

ბორის ურიდია

ბეოცა საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისვორიილან

რედაქტორები: ბ. შუშანაშვილი
ვ. კალანდარიშვილი

ნაშრომის გამოკვლევის საგანია მეოცე საუკუნის 20—60-
იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვი-
თარების კანონზომიერების კვლევა და მიღწეული შედეგების
ჩვენება ფილოსოფიის ისტორიის, დიალექტიკის, შეშეცნების
თეორიისა და ლოგიკის სფეროში. დასახელებული პერიოდი,
ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალ-
საზრისით, დღემდე არ ყოფილა კვლევის ობიექტი. მასში
განხილულია შალვა ნუცუბიძის, სერგი დანელიას, მოსე გო-
გიბერიძის, კოტე ბაქრაძის, საელე წერეთლის ფილოსოფი-
ური მემკვიდრეობა.

ნაშრომში ნაჩვენებია ის წვლილი, რაც მათ შეიტანეს სა-
ერთოდ ფილოსოფიური აზრის, კერძოდ კი ქართული ფი-
ლოსოფიური აზროვნების განვითარების საქმეში.

შესავალი

ყოველი ერის ფილოსოფიური აზრის ისტორია მისი სულიერი კულტურის ისტორიის ძირითადი შემადგენელი ნაწილია. ამიტომ ერის სულიერი კულტურის ყოველმხრივი შესწავლა მისი ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლასაც მოითხოვს. ქართული ერის ფილოსოფიურ აზრს დიდი ზნის ისტორია აქვს. ჯერ კიდევ უძველესი კულტურის ცენტრები — კოლხეთის, გელათის, იყალთოს აკადემიებში შექმნილი ფილოსოფიური ძეგლები — ცხადად მეტყველებენ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სიღრმესა და ორიგინალობაზე. ფილოსოფიური აზროვნების ორიგინალობა ახალი შემოქმედებითი ძალითა და შინაარსით იწყებს გაშლას საქართველოში ჩვენი საუკუნის ათიანი წლების დასასრულს (1918 წ.) დაარსებული ქართული კულტურის უდიდეს ცენტრში — თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. აქ ეყრება საფუძველი ფილოსოფიური აზროვნების პროფესიულ დონეს.

ქართული ფილოსოფიური აზრი, ანუ ქართული ფილოსოფიის ისტორია, დიდი ხანია კვლევის ობიექტი გახდა. ქართული ფილოსოფიური აზრის მეცნიერულ დონეზე შესწავლა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, ჩამოყალიბება ეკუთვნის ჩვენი საუკუნის გამოჩენილ მოაზროვნეს, ცნობილ ფილოსოფოსს, უნივერსიტეტის ერთ-ერთ ფუძემდებელს, შალვა ნუცუბიძეს. მან შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერული დისციპლინა. შ. ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. 1, 2), რომელიც ემყარება მისივე მონოგრაფიულ გამოკვლევებს, მოიცავს ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას უძველესი დროიდან XIX საუკუნის პირველ მეოთხედამდე¹.

¹ შ. ნუცუბიძისთან ერთად ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას იკვლევდნენ და იკვლევენ მისი მოწაფეები. ფეოდალურ საქართველოში ფილოსოფიური აზრის შესწავლას ეხება მონოგრაფიული გამოკვლევები: „დილაქტიკის პრობლემა XI—XII საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში“ (ი. ფანცხავა), „ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“ (შ. ხიდაშელი). XV—XVII საუკუნეებისა და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების საკითხებს ეხება ნაშრომი „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“ (თ. კუკავა). XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხებია გადმოცემული ნაშრომში „ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი XIX საუკუნის საქართველოში“ (ვ. ვაკოძე). XX საუკუნის

წინამდებარე ნაშრომი — „მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიიდან“ იკვლევს მეოცე საუკუნის 20—60-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის განვითარებას. ეს პერიოდი, ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით, დღემდე არ ყოფილა კვლევის ობიექტი. წინამდებარე ნაშრომს არა აქვს პრეტენზია ჩვენს საუკუნის 20—60-იანი წლების ყველა ფილოსოფიური პრობლემა და ყველა ფილოსოფოსის შეხედულების ანალიზი მოგვეცეს. ეს კვლევის მეტად ფართო სფეროს მოიცავს. ჩვენი ამოცანა ნარკვევების ხასიათისაა. ამიტომ მისი გამოკვლევის საგანია მეოცე საუკუნის 20—60-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების კანონზომიერების კვლევა და მიღწეული შედეგების ჩვენება ფილოსოფიის ისტორიის, დიალექტიკის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის სფეროში. შესაბამისად ამისა ნაშრომში წარმოდგენილია ჩვენი საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსების: შ. ხუცუბიძის, ს. დანელიას, მ. გოგიბერიძის, კ. ბაქრაძის, ს. წერეთლის შეხედულებანი ფილოსოფიის ისტორიის, დიალექტიკის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხებზე. ამ ხუთმა მოაზროვნემ, რა თქმა უნდა, სხვა ფილოსოფოსებთან ერთად, ქართული ფილოსოფიური მეცნიერება, ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების კვლევა მოწინავე ფილოსოფიური აზროვნების დონემდე აიყვანა. ნაშრომში ნაჩვენებია ის წვლილი, რაც მათ შეიტანეს საერთოდ ფილოსოფიური აზრის, კერძოდ კი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების საქმეში. ამავე დროს განხილული და გაანალიზებულია თითქმის ყველა ის ძირითადი არგუმენტი, რომლებიც თავის დროზე წამოყენებული იყო მათი ცალკეულ მოსაზრებათა შესახებ.

XX საუკუნის 20-იანი წლებისა და შემდგომი პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, რა თქმა უნდა, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ერთ-ერთი ნაწილია, მაგრამ ეს ნაწილი თავისი შინაარსით არსებითად განსხვავდება წინა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის ისტორიისაგან.

კუნის პირველი მეოთხედის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია წარმოდგენილია ნაშრომებში „ფილოსოფიური აზრი საქართველოში მე-20 საუკუნის პირველ მეოთხედში“ (ა. შეროზია). „ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმდინარეობანი XX საუკუნის საქართველოში 1920—1921“ (ფ. ნალიბაძე).

მრავალი მონოგრაფიული გამოკვლევა მიემდინა XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის შესწავლის საქმეს. ასევე რამდენიმე გამოკვლევითაა წარმოდგენილი ჩვენი საუკუნის პირველი მეოთხედის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ცალკეული საკითხები. რაც შეეხება შემდგომ პერიოდს, იგი ჭერჭერობით ნაკლებად არის შესწავლილი, თუმცა რამდენიმე მონოგრაფიული გამოკვლევა აქაა არის.

ქართველმა ფილოსოფოსებმა საკაცობრიო აზროვნების დონეზე აიყვანეს მრავალი ფილ.სოფიური პრობლემის კვლევა: კეშმარიტების თეორიის, აღმოსავლეთის რენესანსისა და არეოპაგიტის პრობლემების (შ. ნუცუბიძე), ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემების (ს. დანელია), დიალექტიკის ისტორიის (მ. გოგიბერიძე), გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის პრობლემების, დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის (კ. ბაქრაძე), ლოგიკურის დიალექტიკური ბუნების კვლევა (ს. წერეთელი). ამით დიდი წვლილი შეიტანეს ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავების საქმეში.

ხელნაწერის წაკითხვისათვის მადლობით მინდა მოვიხსენიო აწ განსვენებული მეცნიერი პროფ. ვენორ ქვაჩაზია.

შალვა ნუცუბიძე

1. მე-20 საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ფუძემდებლის აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის როლი ქართული კულტურისა და მეცნიერული აზრის ისტორიაში განსაკუთრებულია. იგი, როგორც უდიდესი მოაზროვნე, ფართო ერუდიციის მეცნიერი, ორიგინალური შველევარი თამამად იკავებს საპატიო ადგილს მე-20 საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის კორიფეების გვერდით.

შ. ნუცუბიძე იყო დიდი ინტელიციის მქონე, დაუღალავი მაძიებელი მეცნიერი, რაც მკვლევარია: ნეცნიერული მოღვაწეობის ორ ძირითად პერიოდში ორი მიმართულებით გამოვლინდა. პირველ პერიოდში საკუთარი სისტემის შექმნით მოგვცა ახალი თეორია — ალეთოლოგიური რეალიზმი. მეორე პერიოდში კი შექმნა აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია, არეოპაგატული მოძღვრებისა და მის ნამდვილ ავტორობაზე თეორია და ქართველოლოგიაში ეპოქალური მნიშვნელობის „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“. ამით შ. ნუცუბიძის ნააზრვეი გასცდა ეროვნულ საზღვრებს და ჩვენი საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის საგანძურში შევიდა. დასახელებული თეორიებით შ. ნუცუბიძე, როგორც ფილოსოფოსი, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის კუთვნილება ზღვება.

შ. ნუცუბიძის შემოქმედებით-ფილოსოფიური მოღვაწეობის ორივე პერიოდის ძირითადი პრინციპია „ევროპოცენტრიზმის“ კრიტიკა — „ყოველი ახალი და სალი მიმართულება აზროვნებაში უნდა დაიბადოს როგორც კრიტიკა“ (შ. ნუცუბიძე).

შ. ნუცუბიძე როგორც მოაზროვნე მრავალმხრივია. მრავალმხრივია როგორც ფილოსოფოსიც. მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის არეალი მოიცავს ძირითად ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროს და მასთან ახლო მდგომ სხვა მეცნაერებებსაც. მე-20 საუკუნის ათიანი წლებიდან დაწყებული, მის კალამს ეკუთვნის გამოკვლევები ფილოსოფიის ისტორიაში, შემეცნების თეორიაში, ლოგიკაში, ხელოვნების თეორიასა და ისტორიაში, სოციოლოგიაში, ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში და მრავალი სხვა მეცნიერების, განსაკუთრებით რუსთველოლოგიის დარგშიც; ამასთან შ. ნუცუბიძე, როგორც უანგარო პატრიოტი და ეპოქის ღირსეული მოქალაქე, ერთ-ერთი თავგამოდებული მოჭირნა-

ზულეა საქართველოს კულტურულ-საზოგადოებრივი წინსვლისა. იგი თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების აქტიური მონაწილეა, ამავე უნივერსიტეტის პროფესიული ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებელი და მრავალი ფილოსოფიური და სხვა მეცნიერებათა კურსების წამყობველი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დაარსებიდან ამ აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგების ერთ-ერთი აქტიური მოღვაწე და საქართველოს მრავალი საზოგადოებრივი საქმიანობის ინიციატორი და ჯელმძღვანელიც.

შალვა ისაკის ძე ნუცუბიძე დაიბადა 1888 წლის 1 დეკემბერს, სოფ. ფარცხანაყანებში, სახალხო მასწავლებლის ოჯახში. შ. ნუცუბიძე სწავლას იწყებს ხონის დაწყებით სკოლაში. შემდეგ გადადის ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში, რომელსაც ამთავრებს 1906 წელს. იმავე წელს შ. ნუცუბიძე შედის პეტერბურგის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე ფილოსოფიური განხრით, 1910 წელს შ. ნუცუბიძე ამთავრებს უნივერსიტეტს. უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ მუშაობს ყუბანის ოლქში მასწავლებლად. 1911—1914 წლებში შ. ნუცუბიძე ორჯერ იყო ევროპაში და ლაიფციგში მუშაობდა იმ დროის ცნობილ ფილ. სოფოსებთან.

მეცნიერული მუშაობის წყურვილით გატაცებული შ. ნუცუბიძე, რომლის უნარი ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს გამოვლინდა, კვლავ უბრუნდება პეტერბურგის უნივერსიტეტს, აბარებს სამაგისტრო გამოცდებს და 1917 წელს იწყებს საცდელი ლექციების კითხვას პრივატ-დოცენტის უფლების მოსაპოვებლად.

ქართული უნივერსიტეტის დაარსებისათვის ბრძოლაში პეტერბურგში შალვა ნუცუბიძე ივანე ჭავჭავიძელის ერთ-ერთი პირველი თანამებრძოლია. მან პირველთაგანმა დაუჭირა მხარი ი. ჭავჭავიძელს ამ უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის საქმეში. ი. ჭავჭავიძელის მოწვევით შ. ნუცუბიძე 1917 წ. ჩამოდის საქართველოში და აქტიურ მონაწილეობას იღებს ქართული უნივერსიტეტის დაარსების სამზადისში. 1918 წლის 13 იანვარს (უნივერსიტეტის გახსნამდე 13 დღით ადრე, გაიხსნა 26 იანვარს ძველი სტრუქტურით) შედგა უნივერსიტეტის პროფესორთა კოლეგიის პირველი ოფიციალური სხდომა, სადაც არჩეულ იქნა უნივერსიტეტის გამგეობა და მისი პირველი რექტორი. სხდომის მონაწილე შვიდი კაციდან ერთ-ერთი იყო შალვა ნუცუბიძე. ამ დღიდან შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის თეორიული და პრაქტიკული ამოცანების გადაჭრის აქტიური და დაუღალავი მონაწილეა. იგი იყო უნივერსიტეტის პრორექტორი, დეკანი, სამეცნიერო ბიბლიოთეკის დირექტორი, კათედრის გამგე.

შ. ნუცუბიძე სხვადასხვა დროს კითხულობს მრავალ საუნივერსიტეტო კურსს, სახელდობრ: ლოგიკას, ფილოსოფიის შესავალს, ისტო-

რიულ მატერიალიზმს, ხელ-ოვნების თეორიას, სოციალურ და პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორიას, მტკიცებით სამართალს, დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიას, თანამედროვე ფილოსოფიას, ქართული ფილოსოფიის ისტორიას¹ და სხვ.

1925 წელს შ. ნუცუბიძე ბერლინის უნივერსიტეტშია ფილოსოფიური სემინარების გასაცნობად, თუმცა ეს სემინარები „ჩვენთვის საოცნებოს არაფერს შეიცავს“ — იგონებდა იგი.

შ. ნუცუბიძე არის აკადემიური ფილოსოფიის ფუძემდებელი მე-20 საუკუნის საქართველოში. უნივერსიტეტის გახსნასთან ერთად, შ. ნუცუბიძის ხელმძღვანელობით, საფუძველი ეყრება ფილოსოფიის პრობლემების მაღალ აკადემიურ დონეზე შესწავლასა და დამუშავებას, რაც, ერთი მხრივ, განხორციელდა უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტზე არსებული ფილოსოფიის სპეციალობით და, მეორე მხრივ, თვით უშუალოდ შ. ნუცუბიძის მიერ ჩამოყალიბებული ფილოსოფიური სემინარებით. ფილოსოფიურ სემინარებზე მუშავდებოდა როგორც ცალკეულ ფილოსოფოსთა შეხედულებანი, ასევე ფილოსოფიური პრობლემები. განსაკუთრებით ყურადღების ცენტრში იყო ჩვენი საუკუნის დასაწყისიდან ოციან წლებამდე ევროპული ფილოსოფიის ძირითად მიმდინარეობათა შესწავლა და კრიტიკული ანალიზი. ფილოსოფიურმა სემინარებმა უდიდესი როლი შეასრულა ფილოსოფიის ისტორიისა და მისი ცალკეული პრობლემების მაღალ აკადემიურ დონეზე შესწავლისა და კრიტიკულად გააზრების საქმეში.

1969 წლის 6 იანვარს, 80 წლის ასაკში, გარდაიცვალა საქვეყნოდ ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსი შალვა ნუცუბიძე. იგი დაკრძალეს თბილისის უნივერსიტეტის ეზოში, რომლის ერთ-ერთი ფუძემდებელიც თვითონ იყო. შ. ნუცუბიძე, როგორც მოაზროვნე, ფილოსოფოსი და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის შემქმნელი, „არის ჩვენი მეცნიერების განვითარების ცალკე ეტაპი“ (ს. ყაუხჩიშვილი).

შ. ნუცუბიძის როგორც ფილოსოფოსის შემოქმედებითი მოღვაწეობა ორ პერიოდად იყოფა. პირველი პერიოდის თითქმის ყველა ძირითადი გამოკვლევა ემსახურება ერთ მიზანს — ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებას. მეორე პერიოდია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების კვლევა. როგორც პირველ, ასევე მეორე პერიოდში იგი სპეციალურად იკვლევს სოციოლოგიის, ლოგიკის, ხელოვნების თეორიისა და სხვ. საკითხებს.

შ. ნუცუბიძის პირველი პერიოდის ნაშრომებზე უნდა ითქვას, რომ ისინი დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებს არ ემყარებიან, თუმცა თავის არსებით არიან მატერიალისტური და არა იდეალისტური.

შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიური რეალიზმის პრინციპზე აგებს არა მხოლოდ სპეციალურ გამოკვლევებს, არამედ სახელმძღვანელო ტიპის

ნაშრომებსაც, მაგალითად „ლოგიკას“ (1923), „ხელოვნების თეორიას“ (1929), ხოლო რაც შეეხება „ფილოსოფიის შესავალს“ (1920) აქ-ალე-თოლოგიური რეალიზმის მხოლოდ ჩანასახებია მოცემული, თუმცა ამ ფილოსოფიური თეორიის ზოგიერთი დებულება უფრო ადრე დაწერილ ნაშრომებშიც არის ჰითითებული. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშ-ნავია „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ (1913) და „ბუნებისათვის ცნებისა“ (1919).

§ 1. შ. ნუტუბიძის ფილოსოფიის სახის შესახებ

შ. ნუტუბიძის აზრით, ფილოსოფიის შესავალი სამი ნაწილისაგან უნდა შედგებოდეს: 1. შემეცნების პრობლემა, 2. ონტოლოგია (მეტა-ფიზიკა), 3. პრაქტიკული ფილოსოფია. ფილოსოფიის შესავლის ამ სა-მი ნაწილიდან გამომქვეყნდა მხოლოდ პირველი — შემეცნების პრობ-ლემა. ნაშრომი „ფილოსოფიის შესავალი (შემეცნების პრობლემა)“, ერთი მხრივ, თავის დროზე დიდი მნიშვნელობისა იყო ახალდაარსე-ბული ქართული უნივერსიტეტის სტუდენტებისათვის ფილოსოფიური პრობლემატიკის გაცნობა-შესწავლის საქმეში, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი ალეთოლოგიური რეალიზმის პოზიციებიდან გნოსეოლოგიის ზო-გადი პრობლემების ანალიზით ერთგვარ ანგარიშს უსწორებს ცალკე-ულ ფილოსოფიურ სისტემებს. ნაშრომი განსაკუთრებით იმ ზოგად საკითხებს ეხება, რომლებიც საერთოდ შემეცნების თეორიის წინაშე დგას, ამიტომაც არსად არ არის განხილული გნოსეოლოგიის რომელი-მე სპეციალური საკითხი, თუმცა ალეთოლოგიის ასპექტით მუშაობის საჭიროებაზე მითითებულია და ზოგჯერ ამ მიმართებით გარკვეული მოსაზრებებია გამოთქმული. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ფილოსო-ფიაში მეთოდის საკითხთან დაკავშირებით შ. ნუტუბიძის აზრით, ფი-ლოსოფიური თეორიების გადმოცემის მეთოდი უნდა იყოს სრულიად მიუდგომელი და ობიექტური. ამიტომაც სუბიექტივიზმი ფილოსოფიის შესავალში მკდარადაა მიჩნეული. ფილოსოფიის შესავალი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გადაიქცეს ავტორის მიერ აღიარებული ფილო-სოფიური სისტემის შესავლად. თუ მთელი ფილოსოფიური პრობლე-მათა დალაგება მარტოოდენ საკუთარი თვალსაზრისის გასამართლებ-ლად იქნება შესრულებული, მაშინ ფილოსოფიის შესავალი სათანადო ანგარიშს ვერ გაუწევს ფილოსოფიურ სისტემებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ საერთო მიმოხილვის მიზნით მთელი მასალის დალაგებას აზრთა და შეხედულებათა გარკვეული წყობა საფუძვლად არ დაედოს. მკვლევარის აზრით, რაიმე თვალსაზრისის მეთოდოლოგიური გამოყენება აუცილებელი და სასარგებლოცაა, ოღონდ, სიმძიმე საკითხისა იმაშია, თუ რამდენად დატულია საჭირო

ზომა. უნდა აღინიშნოს, რომ ნუცუბიძე აღნიშნულ ზომას ყველგან იცავს და ხშირად მიუთითებს თავისი ფილოსოფიური სისტემის — ალეთოლოგიური რეალიზმის — პრინციპების მეთოდოლოგიურ გამოყენებაზე. ამის მიუხედავად მკვლევარი ოდნავადაც არ ცდილობს „ფილოსოფიის შესავალი“ თავისი ფილოსოფიური სისტემის შესავლად გადააქციოს.

ფილოსოფიის ცნებაში შ. ნუცუბიძე გულისხმობს ტერმინ „ფილოსოფიის“ მნიშვნელობას და ამ ცნების განსაზღვრებაში კი ამავე ტერმინის საზრისის დადგენას. კითხვა — რა არის ფილოსოფია, მკვლევარის აზრით, საჭიროებს წინასწარ გაირკვეს ორი შესაძლებლობა და რომელიმე ერთის საფუძველზე დადგინდეს აღნიშნული კითხვის პასუხი. ავტორი ზოგადი დებულების სახით გამოთქვამს აზრს, რომ ყოველი განსაზღვრება გამოიყვანება ან თვით ცნების არსებობა იმ სახით, როგორც ის დღეს წარმოგვიდგენია, ან მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ცნების განსაზღვრების ყოველი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელთა თანდათანობითმა შემუშავებამ უნდა მოგვცეს საკმარისი მასალა საბოლოო და მისაღები განსაზღვრებისათვის¹. ცნების განსაზღვრებისათვის გამოთქმულ ამ ორ ზოგად დებულებას ავტორი იყენებს ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრების მიმართაც და აღნიშნავს, რომ პირველი შესაძლებლობა სასურველია იმ შემთხვევაში, თუ თანამედროვე ფილოსოფიაში არსებობს ერთი — ყველასათვის ცნობილი და ყველასათვის სავალდებულო განსაზღვრება ფილოსოფიისა, მაგრამ რამდენადაც ასეთი პირობა არ არის თანამედროვე ფილოსოფიაში, პირველი შესაძლებლობა ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრებისა გამორიცხულია, აღიარებულია მხოლოდ მეორე გზა, რომლის მიხედვით უნდა ნათელი გახდეს უმნიშვნელოვანესი დახასიათება ფილოსოფიის ბუნებისა. ფილოსოფიას დასაწყისშივე ახლდა მთლიანობისადმი მიდრეკილება. მთლიანობის, როგორც იმთავითვე ფილოსოფიის დაზნახიანობის თვისების საილუსტრაციოდ შ. ნუცუბიძე მიუთითებს იონიელ ფილოსოფოსთა შეხედულებაზე. თვით შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიას ასე განსაზღვრავს: „ფილოსოფია არის მეცნიერება მსოფლიო მთლიანობის შესახებ, ანუ მსოფლმხედველობა მეცნიერებაზე დამყარებული“. ამ დებულებას ავტორი შემდეგი ფაქტობრივი მასალით ასაბუთებს: 1. ფილოსოფია სწავლობს ისეთ ცნებებს, რომელთა ბუნება სრულიად გაურკვეველია კერძო მეცნიერებისათვის. ასეთია ცნება მიზეზობრიობისა, სივრცისა, დროისა და სხვ. მაგალითად, ყოველი მეცნიერება სწავლობს მოვლენათა მიზეზს, იკვლევს მიზეზობრივ ურთიერთობას თავის შესასწავლ საგანთა შო-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 2, 1974, გვ. 17.

რის, მაგრამ იგი არ ეხება თვით მიზეზობრიობის ბუნებას. მიზეზობრიობა, როგორც საერთო პრინციპი ყველა მეცნიერებისა, ყოველი კერძო მეცნიერების გარეშეა და არის საგანი ფილოსოფიისა. მიზეზობრიობა და სხვა უზოგადესი ცნებები „მით უფრო მიეკუთვნება ფილოსოფიას, რომ სწორედ ის სწავლობს მსოფლიოს უზოგადეს მხარეებს, როგორც საფუძველს მათი მთლიანი წარმოდგენისა“¹.

2. ყოველი მეცნიერების მიზანია ჭეშმარიტება, მაგრამ მიუხედავად ამისა არცერთი კონკრეტული მეცნიერება არ იკვლევს თვით ბუნებას ჭეშმარიტებისას, ამ უკანასკნელს სწავლობს ფილოსოფია. 3. ყოველი მეცნიერება მოიხმარს დასაბუთებას; ყოველი დასაბუთების დასამტკიცებლად კი საჭიროა საკმარისი საბუთი ანუ საფუძველი. მაგრამ კერძო მეცნიერება არ სწავლობს უშუალოდ დასაბუთების ბუნებას; ის, რაც მოიხმარება მასალად დასაბუთებისა, სრულიად არ ეხება თვით დასაბუთების ბუნებას². მეცნიერება გარკვეულად ემყარება დასაბუთების კანონებს და საჭიროებს ისეთ მეცნიერებას, რომლის საგანს შეადგენს გარკვევა დასაბუთების ბუნებისა. 4. ფილოსოფიის შესასწავლ საგანთა შორის არის შემეცნება. შემეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა შორის, ვინაიდან ყოველი სხვა მოვლენა თვით შემეცნების საგანს შეადგენს.

შ. ნუტუბიძე ფილოსოფიის ცნებას, როგორც მთლიანობის შესახებ მეცნიერებას, კერძო მეცნიერებებთან მიმართებაში არკვევს და შეტად საინტერესო დებულებას იძლევა. ავტორის სამართლიანი შეხედულებით, თავდაპირველად მეცნიერული ცოდნა და ფილოსოფია შემეცნების განუყოფელ ნაწილებს შეადგენდნენ. მათ შორის არაერთგანისხევა არ არსებობდა. ფილოსოფიაში ასეთი მდგომარეობა გრძელდება დიდხანს, სანამ მეცნიერება არ გამოყოფია ფილოსოფიას და ადამიანის შემეცნების ცალკე დარგად არ გამხდარა. შ. ნუტუბიძის თქმით, „რომ ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენს, იმდენად ჰქონდა შეთვისებული ძველ ფილოსოფიას, რომ პირველმა ცდამ მეცნიერებათა კლასიფიკაციისა ყველა კერძო მეცნიერებანი ფილოსოფიის ნაწილად გამოაცხადა. ასეთი იყო არისტოტელეს ცდა... ვიდრე მეცნიერება თავის განვითარების უდაბლეს საფეხურზე იდგა, ის განუყოფელი იყო ფილოსოფიისაგან... მეცნიერების განვითარებას თან ზოპყვა სპეციალიზაცია... და მასთან ფილოსოფიიდან გამოყოფა“³. შ. ნუტუბიძის აზრით, მხოლოდ ძვ. წ. III საუკუნიდან იწყება ფილოსოფიისაგან გამოყოფა ცალკე მეცნიერება-

1 შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, 1974, გვ. 25.

2 იქვე, გვ. 24.

3 იქვე, გვ. 20.

თა, მაგალითად, მათემატიკის, ფილოსოფიის და სხვ. და მასთან ერთად იბადება საკითხი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების შესახებ, როცა სპეციალურმა მეცნიერებებმა განვითარების ზენიტს მიაღწიეს და სინამდვილის თითქმის ყველა სფერო დაიკავეს, მაშინ დაისვა კითხვა: რა უნდა იყოს ფილოსოფიის საგანი, ხომ არ დარჩა ფილოსოფია უსავნოდ? საპასუხოდ ჩნდება განსხვავებული თეორიები, რომელთაგან ერთ-ერთია სწორედ შ. ნუცუბიძის ჰუმანიტეტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია (ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება მსჯელობა).

