

მ ა ლ ზ ა
ნ ე ტ ა ზ ი ა

ქ რ ი ს ტ ი ა უ ნ ი ნ ა რ კ ვ ე პ ე ბ ი

ღ ი ტ ე ა ტ უ ნ ა
და უ ი დ ო ს ო უ ნ ი ა



გ ა მ ო მ ც ა ე მ ო ბ ა
„ს ა ბ ო მ თ ა ს ა ქ ა რ თ ვ ე ლ ო“
თ ბ ი ლ ი ს ი

1969

წინამდებარე წიგნში მოთავსებული წერილების უმეტესობა მიძღვნილია რუსთაველისადმი. მათში განხილულია როგორც პოეტის შემოქმედებითი სტილისა და მხატვრული ხერხების საკითხები, ისე აზროვნებითი თავისებურებანი ქართულ და მსოფლიო კულტურასთან მიმართებით. განსაკუთრებული ადგილი უკავია რუსთაველის დამოკიდებულებას პეტრე იბერისადმი. წიგნში ქვეყნდება აგრეთვე შ. ნუცუბიძის ადრეული ნაშრომები, რომელთაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვთ მისი აზროვნებისა და ისტორიულ-ფილოსოფიური ინტერესების განვითარების თვალსაზრისით.

მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პროკლემა

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველი საიუბილეო გამოცემა რომ ნაკლს შეიტყავდა, გასაგებია, რადგან ეს იყო პირველი ცდა. მასში ზედმეტი ადგილებიც აღმოჩნდა, მაგალითად, ინდო-ხატაელთა ამბავი, რაც, ყოველ შემთხვევაში, მთლიანად არ შეიძლებოდა ყოფილიყო შეტანილი პოემის ტექსტში. გარდა ამისა, არ გასწორებულა დროთა ვითარებაში გადამწერთა და გადამკეთებელთა მიერ ტექსტში ჩამატებული ადგილები.

მაგრამ, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის გასწორების პირველ ცდას ეპატიებოდა, აღარ ეპატიება დღეს, მეორე საიუბილეო გამოცემას, რომელიც რამდენიმე ათეული წლით გვიან გამოდის. ტექსტზე მუშაობის ვადა 1970 წლამდე გააგრძელეს, რაც იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ იგი, ე. ი. ტექსტი, ჯერ კიდევ საკმაოდ მომზადებული არაა.

სადაა ასეთ შემთხვევაში იმის გარანტია, რომ სწორედ 1970 წელს „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი ჯეროვანი სახით იქნება წარმოდგენილი და რაა მომავლინებელი იმ ახალი ვითარებისა, რომელიც აქამდე აკლდა ამ საქმეს და დარჩენილ ვადაში გაუჩნდება მას?

მე ერთხელ კიდევ ვაცხადებ, რომ ტექსტოლოგი არ გაზღავართ და ამის გამო არც სხვების ტექსტოლოგიური მუშაობის კრიტიკას ვაპირებ, მაგრამ ერთი ხანია ვეცნობი წარმოდგენილი ტექსტის ტომებს და ვერწმუნდები, რომ მდგომარეობა საგრძნობლად დაშორებულია სასურველს.

მე „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი მთარგმნელი ვარ და ძნელი არაა იმის გაგება, რომ ყველაზე უფრო მესაჭიროება პოეტის შემოქმედებით ლაბორატორიაში იმ სიღრმით შესვლა, რომ საშუალება მქონდეს პოეტის ნათქვამისა და ნათქვამის განსხვავებულად ისე ვადათქმა, რომ იგი დედნის იგივეობას წარმოადგენდეს.

თარგმნა დიალექტიკას ჩამოჰგავს, მაგრამ არაა სავსებით დიალექტიკური: იგი განსხვავებულის და არა დაპირისპირებულის იგი-

ვეობაა. ამ მიზნისათვის კი მთარგმნელს იმდენად სჭირდება სა-
თარგმნ ტექსტში ჩაღრმავება და მისი ათვისება, რომ მას ვერც
ტექსტოლოგი, ვერც ინტერპოლაციისა და ვერც ჩამატება-დამატე-
ბის ოსტატები გვერდში ვერ ამოუდგებიან. სამ ენაზე (რუსული,
გერმანული და ფრანგული) თარგმნის საქმეში მონაწილეობამ და-
მარწმუნა, რომ მთარგმნელს აქვს ორიგინალთან ისეთი ახლო კავ-
შირი, რომელიც მხოლოდ ამავე ტექსტის თარგმანით მოიპოვება. ეს
ეხება, ყოვლის უწინარეს, საერთო სიუჟეტურ მთლიანობასა და
ცალკე ადგილების ნატყუარობის უშუალო გრძნობას.

ამეამდ დგას პრობლემა: ა) გვაქვს თუ არა ხელში მთლიანი
„ვეფხისტყაოსანი“, ბ) თუ არა — რა აკლია მას და გ) შეიძლება თუ
არა მისი შევსება?

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის ნამუშევარი,
პოემის სიუჟეტური მოცულობის თვალსაზრისით, ტრადიციული
ტექსტის ფარგლებს ემყარება, მაგრამ ეს ასე თუ ისე მიუთითებს,
რომ სიუჟეტური ფარგლები და, მაშასადამე, მთლიანი პოემა არაა ამ
ფარგლებში მოთავსებული. სხვანაირად რომ ითქვას, ტრადიციული
ტექსტი, რომელშიც რედაქციული ნამუშევარი ჩანს, ისეთ რამეს
მაინც შეიცავს, რაც აშკარად მიუთითებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“
უფრო დიდი უნდა ყოფილიყო სწორედ ამ სიუჟეტური მოცულობის
მხრივ. წინათაც მქონდა შემთხვევა ამ საკითხზე ვაკვრით აღმენიშნა,
მაგრამ დასაბუქლად წარმოდგენილმა ტექსტმა დამარწმუნა, რომ სა-
კითხი მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ კვლავ უნდა დაისვას.

ტექსტის დამდგენი კომისიის მუშაობის 1970 წლამდე გავრქე-
ლება იმასაც უნდა გულისხმობდეს, რომ საიუბილეო გამოცემის და-
უბრკოლებლად შეიძლება დაისვას ესა თუ ის საკითხი „ვეფხისტ-
ყაოსნის“ ტექსტთან დაკავშირებით. ჩემ მიერ ამეამდ საკითხის
წამოყენებაც სწორედ ამ სიბრტყეში წარმომიდგენია და მას მხო-
ლოდ მეცნიერული მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს.

როდესაც აკად. ნ. მარი თავის ცნობილ ნაშრომს „შესავალი
და საბოლოო სტროფები“... წერდა, სწორედ მეორე სტროფზე შე-
ჩერდა და მოკლედ აღნიშნა სტროფის როგორც შინაგანი აგებულე-
ბის შეუსაბამობანი, ისე მისი ადგილის გაუმართლებლობა ტექსტის
თვალსაზრისით. მას არ ეეჭვებოდა ამ სტროფის რუსთაველურობა,
თუმცა იგი სათანადო სიღრმით არ განუხილავს. მაგრამ მართო ის
ამბავი, რომ ნიჭიერი მკვლევარის (ნ. მარი) ყურადღება ამ (მეორე)
სტროფმა მიიპყრო, მაჩვენებელი უნდა იყოს იმისა, რომ აღნიშნული
სტროფი ზედმიწევნით უნდა იქნეს გაანალიზებული.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა დადგინდეს — არის თუ არა ეს

სტროფი რუსთაველური. საამისოდ საკმარისია მისი პირველი ორი პწყარის ანალიზი. როგორც ცნობილია, ეს ორი პწყარი იკითხება ასე:

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოელისა ტანისა,
შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღატრგუნვად მე სატანისა“...

ღღეს ვიცით, რომ სახე, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, არ ნიშნავს გამოსახვას, საგნის ფორმას. ასე შეიძლებოდა გვეფიქრა, ვიდრე დამტკიცდებოდა დიდი ფსევდო-არეოპაგელისა და V საუკუნის ქართველი და მსოფლიო გენიალური მოაზროვნის პეტრე იბერის იგივეობა. უკანასკნელისათვის „სახე“ ნიშნავდა სიკეთის გამოსახულებას, რომლიდანაც იწარმოებოდა სიტყვა „სახიერი“, როგორც ღვთაების ატრიბუტი, რომლის მეოხებით სახიერდებოდა ყოველი ტანი (საგანი) და „უსახო“ არ შეიძლებოდა რაიმე ყოფილიყო. ამასთანაა დაკავშირებული რუსთაველური თქმა: „მითხარ უსახო რა ქმნილა...“. მთავარი ღირებულება, ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული, იყო „სიკეთე“, რომელიც „სახეს“, „სახიერებას“ ნიშნავდა (ბერძნული „აგათოს“, რუსული „нравно“ და არა „онрав“, როგორც წინათ, არეოპაგიტული წიგნების ქართველი ავტორის აღმოჩენამდე გვეგონა).

ჯერ კიდევ თავისი პოემის პირველ სტროფში რუსთაველი ეხება ღვთაების ატრიბუტებს წერს:

„მისგან არს ყოელი ხელმწიფე სახითა მის მიერთა“.

ამდენად, „ვეფხისტყაოსნის“ პირველსა და მეორე სტროფში სრული დამთხვევაა „სახის“ გაგებაში და ეს გარემოება, უეჭველია. იყო მიზეზი, როცა საკმაოდ გამოცდილმა რედაქტორმა მეორე სტროფად ჩასვა ტექსტში სტროფი, რომელშიაც „ყოველი ტანის სახეზეა“ ლაპარაკი, მსგავსად პირველი სტროფის მიერ მითითებულ ყოველი ხელმწიფის სახიერებისა („სახითა მის (ღმრთის) მიერთა“).

მეორე მომენტი განსახილველი სტროფის რუსთაველურობისა არის მის მეორე პწყარში მოცემული ვედრება:

„შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღატრგუნვად მე სატანისა“.

რუსთაველის კონცეფცია, რომელიც აგრეთვე არეოპაგიტულია, როგორც ყოველი არსის სახიერება, (შემქმნილი შექმნილისათვის) „მტერთა ძლევად“, შეძლების მომცემად იგულისხმება, როგორც ნათქვამია 792-ე სტროფში.

„ვინც ღამბაღა შეძლებაა მანვე მომცა ძლევად მტერთად“.

მაშასადამე, მეორე სტროფის რუსთაველობა უდავოა, რის გამოც მისდამი ყურადღებით და სიფრთხილით მოპყრობა სავალდებულოა.

ამ სტროფის მესამე პწკარი პოემის შინაარსის მოცულობას უკავშირდება. აქ რუსთაველის ვედრება ეხება უნარის ან ძალის მოცემას, რათა აეტორს მიეცეს საშუალება მიჯნურთა „სიკვდიმდე გასატანისა“. სტროფის ერთგვარი გაუგებრობა, რასაც ნ. მარიც აღნიშნავს, გამოწვეულია იმით, რომ გადამწერს სიტყვა „სურვილი“ ერთი ადგილიდან მეორეზე გადაუტანია და მიუღია პწკარი: „მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდიმდე გასატანისა“, რაც ყოვლად უაზროა, რადგან გამოდის, რომ მიჯნურთა სურვილზეა ლაპარაკი და არა აეტორის უნარზე.

სიტყვა „სურვილი“ ადრინდელ ქართულში (XI—XII სს.) იხმარებოდა როგორც დღევანდელი, ისე სხვა მნიშვნელობითაც — ძალისა ანუ უნარისა.

ქართველი მოაზროვნე მწიგნობრის პეტრე იბერის (ფსევდო-არეოპაგელის) თარგმანში ეფრემ მცირე ლაპარაკობს ადამიანის მიერ უმაღლესი სინათლის მიღების უნარზე და წერს: „რამეთუ პირველად იგინი სცნობენ ღმერთსა და სურვიელ იქნებოიან ზეშთა მათსა მყოფისა მის საღმრთოჲს ნათლისა, და პირველ მოქმედ იქნებოიან, რაოდენ დასატევნელ არს მათდა მსგავსებასა საღმრთოჲსა ძალისა და მოქმედებისა“... (პეტრე იბერიელი, „შრომები“ გვ. 137). აშკარაა, რომ „სურვილ ყოფნა“ აქ ნიშნავს სამოქმედო ძალის მიღების უნარს (იქვე, გვ. 124), სადაც ლაპარაკია „სურვიელ ყოფაზე“, როგორც „განუღრეველობაზე“. ასევე უფარდებს პეტრე იბერი სიტყვა „სურვილს“, „არსებას“, „ცხოვრებას“, „ძვრას“ (იქვე, გვ. 47).

კიდევ უფრო გარკვეულად მოიხმარს სიტყვა „სურვილს“ იოანე პეტრიწი, როდესაც „ხედვათა“, ე. ი. მსოფლმხედველობის უნარზე ანუ „ძალზე“ ლაპარაკობს, რომელიც მას მისცემდა ძალას „რომელ ენამცა ენისად გამეწყო და ხედვამცა ფილოსოფოსთა განცდისა მეთარისტოტელურა“... (იოანე პეტრიწი, „შრომები, ტ. II, 1937, გვ. 222).

თუ აღნიშნულის გამო „ვეფხისტყაოსნის“ მოყვანილ სტროფში მესამე პწკარს წავიკითხავთ ასე „მომეც სურვილი მიჯნურთა სიკვდიმდე გასატანისა“, მაშინ, ცხადია, არავითარ „მიჯნურთა სურვილზე“ აღარ იქნება ლაპარაკი და პწკარის აზრიც ნათელი გახდება.

საკვირველია, რომ აკად. ნიკო მარის თითქმის გენიალობამდე წევადი მიხედვრის უნარი, ხანდახან შედარებით მარტივი დაბრკო-

ლების წინაშე უკუიხევედა, სამაგიეროდ, ის უდავოდ მართალია, როცა აცხადებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „მეორედ“ წოდებული სტროფი თავის ადგილზე არაა, მაგრამ საკითხს მაინც ღიად ტოვებს. ეს კი დაუშვებელია, რადგან იუ „მეორე“ სტროფის მესამე პწკარი ანუ ხანა იკითხება ისე, რომ რუსთაველი ევედრება სახეთა შემქმნელს, რათა მას მიეცეს ძალა ანუ უნარი მიჰყვეს თავის გმირებს—„მიჯნურთა სიკვდიმდე“, არ შეიძლება იპოვებოდეს ამაზე ნათელი საბუთი, რომ რუსთაველის მიზანი იყო „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი მიეყვანა გმირთა სიკვდილამდე.

მაგრამ ეს, ცხადია, არ არკვევს და ვერ არკვევს თვითონ ამ სტროფის დაწერის დროს და ადგილს. ცხადია, რომ ეს არ შეიძლება ოდა ყოფილიყო პოემის შესავლის წერისას, თუ მივიღებთ, რომ შესავალი, როგორც ასეთი, პოემის სიუჟეტის გაშლამდე დაიწერა. ნათელია, რომ პოემის დასასრულის, და მით უმეტეს მისი გმირების („მიჯნურთა“) სიკვდილის შესახებ ლაპარაკი მოსალოდნელია სიუჟეტის განვითარების იმ საფეხურზე, როცა სიუჟეტის აღმავლობით განვითარება უკვე დამთავრებული იყო და მისი დაღმავლობა ისახებოდა. რუსთაველის თქმა მიჯნურთა ცხოვრების დასასრულის შესახებ არ ნიშნავს, რომ მიჯნურობა და ცხოვრება ერთმეორეს ფარავდეს.

მეორე სტროფის „სიკვდიმდე გასატანის“ ამბავი მომავალს გულისხმობს, სიკვდილი ჯერ უადგილოა, პოეტი მას სადღაც შორს, ცხოვრების დასასრულის მიჯნად წარმოისახავს, რაც რუსთაველის მიერ ნათქვამის „მუნ თანა წასატანის“ სიღრმეშია დაფლული. რუსთაველის „მუნ“ ორმაგი დისტანციის შემცველია — დროისა და სივრცის. პირველი მოძრავია, მეორე—უძრავი, ისინი გადანასკველია, მაგრამ ერთად არ არიან, რადგან სიკვდილში დრო გასრულდება და მხოლოდ უარყოფით, ნეგაციით არსებობს, ამიტომაც ვისაც სიცოცხლე ანუ დრო „გრძლად გონია მისთვისაც არის ერთისა წამისა“, და სწორედ ამაშია „სიმუხთლე ჟამისა“.

ცხადია, რომ „სიკვდიმდე გასატანის“ ამბავი ემთხვევა მომენტს, რომელიც მოცემულია 1665-ე სტროფში, რომელიც იწყება პწკარით — „გასრულდა მათი ამბავი“ და რომლის შინაარსია — „გარდახდეს, გავლეს სოფელი — ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა“, მაგრამ ეს დამთხვევა ამ სტროფის უადგილობას ნიშნავს. სხვანაირად რომ ითქვას, „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფი იმიტომ ებრძვის 1665-ე სტროფს, რომ ეს პოემის ის ადგილია, სადაც თავდება სიუჟეტის აღმავლობის ამბავი და დგება საკითხი მიჯნურთა ცხოვრების დასასრულის ანუ სიკვდილის შესახებ.

ამდენად არაა საჭირო დიდი მიხვედრა, რომ მეორე სტროფი სრულიად დაუშვებელია მისთვის მიკუთვნებულ ადგილას, რომ მიჯნურთა სიკვდილზე ლაპარაკი სრულიად გაუმართლებელია იქ, სადაც მიჯნურთა ცხოვრება ეს არის იწყება, ხოლო რამდენადაც ამ ცხოვრების აღმავლობა მიდწეულია, პოეტი სრულიად ახალ სიტუაციაში, სატანის დაძლევის „ცოდვათა შემსუბუქების“ მაძიებელი, მეორეჯერ მიუბრუნდება „სახეთა შემქმნელს“ და „მიჯნურთა სიკვდიმდე გასატანისათვის“ ემზადება, სადაც მას მიეცემა კანონიერი უფლება თქვას — აი აქ „გასრულდა მათი (მიჯნურთა) ამბავი“ და თვითონ პოემაც.

ამით ისმება კითხვა: შეიძლება თუ არა ჩაითვალოს „გასრულებულად“ მიჯნურთა ამბავი იქ, სადაც მიჯნურობა იმარჯვებს და ყველაფერი ბედნიერად სრულდება, თუ იქ, სადაც მათ გარდასახდელი უნდა გარდახდეთ, მიჯნურთა უკვე „გავლეს სოფელი“ და „სიმუხთლე ჟამისა“ ძალაში შედის და გრძლად მოჩვენებული ცხოვრება ირკვევა „ერთი წამისად?“

ამდენად უადგილო ადგილზეა „ვეფხისტყაოსნის“ არა მარტო მეორე სტროფი, არამედ 1665-ე სტროფიც და პირველის გადაადგილება, მეორის გადანაცვლებასაც მოითხოვს. საკვირველია, რომ ამ აშკარა შეუსაბამობას დღემდე ვითმენთ და საქმე იმით თავდება, რომ ტექსტის დამდგენი კომისია გვაწვდის ტექსტის ახალ ვარიანტს. რომლიდანაც იღებს 1665-ე სტროფს, თითქოს ამით საქმეს რაიმე ეშველებოდეს. ასე რომ მივყვეთ ყველა სტროფის ამოღებას, რომელიც ამა თუ იმ კონცეფციას არ ამართლებს, ვინ იცის ამას რა შედეგი მოჰყვება.

ამბობენ, თითქოს 1665-ე სტროფის ამოღებას ის მოსაზრება უდევს საფუძვლად, რომ იგი „ვინმე მესხის“ ინტერპოლაციის შედეგია. მაგრამ საკითხავია — არის კი ეს ასე?

ამ საკითხზე წინათაც იყო ლაპარაკი, მაგრამ, ჩანს, საჭიროა ყველა ასეთი სრულიად უსაფუძვლო მოსაზრებათა ერთხელ და სამუდამოდ მხილება.

დავიწყოთ „ვინმე მესხის“ ამბით. ცნობილია, რომ ის პყარი, რომელშიც ვითომცდა „ვინმე მესხის“ ამბავია მოცემული, სხვადასხვა ვარიანტებითაა ტექსტში, მაგრამ ამას დღეს მხოლოდ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ამ ადგილის ის წაკითხვა, რომელიც წინა საიუბოლეო გამოცემას შერჩა, ერთბაშად დადგენილ არ იქნა. მაგრამ იქნა კი ის როდისმე დადგენილი? რა თქმა უნდა, არა, რადგან რუსთაველის აქ მოცემული სტილისტური თავისებურება არაა სრულიად გათვალისწინებული არც ისტორიულად და არც არსებითად. ამ თავი-

სებურებას კი ძირითადი და გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ამ შემთხვევაშიც.

როცა საკითხის ისტორიულ მხარეზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში არა გვაქვს ის განვლილი გზა, რომელიც პირველ საიუბილეო გამოცემაში დამკვიდრდა, დღევანდელი გამოსახულება სადავო პწკარისა, არამედ რუსთაველის მითითებული სტილისტური თავისებურება, რომელიც ინტეროგატიულ-მოკრძალებით ფორმას შეიცავს. უკანასკნელის ძირი პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) ასეთივე სტილისტურ თავისებურებებში მდებარეობს. ეს დიდი და რთული საკითხია, რომელიც ეხება პეტრე იბერისათვის დამახასიათებელ სტილისტურ მოვლენას, რომელიც მიმღობის გამოსახვის სიძნელეს ეხება და კითხვის ქვეშ დამდგარი უნარის განსაზღვრულობას გამოხატავს გამოთქმით: „რაოდენ დასატევენელ არს“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 137).

როცა რუსთაველმა თვით არეოპაგიტულ ნაწარმოებთა ცოდნის გზით გაიგო და შეითვისა ეს კითხვით-მოკრძალებითი ფორმულა, იგი შემოქმედების სფეროში გადმოიტანა (..ანე პეტრიწით გაშუალებული) და მას სხვადასხვა შემთხვევის მიხედვით გამოხატავდა: მაგალითად, ხან ფორმით: „მე ვინ ვაქებ?!“, „მე ვინ ვწერ?“ ან „ვწერ ვინმე?“ (და არა ვინმე? — განუმარტველად!).

ამ რთულ საკითხზე, რომლის ჩვენებას, ერთი მხრივ, არეოპაგიტულ ნაწერებში და, მეორე მხრივ, რუსთაველის პოემაში საგანგებო ადგილების ჩვენება და მათი განხილვა სჭირდება, აქ მეტს აღარ შევჩერდები და დაუფბრუნდები სპეციალურ ნაშრომში „რუსთაველის ერთი სტილისტური ხერხის არეოპაგიტული ძირები“. სხვანაირად არ შეიძლება. რადგან, მოკლე მითითებული რუსთაველის ინტეროგატიულ-მოკრძალებითი ფორმულა ყველაზე უკეთესი დასაყრდენია რუსთაველის ტექსტის ნამდვილი და არანამდვილი ადგილების გასარკვევად.

ამ შემთხვევაში მოვიყვან „ვეფხისტყაოსნის“ მხოლოდ ერთ ადგილს, სახელდობრ, 694-ე სტროფს. რომელიც თუმცა უძლიერესი ჰიმნია თინათინის მშვენებისა, მაგრამ რუსთაველს მის გასაძლიერებლად მაინც გამოუყენებია კითხვა-კრძალვის ფორმულა.

„მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა, ხაშს, აქებლეს ენა ბუერი!“

მაშასადამე, კითხვა-კრძალვის ფორმულა ემსახურებოდა საძნელოდ სათქმელის გამოსახვას და სწორედ ამით ემთხვეოდა იგი არეოპაგიტულ ნაირობას, ან ხერხს გამოთქმისა. კითხვითი ფორმით

გამოსახულ მოკრძალებას უნდა აღენიშნა გამოსახვის სიძნელე, თუ სიდიდე.

ამით მოყვანილი 1665-ე სტროფის გადმოცემას აღნიშნული სტილისტური თავისებურება ორმაგად ემსახურებოდა: სიდიადის გვერდით იგი უკანასკნელ პუკარს მტკიცედ და ორგანულად უკავშირებდა მთელ სტროფს, ურომლისოდაც იგი მოწყვეტილი და მხოლოდ მექანიკურად იყო მიკავშირებული მასზე.

მართლაცდა, საკმარისია უბრალო შედარება ამ მეოთხე პუკარისა მთელ სტროფთან, რომ აშკარა გახდეს: თუ მოყვანილი და რუსთაველთან მართლაც ხაზგასმული კითხვითი მეტყველება არ იქნებოდა დაშვებული, არავითარი კავშირი არ მოხერხდებოდა მთელ 1655-ე სტროფსა და მის მეოთხე პუკართან:

„ვის გრძლად „გონია, მისთვისა არის ერთისა წამისა.
ვწერ ვინმე მცხხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა“.

რას ვწერ? ეს მინაწერი აღმნიშვნელია ავტორის ვინაობისა, თუ დასკვნაა 1665-ე სტროფის აზრისა? თუ პირველია — ის უადგილოა, რადგან პოემა გრძელდება, თუ მეორეა — ის არავითარ კავშირში არაა უკანასკნელ სტროფთან და ამდენად ზედმეტია.

ერთადერთი გამოსავალი მონახა გენიალურმა პოეტმა — კითხვა-კრძალვით სათქმელის სილიადეც გამოხატა და პუკარიც მთელ სტროფს დაუკავშირა.

ასეთი დიდი ძალა ჰქონდა არეოპაგულიდან წარმოებულ რუსთაველის ამ სტილისტურ თავისებურებას, რაც სრულ საიდუმლოებას წარმოადგენს დაბეჭდილი სტროფის ნაწევლებ გადმოცემაში.

საიდან ჩანს ეს ნაწევლებობა („რუსთაველისა და მისა, რუსთავისა და მისა, რუსთაველისად ამისა“...).

ეს ჩანს რუსთაველის მეორე თავისებურებიდან, რომელიც ფორმალურ-პოეტური წარმოშობისაა და რომელიც ალიტერაციად არის წოდებული. ალიტერაციას ხანგრძლივი ისტორია აქვს. რუსთაველის დროისათვის ის საკმაოდ ჩამოყალიბებული იყო და ზოგიერთ ხაზგასასმელ გარემოებათა აღსანიშნავად მანაც გამოიყენა. ეს არ იყო აზრის გამოსათქმელი საშუალება და, მაშასადამე, სტილის მაგვარი. მიუხედავად ამისა, ალიტერაციას მაინც ჰქონდა ერთგვარი მნიშვნელობა და რუსთაველმა ის, ჩვეულებისამებრ, მოიხმარა ყურადსაღები გარემოების აღსანიშნავად.

როგორც ფორმალური ხერხი, ალიტერაცია მათემატიკური სიზუსტით საზღვრავს, რაც მტკიცე წესებით გამოიხატება, რომლის დარღვევა დაუშვებელია. მას ორი ასეთი ძირითადი წესი აქვს: იგი

შეიძლება გამოყენებულ იქნას ალიტერაციული პწყარის შუა ადგილის—ცეზურის მარცხნივ ან მარჯვნივ, სამი თანაბრად უღერადი ტერფით; მეორე წესით — ალიტერაციის ტერფების აღრევა დაუშვებელია, თანაუღერადი უნდა იყოს ან დასაწყისი ალიტერაციისა — მაშინ ის იწოდება — ანაფორულად (ბერძნული სიტყვაა — წინამარედ) ან მისი ბოლო და მაშინ ის იწოდება ეპიფორულად (ე. ი. უკუ-მარედ).

საკმარისია პირველი საიუბილეო ტექსტის ამ ადგილისათვის თვალის გადავლება, რათა ნათელი გახდეს, რომ მოწოდებულ პწყარში ალიტერაციის ყველა წესი დარღვეულია:

1) სამის ნაცვლად ოთხი ტერფია — ვ ი ნ მ ე, მ ე ს ხ ი, მ ე ლ ე ქ ს ე, მ ე:

2) უკანასკნელი „მე“ გადასულია ცეზურის გადაღმა:

3) ვ ი ნ მ ე, თუ ის ერთად არის, ეპიფორული ტერფია, მაშინ როდესაც ორი სხვა (ცეზურის წინ) ანაფორულია — მ ე ს ხ ი მ ე ლ ე ქ ს ე.

ასეთი დაუშვებელი, უწიგნური, გამანადგურებელი ფორმა ალიტერაციისა შეუძლებელი იყო დაეშვა ვინმე ინტერპოლანტს, როგორც ფიქრობენ ამ ადგილის მწვალებლები. ჩანართების მოსაქმენი, ინტერპოლანტები, მომეტებულად გადამწერელთაგან გამოდიოდნენ და ისინი იმდენად დაოსტატებულნი იყვნენ რუსთაველის ტექსტის აღნაგობაში, რომ ხშირად ძნელი ხდებდა მათი ნასაქმარის დიფერენცირება. აქ კი აშკარად იცნობა მოგვიანო დროის მოფილოლოგე „ვინმე“ მკვლევარი, ან „ვინ მე“ — მკვლევარი?!

ამის მთქმელმა, ცხადია, არ უწყის, რომ მან არა მარტო 1665-ე სტროფი გაანადგურა, არამედ ისიც, რომ მან მის ნანგრევებში რუსთაველის მთელი მსოფლგაგება და მასზე აგებული „ვეფხისტყაოსნის“ მთლიანი აღნაგობა დაასამარა. ამ მსოფლგაგების მიხედვით ბედნიერება, რომელსაც წინა სტროფში ასახავს პოეტი, საფეხურია ავისაკენ, რომლის მატარებელია „სიმუხთლე ჟამისა“, რომელიც „წამ ერთ შემოკლებულია“, როგორც ამას „ბრძენი დივნოს გააცხადებს“, ყველაზე უფრო არეოპაგიტულ სტროფში (1492).

მაშასადამე, ირკვევა, რომ 1665-ე სტროფის სამი პწყარი სრულიად რუსთაველურია, რადგან იგი არეოპაგიტულ ნიადაგზეა აღმოცენებული, რაც მოითხოვდა მეოთხე პწყარის რუსთაველურობას. მაგრამ მოწოდებული სახით ეს მეოთხე პწყარი არც მსოფლგაგებით. არც პოეტური ფაქტურით რუსთაველურთან არაფერი საერთოს მქონე არაა. სინამდვილეში კი მისი ავტორი ისევე რუსთაველია, როგორც ამ სტროფის პირველი სამი პწყარისა.

ამავე დროს ნათელია, რომ სიკვდილის ავისაკენ შემობრუნების მომენტი, რომელიც ბედნიერების, აღმავლობის მომენტით იწყება და რომლის შემდეგაც ბედნიერება თავის საწინააღმდეგოში გადასვლა: იწყებს, წინ კი ჟამის სიმუხთლის სახით სიკვდილი წარმოუდგება, ბუნებრივი ადგილია ზემოთ აღნიშნული მეორე სტროფისათვის, სადაც გამოთქმულია ვედრება — მიეცეს ავტორს „სურვილი მიჯნურთა სიკვდიმდე გასატანისა“.

რუსთაველურად ავი „შემოკლებულია“ და მეორე ნაწილა „ვეფხისტყაოსნისა“ კეთილის შემცველ ნაწილთან შედარებით უფრო მოკლეა. თუ ეს ასეა, და ყველა ზემოთ თქმულის მიხედვით ეს ასეა, მაშინ 1665-ე სტროფის ადგილი შემდეგ უნდა ვივარაუდოთ, როცა მიჯნურებს „გარდახდებთ“ ყოველი გარდასახდელი. „განვლენ სოფელს“. „დროის სიმუხთლე“ მის უარყოფაში, ე. ი. „წამერთად შემოკლებით“ თავდება და უარყოფითი, ანუ ნეგატიური დიალექტიკა ფსევდო-არეოპაველისა (პეტრე იბერისა) „გახდის წამის ყოფით ერთსა ასსად, ასსა ერთად“.

თუ „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფის ადგილი მონახულია, აშკარაა, რომ ამითვე მიგნებულია 1665-ე სტროფის ადგილი, სადაც იგი ყოველგვარი წვალების გარეშე ჩაისმება. საკვირველი ამბავია: თანახმა ვართ ვილაპარაკოთ სოფლის „გარდასახადის გარდახდაზე“, რასაც სოფლის განვლა სჭირდება და უყურადღებოდაა მიტოვებული ამ „გარდასახადთა“ თავგადასავალი, რასაც ქართული ენა „თავზე-გადასაგდებს“ უწოდებს. ამას თურმე, პოეტის თქმით, „სოფლის განვლა“ ესაჭიროება, ვიდრე სიკვდილამდე, და ეს გაუგებარი იქნება, თუ მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ ამოკითხვისათვის არ ვიზრუნებთ, დანართებისა და ჩანართების საფარქვეშ რომ არის მოქცეული.

„ვეფხისტყაოსანი“ მაშინაა სრული, თუ ბრძოლით მოპოვებულ ბედნიერებას მოჰყვება სიავე: რასაც განაგებს „სიმუხთლე ჟამისა“. როცა ეს გადასვლა იწყება, როცა თავდება აღმავლობა ცხოვრებისა, დიალექტიკურად ახალი თვისობრიობა, ამ შემთხვევაში პირველის საწინააღმდეგო, იშლება. აქ არ შეიძლება თავდებოდეს პოემა. ამან გამოიწვია რუსთაველის ვედრება — „მომეც სურვილი მიჯნურთა სიკვდიმდე გასატანისა“.

აქედან აშკარაა, რომ მიჯნურობის დაგვირგვინებას უარყოფითი, საწინააღმდეგო ხანა უნდა მოჰყოლოდა.

მსოფლიო ლიტერატურამ ვერ შეძლო ისეთი სიტუაციის დასახვა, როგორც რუსთაველმა, რადგან მათ არეოპაგიტული ფილოსოფიის მადლი, რომელსაც ასე თუ ისე იცნობდა, საკმაოდ ვერ უმაგრებდა ნიადაგს. დანტემ და მილტონმაც კი ბედნიერებისა და უბე-

ღურების მიმართება ერთიმეორისაგან განსხვავებით გაშლილი, ვერ მიიყვანეს რუსთაველურ გაგებამდე. ჯოჯოხეთიდან სამოთხისაკენ დანტეს მიერ სავალი გზა სალხინებლის საშუალებით უილაჯო მთლიანობად დარჩა და პოემის შინაგანი დრამატიულობა იმ ძალით ვერ შეინარჩუნა, რაც უარყოფით დიალექტიკას შეეფერებოდა.

მილტონმა „და „რგულ სამოთხეს“ გადაატანა მთელი ძალა ადამიანის სიცოცხლის ტრაგიზმისა და „დაბრუნებული სამოთხე“ უილაჯო და მოსაწყენი აღმოჩნდა.

მიუხედავად ყოველივე ამისა, მსოფლიო ლიტერატურის დასახელებულმა სანიმუშო მოვლეებმა ერთი რამ ცხადი გახადა: მსოფლიო მასშტაბის ფილოსოფიური პოემა არ შეიძლება დაპირისპირებათა გარეშე შეიქმნას. ეს საერთოა რუსთაველსა, ერთი მხრივ, დანტესა და მილტონს შორის, მეორე მხრივ. მაგრამ სიკეთისა და ბოროტების მიმართება სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი სამი დასახელებული პოეტის მიერ: დანტესა და მილტონს — ორივესა სწამს ბოროტების სინამდვილე სიკეთის გვერდით და მათი შემოქმედება მათი შეფარდების ჩვენებას უნდება.

რუსთაველის პოეზია აქ არსებითად განსხვავებულია: სიკეთე მისთვის აბსოლუტურია, მის გვერდით ბოროტება არ არსებობს, რადგან იგი უხანოა და „წამერთ შემოკლებული“, დროის სიმუხთლის მომასწავებელი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთაველისათვის სიკეთის გარეთ სიამე უარყოფითი სახით მაინც არ არსებობდეს და ამიტომაც მთლიან პოემას შინაგანი წინააღმდეგობის გამოსახატავი ინსტანცია არ ჰქონდეს, მაგრამ იგი მხოლოდ წამიერია არეოპაგიტული მსოფლგაგების თანახმად. აქაა უდიდესი საიდუმლოება, რომელიც არყოფნას თან ახლავს და უხილავად მოცემული რუსთაველს იგი კითხვა-მოკრძალებით აქვს ნათქვამი, რომ მას — მელექსე მესხს — რუსთაველს ამ დიდი სიამის დადებითი მხარის აწევა განა შეუძლია?

რუსთაველს მიეცა „სურვილი მიჯნურთა სიკვდილმდე გასატანისა“ და მეტი პოემას არ ევალებოდა, რადგან იქ ადამიანის გაღმერთების, პეტრე იბერის თქმით („თეოზისის“) შესახებ მოძღვრება იწყებოდა, რაც ხელახლად დაბადებას ანუ რენესანსის არეს მოასწავებდა.

მის შემდეგ, რაც მიჯნურებმა სოფლის ვალის გარდახდით „განვლეს სოფელი“, ჟამის სიმუხთლემ თავისი გაიტანა და რუსთაველმა დაასრულა „ვეფხისტყაოსანი“. „გასრულდა მათი ამბავი“ და სპვ. (სტროფი 2121-ე). ამდენად, მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა არ უნდა იყოს სადავო საკითხი. ამრიგად, პოემის ყოფილი მეორე სტროფით (რომელიც ყველა მონაცემის მიხედვით 1665-ე სტროფის

ადგილზე გადადის) და ყოფილი 1665-ე სტროფის 2121-ე სტროფის ადგილზე გადასვლით, მოხაზულია საერთო ჩარჩოები სრული „ვეფხისტყაოსნისა“, რომელიც მიახლოებით 2000 პწყარზე მეტი უნდა იყოს.

თუ რუსთაველის უკვდავი პოემის ჩარჩოები საკმაოდ მტკიცედება, და მათი პოემიდან განდევნის უფლება არავის აქვს, როგორც ეს დადგენილად წარმოდგენილ ტექსტების ვარიანტშია ნაცადი, ძალიან ძნელია აღნიშნული ჩანართებისა და დანართების გამო რუსთაველის ნამდვილი სტროფების ამოკრება. მაგრამ რაოდენ ძნელიც არ უნდა იყოს სრული „ვეფხისტყაოსნისა“ აღდგენა, ამისი გადაღება დაუშვებელია და მთელი მუშაობა აქეთკენ უნდა იქნას მიპყრობილი.

რუსთაველის ტექსტის ჩანამატ-დანამატებისაგან გარჩევის საშუალებებზე ბევრი თქმულა, ბევრიც სათქმელია. ერთი მნიშვნელოვანი ამ შემთხვევაში არის სიუჟეტური ამბავი, რომელიც ჭერ კიდევ 562-ე სტროფშია ნათქვამი:

„ხვარაზმას სისხლი უბრალო სახლად რაღ დამაღებინე?
თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა შემავებინე?“

ამ განცხადებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ქორწინებათა შემდეგ პოემის შინაარსის გაგრძელებას სწორედ ამ მხრივ უნდა ველოდეთ. ხვარაზმმა მაშინდელი მორალურ-საადათო ვითარების გამო პირველსავე შემთხვევისას ინდოეთის წინააღმდეგ სისხლის ასაღებო მს წამოიწყებს. ამას, ცხადია, თავისი პერიპეტები უნდა ჰქონდეს და აქვს კიდევ.

ამდენად, მოთხრობითი, ნარატიული გარემოების ხაზი მოპოვებულია და „მათ სამთა გმირთა მნათობთა“ მთლიანი ფრონტი უნდა ამუშავებულიყო, ბედნიერი ცხოვრების დარღვევის შემდეგ სიმშვიდე კვლავ აღდგენილიყო. ამას ხანი დასჭირდა, სიბერე მოახლოვდა და „მიჯნურთა სიკვდიმდე გატანება“ გადაუღებელი გახდა. თუ აქ პირველ მონაკვეთს კიდევ ისტორიის ნარატიულობის ხასიათი აქვს, შემდეგში საამისო არაფერია და წერის ხერხი მძიმე განცდების ქანრის შემცველი უნდა იყოს, რაც არც ელეგიაა, არც აღსარება და არც მისთანა ღრმა განცდათა სახით მოცემული შემოქმედებითი ფორმები, არამედ მათი საშუალებით გადმოცემული მძიმე ამბები, ცხოვრების დასასრულის მომასწავებელი.

ეს ფორმა ამბის გადმოცემისა, სიკვდილ-სიცოცხლესთან დაკავშირებული, რუსთაველმა ადრეც სცადა და მისთვის ამავე გზის არჩევა შესაფერ სიტუაციაში არც ძნელი და არც მოულოდნელი არ

უნდა ყოფილიყო. ეს იყო „ანდერძი“, რომელიც პირველად აეთან-
დილის სახელს დაუკავშირდა და მის საამქვეყნო განშორებას ეხე-
ბოდა. ამ გზაზე სიკვდილიც გამორიცხული არ იყო და ამიტომ მის
ფილოსოფიასაც წარმოადგენდა, საერთოდ შესანიშნავ ფორმებში
ელერადს „საბრალოსა საუბრისად“.

სწორედ აეთანდილის „ანდერძშია“ მოცემული უმაღლესი
მწვერვალები სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხებისა, მაგალითად,
სტროფი 792-ე: „ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძღვეად
მტერთად“... და სხვ. აქვეა „რაც ღმერთსა თავსა ჩემსა გარდასავ-
ლად“... — გარდამხდეს“... აქა სიკვდილ-სიცოცხლის სამრეკლოდან
დარეკილი სტროფი „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა“... აქვეა — სიკვ-
დილის, შესუდვრისა და შეწყალების ამბავი (სტროფი 802-ე).

აქა შესანიშნავი ამბავი სამუდამო განშორებისა და იმის აღი-
არება, რომ „მკვდარსა რაღა გარდამხდების!“ (სტროფი 805-ე).

ეს შედეგრი რუსთაველს არ შეეძლო არ გამოეყენებინა, როცა
საბოლოო განშორებაზე მიდგებოდა მიჯნურთა საქმე. ამ ფორმების
გამოყენება „მიჯნურთა სიკვდიმდე გასატანისათვის“ აუცილებელ
ხერხად უნდა ჩაითვალოს სიკვდილის მოუთხრობელი მოთხრობი-
სათვის.

ფრიდონი რუსთაველის გმირების საერთო მეგობარი იყო და
მას უნდა დაეგვირგვინებინა მათი ამქვეყნიდან გასვლის ამბავი. ამ-
ტომაც ფრიდონის სიკვდილის შემდეგ პოემა დასრულებული უნდა
ყოფილიყო და აი აქ არის მოთავსებული 2121-ე სტროფის საბოლოო
მეორე სამიჯნო სტროფი:

„გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა“...

რომელიც დამახინგებული სახით მოვიდა ჩვენამდე:

„ვსწერ ვინმე მესხი მელქსე მე რუსთველისა და მისა“.

უკანასკნელი სტროფის აქ მოთავსება, თუ მხედველობაში არ
იქნება მიღებული შემდეგი ხუთი სტროფის საკითხი, ეჭვს არ იწვევ-
და და არც იწვევს. ამით რუსთაველმა სრულყო თავისი პოემა
სწორედ ისე, როგორც ეს აღნიშნა პოემის ახლანდელ მეორე
სტროფში, რომელიც 1665-ე სტროფის ადგილას უნდა იყოს.

ყველაფერი აქამდე ნათქვამი, რაოდენ მტკიცეც არ უნდა იყოს
მისი დასაბუთება, ზოგად ფარგლებს ეხება, რომლის შიგან მოხვედ-
რილი მასალა დიდ და ფრთხილ გასინჯვას საჭიროებს, რათა რუსთ-
ველური მასალა ამოიკრიფოს დანართი (ჩანართი) მასალისაგან.

რა გზით შეიძლება ეს მოხერხდეს?

პირველია სიუჟეტური გადაბმა პოემის თხრობისა, რის შესაქ-

ლებლობაც ადრეა მოცემული, სახელდობრ, ხვარაზმელი სასიძოს მოკვლასთან დაკავშირებით ნესტანის მამის ნათქვამი: „ხვარაზმსას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე?“

ამის დამწერმა რუსთაველმა კარგად იცოდა, რომ ამ გარემოების უშედეგოდ დატოვება არ იქნებოდა და როცა სიუჟეტის განვითარებამ ეს მოითხოვა, რუსთაველმა შექმნა, ტარიელის მოულოდნელი დაავადებით, ხვარაზმსას მიერ შვილის სისხლის აღების ხელსაყრელი საბაბი, მისი შემდგომი ისტორიით, ვიდრე მშვიდობიანი ცხოვრების კვლავ აღდგენამდე.

სიუჟეტს თავისი ლოგიკა აქვს, რომლის დაცვის აუცილებლობას შემოქმედება არათუ არ აუქმებს, არამედ მით სუნთქავს. აქ განვითარების ძაფია, მაგრამ მისი გაწყვეტა ჯაჭვის გაწყვეტაზე ძნელია.

ანდერძი არაა ლირიკული ლიტერატურული ჟანრი, იგი დრამატულობის გამოხატვის საშუალებაა, სიკვდილ-სიცოცხლის მიჯნაზე შექმნილი, ნიშნად განშორებისა. მას ორი მისწრაფება ახასიათებს — ცხოვრებაში შემობრუნება, თუ საამისოდ ბედნიერი პირობები მოუწოდებენ, ან სიკვდილის მიღმა სასურველი შეხვედრებისა და ბედნიერ სასუფეველზე რომანტიული დაღადისი.

ამრიგად, ავთანდილს — პირველი ანდერძის ავტორს — სიკვდილის წინ მეორე ანდერძი უნდა დაეწერა. ამის გამო ინტერპოლატორ-გადამწერლებმა მას მესამე ანდერძიც დააწერინეს, რაც ცხადია, შეცდომა იყო, რადგან ანდერძი ამ ქვეყანაზე ერთია, როგორც სიკვდილი. ფრიდონი, მართალია, ერთ-ერთი ძმადნაფიცია „მათ სამთა გმირთა მნათობთა“, მაგრამ მას ეკმარა ტარიელისა და ავთანდილის „მონობა“ და მისი მსახურობა ამთავრებს პოემას, რომელიც სრულდება, „როგორც მიჯნურთა სიკვდიმდე გატანება“.

ასეთი ჩანს „ვეფხისტყაოსნის“ სოული აღნაგობა. იგი ურყევეია. აქ საჭიროა თვითონ შემოქმედებით აპარატში ჩახედვა. ეს შესაძლებელია, რადგან ხელოვნებას აქვს თავისი მათემატიკა, ე. ი. ზუსტი კანონზომიერება, რომელსაც ფილოსოფოსები — იდეალისტი პლატონი და მატერიალისტი სპინოზა მტკიცების გეომეტრიულ წესს უწოდებდნენ. მსოფლგაგების ნიადაგზე, რომელიც მხატვრული შემოქმედების ქარგას იძლევა, მიყენებული და გამოყენებულია პოეტიკური წესები — ჟანრები, სახეები, პოეტური აქსესუარის სამი სახე: ფრაზასთან დაკავშირებული — მაჯამა, სიტყვასთან დაკავშირებული — ალიტერაცია, ცალკე ხმასთან დაკავშირებული — კონსონანტები, გამოთქმის სპეციფიკა — სტილი. უკანასკნელის

ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს კითხვით-მოკრძალებითი (ინტეროგატიული) ფორმა.

ყველა ამას საფუძვლად უდევს მსოფლგაგებასთან (იდეოლოგიასთან) დაკავშირებული ლიტერატურული გამოთქმის ფორმება, რაც სიტყვაწმარებაში ისახება და ლიტერატურული გავლენის გამოვლენას წარმოადგენს. რუსთაველისათვის ასეთია პეტრე იბერის ლიტერატურული გავლენა, ეფრემ მცირეთი და იოანე პეტრიწის გაშუალებული.

აი, თითქმის ყველა საშუალება, რომლითაც შეიძლება ერთგვარი სიზუსტით გაირკვეს (არჩილის თქმისა არ იყოს) ვის რა აზმღვრეგია რუსთაველის ნათქვამში. რა თქმა უნდა, ეს არაა ადვილი საქმე. სრულიად სამართლიანად წერს სოლ. ყუბანეიშვილი, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ზოგი ჩანართი სტროფი ისე მოხერხებულად არის პოემაში მოხვედრილი, რომ ძნელი ხდება მისი გამორჩევა ძირითად ტექსტიდან“ („ვეტ“. აკად. გამ. 1965, გვ. 09).

ინტერპოლატორებს, მათი ასეთი დაოსტატების მეოხებით, ცხადია, კარგად ესმოდათ რუსთაველის ლექსის აღნაგობის ზემოთ მოყვანილი ატრიბუტები და ცდილობდნენ მათ გამოეყენებინათ, მაგრამ ხშირად ვერ იცავდნენ პოეტურ ზომიერებას და აჭარბებდნენ, ვიპოვებდნენ და ჩანართობას აშკარაებდნენ. ეს განსაკუთრებით ეხება მაჯამებსა და ალიტერაციებს, რასაც დაკვირვებული თვალი ადვილად ხედავს. აქ დიდი სიფრთხილეა საჭირო და განსვენებული აკად. კ. კეკელიძე მართალია, როცა გვირჩევს თავი შევიკავოთ „მხოლოდ და მხოლოდ მშრალი ფორმალისტური პრინციპით“ ხელმძღვანელობიდან (იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. IV, გვ. 15), თუმცა მას თვითონ ძალიან მოსწონდა რუსთაველის ცნობილი ინტერპოლატორის იოსებ ტფილელის ლექსი „მშვენებითა არსთა მზე ხარ“, რისი ტფილელისათვის მიწერა ს. ცაიშვილს საეჭვოდ მიაჩნია.

რა თქმა უნდა, მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა არ შეიძლება წამოყენებულ იქნას როგორც დღეს-ხვალ გადასაწყვეტი ამოცანა. ის დიდ დაკვირვებასა და შრომას მოითხოვს. ბევრი რამე საინტერესოა მიკვლეული სპეციალისტ-ტექსტოლოგების — განსვენებულ აკად. კ. კეკელიძის, პავლე ინგოროყვას, აკად. ალ. ბარამიძის, პოეტ-აკად. გ. ლეონიძის, სარგის ცაიშვილის, სოლ. ყუბანეიშვილისა და სხვ. ნაშრომებში, მაგრამ ტექსტებს ფილოლოგიური წაკითხვის გარდა, პოეტური წაკითხვაც უნდა და ამ ორი გზის შედეგი მიგვაახლოებს „ვეფხისტყაოსნის“ სრულ ტექსტამდე.

თუ ზემოთ აღნიშნულ პოეტურ აპარატს ზუსტად მივუყენებთ ჩვენამდე მოღწეულ ვეებერთელა მასალას, მაშინ არა მარტო შესა-

ძლებელი ხდება ამ მასალის გადარჩევა და მეტ-ნაკლებად წმინდა რუსთაველური ტექსტის გამოვლენა, არამედ, და ეს მთავარია, მთლიანი პოემის ამოხსნაც. მსოფლმხედველობრივად ეს მთლიანობა თავს იჩენს ბედნიერებისათვის ადამიანის ბრძოლის ორმხრივობაში, როცა აღმავლობის გზას დაღმავლობის გზაც უერთდება, რათა მათგან ის მთლიანობა შექმნას, რომელიც ცხოვრების უსასრულო რკალის შემობრუნებას მოასწავებს. ეს მომენტი რუსთაველმა დამატებითი სტროფის სახით შეიტანა „ვეფხისტყაოსანში“, როდესაც ცხოვრების იმ ბრუნვაზე ლაპარაკობდა, რომელიც ადამიანის ცხოვრებას მუდამ თან ახლავს და რომლისაგან მხსნელი მხოლოდ ღმერთია.

მომდევნო 952-ე სტროფში ტარიელი (დასკვნით ხანაში) გამოთქვამს იმ დიდ საიდუმლოებას, რომლის მიხედვითაც განმანაწილებელი სიკეთისა ადამიანთა შორის, რაც მათ უთანასწორობას ქმნის, არის ღვთაება, რომელსაც რუსთაველი „ღიდის“ სახელდებით აღნიშნავს.

„კაცი არ ყველა სწორია, ღიდი ძეს კაცით კაცადღე“.

რა თქმა უნდა, პოემაში, თუ მას გადასვლები, შემობრუნება, ბრძოლის პერიპეტეიები ერთგანზომილებიანი აქვს, შეჩერება შეიძლება, სადაც გნებავთ. ეს არც მაინცდამაინც შეიმჩნევა და არც რას აენებს მომაკვდინებლად. ხომ ვკითხულობდით ცალმხრივ „ვეფხისტყაოსანს“ საუკუნეთა განმავლობაში და ამით ბევრი არაფერი დაშავებულა და იგი თავის როლს ასრულებდა ქართული კულტურის ისტორიაში.

მაგრამ მაშინ ვამჩნევდით რუსთაველის შემოქმედების მხოლოდ ზოგიერთ მხარეს და მის მსოფლგაგებას და, მაშასადამე, ადამიანის ბედის ბრუნვას ვერ ვწვდებოდით. აკად. ნ. მარმა პირველად შეამჩნია არეოპაგითიკის რაღაც ფრაგმენტები 884-ე სტროფში „ღამწლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“.

მაგრამ მაშინ ჯერ არ იყო აღმოჩენილი რუსთაველის იდეოლოგიური წყარო — პეტრე იბერის გენიალური ნააზრვეის სახით, პოემის წინააღმდეგობაზე აგებული მთლიანობაც არ იყო ხელსახები. ასეთ პირობებში, როგორც ითქვა, პოემის შეწყვეტა (არა გათავება) შეიძლებოდა ნებისმიერი ყოფილიყო, ოღონდაც კი სიუჟეტურად რაიმე ფეხის მოსამაგრებელი არსებულებო.

ღღეს სხვა მდგომარეობაა. რუსთაველის იდეოლოგიური ძირები შორს მიდის, იგი კლასიკურ მემკვიდრეებს აკრავს და ანტიკური მემკვიდრეობის მიერ დაუძლეველ უსასრულობის ცნებას

ფლობს და იყენებს. დღეს ჩვენი მკითხველისათვის არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს იმის გაგება, თუ ვინაა „ძალი უხილავი“, „ვინ საზღვრავს“, ე. ი. საზღვრულში უსაზღვროსა ხედავს. დღეს არავის აკვირვებს „ულამო ღამე“, რაც ოდესღაც რუსთველის დიდ მკვლევართაც აღშფოთებდა. თავის დროზეც დიდი ნაირობა პროეტუოი თქმისა „დღისით და ღამით ვხედვიდე ცისა ელვათა კრთომასა“, დღეს ახალი შარავანდებით გვევლინება, რადგან ცნობილი გახდა პეტრე იბერის „საიდუმლო ღმრთისმეტყველების“ მიხედვით სინათლის ძებნა და პოვნა ბნელის საშუალებით: რადგან „თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა კვალად ჩენა“.

„ვეფხისტყაოსნის“ ბედნიერების აღმავლობის შეჩერება ეწინააღმდეგება რუსთაველის მსოფლგაგებას და იგი შეიძლება გათავდეს მხოლოდ იქ, სადაც ძალაში შედის სიმუხთლე ჟამისა, მხოლოდ არა ერთი სტროფის (2121-ე) წინ 1665-ე ნომრად გადატანით, რაც პროემის სიტყვიერი დასრულება იქნებოდა, არამედ მასთან შემოკმედებითი მიდგომით.

რუსთაველს ეს გაკეთებული აქვს და მას ჩვენც უნდა მივაგნოთ.

რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობა

ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში დაცემისა და გადაგვარების ხანად აღიარებულია შუა საუკუნეები და სწორედ არაა წარმოდგენილი სინამდვილე. მით უფრო, როცა შუა საუკუნეები XII—XIII საუკუნეებიდან წინ დაიძრა, აზროვნებასა და პოეზიას საშუალება მიეცა აღრინდელი რენესანსის სახით უკვე საკმაოდ ნათლად წარმოედგინათ, რასაც ენგელსი, სრულიად სამართლიანად, XV საუკუნეში დამთავრებულ მოვლენად თვლის.

ანტიკური აზროვნება მეხუთე საუკუნეში გაუვალ ჩიხში მოექცა. ნეოპლატონიზმმა ვერ შეძლო პლატონისა და არისტოტელეს ნაზავით („სიმფონიით“, როგორც ამ ბერძნული ტერმინით იტყოდნენ თანამედროვენი), ანტიკური აზროვნების მემკვიდრეობის ამ ჩიხიდან გამოყვანა, ვიდრე ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) გენიამ არ მიაგნო ნეგატიური დიალექტიკის საფუძველს და უსასრულობის (რუსთაველის ტერმინით „დაუსაზღვრელის“) საშუალებით წინააღმდეგობრივი აზროვნების დაძლევა. ამით პეტრე იბერმა ნეოპლატონიკოს დამასციოსის სახით დამსხვრეული ნეოპლატონიზმის ნაცვლად ახალი პერსპექტივები გაშალა და მედიევალურ ფილოსოფიაში მატერიალისტური აზროვნების ამალრიკ ბენელისა და დავით ღინანტის სახით აღორძინების საქმე შესაძლებელი გახადა.

ამის ნიადაგზე თვით პეტრე იბერის მიერ წამოყენებული პრინციპი ადამიანის ამალლების, ანუ „გაღმერთების“ (ბერძნულად „თეიონისის“) შესახებ საფუძვლად დაედო ჰუმანისტური იდეების განვითარებას.

არეოპაგატიკის იდეები, როგორც ადამიანის ამალლების მქადაგებელი, საფუძვლად დაედო რუსთაველის აზროვნებასა და შემოქმედებას, მაგრამ ეს როდი ნიშნავდა პეტრე იბერის ფილოსოფიური იდეების მხოლოდ გადამღერებას. დღეს რუსთაველი საბოლოოდ არის აღიარებული პოეტ-მოაზროვნედ, რაც იმას უნდა ნიშნავდეს,

რომ მან თავისი პოეტური თვალთ შეხედა პეტრე იბერის ნააზრევს და განავითარა იგი. ის ლალად მიენდო XII საუკუნის ქართველი მოაზროვნის, იოანე პეტრიწის ტერმინით რომ ითქვას, „სურვილსა ხედვისას“ და შაირობისა და სიბრძნის მთლიანობა სახელმძღვანელო დევიზად გაიხადა. სიბრძნისა და შაირობის ამ დაახლოებით რუსთაველი აშკარად დაადგა ფილოსოფიური პოეზიის, ანუ ფილოსოფიური პოემის ავტორობის გზას.

აქ მას სანიმუშოდ ჰყავდა ჰომეროსი, რომლის პოეზიაში სიბრძნისა და შემოქმედების მთლიანობა რუსთაველის უფროსმა თანამედროვემ — გრიგოლ ჩახრუხაძემ შეამჩნია და აქო. ქართველი მოაზროვნე იოანე პეტრიწი და ქართველი პოეტი ჩახრუხაძე ერთნაირად მიუთითებდნენ რუსთაველს ანტიკური შემოქმედების გზაზე და პოეზიისა და სიბრძნის შერწყმას ასწავლიდნენ. იოანე პეტრიწმა იამბიკური ლექსით (რომელიც მის ფილოსოფიურ მთავარ წიგნშია ჩართული), აგრძნობინა პოეზიის ოსტატებს რამდენად ძვირფასია კლასიკური პოეზიის ტრადიციებთან შეერთება, თუნდაც საამისოდ ზოგი საეკლესიო მრჩენტიც იყო გამოყენებული.

რომ რუსთაველის პოეზია ცარიელ ადგილზე არ ამოსულა საქართველოში, ამის საჩვენებლად საკმარისია XII საუკუნის ქართული რენესანსის ძეგლები. ამ ძეგლების მიხედვით სრულიად ნათელია, რაოდენ მომზადებულია ქართული პოეზიის ნიადაგი რუსთაველის ეპოქის დამდეგს რენესანსული ქლერადობის „სამთა ფერთა საქებელთა ლექსთა“ სიმებზე სიტყვებით შესამოსად. საქმეს აკლვა მხოლოდ პეტრე იბერის სიბრძნის შეხება და შაირობა კვლავ აღდგებოდა როგორც „სიბრძნის ერთი დარგი“.

რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობა იმაში იყო, რომ მას ახალი რამ უნდა ეთქვა შაირობაშიაც და სიბრძნეშიაც, რის სინთეზსაც მისი პოეზია მოგვცემდა. პოეტიკაში მან ადვილად შეითვისა იოანე პეტრიწის მიერ შემუშავებული, ქართულ ხალხურ კონტრაპუნქტზე აგებული ჰარმონია „სამთა ფერთა“, რასაც იოანე პეტრიწის მუსიკალურ თეორიაში — „მზახრი“ (მოძახილი), „ეირ“ (მეორე ხმა) და „ბამ“ (ბანი) ეწოდებოდა. ეს არ იყო უბრალო ჰარმონია, არამედ ვოკალურ წინააღმდეგობაზე — „კონტრაპუნქტზე“ აგებული.

სიბრძნეში ამას თავისი კონტრაპუნქტი ჰქონდა. ეს იყო წინააღმდეგობა, რომლის მთლიანობა შეიცავდა დიალექტიკურ კავშირს, უმაღლესი საფეხურის მომასწავებელს. აქ რუსთაველს, ხალხრობის ნიადაგზე მდგარს, სამ ელემენტზე აგებული პოლიფონიის მიღვენება ევალებოდა. მან თვითონ განაცხადა თავისი პოემის შესავალში:

„სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ვლენა!“

სხვა მდგომარეობა იყო საბერძნეთში. აქ არ კმაროდა პეტრე იბერის ნეგატიური დიალექტიკა, რომლის ნიმუში იყო — „კარგი — არა კარგი — უკეთესი“ (ბერძნულად „კალოს-უ კალოს-იუპერკალოს“).

ცნობილ 1492-ე სტროფში რუსთაველი თითქოს მხარს უჭერს პეტრე იბერს (მისი გამოთქმით „დივნოსს“) და ავის და კარგის დაპირისპირება „უკეთესში“ ქრება.

„თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს“,

მაგრამ ეს ემყარება პეტრე იბერის მოძღვრებას სიკეთის („კარგის“) აბსოლუტურობაზე, ე. ი., რომ მხოლოდ „კარგი“ არსებობს და ბოროტი (არა კარგი) არსებობას მოკლებულია. ბოროტს არა აქვს მიზეზი — ამბობდა პეტრე იბერი და ამიტომ ის არც არსებობს.

რუსთაველმა არ მიიღო ეს თეორია, რადგან იგი ადამიანის ბრძოლას სიკეთისათვის აზრს უკარგავდა. თუ მარტო სიკეთე არსებობდა და ბოროტი უარსო იყო, თავდადებული ბრძოლა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებისა გაუმართლებელი დარჩებოდა და უსაგნოც. ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ როგორ უნდა გაგვეგო რუსთაველის ტაეპი:

„ბოროტსა სძლეა კეთილმა, არსობა მისი გრძელია“.

რა აზრი აქვს რუსთაველის მიერ იმის ხაზის გასმას, რომ სიკეთე („კეთილი“) არსებობაზე გრძელია („არსობა მისი გრძელია“). ეს იმას ნიშნავს, რომ ბოროტთან ბრძოლამ და მისმა დამარცხებამ სიკეთეს წარმატება მისცა, იგი უსასრულობის გზაზე დააყენა. ეს არ იყო, ჰეგელის ტერმინით რომ ვთქვათ, „მანკიერი უსასრულობა“ — ცარიელი გამეორების შემცველი, არამედ ბოროტის ნეგაციით, მისი მოხსნით მიღწეული უზენაესობა იმისა, რომლის „არსობა გრძელია“.

სიკეთისა და ბოროტების ცნება კაცობრიობას იმთავითვე აინტერესებდა. თუ ამ საკითხის გადაჭრა სიკეთისა და ბოროტების თანაბარი ღირებულების აღიარებაში გამოიხატებოდა, იგი მაშინ დუალისტური იყო, ასეთი მოძღვრების ყველაზე ნათელი წარმომადგენელი იყო მანიქეველობა, ესე იგი მანის მოძღვრება. ის ქვეყნის ორსაწყისიანობას აღიარებდა და აზროვნებასა და თეოსოფიაში, ესე იგი რელიგიურ ფილოსოფიაში, დიდ ხანს ბატონობდა.

XII საუკუნის მახლობელ ხანაში აღორძინებულმა მანიქეურმა დუალიზმმა კვლავ შეუტია აღმოსავლეთ-დასავლეთის აზროვნებას.

იგი რუსთაველსაც გაუჩერდა გზაზე, მაგრამ, როგორც ამას სამართლიანად აღნიშნავს საფრანგეთის კრიტიკოსი რენე ლაკოტი, რუსთაველს მანიჭეველობამ თავისი მონისტური პოზიცია ვერ შეაცვლევინა.

მართალია, რუსთაველის სიმტიცეში სიკეთის მონიზმის მიმართ პატარა როლი არ ითამაშა პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მონისტურმა მოძღვრებამ სიკეთის აბსოლუტური არსობისა და ბოროტების უარსობის შესახებ, მაგრამ, როგორც ითქვა, რუსთაველი ვერ შეეწყო არეოპაგეტიკის ცალმხრივ მოძღვრებას მარტოოდენ სიკეთის ყოფნის შესახებ. რუსთაველისათვის საკითხი იდგა არა მარტო ყოფნის, არამედ „ყოფნა-არყოფნის“ შესახებ, რაც ნეგატიური დიალექტიკის დასაყრდენი იყო, რადგან მას არა მარტო „საზღვრული“ აინტერესებდა (ბერძნულად „პერას“), როგორც იდეალისტი პლატონი იტყოდა, არამედ მის მოხსნაზე აგებული „უსაზღვრული“ (ბერძნულად „ჰაპეირონ“). ამან ათქმევინა რუსთაველს „ვეფხისტყაოსნის“ 792-ე სტროფში:

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად,
იგი გახდის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

ეს ადგილი შედეგია რუსთაველის აზროვნებისა და შემოქმედების უდიდესი სინთეზისა და სწორედ ამას მიაქცია ყურადღება ზემოთ დასახელებულმა რენე ლაკოტმა ჟურნალ „ლე ლეტრ ფრანსეზში“ გამოქვეყნებულ წერილში „ვეფხისტყაოსნის“ ჩემს მიერ სადა ფრანგულით გადათარგმნილსა და დოქტორ ს. წულაძის მიერ შესანიშნავი ფრანგულით გამართული თარგმანის შესახებ.

პეტრე იბერმა გამოსავალი მონახა წინააღმდეგობათა „ზესთაყოფნაში“ დაძლევისათვის, მაგრამ ეს არ იყო მხოლოდ ყოფნის, ესე იგი გარკვეულობის ამბავი, არამედ არყოფნისაც, ესე იგი საზღვრის უარყოფის ამბავი, რასაც დიალექტიკურად უსასრულობისაკენ მიჰყავდა (იგი გახდის „ერთსა ასად—ასსა ერთად“) ყოფნა. ამიტომ იყო „ყოფნა-არყოფნა“ მთავარი დასაყრდენი ზესთაყოფნისა, როგორც ამას შექსპირი, ოთხი საუკუნის დაგვიანებით, იტყოდა: „ყოფნა — არ ყოფნა — ჰა საკითხავი“.

დიდი ხანია მივეჩვიეთ „ზესთა ყოფნის“ ანუ ზესთა სიკეთის სინათლის სიმბოლიკით წარმოდგენას. სინათლის საკითხი ბნელის ანუ უნათლობის და ნათელის სახით ისმოდა არეოპაგელთან, სადაც იგი მას მსოფლიო იერარქიის სახით წარმოიდგენდა. ამიტომ დაერქვა, როგორც ეს მიღებული იყო შუა საუკუნეებში, პეტრე იბერს საპატიო სახელი — „იერარქიული დოქტორი“ (ლათინურად „დოქ-

ტორ იერარხიკუს“). ამ ნიადაგზე შეხვდა რუსთაველის მსოფლწარ-
ბოდგენა დანტეს მსოფლწარმოდგენას, სადაც „უზესთაესი“ ანუ
მარადიული სინათლე („ლუჩე ეტერნა“ — დანტეს თქმით) ბნელის
დაძლევის მიიღწევდა.

ქართველმა გენიამ პეტრე იბერის სახით თავის წიგნში „სა-
დუმლო თეოლოგია“ ბნელი უზენაეს სინათლის შესავლად აღიარა
და აქ იყო ბეატრიჩე, რომელიც წარმართ ვერგილიუსის ნაცვლად
დანტეს მეგზურად მოევიდნა, გააფრთხილა იგი, რომ სიბნელეს
„უზესთაესი სინათლე“ მოჰყვება და თვალეები შეაჩეროს მის სახილ-
ველად. ბნელი და ნათელი არეოპაგიტულ აზროვნებაში იგივე იყო,
რაც ბოროტი და კეთილი და აქაც იყო ერთგვარი მითითება სინათ-
ლის მიერ ბნელის დაძლევის რაღაც წარმატების მიღწევაზე, მაგრამ
ბოროტის დაძლევის კეთილის „არსობის გრძელობა“ იყო საჭირო,
რომ პეტრე იბერის ფილოსოფიაში წამოჭრილი სიძნელეც დაძლე-
ული ყოფილიყო.

ამ მომენტის სრულყოფილად გაგება აქცევს რუსთაველს მსოფ-
ლიო მნიშვნელობის მქონე მოაზროვნე პოეტად. მას ფილოსოფა-
ური სახეები კი არ გადაუმღერებია პოეზიაში, არამედ, გენიალურ-
წვდომით მიენდო რა „სურვილს ხედვისასა“ სიბნელეში სინათლე
დაინახა და იგი ნათლის განსადიდებლად გამოიყენა. რუსთაველამ-
დე ეს არავის უნახავს. პეტრე იბერქმა მისცა მას, ვითარცა ბრძენმა
ჯადო უხილავის ხილვისა და მით ახსნა რუსთაველმა როგორც სი-
ყვარულის დაბადება, ისე მისი შინაგანი ზეიმის განცხადება. პირ-
ველი მოცემულია სტროფში:

„თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა კვალად ჩენა
აპა გული გაიჭნურდა, მიხლომია ველად რბენა“.

ასე გაისკვნა პოემაში სიყვარულის, როგორც გადამწყვეტი სა-
კომპოზიციო მომენტის, შეყვანა. მეორე იყო სტროფში:

„მომენეს ფრთენი და აღფრინდე, მიესწედე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვხედვიდე ცისა ელვათა კრთომასა“.

სინათლისა და ბნელის, სიკეთისა და ბოროტების შეხვედრა
რომ არ იყოს „ვეფხისტყაოსანში“ კომპოზიციურად შეტანილი და
„საზღვრის დაუსაზღვრობით“ გადაჭრილი, რუსთაველის პოემის
ტრაგედიაზე აყვანა შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ რუსთაველმა
გადაწყვიტა სიბრძნის მეოხებით და ასახა პოეტური გენიის წყალო-
ბით, რომ სიკეთის გამარჯვება ბოროტთან ბრძოლაში ისევე ზუღ-
ლებელი საფეხურია კეთილის უსაზღვრულობისათვის („არსობა
მისი გრძელი“) და ბოროტებისათვის ყოფნა-არყოფნის სამყოფე-

ლის ყოფნა, ანუ, კიდევ, როგორც სიბრძნისათვის სიცრუე, რომელთა მიმართებაში იბადება სიბრძნე სიცრუისა ქართველი მოაზროვნის საბა-სულხან ორბელიანისა, ანუ „სწავლული უვიცობა“ ნიკოლა კუზნელისა.

რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობა ისე კი არ უნდა იქნას გაგებული, თითქოს მის პოემაში აზროვნებისა და შემოქმედების შერწყმა სანიმუშო იყო კაცობრიობის კულტურაში და თაობები, საუკუნეები მისი მიხედვით აღწევდნენ განვითარების ახალ საფეხურებს. რა თქმა უნდა, არა, რადგან ეს ქრონოლოგიურად და ფაქტიურადაც შეუძლებელი იყო. თუ გრიგოლ ჩახრუხაძე ჰომეროსს და სოკრატეს სანიმუშოდ აცხადებდა როგორც სიბრძნისა და შემოქმედების სახელმძღვანელო ხაზს, ანუ იოანე პეტრიწი „ას ერგასისთა სულის მუხთა“ მიმართავდა, და მათ კლასიკური შემოქმედებისათვის სასარგებლოდ მიიჩნევდა „მეპიროეთათვის“, ესე იგი გმირთა შემქმებელთათვის, ასეთი საქმის ვითარება რუსთაველის მიმართ არ არსებობდა.

რუსთაველის პოემა ქართულად დაიწერა და საუკუნეთა განმავლობაში ისევე მიუწვდომელი იყო კაცობრიობის ტიტანებისათვის, როგორც პეტრე იბერის ერთადერთი ქართულად დაწერილი წიგნი — „პირველ საწყისნი თეოლოგიურნი“, შემდეგში „მიზეზთა წიგნად“ წოდებული, რომელიც, მას შემდეგ, რაც მისივე ბერძნულად დაწერილი წიგნები გავიდა მსოფლიოში, დიდი ხნით, ოთხნახევარი საუკუნით ჩამორჩა თავის ძმა-წიგნებს — პეტრე იბერის სხვა ნაწერებს. აქ დაახლოებით ისე უნდა ვიმსჯელოთ, როგორც რენე ლაკოტი: დანტე ას წელზე ადრე მისცა ისტორიამ საქართველოსო. დღესდღეობით, როცა ე. გლისის ლიტერატურა შიმანსკის სახით გამოეხმაურა რუსთაველის მსოფლიო ღირებულებას და ამ ნიადაგზე რუსთაველს „საქართველოს შექსპირი“ უწოდა, აგრეთვე ზემოთ დასახელებულ მდგომარეობას ვხედავთ.

რა თქმა უნდა, შექსპირს რუსთაველისაგან არაფერი უსწავლია, რადგან მას რუსთაველის შემდეგ ოთხას წელზე მეტი დააგვიანდა, მაგრამ მნიშვნელოვანია ის, რომ რუსთაველმა თავისი გენით ოთხასი წლით ადრე განკვირტა და გამოიყვანა ის, რასაც შექსპირმა XVI საუკუნეში ასევე გენიალურად მიაგნო. საბჭოთა აკადემიკოსმა კონრადმა გააფართოვა აღმოსავლეთის რენესანსის თეზა, იგი VIII საუკუნისათვის ივარაუდა ჩინეთის ლიტერატურაში და წყნარი ოკეანეს ნაპირებიდან ატლანტიკამდე გაშლილი რენესანსის უმაღლესი წერტილი შექსპირის შემოქმედებაში დაინახა.

თუ შექსპირი მსოფლიო რენესანსის პროცესს ამთავრებს, რომ-

ლის ისტორიული პირობების გზაზე ერთ-ერთი დამწყები რუსთაველია, მაშინ რუსთაველი ქართველ შექსპირად ისე უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც ეს ზემოთ იყო მითითებული, ესე იგი XII საუკუნეში რუსთაველმა მიაგნო რენესანსის მსოფლიო პროცესის ისეთ მომენტებს, რომლებიც ოთხასი წლის შემდეგ შექსპირის მიერაც იქნა მიგნებული სრულიად დამოუკიდებლად. ცხადია, უკანასკნელი გარემოება ოდნავადაც არ ამცირებს რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობას — პირიქით — აღიძებს მას.

1937 წელს ჩემს მიერ რუსთაველის დანტესთან შედარებამ ავსტრიელი მეცნიერის დეტერსის წინააღმდეგობა გამოიწვია, თითქოს საამისო საერთო მოვლენები ამ ორი ფილოსოფიური პოემის ავტორებს შორის არ მოიპოვებოდეს. მთელმა რიგმა ქართველმა ავტორებმა მხარი დაუჭირეს ასეთი შედარების მართებულობას, მათ შორის ხაიმ-ვარდამ, ლუი არაგონმა, რენე ლაკოტმა და სხვ.

ამის გამო, ბუნებრივია, რომ მიუხედავად იმისა, რომ შექსპირის მიმართაც დაახლოებით იგივე მდგომარეობა იყო, ველოდი, რომ დღეს თუ ხვალ იუბილეს დღეების მოახლოებასთან დაკავშირებით ინგლისის ლიტერატურის მხრივ გაისმოდა რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობის აღმნიშვნელი ხმა. შიმანსკის არა აქვს დეტალური მითითება იმ მომენტებისა, რომელიც საჭირო იქნებოდა შექსპირისა და რუსთაველის დაახლოებისათვის — ის განსაკუთრებით ჩერდება, თუ დეტალებს გამოვუდგებით, 1094-ე სტროფის მეორე პწკარზე:

„კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების!“

ამ თითქოს მარტივ დებულებაში დიდი ამბავი იმალება, რომლის სრულ ანალიზს არც შიმანსკი აკეთებს და ვერც აქაა მოსახერხებელი. ჯერ ერთი იგი დიდ ფილოსოფიურ აზრს შეიცავს, თუ ამ ხანას მთელ სტროფს ან, ყოველ შემთხვევაში, მის შესამე ხანას დავუკავშირებთ:

„ბინდის გვარია სოფელი, ეს თურმე ამაღ ბინდების“,

შექსპირის პოზიცია ანტიკური ტრაგედიისადმი მისი რეალისტური კონცეფციით ირკვევა. ტრაგიზმი ძირითადად ანტიკური ქვეყნისათვის გარეგნულად იყო ლიმიტირებული. აქ გადამწყვეტ როლს უზენაესის ბედისწერა (ბერძნულად „მოირა“) ასრულებდა, რის გამოც ადამიანთა საქმიანობაში ღმერთებიც ერეოდნენ. შექსპირმა უარყო ეს გზა და ტრაგედიის სათავე მიწაზე ჩამოიყვანა და ადამიანში გადაიტანა. ჰამლეტი, ოტელო, მაკბეტი, მეფე ლირი და სხვ. თვითონ არიან თავისი ბუნებით დრამატიზმის მატარებელნი. ტრაგი-

კული სიტუაცია მომდინარეობს ადამიანის შინაგანი ვითარებიდან. იგი ისაა, რაც ადამიანშია, როგორც ერთგვარ ჭურჭელში და ამით იყო გამართლებული ჰუმანისტური ტრაგედია ინგლისური რენესანსისა.

მართალია, შიმანსკი არაა შემცდარი, როცა პოეზიის ჭურჭელს — „კოკას“ ის რუსთაველის „მეობაში“ ხედავს, მაგრამ რუსთაველის „შექსპირობა“ ადამიანის შინაგანი ვითარებიდან, ვითა ჭურჭლიდან, მომდინარეობა იყო იმისა, რაც მათში არის და უფრო ფართო მნიშვნელობისაა და რენესანსის ლოზუნგს წარმოადგენს.

მეტი შეჩერება ამ საკითხზე აქ უადგილოა.

მეორე მომენტი, რომელიც შეიძლება გადახედავდა შიმანსკის, როცა ის „საქართველოს შექსპირზე“ ლაპარაკობდა, ეხება არა შემოქმედებით მეთოდს ანუ გზას, არამედ ფილოსოფიურს. პეტრე იბერისაგან გადმოღებულ ნააზრევში ყოფნა კი არაა პრობლემა, არამედ მისი ნაზავი (ბერძნულად „მიეტონ“), რომელიც არსობას როგორც „საზღვარს“ (ბერძნულ „პერას“) დაუსაზღვრელს (ბერძნულად „ჰაპეირონ“-ს) ურთავს და მით იგი მოძრაობაში გადაჰყავს. სადაც ყოფნა-არყოფნა ერთიმეორეში გადახლართულია. არეოპაგეტიკის მემკვიდრეობის მთავარი საკითხი აქ იყო მოცემული. შექსპირი ნაკლებადაა შესწავლილი იმ მხრივ, რომ შიმანსკის მაშინვე შეძლებოდა ამ გარემოების გახსენება, მაგრამ შექსპირული ფრაზა „ყოფნა არყოფნა—ჰა საკითხავი“ სხვანაირად არ აიხსნება და შექსპირის და რუსთაველის შედარებით რეალური დასაყრდენი ნათელა გახდებოდა.

არის კიდევ ერთი გარემოება, რომელიც სალიტერატურო შემოქმედების მეთოდს ეხება. ეს არის რეალიზმის პრობლემა, რომელიც შექსპირული რენესანსის დასაყრდენს წარმოადგენს. თუ რუსთაველი უფრო რეალისტი იყო, ვიდრე დანტე, და ეს მიმართება უცვლელი დარჩა მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში, რადგან დანტე ბოლომდე დაშორებული იყო რეალიზმს, შექსპირის მიმართ მდგომარეობა სხვაგვარია.

ბუნებრივია, რომ როდესაც გერმანელი მწერალი ჰუვო ჰუპერტი რუსთაველის შემოქმედებას დაეწაფა მისი პოეტური თარგმნის დროს, მას არ შეეძლო არ ეგრძნო, რომ შექსპირმა რუსთაველთან შედარებით ოთხასი წლის შემდეგ გამოავლინა მისი გმირების სულიერი ტრაგიზმის გადმოსაცემად ხალასი ლიტერატურული რეალიზმი (იხ. ჰუვო ჰუპერტის მიერ რუსთაველის პოემის გერმანული თარგმანის შესავალი).

სრულიად ნათელია, რომ მსოფლიო ლიტერატურის აღნიშ-

ნულ ორ ბუმბერაზთან მარტო ჩვენს მიერ კი არა, მსოფლიო ლიტერატურული კრიტიკის მიერ რუსთაველის შედარება, რომელიც ჩვენს შედარებას (1937 წლიდან დაწყებულს) ადასტურებს, საკმაო მაჩვენებელია რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობისა.

ამის გვერდით დგას რუსთაველის, როგორც აღმოსავლეთის რენესანსის ლიდერობის მნიშვნელობა, რაც თავისი მსოფლიო ტევადობით გამოირჩევა. აკადემიკოს კონრადის გვერდით ალ. ტოლსტოის მიერ უფრო მკვეთრადაა მოცემული რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობის გაქუშება. (იხ. „ლიტერატ. გრუზია“, № 6, 1965).

როდესაც რუსთაველის პოემის ტექსტი სრულად იქნება დამუშავებული და გამოქვეყნებული, მისი მსოფლიო მნიშვნელობა კიდევ უფრო ნათელი გახდება. რა თქმა უნდა, 1937 წლის იუბილესთან შედარებით, 1966 წლის იუბილე გარკვეული ნაბიჯია წინ ტექსტის დამუშავების მხრივაც, მაგრამ იმედი უნდა ვიქონიოთ, რომ საბჭოთა მეცნიერება, რომელმაც ეგოლენ წასწია წინ ეს საქმე, შემდგომისათვის გაგვახარებს „ვეფხისტყაოსნის“ რუსთაველისეული მთლიანი ტექსტის გამოცემით.

გაზ. „კომუნისტი“, 28. I X. 1966.

რუსთაველი და მსოფლიო კულტურა

რუსთაველის ადგილას შესახებ მსოფლიო კულტურაში არაუბოძს რამდენიმე წერილობითი საბუთი, რომელთაგან არც ერთი ქართული წარმოშობისა არ არის.

რუსი საბჭოთა მეცნიერები და მწერლები, უცხოელი მკვლევარნი და კრიტიკოსები ერთხმად აღიარებენ: რუსთაველი განსაკუთრებული მოვლენაა მსოფლიო შემოქმედებასა და აზროვნებაში და მას არა მარტო საქართველოს, არამედ მსოფლიო თვალსაზრისით უდგებიან. ეს განუყრელობა ქართული კულტურისა და მსოფლიო კულტურის თვალსაზრისისა, რომელიც ახასიათებს მათ, ვინც დღეს რუსთაველზე ლაპარაკობს, ამართლებს საკითხის დასმას რუსთაველისა და მსოფლიო კულტურის შესახებ. ამრიგად, სასარგებლო და საჭიროა რამდენიმე ძეგლის განხილვა, რომლებიც შეიცავს მსოფლიო კულტურის თვალსაზრისით რუსთაველის შეფასებას, და საქმეში ჩავერიოთ მხოლოდ ისეთ შემთხვევაში, თუ ფაქტიური ვითარების სისწორით გადმოცემა იქნება საჭირო.

დავიწყოთ ისეთი ძეგლის განხილვით, რომელიც არაა პირდაპირ დაკავშირებული რუსთაველის, როგორც პოეტისა და მოაზროვნის, განხილვასთან, მაგრამ ეხება რუსთაველის სამშობლოს — საქართველოს და ამდენად ამოსავალ მომენტად შეიძლება გამოდგეს.

გამოჩენილი გერმანელი მეცნიერი ჰერმან ლეი, თავის წიგნში „ნარკვევები მატერიალიზმის ისტორიისა საშუალო საუკუნეებში“, წერს:

„საზოგადოების განვითარების უკვე ადრინდელ საფეხურებზე სხვადასხვა ერები შედიან ერთმანეთთან კავშირში. ძველ ბერძენთა სულიერი ცხოვრება დამკვიდრდა იმ კულტურის ელემენტების შეთვისების შედეგად, რომელიც შეიქნა ეგვიპტიდან საქართველომდე მდებარე ტერიტორიაზე“ (პ. ლეის დასახ. ნაშრომის რუსული თარგმანი, გვ. 24).

ცხადია, აქ საქართველოზე ლაპარაკი ცოტა ნაადრევია და უნდა

ვიგულოთ საქართველოს ის ნაწილი, რომელსაც ბერძნები იცნობდნენ. აკი ერთ-ერთ კოლხურ თასზე სწორედ ბერძნულად აწერია — „კოლხოს მე ებოიესა“ — ე. ი. კოლხმა გამაქეთაო.

3. ლეი დასძენს, არაბები ინდოეთისა და ჩინეთის მემკვიდრეობითაც სარგებლობდნენო. ეს თანმიმდევრობა რენესანსის გადმოსაცემად დაცულია რუსთაველის მიერ:

„ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მალრიბელნი“.

ამავე გზას გამოჰყვა აკად. კონრადი აღმოსავლეთის რენესანსის გზის დასადგენად. ამასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ აკადემიკოსი კონრადი ვ. ჩალოიანის წიგნის — „სომხური რენესანსის“ ბოლოსიტყვაობის შესავალში წერს:

აღმოსავლეთის რენესანსზე პირველად აღმოსავლეთის მეცნიერებს უნდა დაეწერათ. ამიტომ ბუნებრივია, რომ შ. ნუცუბიძემ დააყენა რუსთაველთან დაკავშირებით საკითხი აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ.

იმ გარემოებას, რომ ჩემს ნაშრომს სათაურად ჰქონდა „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“, აკადემიკოსმა კონრადმა ის ახსნა მოუხანა, რომ თითქოს ჩემს წიგნში, რომელიც 1947 წელს თბილისში გამოვიდა რუსულ ენაზე, რენესანსის საკითხი რუსთაველის მიერ იყო მიგნებულიო. თვითონ აკადემიკოსი კონრადი კი ფიქრობს, მართალია, რენესანსი აღმოსავლეთიდან იწყება, მაგრამ ავტორის აზრით, იგი უფრო ადრე — VIII საუკუნეში და არა საქართველოთი. არამედ ჩინეთით უნდა იწყებოდესო. ამდენად ისმება საკითხი: თუ რენესანსის იდეა აღმოსავლეთში შეიქმნა, და ის ჩინეთიდან მოდის შედარებით უფრო ადრე, მაშინ ეს პირდაპირ ეხება რუსთაველის ადგილს მსოფლიო კულტურის ისეთ მოძრაობაში, როგორცაა რენესანსი.

საკითხის ასეთი დაჩემება ჯერ არ მოუცია აკად. კონრადს, რუსთაველზე ის იმდენად ჩერდება თავის ზემოთ აღნიშნულ ბოლოსიტყვაობაში, რამდენადაც ჩემ მიერ აღმოსავლეთის რენესანსის საკითხთან რუსთაველის საკითხის დაკავშირებას ჰქონდა ადგილი. ამ საკითხზე ავტორი მეტად არ შეჩერებულა და მოსალოდნელია, რომ ის ამას შეეხება თავის იმ მოხსენებაში, რომელიც გათვალისწინებულია რუსთაველის საიუბილეო სხდომაზე. ამდენად ამ უკანასკნელზე დღესდღეობით მსჯელობა არ შეგვიძლია.

დღეს ჩვენი თემის („რუსთაველი და მსოფლიო კულტურა“) გასამართლებლად საკმარისია ის, რომ აკად. კონრადი შეეხო საკითხს აღმოსავლეთის რენესანსთან რუსთაველის კავშირის შესახებ, რამდენადაც რენესანსის საკითხი მსოფლიო კულტურის ერთი ძირი-

თადი საკითხთაგანია. ასე გაიგო რუსთაველის შემოქმედებისა და ნააზრევის მნიშვნელობა ყველამ, ვინც ასე თუ ისე მიხვდა, რომ რუსთაველის საქმე დაკავშირებულია იმ მსოფლგაგებასთან, რაც, როგორც ჰერმ. ლეიმ აღნიშნა, ჩაისახა ანტიკურობაში, იმ მათელით კულტურულ სფეროში, რომელიც ეგვიპტიდან საქართველომდე მკვიდრობდა.

ხაიმ ვარდი — იერუსალიმში ამერიკული პრესის წარმომადგენელი, რენე ლაკოტი — საფრანგეთში, ალექსეი ტოლსტოი — რუსეთის ფრიად ნიჭიერი მწერალი, ერუდიტი, გაეცნენ რა (ახალი თარგმანის საშუალებით) რუსთაველის პოემას და მის სააზროვნო ვითარებას, გადაუღებლად აყენებენ საკითხს რუსთაველის ადგილის შესახებ მსოფლიო კულტურაში.

კიდევ მეტი: აღნიშნული მწერლები დასმულ საკითხზე გარკვეულ პასუხს იძლევიან. ბუნებრივია, რომ ალექსეი ტოლსტოის გარდა, რომელსაც თავის განკარგულებაში ჰქონდა როგორც ჩემი რუსული თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“, აგრეთვე ჩემი საკმაოდ ვრცელი შესავალი ამ თარგმანისა, არ არიან სავსებით გარკვეული წამოყენებულ საკითხებში. ამის გამო ისინი, — როგორც ხაიმ ვარდი, ისე რენე ლაკოტი, რუსთაველის მნიშვნელობის გასაგებად მიმართავენ დანტეს და მის მიღწევებს, რაც მათთვის უფრო ახლო და ნათელია, რათა ამით რუსთაველამდე მისასვლელი მანძილი გაზომონ. საკვირველია, მაგრამ გასაგებია, რომ ორივე შემთხვევაში საძიებელი მანძილი გამოსახულია თითქმის ერთნაირად. ეს გამოიხატება იმის აღიარებით, რომ ას წელზე მეტი ხნით ადრე ისტორიამ მიუძღვნა საქართველოს თავისი დანტე. ამისი თქმა, ცხადია, კიდევ არ ნიშნავს, რომ რუსთაველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, ამოხსნილია სავსებით, მაგრამ მთავარია იმის გაგება, რომ ასეთი გზის გარეშე რუსთაველთან არ მიისვლება.

რუსთაველის საქმესთან მისასვლელი თითოეული დასახელებული საძიებელთაგანი ამავე დროს გრძნობს, რომ კიდევ რაღაც და ძალიან დიდი უნდა ითქვას რუსთაველის ირგვლივ და ამის გამო თითოეული მათგანი თავისებურად აგნებს მას. ხაიმ ვარდიმ ყურადღება შეაჩერა ფსევდო-ლიონისზე (პეტრე იბერზე), მაგრამ ბევრი რამ ამის შესახებ არ იცოდა, რაც გულწრფელად აღიარა და ქართველ მეცნიერებს — სამეცნიერო ექსპედიციის წევრებს პალესტინაში — სთხოვა, პეტრე იბერზე ჩემი ნაშრომების გაგზავნა. რაც შეეხება ფრანგ კრიტიკოსს რენე ლაკოტს, ის საკმაოდ ორიენტირებული აღმოჩნდა რუსთაველის იდეოლოგიური დასაყრდენის — პეტრე იბერის (ფსევდო-ლიონისეს) საკითხში და პირდაპირ მიუთით-

თა თავის წერილში, რომ რუსთაველი მტკიცედ დგას არეოპაგიტიკის საფუძველზე და ამით განიზომება მისი ადგილი მსოფლიო კულტურის საკითხებში.

ფრანგულმა კრიტიკამ ხელგაშლით მიიღო რუსთაველის პოემის საიუბილეო ფრანგული თარგმანი, მაღალი შეფასება მისცა მას და, რაც მთავარია, გაიგო, რომ ეს არის ქვეყნის მთლიანი გაგება, როგორც შინაგან ჭიდილზე აგებული ადამიანის სასიცოცხლო და სამოქმედო სარბიელისა. მართალია, ქვეყანა „მედინია“, XII ს. ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის სიტყვა რომ ვიხმაროთ, მაგრამ ეს დაღუპვა კი არა, არამედ ადამიანის კვლავ აღორძინებაა. სანამ არსებობს „ერთი“ დიდი ასოით, მანამდე ადამიანი ისწრაფვის „მიხვდეს“ მას „საზიაროდ“, რათა ამ გზაზე „დიდებანი იასოცნოს“, ესე იგი ყველასათვის („ასი“ და „ყველა“ აქ ერთი და იგივეა) მისაწვდომი, გასაზიარებელი იყოს.

ვინც დღეს გაიგო ეს ამბები და გრძნობს მათ სიღიადეს, ძნელია მათთვის ყველა იმ აზრების ნათელყოფა, რაც რუსთაველმა მიიღო როგორც მემკვიდრეობა ჰერმან ლეის მიერ მითითებული დროიდან. ვიდრე XII საუკუნემდე.

რუსთაველის პოემაში დიდი ადგილი უჭირავს „სიბრძნის“ ცნებას. ყოველ კვანძულ მომენტში ადამიანობა და სიბრძნე ერთიმეორესთანაა გადაკვანძული. იწყება თუ არა პოეტური შექმნა პირველისავე გმირისა — თინათინისა, პოეტი აცხადებს:

„ბრძენი ხამს მისად მაქებრად და ენა ბევრად ასული“.

უბრუნდება რა იმავე თინათინის შექმნას პოემის უფრო მაღალ საფეხურზე, რუსთაველი ასე გამოიყენებს „ბრძენის“ ცნებას:

„მზე უკარბი ტახტსა ზედა ზის მორკმული, არ ნაღვერი“,

მე ვინ ვაქებ? ათენს ბრძენთა, ხამს, აქებდეს ენა ბევრი!“

თვითონ პოეზიას ანუ შაირობას, თავის ძირითად მოწოდებას, რუსთაველი სიბრძნის ერთ-ერთ დარგად თვლის:

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისა ერთი დარგი“.

მჭიდრო კავშირი „სიბრძნის“ ცნებასთან, მოცემული პოემის ყველა კვანძულ მომენტში, მოითხოვს „სიბრძნის“ ადგილის გარკვევას პოემაში.

აქ უადგილო იქნება სიბრძნის განსაკუთრებული ხაზგასმის ისეთი განხილვა, როგორც შეეფერება სიბრძნისადმი იმ დიდ ყურადღებას, რომელიც მას დათმობილი აქვს პოეტის მიერ.

აზროვნების ისტორიაში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი იმ

ადამიანს, რომელმაც სიბრძნისმოყვარეობას პირველად მიაქცია ყურადღება. აზროვნების ისტორიამ არ მიაქცია ყურადღება იმ ამბავს, რომ სიბრძნისმოყვარეობა ანუ ბერძნულად „ფილოსოფია“ უკვე გულისხმობს სიბრძნის ცნების აღმოჩენას, მხოლოდ ერთგვარი მოკრძალება სიბრძნისადმი პოლემიკური წარმოშობისაა. იგი უპირისპირდება იმათ, ვინც „სიბრძნე“ — ბერძნულად „სოფია“ პირველად აღმოაჩინა.

იმ მოაზროვნეებს, რომელთაც სიბრძნე აღმოაჩინეს, „სოფისტები“, ესე იგი სიბრძნის ოსტატები დაერქვა. არც ეს იყო დიდი დანაშაული, მაგრამ სოკრატე უსაყვედურებდა სოფისტებს, ისინი სიბრძნის სწავლებაში ჰონორარს, ფასს იღებდნენო. არც ეს იყო დიდ ცოდვა, და არც ამის ნიადაგზე მეტყველებაში დაოსტატება, თუმცა ლოგიკის აღმომჩენმა — არისტოტელემ, რაც შედარებით გვიან მოხდა, მხარი დაუჭირა „სოფისტების“ მოწინააღმდეგეებს და ერთი წერილი მანც დაწერა სოფისტების წინააღმდეგ.

ეს ისტორია ბურჟუაზია მოცული და არც ვაპირებთ ამ საკითხზე მსჯელობას. საქმე ისაა, რომ „სოფისტები“, ესე იგი ბრძენნი, იყვნენ იმის მომხრენი, რომ სიბრძნის წარმომადგენელი, სიბრძნის მატარებელი იყო ადამიანი. „სოფისტების“ მთავარი დებულება იყო — „ადამიანი არის საზომი ყოველთა ღირებულებათა — არსებულთა, ვით არსებულთა და არ არსებულთა, ვით არ არსებულთა“.

ფილოსოფიის ისტორიამ, ამ სიბრძნის მაგივრად, მხარი დაუჭირა აზრს, თითქოს სიბრძნის სოფისტური გაგება ანგრევდა მის საფუძველს და სოკრატეზე დამყარებულმა ფილოსოფიამ გადაარჩინა იგი. მაგრამ სიბრძნის ასეთი გაგება, მიუხედავად იმისა, რომ დიდი ბუმიპერაზნი აზროვნებისა — პლატონი და არისტოტელე მას მხარს უჭერდნენ, შედგა ერთ ადგილზე, მან სცადა სხვადასხვა სისტემის ერთ — რეაქციონულ სისტემაში გაერთიანება, რასაც კ. მარქსმა მიაქცია ყურადღება. ანტიკური ფილოსოფიის დიდი ისტორიკოსი ცელერი წერს: ფილოსოფია დაიმსხვრეოდა შინაგან წინააღმდეგობებზე, რომ არ გაჩენილიყო მოაზროვნე, რომელსაც ამ წინააღმდეგობათა დაძლევისათვის უზენაესობაში (ბერძნულად „იუპერის“) წინააღმდეგობათა დაძლევის საშუალება არ აღმოეჩინა „დაუსაზღვრავის“ აღმოჩენითო.

ეს იყო V საუკუნის ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი, რომელიც თხუთმეტი საუკუნის განმავლობაში კულტურის ისტორიკოსებს დიონისე არეოპაგელის სახელით შეჰქონდათ ისტორიაში.

პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) წამოაყენა იდეა თავის მთავარ თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომ უმაღლესი მი-

ზეზი იგვევა. რაც სიკეთე, ანუ უზესთავესად გაგებული „უკეთესი“. ეს ტერმინი — სახე მოყვანილი აქვს რუსთაველს „ვეფხისტყაოსნის“ 1492-ე სტროფში:

„თავსა მისსა (სიკეთის) უკეთესსა უზადოპყოფს, არ აზადებს“. ეს უკეთესი (კემმარატება, სინათლე) „დაუსაზღვრულია“, რომელზეც რუსთაველი წერს:

„ვან დამბადა შეძლებაცა მანვე მომცა ღლევად მტერთა,
ვინ არს ძალი უხილავი შეწწე ყოვლთა მიწიერთად,
ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად,
იგი გაჰდის წამის-ყოფით ვრთისა ასად, ასსა ერთად“.

რუსთაველს არ ავიწყდება, რომ ადამიანი არაა განყენებული ცნება. ადამიანი ერთი და სიმრავლეა, ანუ ერთი და ასი. სიბრძნის გაგებაში ასეთი შესწორება საჭირო იყო და ეს შესწორება ჯერ კიდევ პეტრე იბერმა შეიტანა. ადამიანები განსხვავდებიან ერთმეორისაგან იმის მიხედვით, თუ რა საღვსური უჭირავთ მათ ქვეყნის მთლიანობაში. ამიტომ სოფისტები ცდებოდნენ, როცა არ ასწავებდნენ ადამიანებს და ისე აცხადებდნენ მათ არსებულის საზომად. არა, მთავარი იყო ის, რაც ერთნაირად „ძევს“ ანუ ღვეს ადამიანთა შორის — არის იგი დიდი თუ მცირე. უსასრულოდ დიდი და უსასრულოდ მცირე — პეტრე იბერისათვის საიდუმლოებას არ წარმოადგენდა. ამ საკითხზე აქ არ შევჩერდებით, ის მე შეძლებისდაგვარად გავარკვევ წერილში — „რუსთაველის სიტყვახმარება და პეტრე იბერი“. ამას შემდეგ ვახლა ვასაგები რუსთაველის ხანა:

„კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“.

ამ შესწორებით, რომ ღმერთია განსხვავების გამომსახველი ადამიანთა შორის, სიბრძნე იმდენად შეიჭრა რუსთაველის პოემაში, რომ ტარიელისა და ავთანდილის დიალოგში იგი ზედიზედ იხმარება 875-ე და 876-ე სტროფებში.

„თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა

პირსა შიგან გამაგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა,
თავისისა ცნობისაგან ჩივარდების კაცი პირსა“.

ეს უმაღლესი წერტილია „ვეფხისტყაოსნისა“ და აქაა მოცემული ის მსოფლიო კულტურული ფაქტი, რომ რუსთაველმა ანტიკური ნააზრევის აღორძინების ნიადაგზე კულტურული კაცობრიობის ისტორიაში პირველმა დაწერა ნამდვილი ფილოსოფიური პოემა.

სიბრძნის საწყისზე დამყარებით ავთანდილს — რუსთაველის „ალტერ ეგოს“ (მეორე მეს), ესე იგი მისი აზრების გამომხატველს,

შესაქლებლად მიაჩნია აღნიშნოს, რომ ტარიელის ტრაგედია ბრძენ-
თა გზიდან გადახვევის შედეგია.

„ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულეს“.

აზრთა ამ წყობას მოსდევს ორი დებულება, რაც იმ მსოფლიო
გაგებასთანაა დაკავშირებული, რომელთაგან ერთი ამბობს, რომ არა-
ფერი არ ქმნილა ამ ქვეყანაზე, რაშიაც არ ერიოს სახიერების თუნ-
დაც სულ უმცირესი ნაწილი და ეს უნდა ამაგრებდეს ადამიანს
ცხოვრებისათვის ბრძოლაში.

„მოთხარ უსახო რა ქმნილა, სულნი რად აღმოგბდებიან?“

ასეთია პირველი კითხვა ავთანდილისა ტარიელის მიმართ. მეო-
რეა ის, სადაც ნათქვამია, რომ ცხოვრება ბედნიერებისა და უბედუ-
რების შერწყმაა:

„არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან!“

აქ დგას დიდი საკითხი, რომლის პასუხში რუსთაველი მიჰყვება
V საუკუნის დიდ ქართველ მოაზროვნეს, პეტრე იბერს; სახელდობრ,
სინამდვილეში არსებობს მხოლოდ სიკეთე, ანუ კეთილი, რომ ავი,
ანუ ბოროტება არაა არსებული, არამედ სიკეთის მოკლებაა, არ არ-
სებობა.

„ბოროტიმცა რად შეექმნა, კეთილისა შემომქმედსა?“

ათქმევინებს რუსთაველი სიკეთისა და სათნოების განსახიერე-
ბას თინათინს. ანუ კიდევ, უფრო მნიშვნელოვან ადგილზე რუსთავე-
ლი თავისი პირით ლაპარაკობს:

„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“.

ასე გარკვეულად მიჰყვება რუსთაველი თავის თანამემამულეს,
ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრესა და ამაღორძინებელს — პეტ-
რე იბერს.

დაკვირვებული მკითხველი შეამჩნევს, რომ აქაა ერთგვარი შეუ-
საბამობა, შეუფერებლობა პეტრეს ამ დებულების მიღებასა და
ზემოთ მოყვანილ ადგილს შორის—„ვარდნი უეკლოდ არავის მოუ-
კრებიანო“. გამოდის, რომ სიკეთის გვერდით მისი საწინააღმდეგო
სიავე, ბოროტება, ეკალი არსებობს. რაღა ეშველება, თუ ეს ასეა,
პეტრე იბერის მოძღვრებას, რომ სიავე და ბოროტება არაა არსე-
ბობა, სინამდვილე.

ამ შემთხვევაში რუსთაველი, როდესაც მან პირველმა სცადა
მსოფლიო გაქანების პოემა ფილოსოფიურ ძირზე დაემყნა, ისეთსა-

ვე სიძნელის წინ დადგა კარგისა და ავს გამოვლენის საკითხში, როგორც სინათლისა და ბნელისა. პეტრე იბერი წერდა, რომ ავს არა აქვს მიზეზი და უმიზეზობა არის მიზეზი ავის არ ყოფნისათ. ყოვლის მიზეზს, ესე იგი პეტრე იბერის მოძღვრებით. პირველმიზეზს შეეძლო ავის შექმნაც, თუ საქმე მარტო მიზეზის შემძლებლობაში იქნებოდა. საქმე სხვა რამეში იყო: პირველი მიზეზი „ზეშთა სიკეთეს წარმოადგენდა და ეს არ ეგუებოდა ბოროტებას.

რუსთაველმა ეს კარგად ათქმევინა თინათინს. რუსთაველმა ამჯობინა წინ წამოეწია არსებობის ერთი მხარე — მისი დროულობა. უამიერება. ზოგს ჰგონია, ამბობს რუსთაველი, რომ გრძელია დრო ანუ უამი:

„ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა“.

ანუ

„ავსა წამ ერთ შეამოკლებს და კეთილსა გააკვლადებსო“.

სიცოცხლეს რომ თან ახლავს სიკვდილი და ამ ნიადაგზე დგას საკითხი მათი შედარებითი ღირებულებისა — ეს კაცობრიობის კულტურამ იცის ფილოსოფოს პლატონიდან, დღევანდელ ექზისტენციალისტებამდე. ამ დიდ საკითხს მის ისტორიულ-კულტურულ გაშლაში დიდი ამბავი უნდა და აქ მას არ ვეხები.

რუსთაველმა „წამ-ერთ შემოკლებით“ დასძლია სიკვდილი, ხოლო მისი, როგორც დროის სიმუხთლის, გამოხატულება ადამიანის ცხოვრების ტრაგიკულობამდე აღამაღლა. აქაა „საწმენკის დაუსაზღვრება“ და უსასრულობის ცნებით შეიარაღებულმა რუსთაველმა ანტიკურობის მექვიდრეობა ტიტანივით ასწია უზეშთაესობამდე.

ამის იქით წასვლა ვერც მანამდე და ვერც შემდეგ ვერავინ შეძლო და ამაშია რუსთაველის უზეშთაესობაც კაცობრიობის კულტურაში. ამ საკითხის ასე გაბედულად შეხება მხოლოდ გამოჩენილმა რუსმა მწერალმა ალექსეი ტოლსტოიმ შეძლო. მისი აზრით, ასეთი დახვეწილი ფორმით და მიუწვდომელი შინაარსით შეეძლო ემღერა მხოლოდ მსოფლიო რენესანსის მოახლოების უდიდეს ოპტატს. იშვიათი განჭვრეტით მიხვდა რა რუსთაველის პოეტიკის უმაგალითობას, ალექსეი ტოლსტოიმ მის განუუმეორებელ ხელოვნებასა და ნააზრევში დაინახა მთელი შნო შორს გატყორცნილ გზაზე მავალ კულტურული კაცობრიობის უმაღლეს ღირებულებათა. ამან ათქმევინა ავტორს, რომ იმ დროს, როცა დასავლეთში იყო შუა საუკუნეთა სიბნელე, რუსთაველმა დაანთო ჩირაღდანი აღმოსავლეთის რენესანსისათ. ამით, ცხადია, მაგნებელია რუსთაველის ადგილი მსოფლიო კულტურის ისტორიაში. ამის გამო ალექსეი ტოლსტოი მოუ-

წოდებს ყველას, და მათ შორის რუსეთის კულტურის მკვლევართ, მიმოიძიონ რუსული კულტურის ისტორიაში მონაცემები, რომლებიც გააბამუნენ უშუალო კავშირს რუსთაველის მისაბამ საქმიანობასთან.

რუსთაველის დაბადების რვაასი წლისთავის საზეიმო ყრილობაზე მის სამშობლოში შემოკრებიან სხვადასხვა ერის კულტურის წარმომადგენლები, განსაკუთრებით ჩვენი დიდი კავშირის ხალხთა შვილები და ეს იქნება სწორედ ის კავშირი, რომელზედაც ოცნებობდა ალექსეი ტოლსტოი. ამ დღეს კაცობრიობის სხვადასხვა ენაზე მოინახება ის ფოლადში გამოწრთობილი სიტყვები, რომლებიც თვალმარგალიტივით დაიბნევა რუსთაველის ძეგლზე.

რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავის აღსანიშნავი ზეიმი, დაადასტურებს რა ერთხელ კიდევ მის მნიშვნელობას მსოფლიო კულტურაში, იქნება რუსთაველის მიერ პოეტურად ნანატრი დღე, როდესაც — „მოვიდიან შესამკობად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი: ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მამრიყით და მალრიბელნი, რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი“. რა თქმა უნდა, დღეს კულტურული მსოფლიო შეუდარებლად უფრო ფართოა, ვიდრე ის, რაც გერმანელმა მეცნიერმა ჰერ-ლეიმ ეგვიპტედან საქართველომდე მოხაზა. სამაგიეროდ, გამართლდება მსოფლიო კულტურის ცენტრში მდგომი რუსთაველის წინააგრძნობა, რომელსაც მან შემდეგი სიმბოლური სახე მისცა:

„ერთსა მიხვდეს საზიაროდ დიდებანი იასოცნეს“.

ეურ. „საქართველოს ქალი“, 1966, № 9.

რუსთაველი და ჭარხიველი მოაზროვნენი

მსოფლიო ლიტერატურამ იცის ფილოსოფიური პოემები, რომელთა შორის ყველაზე თვალსაჩინოა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ და დანტეს „დივინა კომედია“. ამ ორი პოემის ერთიმეორეს გვერდით დასახელებას, რაც გავბედე რუსთაველის პირველ იუბილესთან დაკავშირებით, ვერ შეეგუა ზოგიერთი დასავლეთის ლიტერატურათმცოდნე, მაგალითად, ავსტრიელი დეეტერსი და 1937 წელს „ორაენტალიშე ლიტერატურ ცაიტუნგში“ რუსთაველისა და დანტეს დაახლოების წინააღმდეგ გაილაშქრა მეტად ნაწყენი ტონით. ჩვენი პოლემიკა გაგრძელდა, რაზედაც მომიხსენებია ქართველი მკითხველი საზოგადოებისათვის და ამაზე დღეს იმიტომ ვლაპარაკობ, რომ ისტორიამ დეეტერსი მასთან, ანუ რუსთაველის საკითხთან დაკავშირებით, მრავლად დაამარცხა. რუსთაველის მეორე იუბილეს ვხედებით და მსოფლიო პოეზიასა და ლიტერატურის მკოდნეობაში ლაპარაკია არა რუსთაველის დანტეს გვერდით დაყენების, არამედ პირიქით — დანტეს რუსთაველის გვერდით დაყენებაზე.

აღმოსავლეთის კულტურის საკითხებზე ინგლისურ ენაზე მწერალმა ხაიმ ვარდიმ იგივე განაცხადა, რაც დასავლეთით ლუი არაგონმა და რენე ლა კოფმა, რომლის აზრი იმაში იყო, რომ დანტე ერთი საუკუნით ადრე მოუვლინა ისტორიამ ქართველ ხალხსაო.

ეს მხატვრულად გადმოცემული აზრი უცხოელებისა რუსთაველის ადგილის შესახებ კულტურის ისტორიაში, უბრალო ენით რომ ითქვას, იქნებოდა იმის გარკვევა, რას და ვის ემყარებოდა ქართველი გენიოსი რუსთაველი, როდესაც მას მხატვრულ ენაზე გადაჰქონდა ეპოქის მოწინავე იდეები, რომლებიც მან თავის მსოფლშეგრძნებას ადამიანის როლისა და დანიშნულების შესახებ და მისი ამალღების ამბავის ასახვას მოანდომა. ამ ისტორიულ-კულტურული ვითარების გასარკვევად არაა საჭირო შორეული ექსკურსების ეთება, ფილოსოფიის, შემოქმედების, საყვარულის, გატაცების, სიმპათია-ანთიპა-

თიის, რელიგიურ-მისტიკურ მოვლენათა შორეული ასახვა. წამყვანი და მიმართულების მიმცემი აქ არის აზროვნება, რომელსაც შეიძლება სიბრძნისმოყვარეობა ანუ ფილოსოფია ეწოდოს, რადგან იგი, როგორც კ. მარქსი იტყვოდა, „თავია საზოგადოებისა“.

თუ ამ „საზოგადოების თავის“ საგანგებო გამოკვლევის საკითხი დადგებოდა, საამისო კვლევის მეთოდი გათვალისწინებულია დიალექტიკურ და ისტორიულ მატერიალიზმში, სადაც ყველა მიზეზი და საწყისი გაირკვეოდა. მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ გასასინჯავია, ვის იღებებს გაეცნო რუსთაველი იმდენად, რომ ისინი მხატვრული ასახვის ქარგად გამოიყენა, რომ „ღვთის ზეციური მეუფება“, ენგელსის ეპოქალური თქმით, დედამიწაზე დაედგინა, მაშინ, აშკარაა, საჭიროა იმ მოაზროვნეთა გამოვლენა, რომლებთანაც რუსთაველს აბლობლური იდეური კავშირი ჰქონდა.

ცხადზე უცხადესია, რომ პოეტი, როგორც მხატვრული ასახვის ოსტატი, ფილოსოფოსი არაა. პოეტები ფილოსოფიურ პრობლემებს არც აყენებენ და არცა სჭრიან. არაა საჭირო ყოველ ნაბიჯზე იმის განმარტება, რომ პოეტი, თავისი შემოქმედების ფარგლებში, სინამდვილის ცხოველი განსახიერებით თავისი დროის ნააზრევში მისი შემოქმედებისათვის საჭირო მსოფლგაგებასა და მსოფლშეგრძნებას იღებს და მასში და მისი საშუალებით აგებს წარმოსახულ სინამდვილეს. ეს საანბანო ჭეშმარიტებაა და ამაზე არაა საჭირო ხანგრძლივი შეჩერება, თუ არსებითად სათქმელი და მისათითებელი საკმაოდ ხელზეა წარმოდგენილი.

დღეს უკვე მტკიცეა ადიარებული, რომ რუსთაველი რენესანსული პოეტი, ხოლო რენესანსის მეტად გაფართოებულ ცნებაში, რომელიც ჩვენმა მეცნიერებამ შეიმუშავა, რაზედაც ცალკეა საჭირო ლაპარაკი, წამოყენებულია განსხვავება ორგვარ რენესანს შუა: თვითნაშობისა (ანუ ავტოთონურისა) და უკუფენილისა. ეს ტერმინები ჩვენს გამოჩენილ მეცნიერს, საკავშირო აკადემიის აკადემიკოსს კონრადს ეკუთვნის და რუსულად ისინი იკითხება პირველ შემთხვევაში როგორც самородный (თვითნაშობი) და отработанный (უკუფენილი).

აქ არ შევდივარ ამ კლასიფიკაციის შეფასებაში. გასაგებია, რომ იგი მოწოდებულია ავტორის მიერ იმ რთული პროცესის ასახვად, რომელსაც წარმოდგენს „მსოფლიო რენესანსის“ ცნება, რადგან ამ ცნებით ახსნილი უნდა იქნას ჩინეთიდან მეცხრე საუკუნეში დაწყებული აღმოსავლეთის რენესანსის მთელი განვითარება წყნარი ოკეანიდან ატლანტიკამდე (XVI—XVIII სს.). ამ თეორიის თანახმად, რენესანსის მსოფლიო პროცესი უნდა აიხსნას აღმოსავლეთის რენე-

სანსის ფაქტორით. რასაკვირველია, ყოველთვის ერთნაირად ამ პროცესის ახსნა ვერ ხერხდება. ამიტომ დასჭირდათ ამ კონცეფციის ავტორსა და მის თანამოაზრეებს ზოგიერთი სიძნელისა და მრავალსაზიარობის გასაგებად „თვითნაშობი“ და „უკუფენილი“ რენესანსის განსხვავება.

ეს თეორია მცდარად უნდა შეფასდეს, რადგან, სხვას რომ ყველაფერს თავი დავანებოთ, არ შეიძლება არსებობდეს „უკუფენილი რენესანსი“, რადგან იგი შინაგანად გაუმართლებელია. ამ სიძნელიდან გამოსასვლელად აკად. კონრადი მიმართავს „გაღვიძებულ“ სარენესანსო ძალებს, მაგრამ ეს მხოლოდ უფრო ართულებს საქმეს. ცხადია ერთი: რომ „უკუფენილი“ რენესანსი უფრო ნაკლები კულტურული ღირებულების მომასწავებელია.

საქართველოზე აკად. კონრადი არაფერს ლაპარაკობს, მაგრამ სომხეთს მიუთითებს, როგორც „უკუფენილი“ რენესანსის ქვეყანას, რის გასასამართლებლადაც საჭირო საბუთები არ მოპყავს. კონრადის შესწორება სავსებით გაუმართლებელია, ხოლო საქართველოზე გაჩუმება იმით უნდა აიხსნას, რომ მან, იმ მასალიდან, რომელიც მას ხელთ ჰქონდა, შეამჩნია, რომ საქართველოს რენესანსის თვითნაშობობის ხასიათი გარკვეულ საბუთებს ემყარება, რომელთა შორის სხვა კულტურულ ღირებულებათა შემცველი გარემოებები რომ განზე იქნას დატოვებული, აზროვნების სფეროში საქართველოს რენესანსის ისეთი თვითნაშობობის მომასწავებელი მონაცემები გააჩნია, როგორც არიან პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) და ბოანე პეტრაწი.

ამათგან იოანე პეტრიწის როლი და მნიშვნელობა დამოკიდებულია პეტრე იბერის სააზროვნო შესაძლებლობათაგან, ხოლო თვით პეტრე, რაც კარგადაა ცნობილი, წარმოადგენს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას. აზრთა წყობა, რომელიც ორივე მოაზროვნის დამახასიათებელია, საფუძვლად დაედო სამშუალო საუკუნეთა პროგრესულ აზროვნებას და იდეოლოგიური ხიდი იყო რენესანსისაკენ. რა თქმა უნდა, იოანე პეტრიწის გავლენის ტევადობა შეზღუდული იყო იმით, რომ მისი ნაწერები ქართულად იყო დაწერილი, ხოლო პეტრე იბერის ნააზრევი დიდ ბანწვდომილებისა იყო და ანტიკური მემკვიდრეობის ნიადაგზე შექმნილ რენესანსის ასაფუძვლებდა.

ეს არ იყო მსოფლიო რენესანსის ერთ-ერთი მომენტი, აღმოსავლურ რენესანსზე აღმოცენებული, რადგან რენესანსი, თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით, შეიძლებოდა ყოფილიყო და იყო კიდევ მხოლოდ თვითნაშობი, გარკვეული რკალის, ანუ რეგიონის მიღწევა და ამდენად, თუმცა მსოფლიო რენესანსს არ გამორიცხავდა. მაგრამ

მისდამი დამოუკიდებელ ერთ მთლიან რეგიონალურ უჭრედს წარმოაღვენდა.

თუ ქართულ რენესანსს, როგორც აღმოსავლეთის რენესანსის ერთ-ერთ რეგიონს, თავისი ისტორიული ჩასახვა-განვითარების პროცესში ჰქონდა საკუთარი კულტურული განვითარების გეზი, რაც ერთ მთლიან რეგიონს ქმნიდა, მაშინ სრულიად ნათელია, რომ საქართველოს და მასთან კავშირში მყოფი აღმოსავლეთის რენესანსის ეს მონაკვეთი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ავტოხთონური, ანუ თვითშობადი რენესანსი არ ყოფილიყო.

თავის დროზე, როცა გამოვაქვეყნე ნაშრომი „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“, მართალია, იდეოლოგიურად წამყვანი როლი ქართულ აზროვნებას მივაკუთვნე, მაგრამ ეს მთელი ამ რეგიონის რენესანსის შემადგენლობას გულისხმობდა, რომელსაც საფუძვლად რუსთაველის ამ საკითხზე წარმოდგენა დაეუღე. აკადემიკოსმა კონრადმა ეს გარემოება ვერ შეამჩნია და რუსთაველის როლი აღმოსავლეთის რენესანსის მიმართ მარტო საქართველოს ფარგლებით განსაზღვრა, რადგან მას სწორედ ქართველ მოაზროვნეთა რენესანსული მნიშვნელობაც შეუმჩნეველი დარჩა.

ჩემი დღევანდელი ნარკვევი — „რუსთაველი და ქართველი მოაზროვნენი“ — იმ მიზანს ემსახურება, რომ ყოველგვარი პოლემიკის გარეშე მსოფლიო რენესანსის (და მათ შორის „აღმოსავლეთის რენესანსი“) მომხრეთა მიმართ, რაც მორიგი ამოცანაა, გაირკვეს, რომ რუსთაველი და მისი იდეური დასაყრდენი — ქართველი მოაზროვნენი — „რეგიონალურ რენესანსს“ ნიშნავს, მის აღმოსავლურ განსაერში. ჩემს წერილში „სომხეთის რენესანსი“ მეგობრულად მიუუთითე პროფ. ვ. ჩალოიანს, როგორც „სომხური რენესანსის“ ავტორს, სომხური რენესანსის ზოგიერთი შეუფასებლობის შესახებ. აკად. კონრადიმ არ დააყოვნა და სომხური რენესანსი „უკუფენილ“ რენესანსად გამოაცხადა, რაც იმაზე უარესი აღმოჩნდა, ვიდრე მოხალღენელი იყო.

მე მხოლოდ იმაზე მიუუთითებდი, რომ, სხვათა შორის, ჩვენ და სომხეთს ზოგი რამ საერთო გვაქვს კულტურულ წარსულშიაც და ვინაც არეოპაგტიკას დიდ სააზროვნო მოვლენად თვლიდა მაშინ. როცა მისი ქართული წარმოშობა არ იყო გახსნილი, ამის შემდეგაც ამავე ნიადაგზე უნდა დარჩენილიყო, რადგან არეოპაგტიკის რეცეფციამ, ასე თუ ისე ათვისებამ, რიგი ერებისა კულტურულად მაღლა ასწია აღმოსავლეთით დასავლეთამდე.

ეს ყველა — სხვათა შორის, როგორც აუცილებელი შესავალი ჩვენი დღევანდელი ნარკვევისათვის, რომლის მიზანია აჩვენოს, რომ

ერთი უდიდესი საკითხი აზროვნების მსოფლიო ისტორიისათვის, სახელდობრ, რომ იოანე პეტრიწსა და პეტრე იბერს შორის უდავო (შეიძლება ითქვას, დოკუმენტალურა) კავშირი ნათელი ხდება რუსთაველის მეტყველებაში, სიტყვათა და სახეთა ხმარებაში. ერთი მომენტი ამ საკითხისა განვიხილე წერილში — „პეტრე იბერი რუსთაველის სიტყვახმარებაში“, აქ კი ვეხები უფრო ვრცელ საკითხს, რომელსაც მსოფლიო მეცნიერული რეზონანსი აქვს.

მეცნიერებამ მიიღო დებულება, რომ რუსთაველი ემყარებოდა არეოპაგეტიკას და მანიქეველობის აღორძინებამაც კი (XII საუკუნე) ვერ შეაჩვია იგი კეთილის მონიშმის საკითხში. ამავე დროს, პეტრიწის გავლენამ ვერ მიაღწია ისეთ გავრცელებას, როგორსაც გერმანულ ენაზე დაწერილი თხზულებები აღწევდა. მისმა სომხურმა (ადრინდელმა) თარგმანმა მხოლოდ ნაწილობრივ გააფართოვა პეტრიწის ცოდნის არე, ხოლო ინგლისური (დოდსის) თარგმანი ჩვენ საუკუნეს ეკუთვნის.

თვით ფაქტს, რომ იოანე პეტრიწმა კარგად იცოდა პეტრე იბერის ნაშრომები, დიდი მნიშვნელობა აქვს მეცნიერებისათვის.

თავისი თხზულების დასკვნით განმარტებაში — „განმარტებაჲ პროკლესა დიადოხოსისათვის და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“, რომელიც „ბოლო სიტყვაჲშია“ ჩართული, ი. პეტრიწი გვიხსნის, რატომ დაწერა მან განმეორებით („კუალად“) წიგნი „კავშირნი თეოლოგიურნის“ შესახებ. ამ გარემოებას რომ თავისი „მიზეზი“ უნდა ჰქონოდა, პეტრიწის აზრით, ესეც ყურადღების ღირსია. რა თქმა უნდა, ყოველი წიგნის დაწერას თავისი საბაბი, ანუ საფუძველი უნდა გააჩნდეს. მიუხედავად ამისა, ასეთი დაწერის, ე. ი. „გადმოღების“, როგორც თვითონ ავტორი აღნიშნავს, „მიზეზი“ უნდა არსებობდეს, ეს რამდენადმე არკვევს ცოტა მეტს, ვიდრე საბაბი, ანუ საფუძველი. „მეტს“ იმ მხრივ, რომ რაღაცას უნდა აეძღულებინა პეტრიწი განმეორებით „გარდმოვლო“ „კავშირნის“ სწავლა და ისიც ერთ გარკვეულ საკითხზე.

რომელი იყო ეს საგანგებო საკითხი, რომელსაც შეიცავდა „კავშირნი“ და რაზეც უნდა შეეჩერებინა პეტრიწს თავისი ყურადღება, უკეთუ იგი ასეთ გადმოღებას მიზნად დაისახავდა, ეს საკითხი ეხებოდა „პირველ მიზეზს“, ანუ მოკლედ „პირველს“.

ი. პეტრიწი წერს: „არამედ მიზეზი კუალად გარდმოღებად ჩემ მიერ წიგნისა ანის ესეობს“... ეს ადგილი მეტად საპასუხისგებლოა პეტრიწის დასახელებულ ტექსტში და ზუსტად უნდა იყოს დადგენილი, რომ „კუალად“ აქ ნიშნავს „განმეორებით“, „ხელმეორედ“. სხვანაირად რომ ითქვას — ვიღაცას ადრე დაუწერია ქართულად

წიგნი პროკლეს თხზულების „კავშირნი თეოლოგიურნი“ შესახებ, რომელშიც ცენტრალური ანუ წამყვანია „პირველ მიზეზის“ საკითხი, და ახლა რაღაცა ახალ გრემობათა გამო მას. პეტრიწს — უხდებამ ამ წიგნის გამო „კულად“ წერა.

სიტყვას „კულად“ რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: ა) აქ მოყვანილი, სადაც იგი, როგორც ითქვა, განმეორებითს, ხელახალს ნიშნავს; ბ) ამისგან განსხვავდება, თუ საკითხს უმიზნოდ არ გამოვეყიდეებით, მეორე მნიშვნელობა ამავე „კულადისა“ — „შემდეგ“, „შემდგომად“; და გ) გამოთქმა „ამის კულად“, ე. ი. ამის მსგავსად.

დავიწყეთ ბოლოდან. მესამე მოყვანილი მნიშვნელობა სიტყვა „კულადისა“ ჩვენს შემთხვევაში, ე. ი. როდესაც ი. პეტრიწს სურს რაღაც ახალი ამბავი გვითხრას, სრულიად გამოუხადებგარი და გაუმართლებელია, რადგან მას წინ არ უსწრებს ისეთი რამ, რომლის მიმსგავსებით ის აქ თავის მსაჯულობას აწარმოებდეს. პეტრიწის შრომების მეორე ტომის 219-ე გვერდზე ამჟამად ნათქვამი, რომ მსჯელობის საგანი წინ კი არ არის, არამედ მისდევს ამ ადგილს და ეხება არა პირდაპირ, არამედ შემოვლით დასახელებულ ავტორს იმ წიგნისა, რომელსაც ხელმეორედ გარდმოიღებს ქართულზე ი. პეტრიწი.

მეორე მნიშვნელობა სიტყვა „კულადისა“, როგორც შემდეგისა, ასევე გამოუყენებელია აქ, რადგან ი. პეტრიწის ნაშრომი ეხება პროკლეს წიგნისა და პლატონური ფილოსოფიის განმარტებას, მაგრამ არა ისე, როგორც გააკეთა პირველმა გარდმომღებელმა, არამედ სხვანაირად, ახლებურად. ეს რომ ასეა, იქიდან ჩანს, რომ განმეორებითი გადმოღება ანუ განმარტება რაღაცა მხრივ განსხვავდება პირველისაგან.

ი. პეტრიწი საინტერესო სააზროვნო სიტუაციას ეხება. ნეო-პლატონიზმის მეთაურმა V საუკუნეში — პროკლემ დაწერა წიგნი „კავშირნი თეოლოგიურნი“ („ღმრთის მეტყველებითნი“), რომელმაც მრავალი განმარტება-გადმოღება გამოიწვია. ამ გადმომღებელთა სიმრავლეს გამოუწვევია სათანადო აზრთა სხვაობაც. „პირველ (მიზეზი — შ. ნ.) რამეთუ განმრავლდეს გარდმომღებნი და სხუჲ არა აღუჩნდის სხუად“ და ამას ბოლო არ უჩანდაო.

ყურადღების ღირსია ის მკაცრი კრიტიკული მიდგომა, რომლითაც XI—XII საუკუნეთა ქართველი მოაზროვნე იოანე პეტრიწი (რედაქცია — „პეტრიწონელი“ — სჯობია „პეტრიწს“ გარკვეულობის თვალსაზრისით) ორ ბანაკად ყოფს პროკლეს განმმარტებელ-გადმომღებელთ: „რომელნი და უმეცარ იყვნენ, — განაგრძობს ის ამ ორი ბანაკის შესახებ, — და რომელთამე გარემოუსევეთა დიდე-

ბითისა თნებისაჲთა წარეცონა სამხილი უსწავლელობისაი“ (იქვე). ესე იგი — პროკლეს „კავშირის“ განმხილველნი ზოგი უმეცარი და უსწავლელა იყო. მეორე მხრივ, კი ხაზგასმულია კაცი — განმარტების ავტორი, რომელიც უპირისპირდება ი. პეტრიწის კლასიფიკაციაში უმეცარს, ე. ი. მცოდნე იყო, მაგრამ არ შეასრულა, არ ამხილა უვიცობა V საუკუნის მწიგნობართა, რომლებიც მწიგნობრობდნენ სახარებას, სამოციქულოსა „და სხუათა ყოველთა ესე ვითა“.

არცინ ჩანდა „ტომითა შორის ჩუენთა“, ვისაც შეძლებოდა განმარტებინა „ვითარმედ“ „პირველთაგან იყო სიტყუაჲ“, რადგან „არა უწყიან, რომელი პირველი შემდგომთა არს პირველი“ (იქვე, გვ. 219)... და „რომელ არს დასაბამის თვს — შორისისა სიტყვისაჲ. ვითარ დისკოჲ თუალი მზისა შარავანდედთად“ (იქვე). მაშასადამე, ამ ძირითადი საკითხის შესახებ — არის პირველი (მიზეზი) შემდგომთა მიმართ პირველი, ანუ შედარებითი, თუ არის იგი „დასაბამი“, დასაწყისი, „თვთ — შორისი“ — ანუ სხვებისაგან დამოუკიდებელი, აბსოლუტური — ეს უაღრესად მძიმე ფილოსოფიური ტერმინი რომ ვიხმაროთ — ყველა ამის მცოდნე ყოფილა მხოლოდ ერთი კაცი — „ტომითა შორის ჩუენთა“, ე. ი. ქართველი ტომის კაცი დიდებას შარავანდედით მოხილი. ი. პეტრიწს, ცოდნით მოპოვებულ ამ დიდების აღნიშვნის გვერდით ქართველი მოაზროვნის მიმართ იმის აღნიშვნაც საჭიროდ დაუნახავს, რომ მან დაიზარა („წარეცონა“ ზმნა „ცონვისაგან“) გასაგებად და ნათლად ეჩვენებინა ეს თავისი „განმარტების“. თუმცა ქართველთათვის დაწერილ წიგნში.

ამრიგად, ი. პეტრიწს არ ეეჭვება, რომ პროკლეს, „კავშირის“ „განმარტავ“ წიგნის ავტორს, შეეძლო გაერკვია პირველის, ანუ პირველი მიზეზის პრობლემა იმრიგად, რომ პირველი არ ნიშნავდა პირველს სხვების, მაგალითად, მეორეს, მესამეს და ა. შ. თანრიგის გამოჩნატველ გარემოებას, რომ ეს იყო „ურაცხვი“, ე. ი. რაცხვის გარეშე, ანუ „ურავდენო“. ამისათვის საჭირო იყო მხოლოდ განუსაზღვრელის ანუ უსაზღვრელის ცნების იმრიგად შეთვისება, რაც პროკლესათვის ჭერ კიდევ ნათელი არ იყო ისე, როგორც მაშინდელი ანტიკური ფილოსოფიისათვის.

გასაგები რომ გახდეს, რაოდენ ვრცლად და ნათლად განმარტავს ი. პეტრიწი „უსაზღვრომას“ ანუ შემდგომი სიტყვანმარებით უსაზღვრულის მნიშვნელობას და რა აკლდა ამ მომენტს პროკლეს ნაზრევში, ადვილად გასაგებია რომელიმე ამასთან დაკავშირებულ ადგილი პროკლეს „კავშირნიდან“ რომ გავიხსენოთ.

პროკლეს დებულება: ყოველი ნამდვილ მყოფი საზღვრისა და „უსაზღვრომასაგან“ არს, ი. პეტრიწის განმარტებით ასეთ სახეს

დებულობს: „ესე ნამდვილ მყოფი უსაზღვრო არს ძალითა, ვითარცა პირველსა უსაზღვრომსა მიერ დაარსებული და ერთ და უნაწილო არს გუარითა ვითარ პირველისა საზღვრისა და გუარისა მიერ ერთ ქმნილი და დამთავრებული“ (ი. პეტრიწი, დას. ნაშრ., თავი 89).

