სადაც ადამიანის შრომა უხვად ჩილდოვდება მიწათმოქმედების ახლანდელი მდგომარეობის დროსაც კი“.

ამრიგად, თავისი მოღვაწეობის მეორე ნახევარში ალ. ჭავჭავაძე აღარ იბრძვის რუსეთის წინააღმდეგ და საქართველოს ბედნიერ მომავალს მასთან კავშირში ხედავს.

ასეთივე გაოდატება ვინცადა გრ. ობბელიანმაც. მოღვაწეობის მეორე პერიოდში აღარც გრ. ობბელიანი მოუწოდებს რუსეთის წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ. პირიქით, იგი კარგად შეეგუა ახალ რეჟიმს და მეფის მთავრობის ერთგული მოხელეც კი გახდა, ისევე როგორც ალ. ჭავჭავაძე. ყოველივე ეს კარგად აისახა „სადღეგრძელოში“. რომელიც ათეული წლების მანძილზე იწერებოდა და რომლის რამდენიმე ვარიანტი არსებობს. აღსანიშნავია, რომ პირველ ვარიანტში, რომელიც 1827—32 წწ. თარიღდება, არაა შეტანილი ნიკოლოზისადმი მიძღვნილი სადღეგრძელო. ეს სადღეგრძელო გვხვდება მხოლოდ მეორე ვარიანტში, რომელიც პოეტმა 70-იან წწ. დაამუშავა. საგულისხმოა, რომ პოეტმა ნიკოლოზის სადღეგრძელო სამშობლოსათვის თავდადებული ქართველი გმირების გვერდით მოათავსა და საქართველოს აღორძინების იმედები მასზე დაამყარა. აი, ეს სადღეგრძელოც:

ძველი ივერი, შენი ივერი.
შენდა მოპართავს თვალსა და გულსა:
შენგან მოელის, რომ ლაშქარს კსწავლის
ქალად აღუნთებ ძველად გამქრალს!
შენგან მოელის, ვით გაზაფხულის
ყვავილი მზისგან აღმოცენასა!
განახლებული. განათლებული.
ფენიქსებრ იწყებს აღმა-ფრენასა!“

უაღრესად ჩამოყალიბებული და გარკვეული პოზიცია ეჭირა ნიკ. ჯარათაშვილს რუსეთ-საქართველოს დამოკიდებულებების საკითხში. ეს კარგად გამოისახა პოეტმა თავის პოემაში „ბედი ქართლისა“, სადაც პოეტი წარმოგიდგება უდიდეს პატრიოტად, რომელიც გონივრულად განჭვრეტს სამშობლოს როგორც წარსულს. ისევე აწმყოსა და მომავალს. პოემაში მოქმედება გადატანილია XVIII საუკუნის ბოლო პერიოდში. ამ დროს საქართველოში იბრძოდა ორი ძირითადი პარტია, რომელთაგან ერთი საქართველოს დამოუკიდებლობის შენარჩუნების მოქმედ იყო. მეორე კი — საქართველოს რუსეთთან დაკავშირებისა. პირველი პარტიის თვალსაზრისს პოემაში სოლომონ ლეონიძე წარმოგიდგენს. მეორეს — ერეკლე II. როგორც სინამდვილეში, ისე პო-

ემაში საბოლოო გამარჯვება ერეკლეს პარტიას რჩება. აღსანიშნავია, რომ ისტორიული პიროვნებაა არა მხოლოდ ერეკლე II, არამედ სოლომონ ლეონიძეც, რომელიც ერეკლეს მდებარეობას მუშაობდა. იგი საქართველოს დამოუკიდებლობის მხურვალე დამცველი იყო; მისდევდა მწიგნობრობასაც. ცნობილია მისი ლექსი „მოთქმით ტარიღი ირაკლი მეორისა“. სოლომონ ლეონიძე ვერ შეგუებია საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვას და შეერთების შემდეგ გადახვეწილა ახალციხეში. სადაც გარდაიცვალა 1811 წელს. ისტორიული პიროვნებაა, აგრეთვე, მისი მეუღლე სოფიო — ქსნის ერისთავის დადიანის ასული.

პოემაში ბარათაშვილი ცდილობს მკითხველის პატრიოტული გრძობების გაღვიძლებას, ამიტომ აქებს ქართველი მეომრების ვაჟკაცობას და თავდადებას მამულისათვის. პოემა იწყება ალა-მაჰმად-ხანის წინააღმდეგ ერეკლეს ბრძოლისა და ქართველი მეომრების სიმამაცის სურათების აღწერით. ბარათაშვილი მიმართავს დაღუპულ გმირებს:

-მაგრამ. პოი გმირნო, ნუ შეშფოთდებით,
თქვენ სახსოვარი გაქეთ თვით განგებით;
რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დააჩნდების,
ს. შვილიშვილოდ გარდაეცემის;
ქართლი თქვენს ღვაწლსაც ვერ დაიღუპებს,
ალა მაჰმად-ხანს ვიდრე ახსენებს!

ცხადია, ეს სტრიქონები თანამედროვე ქართველების გმირული სულისა და პატრიოტიზმის გასაღვიძებლად არის ნათქვამი.

მომდევნო სურათებში აღწერილია ერეკლეს გამარჯვება მტერზე. შემდეგ გაგულისებული ალა-მაჰმად-ხანის შემოჭრა და საქართველოს აოხრება. ყოველივე ამით პოეტი ფონს ქმნის საქართველო-რუსეთის საკითხის დაყენებისა და გადაჭრისათვის. პოემის ცენტრალური ნაწილია ერეკლესა და სოლომონს შორის გამართული დიალოგი.

საქართველოს აოხრებით საგონებელში ჩავერდნილი ერეკლე იცავს საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების იდეას და ცდილობს ამ იდეის ყოველმხრივ დასაბუთებას. თუ საქართველო არ დაუკავშირდება რუსეთს. — მსჯელობს ერეკლე. — საქართველოს არ მოახერხებს ალა-მაჰმად-ხანი, რითაც ისარგებლებენ გარეშე და შინაური მტრები და გაანადგურებენ საქართველოს. ერეკლემ, დახატა რა საქართველოს მიძიმე მდგომარეობის სურათი, ქვე მოხაზა ამ მდგომარეობიდან გამოსავალიც. ასეთ გამოსავლად მას საქართველოს რუსეთთან შეერთება მიაჩნია. რუსეთთან დაკავშირების აუცილებლობის იდეა კარგად აქვს არგუმენტირებული ერეკლეს:

„დიდი ხანია გვაქვს ჩვენ ერთობა,
ნტყივე კავშირი — სარწმუნოება, —
მას მსურს, რომ მიეცე შეპყვიდრობა
და მან მოსცეს ქართლს კეთილდღეობა!“

ერეკლეს აზრით, — რაც თვით ავტორის აზრიც არის, -- ეველაზე უკეთესი გზა საქართველოსათვის რუსეთთან შეერთება იყო. ამიტომ ათქმევინებს პოეტი ერეკლეს:

„მაგრამ კეთილთა დღეთათვის ქართლის
რა მოეგვარო უმჯობეს ამის?“

ერეკლე თავის თვალსაზრისს საქართველოს მომავალი პერსპექტივების გათვალისწინებით ასაბუთებს. ერეკლეს მსჯელობის აზრი ასეთია: საქართველოს მშვიდობა ესაჭიროება, სჭირდება თავისი ეროვნული სახის, სარწმუნოების შენარჩუნება, ესაჭიროება მტრების მოგერიება და ჯავრის ამოყრაც კი; ყოველივე ამას საქართველო შეძლებს „საფარს ქვეშე მხოლოდ რუსეთის“. ე. ი. ერეკლესათვის არავითარი ალტერნატივა არ იდგა პოლიტიკურ საკითხში. რუსეთთან შეერთება ესახებოდა მას. როგორც ერთადერთი სწორი და აუცილებელი ნაბიჯი საქართველოს ბედნიერებისათვის.

უნდა ითქვას, რომ პოლიტიკური საკითხის ასეთი დაყენება და გადაწყვეტა სავსებით სწორად ასახავდა მაშინდელი საქართველოს ობიექტურ ვითარებას. ასეთი სახით წარმოდგენილი ერეკლეს თვალსაზრისი პოემაში საკმაოდ არგუმენტირებული მოჩანს.

მაგრამ რამდენადაც დასაბუთებულია და არგუმენტირებული ერეკლეს მოსაზრებანი, იმდენად დაუსაბუთებელია შეხედულებანი სოლომონ ლეონიძის და მისი მეუღლისა. სოლომონსა და მის მეუღლეს ერეკლესთან დასაპირისპირებლად მხოლოდ ერთი არგუმენტი მოეპოვებათ: სჯობს თავისუფლება, ვიდრე მონობა:

„იჩაკიმ იცის, რომე ქართველებს
არად მიაჩნით უბედურება
თუ აქვთ თვისთ ჳერთ ქვეშ თავისუფლება!“

სოფიოს არაფრად მიაჩნია „განცხრომილება, ფუფუნეულება“, ცხოვრება „სიმდიდრის პალატა შორის“, თუ ყოველივე ამას თავისუფლება არ ამშვენინერებს. სოფიოს სიტყვა თავისუფლების ოდას წარმოადგენს, მაგრამ მასში ნაკლებადაა მოცემული არგუმენტები იმის დასაბუთებლად, თუ რატომაა უკეთესი საქართველოსათვის, რომ რუსეთს არ შეუერთდეს. ამ თვალსაზრისს, ცხადია, ვერ ამართლებს მხოლოდ იმის თქმა, რომ თავისუფლება სჯობს მონობას, მით უმეტეს, რომ რუსეთთან შეერთება არც ერეკლეს და არც სხვა მის თანამოაზრეთ მონობად არ ესახებოდათ.

სოფიოს პასუხი ასეთია:

„უწინაპრ დღე კი დამელევა მე!
 უცხოობაში რაა სიამე.
 სადაცა ვერ ვის იკარებს სული
 და არს უთვისო დაობლებელი?
 რა ხელ ჰყრის პატრეს ნაზი ბუღბუღი,
 გალაშა დატყვევებული?
 და ველად იგი, ამხანაგთ შორის,
 ქირსაც ვით ღვინა ერთგუარ დამღერის!
 ესრეთ რას არგებს კაცსაც დიდება,
 თუ მოაკლდება თავისუფლება?
 თავის მამულში მას გაჭირება
 სსეა და სხვა რიგად ენუგეშება:
 ჰუნ სულსა სული თვისად მიანნის
 და გულსა გულის პასუხი ესმის!“

პოეტმა ეს ღრმააზროვანი სიტყვები ქალს ათქმევინა, რაც არაპირ-
 დაპირ მოწმობს მის მაღალ წარმოდგენას ქალებზე; პოეტმა ეს წარ-
 მოდგენა პირდაპირაც გამოხატა. როდესაც ხოტბა შეასხა სოფიოს ჯა
 მისდაგვარად მოაზროვნე ქალებს.

სოფიოს შექება მისგან გამოთქმული თვალსაზრისის გამო არ ნიშ-
 ნავს იმას, რომ პოეტი სოფიოსა და სოლომონ მსაჯულსა მხარეზეა.
 პირიქით, პოემაში გარკვევით შეგარძნობა, რომ, თუმცა პოეტი თანა-
 უგრძნობს სოლომონსა და სოფიოს და გულით მათთან არის, გონებით
 მიინც ამართლებს ერეკლეს შეხედულებებს და პოზიციას. ეს, რო-
 გორც ვთქვით, იქიდანაც ჩანს, რომ ერეკლეს და მის მომხრეთა თვალ-
 საზრისი კარგად არის დასაბუთებული, მოწინააღმდეგენი კი, თუმცა
 დადებით ტიპებს წარმოადგენენ და მკითხველის სიმპათიებს იმსახუ-
 რებენ, თავის თვალსაზრისს კარგად ვერ ასაბუთებენ. ესეც რომ არ
 იყოს, ავტორი გარკვევით ამბობს, რომ მომავალი სწორედ ერეკლეს
 და მის მომხრეთა თვალსაზრისს ეკუთვნის. პოეტი ერეკლეს სოლომონ
 მსაჯულის წინააღმდეგ ათქმევინებს:

„აი, მივიღებ შენთ რჩევათა
 და დავიღუშებ ჩემსა გულის თქმას,
 ნუ დაიფრეებ მაგრამ ჩემს სიტყვას,
 რომ დღეს იქნება, თუ ხელ იქნება,
 ქართლსა დაიციავს რუსთ ხელმწიფება“!...

ამრიგად, პოემაში — „ბედი ქართლისა“ ბარათაშვილი რუსეთ-სა-
 ქართველოს კავშირისადმი დადებითად არის განწყობილი და სავსე-
 ბით სწორად განჭვრეტს ამ კავშირის აუცილებლობას მომავალშიც. ამ
 მხრივ შეიძლება ერთგვარ ეჭვს იწვევდეს ლექსი „სუმბული და მწი-
 რი“, რომელიც, აგრეთვე, დამოუკიდებელ საქართველოს აიდეალებს
 და თითქოს ერთგვარი გაგრძელება და განვითარებაა სოფიოსა და სო-

ლომონის თვალსაზრისისა. როგორც პოემაში სოფიო და სოლომონი, ისე აქ სუბმული, რომელიც დაკარგულ თავისუფლებას დასტირის. მოსილია პოეტის სუცეარულითა და თანაგრძნობით. ამიტომაც შეიძლება დაიბადოს ეჭვი, რომ ნიკ. ბარათაშვილიც საქართველოს ძველ დიდებას ეტრფის და ძველის დაბრუნებაზე ოცნებობს. მაგრამ ასეთი შეხედულება არ იქნებოდა სწორი, რადგან ლექსი — „საფლავი მეფისა ირაკლისა“ წარმოგვიდგენს პოეტის დამოკიდებულებას ამ საკითხისადმი უფრო გვიან პერიოდში. ეს ლექსი ეჭვისათვის არ ტოვებს ადგილს. პოეტი აქ აღწერს იმ დადებით შედეგებს, რაც საქართველოს რუსეთთან დაკავშირებას მოჰყვა და ამის საფუძველზე აქებს ერეკლე მეფის გამჭვირახობასა და სიბრძნეს.

როგორია პოეტის წარმოდგენით თანამედროვე საქართველო?

„აჲ არაა ერჩის ქართლის გულსა კასპიის ლელა;
ვერღა ურყევს მას განსვენებას მისი აღტყველვა;
შაჲის ზღვის ზეირთნი, ნაცელად ჩვენთა მოსისხლე მტერთა,
აჲ მოგვიგვირან მრავალის მხრით ჩვენთა მოძმეთა!“

პოეტი აქებს რუსეთ-საქართველოს კავშირს იმის გამო, რომ ამაშ მშვიდობა და აღმავლობა მოუტანა საქართველოს. დაუთრგუნა მტერნი და, რაც მთავარია, კულტურული აღმავლობისათვის პირობები შეუქმნა:

„ეამთ-ეითარებით გარდახვეწილთ შენთ შვილთ მიდამო
მიაქვთ მამულში განათლება და ხმა საამო“.

ყოველივე ამის გამო პოეტი მოწიწებით იგონებს ერეკლე მეფეს და სწორად მიაჩნია საქართველოს რუსეთთან დასაახლოებლად მის მიერ გადადგმული ნაბიჯი:

„თაყვანს ეკსცემ შესსა ნაანდერძებს, წინასწარად თქმულს!
განსოვს სიკვდილის ეამს რომ უთხარ ქართლს დაობლებულს?
აჲ, აღსრულდა ზელმწიფური აჲ ქაზრი შენი
და ეკსკამთ ნაყოფსა, მისგან ტბილსა, აჲ შენნი ძენი“.

მიუხედავად იმისა, რომ პოეტი პატივისცემითა და მოწიწებით არის გამსჭვალული ერეკლე მეფისადმი და სამშობლოსათვის თავდადებულ სხვა ქართველ მეფეთა მიმართ, გამოთქმული აქვს ერთგვარი პროტესტი მონარქიული ერთმმართველობის წინააღმდეგ, რაც მოწმობს მის სიმპათიებს რესპუბლიკურ-კონსტიტუციური მმართველობისადმი. პოეტს ეს შეხედულება გამოთქმული აქვს პოემაში — „ბედი ქართლისა“. სოლ. ლეონიძე, შეშფოთებული ერეკლეს გადაწყვეტილებით, გამოთქვამს ეჭვს იმის გამო, რომ არ უნდა იყოს მართებული, როცა სახელმწიფოს ბედ-იღბალს ერთი ადამიანი განაგებს

და რომ მის სიტყვას „მონებენ ერნი. განუჩეველად სულელნი, ბრძენნი“. სოლომონი, ავითარებს რა თავის თვალსაზრისს, დაასკენის, რომ, მართალია. მეფე ყოვლად ძლიერია და უფლებამოსილი, მაგრამ მას არა აქვს ნება თავის „სულისკვეთებას“ აყოლილი „უთრგუნვიდეს თავისუფლებას“ თავის ქვეშევრდომთ. ამრიგად. პოეტის აზრით, არავის, თვით მეფესაც კი. არა აქვს უფლება, შეზღუდოს ქვეშევრდომთა თავისუფლება, რადგან, პოეტის აზრით. „მარადის ერსა ეკუთვნის გულის თქმა მეფის“... ე. ი. მეფე უნდა ითვალისწინებდეს ერის გულისთქმას. ერის ინტერესებს, მას ემორჩილებოდეს და არა პირიქით. ყოველივე ეს კი ნიშნავს პოეტის თანაგრძნობას რესპუბლიკურ-კონსტიტუციური წყობილებისადმი. აქედან კი გამომდინარეობს. რომ პოეტს კარგად უნდა სცოდნოდა თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკური სიტუაცია.

რომანტიკოსებმა თავის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმეს სოციალურ საკითხებსაც. ისინი ფიზიკურად ადევნებდნენ თვალყურს ამ სფეროში მიმდინარე ძვრებს და აქტიურად ეხმაურებოდნენ მას.

სოციალური საკითხების დაყენება-გადაჭრა მნიშვნელოვანი ხარკი გადაუხადა ალ. ჭავჭავაძემ. თვით ისეთ ლექსებშიაც კი. სადაც პოეტი სიყვარულზე წერდა. ცდილობდა აესახა სოციალური ურთიერთობანი და ეჩვენებინა მისი მოწესრიგების გზები. ამ მხრივ ალ. ჭავჭავაძე თავისი ეპოქის მოთხოვნილებათა სიმაღლეზე იდგა. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც. რომ ალ. ჭავჭავაძემ გაარღვია ვიწრო კლასობრივი შეზღუდულობის ფარგლები და შეეცადა. განეხილა და გადაეწყვიტა ეს საკითხები საერთო ეროვნული ინტერესების სიმაღლიდან.

პოეტი კარგად იცნობდა XIX საუკუნის პირველი ნახევრის მოწინავე რუსული და ევროპული აზროვნების იდეებს. იზიარებდა მათ და ფართო ადგილს უთმობდა თავის შემოქმედებაში.

ლექსში „ვაჰ სოფელსა ამაა და მისთა მდგმურთა“ ალ. ჭავჭავაძე პიროვნების თავისუფლების ლოზუნგს აყენებს. ილაშქრებს ჩაგვრისა და ტირანიის, როგორც ადამიანის თავისუფლების შემზღუდავი მოვლენის, წინააღმდეგ. გმობს ადამიანის მიერ ადამიანის ექსპლოატაციას და საზოგადოებრივი მორალის სხვადასხვა მანკიერ მხარეს: ბოროტებას, სიცრუეს. ანგარებას, ასევე სახელმწიფოთა ურთიერთობაში — მზაკვრობას, არაპირდაპირობას და სხვ.

სოციალური საკითხების გადაჭრას ემსახურება თხზულება „ახლოით განჩხრეკილი კაცი“, რომელსაც ალ. ჭავჭავაძე თარგმანს უწოდებს თავის დაზღვევის მიზნით, მაგრამ იგი სინამდვილეში ორიგინალური უნდა იყოს. პოეტი ამ თხზულებაში ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის იდეების მატარებელია. თხზულების ყოველი სტრიქონი ადამი-

ანის პიროვნების თავისუფლების აუცილებლობას ქადაგებს. პოეტი გმობს უსამართლობას. ჩაგვრას, ტირანიას, ძლიერი სახელმწიფოს მიერ სუსტის დამონებას, გამოთქვამს პროტესტს ქონებრივი და წოდებრივი უთანასწორობის, კლასობრივი ექსპლოატაციის წინააღმდეგ და სხვ.

აღ. ჭავჭავაძე წერს: „კაცი, შობილი ღარიბად, არა თუ ოდენ იძულებული არს მიცემად მდიდრისადმი ყოვლისა მუშაკობისა თვისისა ნაყოფთა კნინლა უფასოდ, არამედ სულიცა მისი ვერ განირინების მის მიერ განშაადებულისა მისთვის რკინისა საგდებელი-საგან“. პოეტი ფარდას ხდის ადამიანის თვალთაგან დამალულ შემადრწუნებელ სურათებს, თავისუფლად მოაზროვნე და პროგრესული ადამიანების დევნას და ტანჯვას, რასაც მიმართავენ გაბატონებული კლასების წარმომადგენელნი საკუთარი ბატონობის დაცვისა და შენარჩუნების მიზნით.

თხზულებაში მოჩანს რუსოს გავლენის კვალი. პოეტი, რუსოს მსგავსად, ამტკიცებს, რომ ბუნებრივი ყოველივე კარგია და მოსაწონი, ხოლო ადამიანი თავისი ჩარევით ყველაფერი დაამახინჯა და შერყვნა. თვით ადამიანიც ბუნებისაგან ბედნიერებისათვის არის შექმნილი, მაგრამ იტანჯება და იჩაგრება ისევ თავისივე მსგავსი ადამიანების წყალობით.

„ბუნება გვიჩვენებს ყოველგან მხიარულთა სახეთა კეთილდღეობისათა, ბილვითა ამით აღტაცებული გული ჩემი განიშვიშვლების, მაგრამ მალიად დაიხშვისე იგი. ვაიმე, ვხედავ კაცსა გაბმულსა უბედურებისა ბადეთა შინა და მწუხარებითა მისითა გარდმომედინებთან ცრემლნი“. ამ უბედურების მიზეზად აღ. ჭავჭავაძეს მიაჩნია ისევ ადამიანი. ადამიანები ერთმეორეს უხშობენ სწრაფვას მაღლისაკენ, სპეტაკისა და სამართლიანისაკენ. მსგავსი მსგავსს ყიდის, როგორც პირუტყვს, ჩაგრავს, მისი შრომით კი თვითონ მდიდრდება. უარესად მნიშვნელოვანია, რომ პოეტმა მიაგნო ადამიანთა ამ უბედურების მიზეზს და ეს მიზეზი მან კერძო საკუთრებაში დაინახა:

„ჰოი, საკუთრებაო, უბედურო წყაროო კაცთა შეძრწუნებისაო, შენ არისხებ კაცსა მსგავსისა თვისისა პირისპირ, შენ აძლევ ხელთა მისთა საკუთრელსა დასამალავსა. შენ ყოფ მას ეუწყალოესად ყოველთა მხეტთაგან“.

ამრიგად, აღ. ჭავჭავაძემ გააშვილა საზოგადოებრივ ურთიერთობათა არსი, იპოვა ადამიანურ უბედურებათა სათავე ექსპლოატაციაში, კერძო საკუთრებაში, უფლებრივ და ქონებრივ უთანასწორობაში, მაგრამ მან ვერ შეძლო ეჩვენებინა ამ უსამართლობათა აღმოფხვრის გზები და საშუალებანი. ის ვერ მივიდა საზოგადოების რადიკალური გარდაქმნის სწორი გზებისა და საშუალების ჩვენებად და

მხოლოდ საზოგადოების მანკიერი მხარეების ჩვენებით დაკმაყოფილდა, ამავე დროს, კრიტიკისა და მხილების გვერდით გამოთქვა ღრმა ფილოსოფიური თვალსაზრისი ყოველივეს და თვით ადამიანურ უბედურებათა წარმავლობის შესახებ და ამით დაკმაყოფილდა:

„ხელმწიფენი, თავადნი, ტირანნი, მონანი, ქალაქნი, სამეფონი, ყოველივე განურჩევლად წარიღებიან, ყოველივე განქრების. არღა პრჩების კაცსა შეცოდებათა თვისთა სახისა კიდე, რომელსაცა უგდებს შემდგომად თვისსა მომავალთა მაგალითად“.

ამ სტრიქონებიდან მხოლოდ ერთი დასკვნა გამომდინარეობს, რომ პოეტი არ მოუწოდებს უსამართლობის ძალდატანებით აღმოფხვრისაყენ, რომ ის ყოველივეს დროთა მიმდინარეობას ანდობს და იმედოვნებს, რომ ადამიანის ხელით შექმნილ უსამართლობას გაასწორებს ყოველივეს წარმავლობის უღმობელი ბუნებრივი კანონი. ასეთი არაპროგრესული დასკვნები გააკეთა ალ. ჭავჭავაძემ თავისი საკმაოდ პროგრესული თვალსაზრისიდან.