უნდა აღვნიშნოთ, რომ შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის საგნის საკითხთან დაკავშირებით მართებულად აკრიტიკებს განსხვავებულ ფილოსოფიურ თეორიებს. მაგალითად, ფილოსოფოსთა დიდი უმრავლესობისათვის ფილოსოფიის საგნად ცხადდებოდა გარკვეულ მეცნიერებათა სფეროში შემუშავებულ დებულებათა განზოგადება, მათი გაერთიანება და ზოგადი დებულებებით გამოხატვა. «ფილოსოფია ახდენს განზოგადებას უმაღლეს განზოგადებათა... ფილოსოფიის საგანი ისახება, როგორც მეცნიერების ზოგად დებულებათა უმაღლესი განზოგადება»¹. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის საგნის ასეთი გაგება შეუძლებელია ორი მიზეზის გამო: პირველი, აღნიშნული გაგების მიხედვით ფილოსოფია დამოკიდებულია კერძო მეცნიერებაზე, მას არა აქვს განსაკუთრებული, საკუთარი მასალა, ამდენად ის არ არის დამოუკიდებელი. მეორე, თუ ფილოსოფია მეცნიერულ განზოგადებათა მხოლოდ უმაღლესი განზოგადებაა, მაშინ კავშირი კერძო მეცნიერებათა და ფილოსოფიას შორის დაუსაბუთებელი და გაუგებარია. «თუ მომავალი კავშირი ფილოსოფიისა და მეცნიერებისა არაფერია, გარდა მეცნიერებათა მონაპოვრის განზოგადებისა, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ძველად, როდესაც არ იყო მეცნიერების სპეციალიზაცია და, მაშასადამე, არ არსებობდა პრობლემა გაერთიანებისა — ფილოსოფია სრულიად არ არსებობდა»².

შ. ნუცუბიძის აზრით, ცდება კ. ფიშერიც, რომელიც კანტის დამსახურებად თვლის იმას, რომ ამ უკანასკნელმა მოუპოვა ფილოსოფიას თავისი განსაკუთრებული კვლევა-ძიების საგანი — შემეცნება. შ. ნუცუბიძის არგუმენტაციით, კუნო ფიშერი ისტორიულად რომ მართალი იყოს, არსებითად მაინც მცდარია. მცდარია, ვინაიდან შემეცნება მხოლოდ ნაწილია მოკლენათა იმ მთელი რიგისა, რომელიც შეადგენს ფილოსოფიის საგანს. ასეთი გაგებით ფილოსოფიური ძი-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, 1920, გვ. 11—12.

² შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, ტ. 3, გვ. 26.

ების არე მეტისმეტად განსაზღვრულია. ამას თვით ფილოსოფიური დისციპლინების კლასიფიკაციაც ადასტურებს. შეშეცნება, როგორც კვლავა-ძიების საგანი, განეკუთვნება ცალკე ფილოსოფიურ დისციპლინას — გნოსეოლოგიას. ამით შ. ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფიის საგანი არ დაიყვანება მხოლოდ გნოსეოლოგიაზე, თუმცა შეშეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა რიგში. შ. ნუცუბიძე ასევე მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს ისეთ თეორიებს, რომელთა მიხედვით ფილოსოფიის საგანი თვით შეშეცნების პროცესშია შექმნილი. ამის ნიმუშია კანტის, ნეოკანტიანური ფილოსოფიისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა.

რაც შეეხება ფილოსოფიის ნაწილებისა და მათი კლასიფიკაციის საკითხს თვით ფილოსოფიის დარგების ბუნების მიხედვით, შ. ნუცუბიძის აზრით, უნდა მივიღოთ შემდეგი კლასიფიკაცია: გნოსეოლოგია, ლოგია, ონტოლოგია, თურცა ასეთ კლასიფიკაციაში მომავალში შესაძლებელია ცვლილებების შეტანა. სახელდობრ, შეშეცნების თეორია და ლოგია ერთსა და იმავე ნიჰანს ემსახურებიან — ჭეშმარიტების შესწავლას, ამიტომაც მკვლევარი დარწმუნებულია იმაში, რომ შესაძლებელი იქნება ისეთი მეცნიერების შექმნა, რომელიც ორივე დარგს გააერთიანებს და შეიქმნება ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია. ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის ცალმხრიობის შედუღება ალეთოლოგიის ნიადაგზე უნდა მოხდეს.

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა შორის პირველ ფილოსოფიურ დისციპლინად მიჩნეულია შეშეცნების თეორია ანუ გნოსეოლოგია. ეს აზრი დასაბუთებულია იმით, რომ შეშეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა რიგში. იმ მოვლენებს შორის, რომელთაც ფილოსოფია შეისწავლის, შეშეცნება უზოგადესია. ყოველი სხვა მოვლენა, მკვლევრის აზრით, არის საგანი თვით შეშეცნებისა და ამიტომ პირველობა შეშეცნებას ეკუთვნის. გარდა ამისა, შეშეცნება, როგორც პროცესი, თვითონ არის შეშეცნების თეორიისათვის შესწავლის ობიექტი. შეშეცნების პრობლემა მოიცავს საკითხს: როგორ არის ადამიანისათვის შესაძლებელი ჭეშმარიტების მიღწევა, რომლის გარეშე უაზროა ყოველგვარი შეშეცნება და შეუძლებელიც, რადგან არც პრაქტიკული და არც თეორიული გაგება შეშეცნებისა გარეშე ჭეშმარიტებისა არ წარმოიდგინება¹. შეშეცნება არის კონკრეტული სახე ჭეშმარიტებისა, ჭეშმარიტება — ზოგადი სახე შეშეცნებისა.

შეშეცნების თეორია თავდაპირველად თავის პირდაპირ საგანს არკვევდა. იგი სწავლობდა შეშეცნების შესაძლებლობის პირობებს და თვით შეშეცნების აპარატის წყობას. ამით ცხადი ხდებოდა შეშეც-

1 შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, ტ. 3, გვ. 33.

ნების ხასიათი და გასაქანი. ამით ისიც ირკვეოდა, თუ რა პირობებშია მოცემული შემეცნების საგანი, რამდენადაც შემეცნების თეორია საგნის მოცემულობის პირობებს არკვევდა, იმდენად იგი ჭეშმარიტების თეორიად იქცა. თეორიული შემეცნების მიზანია ჭეშმარიტება. გარე ჭეშმარიტების თეორიისა არ არის შემეცნების თეორია. შემეცნების თეორიის საგანია ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტებას თავისთავად სწავლობს ჭეშმარიტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია. ჭეშმარიტების თეორია არის პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა, ძირითადი ფილოსოფიური დარგი. ჭეშმარიტების თეორია უშუალო კავშირშია მეცნიერებასთან. ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში.

ამგვარად, ზემოთ თქმულის საფუძველზე შ. ნუცუბიძის აზრი ფილოსოფიის ცნების სტრუქტურის, მისი საგნის შესახებ უნდა ჩამოყალიბდეს ასე: 1) ფილოსოფიის საგანია სამყარო როგორც მთლიანი; იგი სწავლობს სამყაროს უზოგადეს მხარეებს, 2) ფილოსოფიის დარგების ბუნების მიხედვით ფილოსოფიური დისციპლინებია: შემეცნების თეორია, ლოგიკა და ონტოლოგია; 3) ფილოსოფიური დისციპლინებიდან პირველია გნოსეოლოგია; გნოსეოლოგიაში ძირითადია ჭეშმარიტების თეორია; 4) ჭეშმარიტების თეორია არის პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა. იგი არის ძირითადი ფილოსოფიური დარგი. ამ პრინციპის საფუძველზე შექმნა შ. ნუცუბიძემ ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგიური რეალიზმი.

§ 2. ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნება

ალეთოლოგიური რეალიზმი ჩამოყალიბდა შ. ნუცუბიძის ცნობილ გამოკვლევაში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“. ხოლო შემდგომში ალეთოლოგიის ძირითადი დებულებები გარკვეული ცვლილებებით, რომელიც უნება არა პოზიციას, არამედ ზოგიერთი საკითხის ახლებურად გაგებას, ინტერპრეტაციასა და დალაგებას, განვითარებულია გამოკვლევებში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ და „ფილოსოფია და სიბრძნე“.

ალეთოლოგიური რეალიზმის დასაბუთებისა და დაფუძნების განხორციელებისათვის საჭირო იყო ახალი, დამოუკიდებელი გზების ძიება ფილოსოფიაში და აქედან ახალი სისტემის აგება, რომელსაც უნდა გადაეღახა და დაეძლია დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე შემეცნების თეორიის პრობლემებზე წამოჭრილ დაბრკოლებანი. მე-20 სუკუნის პირველ ოცწლეულში დასავლეთ ევროპაში ყველაზე მეტად გავრცელებულმა ნეოკანტიანურ ფილოსო-

ფიურმა სკოლებმა საერთოდ ფილოსოფიური აზრი, განსაკუთრებით კი შემეცნების თეორიის პრობლემები, ჩინში მოაქცია, ამიტომაც უ. ნუცუბიძე მიზნად ისახავს დასავლეთ ევროპის ფილოსოფია შემეცნების თეორიის საკითხებზე დაძლეულ იქნეს შიგნიდან. იგი წერს: „დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოელოს, რა თქმა უნდა, ეს შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან დაეძლევთ დასავლეთის აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტიური საბუთიც არსებობს“.

დასახული მიზნის განხორციელებით უ. ნუცუბიძე მოგვევლინა, როგორც ახალი სისტემის, თეორიის შემქმნელი. სხვა საკითხია, როგორია თავის არსებით ეს სისტემა, თეორია. ფაქტი კი ერთია — ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში ახალი თეორიის დაფუძნება. ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებამ უ. ნუცუბიძე იმ ფილოსოფოსების გვერდით დააყენა, რომლებმაც საკუთარი სისტემა შექმნეს და ფილოსოფიის ისტორიაში უდიდესი სახელი დაიმკვიდრეს.

უ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ანუ ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი პრინციპია ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების, საკვლევი საგნის გარკვევა-დადგენა. ამ საკითხის გარკვევისას ნუცუბიძე ამოდის იქიდან, რინ ფილოსოფია, კერძოდ ქეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიურ დისციპლინა, არის მეცნიერებათა მეცნიერება. ქეშმარიტების თეორია, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება, საკუთარი საგნის მქონე უნდა იყოს. იგი არ შეიძლება იყოს უსაგნო, რა უნდა იყოს ეს საგანი? იგი არის ქეშმარიტება. უ. ნუცუბიძემ ეს დებულება ჩამოაყალიბა ასე: „სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედაკრავს... ქეშმარიტება, — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვინდა დავიპყროთ ფილოსოფიისათვის“.¹ სწორედ ამ ასპექტით უნდა გაანალიზდეს უ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორია და კერძოდ ქეშმარიტებაზე მისი მოძღვრება.

სანამ ამ უკანასკნელ საკითხს შევეხებოდეთ, უნდა აღვნიშნოთ, თუ რატომ სცნო საჭიროდ ნუცუბიძემ ფილოსოფიის საგნის ბუნების გარკვევა და მისი დადგენა. ცნობილია, რომ აზრი ფილოსოფიის საგნის შესახებ იცვლებოდა, ზოგიერთის გაგებით, ფილოსოფია უსაგნოდაც კი დარჩა. უ. ნუცუბიძე სწორედ იმის მტკიცებას ცდილობს, რომ ფილოსოფია არ არის საგნის გარეშე, ფილოსოფიას აქვს თავისი საგანი. როცა სპეციალურმა მეცნიერებებმა განვითარების

¹ უ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, 1973, გვ. 257.

ზენიტს მიაღწიეს და სინამდვილის თითქმის ყველა სფერო დაიკავეს, დაისვა კითხვა — რა უნდა იყოს ფილოსოფიის საგანი, ხომ არ დარჩა ფილოსოფია უსაგნოდ? ფილოსოფიის საგნის შესახებ ჩნდება განსხვავებული თეორიები. ერთ-ერთი ასეთი თეორია არის სწორეო შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია შემეცნება, როგორც კვლევადიების საგანი, განეკუთვნება ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დისციპლინას — გნოსეოლოგიას, მაგრამ, ჩვეულებრივ, გნოსეოლოგია იმდენად შორსაა მეცნიერების თეორიიდან, რომ მეცნიერებასთან პირდაპირ კავშირში მყოფი დარგი მხოლოდ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა — ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგიაა¹. იგი არი მეცნიერებათა მეცნიერება, სხვა მეცნიერებებზე მალა მდგომი, რომლის შინაარსია შემეცნების შემეცნება. ალეთოლოგია თავის ძიების საგნად ხდის მეცნიერებათა შემეცნებას. იგი არკვევს შემეცნების საგანს. ამიტომაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება ყველა იმ გნოსეოლოგიას, რომლის მიხედვით შემეცნების გარკვევით საგნის გარკვევ ჯდება. ასეთია შემეცნების ყველა იდეალისტური თეორია. აქედან გამომდინარე „ალეთოლოგიას შეუძლებლად მიაჩნია, რომ გნოსეოლოგია იყოს პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა. ვინაიდან გამო საკვლევია თავდაპირველად შემეცნების საგანი და არა შემეცნება — ამიტომ პირველობა ეკუთვნის ალეთოლოგიას, როგორც ძირითად ფილოსოფიურ დარგს“². სხვა სიტყვებით: „ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა არის სწორედ ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია“³. მეცნიერების მეცნიერებას, მეცნიერების თეორიას, წერს ნუცუბიძე, ისევე ესაჭიროება თავისი საგანი, როგორც თვით მეცნიერებას. ეს საგანი ჭეშმარიტება. შემეცნების შემეცნების გამოსავალია ჭეშმარიტება თავისთავად. „ამიტომაც შემეცნების შემეცნება ჭეშმარიტების თეორიაა და თუ აქედან იწყება ფილოსოფია, ჭეშმარიტების თეორიაც პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა უნდა იყოს“⁴. ფილოსოფია არ არჩევს იმას, ვეძლევა თუ არა ჭეშმარიტება. იგი მოცემული ჭეშმარიტების ბუნებას არჩევს. ფილოსოფია კითხულობს არა იმას, არის თუ არა ჭეშმარიტება, არამედ იმას, თუ როგორია იგი. ზემოთ აღნიშნულიდან ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძის მიხედვით, საერთოდ ფილოსოფია კი არ არის მეცნიერებათა მეცნიერება, არამედ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — შემეცნების თეორია.

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, 1973, გვ. 200.

2 იქვე, გვ. 263.

3 იქვე, გვ. 201.

4 იქვე.

რომლის საგანია ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება არსებულია, მაგრამ არა-რეალურად არსებული. ამ არსებულს, მაგრამ რეალურად არსებობას მოკლებულს, იკვლევს შემეცნების თეორია. მხოლოდ იგი არის მისი შემეცნების საგანი. ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური, არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის საგანი და არა საერთოდ ფილოსოფიის საგანი. ამდენად შემეცნების თეორიის საგანი არ უტოლდება საერთოდ ფილოსოფიის საგანს. ეს გარემოება გათვალისწინებულ უნდა იქნეს როგორც საერთოდ შემეცნების თეორიაზე, ასევე ჭეშმარიტებაზე შ. ნუტუბიძის შეხედულებათა განხილვის დროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შ. ნუტუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების თეორიის საკითხები და პირველ რიგში ჭეშმარიტებაზე მოძღვრება არსებითად გაუგებარი რჩება.

როგორც ესმის შ. ნუტუბიძეს შემეცნების თეორია, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება და როგორაა იგი გადაწყვეტილი, ამას ცხადყოფს შემეცნების საგნის საკითხის გარკვევა. შემეცნების საგნის გარკვევა წინასწარ მოითხოვს შემეცნების წინასწარი პრინციპების გარკვევას.

შემეცნების ძირითადი პირობები. შემეცნების ზემოთ აღნიშნული ზოგადი დებულების განხილვის შემდეგ ნუტუბიძე სპეციალურად იხილავს საკითხს — რა არის შემეცნების ძირითადი და ზოგადი პირობები? იგი შემეცნების სამ ძირითად და ზოგად აუცილებელ პირობაზე მიუთითებს. შემეცნების პირველი პირობაა — შემეცნება არის მეორადი მოვლენა, რაც ნიშნავს, რომ შემეცნება მოითხოვს საგანს, რომლის მიმართ იგი მეორადი მოვლენა იქნება. ჭერ უნდა იყოს ის, რისი გარჩევა და გარკვევა შეადგენს შემეცნების მოწოდებას. ნუტუბიძე მეტად გონებაშეხვედრულად აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას, რომლებსაც შემეცნება მიაჩნიათ პირველად ფორმად და უარყოფენ შემეცნების მეორადობას. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა დეკარტეს, კანტისა და ნეოკანტიანელების კრიტიკა. საყურადღებოა, რომ ნუტუბიძე მათ აკრიტიკებს არა გარედან, არა თავისი პოზიციიდან, არამედ შინაგანი იმანენტური კრიტიკით აჩვენებს, რომ — როგორადაც არ უნდა ვეცადოთ და ვალიაროთ შემეცნება პირველად მოვლენად, ამის დასაბუთება ყოვლად შეუძლებელი ხდება. ამის საუკეთესო ნიმუშია, მაგალითად, დეკარტეს კრიტიკა. დეკარტე შეეცადა წმინდა შემეცნებით დაეწყოს, ამისათვის შემეცნებას გამოაცალა ყოველგვარი შინაარსი და შინაარსისაგან დაცლილი შემეცნებით დაიწყო ფილოსოფიური სისტემა! აშენება. ეს დეკარტემ ვერ მოახერხა, ვინაიდან შინაარსისაგან გაშუქნილ შემეცნებას მაინც საგანი დასჭირდა. ნუტუბიძის თქმით, დეკარტეს დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, არაა ადეკვატური თვით გამოთქმული აზრისა; დეკარტეს

„მასადამე“, ამბობს ნუცუბიძე, ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, თითქოს აქ, მართლაც, „აზროვნებიდან“ არსებობა გამოიყვანებოდეს. სინამდვილეში კი, კითხვაზე „ერგი“-ს საფუძვლის შესახებ მხოლოდ ერთი პასუხი შეიძლება არსებობდეს — აზრი გულისხმობს არსებობას. ამგვარად, ნუცუბიძის აზრით, დეკარტემ ვერ მოახერხა შემეცნებით დაეწყო, ვინაიდან შემეცნება მეორადი მოვლენაა.

ასეთივე იმანენტური კრიტიკითაა დაძლეული ნეოკანტიანელთა შეხედულებაც; უნდა ითქვას, რომ შემეცნების მეორადობის დასაბუთება და მის მოწინააღმდეგეთა ნუცუბიძისეული კრიტიკა საბჭოთა ფილოსოფიურ კრიტიკაში დღემდე სრულფასოვან მნიშვნელობას ინარჩუნებს.

შემეცნების მეორადობის დასაბუთების დროს ნუცუბიძე არ იგივეებს ლოგიკურ არგუმენტსაც. შემეცნება მეორადია არა მხოლოდ გენეზისურად, არამედ იგი მეორადია ლოგიკურადაც. როდესაც რაიმე აზრს გამოვთქვამთ, ეს რაიმე; არსებულია თუ არარსებული — სულ ერთია, ის ლოგიკურად პირველია და მერე გამოვთქვამთ მასზე აზრს.

ნუცუბიძე სრულიად მართებულად და გონებამხვილურად შენიშნავს, რომ შემეცნების მეორადობის ლოგიკური არგუმენტი, შემეცნების ბუნების განმარტების მეორე მხარეა და არა ძირითადიო.

შემეცნების მეორე ძირითადი პირობა ნუცუბიძის მიერ გამოთქმულია ასე: შესაცნობი აუცილებლად გარკვეულობას უნდა წარმოადგენდეს. შემეცნება, ამბობს ნუცუბიძე, როგორადაც არ უნდა ვაკვივით, საბოლოოდ გაურკვეველის გარკვევას ნიშნავს. შემეცნების ბუნების ასეთი გაგება არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ შესაცნობი გარკვეულია. თქმა — შემეცნება გაურკვეველის გარკვევას წარმოადგენს არ ნიშნავს იმას, რომ საგანი თავისთავად გაურკვეველია და მასში გარკვეულობა შემეცნებას შეაქვს. ასეთი შეხედულება რომ იდეალისტურია, კარგად იცის ნუცუბიძემ, რომლის აზრით, ჩვენთვის გაურკვეველი არ უნდა იქნეს აღრეული თავისთავად გარკვეულთან. ჩვენი შემეცნება იმას არკვევს, რაც ჩვენთვის გაურკვეველია, მაგრამ თვითონ შესაცნობი თავისთავად გარკვეულია. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ნუცუბიძის თქმით, თავისთავად აღებული არსი არ შეიძლება იყოს შემეცნების საგანი, ტალკე აღებული მოვლენა არ შეიძლება გახდეს შემეცნების საგანი, მისი ადგილი უნდა გამოინახოს სხვა მოვლენათა წყობაში და ის ფაქტი; რომ იგი ცალკეა, ინდივიდუალურია იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი გარკვეულობის ან დამოკიდებულების გარეშეა. შემეცნებისათვის არსებობს არა ფაქტი, არამედ გარკვეული ფაქტი და შემეცნება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ასეთი გარკვეულ-

ლობა მას წინ უსწრებს. ფაქტზე დანართი გარკვეულობა არის შემეცნების საგანი.

თუ გარკვეულობა თავისთავად უარყოფილია, წერს ნუცუბიძე, მაშინ ჩვენ არ შეგვიძლია აზროვნება. ვინაიდან მრავალი თვისებიდან ვერ გამოვყოფთ სააზროვნო ელემენტს. გარკვეულობა რომ გვაქვს, ამიტომ არ ვამბობთ — მაგნოლიის ხე აბია თავის ყვავილებს.

შემეცნების მესამე ძირითადი პირობა არის: შემეცნება და შესაცნობი დაგვაჩიუნდა იყო. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში საკითხზე, თუ როგორ ხდება შემეცნება შესაძლებელი, მეტად განსხვავებული შეხედულებანი არსებობდა. მიუხედავად ამ განსხვავებულობისა ერთი რამ მაინც საერთოდ მიღებული იყო, სახელდობრ, შემეცნებასა და შესაცნობს შორის რაღაც საერთოს ყველა აღიარებდა, შემეცნების განხორციელება მართლაც, შეუძლებელია, თუ რა არის საერთო შესაცნობსა და შემეცნებას შორის, ამის გაგება სხვადასხვაგვარად ხდებოდა. მაგალითად, ობიექტური იდეალიზმის აზრით, შემეცნება შესაძლებელია იმიტომ, რომ აზრსა და არსს შორის, შესაცნობსა და შემეცნებას შორის არის შემდეგი სახის მსგავსება: არსი იგივე აზრია, ამიტომ აზრს შეუძლია არსის შემეცნება, ასეთივე დასკვნამდე მიდის სუბიექტური იდეალიზმიც. სუბიექტური იდეალიზმისათვის შემეცნების საგანი ფსიქიკური ფენომენია და მას იგივე ფსიქიკური შეიცნობს. ზოგიერთი მატერიალისტის აზრით, აზრსა და არსს შორის საერთო ის არის, რომ აზრი მატერიალურია ისევე, როგორც მატერიალურია თვით შემეცნების ობიექტი ან შესაცნობი საგანი. აზრსა და არსს შორის ასეთი საერთო ნიშნის დადგენით წაშლილ იქნა თვისებრივი განსხვავებულობა აზრსა და არსს შორის, რაც ფაქტიურად შეცდომა იყო.

ყოველივე ამის გამო ნუცუბიძეს აღნიშნული მოსაზრებანი მიუღებლად მიაჩნია, ამიტომ იგი აყალიბებს სრულიად სხვაგვარ თეზისს. მისი აზრით, შემეცნებას შეუძლია მისწვდეს მხოლოდ იმას, რაც მისი დაგვარია, რასთანაც მას რაიმე საერთო აქვს. ეს საერთოა გარკვეულობა. როგორც შემეცნების საგანი, ასევე აზრიც გარკვეულია. გარკვეული შეიცნობს გარკვეულს.

შემეცნების საგანი. შ. ნუცუბიძე შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვის დროს კვლევას ცენტრად ხდის საკითხს, თუ რა არის შემეცნების შემეცნება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თვითონ შემეცნება არის თუ არა შემეცნების საგანი? — ამით მკვლევარი სრულიადაც არ იფიქრებს, რომ გარე სამყაროც შემეცნების ობიექტია.

შემეცნების შემეცნების გასარკვევად ნუცუბიძე ამოდის შემდეგი

დებულებიდან: შემეცნებას საგანი უნდა ჰქონდეს. უსაგნო შემეცნება უაზრობაა და ცარიელი სიტყვა. შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, მისი საგანი უნდა არსებობდეს. ეს დებულება, ამბობს ნუცუბიძე, არ შეიძლება სადავო იყოს, იგი აქსიომაა. იგი აქსიომაა საერთოდ შემეცნებისათვის.

პირველი ნიშანი, რომლითაც უნდა დაზახათდეს შემეცნების საგანი, მისი დამოუკიდებლობაა. იგი უნდა საკუთარი ბუნების მქონე იყოს, რომელიც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი იქნება. ეს არის შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულება, რაც თავიდან ბოლომდე მართებულია. მაგრამ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგანი, არამედ თვით შემეცნებაც. შემეცნება თვითონ არის შემეცნების საგანი. ესეც ნამდვილად მართებული დებულებაა. შემეცნება ნამდვილად არის შემეცნების საგანი. შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიისათვის სწორედ ამ უკანასკნელს ხდის კვლევის ობიექტად. მაშასადამე, შემეცნების საგანია როგორც გარე სამყარო, ასევე თვით შემეცნება, ჰეშმარიტება თავისთავად. გარე სამყარო მეცნიერებათა შემეცნების საგანია. მას სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებანი, შემეცნებნი. შემეცნებას კი სწავლობს ფილოსოფოსოფია; უფრო ზუსტად, ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — ჰეშმარიტების თეორია. „მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება; ის არსებულის მეცნიერებაა. მის გვერდით... უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეცნიერება, რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავის ძიების საგნად გაიხდის. ეს იქნება მეცნიერებათა მეცნიერება, ანუ მეცნიერების თეორია; მისი შინაარსია შემეცნების შემეცნება“¹. შემეცნება არაფერს არ უნდა ნიშნავდეს იმის გარდა, რაც არის. ასეთია მეცნიერების იმპერატივი. მეცნიერებას საგანი ანუ მოვლენა აინტერესებს, როგორც არსის ნაწილი. მეცნიერებისათვის შემეცნების საგანია სინამდვილე და მთელი შემეცნება ამოიწურება საგნობრიობით ანუ საგანთა მიმართებით. შ. ნუცუბიძე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ რეალურ მოვლენებს შორის არსებულ კავშირებს, მიმართებებს, სინამდვილის ნაწილებს. „სპეციალური მეცნიერება ყოველთვის არსებულის განხილვისაკენ ისწრაფვის; სინამდვილე მისი ამოცანაა და მიზანიც სწორედ იმის გარკვევაშია, რაც არის“². მაგალითად, ფიზიკის მყარი დებულების — „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“ — მიზანია სინამდვილის ნაწილთა შორის დამოკიდებულების გარჩევა, მტკიცე დებულების დაფუძნება იმისა, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ლითონსა და

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 300.

2 იქვე, გვ. 197.

ელექტრობას შორის. მაშასადამე, სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ სინამდვილეს, ისეთს როგორც იგი არის. ისინი აღგენენ გარკვეულ კავშირებს საგნებსა და მოვლენებს შორის. მაგრამ შემეცნება აქ არ შეიძლება დამთავრდეს. კედევ არის რაღაც შესამეცნებელი, არ შეიძლება დამთავრდეს იმის გამო, რომ შემეცნების საგანი მეტია, ვიდრე სინამდვილეში არსებული ფაქტი ანუ მოვლენა. შემეცნების საგანია არა მხოლოდ სინამდვილე როგორც ფაქტი, არამედ თვითონ შემეცნებაც, ჰეშმარიტება. თვითონ შემეცნება არ შეიძლება სპეციალურ მეცნიერებათა კვლევის საგანი იყოს. შემეცნება არაა საგანი სპეციალური მეცნიერებისა. მეცნიერება ჰეშმარიტებას არ ხდის თავის საგნად, ჰეშმარიტება ფილოსოფიის საგანია. ფილოსოფია თვითონ არ ქმნის ჰეშმარიტებას და თავისუფალი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამა თუ იმ დებულებას ჰეშმარიტად, იგი იღებს ჰეშმარიტებას, როგორც კვლევადიების მასალას, მეცნიერებისაგან. მეცნიერება რეალურად არსებულს ეხება, მისთვის რეალობა ელექტრობის, ლითონის და სხვათა არსებობაშია. შემეცნებას კი შეისწავლის შემეცნების თეორია ანუ ჰეშმარიტების თეორია. ამგვარად, შემეცნების საგანია როგორც სინამდვილეში არსებული ფაქტები, ასევე თვითონ შემეცნება, მაგრამ შემეცნების თეორია შეისწავლის მხოლოდ შემეცნებას.