ამავე აზრს პირველის, როგორც უსაზღვრობის შესახებ. მრავალჯერ იმეორებს და განმარტავს ი. პეტრიწი პროკლეს წიგნის „კავშირის“ სათანადო ადგილების გამოყენებით. დიალექტიკა პირველის საზღვრისა და პირველის უსაზღვრობისა მოცემულია პროკლეს ზემოთ დასახელებული თხზულების 90-ე თავში. ეს ფრიად მნიშვნელოვანი მომენტი იყო პროკლეს ნააზრევში, მაგრამ საკმაოდ განვითარებულად არ მიიჩნია ი. პეტრიწმა პირველის ბუნების გასაგებად. ნამდვილი დიალექტიკა, როგორათაც იგი შემდეგში წარმოდგება ჰეგელის ნააზრევში, იყო სწორედ იმ მომენტის შეგნება, სადაც პირველში, მის გაუმრავლებლად, ესე იგი პირველად დარჩენილად მაინც გამოდის ორი გარემოება: პირველში „ორნი წამოიყენნეს წყარონი,— წერს პეტრიწი,— „და მხოლონი ამასთანი“. პირველი უნდა დამთავრდეს როგორც „ზესთაჲ გუარი გუართაჲ“ და ეს იქნება ის, რაც ვასაზღვრებს და „გუარ იქმს ყოველივეს თავისი (პირველის) ძალით“

მაგრამ ეს არაა ყველაფერი. პირველს, როგორც საზღვარს, მხოლოდ ამ პირობის ქვეშ შეუძლია იყოს ნამდვილი საზღვარი, ე. ი. „დაუსაზღვრელი“, ანუ უსაზღვრო წყარო. ამდენად ნამდვილი დიალექტიკა საზღვრისა და უსაზღვროს შეერთებაშია, რაც შესაძლო ხდება პირველის ამალღებით ყოველთა საზღვართა უზეშთაესად. აქ გაბედა და იხმარა ი. პეტრიწმა საზღვრისა და უსაზღვროს შესახებ პროკლეს გამოთქმა: „ხოლო ესე ზესთ ღმერთნი (ბერძნულად „იუპერთეონ“) პირველი საზღვარი და პირველი უსაზღვრობა. ამ გამოთქმას მხოლოდ აქ აქვს აზრი და პირდაპირ მიუთითებს იმას, რომ ი. პეტრიწი „პირველის“ საკითხის გაგებასთან დაკავშირებით პროკლეს კითხულობს არეოპაგიტულად (იხ. ამის შესახებ ჩემი წიგნი «Петр Ивер и антично-философское наследие» თავი — „პროკლეს არეოპაგიტული წაკითხვა“). საზღვრული და უსაზღვრული, როგორც „ორსახენი მხოლონი“, როგორც საზღვრის გვარი და უსაზღვროს გვარი, შეერთდებიან და იქცევიან ერთად („ერთ იქმნებიან მიერ მის მიუწვდომელ ერთისა“) ი. პეტრიწი, დას. ნაშრ., თავი 90).

ასე ღრმად ჩაიხედა ი. პეტრიწმა ნეოპლატონიზმის უმაღლესი საფეხურის პროკლესეულ სიღრმეში და პირველი მიზეზის ცნება ისე დიალექტიკურად გაიგო, რომ გაუგებარია, როგორ მოხდა, რომ ჰეგელმა პროკლეს ნააზრევის ამ მხარეს ვერ მიაგნო. იმის ნაცვლად, რომ მას (ჰეგელს) დიალექტიკის ამბავი სწორედ საზღვრულ-

სა და უსაზღვრულის მთლიანობაში დაენახა, მან პროკლეს განსაკუთრებული მნიშვნელობა დიალექტიკისათვის დიალექტიკურ ტრადი-ში დაინახა.

ი. პეტრიწმა კარგად იცოდა, ვინ მიაგნო პროკლეს ნააზრევში ნამდვილ დიალექტიკას და საზღვრულ-უსაზღვრულს შორის პირველის აღმოჩენა მან მართებულად წამოსწია წინ და პროკლეს სწორედ გამგებთა შორის მან სწორედ იმ მოაზროვნეს მიაპყრო გულისყური, რომელმაც ცენტრში დააყენა საკითხი: „რომელ პირველ არს პირველი“. მართალია, პეტრიწმა უსაყვედურა „დიდებით გარემოხვეულ“ მოაზროვნეს „ტომითა ჩუენთა“, ე. ი. ქართველს, მაგრამ ორი ვეებერთელა ისტორიულ-ფილოსოფიური ფაქტი გამოიტანა დღის სინათლეზე: ა) რომ ის ქართველი იყო და ბ) მან ვერ დააკმაყოფილა პროკლეს წიგნის თავისი განმარტებით „პირველი მიზეზის“ შესახებ ქართველი მკითხველის მოთხოვნილება.

ესაა ის მიზეზი, რომელიც პეტრიწის მიერ არა მარტო უფრო მკაფიოდ და გასაგებად წიგნის დაწერას ნიშნავდა, არამედ ქართველი მკითხველის მისაწვდომად მან, პეტრიწმა, განმეორებით (იმ მოაზროვნის მსგავსად) თავისი წიგნი ქართულად დაწერა.

ი. პეტრიწონელმა პირდაპირ არ დაასახელა პროკლეს „კავშირის“ კომენტატორი და ამ წიგნის სათაური. მნიშვნელოვანი საკითხია, რატომ მოიქცა ასე ი. პეტრიწი. ამბობენ პეტრე იბერის დასახელება არ იყო მიღებული, რადგან ის მონოფიზიტად ითვლებოდა და საქართველო დიოფიზიტთა ბანაკს ეკუთვნოდა. რასაც იმ ეპოქაში, ცხადია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. მაგრამ ავტორი წიგნისა, ერთ-ერთს პარაგრაფში „საღმრთოთა სახელთათვის“, დიონისე (ფსევდო-დიონისე) თვითონ წერს ამ წიგნის პირველსავე პარაგრაფში, რომ მან ისარგებლა მისი მასწავლებლის — იოანე ლაზის „კრებულთ“ პროკლეს „კავშირნიდან“ ამოკრეფილ დებულებათა „პირველ მიზეზის“ შესახებ და ამ მასალის ნიადაგზე, რომელიც მას გადაეცა მასწავლებლისაგან, დაწერა წიგნი „თეოლოგიური პირველ სახენი“.

ეს ის წიგნია, რომელიც, მიუხედავად ავტორის — დიონისის (ფსევდო-დიონისეს) განცხადებისა, მაინც არ შევიდა არეოპაგიტკულ კორპუსში, რადგან ი. პეტრიწმა გარკვეულად მაგვითითა, რომ ეს წიგნი დაწერილი იყო ქართველებისათვის. ჩანს, იგი მოსწყობა ფსევდო-დიონისეს მიერ ბერძნულად დაწერილ წიგნებს და არაბულად გადათარგმნის შემდეგ არისტოტელეს მიეწერებოდა სხვა სათაურით: „უმადლესი სიკეთისათვის“ („ღე სუმმა ბონიტატე“), გამოდიოდა მის თხზულებათა კრებულში XVII ს-მდე. ასეთ პირობებში

გასაგებია, რომ ი. პეტრიწონელმა არ დაასახელა პირდაპირ არც ავტორი პროკლეს „კავშირის“ მეორე გარდმომღებისა და არც წიგნის სათაური.

მთავარი აქ მაინც სხვა არის. გაირკვა, რომ ი. პეტრიწმა პროკლეს წიგნი არ სცნო საესებით დამაკმაყოფილებლად, თუმცა ძირითადი დებულებები, როგორც ეს „განმარტებაჲს“ დალაგების მეთოდიდან ჩანს, მისთვის სახელმძღვანელო იყო; საკმარისია პროკლეს პირველ კომენტარზე უბრალოდ თვალის გადავლება, რომ ნათელი გახდეს შემდეგი: პეტრიწი არა თუ ტექნიკურად მიჰყვება პროკლეს ტექსტს, არამედ საზგასმულად მიჰყვება მას იდეურადაც. კიდევ მეტი — ი. პეტრიწი მიჰყვება ფსევდო-დიონისეს წიგნს და მისი პრინციპების ანუ „პირველ სახეებია“ თვალსაზრისით კითხულობს და განმარტავს პროკლეს.

მაშასადამე, ი. პეტრიწი მიმართავს მეთოდს, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ იგი მიჰყვება პროკლეს პირველ განმმარტებელს (ანუ გადმომღებს); მაგრამ ავრცელებს და ასრულებს მას იქ, სადაც ის საკმაოდ ცხადად არ ეჩვენება. ეს ძალზე დამახასიათებელი მეთოდია და იმდენად თავისებური, რომ, როდესაც ასეთსავე მეთოდს (სიახლეთა შეტანისას) იდეური მასწავლებლის მიმართ ვხვდებითა ფსევდო-დიონისეს მთავარ ნაწარმოებში (წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“) არ შეიძლება აღიარებულ არ იქნას, რომ აღნიშნული მეთოდი ი. პეტრიწმა (XI—XII სს.) გაიცნო და გადმოიღო სწორედ ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) ნაწარმოებიდან.

ვიდრე რუსთაველის მიერ ქართველ მოაზროვნეთა — პეტრე იბერისა და იოანე პეტრიწისაგან გადმომღებული აზრებისა და მათი გამოხატვის საშუალებების გამოყენებაზე მიდგებოდეს საქმე, რაც ამ ორივე მოაზროვნის მიერ პირველისა და საზღვრულ-უსაზღვრულის ცნებას შეეხება, საჭიროა დადგინო იქნას შეუცდომლად, რომ რუსთაველს ხელში ეჭირა როგორც ი. პეტრიწონელის, ისე პეტრე იბერის სათანადო ნაწარმოებები. უკანასკნელის კავშირის დასადგენად საჭირო და აუცილებელია აგრეთვე ნათლად იყოს დადგენილი, რომ ზემოთ აღნიშნული მეთოდია — მასწავლებლის იდეების თავისებური გაშუქებით — საკუთარი აზრების გადმოცემისა.

როგორ მოიქცა ი. პეტრიწი პროკლეს იდეების დიდებული ქართული მოაზროვნისაგან მეტი სინათლით და გარკვეულობით გადმომღების მოთხოვნის დროს, რათა V საუკუნის ქართველ (ე. ი. „ტომითთა ჩუენითა“) მწიგნობრებს საშუალება ჰქონოდათ გარკვეულიყვნენ „რომელ პირველ შემდგომთა არს პირველი“ (დასახ. ნაშრ., გვ. 219). მან, პეტრიწმა, თვითონ სცადა მის მიერ აღნიშნული ნაკლის

შეცება, რომელიც იმის გამო კი არ მოხდა, რომ დიდებული ქართველი „უმეცარი იყო“, არამედ იმის გამო, რომ მან დიდებით გარემოცულმა დაიზარა, როგორც ითქვა, უსწავლელობის მხილება.

ი. პეტრიწი რომ ამ დიდებულ ქართველში ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) გულისხმობს, ნათელია იქიდან, რომ მას მოჰყავს ფსევდო-დიონისეს თხზულებიდან „საღმრთოთა სახელთათვის“ — ზუსტად ისეთივე ადგილი, სადაც აღნიშნულია პეტრეს მიერ მისი მასწავლებლის, „იეროთეოსის“, (რაც ნიშნავს იოანე ლაზს), შესახებ დიდი ცოდნის გვერდით, „მოკლებით“ (ე. ი. მოკლედ) თქმა ღმრთის-მეტყველებით მსჯელობათა (პეტრე იბერიელი, „შრომები“, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, 1961, გვ. 27).

ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) წერს: შეიძლება ვინმემ გვი-საყვედუროს ჩვენ, „ვითარმედ დიდებულსა მას მოძღვარსა ჩვენსა იეროთეოსს შემოეკრიბნეს ღმრთის-მეტყველებითნი თხრობის შენივთებანი ზეშობაუნებისა“, ე. ი. ჩვენს დიდებულს მასწავლებელს იეროთეოსს პროკლეს წიგნიდან „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ მაღალი ბუნების მქონე რაიმე შემოეკრიბა. „ხოლო ჩვენ, ვითარ თუმცა არა კმა იყვნეს ივინი, ამისათვის აესწერეთ აწინდელსა ამას ღმრთის-მეტყველებასა“, ე. ი. ჩვენ, თითქოს იგა-არ იყო საკმაო, დავწერეთ ახალი ღმრთის-მეტყველება ამ წიგნში („საღმრთოთა სახელთათვის“, დასახ. ნაშრ., გვ. 26).

ასეთი სიტყვისგების საპასუხოდ პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) აცხადებს (მოგვყავს ახალი ქართულით): მას რომ თანდათანობით „განერცლებით“ ეთქვა ღმრთის-მეტყველების, კერძო დებულებებ-ბუდან განეზოგადებინა ღმრთის-მეტყველების დებულებანი, არც უვიცობას და არც ვერაგობას არ მივეცემოდით, ან მისი ერთხელ ნათქვამის „კვალად განმეორებით“ ცუდად გვემეტყველებინა. ამის გარდა, უსამართლობაც იქნებოდა ეს ჩვენი მოძღვრისა და მეგობრის მიმართ, რადგან ჩვენი ნათქვამი მიტაცება იქნებოდა მისი მოაზრებულისა და ნათქვამისა. მაგრამ მან (ჩვენმა მასწავლებელმა, ე. ი. იეროთეოსმა) მოკლედ გადმოგვცა ეს და ერთ ცნებაში მრავალი რამე ჩაატია. ამიტომ საჭირო შეიქნა ჩვენ შეძლებისდაგვარად ცხადგვეყო „შემოკლებითნი“ ნათქვამი.

ესაა მთავარი. როგორც ჩანს, ორივე შემთხვევაში, ესე იგი ი. პეტრიწთან გადმოღებული სიტუაცია იგივეა, რაც ფსევდო-დიონისეს მიერ აღნიშნული: საქმე ეხება ა) მასწავლებლის (იეროთეოსის) ნათქვამს ფსევდო-დიონისესათვის, და ბ) მასწავლებლის (ფსევდო-დიონისეს) ნათქვამს მისი გვიანი (ექვსასი წლის შემდეგ) მკითხველისათვის — ი. პეტრიწისათვის.

არ არსებობს საბუთი იმის წინააღმდეგ, რომ იოანე პეტრიწი თავისი „განმარტების“ მესამე ნაწილში (გვ. 219) ლაპარაკობს ფსევდო-დიონისეზე—ანუ იეროთეოსის მოწაფე—პეტრე იბერზე. ორივე შემთხვევაში მასწავლებლის წიგნისაგან განსხვავებით „კუალად“ იწერება წიგნი (განმარტება), რომლის ამოსავალი ავტორის „უსწავლევლობით“ კი არაა გამოწვეული, არამედ „მოკლებითი საზღვრით“, ე. ი. მოწოდებულ ცხობათა სიმოკლით. მაშასადამე, ანტიკურობის მიჯნაზე მოვლენილი ქართველი მოაზროვნენი — ავტორი არეოპაგიტკული წიგნებისა (V ს.), ვითარცა მეკვიდრე ანტიკური აზროვნების მიერ დასმული, მაგრამ გადაუწყვეტელი საკითხებისა და მათი გადაწყვეტის შედეგიანი მცდელი — პეტრე იბერი (დიონისე არეოპაგელი) და ექვსასი წლის შემდეგ იმავე საკითხებზე მოაზროვნე, პეტრე იბერის ნიადაგზე მდგომი და მისი ამაღორძინებელი იოანე პეტრიწი—ასეთია სააზროვნო გზა ანტიკურობიდან რენესანსისაკენ. მისი შინაარსია ადამიანის ამაღლება სრულყოფამდე და ყოველმხრივ სახიერებადღე, რასთვისაც მას, ვიწრო გამოთქმით, ჰუმანიზმი ეწოდა. ღვთაების იდეა, როგორც სრულყოფის გამოხატულება, ადამიანის სრულყოფად უნდა გამხდარიყო და კაცად გამხდარი თანაბრად „ძეს კაცით კაცამდე“, როგორც იტყვის რუსთაველი, „დიდად სახელდებული“, ვითარც იტყოდა პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე).

„დიდ უკუე სახელ-ედების ღმერთსა... რამეთუ გარე შემოსუყერს ყოველსა სიდიდესა... ზე შთა-ადემატების ყოველსა რიცხვსა და ზეშთ-გარდავლის ყოველსა ურიცხვობასა“ (პეტრე იბერი, „შრომები“, გვ. 80, ს. ენუქაშვილის გამოცემა). იმავე დროს ღმერთთა მცირე, რადგან „არსად ჰპოო სახე მცირისა მიუღებლად“ (იქვე). კაცადქცეულ ლოგოსს მოაქვს სახიერება პირველისა კაცთა შორის და ყოველსა ყოფიერებასა შინა. ამდენად პირველი უსაზღვრულია როგორც „დიდის“, ისე „მცირეს“ მიმართ და ამდენად პეტრე იბერი უკვე V საუკუნეში მივიდა „უსაზღვრო დიდისა და მცირის“ იდეის ცნებამდე, რომლის აღმოჩენის პრობატისათვის VXII საუკუნეში გააფთრებით ებრძოდნენ ერთიმეორეს დასავლეთის მოაზროვნენი — ლაიბნიცი და ნიუტონი. XII საუკუნეში კი რუსთაველმა პოეტურად ასახა იგივე აზრი, ე. ი. რომ „დიდი ძეს კაცით კაცამდე“, სადაც დიდის ათვისების ადამიანური უნარის საფეხურების სახით „მცირეც“ იგულისხმებოდა.

ეს იყო პირველი მიზეზის ის იდეა, რომელიც, პოეტურ ენაზე გადატანილი, კაცის ცხოვრების მამოძრავებელ ძალად „მიჯნურობად“ წარმოდგა და რომელზედაც უკვე „ვეფხისტყაოსანის“ შესავალში რუსთაველი წერს:

„ვაიქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“.

ასე შეაკრა ერთ ზეშთაარსებულ სახიერებად ფილოსოფიური „პირველი“ და რომანტიკული „პირველი“ და ამის გარკვევა იქნებოდა რუსთაველისა და ქართველ მოაზროვნეთა რენესანსული კავშირის გახსნა, რომელიც მრავალფეროვანი ჯაჭვის სახით ზეციდან მიწაზე ჩამოუშვა „იერარქიის ოსტატმა“, როგორც დანტე ამბობს ფსევდო-დიონისეს შესახებ. საზღვრისა და უსაზღვრულის დიალექტიკის ყალიბში გაატარა ი. პეტრიწმა და კაცის ამალღების გზად ასახა რუსთაველმა, რადგან „კაცი არ ყველა სწორია — დიდი ძეს კაცით კაცამდე“.

დღეს რუსთაველოლოგიური ძიებანი ის არ შეიძლება იყოს, რაც იყო იგი რამდენიმე ათეული წლის წინათ. მას ფილოსოფიური, ფილოლოგიური და ისტორიულ-კულტურული რენესანსული ძიება უნდა ედოს საფუძვლად. ეს იქნებოდა არა მარტო ის, რაზედაც რუსთაველი წერს, როგორც შაირობაზე, რომელიც „სიპრძნისა ერთი დარგი“, არც არისტოტელეს „პოეტიკის“ წესებზე აგებული პოეზია, რომელმაც დასავლეთის შემოქმედება გარკვეულ სოციალურ-ისტორიულ პირობებში ფსევდო-კლასიციკურ მანჭიობამდე მიიყვანა — არა, ეს იქნებოდა ეპოქალური იდეის, როგორც პროგრესული გზამკვლევის, გამოყენება ხელოვნების მიერ, რომელსაც ფილოსოფიის საკითხები ცხოვრების აზრის გაგებისაგან არ გაუყვია, როგორც ამას პეტრე იბერი სჩადის. ზეციერისა და მიწიერის შენაცვლების მიზნით დაახლოება კარგად გაიგო ფრიდრიხ ენგელსმა და „ზეციური მეუფების მიწაზე გადმოდგინებად“ გამოაცხადა.

ავტობიოგრაფიულ, თვითნაშობს, და არა უკუფენილ ქართულ რენესანსს თავისი საკუთარი ფილოსოფიური ფონდი აქვს, ქართველ მოაზროვნეთა მიერ შექმნილი. პეტრე იბერის და ი. პეტრიწის საქმე, რომელიც ანტიკური აზროვნების მთელ შუა საუკუნეებზე გადავლის მაუწყებელია, ვიდრე რენესანსის შემზადებამდე, მძივებივით უნდა ამოიკრიფოს რუსთაველის აზროვნებასა და შემოქმედებაში. დღესდღეობით ჩვენი მიზანია ზოგიერთ მომენტზე მითითება, რაც მომავალი კვლევის მიმართულების მაჩვენებელი უნდა იყოს.

შემთხვევით არ დავიწყეთ ი. პეტრიწის შესანიშნავი განმარტებით, რომ მთავარი საზრუნავი ქართული აზროვნებისათვის V საუკუნეში უნდა ყოფილიყო „პირველის“ გამოკვლევა. აქამდე არსებული ცნობებით ეს საძიებელი („პირველი“) საქმოდ ნათელყო ნეოპლატონიკოსმა პროკლემ, მაგრამ საქმე მასზე ვერ შეჩერდებოდა, რადგან მასში „საზღვრისა და უსაზღვრულის“ აუცილებელი დამ-

თხვევა მხოლოდ დიალექტიკის სათანადო განვითარებით მიიღწეოდა, რაც პეტრე იბერმა შეძლო (ფსევდო-დიონისემ).

განმაცვიფრებელი ამბავია, და რუსთაველოლოგიური ძიება მას გვერდს ვერ აუვლის — ი. პეტრიწი რომ არ იღვეს პეტრე იბერის ეპოქალური წვდომის, მაგრამ შემოკლებით გადმოცემული ცნებების სისტემასა და რუსთაველის მიერ ამ ცნებათა პოეზიის ხერხებით და გზით სახეობრივი აზროვნების შედეგების შუა, უკანასკნელში არეოპაგიტიკული აზროვნების ამოკითხვა ძნელი ამბავი იქნებოდა.

ისტორიამ გაანებივრა ქართული კულტურა და არა მარტო მისცა მას, როგორც დღეს ფრანგები ამბობენ, კრეტიენ დე ტრუას ეპოქაში. ე. ი. საუკუნეზე მეტით ადრე, დანტე რუსთაველის სახით, არამედ, და ეს მათ, რბილად რომ ითქვას, არ შეუძმჩნევიათ, როდესაც საჭირო გახდა ისტორიულად არეოპაგიტიკის ნიადაგზე რენესანსის საიდუმლოების სანდო ხელში გადაცემა, საქართველოს მისცა ისტორიამ ი. პეტრიწი, როგორც პეტრე იბერსა და რუსთაველს შორის მესიტყვე. ი. პეტრიწი თანაგრძნობით შედის V საუკუნის ქართველ მწიგნობართა მძიმე მდგომარეობაში, რადგან არავინ ჩანდა „პირველის“ გამხსნელი, ხოლო ვინც ეს იცოდა — პეტრე იბერმა, დიდებით გარემოსილმა დაიზარა („წარეცნო“) „სამხილი უსწავლელობისა“.

ი. პეტრიწს, როგორც ყოველი დიდი საქმის გამკეთებელ კაცს, არ ჰქონდა მთლიანად შეგნებული, რა დიდ საქმეს აკეთებდა, რადგან „მოკლებით“ თქმულის შევსებით მან, ი. პეტრიწმა, ნათელი გახადა XII ს. გენიალური რუსთაველისათვის როგორც დასაყრდენი „პირველი“ — „ტომი გვართა ზენათა“, ისე მისი სავალი გზა „საზღვრიდან უსაზღვროსაკენ“.

ცნობილია რუსთაველის პოეტიკაში მოცემული დახასიათება მიჯნურობისა:

„ეთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“.

აქ მოცემულია ფილოსოფიური იდეის მნიშვნელობა პოემის მთელ გზასთან. პირველ ტაეპში გაშლილია ის ძირითადი ცნება მიჯნურობისა, რომლის გამოსახატავად საჭირო შეიქმნა ძირითადი ფილოსოფიური ცნება „პირველისა“, რომელიც ეკუთვნის (ტომი უდრის ნაკვეთს, მონაკვეთს) „გვართა ზენათა“, ე. ი. უზენაეს არსს.

ეს „პირველი“ ი. პეტრიწს თავისი „განმარტებას“ წინასიტყვაობაში დახასიათებული აქვს როგორც „ნამდვილ ჰეშმარიტი მყოფა

და არსი“. ეს სინამდვილე გაიზომება იმით, რომ მოვლენათა უმრავლესობა დაკავშირებულია „არაობასთან“ და ამდენად სრულ ქეშმარიტებას არ შეიძლება წარმოადგენდეს.

მაგრამ ქეშმარიტება არ კმარა „პირველსათვის“ როგორც განმარტება. ამიტომ იყო, რომ პროკლემ,—პეტრიწის აზრით,—დატოვა საზღვარი თავის ხედვათა და მისწვდა „პირველთა ვიტყვ პლატონისთა“ (იქვე). უმწვერვალესობა პირველისა ავალებდა მას ყოფილიყო ერთი. როგორც ასეთი „პირველი“, ცხადია, უნდა ყოფილიყო მიუწვდომელი და ამის გამო მისი თქმა ენით, როგორც „გრძნობით მიუწვდომელისა“, პროკლეს თქმით, იყო „ძნელად სათქმელი, საჭირო (ე. ი. ჭირის მომცემი, — შ. ნ.) გამოსაგები ენითა“, როგორც თქვა რუსთაველმა.

მაშასადამე, საკმარისია ამ დაწყებითი განმარტებების, ფილოსოფიური გამოთქმისა და პოეტური გამოსახვის ოდნავი შედარებაჲ კი, რომ ნათელი გახდეს განსხვავება (და განსხვავება მნიშვნელოვანი) ფილოსოფიურად და სახეობითად გადმოცემული აზრებისა.

რუსთაველის საღღესო კვლევის დონე მოითხოვს ფილოსოფიურ და ფალოლოგიურ კვლევას ტექსტებისა, რომლებიც ქართველ მოაზროვნეთ — პეტრე იბერსა და იოანე პეტრიწს მიეკუთვნება. ეს საშუალო უნდა შესრულდეს მთელი „ვეფხისტყაოსნის“ გასწორებ დასახელებულ ტექსტებზე დამყარებით, მაგრამ აქ ჩვენი მიზანია მივუთითოთ ასეთი ამოცანის როგორც გადაუდებლობაზე, ისე მისი შესრულების შესაძლებლობაზე. ძირითადი ცნებები — პირველისა, როგორც პირველ მიზეზისა, და იგივე „პირველი“ — როგორც მიჯნურობის ამავე „პირველის ტომისა გვართა ზენათა“ — ბუნებრივი ამოსავალია რუსთაველისა და ქართველ მოაზროვნეთა მიმართებისათვის.

ი. პეტრიწი პირდაპირ მიუდგა „პირველის“ განმარტებას და მისი „ძნელად თქმა“ უსაყვედურა პეტრე იბერს. ცხადია, რომ პეტრიწი მართალი იყო და პეტრე იბერის ნააზრევზე მარტივად დამყარება ძნელი იყო და ამ ნიადაგზე „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც ფილოსოფიური პოემა ძნელი გასაშლელიც იქნებოდა. არ იყო მართალი ი. პეტრიწი, როცა არ ილო აზრად, რომ პეტრე იბერმა მრავალგზის სცადა ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განმარტება და გაადვილება, მაგრამ ეს არც ისე იოლი საქმე ჩანდა.

დღეს მეცნიერებაში დადგენილია, რომ პროკლეს პირველი განმარტებელი იყო ის მოაზროვნე, მოდგმით ქართველი (ლაზი), რომელმაც პროკლეს ნააზრევში სწორედ პირველი მიზეზი აითვალა, როგორც კვლევის საგანი, რადგან აქ იხსნებოდა ღეთაებისა და

ადამიანის ის მიმართება, სადაც კაცი გახდა მიზანი ღმერთის ამოქმედებისა და ღმერთი — ადამიანის ამაღლებისა. აქ დაისვა იმდროინდელ აზროვნებაში საკითხი ქვეყანაში მაღალი აზრის, ლოგოსის, „სიტყვის“ და სწორედ ეს იყო ის სიტყვა, რომელთან დაკავშირებითაც, პეტრიწის თქმით, V საუკუნის ქართველ მწიგნობართა ამოცანად დაესახა განმარტება თქმისა „პირველთაგან იყო სიტყვა“.

ამიტომაც იყო, რომ პეტრე იბერს ამოსავალ წერტილად მიუღია არა პროკლეს „კავშირნი“, არამედ ის, რაც ამ წიგნიდან ამოკრთვა მისმა მასწავლებელმა იოანე ლაზმა, მისგან იეროთეოსად საბელღებულმა.

ის, რაც რუსთაველს თავდაპირველად აინტერესებდა, მისი პოემის შესავალშია გაშლილი, მაგრამ აქ მთავარი იყო სახიერება „პირველისა“ საერთოდ, და იმავე „პირველის“ როგორც მიჯნურობის ამბავი. ამ ამბის გამშლელი ორი კი არა. (პეტრე იბერი და იოანე პეტრიწი) ჩანს რუსთაველის პოემაში, არამედ იქ, სადაც შორეულ წიაღში ისმის დადადისი პროკლეს სულ უადრესი განმმარტებლისა. ეს იყო სწორედ იეროთეოსად წოდებული პეტრეს მასწავლებელი — მითრიდატე გაქრისტიანებამდე, ხოლო შემდეგ იოანე ლაზი. და მინი უდიდესი დამსახურება იყო ის, რომ მან პროკლეს „კავშირში“, რომელიც იმსაკითვე შემოიჭრა ქართულ აზროვნებაში როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მებაირახტრე, სწორედ ის დაინახა და საგანგებოდ ამოკრთვა პროკლეს წიგნიდან, რაც ეხებოდა „პირველ მიზეზს“ და მის ნიადაგზე აგებულ დიალექტიკას.

ი. პეტრიწს ჰქონდა უფლება ესაყვედურა პეტრე იბერისათვის, რომ მან — პეტრემ — მართალია, სცადა და ჩინებულადაც გააქეთა იეროთეოსის განმარტებიდან მთელი სისტემა, რომელსაც თვითონ უწოდა „თეოლოგიური პირველსახენი“ („იუპიტიპოზეის თეოლოგიკაჲ“), რასაც დროთა ვითარებაში სხვადასხვა სახელი ეწოდა: „უზემთაესი სიკეთისათვის“ (ლათინურად „დე სუმა ბონიტატე“, „წიგნა ბიზეზთა“, აგრეთვე ლათინურად — „ლიბერ დე კაუზის“), მაგრამ ვინაიდან ეს „თეოლოგიური პირველსახენი“ ქართულად დაიწერა, ჩანს, პეტრემ ვერ შეძლო მისი ტექსტულურად შეტანა თავის პირველ და მთავარ წიგნში — „საღმრთოთა სახელთათვის“.

ამავე დროს პეტრე გრძნობდა, რომ მისი პირველი ნაწარმოები რაღაც სახით მაინც უნდა ყოფილიყო არეოპაგეტიკულ კორპუსში შეტანილი და მან ეს გააქეთა ნარევი ტექსტით: იოანე ლაზის (იეროთეოსის) „კავშირიდან“ ამონაკრეფი ციტატებითა და სათანადო კომენტარებით.

ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილი იეროთეოსის ციტატებიდან არის სწორედ ის, რაც იყო შესავალი პეტრე იბერის „ახალ ღმრთის-მეტყველებისა“. ეს სიახლე „ღმერთის-მეტყველებისა“ პროკლესაგან განსხვავებას ნიშნავდა და ქართული ქრისტიანობის დალაგებას უმიზნებდა.

იეროთეოსის „კავშირის“ ციტატი იწყება იმით, რითაც იწყება პეტრე იბერის „ახალი ღმრთის-მეტყველება“ და რასაც, როგორც ამოსავალს, დაემყარა რუსთაველი. ეს ადგილი ასეთია: „ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი იესუს ღმერთებდა... არცა კერძო არს, არცა ყოვლობა: და ყოველ არს და კერძო... უპირატეაობისა მათ ყოველთასა მქონებელი და პირველითაგან მყოფი“.

ამრიგად, შევდივართ თუ არა ამ „პირველთაგან მყოფის“ იეროთეოსისებურ განმარტებაში, ვხედავთ, რომ მას პროკლეს გაგება, როგორც ანტიკური ნააზრევის მემკვიდრეობა, უნდა წაიყვანოს „პირველის“ როგორც არსებობის სავსეობის, ისე მისი დიალექტიკურობის მიმართულებით, ე. ი. სრულისა და უსრულოს დადგენისაკენ, როგორც დიალექტიკის გზით.

ეს ნათელია მომდევნო დებულებიდან: „სრულ არს უკვე უსრულთა შორის, ვითარცა სრულთ — მთავარი, ხოლო უსრულ სრულთა შორის, ვითარცა ზეშთასრული და წინააღმდეგ პირველითგან სრული“.

პირველის დიალექტიკა, ამრიგად, ნათელია იქიდან, რომ იგი სრულისა და უსრულოს დაპირისპირებისას მთლიანობას აღწევს, რომ იგი „უზეშთაჲსია“ ანუ „ზეშთასრულია“ და ამით კიდევ მოხსნის და კიდევ შეიცავს სრულყოფას. როგორც ვხედავთ, პროკლეს „პირველმა“ ქართველმა კომენტატორებმა, იოანე ლაზმა და პეტრე იბერმა, პროკლეს ნააზრევში გაცილებით უფრო ღრმად დაინახეს დაპირისპირებულთა მთლიანობის ამბავი, ვიდრე ეს შეამჩნია ჰეგელმა, რომელმაც პროკლესთან ტრიადის შემჩნევით დაკმაყოფილდა.

ასევეა აგებული იეროთეოსის „კავშირში“ დებულება „სახეთა“ შესახებ. და აქაც სინთეზის მომენტი ასეთია: „უსახო სახეთა შორის, ვითარცა ზეშთასახეთაჲ“, ე. ი. სახისა და უსახოს დაპირისპირება იხსნება ნეგატიურად „ზეშთასახეთაჲს“ საშუალებით.

თუ აქ გავიხსენებთ პეტრეს მოძღვრებას, რომ ქვეყნის „შორის საცნაურად იხილვებიან სამარადისოჲ იგი ძალი ღმრთებთაჲ“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი), მაშინ მთელი პირველი სტროფი „ვეფხისტყაოსანისა“ ამოიზრდება იეროთეოსისა და პეტრეს დებულებიდან უნაკლოდ.

აქაა ღმერთი, რომელსაც ცალკე დასახელება არ ესაჭიროება,

რადგან ერთია „ღმერთება“ და მისი „ძალი“. პირველი სტროფის დასასრულს კი ვკითხულობთ:

„მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთა“.

3

„სახის“ ამბავმა მოიტანა რუსთაველის პოემის ძველ რედაქტორთა ხელში ე. წ. მეორე სტროფის პირველი ტაეპი:

„ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

სიტყვა „შექმნამ“ არ უნდა შეგვეყვანოს აქ შეცდომაში, რადგან ღმერთი თვითონაა „ყოფაჲ“ და ვინ „მის ყოფად“ არს, „ყოფაჲ არსთა ყოველთა არაოდეს მოაკლდების“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 63).

პეტრე იბერს არ ავიწყდება აქ, რომ „თვითყოფაჲცა იგი პირველითგან მყოფისაგან არს და მისი არსყოფაჲ, ხოლო თვთ იგი არა ყოფა არს, და მის შორის არს ყოფა, არა თუ იგი ყოფისა შორის“ (იქვე). აქ გამოთქმულია უდიდესი მიღწევა აზროვნების ისტორიისა ნეგატიურის დადებითი ღირებულების შესახებ და ამ ნადავზე შენიშნა პირველად პეტრე იბერმა ის მნიშვნელობა უარყოფითი განმარტებისა, რომელიც მან გაბედულად მიუყენა როგორც ღმერთის ცნებას, ისე მის მოქმედებას, რაც არსებითად განსხვავდება საღმრთო წერილის თვალსაზრისისაგან. „უცნაურო“ და „უთქმელო“ და სხვ., როგორც უარყოფითი განმარტება, უცვლელად შევიდა რუსთაველის სიტყვანმარებაში.

მაგრამ ყოველივე ეს ის მოვლენაა, რაც დიდ სიძნელეებს ქმნიდა და შემოკლებულად ითქმოდა, და, რაც არ აკმაყოფილებდა ი. პეტრიწს. უკანასკნელმა საჭიროდ დაინახა ვრცელი განმარტებები V საუკუნის მწიგნობართათვის, მაგრამ აშკარა იყო, რომ ამის საჭიროება უფრო იგრძნობოდა XI—XII სს-ათვის. შევეხოთ ორიოდ სიტყვით ამ ამბებსაც.

ზემოთ მოყვანილი ადგილები პირველი მიზეზის შესახებ, დამუშავებული პეტრე იბერის მიერ წიგნში, რომელსაც მან თვითონ უწოდა „თეოლოგიურ პირველსახეთათვის“, გამოყენებულ იქნა რუსთაველის მიერ მის ცნობილ სტროფში (792-ე):

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს. ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად.
იგი გაჰხდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

შინაგანი კავშირი „პირველისა“ და „უსაზღვრულსა“ და „საზღვრულს“ შორის, როგორც გაირკვა, საფუძვლად დაედო იმ გამოსავალს ანტიკური მსოფლგაგებიდან, რომელმაც ვერ მოახერხა უსა-

ზღვრულის გამოყენება. თუ „პირველი“ და მიჯნურობა ერთი და იგივე „გვართა ზენათა ტომი“ იყო რუსთაველის გაგებაში, აქ უნდა შეკრულიყო კავშირი „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლგაგებასა და ამასთან დაკავშირებულ ადამიანთა ბედს შორის.

რუსთაველი ვერ მივიდოდა ზემოთ მოყვანილ გამოთქმამდე საზღვრის დაუსაზღვრების შესახებ, რომ მასსა და პეტრე იბერს შორის ი. პეტრიწი არ მდგარიყო თავისი გამოთქმით, რომ პირველი „გაასაზღვრებს ყოველთა“ და იგივე პირველი არის „უსაზღვრო წყარო“.

გამოთქმა რუსთაველისა „ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ (იქვე) პირდაპირ მომდინარეობს პეტრე იბერის თეზისიდან „პირველის“ საზღვრულ-უსაზღვრულობის შესახებ, რომელიც ი. პეტრიწმა პირველში შერწყმულ მარადიულ ღმერთად წარმოიდგინა (პეტრიწი, II, გვ. 143).

ასეთია მოკლე ნიმუში იმისა, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ჩვენ რუსთაველი მეორე იუბილეა სამზადისში.

რუსთაველის ერთი სტილისტური ხერხის არეოპაგიტული ძირები

რუსთაველის სტილისტურ მრავალსახიანობაში გამოირჩევა ერთი ნაირობა, რომელიც განკუთვნილია განსაკუთრებულად საყურადღებო მოვლენათა გადმოსაცემად. თავისთავად ცხადია, რომ რაიმე განსაკუთრებული მოვლენის აღწერა პირდაპირი გზითაც შეიძლება და რუსთაველს არც ეს გაუჭირდებოდა, მაგრამ თუ ის პირდაპირი აღწერის გვერდით მაინც მიმართავს უფრო რთულ ფორმას, კითხვისა და მოკრძალების შემცველს, მაშინ ცხადი ხდება, რომ მას ასეთ შემთხვევაში კითხვა-მოკრძალების ფორმით უალრესად მნიშვნელოვანი გარემოების აღნიშვნა სურს.

„ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისშივე რუსთაველი იძლევა განსაკუთრებული მოვლენის აღწერის ჩვეულებრივ ხერხს. საქმე ეხება თინათინის ასახვას:

„სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული;
მან მისთა მკერეთა წაულის გული, გონება და სული,
ბრძენი ხამს მისდა მაქებრად და ენა ბევრად ასული“.

უღერათა ეს მაქსიმალური აკორდი ადაძიანის შეტყვევებითაა მოცემული და, როგორც ამას პეტრე იბერი იტყოდა, იგი პოზიტიურ ფორმაშია სავსებით „დატენილი“. მაგრამ პოემის დინამიკის ახალ საფეხურზე, როცა სატრფოს მაღალი დავალების შესრულების შემდეგ ავთანდილი უნდა შეხვდეს თინათინს, უკანასკნელის ასახვისათვის კიდევ უფრო მაღალი ქებათა-ქება უნდა გამოიხატულიყო. აი, ესეც:

„მზე უკადრი ტახტსა ზედა ზის მორკმული, არ ნადევრი,
წყლად ეფრატსა უხვად ერწყო ედემს რგული ალვა მკვერი;
ბროლ-ბადახშსა ამშვენებდა თმა გიშერი, წარბი ტვერი“...

აქ პოეტი თითქოს შედგა, ამოისუნთქა, და ჯადოსნურ კალამს მიენდო:

„მე ენ ვაქებ, ათენს ბრძენთა ხამს აქებლეს ენა ბვერი“.

რა არის ეს? დაეტია თუ არა ამ სტროფში თინათინის ქებათა-ქება? ხომ არ გაიმეორა რუსთველმა აქ ის, რაც მან 33-ე სტროფში თქვა?

ცხადია, რომ ამ პოეტურ თქმაში კიდევ დაეტია და არც დაეტია თინათინის ქება; იგი იმითაც ითქვა, რაც ამ სტროფში დაეტია და იმითაც, რაც არ დაეტია. რით განსხვავდება ეს 694-ე სტროფი 33-ე სტროფისაგან? თქმის ნაირობით, რომელიც კითხვითი ფორმისაა, რომელიც თინათინის სახის წინაშე მოკრძალების გამომხატველია. რუსთველის კალამი მისწვდა თინათინის ღიღებას და ესაა გზა ამ ღიღების უსასრულობის მიღწევისა.

ასეთი კითხვა-მოკრძალების სტილისტური ფორმა რუსთველთან არაერთხელაა გამოყენებული და ყველგან ნაჩვენები წესი და ცული: აქ ნაჩვენებია დაუსაზღვრელი და უსასრულო მშვენება პოეტური აღწერის საგნისა.

ესაა შემოქმედებითი თქმის ის ნაირობა, რომელიც პეტრე იბერის გენიალური ფილოსოფიური მიღწევიდან — იოანე პეტრიწის გაშუალებით — ათვისა ასევე გენიალურმა პოეტმა და მოაზროვნემ შოთა რუსთაველმა.

ამ დებულების დასამტკიცებლად საჭიროა „ვეფხისტყაოსანში“ თვით ამ სტილისტური ფაქტის სანკმაოდ გამოვლენა. შეცდომა იქნებოდა იმის თქმა, რომ რუსთაველი აღნიშნულ სტილისტურ ხერხს მხოლოდ მაღალი მატერიის გამო მოიხმარს. მას ეს ფორმა თქმისა იმდენად აქვს მომარჯვებული, რომ საყოფაცხოვრებო-მორალურ და მისთანა მოვლენათა შექმებისასაც მიმართავს, მაგრამ, ცხადია, ყოველთვის აღსაწერი მოვლენის საგანგებო მხარის აღსანიშნავად.

ასე, მაგალითად. პოეტი უქებს ავთანდილს თავაზიან შოპყრობას ვაზირისადმი (773-ე სტროფი), რომელიც პირდაპირ იწყება რუსთაველის რეპლიკით ავთანდილის მიმართ:

„მე ვითა ვთქვა უებრობა, სოკეთე და ქება მისი“.

ასევე ცხოვრებისეულ ამბავზეა ლაპარაკი 978-ე სტროფში, როცა ავთანდილი შეეყარა ფრიდონს, სანადიროდ გამოსულს თავის სამფლობელოში. აქაც ვკითხულობთ ავთანდილზე:

„მათ ლაშქართავე წავიდა მით უსახოთა ქცევითა,
გამხიარულდა; შვენება მის ყმისა ვთქვიმცა მე ვითა!“

ასეთივეა ავთანდილის გულანშაროს მისვლასთან დაკავშირებული ამ ქვეყნის სიტუტრფის აღწერისათვის გამოყენებული იგივე სტილისტური ფორმა (1061-ე სტროფი):

„ზღვა გაიარა ავთანდილ, მია ტანითა მკვერითა.
ნახეს ქალაქი, შოცხული გარე ბალისა ტვერითა,

მის ქვეყანისა სიტურფე რა გაგაგონო მეუ, რითა!“

სურათი ნათელია, რუსთაველის სტილისტური ხერხი კითხვა-მოკრძალებისა გამოთქვამს, თუ — „რაოდენ დასატევენელ არს“ აღწერა, დიდება, ქება და მისთანანი ამა თუ იმ საგნისა თუ შოვლენისა, ამით იმასაც აღნიშნავს, რომ იგი იმდენად დიდია, რამდენადაც „დაუტევენელია“.

პეტრე იბერის წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომელიც პირველ წიგნად ითვლებოდა პეტრე იბერის ნაწერთა შორის, ვიდრე აღმოჩნდებოდა, რომ ასეთი პირველი წიგნი იყო „ღმრთისმეტყველებათა სახის შემოღებანი“ (შემდეგში „მიზეზთა წიგნად“ წოდებული) პირველი თავის პირველი პარაგრაფის დასაწყისი იკითხება ასე: „ხოლო აწ, სანატრელო, შემდგომად „ღმრთისმეტყველებითა სახის შემოღებათა“ საღმრთოთა სახელთა თარგმანებასა მიუხდე, რაოდენ დასატევენელ არს“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, თავია, გვ. 1). რა აზრია აქ გამოთქმული? პეტრე ამბობს, რომ, მას შემდეგ, რაც მე დაეწერე წიგნი „ღმრთისმეტყველებითა სახის შემოღებანი“, რომელიც შესავალი უნდა ყოფილიყო ჩემი ნაწერების სისტემაში, მე შევუდექი ახალი ფილოსოფიური წიგნის წერას, რამდენადაც ეს ჩემს შესაძლებლობაში ეტეოდაო.

არის ეს ადამიანური ცოდნის შეუძლებლობის ანუ ავნოსტიციზმის აღიარება? არა, რადგან აქ ნათქვამია, რომ ადამიანი უეჭველად შეიმეცნებს რაიმეს გარკვეულ საზღვარში, მაგრამ თუ იგი ამ საზღვარს გადასცილდება, ეს ცოდნა იქნება მისი საზღვრის იქით, ანუ უსაზღვრულის ცოდნის მამხილებელი.

ასევე დამახასიათებელია პეტრე იბერის თქმა, რომ პირველი მიზეზი „არსთა ყოველთაგან იგალობების ძალისაებრ და დატევენისა თითოეულთა მათ, რომელთა იგი არს მიზეზ“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72). მაშასადამე, „პირველ მიზეზის“ ანუ ღვთაების „გალობა“ ანუ ქება წარმოებს რამდენადაც შესაძლებელია ჩვეულებრივი ადამიანური ცოდნით, ე. ი. რამდენიც ეტევა მის უნარში. მაგრამ ამის მიღმა იაზრება ის, რაც არის „საღმრთოთა იგი მეცნიერებად ღმრთისა უცნაურებისა“. ესეც დიდების და ქებას გზაა, მაგრამ ამისათვის საჭირო ყოფილა უფრო ძალადი გზა, „რა უამს გონება ყოვლთა ამისაგან განეშოროს“, თავდავიწყებას მიეცეს („თავიცა თვისი დაუტეოს“) და „შეერთოს ზე შთაბრწყინვალეთა მათ შარავანდედთა“ (იქვე). აქ ყველაფერი ნათელია. უმაღ-

ლესი ანუ პირველი მიზეზის ქება არაა სავსებით შესაძლო, თუ ადამიანობის ჩვეულებრივ ფარგლებში ვრჩებით, და ამიტომ საჭიროა ამოსვლა ჩვეულებრივი წვდომის ფარგლებიდან.

აქ ბუნებრივია ადამიანმა იკითხოს—„მე ვინ ვაქებ?“ და უპასუხოს — „მას შეძლებს ის, ვისაც აქვს უნარი „თავისა თვსად დატყვევისაო“, „საგანთაგან განშორებისა და უზენაეს შარავანდელის წვდომისა — ესე იგი მას, ვის მიმართ „ღმერთი... გონებისა და სიბრძნისა მიმცემელ არს“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, თავი 8, § 4). მაშასადამე, ზეშთა ბრწყინვალე პირველმიზეზის ქება ბრძენთა საქმე ყოფილა, რომელთათვისაც „უცნაურობა“ და „უთქმელობა“ ანუ შეუმცნებლობა და მისი გამოუთქმელობა ნამდვილი წვდომის და „გალობის“ საწინდარი ყოფილა.

თუ დასჭირდა — ეს რუსთაველსაც შეუძლია. გავიხსენოთ ავთანდილის ლოცვა, სადაც ის თავისუფლად მოიხმარს ტერმინებს — „უცნაურო და უთქმელო“ პირველმიზეზის მიმართ, ანუ ადგილი ავთანდილისავე „ანდერძიდან“, სადაც „დაუსაზღვრება საზღვრისა“ უკვდავი ღმერთისაკენ გზადაა გამოცხადებული (სტროფი 792-ე).

მაგრამ, როცა რუსთაველს დასჭირდა სადიდებელი საგნის ხაზგასმა, მან მშვენივრად მოახერხა კითხვა-პოკრძალებითი ფორმის გამოყენება — „მე ვინ ვაქებ?“ — „ვთქვა მე ვითა? „ვსწერ ვინ მე?“ და მისთანანი. ასე შეიქმნა ეს სტილისტური ნაირობა აეროპაგიტული ფილოსოფიის ნიადაგზე.

ცოტაოდენი სახეცვლით ეს სტილისტური ნაირობა შოცემულია აქამდე შემონახულ ეგრეთ წოდებულ არეოპაგიტულ ნაწარმოებში. მათი პირველსახე შეიმუშავა პეტრე იბერმა თავის თხზულებაში, რომელსაც საბოლოოდ „მიზეზთა წიგნი“ ეწოდა.

როგორც ცნობილია, საბოლოოდ „მიზეზთა წიგნად“ ცნობილი თხზულება ფილოსოფიის ისტორიაში დიდხანს არისტოტელეს ნაწარმოებად ითვლებოდა, სახელწოდებით „უმაღლესი სიკეთისათვის“ (ლათინურად „დე სუმმა ბონიტატე“), მაგრამ დღეს უკვე გამოორკვეულად ითვლება, რომ აქ მოცემულია ის წიგნი, რომელიც პეტრე იბერმა დაწერა V საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში და რომლის სათაური იყო „ღმერთისმეტყველების სახის შემოღებანი“. ერთი საბუთი ამ წიგნის პეტრესათვის მიკუთვნებისა დღეს არის ის, რომ ამ წიგნშია პირველად გამოყენებული ის სტილისტური ჩანასახი, რომელიც შემდეგ პეტრეს ნაწერებში საბოლოოდ ჩამოყალიბდა.

არ არის საჭირო საგანგებო შეჩერება პეტრე იბერის შობდევნო ნაწერებზე (ტრაქტატები — „ზეციურ იერარქიისათვის“, „მიწიერ

იერარქიისათვის“ და „საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისათვის“). მხოლოდ უნდა აღინიშნოს, რომ რამდენადაც ამ თხზულებებში უფრო სიმბოლურ აზროვნებას აქვს ადგილი, იმდენად აქ უფრო ხშირია მობოდიშებისა და მოკრძალების გამომხატველი თქმის ნაირობანი, რაც, როგორც გაირკვა, საბოლოოდ ასეთსავე სტალისტურ ნაირსახეობაში გამოიხატება.

„ზეციურ იერარქიაში“ დასაწყისშივე აღნიშნულია ხასიათი ამ ტრაქტატისა, რომელსაც მოჰყვება აღნიშვნა იმისა, რაც „ყოველითურთ დიდსა რასმე შემკობილებასა მოასწავებს... თვისისა გამო. ბრწყინების საიდუმლოთა და თვისისა და დასაბამისა მიმართ მიმსგავსებულად, რაოდენ დასატევენელ არს“. ნათელია, რომ აქ აღმაფრენის საიდუმლოებაზეა ლაპარაკი, რომელიც მომდევნო ადგილზეც ასევეა მოცემული: „რამეთუ, — აცხადებს ბრწყინვალე მემკვიდრე ანტიკურობისა—პეტრე იბერი, —უმახლობელესცა არიან და მარადის, რაოდენ დასატევენელ არს, აღმართ აღმავალ აღპყრობილნი მოსწრაფებითა საღმრთოჲსა და დიდებულისა ტრფივლებითა“... (დასახ. ნაშრ. თავი დ, გ 1).

იმავე ტრაქტატში („ზეციური იერარქია“, თავი ზ, § 3) პეტრე იბერი წერს: „ყოველთა უმაღლესნი იგი დასნი თვთ მის ღმრთთაფრობისა მიერ მიიღებენ, რაოდენ დასატევენელ არს, საიდუმლოებათა გამობრწყინებასა“.

ერთი სიტყვით, არეოპაგიტული წიგნებისათვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა სტილისტური ფორმა, რომელიც იხმარება გამოსათქმელ მოვლენათა „უზეშთაესობისათვის“.

მაგრამ ის, თუ რისი შედეგია ასეთი მოვლენა, რისგანაა დამოკიდებული, ერთი მხრივ, „უზეშთაესი“ და, მეორე მხრივ, „განსაზღვრულის“ „რაოდენ დატევენების“ ფაქტი, არ ჩანს. ამდენად უზეშთაესობისა და განსაზღვრულის, მიმღების, დამტევენელის ურთიერთობა უნდა როგორღაც გამართლებულ, ახსნილ იქნას. ეს უკვე ფილოსოფიური სფეროა, რომლის ადგილი უნდა ყოფილიყო უადრესად ფილოსოფიურ ტრაქტატში, რომელიც ღვთისმეტყველების შესავალი იქნებოდა, მაგრამ შესავალი ფრიად რთული, მსოფლიო აღნაგობის უკუმფენელი.

ასეთი თხზულება იყო ის, რაც იოანე ლაზით გაშუალებული პროკლეს მემკვიდრეობას წარმოადგენდა. პროკლეს ნაწერები ანტიკურობის მიმართულებათა შეჯამებას შეიცავდა, რის ნიადაგზეც, როგორც ამას კ. მარქსი აღნიშნავდა, იყო ერთადერთი შესაძლებლობა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის მიღებისა. ამიტომაც, სწორედ თხზულებაში „წიგნი მიზეზთა“ უნდა ყოფილიყო, და

იყო კიდევ, ფილოსოფიური დასაყრდენი იმ სააზროვნო-მეტყველებითი სიტუაციისა, რომელშიც ჩაისახა კითხვა-მოკრძალებითი სტილი.

პირველად საკითხი გონების (ინტელიგენციის) მიერ მაღალი ფორმების ათვისების შესახებ, ისმება „მიზეზთა წიგნის“ მე-9 პარაგრაფში. აქ ხდება შედარება პირველადი გონებისა, რომელიც უმაღლეს არსებასთანაა დაკავშირებული, და მეორადი გონებისა, რომელიც შეიცნობს პირველადი ყოფიერებიდან მოვლენილს. როგორ შეიძლება გაიშალოს უფრო მაღალის — პირველადი ყოფიერებისა და მეორადი ყოფიერების ურთიერთობა? აქ უკვე შესაძენვენი ხდება, რომ საკითხი ეხება უფრო მაღალისა და მომდევნო საფეხურის ურთიერთმიმართულებას ყოფიერების აღნაგობაში, ანუ შემდგომი ცნება-ტერმინების ენაზე — როგორ იქმნება სიტუაცია: უფრო მაღალის უფრო დაბალში დატევის შესახებ.

წინანდებურად რომ ითქვას, თითქოს საკითხი შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ იმის მიხედვით, თუ „რაოდენ დასატევენელ არს“ უმაღლესი უმდაბლესში — ეს ლაპარაკის მეტი არაფერი იქნებოდა, თუ არ ვიგულისხმებთ, რომ „რაოდენ დატევენების“ საკითხი სადღაც უკვე გადაწყვეტილია. „სინამდვილეში, — მსჯელობს პეტრე, — ხდება ისე, რომ მეორადი ინტელიგენცია მიმართავს თავის ხედვას უნივერსალური ფორმებისაკენ, რომლებიც არიან უნივერსალური ინტელიგენციისეული და განყოფენ მას და განაწევრებენ. რადგან არ შეუძლიათ აითვისონ ის ფორმები მათი მთლიანობის მხრივ, თუ არა მეორე ნაირობით, რომლითაც ძალუძთ მათი ათვისება, ესე იგი, განაწევრებისა და განკვეთის გარეშე, და ამისდა გვირად რომელიმე საგანთაგანს არ ძალუძს აითვისოს, რა არის მას ზევით, თუ არა იმ ნაირობის მიხედვით, რომელიც მას გააჩნია. ესე იგი არა იმ ნაირობის მიხედვით, თუ როგორია თვითონ ათვისებულ საგანი („წიგნი მიზეზთა“, § 9, ბოლო).

კიდევ უფრო გარკვეულია ათვისების განსხვავების ძებნა არა პირველმიზეზებში, არამედ ამთვისებელში. ამის შესახებ მიზეზთა წიგნის ავტორი წერს: „ათვისებათა განსხვავების საფუძველი ძვეს არა პირველ მიზეზში, არამედ იმის მხარეზე, რაც ათვისებს. რადგან ის, რაც ათვისებს, თვითონაა განსხვავებული, რის გამოც ათვისებაც განსხვავებული გამოდის“ (დასახ. ნაშრ., § 22).

არაა ძნელი იმის გაგება, რომ პეტრეს მიერ აქ ნათქვამის სახით გარკვეულად უნდა ჩაითვალოს, რომ „უმაღლესი სიკეთე ანუ პირველი მიზეზი ერთნაირად მოეფინების საგნებს, მაგრამ არა ყოველი საგანი ერთი და იმავე წესითაა პირველმიზეზში მოცემული“

(იქვე). აი, სწორედ აქაა ნათელი, რომ საგანი იმდენადაა სიკეთეში, რაოდენ სიკეთესაც დაიტევს ის თავის აღთქმათა უნარში, ესე იგი, „რაოდენ დასატევენელ არს“.

საიდუმლოებას აღარ უნდა წარმოადგენდეს, რომ პირველი მიზეზი, ანუ უმაღლესი სიკეთე, მხოლოდ იმდენად არის ცალკე საგნის, მოვლენის ანუ თვით ადამიანის მიერ წვდომილი, რაოდენ იგი „დასატევენელ არს“ უკანასკნელში.

ამრიგად, იმ სტილისტური თავისებურების გასარკვევად, რაც რუსთაველის პოემაში გვხვდება და რაც შინაარსეულად ამოიწურება განცხადებით — რომ ამა თუ იმ მოვლენის ანუ საგნის შეფასება ხდება იმისდა მიხედვით, რამდენად იგი მისაწვდომად ანუ საქებელად მოცემული უნდა ჰქონდეს შემწვდომს ანუ მაქებარს, მუშავდებოდა სამი საფეხურის მიხედვით.

პირველი მოცემულია წმინდა ფილოსოფიურ სიტუაციაში, სადაც კომპონენტად ანუ თანამდებარედ წარმოდგენილია უმაღლესი, ესე იგი ან სიკეთე ან მიზეზი. საკითხი ისმება ფილოსოფიურად — რამდენად შეიძლება ეს უმაღლესი ანუ ზემთაბუნების მქონე ვითარება იყოს უმაღლესის მიერ საწვდომი ანუ მისაღები. ეს ის მომენტი, როცა პეტრე იბერის მიერ დამუშავდა „თეოლოგიური პირველსახენი“ (შემდეგში „მიზეზთა წიგნად“ წოდებული).

დღეს მეცნიერებაში უკვე ახალი ამბავი აღარაა, რომ პეტრე იბერის ეს პირველი თხზულება მისი მასწავლებლის — იოანე ლაზის მიერ პროკლეს თხზულების — „კავშირნი თეოლოგიურნი“ შემოკრებითი ფრაგმენტების გადამუშავებას წარმოადგენს. ძაგრამ ის ფრაგმენტებში, რომლებიც პეტრე იბერს დარჩა თავისი მასწავლებლისაგან, გასაგებია, თითქმის არა ჩანს იმ სტილისტური ხერხის კვალი, რომელიც ახასიათებს პეტრეს მთელ დამწერლობას, „მიზეზთა წიგნით“ დაწყებული. ამ სახით გადადის ის რუსთაველის პოემაში, და აი სწორედ ამ პროცესში შეიმჩნევა თანდათან განვითარება ძიებული სტილისტური ხერხის განვითარებისა.

ზემოთ მოყვანილი ლიტერატურული ფაქტები ნათელყოფენ განვითარების იმ მხარეს, რომელიც მინიმალურადაა მოცემული და ისიც ფრიად რთულ ფილოსოფიურ გადმოცემაში. თუ პირველივე ნაბიჯი პირველი თხზულებიდან („ღმრთისმეტყუელებითა სახის შემოღებანი“) წიგნამდე — „საღმრთოთა სახელთათვის“ დაუყოვნებლივ აღინიშნა სტილისტური თქმით „რაოდენ დასატევენებელ არს“, შემდეგში ამ ხერხის გამოყენება თანდათან ხშირდება.

რამდენადაც სხვადასხვა ვარიანტი აღნიშნული სტილისტური ხერხისა რუსთაველის პოემის თქმის ნაირობის კანონზომიერი გა-

მოსახლეობა, ამდენად ამას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რუსთა-ველური ნათქვამის ამოსაცნობად. ამდენად შექცდარი არ იყო ცნობილი პოეტი კონსტანტინე ჭიჭინაძე, როცა ის ასეთივე მიზნისათვის გამოსადეგად თვლიდა რუსთაველის ლექსისათვის დამახასიათებლად ეგრეთ წოდებულ ალიტერაციას.

ვინაიდან რუსთაველოლოგიური ტექსტის კვლევის წინაშე მძიმე პრობლემები დგას, ყოველი სპეციფიკუმი ამ ტექსტისა ფრიად დიდი მნიშვნელობის ხდება, თუ მას შეუძლია ამ მძიმე მდგომარეობიდან რამდენადმე მაინც გამოყვანა. მართალია, რუსთაველის ტექსტის ინტერპოლატორები იმდენად დაოსტატებულნი იყვნენ, რომ მათი ჩანართ-დანართი ხშირად თითქოს ძნელი ამოსაცნობია, მაგრამ რამდენადაც კითხვა-მოკრძალების შემცველი სალიტერატურო სტილი არაა გარეგნული ფორმალური კანონულობა და ღრმა ძირებზეა ამოსული, მათი გამორჩევა მაინც შესაძლებელი ხდება. სწორედ ამ მიზნით წაშოვიწყე მე ეს კვლევა აღნიშნული სტილისტური მოვლენისა და, ვფიქრობ, ეს ზედმეტი არ უნდა იყოს.

ადამიანი „ვეფხისტყაოსანში“ და მისი საზოგადოებრივ- ეკონომიური გარემო

პრობლემა, რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენ წინ დგას, წეიცავს იმის კვლევას, თუ როგორი იყო რუსთაველის პოემაში სინამდვილის ის სოციალურ-ეკონომიური პირობები, რომელშიაც უნდა გაველო ცხოვრებას, როგორც გარკვეული მსოფლგაგების ამსახველს. ადამიანს ცხოვრების წინაშე ერთგვარი, მისი დანიშნულებით და არსებით დავალებული, გარდასახადი უნდა გაეღო, რითაც მისი „არსებობად მოსვლა“, როგორც იტყოდა ბრძენი პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე), გამარჯვებული იქნებოდა. „ვეფხისტყაოსანის“ გმირებზე რუსთაველი წერს:

„გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა
გარდახდეს, გავლეს სოფელი, ნაჲ სიძუბთლუ ეამისა,
ვის გრძლად ჰგონია მისთვისცა არის ერთისა წამისა“.

ეს სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულის ამსახველია, მაგრამ მასში აშკარადაა ნათქვამი, რომ ადამიანის ცხოვრება ცალმხრივი კი არაა, სადაც ბედნიერებისათვის ბრძოლა მისი მიღწევილი თავდება, ბოროტება დაძლეული იქნება და ამით ცხოვრების აზრიც გათავებული და მის წინაშე ვალიც „გარდახდილი“. არა, რა რიგადაც არ უნდა იქნას მიღწეული სოფლის ვალის „გარდახდა“, ის, ესე იგი ცხოვრება, შეიცავს ისეთ რამეს, რაც არის „ერთი წამისა“; მაგრამ სინამდვილე ბოროტებისა ამით მოხსნილი არაა.

რუსთაველმა საკვირველი სიმოკლით და იმავე დროს განსაცვიფრებელი სიზუსტითა და სავსეობით გადმოსცა თავისი პოემის ერთ-ერთ სტროფში (1492-ე) პეტრე იბერის მთელი სიბრძნე, როგორც იგი დაცულია დღემდე ეფრემ მცირეს ქართულ თარგმანში, და ერთ მის საკუთარ ტრაქტატში, რომელიც პეტრე იბერმა თვითონ იმთავითვე ქართულად დაწერა და რომელსაც დროთა ვითარებაში „მინეზთა წიგნი“ დაერქვა.

ეს გარემოება საჭიროა იმის დასადგენად, თუ რა იყო სიბრძნისა და შაირობის, ესე იგი ფილოსოფიისა და პოეზიის, მთავარი საგანი საერთოდ. ამის დადგენის შემდეგ წამოიჭრება საკითხი, თუ რუსთაველს, როგორც რეალისტს, რარიგად ესმოდა ადამიანის ცხოვრების პრობლემა. ეს უკანასკნელი კი ეხებოდა იმ კონკრეტულ სოციალურ-ეკონომიურ პირობებს, რომლებშიაც იშლებოდა ადამიანის ცხოვრება.

დიდი ხანია, რაც მივაგენით რუსთაველს როგორც პოეტსა და მოაზროვნეს. მართალია, იმთავითვე გვესმოდა რუსთაველის პოემის შესავალშივე სტროფი —

„შაირობა პირველადე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასავონი, მსმენელათვის დიდად მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“.

მაგრამ უკანასკნელ დრომდე ვუფრთხოდით, და ზოგი დღესაც უფრთხის ამ ორი გარემოების განუყრელობას. აქ მთავარია არა რუსთაველი როგორც მოაზროვნე, არამედ როგორც სინთეზი, მთლიანობა აზროვნებისა და შემოქმედებისა. საქმე არც ფილოსოფიაშია. ცალკე აღებულში, და არც პოეზიაში. ისტორიამ ბევრი იცის დიდი მოაზროვნე, როგორც ასეთი, და დიდი პოეტი, აგრეთვე როგორც ასეთი. პლატონი, მიუხედავად თავისი იდეალიზმისა, დიდი ფილოსოფოსია და მარქსისტულ კლასიფიკაციაში ვახსენებთ პლატონის გზას დემოკრიტეს გზისაგან როგორც ტიპიური მატერიალისტისაგან, მაგრამ თვით ამ დაპირისპირებაში იგულისხმება პლატონის ფილოსოფიური ნიშანსვეტობა კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში.

მიუხედავად ამისა, პლატონი წინააღმდეგი იყო პოეტებისა და თავის „სახელმწიფოში“ აკრძალა პოეტების შეშვება. არის საწინააღმდეგო შემთხვევებიც. მაშასადამე, როცა რუსთაველზე ვლაპარაკობთ, ის კი არაა ხაზგასმული, რომ ის ფილოსოფოსი, ბრძენი იყო, არამედ ნაზავი ბრძენისა და პოეტისა. ეს მთლიანობა, ეს სინთეზია რუსთაველისათვის დამახასიათებელი. იგი არეოპაგიტულა სინთეზურობიდან მომდინარეობს და იმ დიალექტიკური უნივერსალიზმის შედეგია, რომლითაც აზროვნების ისტორიაში საზრდოობდა რუსთაველი.

ეს გარემოება ზოგს არ ესმის და როდესაც ჩემი „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ კითხულობს, რომ რუსთაველი არ შეიძლება შეფასდეს როგორც პროფესიონალი ფილოსოფოსი, და

მეორე მხრივ, კითხულობს, რომ რუსთაველი ფილოსოფიური პოეზიის განსახიერებაა, ამაში წინააღმდეგობის დანახვას ცდილობს.

როგორც მრავალმა სხვამ, რუსთაველმა ისიც კარგად იცის, რომ პირველადვე სიბრძნის ერთ დარგად ყოფნა პოეზიისა, მოშაირობისა იმ ცნობილი ფაქტით გამოიხატა, რომ პირველი მსოფლმხედველობის შემქმნელი, პირველი ფილოსოფიური წიგნების — ბერძნულად „პერი ფიზიონთა“ ავტორები, პირველი „ფიზიოლოგები“ — არა ახლანდელი მნიშვნელობით, არამედ შაირობის პირველადვე სიბრძნის დარგად ყოფნის დროიდან, მსოფლმხედველობრივი პოეზიის შემქმნელი იყვნენ.

მალე გაირკვა, რომ აზროვნებისა და შემოქმედების ცენტრი ადამიანი იყო, ესე იგი ადამიანი იყო საზომი ყოველთა ღირებულებათა, არსებულთა, როგორც არსებულთა, და არარსებულთა, როგორც არარსებულთა. აზროვნების განვითარების შემდეგ ისტორიაში, ფილოსოფიის რთულ საკითხებს გვერდი რომ უვნებლად ავუაროთ, არისტოტელეს დროისათვის, საქმე მიდგა მიზეზების ფილოსოფიაზე. აქ გაირკვა, რომ „პირველი მიზეზი“ ქვეყნისა, როგორც უმიზეზო, იმის მომასწავებელია, რომ ქვეყანა და ღმერთი ერთი და იგივეა და, მაშასადამე, ქვეყნის შექმნის პრობლემა მისი მარადიული, უსაწყისო, უსასრულო არსებობის პირისპირ ფილოსოფიური გაუგებრობა აღმოჩნდა. მიზეზთა საფეხურების საკითხი, რომელიც სისტემატურის სახით არისტოტელესთან შემუშავდა, საბოლოოდ დაისვა V საუკუნის ფილოსოფოსთან — პროკლესთან, მაგრამ უსასრულობის ცნების მოშველიებით დაძლეულ იქნა საწყისის ფილოსოფია.

ნამდვილი გამოყენება „უსაზღვრულისა“ შესაძლებელი გახდა V საუკუნის მოაზროვნის — პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის) მიერ. მან პირველმა მიზეზთა კლასიფიკაციაში შემოიღო პირველი „უმიზეზო მიზეზის“ ცნება, რაც საზღვრულის „დაუსაზღვრელობას“ ნიშნავდა. ამის ნიადაგზე იყო, რომ რუსთაველმა ავთანდილის ანდერძში ესროლა საუკუნეებს:

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად
იგი გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

ამის ნიადაგზე პირველი საფეხური მიზეზთა გაირკვა როგორც „შეუქმნელი და შემქმნელი“. ამ პირველ დიალექტიკურ მოქმედებას დაძლევა უნდა მიზეზთა განვითარებაში. მეორე საფეხურია — „შექმნილი და შემქმნელი“, მესამე — „შექმნილი და შეუქმნელი“ და მეოთხე — „შეუქმნელი და შეუქმნელი“.

ავტორს საბოდიშოდ აქვს ეს გარეგნულად სქოლასტიკური კლასიფიკაცია მიზეზებისა, მაგრამ ეს გადილექტებული გზა მსოფლიოს წყობისა არეოპაგიტიკის ავტორმა გამოიყენა დებულებისათვის, რომ მიზეზთა სისტემა უნდა გაგებულ იქნას, როგორც გზა „ადამიანის გაღმერთებისათვის“ (ბერძნულად „თეოზისისათვის“). აქ საფეხურების დაღმავალი და აღმავალი იერარქია იყო შემუშავებული ზემოდან ქვევით. ეს იყო: ღმერთი, ლოგოსი, ადამიანი; ქვემოდან ზევით: ადამიანი, ლოგოსი, ღმერთი. თუ ანტიკურობის დასაწყისში ადამიანი ითქვიფებოდა ბუნებაში, მოგვიანო დროში ბუნება ითქვიფებოდა ადამიანში. ეს იყო მატერიალისტური პანთეოიზმის დიალექტიზირებული სახე. აქ შექმნა პეტრე იბერმა ცნება — უსასრულოდ „დიდისა“ და უსასრულოდ „მცირისა“. პირველს — როგორც სიკეთეს, პირველმიზეზს, ღმერთს ეწოდა „დიდი“, ხოლო მეორეს — როგორც ყოველივეს ყოფიერებას, რაგინდ მცირე არ უნდა იყოს იგი — ეწოდა „სახე“.

ამ ორივე გაგებამ თავისი გამოსახულება პოვა როგორც სიბრძნემ რუსთაველის შაირობაში.

1. „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცადე“.
2. „მითხარ უსასო რა ქმნილა, სული რად აღმოგხდებინან“.

ასე შეიქმნა სწავლა იერარქიული სახისათვის მთლიანი ქვეყნისა, რომელიც განვითარების დიალექტიკურ რკალს (ბერძნულად — „ციკლონი“) წარმოადგენს. მის შემქმნელს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) ამ საქმის უკვდავსაყოფად აზროვნების ისტორიამ — „იერარქიის დოქტორი“ უწოდა. „დივინა კომედიაში“ ეს დოქტორი დასავლეთის მერჩულესთან — თომა აქვინელთან გვერდი-გვერდ შემოეყარნენ სამოთხეში დანტესა და მის მეგზურს — ვირჯილიუსს. აქვინელს ერქვა დოქტორი ანგელიკუს — „მახარობელი“, რაც ფაქტიურად უფრო ნაკლებს ნიშნავდა, ვიდრე მთელი მსოფლიოს მესაიღუმლე — „იერარქიული დოქტორი“. უკანასკნელის ჩირადღანი, დანტეს თქმით, ყველაზე მეტად ანათებდა.

მაშასადამე, ყველაფერი არის ადამიანი და ადამიანისათვის-ღმერთის მიერ ქვეყნისა და მისი ნიშნების, მაგალითად, „სახის“. ესე იგი სიკეთის, ღმერთისაგან შექმნა, მეტაფორაა; ადამიანური გამოთქმის ფორმაა რუსთაველისათვისაც, ისე, როგორც ძხისადმი მამართვაში რუსთაველი ეუბნება მზეს:

„ვის ხატად ღმრთისა გიტყოდნენ ფილოსოფოსნი წინანი“.

ეს „ხატი“ მეტაფორაა ან სიმბოლო შემოქმედების სტრუქტურის მიხედვით. მიზეზთა კლასიფიკაციაში, როგორც ვნახეთ, ღმერთი

ორჯერაა წარმოსახული: პირველ საფეხურზე როგორც „შეუქმნელი და შემქმნელი“, ეს არეოპაგიტული ანუ უარყოფაზე აგებული დიალექტიკის გამოხატულებაა. მის თეზისსა და ანტითეზისს შორის, ესე იგი შეუქმნელსა და შემქმნელს შორის ანტითეტური წინააღმდეგობაა, რომელიც იხსნება უმაღლეს საფეხურზე, როგორც „შეუქმნელი და შეუქმნელი“. ძნელი არაა იმის გაგება, რომ „უზესთაესობაში“ (ბერძნულად „იუპერ“) ღვთაება როგორც სრულყოფა, „სავსეობა ყოველთა“, არ საჭიროებს რისაზე შექმნას.

ადამიანი, თავისი მოძრაობით ზევით, ამაღლებით, როგორც მისი ძირითადი ვითარებით, აღსავსეა სწრაფვით (ბერძნულად „ეპისტროფე“), რათა გაღმერთების („თეოზისის“) პროცესში მიუახლოვდეს ღვთაებას „უზესთაესობას“.

ეს ლოზუნგი ადამიანის ამაღლებისა „გაღმერთების“ სახით სწორედ იქნა გაგებული საბჭოთა მეცნიერებაში, როგორც რენესანსის ნიადაგი, მაგალითად. აკად. ნ. კონრადის მიერ (რომელიც რუსთაველის საიუბილეო ზეიმის ერთ-ერთი მომხსენებელი იქნება). იგი ვერ გაიგო საბჭოთა აკადემიკოსმა ვ. ჟირმუნსკიმ, რისი შაზღვიც იყო ი უსათვლლოვთა ძველი თაობის მიერ ვერმიგნება პრობლემისა — „ადამიანი „ვეფხისტყაოსანში“ და მისი სოციალურ-ეკონომიური გარემო“.

ასეთი ვერმიგნების ყველაზე ნათელი მაგალითი იყო აკად. ნიკო მარისა და შიშმარიოვის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ სოციალურ გარემოში რაინდობისა და სიყვარულის პრობლემების ცენტრალურ ვითარებად აღნიშვნა. მაშინ, როდესაც აკად. კონრადს ბუნებრივად მიაჩნია, რომ რუსთაველის ნიადაგზე წამოყენებულ იქნა პრობლემა აღმოსავლეთის რენესანსისა, აკად. ჟირმუნსკი, აკად. ნ. მარზე და შიშმარიოვზე მითითებით, იბრძვის რუსთაველის მსოფლგაგების, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ნიადაგზე აღმოცენებულის, რენესანსული ხასიათის წინააღმდეგ. მას ვერ გაუგია პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მნიშვნელობა რენესანსისა და ჭუმანიშვილის იდეებისათვის და საკმარისად მიიჩნევს — ნ. მარისა და შიშმარიოვის წიგნის მიხედვით — რუსთაველის მიერ აღწერილი ეპოქა აღიარებულ იქნას სულ დიდი „პროგრესულ ფეოდალიზმად“ (ვ. ჟირმუნსკი — „ალიშერ ნავოი და რენესანსის პრობლემა აღმოსავლეთის ლიტერატურებში“, ლენინგრადი, 1961, რუს.).

ნათელია, თუ რა დიდი სიფრთხილეა საჭირო რუსთაველის პოემისათვის ადამიანის პრობლემის თვალსაზრისით სოციალურ-ეკონომიური გარემოს მიგნებისას, რადგან ეს პირდაპირ გავლენას ახდენს „ვეფხისტყაოსანის“ ადგილის გამოთხვევაზე კაცობრიობის

კულტურის ისტორიაში. აკად. ნ. მარისა და შიშხარიოვის შეცდომებმა — თითქოს მთავარი სოციალურად მოტივირებული ამბავია „ვეფხისტყაოსანში“ რაინდობა და სიყვარული, საბაბი მისცა ვ. ჟირმუნსკის „ვეფხისტყაოსნის“ სოციალურ-ეკონომიური გარემოსათვის „პროგრესული ფეოდალიზმი“ ეწოდებინა.

რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანია ფსევდო-დიონისეს გავლენა რუსთაველის მსოფლ და ადამიანის გაგებაზე, — წერს ვ. ჟირმუნსკი მის დასახელებულ ნაშრომში, — მაგრამ რენესანსი ადამიანის განთავისუფლებაა ფეოდალური ვითარებიდანო. ავტორმა არ იცის, რომ ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი), თავისი ლოზუნგით ადამიანის „გაღმერთებაზე“ პირველია, რომელმაც ადამიანის არა მარტო განთავისუფლებაზე, არამედ მის „ამაღლებაზე“ (ღმერთამდე) ლ. პარაკობს. ცოტა ძნელია, მაგრამ როცა გვინდა გავიგოთ რუსთაველურ შემოქმედებაში სწავლა ადამიანის „ამაღლებაზე“, მხედველობანი უნდა ვიქონიოთ, რომ აქ ლაპარაკია ადამიანის, როგორც „მდაბალის“, ამაღლებაზე. ეს რომ ეჩვენებინა, პეტრე იბერმა მიზეზთა კლასიფიკაციის იერარქია ისე კი არ გააკეთა, რომ ადამიანი მდაბალია, არამედ ისე, რომ ადამიანს როგორც მესამე საფეხურს („შექმნილი, მაგრამ შეუქმნელის“), მეოთხე მიაყოლა — „შეუქმნელი — შეუქმნელი“, რაც, როგორც ვიცით, ღვთაებრივ სავსეობას მოასწავებდა.

შვიდ მნათობთა ჰიმნში რუსთაველი ათქმევინებს ავთანდილს:

„მიმავალი ცაჲა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:
„აჲა, მზუო, გეაჭები შენ, უმძლესო მძლეთა მძლესა,
ვინ მდაბალსა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა“...

ამ სტროფში ბევრი რამაა საყურადღებო, უდავოდ სწორია მზისადმი, როგორც ღვთაებისადმი, მიმართვა. მზეს რომ მზე უწოდო. ამისათვის რუსთაველი არაა საჭირო, ხოლო ღვთაებრივი ატრიბუტები მზის სიძლიერისა ცხადად რუსთაველურია. მეფობის მიცემა სვესათვის აღნიშნულია პოემის დასაწყისშივე: „იყო არაბეთს როსტევან მეფე ღვთისაგან სვიანი“... და იმასვე ამტკიცებს. მაგრამ რუსთაველის იდეური აღნაგობის მიხედვით მთავარია, რომ წამყვანი მთელ სტროფში არის „მდაბალის ამაღლება“. „სავსეობა ყოველთა“, რომელიც მიზეზთა იმ დიალექტიკური საფეხურის მაჩვენებელია, რომელშიც მოხსნილია ქვეყნის შექმნის მომენტი, უნაწილდება ადამიანსაც. ამ განაწილების ანუ „ზიარების“ ფორმა არეოპაგტიკის თვალსაზრისით უღრის სიკეთის ანუ სახის „მოფე-

ნას“, ანუ „ფენას“. ეს არეოპაგიტული სიტყვა პირდაპირ შევიდა რუსთაველის სიტყვაზმარებაში.

„შენ ხარ სავსება ყოველთა — აღგვავსებ მზეებრ ფენითა“.

ასეთია ადამიანი და მისი ადგილი მსოფლიო იერარქიაში. იგი ბრძენია ყოვლის უწინარეს, რასაც ადასტურებს ტარიელისა და ავთანდილის დიალოგი დაბნედილი ტარიელის ნახვისას; ადამიანთა და ხალხთა შორის მეგობრობისა და სიყვარულის „არ დამრიდე“, აღმაფრენის ნდომით აღვსილი — „აღვფრინდე — მიესწვდე მას, ჩემსა ნდომასა“. ამ სიმალღებზე იგი ისწრაფვის სინათლისაკენ, რომლისაკენ გზა „უნათლოა“, მაგრამ სწორედ ამით ძლიერდება ნატვრა სინათლის წვდომისა. „თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა კვალად ჩენა“. ამ ბნელის იქით არის სამყოფელი სინათლისა. სიკეთისა, ღმერთისა და აქ ელის კაცს დიდი საიდუმლოება „გაღმერთებისა“, სადაც ადამიანები „ერთსა მიხვდეს საზიაროდ — დიდებანი იასოცნეს“.

აღსანიშნავია, რომ სიყვარულის დაბადების ამბავი — „თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა კვალად ჩენა“,... „აჰა გული გამიჭნურდა მისდამია ველად რბენა“... სავსებით ემთხვევა „პირველ მიზეზის“ ანუ ღვთაებისადმი სიყვარულის გზას.

ამდენად, ნ. მარის, შიშმაროვისა და სხვების დროს რომ სცოდნოდათ არეოპაგიტიკის ამბები, სიყვარულის ამბავს არ გამოაცალკევებდნენ, როგორც რაინდობასთან დაკავშირებულ ატრიბუტს და „ვეფხისტყაოსნის“ გმირების სოციალური გარემოს ვიწროდ და ცალმხრივად გაგებას თავიდან აიცილდნენ.

მეცნიერების დღევანდელ მდგომარეობაში ასეთი მარცხი შეუძლებელია და საკითხს — რა სოციალურ-ეკონომიურ პირობებში ეტევა „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტური ჩარჩოები, უნდა მისი დასაყრდენი მოენახოს.

დიდი გზა ადამიანის ბედნიერებისაკენ, რომელიც, რუსი გამოჩენილი მწერლის ალექსეი ტოლსტოის თქმით, ერთი მთავარი ნიშანია რუსთაველის, როგორც ადრინდელი რენესანსის წარმომადგენლისა, არ მთავრდება შუა საუკუნეთა არისტოკრატიის ვითარებაში. საჭირო იყო ახალგაზრდა სავაჭრო კაპიტალის საზოგადოებრიობის გამოყენება და მასზე დამყარება, რათა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტური ჩანაფიქრი მიზანს მიახლოებოდა. რა თქმა უნდა, საბოლოოდ, ადამიანის ბედნიერება, როგორც მიზანი, არ განხორციელებულა არც სავაჭრო კაპიტალის გარემოში, მაგრამ ეს ასეა უმადლესი ფოლოსოფიური თვალსაზრისით. რადგან „სიმუხთლე ჟამისა“, რომელზე-

დაც რუსთაველი ლაპარაკობს, მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ ნამდვილ დაბოლოებაშია.

რუსთაველი ადრეული რეალისტია. მისი მსოფლმხედველობრივი იდეები განსაზღვრულია სინამდვილით, ამ შემთხვევაში ფეოდალურ-არისტოკრატიულით და სავაჭრო კაპიტალისტურით. ჩემს რუსულ გამოკვლევაში („რუსთაველის შემოქმედება“, თბილისი, 1953: ვწერ — „რა თქმა უნდა, „ვეფხისტყაოსანი“ უმღერის რაინდობასაც და სიყვარულსაც. მაგრამ ეს არაა ყველაფერი, რაც მისი მხატვრული ასახვის საგანს წარმოადგენს... ადამიანი, მისი ხვედრი, მისი ცხოვრება — ასეთია ადრინდელი აღორძინების პოემის ძირითადი თემა, რაც გამოწვეულია ახალი ეკონომიკით და ვაჭრობით“ (დას. ნაშრომი. გვ. 16).

ამ გარემოებას არ მიაქცია ყურადღება ვ. მ. ჟირუმსკიმ და ნ. მარისა და შიშმარიოვის კონცეფციაზე დამყარებით იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ რუსთაველის მიერ აღწერილი ეპოქა ერთგვარად „წინასულ ფეოდალიზმად“ მოეჩვენა. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ახლობრივმა გაცნობამ საშუალება მისცა მის მთარგმნელს, ავსტრიელ პოეტს ჰუპერტს, დაენახა, რომ აქ გარდამავალი ხანაა აღებული. ჰ. ჰუპერტი ამ ხანას „გარდამავალ ხანას“ ეძახის. მისი თქმით, ეს ის ხანაა, „როდესაც მიდის ფეოდალური ვითარება და სისხლიანი ბრძოლებით და შეტაკებებით გზას მიიკაფავს სავაჭრო კაპიტალის ძალა“ (იხ. ჰ. ჰუპერტი, „ვეფხისტყაოსანი“, გერმანული თარგმანი, მთარგმნელის შესავალი, გვ. 4). მთარგმნელი იქვე განაგრძობს: „უნდა პირდაპირ ითქვას, რომ პოემის სიუჟეტი, რაინდულ-ფეოდალურ ვითარებაში ჩასახული, იხსნება და გადაწყდება სავაჭრო-სამრეწველო ვითარებაში“ (იქვე).

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტური განვითარება მიდის იმ მომენტამდე. როცა შექმნილი სიტუაციის გამო, ტარიელის სატრფო ნესტან-დარეჯანი დაიკარგა. ფეოდალური ვითარების კარჩაეცტილობა აღარ გამოდგებოდა მდგომარეობიდან გამოსასვლელად. ნესტანის ძებნას ესაჭიროებოდა ფართოდ განვითარებული ურთიერთობის ვითარება, რაც სავაჭრო კაპიტალის დამახასიათებელი იყო. აქ შემთხვევით არ შემოდის „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსეულ გაშლაში შესამეწვერი ტარიელის — ავთანდილის — ფრიდონის ძმობისა. ეს უკანასკნელი, ერთი მხრივ, რაინდულ გარემოებასთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ამავე დროს იგი მჭიდრო კავშირშია სავაჭრო საქმეებთან, მათ სახმელეთო და საზღვაო სავალ გზებთან.

ტრფობის საგნის დაკარგვა და მისი ძებნა ჯერ ახალი ამბავი იყო მსოფლიო ლიტერატურაში. იგი უფრო გვიან შემოდის ლიტერა-

ტურულ კომპოზიციაში. XV საუკუნისათვის შემოქმედის ასეთი ხერხი უკვე ძალზე განვითარებულია და აღმოსავლეთიდან მოსულ სამიჯნურო ლიტერატურას თავის ელფერს აძლევს. ამის საუკეთესო მაგალითია ლუდოვიკო არიოსტოს სამიჯნურო პოემა — „შმაგი როლანდი“. ეს შედარებით გვიანი ხანაა და მიჯნურობამ სახე იცვალა ისე, როგორც ამ პოემის გმირებმა — ტრფობის საგანმა — ანჟელიკამ და შშაგმა (იტალიურად — „ფურიოზო“) როლანდმა („ორლანდომ“).

ერთი სიტყვით, რუსთაველის პოემაში მაშინაა გამოყენებული დაკარგული ს.ტრფოს ძებნის მოტივი, როცა ახალგაზრდა და გაძდვადვი სავაჭრო კაპიტალი ენერგიითა და შემოქმედებითაა აღსავსე. ამას რუსთაველთან ისეთი წარმომადგენელი ჰყავს, როგორიცაა ფრიდონი.

როგორც კი ტარიელმა გაუმხილა ფრიდონს თავისი გასაჭირი, გაოცებულმა ფრიდონმა მას საპასუხო შეველა შესთავაზა. აქედან იწყება „ვეფხისტყაოსნის“ ფეოდალურ არედან გამოსვლის ამბავი და სავაჭრო კაპიტალის ვითარებაში შესვლა, სადაც გადაწყდება ბედი ტარიელის მიჯნურობისა. ფრიდონმა უთხრა ტარიელს:

„ეს ქალაქი გზა არის ნეთა, ყოველგნით მავალთა, 2
შემოქრებელი ამბავთა უცხოთა რათმე მრავალთა;
აქა მოგვესმის ამბავი, შენ რომ დაუწვავ ალთა“...

აი, ეს არის გადასვლა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტური განვითარებისა ფეოდალური კარჩაკეტილობიდან სავაჭრო კაპიტალის ფართო, უცხოური ურთიერთობისაკენ, რომელიც აღმოჩნდება უებარ საშუალებად ტარიელის საშველად.

ფრიდონმა არ დააყოვნა თავისი ნათქვამის სინამდვილედ ქცევა. მისი წინადადება მოკლე იყო და საქმიანი:

„ჩვენ გავგზავნეთ ზენავენი, რომელთაც კვლა უვლია,
მოგვინახონ იგი მთვარე, ვისთვის ჰირი არ გვაკლია;
მუნამდისცა მოიჭირვე, — გონებაჲმან არ დაგლია“.

რუსთაველი პირდაპირ ამბობს: „კაცი იხმნა მასვე წამსა“...

„უბრძანა, თუ „ნავებითა წადით, ზღვა-ზღვა მოიცურვეთ,
მოგვინახეთ, საყვარელსა მისსა მისთვის მოიხურვეთ“.

საქმისადმი ასეთი პრაქტიკული მიდგომა, დაუყოვნებელი განკარგულება, გეგმის მიცემა და სხვა სულ სხვა სფეროა ფეოდალური საზოგადოების წიაღში ჩასახული, მისი შემცვლელი, შემკვიდრე, ისტორიის ახალი მამოძრავებელი, ახალი სისხლითა და ენერგიით სავსე სავაჭრო კაპიტალი.

ასეთივე ხასიათისაა განკარგულება ფრიდონისა, რომელზედაც ტარიელი გადმოგვცემს:

„აჩინა კაცი, სადაცა საღვთნი ნათა სჩნოდეს,
უბრძანა: „ძებნეთ ყოველგან, რაცა ვის მისი გსმნოდეს“...

არაფერი გამოვიდა ამ პირველი ცდიდან სავაჭრო კაპიტალის გზების გამოყენებისა, მაგრამ საბოლოო ანგარიშით ისევ ფრიდონის ეს გზა აღმოჩნდა გადამწყვეტი. ნელა და მძიმედ შემობრუნდება პოემის ჩარხი სავაჭრო მსოფლიოსაკენ, რომლის ყოველი ელემენტი ჩაექსოვა იმ საქმიანობაში, რომელიც გაიხსნება ავთანდილის მეორე წასვლით ტარიელთან და აქედან გაიშლება ახალი ქვეყანა. არსებითად განსხვავებული ფეოდალურ-არისტოკრატიული ქვეყნისაგან.

ეს გადასვლა ფეოდალურ-არისტოკრატიული ვითარებიდან მეორე სულ სხვა ვითარებაში, როგორსაც წარმოადგენდა სავაჭრო კაპიტალის არე, ძნელი მხატვრული ამოცანაა „ვეფხისტყაოსნის“ აღნაგობაში. იგი სრულიად არაა უფრო ადვილი იდეურად და მხატვრულად, ვიდრე დანტეს პოემის გადასვლები ერთი სამყაროდან მეორეში. „დივინა კომედიას“ საფეხურები ერთი იერარქიული სისტემის ნაწილებია, მსოფლიო კანონზომიერებით მიმაგრებული და ამდენად უკვე აღრე ფილოსოფიურად მომზადებული.

აქ მთავარია ის, რომ იმ ბრძენთა შორის, რომლებიც, როგორც ვიცით. შეხვდნენ დანტეს სამოთხეში, იყო კაცი ყველაზე უკეთესი მცოდნე ქვეყნის იერარქიული საფეხურებისა. ისინი ჩირაღდნებით მოდიოდნენ წინ ღომა აქვინელის მეთაურობით, მაგრამ ფსევდო-დიოპისეს (პეტრე იბერის) ჩირაღდანი ყველაზე უკეთ ანათებდა, რაზედაც დანტეს ყურადღება მისმა მეგზურმა, ვირგილიუსმა, შეაჩერა. ეს ადვილებდა დანტეს საქმეს. მსოფლიო იერარქიის საფეხურებში გარკვევა სიბრძნის საქმე იყო და მისი წარმომადგენელი იყო ფსევდო-დიონისე. ამავე ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) სიბრძნე „ვეფხისტყაოსნისა“ უღევს საფუძვლად და რუსთაველსაც კანონზომიერი გზა ჰქონდა გადასასვლელი ფეოდალურ-არისტოკრატიული საზოგადოებიდან სავაჭრო-კაპიტალისტურ საზოგადოებაში, მაგრამ ეს იყო ისტორიისა და არა მსოფლიოს საფეხურები.

ეს არის, როგორც ითქვა, სიკეთის ადაძიანთა შორის განაწილების ამბავი, რომლის გამოხატულებაა „დიდის“, ესე იგი ღვთაების, როგორც სიკეთის, საზომის ამბავი. ამ იდეურ გაღრმავებას თუ ვერ შევამჩნევთ, მაშინ დაიკარგება რუსთაველის აზრების აღრინდელი ვითარება და მომავალი მათი წარმატება.

მართალია, 952-ე სტროფი თავის აგებულებით არც ისე ნათელია, კიდეც მეტი — იქმნება შთაბეჭდილება, რომ უკანასკნელი პწკარი — „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდეს“ თითქოს მერეა მიმატებული პირველ სამზე, მათგან არაგამომდინარე და მექანიკურად მიკერებული.

ეტყობა, ეს იგრძნო რუსთაველმა უფრო გვიან, როცა ის პალესტინას მიემართებოდა. მან ეს ადგილი გზაში გადაიკითხა, სხვა სტროფების დაგვარად შესწორება, ანუ, უფრო სწორად, დამატება შეიტანა. დიდხანს არ ესმოდა ჩვენ თაობასაც ამ საინტერესო პწკარის აზრი და, როგორც აღნიშნული იყო ჩემ მიერ ჟურნალ „დრო-შაში“, სადაც გაიხსნა სიტყვა „დიდის“ მნიშვნელობა და ზასიათი, როგორც სპეციფიკურ არეოპაგიტიკული. მერე ამოიხსნა ისიც, რომ, „დიდი“ და „მცირე“, როგორც უსასრულონი. ქვეყნის გაგების ის საფეხურია, რომელზეც ოცნებობდა მოაზროვნეთა თაობა სიბრძნის ცნების პირველი საფეხურიდან, ვიდრე იმ ქართველ მოაზროვნემდე, რომელმაც არა მარტო მიიღო ანტიკური შემკვიდრეობა, არამედ არსებითად წინ წასწია იგი.

ეს მოჩანს, როგორც ვიცით, უსასრულოს ცნების იმ გაძოყენებიდან, რომლითაც ქართულმა გენიამ უსასრულოდ „დიდისა“ და „მცირის“ გაგებით და გამოყენებით, მსოფლიო ახალ საფუძველზე ააგო და „ერთი და ასი“, ესე იგი ძველი ბერძნული „ეროი და ყოველი“ („ჰენ კაი პან“), უშუალოდ გამოიყენა.

ეს გადაწყვეტი და დიდი ნაბიჯი „ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედებითი და იდეური დაწინაურებისაკენ დაკავშირებულია იმ მომენტთან, როცა პოემის განვითარება ახალ, სავაჭრო კაპიტალის ქვეყნისაკენ დგამს პირველ ნაბიჯს, რომელმაც უნდა მოახლოვოს საბედისწერო მიზანი.

ავტორის ინტერპოლაცია, ესე იგი ჩანამატი ტექსტში, რომელიც აქ კარგა ხანია შენიშნულია, ცნობილი სტროფია (951-ე).

„ვა, სოფელო, რაშეგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჳირსა“,

რუსთაველის მითითება, რომ აქ ბრუნვას სოფლისა, ანუ გოდება, „სად წაიყვან სადაურსა“ და სხვ. ღრმა ფილოსოფიური უკუფენაა იმ ახალი ამბავისა, რომელიც იწყება „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტურ განვითარებაში. რა თქმა უნდა, აქ მარტო მანძილის საკითხი არაა — „სად წაიყვან სადაურსა?“ — არამედ ის, რომ ამასთან დაკავშირებულია ცხოვრების დასასრულის პერსპექტივა: „სად აღუფხვრი სადით ძირსა?“.

ღმერთის მიერ კაცის არ განწირვა, რომლითაც რუსთაველი ათა-

ვებს ჩანამატ სტროფს, შედეგია მომდევნო 952-ე სტროფისა, სადაც იგივე ღმერთი, თანახმად პეტრე იბერის შითითებისა, უკვე „ძეს“ ოგორც „დიდი“ ანუ უსასრულო.

ასე მიჰყვება რუსთაველი როგორც ძირითად, ისე ჩანამატებ ტექსტში თავის გენიალურ იდეურ მეგზურს და 952-ე სტროფის ერთგვარ გაუგებრობას 951-ე ჩანამატი სტროფის საშუალებით ასეებს იდეურად და აფართოებს პოეტურად.

ეს ერთი და უდიდესი საბუთია „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის ერთი ვითარებიდან მეორეში გადასვლისა, რაც მისი გმირების ასეთ-სავე გადანაცვლებას მოწმობს.

მეორე საბუთია ის, რომ სწორედ ამ ადგილზე რუსთაველმა იგრძნო დიდი იდეური ამალლების მაჩვენებელი პოეტური და სააზროვნო მოვლენების წინ წამოწევის საჭიროება. სამოქმედო არეს გაფართოებასთან ერთად, რუსთაველს აქ ესაჭიროებოდა საპროგრამო ნაბიჯის გადადგმა — ზეციურისა და მიწიერის, მადლისა და მდაბლის ერთიმეორესთან ისეთ ჰარმონიაში შოსაყვანად, რომლის ნიმუშია რუსთაველის შემოქმედებისა და აზროვნების ნაერთი, როგორცაა მნათობთა ჰიმნი. ეს პოეტური სიხარულია, სევდის დაძლევიტ მოპოვებული და ქვეყნის სხვადასხვა ხალხთან დაახლოების პერსპექტივით გამოწვეული, თუნდაც ეს სოფლის „ბრუნვით“ იყოს მოვლენილი.

მნათობთა ჰიმნი უმაღლესი საფეხურია რუსთაველის შემოქმედებასა და აზროვნებაში. პირველმიზეზის „საესება“ აქაც „მზეებრ ფენით“ იშლება და ავთანდილთან „მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოლი სულიერნიო“.

„ვეფხისტყაოსანში“ საზოგადოებრივი ფორმაციების ამ შემთხვევაში ფეოდალურის სავაჭროში გადასვლა მხატვრული საშუალებებით ხდება. ავთანდილს რუსთაველი ახვედრებს სავაჭრო ქარავანს, რომელიც ეგვიპტედან მოდიოდა დაუთვლელი ლარით. საუცხოო ოსტატობითაა გაკეთებული ეს შეხვედრა, ვაჭრების შეკობრეთაგან გადარჩენის ამბავი და გზა გახსნილია ერთ-ერთ სავაჭრო ცენტრში შესასვლელად. პატარა დეტალი აქ ჯადოსნურადაა გამოყენებული. ავთანდილი ვაჭრული სახით შედის ვაჭართა წრეში. გულანშარიში მისვლით გადადგმულია გადამწყვეტი ნაბიჯი: უსენი — ვაჭართა მეთაური, შინ არ არის, ავთანდილს, ვითარცა ვაჭართ მეთაურს. იღებს უსენის მეუღლე — ფატმანი — თავისუფალი სიყვარულის სიმბოლო.

ამ მომენტიდან რუსთაველის თხრობის მთელი სტილი იცვლება, პოემაში მთელი სიტყვები კი არა, ცალკე ასოები იწყებენ თამაშს.

გარემოს გამოცვლა, ახალი სოციალური ურთიერთობა, თავისუფალი გრძნობები — დადგა დრო ახალი და საამო სტილისა (იტალიურად „დოლჩე სტიდნუოვო“), ავთანდილის შესვლა ქალაქში, ქალეზის აღტყინება:

„ზოგნი ნდომით შეჰფრფინვიდეს, ზოგნი იყენეს სულ წასულად. მათთა ცოლთა მოიძულენეს ქმარნი, დარჩეს გაბასრულად“.

ფატმანის მიერ ავთანდილის, როგორც ვაჭრის, მიღება, საამო სტილის შედგერია; „ფატმან ხათუნს მისლვა მისი შე-ვით-ვატყევი არ ეწყინა“. ასე ბრწყინავენ და ხტიან სტროფები პოემის მთელი ამ თავის ბოლომდე, სადაც თვითონ ფატმანის აღწერა მხიარული ლექსის ოსტატობას წარმოადგენს.

„ფატმან ხათუნ თვალად მარჯვე, არ ყმაწვილი, მაგრა მზმელი, ნაკეთად კარგი, შვე-გრემანი, პირ მსუქანი, არ პირ-ხმელი, მუტრბობთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის-მსმელი; დია ეღვა სასალუქო, დასაბურავ-ჩასაცმელი“.

ეს სულ ახალი გარემოა, ვაჭართა საზოგადოების სტილი, ნაირობა თქმისა. ამდენი ახალი შესაძლებლობის პატრონმა პოეტმა როგორ გაძლო არისტოკრატულ-ფეოდალურ წრეში ისე, რომ ერთხელაც არ ამოხეთქა ამ ვაჭრული ვითარების ნაირობამ.

შემდეგი სტროფი (1078-ე) იწყება და თავდება „ღამის“ ხსენებით, მაგრამ —

„ფატმანს მისი მასპინძლობა უღირს, ღმერთო, არ დაკარგავ; სუეს და კამეს, დასაწოლად ყმა გაეიდა ღამით გარ, ვა“.

ამ საინტრიგო კომპოზიციის გვერდით რუსთაველს არ ავიწყდება სავაჭრო ყოფიერების წესი მთელი მისი დეტალებით.

გათენდა, საქმეს შეუღდგენ — გავაჭრებული რაინდი და თავისუფალი სიყვარულის სიმბოლო. რუსთაველმა ოსტატურად შეუხამა ფატმანის ქალურობა მის სავაჭრო საქმიანობას. ეს უკანასკნელი ათვისებულია ისე, თითქოს ეს პოემა კი არა, სავაჭრო წიგნია.

ყველაფერი ყველაფერია, მაგრამ ვაჭრობას თავისი წესი აქვს, რასაც სასიყვარულო ინტრიგის შემზადება ვერ უშლის:

„დილასა ლარი ყველი უჩვენა, გაახსენვინა, ტურფანი სოფელ გარდასხნა, ფასიკა დაათუღევინა, ვაჭართა უთხრა: „წაიღეთ, — აკიდა, გააწვივინა, — თქვენ ვიოა გინდა, ვაჭრობდით, ნუ გამამელანებთ, მე ვინა“.

იწყება მსუბუქზრახვიანი სიყვარული, ვნებანი, ნდომანი. რუსთაველი, მოციქულთა სწავლის მცოდნე — „სიყვარული აგვაძალღებს“, მოხვდა ახალ სოციალურ-ეკონომიურ გარემოში, სადაც სავაჭრო კაპიტალის ზნეობა კარნახობს, და წერს:

„ფატმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნდომა შეუვიდა“.

მართალია, წინა სტროფის ბოლოში რუსთაველმა ფატმანის გამიჯნურებამდე მოუბოდიშა მას და დასწერა:

„ფატმანს ჰკვლიდა უმისობა, რამინისა ვითა ვისსა“.

მაგრამ რუსთაველს გაუჭირდა რაინდული სიყვარულიდან ვაჭრულ სიყვარულზე გადასვლა და ფატმანის მოსაბოდიშებლად ამოიკენეს ეს ადგილი „ვისრამიანის“ უნაზესი სიყვარულის ამბისაგან.

დადგა რაინდული სიყვარულიდან ვაჭრულ სიყვარულზე გადასვლის საკითხი, რაც შინაგანი აუცილებლობით თანჰყვა ფეოდალურ-არისტოკრატიული ვითარებიდან სავაჭრო კაპიტალის ვითარებაში გადასვლის ამბავს. თუ ეს ძნელი აღმოჩნდა საერთოდ, მით უფრო ისეთი მწვავე გარემოებისათვის, როგორც იყო სიყვარულის დახურდაეება.

„ვისრამიანის“ გახსენება დასაწყისია სინდისის ქენჯნისა და საქმეს არ შევლის. ფატმანისათვის სიყვარული ნდომაა და მას უფლებამოვალეობათა თავისი კოდექსი აქვს. ასეთია ვაჭრული სიყვარულის საბუხჰალტრო წიგნი.

აკად. ნ. მარი, შიმშარიოვი და მათი თანამოაზრე ვ. მ. ჟირმუნსკი უდავოდ შეცდნენ, როცა „ვეფხისტყაოსანში“ რაინდული სიყვარული გამოაცხადეს საქანონმდებლოდ. ეს რომ ასე მომხდარიყო. „ვეფხისტყაოსანი“ ვერ დაიწერებოდა. რაინდული სიყვარულის ბედი ვაჭრულმა სიყვარულმა გადაწყვიტა.

რუსთაველმა იცის, რომ ფატმანი, როგორც გარკვეული წარმომადგენელი თავისუფალი სიყვარულისა, აუცილებელი ხრახნია „ვეფხისტყაოსნის“ მოძრაობისა და გარდა უადგილოდ ვისისისა და რამინის ისტორიის გახსენებისა, კვლავ სცადა გაეკეთილშობილებინა ფატმანის „ნდომის“ სიყვარული. პოეტი პირდაპირ გვეუბნება. რომ ფატმანს „ავთანდილის ნდომა გულში შეუვიდაო“; გული აქ არაფერ შუაშია. ასე რომ იყოს, მაშინ აქ „ნდომა“ კი არ იქნებოდა

რაინდული სიყვარული მოხსნა „ნდომის“ ამბავმა. ფატმანს ისევე „უნდა“ ავთანდილი, როგორც უნდოდა ჭაშნაგირი, რადგან ფატმანმა, ვაჭრული სიყვარულის გაბედულმა წარმომადგენელმა, საკითხი ფიზიოლოგიურად დააყენა და ფატმანის ქმრის დანაშაული ის იყო, რომ ის „ხმელია და მეტად ნასი“.

რუსთაველი ნათლად ხედავს, რომ აქ რაინდული სიყვარული კი არ არის, არამედ მისი კრიზისია. როცა ავთანდილს „გამიჯნურებულ“ ფატმანის წიგნი მოუვიდა, მას გაახსენდა ერთი ძირითადი დებულება არეოპაგიტული სწავლისა — „ავსა წაძერთ შეამოკლებს“ და მას რუსთაველმა ათქმევინა:

„უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია —
რა უთქვამს, რა მოუჩმახეს, რა წიგნი მოუწერია!“

პეტრე იბერის იდეები რუსთაველის მსოფლგაგების საერთო დასაყრდენია, მაგრამ მის დებულებებს პოეტი ძიძართავს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ შექმნილი სიტუაცია უაღრესად დამახასიათებელია. ნესტან-დარეჯანმა აბაერთგზის მისწერა თავის შეყვარებულს — ტარიელს — წერილი, მაგრამ მანძილი, რომლითაც დაშორებულია ეს წერილები ფატმანის წერილებისაგან, მაჩვენებელია ორი საზოგადოებრივი ფორმაციის განსხვავებისა, რომელთა შორის გამლილია „ვეფხისტყაოსნის“ გასაქანი. აქ ერთხელ კიდევ მხატვრულ ასახვაში მოცემულია ის წინააღმდეგობა, რომელიც მკვიდრობს ფეოდალურ-არისტოკრატიულ და სავაჭრო-კაპიტალისტურ ქვეყნებს შორის, რომლის მეოხებით პოემის შინაარსის გაშლის ახალი, უფრო მაღალი საფეხური მიიღწევა. ვაჭრული სიყვარულის ამ მნიშვნელობას ვერ ხედავდნენ ზემოთ დასახელებული მეცნიერები და ამის გამო პოემის მოვლენათა მხოლოდ ერთ მხარეს ხედავდნენ.

ვაჭართა ქვეყანას ერთი სახელმძღვანელო წესი ჰქონებია, რაც მათი უბრალო მსახურთათვისაც კი ცნობილი ყოფილა. ეს წესი ყველასათვის და ყოველი შემთხვევისათვის სავალდებულო ყოფილა. კიდევ მეტიც, ის სავალდებულო ყოფილა იმათთვისაც, ვინც, როგორც ავთანდილი, ვაჭართა გარემოცვაში მოჰყვა. ეს წესი არის სარგებლის წესი, სულ ერთია რასაც არ უნდა ეხებოდეს იგი, თუნდაც სიყვარულს.

ეს წესი რუსთაველს გადმოცემული აქვს უბოროტო, პატარა მსახურის — უსენის მებაღის პირით (1067).

„დიდ-ვაჭარნი სარგებელსა ამის მეტსა ვერ ჰპოვებენ;
იყიდიან, გაყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ“.

დიდ-ვაჭართა საქმიანობის ამ პირობებში ავთანდილმა შეუცდომოდ გამოიყენა თავისი სიბრძნე და სიყვარულიც კი ვაჭრობისა და ზოგება-წაგების საქმედ გამოაცხადა. პირველი აღმწოთების შემდეგ, ფატმანის უხეში წერილის გამო, ავთანდილმა გადაწყვიტა, ფატმანის მიყოლა სასიყვარულო „ნდომის“ საქმეში. ავთანდილი ამბობს:

„მივპყვე, მიამბობს ყველასა, რაზომცა, ცეცხლო, მწვაე ალთა, ნუთუ რა მარგოს, მე მისი გარდახდა ჩემგან ვცნა ვალთა“.

აქ არის უდიდესი კრიზისი რაინდული სიყვარულისა, როცა ავთანდილი სარგებლობის თვალსაზრისით იხილავს ფატმანის მიერ სიყვარულის გამხელის ამბავს. მართალია, ეს ხდება რაინდული სიყვარულის საშველად და ის ვარაუდობს, რომ ეს ქალი—ფატმანი — „აქა ზის მნახავი კაცთა მრავალთა“ და მას შეიძლება ისეთ რამე სცოდნოდა, რაც ავთანდილს და მის ძმადნაფიც ტარიელს სწორედ რაინდული სიყვარულის მოსაგვარებლად გამოადგებოთ, მაგრამ ეს არ ამართლებს ავთანდილს. ის აშკარად დაადგა დაბალი სიყვარულის გზას, სადაც მხოლოდ „ხვეცნა-კოცნა, მტლაშა-ძტლუ-ში“ არის ყველაფერი. ერთი სიტყვით, აქ, ამ მოულოდნელ სიყვარულში, აშკარად დევს ბოროტების ანუ სიავის ელემენტი, რომელსაც იქიდან ვერ გააძევებ, თუ არ ვაღიარებთ, რომ დაბალი სიყვარული მაღალი სიყვარულის გამარჯვებისათვის დაშვებულია, გამართლებულია.

ამდენად, ბოროტება გარკვეულ სიტუაციაში აუცილებელი ყოფილა სიკეთისათვის და ამით აშკარა ხდება, რომ ბოროტების საფასურით მოხსნა სინამდვილის სფეროდან და სიკეთის აბსოლუტურობა საბოლოოდ შერყეულია. რუსთაველმა არ მიიღო უცვლელად არეოპაგიტიკის შემქმნელის გაგება სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთობის შესახებ. სიკეთისათვის ბრძოლამ მოითხოვა ბოროტების არსებობა იმ პირობით, რომ უკანასკნელის დაძლევა საბოლოოდ განამტკიცებდა სიკეთის ძალასა და ღირებულებას.

ავთანდილის ვარაუდი გამართლდა. სარგებლობის საზომით გაზომილმა ვაჭარულმა სიყვარულმა თავის მიზანს მიაღწია. საღალღობო სიყვარულისათვის გულის მიცემით ავთანდილმა გააზნა საიდუმლოება, რომელსაც ეძებდა. ავთანდილი სიხარულით ატყობინებს ასმათს:

„მზე მოგეაბლა, უკუნი ჩვენთვის აღარა ბნელია,
ბოროტსა სძლია კეთილმან, — არსება მისი გრძელია!“.

ამრიგად, ვაჭართა გარემოცვაში დაასრულა რუსთაველმა ადამიანის ცხოვრების ძირითადი ამოცანა, მან სრულყო პეტრე იბერის მოძღვრება ბოროტის არარსებობის შესახებ და გაამართლა, გამოიყენა ის კეთილის საბოლოოდ განსამტკიცებლად. ნავაჭრი და გაყიდული სიყვარულით იყიდა მან რაინდული სიყვარულის გამარჯვება და იმავე დროს ნათელი გახადა, რომ ბოროტის, ესე იგი ნეგატიურის გარეშე, არ არსებობს სიკეთის გამარჯვება.

ესაა ნაბიჯი, რომელიც ახალ საზოგადოებრივ-ეკონომიურ პირობებში გადადგა ავთანდილმა, რუსთაველის მესიტყვემ და ის ახალი, რაც მან დაურთო არეოპაგიტყვას, კეთილის გამარჯვება არ იქნებოდა, ბოროტი რომ არ იყოს. ასეთი დიალექტიკური დასკვნის ვაკეთება მხოლოდ ზოგადი სახით იყო შესაძლებელი, მაგრამ დამთავრებული გამოსახულება მან მიიღო მეორე საზოგადოებრივ სიტუაციაში, სავაჭრო კაპიტალის გარემოში.

მეორე, რაც დასასრულ უნდა აღინიშნოს, არის შესანიშნავი გაშლა რეალისტური მეთოდისა, როგორც მხატვრული იარაღისა, რაც რუსთაველმა ვაჭართა საზოგადოებრიობის მიმართ გამოიყენა. ცხადია, მხატვრული მიდგომის გარდა, აქ საჭირო იყო ამ ვაჭრული ვითარების ცოდნაც. ამ უკანასკნელს უნაკლოდ იჩენს რუსთაველი. ვაჭრული საზოგადოება, მკითხველის წინაშე, ყველა თავისი ნიშნებით, დაწესებულებებით, ადათებით, კომერციული ხერხებითაა მოცემული.

სრულიად ახალი სახე აქვს ეკონომიკის ახალ პირობებში წოდებათა ურთიერთობას, განსაკუთრებით შინაგან კავშირს სამეფო ძალთა უფლებასა და ვაჭართა პრინციპებს შორის. ეს არსებითად განსხვავდება ფეოდალური საზოგადოების პოლიტიკურ-ეკონომიურ მიმართებისაგან.

და აი ამ ახალი ქვეყნის აღწერის დროს რუსთაველი არათუ საბოლოოდ აფორმირებს თავისი მსოფლგაგების ამბებს, აზუსტებს და სრულყოფს არეოპაგიტყულ შეხედულებებს, ის სავსებით ითვისებს ახალ სტილს — თავისუფალი სიყვარულის გამოხატვის იარაღს. ადამიანის ყოველმხრივი გათავისუფლების ამბავს რუსთაველი ყოველგვარი პირობითობისაგან ათავისუფლებს. რუსთაველი არა თუ ათავისუფლებს თავისუფალი სიყვარულის ამბავს ყოველგვარი პირობითობისაგან, არამედ ხაზგასმულად და ნატურალისტურად ხატავს მას. ზოგ შემთხვევაში „ვეფხისტყაოსნის“ ამ ნაწილის წერაში ისმის მოტივები, რომლებიც არაფრით ჩამოუვარდება დასაუღეთის „ვარდის რომანს“ — ეან ღე მენის რედაქციასაც კი.

სამწუხაროდ, ჯერ ხელთ არა გვაქვს გამოკვეთილად „ვეფხისტყაოსნის“ სრული რედაქცია, ამიტომ, სხვათა შორის, არა გვაქვს ფრიდონის — „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა უკანასკნელი ჭირისუფლის, გლოვა და აღსასრულის ამბავი. ამიტომ არა გვაქვს არც ფრიდონის ბედის აღნიშვნა რუსთაველის მიერ. სტროფი 2101-ე

„შინა მოვიდა, შინ მოკვდა ფრიდონ მათისა სედითა;
მათს უკან აღარ ვარგიყო არცა კარგითა ბედითა;

თვალნი დაუდგა ბედკრულსა საგონებლითა მეტითა —
ნურადინ იყო მორკმული ლარ-საქონლითა დიდითა“.

ეს სტროფი აღდგენილ სრულ „ვეფხისტყაოსანში“ წინ უსწრებს სტროფს „გასრულდა მათი ამბავი...; „ლარ-საქონლითა დიდითა“ მიუთითებს იმას, რომ ამაშიაც არ იპოვებოდა ბედნიერება.

გაგების სიაღვლისათვის ნებას მივცემ თავს მოვიყვანო აღდგენილი ტექსტის ეს სტროფი რუსულად:

«И Придон домой вернулся и скончался от печали
С той поры его богатства злой судьбе не отвечали,
Он ослеп от дум и очи светлых дней уж не встречали
И Придоповы богатства счастьем жизнь не увенчали».

ამრიგად, თუმცა სავაჭრო კაპიტალის ვითარებაში „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტი უფრო ეფექტურად გაიშალა, მაგრამ ადამიანის ბედნიერების საკითხი ამით მაინც არ გადაწყდა. „სიმუხთლე ჟამისა“ ვერ იქნა დაძლეული ვერც რაინდობის მიერ და ვერც „ლარ-საქონლითა დიდითა“. ამ მხრივაც ნათელი ხდება დიდი პრობლემა მთლიანი „ვეფხისტყაოსნისა“.

ქურნ. „საქართველოს ეკონომისტი“, 1966, № 7.

რუსთაველი და რენესანსის ფარგლები პრობლემა

1947 წელს გამოვაქვეყნე წიგნი სათაურით „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“. თავის დროზე ამ წიგნმა დიდი კამათი გამოიწვია, მაგრამ მიუხედავად ამისა, მალე გაიჩვენა, რომ მეცნიერებას ე. წ. „ევროპოცენტრიზმის“ გავლენით გამოეპარა დასავლური და მსოფლიო რენესანსის შესწავლისათვის მეტად საჭირო ცნება აღმოსავლური რენესანსისა. ჰეგელის ცალმხრივმა იდეალისტურმა ფილოსოფიამ ყალბად გაიგო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობა აზროვნებისა და საზოგადოდ კულტურულ საკითხებში და ყალბი საფუძველი ჩაუყარა აღმოსავლეთ-დასავლეთის მიმართებას. ამ გარემოებამ მოამზადა „ევროპოცენტრისტული თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ყოველი სასიკეთო წამოწყება კაცობრიობის ცივილიზაციაში ევროპას მიეწერებოდა და მათ შორის რენესანსიც.

ჯერ კიდევ 1941 წელს გამოვაქვეყნე წერილი „Восточный ренессанс и критика европоцентризма“ (თბ., მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა), და ეს ტერმინი „ევროპოცენტრიზმი“ მაშინვე შევიღა მეცნიერებაში, ჩვენში და სხვაგანაც.

თანდათანობით შეგნებულ იქნა, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის ცნება აუცილებელი ყოფილა მსოფლიო რენესანსისა და კერძოდ დასავლეთის რენესანსის შესასწავლად. აღმოსავლეთის რენესანსის პრობლემის ასე ვრცლად დამუშავებას დღესდღეობით არ ვაპირებ. იგი ჩემთვის მორიგი საკითხია იმათ წინააღმდეგ გასალაშქრებლად, რომლებიც, სარგებლობენ რა ჩემ მიერ წამოწყებული ძიებით, ზედმეტად აფართოებენ საკითხს. მინდა ქართველმა საზოგადოებამ იცოდეს, შეიძლება თუ არა რენესანსის ფარგლებზე ლაპარაკი და როგორ ესახებოდა ეს საკითხი რუსთაველს, როცა ადრინდელი აღმოსავლეთის რენესანსი უკვე დადგენის პროცესში იყო შესული.

ჩვენი მეცნიერება შეუდგა საკითხის შესწავლას და გამოაქვეყნ-

ნა თავისი თვალსაზრისი აღმოსავლეთის რენესანსის მნიშვნელობაზე. მაგალითად, საკავშირო აკადემიის წევრმა კონრადიმ («Проблема реализма и литература Востока», «Вопросы литературы», 1957, № 1) და საკავშირო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ვ. მ. ჟირმუნსკიმ: («Алишер Навоий и проблема ренессанса в восточных литературах», ლენინგრადის უნივერსიტეტის გამოცემა, 1961).

რამოდენიმე წლის შემდეგ აკადემიკოსმა ნ. კონრადმა გამოაქვეყნა ახალი ნაშრომი შექსპირის იუბილესთან დაკავშირებით («Шекспир и его эпоха», Новый мир, № 9, 1964 г.).

უფროსად „დროის“ მკითხველებს უკვე მოვახსენე, რომ სომეხმა მეცნიერმა ვ. ჩალოიანმა 1963 წელს გამოაქვეყნა გამოკვლევა სათაურით «Армянский Ренессанс», რომლის ჩემდამი მოძღვენაში ავტორი წერდა: „ჩემს ამხანაგს აღმოსავლეთის რენესანსისათვის ბრძოლაში“, მაგრამ თვით წიგნში ამ საბრძოლო ამხანაგობაზე ლაპარაკს დუმილი ამჯობინა. რაც შეეხება საკავშირო აკადემიის დასახელებულ წარმომადგენლებს პატივისცემით მოვახსენებ ჩემს მოსაზრებას, საიდანაც ნათელი გახდება, რომ ისინი ზოგ რამეს კიდევ უნდა ჩაუკვირდნენ აღმოსავლეთის რენესანსის მნიშვნელობის საკითხში, რაც მათ გადამეტებულად აქვთ წარმოდგენილი. თუ ჰეგელი შემცდარი იყო, როცა კულტურასა და აზროვნებაში ყველაფერს დასავლეთს მიაწერდა, ასევე შემცდარია დღეს რენესანსის კულტურის საკითხში ყველაფრის აღმოსავლეთისათვის მიწერა.

ორივე დასახელებულ მეცნიერს, თუმცა ზოგ რამეში შეკამათებიან, არ ავიწყდებათ, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის კვლევის უადრესი წამომწყები მე ვიყავი: ასე, ვ. ჟირმუნსკი წერს: „ხანდაზმული მომხრე აღმოსავლეთის რენესანსის იდეისა არის შ. ი. ნუცუბიძე (ვ. ჟირმუნსკი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 86), აკადემიკოსი ნ. კონრადიც ამბობს: „ბუნებრივია, რომ აღმოსავლეთის რენესანსის კვლევა აღმოსავლეთის მეცნიერმა შ. ნუცუბიძემ დაიწყო“ (ვ. ჩალოიანის დასახელებულ წიგნის ბოლოსიტყვაობა). მიუხედავად ამისა, მე არც ადრე ვფიქრობდი და არც ახლა ვფიქრობ, რომ აღმოსავლეთის რენესანსი არის მსოფლიო რენესანსის დასაწყისი.

ეს წერილი გამოწვეულია დასახელებულ მეცნიერთა, განსაკუთრებით აკად. ნ. კონრადის კონცეფციით, რომელზედაც ნ. კონრადის ნაშრომში ნათქვამია, როგორც „მსოფლიო ჰუმანისტურ ლიტერატურაზე“, როგორც „კიდევ ერთ ეპოქაზე დიდი ლიტერატურული მთლიანობისა“. ეს მთლიანობა და გამოთქმა „კიდევ ერთი“ მიუთითებს ვესელოვსკის სტადიალურ პარალელობას ლიტერატურათ-

მცოდნეობაში, რომლის მიხედვით საქმე ნამდვილ განვითარებასა და მის კანონზომიერებაში კი არაა, არამედ წინასწარი სქემით გათვალისწინებულ პარალელებში, რომლის თანახმად მსოფლიო ლიტერატურაში თურმე არის ანალოგიური პირობები და გამოძინარე ანალოგიური ლიტერატურული მოვლენები, მათ შორის რენესანსიც, რომლებიც ვითომცდა ამ საქმის თანახმად მიძინარეობენ.

როგორც ყოველი პარალელიზმი, ეს არაა მონისტურ-მატერიალისტური გაგება ლიტერატურულ-კულტურული მოვლენებისა და ვერაფრით ჯობია ფილიაციის „თეორიას“ (ნ. კონრადი, დასახ. ნაშრ., გვ. 72). იმავე წერილსა და იმავე ადგილზე აკად. ნ. კონრადი აცხადებს: „იწყებს მას (მსოფლიო რენესანსს, — შ. ნ.) ჩინეთი VIII—IX სს. აგრძელებს IX—XV სს. შუა აზია და ირანი, ინდოეთის მოსაზღვრე ნაწილით, ათაეებს XIV—XVI საუკუნეებში ევროპა“.

მეორე შრომაში, რომელიც, როგორც ითქვა, 1964 წელს გამოვიდა (Журн. «Новый мир», № 9, გვ. 206), აკად. ნ. კონრადი, შენიშნავს რომ „იტალიაში ასეთი ამაღლება (подъем) დაიწყო XIV საუკუნეში, ირანში და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ინდოეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილებსა და შუა აზიაში“ IX საუკუნეში, ჩინეთში კი უფრო ადრე, VIII საუკუნეში“ (იქვე).

ამ დაჯგუფებებში შინაგანი აღრევაა. ამიერკავკასიის ხალხებში „ინდო-ირანულ-შუააზიურმა რენესანსმა გამოიწვია ასეთივე მოვლენა ამიერკავკასიის ხალხებში“ (გვ. 207). ავტორი იქვე განაგრძობს: „ასე იყო ევროპაშიაც, სადაც იტალიის რენესანსმა მოიცივა დასავლეთი და ცენტრალური ევროპა და ამიერკავკასიის მხარეებშიაც შეიქრა, მაგალითად, სომხეთში“ (იქვე).

ერთი სიტყვით, ნ. კონრადი მსოფლიო რენესანსში ხედავს თავისებურ შეჯვარებას აღმოსავლეთის რენესანსთან. მაგრამ მთელი პროცესი წარმოდგენია ისე, რომ „მოძრაობა იწყება VIII საუკუნეში წყნარი ოკეანეს ნაპირებზე და მთავრდება XVII ს. ატლანტიკის ოკეანეს ნაპირებზე“ (იქვე, გვ. 206). როგორც ჩანს, ერთი საუკუნის მიმატება — XVI ნაცვლად XVII-მდე მაინც დაჭირდა ავტორს რენესანსის განვითარების მოსაგვარებლად.

არ ვეკამათები დღეს არსებითად არც პატივემულ ვ. მ. ჟირმუნსკის. ჩვენი აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს, და არც ამავე აკადემიის წევრს ნ. კონრადს, ეს ჩემი მორიგი ამოცანაა, სადაც გაირკვევა, რომ ანალოგიებისა და პარალელიზმის ნიადაგზე აგებული სქემებით მსოფლიო რენესანსი და მისი ფარგლები არ დადგინდება. ორჯერ ოკეანეს შუა გაშლა (წყნარი ოკეანიდან ატლანტიკამდე),

როგორც ნ. კონრადი ამბობს, არსებითად მოხსნა რენესანსის ფარგლებისა და იგი ერთ მთლიან მოვლენად უნდა იქნას აღიარებული. ამ ვითომცდა უნივერსალურ მოვლენას რალაც საფეხურები უნდა ჰქონდეს, რადგან იგი არ შეიძლება ერთი და იგივე იყოს იმ დიდ მთელში, როგორადაც ის ნ. კონრადსა და მის თანამოაზრეებს წარმოუდგენიათ.

ეს ერთადერთი მხარეა საკითხისა, რომელსაც მინდა შევეხო ამ წერილში, სახელდობრ, მსოფლიო რენესანსი ერთი მთლიანი პროცესია, თუ იგი სხვადასხვა, ე. წ. რეგიონალური რენესანსიდან შედგება, რომლებიც თავისი საკუთარი შინაარსის მქონეა. თუ პირველს დავუშვებთ, ე. ი. თუ რენესანსი წყნარი ოკეანედან ატლანტიკამდე ერთი პროცესია, მაშინ უნდა არსებობდეს ამ ერთიანობის გასასამართლებელი საბუთი, რომელიც სწორედ ერთობლივ შინაარსს უნდა შეიცავდეს, თუ ეს ასე არ არის და მაინც უნდა მსოფლიო რენესანსზე ვილაპარაკოთ, მაშინ ეს უკანასკნელი განყენებული ცნებაა, რომელიც განზოგადებული სახით უკუფენს რენესანსის რეგიონალურ, კონკრეტულ სახეს.

შემთხვევითი კი არაა, რომ მსოფლიო რენესანსის ცნების მომხრეებს ერთიმეორეში ერევათ სხვადასხვა მხრივ მოდენილი რენესანსი. ასე მაგალითად, ამიერკავკასიაში რენესანსი თითქოს ორმხრივ გავლენას განიცდის: ა) ინდო-ირანულ-შუაზიურს და ბ) იტალიურს, რომელმაც თითქოს ცენტრალურ და აღმოსავლურ ევროპაზე გავლით; იმავე ამიერკავკასიამდეც მიადწია.

მსოფლიო რენესანსის მომხრეები და მათი თეორეტიკოსი ნ. კონრადი ამჩნევენ, რომ მეტად დახლართული პროცესი გამოუვიდათ და უკანასკნელმა მდგომარეობის გარკვევისათვის თავის კონცეფციას დაუმატა „თვითნაშობი“ (самородный ან ავტონთონური) და „უკუფენილი“ (отраженный) (ნ. კონრადი, „შექსპირი და მისი ეპოქა“, გვ. 207).

ეს გარემოება კიდევ უფრო ართულებს საკითხს, რადგან საჭირო ხდება ამ ორი სახის ფაქტიური საფუძვლის მონახვა და დასაბუთება. საკითხს კიდევ უფრო ართულებს ის გარემოება, რომ აღნიშნული განსხვავება საბოლოოდ დამოუკიდებელ და ნასესხებ რენესანსის ცნებამდე მიდის.

კიდევ უფრო ართულებს მდგომარეობას ის, რომ მსოფლიო რენესანსის ცნება მოითხოვს, რათა ყოველი თვალსაჩინო მოვლენა ამ მსოფლიო პროცესში ამართლებდეს მსოფლიო მოვლენის ღირებულებას. თუ მსოფლიო რენესანსი ერთი მთლიანი მოვლენაა, თვითწარმოშობა და ნასესხობა არ შველის იმას, რომ ყოველი მოვლენა

მსოფლიო რენესანსისა რაღაც მხრივ უნდა ეზიაროს ამ მსოფლიო ღირებულებას. ამის გამო ნ. კონრადი წერს: „განა არა გვაქვს უფლება ვთქვათ, რომ შექსპირი არა მარტო ინგლისელი გენიოსია, არა მარტო დასავლეთ-ევროპული, ანუ მთლად ევროპელი, არამედ მსოფლიო სარენესანსო დრამატურგის“ (ნ. კონრადი, დასახ. ნაშრ.. გვ. 208).

თუ აქ საკითხს წყვეტს შექსპირის შემოქმედებითი სიდიადე, ე. ი. თუ მსოფლიო რენესანსისათვის შიკუთვნება წყდება აღებული შემოქმედის სიდიადის მიხედვით, მაშინ, ნათელია, აზრი ეკარგება მსოფლიო რენესანსის ზოგად მნიშვნელობას, ე. ი. მის უნივერსალობას (ოკეანედან ოკეანემდე) და ხელში გვრჩება ტრაფარეტული, ტრადიციული ცნება „მსოფლიო მნიშვნელობისა“, რომელსაც მსოფლიო რენესანსის მტკიცებასთან არავითარი კავშირი არა აქვს.

ცხადია, რომ ასეთი მარცხის დროს ჩნდება ახალი სიძხელე მსოფლიო და არამსოფლიო მოვლენით გამოწვეული და მსოფლიო რენესანსში ყველაფერი მსოფლიო აღარ იქნება, თავი რომ დავანებოთ თვით ამ უხეირო კლასიფიკაციის განხორციელების სიძნელეს.

ესაა ზოგი საკითხი, რომელთა ირგვლივ და რომლის გამო ძეგნება კამათი „მსოფლიო რენესანსის“ თეორიის მოძხრებთან. ამაჟამად საჭიროა იმის გარკვევა, აქვს თუ არა რენესანსს, როგორც კულტურულ-შემოქმედებით ღირებულებათა აღორძინებას, თავისი საზღვრები და, თუ აქვს, რასთანაა ეს გარემოება დაკავშირებული. ეს საზღვრები, რომელიც გარკვეულად დამრგვალებული, დამთავრებული ვითარდებოდა ამა თუ იმ ისტორიულ პირობებში, თავისთავად კი არ იქმნებოდა, მაგრამ მათი შექმნისა და განვითარების პრინციპები შეიძლებოდა ერთნაირი ყოფილიყო. ეს იყო ადამიანი და მისი ორიენტაცია გარემოში, ყოფიერებაში.