სოციალური მოტივი მკვეთრად აისახა, აგრეთვე, გრ. ორბელიანის შემოქმედებაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი ლექსი „მუშა ბოქულაძე“, რომელიც პოეტმა 1877 წელს დაწერა. ამ ლექსით ნიჭიერმა პოეტმა ლიტერატურაში პირველად შემოიყვანა დაბალი კლასების წარმომადგენელი, რომელთა მხარეზეა მისი მთელი თანაგრძნობა. პარალელურად პოეტი ავლენს შეურიგებელ სიძულვილს ყოველგვარი სოციალური უსამართლობის, ჩაგვრისა და ბოროტების წინააღმდეგ. გრ. ორბელიანმა დამაჯერებლად და შეუფერავად ასახა ჩაგრული ფენების მძიმე მდგომარეობა. მიუხედავად ამისა, ქართველი საზოგადოება ერთნაირად არ გამოეხმაურა ამ ლექსს. კერძოდ, კრიტიკოსი კიტა აბაშიძე ფიქრობდა, რომ ლექსში პოეტმა ობიექტურად ვერ ასახა სინამდვილე, დაამახინჯა ის. ილია ჭავჭავაძე, პირიქით, მიესალმა და მაღალი შეფასება მისცა მას. ილია წერდა:

11 „ამ ხანაში¹ მოღვაწეებმა მიაგნეს, რომ მდამიოთა ცხოვრებაშიაც არის ადამიანური გულისთქმა, რომ ამ მდამიოთა გული იგივე ზღვაა, საცა თუ არ მეტი, ნაკლები მარგალიტები არ არის გლოვისა და სიხარულისა, ჭირისა და ლხინისა, ძულებისა და სიყვარულისა, რომ ამ მდამიოთაცა აქვთ თავისი იდეალენი, თავისი სანატრელები, ოღონდ კი კაცს მაღლი ჰქონდეს ამაების დანახვისა, ამაების გამომხატვისა“².

„მუშა ბოქულაძეში“ გრ. ორბელიანმა ასახა ექსპლოატირებული ფენების ის ნაწილი, რომელმაც უკვე შეიგნო თავისი მდგომარეობის

¹ გულისხმობს გასული საუკუნის 60-იან წწ.

² ციტირებულია ლ. ასათიანის წიგნიდან: „გრიგოლ ორბელიანი“, 1946, გვ. 143.

აუტანელი ხასიათი, მაგრამ ამ მდგომარეობიდან გამოსავალი ჯერჯერობით ვერ იპოვა. ძალდატანება, როგორც ხსნა, ჯერ კიდევ არ იყო შეგნებული ექსპლოატირებული ფენების ერთი ნაწილის მიერ. „მუშა ბოქულობით“ გრ. ორბელიანმა დაასრულა საბოლოოდ რომანტიზმის პოზიციებიდან რეალიზმის პოზიციებზე გადასვლა, რაც მოწმობს მისი მსოფლმხედველობის ევოლუციას.

როგორია გრ. ორბელიანის მიერ დახატული მუშის პორტრეტი?

„მეტი ლია, ოფლით გასერილ, მტერიანი,
ფერით რკინა, კისერჩაუნგებული,
კაცი გულით, დაჩაგრული ბედითა;
სიყრმიდანვე სიღარიბით დეენილი,
ვის სიოცხლე ტანჯვად გადაჰქცევი
ძონისათვის მხოლოდ ლუკმა-პურისა!..
ან რა გიკვირს? — ჩემ შუბლზედა ღარები.
წვერ-ულვაში უდროდ გათეთრებული,
ნიშანია გულში ღრმათა ტკივილთა,
ღიღთა შრომათ, ღრმათ ფიქრებთა მწარეთა,
უიმედოდ, უნუგეშოთ ყოფნისა!...“

გრ. ორბელიანის მუშა საზოგადოების ორ ძირითად კლასად დაყოფის ფაქტის კონსტანტირებას ახდენს. ამ ორი კლასიდან ერთი სარგებლობს ყოველგვარი ამქვეყნიური ბედნიერებით, მეორე კი ყოველივეს მოკლებულია:

„მე ვმუშაობ... სხვანი კი იმღერაინ!..
ბედნიერნი. გულთა უზრუნველნი!...“

ამბობს მუშა ბოქულობა დაბატონებული კლასის წარმომადგენელთა მიმართ, რომლებსაც აქვთ უფლება და საშუალება, დატყბნენ „ცის ლაყვარდის მშვენიერებით“. რომელთათვის „ჰბრწყინვენ თვით ღამაში თვალები“:

„თვით მეც, მუშა, ჩემის ღონით, ოფლითა,
შენთვისა ვარ დაბადებით მსახურად:
შენ ხარ მეფე... მე ძალდაც არ მაგდებ!...“

ძნელია ყოველივე ბოროტების სათავის — ქონებრივი და წოდებრივი უთანასწორობისა და უუფლებობის უკეთესად ასახვა. მაგრამ, ამავე დროს, გრ. ორბელიანის მიერ ასახული დაჩაგრული ფენის წარმომადგენელი—მუშა შორსაა ამ უსამართლობის წინააღმდეგ ბრძოლის სურვილისაგან. იგი ეგუება თავის ბედს და არ იბრძვის უკეთესი მომავლისათვის:

„ჰ. ძმავ, წადი. შენ შენს გზაზე სიმღერით...
მე ჩემს ბარგსა როგორმე იქ მოვიხსნი,
სად მე და შენ ვიქნებით თანასწორნი,
საუკუნოს განსასვენსა ალაგსა!...“

ეს ბედისადმი შორჩილების განწყობილება, შეიძლება ითქვას: თვით გრ. ორბელიანის განწყობილებაცაა, ორბელიანისა, რომელიც ძლიან შორს იყო იმისაგან, რომ დაჩაგრული ფენებისათვის რევოლუციური იდეები შთაენერგა. მაგრამ დიდი მხატვრისათვის დამახასიათებელი უტყუარობით ობიექტური ვითარების ასახვაც წინააღმდეგული ნაბიჯი იყო.

გრ. ორბელიანმა თავის პოეზიაში აამეტყველა არა მარტო მუშები, არამედ ყარაჩოლელებიც, რომლებიც, აგრეთვე, დაბალი ფენების წარმომადგენელი იყვნენ. ყარაჩოლელების ცხოვრებას ასახავს მისი მუხამბაზები, როგორცაა „არავისთვია მე დღეს არა მცალია“, „საუათნავას მიბაძვა“, „გინდ მეძინოს“, აგრეთვე „სალომეს ბეჟანა შკერვალის მაგიერ“, და სხვ. პოეტი ამ ლექსებში ასახავს და აკრიტიკებს არა მხოლოდ ყარაჩოლელების ცხოვრებას. არაჲედ. საერთოდ, იმდროინდელი ფუქსავატი ახალგაზრდების ცხოვრებასაც. ახალგაზრდებისა. რომლებიც მხოლოდ ღვინის სმასა და გართობაში ცდილობდნენ გაეტარებინათ თავისუფალი დროის დიდი ნაწილი.

ამრიგად, ამ ლექსებშიც გრ. ორბელიანი ახლოს დგას სინამდვილესთან და ამდიდრებს თავის პოეზიას მისგან აღებული ცოცხალი სურათებით. გრ. ორბელიანის ცხოვრებასთან ახლო დგომა მოწმობს მისი ცხოველი მონაწილეობაც „მამათა და შვილთა“ ბრძოლაში, როგორც ცნობილია. ამ ბრძოლაში ერთმანეთს უპირისპირდებოდა ორი ბანაკი: ერთი მხრივ, რუსეთის რევოლუციურ-დემოკრატიულ იდეებზე აღზრდილი ქართველი ახალგაზრდობა (ილია, აკაკი, ნ. ნიკოლაძე და სხვ.), მეორე მხრივ კი. უფრო ან „ცისკრის“ გარშემო თავმოყრილი ლიტერატურული ინტელიგენცია (გრ. ორბელიანი, ალ. ორბელიანი, ბ. ჯორჯაძე და სხვ.).

გრ. ორბელიანი თავდაპირველად თანაგრძნობით იყო გამაჲქვალული „შვილებისადმი“. ის თანაუგრძნობდა ილიას ბრძოლას ენის გაუბრალოებისა და სალაპარაკო ენასთან დაახლოებისათვის. მაგრამ, როდესაც 1871 წელს ილიამ გამოაქვეყნა თავისი ცნობილი „გამოცანები“, სადაც გაკრიტიკებული იყო ძველი თაობის თიხქმის ყველა წარმომადგენელი, მათ შორის გრ. ორბელიანიც. გრ. ორბელიანი „მამათა“ ბანაკს მიემხრო. მართალია, ილია თავის „გამოცანებში“ უფრო მეტს ლაპარაკობდა ორბელიანის დადებით მხარეებზე და თავის ირონიას უაღრესად რბილ და თავაზიან ფორმებში გამოთქვამდა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, „გამოცანებმა“ გრ. ორბელიანი უაღრესად აღაშფოთა. რაც მან გამოხატა თავის ლექსში — „პასუხი შვილთა“.

„პასუხი შვილთა“ მიმართული იყო არა მხოლოდ ილიას, არამედ. საერთოდ, თერგდალეულთა წინააღმდეგაც. გრ. ორბელიანი არა-

მართებულ ბრალდებებს აყენებდა, არამართებულს იმიტომ, რომ უდავო იყო თერგდალეულების დეაწლი სამშობლოს კულტურის ამაღლების, ცარიზმის კოლონიზატორული პოლიტიკის წინააღმდეგ ბრძოლისა და ხალხის ეკონომიკის აღორძინების საქმეში.

გრ. ორბელიანის პოეზია გაელენთილია კაცთმოყვარეობის იდეებით. იგი ისე შორს მიდიოდა, რომ თანამედროვეობასაც კი ეხმაურებოდა:

„ძიებით ნიქსა გზა ფართო, თაყვანისცემა ღირსებას!
ნიქს აძლევს ზენა მხოლოდ კაცს და არა გვარის-შვილობას!“

ამ სიტყვებში გრ. ორბელიანმა გამოთქვა მძლავრი და გაბედულ პროტესტი წოდებრივი პრივილეგიების წინააღმდეგ და წინა პლანზე წამოსწია ადამიანის პირადი ღირსებები, დამოუკიდებლად მისი სოციალური მდგომარეობისა.

გრ. ორბელიანი წინააღმდეგია ქრისტიანული შეწყალებისა და მოითხოვს ბოროტების დევნას, „დამჩაგვრელი ძალის“ დათრგუნვას, ყოველივე იმის წინააღმდეგ ბრძოლას, რაც „უშლის კაცისა სულსა მალლობას“...

„რა არის ჩვენი სიცოცხლე, თუ არა საქმე კეთილი?
თუ არ აღვადგენთ დაცემულს, არ ვექმნეთ ნუგეშ-მცემელი?
თუ არა ეხსდენით ბოროტსა, მართლის არა ვართ მფარველი?
სხვის კენესა თუ არ გვაწუხებს, სხვისა არ გვესმის ტყვილი?
ამ პაზრის გულსა დანერგვით ვსდევნიდეთ სულ-მოკლეობას,
ვასდევნიდეთ კაცის წამბილწველს უწმინდურს ანგაარებას,
ვასდევნიდეთ ყოველს, რაც უშლის კაცისა სულსა მალლობას!...“

თანამედროვე საზოგადოების სოციალურ ურთიერთობათა მანკიერი მხარეების კრიტიკა მოცემულია ნიქ. ბარათაშვილის პოეზიაშიც. მართალია, მის ლექსებში ვერ ვპოულობთ სინამდვილიდან აღებულ ისეთ კონკრეტულ სახეებს, როგორც ამას გრ. ორბელიანთან ვხვდებით, მაგრამ, სამაგიეროდ, ნ. ბარათაშვილს აქვს ამ კონკრეტული მასალების ისეთი მაღალი მხატვრული განზოგადება, რასაც იშვიათად თუ შევხვდებით სხვაგან.

ბარათაშვილის სევდასა და მოთქმას იმდენად პირადი ოცნებების მსხვრევა და ტრაგედია კი არ ასაზრდოებდა, რამდენადაც მისი თანამედროვე საზოგადოების მდგომარეობა. ის იყო დიდი გაქანების პოეტი, რომლის ყოველ სულიერ მოძრაობას ზოგად საკაცობრიო იდეებზე ფიქრი ედო სარჩულად. ბარათაშვილი, მართალია, თავისი ეპოქისა და კლასის ღვიძლი შვილი იყო, მაგრამ იგი დიდი მოაზროვნისათვის დამახასიათებელი ღრმა ხედვით ახერხებდა განეჭვრიტა წარსულიცა და მომავალიც. ბარათაშვილის მაღალ გონებას, დიდად განვითარებულ გემოვნებას-არ აკმაყოფილებდა თანამედროვეობა. მას, მართა-

ლია, ნაცნობ-მეგობრების ფართო წრე ჰყავდა, მაგრამ მთელი თავით მალა იდგა მათზე და კრიტიკულად დაპყრებდა ზემოდან.

„თუ ქალაქის ამბავი გინდა, — წერდა ის თავის ბიძას, გრიგოლ ორბელიანს, — ჰსწორე გითხრა, ბევრი ჭორიანობაა და ჭირიანობა: ორივე ერთია; მაგრამ ჭირი ტყუილია ამხელად და ჭორი კი მართალი. — დიდი დაძგერებებია ქალებისა; დიდი აყალ-მაყალი; დიდი ღამის თევები, დიდი წვეულებები-ერთმანერთის ჯავრით“.¹ ასევე მწარე ირონიით აღწერს თანამედროვე თბილისს პოეტი მეორე წერილშიც: „...ტფილისი ისევ ის ქალაქია, უსარგებლო გონებისა და გულისათვის, ერთი ნუგეში ეს არის, რომ მშვენიერი დარბია; დედა-კაცები ისევ ისინი, ჩვენი ყმაწვილები და ხახვის ფრანტები სულ შამილის დასაჭერად წამოვიდნენ“².

მოტანილი ციტატებიდან ცხადი ხდება, რომ ნ. ბარათაშვილს არ აკმაყოფილებდა თანამედროვეობა, განსაკუთრებით, თანამედროვე საზოგადოების მალალი წრეების უსაგნო, უმიზნო ცხოვრება, სადაც დროს ტარების, ჭორების, აყალ-მაყალისა და მითქმა-მოთქმის მეტს ვერაფერს ვერ ნახავდით, სადაც არაფერი ემსახურებოდა ადამიანის გონებისა და გრძნობების ამაღლებას.

საზოგადოების ამ ნაწილის წრეებში მოტრიალე ბარათაშვილს ადვილად მოეჩვენებოდა. ცხადია, ყოველივე ამაოებად და იოცნებებდა მიეტოვებინა ყოველივე, ოღონდ ეპოვა სიმშვიდე და მყუდროება. მაგრამ ბარათაშვილის პოეზიაში სასოწარკვეთილებას, სამყაროს ამაოების აღიარებას, მისი უარყოფისა და მისგან გაქცევის მომენტებს ენაცვლებოდა აქტიურობის და ოპტიმიზმის იდეები.

ერთ-ერთ წერილში, რომელიც ზაქ. ორბელიანისადმი მიწერილი. ბარათაშვილი ურჩევს მას, რომ იზრუნოს გლეხობის გაბედნიერებაზე:

„...დანებე თავი სამსახურს, ხელი მოჰკიდე მამულზე ზრუნვას და გააბედნიერე გლეხები, რაც სულ სხვა დიდებას მოგანიჭებს“³.

აქედან ცხადია, რომ ბარათაშვილისათვის კარგად იყო ცნობილი გლეხობის მძიმე მდგომარეობა, რაკი მოუწოდებდა თავადებს, ეზრუნათ მათს „გაბედნიერებაზე“: ამავე სტრიქონებიდან ადვილად შეიძლება იმის ამოკითხვა, რომ ნ. ბარათაშვილი გლეხობის „გაბედნიერებას“ ისევ თავადაზნაურობას ანდობდა. მაგრამ მოტანილი სტრიქონებიდან ძნელია საბოლოო დასკვნის გაკეთება ნ. ბარათაშვილის თვალსაზრისის შესახებ. რადგან, როგორც აღვნიშნეთ, ნ. ბარათაშ-

¹ ნ. ბარათაშვილი, ლექსები, პოემა. წერილები, 1939, გვ. 30.

² იქვე, გვ. 89.

³ იქვე, გვ. 87.

ვილთან ცოტაა სოციალური საკითხების კონკრეტული ხელშესახვა გაშუქება, სამაგიეროდ. ბევრია პოეტური და, ამავე დროს, ფილოსოფიური განზოგადებანი. სადაც ისევე სოციალურ უბედურებათა გადაკრის ცდებია მოცემული.

ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია „მერანი“. სადაც ბარათშვილმა პოეტურ ფორმებში ღრმა ფილოსოფიური აზრი ჩააქსოვა და შექმნა უკვდავი ჰიმნი ბოროტებისა და სიბნელის სიკეთითა და სამართლიანობით ძლევის შესახებ. აქ მხატვრულ ფორმაშია გამოთქმული კაცობრიობის პროტესტი და ბრძოლა ჩაგვრის, ძალმომრეობის და უსამართლობის წინააღმდეგ პიროვნების თავისუფლებისა და ბედნიერების მოსაპოვებლად. ეს ლექსი მთელი პოემა ადამიანის აქტიურობის, მისი მებრძოლი სულისკვეთების, მიზი დაუშრეტელი შემოქმედებითი უნარისა და პროგრესისაკენ სწრაფვის სიყვარულის შესახებ. ამ დიადი მომავლისაკენ მიმავალ გზაზე, პოეტის მოწოდებით, ადამიანმა უნდა გასწიროს ყოველივე: სიყვარული, სამშობლო, საკუთარი კეთილდღეობა, დასძლიოს სიკვდილის შიშიც, დაბრკოლებები და სხვ. „მერანში“ მოცემულია ღრმა რწმენა ისტორიული პროგრესისა და ადამიანის შემოქმედებითი ძალების ხოტბა. პოეტი, ამხედრებული ოცნებით წარმოდგენილ რაშზე, დაუსრულებელ სივრცეში მიეჭანება. სძლევს ყოველგვარ დაბრკოლებებს. რათა დასძლიოს „შავი ყორნის“ წინააღმდეგობაც, რაშიც ბედს გულისხმობს. პოეტი არ ემორჩილება, გაუბრძობს მას და პათეტიკურად ამბობს: „თუ აქამომდე არ ემონა მას, არც აწ ემონოს შენი მხედარი“.

ბედისწერის ძლევის რწმენაა გამოხატული ლექსის ბოლო სტრიქონებში:

-ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირულის სულის კვეთბა!
და გზა უვალი. შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება.
და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიმწევე გზისა გაუადვილდეს
და შეუბოვრად მას ჰუნე თვისი შაეის ბედის წინ გამოუჭროლდეს!“

ლექსის ყველა სტრიქონში გატარებულია არა მხოლოდ ბედისწერის ძლევის რწმენა, არამედ გამოთქმულია პროტესტიც ადამიანის დაუმსახურებელი და მწარე ხვედრის წინააღმდეგ.

ქართველმა რომანტიკოსებმა უმღერეს. აგრეთვე. სიყვარულს და სიყვარულის თავისებური გაგებაც მოგვცეს. უკვე აღ. ჰავჭავაძემ შეძლო თავი დაედწია სიყვარულის აღმოსავლური გაგებისათვის, რაც მხოლოდ ხორციელ, ცხოველურ მხარეს გულისხმობდა სიყვარულში, და წინ წამოეწია მაღალი, ფაქიზი სიყვარული, რომელიც არ იყო მხოლოდ წაძიერი ტკბობა. ამ მიმართულებით ბევრი რამ გააკეთეს გრ. ორბელიანმა და ნიკ. ბარათაშვილმა. განსაკუთრებით ეს ითქმის ნიკ. ბარათაშვილზე. რომელიც სიყვარულში ეძებდა ადამიანის ზნე-

ობის განმასპეტაკებელ მხარეს. სიყვარულში, რომელიც არ იქნებოდა ისევე წარმავალი, როგორც ხორციელი სიყვარული. ბარათაშვილის აზრით, ასეთი გრძნობის საგანი შეიძლება გახდეს არა მხოლოდ გარეგნობით, ფორმით ანუ ხორციით ლამაზი პიროვნება, არამედ მშვენიერი ადამიანი, რომლის სილამაზე შინაარსიდან, სულიერი თვისებებიდან მომდინარეობდა და, მაშასადამე, რომლის ფორმას შინაარსი, შინაგანი თვისებები განსაზღვრავდნენ. ასეთი სილამაზე ბარათაშვილს არამიწერად აქვს წარმოდგენილი:

„მაგრამ, სულო, იგი ცრემლი
არ მსტიროდა ამ სოფელსა;
სახე შენი მოწყენილი
არა ჰგაედა ხორციელსა!“

ხორციელმა სილამაზემ, პოეტის აზრით, შეიძლება გამოიწვიოს წარმავალი, დროებითი, წუთიერი გრძნობა, მაშინ როდესაც მშვენიერება ძლიერი. მყარი და, პოეტის სიტყვით რომ ვთქვათ, უქცდავი გრძნობის ობიექტი ხდება. სილამაზე, პოეტის განმარტებით, „ვით ყვავილი თავისს დროზე მსწრაფლად დასკვნების“, მშვენიერება კი დღეგრძელია და ხანგრძლივ გრძნობებს იწვევს:

„თვით უქცდავება მშვენიერსა სულში მდგომარებს,
მას ვერც შემოხვევა და ვერც ხანი ვერ დააბერებს.“

პოეტი მიესალმება ისეთ გრძნობას, რომელიც მშვენიერებამ დაბადა:

„მხოლოდ მათ შორის არის გრძნობა ესთ სანუყველი,
რომ მის უტკბილეს არც თუ არის სასუფველი!
მას ცისა სხივით აცისკროვნებს მშვენიერება
და უქცდავებით აგვირგეინებს კემპარიტება!“

როგორც ვხედავთ, პოეტი არ ერიდება გამოთქმებს -- „უქცდავება“, „ცისიერი“, „არახორციელი“ და სხვ., რომლებიც სინონიმებია. შედარებით მყარისა და უცვლელის ძიებისა.

აღმოსავლურ-ირანული ვნებათაუღელვისაგან განთავისუფლდნენ პოეზიაში, აგრეთვე, გრ. ორბელიანი და ალ. ჭავჭავაძე. მათს შემოქმედებაში ისმის შესხმა მარადიული, მტკიცე, ამაღლებული გრძნობისა, რომელიც მათ ხორციელ ტკბობაზე დამყარებულ ვნებათაღელვას დაუპირისპირებს. მათთვის ეს გრძნობა იყო არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სულიერი სიახლოვეც ადამიანთა შორის, იგი სიკვდილსაც კი სძლევდა:

„რაა, გინდ მოეკვდე? მაინც შენდამი სულს სიყვარული თანა წარ-
ქეება!
არს უქცდავება, სულის დატკობა, რომელს დასასრულ არა ექმნე-
ბის!

მაშ სახე სელის დამატებობელი, იმერ სოფელს არ ვანეშორდებულ!
და სიყვარული, სელის შაშვენი, სიცოცხლესთანა არა დაშრტების! —

წერს ამ გრძნობის ამაღლებული მხარის შესახებ გრ. ორბელიანი. ამ მხრივ ქართველი რომანტიკოსები აგრძელებდნენ ქართული პოეზიის ტრადიციებს. ყოველივე ამაში კი მოცემულია მშვენიერების ისეთი გაგება, რაც გულისსმობდა ჰაღალი სულიერი და ზნეობრივი თვისებებით გამოწვეულ სიღამაზეს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ეს იყო შინაარსისა და ფორმის შესატყვისობის აუცილებლობის მოთხოვნა პოეტურ სახეებში, მტკიცება იმისა, რომ მშვენიერ ფორმას მშვენიერი შინაარსი იწვევს.

ამრიგად, გრ. ორბელიანის, ალ. ჭავჭავაძისა და ნიკ. ბარათაშვილის პოეზიის სახით ჩვენ გვაქვს რომანტიზმის უღარესად ნათელი და ჰკაფიო გამოვლენა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, მათს შემოქმედებაში ძლიერი იყო რეალიზმის ნაკადი და. ამასთან ერთად, ბრძოლა რომანტიზმის დაძლევისა და საბოლოოდ რეალიზმის პოზიციებზე გადასვლისათვის. ამიტომაც მათთან, ერთი მხრივ, ვხვდებით წარსულისადმი ტრფიულს, მის იდეალიზაციას, რაღაც შიღაქურის, მიუწვდომელის, ცისიერის ძიებას, მეორე მხრივ კი, ობიექტურ ვითარებაში სწორ და დროულ გარკვევას, ობტიმიზმს. სოციალური პროგრესის რწმენას, სოციალური და პოლიტიკური საკითხების წინ წამოწევას, აქტიურ სწრაფვას საზოგადოების კეთილდღეობისაკენ და სხვ. ეს პოეტები ჩვენ წარმოგვიდგებიან რომანტიკოსებად, რომლებიც ენერგიულად ისწრაფვიან რეალიზმისაკენ. მათი მსოფლმხედველობა რეალიზმის დამკვიდრებისათვის მეზრძოლი რომანტიზმია. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ როგორც რომანტიზმი, ისევე რეალიზმი, მსოფლმხედველობის გამოვლენაა ლიტერატურაში. აქედან პირველი — უფრო იდეალისტური მსოფლმხედველობისათვისა დამახასიათებელი, მეორე კი — მატერიალისტურისათვის.