შემეცნება, რომელიც შემეცნების თეორიის ანუ ჰეშმარიტების თეორიის საგანია, აპრიორულად კი არ არის მოცემული, ან თვითონ შემეცნების შემეცნების პროცესში კი არ არის შექმნილი, არამედ დაფუძნებულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ შემეცნება-ჰეშმარიტებაზე. სხვაგვარად, შემეცნების თეორიის საგანი — შემეცნება — ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ ჰეშმარიტ შემეცნებას. შ. ნუტუბიძის თქმით, თუ ერთ შემთხვევაში შემეცნების საგანია სინამდვილე და მისი-ნაწილები — დამთავრდება თუ არა ეს შემეცნება და სპეციალური მეცნიერება იტყვის თავის სიტყვას, ლითონისა და ელექტრობის დამოკიდებულებას ახალი ფენომენი დაერთვის — შემეცნება. შემეცნების მიერ მიღწეული დებულება თვით ხდება ახალი შემეცნების საგანი, სახელდობრ, საგანი ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგის — შემეცნების თეორიისა. შემეცნების თეორიის ობიექტია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჰეშმარიტება. ამიტომაც ჰეშმარიტება, როგორც ჰეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში. იგი (ჰეშმარიტება) უშუალოდ გამომდინარეობს მეცნიერებიდან. „ჰეშმარიტება, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში. სხვა გზა მის მისაღებად არც არსებობს“¹. მეცნი-

1 შ. ნუტუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 201 (ხაზი ჩენია, ბ. უ.).

ერება რომ რეალურად არსებულ სინამდვილეს სწავლობს და შემეცნების თეორია რომ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების ანალიზს აკეთებს, ეს მკვეთრად აქვს გამოთქმული ნუცუბიძეს, როცა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების ერთ-ერთ მხარეს არკვევს. იგი წერს: „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება. ფილოსოფიას — არსებულში განსახიერებული ჭეშმარიტება, ანუ არსის ჭეშმარიტების ფორმით განსახიერება. მეცნიერება არკვევს, რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების პირობებს“¹.

ჭეშმარიტების პრობლემა. შ. ნუცუბიძე შემეცნების თეორიის საკვლევ პრობლემატიკაში არსებით მნიშვნელობას აძლევს ჭეშმარიტების საკითხების კვლევა-ძიებას. მისი აზრით, შემეცნების ბუნების გარკვევისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ჭეშმარიტების პრობლემას. შემეცნების ბუნების გარკვევა შესაძლოა მომხდარი შემეცნების, ე. ი. ჭეშმარიტების ნიადაგზე. გარეშე ჭეშმარიტების თეორიისა არაა შემეცნების თეორია². შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, ფილოსოფიას თავისი საგანი უნდა დაუბრუნდეს შემდეგი მიმართებით: „შემეცნებას წინ უსწრებს ჭეშმარიტება, როგორც მისი ტრანსცენდენტური პირობა და მთელი გასაქანი შემეცნებისა ჭეშმარიტების თავისთავად ჭეშმარიტებად ჩვენთვის გადაქცევა“³. რა არის ჭეშმარიტება თავისთავად? რა ესმის ამ ტერმინის ქვეშ ნუცუბიძეს? არსებული როგორც ასეთი არ არის ჭეშმარიტება თავისთავად. ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის ამგვარად არსებობაში. ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსებულზე მეტი, იგი ამგვარად არსებობაა: არსებულზე მეტი გარკვეულობა და ამიტომ — ჭეშმარიტება თავისთავად. „ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ჭეშმარიტებას თავისთავად“⁴. სწორედ ჭეშმარიტება თავისთავად არის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში ფილოსოფიის ეს ამოსავალი წერტილი ყველაზე მეტადაა სადავოდ გამხდარი და იგი ამავე დროს ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების დამამტკიცებელ არგუმენტადაა მიჩნეული.

შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ ნააზრევში უდავოდ არის ერთგვარი გაურკვეველობა, რომელიც საბაზს იძლევა გეაფიქრებინოს — თითქოს-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 218.

² იქვე, გვ. 379.

³ იქვე, გვ. 370.

⁴ იქვე, გვ. 330.

და ქეშმარიტება თავისთავად არის ობიექტურად არსებული, რეალური სინამდვილე, მაგრამ სინამდვილეში, ნუცუბიძის ნააზრვეიდან ასეთი დასკვნის გამოტანა არ იქნებოდა მართებული, ვინაიდან ნუცუბიძის ალეთოლოგია ასეთი შეხედულების საწინააღმდეგოდაა აგებული. ნუცუბიძე ყველგან იმას ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არ შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ობიექტურად არსებული, ობიექტური სინამდვილე, ემპირიული ფაქტი, იგი მკაცრი წინააღმდეგია იმისაც, რომ ობიექტურ რეალობას, ფაქტს თავისთავად მიეწეროს ქეშმარიტება ან მცდარობა. ფაქტი თავისთავად არაა არც შეცდომა, არც ქეშმარიტება, ეს უეჭველი დებულებაა.

ქეშმარიტება თავისთავად რომ არაა ონტოლოგიური ცნება, ამას ნუცუბიძე ხაზგასმით აღნიშნავს: „ქეშმარიტება თავისთავად კორელატია ქეშმარიტებისა ჩვენთვის, დამატება „თავისთავად“ არაა სპეციფიკური, ონტოლოგიური ცნება, თუმცა ონტოლოგიასთან კავშირი აქვს“¹. ქეშმარიტება თავისთავად მხოლოდ არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა, გარკვეულობა არის შინაარსი ქეშმარიტებისა თავისთავად. შ. ნუცუბიძის თქმით: „ქეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოსახულებაა, რომ არსი გარკვეულობაა და, მაშასადამე, ერთგვარი წესის შინაშეიწინე. ეს წესი ანუ ეს გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს ქეშმარიტებისა თავისთავად. მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი, როგორც ნაწილი სინამდვილისა, არც ქეშმარიტებაა და არც შეცდომა. იგი ასეთი გაზომვის გარეშე დგას. ქეშმარიტება ის ცოდნაა, რომელიც მათ გამო შეიძინებინებს“². „ქეშმარიტება თავისთავად არც მოვლენის ფორმაა და არც სინამდვილის სქემა, არც თვითონ არსი. ქეშმარიტება თავისთავად... არსის არსებობის გამოხატულებაა და ამდენადვე არსისაგან განუყრელი, თუმცა თვით არსს არ წარმოადგენს“³. არსის გარკვეულობა არის შინაარსი ქეშმარიტებისა თავისთავად. იგი თვითონ კი არაა რეალური სინამდვილე, არამედ ამ სინამდვილის არსებობის ფაქტის გამომხატველია, „ქეშმარიტება თავისთავად ზედ აკრავს სინამდვილეს“, ამიტომაც იგი თვითონ არაა რეალური სინამდვილის იგივეობრივი. ქეშმარიტება თავისთავად თვითონ რომ იყოს რეალური სინამდვილე, მაშინ იგი არ შეიძლება ყოფილიყო თვით ამ სინამდვილის გამოხატულება. „სინამდვილე, როგორც არსებული, გამოხატულია ქეშმარიტე-

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 266 (ხაზი ჩვენია, ბ. უ.).

2 იქვე, გვ. 261.

3 იქვე, გვ. 261—262.

ბაში თავისთავად, შეცნობილი იგი ხდება ქვეშარიტებად ჩვენთვის¹. ქვეშარიტება თავისთავად, რომელიც ზედ აკრავს სინამდვილეს, არსებობს, თვით არაა არსებობა. „არსებობაზე მეტი თვით არაა არსებობა“. ამიტომაც არსებობაზე წარმატებულის და არსებულის გაიგივება შეცდომაა. „ქვეშარიტება, წერს ნუცუბიძე, იმის მაჩვენებელია, რაც არის. ამდენად ქვეშარიტება თვითონ არ არსებობს, არაედ არსებობას ეხება, იმის გამოხატულებაა, რომ არსებული არსებობს, მისი არსებობა არსებულის არსებობაა და ამიტომაც იგი საკუთარ არსებობას მოკლებულია“². შ. ნუცუბიძის მიერ ქვეშარიტება თავისთავად რომ გაგებული არაა, როგორც ობიექტური რეალობა, ობიექტურად არსებული, გარდა ზემოთ მითითებული განსხვავებული ვარიანტებისა, გარკვევითაა ნათქვამი იქ, სადაც მოცემულია განმარტება იმისა, თუ რას ეწოდება ქვეშარიტება თავისთავად: „ფაქტზე დაწართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტის გარკვეულობისა არის შემეცნების საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ქვეშარიტებას თავისთავად“³.

შ. ნუცუბიძე ქვეშარიტების ობიექტურობის საკითხთან დაკავშირებით აკრიტიკებს როგორც ჰუსერლს ქვეშარიტების ონტოლოგიური, ასევე ზიგვარტს სუბიექტივისტური 'გაგების გამო და ორივეს მიერ საკითხის გადაწყვეტა არასწორად მიაჩნია.

ლოგიკურად ჩნდება კითხვა — თვითონ შ. ნუცუბიძე როგორ წყვეტს ქვეშარიტების ამ მეტად სადავო საკითხს? ამ კითხვაზე, შეიძლება ითქვას, ნაწილობრივ გაცემულია პასუხი, მაგრამ მხოლოდ ნაწილობრივ და არა თავისი არსებით.

აღნიშნულ საკითხზე შ. ნუცუბიძის აზრი ასეთია: ქვეშარიტება თავისთავად შესაძლოა მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ არსებობს ქვეშარიტება ჩვენთვის. მისი თქმით: „საგნის ორმხრივობა ცხადი ხდება სწორედ დამთავრებულ მსჯელობაში, რადგან ქვეშარიტების ჩვენთვის გამორკვევასთან ირკვევა ქვეშარიტება თავისთავად, როგორც მისი კორელატი... უნდა არსებობდეს ქვეშარიტება თავისთავად, რომ შესაძლო გახდეს ქვეშარიტება ჩვენთვის, მაგრამ პირიქითაც — ვიდრე არაა ქვეშარიტება ჩვენთვის, არ ისმება საკითხი ქვეშარიტებაზე თავისთავად. მსოფლიო მიზიდულობის კანონი უნდა არსებულიყო თავისთავად, რომ შესაძლო გამხდარიყო მისი გადაქცევა ქვეშარიტებად ჩვენთვის; მხოლოდ თავისთავად

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 263.

2 იქვე, გვ. 201 (ბოლო ხაზასმა ჩვენია ბ. უ.).

3 იქვე, გვ. 201.

ქეშმარიტებად ის ისახება მას შემდეგ, რაც იგი გახდა ქეშმარიტებად ჩვენთვის¹. ქეშმარიტება თავისთავად მიმართებითი ცნებაა ქეშმარიტებასთან ჩვენთვის. ამიტომაც ქეშმარიტება თავისთავად შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც იგი გახდა ქეშმარიტებად ჩვენთვის. „ჩვენ ვამტკიცებთ ქეშმარიტებას თავისთავად იმდენად, რამდენადაც იგი გამხდარა ქეშმარიტებად ჩვენთვის“². ქეშმარიტება თავისთავად და ქეშმარიტება ჩვენთვის ეს შემეცნების ერთი და იმავე საგნის ორმხრივი დახასიათებაა. ერთსა და იმავე ღროს შემეცნების საგანი თავისთავად ქეშმარიტებაც არც და ჩვენთვის ქეშმარიტებაც.

საკითხის ასე გადაწყვეტის გამო უნდა ითქვას, რომ აქ საქმე გვაქვს ქეშმარიტების ორდომენზიალობასთან. ეს საკითხი კი სპეციალურად განხილულია შ. ნუცუბიძის ნაშრომში „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.

შ. ნუცუბიძემ ალეთოლოგიური რეალიზმი ჩამოაყალიბა ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, ხოლო ალეთოლოგიის სფეროში შემდგომ ნაშრომებში იგი მხოლოდ განავითარა გარკვეული ცვლილებებით, რომელიც ეხება არა პოზიციას, არამედ ზოგიერთი საკითხის ახლებურ გაგებასა და ინტერპრეტაციას. ამას ცხადყოფს ნაშრომი „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, რომლის ძირითად შინაარსს შევხებით.

თუ „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ შ. ნუცუბიძე ყველგან არსებითად ხაზს უსვამს ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებას, ნაშრომში „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, გარდა ალეთოლოგიის დაფუძნებისა, სპეციალური განხილვის ობიექტია შემეცნების სტრუქტურა. აქ ავტორი გამოკვეთილად მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნების ამოცანისა და არსების შემსწავლელი მეცნიერული დისციპლინისაგან განსხვავებულია შემეცნების სტრუქტურის შემსწავლელი მეცნიერული დისციპლინა. შ. ნუცუბიძის თქმით, შემეცნების ამოცანის გადაწყვეტა გნოსეოლოგიას ევალება; შემეცნების არსებას შეისწავლის ფენომენოლოგია, მაგრამ გნოსეოლოგიისა და ფენომენოლოგიის შესწავლის ფარგლებს გარეთ რჩება კიდევ შემეცნების სტრუქტურა, რომელიც ალეთოლოგიის კვლევის სფეროში შემოდის.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ პირველ ნაწილში არსებითად იგივე საკითხებია

1 შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 323. (შორე და შესამე ხაგზასმა ჩვენთა, ბ. უ.).

2 იქვე, გვ. 255.

გახილული, რაც „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“, ოღონდ ზოგიერთი საკითხი უფრო წინ არის წამოწეული, ზოგიერთი — სხვა ასპექტით დასმული. რაც მთავარია, გადასაწყვეტი ამოცანა, მიზანი და შესრულების შედეგები ერთია. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მეორე ნაწილი „შემეცნების სტრუქტურა“ განსხვავებულია თავისი ამოცანითა და შედეგითაც, სი-ახლე შ. ნუცუბიძის მანამდე დაწერილი ნაშრომებისაგან განსხვავებით „შემეცნების სტრუქტურის“ ერთ ნაწილს ახასიათებს. რაც შეეხება ამავე ნაწილში ლოგიკის საკითხებზე შეხედულებებს, კერძოდ, აზროვნების პრინციპების პრობლემას, რომელსაც „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ეწოდება „აზროვნების პრინციპების ახალი გადმოცემა“ შ. ნუცუბიძის მიერ საკმაოდ არგუმენტებით განხილულია „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურამდე“ ქართულად გამოცემულ „ლოგიკის“ კურსებში. იგივე უნდა ითქვას რედუქციის მე-თოდის შესახებაც, რაც უფრო ვრცელადაა წარმოდგენილი შ. ნუცუ-ბიძის აღრიხდელ ნაშრომებში, ვიდრე „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“. ამ უკანასკნელი ნაშრომის ერთ-ერთ შენიშვნაში, რომელიც რედუქციული მეთოდის განხილვას ახლავს, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ რედუქცია თვისი როგორც ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდი მე წამოვაყენე 1913 წელს (მხედველობაშია ნაშრომი „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“) და მას შემდეგ იგივე მეთოდი უფრო დაწვრილებით გადმოვეცი „ლოგიკაში“. ყოველივე ეს უფ-ლებას გვაძლევს ვთქვათ, რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქ-ტურა“ თავისი ძირითადი დებულებით ემყარება „ალეთოლოგიის სა-ფუძვლებსა“ და „ლოგიკას“. ამ ნაშრომებისაგან განსხვავებით, „ქეშ-მარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ერთ მთლიანობაშია გად-მოცემული შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხები ალეთოლო-გიის საფუძველზე და ამავე დროს დასმულია საკითხი — ქეშმარიტე-ბის პრობლემა შემეცნების სტრუქტურის პრობლემას დაუკავშირდეს.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტუ-რის“ აგებულება ასეთია: წინასიტყვაობა, დაპირისპირებულობის სფე-რო, ქეშმარიტება თავისთავად, ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი მონახაზი, ქეშმარიტების პრობლემა, შემეცნების სტრუქტურა. ავტო-რი თითოეულ თავში, პოზიტიურ მოსაზრებებთან ერთად, და ამავე დროს ცალკეულ პარაგრაფებში, იძლევა სხვადასხვა შეხედულებათა კრიტიკულ ანალიზს.

წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ, შ. ნუცუბიძე, იხილავს რა ალე-თოლოგიის ადგილს ფილოსოფიის სფეროში, აღნიშნავს — ალეთო-ლოგიას იმის უფლება უნდა მიენიჭოს, რომ „პირველი ფილოსოფია“

ურქვას; უფრო ზუსტად — ის უნდა იყოს „პირველი ფილოსოფია“, ხოლო გნოსეოლოგია და ლოგიკა მას უნდა დაექვემდებაროს.

„სრულიად დამოუკიდებელი გზების გაკაფვა სურს ალეთოლოგიას. მას ჯერ ის სურს მხოლოდ, რომ კეშმარიტების პრობლემა შემეცნების სტრუქტურის პრობლემას დაუკავშიროს, რათა შემდეგ კვლევის განსაკუთრებული სფეროს სახით დაიპყროს სფერო დაპირისპირებულობაზე მალა მდგომისა. ალეთოლოგია განსხვავდება გნოსეოლოგიისაგან იმით, რომ მას სურს კვლევის ობიექტად აიღოს შემეცნების სტრუქტურა და არა შემეცნების პრობლემა¹. ამით ალეთოლოგია განსხვავებულია ფენომენოლოგიისაგან, ვინაიდან შემეცნების სტრუქტურის კვლევა სრულიადაც არ არის „ესენციალური“. ალეთოლოგია დაფუძნებულია „კეშმარიტებაზე თავისთავად“, როგორც ყოველად რეალურზე. „კეშმარიტება თავისთავად“, რომელსაც ესწრაფვის შემეცნება, „ჩვენთვის კეშმარიტების“ სახით აყენებს საკითხს შემეცნების ორდომენზიალობის შესახებ, რასაც, თავის მხრივ, მიყვავართ ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდის საკითხამდე. „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მთავარი მიზანია ფილოსოფიური მეთოდი განთავისუფლებულ იქნეს „სპეციალურ-ადამიანურისაგან“. ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა მიჩნეულია მხოლოდ დასაწყისად იმ დიდი ამოცანისა, რომ ფილოსოფოსობას, როგორც სამყაროს შემეცნების გზას, ჩამოსცილდეს ყოველგვარი „სპეციალურ-ადამიანური“. შ. ნუცუბიძე ხაზსასმით აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგია ფილოსოფოსობის საკუთარი წესით გამოვიდა ასპარეზზე: არა „არსებულში“, არამედ „არსებულთან“ ეძიოს ძირითადი საფუძველი, „ესენციალფილოსოფია“² შეცვალოს „არსებულზე მეტის ფილოსოფიით, ანუ ამგვარად ყოფნის ფილოსოფიით“². საკითხის ასე დაყენებით შ. ნუცუბიძე პირველ რიგში მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნების თეორიის სფეროში დაძლეულ იქნეს როგორც ფსიქოლოგიზმი, ისე ანტიფსიქოლოგიზმი (ჰუსერლის შეხედულება). ამ მიზნის განხორციელება მოითხოვს შემეცნების სტრუქტურის ანალიზის აუცილებლობას. ამ უკანასკნელის კვლევას შ. ნუცუბიძე მიყავს საკუთარი მეთოდის, სახელდობრ, რედუქციის მეთოდის შემუშავებამდე, რომელიც განსხვავებულია ზიგვარტისა და ჰუსერლის რედუქციები-საგან. თუმცა უნდა ითქვას, რომ რედუქციის მეთოდს მოითხოვს არა მხოლოდ შემეცნების სტრუქტურის კვლევა, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმი მთლიანად.

1 შ. ნუცუბიძე, კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, ტ. 2, გვ. 8.

2 იქვე, გვ. 9.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ალეთოლოგიური რეალიზმის შესავალი დაყოფილ უნდა იქნეს პირველ და მეორე შესავალად. პირველში ანუ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ განხილულ უნდა იქნეს დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფერო, „ქეშმარიტება თავის-თავად“ და შემეცნების სტრუქტურა. ამის შესაბამისად დაძლეულ უნდა იქნეს დაპირისპირებულობა, რელაციური ქეშმარიტება და ერთ-დამეწიული ქეშმარიტება. ამასთან დაკავშირებით აზროვნების პრინციპები და ძირითადი მეთოდი განხილულ უნდა იქნეს როგორც მეორე სპეციალურ შესავალზე გარდამავალი მომენტი.

შ. ნუცუბიძე შრომას იწყებს რა დაპირისპირებულობის სფეროს განხილვით, აღნიშნავს შემდეგს: ექვს არ იწყებს ის გარემოება, რომ „ფილოსოფოსობას“ (ეს ტერმინი მოხმარებულია ფილოსოფიური მეთოდის მნიშვნელობით), როგორც სამყაროს გაგების, შემეცნების გზას, ადამიანი შეიმუშავებს. ასევე ძნელი არც იმის დანახვაა, რომ ფილოსოფიის ამოცანა სამყაროს შემეცნების საქმეში მულამ „ადამიანურის“ დაძლევა იყო. შემეცნება არის პროცესი შემეცნებელ ადამიანსა და შესაცნობ საგანს შორის. ამ პროცესში ადამიანს შეაქვს თავისი, ადამიანური. ადამიანურის ცნებაში, ავტორის აზრით, ორი მომენტი უნდა იქნეს ერთიმეორისაგან განსხვავებული: „სპეციფიკურადამიანური“ და „სპეციალურადამიანური“. თუ „ადამიანური“ ისეთ რამეზე მიუთითებს, რასაც თვით ეს ცნება მოითხოვს, მაშინ საქმე გვაქვს „სპეციფიკურადამიანურთან“. ამ შემთხვევაში შემეცნებაში არსებული ჩამოყალიბდება „ადამიანურის“ ფარგლებში. არსის ფაქტები „ადამიანურის“ წესითა და ხერხით გადმოიცემა, „სპეციალურადამიანური“ შეცდომების სფეროა. აქ სინამდვილის სურათი მცდარია, დამახინჯებული. „საქმე იქამდე მიდის, რომ ყალბდება არა მარტო სინამდვილის გაგების წესი და ხერხი, არამედ სინამდვილის მთელი სურათი“¹. სპეციფიკურადამიანური სინამდვილის გაგების საშუალებას იძლევა, ისეთი გაგების საშუალებას, რომელიც სტრუქტურულად შეზღუდული „ადამიანისათვის“ ხელმისაწვდომია. ნამდვილად და მნიშვნელოვნად მიჩნეულია მხოლოდ ის, რაც ადამიანურის შესაძლებლობის ფარგლებს არ სცილდება. ამიტომაც ასეთ ფარგლებში მიღწეული, განსაზღვრული აზრით, შეიძლება ჩაითვალოს ქეშმარიტებად. აღნიშნულ შემთხვევაში რამდენადაც მოაზროვნეს სხვაგვარად არ შეუძლია მსჯელობა და მსჯელობს მხოლოდ ისე, როგორც მას შეუძლია, ეს მდგომარეობა შეიძლება დახასიათდეს როგორც „სხვაგვარად ვერ-შეძლების“ მომენტი².

1 შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა ტ. 2, გვ. 15-

2 იქვე, გვ. 17.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, სპეციფიკურ-ადამიანური განსხვავებულია სპეციალურ-ადამიანურისაგან, მაგრამ ისინი მინც ჰგვანან ერთმანეთს — სპეციალურ-ადამიანურშიც არსებობს — „სხვაგვარად ვერ-შედლების“ მომენტი. ამიტომაც ორივე მოვლენა „სხვაგვარად ვერ-შედლების“ ნიშნის ქვეშ დგას. ამას კი იმ დაკენამდე მივყავართ, რომ როგორც ერთ, ისე ზეორე შემთხვევაში საქმე გვაქვს შეზღუდულობასა და ცალმხრივობასთან. მიუხედავად ამ მსგავსებისა, საჭიროა ორივე შემთხვევა განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან. აღნიშნულის საფუძველზე, მკვლევარის აზრით, საჭიროა ფილოსოფიიდან, შემეცნებიდან გამოირიცხოს არა მხოლოდ სპეციალურ-ადამიანური, როგორც შეცდომა, არამედ სპეციფიკურ-ადამიანურიც. მაგრამ ეს არ ნიშნავს „ის, რომ „ადამიანურისაგან“ განთავისუფლებული შემეცნების გზები... ზე ან გარე — ადამიანურ სფეროს ეკუთვნის. ადამიანურ-განსაზღვრულის სფეროსა და ზეადამიანურ-განუსაზღვრელის სფეროს შორის მდებარეობს კიდევ ქეშმარიტების სფერო, რომელიც ვადმოსცემს იმას, რაც არის და მის დამოუკიდებლობაში ადამიანური მსჯელობის გამოთქმის ფორმებს უწესებს, ე. ი. ქეშმარიტება თავისთავად“¹. ავტორის აზრით, ვერცერთმა ფილოსოფიურმა სისტემამ: ტრანსცენდენტალიზმმა, ფენომენოლოგიზმმა და სხვ., ვერ დასძლია ფსიქოლოგიზმი შემეცნების თეორიაში. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია მთლიანად აგებულია სპეციფიკურ-ადამიანურის საფუძველზე, ხოლო ფენომენოლოგიაც ვერ განთავისუფლდა სპეციფიკურ-ადამიანურისაგანო. ფსიქოლოგიზმის დასაძლევად კი საჭიროა ფილოსოფიიდან, შემეცნებიდან გამოირიცხულ იქნეს ადამიანური. დაძლეული და გამოირიცხულ უნდა იქნეს არა მხოლოდ სპეციალურ ადამიანური, არამედ სპეციფიკურ ადამიანურიც, რომელიც ადამიანის ცნებიდან გამომდინარეა და მის არსებას შეადგენს.

ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი განსხვავებული უნდა იყოს სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან, რომელიც ლოგიკური სფეროს ეკუთვნილება, ლოგიკური დაპირისპირებულობათა სფეროა. ამიტომაც ფილოსოფიის ამოსავალი ლოგიკურის გარეშე უნდა იყოს. ავტორი წინასწარ გვაფრთხილებს, რომ წინალოგიკური ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს იგი შემდგომ ლოგიკურ დამუშავებას მოითხოვდეს წინალოგიკური წინ უსწრებს ლოგიკურს და ლოგიკურის გარეშეა. წინალოგიკური ლოგიკურისათვის ლოგიკური წინამძღვარი არ არის. იგი არის პირობა ლოგიკურის განხორციელებისათვის. პირობის ცნება ლოგიკურის მომენტს არ შეიცავს. წინალოგიკური არც ლოგიკურის უარყოფის შედეგია და არ ნიშნავს არც ლოგიკურის უწინარესს. იგი

¹ შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, ტ. 2, გვ. 20.

ლოგიკურის მიმართ არც „წინ“ არის და არც „შემდეგ“. სიტყვა „წინალოგიკური“ შეიცავს მხოლოდ ფორმალურ დახასიათებას იმისას, რომ ლოგიკურს წინ უძღვის. ფაქტიურად კი „წინალოგიკური“ არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც თავის მდგომარეობით შეძლებდა ლოგიკურის ახსნას“.

მცდარია შეხედულება, რომელიც ამტკიცებს, რომ წინალოგიკური შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ლოგიკურის განსაზღვრულობა და შეზღუდულობა. ლოგიკური ეწოდება იმას, რაც თავის თავში დამთავრებულია და ამიტომ შეზღუდულობის ყოველგვარი ცნება ლოგიკურის მიმართ გამოირიცხება, მაგრამ ეს გულისხმობს არა ლოგიკურის შეზღუდულობას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ლოგიკური თავის თავში ჩაკეტილი მთელია. შინაარსობრივის განხილვა აზრისეულ ფენომენში ლოგიკურის შინაარსს შეადგენს. თუ ლოგიკურის ეს განსაზღვრება, წერს შ. ნუცუბიძე, უნაკლოა, მაშინ წინალოგიკურის ცნებას წარმოადგენს სწორედ ის, რასაც ლოგიკურთან სრულიად გულგრილი დამოკიდებულება აქვს. მაგრამ, თუ როგორ შეუძლია ლოგიკურისათვის ნიადაგი მოგვეცეს იმან, რაც ლოგიკურთან გულგრილ დამოკიდებულებაშია, არის საკითხი, რომელიც უნდა გადაწყდეს ჰეგელიანების პრობლემის დროს.