იმისდა მიხედვით, თუ რა ხასიათს იღებდა ადამიანის — „კაცის“ — როგორც იტყოდა რუსთაველი, თვითშეგნება — ვითარდებოდა ის, რასაც ისტორიაში „ჰუმანიზმი“ დაერქვა (ლათინური სიტყვიდან „ჰუმანუს“ აქ „ადამიანური“). ადამიანის ორიენტირებას, თავის თავის პოვნას მსოფლიოში დიდი ისტორია ჰქონდა და ის იყო ამ ისტორიას აზრს რომ აძლევდა, მისი ფილოსოფია რომ იყო. მისი „ისტორიოსოფია“ ან ისტორიის გააზრება. რელიგია და ფილოსოფია ადამიანის სამყაროში ორიენტირების საშუალება იყო. მაგრამ როცა იგი დოგმატური იყო და ადამიანს ბოჭავდა, წინააღმდეგობას იწვევდა.

ასეთ შემთხვევებში კაცობრიობის განვითარებული აზრი რელიგიის დოგმების მიღმა გადახედვას ლაშობდა, „დაფარულის“, მის-

ტიკურის „გაცხადებას“ ეძებდა. „დაფარულის გამცხადებელნი“ აზროვნების გმირები ხდებოდნენ. ოფიციალური ინსტანციების მიერ ესენი „ერეტიკოსებად“ ცხადდებოდნენ, რომლებიც ღმერთისაგან უეკლესიო, უავტორიტეტო გზას ეძებდნენ, რათა ღმერთის განკაცების გზით კაცის გაღმერთებას, კაცის მიერ ღმერთის ადგილის დაკავებას ცდილობდნენ. „ყოფნად მოწოდება“, რომელსაც დიდი ქართველი მოაზროვნის — პეტრე იბერის თქმით — ღმერთი ასრულებს კაცის მიმართ, უნდა გამხდარიყო თავისთავისა „ძალითა მით ძლიერთა“ შექმნად. ამიტომ ეს გზა იაზრებოდა როგორც კაცის მიერ თავისთავის შექმნა, ანუ გაღმერთება (ბერძნული სიტყვით „თეოზისი“) — როგორც ამას მეხუთე საუკუნის ქართველი მოაზრონე პეტრე იბერი საბრძოლო ლოზუნგად აღიარებდა.

ამ ადრინდელ მოაზროვნეთა და მათ სწავლათა შესახებ საკმაო ცოდნა აქვთ მსოფლიო რენესანსის თეორიის მომხრეთ, მაგრამ მათ, სამწუხაროდ, ნათლად არა აქვთ წარმოდგენილი ამის მნიშვნელობა. მთავარია იმის გაგება, რომელ მხარეში და რომელ მსოფლგაგებას (დამოუკიდებლად იმისაგან იყო ეს რელიგია, როგორც პირველი საფეხური, თუ ფილოსოფია, როგორც მეორე საფეხური) აღმოაჩნდა და ერთგვარი სისტემის სახით შემუშავდა ადამიანის ორიენტაცია მსოფლშეგნებაში. თუ რენესანსი, როგორც შინაგანი სიძლიერის უაღრესად გამოვლენის ხანა, ერთი მთლიანი მსოფლიო მოვლენა იყო, მაშინ მას ეს შინაარსიც ერთნაირი უნდა ჰქონოდა. გარკვეულად რომ ითქვას, საქმე მართო ის კი არ იყო, რომ ყოველ ლიტერატურულ-კულტურული აღორძინების ანუ რენესანსის შემქმნელ ხალხს საკმაოდ ხანგრძლივი, უწყვეტი ისტორია ჰქონოდა, რომელიც თავის ანტიკურობას, მედიევალობასა და ახალ დროს შეიცავდა. ეს გარეგნული ამბავია, რომელიც ქრონოლოგიის იქით არ მიდის. საპირთა კონკრეტული აზროვნებისა და შემოქმედების ისტორია, რომელსაც სათანადო ქრონოლოგიური საფეხურები აქვს. ამ შინაარსის გასაგებად საკმარისი არაა ისეთი პოეტების ლექსების გადაკითხვა, როგორც იყო პეტრარკა, რონსარი, რუდაჭი, საადი და სხვ. აკადემიკოსი ნ. კონრადი ვილაცის მიმართ პოლემიკური პათოსით აცხადებს: „ეს (ასეთი ლექსების წაკითხვა, — შ. ნ.) იქნებოდა გაცილებით უფრო დამარწმუნებელი საბუთი რენესანსის მსოფლიო მოვლენად აღიარებისათვის, ვიდრე ზოგიერთი ისტორიული გამოკვლევა“ (ნ. კონრადი, დასახ. ნაშრ., გვ. 206).

ეს აზრი ნაწილობრივ სწორია. რენესანსის თუნდაც მართო პოეზიის ნიმუშების გადაკითხვას, რამდენადაც ეს ნიმუშები სხვადასხვა ერების პოეზიის სარენესანსო ნაწარმოებია, გამოდგება უპირველეს

ყოვლისა რეგიონალური, ე. ი. ერთ კულტურულ ძირზე აღმოცენებული რენესანსის შინაგანი ნათესაობის საჩვენებლად. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ გზით მსოფლიო რენესანსის დადგენა მოხერხდეს. მსგავსება იქნება იქ, სადაც შინაარსობრივად ასეთი კრებადი პოეზია თვითონაა მსგავსი.

წიგნში „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ შოვიყვახე რენესანსული პოეზიის ნიმუშები ირან-არაბულ-სომხურ-ქართული პოეზიისა და ამ გზით ბუნებრივი ნიუანსებით გარემოცული საერთო სარენესანსო განწყობა ნათელი გახდა დაფარულის „გაცხადებისათვის“ უშუალო გზის, ხედვის გამოყენებისა, ადამიანის ღმერთამდე ამაღლებისა და ღმერთის ადგილზე თავისი ძყარობის ძიებისა და სხვ. მაგრამ ეს რეგიონალური რენესანსის ფარგლებში თავსდება. მის ამოსავალს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის ევრო-აზიული შევსება ედო საფუძვლად. ყველა ეს ერთ ძირზე ამოსული და გარკვეულ რეგიონში (რკალში) გაშლილი რეგიონალური რენესანსის ამბავი იყო.

ეს რეგიონალობა ოდნავადაც არ გამორიცხავს ამ რკალის, ამ წრის გარეშე, სხვა ქვეყნებში მსგავსი შოვლენების არსებობას, მაგრამ ეს შოვლენები არ საჭიროებენ, რომ ისინი ერთი და იგივე იყვნენ. აკადემიკოს ნ. კონრადის კონცეფცია ამ შდგომარეობის ასახსნელად, როგორც აღინიშნა, მიმართავს რენესანსის ავტოთონურ (თვითწარმოშობის) და უკუფენის (ანუ ნასესხების) ცნებას. „ასე იყო, — წერს ნ. კონრადი, — შორეულ აღმოსავლეთში, სადაც ჩინურმა რენესანსმა გამოიწვია რენესანსული შოვლენები კორეაში. იაპონიაში“... ამის მაგვარ შემთხვევებს ხედავს ნ. კონრადი შუა აღმოსავლეთშიც. სადაც, როგორც ზემოთაც იყო ლაპარაკი, ინდო-ირანულ-შუააზიურ რენესანსს, თითქოს გამოუწვევია ამიერკავკასიის ხალხთა რენესანსიც (იქვე, გვ. 207).

მკითხველის ყურადღებას მივაქცევ იმ საკითხთა ხასიათსა და მათ გადაჭრის ცდას, რომელსაც მიმართავენ მსოფლიოში ერთი მთლიანი რენესანსული „გრიგალის“ ავტორები, რათა მკითხველმა ნათლად წარმოიდგინოს თუ რაა დღეს ჩვენთვის საბრძოლო მსოფლიო რენესანსის თეორეტიკოსებსა და რეგიონალური რენესანსის თვალსაზრისს შორის. ამიტომ, ამ შემთხვევაშიც ბრძოლას არ ვაწარმოებ მათთან, არამედ მიეუთითებ რა უნდა დაამტკიცონ ასეთ შემთხვევაში.

მართლაცდა, თუ „გამოწვეული“ რენესანსი ისეთივეა, როგორც „გამომწვეველი“, რატომ არ უნდა ეკუთვნოდნენ ისინი, გარკვეულ განსხვავების ფარგლებში, ერთსა და იმავე კულტურული რკალის

რენესანსს? ხოლო თუ მათ ისეთი ნიშნები გააჩნიათ, რაც ხელს უშლის მათი ამრიგად ერთი რეგიონისათვის მიკუთვნებას, რატომ არ უნდა მოიძებნოს მათი მიკუთვნების ნამდვილი და არა მხოლოდ დეკლარაციული მიკუთვნების არე?

სომხეთი, მაგალითად, რომელსაც საგანგებოდ ასახელებს აკადემიკოსი ნ. კონრადი ამიერკავკასიის ხალხთა შორის, მე მივაკუთნე რენესანსის ერთ რეგიონს, საქართველოსა და სხვა მეზობლებს შორის, აღმოსავლეთ-დასავლეთის მიჯნაზე.

არა პოლემიკის, არამედ მითითების სახით მოვახსენებ აკადემიკოს ნ. კონრადს და მის თანამოაზრეებს, რომ მათი მსოფლიო რენესანსი სომხურ რენესანსს, სხვათა შორის, იტალიური რენესანსისაგან აწარმოებს, მაგრამ რა ვქნათ, თუ რუსთაველი გვეტყვის, როგორც ეს ქვემოთ გაირკვევა, რომ იმ დროს იტალიის რენესანსის ხსენებაც არ იყო?

ერთი სიტყვით, რეგიონალური რენესანსის, ე. ი. გარკვეული პირობებით გამოწვეული ერთნაირი ნიშნების მქონე რენესანსის მორიგებას, მის გარკვეულ დამოკიდებულებას სხვა ქვეყნის რენესანსთან, მსოფლიო რენესანსის თეორია ვერ ახერხებს. სამწუხაროა, რომ მას აქ სიდიდის განსხვავების მეტი, რომლის ძალით დიდი ერები, რომლებიც „მოიცავდნენ“ (захватывали, ციტ. ნაშრ., გვ. 206) პატარა ერებს და იწვევდნენ (вызывали) რენესანსს, სხვა დასაყრდენი არ გააჩნია. ასეთ კულტურულ იმპერიალიზმამდე შეუძლია მიიყვანოს სრულიად კეთილშობილი მკვლევარებიც კი უმართებულო ამოსავალმა წერტილმა, როცა ისინი სავსებით ლოგიკურადაც კი მსჯელობენ.

ირკვევა, და დღესდღეობით ამის მეტი არაა საჭირო, რომ უნივერსალური, ყოვლისმომცველი და „ხელში ჩამგდები“ მსოფლიო რენესანსის ამბავი არ უნდა იდგეს სწორ თვალსაზრისზე, თუნდაც იგი სავსებით გულწრფელად და ენერგიულად უპერდეს მხარს „აღმოსავლეთის რენესანსის“ იდეას და მას მთელი კულტურული მსოფლიოს გასწვრივ რენესანსის ჩასახვა-განვითარებად თვლიდეს.

ამ სახით წარმოდგება საკითხი რენესანსის ფარგლების შესახებ. ეს საკითხი ახალი საკითხია, რამდენადაც აღმოსავლეთის რენესანსის საკითხმა, რომელიც ოციოდე წლის წინათ წაშოვაყენე, შინაგანი აუცილებლობით გამოიწვია რენესანსის ფარგლების საკითხი. თავის დროზე ამ ცნებას გამოვხატავდი ფორმით: „დასავლეთის რენესანსის აღმოსავლური ძირები“. ეს ნიშნავდა არც მეტს, არ ნაკლებს იმისა, რომ დასავლეთის რენესანსი, რომელიც მანამდე მხოლოდ დასავლურ მოვლენად ითვლებოდა, გამოხატავდა დასავლეთის

კულტურის განდიდებას, „ევროპოცენტრისტული“ შიდაგომით ამ ცალმხრივ დებულებას ასეთივე ცალმხრივი დებულება კი არ დაეუპირისპირე — თითქოს რენესანსი მხოლოდ აღმოსავლური მოვლენა ყოფილიყო. ჩემი დებულება იყო — რომ ეს რეგიონალური რენესანსი, რომელსაც ბერძნული ანტიკურობა უდევს ისტორიულ საფუძვლად, თავისი დამთავრებისას გადადის შუა საუკუნეთა სტადიაზე, საიდანაც ანტიკური მსოფლგაგების საკითხები ერთგვარ გადაწყვეტას აღწევენ იმ მიჯნაზე, სადაც ამ მიღწევათა ნიადაგზე მასში ჩაბმულია როგორც აღმოსავლეთის ინდო-ირან-არაბულ-ქართულ-სირიულ-სომხური, ისე დასავლური ქვეყნები — ბიზანტიის კრებადი კულტურის ნიადაგზე. ამ სახით ვითარდება ამავე რეგიონალურ-კულტურულ სფეროში შემავალი დასავლეთის რენესანსი.

ეს კონცეფცია აღმოსავლეთ-დასავლეთის დაპირისპირებას არ გულისხმობს და ამდენად იგი ერთი სარენესანსო კომპლექსია. ამას საფუძვლად დაედო ანტიკურობის მიერ გადაუქრელად დატოვებული ადამიანის საორიენტაციო საკითხები, რომელთა დალაგება არეობაგეტიკაში აღმოჩნდა მიღწეული, და რამაც მთელი შუა საუკუნეთა განვითარება განაპირობა და რენესანსს საფუძველი მოუქზადა აღმოსავლეთ-დასავლეთისაკენ.

ეს ამბები არა აქვთ ნათლად გათვალისწინებული მსოფლიო რენესანსის „ისტორიულ-ტიპოლოგიურ“ ნიადაგზე მსოფლიო რენესანსის საფუძველმდებელთ — ვ. მ. ჟირმუნსკის, ნ. კონრადს და სხვ.

— არც ერთ მათგანს არა აქვს სწორად გაგებული ჩემი წიგნის „რუსთველი და აღმოსავლეთის რენესანსის“ მიზანდასახულობა. ეს ეხება, უწინარეს ყოვლისა, რენესანსის ფარგლებს, რაზეც ლაპარაკია ჩემს წიგნში, სახელდობრ, რომ აქ გამიზნულია იმ რეგიონალური რენესანსის ამბავი, რომელშიც შედის ერთი ნაწილი აღმოსავლურ ხალხთა რენესანსული ლიტერატურისა, ხოლო, მეორე მხრივ, დასავლეთის ლიტერატურისა. ამასთან მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, რომ აქ ლაპარაკია ადრინდელ რენესანსზე, და, მაშასადამე, იტალია, როგორც ევროპოცენტრისტების მიერ მიღებული ცენტრი რენესანსისა, ჯერ არა ჩანს.

აკად. ნ. კონრადს წარმოუდგენია, რომ რუსთაველი ქართული რენესანსის გამომსახველად უნდა იყოს მოხმობილი ჩემს წიგნში „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ (ვ. ჩალოიანის წიგნია ბოლოსიტყვაობა); ასე რომ ყოფილიყო, ჩემს წიგნს პირდაპირ ეუწოდებდი „რუსთაველი და ქართული რენესანსი“. საკითხთან სულ ცოტა სიახლოვე იყო საჭირო იმის გასაგებად, რომ რუსთაველი

სულ სხვა როლს ასრულებს ჩემს წიგნში — მის შემოქმედებაში მოცემულია ყველა ის ნიშნები, რომლებიც ახასიათებენ რეგიონალურ რენესანსს, როგორც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კომპლექსურ რენესანსს. ამის საბუთი იქნებოდა ის, თუ რუსთაველს თვითონ აქვს წარმოდგენილი რეგიონალური რენესანსი ასეთ აღმოსავლეთ-დასავლეთის კომპლექსის სახით.

ვიდრე აღინიშნებოდეს რუსთაველის წარმოდგენა რენესანსის საზღვრების შესახებ, რისთვისაც საჭირო შეიქნა მსოფლიო რენესანსის თეორეტიკოსების შეხედულებათა თვალის გადავლება; უნდა ხაზგასმით ითქვას, რომ როდესაც ლაპარაკია რეგიონალურ, ე. ი. გარკვეულ მხარეთა რკალის რენესანსის შესახებ, ეს არათუ არ გამოიყენება მსოფლიო რენესანსს, არამედ გულისხმობს მას. აქედან ნ. კონრადის კონცეფცია მსოფლიო რენესანსისა, რომელიც ფაქტიურად ამოზრდილია აგრეთვე აღმოსავლეთის რენესანსიდან, მნიშვნელოვანი მოვლენაა მეცნიერებაში.

კიდევ მეტი, შეიძლება ითქვას, რომ აკად. ნ. კონრადის კონცეფცია აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ უფრო ტევადი და რადიკალურია, ვიდრე ჩემს მიერ უფრო ადრე (1942 წლიდან წერილში „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“) წამოყენებული თეორია. სადავო აკად. ნ. კონრადისა და აკად. წევრ-კორესპ. ვ. მ. ჟირმუნსკისთან ის მაქვს, რომ მსოფლიო რენესანსის, როგორც ერთი მთლიანი ნაკადის გაგება და ისიც მისი მიწერა მხოლოდ დიდი და ძლიერი, ისტორიულად ხანდაზმული სახელმწიფოებისათვის, დამოკიდებულ და მეორეხარისხოვან მოვლენად აღიარებს აღმოსავლეთ-დასავლეთის იმ რეგიონალურ რენესანსს, რომელსაც თავისი საკუთარი ამოსავალი მომენტები გააჩნდა ბერძნულ-რომაულ ანტიკურობაზე აღმოცენებული, რომელსაც თავისი რენესანსული იდეოლოგიაც ჰქონდა და მასზე დამყარებული მსოფლშეგრძნება და ლიტერატურა.

გასაგებია, რომ საკითხი საბოლოოდ გადაწყდება მაშინ, როდესაც მსოფლიო რენესანსის უნივერსალური თეორიის გამოშხატველი ისტორია დაიწერება, თუნდაც ისეთი, როგორიც ვცადე წამომეყენებინა აღმოსავლურ-დასავლური რეგიონალური რენესანსისათვის. მე გარკვეულად დავადგინე, რომ ანტიკური მსოფლგაგების სისტემა მოცემულ იქნა ისეთ ნააზრევში, სადაც მის მიერ დასმული, მაგრამ გადაუწყვეტელი საკითხები დაშლავდა ისეთი სისტემით, რომელიც უსასრულობის, დიალექტიკის, მისტიციზმისა და ადამიანის გაღმერთების პრინციპებს შეიცავდა. ეს პრინციპები შეთვისებულ და გადამუშავებულ იქნა შუა საუკუნეთა განმავლო-

ბაში აღმოსავლეთსა და დასავლეთში; მათ თავისებური იერი მისცეს ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაჭრას, ხელი შეუწყვეს ერეტიკული სისტემების შექმნას და ადამიანის გაღმერთებამდე მიყვანით ჰუმანიზმი არნახულ სიმაღლემდე აიყვანეს.

მე ვცადე აღმოსავლეთის ლიტერატურაში ამ სააზროვნო მომენტის შემოქმედებაში განსახიერების ნიმუშები მეპოვნა და მათი უმაღლესი ფორმა რუსთაველის შემოქმედებაში აღმოჩნდა. რუსთაველმა თავის დროზე ვერ მიაღწია ისეთ აღიარებას, როგორც მისმა ფილოსოფიურმა მებაირახტრემ — პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ), რადგან ის მაშინდელ (გარკვეული რეგიონისათვის) საერთაშორისო ენაზე — ბერძნულზე წერდა. რუსთაველის მსოფლიო აღიარებას დაავიანდა.

დანტემ შეამჩნია „ზეციურ საძეფოში“ შუა საუკუნეების შოაზროვნეთა საზეიმოდ მიმავალი წგუფი და მისი თანამძღვლების პირით, თითოეული მათგანის დახასიათება მოისმინა: აქ იყო ძითითებული ფსევდო-დიონისეს უპირატესობაზე, რომელსაც ყველაზე დიდი ჩირალდანი მოჰქონდა და რომელიც „მეცნიერი იყო ზეციურ და მიწიერ საფეხურებისა“.

ამ დროს „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც ფსევდო-დიონისეს მსოფლგაგების პოეტური განსახიერება იყო, უკვე ას წელიწადზე მეტი ხნის დაწერილი იყო და, ამ დრომდე შეუშჩნეველი, სხვა ენებზე თარგმნის შემდეგ, რუსთაველში უფრო აღრინდელი დანტე შეამჩნიეს.

დადგა დრო და ამ ამბებს კონკრეტული გამოყენება უნდა, როცა მსოფლიო რენესანსის საკითხი წამოიჭრა. აღმოსავლეთის რენესანსის მეცნიერული აღიარების შედეგად.

რენესანსის რუსთაველური ფარგლების კვლევა შემზადებულად უნდა ჩაითვალოს. რუსთაველს, როგორც ცნობილია, რენესანსის შესახებ, ისე როგორც რაიმე სხვა საკითხზე, ტრაქტატები არ უწერია. მისი, როგორც პოეტის, იარაღი იყო სინამდვილის მხატვრული ასახვა. აქ, ასეთი ასახვისას, რამდენადაც იგი მის პოემაში შედიოდა, რუსთაველს შეეძლო ტექსტში შეეტანა ისეთი რამეები, რაც არც პოემის ფაბულასთან და არც მის აღნაგობასთან უშუალო კავშირში არ იყო.

ასეთი საავტორო დანართები მოიპოვება რუსთაველის პოემაში. ჩანართები არაა დიდი მოცულობის, მომეტებულად თითო სტროფით ამოიწურება და მეტად სუბიექტური შეფერილობისა და ელემენტური განწყობის მქონეა. მათ შესახებ ვწერ ჩემს ნარკვევში „რუს-

თაველის შემოქმედება“ და აქ მათზე აღარ შევაჩერებ მკითხველის ყურადღებას.

მთავარია ზოგი დანართი, რომელიც ხასიათდება იმით, რომ იგი ჩანართისაგან განსხვავებით ფაბულას უკავშირდება და მის ვალდებულებას, გააზრებას წარმოადგენს.

ასეთი დანართია „წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა“, რომელშიც ფაბულარულია მხოლოდ სამი სტროფი (952, 933, 934). ხოლო სუბიექტურ-განწყობითი 965, 966, 967-ე სტროფები, რაც შეეხება უკანასკნელ 968-ე სტროფს, ის დანართის აპოთეოზია, რომელსაც ბუნების მიერ ავთანდილის ღრმა განცდებისადმი თანაგრძნობის გვერდით მეტად ფასეული საორიენტაციო სულ ორიოდგანა აქვს დართული.

აქ არაა საჭირო შევიდეთ მნათობთა ჰიმნის საგანგებო გახხილვა. აშკარაა, რომ აქ რუსთაველი აღწევს სიყვარულის კოსმიური წვდომის მწვერვალს, სადაც სარენესანსო განწყობა მნათობთა დიდებითაა განსახიერებელი. მაგრამ მიჯნურობასთან დაკავშირებული ჰიერი როგორც რუსთაველისა, ისე ავთანდილისა ერთი და იმავე იარაღითაა აღწერილი, მხოლოდ ერთი ჰიერთა დასაწყისის მიეკუთვნება, ხოლო მეორე — მრავალი ჰირის „ამბავთა წერაა“.

რუსთაველი სტრ. მე-4.

„თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ დათხეული

„მელნად ვიხმარე გიშრის ტბა და კალმად მე ნა რხეული“;

ავთანდილი, სტრ 962-ე.

„დაჟე წერათ ჰიერთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა“.

პოეტურად აქ ერთი და იგივე განწყობაა, ხოლო მოძალეებული ჰიერთა ამბავი — უკვე მელნადაა გადაქცეული, ხოლო კალამი თმამდეა გაღლობილი.

თუ რუსთაველი და ავთანდილი ერთიმეორის ახლო არიან, თითქმის ემთხვევიან ერთიმეორეს არა მარტო „წერად ჰიერთა“, არამედ ისეთი დიდი პასაჟების გადმოსაცემად, როგორცაა „ანდერძი ავთანდილისა“, „ლოცვა ავთანდილისა“, „წერილი ავთანდილისა ფრიდონთან“ და სხვ. არ რჩება არავითარი ეჭვი, რომ ავთანდილი რუსთაველის „მეორე მეა“ („ალტერ ეგო“). არ ვაღრმავებ ამ საკითხს, რომელიც ცალკე კვლევის საგანი უნდა იყოს. რამდენადაც ავთანდილის პირით ნათქვამი აზრები „ანდერძში“, „ლოცვაში“, „წიგნში“, ტარიელთან დიალოგში, რომელიც პლატონის დიალოგის სიმალღეზე დგას და სხვ., „ვეფხისტყაოსნის“ იდეოლოგიურ დასაყრდენს წარმოადგენს, რომლის გარეთ იგი არ წარმოიდგინება, ამ-

დენად სრულიად ნათელია, რომ მნათობთა ჰიმნში აგრეთვე რუსთაველის იდეურ-მხატვრული მსოფლიოა გაშლილი.

რუსთაველისათვის ისტორიულ მონაცემთა მიხედვით ცნობილი უნდა ყოფილიყო ჰომეროსიდან მომდინარე გმირთა წყვილულის ამბავი, რომელთაგან ერთი სიბრძნის, ხოლო მეორე ვაჟკაცობის წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო. რა თქმა უნდა, ბერძნულ მსოფლიოში „ვაჟკაცობა“ („ანდრეია“) თავაშეებულ და ამორალურ მოვლენას კი არ გულისხმობდა, ეს ნიშნები მან რაინდულ პეროიკამდე დაიცვა (შეადარე „სიმღერა როლანდზე“). მართალია, რუსთაველთან ქართული ხალხური პოლიფონიის გავლენით „სამთა გმირთა“ შემწე სიმღერაა მოცემული, მაგრამ ქართული ვარიაციით პრინციპში გმირობა და სიბრძნეა წამყვანი.

თუ ნათქვამი საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ ავთანდილი არის რუსთაველის მესიტყვე, მაშინ 968-ე სტროფი იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, თუ როგორაა ორიენტირებული სიყვარულის სიმბოლური ჟღერით შესრულებული ჰიმნი შვიდი მნათობისა. როგორც აღინიშნა, ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა თვით ამ ჰიმნის სიმბოლიკის გაშლას. მთავარია ორიენტაციის საკითხი — სადაა ადგილსამყოფი თვით მომღერლისა.

ამის ნათელსაყოფად გადამწყვეტია — ვინ შოდიან ავთანდილ-რუსთაველის მოსასმენად და, რაც მთავარია, „შესამკობლად“. 967-ე სტროფი ჰიპერბოლურია. ეს ბუნებრივია, რადგან პირველი, რაც აქ უნდა მომხდარიყო — საკვირველების გამომწვევი უნდა ყოფილიყო, რასაც ჰიპერბოლა ემსახურებოდა. გაკვირვება (ბერძნულად „თავმაზია“) სიბრძნის წყარო იყო ელინურ ცნობიერებაში. რუსთაველმა კარგად იცის, რომ აქედან „დაფარულის გაცხადებაშდე“ შორს არაა და პირველი საფეხური ავთანდილის სიმღერაზე რეაქციისა (ქების მხრიაც კი!) ეს უნდა ყოფილიყო.

„ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან“.

უკანასკნელ 968-ე სტროფში განმეორება კი არაა 967-ე სტროფისა, რადგან აქ უკვე ჰიპერბოლისა და გაკვირვების მომენტი გაეღილია და შემკობაზეა მიმდგარი საქმე. მართალია, ინერტულად აქაც დაცულია ჰიპერბოლის ელემენტი, რომელიც შემამკობელ ყოველ სულიერს ეხება, მაგრამ ყურადღების ცენტრი 968-ე სტროფისა ისე ზუსტადაა მოფიქრებული და დალაგებული, რომ აშკარაა: თ ა ნ მ ი მ დ ე ვ რ ბ ა ს რუსთაველი მთავარ საქმედ თვლიდა.

ეს სტროფი, შემორჩენილი ჰიპერბოლური მომენტის გაშოკლებით იკითხება ასე:

„მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი.“

ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მალრიბელნი,
რუსნი, სპასნი, ნოფრანგენი და მისრეთით მეგვიპტელნი“.

ძნელი არაა იმის დანახვა, რომ აქ რუსთაველს სიყვარულის რენესანსული ჰიმნის შემამკობელნი განლაგების ორი პრინციპით აქვს წარმოდგენილი: ერთი მათგანია აღმოსავლეთით დაწყებული და დასავლეთზე განვრცობილი.

საბერძნეთი ამ მწყობრში კონკრეტულად თითქოს ინდო-არაბეთთან არის მიკრული, მაგრამ იგი დასავლეთიცაა და ამდენად განმეორებულ ზოგად გაზომვაში იგი მაშრიყსა და მალრიბს შუა უნდა იგულისხმებოდეს. ამავე დროს ზოგადი მოხაზვა დასავლეთისა იმის მაჩვენებელია, რომ რუსთაველი გვაგრძნობინებს, რომ იქ — დასავლეთში, ადრინდელი რენესანსის დროს, რომელსაც ავთანდილის სახით უმღერის რუსთაველი, არაა ჭერ საკმაოდ გამოვლენილი რენესანსი, როგორც ეს აღმოსავლეთშია.

რუსთაველი რომ სწორედ ასე ფიქრობს, ე. ი. რომ ის იწყებს რენესანსის რკალს აღმოსავლეთით, რომელშიც შედის საბერძნეთი (როგორც ანტიკის, ცხადია, და არა XII ს. საბერძნეთის სახით) საბოლოოდ მტკიცდება მეორე განმსაზღვრელი პრინციპის გამოყენებისას. ეს მეორე პრინციპი უკვე არასწორი ხაზია აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ გამტარი, არამედ რკალი, რადგან მას — რუსთაველს — უეჭველად სურს რენესანსის რეგიონალობის ხაზგასმა. აღმოსავლეთის რენესანსის პრინციპს რუსთაველი აქაც არ დალატობს, რადგან რკალზე პირველად აღნიშნული უნდა იყოს სწორედ აღმოსავლეთის მხარე და ასე შემდეგ ჩრდილოეთზე გავლით დასავლეთისა და იქიდან სამხრეთისაკენ.

უნდა აღინიშნოს, რომ თუ ეს ასეა და ყოველგვარი საბუთის ძალით ეს ასე უნდა იყოს, მაშინ „ვეფხისტყაოსნის“ აქამდე არსებულ ტექსტში მეოთხე ხანა 968-ე სტროფისა არ შეიძლება სიტყვა „რუსნი“ დაწყებულიყო. სწორხაზოვანი გაზომვით აღმოსავლეთ-დასავლეთის რენესანსის იმავე სტროფის შესამე ხანაში რუსთაველმა გამოტოვა „სპარსნი“ და იშვიათი სიზუსტით, როცა ანტიკურობიდან ამოსულ რეგიონალურ რენესანსზე ლაპარაკი დაიწყო, აქ აღმოსავლეთის პირდაპირ „სპარსნი“ უნდა ყოფილიყვნენ და არა ინდოეთი, რომლის ჩინეთიდან წამოსული რენესანსის არედ გამოცხადებას აკად. ნ. კონრადიცი კი მოერიდა და მისი ჩრდილო-აღმოსავლეთ სანაპირო ზოლით დაკმაყოფილდა, რომელიც ჩინეთს მხოლოდ აკრავდა.

ნათქვამიდან აშკარაა, რომ 968-ე სტროფის მეოთხე ხანაში უნ-

და მოხდეს გადასხმა — „სპარსნი“ — აღმოსავლეთით, „რუსნი“ — ჩრდილოეთით, „მოფრანგენი“ — დასავლეთით და „მეგვიპტელნი“ — სამხრეთით.

რუსთაველის მიერ აღმოსავლეთ-დასავლეთის რენესანსის სფეროს მოხაზვაში ისეთი სიზუსტე, როგორცაა დასავლეთში „მოფრანგეთა“ გამოჩენა, ე. ი. ფრანგთა რენესანსის ხსენება, იმ გარემოების დამამტკიცებელია, რომ მან კარგად იცოდა, რასაც აკეთებდა. როგორც ცნობილია, დასავლეთში — კარლოს დიდის ფრანგთა მონარქიაში — მართლაც ადგილი ჰქონდა ეგრეთწოდებულ „კაროლინგურ რენესანსს“, რომელიც ევროპის აღრინდელი რენესანსის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მომენტია. რუსთაველმა ეს იცის, ცხადია, და ამის გამო იტალიაზე არაფერს ლაპარაკობს, რადგან იტალიის რენესანსმა ჯერ კიდევ საუკუნეებს უნდა დაუყადოს.

ეს სიზუსტე რუსთაველისა „მოფრანგეთა“ ანუ ფრანკთა აღრინდელი რენესანსის შესახებ იმდენად დამახასიათებელია, რომ მას, რუსთაველს, უდავოდ ჰქონდა ზოგიერთი გარემოება მხედველობაში, როცა XII საუკუნეში რუსების შესახებ ლაპარაკობს რენესანსის ფარგლებთან დაკავშირებით.

XII საუკუნეში საქართველოში რუსები ცნობილი იყვნენ. სხვას რომ თავი დავანებოთ, სიძე გეყავდა — თამარის პირველი ძეგულე. სავაქრო გზები აღმოსავლეთიდან (ხვარაზმიდან და სხვ.) რუსეთისაკენ, საქართველოზე გადადიოდა. ამან შეიტანა რუსთაველის პოემაში სიტყვა „ხვარაზმული“, რომელიც რენესანსულ ძეგლში „იგორის ლაშქრობაშიც“ გვხვდება მიახლოებით იმავე დროში («харамужный»).

რუსთაველისებური რკალი რენესანსის ასახვისა არ ნიშნავს მისი ქრონოლოგიური განვითარების წარმოდგენას. პორიზონტალურსა და რკალებრივ ასახვაში რუსთაველი აღმოსავლეთით იწყებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის რენესანსი ინდოეთიდან იწყებოდა. საბერძნეთი, რომელზედაც რუსთაველი ლაპარაკობს, არ შეიძლება იყოს ბიზანტია. თუმცა იგი ინდოეთისა და არაბეთის შემდეგაა აღნიშნული რუსთაველ-ავთანდილის მნათობთა ჰიმნის შემამკობელთა ჩამოთვლაში. საბერძნეთი შუაშია მაშრიყსა და მალრიბს შორის და იგი თანაბრად მოქმედი უნდა ყოფილიყო აღმოსავლეთსა და დასავლეთისაკენ. თუ ეს ასეა, და სხვა აზრით ამის გაგება შეუძლებელია, მაშინ „საბერძნეთი“ აქ ანტიკას უნდა ნიშნავდეს. XII საუკუნისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ წერის დროს ანტიკური ფილოსოფია, არეოპაგიტულ მემკვიდრეობაში დაცული და გამარჯვებული, აღორძინებას განიცდის აღმოსავლეთ-დასავლეთში.

აღმოსავლეთში — არეოპაგიტის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა ძალაში შედის როგორც ბუდას ცხოვრების გადაჭეშავეების გამარჯვება. ეს ძველი ქართულ ენაზე იქმნება VI სუკუ-ნეში, მაგრამ საქართველოზე რუსთაველი არაფერს ლაპარაკობს, რადგან ეს ღერძია, რომლის ირგვლივ ტრიალებს შისეული რეგიონალური რენესანსი, რომლის საზღვრების გაშლისას იგი გვაგრძობინებს, რომ თვით ავტორი (და მისი ქვეყანა) — საქართველოს შუაშია.

არაბების ზიარება რენესანსთან არისტოტელეს სახელით ცნობილი „მიზეზთა წიგნით“ სახიერდებოდა, რომელიც ქართულიდან ითარგმნა არაბულად, რადგან იგი სხვა ენაზე, როგორც ეს ღღეს დადგენილია და მათ შორის არც ბერძნულზე, არ არსებობდა. „მიზეზთა წიგნი“, პროკლეს წიგნისაგან ამოკრეფილ ადგილებზე იყო აგებული, მხოლოდ ქართულად იყო დაწერილი, როგორც ამას იოანე პეტრიწი მოწმობს (ი. პეტრიწი, შრომები, ტ. II, 3, გვ. 218). ეს სიახლოვე ქართულ მწერლობასთან უნდა პოულობდეს თავის გამოხატულებას რუსთაველის მიერ არაბების უფრო ადრე ხსენებაში (ინდოთა შემდეგ).

საბერძნეთი რუსთაველთან არ უდრის ბიზანტიას და ეს ნათლად ჩანს იქიდან, რომ ბიზანტია მასში შემავალ ხალხთა კულტურა იყო და არა თვითნაშობი („ავტოხთონური“), როგორც ნ. კონრადი ამბობს. ამდენად იმავე აკად. ნ. კონრადის განცხადება — თითქოს „ბიზანტია აღმოსავლეთ ევროპის ხალხებისათვის იგივე იყო, რაც იტალია დასავლეთ და ცენტრალურ ევროპისათვის“ (იხ. ნ. კონრადი, დასახ. ნაშრ., გვ. 203), უნდა გულისხმობდეს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას, რომელიც, პეტრე იბერის მიერ გადაჭეშავებული, გადაეცა ბიზანტიას.

ასეთ მტკიცე საფუძველზეა აგებული რუსთაველის შეხედულება რენესანსის ფარგლების შესახებ, რომელიც განსხვავებით უნივერსალური მსოფლიო რენესანსისაგან მხარეთა გარკვეული რკილის რეგიონალურ რენესანსს გულისხმობს.

ეურნ. „ცისკარი“, 1965, № 8.

ძმობისა და ხალხთა მეგობრობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“

რუსთაველის პოემაში მოცემულია ზოგი ისეთი ცნება, რომელიც თავიდან ბოლომდე მიჰყვება მას და თქმისა და ასახვის საერთო ფორმას წარმოადგენს. ასეთებია გმირობა, თავდადება, ერთგულება, სიყვარული, ძმობა, მეგობრობა და სხვა. ეს სახეობანქმნიან „ვეფხისტყაოსნის“ იმ აღნაგობას, რომლის მეოხებით იგი განსხვავდება თავისი დროის სხვა ნაწარმოებთა მისწრაფებიდან, რაც პოემას რენესანსულ ხასიათს აძლევს. ეს აზრი ყველაზე ნათლად გამოთქვა ცნობილმა რუსმა მწერალმა ალ. ტოლსტოიმ თავის წერილში „რუსთაველის ახალი თარგმანი“, რომელიც მან „ვეფხისტყაოსნის“ ჩემს რუსულ თარგმანს მიუძღვნა. ჩამოთვალა რა ზემოთ მოყვანილი კატეგორიები, ალ. ტოლსტოიმ დასძინა, რომ ამ ნიშნის მიხედვით რუსთაველი გვევლინება როგორც „რენესანსის განთიადის მომღერალი, რომელმაც შუა საუკუნეთა წყვედიადში რენესანსის სინათლე აანთო“ (ყურნ. „ლიტერატურაშია გრუზია“. 1956, № 6).

რუსთაველს დასახელებულ ღირებულებათა გადმოცემა ორი გზით ანუ მეთოდით აქვს გაკეთებული: ერთხელ ის ზოგადის სახით მიუთითებს მათზე, მეორე შემთხვევაში კი მოთხრობით ქსელში აქვს ჩართული მთელი პროცესი დასახელებულ ზნეობრივ ღირებულებათა ჩასახვა-განვითარებისა.

ამ შემთხვევაში გვინტერესებს ორი მოვლენა — ძმობისა და ხალხთა შორის მეგობრობის ამბავი. მაშასადამე, ამ ორის, ისე როგორც სხვების გამო რუსთაველი ან მოკლე, გამოკვეთილი დებულებებით გველაპარაკება, ანდა შლის მთელ სიუჟეტურ ტილოს, რომელზედაც მკითხველის თვალწინ იშლება შემოქმედება და ფორმა როგორც პირადი, ისე ხალხთა შორის ძმობისა და მეგობრობის ასახვა-განვითარებისა.

ცნობილია, რომ ძმობისა და მეგობრობის ამბავს რუსთაველი

უკავშირებს თავისი პოემის სამ მთავარ გმირს — ტარიელს, ავთან-
დილს და ფრიდონს და თუმცა სხვა შემთხვევებსაც არ უვლს
გვერდს, მაგრამ პოეტს ეს წამყვანი გმირები აინტერესებს, როცა
ძმობისა და სიყვარულის ისტორიას შლის, როგორც პოემის დასა-
ყრდენს. ამიტომ უკვე პოემის შესავალში რუსთაველი პირდაპირ
აცხადებს: სტროფი მე-6: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სკირს
ერთმანეთის მონება“. „სამი გმირი“, რომლებზედაც აქ ლაპარაკია,
ცნობილია და მათზე პოეტი სიტყვას არ აგრძელებს. სამაგიეროდ,
რუსთაველი აქვე გვამცნობს თავისი სამივე გმირის იმ თვისებას,
რომელიც მთელი პოემისათვისაა დამახასიათებელი, ესე იგი, რომ
ეს სამი გმირი — „მნათობებია“ ამით იმთავითვე აღნიშნულია სი-
ნათლე, როგორც სამთა გმირთა დამახასიათებელი.

მეორე მხრივ, ამავე ტერმინით ნათქვამია, რომ ეს სამი შეგობა-
რი ცის კიდემდე ამაღლებული „მნათობია“ და ამდენად თანასწო-
რია, მაგრამ რუსთაველის პოემა იმთავითვე ხსნის დიდ საიდუმ-
ლოებას — სინათლის უმაღლეს საფეხურზე ასული გმირები ერთ-
ნაირები არიან თავის „უზესთაესობაში“.

მას შემდეგ, რაც რუსთაველმა მიზნად დაისახა „სამთა გმირთა
მნათობთა“ ძმობისა და მოყვრობის ჩვენება ამ ამბის ლამაზი და
შთაბეჭდავი თხრობით, გზადაგზა ის შინც იძეორებს ზოგად ღე-
ბულებას სიყვარულისა და მოყვრობის წესების შესახებ. ამის ერ-
თი ძლიერი და ნათელი დადასტურება მოცემულია 777-ე სტროფ-
ში. ეს ადგილი ასეთია:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:
პირველ ნდობა სიახლისა, სიშორისა ვერ მოთმენა,
მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არ მოწყენა,
გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა“.

აქ უკვე, როგორც ნათლად ჩანს, მოცემულია მთელი წესი, თუ
რაში გამოიხატება მოყვრობა და მეგობრობა. ამიტომაც რუსთა-
ველს სამი წესი აქვს ერთად შეკრული. პირველი ეხება „ნდობას
სიახლისა“, ესე იგი ვინც გიყვარს, მასთან ახლოს ყოფნა უნდა
გინდოდეს და გეძნელებოდეს მასთან სიშორის მოთმენა. ძმობისა
და მეგობრობის დახატვაში რუსთაველი ყოველთვის შეეცდება
გვაჩვენოს, რომ მეგობრულ, ძმურ ურთიერთობაში მყოფთ როგორ
უჭირთ ერთიმეორისაგან დაშორება, გაყრა. შემოქმედების უშესა-
ნიშნავი ადგილები აქვს რუსთაველს ძმადნაფიცთა განშორებისა
და გაყრის აღსანიშნავად. ერთ-ერთ ძირითად ნიშნად (ნამდვილი
მოყვრობისა) პოეტს აგრეთვე მიაჩნია „მიცემა და არას შური“, ესე
იგი გულახდილი საჩუქრის მიცემა მოყვრისათვის, დაუნანებელი,

უშურო. რუსთაველი იშვიათი სიზუსტით აანალიზებს (ფსიქოლოგიურად) ჩუქებას და სასურველად მიაჩნია, რომ იგი არ მოწყინდეს მეგობარს მეგობრის მიმართ.

მესამე მომენტი „გავლენა და მოხმარება“, ესე იგი, საჭირო თუ შეიქნა და საქმემ მოითხოვა, მოყვრის სარგებლიანობისათვის „ველთა რბენა“. ეს უკანასკნელი მომენტი მეგობრობისა, ასე წყნარად გადმოცემული პოეტის დიდი გენიალობის წყალობით, მთელ ეპიზოდებს მოიცავს პოემის გაშლა-განვითარებაში, რის ზოგ მავალითს უნდა დამსახურებული ყურადღება მიექცეს. ეს სამი წესი მოყვრობისა ზოგი, თავის მხრივ, ხალხთა შორის ძმობასაც ნიშნავს. არის შემთხვევა, სადაც ასევე ზოგადი ხასიათის წესებია მოყვანილი „ვეფხისტყაოსანში“ ძმობისა და მოყვრობის დასახასიათებლად. ეს მესამე წესი მოცემულია 854-ე სტროფშიც და იკითხება შემდეგნაირად:

„ესე არაკი მართალი ჩინს ქვასა ზედა სწერია:
ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“.

ეს მიმართვა ჩინური აღრინდელი სიბრძნისადმი დამახასიათებელია რუსთაველის მიერ გონებრივი რენესანსის ძებნის საქმეში. საბჭოთა მეცნიერებაში აკად. ნ. კონრადმა აღმოსავლეთის რენესანსის ძებნის დროს, ჩინეთის მერვე საუკუნიდან მომდინარე ამბავი გამოიყენა.

ასეთ ზოგად დახასიათებაზე უფრო მნიშვნელოვანია „მათ სამთა გმირთა მნათობთა“ დაძმობილება-დამეგობრების ამბავი, რაც სწორ-უპოვარი მხატვრულობით და ეფექტურობით არის ნაჩვენები. სამი გმირის — „მნათობთა“ ამ დაძმობილება-დამეგობრების საქმე არა მარტო ცალკე, კონკრეტული არსებანია, არამედ ხალხების სიმბოლოებია, რომლის გამომხატველნიც ისინი არიან. არაბეთი, ინდოეთი ისევეა მოცემული (როგორც დახასიათებული ნიშნებით, ისე თავისი მსოფლგაგებით) ავთანდილისა და ტარიელის სახით, როგორც ფრიდონი, თავისი „ცოტაი“ (ესე იგი პატარა), მაგრამ კოხტა და მდიდარი ქვეყნით. გმირები, როგორც თბრობის სიუჟეტური ამოქმედების საშუალებები, დახატულია ცოცხალ ადამიანებად. მათი დაძმობისა და მეგობრობის ამბავი გმირების საშუალებითაა ყოვლის უწინარეს მოცემული, მაგრამ რუსთაველი, როგორც ხელოვანი და მხატვარი, არ ლაპარაკობს და ვერც ილაპარაკებდა ადამიანზე საზოგადოდ.

ამ მხრივ მნიშვნელოვანი და საინტერესოა ავთანდილისა და

ტარიელის პირველი შეყრა, როცა ავთანდილი ტარიელის საქებრად გაემართა და მის ქვაბს მიაგნო.

შესანიშნავია რუსთაველის მიერ ამ 'შეხვედრის' გადმოცემა, როგორც ორი უცხო ერის წარმომადგენლისა, რომლებიც მძიმე მდგომარეობაშიც კი არ კარგავენ თავიანთ ადამიანურ სახეს და, მიუხედავად უცხოობისა, ერთიმეორეს დიდი ხნის მეგობრებით შეხვდნენ.

„გამოგება ტარიელ, კპართებს ორთავე მზე დარად,
ანუ ცით მთვარე უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად,
რომე მათანა აღვისა ხეცა ვარგიყო ხეთ არად,
პგვანდეს შვილთავე მნათობთა, სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად!“

ამ ლექსს განმარტება არ ჭირდება: მის რკვევას თან შოაქეს ადამიანის არსებობის მთელი სილამაზე და ნათელის სიძლიერე. „შვიდი მნათობი“ — აი სახე, რომლის გარედ და უცხოდ რუსთაველი, როგორც ამბობს, მას მათი დახატვა არ 'შეუძლია. ეს დახასიათება, თავისთავად არის ხალხთა თანასწორობის გამოხატულება, სხვადასხვა ერის შვილი ასე შეეძლო დაეხატა მხოლოდ ადამიანთა სადიდებლად მოვლენილ არსებას — გენიოს პოეტს, რომლის სულში იმთავითვე იყო ჩაწვეთებული ხალხთა შორის თანასწორობისა და სიყვარულის აიაზმა.

ეს არაა ინტერნაციონალიზმი. ამ უკანასკნელს ჯერ ერების ისტორიულად შემუშავების პროცესი ესაჭიროება. იგი ბურჟუაზიის უკვე განვლილ საფეხურს გულისხმობს როგორც პირობას და პროლეტარიატის მსოფლიო-ისტორიული როლის პერსპექტივებში ისახება. ეს ადრეა რუსთაველისათვის. ის ფეოდალურ-არისტოკრატიული ვითარებიდან ამოდის და ეს ერა შიდის სავაჭრო კაპიტალის ურთიერთობისაკენ. აქ ყოველი ერის თანაბარ სიყვარულშია საქმე, რომლითაც აღჭურვილია რუსთაველი, რასაც ნაციონალიზმისა და ინტერნაციონალიზმის დაპირისპირება ჯერ არ სჭირდება. ხალხთა ძმობისა და სიყვარულის ამბავი შესაძლებელია განვითარების ყოველ საფეხურზე. ამას მხოლოდ გენიალური პოეტური ხედვა და მისი შთაგონება ესაჭიროება.

რუსთაველს არ ავიწყდება, რომ ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედრისას, საქმე აქვს უცხო პირებთან, რომლებიც სხვადასხვა ხალხის წარმომადგენლებია. პოეტი ამბობს:

„მათ აკოცეს ერთმანერთსა, უცხოობით არ დაპრიდეს,

ყელი ყელსა გარდააქვდეს, ერთმანერთსა აუტირდეს,
ქარვად შექმნეს იაგუნდნი მათნი, თუცა ლალად ღირდეს“.

! !

შემდეგ რუსთაველი შესანიშნავად განაგრძობს 'შემხვედურების—ტარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობის აღწერას. ორივე გმირში თანაგრძნობა, პატივისცემა და კეთილშობილება ერთმანეთს გადაენასკვა და დადუმებულ სიყვარულს ცრემლი აფრქვევინა:

„ერთგან დასხდეს და იტირეს დიდხანს ცრემლითა ცხელითა“.

მაგრამ ცრემლმა ვერ შეაჩერა უცხოობის შეგნება. ტარიელმა

„ყმასა უთხრა: „მესწრაფების, მითხარ შენი დაფარული ვინ ხარ ანუ სით მოსულხარ, სადაური, სით მოსრული?“

ამრიგად, სხვადასხვა ხალხის შვილები ისწრაფვიან იცოდნენ, ვინ საიდან მოსულა, რომელი ქვეყნისა და ხალხის შვილია. ამიტომ ავთანდილმაც არ დააყოვნა, ტარიელს ამცნო:

„ავთანდილ გასცა პასუხი, სიტყვები ლავანებია:

„მე ვარ არაბი, არაბეთს არს ჩემი დარბაზებია“.

ასე ბუნებრივად გაიხსნა გმირების ეროვნული წარმოშობა. ორივე გმირი ერთნაირად გრძნობს ურთიერთის შეგობრობას და ქების სიტყვებით მიმართავენ ერთიმეორეს. ავთანდილმა ტარიელის ქებას უპასუხა: „ვით მაქებ საქები ბრძენთა ენისა?“

ეს უკანასკნელი ფრაზა სწორუპოვარი გამოხატულებაა ქებისა, რომელიც რუსთაველმა ავთანდილს ათქმევინა. ამით პოეტმა უძალღეს ფორმაში გამოხატა სხვადასხვა ხალხთა შვილების ერთიმეორისადმი ძმობა და მეგობრობა. ტარიელის შეხვედრამ დიდი ზემოქმედება მოახდინა ავთანდილზე. იგი ამბობს:

„ამა დღემან დამავიწყა, გული ჩემი ვინ დაბინდა,
დამიგდია სამსახური, იგი იქმნას, რაცა გინდა;
იაგუნდი ვგრეცა სჯობს, ათასჯერმცა შინა გინდა,
შენ გაახლო სიკვილიამდის, ამის მეტი არა შინდა!“

გამოდის, რომ ავთანდილი — არაბი, ისეა შოხიბლული ინდო-ტარიელის შეხვედრით, რომ შზადაა დარჩენს მასთან მთელი სიცოცხლე. აქ იმდენად ძლიერადაა დახატული სხვადასხვა ხალხის შვილის მეგობრობა ერთიმეორისადმი, რომ მოყვანილი სტროფი დავასაც კი იწვევს მისი ნამდვილი აზრის დადგენისას. პოეტურად ეს აღმაფრენაა, უკანასკნელი ორი პწკარი მაჯამურად ირითმება სიტყვაზე „მინდა“, რომელიც ერთ შემთხვევაში ზმნაა—მინდა, მსურს, მეორეში არსებითი სახელი — შინა, ჭიქა.

ამ სტროფის მნიშვნელობა ისე ფართო და ღრმაა, რომ აქარწყლებს შემცდარ თეორიას იმის შესახებ თითქოს „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ რაინდული სიყვარული იყოს გადმოცემული.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირების ძმობისა და მეგობრობის გრძობა უძლეველია იმიტომ, რომ ისინი შეგნებულად აკეთებენ ამას. ეს კარგად ჩანს მათი საუბრიდან:

„ყპასა უთხრა: „ვინცა კაცმან ძმა იძმოს, თუ დაცა ოდოს, ხამს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაარიდოს“.

აზრი ნათელია: ძმობაა იქ, სადაც ძმადნაფიცი არც სიკვდილს და არც ჭირს არ გაექცევა მოძმისათვის თავის დასადებად.

ტარიელისა და ავთანდილის ძმობა და მეგობრობა რომ შემთხვევითი ამბავი არ იყო, ჩანს ტარიელისა და ფრიდონის ურთიერთობაში. ტარიელი აღრე არ იცნობდა ფრიდონს, რომელსაც შეხვდა გაჭირვების ეამს, როცა გულგატეხილი ტარიელი, უიმედო ძებნისაგან გაღუული, ხის ძირში ისვენებდა. ერთიმეორის ამბის მოსმენის შემდეგ სამეგობროდ განეწყვიტნენ სხვადასხვა ქვეყნის შვილები. ტარიელმა უთხრა ფრიდონს:

...ამბავი ჩემი არ გაგეგონების,
უფრორე წყნარად ვიამბობ, თუ ეამი ჩვენ გვექონების“.

მაშინ ფრიდონმა მიუგო:

„ლხინი საჩემო მაგას არ შეეწონების!
დღედ სიკვდილამდის სიცოცხლე შენ ჩემი დაგემონების“.

ასე დაიბადა ანაზღად თანასწორობის იდეა, როგორც რუსთაველური მეგობრობის მომასწავებელი, ლამაზი იმით, რომ ის სხვადასხვა ხალხის შვილებს შორის სუფევს.

ავთანდილისა და ფრიდონის გაყრა უდიდესი ძმობისა და მეგობრობის საუკეთესო გამოხატულებაა. რუსთაველი ამ გაყრის შესახებ წერს:

„ზარი მის ყმისა გაყრისა გახდა, მიეცნეს წუხილსა.
მოატყდეს მოქალაქენი, ლარსა ვინ ჰყიდდა, თუ ხილსა;
ხმა ზახილისა მათისა ჰგვანდა აერთა ქუხილსა,
იტყოდეს: „მზესა მოვშორდით, მო, თვალნი მივსცეთ წუხილსა“...“

აქ ნაჩვენებია ნამდვილი ადამიანური განცდა. ასეთივე მომენტი წარმოგვიდგება თვალწინ ავთანდილისა და ფრიდონის დამშვიდობებისას:

„მოხვევენეს ერთმანერთსა, გაამრავლნეს ცრემლთა ღვარნი,
აკოცეს და გაუხარდეს მათ ერთავე მათნი წვანი,
გაიყარნეს გაუყარელნი ძმად-ფიცნი და ვითა ჯმანი,
ფრიდონ დაღვა, ყმა წავიდა, შემხედველთა მკვლელთა ტანი“.

შესანიშნავია ეპიზოდი (ავთანდილისაგან ნესტან-დარეჯნის საძებრად წასვლასთან დაკავშირებული), რომელიც ქარავენის მეგობრობაგან გადარჩენაზე მოგვითხრობს. არაერთიანი მოტივი და ანგა-

რება არ აიძულებს ავთანდილს ბაღდადელ ვაჭართა გადასარჩენად, გარდა სიბრალულისა და კაცთმოყვარეობისა. პასუხად ბაღდადელთა ჩივილისა, ავთანდილი ეუბნება მათ:

„რაცა მოვა საქმე ზენა, მომავალი არ აგვცდების,
მე მივინდობ სისხლთა თქვენთა, შემოვისხამ, და-ცა-მწვთების“.

გამართლებული სისხლის ცნება, რუსთაველის მიერ აქ წაძოყენებული, არათუ აღემატება საშუალო საუკუნეთა მსოფლგაგებას, არამედ ჩვენ დრომდე სწვდება და სამართლიანი ომის სახით რენესანსის ერთ ძირითად ცნებათაგანს წარმოადგენს.

ცხადია, რუსთაველმა კარგად იცის, რომ ერთის გამარჯვება მეორის დამარცხებას ნიშნავს, ანუ, მაშინდელი სტილით რომ ითქვას, „ღმერთმა ერთი ვით აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“, მაგრამ ვაჭართა ენაზე გადატანილი, ომის შედეგი ანგარებით შეიძლება ყოფილიყო გაზომილი. ავთანდილი ასეთი ანგარების გარეშე დგას. ის ებრძვის მოძალადეს — მეკობრეებს — და გულლიად უპასუხებს ვაჭართა მეთაურს — უსამს:

„მე თუმცა რამცა მინდოდა საკურკლე დასადებელი,
ჩემსაცა შქონდა ურიცხვი, უსახო ლარ-საგებელი,
რას ვაქნევ თქვენსა? რად მინდა? ოდენ ვარ თქვენი მხლებელი“...

ვაჭართა წრისათვის გაუგებარია ეს პასუხი, ავთანდილი ვაჭართა მსოფლიოსათვის გაუგებარ ამბავს ამბობს:

„აჲ რაცა აქა ვიშოვე საკურკლე დაუთვალავი,
რაცა ვის გინდა, წაიღეთ, არვისი ვიყო მალავი“...

ადამიანობა, რომელსაც იჩენს ავთანდილი, ნაძვრილი რენესანსული ამბავია: იგი მალა დგას როგორც ფეოდალურ-არისტოკრატიულ, ისე სავაჭრო კაპიტალის წრისათვის. ეს მომავალი რენესანსული გამოსხივებაა, რომელიც რაღაც სხვა, ახალ მომავალს მიუთითებს, რომელიც ჩვენ დრომდე ინარჩუნებს თავის ღირებულებას.

ასეთ პირობებში გასაგებია ხალხთა შორის ძმობისა და მეგობრობის იდეა, რომელიც, ალექსეი ტოლსტოის ნათქვამის არ იყოს, უდავოდ მოასწავებს, რომ რუსთაველი დამდეგი რენესანსის უბადლო მესაიდუმლე და მომღერალია. ამიტომაცაა, რომ რუსთაველის დაბადების 800 წლისთავს ასე ლაღად ზეიმობს და უნდა ზეიმობდეს გამარჯვებული სოციალიზმის ჩვენი ეპოქა.

ხალხთა შორის ძმობისა და მეგობრობის იდეების „ვეფხისტყაოსანში“ ასახვა საკურობებს კიდევ ორი მომენტის აღნიშვნას. ერთი ეხება სხვადასხვა ხალხთა შორის ავთანდილის, როგორც რუს-

თაველის შუალობით ქართველ ხალხთა მეგობრობის ამსახველს; მეორე—მეგობრობის უმაღლეს გამოსახვას, რაც „დამმარხველობას“ შეიცავს.

ხალხთა შორის მეგობრობის სიმბოლო და ძაჩვენებელია პასუხი, თუ როგორ გამოეხმაურნენ სხვადასხვა ხალხები ავთანდილს — „შვიდი მნათობის“ ჰიმნის ავტორს. ეს ხალხები არიან საქართველოს მიმართ აღმოსავლეთ-ჩრდილოეთ-დასავლეთ და სამხრეთით მდებარე ქვეყნების მკვიდრნი, რომლებიც ავთანდილს — ამ ჰიმნის ავტორს — თაყვანსა სცემენ. ამით სიმბოლიზებულია საქართველოს მიმართ მეგობრობა ყველა დასახელებულ ხალხთა მიერ და ხალხთა შორის ძმობისა და მეგობრობის უმაღლეს აკორდს შეიცავს.

მეორე მომენტი ეხება ავთანდილის წერილს ფრიდონთან, მას შემდეგ, რაც მიკვლევულ იქნა ნესტან-დარეჯანის ბედი და სამყოფელი ფრიდონის ხალხთა დახმარებით. ხალხთა ძმობისა და მეგობრობის ეს ნიშნუში რუსთაველმა არ დატოვა აღუნიშვნელი. რუსთაველი ამბობს:

„უბრძანა: „წადით, წაიღეთ, გზა წავლეთ მისვე არისა,
ფრიდონს მიაართვით უსტარი ჩემგან ძმად-ნათციარისა“.

დადგა მძიმე წუთი ავთანდილის მოშორებისა ფატძანისა და უსენის სამყოფელისაგან, მეგობრობის უმაღლესი საფეხურია აღნიშნული მათ მიმართვაში ავთანდილისადმი:

„რად დაგვაბნელენ შენისა მოშორებისა ბნელითა?
და-ცა-გვემარხენი ხელითა ჩვენისა დამმარხველითა!“

ეს სტროფი ეხმაურება სრული „ვეფხისტყაოსნის“ 2118-ე სტროფს, სადაც ფრიდონზე წერია:

„ნურადინ ფრიდონ მოსტჰმიდა ორთავე მისთა ძმობილთა,
უქებს სიუხვე-ჩაეარსა, ძოწ-მარგალიტთა წყობილთა,
სისხლისა ცრემლთა ადენდა, უკლებთა, დაუშრობელთა,
ავსებდა სიბრალულითა ყოველთა მუნ შესწრობილთა“.

ასე შთამაგონებლად და ამაღლევებლად უმღერა რუსთაველმა (მრავალი საუკუნის წინათ) ხალხთა შორის ძმობისა და მეგობრობის ძლევათმოსილ იდეას. და ეს სწორედ იმის მომასწავებელია, რომ რუსთაველი მომავალი რენესანსის უბადლო მესაიდუმლე და მომღერალია.

გაზ. „მეტალურგი“
(რუსთავის მეტალურგიული ქარხანა)
1966, 30.X

უსაზღვრულობის, როგორც დიალექტიკის დასაპრდენის, აღმოჩენა

აზროვნების ონტოლოგიური ძირების განვითარების საკითხის წინაშე ფილოსოფიის ისტორია დადგა, როცა აზროვნებამ, როგორც განსაზღვრულობამ, როგორც საზღვრის მქონემ, როგორც დაბოლოებულმა თავის ეს თვისებები შეიგნო. ეს პლატონისა და არისტოტელეს ნააზრევით შექმნილი მიჯნაა ფილოსოფიის ისტორიაში; ირკვევა, რომ ფილოსოფიის განვითარება მხოლოდ შეხედულებათა, აზრების, მსოფლგაგების — მისი საწყისის, კანონზომიერების, თუ სისტემის თვალსაზრისით არაა აზროვნების ისტორიის საქმე. ამათ გამო და ამათ გვერდით მოდის თვითონ აზროვნების საკითხი. ნააზრევის ფაქტიური მიღწევების გვერდით, მისი საგნების, ობიექტების გარეთ, რომელთა თავისთავისაგან განსხვავება და მისთვისვე თავისი დაპირისპირება აღრე შეამჩნია და შეითვისა შოაზროვნე ადამიანმა, დაისვა საკითხი თვით ამ აზროვნების ბუნების განვითარებისა.

ეს ჭერ კიდევ არაა შემეცნების პრობლემა, მისი შემდგომი მნიშვნელობით, მაგრამ ამ პრობლემას მასთან მაინც მოსამზადებელი კავშირი აქვს, რამდენადაც ადამიანის გარემოში არსებობა ყოფიერების, მაგრამ იმავე დროს ამ გარემოებისათვის დაპირისპირების ამბავია. გარემყოფი იმთავით მისი შემეცნების პირობაცაა და მისი საზღვარიც.

ამ განსაზღვრულობას თავისი ლოგიკა უნდა შეემუშავებინა, რომელიც, როგორც საზღვრულობა, მოდიოდა უსაზღვრულთან შეხებაში, მაგრამ თავისი ვითარებიდან გამოსვლას, მისი ლოგიკის საზღვრის „გაგლეჯას“ და გადალახვის აუცილებლობას ამჩნევდა, მაგრამ მის შესრულებას დიდხანს ვერ ახერხებდა.

გარკვეულობა (ჰეგელის „ბეშტიმტჰაიტ“)¹ საგნის ისეთი მხარეა, რომლის შემეცნება არა კმარა საგნის ყოველმხრივი ცოდნი-

¹ ჰეგელი, თხზ., ტ. III, გვ. 131 (ლასანის გამ.).

სათვის. იგი ამოსავალი მომენტი, რომელიც სხვისთვის დაპირისპირებას მოასწავებს. ფილოსოფიის საწყისი საფეხურები „იქმყოფის“, როგორც გარკვეულის საზღვრიდან გასვლას და უსაზღვრულისაკენ წვდომას გულისხმობდნენ, რაც საფუძვლად დაედო დიალექტიკურისაკენ შემდგომ განვითარებას. მაგალითად, ჰეგელისათვის გარკვეულობის საშუალებითაა საკუთარი თავის მოხსნა რომ ხდება. „ყოველივე, — ამბობდა ჰეგელი, — ხსნის თავის თავს თავის თავთან და არის თავისი თავისათვის დაპირისპირებული“¹. აქედან — ქმნადობის ორი მომენტი — მოსპობისა და შენახვის, რომლის წყალობით გარკვეულობა ახალ სახეს იღებს, რომელიც განსხვავების მოხსნით საზრდოობს.

ამის შესახებ ჰეგელი ამბობს: „განსხვავების მოხსნა არის საკუთრივი გარკვეულობა „იქმყოფისა“ („დაზაინ“), რაც მის „შინაყოფნის“ („ინ ზიხ ზაინს“) ნიშნავს². სწორედ ეს „შინაყოფნა“, როგორც რაღაც ყოფიერების სხვა რაიმესათვის დაპირისპირება, არის, ჰეგელის მიხედვით, საზღვრული ანუ ბოლოვადი, რომელიც ნეგატიურია ჰეგელისათვის, ხოლო მისდამი პოზიტიური არის უბოლოვადი, „უსაზღვრული“.

ეს მომენტი ჰეგელის სიტყვაანბარებაში უახლოვდება ტრადიციულ გაგებას, სადაც „უსაზღვრული“ აბსოლუტურად იყო გაგებული და რომელიც ანტიკურობიდან მოყოლებული, კერძოდ, პლოტინისაგანვე უმაღლეს სიკეთეს უახლოვდებოდა (ამის შესახებ იხ. ნიკ. პარტმანი, „ჰეგელი“, ბერლინი, 1920, გვ. 206). სწორედ ამ კავშირის გამო პლოტინთან და სხვებთან ღირდა ჰეგელის დასახელებულ დებულებათა გახსენება, აქედან იწყება უსაზღვრულის ძიების ამბავი, მას შემდეგ, რაც ის ანტიკურობამ პლატონისა და არისტოტელეს სახით, თუმცა, რა თქმა უნდა, იცოდა, მაგრამ არ მიიღო.

ამის შემდეგ დგება საკითხი, თუ რას უნდა ნიშნავდეს საზღვრული, როგორც უსაზღვრულის კომპონენტი და სადაა მისი საწყისი. აქაც დაგვჭირდება მოკლე ხნით შეჩერება ჰეგელზე, რადგან წინა ხანის საგანთა ასახსნელად გამოსადეგი აღმოჩნდა მომდევნო ხანის ფენომენები. ზემოთ გაიკვია ჰეგელის დიალექტიკის ერთი მხარე, გარკვეულობასთან დაკავშირებული.

აღნიშნული დაპირისპირება (დაფუძნება გარკვეულობაზე) შეადგენს—ჰეგელის მიხედვით—იმ დიალექტიკის საფუძველს, რომე-

¹ ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, ტ. III, გვ. 189.

² იქვე, გვ. 120.

ლიც „სხვაგვარად ყოფნის“ („ანდერს ზაინ“) და „შინაყოფნის“ („ინ ზინ ზაინ“) დიალექტიკადაა წოდებული. აქ ორივე მომენტი თვით საგანშია, მის შინა ბუნებაში. აქ იწყება ისტორია დიალექტიკურის საგნის შინაბუნებაში ყოფნისა, სადაც შინაყოფნა და სხვაგვარად ყოფნა ერთიმეორისაგან მოწყვეტილი კი არაა, არამედ ერთიმეორეში მყოფია. აქედან თითქოს ნათელია, რომ ეს ორი მომენტი ერთიმეორის მიმართ ნეგატიურია და ერთი ნაბიჯი აქედან იქნებოდა „სხვაგვარად ყოფნის“ მოხსნა, როგორც გზა „შინაყოფნისაკენ“. ჰეგელი ამ დამთხვევას, როგორც დიალექტიკის საფუძველს, შექმდევნაირად გამოთქვამს:

„რაიმე მიმართებაშია სხვასთან თავისი საკუთარი თავისაგან, რადგან სხვაგვარად ყოფნა, როგორც მისი საკუთარი ელემენტი. ჩადებულია მასში“ (ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 131).

ამ გარემობას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იძისათვის, თუ სადაა ნაგულისხმევი დიალექტიკის დასაყრდენი. „თავისი საკუთარი თავისაგან მიმართება სხვასთან გულისხმობს გარკვეულობას საგნისა, ურომლისოდ სხვაგვარად ყოფნა არ შოიზრება, რათა ძივილთ „თავისი შინაყოფნა“ ანუ „ამგვარად ყოფნა“. ეს არ იყო ლოგიკური დაპირისპირების შედეგი (ამგვარისა და სხვაგვარისა), რადგან მას უარყოფის, ნეგაციის გაშეორება სჭირდებოდა, ურომლისოდ წინააღმდეგობათა ერთიანობა არ მიიღებოდა. ყოფნის ნაირობა, როგორც გარკვეულობა. ოდნავადაც არ შეიცავს ყოფიერების მომენტს; იგი მეტია, ვიდრე არსებობა. იგი „ზეშთამყოფია“, ის ტერმინი რომ ვიხმართ, რომლის საშუალებით აქ წამოჭრილი პრობლემის დასმა-გადაჭრას ფიქრობდა V საუკუნის შოაზროვნე — პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე).

აქვე უნდა მხედველობაში ვიქონიოთ, რომ გარკვეულობის საშუალებით მიღებული ცნება „სხვაგვარად ყოფნისა“, რომლის უარყოფა (ე. ი. „უარყოფის უარყოფად“, ჰეგელის აზრით) იხსნება „სხვა“ გარკვეულობით, და ამდენად გარკვეულობაა აშოსავალი და მიზანი „სხვაგვარად ყოფნისა“. ამავე გარკვეულობის მოხსნის მოხსნა არის „საზღვარი“ („დი გრენცე“). საზღვრის შესახებ ჰეგელის აზრები გაპირობებულია იმით, რომ აქ გარკვეულობის ორი მხარეა მიღებული მხედველობაში — შინაგანი და გარეგანი, — „შინაყოფნისა“ და „სხვაგვარად ყოფნისა“, როგორც მისი მოხსნისა, რაც „საზღვრის“ შინაარსს იძლევა (ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 183).

აქ ჰეგელმა სხვა აზრსაც მიაგნო: „საზღვრული“, როგორც ორმხრივი ფენომენი, „შუამდებარე ადგილია“, რომელშიც კიდევ დგას

და არც დგას საგანი. ჰეგელი აქ პირდაპირ ამბობს: „რაიმე თავის საზღვარში არის და არც არის“ (იქვე). საზღვრის მხარეები, როგორც „შუამდებარეს“ მხარეები გამოხატავენ როგორც ყოფნას, ისე არყოფნას. ჰეგელი აქაც პირდაპირ ამბობს:

„შუამდებარე არის ის, რის მეოხებითაც რაიმე და სხვ. ისევე არსებობს როგორც არ არსებობს“¹.

ამ გზით მივიდა ჰეგელი დაბოლოებულის და დაუბოლოებელის ცნებამდე, რომელთა მეოხებით ის შეეცადა დაედგინა არა მარტო დამოკიდებულება მათ შორის, არამედ უსაზღვრულობის ჰეგემონი-ტებაც. ჰეგელი ძალიან თავისებურად ადგენს დიალექტიკურისა და დაუბოლოებელის კავშირს ანუ, პირდაპირ რომ ითქვას, „დაუბოლოებელის დიალექტიკას“², ჰეგელის აზრით, ჰეგემონიტი დიალექტიკის დამახასიათებელია ის, რომ დაბოლოებული და დაუბოლოებელი მიღებულია საზღვრის ცნების ორმხრიობის მეოხებით. აქ დაბოლოებული და დაუბოლოებელი გამოდიან როგორც ერთი პროცესის მომენტები. მაგრამ როგორც ერთი მთლიანობის, ე. ი. წინააღმდეგობათა მთლიანობის გამოხატველი, დაბოლოებული და დაუბოლოებელი მისი ნაწილებია და, ცხადია, როგორც ასეთი ნაწილები, ისინი ორივე დაბოლოებული აღმოჩნდებიან. ჰეგემონიტი დაუბოლოებელი კი შეიძლება მიღწეულ იქნას მხოლოდ ორივეს. დაბოლოებულის და დაუბოლოებელის, მოხსნით. ამის გამო ჰეგელი წერს:

„რამდენადაც დაბოლოებული და დაუბოლოებელი თვითონ პროცესის მომენტებია, იმდენად ისინი ერთობლივად დაბოლოებული არიან“³. ჰეგელის აზრით, „ჰეგემონიტი დაუბოლოებლობა“ მიიღწევა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ეს „ერთობლივი დაბოლოებლობა“ ორივესი, ე. ი. როგორც დაბოლოებულისა, ისე დაუბოლოებელის მოხსნილი იქნება. ეს შეიძლება მიღწეულ იქნას ორივეს — დაბოლოებულისა და დაუბოლოებელის — მოხსნის საშუალებით. „ასეთი შედეგი, — ამბობს ჰეგელი, — როგორც ორივე დაბოლოებულთა მოხსნისა, არის ჰეგემონიტი დაუბოლოებელი“⁴.

არაა საჭირო მივყვეთ ბოლომდე ჰეგელის დიალექტიკურ პროცესს, როგორც ორმაგ პროცესს, სადაც რკალის სახე გამოხატავს დიალექტიკის ისეთ გაგებას, სადაც დიალექტიკურის დადგენა ნე-

1 ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 133.

2 იქვე, გვ. 155.

3 იქვე, გვ. 161.

4 იქვე.

გაციის გამეორებას მოითხოვს და ამით დაუბოლოებელის ცნებას აფუძნებს. ეს ჰეგელის დიალექტიკის კრიტიკის საკითხია, რომელზედაც მითითებული აქვს მარქსიზმის კლასიკოსებს და რაც უსაზღვრულის, როგორც დიალექტიკის დაფუძნების საკითხს, არ ეხება. ამ საკითხის ისტორიული ძიების გარკვევა იმ მომენტის კვლევას მოითხოვს, სადაც პირველად დაისვა საკითხი ფორმალურ-ლოგიკურის ფარგლების გადალახვის შესახებ. ეს კი გულისხმობდა არისტოტელეს ლოგიკის უკმარობას დიალექტიკურის ბუნების გასარკვევად.

ვ. ი. ლენინმა ხაზგასმით აღნიშნა არისტოტელეს ნაკლი დიალექტიკურის ბუნების გაგების საქმეში: „ყოველ ნაბიჯზე დიალექტიკის შესახებ საკითხის დაყენებამ“ ვერ დააყენა არისტოტელე დიალექტიკის გაგების სწორ გზაზე.

ისტორიული პერსპექტივის წარმოსადგენად, ვ. ი. ლენინის მითითების გვერდით, უნდა გვახსოვდეს ფ. ენგელსის მითითება ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის განსხვავებაზე, რაც პირველის განმსაზღვრელ, ვიწრო ჰორიზონტის გარღვევას გულისხმობდა, რათა მოხერხებულყო უფრო ფართო სააზროვნო პერსპექტივებისაკენ გასვლა. რამდენადაც ჩემი გამოკვლევის მიზანია აზროვნების ისტორიაში იმ მომენტის გამოვლენა, როცა დაიწყო არისტოტელეს ლოგიკის საზღვრების გადალახვა და დიალექტიკურისაკენ სვლა, ამდენად დიალექტიკის კვლევის მაღალი საფეხურები, როგორცაა მარქსიზმის კლასიკოსების მიღწევები, უნდა გამოყენებულ იქნას როგორც განვითარების მიმართულების მაჩვენებელი.

1958 წელს მოწვეულ (შუა საუკუნეების) ფილოსოფთა პირველ კონგრესზე (28 აგვისტოდან 4 სექტემბრამდე, ლუვენ-ბრიუსელში) არეოპაგიტიკის საკითხები საკმაოდ ყურადღების საგანი გახდა. ჩვენი საკითხისათვის განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ენეი გრონდესის მოხსენება, თემაზე: „მეტალოგიკური ტერმინოლოგია დიონისიურ თეოლოგიაში“. თემის ასეთი ფორმულირებიდან არ ჩანს, რომ დასახელებული მოხსენება მიზნად ისახავდეს ისტორიული პროცესის გააზრებას. ავტორი მსჯელობს ჰეგელის რევოლუციონურ და ახალ დებულებებზე, რომელსაც, მისი აზრით, „უმიზნდება“ დიდი ნეოპლატონიკური სკოლა¹. ავტორი არ იზიარებს შეხედულებას, რომელიც, როგორც ცნობილია, კოხიდან მომდინარეობს, რომ დიონისიური ნააზრევი არსებითად პროკლესაგანაა

¹ „მედევალური ფილოსოფიის პირველი ინტერნაციონალური კონგრესის აქტები“, პარიზი, 1960, გვ. 336, ფრანკულ ენაზე.

დამოკიდებული; თუმცა ნეოპლატონიზმის იდეები ძირითადად თავის უმაღლეს განვითარებას პროკლეს განმარტებაში აღწევდაო. მაგრამ ამ აზრების გამოსახვის საშუალებები, ფიქრობს მომხსენებელი, ჩამორჩებოდა „კლასიკურ სიბრძნეს“, ახალი კატეგორიების სისტემას, რომელიც პლატონ-არისტოტელეს ნააზრევის მიღწევა უნდა ყოფილიყო. „პლატონური ფილოსოფიის“ კომენტარებით გატაცებული პროკლე იშვიათად მიმართავდა, მომხსენებლის აზრით, „პლატონ-არისტოტელიკურ ტერმინებს“. ხსნიდა რა თავისებურად პლატონის დიალოგებს, „სოკრატეული რიტორი“ თითქოს არ გრძნობდა იმ სიახლეს, რომელიც მიღწეულ იქნა ანტიკური ფილოსოფიის ამ საფეხურზე.

უდავოდ ყურადღების ღირსია მომხსენებლის აზრი, რომ კლასიკური ფილოსოფიის უმაღლესი საფეხური ის საზღვარი იყო, როდესაც შეგნებული უნდა ყოფილიყო მანამდე არსებული ცნებების უკმარობა და განსაზღვრულობა იმ უნივერსალური პერსპექტივების მისაღწევად, რაც ახალს, სისტემად მოვლენილ მსოფლგაგებას ესაჭიროებოდა. პროკლემ, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მიღწევების კომენტატორმა, კარგად იცოდა ეს უკანასკნელი. მაგრამ აზროვნების ახალი ფორმისათვის, რომელიც იწყებოდა და ძველისაგან განსხვავდებოდა, და რომელსაც ძველის საზღვარი უნდა „გაეგლიჯა“, რათა უფრო შორს მიმავალი პერსპექტივები დაენახა — პროკლესეული საზღვრები არ კმაროდა.

ავტორის აზრით, ამ ახალი პერიოდის დადგომის ხანა იგრძნეს არა მაშინ, როდესაც ათენის ფილოსოფია ყვაოდა, არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა ის დაცემისაკენ გადაიხარა. ამ ამბავს ავტორი ერთი ფილოსოფოსისა და მისტიკოსის ნააზრევში ხედავს, რომელმაც მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ „კლასიკური ტერმინოლოგია“ აღარ კმარა სააზროვნო ფორმების ვიწრო ჰორიზონტებით, რომელსაც ანტიკური აზროვნება სჯერდებოდა.

მომხსენებელი არ შედის დამასციოსის შეხედულებათა და ძოღვაწეობის გარემოცვის განხილვაში, რასაც შეეძლო გაერკვია ბერძნული ფილოსოფიის საფეხური, სადაც ძველი აზროვნების განსაზღვრულობისა და ახალის მოახლოების ნიშნები გამოვლინდებოდა ამას მარტო ბიოგრაფიული მნიშვნელობა არა აქვს. ამ გარემოცვის განხილვა გამოავლენდა საფეხურს, სადაც ნათელი ხდება ფორმალურ-ლოგიკური ცნებების შემუშავების ნაკლი, და მისი რკალის „გაგლეჯის“ პრობლემის მნიშვნელობაა. ისტორიულ-ფილოსოფიურად აქ შეიძლება შექმნილიყო შეხედულება — თითქოს პროკლეს ნააზრევი იყო ის საფეხური, სადაც დამთავრდა ანტიკური ფი-

ლოსოფია და დადგა საკითხი მისი მემკვიდრეობის გაგრძელების შესახებ.

მართალია, მომხსენებელი ლაპარაკობს, რომ გავრცელებულია შეცდომა, თითქოს ნეოპლატონიზმი შეადგენდეს ანტიკური ფილოსოფიის დამთავრებას, მაგრამ სინამდვილეში, ავტორის აზრით, პირველი უკანასკნელის საწინააღმდეგო რეაქცია უნდა ყოფილიყო. პლატონისა და არისტოტელეს ლოგიკურ ძიებებზე დამყარებული, მაგრამ იმ მიზნით, რათა შეებრუნებინა განვითარების წესი და უარყოფა მისი დასკვნები (დასახ. კონგრესის აქტები, გვ. 346).

მომხსენებლის ეს განცხადება მეტად ზოგადია და, ყოველ შემთხვევაში, რამდენიმე უზუსტობას უშვებს. რა თქმა უნდა, ზოგადი მნიშვნელობით ანტიკური აზროვნების მიღწევებში პლატონისა და არისტოტელეს დაახლოება შესაძლებელია და სავალდებულოცაა. მაგრამ მასში შინაგანი ჰიდილიც არის. რაც შეეხება იმას, რომ პლატონი გამომხატველია „საწყისთა“ ფილოსოფიის დამთავრებისა, რომელიც იდეათა აღნაგობაზეა დაფუძნებული, ხოლო არისტოტელე უკვე სისტემამთხზველი საფეხურის დამწყებია, იდეათა მიზეზების შეცვლის გზით — ეს აშკარაა. ამ გარემოებამ დიდი გავლენა მოახდინა ანტიკური ფილოსოფიის უმაღლესი საფეხურის ვითარებაში და პროკლეს სახით მიზეზთა ფილოსოფიის გზით წაიყვანა იგი. კიდევ მეტი: რა სახეც არ უნდა მიეღო უმაღლესი საწყისის, როგორც პრინციპის ძებნას — იქნებოდა იგი უმაღლესი სიკეთე, უმაღლესი გონება თუ სხვ., იგი არსებითად პირველი მიზეზის ფილოსოფიად იქცეოდა და მის საწვდომ გზებს ეძებდა.

ეს ამბავი პროკლემაც კარგად იცოდა, განსაკუთრებით თხზულებაში „თეოლოგიური თხრობის შენივთებათა“ შესახებ. რომელიც შეიქმნა ამოსავალი მომენტი ორი სისტემისა, რომლებიც წარმოდგენილი იყო დამასციოსის წიგნით „საწყისთა შესახებ“ („პერი არხონ“) და ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) უარყოფითი დიალექტიკით. ფილოსოფიის ისტორიაში გაურკვეველი დარჩა საკითხი — რას წარმოადგენს ეს ორი ნაკადი, რომელიც პროკლეს მიზეზთა ანუ საწყისთა ფილოსოფიიდან ამოდის, და რა ურთიერთობაა მათ შორის.

ფოტიოსმა დამასციოს „პროკლეს დიადოხოსი“ უწოდა, მაგრამ მართალი უნდა იყოს ცელერი, როცა სიტყვა „დიადოხოსს“ აქ ზოგადი და ფარაო მნიშვნელობით იღებს¹.

¹ ცელერი, ბერჰანთა ფილოსოფია, ლიფციგი, 1903, გვ. 900 (გერმანულ ენაზე).

დამასციოსის ხელნაწერთა ერთ მინაწერში აღნიშნულია მისი „ღიადობა“. ყოველ შემთხვევაში ათენის ნეოპლატონური სკოლის ვითარება დამასციოსს ზედმიწევნით კარგად სცოდნია. მან გაინაწილა ათენელ ნეოპლატონიკოსთა ბედი — სპარსეთში ღრობითი გადახვეწა. ყოველ შემთხვევაში ის ცენტრშია პროკლეს გამგრძელებელთა შორის და სწორედ მან აღნიშნა უკანასკნელის ნააზრევში ის დიალექტიკური ელემენტები, რომელსაც წინააღმდეგობრივი ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ ამ წინააღმდეგობათა მთლიანობის გზას ვერ მიაგნო. ნეოპლატონიკურ ნააზრევში წინააღმდეგობრივი ელემენტების ეს აღმოჩენა და მათი მთლიანობის დადგენის უშედეგო ცდა უნდა შეფასებულ იქნას, როგორც პირობა გზისათვის მეორე მიმართულებით. უსაზღვრულის გამოყენება წინააღმდეგობათა ხეგატიურად გაერთიანებისათვის არის გზა, რომელიც ფსევდო-დიონისემ სცადა.

ეს არ ნიშნავს, როგორც ეს ლუი გრონდჟისის წარმოდგენია. თითქოს საზღვრული უნდა ყოფილიყო შექმენების გარეთ გასვლა და, მაშასადამე, განსაზღვრულის გადალახვით დიალექტიკის აღმოჩენა, ანდა პროკლეს ნააზრევის დამთავრება დამასციოსის საფეხურის მეოხებით. ცხადია, დამასციოსი კარგად იცნობდა პროკლეს შეხედულებებს და რამდენადმე მათ ემყარებოდა კიდევ, მაგრამ მისი კრიტიკა, უსაზღვრულისა და დაპირისპირებულთა ისეთი გაგება, როდესაც აღარაფერი ჩანს აზროვნების განვითარებაში, მხოლოდ იმას მოასწავებს, რომ უსაზღვრული არ შეიძლება იყოს აზროვნების უფრო ვრცელი პერსპექტივების ამოსავალი და დასაყრდენი.

ცელერი არის ავტორი იმ აზრისა, თითქოს დამასციოსი ბერძნული აზროვნების უშედეგო დასასრულის გამომხატველია, რადგან, ცელერის აზრით, სწორედ დამასციოსი წააწყდა იმ გარემოებას, რომ აზროვნებას უნდა მოესაზრებინა ისეთი რამ, რისი დაძლევაც მას აღარ შეეძლო. „ნეოპლატონიზმა, — წერს ცელერი, — აქ ისეთ პუნქტს მიაღწია, სადაც ძირითადი ცნებები მისი სისტემისა ხელიდან გაუქრათ“¹. ცელერი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ამაში განმეორდა იგივე სიძნელე, რაც პლატონის ფილოსოფიის მიმართ არისტოტელემ აღნიშნა, იდეათა და მოვლენათა შორის გადასასვლელი გზის არარსებობის შესახებ. დამასციოსის შემთხვევაში ნეოპლატონური „ერთიანობის ცნება“ სიმრავლისადმი გადასვლას თითქოს შეუძლებელყოფს, და ყოველგვარი „გარკვეულობა იქცა მხო-

¹ ცელერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 908.

ლოდ მოჩვენებად“¹. ამის შედეგად დამასციოსს სხვა არაფერი დარჩენია, გარდა გოდებისა ასეთი უშედეგობის გამო.

ასეთი გაგებიდან ცელერი ასკვნის: „აზროვნება შეგვიძლია მხოლოდ გარკვეულისა, აქ კი უნდა მოაზრებული ყოფილიყო აბსოლუტურად გაურკვეველი. ეს იყო წინააღმდეგობა, და ამ წინააღმდეგობაზე დაიმსხვრა ნეოპლატონიზმი“².

ანტიკური აზროვნების სახელოვანი ისტორიკოსი ამ შემთხვევაშიც საშინლად სცოდნებს ჭეშმარიტებას. მიზეზი ისაა, რომ მან არ იცის დიალექტიკის ჩასახვა-წარმოშობის ნამდვილი წყარო და წინააღმდეგობაში მხოლოდ ისეთ უარყოფას ხედავს, რომელიც ყოფიერებისა და აზროვნების განვითარების პრინციპი კი არაა, არამედ მისი დამამსხვრეველი³.

სამწუხაროდ, ჩვენი მომხსენებელი მოყვანილი ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაციის დამოუკიდებელ გაგებას ძოკლებულია და იგი ანტიკური ფილოსოფიის განვითარების უმაღლესი მიღწევად ხ. სადაც პლატონისა და არისტოტელეს სახით იდეალიზმისა და მატერიალიზმის (იმ დროს შესაძლებელი სახით) უმაღლესი საფეხური იყო მიღწეული, დიალექტიკის აუცილებელი შემუშავებისაკენ კი არ წავიდა, არამედ ნეოპლატონიზმის დამსხვრევასთან ერთად დიალექტიკური აზროვნების შეუძლებლობაც აღიარა.

ამ გზას დღესდღეობით მთლიანად ვერც ლუი გრონდჟისი მიტყვება, მაგრამ მისი შეხედულება — თათქოს მოვიდა ფსევდო-დიონისე და დამასციოსის გოდებას უწამლა, არაა სწორი. როგორც გაიკვია, ფსევდო-დიონისე გარკვეულად ასახელებს თავის წყაროებს, სწორედ „ტერმინების“ მიხედვით, რაც უფრო აინტერესებს მომხსენებელს. ხოლო ცნებათა შესახებ პირდაპირ მიუთითებს ნაკლებ, რომელიც მან პროკლეს შენიშნა სწორედ უსაზღვრულის, როგორც დიალექტიკის საფუძველის შესახებ.

აქედან ნათელი ხდება ჩემი კვლევის საგანი და მიმართულება: უნდა გაირკვეს დიალექტიკის, როგორც განვითარების გზის, მეთოდის ჩასახვა-განვითარების მომენტი. ცნობილია, რომ დიალექტიკის, როგორც ასეთის ჩასახვა-განვითარების გზა, თვითონ უნდა იყოს დიალექტიკური. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ანტიკური აზროვნება უნდა მისულიყო, და მივიდა კიდევ, განვითარების იმ საფეხურის დამთავრებამდე, რომელიც პლატონ-არისტოტელეს სახით იყო წარ-

¹ ცელერი. დასახ. ნაშრომი.

² იქვე.

³ იქვე.

მოდგენილი და რომლის სააზროვნო რეფლექსის გამოხატულებას, როგორც გათვითცნობიერების მომენტს, არისტოტელეს ლოგიკის, როგორც კანონიურის შემუშავება წარმოადგენდა.

ამ კანონთა შორის ყველაზე უფრო ამოძრავდა წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამოირიცხული მესამის კანონები. ეს საზღვრულის კანონებია და, ბუნებრივია, თავდაპირველად საზღვრულიდან უსაზღვრულზე გადასვლა უნდა ყოფილიყო ნაცადი. თუ გამოირკვეოდა, რომ „კანონიკური“ (ფორმალური) ლოგიკის „ფარგლების გადალაზვა“ აუცილებელი იყო აზროვნების უფრო მაღალი პერსპექტივებისათვის, ე. ი. რომ საზღვრულის გადალაზვა უსაზღვრულის წვდომას ნიშნავდა, მაშინ, ცხადია, მდგომარეობა რთულდებოდა და „ერთიანობისაგან“, როგორც სისტემად შოაზრებული მსოფლგაგების „სიმრავლესთან“ დაკავშირებულის ამბავი შეუძლებელი ხდებოდა. დიალექტიკური გზა, როგორც ითქვა, თვითონ დიალექტიკური უნდა ყოფილიყო, რადგან შეუძლებელი იყო ე. წ. „ერმენევტიკული“ (ფორმალისტური) გზით დიალექტიკასთან მისვლა.

რატომ? იმიტომ რომ უსაზღვრულობისაკენ, რომელიც, როგორც გაირკვევა (და გაირკვა კიდევ ისტორიულად), სავალი გზა უნდა იყოს უსაზღვრული, ხოლო მისი დასაბუთება წინააღმდეგობის ლოგიკით შეუძლებელია, რადგან დაპირისპირება, როგორც ზევით აღვნიშნე, საზღვრულისათვის უსაზღვრულის (პეგელის ტერმინებით „ენდელიხე“, „უნენდლიხე“) დაპირისპირება, უკანასკნელსაც უსაზღვრულად (ანუ დაუბოლოებლად) აქცევდა.

სააზროვნო ისტორიულ-ფილოსოფიური სიტუაცია, რომელიც პლატონ-არისტოტელეს საფეხურზე შეიქმნა, ერთგვარი დაშთავრება იყო ერმენევტიკური (კანონიკური) აზროვნებისა. თუ ფილოსოფიას შემდეგი განვითარება ეწერა, უნდა შოხერხებუდიყო მიღწეული საზღვრის „გადალაზვა“ მისგან „შორს წასვლა“ (ენგელსი). რა თქმა უნდა, აქ ორი გზა იყო: ერთი რომელიც ემყარებოდა რა საზღვრული აზროვნებიდან ამოსვლის საჭიროებას, გადაულაზვებ წინააღმდეგობამდე მიდიოდა და ყოფნისა და ადამიანის აზროვნების საზღვრულობას ადასტურებდა. ამ სიტუაციის გამოქსახველია დამასციოსი და ცელერმა არ გაითვალისწინა თუ როგორ პირობებში უნდა მომხდარიყო შემდგომი განვითარება, თუ არ შოინახებოდა შექმნილი დიალექტიკური ვითარებიდან ის გამოსავალი, რომ „გარკვეულობა“, საზღვრულობაცაა როგორც „ამგვარად ყოფნა“ და უსაზღვრულობაც, როგორც „სხვაგვარად ყოფნა“.

ვ. ა. ლენინი აღნიშნავს თავის „ფილოსოფიურ რვეულებში“,

რომ არისტოტელე ყოველ ნაბიჯზე აყენებს დიალექტიკის საკითხს. ეს არისტოტელეს თეორიული მიღწევის მითითება კი არაა, არამედ ფილოსოფიური სიტუაციის გამოხატულებაა. ჯერ კიდევ „პარმენიდეს“ მიხედვით, „ერთი“, მყოფი თუ არ მყოფი. იგივე და სიმრავლე... კიდევ არის და არც არის. ეს იყო საზღვრულისა და უსაზღვრულის ნაერთი. არც პლატონი და არც არისტოტელე, თუშცა იცნობდნენ. მაგრამ არ იღებდნენ უსაზღვრულს.

ლუი გრონჯისი, ყველა მონაცემის მიხედვით, ცელერის გავლენას განიცდის, რომელიც, როგორც გაირკვა, ამ საპასუხისმგებლო საკითხში ანტიკური აზროვნების კრიზისიდან ბიზანტიურსა და საზოგადოდ მედიევალური აზროვნებისაკენ გადასვლის შესახებ არც თუ ისე მართებულ თვალსაზრისზე იდგა. ლუი გრონჯისი წერს:

„იმ ხანაში, როდესაც ათენის სკოლა დაეცა, ფსევდო-არეოპაგელი იყო. რომელმაც მიიღო მემკვიდრეობა და გადასცა აღმოჩენები ბიზანტიის ეკლესიას“¹. როგორი იყო ამ მემკვიდრეობის შინაარსი და რა გადასცა ბიზანტიის აზროვნებას ფსევდო-დიონისეჲ (პეტრე იბერმა) ეს ქვემოთ გაირკვევა. აქ საინტერესოა იმის დადგენა, რომ სწორედ ასეთი იყო ცელერის კონცეფცია, გამოიხსნული საერთოდ მედიევალური აზროვნებისადმი. ასე, ცელერი, უკვე პროკლეს გათვალისწინებით. წერს:

„პროკლეს სისტემა წარმოადგენს (ამდენად) არა მარტო დამატარებელ პუნქტს ბერძენთა ფილოსოფიაში, არამედ შემაკავშირებელ წევრს, შუა საუკუნეობრივ მეცნიერებაში გადასვლას. რომელიც მართლაც მისი სკოლიდან წარმოდგა ფსევდო-დიონისესა, იოანე დამასკელსა და სხვა ბერძენული თეოლოგების შუალობით“².

ცხადია, რომ ვინც ამ შემთხვევაში იოანე დამასკელს და „სხვა ბერძენულ თეოლოგებს“ ასახელებს, მას შეეძლო მაქსიმე აღმსარებელი დაესახელებინა და საქმე უფრო ნათელი იქნებოდა. ცხადია ისიც. რომ ცელერს არა აქვს მხედველობაში ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ უსაზღვრულის, როგორც წინააღმდეგობრივი მეთოდის. როგორც საზღვრული აზროვნების დაუსაზღვრულობის შესახებ მოძღვრების, გადაცემა ბიზანტიური აზროვნებისათვის. მან ასეთი გზა. როგორც გაირკვა, დაბრკოლებად აღიარა, რომელზედაც დაიმსხვრა ნეოპლატონიკური ფილოსოფია და ამისი პირველი ნიმუში დამასციოსის სააზროვნო ვარიანტში დაინახა.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამ თავისებურად დახლართულ ვი-

¹ დასახ. კონგრესის აქტები, გვ. 345.

² ც ე ლ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 847.

თარებაში ფილოსოფიის ისტორია მეტად გაურკვეველ გზას ადვ. ცელერი უფრო სწორ გზაზე დგას, როცა ის ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ მედიევალური ფილოსოფიისათვის — და უპირველესად ყოვლისა ბიზანტიისათვის — პროკლეს ნააზრევის გადაცემას გულისხმობს, მაგრამ ცდება, თითქოს ეს გადაცემა დიალექტიკის აღმოჩენის გასაფართოებლად იყო ნაპირაუღვევი.

ამით საბოლოოდ ირკვევა კვლევის მიზანი, რომელმაც უნდა გვიჩვენოს, რომ საზღვრული აზროვნება თავის უმაღლეს წერტილამდე უნდა მისულიყო, რაც პლატონ-არისტოტელეს (იდეალისტურ-მატერიალისტურ) ნააზრევში დასრულდა, და განვითარების ამ სიმაღლეზე ახალი თვისება უნდა მოეპოვებინა — საწინააღმდეგო, ე. ი. უსაზღვრულის სფეროში გადასვლით. ამ სიტუაციაში, რომლის სიმწიფეს არისტოტელეს ლოგიკაში შოვლენილი გათვითცნობიერება მოასწავებს, უნდა მომხდარიყო საზღვრის დაუსაზღვრულობა, ანუ უსაზღვრულის მიერ საზღვრულის დაუსაზღვრულობა, როგორც დიალექტიკის დასაყრდენის აღმოჩენა.

ლუი გრონდჟისი თვითონ მეტად განსაზღვრულად მსჯელობს: მას მიაჩნია, რომ ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) საქმე მართო ის ყოფილა, რომ მან საზღვრულ-უსაზღვრულის გამოსახატავი ტერმინები შეიმუშავა, რითაც, თითქოს, წესი შეიტანა წინამორბედ ნააზრევში. მართალია, იგი ლაპარაკობს „მეტალოგიური“ ტერმინების შესახებ, მაგრამ ვერ ხედავს ნათლად, რომ საქმე ეხება საზღვრულის გადალახვას უსაზღვრულის საშუალებით. ამის გაწოდის ვერ მიხვდა, რომ ანტიკური ნააზრევის კრიზისიდან გამოსვლის გზა მოითხოვდა მთელი სააზროვნო პროცესის — პლოტინისირიანე — პროკლეს დამთავრებას — უსაზღვრულის მიგნებით, და არა ამ კრიზისის არარაობამდე მიყვანით დამასციოსის ნააზრევში. მომხსენებელს არ აქვს გათვალისწინებული, რომ არისტოტელეს ლოგიკას, როგორც ვარკვეულობის, ე. ი. „ამგვარად ყოფნის“ ლოგიკას, თან სდევდა „სხვაგვარად ყოფნის“ ე. ი. წინააღმდეგობრიობის ლოგიკა. ერმენევტიკული (ე. ი. ფორმალისტური) ლოგიკით არ შეიძლებოდა დიალექტიკის დაფუძნება, რადგან უსაზღვრულ-საზღვრულთან დაპირისპირებაში თვითონ იქცევა საზღვრულად, ხოლო დიალექტიკის მიღება ორი საზღვრულიდან განუხორციელებელია. მაშასადამე, საზღვრულსა და უსაზღვრულს შორის უნდა მოინახოს ისეთი დამოკიდებულება, რომელიც მათ არ უპირისპირებს ერთიმეორეს, ამით აცილებული იქნება უსაზღვრულის განსაზღვრულობა. პლოტინის შემდეგ დადგა დაპირისპირების ეს პრობლემა შოაზროვნეთა წინაშე. ერთისა და მრავლის მიმართებამ კვლავ გააცოცხ-

ლა მათი პარმინედესეული, ანტითეტიური მიმართება, მაგრამ კვლავ შეიქმნა ის სიძნელე, რომლის დაძლევა მხოლოდ სიტყვიერად მოხერხდა პლატონის დიალოგებში „სოფისტესა“ და „ფილებოსში“. მაგრამ მათი „ნარეგობის“ (მიქსის) ამბავი პრობლემის ახალი ფორმულირება იყო და არა გადაჭრა. დამახასიათებელია, რომ ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) სააზროვნო ბრძმედში გატარებულმა მედიევალურმა აზრმა, ჯორდანო ბრუნოს სახით, კვლავ საჭიროდ დაინახა ერთისა და მრავლის მიმართების გადასინჯვა. მართალია, ჯორდანო ბრუნო თავის წიგნში მიზეზის შესახებ ერთისა და მრავლის მათემატიკურ დამოკიდებულებაზე ლაპარაკობს, მაგრამ საბოლოო ანგარიშში მათ მიმართებაში, ნაცვლად ანტინომიურისა, ერთიმეორის შემავსებელი ურთიერთობა სურს დაინახოს. თუ აღრინდელი ნააზრევის გაგებას შევეცდებით (მოგვიანო ნააზრევის გაგებით) დაეინახავთ, რომ ჯორდანო ბრუნო ერთისა და მრავლის ურთიერთობას უყურებს როგორც ურთიერთგამაპირობებელს¹. ცხადია, რომ ის ერიდება ისეთ ვითარებას, რომელიც უსაზღვრულს საზღვრულად აქცევს. და რაც. როგორც ზემოთ აღნიშნა, მრავალი ხნის შემდეგ ჰეგელმაც შენიშნა.

* * *

კვლევის ძირითადი საკითხი დაკავშირებულია დიალექტიკის ძირის საკითხთან და წარმოადგენს იმის გარკვევას, თუ რომელი ხაზით განვითარდა დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესაძლებლობის საკითხი. საამისო სამზადისი პერიოდის შემდეგ. თუ პარმენიდეს განზე დავტოვებთ და პლატონ-არისტოტელეს შემკვიდრებობის ნეო-პლატონიზმის მიერ ათვისებიდან ამოვალთ, დგება საკითხი: განვითარება დაპირისპირებულთა ერთიანობისაკენ მოდის პროკლესაგან თუ უფრო გვიანი საფეხურიდან?

როგორც ითქვა, გრონდუისი იმ თვალსაზრისს იცავს, რომ სააზროვნო სიტუაციის ამოსავლად უნდა მიღებულ იქნას დამაპირობებელი დასკვნები წინააღმდეგობრივის აღამიანის მიერ მოაზრებების უშედეგობის შესახებ. ამ საკითხის გასარკვევად საჭიროა დაისვას კითხვა — რა დამოკიდებულება არსებობს, ერთი მხრივ, ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერსა), პროკლესა და, მეორე მხრივ, დამასციოსის შორის? ჩვენ მომხსენებელს საჭიროდ მიუჩნევია აღნიშნოს, თით-

¹ ამის შესახებ იხ. ემილ ნამერ „ჯორდანო ბრუნოს აზროვნება“, სოფონის უნივერსიტეტში წაკითხული ლექციები, გვ. 103 (ფრანგულად).

ქოს დამასციოსი ემყარება სირიანეს მიერ აღნიშნულ გარემოებას, რომ გამორიცხული მესამის კანონი არ ვრცელდება იმის გაგებაზე, რაც მოთავსებულია ყოფიერების მიღმა. მისი აზრით, ეს გარემოება „საბედისწერო“ აღმოჩენილა დამასციოსის დასკვნებისათვის, რის მიხედვით, იმ „ობიექტთა“ შორის, რომელთა ცნების განმარტებას ეძებს ჩვენი აზროვნება, არის ერთი ჯგუფი, რომელთაც არ მიუღება კლასიკური კატეგორიები¹.

ავტორის აზრით, დამასციოსმა მრავალგზის სცადა დაეზუსტებინა ობიექტების ეს „უაზრო“ ჯგუფი, მაგრამ ვერ შეძლო სათანადო ტერმინების შემუშავება. და მისივე სიტყვით, დიონისე არეოპაგელმა, ამ „მოქცეულმა ნეოპლატონიკოსმა“, პირველმა შეძლო შემოეღო ტექნიკური ტერმინები, „მეტაგნოსტიკური“ ცნებებისათვის. ამ ცნებებისაყენ იყო მიმართული მთავარი პრინციპების შექმნა².

საკვებით ნათელი არ უნდა იყოს ის, რასაც ჩვენი მომხსენებელი მიაწერს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს). ის აღნიშნავს, რომ დამასციოსის აზრები დასცილდა პლატონისას, რადგან უმადლესი საწყისი უკვე არ აღმოჩნდა „რაიმე“ (ბერძნულად „ტოტი“), რადგან, თუ ასე იქნებოდა, მაშინ მისი წვდომა შეუძლებელი გახდებოდა. „ერთი“, რომელიც პლატონურ ნიადაგზე შეიძლება ნეოპლატონიზმმა. იყო „არა რაიმე“ („ტომეტი“), ე. ი. ყოველგვარ თვისობრიობას მოკლებული. ამ გარემოებამ, ავტორის აზრით, აიძულა დამასციოსი მის მიერ მოყვანილ განმარტებათა მიღმა გასულიყო. რამაც იგი მიიყვანა ლოგიკური წყობის ახალ აგებად. აქ ნეგაციების მხოლოდ გამოყენებას შეჰქონდა რაღაც ლოგიკური აზრი.

მართალია, ამ გზით მივიდა დამასციოსი „გამოუთქმელის“ ცნებამდე, მაგრამ ეს ცნება მანამდეც არსებობდა, იგი აპოლოგეტ იუსტინემ შეიტანა თავის „აპოლოგიაში“ ჯერ კიდევ III საუკუნეში. პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე), როგორც გამოკვეულია, იცნობდა იუსტინეს თხზულებას და სწორედ „ნეგატიური“ ცნებების დასახელებისას პირდაპირ იხსენიებს „იუსტონს“, ე. ი. იუსტინეს. ასე რომ აშკარად არ მართლდება აზრი, თითქოს ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს) დასკირებოდეს დამასციოსის დასესხება, რომელსაც ის დასახელებდა კიდევ, საქმეს რომ ეს მოეთხოვა.

სირიანესაგან მომდინარე ცნობით დამასციოსი, მართალია. ალაგებდა კატეგორიების ერთგვარ სისტემას, როგორცაა ერთი, გო-

¹ დასახ. კონგრესის აქტები, გვ. 341.

² იქვე.

ნება, არსება, პირველი პრინციპი და სხვ., მაგრამ, როგორც ფიქრობს ჩვენი მომხსენებელი გრონდების — ეს კატეგორიები მაღალი სფეროსათვის მიუყენებელია. კატეგორიების ნაცვლად დამასციოსი ამჯობინებდა ნეგატიური ცნებების მოხმარებას, როგორც, მაგალითად, „გამოუთქმელი“, „უკანასკნელი“ და სხვ. უარყოფითი კატეგორიების გამოყენებით დამასციოსი თითქოს უახლოვდებოდა ღვთაების ცნებას, მაგრამ საბოლოოდ შედგა იქ, სადაც შესამეცნებლის არც შემეცნება და არც შეუმეცნებლობა აღარ ირკვეოდა. ამით ერთი რამ მაინც რჩებოდა დამასციოსის მსჯელობებში, კერძოდ, „შემეცნება — შეუმეცნებლობაზე უზენაესი“. ამდენად დამასციოსი თითქოს მივიდა დებულებამდე დაპირისპირებულთა (შემეცნება — შეუმეცნებლობის) მაღალ ნეგატიურობაში გაერთიანების („ზესთა-შეუმეცნებლის“) შესახებ.

აქ მოჩანს საზღვრულისა და უსაზღვრულის მიმართების ამოცანა: საზღვრულია ის, რაც ადამიანური აზროვნების ამბავს, მის მსაზღვრელ ფენომენებში გამოხატავს — განწევრებაში, წინააღმდეგობაში, დაპირისპირებაში. უსაზღვრულს, მაგალითად, ღვთაებას ასეთი ნიშნები, დამასციოსის მსჯელობით, არ უნდა ახასიათებდეს — იგი არაა არც გაყოფილი, არც წინააღმდეგობრივი და სხვ. ადამიანის ცოდნაში, სადაც არისტოტელეს კატეგორიები მოქმედებენ, ბატონობენ ერმენევტიკული ელემენტები: განწევრება, წინააღმდეგობრიობა (დადებითი — უარყოფითი). ეს არის სფერო, სადაც გამორიცხული მესამის კანონია ძალაში.

ამისაგან განსხვავებულია უსაზღვრულის სფერო, სადაც გაყოფა და წინააღმდეგობრიობა მოხსნილია და დადებითი და უარყოფითი, ყოფიერება და უყოფიერება ერთადაა და თავის უსაზღვრულობაში მათ ორივეს შეიცავს ისე, რომ ხსნის და იმავე დროს ინახავს მათ. ამაში ჩანს ერთგვარი ტენდენცია დიალექტიკურისადმი, მაგრამ ამაშივეა მისი ნაკლი. დარჩენა ერმენევტიკის ნიადაგზე აფუჭებდა საქმეს. რადგან ერმენევტიკა, ე. ი. „A-სა და არა A-ს“ დატოვება, ნიშნავდა არც A-სა და არც არა A-ს დატოვებას და წარმოადგენდა აგნოსტიციზმს და მეტს არაფერს.

მართალია, „ზეშთაშეუმეცნებლის“ ცნება თითქოს აერთიანებდა „შემეცნება-შეუმეცნებლობის“ ცნებას, მაგრამ ეს კეთდებოდა არა „ზეშთაშეუმეცნებლის“, არამედ „ზეშთაშეუმეცნებლის“ ნიადაგზე; არა საძიებელი „უსაზღვრულის“ („საზღვრულის“ „დაუსაზღვრულობის“) ნიადაგზე, არამედ „შეუმეცნებლობის“ გააბსოლუტურების, ე. ი. აგნოსტიციზმის ნიადაგზე. აგნოსტიციზმის ნიადაგზე უსაზღვრულის, როგორც დიალექტიკურის დასაბუთები-

სათვის, გამოყენება ისტორიულად შეუძლებელი აღმოჩნდა. ამდენად, დამასციოსის ხაზი ანტიკური ნააზრევის კრიზისიდან, ე. ი. სპლერული შემეცნების უკმარობიდან, გამოსასვლელად აგნოსტიციზმით დამთავრდა და ეს იყო უბედურება ვეებერთელა ისტორიული პროცესისა, რასაც ანტიკური ნააზრევი წარმოადგენდა.

ამრიგად, დამასციოსი დარჩა ერძენევეტიკის ხიდაგზე; მან დადებითი და უარყოფითი, როგორც წინააღმდეგობა, დაპირისპირება, კი ვერ გააერთიანა მაღალ მთლიანობაში, არამედ გააღიჯანა ისინი ახალ სფეროში, რომელიც გამორიცხული მესამის კანონს იმიტომ არ ემორჩილებოდა, რომ ის, როგორც აგნოსტიციზმი, იყო სიცარიელე. ე. ი. ნეიტრალური A და არა A, ყოფნისა და არყოფნის, არცოდნის სფერო. ნეგაცია, როგორც უსაზღვრულობის გზა, არცოდნით, ანუ „ზეუმეცნებით“ იქნა შეცვლილი და ეს იყო დამსხვრევა ნეოპლატონური ფილოსოფიისა, როგორც ამას ცელერი მიუთითებდა (რომელსაც, რაც ახლა უკვე უფრო ნათელია, არ ჰქონდა შეგნებული ნამდვილი ძიზეზი ანტიკური აზროვნების უმდეგო დამთავრებისა).

ამ შემთხვევაში არაა საჭირო დამასციოსის ფილოსოფიურ საქმეში უფრო დოკუმენტირებული შესვლა, იმ ამოცანის გასარჩევად, თუ სად და რა პირობებში მოხდა უსაზღვრულის ცნების აღმოჩენა-გამოყენება და აზროვნების უფრო მაღალი, ე. ი. დიალექტიკურ აზროვნებამდე მიყვანა — ნათქვამიც საკმარისია.

ამრიგად, ანტიკურობის დამამთავრებელმა კლასიკოსებმა — პლატონ-არისტოტელემ იცოდნენ, მაგრამ არ მიიღეს, როგორც საეჭვო. უსაზღვრულის ცნება; ნეოპლატონიკურმა ფილოსოფიამ — პლოტინ, სირიანე, პროკლეს სახით — იგი იმ საფეხურამდე მიიყვანა, რომლის შემდეგ უნდა გარკვეულიყო ორი გზა: უსაზღვრული, როგორც გზა აგნოსტიკური ნეგატიურობისაკენ და უსაზღვრული, როგორც გზა დიალექტიკისაკენ. იმავე კრებულში, რომელიც მედიევალური ფილოსოფიის შტაფელს მიეძღვნა, მოთავსებულია არეოპაგიტიკის ერთ-ერთი სპეციალისტის (სალვატორე სჩიმე) მოხსენება. ამ მოხსენებით („სიცოცხლე, როგორც ტრაგედია“), ავტორი მიუთითებს, რომ ფსევდო-არეოპაგელმა (პეტრე იბერმა) გააფართოვა მანამდე არსებული კატეგორიები, მათი განსაზღვრულობის გადალახვის გზით და სიტყვა „ზეს“ ანუ „ზეშთას“ მიმატებით¹.

ენეი გრონდჟისი აცხადებს, რომ ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბე-

¹ ციტ. პირველი მედიევალური კონფერენციის აქტები, იხ. სალვატორე სჩიმეს მოხსენება „ლა ვიტა კომე ტრაგედია“, გვ. 121 (იტალიურად).

რი) მრავალგზის მსჯელობს „ზეშეუმცნებლის“ („იუპერაგნოსტოსის“) შესახებ, რასაც პროკლე არ მიმართავდა, მაგრამ, მისი აზრით, ნეოპლატონიკოს დამასციოსის მეთოდი ძველი და ახალი ტერმინების ერთად ხმარებისა, დაარღვია ფსევდო-დიონისემ და ამით „პლატონიკურ ტრადიციებთან“ კავშირი გაწყვიტაო. საინტერესოა, რომ ჩვენი მომხსენებელი რაღაც ახალ ამბავს გრძნობს, მაგრამ მის გამოთქმას ვერ ახერხებს. მისი აზრით, „წმ. დიონისემ“ ანტიკური ფილოსოფიის შეესება მოახდინა თითქოს იმით, რომ მან ანტიკური ფილოსოფიის კატეგორიები „ტექნიკურად“ ანუ „ახალი ტექნიკური ენით“ გამოიყენა. კერძოდ, ტერმინებს, რომლის ძირებს ძველი ცნებები შეადგენდა, მიუმატა სიტყვა „ზე“ ანუ „ზეშთა“ (ბერძნული „იუპერ“).

გარეგნულად მართალია, რომ ძველ ფილოსოფიურ ცნებებს არეოპაგეტიკის ავტორი „აგრძელებდა“, როგორც ამბობდა მომხსენებელი და ამით ხსნის, თუ რატომ უსაყვედურებდნენ მას, რომ მისი სტილი გადატვირთულია ამ ტერმინებითო. მომხსენებელმა იცის, რომ ეს ამბავი და თვითონ „ზეშთას“ ხმარება ცნობილი იყო ნეოპლატონიკოსებისათვის პლოტინიდან — პროკლემდე, და ამათგან თავისუფლად შეეძლო ესესხებინა ეს ტერმინები, როგორც დამასციოსს, ისე ფსევდო-დიონისესაც. მაგრამ აქ საქმე მარტო ტერმინებში როდია. ავტორს არა აქვს გათვალისწინებული, რომ ანტიკური აზროვნება, მისული საზღვრული შემეცნების კრიზისამდე, ვერ ახერხებდა „ფორმალური“, ერმენევტიკული ლოგიკის საზღვრების „გადალახვას“, ჯერ კიდევ პლატონ-არისტოტელესთან. თუმცა მას მაინც „ყოველ ნაბიჯზე“ (ლენინი) ეხებოდა და ტერმინ „იუპერსაც“ მიაგნო. ამ აზროვნებამ ისიც იცოდა, რომ აქ უსაზღვრული უნდა ყოფილიყო ნაგულისხმევი, რომელსაც უკვე დადებოდად უყურებდა, განსხვავებით პლატონისა და არისტოტელესაგან.

ის გარემოება, რომ ფსევდო-დიონისემ (პეტრე იბერმა) ნეგატიურ კატეგორიებს თვითონ კი არ მიაგნო, არამედ ისინი თავის წინამორბედ მოაზროვნეებთან იპოვნა და არა მარტო სხვადასხვა „ნეოპლატონიკურ სკოლების ნააზრევში“, არამედ სხვებთანაც (გავიხსენოთ თუნდაც „ნეტარი იუსტონი“), კარგად იცის ჩვენმა მომხსენებელმა, მაგრამ რა მნიშვნელობა აქვს ამას, თუ მან ეს ყველაფერი ვერ გამოიყენა. გაუგებარია აგრეთვე ისიც, რომ ერმენევტიკის ნიადაგზე დარჩენილი მომხსენებელი ამბობს, რომ წმ. დიონისე დიალექტიკის ოსტატი არ იყოო.

აქ მთელი უბედურება ისაა, რომ, როგორც ითქვა, ჩვენს მომხსენებელს ფსევდო-დიონისესა და მის წინამორბედთა დამოკიდე-

ბულება ტერმინების საკითხად წარმოუდგენია და არა აქვს ნათელი გაგება იმისა, რომ პრეფიქსული ნამატი „ზეშთა“ უპირველეს ყოვლისა ღრმა ფილოსოფიური მნიშვნელობისაა და რაიმე მიუწვდომელს და ზეციურს კი არ ნიშნავს, არამედ აზრისა და არსის საზღვრული ვითარების გადალახვას და უსაზღვრულისაკენ გასვლას. ამდენად ეს ანტიკური აზროვნების გარკვეული მომენტის შედეგია და განვითარების ახალ, მაღალ საფეხურს მოასწავებს.

იმის გასარკვევად, თუ როგორ მოუარა ამ საკითხს ფსევდო-დიონისემ (პეტრე იბერმა) საჭიროა მისი ნააზრევის ამ მომენტის მოკლედ დამოწმებაც. როგორც გაირკვა, პლატონ-არისტოტელეს საფეხურზე შექმნილი ვითარებიდან განვითარება წავიდა უსაზღვრულის, რომელიც მანამდე ცნობილი იყო, დადებითი განსილვის გზით. პლოტინით დაწყებული, ვიდრე პროკლემდე შემზადდა მონაცემები, რომელთაგან გზა უნდა წასულიყო ან აგნოსტიციზმის, ან გაფართოებული და სრულყოფილი აზროვნებისაკენ. აგნოსტიკური დასკვნა, სადამდეც დამასციოსი მივიდა, გამოიხატა მის ცნებაში „ზეშთააგნოსტიკური“ („იუპერ აგნოზის“, ანუ „იუპერაგნოიაში“) სადაც, როგორც ირკვევა, „ზეშთაობა“ ანუ „იუპერა“ არ შველის: საქმეს და ძალაში რჩება არცოდნა.

ეს ყველაფერი თავმოყრილია დამასციოსის წიგნში, რომელიც პროკლეს გაგრძელებას წარმოადგენს და ამდენად დამახასიათებელია, როგორც მაჩვენებელი პროკლედან ამოსვლისა და აგნოსტიციზმამდე მისვლისა, თუმცა გარეგნულად დიალექტიკური აზრებიცაა აქა-იქ გაფანტული. დამასციოსის მთავარი ნაშრომი „პირველ საწყისთა შესახებ“ აგრძელებს პროკლეს „პარმენიდეს კომენტარებს“¹.

ცელერის ზემოთ მოყვანილი უარყოფითი დასკვნა ნეოპლატონური ფილოსოფიის დამსხვრევის შესახებ უკავშირდება დამასციოსის აგნოსტიციზმს², ხოლო ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) შესახებ იგივე ცელერი, როგორც გაირკვა, ამბობს, რომ ანტიკური ფილოსოფიის გაგრძელება მისი მეოხებით მოხდაო. ცელერს არ უცდია იმის კვლევა, როგორ იყო შესაძლებელი ასეთი ერთიმეორესაგან არსებითად განსხვავებული გზებით წასვლა. ენეი გრონდ-ჟისი მიხვდა, როგორც აღინიშნა, რომ უსაზღვრულის შესახებ მოძ-

¹ სრული სათაური დამასციოსის ამ წიგნისა არის „სიმნელნი და მათი დაწყებანი პირველ საწყისთა შესახებ. შესავალი პლატონის პარმენიდესი“, ბერძნულად, 1889 წლის სრული გამოცემა რუელისა.

² ც ე ლ ე რ ი, დასახ. ნაშრ., გვ. 208.

ღვრება პროკლედან ამოსულმა ფსევდო-დიონისემ შუა საუკუნეებს გადასცა. მაგრამ, მისი აზრით, ფსევდო-დიონისე ვერ უკავშირებდა ამ აზრების დიალექტიკას. სინამდვილეში კი, როგორც გაირკვა, ვერც ჩვენმა მომხსენებელმა მოახერხა ძირითადი განსხვავების შენიშვნა პროკლესაგან ამოსულ ორ გზას შორის.

ამ ნაკლის შესავსებად და იმის დასადგენად, რომ ცდებოდნენ როგორც ცელერი (მოყვანილი ადგილები), ისე მასზე რამდენადმე დამყარებული ენეი გრონდჟისი, თვითონ ფსევდო-დიონისეს უნდა მიემართოთ და ზოგი რამ მისგან დავიმოწმოთ.

დამასციოსს მეტად თავისებური პოზიცია ეჭირა: ის ამოდიოდა პროკლესაგან, მას არ ეწინააღმდეგებოდა, მისი საქმის გაგრძელებასაც კი ფიქრობდა, მაგრამ აგნოსტიკურმა დასკვნებმა ყველაფერი გაანიავა. მაშასადამე, საჭირო შეიქმნა „ზეშთაშეუმეცნებლის“ („იუპერავნოიას“) ისეთი გაგება, რომ იგი გამომდგარიყო გზად მალალი შემეცნებისაკენ. არცოდნის სიბრძნე, ანტიკური ფილოსოფიის დასაწყისშივე მოცემული, როგორც ფილოსოფიის სოკრატისეული საგანი, დაავიწყდა დამასციოსს და სწორედ მან წაართვა საშუალება „სიცრუის“ (საბას ტერმინით), ანუ „უეიცობის“ (რუსთაველის ტერმინით) სიბრძნისათვის გამოყენებისა. ეს რომ მოხერხებინა დამასციოსს, იგი ნამდვილად მივიდოდა უსაზღვრულის, როგორც დიალექტიკის დასაყრდენის, დაპირისპირებულთა შესაძლებლობის აღიარებამდე, ე. ი. რაიმეს და სხვის არსებობა-არარსებობა. იქნებოდა არა არცოდნის საფეხური, არამედ უფრო მაღალ საფეხურზე ასევე უსაზღვრულის საშუალებით. საზღვარი საზღვრულსა და უსაზღვრულს შორის განავითარა შემდგომ ხანაში (ჰეგელამდე) ფილოსოფიამ და მიიღო დებულება: „შუამდებარე (საზღვრულსა და უსაზღვრულს შორის — შ. ნ.) არის ის, რის მეოხებით რაიმე და სხვა, ისევე არსებობს, როგორაც არ არსებობს“¹.

სწორედ აქ, ამ უსაზღვრულის ნიადაგზე აღმოაჩინა ჰეგელმა დიალექტიკა, მას პირდაპირ უწოდა: „უსაზღვრულის დიალექტიკა“ და მას გაუიგივა „უსაზღვრულის ჰემმარიტება“. აქედან ნათელია, რომ უსაზღვრულის ასეთი დაკავშირება ჰემმარიტებასთან, ვერ ჩათვლიდა თავის წინაპრად დამასციოსს, რადგან მისი გაგება უსაზღვრულისა ვერ ამჩნევდა მასში მოცემულ ჰემმარიტებას, და ვერ იგნებდა წინააღმდეგობის დაუძლეველობას, ე. ი. მის მთლიანობას.

რაში იყო აქ განსხვავება? იმაში, რომ წინააღმდეგობას დამასციოსი ერმენევტიკის თვალსაზრისით უყურებდა, ე. ი. უყურებდა

¹ ჰეგელი, დასახ. ნაშრომი.

როგორც გარეგნულ მოვლენას, რომელიც, როგორც წინააღმდეგობა, მოასწავებდა შეცდომას, არცოდნას, აგნოზისს. თუკი წინააღმდეგობა რაიმეს არსებობასა და არარსებობას შორის არ იქნებოდა ნეიტრალურად გაგებულნი და იგი გადაიტანებოდა „ზეშთა“ არსებობაში, მაშინ ის შინაგან წინააღმდეგობად იქცეოდა უსაზღვრულისათვის. მაშინ ერმენევტიკული, ანუ შემდგომი ხანის ფორმალურ-ლოგიკური საზღვრულის გადალახვას და უფიცობას, როგორც აგნოსტიციზმის საგანს, კი არ განამტკიცებდა, არამედ მოხსნიდა მას და ცოდნას უფრო მაღალ საფეხურზე აიყვანდა. ამასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობა განვითარების საშუალებად იქცეოდა და დიალექტიკა, როგორც ცოდნის უნივერსალური გზა, დაფუძნებული იქნებოდა.

აქ კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ჰეგელიანური ცნებები „საფუძვლადღებული“ („იმგრუნდე“) და „ქვედანარცხებული“ („ცუგრუნდე“) და მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ ამავე მომენტის ფორმულირება გარეგნული და შინაგანი წინააღმდეგობისა და ისტორიული პერსპექტივები უფრო გარკვეული გახდება.

აქ საჭიროა ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) საქმის შოკლედანასიათება.

გამგრძელებელი რაიმე მოძღვრებისა ის კი არაა, ვინც, როგორც შოპენჰაუერი ფიქრობდა, მიდის თავისი მასწავლებლისაგან, და არც ის, ვინც დამასციოსის ბაღლად თითქოს აგრძელებს თავისი მასწავლებლის საქმეს და სინამდვილეში აგნოსტიციზმით ამთავრებს მას. არამედ ის, ვინც სრულყოფს წინამორბედ იდეებს მათი სწორი გამოყენებით.

პროკლესაგან წინ წასასვლელად ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერი) დავალებული იყო იეროთეოსის მიერ მისთვის დამზადებულ ნაწყვეტებით პროკლეს ნაწერებიდან, განსაკუთრებით კი თხზულებიდან „კავშირნი თეოლოგიურნი“. ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერი) არ დაკმაყოფილდა იმ „ამონაკვეთებით“ (ბერძნულად „სიუნეგემნათი“), რომელიც მას მიაწოდა მისმა „მოძღვარმან“ — იეროთეოსმა. ის პირდაპირ წერს ამის შესახებ თავის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“. „ნუ უკვე და ესე ვისგანმე სიტყვისგებისა ღირსა იყოს ჩუენდა მიმართ, ვითარმედ დიდებულსა მას მოძღვარსა ჩუენსა იეროთეოსს შემოეკრიბნეს ღმრთისმეტყუელებითნი თხრობისშენივთებანი ზეშთაბუნებისა, ხოლო ჩუენ, ვითარ თუმცა არა კმა იყუნენ იგინი, ამისთვის აღვწერთ აწინდელსა მას ღმრთისმეტყუელებასა, რომლისათვის მიუგებ ესრეთ“, ე. ი. თუ ვინმე უსაყვედურებდა ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერს), რა საჭირო იყო

მის მიერ ხელახლად წერა იმ საკითხებზე, რომლებიც „შემოკრებით“ ამოიღო „დიდებულმა მოძღვარმა ჩუენმა“ (იეროთეოსმა) პროკლეს წიგნიდან „ღმრთისმეტყუელებითნი თხრობის შენივთებანი“ მაშინ იგი — ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) მზადაა გასცეს პასუხი!

ეს პასუხი ასეთია: „უკეთუმცა მას შემდგომითი-შემდგომად წარმოეთქუნეს ყოველნი სიტყუანი ღმრთის-მეტყუელებისანი და კერძოთაგან შემოკრებითა წარმოესრულნეს ყოველნი თავნი ღმრთის-მეტყუელებისანი“ — მაშინ ჩვენი „ერთის ორგზის თქუძითა ნამეტნავად და ცუდად ვმეტყველებდით“². ამის გარდა, განავრძობს ავტორი, ეს იქნებოდა „უსამართლოემდითცა მოძღურისა მიმართ და მეგობრისა“.

მოყვანილი ადგილი მრავალ მნიშვნელოვან მომენტს შეიცავს პირველი, ცხადია, რომ ლაპარაკია პროკლეს იმ თხზულების გადმოღებაზე, რომელსაც „კავშირნი ღმრთისმეტყუელებითნი“ ეწოდებოდა, რასაც ამ თხზულების ქართულად მთარგმნელი XI საუკუნეში გადმოგვცემს სათაურით „ღმრთის მეთყუელებითთა თხრობისა შენივთებანი“. „თხრობის შენივთება“ აქ იგივეა, რაც „კავშირნი“ (ბერძნული „სტოიხეა“). მეორე, უფრო მნიშვნელოვანი არის ის, რომ პეტრე იბერის მასწავლებელი, იოანე ლაზი, იეროთოსად წოდებული, აღნიშნულია აქ, როგორც დიონისე აეროპაგელის მასწავლებელი, საიდანაც ურყევად მტკიცდება პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს იგივეობა.

მესამე ის, რომ აქვე ჩანს მისტიფიკატორის ხელი, რომელიც სიძველის დასამტკიცებლად 1 საუკუნის მოციქულთ პეტრესა და იაკობს შემოიყვანს მოთხრობაში, როგორც დამსწრეთ³.

მთავრის საკითხი: „უსრულობა“ და „უსრულყოფის“ საჭიროება ეხება პეტრეს (ფსევდო-დიონისეს) მასწავლებლის მიერ პროკლეს „კავშირის“ „შემოკრებათა“ გადმოცემას, თუ თვითონ პროკლეს აზრების განვითარებას? საქმე ისე ხომ არაა, რომ პეტრე იბერის შენიშვნები ეხებოდეს „დიდებულსა მას (ჩუენსა) მოძღუარსა“ იაროთეოსს და არა გადმოცემულ ავტორს — პროკლეს? ეს ასე აუნდა იყოს, რადგან დიონისე წერს, რომ თვითონ იეროთეოსმა უბრძანა მას „აღუსნა და განრჩევა... შემდგომად მათსა ჩუენცა ძა“.

1 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე). შრომები, 1961, გვ. 26, ს. ნუქიშვილის გამოცემა.

2 იქვე.

3 იქვე. გვ. 27—35.

ლისაებრ ჩუენისაცა მიგცემთ საღმრთოთა სიტყუათა შედგომობასა. რამეთუ უკეთუ სრულთა არს მტკიცე იგი საზრდელი, რაოდენისა უსრულობისა მის მიერ გამოზრდათ სხუათა?¹.

მაშასადამე, ფსევდო-დიონისე (პეტრე იბერი) „ძალისამებრ შინისა“, იძლევა „საღმრთოთა სიტყუათა შედგომობასა“. ღმერთა, როგორც „ზეშთაობის“ განსახიერებად მიღებული ნეოპლატონიკოსებმაც გამოიყენეს. ამან განსაზღვრა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის გაიგივება, სადაც რელიგიური ძიება, მორჩილება ფილოსოფიურს, მის სამსახურში შედის. შემდეგმა დრომ ეს შეაბრუნა, რაც ფილოსოფიის დაცემის მაჩვენებელი იყო.

ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) დამოკიდებულება პროკლეს ნააზრევთან უსაზღვრულის, ანუ ზეშთა არსის, ზეშთა სიკეთის, ზეშთა სინათლის და სხვ. შესახებ ყველაზე ნათლად მოცემულია მის სამ თხზულებაში: „მიზეზთა წიგნში“, თუ საკძარისად მივიჩნევთ მის დამამტკიცებელ მონაცემებს, თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“, სადაც ფსევდო-დიონისე ეხება რა მიზეზთა საკითხს², განაგრძობს: „ამის პირისათვის ჩუენ მიერცა. კმასაყოფელად თქმულ არს სხუათა ადგილთა შინა“. ამის შემდეგ მას მოჰყავს მისრვე მიერ გადამუშავებული რედაქციით დასახელებული ადგილო „ღმრთის მეტყუელებითთა თხრობის შენიგთებათაგან“. მესამე — „საიდუმლო ღმრთის მეტყუელებაში“ პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) უბრუნდება საკითხს უსაზღვრულის, როგორც უშეცრებიდან შემეცნების მიღების შესახებ.