რომანტიზმი და რეალიზმი, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხელოვნების ენაზე თარგმნილი მატერიალიზმი და იდეალიზმია. ამიტომაც რომანტიკოსთა მემკვიდრეობის ზემომოტანილი დახასიათება (რეალიზმის დამკვიდრებისათვის მეზრძოლი რომანტიზმი) მათი მსოფლმხედველობის დახასიათებადაც მიგვაჩნია. ქართველი რომანტიკოსების მემკვიდრეობაში მკვეთრად გამოხატული რეალისტური ტენდენციები ჩიხის აზრით, უფრო დრმა ბრძოლის, იდეალიზმის წინააღმდეგ მატერიალიზმის ბრძოლის თავისებური გამოვლენაა. ამრიგად, ქართული რომანტიზმი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპია მატერიალისტური მსოფლმხედველობის საბოლოო გამარჯვებისაკენ მიმავალ გზაზე და საქართველოში პროგრესული აზროვნების დამკვიდრებისათვის ბრძოლის ისტორიაში მას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია.

ჩვენ შორს ვართ იმისგან, რომ ყოველივე ზემოთქმულის გამო ალ. ჭავჭავაძეს, გრ. ორბელიანს, ნ. ბარათაშვილს იდეალისტები ეუწოდოთ. ისინი რომანტიკოსები არიან, და ეს სრულიად საკმარისია მათი მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად, რადგან რომანტიზმი — ეს იდეალიზმია ლიტერატურაში. ნ. ბარათაშვილი, ალ. ჭავჭავაძე და გრ. ორბელიანი არ არიან იდეალისტები, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, რადგან მათ არა აქვთ ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური სისტემა, მაგრამ ისინი არიან ფილოსოფოსი-პოეტები, უფრო სწორად, ფილოსოფიურად მოაზროვნე პოეტები, რომლებიც უაღრესად მგრძნობიარე არიან მათს თანამედროვე ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენების მიმართ, კარგად გადმოსცემენ ეპოქის სულს, აყენებენ პრობლემებს, რომლებსაც მათი ეპოქა აყენებდა, და ეძებენ გზებსაც მათ გადასაჭრელად. უფრო მეტიც: ისინი ცდილობენ, შეაფასონ იმდროინდელი პოლიტიკური გზის სისწორე და კრიტიკულად შეხედონ მათ. ისინი ამჩნევენ მათი დროის სოციალური ურთიერთობის მანკიერ მხარეებს და ცდილობენ გარდაქმნან და გამოასწორონ იგი. რომანტიკოსები წუხან სამშობლოს „უბედობით“ და ეროვნული საკითხის მოგვარებინ თავისებურ გზებსაც კი სახავენ.

ამ მიმართულებით კიდევ ბევრის თქმა შეიძლება. მაგრამ ესეც საკმარისია იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ ზემოაღნიშნული პოეტები მოაზროვნეებიც არიან და, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ იყვნენ არა მხოლოდ ლიტერატურის ისტორიკოსთა, არამედ ფილოსოფოს-ისტორიკოსთა კვლევის ობიექტიც. თუ მათ არა აქვთ ფილოსოფიური სისტემები, სამაგიეროდ, საუკეთესოდ ასახავენ იმ იდეებს, რომელიც აწუხებდა მათ თანამედროვე მოწინავე ადამიანებს და რომელთა გადაწყვეტაზეც იმტკრებდა თავს მოწინავე საზოგადოება. ამდენად, ეს პოეტები ერის ფილოსოფიური აზრის ისტორიაშიც მოითხოვენ თავის ღირსეულ ადგილს და სცილდებიან ლიტერატურის ისტორიას.

ყოველივე ამას იმიტომ ვამბობთ, რომ იყო ცდები, რომანტიკოსები იდეალისტებად ან მატერიალისტებად დაეხასიათებიათ, მაგალითად, ხომლელი თავის ბროშურაში „ნიკოლოზ ბარათაშვილი და მისი დრო“ წერდა, რომ „ჩვენი მგოსანი ნამდვილი იდეალისტია“. გ. ქიქოძის აზრით, ბარათაშვილი არ იყო „მატერიალისტური და სენსუალისტური მეცხრამეტე საუკუნის ღვიძლი შვილი“. ამ შეხედულებებს დაუპირისპირდა დოც. ალ. ქუთელია, რომელიც აღნიშნავდა: არ არსებობს არავითარი საფუძველი იმის დასამტკიცებლად, რომ ბარათაშვილის ლირიკაში იდეალიზმი ბატონობს. ნ. ბარათაშვილის მსოფლმხედველობა, მსოფლშეგრძნება და პოეტური განჭვრეტა უფრო მატერიალისტურია; ვიდრე იდეალისტური. პოეტი არსად არ უარყოფს ბუნების

მატერიალობასა და ობიექტურობას, მისი პოეზია თავისუფალია რელიგიისა და მისტიკისაგან, ის ნათელია და სიცოცხლით სავსე“.¹

ყოველივე ეს შეიძლება მივიღოთ მხოლოდ ერთი შენიშვნით, რომ რომანტიკოსები, მათ შორის ბარათაშვილიც, მხოლოდ იმდენად არიან მატერიალისტები, რამდენადაც იბრძვიან რეალიზმის დამკვიდრებისათვის და რამდენადაც რეალიზმი მატერიალიზმის გამოვლენაა ლიტერატურაში.



¹ აღ. ქუთელია, ნ. ბარათაშვილის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, გვ. 46—47.

გერასიმე ქიქოძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა

XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველ მოღვაწეთა შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გერასიმე ქიქოძეს, როგორც კარგად ჩამოყალიბებული, პოპულარულად და მიმზიდველად დაწერილი ფილოსოფიური ტრაქტატის ავტორს (ვამბობთ ფილოსოფიური ტრაქტატისა, რადგან მის თხზულებას თუმცა „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ ეწოდება, მაგრამ იგი უმეტესად ფილოსოფიური პრობლემების გაშუქებას ისახავს მიზნად), როგორც დიდად ერუდირებულ პიროვნებას და მაღალი მორალური თვისებების მქონე ადამიანს.

გერასიმეს პოპულარობას ზრდიდა უნაგარო სამსახური საზოგადოებისადმი — მაღალ საეკლესიო თანამდებობას, რომელიც მას ეჭირა, იგი იყენებდა თავისი დროისათვის მოწინავე, ხალხის საკეთილდღეო იდეების საქადაგებლად. საზოგადოების ზნეობის გასაფაჩიზებლად, ჰუმანიზმის დასაწერგავად.

გ. ქიქოძეს, გარდა ზემოხსენებული ფილოსოფიური ტრაქტატისა, ეკუთვნის, აგრეთვე, წიგნი „Слова и речи“, რომელშიც თავმოყრილია ქადაგებები და სიტყვები, და რომელიც ავტორის აზროვნების პროგრესულობას გამოხატავს.

გ. ქიქოძე დაიბადა სოფ. ბახვიში (გურია) 1825 წლის 15 ნოემბერს მღვდლის — გერასიმე ქიქოძის ოჯახში. მშობლები მას სასულიერო პირად ამზადებდნენ, ამიტომაც წერა-კითხვა ოჯახშივე ასწავლეს; რუსული ენაც მან ბავშვობაშივე ისწავლა ქ. ოზურგეთში (ახლანდელი მახარაძე); 1839 წელს დაამთავრა თბილისის სასულიერო სამაზრო სასწავლებელი, საიდანაც თბილისის სასულიერო სემინარიაში გადაიყვანეს. თბილისის სასულიერო სემინარია მას არ დაუმთავრებია, რადგან მამა მოუხუცდა და ხელმოკლეობის გამო სწავლის გაგრძელება აღარ შეეძლო. ამიტომ გ. ქიქოძე გადადის პსკოვის სასულიერო სემინარიაში, სადაც იგი თბილისის სასულიერო სემინარიის სიტყვიერების პროფესორმა კანეცკიმ წაიყვანა საკუთარი ხარჯით. 1844 წელს გ. ქიქოძე გადავიდა პეტერბურგის სემინარიაში, რომლის დამთავრების შემდეგ, 1845 წლიდან პეტერბურგის სასულიერო აკადემიის მსმენელია. პეტერბურგში ქიქოძეზე განსაკუთრებული გავლენა

მოუხდენია მიხეილ ბაგრატიონს (ბატონიშვილს), რომელსაც მისთვის საფუძვლიანად უსწავლებია ფილოსოფია. შემდეგში არა ერთხელ იგონებდა გ. ქიქოძე, რომ მას მეტი განათლება მისცა მიხეილ ბატონიშვილმა. ვიდრე პეტერბურგის აკადემიის პროფესორებმა. 1849 წელს ქიქოძემ დაასრულა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია მაგისტრის ხარისხით და ამავე წელს დაბრუნდა საქართველოში. თბილისში იგი დაინიშნა სემინარიის ინსპექტორად და რექტორის თანაშემწედ საოვთისმეტყველო საგნებში (ზედა განყოფილებებში). მალე იგი ინიშნება ფიზიკისა და მათემატიკის პროფესორად. მძიმე ოჯახური ტრაგედიის შედეგად 1856 წელს (გარდაეცვალა ცოლი და ხუთი შვილი) იგი ბერად აღიკვეცა და თავდავიწყებას მეცნიერულ-შემოქმედებით მუშაობაში ეძებდა, ამ ხანებში მან დაამთავრა თავისი ცნობილი სახელმძღვანელო ფსიქოლოგიაში და გამოაქვეყნა კიდევაც 1858 წელს. მალე მან თავი დაანება ინსტიტუტში პედაგოგიურ მოღვაწეობას, რადგან იქ მუშაობა მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის დამაბრკოლებლად მიაჩნდა.

1858 წელს იგი ინიშნება დავით გარეჯის წინამძღვრად, ამავე წელს აკურთხეს არქიმანდრიტად და გადააყვანეს გორის ეპისკოპოსად. 1860 წელს უკვე იმერეთის ეპისკოპოსის პოსტზეა. აქ იგი დარჩა ბოლომდე. გარდაიცვალა 1896 წლის 25 იანვარს.

გ. ქიქოძე ყურადღებას იქცევდა არა მხოლოდ ფართო განათლებით, არამედ პირადი ადამიანური თვისებებითაც. ყოფილა თავმდაბალი, სამართლიანი, პირდაპირი, უბრალო, კაცთმოყვარე, ღარიბთა შემწყვლავი. პატიოსანი. გარდა ამისა, ენაშუქვერი, რიტორი, ხალხში განათლების ფართოდ დანერგვისათვის მებრძოლი და სხვ. ერთი სიტყვით, აღკურვილი იყო ყველა იმ თვისებებით, რომელთა დანერგვასაც ცდილობდა საზოგადოებაში.

გ. ქიქოძის დასაფლავებისას ილიას უთქვამს: „დღეს სამუდამოდ ვეთხოვებით იმისთანა დიდ ბუნებოვანს კაცსა, რომელსაც ღმერთი მოუვლინებს ხოლმე ამ ცოდვილს ქვეყანას, რომ ადამიანმა მისის მიხედვით და მაგალითით შეიძლოს საკუთარის ზნისა და ხასიათის გაწვრთნა და განმტკიცება. „ნეტავი იმასაო, აშობს ერთი ძველად ძველი ბრძენი, ვინც არამც თუ ჩვენთან ყოფნით გვწურთნის ჩვენ, არამედ მარტო თვისის სახელის ხსენებითაცაო“. აი, ჩვენ წინაშე მდებარეა იგი მაღლივით მოსილი კაცი, რომლის მარტო სახელის ხსენებაც კი გვწვრთნის ჩვენ. საკმაოა კაცმა გაიხსენოს მარტო სახელი გაბრიელ ეპისკოპოსისა, რომ გულში მაღლი ჩაეფინოს, ვითარცა მზის შუქი“¹.

¹ ბიოგრაფიული ცნობები გ. ქიქოძის შესახებ, ისევე როგორც მოყვანილი სიტყვა ციტირებულია მ. კელენჯერიძის წიგნიდან: „გაბრიელი. ეპისკოპოსი იმერეთისა (მისი დრო, ცხოვრება და მოღვაწეობა)“ ტ. I, ქუთაისი, 1913, გვ. 252.

გ. ჭიჭოძის ტრაქტატი „ცდინაული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ („Основания опытной психологии“) ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწარმოებია როგორც თავისი ფორმის, ასევე იდეური მიმართულებისა და მიზანდასახულების მიხედვით. ეს წიგნი ერთხანს სახელმძღვანელოდაც კი იყო მიღებული სასწავლებლებში.

ჭიჭოძის თხზულება მოიცავს მრავალ საკითხს, რომლებიც ერთმანეთთან მჭიდროდაა დაკავშირებული და განლაგებული გარკვეული სისტემით, რაც ღმერთის ყოვლადშემძლეობის, სულის უკვდავებისა და მეორე სამყაროს არსებობის დასაბუთებას იხაზავს მიზნად. უაღრესად საინტერესოა ის, რომ სქოლასტიკური და ოელიგიური დოგმების დასასაბუთებლად გ. ჭიჭოძე იყენებს მეცნიერების მონაცემებს და ფიქრობს, რომ ისინი (მეცნიერული მონაცემები) არ ეწინააღმდეგებიან ამ დოგმებს, პირიქით, ამაგრებენ და ადასტურებენ მათს ჭეშმარიტებას. მიუხედავად ამისა, თვით ფაქტი მეცნიერების პოზიტიური მონაცემების გამოყენებისა უკვე ბევრს ნიშნავს. საერთოდ გ. ჭიჭოძის მთელი ფილოსოფიური სისტემა განხილულ უნდა იქნეს, როგორც რელიგიისა და მეცნიერების მორიგების უაღრესად გონებაშევიღური ცდა. რა ოქმა უნდა, გ. ჭიჭოძის ეს უკვე მარცხით მთავრდება, ფაქტები ვერ ამტკიცებენ მის დოგმებს, და თვით გ. ჭიჭოძეც აღიარებს ამ მხრივ თავის უძლურებას. როდესაც საბოლოო დასკვნებში აღნიშნავს, რომ, საერთოდ, სულისა და სხეულის, ისევე როგორც ტვისში რაღაც უმადლეის სულიერი სუბსტანციის, შესახებ გარკვევით რაიმეს ოქმა შეუძლებელია, რადგან ეს მოვლენები სცილდებიან ჩვენი გონების ფარგლებსა და შემეცნების ჩვესს უნარსო.

აღსანიშნავია, რომ გ. ჭიჭოძე უაღრესად ოთულ ფილოსოფიურ პრობლემებზედაც კი ძალზე მარტივად და ნათლად წერს, მისი თხზულება თავიდან ბოლომდე შეუხელებელი ინტეოენით იკითხება და პროგრესულის გვერდით — რეტროგრადულის საქმად დიდი დოზით მიწოდების მიუხედავად — თხზულება თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს დღესაც.

ამას უნდა დავუმატოთ დიდი კრიტიკული ალღო, რომელიც გ. ჭიჭოძეს ჰქონდა. გ. ჭიჭოძე ჰკაცრი კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს თავის თანამედროვე მოაზროვნეთა შეხედულებებს, რაც კიდევ უფრო მეტად საინტერესოს ხდის მის თხზულებას.

გ. ჭიჭოძის ნაშრომი უხვად შეიცავს სამყაროსა და ადამიანის სულიერი მოვლენების სწორ, მეცნიერულ, ხშირად მატერიალისტურ გაგებასაც კი, მაგრამ დასკვნები, რომლებიც მას ამ დებულებებიდან გამოყავს, თითქმის ყოველთვის იდეალისტურია. შეიძლება უფრო მე-

ტის თქმაც: გ. ქიქოძე თავისი წიგნის მიზნად მატერიალისტების წინააღმდეგ ბრძოლას. მათს განიარაღებას აცხადებს და გზებსაც კი სახაეს იმისათვის, თუ როგორ დაამარცხოთ ისინი: „ვისაც უხდება შეხვედრა ადამიანებთან, რომლებიც დაავადებულნი არიან მატერიალიზმით, მას იოლად შეუძლია შეამჩნიოს, რომ მათი ერთადერთი საყრდენი მდგომარეობს იმ თვალსაზრისში, თითქოს შეგრძნების უნარი ორგანიზმს ეკუთვნის. ამ ადამიანებისათვის ფიზიოლოგიის გამოყენებით იმის დამტკიცება, რომ ორგანიზმს არა აქვს შეგრძნების უნარი, მათივე იარაღით მათს განგმირვას ნიშნავს“¹. აქედან ჩვენ გვეძლევა საფუძველი დავასკვნათ: 1. გ. ქიქოძისათვის შეგრძნება და აზროვნება არაა მატერიის, ორგანიზმის თვისება. 2. როგორც აღვნიშნეთ, გ. ქიქოძე თავისი წიგნის მიზნად მატერიალისტების დამარცხების საშუალებათა გამოხატვას თვლის.

მიუხედავად ამისა, გ. ქიქოძის წიგნი უხვად შეიცავს პროგრესულ მომენტებს, სიახლეებს, რომლებიც თავის დროზეც სათანადოდ იქნა შეფასებული. ეს განსაკუთრებით შეეხება ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, გაგებას, რაშიც გ. ქიქოძე კარგად აყლენს თავის მსოფლმხედველობას. წიგნის წინასიტყვაობაშივე ავტორი თავისი ნაშრომის სიახლეს იმაში ხედავს, რომ აქ ფსიქოლოგია განხილულია როგორც ცდისეული მეცნიერება. ფსიქოლოგიის შესწავლის საგნად მას ადამიანის სული ანუ ფსიქიკა მიაჩნია. ადამიანის სული არის არა „ჩვენი გონების რაიმე განყენებული წარმოდგენა. რომელიც მხოლოდ გონებრივი განჭკვრეტით შეიძლება შესწავლილ იქნეს, არამედ სუბსტანცია, რომელსაც ნამდვილი არსებობა გააჩნია და რომელიც თავის თავს მრავალ მოვლენაში ამჟღავნებს“². გ. ქიქოძის მტკიცებით, მართალია, თვალთ და შეგრძნების სხვა რომელიმე ორგანოთი არ შეიძლება მისი წვდომა. მაგრამ თვით შეგრძნებები, ისევე როგორც ჩვენი ორგანიზმის სხვა მოვლენები, მისი ნაწარმოებია და ამიტომ ამ უკანასკნელთა შესწავლა ნიშნავს თვით სულის (იგივე ფსიქიკა) შესწავლას. ამიტომაც გ. ქიქოძეს მიზანშეწონილად და აუცილებლად მიაჩნია ფსიქოლოგიაში, ისევე როგორც ზუსტ მეცნიერებაში, ცდისა და ექსპერიმენტის გამოყენება. ავტორი თავისი წიგნის მიზნად სწორედ ამ უკანასკნელი დებულების დასაბუთებას თვლის: ამიტომაც აკრიტიკებს ფსიქოლოგებს, რომლებიც უარყოფდნენ და ეჭვის ქვეშ აყენებ-

¹ Основания опытной психологии Архимандрита Гавриила, СПб, 1858, გვ. 53 (თარგმანი ყველგან ჩვენია, თ. კ.)

² იქვე, გვ. 1.

დნენ ფსიქოლოგიაში ცდისა და ფაქტების გამოყენების აუცილებლობას. მათ წინააღმდეგ იგი წერდა: „თუ ფსიქოლოგიას არ სურს იყოს შეოცნებებ მეცნიერება, მან ფაქტები არ უნდა უარყოს და თავისი დასკვნების საფუძვლად უნდა მიიღოს“.

გამომდინარე ამ გაგებიდან. გ. ქიქოძე უარყოფდა ყოველ მეცნიერებას, რომელიც არ ემყარებოდა ცდასა და ექსპერიმენტს; გაკვირით ავლებდა რა თვალს ფილოსოფიის ისტორიას. გამოჰქონდა დასკვნა, რომ ფილოსოფიის დაცემის მიზეზი ფაქტებისა და ცდის უგულვებელყოფა იყო. იგი წერდა: „ფაქტებისა და ცდისაგან ეს გადახრა იყო ფილოსოფიის დაცემის მიზეზი“.

ამიტომაც დაარქვა გ. ქიქოძემ თავის ნაშრომს „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, გულისხმობდა რა, რომ იძლეოდა სრულიად ახალი მეცნიერების საფუძვლებს.

მართლაც. გ. ქიქოძემ კვლევის ძირითად მეთოდად ინდუქცია, კერძობითიდან ზოგადისაკენ, კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისაკენ სვლის გზა აირჩია. წიგნში უხვადაა გამოყენებული დაკვირვების მეთოდი. ყოველი ფილოსოფიური თუ ფსიქოლოგიური განზოგადება მასთან საგნის ყოველმხრივ ექსპერიმენტული კვლევა-ძიების საფუძველზე ხდება. კერძოდ. გ. ქიქოძე საკმაოდ დეტალურად და მეცნიერული სიღრმით იხილავს შეგრძნების პროცესს. შეგრძნებათა წარმოშობის მექანიზმს. შეგრძნებების ფიზიოლოგიურ მხარეს, გრძნობის ორგანოების მექანიზმს და სხვ. მისი მტკიცებუთ. გაღიზიანებას იწვევს სამყაროში არსებული საგნები, რაც შემდეგ შეგრძნებებად გარდაიქმნება. ეს უკანასკნელნი ნერვების საშუალებით აღწევენ თავის ტვინს და სხვ. კერძოდ. თვალის შესახებ გ. ქიქოძე აღნიშნავდა. რომ ის მოწყობილია სინათლის სხივების გავრცელებისა და გარდატეხის მკაცრი მათემატიკური კანონების მიხედვით. აღამიანი „საგნებს ზედაეს თვალის მეშვეობით, მაგრამ... არა თვითონ თვალში“. რადგან თვალი დაკავშირებულია ტვინთან, რომლის გარეშე მას არც მოქმედება და. მაშასადამე, არც საგნების დანახვა შეუძლია. იყენებს რა ფიზიოლოგიის მონაცემებს, გ. ქიქოძე ასკვნის. რომ. გარდა თვალისა და ტვინისა, მხედველობის პროცესში დიდ როლს ასრულებს „მხედველობის ნერვი“, რომელსაც შთაბეჭდილებანი შეგრძნების ორგანოდან მიჰქვს ტვინთან, სადაც, საბოლოო ჯამში, შეგრძნება ხორციელდება.

ამრიგად. გ. ქიქოძეს ეჭვი არ ეპარება გარესამყაროა არსებობაში და იმაში, რომ ჩვენი შეგრძნებების გამომწვევი მიზეზები გარესამყაროს მოვლენებია. გ. ქიქოძე შეგრძნებისა და. მაშასადამე. შემეცნების პროცესში ორ მხარეს არჩევს: შესაგრძნობსა და შემგრძნობს.

შესაგრძობის, როგორც შეგრძნებათა წყაროს, დაშვება საგულისხმო დასკვნას გვიკარნახებს გ. ქიქოძის, როგორც მოაზროვნის, პროგრესულობის დასამტკიცებლად. მეორე მხრივ, შეგრძნებათა ფიზიოლოგიური მხარის დაწვრილებით, მეცნიერულ მონაცემებზე დაყრდნობით განხილვა, რასაც გ. ქიქოძის სახელმძღვანელოში ვხვდებით, დადებითი მოვლენა იყო თავისი დროისათვის და ეს გარემოება სათანადოდ იქნა შეფასებული.

ამ სიახლეთა გამო წიგნის გამოსვლამ დიდი ხმაური გამოიწვია პრესაში. ამას მოწმობს ცნობილი რუსი მოაზროვნის, პუბლიცისტისა და კრიტიკოსის — ნ. ა. დობროლუბოვის სტატია, გამოქვეყნებული 1859 წელს „სოვრემნიკის“ მესამე ნომერში. დობროლუბოვი გ. ქიქოძეს აკრიტიკებდა ფსიქოლოგიის ძირითადი საკითხების იდეალისტური გადაწყვეტის გამო, მაგრამ ამავე დროს აღნიშნავდა იმ უპირატესობას, რაც გ. ქიქოძის სახელმძღვანელოს ჰქონდა სხვა სახელმძღვანელოებთან შედარებით. ნ. ა. დობროლუბოვი წერდა, რომ ეს წიგნი ფსიქოლოგიის წინამორბედი სახელმძღვანელოებისაგან „განსხვავდება... გადმოცემის მეთოდით და ფიზიოლოგიური ფაქტების შედარებით დიდი რაოდენობით, რაც მის უდავო უპირატესობას შეადგენს...“¹

როგორც ვხედავთ, გ. ქიქოძის თანამედროვენიც კარგად ხედავდნენ, რომ იგი სწორ პოზიციებზე იდგა, როდესაც გონებრივი აბსტრაქციების კონკრეტული ფაქტებიდან გამოყვანას მოითხოვდა.