ლოგიკური რამდენადაც შინაარსის მქონეა, ამდენად ჰეგელიანთა მცდარია, მტკიცების ან უარყოფის საგანია. წინალოგიკური კი ასეთი სფეროს გარეშეა. იგი მსჯელობის გამოთქმის, პოზიციისა და ნეგაციის ფორმების გარეშეა. წინალოგიკური განსხვავებულია მეტალოგიკურისაგანაც. მეტალოგიკური ის სფეროა, რომელიც ლოგიკურთან მიმართებაში შეიძლება დახასიათდეს როგორც ტრანსცენდენტალური, მაგრამ არა მეტაფიზიკაში მოხმარებული მნიშვნელობით. ლოგიკური ვერ დამთავრდება მეტალოგიკურის სფეროში, მაგრამ მეტალოგიკური თავის თავში მიიღებს ლოგიკურს. ლოგიკურს არაფრის გაკეთება არ შეუძლია მეტალოგიკურისათვის, მეტალოგიკურს კი შეუძლია გაამართლოს ლოგიკური. აქედან გამომდინარე, წინალოგიკური არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ლოგიკურისათვის ტრანსცენდენტალური იყოს მაშინ, როცა მეტალოგიკურს აქვს ტრანსცენდენტის სახე ლოგიკურისათვის, წინალოგიკური მთლახანად თავისთავში ვერ მიიღებს ლოგიკურს. წინალოგიკურის ამოცანა არ არის გაამართლოს ლოგიკური. შ. ნუცუბიძის აზრით, რამდენადაც აღნიშნული მომენტები განსაზღვრავენ ლოგიკურის დამოკიდებულებას როგორც წინალოგიკურისადმი, ისე მეტალოგიკურისადმი, ამდენად ამით ითხსნება აგრეთვე ლოგიკურის დამოკიდებულება მეტალოგიკურისადმი.

შ. ნუცუბიძე შრომის ამავე ნაწილში სპეციალურად იხილავს შეცდომის ფილოსოფიური მნიშვნელობის საკითხს. შეცდომის ფაქტის

ანალიზი შევლევარს აინტერესებს, როგორც დაპირისპირებულობის სფეროს გარეშე არსებული. პეტორის თქმით, არსებითი აქ ის არის, რომ თუ მსჯელობა მცდარია, მაშინ თვით მსჯელობის გამოთქმა არსებობს როგორც გარდაუვალი, ამგვარად ყოფნის ფაქტი, რაკი ერთხელ მომხდარა, ვერ მოიხსნება. იგი ურყევია დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორ შეიძლება შეფასდეს მსჯელობა შინაარსობრივად, ე. ი. მსჯელობის მცდარობისა და სისწორისაგან დამოუკიდებლად¹.

შ. ნუტუბიძე კითხვას სვამს — რაში უნდა მდგომარეობდეს შეცდომის ფილოსოფიური მნიშვნელობა? და პასუხობს: პირველი, მცდარი მსჯელობა, როგორც მსჯელობის ფაქტი „თავისთავად“ ჰეგმარტიკა. მეორე, სწორი და მცდარი მსჯელობანი ჰეგმარტიკების სფეროს შინაარსობლივ დაპირისპირებულობას საერთოდ ვერ ამოწურავენ. მესამე, შეცდომის ამგვარად არსებობის ფაქტი აღარ იყოფა „სწორად“ და „მცდარად“. იმ ჰეგმარტიკებს, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, რომელთანაც ჩვენ გვაქვს საქმე, არავითარი საქმე არა აქვს იმასთან, მოაზროვნის მიერ გამოთქმული მსჯელობა ჰეგმარტიკა თუ მცდარი.

მცდარი მსჯელობის შესახებ მსჯელობა შეიძლება იყოს ჰეგმარტიკი მსჯელობა. მსჯელობა, რომელიც გამოთქმული მცდარი მსჯელობის შესახებ, მცდარობას გამოთქვამს, შეიძლება ჰეგმარტიკი იყოს. მაშასადამე, გვაქვს მცდარი მსჯელობა და მცდარობის დადასტურებიდან წარმოშობილი ჰეგმარტიკი მსჯელობა. მოკლედ, არსებობს ჰეგმარტიკი მსჯელობა მცდარი მსჯელობის შესახებ. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს ჰეგმარტიკების პრეტენზია, ვინაიდან იგი გამოთქვამს იმას, რაც სინამდვილეს შეესაბამება. ამ ჰეგმარტიკ მსჯელობას სხვა მსჯელობის შეცდომა აქვს შინაარსად, ამდენად მას ეს მეორე მსჯელობა უპირისპირდება, რაც პირველი მსჯელობის მოხსნას უზრუნველყოფს. აქედან გამომდინარე, შ. ნუტუბიძის აზრით, „ჰეგმარტიკი მსჯელობა შეცდომის შესახებ დაპირისპირებულობის გზას ადგას, საიდანაც ჩანს, რომ იგი თავისთავად ჰეგმარტიკებისაგან იმავე პრინციპულ სიმორჩეზე იმყოფება, როგორზეც საერთოდ დაპირისპირებულობის სფერო“². ჰეგმარტიკი მსჯელობა შეცდომის შესახებ ისევე ლოგიკურის ტყვეობაშია და ამიტომაც იგი ჭერ კიდევ ვერ შეევა დაპირისპირებულობის გარეშე მყოფ სფეროში. დაპირისპირებულობისა და ამდენად ლოგიკურის გარეშეა „ჰეგმარტიკება თავისთავად“.

ცნება „ჰეგმარტიკება თავისთავად“ უნდა ნიშნავდეს: ლოგიკურის სფეროს დამახასიათებელი ყოველგვარი დაპირისპირებული მომენტისაგან დამოუკიდებლობას. იგი არის „თავისთავად“ და საჭიროებს

1 შ. ნუტუბიძე, ჰეგმარტიკება და შემეცნების სტრუქტურა, ტ. 2, გვ. 44.

2 იქვე, გვ. 47—48.

„სხვას“ უკუგდებული საპირისპირო ინსტანციის გაგებით. ამ შემთხვევაში „თავისთავადს“ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ამ ქვეშაირიტებას არ შეუძლია სხვა მომენტს დაუპირისპიროდეს. მაგრამ შ. ნუცუბიძე აქვე მიუთითებს იმაზეც, როცა დადგინდება „ქვეშაირიტების თავისთავად“ დამოკიდებულება „ქვეშაირიტებასთან ჩვენთვის“ იმის გამო, რომ „ქვეშაირიტება თავისთავად“ ლოგიკურის სფეროს გარეთაა, დამოკიდებულება „თავისთავად ქვეშაირიტებასა“ და „ჩვენთვის ქვეშაირიტებას“ შორის სრულიად თავისებური გზით წარიმართება.

„ქვეშაირიტება თავისთავად“ შინაარსის გარეშეა. იგი მხოლოდ ფაქტის ამგვარად არსებობის გამჟღავნებაა. „ქვეშაირიტება თავისთავად“ განურჩეველია, გულვრილია მსჯელობის გამოთქმის მიმართ. იგი „პოსა“ და „არას“, პოზიციისა და ნეგაციის, სისწორისა და მცდარობის გარეშე დგას.

„ქვეშაირიტებისა და შემეცნების სტრუქტურის“ შემდეგი საკითხია ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი პრინციპების ჩვენება და დასაუთება. ალეთოლოგიური რეალობისათვის სრულიად დამოუკიდებელი, უდავოდ დასაშვები ფენომენია „ქვეშაირიტება თავისთავად“. საჭიროა დაპირისპირებულობის სფეროსა და დაუპირისპირებლობის სფეროს მიახლოების დატოვება. ეს მხოლოდ „ქვეშაირიტების თავისთავად“ სფეროშია შესაძლებელი; მხოლოდ ის იმყოფება აზრთა სხვადასხვაობისა და დიპირისპირებულობის გარეშე. პირველ რიგში უნდა მოხდეს ამგვარად ყოფნის ფაქტის ანალიზი, რომელშიაც ვიპოვიოთ „ქვეშაირიტების თავისთავად“ კვალს. ასეთი ფაქტი, საიდანაც უნდა ამოვიდეს ალეთოლოგია, არის მსჯელობა — მცდარია და ამავე დროს როგორც მსჯელობის ამგვარად ყოფნის ფაქტი — ქვეშაირიტია. ხომ არ არის აქ ლოგიკური წინააღმდეგობა? აქ არავითარ წინააღმდეგობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, წერს შ. ნუცუბიძე, ვინაიდან „ქვეშაირიტია“, რომელიც აქ „მცდარის“ გვერდით პრედიაკტს მიეწერება, არ არის ის „ქვეშაირიტია“, რომელიც მხოლოდ „მცდარის“ საპირისპიროდ არსებობს, ასევე პირიქით, „მცდარი“ — მხოლოდ ამ „ქვეშაირიტის“ საპირისპიროდ. აქ მხოლოდ „მცდარი“ ეკუთვნის ლოგიკურის სფეროს და ამასთან „მცდარი“ შემდეგ ნაგულისხმევ „ქვეშაირიტზე“ არ მიუთითებს¹. სხვაგვარად, ერთი ძსჯელობა პირველ დებულებაში (მსჯელობა მცდარია) ლოგიკურის აზრით არის დახასიათებული, როგორც „მცდარი“. ამ კვალიფიკაციას იღებს დაპირისპირებულობის ნიადაგზე; მეორე დებულება დაპირისპირებულობის გარეთაა და მისი შესაბამისი ნიშნები აქვს. პირველი დებულება, წერს შ. ნუცუბიძე, ამტკიცებს საქმის გარკვეულ ვითარებას, რომელსაც იგი ქვეშაირიტად მიიჩნევს;

¹ შ. ნუცუბიძე, ქვეშაირიტება და შემეცნების სტრუქტურა, ტ. 2, გვ. 75.

მის დაშინებისათვის ნიშანს შინაარსობრიობა შეადგენს. მეორე დებულება უშინაარსოა და გულისხმობს: დამოუკიდებლად იმისა, აღნიშნული მსჯელობა სწორია თუ არა, მსჯელობის ამგვარი არსებობის ფაქტი ჭეშმარიტია.

ძირითადი ფაქტის — ამგვარად ყოფნის ფაქტის — ანალიზის საფუძველზე, წერს ნუცუბისკე, მივიღეთ ოთხი ნიშანი. 1 ა) მსჯელობა ექვემდებარება ლოგიკის ძირითად კანონებს საერთოდ და კერძოდ წინააღმდეგობის კანონს; 1 ბ) მაგრამ ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც დაპირისპირებულობის ნაღვა მდგომი ფენომენი ამ კანონების გარეშე ან მაღლა დგას; 2 ა) მსჯელობა შინაარსობრივი ფენომენია, არსებული თავის თავში მიიღო და ამიტომ მას განიხილავს როგორც შინაარსს. 2 ბ) „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა, რადგან ის თავის თავში არაფერს შეიცავს. იგი წმინდა ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაა და სხვებს შორის შეიცავს აგრეთვე მსჯელობასაც როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას. 3 ა) არსი დგას მსჯელობის საპირისპიროდ. არსი მსჯელობისათვის არის მხოლოდ ის, რაც პირდაპირ დგას. არსებითი განსხვავება არსებობს საგანსა და წარმოდგენას შორის, საგნობრივი არსის ონტოლოგიურობასა და წარმოდგენილი არსის გნოსეოლოგიურობას შორის. ამის თანახმად მსჯელობა ყოველ შემთხვევაში რელაციონალურია. 3 ბ) „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც უშინაარსო, ირელაციონალურია. არაფერი დგას მის საპირისპიროდ. 4 ა) მსჯელობა მისწრაფის მტკიცე მდგომარეობისაკენ, ე. ი. შესრულების, განხორციელების მდგომარეობაშია; 4 ბ) „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ აქვს მყარი მდგომარეობა, ე. ი. იმყოფება ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაში¹.

„ჭეშმარიტების თავისთავად“ თეორია არ იძლევა იმის საფუძველს, რასაც შემდგომი დასკვნები დაუკავშირდებოდა. თეორიულის ერთიანობა, ანუ ალეთოლოგიურის ერთიანობა არ არის ნაწილებისაგან შედგენილი ერთიანობა, არც ჭეშმარიტებათა კომპლექსი. იგი არ არის არავითარი გადასვლა და არავითარი „დასკვნა“, ჭეშმარიტება თავისთავად არის ერთიანობა თავისთავად, კომპლექსური ჭეშმარიტება. აქედან გამომდინარე, ჭეშმარიტება თავისთავად არ არის შინაგან რელაციათა (მიმართებათა) ჭეშმარიტება, არამედ მიმართების, რელაციის მომენტების გარეშე და მაღლა დგას. ის არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ეს არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან². ძირითადი ალეთოლოგიური ფაქტი ორმხრივი ფენომენია, ერთი და იგივე მსჯელობა შინაარსობრივად შეიძლება ჭეშმარიტი ან მცდარი იყოს, მაგრამ რო-

¹ იხ. შ. ნუცუბისკე, ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 77—78.

გორც ამგვარად არსებობის ფაქტი, იგი ყოველთვის ჰეშმარითია. შ. ნუ-
ცუბიძის თქმით, აქ წარმოიშობა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: არსი რო-
გორც ასეთი თავისთავად ჰეშმარითებაა თუ არა? ამ კითხვის პასუხია:
„არსებული როგორც ასეთი არ შეიძლება იყოს ჰეშ-
მარითება თავისთავად“¹. „ჰეშმარითება თავისთავად“ არ-
სის ამგვარად არსებობაა, ამიტომ თვითონ იგი არ არის ჰეშმარითება.
თუმცა, ამგვარად არსებულში საქმე გვაქვს ჰეშმარითებასთან. ალეთო-
ლოგიის ძირითადი ფაქტი იმას ამბობს, რომ მსჯელობა ჰეშმარითია
თუ მცდარი, იგივე მსჯელობა როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტი
მუდამ „ჰეშმარითია“. ამგვარად არსებობის ფაქტში იმავე დროს უკვე
არის „არსებულზე მეტის“ ფაქტი. ყოველი არსებული შეიცავს უკვე
არსებულზე მეტს“. შ. ნუცუბიძე განასხვავებს ცნებებს: არსი, ამგვა-
რად ყოფნა და არსებულზე მეტი.

„ჰეშმარითება და შემეცნების სტრუქტურის“ მეოთხე თავში „ჰეშ-
მარითების პრობლემა“ სპეციალურად განხილულია საკითხები: „ჰეშ-
მარითება თავისთავად“ და „ჰეშმარითება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ჰეშ-
მარითება“, ჰეშმარითების სამი სახე და ჰეშმარითების ცალკეული
თეორიები.

როგორც შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ჰეშმარითება და შემეცნების
სტრუქტურა“ სახელწოდებიდან ჩანს, მასში გარდა ჰეშმარითების სა-
კითხისა, განხილულია შემეცნების სტრუქტურაც, ნაშრომის მეხუთე
თავი „შემეცნების სტრუქტურა“, ეხება სამ ძირითად საკითხს, შემეც-
ნების სტრუქტურა, აზროვნების პრინციპები და მეთოდი.

შემეცნების სტრუქტურია შესახებ მოძღვრება არ სწავლობს გნო-
სეოლოგიურ პრობლემას, მის არაფერი ევალება გნოსეოლოგიური
პრობლემებისა. ალეთოლოგიისათვის მნიშვნელოვანია ის, რომ შემეც-
ნება გამოკვლეული იქნეს, უპირველეს ყოვლისა, არა მის კონკრე-
ტულ, არამედ მის ზოგად ფორმებში. შემეცნების კვლევის სფერო
არ ამოიწურება გნოსეოლოგიის შინაარსით. ალეთოლოგია მას შეის-
წავლის მხოლოდ შემეცნების სტრუქტურის მიხედვით და განზე ტო-
ვებს გნოსეოლოგიურ პრობლემას შემეცნების ობიექტური მნიშვნე-
ლობის შესახებ. ის, რაც გნოსეოლოგიაში შედის, შემეცნების ამო-
ცანას წარმოადგენს. იგი შემეცნების არსებაა. იგი ეკუთვნის იმ დის-
ციპლინის კვლევის სფეროს, რომელიც საგნის არსებას იკვლევს; ასე-
თი მეცნიერებაა ფენომენოლოგია, მაგრამ შემეცნება არც მისი არსე-
ბით არ ამოიწურება. შემეცნებაში არსებობს კიდევ მეტად მნიშვნე-
ლოვანი ფენომენი. ეს მნიშვნელოვანი მხარე შემეცნების ფენომენში
შეიძლება აღიწეროს ასე: შემეცნება ერთსა და იმავე დროს არის

¹ შ. ნუცუბიძე, ჰეშმარითება და შემეცნების სტრუქტურა; შრომები; ტ. 2,
გვ. 90.

პროგრესული და რევოლუციური, იგი მიმართულია საგანზე, რომელიც მის საპირისპიროდ დგას. ამ აზრით შემეცნება წინ მიდის პროგრესით, იპყრობს შესამეცნებლის ახალ და ახალ, აქამდე შეუცნობელ მხარეებს. აქ შემეცნება გამოდის როგორც პროგრესული. შემეცნება ისწრაფვის იქით, რომ საგანს მიუახლოვდეს და ის, რაც არის, ისე გავიგოთ, როგორც არის. მაგრამ ყველაფერი ეს შემეცნების ფენომენის მხოლოდ ერთი მხარეა. პროგრესი, წინსვლა მხოლოდ სუბიექტის „თვალსაზრისით“ განხალული ფენომენია. შემეცნების ფენომენი შეიცავს კიდევ სხვა მომენტსაც, კიდევ „სხვა მიმართულებას“ იმ მხრივ, რომ საძიებელი წინასწარ არსებობს როგორც „ქეშმარიტება თავისთავად“. აღნიშნულიდან გამომდინარე შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას: „შემეცნება როგორც პროგრესის შემცველი ფენომენი, ე. ი. შემეცნება მის არსებაში, არ ანოწურავს ყველაფერს, რაც კი ახასიათებს შემეცნებას როგორც სტრუქტურას. ამრიგად, სამი მომენტი: შემეცნების ამოცანა, არსება და სტრუქტურა არიან ის ელემენტები, რომელთა ერთობლიობა შეადგენს შემეცნების შინაარსს“¹. შემეცნების სტრუქტურას ეკლევს ალეთოლოგია.

შემეცნების სტრუქტურა ორგანოზომილებიანია. მისი ფესვები თვით ქეშმარიტებაშია. „შემეცნება თავისთავად“ არის როგორც მიზანი, ისე წინამძღვარი შემეცნებისა. „ქეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა, უშინაარსობა არაფრის გამოყვანის საშუალებას არ იძლევა, მაგრამ გზა, რომელიც მასთან მიდის, მდგომარეობს მხოლოდ უკუმიყვანაში. „ქეშმარიტება თავისთავად“ გადადის იმ მომენტთა შეპირისპირებაში, რომლებიც ალეთოლოგიურ დიალექტიკას შესაძლებელს ხდიან. მას არც არსი გააჩნია, არც შინაარსი; მიუხედავად ამისა, იგი არსებობს როგორც არსებულის ამგვარად ყოფნა, ე. ი. როგორც „არსებულზე მეტი“. მაშასადამე, ქეშმარიტების უშინაარსობა საშუალებას იძლევა მასვე დავუბრუნდეთ, მაგრამ არ გამოვიდეთ მისგან. ეს კი არის შემეცნების ორგანოზომილებიანობა. „ორგანოზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურის არსებითი ნიშანია“². ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ გარკვევით ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიის კვლევის ობიექტად ხდის არა მარტო „ქეშმარიტებას თავისთავად“, არამედ შემეცნების სტრუქტურასაც; ორგანოზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურის არსებითი ნიშანია. ქეშმარიტების ორგანოზომილებიანობა ვლინდება შემეცნების სტრუქტურით. აქედან გამომდინარე ალეთოლოგიის საგანია ქეშმარიტების ორგანოზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურით.

¹ შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 179.

² იქვე, გვ. 183.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს საკითხის დაყენება, მართალია, მსგავსია ლასკის მიერ საკითხის ამგვარადვე დაყენებისა, მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ საკითხის დაყენებაშია, რომელიც პრობლემის კვლევითაა განპირობებული, ხოლო შემდგომში მათ შორის რაიმე საერთოს გამოხატვა გამორიცხულია. გამორიცხულია, ვინაიდან მათი მსვლელობის გზა განსხვავებულია და, რაც მთავარია, ეს განსხვავებულობა ნაჩვენები უნდა იქნეს და ჩანს კიდევაც თავისთავად ქეშმარიტების საფუძველზე, ვინაიდან მასზეა აგებული მთელი ალეთოლოგია. პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან შ. ნუცუბიძისა და ე. ლასკის შეხედულებანი საკითხზე „ქეშმარიტება თავისთავად“. ლასკთან ქეშმარიტება თავისთავად დროსა და სივრცეში არსებული საგნებია. მან ქეშმარიტება საგნამდე გაიტანა, „საგნისა და ქეშმარიტების იგივეობა გამოიყვანა“; „საგნები არიან ქეშმარიტებანი“, საგნის შესახებ ქეშმარიტება არ არის განსხვავებული თვით ამ საგნისაგან. ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ამით ლასკი ვულგარული მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგას. ლასკი იდეალისტია და აღიარებს იდეალური ყოფიერების არსებობას, რომელიც საფუძველია ყოველგვარი მატერიალურისა და მათ შორის სამყაროსი.

ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი. შ. ნუცუბიძეს ნაშრომი „სიბრძნე და ფილოსოფია“ მიაჩნია ალეთოლოგიის სპეციალურ შესავლად. ნაშრომის სტრუქტურა ასეთია: წინასიტყვაობა, I განყოფილება: ფილოსოფოსობის პრობლემა, II განყოფილება: წმინდა არსის კრიტიკა. III განყოფილება: ცოდნა და სიბრძნე.

ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი მიზნად ისახავს ალეთოლოგიის შემდგომ დამუშავებასა და ალეთოლოგიურის სფეროს უფრო ნათლად გამოკვეთას. ამას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ალეთოლოგიისათვის, ვინაიდან საქმე ეხება იმ განსაკუთრებული და თავისებური სფეროს დადგენას, რომელიც არსისა და აზროვნების თვალსაზრისით შუალედად გამოდის. „ქეშმარიტება თავისთავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ ალეთოლოგიური შუალედური სფეროა, რომლის დადგენით, მკვლევარის აზრით, მიიღწევა ის, რომ ალეთოლოგია საბოლოოდ დაფუძნდება როგორც „პირველი ფილოსოფია“. ალეთოლოგია ადამიანს ფილოსოფოსობის ცენტრში აქცევს, ვინაიდან ფილოსოფოსობა მხოლოდ ადამიანთა წყალობით და ადამიანებისათვის ბრსებობს. ასეთი დებულებებიდან ამოსვლა, ავტორის აზრით, ხელს არ უშლის ალეთოლოგიას, გადაჭრით დაუპირისპირდეს ცნობიერების ჭნუ სუბიექტის ფილოსოფიას. ცნობიერების ფილოსოფიას, შ. ნუცუბიძის აზრით, უნდა დაეუპირისპირდეთ არსის აქტიურობის თეზისით. არსის აქტიურობა პირველია, ხოლო განვითარების გარკვეულ საფე-

ხურზე ალეთოლოგია შემოიტანს ცნობიერების აქტიურობას, ცნობიერების აქტიურობა დაპირისპირებულობის უმალესი სახეა.

შ. ნუცუბიძე ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად სახავს სამყაროს შეცვლასა და მის სრულქმნას. იგი დასახელებული ნაშრომის როგორც წინასიტყვაობაში, ისე დასასრულს წერს: „ფილოსოფია, როგორც სამყაროს შემეცნება, მხოლოდ საშუალებაა სამყაროს შეცვლისა სრულქმნის მიმართულეებით“¹, „ფილოსოფია არის გზა სიბრძნისაკენ, ისევე როგორც სამყაროს ცოდნა გზაა სამყაროს შეცვლისაკენ“². ავტორის აზრით, საესებით მართებულთა კ. მარქსის თეზისი სამყაროს შეცვლისა. დიალექტიკური მატერიალიზმი, წერს შ. ნუცუბიძე, არ სცნობს იდეალისტური დიალექტიკის მიერ აღიარებულ შედეგს ცნობიერების აქტიურობის შესახებ. კ. მარქსმა სცადა განევითარებინა სუბიექტური მხარე, რაც მას ესმოდა როგორც არსებულის აქტიურობა, რაც უნდა შესრულებულიყო შინაგანი განვითარებიდან ისე, რომ იდეალიზმისათვის არ მიებაძა³. არსის აქტიურობას უნდა დაეყრდნოს ალეთოლოგია.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომიდან „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი იქნება ორი ძირითადი საკითხი; სახელდობრ: ფილოსოფოსობის პრობლემა და ქეშმარიტების პრობლემა.

ფილოსოფოსობის პრობლემა. ფილოსოფოსობა, როგორც აღვნიშნეთ, შ. ნუცუბიძის მიერ მოხმარებულია ფილოსოფიური მეთოდის მნიშვნელობით. მკვლევარი ნაშრომს იწყებს ფილოსოფოსობის, როგორც პრობლემის, განხილვით და აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი, რომელმაც ფილოსოფოსობის ფაქტიური ნიადაგი უნდა გამოიკვლიოს ქეშმარიტების შემეცნების სტრუქტურასთან დაკავშირებით, ყოველგვარი „იზმის“ გარეშე დგას. შესაფერი ტერმინის უქონლობის გამო, წერს შ. ნუცუბიძე, შევიწარჩუნეთ „რეალიზმის“ ცნება. ტერმინი „რეალიზმი“ ნიშნავს — განოთქმულ იქნეს „არსში ყოფნა“, „არსში დგომა“. ეს არ ნიშნავს მის ონტოლოგიზირებას, „ალეთოლოგია მიმართულია... ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ“⁴.

ფილოსოფოსობის პრობლემას მკვლევარი განიხილავს სპეციფიკურ-აღამიანურის ცნებასთან უშუალო კავშირში. სპეციფიკურ-აღამ-

1 შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 212.

2 იქვე, გვ. 395.

3 იქვე, გვ. 304.

4 იქვე, გვ. 215.

შიანური არის ის გზა, რომელსაც დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომისაყენ მივყავართ. ადამიანი არ უნდა შეჩერდეს და არც შეუძლია გაჩერდეს ადამიანურზე, „ის სამყაროს მცოდნე უნდა იყოს, იმისათვის, რომ სამყაროში მოქმედი გახდეს“,¹ შეეცალოს სამყარო.

ფილოსოფოსობა მუდამ მიმართულია სიბრძნისაყენ, როგორც თავისი უშუალო მიზნისაყენ, ფილოსოფოსობა არსებობს ადამიანისათვის, მაგრამ არა ადამიანთა შესახებ. ადამიანის პოზიცია სიბრძნის მიმართ დიალექტიკურია. ადამიანი თავის წინაშე ამოცანასავით მდგარი სიბრძნის გადაწყვეტას მხოლოდ მაშინ შეუძლია მიუახლოვდეს, როცა ადამიანური დაძლეულია. აღნიშნულიდან გამომდინარე ფილოსოფოსობის ამოცანა, შ. ნუცუბიძის აზრით, შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: სიბრძნისადმი ადამიანის დამოკიდებულების ორმხრიობას ანუ დიალექტიკურ ბასათს მოსდევს — ფილოსოფოსობის ამოცანაც ორმხრივად იქნეს განხილული. ფილოსოფოსობამ, ერთი მხრივ, უნდა გადალახოს „სპეციალურ-ადამიანური“, ხოლო, მეორე მხრივ, უნდა მოახდინოს „სპეციფიკურ-ადამიანურის“, როგორც სხვაგვარად არშესაძლებლობის გამოხატულების, ფიქსირება. აქედან გამომდინარე ფილოსოფოსობის განსაზღვრებას მკვლევარი ასე გამოთქვამს: ფილოსოფოსობა არის ორმხრივი მოღვაწეობა, რომლის დროსაც სპეციფიკურ-ადამიანურის მოსპობით ნაჩვენები უნდა იყოს გზა სპეციფიკურ-ადამიანურისაყენ.