ენეი გრონდჟისი, როგორც აღინიშნა, ლაპარაკობს ფსევდო-დიონისეზე, როგორც „ასლად მოქცეულზე“. ამ შემთხვევაში ქრისტიანობისაკენ მიქცევას კი არა აქვს მნიშვნელობა, არამედ იმ გარემოებას, რომ არეოპაგიტის ავტორი ქრისტიანულ ამბებს იყენებს თავისი ნააზრევის სამოსად, რადგან არსებითად ის მრავალ შემთხვევაში საეკვო რამეებს ამბობდა, რის შედეგად მისი ორთოდოქსალობის შესახებ აზრი ცვალებადობას განიცდიდა როგორც საქართველოში, ისე მის გარეთ.

პროკლეს, როგორც წარმართის წიგნში („კავშირნი თეოლოგიურნი“), ცხადია, ქრისტეზე ლაპარაკი არ იყო, და ასეთივე ვითარება დარჩა პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) პირველ ნაწარმოებში, რომელსაც წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ სხვა ადგილის სახით მიუთითებს, მაგრამ შემდეგ ამავე თხზულებაში „საღმრთოთა

1 პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 27—25.

2 საღმრთოთა სახელთათვის, გვ. 21, ს. ენუქაშვილის გამოც.

სახელთათვის“ პროკლეს გადამუშავების პირველივე ნიმუში ასე იწყება: „წმინდისა იეროთეოსისა ღმრთის-მეტყველებათაგან თბრობის შენივთებათა“ (სათაჟრი).

(ტექსტი): „ყოველთა მიზეზ და აღმავსებელი იესუჲს ღმრთეებაჲ, რომელი კერძოთა ყოვლობის თანაერთობით მაცხოვრებელ არს, და არც კერძოა. არცა ყოვლისა; და ყოველარს და კერძო, ვითაარცა ყოვლისავე ყოვლობასა და კერძობისა თავსა შორის თვსსა შემომკრებელი და უპირატესობისა მათ ყოველთა მქონებელი და პირველთაგან მყოფი“¹.

თუ ნეოპლატონიკოსები — პლოტინიდან პროკლემდე — უსაზღვრულის ძიებისათვის ღვთაებას იყენებდნენ, გასაგებია, რომ გაქრისტიანებულმა პეტრე იბერმა ისუჲს, ე. ი. (ქრისტეს) მიმართა. მაგრამ მთავარია ის, რომ „ყოველთა მიზეზი“, როგორც უსაზღვრული წარმოსახავს „კერძოთა და ყოვლობის“ იმ მიმართებას, რომელშიაც იგი არც ერთია და არც მეორე, რადგან ყოველიცაა და კერძოც. საკმარისია გავიხსენოთ დამასციოსის „ზეუმეცნების“ ცნება, რომელიც იმიტომ მივიდა აგნოსტიციზმამდე, რომ დადებითი და უარყოფითი ძალაში დატოვა, ე. ი. გარეგნული წინააღმდეგობა ერმენევტიკისა შეინარჩუნა, მისი მოხსნა და „თავსა შორის თვსსა შემოკრება“, ე. ი. წინააღმდეგთა, ანუ დაპირისპირებულთა გაერთიანება, ვერ შეძლო, რადგან ვერ გაიგო.

ამრიგად, პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) ტერმინები კი არ შეცვალა (უსასრულობის და „ზეშთა არსის“ ცნება ნეოპლატონიკოსებმა იკოდნენ პლოტინიდან პროკლემდე), არამედ უსაზღვრულის ისეთ გაგებას მიაგნო, რომელიც აღმოჩნდა „ყოვლისავე ყოვლობისა და კერძობისა თავსა შორის თვსსა შემომკრებელი“ და მათზე მალლა მდგომი, „უპირატესობით ყოველთაჲსა მქონებელი“.

ამ უსაზღვრულის, როგორც დაპირისპირებულთა გამაერთიანებლის, ცნებას ავტორი შემდეგნაირად ახასიათებს: „სრულ არს უკუე უსრულთა შორის, ვითარცა სრულთ-მთავარი, ხოლო უსრული სრულთა შორის, ვითარცა ზეშთა სრული და წინა თვე პირველითგან სრული. სახე სახე-მყოფელ უსახოთა შორის, ვითარცა სახეთ-მთავარი, ხოლო უსახო სახეთა შორის ვითარცა ზეშთასახეთაჲ“ და ასე შემდეგ². ყველა ამის აზრი რომ დაპირისპირებულთა. ე. ი. საზღვრულთა გაერთიანებაშია, ჩანს საბოლოო დახასიათებიდან „უზეშთავსობისა“ ანუ უსაზღვრულისა: „იგი უზეშთავს არს არს-

¹ „საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი ბ, 10.

² იქვე.

თა შორის მყოფისა ამის ერთობისაგან და სიმრავლე განუყოფელ, აღუვსებელ ზეშთასავსება, მომყვანებელ ყოვლისა ერთობისა და სიმრავლისა და სრულმყოფელ და შემომკრებელ¹.

ასეთია ეს შემომკრებელი ყოველთა დაპირისპირებულთა, მაგალითად, ყოვლობისა და კერძობისა, ერთისა და მრავლობისა, არსებულისა და არარსებულისა და სხვ. ამ შემომკრებელობას, უზეშთაესით, უსაზღვრულით განამდილებულს შემდგომ აზროვნებაში წინააღმდეგობათა ერთიანობა ეწოდა და სხვადასხვა საფეხურის გავლით დიალექტიკის ბუნებად იქნა აღიარებული. თვით ფსევდოდრონიესათვის (პეტრე იბერისათვის) უსაზღვრული, როგორც უზეშთაესი არაა ცალკე არსებობა ანუ ყოფა (ყოფიერება) რადგან „იგი მხოლოდ არს ყოფა ყოველთა არსთა და თვით მისი ყოფისა ცა დასაბამ და არსება და მიზეზ“ (იქვე). უსაზღვრულის ასეთი გაგება, როცა იგი გამოდის როგორც არსებული, „ზეშთამყოფობა“ და, მაშასადამე, თვით მისი საკუთარი მყოფობის თავისთავში მქონე, ე. ი. დასაბამიც, არსებაც და მიზეზიც, უკვე განვითარებული ჰქონდა არეოპაგატიკის ავტორს იმ წიგნში, რომელსაც მან ძიუთითა, როგორც წიგნისათვის „საღმრთოთა სახელთათვის“ წინამორბედს. აქედან უკვე ნათელია, რომ შემკრებლობა ერთისა მიერ არის სისრულე, რომელიც პირველი ერთის სისრულე კი არაა, არამედ, რუსთაველის ენით რომ ითქვას, „სახე ყოვლისა ტანისა“. იგი თვითონ თავისთავშია, ჰეგელი იტყვის შემდეგ: „თავის თავში მყოფი“ კი არა, არამედ „ზეშთასრული, ყოველთავე ზეშთააღმატებითა ყოველსავე უზომობასა განასაზღვრებს, ხოლო თვით ყოვლისა განზომისა და საზღვრისა ზეშთაგარდაფენილ არს“².

ასეთია ეს უსაზღვრო საზღვარი, იგი „უზომობასა განასაზღვრებს“³. რაც რუსთაველმა გადათარგმნა როგორც „საზღვრის დაუსაზღვრელობა“. აქ მივიდა დიდი შუამავალი ანტიკურობისა და საშუალო საუკუნეობრივი აზროვნებისა — პეტრე იბერი (ფსევდოდრონიეს) უძნელეს და უმთავრეს პრობლემის გადაჭრასთან: უზეშთაესი ყოფნისა, არაა თვითმყოფი, არამედ იგი ყოვლის ყოფნის მყოფობას განსაზღვრავს, ყველაფერზე მაღლა ყოფნით („ყოველთავე ზეშთააღმატებითა“). მხოლოდ თვითონ ღვთაება ყოველ საზღვარზე და გაზომაზე მეტია, ე. ი. მას კი არ შეიცავს, არამედ მასზედ

1 „საღმრთ. სახელთათვის“, თავი ბ., 10.

2 იქვე, თავი იგ, 1. გვ. 24.

3 იქვე.

„გარდაფენილია“¹. ამ ადგილის გასაგებად არ იქნებოდა ზედმეტი მოვიყვანოთ მისი რუსთაველური გარდათქმა:

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად,
იგი გაპხლის წამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

ასე გაარკვია პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) უსაზღვრულის ის გაგება, რომელიც „ყოველსავე განზომილებისა და საზღვრისა ზედა გადაფენილ არს“, და რომელიც, ამის გამო, როგორც ხსნის წინააღმდეგობრივს, ისე შეიცავს მას და ამ „ზეშთაობით“ დაპირისპირებულთა შემკრებლობას აღწევს.

ამ ნიადაგზე, რომელიც ჭერ კიდევ „მიზეზთა წიგნშია“ შემზადებული, დაიწერა წიგნი „საიდუმლო ღმრთის-მეტყველება“, სადაც უსაზღვრულის შემკრებლობით უნდა სრულქმნილი ყოფილიყო ის, რაც ვერ მიიღებოდა თუ არა „ვერ მხედველობით და უმეცრებით ხილვად და ცნობად უზეშთაესისა ხილვისა და ცნობისასა... რამეთუ ესე არს ნამდვილვე ხილვა და ცნობაჲ“.

ასეთი შედეგი, რომლის უფრო ახლო განხილვა აქ ზედმეტია, ნათელყოფს საბოლოოდ, რომ პროკლედან ამოსული დამასციოსი, როგორც ანტიკური ნააზრევის კრიზისიდან ერთი ამოსავლის განმასახიერებელი, გარეგნულ წინააღმდეგობასა და დაპირისპირებაზე შეჩერდა და უსაზღვრულისაკენ გასვლის ცდა აგნოსტიციზმით დამთავრა. იმავე პროკლედან ამოსულმა პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) დაპირისპირებულთა უსაზღვრულობის „შემკრებლობის“ გაგებით წინააღმდეგობრივ უმეცრებაში „ნამდვილ ცნობამდე“ მოსვლის დიალექტიკური გზა იხილა და ამით ფორმალური აზროვნების ვიწრო ფარგლები „გადალახა“ და მას ფართო პერსპექტივები დაუხსახა.

(იბეჭდება პირველად)

¹ საღმრთ. სახელთ., თაეი იგ, i. გვ. 24.

პეტრე იბერი რუსთაველის სიტყვახმარებაში

როდესაც ჯერ კიდევ აკადემიკოსმა ნ. მარმა შეამჩნია რუსთაველის პოემაში ნეოპლატონიკური ტერმინები, და ეს საქართველოში V საუკუნიდან ცნობილ ბერძენ ფილოსოფოსს პროკლეს დაუკავშირა, რუსთაველის იდეოლოგიის კვლევაში ეს გარემოება დიდ მიღწევად იქნა მიჩნეული. მეცნიერებაში იმ დროს არ იყო საკმარისად ცნობილი, რომ პროკლე საფეხური იყო ქართველი დიდი მოაზროვნის — პეტრე იბერიანის (411—491 წწ.) ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის განვითარების გზაზე. 1942 წელს საბჭოთა მეცნიერებაში უკვე გაიჩვენა, რომ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მსოფლგაგება საფუძვლად დაედო რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლგაგებას; დასაველეთში ამ შეხედულებამ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი.

დადგა დრო, როცა რუსთაველოლოგიამ ხელი უნდა მოკიდოს რუსთაველის სიტყვახმარების შესწავლას მისი არეოპაგიტული წარმოშობის თვალსაზრისით. ერთ-ერთ ასეთ კვლევას ნიმუშს წარმოადგენს წინამდებარე წერილი თემაზე: „პეტრე იბერი რუსთაველის სიტყვახმარებაში“.

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში გვხვდება ზოგიერთი სიტყვა, რომელთა გაგება ერთგვარ სიძნელეს შეიცავს; ეს სიძნელე გამოწვეულია არა იმით, რომ ეს თითქოს ნასესხები, უცხო სიტყვები იყოს. რა თქმა უნდა, რუსთაველს არა ერთხელ აქვს გამოყენებული უცხო სიტყვები — ბერძნული, არაბული და სხვ. ხანდახან ის ასეთი სიტყვების გასაგებად ქართულ სიტყვებს მოიხმარს, მაგალითად „ვიითა ვეფხსა წავარნა და ქვაბი აქესო სახლად, მენად“. უკანასკნელი სიტყვის გასაგებად გამოყენებულია სიტყვა სახლი, ბინის მნიშვნელობით. ბერძნული სიტყვა „სეირა“, „სირას“ სახით გადმოღებული (სტრ. 884-ე), გაუგებარია როგორც უცხო სიტყვა და მისი გაგება შეიძლება სააზროვნო კონტექსტით: ეს ნეოპლატონური ცნებაა, რომელიც ამ სისტემაში სულთა სამყოფელს ნიშნავს.

ამ ხასიათის მქონე სიტყვებისაგან განსხვავდება ისეთი შემთხვევა, როდესაც „ვეფხისტყაოსანში“ ქართული სიტყვა გვაქვს, მაგრამ მისი გაგება ერთგვარ სიძნელეს წარმოადგენს. ასეთია 952-ე სტროფის მეოთხე ხანაში მოცემული სიტყვა „დიდი“.

„კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“

რას უნდა ნიშნავდეს სიტყვა „დიდი“ ამ სტროფში? ეს შემთხვევა არ ჰგავს არც პირველს, ზემომოყვანილ სიტყვანმარებას, სადაც ქართული სიტყვა „სახლი“ მიუძღვება არაბულ „მენას“ და, სინონიმური პარალელიზმის წესით, შემოყავს იგი ქართულში და გასაგებს ხდის მას. არ ჰგავს ის არც მეორე, აგრეთვე ზემოთ აღნიშნულ სიტყვანმარებას, სადაც იხმარება მეტად სპეციფიკური სიტყვა „სირა“, რომელიც დამახასიათებელია ნეოპლატონიზმისა და მისგან განვითარებულ ეგრეთ წოდებული არეოპაგიტიკისათვის. მართალია, ნეოპლატონიზმი (მაგ., პროკლე) და არეოპაგიტიკის ფუძემდებელი ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) სხვადასხვანაირად ხმარობენ სიტყვა „სირას“ (პირველი „წყების“ — სულთა წყების ანუ სამყოფელის მნიშვნელობით), მეორე კი „მრავალ ნათელთა ჯაჭვის“ (ბერძნულად „პოლიუფოტოს სეირა“, იხ. „საღმრთოთა სახელთათვის“, 3,1) მნიშვნელობით, მაგრამ ორივე გაგების წესი სააზროვნო სიტუაციაზეა დამოკიდებული.

„დიდი“ კი ქართული სიტყვაა და მას არც პარალელური სინონიმი ახლავს განსამარტავად და არც სააზროვნო სიტუაცია შველის, რადგან ფრაზა „კაცი არ ყველა სწორია დიდი ძეს კაცით კაცამდის“ არ იხსნება მანამდე, სანამ, ან ქვემდებარე „დიდი“, ან შემასმენელი — „ძეს“ რაღაცნაირად არ იქნება გახსნილი, მხოლოდ ამის შემდეგ არის შესაძლებელი იმის გაგება, თუ რისი თქმა უნდოდა აქ რუსთაველს.

პირველი საკითხი, რომელიც ასეთ გაუგებრობათა დროს ხდება, ეხება გადაწერისას დაშვებულ შესაძლებელ შეცდომას. მაგრამ სიტყვა „დიდი“ ასეთ შესაძლებლობას გამორიცხავს, რადგან არავითარ ვარიანტს არ ითმენს, ან კიდევ „ძეს“ ნაცვლად ზომ არ იყო აქ თავდაპირველად სიტყვა „ძე“. ასეთი დაშვებისას მიიღებოდა ფრაზა „დიდი ძე კაცით კაცამდე“.

ცნობილია, რომ იერარქიული, ე. ი. საფეხურებრივად წარმოდგენილი ქვეყანა, ადამიანთა, ე. ი. კაცთა ჩათვლით, ითმენს ასეთ გამოთქმას: „დიდი ძე კაცით კაცამდის“. აქ განკაცებული ღმერთი მაღალ საფეხურზე იქნებოდა და ჩვეულებრივი კაცი — დაბალზე, ეს იქნებოდა იერარქიული გადასვლა; იყო ერთ დროს ასეთი თვალსა-

ზრისიც. მაშინ გამოვიდოდა, რომ „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძე კაცით კაცამდის“, და ამას იერარქიული აზრი ექნებოდა.

ასეთ წაკითხვას, რაც შინაარსეულად თითქოს მისაღები ჩანს, ეწინააღმდეგება პეტრე იბერის მთავარი ნაწარმოები — „საღმრთოთა სახელთათვის“ (გვ. 80, თავი თ, 2). ირკვევა, რომ „დიდი“ ადიექტივი კი არ არის, არამედ ღვთაების სახელდებაა, რომელშიც შედის ყველა ნიშანი, რომელიც პეტრე იბერის მოძღვრების თანახმად მიეკუთვნება „ზეშთასავსეობას“. თუ ეს ასეა, და სწორედ ასეთია პეტრე იბერისაგან განვითარებული ეს ცნება „დიდისა“, მაშინ გასაგები ხდება, როგორ უნდა იქნას გაგებულნი როგორც სიტყვა „დიდი“, ისე მთელი ეს ადგილი „ვეფხისტყაოსნისა“.

უნდა ვიცოდეთ, რომ პეტრე იბერი ფორმალურად საღმრთო წერილის ცნებათაგან ამოდიოდა და ამდენად თითქმის ამით იფარგლებოდა, მაგრამ ეს მხოლოდ გარეგნული საფარი იყო. გადაჰქონდა რა საეკლესიო ცნებები უარყოფითი დიალექტიკის სფეროში, იგი არსებითად გადაახალისებდა მათ. ამ სახით საეკლესიო ცნობები იმდენად იცვლებოდნენ, რომ უსასრულობის ნიადაგზე გადატანილი, დოგმატიკური აზროვნებისათვის მიუწვდომელი რჩებოდნენ. ასეთ სახეს იღებს „დიდის“ სახით მოცემული „უსახო“ ღვთაება.

ვცადოთ ამ ადგილის გაგება. პეტრე იბერი წერს:

„დიდ უკუე სახელ ეღების ღმერთსა თვისაგან მისდა განკუთვნილობისათვის დიდისა და ყოველთა დიდთა მისისა სიდიდისაგან მიმცემლობისა“. მაშასადამე, „დიდის“ სახელდებას, პეტრეს აზრით, ჰქონია ორი მხარე: პირველი — ის თავისთავს განაკუთვნებს დიდსა და მეორე — ამ სიდიდისაგან მისცემს სხვათაც. რაში გამოიხატება ეს „თავისთავის მიკუთვნება დიდისადმი“ და „სხვისადმი განკუთვნება?“ გამოიხატება იმაში, რომ „გარეშემოსწერს ყოველსა სიდიდესა, ზეშთაგარდაეფინების და გარე შეიცავს ყოველსა ადგილსა. ზეშთააღმატების ყოველსა რიცხუსა და ზეშთა გარდაჰვლის ყოველსა ურიცხუებასა“. ეს დიალექტიკური გამოხატვა „ყოველის უზეშთაესობისა“ ისე, რომ „ყოველით კერძო მოუკლებელ არიან და იგივე აქვს ზეშთასავსეობაჲ“. გამოიხატავს, რომ მიმღებთათვის სიკეთის გადაცემა არ ამცირებს დიდის (ე. ი. ღვთაების) სიკეთის რაოდენობას. რადგან ეს რაოდენობა იგულისხმება როგორც ყოველ რიცხვთა მიღმა მყოფი, ანუ უზეშთაესი. პირიქით! გადაცემა სიკეთისა დიდისაგან მიმღებელთა მიმართ აღიღებს და აძლიერებს დიდის სიკეთეს.

ამას ამბობს პეტრე იბერი, როდესაც წერს: „რამეთუ არა დამცირდებიან მისაღებლობითა (სიკეთისა, — შ. ნ.) არამედ უფროის ზეშთააღმოეცენებიან“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი).

სავსებით თანამედროვე ქართულით რომ ითქვას, მთელი ზემოთ მოყვანილი აზრი მდგომარეობს იმის აღიარებაში, რომ რასაცა გასცემს „დიდი“ მიმღებელთათვის, იგი კი არ იკარგება, არამედ ისევ მას უბრუნდება და მეტის სახით აღმოეცენება, ან მიეცემა.

შევნიშნოთ სხვათა შორის, რომ ამ ადგილზე (პეტრე იბერიელი. დასახ. ნაშრომი) ნათლადაა მოწოდებული ის აზრთა წყობა, რომელიც რუსთაველმა „ვეფხისტყაოსანში“ გამოიყენა თავისი ცნობილი აფორიზმისათვის „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია“. მაგრამ ამაზე სხვა დროს.

„დიდის“ ცნება არაა შედარებითი და ამდენად აღიქმების არ წარმოადგენს. იგი თავისთავადი ღირებულებაა. ის იმით კი არაა დიდი, რომ რაღაცის მიმართ მეტია. მეტნაკლებობა აქ სხვა სფეროს ეკუთვნის, რაც ჩვეულებრივ, არადიალექტიკურ მარტივის სფეროს ეკუთვნის. პეტრე იბერი პირდაპირ გვეუბნება: „ეს სიდიდე განუზომელცა არს და ურავდენო და ურიცხუ“. ამით მას იმის თქმა უნდა, რომ „დიდი“ არ უნდა იქნას შედარებითად, რელატიურად მოაზრებულს. აქა პეტრეს დიალექტიკური აზროვნების ერთი უბრწყინვალესი ადგილი. თუ ის უმაღლესი სიკეთე განუზომელია, „ურავდენო და ურიცხუ“ (ურიცხვი — შ. ნ.), მაშინ ის იმდენად დიდია, რომ მის მიმართ გრამატიკულ შედარებას აზრი ეკარგება. იგი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „უდიდო დიდია“, „უსახო სახე“, ანუ აბსოლუტურად დიდი. რუსთაველის გრამატიკის მკვლევარმა, თუ ასეთი გაჩნდება, უნდა გაითვალისწინოს ეს გარემოება, რომელიც პეტრეს ნეგატიურ დიალექტიკას ემყარება და ამ სახით პირდაპირ გადადის „ვეფხისტყაოსნის“ მეტყველების აღნაგობაშიც.

ერთი სიტყვით, „დიდი“ განფენილია მოვლენათა შორის, რათა მიაკუთვნოს და მისცეს ადამიანებს სიკეთე, ხოლო რაოდენს მიიღებს ამ სიკეთეს მიმღებელი, ეს დამოკიდებულია უკანასკნელის მზადყოფნისაგან, დამოკიდებულია იმაზე, დაიტევს და აითვისებს თუ არა ის მოცემულს, ხოლო თვით დიდი „თავსა შინა თვისსა მდგომარს... უცვალებლად, განუერდომელად, დაუცემელად, დაუხსნელად, შეურევნელად. უნიეთოდ, მარტივად...“ და ასე მრავალნიშნით უსაზღვროდ დახასიათებული, გადაეცემა იგი უსაზღვრო საესეობა ყველას.

მაგრამ ყველას არა აქვს უნარი მიიღოს „დიდით“ ნაბოძარი სავსეობა ერთნაირად. „სრულ არსად“ ყოფნა მხოლოდ „დიდის“ წილია. ნაბოძარის მიმღებელი „დიდისაგან“ უნდა იყოს „მარჯვე“, „განღმრთობილი“, ე. ი. თავისი ყოფით ღმერთთან მიახლოებული,

„თეოზისის“ გზაზე დამდგარი. ამის კვალობაზე იღებს ის ბოძებულ სიკეთეს.

ამიტომ ამბობს პეტრე იბერი: „მარადის არსი და თვის სრულ არსი და იგივედ მყოფი... თავსა მიერ თვისისა ყოველთავე სიმარჯვისაებრ მათისა მიმღებელთა გამოუბრწყინვებს და სხუათა სხუათათანა დაუწყესებს სიმღიდრითა და მიზეზყოფითა იგივეობისათა“ (პეტრე იბერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 81).

მაშასადამე, ადამიანი ანუ „კაცი“, როგორც რუსთაველი იტყვის, შეიძლება მიუახლოვდეს ღმერთს არა „ერთსახობით“, რაც ღვთაების თვისებაა, არამედ ცვალებულად. ღმერთი არის უცვლელი „ჰგიეს თავსა თავსაა შინა და თვისისა მსვეობისაგან გამოუვალად“... იგი მისცემს ადამიანს ანუ გაუნსნის თავის „მასვეობას“, იმისდა მიხედვით „რომელნი მისსა მიიქცეოდინ განმღრთობით“ (იქვე).

ამდენად „ღიღი“ არის განფენილი კაცთა შორის, ანუ რუსთაველის ენით რომ ითქვას. „ღიღი ძეს კაცით კაცამდის“. ღმერთზე რომ იყოს კაცთა შორის მსგავსების დადგენა, ამას ორი შედეგი უნდა მოჰყოლოდა: ა) ადამიანთა შორის მსგავსება, ანუ მათი სწორება და ბ) მათი ღმერთისადმი მსგავსება. ნათელია, რომ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მოძღვრებით ეს დაუშვებელია (პეტრე იბერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 82, 83), რადგან ყოველივე დამოკიდებულია ადამიანის „განღმრთობისაგან“, ესე იგი რამდენად თავისი მოქმედებით ღირსია მეტი სიკეთის „დატევენებისა“. პეტრეს თქმით მთავარაა „ჩვენი მისდა (ღვთაებისადმი, — შ. ნ.) და არა ღმერთისა ჩუენდა მსგავსება“ (იქვე). პეტრეს აზრით, ასეთ პირობებში არ იქნებოდა წინააღმდეგობა „რამეთუ იგივე მსგავსცა არს ღმრთისა და უმსგავსოცა“ (იქვე).

არაა საჭირო გამოვუდგეთ აქვე განვითარებულ მოძღვრებას ღმერთისათვის „მცირეს“ წოდებას, რადგან ეს გაართულებდა რუსთაველის წყაროს მიგნებას — თუ საიდან და როგორ ამოიღო მან „ღიღის“ ცნება. რა თქმა უნდა, დიალექტიკურად მოაზროვნე პეტრე იბერს არ სურს გაუშვას შემთხვევა ღმერთის „ღიღობა“ დაადგინოს მისი „მცირობასთან“ თავისებური დაკავშირებით. რადგან როგორც დიალექტიკოსს მას სჯერა, რომ დადებით-უარყოფითი გზით დადგენილი ცნება „ღიღისა“ უფრო მტკიცე იქნებოდა.

პეტრე იბერმა კარგად იცის, რომ არ არსებობს არც ერთი სახე, რომელშიაც არ შედიოდეს სიმცირე. მაშასადამე, სიმცირე ისევე განფენილია არსებულთა ზედა, როგორც სიდიდე. და ეს განუყოფლობა „ღიღისა“ და „მცირისა“ პეტრე იბერის მსოფლგაგების ერთი გენიალური მომენტთაგანია, თუმცა, დროის პირობების მი-

ხედვით, იგი ღმერთის, სულისა და სხეულის ურთიერთობისა და მისდაგვარ მოვლენათა გამო აზროვნებს. აქედან გასაგებია მისი თეზისი, „არა სადა ჰპოო სახე მცირისა მიუღებლად“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრ., გვ. 80). არ არის საჭირო გაგრძელდეს პეტრეს შეხედულების ტექსტუალური დაზუსტება „დიდის“ ცნების მიმართ. ნათელია, რომ ეს არის „ურავდენო და ურიცხვი“ ზეშთამყოფობა, რომელიც პეტრეს თეოლოგიის პრინციპების მიხედვით უდრის როგორც ღმერთს, ისე უმაღლეს სიკეთეს, სინათლეს, სავსეობას და ა. შ. ამდენად აქ ღმერთი, დიდი, სავსეობა და უმაღლესი სიკეთე ერთი და იგივე ამბავია. მაშასადამე, „დიდი ძეს კაცით კაცამდე“ შეიძლება წაიკითხოთ არა მარტო ისე, რომ „ღმერთი ძეს კაცით კაცამდის“, ანუ სიკეთეს „ძეს კაცით კაცამდის“, რადგან კაცის მიმართება „დიდისადმი“ ცვალებადია, რადგან „კაცი არ ყველა სწორია“; ცხადია, რომ აქ მიზეზი ამ უსადარობისა არის კაცის დიდისადმი „მსგავსების“, ე. ი. „მიახლოების“ საფეხურებრიობა, არის „განღმერთობის“ სხვადასხვა ხარისხი, ამისაგან დამოკიდებულია სიკეთის მიღების ანუ „დატევენების“ სხვადასხვა ოდენობის უნარი.

ახლა კი აშკარა უნდა გახდეს, რომ სტროფი: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“ უბრალო კი არა, არამედ მეტად რთული და ღრმა აზრების ამოკითხვაა რუსთაველის მიერ სიბრძნის იმ ღრმა ვითარებიდან, რომლის მეტად თუ ნაკლებად გარკვევა ასე აუცილებელი შეიქმნა „ვეფხისტყაოსნის“ ამ თითქოს პატარა ადგილის გასაგებად. უნდა აღინიშნოს, რომ აქ არეოპაგოტიკის მთელი დამახასიათებელი მომენტების გათვალისწინებაა საჭირო ასეთი გაგების მისაღწევად.

„ვეფხისტყაოსნის“ ქართულ ტექსტში, აღნიშნულ გარემოებასთან დაკავშირებით არავითარი ცვლილება არაა საჭირო. რუსთაველს, პეტრე იბერიის ტექსტის კარგ მცოდნეს, უკანასკნელი გამოუყენებია ისე, როგორც ის მოცემულია. არ შეიძლება ითქვას, რომ მას მიზნად ჰქონდა არ დაესახელებინა მოყვანილ ადგილზე ღმერთი, თუმცა „დიდი“ ღმერთსაც, უმაღლეს სიკეთეს და სხვ. ნიშნავდა.

რუსთაველოლოგიაში ეს გარემოება თითქმის არაა აღნიშნული. ამის გამო რუსთაველის ტექსტი, თითქოს უდავო, გაუგებარი რჩებოდა, რადგან „ვეფხისტყაოსნის“ იდეოლოგიისათვის პეტრე იბერიის ნააზრევის მნიშვნელობაზე მითითებამდე, არავინ იცოდა საიდან მოდის სიტყვა „დიდი“ და რას უნდა ნიშნავდეს იგი. ამის გამო ქართულ დედანში ტექსტი უცვლელი უნდა დარჩეს. სიძნელეს ქმნის მხოლოდ თარგმანი, რადგან ქართული ტექსტის ცოდნა საქმეს არ შეელოდა და „დიდი ძეს კაცით კაცამდის“ თარგმანში სრულიად უაზრო ჩანდა.

ყოველი გადამეტების გარეშე უნდა ვაღიარო, რომ შეოთხედი საუკუნე არეოპაგიტიკულ ტექსტზე მუშაობის შედეგად ჩემთვის ნათელი გახდა ყოველივე, რაც ზევით არის მოხსენებული. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, საყვედური მეკუთვნის მე, რომ ასე დაგვიანდა საქმის ნამდვილ ვითარებამდე მიღწევა. „ვეფხისტყაოსნის“ პირველსავე (1941 წლის) გამოცემაში ჩემს თარგმანს მხოლოდ ის ემჩნევა, რომ ადამიანთა შორის განსხვავება, რაღაც „მსოფლიო ზღვარი“ („Грань мирская“) „ქეს“ — დევს. ეს დიდ უპირატესობას არ ქმნიდა სხვა თარგმანებთან შედარებით, მაგრამ ეს უკანასკნელნი, რა თქმა უნდა, უფრო მძიმე მდგომარეობაში იყვნენ.

შესადარებლად ავიღოთ რამოდენიმე თარგმანი:

პ. პეტრენკო «Ах, во многом не подобен человеку человек»;

გ. ცაგარელი «Смертный смертному не равен, мерой их одной не мерь»;

ბ. ზაბოლოცკი «Не равны друг другу люди и не сходны их желания».

ჩემი თარგმანი 1941 წლისა:

«Не равны судьбою люди, между ними грань мирская».

არც ერთი ეს თარგმანი არ ვარგა. ჩემი თარგმანის უკანასკნელ თბილისურ გამოცემაში რედაქტორებმა შესწორება შეიტანეს, რის შემდეგ იგი ასე იკითხებოდა:

«Не равны на свете люди, между ними грань большая».

დაკვირვებული მკითხველი მიხვდება, რომ „на свете“ სრულიად უადგილოა, ხოლო „мирская“ ნაცვლად „большая“-ს ხმარება საქმის გაუარესებაა.

რუსთაველი რომ სიტყვა „ღმერთის“ ხმარების მომხრე ყოფილიყო, მაშინ იგი დაწერდა: „ღმერთი ქეს კაცით კაცამდის“, მაგრამ რადგან მან ეს არ ქნა, უნდა ვისარგებლოთ მეორე შესაძლებლობით, რომლის ძალით „კაცი არ ყველა სწორია“, რადგან მისი მიმდებლობა სიკეთისა არ არის სწორი.

ყველა ზემონათქვამიდან ცხადია, რომ „დიდი“ უნდა ითარგმნოს როგორც „სიკეთე“ განაწილებული კაცთა შორის „მისი დატევების“ მიხედვით. მაშასადამე, სიკეთე, როგორც „დიდთა მისისა (ღმერთის, — შ. ნ.) სიდიდისაგან მომცემლობისა“, „ქეს კაცით კაცამდის“ და ქმნის მათ უსწორობას.

რუსულად ეს იქნებოდა:

«Не равны друг другу люди, благо в них — их грань мирская».

არეოპაგიტიკის წყაროები¹

რუსთაველის გენიალური შემოქმედების იდეოლოგიური ძირის გარკვევაში პეტრე იბერის (ფსევდო-ლიონისეს) ნააზრევს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რამდენადაც ანტიკური ფილოსოფიის შემკვიდრეობა პეტრე იბერის იდეათა სისტემაში გადატეხილი, როგორც მოგვიანო ანტიკურობის იდეოლოგია, საფუძვლად დაედო საუკუნეთა აზროვნებას, ვიდრე რენესანსამდე. გასაგებია, რომ ამის გამო რუსთაველის მსოფლგაგების ამოსახსნელად უაღრესი მნიშვნელობა ენიჭება პეტრე იბერის (არა როგორც თეოლოგიურ-საეკლესიო მოღვაწის), არამედ როგორც გენიალური მოაზროვნის საქმიანობას, რომელმაც ანტიკური ფილოსოფიის მიერ დასმული, მაგრამ გადაუჭრელი საკითხების სიმძიმე ასწია და ისეთი სახით დაამუშავა, რომ მთელი შუა საუკუნეების აზროვნებას მისცა მიმართულება.

არეოპაგიტული ფილოსოფიის, ესე იგი პეტრე იბერის (ფსევდო-ლიონისეს) ნააზრევის ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობის ნათელყოფამდე, რაც საბჭოთა მეცნიერების დამსახურებას წარმოადგენს, შუა საუკუნეთა გასწვრივ იდეალისტურ-მატერიალისტური ხაზის აღნიშვნა შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიაში ძნელ საქმედ იყო მიჩნეული და მათ გამოსახატავად ერთგვარი შემცველებით, ნომინალიზმითა და რეალიზმით წარმოიდგინებოდა.

პეტრე იბერის ნააზრევის შემდეგ მდგომარეობა შეიცვალა. მან ალღო აუღო ანტიკურიდან შუა საუკუნეებისაკენ გარდამავალი აზროვნების გადაზრდას ფილოსოფიურ სისტემად და პანთეისტური იდეალიზმის დიალექტიკური დასაბუთებით წარმართა მთელი მომდევნო მედიევალური აზროვნება, ვიდრე რენესანსამდე. ეს თვალსაზრისი პეტრე იბერის (ფსევდო-ლიონისეს) აზროვნებაზე კარგა ხანია შემჩნეულია, მაგრამ მთლიანად ვერ გაიშალა თვით ამ არეო-

¹ წაკითხულია მოხსენებად საკავშირო ბიზანტიოლოგთა საკავშირო ყრილობაზე, 1965 წლის 18 დეკემბერს.

პაგიტული აზროვნების განვითარების ნათელყოფამდე. ჩემს მონოგრაფიაში «Петр Ивер и античное философское наследие» ვწერდი, რომ შუა საუკუნეთა ფილოსოფია არის გამოსაცდელი პეტრე იბერის ნააზრევისათვის.

ჩემზე ადრე არეოპაგატიკის შესახებ ეს თვალსაზრისი გამოთქვა ანტიკური ფილოსოფიის ბუმბერაზმა ედუარდ ცელერმა. 1903 წელს „ბერძენთა ფილოსოფიის ისტორიაში“ იგი წერდა: „პროკლეს სისტემა წარმოადგენს არა მარტო დასკვნით წერტილს ბერძენთა ფილოსოფიაში, არამედ გამაერთიანებულ რგოლს, რომელიც შუასაუკუნეობრივ მეცნიერებაში გადასვლას მოასწავებს და რომელიც ფსევდო-დიონისესა და სხვებისაგან იღებდა შემდგომ ბიძგს“ (ცელერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. III). ვასაგებია, რომ ცელერი ლაპარაკობს მხოლოდ ფსევდო-დიონისეზე, რადგან საბჭოთა მეცნიერების აღმოჩენა 1942 წლის შემდეგ გახდა ცნობილი მეცნიერებისათვის.

1958 წელს შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის კონგრესზე ასეთივე აზრი გამოთქვა ერთ-ერთმა მომხსენებელმა — გრონეისმა (ფრანგულად):

„იმ დროს, როდესაც ათენის ფილოსოფიური სკოლა დაიშალა. იყო ფსევდო-არეოპაგელი, რომელმაც მათი მემკვიდრეობა მიიღო და გადასცა იგი ბიზანტიის ეკლესიას“ (შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის პირველი საერთაშორისო კონგრესის აქტები, გვ. 345, ლუვენ-ბრიუსელი, 1953 წელი).

ავტორი, როგორც ჩანს. საეკლესიო აზროვნების კაცია და ფსევდო-არეოპაგელის ნააზრევის არა შუა საუკუნეების, არამედ „ბიზანტიის ეკლესიისათვის გადაცემაზე“ ლაპარაკობს, მაგრამ, რაც მთავარია, იგი მაინც ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გადაცემაზე ლაპარაკობს. მაშასადამე, ის აფასებს არეოპაგატიკულ ნააზრევს ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით. ისიც მიღწევავა, რომ ის „ფსევდო-არეოპაგელზე“ და არა „ფსევდო-დიონისეზე“ ლაპარაკობს.

ამრიგად, ფილოსოფიის ისტორია აფასებს და წინ სწევს ფსევდო-არეოპაგელის (პეტრე იბერის) საქმიანობაში მის ნააზრევს, რომლითაც მან კავშირი გააბა ანტიკურ ნააზრევსა და შუა საუკუნეებს შორის. ეს გარემოება მთელი ეპოქების შემცველია და ამიტომაც პეტრე იბერი ისეთი ფიგურაა, რომლის გარეშე კაცობრიობის კულტურის ისტორია არ არსებობს. მან მიიღო ანტიკური აზროვნების მემკვიდრეობა და გადასცა ის შუა საუკუნეებს აღამიანის ადგილისა და როლის წინ წამოწევით. მაშინდელი დროის მიხედვით,

როდესაც ფილოსოფია მთავარ მიზანს თეოლოგიაში ხედავდა, გასაგებია, რომ პეტრე იბერმა (ფსევდო-დიონისემ) ადამიანის მთავარი მიზანი „გაღმერთებაში“, ღმერთად გახდომაში (ბერძნულად „თეოზისში“) დაინახა. ამის ირგვლივ და ამის გამო გაშლილ არეოპაგიტულ აზრებს მიექლვნა ჩემი მონოგრაფია «Петр Ивер и античное философское наследие» და ამდენად აქ ამაზე აღარ შევჩერდები.

ამ შემთხვევაში ჩვენს წინ (როგორც კვლევის საგანი) დგას საკითხი — არსებობს თუ არა იმის გარდა, რაც მე (1942 წელს) და ბელგიელმა აკადემიკოსმა (1952 წელს) ერნ. კონიგმანმა გავაკეთეთ, კიდევ სხვა გზა, წმინდა ლიტერატურულ-დოკუმენტალური, რაც არეოპაგიტის ჩასახვა-განვითარების გზაზე მიუთითებდეს? ამით ის კი არ მინდა ვთქვა — თითქოს ის მეთოდი, რომელიც გამოვიყენეთ მე და კონიგმანმა საკმარისი არ იყო. არა, მთავარი დასაყრდენი ჩვენი არგუმენტაციისა, რომელიც 1942 წლის ნაშრომში — „Тайна Псевдо-Дионисия“ წამოვაყენე, ხოლო ათი წლის შემდეგ აკად. კონიგმანმა დაადასტურა, და რომელიც შეიცავდა პეტრე იბერის მასწავლებლის იოანე (მთრიდატე) ლაზისა და იეროთეოსის იგივეობას, ურყევია და ძალაში რჩება. ამის გარდა — ერნ. კონიგმანის დამატებითი საბუთი — პეტრე იბერისა და იეროთეოსის მოსახსენებელ დროთა დამთხვევის შესახებ, ერთგვარ დავას იწვევდა, ხოლო ჩემი დამატებითი საბუთი — ფსევდო-დიონისეს (პეტრე იბერის) მიერ „მიზნთა წიგნის“ ავტორობის თაობაზე და ისიც ქართულ ენაზე, აგრეთვე ერთგვარ წინააღმდეგობას აწყდებოდა.

ყველაზე ნაკლები ღირებულებისაა პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) მოღვაწეობიდან მოყვანილი ის ფაქტები, რომელთაც ზოგიერთნი ემყარებიან ჩვენ მიერ დასმული საკითხის ირგვლივ გამართული კამათის დროს. როგორც ვნახეთ, არეოპაგიტის ავტორი ფილოსოფიის ისტორიას ეკუთვნის, მის გარკვეულ პერიოდს გამოხატავს, იგი ათენის სკოლის შემდეგ გამოვიდა სამწერლო სარბიელზე, პროკლეს ნააზრევი გადაამუშავა და ამის ნიადაგზე ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას ის სახე მისცა, რომელიც მოგვიანო ანტიკურობის შუა საუკუნეების ფილოსოფიაში გადასვლას წარმოადგენდა, ვიდრე რენესანსამდე.

ესაა ისტორიულ-ფილოსოფიური ჩარჩოები, რომლებშიც მოცემულია არეოპაგიტის ჩასახვა-განვითარება და პრობლემა არეოპაგიტის წყაროების შესახებ. ეს ამოსავალი თხზულება (თუ ზოგიერთი სხვა მომენტი განზე იქნება დატოვებული) არის პროკლეს „კავშირნი თეოლოგიურნი“ (ბერძნულად „სტოიხეიოზის თეოლო-

გაკე“) მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში დაწერილა დიდი ხანია დადგენილია, რომ მაშინდელ საერთაშორისო მიმართულებათა სიტუაციაში, რომელიც ბიზანტიასა და სპარსეთს შორის არსებობდა, ქართველი მეფის ვარაზ ბაკურის ძე, ერობაში ნაბარნუგად ანუ მურვანად წოდებული, თორმეტი წლისა, მეფის კარზე მისთვის კოლხეთიდან საგანგებოდ მოწვეული მასწავლებლის, მითრიდატე ლაზის თანხლებით, ბიზანტიაში იქნა მძევლად გამოთხოვილი, რათა სპარსეთ-საქართველოს პოლიტიკურ დაახლოებას ხელი შეეშოდა. კოლხეთის აკადემიის წრეებში, ფილოსოფიურად განსწავლული მითრიდატე (ბერობაში — იოანე) ლაზი მალე დაუახლოვდა ფილოსოფოს პროკლეს, რაც სხვათა შორის მათ ინტიმურ ფილოსოფიურ თანამშრომლობამდე მივიდა. ამის შემდეგ მითრიდატე (იოანე) ლაზმა ანუ იეროთეოზმა, როგორც მას პეტრე იბერი უწოდებდა, გადაამუშავა პროკლეს წიგნი „კავშირნი თეოლოგიურნი“.

ეს სათაური პროკლეს წიგნის ბერძნული სათაურის „სტოიხიონის თეოლოგიკეს“ თარგმანია, მაგრამ არეოპაგიტკული წიგნების ბერძნულიდან ქართულად მთარგმნელმა XI საუკუნეში ეფრემ მცირემ (რომლის თარგმანებიც ამ წიგნების პირველ ნამდვილ თარგმანს წარმოადგენდა მსოფლიო ლიტერატურაში) მას გაუკეთა ქართული სახელი „წმინდისა იეროთეოზისა ღმრთის მეტყველებითაგან თხრობის შენივთებათა“.

ამით ნაჩვენებია ის განსხვავება, რომელიც არსებობს პეტრე იბერის (დიონისე არეოპაგელის) მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ გადაამუშავებულ წიგნსა და პროკლეს მიერ დაწერილ ორიგინალს შორის.

არეოპაგიტულ წიგნთა ფუძემდებელ ნაწარმოებში — „საღმრთოთა სახელთათვის“, მისი ავტორი — პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) პირდაპირ ამბობს, რომ ზემოთ დასახელებული ნაშრომი იეროთეოსისა არის „შემოკრებილი“ ბერძნულად („საჟუნეგემენა“) პროკლეს წიგნიდან — „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“. მაშასადამე, წიგნი, რომლისაგან „შემოკრებულით“ გადმოცემული მეორე წიგნი იმავე სათაურით იყო, პროკლეს თხზულება კი არაა, არამედ მისი გადაამუშავება, პეტრეს მასწავლებლის, იოანე ლაზის მიერ. ნათელი რომ ყოფილიყო, რომ აქ ლაპარაკია არა პროკლეს „კავშირით“ პირდაპირ სარგებლობაზე, არამედ მისგან (პროკლეს „კავშირნიდან“) გადმოკეთებულ იმავე სათაურის წიგნზე, თხზულების — „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორი პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე) წერს, რომ ამ მეორე, იეროთეოსის (იოანე ლაზის) მიერ დაწერილ

წიგნში ლაპარაკია „რაოდენ — რაჲ არს ზეშთაბუნებისათა მათ იესუმს ბუნების-მეტყველებაჲ“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, ს. ენუქაშვილის გამ., გვ. 22, 1961).

ეს ხაზგასმა, სახელდობრ, რომ ამ მეორე „კავშირში“ ლაპარაკი იყო (რომლის სათაური, როგორც ითქვა, იყო „წმინდისა იეროთეოსისა ღმრთის-მეტყველებითგან თხრობის შენივთებათა“) იესოს შესახებ, იმ მიზნითაა გაკეთებული, რათა ნათელი იქნეს განსხვავება ამ ორ, ერთი და იმავე სათაურის მქონე წიგნთა შორის, რადგან მეორეს ავტორმა, იეროთეოსმა შემოკლებით გადმოსცა „იესუმს ბუნების-მეტყველებაჲ“, ე. ი. ქრისტეს ბუნების შესახებ მსჯელობანი, რაც, ცხადია, პროკლეს, როგორც წარმართი ფილოსოფოსის წიგნში ვერ იქნებოდა.

პეტრე იბერი იქვე აგრძელებს, რომ მას ამავე საკითხზე საკმაოდ აქვს თქმული თავის თხზულებაში: „ამის პირისათვის ჩუენ მიერცა კმასაყოფელად თქმულ არს სხუათა ადგილთა შინა“. ეს „სხუა ადგილნი“ არის ის წიგნი, რომელსაც პეტრე იბერი ასახელებს თავისი ნაშრომის — „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველ პარაგრაფშივე. სადაც მოუთითებს: „ამ ჩემი წიგნის წინ დაეწერე თხზულება „ღმრთისმეტყველებითთა სახეთ შემოღებათა“. ამ ადგილს პეტრე იბერი სწერს თავის კორესპონდენტს — თანამდეველ ტიმოთეს: — „ხოლო აწ ჰეი სანატრელო, შემდგომად, საღმრთოთა სახელთა თარგმანებისა მოუვდე, რაოდენ დასახევენებელ არს, საღმრთოთა სახელთა თარგმანებას“.

ამრიგად, პეტრე იბერი მოგვითხრობს, რომ მან, ვიდრე შეუდგებოდა წიგნის „საღმრთოთა სახელთათვის“ წერას, დაწერა წიგნი ღმრთისმეტყველების (თეოლოგიის) ძირითადი ცნებების შესახებ, რასაც ერთგვარი შესავალი როლი უნდა შეესრულებინა მის „ახალ თეოლოგიაში“ ანუ არეოპაგიტული წიგნების მთელი კრებისათვის.

ამ მითითებით უდავო ხდება, რომ პირველი ნაწარმოები პეტრე იბერისა იყო „ღმრთისმეტყველების სახის შემოღებანი“. ეს თხზულება, მისივე მითითებით, პეტრე იბერმა დაწერა იეროთეოსის (იოანე ლაზის) მიერ დაწერილი წიგნის საფუძველზე, რომელიც პროკლეს წიგნის „კავშირნი თეოლოგიურნის“ შემოკლებას ანუ როგორც პეტრე ამბობს — „შემოკრებას“ (ბერძნულად „საფუნეგემენას“) წარმოადგენდა. პეტრე პირდაპირ ამბობს, რომ „კავშირნის“ შემოკრებილად დამწერი მისი მასწავლებელი იყო „დიდბულისა მისცა წინამძღურისა ჩვენისაგანცა ზეშთაბუნებისა“ (პეტრე იბერიელი, დას. ნაშრ., გვ. 22).

მაშასადამე, ზემოთ დასახელებულმა გერმანელმა მეცნიერმა

ედ. ცელერმა და ფრანგმა ლუი გრონეისმა, იციან არეოპაგიტული წიგნების ავტორის — პროკლეს მიერ ერთგვარ სისტემაში მოყვანილი ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის შუა საუკუნეებისათვის გადაცემის ფაქტი, მაგრამ არ იციან, რომ ეს ამბავი უფრო რთული მოვლენა იყო და რომ ქრისტიანული თეოლოგიის გაფორმებაში მოცემული ნააზრევნი (არეოპაგელის) ვერ იქნებოდა პირდაპირ წარმართი პროკლეს მემკვიდრეობიდან, როგორც წყაროდან მომდინარე.

რა თქმა უნდა, პროკლეს მეოხებით იმ საფეხურის შექმნა, რომელსაც შუა საუკუნეებისათვის უნდა გადაეცა ანტიკური ფილოსოფიის მიღწევები, აუცილებელი იყო, და რომ ეს ასეა, ორივე ზემოთ დასახელებულ მკვლევართან შედარებით, უკეთესად გაიგო კარლ მარქსმა, როდესაც ის პროკლეს იმის გამო თვლიდა ასეთ გარდამავალ საფეხურად, რომ მან „ფანტასტიკურად გააღლო“ ერთ მთლიანობად ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა, რასაც დიალექტიკურად გაგებული ისტორიულ-ფილოსოფიური განვითარება მოითხოვდა. ფილოსოფიის ისტორიკოსებს უნდა სცოდნოდათ, რომ ქრისტოლოგიის სახით გაშლილ ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობას სათანადო წანამძღვრები ესაჭიროებოდა და ასეთი კაცი უნდა მდგარიყო პროკლესა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის უკანასკნელ სისტემატიზატორისა, და ისედაც საეჭვოდ გამომყურე, დამწყები ქრისტოლოგიის ფილოსოფიურ საფარად გამომყენებელს შორის.

ამიტომაც, თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ ავტორმა, პეტრე იბერმა, სწორედ ის ნაწყვეტი მოიყვანა ამ თხზულებაში თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) წიგნიდან — „ღმრთისმეტყუელებითა სახის შემოღებანი“, რომელიც პირდაპირ ქრისტოლოგიურად ეღერდა. აქ მეორე მიზეზიც იყო, რომლის შესახებ ჟურნალ „მნათობის“ მკითხველნი საქმის კურსში არიან, სახელდობრ, რომ ეს დასახელებული წიგნი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის განვითარებაში „მიზეზთა წიგნად“ იწოდა, პეტრე იბერის მიერ ქართულად იყო დაწერილი და ამის გამო მისი ციტირება ბერძნულ ენაზე დაწერილ მსოფლიო ფილოსოფიურ ძეგლში უჩვეულო ამბად გამოიყურებოდა.

ამრიგად, V საუკუნეში პროკლეს „კავშირის“, როგორც წარმართული ნაწარმოების ქრისტოლოგიური ფილოსოფიისათვის, გადასაკეთებლად საჭირო შეიქნა ორი მოაზროვნე — იოანე ლაზი (იეროთეოსად წოდებული) და პეტრე იბერი, რომელთაც ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მიიღეს, გადაამუშავეს და არეოპაგი-

ტიკული მსოფლგაგების („ადამიანის გაღმერთების“) ლოზუნგით, სინამდვილედ აქციეს ახალი რენესანსული ერა, რომლის აღმოსავლური მონაკვეთის მეთაური რუსთაველი იყო.

დასავლეთის მეცნიერებას საკითხი არეოპაგიტული წიგნების ავტორისა და ანტიკური ფილოსოფიის ისეთი დამამთავრებელისა, როგორც იყო პროკლე. ცხადია, ისევე არ გამოეპარათ, როგორც ჰეგელსა და მარქსს, მაგრამ, თუ უკანასკნელმა ამ დამთავრებაში დაინახა ანტიკური ფილოსოფიის მოხსნა და იმავე დროს განვითარება, სხვა მეცნიერები დიალექტიკური გზის არცოდნის გამო, დაიბნენ და სწორ გზას ვერ მიაგნეს. მაგალითად, ამ საკითხების მკვლევარი მიულერი (1918 წელი) და შვიცერი (1951 წელი) ნეო-პლატონიკოს პლოტინსა და არეოპაგიტული წიგნების ავტორს შორის შუამავალს პროკლეში ხედავდნენ (შეად. ერნ. ჰონიგმანი, გვ. 56, ჩვენი გამოცემა).

ამრიგად, პლოტინსა და პროკლეს შუა კი არ იყო საჭირო საფეხურის მონახვა, როგორც ამას დასავლეთის მეცნიერება შეცდომით სჩადიოდა, არამედ პროკლესა, როგორც ანტიკური აზროვნების სისტემატიზატორ-დამამთავრებელსა და მოგვიანებით ანტიკურობის გამაგრძელებელს პეტრე იბერს შორის. როგორც გაირკვა, მეცნიერებისათვის ეს შუამავალი პროკლესა და პეტრე იბერს (ფსევდოდონისეს) შორის ქართველი მოაზროვნე — იოანე ლაზი (იეროთეოსად წოდებული) სულ ბოლო ხანამდე უცნობი იყო, სანამ ცხადი არ გახდა თვით პეტრე იბერის მითითება ამ წყაროზე, როგორც შუამავალზე პროკლესა და პეტრე იბერს შორის.

სადაა დაცული ეს წყარო პეტრე იბერის ნააზრებისა, რომელსაც დღეს მაინც არეოპაგიტიკას ვუწოდებთ, როგორც აკადემიკ ეწოდა პლატონის ფილოსოფიურ სკოლას იმ შემთხვევის გამო, რომ იგი აკებულ იქნა პლატონის მიერ ვინმე აკადემისაგან ნაყიდი მიწის ნაკვეთზე (შეად. „არეოპაგა“, როგორც ადგილი არეოპაგიტიკის დაბადებისა).

იოანე ლაზის (იეროთეოსის) თხზულებიდან პეტრე იბერმა მოიყვანა ადგილები თავის თხზულებაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ და დაალაგა თავისივე თხზულების — „თეოლოგიური სახეთშემოლებანი“ სახით. დიდი ნაწილი პროკლეს „კავშირისა“ იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ ზემოთ დასახელებული „შემოკრებილის“ მიყოლით. შინაარსი თავისი პირველი თხზულებისა, რომელიც პეტრე იბერმა ზემოთ დასახელებული გზით მიიღო, ე. ი. „თეოლოგიური სახეთშემოლებაში“, მოათავსა თავისი თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ პირველ სამ თავში.

რატომ უნდა გადაემუშავებინა პეტრე იბერს მისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ „შემოკრებული“ პროკლეს „კავშირნიდან“?

პეტრე იბერი ამ შეტად მნიშვნელოვან გარემოებაზე საგანგებოდ ჩერდება და ცდილობს ამ გარემოების გამართლებას.

შეიძლება ვისგანმე საყვედურის ღირსი იყოს, ამბობს პეტრე იბერი, „რომ დიდებულსა მას მოძღუარსა ჩუენსა — იეროთეოსს შემოეკრიბნეს „ღმრთისმეტყველებითნი თხრობის შენივთებანი ზე-შთაბუნებასა“ და ჩვენ, თითქოს „არა კმარ იყვენეს ივინი, აღვსწერეთ აწინდელსა ამას ღმრთისმეტყველებისას“. ამის საპასუხოდ პეტრე წერს: მას — იეროთეოსს, რომ ყველაფერი საკმაო სისრულითა და თანმიმდევრობით ეთქვა „ყოველნი სიტყუანი ღმრთისმეტყველებისანი და კერძოთაგან შემოკრებითა წარმოესრულნეს ყოველი თავნი ღმრთის-მეტყველებისანი“, ჩვენ არ დავუშვებდით ისეთ სივერაგვას, რომ „მისვე და, ერთისა ორგზის თქუმითა ნამეტნავად ცუდათ ვმეტყველებდეთ“.

ეს, განაგრძობს პეტრე, უსამართლობაც იქნებოდა „მოძღუარსა მიმართ და მეგობრისა“, რომელმაც პავლეს შემდეგ თავისი სიტყუით განგვამტკიცა და მივითვისებდით „დიდებულსა მის მხედველობასა და გამოთქმულებასა მისსა“, მაგრამ პეტრე აღიარებს, რომ მისმა მასწავლებელმა — იეროთეოსმა — „მოხუცებულებრივ მოგვითხრა ჩუენ და მოკლებითნი საზღვარნი დამისხნა და თითოეულსა მათგანსა შინა მრავალი რაჲ შეაწყუდია“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი 3, § 2).

როგორც ჩანს, თვითონ პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) განმარტების თანახმადაც კი, მასწავლებელსა — იეროთეოსსა — და მის აღზრდილს — პეტრე იბერს — შორის პრინციპული განსხვავება არ ყოფილა. რომ პეტრემ რაიმე ახალი თქვა თავის მასწავლებელთან — იეროთეოსთან — შედარებით, ეს კატეგორიულად უარყოფილია თვითონ პეტრეს მიერ, რომელიც თავისი თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ მესამე თავის ბოლოში პირდაპირ აცხადებს: „ხოლო არა რას ახლის მეტყუელებათა კადნიერ ვიქნებით“, არამედ, განაგრძობს პეტრე იბერი, „ნაწილ-ნაწილ და ზედმიწევნით ნათელი ვიყავით შემოკლებულად თქმული ნამდვილი ტაძრისა ღმრთისა — იეროთეოსისა“ (პეტრე იბერიელი, დას. ნაშრ., გვ. 29, თავი 3, § 3).

აქ სრულიად ნათლადაა ნათქვამი, რაც ხან ძველი, ხან ახალი ქართულით მოვიყვანე, რომ იეროთეოსი ნამდვილი სახელი კი არ არის, არამედ შერქმეული სახელდება, რის გავებაშიც პეტრე იბე-

რი თვითონ გვეხმარება ბერძნული სიტყვის „იერო (ნ) თეოსის“ — „ტაძარი ღმრთისა“ ქართულად თარგმნით.

ამდენმა განმარტებამაც არ უშველა დასავლეთის საეკლესიო მწიგნობართ გაეგოთ პეტრე იბერის ნათქვამი, რომ მისი მასწავლებელი იყო მისი სიყრმის მასწავლებელი, საქართველოდან ბიზანტიაში გატანებული ლაზი მითრიდატე, ბერობაში იოანე (იეროთეოსი). ასე მაგალითად, პეტრე იბერის არეოპაგიტული წიგნების აქტორობის მოწინააღმდეგე იერ. პაუსლერი აცხადებდა, რომ ბიზანტიოლოგები შტიგლმაიერი და კოხი, ფსევდო-დიონისეს პრობლემას გადაწყვეტდნენ ადრე, თუ „იეროთეოსის და პროკლეს“ იდენტურობას აღიარებდნენ“ (იერ. პაუსლერი, „ორიენტალია ქრისტიანა“, ლათინურად, 1933, 182).

ჯერ ერთი, პროკლესა და პეტრე იბერს შუა იეროთეოსის შუამავლობაზე ლაპარაკის ზემდეგ, პაუსლერის ეს განცხადება სრულიად უნიადაგოა. მეორე ის, რომ პროკლე, როგორც წარმართი ფილოსოფოსი ანტიკურობისა, სრულიად შეუფერებელი იყო პეტრე იბერის ქრისტოლოგიურ მასწავლებლად. ამრიგად, პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს) პირველი თხზულება ყოფილა ის, რომელიც მან საქართველოდან (იბერიიდან) თავისი გაყოლებული მასწავლებლის — იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ პროკლეს „კავშირნიდან“ შემოკრებილი წიგნიდან გადააკეთა, და რომელშიაც დამუშავებული იყო საკითხი „ღმრთის-მეტყველების პირველ სახეთა შემოღებისათვის“. ამ წიგნის სახელს პეტრე იბერი ბერძნულად დაწერილ წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, ცხადია, ბერძნულად ხმარობს („იპოტიპოსეის თეოლოგიკაი“), მაგრამ შემდეგში სახელწოდება იცვლებოდა. მაგალითად, ლათინურად მისი სათაური იყო „დე სუმმა ბონიტატე“ („უმალეს სიკეთისათვის“), ხოლო XII — XIII საუკუნეებიდან იგი იწოდებოდა „მიზეზთა წიგნად“ („ლიბერ დე კაუზის“).

ასეთი სათაურის შესაძლებლობა უზრუნველყოფილი იყო, როგორც ჩანს, უკვე იეროთეოსის მიერ შემოკრებილი „კავშირნიდან“. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია მხედველობაში იქნას მიღებული ის ფრაგმენტი, რომელიც პეტრე იბერს თავისი მასწავლებლის იოანე ლაზის (იეროთეოსის) დასახელებული შემოკრებილი „კავშირნიდან“ შეუტანია წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“. აქ მოყვანილი პირველივე ფრაზა იეროთეოსისა იკითხება ასე: „ყოველთა მიზეზი და აღმავსებელი იესუმს ღმრთებაჲ, რომელი კერძოთა ყოვლობისა თანაერთობით... არცა კერძო არს, არცა ყოვლობა, და ყოველ არს და კერძო, ვითარცა ყოვლისავე ყოვლობისა და კერძო-

ობის თავსა შორის თვისსა შემომკრებელი“. ამის შემდეგ მოდის ღვათების, როგორც პირველი მიზეზის იმ ელემენტების დადგენა, რომელთაც წინ წასწიეს მოძღვრება დიალექტიკის შესახებ პროკლეს „კავშირშია“ მოცემული, რასაც პროკლეს უმაღლეს მიღწევად უთვლიდა ჰეგელი, თუმცა მას ორ ქართულ მოაზროვნეთაგან გამამუშავება დასჭირდა, რადგან პროკლეს ტრიადით, რომელიც მან პლატონისაგან ისესხა არ ამოიწურებოდა დიალექტიკის საკითხი, საჭირო იყო კერძოსა და ზოგადის ისეთი მიმართულების განვითარება, სადაც მათს მთლიანობაში მიღწეული განდებოდა უსახურულობა და უსაზღვრულობა.

ამ სახით დიალექტიკის განვითარების საკითხი იდგა ისე, როგორც მას, ლენინის თქმით, არისტოტელე ეხებოდა, მაგრამ ანტიკურ ფილოსოფიას არისტოტელეს შემდეგ კიდევ ორი ნაბიჯის გადადგმა დასჭირდა — პროკლემდე და აქედან ორ სახელოვან ქართველ მოაზროვნემდე — იოანე ლაზარემდე და გენიალურ პეტრე იბერამდე.

იოანე ლაზარისაგან მოყვანილ ფრაგმენტს (რომელიც პროკლეს გამამუშავებებს წარმოადგენს), პეტრე იბერი შემდეგნაირად აგრძელებს: „პირველი მიზეზი“ სრულ არს უკუე უსრულთა შორის, ვითარცა სრულთ მთავარი, ხოლო უსრულ სრულთა შორის, ვითარცა ზეშთა სრული და წინაითევე პირველთაგან სრული, სახე სახემყოფელ უსახოთა შორის, ვითარცა სახეთ მთავარი, ხოლო უსახო სახეთა შორის, ვითარცა ზეშთა სახეთაჲ“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, თავი ბ, § 10). და აქედან მოჰყავს პეტრე იბერს იოანე ლაზარის ნაშრომის დასკვნითი ადგილები: „იგი (პირველი მიზეზი, — შ. ნ.) უზეშთაჲს არს არსთა შორის მყოფისა ამისა ერთობისაგან... მომყვანებელ ყოვლისა ერთობისა და სიმრავლისა“ (პეტრე იბერიელი, დასახ. ნაშრომი, თავი ბ, § II).

დიალექტიკის განვითარების ისტორიისათვის მოყვანილ ადგილებს უაღრესი მნიშვნელობა აქვს და, თუმცა იეროთეოსის წმინდა ფილოსოფიური ნაშრომიდან ყველაზე დიდი ეს ფრაგმენტი გვაქვს (პეტრე იბერის მიერ შემონახული), მაგრამ ესეც საკმარისია იმის გასაგებად, თუ როგორ გადაამუშავა იოანე ლაზარე მისი მოწაფის — პეტრე იბერის დიალექტიკა, და როგორ გადაამუშავა უკვე პეტრე იბერმა დასახელებული ადგილი იმ წიგნში, რომელსაც მან თვითონ უწოდა „ღმრთის მეტყუელებითთა სახის მოღებანი“ და რომელიც საბოლოოდ მიზეზთა წიგნად იწოდა.

თუ პირველწყარო პეტრე იბერის ფილოსოფიური მუშაობისა მიგნებულია და მიზეზთა შესახებ მოძღვრება საფეხურს წარმოად-

გენდა არეოპაგიტული წიგნების შესავლისა, მაშინ გასაგებია შემდეგი საფეხურიც — „მიზეზთა წიგნიდან“ შემდეგი თხზულებისაკენ — „საღმრთოთა სახელთათვის“, რომელშიაც „საღმრთოთა პირველ სახეთა შემოღებანი“ შესავალი სამი თავის სახით იქნა დალაგებული, რა თქმა უნდა, „მიზეზთა წიგნის“ როგორც შესავლის გამოყენება თხზულებისათვის „საღმრთოთა სახელთათვის“, არ ნიშნავს, რომ გარდა მოხსენებული სამი თავისა, ამ შესავლის მოხსენიებასა და გამოყენებას არ ჰქონდეს კიდევ ადგილი.

ამის გამო ახლა მთავარია იოანე ლაზის (იეროთეოსის) ნაშრომის „მიზეზთა წიგნისათვის“ და თხზულების „საღმრთოთა სახელთათვის“ ზოგიერთი ძირითადი მომენტის შედარება. ზოგი რამ არეოპაგიტულ წიგნთა დასახელებული შესავლიდან მოიპოვება სხვა არეოპაგიტულ წიგნებშიაც, რაც შეიძლება გამოყენებულ იქნას იმის დასადგენად, თუ სანამდე სწვდებოდა ამ შესავლის გავლენა.

თუ დამტკიცდება, რომ აღნიშნულ წიგნებში გარკვეული თანმიმდევრობით გამოყენებულია იოანე ლაზის (იეროთეოსის) აზრები გადამუშავებული პეტრე იბერის მიერ, ნათელი გახდება, რომ პროკლეს „კავშირნი“, მართლაც, ყოფილა პირველი წყარო აეროპაგიტული წიგნებისა, ხოლო არა უშუალოდ, რადგან წარმართი ფილოსოფოსის აზრები, რაოდენ მნიშვნელოვანიც არ უნდა ყოფილიყვნენ ისინი, ვერ გამოდგებოდნენ ქრისტოლოგიის დასაფუძნებლად.

ამიტომაც გასაგებია, რომ ასეთი შუა საფეხური პროკლესა და პეტრეს შორის უნდა არსებულებოდა და არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ეს შუა საფეხური იყო პეტრე იბერის მასწავლებელი. აგრეთვე ქართველი მოაზროვნე მითრიდატე (იოანე) ლაზი.

როგორც პირველწყაროზე, პროკლეს „კავშირნის“ იოანე ლაზის (იეროთეოსის) მიერ გადამუშავებაზე დამყარებული პირველი წიგნი პეტრე იბერისა „მიზეზთა წიგნი“ („ღმრთის-მეტყუელებითა პირველ სახეთა შემოღებანი“) და მეორე წიგნი „საღმრთოთა სახელთათვის“, როგორც ეს თვითონ პეტრეს აქვს მითითებული ამ წიგნის პირველი თავის პირველსავე პარაგრაფში, ამით არეოპაგიტულ წიგნთა სისტემაში შესულია როგორც ორი ძირითადი წიგნი. ამით არეოპაგიტულ წიგნთა თანმიმდევრობა დასავლეთის მეცნიერთა მიერ ამ საკითხის გადაჭრის შედეგებისაგან განსხვავებით, გარკვეულია ყველა ხუთი წიგნის (და არა როგორც აქამდე ეგონათ — ოთხის) თანმიმდევრობა. სრულიად ბუნებრივია, რომ არეოპაგიტულ წყაროთა პრობლემა, როგორც გაირკვა, დიდ როლს ასრულებს არეოპაგიტულ წიგნთა თანმიმდევრობისათვის, რადგან იგი არ შე-

იძლება გაირკვეს, თუ მისი დასაწყისისადმი მიმართება არ არის ნაჩვენები.

სამწუხაროდ, მეცნიერება აქამდე ამ პრობლემას არ აქცევდა ყურადღებას, არ მიაჩნდა საჭიროდ პეტრე იბერის (ფსევდო-ლიონსეს) ისტორიულ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით განხილვა და, მიუხედავად ზოგი მითითებისა საქმის ამ მხარეზე (ცელერი და სხვ.), არ თვლიდა საჭიროდ ნათელი გაეხადა სად და როგორ გადავიდა ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობა მოგვიანო ანტიკურობის და აქედან შუა საუკუნეების იდეოლოგიად.

თუ საჭიროა გაირკვეს, ვინ და როგორ შეასრულა მსოფლიო კულტურის ისტორიის უდიდესი ამოცანა — ანტიკური ნააზრების მოგვიანო აზროვნებისათვის გადამუშავება, მან უნდა წამოსწიოს წინ ორი ქართველი — მსოფლიო ფილოსოფიურ-ისტორიული საქმიანობის წარმომადგენელი — იოანე ლაზი და პეტრე იბერი — რათა პირველში დაინახოს ანტიკური ფილოსოფიის მემკვიდრეობის „შემოკრება“, ხოლო მეორეში — მისი გადამუშავება მიზეზთა ფილოსოფიის სახით. სწორედ აქ მთავრდებოდა არისტოტელეს მიერ წამოყენებული მიზეზთა ფილოსოფიის საკითხები, რითაც მან პლატონის იდეების ნაცვლად მიზეზთა პრობლემა დააყენა, მაგრამ მას საბოლოო სახე ვერ მისცა, რადგან უსასრულობის ცნების უგულებელყოფის გამო ვერ მოუპოვა დიალექტიკას უარყოფითი დასაყრდენი და წინააღმდეგობათა მთლიანობის „საზღვრის დაუსაზღვრებით“ ვერ გამოხატა, როგორც ეს ფილოსოფიურად იოანე ლაზიდან ამოსულმა პეტრე იბერმა გააკეთა, და რაც, XI—XII საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსით — იოანე პეტრიწით გაშუალებული, გენიალურმა პოეტმა და მოაზროვნემ შოთა რუსთაველმა პოეტური სახეებით გაშალა.

მაშასადამე, აქ ჩაეყარა საფუძველი იმ დიდ საფეხურს კაცობრიობის კულტურის ისტორიაში, რომელიც შუა საუკუნეთა გასწვრივ პანთეისტური მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის მრავალ საუკუნეთა მიჯნაზე „ადამიანის გაღმერთების“ უდიდეს ჰუმანისტურ დროშას აღმართავს და დაიწყება რენესანსის ეპოქა.

იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის საქმე ანტიკური აზროვნების შემოკრებითი გადამუშავების ნიადაგსა და მიზეზთა ფილოსოფიაზე პასუხის გაცემით უნდა შეფასდეს. ამ გზით წასული აზროვნებისა და შემოქმედების გაერთიანება ადრინდელი რენესანსის სახით წარმოდგება რუსთაველის შემოქმედებასა და აზროვნებაში და „ღმერთთა“ (არეოპაგიტულ „თეანდრიკოსის“) იდეას „კაცღმერთის“ იდეას დაუპირისპირებს. ამას ამზადებს საუკუნეთა განმავლო-

ბაში ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტი იოანე ლაზისა, „მიზეზთა წიგნი“ პეტრე იბერიისა და ყველა ამათი იოანე პეტრიწის მიერ „კვალად გადმოღება“, რაც „ერთისა“ და „ასის“ დიალექტიკად ჩაეჭსოვა რუსთაველის ფილოსოფიურ პოეზიაში, იმის სადიდებლად „ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრავს“ და „გახდის წამის ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

საკითხავია — არსებობს თუ არა V საუკუნიდან (როცა შემუშავდა არეოპაგიტის წყაროები), ვიდრე XIII საუკუნემდე (როცა რუსთაველით აღმოსავლეთის რენესანსი იწყება), საშუალება იმის ჩვენებისა, თუ როგორ ვითარდებოდა აღნიშნული იდეური კავშირი? ეს კითხვა არ გულისხმობს არეოპაგიტის იდეური განვითარების ისტორიის მთლიანად მოტანას, რაც ფრიალ ვრცელი ამბავი იქნებოდა და არ იქნებოდა მკიდრო კავშირში არეოპაგიტის წყაროების ძირითად საკითხთან. უკანასკნელს აზრი აქვს მხოლოდ მაშინ, თუ შეიძლება დადგინდეს კავშირი: ა) პროკლეს „კავშირისა“ და იოანე ლაზის ნაწერებს შორის (ცხადია, შემონახული ფრაგმენტის ფარგლებში), ბ) იოანეს ამ ფრაგმენტსა და პეტრე იბერიის ნაშრომს — „მიზეზთა წიგნს“ შორის, გ) პეტრე იბერიის „მიზეზთა წიგნსა“ და არეოპაგიტულ წიგნთა შორის (მომეტებულად წიგნთან „საღმრთოთა სახელთათვის“).

საძიებელი მასალის უფრო ახლობრივად დაზუსტებისათვის უნდა განსხვავებულ იქნას ერთიმეორისაგან ორგვარი საზომი არეოპაგიტის იდეური განვითარებისა: ერთია — ეხება ეს განვითარება თვითონ არეოპაგიტული წიგნების ავტორის — პეტრე იბერიის — იდეურ ფონდს თუ არა და მეორეა — ეხება თუ არა არეოპაგიტის იდეური განვითარება მის ისტორიას საზოგადოდ, რაც, პირველისაგან განსხვავებით, შეიძლება სხვა ავტორებსაც ეხებოდეს, რომელთაც არეოპაგიტის დამუშავების პროცესში ადრე თუ მოგვიანებით, ესა თუ ის მონაწილეობა მიიღეს.

პეტრე იბერიის, როგორც არეოპაგიტული ნაწერების ავტორის მოღვაწეობის დადგენისათვის, რა თქმა უნდა, მთავარი იყო ის, რაც დოკუმენტურადაა მოცემული, როგორც არეოპაგიტის წყაროები, ხოლო ისეთ პიროვნებებს, რომლებიც ასე თუ ისე უკავშირდებოდნენ მის ნაწერებს, როგორც იყვნენ VII საუკუნის მოაზროვნე მაქსიმე აღმსრულებელი, რომელიც თავისი კომენტარებით არეოპაგიტის ქრისტიანობასთან შეგუებას ცდილობდა, იოანე სკოტ ერიუგენას, რომელმაც (IX საუკუნეში) თარგმნა არეოპაგიტული წიგნები ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე (თუმცა არც ისე ხარისხიანად, როგორც ეს ეფრემ მცირემ გააკეთა ქართულ ენაზე XI საუკუნე-

ში), თომა აქვინელს, რომელმაც თვალსაჩინო კომენტარები მიუძღვნა XII—XIII საუკუნეებში „მიზეზთა წიგნს“, თუმცა არც ისე შედეგიანად, როგორც ეს დაახლოებით იმავე XII საუკუნეში გააკეთა ქართველმა მოაზროვნემ იოანე პეტრიწმა — საერთოდ დამხმარე როლის შესრულება შეუძლიათ არეოპაგიტული ნაწერების მის წყაროებთან მიმართების ისტორიული დადგენისათვის.

ნათქვამის მიხედვით საჭიროა სათანადო საბუთის მოყვანა არეოპაგიტულის წყაროებსა და მის შემდგომ განვითარებას შორის კავშირის დასადასტურებლად. იოანე ლაზის ფრაგმენტში საკმაოდ გაირკვა ორი მომენტის განსაკუთრებული მნიშვნელობა არეოპაგიტული სისტემისათვის: ა) პირველმიზეზის შესახებ, მისკენ მიმავალი და მისგან მომავალი გზის გათვალისწინებით, და ბ) პირველი მიზეზის მეოხებით წინააღმდეგობის მოხსნის შესახებ. პირველ შემთხვევაში ყურადღების საგანია საფეხურების ანუ იერარქიის ამბავი, რომელიც არეოპაგიტული სისტემის მთელ გარკვეულ აღნაგობას გამოხატავს.

პირველმიზეზში, გვასწავლის იოანე ლაზი, მოცემულია „ყოვლობაც“ და „კერძოც“ და ამიტომ ის ყოვლის მიმართ უპირატესია და „პირველთაგან მყოფი“. ამიტომაც პირველი მიზეზი დგას არსში, როგორც ყოველისა და კერძოს უპირატესი მთლიანობა და არსი ისწრაფვის „პირველ მიზეზისაკენ“, ე. ი. იშლება მასში. ესაა პანთეიზმის რაობა, ზემოდან ქვევით და ქვემოდან ზევით იერარქიულად გაშლილი.

ეს ამბავი გამოთქმულია „მიზეზთა წიგნში“ მრავალ ადგილას. რომელთა შორის უფრო დამახასიათებელია ის, რაც იოანე ლაზის ფრაგმენტიდან გადატანილია ჯერ „მიზეზთა წიგნში“ და შემდეგ აქედან, როგორც შესავლიდან, წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“, საქმე ეხება შუალობას, რომელიც აერთებს პირველს და შემდგომს. ეს ადგილი „მიზეზთა წიგნში“ მოცემულია § 30-ში, სადაც ის იკითხება ასე: „იმ საგანთა შორის, რომელთა არსება და მოქმედება მარადიულობის მომენტს განეკუთვნება, და იმისაგან იმ საგანთა შორის, რომლის არსება და მოქმედება დროის მომენტს განეკუთვნება, არსებობს შუალობა, სახელდობრ ის, რომლის არსება მარადიულობას, ხოლო მოქმედება დროულობას მიეკუთვნება“. მაშასადამე, აქ ლაპარაკია იერარქიაზე, რომლითაც პირველის დასასრული და შემდგომის დასაწყისი ერთიმეორეს უკავშირდება.

სწორედ ეს მდგომარეობა („მიზეზთა წიგნის“) როგორც არეოპაგიტული წიგნების შესავლის § 30-შია მითითებული, გამოყენებული აქვს პეტრე იბერს (ფსევდო-დიონისეს) თხზულებაში „საღ-

მართოთა სახელთათვის“, სადაც იგივე აზრი იკითხება ასე: „ყოველ-
თა მოქმედი იგი (პირველი მიზეზი, ღმერთი, — შ. ნ.) და მარადის
ყოველთა... წესისა მიზეზი და მარადის დასასრულისა
პირველთასა შეაწყობს დასაბამთა მეორეთასა
(შ. ნ.) ერთსულობასა და შეწყობასა კეთილის — მოქმედებს“ (იქვე,
ჯ 3, ბოლო).

ყველაზე ადრინდელი წყარო პირველ და მომდევნო საფეხურთა
იერარქიისა პროკლეს „კავშირწმია“ მოცემული (თავი 106-ე) და
ახალი ქართულით ასე იკითხება: „ყოველი შეიძლება იყოს არსე-
ბითადაც და მოქმედებითაც და აგრეთვე ყოველი დროული საშუა-
ლია საუკუნისა და დროულს შორის“. ცხადია, რომ „ზედროული
და დროული“, როგორც იერარქიის საფეხურები საშუალის მიერ
ერთდებიან, მაგრამ ეს არა ჩანს ნათლად და პეტრე იბერიის მიერ
შემონახულ იოანე ლაზის ფრაგმენტში, რადგან იქ წინააღმდეგობა-
თა დიალექტიკური მთლიანობა ჭარბობს, როგორც მსჯელობის მე-
თოდი. პირველი მიზეზი, შემდგომთა მიმართ დგინდება არეოპაგი-
ტიკაში, მაგრამ ეს დამოკიდებულება, პირველთაგან მყოფი, განი-
საზღვრება ან საფეხურების საშუალებით — პირველი, საშუალო და
შემდგომი — ან დიალექტიკურად დაპირისპირებულთა მთლიანო-
ბიან: სრული, უსრულო და ზეშთასრული. იოანე ლაზის ფრაგმენტ-
ში ეს ორი მომენტი არის მოცემული, მაგრამ აქცენტი წინააღმდე-
გობათა მთლიანობას აქვს გაკეთებული. არ შეიძლება ითქვას, რომ
თვითონ პეტრე იბერი უპირატესობას აძლევდა იერარქიის გზით
მოცემულ ქვეყნის მთლიანობას, ან დიალექტიკის გზით (წინააღმდე-
გობათა გზით) მოპოვებულს. პეტრესათვის აქ მთლიანობა იყო მთა-
ვარი, როგორც მის პირველ წყაროშიც — იოანე ლაზის ფრაგმენტ-
ში წერია. მომდევნო მოაზროვნეთათვის — ხან იერარქიული და ხან
დიალექტიკური მთლიანობა ჭარბობდა. თუ მაქსიმე აღმსრულებე-
ლი მთლიანობის თვალსაზრისზე იდგა. ერიუგენა — იერარქიის
თვალსაზრისს უსვამდა ხაზს, თომა აქვინელი მის ნიადაგზე იდგა
თავის „კომენტარებში მიზეზთა წიგნისა“. ხოლო იოანე პეტრიწი
ისევე არეოპაგიტულ პოზიციას დაუბრუნდა (ი. პეტრიწი, დასახ. ნაშ-
რომი, გვ. 219).

ზემოაღნიშნულიდან ნათელია, რომ არეოპაგიტიკაში მოცემული
იყო ორი ნაკადი, რომელიც საბოლოოდ ერთ „შემოკრებულში“
ეზიარებოდა მთლიანობას. „პირველითგან მყოფი შემოკრებილი“
იოანე ლაზისა (V ს.) იგივე იყო, რაც იოანე პეტრიწის მიერ შვიდა
საუკუნის შემდეგ ხაზგასმული მარადიულობა პირველისა, რომე-

ლიც თავმდებია შემდგომთა, როგორც „მრთლეულად“ შეკრებილი საფეხურებისა (ი. პეტრიწი, დასახ. ნაშრ.). ამ თვალსაზრისიდან განსხვავებულია IX საუკუნეში ლათინურად დაწერილი წიგნი იოანე სკოტ ერიუგენასი „განყოფისათვის ბუნებისა“, სადაც იერარქიული თვალსაზრისია წინწამოწეული. ამდენად, უფრო აღრინდელი გაგება არეოპაგიტისა არ აღმოჩნდა ისე ახლო იოანე ლაზისა და პეტრე იბერის გაგებასთან, როგორც იოანე პეტრიწის მიერ მოწოდებული გაგება.

ამ განსხვავებამ დიდი როლი ითამაშა მხატვრულ შემოქმედებაში, რის ნიმუშს წარმოადგენს რუსთაველი და დანტე. პირველი ი. პეტრიწით გაშუალებული პეტრე იბერის შეხედულებათა რენესანსის ნიადაგზე იდგა და ქვეყნის „გაკეთილებას“ ღვთაებისადმი დიალექტიკური გზით სელაში ხედავდა, სადაც „საზღვრის დაუსაზღვრება“ — უკვდავი ღმერთისადმი სავალი გზა იყო როგორც უსაზღვრელი საზღვარი. ამ გზაზე ოცნებობს ნესტან-დარეჯანი, როცა ამბობს:

„მოძენეს ფრთები და აღეფრინდე, მივსწედე მას ჩემსა ნდომასა
დღისით და ღამით ვხედვოდე ცისა ელვათა კრთომასა“.

დღისა და ღამის წინააღმდეგობათა მიღმა სწრაფვა და სიბნელის მიღმა მარადიული სინათლის წვდომა — ასეთია დიალექტიკურად გაშლილი ქვეყნის წყობა, არეოპაგიტის ამოსავალი წყაროდან. ვიდრე მის უკანასკნელ საფეხურამდე, რომელიც „საიდუმლო ღმერთისმეტყველებაშია“ მოცემული. ამ ფილოსოფიურ წვდომაშია გასაგები რუსთაველის სახეები: „მზე დაუვალი“, „ულამო ღამე“ და სხვ.

ამ მარადიულ სინათლეს (იტალიურად „ლუჩე ეტერნას“) ეტრფოდა იტალიელი გენიოსი დანტე, მაგრამ მისი გზა ღვთაებისაკენ, როგორც მარადიული სინათლისაკენ, წარმართულ იქნა იერარქიის მეშვეობით. დანტეს მსოფლგაგება არეოპაგიტულ ელემენტებს შეიცავდა, რომელიც, თომა აქვინელის მიერ შესწორებული, ერიუგენას გაგებას წარმოადგენდა. დანტეს პოემაში, ისე როგორც რუსთაველის პოემაში მოხსენებულია ფსევდო-დიონისე, მაგრამ „იერარქიის ოსტატად წოდებული“. ასეთი სახელი დანტემ აწარმოვა ფსევდო-დიონისეს ტიტულისაგან — „იერარქიის დოქტორისა“, როგორც მას შუა საუკუნეთა სწავლულნი ადიდებდნენ.

რა თქმა უნდა, ღვთაებისაკენ, როგორც უზენაესი სინათლისაკენ

დანტესათვისაც პირდაპირი გზა არ არსებობდა და ჯოჯოხეთის —
ბნელისა და სამოთხის სინათლის შუა წინააღმდეგობრივი გზა იყო
გათვალისწინებული, რომლის შემდეგ „ზეშთასინათლის“ საქყოფე-
ლი სუფევდა. ეს არ იყო არეოპაგიტიკის პირველწყაროდან წარმოე-
ბული გზა, რამდენადაც აქ იერარქიის საწყისი იყო გაბატონებული.

ქურონ. „მნათობი“, 1966, № 6.

აზნებისათვის ცნებისა

ფილოსოფიური შემოქმედება დაკავშირებულია ცნების ბუნების გაგებასთან. შემთხვევითი არ იყო, რომ სოფისტური რელატივიზმით დაშლილი შემეცნების შენობა მხოლოდ ცნებათა მეოხებით აღადგინეს, და სოკრატეს მნიშვნელობაც სიბრძნისათვის გაუგებარი იქნებოდა გარეშე მისი ნააზრევისა ცნებათა წყობის აღმოჩენასთან დაკავშირებით. შემდგომმა ხანამ ნომინალისტურ-გრამატიკული ინტერპრეტაციების ქსოვილში გახვევით არა ერთხელ საგრძნობლად უშინაარსო გახადა ცნების ბუნება. მუდამ და ყველგან. როგორც კი შემეცნების ღირებულების გაფასების საფრთხე გაჩნდებოდა, შედარებითი და მიმართებითი შეუღარებლისა და აბსოლუტურის განიავებას შეეცდებოდა, ასეთ შემთხვევაში კვლევადიების ცენტრალურ პრობლემად იგივე ცნების ბუნება გადაიქცეოდა. ანტიკურმა ხანამ, სოფიზმისა და სოკრატიზმის შებრძოლების სახით, შთამაგონებელი სურათი დატოვა; საშუალო საუკუნეებში კვლავ გაჩაღდა სასტიკი ბრძოლა ნომინალისტებსა და რეალისტებს შორის, ხოლო ახალ დროში წმინდა ლოგიკის საგნის ძიების სახით აზროვნება კვლავ მიმართულია ბუნებისაკენ ცნებისა. ფილოსოფიური აღლო საკმაოდ შთააგონებს თანამედროვე მოაზროვნეთა, რომ ცნების ბუნებაშია ის მთავარი ნასკვი, რომლის გახსნა ფილოსოფიური ძიების საგანთა ახსნაც იქნებოდა.

არა მარტო შემოქმედებით დაპირისპირებაში ისახება ცნების ბუნება, როგორც კლასიფიკაციის პრინციპისა. გარეშე ასეთი დაპირისპირებისა თავისთავად აღებული, ყოველი ფილოსოფიური მიმართულების სხვაობა ცნების ბუნების გაგების სხვაობასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. ცნების გადაქცევა წარმოდგენათა მიმდინარეობის მხოლოდ ერთ-ერთ სახიერებად, თუნდაც მათი თანმიმყოლობის მუდმივობის კანონად, აკლის დამოუკიდებელ შინაარსს და სახელწოდებასთან დაახლოებით ნომინალისტურს წარმავლობამდის აქვეითებს. თუ ასეთი გაგება ერთხელ დაკანონებულია,

იგი დაცული რჩება მთელ შემოქმედებაში და როგორც მსოფლიოს სურათი, ისე მისი სხვადასხვა ასახვა სახელწოდებით ზღვარდებულს ვერ გასცილდება. შემეცნება, მსოფლიოს შემადგენელი ელემენტები, მათი შეწყობის საკითხი, მოკლედ, გნოსეოლოგია, ონტოლოგია, კოსმოლოგია, ერთი ნაკადის სახეულებად გამოდის და ცნებაში ნაგულისხმევ რელატივიზმს ხელსახებად ხდის. ასეთივე მდგომარეობაა მეორე შემთხვევაშიც: ცნების წარუვალი შინაარსის აღიარება წამსვე აბსოლუტურ საფუძვლებზე აყენებს ნაზრევს და შინაგანი აუცილებლობით, რეალობის გამოსახვასთან დაკავშირებული, არკვევს იმავე დროს როგორც ნაწილების შემადგენლობას, ისე ნაწილთა შედგენის საკითხს. მრავალგვარია ამის გაგება ფილოსოფიის ისტორიაში, ხშირია ცდა დასაბუთებისათვის ორიგინალური გზების ძიებისა, და, რა განსხვავებაც უნდა იშლებოდეს მკვლევარის წინ, მისთვის ცხადი უნდა იყოს განუწყვეტელი კავშირი მიმართულებათა განსხვავებასა და ცნების ბუნების გაგების სხვადასხვაობას შუა.

ცნების ბუნების გარკვევას კიდევ ერთი მხრივ აქვს დიდი მნიშვნელობა. საერთო გასაქანის დახასიათებით ორი გზა გამოკვეთილი ფილოსოფიურ შემოქმედებაში. ორივეს, რა თქმა უნდა, მსოფლიოს „ნამდვილ სინამდვილესთან“ აქვს საქმე, რადგან ამის გარეშე აზროვნება ყოველ მნიშვნელობას დაკარგავდა, ხოლო თვით მიმართვა სინამდვილისადმი განსხვავდება იმისდა მიხედვით, სწვდება თუ არა აზროვნება სინამდვილის ცხოველ ასახვას, თუ მის მრავალსახიანობას აზროვნების მიერ შემუშავებულ სქემებში გამოხატავს. პირველ შემთხვევაში გზა სინამდვილის მიწვდომისა პირდაპირი და უშუალოა, ხოლო მეორე შემთხვევაში არაპირდაპირი და შუალობითი. ამისგან დამოკიდებულია ორივე შემთხვევის არსებითი განსხვავება. პირველ შემთხვევაში აზროვნებას არ საზღვრავს გარეშე თვით სინამდვილისა და მასთან პირდაპირ დაკავშირებული პირობებისა, მეორე შემთხვევაში კი ზღვარდებელია სქემა სინამდვილის რაციონალისტური ასახვისა. პირველ გზას ხშირად ახასიათებენ. როგორც მისტიკურს, ინტუიციურს, განკვერტის გზას, ხოლო მეორეს — როგორც რაციონალისტურს, დისკურსიულს. უკანასკნელ შემთხვევაში განსაკუთრებული გზა აზროვნებისა ჩვეულებრივად ცნებას უკავშირდება.

ფილოსოფიაში თითქმის ურყევ დებულებად არის მიჩნეული, რომ ინტუიციურსა და დისკურსიულ აზროვნებას შუა გარდუვალი წყვეტილია. ორივე შემთხვევას უკავშირებენ ისეთ ძირითად განსხვავებას თვით აზროვნების ბუნებაში, რომ გარეგნულად ასეთი გარ-

ღუველობა მართლაცდა კანონიერს სახეს იღებს და თვით შემეცნების მიზნებისათვის ასეთი გაყოფა მიზანშეწონილად მიაჩნიათ. აშკარად არის მიჩნეული, რომ თუშეცა დისკურსიული აზროვნების სფეროში ადამიანს ხელთ აქვს უტყუარი თანმიმდევრობა საბუთისა და დასაბუთებულისა და ამით შემეცნების იდეალი საკმაოდ გამოკვეთილია, მაგრამ მაინც, რჩება ვრცელი არე სინამდვილისა, სადაც ასეთივე დალაგებით არ ხერხდება დასაბუთების გამონახვა, ხოლო თვით ათვისება სინამდვილისა გაუქმებულია. შეუღარებლად დიდია არე ამრიგად შემეცნებელისა, მისთვის არ მოიპოვება დისკურსიულად ჩამოსხმული სილოგისტიკა, მაგრამ გაუქმებული სახე სინამდვილისა მთელი თავისი კონკრეტულობით აი აქ, ჩვენი გონების წინაშე იშლება და მისი უარყოფა მთელი არსის საფუძვლის გამოშლა იქნებოდა. ამიტომაც არის, რომ უშეტეს შემთხვევაში დისკურსიული აზროვნების ფარგალს ინტუიციურის მხოლოდ მცირე ნაწილად სახავენ. ის თითქოს აქა-იქ გაფანტული სალიკლდის კუნძულია, რომლის ირგვლივ ღრიალებს „ნამდვილი სინამდვილე“ (ანტოსონი) ზღვაებურ სტიქიონისა. თანამედროვე მეცნიერებას იმდენად რადიკალურად მიაჩნია ორივე შემთხვევას შუა განსხვავება, რომ აზროვნებაში ორი გასაქანის არსებობა შეურყეველ ჭეშმარიტებად მიაჩნია¹.

მაშასადამე, საკითხი ასე დგას: დისკურსიული აზროვნება ნათლად გამოთქვამს ჭეშმარიტებას, ცხად ფორმებში სახავენ მას, მაგრამ ამასთან ერთად იგი მხოლოდ სქემატურად წარმოადგენს მსოფლიო მრავალსახიანობას. მთელი სიმდიდრე სინამდვილისა გაცილებით უფრო ფართო და რთულია და მის გამოსახატავად რაციონალისტური სქემატიზმი საკმაო არაა. უკანასკნელის მისაწვდომი გზა უშუალო ინტუიციას. აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ დისკურსიული აზროვნება მხოლოდ აზროვნების მცირედი ნაწილია; ხოლო უდიდესი ნაწილი — ინტუიციურია.

რადიკალური განსაზღვრა დისკურსიულისა და ინტუიციურისა საექვო ხდება მაშინვე, როგორც კი გამოირკვევა, რომ ორივე მომენტი ვერ ასრულებს დაპირისპირების მთავარ პირობას: დამოუკიდებლობას. მართლაც, თუ წყვეტი ნამდვილად გამოხატავს დისკურსიულისა და ინტუიციურის მიმართებას, მაშინ ყოველი მათგანი ბუნებრივ წყობაში გაშლილი მეორეთი უნდა ისაზღვრებოდეს და არა ერთიმეორეში გადადიოდეს. ნამდვილად სწორედ უკანასკნელი ხდე-

¹ ამის შესახებ ბევრი საინტერესო ცნობებია პარტმანის, ბერ გსონისა და სპენსერის ნაწერებში.

ბა. დასაბუთების ბუნება, სადაც დისკურსიული აზროვნება მთელა არსებით იშლება, მოითხოვს შეფასების დროს ყოველ ახალ მომენტში უახლოესი საფუძვლის ნათელყოფას. ეს პროცესი ლოგიკური რედუქციისა არ შეიძლება უსაზღვრო იყოს, რადგან ნაცვლად რედუქციისა საბოლოო საფუძვლამდე მოხდება „რეგრესუს ინფინიტი“. ასეთი საზღვარი ის დებულებაა, რომელიც თვითონ დასაბუთებას არ საჭიროებს, არა იმიტომ რომ იგი აქსიომატური და მარტივბუნებოვანია, ასე რომ იყოს ახალი საფრთხე გაუჩნდებოდა შემეცნებას, რადგან სიმარტივე და ანალიტიკური აქსიომა ვერავითარი კომბინაციის ძალით ვერ გახდებოდა დასაბამი შემეცნების რთული ფენომენისა. მაშასადამე, ერთგვარი სრულმნიშვნელოვანი ღირებულება თან ახლავს იმ დებულებასაც, რომელიც თავისთავად მისაღებია, როგორც საზღვარი დასაბუთების წყებისა. მაშასადამე უკანასკნელ დებულებას რთული ბუნებაც შეიძლება ჰქონდეს, მაგრამ, როგორც უკანასკნელს, დისკურსიული საბუთი აკლია. რაღას ემყარება მაშინ მისი აუცილებელი მისაღებობა? უეჭველია, რომ, თუ ცნებათა ჩვეულებრივ კლასიფიკაციას მივიღებთ, იგი ემყარება ინტუიციას, უშუალო მიწვდომას. სწორედ ასე აყენებს საკითხს არისტოტელეც, როდესაც ეხება შემეცნების უმაღლეს საფუძვლებს¹.

ამრიგად, დისკურსიული აზროვნება, ერთ-ერთ საფეხურზე თავისი განვითარებისა, გასცდება საკუთარ საფუძველს და ემყარება პირდაპირის განჭკრეტით მიღებულ დებულებას. ცხადია, რომ დისკურსიულსა და ინტუიციურ აზროვნებას შორის არც ისეთი მიმართება ყოფილა, როგორც ეს ჰგონიათ. ეს გარემოება თავისთავად არ გამოდგება იმის დასამტკიცებლად, რომ ჩვეულებრივი დაპირისპირება მართებული არაა; ხოლო თვით საკითხის დაყენებისათვის მას მნიშვნელობა აქვს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქაც ცნებათა ბუნების გამგეობას აქვს. ტრადიციული მოძღვრება ყველაზე უფრო უწყობს ხელს იმ წყვეტის გამგეობას, რომელიც აზროვნებას ორ გასაქანად ჰყოფს და მათ შორის კავშირი მექანიკურად და არაორგანულად წარმოუდგენია. ასეთი გაყოფა და გაორმაგება ერთი ფენომენის, ადამიანის გონების ფუნქციისა, ყოველ შემთხვევაში, იმ მხრივ უნდა გამხდარიყო საეჭვო, რამდენადაც მიღებულ ნაწილებს შორის გარდუვალი სხვაობა განმტკიცდებოდა. ეს ეჭვი ხანდახან იჩენს თავს მომეტებულად ორივე ნაწილის შეფასების პრინციპის მერყეობასა და ცვალებადობაში. მთავარი დებულება, რომელიც უნდა დამტკიცდეს, ისაა, რომ ჩვეულებრივი დაპირისპირება ინ-

¹ არისტოტელე. ანალიტიკა, წიგ. II. თავი XIV.

ტუიციურისა და დისკურსიულისა ცალმხრივია. აქ მალულად მხოლოდ იგივე დისკურსიული აზროვნებაა საფუძვლად მიღებული. გარეშე ცნებათა დაპირისპირებისა ინტუიციური ნიშნავს, ერთი მხრივ, უშუალობას, მეორე მხრივ, მრავალსახიანობას. ორივეს მეოხებით იგი სინამდვილესთან ახლო დგას და მთელი ასახვა სინამდვილისა მისი გაშლის ყოველ მომენტში შეიძლება გახდეს ინტუიციის საგანი. ასეთი უშუალო და პირდაპირი არაა ცნების მიმართება სინამდვილის მრავალსახიანობისადმი. აქ ერთგვარი დაშორება, ერთგვარი გაწყვეტებაა, ინტუიციის ფენომენებში ყველაფერი მონაწილეა: დრო, სივრცე, ფორმა, დაძაბულობა და სხვ. ცნება ამის მიღმა ნააზრევია. მაგრამ მოვლენის სინამდვილეა. ის მოწყვეტილი არაა სინამდვილეს, არც მასთან დაპირისპირებული.

ერთი უმეორისოდ შეუძლებელია. ამიტომაც უკანონოა არა მარტო განსხვავების პრინციპად აღიარება, არამედ, და ეს მომეტებულად, განსაკუთრებული გზების ძიება ორივე მხარეების ათვისებისათვის. მეცნიერება ამ გზით მიდის. იგი ეძებს მრავალსახიანობაში ზოგადს, მაგრამ ერთხელ შერყვნილ აზროვნებას მაინც ჰგონია, რომ ზოგადი მხოლოდ განყენებაა, უსიცოცხლო, უშინაარსო, ხელოვნური. პლატონმა გაარღვია ორ სამეფოდ სინამდვილის ემპირიული და იდეალური მხარეები და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერებისა და ფილოსოფიის გათიშვას. ეს კავშირი აღსდგება მაშინ, თუ მეცნიერებათა ჰემარიტება კვლავ იქცევა ფილოსოფიურ ჰემარიტებად¹.

ტრადიციული მოძღვრება „ბუნებისათვის ცნებისა“ მთავარი საბაზია აღნიშნული გათიშვისა. ამ მოძღვრების ძალით ცნებათა შემუშავება დაკავშირებულია განყენების პროცესთან, სადაც შედარება-განსხვავების გზით მოვლენათა რიგში გონება ამჩნევს ნიშანთა იგივეობას და განსხვავებას. პირველთა გაერთიანებით და შეკავშირებით, ხოლო მეორეთა უარყოფით აზროვნება იმუშავებს საერთო წარმოდგენას ანუ ცნებას. მასში ისეთი ნიშნები უნდა ყრიდეს თავს, რომლებიც შეეხება მათთვის დაქვემდებარებულ მოვლენათა არსებით მხარეს. მთელი რიგი მოვლენის იმ თვისებათა, რომელთა შეწყობა გარემყარის ნაპდვილ სურათს გამოხატავს, უნდა ყურადღების გარეშე დარჩეს და მას ცნების შემუშავებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. მათი მიმართება ცნებისადმი სწორედ ცნების მნიშვნელობის შემოფარგულშია, რადგან უკუქცევითი პროცესი, როდესაც უარყოფით მსჯელობათა ადგილს ახალ

¹ პლატონი, ფედონი, 78D, დიმიოს 51—53 და მრავალი სხვა ადგილები.

ნიშნითა დადებითი მიმატება იჭერს, აშკარად ხდის, რომ ცნების მნიშვნელობის არე ვიწროვდება, მცირდება და მისი შესაძლებლობის საზღვრამდე მიყვანაც ადვილად წარმოსადგენი ხდება. ასეთია საერთო სქემა ცნებათა შემუშავებისა. ნიშნების მიმატება-გამოკლების გამო მთელი რიგი იშლება ზევით და ქვევით. პირველ შემთხვევაში სათავეში დგას ყველაზე უზოგადესი გვარი, მეორე შემთხვევაში უკონკრეტესი სახეობა. ეს რიგი არ შეიძლება უსასრულო იყოს, რადგან ეს, როგორც აღნიშნული იყო, წამსვე გამოააშკარავებდა ლოგიკურ უშინაარსობას. ასეთი ხასიათისაა ტრადიციული მოძღვრების შეხედულება, რომლის საუკეთესო ნიმუშებს იუბერვეგისა და დრობიშის ლოგიკა იძლევა.

ხშირად ობიექტურ-რეალისტური ხასიათი ამ თეორიისა შენელებულია და მის ადგილს იჭერს ნომინალისტური ინტერპრეტაცია. ეს შეცვლა განსაკუთრებით გაძლიერდა ცნებათა, როგორც განყენებულ იდეათა, კრიტიკის შემდეგ. საკითხი ამ შემთხვევაში თითქოს სხვანაირად დგას, რამდენადაც გამოსარკვევია მხოლოდ ის, თუ რა გზით გამომუშავდება ცნებები ჩვენს წარმოდგენაში. ასეთ შეხედულებას იცავენ, მაგალითად, ზიგვარტი და ერდმანი. სინამდვილესთან კავშირის ძიება და თანაბარი (ადეკვატი) ცნებათა ქსელის გაბმა მეტაფიზიკურ საკითხად არის მიჩნეული და ლოგიკურად გაგებულ ცნების მთავარი მიზანი წარმოდგენათა იმ მტკიცე შეწყობის დასაბუთებაშია, რომელიც სიტყვახმარებით იწყება და მტკიცე იგივეობის გამოკვეთით თავდება. „მოაზროვნის წარმოდგენათა უშინაარსის მრავალსახიანობის ერთგვარი წყობა, — ამბობს ზიგვარტი, — ყოველ ლოგიკურად გაგებულ ცნებათა გამომუშავების მიზანია და ამასთან ერთად, მამასადაძმე, ყოველმხრივი და მწყობრივი დასრულებაა, რასაც ენა იწყებს გარეშე შეცნობილ განზრახვისა“¹.

მიზანი ცნებათა გამომუშავებისა იგივე ყოფილა, რაც ბუნებრივ პროცესში ისახება სიტყვახმარებით, ე. ი. სხვანაირად რომ ითქვას, ერთი ღირებულების ირგვლივ (ან ქვევით) ფენომენტთა რიგის თავის მოყრაში ყოფილა საქმე.

სიტყვა, როგორც სახელწოდება, სწორედ ამით ხასიათდება: ის მხოლოდ მონიშნე კი არ არის, მილის ტერმინოლოგიით რომ ვილაპარაკოთ, არამედ თანამონიშნე, ე. ი. ერთი სიტყვა იხმარება იგივეობისაქენ გადახრილ მსგავს მოვლენათა მთელი რიგის აღსანიშნავად. განსხვავება ფსიქოლოგიურ ბუნებრივ მიმდინარეობასა და

¹ ზიგვარტი, ლოგიკა, 40.

ლოგიკურ-ნორმატიულს შორის მაშინ იმაშია, რომ ბუნებრივად დაწყებულ პროცესს ლოგიკური დედუქცია შეგნებულად ამთავრებს.

ტრადიციულა მოძღვრება და მისი ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია პრინციპულად ერთსა და იმავე ნიადაგზე დგანან. ორივე შემთხვევაში მიღებულია, რომ ცნებათა გამომუშავება პროგრესული პროცესია გენეტიური ბუნების, სადაც შედარებათა ნიადაგზე და ზოგადი ნიშნების შერჩევით სრულდება მთავარი ამოცანა ზოგადი წარმოდგენის გამოკვეთისა.

განსხვავება უფრო გარეგნული, არაარსებითი თვისებისაა. საკითხის წმინდა ფორმალური დაყენება იხილავს მას მისი ფსიქოლოგიური ახსნის გარეშე, მას ეს მხოლოდ ლოგიკური ბუნების მქონედ მიაჩნია და ნიშნების მიმატება-გამოკლებაში სპეციფიკურ გონებრივ ოპერაციებს ხედავს.

ფსიქოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ ლოგიკას იგივე მიზანი განსაზღვრულად მიაჩნია მხოლოდ სულიერი ცხოვრების გამლავანეითარების კანონებზე დამყარებით. სხვა მხრივ სრული პრინციპული იგივეობაა. ამის საბუთი ისიცაა, რომ ორივე მიმართულება ერთსა და იმავე განყენების თეორიას იზიარებს. სახელდობრ, ორივე შემთხვევაში მიღებულად ითვლება, რომ განყენება პირველყოფილისაკონკრეტობასთან კავშირის გაწყვეტაა. როგორ ხდება ეს? სინამდვილის მრავალსახიანობა. კარგავს დამოუკიდებლობას, როგორც კი მას ეცლება სწორედ ამ მრავალსახიანობის ნიშნები. ეს კი ხდება, რადგან ორივე შემთხვევაში განყენება სწორედ ზოგიერთ ნიშანს ემყარება. ამ ნიშნის შერჩევას ორივე შემთხვევაში წინასწარ გაუთვალისწინებელი, მაგრამ მაინც მართებული მიმართულება აქვს, რომლის დასასრულს მთელი პროცესი კანონიერი და დამთავრებული გამოდის.

ასეთი ძირითადი თანხმობის ნიადაგზეა აღმოცენებული ცნების ბუნების იგივეობა ორივე შემთხვევაში: 1) იგი სინამდვილის მრავალსახიანობის გარეშე დგას, 2) მისგან გამოკრეფილ ელემენტებისგან შედგება და 3) საბოლოოდ იმავე სინამდვილის ანუ მასვე რგენი წარმოდგენის სქემას შეიცავს.

ნათესაობა როგორც შენებაში, ისე პრინციპში მოითხოვს ორივე შემთხვევის ერთგვარად შეფასებას და მისი კრიტიკიდან შესაფერი დასკვნების გამოყვანას.

დიდი ხანია შენიშნეს ხსენებული თეორიის სუსტი მხარეები. რომლებიც მის ძირითად დებულებათა მიუღებლობას საკმაოდ ნათელყოფდნენ. ორივე სახეულობის მოძღვრება ემყარება ერთ წი-

ნასწარ მიღებულ დებულებას, ურომლისოდ იგი ყოველივე ნიადაგს მოკლებული რჩება და რომლის დასაბუთებდა მისი შესაძლებლობის გასაქანს გასცდება. მთელი შინაარსი აღნიშნული თეორიისა, როგორც დავინახეთ, ნიშანთა შერჩევის იმ წესშია, რომელსაც თან სდევს გარკვეული ცნების შემუშავება. მივიღოთ ერთი წუთით, რომ ასეთი წესი არ არსებობს, და მაშინვე ირღვევა მთელი ლოგიკური შენება ტრადიციული მიმართულებისა. მართლაცდა, მაშინ ყოველი თანამდევრობა ერთნაირად კანონიერი იქნებოდა, რაც იმავე დროს ნიშანთა სწორღირებულებას უღრის. ეს კი სავსებით აუქმებს იმ თეორიას, რომლის მთავარი ძარღვი ნიშანთა შერჩევაშია და, მაშასადამე, მათი სწორღირებულების პრინციპულ უარყოფაზეა დამყარებული განყენება, როგორც ცნების შემუშავების გზა არასია და მისი მრავალსახიანობისა, ე. ი. ნიშანთა მთელი ჯამის გარეშე დადგომა და იგი შეუძლებელი გახდებოდა, თუ ნიშანთა შერჩევა უარყოფილი იქნებოდა. მთავარი მნიშვნელობა ერთ უბრალო გარემობას აქვს: იქ, სადაც ნიშანთა წესია მისაღები, აუცილებელია ნიშანთა შერჩევა; ერთის გაუქმება მეორესაც აუქმებს და ტრადიციულ მოძღვრებას ნიადაგი ეცლება.

ესეც არ კმარა. საკითხი აქამდე ეხებოდა მხოლოდ წესს, რიგს, რომელშიც უნდა გაიშალოს მოვლენათა და საგანთა ნიშნები; ამ რიგში ან დაცულ უნდა იქნას ერთი ძირითადი პრინციპი, ან სრულიად უნდა გაუქმდეს ტრადიციული მოძღვრება. დრობიში თავის „ლოგიკის ახალ დალაგებაში“ ამაოდ ცდილობს შექმნას შთაბეჭდილება სრული გულგრილობისა იმ ხიფათის გამო, რომელიც მოელის ამ მხრივ ტრადიციულ მოძღვრებას, თუ მას მოჩვენებითის სახით მაინც შეუძლია თავი დააღწიოს შერყევისთვის გარკვეული მიმართულების საჭიროებას. იგი და ყველა მისდაგვარი მოაზრენი იძულებული ხდებიან სდუმდნენ, როდესაც საკითხი თვით მათი არსებობის ღერძს შეეხება. ეს გახლავთ საკითხი ი გ ი ვ ე ბ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ ე. მოვლენათა რიგის გარეშე, ტრადიციის თანახმად გაგებულნი ცნება ვერ წარმოიდგინება. ის ერთი შემთხვევიდან, ერთი მოვლენიდან არასოდეს არ გამოიყვანება. ის ნიშანთა კრებულია, რომელთაგან ყოველი, თვითთულად აღებული, ეკუთვნის მოვლენათა ს ი მ რ ა ვ ლ ე ს. მაშასადამე, ამ მრავალი მოვლენისათვის ერთი ნიშანი, რომელიც შემდგომ ცნების შინაარსს ნაწილობრივ გამოსახავს, იგივეა, მიუხედავად იმ სიტყვის სხვაობისა, რომელშიც იგი გამოდის სინამდვილის მრავალსახიანობაში. არც ერთი მოვლენა, როგორც ასეთი, არაა იგივეობის განსახიერება. ყოველი მათგანი არის ის, რაც არის. და მეტი არაფერი. მათემატიკური ცნებაც რომ

ავიღოთ, აქ:ც კი ნათელია, რომ ყოველი სამკუთხოვანი, როგორც ასეთი, მხოლოდ მოვლენაა სრულიად გარკვეული და მისი შედარება სხვა სამკუთხოვანთან სრულიად არ ცვლის მის შინაარსს, როგორც წინასწარ გარკვეულს. ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ იგივეობის მტკიცების დროს ჩვენ ამ უქანასკნელს ვუქავშირებდეთ ან I და ან II ან III სამკუთხოვანს. იგივეობა არაა არც ერთ მათგანში, როგორც დამატებითი ნიშანი. იგივე შეეხება იმ სამკუთხოვანსაც, რომელთანაც ჩვენ პირველს ვადარებთ. ტრადიციული მოძღვრება საშინელ უსუსურობას იჩენს აზროვნებასა და არგუმენტაციაში, როდესაც სიძნელეს უნდა თავი დააღწიოს იმის მტკიცებით, თითქოს ნიშანთა იგივეობა მიმართების სფეროს გამოხატავდეს. საკვირველი ორგვარი სალტუსი გამოდის: პირველად ლაპარაკია ნიშნებსა და მათ გამოკრებაზე, ხოლო როდესაც ირკვევა, რომ ან დამატებითი ნიშანია საჭირო და, მაშასადამე, მდგომარეობის გართულება ან გზის სრული მოჭრა, ნიშანთა აღვილს მათი მიმართება იკერს, ხოლო როდესაც ცნების შინაარსის საბოლოო ჩამოსხმაზე მიდგება საქმე, კვლავ ირკვევა, რომ საჭირო ხდება მიმართების ისევე ნიშნით შეცვლა. მართლაცდა, ის ნიშანი, რომელიც ცნების შინაარსს შეადგენს, უწინარეს ყოვლისა არის მხოლოდ ნიშანი; მაშ გამოდის, რომ მიმართება ერთხელ კიდევ გადაიქცა ნიშნად.

კიდევ მეტი, მიმართება რომ ნიშანი იყოს, იგი ორგანულად უნდა უქავშირდებოდეს მიმართების წევრებს და მათი კავშირი იმდენად მკვიდრობუნებოვანი უნდა იყოს, რომ ერთ გარკვეულ თანმიმყოლობას ასახიერებდეს. მაშინ ჩვენ გვეჩნებოდა ყოველი ის, რაც საჭიროა მთავარ პირობათა შესასრულებლად. მაშინ მიმართებასა და მიმართულების შუაგ ორგანული კავშირი იქნებოდა და დრობიშის მტკიცების უაზრობა, თითქოს ლოგიკისთვის სრულიადაც საჭირო არაა მოვლენათა განჯგუფება ნიშანთა შესარჩევად, ხელსახებად ცხადი გახდებოდა. ნამდვილად კი ტრადიციულ მოძღვრებაში საქმის ვითარება სხვაგვარია. როგორც ვიცით, ნიშანთა შერჩევაში გარკვეული წესი პრინციპულად მიღებული არაა. იგი მხოლოდ შედეგია იგივეობის იმ ინტერპრეტაციისა, რომელიც ზევით დავინახეთ.

მივიღოთ დროებით, რომ იგივეობა მხოლოდ მიმართებაა, მდგომარეობა უცვლელი დარჩება. იგივეობის მიმართებად გამოცხადება საკითხს ვერ ჰქრის, რადგან უკეთეს შემთხვევაში იგი ო რ მო ვ ლ ე ნ ა ს შ უ ა იშლება (ასე ვთქვათ, A-სა და B-ს შუა განიმტკიცება), ტრადიციულ ლოგიკას კი სჭირდება ისეთი ელემენტი, რომელიც შესადარებელ მომენტებს იჭვემდებარებს, მათზე ძაღლა დგას.

ასეთია თანდათანობითი განყენების გზა, მიღებული და დაკანონებული ტრადიციულ ლოგიკაში. საჭიროა ახალი შომენტი C, რომელშიაც უნდა შედიოდეს A და B. ეს ახალი შომენტი დგას გარეშე შესადაარებელი მომენტებისა, რამდენადაც უფრო ვრცელია, ვიდრე ისინი. იგივეობა B—A შედეგია C-ს მიღებისა და არა პირიქით.

ამრიგად, 1) ტრადიციული მოძღვრება ვერ ასაბუთებს შერჩევის პრინციპს, 2) იგი იძულებულია ყოველივე ნიშანი სწორიღრებულად აღიაროს, 3) მის ნიადაგზე ნიშანთა იგივეობაც, როგორც მეორე აუცილებელი პირობა ცნების შინაარსის გამომუშავებისა, სრულიად ჰაერშია გამოკიდებული.

მეცნიერებამ უკვე შეამჩნია და აღნიშნა, რომ ტრადიციული ლოგიკა დოგმატურად და შეუცნობლად ემყარება ისეთ დებულებებს, რომლებიც მის დასაბუთებათა წყობასთან დაკავშირებული არ არიან. თავდაპირველად ეს იმის მიღებაში ისახება, რომ უეჭველად არსებობს სრულიად გარკვეული შინაარსის მქონე ცნება, მეორე რაბ, ამ ცნების შინაარსი მოითხოვს და კიდევ ხელს უწყობს ნიშნების ისეთ დალაგებას, რომელიც სწორედ მართებულია. ეს დანაკლისი ლოგიკურ მოძღვრებაში საბოლოოდ შეფასებულ იქნა, როგორც ერთ-ერთი სახეულება ლოგიკური რკალისა და ექვემდებარება ყოველ აქედან გამომდინარე დასკვნას.

ასეთი კრიტიკა თანდათანობით გამოქმუშავდა ლამბერტიდან დაწყებული, ვიდრე კანტიანელებამდე (განსაკუთრებით ე. წ. მარბრუგელთა სკოლა — კოლენი, ნატორპი, კასირერი). ლამბერტმა ყურადღება მომეტებულად მიაქცია შინაარსის გადატაკებას, რომელიც უეჭველია თან სდევს ტრადიციული მოძღვრების მიერ აღებულ გზას. განყენება თანდათან გამოკლების გზით ხორციელდება და ცნება, რამდენად უფრო მნიშვნელოვანი და სრულია, იმდენად გადატაკებულია შინაარსის მხრივ. ეს უმართებულოდ მიაჩნდა ლამბერტს და იგი მოითხოვდა საკითხის ისეთ გადაჭრას, რომ ეს გადატაკება თავიდან აცდენოდა ცნების გამოქმუშავებას. საამისო ნიშნებს იგი ეძიებდა მათემატიკურ ლოგიკაში, სადაც, მისი აზრით, ცნება სრულიად არაა შედეგი გამოკლებითი ოპერაციისა, არამედ გამოსახავს სავალდებულო და უცვლელ მიმართებას სიდიდეთა შორის მათი ნიშნების უკლებლივი წარმოდგენით. მაშინ ცნება საზოგადოდ არაა შინაარსი, როგორც შერჩეულ ნიშანთა კრებულის, არამედ ნიშანთა შინაარსებული მიმართებაა, როგორც მათი თანარსებული შეწყობა¹.

¹ ლამბერტი, ფილოსოფიური და მათემატიკური შემეცნებისათვის, § 194.

წინდაწინ მოსალოდნელი იყო, რომ ასეთი მოძღვრებით, რომელიც ადამიანის გონების მთავარ ნაკვთს შემეცნების ფენომენტა შეწყობის კანონად აცხადებს, უეჭველად ისარგებლებდა ის მიმდინარეობა ფილოსოფიაში, რომელიც კანტის ფილოსოფიურ შემოქმედებას რაციონალურ სქემა-კანონების რკალთა ასხმაში დაინახავდა. ცნობილია, რომ კანტის ასეთ ინტერპრეტაციაში მარბურგელი სკოლა ყველაზე მეტ ენერგიას იჩენს. ჩვენთვის ამ მიმართულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია იმ გაგებით, როგორც ეს თანამედროვე კანტიანელებს წარმოუდგენიათ, ცნებათა სისტემატიკაა, რომელთა დანიშნულება სინამდვილის ისეთი ასახვაა, სადაც მისი გაშლა-განვითარება ერთსა და იმავე დროს კიდევ უნდა თავსდებოდეს და ახალი ენერგიის გენაქანსაც კპობედეს. ამიტომაც მიუღებელია მათთვის ცნებათა ისეთი გაგება, სადაც შემეცნება მყარბუნებოვანია და ცვალებადობა ზღვარდებული. უმთავრესი მისაწვდომი ადამიანის გონებისათვის იმ კანონის შემეცნებაა, რომელსაც ემორჩილება შინაარსის განვითარება, ხოლო თვით ამ შინაარსისათვის გარკვეული სახეების ძიება რეალობის აღკვეთა იქნებოდა. თავისთავად ცხადია, რომ ტრადიციული ლოგიკის ცდა ცნებათა ბუნების სწორედ ამ შინაარსის ნიადაგზე აგებისა ტრანსცენდენტული ფილოსოფიისათვის სრულიად მიუღებელია. ცნებას უეჭველია ახასიათებს წარუვალობა და მუდმივობა, მაგრამ, რადგან არსის შინაარსი მუდმივად ცვალებადია, განვითარების, სრულქმნის პროცესში აქ არ შეიძლება ცნებათა გამოსახულების ძიება. ეს შეიძლება მხოლოდ იქ, სადაც მარადობა ადამიანის გონებრივი მუშაობისათვის გამოხატულებას კპობებს: იმ წესებში, რომელთა დანიშნულება შინაარსის განვითარების მოწესრიგებაა. აქ წყდება კავშირი ტრადიციულ მოძღვრებასა და ტრანსცენდენტულ მოძღვრებას შორის: პირველი დგას შინაარსის ნიადაგზე და იქ აგებს ცნებათა შინაარსს, მეორე შინაარსის მხოლოდ გარეგან ფორმაში, მის კანონებში ეძებს ცნებათა განსახიერებას.

ტრანსცენდენტული ფილოსოფია იზიარებს იმ კრიტიკას, რომელიც ტრადიციული მოძღვრების წინააღმდეგ არის მიმართული. ლოგიკური რკალი, რომლის გარეშეც ტრადიციული მოძღვრება უშინაარსო და შებოჭილია, მას მომაკვდინებელ საბუთად მიაჩნია და ასეთი შედეგის თავიდან ასაცილებლად იგი მოუწოდებს საკითხის რევიზიისაკენ. რა შემთხვევაში შეიძლება ამ რკალის გადალახვა და მართებულ ნიადაგზე დადგომა? მხოლოდ მაშინ, თუ ცნების ბუნება იქნება გაგებელი არა როგორც ნიშანთა კრებული, რომელიც

რეალობის ფენომენთა წყობაში აქა-იქ იქნება ამოკრეფილი, არამედ სრულიად დატოვებს ამ ფენომენთა წყობაში შერჩევის გზას, სადაც იგი სიძნელეთა მთელ რიგს ხვდება. ამ მოვლენებს არა აქვს საკუთარი წესრიგი; როგორც მოვლენები, ისინი ჩვენთვის არიან მოცემული, და გონების დანიშნულებაა შეიტანოს მათში ისეთი წესი, რომელიც მრავალსახიანობას გააკვევს. მასხადაძემ, შეუძლებელია ცნება, გონების მთავარი იარაღი, წარმოიშვას იმ მასალისაგან, რომელიც თვითონ არავითარი გარკვეულ სახის მქონე არაა მანამდე, სანამ მას გონების შემოქმედება არ შეხებია.

ცხადია, სად იმყოფება ამ აზრთა დაპირისპირების მთელი სიმძიმე. ტრანსცენდენტული ფილოსოფია პირდაპირ და მარტივად სვამს საკითხს: ან მიღებულ უნდა იქნას, რომ მოვლენებში განხორციელებულია გარკვეული წესი, და მაშინ მათ ნიადაგზე რეფლექტურად შეიძლება ცნებათა ბუნების ნათელყოფა, ან ასეთი წესი არ არსებობს დამთავრებული, დასრულებული სახით და მაშინ შინაარსი ჯერ განუსახიერებელი პრობლემაა, და ასეთივე პრობლემაა ცნებათა ბუნება. ტრადიციული ლოგიკა იღებს არჩევანის პირველ წევრს, მხოლოდ მას სავესებით ვერ ატარებს. იგი შესაძლებელია მანამდე, სანამ მიღებულია, რომ მოვლენებში ისეთი წესია განხორციელებული, როგორც ჩვენს გონებაში, და ე. წ. ცნებათა „გამომუშავება“ მხოლოდ მეტაფორაა და არა ნამდვილი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმა, რადგან გამომუშავებაზე ლაპარაკი ზედმეტია იქ, სადაც გამოსამუშავებელი უკვე რეალობაა მთელი სინამდვილის საზომით.

ძველი ლოგიკა ყოველთვის არ ეძყარება სინამდვილის წყობას, როგორც აუცილებელ წინამძღვარს. ტრადიციული ლოგიკა მომეტებულად გამოდიოდა როგორც ფორმალური და სინამდვილესთან თანაბრობის საკითხი იმ თავითვე განზე იყო მიტოვებული. მხოლოდ არისტოტელეს ლოგიკაშია დაცული კავშირი არსისა და აზროვნების ფორმათა შუა, მაგრამ რამდენად შეიძლება არისტოტელეს ლოგიკის დაახლოება ტრადიციულ ლოგიკასთან, დიდი და სადავო საკითხია, ეს საკითხი ჯერ კიდევ საჭიროებს მიუდგომელ მკვლევარს.

გადაჭარბებული ფორმალიზმი ტრადიციული ლოგიკისა იყო მიზეზი მისი ერთგვარი დაუმთავრებლობისა, ის ნიადაგი, რომელზედაც უნდა აღმოცენებულიყო ცნებათა შეცნობა, დატოვებულ იყო და დაშორება არა მარტო ინტოლოგიიდან, ე. ი. არსმეტყველებიდან, არამედ გნოსეოლოგიიდანაც, ე. ი. შექმენების საკითხთა პარალელურად ძიებიდან აყენებდა და აყენებს ფორმალურ ლოგიკას იმ მდგომარეობაში, რომელიც ასე უადვილებს კრიტიკის წარ-

მოებას ტრანსცენდენტულ ფილოსოფიას. ცნებათა გამომუშავების საფუძველი ან სინამდვილეშია, ან გონებაში, — ასეთია ალტერნატივა ტრანსცენდენტული ფილოსოფიისა, და იგი მაშინვე ამჩნევს, რომ ფორმალიზმით ამოწურული ტრადიციული ლოგიკა ვერ შეძლებს იმ უბრალო მოვლენის ახსნას, როდესაც, თუმცა წინასწარ არაა გამომუშავებული სინამდვილის საფუძვლები, მაგრამ ცნებათა წყობა და ნიშანთა შერჩევა ყოველთვის მაინც ისეთი გამოდის, თითქოს ასეთ საფუძვლებზე შეგნებულად ემყარებოდეს. ამიტომაც არის, რომ ტრადიციული ლოგიკა სუსტი და უსწორო მოპირდაპირეა ისეთი ლოგიკურად ჩამოსხმული აზრთა წყობასა, როგორც არის ტრანსცენდენტული ფილოსოფია.

ვეშმარიტება არასოდეს ცალმხრივობით არ ისახება; ამიტომაც იგი მხოლოდ ხაწილობრივია გახსახიერებული ინტუიციურ აზრთა წყობაში. სწორედ ასეთი მიმართებისანი არიან ტრადიციული და ტრანსცენდენტული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა. როგორც ვნახეთ, პირველის „ფორმალიზმი“ ხელს არ უშლის ცნებათა შინაარსი რეალურ ფენომენტა ნიშნების კრებსულს წარმოადგენდეს. როგორც განყენებული, ეს კრებული შერჩეულია და ამ შერჩევას, მეტ-ნაკლებად, შეცნობილი პრინციპი ედება საფუძვლად. პირიქით, სწორედ იგივე „ფორმალიზმი“ იმის მიზეზი, რომ ძირითადი პრინციპები ნათლად არ ისახებიან და დასაბუთებას მოკლებულ შთაბეჭდილებას ახდენენ. ამდენად დოგმატიზმიც თან ახლავს ამ მოძღვრებას, რამდენადაც უკვე მიღებულ (შეუცნობლად) დასაბამს აქვს ცნებათა გამომუშავებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა.

ტრანსცენდენტული თეორია ემყარება კანტის მოძღვრების ისეთ გაგებას, რა ძელიც სინამდვილის რეალობას შემეცნების მიზნად აღიარებს, რამდენადაც აკით პროცესი შექმენებისა შემოქმედების პროცესიც არის. მასასადაშე, უკანასკნელი მიმართება იმთავითვე განსხვავდება ტრადიციულობისაგან, რამდენადაც დასაწყისშივე არკვევს რეალობის საკითხსაც და ლოგიკის ღირსებათა რაოდენობას შემეცნების შეფასებას უკავშირებს. თუ იქ რეალობის საკითხი განჯე რჩებოდა „ახელითა დორძალიზმისა“, აქ საქმე სწორედ იმის პტიციებიდან იწყება, რომ სინამდვილე საცნობიკი არაა შემეცნებისათვის, არამედ ამოსაცნობი. მაშინ, ცხადია. გოყებას ისეთი ელემენტები კი არ შეადგენენ, რომლებიც აღწერენ, ჯანაჯგუფებენ და შეარჩევენ მოვლენებს, არამედ ისეთი, რომლებიც თვით მოვლენების შესაძლებლობას, მათ ასახვას პირველ ასაფუძვლებენ. მოვლენები ძხოლოდ აწ უნდა გაიშალონ გონების წინ; მისთვის (გონებისთვის) სრულიად მიუღებელია რკალისებური მო-

ზაზვა აზრთა წყობისა ცნებათა გამომუშაებაში, როგორც ამას აღვილი აქვს ტრადიციულ მოძღვრებაში. ცნება კანონია მომავალი მოვლენებისა და მისი მნიშვნელობა მის განწოდშილებაშია. აქედან მისი საზომი წყობაა და არა რკალი. რეალობის მრავალსახიანობას ყოველთვის თან ახლავს გარკვეული მიმართება ნაწილებს შორის, რომლის გამოსახატავად ფუნქციონალური კავშირის მათემატიკური ცნება ყველაზე მართებულია. ამიტომაცაა, რომ მათემატიკურ და საზოგადო ცნებათა შორის პრინციპული წყვეტი უადგილოა და ლოგიკა უნდა ხელმძღვანელობდეს აზროვნების მთელი გასაქანის ლოგიკურ მიმართებათა ისეთი წესებით ჩამოსხმას, რომლებიც სქემატურად სინამდვილის ყოველ ასახვას უკუფენენ. ამ გზით ფიქრობს კანტიანელთა ერთი ჭგუფი ტრადიციული ლოგიკის ნანგრევზე ახლის შექმნას. ყოველი მომავლენიებული შედეგი, რომელიც პირველიდან ასეთი აუცილებლობით გამომდინარეობდა, აქ თავიდან აცილებულია. შემოვლილია ის გალატაკება შინაარსისა, რომელზედაც ლამბერტი მიგვივითებდა. რამდენად დასაბუთებულია ტრანსცენდენტული თეორია? გავარჩიოთ.

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს შემდეგი: რა გინდ უმართებულოც არ უნდა იყოს ტრადიციული მოძღვრება, მას ერთი თვისება ჰქონდა: ლოგიკაში იგი ხელდავდა შემეცნების ისეთ დარგს, რომელიც ყველასათვის სავალდებულო პრინციპებს ემყარებოდა და ამიტომ მათ არც ერთ გარკვეულ „თეორიას“ არ უკავშირებდა. რა თქმა უნდა, შემცდარი იყო ტრადიციული ლოგიკა და შეუცნობლად იგი ყოველთვის ემყარებოდა ერთ გარკვეულ „თეორიას“, მაგრამ კანონიერი იყო მისი სურვილი საერთო-სავალდებულო ღირებანი სადავო ღირებისათვის არ დაეკავშირებინა. სხვაგვარია ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის მიერ საკითხის დაყენება. მთელი მისი დასაბუთება მძლეა და მნიშვნელოვანი, ვიდრე მძლე და მნიშვნელოვანია ის ფილოსოფიური საერთო შენება, რომელსაც იგი ემყარება. ამიტომაც არის, რომ ტრანსცენდენტული ფილოსოფია არ უფროსის ლოგიკურ დოგმატიკოსობად მოჩვენებას, რადგან თუ თვით ლოგიკაში არ იშლება და ვითარდება ყველა საჭირო პრინციპი, რომელზედაც შენდება ტრანსცენდენტული ლოგიკა, ეს იმას სრულიადაც არ მოასწავებს, თითქოს ეს პრინციპები სხვა ფილოსოფიური დარგის შემოქმედების საგანი არ იყოს. ეს ამ მიმართულების ღირსებაა, მაგრამ ამას თავისი უარყოფითი მხარეც თან ახლავს. ტრანსცენდენტული ლოგიკის და ამასთან, თავისთავად ეხადია, ტრანსცენდენტული შემეცნების თეორიის ბედი დაკავში-

რებულია თვით ტრანსცენდენტულ ფილოსოფიასთან და უკანასკნელის დაცემასთან უნდა დაეცეს პირველიც.