გ. ქიქოძემ შეგრძნებისა და შემეცნების ფიზიოლოგიური თუ ფსიქოლოგიური საკითხების განხილვისას შექმნა საკუთარი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა, რაც არა მხოლოდ ზემოაღნიშნული საკითხების განხილვაშია ჩაქსოვილი, არამედ მათგან დამოუკიდებლადაც შეადგენს ავტორის კვლევის ობიექტს. გ. ქიქოძეს დამუშავებული აქვს რიგი საკითხები, რომლებიც ფილოსოფიის ისტორიკოსთა ყურადღების ობიექტად შეიძლება იქცეს. ასეთია, კერძოდ, შეგრძნებისა და, საერთოდ, შემეცნების, აზროვნების ტვინთან დამოკიდებულების, ნებისყოფის თავისუფლების, სულისა და სხეულის ურთიერთობის საკითხები და სხვ.

გ. ქიქოძის გნოსეოლოგია თუმცა იდეალისტურია, მაგრამ უხვად შეიცავს მატერიალიზმის მომენტებსაც, ავტორი, როგორც აღვნიშნეთ, შეგრძნებისა და, მამასადაძმე, შემეცნების წყაროდ მატერიალურ საგნებს აცხადებს, რაც მატერიალიზმის გამოვლენაა მის მსოფლმხედველობაში. ამასთანავე, ავითარებს რა გნოსეოლოგიურ შეხედულებებს, ქიქოძე დიამეტრალურად საწინააღმდეგო დასკვნებამდე მიდის.

¹ ციტირებულია დოც. ალ. ქუთელიას სტატიიდან „ნ. დობროლუბოვი ანტიმანდრიტ გაბრიელის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ შესახებ“. უფრ, „მნათობი“, 1943, № 7, გვ. 111.

შემეცნების პირველი საფეხური, გ. ქიქოძის მტკიცებით, შეგარძნებაა, რომელიც ან უშუალოდ შედის ჩვენს გონებაში ანდა აბსტრაქციის პროცესის მეშვეობით. ამგვარად, „ყოველივე, მიღებული შეგარძნებებით, ჩვენი შემეცნების მასალად იქცევაო“¹, წერს იგი.

გ. ქიქოძე აქვე აღნიშნავს, რომ საგნები, რომლებიც ენახეთ და განვიცადეთ, გაცილებით ნათულ წარმოდგენას იძლევა, ვიდრე ისინი, რომლებიც წმინდა ფანტაზიის სფეროს განეკუთვნებიან. გარდა ამისა, შეგარძნებები აღვიძებს ჩვენს ყურადღებას.

ყოველი შეგარძნება, გ. ქიქოძის აზრით, სამ მხარეს შეიცავს: „1. ფიზიკური მოვლენა ანუ გარეგანი მიზეზი, რომელიც შეგარძნებებს იწვევს; 2. ფიზიკური შთაბეჭდილება ანუ ცვლილება, რომელიც სხეულის ორგანოში ხდება და 3. თვით შეგარძნება“.

გ. ქიქოძე შემდეგ კიდევ უფრო აკონკრეტებს თავის თვალსაზრისს და აღნიშნავს, რომ პირველში გულისხმობს „მოვლენებს, რომლებიც ჩვენს გარეშე არსებობენ და, რომლებსაც ჩვენს ორგანოებში გარკვეული ცვლილებების გამოწვევის ძალა აქვთ“.

ამრიგად, გ. ქიქოძის მტკიცებით, შეგარძნებაში მონაწილეობს ორი კომპონენტი: საგანი და შემგარძნობი. ეს მეორე კომპონენტი, თავის მხრივ, სამ მომენტს შეიცავს: ა. გარძნობის ორგანოს, ბ. გარძნობის ორგანოს ტვინთან დამაკავშირებელს — ნერვების სახით — და გ. ტვინს.

გ. ქიქოძეს სწორად აქვს განხილული შეგარძნებების ფიზიოლოგიური მხარე. ეერძოდ, ბგერის შეგარძნება მას წარმოდგენილი აქვს გარძნობის ორგანოზე ჰაერის ტალღების ზემოქმედების შედეგად. როგორც მხედველობის, ისე სმენის დროს გვაქვს გარეგამლიზიანებელი, ნივთიერი საგნები, და შემგარძნები სუბიექტი იმავე კომპონენტებით. საგნების ერთიმეორეზე დაჯახება წარმოშობს ჰაერის ტალღობრივ მოძრაობას, რაც, თავის მხრივ, გარძნობის ორგანოზე ზემოქმედებს.

სმენის ორგანოს აღნაგობის შესახებ გ. ქიქოძე აღნიშნავდა, რომ ის „მკაცრად არის შეთანხმებული ჰაერის მოძრაობისა და ასახვის ფიზიკურ კანონებთან“.

ამასვე აღნიშნავს ავტორი ყნოსვის, გემოვნებისა და შეხების სხვა ორგანოების შესახებ.

შეგარძნების პროცესის ანალიზისას გ. ქიქოძე მიადგა შემეცნების თეორიის ძირეულ პრობლემას, რომლის გადაწყვეტის მიხედვით შეიძლება განვასხვავოთ მატერიალისტი იდეალისტისაგან. ესაა პრობლემა იმის შესახებ, არის თუ არა ტვინი შეგარძნებისა და, მაშასადამე, აზროვნების ორგანო. ამ კითხვას გ. ქიქოძემ უარყოფითად და, ამრიგად, იდეალისტურად უპასუხა.

¹ Основания опыта и философия, გვ. 99. ამის ქვემოთ კვლავ ეს წიგნია აწვლავს ციტირებული.

გ. ქიქოძის აზრით, შეგრძნება ტვინში არ ხორციელდება. ტვინი შედგება იმავე ნივთიერებათაგან, როგორც სხვა ორგანოები: ცილის, ფოსფორის, ქონისა და სხვათაგან. ამ ნივთიერებების შესახებ კი შეუძლებელია იმის თქმა, რომ მათ „შეგრძნებისა და ორგანოების თვითნებური მოძრაობის უნარი აქვთ“. შეუძლებელია ისიც, რომ ეს ნივთიერებანი ახალ თვისებას შეერთების შემდეგ იძენდნენ, რადგან ქიმიური შეერთება არის უბრალო ფორმალური, გარეგანი ცვლილება, რომელიც ახალ თვისებებს არ იწვევს.

მართალია, შთაბეჭდილებები და გალიზიანებანი ნერვების საშუალებით ტვინს აღწევენ და აქ ხდება მათი გარდაქმნა შეგრძნებებად. მაგრამ შეგრძნებას, ანუ გალიზიანებათა და შთაბეჭდილებათა შეგრძნებებად გარდაქმნას აწარმოებს არა თვით ტვინი, არამედ სხვა სუბსტანცია, სულიერი სუბსტანცია, რომლის ადგილსამყოფელი ტვინია. გ. ქიქოძე წერს: „ყველა ფაქტი და მოსაზრება გვარწმუნებს, რომ ტვინი მოძრაობებში მხოლოდ შუალედი ორგანოა, პირველსაწყისი წყარო ანუ თავდაპირველი მამოძრავებელი ძალა კი იმყოფება არა მასში. არამედ თავისებურ სულიერ სუბსტანციაში“. ავტორი შეგრძნების ორგანოების ფიზიოლოგიური მხარის განხილვისას იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ „ტვინი არის შთაბეჭდილების მხოლოდ გადამცემი პუნქტი და არა ის არსება, რომელიც შეიგრძნობს და ასხვავებს“ მოვლენებს.

გ. ქიქოძე ამჩნევს იმას, რომ გარეგამლიზიანებელი, ისევე როგორც შეგრძნების ორგანოები. ნერვები და ტვინი ხშირად მექანიკური ხასიათისაა. ხოლო შედეგი — შეგრძნება — განსხვავებული. ამიტომ იგი ასკვნის, რომ შეგრძნება არ უნდა იყოს თვისება მატერიალური საწყაროსი, სადაც ერთგვაროვანი გალიზიანება ერთგვაროვან შედეგს იწვევს. გ. ქიქოძე ამჩნევს იმავეს, რომ ჩვენ, ადამიანები, ხშირად ვცდებით. როცა ვფიქრობთ, თითქოს შეგრძნება ობიექტურ სინამდვილეში ხდება და არა ჩვენში. მაგალითად, გვეჩვენება, რომ სასიამოვნო ბგერებს ვიოლინო, ან რომელიმე საკრავი გამოსცემს; ასევე ფერი. სუნი და სხვა იმყოფება გარეშე საგნებთან და ჩაა თვით ჩვენშივე. მაგრამ ამ შეგრძნებებს ჩვენი ორგანიზმი ან მისი რომელიმე ნაწილი. თუნდაც ტვინი, კი არ აწარმოებს, არამედ სხვა, ჩვენი ორგანიზმისაგან სავსებით განსხვავებული სულიერი სუბსტანცია.

ამ მოსაზრებებს სასარგებლოდ გ. ქიქოძეს შემდეგი არგუმენტები მოაქვს: 1. ტვინი ჩვეულებრივი, „უბრალო ორგანული მატერიაა“. როგორც ყოველი სხვა ორგანული მატერია. და შეუძლებელია, რომ მატერიას, თუნდაც ის ორგანული იყოს, შეგრძნების ეს „საოცარი“ უნარი ჰქონდეს; 2. შეგრძნების სახეები ერთიმეორისაგან უაღრესად განსხვავებული თვისობრიობის არიან და შეუძლებელია, რომ ტვინს, რომელიც თავისი აღნაგობით სავსებით ერთგვაროვანია. შეეძლოს

ასეთ განსხვავებულ თვისობრიობათა მოცემა. 3. შეუძლებელია, რომ ერთგვაროვანი აღნაგობის მქონე ტვინის ერთი ნაწილი იამენდეს, მეორე ხედავდეს და ა. შ. ქიქოძე ტვინს ადარებს საკრავს. რომელიც თვითონ უმოქმედოა და პასიური. მაგრამ რომელიც ცოცხლდება დამკვრელის ხელში. ასევე ტვინიც მკვლარია და უმოქმედო. ვიდრე მას ხელი არ ამოძრავებს. ყოველივე ამის შედეგად მოცემულია დასკვნა: „ჩვენში ისმენს და ხედავს ერთი და იგივე განუყოფელი არსება, ერთი რომელიდაც სუბსტანცია ანუ მონადა. რომელიც ამ ორ შეგრძნებას ადარებს და ამ შედარებიდან სათანადო დასკვნებს აკეთებს“.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ გ. ქიქოძემ ფიზიოლოგია გამოიყენა შეგრძნების პროცესის ასახსნელად და იგი სწორადაც გააანალიზა, დასკვნები სწორი არ გააკეთა. რადგან ტვინი შეგრძნებათა ფორმირების მხოლოდ საბოლოო ადგილად აღიარა, მათი ფორმირება კი რაღაც უხილავ სულიერ სუბსტანციას ანუ მონადას მიანდო. ხოლო შეგრძნებები ზემატერიალურ მოვლენად გამოაცხადა. აი მისი დასკვნაც: „შეგრძნება არაა არც ფიზიკური. არც ფიზიოლოგიური მოვლენა; ის სულიერი მოვლენაა“; „არსება, რომელსაც შეგრძნების უნარი აქვს. არის სულიერი. არამატერიალური სუბსტანცია“.

ეს სულიერი სუბსტანცია არა მხოლოდ წარმოშობს შეგრძნებებს. არამედ აწესრიგებს კიდევაც ერთიმეორესთან. ეს სუბსტანცია უაღრესად გონიერი უნდა იყოს, რადგან შეგრძნებათა ორგანოების მოქმედების შედეგი და მათი ურთიერთკავშირი უაღრესად გონივრულად არის შეთანხმებული. აი, როგორ აღწერს გ. ქიქოძე სხვა ადგილას ამ სულიერ სუბსტანციას: „საწყისი ანუ სუბსტანცია. რომელიც ყოველივეს შეიგრძნობს და ამოძრავებს ადამიანში, სრულიად განსხვავებულია ტვინისაგან და. საერთოდ. მთელი ორგანიზმისაგან. ესაა არასხეულბრივი, სულიერი სუბსტანცია. რომლის მთავარ ძალას შეგრძნება შეადგენს. ტვინი კი მხოლოდ უქანასკნელი და. ამავე დროს, ცენტრალური ორგანოა, სადაც ყველა შთაბეჭდილება გროვდება იმისათვის, რომ ამ უხილავ სუბსტანციაში საბოლოოდ სხვადასხვა შეგრძნებათა სახით აისახოს“.

ამრიგად, გ. ქიქოძე შეგრძნებისა და აზროვნების პროცესში გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა რაღაც სულიერ სუბსტანციას, რომელიც. მისი აზრით, ჩვენი გონებისა და თვალისათვის მიუწოდომელია. რაც შეეხება ტვინს. იგი. ისევე როგორც გალიზიანებათა გადამცემი ნერვი. მხოლოდ გადასცემს გალიზიანებას ამ უმაღლეს სულიერ სუბსტანციას.

მაგრამ გ. ქიქოძემ არა მარტო შეგრძნებისა და აზროვნების ფუნქცია წაართვა ტვინს, არამედ სიცოცხლის ფუნქციაც. მისი აზრით, როგორც შეგრძნება, ისევე მატერია არამატერიალური სუბსტანციის თვის-

სებაა. ორივე ეს კი სიცოცხლისთვისაა დამახასიათებელი, მაშასადამე, სიცოცხლეს არამატერიალური სუბსტანციის თვისებაა.

მაგრამ ეს კიდევ არაფერი: გ. ქიქოძემ მკაცრი ბრძოლა გამოუცხადა მატერიალისტებს იმის გამო, რომ ისინი ტვინს შეგვრძნებისა და აზროვნების ორგანოდ თვლიდნენ. კერძოდ, იგი სავსებით სოლიდარული იყო ლიბიხთან მის ბრძოლაში მატერიალისტების წინააღმდეგ და იზიარებდა თვალსაზრისის სულიერი სუბსტანციის პირველადობის შესახებ მატერიალურთან შედარებით. ყოველივე ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ქიქოძეს კარგად ჰქონდა გარკვეული საკუთარი პოზიციები, — როგორც იდეალისტური პოზიციები, — და აქედან ებრძოდა მატერიალისტებს.

ამრიგად, მატერიალისტური პოზიციებიდან და წინამძღვრებიდან გ. ქიქოძე იდეალისტურ შედეგებამდე მივიდა, როდესაც შეგვრძნებისა და აზროვნების განხორციელების ფუნქცია რაღაც სულიერ სუბსტანციას დააკისრა, სუბსტანციას, რომელიც თვით მისთვისაც შეუცნობელი და გაურკვეველი იყო.

გ. ქიქოძე მიაღმა გნოსეოლოგიის მეორე ძირეულ პრობლემასაც — შეგვრძნებისა და აზროვნების ურთიერთობის შესახებ.

აზროვნება დამოუკიდებელი არ არის თავის მოქმედებაში, იგი არ ეყრდნობა მასალებს, რომლებსაც შეგვრძნება აწვდის და თავისებურად გადაამუშავებს მას. გ. ქიქოძეს განხილული აქვს შემეცნების სხვადასხვა სახე ანუ სხვადასხვა საფეხური. პირველ საფეხურად მას ყურადღება მიაჩნია. ყურადღება ასე აქვს განმარტებული: „ყურადღება არის სულის ის მოქმედება, როდესაც სული მასში წარმოშობად მრავალ შეგვრძნებათაგან ერთ-ერთზე ჩერდება, ანდა ჩერდება თვითეულ მათგანზე რიგრიგობით“. ყურადღება, ამტკიცებს გ. ქიქოძე, არის სულის პირველი თავისუფალი მოქმედება. რაც უფრო ძლიერია სული, მით უფრო ძლიერია ყურადღება. სული მით უფრო მეტად ავლენს თავისუფლებას, რაც უფრო მეტად წარმართავს ყურადღებას ერთი რომელიმე საგნისაკენ. ყურადღების შემწეობით გონება არჩევს საგნის სხვადასხვა თვისებას. ღრმა და ძლიერი გონება საგანში ისეთ ნიშნებს არჩევს, როგორსაც ვერ არჩევს ზედაპირული გონება. ძლიერ გონებას შეგვრძნებებში შესწორებებიც შეაქვს.

გ. ქიქოძე იხილავს, აგრეთვე, შედარებას, რომელიც, მისი აზრით, ორ ან რამდენიმე საგანზე ყურადღების ერთდროულ წარმართვას წარმოადგენს.

განსჯა (reflexio) კიდევ უფრო უკეთესად ავლენს სულის თავისუფლებას. განსჯა ავტორს განსაზღვრული აქვს, როგორც ისეთი „ყურადღება, რომელიც ერთი წარმოდგენიდან მეორეზე გადადის...“

საგანთა მრავალი თვისების დამახსოვრებით წარმოიშვება წარმო-

სახვა. წარმოსახვის დაბალი საფეხურია წარმოდგენა, უმაღლესი კი ფანტაზია. ფანტაზია აზროვნების სხვა საფეხურებისაგან იმით განსხვავდება, რომ, თუ წინამორბედ საფეხურებზე აზროვნება არსებულ საგნებს ეხება, ფანტაზიის საფეხურზე — აარსებულ საგნებს. გარდა ამისა, გ. ქიქოძეს განხილული აქვს მეხსიერება, შეთვისება და სხვ. ყოველივე ეს გაერთიანებული აქვს სულის შემეცნებად უნარში. ამ უნარს გ. ქიქოძე უპირისპირებს მეორეს — მოქმედებითს, რომელიც ადამიანის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისათვის წარმოებულ მოძრაობებში მდგომარეობს. ეს მოქმედებანი წარმართული არიან არა მარტო ბუნებრივ, არამედ ხელოვნურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლადაც.

გ. ქიქოძე მოითხოვს, რომ სულის ყველა უნარი ურთიერთკავშირში იქნეს განხილული, რამდენადაც თვით სული ანუ ფსიქიკა ერთიანია და მისი ყველა უნარი შეკავშირებულ მოქმედებაში ვლინდება. ურთიერთკავშირში იმყოფებიან ჩვენს აზროვნებაში ცნებები, წარმოდგენები, მსჯელობები და სხვ. ამ მოვლენებს გ. ქიქოძე იღებობს ასოციაციას უწოდებს. ასოციაცია ორგვარი შეიძლება იყოს — ბუნებრივი და შემთხვევითი. ბუნებრივია ის ასოციაცია, როქელსაც თვით საგანი იწვევს, შემთხვევითს ასოციაციებს კი ადამიანი ობიექტური სიგნებიდან დამოუკიდებლად ქმნის და ამიტომ შემთხვევითი ასოციაცია ადამიანის პირად თვისებებზეა დამოკიდებული. გ. ქიქოძე ასოციაციით მრავალ მოვლენას ხსნის, კერძოდ, სიზმარს, ცრუმორწმუნეობას და, ამგვარად, ცდილობს მეცნიერულ მონაცემებზე დაყრდნობით ახსნას ცრუმორწმუნეობის წარმოშობა და დასძლიოს ის.

გ. ქიქოძეს ლოგიკა ესმის, როგორც ფორმალური ლოგიკა, რომელიც ფსიქოლოგიის ნაწილია. ლოგიკის არსებობა, მისი აზრით, გამართლებულია ადამიანთა აზროვნებაში იგივეობრივი კანონზომიერების არსებობით. ადამიანთა სული კი „ბუნებრივად მოქმედებს იმ კანონებზე მისხედვით, რომლებიც შემოქმედმა მისცა მათ“. ამრიგად, აზროვნების ზოგადი კანონზომიერების არსებობა ქიქოძეს მიაჩნია არა ცდილსეულად, არამედ უმაღლესი სუბსტანციისაგან — ღმერთისაგან — შექმნილად.

თუ, ერთი მხრივ, გ. ქიქოძე გონების კანონზომიერებას ღმერთისაგან მიღებულად თვლიდა, მეორე მხრივ, ებრძოდა თვალსაზრისს იდეების თანდაყოლილობის შესახებ. მისი მტკიცებით, მთელი ადამიანური ცოდნა მოდის „ან ცდილდან ან აზროვნებიდან“ და „არავის შეუძლია აქვას, თითქოს ადამიანს მოცემული ჰქონდა რაიმე მზა ცოდნა“ ამ საკითხში იგი გამონაკლისს უშვებდა მხოლოდ ღვთაებრივი სუბსტანციის სასარგებლოდ.

გ. ქიქოძე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს გონების აბს-

ტრაქციის უნარს. გონება. იღებს რა შეგრძნებებსა და წარმოდგენებს. ავლენს თავის აქტივობას. ჯერ ერთი, ის იღებს კეშმარიტ წარმოდგენებსა და შეგრძნებებს და მცდარ თუ უაგდებს; გარდა ამისა. იგი წარმოდგენებისა და შეგრძნებების ანალიზს აწარმოებს. ამ გზით მათში აღმოაჩენს ახალ ნიშნებს. ისეთ ნიშნებს. რომლებიც საგნებში არსებობს, მაგრამ წარმოდგენებში კი არ ჩანს. აბსტრაქციის გონებისეული უნარი გ. ქიქოძეა ესმის ისეთ პროცესად, როდესაც განსჯის ობიექტად იქცევა საგნის ისეთი ნიშნები, ისეთი თვისებები, რომლებიც საგნისაგან დამოუკიდებლად არ არსებობენ (მაგალითად, თეთრი ფერი). განყენების დროს ცალკე, დამოუკიდებლად განვიხილავთ ისეთ რამეს. რაც ასეთი არ შეიძლება იყოს.

გ. ქიქოძე აღიარებს კანონზომიერების არსებობას არა მხოლოდ აზროვნებაში, არამედ სინამდვილეშიც. მისი მტკიცებით. მიუხედავად ამისა, რომ საგნებს დაუსრულებელი მრავალფეროვნება აქვთ, შესაძლებელია მათი კლასიფიკაცია, რადგან მათ რეგეობრივი მომენტები; აქვთ.

გ. ქიქოძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია მისი გნოსეოლოგია. გ. ქიქოძის შემეცნების თეორია იდეალისტურია, რადგან ის უარყოფდა სამყაროს შეცნობადობას. ამ მხრივ გ. ქიქოძე მივიდა პირველადი და მეორეული თვისებების განსხვავებამდე. კერძოდ. სრულ ნდობას უცხადებდა შეხების შეგრძნებას და აღნიშნავდა, რომ „ჩვენი შეხება გვიჩვენებს საგნებს ისე, როგორც ისინი სინამდვილეში არსებობენ“. გ. ქიქოძის აზრით, საგნის ფიგურა, სიდიდე, მანძილი, სიმკვრივე, განლაგება, განუნილობა და სხვ. ბუნებაშიც ისეთივეა, როგორც შეგრძნებაში. მაგრამ ეს არ ითქმის ყველა შეგრძნების შესახებ. კერძოდ, ბგერა. ფერი, სითბო-სიცივე არ ჰგავს იმ ობიექტურ მიზეზებს, რომლებიც იწვევენ ჩვენში ამ შეგრძნებებს.

ამიტომაც გ. ქიქოძესთან ობიექტური სამყაროს შეცნობადობის შესახებ ვხვდებით ორ — ერთიმეორის საპირისპირო — დასკვნას: ერთი მხრივ, მტკიცებას, რომ „ყველა ჩვენი შეგრძნება საუკეთესო საშუალებაა საგანთა ნამდვილი თვისებების შესასწავლად“, მეორე მხრივ, მტკიცებას, რომ ფიზიკური მიზეზები, რომელმაც შეგრძნება გამოიწვია, არ ჰგავს შეგრძნებას. მაგრამ. თუ დავაკვირდებით, ადვილად შევამჩნევთ, რომ პირველი მტკიცება გ. ქიქოძეს საგანთა ე. წ. პირველადი თვისების შესახებ აქვს გამოთქმული, უკანასკნელი კი — მეორეული თვისებების შესახებ. საბოლოო პასუხი ამ კითხვაზე ავტორს აგნოსტიკურად აქვს გაცემული; თხზულებაში ბევრია ისეთი ადგილები, სადაც იგი კატეგორიულად უარყოფს სამყაროსა და მატერიის შეცნობადობას: „სხეულებრივ სუბსტანციაზე ჩვენ ვიცით მხოლოდ გარეგანი.

ზედაპირული, ვიცი თ მისი ძალები, მოვლენები და ურთიერთგემოქმედება, მაგრამ ამ ძალების არსება... არასოდეს არ შეგვიძლია ამოვიცნოთ“. არ შეგვიძლია ამოვიცნოთ იმიტომ, რომ „ბუნების შემოქმედმა-ზოგცა ჩვენ სამყაროსა და ჩვენი თავის შემეცნების საშუალება მხოლოდ იმდენად, რამდენადც ეს საჭიროა ჩვენი ცხოვრებისა და კეთილდღეობისათვის, მაგრამ შესაძლებელია, რომ მატერიაშიც და სულშიც არის ათასი ჩვენთვის უცნობი თვისება“.