ფილოსოფოსობის ამოცანების დახასიათება შეუძლებელია დაპირისპირებული ლოგიკის ცნებებით, ამიტომაც იგი სხვა წესით, ხერხით უნდა განხორციელდეს. სპეციალურ-ადამიანურის საპირისპიროდ მხოლოდ ერთი მიზანია — რაც შეიძლება მისგან მალე განთავისუფლება. ამ განთავისუფლების გარეშე არ არსებობს არავითარი შესაძლებლობა ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის, ამიტომაც საჭიროა სპეციალურ-ადამიანურის გადალახვა. აქედან გამომდინარე ფილოსოფოსობის ამოცანა მდგომარეობს გაუქმებასა და უკუგდებაში. უკუგდებაში, მოცილებულ უნდა იქნეს სპეციალურ-ადამიანური. სპეციფიკურ-ადამიანურის მოცილება შეუძლებელია. ადამიანის სპეციფიკა სპეციფიკურ-ადამიანურთან არის დაკავშირებული, აზროვნება მისი საშუალებით იღებს სხვაგვარად არარსებობის შესაძლებლობის ხასიათს. სხვაგვარად არშესაძლებლობა იმასვე ნიშნავს, რასაც მხოლოდ ამგვარადვე შესაძლებლობა. სხვაგვარად არსებობის მოცილება შეუძლებელია, რადგან იგი თვით აზროვნების როგორც ფაქტის მოხსნა იწინებოდა. თუ სპეციალურ-ადამიანური აუცილებლად უნდა გარდაიქ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები; ტ. 2, გვ. 215.

მნას ან მოისპოს, რათა ფილოსოფოსობა იყოს შესაძლებელი, სულ სხვაა სპეციფიკურ-ადამიანური, იგი არ ისპობა, მისი მოსპობა ნიშნავს ფილოსოფოსობის მოსპობასაც. სპეციფიკურ-ადამიანური უნდა დარჩეს, რათა შესაძლებელი გახდეს ჭეშმარიტების მიღწევა. ფილოსოფოსობა სიბრძნისაკენ მიმართული მოღვაწეობაა. სიბრძნე გულისხმობს დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომ ცნებას. სპეციფიკურ-ადამიანური შემეცნების განვითარების იარაღია. „ადამიანი, ე. ი. ადამიანის გვარეობა, ის არის, რაც არის, და ამიტომ ადამიანს შეუძლია ყველაფერი მხოლოდ „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ სახით შეიმეცნოს“¹. ადამიანური შ. ნუცუბიძის აზრით, მოცემულია კითხვაში „როგორ?“, რომლის სფეროდან გამოსვლა არ შეიძლება. სპეციფიკურ-ადამიანური იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს „ასე“ და „არა სხვაგვარად“ შეუძლია აზროვნება, შემეცნება. სხვაგვარად არ შეძლების პრინციპი კითხვის „როგორ?“ მეორე გამოხატულებაა. „როგორ?“ და „სპეციფიკურ-ადამიანური“ ერთი და იგივეა.

„როგორ?“ აუცილებელ კავშირშია ჭეშმარიტებასთან. ყველაფერი, რაც კი შექმნილია წესებრს, ნორმების, პრინციპების სახით, ექვემდებარება აღნიშნულ კითხვას. მეცნიერება კანონთა მუდმივი ძიებაა. იგი დიალექტიკურია. მეცნიერება მთლიანად გამსჭვალულია კითხვის „როგორ?“ ძიებით. შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, „სპეციფიკურ-ადამიანურის“ ძირითადი საკითხია კითხვა „როგორ“. მთელი მოქმედება, დაპირისპირებულობაში მოძრაობა და ა. შ. მიმართულია „როგორ“-ის ახსნაზე. ადამიანი „როგორ?“ -ის მატარებელია. არსებული ადამიანს მხოლოდ „როგორ?“-ის საშუალებით შეიძლება განემარტოს. „როგორ?“ ერთსა და იმავე დროს აბსტრაქტული და კონკრეტულია. აბსტრაქტულია იმიტომ, რომ მას არა აქვს შინაარსი. იგი ეხება ყველაფერს, რაც არსებულია და იარსებებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, „როგორ?“ კონკრეტულია იმიტომ, რომ ყოველი ცალკეული თავის საკუთარ „როგორშია“ მოცემული. „ამით, წერს შ. ნუცუბიძე, „სპეციფიკურ-ადამიანური“ მიადწინებს „ჭეშმარიტების თავისთავად“ ზღურბლს, ხოლო ფილოსოფოსობა როგორც ბრძოლა დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომისათვის — თავის დასასრულს. კონკრეტული და აბსტრაქტული უკვე აღარ არიან დაპირისპირებული მომენტები, არამედ უშუალოდ გადადიან ერთმანეთში“². „როგორ — გარკვეულობა“ არის გზა „თავისთავად ჭეშმარიტებისაკენ“. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ მისაწვდომია მხოლოდ „ჭეშმარიტებაში ჩვენთვის“. „ჩვენთვის“ იმას ნიშნავს, რომ შესამეცნებელს სხვაგვარად ვერ ვწვდებით, თუ არა „რო-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 253.

² იქვე, გვ. 267.

გორ — გარკვეულობაში“. ჭეშმარიტება თავისთავად ჩვენს წინაშე წარმოგვიდგება „როგორ — გარკვეულობის“ სახით. „როგორ — გარკვეულობა“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა. ამით „სპეციფიკურ-ადამიანური“ როგორც ფილოსოფოსობის საფუძველი ბოლომდე მიყვანილი. ამის შემდეგ, შ. ნუცუბიძის აზრით, შეიძლება განხილულ იქნეს ფილოსოფოსობის სხვა მხარე, სახელდობრ, „რას“ საკითხი, ანუ საკითხი: „რა არის“, რაც უშუალოდ უკავშირდება არსის პრობლემას.

ჭეშმარიტების პრობლემა. შ. ნუცუბიძის შეხედულება ჭეშმარიტების შესახებ სპეციალურად რამდენიმეჯერ განვიხილეთ, მაგრამ საჭიროდ ვცნობთ, „ფილოსოფია და სიბრძნის“ მიხედვითაც ერთ საკითხს დავუთმობთ გარკვეული ადგილი. ეს საჭიროდ მიგვაჩნია, უპირველეს ყოვლისა, იმის გამო, რომ დასახელებულ ნაშრომში ჭეშმარიტების შესახებ მსჯელობა უფრო გამოკვეთილია და ნაკლებად სადავოდ გვეჩვენება. ნაშრომიდან „ფილოსოფია და სიბრძნე“ მხოლოდ საკითხს „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ვეხებით და მასთან დაკავშირებით ერთ-ერთი სადავო დებულებაც იქნება გაანალიზებული. „ჭეშმარიტება თავისთავად“, წერს შ. ნუცუბიძე, ეთანასწორება ჭეშმარიტყოფნას. მაგრამ ამით ის, არ მტკიცდება, რომ არსებული არის ჭეშმარიტება. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და არსებული განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. არსებული, წერს შ. ნუცუბიძე, ადამიანური დახასიათების გარეშე დგას, ამიტომაც უსაფუძვლოა ღარეალიზებული ონტოლოგობის სურვილები, რომ იდებები, წარმოდგენები არსებულს გაუტოლოს. „არსში დგომა არ არის ჭეშმარიტება, რადგან ჭეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადაშიანური წარმოშობისაა“¹. ჭეშმარიტებას „თავისთავად“ ერთვის იმიტომ, რომ გასაგები გახდეს ყოფიერებაში დგომის, არსში ყოფნის საკითხი, ჭეშმარიტების ნიშნები „თავისთავად“ და „ჩვენთვის“ ადამიანური წარმოშობისაა. ისინი მოწოდებულნი არიან გასაგები გახადონ ის სფერო, რომელშიც არსებული და აზროვნება ერთმანეთს ხვდება. იმიტომ კი არ არის ჭეშმარიტება „თავისთავად“, რომ იგი არ რის „ჩვენთვის“ და პირიქით, არამედ იგი არის „თავისთავად“ ყოველგვარი მიმართების გარეშე „ჩვენზე“ და „ჩვენს“ ჭეშმარიტებაზე. „თავისთავად“ შეიცავს არსებულს, მაგრამ თვითონ რეალურად არსებული არ არის. არსში ყოფნა ჭეშმარიტი ყოფნაა; ამ აზრით არსებობს ჭეშმარიტება. არსში ყოფნას თავად არ შეუძლია ყოფნა, ამიტომაც აქ ადგილი აქვს აზროვნების ჩართვას არსებულში, რის შედეგადაც არსში ყოფნა ხაიათდება როგორც ჭეშმარიტი ყოფნა ან

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 363 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

როგორც ჰეშმარიტება. იმისათვის, რომ არსში ყოფნამ თავისი თვით-ყოფა გამოხატოს, მას ემატება ნიშანი „თავისთავად“. არსში ყოფნის, არსში დგომის გამომხატველი ტერმინია „აღეთოლოგიური რეალიზმი“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს „თავისთავად ჰეშმარიტების“ ონტოლოგიზირებას; აღეთოლოგია, წერს შ. ნუცუბიძე, მიმართულია ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ, აღეთოლოგიისათვის ჰეშმარიტება ობიექტურია და არა ობიექტურად არსებული, „ობიექტური“ სიტყვის ამ მნიშვნელობით ჰეშმარიტებას უდრის¹.

§ 3. ლოგიკის პრობლემატური საკითხები

შ. ნუცუბიძის ნაზრევში ლოგიკის პრობლემებს ყოველთვის ეკავა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი. მკვლევარი სამეცნიერო მოღვაწეობის ხანგრძლივ პერიოდში ლოგიკის პრობლემებს ამუშავებდა სხვადასხვა დროს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მოღვაწეობის დასაწყისი (1913—23 წწ), ხოლო შემდეგ 40-იანი წლების დასასრულისა და 50-იანი წლების დასაწყისი პერიოდი. 1913 წ. მკვლევარმა დაწერა შრომა: „მსჯელობის შესახებ“ (გადაცემული იყო ჟურნალში «Вопросы философии и психологии», მაგრამ არ დაბეჭდილა); 1919 წ. — „ბუნებისათვის ცნებისა“ და „ლოლიკა, ელემენტარული სახელმძღვანელო“; 1920 წ. — „ლოლიკა, საშუალო სასწავლებელთათვის“; 1923 წ. — „ლოლიკა, პრობლემეტიკული კურსი“. ამ პერიოდში შ. ნუცუბიძის შრომები ლოგიკის პრობლემატურ საკითხებზე, მათ შორის ლოგიკის სახელმძღვანელოებიც, აგებულია აღეთოლოგიური რეალიზმის საფუძველზე.

40-იანი წლების დასასრულსა და 50-იანი წლების დასაწყისში შ. ნუცუბიძე წერს შრომებს „ლოგიკა“ (1949), რომელიც მანქანაზე ნაბეჭდი 725 გვერდს შეიცავს და „დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა“ (1951). 1961 წელს შ. ნუცუბიძე აქტიურ მონაწილეობას იღებს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ ჩატარებულ საჯარო დისკუსიაში ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ლოგიკის ძირითადი საკითხების, განსაკუთრებით იმ პრობლემების, რომლებიც ლოგიკაში პრობლემატურ საკითხებად იყო მიჩნეული, აღეთოლოგიურ რეალიზმთან კავშირის გარეშე გადაწყვეტა შ. ნუცუბიძის არასწორად მიაჩნია, ამიტომაც აღეთოლოგიური რეალიზმია მნიშვნელობა ლოგიკის პრობლემატური საკითხების გადაწყვეტაში პრინციპულ მნიშვნელობამდე აჭყავს. მხო-

1 შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 220.

ლოდ ალეთოლოგიური რეალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით ლოგიკის შეუძლია გადაწყვიტოს თავისი ძირითადი პრობლემები. ლოგიკის წინაშე ასეთი მნიშვნელობისა და ამოცანების დასახვა მეტად გაბედული ნაბიჯი იყო. თუ რამდენად და როგორ განახორციელა ყოველივე ეს შ. ნუცუბიძემ, ერთი საქმეა, ფაქტი ის არის, რომ იგი ლოგიკის სფეროში გარკვეული სახით ახორციელებს თავის მიზნებს, რომელიც დასაბუთებულადაა წარმოდგენილი და თავისებურად გადაწყვეტილი.

შ. ნუცუბიძე „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ პირველი წიგნის „ქეშმარიტების პრობლემა“ წინასიტყვაობაში გარკვევით ამბობს: „ჩვენი გეგმით „ქეშმარიტების პრობლემას“ უნდა მოჰყვეს „ლოგიკის მოძღვრებანი ალეთოლოგიის თვალსაზრისით“, სადაც თავიდან ბოლომდე გადასინჯული იქნება ლოგიკის ძირითადი დებულებანი“¹. ხოლო ამავე ნაშრომის დასასრულს შ. ნუცუბიძე სპეციალურად ჩამოთვლის იმ პრობლემებს, რომელთა გადაწყვეტა, მისი აზრით, შეუძლებელია ქეშმარიტების თეორიასთან კავშირის გარეშე². სწორედ ზემოთ დასახელებულ წიგის მოჰყვა ნაშრომი „ლოლიკა, პრობლემეტიკული კურსი“, სადაც გადაზინჯულია ლოგიკის ძირითადი საკითხები და მოცემულია ცდა ალეთოლოგიური რეალიზმის თვალსაზრისით აგებისა, რაც ამავე დროს გარკვევით აჩვენებს ლოგიკის ძირითადი პრობლემეტიკის განსხვავებულ გადაწყვეტას იმ პერიოდისათვის. ეს კი იმას ადასტურებს, რომ ლოგიკის ძირითადი პრობლემეტიკის ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა საკუთარი მყოფობის მქონეა. ეს საკუთარი მყოფობა მას განასხვავებს, როგორც იმ ლოგიკებისაგან, რომლებიც შემეცნების ამა თუ იმ თეორიის საფუძველზეა აგებული და ამავე დროს, რა თქმა უნდა, ლოგიკის სხვა სახელმძღვანელოებისაგანაც.

ფორმალური ლოგიკა შ. ნუცუბიძის მიერ გაგებულია, როგორც შესავალი კურსი ფილოსოფიური ლოგიკისათვის. ფილოსოფიური ლოგიკა ეს იგივე ტრანსცენდენტალური ლოგიკაა. ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულების საკითხზე შ. ნუცუბიძის პოზიტიური აზრია შემდეგი: ალეთოლოგიის საფუძველზე ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულება უნდა გადაწყდეს მათი გაერთიანებით, ვინაიდან ორივე ერთ მიზანს ემსახურება — ქეშმარიტების შესწავლას, თუმცა ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის განვითარება არ ნიშნავს რომელიმე მათგანის გაუქმებას³.

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 195.

² იქვე, გვ. 379—381.

³ ლოგიკის შესახებ შ. ნუცუბიძის შეხედულებაზე ვრცლად იხ. ბ. ურიდია „შალვა ნუცუბიძე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემებს შესახებ“, 1976.

შ. ნუცუბიძის ნააზრევში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხელოვნების თეორიის საკითხებს. შ. ნუცუბიძის ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“ გამოვიდა 1929 წელს; იგი ქართული აზროვნების ისტორიაში პირველი სისტემატური ნაშრომია ხელოვნების თეორიის საკითხებზე. წიგნის შინაარსი შ. ნუცუბიძის მიერ ორჯერ იყო წაკითხული, როგორც ლექციების კურსი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში.

ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“ უშუალო კავშირშია ალეთოლოგიასთან. იგი შ. ნუცუბიძის თქმით „მთლიანად ემყარება ალეთოლოგიური რეალიზმის ნიადაგზე მიღწეულ შედეგებს“. როგორც ავტორი ამბობს, წიგნი დაწერილია მონისტური თვალსაზრისით და ემყარება ქვეყნის მთლიანობას, რომელიც მის რეალობაში ანუ მატერიალურობაში არის მოცემული. „დიალექტიკური მატერიალიზმის არსენალიდან, წერს შ. ნუცუბიძე, ამ წიგნში გამოყენებულია ბევრი რამ. ასეთებია: მონისტური თვალსაზრისი, რეალიზმი, წინააღმდეგობის დაძლევა, როგორც განვითარების პრინციპი, და ისტორიული თეორიის ორმხრივობა“¹. შრომის შესავალ ნაწილში ავტორი გადმოგვცემს იმ პრინციპულ საკითხებს, რომლებსაც უნდა დაემყაროს ხელოვნების თეორია. ხელოვნების, როგორც სოციალურ-ისტორიული ფენომენის შესწავლისათვის საჭიროა მისი სამი ელემენტის — ხელოვნების აგებულების, ხელოვნების მიზნების, ხელოვნების ევოლუციის შესწავლა. მაგრამ ამ ელემენტების შესწავლა, რაც აუცილებელია ხელოვნების მთლიანი თეორიისათვის, თავდაპირველად ისეთი პრინციპული საკითხების გარკვევას მოითხოვს, როგორცაა: ხელოვნების თეორიის საგანი და მეთოდი. საგნისა და მეთოდის გარკვევა კი აყენებს ძირითად მსოფლმხედველობრივ საკითხებს, სახელდობრ, როგორ უნდა იყოს გაგებული ხელოვნების ძირითადი საკითხები — მონისტური, დუალისტური თუ სხვა მსოფლგაგებით; უნდა დაემყაროთ მატერიალიზმს (რეალიზმს) თუ იდეალიზმს? ამ კითხვას ავტორი ასე პასუხობს: „ჩვენს ფილოსოფიურ პრეზუმფციას შეადგენს თეზა: რეალური ქვეყანა არსებობს, როგორც პირველადი გარემოება არა მარტო ქვეშ არი ტად, არამედ ქვეშმარტებად. ეს საერთო რეალისტური თეზა, ხოლო უკანასკნელი დამატებითი განმარტება ანუ ნიშანი აძლევს მას იმ სახეს, რომელსაც ჩვენ ალეთოლოგიურ რეალიზმს ვუწოდებთ. ძირითადი რეალისტური (ანუ ონტოლოგიის ტერმინით — მატერიალისტური) თეზა აქ არათუ უცვლელი რჩება,

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 227.

არამედ კიდევ უფრო ძლიერდება, რადგან აღიარებულია რეალობა არა მარტო იმისა, რაც არსებობს, არამედ „არსებულზე მეტის“, ე. ი. არსებულის ჭეშმარიტების რეალობა. ამდენად უნდა უარყოფილ იქნეს იდეალიზმის ყოველგვარი სახეობა, ე. ი. როგორც გნოსეოლოგიური — ტრანსცენდენტული, ისე ონტოლოგიური — მეტაფიზიკური¹. ხელოვნების ძირითადი საკითხების მონისტურ და მატერიალისტურ პრინციპებზე დაფუძნება კი ასეა გაგებული: ერთი საწყისის — რეალობის მიღება. თავისთავად არ ნიშნავს მონიზმს, რომელიც ჩვენ გვესაჭიროება. ერთ საწყისს ევალება ყველაფრის ახსნა, რაც მოცემულია ცდაში. მატერიალიზმი დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მონისტური იყო ერთი საწყისის მიღების თვალსაზრისით, მაგრამ იგი ყოველთვის ცალმხრივი იყო, რადგან ცდაში უტყუარად მოცემული არამატერიალური ფენომენების ახსნას ვერ ახერხებდა და სიძნელიდან გამოსასვლელად საქმეს ნეგაციითა და არცნობით (იგნორაციით) ათავებდა. დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთი მთავარი ნიშანთაგანი, რომლის შინაშეწელობა ხაზგასმული უნდა იქნეს, იმაში მდგომარეობს, რომ მატერიალიზმში დიალექტიკური მომენტის შეტანით, მან ძველი მატერიალიზმის ცალმხრივობა დაძლია და არამატერიალური მოვლენების არარსებულად გამოცხადების ნაცვლად, მათი ახსნა და ერთი ძირითადი თვალსაზრისიდან გაგება მოახერხა. ამაშია დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ მონიზმის გაგება და ეს ასხვაგვებს მას ძველი მატერიალიზმის მონიზმისაგან².

შ. ნუცუბიძე „ხელოვნების თეორიის“ შესავალშივე გარკვევით მიუთითებს, რომ, როგორც სცერთოდ საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმები, ასევე მათ შორის ხელოვნებაც არის საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვა. ხელოვნება, წერს შ. ნუცუბიძე, ისეთივე უკუფენაა რეფლექსიაში საზოგადოებრივი განვითარებისა, როგორც ყოველთსხვა ფორმა იდეოლოგიისა. ხელოვნება იდეოლოგიის ერთი სახეობათაგანია. მართალია, ხელოვნება იდეოლოგიაა და მას ყოველთვის სოციალური ძირი აქვს, მაგრამ ის არ არის ისეთი სახის იდეოლოგია, როგორცაა სამართალი, ზნეობა და სხვ. აღნიშნულ დებულებათა საფუძველზე შ. ნუცუბიძის მიერ განხილულია ხელოვნების თეორიის პრობლემატური საკითხები. კერძოდ შ. ნუცუბიძის კვლევის ძირითადი ობიექტია: ესთეტიკის საგნის გარკვევა, ესთეტიკისა და შემეცნების თეორიის, ესთეტიკისა და ფსიქოლოგიის დამოკიდებულებისა და განსხვავებულობის დადგენა, ძირითადი ესთეტიკური კატეგორიების განხილვა.

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 230.

2 იქვე, გვ. 231.

სამყარო, წერს შ. ნუცუბიძე, ერთია და, როგორც არსებული, ის რეალურად ერთია. მატერიალისტური თეზისი — სამყაროს მთლიანობა მის მატერიალობაშია აღნიშნული, დებულების უფრო ხაზგასმით თქმას წარმოადგენს. ასეთი პონიზმის პრინციპით უნდა აიგოს მონისტური ესთეტიკა. დუალიზმის დაძლევა შესაძლებელია მხოლოდ პრაქტიკის საფუძველზე, მაგრამ არა ცალმხრივი, არამედ უნივერსალური პრაქტიკის, რომელშიც შემოქმედება და მოქმედება ერთიმეორეს შეავსებენ. ხელოვნების თეორია იმ „პრაქტიკის“ თეორიაა, რომელიც ჩქეყენის გარდაქმნის“ საქმეს თავის ფარგლებში ემსახურება. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი აკეთებს დასკვნას, სამყაროს მთლიანობის შესახებ შეხედულების საფუძველზე — „პრაქტიკა“ როგორც შემოქმედი დასაწყისის გაშლა — ასეთია ხელოვნების თეორია. ხელოვნების თეორია მიმართულა მშვენიერებისაკენ; ხელოვნების ძირითადი ელემენტი მშვენიერებაა. მშვენიერება უფრო ფართო ცნებაა ვიდრე ხელოვნება. მშვენიერება, როგორც ხელოვნების თეორიის ძირითადი ელემენტი, მთლიანობაში უნდა იქნეს გაგებული, ე. ი. მან უნდა წარმოადგინოს ბუნებაში არსებული მშვენიერებაც. „მაგრამ ავით, წერს შ. ნუცუბიძე, ერთი წუთითაც არ ირყევა ჩვენი ამოსავალი დებულება: მშვენიერება ანუ მშვენიერების იდეა არ ქმნის ხელოვნების თავისებურებას“. მშვენიერების ანუ სილამაზის ირგვლივ იშლება შემოქმედება. ამიტომაც ესთეტიკური ძიებაც მშვენიერებით უნდა დაიწყოს. ესთეტიკური სამი მომენტის: მშვენიერების, შემოქმედება, განცდის მთლიანობაში არსებობს და მათი დაშლა მშვენიერების თეორიის მოშლას უდრის. შესაძლებელია რომელიმე მომენტის ცალკე გამოყოფა, მაგრამ ეს არ იქნება იმის გამართლება, რომ საბოლოოდ რომელიმე მომენტი ცალკე დარგად გამოცხადდეს. მეთოდოლოგიური მიდგომა და საგნობრივი დანაწილება ერთი და იგივე არაა. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკის საგნის ელემენტებია: მშვენიერების იდეა, შემოქმედების იდეა და განცდის თეორია მთლიანობაში.

მშვენიერება, შ. ნუცუბიძის აზრით, საგნობრივი არ არის. მშვენიერება იდეების დანართი იდეაა, ე. ი. იმაზე „მეტი“, ვიდრე იდეა. მშვენიერების იდეას თავისთავად ღირებულება არ გააჩნია ხელოვნების თვალსაზრისით. ესთეტიკის პრობლემა იმაშია, რომ თავისთავად არსებულის ჩვენთვის არსებულად გადაქცევის საიდუმლოება ნათელყოს, მისი განხორციელების გზა გვიჩვენოს. „სილამაზე და მშვენიერება იმაში კი არაა, რითაც სავსეა ყველასათვის თანაბრად არსებული და ამდენადვე ერთნაირად საწვდომი გარემო, არამედ იმაში, რაც ამ გა-

რემოს როგორღაც აკრავს, მაგრამ მეტია, ვიდრე ეს მთელი თავისი აგებულებითა და შინაარსეული დამოკიდებულებით¹. ხელოვნება სინამდვილესთანაა დაკავშირებული. „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“; ეს თეზიზი ალეთოლოგიურ რეალიზმზე დამყარებული ამოცანაა ესთეტიკის დალაგებისა. „მშვენიერება ანუ სილამაზე იმაზე მეტია, რაც არის და შემოქმედება ანუ ხელოვნება მაშინაა ნამდვილი, თუ მას არსებულის იქით მივყავართ“². აქედან გამომდინარე, მკვლევრის აზრით, ჭეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის არსებობს გარკვეული კავშირი, მაგრამ ეს კავშირი არ ნიშნავს მათს იგივეობას.

სწორედ ჭეშმარიტებისა და მშვენიერების კავშირ-განსხვავების საფუძველზე შ. ნუცუბიძე, ერთი მხრივ, იმას აჩვენებს, რომ როგორც შემეცნება, ასევე ხელოვნება სინამდვილის შემეცნებაა, მაგრამ ხელოვნებისათვის სინამდვილის შემეცნება მისი სპეციფიკური ნიშანი არ არის და მეორე, შემეცნება არ ეგუება თავისუფალ მიმართებას, შემოქმედება (ხელოვნება) კი მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზეა შესაძლებელი. აღნიშნულ საკითხთა გარკვევის შემდეგ, მკვლევარი იძლევა მკაცრ და სამართლიან კრიტიკას ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმისა ესთეტიკაში. აღნიშნულ საკითხზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა ძირითადი დებულებების გადმოცემა აუცილებლად მიგვანჩია, ვინაიდან იგი კრიტიკის ობიექტი იყო არა მხოლოდ წარსულში, არამედ ამჟამადაც, მაშინ, როცა ნუცუბიძისეული კრიტიკა ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმისა ესთეტიკაში დღესაც სრულ მნიშვნელობას ინარჩუნებს თავის ჭეშმარიტებით.

შ. ნუცუბიძეს, მსგავსად ჭეშმარიტებისა, პირველ რიგში უნდა დასაბუთოს ის, რომ ესთეტიკური ფენომენი ობიექტურია. ამიტომაც მისი მიზანია ესთეტიკურს ჭეშმარიტების ანალოგიური აგებულება აღმოუჩინოს და მისი (ესთეტიკურის) დამოუკიდებლობა ყოველგვარი სუბიექტურ გარემოებასთან ნათელი გახადოს. ჭეშმარიტების საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით ვაჩვენეთ, რომ ჭეშმარიტების სუბიექტური ვაგება ჭეშმარიტების გაუქმებას ნიშნავს, სწორედ ასევე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმი-ესთეტიკის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, უარყოფაა. ფსიქოლოგიზმის წარმომადგენელთა მიერ ესთეტიკა ისეა გათქვეფილი ფსიქოლოგიაში, რომ იგი არ გამოითქმება მართო ცნებით „ფსიქოლოგიზმი ესთეტიკაში“, არამედ მის შინაარსს გამოხატავს ცნება „ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმი“. ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმის მიხედვით ესთეტიკურ

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 268.

² იქვე, გვ. 269—270.

ფენომენები სილამაზისა და ჩვენნიერების განცდისა ისეა დაკავშირებული სუბიექტურობასა და, მაშასადამე, ფსიქოლოგიურობასთან, რომ თითქოსდა გამოუყოფელიცაა სუბიექტურობისაგან; ესთეტიკური განცდა იგივეა, რაც განცდა საზოგადოდ, ფსიქოლოგიური გაგებით. ესთეტიკური ფენომენის ასეთი ცაგებით „ესთეტიკასა და ფსიქოლოგიას შორის სრული შინაარსეული შეხვედრა არის მიღებული“¹. ეს კი მკვლევარის აზრით იმას ნიშნავს, რომ „ესთეტიკა საეხვედრით გათქვეფილია ფსიქოლოგიაში“. ამით ესთეტიკა დაყვანილია ფსიქოლოგიაზე ან უკეთეს შემთხვევაში ესთეტიკა გამოდის ფსიქოლოგიის ნაწილად.