რთულია ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის გნოსეოლოგიურად დასაბუთება და მისი მოკლე განხილვა განუხორციელებელი ამოცანაა, მაგრამ მთავარი საკითხები, რომლებიც სპეციალური გამოკვლევის საგანს შეადგენენ, აქ გაკვრით მაინც უნდა აღინიშნოს. სწორედ რომ ითქვას, ის ფილოსოფიური ძიება, რომელთანაც აქამდე გვქონდა საქმე, ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენს. საზოგადოდ თანამედროვე ფილოსოფიაში ფრიაღავარცელებულია მცდარი დებულება, თითქოს კანტმა შექმნა დამთავრებული სახე ტრანსცენდენტული ფილოსოფიისა და პრაქტიკულად კომენტატორებს მეტი არაფერი დარჩენიათ, გარდა იმ სიბრძნის დაწაფებისა, რომელიც ამ სისტემაში მოიპოვება, და მისი საყოველთაო ხელსახებად გადაშლისა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ მუყაითობას იჩენენ „მოწაფეთა მოწაფეები“ — რიკერტ-კასირერები. თვით ამ სკოლების მამამთავრებს მაინც სწამთ, რომ მათი არსებობა, როგორც „სკოლის“ მეთაურებისა, დასაშვებია მხოლოდ მაშინ. თუ კანტის „გადამუშავებაზე“ მდგება საქმე. მიუხედავად ამისა, ყველა სკოლა კომენტატორების ბუდედ გადაიქცა და ფილოსოფიური დეკადანსი არ დამთავრდება მანამ, სანამ კომენტატორულ აზროვნებას ბოლო არ მოეღება.

კანტის, როგორც სხვა ყოველი ფილოსოფოსის მნიშვნელობა, ავტორიტეტის სიძლიერით არ გაიზომება. მხოლოდ ფილოსოფიურ კაცუნობას უნდა მიეწეროს დაუსრულებელი კომენტარების გზით ფილოსოფიური შემოქმედების გაგრძელება. ყოველგვარ „უკან კანტისაკენ“ ამოძახილს ფილოსოფიური დეგენერაციის დაღი აზის და შედიდურად მოარენი ფილოსოფიური მესაიდუმლე-ინტერპრეტატორები მხოლოდ ამცირებენ იმ კაცის სახელს, რომლის განსაღიდებლად უხვად მიმოაბნევენ განუზომელი პედანტიზმის ნაქაფს. რამდენადმე კანტსაც უღევს ბრალი საქმის ასეთ მიმართებაში, ვინაიდან იგი ფიქრობდა, რომ მისი სისტემით დამთავრდებოდა ძიება შემეცნების ბუნებისათვის. კანტმა ვერ მისცა კაცობრიობას ისეთი რამ, რაზედაც მისი ძიება უნდა შემდგარიყო, მაგრამ აქედან შორსა კანტის მნიშვნელობის შემცირებაძდე, მან უჩვენა აზროვნებას ახალი გზები, რომელზედაც იშლებოდნენ სრულიად ახალი შესაძლებლობანი, და ცუდ სამსახურს უწევს საქმეს ის, ვინც ამ გზით წინსვლის ნაცვლად უკან მიუთითებს. კანტიანელების ამოძახილს „უკან კანტისაკენ“ ერთხელ კიდევ უნდა დაუპირისპირდეს „წინ კანტიდან“.

კანტის ცნობილ „რიტიკას“ ტრადიციული ლოგიკის კლასიფიციკრების პრინციპი უდევს საფუძვლად; ცნება მსჯელობა, სილოგიზმი — ასეთია ის მთავარი ნასკვი აზროვნების გაქანებისა, რომლის ამოცნობა იმ თავითვე შეადგენდა ლოგიკის საზრუნავ საგანს. ცხადია, რომ კანტიდან სრულიად დამოუკიდებელი აშენებს თავის მოძღვრებას ის, ვინც კანტის შეხედულებაში ქვეშაირიტების ნასახს არ ხედავს, ხოლო თუ კანტის თვალსაზრისი საერთოდ მიღებულია, დაცული უნდა იქნას მისი არქიტექტონიკაც, რამდენადაც ეს თვით აზრთა წყობასთან არის დაკავშირებული. კანტი შემთხვევით არ იწყებს ცნებიდან. აქ უნდა გამოირკვეს ისეთი რამ, რასაც მნიშვნელობა აქვს მსჯელობისა და სილოგიზმისათვის. აქ უნდა ნათელი გახდეს, ერთი მხრივ, ტრადიციული ცნების ბუნება, რომელიც სახეულობათა გვარეულობათათვის დაქვემდებარებაში ისახება და, მეორე მხრივ, რამდენადმე გაირკვეს ისეთი ცნება, რომელიც ასეთ დაქვემდებარებას უარყოფს და შინამდებარებას აღიარებს.

სივრცე მაგალითია ასეთი ცნების — იგი არაა დასკვნა, განყენების გზით მიღებული, წინასწარ ემპირიულ ვრცეულობათაგან გამოყვანილი. იგი ვრცეულობაა ყველა ემპირიულ ვრცეულობათა შინამქონე, ყოველი ემპირიული ვრცეულობა მასშია და არა მის ქვემოთ. ასეთი „ცნება“, რა თქმა უნდა, არ ჩამოგავს ტრადიციულს — მისი მიწვდომის გზა არაა განყენება, თუმცა იგი წარმოიდგინება მასში მყოფ რეალური საგნების გარეშე. ბუნება ასეთი ცნებისა განიმტკიცება არა ვრცელ საგანთა მიხედვით, არამედ მათგან სრულიად დამოუკიდებელი; ცნების შენების მთელ მასალას შეადგენენ ნაწილები და მთლიანი ვრცეულობა აქ სრულიადაც არაა მხედველობაში მიღებული, საგანი ანუ მოვლენა, რომელსაც ვრცეულობასთან კავშირი აქვს, ე. ი. ძველი ლოგიკის სტილით რომ ვთქვათ, რის ნიშანსაც შეადგენს ვრცეულობა. დაქვემდებარება იწყება, როგორც ცხადია, მხოლოდ იმ მომენტში, როდესაც ერთი სახეულობა მეორესთანაა აღებული და, შერეულად გაშლილი, ერთიმეორეს ექვემდებარება.

კანტი უთმობს ტრადიციას, როდესაც მას მხოლოდ უპირისპირებს თავის „ცნებას“, ხოლო თვით იმ გაგებას, რომელსაც წარმოდგენდა ტრადიციული მოძღვრება, იგი ხელუხლებლად ტოვებს, თუმცა იმით თითქმის არასოდეს არ სარგებლობს. ტრანსცენდენტული ფილოსოფია მოითხოვდა საკითხის სხვაგვარად დაყენებას და გადაჭრას, ვიდრე ეს კანტმა შეძლო. ამას შემდეგ დაუბრუნდეთ. მის კრიტიკას საფუძვლად მაინც ტრადიციული კლასიფიკაცია ედო და იგი წევცადა დაეტოვებინა ძველი ცნებები და მათთვის ახალი

შინაარსი მიეცა, რამდენად შეძლო ეს მან — სპეციალური გამოკვლევის საკითხია.

ტრანსცენდენტული ლოგიკის ის წარმომადგენლები, რომლებიც ზემოთ არიან განხილული, კანტის ცნებათა თეორიას გვერდს უხვევენ, ან მას სრულიად ვერ ამჩნევენ, ყოველ შემთხვევაში, კანტის შეხედულებათა გამოსახულებას ისინი ტრანსცენდენტული ესთეტიკის გარეშე ხედავენ და თავისთავად მისაღებად თვლიან იმ მეტად საექვო დებულებას, თითქოს ტრანსცენდენტული ესთეტიკა ტრანსცენდენტული ლოგიკისაგან სრულიად განცალკევებულია¹. კანტი ასე არ ფიქრობდა. იგი ხშირად და ხაზგასმით იმეორებს, რომ განჰკრეტისა და გონების შუა განუწყვეტელი კავშირია, რომლის უარყოფა სრულიად შეუძლებლად გახდის შემეცნებას. მართალია, განჰკრეტა, კანტის აზრით, მხოლოდ მასალას იძლევა და არა ფორმას, და, მაშასადამე, მას ცნებასთან კავშირი არ უნდა ჰქონოდა, მაგრამ კანტის დედუქცია ამ მუხლში სუსტია. როგორც დავინახეთ. გონების ფუნქციის განაწილების დროს კანტი შესაფერ ასახვას ეძიებს ადამიანის აზროვნების წყობაში და შემდეგნაირად ანაწილებს: მსჯელობა მიეკუთვნება გონებას, დასკვნა (სილოგიზმი) — გულისხმას, ხოლო ცნებისათვის თითქოს ცარიელი ადგილია დატოვებული. აქ უეჭველი შეუსაბამობაა და ცნება უნდა მიეკუთვნოს იმ ასახვას, რომელთანაც დაკავშირებულია ვრცეულობისა და დროულობის ინტუიცია. ამის სასარგებლოდ ისიც ლაპარაკობს, რომ სწორედ ის მეცნიერება, რომელთანაც დაკავშირებულია მთავარი აღმოჩენა ტრანსცენდენტული ლოგიკისა — აპრიორული სინთეტიური მსჯელობანი — მათემატიკა დროულობისა და სივრცის ინტუიციაზეა აღმოცენებული. კანტმა განასხვავა მესამე ნიჭიერება — გრძნობა; მაგრამ ფსიქოლოგიური ტრადიციის ზეგავლენით მას მომეტებულად ვიწრო ხასიათი მისცა და განჰკრეტა-ინტუიცია, როგორც განსაკუთრებული გზა ცნებათა მიწოდებისა, ჰაერში გამოკიდებული დარჩა, რადგან საამისო ნიჭი ადამიანის ბუნებაში დაუსაბუთებელი დარჩა. ტრანსცენდენტული ლოგიკის ისეთმა მესვეურებმა, როგორიცაა კოპენი და მისი სკოლა, საკითხის ცენტრი გულისხმის წიაღში გადაიტანეს. მათ სრულიად დატოვეს ნიადაგი ტრანსცენდენტული ესთეტიკისა, პირდაპირ შეაბრუნეს საქმე და ბო-

¹ ასეთ გაგებაში თითქოს წილი არ უდევს გ. კოპენს რამდენადაც იგი მაგდროულობაში გონებრივ კატეგორიას ხედავს; მაგრამ ერთი საქმეა ტრანსცენდენტული ესთეტიკისა და ლოგიკის შუა ორგანული კავშირი და მეორე ტრანსც. ესთეტიკის (თუნდაც ნაწილობრივ) ლოგიკაში გათქვეფა. კოპენი სწორედ ამას სჩადის. მაგ., ლოგიკა, გვ. 130.

ლოდან დაიწყეს. კანტის სქემა უეჭველად შედეგია (იგი აქ ტრადიციას ემორჩილებოდა): ჯერ მარტივი ელემენტები შემეცნებისა (ცნება), შემდეგ მათი პირველი შეერთება (მსჯელობა), შემდეგ სისტემა ანუ შეწყობა (სილოგიზმი). ტრანსცენდენტულ ლოგიკას კოილენის სახით შეუქმნეველი არ დარჩა ის გარემოება, რომ ტრადიციული სქემის მიღება რამდენადმე მაინც ავალებდა კანტს ტრადიციულ ცნებათა თეორიაც მიეღო. მათ გაწყვიტეს კავშირი კანტის კლასიფიკაციასთან, მაგრამ ზედმეტად იერთგულეს და მეორე უკიდურესობაში გადავარდნენ: მათ დაავიწყდათ, რომ რიგის შეცვლა საკმარისი არაა, ვიდრე თვით სილოგიზმის თეორია ძირიანად გადაუმუშავებელია.

სილოგიზმის გადამუშავება იმდენად რადიკალური უნდა იყოს, რომ მისი ნაწილების შეკავშირების პრინციპი და საფუძველი ხელახლად გამოიყვანებოდეს. ეს ცნებაში უნდა იყოს გამოხატული, და მაშასადამე, მის ბუნებასთან დაკავშირებული. კანტი არაერთხელ განმარტავს ცნებას საზოგადოდ, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესს. აი ასეთი შეერთების წესი არის თუ არა უეჭველად გაგებული, როგორც რიგის შემაერთებელი, და იმდენადვე ტრადიციული რკალის საწინააღმდეგო. ტრანსცენდენტული ლოგიკის აზრით აქ უეჭველად რიგია განუზომელ სივრცეში გაქანებული. მაგრამ მიუხედავად ამ განუზომელობისა, ცნებაში იმთავითვე საკმარისი უზრუნველყოფითაა გამოხატული რიგის მომენტების მიმართება-კავშირისა. რკალის რიგით შეცვლაში ხედავს ტრანსცენდენტული ლოგიკა ტრადიციული ლოგიკის დაძლევას. რამდენად მართებულია ასეთი გამოსავალი?

ჩვენ არ ვიცავთ ტრადიციულ მოძღვრებას, მაგრამ ხაზგასმულ უნდა იქნას, რომ ნაწილობრივი ჰემმარიტება მასში უეჭველად მოიპოვება. მართალია ის, რაც შეადგენს ძალას და ღირსებას ტრადიციული მოძღვრებისას ცნების ბუნების შესახებ, შეუცნობლად არის მიღებული და თვითონ თეორიაში იგი პრინციპულად გამოხატულებას ვერ პოულობს. ეს უკვე იყო შენიშნული, მაგრამ თვით შენება ცნებისა იმის მიხედვით, თუ რა მიმართებაა უკვე წიხასწარ განსაზიარებული მის ნაწილებს შორის, თუნდაც შეუცნობლად — უეჭველად მისაღებია. როგორც დავინახეთ, თვით ტრანსცენდენტული ლოგიკაც ნაწილობრივად მართალია თავის მოძღვრებაში, მაგრამ სწორედ ეს ნაწილი სრულიად არ ეწინააღმდეგება იმას, რაც მისაღები და ღირებულია მოწინააღმდეგე მოძღვრებაში. ასეთია ჰემმარიტების ორგანული ბუნება. ცნება ის წესია, რომელიც თავიდანვე, აპრიორულად მართებულია, რომლის მნიშვნელობა არ შე-

აცვლება და ვერ შეიცვლება იმის მიხედვით, თუ რა მიძღინხარობას სიილებს ცდა. შეიძლება თუთ წესის შინაარსიც გამოიცვალოს, მაგრამ იგი ყოველთვის მის მიძართ, რის წესიცაა, წინასწარ, აპრიორულად ღირებულია. ეს წინასწარ მიღება, წინასწარღირება ერთია ორივე შემთხვევაში, და ტრანსცენდენტულ ლოგიკას ამ ნაწივ არ უთქვამს ახალი რამ და ვერც იტყოდა, რადგან, რამდენადც ორივე შემთხვევაში ქვეშარიტება განსახიერებული, იგი მუღდმია და, მაშასადამე, მაინცდამაინც „სიახლეს“ არ მოითხოვს.

თუ ზოგიერთი წარმომადგენელი ტრანსცენდენტული ლოგიკისა (მაგალითად, კასირერი „სუბსტანციის ცნებაში“) მაინც უსვამს ხაზს, რომ ცნების ახალი გაგება რიგის მიღებაში ისახება, ეს მხოლოდ გაუგებრობის შედეგია. ნამდვილად კი „რკალის“ შიშით „რიგის“ მიღება ეს მხოლოდ მექანიკური გამოსავალია. მართლაცდა, თუ რიგის ნამდვილ გაგებასთან გვაქვს საქმე — ყოველი მისი ელემენტი ერთსა და იმავე ღროს მთლიანობაც უნდა იყოს და შემადგენელი ნაწილიც. პირველი გარემდებარების განსახიერებაა, ურომლისოდ რიგი ვერ განიმტკიცების, ხოლო მეორე შემთხვევაში ერთი საერთო პრინციპი საფუძველია ყოველი ელემენტის, როგორც გამაერთიანებელი მომენტი. ამისდა მიხედვით შემობრუნებაშია გაერთიანება და, მაშასადამე, ასეთი რედუქცია, ასეთი შებრუნება აუცილებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში გარემდებარება ისობა და პრინციპი გაერთიანებისა მთლიანობის სრულ განსახიერებად გამოდის; აქ უკვე გვაქვს მთლიანობა და არა მთლიანობათა რიგი. რკალი აუცილებელია, ხოლო არა ლოგიკური შეცდომის მომასწავებელი, არამედ რედუქციის მაჩვენებელი. ტრადიციული და ტრანსცენდენტული ლოგიკა ერთსა და იმავე პრინციპულ საფუძველზე დგანან. რასაც შემდგომ მნიშვნელობა აქვს, იგი, როგორც მნიშვნელოვანი, წინასწარ უნდა მიიღებოდეს. ეს დებულება ქვეშარიტი და შართებულია, შეცდომაც ერთგვარია ორივე შემთხვევაში. ტრადიციული ლოგიკა ვერ ასაბუთებს (ან არ ასაბუთებს „ფორმალისში“ ზეგავლენით) იმ ძირითად მეტაფიზიკურ საფუძველს, რომელზედაც ემყარება მისი მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, ხოლო ტრანსცენდენტული ლოგიკა დასაბუთებას ჩვენთვის (შემმეცნებლისათვის) მის ღირებულებაში ხედავს და ამიტომაც მოჩვენებითი დასაბუთების გზით მიდის. თუ ასეთი დასკვნა განხილულ მიმართულებათაგან საბოლოოდ მისაღებია, მაშინ უნდა გამოკვეთილ იქნას მისაღები ნაწილები ტრადიციული და ტრანსცენდენტული ლოგიკისა და მათი შეცდომის დასაბამის აღნიშვნით გამოინახოს გზა მომავალი შეცდომების დაძლევისა.

ფილოსოფიური შემოქმედების ისტორიას ერთი თვისება აქვს, რომლის შენიშვნის სიადვილე გაუგებარს ხდის მის ხშირ დაეწყებას. ამ ისტორიის შინაარსს გარეგნულად, ზედაპირზე საუცხოო მრავალსახიანობა ეტყობა, მხოლოდ თუ გონებამ შეძლო აზროვნების მაცოცხლებელი ძარღვების დაქერა, მაშინ ხელსახები სიმარტივე გადაიშლება ჩვენ წინ; ასეა ამ შემთხვევაშიც. რა განსხვავებაც არ უნდა იყოს ტრადიციულსა და ტრანსცენდენტულ მოძღვრებაში ბუნებისათვის ცნებისა, ისინი, მთავარ საკითხში საერთო ხილავზე დგანან. ორივე შემთხვევაში ცნება — განყენებაში ზოგადობაა; როგორც ასეთი, იგი უპირისპირდება კერძობითს. შეიძლება განსხვავებული იყოს ზოგადისა და კერძობითის მიმართება ორივე შემთხვევაში: პირველ შემთხვევაში ზოგადი კერძობითის ხარჯზე განიმტკიცებოდეს, მეორეში კერძობითი არ ექვემდებარებოდეს ზოგადს, მაგრამ ორივე შემთხვევას ახასიათებს პრინციპული განსხვავება ცნებისა, როგორც ზოგადისა კერძობითისაგან. თავის მხრივ ასეთი ვაგება გამომდინარეობს მეორე, უფრო ძირითადი დებულებიდან: შე უ ძ ლ ე ბ ე ლ ი ა ე რ თ ს ა და ი მ ა ვ ე დ რ ო ს რ ა ი ძ ე ფ ე ნ ო მ ე ნ ი ზ ო გ ა დ ი ც ი ყ ო ს და კ ე რ ძ ო ბ ი თ ი ც. ტრადიციული ლოგიკა უფრო მეტად უსვამს ხაზს აღნიშნულ დებულებას და მოულოდნელ დასკვნამდე მიდის. ცნება, რომელიც ადამიანის შემეცნებაში მთავარ იარაღად არის მიჩნეული, რამდენადაც უფრო სრულია (გენერითული), იმდენად უშინაარსოა, ე. ი. კერძობითიდან დაცილებული. ასეთ პროცესს არ უჩიან საზღვარი შინაარსის სრულ განიავებამდე. ასეთი შედეგი აშკარად ნათელყოფს, რომ ზოგადისა და კერძობითის დაპირისპირებით სრულიად მოკრილია გზა ცნების ბუნების ვაგებისაკენ.

არც ტრანსცენდენტული ლოგიკაა უკეთეს მდგომარეობაში. მან შენიშნა შინაარსის შემცირების შეუსაბამობა და წინაღუდგა დაქვემდებარების პრინციპს. ამ შემთხვევაში ცნება შინაარსის ელემენტების შეერთების წესია. ეს განმეორებია კანტის განმარტებისა. რომ ცნება წარმოდგენათა შეერთების კანონიაო, კანტის აზროვნებაში კი ეს საკითხი იმდენად გამორკვეული როდია, რომ მისი მხოლოდ განმეორება კმაროდეს.

მართლაცდა, რომელ წარმოდგენათა შეერთებაზე ლაპარაკობს კანტი? ასეთი კითხვა კანონიერია, რადგან წარმოდგენები შეიძლება განსხვავდებოდნენ რიცხობრივად და თვისობრივადაც. პირველ შემთხვევაში შესაძლებელია მრავალი წარმოდგენა ერთი მოვლენისა, მეორე შემთხვევაში წარმოდგენა მრავალი განსხვავებული მოვლენისა. კანტის ფილოსოფიაში ორივე ვაგება კანონიერია, მაგრამ

მათ შორის იმდენად დიდი განსხვავებაა, რომ ორივეს ერთნაირად დაფასება შეუძლებელია. რადგანაც მხოლოდ რიცხობრივი განსხვავებაა წარმოდგენათა შუა და ისინი ერთსა და იმავე საგანს შეეხებიან, მათი შეერთება იმ წესით ხდება, რომელიც აღნიშნა კანტმა ტრანსცენდენტულ ესთეტიკაში, ე. ი. ყოველი წარმოდგენის საგანი ნაწილია იმ „გენერითლი“ ფენომენისა, რომელიც ცნების შინაარსს შეადგენს. აქ გაერთიანებას ინტუიცია უდევს საფუძვლად და იგი პრინციპულად წვდება მიზანს. ხოლო, როდესაც შემეცნების ამოცანა ფართოვდება, კანტს დასჭირდა სხვაგვარი ცნება, არა ისეთი, რომელიც მხოლოდ ერთგვარს აერთიანებს, როგორც ესთეტიკაში, არამედ ისეთი, რომელიც ემპირიულ მრავალსახიანობას გარკვეულ სახეს მისცემს. ჩვენ გვაქვს მთელი რიგი სხვადასხვა წარმოდგენებისა: განწდომილების, ფორმის, განუშქვირვალეებისა და სხვ. რას შეუძლია შეაერთოს ეს მრავალსახიანობა ისე, რომ მას დალაგებული სახე მისცეს? ცნებასო, ამბობს კანტი, და ამით შოითხოვს, რომ ამ შემთხვევაში სხვაგვარი სინთეზი მოხდეს, ვიდრე ტრანსცენდენტულ ესთეტიკაში.

ცნების ასეთ ორგვარ მოხმარებასთან არის დაკავშირებული რიკერტის „აღმოჩენა“ ბუნებისათვის ცნებისა. კანტმა მიაქცია ყურადღება ერთგვარ განსხვავებას, რომელიც უნდა არსებობდეს. მსოფლიო ელემენტებს შორის, და ეს თავისებურად გამოხატა. რიკერტი „აღმოჩენის“ უფლებით თავის ტერმინებით გამოთქვაძს ამავე აზრს. ის პრობლემა, რომელიც ერთგვარის შეერთებაში ისახება, ახლო დგას რიკერტის „ინტენსიურ მრავალსახიანობასთან“, ხლო სხვადასხვა გვარეულობათა გაერთიანება — „ექსტენსიურ მრავალსახიანობასთან“; ჩვენ საჭიროდ არ მიგვაჩნია რიკერტის შეხედულებათა განსაკუთრებულად გარჩევა, რადგან იგი ტიპიურად განსხვავებულ თვალსაზრისს არ იცავს. რადენადაც მისი საკითხის დაყენებაზე შეიძლება ლაპარაკი, მასში ტრადიციულ ცნებათა თეორია გადამწყვეტ როლს თამაშობს და სწორედ ამ გზით ისახება განუყვეთელის (ინდივიდუალურის) და ზოგადის დაპირისპირება, რაც შეეხება მის მიერ საკითხის გადაჭრას, იგი, ჩვენი აზრით, სავსებით ექვემდებარება ყოველივე საბუთს ზოგად-კერძოლის გამორკვევისათვის. მაშინ ცხადი უნდა გახდეს ისიც, რომ კანტისა და შემდეგ რიკერტის მიერ შეთვისებული განსხვავება სრულიად არაა პრინციპული ხასიათის, რომ წესი ერთგვარ ნაწილთა შეერთებისა ისეთივეა, როგორც სხვადასხვა გვარეულობათა, რადგან უკანასკნელებიც თავის მხრივ შეიძლება გახდნენ უფრო მაღალი მთლიანობის ნაწილი.

რიკერტი თვითონაც არ უარყოფს ასეთ შესაძლებლობას: „წარმოსადგენია მსოფლიოს ისეთი განხილვა, როდესაც ექსტენსიუოსა და ინტენსიურის დაპირისპირება ყოველივე აზრს დაკარგავს“. ასეთი შესაძლებლობა ლოგიკურად აუცილებელი გახდება მაშინ, როდესაც გამოირკვევა მსოფლიო მთლიანობა. მაშინ ინდივიდუალურისა და ზოგადის დაპირისპირებაც აზრს დაკარგავს. ამ მიზნისათვის, ცხადია, უვარგისია ტრადიციული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, რომელსაც რიკერტი ნაწილობრივ ემყარება. ვიდრე ცნებათა თეორია საშუალებას მოგვცემს გენერალურს მძღვრებისა ინდივიდუალის გამოუტყლებლივ, საჭიროა გავარჩიოთ — რა გზას დაადგა ტრანსცენდენტული თეორია!

კანტი და ტრანსცენდენტული ლოგიკა მართალი არიან, როდესაც ამბობენ, ცნება წარმოდგენათა შეერთების წესიაო. უფრო მეტიც, იგი კანონია ასეთი შეერთების, რადგან ყოველ შემთხვევაში ჩვენ ერთი უტყუარი ფაქტი ვიცით აზროვნების საყოველღეო ბრუნვიდან — გარკვეულ ჯგუფს ნიშნებისას ჩვენ ვაერთებთ და ისიც გარდუვალის, აპროდიქტიურის სახით. უამისოდ ის, რასაც ჩვენ ცოდნას ვეძახით, უბრალო სიტყვა იქნებოდა და ლოგიკის ძირითადი პრინციპები სრულიად ნიადაგს დაკარგავდნენ; ერთი სიტყვით, აზროვნება გაუქმდებოდა. მაგრამ საკითხი იმით არ ამოიწურება, რომ მხოლოდ აღინიშნოს ფაქტი ასეთი აუცილებელი ხასიათის მქონე სინთეზისა. რა უფლების ძალით ვაერთებთ ჩვენ, თუნდაც ცნება „სხეულების“ მეოხებით, კანტის მიერ აღნიშნულ ელემენტებს? აი აქ სრულიად უძღურია ტრანსცენდენტული ლოგიკა. აქ თავდება ის, რაც შეძლო კანტის გენიამ და მისი ინტერპრეტატორ-კომენტატორების მუყაითობამ. ტრანსცენდენტულ ფილოსოფიას არ მოეპოვება სავალდებულო პრინციპი ბუნების საბოლოო განმტკიცებისა. იგი მხოლოდ სიტყვიერად ჭრის დიდ საკითხს, როდესაც ამბობს, რომ ცნება კანონია წარმოდგენათა შეერთებისო. „ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, სხვა გზა არ არსებობსო“, — აი ანთროპოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმის უზენაესი განსახიერება, რომელიც არსებითად ყოველივე საერთო-სავალდებულოს ნიადაგს აცლის და ნაცვლად „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ აყენებს „ქეშმარიტებას ჩვენთვის“. ამრიგად, ვერც ტრანსცენდენტულმა ლოგიკამ შეძლო გაჭირვებიდან გამოსვლა.

ორივე მიმართულების ძირითადი შეცდომა უნდა ძლეულ იქნას. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ გვექნება დაუსაბუთებელი კანონი,

¹ რიკერტი, საზღვრები საბუნებისმეტყველო ცნებათა აგებისა, თ. 1.

რომელიც უკანონობაზედ უარესია. ვერც ტრადიციულმა და ვერც ტრანსცენდენტულმა ლოგიკამ ვერ დაუდევს მტკიცე საფუძველი იმ აუცილებელ ფაქტს, რომ ცნებაში როგორღაც შეერთებულია ზოგადი და კერძობითი, განყენებული და კონკრეტული. ორივე მიმართულება ამჩნევს ამ იდუმალ კავშირს, მაგრამ „თეორიულად“ ვერ გამოუძებნია საამისო გზები და სასაცილო მდგომარეობაში ვარდება — იღებს ნამდვილად იმას, რასაც უარყოფს სიტყვიერად. დამახასიათებელია ისიც, რომ ორივე მიმართულება უეჭველად ფიქრობს, რომ საკითხის გადაჭრა მისი ერთ რომელიმე მხარისაკენ გადახრაშია. ამიტომაც ტრადიციული ლოგიკა ზოგადსა და განყენებულს უფრო მალა აყენებს, მაგრამ ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანილი ყოველივე შინაარსს და ამასთან არსებობის აზრს კარგავს. ტრანსცენდენტული ლოგიკა ასეთ დასკვნას გაურბის, ცდილობს ცნება კონკრეტულობას დაუკავშიროს და მისკენ ხრის სასწორს, მაგრამ კონკრეტული ელემენტების საბოლოოდ შეკავშირებას, ობიექტური საფუძვლის დასაბუთებას ვერ ახერხებს.

ანტიკური ფილოსოფიური გენია სწორედ მიძრთავდა თავის გასაქანს. ფილოსოფიური ძიების კვანძი ისევ იმ ბედით საკითხთანაა დაკავშირებული, სადაც ზოგადი და კერძობითი ერთმანეთს უნდა ორგანულად გადაენაცვოს. ამ საკითხს შეაღია მთელი სიღრმე ფილოსოფიური მიწვდომისა პლატონმა და არისტოტელემ, მაგრამ საშუალო საუკუნეებს იგი ისევ თავსამტკრევ ამოცანად აღემატა წინ; ხოლო ახალი ფილოსოფიის მესაქემ — კანტმა ის შეძლო, რომ ზოგადისა და კერძობითის აუცილებელი შესხეულების უტყუარი ხელთახება ყოველი შემეცნების ფენომენში დაადასტურა. ჩვენ წინ იშლება სინამდვილის მრავალსახიანობა და მრავალფეროვნება საკვირველის ცვალებადობით. იგი მოძრავი ეძიებს ახალ ფორმებს და ძიებაში სისტემატურად კვდება და კვლავ აღდგება. შინაურმა შეჯახებამ უეჭველია ერთხელ და სამუდამოდ აშალა მისი წონასწორობა. მას შემდეგ იწყება მისი გაშლა მოვლენების სახით და მისი გაშლის ერთ-ერთ მომენტს თანდაყოლილი აქვს უნარი რეფლექსიისა, რომელიც შემეცნებას წინ უყენებს განუზომელ ამოცანას მოვლენათა მრავალსახიანობაში მოვლინებულის სახის ამოჩენისას. აი აქ ასვია ფილოსოფიური წამების ჯვარი.

ყოველი მოვლენა როგორც შემეცნების სფეროდან, ისე საზოგადოდაც, შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც მას წინ უსწრებს ერთგვარი სრულიად გარკვეული მიმართება მის ნაწილებს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერაფერს მოავლინებდა. დიდი ფილოსოფოსები ამ აზრს ხშირად გამოთქვამდნენ სხვადასხვა ფორმით,

თუმც დროისადა მიხედვით შიგ გამოთქმული ღრმა ჰემმარიტება გარკვეულ სახეს ვერ ღებულობს. მაგალითისათვის ასეთი იყო პლატონის იდეათა სამეფო, მთელი მისი საუცხოოდ დალაგებული წინასწარი წესით, რომლის თანახმად იშლებოდა ემპირიული ძრავალსახეობა; ასეთივე იყო ლაიბნიცის შესანიშნავი პრინციპი წინაგანწყობილი ჰარმონიის შესახებ. შემცდარმა ისტორიულმა პერსპექტივამ ეს საუცხოო აზრი რაციონალისტური ფილოსოფიის ძირითად საკითხს დაუკავშირა სულისა და სხეულის მიმართების ძიებისათვის. თანახმად ამ მოძღვრებისა, ჩვენს წინ გაშლილი სინამდვილის მრავალსახიანობა, არათუ შემთხვევითი ხასიათის, იგი სრულიად შეუძლებელიც იქნებოდა, თუ მას საფუძვლად არ ედებოდა გარკვეული კავშირი და მიმართულება მონადებს შუა. აქეთკენვე იყო მიმართული მხოლოდ ამ ბოლო ხანებში კვლავ აღმოჩენილი ბოლცანოს ძიება შესახებ „ჰემმარიტებისა თავისთავად“. ეს ის სრულიად გარკვეული სახეა სინამდვილის ნაწილებს შორის, რომლის მიუღებლად შეუძლებელია მეცნიერების შექმნა და მის ნაწილებს შორის ორგანული კავშირის დამყარება. ეს თვალსაზრისი შეითვისა ედ. ლუსერლმა და საფუძვლად დაუდო ლოგიკის გადამშუშავებას.

მცდარი იყო ფილოსოფიაში როგორც რელატივიზმი, ისე მისი საწინააღმდეგო მიმართულება, ასევე მცდარია მხოლოდ ზოგადის ან მხოლოდ კერძობითი რეალობის მტკიცება. ერთი უმეოროდ შეუძლებელია და გამოუვალ ლოგიკურ დასკვნამდე მიდის. სინამდვილეს წინასწარ გარკვეული სახე აქვს და ეს მსოფლიოს ის სახეა, რომელიც არის. როგორც ასეთი, იგი უმადლესი ჰემმარიტებაა. არც ერთი შეკავშირება მოვლენათა რიგში არ შეიძლება მას ეწინააღმდეგებოდეს, მაშინ იგი შეუძლებელი იქნებოდა, მაგრამ როდესაც იგი მსჯელობის საგანი გაჩხდარა, უკვე მომხდარა და, მაშასადამე, გარკვეულ კანონს დამორჩილებია. შეიძლებოდა თუ არა მისი სხვა მხრივ გაშლა — ეს ამაო საკითხია და აზროვნების ფსიქოლოგიამ უნდა მოგვეცეს საშუალება მათი ახსნა-განმარტებისა და ამასთან ერთად მისგან თავის დაღწევის.

აპრიორიზმი აუცილებელი მომენტია არსის ყველა ასახვისა. ის აპრიორულია მოვლენათა წყობის მიმართ და ძალაში რჩება, ვიდრე მსოფლიო წონასწორობა კვლავ არ აღდგება. ის უბრალო პოსტულატი, ან ანთროპოლოგიური ფაქტი კი არა, არამედ სავალდებულო საფუძველია, სადაც აზრი და არსი ერთი და იგივეა. მოვლენათა წყობაში გონება ეძიებს სწორედ იმას, რაც აპრიორულად უკვე განსახიერებული უნდა იყოს, რომ მოვლენები შესაძლე-

ბელი იყოს. სპეციალური მეცნიერება დროისა და სივრცის პირობებში იწყება კერძობით მოვლენათა დაკვირვებიდან და საერთოდ თავის მუშაობას იმ ზოგადის გამოყვანით ათავებს, რომელიც საფუძვლად უდევს მოვლენათა წყობას; ე. წ. კანონები სწორედ ამ მიზანს ემსახურებიან. ამის მეტი არ ძალუძს სპეციალურ მეცნიერებას. ამით ამოიწურება ის, რასაც უნდა ეწოდებოდეს მეცნიერული ჭეშმარიტება: მისი შინაარსი ამოიწურება განსაკუთრებული დარგის ზოგადი დებულებებით ანუ კანონით.

ფილოსოფიას მჭიდრო კავშირი აქვს სპეციალურ მეცნიერებასთან — ისიც იმავე ჭეშმარიტების მაძიებელია, ხოლო მისი მიზანი უფრო ვრცელია და სპეციფიკური გზებიც აქვს. მეცნიერული ჭეშმარიტების ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებად გადაქცევა — ასეთია ეს მიზანი, რომელსაც ვერ წვდება ვერც სათითაოდ აღებული სპეციალური მეცნიერება, ვერც მათი ჯამი. ფილოსოფიამ უნდა ნათელი გახადოს, თუ რატომ არის მეცნიერული მეთოდოლოგია მიმართული განზოგადებისაკენ და რამდენად უზრუნველყოფილია ასეთი მიმართულების ნაყოფიერება — ამ მიზნებისათვის თავის მხრივ გარკვეული უნდა იყოს ფილოსოფიური და მეცნიერული ჭეშმარიტების ბუნება და მათ შორის არსებული მიმართება.

რამდენადაც „ნამდვილი სინამდვილის“ გარკვეული მიმართებანი მის მოვლენათა პირობას შეადგენენ, იმდენად ჭეშმარიტება უკვე არსებობს თავისთავად და მოვლენების სახით იქცევა „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“; სინამდვილის ე. წ. რეალობაც ამაში ისახება. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ სრულიადაც არაა არსის გაორკეცება. დასაბამითვე თანდაყოლილი გარემოდებაარება არსის შინაგანი ბუნების გამოხატულებაა, იგი იშლება მოვლენებში და არა არის რა გარეშე მოვლენებისა. პლატონი შემცდარი იყო, როდესაც ფიქრობდა, რომ მოვლენების მიღმა კიდევ მეორე სინამდვილე არსებობს; კიდევ მეტი, მას ეს რეალობა ვანსხვავებული ბუნებით წარმოედგინა. საამისო მის ფილოსოფიას არც საბუთი და არც საჭიროება არ მოეპოვებოდა და, თუ ეს მოხდა, მხოლოდ იმ ცნებათა თეორიის ზეგავლენით, რომელიც ზოგადს კერძობითს უპირისპირებს. პლატონის იდეა განყენების გზით წარმოიშვა და, ნაცვლად „ნამდვილი სინამდვილისა“, მან მიიღო მხოლოდ ნაწილობრივი უსიცოცხლო აჩრდილი მოვლენათა რიგისა.

სინამდვილის გაორკეცება ფილოსოფიურ რეფლექსიაში შედეგია იმ უტყუარი ფაქტისა, როდესაც „ნამდვილი სინამდვილე“ მოვლენებში იშლება, ე. ი. ერთი მხრივ, მსოფლიოს ნაწილებს შორის სრულიად გარკვეული მიმართება არსებობს, რომელიც შემდეგ

დროისა და სივრცის პირობებში მოვლენებად სახიერდებიან. სანამ ფილოსოფიურ შემოქმედებას არ გადაუდგამს გადამწყვეტი ნაბიჯი ზოგადისა და კერძობითის შუა წყვეტის ამოვსებისაკენ, მანამ ასეთ გაორკეცებას, მთელი თავისი აურაცხელი უარყოფითი შედეგით, რისი მოწამეა მთელი ისტორია ფილოსოფიისა, ადგილი ექნება. ამისათვის კი საჭიროა ისეთ ცნებათა თეორია, რომელიც ზოგადის და კერძობითის სრული გიგეობაზე დაემყარება. კანტის კრიტიკამაც ვერ დაძლია ორმაგობა სინამდვილისა და ფენომენტა რიგის მიღმა ნიუმენტა სამყარო აღიარა. ეს შედეგია ცნებათა ბუნებისათვის ტრადიციული მოძღვრებისა, რის გავლენას, როგორც ვიცით, ბოლოს და ბოლოს კანტმა მაინც ვერ დააღწია თავი და მით ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის ნაყოფიერი პრინციპები უშედეგონი გახადა.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ ლოგიკური პრეზუმფციაა „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“; უკანასკნელი უპირველესად ჭეშმარიტება არ იქნებოდა, არამედ სავალდებულო მხოლოდ ჩვენთვის, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ჩვენდაგვარი ორგანიზაციის მქონე სუბიექტებისათვის. შემეცნება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ობიექტური ჭეშმარიტება მის პირობათა შორის დაცული და უზრუნველყოფილია. ამის გარეშე სასაცილოა თვით საკითხის დასმა შემეცნების შესახებ, და შემეცნების თეორია, ანუ გნოსეოლოგია, ჰაერში გამოკიდებული დარჩება, თუ მას წინ არ უსწრებს ჭეშმარიტების თეორია ანუ ელეთოლოგია. ამრიგად, მცდარია თანამედროვე ფილოსოფიაში ის ფრიად გავრცელებული აზრი, თითქოს გნოსეოლოგია პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა იყოს. ცხადია, რა ადგილი უნდა ეჭიროს მას, თუ საზოგადოდ შეინარჩუნებენ იგი თავის დღევანდელ სახეს.

მოვლენების გარეშე რეალობა არ არსებობს, რომ არსებობდეს, მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს ან განსხვავებული მოვლენები, ან, ის, რაც რჩება მოვლენების გამოკლებით. პირველი მიუღებელია, რადგან მოვლენა მოვლინებულის განსახიერებაა და ამის გარეშე შეუძლებელია. ჩვეულებრივი დაპირისპირება ანტიკური ფილოსოფიიდან დღემდე საკითხის იდუმალ გადაჭრას ემყარება და ლოგიკურ შეცდომას შეიცავს. მეორეც მიუღებელია, რადგან მისი პირობაა მოვლენების მთელი რიგის ამოწურვა, რის შემდეგ მოვლენათა გარეშე მყოფ რეალობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. მასას: დაჰე, მოვლენათა რიგი რეალობის გაშლაა და ამის დამატებითი საბუთი ისიცაა, რომ მოვლენათა შინაგანი შესაძლებლობა, ე. ი. მათი გარკვეული სახის საფუძ-

ველი, სწორედ მასში გამოსახული რეალობის ურყევი სახეა. ის, რაც ამ დამატებითი საბუთიდან აშკარაა, შეადგენს იმ მარადისს, წარუვალს, რაც ფილოსოფიურმა ინტუიციამ დასაბამითვე შენიშნა და რასაც მეცნიერება ემპირიული დაკვირვების გზით ითვალისწინებს.

მოვლენები ცვალებადია, მხოლოდ მათი შესაძლებლობის საფუძველია უცვლელი. ვრცეულობასა და დროულობაში გაშლილი, ისინი საუცხოო მრავალსახიანობით და აფეროვნებით მიქროლავენ ჩვენი გონების წინ. მაგრამ მათი შინაბუნება უცვლელი რჩება; ის, რაზედაც დამყარებულია მათი შესაძლებლობა, მარადი და უცვლელია. როგორც ასეთი, იგი წინასწარ განზომილია. რამდენადაც მოვლენის შესაძლებლობა მასში კონკრეტულ სახეს იღებს და ჩვენთვის გარკვეულ დროსა და სივრცეში იშლება, იმდენად ჩვენ გვაქვს „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ წარუვალი და მარადი, დამოუკიდებელი ამა თუ იმ დროისა და სივრცის პირობისაგან — არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“. აქედან ცხადია, რომ ყოველ მოვლენას ორი მხარე აქვს, ის, რაც მას აკავშირებს გარკვეულ დროსა და სივრცესთან, რაც მას რეალობის მოვლენად სახავს, და ის, რაც მის შინაგან შესაძლებლობას გამოხატავს დროისა და სივრცისაგან დამოუკიდებლად, რაც მას მოვლენის რეალობად ისახავს.

მოვლენათა ორმხრიანობაში არ იფარება რეალობის გაორკეცება. ამასთან დაკავშირებულია მიმართება „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“. გაორკეცება ერთგვარ სიძნელეს ქმნიდა მათ შუა და „ჭეშმარიტება თავისთავად“ გნოსეოლოგიურ „საგნისა თავისთავად“ იერს მიიღებდა. სანამ აქ არსებული ორგანული მთლიანობის დამატებითი საბუთები არ გამონახულა, მანამ საკითხი რამდენადმე გადაუჭრელია, რადგან რეალობის ორმაგობის წინააღმდეგ მოყვანილი საბუთები ამისთვის არ კმარა. აი სწორედ აქ ისმის საკითხი ცნებათა ბუნების შესახებ. ამ საკითხის გვერდის ახვევა ჩვენ არ შეგვიძლია, რადგან ფილოსოფიის დანიშნულება, სხვათა შორის, იმაშიც არის, რომ გადამუშავებულ იქნას სპეციალურ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია იმ შივნით, რომ მათი ცნება ჭეშმარიტებისა ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებამდე აღამალოს!

¹ ამას სჩადის, მაგალითად, ევგ. ტრუბეცკოი, რომელიც თავის წიგნში: „Метафизич. предполож. знания“, 1917, ბევრს ისეთს ამბობს, რაც ჩვენთვის მისაღებია. შეადარე ჩემი „Теория науки“, 1913, М.

ტრანსცენდენტული ფილოსოფიის შემქმნელმა—კანტმა უკვე მონახა გზა ცნებათა ფილოსოფიური თეორიის გამომუშავებისა. ამის ნიმუშს იძლევა ტრანსცენდენტული ესთეტიკის დედუქცია დროულობისა და ვრცეულობის აპრიორიზმისა. ამ დედუქციის მთავარი ნასკვი ჩვენ უკვე ვიცით: ყოველი ემპირიული ნაკვეთი დროისა და სივრცის წინაწილია საზოგადოდ დროულობასა და ვრცეულობაში. არის მხოლოდ ერთი დროულობა და ერთი ვრცეულობა და მისი ნაკვეთები ამის ნაწილია. ამ აზრს თავისთავად არავითარი კავშირი არა აქვს სუბიექტივიზმთან, ასეთი გაგება კანტისათვის საჭირო იყო შემეცნების (ამ შემთხვევაში მათემატიკის შემეცნების) საყოველთაობისა და აუცილებლობის დასამტკიცებლად, რომელსაც იგი შეცდომით ადამიანისთვის სხვაგვარად შეუძლებლობაზე ამყარებდა. ეს კი ჭეშმარიტების ცნებას სრულიად ანიავებდა. ეს მცდარი აზრი შეიძლება სრულიად ჩამოცილდეს ტრანსცენდენტულ ესთეტიკას. ყოველი დახასიათება მოვლენისა, ყოველი მისი ასახვა, ისეთივე თვისებაა, როგორც დროულობა, ე. ი. თავისთავად აღებული, იგი ერთია და სხვადასხვა მოვლენაში მოქცეული მისი სახე მისივე ნაწილი — მაგალითად, „წითელი“, როგორც მოვლენათა საერთო ასახვა, ერთია¹.

გამოყენება მიუღებელია ფილოსოფიური ანუ ტრანსცენდენტული ცნებისათვის. ჩვენ წინ ჭერხნობით დგას საკითხი მთელისა და ნაწილების შესახებ და როგორც კანტმა საკმაოდ დაამტკიცა, ტრანსცენდენტულ ესთეტიკაში მათი მიმართება განყენების გზით არ გამოიყენება: არც არის ეს საჭირო, რადგან თავისთავად ცხადია, რომ ნაწილი და მთლიანობა ერთიმეორეში უშუალოდ გადადიან და არავითარი ზედმეტი მომენტი, რომელიც ხელს უშლის კავშირს, აქ არ არის. ჩვენ თუ, მაგალითად, წითელ ყვავილთან გვაქვს საქმე, გარკვეული სიწითლის სახეულობა, როგორც ნაწილი მთლიანი სიწითლისა, არავითარ შემთხვევაში არ საჭიროებს ყვავილიდან განყენებას, რადგან საკითხი შეეხება სიწითლის მთლიანობას და მისი ნაწილის შეერთებას ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, სიწითლეს, როგორც მთლიანობის ნაწილს. ინდივიდუალური სიწითლე, აი ამ ყვავილთან დაკავშირებული, ნაწილია სიწითლისა საზოგადოდ და ამით, იმავე დროს, ზოგადის რეალობასაც გამოხატავს. ამრიგად, ვტოვებთ თუ არა განყენებას, როგორც გზას ცნებათა გამომუშავებისას, წაშლვე იცვლება მდგომარეობა და კერძობითისა და ზოგადის დაპირისპირება, ანუ ნომინალიზმისა და რეალიზმის ბრძოლა უაზრო ხდება და

¹ იხ. ე. ჰუსერლი, ლოგიკა, ძიებანი, წ. II.

მათში გაფანტული ნაწილობრივი ჭეშმარიტება სინთეტიურ ჭეშმარიტებას ექვემდებარება.

თუ მთლიანობისა და ნაწილის მიმართების გამოსარკვევად განყენების გზა საჭირო არ შეიქნა, ამით თითქოს კიდევ არ წყდება საკითხი. მსოფლიო მოვლენები ხომ თითო ნიშნით არ ამოიწურება, ყოველი მათგანი რამდენიმე ნიშნის მატარებელია; იგივე ყვაველი სიწითლის გარდა შეიცავს მთელ რიგ სხვა ნიშნებს. დგება თუ არა ჩვენ წინ საკითხი სიწითლისა და სხვა ნაწილების მიმართების შესახებ და თუ დგება, აი ამ შემთხვევაში როგორ შიშდება სიწითლეზე მსჯელობა გარეშე მისი სხვებისაგან გამოყოფის ანუ განყენებისა. ვავითვალისწინოთ, რატომ არ იყო საჭირო განყენება პირველ შემთხვევაში. ამის მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ ჩვენ გვქირდებოდა შეერთებისა და არა გათიშვის პრინციპი; განყენება კი სწორედ გაყოფის, გამოყოფის პრინციპია. იგივე მდგომარეობაა ამ შემთხვევაშიაც. როდესაც წითელ ყვაველზე ან სხვა რამე მოვლენაზეა ლაპარაკი, აქ ორი მომენტი, რომლითაც ამოიწურება აზროვნების მიმართება საგნისადმი: 1) ან მისი სხვადასხვა ასახვის თავის სახეულობასთან დაკავშირება, 2) ან ის მთლიანობა, რომელიც მოვლენის საგნობრიობას გამოხატავს. არც ერთ შემთხვევაში გაყოფით აქტთან არ გვაქვს საქმე, არამედ შეკავშირებითთან — პირველ შემთხვევაში სიწითლისა და მისი ნაწილის, მეორე შემთხვევაში საგნობრივის გამოხატულებასთან. ამრიგად, მოვლენა მთელი თავისი შენებით არის ნასკვი ორგვარი მთლიანობისა — ყოველი მისი შემადგენელი ნიშანი მიეკუთვნება თავის მთლიანობას და მეორე მხრივ, საგნობრიობას. ხაზგასმულია, რომ საგნობრიობის თვალსაზრისით სიწითლე გამოდის არა როგორც სიწითლე, არამედ როგორც საგნობრიობის შემადგენელი ნაწილი.

ორივე შემთხვევაში განყენების მიუღებლობის დაშატებითი საბუთი იმაში მდგომარეობს, რომ არც ერთხელ აზრის გამოსატყმელად არ იხმარება უარყოფითი მსჯელობა. განყენება კი, როგორც გათიშვა და გამოყოფა, აუცილებლად საჭიროებს უარყოფით მსჯელობას.

ამრიგად, ჩვენ მივედით ნიშანთა შეკავშირების პრინციპამდე. გამოსადეგია თუ არა ამის გასაგებად ის გზა, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ — ასეთია გადაწყვეტი საკითხი, რომელმაც უხდა ნათელი განადოს ღირებულება ჩვენ მიერ გაგებული ტრახცენდენტული აეორიისა. გავერკვეთ ამ საკითხშიაც.

მოვლენათა ელემენტების კავშირი მწვავე საკითხია მახამდე, სანამ ჩვენ ვერ მოგვირიგებია ზოგადი და კერძობითი. მაშინ ყოვე-

ლი მოვლენის ელემენტები იშლებიან ჩვენ წინ, როგორც აურაცხელი მასა კერძობითი ხასიათისა, და მეცნიერებამ უნდა შეიძლოს მათგან ზოგად დებულებათა გამოყვანა, რომელსაც აუცილებლობა და საყოველთაობა თან ეხლება, როგორც ჰეშმარიტების დახასიათება. მოწყვეტილი მთლიანობას, ყოველი ელემენტი უბრალო „მასალა“, კანტის სიტყვებით რომ ეთქვათ, და მხოლოდ გონებამ უნდა შეიძლოს ამ მასალის რაიმე ფორმაში ჩამოსხმა. ეს საკითხი საშინელ სიძნელეს წარმოადგენს ფილოსოფიაში. პლატონი ვერ ასცდა განუსაზღვრელისა და უსახოს და იდეის ანუ სახეობის დაპირისპირებას; არისტოტელემ განვითარების ცხოველმყოფელი პრინციპებით თუმცა გამოიყვანა პლატონის ძიერ შუაგაკვეთილი სამყარო მომაკვდინებელი სტატიკური მდგომარეობიდან, მაგრამ ფორმასა და მატერიის შუა აღმართული წყვეტი პრინციპულად იგივე დარჩა. ამ ბრძოლის მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა. ყველა ისინი ერთგვარად ამტკიცებენ, რომ იქ, სადაც ზოგადსა და კერძობითს შუა სრული იგივეობა არაა გატარებული, შეუძლებელია სიძნელისაგან გამოსვლა გარეშე ფორმისა და მატერიის იმ მითოლოგიური შედუღებისა, როგორიც კანტმა წარმოგვიდგინა.

ჩვენ ვიცით, რომ ყოველი მოვლენის შემადგენელი ელემენტი იმავე დროს თავისი სახეულობის ნაწილია. სახეულობას მთლიანობაა და არსად არ წყდება. მთელი მსოფლიოს საზომით მისი ნაწილი, როგორც ასეთი, მთელს მის ბუნებას გამოხატავს, რადგან ნაწილდება და რიცხოზობის სფეროში განიშტკიცება. არც ერთ ნაწილს მთლიანობისას არა აკლია რა თვისობრივი, რადგან იგი კომპლექტური მთლიანობაა. როგორც სამყაროს ერთი ასახვა, მასთანადამე, სახეულობას, როგორც მთლიანობას, მთელ სამყაროში გარკვეული ადგილი უჭირავს, ე. ი. მისი მიმართება ყოველი სხვა ობიექტისადმი გარკვეული უნდა იყოს, რადგან იგი მსოფლიო საზომით მიღებული მთლიანობაა. ერთი სახეულობის გარკვეული მიმართება სხვებისადმი მოითხოვს უკანასკნელთა გარკვეულ მიმართებას ერთისადმი და, ცხადია, ყოველ მათგანსაც სრულიად გარკვეულად ადგილი უნდა ეჭიროს. მაშასადამე, ამ გზითაც მივედით ჩვენ მსოფლიო მოვლენათა იმ წინასწარ განზომილებამდე, რომელიც ზემოთ არსისა და შემეცნების ყოველი ფენომენის შესაძლებლობის პირობად ვაღიარეთ. ხოლო უფრო ნათელია ჩვენთვის ეს გზა, რადგან მას სრულიად გარკვეულ ცნებათა თეორია დავუდეთ საფუძვლად.

კანტმა ცნებათა ტრანსცენდენტული თეორიის საუცხოო პრინციპი წამოაყენა, მაგრამ სუბიექტივიზმისა და ანთროპოლოგიზმის

ზეგავლენით მისი გამოყენება ვერ შეძლო. თავის გენიალურ აღმოჩენას ჩამოშორებული, იგი ტრადიციული ლოგიკის სქემატიზმამდე დაქვეითდა და, თუნდაც შეუტეხლად, სწორედ განმარტა ცნება, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესი, მაგრამ მისი დასაბუთება ვერ შეძლო და საკითხის სიმძიმე ანთროპოლოგიზმს ამოაფარა.

მივიღეთ თუ არა ჩვენ ის პრინციპი, რომელსაც ვეძებდით? უეჭველად, ერთი დიდი უპირატესობით: ჩვენ არ დაგვჭირებია ერთი პრინციპი ნიშანთა გამოკრეფისათვის და მეორე მათი შეერთებისათვის. ნიშანი როგორც მთლიანობის ნაწილი, გამორკვეულია იმავე დროს, როგორც საგნობრიობის შემადგენელი ნაწილი, და ორივე სახის კავშირი, რომელიც ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ, ერთსა და იმავე მიმართულებით იპოვებიან. ნიშანი ნაწილია თავისი სახეულობის მთლიანობისა. როგორც მთლიანი სახეულობა, იგი გარკვეული ნაწილია მსოფლიოსი და, მაშასადამე, ის მიმართულებანი და კავშირნი, რომელნიც ჩვენ გვაქვს მოვლენათა წყობაში, იმავე ხასიათისაა, როგორც საზოგადოდ მსოფლიო წყობა. მიღმა სამყარო, ეს საშინელი აჩრდილი ძველი მეტაფიზიკისა, აღარ არსებობს მას შემდეგ, რაც პრინციპულად მიუწვდომელი არე მსოფლიოს გაშლისა უარყოფილია; ტრანსცენდენტული და იმანენტური, გნოსეოლოგიურად გაგებული, გაუქმებულია.

ახლა ცხადია, რომ ის გარკვეული მიმართება, რომელიც არსებობს მოვლენათა შორის, გამოხატულებაა იმ მიმართებისა, რომელიც არსებობს მსოფლიოს ნაწილებს შორის. პირველი, ბოლოც ანოს სიტყვით რომ ვთქვათ, არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“, მეორე „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“, შინაარსის მხრივ ისინი ერთი და იგივეა. რამდენადაც ნაწილთა გარკვეული შეერთება — ცნების შინაარსს ამოწურავს — ამიტომ ცნება და ჭეშმარიტება ერთი და იგივეა, მხოლოდ არა ისე, როგორც ეს ჰეგელს ესმოდა. ჩვენ გვაქვს ერთი დიდი ჭეშმარიტება, რომელიც მთავარ ცნებას წარმოადგენს. ეს არის სამყარო. მისი ორგანული ბუნება მწყობრად იშლება იმ დანაწილებაში, რომელიც მის წიაღში წინასწარ განზომილია. რა დიდი განსხვავებაა ტრადიციულსა და აქ განვითარებულ მოძღვრებათა შუა, აშკარაა იმ უბრალო შედარებიდან, რომელიც „უმაღლესი“ ცნებას შეეხება. ტრადიციული მოძღვრების უმაღლესი ცნება არისა არის ყოველი შინაარსიდან განწმენდილი „არსი საზოგადოდ“, ცარიელი, გამოფიტული სიტყვა, ანუ „არსებობის უარისყოფა“, როგორც ჰეგელი იტყოდა. ჩვენი გაგებით, ცნება არისა მთელი სამყაროა უკლებლივ, რადგან მასში თავს იყრის ყველა მიმართება და შეკავშირება, რომელიც ცნების ბუნებას

გამოხატავს. თუ შემეცნების მიზანია ისეთი ცნება, რომელმაც მას მსოფლიო წარმოების გზა უნდა გაუხსნას, საიკვოა, რომ მან ტრადიციულ ლოგიკას მიმართოს.

დასასრულ, ერთი შენიშვნა დასაწყისში აღძრული საკითხისათვის; ცხადია, რომ აქ განვითარებულ ცნებათა თეორიის ნიადაგზე ჩვეულებრივი დაპირისპირება ინტუიციურსა და დისკურსიულს შორის ყოველივე აზრს კარგავს, რადგან მთავარი თვისება ცნებისა, ტრადიციულის გაგებით — განყენება, სრულიად გაუქმებულია. ზოგადი, როგორც საფუძველი დისკურსიულისა, ისეთივე ბუნებისაა, როგორც ზოგადი ინტუიციისა, რადგან იგი მხოლოდ მხარე და დახასიათებაა კერძობითისა. თუ აღნიშნულ დაპირისპირებას ერთგვარი განსხვავების მნიშვნელობა კიდევ შერჩა, ეს იქნება მისი მეთოდოლოგიური ღირებულების ნიადაგზე და ეს საკითხი მეცნიერების მეთოდოლოგიამ უნდა გამოარკვიოს; ხოლო რა მიმართულებითაც არ უნდა გაირჩეს იგი, მისი გადაჭრა ვერ გასცდება იმ პრინციპიალურ პოზიციას, რომელზედაც დგას სპეციალურ მეცნიერებათა ძიება ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებათა მიმართ. თავისთავად ცხადია, რომ ყოველი სპეციალური მეცნიერება, როგორც ასეთი, სინამდვილის მხოლოდ ნაწილობრივ ასახვას შეეხება და თავის მიზნებისათვის იგი ვერ ეყრდნობა იმ მთლიანობას, რომელიც ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებას უდევს საფუძვლად, ამიტომაც მეთოდოლოგიურის მოსაზრებით მას შეუძლია ესა თუ ის ცვლილება შეიტანოს ცნებათა ბუნებაში. სწორედ აქ ისმება საკითხი სპეციალურ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის შუა იმ ორგანული კავშირის აღდგენისათვის, რომლის ნიადაგზე ეგზომ ნაყოფიერი იყო ანტიკური ფილოსოფიური გენია.

ჩერნიშევსკი როგორც მოაზროვნე

ჩერნიშევსკის პიროვნება ერთი იმ რთული შოვლენათაგანია, რომლის ნათელყოფა და შესწავლა მრავალმხრივ მიდგომასა და შეფასებას საჭიროებს. ცხადია, აქ მარტო პიროვნებაში, როგორც ასეთში, არაა საქმე. ჩერნიშევსკის ნააზრევისა და მოღვაწეობის მრავალფეროვნებასა და მრავალმხრივობას ღრმა ობიექტური სიზღვიები ჰქონდა, რომლებიც აუცილებელს ჰყოფდნენ, რომ მას თავისი საქმე და თავისი აზრი სწორედ იმრიგად გაეშალა, რომ მასში რუსეთის თანამედროვეობას თავისი უკუფენა ენახა. ჩერნიშევსკის ღრმა რეალისტურ-მატერიალისტური რწმენა, რომლის მიხედვითაც ცნობიერებას სინამდვილის გამოსახვა და უკუფენა ევალებოდა, უპირველესად მის საკუთარ საჭიროებაში აღწევს განსახიერებას. ჩერნიშევსკი თავისი ღროს პირაშუა შვილია, იმ ღროს, რომელმაც ცხოვრების განახლების ბუნდოვან პერსპექტივებში, ამავე ცხოვრების ყოველმხრივი ასახვისა და გაგების ამოცანა წამოაყენა. საშოციანი წლების ისტორიული ტეხილი ჯერ კიდევ არ იშლებოდა ნათლად თავის შემადგენელ ელემენტებად; ეკონომიური ურთიერთობა და მის ნიადაგზე აღმოცენებული საზოგადოებრივი შოძრაობანი ჯერ კიდევ შორს იყვნენ იმ ტიპიური ყალიბიდან, რომელსაც შეეძლო იდეოლოგიის განვითარებისათვის მოქნილი და სხარტი გზები გამოეყვითა. მარტივი და თან უფერული ჩანდა საზოგადოებრივი ცხოვრება. მის ჩამორჩენილობასა და პრინციპამდე აყვანილ შოუწესრიგებლობაზე, სიბეჩავეზე ჯერ კიდევ ბელინსკი გოდებდა. მაგრამ ამავე ღროს ამ უფერულობის ქვეშ ყრუდ, მაგრამ მაინც მოისმოდა მომავალი სოციალური კატაკლიზმების ხმაური. ყველაფერი ეს იმას ნიშნავდა, რომ დიფერენციაციამდე ვერმისული ეკონომიკა და საზოგადოებრიობა ასევე უდიფერენციაციო იდეოლოგიას შოითხოვდა, რომელიც ერთი და იმავე სააზროვნო და სამოღვაწეო ენტრის ირგვლივ ცხოვრებისა და უამრავი ცოდნის საკითხებს უყრიდა თავს. ვის შეეძლო ეკისრა ამ საკითხების სიმძიმე — ასეთი

იყო დროის მიერ დაყენებული საკითხი და ისტორიამ ამ საკითხის მოპასუხედ ნ. გ. ჩერნიშევსკი წამოაყენა.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ჩერნიშევსკის სოციალ-ფილოსოფიის იმ მომენტს, რომელიც „შემთხვევითს“ დიდ როლს შიდაკუთხეებს ისტორიულ პროცესში და ზემოთ აღნიშნულ გარემოებას, ე. ი. რომ დიდ მოაზროვნეს წილად ზედა სამოციანი წლების იდეოლოგიური ტვირთის ზიდვა, შემთხვევით მოვლენად ვერ მივიჩნევთ. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაშიაც, როდესაც ჩერნიშევსკის ადგილის ბუნებრიობა უნდა გაირკვეს, ძალაში რჩება იგივე პრობლემა, რომელიც ზემოთ დავინახეთ: სირთულე მისი ნაზარევისა და ნაპოქმედარის. ამიტომ თუ ბუნებრივი და აუცილებელი იყო, რომ ცხოვრების საკითხთა სიმრავლე თანამედროვეობის ისეთ ადამიანს ეკისრა, როგორც იყო ჩერნიშევსკი, სავალდებულო და მიზანშეწონილიც არ იქნება თვით ჩერნიშევსკის შესწავლის დროს ეს სირთულე დაუშვლელი დავტოვოთ და ერთი რომელიმე მხარე არ გამოვყოთ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სრულიად გამართლებული იქნება, თუ ჩერნიშევსკის ავიღებთ, როგორც მოაზროვნეს და ამის გასწვრივ შევეცდებით მის შეხედულებათა დადგენისა და განვითარების შესწავლას, რაძენადაც ეს მოსახერხებელი და შესაძლებელია მოკლე საუბრნალო წერილში.

ჩერნიშევსკი, როგორც მოაზროვნე საინტერესოა არა მარტო იმიტომ, რომ ის გამოჩენილი ნიჭისა და სააზროვნო შესაძლებლობათა მქონე იყო. რა თქმა უნდა, ეს გარემოებაც თვალსაჩინოა და თავის დროზე აღნიშნული იყო აზროვნების ისეთ წარმომადგენელთა მიერ, როგორც იყვნენ კ. მარქსი და ვ. ი. ლენინი. მაგრამ ამ, ასე ვთქვათ, აზროვნების სიძლიერისა და ძასშტაბის გარეშე ნ. გ. ჩერნიშევსკის აზროვნება მნიშვნელოვანია თავისი გეზისა და ძიებათა მიმართულების თვალსაზრისითაც. აქაც, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, ყურადღებას იპყრობს არა ის, თუ რას მიადწინა ნ. გ. ჩერნიშევსკიმ, რა დებულებით ანუ აზრით შეავსო, გაამდიდრა მან აზროვნება, როგორც ასეთი, არამედ იმ თავისებური დამოკიდებულებით, რომელიც შეიქმნა მის ნაზარევსა და დიალექტიკურ მატერიალიზმს შორის. განსაკუთრებული ინტერესის საერთო დასაყრდენს ქმნის ის მეტად თავისებური და თავისთავადაც ღირებული სააზროვნო-ისტორიული სიტუაცია, რომ დაახლოებით ერთსა და იმავე გზით ამოსული ორი სააზროვნო ხაზი ერთსა და იმავე ენერგიით მიეშურება წინ, მაგრამ ერთ შემთხვევაში სრულიად დამთავრებულ ფორმას იღებს, ხოლო მეორე შემთხვევაში ამ ფორმას და ამ დონეს სავსებით ვერ აღწევს.

პირველი გზა — დიალექტიკური მატერიალიზმის ავტორების გზაა. მათ მიერ შექმნილი ქვეყნისა და ისტორიის გაგების თეორია მივიდა იმ დამთავრებულ სახეობამდე, რომლის შემდეგ იგი, როგორც სრულიად ჩამოქნილი იარაღი, მისგანვე ისტორიულ დასაყრდენად აღიარებული პროლეტარიატის საბრძოლველ იარაღად იქცა. მეორე გზა — ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის გზაა, რომელსაც ჩერნიშევსკი აღიარებდა. მას ვ. ი. ლენინმა „მთლიანი ფილოსოფიური მატერიალიზმი“ უწოდა („მატერიალიზმისა და ემპირიოკრიტიციზმის“ ბოლოსიტყვაობა), მაგრამ იქვე დასძინა, რომ ძიუხნად ვად ამ „მთლიანი მატერიალიზმისადმი“ სიმპტიკისა, რომელიც მისმა ავტორმა 50-იან წლებიდან, ვიდრე 1888 წლამდე შეინარჩუნა, მან ვერ შეძლო „რუსეთის ცხოვრების ჩამორჩენილობის გამო მარქსისა და ენგელსის დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე ამაღლება“ (იქვე). ვ. ი. ლენინის ამ დახასიათებით სავსებით ძოცემულია გეგმა, რომელიც საფუძველად უნდა დაედოს ნ. გ. ჩერნიშევსკის აზროვნების შესწავლას.

ამრიგად, ნ. ჩერნიშევსკის აზროვნების ფარგლები ნათელია, როგორც კვლევა-ძიების საგანი; ერთი მხრივ, „მთლიანი მატერიალისტური ფილოსოფია“ და, მეორე მხრივ, მიუღწევლობა დიალექტიკური მატერიალიზმის საზღვრისა. ცენტრი ჩვენი საკითხისა იმაში მდგომარეობს, გაიარა თუ არა ჩერნიშევსკიმ მთელი ის გზა, რომელიც გაიარა დიალექტიკური მატერიალიზმის ავტორმა — მარქსმა, და თუ გაიარა — რამ შეუშალა ხელი მას, რომ დიალექტიკური ოველსაზრისი გადმოეტანა როგორც მატერიალიზმში საერთოდ, ისე კერძოდ სოციალურ-ისტორიულ მოვლენათა შესწავლაში? საკითხის მარქსისტული დასმა ყველაზე ნათლად ვ. ი. ლენინის დახასიათებაში ჩანს, რომელსაც ჩვენ საპროგრამო მნიშვნელობა მივაკუთვნეთ. მივიღეთ მართლაც წინასწარ, რომ ჩერნიშევსკის იდეოლოგიური მარაგი და გზა მისი მოპოვებისა ისეთივეა, როგორც მარქსის; შეიძლება აქედან დავასკვნათ, რომ მათი ნააზრევის მიღწევაც ერთნაირი უნდა ყოფილიყო? ცხადია, რომ არა. ასეთი დასკვნა იდეალისტური თეზისის აღიარება იქნებოდა, რომლის თანახმად საკმარისია ამა თუ იმ იდეოლოგიური გზით ავლა, მისი გაცნობა და შესწავლა, რომ ნააზრევის მინალწევარიც ამავე მასალით განისაზღვრებოდეს. ეს, რა თქმა უნდა, ასე არაა. ცხადია, რომ ჩერნიშევსკი, ისე როგორც მარქსი, იცნობდა ჰეგელს, მან ფოიერბახის შეხედულებათა ცოდნის ეტაპიც განვლო, მაგრამ მარქსი იმდენად წავიდა წინ, რამდენადაც ინგლისის ეკონომიური ვითარება, რომელიც მისთვის განვითარებული კაპიტალიზმის გარემოს ჰქმნიდა, დაშორებულ-

ლი იყო იმ ეკონომიური განუვითარებლობისაგან, რომელშიაც რუსეთი იმყოფებოდა. ასეთი იქნება და უნდა იყოს მარქსისტული მიდგომა ჩერნიშევსკის იდეოლოგიის გასაგებად, რომელიც თავის განსახიერებას აღწევს ვ. ი. ლენინის მიერ გამოთქმულ დახასიათებაში.

ნათელია, რომ საქმე არ შეიძლება მექანიკურად წარმოვიდგინოთ. გარკვეულ საზღვრამდე გზა ერთია და შემდეგ უნდა გამოვკლდეს ის, რაც რეალური პირობების მიხედვით განირჩევა და განსხვავდება. ასეთი მიდგომა და მსჯელობის მეთოდი არსაიდან არ გამომდინარეობს და ყველაზე ნაკლებად შეიძლება ასე გაგებულ იქნას ვ. ი. ლენინის შენიშვნა. ასე რომ იყოს, ჩერნიშევსკის აზროვნების მკვლევარს, გარდა უბრალო, მექანიკური გამოანგარიშებისა გასაკეთებელი აღარაფერი დარჩებოდა. ნაშდვილად, რა თქმა უნდა, აქ არავითარ საზღვარზე არ შეიძლება ლაპარაკი: ჩერნიშევსკის ისე ესმოდა ჰეგელი, ფოიერბახი, ფრანგი მატერიალისტები განათლების ხანისა და სოციალ-უტოპისტები, რომ მათგან სხვა გზა ვერ პოვა, გარდა იმ გზისა, რომელიც მისი მსოფლმხედველობის სახითაა ცნობილი. მაშინ თვით საკითხის დაყენება სხვა იერს იღებს და ჩერნიშევსკის აზროვნების მკვლევარის წინ სხვა შესაძლებლობანი და პერსპექტივები იშლება. მაშინ ნათელია, რომ მარქსმა იმიტომ გამოიყვანა ჰეგელიდან ის დასკვნები, რომლებიც დიალექტიკურ მატერიალიზმს საფუძვლად დაედო, რომ მან ჰეგელში სწორედ ის გაიგო და დაინახა, რაც ასეთი დასკვნისათვის საბაზს იძლეოდა. ჰეგელის დიალექტიკის გარდაქმნის პრობლემა სწორედ აქაა მოთავსებული. ვისაც უნდა ჰეგელიდან მარქსისაკენ მიმავალი გზა გაიგოს, მან ამ მომენტის გაგება და დაძლევა უნდა შეძლოს. თავისთავად ცხადია, რომ მარქსის მიდგომას საფუძვლად ედო ის ეკონომიური ვითარება, რომლის ნიადაგზე, ანუ უფრო სწორედ, რომლის ობიექტური ზეგავლენის მეოხებით მან შეძლო ჰეგელში სწორედ იმის ამოკითხვა, რაც ამ განვითარების, მისი ბუნებისა და მისი პერსპექტივების წარმოდგენაში იშლება. ასეთია სოციალურ-ეკონომიური სიტუაციის როლი გონებრივი ათვისების პროცესებისათვის და არა ისეთი, თითქოს იდეოლოგიური მიწვდომა, შესწავლა და ათვისება თავისთავად ხდებოდეს და ეკონომიური პირობები და სოციალური ვითარებები შემდეგ ერთვოდნენ საქმეს, როგორც დამატებითი გარემოება.

იგივე ვრცელდება ჩერნიშევსკის შემთხვევაზედაც. მან ჰეგელში გაიგო და ამოკითხა მხოლოდ ის, რის გაგება და ამოკითხვა შეეძლო მას იმ ობიექტური პირობების მიმართ, რომლებიც მაშინდელი

რუსეთის ეკონომიური და ამასთან სოციალური ვითარების სახით იშლებოდა. აქაც ეს სოციალურ-ეკონომიური სიტუაცია შემდეგ მოვლენილი ამბავი კი არაა, არამედ იმთავითვე მიმმართველი და ზღვარმდებელი. ამით საბოლოოდ ნაჩვენები და გამორკვეულია გზა და მეთოდი, რომელიც უნდა მიყენებულ იქნას ჩერნიშევსკის აზროვნების კვლევისათვის. ამიტომაც ჩერნიშევსკის აზროვნების კვლევა მუდამ უნდა ორიენტაციამნილიყოს იმ რეალურ სოციალურ-ეკონომიურ გარემოზე, რომელსაც წარმოადგენდა 60-იანი წლების რუსეთის სინამდვილე, ხოლო თვით მთავარი ხაზი კვლევისა უნდა იწყებოდეს იმ იდეოლოგიურ მოვლენათაგან, რომლებიც მისი აზროვნების ამოსავალი წერტილი, მასალა და დასაყრდენი იყო.

ვინ არიან ის მოაზროვნენი და რას წარმოადგენს 'შეხედულებათა სისტემები, რომელთაც ჩერნიშევსკიზე გავლენა მოახდინეს? ასეთი უნდა იყოს პირველი საკითხი. როგორ გაიგო ეს შეხედულებანი ჩერნიშევსკიმ და რა გამოყენება გაუყენა მათ? ასეთი იქნება მეორე საკითხი. ორივეს შენაერთი წარმოადგენს ჩერნიშევსკის იდეოლოგიურ სახეს, რომელიც თავის საბოლოო ჩაპოქნისათვის საჭიროებს დამატებით საკითხს: რა უნდა ყოფილიყო მიზეზი, რომ ამა თუ იმ შემთხვევაში ჩერნიშევსკიმ ესა თუ ის სისტემა ასე და არა ისე გაიგო.

ნ. გ. ჩერნიშევსკის იდეოლოგიური სახის გამოძუშავებაში უახლოესი წილი უდევთ ფოიერბახს და მისი შუალობით ჰეგელს. ეს, ასე ვთქვათ, გავლენის პირდაპირი ხაზია. ამის გარდა, აქვე უნდა აღინიშნოს XVIII საუკუნის მატერიალისტები — ჰოლბახი და ჰელვეცი და სოციალისტ-უტოპისტები — ოუენი და ფურიე. რა თქმა უნდა, აქ ლაპარაკია აზროვნების განვითარების გზის შესახებ და სწორედ ამ გარკვეულ საზღვრებში არიან მნიშვნელოვანი დასახელებული მოაზროვნენი და შეხედულებათა სისტემები, რომელთაც ისინი წარმოადგენდნენ. თვითეულ მათგანს ჩერნიშევსკი ერთნაირად კარგად არ იცნობდა და ერთსა და იმავე მასშტაბით არ ზომავდა. დასახელებულ მოაზროვნეთა შორის მისთვის ყველაზე ღირებული იყო ფოიერბახი, რომლის თვალსაზრისი მან ძალიან ადრე შეითვისა (ჯერ კიდევ 1885 წელს) და იგი თავისი სააზროვნო გზის მიმმართველად აღიარა. ამით, რა თქმა უნდა, ის არაა გარკვეული, რომ ჩერნიშევსკის ნააზრევის გაგება ფოიერბახის შეთვისებით ამოიწურებოდეს. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ კვლავ მარტივი საკითხის წინ დავდგებოდით და რამდენადაც ფოიერბახის შეხედულებანი ცნობილია, ჩერნიშევსკის მიერ ამ შეხედულებათა შეთვისების აღნიშვნით და აღწერით გათავდებოდა საქმე. საკითხი გაცი-

ლებით უფრო რთულია: ჩერნიშევსკი ფოიერბახის გაგების დროს ჰეგელის გაგებას ემყარება და ამით განსაზღვრულია თვით ფოიერბახის გაგებაც. ეს ერთი. ამას გარდა, ჩერნიშევსკი ფრანგი მატერიალისტებისა და სოციალ-უტოპისტების გავლენას განიცდის და ეს ორმაგი გავლენა როგორღაც გადახლართულია მის ნააზრევში, რომელიც მიუხედავად ამისა, ეკლექტიკური არ ხდება. მონიხძისა და მონისტური შეხედულებისათვის ისეთი მკაცრი მებრძოლი, როგორიც იყო გ. ვ. პლეხანოვი აღნიშნავს ნ. გ. ჩერნიშევსკის აზროვნებაში, განსაკუთრებით საზოგადოებრივი განვითარებისა და ისტორიის ფილოსოფიის სფეროში საწინააღმდეგო თვალსაზრისის მოხმარას, მაგრამ ისიც კი ვერ ახერხებს ჩერნიშევსკის ნააზრევის „ეკლექტიკურის“ სახელწოდებით მონათვლას, ესეც, სხვათა შორის, იმის მაჩვენებელია, რომ ჩერნიშევსკის ნააზრევი სხვადასხვა სისტემიდან ამოკრეფილ შეხედულებათა აფერადებულ სურათს არ წარმოადგენს. მას ერთი ძირითადი ბაზისი აქვს, ე. წ. ანთროპოლოგიური მატერიალიზმი ფოიერბახისა და ამ ნიადაგზე შენდება საზოგადოებასა და ისტორიაზე შეხედულებათა ის სისტემა (და არა ეკლექტიკა), სადაც აღნიშნული აეტორებისა და მოაზროვნეთა დამატებითი გავლენა ჩანს.

როგორ ჰქონდა ჩერნიშევსკის შეთვისებული ფოიერბახის მატერიალისტური თვალსაზრისი, როგორ ხერხდებოდა ამ თვალსაზრისის გამოყენება იდეოლოგიური დასაყრდენის სახით, და როგორ ეგუებოდა იგი, ე. ი. ეს დასაყრდენი სხვა გავლენათა და თვალსაზრისების მასზე დაშენებას — ასეთია საკითხი, რომელთა გარჩევა აუცილებელია ჩერნიშევსკის თვალსაზრისის გასაგებად. თვით ამ საკითხის გასაგებად კი საჭირო იქნება ერთი თვალის გადავლებით გავიხსენოთ გზა ჰეგელიდან ფოიერბახამდე, რადგან სწორედ ამ გზაზე გვხვდება მეორე დიდი საკითხი, რომლის გამორკვევამ უნდა შეგვიწყოს ხელი მთავარი მიზნის გარკვევისათვის. თავდაპირველად ვიკითხოთ: როგორ მოხდა, რომ ჰეგელის უნივერსალური იდეალიზმის ნიადაგზე მატერიალიზმის ორი სახე შემუშავდა, რომელთაგან ერთმა დიალექტიკაც გამოიტანა ჰეგელიდან (მარქსმა), ხოლო მეორემ (ფოიერბახმა) ეს ვერ მოახერხა? ანუ ცოტა სხვანაირად, რატომ ფოიერბახმა ვერ გადაატრიალა ჰეგელის დიალექტიკა და ეს ჩაიდინა მარქსმა. ისტორიული სურათი შემდეგია: ჰეგელის იდეალიზმი, რომელსაც ჰეგელის მთელი განვითარების (და მასთან ისტორიისა და საზოგადოების — ამაში იყო მისი უნივერსალობა) გარკვეულ ლოგიკურ წესებში დაჭერა სურდა, შეიქმნა ისტორიული საწყისი და საბაზი მატერიალიზმის აღორ-

ძინებისა. თვით ეს აღორძინება ორი გზით წავიდა: ერთმა მათგანმა მოინდომა ფილოსოფიის (და საზოგადოდ ყოველივე) ღირებულების კვლავ აღამიანთან დაკავშირება. არა აღამიანია ნაწილი მისგან დამოუკიდებელი და მისი შემკველი ზოგადი და უნივერსალი მოვლენებისა, არამედ პირიქით, თვით აღამიანია ცენტრი ყოველგვარი ღირებულებისა და ყოველი ზოგადი მოვლენა, თვით ღმერთის იდეაც კი აღამიანის საქმეა. თვით ეს აღამიანი წარმოდგენილია თავის დამოკიდებულებაში ბუნებასთან და წარქოადგენს იმას. რასაც ის ამ ბუნებისაგან ითვისებს ამ ცნების ფიზიოლოგიური გაგებით.

ამ სახით ფოიერბახის ანთროპოლოგიური, ე. ი. აღამიანთან როგორც ცენტრთან, დაკავშირებული მატერიალიზმი ერთი გარკვეული რეაქციაა ჰეგელის იდეალიზმის წინააღმდეგ. ამდენად იგი არაა ჰეგელიდან ბუნებრივი ზრდისა და შინაგანი დაძლევის გზით გამოსული. ეს საინტერესო და მნიშვნელოვანია, მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია საკითხი — იყო თუ არა თვით მატერიალიზმში, როგორც ასეთში, ჩადენილი ხასიათის მიხედვით აუცილებელი, რომ მას, ე. ი. მატერიალიზმს, როგორც ასეთს, გამოეწვია დიალექტიკის გადაკეთება. ცხადია, რომ არა. ასე რომ ყოფილიყო, ფოიერბახი თვით მივიდოდა დიალექტიკური მატერიალიზმის შექმნამდე. ეს არ მოხდა და ფოიერბახის მატერიალიზმი, ანუ უფრო სწორად, ანთროპოლოგიური მატერიალიზმი მექანიკური პრინციპის ამარა დარჩა, რა იყო საჭირო იმისათვის, რომ ფოიერბახის მატერიალიზმი დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მისულიყო?

მარქსს თავის დროზე მიეცა შემთხვევა ამ საკითხზე გაკვრით ეპასუხა. ეს მოხდა ცნობილ მე-11 თეზისში ფოიერბახის შესახებ. მოკლე და სხარტ ფორმებში იქ ხშირად ისეთი აზრებია გამოთქმული, რომლებზედაც მთელი გამოკვლევები შეიძლება აშენდეს. კერძოდ ამ საკითხისათვის მარქსი აღნიშნავს, რომ ფოიერბახის დართვით აქამდე არსებულ მატერიალიზმს აქტიური მხარის ნაკლები ხაზგასმა ახასიათებდაო. აქ მარქსმა გამოთქვა აზრი, რომელიც აქამდე საბოლოოდ გაშლილი არაა: სინამდვილე გაგებულ უნდა იქნას აუბიექტურად და არა ობიექტურადო. რადგან ამას აქამდე (მარქსამდე) მხოლოდ იდეალისტური ფილოსოფია სჩადიოდა, ამიტომ სინამდვილის აქტიურ გაგებასაც ისინი ავითარებდნენო. ასეთია ეს ერთი შეხედვით გაუგებარი აზრთა წყობა, რომელიც ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, თითქოს მარქსს იდეალიზმის გამართლება მოუსურვებია. ნამდვილად, რა თქმა უნდა, ეს ასე არაა. მარქსის ისტორიულ-იდეოლოგიური ადგილი იდეალიზმის საფუძ-

ვლების დანგრევა იყო და მარტო ეს გარემოება აუქმებს ყოველ მსგავს გაგებას. მთავარი ისაა, რომ მარქსი მოქმედებას ანუ მოძრაობას უსვამს ხაზს და რამდენადაც მხედველობაში მატერიალიზმი ჰყავს—ფიქრობს, რომ სინამდვილის გაგება იმაში კი არაა, რომ იგი ობიექტურად წარმოიდგინო, ე. ი. ისეთ რაღაცად, რაც უძრავად დევს სუბიექტის გარეშე და ამ უქანასკნელთან არავითარი საქმე არა აქვს. მითითება იმაზე, რომ იდეა ლიზმმა დაისაკუთრა სუბიექტური აქტივობის საწყისი კიდეც უფრო ნათელყოფს, თუ რა სურს მარქსს. მთავარია, მაშასადამე, მოქმედება, მოძრაობა, ის, რასაც იდეალიზმი სუბიექტურ გაგებას უწოდებს. სინამდვილის გარემოება აქამდე არსებულ მატერიალიზმს რომ ახასიათებდა უნდა მოიხსნას, იგი უნდა მოყვანილ იქნას მჭიდრო კავშირში სუბიექტთან და მისადმი ურთიერთობა ურთიერთუნემოქმედებით, აქტივობითა და მოძრაობით უნდა ხასიათდებოდეს, ქვეყანა უნდა გარდაქმნილიყოს — ასეთია, მარქსის აზრით, თანამედროვე შეცნირებისა და ფილოსოფიის ლოზუნგი, მაგრამ ეს გარდაქმნა არ მოხერხდება მანამდე, ვიდრე გაგრძელდება ძველი მატერიალიზმის ყალბი „ობიექტივიზმი“, რომ ქვეყანა და სინამდვილე სუბიექტის გარეშეა, მასთან მოქმედ კავშირში არაა. გარდაქმნის მიზნით წარმოებული მოქმედება რომ შედგეს, სინამდვილე უნდა განიცდიდეს სუბიექტის ზემოქმედებას და თავისდა რიგად მოქმედებდეს სუბიექტზე. ეს კი დიალექტიკის მომენტამდე ამოსვლა იქნებოდა, რაც ვერ მოახერხა წინანდელმა მექანიკურმა მატერიალიზმმა, რადგან „ობიექტივიზმი“ პასიურად გაიგო და აქტიურობა უნებლიეთ იდეალიზმს დაუთმო.

ასეთია ის საუცხოო დახასიათება, რომელიც მარქსმა სულ რამდენიმე წინადადებაში გამოთქვა, და რომლის აზრია იმ მანძილის გაზომვა, რომელიც ესაჭიროებოდა მექანიკურ მატერიალიზმს დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მისასვლელად. ამ დებულების გახსენება დღეს, როცა საჭიროა როგორც ფოიერბახის, ისე მისი მიმდევრების ნააზრევის განხილვა, მეტად დროული და მიზანშეწონილია. ფოიერბახი დარჩა მექანიკური მატერიალიზმის დონეზე, მან ვერ შეძლო ამის გამო გამოეტანა ჰეგელიდან ის, რაც ყველაზე ძვირფასი იყო ჰეგელის ფილოსოფიაში — დიალექტიკური განვითარების ცნება. მან შეამჩნია მხოლოდ იდეის უნივერსალობა და ყოვლისშემძლეობა, შეამჩნია, რომ ადამიანი ერთი მთლიანობაა განი იყო იდეის სავალი გზისა და გაშლისა, და მატერიალიზმის რევოლუციონური რადიკალიზმი აქეთ მიმართა. შედეგად ფოიერბახმა მოახდინა გადატრიალება ჰეგელის სისტემაში, მაგრამ

ეს გადატრიალება ადამიანისა და იდეის ურთიერთობის ახალ ფორმაში ის გაგება იყო, რომლის მიხედვით არა ადამიანი იყო ფუნქცია და მოქმედება იდეისა, არამედ, პირიქით, თვით იდეა გახდა მოქმედებად და ფუნქციად ადამიანისა. არა იდეამ შექმნა და განსაზღვრა ადამიანი (აბსოლუტური იდეა — ღმერთს), არამედ ადამიანმა შექმნა და განსაზღვრა იდეა. თვით ადამიანს იდეის დახმარება არ სჭირია, იგი განიმტკიცება ბუნებასთან დამოკიდებულებაში, მასში არაფერია ბუნდოვანი და გაუგებარი. ერთი სიტყვით, ადამიანი არის ის, რასაც იგი ჭამს. ასეთია ის შეგნებული და ხანგასმული რადიკალიზმი იდეალიზმის საწინააღმდეგოდ საბრძოლველად გამოსული. ნათელია, რომ ფოიერბახის მატერიალიზმი უპირისპირდება ჰეგელის სისტემას, მარქსის მატერიალიზმი ჰეგელის მეთოდს. ამ განსხვავების გაგება ნიშნავს ჰეგელის შემდგომი და მისგან გამოსული მატერიალიზმის სისტემათა განსხვავებას. ვისაც ეს ვერ გაუთვალისწინებია. ის ვერასოდეს ვერ გაიგებს ვერც ერთსა და ვერც მეორეს.

ამავე განსხვავების გაგება აუცილებელია ნ. გ. ჩერნიშევსკის ნააზრევის გასაგებადაც, რა იყო მატერიალისტისათვის ჰეგელში მთავარი — სისტემა თუ მეთოდი? ასე დგას საკითხი, რომელიც ჩვენ იმთავითვე დავაყენეთ, და რომელმაც უნდა გავგვირკვიოს, რა გაიგო და გამოიტანა ჰეგელიდან მარქსმა და რამ მიიქცია ჯერ ფოიერბახისა და შემდეგ ჩერნიშევსკის ყურადღება? ჩვენ ვხედავთ, რომ ფოიერბახი ასცდა მეთოდის გზას, მან ვერ შეამჩნია დიალექტიკის მნიშვნელობა, შეიძლება ითქვას, ვერ გაიგო იგი, მისი რევოლუციური როლი. მატერიალისტურმა რადიკალიზმმა თავდაყირა დააყენა, ანუ მარქსის გამოთქმა რომ ვიხმართ, ჰეგელთან თავდაყირა მდგარი სისტემა გადააბრუნა და ფეხზე დააყენა; ამით ამოსწურა მან თავისი ენერგია და ვერ შეამჩნია, რომ გაცილებით მეტი რევოლუციონური და რადიკალური მნიშვნელობა ექნებოდა მეთოდისათვის იმავე ოპერაციის მოხდენას. თავდაყირა მეთოდის ფეხზე დაყენების საქმე მარქსმა იკისრა და, ამაშია მისი უპირატესობა როგორც ფოიერბახის, ისე ჩერნიშევსკის მიმართ.

ნ. გ. ჩერნიშევსკი იცნობდა ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს. ამ მეთოდის დახასიათებას იძლევა ის თავის ცნობილ ნაწარმოებში «Очерки Гоголевского периода», მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სწორად არ ჰქონდა წარმოდგენილი იგი. რამდენადაც დასახელებულ შრომაში ჩერნიშევსკი რეალიზმისა და სინამდვილის აღწერისა და უკუფენის საქმეს იკვლევს ლიტერატურაში და კერძოდ გოგოლში ხედავს ამ მიდგომის განსახიერებას, მას დიალექტიკის

დახასიათებაც სწორედ ამავე თვალსაზრისის ნათელსაყოფად და განსამტკიცებლად დასჭირდა. ბელინსკის ლიტერატურულ-კრიტიკული მემკვიდრე, იმ ბელინსკის, რომელიც „გონიერი სინამდვილის“ პრობლემით იყო პყრობილი, ჩერნიშევსკიც ჰეგელის მეთოდოლოგიის მნიშვნელობას აქ ათავსებდა და ამდენად რუსულმა ლიტერატურულმა ტრადიციამაც ხელი შეუწყო ფოიერბახის გავლენით განსაზღვრულ გაგებას ჰეგელისა და მთელი აზრი ჰეგელის ფილოსოფიისა სინამდვილისა და რეალობის შესწავლაში დაანახვინა.

გ. ვ. პლეხანოვი სრულიად მართებულად აღნიშნავს, რომ ჩერნიშევსკის ჰეგელის მეთოდოლოგიაზე სუსტი წარმოდგენა ანუ გაგება ჰქონდაო. საჭირო იყო მხოლოდ ჰეგელის მეთოდოლოგიის სუსტი გაგების მიზეზიც ყოფილიყო აღნიშნული, რომელიც ჩვენ უპირველესად ყოვლისა ფოიერბახის გავლენაში დავინახეთ. ჩერნიშევსკის ისე წარმოდგინა დიალექტიკა, თითქოს იგი იყო საგნის ანუ სინამდვილის ყოველმხრივი შესწავლის მეთოდი, რომლის დროს სხვადასხვა აზრი ერთიმეორეს უნდა შეჯახებოდა, რათა ბოლოს ერთ-ერთ მათგანს გაემარჯვა. ამის გამო სრულიად სამართლიანად გააკრიტიკა ასეთი გაგება პლენანოვიც და აღნიშნა, რომ საგნის შესახებ საწინააღმდეგო აზრების ჭიდილი კი არაა მთავარი, არამედ საგნისა და მოვლენის ობიექტური განვითარება, რომელსაც ამოძრავებს თვით საგანში არსებული საწინააღმდეგო ძალები, თუ ზემომოყვანილ მარქსის მიერ ხმარებულ დახასიათებას გავიხსენებთ, შეიძლება პლეხანოვის საერთოდ სწორი შენიშვნა შევესებულ იქნას იმ მხრივ, რომ დიალექტიკური განვითარების გაგებისას რაც შეიძლება ნაკლებ უნდა იქნეს ხაზგასმული „საგნის ობიექტური განვითარება“. მარქსს სურს, რომ მისი მეთოდი ქვეყნის გარდაქმნის მეთოდი იყოს, და ამიტომ უნდა გავუბრბოდეთ „საგნების ობიექტური განვითარების“ თავის ნებაზე მიშვებას. ამ მომენტის გარდა, რომელსაც თვით პლენანოვიც ძალიან კარგად იცნობდა, მისი მსჯელობა ჩერნიშევსკის შესახებ ამ შემთხვევის მიმართ სავსებით სწორია. გამოდის, რომ ჩერნიშევსკისათვის ჰეგელი დიალექტიკა სხვადასხვა აზრის დაპირისპირების მეთოდი იყო. ამდენად, ჩერნიშევსკის არ ჰქონდა სავსებით გათვალისწინებული ის განსხვავება, რომელიც არსებობდა ჰეგელის დიალექტიკის ანტიკურ ცნებასა და პლატონის დიალექტიკის შუა.

ასეთია ეს ერთი შეხედვით საკვირველი ამბავი, მაგრამ იგი საკვირველი აღარ იქნება, თუ მას დაუუკავშირებთ ფოიერბახის

მიდგომას ჰეგელისადმი. სისტემაში ცენტრის გადატანამ დაჩრდილა მეთოდი, როგორც ფოიერბახისათვის, ისე მისი შიშდევრის — ნ. გ. ჩერნიშევსკისათვის. მატერიალიზმი მექანიკური დარჩა, მან დაუთმო აქტივობა სხვა თვალსაზრისის და აქაა მოთავსებული იმ ჰეორე მოვლენის ახსნის წყარო, რომელსაც ნ. გ. ჩერნიშევსკის აზროვნებაში ადგილი ჰქონდა: იდეალიზმისა და მატერიალიზმის შეგუებას. მარქსი არ იცნობდა და მხედველობაში არ ჰქონდა თერთმეტი თეზისის წერის დროს ჩერნიშევსკის შეხედულება, მაგრამ მან შესანიშნავი სისწორით აღნიშნა, რომ მექანიკურ, არადიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგომა, იდეალიზმისათვის განვითარების ახსნის დათმობას ნიშნავსო. ჩვენ დავინახეთ, რომ ეს ასედაც მოხდა, და ჩერნიშევსკი — მატერიალისტი საზოგადოებრივი და ისტორიული მოვლენების ახსნისათვის იდეალისტურ თვალსაზრისს მიმართავდა.

მეორე პირობა დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მისასვლელად მარქსმა დასახა პიროვნების კონკრეტულ გაგებაში. მარქსამდე არსებული მატერიალიზმი სულისა და მატერიის, ანუ ცნობიერებისა და საგნის პრობლემის გადაჭრისას გულისხმობდა ადამიანს, როგორც ასეთს, ე. ი. განყენებულ ადამიანს და არა „სამოქალაქო საზოგადოების“ კონკრეტულ სახეს და ადამიანს, როგორც ამ საზოგადოების უკუფენას. დიალექტიკამ ჯერ კიდევ ფიქტედან დაწყებული გაშალა ის მეტაფიზიკური დაპირისპირება „მე“-სა და „არა მე“-სი, ანუ ადამიანისა და გარემოსი, რომელზედაც ენგელსიც ლაპარაკობს „ანტიდიურიზმში“. ჰეგელის დიალექტიკურ ფილოსოფიაში სავსებით მოხსნილია სუბიექტისა და ობიექტის პოლუსები და მათი ურთიერთობა მოძრაობაშია აღებული. საჭირო იყო კიდევ ერთი ნაბიჯი — ადამიანის გაგება, როგორც სოციალურობის ცნების მატარებლისა, ე. ი. განყენებული ადამიანის კონკრეტული ადამიანით შეცვლა. ეს უქანასკნელი არასოდეს არ არსებობს კოლექტიურობის გარეშე, იგი საზოგადოების, ანუ კიდევ უფრო კონკრეტულად, კლასობრივი ერთობლიობისა და კრებადობის წევრია, მისი გამომსახველი და უკუმფენელი; მისი ცნობიერება მაშინ ცნობიერება კი არაა როგორც ასეთი, არამედ გარკვეული იდეოლოგიური მოვლენაა, იგი სოციალური მასალითაა ნაშენი და იმავე სოციალურობისათვისაა განკუთვნილი. ამით ფართოვდება მატერიალიზმის მიყენების არე: საკითხი მატერიალიზმის შესახებ მარტო განცალკევებული ადამიანის ბუნების ფარგლებით კი აღარ ამოიწურება, მისი გაშლის არე მარტოდ აღადამიანი — „ანტროპოს“ — კი არაა, არამედ ადამიანი, როგორც სოციალური ურთიერთობის გა-

მომხატველი და მისი ცხოვრების ისტორიული გაშლა-განვითარება. მაშასადამე, თვითონ მატერიალიზმიც „ანთროპოლოგიური“ კი არაა, არამედ სოციალურ-ისტორიული, ანუ, მარტივად რომ ითქვას, ისტორიული მატერიალიზმი.

ასეთი იყო მარქსის მიერ იმავე „თეზისებში“ გამოთქმული აზრები, რომლებიც ფოიერბახის გაგებისათვის და მისგან დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მანძილის გაზომვისათვის სახელმძღვანელოდ უნდა იქნას მიჩნეული. ასევე სახელმძღვანელოა იგივე აზრები ნ. გ. ჩერნიშევსკის შეხედულებათა გამოყვანისათვისაც, რამდენადაც ეს უკანასკნელი ფოიერბახის საფუძველზე იდგა. ხშირად ამბობენ, რომ ფოიერბახი ვერ მივიდა სოციალური საკითხების გაშუქებამდე და როდესაც ის ამას სცდიდა, თანმიმდევრობას ვერ იცავდა და გარკვეულ მატერიალისტურ თვალსაზრისს ვერ ატარებდაო. ასეთი მსჯელობა ვერ ითვალისწინებს იმ ღრმა მიზეზებს, რომლის მიხედვით, ფოიერბახი არათუ ღალატობდა მატერიალისტურ თვალსაზრისს, არა, მას სხვანაირად მსჯელობა არ შეეძლო, რამდენადაც მისი მატერიალიზმი განყენებულ ინდივიდზე, განყენებულ ადამიანზე ლაპარაკობდა. მისი მატერიალიზმის საქმეც იქვე თავდებოდა, რომლის იქით ლოგიკურად მატერიალიზმი მისთვის სავალდებულო აღარ იყო. ვინც ვერ მივიდა დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისამდე, იგი ცხადია, ისტორიული მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დადგომასაც ვერ ახერხებდა. ამიტომაც თანმიმდევრობას ღალატობენ ფოიერბახისა და განსაკუთრებით ნ. ჩერნიშევსკის კრიტიკოსები, როცა ამბობენ, რომ მიუხედავად თავისი მატერიალისტობისა, ისტორიისა და საზოგადოებრივ მოვლენათა ახსნის დროს იდეალისტურ თვალსაზრისზე დგებოდაო.

ნ. გ. ჩერნიშევსკის ნააზრევში და კერძოდ სოციალურ-ისტორიულ მოვლენათა ახსნაში, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის არევისა და ორივე თვალსაზრისის ერთად მოხმარების ძირი მოთავსებულია მატერიალიზმის გასაქანის განყენებული ადამიანის ფარგლებით განსაზღვრაში. აქ ჩერნიშევსკი ფოიერბახის საქმეს განაგრძობს და თუ მისგან რითიმე განსხვავდება, ეს ეხება უფრო მეტ გარკვეულობას სწორედ მატერიალისტური თვალსაზრისის საკითხში. ჩერნიშევსკის აზრი დაძაბულია იმის ირგვლივ, რომ ადამიანი ერთი მთლიანი ფენომენია, რომ ყოველი გაორება და დუალიზმი დაუშვებელი და მიუღებელია. ცნობილი ადგილი ასევე ცნობილი წერილიდან „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“

საუცხოო გარკვეულობით გამოთქვამს სწორედ ასეთ მდგომარეობას: „საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი ისეთივე საფუძველია ფილოსოფიის იმ ნაწილისათვის, რომელიც განიხილავს საკითხებს ადამიანის შესახებ, როგორც იმ მეორე ნაწილისათვის, რომელიც გარეუბნის საკითხებს ეხება. ადამიანის ცხოვრებაზე ფილოსოფიური შეხედულების პრინციპი, დართვით ამ ცხოვრების ყველა ფენომენისა, მდგომარეობს ბუნებისმეტყველების მიერ გამომუშავებულ იდეაში ადამიანის ორგანიზმის მთლიანობის შესახებ; ფიზიოლოგია, ბიოლოგია და მედიკოსების დაკვირვებამ უარყო ყოველივე აზრი ადამიანის იდეალიზმის შესახებ. ფილოსოფია იმასვე ხედავს მასში, რასაც მედიცინა, ფიზიოლოგია, ქიმია; ეს მეცნიერებანი ამტკიცებენ, რომ ადამიანში არა ჩანს არავითარი გაორება; ფილოსოფია კი დასძენს თავის მხრივ, რომ თუ ადამიანს თავისი რეალური ბუნების გარდა, კიდევ სხვა ბუნება გააჩნია, ეს მეორე ბუნება რამეში თავს იჩენდა; მაგრამ რადგან იგი თავს არ იჩენს არაფერში, რადგან ყველაფერი, რაც ხდება და გამოვლინდება ადამიანში, მიეწერება მის ერთადერთ ბუნებას, მას, მაშასადამე, მეორე ბუნება არ ჰქონია“ (Н. Г. Чернышевский, Собр. соч., СПб, 1906, т. VI, стр. 194).

ასე გარკვეულად ადამიანის ბუნების მთლიანობისა და მისი მატერიალისტური გაგების ფორმულირება ფოიერბახს არსად არ მიუცია. ფოიერბახი თავის ნაშრომში ლაპარაკობს ბუნებაზე, როგორც ადამიანის ბაზისზე, და არა ადამიანის ბუნებაზე. რა თქმა უნდა, როცა ფოიერბახი ადამიანს ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის ცენტრად აცხადებს, მას ადამიანის ბუნებაც აინტერესებს, მაგრამ ისეთი გაბედული გადმობიჯება ადამიანის ბუნებაში, რომელიც მისგან ყოველივე გაორებას განდევნის და ერთ ნატურალურ ბუნებას ამყარებს — ეს გარკვეულობა მატერიალისტური თეზისის ნ. გ. ჩერნიშევსკის დამახასიათებელია. მას ისიც კარგად ესმის, რომ ადამიანის ბუნების მონისტურ აგებულებაზე ლაპარაკი საქმის დაძთავრებას არ ნიშნავს, რადგან ეს მთლიანობა შეიძლება სწორედ იმის გარანტიას არ იძლეოდეს, რასაც ჩერნიშევსკი ეძებს; მატერიალისტურ გაგებას იმ ერთისა, რომელიც ადამიანის ბუნებაა. ამიტომაც ჩერნიშევსკი ორჯერ სხვადასხვა ფორმაში იმეორებს, რომ ის ერთ ბუნება, რომელზეც ის ლაპარაკობს, არა მარტო მედიცინის, ქიმიის, ფიზიოლოგიისა და სხვათა მიერ დადგენილი ნატურალურ მოვლენაა, არამედ ფილოსოფიურადაც მტკიცდება, რომ არსებობს მხოლოდ ის, რაც თავს იჩენს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ანგარიშგასაწევი არაა მეორე რაღაც, რომელიც არ ჩანს ნატურალურ მოვლენათა რიგში.

ჩერნიშევსკი კიდევ უფრო შორს მიდის. ადამიანის ბუნების მთლიანობა თავისთავად გარკვეულ რამეს რომ არ ნიშნავს — ეს მან კარგად იცის. ამიტომაც საკითხი უფრო გარკვეულად უნდა დაისვას და სწორედ ამ მთლიანობის ანუ ერთობლიობის გასარკვევად ჩერნიშევსკი წერს: „მაგრამ ბუნების მთლიანობასთან ერთად ჩვენ ვამჩნევთ ადამიანში მოვლენათა ორ განსხვავებულ რიგს: შოვლენათა ე. წ. მატერიალურ რიგს (ადამიანი ქაშს, დადის) და შოვლენათა ე. წ. ზნეობრივ რიგს (ადამიანი ფიქრობს, გრძნობს, ნდომობს). რა ურთიერთობაშია მოვლენათა ეს ორი რიგი? ხომ არ ეწინააღმდეგება მათი განსხვავება ადამიანის ბუნების ერთობლიობას, საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა მიერ დადგენილს? ჩერნიშევსკი მშვენივრად გრძნობს პრობლემას, ის კარგად ამჩნევს, რომ მატერიალიზმის პრობლემის სიძნელე იქაა მოთავსებული, სადაც „მოვლენათა ორი რიგია“ როგორღაც მოსარიგებელი და ურთიერთდამოკიდებულებაში ასახსნელი და გასაგები. სიძნელე იქ კი არაა, სადაც ადამიანის ბუნებაში მთლიანობას ამტკიცებენ, არა, სიძნელე იწყება იქ, სადაც ვამჩნევთ, რომ ადამიანის მთლიან ბუნებაში მოვლენათა ორი რიგია. ჩერნიშევსკი საუცხოო გარკვეულობით მიჰყვება იმ გზას, რომლითაც ისტორიულად ვიდოდა მატერიალიზმის პრობლემის დაყენება: მის პირობას წარმოადგენდა მოვლენათა შორის ორი რიგის შენიშვნა. ამასთან დაკავშირებით, არა ნაკლებ საინტერესოა პასუხი, რომელსაც აძლევს ჩერნიშევსკი მის მიერ დაყენებულ საკითხს. აქ ჩვენ ციტატის აძოლებიდან თავს შევიკავებთ, რადგან ეს პასუხი რამდენიმე გვერდის მანძილზე მოთავსებული (და სხვ.), ფართო მსჯელობას შეიცავს, ლოგიკურ და საბუნებისმეტყველო მასალით ნაშენებს. მისი ძთავარი აზრი მოკლე და გარკვეულია: ერთსა და იმავე მოვლენას როგორც ლოგიკურად, ისე ფაქტიურად შეიძლება სხვადასხვა თვისება გააჩნდეს. ლოგიკა ამას გვასწავლის ცნებათა თეორიაში, სადაც ერთი გვარეობის მიმართ შეიძლება თავს იყრიდეს სხვადასხვა თვისება. აი ეს ლოგიკური ცნება „თვისებისა“ შემდეგ მტკიცდება საბუნებისმეტყველო ფაქტიური მასალის მიხედვით. გამოდის, რომ ადამიანის ერთ მთლიან ბუნებას სხვადასხვა თვისება გააჩნია, კერძოდ, თვისება მატერიალური და თვისება ზნეობრივი. ტერმინს „ზნეობრივს“ უნდა ვიფიქროთ, ჩერნიშევსკი ინგლისელების გავლენით ხმარობდა, რადგან სწორედ მათ სამეცნიერო სიტყვა-ხმარებაში „მორალური“ ფარავს ყველაფერს, რასაც ცნობიერებასთან კავშირი აქვს. ასე ცნობილი წიგნი ჯონ სტუარტ მილისა — „ინდუქტიური და დედუქტიური ლოგიკის“ VI წიგნში „მორალურ“

მეცნიერებებზე ლაპარაკობს — ფაქტიურად კი იქ ლაპარაკია ყველა „ჰუმანიტარულ მეცნიერებაზე“.

ორი რიგი ჩერნიშევსკის ერთი ბუნების გამოვლენად მიაჩნდა და მათი გაგების ცენტრი წარმოშობის პროცესის გაგებაში გადაქ-
ქონდა. როგორც ბუნებისმეტყველება, — მსჯელობს ჩერნიშევსკი, —
ერთი ძირიდან ხსნის მოვლენათა თვისებრივ სხვაობას და მთელი
პროცესი რიცხობრივად გამოსახატავი ხარისხების სახით წარმოუდ-
გენია, ასე უნდა მოხდეს მატერიალურ და „მორალურ“ თვისებათა
გაგების დროსაც, VI ტომის 196-ე გვერდზე მოყვანილი წყლის სამი
მდგომარეობის ნაგალითი არ ტოვებს არავითარ ეჭვს იმაში, რომ
ჩერნიშევსკიმ თავისი მიზანი „თვისებათა“ სხვაობაში ერთობლივი
ბუნების დანახვაში დასახა და, მეორე მხრივ, ეს თვისებრივი სხვა-
ობები რიცხობრივ ძირამდე დაიყვანა, აქ ერთსა და იმავე დროს
ორი საინტერესო ძომენტი მხილდება ჩერნიშევსკის იდეოლოგიის
წარმოშობის ისტორიიდან: მისი კავშირი ჰეგელთან და სპინოზას-
თან. პირველი უდავოა, რადგან გარდა მსჯელობის მიმდინარეობის
პირდაპირი მსგავსებისა და ნათესაობისა ჰეგელის აზროვნების ანა-
ლოგიურ მომენტებთან, თვით გამოთქმის ფორმაც და აშკარა გან-
ცხადებაც ნათელყოფს კავშირს. 196-ე გვერდის პირველი აბზაცის
ბოლოში ჩერნიშევსკი სიტყვასიტყვით ამბობს: „ამ სამ მდგომარე-
ობაში (იგულისხმება წყლის სამი მდგომარეობა, — შ. ნ.) ერთი
და იგივე თვისება მხილდება სრულიად განსხვავებული მოვლენის-
სამ წყაროში, ასე რომ, ერთი თვისება სამი სხვადასხვა ობიექტის
ფორმას იღებს, განშტოვდება სამ თვისებად რიცხობრივი განსხვა-
ვების მიხედვით, რომელშიც გამოივლინება: რიცხობრივი განსხვა-
ვება გადადის თვისობრივ განსხვავებად“ (იქვე).

ამაზე გარკვეულად ჰეგელთან დამოკიდებულება იშვიათად თუ
საღმე აქვს კიდევ გამოთქმული ჩერნიშევსკის. განვითარების ეს
მიყვანა თვისობრიობიდან რიცხობრივობამდე პირდაპირ შეიძლება
ენგელსის „ანტი-დიურინგის“ ან გ. პლენხანოვის ანალოგიურ სა-
კითხზე მსჯელობას ამოუყენოთ გვერდში. ასე ნათელი არ ჩანს მე-
ორე დამოკიდებულება — დამოკიდებულება სპინოზას მიმართ; მაგ-
რამ თუ აქ გამოთქმისა და საზოგადოდ ფორმის ნიადაგზე შეხვედ-
რას არა აქვს ადგილი, უფრო არსებითის მხრივ, სახელდობრ, ძირი-
თადი მომენტების გამოყვანაში მაინც დიდი ნათესაობაა. ორ რი-
გად — მატერიალურ და მორალურ, — ან როგორც ჩვენ დღეს ვი-
ტყვით, ცნობიერების რიგად გაყოფილი მთლიანობის საკითხს.
ჩერნიშევსკი წყვეტს ორივე რიგის ამ მთლიანობისადმი და-
მოუკიდებლობის, ე. ი. სწორღირების შენარჩუნებით. მაშასადამე-

საქმე ისე კი არ წარმოიდგინება, რომ ცნობიერება ქატერიიდან გამოიყვანებოდეს, ანუ, ავტორის სტილით, მორალური რიგი მატერიალური რიგიდან. არა, ავტორის აზრით, ასეთი გამოყვანის დაძოკიდებულება მოხსნილია. ადამიანის ბუნების ერთობლიობა ანუ მთლიანობა იშლება ორივე სახის მოვლენაში — არც მეტი არც ნაკლები. არსებობს ცალკე, ფილოსოფიის ტრადიციულ ტერმინოლოგიას რომ მივმართოთ, მატერიალური რიგის სუბსტანცია? ჩერნიშევსკის მიხედვით, ამ საკითხს უარყოფითი პასუხი უნდა გაეცეს. არსებობს მორალურ მოვლენათა რიგის სუბსტანცია? ამ კითხვაზედაც უარყოფითი პასუხი აუცილებელია. ორივე მოვლენა ერთი „სუბსტანციის“ გამოვლენაა — ადამიანის ბუნების მთლიანობის.

თუ ჩერნიშევსკის აზროვნების ასეთ შიძლინარეობას მივიღებთ — და ეს კი ნათლად ჩანს მისი ნააზრევიდან, მაშინ ძნელი გასაგები არაა, თუ რას ნიშნავს და როგორ უნდა გავიგოთ ჩერნიშევსკის დამოკიდებულება სპინოზასადმი. ცნობილია, რომ ჩერნიშევსკიმ ანთროპოლოგიურ ფილოსოფიის წინამორბედთა შორის დაასახელა სპინოზა და არისტოტელე. ამ შენიშვნამ ჩერნიშევსკის მოწინააღმდეგეთა ბანაკში დიდი მითქმა-მოთქმა გამოიწვია და ჩერნიშევსკი ფილოსოფიის უვიცად ჩათვალეს (კამათი იურაკევიჩთან და ეოლინსკის აზრები ამ კამათის შესახებ). აგრეთვე ცნობილია, რომ პლენხანოვმა ჩერნიშევსკის რეაბილიტაცია განიზრახა და ამ მიზნით ორი გზით წავიდა: ფოიერბახისა და სპინოზას ურთიერთობის გამოკვლევის გზით და ფრანგი მატერიალისტების ლამეტრისა და დიდროს იმავე სპინოზასთან მიმართების ნათელყოფის გზით. ორივე შემთხვევაში მიზანი ნათელი იყო: ვითომდა ჩერნიშევსკის ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის წინამორბედთა შორის სპინოზას მოთავეებით მაინცდამაინც არაფერი დაეშავებინოს. რადგან მისმა იდეურმა ხელმძღვანელმა იცოდა სპინოზას როლი მატერიალისტური ფილოსოფიისათვის. მეორე მხრივ, — ასე მსჯელობს გ. პლენხანოვი — ჩერნიშევსკი განიცდიდა XVIII საუკუნის მატერიალისტებისა და კერძოდ, ლამეტრისა და დიდროს გავლენას. ეს უქნასკნელნი კი ერთგვარ კავშირში იყვნენ სპინოზასთან, როგორც მატერიალისტთანაო. ამ ნაწილში პლენხანოვს შესაძლებლად მიაჩნია მოყვანილი საბუთებით იმ გარემოების ნათელყოფა, რომ ჩერნიშევსკიმ სპინოზა ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის წინამორბედთა შორის დასახა.

უფრო სადავოდ მიაჩნია პლენხანოვს ჩერნიშევსკის მეორე მითითების — არისტოტელეს მიმართ — სისწორე. პლენხანოვი პირდაპირ ამბობს: „არც შეეხება არისტოტელეს, ჩერნიშევსკი მარ-

თლაც ცდებოდა, როდესაც მის ფილოსოფიას ფოიერბახის ფილოსოფიის მონათესავედ თვლიდა (Г. В. Плеханов, Соч., т. V, стр. 196). ასე ფიქრობს პლენანოვი, რადგან მისი აზრით, არისტოტელე თურმე იდეალისტებთან უფრო ახლო იდგა, ვიდრე მატერიალისტებთან. ამრიგად, თუ სპინოზასთან დამოკიდებულების საკითხი პლენანოვისათვის მარტივია შედარებით, მას თითქოს არავითარი საბუთი არ გააჩნია იმ ფაქტის ასახსნელად, რომ ჩერნიშევსკიმ ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის წინამორბედთა შორის არისტოტელეც დაასახელა.

აქ ვერ დავიწყებთ წამოჭრილი საკითხის უფრო დაწვრილებით განხილვას. მიუხედავად ამისა, მთავარი შემდეგში მდგომარეობს: ნ. გ. ჩერნიშევსკის ერთნაირი საბუთი ჰქონდა როგორც სპინოზას, ისე არისტოტელეს დასახელებისათვის. ორივე შემთხვევაში ერთი და მთლიანი რაღაც, რასაც ფილოსოფია სხვადასხვა შემთხვევაში სხვადასხვა სახელს არქმევდა, ორ მოვლენაში, ან „მოვლენათა რიგში“ განსახიერდებოდა. ეს არის აქ მთავარი და ამაშია იმისი ახსნა, თუ რატომ დაასახელა ჩერნიშევსკიმ სპინოზა და არისტოტელე, როგორც ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის წინამორბედი. გ. პლენანოვი მართალია, როცა ჩერნიშევსკის მოწინააღმდეგეებს და პოლიტიკურ მტრებს ფილოსოფიური უმეცრებისათვის უკიჟინებს, მაგრამ მისი საკუთარი ცდა, ჩერნიშევსკის დამოკიდებულების სპინოზასთან და განსაკუთრებით არისტოტელესთან ახსნაა, არ უნდა იყოს სწორი. საქმე იმაში კი არ იყო, რომ ზოგიერთი წარმომადგენელი პერიპატეტიკული სკოლისა (არისტოტელეს ფილოსოფიური სკოლა იყო) მასწავლებლის, ე. ი. არისტოტელეს ფილოსოფიას ფიზიკალურ გადახვრას უკეთებდა. ჩერნიშევსკის რომ კიდევ სკოლნოდა პერიპატეტიკული ფილოსოფიის ისტორია, მას არისტოტელეს ფიზიკალური გაგება და ინტერპრეტაცია ვერ დააინტერესებდა. რადგან მისთვის საჭირო იყო არაერთი რომელიმე ელემენტის — ვთქვათ, ფიზიკურის ხაზგასმა, არამედ ერთი მთლიანი ბუნების ორ „თვისებაში“ გაშლა. ასეთი კი იყო არისტოტელეს მოძღვრება ბუნების ერთი არსების ორ „თვისებად“, ფორმა-მატერიალად გაწლა. კიდევ უფრო ნათელი იყო, რომ სპინოზასთან ერთ ხაზზე მოთავსება სწორედ ამას ნიშნავდა. აქაა და არა სადმე სხვაგან მოთავსებული ჩერნიშევსკის მიერ არისტოტელესადმი ყურადღების საბაბი. მაშინ პლენანოვის ადგილის დათმობა—ჩერნიშევსკის არისტოტელეს საკითხში შეცდომა მოუვიდაო, — უადგილო იქნებოდა. სპინოზა საჭირო იყო ჩერნიშევსკისათვის, რადგან მის მოძღვრებაში ერთი სუბსტანცია ორ ატრიბუტად — სულისა და სხეულის ატრიბუტად

გაიშალა, არისტოტელე — რადგან ერთი არსი, ფორმისა და მატერიალის სახით გამოივლინებოდა. ასეთია ჩერნიშევსკის ისტორიულ-ფილოსოფიური სიმპათიები და არა ის, რაც გ. ვ. პლენანოვმა აღნიშნა.

თუ ნათქვამით ნათელყოფილია ჩერნიშევსკის მატერიალიზმის სახე და მისი ისტორიული ჩარჩოები, ამით იმავე დროს საბოლოოდ გარკვეულია ისიც, თუ რა ანათესაებდა ჩერნიშევსკის ფოიერბახთან: ეს იყო როგორც მარქსის, ისე ენგელსის მიერ მრავალგზის ხაზგასმული გამოყოფა აბსტრაქტული ადამიანისა, როგორც ფილოსოფიური მსჯელობის საგნისა. ორივესათვის მატერიალიზმის მთელი საკითხი ადამიანის, განუყენებელი ინდივიდის ბუნების ფარგლებში თავსდება, რათა ამის იქით ფართო სარბიელი გაეშალა ყოველი შესაძლებელი მსჯელობისათვის, რომელიც სრულიადაც აღარ იყო ამის შემდეგ ვალდებული ძირითადი ფილოსოფიური დებულებისათვის ანგარიში გაეწია. ამით აიხსნება, რომ ჩერნიშევსკის ნააზრევში საუცხოო თანმიმდევრობითაა შოცებული ყველაფერი, რაზედაც მარქსი ლაპარაკობს თავის ცნობილ თეზისებში. მექანიკური მატერიალიზმის პასივობას ადგილი უნდა დაეთმო იდეალიზმის აქტივობისათვის, და როცა ფილოსოფიის აბსტრაქტულ ადამიანთან საჭირო შეიქნა კონკრეტული და ისტორიაში შოკიედ აღამიანზე გადასვლა, ანთროპოლოგიური ფილოსოფიის მინალწევარი სადღაც გაქრა და განვითარების პროცესების ასახსნელად ავტორს სხვა არაფერი რჩებოდა, თუ არა იდეალიზმისათვის შიძართვა. ამდენად ერთხელ კიდევ მტკიცდება, რომ კ. მარქსის მიერ ფოიერბახის შესახებ ნათქვამი, ჩერნიშევსკის ნააზრევის შესწავლისათვისაც მიმართების მომცემია.

ფრანგი მატერიალისტების პირდაპირი გავლენა არა ჩანს ჩერნიშევსკის ნააზრევში. შეიძლება დავასკვნათ, ან დავუშვათ, რომ ამა თუ იმ შემთხვევაში ეს გავლენა ან გატარებულია ფოიერბახის სისტემის გზით, ანდა აზროვნების ანალოგიური გზებითა და ჩარჩოებითაა გამოწვეული. მრავალი ადგილი ჰელვეციუსიდან, რა თქმა უნდა, ჩამოგავს ჩერნიშევსკის ნათქვამს, მაგრამ ამ მსგავსებიდან ჯერ კიდევ შორსაა კავშირის გამოყვანამდე. ასე მაგალითად, ჰელვეციუსი ისევე ენდობოდა და კვალდაკვალ მიყუებოდა პოზიტიურ მეცნიერებათა შიითთებას, როგორც ამას შემდგომ სჩადიოდა ნ. გ. ჩერნიშევსკი. ზემოშოყვანილ ადგილში „ანთროპოლოგიური პრინციპი ფილოსოფიაში“ ჩერნიშევსკი პირდაპირ ამბობდა, რომ თუკი არსებობს რაღაც მეორე ბუნება ადამიანში, იგი რამეში უნდა იჩენდეს თავს, და რომ ასეთი რამ

არაა, ამის მოწმედ მოჰყავდა მეცნიერებანი — ქიძია, ფიზიოლოგია და სხვ. ამ მსჯელობას, როგორც მეცნიერული აგებულებით და აზრის მიმდინარეობით, ისე რადიკალური ენთუზიაზმით საშინლად ჩამოგავს, მაგალითად, შემდეგი ადგილი ჰელვეციუსის „De l'esprit“-დან: „თუ ყველაფრის ახსნა შეიძლება იმით, რასაც აღმოაჩენს ტვინში ანატომია და ფიზიოლოგია, რაღა საჭიროა ფაქტიური სუბსტანციის შექმნა? თუ მე ვაიგივებ სულისა და სხეულის ორგანოებს, ეს იმიტომ, რომ ყველაფერი ამაში მარწმუნებს. თუ ძნელია კავშირზე ლაპარაკი, მსგავსება აქ ყოველივე ეჭვს გარეშეა“.

მიუხედავად ამისა, ის მთლიანობა, რომელზედაც ჩერნიშევსკი ლაპარაკობს, არაა ჰელვეციუსის მიერ საკმაოდ წარმოდგენილი. ფოიერბახის მატერიალიზმი, რომლისაგანაც ბოლოს და ბოლოს ამოდის უშუალოდ ყოველი ფილოსოფიური გავლენა, რომელზედაც შეიძლება იყოს ლაპარაკი ჩერნიშევსკის მიმართ, ადამიანს ბუნებასთან კავშირში განიხილავს და ანთროპოლოგიის გაუნივერსალებას ამ გზით აპირებს. უნივერსალიზმზე, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიის დროშა იყო, არც მატერიალიზმს სურს აიღოს ხელი. თავის „Yrun-As-ätre“-ში ფოიერბახი გარკვეულად აყენებს უნივერსალიზმს, როგორც აუცილებელ თვისებას ანთროპოლოგიური ფილოსოფიისა. ჰელვეციუსი ამ უნივერსალიზმის გასასამართლებლად არ გამოდგებოდა. შესაძლებელია, რომ აქ ჰოლბახი, რომელიც ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთობას ერთი მთლიანობის ხაზით შლიდა, უფრო გამოდგებოდა. ქვეყნის გაორების პრობლემა ჰოლბახმა იმ გარკვეულობით დააყენა, რომელიც გადალახა მხოლოდ ისეთმა რადიკალურმა ფორმამ „ცდის კრიტიკისა“. როგორც იყო ავენარიუსის თეორია, პირიქით, ჰოლბახმა უკეთესად იცოდა ეს და უფრო მართებულად მსჯელობდა ამ საკითხებზე, ვიდრე მოგვიანო პოზიტივიზმი.

ნაბიჯი ინდივიდუალური ადამიანიდან ადამიანის ბუნებაში გაშლამდე, არის ნაბიჯი, რომელიც ფოიერბახს ნებას აძლევდა ანთროპოლოგიზმზე, ან ჰუმანიზმზე ელაპარაკა. ამით თვით მატერიალიზმის საქმე ბევრ არაფერს იგებდა, რადგან გაორების პრობლემის მოხსნას და არა გადაწყვეტას ფიქრობდა. ჰოლბახის მნიშვნელობა პრობლემების მოხსნისათვის დღემდე შეუფასებელი დარჩა. ის, რითაც თავი მოჰქონდა შემდგომ პოზიტივიზმს ჰოლბახისათვის ჩვეულებრივი საქმე იყო. ემპირიომონიზმის მიერ შეთვისებული სოციალური ახსნითი მეთოდი, პრინციპულად იცოდა ჰოლბახმაც და ერთი განსხვავება მხოლოდ იმაში იყო, რომ ის ყოველთვის ვერ ახერხებდა სოციალურ თვალსაზრისზე დადგომას. ჰოლ-

ზანს ადამიანის სულის პრობლემის გვერდით აინტერესებს გზა, რომლითაც მივიდა ადამიანი დასკვნამდე, რომ „ხილულ მოძრაობათა ასახსნელად“ საჭიროა „დაფარული საწყისი“. მან, ე. ი. პოლ-ზახმა, კარგად იცის, რომ ეს ის გზაა, სადაც პირველად ხდება ადამიანის გაოცება, რადგან „ხილული მოძრაობის“ იქით თავსდება „სულიერი, არა მატერიალური“ ცნება.

ჩერნიშევსკის ნააზრევში გაორების პრობლემა დიდ როლს თამაშობს, ამიტომაც ეს ადგილი ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენს, რომ პოლზახის გავლენის მიყენების წერტილი აქაა საფიქრელი. ტექსტუალურად ეს ძნელი დასამტკიცებელია, მაგრამ სააზროვნო კონტექსტი უეჭველად მოწმობს პირდაპირ ან შემოვლით გავლენას. ამის მიუხედავად არის ერთი მხარე, რომელიც ჩერნიშევსკის ასხევეებს — პოზიტივიზმის გარეშე დგომა. ჩერნიშევსკი არ იძიებს პრობლემის სოციოლოგიურ ძირს. მართალია, იგი გარკვეულად აღნიშნავს, რომ ყოველი მოაზროვნე პარტიული განჯგუფების იერს ატარებს, მაგრამ თუ აქ საკმაოდ ნათლადაა ნაგრძნობი აზროვნების დამოკიდებულება გარემოსაგან (აგრეთვე სოციალური გარემოსაგან), ეს კიდევ არ ნიშნავს პოზიტივიზმის გზით პრობლემის სოციოლოგიური ძირის ძებნას. ასე შორს, ცხადია, არც პოლზახი წასულია. ამის დროს სოციოლოგიური მიდგომა მხოლოდ ჩანასახის ფორმით შეიძლებოდა და სწორედ ამ ფარგლებში მან ძართლაც შეძლო ადამიანის ბუნების გაორების წარმოდგენა. რაც შეეხება ჩერნიშევსკის, იგი აზროვნების პარტიულობის აღნიშვნის იქით არ წასულა და თვით საკუთარი პრობლემების გამოყვანის დროს სოციოლოგიური და პოზიტიური თვალსაზრისისათვის არ უზრუნია. ამის მიზეზი, ცხადია, არ შეიძლება მართო იმაში ვეძიოთ, რომ ჩერნიშევსკის სასაცილოდ არ ჰყოფნიდა კანტის პოზიტივიზმი და სოციოლოგიური კანონები. საკითხი, რომელსაც ჩვენ ვაყენებთ, არაა დაკავშირებული სოციოლოგიისადმი გარეგნულ დამოკიდებულებასთან. გარეგნული დამოკიდებულება სოციოლოგიასთან ჩერნიშევსკისაც არ ჰქონდა, მაგრამ სწორედ ამიტომ მისი ფილოსოფია სოციოლოგიის გარეთ დარჩა და სოციოლოგია ფილოსოფიის გარეშე.

ამით მთავარ ხაზებში ამოწურულია ჩერნიშევსკის ფილოსოფიური ნააზრევი; განაგრძობდა რა ფოიერბახის ფილოსოფიურ ხაზს, ან ფოიერბახის უშუალობით შეთვისებულ შეხედულებებს, ჩერნიშევსკი თუმცა უფრო გარკვეულად და ნათლად დაადგა მატერიალისტურ მსოფლგაგებას, მაგრამ არსებითად მექანიკური მატერიალიზმის საფუძველზე დარჩა. გარეგნული გამოხატულება იმისა, რომ ჩერნიშევსკი ფოიერბახზე უფრო მოქნილი და დასრულებული მა-

ტერიალისტი იყო და, მეორე მხრივ, XVIII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებთან ერთგვარ იდეოლოგიურ კავშირში იყო, ჩანს სპინოზასადმი უფრო გარკვეულ და ნათელ დამოკიდებულებაში. ასეთია ჩერნიშევსკის თეორიულ-ფილოსოფიური სახე, რომელიც მან შეინარჩუნა თეორიული ფილოსოფიის პრინციპების პრაქტიკული ფილოსოფიის სფეროში — როგორცაა ეთიკა და ესთეტიკა — გარდასვლის დროსაც. ამდენად, ეს უკანასკნელი სფეროები მისი ფილოსოფიური ნააზრევის გამოვლენისა ახალს არაფერს შეიცავს და ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ თეორიაში მიღებული თვალსაზრისის თანმიმდევრობით გამოყენების შესახებ, ე. ი. საკითხი შეიძლება ეჭვობდეს იმას, თუ რამდენად დაიცვა და შეინარჩუნა ჩერნიშევსკიმ თავისი მატერიალისტური დასაყრდენი პრაქტიკული ფილოსოფიის პრობლემების გარჩევის დროს.

საყურნალო წერილის ფარგლებში ძნელია ნ. გ. ჩერნიშევსკის მატერიალისტური ფილოსოფიური პრინციპების ისე ფართოდ გამოყენების კვალდაკვალ განხილვა, როგორცაა მისი გამოყენება ეთიკასა და განსაკუთრებით ესთეტიკაში. უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე შემთხვევაში ავტორი გარკვეულ მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას, თუმცა აქაც, და შეიძლება კიდევ მეტი, ვიდრე სხვა შემთხვევაში, მას თავისუფალი გზა ჰქონდა გახსნილი კონკრეტული პრობლემისათვის ძირითადი ფილოსოფიური პრინციპების მიყენებისა.

დავიწყოთ ესთეტიკით. აქ ჩერნიშევსკის, თავისი უშუალო მასწავლებლის სახით, პირდაპირი ხელმძღვანელი არ ჰყავდა. ფოიერბახმა, როგორც თვითონ ჩერნიშევსკიც აღნიშნავს, პრაქტიკული ფილოსოფიის სფეროდან მხოლოდ რელიგიის პრობლემა დაამუშავა ზედმიწევნით. რატომ მოხდა ეს ასე და რატომ არ მიაქცია ფოიერბახმა ჯეროვანი ყურადღება პრაქტიკული ფილოსოფიის სხვა პრობლემებს — ეს საინტერესო საკითხია, მაგრამ ჩვენ არ გვეხება. ფაქტია, რომ პრაქტიკული ფილოსოფიის პრობლემებში ჩერნიშევსკის პირდაპირი ხელმძღვანელი არ ჰყოლია და აქ მას შეტი თავისუფალი სარბიელი გააჩნდა, განსაკუთრებით კი, როგორც ითქვა, ესთეტიკაში. თუმცა ესთეტიკის მიზანს ჩერნიშევსკი განმარტავს, როგორც „პლენხანოვის საერთოდ და კერძოდ პოეზიის ზოგადო პრინციპების სისტემას“, მაგრამ შემდეგში თავისი საგანგებო შრომის („ესთეტიკური მიმართება ხელოვნებასა და სინამდვილეს შორის“) მთავარ მიზანს იგი სინამდვილის ცოცხალი სახის თავის უფლებათა აღდგენაში ხედავს. მისი მიზანია დაამტკიცოს, რომ ხელოვნებას არ შეუძლია შეცვალოს ცხოვრება. „თუ ის ამას სჩადის

თავს იქცევს უბრალო ამბებით, რადგან სინამდვილე ოცნებებზე მალლა დგას“ («Эстетические отношения», т. X, стр. 161).