გ. ქიქოძის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის მნიშვნელოვანია მისი დამოკიდებულება კანტთან.

გ. ქიქოძე უარყოფდა კანტის შეხედულებას იმის თაობაზე, თითქოს ზოგადი მსჯელობანი აპრიორულია. მისი აზრით, მიუხედავად მსჯელობების ზოგადი ხასიათისა, მათ ცდისეული წარმოშობა აქვთ.

გ. ქიქოძე ეკამათება კანტს, აგრეთვე, მსჯელობების სინთეტიკურობის საკითხშიც და ამტკიცებს, რომ სინთეტიკური მსჯელობები არ არსებობს. იგი წერს: „ისეთი მსჯელობა, სადაც შემასმენელი სრულიად უცნობა ქვემდებარისათვის, ე. ი. მასთან არავითარი დამოკიდებულება არა აქვს, არის მცდარი, შეუძლებელი მსჯელობა“. არ არსებობს ისეთი მსჯელობა, სადაც ქვემდებარესა და შემასმენელს შორის არავითარი კავშირი არ იქნება. გ. ქიქოძის აზრით, თვის კანტმა ვერ შეძლო მოენახა ისეთი მაგალითები, რომლებიც დაამტკიცებდნენ სინთეტიკურ მსჯელობათა არსებობას და ამით გააპართლებდნენ მსჯელობათა დაყოფას სინთეტიკურად და ანალიტიკურად. სინთეტიკური მსჯელობების უარყოფიდან გამომდინარე, გ. ქიქოძე უარყოფდა, აგრეთვე, სინთეტიკური მეთოდის არსებობასაც — ყოველი მათემატიკური მსჯელობა და მეთოდი ანალიტიკურზე დაყავდა. რადგან, მისი აზრით, „ყველა ისინი გამოხატავენ აზროვნების მთავარ კანონს — იგივეობის კანონს“.

გ. ქიქოძე მხოლოდ ორი სუბსტანციის არსებობას აღიარებდა — მატერიალურის და იდეალურის. კატეგორიულად ილაშქრებდა რაღაც მესამე, შუალედური სუბსტანციის დაშვების წინააღმდეგ.

სულიერი სუბსტანცია „სრულებით არ ქვავეს მატერიას, არ შედგება ნაწილებისაგან, არამედ არის რაღაც შემგრძნები, მოქმედი, შემეცნებელი“ საწყისი. გარდა ამისა, სულს, სხეულსაგან განსხვავებით, შეუძლია განუწყვეტელი სრულყოფა როგორც გონებრივად, ისევე ზნობრივად. სული, გ. ქიქოძის წარმოდგენით, არის უქვდავი. რადგან ნაწილებისაგან არ შედგება და. მაშასადამე, არც ნაწილებად დაშლა შეუძლია. მას არ შეუძლია მოსპობა არც რაიმე სხვა სუბსტანციის მასზე ზემოქმედების გზით. ამ გზით არ შეუძლია მოსპობა მატერიალურ საგნებსაც კი და, მით უმეტეს, სულიერ სუბსტანციას. შეიძლება მოისპოს და წარმოიშვას სულს შემთხვევითი, დროებითი და

წარმავალი მოვლენანი, სული კი თავისი არსებით მარადიულია და წარუვალა.

მიუხედავად სულისა და სხეულის თვისობრივად აბსოლუტური დაპირისპირებისა, გ. ქიქოძე სათ ურთიერთკავშირში იხილავდა. მისი აზრით, სულიერი ძალების არსება მხოლოდ მაშინ შეიძლება კარგად გავივით, როდესაც გავარკვევთ სულისა და სხეულის ურთიერთობას.

გ. ქიქოძის თვალსაზრისი ამ საკითხში კარგად ვლინდება მის დამოკიდებულებაში სხვა ფილოსოფიურ სისტემებთან. სახელდობრ, ამ საკითხში გ. ქიქოძე დაუპირისპირდა კლენკეს, რომლის აზრით, ორგანიზმს ქმნის სული ანუ იდეა. გ. ქიქოძეს ეს თვალსაზრისი გაუმართლებლად მიაჩნია მეცნიერების პოზიციებიდან. „ვარაუდი, თითქოს იდეა ანუ სული თვითონ ქმნის თავის სხეულს, — წერს გ. ქიქოძე, — ათას შეუსაბამობას შეიცავს და არ შეიძლება დაშვებულ იქნეს პოზიტიური მეცნიერების მიერ“.

გ. ქიქოძე, იყენებს რა თავისი დროის მეცნიერებათა მიღწევებს, აღნიშნავს, რომ არც ერთი მეცნიერება არ ამართლებს იმ აზრს, თითქოს სხეულს სული ქმნის. სხეული არის ფიზიკური, ქიმიური და ორგანული პროცესები. ნაყოფიო, ამტყიცებს სავსებით მართებულად გ. ქიქოძე.

გ. ქიქოძის მკაცრ კრიტიკას იწვევდა აზრი, თითქოს ორგანიზმში არის გონების ქვეცნობიერი მოქმედების ნაყოფი. „თქმა იმისა, რომ არსებობს ქვეცნობიერი აზროვნება, იგივეა, რაც ძტიცება არაშემგრძნობი შეგრძნების ანდა უძრავი მოძრაობის არსებობის შესახებ“. მისი აზრით, გაუგებარია: თუ სხეული აზროვნების პროდუქტია, რატომ არის იგი ხშირად არასრულყოფილი: მახინჯი, აკადემოფი და სუსტი. გ. ქიქოძეს კლენკეს ზემომოტანილი თვალსაზრისი პანთეისტურად მიაჩნია, პანთეიზმს კი, მისი აზრით, ვერ ამართლებს ვერც სალი აზროვნება, ვერც ცდა.

უსაფუძვლოდ და დაუსაბუთებლად მიაჩნია გ. ქიქოძეს ადამიანის ორგანიზმის მზის სისტემასთან შედარებაც, რასაც კლენკესთან ვხვდებით. ამ შედარებას არ შეიძლება სინამდვილეში ჰქონდეს საფუძველი. ციურ სხეულებს, წერს გ. ქიქოძე, აქვთ თავისი კანონები, მექანიკური კანონები, და მათთან ორგანიზმის შედარება ნიშნავს ორგანიზმის მხოლოდ მექანიკურ კანონებზე დაყვანას. მით უმეტეს, რომ ეს გაგება არაფერს არ ჰმატებს ორგანული მოვლენების გაგებისა და ახსნის საქმეს.

ამ თვალსაზრისის კრიტიკის შემდეგ, რაც აღნიშნულ საკითხში იდეალიზმის კრიტიკაც არის, გ. ქიქოძე ალაგებს საკუთარ შეხედულებას და მრავალ პროგრესულ აზრს გამოთქვამს. კერძოდ, მისი აზრით, სული და სხეული ორი დამოუკიდებელი სუბსტანციაა, რომლებიც

არა მხოლოდ ერთიმეორის გვერდით არსებობენ, არამედ ერთიმეორეზე განუწყვეტილვ ზემოქმედებენ კიდევ.

გ. ქიქოძის აზრით, სხეულის ყველა არსებითი ძოვლენა, ყოველ შემთხვევაში, არსებითი მოვლენები მაინც, ზემოქმედებას ახდენენ სულზე და აისახებიან მასში, ისევე როგორც პირიქით, სულიერი მოვლენები ზემოქმედებენ სხეულზე. მეცნიერების ამოცანაა, ფიქრობს გ. ქიქოძე, რომ ამ ორი მხარის ერთიმეორეში აურევლად გაირკვეს — რაში მდგომარეობს მათი ურთიერთზემოქმედება. თხზულების მერვე თავში გ. ქიქოძე კიდევ უფრო აღრმავეს კვლევას ამ მიმართულებით და ცდილობს დადგინას, თუ სხეულის რომელი ნაწილი სულის რომელ ნაწილზე ახდენს ზემოქმედებას. კერძოდ, ჩერდება ნერვულ სისტემაზე და მის არსებით დანიშნულებას ხედავს გარეგანიზიანებათა ტვინთან მიტანაში: დაწვრილებით აქვს განხილული ამ პროცესის ფიზიოლოგიური მხარე. მართალია, ავტორი ფიქრობს, რომ ყველა შეგრძნება ერთნაირად არ აისახება ტვინში, მაგრამ იგი წინააღმდეგია ისეთი შთაბეჭდილებისა და შეგრძნების დაშვებისა, რომლებიც ტვინში საფსვებით არ ასახულან და რომლებიც მაინც განაგრძობენ ქვეცნობიერად არსებობას. საერთოდ, გ. ქიქოძე წინააღმდეგია ქვეცნობიერი შეგრძნებების, შთაბეჭდილებების არსებობას.

გ. ქიქოძე ცალკე განიხილავს შეგრძნების ორგანოებისა და, კერძოდ, მხედველობის ორგანოს სულთან დამოკიდებულების საკითხს. მისი აზრით, ძლიერია მხედველობის ორგანოს ზემოქმედება სულზე. საფიქრებელია, რომ ადამიანის თვალს აქვს უნარი იმ რაღაც თხელი, ეთეროვანი ნაკადის გამოსხივებისა, რომელიც დადებით ან უარყოფით ზეგავლენას ახდენს სხვაზე. ამიტომ ავტორი პრინციპში არაა წინააღმდეგი იმ თვალსაზრისისა, რომ ბოროტი ადამიანები თვალიდან უშვებენ რაღაც მავნე ნაკადს, ცუდად რომ მოქმედებს სხვებზე, და ამ გზით ერთგვარად ამართლებს „თვალის კერის“ ანუ „თვალის ცემის“ შესაძლებლობას.

ბგერას (განსაკუთრებით მუსიკალურ ბგერებს) შეუძლია სულზე ძლიერი ზემოქმედება. ეს ზემოქმედება განსხვავებულია იმისდა მიხედვით, სასიამოვნოა თუ არა თვით ბგერები. ძლიერია სულზე კუჭის მოქმედების, სისხლის მიმოქცევისა და სხვა ორგანოების ზემოქმედება. თუ აღნიშნული ორგანოების მოქმედება ნორმალურად მიმდინარეობს, ნორმალურია სულის მოქმედებაც. საკმარისია აღნიშნული ორგანოების ფუნქციონირება მოიშალოს, რომ მოიშალოს სულის მოქმედებაც. ამის დასამტკიცებლად გ. ქიქოძეს საკმაო თვალსაჩინო მასალა აქვს აღებული, როგორც მეცნიერებიდან, ისევე საკუთარი დაკვირვებიდან. მაგრამ არა მხოლოდ შეგრძნებები. არამედ სასიამოვნო-უსიამოვნოს, მსიარულება-მწუხარების განცდები და, საერთოდ, ადამიანის მთე-

ლი ტემპერამენტი ქიქოძეს „სულისა და სხეულის ურთიერთზემოქმედებისა და თანაარსებობის შედეგად“ მიაჩნია. განცდილი სიხარული ან მწუხარება; მისი აზრით, სხვა არა არის რა, თუ არა ორგანული მოქმედების შედეგი.

გ. ქიქოძე განსაკუთრებით ჩერდება ადამიანის ტემპერამენტისა და ხასიათის ფორმირებაზე კლიმატის, რელიგიის, აღზრდის, ერის ისტორიული ბედისა და სხვა მოვლენების ზეგავლენის საკითხებზე. მისი აზრით, ყველა ამ მოვლენას დიდი გავლენა აქვს ადამიანის ტემპერამენტსა და ხასიათზე. ასე რომ, სულიერი პროცესები არა მარტო ადამიანის ორგანოების ზემოქმედების შედეგია, არამედ ზემოჩამოთვლილი მოვლენებისაც.

ყოველივე ამის საფუძველზე გ. ქიქოძე ასკვნის, რომ სხეულის სულზე ზემოქმედების ცენტრიც ტვინშია მოთავსებული, რომ ტვინში შეიგრძნობს ადამიანი მთელ თავის სხეულს. მაგრამ იმის გარკვევა კი ძნელია, თუ სხეულის რომელი ცვლილება ტვინის რომელ ნაწილში აისახება, რადგან ადამიანის ტვინი, ისევე როგორც სულიც, არის ერთი, განუყოფელი მთელი და ეს ფაქტი, მისი აზრით, ბევრს ლაპარაკობს იდეალიზმის სასარგებლოდ:

„ის ფაქტები, რომლებიც მიუთითებენ სხეულებრივი პროცესების მჭიდრო კავშირზე ტვინთან, ნაცვლად იმისა, რომ მატერიალიზმს ექსახერებოდეს საყრდენად. შეადგენს უძლიერეს, ურყევ და უეჭვო არგუმენტს ადამიანის სულის განუყოფელობისა და სულიერობის სასარგებლოდ“.

მეორეგან გ. ქიქოძე უფრო გადაჭრით აცხადებს. რომ შეუძლებელია სულისა და სხეულის ურთიერთზემოქმედების არსების გარკვევა. იგი წერს: „სინამდვილეში არ არის სულის სხეულთან დამოკიდებულების არსების გამოცნობის არავითარი შესაძლებლობა“.

მაშასადამე, სულისა და სხეულის ამ მჭიდრო ურთიერთკავშირის ფაქტებიდანაც გ. ქიქოძე იდეალიზმის სასარგებლო დასკვნებს აკეთებს და მკითხველს ამაში არწმუნებს: ტვინში რომ არ ყოფილიყო რაღაც სხვა სულიერი მოვლენა, შეუძლებელი იქნებოდა ამ კავშირის განხორციელება, რომ ეს სულიერი მოვლენა მიუწვდომელია ადამიანის ოვალისა და გონებისათვის, მაგრამ ეს არსება აერთიანებს და ადარებს ერთიმეორეს შეგრძნებებს.

ქიქოძე აკრიტიკებდა XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებს და თავის თანამედროვე მატერიალისტებსაც, რომლებიც უარყოფდნენ ასეთი ზემატერიალური სუბსტანციის არსებობას. მათ შეხედულებას ამ საკითხზე იგი „მცდარს“ უწოდებდა.

საერთოდ, გ. ქიქოძე არ უშვებდა არც ერთ მოხერხებულ შემთხვევას მატერიალისტების გასაკრიტიკებლად. მატერიალისტების მკაცრა

კრიტიკა გ. ქიქოძის მხრივ გამოიწვია მათ მიერ ცხოველებში აზროვნების უარყოფამ. გ. ქიქოძე ამ საკითხშიც უპირისპირდება მატერიალისტებს და აღნიშნავს, რომ ცხოველებს აქვთ როგორც სული, ისე აზროვნება. განსხვავება მათ შორის არა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანებს აქვთ აზროვნების უნარი, ცხოველებს კი არა. არამედ იმაშიც, რომ ადამიანებს აქვთ ღმერთის რწმენა, ცხოველებს კი არა: „ადამიანის უდიდესი უპირატესობა. რაც ხდის მას მაღალ, ფაქტურად უდიდეს არსებად, — ესაა მისი რწმენა, სამყაროს შემოქმედთან მიმართებით. ღმერთმა თავისი თავი მხოლოდ ადამიანს მოუქმინა: ეს ცოტაა... მან ის უშუალოდ შეუერთა თავის თავს, აი, რა ამაღლებს ადამიანს მთელ სამყაროზე“.

გ. ქიქოძემ თავის ფილოსოფიურ სისტემაში საკმაოდ დიდი ადგილი დაუთმო ნებისყოფის თავისუფლების საკითხს. ამ მიზნით მას გარკვეული აქვს, თუ რაა თვით ნებისყოფა: „ნებისყოფა არის გარკვეულ მოქმედებაზე სულის გადაწყვეტილება, გარკვეული მოქმედების შერჩევა ან დაწყება“. ამის შემდეგ ავტორი აყენებს საკითხს: შეიძლება თუ არა ნებისყოფა იყოს თავისუფალი თავის მოქმედებაში, თუ იგი ისე ან ასე მოქმედებს რაიმე გარეშე იძულების გამო? ქიქოძის აზრით, ნებისყოფის თავისუფლება აუცილებლად გულისხმობს გონების არსებობას, რადგან, სადაც არაა გონება, იქ არც თავისუფალ მოქმედებაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი. მხოლოდ გონების მქონეს შეუძლია შეარჩიოს უკეთესი და ისწრაფოდეს მისკენ. ადამიანი თავისუფალია მაშინ, როდესაც თავის მოქმედებაში გონებას მისდევს, ხოლო მაშინ, როდესაც ის ბრმად მოქმედებს, აღარაა თავისუფალი. გ. ქიქოძის აზრით, მოქმედება და თავისუფლება იგივეობრივნი არიან და სადაც მოქმედებაა, იქ თავისუფლებაც არის და.— პირიქით

ყველაზე უკეთ ნებისყოფის თავისუფლებას, გ. ქიქოძის აზრით, ადასტურებს შინაგანი გაორება და ბრძოლა გრძნობასა და გონებას შორის, არჩევანის არსებობა. „სადაც არის მოქმედების ან უმოქმედობის, მრავალთაგან ერთი მოქმედების შერჩევის შესაძლებლობა, იქ უსაფუძვლოა ნებისყოფის არათავისუფლად მიჩნევა“. ნებისყოფის თავისუფლებას მოწმობს, აგრეთვე, ცუდი საქციელის გამო სინდისის ქენჯნის არსებობა, ანდა ვნებებისაგან თავშეკავება და სხვ. ნებისყოფა შეიძლება თავისუფალი იყოს მაშინაც, როდესაც ადამიანი მოქმედებს არა გრძნობების ზემოქმედების, არამედ საგნის ღირსების შეგნების შედეგად. ის ნებისყოფა, რომელიც იწონებს კარგს და იწუნებს ცუდს, არ შეიძლება თავისუფალი არ იყოს.

მაგრამ. ამავე დროს, გ. ქიქოძის აზრით, ნებისყოფა არ შეიძლება იყოს აბსოლუტურად თავისუფალი, რადგან ის „სავსებით დამოკიდებულია იმ საშუალებებისა და მოქმედების იარაღებისაგან, რომლები-

ლაც იგი შემოქმედმა დააჯილდოვა“. ვარდა ამისა, ნებისყოფის მოქმედება შეზღუდულია თავისი გარეგამლიზიანებელით ანუ წამბიძგებელით, რომელიც მის ამოქმედებას იწვევს. ასეთ ბიძგს შეიძლება წარმოადგენდეს სიამოვნება ან უსიამოვნებაც. მაგალითად, პატივმოყვარე ადამიანი შეიძლება მოქმედებდეს სიმდიდრის სიყვარულის ვნების ზეგავლენით; რადგან იგი ამ დროს გონებას იყენებს, ამდენად მისი ნებისყოფა თავისუფალია.

გ. ქიქოძის აზრით, ნებისყოფა არ არის თავისუფალი მაშინ, როდესაც ადამიანი ვნებებსა და გრძნობებს დაემორჩილა.

უმაღლესი თავისუფლება შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ ქრისტეანული რელიგიის დოგმებისა და წესების შესრულებისას, რადგან ამ დროს ადამიანი მოქმედებს არა შიშის ან სირცხვილის და რომელიმე სხვა გრძნობის კარნახით, არამედ „გონების თავისუფალი რწმენის მიხედვით“. ასეთი თავისუფალი კი მხოლოდ ქრისტიანია: „დღეამიწაზე შესაძლებელი უმაღლესი თავისუფლება ეკუთვნის მხოლოდ ჭეშმარიტ ქრისტიანს, რომელიც შეეჩვია თავისი ნებისყოფის ზნეობის კანონისაღლი დამორჩილებას და ცხოვრობს ქრისტიანული სარწმუნოების კანონების მიხედვით“.

ქრისტიანი მოქმედებს ყოველგვარი იძულების გარეშე, რადგან ქრისტიანული ზნეობის კანონი ყოველი სხვა ადამიანური კანონებისგან განსხვავდება იმით, რომ გამორიცხავს ყოველგვარ იძულებას; ჭეშმარიტი ქრისტიანი ქველმოქმედია არა რაიმე იძულების გამო, არამედ შინაგანი რწმენის საფუძველზე.

ამრიგად, გ. ქიქოძემ ნებისყოფის თავისუფლების იდეა ქრისტიანული ზნეობის პროპაგანდის ამოცანას დაუქვემდებარა და უმაღლესი თავისუფლება მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში დაინახა.

გ. ქიქოძეს უხვად აქვს გამოთქმული, აგრეთვე, ეთიკური შეხედულებები. ადამიანის ფსიქიკა მას წარმოდგენილი აქვს, როგორც ბრძოლა ორ საწყისს შორის — კეთილსა და ბოროტს შორის. როდესაც ადამიანში კეთილი საწყისი სძლევს, მაშინ ის ღმერთს უახლოვდება. გ. ქიქოძეს თავის თხზულებაში ერთ-ერთ ამოცანად საზოგადოების ზნეობის ამაღლება მიაჩნია და ფიქრობს, რომ „ვინც მიისწრაფვის საზოგადოების ზნეობრივ ავადმყოფობათა გამოსწორებისაკენ, მან, როგორც დახელოვნებულმა ექიმმა, კარგად უნდა შეისწავლოს სულიერ ავადმყოფობათა თვისებები“. რელიგიის, სარწმუნოების მსახურთა დანიშნულებაც მას ასევე ესმის, როგორც მიმართული საზოგადოების ზნეობრივი აღზრდისაკენ. ამიტომ ადამიანის ფსიქიკის შესწავლა, ქიქოძის აზრით, განსაკუთრებით ღვთისმეტყველს ესაქიროება. სასულიერო პირი თავის ქადაგებებში იმას კი არ უნდა უმტკიცებდეს თავის მსმენელებს, რომ სიკეთე კარგია, ბოროტება კი ცუდი, არამედ

იქას, რომ სიკეთეს მეტი სიამოვნება და სარგებლობა მოაქვს, ვიდრე ბოროტებას. გ. ქიქოძე წერს: „საჭიროა მსმენელმა იგრძნოს, რომ ვნებებს მოჩვენებითი და არამყარი სიამოვნებანი შოაქეთ, რომ ჭეშმარიტი, მყარი, უკეთესი სიამოვნება სულმა შეიძლება მიიღოს ქრისტიანულ გარძნობებში“.

ადამიანის ყველა გარძნობა გ. ქიქოძეს ადამიანის თავდაცვისა და სიცოცხლის შენარჩუნების ინსტიქტიდან გამოყავს. მისი აზრით, ადამიანს სიამოვნებას ანიჭებს ის გარძნობა, რომელიც მის თავდაცვას ემსახურება და — პირიქით.

გ. ქიქოძე ყოველ ეთიკურ დებულებას იღებს დაკვირვებისა და ექსპერიმენტის გამოყენების გზით და არა შიშველი აბსტრაქციების გზით. მისი ეთიკური და მორალური დებულებები ადამიანის ფსიქიკაზე ფსიქოლოგიური და ფიზიოლოგიური დაკვირვების შედეგად არის მიღებული და ეს დაკვირვება უმეტეს შემთხვევაში პოზიტიური, მეცნიერული ხასიათისაა. ამ მხრივაც გ. ქიქოძე უდავოდ სწორ პოზიციებზე დგას.

გ. ქიქოძე თავისი მორალის საფუძვლად ადამიანის ბუნებრივ მოთხოვნილებებს იღებს. ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილებანი უაღრესად შეზღუდულია და მათი დაკმაყოფილება არაა ძნელი. თუ ადამიანს თავისი მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება უჭირს. ეს იმიტომ. რომ მან მოთხოვნილებების რიყხი ხელოვნურ მისწრაფებათა ხარჯზე გაზარდა. გ. ქიქოძეს ადამიანის ბედნიერებისათვის აუცილებლად მიაჩნია ამ მისწრაფებათა ბუნებრივ მოთხოვნილებებზე დაყვანა და ზელოვნურ მოთხოვნილებათა მნიშვნელოვანი შეზღუდვა, შეკეცა. „ფსიქოლოგს, რომელიც ადამიანის სულს სწავლობს, ნათლად ესმის, რომ ადამიანი მით უფრო მეტად უბედურია, რაც უფრო მეტი მოთხოვნილება და ჩვეულება აქვს, თუნდაც ადვილად შეეძლოს ყველა თავისი მოთხოვნილების დაკმაყოფილება“.

განხილავს რა სიხარულის გარძნობის ფსიქოლოგიურ მხარეს, გ. ქიქოძე აღნიშნავს, რომ ეს გარძნობა გამოწვეულია სასიამოვნო საგნის მოპოვების სურვილით ან მისი ფლობით, თუცა ზოგჯერ მიზნის სიახლოვე მეტ სიხარულს გვანიჭებს, ვიდრე მიზნის მიღწევა, რასაც იწვევს არასწორი წარმოდგენა მიზნის მიღწევისას მოსალოდნელ სიამოვნებაზე.