მცდარია, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკური ფენომენის ანტიფსიქოლოგიური გაგებაც. იგი მეორე უკიდურესობაა. ანტიფსიქოლოგიზმის გამომხატველი ერთ-ერთი ტიპიური მაგალითი, პაულერის შრომიდან შ. ნუცუბიძის მიერ მოტანილი, ასეთია: „საგანი მაშინაც ლამაზია როდესაც მას არავენ იხილავს, ანდა როდესაც მის თანამედროვეთ მისი ესთეტიკური ღირებულება არ ესმით. მშვენიერება არის და რჩება მარად, ვითარცა ჭეშმარიტება და სიყვითე“. ესთეტიკური ფენომენის, ხელოვნების ნაწარმოების ასეთი გაგება, შ. ნუცუბიძის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ მას არავითარი კავშირი არა აქვს დროსთან. იგი დროის გარეშეა თავისი ღირებულების მხრივ და მარადიულ კატეგორიას წარმოადგენს. შეიძლება სრულიად მოიხსნას და განზე იქნეს დატოვებული სუბიექტი და საზოგადოდ ყოველგვარ სულიერ გამოვლენათა მატარებელი, რომელთანაც კავშირში უნდა შედიოდეს ესთეტიკური ფენომენი. განუცდია რგი ვინმეს, თუ არა, შეუფასებია ვისმეს, თუ არა — სულ ერთია — ეს არაფერს სცვლის თვით ესთეტიკური ფენომენის ვითარებაში, მის შინაარსსა და ღირსებაში. „ესთეტიკას, წერს შ. ნუცუბიძე, არ ახასიათებს და არც შეიძლება... ახასიათებდეს რაიმე ფორმითა და სახით ერთიმეორისაგან დაშორება შემოქმედებითი აქტისა და შენამოქმედის... ესთეტიკისათვის შემოქმედების აქტი შემონამოქმედის დადგინებაა, მისი გაშლა, მისი აქტუალობა“². ამით შ. ნუცუბიძე უარყოფს ესთეტიკური ფენომენის ანტიფსიქოლოგიურ გაგებას.

შ. ნუცუბიძე, წინააღმდეგ ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმისა, ასაბუთებს, რომ ესთეტიკური ფენომენი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ წინააღმდეგია ესთეტიკური ფენომენის ანტიფსიქოლოგიური გაგებისაც, რომლისდა მიხედვით ესთეტიკური ღირებულება სუბიექტთან ჰიმართების გარეშე. მკვლევარის აზრით ესთეტიკური ფე-

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 320.

2 იქვე, გვ. 339.

ნომენი, სახელობრ, „მშვენიერების იდეა ეკუთვნის იმავე სფეროს, რომელსაც მიეკუთვნება ქეშმარიტება, ე. ი. „არსებულზე წარმატებულის“ სფეროს. მაშასადამე, მისი აგებულება ქეშმარიტების აგებულებას უდრის“¹. „ხელოვნების თეორიის“ ავტორი უდავოდ მიიჩნევს, რომ ქეშმარიტება და მშვენიერება ორივე ერთსა და იმავე სფეროში მოთავსებული. ეს ის სფეროა, რომელიც არსებულს კი არ ეწინააღმდეგება და უარყოფს, არაჲდ პირიქით, მასში და მით არის განმტკიცებული. მშვენიერება იმაზე მეტია, რაც არის და ხელოვნება მაშინაა ნამდვილი თუ მას არსებულს იქით მიეყვარათ. ამ ასპექტში ქეშმარიტება და მშვენიერებას შორის არის გარკვეული კავშირი, მაგრამ სხვა შემთხვევაში ისინი ერთიმეორისაგან განსხვავებულია. ქეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის განსხვავება, მკვლევარის აზრით, შემდეგი სახისაა:

ქეშმარიტება შემეცნების მიზანია; ხელოვნების მიზანი არ არის შემეცნება. შემეცნების გამართლება საგანია; შემოქმედებას გამართლება არ უნდა, რადგან ის თვით არის გამართლება. თუმცა, შ. ნუტუხიძის თქმით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ შემოქმედება სიყარელება და უაზრობაა. ესთეტიკური შემოქმედება თავის საკუთარ რაობაში შინაგანი გამართლების შემეცველი ფენომენია. არსებობს ორგვარი სულიერი მოქმედება. ერთ შემთხვევაში სულიერ მოქმედებას თავისი გარემდებარე მიზანი გააჩნია, რომელთან მიმართებაში იღებს იგი თავის აზრსა და ღირებულებას. ასეთი მოქმედება ყველაზე ტიპური ფორმით შემეცნებაში ჩანს. „შემეცნება... არის ის ფენომენი, რომელსაც აზრი აქვს და გამართლება მხოლოდ მაშინ და იმდენად, რამდენადაც ის მიმართულია მისგან გარემდებარე საგანზე“². ამისაგან განსხვავებულია მეორეგვარი სულიერი მოქმედება, რომელსაც აზრი და გამართლება აქვს თავის საკუთარ ფარგლებში. „მოქმედების ის დარგი, სადაც თვით ამ მოქმედებაშია მისი აზრი და მნიშვნელობა ჩასახული, რომელსაც გარემდებარე მიზანი არ გააჩნია, არის ის სფერო, სადაც იწლება ხელოვნება“³. ხელოვნებისათვის გარემდებარე სინამდვილე არის მასალა. ხელოვნებაში გარე სინამდვილე გარდაქმნილია შინაგანი სულიერი განცდის საფუძველზე. შემოქმედება ჭწორია, როდესაც ის უშუალოა; ყალბია, როდესაც მასში სუბიექტური ერევა და ამ ჩარევას აწარმოებს თავისი აზრით უკეთესი შესაძლებლობისა და ფორმებისათვის. სუბიექტურის ამოკვეთა, უშუალობის აღდგენა — ასეთია გზა ნამდვილი შემოქმედებისა. ნამდვილი

1 შ. ნუტუხიძე, ხელოვნების თეორია, შრომება, ტ. 3, გვ. 367.

2 იქვე, გვ. 283.

3 იქვე, გვ. 284.

ხელოვნების ქმნილება მაშინ გვაქვს, როდესაც სუბიექტი თავის „მე-ობიდან“ ამოდის და იგი ეშუალობით აღტყინებაზეა აგებული. „ხელოვნების რეალური პროცესი იწყება განცლით“. შემოქმედების სუბიექტის გარეშე გაგება შეუძლებელია, იგი შემოქმედებისათვის აუცილებელია, მაგრამ იგი არ შეიძლება იყოს სუბიექტური. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკური „განცდა, მიუხედავად მისი მჭიდრო კავშირისა განმცდელთან, სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური კატეგორია არაა“¹. ესთეტიკური ფენომენი ობიექტურობის მქონეა, ამით იგი ჭეშმარიტების სფეროში დგას, მაგრამ მისგან განსხვავებულია. ესთეტიკურში შემეცნება საშუალებაა, „შემეცნება მხოლოდ გამოყენებით როლს თამაშობს“. შემეცნებაში ჭეშმარიტება მიზანია. მართალია, მკვლევარის აზრით, ესთეტიკურ განცდას აქვს თავისი ჭეშმარიტება, მაგრამ იგი განსხვავებულია ჭეშმარიტებასთან დაკავშირებულ განცდასთან. მაგალითად, მეცნიერულ მიღწევას, ჭეშმარიტების წვდომას ახლავს სიამოვნების გრძნობა, მაგრამ იგი არ არის ესთეტიკური სიამოვნების მსგავსი. მართალია ჭეშმარიტებასთან დაკავშირებული განცდა სიძლიერისა და გამარჯვების განცდაა, მაგრამ განსხვავდება ესთეტიკურისაგან იმდენად, რამდენადაც მშვენიერება განსხვავდება ჭეშმარიტებისაგან. მშვენიერება და ჭეშმარიტება ერთ სფეროს ეკუთვნიან, მაგრამ ერთი და იგივე არ არიან. მშვენიერება თვით არაა ჭეშმარიტება. შ. ნუცუბიძე კითხვას სვამს: არის თუ არა განცდის სფეროში ისეთი ფენომენი, რომელიც „განცდის ჭეშმარიტების“ როლს ითამაშებდა? ამ კითხვას დადებითად პასუხობს და აღნიშნავს „ეს „ჭეშმარიტება“ იქვეა მოთავსებული, სადაც შემოქმედების „ჭეშმარიტებაც“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მკითხველი, მხილველი და სხვა, მხოლოდ მაშინ დგას სწორ გზაზე, როდესაც ის უყურებს ნაწარმოებს იმ თვალთ, რომლითაც უყურებდა მას შემოქმედი. ...თუ ჩვენ არ გვესმის რა ჰქონდა მხედველობაში ხელოვანს, როდესაც ის ქმნიდა, თუ ჩვენთვის მიღწეული არაა ნაწარმოების იდეა, ე. ი. მშვენიერების ის ასახება, რომელიც მასში ისახება, თუ ჩვენ ვერ მოგვიხერხებია იმ კალაპოტში ჩავარდნა, რომელშიაც იყო ხელოვანი შემოქმედების მომენტში, მაშინ ესთეტიკური ნაწარმოების მნიშვნელობა ჩვენთვის დაკარგულია და მისი ღირებულება და აზრი დაფარული“². შ. ნუცუბიძის აზრით, სწორედ აქ დგება ხელოვნების „გაგების“ სიძნელე ფართო მასის თვალსაზრისით.

ზემოთ აღნიშნულის გარდა, შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნება, ჭეშმარიტება და ხელოვნება; შემოქმედება ერთიმეორისაგან იმითაც გან-

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 308.

2 იქვე, გვ. 307.

სხვაგვებიან, რომ შემეცნება დეტერმინებულია გარე სინამდვილით, „იგი შებოჭილია იმ დამოკიდებულებით, რომელიც არსებობს მასსა და მის საგანს შორის“¹. შემეცნება არაა თავისუფალი, იგი ემორჩილება გარე სინამდვილის კანონზომიერებას. უკიდურესი შემთხვევაა, რომ ავიღოთ და ილუზიონიზმის თვალსაზრისზე დავდგეთ, მაშინაც შემეცნებისათვის ძირითადს შემეცნების მასალა წარმოადგენს. „ცუდი იქნებოდა ის მეცნიერი, ვინც სინამდვილის შესწავლას ფანტაზიის საფუძველზე ააგებდა, შორს ვერ წავიდოდა მკვლევარი, რომელიც სინამდვილით კანონდებულ შემეცნებას თავისუფალი გაშლისაყენ მოუწოდებდა“². შემეცნება და ფანტაზია ერთიმეორეს არ ეგუება. შემოქმედება კი ფანტაზიის გარეშე არ არსებობს. ფანტაზია შემოქმედების ერთ-ერთი აუცილებელი დამახასიათებელი ნიშანია. ფანტაზია კი თავისუფლების ერთი გახსახიერებათაგანია. შემოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზე. შემეცნება კი არ ეგუება თავისუფალ მიმართებას. ამით შემოქმედება განსხვავებით შემეცნებისაგან ავტონომიურია. შემოქმედებას თავისი შინაგანი კანონები გააჩნია, ხოლო შემეცნება ვალდებულია დაემორჩილოს იმ წესებს, რომელთაც მას შესაცნობად მოცემული წარმოუდგენს.

მშვენიერების, როგორც ძირითადი ესთეტიკური ფენომენის, დახასიათების დროს შ. ნუცუბიძე ესთეტიკური ფენომენის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს, აგრეთვე, კონკრეტულობას. თუმცა კონკრეტულობა გაგებულია არა ჩვეულებრივი გაგებით, როგორც ესთეტიკაში, არამედ როგორც სავსეობა და სისრულე. კონკრეტულობა, რომელიც ესთეტიკური გაგებით სისრულეს ნიშნავს, ღირებულია იმით, რომ ის გზას უხსნის წმინდა ესთეტიკურ უსასრულობას. „კონკრეტულობის“ ცნება ესთეტიკაში სწორად არის გაგებული მხოლოდ მაშინ, თუ იგი გაგებულია, როგორც სავსეობა. ხელოვნებაში გამოუსადეგარია მეცნიერული კვლევა-ძიების გზა, რომელიც ერთეულით, ინდივიდუალურით იწყებს. ხელოვნება ყოველთვის მთელით იწყებს. ამიტომაც „კონკრეტულობა“ შეუძლებელია მთლიანობის გათვალისწინების გარეშე. კონკრეტულობა მთლიანობის კომპლექსში ნიშნავს სისრულესა და დამთავრებას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკა ვერ მიიღებს ზოგადის, განყენებულის, ტიპის ცნებას. მისი აზრით, როცა მაგალითად ლიტერატურული ტიპი ესმით, როგორც განზოგადოება, ამით სრულიად წაშლილია საზღვარი მეცნიერულსა და ხელოვნების მეთოდოლოგიას შორის. რაც შეეხება განყენებულის ცნებას, იგი გამოყენებულია თეორიულ ფი-

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 290.

2 იქვე, გვ. 290.

ლოსოფიაში და მისი გადმოტანა ესთეტიკის სფეროში მიუღებელია, ვინაიდან იგი ცნების შემუშავებისათვისაა გადაწყვეტი. აბსტრაქციის დროს ხდება მრავალსახიანობის დაძლევა. ეს კი იწვევს ცხოველმყოფელი კონკრეტულობის შესუსტებას, რასაც „გერ დაადგება ხელოვნება, რომლისთვისაც კავშირის გაწყვეტა სიცოცხლის კონკრეტულობასთან სასიცოცხლო ძარღვს გადაჭრას უდრის“¹.

ამგვარად, შ. ნუტუბიძის აზრით, ხელოვნება როგორც სინამდვილის შემეცნება, შემეცნება, როგორც სინამდვილის ასახვისაგან ზოგადი კანონზომიერების სახით, პირველ რიგში, იმით განსხვავდება, რომ ხელოვნებისათვის მთავარი და ძირითადია სუბიექტის შინაგანი ბუნებიდან გამოსვლა, ანუ როგორც იტყვიან სუბიექტის მიერ გარე სინამდვილის საკუთარ პრარმაში გარდატეხვა. შემეცნებებს მთავარი მიზანია ჭეშმარიტების მიღწევა, რომელიც გარე სინამდვილის კანონზომიერებას ექვემდებარება. შემეცნებისა და ხელოვნების ამ განსხვავებიდან გამომდინარე, შ. ნუტუბიძის აზრით, ხელოვნება, რომელიც სინამდვილის სახეებით ასახვას, ხასიათდება ისეთი აუცილებელი ნიშნით, როგორცაა ემოციურობა, ფანტაზია, საესეობა (კონკრეტულობა გაგებული, როგორც საესეობა). აქ შ. ნუტუბიძე უდავოდ მართებულად მიუთითებს სახისათვის დამახასიათებელ აუცილებელ ნიშნებზე — ემოციურობა, ფანტაზია, კონკრეტულობა (საესეობა). სადავოა მხოლოდ ის, რომ მკვლევარი უარყოფს სახის ცნებისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ ნიშანს — ზოგადობას.

შ. ნუტუბიძე ნაშრომში „ხელოვნების თეორია“ სპეციალურ თავს უძღვნის საკითხს მშვენიერება ბუნებასა და ხელოვნებაში. აქ მკვლევარის ამოსავალი დებულებ, ასეთია: ბუნება ინდიფერენტულია მშვენიერებისადმი; ბუნება თავისთავად არაა ესთეტიკური ფენომენი. ბუნებამ არ იცის განსხვავება ლამაზსა და ულამაზოს შორის ისე, როგორც ბუნებამ თავისთავად არ იცის არც მაღალი და არც დაბალი, არც მარჯვენა და არც მარცხენა, არც აღმოსავლეთი და არც დასავლეთი. მაგრამ, მეორე მხრივ „აქედან არ შეიძლება დასკვნის გამოყვანა, რომ ბუნებაში ადამიანს შეჭმონდეს მშვენიერება“². ბუნებაში მშვენიერებაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული და პირობითი მნიშვნელობით. „მშვენიერი“ და „უშნო“ ბუნებაშია, მაგრამ არა ბუნებისაგან, არამედ ადამიანისაგან. ადამიანი აძლევს მას ასეთ მნიშვნელობას და არა ბუნება. მხოლოდ ამ აზრითაა „მშვენიერება“ ადამიანის მიერ შეტანილი ბუნებაში.

¹ შ. ნუტუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 426.

² იქვე, გვ. 470.

შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლისდა მიხედვით ხელოვნება არის ბუნების პასიური მიბაძვა, „ხელოვნება ბუნების მიბაძვაა და მეტი არაფერი“. ამ საკითხზე მკვლევარს მიუღებლად მიიჩნია როგორც იდეალისტური, ასევე პრიმიტიული რეალიზმის თვალსაზრისი. თუ ხელოვნება გაგებულ იქნებოდა, როგორც ბუნებისადმი პასიური „მიმბაძველობა“, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა ხელოვნების გარდამქმნელი და რევოლუციური მომენტი, რომელიც ყოველ შემოქმედებაშია მოცემული. მკვლევარის აზრით, მცდარია ასევე ის შეხედულებაც, რომელიც ამტკიცებს „ხელოვნება არის ბუნება პლუს ადამიანი“. ხელოვნება არის არა ბუნება — ადამიანი, არამედ ადამიანისა და მისი გარემოს მოქმედებითი და შემოქმედებითი სინთეზი. „მშვენიერება მოცემულია ადამიანისა და ბუნების დამოკიდებულებაში, რომელსაც პრაქტიკული ხასიათი აქვს, ე. ი. მოქმედება და შემოქმედება ერთიმეორეში გადადის“¹. მშვენიერება უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ხელოვნება, ვინაიდან იგი ბუნებაშიც შეიძლება იყოს. მაგრამ მშვენიერება ბუნებაში ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულებაშია მოცემული და არა თავისთავად.

§ 6. შ. ნუცუბიძის შეხედულებაზე საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ზოგიერთი არგუმენტის ანალიზი

ფილოსოფიურ კრიტიკაში ალეთოლოგიური რეალიზმის, ლოგიკისა და ხელოვნების თეორიის საკითხებზე განსხვავებული მოსაზრებანია გამოთქმული. დადებით შეფასებასთან ერთად რამდენიმე საწინააღმდეგო არგუმენტია წამოყენებული, განსაკუთრებით, ჭეშმარიტებისა და ხელოვნების თეორიის საკითხებზე. დავიწყეთ ჭეშმარიტების თეორიის საწინააღმდეგო არგუმენტების განხილვით.

1. შ. ნუცუბიძეს ჭეშმარიტება თავისთავად ესმის, როგორც სუბიექტისაგან, ცნობიერებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული. არც „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და არც „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ თავისი არსებობისათვის შემეცნებელი სუბიექტის არსებობას არ ჰაჭირებენ, ისინი ობიექტურად არსებულია.

შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტების თეორიისადმი მიძღვნილ თავის ნაშრომებში აღნიშნული შენიშვნის საწინააღმდეგოდ აზრს ასაბუთებს. მისი აზრით, ჭეშმარიტება თავისთავად არ არის სუბიექტისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი. შ. ნუცუბიძე წერს: „თავისთავად“-ის მნიშვნელობა, როგორც ჭეშმარიტების დახასიათება, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ მოვიპოვოთ რელაციის გამომრიცხავი ჭეშ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 470—471.

მართება. „თავისთავად“ ნიშნავს არა სუბიექტის ან სხვა რომელიმეს „საპირისპიროსაგან“ დამოუკიდებელს, არამედ საერთოდ ყოველგვარი „მპირისპირისაგან“ თავისუფალს¹. კიდევ მეტი, შ. ნუცუბიძე აკრატეებს „ქეშმარიტება თავისთავადის“ ბოლცანოსეულ გაგებას, სადაც „თავისთავადი“ ნიშნავს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას. შ. ნუცუბიძესთან კი ქეშმარიტების მიმართ „თავისთავადი“ ნიშნავს არა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას, არამედ ყოველგვარი მიმართებისა და დაპირისპირებისაგან თავისუფალს.

ქეშმარიტება თავისთავად, რომელიც სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არ არის არსებული, რა თქმა უნდა, არც ცნობიერებისა და შემეცნებისაგანაა დამოუკიდებელი. შემეცნება ამოსავალია ქეშმარიტებისათვის, რაზეც შ. ნუცუბიძე ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე წერს: „ქეშმარიტების ბუნების ძიება მანამდე კი არ ხდება, ვიდრე არავითარ შემეცნებას ადგილი არ ჰქონია, არამედ მომხდარი შემეცნების თეორიის გამოშუშავებამდე. შემეცნება, როგორც ფაქტი. რომ არ არსებობდეს, თვით საკითხიც შემეცნების თეორიისათვის არ გაჩნდებოდა. როგორც შემეცნების, ისე ქეშმარიტების თეორია შეუძლებელია შემეცნების გაშლამდე, მის დამთავრებამდე, ისე როგორც ადამიანის ანატომია შეუძლებელია ადამიანის ცხოვრების დამთავრებამდე. მაშასადამე, შემეცნება, როგორც ფაქტი, გამოსავალი წერტილია როგორც შემეცნების, ისე ქეშმარიტების თეორიისათვის“².

აღეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით ქეშმარიტება არათუ სუბიექტისა და შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულია, არამედ იგი შემეცნების ხანგრძლივი განვითარების შედეგია. „ქეშმარიტება ჩვენი შექმნილი არაა. იგი ჩვენ გვეძლევა და გვეძლევა მეცნიერული შემოქმედების ცოცხალ პროცესში ... იგი დიდი ჯაფის ფასად მოგვიპოვებია. იგი შემეცნებითი მოქმედების გარეშე არ აღმოგვიჩენია“³. ასევე, შ. ნუცუბიძის თქმით „როდესაც ქეშმარიტ ცოდნას ნამდვილ ყოფიერებად ვთვლით... ჩვენ მხოლოდ იმას ვეაკონსტატირებთ, რომ სინამდვილის შესახებ ცოდნა შეიძლება მხოლოდ ქეშმარიტებაში მდგომარეობდეს“⁴. აღნიშნული დებულებანი აღეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი კანონზომიერებაა და არა შემთხვევითი ხასიათის. ნუთუ ყოველივე ამის შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ აღეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტება, ან ქეშმარიტება თავისთავად სუბიექტისაგან, ცნო-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 62.

2 შ. ნუცუბიძე, შრომები ტ. 1, გვ. 250.

3 იქვე, გვ. 190.

4 იქვე, გვ. 190.

ბიერებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულია ობიექტურად? რა თქმა უნდა, არა.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ვერ დავეთანხმებით შ. ნუცუბიძის ზოგიერთ ოპონენტს იმაში, თითქოს პროფ. კ. ბაქრაძის გაგებით ალეთოლოგიურ რეალიზმში ჭეშმარიტება თავისთავად არსებობს ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. კ. ბაქრაძე არათუ აღნიშნულ მოსაზრებას იზიარებს, არამედ მის საწინააღმდეგოს მიუთითებს. იგი წერს: „თავისთავადი ნიშნავს არა დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმართებისაგან, დაპირისპირებისაგან“¹.

2. შ. ნუცუბიძე აშკარად ამბობს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსის, სინამდვილის გარკვეულობა. რამდენადაც არსი ობიექტურად არსებობს, ჭეშმარიტებაც თავისთავად ობიექტურად არსებობს, ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის ამგვარად არსებობა.

აღნიშნული შენიშვნის მიმართ უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე სრულიად არ ამბობს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არის არსის, სინამდვილეს გარკვეულობა, არსებულის ამგვარად არსებობა. თუ შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებში ალეთოლოგიური რეალიზმის შესახებ მართლაც არის დასაბუთება იმისა, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არსის, სინამდვილის გარკვეულობაა, მაშინ, რა თქმა უნდა, ჭეშმარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულია და არ იქნებოდა სადავო, რომ ჭეშმარიტება ონტოლოგიზირებულია. მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის. შ. ნუცუბიძე არათუ აშკარად, არამედ ფარულადაც არსად არ ამბობს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობაა. იგი მხოლოდ იმას ასაბუთებს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა, მისი გამოთქმაა. დებულებები: „ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობაა“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა“ ერთიმეორისაგან არსებითად განსხვავებულია. პირველი დებულების მიხედვით, მართლაც, როგორც არსია ობიექტურად არსებული, ასევე ჭეშმარიტებაც თავისთავად ობიექტურად არსებულია; კიდევ მეტი, ობიექტურად არსებული არსის გარკვეულობაა, რაც ობიექტური იდეალიზმია. მეორე დებულების მიხედვით კი ჭეშმარიტება თავისთავად არის ობიექტურად არსებული არსის გარკვეულობის გამოხატულება, რის გამოც ჭეშმარიტება თავისთავად სრულიად არ არის ობიექტურად არსებული. იგი მხოლოდ ობიექტურად არსებული გარკვეულობის გამოხატულებაა და ობიექტურია. შ. ნუცუბიძის ნაშრომებში მხოლოდ

¹კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გ. 251.

უკანასკნელის მტკიცებაა მოცემული. შ. ნუცუბიძე ყველგან გარკვევით წერს: „ქეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოხატულებაა, რომ არსი გარკვეულობაა და, მაშასადამე, ერთგვარი წესის შინაშეობა, ეს წესი ანუ ეს გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს ქეშმარიტებისა თავისთავად“¹. სწორედ ამიტომ იქვე ამბობს, რომ მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი, როგორც ნაწილი სინამდვილისა, არც ქეშმარიტია და არც შეცდომა. იგი ასეთი გაზომვის გარეშე დგას. ქეშმარიტება ის ცოდნაა, რომელიც მათ გამო შეიძინება.

ქეშმარიტება თავისთავად არის „სინამდვილის არსებობის ფაქტის გამოხატველი, მისი სხვაგვარად არ ყოფნის აღმნიშვნელი“². „დამოუკიდებლობა ქეშმარიტებისა იმაშია, რომ იგი გამოხატავს საგნის ანუ მოვლენის გარკვეულობას“³, ქეშმარიტება „არსებობას ეხება, იმის გამოხატულებაა, რომ არსებული არსებობს“⁴, „ქეშმარიტება არსებულის არსებობის გამოხატულებაა“⁵, „ქეშმარიტება იმის გამოხატულებაა, რაც არის... იგი... გამოხატავს თავისთავად არსებულ „ამგვარად ყოფნას“⁶. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძე თავის ნაშრომებში „აშკარად და ნათლად ამბობს“, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არა არსის გარკვეულობა, არამედ არსის გარკვეულობის გამოხატულება, „ქეშმარიტება იმის მხილებაა შინაარსის მხრივ, რაც არის და ამდენად უკვე შეცნობილის გამოხატულებაა“⁷.

ამასთანავე ქეშმარიტება თავისთავად არის არა არსებულის ამგვარად არსებობა, ყოფნა, არამედ „ამგვარად ყოფნის (არსებობის ბ. უ.) ფაქტიურობის გამოხატულება“⁸. შ. ნუცუბიძის ნაშრომებში ორიოდ აღვიღოთ გვხვდება შემდეგი სახის გამოთქმა: „ქეშმარიტება თავისთავად“ არის ამგვარად არსებობაა“. მაგრამ იგი ეხება მხოლოდ მსჯელობის არსს და არა საერთოდ არსს. ცნობილია, რომ ალეთოლოგიის ძირითადი ფაქტი იმას ასაბუთებს, რომ მსჯელობა ქეშმარიტია თუ მცდარი, როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტი, მუდამ ქეშმარიტია.

შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ზოგადი დებულებების სახით ასე აყალიბებს შემეცნების საგანს, როგორც გარკვეულობას: „შემეცნებისათვის არსებობს არა ფაქტი, არამედ გარკვეული

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 261.

2 იქვე, გვ. 261.

3 იქვე, გვ. 260.

4 იქვე, გვ. 201 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

5 იქვე, გვ. 204 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

6 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 60 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

7 შ. ნუცუბიძე, შრომები ტ. 1, გვ. 199 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

8 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 81 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

ფაქტი, და შემეცნება შესაძლოა იმდენად, რამდენადაც ასეთი გარკვეულობა მას წინ უსწრებს. აი ეს ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მოქმენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ქეშმარიტებას თავისთავად¹. აქ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ქეშმარიტება თავისთავადის საგანია გარკვეულობა და არა ის, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსის გარკვეულობა.

3. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტება არსის არსებობის ფორმაა, რითაც ქეშმარიტება ონტოლოგიურ რანგშია აყვანილი. შ. ნუტუბიძე ასეთი მოსაზრების საწინააღმდეგოდ პირდაპირ წერს: „ქეშმარიტება თავისთავად არაა ფორმა მოვლენებისა... იგი არაა სქემა სინამდვილისა... იგი არსის არსებობის გამოხატულებაა და ამდენადვე არსისაგან განუყრელი, თუმცა თვით არსს არ წარმოადგენს“².