საინტერესოა, რომ ჩერნიშევსკი ახზავებს ერთიანობისაგან ხელოვნებას, როგორც „ობიექტურ ნაწარმოებს“ და ხელოვნებას. „როგორც პოეტის სუბიექტურ შემოქმედებას“. საინტერესო აქ ის არის, რომ მატერიალისტური ანუ რეალისტური ესთეტიკის მამამთავარი რუსეთში, მიუხედავად სენსუალისტური და ფსიქოლოგიური მემკვიდრეობისა, რომელიც მას მიღებული ჰქონდა როგორც ფოიერბახისაგან, ისე XVIII საუკუნის მატერიალისტებისაგან, უკვე იმ თავით გაიმიჯნა ფსიქოლოგიზმისაგან და სუბიექტივისტურ თვალსაზრისს ესთეტიკაში უპირისპირებს ობიექტივისტურ თვალსაზრისს. დღეს, როდესაც მარქსიზმი ეკონომიკაში და საზოგადოდ სოციოლოგიაში ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას აწარმოებს, ხზვასასმელია ეს მხარე ჩერნიშევსკის აზროვნებაში, რაც ჭერჯერობით არსად არაა აღნიშნული.

ჩერნიშევსკი გაბედულად შედის ესთეტიკის პრობლემატიკაში მატერიალისტური დროში. მას არ აშინებს არც ამ პრობლემების სიმრავლე და არც მათი სრულიად ახალი და უჩვეულო თვალსაზრისით გადაჭრის ამოცანა. მშვენიერების იდეით დაწყებული და ესთეტიკური კატეგორიებით გათავებული იგი სწვდება ესთეტიკის მთელ გასაქანს და არც ერთ პრობლემას არ უვლის გვერდს, ყველგან მისი პრინციპი ერთია: სინამდვილეს ეკუთვნის პირველობა, ხელოვნება კი მისი მსახურია. მატერიალისტური დებულება სინამდვილისა და ცნობიერების მიმართებისათვის აქ უკუიფინება დამოკიდებულებაში სინამდვილესა და ხელოვნების შუა. როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში სინამდვილე თავის ადგილზეა — ყოველი ფორმა იდეოლოგიასა და მათ შორის ხელოვნებაც მოიყვანება მასთან გარკვეულ დამოკიდებულებაში. ჩერნიშევსკის ესთეტიკის მთელი საკითხი უკვე მშვენიერების პრობლემის გადაჭრით წყდება; მას კარგად ესმის და საუცხოო თანმიმდევრობით გამოჰყავს, რომ აქაა მოთავსებული ესთეტიკის ძირი. ის არ უფრთხის შეტაფიზიკურ და იდეალისტურ ესთეტიკას, მოითხოვს — გაეცეს პასუხი თავდაპირველად საკითხს — რა არის მშვენიერება და უპასუხებს, რომ მშვენიერება არის „ცნოვრების სავსეობა“. ჩერნიშევსკის თეზისია: „ცნოვრების სავსეობა და მშვენიერება სინამდვილეში ერთი და იგივეა“. ასე გარკვეულად მატერიალისტურ-რეალისტური დებულება ესთეტიკის ძირითადი პრობლემის ირგვლივ XVIII საუკუნის მატერიალისტ-ესთეტიკოსს დ ი დ რ ო ს მიუღწეველი დარჩა, ფოი-

ერბახი ამ პრობლემის გარეშე დადგა და მხოლოდ ჩერნიშევსკიმ შეძლო მისი მკვეთრად ჩამოქნა.

ჩვენ არა გვაქვს საშუალება ამ საკითხებზე მეტი შევჩერდეთ. სხვა ადგილს ჩვენ მკაფიოდ ვეხებით ამავე საკითხებს. ახლა კი უნდა აღინიშნოს, რომ ჩერნიშევსკიმ შეძლო მძიმე ამოცანის — მატერიალისტური ესთეტიკის დამუშავება. იმავე დროს მან აქაც გადმოიტანა ყველა ის ნაკლი, რომელიც, ერთი მხრივ, მარქსმა აღნიშნა ფოიერბახის მიმართ და, მეორე მხრივ, ვ. ი. ლენინმა მისი, ე. ი. ჩერნიშევსკის მიმართ: ის ვერ მივიდა დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე, დარჩა მექანიკური მატერიალიზმის პოზიციასზე და მაშინაც კი, როცა ცხოვრების საესელობაზე გაიძახოდა, ინდივიდუალური ადამიანის თვალსაზრისზე რჩებოდა და თუმცა ხანდახან, მდგომარეობის მიხედვით, ესთეტიკური გემოვნების შემუშავებაზე ლაპარაკობდა, არსებითად მაინც დარჩა იმ ცალმხრივი პასივობის პოზიციასზე, რომელმაც, მარქსის თქმით, აქტივობის პოზიციები იდეალიზმს ჩააბარა.

ასეთივე მდგომარეობაა ესთეტიკის პრობლემების სფეროშიაც. მატერიალიზმი აქაც თანმიმდევრობითაა ჩატარებული, აქაც იგივე სითამამე, იგივე შეუღრეკელობაა. არა ნილილიზმი, არა უარყოფა და პრობლემების მოხსნის სვლა, როგორც ამას შემდგომი პოზიტივიზმი და მისი ემპირიომონისტული მემკვიდრეები სჩადიოდნენ, არა! — ჩერნიშევსკი პირდაპირ აყენებს საკითხს ეთიკისა და მატერიალიზმის ურთიერთობისათვის, ანუ უფრო სწორად, ეთიკის შესახებ მატერიალისტური ფილოსოფიის ნიადაგზე. ჩერნიშევსკის მატერიალისტური ეთიკის ძირი ჰეღეცეიუსის მორალურ მოძღვრებაში უნდა ვეძიოთ. ეს უკანასკნელი უტილიტარიონისტული მორალის, ე. ი. ინტერესისა და სარგებლიანობის პრინციპებზე აგებული მორალის მომხრე იყო და ამდენად მიმართულებასა და ტონს აძლევდა როგორც თავის დროს, ე. ი. XVIII საუკუნეს, ისე შემდგომ ხანასაც. XVIII საუკუნე ზნეობის ავტონომიას არ ცნობდა, ეს ცნება კანტის მიერ იქნა შემოღებული ფილოსოფიურ ხმარებაში და პირდაპირ საწინააღმდეგოა იმისა, რასაც ზნეობას უდებენ საფუძვლად XVIII საუკუნის მატერიალისტები, და რაზედაც ჩერნიშევსკიმაც ააშენა თავისი მორალი. განსაზღვრულის მნიშვნელობით ეთიკური ნორმატივიზმი და ზნეობრივი ავტონომია არაა სავალდებულო, რომ ერთმეორეს შეხედნენ. ასე მაგალითად, არ შეიძლება ითქვას, რომ XVIII საუკუნის მატერიალისტებს ეთიკური ნორმები არ ჰქონოდათ. მაგრამ, როგორც აღინიშნა, ზნეობრივი ავტონომია მათ არ სწამდათ, ანუ უფრო სწორად, მათ ეს ცნება არც წა-

მოუყენებიათ და ვერც წამოაყენებდნენ. ნორმა კი, შეიძლება ითქვას, იმაში მდგომარეობდა, რაშიაც ჭერ კიდევ ანტიკური მატერიალიზმი ხელავდა მას. ამ მხრივ საინტერესოა ახალი დროის მატერიალიზმის კავშირი არა ეპიკურესთან, როგორც ამას კაუტსკი ფიქრობს, არამედ მატერიალიზმის მეორე სახეობასთან ძველად — სტოელებთან. ეთიკური ნორმა სტოელებისა პირდაპირ მოითხოვდა ცხოვრებას „თანახმად ბუნებისა“. ადამიანის ბუნება — სიამოვნებისაკენ სწრაფვაა, ხოლო სიამოვნებას, როცა იგი ადამიანის ბუნების მასშტაბითაა აღებული, ფართო მნიშვნელობა ეძლევა, რომელიც მას სხვა ადამიანების სიამოვნებას არ უპირისპირებს. ამ მხრივ უნდა იქნას გაგებულნი მარქსის შენიშვნა ფრანგი მატერიალისტების ეთიკაზე, რომ ფრანგების მატერიალიზმი, დაუყოვნებლივ „საზოგადოებრივ ცხოვრებას უშუალოდ უფარდებოდა“. აქ სოციალურობა არაა სოციალურ თვალსაზრისზე დადგომა. არა, იგი მორალური ეგოიზმის ალტრუიზმთან შეხებაში მოყვანაა, რაც ერთადერთი გარანტია იყო სიამოვნებისათვის ზნეობრივი იერის შესანარჩუნებლად. ჰელვეციუსით დაწყებულ საქმეს პოლბახი განაგრძობდა, რომელიც იმავე ბუნებრივი მორალის ნიადაგზე იდგა.

ჩერნიშევსკიმ ეთიკის საკითხში XVIII საუკუნის მატერიალისტებზე უფრო მკაცრი პოზიცია დაიჭირა, ხოლო ერთში ის უცვლელად იმავე ნიადაგზე დარჩა: ადამიანი უნდა მიჰყვეს საკუთარი ბუნების მიდრეკილებას. მორალურად ამ დებულების ხაზგასმით გამოთქმა, ერთი შეხედვით, გაუგებრობას ბადებს. ამ ადგილმა ჩერნიშევსკის აზროვნებაში შეაშფოთა ჩერნიშევსკის მკვლევარი ი. მ. სტეკლოვი (Ю. М. Стеклов, Н. Г. Чернышевский, М.-Л., 1928, т. I, стр. 296), რომელმაც განიზრახა ჩერნიშევსკის დაცვა „სანიზმის“ შესაძლებელი ბრალდებისაგან. ცხადია, რომ აქ, სულ უმცირესი რომ ეთქვათ, უბრალო გაუგებრობაა. რამდენადაც აქ უნდა ლაპარაკობდნენ „Что делать“-ის გმირები „მოთხოვნილებათა არ დაზნობის“ შესახებ, ეს ყველაფერი ინტერესისა და ეგოიზმის მორალის ფარგლებში რჩება, რომელთა „გაზნეობრივება“ იქაა მოთავსებული, სადაც ადამიანის ზნეობრივ საქციელს მოთხოვნილება აქვს წარდგენილი — ბუნების ჩვენებასა და კანონს მიჰყვეს. საწუხაროდ, სტოელთა მორალი აქამდე დატოვებულია ცოდნისა და აზვარიზმის გაწევის გარეშე. ნუ დაკვირვებთ, რომ ისინიც მატერიალისტები იყვნენ.

ეგოიზმის მორალის ალტრუიზმით შევსების ნაცვლად, როგორც ამას XVIII საუკუნის მორალისტები სჩადიოდნენ, ჩერნიშევსკი შეიმუშავებს ე. წ. „გონიერი ეგოიზმის“ ცნებას. ეს მოძღვრება,

ცხადია, იმავე ადამიანის ბუნებრივ მიდრეკილებათა ნიადაგზე რჩება, მაგრამ უფრო კატეგორიული და რადიკალურია, ვიდრე წინა დროის მატერიალისტების შეხედულებანი. ამ მხრივ უტილიტარიანიზმი საერთო საფუძველი იყო ორივე შემთხვევაში. ახალი, რაც შეიძლება ჩერნიშევსკის მიეწეროს, არის ისეთივე თანმიმდევრო რადიკალიზმი ეთიკაში, როგორც მატერიალიზმში, საერთოდ. ეს ერთი. მეორე სიახლე, ასე ვთქვათ, მდგომარეობს იმაში. რომ ჩერნიშევსკიმ თავისი პრობლემის ირგვლივ თავი ძოუყარა და მკვეთრად წამოაყენა მომენტები, რომლებიც საუცხოო სიცხადით ნათელყოფენ მატერიალიზმის იდეალიზმად გარდასვლას. ამ მიზნით იყო გაზიარებული ჩერნიშევსკის ეთიკა რომ ბოლოსათვის ჩამოვტოვებო. ინტერესი და ანგარიში უტილიტარისტულმა ზნეობამ ყოველთვის იცოდა. საფრანგეთში თუ ინგლისში, რაციონალიზმიდან თუ სენსუალიზმიდან გამოსულმა ეთიკამ ყოველთვის იცოდა ის დანართი, რომელიც ბუნებას ერთვოდა და იმავე დროს ამავე ბუნების ნიადაგზე რჩებოდა. მაგრამ მხოლოდ ჩერნიშევსკიმ თავისი შეუდრეკელი თანმიმდევრობით მიიყვანა ეს მოვლენა ლოგიკურ დასკვნამდე და მით ადვილად გასაგები გახადა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ის საკვირველი დამთხვევა, რომელიც ჩერნიშევსკის მკვლევართა შორის ყურადღებას იპყრობს, მაგრამ რომლის ეკლექტიკულად ვამოცხადებას ვერაფერს ბედავს. ჩერნიშევსკის მიერ ყოველი ორაზროვნობის გარეშე გატარებული მოქნილი მატერიალისტური თვალსაზრისი არ ტოვებს არავითარ ეჭვს, რომ ის ეკლექტიკოსი არ იყო. მისი ეთიკა, სადაც მატერიალიზმი — ადამიანის ეგოიზმი და იდეალიზმი ერთმეორეს ხვდება, უნდა იყოს ნიმუში იმისა, თუ როგორ რდება ჩერნიშევსკის სოციალურ ფილოსოფიაში, ე. ი. სანოგალოების ისტორიის თეორიაში, მატერიალიზმისა და იდეალიზმის შეხვედრა.

კ. მარქსი აღნიშნავდა, რომ მექანიკურმა მატერიალიზმმა ბუნება პასიურად გაიგო და ამიტომ აქტივობა იდეალიზმს დაუთმო. არსად ისე ნათლად არა ჩანს მარქსის დიაგნოზის სიცხადე, როგორც ჩერნიშევსკის ეთიკის მაგალითზე. რა არის ეგოიზმი? ადამიანის ბუნება, უპასუხებს ჩერნიშევსკი. საქმე, ცხადია, ამით არ თავდება, რადგან რა გინდ ინდივიდუალისტური და აბსტრაქტული არ უნდა იყოს ფოიერბახ-ჩერნიშევსკის მატერიალიზმი, ის მაინც ცხადია, რომ მორალი ბუნების გარდა კიდევ რაღაცას საჭიროებს. დოგმატურმა მატერიალიზმმა ამ მეორე საჭიროებაზე პასუხის მიცემა ვერ მოახერხა: მატერიალისტურად ახსნილი ადამიანის ბუნება ზნეობის საკითხში ინტერესით მიიპართება, მაგრამ თვით ამ ინ-

ტერესის შემდგომი წარმართვის გაგებას იგი საკუთარი საშუალებით ვერ ახერხებს, რადგან გარემო, რომელშიაც არის მოთავსებული არაა გაგებული, მარქსის ტერმინით რომ ვთქვათ, „სუბიექტურად, ე. ი. მოქმედად“. ამის შემდეგ რა გასაკვირია რომ, თუ ჩერნიშევსკიმ ვერ მოახერხა ადამიანის ინტერესთა და გარემოს შორის დიალექტიკური ურთიერთობის აღმოჩენა, ინტერესის განვითარების ასახსნელად მას ერთი გზა დაერჩა — საქმეში გონების ჩარევა. ამ გზითაა შემუშავებული ჩერნიშევსკის „გონიერი ეგოიზმი“, რომელიც საუცხოო ნიმუშია მის აზროვნებაში მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ერთიმეორის გვერდით დასადგურებისა. ამითვე მოცემულია გზა, თანახმად კ. მარქსის პროგნოზისა, სოციალურ-ისტორიულ შეხედულებებში იდეალიზმის შეჭრისა.

გადასვლა ეთიკიდან სოციალურ ფილოსოფიაში ჩვენ გამოვიყვანეთ თეორიულად ნ. გ. ჩერნიშევსკის ნააზრევის იმ განხილვის გზით, რომელსაც აქამდე ვაწარმოებდით, მაგრამ ეს თეორიული გამოყვანა აკვებით მართლდება ფაქტიური გზით, რომელიც თვითონ ჩერნიშევსკის მიერ არის სხვადასხვა შემთხვევაში ნაჩვენები. ინტერესი, რომელზედაც ნ. ჩერნიშევსკი ლაპარაკობს ეთიკაში. მას მიაჩნია სოციოლოგიურადაც იდეოლოგიის განმსაზღვრელ გარემოებად; ასე მაგალითად, „Современник“-ში (მე-4 წიგნი, 1861 წელი) ის წერს: „აიღეთ რომელიც გნებავთ ჯგუფი ადამიანებისა, მათი აზრი ყოველთვის შთაგონებულია (სწორით თუ მცდარით, როგორც შევნიშნეთ, სულ ერთია) წარმოდგენებით მის ინტერესებზე“. ამრიგად, ინტერესი ადამიანის (და მათი ჯგუფის) ძირითადი ბუნებაა — აქამდე მატერიალიზმია; ხოლო საზოგადოებრივი სახე ინტერესისა არის „წარმოდგენა ინტერესებზე“, ამდენად, ნ. გ. ჩერნიშევსკისაც აქვს თავისებური მატერიალისტური ბაზისი იდეოლოგიური ზედნაშენისათვის. მაგრამ დამოკიდებულება მათ შორის გარეგნული და მექანიკურია და არა ორგანული და დიალექტიკური; ამის შემდეგ თითოეული მათგანი თავისი საკუთარი გზით შიღის და ამით აიხსნება ფილოსოფიური მატერიალიზმისა და სოციოლოგიური იდეალიზმის („წარმოდგენების“ მიერ „შთაგონებული“ იდეოლოგია) მეზობლობა.

ნ. გ. ჩერნიშევსკის ძირითადი მატერიალისტური თეზისი, რა თქმა უნდა, ცნობიერებას და იდეებს მეორეობით ადგოს აკუთვნებს. ასე რომ, თუ საქმე პირდაპირ შედარებაზე მიდგება ამ ორიგს შუა. დასაშვები და შესაძლებელია, რომ ავტორმა სოციალური მოვლენებისა და ისტორიის სფეროშიაც პირველობა მატერიალისტურ მომენტებს მიაკუთვნოს. იმ გარემოებიდან, რომ დიალექ-

ტიკამდე ვერმისულ მატერიალიზმს არ გააჩნია უშუალო გზა სოციალური ცხოვრების აუცილებლობის ხაზის გაგებისა, არ გამომდინარეობს, რომ შემთხვევები მატერიალისტური გაგების მომენტების სოციოლოგიაშიც გამორიცხულია. ასე მაგალითად, როცა ჩერნიშევსკი სეისა და ფურიეს, რომელთანაც მას გარკვეული დამოკიდებულება ჰქონდა, ერთიმეორეს ადარებს, აღნიშნავს, რომ ცოდნა ვერ განსაზღვრავს ისტორიულ ცვლილებათა მიმართ დამოკიდებულებასო. „ფურიემ ისტორია სეისზე უკეთ არ იცოდა, მაგრამ სულ სხვა დასკვნებამდე მივიდაო... ვისთვისაც კარგია აწმყო, — განაგრძობს ჩერნიშევსკი, — მას არ უჩნდება აზრი. ცვლილებაზე; ხოლო ვისთვისაც ცუდია, მას ასეთი აზრი გაუჩნდება, დამოუკიდებელი იმისაგან, აქვს მას ისტორიული ცოდნა, თუ ასეთისაგან სრულიად თავისუფალია“ (ჩერნიშევსკი, დასახ. ნაშრომი, ტ. VIII, გვ. 138). აქედან ნათელია, რომ, როგორც მატერიალისტს, ნ. გ. ჩერნიშევსკის შეეძლო ზოგი ისტორიული მოვლენა მატერიალისტურად აეხსნა, მაგრამ როგორც დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე ვერ მისულმა, მან ასეთი შემთხვევები ისტორიული აუცილებლობის ერთ მთლიან პროცესს ვერ დაუჭვესდებარა. ამიტომაც შეიქნა ნ. გ. ჩერნიშევსკისათვის შესაძლებელი სოციოლოგიასა და ისტორიაში იდეალისტური მომენტების შეტანა.

იმავე 1861 წლის შემდეგ, ე. ი. მე-5 ნომერში („Современник“) ნ. გ. ჩერნიშევსკი ათავსებს წერილს „რომის დაცემის შესახებ“. მაშასადამე, როგორც აქ. ისე შემოდასახელებულ მე-4 ნომერში იდეოლოგიური ძირი ავტორის აზროვნებისა ერთი და იგივე უნდა ყოფილიყო. ამ წერილში ავტორი ამტკიცებს არც მეტს, არც ნაკლებს იმისა, რომ მიზეზი რომის დაცემისა შინაგანი მიზეზებით კი არ იყო გამოწვეული, არამედ კულტურისა და უკულტურობის, ცოდნისა და უცილობის შემთხვევითი დატაკებით. პროგრესი და განვითარება, ავტორის აზრით, არის ცოდნისა და გონებრივი კულტურის განვითარება და სხვა ყველაფერი ამისგან არის დამოკიდებული. თუკი გავრცელდება სწორი აზრები, საზოგადოება უკეთ მოაწყოებს თავის ცხოვრებას და ისტორიული პროგრესიც სასურველი და საჭირო გზით წავა, „რომის იმპერიის დაღუპვა ისეთივე გეოლოგიური კატასტროფაა, როგორც გერკულანუმის დაპოპეის დაღუპვა“ დაასკვნის ნ. გ. ჩერნიშევსკი თავის წერილს და ამით საბოლოოდ ნათელყოფს, რომ ისტორიული აუცილებლობის ვერ შეგნება და იდეალიზმისათვის კარის გაღება — ერთიმეორესთან მჭიდროდ დაკავშირებული მოვლენებია.

ამით შეიძლება დავამთავროთ ნ. გ. ჩერნიშევსკის ნააზრევის

მოკლე მიმოხილვა. ცხადია, რომ ჩვენ ვერ მოვახერხებთ მთავარის დახასიათებას კი, მაგრამ ჩერნიშევსკის აზროვნების ელემენტები და აგებულება შეძლებისდაგვარად ნათელუყავით. ამდენად, ჩვენი თემა „ჩერნიშევსკი, როგორც მოაზროვნე“ რამდენადმე მაინც გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს. ზემონათქვამიდან ნათელია ამ აზროვნების, როგორც ცალკეული ელემენტები, აგრეთვე მათი შინაგანი დამოკიდებულება. როგორც ზევით აღინიშნა, ჩვენი თემის გაშლის ჩარჩოებით, ერთი მხრივ, კი მარქსის შენიშვნები ფოიერბახის მიმართ, და მეორე მხრივ, ვ. ლენინის დახასიათება ჩერნიშევსკის აზროვნებისა, მივიღეთ. ახლა შეიძლება ითქვას, რომ ამ გეგმის ფარგლებში სავსებით გამოირკვა, რომ ჩერნიშევსკი „მთლიანი მატერიალიზმის თვალსაზრისზე“ (ლენინის ტერმინია) იდგა, მაგრამ ამ მატერიალიზმს ყველა ის ნაკლი აღმოაჩინდა, რომელიც მარქსმა ფოიერბახის მატერიალიზმში აღმოაჩინა: მექანიზმი და პასივობა. ამიტომაც ჩერნიშევსკის მატერიალიზმი თვითონ ვერ იქცა სოციალური მოძრაობის დროშად და დარჩა მასზე გარეგნულად დაშენებული იდეოლოგიის რადიკალიზმის დასაყრდენად (XVIII საუკუნის განათლების რადიკალიზმი ასევე დაკავშირებულია მატერიალიზმთან). მიუხედავად ამისა, იმ რუსეთის სინამდვილეში, რომლის თვალსაზრისით ლენინმა შეუმსუბუქა ჩერნიშევსკის ისტორიული იდეოლოგიური პასუხისმგებლობა, უკანასკნელი გმირულად ეკვეთა „თავის ეპოქას, იხილა მომავალი დღის რიჟრაჟი, იქონია სითამაშე ამ დღის მოსვლას მისალმებოდა და დამოუკიდებელი და ამაყი ხმა აღამალდა“ (ნ. გ. ჩერნიშევსკი, „Творю“). ამით ნ. გ. ჩერნიშევსკი დღევანდელი დღის წინამორბედი და ამითაა გაცხოველებული დღევანდელი ინტერესი მისი ნააზრევის შესწავლისადმი.

ბოლცანო და მეცნიერების თეორია

1. ბოლცანოს პიროვნება და უმთავრესი ნაწარმოებნი

„ფილოსოფია არის მეცნიერება ყველა იმ ჭეშმარიტებათა ობიექტური კავშირის შესახებ, რომელთა უკანასკნელი საფუძვლების წედომას შეძლებისდა გვარად ვისახავთ მიზნად, რათა ამით მეტ სიკეთესა და სიბრძნეს ვეზიაროთ“¹. ასე ამბობს ბოლცანო ერთ-ერთ თავის ფილოსოფიურ თხზულებაში და ამით ერთბაშად შევყავართ ელინური ცნობიერების სიმალღემდე აღმართულ თავისი დიდებული პიროვნების შინაგან სფეროში. კავშირი სიბრძნესა და სრულყოფას შორის არის ფილოსოფიაში მრავალმხრივი პიროვნების ცოცხალი ამოცანების შეტანა, ხოლო ფილოსოფიური შემოქმედების გარდაქმნა უკეთესობის დადგინებად — ჰუმანისტური ამოცანაა. მაღალნიჭიერ პიროვნებას — ბოლცანოს არ შეეძლო ფილოსოფიაზე სხვა შეხედულება ჰქონოდა. ფილოსოფია არათუ ერთი საქმიანობათაგანია მოაზროვნე პიროვნებისათვის, არამედ მისი სასიცოცხლო ამოცანაა, რომლის გადაწყვეტა ცხოვრების შინაარსის გამდიდრებაა. ფილოსოფია არ უდრის სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ ცოდნის დაგროვებას, იგი არაა ერთის სიმრავლედ ანუ უბრალოდ გასაგების თავსამტვრევად გახდომა, იგი არაა აგრეთვე, როგორც თვითონ ბოლცანო მიუთითებს, „ქამელეონისებურად სახემცვლელი ფილოსოფოსობა ჩვენი დროისა“², იგი არის ადამიანის სიბრძნის გზაზე დადგომა.

ასეთია ეს გაბედული შებრუნება ფილოსოფიის საწყისი გაგებისადმი, ელინურ ცნობიერებას რომ ესახებოდა, როცა სიბრძნესთან ორგანულ კავშირში იღვა. სრულქმნა — კაცობა — „ანდრეია“ და სიკეთე — „აგათია“. სრულმყოფია აქსიოლოგიურად, ღირსებას თვალსაზრისით, მხოლოდ ბრძენი.

¹ ბოლცანო, რა არის ფილოსოფია, (გერმ.), გვ. 27.

² ბოლცანო, „ცხოვრების აღწერილობა“ (გერმ.), გვ. 49

საკმარისია მხედველობაში იქნეს მიღებული ბოლცანოს ასეთი აზრები, ერთის მხრივ, და მისი ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ისტორიული გარემო, მეორეს მხრივ, რომ მაშინვე გასაგები გახდეს ბოლცანოსა და მისი თანამედროვე ოფიციალური ფილოსოფიის შუა კონფლიქტის აუცილებლობა. უნდა მხედველობაში იქნას მიღებული, რომ ეს იყო ეპოქა ჰეგელის ფილოსოფიის ბატონობისა. რომელიც, ბოლცანოს აზრით, ყველაზე მეტად იყო შეპყრობილი იმ ქამელეონობით, რომელიც აფერადებული ფრაზეოლოგიით ფარავდა ნამდვილი ცოდნის უქონლობას. გონების კანონები მხოლოდ გარეგნულად იყო განთავისუფლებული იმ მდგომარეობიდან. რომელშიაც ისინი კანტმა ჩააყენა. იდეალიზმის „დიდი გონება“ მხოლოდ იმისათვის ავარდა ზევით, რომ თვითონაც გაშეშებულიყო და „მცირე გონებაც“ მოეკლა. ფილოსოფიაზე, როგორც სიბრძნესა და სიკეთის წედომის წყაროზე, ცხადია, ლაპარაკიც ზედმეტი იყო. „ფილოსოფიური სისტემები ბაზრობასავით მრავლდებოდა“, ამბობს ბოლცანო, მაგრამ ეს სრულიადაც არ იყო ფილოსოფიური შემოქმედების მიღვევებითი განვითარების პროგრესი. პირიქით, ყოველი ახალი ფილოსოფიური სისტემა მოასწავებდა შეჩერებასა და გაშტერებას, ყოველი მათგანი იმ პრეტენზიით გამოდიოდა, რომ სწორედ ისაა აზროვნების განვითარების დასკვნითი რგოლი.

როგორიღა იყო ბოლცანოს დამოკიდებულება მისი თანამედროვე ფილოსოფიისადმი?

ამ მიმართების შინაგანი მხარის გასარკვევად, რომელმაც საბოლოოდ თითქმის ტრაგიკული ხასიათი მიიღო, აუცილებელია ადამიანურისა და სააზროვნოს იმ მტკიცე დამოკიდებულების წარმოდგენა, რაც ბოლცანოს ახასიათებდა.

ერთბაშად ძნელია ბოლცანოს გონებრივი განწყობის გარკვევა. ფილოსოფიის ისტორიამ მრავალი შემთხვევა იცის, როდესაც თითქმის შეუძლებელია ამ კითხვისათვის პასუხის გაცემა. შეუძლომღად შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი ვითარება ახასიათებს უნივერსალურ მოაზროვნეებს. უკანასკნელთა შესახებ. რამდენადაც ისინი თითქმის აღწევენ გენიალობას, ისევე ძნელია იმის კვლევა, თუ რა აინტერესებს მათ მომეტებულად, როგორც შეუძლებელია შეშლილს გონებრივ განწყობაზე ლაპარაკი. ამ უკიდურესობის ორიგინალობა მათი სპეციფიკაციის, მათდამი რაიმე საზომის მიყენების გაუძარტლებლობაშია. გენიოსი ერთნაირად დაინტერესებულია ყველაფრით. და მის მიმართ ინტერესის ცნებას ცოტა თავისებურად უნდა გამოყენება. ადამიანობის განსაზღვრულობას წილი უდევს ინტერესის

ცნების შექმნაში, და ამ განსაზღვრულობის მოხსნა მაღალი რიგის სრულქმნაში ხსნის ინტერესის ცნებას.

არისტოტელე და ლაიბნიცი ნათქვამის ნიმუშებია. ბოლცანო თავის ავტობიოგრაფიაში ხშირად ლაპარაკობს თავისი გონებრივი განწყობის შესახებ, მაგრამ აქედან ძნელია გარკვეული დასკვნის გაკეთება. „ცხოვრების აღწერილობაში“¹ ბოლცანო მოგვითხრობს მათემატიკისადმი მისი მიდრეკილების შემუშავებაზე და ამასთან დაკავშირებით კესტნერის სახელმძღვანელოზე მიუთითებს. „კესტნერი,—წერს ბოლცანო,—პოულობდა საფუძველს მკითხველისათვის. რომელსაც ემყარება მისი მსჯელობა იმ მიზნით, რათა ეს მსჯელობა ნათელი გაეხადა და სწორედ ეს იყო ჩემთვის ყველაზე საყვარელიო“ (იქვე).

ეს მოთხრობა ეხება ბოლცანოს ცხოვრების ადრინდელ ხანას, მაგრამ იგი მაინც არკვევს, თუ რა გავლენების ქვეშ ვითარდებოდა ავტორი. აღსანიშნავია ბოლცანოს მოთხრობა იმის შესახებ, როგორ ცდილობდა ის მათემატიკისადმი განწყობის შეთვისებას, მაგრამ ეს არ გამოუდიოდა. შემდეგში სწორედ კესტნერის სახელმძღვანელომ გადააწყვეტინა მას მათემატიკის საფუძვლიანი შესწავლა. ხოლო რამდენადაც აქ მეთოდური სიცხადის გამომუშავება თამაშობდა მთავარ როლს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მათემატიკისაგან დამოუკიდებელი მოვლენა მაინც არ იყო მთავარი ბოლცანოს აზროვნების შემუშავებაში.

ბოლცანო მართლაც სამუდამოდ დარჩა მათემატიკის მეთოდური დედუქციების სიმკაცრის მომხრედ, რაც მის მოძღვრებაში ჭეშმარიტების შესახებ, როგორც გაირკვევა, თვალნათლივ მოჩანს. „მე არასოდეს წამომიყენებია რაიმე დებულება უსაბუთოდ“, სწერდა ბოლცანო თავის მოწაფეს ფესლს², და მას ასეთი განცხადების სრული უფლება ჰქონდა. მისი მათემატიკურად გაწაფული აზროვნება ვერ ეგუებოდა მისი დროის „ქამელეონობას“. კიდევ მეტი, ფილოსოფიის, როგორც სიქველის, გაგებით, ბოლცანოს ელინური თვალსაზრისით არ შეეძლო თავისი დროის ფილოსოფოსობანი მიეჩინია სხვანაირად თუ არა „უზნებლად“. უკვე თავის პირველ ფილოსოფიურ თხზულებაში, რომელსაც მან უწოდა „ათანაზია“ (ბერძნულად — უკვდავება), მიდგომის გამოვლენა აშკარაა, განზე რომ დავტოვოთ ჯერჯერობით მისი მთავარი თხზულება, რომელზედაც

¹ ბოლცანო, „ცხოვრების აღწერილობა“, გვ. 19.

² მ. ი. ფესლი ბოლცანოს უახლოესი მოწაფე იყო, მან დაწერა გერმანულ ნაშრომი „პროფესორი ბ. ბოლცანო“, № 13, 1849 წ.

ქვემოთ გვექნება ლაპარაკი. ყველაფერი ეს ბოლცანოს მეთოდის დამახასიათებელი უფრო არის, ვიდრე სხვა რამე.

ბოლცანო, უდავოდ, მათემატიკაზე უფრო მეტს მუშაობდა და ის ამ მხრივ უფრო ცნობილია, ვიდრე როგორც ფილოსოფოსი. რაოდენობის მხრივ ბოლცანოს მათემატიკური ნაშრომები აგრეთვე სჭარბობენ მის ფილოსოფიურ ნაშრომებს. მისი თანამედროვეობა და აღნიშნული გარემოებანი იყო იმისი მიზეზი, რომ ფილოსოფიის ისტორიისათვის ბოლცანო თითქმის არ არსებობდა სულ უკანასკნელ დრომდე¹. ამ საკვირველი მოვლენის მიზეზს ახსნა ესაჭიროება ცხადია, მათემატიკაში ბოლცანომ დიდი კვალი დატოვა, კერძოდ. ფუნქციათა თეორიის დამუშავების სახით².

საინტერესოა ვიკითხოთ, რამ მიიზიდა ბ. ბოლცანო მათემატიკისადმი. ამის შესახებ ბოლცანო წერს: „ჩემი მიდრეკილება მათემატიკისადმი, ემყარებოდა... მის სპეკულაციურ მხარეზე, ე. ი. ვაფასებდი მასში მხოლოდ იმას, რაც იმავე დროს იყო ფილოსოფია“. ეს ადგილი არ ტოვებს იქვს იმაში, რომ ბოლცანო არასოდეს არ ყოფილა მხოლოდ მათემატიკოსი, როგორც ეს ეგონათ უკანასკნელ ხანამდე. ის იმდენადვე მათემატიკოსი იყო, რამდენადაც ფილოსოფოსი. მისი ინტერესების ნათელსაყოფად საკმარისია მისი თხზულებათა გადაკითხვა ცოდნის სხვადასხვა დარგში.

ბ. ბოლცანოს მთავარი თხზულებაა მისი „მცნეშეცნიერება“. ამ სათაურის ნათელსაყოფად ავტორი იძლევა მის საკმარად გრძელ გადმოცემას. ეს არის, ამბობს ბოლცანო, ლოგიკის ახალი და ზედმიწევნითი დალაგება მისი წინანდელი დამამუშავებელთა მუდმივი გათვალისწინებით³. ეს თხზულება მიძღვნილია, მამასადამე, ლოგიკის დამუშავებისადმი, მაგრამ სრულიად ახლებურად.

მეცნიერებათა მთლიანობა, ჭეშმარიტებაში განმტკიცებული -- ასეთია ამ მეცნიერების საგანი, რის გამოც ლოგიკა არის მცნე-მოძღვრება. განსხვავდება რა კანტისაგან ლოგიკის ამოცანათა გაგებაში, ბოლცანო, ცხადია, არ ფიქრობდა, თითქოს არისტოტელეს შემდეგ ლოგიკა უკვე დამთავრებულიყოს თავისი ძირითად თეი-

1 რამდენადაც ვიცი, ფილოსოფიის მხოლოდ ორი ისტორიკოსი იხსენიებდა ბოლცანოს იმ დროისათვის, როცა მე მასზე შრომას ვწერდი (ე. ი. 1911 წლისათვის) ესენი იყვნენ ბ. ერდმანი, ფილ. ისტ., მე-4 გამ. 1896, II, გვ. 414 და ფალკენბერგი, ფილ. ისტ. მე-6 გამ. 1908, გვ. 561. ცნობილი ვ. ვინფელბანდი არ იხსენიებს ამ დიდ მოაზროვნეს.

2 ბ. ბოლცანო, ცხოვრების აღწერილობა, იხ. მ. ფესლის გამოცემა, გვ. 19.

3 გამოცემული ბოლცანოს მეგობრების მიერ ი. შ. ჰაინდროთის წინასიტყვაობით, 1837, ზეიდელ.

სებათა მხრივ. პირიქით, ბოლცანო მოითხოვს ლოგიკისათვის ცოცხალ შინაარსს და მის ამოცანას იმ მთლიანის გახსნაში ზედავს, რაც აერთიანებს ერთ მთლიან მეცნიერებას, როგორც ასეთს. ბოლცანო დარწმუნებული იყო, რომ ეს ამოცანა სცდება ყოველი ცალკეული მეცნიერების ფარგლებს, და ამიტომ მისი გადაწყვეტა არ შეიძლება მიღებულ იქნას მეცნიერებათა უბრალო შეერთების გზით. მეცნიერულ შემოქმედებაში რჩება ის ცოცხალი რამ, რაც პირველი გამაერთიანებელის შესაძლებლობას ქმნის მეცნიერებათათვის და იგი არ შეიძლება მოპოვებულ იქნას, როგორც ასეთი შეერთების შედეგი.

აი ასეთ ამოცანას უნდა აკმაყოფილებდეს მცნემოდერება ბოლცანოს სხვა თხზულებათაგან მისი აზროვნების ნაირობის გასაცნობად. საინტერესოა თავდაპირველად ზემოთ დასახელებული „ათანაზია“ და მეორე — „რა არის ფილოსოფია?“ და სხვ. ბოლცანოს მათემატიკურ თხზულებათაგან ფილოსოფიურის თვალსაზრისით „მნიშვნელოვანია „უსასრულოს პარადოქსები“. ბოლცანოს ნაწარმოებთა უბრალო გაცნობაც კი გვიჩვენებს მისი ინტერესების მრავალმხრივობას, რითაც იგი ძალიან ჩამოკავს ლაიბნიცს, რომელთანაც მის დამოკიდებულებაზე ცალკე იქნება ლაპარაკი. მანამდე კი შეიძლება აღინიშნოს, რომ თავისი შემოქმედებითა და ცოდნის მრავალმხრივობით იშვიათად თუ ვინმე შეძლებდა ლაიბნიცის საქმის ბოლცანოსებურ გაგრძელებას. მხოლოდ ბოლცანოს გააჩნდა საამისო უნარი და მას სრულიად სამართლიანად უწოდებდნენ „ლაიბნიცს ბოქემის ნიადაგზე“. ყოველმხრივობა და თხზულების საკვირველი, ნათელი დარწმუნების გულწრფელობა და მორალურ თვალსაზრისამდე აზიდული მორალური ვაგება ცოდნისა — ასეთი იყო ელემენტები, რომელთაგან იყო შეკინძული ბოლცანოს დიადი მეცნიერული პიროვნება.

როგორი იყო იმდროინდელი ოფიციალური ფილოსოფიის ბოლცანოსადმი დამოკიდებულება? ეპოქა 1805—1820 წლამდე იყო ხანა ბოლცანოს როგორც პრადის უნივერსიტეტის თეოლოგიის პროფესორის მოღვაწეობისა. ის დიდი პატივისცემით სარგებლობდა თავისი მსმენელების მხრივ და თავისი მოღვაწეობის თხუთმეტობდე წლის განმავლობაში მოასწრო მრავალ მიმდევართა შექმნა. უნდა აღინიშნოს, რომ თავის მომხრეთაც კი იზიდავდა იგი არა მარტო წმინდა ფილოსოფიური იდეებით. რომ არაფერი ითქვას ბოლცანოს მოწინააღმდეგეებზე. — ოფიციალური ფილოსოფიის წარმომადგენლებზე. — რომლებიც მის მათემატიკურ აზროვნებაზე ქედშაღლურად ყოყოჩინობდნენ, მის მომხრეებსაც კი ბევრი არაფერი

გაეგებოდათ მისი იდეების, რომელთაც საუკუნის სულ სამი მეოთხედის შემდეგ ბოლცანო დიდების შარავანდედით შემოსეს.

ეს ბოლცანოს თანამედროვეობის სააზროვნო გემოვნების ძაჩვენებელი იყო. თვითონ ის არ იყო მებრძოლი პიროვნება და თუ მაინც ამხნევებდა თავის თანამოაზრეებს, ეს როგორღაც თავისთავად გამოუდიოდა. თვით ფაქტი თავისი არსებობისა, ბოლცანო, როგორც ორიგინალური მოაზროვნე და, მაშასადამე, ფილოსოფიური რეაქციისა და დოგმატიზაციის უარყოფა, ახალსებდა შემოქმედებითი აზრის ნამდვილ მოყვარულთ, რომლებიც ჯერ კიდევ არ გაბმულიყვნენ „ჰეგელისა და ზელინგის წესით იდეალიზმის ბადეში“. თავისი ლექციების კითხვისას, სადაც კი შესაძლებელი იყო, ბოლცანო არ უშვებდა შემთხვევას გაეკრიტიკებინა, „ფილოსოფოსობის ახალი ნაირობა გერმანიაში“ და მისი სატირული გამოხტომები იმ ფილოსოფიის წინააღმდეგ, რაც გერმანიაში „ბაზრობასთან ერთად მრავლდებოდა“ ღრმად სწვდებოდა ბოლცანოს მსმენელთა და მიმდევართა სულს. ბოლცანოს დიდების სახელი გავარდა მთელ ევროპაში და მასზე ვატიკანიც ამეტყველდა. პოლიტიკური თვალსაზრისითაც შეუდგნენ ბოლცანოს მზარდი გავლენის, როგორც სახელმწიფო საშიშროების განხილვას და „ჩიხელი ლაიბნიცი“ იძულებული გახადეს 1820 წელს ფილოსოფიის კათედრა დაეტოვებინა.

მკვლევარი მელხიორ პალავი შოპენჰაუერისა და ბოლცანოს შედარებისას სრულიად სამართლიანად ამბობს: „ორი ინდივიდის ფუნდამენტალური წინააღმდეგობის გასაგებათ საჭიროა ბოლცანოსა და შოპენჰაუერის დაპირისპირება, რამდენადაც ეს ორი თანამედროვეობის მიერ მიუცნობი ადგილი განსხვავდებიან თავისი დამოკიდებულებით ამ თანამედროვეთა მიმართ“¹. და მართლაც, საქმარისია ერთი გონებრივი ხედვის გადავლება, თუ როგორ იქცეოდა ბოლცანო უნივერსიტეტიდან წასვლის შემდეგ, როგორის გულწრფელობით აღიარებდა ის „დიდების სიცარიელეს და პატივის არარაობას“ და რა რიგ სარკასტული ტირადებით ესხმოდა თავს შოპენჰაუერ-ჰეგელის იდეალიზმს, რომ საგრძნობი გახდეს პალავის მიერ აღნიშნული განსხვავება.

ისტორია ამ შემთხვევაში სამართლიანობის მხარეზე აღმოჩნდა და თითქოს მოკრძალების საფასურით მიუზღო ბოლცანოს და გამოუძახა მას უფსკრულისაგან და შემდეგი დროის ფილოსოფიური შემოქმედების მწვერვალზე აიყვანა. მაგრამ როგორ მოხდა, რომ

¹ მელხიორ პალავი „კანტი და ბოლცანო“ კრიტიკული პარალელი, პალ დე, 1902 წელი, გვ. VIII.

ასეთი მოწინავე ადამიანი და გენიალურ მონაცემთა მქონე ჩეხი მოაზროვნე XIX საუკუნეში ისე იქნა მივიწყებული, რომ უკვე XX საუკუნეში საჭირო შეიქნა მისი „აღმოჩენა“¹.

ნათქვამის შემდეგ, შეიძლებოდა ერთგვარის რწმუნებით აღნიშნული ყოფილიყო ზოგიერთი მიზეზი თანამედროვეობის მიერ ბოლცანოს საქმის მივიწყებისათვის. ასეთი მიზეზებია: 1) თანამედროვეთა მიერ ბოლცანოს იდეების გაუგებრობა, სხვათა შორის, მისი ახლობლების მხრივაც, და 2) იმდროინდელი რეაქციონური ფილოსოფიის მიერ ბოლცანოს ნააზრევის ნებისმიერი უკუგდება. პირველი დაშვების დამამტკიცებლად შეიძლება მითითებულ იქნას იმ გარემოებზე, რომ ბოლცანოს უახლოეს მოწაფეებსაც კი, როგორც იყო, მაგალითად, იგივე ფესლი, შედარებით ნაკლებად აინტერესებდათ ბოლცანოს ფილოსოფიური თხზულებანი. საქმარისია ამ მათი თხზულებათა უბრალო გადათვალიერებაც კი იმაში დასარწმუნებლად, რომ ბოლცანოს დიდი ფილოსოფიური საქმე მათთვის გაუგებარი დარჩა. მართალია, ბოლცანოს მთავარი თხზულება — „მცნემოდერება“ მისი მეგობრების მიერ იქნა გამოცემული და ერთმა მათგანმა ჰაინროთმა რაღაც მისი წინასიტყვაობის მსგავსი დაწერა კიდევ, მაგრამ ეს ბევრს არაფერს ამტკიცებს. სამაგიეროდ, როცა კი ბოლცანოს მეგობრებმა არ სცადეს მისი ნააზრევის დაცვა, მათ უგულვებელი რჩებოდათ მისი მთავარი ფილოსოფიური საქმე.

მართალია, ბოლცანოს ერთ-ერთმა მიმდევარმა — პრიგონსკი² სცადა მისი ფილოსოფიურ იდეათა შესახებ წერაც, მაგრამ ეს შედარებით უფრო გვიან მოხდა. დამახასიათებელია, რომ პრიგონსკის ნაშრომს მიზნად ჰქონდა ბოლცანოს იდეების ნიადაგზე მოეცა კანტის კრიტიკა².

საქმეთა ასეთი ვითარება არაა გასაკვირი. ბოლცანოს მიერ წამოყენებული იდეები და ცნებები ვარგობდა არა მარტო კანტის იდეალიზმის საწინააღმდეგოდ, არამედ ჩვენს დროში მისი გამოყენება სცადეს ლოგიკაში ფსიქოლოგიური მიმართულების დასაცემად. ფსიქოლოგიზმი, რომელიც მარქსისტული კრიტიკის ობიექტია, დაძლეული შეიძლება იყოს, როგორც ამას ჩვენი დღეების ფილოსოფიური საქმიანობა ამტკიცებს, ყველაზე დამარწმუნებლად ლოგიკის უინაარისის ფსიქოლოგისტური პოზიტივიზმისა და ემპირიზმის გადარჩენის და გამოთავისუფლების გზით. აქ დიალექტიკა

1 ეს „აღმოჩენა“ ეკუთვნის გერმანელ ფილოსოფოსს ედმუნდ ჰუსერლს.

2 პ რ ი გ ო ნ ს კ ი ფ., „ახალი ანტიკანტი, ანუ წმინდა გონების კრიტიკა ბოლცანოს მეცნიერებაში მოცემულ ცნებათა ნიადაგზე“, 1950 წ.

კური მატერიალიზმი და ბოლცანოს თვალსაზრისი ერთსა და იმავე მიზანში სტევენ.

ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის დავა, ლოგიკის საგნის გამო და მასზე მფლობელობის ირგვლივ ასაზრდოებდა, როგორც გაირკვევა, ბოლცანოს გონებრივ განწყობას. გასაგებია, რომ სააზროვნო რეაქციის ეპოქაში, რომელმაც მოჰქონა ყველაფერი ცხოველმყოფელი აზროვნების სფეროში, ბოლცანოს ორიგინალური იდეები გასავალს ვერ პოულობდნენ: მოწინააღმდეგეებმა უბრალოდ არ ისურვეს მისი გაგება. უარყოფდნენ რა ფილოსოფიური აზროვნების თავისუფლებას, ჰეგელიანური იდეალების ავტორიტეტის გავლენის ქვეშ მყოფს ამ ხალხს არ შეეძლო ბოლცანოსათვის მომაკვდინებელი ბრძოლა არ გამოეცხადებინა და წააწყდნენ რა ამ მცირე წინააღმდეგობას მისი მხრივ, ადვილად აღგავეს ის ისტორიის სარბიელიდან. მართალია, მის მთავარ ფილოსოფიურ ნაწარმოებს, როგორც ითქვა, ადრე არგუნა ბედმა, რამდენიმე მეგობრის წყალობით, გამოსვლა, მაგრამ გარეგნობა, არქაული შრიფტი, ტექნიკური გაუშლელობა და სხვ. ეს თითქოს უმნიშვნელო ამბები, მჭევრმეტყველურად მოგვითხრობენ პასიური პროტესტანტი მზის მწუხარე ჩაშვებას. მომხრეებმა ვერ შეძლეს მასწავლებლის დროშის სათანადო სიმადლეზე დაჭერა და მოწინააღმდეგეებმა კი მოახერხეს იმდენად უკუეგდოთ ბოლცანოს ხსენება, რომ მთელი ფილოსოფიური თაობები ისე ჩავიდნენ საფლავეში, რომ არაფერი სმენიათ (თითქმის საუკუნის განმავლობაში) ჩეხი ლაიბნიცის შესახებ და მისგან არაფერი უსწავლიათ.

ედმუნდ ჰუსერლის მიერ მეოცე საუკუნის დასაწყისში ბოლცანოს სახელის დავიწყებისაგან მოხმობა მნიშვნელოვანი იყო, როგორც ფაქტი, და როგორც ნეგაციური იარაღი ფსიქოლოგიზმის მიერ ლოგიკის საგნის განიავების წინააღმდეგ, ჰუმპარიტების, როგორც ფილოსოფიური პრობლემის და საგნის აღიარება არ აღმოჩნდა ჰუსერლისათვის საკმარისი, ლოგიკის შინაარსის იდეალიზმისგან დაცვისათვის. ობიექტური იდეალიზმის გზაზე დამდგარ ჰუსერლის მალე დასჭირდა კანტის ტრანსცენდენტალიზმის პლატონისაკენ შებრუნება და ბოლცანოს იდეების გაცოცხლება დროებითა და მეტად პირობითი აღმოჩნდა.

ჰუსერლი დაიბნა ნეგაციურობასთან კავშირში მისვლით, ანტი-ჰეგელიანური განწყობა ბოლცანოსი მან ვერ გამოაყენა და რეალური, მატერიალური სინამდვილის ნაცვლად ბოლცანოს „თავისთავად ჰუმპარიტებაში“ იდეალური შინაარსები ჩადო და პოზიტური აგება ფენომენოლოგიისა წმინდა წყლის იდეალიზმით გათავდა.

ჰუსერლის მოწაფეებმა — ჰაიდეგერმა, სარტრმა და სხვ. ნეგატიურის პოზიტიურ შინაარსს ვერ მიაგნეს, ეჭვისტენციოალიტებმა სწორედ ყოფიერების, ეჭვისტენციის დიალექტიკური გაგება ვერ მოახერხეს და არაობის გააბსოლუტებით ის მინიმუმიც კი დაჰკარგეს სინამდვილისა, რომლის ამოკითხვა ნეგაციისა, არაობიდან მაინც მოახერხა ჰეგელმა და მით თავისი ფილოსოფოსობის „მატერიალისტური წაკითხვის“ შესაძლებლობა დაგვიტოვა.

მივხედოთ მაინც ბოლცანოს საქმის კრიტიკულ განხილვას, რათა ისტორიის წინაშე მოხერხდეს მისი პირწმინდად შეფასება და, თუ შესაძლებელია, მისგან ამომავალი პროგრესული გზები მოისინჯოს.

II. მცნემეცნიერების ამოცანები

რას წარმოადგენს ბოლცანოს ცნებათა წყობა? განვიხილოთ ჭეშმარიტების სფერო, — ამბობს ავტორი, — არის ორგანიზებულად ერთეული. ამ სფეროს ერთი ნაწილის მტკიცება არის მეორე ნაწილის დეტერმინაცია. დამოუკიდებლად იმისგან, თუ საით არის წარმართული ეს მტკიცება, მთლიანობა იხსნება ჭეშმარიტების მთელი სფეროს კომპლექსურობაში. ცხადია, რომ ეს საკითხი მეტად მნიშვნელოვანია. თუ დავუშვებთ, და ასეთი რამ უნდა იყოს დაშვებული, რომ ასეთი მტკიცება განსახორციელებელია მხოლოდ ერთი მიმართულებით, ე. ი. რომ ჭეშმარიტება A-საგან შეიძლება გადასვლა ჭეშმარიტება B-ზე და არა პირუკუ, მაშინაც კი ასეთი გადასვლის მრავალრიცხობა არ იქნება გამორკვეული. რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტებათა მთლიანობა შთაგვაგონებს აზრს, რომ მტკიცება როგორღაც განხორციელებულა, მაგრამ ასეთ გაგებას მაშინვე ერთვის უკვე გადაწყვეტილი ლოგიკური კითხვა, რომელიც მთელ ანალიზს წინ უსწრებს — კითხვა ჭეშმარიტების მოცემულობის შესახებ. ამ კითხვის კონკრეტული გადაწყვეტის დაუჩქარებლად, რაზედაც ქვემოთ იქნება ლაპარაკი, აუცილებელია ზოგიერთი წინასწარ ხილულ განმარტებათათვის ასეთი მოცემულობის სახელდახელობა. განხე რჩება ჯერჯერობით აგრეთვე საკითხი ასეთი ერთიანობის მტკიცების ხასიათის შესახებ, მტკიცების აქტის შემადგენელ მომენტებად დანაწევრების, ამ აქტის სუბიექტის შესახებ და სხვ.¹

საკმარისია. — განაგრძობს ავტორი, — მთლიანობის მოაზრება, რომელიც მოცემულია მეცნიერებაში, რომ მიხვიდე აზრამდე უმაღ-

¹ „მცნემეცნიერება“, 1, გვ. 6.

ლესი მთლიანობის უმადლეს საფუძვლამდე. მართალია, ყოველი მეცნიერება მტკიცდება განსაკუთრებულ „სახელმძღვანელოში“, გააჩნია მას თავისი საკუთარი საგანი ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, მაგრამ ეს სპეციფიურობა, ეს განსხვავება, სრულიადაც ვერ უწლის ხელს მეცნიერების უფრო ფართო გავრცას¹. ამ მნიშვნელოვანია ყურადღების გამახვილება არა რომელიმე სპეციალურ მეცნიერებაზე, არა შესწავლა ერთი რომელიმე სახელმძღვანელოსი, არამედ თითოეული მათგანის ფარგლებიდან გამოსვლა, კიდევ მეტი — საჭიროა მათი თავის გაერთიანებაში, თავის შეჯამებაში წარმოდგენა.

მაგრამ ესეც ცოტაა. ყველა მეცნიერებათა ჯამის წარმოდგენა შესაძლებელია, უკიდურეს შემთხვევაში, იდეის თვალსაზრისით, მათი საგნობრივ კავშირში, ყველა მეცნიერებათა ობიექტების ერთობლიობაში. ასეთი ერთობლიობა, რამდენადაც იგი განსახორციელებელია, არ იძლევა არაფერს ჰკუთის სასწავლოს, რადგან ობიექტების მთლიანობა ანუ ერთობლიობა — ეს ობიექტების ჯამია და მხოლოდ ჯამი, რომელიც მიიღება როგორც შეერთების შედეგი, ობიექტების კომპლექტი და არა კომპლექტური ობიექტი. მხოლოდ თეორიული დასაბუთება და საბუთების საფუძველი ქმნის მთლიანობის შესაძლებლობას. ეს მხარე ყველა მეცნიერების საერთო ნიშანია. იგი თვისობრივათაა კი იგივეა ყველა მეცნიერებაში².

რაზეა დამყარებული — ავტორის აზრით — ასეთი თვისებრივი იდენტიურობა დამტკიცებათა საფუძვლებისა ყველა მეცნიერებაში? იგი ემყარება იმას, რომ მთელი ეს ერთიანობა, მთელი თეორიული დასაბუთება, მეცნიერებაში გამლილი. სხვა არა არ-ს რა. თუ არა ჰუმანიტარების ერთი არეს განმარტება სხვადასხვა მეცნიერებაში. ასეთი განშტოების სახელდახელობა ამტკიცებს არა შარტო თეორიულ დასაბუთებათა მთლიანობას, არამედ იმთავითვე ქმნის მეცნიერების შესაძლებლობას საზოგადოდ. ყველა მეცნიერებაშია ჰუმანიტარების მოცემული, მაგრამ არა როგორც თვითღირებული. ჰუმანიტარებისათა შორის კავშირის ორგანიზაციას გამოეყვარათ. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში, ერთი მეცნიერების ფარგლებიდან, ყველა მეცნიერებათა მთლიანობისაკენ. ასეთი კავშირის სახელდახელობა და მისი მტკიცების აუცილებლობა გვიკარნახებს აზრს საგანგებო წესების არსებობისათვის, რომელსაც ემორჩილება შეერთების პროცესი.

² „სახელმძღვანელოს“ ასეთი გავრცობით ბოლცანო მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერებას აღნიშნავს.

¹ „მცნე მეცნიერება“, გვ. 6.

იბადება საკითხი — განაგრძობს ავტორი — ხომ არ შეიძლება ეს წესები გახდეს საგანი განსაკუთრებული „დამოუკიდებელი“ შესწავლისა.

თვითეული სპეციალური მეცნიერება, რა თქმა უნდა, არ აწარმოებს თავის განკერძოებაში ასეთი წესების შესწავლას. ხშირად ის ფიქრობს მათ არსებობაზე. მეცნიერული შემოქმედება — ავტორის აზრით — უშუალო და სტიქიურია. მისთვის უცხოა და არც საჭირო რეფლექსია, როგორც ასეთი, რომლის პროცესში შეიძლება შესწავლილ იქნას წესები, რომლებსაც სტიქიურად ემორჩილება სამეცნიერო აზროვნება. საგანი, რომელიც ამ შემთხვევაში შესწავლის ობიექტია — ეს არის იმ წესთა ჯამი, რომლებიც მეცნიერების თეორიულ საფუძვლებს შეადგენენ. აქედან ნათელია, რომ — მეცნიერება, მკაცრი გაგებით, შესაძლებელია მხოლოდ იმ წესების მეოხებით, რომელთა უმაღლესი საფუძველი ჭეშმარიტებაშია და არც ერთ სპეციალურ მეცნიერებას, როგორც ასეთს, არ შეუძლია ხელი მოჰკიდოს ამ საერთო წესების შესწავლას, რადგან ეს ყოველი ცალკეული სპეციალური მეცნიერების მიზანდასახულებაზე ვრცელი (იქვე).

ამის გამო შესწავლა ჭეშმარიტების ცალკე მეცნიერებებში განშტოების წესებისა შეიძლება იყოს საგანი განსაკუთრებული დისციპლინისა. ნათელია, რომ ეს დისციპლინა თვითონ უნდა განსხვავდებოდეს სპეციალურ მეცნიერებათაგან. პირველია ის, რომ მისი საგანი ბუნებრივად უნდა განსხვავდებოდეს სხვა დისციპლინათა საგნისაგან. არც ერთ მეცნიერებას არ შეუძლია ხელი მოჰკიდოს მის შესწავლას, რადგან იგი არა მარტო გამოდის მათი როგორც სპეციალური მეცნიერების ფარგლებს იქით, არამედ შეიცავს რაღაცას მეტს, სახელდობრ, ყველა მეცნიერებაში განშტოებულ ერთიანობას ანუ მთლიანობის სინთეზს. ეს რიცობობრივი და თვისებრივი მომენტი, ქმნის რა სრულიად განსხვავებულ ობიექტს ახალი დისციპლინისათვის, მტკიცედ განსაზღვრავს მის საგანს.

მაგრამ ეს ცრტაა — ნათელია, რომ ახალ დისციპლინაში პირველად წამოყენებული პირობათა ჯამი შესაძლებელს ჰყოფს თვით მეცნიერებას. ამ გარემოებას საბოლოოდ გამოჰყავს ახალი დისციპლინა სხვა მეცნიერებათა მწყობრიდან. ახალი მეცნიერება — ასკენის ავტორი — არის მეცნიერება მეცნიერებისათვის ანუ „მცნემეცნიერება“.

მე მივკვამ ნებას ჩემს თავს, — აცხადებს ბოლცანო, — ამ მეცნიერებას, რომელიც სხვა მეცნიერებათა (მათ სახელმძღვანელოთა) დაფუძნებას გვაწავლის, ვუწოდო გერმანული სახელი „მცნემეცნიერება“.

ნიერება“ — („ვისენშაეტს ლერე“). ასეთი სახელწოდება მიეკუთვნება ახალ დისციპლინას იმის გამო, რომ მასში დალაგებულია ყველა ის წესი, რომლითაც სარგებლობს სპეციალური მეცნიერება, ანუ, უფრო სწორად, რომელიც საფუძვლად უდევს სპეციალურ მეცნიერებებს, ზემოთხსენებულ ერთ არეს, სხვადასხვა მეცნიერებათა შორის განაწილებისას და მათი სახელმძღვანელოთა დასაბუთებისას¹. ახალ მეცნიერებას კიდევ ერთი თვისება აქვს, რომელიც აქვე უნდა აღინიშნოს: ეს არის საკითხი „მცნემეცნიერების“ პრაქტიკული ხასიათის შესახებ.

მცნემეცნიერება არაა უთუოდ თეორიული დისციპლინა. მიუხედავად იმისა, რომ მისი საგანია თეორეტიკული მთლიანობა, იგი პრაქტიკულ მომენტსაც შეიცავს. მაგრამ ნათელია, რომ მეორე მნიშვნელობით „მცნემეცნიერებას“ შეუძლია გამოვიდეს მხოლოდ მეორადი წყობით, როდესაც ლოგიკურად უკვე გადაჭრილია საკითხი მისი თეორიული ტევადობისა და ღირებულების შესახებ. მართლაცდა, პრაქტიკული გამოყენება ლოგიკურად გულისხმობს, სხვა მომენტთან შორის იმის ხელდახელობას, რაც უნდა იყოს გამოყენებული. აქედან ცხადია შორსაა პრაქტიკული გამოყენების „რეკეპტის“ გამოყენებამდე. „მცნემეცნიერების“ ამოცანა იმდენად გამჭვირავია, რომ არ ეგუება პრაქტიკის ამოცანის ასეთ ვიწრო გაგებას. ამ შემთხვევაში ლაპარაკი შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკურ პირველობაზე ზოგიერთ თეორიულად დასაბუთებულ ღირებულებათა შესახებ, რომლებიც ფაქტიურად შესაძლებელს ჰყოფენ ზოგიერთ აქტებს. ეს ღირებულება იმდენად ნათელია, რომ საეჭვოა აღაძინისათვის, რომელიც ასეთ ლოგიკურ პირველობას წამოაყენებს, მიეწეროს შესაძლებლობა მოგვაწოდოს „რეკეპტი“ ყოველგვარი გამოყენების შესაძლებლობისათვის. როცა ლაპარაკია რაიმე თეორიული ღირებულების პრაქტიკული გამოყენებისათვის, ჩვენ ჯერ ერთი, ვგულისხმობთ ასეთ ღირებულებას, როგორც უწინარეს ლოგიკურ მონაცემს, და, მეორეც, ეს მოცეპულობა უნდა იყოს დასაბუთებული ღირებულებით. ამის გამო, ამ შემთხვევაში ლაპარაკია არა ადამანის უნარის განსაზღვრულობაზე, რომელიც საჭიროებს მითითებასა და შესწორებას, თეორეტიკულ წესთა თავყრილობიდან². გალა-

1 მცნემეცნიერება, გვ. 7.

2 ჰესკრლმა პირველმა გამოთქვა აზრი, რომ ბოლცანოს მიერ მცნემეცნიერების განმარტება უფრო „რეკეპტს“ ჰგავსო. გოთაოპარდი ადამიანის უნარის განსაზღვრულობიდან ამოსული ჩაერია ამ აზრთა გაცვლაში, მაგრამ მან ბოლცანოს კდევ მეტი გაუგებრობა აჩენა. იხ. „ბოლცანოს მოძღვრება ღირებულებაზე თანვისთვალ“, გვ. 7.

ვიდა რა პრაქტიკულ მომენტზე, მცნემეცნიერებამ უკვე ააგო თეორიული მომენტი, და ასეთი წანამძღვრების სიცხადე და ლოგიკური აუცილებლობა შეიცავს თეორიულ და პრაქტიკული ნორმის მოქმედების ერთდროული სინთეზისა და თეორიული ვახსნავეების მნიშვნელობას.

მცნემეცნიერება აწარმოებს ჭეშმარიტების სხვადასხვა შეცნობათა შორის განსტობას, რათა თეორიულ დებულებათა დამტკიცებისა და დასაბუთების დროს მიზანშეწონილად იმოქმედოს. ეს უკვე ნიშნავს ახალ ღისციბლინაში ნორმატიულ-პრაქტიკული მომენტის შეტანას. სხვანაირად — ფიქრობს ავტორი — არც შეიძლება იყოს. ცოდნის პრაქტიკული გამოყენება, თუ მისი განვითარება უკვე გადაცდენილი პრაქტიკის, როგორც ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საფუძვრს, ყოველთვის გულისხმობს კრიტიკულად შემოწმებულ ცოდნას, რადგან შეუმოწმებელი ცოდნა არაა ცოდნა და არც პრაქტიკულად გამოსაყენებელი. პრაქტიკა არ ქმნის ცოდნას, იგი მას ამოწმებს. მეცნიერული დასაბუთების პრაქტიკა თეორიულ დებულებათა კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობს და ეს უკანასკნელი, როგორც ნორმა, უნდა წარმოადგენდეს გარკვეულ და როგორც ჭეშმარიტების კვალიფიციური გამოხატულება პრაქტიკით შესამოწმებელ დებულებას. პრაქტიკა არ ქმნის ჭეშმარიტებას, იგი მას, უკვე გარკვეულ თეორიულ ღირებულების სახით მოცემულს, ამოწმებს, ამ დებულებათა ჭეშმარიტების კრიტერიუმს წარმოადგენს.

ამის გამო პირველი თეორიული ამოცანა მცნემეცნიერებისა ლოგიკურად წინ უსწრებს მეორეს. რა თქმა უნდა, შეცნობება მის შემეცნებამდე არსებობდა, ე. ი. ვიდრე მცნემეცნიერების საჭიროება წამოიჭრებოდა, რომელიც აგრეთვე არ ქმნის მეცნიერებას. მეცნიერების უშუალო შემოქმედება მიმდინარეობს რეფლექსიის გარეშე, მაგრამ როცა მეცნიერული მოძღვრების გამო იშლება რეპროდუქციული რეფლექსია, მეცნიერული მუშაობა შემოწმებაში გატარებული უფრო შეცნობილი ხდება. კიდევ მეტი — მცნემეცნიერება შესაძლებელს ყოფს მეცნიერული მუშაობის ნორმატულ დეაულებათა სხივზე შემოწმებას. შემდგომი მეცნიერული მუშაობის მიზანშეწონილება ამის მეოხებით უფრო ცნობიერი ხდება.

ამრიგად, მცნემეცნიერება შეიცავს ორ მომენტს: თეორიულს და პრაქტიკულს. თეორიული მომენტი თავისდა რიგად შეიცავს ჭეშმარიტების მთლიანობას, ყველა მისი კავშირებითა და გადასვლებით და ამათზე დამყარებულს მეცნიერების დასაბუთების მთლიანობას. იგი იკვლევს წესებს, რომლებიც საფუძვლად უდევს გადასვლას ჭეშმარიტების ერთ სპეციალურ მეცნიერებაში დაფუძნებიდან მეო-

რეში და ასე ჭეშმარიტებათა ერთ მთლიან ჭეშმარიტებად ყოფნისა-
კენ. მეორე მხრივ—განაგრძობს ავტორი—მცნემეცნიერება წარმოად-
გენს თეორიულ დებულებათა პრაქტიკულ გამოყენებას მეცნიერულ
დასაბუთებათა აგების გასაუმჯობესებლად. აქ, როგორც ბოლცანო
იტყობა, მცნემეცნიერება არის არა თეორია, არამედ სწავლა დახე-
ლოვნებისათვის¹.

მცნემეცნიერება ისახავს ვრცელ ამოცანებას, მაგრამ მთავარია
თეორიულის თვალსაზრისით ნაჩვენები იყოს წესთა კავშირი.
რომლის ნიადაგზე სხვა „სახელმძღვანელოებში“ ხდება მეცნიერე-
ბის დასაბუთება. აქ ჯერ კიდევ არაა ხაზგასმული თეორიული
მთლიანობა, მაგრამ იგი, ცხადია, მთელ საფუძველს შეიცავს. ამი-
ტომ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს ზოგიერთების აზრი, თითქოს
ბოლცანოს უფრო ჭეშმარიტების თეორია აინტერესებდა, ვიდრე
მეცნიერებათა მთლიანობა. აქ წარმოდგენილ ბოლცანოს შეხედუ-
ლებათა დალაგებიდან ნათელი უნდა იყოს, რომ ასეთი შეფასება
შემცდარი უნდა იყოს².

მეცნიერების და მეცნიერების დასაბუთებათა მეცნიერებათა ჯამ-
ში გაშლილი, წარმოდგენილია აქ როგორც ჭეშმარიტების მთლია-
ნობა. ყოველი მეცნიერება სხვა არა არის რა, ბოლცანოს აზრით,
თუ არა „ჭეშმარიტების მთლიანი არეს განაწევრება“. ამას გამო,
იმ წესების შესწავლა, რომელსაც ემორჩილება მეცნიერების მთლია-
ნობის დაფუძნება, სავსებით დამოკიდებული უნდა იყოს მის სა-
ფუძველად მდებარე ჭეშმარიტებისაგან. ჭეშმარიტება — ავტორის
აზრით — უმაღლესი გაერთიანებაა და დაედება რა მეცნიერებას სა-
ფუძველად, ჭეშმარიტება აწვდის ამ მთლიანობას მეცნიერებათა
მთელ ჯამს. მეცნიერების, როგორც ასეთის მთლიანობა და მისი
თეორიულ აღნაგობათა დასაბუთება ემყარება ჭეშმარიტებას, რო-
გორც უმაღლეს დასაყრდენს. ასეთი ვითარება აუცილებლობით იწ-
ვევს იმის დაშვებას, რომ მთელი მცნემეცნიერების სიმძიმის ცენ-
ტრი მოთავსებულია ჭეშმარიტების თეორიაში.

მაგრამ ეს ცოტაა. ჭეშმარიტების თეორია იმ სახით, როგორ-
საც მიიღებს ცოტა ქვევით, არ შეიძლება დამუშავებულ იქნას მე-
ტად რთულ წინასწარ ძიებათა გარეშე; საქმე იწყება, ცხადია, უბ-
რალო გამონათქმით, ხოლო შემდეგ გამონათქმთა შინაარსის ანა-
ლიზის გზით დადგინდება სწავლა შესახებ „დებულებათა თავის-

¹ მცნემეცნიერება, 1, 21. ბოლცანო ხმარობს გერმანულ ტერმინს — „კუნ-
ტლერს“.

² გოთჰარდი, ციტ. თხზულება, გვ. 103—104.

თავად“. „დებულებიდან თავისთავად“ იშლება პირდაპირი გზა „ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად“. მაგრამ ამით ჯერ კიდევ ბევრა არაა მიღწეული. „ჭეშმარიტების თავისთავად“ შემხე თეორიის აგება დაუმთავრებელი იქნებოდა იმისდა მიუთითებლად, თუ როგორა პირობები ჩვენს ცნობილობაში „ჭეშმარიტებიდან თავისთავად“ შემეცნებულ ჭეშმარიტებამდე გადასვლის ფაქტიურ განხორციელებამდე.

ეს სამი ელემენტი ის საფუძველი, რომელზედაც აგებული მთელი მცნეციერება.

III. თეორია „დებულებისა თავისთავად“

ყოველი გამოთქმა არის ვრცელ-დროული მონაცემი, რამდენადაც ლაპარაკია გამოთქმის რეალურ პროცესებზე. ეს არის ჩვეულებრივი შეტყველება, რომელიც რაგინდარა გამოთქმას შეიცავს, რომელიც შეიძლება იყოს სწორი (ჭეშმარიტი) ანუ მცდარი. უშეტეს შემთხვევაში გამოთქმა შედგება მთელი წინადადებისაგან, მაგონამ არაიშვიათად საქმე მთავრდება ერთი სიტყვითაც კი, მაგრამ ჯერ-ჯერობით აუცილებელია გამოთქმის ერთ მთავარ თვისებაზე შეჩერება და მხოლოდ ამის შემდეგ გაანალიზდება დეტალურად მისი შინაარსი და მისი აღნაგობა გამოთქმის ეს პირველი თვისება მდგომარეობს იმაში, რომ იგი არა მარტო გამოთქვამს რასმე, არამედ მტკიცებას ან უარყოფას შეიცავს. ამასთან მხედველობაშია მისალეები, რომ წინასწარი ანალიზისათვის, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს ჭეშმარიტების თეორიაში შესასვლელად, სრულიად არაა საჭირო ფიქსირებულ იქნას მხოლოდ ჭეშმარიტი მსჯელობანი ანუ სწორი გამოთქმები. მეცნიერული ანალიზი იწყება მარტივი გამოთქმით და მისი ანალიზი ამოსწურავს პირველ ნაბიჯს ჭეშმარიტების თეორიის შემუშავების მიმართულებით¹.

გამონათქმი არის „გამოთქმული დებულება“, ე. ი. რაიმე დებულება, რაიმე მნიშვნელობა იმოსება შეტყველებითი ფორმით, გამოთქმის აქ და ახლა, სივრცისა და დროის გარკვეულ დროულ მონაკვეთში. თუ ავიღებთ, — განაგრძობს ბოლცანო, — სიტყვათა შემდეგ დამთხვევას: „დმერთი ყველგან მყოფია“, ასეთი შენაერთის ცოცხალ შეტყველებაში შესრულებისას მივიღებთ გამოთქმას, რადგან მასში გამოთქმის რაიმე დებულება. კიდევ მეტი, მოცემულ გა-

¹ მცნეციერება, 1, 36.

მოთქმაში თითქმის ჭეშმარიტებაა მოცემული, მაგრამ მეორე გამოთქმა რომ მოხდეს, მაგალითად, „ოთხკუთხედი არის რკალი“, თუმცა იგი აშკარა შეცდომაა, მაინც გამოთქმა და ამ მხრივ ჭეშმარიტ თუ მცდარ გამონათქმეს ერთი და იგივე ღირებულება აქვს. გამოთქმის აღნაგობითი ნიშანი არის მტკიცება ან უარყოფა. ამიტომაც უბრალო შეერთება, ერთის ან რამდენიმე სიტყვა-წარმოდგენისა არ ქმნის დებულებას. შეიძლება ითქვას „ყველგან მყოფი ღმერთი“ ანუ „რკალბერი ოთხკუთხედი“, მაგრამ ამ შემთხვევაში მხოლოდ სიტყვათა ცვლას აქვს ადგილი და სხვას არაფერს. ასეთი შენაერთები იძლევა მხოლოდ წარმოდგენას, რომელთაც რარკიგითაც არ უნდა განლაგდნენ ისინი, არ შეუძლიათ დებულების შექმნა. ამის გამო ნამდვილი წინადადება არის მტკიცება, ან უარყოფა.

„გამოთქმული დებულება“ ლოგიკურად გულისხმობს გამოუთქმელს, ანუ მარტივ დებულებას. სხვანაირად რომ ითქვას, გამოთქმის ერთსა და იმავე აქტში ხაზგასმულია, რაც გამოითქმის. ეს არის — გამოთქმის საგანი. მაგრამ ვიდრე ეს საგანი არაა გამოთქმული, ის რჩება თავისთავად, რის გამო გამოუთქმელი დებულება არის „დებულება თავის თავად“. მაგრამ უნდა მხედველობაში იქნას მიღებული, რომ დებულების გამოუთქმელობა არ უდრის შეუმცნებლობას; ასეთი ვაგება — ავტორის აზრით — აქ დაუშვებელია გამოუთქმელობა მოცემულ შემთხვევაში უდრის გამოუთქმელობას. საქმე ისაა, რომ მოცემულ გამოუთქმელ დებულებაში მოცემული გვაქვს მნიშვნელობა, „აზრი“ გამოსათქმელისა. ეს აზრი ლოგიკურად არაა დაკავშირებული იმ სიტყვებთან, რომლის საშუალებილმს გამოვთქვამთ. ეს აქსიომატურად ნათელი დებულება მტკიცდება მით, რომ ერთი და იგივე დებულება შეიძლება გამოთქმულ იქნას სხვადასხვა ენაზე. დამოუკიდებლად სიტყვიერი ფორმის განსხვავების მნიშვნელობისა, აზრი იგივე რჩება. ეს დამოუკიდებლობა გამოთქმის შინაარსის გამოთქმის ფორმისაგან იძლევა შესაძლებლობას გავარჩიოთ დებულების მნიშვნელობა გამოთქმის აქტივისაგან. ამ გზით მივიღივართ „დებულებამდე თავისთავად“¹.

მცნემეცნიერების მთელი ამოცანა ჭერხნობით შედგება გამოთქმის აქტისა და მის შინაარსს შორის განსხვავებისაგან. ამ განსხვავებისათვის იგი განზე სტოვებს საკითხს „დებულების თავისთავად“ ჭეშმარიტებასა და მცდარობის შესახებ. შემდეგიდან ნათელი გახდება, რომ უკანასკნელი განსხვავება მცნემეცნიერების მიზნებისა არაა მცირემნიშვნელოვანი, მაგრამ ჭერხნობით ზედმეტი არაა

¹ მცნემეცნიერება, 1, § 19, გვ. 77.

საერთო შეგნებაში მოქცევა აღნიშნული განსხვავების შესაძლებლობისა და უფლებასაზომობისა.

მართლაც, განა სიტყვიერი ფორმა — „ღმერთი ყოველგან მყოფია“ და მისი აზრი ანუ მნიშვნელობა ერთი და იგივეა? ეს განსხვავება იმდენად ნათელია, რომ საეჭვოა, ავტორის აზრით, რამის საწინააღმდეგოს მტკიცება ვინმემ სცადას. ერთ შემთხვევაში ხომ გვაქვს გამოთქმის რეალური, ფსიქოლოგიური პროცესი, ლიბიტირებული დრო და სივრცე, ხოლო მეორე შემთხვევაში დებულები აზრი და მნიშვნელობა. შეგვიძლია ვიკითხოთ ამ დებულების შესახებ. განიხილავს თუ არა მას ვინმე საზოგადოდ შემმეცნებულ სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად და რამდენად შესაძლოა სრული განყენება შემმეცნებელი სუბიექტისაგან. რამდენადაც განსახილველი დებულება ოდნავადაც არ დგას კავშირში რეალურ ფსიქოლოგიურ პროცესთან გამოთქმის აქტისა, ამდენად გვაქვს „დებულება თავისთავად“. რა თქმა უნდა, ამის წინააღმდეგ შეიძლებაოდა თქმულიყო, რომ რამდენადაც თვითონ ვააზრობ ნებისმიერ დებულებას, ამდენად მე არაფრად მიღირს სხვა შემმეცნებელი სუბიექტისაგან ვანუგნება და, თითქოს გამოდის, რომ საბოლოოდ საქმე გვაქვს „გამოთქმულ დებულებასთან“.

მაგრამ ბოლცანოს, ითვალისწინებს რა ასეთ შეკამათებას. მზად აქვს ღვთაების ცნება, რომლის მოთავსებით ადამიანური ცნობიერების ადგილზე მას შეუძლია შეცვალოს პაექრობის ვითარება. მართალია, პირდაპირის მნიშვნელობით აქ არა გვაქვს „დებულება თავისთავად“, დებულება არ რჩება აბსოლუტურად გამოუთქმელად იმის გამო, რომ იგი აღარაა ადამიანის გამოთქმის საგანი. კიდევ რომ განზე დარჩეს საკითხი ღვთაების მიერ არა მარტო ჭეშმარიტებათა, არამედ შეცდომათა შექმნებისა, მაინც უნდა აღიარებულ იქნას, რომ ღვთაებრივის მიმართვას და საზოგადოდ ამაზე აგებულ არგუმენტაციას არა იმდენად დამტკიცებითი, რამდენადაც განპარტებითი მნიშვნელობა თუ ექნებოდა. ბოლცანოსათვის მთავარია თვითონ საკითხის დაყენება, ხოლო ღვთაებაზე შითითებას შემოყავს შინაარსის დამოუკიდებლობის მომენტი დებულების შექმნებელი სუბიექტისაგან, რამდენადაც ლაპარაკია ადამიანურ სწავლებასზე¹.

ძირეული განსხვავება გამოთქმის, როგორც „დებულები თავისთავად“ მის აქტსა და შინაარსს შორის განსაკუთრებით ნათელი უნდა გახდეს, თუ საქმის მეორე მხარე იქნება გათვალისწინებული.

¹ ბოლცანო, დასახ. ნაშრომი, გვ. 77.

გამოთქმა, როგორც აღინიშნა, ფსიქიური, რეალური პროცესია. ამის გამო გამოთქმას გააჩნია სრულიად ნათელი ფორმა ყოფიერებისა, როგორც რეალობა — მას სახელდახელო ყოფიერება აქვს. როგორც პროცესს — იგი დროში იშლება. მას ეკუთვნის ყველა ვრცელ-დროულ განმარტებათა მქონე ატრიბუტები. გამოთქმას აქტი იწყება მომენტში და თავდება მომენტში, ასეთია ეს აუცილებელი შედეგი ყოფიერების იმ ფორმისაგან, რომელიც ეკუთვნის აქტს, როგორც ასეთს. თუ მოცემულია სრულიად გარკვეული მომენტი, როცა გამოთქმის აქტი სახელდახელოა, არანაკლებ გარკვეულია რომ დადგება მომენტი, როდესაც გამოთქმის აქტი აღარ იქნება. გამოთქმა, როგორც ფსიქიური მომენტი თავდება და მისი ყოფიერება ამის აქეთ აღარ მიდის. ერთი სიტყვით, გამოთქმის აქტი დროულია და ამის გამო გარდამავალი, მედინი. რა თქმა უნდა, შესაძლოა გამოთქმის აქტი ზედიზედ იქნას გამეორებული, მაგრამ ამით დროში განსაზღვრულობის დაძლევა ყოველად შეუძლებელია. ჯერ ერთი გამოთქმის განმეორება — ეს სიტყვებია და მეტი არაფერი: სინამდვილეში გამოთქმის რეპროდუქცია არასოდეს არის იგვევობრივი. გამოთქმის ყოველი ახალი აქტი, როგორც ფსიქიური პროცესი არასოდეს არაა იგივე, როგორც იყო უკვე განვლილი.

საკითხის ახლობლივი განსილვის გარეშე შეუძლებელია გათვალისწინებულ იქნას ის საადვილე, რომელიც თან ახლავს რეპროდუქტირებულ აქტებს, რომელიც საკმაოდ ცვლის აქტის შესრულების ფსიქოლოგიურ პროცესს. მეორეა ის, რომ კიდევ რომ დამზავებულ იქნას სისტემატური რეპროდუქციის შესაძლებლობა, მაშინაც აუცილებელია იმის აღიარება, რომ პირველ და მეორე აქტს შორის ყოველთვისაა დროის მონაკვეთი, როდესაც აქტს ადგილს არა აქვს. საკმარისია ერთი ასეთი მომენტი, რათა დარღვეულ იქნას ყოველგვარი ცდა აქტისადმი რეალური დროსგარეითი ყოფიერების პრედიციებისა¹.

სულ სხვანაირია საქმის ვითარება გამოთქმის შინაარსის ანუ მნიშვნელობის მიმართ. გამოთქმის შინაარსი: „ღვთაება ყველგანაა“, — განაგრძობს ბოლცანო, — მუდამ ერთი და იგივეა. ჯერ ერთი, ის სრულიად დამოუკიდებელია გამოთქმის რეალური აქტისაგან. ასეთი მტკიცების სამართლიანობა თვალნათლივ მომდინარეობს იქიდან, რომ გამოთქმის შინაარსი, აზრი სრულიად არ იცვლება გამოთქმის რაოდენობასთან დაკავშირებით. გამოთქვამს ერთი, თუ ათი

¹ მენემენიერება, გვ. 78.

კაცი მათი შინაარსი დარჩება ერთი და იგივე. მაგრამ ეს ცოტაა; რამდენადაც არ უნდა დაუბრუნდეს აზროვნება გამოთქმას, როგორც შინაარსს, მას ყოველთვის აქვს ერთი და იგივე აზრი. არა მარტო მე, არამედ ყოველივე სხვა გამომთქმელი სუბიექტი, შეცვლიდა რა გამოთქმის რეალურ პროცესს, ერთი და იმავე შინაარსს სხვადასხვა მეტყველების ფორმით გამოსახავდა და მეტი არაფერი.

მათემატიკური მაგალითი უფრო ნათელს გახდის ნათქვამს, თუ პითაგორის თეორემაზე იქნებოდა მსჯელობა, მისი შინაარსი ოდნავადაც არ იცვლება იმ პირთა რაოდენობასთან დაკავშირებით, რომელთაც იგი გაუაზრებიათ. კლასში შეიძლება იყოს ორმოცი მოწაფე, მაგრამ ამის გამო პითაგორის თეორემა არ ვასდება ორმოცი. პითაგორის თეორემა არ შეცვლილა მის სააზროვნო აღნაგობაში საუკუნეთა სრბოლაში, რომელმაც გაიარა მისი პირველი კონსტიტუირების მომენტიდან დღემდე. ამრიგად, ორი ნიშანი ახასიათებს „დებულებას თავისთავად“ — რეალური აქტისაგან დამოუკიდებლობა და დროის გარეითობა¹.

რეალურ აქტსა და მის შინაარსს შუა განსხვავების გამორკვევით ადვილდება წამოყენებულ პრობლემაში ჩაწვდომა: როგორია „დებულების თავისთავად“ არსებობის ფორმა, ანუ სხვაგვარად — არსებობს თუ არა იგი საზოგადოდ? შესაძლებელია ბოლცანოსთან ერთად თქმა, რომ „ნათქვამის მიხედვით არ მიეწერება „დებულებას თავისთავად“ არავითარი სახელდახელო ყოფიერება („დაზინ“). მხოლოდ გააზრებულ ანუ მტკიცებით დებულებას, ე. ი. მხოლოდ აზრს დებულების შესახებ, ან, რაც იგივეა, მსჯელობას, რომელიც გარკვეულ დებულებას შეიცავს, აქვს სახელდახელო ყოფიერება („დაზინი“) იმ არსების თავში, რომელიც აზროვნებს ანუ სსჯელობს. ხოლო „დებულება თავისთავად“, რომელიც აზრების ანუ მსჯელობათა შინაარსს შეადგენს, არ არის რაიმე არსებული, ყოფიერი². საკითხის ასეთი გადაწყვეტა არ წარმოადგენს რასმე მოულოდნელს. მნიშვნელოვანია იმის მხედველობაში მიღება, რომ ბოლცანო „დებულებისადმი თავისთავად“ არ უარყოფს არსებობას („ზაინს“), არამედ უარყოფს მხოლოდდამხოლოდ სახელდახელო არსებობას ანუ ყოფიერებას („დაზაინს“). ამიტომაა რომ მას სჭირდება ბრჭყალებში თავისი სიტყვა-ხმარების განმარტება. იგი ნათლად აჩვენებს, რომ სახელდახელო ყოფიერება ანუ არსებობა სინამდვილედ

¹ დასახ. ნაშრ.,

² იქვე.

ყოფნას უდრას. ამ ორი მომენტის ხაზგასმით განსხვავება დიდ როლს თამაშობს ბოლცანოსთან, რასაც თითქმის არაეინ მიაქცია ყურადღება. უნდა ყურადღება მიექცეს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული განსხვავება ყოფიერებასა და („ზინ“-ს) და „სახელდახელო ყოფიერებას“ შორის დიდ როლს თამაშობდა ბოლცანოს დროს გაბატონებულ ჰეგელიანურ ფილოსოფიაში.

ეს ხაზგასმა აღნიშნული განსხვავებისა დაკავშირებულია ზემოთ მოწოდებულ განმარტებასთან „დებულებისა თავისთავად“. მართლაცდა, შინაარსი აკი უპირისპირდება აქტს, ე. ი. რაც აღიარებულია აქტად, ის უარიყოფება შინაარსის მიმართ და პირიქით. აქტს გააჩნია ყველა ნიშანი სახელდახელო ნამდვილი ყოფნისა, იგი განისაზღვრება დროულად და ვრცეულად. არც ერთ ამ ნიშანთაგანს არ აქვს შინაარსი, ამის გამო შინაარსი არ არსებობს, არ აქვს სახელდახელო არსებობა.

„დებულება თავისთავად“ შეიძლება იყოს განხილვის საგანი იმ აქტისაგან დამოუკიდებლად, რომელშიაც იგი მტკიცდება. ასეთი ვაგება მცნემეცნიერების აგების ფსიქოლოგიურ წანამძღვარს წარმოადგენს. ანალიზი ჩვეულებრივ იწყება მარტივი, საყოფაცხოვრებო გამოთქმებით; მისი ნიშანია, როგორც ითქვა, ვრცეულ-დროულა განსაზღვრება. ეს რეალური და იმავე დროს მთლიანი პროცესია გამოთქმის აქტის „დვთაება ყოველგან მყოფია“. შესრულების დროს არ ხდება არავითარი განაწევრება მთლიან პროცესში. გამოთქმის უშუალო პროცესში არაა არავითარი გაყოფა. აზროვნება მეტად დაკავებულია მთლიანად მით, რაც აზროვნების საგანია, რომ მას შეეძლოს პარალელური მოღვაწეობის წარმოება, რომელიც უადგილოა. ვიდრე გრძელდება უშუალო პროცესი გამოთქმისა, ყოველი გამოთქმა, როგორც ფსიქიური ფენომენი, მთლიანობაა, და ამის დარღვევა საგამოთქმო მოღვაწეობის დარღვევა იქნებოდა. აზროვნების რეალური პროცესისაგან დაშორება, კიდევ მეტიც — მოახროვნე სუბიექტისაგან დაშორება არის, როგორც აღინიშნა, „დებულების თავისთავად“ შესაძლებლობის ლოგიკური წანამძღვარი. მაგრამ შესაძლებელია კი თვითონ ეს დაშორება?

აქტისა და მისი შინაარსის განსხვავების დამყარებით მცნემეცნიერება პირდაპირ მიაღდა პრობლემას, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა ეძლევა მთელი შემდგომი კვლევისათვის: ეს არის აბსტრაქციის პრობლემა. რამდენადაც აბსტრაქცია აშუცილებელია მცნემეცნიერებისათვის ეს მისი პირველი ნაბიჯიდანვე ნათელია. მართლაცდა, „დებულების თავისთავად“ მისაღებად კვლევა იწყება ჩვეუ-

ლებრივი გამოთქმიდან. უკანასკნელი რეალური ფსიქიური პროცესია და მისგან შინაარსის მისაღებად აუცილებელია გამოყოფის ან განაწევრების გამოყენება. რეალურად მოცემულისაგან გამოიყოფა მნიშვნელობა, რომელიც უცხოა რეალობისათვის. ეს აქტი მეტად ჩამოჰკავს აბსტრაქციას, მაგრამ მას არ შეადგენს. პრობლემა სწორედ იმაშია, რომ ჩვეულებრივი აბსტრაქცია აქ არაფერ შუაშია. თვით ბოლცანო ამბობდა, რომ „დებულებას თავისთავად“ არ გააჩნია სინამდვილე, ყოფიერების სახელდახელობა, მაგრამ აქედან შორსაა მისთვის ყოველგვარი რეალობის წართმევა. სახელდახელო არსებობა არ ამოწურავს ყოფიერებას საზოგადოდ, და უნდა გაირკვეს, რომ არც „დებულება თავისთავად“ და არც „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ იქცევა არარაობად იმის გამო, რომ მას წართმეული აქვს სახელდახელო ყოფიერება („დაზიანი“). „დებულება თავისთავად“ არის მნიშვნელობა, რომელსაც დროსგარეითი ყოფიერება გააჩნია და ამდენად მის მიმართ სრულიადაც არაა უარყოფილი ყოფიერება საზოგადოდ, უფრო მეტიც—ეს არის უფრო მაღალი ყოფიერება, წარუვალი, დამოუკიდებელი დროისა და სივრცის პირობისაგან. ეს პირველი რეალობაა, მხოლოდ დროებით შემავალი გამოთქმის აქტების რეალობა სიმრავლეში (ემპირიულად მოცემულში), როგორც ერთგვარად მისი შემადგენელი ნაწილი.

ასეთი პირობები, ცხადია, არაა ხელსაყრელი ჩვეულებრივ მათემატიკურებელ საქმიანობაში. საკმარისია იმის გათვალისწინება, რომ „დებულება თავისთავად“, როგორც მნიშვნელობა, სრულიადაც არ წარმოადგენს აბსტრაქციის შედეგს. ლოგიკურად „დებულება თავისთავად“, როგორც ერთგვარად გარკვეული რეალობა, თავისი აღიარების მაიძულებელი ძალით, მოცემულია აბსტრაქციამდე. შესდეგ: „დებულება თავისთავად“ რეალობა, სავსებით გარკვეული მოცემულობაა, თავისი ინტენსიობაში არავითარი ცვლილებას არ განმცდელი აბსტრაქციის აქტთან დაკავშირებით. ამის გამო, აღნიშნავს ბოლცანო, იგი რეალობაა, აუცილებლობაა აბსტრაქციის თეორიის სრულიად ახალი დამუშავებისა, აბსტრაქციის თეორიების ნათელი ნაკლოვანების დასაძლევად. მცნემეცნიერებამ, სამწუხაროდ, მხოლოდ დააყენა აბსტრაქციის საკითხი, ხოლო მისი გადაწყვეტა ვერ დაგვიტოვა.

ეს გარემოება შეუძმჩნეველი არ დარჩა ედ. ჰუსერლს, რომელმაც ბოლცანოს ფილოსოფიური საქმე „აღმოაჩინა“, მაგრამ სამწუხაროდ პლატონური ფილოსოფიის გავლენამ აიძულა იგი საქმე მოთავებინა ქეშმარიტებათა „იდეაციის“ თეორიით, რითაც ერთისა და

სიმრავლის დიალექტიკური კავშირი დაიკარგა და აბსტრაქციის პრობლემა ისევ ღია დარჩა¹.

რაც შეეხება საკითხს დასახელებული განაწევრების შესაძლებლობის შესახებ, მცნემცნიერება თითქოს აადვილებდა მის გადაჭრას იმის ხაზგასმით, რომ „დებულებას თავისთავად“ არა აქვს რეალური ყოფიერება. ამავე დროს, ბოლცანო ოდნავადაც არ ფიქრობდა, რომ „დებულება თავისთავად“ „არარაობას“ უღრიდა. იგი პირდაპირ მიუთითებს, რომ, თუშც „დებულება თავისთავად“ არ არის რაღაც არსებული, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი იყო „არარაობა“. ეს „რადაც“ — არის აზრი, მნიშვნელობა არაგამონათქმისა და სავსებით შესაძლებელია მისი გამოთქმის რეალური აქტისაგან გამოყოფა. აკი გაირკვა ზემოთ, რომ შინაარსი სავსებით დამოუკიდებელია გამოთქმის აქტისაგან. ეს დამოუკიდებლობა ადვილებს ერთი მთლიანი აქტის თავისდათავად განაწევრებას ორ მომენტად: თვითონ აქტად და მის შინაარსად. მეორე მხრივ, ასეთი განსხვავების განხორციელება შეუძლებელს არ ხდის ამათ შეერთებას. თითქოს ლაპარაკი იყოს ერთსა და იმავე საგანზე. ერთ აქტში მოცემულის განაწევრება და შეერთება არ შეიძლება აღიარებულ იქნას ურთიერთის მაპარალიზებელი მოქმედებით, რადგან ლაპარაკია ორივე შემთხვევაში სრულიად განსხვავებულ მოვლენებზე. აქტის და შინაარსის შეერთება — ამბობს ბოლცანო — ეს არის უშუალო, ყოველგვარი რეფლექსის გარეშე უშუალო მოქმედება, როგორც ცოცხალი პროცესი. განაწევრება, პირიქით, არის სწორედ რეფლექტური მოღვაწეობა მეორადი ხასიათისა და ამდენად არაფრის შემცველი პირველში. თუ ასეთ თვალსაზრისს ვაღიარებთ, საკითხი „დებულებისა თავისთავად“ რეალური (სახელდახელო) აქტიდან გამოყოფის შესახებ დადებითად წყდება.

ამ საკითხში, სამწუხაროდ, ერთგვარი დაბნეულობა არსებობს. გერმანელ მწერალთაგან, რომლებიც ამ საკითხს ეხებიან აღსანიშნავია იგივე გოთჰარდტი და ბერგმანი. პირველი ფიქრობს, რომ ბოლცანოს მოცემული აქვს აბსტრაქციის ჩვეულებრივი თეორია².

¹ დღეს უკვე გამორკვეულია, რომ „ცალმხრივი აბსტრაქციის“ ნაცვლად უკვე მიღწეულია აბსტრაქციის პრობლემის გადაჭრა არა ფენომენის იდეალური შინაარსის დაკვირვით, არამედ აბსტრაქტულისა და კონკრეტულის დიალექტიკური კავშირით.

² გოთჰარდტი. „ბოლცანოს მოძღვრების შესახებ „დებულებისა თავისთავად“. გვ. 18—20 (გერმ.).

მეორე, ვერ მიხვდა რა ბოლცანოს შეხედულებათა აზრს, „დებულებას თავისთავად“ თვლის „მეტაფიზიკურ რეალობად“¹.

ნამდვილად კი არ იყო ძნელი გასაგები, რომ გამოთქმული დებულების აზრის „მნიშვნელობის“ ხაზგასმა მიუთითებდა საკითხის დასმის ორიგინალობას მცნემეცნიერების მიერ. ეს ორიგინალობა დაკავშირებულია გამოსაკვლევი არეს გაყოფასთან ორ ნაწილად: მოძღვრებად ახალი მეცნიერების ელემენტების შესახებ და მოძღვრებად პირველი ნაწილიდან გამოყვანილი პრაქტიკული ნორმების მიყენების შესახებ². ამ ნორმების მიყენება გულისხმობს აზროვნების რეალურ პროცესს, რომელშიც დასახულია მიზანი, ნორმები თანახმად აზროვნებისა.

ამ გარემოებამ არ უნდა გამოიწვიოს შეცდომა ელემენტების შესახებ კვლევის მეცნიერული ანალიზის გამო. ეს ანალიზი, როგორც გაირკვა, მიმართულია აქტის შინაარსისადმი, მისი აზრის მიმართ. „დებულება თავისთავად“ თეორიული მცნემეცნიერების მოძღვრებათა პირდაპირი ობიექტია, ელემენტებთან დაკავშირებული, რომელიც სავსებით აბსტრაგირებულია რეალური პროცესებიდან და რომლებიც თან ახლავან „დებულებას თავისთავად“ მეტყველებითი ფორმებში გამოსახვას. მართალია, ეს პროცესი თვითონ არაა დიფერენცირებული და მასში ერთნაირად სახიერდება როგორც ქეშ-მარიტი, ისე მცდარი დებულებები, მაგრამ ამ უკანასკნელის განაწევრება შემდგომი ანალიზის საქმეა, რომელიც ამ ანალიზის მიმართულებას ოდნავადაც არ ცვლის. მთავარია ის, რომ შესწავლის საგანი არაა რეალური პროცესი, არაა ფსიქიური ფენომენი, არამედ გამოთქმის შინაარსი, მისი აზრია.

ასეთი განსხვავების გადაჭრითი ხაზგასმა, რაშიაც ჩანს მცნემეცნიერების მთელი აღნაგობის თავისებურება არ უნდა ჩავვაგონებდეს აზრს, რომ რეალური ფსიქიური პროცესი, ყოველ შემთხვევაში იმ ფარგლებში, რომელიც ეკუთვნის ლოგიკური ძირითადი ფაქტების ფსიქოლოგიას, არ იყოს მცნემეცნიერების საქმე. ასეთი აზრი ძირშივე შემცდარი იქნებოდა. საკმარისია იმის გახსენება, რომ მცნემეცნიერების ნორმების პრაქტიკულ მიყენებას არ უჭირავს უკანასკნელი ადგილი და რომ ასეთი მიყენება სრულდება აზროვნების რეალურ პროცესში, რომელიც ხან უახლოვდება და ხან კი შორდება ამ ნორმებს, რათა ნათელი გახდეს, რომ „აზროვნების ფსიქოლოგია“ აგრეთვე აინტერესებს მცნემეცნიერებას.

¹ ბერგმანი, „ბოლცანოს ფილოსოფიური თხზულება“, 1909 წ. გვ. 16 (გერმ.).

² მცნემეცნიერება, 1, 6—7.

განმარტავს რა იმ ლოგიკის ამოცანებს, რომელიც უნდა შეცვალოს მცნემეცნიერებამ, ბოლცანო ამბობს: ლოგიკამ უნდა შეისწავლოს, რა სახით შეიძლება გაერთიანდეს შემეცნება ნამდვილ მეცნიერულ მთლიანობად. ამის გამო იგი უნდა გვასწავლიდეს, როგორ შეიძლება ჭეშმარიტების პოვნა, შეცდომის მხილება და სხვ. და მას არ შეეძლება ყველა ამის ქმნა იმ ნაირობის ზუსტი განხილვის შესახებ, თუ როგორ აღწევს ადამიანი თავის წარმოდგენებსა და ცნებებს. მაშასადამე, მას უხდება თავისი მოძღვრებათა გამტკიცებისათვის, რომლებიც ეხება წარმოდგენათა ძალას, მიმართოს მეხსიერებას, იდეათა ასოციაციების სიმდიდრეს, წარმოსახვის ძალას და სხვ.¹ ამრიგად, მცნემეცნიერებისათვის არც ისე უცხოა საკითხი ფსიქიური პროცესების შესახებ, ისეთებისაც კი, რომლებიც დაშორებულია ლოგიკურ ფაქტებს. მაგრამ აქედანვე ცხადია ის, თუ როგორ შედის ასეთი ამოცანები მცნემეცნიერებაში, როგორც ერთგვარი დანართი იმ მომენტიდან, როცა პირველ ადგილზე წარმოსადგენია პრაქტიკული ამოცანა. სწორედ აქაა, რომ საჭირო ხდება იმის გამოანგარიშება, თუ რამდენად ხელსაყრელი (არახელსაყრელი) პირობებია მოცემული გონების ლოგიკური აღზრდისათვის, რაც სწორი აზროვნების ათვისებისათვისაა საჭირო. ასეთი ანალიზის დროს თავისთავად იგულისხმება, რომ შემეცნება, როგორც შესრულებული ჭეშმარიტი მსჯელობა ჯერ არაა მიღწეული. ასე რომ იყოს: მთელი აზრი მცნემეცნიერების პრაქტიკული გამოყენებისა ნული იქნებოდა. მაშინ ხომ არავინ იქნებოდა აღსაზრდელი და არაფერი სასწავლო. პრაქტიკული მცნემეცნიერება ადგვის შემეცნების სტატიკის ცნებას. იგი გამოიყენებს თავის ნორმებს იქ, სადაც მოცემულია წინამდებარე წევრი მიმართებისა, რომელიც ყოველი ნორმის ცნების თანმხლებია. თუ ჯერ დაუსრულებელი შემეცნება არაა მოცემული, რომელიც ჭეშმარიტებასა და მცდარობას შუა ქანაობს, მაშინ არაა არც ნორმების ცნება. ამიტომაც პრაქტიკული მცნემეცნიერება გულისხმობს უსრულო ცოდნას, დგინებაში მყოფს. და აი აქ იხსნება, იშლება სფერო ფსიქიურისა მომეტებულად და ანგარიშშია მიღებული არა მარტო ფენომენოლოგიური მონაცემობა, ყურადღებული არის ასოციაციათა სიმდიდრე. წარმოდგენისა და წარმოსახვის შეძლება, რომ ამ ნიადაგზე ფსიქოლოგიზმი საკმაოდ მტკიცე აღმოჩნდეს.

ამრიგად, რამდენადაც შესწავლის საგანია „დებულება თავისთავად“, მისი გადაქცევით ანალიზის განსაკუთრებულ საგნად, ამდე-

¹ მცნემეცნიერება, 1, § 13.

ნად ყოველი პირობის გარეშე ანალიზი განყენებულია ყოველგვარი რეალურად (სახელდახელოდ) მოცემული ფსიქიურისაგან¹. პირიქით, რამდენადაც საქმე ენება პრაქტიკულ მცნეშეცნიერებას, იმდენად განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ფსიქიურ პროცესს, რომელშიაც რეალურად ხორციელდება მეცნიერული აზროვნება.

მცნეშეცნიერების ამ ძირითადი დებულების ნათელყოფის შესაძლებ. მიღწეულია გადასასვლელი „დებულების თავისთავად“ უფრო გალრმავებული ანალიზისაკენ. ამ ანალიზმა უნდა გაარკვიოს ახალ, ასპექტები ბოლცანოს მსოფლგაგებაში, რომელთაც უნდა გააშუქონ მოძღვრება „ქეშმარიტებაზე თავისთავად“ და „წარმოდგენაზე თავისთავად“. ასეთი თანრიგი ბოლცანოს მოძღვრებათა მიმართ პირობისა ლოგიკურად ახასიათებს მას, მაგრამ ფაქტიურად, გვირდოიდან გვირდამდე იგი ასე არაა მოწოდებული. დალაგების წესს გაწარმოებთ ბოლცანოს ლოგიკური აღწავობის შიხელოით, და ახს გამო ჯერ გადმოცემულია მთელი თეორია „დებულებისა თავისთავად“, რათა შემდეგ გადავიდეთ ქეშმარიტებასა და წარმოდგენის თეორიაზე (იქვე).

ორი მთავარი მომენტი ყოველგვარი წარმოდგენისა არის სუბიექტი და ობიექტი. არაა სწორი, — ბოლცანოს აზრით, — როცა ამტკიცებენ თითქოს დებულება თავის გამოსახულებას თავდაპირველად პოულობს, სადაც ამ ორ ელემენტს შორის ვარკვეული მიმართება დგინდება. დებულება თავდაპირველად დგინდება არა პრედიკატის სუბიექტისადმი მტკიცება-უარყოფით. ასეთი შეერთება უკვე მოცემულია. როგორც ლოგიკურად უწინარესი და მხოლოდ მსჯელობის აქტი შლის იმას. რაც ჩადებულია, „დაფარულია“, მსჯელობის თავდაპირველ, განუწევრებელ. ანუ განუცხადებელ სტრუქტურაში. მაშასადამე, მსჯელობის ბოლცანოს თეორიის განმასხვავებელი ნიშანი მდგომარეობს სუბიექტის და ობიექტის თავდაპირველი სინთეზის აღიარებაში. ამ შეხედულებას გრძელი წინაისტორია აქვს, მაგრამ ჰუსერლის უშუალოებით ეს შეხედულება შეითვისა რუსმა ლოგიკოსმა ნ. ლოსკიმ. დავტოვებთ რა განზე საკითხს ასეთი მთლიანობის კონსტატირების შესახებ. ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში რეალური აქტის განხორციელებას, ვიკითხავთ—როგორ შეიძლება მოვიაზროთ შინაარსი თვითონ დებულებისა.

„მგონია, რომ ყოველგვარი ექვის გარეშეა, — აცხადებს ბოლცანო. — რომ ყოველი უმარტივესი დებულებაც კი შედგება ცნობილი ნაწილებისაგან, რომ არა განხორციელებულ გამოთქმაში (როგორც

¹ მცნეშეცნიერება, 1, § 12, 50.

ზოგიერთები ფიქრობენ) პოულობს ზოგიერთი ნაწილი, როგორცაა სუბიექტი და პრედიკატი, თავის გამოყენებას, არამედ რომ ეს ნაწილები უკვე მყოფობენ დებულებაში თავისთავად და ისინი რომ იქ არ მყოფობდნენ იმთავით, შემდეგი მათი შესვლა იქ შეუძლებელია¹.

ყოველი დებულება შედგება ნაწილებისაგან — ასეთია მცნემეცნიერების თეორია მსჯელობისა. ეს ნაწილები, როგორც „მნიშვნელობის“ მთლიანობის შემქმნელი, იმყოფებიან ერთიმეორის მიმართ გარკვეულ მკაცრად განსაზღვრულ მიმართებით კავშირში. კიდევ მეტი: ესაა კავშირი „დებულების თავისთავადის“ მანიშნებელი. მაშასადამე, მომდევნო ანალიზი „დებულების თავისთავად“ მდგომარეობს იმ შინაგანი კავშირისა და მიმართების გახსნაში, გაცხადებაში, რომელიც ყოველ მსჯელობას უდევს საფუძვლად.

როგორც ცნობილია, დებულების შინაარსის ანალიზისას ლაპარაკია არა რეალურად, მეტყველებით გამოთქმულ დებულებაზე. მსჯელობის ელემენტების სინთეზი მოცემულია რეალური აქტის შესრულებამდე და ოდნავადაც არაა უკანასკნელისაგან დამოკიდებული. სინთეზი მოცემულია ელემენტებთან ერთად („დებულების თავისთავად“) პირველად კონსტრუქციაში. აქ ბოლცანო უთუოდ გულისხმობს, რომ სუბიექტი იმიტომაცაა სუბიექტი, რომ სინთეზშია პრედიკატთან და პირიქით. ამიტომაც, თუმცა განხილვის საგანია დებულება, როგორც ასეთი, რამდენადაც შინაარსის სინთეზზეა ლაპარაკი, მაგრამ სიტყვიერი გამოხატულების ნაწილთა სიმრავლე აშკარად მიუთითებს ერთგვარ ჯამზე, რომელიც რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება².

მარტივი გამოსახვის მქონე დებულებები არ აუქმებენ გადმოცემულ მსჯელობას. უბრალო ნებისმიერი დებულება, მაგალითად. ლათინური ზმნა „Sum“ („სუმ“) გამოსახვის უბრალო და მარტივი ფორმის მიუხედავად, რომელიც ამ შემთხვევაშია მოცემული. სინამდვილეში აქ მარტივ წარმოლევნათა ერთგვარი ჯამია სახელდახელო. მართლაცდა, აქ ზმნა „სუმ“-ში იაზრება არაყოფიერების მარტივი ცნება, არამედ მასში ჩადებულია ის აზრი, რომ იგი მე მეხება და ნაცვალსაბუნებრივად მე („ego“) გამოითქმება საჭიროებისდა მიხედვით და ამავე სახით იაზრება „სუმ“-ის შინაარსში. უკანასკნელი არ ნიშნავს განუსაზღვრელ, მარტივ ყოფიერებას, არავასყოფნას, არამედ გარკვეული სუბიექტის ყოფნას. აი აქ იწყება განაწევ-

¹ მცნემეცნიერება, 1, 222.

² ბოლცანო, დ.სახ. ნ.შრ., 11, 4.

რება შინაარსისა, გამოთქმის აზრისა და მისი შეტყვევებითი ფორმისა. რა თქმა უნდა, „sum“ ერთი სიტყვაა და შეტყვევების თვალსაზრისით ვერ ვიპოვნიდით ძიებულ კავშირს „დებულებისა თავისთავად“ ელემენტთა შორის. ხოლო, თუკი შინაარსის თვალსაზრისზე დავდგებით, მივიღებთ რთულს იქ, სადაც შეტყვევების ფორმა მხოლოდ მარტივს იძლევა¹.

ასეთი გამარტივებულ წინადადებათა მაგალითის უამრავი მოყვანაა შესაძლებელი, მაგრამ კიდევ ერთის მოყვანა საკმარისია განსახორციელებელი დებულებების ნათელსაყოფად. ამ შემთხვევაში ავიღოთ გერმანული სიტყვა „Kom“ („მოდი!“). ამ შემთხვევაშიაც, როგორც ჩანს, მოცემულია ერთადერთი სიტყვა, ასე რომ, გრამატიკის თვალსაზრისით არავითარ ჯამზე, არავითარ სირთულეზე არ შეიძლება იყოს ლაპარაკი. ამ სიტყვის განაწევრების გაგრძელება მხოლოდ ხმოვანობას და ასოებს მოგვეცემა, მაგრამ რაიმე წარმოდგენაზე მთლიან, ცნობილ საგანზე თქმაც არ შეიძლებოდა.

როგორ წარმოდგება საქმე შინაარსის, „დებულების თავისთავად“ აზრის თვალსაზრისით? „მოსვლის“ ცნების გარდა, — ამბობს ბოლცანო, — რომელიც აქ მეტად ნათლადაა გამოთქმული, მასში (სიტყვაში — „მოდი“) შეცულია ერთგვარი ვალდებულების მომენტი, და, მაშასადამე, ერთგვარი სუბიექტისა, რომელიც უნდა მოვიდეს“². ამრიგად, შინაარსის ანალიზის გზით აქ ირკვევა ცნებათა წყება, რომლებიც ურთიერთთან გარკვეული წესითაა დაკავშირებული.

მცნემეცნიერების მოწინააღმდეგე სარბიელად შეიძლება აღმოჩნდეს არა მარტო გამარტივებული გამოთქმები, არამედ აგრეთვე ე. წ. უპიროვნო და ექზისტენციალური მსჯელობები. მსჯელობა ხომ არის რაიმე რთული, მაგრამ, ამის გარდა, იგი შედგება სუბიექტისა და პრედიკატისაგან. სინთეზი, რომელიც იხსნება მსჯელობაში განსახორციელებელია მხოლოდ ორი მთავარი მომენტის სახელდახელობის ნიადაგზე. სუბიექტი და პრედიკატი რაიმე მეორადი, შემეცნებაში, მსჯელობაში შემავალი მომენტი კი არაა, არამედ მათ სინთეზში პირველად დგინდება მსჯელობის მთლიანობა. უპიროვნო წინადადებათა, რომლებიც ერთი შეხედვით უსუბიექტონი ჩანან, თითქოს სრულიად გადაულახავი უნდა ყოფილიყო მცნემეცნიერებისათვის. ასეთი წინადადებები, რომლებიც შეფარდებულია გამოთქმებთან — „ამბობენ, რომ“... და სხვ. ანუ „მართალია, რომ“... და

1 ბოლცანო, დასახ. ნაშრ. 11, 5.

2 მცნემეცნიერება, § 172.

სხვ. სუბიექტი თითქოს სრულიად არაა მოცემული, რომლის მიმართ შეიძლება პრედიცირებული ყოფილიყო გამოთქმული შინაარსი. სინამდვილეში ამ შემთხვევაში არცაა ნამდვილი მსჯელობა, რადგან არ ხერხდება სუბიექტის ფიქსაცია¹.

მცნეპეცნიერება მანც ახერხებს ამ უდავოდ საძნელო მდგომარეობიდან გამოსვლას უპიროვნო წინადადებათა თავისებური ახსნით. მოყვანილ მსჯელობაში თითქოს, მართლაც, არაა ნამდვილი სუბიექტები: იგი შენაცვლებულია უბრალო სიტყვანაწყევტებით, რომელიც ხერხდება ზოგიერთ ენაში, მაგალითად, გერმანულში „es“ და „man“. მაგრამ ხომ არ შეიძლება საკითხი დაისვას ისე, რომ სუბიექტის ფუნქციას ასრულებდეს მთელი გამოთქმა, როგორც წარმოდგენათა რიგის თავყრილობა. მაშინ მსჯელობის შეძლეგ ფორმას: ის, რასაც გამოვთქვამთ ჩვენს წინადადებაში, რეალური მნიშვნელობის მქონეა, ანუ მას შეეფერება მისი „საგანი“. ჭერყე-რობით საგნობრიობა შეიძლება განმარტებულ იქნას, როგორც რეალობა. არაწარმოდგენას შეიძლება ჰქონდეს „საგნობრიობა“; ეს იმას ნიშნავს, რომ მას შეესატყვისება ერთგვარი მნიშვნელობა ობიექტიურობის მსოფლიოში. ასე მაგალითად, უპიროვნო წინადადება — „მართალია, რომ“ და სხვა გამონათქვამს სწორედ იმას, რომ ცნობილი დებულება, რომელიც გამოთქვამს ამასა და ამას, ჭეშმარიტია. ასევე შეიძლება განმარტებულ იქნას უპიროვნო წინადადება: „ამბობენ, რომ“ და სხვ. შემოგვყავს რა „საგნობრიობის“ ცნება, ესე იგი, ვიძიებთ რა გამოთქმული დებულებისათვის საგანს, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მართლაც არიან ადამიანები, რომლებიც ამბობენ და სხვ.

ასეთივე ხასიათი აქვს ყველა ეგრეთ წოდებულ ექზისტენციალურ მსჯელობებს და იმათშიაც შესაძლოა „საგნობრიობის“ წინა პლანზე წამოყენება. მართლაც აქ, ექზისტენციალურ მსჯელობებში ეს მომეტებულად ასედაც ხდება. საკითხი საგნის შესახებ აქ მთელი მსჯელობის დასაყრდენშია. ასე რომ, ექზისტენციალური მსჯელობები თავისი ფორმით არ ჰგვანან მსჯელობათა თეორიას დამაკმაყოფილებლად, არსებითად, „აზრის“ მიხედვით იგი სწორედ იქ შევლის საქმეს, სადაც გრამატიკა, როგორც ჩანს გზას გადალახავს².

უპიროვნო წინადადებათა ექზისტენციალურად გადაქცივის განხილვა, რომელიც აქ განხილულ იქნა, მდგომარეობს იმაში, რომ თვითონ წინადადება ხდება სუბიექტი ახალი, მეორე მსჯელობისათ-

¹ მცნეპეცნიერება, § 172.

² იქაე, 11, 63.

ვის. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს აზრის წმინდა მათემატიკურ შემობრუნებასთან, რაც არაა პირველდაწყებით ფორმაში მოცემული. შემოდის განსახილველ ცნებათა წრეში გარდასახვის საშუალებით. სუბიექტი არა იმთავით მოცემული. უპიროვნო წინადადების უარყოფაზე იგება, მაგრამ მაშინ აღარაა არც მსჯელობა, რადგან ეს, ყოველ შემთხვევაში, სუბიექტისა და პრედიკატისაგან აიგება. იგივე მცნემეცნიერება მით უფრო ხაზს უსვამს ყოველი დებულების რთულ ხასიათს. მდგომარეობიდან გამოსასვლელად საკმარისია აღარება, რომ მსჯელობები თავისდა გვარად, შედგებიან უშუალო მომენტიდან, რომელსაც პირდაპირ სინამდვილესთან აქვს საქმე და გაშუალებულ, რეფლექტური ხასიათის მქონე მომენტისაგან. ეს მხოლოდ თავისდა რიგად იყოფა უშუალო მსჯელობათა განმხილველ მსჯელობებად და მსჯელობებად, რომელთაც თავის ობიექტად აქვთ წარმოდგენათა „საგნობრიობა“. ეტოვებთ რა განზე პირველი კატეგორიის მეორად მსჯელობებს, შეგვიძლია პირდაპირ აღვნიშნოთ. რომ ეგრეთ წოდებული ექზისტენციალური მსჯელობანი, რომელთაც მიეკუთვნება ყველა უპიროვნო გამოთქმა, სხვა არაფერია, თუ არა უკანასკნელი კატეგორიის მსჯელობანი.

დებულება არის რაიმე რთული. როგორც ასეთი იგი ელემენტთა ჯამია, რომელთაგან შედგება მთელი მსჯელობა. მაგრამ ზედგამოცემული ანალიზის ეს მხოლოდ ზოგადი მინაღწევია. ჯერჯერობით გავიგეთ მხოლოდ ის, რომ დებულება არის რაღაც რთული. თვით იმ ელემენტებზე კი, რომელთაგანაც შედგება ეს რთული დებულება, ჯერხნობით არა ვიცით რა. შემდგომი ანალიზი კი იქნება უნდა იყოს წარმართული, რომ თავდაპირველად დებულების როგორც მთელი ელემენტების ცალკეული დახასიათება მოაგვაროს, ხოლო შემდეგ მიუთითოს კავშირისა და მიმართების იმ ხასიათს, რომელიც ელემენტებს შორის იხსნება.

სუბიექტი და პრედიკატი მსჯელობის მთავარი მომენტებია. მათ შორის მიმართებაში იხსნება მცნემეცნიერების მსჯელობათა თეორიის მთელი თავისებურება. მაგრამ ეს ცოტაა; თავისებურება იწყება თვითონ სუბიექტისა და პრედიკატის ხასიათისაგან. რომლებიც მცნემეცნიერებას ცოტა თავისებურად ესმის, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ ლოგიკაშია მიღებული. სუბიექტი და პრედიკატი პირველად მსჯელობაში კი არ გამოიყვანება, არამედ თავდაპირველ სინთეტიურ მთლიანობაშია. მსჯელობა, არსებითად. არის ანალიზი. ბოლცანო ერთხელ კიდევ მიმართავს თავის ჩვეულებრივ დებულებას: „ღვთაება ყოვლის შემძლეა“. მან უკვე გვითხრა, რომ ეს დებულება რთულია. რა ელემენტებია მასში? ყოვლის უწინარეს, აქ გამო-

ითქმის რალაც ვისიმე ანუ რისიმე შესახებ; გამოთქმაში სახელდახე-
ლოა გამოთქმის რალაც საგანი. ბოლცანოს მსჯელობაში რომ ლაპა-
რაკია ღვთაებაზე, ეს იმდენად ნათელია, რომ დავას არ იწვევს.
„ღვთაება ყოვლის შემძლეა“ ლაპარაკობს ბოლცანო. და მისთვის,
როგორც ის აცხადებს, ნათელია, რომ მისი გამოთქმის საფუძვე-
ლია ღვთაების ცნება. ამის გამო უმჯობესი იქნებოდა. ამ ცნებას
ეწოდოს მსჯელობის საფუძველი („უნტერლაგე“ გერმანულად). ეს
ის საგანია, რომლის გამო წარმოებს გამოთქმა¹.

მაგრამ ყოველივე ეს არ ქმნის ჯერ კიდევ დებულებას: ჯერ კი-
რობით გაგვიჩნია მხოლოდ გამოთქმის საგანი, რომელიც შემდგომ
ანალიზისას შეიძლება გამოდგეს სუბიექტის როლში. მაგრამ ეს კი-
დეც არ ჩანს. რა გვაქვს შემდეგ მოცემული მსჯელობაში? თუ ისევ
ბოლცანოს მივყევით, მსჯელობაში „ღვთაება ყოვლის შემძლეა“
გამოითქმის არა მარტო ღვთაებაზე, როგორც მსჯელობის საგანზე,
არამედ შემდეგ ამ ცნების დიფერენცირება, განაწევრება ხდება.
ყოფიერება არაა განყენებული ცნება, შეუძლებელია მარტოდენ
ყოფიერებაზე, როგორც ასეთზე ლაპარაკი. არსებობს ორი ტერმი-
ნი — ყოფნა („ზაინ“) და „ამგვარად ყოფნა“ („Sosein“), რომელ-
თა განსხვავება დაიყვანება იმაზე, რომ მხოლოდ ყოფიერების ცნე-
ბა შორსაა იმის ამოწურვისაგან, რაც უნდა დადგინდეს ყოფიერე-
ბის სუბიექტის შესახებ. მარტივი ყოფიერება არ შეიძლება მსჯელო-
ბის საგანი გახდეს, რადგან მისდამი შეუძლებელია რაიმე გარკვეული
პრედიკატის მიკუთვნება მისი ლოგიკური ცნების გამო. ასეთი პრე-
დიკატირება აბოლოებს ყოფიერებას, როგორც ასეთს და მას ამგვა-
რად ყოფნად („ზოზაინად“) აქცევს. ღვთაებაც — ფიქრობს ბოლცანო,
როგორც მსჯელობის საგანი არაა განყენებული ყოფიერება საზოგა-
დოდ. ეს გამოიხატება მისთვის მიკუთვნებული ნიშნით — „ყოვლის
შემძლე“. ამრიგად, დებულებად ჯერჯერობით აუცილებელია ორი
მომენტი: 1) მსჯელობის საგანი და 2) გარკვეული თვისება, რომელიც
ამ საგნის მიმართ მტკიცდება. გამოდის. რომ ღვთაება — ზოგადი სა-
განია, ხოლო „ყოვლის შემძლეობა“ — მისი ნიშანი².

შეცდომა იქნებოდა იმის ფიქრი. თითქოს დებულების ანალიზის
ამაზე დამთავრება შეიძლებოდეს. რჩება სწორედ ზემოთ დაყენებუ-
ლი საკითხი სუბიექტისა და პრედიკატის ურთიერთობისათვის. მსჯე-
ლობის საგნის შესახებ რაიმე თვისების გამოსახვა სრულიად არ ნიშ-
ნავს მთელი მსჯელობის ამოწურვას. ანალიზი საცნობია, შეიძლება

¹ მენემენიერება, 11, გვ. 8.

² ბოლცანო. დასახ. ნაშრომი.

გარქელდებოდეს და იკითხავდეს თვისებასა და საგნის მიმართების შესახებ. წარმოდგენა საგანსა და წარმოდგენა ნიშანზე სრულიად არ ამოწურავს მესამე წარმოდგენის შესაძლებლობას პირველი ორი წარმოდგენის მიმართების შესახებ. ეს მესამე წარმოდგენა თითქოს შემოერთვის პირველ ორს, ამყარებს რა მათ შორის გარკვეულ დამოკიდებულებას. ესაა სწორედ მიმართების წარმოდგენა. იგი აჩვენებს, რომ საგანს მართლაც „აქვს“ აღნიშნული თვისება, რომ ეს თვისება მართლაც ეკუთვნის საგანს.

ასეთია, ამბობს ბოლცანო, საქმის ვითარება დებულებაში — ღვთაებას აქვს ყოვლისწემძლეობა. რომელშიაც ღვთაების ცნების გარდა, როგორც იმ საგნისა. რომელზედაც მსჯელობს დებულება. არის კიდევ ცნობილი ნიშნის ცნება, სახელდობრ — „ყოვლისშემძლეობისა“, როგორც ისეთი საგნისა. რომელიც მიეკუთვნება იმავე საგანს და, დასასრულ, ქონების ცნება (იქვე).

ამრიგად, სამი ელემენტი სავსებით ამოსწურავს ყოველი დებულების შინაარსს: 1) გამოთქმის საგანი, 2) საგნის თვისება და 3) თვისების მიკუთვნების მიმართება საგნისათვის, ანუ საგნის მიერ თვისებას, „ქონება“¹.

ამაზე შეიძლებოდა „დებულებას თავისთავად“ თეორიის დამთავრება, მაგრამ მცნემეცნიერების თეორიის სრული გადმოცემისათვის ზედმეტი არ იქნებოდა გაკვრით ზოგიერთ დებულებათა გადახედვა, რომლებიც ასე თუ ისე უკავშირდება ბოლცანოს შეხედულებათა წარმოდგენას.

ახლახან გამოყვანილი „ქონების“ ცნება. სუბიექტსა და პრედკატს შუა მსჯელობაში უკავშირების საერთო მიყენების ფორმაა. მართალია, სუბიექტ-პრედკატის შეერთების ჩვეულებრივი ფორმა არ ემთხვევა ასეთ დედუქციას, უმეტეს შემთხვევაში არც ვხმარობთ ასეთ ფორმას. მიღებული ფორმა სუბიექტ-პრედკატის შეერთებისა იწარმოება ზმნა „არის“-ის საშუალებით. ჩვენ, — ამბობს ბოლცანო, — არასოდეს ვიტყვით „ღვთაებას ყოვლის შემძლეობა არ გააჩნია“, არამედ — „ღვთაება (არის) ყოვლის შემძლე“. ასეთი მიდრეკილება ჩვენი სამსჯელობო მოდერაწეობისა უდავოდ ეწინააღმდეგება ბოლცანოს თეორიას². მაგრამ თვითონ ის ხსნის ამას ჩვენი მოუხერხებლობით ყოველთვის ავმადლდეთ აბსტრაქციის სიმაღლემდე, ჩვენი მიდრეკილებით კონკრეტული აზროვნებისადმი. იმის მაგივრად, რომ მსჯელობის საფუძველი გამოგვეყო და მისდამი მიგვეკუთვნე-

¹ ბოლცანო, დასახ. ნაშრომი.

² მცნემეცნიერება, 11, 2.

ზინა აბსტრაქტული პრედიკატი „ერჩები კონკრეტულის მაშინებელ-
თან; აბსტრაქტულისათვის კი ან სრულიად არ ვიძუშავებთ არავითარ
სიტყვას. ან. უკიდურეს შემთხვევაში, ვახასიათებთ მას რანდენიშე
სიტყვის ნაერთით“.

თუ ასეთ ფსიქოლოგიურ ვარიაციებს ანგარიშს არ გავუწევთ.
შემთ განვითარებული მსჯელობის ფორმა უნდა მიჩნეულ იქნას
მსჯელობის საერთო ფორმად მსჯელობათა ყველა სახისათვის, ასე-
თები იქნებიან ეგრეთ წოდებული კატეგორიული, პირობითი და
განყოფილი მსჯელობები. მსჯელობის ყოველი ფორმა შეიძლება გა-
დაყვანილ იქნას ფორმაში „A“-ს აქვს „B“-ს. სწორედ ასეთივე გზით
შეიძლება ამავე ფორმულამდე იყოს დაყვანილი ყველა მოჩვენებითი
გადახვევის შემთხვევები, მაგალითად, მსჯელობები „არარათა“ რა-
გორც სუბიექტით (არარა არის სრული ყოველის მხრივ და სხვ.)¹.
რაც შეეხება უარყოფით დებულებებს, ისინი ოდნავადაც არ ეწი-
ნააღმდეგებიან ბოლცანოს მოძღვრებას, შესახებ „დებულებისა თა-
ვისთავად“. საქმე ისაა, რომ უარყოფითი მსჯელობა არაა საკითხი
კავშირის ფორმის შესახებ. ესე იგი, უარყოფა კავშირს კი არ ეხება,
არამედ თვითონ დებულებას, რომელიც უნდა იწოდოს უარყოფითად
და აბსტრაქციის გზით მიიღებჲ².

IV. თეორია „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“

„ჭეშმარიტებად თავისთავად ვიგულებ ნებისმიერ დებულებას,
რომელიც გამოთქვამს რაიმეს ისე, როგორც ის არის, მაგრამ ისე,
რომ სრულიად განუმარტავს ვტოვებ საკითხს იმის შესახებ, გამო-
ითქმება ან იაზრება ეს დებულება ვისმე მიერ, თუ არა. აქვს ადგი-
ლი პირველს თუ მეორეს სულერთია, დებულება უნდა იწოდებო-
დეს ჭეშმარიტებად თავისთავად, თუკი ის, რასაც ის გაითქვამს,
არის ისე, როგორც დებულება მას გამოთქვამს, ანუ სხვანაირად რომ
ითქვას, საგანს, რომელზეც დებულება მსჯელობს, მართლაც მიე-
კუთვნება ის, რასაც მას მიაწერენ“. ასე იწყებს ბოლცანო თავის მოძღ-
ვრებას „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“. ამ მოძღვრების ლოგიკურ
წინამძღვარს წარმოადგენს მოძღვრება შესახებ „დებულებისა თავის
თავად“³. ისე, როგორც ამ ორმა მოძღვრებამ განსაზღვრა მოძღვრება

¹ მცნემენიება, 11, 198, 225, 228.

² ი ს ვ ე, გვ. 212, 213.

³ იქვე, 1, 415—417; 11, 45, 111, 3.

⁴ ც.ტ. ნაშრ. 1, 222.

„წარმოდგენაზე თავისთავად“. მოძღვრება შესახებ „დებულებისა თავისთავად“ არის ჭეშმარიტების თეორიის შესავალი. ჭეშმარიტების თეორიის შესახებ იქ დადებითი დახასიათების შოცხმა არ იყო საჭირო, როდესაც უფრო მნიშვნელოვანი ამოცანა იყო წამოჭრილი — საყოველთაო ცნობიერებაში მსჯელობის, აქტისა და შინაარსის შორის არსებული განსხვავების შეტანა. მხოლოდ აზრის, გამოთქმის მნიშვნელობისათვის დამოუკიდებელი სარბიელის დაპყრობის შემდეგ შეეძლო ბოლცანოს იმის განმარტებაზე გადასვლა, თუ როგორია ამ შინაარსის თვისებები. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაშიაც ლაპარაკი შეიძლება იყოს არა მსჯელობის ელემენტებზე, რომლებზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი, არამედ მსჯელობის, როგორც აზრის, როგორც „ღირებულების“ ხასიათზე.