აღტაცება უმაღლესი სიხარულია. თვით სიხარული სიამოვნების შედარებით ხანგრძლივი და მდგრადი განცდაა. მწუხარება უპირისპირდება სიხარულს, როგორც სასურველი საგნის დაკარგვით გამოწვეული უსიამოვნების განცდა. შური გ. ქიქოძეს ახსნილი აქვს, როგორც სხვისი ბედნიერებით გამოწვეული მწუხარება; იმედი — როგორც სიამოვნების განცდა, რომელსაც მოსალოდნელი სიკეთის წარმოდგენა იწვევს. იმედს სასოწარკვეთილებას ანუ უიძედლობას უპირისპირებს;

შიშს კი მიიჩნევს ლელვად მოსალოდნელი უბედურების წინაშე, რომელსაც უპირისპირდება სიამამაცე, როგორც გრძნობა საკუთარ ძალებში დარწმუნებულობისა.

გ. ქიქოძე სიამაყეს ასხვავებს თავისი თავის პატივისცემის გრძნობისაგან. პირველი გამოწვეულია სხვებთან შედარებით საკუთარი უპირატესობის წარმოდგენით, რაც ხშირად არარეალური და მცდარია. თავისი თავის პატივისცემის გრძნობა კი ნამდვილ და არსებულ ღირსებებს ემყარება. ასეთი ფსიქოლოგიური დაკვირვებების საფუძველზე გ. ქიქოძე გმობს პირველს და იწონებს მეორეს.

გ. ქიქოძე გმობს, აგრეთვე, მედიდურებას, რომელიც მას სიამაყის უმაღლეს საფეხურად მიაჩნია. მედიდურება, გ. ქიქოძის დაკვირვებით, ვიწრო გონებრივი ჰორიზონტის მქონე ადამიანთა დამახასიათებელი თვისებაა, რადგან გონიერი ადამიანი კარგად ხედავს საკუთარ ღირსებებსაც და ნაკლოვანებებსაც. მედიდურება თავისი გარეგანი ნიშნებით და გამოვლენით სასაცილოა. გ. ქიქოძე მედიდურების ფსიქიკური და გარეგნული მხარის აღწერის გზით ცდილობს, თვალსაჩინოდ დაანახვოს მკითხველს ამ თვისების აღმოფხვრის აუცილებლობა და გონიერულობა.

რაც შეეხება სიძულვილს, მისი ზოგიერთი სახეობა გ. ქიქოძეს მისაღებად მიაჩნია: კერძოდ, თუ სიძულვილი გამოწვეულია სხვისი მდაბალი და უღირსი მოქმედებით ან საკუთარი მორალური სიმდაბლის შეგნებით, მისაღებია, მაგრამ, თუ მას იწვევს სხვების არად ჩაგდება და საკუთარი ღირსების გაზვიადება, დასაგმობია.

გ. ქიქოძე მომხრეა იმისა, რომ „სირცხვილის გრძნობა გამოყენებულ იქნეს ადამიანთა მოქმედების წარმმართველ ბერკეტად“, განსაკუთრებით -- ბავშვების აღზრდის დროს“.

ვნებები გ. ქიქოძეს ესმის, როგორც სიამოვნების განუწყვეტელი სურვილი ან მისკენ ლტოლვა. კერძოდ, სიყვარულის ვნება ახსნილია. როგორც სასიამოვნო საგნის ფლობის ან ასეთი საგნისაკენ სწრაფით გამოწვეული გრძნობა.

ექვი, გ. ქიქოძის აზრით, გამოწვეულია ჩვენი საყვარელი საგნის სხვის საკუთრებაში ყოფნით ანდა წარმოდგენით, რომ ჩვენი სიყვარულის ობიექტი სხვას თანაუგრძნობს. ეს სხვა ხდება ჩვენი უსიამოვნო გრძნობების და, მაშასადამე, ექვის საგანი. გ. ქიქოძეს ეს გრძნობა მიაჩნია მდაბალ გრძნობად, მით უმეტეს, რომ ხშირად ექვის სამოსელით იმოსება თავმოყვარეობა, სიამაყე, შურისძიება და სხვა არანაკლებ მდაბალი გრძნობები.

სიყვარულს უპირისპირდება სიძულვილი, რომელსაც იწვევს უსიამოვნო საგნის წარმოდგენა. თუ სიყვარულის გრძნობისას ადამიანი ცდილობს ახლოს იყოს ობიექტთან, სიძულვილის გრძნობის დროს --

პირიქით. სიძულვილის შეგრძნება იწვევს შუროსძიების გრძნობას, რომელიც სხვადასხვა მახინჯ ფორმაში ვლინდება.

გ. ქიქოძე ლოთობასა და ღორმუცელობას ყველაზე „უფრო მდაბალა და ცხოველურ“ ვნებას უწოდებს. ამ ვნებით შეპყრობილი ადამიანები მეტ დროს საკმელსა და სასმელზე ფიქრს ანდომებენ და ვერ მიმხვდარან, რომ მეტი წილი საკმელებისა ზედმეტია და არაა საჭირო.

გ. ქიქოძეს განხილული აქვს სხვადასხვა თამაშობით (მაგალითად, კარტის თამაში) გატაცების ვნების ფსიქოლოგიური მხარე. მისი აზრით, ეს ვნება გამოწვეულია გაურკვეველი შედეგის მოლოდინით, რაც იწვევს შიშის, იმედის, სინანულის, სიხარულის, სასოწარკვეთილებისა და სხვა გრძნობებს. ყოველივე ეს კი აღვიძებს ადამიანის ყურადღებას, იწვევს სისხლის აჩქარებულ მოძრაობას და დიდ სიამოვნებას. მხოლოდ დიდი ნებისყოფის მქონე ადამიანებს შეუძლიათ სძლიონ ამ ვნებას.

გ. ქიქოძე მოითხოვს სანახაობებით გადაჭარბებული გატაცების ვნების დათრგუნვას, რადგან ამ ვნებას, მისი აზრით, ხშირად დიდი ზიანი მოაქვს საზოგადოებისათვის.

გ. ქიქოძის აზრით, სიმდიდრის მოპოვების ვნება დასაგმობია იმ შემთხვევაში, როდესაც სიმდიდრის დაგროვება იქცევა თვითმიზნად. მაგრამ, როდესაც ადამიანი ცდილობს სიმდიდრის დაგროვებას იმისათვის, რომ საკუთარი მოთხოვნილებები დაიკმაყოფილოს ან იმისათვის, რომ მოყვასს დაეხმაროს, გასაკიცხი არაა. ამრიგად, მისი აზრით, სიმდიდრე უნდა იყოს მხოლოდ საშუალება მაღალი მიზნების მისაღწევად და არა თვითმიზანი. ადამიანებს, რომელთათვის სიმდიდრის დაგროვება თვითმიზნად ქცეულა, გ. ქიქოძე ძუნწებს უწოდებს.

გ. ქიქოძის დაკვირვებით, პატივმოყვარეობის ფსიქოლოგიური საჩუქელი თავისი თავის გამოჩენის, სხვათა ყურადღების მიქცევის, თავის განდიდების სურვილი. ეს სურვილი ხშირად შეცნიერთა დიდი აღძროჩენების, მმართველთა მხრივ ახალი და სასარგებლო კანონების შემოღების მიზეზია ხოლმე. მაგრამ ხშირად იგივე სურვილი გამანადგურებელი ომებისა და ათასობით ადამიანთა მოსპობის საფუძველი ხდებოლომე.

გ. ქიქოძე განსაკუთრებით ეგოიზმის გრძნობას კიცხავს, რადგან ეგოისტი, მისი წარმოდგენით, ყველა ადამიანს საკუთარი ვნებების დაკმაყოფილებების იაოლად იყენებს.

ამგვარადვე აქვს ავტორს განხილული გრძნობათა და ვნებათა სხვა მრავალი სახე: ვაკვირება, სქესობრივი ვნება და სხვ. ამ განხილვის საფუძველზე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ვნებების საფუძველი არის სიამოვნებისა და უსიამოვნების შეგრძნება. რომელთაგან სასიამოვნო ვნებები და გრძნობები ამაღლებენ და აკეთილშობილებენ ადამიანს. კერ-

ძოდ, სიყვარულის გრძნობა იწვევს ადამიანში მისწრაფებას, რომ ამაღ-
ლდეს სასურველი საგნის დონემდე, რათა მისი სიყვარული მოიპოვოს.
ზოგიერთ ვნებას სარგებლობა მოაქვს ადამიანისათვის. მაგალითად,
მწუხარება და სიხარული ეხმარება მას თავისი თავის შეცნობაში, ამ-
ცირებს სიამაყის გრძნობას და ადამიანს სხვების მიმართ უფრო მეტად
შემბრალებელსა და ნაკლებად მომთხოვნსა ხდის. საერთოდ, სასიამოვნო
ვნებები ორგანიზმს ამაგრებს და იცავს, უსიამოვნო კი ანგრევს და
ლუპავს. ზოგი სულიერი მდგომარეობა კი, — როგორცაა შიში, ბრახი
და სხვ. — მავნეა, როგორც ავადმყოფობა.

გ. ქიქოძის დაკვირვებით, ვნებებში უსიამოვნო სულიერი მდგომარე-
ობა სასიამოვნოს ქარბობს. თვით ვნება თავისთავად უფრო მე-
ტად უსიამოვნო შეგრძნებაა, ვიდრე სასიამოვნო. მისი სრული დაკ-
ნაყოფილება არასოდეს არ შეიძლება. გარდა ამისა, მისი დაკმაყოფი-
ლება უფრო მეტად აღიზიანებს ადამიანს, ვიდრე სპობს ვნებას. ვნე-
ბები გავარჯიშების შედეგია. ერთი და იმავე ვნების რამდენიმეჯერ გან-
ცდა ჩვევად იქცევა. საერთოდ, რაც უფრო ხშირად იკმაყოფილება
ადამიანი ამა თუ იმ ვნებას, მით უფრო მეტად ძლიერდება ეს ვნება.

გ. ქიქოძეს აქსიომად მიაჩნია დებულება, რომ „ადამიანს სიამოვნე-
ბის გარეშე ცხოვრება არ შეუძლია“. ადამიანის სული ყოველთვის სა-
სიამოვნო ვნებებისავე ისწრაფვის და უსიამოვნოს გაურბის.

გ. ქიქოძე სპეციალურად განიხილავს რელიგიურ გრძნობებს, მიაჩ-
ნია რა ისინი სხვა გრძნობებზე უფრო ღრმად და უფრო სასარგებლოდ
ადამიანისათვის.

რელიგიურ გრძნობას, გ. ქიქოძის აზრით, ბადებს ან ადამიანის
ცხოვრების საერთო ხასიათი ან რაიმე საეკლესიო წესის შესრულება,
ანდა რაღაც ქველმოქმედება.

ძლიერ რელიგიურ განცდებს იწვევს, აგრეთვე, ლოცვა. ლოცვით
წარმოშობილი რელიგიური გრძნობები კი სხვადასხვაგვარია, მაგრამ
მათთვის საერთოა ის, რომ მათი განცდისას „გულიდან ქრება ყოვე-
ლივე ცუდი, ყველა ქუჭკიანი აზრი და ბიწიერი შიდრეკილება. ყოველ
შემთხვევაში, იმ ხნის განმავლობაში მაინც, სანამ ლოცვა გრძელდება.
ამასთან ერთად, ადამიანი თავის თავს უკეთესად წარმოიდგენს და მზა-
დაა გადაეხვიოს უბოროტეს მტერსაც კი, დაივიწყოს ყოველგვარი
წყენა“. ქველმოქმედების ფსიქიკურ მხარედ გ. ქიქოძეს ის სიამოვნება
ზიარნია, რომელსაც ქველმოქმედება იწვევს. ქველმოქმედება არა მხო-
ლოდ ქონების ნაწილის გაღებაა, არამედ სიბრალულის გრძნობაც, ვის
მიმართაც ქველმოქმედებას ეწვევიან.

რელიგიურ სიყვარულად გ. ქიქოძე აცხადებს ღმერთისადმი სიყვა-
რულს, რომელიც ყველა სხვა გრძნობაზე უფრო ძალაღია, სუფთა და
უანგაროა. ვაგრამ საინტერესოა ამ გრძნობის ინტერპრეტაცია. „გვი-

ყვარს რა ღმერთი. — წერს გ. ქიქოძე, — ჩვენ თითქოს თვით სრულყოფილება გვიყვარს, გვიყვარს თვით სიკეთე, თვით სიბრძნე, თვით ქველმოქმედება, ასე ვთქვათ. თვით სიყვარული“. მაგრამ ყოველივე ეს რომ ჩვენში სიამოვნებას იწვევდეს, ამისათვის საჭიროა, თვით ჩვენ გვქონდეს სულიერი სისუფთავისა და სრულყოფის გარკვეული ღონე-ბიწიერი სული ყოველივე აქედან ვერასოდეს ვერ მიიღებს სიამოვნებას.

რელიგიური ექვი გ. ქიქოძეს ახსნილი აქვს, როგორც მწუხარება იმის გამო, რომ ღმერთს არ სცემენ სათანადო პატივს, აგინებენ მას და სხვ. მაგრამ ამ ექვის გრძნობას არ ახლავს ის მძიმე სულიერი განცდა, რაც მიწიერი ექვიანობის გრძნობას.

გ. ქიქოძე კიცხავს იმას, ვინც თავის ბიწიერ ვნებებს რელიგიური გრძნობების სამოსელში ხვევს. ეს მას ფანატიზმად ძიჟნია.

რელიგიურ მწუხარებას, გ. ქიქოძის აზრით, იწვევს სინანულს რაიმე მდამალი მოქმედების გამო ან რომელიმე საეკლესიო მცნების დარღვევის გამო. მწუხარების გრძნობას ენაცვლება მონანიება, რომელშიც ჭარბობს გამოსწორების სურვილი. ეს გრძნობები ადამიანს ამაღლებს, ღირსებას ჰმატებს.

დასასრულს, გ. ქიქოძე მიწიერ გრძნობებს ადარებს რელიგიურს და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ რელიგიური გრძნობები გაცილებით ძლიერია და მნიშვნელოვანი, ვიდრე მიწიერი, მით უმეტეს, რომ, მისი დაკვირვებით, მიწიერი ვნებების სრული დაკმაყოფილება არ ხერხდება. რაც უფრო ძლიერია მიწიერი ვნება, მით უფრო აშფოთებს ის აულს, რელიგიური გრძნობა კი თავის თავში შეიცავს რალაც ისეთს, რაც ადამიანს სავსებით აკმაყოფილებს, ამშვიდებს და ამაღლებს.

მკითხველში რომ გააღვიძოს სიძულვილი მიწიერი ვნებებისადმი და სიყვარული რელიგიური გრძნობებისა, გ. ქიქოძე აღწერს მეორე სამყაროს, სადაც მიწიერი ვნებების გაშლისა და განვითარებისათვის არავითარი პირობები არ არის. პატივმოყვარენი, სიმდიდრისმოყვარენი და სხვა ვნებებს აყოლილნი იმქვეყნად საშინელ სატანჯველში იქნებიან, ქველმოქმედნი და სამართლიანნი კი — ნეტარებასა და ბედნიერებაში.

გ. ქიქოძის წიგნში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ღვთაების ცნების გარკვევას. მისი არსებობის დასაბუთებას. ღვთაების ცნებას ასე განსაზღვრავს: „უმალღესი და უსაჭიროესი ცნება, რომელიც ადამიანის სულში არსებობს, არის უმალღესი სუბსტანციის, სამყაროს შემოქმედის. ყველა მოვლენის უკანასკნელი მიზეზის, ღმერთის ცნება“.

ეს ცნება სხვა ცნებებისაგან იმით განსხვავდება, რომ იგი ყველა ადამიანს ახასიათებს და ადრე და იოლად ჩნდება. გ. ქიქოძის აზრით, ეს ცნება ადამიანისათვის თანდაყოლილია. ღმერთის ცნება, ისევე რო-

გორც საერთოდ, რელიგიური რწმენა, ნიშანია, როგორც ადამიანს ცხოველებისაგან ასხვავებს.

გ. ქიქოძე საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს მეორე სამყაროს აღწერას. მისთვის ეს ქვეყანა საენეა ბოროტებითა და უსამართლობით. ანქვეყნად ხშირად გამარჯვება ბოროტ ადამიანებს რჩებათ. სამაგეროდ, არსებობს მეორე სამყარო, სადაც გამარჯვებას დღესასწაულობს სიმართლე და სიკეთე. გ. ქიქოძის აზრით, მთელი „მიწიერა ცხოვრება არის მხოლოდ სამზადისი მომავალი მარადიული ცხოვრებისათვის“. ავტორი წიგნის უკანასკნელ გვერდებს სულის უკვდავების მტკიცებას უთმობს.

ამრიგად, გ. ქიქოძემ თავის წიგნში, მეცნიერული მონაცემების გამოყენების გვერდით, მნიშვნელოვანი ადგილი დაუთმო რელიგიის პრობლემას. ამიტომაც გ. ქიქოძის თხზულება. მრავალ პროგრესულ დასკვნასთან ერთად შეიცავს თეოლოგიური ხასიათის მრავალ დებულებას. ხაზრომი მიზნად ისახავს რელიგიისა და მეცნიერების მორიგებას, მაგრამ ეს ცდა უშედეგოდ რჩება.

გარდა ამისა, გ. ქიქოძე ბევრს ეცადა, რომ მატერიალისტები „მათივე საკუთარი იარაღით დაემარცხებინა“. ამ მიზნით გამოიყენა ძირითადი დებულებები იმის თაობაზე, რომ ტვინს არა აქვს შეგრძნების, მოძრაობის, აზროვნების უნარი, რომ ყოველივე ამის საფუძველი რაღაც მატერიალურ საწყისშია საძიებელი, რომ ადამიანის სული უკვდავია და სხვა. გ. ქიქოძემ, მიუხედავად მეცნიერული მონაცემების მოშველიებისა, მატერიალიზმი ვერ დასძლია და თავისი ძირითადი იდეალისტური დებულებებიც დაუსაბუთებელი და დაუმტკიცებელი დარჩა.

მიუხედავად ამისა, მან არა ერთი და ორი პროგრესული შეხედულება გამოთქვა და სათანადო წვლილიც შეიტანა მშობლიური ქვეყნის ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში.

შეიძლება ითქვას, რომ დოდაშვილის შემდეგ გ. ქიქოძე მეორე დიდი მოაზროვნეა, რომელმაც ბევრი რამ გააკეთა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის და ნიადაგი შეამზადა იმ დიდი და სერიოზული ძვრებისათვის, რომელსაც ადგილი ჰქონდა შემდგომს ხანებში.

§. 2. 3. ქიქოძის „ქალაქიზანი“

გ. ქიქოძის მეორე თხზულებაა „Слова и речи“, რომელშიც თავმოყრილია ქადაგებანი და სიტყვები. მისი განხილვა მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ავტორის მსოფლმხედველობის უფრო ფვალნათლივ გარკვევის მიზნით. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ თხზულება მრავალ

საგულისხმო მოსაზრებას შეიცავს, მიუხედავად ამისა, ის ღღემდე არ ქვეულა კვლევის ობიექტად.

აქაც, ისევე როგორც „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებში“, მრავლადაა ადგილი, საიდანაც თეოლოგი იყურება (რწმენა ღმერთისა. როგორც დემიურგის. მისი ყოვლადშემძლებლობის, ორი ქვეყნის არსე. ბობისა და სხვ.). მაგრამ შეცდომა იქნებოდა, ამ წიგნში მეტი არა დაგვენახა რა. მასში უხვად არის მოცემული პროგრესული მომენტებიც. გ. ქიქოძე ბევრგან ახერხებს დაძლიოს ოფიციალურად მიღებული, მის დროს გაბატონებული, შეხედულებანი და თანამედროვეობაზე მალა დადგეს. განსხვავებით „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლებისაგან“, რომელიც უფრო ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ პრობლემატიკას მოიცავს, „Слова и речи“ მეტწილად ეთიკურ პრობლემატიკას აშუქებს.

ამ წიგნში თავმოყრილ ქადაგებებში და სიტყვებში გ. ქიქოძე თავის, როგორც ეპისკოპოსის, მოვალეობას ხედავს არა იმდენად სარწმუნოების დანერგვასა და გავრცელებაში, რამდენადაც ხალხის კეთილდღეობის, მისი ზნეობის ამაღლებისათვის ბრძოლაში. მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე იგი იმდენად სარწმუნოების განმტკიცებას არ ემსახურებოდა, რამდენადაც სარწმუნოების ხალხის საკეთილდღეოდ გამოყენების საქმეს. გ. ქიქოძის წარმოდგენით, სასულიერო პირი ხალხის ზნეობის მასწავლებელი უნდა იყოს. ამიტომ პირველ ყოვლისა, თვითონ უნდა იყოს მაღალი ზნეობის მატარებელი. სასულიერო პირის დანიშნულებას გ. ქიქოძე ასე ახასიათებს:

„როგორც მაღალ ადგილას მოთავსებული ანთებული სანთელი ანათებს თავის გარშემო ყოველივეს და შორიდანვე ჩანს, ასევე ღირსეული ეპისკოპოსის ცხოვრება ჩანს და ცნობილია ყველასათვის. და პირიქით, უღირსი ეპისკოპოსის ცხოვრება და საქმე ჰგავს მაღალი საკვამურიდან ამომავალ ბოლსა და კვამლს, რომელიც ყველა მიდამოდან ჩანს“¹.

გ. ქიქოძე ყოველთვის ფხიზლად ადევნებდა თვალყურს საფრთხეს, რომელიც მისი სამწყსოს ზნეობას დამდაბლებით ემუქრებოდა და ცდილობდა აეცდინა თანამოქალაქეები ყოველივე იმას, რასაც მათი ეკონომიური ან მორალური ვნება შეიძლება მოჰყოლოდა. გ. ქიქოძე უაღრესად მტკივნეულად განიცდიდა იმდროინდელ საზოგადოებაში ამორალობის ყოველგვარ გამოვლენას და მთელი არსებით გამოთქვამდა აღშფოთებას მის წინააღმდეგ. მას აწუხებდა საზოგადოების ინდიფერენტობა ცალკეულ პიროვნებათა დანაშაულებრივ მოქმედებათა მიმართ:

¹ Слова и речи Гавриила Епископа Имеретинского. Кутаис, 1893, გვ. 4 (თარგმანი აქაც და ქვემოთაც ჩვენია, თ. კ.).

„რას ვხედავთ ჩვენ ამჟამად? — იმას, რომ ამ ბოროტმოქმედებებს, რომლებიც თითქმის ზედიზედ მეორდებიან, გულგრილად უყურებენ... როგორც ჩვეულებრივ და თითქოს გარდუვალ მოვლენებსაც კი. ეს გულგრილობა, საზოგადოებრივი აღშფოთების გრძნობის ეს შესუსტება დანაშაულებრივ მოქმედებათა და საქმიანობათა წინააღმდეგ საზოგადოების ზნეობისა და რელიგიური გრძნობის დაცემის ყველაზე უტყუარ ნიშანს წარმოადგენს. ასეთ სამწუხარო მომენტში ყველა, ვისაც ჭერ კიდევ შერჩა ადამიანის ღირსებების თუნდაც მცირეოდენი პატივისცემა, უნდა გამოვიდეს სიმართლისა და სიკეთის დასაცავად. ზნეობრივად გახრწნილ პირთა ხელყოფისაგან: როგორც სიტყვით, ისე. საქმით უნდა აღვდგეთ ჭეშმარიტების ამ დამჩრდილავი და სიმართლის დამთრგუნავი მოვლენების წინააღმდეგ, სანამ ჩვენში ჭერ კიდევ არ ჩამჭრალა ღვთაებრივი ჭეშმარიტებისა და სამშობლოს სიყვარულის უკანასკნელი ნაპერწკალი“¹.

ბრძოლა საზოგადოების ზნეობის ამაღლებისათვის, სიმართლის, ჭეშმარიტებისა და თავისუფლების დანერგვისათვის გ. ქიქოძისათვის თვითმიზანი კი არ იყო, არამედ საშუალება ერისა და სამშობლოს კეთილდღეობის მისაღწევად. ამ მხრივაც ქიქოძე იყო თავისი ეპოქის ღვიძლი შვილი, რომელსაც კარგად ესმოდა ეპოქის მოთხოვნილებები, ქვეყნის ინტერესები და ამ ინტერესებს უქვემდებარებდა ყოველივე სხვას.

საბოლოოდ, გ. ქიქოძის სიტყვებსა და ქადაგებებში განვითარებული იდეები ასეთი სისტემით ლაგდებიან: ა. ბრძოლა საზოგადოების ზნეობრივი და გონებრივი ამაღლებისათვის; ბ. საზოგადოების ზნეობის დახვეწისა და გონებრივი ჰორიზონტის გაფართოების გზით ბრძოლა მთელი საზოგადოების კეთილდღეობისათვის. გ. ბრძოლა სამშობლოს აყვავებისა და წინსვლისათვის.

გ. ქიქოძის აზრით, „ადამიანის სწრაფვა ბედნიერებისაკენ შეადგენს მის ყველაზე უფრო ბუნებრივსა და კანონიერ მოთხოვნილებას“.