რა თქმა უნდა, ბოლცანოს ამოცანა უფრო მარტივი იქნებოდა თუ იგი დაკმაყოფილდებოდა მსჯელობის აქტისა და შინაარსის შუა განსხვავებაზე, მაგრამ საეჭვოა, რომ მარტო ამას დიდი მეცნიერული ღირებულება ჰქონოდა. ასეთი განსხვავება, როგორც გაირკვევა ქვევით, უფრო მკაფიოდ ბოლცანომდეც იყო ცნობილი და იგი ვერაფერს შემატებდა აზროვნების ისტორიას, მარტო ამით რომ დაკმაყოფილებულიყო. თავისთავად განსხვავებას მსჯელობის აქტსა და შინაარსს შორის არავითარი განსხვავება არ ჰქონდა. ეს ნათელია თუნდაც იქიდან, რომ ეს შინაარსი შეიძლება იყოს როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი. მეცნიერებისათვის, როგორც ორგანიზებული მთლიანობისათვის, საეჭვოა რაიმე მნიშვნელობა ჰქონდეს ჭეშმარიტებისადმი გულგრილ მოძღვრებას¹. მცნემეცნიერებამ, საკუთრივ რომ ითქვას, სწორედ ასეთი ფორმულირება უყო თავის ამოცანას.

მცნემეცნიერების თვალსაზრისით მეცნიერების გამართლება ჭეშმარიტებაშია, რამდენადაც ცოდნა განიხილება, როგორც თეორიული მთლიანობა და არა მისი პრაქტიკული მიყენება. ცოდნის გამოყენება არსებობისათვის ბრძოლაში არაფერი საერთოს მქონე არაა თვითონ ცოდნასთან, როგორც თეორიულ ღირებულებასთან. ამის გამო ცოდნის „არსებობის უფლება“ არავითარ შემთხვევაში არ მოიპოვება მისი პრაქტიკული გამოყენებით. როგორც „ღირებულება“. ცოდნას თავისი დამოუკიდებელი ფასი გააჩნია. შემეცნების მიზანია ჭეშმარიტება და მისი გამართლებაც ესაა. ცოდნა, რომელიც არ შეიცავს ჭეშმარიტებას, არაა ცოდნა და ცოდნაა მხოლოდ იქ, სადაც არის ჭეშმარიტება. ცოდნა = ჭეშმარიტებას. $2 \times 2 = 4$

¹ მცნემეცნიერება, 1, 77.

არაა ჭეშმარიტება, არამედ უფრო მეტი, რამდენადაც მასში მხედველობაში იქნება მიღებული, რაც შეცუვლია ამ გამოთქმაში. იგი ჭეშმარიტებაა იმდენად, რამდენადაც მასში შედის გამოთქმის შიშართება გამოთქმის საგანთან. როგორც გაირკვა ყოველ ჭეშმარიტ მსჯელობაში მოცემულია სამი ელემენტი: მსჯელობის საფუძველი (გამოთქმის საგანი), ნიშანი (საგნის შექმნე) და შიშართება ამით შორის. გამოთქმა როგორც რეალური აქტი განზეა დატოვებული. აქ მოცემულია „ღებულება თავისთავად“; ამასთანავე, როგორც ჭეშმარიტი¹.

ავიღოთ ბოლცანოს მაგალითი: „ხეები გაზაფხულზე მწვანდებიან“². დახსომებაა საჭირო, რომ აქ ლაპარაკია არა რეალურ აქტზე. არამედ „აზრზე“, ღირებულებაზე. ეს აზრი შეიძლება აღინიშნოს ასო „S“-ით. თუ დაშვებულია, რომ ეს ჭეშმარიტი მსჯელობაა. ესე იგი, რომ ის გაცხადება იმისი, რაც არის დაფარულად, სხვანაირად — რომ ხეები მართლაც გამწვანებულან, მიიღება გამოთქმის, როგორც გაცხადების საშუალების შინაარსის საგანი, ეთქვათ „S“-ი. იბადება კითხვა: სადაა აქ ჭეშმარიტება როგორც მიმართება. „S“-ში ის არაა, რადგან იგი მიმართების მხოლოდ ერთი ელემენტია შესაძლებელი (და არა ნამდვილი) მიმართებისა. „S“ — მეტია, ვიდრე მიმართება; იგია ის, რაც არის და არაფერთან მიმართების არამქონეა და შეუძლია გახდეს მიმართების საგანი. მასასადამე, ჭეშმარიტება უნდა მოძებნილ იქნას S—Y მიმართებაში. როგორც მიმართება „S“ შეიძლება იყოს მხოლოდ სწორი მსჯელობა „S“-ის შესახებ, მაგრამ არა ჭეშმარიტი მსჯელობა. ჭეშმარიტება მაშინ იქნება სწორი მსჯელობა „S“-ს (რომელიც ნამდვილად საგნისათვის მიკუთვნებულ ნიშანს მიუთითებს) „S“-სადმი მიმართების შესახებ. ჭეშმარიტება არაა არც „S“-ში, არც „S“-ში: პირველი ჭეშმარიტებაზე უფრო ვიწროა, ხოლო მეორე მიმართების უარყოფაა. „S“ არის ის, რაც არის და ამის გამო შეუძლებელია ჭეშმარიტებად იწოდოს. იგი არის „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ბოლცანოს სიტყვა-ხმარებას თუ მიყვებით. არსებითად რომ ითქვას, ყოველი ჭეშმარიტება. თავისი გაგებით, მიმართებაა და სიტყვა „თავის თავად“-ს ხმარებას მიზნად აქვს ჩამოიშოროს სწორედ მიმართების მომენტ³. ბოლცანო არ უფრთხის, რომ ასეთი ოპერაციის შემდეგ ობიექტური რეალობის წინაშე დადგება.

¹ მცნებეცნიერება, 11, § 116, 8.

² იქვე, 1, 112.

³ იქვე, 11, § 126.

„ფოთოლთა რიცხვი, — ამბობს ბოლცანო, — რომლითაც დაფარულია გარკვეული ხე, ცნობილ ადგილზე მდგარი, შეჩვენება საესებით აღრიცხვად, ეს კიდევ რომ დაფარული იყოს ყველასათვის. დებულებას, რომელიც გააცხადებს ფოთოლთა ამ რიცხვს, ობიექტურ ჭეშმარიტებას ვუწოდებ, კიდევ რომ არავინ უწყოდეს იგი“¹. ჭეშმარიტება ამ შემთხვევაში ოდნავადაც არაა მიმართება, ობიექტური ჭეშმარიტება მხოლოდ შესაძლებელი ჭეშმარიტებაა. ფოთოლთა რიცხვი „X“ ბოლცანოს აღნიშვნით შეიძლება გახდეს საგანი, საფუძველი მსჯელობისა. როგორ წარმოუდგება ეს ბოლცანოს? მსჯელობა ბოლცანოსათვის სხვა არაფერია, თუ არა „შემეცნებული ჭეშმარიტება“, ანუ შემეცნებავე²; ამასთანავე, ცხადია, ჭეშმარიტი, რადგან ბოლცანოს ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვს მხოლოდ სწორი მსჯელობები. მაშასადამე, გამოდის რომ, მსჯელობა არის შემეცნება, ანუ ჭეშმარიტების შემეცნება. თანასწორი უფლებით შეიძლება ითქვას, რომ ჭეშმარიტება — შემეცნებაა.

ბოლცანოს არ გააჩნია აქ საკმაო სიცხადე, რაც საჭიროა დაფარულის გაცხადებისათვის, რადგან მას არა აქვს ჭეშმარიტების იმ მხარის გარკვევა, რაც მიმართების ბუნებაში დგინდება. ექვს გარეშეა, რომ ბოლცანოსათვის განსხვავება ჭეშმარიტებასა და „ჭეშმარიტებას თავის თავად“-ის შორის მაინც ითვალისწინებს, არც მთლად ნათლად, ჭეშმარიტების დანაწევრებას — ჭეშმარიტება = ნიმართებად და ობიექტურ ჭეშმარიტებად. მართლაცა, როდესაც ფოთოლთა რიცხვი ხეზე ჩემ ცოდნად იქცა, ჭეშმარიტება არც ეს ფოთოლთა რიცხვია და არც გამოთქმა, როგორც შინაარსი, არამედ ამ უკანასკნელის მიმართებაა პირველისადმი. აქედან, თუ გვაქვს გამოთქმა როგორც შინაარსი (S) და საგანი (Y), მაშინ, ბოლცანოს მიხედვით, გვაქვს „შემეცნებული ჭეშმარიტება“, თუ არა პირველი და რჩება მხოლოდ „Y“, გვაქვს „ჭეშმარიტება თავისთავად“.

„ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის ის, რაც არ არის მსჯელობა, და ამის გამო არ არის არც ცოდნა. იგი, გნოსეოლოგიის ენაზე არის ტრანსცენდენტული ჭეშმარიტი შემეცნების მიმართ. სადაც არის ცოდნა — არის ჭეშმარიტება, რადგან ეს ორი მიმართების ცნებებია. „დებულება თავისთავად“ ფოთოლთა შესახებ, ხდება ჭეშმარიტებად, როგორც კი იქცევა ცოდნად. აბსოლუტურის მნიშვნელობით საეჭვოა, რომ „დებულებას თავისთავად“ ან „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ მიეწეროს რაიმე სახე ყოფიერებისა „ჭეშმარიტებას

¹ მცნეშეცნეიერება, 1, 119.

² იქვე, 1, 116.

თავისთავად“, რამდენადაც იგი ჭეშმარიტებაა, თუმცა თავისთავად, არ შეიძლება არ ჰქონდეს არსებობა, როგორც ვისიმე ცოდნის საგანს თუ ეს მომენტი არაა, თუ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ შედის არავის ცოდნაში, როგორც ცოდნის თუნდაც დამოუკიდებელი, მაგრამ მაინც ნაწილი, იგი ტრანსცენდენტული გვარეობისაა და ღვინდება, როგორც აბსოლუტური ყოფიერება. ბოლცანოს კარგად ესმის, რომ მის მოძღვრებას „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ ემუქრება უნივერსალურ რეალიზმად გადაქცევა, აბსოლუტური ყოფიერების მქონედ, და რომ მანაც განაპირობოს „ჭეშმარიტება თავისთავად“, აქცევს მას ღვთაებრივი ცნობიერების საგნად. ამისდა მოუხედავად, ბოლცანო მაინც ხაზგასმით აღიარებს განსხვავებას „თავისთავად“ ჭეშმარიტებასა და „შემეცნებულ“ ჭეშმარიტებას შორის. „თუმცა ყველა ჭეშმარიტება თავისთავად, — განაგრძობს ბოლცანო, — იმავე დროს შემეცნებელი ჭეშმარიტებაა (სახელდობრ, ღვთაებისაგან შემეცნებელი), მაინც უნდა განსხვავებულ იქნას ერთიმეორედან „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და „შემეცნებელი ჭეშმარიტება“ ანუ, როგორც სხვანაირად იტყვიან — შემეცნებისაგან. ამასთან ერთად ლოგიკოსები იღებენ უფლებას ილაპარაკონ „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ ისეთივე უფლებით, რომლითაც გეომეტრიკი ლაპარაკობს წმინდა სივრცეზე (ცნობილი წერტილის მარტივ შესაძლებლობაზე), და სრულიად არ ფიქრობს მისი ავსების შესახებ მატერიის საშუალებით!.

საკითხავია, რატომ მიმართავს ბოლცანო ღვთაებრივ ცნობიერებას? წინაკანტიანურ ფილოსოფიაში — ფილოსოფიის მიერ გამოყენებულ გზას ყოველთვის მიზნად ჰქონდა ცოდნის ჭეშმარიტების დასაბუთება¹. მხოლოდ ლაიბნიცი იდგა განზე, რადგან მისთვის ჭეშმარიტება ღმერთზე უზენაესი იყო და თვითონ ღმერთი იძულებული იყო ეღიარებინა ჭეშმარიტება ისე, როგორც იგი იყო, ვითარცა სამარადისო ღირებულება. სწორედ ლაიბნიცმა, როგორც გაირკვევა კრიტიკულ ნაწილში, მოახდინა ბოლცანოზე ყველაზე დიდი გავლენა და ამის მიხედვით საკმარისად იხსნება ბოლცანოს შეხედულება ჭეშმარიტებასა და ღვთაების შუა მიმართება, „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ თურმე ოდნავადაც არ სჭირდება ღვთაებრივი აღიარება, და თუ ბოლცანო არ განაყენებს ჭეშმარიტებას ასეთი აღიარებიდან, ეს ხდება არა ღვთაების ყველგან

¹ მენემეციერება, 1, 114.

² იხ. პროფ. ა. ვედენსკის წინასიტყვაობა დეკარტის წიგნისათვის „მეტაფიზიკური ნაზრევი“ — სათაურით „დეკარტე და რაციონალიზმი“.

მყოფობის გამო. ბოლცანო ფიქრობდა, რომ იქ, სადაც ჭეშმარიტება მოცემული, მოცემულია მიმართებაც, რადგან ჭეშმარიტება მიმართებითი ცნებაა. თუ ეს მიმართებითი მომენტი მოშორებულ იქნა, მიღებული იქნება ის, რაც არის, როგორც ჭეშმარიტი მსჯელობის საგანი. ასეთი რეალიზმის დასაძლევად, ბოლცანოს დასჭირდა „ჭეშმარიტებისათვის თავისთავად“ ღვთაებრივი ცნობიერების მოხმარება და ამით მიმართებითი მომენტის გადარჩენა.

თვითონ ბოლცანო არავითარ შემთხვევაში არ ცნობს ჭეშმარიტების სახელდახელო რეალობას. ის ჩვეული სიციხადით აღიარებს: „ჭეშმარიტება არც თვითონაა რაიმე არსებული, არც ამოდის არსებულიდან, და, მიუხედავად ამისა, მაინც არის ჭეშმარიტება“¹. მართალია, ჭეშმარიტებას აქვს კავშირი სინამდვილესთან, რადგან გამოთქვამს იმას, რაც არის, მაგრამ ეს არ აქცევს ჭეშმარიტებას სინამდვილედ. რა თქმა უნდა, არის ჭეშმარიტება, რომელიც ეხება რაიმე ნამდვილს, ესე იგი, გამოთქვას თვისებები რაიმე სინამდვილისა, მაგრამ არც ამის გამო არის ჭეშმარიტების სინამდვილე. კიდევ მეტი, არც ერთ ჭეშმარიტებას, როგორც ზემოთ ითქვა, არა აქვს სინამდვილე ანუ სახელდახელო ყოფიერება (დაზიან)².

ბოლცანოსებური ჭეშმარიტება სხვა არა არის რა, თუ არა ლაიბნიცის „შესაძლებელი აზროვნება“. ფოთოლთა რიცხვი ხეზე, რომელიც ჯერ არავისი ცოდნა არ გამხდარა, არაა ჭეშმარიტება. ეს რიცხვი თავისთავად, როგორც ფიზიკური სახელდახელო ყოფიერება, რა თქმა უნდა, არაა არც ჭეშმარიტება, არც შეცდომა, არამედ მხოლოდ ის, რაც არის, ესე იგი, მიმართების შესაძლებელი საგანი. ამ შესაძლებლობაშია შესული „შესაძლებელი აზროვნების“ პრინციპი, მაგრამ აბსოლუტურად ამის მტკიცებაც არ შეიძლება. ბოლცანოსათვის ხომ არაა არც ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელიც შემეცნებული არ იყოს. მართალია, ბოლცანოსათვის ამ დებულების მტკიცება მეტად ზოგადია და ისიც ღვთაების ცნობიერების დახმარებით, მაგრამ ეს არ ცვლის საქმეს პრინციპში, რადგან საქმე ეხება არა ადამიანურ შემეცნებას (ღვთაებრივთან შეფარდებაში), არამედ შესახებ „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“.

ბოლცანო, როგორც აღინიშნა, ფიქრობს, რომ „შესახებ ჭეშმარიტებისა თავის თავადზე“ შეიძლება ლაპარაკი იმავე საბუთით, როგორც გეომეტრი ლაპარაკობს სუფთა სივრცეზე. ამ განცხადებით იგი ერთხელ კიდევ უსვამს ხაზს იმას. რაც მან თქვა მოძღვრებაში

¹ შენეპენიერება, 1, 115.

² იქვე, 1, 116.

შესახებ „დებულებისა თავისთავად“. დამოუკიდებელი, თვითარსი ხასიათი შინაარსისა იმდენად იზიდავს ბოლცანოს ყურადღებას. რომ იგი პირველ შემთხვევისთანავე უსვამს მას ხაზს. ეს მათემატიკური ანალოგია ამის მეტს, ცხადია, არ იძლევა. გულგრილობა „დებულების თავისთავად“ დადებითი განმარტებისადმი, რომელიც ბოლცანოს ახასიათებდა, ვლინდება მისი იმ განცხადებაში, რომ შესაძლოა წმინდა გეომეტრიულ სივრცეზე „თუშცა შეტაფიზიკის საშუალებით შეიძლებოდა იმის დამტკიცება. რომ არაა და არც შეიძლება იყოს არავითარი წმინდა სივრცე“.

ამზადებს რა ნიადაგს „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ დადებითი მოძღვრების განსავითარებლად, ბოლცანო აწარმოებს მხოლოდ უარყოფით კრიტიკას, რომელიც მიმართულია იმ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ, რომლებიც მის საკუთარ შეხედულებებს უპირისპირდება. აქედანაა ის ბორძიკი, რომელიც მოსდის ბოლცანოს, რომელითაც ხასიათდება მთელი მისი მცდელობა გახადოს თავისი შეხედულებანი როგორმე გასაგები და მისაღები. უკვე აღნიშნული იყო შემთხვევა, როდესაც ბოლცანო მიღის თითქმის აბსოლუტურ ინტერპრეტაციამდე თავისი თეორიისა (ობიექტური ჭეშმარიტების). მაგრამ, მეორე მხრივ, ჭეშმარიტების იმ მხარის გათვალისწინებით, რომელიც რაღაცისი რაღაცასთან მიმართებაში მდგომარეობს, ბოლცანოს შემოჰყავს ღვთაებრივი ცნობიერების ცნება ობიექტურ ჭეშმარიტებათა მიმართ. სხვანაირად არც იქნებოდა. თეორიამ შესახებ „დებულებისა თავისთავად“ უკვე გვასწავლა, რომ ყოველი დებულება სამი მომენტისაგან შედგება: 1) მსჯელობის საფუძვლის, 2) ნიშნისა და 3) საფუძვლისა და ნიშნის მიმართებისაგან. ეს თეორიიყო მომზადება ჭეშმარიტების თეორიისა და მის აგებაში მიმართების ელემენტი შეიტანა. და იქ, სადაც ადამიანური საშუალებანი უკმარისი აღმოჩნდა, აღნიშნული მომენტის დასაკმაყოფილებლად საჭირო შეიქნა ზეადამიანური შემეცნების სუბიექტის დართვა.

რაღა არის ჭეშმარიტება თავის დადებით განსაზღვრაში? ამ საკითხზე პასუხისათვის ბოლცანო ცდილობს გაერკვეს იმაში. თუ რას ვუწოდებთ ჭეშმარიტებას. ამით ბოლცანო ოდნავდაც არ ეშვადება რელატივისტურ თვალსაზრისზე დასადგომად. აქ გვაქვს მხოლოდ ცდა მეცნიერული ანალიზისას ჭეშმარიტებიდან როგორც მოცემულისაგან ამოსვლის ცდასთან, რა თქმა უნდა, — არა ვრცეული და დროული არსებობის მნიშვნელობით. მაგრამ ჭეშმარიტება მოცემულია როგორც ჭეშმარიტი დებულება. რა უნდა გვესმოდეს უკანასკნელის ქვეშ? „დებულება სწორია, — ამბობს ბოლცანო, — თუ იგა გამოთქვამს იმას, რაც მართლაც ეკუთვნის მის საგანს. და ეს არის,

დარწმუნებული ვარ, ამ ცნების სწორი განმარტება. რაც უფრო ყურადღებით მივხედავთ საქმეს, მით უფრო შთაგონებით ვიგრძნობთ, რომ სხვას არაფერს არც ვფიქრობთ სიტყვა „ჭეშმარიტების“ გამოთქმისას, ვიღებთ რა მას კონკრეტული, ობიექტური მნიშვნელობით¹.

ამრიგად, როცა რაიმე დებულებაზეა ლაპარაკი, რომ იგი ჭეშმარიტებაა, გამოითქმის არც მეტი, არც ნაკლები, არამედ სწორი დებულება „S“ გამოთქვამს „V“-ზე იმას, რაც მას ეკუთვნის. ბოლცანო კმაყოფილდება ჭერჭერობით მოყვანილი დახასიათებით. თვითონ მიმართება კი, ესე იგი, ის გარემოება, რომ დამოუკიდებლად ყოვლისაგან რაღაცას ვაკუთვნებთ რაღაცას—ეს წმინდა შესაძლებლობა მიმართებისა ჭერჭერობით არ განმდარა ბოლცანოსათვის მსჯელობის საგანი. ამის გარდა ჭერხნობით მასთან განხილვის საგანია მხოლოდ საყოველღეო ჩვეულებრივი გაგება ჭეშმარიტებისა.

ჭეშმარიტების პრობლემა თავისი ლოგიკური აღნაგობით მიმართების ცნებაზე პირველადია. ბოლცანონ წარმოდგენა ობიექტური ჭეშმარიტების შესახებ ნათლად მიუთითებს, რომ მას მშვენიერად ესმოდა, რომ ჭეშმარიტების პრობლემა არ ცხადდება გარკვეული ნიშნის საგნისადმი მიკუთვნების მომენტში. მართლაცდა, აქი გაირკვა, რომ ჭეშმარიტება არაა არც „S“ და არც „V“-ის ვითარებაში. რადგან პირველი მიმართების მხოლოდ ერთი წევრია, ხოლო მეორე გამორიცხავს მიმართებას და შეიძლება იყოს მხოლოდ მისი საგანი. საგანს V რომ ნიშანი (d) ეკუთვნის, არაა დაწყებითი აქტი შემეცნების პროცესისა. როცა ვლაპარაკობთ ეკუთვნის, ამით საკმაო სიცხადით გამოვთქვამთ, რომ რაღაც მნიშვნელოვანი აქტი უკვე მომხდარია. და თუ ჩვენ უძღურნი ვართ წარმოვიდგინოთ ეს, როგორც ჩვენი აზროვნების რაღაც ფუნქცია, ეს ოდნავადაც არ ახშობს გზას მისი გამოკვლევისაკენ.

რაღას ვგულისხმობთ ჭეშმარიტების ქვეშ, თუ არა იმას, რაც ბოლცანომ მიუთითა, თუ, რა თქმა უნდა, არ ვეწევით იმთავითვე განიერ თეორეტიულ დედუქციებს. დებულება ჭეშმარიტია. ამბობს ბოლცანო, თუ იგი გამოთქვამს იმას, რაც სინამდვილეში ეკუთვნის მის საგანს. ეს განსაზღვრება, თითქოს გამოთქვამს ჭეშმარიტების მარტივ, არათეორიზებულ გაგებას.

ზოგადობა და ზოგადმნიშვნელობა (არა ლოგიკური, არამედ ფაქტური) აგრეთვე უთუოდ დამახასიათებელია ჭეშმარიტებისათვის,

¹ მცნემეცნიერება, 1, 124.

მაგრამ არც ასაბუთებს და არც ასაფუძვლებს მას. ლოგიკურად ჭეშმარიტება ზოგადმნიშნეა, ფაქტიურად კი იგი შეიძლება განისაზღვრებოდეს. ბოლცანო შემდეგნაირად არკვევს თავის აზრს: „ჩემი აზრით, ცხადია, სწორი იქნებოდა გვეთქვა, რომ ყოველი მსჯელობა ყველას მიერ (ბოლცანო) აღიარებული (და აგრეთვე ღვთაების მიერ) ჭეშმარიტია. მაგრამ მხოლოდ ამის გამო ყველასაგან აღიარებული მსჯელობა არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი, რაც იქიდანაც ჩანს, რომ ეს დებულება შეუბრუნებელია. რადგან ნათელია, რომ არის ჭეშმარიტებანი, რომლებიც არაა ათვისებული ყველა მოაზროვნე არსებისაგან¹“.

ამრიგად, ბოლცანო უარყოფს ჭეშმარიტებასა და შემეცნების შესახებ ეგრეთ წოდებულ სოციალურ თვალსაზრისს. ლოგიკურად ჭეშმარიტება არაა განსაზღვრული თავის მნიშვნელობაში, და ამის გამო იგი შეიძლება შემეცნებულ იქნას ყოველი მოაზროვნე არსების მიერ (მათ შორის, — ფიქრობს ბოლცანო, — ღვთაებისაგანაც). მაგრამ გამოთქმა „შეიძლება“ მყისვე გვაძლევს იმის გაგების უნარს, რომ აქ არავითარ ვალდებულებაში არაა არავითარი ლაპარაკი. ზოგადობასა და ყოველი მნიშვნელობის შესახებ შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ წმინდა ლოგიკური ჭეშმარიტების მიმართ. ფაქტიურად კი ეს საერთო აღიარება ოდნავადაც არ ნიშნავს ჭეშმარიტების ნიშანს. რადგან არსებობს ჭეშმარიტება, რომელიც არაა ყველასათვის ცნობილი, ერთ ანეთ შემთხვევასაც კი შეუძლია უარყოს ჭეშმარიტების სოციალური თვალსაზრისი.

ეს ამბავი უცნობი დარჩა ფილოსოფიის ისტორიისათვის და ისეთი მოაზროვნეები, როგორც იყო დასავლეთში რილი, შუპე და რუსეთში ა. ბოგდანოვი არ იცნობდნენ ბოლცანოს მიერ მოწოდებულ გამანადგურებელ კრიტიკას „შემეცნებისა, სოციალური თვალსაზრისით“, როგორც იწოდება ა. ბოგდანოვის ერთ-ერთი წიგნი.

ჭეშმარიტების თეორია არ შეიძლება იყოს უსაგნო შეცნიერება, მას აქვს თავისი საგანი — ესაა ჭეშმარიტი ცოდნა. მაგრამ ეს უკვე ნიშნავს ცოდნას, როგორც სახელდახელოს, მტკიცებას. ბოლცანო, მართლაც, აღიარებს, რომ ცოდნის ცოცხალი პროცესი არაა დამოკიდებული თეორიისაგან, რომ უქანასკნელი უბრალო რეფლექსიაა. პრაქტიკულად მეცნიერული მოღვაწეობისას სრულიადაც არ დგება საკითხი „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“ სადღაც ცოდნის ფუძემდებში. ხშირად ჩვენი შემეცნებითი მოღვაწეობა, რამდენადაც იგი

¹ მენემეციერება, 1, 123.

სპეციალურ მეცნიერებათა ფარგლებში იშლება, სრულიად არაა იმის მცნე. თუ რა უღვეს საფუძვლად მის მოღვაწეობას. „მსგავსად იმისა, როგორც სრულიად არ ვსაჭიროებთ „ჭეშმარიტების თავის-თავად“ დაშვებას ამისი დასამტკიცებელი საბუთების მისაღებად, ასევე სრულიად არაა საჭირო ასეთივე მიზნისათვის დასკვნათა რიგის სისწორის წინასწარი ცოდნა, რომელიც ასეთი მტკიცების დროს გამოითქმება¹. მაშასადამე, შემეცნება შესაძლოა თეორიული დარწმუნების გარეშე, რომ ჭეშმარიტება მოცემულია და უაპისოლად შეიძლება სწორი მსჯელობის აგება.

აქ უკვე ახლოა მეტად საინტერესო საკითხი — რა არის შემეცნება. სხვანაირად რომ ითქვას, რანაირად იქცევა ჭეშმარიტება ჩვენ შემეცნებად. ბოლცანო. შეიძლება ითქვას, ორიგინალურად უღგება შემეცნების საკითხს და აღმოაჩინს მასში მრავალ სიახლესა და საინტერესოს.

შემეცნება არის ჭეშმარიტი ცოდნა, მაგრამ იგივე გულისხმობს არაჭეშმარიტსაც. მეორე მხრივ, ჭეშმარიტების მონაცემობა გულისხმობს მის განხორციელებას ვისიმე ცოდნაში. ამიტომაც ბოლცანოს უახლოესი ამოცანაა ცოდნისა და ჭეშმარიტებას შორის მიმართების დაზუსტება. ეს ამოცანა სხვა მომდევნო ამოცანების და ყოველის უწინარეს შეცდომის ცნების დადგენა და მისი ლოგიკური შესაძლებლობაა. ეს, ასე ვთქვათ, ლაიბნიცის თეოლიციის პრობლემა და გნოსეოლოგიის ენაზეა გადათარგმნილი.

რა არის ცოდნა? ამ საკითხის შემეცნების თეორიამდე დაყენება დამახასიათებელია ბოლცანოსათვის. „სიტყვა შემეცნების ქვეშ ვგულისხმობ, — ამბობს ბოლცანო, — ყოველგვარ მსჯელობას. რომელიც სწორ დებულებას შეიცავს. ანუ (რაც ერთი და იგივეს ნიშნავს) მსჯელობას, ჭეშმარიტების შესაბამისს და სწორს. ამიტომ, ყოველი შემეცნება არის მსჯელობა, მაგრამ, პირიქით, არა ყოველ მსჯელობას შემიძლია შემეცნება ვუწოდო, რადგან შესაძლებელია არა ჭეშმარიტების, არამედ შეცდომის შემცველი მსჯელობები“². შემეცნება არის მსჯელობა, მაგრამ არა ყოველი მსჯელობა არის შემეცნება. როგორი მსჯელობა არაა შემეცნება? ისეთი, რომელიც მტკიცად ცოდნას შეიცავს. მაშასადამე, მხოლოდ ჭეშმარიტი მსჯელობა არის ცოდნა. აქედან შორს არაა ამ ორი ცნების გაიგივებამდე. ცოდნის შინაარსი = მსჯელობას = ჭეშმარიტებას. აქედან ცოდნა = ჭეშმარიტებას, „ამდენად, — ამბობს ბოლცანო, — ჩვენი განმარტე-

¹ მენემეცნიერება, 1, 150—160.

² იქვე, 1, 150—160.

ბის თანახმად, თავისთავად გასაგებია, რომ ის, რაც შემეცნების მატერიას შეადგენს, უნდა იყოს ჭეშმარიტება“.

ეს ორი ცნება — ჭეშმარიტება და შემეცნება, იმდენად ახლო ერთიმეორესთან, რომ ერთის ხსენების დროს შეიძლება იგულისხმებოდეს მეორე. ამ გზით ბოლცანო აღწევს შემეცნების ცნებისა და ჭეშმარიტების ცნების გაიგივებას. ჭეშმარიტება არის შემეცნება, შემეცნება არის ჭეშმარიტება. იღებს რა ასეთ განსაზღვრებას, ბოლცანო ურთავს: „მხოლოდ ზედმეტი ხაზგასმისათვის ვამბობთ, რომ ვიღაცამ მიაღწია ჭეშმარიტების ცოდნას; საკმარისი იქნებოდა თქმულიყო, რომ მან მიაღწია ცოდნას“¹.

ჭეშმარიტების ცოდნასთან ასეთი გაიგივება ბოლცანოსათვის უმაღლესი მიღწევაა. აქედან მოსალოდნელი იყო, რომ ბოლცანო ჭეშმარიტების თეორიის შემდგომი განვითარებისას შემეცნების სათანადო თეორიის დამუშავებას შეუდგებოდა, ან მათ ისეთ მიმართებაში დააყენებდა, რომ ერთის პრობლემის გადაწყვეტა, მეორის გადაწყვეტასაც მოასწავებდა. აკი ამტკიცებდა იგი თვითონ, რომ თეორია მარტივი რეფლექსიაა, რომ საქმის არსება არის შემეცნების ფაქტი. ასეთი განცხადება გვაფიქრებინებდა, რომ ბოლცანო შორსაა იდეალისტური აგნოსტიციზმისაგან, რომ შემეცნება მართლაც ფაქტია, რომ იგი პირველადია და არა თეორიულად დედუქტირებული, რაც მაჩვენებელი იყო, რომ ბოლცანოსთან ასე თუ ისე დაკავშირებულმა ლოგიკოსებმა — ფრიზმა, აპელტმა სათანადო თვალსაზრისით შეუთქმეს კანტიანისტურ იდეალიზმზე დამყარებულ ლოგიკას და ლოგიკის პრობლემების გადაჭრა ახალი გზებით სცადეს? მაგრამ ასე არ მოხდა. მათემატიკურმა მეთოდმა განსაზღვრა ბოლცანოს აზროვნება; მან მიზნად დაისახა შემეცნების დასაბუთება აქსიმატიური დებულებებიდან ამოსვლითა და შემდგომ დედუქციებზე დამყარებით. ეს გზა თავისთავად სავსებით პროგრესული და მეცნიერული იყო, მაგრამ მის გამოყენებაში იყო საქმე.

თავისთავად ცხადია, რომ აღნიშნული მეთოდი მოიაზრებოდა. ანუ გულისხმობდა. დამტკიცებელი შემეცნებიდან ამოსვლას. მაშინ, ცხადია, რომ შემეცნების ფაქტის ნაცვლად, მისი დადგენა, მისი დამტკიცება იქერდა ადგილს. სწორედ ამ მიზნით ეწევა ბოლცანო დეტალურ პოლემიკას სკეპტიციზმის წინააღმდეგ, და მისი არგუ-

¹ შემეცნებობა, 1, 165—169.

² ფრიზი ი. ფ., „ახალი ანუ ანთროპოლოგიკური კრიტიკა წმინდა გეგმებისა“, 1. გვ. 21—57; 33—236 და 11, გვ. 157—206. იხ. მისი „ლოგიკის ფაქტუალური ტემა“, 2 გამ. 1819, 42—75, 473—429 და სხვ. აპელტი, „ინტელექტის თეორია“, 1854, გვ. 36—76.

მენტაცია, საერთოდ, დეკარტესას მოგვაგონებს. სეპტიკოსი, რომელიც ყოველგვარ შემეცნებას უარყოფს, თავისთავსაც ეწინააღმდეგება, თუ იგი აღიარებს იმ ერთადერთ დებულებას, რომელსაც იცავს. ამ პირველ ნაბიჯს ბოლცანო შემდეგშიაც მიჰყვება¹.

ბოლცანოს ეს ცდა — დაამტკიცოს ჭეშმარიტება — განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია. იგი მეტად უარყოფითად დააჩნდა ნაგლის მტენმეცნიერებას. არსებითად ბოლცანოს მოძღვრება არ საჭიროებდა ასეთ გამოსავალს. პირიქით, როგორც ზემოთ ვცადეთ მისი ჩვენება, მოსალოდნელი იყო, რომ ბოლცანოს სულ სხვა გზით წაედგოდა და შემეცნების ჭეშმარიტებად აღიარება მას ჭეშმარიტების ისეთი თეორიის შემუშავებამდე მიიყვანდა, რამელიც იმავე დროს შემეცნების თეორიაც იქნებოდა. გამოვიდა ის, რომ მიმართება — შემეცნება-ჭეშმარიტის აღიარება — ზოგადად როდესაც სდებოდა, ხოლო შემეცნების ცოცხალი პროცესისათვის აუცილებლად იქნა აღიარებული ჭეშმარიტების წინასწარი მტკიცება. იქნება შთაბეჭდილება, რომ ბოლცანოს აღარ სიანდა ჭეშმარიტება მოცემულად, არამედ ამიერიდან დასამტკიცებლად².

თუ ეს დებულება ნიშნავდა, რომ ჭეშმარიტებიდან კი არ აშოვდივართ, არამედ მივდივართ მისკენ, მაშინ ეს უფრო მნიშვნელოვანი მომენტია, მაგრამ მართო მიმართვა ჭეშმარიტების მიღწევისაკენ, მისი დამტკიცებასაკენ, უნდა უზრუნველყოფილი იყოს ისეთი დამტკიცების შესაძლებლობით, რომელიც დაფარულია მის გაცხადებამდე.

ამრიგად, საკითხი შემეცნების შესახებ აქამდე გადაუჭრელი რჩება მტენმეცნიერებისათვის. მართალია, ბოლცანო სხვადასხვაგვარად ცდილობდა მის გადაჭრას, მაგრამ სათუთაა, რომ იგი აქამდე მოგვარებული იყო. ზემოთ გაიჩვენა, რომ ბოლცანოსათვის ეს საკითხი უდრის კითხვას — რაგორ შევიმეცნებთ ჭეშმარიტებას ანუ — როგორ გვექლება ჭეშმარიტება.

უპირველესად ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ბოლცანო არ იღებს გერმანოლოგიურ აღქმობის თეორიას. ის ნათლად დაგარკვეულად აცხადებს, რომ შეუძლებელია ჭეშმარიტების განსაზღვრა როგორც „ჩვენა წარმოდგენათა შესატყვისობა საგნებთან, რომელთაც ისინი მიეკუთვნება“. მაგრამ რა გზას ირჩევს თვითონ სილ-

¹ მტენმეცნიერება, 1, 170—180.

² იქვე, 1, 40—42.

³ იქვე, 1, 170.

ცანო? მართალია, ის ამბობს მოყვანილი ადგილის შემდეგ, რომ ჩვენი მსჯელობა სწორია, „თუ ჩვენს წარმოდგენას გარვეული საგნის შესახებ ვაერთებთ ისეთ თვისებას, რომელიც მას სინამდვილეში აქვს, მაგრამ ასეთი განმარტება ხომ არათერს ახალს არ შეიცავს“. გადასაჭრელი საკითხი შეიძლება მეტი სიტხადისათვის ფორმულირებულ იქნას ასე: როგორ ხდება „ქვეშარიტება თავისთავად“ ქვეშარიტებად ჩვენთვის? ამ განსხვავებაში, რომ რაღაც უფრო ღრმა ვითარებაა აღნიშნული, ანა ბოლცანო არ უწინასმდეგებოდა. ბოლცანო თვითონ არაა დაკმაყოფილებული ზემოთ მოყვანილი განცხადებით — იგი სომ მეტი არათერია, ვარდა „ქვეშარიტებას თავისთავად“ აღწერისა. ქვეშარიტების უფლებათა დამცველსა და სკეპტიკოსს შორის დიალოგში ბოლცანო ქვეშარიტების ამოცნობის შემდეგ დახასიათებას იძლევა: „დასარწმუნებლად დებულების ქვეშარიტებაში, — ამბობს ქვეშარიტების დამცველი, — თუ სრული სიტხადით არა, საკმაო სარწმუნობით მაინც, არ გვეჭოდება სხვა რამე, ვარდა მრავალჯერ იმისი აღქმა, რომ წარმოდგენა A და B ერთსა და იმავე დროს ჩნდება“¹.

ადვილი შესამჩნევია, რომ ბოლცანოს კრიტიკიუმი ახალი არაა. ეს რამდენიმეჯერ ნაცადი გზაა მომეტებულად ემპირიულ სკოდაში. ერთი შეხედვით გაუგებარია, რომ ბოლცანო, რომელიც ასე ენერგიულად იცავდა „ქვეშარიტების თავისთავად“ უფლებებს, მოულოდნელად ასეთ მერყევ საშუალებას მიმართავს ქვეშარიტების ამოსაცნობად².

მიყვებით რა მცნემეცნიერების სტრუქტურას, რომელსაც საფუძელად დაედო ბოლცანოს განცხადება „წარმოდგენის თავისთავად“ „დებულების თავისთავად“-სა და „ქვეშარიტებისაგან თავისთავად“ დამოკიდებულების შესახებ, განვარტობთ ბოლცანოს ანრთა გადმოცემას³.

ქვეშარიტება არ იცვლის თავის ხასიათს ცალკე მეცნიერებებთან დამოკიდებულებით. ჯერ კიდევ „მცნემეცნიერების“ დასაწყისში ლაპარაკობს ბოლცანო იმ ზოგადი ქვეშარიტების შესახებ, რომელიც მტკიცდება მეცნიერებათა მთლიანობაში. ქვეშარიტების ცების დიდი ხნის შემდეგ, თუნდაც წინამშირით, ბოლცანოს სურს განიხილოს, როგორ ხორციელდება ქვეშარიტება მეცნიერებაში. როგორც მთლიანობაში. აქ. — ამბობს ბოლცანო, — უნდა ჩვენი ც-

1 მცნემეცნიერება, 1, 182.

2 იქვე, 1, 222.

3 იქვე, 1, 77.

რადღებამივაქცროთ სწორ დებულებათა ისეთ თვისებებს, რის ცოდნაც ემსახურება იმ ნაირობის განხილვას, როგორითაც მივიმართებით ზრა ამა თუ იმ მეცნიერების, არამედ საერთოდ დალაგებისაკენ!

ამრიგად. საკითხი ისმება რამდენადაც შესაძლოა ფართოდ. შესწავლის საგანია არა ერთი რომელიმე მეცნიერება, არამედ მთელი ანუ თითქმის მთელი მეცნიერება. მაგრამ მეტიც — ბოლცანოს ამოცანა არ ემთხვევა მეცნიერებათა მეთოდოლოგიას. მეცნიერების მთლიანობა მის მიმართებაში „ჭეშმარიტებისადმი თავისთავად“—აი, ეს იყო ბოლცანოს ამოცანა. მას არ აინტერესებს სპეციალურად როგორაა აგებული ცალკეული მეცნიერება მის მეთოდოლოგიურ აღნაგობაში. ბოლცანოს აზროვნების დუალიზმი აქაც ცხადდება, რამდენად მას არ სწამს ჭეშმარიტების ყოფიერების სახელდახელობა, მეცნიერება, რომლის მიმართ უნდა განხილულ იქნას „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ხომ ასეთი სახელდახელობის მფლობელია („დაზიანი“). მეცნიერება როგორც ფაქტი, ერთი მხრივ, ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც ყოველი ფაქტის უარყოფა, მეორე მხრივ, ასეთია იმ დუალიზმის ელემენტები, რომლებიც შეიძლება აღნიშნულ იქნას ბოლცანოს ნაგებობის მთელ სივრცეზე.

საინტერესოა საქმის მეორე მხარის განხილვა, სახელდობრ, როგორ იყო რომ ბოლცანომ, აღიარა რა ჭეშმარიტების თეორია შემეცნების თეორიად, მივიდა მეცნიერების თეორიამდე აზროვნების შინაგანი ლოგიკით. ეს ტერმინი, ცხადია, თვითონ ბოლცანოს არა აქვს, მაგრამ საკმარისია „მცნემეცნიერების“ ამოცანის გააზრება, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც შემეცნებისა და ჭეშმარიტების შესახებ ვიცით, რომ მაშინვე გავიგოთ, რომ „მცნემეცნიერება“ სხვა არა რაა, თუ არა მეცნიერების თეორია.

როგორია ჭეშმარიტებათა ურთიერთისადმი მიმართება? აღიარებს რა ჭეშმარიტებათა განსაკუთრებულ მსოფლიოს, ბოლცანო ამასთან ერთად აღიარებს მათ შორის განსაკუთრებულსავე მიმართებას. ეს მიმართება არაა ის ნიშანი, რომლითაც დავახასიათებთ ჭეშმარიტება, არამედ შინაგანი ნიშანი ყოველი ჭეშმარიტებისა, როგორც მიმართებისა. აღიარებს რა ჭეშმარიტების საგანგებო მსოფლიოს, ბოლცანო აღიარებს საგანგებო მიმართებას მათ შორის. ეს მიმართება არაა ის ნიშანი, რომლითაც დავახასიათებთ ჭეშმარიტება. არამედ ჭეშმარიტების, როგორც მიმართების შინაგანი ნიშანი. აქ კი საქმე გვაქვს გარეგან ნიშანთან ყოველი ცალკეული ჭეშმარიტე-

¹ მცნემეცნიერება, 11, 327.

ბის მიმართ, რომელიც განსაზღვრავს ჭეშმარიტების სამყაროს, როგორც ერთი მთლიანობის სტრუქტურას. „ყოველი ჭეშმარიტება, — ამბობს ბოლცანო, — შეიძლება განხილულ იქნას როგორც გამოძინარე სხვა აურაცხელ სიმრავლისაგან, მაგრამ ერთი ჭეშმარიტებიდან არ შეიძლება გამოყვანილ იქნას მრავალი სხვა და ის ყოველი წარმოდგენასთან მიმართებაში“.

ეს საერთო გამოყვანის უნარიანობა შეიცავს სწორედ ჭეშმარიტების მთლიანობას. აქაა მეცნიერების როგორც თეორიულ დასაბუთებათა ერთობლიობის საფუძველი. მეორე მხრივ, ჭეშმარიტებათა ურთიერთობის პრობლემა აყენებს საკითხს თვით ჭეშმარიტებათა მიმართ. როგორც მიმართების ელემენტების ხასიათის შესახებ¹. აქ ეტყობილობთ, რომ არიან ანალიტიკური და სინთეტიკური ჭეშმარიტებანი. მოვიყვანოთ ბოლცანოს სიტყვასიტყვითი განმარტება: „ანალიტიკურს ვუწოდებთ ისეთ ჭეშმარიტებას. თუ რომელიმე წარმოდგენა მასში შეიძლება შენაცვლებულ იქნას მასში ნებისმიერი სხვა წარმოდგენით და ამისაგან დამოუკიდებლად, რომელიმე ნაინც ჭეშმარიტია. ჭეშმარიტება, რომელშიაც ეს არ ხდება — უნდა იწოდოს სინთეტიკურად“².

გამოდის, რომ თუ ჭეშმარიტ დებულებაში ერთი წარმოდგენა შეიძლება შენაცვლებულ იქნას აზრის შეუცვლელად — ჭეშმარიტება ანალიტიკურია; წინააღმდეგ შემთხვევაში — სინთეტიკური.

ბოლცანოს ანალიზი ამაზე არ მთავრდება. ანალიტიკური და სინთეტიკური ჭეშმარიტებანი თავისდა რიგად იყოფა ინტუიციურად და ცნებით ჭეშმარიტებებად. ასე მაგალითად, დებულება — „ყოველი სამკუთხედი არის ფიგურა“, ეს ბოლცანოს მიხედვით ცნების ანალიტიკური ჭეშმარიტებაა; ეს (ბოლცანოს) სამკუთხედი არის ფიგურა — ანალიტიკური ინტუიციური ჭეშმარიტება. ანალოგიურად, შიკრიბით ჩნდება საკითხი: როგორია ბოლცანოს დამოკიდებულება კანტისებური გაგებისადმი ანალიტიკური და სინთეტიკური მსჯელობებისადმი? ბოლცანოს არ სწამს კანტის განსაზღვრება ანალიტიკური და სინთეტიკური მსჯელობებისა. როგორც ცნობილია, სინთეტიკური მსჯელობის განმასხვავებელი ნიშანი კანტთან არის ის, რომ მასში სუბიექტის მიმართ მტკიცდება ის, რაც არ იაზრება მის ცნებაში. აი ეს ახალი მომენტი განსაზღვრავს, კანტის აზრით, სინთეტიკური მსჯელობის არსს.

¹ მცნემეცნიერება, 11, 331.

² შეადარე გოთარდს „ბოლცანოს დებულება თვისთავად“, გვ. 103.

³ მცნემეცნიერება, 11, 331.

ბოლცანო აკრიტიკებს კანტის სწორედ ამ აზრს. ცნების მიმართ შეიძლება მხოლოდ იმის მტკიცება, რაც მასში არის, ანუ უარყოფითი ფორმით რომ ითქვას, რასაც ბოლცანოსათვის უფრო მეტი დამარწმუნებელი ფორმა აქვს, კერძოდ, არ შეიძლება ცნებას ჰაზარატი რაეთი რამის მტკიცება. რაც მასში არ არის! ასე, მაგალითად, დებულება: „ამ სამკუთხედში მისი კუთხეთა ჯამი უდრის ორ სწორს“ კანტისათვის სინთეტიკური მსჯელობაა, ბოლცანოსათვის კი — ანალიტიკური¹.

ჭეშმარიტებათა სამყარო იმყოფება კავშირთა და მძიმარებათა სულ სხვა კანონების ბატონობის ქვეშ. რამდენადაც ეს გარემოება იპყრობდა ბოლცანომდე ფილოსოფოსთა ყურადღებას, ამაზე ლაპარაკი იქნება შემდეგ, მაგრამ არავის მოუყიდა ხელი ამ საკითხის განსილვისათვის ისეთი აღტყინებით. როგორც ბოლცანოს. კავშირები და მიმართებანი ჭეშმარიტებათა შორის სულ სხვაგვარია. მათი ბასილათის სპეციალიზაციაა შოლიოსეს შესწავლის გასაუფლებლად მეთოდს. ეს კავშირები ყოვლის უწინარეს ობიექტურია. „დაე მონეტეს ნება. — ცხადება ბოლცანო, — ამ მიმართებებს ვუწოდო ერთი გამეერთიანებელი სახელი — კავშირებისა, რომლებიც იწლება ჭეშმარიტებათა შორის და ამასთანავე ობიექტურად“².

მას შემდეგ, რაც დაშვებულია ასეთი თავისებური კავშირი ჭეშმარიტებათა შორის, თავსადაც ცხადია, რომ განაოქსავებული უნდა იქნას მათი კვლევის განსაკუთრებული სერბი. ბოლცანო კიდევ ცდის ასეთი განოკვლევის სტრატეგიის მოსაზრებას. ის იძლევა წინადადებას გაირკვეს, ხომ არ არიან ეს ჭეშმარიტებანი ურთიერთის მიმართ გამომდინარეობის მიმართებაში; რომელია მათ შორის საფუძველი და მთლიანი ანუ ნაწილობრივი, უახლოესი ანუ შორეული და ამგვარად, დამხმარე ჭეშმარიტება, ანუ უკანასკნელი თუნდაც პირობად, რომელი მათგანი შეიძლება განხილულ იქნას როგორც შედეგი — უახლოესი ანუ დაშორებული, სრული ანუ კერძობითი და სხვ. (იქვე).

ბოლცანოს ეს სქემა, ცხადია, კიდევ არ იძლევა საკმაო უფლებას, რათა აღიარებულ იქნას ცოდნის საგანგებო მეთოდის შესაძლებლობა. იგულისხმება, რომ შესაძლებელია დაშვებულ იქნას. რომ თვითონ ბოლცანო იყო ასეთი აზრისადმი განწყობილი. ყოველ შემთხვევაში, ერთი რამ ცხადია: ბოლცანოს სქემა ჭეშმარიტების შე-

¹ მცნემეცნიერება, 11, 338.

² იქვე, 11, 337.

³ იქვე, 11, 337.

მეცნებისა არ ამოიწურება არც ინდუქციით და არც დედუქციით. ძირითადი ჭეშმარიტების კერძო ანუ სხვა ჭეშმარიტებისაღმის მიმართება ხომ ოდნავადაც არ წააგავს ზოგადი დებულების კერძო დებულებასაღმის მიმართებას და პირიქით. თუთონ კერძო ჭეშმარიტების შესახებ ოდნავადაც არ შეიძლება იმავე აზრით ლაპარაკი, როგორც ზოგადი და კერძობითის შესახებ ჩვეულებრივ ინდუქციასა და დედუქციასში. აქ ხომ ლაპარაკი არაა რომელიმე კერძო მეცნიერების ჭეშმარიტებაზე ან საზოგადოდ რეალურ მსჯელობაზე. სამწუხაროდ, ბოლცანოსთან ვერ ვნახაეთ ამავე აზრის უფრო ნათელ გამოხატულებას.

მაგრამ ჩვენ ხომ ყოველთვის არ ვაძლევთ ჩვენ თავს ნათელ ასეარჩენს, საიდანაა გამოყვანილი მსჯელობის ჭეშმარიტება. ბოლცანოს ძალზე გარგად ესმის, რომ მისი სქემა თეორიული რეფლექსის წიმუშია, რომ შემეცნების ცოცხალი პროცესი ეთარღება თავისი წინაგანა ლოგიკის თანახმად. ამის გამო „ხშირად ხდება, რომ გამოყვანითი ჭეშმარიტების გვერდით არ ვიცით ის ჭეშმარიტება, რომლიდანაც გამოიყვანება, ანუ არ ვიცით, რომ სწორედ მასშია „გამოყვანითი ჭეშმარიტების“ დასაყრდენი“.

როგორია შემეცნების საყრდენი? ამ საკითხს ბოლცანო აყენებს „მსწემეცნებების“ III წიგნში. საბუნებოა ერთხანად განისაზღვროს, რომელ საყრდენზეა ლაპარაკი და საზოგადოდ როგორ უნდა გვესმოდეს შემეცნების „საყრდენი“. ბოლცანოს ამ საკითხს უადგილებს ის გარემოება, რომ მას აქვს ნათელი წარმოდგენა — თუ რა არის შემეცნება. შემეცნების განსაზღვრების გარეშე ძნელია საკითხი — რა უდევს ცოდნას საფუძვლად. შემეცნება ბოლცანოსათვის ჭეშმარიტებაა და მისი საყრდენი შეიძლება, ცხადია, იყოს ობიექტური ჭეშმარიტება, ანუ „ჭეშმარიტება თავისთავად“. რაც ასეო საყრდენს მოკლებულია, არაა ჭეშმარიტება. ობიექტური ჭეშმარიტების ანუ მარტივად შემეცნების თეორიას შეუძლია იკითხოს მხოლოდ ასეთი საყრდენის შესახებ. ის, რაც მხოლოდ გვეჩვენება ჭეშმარიტებად, მას მხოლოდ სუბიექტური საყრდენი აქვს და საქმეს არ ეხება. ბოლცანო გარკვეულად აცხადებს, რომ საჭირო იქნებოდა „შემეცნების ორგვარი საყრდენის განსხვავება: ისეთების, რომლებიც იმავე ჭეშმარიტებათაგან შედგება, რომლებშიაც ძვეს საკუთრივი (ობიექტური) საყრდენი შემეცნებული ჭეშმარიტებისა და ისეთების, რომლებშიაც ასეთი შემთხვევა არ არის. მომეცეს ნება პირველთ ვუწოდო ობიექტური, ხოლო მეორეთ ცოდნის სუბიექტური

საყრდენი. ამგვარად, შემეცნების საყრდენი არის ჭეშმარიტება ობიექტური, ანუ „ჭეშმარიტება თავისთავად“.

ერთი შეხედვით ახილებული ჩანს, თითქოს შემეცნებას საყრდენი იყოს ჭეშმარიტება, მაშინ, როდესაც თვითონ შემეცნებაა ჭეშმარიტება. გამოდის, რომ ჭეშმარიტების საყრდენია ჭეშმარიტება, ხომ არ არის აქ ტავტოლოგია? არავითარი. ბოლცანოს თეზისი სწორედ ასე შეიძლება იყოს ფორმულირებული: ჭეშმარიტება არის ჭეშმარიტების საყრდენი. რა განსხვავებაა ამ ორ ჭეშმარიტებათა შორის? საყრდენი ჭეშმარიტება არის ჭეშმარიტება თავისთავად, ჭეშმარიტება შედეგი — შემეცნებული ჭეშმარიტება. შემეცნების პროცესი ყოფილა ამ ორ ჭეშმარიტებათა შორის შიშართების დადგენა. ამასთან საკითხი, თუ როგორ ესმის ბოლცანოს ამ შიშართების სასიათი, გამოურყვეველი რჩება. აქედან ცხადია, რაც ჩვენთვის ცნობილია, შეიძლება აიგოს მიახლოებითი დაშვება, თუ როგორ უყურებს ბოლცანო თვით შემეცნებას. ამ საკითხს მკაცრო ვაშსაზღვრება ბოლცანოსთან ძნელად სპავინია.

ბოლცანო არ იკლავს საგანგებოდ შეტყობის საკითხს. შესაძლოა, რომ მისი პოზიციის გაურყვეველობა ყველაზე მეტად სწორედ აქ გამოისატა. შეტყობის თეორია არახალვებ მნიშვნელოვანია მეცნიერების მონებებისათვის, ვიდრე შემეცნების თეორია, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ ისინი ერთსა და იმავე დისციპლინას ეკუთვნიან. შიუხედავად ამისა, ბოლცანო მონაც ცდილობს პირიქების გამორკვევას. რომელთა განია შემცდარი მსჯელობა ადვილი დასაშვები ხდება. ლაპარაკობს რა გამოყვანით მსჯელობენსზე. ბოლცანო შიუთავებს შეცდომათა შესაძლებლობას, „რადგან მსჯელობათა გაშლისას ყოველთვის არა გვაქვს სრული დასკვნები; არამედ ხშირად მხოლოდ საგეებისო დასკვნები გვიწვევენ ერთგვარ საშსახურს; არა აქვთ რა სრული სიცხადე, არამედ მხოლოდ ეგებისობა, მათ ადვილად შევყავართ შეცდომასში“¹.

ერთი სიტყვით იქ, სადაც მოვიხმართ არასრულ დასკვნებს, ანუ მხოლოდ ეგებისობის პრინციპს გამოვიყენებთ, იქ არ გვშველის ჭეშმარიტი საყრდენიც კი, ანუ ჭეშმარიტება — საფუძველიც კი. აქ მნიშვნელოვანი ის კი არაა, რომ ბოლცანო ცდილობს ჭეშმარიტებისაგან დახევის ახსნას — ეს ამბავი შეიძლებოდა არც შეხებოდა ჭეშმარიტების თეორიას. მნიშვნელოვანია ის, რომ, როდესაც ჭეშმარიტების მიერად ვმსჯელობთ, ჭეშმარიტებათა შორის ვამყარებთ მიმართებას. განსაკუთრებულს, მხოლოდ ჭეშმარიტებისათვის და-

¹ მსენვენიერება, 111, 257.

მახასიათებელ მონაცემთა მიხედვით ძნელია გადაჭრით ითქვას ეხება თუ არა ბოლცანო ასეთ შემთხვევაში განსაკუთრებულ მეთოდს, დედუქციისა და ინდუქციის გვერდით. ყოველ შემთხვევაში, გადაკვრით თქმულს, არცთუ ძალიან ცხადს, აქ ვხვდებით არა პირველად.

ჭეშმარიტებათა სამყაროს ეს განსხვავება იძლევა იმის საბაზს, რათა გამომუშავებულ იქნას განსაკუთრებული მეცნიერება ჭეშმარიტების შესახებ. ადრე დავინახეთ, რომ არც ერთი სპეციალური მეცნიერება, თავის განსაკუთრებულებაში აღებული, და არც მათა ჯამი არ შეიცავს თავის ამოცანათა შორის ადამიანის ცოდნის ამ მთლიანობას, რომელიც მოცემულია ჭეშმარიტებაში. ახლა ვხედავთ, რომ კავშირით და მიმართებით ეს სფერო განსხვავდება ყოველი სხვა მეცნიერებიდან. თუ ვაღიარებთ, რომ გარკვეული კლასი ჭეშმარიტებათა შეიძლება მიუთითებდეს გარკვეულ ცნებაზე (S), როგორც თავის განსაკუთრებულ თვისებაზე, თუ ეს ცნება არ შედგება ნაწილებისაგან. რომლებიც ურთიერთის მიმართ სრულიად თავისებურ კავშირში იმყოფებიან, თუ იგი მარტივი (S) ცნებაა, ამ გარემოებას უნდა შევხედოთ მტკიცებას ვინაშნაა, ვთავადა საყრდენს, რომელიც იმის სასარგებლოდ შეტყვევებს, რომ ჭეშმარიტებათა ეს სახე, თუ ამას სხვა რაიმე ვარაუდება ხელს არ უშლის, შეიძლება განსაკუთრებული მეცნიერების სახელი გასდეს¹.

ჭეშმარიტებათა ეს კლასი, რომლებიც ურთიერთკავშირში არიან გაერთიანებული, უდევს საფუძვლად დასაბუთების თეორიულ მთლიანობას. განსხვავდება რა თავისი ელემენტებია ურთიერთმართლებით, რომლებიც მხოლოდ პარაბოლითად შეიძლება იწოდოს „ნაწილებად“, იასი ერთეულ კიდევ ასაკუთხეტი იმ მეცნიერებას, რომელიც თვითონ მეცნიერებას აქცევს კვლევის საგნად.

ამრიგად, ავითარებს რა უფრო და უფრო ჭეშმარიტების თეორიას, ბოლცანო მივიდა ჭეშმარიტებაზე ასალი მეცნიერების შექმნის აუცილებლობამდე. თუმცა, არც ისე ნათლად აყალიბებს ამ მეცნიერების ამოცანებს. იგი, უპირველესად ყოვლისა, შეტი მოცულობისაა, ვიდრე ყველა სხვა მეცნიერება ერთად აღებული. ეს ნათელია თუნდაც იქიდან, რომ ჭეშმარიტება ეხება ყოველ მეცნიერებას, რამდენადაც იგი (თუნდაც თეორიულად) ყველა მეცნიერების მიზანს შეადგენს. მაგრამ როგორ უნდა განისაზღვროს თვითონ ჭეშმარიტების თეორიის შიგნით ის, რაც მას თვითონ ეკუთვნის იმისაგან, რაც სპეციალურ მეცნიერებათა სფეროს ეკუთვნის. თვითონ ბოლცანო ამის შესახებ ლაპარაკობს შემდეგს: „უკვე იყო ნათქვამი, რომ

¹ მენეგენიერება, IV, 70.

მე აქ არ ვაპირებ სპეციალურ მეცნიერებათა ამოცანების გადაწყვეტას, არამედ მხოლოდ იმ გზის ჩვენებას, რომლითაც უნდა ვიღო-ღეთ მათი გადაწყვეტისას“. იქვე, IV, 70.

ყოველ მეცნიერებას თავისი ამოცანები გააჩნია. მათ გადასაწყვეტად იგი სარგებლობს ცნობილი მეთოდებით, იმდენად ღირებულთ. რამდენადაც იგი ხელს უწყობს დასახული მიზნის მიღწევას. მაგრამ ბოლცანოს მეცნიერების მეთოდები აინტერესებს არა აქ მხრივ. რამდენადაც მეცნიერება თავისი ამოცანების გადასაწყვეტად საკუთარი მეთოდით სარგებლობს, ამდენად იგი არ გამოდის თავისი ღირებულებიდან და ამდენად იგი მხოლოდ ნაწილია ადამიანთა ცოდნის ჯამისა. მიმართული ჭეშმარიტების შემეცნებისადმი. ისინი შედრან მთლიანობაში, რომელიც ჭეშმარიტებაში ბეჭედრდება. მეცნიერების სტიქია არის უწყულო შემოქმედება და თეორიულ რეფლექსში არაა მისი შთაბეჭდილებელი, მაგრამ ეს ოდნაედაც არ ნიშნავს, რომ მეცნიერების თეორია ანუ „მცნებეცნიერება“ სუბიექტია. მხოლოდ მას შეუძლია შეიტანოს ცნობიერებაში წარმოადგენა შემეცნების მთლიანობაზე. რომელიც, როგორც დამტკიცებათა მთლიანობა. თავის დამთავრებას ჭეშმარიტებაში ბოლოვანს. მცნებეცნიერების თეორიული ამოცანა არის ამ მთლიანობის პრინციპების ანუ საწყისის გამოკვლევა.

ბოლცანო მოითხოვს მეცნიერების თავისი თეორიის დამთავრებისათვის მეცნიერებას ერთგვარი კლასიფიკაციის დადგენას. ცხადია, რომ ასეთი განაწევრების საფუძველია შიშართება ჭეშმარიტებისადმი. ასე მაგალითად, „მეცნიერებანი, რომელთა საგანია წმიდა ჭეშმარიტება“. ცნება („ბეგრით ვისენაფტენ“) უნდა იწოდებოდეს „მეცნიერება—ცნებებად“, ხოლო მეცნიერებანი, რომელთა საგანია ემპირიული დებულებანი — ცდისეულ მეცნიერებებად (იქვე).

ამით შეიძლება ჭეშმარიტების თეორიის დალაგების დასრულება. როგორც აღვნიშნეთ, თეორიამ, შესახებ „დებულებათა თავისთავად მიგვიყვანა „თეორიასთან თავისთავად“. აქ თავისდა რიგად წამოიჭრება საკითხი „ჭეშმარიტებათა თავისთავად“ ფსიქიკის რეალური ფენომენებისადმი მიმართებისათვის. ესაა საკითხი იდეალურის რეალურისადმი მიმართების შესახებ. ამ პრობლემის გადასაჭრელ ცდას ეკოლოგობთ ბოლცანოს „ფენომენოლოგიაში“ — თეორიაში შესახებ „წარმოდგენისა თავისთავად“.

V. თეორია „წარმოადგენისა თავისთავად“

თეორია „დებულებისა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“ ბოლცანოს ნაგებობაში წინ უსწრებს თეორიას შესახებ.

„წარმოდგენისა თავისთავად“¹. მას შემდეგ, რაც დადგენილია პირველი ორის ცნება, ბუნებრივია, მოლოდინი მათ რეალურ მატარებელზე მითითებისა—შემეცნებული სუბიექტის ფსიქიკაში ფუნქციონირებას ეკვივალენტისა. მცნემეცნიერების ამოცანა ასეთი ცდის მანეში მხოლოდ ნახევრად გადაწყვეტილი იქნებოდა. ამით მითითებული იქნებოდა მხოლოდ განყენებულად მეცნიერული შეშვების ამოცანის მიზანზე იმის აღუნიშნავად, თუ როგორ იქნებოდა შესაძლებელი შემეცნების პროცესებისათვის ასეთი შიზნის ძილწევა. ამიტომაც მცნემეცნიერების მეორე წიგნის ამოცანა დაიყვანებოდა მხოლოდ ანალიზამდე წარმოდგენითი მოქმედებისა და დედუქტივამდე ასეთი მოქმედების პროცესი მყარი შინაარსისა—„წარმოდგენისა თავისთავად“.

უკვე გვქონდა ლაბარაკი ყოველგვარი დებულების ელემენტების შესახებ. ისინი იყვნენ სამგვარი: მსჯელობის საყრდენი, საყრდენის ნიშანი და მიმართება (ნიშნის საყრდენის მიმართ). შესამე ელემენტი ცოტა თავისებურია, მაგრამ რადგან პირველი ორი ელემენტის საერთო ფორმულირებით განიძარტება, საკმაოდ მყარად გამოიყურება. ამ პირობით ისინი სამივე შეიძლება გახდეს სავსე განსაკუთრებული განხილვისა. მართლაც, ურთიერთთან შეერთებით ისინი იძლევიან დებულებას, როგორც მთლიანობას. ხოლო საწინააღმდეგო პროცესი თითოეული ელემენტის ცალკე წარმოდგენისა, უკვე აღარ იძლევა დებულებას.

ავიღოთ ბოლცანოს მაგალითი: „ვაიზ ფლობს სიბრძნეს“². ვიდრე ყველა მონაცემ ელემენტს ვიზიარებთ, ხოლო სიტყვა „ფლობს“, ცნობილი სახეცვლით შეიძლება შეიცვალოს ისე, რომ უღრიდეს გამოთქმას „ეკუთვნის“ ანუ „აქვს“, მაშინ უკვე გვაქვს დებულება, როგორც მთლიანობა. ვაიზ—მსჯელობის საყრდენია. რომელსაც მიმართებათი სიტყვით „აქვს“ მიეწერება სიბრძნე, მაგრამ შეიძლება ეს მთლიანობა დანაწევრდეს შემადგენელ ელემენტებად და „ვაიზ“ და „სიბრძნე“ ცალკეულად წარმოვიდგინოთ და ა. შ. ცხადია, რომ არც ერთი ელემენტი ცალკე არ შეადგენს დებულებას. როგორც კი დაირღვევა ელემენტების სინთეზი, დებულება გათავებულა და მის ადგილას ვიღებთ რაღაცას, დებულების შემადგენელ ნაწილს. „ამ რაღაცას, — ამბობს ბოლცანო, — ვუწოდებ წარმოდგენას. ასევე ვუწოდებ წარმოდგენას იმას, რაც აღინიშნება სიტყვით „აქვს“

¹ მცნემეცნიერება, 1, 222.

² იქვე, 1, § 48.

და, დასასრულ. იმასაც, რაც ხასიათდება ამ დებულებაში როგორც სიბრძნე“¹.

მაგრამ ეს ჯერ ცოტაა. წარმოდგენის ანალიზი მხოლოდ იწყება. ვუწოდებთ რა დებულების ელემენტს წარმოდგენას, ამით მხოლოდ მოვხაზავთ უხლოესი კვლევის ობიექტს მოსაზღვრე საკითხებთან შედარებით. შემდგომმა ანალიზმა უნდა დაადგინოს, რომ წარმოდგენა არ ამოიწურება წარმოდგენებით. იმის გვერდით, რაც ამგვარ მოქმედებაში აღინიშნება სიტყვებით — ხედვა, სმენა, გრძობა, აღქმა, გააზრება, წარმოსახვა და სხვა, კიდევ რჩება წარმოდგენაში რაღაც, რაც ადვილად გამოირჩევა წარმოდგენების სუბიექტური მოქმედებიდან. როგორც წარმოდგენის ობიექტი, არაა საჭირო გონების დიდი დაძაბვა, რომ ნათელი გახდეს, რომ პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მარტოოდენ სუბიექტურ მოქმედებასთან. ეს ნათელია ოღონდაც იქიდან. რომ არც ერთ აღნიშნულ მოქმედებაზე ლაპარაკი არ შეიძლება ისე, რომ ამასთან ერთად არ ვიფიქროთ სუბიექტურ მოქმედებაზე. შეუძლებელია წარმოსახვის ფსიქიური მოქმედება ისე, რომ არ ვიფიქროთ წარმომსახველ სუბიექტზე. იგივე ითქმის წარმოდგენითი მოღვაწეობის ყველა სხვა სახეობაზე. მოღვაწეობა როგორც ასეთი, ჯერ არაა ელემენტარული მოღვაწეობა, ამ „ჭერარსობაში“ იგულისხმება სუბიექტის თანაარსებობა ყოველი ფსიქიური მოღვაწეობის დროს. იქ, სადაც ლაპარაკია ასეთი მოღვაწეობის შესახებ. საქმე გვაქვს წარმოდგენასთან, ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით (იქვე).

მარტოვე წარმოდგენისაგან უნდა განსხვავებულ იქნას „წარმოდგენა თავისთავად“ — ეს ის ობიექტური საყრდენია, რომელიც რჩება სუბიექტური წარმოდგენითი მოღვაწეობის განოკლების შედეგად. უკანასკნელი, როგორც რეალური პროცესი. იმლება დროში და სახელდახელო ყოფიერება მისი არსებობის ნაირობაა. წარმოდგენა თავისთავად კი არ არის „რაღაც, რაც იპოვნების მოღვაწეობაში“ რაც სუბიექტური წარმოდგენის უშუალო მასალაა სუბიექტური წარმოდგენისა (იქვე).

ამრიგად. „წარმოდგენა თავისთავად“ არ არის რაღაც სუბიექტური. არ არის წარმოდგენილი სუბიექტის მოღვაწეობა, არამედ მისთვის მოცემული ობიექტურობაა. „ეს ობიექტური წარმოდგენა, — განაგრძობს ბოლცანო, — არ საჭიროებს არავითარ სუბიექტს. რომლის მეოხებით იგი წარმოდგინების, არამედ მყოფობს, თუშცა არა როგორც არსებული, როგორც ცნობილი „რაიმე“ (ბ.) მაშინაც

¹ მენემენიერება, 1, 216.

კი, როდესაც იგი არ იაზრება არც ერთი მოაზროვნე არსების მიერ და თუ იგი იაზრების ერთის, ორის, სამის და მეტ არსებათაგან, იგი ამასთან შესატყვისად არ მრავლდება სახელდახელო წარმოდგენათა სიმრავლესთან ერთად (იქვე). მაშასადამე, სუბიექტური წარმოდგენის დამახასიათებელია სიმრავლე: ობიექტურად კი წარმოდგენა ერთია იმისაგან დამოუკიდებლევ, თუ რამდენი სუბიექტი წარმოიდგენს მას.

ეს მხოლოდ წინასწარი, პროპედევტიული განსაზღვრებაა, რომელიც მხოლოდ გარეგნულ ნიშნებს ეხება, მაგრამ აქაც იგრძნობა ის ძირეული დუალიზმი, რომელიც ბოლცანოს დედუქციებს იმთავითვე თან ახლდა. წინასწარ მოსალოდნელი იყო, რომ „დებულების თავისთავად დაპირისპირება მარტივი დებულებისათვის (ქვეშმარტებისათვის თავისთავად) — მარტივი „ქვეშმარტებისათვის, მიკვიყვანდა სუბიექტის მთლიანი მოღვაწეობიდან „რადაცასი“ („ეტყას“) გამოყოფას, რაც წარმოდგენითი მოქმედებისადმი ისეთსავე პიპართებაში აღმოჩნდებოდა, როგორც ცნებათა დაწყებითი წყვილეული. აზროვნების სვლა აქ იმაშია, რომ წარმავალისა და ცვალებადისაგან გამოყოფილ იქნას რაღაც მარადიული და მყარი, და იმისდა გვარად. როგორც არ იცვლება ბუნება „დებულებისა თავისთავად“ — თუ ვისიმე ცნობიერების მიერ არის იგი გააზრებული, ასევე არაა დამოკიდებული „წარმოდგენა თავისთავად“ თავის განსაზღვრებაში წარმომდგენელთა რაოდენობისაგან. ეს ობიექტური წარმოდგენა „არ ითხოვს არავითარ სუბიექტს“, კიდევ შეტი, იგი რჩება ცნობილ „რა იმ ელ“, თუნდაც არც ერთი სუბიექტის მიერ არ იყოს წარმოდგენილი (იქვე).

ბოლცანოს ეს განცხადება პარადოქსივით ისმის. შოუაზრებელი წარმოდგენა წარმომდგენელის გარეშე. მდგომარეობა კიდევ უფრო ახირებული ჩანს მისი „დებულების თავისთავადისა“ და „ქვეშმარტების თავისთავადის“ გარეშე განხილვისას¹.

წარმოდგენა, ისევე როგორც ქვეშმარტება. მიმართობითი ცნებებია. საჭიროა განსხვავებულ იქნას მიმართებითი ცნება და მიმართების ცნება. შედარებითი ცნება იხმარება აბსოლუტურის საპირისპიროდ და სინამდვილის გარდამავალ და დენად ბუნებას გამოხატავს. აბსოლუტური ნიშნავს სინამდვილეს მარადიულს, ზედროულს. ცხადია, რომ ეს ცნება არ ვარგობს წარმოდგენის ცნებისათვის. წარმოდგენა არის მიმართება წარმომადგენელის წარმოდგენი-

¹ იხ. ამის შესახებ პალაგის წიგნი: „კანტი და ბოლცანო“ გვ. 32—33 (გერმანულად).

ლისადმი. ამ ორი მომენტის გარეშე არ არსებობს წარმოდგენა, რადგან არაა მიმართება. მაგრამ ეს ასეა, ვიდრე ლაპარაკია სარტყე წარმოდგენაზე როგორც მოქმედებაზე. ყოველი წარმოდგენა ვისიმე მოქმედებაა და მიმართულია რაიმე საგნისადმი და სუბიექტობიექტის მიმართება თავის გამოხატულებას პოულობს წარმოდგენაში. მაგრამ სიტყვა „თავისთავად“ ნათლად უჩვენებს იმას, რომ სუბიექტის მოხსნასთან ერთად მიმართებაც იხსნება.

ბოლცანო თვითნებური იქნებოდა, თუ ის დაუშვებდა წარმოდგენას როგორც მიმართებას და ამასთან უარყოფდა სუბიექტის სახელმძღვანელობას. მაგრამ ის ამას არ სჩადის. როგორც ჰემმარიტების, ისე წარმოდგენათა — სიტყვა „თავისთავადის“ შიმატებით ხდება მიმართების მომენტის მოხსნა. დუალიზმის პრობლემა, ასეთ სიადაგზე წარმოდგენი არსებითად სწორად გადმოსცემს ბოლცანოს მოძღვრების განწყობას.

შეძლებ ნიშნად „წარმოდგენისა თავისთავად“ უნდა აღიარებულ იქნას წარმოდგენილის ერთმნიშვნელობა. თუ ჩვენი წარმოდგენის საგანია სოკრატე, იმათი რიცხვი, ვინც სოკრატეს წარმოიდგენს, არავითარი მნიშვნელობის მქონე არაა იმ ნიშნათა მთლიანობისათვის, რომელიც ასეთ წარმოდგენაში იაზრება. სოკრატე, დამოუკიდებლად იმისაგან, რამდენი ადამიანი წარმოიდგენს მას, რაება ერთი და იგივე, დამოუკიდებლად მის წარმომდგენელთა რიცხვისაგან, კიდევ შეტი, ობიექტური წარმოდგენა რჩება თავისთავად იმისაგანაც დამოუკიდებლად — ისილავს მას ვინმე თუ არა. ეს ის პუნქტია ბოლცანოს მოძღვრებაში, სადაც მისი აზროვნება განიცდის განუზრეულ ტენდენციას რეალიზმისაკენ. ჩვენ გვახსოვს ბოლცანოს მოძღვრებიდან შესახებ „დებულებისა თავისთავად“, რომ აზრი, მნიშვნელობა დებულებისა შეიძლება ანალიზის საგანი იყოს სუბიექტის ცნების სრულიად მოხსნის დროსაც. ასეთ შემთხვევაში, არ შეიძლება ვილაპარაკოთ შემეცნებაზე, როგორც მოქმედებაზე, რადგან მოქმედების მომენტიც მოხსნილია. იგივე ხდება „წარმოდგენის მთავარი“ ცნების გამოყენების, დედუქციის დროს. „ყურანის მარცვალთა რიცხვი, რომელიც გასულ წელს დაშრიფდა იტალიის სიადაგზე, არის წარმოდგენა თავისთავად, თუ არც არის ვინმე, ვისაც ეს რიცხვი გაეაზრებინოს“¹.

„მცნემეცნიერების“ ამ ადგილს შეუძლია გახედვს საბაზი წარმოდგენის რეალისტური ინტერპრეტაციისათვის. მართლაც, რადღა შეიძლება იწოდოს „წარმოდგენად თავისთავად“ ბოლცანოს მოყვა-

¹ მცნემეცნიერება, 11, 218.

ნილ განცხადებაში, თუ არა რეალურად არსებული რაღაც. ბოლცანო რომ ფსიქიური მოქმედების მისი საგნისადმი ურთიერთობაზე ლაპარაკობდეს იმის გამოკლებით, რაც ამ მოქმედებას უკავშირდება, მაშინ შეიძლებოდა შემეცნებაში იმ უშუალოდ მოცემულის დადგენა, რაც არ შეადგენს ჩემს მოქმედებას, არამედ მოცემული მაქვს ისე, როგორც ყოველივე სხვა, ვინც იმავე ობიექტის თავისი ცოდნის საგნად გახდომას მოინდომებდა¹. მაგრამ ბოლცანოს მიზანია შესაძლებლად დაადგინოს ცნება — „საგანი თავისთავად“ ყოველგვარი წარმოდგენის გარეშე. აბლენტურად ჩანს ბოლცანოს მიერ წარმოდგენად წოდება იტალიაში გასულ წელს დაშფიფებული ყურძნის მარცვლებისა, დაშოუქიდებლად იმისაგან, იასრება ეს ვისინე მიერ, თუ არა. საზოგადოდ, რა წარმოდგენასე შეიძლება აქ ლაპარაკი?

ბოლცანოს თვითონაც კარგად ესმოდა, რომ მისი აზრები შეიძლება იყოს ასე გაგებული. ამიტომაც ის კატეგორიულად აცხადებს, რომ წარმოდგენის წარათსადგენელ საგანთან გაიგივება, იქსთან, რასაც ის ამბობს, დაუშვებელია². ასეთი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობის თავიდან აცილებისათვის ბოლცანო მიუთითებს, რომ უსაგნო წარმოდგენებიც კი შესაძლებელია. ასე სრულიად კანონიერი იქნებოდა სამკუთხოვან ოთხკუთხედზე ლაპარაკი იმ რიგად, რომ წარმოდგენის აქტი შეიძლება მოცემულ იქნას წარმოსადგენისაგან. გამოდის თითქოს ასეთი განყენების აქტის შემდეგ მაინც იქნებოდა „წარმოდგენა თავისთავად“, მაგრამ ის, ცხადია, არ დაემთხვევა საგანს, რომელზედაც აქ ლაპარაკიც ზედმეტი იქნებოდა.

ამრიგად, განმეორებით მივადექით პრობლემას „წარმოდგენას თავისთავად“ არსებობის ნაირობის შესახებ. ბოლცანოს სააზროვნო აღნაგობის ლოგიკური ბუნება შესაბამისად მხილდება იმ წესს, რომლითაც იწლება ჩვენ წინ პრობლემები მცნემეცნიერების სხვადასხვა მხარეების შესახებ. ამ შემთხვევაშიაც, ბუნებას („წარმოდგენისა თავისთავად“) აუცილებლობით მიეყვართ კითხვამდე: რა სახეობის ყოფიერება ეკუთვნის წარმოდგენას თავისთავად. უკვე რანდენინეჭერ მივამჩნევთ ბოლცანოსაგან, რომ ლოგიკურად „წარმოდგენა თავისთავად“, თავისი არსებითი ნიშნების მხრივ, განისაზღვრება თეორიით — „დებულება თავისთავად“ და „ქვეშაობილება თავისთავად“. ამის გამო ბუნებრივია ველოდეთ, რომ არც „წარ-

¹ ეს განა ფილოსოფიაში გამოიყენა ინტერპრეტაცია, იხ. „ინტერპრეტაციის ფილოსოფია“, გვ. 78—82.

² მენემეჯინერება, 1, § 49.

მოდგენას თავისთავად“ ეკუთვნის რაიმე სახელდახელო არსებობა, რომ არსებობს სინამდვილეში მხოლოდ „მოსაზრებული წარმოდგენა“, როგორც რეალური ფსიქიური ფაქტი. ამ უკანასკნელი განცხადებით თეორია „წარმოდგენა თავისთავად“, ყველაზე დაბნეული ნაწილი ბოლცანოს მთელი ნაგებობიდან, საბოლოოდ გაურკვეველი ხდება¹.

რა არის წარმოდგენის საგანი ანუ წარმოდგენის საგნობრიობა? უკვე აღინიშნა, რომ ბოლცანო კატეგორიულად შოთხოვს განსხვავებულ იქნას „წარმოდგენა თავისთავად“ წარმოდგენის საგნისაგან. უკანასკნელი გარემოება მას შეცდომის უადვილეს საბაბად მიაჩნია. სახელდობრ, „წარმოდგენის თავისთავად“ თვითონ საგანთან არევისა. რაც შეეხება წარმოდგენას, როგორც მოქმედებას, ის თითქოს არ იძლევა საამისო საბაბს: განსხვავება წარმოდგენასა, როგორც მოქმედებასა და წარმოდგენის საგანს შორის მეტად ნათელი უნდა იყოს. ყველაზე მარტივი განსაზღვრება წარმოდგენის საგნისა მიიღწევა იმაზე მითითებით, თუ რა წარმოიდგინება, ანუ რისი „წარმოდგენა“ ჩვენი წარმოდგენა. ეს განსაზღვრება, რა თქმა უნდა, იმდენად მარტივია, რომ აქედან მის ბუნებაზე არაფერი დაისკვნება. აქ გავაჩნია მხოლოდ მითითება იმ მიმართებაზე, რომელზეც უნდა ვეძიოთ საგნობრიობის ახლობრივი განმარტება. „თავისთავად წარმოდგენის“ ქვეშ, აცხადებს ბოლცანო, ვგულისხმობ სხვას არაფერს, გარდა იმისა. რაც მის ქვეშ მყოფობს, შოცემულია (ბოლცანო), ამასთან სიტყვა „მოცემულია“-ს იმ გაგებით, როგორც გამოთქმაში „მოცემული ჭეშმარიტება“. ბოლცანოს აზროვნების ერთმნიშვნელობა. არაერთხელ შემჩნეული წინათ „წარმოდგენა თავისთავად“ აღწევს თავის დამთავრებას იმაში, რომ წარმოდგენათა მთელი ჯამი. ჭეშმარიტებასთან ანალოგიურად, იყოფა ინტუიციასა და ცნებათა წარმოდგენად. მას შემდეგ, რაც ვიცით ინტუიციისა და ცნებათა ჭეშმარიტებათა მესახებ, არაა საჭირო განვავრცოთ სავსებით ერთმნიშვნელოვანი მოძღვრება წარმოდგენის სფეროში გადატანილი. ინტუიციის წარმოდგენა ფაქტის წარმოდგენაა, რომელსაც არ გააჩნია რთული ხასიათი; კიდევ მეტი, ეს — ერთეული წარმოდგენაა, მაგალითად, „ყვავილი“. ცნების წარმოდგენის მაგალითად შეიძლება გამოდგეს წარმოდგენა „რაღაც“; მისი განმასხვავებელი თვისება იმაშია, რომ მასში წარმოიდგინება ობიექტების უსასრულო სიმრავლე.

უსასრულობის ეს თვისება, როგორც ცნების დაბასიათება აკავ-

¹ მცნებეცნიერება, 1, 328.

შირებს ბოლცანოს აზროვნებას იმ მნიშვნელოვან მიღწევებთან, რომლებიც უკავშირდება ანტიკური აზროვნების გახვითარებას ცნების სოკრატისებური წარმოდგენიდან, სადაც იგი მხოლოდ ცარიელი ზოგადობით ხასიათდება, რომელსაც ძალა ენიჭებოდა კერძოული მოვლენების გაუპრკვეველი სიმრავლისადმი. ამით ანტიკურობაში საფუძველი ჩაეყარა მეცნიერულ ცოდნას როგორც ასეთს, რომელიც მცნემეცნიერებისაყენ იყო მიმართული, მაგრამ მასთან მისვლისათვის უსასრულობის ცნების შემუშავების გრძელი გზა ედო წინ. როდესაც ანტიკური ფილოსოფიის დასასრულში უსასრულობის ცნება ანუ ცნების უსასრულობა შემეცნების დიალექტიკურ განვითარებამდე მივიდა, უკვე იქ ჩაისახა ამ ნიადაგზე მცნემეცნიერების შექმნის ამოცანა. ბოლცანოს ეს გზა შეცნობილი არ ჰქონდა, მაგრამ მას სააზროვნო აუცილებლობით დაადგა.

ა ამით მთავრდება ბოლცანოს ფილოსოფიური მოძღვრების უმთავრესი მომენტების დალაგება და საჭიროა მისი ისტორიულ პერსპექტივებში წარმოდგენა. რეტროსპექტულად ეს განხილვა ანტიკურ ძირებამდე სისტემატურ სვლას ვერ შეუდგება, მაგრამ ფილოსოფიური წარსული უნდა განხილულ იქნას ამ მოძღვრების შექმნის გასაგებად, რომ იგი მაინც გარკვეულ კანონზომიერებას გამოხატავს; ამდენად ფილოსოფიის განვითარების ცენტრი მის ისტორიაშია გადატანილი, სადაც ყველაფერი ორიგინალობით არ იზომება. ყურადღების ღირსია, რომ ფილოსოფიის განვითარების საზომი ჭეშმარიტებასთან მიახლოებაა და ამდენად ორიგინალობას ამ ისტორიაში არ აქვს ის მნიშვნელობა, რომელსაც მას ხანდახან მიაწერენ. ჭეშმარიტება არაა ერთხელ და სამუდამოდ მოცემული ვითარება, იგი ვიშვაცა დაფარული, თანდათან ცხადდება აზროვნების განვითარების ისტორიაში. ამ ისტორიის ერთ-ერთ მონაკვეთზე გარკვეული ადგილი უჭირავს ბერნარდო ბოლცანოს მოძღვრებას ჭეშმარიტების, როგორც სააზროვნო მთლიანობის კატეგორიას.

ბოლცანო სხვებზე უკეთესად იცნობს თავის წინამორბედებს. მის „მცნემეცნიერებაში“ მოცემულია ამომწურავი მითითებები ყველა, ბოლცანოსთან მეტად თუ ნაკლებ დაახლოებულ მოაზროვნეებზე. დასახელებულია მრავალი უმნიშვნელო მოაზროვნეც კი, რომელთა სახელი ჩვენს დროშიც კია ცნობილი. აღსანიშნავია, რომ წინამორბედთა შორის ბოლცანო ცოტას ჩერდება კანტზე. ეს გარემოება, რომელიც, ერთი შეხედვით, გაუგებარი ჩანს, გაირკვევა მაშინ, როცა ნათელი ხდება, რომ ბოლცანო თავისსა და კანტის საქმეს შორის დიდ კავშირს გულისხმობდა. დადგა რა ლოგიკის მეცნიერების დასაბუთების საქმეში ანტიკანტიანურ გზაზე, ბოლცანო

გაბედულად იბრძოდა ახალი ლოგიკის დასაბუთებისათვის. მაგრამ ეს არ იყო მისთვის ცალკე სპეციალური საკითხი, მისი ფილოსოფიური საქმიანობიდან მოწყვეტილი. პირიქით, როგორც გაირკვა. ბოლცანოს ფილოსოფიური მოძღვრება აღბეჭდილია ფილოსოფიის ყველა დარგში. მაგრამ, მიჰყვალავდა რა ახალ გზებს, ბოლცანო არ ივიწყებდა იმათ, რომლებიც უფრო ნაკლებად ხელსაყრელ პირობებში, მიახლოებით მსგავს ცდებს აკეთებდნენ.

ბოლცანოს წინამორბედებზე ლაპარაკის დროს ყურადსაღებია მისი ფილოსოფიური განწყობის მრავალი სახეობა, რაც ეხება იდეალური შინაარსის გამოყოფას სააზროვნო რეალური პროცესებიდან. ეს საერთო თვისებაა მისი მოძღვრებათა შესახებ „წარმოდგენისა თავისთავად“, „დებულებისა თავისთავად“ და „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. ბოლცანოს მოძღვრებათა საერთო დულაბი, მის მწყობრობაში ნათელბებული, აადვილებს ისტორიულ კვლევას, მის წინამორბედთა გამორკვევისაკენ მიმართულს.

პირველი ცდა ძირეული შინაარსის რეალური აქტებიდან გამოყოფისა უთუოდ არისტოტელეს ეკუთვნის. რა თქმა უნდა, თუ ზოგადად ვილაპარაკებთ, მყარი შინაარსის შემეცნების ცალკეული აქტებისაგან გამოყოფა ახასიათებს არა მხოლოდ არისტოტელეს. სიბრძნის იდეას („სოფია“ — ბერძნულად), გაბზარულს სოფისტური რეაქციით, შეეძლო თავის აღდგენა მხოლოდ შემეცნების მტკიცე საყრდნობით. როცა შემეცნების შესაძლებლობის საკითხი ისძოდა ზოგადად, სკეპტიციზმით ბრძოლის დადებითი გამოსავალი იპოვნებოდა შემეცნების ურყევ შინაარსში, მაგრამ ეს საერთო ხასიათი ბერძენთა ფილოსოფიისა სოკრატეს შემდეგ ჯერ კიდევ მოკლებული იყო იმ ღრმა ანალიზს, რომელიც არისტოტელეს „ანალიტიკა I-ში“ იყო მოცემული. მართალია, არისტოტელე, მიუხედავად დიალექტიკის თითქმის ყოველ ნაბიჯზე მოხსენებისა, „ინეოდა“ (ვ. ი. ლენინის ტერმინით), მაგრამ ეს ეხებოდა აზროვნების უძირითადეს ბუნებას, რომელიც სწორად გაგებულ დიალექტიკაში ისახებოდა და რაც, თუ არისტოტელე შეძლებდა, ანტიკური ფილოსოფიის ტრადიციების მტკიცედ გაგრძელებას შეეხებოდა, „ერთისა და მრავალის“ მიმართების გარკვევაში უნდა ყოფილიყო. მაგრამ არისტოტელემ ამას თავი ვერ გაართვა და დიალექტიკური პროცესი მხოლოდ აზრის შინაგანი დასაბუთებით თანამიმდევრობაში დაინახა.

აქ არისტოტელე მაინც მიხვდა პრობლემის სიძველევას დედუქციის, გამოყვანის მეცნიერულ წანამძღვართა ობიექტიური მნიშვნელობის შესახებ. ის ადგენს წანამძღვართა ორ ცნებას: 1) მარტივად წანამძღვარს და 2) წანამძღვარს შემსწავლელის მიმართ. აშკარაა,

რომ სუბიექტურობასთან ანკარიშის გაწვევაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ მეორე შემთხვევაში, მაგრამ უკანასკნელი არ ქმნის წანამძღვარის შინაარსს. თუ ეს დანართი მომენტი იქნა ჩამოშორებული, მივიღებთ მხოლოდ შინაარსს ანუ შინაარსს თავისთავად. მართალია, ეს შინაარსი რომ გამოითქვას, იგი უნდა სიტყვიერად იქნას გაფორმებული, ე. ი. გახდეს წინადადებად „გარეთქმის“ ანუ გამოთქმის საშუალებით. ხოლო თუ საჭიროების ძიხედვით აბსტრაქციად გაგვათავისუფლა ამ გარეგნული ფორმიდან, მივიღებთ „შინაგანაზრს. ამ სახით მიღებული იგი არაა არც წანამძღვარი, არც პოსტულატი. არისტოტელეს სიტყვებით „წინადადებანი, რომლებიც მყოფობენ აუცილებლად როგორც თავისთავადი, და ასეთადვე არიან გაგებული, არ არიან არც წანამძღვრები და არც პოსტულატები, რადგან დასაბუთება ეხება არა გარეთქმას და არც გარეგან დასაბუთებას, არამედ მხოლოდ ნათქვამის აზრებს; ამასვე აქვს მნიშვნელობა დასკვნებისათვის, ვინაიდან ყოველთვის შესაძლოა გარეთქმის წინააღმდეგობა, მაგრამ არა ყოველთვის შინაგანი აზრის მიმართ“.

ამ განსხვავებას გარეთქმასა და შინათქმას შორის ძალიან ჩამოგავს ბოლცანოს მიერ მოწოდებული განსხვავება საზოგადოდ წინადადებასა და აბსტრაგირებულ თავისთავად წინადადებას შორის. ბოლცანო, როგორც თვითონ ამბობს, იცნობდა არისტოტელეს აზრებს ამ საკითხებზე. ამის გამო უნდა დავუშვათ, რომ სხვების გვერდით არისტოტელეც მოახდინა გავლენა ბოლცანოს იდეების გამომუშავებაზე. ეს ენება მის შეხედულებებს შესახებ „წინადადებისა თავისთავად“. თუ მომდევნო აზრებს გავითვალისწინებთ, შეგვიძლია უკვე აქვე აღინიშნოს, რომ არისტოტელეს გავლენა ბოლცანოზე ამით არ ამოიწურება.

მეორე მოაზროვნე, რომელთანაც აგრეთვე მრავალწირობა და კავშირებული ბოლცანო, არის ლაიბნიცი. უფრო მეტი, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ლაიბნიცი იყო მისი ნამდვილი შთამავგონებელი. დიალოგში „კავშირისათვის საგანთა და სიტყვათა შორის“ ლაიბნიციც მიდის განსხვავებამდე „წინადადებასა“ (ლათინურად — „პროპოზიციო“) და „შესაძლებელი აზრის“ (ლათინურად — „კოგიტაციო პოსიბილის“) შუა. პირველი სხვა არა არის რა, თუ არა არისტოტელეს „გარეთქმა“ ანუ მარტივად ბოლცანოს წინადადება. აგრეთვე „კოგიტაციო პოსიბილის“ ძალზე ახლოა არისტოტელეს „შინათქმასთან“ და ბოლცანოს „წინადადებასთან თავისთავად“.

1 არისტოტელე. მეორე ანალიტიკ. ლაიტეიკი, 1877, წიგნი 1, თავი 10, გერმანული გამოცემა კირხმანისა.

ისე ახლო არ დგას ბოლცანო მოაზროვნე მეჭიმელთან, რომელსაც აგრეთვე იხსენიებს „მცნემეცნიერებაში“. თუ შევადარებთ არისტოტელეს, ლაიბნიცისა და ბოლცანოს შეხედულებებს. მყისვე დავინახავთ, რომ წინადადების ანუ მსჯელობის შინაარსი არაა მარტივი აბსტრაქცია რეალური აქტების მიმართ, მაშინ როდესაც მეჭიმელი ძალზე ახლოა ასეთ გაგებასთან. მსჯელობის ობიექტურად წოდება, ამბობს მეჭიმელი, ნიშნავს მის განხილვას აბსტრაქციაში სულისაგან, რომლის მოქმედებას ის წარმოადგენს. და სწორედ ის წინადადება, რომელიც აუცილებელ მსჯელობათა იმდენივე სახეობის აღიარებაა, დადგენისა რამდენინაირობაც მიეკუთვნება სულის მოქმედებას. გასაგებია, რომ ბოლცანო თანაგრძნობით შოუპყრა მეჭიმელის ცდას, განეხილა მსჯელობის შინაარსი მის შემასრულებელ აქტისაგან განსხვავებულად; სხვაში კი, საეჭვოა ბოლცანო დასთანხმებოდა მეჭიმელს¹.

ბოლცანოს ყველა დასახელებული წინამორბედი აყენებდა საკითხს და გადასჭრიდა მას ზოგადის სახით. ამის გარდა, არისტოტელესთან და ლაიბნიცთან საქმე მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს უკავშირდება. უფრო მეცნიერული ფორმულირება მიიღო საკითხმა რეალური აქტისა და მისი შინაარსის განსხვავებისათვის ჰერბარტთან. ამ გაგებით ჰერბარტმა დიდი გავლენა მოახდინა ბოლცანოზე. მისთვის ჩვეულა გულახდილობით ბოლცანო აღიარებს, რომ ჰერბარტის „ობიექტიური“ პირდაპირ ემთხვევა და იგივეა, რაც „დებულება თავისთავად“². მოქნილ ფსიქოლოგს ჰერბარტს. პრობლემის ზუსტად გაგების შემდეგ არ შეეძლო არ მოეცვა იგი ზუსტ და ნათელ მეცნიერულ ფორმაში. „ჩვენი აზროვნება, — ამბობს ბოლცანო, — უნდა განხილული იქნას ორი მხრივ: ნაწილობრივ იმიპადა მიხედვით რაა იგი, როგორც ჩვენი სულის მოქმედება, ნაწილობრივ იმის მიხედვით, რაც მასში იაზრება. უკანასკნელ შემთხვევაში იგი ცნებად იწოდება, რომელი სიტყვაც, რამდენადაც ის ახასიათებს შეცნებულს, მოითხოვს განყენებას აზრების აღქმის სახისა და ნაირობისაგან“³.

საკითხის დაყენება აქ სავსებით სამართლიანია. მიუხედავად

1 იხ. დასახელებული „ღიალოგი“, ე. ედმანის გერმანული გამოცემა, გვ. 76, (ლათინურად).

2 მცნემეცნიერება, 1, გვ. 85.

3 ამ აზრების გამოთქმელი ჰერბარტი, ცხადია, კატეგორიულად მიემხრო ანტიფსიქოლოგიურ ბანაკს. შეად. მისი შესავალი ფილოსოფიაში § 52 (გერმანულად). ბოლცანოს წინამორბედთაგან ასეთი პოზიცია ეკარა დრობიუს. ლოლიკას ახალი დალაგება, § 8.

იმისა, რომ ჰერბარტის ფილოსოფიური მოძღვრების ცენტრი საე-
სებით ლოგიაში არ ძეგს, ბოლცანოს წინამორბედთა შორის ლაიბ-
ნიცის შემდეგ მას პირველი ადგილი უნდა მიეკუთვნოს, მეორე
მხრივ, აზროვნების მათემატიკური მეთოდის ძალზე აახლოებს ჰერ-
ბარტს ბოლცანოსთან და რომ იგი არ მდგარიყო ფილოსოფიის გან-
ვითარებაში იმ მიმართულების გარეთ, რომლის პროგრამა ლაიბ-
ნიცმა მოხაზა და, რომლის განხორციელება კრიტიციზმის უარყო-
ფითი ნამუშევარის შემდეგ ბოლცანომ იკისრა, ჰერბარტის მნიშვნე-
ლობა შეუდარებლად უფრო დიდი იქნებოდა!

უკვე გაირკვა, რა ვიწრო მიმართებაა მოძღვრებათა შორის, რო-
გორც „დებულებისა თავისთავად“-ისა და „წარმოდგენის თავისთა-
ვად“-ის შორის. ასეთი კავშირი იძლევა იმის დაშვების ერთგვარ
უფლებას, რომ ვინც აღიარებს „დებულებას თავისთავად“. ის გეტყვ
თუ ნაკლებად უნდა აღიარებდეს „წარმოდგენას თავისთავად“. ამი-
ტომაა, რომ ბოლცანოს წინამორბედთა შორის ამ მხრივ გამოდიან
თითქმის ერთი და იგივე მოაზროვნეები. თვითონ ბოლცანო, როცა
ეხება თავის შეხედულებათა ისტორიულ ძირებს, მიუთითებს პი-
თაგორელებს, როგორც ზემოთ აღნიშნულ განსხვავებათა პირველად
აღმნიშვნელთ. შემდეგ მოდიან პლატონი და სოკრატე. მოძღვრება
გარდუვალ და მყარ შემეცნებაზე, ბერძნულ ფილოსოფიას რომ
ახასიათებდა, განსაკუთრებით სოფისტური რეაქციის შემდეგ, ყო-
ველთვის აღინიშნებოდა ისეთი იდეებით, რომლებთან ახლო დაშო-
კიდებულებაში წარმოდგება მოძღვრება შესახებ „წარმოდგენისა
თავისთავად“. მართალია, აქ ჩაერეოდა ხოლმე ზოგად ცნებათა მყო-
ფობის ნაირობის საკითხი, მაგრამ თავისუფლდება თუ არა ეს აზ-
რები მეტაფიზიკურ-ონტოლოგიურ ქვენაფენიდან, მათინეე უახ-
ლოვდება „წარმოდგენას თავისთავად“. აქვე შეიძლება დასახელე-
ბულ იქნას ლოკიც, რომელიც ტერმინს „იდეა“ მოიხმარდა საზოგა-
დოდ წარმოდგენათა შეპირისპირებით, აზროვნების საგნისადმი მი-
მართების გარეშე. ლაიბნიცი და ჰერბარტი აქაც პირველ პლანზე
უნდა იქნენ დასახელებული.

საკმარისია ლაიბნიცის თხზულების „კომბინატორიკა“-ს მოხსე-
ნიება, რომ ნათელი გახდეს, რომ მისი რეალური გამოყენების შე-
საძლებლობისათვის საჭიროა ზოგად წარმოდგენათა აღიარება, რომ-
ლებიც ძალზე ჩამოგვანან ბოლცანოს „წარმოდგენებს თავისთავად“

1 რიკერტმა, როგორც დაინახავთ, განიცადა როგორც ჰერბარტის, ისე ბოლ-
ცანოს გავლენა, რაც რამდენიმედ ამართლებს აქ გამოთქმულ მოსაზრებებს
ახ. ქვემოთ დასახელებული ადგილები რიკერტის „ორ გზაში“.

თუ წარმოდგენა დაკავშირებულია მხოლოდ წარმოდგინებასთან, თუ აქ მხოლოდ ინდივიდუალური ფაქტია სახელდახელო, მაშინ, „კომბინატორიკის“ უნივერსალური ამოცანა ნულს დაედრება, მისი გადაჭრა კარგავს ნიადაგს, პირიქით, თუ ყოველივე ინდივიდუალურის და სუბიექტურის წარმოდგინებიდან გამორიცხვის შემდეგ რჩება „რაობა“, რასაც თუმცა რეალური არსებობა არ გააჩნია, მაგრამ იგი მაინც „არარაობას“ არ უდრის, მაშინ ლაიბნიცის ამოცანებისათვის სხვა პერსპექტივები იხსნება¹.

აქ ზედმეტი არ უნდა იყოს ბოლცანოს წინამორბედთა შორის მ ა ი მ ა ნ ის მოხსენიებაც, (კრიტიკული ფილოსოფიის ნიჭიერი წარმომადგენელი). ბოლცანო მისდამი დიდი პატივისცემითაა განწყობილი საკითხშიაც შესახებ „ქვეშარიტებისა თავისთავად“, და ამ კავშირთა და მიმართებათა შესახებ. მათ შორის კიდევ მოგვიძღვება მ ა ი მ ო ნ თ ა ნ შესვედრა. მაგრამ უფრო ახლო ბოლცანოსთან, როგორც ითქვა, ლაიბნიცის შემდეგ დგას ჰერბარტი. ზემოთ აღნიშნული იყო, თუ რამდენად ზუსტი და ნათელი ფორმულირება აზრებისა განაწყობდა ბოლცანოს ჰერბარტის მიმართ. ამ შემთხვევაშიაც ჰერბარტი ბოლცანოსათვის უღირებულესია. იგი ადგენს, რომ აქტების სიმრავლეში, როგორც მათი საგანი, მოცემულია ერთი. ცნება არის ასეთი ერთი. მრავლობაა მხოლოდ წარმომადგენელი სუბიექტის მოქმედება. ეს დაპირისპირება მთლიანად შეითვისა ბოლცანომ.

მესამე და ყველაზე მნიშვნელოვანი ბოლცანოს მოძღვრებაში, როგორც უკვე ცნობილია, არის „ქვეშარიტება თავისთავად“. აქაა ბოლცანოს მთელი მნიშვნელობა და საჩინოება, აქვეა მის მიერ მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური როლის შესრულება. რაში მდგომარეობდა ეს როლი?

თანამედროვე ფილოსოფიური აზრი, შეგნებულად თუ შეუგნებულად, მეტად თუ ნაკლებად, კანტის გავლენას განიცდის. დგებიან რა კრიტიკული ფილოსოფიის თვალსაზრისზე, რომელიც გადმოტანილია თანამედროვეობის ყაიდაზე, ჩვეულებრივ კანტამდელ ფილოსოფიას ახასიათებენ როგორც „დოგმატიკურს“, რომელიც თითქოს მხოლოდ იმიტომ არსებობდა, რომ კანტის მოსვლა მოემზადებინა. ეს თვალსაზრისი ისე ღრმადაა შეთვისებული დასავლეთის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში, რომ იშვიათია მისი ისეთი წარმომადგენელი, რომელიც ახერხებდეს „შემეცნების თეორიის“ ისტორიის განხილვას (როგორც ორგანიული პროცესისა).

¹ ლ ა ი ბ ნ ი ც ი, „ახალი ცდები“, 11, 151, 111, 5. § 17 (ფრანგულად).

ჩვეულებრივ საქმე შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: კანტამდე გნოსეოლოგიური ფილოსოფოსობა დოგმატიკური ნაგებობაა, მეტაფიზიკური ტენდენციებით შემოხლართული. როცა ასეთი ვითარების უნაყოფობა, ვითომც, გამოიჩვენა, გაჩნდა კანტი და მთელი წინამორბედი დოგმატიკური ფილოსოფიური ნაგებობა დაანგრია და ახალი ხანა გაშალა. ასეთი თვალსაზრისის გავრცელება თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში არ უშლის ხელს მის უსაბუთობას.

ჯერ ერთი, კანტამდელი შემეცნების თეორიის განვითარებას შესახებ არ არსებობს გამაერთიანებელი ისტორიულ-იდეური თვალსაზრისი. სინამდვილეში საქმე ისე კი არ იყო, რომ კანტამდე ორი ერთიმეორის საპირისპირო განვითარების ხაზი იშლებოდა. — ემპირიზმისა და რაციონალიზმისა. გაცილებით უფრო სწორი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ფილოსოფიის ამოცანა აქაც ქეშმარიტი და აუცილებელი ცოდნის დასაბუთებაში იყო. მათემატიკასა და ბუნებისმეტყველებას განუხრელად მიჰყავდა ფილოსოფიური აზროვნება ახალი დროითა და მიმართულებით. ფილოსოფიის ისტორიის ძირითადი კონტროვერსა — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა. მათემატიკური ფიზიკისა და ბუნებისმეტყველების ყოველ ახალ მიღწევას ელოდებოდა, რათა ამის ნიადაგზე, როგორც ენგელსი აღნიშნავდა, ახალნაირად განელაგებინა საბრძოლო პოზიციები.

„შემეცნების თეორიის“ ისტორია, ეს არის ქეშმარიტების თეორიის ისტორია. ამ საკითხის უფრო დეტალურად განხილვას მიეძღვნება დასკვნითი თავი. თუ ასეთ გაგებას დროებით დაუშვებთ, მაშინ ახალი დროის ფილოსოფიის ისტორიის კონცეფცია, დეკარტედან დაწყებული, როგორც უკვე გაფორმებული შემეცნების თეორიის განვითარებისა, სხვანაირად წარმოდგება. დეკარტესა და მის მომდევნოთ სწორედ ასე წარმოედგინათ თავისი საქმე¹. ამ საქმის გამგრძელებელი იყო რაციონალიზმი, რომლის უძლიერესი წარმომადგენელი იყო ლაიბნიცი, რომელმაც თავის თხზულებაში „მონადოლოგია“ (ფრანგულ ენაზე) შეიმუშავა ქეშმარიტების თვალსაჩინო თეორია. ვოლფმა ვერ შეძლო თავისი მასწავლებლის ლაიბნიცის საქმის გაგრძელება ისე, როგორც ემპირისტულმა ფილოსოფიამ უკვე ლოკის სახით ვერ მოახერხა ქეშმარიტების პრობლემის გაგება. ამრიგად, არისტოტელეს მიერ დასმული საკითხი ისე მოვი-

¹ იხ. ამის შესახებ დეკარტეს თხზულება — „ქეშმარიტების განხილვა ბუნებრივ სხივზე“ (ლათინურად), 1701 წ. ამავე გზას გაყენენ მისი მიმდევრები: არნოლდი და მალერბანში, ავტორი „ქეშმარიტების ძიებისა“. პარიზი, 1712 (ფრანგულად).

და კანტამდე და აქედან ბოლცანომდე, რომ ჭეშმარიტების თეორია კვლავ დარჩა როგორც პრობლემა.

კანტის ვითომცდა დიდი რევოლუციონური მნიშვნელობის აშბავი არ აღმოჩნდა მართალი. მისი ფილოსოფიის გვერდით ვრძელდებოდა ძიების თეორიის დამუშავება.

კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ გამოქვეყნებიდან ხუთი წლის შემდეგ, გერმანიის სამეცნიერო აკადემიამ მიანიჭა პრემია მოსე მენდელსონის შრომისათვის, რომელიც ლაიბნიცის მიერ წამოყენებული საკითხების გაგრძელება იყო სწორედ ჭეშმარიტების კვლევის ირგვლივ. მაშასადამე, ჭეშმარიტების ძიება არ შეწყვეტილა კანტის გამოსვლასთან დაკავშირებით და ეს მოძრაობა იმდენად წამყვანი იყო, რომ მის წიაღში თვითონ კანტის საქმიანობამაც თავისი ადგილი პოვა. ამიტომაც, ბოლცანოს სახელთან დაკავშირებულ საერთო მიძოხილვას ის აზრიც აქვს, რომ კანტიც მის რიგებში ღდება¹.

როცა ლაიბნიცი თავის თავს ლოკს უპირისპირებდა, პლატონთან თავის ნათესაობას მიუთითებდა, ხოლო ლოკისას — არისტოტელესთან². „ბოპემიელი ლაიბნიცი“ სისტემატურად არღვევდა თავისი მასწავლებლის ხაზს და თავის წინამორბედთა სიას არისტოტელესგან იწყებდა. რა თქმა უნდა, არა ყოველი მოაზროვნე, რომლებიც ასე თუ ისე, ეხებოდნენ ჭეშმარიტების პრობლემას, შეიძლება მიკუთვნებულ იქნენ ბოლცანოს წინამორბედთა რიცხვს. პირდაპირი კავშირი ბოლცანოსთან შეიძლებოდა ჰქონოდა მხოლოდ ისეთ თეორიას, რომელიც ადგენდა: 1) ჭეშმარიტების, როგორც ცოდნის შემეცნების დამოუკიდებლობას შემეცნების აქტებისაგან და 2) ჭეშმარიტების არსებობის განსაკუთრებულ ნაირობას ყოფიერებასა და არაყოფიერების შუა.

სტოელების მოხსენიებისას ბოლცანო ხაზს უსვამს მათ მიერ ჭეშმარიტების დაპირისპირებას არა შეცდომისათვის, არამედ სიყალბისათვის, და თვლის რომ ამაში მხილდებოდა სტოელთა შეცდომა ჭეშმარიტების „თავისთავად“ გაგებაში². თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით, მაშინ ასე უნდა მიეწეროს გაგების სისწორე არისტოტელეს. „მეტაფიზიკაში“ არისტოტელეს მოჰყავს სწორედ

¹ „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველი გამოცემა გამოვიდა 1781 წ. მოსე მენდელსონის წიგნი „ნარკვევი სიხადის შესახებ მეტაფიზიკურ მეცნიერებაში“ გამოვიდა 1786 წ. ბერლინში (გერმანულად). ჭეშმარიტების ძიებები ისევე უნდა გამოიყვანებოდეს, როგორც გეომეტრიისათვის, — წერდა მენდელსონი (გვ. 11—12).

² მენემეცნიერება, 1, 118. ასეთივე განსაზღვრება „ანალიტიკებში“ 1, გვ. 12, გამოცემა კირხნანის.

ასეთივე დაპირისპირება. სიყალბეა, — ამბობს არისტოტელე. — როცა ამტკიცებენ. რომ არსებული არ არის და არაარსებული არის. ჭეშმარიტებაა კი — როცა ამბობენ, რომ არსებული არის, ხოლო არაარსებული არ არის!

როგორც ცნობილია, ბოლცანო უმართებულოდ თვლიდა ჭეშმარიტების თეორიაში სიყალბეზე ლაპარაკს. ის ფიქრობდა, რომ სიყალბე და შეცდომა — ფსიქოლოგიური კვლევის საგანია. ამიტომაც ჭეშმარიტებას მის გაგებაში შეცდომა კი არ უპირისპირდება, არამედ სიყალბე. ამავე შეხედულების იყო არისტოტელე და სტოელები. ასევეა ბოლცანოსთან და კიდევ უფრო მიახლოებულ აზრს გამოთქვამდა ეპიკურე. ახალ ფილოსოფიაში უპირველესად ყოვლისა უნდა შევაჩეროთ ჩვენი ყურადღება დეკარტესა და ლაიბნიცის „მარადიულ ჭეშმარიტებაზე“. ცნობილია, რომ მათი შინაარსი არ ამოიწურება ცოდნის აქტებით. საზოგადოდ ცნობილია დეკარტეს მსჯელობა სამკუთხედის შესახებ, რომელიც თავისი ცნებით სული-საგან დამოუკიდებელი უნდა იყოს. ჭეშმარიტი მსჯელობა სამკუთხედის შესახებ, მაგალითად, რომ მისი კუთხეთა ჯამი 2d უდრის, ისე არ იშლება მარტივ ფენომენებად, როგორც მისი ცნება².

ბოლცანო არ თვლის „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ არაობად, მაგრამ არც რეალურ, სახელდახელო არსებობას აღიარებს. ჭეშმარიტება რაობაა — ის ისაა, რაც არის. ასევე მსჯელობდა არისტოტელე. ავგუსტინე თითქმის ამასვე იმეორებდა და დაასწრო ლაიბნიცს მუდმივი ჭეშმარიტების აღიარებაში. ჭეშმარიტება არის ის, რაც არის, ამბობდა თომა აქვინელი. ახალ მწერალთაგან დეკარტე და ლაიბნიცი ხაზს უსვამდნენ, რომ თუმცა ჭეშმარიტება არაა რეალურად არსებული, მაგრამ არაობას მაინც არ უდრის.

დეკარტეს მახლობელ მიმდევართაგან მოხსენიების ღირსია მალეზანში. ჭეშმარიტება მისთვისაც არის ის, რაც არის, ხოლო სიყალბე პირდაპირ არაყოფიერს მიეკუთვნება. უფრო მოგვიანოთაგან აქვე უნდა აღინიშნოს რ ა ი ნ გ ო ლ დ ი; მისთვის „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უდრის სინამდვილეს. მისი მოძღვრების თანახმად ჭეშმარიტების ასეთ გაგებაში არაა დაკარგული მიმართების მომენტი. თავის ერთ ნაშრომში იგი პირდაპირ წერს, რომ „ჭეშმარიტება თავისთავად არის სინამდვილის შეთანხმება თავისთავთან“, რომე-

1 არისტოტელე. მეტაფიზიკა. ფილოსოფ. ბიბლიოთეკის გამოც. წიგნი 2.

2 დეკარტე, V მედიტაცია.

ლიც იურომე დამოუკიდებელია ყოფიერებასთან წარმოდგენის შეთანხმებისაგან¹.

უკანასკნელი მომენტი, რომელიც კიდევ უნდა იქნას განხილული ისტორიული თვალსაზრისით, ეხება ჭეშმარიტებათა კავშირის შემეცნებაში ანუ ჭეშმარიტებათა ურთიერთმიმართებას. ამ საკითხში, როგორც ცნობილია, ჩვენთვის ბოლცანომ გახსნა ფრიად საინტერესო მხარე, რომელიც ვერ ლაგდება არსებული მეთოდოლოგიის ფარგლებში. ჩვენ დრომდე, ცნობილია, ჭეშმარიტებას იხილავენ ხოლმე ორი თვალსაზრისით: 1) როგორც წანამძღვარს (აქსიომაები და მათემატიკური ზუსტი დებულებანი) და 2) როგორც შემეცნებითი პროცესის შედეგს. პირველ შემთხვევაში შემეცნების მთავარი მეთოდია დედუქცია, მეორეში — ინდუქცია. ბოლცანომ ჩვენი დროის მეთოდოლოგიის ერთგვარი სრულქმნისათვის მიახაზგზა. ეს არის — ორივე მომენტის სინთეზი, მათ შორის ჭეშმარიტებათა შორის უშუალო კავშირისა. წანამძღვარიც და დასკვნაც უნდა უღრიდეს ჭეშმარიტებასაო.

კიდევ რომ იყოს ბოლცანო ამ გონებამახვილ ცდაში ძალზე ორიგინალური, სრულ დამოუკიდებლობამდე თავის წინამორბედთაში იგი მაინც ვერ ამაღლდა, რასაც ის თვითონაც აღიარებს. მოვიხედავთ რა ისტორიულ-ფილოსოფიურ წარსულისაყენ, აქაც პირველ ადგილზე არისტოტელე ჩანს. ცნობილია, რომ არისტოტელე შემეცნების ორ სახეს განასხვავებდა: პირველი ლაბარაკობს, რაც არის; მეორე გვასწავლის იმასაც, რატომ რაიმე არის ასე და არა სხვანაირად. ეს განსხვავება „რასა“ (ბერძნულ „ოტი“-სა) და „რატომს“ (ბერძნულ „ლოტის“) შუა რამდენიმედ გვაგონებს მეცნიერებათა თანამედროვე განაწევრებას აღწერილ და განმარტებით დარგებზე. მაგრამ ასეთი გამარტივებული სახით არისტოტელეს მოძღვრება ჭერ კიდევ არ შეიცავს რაიმე ღრმა აზრს. უნდა გამოიყოს მასში ის, რაც მიუთითებს ცოდნის ერთ მხარეს მეორე მხარესთან კავშირზე. ეს კავშირი არაა მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის მარტივი დადგენა. აქ შემეცნების ერთი მხარე — ჭეშმარიტება — ხდება მისი მეორე მხარის — ჭეშმარიტების საყრდენი — და გამოდის ჭეშმარიტება ურთიერთობის სქემა. საქმის ეს მხარე, თუმცა არისტოტელე ამას ხაზს არ უსვამს, მნიშვნელოვანია ბოლცანოსეული ჭეშმარიტების თეორიისათვის. გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ „ანალიტიკების“ იმ ადგილზე,

¹ ჩაინგოლდი ახლო იდგა ბოლცანოს შეხედულებებთან; იხ. მისი „რვეულები“, საკითხი — რა არის ჭეშმარიტება? — 1820 წ., გვ. 22 და სხვ.

რომელიც დასახელებულ დებულებებს ეხება, არისტოტელე ჭემ-
მარტებაზე არ ლაპარაკობს, მაგრამ ეს მდგომარეობას არა ცვლის¹.

მაგრამ თუ არისტოტელესთან ერთიმეორეშია არეული მიზეზ-
შედგობრივი ურთიერთობის შესწავლა ჭემმარტების საყრდენთან,
ეს უკვე აღარ ემჩნევა ლაიბნიცს. კიდევ მეტი: ლაიბნიცი უპირის-
პირებს „მიზეზს საგანთა“ საყრდენს ჭემმარტებაში. ეს ოდნავადაც
არაა ჩვეულებრივი გაიგივება მიზეზისა საყრდენთან, რომელმაც
უდიდესი აღიარება სპინოზასთან პოვა. ლაიბნიც² განიხილავს ჭემ-
მარტებას არა როგორც წანამძღვარს ჩვენი მსჯელობისა — ეს ზე-
მთ აღნიშნული იყო როგორც პირველი მომენტი ჭემმარტების
შესწავლისა. ლაიბნიცი განიხილავს ჭემმარტებას როგორც „თვი-
თონ ჭემმარტების საყრდენს“ და მით მაშინვე არკვევს თავის
თვალსაზრისს. მან ყველაზე დიდი გავლენა იქონია ბოლცანოზე და
მან ამ შემთხვევაში პირდაპირ აითვისა ლაიბნიცის თვალსაზრისი.
ლაიბნიცი აღნიშნავს, რომ ჭემმარტების ასეთ საყრდენს ხანდახან
აპრიორულს უწოდებენ, მაგრამ ეს არაა კანტისებური აპრიორობა.
აპრიორობა აქ უფრო უნდა ნიშნავდეს ორ ნაწილთა თანაგვარობას,
რომლებიც მსჯელობაშია შეერთებული. მართლაცდა, პირველი ჭემ-
მარტება, როგორც საყრდენი, ასაბუთებს ლაიბნიცთან არა მხოლოდ
მსჯელობას, რომლის მიღება მისგან დედუქტიურად მოხერხდებო-
და, არამედ საყრდენს წარმოადგენს, მეორე მსჯელობისათვის უშუ-
ალოდ. ამ უშუალობაში უნდა იყოს აპრიორობის მომენტი. აპრი-
ორულობის ცნებით გამოხატა ლაიბნიცმა ის ახალი, რაც მან თავის
მსჯელობაში იგრძნო, მაგრამ ჯეროვნად მისი შეფასება ვერ მოა-
ხერხა. უკვე მზა სახელწოდება იქნა გამოყენებული ახალი და უც-
ნობი ცნების დასადგენად და უკვე მომდევნო თაობებს მოუხდათ
მასში გარკვევა.

მეორე მხრივ, ჭემმარტებისეული საყრდენი არაა შეუცნობელი
ანუ აპრიორულად მოცემული ურთიერთმიმართება. მისი სახელდა-
სტლობა უაუოდ ხორციელი და შემემცნებელია სუბიექტის მოქმე-
დებაში, თუმცა მის შინაარსში როგორც ადრევე იქნა შენიშნული,
იგი არ ნაწევრდება ამ მოქმედების როგორც ფსიქიური პროცესის
ფენომენებზე, საყრდენი — შემემცნებელი ჭემმარტებაა, — ამბობს
ლაიბნიცი და ამით იმის თქმა კი არ სურს, რომ ეს საყრდენი იმი-
ტომაა ჭემმარტება, რომ იგი შევიმცნეთ. საყრდენი არის შეიმეც-
ნებული ჭემმარტება, მაგრამ როგორც კი იგი შეიმეცნება, რო-
გორც საყრდენი, მაშინვე გადავიღვართ თანმიმართებით ცნე-

¹ არისტოტელე, ანალიტიკა, მეორე ნაწილი, წიგნი 1, თავი 13 და 14.

ბაზე, ესე იგი იმაზე, რის საყრდენსაც წარმოადგენს პირველი ჭეშმარიტება, სხვანაირად რომ ითქვას, მეორე ჭეშმარიტებაზე. აი ეს თანმიმართებითობა იწოდება ლაიბნიცთან აპრიორულობად. რომ გადავდივართ ჭეშმარიტებაზე და არა ვაგებთ მსჯელობას — ეს გარემოებაც არაა მოკლებული მნიშვნელობას ლაიბნიცის აზროვნების აღნაგობის განსაზღვრისათვის. შემეცნებული საყრდენი მიეკუთვნება არა მსჯელობას, არამედ ჭეშმარიტებას. მასთანადამე, აქ ლაპარაკია არა იმ შემეცნებულ ჭეშმარიტებაზე, რომელზეც მოგვითხრობდა ბოლცანო. ეს უკანასკნელი „შემეცნებულ ჭეშმარიტებას“ უპირისპირებს „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, ხოლო ლაიბნიცის „შემეცნებული საყრდენი“ არის თანმიმართების დადგენა ჭეშმარიტებათა შორის. „მიზეზი საგანთა შორის, — აღნიშნავს ლაიბნიცი. — შეესატყვისება საყრდენს ჭეშმარიტებაში და სხვა“¹.

ქრ. ვოლფი არ იყო ორიგინალური მოაზროვნე. მისი ვეებერთელა გავლენა თანამედროვეთა შორის ემყარებოდა მის სისტემატიზატორულ მუშაობას. ამიტომ, თავისი მასწავლებლის, ლაიბნიცის საქმეში მას არაფერი ახალი არ შეუტანია. მაგრამ დიდი წინამორბედის და მასწავლებლის მიმართ მიმდევრობას ვეებერთელა მნიშვნელობა აქვს მომდევნო ისტორიისათვის. ვოლფი აგრეთვე, ცხადია, ინტერესდებოდა ჭეშმარიტების თეორიით. ისტორიის მისი გაგება ძალიან გვაგონებს არისტოტელესას და საკმაოდ ახლოა ლაიბნიცთან². ვოლფი უფრო გარკვეულად ეხება ჭეშმარიტებათა მიმართებას. ის, თავისი მასწავლებლის მაგალითისდაგვარად, ეხება ჭეშმარიტებათა შორის უშუალო კავშირს. ამ გაგებით მას ბოლცანოს წინამორბედთა შორის გარკვეული ადგილი უჭირავს.

დასასრულ საჭიროა კიდევ ერთი ფილოსოფოსის მოხსენიება რომელზედაც უფრო ადრე იყო ლაპარაკი. ეს არის — სოლომონ მაიმონი. მისი აზრით, კავშირი ჭეშმარიტებათა შორის, ეს სრულიად თავისებური ხასიათისაა. შედარებისათვის ის მიმართავს სამკუთხედის მიმართებას სწორმხაროვან სამკუთხედისადმი. ამგვარადვე, მისივე აზრით, ჭეშმარიტება ანუ ცოდნა ზოგადად სამკუთხედის შესახებ, მაგ. მისი კუთხეთა ჯამის 2d-სადმი თანასწორობის შესახებ — არის პირობა მისი განვრცობისა სწორკუთხოვან სამკუთხედზედაც. ამ მსჯელობიდან ნათელია, რომ მაიმონი არ დგას ბოლცანოს იდეებთან ისე ახლოს, როგორც ლაიბნიცი. მაიმონის მსჯელობაში არის

¹ ლაიბნიცი, „ახალი ცდები“, IV, თ. 17 (ფრანგულად).

² ქრ. ვოლფი, „ონტოლოგია“, § 495 (ლათინურად).

³ ქრ. ვოლფი, „ლოლიკა“, § 877.

ის, რომ იგი ცდილობდა გაერკვია უშუალო ურთიერთობა ორ ჭეშმარიტებას შორის. ეს ცდა მაიმონისათვის დამახასიათებელია და სწორედ ამის გამო მიეკუთვნება იგი ბოლცანოს წინამორბედთა რიცხვს. არაა დიდი უბედურება, რომ მას არა თუ ვერ მიჰყავს თავისი წამოწყება ბოლომდე, არამედ ცუდად აილუსტრირებს თავის აზრებს. მართლაცდა, მაიმონის მიერ მოყვანილი მაგალითი სხვა არაფერია, თუ არა დედუქციის მარტივი შემთხვევა. დასკვნა, რომელსაც ის აკეთებს, ემყარება ვითარცა თავის მთავარ წინამძღვარს სამკუთხედის შემხე ზოგად დებულებას. მაშინ მცირე წინამძღვარი იქნება სწორხაზოვანი სამკუთხედის მიკუთვნება სამკუთხედთათვის საზოგადოდ. მაგრამ განა პირველი მეორეს საყრდენია? ჭეშმარიტება სამკუთხედის შესახებ არის წინამძღვარი, რომლისგანაც გამოიყვანება ჭეშმარიტება სწორ მხარეთა მქონე სამკუთხედის შესახებ. ასეთია პირველი ზემოთ მოყვანილი თვალსაზრისი ჭეშმარიტებაზე, როგორც წინამძღვარზე. კავშირი ანუ სინთეზი ჭეშმარიტება-წინამძღვარსა და ჭეშმარიტება-დასკვნას შორის არ ყალიბდება დასკვნის ჩვეულებრივ ფორმაში და ამ მომენტიდან მაიმონისა და ბოლცანოს გზები ერთიმეორეს შორდება¹.

ამით შეიძლებოდა ბოლცანოს წინამორბედთა მიმოხილვა დამთავრებულიყო, მაგრამ საკითხის სრული გარკვევისათვის შეიძლებოდა გვეკითხა, როგორია ბოლცანოს დამოკიდებულება კანტისადმი? თავისი ზოგადი ფორმით ეს საკითხი, ცხადია, იმდენად რთულია, რომ ადვილად შეიძლებოდა საგანგებო ნაკვეთის საგანი გამხდარიყო. მაგრამ ზემოთ ნათქვამთან დაკავშირებით საინტერესოა ამ მიმართების უფრო სპეციალური მხარე². საჭიროა გაირკვეს — რა გავლენა მოახდინა კანტმა ბოლცანოს აზროვნებაზე.

უკვე ცნობილია ბოლცანოს მოძღვრება შესახებ „ჭეშმარიტება — ცნებაზე“ და „ჭეშმარიტება — ჰერეტაზე“. იხსენიებს რა, თავის მსჯელობათა განვითარებისას კანტის შესახებ, ბოლცანო იკითხავს მისი და კანტის შეხედულებათა ნათესაობის შესახებ. ამოიკნებოდა დაგვეშვა, რომ ბოლცანოს მხედველობაში ჰქონდა კანტის მოძღვრება ანალიტიკურ და სინტეტიკურ მსჯელობათა შესახებ. მართალია, ბოლცანომ უდავოდ განიცადა ამ მოძღვრების გავლენა, მაგრამ ამ შემთხვევაში მას მხედველობაში აქვს განსხვავება კანტის მოძღვრებისა ფორმალური და მატერიალური ჭეშმარიტების შესახებ.

¹ ს. მაიმონი, „ცდა ლოგიკისათვის“, გვ. 73 (გერმანულად).

² ასეთი ზოგადი შედარება მოცემული მ. პალაგის წიგნში: „კანტი და ბოლცანო“, 1920, პალე.

ცნობილია, რომ კანტმა ასეთი ანალიზი ჩაატარა მხოლოდ თავის „ლოგიკაში“. აქ ირკვევა, რომ კანტი ოდნავადაც არ უთმობდა არისტოტელეს მეცნიერულ ცოდნაში ჭეშმარიტების მთავარი როლის შესახებ და თუ არისტოტელე ფიქრობდა, რომ ჭეშმარიტება მთავარი მიზანია თეორიული ცოდნისა, არანაკლები გარკვეულობით აცხადებდა კანტი, რომ „მთავარი სრულყოფა შემეცნებისა, არსებითი პირობა მისი წარმატებისა არის ჭეშმარიტება“¹.

აყენებს რა საკითხს — რა არის ჭეშმარიტება, კანტი უპასუხებს: „ამ მნიშვნელოვანი საკითხის გადასაჭრელად, უნდა ნათლად გავარკვიოთ ჩვენს შემეცნებაში ის, რა შეადგენს მის მატერიას და ობიექტს და რა, როგორც მარტივი ფორმა, იმ პირობებს ეხება, ურომლისოდაც შემეცნება შეუძლებელია. ამ განსხვავების მიხედვით ობიექტურ, მატერიალურ და სუბიექტურ ფორმად, მიმართებას შორის ჩვენს შემეცნებაში, ზემოთ დასმული საკითხი ნაწევრდება შემდეგ ორ საკითხად: 1) არსებობს თუ არა ზოგადი მატერიალური და 2) არსებობს თუ არა ჭეშმარიტების ზოგადი ფორმალური კრიტერიუმი?“ ცნობილია, რომ საკითხი ჭეშმარიტების ზოგადი მატერიალური კრიტერიუმის შესაძლებლობის შესახებ კანტმა უარყოფითად გადაწყვიტა და მხოლოდ მეორე ფორმალური კრიტერიუმი დატოვა². ბოლცანო, ცხადია, არაა ხელშეკრული საკითხის ასეთი ფორმალური გადაწყვეტისთვის. მნიშვნელოვანია არა ის, თუ რა შედეგს მიაღწია კანტმა. ყოველ შემთხვევაში, მან ამ საკითხს იმ აზრით უპასუხა, რომ თუ მისი შეხედულებები ემთხვევა კანტისას, მას ამის საწინააღმდეგო არაფერი ექნებოდა. უნდა ვაღიაროთ, ასეთი მსგავსება მართლაც არსებობს³.

ბოლცანომაც მიაკუთვნა მსჯელობებს სახელწოდება — ანალიტიკური და სინთეტიკური. განსხვავება, რომელიც არსებობს ამ ტერმინების მისსა და კანტის მიერ ხმარებაში, არ იძლევა სრულებით უფლებას ითქვას, რომ ამ მუხლში კანტს არ მოეხდინოს მასზე გავლენა. ბოლცანოს ამოცანა მდგომარეობდა ანალიტიკურ მსჯელობათა ცნების განვრცობაში. ისიც ვნახეთ, რომ დიდი ნაწილი კანტისეული სინთეტიკური მსჯელობებისა ბოლცანომ ანალიტიკურს მიაკუთვნა, მაგრამ არა მხოლოდ მათემატიკური ცნებები, რომელთაც ბოლცანო მოიხმარდა, თამაშობდა აქ გადამწყვეტ როლს. ისი-

¹ კ ა ნ ტ ი, „ლოგიკა“, იემეს გამოცემა, ფილ. ბიბლ., ლაიფციგი, 1904, გვ. 34 [გერმანულად].

² ი ქ ვ ე, გვ. 55.

³ ი ქ ვ ე, გვ. 56.

⁴ ჭენევეციერება, 111, გვ. 209.

ნი ბოლცანოს აზრის ილუსტრაციას უფრო ემსახურებოდნენ. პირდაპირი მტკიცება კი მას მოცემული აქვს ცნებათა და წარმოდგენათა თეორიაში. სწორედ ამ თეორიაში, რომლის მიზანია ანალიტიკური და სინთეტიკური მსჯელობათა დადგენაზე, საძებარია კანტის გავლენის კვალი. ბოლცანოს ვერ შეეთვისებინა აზრი — როგორ შეიძლება მიეწეროს ცნებას ის, რაც მასში არ შედის¹.

არ უარყოფს რა ასეთი მიკუთვნების შესაძლებლობას, ბოლცანო ცდილობს დაამტკიცოს ასეთი შესაძლებლობა, სხვანაირად, და ამტკიცოს სინთეტიკური მსჯელობანი. და რამდენადაც დატოვებულია ძალაში კანტის ამოცანა, როგორც შესაძლებელი დასამტკიცებლად, ამდენადაც კანტის გავლენა უდავო ჩანს. რამდენადაც ლაპარაკია მსჯელობებზე — ანალიტიკურია ის თუ სინთეტიკური, ეს უნდა მოყვასილ იქნას კავშირში ცნობიერებასთან. რამდენადაც ლაპარაკია აპრიორულ მსჯელობებზე, ამდენად წინა პლანზე დგება ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია. ბოლცანოს ფსიქოლოგია ხომ გადაკრით ლაიბნიციანურია. საკმარისია იმის გახსენება, რომ სინთეტიკური მსჯელობის განსახორციელებლად უკავშირდება ცნობიერების ცნობაში მოყვანის პროცესს, რაც თავისდარგად არის შედეგი წარმოდგენის ელემენტების უფრო ორგანიზებული შეთანაბრებისა, იმის ნათელსაყოფად, რომ ამ მომენტში ლაიბნიცისა და კანტის გავლენის შეჯვარდინებასთან გვაქვს საქმე.

ბოლცანოს მიერ წარმოდგენილი საკითხის გადაჭრაში ნათლად ჩანს რწმენა, რომ ეს გავლენა შორსაა სწორფასეულობიდან. ბოლცანო სავსებით შეგნებულად ეპყრობა თავის წინამორბედს, ცნობაში ჰყავდა მოყვანილი ყოველი მათგანი, და ამ შემთხვევაშიაც ლაიბნიცისა და კანტის მიმართ საეჭვოა რომ სწორ ნიადაგზე არ მდგარიყო და საამისო მისი რწმენა დამყარებელიყო იმაზე, რომ ამოცანა, რომელიც, მან ლაიბნიცის წინაშე დასახა, კანტის ტრანსცენდენტალი ფილოსოფიის ამოცანაზე უფრო მაღლა უნდა მდგარიყო.

VI. ბოლცანოს გავლენა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე

მომდევნო ხანის ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე ბოლცანოს გავლენის შესწავლა საკმაოდ რთული საქმეა. მისი ბედის ორიგინალობა იმაშია, რომ ის თითქმის შეუმჩნეველად გავიდა ფილოსოფიური სარბიელიდან და შთამომავლობამ იმდენად საფუძვლიანად დაი-

¹ მცნებულება, 11, გვ. 337.

ვიწყა ის, რომ ჩვენს დროში კვლავ „აღმოსაჩენი“ გახდა ამ სიტყვის ზუსტი მნიშვნელობით. მართალია, მისი უაზლოესი მოწაფენი კიდევ ინახავდნენ მის სახელს. მაგრამ, შეიძლება ითქვას, ეს ყველაფერი არ გამოიხატავს ბოჰემიის საზღვრებს. გერმანიაში, ფილოსოფიურ წრეებში, ბოლცანო სრულიად აღარ იყო ცნობილი. ამის გამო, როცა მომდევნო ფილოსოფიაზე ბოლცანოს მომდევნო დროში გავლენაზეა ლაპარაკი, საქმე ესება მხოლოდ უკანასკნელ დროს. მაგრამ აქაც ძნელია ამ გავლენის ყოველი გამოვლენის კვლევა. ამიტომაც იძულებული ვართ შემოვიფარგლოთ მეცნიერების თეორიის უფრო სპეციალური ლოგიკური მნიშვნელობით. ჩვენი გამოკვლევის საგანია, მაშასადამე, ბოლცანოს მცნემეცნიერება, ჰემმარიტების თეორიაზე დამყარებული თავის მიმართებაში თანამედროვე „მცნემეცნიერებასთან“. ამ შემთხვევაში, რამდენადაც წინა პლანზეა ბოლცანოს მოძღვრების ლოგიკური მხარე, ვერ შევხებით საკითხს: შესახებ ბოლცანოს გავლენისა მათემატიკის განვითარებაზე, მით უმეტეს, რომ ამ საკითხზე არსებობს საკმაოდ კარგი გამოკვლევები. მაგალითად, შტოლცის გამოკვლევა სათაურით „ბოლცანოს მნიშვნელობა უსასრულო მცირეთა აღრიცხვის ისტორიაში“¹. ასევე არ ვხვებით ბოლცანოს გავლენას ფსიქოლოგიის განვითარებაზე. ამას გამო იძულებული ვარ დავტოვო განზე „საგნის თეორიის“ შემქმნელის ბოლცანოსაგან დამოკიდებულების საკითხი. მართალია, ეს საკითხი დაკავშირებულია „წარმოდგენებთან თავისთავად“, რაც ზემოთ იყო მოხსენიებული. მაგრამ აქ ზედმეტიც იქნებოდა მისი სპეციალური ლოგიკური მნიშვნელობის ძებნა, მით უმეტეს, მეცნიერების თეორიასთან დაკავშირებით².

ამიტომაც, პირდაპირ გადავალთ ჰუსერლზე, რომელმაც პირველმა შემოიყვანა ბოლცანო თანამედროვე ფილოსოფიური აღნაგობის სფეროში. შემდეგ გადავალთ მ. ჰალაგიაზე, რომელზედაც ბოლცანომ ყველაზე დიდი გავლენა მოახდინა, ხოლო დასასრულ, მიოხილვის სისრულისათვის შევჩერდებით რიკერტზე³.

თავის „ლოგიკურ ძიებათა“ პირველ წიგნში ჰუსერლი აცხადებს, რომ მომავალში ლოგიკა ბოლცანოს ნაშრომებზე უნდა აიგო-

¹ „მათემატიკური ანალები“, 1881 წ., წიგნი 18.

² იხ. ჰოეფლერისა და ტვარდოვსკის ნაშრომები, სადაც განხილული საკითხი მაინინგისა და ბოლცანოს მიმართების ასპექტშია.

³ დამახასიათებელია, რომ რიკერტს ბოლცანოს „მცნემეცნიერება“ არ წაუკითხავს 1909 წლამდე.

სო¹. კიდევ მეტი, ჰუსერლი აღიარებს, რომ თუმცა ბოლცანო არ მისულა დამოუკიდებელი წმინდა ლოგიკის შემოსაზღვრამდე, მაგრამ ფაქტიურად მან მკვიდრი საფუძველი ჩაუყარა „მცნეშეცნიერებას“-აო². თავის შეხედულებათა ბოლცანოს შეხედულებებთან სი-ახლოვე იმდენად თვალნათლივად მიაჩნია ჰუსერლის, რომ ის ში-შობს, მისი ნაშრომი ბოლცანოს ნაშრომის უბრალო „კრიტიკულ შესწორებად“ ანუ მხოლოდ კომენტარად არ იქნეს მიჩნეული. ჰუსერლის აუცილებლად მიაჩნია ზეორე ლოგიკოსის მოხსენიება, რომელმაც აგრეთვე დიდი გავლენა მოახდინა მის ნააზრევზე — სახელ-ლოპრ — ლოტცენე (ჰუსერლი, იქვე).

ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს ჰუსერლის ლოგიკურ სახეზე ლო-ციის ანაბეჭდის ძებნა და ამიტომ პირდაპირ გადავდივარ ჰუსერლის „მცნეშეცნიერებაზე“, რათა გაირკვეს რაა მასში ბოლცანოსაგან მომდინარე.

ყოველ ცალკე მეცნიერებას გააჩნია თავისი საკუთარი საკვლე-ვო საგანი, რომელზეც მიპყრობილია მისი დაკვირვება, მაგრამ მეც-ნიერული მოღვაწეობის წარმატება და თვით მეცნიერების პროგ-რესი ხშირად ოდნავადაც არ საჭიროებს ამ დისციპლინის უმაღლე-სი პრინციპების ცოდნას. ამ მხრივ არაა უნაკლო თვით უზუსტესი მეცნიერება — მათემატიკაც. თუმც თვითონ იგი სხვა მეცნიერება-თათვის იდეალად ითვლება, იგი თვითონ შორსაა იმ მდგომარეობი-საგან, რომ დავა მის უმაღლეს საყრდენთა შესახებ უდავოდ ითვლე-ბოდეს. დავა გეომეტრიის საფუძველთა შესახებ, არანამდვილ სი-დიდეთა შესახებ ასეთი მდგომარეობის საბუთებია. რა თქმა უნდა შესაძლებელია ამ მდგომარეობაშიაც გრძელდებოდეს მეცნიერულ კვლევა-ძიება, მაგრამ ცნობათა კრისტალური სინათლე იდეალად და-რჩება. ამაშია საერთო ნაკლი ყველა ცალკეული მეცნიერებისა (იქვე).

ასეთი მდგომარეობის თავიდან ასაცდენად საჭიროა მრავალმხრი-ვი დამატებითი შრომა. აუცილებელია, ყოველის უწინარეს, იმ სა-კითხების გამოკვლევა, რომლებიც კერძო მეცნიერებათა მუშაობას წინ უსწრებენ. ეს იქნება საკითხები გარე სამყაროს რეალობის, მი-ზეზობრიობის, დროულობისა და ვრცეულობის ონტოლოგიურ მო-ნაცემთა შესახებ. ერთი სიტყვით, ამაში შემოვა ყველა ის საკითხი, რომლებიც თანამედროვე ფილოსოფიურ ენაზე გნოეოლოგიურ ძიე-ბათა საგანს შეადგენენ და რომლებიც არისტოტელეს . მართებულად მიაჩნდა პირველი ფილოსოფიის საკითხებად. მაგრამ ეს კიდევ ცო-

1 ჰუსერლი, ლოგიკური ძიებანი, 1, გვ. 226.

2 იქვე, 1, 225.

ტა. ყველა მეცნიერება ხომ არ ამოიწურება დროულ-ვრცეული გარეგანი მიმართებით. მათ გარდა არის მათემატიკური მეცნიერებანი, რომლებშიაც მათემატიკური მიმართებანი ემყარებიან იდეალურ განსაზღვრებებს. მაგრამ ყველა ეს, ასე ვთქვათ, მარტივად მეცნიერებანია. ხომ არსებობს კიდევ ისეთი მეცნიერების დაქუშავების შესაძლებლობა, რომლის საგანს წარმოადგენს თვით მეცნიერება, რომელიც არკვევს მეცნიერების, როგორც ასეთის, მოცულობას, პირველი წყების დისციპლინას. ესაა მეცნიერება, რომლის საგანია, როგორც ითქვა, თვით მეცნიერება, ანუ, რაც იგივეა, მეცნიერებათა ჯამის მთლიანობა, რომელსაც შეიძლება, როგორც გაირკვა, ეწოდოს მეცნიერების შესახებ ცოდნა, ანუ „მცნემეცნიერება“¹.

როგორაა შესაძლებელი ეს უკანასკნელი? როგორია „მცნემეცნიერების“ საკუთარი საგანი? მეცნიერება გულისხმობს მეცნიერებას. მეცნიერება არის ცოდნა, მაგრამ ცოდნა ორგანიზებული, სისტემადებული, მაგრამ რა არის თვითონ ცოდნა? ცოდნა არის უკეთეს შემთხვევაში ჭეშმარიტების და უარეს შემთხვევაში ეგებობის დაუფლება. ჭეშმარიტების გარეშე არაა ცოდნა, ასე რომ მეცნიერული ცოდნის დადებითი შინაარსი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ არა ყოველი ცოდნა არის მეცნიერება და ხდება ასეთად მხოლოდ ჭეშმარიტებასთან კავშირის საშუალებით. თუ, მაგალითად, განვიცდით შეგარძნებებს, უდავო ცოდნა გვაქვს, მაგრამ მეცნიერებაზე ლაპარაკი ნაადრევია. კიდევ მეტი, სისტემატიზებული მიმართების უქონლობა გააფასებს არა მარტო ცალკეულ მეცნიერებას, არამედ მის ჯგუფსაც, რომელიც უბრალო მრავალსახიანობის პირისპირ მეცნიერულ ფასს მოკლებულია. მეცნიერების მთლიანობას ვერ ქმნის მარტო საგნის ერთიანობა. ცალკეული ქიმიური ცოდნა არ ქმნის ქიმიას, როგორც მეცნიერებას.

სადაა მთლიანობის სათავე და როგორია მისი თვისება? ცხადია, რომ ეს მთლიანობა თეორიული ბუნებისაა და იგი იშლება შემეცნებითი ნაწილების ურთიერთმიმართებაში დასაბუთების მთლიანობის სახით. ყოველი სწორად აგებული მეცნიერება არის ერთიანობა, რომლის ნაწილები განაპირობებენ ურთიერთს და ამ განპირობებაში, ამ ურთიერთდამოკიდებულებაში დგინდება თეორიული ერთიანობა მეცნიერებისა. მისი ერთი ნაწილიდან მეორეზე გადასვლა — ესაა დასაბუთება, კავშირთა გამოვლენა, ეს მთლიანობა სახელდახელოა მეცნიერულ ცოდნაში. სისტემა, რომელიც ნამდვი-

1 ს უ ს რ ლ ი, ლოგიკური ძიებანი, 1, 11—12.

ლად მეცნიერების თვისებაა, პირველად ჩვენ კი არ აღმოვაჩინეთ, იგი საგნებში და მოვლენებშია „დაფარული“ და მისი ნსოცლოდ გაცხადება შესაძლებელი და საჭირო. მეცნიერება საშუალებაა ჭეშმარიტებათა მსოფლიოში შესასვლელად, ხოლო „ჭეშმარიტებათა სფერო არაა არაორგანიზებული ქაოსი, მასში ბატონობს მთლიანობა და კანონი შესატყვისობა“. ამის გამო მეცნიერებაც, როგორც დაფარულის გაცხადება, იმავე კანონშესატყვისობას ემორჩილება. ამრიგად, მეცნიერების მთლიანობა ანუ თეორიული მთლიანობა მეცნიერებისა ეყრდნობა ჭეშმარიტებას, მეცნიერების მთლიანობა დგინდება ჭეშმარიტებაში¹.

ჰუსერლი ასხვავებს თეორიულ და პრაქტიკულ საშუალებას ჭეშმარიტების წედომისა. მისთვის, როგორც იდეალისტისათვის, მეტი ღირებულება აქვს თეორიულ გზას, რომელიც მისი შეხედულებით სიცხადეში უნდა იყოს. სიცხადე ჭეშმარიტების თეორიული დადგინების საშუალება უნდა იყოს. საინტერესოა საკითხი: სიცხადე ეხება ჭეშმარიტების დადგინების სისტემას თუ აქ რაიმე პროცესთან გვაქვს საქმე. მეცნიერებას, როგორც ასეთს, არ შეუძლია დაუშვას ყველა მეცნიერული ჭეშმარიტების ერთბაშად მოცემულობა ანუ მისაწვდომობა. ჭეშმარიტებათა სფეროში ხომ აქვს ადგილი გადასვლას ერთი ჭეშმარიტებიდან მეორეზე. ამისდაგვარად მეცნიერებაში საქმე გვაქვს თეორიული მთლიანობის ნაწილების ერთიმეორისადმი კავშირთან, რაც დასაბუთებას პოულობს თავის გამოხატულებაში, ჭეშმარიტებათა მთლიანობა ქმნის მეცნიერებათა მთლიანობას და დამოკიდებულება ჭეშმარიტებათა და მეცნიერებათა მთლიანობათა შორის ხსნის გზას თვით მეცნიერების შემეცნებისა და შესწავლის საგნად გადაქცევის შესახებ.

სწორედ აქ ესახება ჰუსერლის მეცნიერება მცნე დარგის დასაბუთების შესახებ².

ამავე თვალსაზრისით მეცნიერების დასაბუთების სფერო არაა ერთსახოვანი. დასაბუთების სფერო განისაზღვრება მრავალი შინაგანი და გარეგანი პირობით. შეიძლება ამის სამი შემთხვევა აღინიშნოს. პირველია ის, რომ დასაბუთების სფერო არაა ნებისმიერი. მაგალითად, პითაგორას თეორემის დასაბუთება არ შეიძლება დაწყებული იქნას გაურკვეველი სარწმუნოების ყოველგვარი დებულებიდან. ასევე არა ვართ თავისუფალი დასაბუთების მომდევნო განვითარებისას. მტკიცების ძირითად მიმდინარეობას არ შეიძლება და-

¹ ჰუსერლი, 1, 12—15.

² იქვე, 1, 15—17.

ერთოს ნებისმიერი ნაგებობანი და სხვ. ჩემი თეორემის ამოცანა, რომელიც სწორად და ჭეშმარიტების შესატყვისად უნდა დამტკიცდეს, მიკარნახებს ვაწარმოო მტკიცება ასე და არა სხვანაირად. შემდეგ, თუ ჩემი მსჯელობის მსვლელობა კავშირშია სხვა ჭეშმარიტებებთან, ეს კავშირი აუცილებლად აღნიშნდება ჩემი, როგორც შემქმენებელი სუბიექტის, მოქმედების მიმართულებათ. დასაბუთების ასეთი კავშირი თავის გამონახულებას პოვებს დასკვნებში. არ შემძლია ვიყო თავისუფალი შემდეგი სახის დასკვნაში:

A არის B: მაშასადამე, X არის B.

სრულ დამტკიცებათა უმეტესობა ისეთი ზოგადი სახით მიმდინარეობს, რომელშიაც გამოირიცხულია შემთხვევითობის ცნება, რათაც დგინდება მეცნიერულად დასაბუთებული შემეცნების ერთიანობა. ყოველი შემეცნება, მეორე ცოდნის საყრდენი, განსაზღვრავს აუცილებლად მეორეს. ასეთი დეტერმინაცია შესაძლებელია მხოლოდ ერთიდან მეორეზე გადასვლის ზოგადი ფორმის სახელდახელობისას. ეს ზოგადი ფორმულა არის დასაბუთების ტიპი ანუ შემეცნების მიმართებათა ტიპი. იგი მეცნიერული პროცესის სხვადასხვა ნაწილთა შორის კავშირის სრულიად განსაკუთრებული ფორმაა. ეს არაა დედუქცია; მან იცის ჭეშმარიტება, როგორც ამოსავალი მომენტი და ერთსახოვნად არ მოიცავს მთელს შემეცნებით პროცესს. იგი არაა არც ინდუქცია, რადგან უკანასკნელი არ ამოდის ცოდნისაგან, ჭეშმარიტებისაგანაც კი, არამედ მხოლოდ მისი მისდამი, რაც თავისდა რიგად პრობლემატურია. ეს ზოგადი ფორმაა მარტივად, ჭეშმარიტებით დეტერმინირებული, აპრიორული კანონი. საჭიროა მიეჭკეს ყურადღება იმას, რომ არა მარტო ჯგუფური და კლასთა განსხვავება, არამედ მეცნიერების საგანთა შორის განსხვავება, მაგალითად, ქიმიასა და მათემატიკას შორის ვერ გამოდგებიან ტიპის სახელდახელობის უარსაყოფად. ჰუსერლი აღნიშნავს, რომ არაა მეცნიერება იქ, სადაც არაა გადასვლა ზოგადიდან კერძობითისადმი, და ყოველ ასეთ შემთხვევაში კი საკმარისია მასალა ამოცანების შემდგომი ნათელყოფისათვის¹.

ასე მიმდინარეობს შესავალი მომენტების განხილვა ჰუსერლის ლოგიკურ ძიებაში. ტიპის სახელდახელობა დასაბუთებაში ეს მეცნიერების ფაქტიური ვითარებააო — განაგრძობს ჰუსერლი. საკმარისი ყოფილა უარყოფის გამოყენების მეთოდით ჩამოაშორო თანამედროვე მეცნიერულ აღმშენებლობას დასაბუთების ტიპიზაცია, და დარჩება უფორმო ნამსხვრევები არაფერი ღირებულების შემცველი

¹ ჰუსერლი, ლოგიკური ძიებანი, 17—19.

ცოდნისა, რომელთა ფასი ვარგისობს „ასე და აქამდე“ (lic et nunc, — როგორც მოჰყავს ჰუსერლის ლათინურად). რომელსაც ყოველგვარი მთლიანობა აკლია. მეცნიერების თეორიულ მთლიანობაზე ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, ზედმეტია ლაპარაკი.

ჯგუფთა შორის შორეული ცოდნა, ყოველივე განმარტონიკური ფორმის გარეშე, შეუძლებელს გახდიდა მეცნიერულ მშენებლობას, რადგან უკანასკნელი, — ფიქრობს ჰუსერლი ბოლცანოს კვალდაკვალ, — შესაძლებელია მხოლოდ თეორიული მთლიანობის ნიადაგზე, სადაც უკვე შემეცნებული, როგორც მეცნიერების მიღწევა, ფიქსირებულია როგორც საოპერაციო ფაზისი შემდგომი მშენებლობისა. ამ მიზანღწევარის გარეშე არამეცნიერული წინსვლა, ყოველი ნაბიჯი შემდეგ არის ახალი ნაბიჯი და მეცნიერული გამოცდილება ნულამდე დადის. მეცნიერულად განათლებულსა და რეგვენს შორის ყოველი ზღვარი იშლება, რადგან გამოვიდოდა, რომ პირველმა თეორიულად იმდენივე იცის, რამდენიც მეორემ.

მეცნიერული მთლიანობის დამტკიცებაში ტიპის უარყოფა იმდენად თვალნათლივ უაზროა, რომ საეჭვოა საჭირო იყოს ყველა ამ შემთხვევის მოყვანა, რათა საწინააღმდეგო დებულება გამართლებულ იქნას.

ამის გარდა შეიძლებოდა ასოციაციური კავშირების მუდმივობის ფსიქოლოგიურ კანონზე მითითება. ვისთვის არაა ცნობილი რეპროდუქტიულ დამტკიცებათა, ანალოგიის მოქმედების და სხვ. შედარებითი სიადვილე ბენო ერბმანი ამისდაგვარ ფსიქოლოგიურ ფაქტებში ხედავს რაღაცას „არაცნობიერ აღგზნებათა“ მაგვარს, რომლებიც თან ახლავან ერთხელ მოყვანილი საბუთების გახსენებას. მეცნიერული ტაქტიკ სომ იმაშია, თუ რამდენად შემუშავებულია უნარი სწრაფი ორიენტირებისა გარკვეულ მეცნიერულ აღნაგობაში. „მეცნიერული ტაქტის ობიექტური წანამძღვარია დამტკიცების ტიპი, კიდევ მეტი, როგორც ვიხილეთ, ტიპი ძვეს მეცნიერების საფუძველში, როგორც თეორიული მთლიანობისა. ცნობები ვადაიხ ყოველი ცალკე მეცნიერების ფარგლებიდან, თვითონ მეცნიერება ლოღიკურის თვალსაზრისით არის რაღაც მეორადი. ყველა მეცნიერებათა ჯამი არის ტიპის უნივერსალობის დემონსტრაცია და არა მეცნიერებისა ტიპის არსების შესახებ და მისი უმაღლესი საყრდენია, რომელთა საწყისი ქვეშაობითაა მოცემული. სწორედ ეს იწვევს საგანგებო დისციპლინის საჭიროებას — მეცნიერების შემეცნებისა ანუ მცნემეცნიერებისა¹.

¹ ჰუსერლი, ლოღიკური ძიებანი, 1, 22—26.

მეცნიერული შემოქმედების ცნებაშია ლოგიკური დასაბუთება. მის ქვემოთ—სხვადასხვა დამატებითი, დამხმარე მეთოდები. მის ზე-
ვით — ჭეშმარიტებათა სფერო თავისი კანონებით (კავშირისა და მი-
მართებისა). დამხმარე მეთოდები ნაწევრდებიან ნომინალურ გან-
სხვავებებად. ნომენკლატურად, კლასიფიკაციად და სხვ. მათი მიზან-
ია მეცნიერულ დასაბუთებათა გაადვილება. ჭეშმარიტებათა არე —
საკანონმდებლო ინსტანციაა, რომელიც განსაზღვრავს და ასაბუ-
თებს მეცნიერების თეორიულ მთლიანობას. ჭეშმარიტების თვალ-
საზრისზე დადგომა ნიშნავს წარუდგინო მცნემეცნიერებას მოთხოვნ-
ა დაადგინოს მეცნიერებანი სისტემატური კავშირის მთლიანობაში.
როგორც ამას მოითხოვს შემეცნების უმაღლესი მიზანი — ჭეშმა-
რიტება.

მეცნიერულ დასაბუთებათა ჯაჭვის განხილვისას, მეთოდოლო-
გიურ ძიებათა დროს ოდნავადაც არა ვართ ვალდებული მარტო-
ოდენ ჭეშმარიტ მეთოდებს მივდიეთ. ჭეშმარიტება, როგორც უმაღ-
ლესი საყრდენი, არ კრძალავს გამოკვლულ იქნას მეცნიერების და-
საბუთების ყველა ხერხი, რამდენადაც ისინი მიზნად ჭეშმარიტებას
ისახავენ. დასაბუთების ასეთი ხასიათის მიხედვით, მეთოდოლოგიუ-
რი (წინასწარი) განხილვის დროს შეგვიძლია შესწავლის საგნად გა-
ვიხადოთ როგორც ჭეშმარიტი, ისე მცდარი დასაბუთებაც. ყველა ეს
შედის „მცნემეცნიერების“ ამოცანებში!

ვაწარმოებთ რა მეცნიერული ცოდნის მეთოდების ანალიზს და
განვალაგებთ რა მათ თეორიული მთლიანობის დასაბუთების თვალ-
საზრისით, უეჭველად სწორ ნიადაგზე ვდგევართო, — განაგრძობს
ჭუსერლი. „მცნემეცნიერება“ წამოაყენებს გარკვეულ იდეალს.
რომლის შუქზე წარმოებს მისი კრიტიკული მუშაობა. ყველაფერი,
რაც აღმოჩნდება შესაფერისი და ვარგისი, შედის მთლიანი ცოდნის
შემადგენლობაში, როგორც ერთგვარი მონაპოვარი. ჭეშმარიტება
მეცნიერების უმაღლესი საყრდენია, როგორც მოქმედებისა და უმ-
აღლესი საზომი მცნემეცნიერებისათვის, როგორც შეფასებითი მეც-
ნიერებისა. ასეთი მდგომარეობიდან ამ საქმიანობაში ბრაქტიკული
მომენტის შეტანამდე, თუნდაც როგორც ხელოვნებაში, ერთი ნაბი-
ჯია. ეს, რა თქმა უნდა, არ იძლევა უფლებას მცნემეცნიერება (და
ამასთან ერთად ლოგიკა) გავიგოთ როგორც ოსტატობა მსჯელობი-
სა, დასკვნის, შემეცნების და აზროვნებისა. მცნემეცნიერების ამო-
ცანები გამოდის ყოველი ცალკე მეცნიერების ფარგლებიდან, მაგ-
რამ ყოველ მათგანს შეიცავს. ერთი სიტყვით, მცნემეცნიერების

შუქზე ლოგიკა არის ხელოვნება მეცნიერების, როგორც ასეთის, მიმართ¹.

ნორმატიულის ცნება მიმართებითია. თუ ის გაგებულ იქნა, როგორც თვითღირებული, იგი ცალმხრივ გაშუქებულია და საეჭვოა რაიმე მეცნიერულ ღირებულებას წარმოადგენდეს. კიდევ მეტი, ნორმის განყენებულ ცნებაში არაა არავითარი შინაარსი, გარდა: წმინდა იმპერატივისა. მისი რეალური მნიშვნელობა იშლება შინაარსში, როგორც თეორიულ ღირებულებაში. თუ გამოვთქვამ ნორმატიულ დებულებას: ყოველი მეომარი უნდა ვაჟკაცი იყოს, ამის თეორიული წინამძღვარია დებულება: კარგია ის მეომარი, რომელიც ვაჟკაცია. რამდენადაც ეს ორი მომენტი მჭიდროდ უკავშირდება ერთიმეორეს, ჩანს მათი ერთიმეორესაგან დაშორების შეუძლებლობა, რადგან ეს იჩენს თავს ასეთი დაშორების ცდის უმაღაქედან ცხადია, რომ ყოველი ნორმატიული დებულება შეიძლება იქნეს გადაქცეული მარტივ ბუნებრივ კანონად და პირუკუ. ამ დებულების შეთვისება ფენს შუქს ლოგიკას, როგორც ხელოვნებას. მაგრამ ეს არ გვაძლავს ლოგიკის ფორმალისტურ გაგებას. დროებით შეიძლება დაშვებულ იქნას კანტის ფორმალისტური გაგება და ლოგიკური ნორმების რეალური შინაარსი ვეძიოთ, რადგან ყოველი ნორმატიული დებულების წინამძღვარია ბუნებრივი შინაარსი, როგორც თეორიული ღირებულება. შეიძლება, მაგალითად, საკმაო საფუძვლიანობის საზროვნო კანონი განხილულ იქნას როგორც ნორმატიული დებულების წინამძღვარია ბუნებრივი შინაარსი, როგვლი, ვინც აზროვნებისას იცავს საკმაო საფუძვლიანობას კანონს, სწორად აზროვნებს. ეს უკანასკნელი უკვე იქნება ბუნებრივი კანონი, კიდევ მეტიც: ნორმატიული კანონი ლოგიკურად გულისხმობს ბუნებრივ კანონს².

ეს წინააღმდეგობა ნორმასა და ბუნებრივ კანონს შორის არ უნდა იაზრებოდეს შემეცნების იდეალური შინაარსისა და შემეცნების აქტების ფსიქოლოგიურ პროცესს შორის ანალოგიის სახით. ნორმატიული კანონის ბუნებრივი შინაარსი — ეს თეორიული ღირებულებაა, ნორმის ლოგიკური წინამძღვარი.

დებულება — ყოველი დაძვეული თავის მსჯელობაში საკმაო საფუძვლიანობის კანონისა აზროვნებს სწორად — არაფერს ამბობს ფსიქიურ აქტებზე, რომლებშიაც ხორციელდება მსჯელობები. ლაპარაკია გარკვეულ თეორიულ დებულებაზე, რომელიც შეიძლება

¹ ქ უ ს რ ლ ი, ლოგიკური ძიებანი, 1, 26—29.

² ი ქ ე ე, 1, 40—46.

გადაიქცეს ნორმად. ფსიქოლოგიზმის შეცდომა, რომელიც ურევს ემპირისტული ინტერპრეტაციის ნიადაგზე სწორედ იდეალური. შინა-არსს მსჯელობათა იმ ფსიქიურ მოვლენებში, რომლებიც აქტების სახით თან ახლავს მსჯელობებს, ეს აქტები უბრალო რეალური პროცესია, რომელიც შეისწავლება მიზეზ-შედეგობრივი მიმართულების თვალსაზრისით. ამ მიმართულებით დადგენილი კანონები — ბუნებრივი კანონებია. ამ ბუნებრივ ფსიქიურ პროცესს შეიძლება ჰქონდეს ადგილი, ოუნდაც მოაზროვნე და მსჯელობის შემსრულებელი სუბიექტი შორსაა ჭეშმარიტებისაგან, როცა იგი შეცდომაშია ჩავარდნილი. მართალია, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ლაპარაკია ისეთ შემთხვევაზე, როდესაც სწორად ვაზროვნობთ და ამდენად, თითქოს ერთიმეორეს ემთხვევა ფსიქიური აქტები და სწორი მსჯელობები. მაგრამ ასეთ შემთხვევაშია, თუ წარმოვიდგენთ მსჯელობელს, რომელიც არასოდეს ცდება, მაშინაც კი განა ასეთი არსების ფსიქიური აქტები და მათი შინაარსი შეიძლება ერთი და იგივე იყოს? ცხადია, რომ არა, რადგან ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ბუნებრივ პროცესთან, მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაში მყოფთან, ხოლო მეორე შემთხვევაში იდეალურ შინაარსთან, რომელიც ლოგიკის კანონებთან ნახმად იშლება. საქმეს მეტ სინათლეს ფენს შემდეგი მაგალითი: წარმოვიდგინოთ გამოძველები მანქანა, რომელიც მოქნილად ალაგებს ციფრებს არითმეტიკისა და ბუხჩალტერიის წესების თანახმად. განა ამ მანქანის ტექნიკის შესწავლისას საჭიროა მივმართოთ აპარატის არითმეტიკულ წესებს, მთელი მისი საბუხჩალტრო საზრისით? რა თქმა უნდა, არა. არითმეტიკულ გაანგარიშებას და მის საბუხჩალტრო საზრისს ისევე მცირე მნიშვნელობა აქვს აპარატის ტექნიკისათვის, როგორც ლოგიკურ საზრისს შესრულებული აქტია ბუნებრივ. ფსიქიურ მხარეს. ერთია საქმე რომელიმე ლოგიკური დასკვნის ნაჩრობა და მეორე საამისო აქტი, როგორც ფსიქიური პროცესი (იქვე).

ჭეშმარიტება შემეცნების უმაღლესი შინაარსია, მასშია მეცნიერების თეორიული მთლიანობის საწყისი, როგორც დასაბუთების ერთიანობისა. რა იქნებოდა, თუ, ჭეშმარიტების ბუნების განხილვის გარეშე, შევეხებოდით მას, როგორც ფაქტს, და ამ ფაქტის შესახებ ახალ ჭეშმარიტებათა დადგენას შევუდგებოდით. გადავაქცევდით რა ჭეშმარიტებას დროულ ღირებულებად, უნდა დაგვედგინა მისი მოთხოვნა დროის გარკვეული მომენტის მიმართ, ხოლო, მეორე მხრივ, — მისი გარდასვლა არაობაში. ამრიგად, მივიღებდით ახალ კანონს, რომლის თანახმად წარმოიშობა და იშლება ძველი. ჭეშმარიტება კი, როგორც ცნობილია, თვითონაა კანონი, მეცნიერების

მთლიანობის დამდგენელი და ამდენად მივიღებდით უაზრო დებულებას — კანონი წარმოიშობა და ისპობა თანახმად კანონისა.

ქეშმარიტება არაა ფაქტი, — განაგრძობს ჰუსერლი, — ემპირიული მონაცემების მნიშვნელობით, არაა დროებითი ღირებულება; იგი — დროს გარეითია, ანუ, უფრო სწორად, ზედროულია. რა თქმა უნდა, იგი გამოითქმის საგანთა შესახებ. მათი წარმოშობის, მყოფობისა და მოსპობის შესახებ, მაგრამ როგორც ქეშმარიტება — იგი დროული განსაზღვრების გარეითია¹.

მეცნიერების თეორიული დასაბუთება შეუძლებელი იქნებოდა, თუ ქეშმარიტება არ გახდებოდა მეცნიერული მთლიანობის კანონმდებლად. ასეთ შემთხვევაში რა საშუალებები დაგვრჩებოდა მეცნიერების მთლიანობის თეორიული დასაბუთებისათვის. არაფერა გარდა ემპირიულ განზოგადებათა და ინდუქციის გარეშე. მაგრამ ამ გზით შეუძლებელი იქნებოდა ქეშმარიტებადღე მისვლა, რადგან სულ უდიდესი, რაც აქ მიიღწეოდა, იქნებოდა მიახლოებითი და არა აბსოლუტური სიზუსტე, რის გარეშეც თითქოს არ არის ქეშმარიტება. ასეთია, — ასეცნის ჰუსერლი, — სკეპტიკური რელატივიზმის პოზიცია (იქვე).

შეუძლებელია ქეშმარიტების დასაბუთება ადამიანის ბუნების დამოწმებით. როგორც ითქვა, კიდევ რომ დავეშვათ ასეთი შეუცდომელი არსება, მისი მსჯელობის აქტი და შინაარსი მანც არაერთარ შემთხვევაში არ იქნება გაიგივებული. ესეც ცოტაა. ადამიანის ბუნება კიდევ ისეთი აღნაგობისა რომ იყოს, რომ ქეშმარიტებას ასაბუთებდეს, აქედან ხომ ლოგიკურის აუცილებლობით მანც იანეთი ვითარება გამოვიდოდა, რომ ასეთი ემპირიული მონაცემების მოსპობასთან ერთად ქეშმარიტებაც მოიხსნებოდა. ასეთი დასკვნის უაზრობა უარყოფს ზემოთ მიღებულ დაშვებას, განზე რომ იქნას დატოვებული გაურკვეველობა „ადამიანის ბუნების“ ცნებისა. რელატივიზმი, ლოგიკურ ცნებათა ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაციის დამახასიათებელი, „ადამიანის ბუნების“ ცნების გამოყენებისას თავის აპოგეიას აღწევს. ამავე დროს, აქტის დროულსა და გარდამავალ ბუნებასა და იდეალურსა და ზედროულის შუა განსხვავება სრულიად ნათელია. საკმარისია გავიხსენოთ უბრალო არითმეტიკული დებულება — $2 \times 2 = 4$, რომ აღნიშნული განსხვავება ნათელვყოთ.

მართლაცდა, ამ თანასწორობის შინაარსი, თავისი გარკვეულ არითმეტიკული აზრით, დარჩება ძალაში იმისგან დამოუკიდებლად.

¹ ჰუსერლი, ლოგიკური ძიებანი, 1, 77.

გამოთქვამს მას ვინმე თუ არა. ამ ზედროულობაში იშლება, — ჰუსერლის აზრით, — დებულების $2 \times 2 = 4$ იდეალური ხასიათი. მისი შინაარსი არც იმისაგან იცვლება — მოიაზრებს მას ათი თუ ასი შემეცნებელი სუბიექტი. შემთხვევათა რიცხვს მნიშვნელობა აქვს ემპირიული განზოგადობისათვის, რადგან იქ ყველაფერი ამ რიცხვზეა აგებული. ნამდვილად კი, განსხვავება ათსა და ასს შემსჯელობელთა შორის არავითარ განსხვავებას არ ქმნის. ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთსა და იმავე ჭეშმარიტებასთან. ეს დებულება იდეალნათლივ ამტკიცებს, რომ ლოგიკურ ცნებათა შესწავლისას ფსიქოლოგიური ფაქტები არაფერ შუაშია. რა თქმა უნდა, რამდენადაც ამ ჭეშმარიტებას გამოთქვამს ჩემი მსჯელობა, გამოვდივარ როგორც მომსჯელე სუბიექტი და ამდენად ჩემი ფსიქოლოგიური ცხოვრება ყალიბდება კაუზალურულ-დროულ მიმართებებში. მაგრამ თვითონ ჭეშმარიტების იდეალურ ბუნებასთან ამას არავითარი კავშირი არ ჰქონებია!

ჭეშმარიტება, ჰუსერლის აზრით, არ წარმოადგენს ობიექტურ არსებობას ემპირიული მონაცემის მნიშვნელობით. მას არ გააჩნია რეალური ყოფიერება. ყოფიერების პრობლემა არ წყდება ასე ადვილად ჭეშმარიტების მიმართ. ზევით ლაპარაკი იყო ჭეშმარიტების დროს გარეითი ხასიათის შესახებ — ხომ არ იძლევა ეს უფლებას ვილაპარაკოთ ჭეშმარიტების დროის გარეით ყოფიერებაზე. მაგრამ ასეთი ყოფიერების დაშვება ხომ არ ართულებს მდგომარეობას, რადგან აყენებს საკითხს — როგორ შეიძლება დროს გარეითი იდგეს რაიმე ურთიერთობაში დროებითთან?

როგორ შეიძლება, მაგალითად, გამოთქმა „ჭეშმარიტების მიხედვით“. ასეთი მიხედვითისათვის, თუკი ის შესაძლებელია, დროს გარეითობის სფეროში, საჭირო იქნებოდა დროს გარეითი აქტები და ასეთივე ბუნება. ამ პრობლემის სიძნელე დაკავშირებულია მის გადამწყვეტ მნიშვნელობასთან მის მიმართ, რაც აქამდე აღინიშნა. მართლაცდა, თუ ჭეშმარიტების მოცემულობა შემეცნებითი აქტის საშუალებით გადაწყდება უარყოფითად, მაშინ მეცნიერების მთელი საყრდენი, მთლიანობაში გაშლილი, ნულს დაედრება. ჭეშმარიტების მიმართ რეალური ყოფიერების უარყოფა და იდეალურის აღიარება ნიშნავს დიდი პრობლემის მოხაზვას და მეტს არაფერს. საკითხის გადაწყვეტა დაიწყება მას შემდეგ, რაც გაირკვევა ჭეშმარიტების „ყოფიერების ნაირობა“, აქამდე მხოლოდ უარყოფილია ჭეშმარიტების ემპირიული არსებობა. იგი არაა არაობა, არამედ

¹ ჰუსერლი, დასახ. ნაშრ., 1, 119.

რაობა და ამ ვითარებას უნდა ჰქონდეს შესატყვისი ნაირობა ყოფიერებისა¹.

ჰეშმარიტებას ვიმეცნებთ და ამდენად ყოველგვარი პირობის გარეშე გავგაჩნია ერთგვარი ცნობიერება მის შესახებ. ეს ცნობიერება ანალოგიურია ისეთის მიმართ, როგორც გავგაჩნია, მაგალითად, სიწითლის შესახებ, როცა წითელ ნივთს ვიხილავთ.

როგორია სიწითლის მიმართება წითელი საგნის მიმართ? იკითხავს ჰუსერლი. წარმოვიდგინოთ წითელი ნივთი. განა ვიტყვი, რომ სიწითლე ანუ წითელი, როგორც სახეობა, იყოს ხილული ნივთის ნაწილი. ხშირად აგრეთვე რაიმე ინდივიდუალური მოცემულია დროისა და ადგილის გარკვეულ მომენტში და ამიტომაც არ ქმნის სახეობას. ხილული საგანი არის გარკვეული ვრცელ-დროული მონაცემი, ხოლო წითელი როგორც სახეობა — არა. სიწითლეზე თქმა, რომ იგი წარმოდგება და ისპობა, ეწინააღმდეგება სახეობის ბუნებრივ ცნებას. სიწითლე ერთ საგანში მოცემული არის, მაშასადამე, სიწითლის „როგორც სახეობის ცალკე შემთხვევა“. ამ განსხვავების შესაბამისად საგანში განასხვავებენ გავების აქტებს; თუ შემეცნებით ყურადღებას ვაქცივთ ამ რომელიმე ცალკე შემთხვევაზე, ვიღებთ შეგრძნობით სიწითლეს, ხოლო თუ ზოგადს, წითელ საგნებში თანაბრად მოცემულ სიწითლეს, გვაქვს სიწითლის, როგორც სახეობის ცნება. ასეთივე ადაპტაცია, ჰეშმარიტების ერთიანობაში შესრულებული, მოცემულია მსჯელობათა ჰეშმარიტ აქტებში (იქვე). ჰუსერლის შეხედულებათა ნათელსაყოფად საჭირო იქნება აბსტრაქციის მისეული თეორიის დალაგება, რაც შორს წაგვიყვანდა².

ამრიგად, ჰეშმარიტების წედომა, მიუხედავად ჰეშმარიტების დროის გარეთობისა შესაძლებელია დროულ აქტებში. ეს უკანასკნელი არის მოცემულობის სიმრავლე, ხოლო ჰეშმარიტება არის იდეალური მთლიანობა ამ სიმრავლეში. დროული აქტი, როგორც კონკრეტული, მრავალსახოვანია. იდეალური არ შეიძლება იყოს სხვაგვარი, თუ არა ერთიანი. მოქმედება, რომლის მეოხებით ვახერხებთ ასეთ გაერთიანებას, არის შთამოხილვის აქტი და შთამოხილვის ერთიანობა არ აგვიხსნის იმ მიმართების უმადლეს ფორმას, რაც მეცნიერებაში გვეძლევა როგორც თეორიული ერთიანობა³.

შთამოხილვის აქტი არაა შემოქმედებითი მოქმედება. ჰეშმარი-

¹ ჰუსერლი, დასახ. ნაშრ. 1, 119.

² იქვე, 11. 106—205.

³ იქვე.

ტებას არა ვქმნით: იგი არაა ჩვენი მოქმედების პროდუქტი. ჭეშმარიტებას მხოლოდ ვაცხადებთ და შემოქმედებითი პასიუობა ამ აქტისა გვაიძულებს დაეუშვათ, რომ ჭეშმარიტება შეიძლება „იყოს“ უჩვენოდაც, რომ ივია ის, რაც არის „და რჩება იმათ, რაც არის“ ეს არის სფერო აბსოლუტურად მნიშვნელისა, რომლისადმი შემეცნების გზა მეტად თუ ნაკლებ ახლოა¹. მაგრამ არ უნდა ვიფიქროა, რომ შემეცნებაში მხოლოდ ჭეშმარიტება დგას გარდამავალ აქტთა მალა და რომ მხოლოდ ჭეშმარიტება არის დამოუკიდებელი მსჯელობის აქტისაგან. საკითხის დაყენებისას მსჯელობის ჭეშმარიტობის თუ მცდარობის შესახებ, საკითხის ფსიქოლოგიური დაყენების ფარგლებიდან გამოვდივართ. მაშასადამე, არ იქნებოდა უადგილო იმის თქმა, რომ შემეცნებითი აქტისაგან დამოუკიდებელნი არიან არა მარტო ჭეშმარიტი, არამედ მცდარი მსჯელობებიც. შემეცნების პირობები შეიძლება შეიცვალოს ნებისმიერად, „მაგრამ ჭეშმარიტება თავისთავად უცვლელი დარჩეს“ (იქვე, 151).

მეცნიერება — თეორიული მთლიანობაა, ურომლისოდაც მეცნიერების ნაცვლად დარჩებოდა ცალკეული, ურთიერთგათიშული ცოდნა. ეს მთლიანობა, როგორც ცხადია ნათქვამიდან, არაა ფსიქოლოგიური მეცნიერების საგანი. ერთიანობის პირობები პირველი ქმნიან შესაძლებელ მეცნიერებას და ამის შემსწავლელი მეცნიერება უნდა იყოს მეცნიერება მეცნიერებაზე ანუ მცნეშეცნიერება.

მაგრამ რა არის ის ერთიანობა, მეცნიერებას რომ საყრდენად უძევს? იგი ორგვარია, და ეს განსხვავება უბრალო აბსტრაქციის საქმეა. პირველი, ესაა საგანთა მიმართების ერთიანობა, ერთიანობა მონაცემისა, ერთიანობა ყოფიერებისა, რომელიც განიცდება თავის მოცემულობაში, როგორც ის, რაც არის ნამდვილი განცდის საგანი, ჭეშმარიტების ყოფიერება. მეორეა — ჭეშმარიტებათა მთლიანობა, როგორც ცოდნა იმაზე, რომ ყოფიერება მოცემულია. მეორე წყების თანმიმართება მარტივი თვისებისაა. პითაგორას თეორემა არა მარტო ყოფიერებაა, არამედ ჭეშმარიტებაც, რამდენადაც იგი შეიძლება გახდეს ჭეშმარიტი ცოდნის საგანი. მისი ყოფიერება ხომ თავისდაგვარია, ვიღრე იგი არ გახდა შემეცნება. შემეცნება ხომ არ შეემართება მარტივ ყოფიერებას, არამედ გარკვეულ ყოფიერებას, ასეთს და არა სხვაგვარს. რამდენადაც ეს ასეა, იმდენად პითაგორას თეორემის ყოფიერება, ჯერ ინტერნაციონალური განცდის საგნად არ გამსდარი, არის „ყოფიერება თავისთავად“. ეს ყოფიერე-

¹ იხ. ქუ ს ე რ ც. დასახ. ნაშრ. 11.

¹ იქვე, 151.

ბა თავისთავად, როგორც პოტენციალური შემეცნება, ზემომართება „ჭეშმარიტებას თავისთავად“.

კიდევ უფრო ნათლად—ყაზანის სობოროს ძველს პეტერბურგში, ჯერ განცდის საგნად არგამზდარი, არის ყოფიერება თავისთავად. მისი სვეტების რიცხვი, თვალის გადავლებით დაუთვლელი, აგრეთვე ყოფილა საგანი თავისთავად, მისი კორელაცია — ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური გამოხატულება გარკვეული ყოფიერებისა და არა ყოფიერებისა საზოგადოდ. ეს გარკვეულობა, უთუოდ დამთხვეული ყოფიერებისადმი, როცა იგი „გაცხადებულია“, არის ჭეშმარიტება. მაგრამ „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და „ყოფიერება თავისთავად“ არაიგივეობრივია ურთიერთის მიმართ. ეს მოჩანს თურმე იქიდან „რომ ჭეშმარიტებანი, რომლებიც მნიშვნელია ჭეშმარიტებათა მიმართ, არ ემთხვევიან ჭეშმარიტებებს. რომლებიც ამ ჭეშმარიტებით გადახლართულ საგნებს ეტყვიან“.

ცოდნა არის ყოფიერების უშუალო მოცემულობა. მაგრამ გაცხადებული ყოფიერება არის ჭეშმარიტება, მათსადაამე, შემეცნება როგორც ჭეშმარიტება, არის გაცხადებული ყოფიერების დაუფლება. ეს უშუალობა საგანთა აღქმის პირობითი აღნიშვნა კი არაა, არამედ „ნამდვილი“. მასში „საგანი ცხადდება ისე, როგორც იგი არის“, ამიტომაც ჭეშმარიტება, გაცხადებულად მოცემული არის ის, რაც არის. ჭეშმარიტი, ე. ი. გაცხადებული ყოფიერება ერთი და იგივეა. „ყოფიერება თავისთავად“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად“ წარმოდგინება ცალ-ცალკე მხოლოდ უბრალო რეფლექტირებულ აბსტრაქციაში, ხოლო ერთიანდებიან მსჯელობის აქტში.

„როდესაც ვეწევით რეფლექსიას ამ აქტის შესახებ, საგნის ადგილას დგება თვითონ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი, და მაშინ იგი (ჭეშმარიტება) მოცემულია საგნობრივი სახით. მის გამო სრულიად არაა საფიქრებელი, რომ ყოფიერების უშუალო მოცემულობა — რეფლექტური ცნებაა. რეფლექსიის მომენტი მხოლოდ მაშინაა სახელდახელო, როცა ვათავებთ შემეცნებას, ანდა შევიმეცნებთ შემეცნების თვით აქტებს. მაგრამ აქაც ჩვენ არ ვეწევით შემეცნების ფსიქიური პროცესების რეპროდუქციას, რამდენადაც ლაპარაკია ჭეშმარიტებაზე, როგორც იდეალურ მნიშვნელობაზე. გადატანილი მოქმედი შემეცნების რეალურ, ცოცხალ ნიადაგზე. ჭეშმარიტების საკითხი ნიშნავს იმ მყარობას, რომელიც, „როგორც ერთიანი“, უპირისპირდება „შემეცნებას და შემეცნებელი ინდივიდუუმების შესაქ-

ლებელი აქტების განუსაზღვრელად შესაძლებელ მრავალსახიანობას¹.

ქეშმარიტების ერთიანობა, როგორც იდეალური საწყისი, შექმენების ერთიანობას უდევს საფუძვლად. ქეშმარიტება იშლება მთელ მის ბუნებაში, რადგან აქ ერთი ორგანულ კავშირშია მეორესთან. ამიტომაც შემეცნება არის „არა მარტო ქეშმარიტებათა კომპლექსი. არამედ კომპლექსური ქეშმარიტება“. ასეთსავე სისტემას, როგორც კომპლექსურ ქეშმარიტებას, წარმოადგენენ მეცნიერებანი, როგორც ცოდნის თეორიული ერთიანობა. მეორე მხრივ, დგინდება საგნობრივი ერთიანობა, ანუ გარკვეული სამეცნიერო დარგის მთლიანობა. ამრიგად, ყოველი მეცნიერება გამოდის დასაბუთებული ორმაგი მიმართულებით: ქეშმარიტების მთლიანობად და საგნობრივ მთლიანობად.

მეცნიერების თეორიული მთლიანობა იშლება დასაბუთების მთლიანობაში. ამ დებულების ზოგადობა კიდევ არ მიუთითებს „რა სახის დასაბუთების მთლიანობა შეადგენს მეცნიერებას“. ცოდნა მხოლოდ კარია მეცნიერებისაკენ. მეცნიერული ცოდნა კი არის „შემეცნება საბუთებზე დამყარებული“. აუცილებლობა, რომელიც ეკუთვნის სწორ შემეცნებას, უნდა იყოს საყრდენის აუცილებლობა. აქაა მოთავსებული ცოდნის უმაღლესი საყრდენი, თეორიული ერთიანობის შემცველი. ამ მთლიანობის ხარისხი გაიზომება უმაღლეს საყრდენში ძირითადი კანონების სახელდახელობით, რომლებიც უზოგადეს ქეშმარიტებას ემყარება. ყოველი ქეშმარიტება ხომ არ ცალკე შემთხვევას, დროისა და სივრცის მონაცემებით გაპირობებულს, ანდა ზოგადი ფაქტების შემხე დებულებას გამოთქვამს. პირველ შემთხვევაში გვაქვს ინდივიდუალური, ხოლო მეორე შემთხვევაში გენერალური ქეშმარიტება. პირველი ქეშმარიტება შემთხვევითია, რადგან გამოითქმის თავის არსებობაში შემთხვევით პირობებზე დამოკიდებულ ფაქტებზე, მეორე აიგება ცნებებზე და აუცილებლობის შემცველია. მეცნიერების სრულყოფა და სისტემატიზაცია დამოკიდებულია სწორედ გენერალური ქეშმარიტებისაგან, როგორც უმაღლეს საყრდენზე. ასეთ მეცნიერებათა, — ჰუსერლის აზრით, — ზოგადი არითმეტიკა, გეომეტრია, ანალიტიკური მექანიკა, მათემატიკური ასტრონომია და სხვა ნაწილთა კავშირი, სულ სხვა ხასიათისაა, რომელიც ქეშმარიტებით განისაზღვრება. ეს კავშირი არ ამოიწურება დედუქციის ჩვეულებრივი მეთოდით, თუმცა ის მას შეუძლია გაშალოს დასკვნების კანონების თანახმად. მაგრამ,

¹ ჰუსერლი, დასახ. ნაშრომი, 1, 230.

ჰეშმარიტების მიმდევრობა, თანახმად დედუქციის კანონებისა, კი-
დეც არ ნიშნავს მათ გამოყვანას დედუქციის კანონებისაგან¹.

ზემოთ განვითარებულ დებულებათა ნიადაგზე შეიძლებოდა მეცნიერების კლასიფიკაციაზე გადასვლა. ეს იქნებოდა, ყოვლია უწინარეს, აბსტრაქტული მეცნიერებანი, თუმცა ეს ტერმინი ცო-ტაოდნად ახასიათებს ამ მეცნიერებათა ნამდვილ ბუნებას, გენერა-ლურ ჰეშმარიტებათა სინთეზით დადგენილს. მეორე იქნებოდა მეც-ნიერებანი, რომელთა დასაყრდენია საგანთა ანუ საგნობრივი ერ-თიანობა. ჰუსერლი ფიქრობს, რომ ორივე ჯურის მეცნიერებათა და-ხასიათებისათვის უკეთესი იქნებოდა კრიზის² მიერ მოწოდებული ტერმინები, ე. ი. პირველი ჯგუფის მეცნიერებათათვის გვეწოდები-ნა ნომოლოგიური, ხოლო მეორისათვის ონტოლოგიური. მეცნიე-რებათა მეორე ჯგუფი დამოკიდებულია ნომოლოგიურ ჯგუფზე, რომლისაგანაც იგი იღებს იმას, რაც მას მეცნიერებად ანუ თეორიულ მთლიანობად აქცევს³. ასე რომ, საბოლოო ანგარიშში, მთელი ანა-ლიზი უნდა ეხებოდეს ნომოლოგიურ მეცნიერებებს, ანუ უფრო ზუსტად, მთლიანობას იმ ხასიათზე, რომელიც იშლება თეორიის შესაძლებლობაში საზოგადოდ. თეორია, როგორც მთლიანობა — ასეთია ლოგიკის საგანი, რომელსაც უკვე გაუთავისუფლებია იდე-ალური შინაარსი რეალური აქტისაგან⁴.

ამით შეიძლება დამთავრდეს ჰუსერლის „მცნემეცნიერების“ დალაგების დამთავრება, რამდენადაც იგი ბოლცანოს მოძღვრებას-თან მიმართებაშია. საგანგებოდ შეეჩერდით ჰუსერლის შეხედულე-ბათა მიახლოებით გადმოცემაზე, რამდენადაც იგი ჰეშმარიტების თეორიას და მეცნიერების თეორიას ეხება. ნათქვამის შემდეგ ნა-თელია, რომ ბოლცანოს მოუხდენია გავლენა ჰუსერლის აზრების ყველა განხრაში. ტყუილად კი არ შიშობდა ჰუსერლი, რომ შეიძ-ლება მისი ნაგებობა ვისმე მოეჩვენა ბოლცანოს ნააზრევის უბრა-ლო რეპროდუქციად. მართალია, პირველი შეხედვით, შეიძლება გვეჩვენოს, თითქოს ჰუსერლის თავის ყურადღება გადატანილი ჰქონ-დეს მეცნიერების, როგორც თეორიული მთელის, ერთიანობაზე, მაგ-რამ ვნახეთ, რომ ეს თვალსაზრისიც არ იყო უცხო ბოლცანოსათვის და მან შეძლო საკვირველი სიზუსტით გამოეთქვა თავისი დროის ტერმინებში აზრები, რომლებიც ჰუსერლთან, ცხადია, უფრო თანა-

¹ ჰუსერლი, დასახ. ნაშრ. 1, 233.

² იქვე, 1, 234—236.

³ იქვე, 1, 236—240.

⁴ იქვე, 240—243.

ღროულად უღერს. შეხედულება შემეცნებაზე, ქეშმარიტებაზე, მის მიმართებაში ცოდნასთან აღდგენილია ჰუსერლის მიერ ბოლცანოსაგან უმეცირეს მუხლებშიც კი დიდის მიახლოებით.

ჰუსერლის ლოგიკის მეორე ნაწილი — ფენომენოლოგია, უფრო მჭიდრო კავშირშია ბოლცანოს თეორიასთან წარმოდგენათა შესახებ და, ამის გამო, მეტ კავშირშია შემეცნების თეორიასთან, ვიდრე ლოგიკასთან, რის გამოც, როგორც ითქვა, მას განზე ვტოვებთ.

მეორე მოაზროვნე, რომელზეც ბოლცანომ აგრეთვე დიდი გავლენა მოახდინა — იყო პალაგი. ჰუსერლის „ლოგიკურ ძიებათა“ გამოსვლის მახლობელ დროში მან მიუძღვნა გამოკვლევა საკითხს ბოლცანოსა და კანტის მიმართებისათვის. ეს გამოკვლევა გვაჩვენებს, რომ მეორე მისი გამოკვლევის გამოსვლისას (ესე იგი 1903 წელს, რომელსაც ეწოდა — „ლოლიკა გზაგამყოფზე“) უკვე იცნობდა ბოლცანოს და მის თეორიას ქეშმარიტების შესახებ.

პალაგი, როგორც საფუძველმდებელი ეგრეთ წოდებული მონისტური ლოგიკისა, მთავარ ამოცანას მსჯელობათა არსების განხილვაში ხედავდა¹. მაგრამ ასეთი კვლევა არ შეიძლება ნებისმიერი მიმართულებით მიდიოდეს. განუყოფელ კავშირში მსჯელობათა საკითხთან იმყოფება ქეშმარიტების პრობლემა, რადგან ყოველი მსჯელობა უნდა იყოს ან ქეშმარიტი ან ყალბი. რაიმე მსჯელობის განხილვისას, რომელიც ცდაში ნამდვილად მოცემულს ეხება. შეიძლება დადგენილ იქნას ყველა ნიშნები ქეშმარიტი მსჯელობისა. ირკვევა, რომ ქეშმარიტი მსჯელობის პირველი ნიშანი არის მისი დროისგარეითობა. ეს არის, როგორც ფიქრობს პალაგი, დროისგარეითის დროში განცდა (იქვე). ქეშმარიტება, როგორც ასეთი, ბევრად დაწვრილებულია თავის საგანთან დამთხვევისაგან, როგორც გარკვეული დროისა და სივრცის ფენომენთან. ქეშმარიტება ყოფილა ის მეორე მხარე მსჯელობისა, რომელიც ხასიათდება მარადიულობის განცდით. ეს მხარე ისე ცოტას განიცდის დროული ფაქტობედს, რომ თამამად შეიძლება თურმე იმის განცხადება, რომ: „ფაქტები გარდამავალია, ქეშმარიტება კი მარადიულია“. ლოგიკის კვლევის საგანი უნდა იყოს მხოლოდ ქეშმარიტი მსჯელობანი, რათა მიუახლოვდეს თავის მიზანს — ადამიანის ცოდნის სრულყოფას².

ქეშმარიტების მეორე ნიშანი, პალაგის შეხედულებით, ყოფილა მისი ზოგადი მნიშვნელობა. ქეშმარიტებას მნიშვნელობა აქვს არა მარტო აქ და ახლა, არამედ ყველგან და ყოველთვის. იგი შე-

¹ პალაგი, ლოგიკა გზაგამყოფზე, გვ. 16.

² პალაგი, დას. ნაშრ. 165.

იძლება გახდეს რამდენიმე ჭეშმარიტი მსჯელობის საგანი, მაგრამ ყველა მათგანში იყო ერთმნიშვნელო, როგორც საერთო ელემენტი. ამრიგად, პირველ ნიშანთაგან ანალოგიურად, მეორე შეიძლება ითქვას ასე: „ჭეშმარიტება არის ზოგადის ერთეულ ფაქტში გ.ნ.ც.ა.“. ეს მეორე განსაზღვრება მყისვე მოაგონებს დაკვირვებულ მკითხველს ჰუსერლის იმ მოძღვრებას, რომელიც აგრეთვე წარმოიზარდა ბოლცანოს „მნიშვნელობის“ წიაღიდან (იქვე).

აქედან ერთი ნაბიჯია ბოლცანოს შეხედულებაზე ჭეშმარიტებაზე, როგორც საგანგებო კანონზომიერების გამოხატულებაზე, რომელიც თავისდა რიგად განსაზღვრავს მას, რაც მასთან მეტ თუ ნაკლებ შეხებაში მოდის. უფრო ნათლადაა ეს ჰუსერლისთან, სადაც ჭეშმარიტება განსაზღვრავს დასაბუთებას, ჭეშმარიტების უმაღლეს მთლიანობაში მისი გაერთიანებით. არანაკლები სიცხადით ამბობს პალაგი, რომ „ყოველი ცალკეული ჭეშმარიტება შეიძლება განხილულ იქნას როგორც კანონი“¹. ჭეშმარიტების დახასიათება პირდაპირ დამოკიდებულებაშია მის ლოგიკურ ერთმნიშვნელობასთან, რომელიც უპირისპირდება ცალკეულ მსჯელობათა სიმრავლეს, რომელთაც ერთი და იგივე „მნიშვნელობა“ აქვთ.

ამგვარად, ჭეშმარიტებას ჰქონია სამი ნიშანი: 1) მარადიულობა, 2) ზოგადობა, 3) თავის კავშირთა და მიმართებათა კანონზომიერება. ყველა ეს სამი, აქ მოკლედ გადმოცემული, ნიშანი ვნახეთ ბოლცანოს მოძღვრებაში. დაახასიათებელია, რომ ჰუსერლის შეხედულებანი ბოლცანოს შეხედულებებთან უშუალოდ დაკავშირებული, პირდაპირ ისევე იქნენ გამოსახული, როგორც ეს არის პალაგისთან. აღსანიშნავია, რომ პალაგი ლაპარაკობს მხოლოდ ფაქტიურ ჭეშმარიტებებზე. იმას, რომ ეს უბრალო სიტყვაა და საქმიან არსებისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ჩანს იქიდან, რომ ჭეშმარიტების „ეფექტურობა“ არაფერს აკლებს მის მარადიულობას. ერთი სიტყვით, ფაქტი აქ არ ნიშნავს არც მეტს არც ნაკლებს გარეშე „საგნობრიობისა“, როგორც მსჯელობის ობიექტისა, რომელიც ჭეშმარიტების, როგორც „დაფარულის“, შემცველია.

ჰუსერლი და პალაგიც განიხილავენ ჭეშმარიტებას, როგორც დროისგარეთ ღირებულებას, ამდენად ისინი დგანან ბოლცანოსადმი უშუალო კავშირში. მაგრამ, ნათელია, ეს ღირებულება არ იქნებოდა ის, რაც არის პირობათა გარკვევის გარეშე, რომლების წყალობით იდეალური ღირებულება აღწევს რეალურ აღიარებას. არც ბოლცანო. არც ჰუსერლი და პალაგი არ ფიქრობდნენ ოდესმე, რომ

¹ პალაგი, დას. ნ.წ. გვ. 169.

მთელი ამოცანა თეორიული აზრისა უკვე გადაწყვეტილია, თუკი ცოდნის რეალური ფენომენებიდან უკვე გამოყვანილია იდეალური შინაარსი. თეორიული ლოგიკა არის ფაქტიურის წანამძღვარი: ასე ესმოდა ამოცანა ბოლცანოს და ეს თვალსაზრისი შეითვისეს ჰუსერლიმაც და პალაგიმაც. მაგრამ როგორ უნდა განხორციელდეს ეს სინთეზი თეორიისა და პრაქტიკისა, როგორ უნდა იქნას იდეალური მნიშვნელობა შეყვანილი ცოდნის ფენომენებში?

ბოლცანოს განხილვისას უკვე აღინიშნა, რომ ეს დუალიზმი ვერ იქნა დაძლეული მისი ნააზრევით ამ პუნქტში. ფსიქოლოგიამ „წარმოდგენათა თავისთავად“, რომელიც თითქოს მოწვეული იყო ამ პრობლემის გადასაჭრელად, ვერა შეძლო რა, გარდა იმისა, რომ ფსიქოლოგიის ტერმინებით ლოგიკის პრობლემა გაიმეორა. დაუძლევლად დარჩენილი დუალიზმი უცვლელად იმემკვიდრეს ბოლცანოსაგან ჰუსერლიმ და პალაგიმ. კიდევ მეტი. ჰუსერლის „ლოლიკურ ძიებათა“ პირველი ტომი შეიძლება ჩაითვალოს როგორც ერთგვარი გაძლიერება ამ დუალიზმისა. გამოთქვამდა რა მცნემეცნიერების პრობლემებს უფრო მკვეთრად და გარკვეულად იდეალური შინაარსის რეალური ფაქტისადმი დამოკიდებულებისათვის, ჰუსერლიმ უფრო დასანახი გახადა გადაუწყვეტელი პრობლემა. ფენომენოლოგიამ ვერ გამოასწორა საქმე, რადგან იგი არსებითად დამოკიდებული აღმოჩნდა იმისაგან, რაც შემეცნების ფენომენებში ჩადებულად იგულისხმებოდა.

არანაკლები სიცხადით გამოააშკარავა პალაგიმ აღნიშნული დუალიზმი, რომელიც მაინც იმემკვიდრა ბოლცანოსაგან. ჭეშმარიტი მსჯელობის შესრულებისათვის, პალაგის აზრით, საჭიროა დროისგარეთის დროულობაში წვდომა. დუალიზმის პრობლემა აქ, როგორც ჩანს, გადატანილია ონტოლოგიის ენაზე და მეტი არაფერი. როგორ განხორციელდება ასეთი შეერთება — პალაგი ამას არ ლაპარაკობს და ვერც იტყვის, ვიდრე ჰუსერლთან ერთად განიხილავს ჭეშმარიტებას, როგორც ჭეშმარიტების ამოცანას და არა ფაქტს.

ეს ფაქტი უბრძოლველად არაა მიღებული. იგი მიზანიცაა და ამოსავალიც — იგი დაფარულია, როგორც ამოსავალი, მაგრამ ეს იწვევს მისი გაცხადების მიზანს. მაგრამ გაცხადებული სწორედ ის უნდა იყოს, რაც დაფარულია. შემეცნება არ ქმნის ქვეყანას და საგანში დაფარული მისი ჩადებული არაა, მაგრამ შემეცნება ცვლის ქვეყანას გაცხადებულის ნიადაგზე, რომელშიაც იდეალური, ე. ი. შინაარსი, და რეალური, ე. ი. გაცხადებული, დაფარული ერთი და იგივეა.

უკანასკნელ, ლაპარაკი ბოლცანოს რიკერტზე გავლენის შესახებ

შეიძლება მეტად პირობითად, რადგან ის თვითონაც აცხადებს, რომ თავისი ცნობილი ნაშრომი „ორი გზა“ („ცვაი ვეგე“) მან ბოლცანოს გაცნობამდე დაწერა. ასეთ შემთხვევაში, როცა ორი მკვლევარი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად მიდის ერთსა და იმავე დასკვნამდე, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, რადგან, რომაული სამართლის თანახმად, ორი მოწმის ერთნაირ ჩვენებას უღრის. რიკერტის შეხედულებათა გაცნობა გვარწმუნებს მათ სიახლოვეში ბოლცანოს ზოგ დებულებასთან და ეს უფრო მნიშვნელოვანია.

პირველი, რისი დადგენაც რიკერტს აუცილებლად მიაჩნია, ესაა რეალური, ფსიქიური აქტების, როგორც ცალკე მეცნიერების, შესწავლის საგნის გამოყოფა ნამდვილი აზრებისაგან. აზროვნება, შესწავლული როგორც რეალური ფენომენი, სრულიად უმიმართებოა ჭეშმარიტებისა და მცდარობისადმი. მაგრამ შემეცნების თეორიას ერთი წუთითაც არ შეუძლია ასეთ თვალსაზრისზე დადგომა, რადგან მისი საგანია მხოლოდ ჭეშმარიტი ცოდნა¹. თვით აქტი აზროვნებისა, — განაგრძობს რიკერტი, — არაა არც ჭეშმარიტი, არც მცდარი — ჭეშმარიტება ეს მხოლოდ ისაა, რაც იაზრება, თვით შინაარსი, და ეს „რალაც“ არის აქტისაგან პრინციპულად განსხვავებული. ანალიზი პირველისადმი მიმართული შეიძლება აბსტრაგირებულ (განყენებულ) იქნას მეორისაგან².

ეს განსხვავება აქტსა და შინაარსს შორის თითქმის სიტყვასიტყვით ჰგავს ბოლცანოს სათანადო დებულებას. მართალია, რიკერტი, როგორც თავის წყაროს, ჰერბარტს მიუთითებს, რომელმაც პირველად მიაქცია ყურადღება საქმის ამ მხარეს, მაგრამ თუ მხედველობაში იქნება მიღებული, როგორც დადგინდა ზემოთ, რომ ჰერბარტთან გვაქვს, მართალია მეტად მნიშვნელოვანი, მაგრამ ასეთი სიზუსტით შესრულებული განსხვავება აქტსა და შინაარსს შორის, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჰერბარტს არ შეეძლო ასეთი როლი ეთამაშა ბოლცანოს ზუსტი დებულების რიკერტისათვის შთაგონებაში. ეს კიდევ ცოტაა. მთელი შემდგომი მსჯელობა ადასტურებს, რომ იგი არსებითად ბოლცანოსებურად აზროვნებს. ავიღოთ ჭეშმარიტების ყოფიერების საკითხი. რიკერტის მსჯელობა აქ თითქმის სავსებით ემთხვევა ბოლცანოსას. „ის, რაც მოცემულია ფსიქიურად ყოფიერების შესახებ, მოცემულია მთელი ემპირიული სიმართლაც: იგი ღროითია და ამის გამო ვასკვნით: მხოლოდ აზროვნების აქტებია სინამდვილე. ნამდვილი აზრები, პირიქით, არ გე-

¹ რ ი კ ე რ ტ ი, ო რ ი გ ზ ა, კ ა ნ ტ ს ტ უ დ ი ე ნ ი, 1909, გვ. 170.

² ი ქ ე ე, 194—195.

კუთვნიან ემპირიულ სინამდვილეს — არც ფიზიკურს და არც ფსიქიკურს¹.

ამ მსჯელობას რომ დაეუპირისპიროთ ის, რასაც ბოლცანო ლაპარაკობდა შესახებ „დებულებისა თავისთავად², საკვირველ მსგავსებას დავინახავთ გამოთქმის ნაირობშიც. მაგრამ ეს არაა ისე მნიშვნელოვანი. ამგვარი დამთხვევები იპოვება რიკერტის ფრიად საინტერესო ნაწარმოებშიც. საინტერესოა მივხედოთ, თვითონ რიკერტს რამდენად მართებულად მიაჩნია ბოლცანოს ამოცანა და სხვადასხვა.

„რა თქმა უნდა, — ამბობს რიკერტი, — კანტისაგან დამოუკიდებლადაც წარმოიქმნენ მნიშვნელოვანი აზრები სწორედ წმინდა ლოგიკის შესახებ. ბოლცანოს მოძღვრება შესახებ „დებულება თავისთავად“ შეიცავს მნიშვნელოვან ჩანასახს და ჰუსერლმა ამის ნიადაგზე განაგრძო საინტერესო გზები... ბოლცანომ იცის, რომ ჭეშმარიტება არაა რაიმე სინამდვილე, მაგრამ ამ უარყოფით განსაზღვრებაზე, ნაკლის დეტალებისაგან განყენებით, შეიძლება გათავდეს საქმე და ამაოდ მოვიძიებდით მის მიმდევრებთან აუცილებელ პოზიტიურ დასრულებას“³.

ამ პოზიტიურ დასრულებას ეძებს რიკერტი და ცდილობს მის პოვნას კანტის ტრანსცენდენტული ფსიქოლოგიის ნიადაგზე. პირველი, რაც შეიძლება გამოყვანილ იქნას რიკერტის მოყვანილი აზრისაგან, ესაა ის, რომ ის იცნობს ბოლცანოს მოძღვრებას მთლიანად.

ჩვენი დალაგებიდან ნათელია, რომ ძართლაც დასაწყისში ბოლცანო ამახვილებს თავის ყურადღებას „საზრისის“ მნიშვნელობის უარყოფით განმარტებაზე. იქვე მივუთითეთ, რომ ეს მხოლოდ პროპედევტიკაა, მომდევნო მოძღვრების შესავალი, მომეტებულად „ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“; რომელიც არათუ არ იყო დადებითად განსაზღვრული, არამედ, როგორც ორგანიზებული, კომპლექსური მთლიანობა, მეტად თავისებური შინაგანი კავშირებითა და მიმართებით, საფუძვლად დაედო მეცნიერების თეორიულ მთლიანობას, რა ამოცანის გადაწყვეტაც განაგრძო ჰუსერლიმ. მეორე, რის დასკვნაც შეგვიძლია გავაკეთოთ მოყვანილი ადგილიდან, ეს არის რიკერტის პრინციპული თანხმობა ბოლცანოს მიერ არა ძართო საკითხის დასმისადმი, არამედ მისი უარყოფითი მუშაობის შედეგებისადმი. ასე მაგალითად, რიკერტმა მთლიანად შეითვისა ბოლცანოს

¹ რიკერტი, დასახ. ნაშრ., გვ. 197.

² მტნემეცნიერება, 1, 78

³ რიკერტი, ორი გზა, გვ. 227.

თვალსაზრისი იმაზე, რომ ჭეშმარიტება არაა რაიმე არსებული. ეთანხმება რა ყველა ამას, თავის ამოცანას რიკერტი სედავს იმაზე, რომ დადებითად შეავსოს ბოლცანოს თეორია ჭეშმარიტებისა. რამდენად მოახერხა მან ამის შესრულება, დავინახავთ დასკვნით თავიდან¹.

VII. ჭეშმარიტების თეორია და მცნიერების თეორია

უკვე აღნიშნული იყო, რომ ბოლცანო მერყეობდა ჭეშმარიტების მოცემულობის საკითხში, რომ მისი ცლა გამოეყვანა ჭეშმარიტება თვალნათლივი დებულებიდან, საკმაოდ ცბაღი მითითებაა, რომ ჭეშმარიტება ელის დადგინებას, რომ იგი არაა შემეცნების ფაქტი, არამედ პრობლემა. თუ ასეთ თვალსაზრისზე დავდგებით, ძნელია დარჩეს რაიმე ეჭვი, რომ ჭეშმარიტება—საყრდენსა და ჭეშმარიტება — დასკვნას შორის არ იყო ამიერიდან დასადგენი. თუ ეს ასეა, მაშინ ბოლცანოს შეხედულება ამ საკითხზე ცოტა რამეთი გაიჩინევა გენეტიური შემეცნების თეორიიდან. გენეტიურად კი უნდა იწოდებოდეს არა მარტო ის მიმართულებანი შემეცნების თეორიაში, რომლებიც ცოდნის პრობლემას მისი წარმოშობით ხსნიან, არამედ ყველა ის, ვინც შეისწავლის შემეცნებას ცოდნის მაგივრად, ესე იგი ცოდნის დადგინების პროცესს.

ბოლცანოს ნააზრევში ამ ორგვარ ნაკადზე უკვე ზევით იყო მითითებული.

კვლევის საგანი არის ცოდნა. ცოდნა ჭეშმარიტებაა. უკანასკნელი დებულება იმდენად აქსიომატურია ბოლცანოსათვის, რომ მას ზედმეტად მიაჩნია გამოთქმა „ჭეშმარიტი ცოდნა“. რადგან, მისი აზრით, ცოდნა შეიძლება იყოს მხოლოდ ჭეშმარიტი. ასეთი გაგების დროს საქმელოა საკითხად იქნეს გამოცხადებული ცოდნისა და ჭეშმარიტების მიმართება. ეს საკითხი არც არსებობს იმისათვის, ვინც ბოლცანოს თვალსაზრისზე დგას. თუკი ისაა საეჭვო, არის თუ არა ცოდნა ჭეშმარიტება, ვისთვისაც ეს პრობლემაა, მას შეუძლია იკითხოს, როგორ ხდება ჭეშმარიტება ცოდნად, მისთვის მაშინ კვლევის საგანია არა ცოდნა, არამედ ცოდნისადმი სწრაფვა, ან ცოდნის ნდობა.

¹ არ იქნება ზედმეტი აღინიშნოს ბოლცანოს გაცენა პ. ნ. ტარპის გერმანულ წიგნზე „ექსპიურ მეცნიერებათა ლოგიკური საყრდენები“, გვ. 11—16, 18, 20, 29—34.

თუკი ცოდნა ჭეშმარიტებაა, მაშინ ჭეშმარიტება შექმცნებულ ყოფილა, იგი ცოდნის ფაქტია.

ჭეშმარიტებათა შორის შიშართება ყოველთვის ერთმნიშვნელოვანი არაა. საკმარისი არაა მსჯელობისათვის საყრდენად ჭკონდეს ჭეშმარიტება, რათა თვითონაც ჭეშმარიტებად იქცეს. ეს დებულებაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს, რომ ბოლცანოს საქმე აქვს დადგინების ჭეშმარიტებასთან. როგორც კი ბოლცანოს განხილვის სფეროში შეჰყავს არა ჭეშმარიტი ანუ არასრულად ჭეშმარიტი მსჯელობა, იგი გენეტიზმის თვალსაზრისზე დგება. ის ლაპარაკობს ჭეშმარიტებაზე, რომელიც ამიერიდან დასადაგენია.

ბოლცანო ამბობს ერთ ადგილას: „მსჯელობანი ჭეშმარიტი საყრდენებისაგან წარმოშობილი არ არიან ვალდებული თვითონაც ჭეშმარიტი იყვნენ“¹. ეს მოხმობა არაჭეშმარიტი მსჯელობებისა შეტად დამახასიათებელია ბოლცანოსათვის, ეს თითქოს მიუთითებს, რომ „მცნემეცნიერების“ ნიადაგზე ფსიქოლოგიზმთან ბრძოლა არ შეიძლება დამთავრებულ იქნას მისი დაძლევით, რომ შემეცნებელი სუბიექტის მოქმედება სავსებით მოხსნილი, ელიმინირებული არაა. „დაფარულის გაცხადება“ — რომელიც გამოითქმოდა ბერძნული ტერმინით ა — ლეთეია. სადაც ნეგატიური ნაწილაკი „ა“ გახსნას, გაცხადებას ნიშნავდა იმისა, რაც დაფარული — „ლეთეია“. იყო, მიღწეულ ჭეშმარიტებაში არაფერს ტოვებდა გარდა სინამდვილიდან ამოზრდილისა, ფიზიკისა. აქ შემეცნება, როგორც შეწყვეტებელის სულიერი, თუნდაც შემეცნებისათვის განკუთვნილი მოღვაწეობა, უნდა მოხსნილი ყოფილიყო.

თუ ეს ასე არაა, ფსიქოლოგიზმი, თუნდაც კეთილგანზრახული, მოუხსნელია. რომ არაფერი ითქვას ბოლცანოს სიახლეების დიდ გავლენაზე თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაზე, შეიძლება ხაცადი იქნას იმის გამოკვევა, რა გამოვიღოდა ზოგიერთი თანამედროვე საკითხის განხილვისაგან ბოლცანოს ნააზრევის ნიადაგზე.

შემეცნების თეორია არსებითად ყოველთვის გენეტურია. ამ ტერმინით მხოლოდ ემპირიკული ანუ ევოლუციური თეორიების დახასიათება განსხვავებით კრიტიკისტულისაგან შეცდომად უნდა ჩაითვალოს. ამბობენ, რომ პირველნი ფიქრობენ საკითხის გადაჭრას შემეცნების გენეზისით, წარმოშობით, მაშინ როდესაც მეორენი თითქოს განიხილავენ შემეცნების შემადგენლობას. ამ განსხვავებას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, რადგან მთავარში ორივე მიმართულება ერთსა და იმავე თვალსაზრისზე დგას. რამდენადაც

¹ ბოლცანო, მცნემეცნიერება, 11, 259.

მთელი თანამედროვე შემეცნების თეორია განიხილავს შექმნებას მისი დადგენის პროცესში, ამდენად იგი გენეტურია. საკმარისია მოიხსნას შემეცნების პრობლემატურობა და შემეცნების თეორია უსაგნო გახდება¹.

ეს პრობლემატურობა ყოველთვის ნიშნავს შემეცნების დაუმთავრებლობას ანტიკური ფილოსოფიის ტერმინებში — „დაფარულის გაუცხადებლობას“, რაც ჭეშმარიტების მიუღწევლობას უდრის. ნამდვილი შემეცნება აქ არაა განხორციელებული; „დაფარული“, რაც უნდა „ამოიზარდოს“, ბერძნულად ამოზრდა ნიშნავს „ფდინ“-ს, აქედან ამოზრდილი უდრის „ფიზიკას“. ვიდრე ეს დაფარულია, „ლეთია“ დაფარულია, შეუმეცნებელი, ხოლო „გაცხადებული“ უდრის ჭეშმარიტებას. შემეცნება არ ქმნის თავის საგანს. ეს პირწაყარდნილი სუბიექტური იდეალიზმი იქნებოდა, მას სიცხადეზე გამოჰყავს „დაფარული“, რაც დაახლოებით იქნებოდა ის, რასაც ბოლცანო უწოდებს „ჭეშმარიტებას თავისთავად“. აშკარაა, რომ მაშინ „გაცხადებული“ იქნებოდა დაახლოებით ის, რასაც ბოლცანო უწოდებდა „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“, იმ განსხვავებით, რომ ეს „გაცხადებული“ ჭეშმარიტების მეორე სახე კი არ იქნებოდა, ე. ი. აქ ჭეშმარიტების გაორებული სახე აღარ გვექნებოდა, რომლის პირველთან შედარება იქნებოდა საჭირო.

ამ დიდ პრობლემას, თუ როგორ მოხდა ანტიკური თეორიის გაორმაგებული ჭეშმარიტების თეორიად გადაქცევა არისტოტელეს ლოგიკის გაჩენის შემდეგ, არ გამოუვლდებოდა, რადგან იგი შორს წაგვიყვანდა. ფაქტია ის, რომ ბოლცანო მიხვდა გაორმაგებული ჭეშმარიტების თეორიის ნაკლს და ადამიანისათვის მოცემულ „ჭეშმარიტებას ჩვენთვის“-ში მეორე ჭეშმარიტება კი არ დაინახა, რომელიც უნდა დამთხვეოდა და შეთანხმებოდა პირველს, „თავისთავად არსებულ ჭეშმარიტებას“, არამედ ჭეშმარიტების ერთობლიობას აღიარებდა, რომელიც გაცხადებამდე და გაცხადების შემდეგ ერთი და იგივე იყო.

ჭეშმარიტება შეიძლება განვითარების პროცესი იყოს, რამდენადაც ლაპარაკია ადამიანის ცოდნის წინსვლაზე, „დაფარულის“ მიახლოებაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ თვითონ მიზანი შექმნებისა იცვლებოდეს, ანუ შემეცნება თვითონ ქმნიდეს ჭეშმარიტების საგანს.

კანტი არსებითად შემეცნების თეორიის ფუძემდებელი იყო. ამი-

¹ ანალოგიური აზრები უფრო დეტალურად განხილულია ეურნალში „ფრისესიუელი სკოლის ნარკვევები“, 11, გვ. 444—446, გერმანულად.

ტომ საინტერესოა გარკვევა — როგორ უყურებდა ის აღნიშნულ საკითხს. ერთი უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის აღნიშნულ საკითხზე გარკვეული შეხედულებები არ გააჩნდა. სხვანაირად რომ ითქვას. კანტს ჰქონდა აზრის ორი ნაკლი ამ შემთხვევაში. ერთი მხრივ, კანტი არა ცნობს დამთავრებული ცოდნის სახელდახელობას, თვლის მას პრობლემად და თავის მიზანს იდეალური ცოდნის ნორმების განვითარებაში ხედავს.

მეორე მხრივ, კანტი აღიარებს შემეცნების დამთავრებას მეცნიერებაში, ყოველ შემთხვევაში წმინდა მათემატიკაში და წმინდა ბუნებისმეტყველებაში და შემეცნების თეორიას ამ დამთავრების ფაქტზე აგებს.

კანტის აზრების პირველმა ნაკადმა ყველაზე ხათელი გამოხატულება პოვა მისი მოწაფის იემეს მიერ გამოქვეყნებულ კანტის „ლოლიკაში“¹.

მეორე ნაკადი კანტის ნააზრევისა, როგორც ცხადია, მოცემულია მის „პროლეგომენებში“. უფრო მნიშვნელოვანია ეს უკანასკნელი და საჭიროა მისი მოკლედ აღდგენა. იგი დაფუძნებულია იმაზე, რაც არის და შეიძლება ეს იყოს მისი ყველაზე დიდი დამსახურება. შემეცნების თეორია არ აგებს შემეცნებას, არამედ ამოდის ცოდნისაგან. მაგრამ ეს არ კმარა: კანტი ამოდის აღიარებული ცოდნიდან, ანუ ცოდნიდან ბოლცანოს გაგებისამებრ. მართალია, კანტისათვის შემეცნება არ უდროს ჰეგელისაგან და ის არც ლაპარაკობს მასზე. მას აინტერესებს აპრიორული სინთეტიური მსჯელობანი, რომელსაც შემეცნებისაღმი უფრო ფორმალური მიმართება აქვს. მეცნიერებაში შემეცნების დაშვება, როგორც ფაქტისა, ვიდრე შემეცნების თეორია აიგებოდეს, სწორი აზრი იყო მეთოდოლოგიურად და კანტიც მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის გზით უნდა წასულიყო, ამ სიტყვის ბოლცანოს მიერ გაგების მსგავსად. აქ მის წინ იდგა ამოცანა — როგორ უნდა აიგოს ცოდნის ერთიანობა.

ცნობილია, რომ კანტი არ გაჰყვა ამ გზას. მეტაფიზიკის წინააღმდეგ ბრძოლამ კანტი სხვა მიმართულებით წაიყვანა და მეცნიერების თეორიით აგების ნაცვლად ის შეუდგა განმეორებით იმის მტკიცებას, რაც უკვე დამტკიცებულად მიაჩნდა მეცნიერებაში. მეცნიერული ცოდნის დამტკიცების წამოწყებით კანტი დადგა გენეტიკის თვალსაზრისზე და შემეცნება, თეორიის ამოსავალ მომენტად აღიარების ნაცვლად, იქცა დასამტკიცებელ პრობლემად.

¹ კანტის ლოლიკა, გვ. 12—18.

აქაა სათავე თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის სავალალო ისტორიისა.

რაც შეეხება ორივე აღნიშნულ ნაკადს კანტის ნააზრევში, შეიძლება (მათ მიმართ) დავისას საკითხი: 1) როგორია იდეალური ნორმების საყრდენი, თუ არა ჭეშმარიტება? 2) რატომ უნდა გვჯეროდეს მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველების, თუ მათში არაა ძილწეული ჭეშმარიტება?

ჩვენი შემეცნების კანონებისა და გონიერების პრინციპებთან შეთანხმების ჭეშმარიტად გამოცხადება არ ნიშნავს პრობლემის გადაჭრას. ეს მხოლოდ სიტყვიერი გადაჭრა იქნებოდა საკითხისა. შეგვიძლია ვიკითხოთ, რატომ დგინდება აღნიშნულ შეთანხმებაში ჭეშმარიტება? ამ საკითხის დასმის უმალ ვიტყვით, რომ ასეთი დედუქციის ჭეშმარიტად გამოუთქმელი საწყისია მოთავსებული, რომელიც, საკუთრივ, მთელი დედუქციის ხასიათს განსაზღვრავს. პასუხი დაყენებულ საკითხზე ნათელია: ცოდნა, გონებისა და გონიერების წესებთან შეუთანხმებელი, არ იქნებოდა ცოდნა; სხვანაირად რომ ითქვას, ვერ შეიცავდა ჭეშმარიტებას. ამდენად ჭეშმარიტების ცნება ასაფუძვლებს კანტის გნოსეოლოგიის მთელ ნორმატიულ აღნაგობას. ასეთი მტკიცების მისაღებად საკმარისია მოვიაზროთ კანტის მთელი დედუქციები ცოდნის ჭვესაფუძვლის გარეშე, რომელიც შეიცავს ჭეშმარიტებას. მთელი ნორმატივიზმი მაშინ იტყვოდა უბრალო სიტყვიერ თვითნებობად. თუ მოიხსნება ჭეშმარიტების ცნება, შემძლია არ ჩავთვალო ჩემი თავი ვალდებულად შეუთანხმო ჩემი შემეცნება გონებისა და გონიერების წესებს.

თუ ეს ასე იქნებოდა, მაშინ ყოველგვარი შემეცნებითი მოღვაწეობა ერთნაირად გამართლებული იქნებოდა. აქამდე აქ, ცხადია, ლაპარაკია ცოდნაზე, როგორც თეორიულ სფეროზე. თეორიის და პრაქტიკის მიმართებაზე, როგორც შემეცნების საკითხების აუცილებელ პირობაზე, ლაპარაკი იქნება შემდეგ, სადაც გაირკვევა, რომ პრაქტიკა თეორიაზე მძლე და გადამწყვეტია როგორც სიზუსტით ისე თავისი გამწეობით. მომავალი განვითარება ფილოსოფიისა აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით მომავალში უფრო გაიშლება და ყველა ნიშნის მიხედვით ახალ პერსპექტივებს გაშლის.

კანტის ნააზრევის მეორე ნაკადი, რომელზეც ზევით იყო ლაპარაკი, დაკავშირებულია მეცნიერებაში მოცემულ ჭეშმარიტების თეორიასთან. კანტი ამას თავის გნოსეოლოგიურ ენაზე ლაპარაკობს. სინთეტიური მსჯელობანი, როგორც ცოდნის გამაფართოებელი გარემოება კანტის მეცნიერებაში მოცემულად მიაჩნია, აპრიორულ-სინთეტიკურ მსჯელობათა სახით. ამას რომ სპეციფიკური კან-

ტის ტერმინოლოგია და ფორმა ჩამოვაცალთ, საქმე უფრო ნათელი იქნებოდა.

კანტის აპრიორული სინთეტიკური მსჯელობანი ჰემშარიტების სფეროა. შემთხვევითი არაა, რომ კანტი მოძღვრებას სინთეტიკურ-აპრიორულ მსჯელობათა შესახებ განიხილავს ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში, რადგან ტრანსცენდენტლობა აქ უღრის შემეცნების ისეთ სფეროს, რომელიც ცოდნამდეა მოცემული, რადგან მის პირობას შეადგენს. იგი არაშემეცნებისათვის მიუწვდომელია, რადგან ცდის გარეშე არ დევს, მაგრამ როგორც ცდის პირობა, იგი, თუ ტრანსცენდენტალური, ესე იგი მიღებული არაა, ცდამდე და ცდისათვის მოცემულია. ამიტომ იგიც „ტრანსია“, ესე იგი რალაც მიღებული, მაგრამ არა ონტოლოგიურად. აპრიორულ-სინთეტიკური არ არსებობს ცდამდე. ადამიანის ყოველი ცოდნა, ამბობს კანტი, „წმინდა გონების“ პირველსავე ფრაზაში ცდით იწყება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ცდისაგან გამოიყვანება.

აქაა ფილოსოფიური პრობლემა. რა უნდა იყოს ის, რაც ცდაში უღავოდ უნდა იყოს, რადგან უმისოდ ცდა, როგორც ასეთი, არ ხერხდება, არ არის, მაგრამ იგი ცდისეული არაა. იგი არაა ცდის მიღმა, ესე იგი ტრანსცენდენტურია, რადგან იგი მაშინ ცდისათვის მიუწვდომელი უნდა ყოფილიყო. კანტის ენაზე რომ ვთქვათ, აპრიორულ-სინთეტიკური არაა „საგანი თავისთავად“, რადგან ეს უკანასკნელი ცდის გარეითი უნდა იყოს, მისთვის მიუწვდომელი.

კანტმა ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის „ჰემშარიტებას ლილიკა“ უწოდა. რას უნდა ნიშნავდეს ის ჰემშარიტება, რომელზეც კანტი ლაპარაკობს და რომელიც თითქოს უნდა განსაზღვრავდეს იმას, რაც ქმნის ჰემშარიტების თეორიას, როგორც ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას.

ტერმინი „ანალიტიკა“, როგორც ფილოსოფიის დარგი, არისტოტელემ შემოიღო და აქაც ეს ჰემშარიტების თეორიის პრეტენზიით იყო გაკეთებული. ეს ნათელი ხდება არა მარტო იმ განმარტებიდან, რომელსაც არისტოტელე უკეთებს „ანალიტიკის“ ცნებას პირველი „ანალიტიკის“ პირველსავე პარაგრაფში, არამედ უფრო ცხადად და გასაგებად „ანალიტიკის“ „დიალექტიკისათვის“ დაპირისპირებაში.

როგორც ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს თავის „ფილოსოფიურ რვეულეზში“, არისტოტელე „იბნეოდა“ დიალექტიკის საკითხში, მაგრამ, ლენინისავე აღნიშვნით, არისტოტელე მაინც ყოველ ნაბიჯზე ეხებოდა დიალექტიკას. მაგრამ როგორც არისტოტელეს, ისე კანტისათვის განსხვავება ანალიტიკასა და დიალექტიკას შორის ჰემშარიტების საკითხთან მიმართებაში ვლინდება. ფილოსოფიის ისტორიამ,

როგორც ფილოსოფიის ისტორიამ, იმდენს მიაღწია, რომ არისტოტელედან კანტამდე უფრო გამახვილდა განსხვავება ანალიტიკასა და დიალექტიკას შორის. თუ ტრანსცენდენტული ანალიტიკა ჭეშმარიტების ლოგიკად იქნა გაგებული კანტის მიერ და შემეცნების წესებს შემეცნების ჭეშმარიტების გარანტია უნდა მოეცა, როგორც ფიქრობდა კანტი, დიალექტიკა წინააღმდეგობის სფეროდ იქნა გამოცხადებული, სადაც ანტინომიების სფერო გაიშალა და ჭეშმარიტება მიუწვდომელი აღმოჩნდა.

ბოლცანო მიხვდა, რომ შინაარსი, როგორც შემეცნების აქტებისაგან დამოუკიდებელი, ჭეშმარიტებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, მაგრამ მან არ გაითვალისწინა ამ საკითხის განვითარება ანალიტიკურ ფილოსოფიაში, რომელიც არსებითად სინამდვილის გაორებისაკენ მიდიოდა და ყოფიერებას, რომელიც ამავე დროს აზროვნებასაც ნიშნავდა ანტიკურ მოაზროვნეთათვის, ეს უკანასკნელი აზროვნებასთან აიგივებდა. მას შემდეგ, რაც შოგვიანო ფილოსოფიაში აღნიშნული გაორება მოხდა, და ცნებამ საგნის გვერდით თავისი საკუთარი დადგინების სფერო მოიპოვა, შეიქმნა პირობები, რომელშიაც ცნობიერებისა და მის გარე მდებარე სინამდვილის შეთანხმების პრობლემა გაჩნდა, რამაც ახალ ფილოსოფიაში შემეცნების პრობლემა ძირეულ ფილოსოფიურ პრობლემად დასახა.

რიკერტის მდგომარეობა მეტად დამახასიათებელია თანამედროვე შემეცნების თეორიისათვის საზოგადოდ. იგი ცნობს ბოლცანოს უარყოფით ნაშრომს და, როგორც აღინიშნა, თავის ამოცანად თვლის ააგოს ჭეშმარიტების დადებითი განსაზღვრა. „ბოლცანოში იცის, — ამბობს რიკერტი, — რომ ჭეშმარიტება არაა სინამდვილე. მაგრამ ასეთი უარყოფითი გაგების დროსაც, თუ ნაკლოვანების დეტალებს განზე დავტოვებთ, პრინციპში ამას მაინც აქვს თავისი მნიშვნელობა და მის მიმდევრებთან ამაოდ ვცდილით აუცილებელი პოზიტიური შევსების ძებნას“¹. მართლაცდა, შემთხვევითი არაა, რომ არც ბოლცანოს და არც მის მიმდევრებს არ აქვთ ჭეშმარიტების განსაზღვრის დადებითი ფორმულირება რიკერტის გაგების მნიშვნელობით, რომ შესაძლებლობის ფარგლებში ბოლცანომ ეს თვითონაც გააკეთა. ეს იყო ზემოთ ნაჩვენები, სახელდობრ, ბოლცანოს იმ დებულების გადმოცემის სახით, სადაც ბოლცანო განმარტავს ჭეშმარიტებას, როგორც იმის გამოსახვას, რაც არის.

უფრო დადებითი განმარტება ჭეშმარიტებისა არც არის და არც შეიძლება იყოს. თვითონ ეს განმარტებაც არაა ბოლცანოს მიერ

¹ რ ი კ ე რ ტ ი, დასახ. ნაშრ. 14, გვ. 227.

დედუციების გზით მიღებული. ის არ აღგენს ასეთ განმარტებას, როგორც ნორმას. თეორიული განხილვის დროს მეტის გაკეთება, თუ არა იმის მითითება, რაც არის, საკმარისია. და არავითარი უფრო დადებითი განმარტების მოთხოვნა საჭირო არაა. რიკერტს კარგად ესმის, რომ ჭეშმარიტება დაშვებული უნდა იყოს მისი ანალიზის დაწყებამდე. ეს თითქმის ლოგიკური შეცდომაა — ეგრეთ წოდებული „პეტრო პრინციპი“, მაგრამ მისივე აღიარებით ასეთი „პეტროციოს“ გვერდის ავლა შემეცნების თეორიას არ შეძლება. იგი. — აცხადებს რიკერტი, — წინასწარ უშვებს ჭეშმარიტებას, როგორც ყოველივე მეცნიერება. ამ განცხადებით რიკერტი მოხსნის შემეცნების თეორიას.

მეორე მხრივ, „ღირებულების“ ცნების ხმარებაში შემოტანილ რიკერტი გადის თეორიული გონების საზღვრებს მიღმა და შეეღს პრაქტიკული გონების სფეროში ეძებს. ეს გარემოება ადასტურებს. რომ თეორიაში ჭეშმარიტების დადებითი განმარტება განუხორციელებელია, რომ თეორია უფრო სუსტია ამ შემთხვევაში. ვიდრე პრაქტიკა. ასეთი ვითარება აყენებს მეტად მნიშვნელოვან საკითხს შემეცნების თვალსაზრისით პრაქტიკისა და თეორიის მიმართებისათვის. ეს დებულება იმის დამადასტურებელია, რომ თეორიის გზით ჭეშმარიტების დადებითი განმარტება შეუძლებელია. ჭეშმარიტების, როგორც ანალიზის ამოსავლის აღიარება და პრაქტიკული სფეროსათვის უპირატესობის მინიჭება. უკანასკნელი დროის შემეცნების თეორიაში, მეტად დამახასიათებელი იყო XIX საუკუნის გნოსეოლოგიური ძიებათათვის.

მომავალში აქ ისახებოდა ფილოსოფიური გამოყენება იმ აქტივობისა, რომელიც კანტის ფილოსოფიის ნიადაგზე უკვე იდეალიზმმა შეიგნო და მისი გამოყენება სცადა. ეს იყო ფიხტეანური ცდა მოქმედებიდან ამოსვლისა სუბიექტის ვითარების გარკვევისათვის. აქ მარტო „მე“-ს გარკვევის ამბავი კი არ იყო „არ — მე“-ს გამოკვეთით მისაღწევი, არამედ ფილოსოფიის აგებისათვის პრაქტიკული მომენტის გამოყენების ცდა. უმოქმედო, არა აქტიური, ქვეყნის მხოლოდ აღმწერელი და არა მისი შეცვლისათვის მებრძოლი ფილოსოფიის ნაცვლად, როგორც ტიპიურად წინა ჰეგელიანური მექანისტური მატერიალიზმის ხვედრი იყო, დადგა მომენტი მოქმედი „მე“-ს. სუბიექტის ფილოსოფიის ცენტრში გადანაცვლებისა.

ეს საქმე ფიხტემ სცადა და პრაქტიკის თეორიაზე უპირატესობის ამბავიც სცადა, მაგრამ ამან შემეცნებელი, ე. ი. განსაზღვრული სუბიექტისაკენ გზა მოხაზა. აბსოლუტური შემოქმედი სუბიექტისაკენ, როგორათაც კანტს ღვთაებრივი ცნობიერება ესახებოდა. და

ფიქტის შემდეგ — შელინგისა და ჰეგელის სახით რეაქციის პეროდ-
დი დადგა, რომელიც აბსოლუტური სუბიექტით, ანუ იმავე ღმერთ-
თის ფილოსოფიით დამთავრდა. ბურჟუაზიული ფილოსოფია დია-
ლექტიკური განვითარების უმაღლეს საფეხურამდე მივიდა და დად-
გა ზომენტი ფილოსოფიაში გადატრიალებისა, რომელსაც იდეალის-
ტური დიალექტიკა მატერიალისტური დიალექტიკით უნდა შეეცვა-
ლა. ამ პროცესს დიდი შინაგანი ღირებულება ჰქონდა, რომლის აზ-
რი არაა დღემდე საბოლოოდ გარკვეული.

იგივე მხარე მითითებულ იქნა ვ. ი. ლენინის „ფილოსოფიურ
რევულებში“, სადაც წინა პლანზეა წამოწეული თეორიისა და პრაქ-
ტიკის მიმართება მათი მნიშვნელობის შედარების თვალსაზრისით.
თეორია უფრო მაღალია, ვიდრე პრაქტიკა—ასეთი იქნება დებუ-
ლება, რომელსაც ამ შემთხვევაში წამოაყენებს ვ. ი. ლენინი, და იქ-
ვე აღნიშნული პუნქტები უპირატესობისა გამოთქმულია ორი მო-
მენტის მიმართ, რომელთაგან ერთი ეხება უშუალოდ მომენტს,
ხოლო მეორე ზოგადობის მომენტს. საბოლოოდ კი ამ ორი მომენ-
ტის ჩვეულებრივი დაშორება ერთიმეორისაგან აქ ლიკვიდირებუ-
ლია და შეცვლილია მათ შინაგანი კავშირით.

რადგან ცნობიერების მომენტმა აღმართა კედელი ყოფიერებასა
და ცნობიერებას შორის და ზღვარი დაუდო მათ შორის ურთიერ-
ობას, შემეცნების პრობლემა მეტაფიზიკურ მომენტად გადაიქცა.
ამიტომ შეიქმნა შესაძლებელი, რომ XX საუკუნეში იჭერებოდა
წიგნები სათაურით „შემეცნების მეტაფიზიკა“¹, რადგან ეს ორი
მომენტი ურთიერთისადმი იმთავითვე ტრანსცენდენტური აღმოჩ-
ნდა, რაც მეტაფიზიკური ფილოსოფოსობის წანამძღვარს შეაღ-
გენდა.

აღნიშნული საზღვრის დასაძლევად ორგვარი ცდა იყო თეორიუ-
ლად შესაძლებელი: ან მეცნიერების სიცარიელედ გამოცხადება. ან
ასეთივე სიცარიელედ გამოცხადება ყოფიერებისა. პირველი გზით
წასვლა ნაცადი იქნა ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომე-
ნოლოგიის სახით, სადაც მოძღვრება ინტენციონალობის, ე. ი. მი-
მართვის შედეგად შემეცნებისა, წმინდა ცნობიერებაზე დაყვანილ სა-
კუთარ შინაარსს მოკლებული იყო და მიმართვის მიზნად მიღებული
ფენომენით უნდა ესაზრდოვნა. ჯებირი ცნობიერებასა და ყოფიე-
რებას შორის თითქოს იხსნებოდა და შემეცნებას თავისი საგნისაკენ
პირდაპირი გზა ეხსნებოდა, მაგრამ ძნელად დასაშვები იყო, რომ

¹ წიგნი სათაურით „მეცნიერების მეტაფიზიკა“ ეკუთვნოდა ნიკოლაი
ჰარტმანს.

შესაცნობი საგანი ასეთი ტრანსფორმაციის შედეგად ისეთივე დარჩენილიყო, როგორც თავდაპირველი მიმართების დროს.

ამიტომაც, მალე გაირკვა, რომ ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების სიძნელე ვერ მოიხსნებოდა მისი ცალმხრივი, ამ შემთხვევაში ცნობიერების გადამუშავების გზით. თუ ცნობიერება სავსებით დაცარიელდებოდა და ინტენციონალობა ყოფიერებისადმი (საგნებისადმი) სრულ მიპყრობად (ინტენციად) იქცეოდა, ამით, ცხადია, ყოველგვარი მიმართება იშლებოდა და, მასთან ერთად, შემეცნებაც. პრობლემა იმაში იყო, როგორ უნდა მონახულიყო მიმართების დადგენის საშუალება ცნობიერებასა და ყოფიერებას შორის, რაც ნიშნავდა, რომ იგი ვერ გადაწყდებოდა, თუ მიმართების ერთ-ერთი მხარე მოხსნილი, ელიმინირებული იქნებოდა.

მაშინ აქ უნდა აღდგენილიყო ანტიკური ფილოსოფიის, სახელდობრ, პარმენიდესეული თეზა: „ერთი და იგივეა ყოფიერება და შემეცნება“, ან თუ ეს გაორკეცებული იქნებოდა, უნდა მონახულიყო ორი მომენტის მიმართების საშუალება. მაგრამ ანტიკურობას აქ პრობლემა არ ჰქონდა ყოფიერებისა და შემეცნების განუყრელობის თეზისის გამო. მომდევნო ხანამ ეს მთლიანობა დაშალა და არისტოტელეს დროისათვის ერთხელ კიდევ იყო ნაცადი მისი გადახალისება ცნობიერების ონტოლოგიზაციის საშუალებით, მაგრამ ცნებაჲ სინამდვილე შეეცვალა და მასა და სინამდვილეს შორის ადექვატობის, ე. ი. სწორღირებულების პრობლემა წაშლიკრა.

ფენომენოლოგიის სკოლიდან გამოსულმა ეკჰსისტენციალისტებმა ცნობიერების ინტენციონალისტური ელიმინირების შემდეგ სხვა გზა ვერ ნახეს თუ არა ყოფიერების არაობით შენაცვლებისა, იწვარაუდით, რომ ცნობიერება და ყოფიერება არაობის ნიადაგზე ერთიმეორეს კვლავ მონახავდნენ და მთლიანობად წარმოდგებოდნენ. დღევანდელი ბრძოლა დასახელებული პრობლემის გამო ამ ცდების ირგვლივ ტრიალებს და თანამედროვე ფილოსოფია კვლავ ანებებს თავს საკითხიდან გნოსეოლოგიური გზით გამოსვლას და ონტოლოგიის ნიადაგზე სურს გაიმეოროს არისტოტელეს ცდა ცნობიერებასა და ყოფიერებაში შემეცნების სტრუქტურული მთლიანობის აღდგენისა.

რა გამოვა აქედან ძნელი სათქმელია და გზა არცთუ ძალზე პერსპექტივიანი ჩანს, თუ აქაც ყოფიერების ცნება არ დაუბრუნდა იმ ანტიკურ მნიშვნელობას, სადაც პირველი მიზეზის ადგილზე ყოფიერება გამოდიოდა, რომელიც პანთეისტურ მატერიალიზმს შოშავალი ბრძოლისათვის ამზადებდა. მაგრამ პანთეისტური მატერიალიზმი აღმოცენდა ისეთ ფილოსოფიურ-ისტორიულ სიტუაციაში,

რომ მას შემდგომი განვითარება ესაჭიროებოდა, სწორედ იმ მიმართულებით, სადაც დიალექტიკა არა მარტო წინააღმდეგობათა მთლიანობად იქნებოდა გაგებული, არამედ წინააღმდეგობის დაძლევის შესაძლებლობის განვითარებად. ერთიმეორეს საწინააღმდეგო მომენტებს (დადებითი და ნეგაციური) მარტო მაშინ კი არ აქვთ დიალექტიკური აზრი, როცა ორივე ერთსა და იმავეს საწინააღმდეგო მხრივ შლიან, რადგან ეს მაინც წინააღმდეგობად რჩება და მთლიანობა ანუ ერთიანობა კი არ იხსნება, ან დაიძლევა, არამედ ადგილს ინაცვლებს და ახალ წინააღმდეგობად იქცევა.

ფილოსოფიის ისტორიაში სწორედ აქ წამოიჭრა პრობლემა წინააღმდეგობის დაძლევისა, ანუ წინააღმდეგობის ძილმა გასვლის პერსპექტივისა. ამ გასვლაში უნდა იყოს წინააღმდეგობის ის განმავითარებელი ძალა, რომელიც ჰეგელმა განავითარა, და დიალექტიკური მატერიალიზმის ახალ ვითარებაში შემზადებით ნიადაგი მოუმზადა ჰეგელიზმის თეორიის ახალ სახეობას, რომელშიაც ნეგაციას ის უპირატესობა აღმოაჩნდა, რომ მას უარყოფის უარყოფით ახალი პერსპექტივა გაეშალა. ნეგაციურ დიალექტიკას, როგორც წინააღმდეგობის დაძლევის პრობლემატიკას, აქ ახალი პერსპექტივა გაეშალა, რომელიც ბრძოლით გამარჯვებისაკენ წასვლას ნიშნავდა.

პრაქტიკისა და თეორიის მიმართების საკითხი აქ კვლავ ახალ ნიადაგზე დაისვა, სადაც პრაქტიკას უშუალოდ მიენიჭა სინამდვილესთან კავშირში, მაგრამ ისე, რომ მას ზოგადობა თეორიისა არ ეუცხოვა. მთლიანობა თეორიისა და პრაქტიკისა შემეცნებითი დიალექტიკის წინააღმდეგობის დაძლევით მოხსნას უდრიდა, სადაც ჰეგელიზმის ამოსავალი იყო იმდენად, რამდენადაც იგი დაფარულის გაცხადების გზით უნდა წასულიყო, მაგრამ იმავე დროს ჰეგელიზმის მიზანიც უნდა ყოფილიყო.

ამაში იყო ბოლცანოს ჰეგელიზმის თეორიის დიალექტიკური დაძლევა ჰეგელიზმით, როგორც ამოსავალით უსასრულო მიზნისათვის ბრძოლაში.

«Вопросы философии и психологии»,
Книга I (116), кн. II (117), Москва, 1913.

„ნარკვევები მე-19 საუკუნის ქართულ-ფრანგული
ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისა“

(რეცენზია დ. ფანხულიძის სადოქტორო დისერტაციაზე)

ქართული მეცნიერების დაინტერესება უცხოური ლიტერატურის ისტორიის შესწავლით შეიძლება სხვადასხვა მიდგომით ხასიათდებოდეს. იგი შეიძლება მიზნად ისახავდეს ამა თუ იმ უცხოურ ავტორის მონოგრაფიულ კვლევას. ასეთი იყო პირველი შრომები ჩვენი მკვლევარებისა: პროფ. გრ. ხაკეთასის „ჰაინრიხ ჰაინეს ხელოვნების თეორია“, პროფ. მიხ. კვესელავას „ფაუსტური პარადიგმები“. ჩვენ ჯერჯერობით ვერ ვახერხებთ დასავლეთის ისეთი ძეგლების შესწავლას, რაც მის საკუთარ ქვეყანაში შეუსწავლელადაა დარჩენილი, როგორც ამას ახერხებდა რუსეთის ცნობილი ლიტერატურის მცოდნე ა. ვესელოვსკი იტალიის ლიტერატურული ძეგლების მიმართ.

ბუნებრივია დაისვას საკითხი ქართული ლიტერატურის უცხო ლიტერატურისადმი მიმართების შესახებ, როგორც ეს უცდია დ. ფანხულიძეს ჩვენი მსჯელობისათვის წარმოდგეხილ ნაშრომში. ავტორს, როგორც მას აღნიშნული აქვს თავისი ნაშრომის შესავალში, თავისი თემა ვიწროდ შემოუფარგლავს, სახელდობრ XIX საუკუნის ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობით.

ასეთი მიზანდასახულობა უსათუოდ სწორია და ეს ძით უმეტეს, რომ ქართულ-ფრანგულ ლიტერატურულ ურთიერთობას არა აქვს ისტორია. აქ პრობლემატური ჩანს არათუ ასეთი ისტორიის არსებობა, პრობლემატურია თვით ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხი.

ქართულადაც ორი ტერმინი არსებობს ამ დამოკიდებულების გამოსახატავად: ურთიერთობა და მიმართება. ცხადია, რომ ურთიერთობა უფრო დატვირთულია შინაარსეულად, რადგან ორივე მხრივ ლიტერატურულ მიმართებას მოითხოვს და ასეთ შემთხვევა-

ში ძეგლები ორივე მხარის მიერ ითარგმნება, რაც ლიტერატურულ გავლენებს, კრიტიკულ შეფასებებს და სხვ. გულისხმობს. საკითხავია ისიც, თუ ფრანგული relation, რომელსაც ჩვენი ავტორი იხსენიებს, რომელ დასახელებულ ტერმინოლოგიას უფრო უდგება.

ცხადია, რომ მიზანი, რომელსაც ავტორი ისახავს, ახალია, ძნელი და ფრიად საინტერესო. ამით აიხსნება ისიც, რომ მისი ნაშრომი დიდი ინტერესით იკითხება. რა თქმა უნდა, სიძნელე, რომელიც ლიტერატურულ ურთიერთობას თან ახლავს, თავის დაღს ასეაჰს ნაშრომს, რადგან მკვლევარს ფაქტების აღმოჩენა ევალება და არა შექმნა, მაგრამ დიდი ყურადღებით თავმოყრილი ფაქტები და მათი ერთგვარ მიმართებაში დაყენება ავტორის დიდი დამსახურებაა.

ავტორი თავისი ნაშრომის პირველ თავში, სადაც მოთხრობილია ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ზოგადი ისტორია, ეხება ყველაზე მნიშვნელოვან ქართულ ძეგლს — „ვეფხისტყაოსანს“. აღნიშნულია, რომ XIX საუკუნეში ფრანგებმა სცადეს „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნა, მაგრამ ეს თარგმანი უხეირო აღმოჩნდა, ისე როგორც გერმანული თარგმანი არტურ ლაისტისა; ამას ლიტერატურული მიმართულების დახასიათებაში შეიძლებოდა ნეტი ინტერესი მიკუთვნებოდა. ყოველ შემთხვევაში ნაშრომის მე-5 თავში, როცა ვიქტორ ჰიუგოს „ვეფხისტყაოსნისადმი“ უპერსპექტივო დამოკიდებულებაზეა ლაპარაკი, ამ ფაქტს შეიძლებოდა საერთო შეფასება მისცემოდა.

ავტორი სწორად აღნიშნავს, რომ ბორენის უხიათობა ამოცანად დარჩა XX საუკუნეს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ქართულმა მწერლობამ იკისრა ის, რის გაკეთებაც ფრანგულმა ვერ მოახერხა. მეოცე საუკუნის ფაქტების ჩამოთვლა (ნაშრომის შესავალი თავის ბოლოში, გვ. 68 და შემდ.) ჩვენს ავტორს უფლებას აძლევს განაცხადოს, რომ „ჩვენს დროში ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობა კიდევ უფრო გაფართოვდა და გაიშალა“. ამით საბოლოოდ ისაზღვრება დ. ფანხულიძის კვლევის არე.

ამის შემდეგ მოდის ფრანგული ენიდან ქართულზე მთარგმნელთა და მიმოძიებულთა კვლევა, რაც მცირე თავით იწყება და ალექსანდრე ჰავჭავაძისადმი არის მიძღვნილი. ავტორი არჩევს ალექსანდრე ჰავჭავაძის თარგმანებს, ამ მიზნით პარალელური ადგილები მოჰყავს ფრანგული და ქართული ტექსტების, რაც საბუთიანობის შთაბეჭდილებას ახდენს. კიდევ უფრო ძლიერი იქნებოდა ეს შეცნიერული შთაბეჭდილება, ავტორს რომ მოყვანილი პარალელური

ტექსტები კრიტიკულად გაერჩია. ზოგ შემთხვევაში ავტორი ამას აკეობს. ფედრას მონოლოგის (გვ. 95) ალ. ჭავჭავაძის ნათარგმნი „ინტერესო მომენტებია. ავიღოთ ორი ადგილი: „Je n' ai pu soutenir les larmes, les combats“. „ვერლა გავუძელ შენთა ცრემლთ და შენგან ესდენ ბრძოლასა“.

როგორც ვხედავთ, პუკარის მეორე ნახევარში ქართველი მთარგმნელი ა. ჭავჭავაძე ორიგინალის ერთ სიტყვას „ბრძოლას“ (combat) ამატებს ორ სიტყვას „შენგან ესდენ“.

მეორე მაგალითი. მონოლოგში წერია: „Je t'ais tout avoué; He ne men repenes pas“, მთარგმნელი ბოლოში ამატებს სიტყვას „აღსარებას“, რაც ფრანგულ დედანში არაა, მაგრამ აქ მითითებულია პირველ ნახევარში თქმულ აღსარებაზე, რაც ქართულად უხდა თარგმნილიყო ასე:

„ერთობ ცხად გიყავ ფარული, მე ამას აღარ ვინანი“.

ასეთ თარგმანს არ დასჭირდებოდა სიტყვა „აღსარებას“ მეორეჯერ მოყვანა, რაც „avoué“-ში უკვეა მოცემული.

ამრიგად ალ. ჭავჭავაძემ გაართულა და დაამძიმა თარგმანი.

ამავე მაგალითში კიდევ ერთია საგულისხმო, რასინის ტექსტი Je t'ais tout avoué მთარგმნელს, ალ. ჭავჭავაძეს, ქართული სიტყვასმარებით აქვს გადმოცემული, რაც არც მეტია, არც ნაკლები შ. რუსთაველის უამოთქმისა „გაგიცხადე დაფარული“.

ამდენად რასინის მიერ ნახშარი შარტივი ფრაზა ალ. ჭავჭავაძემ ვეებერთელა სიმადლეზე ასწია, რაც ანტიკური მემკვიდრეობის ქართულ მეტყველებაში შემოსვლის ნიმუშია („ამ საქმესა და ფარულსა ბრძენი დიენოს გააცხადებს“).

სამართლიანად აჩერებს ჩვენი ავტორი თავის ყურადღებას ვიქტორ ჰიუგოს ერთ-ერთი ლექსის თარგმანზე, სახელდობრ, ლექსზე—„მეფე რომ ვიყო“ (Si j'étais roi) კრებულიდან „შემოდგომის ფოთლები“.

აქაც ავტორს მოჰყავს ფრანგული დედანი და პარალელურად ალ. ჭავჭავაძის თარგმანი, მაგრამ თავს იკავებს ტექსტების კრიტიკული შედარებიდან. ეს რომ გაკეთებულიყო, ნათელი გახდებოდა, რომ თარგმანი იმდენად თავისუფლად და თავისებურადაა შესრულებული, რომ ალ. ჭავჭავაძე თითქმის აღწევს სრულ დამოუკიდებლობას ორიგინალიდან. უადგილობის გამო იძულებული ვარ თავი შევიკავო ამ შემთხვევაში ტექსტის კრიტიკული შედარებიდან.

ჩვენს ავტორს შეგნებული აქვს აღნიშნული მნიშვნელობა ამ ლექსის თარგმანისა და ის მას ჯეროვნად აფასებს (გვ. 113).

მესამე თავი ეძღვნება ილია ჭავჭავაძის ფრანგული მწერლობისადმი დამოკიდებულების საკითხს. საინტერესოა ავტორის ცდები ილია ჭავჭავაძის ვ. ჰიუგოსთან დაახლოებისა.

ასევე საინტერესოა მე-4 თავი წარმოდგენილი ნაშრომისა, რომელიც მიძღვნილია ნიკო ნიკოლაძის ფრანგული მწერლობისადმი დამოკიდებულებისადმი. ავტორი უწონებს ნ. ნიკოლაძეს ფრანგული ლიტერატურისადმი პატრიოტულ მიდგომას (გვ. 220). მიუხედავად იმისა, რომ ავტორის თემა მოითხოვდა ქართველ მოღვაწეთა ფრანგი მწერლებისა და მოღვაწეებისადმი მიმართების აღნიშვნას, იგი მაინც ჩერდება ნიკო ნიკოლაძის პირად ურთიერთობაზე კარლ მარქსთან.

ავტორი ეხება ნიკო ნიკოლაძის შეხედულებას მთარგმნელობითი მუშაობის შესახებაც (გვ. 214).

გამართლებულია ავტორის მიერ ვიქტორ ჰიუგოსადმი განსაკუთრებული ყურადღება, რაც მოცემულია საგანგებო თავში: „ვიქტორ ჰიუგო და XIX საუკუნის ქართული საზოგადოებრიობა“. ვიქტორ ჰიუგოს შეფასებისათვის ქართული საზოგადოებრივი თვალსაზრისით ავტორს გამოუყენებია მაქსიმ გორკის სიტყვები, ვ. ჰიუგოსადმი მიძღვნილი. მიუხედავად ამ ადგილის გარეგნული უხერხულობისა, ავტორი სწორად მოიქცა, რომ მ. გორკის შეხედულება გამოიყენა, როგორც საზომი ქართული საზოგადოების ვ. ჰიუგოსადმი მიმართების საკითხში.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია წარმოდგენილი ნაშრომის ძველესი თავი, რომელიც ეხება ცნობილი ქართველი კრიტიკოსის კიტა აბაშიძის საქმიანობას ქართულ-ფრანგულ ლიტერატურულ მიმართულებათა საქმეში.

რამდენადაც ფაქტიური ვითარების გამო ქართულ-ფრანგულ ლიტერატურული ურთიერთობა მაინცდამაინც არ სცილდება ფრანგულიდან თარგმანებს და ამ ნაწარმოებთა კრიტიკული შეფასებას, კიტა აბაშიძე, როგორც ფრანგული კრიტიკის ნიადაგზე განსწავლული, მაგრამ საკუთარ, ქართულ ნიადაგზე მდგომი, ჩვენი ავტორის დიდ ყურადღებას იმსახურებს. კიტა აბაშიძის საქმიანობის კვლევა ქართულ-ფრანგული ურთიერთობის თვალსაზრისით, სადაც მთავარი ყურადღება ექცევა კიტა აბაშიძის დამოკიდებულებას (მეთოდოლოგიურის მხრივ) ფრანგულ კრიტიკასთან, კერძოდ, ფერდინანდ ბრუნეტერთან, ხოლო იდეურად მის კავშირს ქართული ლიტერატურის ტრადიციებთან — ცენტრალურ ადგილად უნდა ჩაითვალოს წარმოდგენილ დისერტაციაში. ეს ასეა, როგორც საკითხის სწორი დაყენების თვალსაზრისით, ისე მისი გადაჭრის მხრივაც.

წარმოდგენილ გამოკვლევაში ცნობილი კრიტიკოსის კიტა აბა-შიძის საქმიანობის კვლევა დიდი დაკვირვებით, საქმის ცოდნით. მეცნიერული ობიექტურობითა და ლიტერატურული გეშოვნებითაა გაკეთებული. ამავე დროს იგი აღდგენაა კიტა აბაშიძის, როგორც დიდი დიაპაზონის ლიტერატურული კრიტიკოსის, რეპუტაციისა.

ავტორს მოჰყავს კიტა აბაშიძის ერთი დებულება, რომელიც გამოყენებული მასალის შეფასებას ეხება და შორეულად უკუფენაა იმ ვითარებისა, როცა საკითხი დგება თვითონ კიტას მიერ ამა თუ იმ თეორიის გამოყენებისათვის. ეს აღგილი იკითხება ასე: „შხატვრულ ლიტერატურაში ყველა თეორია კარგია ნიჭიერი მწერლისათვის, არც ერთი თეორია არ ვარგა უნიჭო მწერლისათვის“ (გვ. 314).

კ. აბაშიძის ეს დებულება იმდენად მოქნილია, რომ მისი განზოგადება შეიძლება, როგორც ლიტერატურული კრიტიკის პრინციპისა, ისეთი ნიჭისა და ერუდიციის კაცისათვის — ერუდიცია ნიჭის სარჩულია — როგორც იყო თვითონ კიტა აბაშიძე. ვინმე სხვას ბრუნეტიერის ლიტერატურულ-კრიტიკული ვარიანტი ევოლუციური თეორიის მხოლოდ გადასაღებად, გლახა მიბაძვისათვის გამოადგებოდა. ჩვენი ავტორი ნათლად და გარკვეულად იძლევა კიტა აბაშიძის შემოქმედებით დამოკიდებულებას ბრუნეტიერის თეორიისადმი და მის დასაყრდენად, ასევე მართებულად, ქართული ლიტერატურული ტრადიციები მიაჩნია.

ეს კავშირი განისაზღვრებოდა კ. აბაშიძის პატრიოტიზმით, ილიასა და აკაკის სამშობლოს სიყვარულით, რამაც წინააღმართის ტრადიციის შესახებ კიტა აბაშიძეს ათქმევინა: „ცხარე ცრემლებით ვკლოვობ სამშობლოს სირცხვილს“.

ჩვენი ავტორი მეთოდურად ასაბუთებს თავის დებულებას კიტა აბაშიძის ლიტერატურული მემკვიდრეობისა და მისი ერუდიციის შესახებ და აქედან შემდეგ დასკვნას აყალიბებს:

„კიტა აბაშიძე ფრანგული ლიტერატურის, ანდა ფერდინანდ ბრუნეტიერის გზას კი არ მიჰყვებოდა, ის მიჰყვებოდა ქართული ლიტერატურის მაგისტრალურ ხაზს, ილიასა და აკაკის გზას“ (გვ. 315).

არჩევს რა კ. აბაშიძისადმი მიმართულ შეუფერებელ და უსაბუთო ბრალდებას, მისი ვითომდა ზედმეტი მიმბაძველობის შესახებ, რომელიც კლინდება თითქოს როგორც მის, კ. აბაშიძის, ნარკვევებში, აგრეთვე ქართველი კრიტიკოსის მიერ ილია ჭავჭავაძის „განდევლის“ ემილ ზოლასა და გუსტავ ფლობერის გავლენით დაწერის

აღიარებაში, დ. ფანჩულიძე აცხადებს (გვ. 380): „სადაა კ. აბაშიძის მსჯელობაში ბრმა მიმბაძველობა უცხოურისადმი, კერძოდ, ფრანგული ლიტერატურისადმი?“

ჩვენი ავტორი იმდენად ცდილობს თავისი თეზისის გაძაგრებას, რომ ჩემი ფილოსოფიის ისტორიიდან მოუყვანია ტექსტი, სადაც მართლაც არის ლაპარაკი უცხოური გავლენით ყველაფრის ახსნის წინააღმდეგ.

კ. აბაშიძის საკვლევი მეთოდის შეფასებისას ჩვენი ავტორი არ მოერიდა ამ მეთოდის გ. პლენანოვის მიერ გამოყენებულ მეთოდთან შედარებას. „გიორგი პლენანოვის არ იყოს, — წერს იგი, — კიტა აბაშიძე გაიტაცა ბრუნეტიერის ახალმა, ევოლუციის მოღურმა მეთოდმა, მაგრამ ისე, როგორც პლენანოვი, კიტა აბაშიძეც ხშირად სცილდება მას“ (გვ. 296).

ავტორი სამართლიანად თვლის აღნიშვნის ღირსად კ. აბაშიძის შრომას „მეცნიერება და სარწმუნოება“ (დაბეჭდილს 1895 წელს „ივერიაში“).

უნდა აღინიშნოს, რომ, მიუხედავად ჩვენი ავტორის მიერ კ. აბაშიძის ლიტერატურულ-კრიტიკული მუშაობის დადებითი შეფასებისა, ის მაინც არაა მოკლებული მისდამი კრიტიკულ მიდგომას. ამის მაგალითია წარმოდგენილი შრომის 386-ე გვერდზე მოწოდებული მსჯელობა ჩვენი ავტორისა:

„კიტა აბაშიძის აზრი სინამდვილეს არ შეეფერება, როცა თოფილ გოტიეს და ალფრედ დე ვინის ნატურალიზმის დამწყებად აცხადებს. პირველი იყო პრინციპის „ხელოვნება ხელოვნებისათვის“ მომხრე, მეორე — რეაქციულ-კონსერვატიული რომანიზმის წარმომადგენელი“.

მიუხედავად ამისა, შესანიშნავია წარმოდგენილი ნაშრომის 389-ე გვერდი, სადაც მოცემულია კიტა აბაშიძის, როგორც საქართველოში ლიტერატურულ-კრიტიკული საქმიანობის გამოჩენილი წარმომადგენლის, ნამდვილი რეაბილიტაცია, მეცნიერული მიდგომით და ურყევი საბუთებით დადგენილი.

თავები მეშვიდედან მეთერთმეტემდე შიეკუთვნება ალექსანდრე დიუმას, ემილ ლევიეს, ლუი გალეს ოპერას თამარ მეფეზე და ბარონ დე ბაის. ეს თავები ეხება უშუალოდ საქართველოს საკითხს ფრანგულ ლიტერატურაში როგორც მეცნიერულში, ისე მხატვრულში. ამდენად ეს ქმნის საერთო ფონს წარმოდგენილი გამოკვლევებისათვის და, ცხადია, ზედმეტი არაა. აქ ბევრი რამ შეტად საინტერესოა

მოტანილი და გასაგებს ხდის, რომ ავტორის თემა „ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობა“ შემთხვევითი არაა და მოყვანილი მასალიდან აუცილებლობით გამომდინარეობს.

დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ თემა ორიგინალურიც, აქამდე დაუმუშავებელი, ნაშრომი იკითხება იშვიათი ინტერესით, დაწერილია კარგი ენით, ხანდახან მხატვრულადაც, დებულებები ეძყარება წარმოდგენილ დოკუმენტებს; ანალიზი ჩამწვდომი და დამაჯერებელია.

იბეკლება პირველად.

მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა	3
რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობა	20
რუსთაველი და მსოფლიო კულტურა	29
რუსთაველი და ქართველი მოაზროვნენი	38
რუსთაველის ერთი სტილისტური ხერხის არეოპაგიტული ძირები	57
ადამიანი „ვეფხისტყაოსანში“ და მისი საზოგადოებრივ-ეკონომიური გარემო	65
რუსთაველი და რესესანსის ფარგლების პრობლემა	83
ძმობისა და ხალხთა მეგობრობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში“	99
უსაზოგარულობის როგორც დიალექტიკის დასაყრდენის აღმოჩენა	107
პეტრე იბერი რუსთაველის სიტყვანმარებაში	132
არეოპაგიტის წყაროები	139
ბუნებისათვის ცნებისა	156
ჩერნიშევსკი როგორც მოაზროვნე	188
ბოლცანო და მეცნიერების თეორია	216
I. ბოლცანოს პიროვნება და უმთავრესი ნაწარმოებნი	216
II მცნებეცნიერების ამოცანები	224
III. თეორია „ღებულებისა თავისთავად“	231
IV. თეორია „კემპარტებისა თავისთავად“	247
V. თეორია „წარმოდგენისა თავისთავად“	266
VI. ბოლცანოს გავლენა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიაზე	287
VII. კემპარტების თეორია და მეცნიერების თეორია	303
ნარკვევები მე-19 საუკუნის ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (რეცენზია დ. ფანჟულიძის სადოქტორო დისერტაციაზე)	320

შალვა ისაკოვიჩ ნუცუბიძე

Критические очерки
Литература и философия

(На грузинском языке)

Издательство «Сабчота Сакартвело»
Тбилиси, ул. Марджанишвили, 5
1969

რედაქტორი პროფ. შ. ხიდაშელი
გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ფავლენიშვილი
მხატვარი გ. ავსაჩანიშვილი
მხატვრული რედაქტორი ნ. ოსკანოვი
ტექნორედაქტორი ჯ. რთველიაშვილი
კორექტორები: თ. შაჩაბელი, ლ. არემიძე

გადაეცა წარმოებას 1/VIII-68 წ.
ხელმოწერილია დასაბეჭდად 29/IX-69 წ.
ქალაქის ზომა 60×90¹/₁₆.
პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 20,5.
საალრ.-საგამომცემლო თაბახი 17,7.

შე 01733. ტირ. 4.000. შეკვ. № 362.

ფასი 1 მან 51 კპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
თბილისი, მარჯანიშვილის 5.

საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს ბეჭდვითი სიტყვის სახელმწიფო
კომიტეტის მთავარპოლიგრაფმრეწველობის თბილისის სტამბა № 4
Тбилисская типография № 4 Главполиграфпрома Государственного
комитета Совета Министров Грузинской ССР по печати