როგორ ესმის გ. ქიქოძეს ადამიანის ეს „ყველაზე უფრო ბუნებრივი და კანონიერი მოთხოვნილება?“ გ. ქიქოძე მასში არ გულისხმობს „ამქვეყნიურობის“ დაგმობას. პირიქით, „ამქვეყნიურობისაკენ“ ადამიანის სწრაფვა ავტორს ადამიანის ბედნიერების აუცილებელ პირობად მიაჩნდა. გარდა ამისა, მისთვის ეს არაა მხოლოდ ცხოველური ჭვენაგრძნობების დაკმაყოფილება, არამედ მაღალი ზნეობრივი და გონიერული ცხოვრება. ასეთი ცხოვრება კი გულისხმობს ადამიანის აქტივობას, შრომის სიყვარულს, ზომიერების დაცვას ყოველივეში.

¹ აქ და ამის ქვემოთ ციტირებულია გ. ეპისკოპოსის დასახელებული წიგნი.

ყოველივე ეს იხსნის ადამიანს სილატაკის, ავადმყოფობის, ადრეული სიკვდილისა და სხვა მრავალი უბედურებისაგან. უზომო სიამოვნება, წრესგადასული დროსტარება, საერთოდ, ზომიერების დარღვევა ყოველივეში ანადგურებს ადამიანის ჯანმრთელობას, გონებრივ ძალებს და, მაშასადამე, მის კეთილდღეობასაც.

გ. ქიქოძე როგორც პირადი მაგალითით, ისე ქადაგებით ცდილობდა დაენერგა საზოგადოებაში შრომის სიყვარული, სიამაჰაე, სიფხიზლე, ხასიათის სიმტკიცე, დაბრკოლებების ძლევის უნარი, გამბედაობა, მამულის სიყვარული, ჰუმანურობა, მომჭირნეობა, პატიოსნება, სიმართლის, დაპირების შესრულების, სამსახურეობრივი მოვალეობის პირნათლად ასრულების, კეთილსინდისიერების, პირდაპირობის, ქველმოქმედების. დროის გონივრული გამოყენების სიყვარული და სხვ. მეორე მხრივ, გ. ქიქოძე მოუწოდებდა მანკიერების ყოველგვარ გამოვლენათა წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ. ესაა ფუქსაეატური დროსტარება, მლიქვნელობა, სიამაჰე, პატივმოყვარეობა, ძალაუფლებისმოყვარეობა, ამპარტავნობა, ანგარება, მტრობა, შური, ჩხუბი, უმოქმედობა, სიფიცხე, სიბრაჰე, ბოროტსიტყვაობა, მფლანგველობა, ღვინის გადაჭარბებული სიყვარული, მიდრეკილება ფუფუნებისადმი. ენატანიობა და სხვ.

გ. ქიქოძე ასწავლიდა თანამოქალაქეებს, რომ მათი სიტყვა და საქმე ყოველთვის ერთმანეთის შესატყვისი ყოფილიყო.

იგი წერდა: „ყოველთვის ეცადე, რომ შენი სიტყვები არ ეწინააღმდეგებოდეს შენს საქმეებს, რასაც სიტყვით იწონებ და აქებ, იგივე გააკეთე საქმითაც. მაშინ დაიმსახურებ შენ ხალხის ქებასა და პატივისცემას...“

გ. ქიქოძის აზრით, უაღრესად მნიშვნელოვანია, ადამიანებმა ისწავლონ დროის გონივრული გამოყენება, რადგან ამაზე დიდადაა დამოკიდებული როგორც პიროვნების, ისე საზოგადოების კეთილდღეობა. აქედან გამომდინარე, გ. ქიქოძე ამბობდა პრივილეგიებული ფენების ფუქსაეატურ დროსტარებას, გატაცებას ბალებით, საღამოებით, რომლებიც ემსახურებოდნენ უსაგნო ჭორიკანობას და ქალთა სილამაჰისა და ტანისამოსის გამოფენას; ყოველივე ეს გონებისა და ზნეობის ამაღლებისათვის არაფერს იძლეოდა.

გ. ქიქოძე კიცხავდა იმ ჩინოვნიკებს, რომლებიც, კმაყოფილნი თბილი სამსახურეობრივი ადგილებით და სასწავლებელში მიღებული ცოდნით, იეიწყებდნენ იმ მეცნიერების სახელებსაც კი, რომლებიც სასწავლებელში ისწავლეს და თავისი გონებრივი პორიზონტის გაფართოებაზე აღარ ფიქრობდნენ. გ. ქიქოძის ეს მოთხოვნა კი გამომდინარეობდა იმის შეგნებიდან, თუ რაოდენ აუცილებელი და საჭირო იყო ერისთვის განათლება, კულტული დონის ამაღლება.

გ. ქიქოძე უქადაგებდა საზოგადოებას. რომ პატივი ეცათ ადამიანის პირადი ღირსებისათვის და არა მდგომარეობისა და ჩაცმულობისათვის.

გ. ქიქოძეს საზოგადოების ზნეობის დაბალი დონის გამოვლინებად მიაჩნდა ფარისევლობა, თვალთმაქცობა, რასაც ყოველი პატიოსანი ადამიანი უნდა გაუბრუნდეს.

გ. ქიქოძის თანამედროვე საზოგადოებაში, როგორც ეტყობა, საკმაოდ ძლიერად იყო ფესვგადგმული ცრუმორწმუნეობა. ამიტომ ჩათვალა მან საჭიროდ, ხმა აღემაღლებინა ამ მოვლენის წინააღმდეგაც და მიენიხა იგი ადამიანის გონების შეზღუდულობის გამოვლენად. გ. ქიქოძე წერდა: „როდესაც რაიმე ცრურწმენა ეუფლება ადამიანის გონებასა და გულს, ის განსაკუთრებით ცუდ ანაბეჭდს ტოვებს მის აზრებზე და ცუდ მიმართულებას აძლევს მთელ მის ქცევებს“. თვალსაჩინოებისათვის ავტორს მოჰყავდა ასეთი მაგალითი: შაბათ-დღეს ქრისტემ განკურნა ავადმყოფი ებრაელი; განკურნებულმა ქრისტეა მადლობაც კი არ უთხრა. რადგან ებრაელებს შაბათ-დღეს ყოველგვარი შრომა ეკრძალებოდათ.

ამ მაგალითიდანაც ცხადი ხდება, რომ გ. ქიქოძეს შრომის საკითხში პროგრესული თვალსაზრისი ჰქონდა. მას უმოქმედობა მიაჩნდა დამღუპველად არა მხოლოდ პიროვნებისათვის, არამედ მთელი საზოგადოებისათვის. შრომის, ისევე როგორც მძალი ზნეობრივი თვისებების, დანერგვაში გ. ქიქოძე ხედავდა საზოგადოების ხსნას. იგი ქადაგებდა: „ჩვენ განუწყვეტლივ გავუმეორებთ ყველას: ნუ დარჩები უსაქმოდ, იმუშავე რამეზე, ნუ ეძებ საქმეს, რომელიც შენს უნარს აღემატება, იმუშავე იმაზე, რაც შენს უნარს. შენს ძალებს შეეფუძრება“.

გ. ქიქოძეს აღაშფოთებდა განსაკუთრებით ის გარემოება, რომ საზოგადოების გაბატონებული ფენები ალმაცერად უყურებდნენ ფიზიკურ შრომას და იგი საკუთარი ღირსებების შემლახველად მიაჩნდათ. გ. ქიქოძეს, საერთოდ, ძირშივე შემეცდარად მიაჩნდა შრომის დაბალ და მაღალ სახეობად დაყოფა: „ბოლოს და ბოლოს ამოვიღოთ თავიდან ეს ცრუ და ბოროტი აზრი, თითქოს ფიზიკური შრომა ამცირებს ადამიანის ღირსებას. ბედნიერია ის ქვეყანა, სადაც ყველა მცხოვრები დიდიც და პატარაც, კეთილშობილიც და არაკეთილშობილიც შრომისმოყვარეა, თავისი შრომით არსებობს, თავისი შრომით აღწევს სახელსა და პატივისცემას. საცოდავია ის ქვეყანა, სადაც მრავალრიცხოვანი წოდებები სხვებს უყურებენ და სხვებისაგან მოელიან ყველაფერს: პატივს, სიმდიდრეს, ხელფასს, ჩინებს, ხოლო შრომასა და გარჯას უგულვებელყოფენ“.

იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანისათვის არანაირი შრომა არაა დამამცირებელი, გ. ქიქოძეს მოჰყავდა მაგალითი პეტრე პირველისა,

რომელიც არ თაკილობდა შრომის არც ერთ სახეობას, შავ მუშადაც კი მუშაობდა, რათა მეტი ესწავლა და მეტად გამოსდგომოდა თავის ხალხს.

ყოველივე ამის საფუძველზე გ. ქიქოძის ეთიკა შეიძლება დახასიათებულ იქნეს, როგორც აქტიური მოქმედების, ბრძოლისა და წინააღმდეგობების დაძლევისაქენ მოწოდების მოძღვრება.

ადამიანის მთელი ცხოვრებაც გ. ქიქოძეს წარმოდგენილი აქვს უწყვეტ ბრძოლად წინააღმდეგობებთან. მისი აზრით, ადამიანში განუწყვეტელი ჭიდილია კეთილსა და ბოროტს, დადებითსა და უარყოფითს მხარეებს შორის: „ადამიანი, რომელიც ყურადღებიანია თავის თავის მიმართ, რომელმაც იცის თავის თავში ცუდის კარგისაგან გარჩევა, ყოველთვის ამჩნევს თავისი ბუნების ამ ორ მხარეს შორის ბრძოლას, ბრძოლას კეთილსა და ბოროტს, ცუდ და კარგ მისწრაფებებს შორის. ერთი სიტყვით, ადამიანი თავის ცხოვრებაში, თავის ყოველ გამოვლინებებში, ხედავს რაღაც ვაგარებას, კეთილი საწყისის ბოროტთან ბრძოლას“.

ამ გაგებიდან გამომდინარე, გ. ქიქოძე ურჩევდა თანამემამულეთ. რომ განეეითარებინათ თავის თავში კეთილი საწყისი, დადებითი მხარეები და დაეთრგუნათ ბოროტი.

ადამიანი ყოველთვის და, განსაკუთრებით კი, „ზნეობრივ სრულყოფას“ ბრძოლით. დაბრკოლებების გადალახვით აღწევს. მაგრამ საჭიროა, რომ ადამიანი სძლევედეს არა მხოლოდ გარეგან. არამედ შინაგან დაბრკოლებებსა და წინააღმდეგობებს, რაც ადამიანის საკუთარი „მე“-დან გამომდინარეობს. გ. ქიქოძის აზრით, გაცილებით მნიშვნელოვანია საკუთარ თავზე გამარჯვება. ვიდრე გარეგან დაბრკოლებებზე. საკუთარი თავის ძლევა და მასზე გამარჯვება არის გზა ზნეობრივი სრულყოფისა და ბედნიერებესაკენ.

გ. ქიქოძე ადამიანის სხვადასხვაგვარ უნარს უროთიერთკავშირში განიხილავდა. დიდ მნიშვნელობას აძლევდა ნებისყოფას, რომლითაც ადამიანი ასხვავებს ერთიმეორისაგან კარგსა და ავს. მაგრამ უპირატესობას აძლევდა გონებას, რომლისაგანაც დამოკიდებულია და გაპირობებული ადამიანის მოქმედებათა ხასიათი. ადამიანი, რომელსაც ძლიერი გონება და სწორად წარმართული, მტკიცე ნებისყოფა აქვს. ზევრ კარგ საქმეს გააყეთებს და — პირიქით.

გ. ქიქოძეს მრავალი პროგრესული შეხედულება აქვს გამოთქმული ქალთა საკითხში. მას იმდროინდელი საზოგადოების უდიდეს ნაკლად იჩინდა საზოგადოებრივი საქმიანობიდან ქალთა ჩამოცილება. გ. ქიქოძის აზრით, „დიდია ქალის მნიშვნელობა ქრისტიანულ საზოგადოებაში, მაგრამ არა სხეთლებრივი სილამაზით, არამედ გონებით, უბიწოებით და მაღალი ზნეობით“.

გ. ქიქოძე მკაცრად აკრიტიკებდა მის თანამედროვე საზოგადოებაში

ფესვგადგმულ აზრს იმის თაობაზე, თითქოს ქალს სრულიად არ ესაჭიროება განაალებდა, ხასიათის სიმტკიცე და სხვა, რომ მისთვის არსებითა სილამაზე. „ჩემდათავად, მე დარწმუნებული ვარ, — ამბობდა გ. ქიქოძე, — რომ ვინც და ხასიათისა და ზნის სიმტკიცე გაცილებით არის საჭირო ქალისათვის, ვიდრე მამაკაცისათვის“. ამ აზრის დასასაბუთებლად იშველიებდა სახარებას, რომლის მიხედვით, ქალი უნდა ყოფილიყო დამოუკიდებელი თავის მოქმედებაში, მაღალი გონებისა და მტკიცე ნებისყოფის მქონე. რათა პირნათლად აღესრულებინა მასზე დაკისრებული მოვალეობანი.

ქიქოძეს მტკიცედ სწამდა, რომ განათლებულ ქალებს დიდი სარგებლობის მოტანა შეუძლიათ: საზოგადოებისათვის, განსაკუთრებით, საზოგადოების ზნეობრივი ამაღლების მხრივ: „როგორი მდგომარეობაც არ უნდა ჰქონდეს ქალს, საზოგადოების რომელ საფეხურზედაც არ უნდა იდგეს იგი. მას ყველგან შეუძლია დიდი სიკეთის მოტანა, ყველგან შეუძლია სასარგებლო იყოს“. ამიტომაც გ. ქიქოძე ქალთა განათლების ფართო დანერგვის მომხრე იყო, მოითხოვდა მათს ზნეობრივ აღზრდასაც: მათში შრომის, ოჯახის, მოყვასის სიყვარულის დანერგვას და ისეთი თვისებების აღმოფხვრას, როგორცაა მანკვა-გრეხა, ქორაობა, ლაყბობა, გადაჭარბებული ზრუნვა გარეგნობაზე, მორთულობაზე, მამაკაცთა ყურადღების მიქცევაზე და სხვ.

გ. ქიქოძე არასოდეს არ ყოფილა კარჩაკეტილი სქოლასტიკოსა. რწმლისთვისაც საეკლესიო დოგმების მიღმა არაფერი არსებობდა. ის კარგად გრძნობდა და ითვისებდა თავისი დროის მოთხოვნილებებსა და ამოცანებს. მაგალითად, გ. ქიქოძის დაკვირვებულ თვალს არ გამოჰპარვია, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო საქართველოსათვის ვაჭრობის განვითარება. „ვაჭრობა, — ფიქრობდა იგი, — საჭიროა და სასარგებლო სახელმწიფოსათვის. ის აუცილებელია საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის და ბეკრისათვის დიდი სარგებლობა მოაქვს“.

ვაჭარი, გ. ქიქოძის აზრით, მაღალი ზნეობრივი თვისებების მატარებელი უნდა იყოს: სიმართლისმოყვარე, პატიოსანი, ქველმოქმედი, ხელგაშლილი, კეთილი, თავმდაბალი და სხვ.

გ. ქიქოძე კრიტიკულად აფასებდა მისი თანამედროვე საზოგადოების კანონმდებლობას და, საერთოდ, სახელმწიფოებრივ წყობილებას: „შევთანხმდეთ დროებით, რომ ზოგიერთი სამოქალაქო წესრიგი არაა კარგი, მერე რა გამომდინარეობს აქედან? რა ბრალი მიუძღვის ამაში ქრისტიანულ სარწმუნოებას? სამოქალაქო წესები და სახელმწიფოებრივი კანონები მოგონილია ადამიანებისაგან, არ არის ღმერთისაგან მოცემული და მათ არა აქვთ სარწმუნოებასთან ისეთი მყარი და სრული დამოკიდებულება, რომ ამის გამო სარწმუნოებისათვის ბრალი დაგვედო“.

აქედან ცხადი ხდება ორი რამ: 1. გ. ქიქოძე კრიტიკულად ეკიდება სამოქალაქო კანონმდებლობას და 2. ამ კანონმდებლობას ოპორტონისა და ეკლესიისაგან დამოუკიდებლად აცხადებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გ. ქიქოძე ამ მხრივ ბევრად წინ წავიდა XIX საუკუნის დასაწყისის პოლიტიკური ტრანკვალიზაციის ზოგიერთ ავტორთან შედარებით, რომლებიც (როგორც) სამეფო ხელისუფლებას, ისევე კანონმდებლობას ღმერთისაგან დადგენილად და, ამიტომ, ხელშეუხებლად თვლიდნენ.

სწორად ესმის გ. ქიქოძეს, აგრეთვე, გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწის როლი და მნიშვნელობა საზოგადოებაში. იდეალურ მეფედ თუ, საერთოდ. მპარტეველად გ. ქიქოძეს მიაჩნია ის, ვინც ზრუნავს, „რამდენადაც შეუძლია, თავის ქვეშევრდომთა კეთილდღეობაზე, ვინც ამაში თავისი მოწოდებარს საგანს. პატივსა და სახელს ხელდას“... გ. ქიქოძის აზრით. გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე ემსახურება ხალხს, იგი „ხალხის მსახურია“ და არა პირიქით.

გ. ქიქოძის მრავალი პროგრესული შეხედულება ჰქონდა გამოთქმული კლასობრივი ურთიერთობის საკითხზე. კერძოდ, ბატონყმობის გაუქმებამდე ბევრად ადრე იგი ურჩევდა თავად-აზნაურობას ყმა-გლეხობის განთავისუფლებას, რის გამოც, როგორც თვითონაც აღნიშნავს, მას მრავალი უსიამოვნება შეხვდა: საქმე იქამდე მივიდა, რომ ეპისკოპოსობიდან გადაყენებითაც კი ემუქრებოდნენ.

გ. ქიქოძემ ერთგვარი კრიტიკული დამოკიდებულება გამოიჩინა წოდებრივი პრივილეგიების მიმართ. მისი აზრით. უმჯობესია, საზოგადოების გაბატონებული ფენების წარმომადგენელი თავს იწონებდნენ პირადი ღირსებებით, ზნეობრივი და პატიოსანი ცხოვრებით და ქველმოქმედებით და არა თავისი წინაპრებითა და წარმოშობით. ამით გ. ქიქოძეს სურდა ხაზი გაესვა იმასათვის. რომ მაღალი წოდებრივი წარმოშობა არაფერს ნიშნავს, თუ ადამიანი თვითონ არაა ღირსეული. გარდა ამისა, გ. ქიქოძე აკრიტიკებდა გაბატონებული კლასების წარმომადგენელთ ღირსებისადმი არაპუმანური დამოკიდებულებისათვის, იმის გამო, რომ დაბალ ფენებზე ზრუნვის ნილაბქვეშ ხშირად პირადი კეთილდღეობისათვის ბრძოლის სურვილს თარავდნენ.

მიუხედავად ამ პროგრესული მომენტებისა. გ. ქიქოძე მაინც გაბატონებული კლასების იდეოლოგიად დარჩა. იგი არ მოითხოვდა კლასების მოსპობას და არსებული წყობილების შენარჩუნებით იყო დაინტერესებული. ამიტომაც ურჩევდა ღირსებს, კმაყოფილი ყოფილიყვნენ იმით, რაც ღმერთმა არგუნათ; არწმუნებდა, რომ „ამქვეყნიური“ ჩაგვრა-შევიწროების ნაცვლად მიიღებდნენ „იმქვეყნიურ“ ბედნიერებას. ყოველივე ამით გ. ქიქოძე ცდილობდა არსებული სოციალური ურთიერთობის შენარჩუნებას და მხოლოდ რეფორმებითა შეტანის მომხრე იყო. კერძოდ, მომხრე იყო სახელმწიფოებრივ დაწეს-

სებულებათა რეორგანიზაციისა. სწორედ ამიტომ მიესალმა იგი სამოსამართლო პრაქტიკაში მოხზდარ რეფორმებს. სასამართლოებში საქმის წარმოების მნიშვნელოვნად დაჩქარებასა და ღია პროცესების შემოღებას.

გ. ქიქოძემ მკაცრად დაკვმო უცხოეთისადმი ბრმად მიბაძვის მავნე ჩვევა. მას, საერთოდ, დამღუპველად მიაჩნდა ის, როდესაც ესა თუ ის ადამიანი ასე ცხოვრობს მხოლოდ იმიტომ, რომ სხვები ცხოვრობენ ასე და არა იმიტომ, რომ მას სჯერა ასე ცხოვრების აუცილებლობა და გონიერულობა. მით უმეტეს, რომ ხშირად არაა მოსაწონი ცხოვრების ის სახე, რომელსაც საზოგადოების წევრთა უმრავლესობა ეწევა. ამრიგად, გ. ქიქოძე ილაშქრებდა, ერთი მხრივ, ბრმა წამბაძველობის წინააღმდეგ, მეორე მხრივ, იმ ტრადიციების წინააღმდეგ, რომლებმაც უკვე დრო მოჰქაშეს. მაგრამ მაინც არსებობდნენ ჩვეულების ძალით მხოლოდ იმიტომ, რომ საზოგადოების უმრავლესობა ამ ტრადიციებს მიეჩვიოდა.

გ. ქიქოძე მოითხოვდა, რომ საჭიროა დიდი სიფრთხილე განსაკუთრებით უცხოეთისადმი წაბაძვისას, რათა გადმოეღოთ მხოლოდ ის, რაც ჭეშმარიტად სასარგებლო იქნებოდა საზოგადოებისათვის.

„ო, ჩვენ რომ შეგვეძლებოდა გადმოგველო მათგან არა მხოლოდ ტანისამოსის თარგები და მოდის ამოა კაპრიზები; ო, ჩვენ რომ მიგვებაძა მათთვის იმაში, რაც მართლაც მიბაძვის ღირსია — დაუღალავ შრომაში, პატიოსნებაში. ყოველგვარი გაუმჯობესებისაკენ მისწრაფებაში; ო, თვითეული რომ ცდილიყო, საკუთარი შრომით გაეკვლია გზა საკუთარი საზოგადოებრივი კეთილდღეობისაკენ და არ დაეკარგა აძღენი დრო ფუჟ და მავნე საქმიანობაში და სიამოვნებაში, მაშინ კი შეიძლებოდა იმედი გვექონოდა ამ ჰიბაძვის სარგებლიანობაზე!“. გ. ქიქოძე სინანულით აღნიშნავდა, რომ საწუხაროდ, წამბაძველებს უცხოეთიდან უმეტესად უარყოფითი მხარეები გადმოჰქონდათ და დადებითთან ერთად დიდი დოზით შემოჰქონდათ უვარგისი და მავნე ჩვევები.

გ. ქიქოძე მხურვალედ იცავდა საზოგადოების ყველა ფენის განათლების იდეას. მისი აზრით, „ადამიანის ყველაზე უფრო სახიფათო მტერი არის გაუნათლებლობა“. გ. ქიქოძე ასხვავებდა განათლების ორ სახეს: გონებრივსა და ზნეობრივს. პირველში ის გულისხმობდა ადამიანის გონებრივი ჰორიზონტის გაფართოებას, შექმენების უნარის გამახვილებას და ცრუმორწმუნეობისაგან განთავისუფლებას, მეორეში — სიკეთის, ჭეშმარიტების, სიპართლის სიყვარულის დანერგვას. ამავე დროს აღნიშნავდა, რომ საჭიროა ჭეროვანი ყურადღება მიქცეოდა ახალგაზრდობის ზნეობრივ აღზრდას: ახალგაზრდობას ასწავლიდნენ მხოლოდ საზოგადოებაში თავის დაჭერის ჩვევებს, უშალაშინებდნენ და უხვეწდნენ მანერებს. გ. ქიქოძე არ უარყოფდა ასეთი აღზრ-

დის საქიროებასაც. მაგრამ მოითხოვდა, რომ პირველ ყოვლისა, ეზრუნათ ახალთაობის გულისა და გონების გაეარჯიშებისათვის. იგი არ აყო წინააღმდეგი აღზრდის დროს ფიზიკური სასჯელის გამოყენებისა, განსაკუთრებით იმ ასაკში, როდესაც ძნელია მხოლოდ სიტყვიერა შეგონებით ზემოქმედება.

გ. ქიქოძეს პროგრესული თვალსაზრისი ჰქონდა გამოთქმული რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის შესახებ. იგი მომხრე იყო რუსეთთან საქართველოს მჭიდრო კავშირისა და თანაშრომლობისა. საყურადღებოა მის მიერ 1871 წლის 24 სექტემბერს ქუთაისის საკათედრო ტაძარში იმპერატორ ალექსანდრე ნიკოლოზის-ძის მიმართ წართმეული სიტყვა. აქ იგი მოაგონებდა მსმენელებს იმ სავალალო მდგომარეობას, რომელშიც იმყოფებოდა საქართველო XIX საუკუნის დამდეგამდე. იტაცებდნენ საქართველოს ავლა-დიდებას. ელეტდნენ მოსახლეობას. წვავდნენ ქალაქებსა და სოფლებს და სხვ. რუსეთმა. აღნიშნავს გ. ქიქოძე, „ამოიყვანა საქართველო ბოროტებათა და უბედურებათა უფსკრულიდან, შეუხვია ჭრილობები... დაიცვა კანონებითა და უშიშროებით... მას შემდეგ იგი დაცული ყოველი მხრიდან... მშვიდობიანად მიაბიჯებს სამოქალაქო ცხოვრების გზაზე... მბრძანებელ მეთევით, — მიმართადა იმპერატორს გ. ქიქოძე. — შენგან განთავისუფლებულმა აქაურმა უბრალო ხალხმა გაიგო თავისუფალი შრომის მოხერხებულობა და სარგებლობა და მთელი გულით მიმართა მას... საქართველო თითქოს მკედრებით აღდგა, კვლავ აყვავდა თქვენი წინაპრებისა და თქვენი კეთილისმყოფელი მფარველობის ქვეშ“.

გ. ქიქოძე არაერთ ქადაგებაში ურჩევდა ქართველ ხალხს, რომ გონივრულად გამოეყენებინა ჩამოვარდნილი მშვიდობა. ეზრუნა კულტურულ აღმავლობაზე, ჩამორჩენილობის დათრგუნვაზე და განათლების ფართოდ დანერგვაზე.

გ. ქიქოძის ქადაგებები და სიტყვები უფრო მეტად მნიშვნელოვანია სხვა მხრივ, კერძოდ. სარწმუნოების, ღმერთის. საეკლესიო წიგნებისა და რიტუალების თავისებური, ორიგინალური და საკმაოდ პროგრესული ინტერპრეტაციით. მართალია, გ. ქიქოძის სიტყვები უხვად შეიცავს რწმენის პროპაგანდის ადგილებს, სადაც იგი ქრისტიანული მსოფლგაგების პოზიციებზე დგას. მაგრამ ამის პარალელურად ქრისტიანული დოგმების ისეთ გაშიფვრასაც იძლევა. რომელსაც საბოლოოდ მიეყვართ ამ დოგმების გადალახვისაკენ. მართალია, გ. ქიქოძემ მთლიანად ვერ უკუთავდო ეკლესია, მაგრამ მაინც შეძლო, რომ რელიგიური დოგმები გაეწმინდა მისი მისტიკური, უშინაარსო და ფორმალური მხარისაგან და ეკლესია და საეკლესიო კათედრა ხალხის საკეთილდღეოს სამსახურში ჩაეყენებია.

გ. ქიქოძე წინააღმდეგ საეკლესიო რიტუალებისა და ცერემონიების.

ფორმალური დანერგვის პრაქტიკას, მოისურვა, რომ ეკლესიას უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის გონებისა და ზნეობის ამალგება დაესახა მიზნად ისე, რომ არ მოეშხამა მისი შეგნება მისტიციზმით, რაღაც იდუმალი. ზებუნებრივი ძალების არსებობის რწმენის შთანერგვით. ბან გაძარცვა ღმერთი, ეშმაკები და ყოველივე „ირრეალური“ მიღმურობის სამოსელისაგან, რითაც ისინი ეკლესიის მამებმა შემოსეს. მან ყოველივე ეს მიწიერი, ჩვეულებრივი, ადამიანური და მატერიალურა არსებობის გამოვლენის ფორმებად აქცია, სწორედ ესაა გ. ქიქოძის თხზულების უღრდესი დამსახურება.

ვინ არის მორწმუნე გ. ქიქოძის ინტერპრეტაციაში? მორწმუნეა, ვინც საზოგადოების კეთილდღეობას ემსახურება, ვისაც მის უბედურებაზე გული შესტკივა და არა ის, ვინც ფორმალურად ასრულებს საეკლესიო რიტუალებს: „თუ ამ ქვეყნის გაჭირვებული მდგომარეობა, სიმართლისა და სიყვარულის საერთო დავიწყება, შენს ირგვლივ არსებული მრავალრიცხოვანი ცოდვები და უკანონობანი არ გიწვავს გულს. თუ შენი სული არ ღელავს ხალხის დაცემისა და გახარების გამო, მაშინ სადღაა შენი რწმენა?“ — მიმართადა გ. ქიქოძე თავის მრევლს, სადაც იგი ეძებდა არა იმდენად მორწმუნეთ, რამდენადაც მოქალაქე პატრიოტთ.

გ. ქიქოძის აზრით. არაა მორწმუნე ის, ვინც მხოლოდ სიტყვიერად, ფორმალურად აღიარებს ღმერთს, საქმით კი „ულმერთობას“ სჩადის, ჩაგრავს ხელქვეითებს, არბევს გლეხებს, პირნათლად არ ასრულებს ნაიკისრ ვალდებულებებს და სხვ. ამრიგად. გ. ქიქოძის გაგებით, მორწმუნეა პატიოსანი, ზნემაღალი პიროვნება, „ულმერთო“ და ურწმუნო კი — უზნეთ და არაკეთილსინდისიერი. „ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ. სწრაფვა სამართლიანობის, ქეშმარიტებისა და სიკეთისაკენ. სიხარული ქეშმარიტების გამარჯვებისას და მწუხარება იმის დანახვისას, თუ უწმინდურნი როგორ სვრიან ტალახში ქეშმარიტებას, ეხმარებიან სიცრუისა და ბოროტების ზეიმს. თუ არაფერი ამისდაგვარი არაა შენში, მაშინ ხელმეორედ გეკითხები: ვინა ხარ შენ? ქრისტიანი ხარ თუ არა?“

ლოცვა, ზიარება და სხვა საეკლესიო რიტუალები გ. ქიქოძისათვის არის რწმენის განმტკიცების საშუალება, თვით რწმენა კი შეგნება და დარწმუნებაა თავისი თავისა და სხვისა პატიოსანი, მორალური, გონიერი, სამართლიანი ცხოვრების აუცილებლობაში.

გ. ქიქოძის აზრით, ღვთაებისაკენ გზა იმათ აქვთ ხსნილი, რომლებმაც ზნეობრივ სრულყოფას მიაღწიეს.

საეკლესიო წიგნებო, ქიქოძის გაგებით, არაა რაღაც ღვთაებრივი, საიდუმლოებით მოცული წიგნები, ისინი ადამიანის მიერაა დაწერილი. გ. ქიქოძე ასწავლიდა თავის მრევლს, რომ ამ წიგნებიდან ამოეკითხა მათ-

ღვის სასარგებლო, ცხოვრებაში გამოსადეგი დებულებები. ქრისტიანული მოძღვრება, მისი აზრით, თავისებური მოძღვრებაა, საიდანაც ადამიანებმა შეიძლება ზნეობა ისწავლონ. „დედამიწაზე ჯერ არ ყოფილა არსება, რომელიც აჯობებდა ქრისტეს სიწმინდით და სიბრძნით; არ არის და არც შეიძლება იყოს „სახარებაზე“ უფრო ღრმა, ბრძნული და საამო მოძღვრება და დარიგება. ასე ფიქრობენ მასზე თვით ყველაზე დიდი ფილოსოფოსები. ზოგი მათგანი თუმცა არ დემორჩილა სახარებას, მაგრამ მაინც აღიარა, რომ ზნეობის უკეთესი მოძღვრება ადამიანს არ შეუძლია წარმოიდგინოს და არც გამოხატოს“.

ამრიგად, მართალია, გ. ქიქოძე სახარების მოძღვრებას სხვა მოძღვრებაზე მაღლა აყენებდა, მაგრამ, ამავე დროს, იგი მიაჩნდა ჩვეულებრივი ადამიანის მიერ შექმნილ მოძღვრებად, რომელშიც არაფერი იყო უჩვეულო და არაამქვეყნიური. ასევე არა მარტო ქრისტე, არამედ მოციქულებიც მას წამოდგენილი ჰყავს ჩვეულებრივ ადამიანებად. რომლებიც ხალხის მასიდან გამოვიდნენ და რომლებმაც დიდი ღვაწლი დასდეს ქრისტიანული მოძღვრების გავრცელებას.

ქადაგება, გ. ქიქოძის აზრით, ხალხს უნდა ეხმარებოდეს, მოქადაგე უნდა ითვალისწინებდეს ხალხის ქირ-ვარამს, და ხელს უწყობდეს მის დაძლევაში. საერთოდ, გ. ქიქოძე ასხვავებდა ორგვარ ქადაგებას: ერთი, რომელიც მხოლოდ ფორმალური, ზოგად საეკლესიო დებულებების გადმოცემას ისახავს მიზნად და არ მოაქვს არც ზიანი და არც სარგებლობა მსმენელთათვის და მეორე, როცა „მოქადაგე ცდილობს რაც შეიძლება მეტად დაუახლოვოს თავისი სიტყვა მსმენელთ. ეცნობა რა წინასწარ თავის მსმენელთა სულიერ მდგომარეობას, მათს გაჭირვებასა და ნაკლებობას, ცდილობს გამოასწოროს ის. ცდილობს, რომ მისი სიტყვა არ იყოს უქმი, განყენებული, ცხოვრებისა და მსმენელთა ჩვევებისაგან დაცილებული. არამედ ცოცხალი, თვით ცხოვრებიდან და ზნე-ჩვეულებებიდან გამომდინარე, რომ მის სიტყვებში, როგორც სარკეში, ყველა ხედავდეს თავის ცხოვრებას, თავის ნაკლოვანებებს. ასეთი მოქადაგე არ ეძებს მჭევრმეტყველურ გამოთქმებს, არ ცდილობს თავი მოაწონოს მსმენელთ მჭევრმეტყველებით, არამედ ისწრაფვის, რომ მისმა მარტივმა სიტყვამ მსმენელის სულს მიადწიოს და დატოვოს მასში კვალი. ასეთი ქადაგებანი გაცილებით სასარგებლოა მსმენელთათვის“.

ეს სიტყვები გვაწვდის საეკლესიო მოღვაწის, სასულიერო პირის უადრესად ორიგინალურ და ახლებურ გაგებას. გ. ქიქოძისეული ინტერპრეტაციიდან სასულიერო პირი ღმერთის ყოვლადშემძლებლობას კი აღარ ქადაგებს, არამედ იგი თავისი ერისა და ქვეყნის მოწინავე შვილია. რომელიც მთელ თავის ცხოვრებას ერის კეთილდღეობის საქმეს სწი-

რავს. ის ორატორიცაა. მაგრამ არა ისეთი ორატორი, რომელიც მხოლოდ ფორმალური. ლაშაზი სიტყვების წარმოთქმაში ხედავს თავის დანიშნულებას — მსმენელთათვის თავის მოწონების მიზნით — არამედ ისეთი. რომელიც სიმართლეს, ჭეშმარიტებას ეუბნება ხალხს და დროს არ კარგავს უკმ მრავალსიტყვაობასა და ცარიელსიტყვაობაში. ის მოაზროვნეა. რომელიც კარგად ხედავს ავსა და კარგს და საზოგადოებას უთითებს გზას კარგისაკენ. ამრიგად, გ. ქიქოძის მიერ გაგებულნი სასულიერო პირი საზოგადოების მოწინავე შვილია, აღჭურვილი მოწინავე და საზოგადოებისათვის სასარგებლო იდეებით.

შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი აზრები იშვიათად თუ მოუსმენია ოდესმე ეკლესიის კედლებს.

ორიგინალურად აქვს გაგებულნი გ. ქიქოძეს ლოცვა და მისი დანიშნულება. ლოცვა აღვიძებს ადამიანის სულში „კეთილ“ და „წმინდა“ აზრებს. ის უქარანახებს ადამიანს მაღალზნეობრივ მოქმედებას და ბოროტი, უზნეო მიდრეკილებების დათრგუნვას. ქიქოძის გაგებით, ლოცვა მხოლოდ სიტყვიერი კი არ უნდა იყოს, არამედ იგი საქმედ უნდა იქცეოდეს. „ის ლოცვა, რომელიც არ იქცევა კეთილ საქმედ, არაა ჭეშმარიტი ლოცვა“. ამრიგად, მორალური ამალგება და სრულყოფა — აა რა ყოფილა გ. ქიქოძისათვის ლოცვა, მისი მიზანი. ანალოგიურად ესმის მას ეკლესიაში: სიარულის დანიშნულებაც: „ან სულ ეს მოხვალ ეკლესიაში ანდა შეეცადე, გამოიტანო იქიდან რაიმე კეთილი გრძნობა, სასარგებლო აზრი, კეთილი განწყობილება“. და თვით გ. ქიქოძე ხომ საეკლესიო კათედრას იმისათვის იყენებდა, რომ შთაენერგა მსმენელთათვის მაღალი რდეალები, სუფთა ზნეობრივი თვისებები. ემცნო მათთვის რაიმე ახალი, მეთითებინა ნაკლოვანებებზე და ეჩვენებინა მათი გამოსწორების გზები. ხშირად, გ. ქიქოძე ქადაგებას იმისათვის იყენებდა, რომ აეძულებინა საზოგადოება, ხელი შეეწყო რაიმე საქველმოქმედო წამოწყებისათვის, მაგალითად, დახმარებოდა ღარიბ მოსწავლეებს და ამით თავისი წვლილი შეეტანა საზოგადო განათლების საქმეში. ამდენად, გ. ქიქოძის მოღვაწეობა ჩვენ წარმოგვიდგება არა მხოლოდ როგორც პედაგოგის, ზნეობის მასწავლებლის მოღვაწეობა, არამედ როგორც ჭველმოქმედისაც, რომელიც მოხერხებულად და ჭკვიანურად იყენებდა ამ მიზნისათვის საეკლესიო კათედრას.

გ. ქიქოძე ქადაგებებში ხშირად მიმართავდა „სამოთხისა“ და „ჯოჯონეთის“ ცნებებს. მაგრამ ეს ცნებებიც თავისებურად, ახლებურად გაგებულნი ცნებებია, ისინი აღარაა ჩვეულებრივი უშინაარსო, დოგმატური, გაყინული ცნებები. პირველი ზნეობრივი და გონიერული ცხოვრების აღმნიშვნელია, მეორე კი უზნეო და ფუქსავატურისა.

სახარების, ბიბლიისა და სხვა საეკლესიო წიგნების კომენტარებ-

ში გ. ქიქოძე აღდგა ასკეტიზმის, სააქაოს გმობისა და უარყოფის წინააღმდეგ და მასას მოუწოდა ამქვეყნიური სიყვარულისაკენ. ის ცდილობდა ესწავლებინა მათთვის აქტიურობის, უკეთესი მომავლისაკენ სწრაფვის სიყვარული. გ. ქიქოძის კომენტარებში სარწმუნოება უაღრესად ამქვეყნიურ და მიწიერ მოვლენად გამოიყურება. ქრისტეს ცხოვრება, გ. ქიქოძის თქმით, უნდა იყოს მაგალითი იმისა, თუ როგორ გაიუმჯობესონ ცხოვრება ადამიანებმა. გ. ქიქოძე არა ერთგზის განუმარტავდა თანამოქალაქეებს, რომ ღმერთი არ მოითხოვს ადამიანებისაგან ამქვეყნიური საქმეებისა და საზრუნავთა მიტოვებას, პირიქით, ღმერთი ითხოვს სააქაოს რაც შეიძლება მეტად შეეყვარებას, პატიოსან და ღირსეულ ცხოვრებას, მოვალეობათა პირნათლად შესრულებას და სხვ. „არა, ძმებო, არა, ღმერთმა არ აგვიკრძალა ჩვენ გვიყვარდეს და ვზრუნავდეთ ყოველივე მიწიერი-სათვის. ღმერთმა მიწა ჩვენთვის შექმნა“. ასე გადატყდა გ. ქიქოძის მსოფლმხედველობრივ პრიზმაში ქრისტიანული დოგმატი-ღვთაებრივი შემოქმედების შესახებ.

გ. ქიქოძე მოუწოდებდა ადამიანებს, ესარგებლათ ყოველივე მიწიერით, გონივრულად გამოეყენებინათ სიცოცხლე. სახარების ის ადგილი, სადაც ნათქვამია „უარყავ თავი შენი და გამოძევე მე“, გ. ქიქოძემ ახსნა, როგორც „თავგანწირვა“, ხოლო „თავგანწირვა“ ახსნა. როგორც „აღშფოთება თავისი თავის, საკუთარი ბიწიერებისა და ნაკლოვანების გამო“. ე. ი. სახარების ის ადგილიც კი, რომელიც სარწმუნოებისა და ქრისტესათვის საკუთარი „მე“-ს მსხვერპლად მიტანას გულისხმობდა. გ. ქიქოძემ ადამიანთა სასარგებლოდ ახსნა. როგორც საკუთარი თავისადმი კრიტიკული დამოკიდებულება.

ქრისტიანულივე დოგმების თავისებური ინტერპრეტაციის საფუძველზე გ. ქიქოძე ქადაგებდა აქტივობის, მოქმედების, შრომის სიყვარულის, საკუთარი თავის სრულყოფისათვის ბრძოლის ფილოსოფიას. პარალელურად იგი ილაშქრებდა ფატალიზმის წინააღმდეგ. მისი მტკიცებით, არ არსებობს ბედი, შემთხვევა; როგორც ბედნიერების, ისევე უბედურების მიზეზი თვით ადამიანია. ადამიანის ბედი მისსავე მოქმედებაზე არის დამოკიდებული. მართალია, გ. ქიქოძე ზოგჯერ დაბალ კლასებს მოუწოდებდა, უდრტვიწველად აეტანათ სიღატაკე, როგორც ღმერთისაგან მისჯილი თუ მიცემული, მაგრამ, მეორე მხრივ, იცავდა დებულებებს, რომ „თვითონ ადამიანები არიან მიზეზი თავისი სიღარიბისა სიზარმაცით, მფლახველობით და უზნეო ცხოვრებით“. ასევე, გ. ქიქოძე. ერთი მხრივ, არ ღალატობდა ქრისტიანული ეკლესიის დოგმატს ადამიანის ღვთაებრივი შემოქმედების შესახებ, მაგრამ მეორე მხრივ, აფრთხილებდა ადამიანებს, რომ მათ

მართებით არა გულხელდაკრეფილი ჯდომა, არამედ ბრძოლა უკეთესი პოპულარის მოსაპოვებლად.

ქიქოძის ქადაგებებში ბედნიერება ახსნილია, როგორც ადამიანის შრომის პროდუქტი: „ძველი წარმართების მსგავსად, ჩვენს დროშიც ხალხის მეტ ნაწილს თავისი ბედი წარმოუდგენია ადამიანის სახით, რომელიც თვალახვეული მოგზაურობს ადამიანებს შორის და რომელიც ყოველგვარ ბედნიერებას ანიჭებს იმას. ვისაც შემთხვევით დაეჯახება.

არა, ძმაო ქრისტიანებო, კეშმარიტი ბედნიერება ადამიანს არ ეძლევა შემთხვევით, უმიზეზოდ, დაუმსახურებლად. ის თითქმის ყოველთვის დიდი შრომისა და გარჯის შედეგია“. გ. ქიქოძის აზრით, ღმერთმა ადამიანს ძისცა მხოლოდ ნედლი მასალა, რომელსაც დამუშავება ესაჭიროება. რათა გამოსაყენებელი გახდეს. ეს კი შრომითაა შესაძლებელი. ამრიგად, „ადამიანი ღმერთმა შრომისა და გარჯისათვის შექმნა“.

საეკლესიო რიტუალების, საეკლესიო წიგნების, თვით-ღვთაების რწმენის, სამოთხე-ჯოჯოხეთისა და სხვათა ქიქოძისეული ინტერპრეტაცია არსებითად ძირს უთხრიდა ეკლესიას და წარმოადგენდა უდიდეს წინააღმდეგულ ნაბიჯს.

განხილული მასალის საფუძველზე გ. ქიქოძის მსოფლმხედველობა წარმოგვიდგება, როგორც თავისი დროისათვის პროგრესული მსოფლმხედველობა, რაც გამოვლინდა ცდაში — გამოეყენებინა ემპირია, ძეცნიერების მონაცემები ამა თუ იმ დასკვნის მისაღებად და ზოგადი დებულების დასასაბუთებლად, შეექმნა ემპირიული ფსიქოლოგია და ფილოსოფიაც კი, რომელიც სულისა და სხეულის მჭიდრო ურთიერთკავშირს აღიარებდა. გ. ქიქოძის თვალსაზრისი მიისწრაფოდა ადამიანის გონების საღ პრინციპებზე დამყარებული მორალის ჩამოყალიბებისაკენ, რუტინის, ჩამორჩენილობის, დოგმატიზმის წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ; რელიგიისა და ეკლესიის ხალხის ინტერესებისათვის გამოყენებისაკენ. ჰუმანისტური, განმანათლებლური იდეების აღიარებისაკენ და სხვ.

მაგრამ, მეორე მხრივ, გ. ქიქოძეს სწამდა არსებობა რაღაც უმაღლესი, სულიერი სუბსტანციისა, რომელიც ატარებდა აზროვნების, შეგრძნებისა და სიცოცხლის უნარს. გ. ქიქოძე უარყოფდა სამყაროს შეცნობადობას, არ იბრძოდა არსებული კლასობრივი და პოლიტიკური ურთიერთობის წინააღმდეგ და სხვ.

მიუხედავად მრავალი მატერიალისტური შეხედულებისა, გ. ქიქოძე იდეალიზმის პოზიციებზე დარჩა. მან ვერ შეძლო თავი დაეღწია ამ წინააღმდეგობისათვის.

მაგრამ ეს არ ამცირებს გ. ქიქოძის, როგორც ჩამოყალიბებული და დიდი მოაზროვნის მნიშვნელობას და მის წვლილს ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში.

ს ა რ ჩ ე ვ ი

ნაწილი პირველი

ფილოსოფიური აზრის განვითარება XVII—XVIII სს. საქართველოში

თ ა ვ ი I.

სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	3
§ 1. ეკლესიისა და ეკლესიის მსახურთა კრიტიკა „სიბრძნე სიყრუეში“	11
§ 2. სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური შეხედულებები	10
§ 3. სულხან-საბა ორბელიანის ეთიკური შეხედულებები	24
§ 4. სულხან-საბა ორბელიანის პედაგოგიური შეხედულებები	29
§ 5. „სიბრძნე სიყრუის“ დათარიღების საკითხი	33
§ 6. სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონის“ ფილოსოფიური წყაროების საკითხისათვის	38

თ ა ვ ი II.

ანტონ ბაგრატიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	48
§ 1. ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მორიგების ცდები ანტონ კათოლიკოსის თხზულებებში	59
§ 2. ანტონ კათოლიკოსის თხზულებათა ფილოსოფიური წყაროები	71
§ 3. ანტონის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა	101

თ ა ვ ი III.

XVII—XVIII საუკუნის მოაზროვნე პოეტები	113
---------------------------------------	-----

ნაწილი მეორე

ფილოსოფიური აზრის განვითარება საქართველოში XIX საუკუნის პირველ ნახევარში	123
--	-----

თ ა ვ ი I.

იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	142
§ 1. „კლასიკა“ და მისი ფილოსოფიური წყაროები	145
§ 2. ტრაქტატი „ძალის სულისანი“	171

თ ა ვ ი II.

დავით ბაგრატიონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	173
---	-----

თ ა ვ ი III.

სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის ტრაქტატები XIX საუკუნის (პირველი ნახევარი) საქართველოში	
1. ბარამ ვერმანოზის შვილის „ბჭობა გონებისა“	181
2. ფილადელფის კიენაძის „აკტი გონიური“	187

თ ა ვ ი IV.

იონა ხელაშვილი და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	192
--	-----

თ ა ვ ი V.

სოლომონ დოდაშვილი და მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა	210
§ 1. დოდაშვილის „ლოგიკა“	232
§ 2. დოდაშვილის „ლოგიკის მეთოდოლოგია“	245
§ 3. ს. დოდაშვილის „რიტორიკა“	252

თ ა ვ ი VI.

ქართული რომანტიზმი, როგორც მატერიალიზმის დაშვილებებისათვის ბრძოლის გამოვლენა	274
---	-----

თ ა ვ ი VII.

გერასიმე ქიქოძის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა:	305
§ 1. გ. ქიქოძის „უცდესეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“	307
§ 2. გ. ქიქოძის „ქადაგებანი“	328

რედაქტორი შ. ძ ი ძ ი გ უ რ ი
გამომც. რედაქტორი ვ. გ ო რ გ ა ძ ე
გარეკანის მხატვარი ა. ე ბ რ ა ლ ი ძ ე
მხატვრული რედაქტორი შ. ნ ი ო ზ ა ძ ე
ტექნიკური რედაქტორი დ. წ ე რ ე თ ე ლ ი
კორექტორი მ. ფ ო რ ხ ხ ი ძ ე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22/X11-67 წ. ქალაქის ზომა 60X90¹/₁₆.
ნაბეჭდი თაბახი 21.75. სააღრიცხვო-საგამომცემლ^რ თაბახი 20,71.
ტირაჟი 1.000. უე 08003. შეკვ. № 3014.

ფასი 82 კაპ.

გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, კამოს ქ., 18.
Издательство «Ганатლება», Тбилиси, ул. Камо, 18.
1967

გ. ტაბიძის სახელობის № 5 სტამბა,
ქ. ქუთაისი, ი. ჭავჭავაძის პრ., 11.
Типография № 5 им. Г. Табидзе,
г. Кутаиси, пр. И. Чавчавадзе, 11.

Кукава Тамара Григорьевна
Из истории грузинской философской мысли
XVII—XIX (первая половина) вв.
(на грузинском языке)