4. შ. ნუტუბიძე უარყოფს ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტური რეალობის არსებობას. ალეთოლოგიური რეალიზმი ამტკიცებს არსებულის, სინამდვილის არა ქეშმარიტად არსებობას, არამედ მის ქეშმარიტებად არსებობას. ეს არის ჩვეულებრივი იდეალიზმი, ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იდეალისტური გადაწყვეტა, ობიექტური იდეალიზმი.

კითხვას ვსვამთ: მართლაც უარყოფს შ. ნუტუბიძე ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის არსებობას? რა თქმა უნდა, არა. შ. ნუტუბიძეს აზრადაც არ მოსვლია მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის უარყოფა, როგორც იგი აზრად არ მოსდის არც ერთ ნორმალურ მოაზროვნე ადამიანს.

შ. ნუტუბიძის ქეშმარიტების თეორიის მიხედვით ყოველად შეუძლებელია საერთოდ სინამდვილე მიჩნეულ იქნეს ქეშმარიტებად არსებულ სინამდვილედ. ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი დებულება არის კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი მეცნიერული ცოდნა ანუ ქეშმარიტება თავისთავად. კონკრეტული მეცნიერებანი მიაღწევენ თუ არა შემეცნების გარკვეულ დონეს და დაადგენენ ქეშმარიტებას, სწორედ ამის საფუძვლზე და ამის შემდეგ იწყება ფილოსოფიური რეფლექსია. სხვაგვარად, ქეშმარიტების თეორია ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ ქეშმარიტ ცოდნას. ქეშმარიტების თეორიის ობიექტია კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტება. ამიტომაც, ქეშმარიტება, როგორც ქეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში.

1 შ. ნუტუბიძე, შრომები, ტ. 1. გვ. 330.

2 იქვე, გვ. 261—262.

ქეშმარიტება უშუალოდ გაპომდინარეობს მეცნიერებიდან. „ქეშმარიტება, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში. სხვა გზა მის მისაღებად არც არსებობს“¹. მეცნიერება რომ რეალურად არსებულ სინამდვილეს სწავლობს და ქეშმარიტების თეორია რომ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული ქეშმარიტების ანალიზს აკეთებს, ეს მკვეთრად აქვს გამოთქმული შ. ნუცუბიძეს, როცა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების ერთ-ერთ მხარეს არკვევს. იგი წერს: „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას — არსებულში განსახიერებული ქეშმარიტება... მეცნიერება არკვევს რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ქეშმარიტების პირობებს“.²

მეცნიერებისა და მისი საგნის დამოკიდებულების აღნიშნული გაგება მატერიალისტურია. ეს მატერიალისტური გაგება ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის აქსიომატური ხასიათის დებულებაა. მხოლოდ აქედან გაიგება და აიხსნება ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები.

ნათუ ყოველივე ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძეს საერთოდ სინამდვილეში მიაჩნია ქეშმარიტებად ან ქეშმარიტებად არსებული სინამდვილე ყოველივეს საფუძველი³ და „ნ. ლოსკის მიერ სამყაროს ერთიანობის საფუძვლად აღიარებული „მსოფლიო გონი“ პრინციპულად არ განსხვავდებოდა ალეთოლოგიის ამოსავალი — ქეშმარიტებად არსებული არსისაგან?“, რა თქმა უნდა, არა. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტებად არსებული სინამდვილე მხოლოდ ქეშმარიტებაა თავისთავად და არა საერთოდ სინამდვილე. საერთოდ სინამდვილე, არსებული არ ხასიათდება ქეშმარიტებით. არსებული ადამიანური დახასიათების გარეშე და ამდენად მას ქეშმარიტება არ ეხება. ეს აზრია გატარებული თავიდან ბოლომდე შ. ნუცუბიძის 1922 წელს დაწერილ პირველ გამოკვლევაში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“. იგივე აზრია გამოთქმული ზოგადი დებულების სახით ალეთოლოგიის სპეციალურ შესავალში 1931 წელს გამოცემულ წიგნში „ფილოსოფია და სიბრძნე“. „ქეშმარიტება თავისთავად“ ეთანასწორება ქეშმარიტყოფნას — ასეთი იყო ზემოთ ჩვენს მიერ მიღებული დასკვნა. ამით ის არ მტკიცდება, რომ არსებული არის ქეშმარიტება. ეს ორი რამ უნდა განვასხვავოთ, რაც, სამწუხაროდ, ყოველთვის არ ხდება. არსებული დგას ადამიანური დახასიათების გარეშე. ამიტომაც უნიადაგოა როგორც იდეალიზმი, რომელიც მოითხოვს არსებული დაუქვემდებაროთ იდე-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1. გვ. 201 (ხაზგასმა ჩვენია ბ. უ.).

2 იქვე, გვ. 218.

ებს, წარმოდგენებს, ცნებებს და ა. შ. ისევე მარეალიზებული ონტოლოგიზმი, რომელსაც სურს იღებში, წარმოდგენები და ა. შ. არსებულს გაუუტოლოთ. არსში დგომა აგრეთვე არ არის ქეშმარიტება, რადგან ქეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადამიანური წარმოშობისაა. საქმის ვითარების გაგების მიზნით, ე. ი. არსის ანუ, უფრო ზუსტად, არსში დგომის ქეშმარიტყოფნის, როგორც აზროვნებასთან შეხების მომენტში წარმოშობილის, გასაგებად, ქეშმარიტებას დაერთო ნიშანი „თავისთავად“. ამრიგად, ცხადია, რომ ეს დახასიათება არ ეკუთვნის არსებულს როგორც ასეთს, თუმცა იგი ეხება არსებულის დგომას არსში. არსში დგომის ქეშმარიტების ხასიათი იმაშია, რომ მხოლოდ ამ დგომაში არსებულისა რაიმე არის ქმნილი და ამიტომ სრული¹. აქ ყველაფერი გასაგებადაა გამოთქმული: 1. მითითებულია იდეალიზმის უსაფუძვლობაზე, რომელიც არსებულს უქვემდებარებს იდეებს, 2. მითითებულია ისიც, რომ უნიადაგო და უსაფუძვლოა ის თეორიაც, რომელიც იღებებს არსებულს უტოლებს. ამიტომაც აზრს მოკლებულია მტკიცება: შ. ნუცუბიძე იდეალისტია, მისი თეორიის მიხედვით არსებული, სინამდვილე ქეშმარიტებად არსებობს, ქეშმარიტებად არსებული არსია ყველაფრის საფუძველი.

ამგვარად, შ. ნუცუბიძის აიხედვით ქეშმარიტებად არსებულ სინამდვილესთან, რომელიც „ქეშმარიტებაა თავისთავად“ და იდეალურია, არსებობს ქეშმარიტი სინამდვილე, რომელიც მატერიალურია და კონკრეტულ მეცნიერებათა საკვლევი ობიექტია. მაშასადამე, ალეთოლოგიურ რეალიზმში საერთოდ სინამდვილე კი არაა ქეშმარიტებად არსებული, არამედ მხოლოდ ქეშმარიტება თავისთავად. თუ ეს ასეა, ეს კი ნამდვილად ასეა, მაშინ რას უნდა ნიშნავდეს იდეალისტობის დამასაბუთებელი გამოთქმა: „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არაქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობას“? ეს დებულება ცალკე აღებული ნამდვილად იდეალისტურია. ამიტომ გასარკვევია, რა კონტექსტშია იგი თქმული და როგორ? რაც მთავარია, როგორია მისი უშუალო გაგრძელება. საქმის გარკვევისათვის ჩვენ ამ ციტატას მთლიანად მოვიყვანთ: „მეცნიერება არკვევს ქეშმარიტ საგნებს, ფილოსოფია ქეშმარიტებას, როგორც საგანს, და ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ პირველ შემთხვევაში მარტოდონ მასალაა, ე. ი. საგანი სისტემის ანუ ქეშმარიტების გარეშე და მეორეში ქეშმარიტება საგნის გარეშე. რამდენადაც ჩვენ ამ ორი მომენტის განუყრელობას ვიცავთ, იმდენად ჩვენთვის არ არსებობს სინამდვილე, რომელიც არაა ქეშმარიტება და ქეშმარიტება, რომელიც არაა ნამდვილი. ამრიგად, ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ქეშმარიტებაა და ქეშმარი-

¹ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ 2, გვ. 362—363.

ტება — არსებული. მაგრამ იგი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი, ანუ დოგმატური რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტკიცებთ, არა არსებობას საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის, არამედ ქვეშაირიტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქვეშაირიტად, არაქედ ქვეშაირიტებად არსებობას. ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმი: სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება, ქვეშაირიტება, — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვიანდა დავიპყრათ ფილოსოფიისათვის¹.

აქ გარკვევით ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე აღიარებს ქვეშაირიტ და ქვეშაირიტებად არსებულ სინამდვილეს. ქვეშაირიტებად არსებული სინამდვილე სწორედ კონკრეტულ მეცნიერებათა საშუალებით ქვეშაირიტი (რეალური) სინამდვილის საფუძველზეა შესაძლებელი. მაშასადამე, ალეთოლოგიური რეალიზმი ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ ქვეშაირიტებას. ფილოსოფია პირველი არ ქმნის ქვეშაირიტებას, იგი თვითონ არ ქმნის ქვეშაირიტებას, იგი მათ იღებს მეცნიერებისაგან, ფილოსოფია თავისი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამა თუ იმ დებულებას ქვეშაირიტად, იგი იღებს ქვეშაირიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას მეცნიერებისაგან². „ფილოსოფია არ არჩევს და ვერც გაარჩევს — გვეძლევა თუ არა ქვეშაირიტება. ის მოცემული ქვეშაირიტების ბუნებას არჩევს... ფილოსოფია იმას კი არ იკითხავს, არის თუ არა ქვეშაირიტება, არამედ როგორია იგი“³. ყოველივე ამის შემდეგ ყოველად შეუძლებელია ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქვეშაირიტებად არსებულია საერთოდ ყველაფერი, ქვეშაირიტებად არსებული არსია ყოველივეს ანუ სამყაროს ერთიანობის საფუძველი.

მაშ რა არის „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქვეშაირიტად, არამედ ქვეშაირიტებად არსებობას“? სხვა არაფერი თუ არა მხოლოდ ის, რაც „სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება, „ქვეშაირიტება“. მაშასადამე, ობიექტურ იდეალისტურ დებულებად და ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იდეალისტურ გადაწყვეტად მიჩნეული აზრი — „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქვეშაირიტად, არამედ ქვეშაირიტებად არსებობას“, კონტექსტთან კავშირში ეხება მხოლოდ ქვეშაირიტებას ანუ ქვეშაირიტებას თავისთავად და არა საერთოდ სინამდვილეს. უფრო ზუსტად, მოტანილი დებულების აზრი, კონტექსტთან კავშირში ეხება

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 207.

2 იქვე, გვ. 204.

3 იქვე, გვ. 202.

ბა არა შეეცნებინებინა დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ რეალობას და მის საგნებს, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმის საგანს— ჭეშმარიტებას თავისთავად. ამიტომაც, ამბობს შ. ნუცუბიძე, არსებულ, ჭეშმარიტებად არსებულია. სწორედ ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჭეშმარიტება, არსებულია ჭეშმარიტებად. შ. ნუცუბიძის თქმით „რა დამოკიდებულებაა ჭეშმარიტ საგანსა და ჭეშმარიტება საგანს შორის, ეს ალეთოლოგიის მთელს შინაარსს შეადგენს“¹, სწორედ ალეთოლოგიური რეალიზმის მთელი შინაარსი გარკვეულად აჩვენებს, რომ „ჭეშმარიტება არაა საგანი მეცნიერების; ეს უკანასკნელი ჭეშმარიტ საგანს ეხება და თვით შემეცნებას არ ხდის თავის საგნად. ჭეშმარიტება ფილოსოფიის საგანია“².

შ. ნუცუბიძის ზოგიერთი ოპონენტი მიუთითებს, რომ კ. ბაქრაძემ სწორად გაიგო შ. ნუცუბიძის მოძღვრება, სახელდობრ, „შ. ნუცუბიძეს თავის ფილოსოფიური კონცეფციის ამოსავალ პრინციპად მიღებული ჰქონდა „არა ჭეშმარიტი საგანი, არამედ ჭეშმარიტება როგორც საგანი“, ეს უდავოდ სწორი შეფასება იყო. კვლევა-ძიებამ ამ ხაზიდან არ უნდა გადაუხვიოს, თუ არ გვინდა გადავებრუნოთ შ. ნუცუბიძის მიერ ნათლად გამოთქმული პრინციპი: ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას.

1. კ. ბაქრაძე გარკვევით წერს „არა ჭეშმარიტი, არამედ ჭეშმარიტება როგორც საგანი არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი“³. ცხადადაა თქმული, რომ ჭეშმარიტების თეორიის საგანია ჭეშმარიტება როგორც საგანი და არა ის, რომ საერთოდ სინამდვილეა ჭეშმარიტებად არსებული საგანი, ე. ი. კ. ბაქრაძის მითითებით ჭეშმარიტი საგანი კი არ არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი. 2. შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორია, რომ არ იკვლევს ჭეშმარიტ საგანს, არამედ მისი საგანია ჭეშმარიტება როგორც საგანი, ეს კ. ბაქრაძის შეფასება არ არის. იგი შ. ნუცუბიძის მრავალჯერ გამოთქმული დებულების განმეორებაა, სახელდობრ, „მეცნიერება არკვევს ჭეშმარიტ საგნებს, ფილოსოფია ჭეშმარიტებას, როგორც საგანს“. 3. რაც მთავარია, საკითხავია კ. ბაქრაძის მიერ შ. ნუცუბიძის განმეორებაში, თუგინდ შეფასებაში, არის კი რაიმე ალეთოლოგიური რეალიზმში იდეალიზმის მსგავსზე მითითებული? რა თქმულა, არა. კ. ბაქრაძე სწორედ ისე მიუთითებს, როგორც იგი ალეთოლოგიური რეალიზმში იყო მოაზრებული. ნუთუ მართლაც ჭეშმარიტების თეორიის ანუ ალეთოლოგიის საკვლევეა რკინა უფრო მძი-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1. გვ. 204.

2 იქვე, გვ. 204.

3 კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 2—3, გვ. 15.

შეა თუ ოქრო?.. ეს ხომ საერთოდ ჭეშმარიტების თეორიის საკვლევი საგანი არ არის. ამას კონკრეტული მეცნიერებანი იკვლევენ. სწორედ ამას ანობს შ. ნუცუბიძე და ამას იმეორებს კ. ბაქრაძე, რომ ჭეშმარიტი საგანი ჭეშმარიტების თეორიის საგანი არ არის, იგი კონკრეტულ მეცნიერებათა საკვლევი საგანია, ხოლო ჭეშმარიტება როგორც საგანი, ჭეშმარიტების თეორიის საგანია. ნუთუ მეცნიერული შემეცნების თეორია იკვლევს ფიზიკის, ქიმიის... ობიექტებს? რა თქმა უნდა. არა. იგი (შემეცნების მეცნიერული თეორია) შეისწავლის და ანალიზს უკეთებს უკვე მოპოვებულ ცოდნას. ნუთუ ასე არ არის ეს ყოველი მეცნიერული შემეცნების თეორიაში? რა თქმა უნდა ასეა, და ასეა ეს შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმშიც. მაშ სად არის აქ იდეალიზმი? არსად. ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის საგანი რომ იდეალურია და არა მატერიალური საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია და იდეალიზმი არ არის. სწორედ ეს ჭეშმარიტება, ანუ ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური მოვლენა არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი. ამიტომაც კ. ბაქრაძე მართებულად ამბობს შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორიის საგანია არა ჭეშმარიტი საგანი, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი. 4. მაგრამ, ამავე დროს ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ჭეშმარიტ საგანს. პირიქით, იგი მისთვის არსებითია, ვინაიდან ალეთოლოგიური რეალიზმი ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებებს, რომლებიც სწავლობენ ჭეშმარიტ (რეალურ) საგნებს. „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას — არსებულში განსახიერებული ჭეშმარიტება... მეცნიერება არკვევს, რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების პირობებს“¹. სწორედ ამიტომ სრულიად მართებულად წერდა კ. ბაქრაძე, „არსებულის ჭეშმარიტად არსებობა არის ძირითადი დამახასიათებელი მომენტი ალეთოლოგიური რეალიზმის“². ეს სიტყვები გარკვევით მიუთითებენ იმაზე, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი ნიშანია არსებულის ჭეშმარიტად (რეალურად) არსებობის აღიარება და არა არსებულის ჭეშმარიტებად არსებობა. ამიტომაც მცდარია მოსაზრება თითქოს კ. ბაქრაძის მიხედვით ალეთოლოგიურ რეალიზმისათვის ჭეშმარიტ საგანს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს და მთელი სინამდვილე ჭეშმარიტებად არსებულია. აქედან გამომდინარე არც ის მტკიცებაა მართებული, რომ ჭეშმარიტება არის ისეთი

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 218.

2 კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 255.

ლოგიკური ფენომენი, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს რეალურ სინამდვილესთან და ალეთოლოგიურ რეალიზმში წმინდა ფილოსოფიური რეფლექსია, რეალური სინამდვილის ამსახველ ფენომენს არ ემყარება.

5. შ. ნუცუბიძე თავის ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმით განასხვავებს ჩვეულებრივი რეალიზმისაგან, რომ იგი ამტკიცებს არა არსებობას საზოგადოდ ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ პირიქით, იგი ამტკიცებს სინამდვილის ჭეშმარიტებად არსებობას. ეს ობიექტური იდეალიზმის უპირველესი და უძირითადესი ნიშანია.

ზემოთ ვაჩვენეთ, რომ შ. ნუცუბიძე არსად არ ამტკიცებს საერთოდ სინამდვილის ჭეშმარიტებად არსებობას. რაც შეეხება მტკიცებას: ალეთოლოგიური რეალიზმი იმით განსხვავდება ჩვეულებრივი რეალიზმისაგან, რომ იგი ამტკიცებს არა არსებობას საზოგადოდ ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ ჭეშმარიტების არსებობას, უნდა ითქვას შემდეგი: ჩვეულებრივი რეალიზმი არსებობას იხილავს საერთოდ ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში (ყოფიერება დაპირისპირებულია ცნობიერებასთან), ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოცანა ასეთი არ არის, იგი ჭეშმარიტების თეორიის საგანს არკვევს; ეს საგანი, რომელიც ჭეშმარიტებაა, თავისთავად ობიექტურია და არსებული, მაგრამ ეს არსებული სრულიადაც არ არის ტოლი საერთოდ არსებობის. ჭეშმარიტება თავისთავად არსებობის მხოლოდ ერთი სფეროა და არა არსებობა საზოგადოდ. ამიტომაც მოცემულია მტკიცება არა არსებობაზე საერთოდ მის ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობის შესახებ. ჭეშმარიტებად არსებული, „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც იდეალური არ უპირისპირდება საზოგადოდ ცნობიერებას, როგორც იდეალურს. მაგრამ საზოგადოდ შ. ნუცუბიძე სრულიადაც არ არის არსისა და ცნობიერების დაპირისპირების წინააღმდეგი. პირიქით, იგი იდეალიზმისა და ცალმხრივი მატერიალიზმის საწინააღმდეგოდ იმას ამტკიცებს, რომ „თუ აზროვნებას არსებულთან რაიმე საქმე აქვს და თუ ქმნალობაში მყოფი არსებული მულმივ ცვალებადობაშია, მაშინ მულამ თავი უნდა იჩინოს აზროვნებისა და არსის დაპირისპირებულობაში“¹.

6. შ. ნუცუბიძე ამტკიცებს ჭეშმარიტების რაღაც წესით არსებულთან არსებობას, ჭეშმარიტების არსში დღომას, ეს კი ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირება და იდეალიზმია.

ფაქტია, რომ შ. ნუცუბიძის შრომებში არის გამოთქმა: „ჭეშმარიტება თავისთავად“, რაღაც წესით, არსებულთან არსებობს“, არსში მდგომია. მაგრამ მკვლევარს ახსნილი აქვს ისიც, თუ რა მნიშვნელობით

¹ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 366.

ხმარობს აღნიშნულ გამოთქმებს. ამიტომაც საჭიროა არა მხოლოდ გამოთქმებზე მითითებით იდეალიზმის დასაბუთება, არამედ რა მნიშვნელობითაა ისინი მოხმარებული. ჩვენს მიერ შ. ნუცუბიძის შრომიდან ზემოთ მოტანილ ერთ-ერთ ციტატაში გარკვევით იყო ნათქვამი, რომ ჭეშმარიტების არსში დგომა არ ნიშნავს, ჭეშმარიტება, როგორც იდეალურისადმი სინამდვილის: დაქვემდებარებას და არც ჭეშმარიტების (როგორც იდეალურის) არსებულთან გატოლებას. ამავე დროს „არსში დგომა აგრეთვე არ არის ჭეშმარიტება, რადგან ჭეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადამიანური წარმოშობისა“. არსში ყოფნა ჭეშმარიტებად ყოფნაა; ამ აზრით არსებობს ჭეშმარიტება. იმისათვის, რომ არსში ყოფნამ თავისი თვითყოფა გამოხატოს, ჭეშმარიტებას ემატება ნიშანი „თავისთავად“. ჭეშმარიტებას „თავისთავად“ ერთვის იმპიტომ, რომ გასაგები გახდეს ყოფიერებაში დგომის, არსში ყოფნის საკითხი. ეს სრულიად არ ნიშნავს „თავისთავად ჭეშმარიტების“ ონტოლოგიზირებას. ალეთოლოგია, წერს შ. ნუცუბიძე, მიმართულია ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ¹. ალეთოლოგიისათვის ჭეშმარიტება ობიექტურია და არა ობიექტურად არსებული. „ობიექტური“ სიტყვის ამ მნიშვნელობით ჭეშმარიტებას უდრის². ამდენად, შესაძლებელია ჭეშმარიტებაზე ვიმსჯელოთ როგორც არსებულზე.

აქვე უნდა მივეუთოთ იმაზეც, რომ შ. ნუცუბიძე არა მხოლოდ ჭეშმარიტებას, არამედ საერთოდ საჭიროდ მიიჩნევს არსებულში აზროვნების ჩართვის აუცილებლობას და მის აქტიურობასაც. მაგრამ, მკვლევარის აზრით, აზროვნების აქტიურობა არავითარ შემთხვევაში არ არის აზროვნების შემოქმედებითი ზემოქმედება არსებულზე. აზროვნება, შემეცნება არ მიაწერს, არ უკარნახებს არსებულს არავითარ კანონებს. ალეთოლოგია ამტკიცებს, რომ არსი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია და აქტიურია. ეს აქტიურობა განაპირობებს შემეცნების სტრუქტურასა და ჭეშმარიტებას თავისთავად. ხაზგასმით, უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ არსის პრობლემისა და მასში ცნობიერების, ჭეშმარიტების დგომის საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით გარკვევით ჩანს შ. ნუცუბიძის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტური გადაწყვეტა. მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს ყველა იდეალისტურ შეხედულებას არსის პრობლემასთან დაკავშირებულს და ამავე დროს მარქსამდელი მატერიალიზმის ცალმხრივობასა და ნაკლოვანებასაც. არსის პრობლემა, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ყველა ფილოსოფიური მიმართულების ცენ-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 215.

2 იქვე, გვ. 220.

ტრალური პრობლემა, მის გარშემო იყრის თავს ფილოსოფიის ყველა საკითხი. იგი არასდროს იქცევა მეორე რიგის პრობლემად. არსი ყოველთვის წინ უსწრებს აზროვნებას, შემეცნებას. „არსის აქტივობა აზროვნებას წინასწარ განსაზღვრავს და უღებს გარკვეულ საზღვრებს“. აზროვნებას არსში არაფერი შეუძლია შეცვალოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, შ. ნუტუბიძე მიუთითებს იმაზედაც, რომ ალეთოლოგია საჭიროდ მიიჩნევს არსებულში აზროვნების ჩართვის აუცილებლობას, ვინაიდან შემეცნების მთელი განვითარება სხვა არაფერია, თუ არა არსებულის გამოქვლევა, რაც აზროვნების გარეშე შეუძლებელია. „აზროვნებას მხოლოდ იმის გამოაშკარავება შეუძლია, რაც მას არსებულისაგან ელის“. ყოველივე „ამ გზას... მივყავართ ჭეშმარიტებისაკენ თავისთავად, ე. ი. არსში ღვთისსაყენ, იმისაყენ, რაც „მეტია ვიდრე-არსებული“, წერს შ. ნუტუბიძე.

7. ალეთოლოგიის მიხედვით ჭეშმარიტება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი, ამით ჭეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაშია გადატანილი. ეს უდიდესი შეცდომაა.

სინამდვილეში იმის გამო, რომ ჭეშმარიტება თვითონ შემეცნების ობიექტია, იგი სრულიადაც არ გადადის გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში. ჭეშმარიტება ნამდვილად თვითონ არის შემეცნების საგანი, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი შემეცნებელი სუბიექტის, ცნობიერების გარეშე არსებული საგანია. როცა ვამბობთ — შემეცნების თეორია შეისწავლის ჭეშმარიტებას, ეს იმას ნიშნავს, რომ იგი ჭეშმარიტებას სწავლობს, როგორც ჩვენი ცნობიერების ობიექტურ — იდეალურ შინაარსს და არა რეალურად არსებულს, რომელიც არავის ცოდნა არ ყოფილა და არც არის. ჭეშმარიტება შემეცნების ობიექტია, მაგრამ არა რეალურად არსებული ობიექტური საგანი და ამიტომაც ონტოლოგიის სფეროს კუთვნილება. შ. ნუტუბიძის მიხედვით, ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც შემეცნების ობიექტი, შემეცნებისვე სფეროშია. ამიტომ არის იგი ლოგიკური და არა ონტოლოგიურის ცნება. იგი ალეთოლოგიის საგანია, მაგრამ არა ონტოლოგიური საგანი.

მსგავსად ჭეშმარიტებისა, შემეცნებაც ხომ არის თვითონ შემეცნების ობიექტი, მაგრამ ამის გამო იგი სრულიადაც არ იქცევა ონტოლოგიურის კატეგორიად. აზრიდან — შემეცნება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი — სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ შემეცნება თვითონ არის ონტოლოგიური. ცოდნის, შემეცნების საგნად ყოველი მოვლენა შეიძლება იქცეს და აქედან გამომდინარე, თვით შემეცნება, ცნება, მსჯელობა, ჭეშმარიტებაც, მაგრამ ამის გამო აღნიშნული მოვლენები სრულიადაც არ გადადიან გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში. ამიტომაც, შ. ნუტუბიძის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული არ-

გუმენტი — ალეთოლოგიაში მიხედვით ჭეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაშია გადატანილი, საკითხის გაუგებრობას ეწყარება. ფილოსოფიაში ობიექტურობის ცნებას რამდენიმე მნიშვნელობით იხილავენ, მაგრამ ყველა მნიშვნელობისათვის საერთოა ის, რომ იგი ყოველთვის აღნიშნავს დამოუკიდებელს. ამიტომაც ობიექტური არის ის, რაც დამოუკიდებელია, თავისთავადია. თვითონ დამოუკიდებლის, თავისთავადის ცნებაც განსხვავებული აზრით იხმარება. მაგალითად, მრავალი მნიშვნელოვანიდან ორი იქნება შემდეგი: 1. ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია ბუნების საგნები და მოვლენები, ამდენად ისინი ობიექტურად არსებულა. 2. ჭეშმარიტება სუბიექტის გარეშე არ არსებობს, იგი სუბიექტშია არსებული, ამდენად იგი ადამიანის ცნობიერების გარეშე არ არსებობს, მაგრამ დამოუკიდებელია ცალკეულ ადამიანებისაგან, კაცობრიობისაგან, ამდენად იგი ობიექტურია, თავისთავადია. სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით ხმარობს შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტების მიმართ თავისთავადს. ამიტომაც ამტკიცებს იგი დამატება „თავისთავად“ არაა ონტოლოგიურის აღმნიშვნელი ცნებაო. ხოლო თავისთავად და ჩვენთვის ჭეშმარიტების მიმართებაზე წერს „მათ შორის არაა ონტოლოგიური გარემდება“¹.

8. ალეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით ჭეშმარიტება არის შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობა, ამიტომაც ჭეშმარიტება ონტოლოგიური კატეგორიაა.

ჭეშმარიტება, მართლაც, არის შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობა არა როგორც რეალურად, არამედ როგორც იდეალური სახით არსებული. ჭეშმარიტება, როგორც იდეალურად არსებული, არის მოცემულობა, ამდენადვე იგი შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობაცაა. ამ აზრით შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტური სრულიად არნიშნავს ჭეშმარიტების რეალურად არსებობას. ჭეშმარიტება შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტურია მხოლოდ როგორც მოცემულობა. „ფილოსოფიური რეფლექსია ამ მოცემულობას, რეალურ დამოკიდებულებათა ტერმინებში გამოთქმულს, კვლევა-ძიების საგნად აქცევს და ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებადვე აღამალლებს“². ჭეშმარიტება, შემეცნების საგანი მოცემულობის მნიშვნელობით წინ უსწრებს შემეცნებას, მაგრამ აქ საკითხი ეხება არა საერთოდ შემეცნებას, საერთოდ შემეცნების მოცემულობას, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტების თეორიისათვის მოცემულობას. ჭეშმარიტება ტრანსცენდენტურია არა საერთოდ შემეცნებისათვის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 262.

2 იქვე, გვ. 239.

ქეშმარიტების თეორიისათვის, საერთოდ შემეცნებისათვის ქეშმარიტება არ შეიძლება ტრანსცენდენტური იყოს იმიტომ, რომ სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ რეალურ სინამდვილეს და ადგენენ ქეშმარიტებებს. სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტება არის სწორედ ტრანსცენდენტური პირობა ქეშმარიტების თეორიისათვის.

შ. ნუცუბიძე ქეშმარიტების, როგორც შემეცნების, ტრანსცენდენტური პირობის განხილვისას მიუთითებს, რომ ყველა ნათქვამს აზრი აქვს მაშინ, თუ არსებობა, როგორც რეალური ფენომენი, უკვე შესწავლილია და ამ სახითაა ფილოსოფიისათვის მოცემული; ქეშმარიტების თეორია იღებს, როგორც გამოსაველ მასალას, მეცნიერების ქეშმარიტებას¹. საკითხის ამგვარად გადაწყვეტის შემდეგ შეიძლება ასეთი კითხვა დაისვას: რამდენად მართებულია ქეშმარიტების თეორიის (ანუ არსებითად იგივე შემეცნების თეორიის) საგნად სპეციალურ მეცნიერებათა ზეიერ დადგენილი ქეშმარიტების კვლევა? საკითხის ასე დაყენება გარკვეული მხრით მართებულად უნდა იქნეს მიჩნეული. შ. ნუცუბიძის ასეთი შეხედულება უპირისპირდება იდეალისტურ-სპეკულატური ფილოსოფიის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისით ფილოსოფია წმინდა გონების ანალიზია, ამიტომ ყოველად შეუძლებელია ფილოსოფიის კავშირი სინამდვილის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებებთან. ასეთი თვალსაზრისის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია ე. ჰუსერლი, რომლის გავლენასაც მიაწერენ ნუცუბიძეს. სინამდვილეში კი ნუცუბიძის შეხედულებას ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებათა დამოკიდებულებაზე და აქედან გამომდინარე ქეშმარიტების, როგორც ქეშმარიტების თეორიის საგნის, საკითხზე არსებითად არაფერი აქვს საერთო ჰუსერლის იდეალისტურ ფილოსოფიასთან. ჰუსერლი გარკვევით ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება დაეყრდნოს, ამოვიდეს სპეციალური მეცნიერებებისაგან, ნუცუბიძე კი, პირიქით, იმას ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების თეორიის საგანი — ქეშმარიტება თვითონ ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ შემეცნებას. ამით შ. ნუცუბიძე ფაქტიურად იმას ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების თეორია დაკავშირებულია სინამდვილესთან, გარესამყაროსთან, მაგრამ არა უშუალოდ, პირდაპირ, როგორც სპეციალური მეცნიერებები, არამედ არაპირდაპირ, გაშუალებით. ქეშმარიტების თეორიის კვლევის

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 237 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

სფეროში გარესამყარო შემოსულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი კეშმარიტების სახით. ხოლო თუ რა არის კეშმარიტება, ამას იკვლევს კეშმარიტების თეორია.

შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი, რომლებიც რეალურ სინამდვილეს შეიწავლიან, მეცნიერულ კეშმარიტებებს აღგენენ. მაგალითად, მათემატიკა, ფიზიკა და ა. შ. სწავლობენ რეალურ სინამდვილეს, აღმოაჩენენ სინამდვილის კანონებს და აღგენენ მეცნიერულ კეშმარიტებებს, მაგრამ მათ მკერ ყოველთვის ესა თუ ის კეშმარიტება დადგენილი. ამიტომაც სპეციალურ მეცნიერებათა წინაშე არ ისმება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის კეშმარიტება საერთოდ. ამ საკითხის შესწავლა აუცილებელია. რა არის კეშმარიტება საერთოდ — სწორედ ამას სწავლობს ფილოსოფია, კერძოდ შეშეცნების თეორია. ნუცუბიძე კი კეშმარიტების საერთოდ, კეშმარიტების, როგორც ასეთის, შემსწავლელ დისციპლინას უწოდებს შეშეცნების თეორიას ანუ უფრო სწორად — კეშმარიტების თეორიას, ვინაიდან იგი სპეციალურ მეცნიერებებთან პირდაპირ კავშირში იმყოფებაო. საკითხის ასე დაყენება უდავოდ სწორია, მაგრამ მისი ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა მეცნიერული ფილოსოფიისათვის, ე. ი. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის, მიუღებელია. მიუღებელია იმიტომ, რომ კეშმარიტების თეორია არის მეცნიერებათა მეცნიერება, ყველა მეცნიერებაზე მაღლა მდგომი, რაც უდავოდ მცდარია. მარქსისტულ ფილოსოფიაში საკმაოდ დასაბუთებულია, რომ ფილოსოფია, რომელიმე ფილოსოფიური დისციპლინა, ყოველად შეუძლებელია მეცნიერებათა მეცნიერება იყოს, სხვა მეცნიერებაზე მაღლა იდგეს. ფილოსოფიის ასეთი გაგება, როგორც ფილოსოფიის არასწორი გაგება, სამუდამოდ უარყო მარქსიზმმა. მაგრამ ფილოსოფიის ასეთი მცდარი გაგება ახასიათებდა არა მხოლოდ იდეალისტურ ფილოსოფიას, არამედ მარქსამდე არსებულ ყველა მატერიალისტს, თვით ფოიერბახის ჩათვლით.

9. კეშმარიტების თეორიის მიხედვით, „შეშეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის — ასეთია შეშეცნების იმპერატივი; არსებულის შეშეცნება იმაზე მეტია, რაც არის — ასეთია შეშეცნების შეშეცნების იმპერატივი“, არსებულზე მეტის შეშეცნების ობიექტად აღიარება იდეალისტური დებულებაა. მეცნიერება სინამდვილეს იმეცნებს, აქ კი შეშეცნების ობიექტად მიჩნეულია არსებულზე მეტის შეშეცნება.

შ. ნუცუბიძე არსებულზე მეტს უწოდებს იმას, რაც რეალურად როგორც მატერიალური საგანი, არ არსებობს; მაგრამ ჩვენს ცნობიერებაში, ანახვაში, არსებობს, როგორც არსებულო. არსებულზე მეტად ეს იგივე სინამდვილეა შინაარსის მხრივ აღებული, ხოლო არა რო-

გორც მატერიალურად არსებული, არამედ იდეალურად მოცემული. ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც შინაარსი ჩვენი აზრისა არსებულა, მაგრამ არა მატერიალურად არსებული, არამედ მატერიალურად არსებულზე მეტი. სხვაგვარად — მატერიალურად არსებულზე მეტია იგი იმით, რომ მატერიალურად არსებული არ არის და, მიუხედავად ამისა, არსებულია. ჭეშმარიტება, რომელსაც სწავლობს ჭეშმარიტების თეორია ანუ ალეთოლოგია, არ დაიყვანება მატერიალურად არსებულზე. არსებობა არა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაა, არამედ იდეალურად არსებობაცაა. ვისაც არსებობა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაზე დაყავს და იდეალურის (მათ შორის ჭეშმარიტების, როგორც იდეალურის) არსებობას უარყოფს, იგი ფაქტიურად უარყოფს ასახვის თეორიას და, რაც მთავარია, ვულგარულ-მატერიალისტურ შეხედულებამდე მიდის. არსებულზე მეტი, რომელიც სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტება, თვითონ არის ჭეშმარიტების თეორიის გამოსავალი და შესასწავლი ობიექტი. ამგვარად, ნუცუბიძის მიხედვით, შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგნები, რომლებსაც სპეციალური მეცნიერებანი შეისწავლიან, არამედ ჭეშმარიტებაც, როგორც იდეალური და რეალურად არსებულზე მეტი. შ. ნუცუბიძე არსად ამბობს იმას, რომ შემეცნების ობიექტია მხოლოდ შემეცნება როგორც ფაქტი, ან ჭეშმარიტება. პირიქით, ასეთ გაგებას იგი მკაცრად აკრიტიკებს. მაგალითად, კანტს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ შემეცნების საგნად მხოლოდ შემეცნება აქცია და არა მოვლენაო. ნუცუბიძე შემეცნების ობიექტად ხდის როგორც რეალურად არსებულ საგნებს, ასევე თვითონ შემეცნებას, ჭეშმარიტებას. შემეცნება ნამდვილად ერთსაც ნიშნავს და მეორესაც, ამდენად ნუცუბიძის მიერ შემეცნების თეორიის ეს საკითხი დადებითადაა გადაწყვეტილი და ამიტომაც აქ სადავო არაფერია.

10. საკითხთან — ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის საგანი — დაკავშირებით შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ მოყვანილია შემდეგი სახის არგუმენტი: ნუცუბიძე ამტკიცებს „ჭეშმარიტების არა რეალურ, არამედ იდეალურ არსებობას“; ჭეშმარიტების იდეალურობის მტკიცება მიუღებელია. იგი პლატონის, ბოლცანოსა და ჰუსერლის იდეალიზმის ტერმინებით გამოთქმავა.

შ. ნუცუბიძის ამ პოზიციიდან კრიტიკა უსიტყვოდ მცდარია. აქ შეუგნებლადაა გააზრებული ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგება, რაც ან ობიექტურ-იდეალისტური ან ვულგარულ-მატერიალისტური თვალსაზრისია. სხვა საკითხია, რომ პლატონის, ბოლცანოსა და ჰუსერლის გაგება ჭეშმარიტების იდეალურობაზე იდეალისტურია. მათ მიერ, სახელდობრ პლატონისა და საბოლოო ჯამში ჰუსერლის მიერაც, ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური, ობიექტურად არსებულ იდეალურ-

რადღა მიჩნეული. ეს, მართლაც, მცდარი და მიუღებელია. მაგრამ მათი შეხედულება იმიტომ კი არაა მიუღებელი, რომ ჭეშმარიტების იდეალურობას ამტკიცებენ, პ. ნუცუბიძის მიერაც ჭეშმარიტების იდეალურობის და არარეალურობის მტკიცება უდავოდ დადებითი და მისაღებია. ჭეშმარიტების იდეალურობის მტკიცება მატერიალიზმისათვის უსიტყვოდ მისაღებია. ჭეშმარიტება თავისი ბუნებით იდეალურია და არა მატერიალური. რეალურად, ობიექტურად არსებობენ მატერიალური, ფიზიკური საგნები და არა იდეალური მოვლენები, კერძოდ, ჭეშმარიტება. ის, ვინც ჭეშმარიტების იდეალურობას უარყოფს და მის მატერიალურობას ასაბუთებს, ისევე ცდება როგორც ის, ვინც ჭეშმარიტების იდეალურობის მტკიცებით იდეალიზმიდან თავის დაუღწევლობის გამო ამ იდეალურის ობიექტურად არსებობას ამტკიცებს. ჭეშმარიტების, როგორც იდეალურის, ობიექტურად არსებობის მტკიცება ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირებაა ობიექტური იდეალიზმის პრინციპიდან და ამავე დროს ასახვის თეორიაზე უარის თქმა. ასეთივეა იმის შეცდომა, ვინც ჭეშმარიტების არა იდეალურობას, არამედ მატერიალურობას ამტკიცებს, ჭეშმარიტების არა იდეალურად, არამედ რეალურად არსებობის მტკიცება ზედმეტი მატერიალისტობაა და აქედან ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირება ვულგარულ-მატერიალისტური გაგებაა და ამავე დროს ასახვის თეორიის პრინციპების უარყოფაც.

11. ალეთოლოგიის საგანი ობიექტური სინამდვილე არაა, მისი საგანია შემეცნება იმისა, რაც არის ალეთოლოგიის საძიებელი საგანი — შემეცნების შემეცნება — არსებულის მიღმა არსებულია, ე. ი. არაარსებული.

ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ ასეთი არგუმენტი მისი თვალსაზრისის გაუგებრობაა. ნუცუბიძე თავიდან ბოლომდე იმას ამტკიცებს, რომ ალეთოლოგიის საგანია არა რეალურად არსებული საგანი (იგი სპეციალურ მეცნიერებათა კვლევის ობიექტია), არამედ ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური მოვლენა. ამიტომაც ალეთოლოგიის საგანი ყოველად შექმლებელია რეალურად, მატერიალურად არსებული იყოს. ხოლო რაც შეეხება მტკიცებას „ალეთოლოგიის საგანი — შემეცნების შემეცნება — არსებულის მიღმა არსებულია, ე. ი. არაარსებული“, შემეცნების შემეცნების მცდარი გაგებაა. ის, რომ შემეცნების შემეცნება, როგორც ასეთი, ობიექტურად არ არსებობს, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი არაარსებულია. ცნობილია, რომ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ ობიექტურად არსებული საგნები, არამედ მათ შესახებ არსებული შემეცნებაც. შემეცნება, როგორც ასეთი, რომელიც არსებულია, მაგრამ არარეალურად არსებული, შემეცნების თეორიის ობიექტია, თუმცა ამის გამო სრულიად არ არის „არსებულის მიღმა

არსებული, ე. ი. არაარსებული“. ასევე ითქმის ჭეშმარიტებაზედაც — ისიც შემეცნების საგანია. ძას შეისწავლის გნოსეოლოგია, როგორც ჩვენი „ზროვნების იდეალურ შინაარსს, მაგრამ იმის გამო, რომ იგი იდეალურია და არა რეალურად არსებული, ამიტომაც არაარსებული კი არ არის. ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური, არაარსებული რომ იყოს, მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების თეორიის მიერ მისი შესწავლა, არაფერი გვეცოდინებოდა ჭეშმარიტებაზე.

12. შ. ნუცუბიძის შეშეცნების თეორიაში რაიმე ისეთი ახალი დებულება არაა გამოთქმული, რომელიც ევროპულ ფილოსოფიას არ გამოუთქვამს.

ეს მოსაზრება არაა მართებული, ვინაიდან შ. ნუცუბიძემ დასავლეთ ევროპის მოაზროვნეებისაგან განსხვავებით ფილოსოფიის, კერძოდ შემეცნების თეორიის ანთავალი წერტილი სულ სხვაგვარად მოიაზრა. ფილოსოფიის ამოავალი წერტილის მონახვით, რომელიც ჭეშმარიტებაა თავისთავად, შემოტანილია ახალი დებულება. შ. ნუცუბიძესთან, განსხვავებით მის წინამორბედ ფილოსოფოსებისაგან, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ შემეცნების თეორიის ამოსავალი და ცენტრალური ფენომენია. ამ ფენომენზეა აგებული ალეთოლოგია. ამიტომაც იგი ახალი თეორიაა. ალეთოლოგიური რეალიზმის მკაცრი კრიტიკოსი, მაგრამ სამართლიანობის დამცველიც, პროფ. ს. დანელია წერს: ალეთოლოგია „სრულიად ახალი მოვლენაა ფილოსოფიის ისტორიაში“, „შ. ნუცუბიძეს საკუთარი ფილოსოფიური თეორია აქვს“. პროფ. კ. ბაქრაძე კი შ. ნუცუბიძის ნაშრომების შესახებ დაწერილ ერთ-ერთ რეცენზიაში წერს: ალეთოლოგია არის მეცნიერების ახალი თეორია.

13. ალეთოლოგიური რეალიზმი უარყოფით მიმართებაშია ასახვის თეორიისადმი, რის გამოც იგი თავისთავად მატერიალისტური თეორია არ არის. ალეთოლოგიურ რეალიზმში ასახვი და ასახული, ერთ, განუყრელ მთლიანობადაა მიჩნეული, რაც არ ეგუება შემეცნების მატერიალისტურ თეორიას.

უნდა ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში მართლაც არის ისეთი მოსაზრებანი, სადაც ასახვი და ასახული მთლიანობაშია, მაგრამ აქ არ იგულისხმება გარე სამყარო. შ. ნუცუბიძე აქ გულისხმობს შენეცნებას, როგორც ობიექტს შემეცნების თეორიისათვის, ანუ უფრო ზუსტად, ჭეშმარიტებას, როგორც ობიექტს ჭეშმარიტების თეორიისათვის. შემეცნება და შეშეცნება, როგორც შემეცნების თეორიის საგანი, ასევე ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის საგანი, მართლაც განუყოფელ მთლიანობაშია. შ. ნუცუბიძე რომ საერთოდ შემეცნების მიმართ არ უშვებს ასახვისა და ასახულის განუყრელ ერთიანობას, ეს იქიდან ჩანს, რომ იგი კონკრეტულ მეცნიერებას მიიჩნევს სინამდვილის ასახვად, სადაც ასახული და ასა-

სახი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელია. მაგრამ რაც შეეხება შემეცნების თეორიას, რომელიც შემეცნებას ირკვევს, აქ შემეცნება და მისი საგანი, თვით შემეცნება, მთლიანობაშია. საქმე ის არის, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის მიზანია მხოლოდ ერთი რამ, სახელდობრ, შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა, ამიტომაც აქ არაფერს ამბობს იმაზე, თუ საერთოდ როგორ მიმართებაშია შემეცნება გარე სამყაროსადმი. თუმცა იმას კი უსვამს ხაზს, რომ შემეცნება, როგორც საგანი შემეცნების თეორიისა, კონკრეტულ მეცნიერებათა საშუალებით არის მოცემული. ამიტომ მსჯელობს შ. ნუტუბიძე ყველგან შემეცნებაზე, ჭეშმარიტებაზე, როგორც მოცემულზე. ამიტომაც, შ. ნუტუბიძის პოზიცია არაა უარყოფითი ასახვის თეორიისადმი და ამავე დროს მატერიალისტურიცაა.

14. ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი პრინციპები უშუალოდ ნათესაურ კავშირშია ბოლცანოსა და ჰუსერლის ჭეშმარიტების თეორიასთან. იგი ისე ახლო დგას ე. ჰუსერლის ჭეშმარიტების თეორიის ძირითად პრინციპებთან, რომ მათ შორის განსხვავებაც არ არის. ნუტუბიძე აკრიტიკებდა ჰუსერლის, მაგრამ არა განსხვავებული, არამედ იდეალიზმის პოზიციიდან ცდილობდა მისი შეხედულების ლოგიკურად გამართვას.

მართალია, ე. ჰუსერლისა და შ. ნუტუბიძის ჭეშმარიტების თეორია ერთმანეთთან ნათესაურ კავშირშია, მაგრამ პირველის მიერ ჭეშმარიტების თეორიის პრინციპები იდეალისტურადაა ახსნილი, ხოლო მეორეს მიერ — მატერიალისტურად. ამიტომაც მცდარია ის მოსაზრება, რომელსაც შ. ნუტუბიძის ჭეშმარიტების თეორიის ძირითადი პრინციპები დაყავს ჰუსერლის ჭეშმარიტების თეორიის ძირითად პრინციპებზე. ფილოსოფიაში, სწორედ ამგვარ საქმიანობაზე შ. ნუტუბიძე მართებულად შენიშნავდა: „მხოლოდ თანამედროვეთა სიბეცეს და „სტეციფიკურ-ადამიანურს“ უნდა მიეწეროს ის „ფხიზელი“ ცდა, როდესაც ახალ აზრთა წრეს ცნობილ ძველ აზრებზე დიყვანენ და მით დადასტვენ ხოლმე“. ასე მოსდით შ. ნუტუბიძის ინტერპრეტატორებს, როცა მისი მოძღვრების ძირითადი პრინციპები ჭეშმარიტების შესახებ დაყავთ ჰუსერლის მოძღვრებაზე და ვერავითარ განსხვავებას ვერ ხედავენ მათ შორის როგორც საერთოდ, ასევე მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისითაც. ფილოსოფიის ისტორიაში ასეთი შემთხვევები არც ისე იშვიათია.

უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ არც ერთი ახალი თეორია, მით უმეტეს ფილოსოფიაში, არ წარმოშობილა წინარე თეორიებისაგან მოწყვეტით — ახალი თეორია ყოველთვის ანგარიშს უწევდა მას, მისგან რაციონალურს იღებდა და ამუშავებდა. სწორედ ასეთია შ. ნუტუბიძის დამოკიდებულება ბოლცანოსა და ჰუსერლთან. ამ უკანას-

კნელთაგან შ. ნუცუბიძემ ჭეშმარიტების საკითხზე მიიღო მთელ რიგ საკითხთა გადაწყვეტა და არა მათი თეორია მთლიანად, მით უმეტეს არ მიუღია მათი ამოსავალი პრინციპი ფილოსოფიაში ჭეშმარიტების პრობლემის გადასაწყვეტად.

შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტების შესახებ ბოლცანოს შეხედულების გადმოცემის დროს გარკვევით აჩვენებს თავის პოზიციას: ბოლცანო შიმართავს თავისთავადი ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირებას, ჭეშმარიტება თავისთავად არ არის მსჯელობა, ამის გამო იგი არ არის არც ცოდნა, იგი ტრანსცენდენტურია ჭეშმარიტი ცოდნის მიმართ. ამიტომაც იგი ფაქტიურად გამოდის როგორც აბსოლუტური ყოფიერება. ამით ჭეშმარიტებას თავისთავად ემუქრება უნივერსალურ რეალიზმად გადაქცევა, მაგრამ ამის თავიდან ასაცდენად ჭეშმარიტებას თავისთავად ბოლცანო ღეთაების ცნობიერების საგნად აქცევს. ბოლცანოსთან ჭეშმარიტების პრობლემის ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია სწორედ იმის მაჩვენებელია, რომ ბოლცანომ ჭეშმარიტების პრობლემა გადაწყვეტა იდეალიზმის პრინციპებიდან.

შ. ნუცუბიძე ასევე მატერიალიზმის პრინციპებიდან იძლევა ჰუსერლის მოძღვრების ამოსავალი პრინციპების კრიტიკას. იგი ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, იხილავს რა ფენომენოლოგიაში ჭეშმარიტების პრობლემას, ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ჰუსერლის ფენომენოლოგიის ამოსავალი წერტილი ცნობიერებაშია. მსგავსად დეკარტისა, მასაც ცნობიერებიდან გამოყავს ყველაფერი. ცნობიერება გამოსავალია არა მეთოდით, არამედ პრინციპული აზრით. ფენომენოლოგია ცნობიერებით იწყება და ცნობიერებით მთავრდება. იგი წმინდა იდეალიზმია. „ფენომენოლოგია საბოლოოდ ძველი იდეალიზმის ერთგული დარჩა, და რაც უნდა თავისებური იყოს მისი მსჯელობანი, მან პრობლემა მაინც ცნობიერების სასარგებლოდ გადაწყვეტა“¹. ასეთია შ. ნუცუბიძის შეფასება ჰუსერლის მოძღვრებისა მსოფლმხედველობის თვალაზრისით. ამ შეფასებით აშკარად ჩანს შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰუსერლს შორის პრინციპული განსხვავებულობა, რაც საფუძვლად უდევს მათ მოძღვრებას შემეცნების თეორიაზე, კერძოდ ჭეშმარიტების შესახებ. ეს განსხვავებულობა კიდევ უფრო ცხადად ჩანს ჭეშმარიტებთა ცალკეული საკითხების განხილვის დროს. ამ უკანასკნელი აზრის საულსტრაციოდ დავასახელებდით მხოლოდ ერთ ფაქტს:

ჰუსერლის მიხედვით ჭეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს მაშინაც, როცა იგი არავის მსჯელობის საგანი არ არის. ნიუტონის მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, როგორც შინაარსი, ჭეშმარიტი ყოველთვის

¹ შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 2, გვ. 156.

იყო, იმისგან დამოუკიდებელივაც, იყო თუ არა იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი. ქვეშარიტება არის ქვეშარიტება თავისთავად. ეს იმის მტკიცებაა, რომ ქვეშარიტება თავისთავად ქვეშარიტებაა, ყოველგვარი სუბიექტის, შემეცნების, ცოდნის, მსჯელობის გარეშე. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა ქვეშარიტების თვითმყოფ, რეალურ არსებად გადაქცევა, ობიექტურად არსებული იდეა. სწორედ ეს არის ქვეშარიტების ონტოლოგიზირება, მისი იდეალისტური გაგება.

ქვეშარიტების ასეთ ონტოლოგიზირებას, მის იდეალისტურ გაგებას შ. ნუცუბიძე მკაცრად აკრძოებს. მისი აზრით, ყოველად შეუძლებელია ქვეშარიტებაზე ლაპარაკი, თუ იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი არ ყოფილა. ვკითხვით ჰუსერლს, — აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, — შეიძლება თუ არა, როგორც ქვეშარიტებაზე, ისეთ რამეზე ლაპარაკი, რის შესახებ არ გვიფიქრია და არც შეიძლება ვიფიქროთ? „ამ კითხვაზე ჰუსერლი დადებითად ვერ გვიპასუხებს, რადგან ასეთი პასუხი საზოგადოდ არ მოიპოვება და ეს იმით, რომ იგი თვით შეიცავს საკუთარ შეუსაბამობას, საკუთარ უაზრობას“¹. ნიუტონის კანონზე ლაპარაკი, ამბობს შ. ნუცუბიძე, იმას ნიშნავს, რომ მასზე ლაპარაკი შესაძლებელი გახდა ნიუტონის მიერ მისი აღმოჩენის შემდეგ. ჰუსერლს თავისი ლოგიკა რომ დაეწერა ნიუტონის დაბადებამდე, შესაძლო იქნებოდა თუ არა ნიუტონის კანონზე როგორც ქვეშარიტებაზე ლაპარაკი? კითხვას სვამს ნუცუბიძე და პასუხობს: ასე საკითხის დასმაც კი ცხადყოფს თავის თავს, როგორც უაზრობას. შ. ნუცუბიძის შენიშვნით, მიზიდულობის კანონი, როგორც ფაქტი, თავისთავად არც ქვეშარიტებაა და არც შეცდომა. მიზიდულობის კანონი ნიუტონის შემდეგ კი არ გაჩენილა, იგი იმთავითვე არსებობდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მიზიდულობის კანონი მის აღმოჩენამდე ქვეშარიტი იყო. „აღამიანის შემეცნებისათვის შეუძლებელიც კი იქნებოდა ისეთ რამეზე ლაპარაკი, რაც არასოდეს არ გამხდარა მსჯელობის საგანი. მსოფლიო მიზიდულობის კანონზე ლაპარაკი შეუძლებელი იყო, ვიდრე იგი აღმოჩენილი არ იყო; ელექტრობის კანონზე შეუძლებელი იყო მსჯელობა ფრანკლინის ცდებამდე“². მაშასადამე, აღნიშნული ფაქტი ცხადად აჩვენებს, რომ ჰუსერლი და ნუცუბიძე პირდაპირ საწინააღმდეგო შეხედულების არიან. ჰუსერლთან ქვეშარიტება ონტოლოგიზირებულია ობიექტური იდეალიზმის პრინციპების საფუძველზე; ნუცუბიძესთან კი ამის მსგავსი არაფერია. შ. ნუცუბიძესთან რომ ქვეშარიტება ონტოლოგიზირებული იყოს, მაშინ იგი უნდა უშვებდეს მის არსებობას ვინმეს შემეცნებამდე, მსჯელობამდე. სახელდობრ, მი-

1 შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, გვ. 325.

2 იქვე, გვ. 258.

ზიდულობის კანონი ნიუტონის აღმოჩენამდე უნდა ყოფილიყო ჰემ-მარიტება თავისთავად, მაგრამ ეს ასე არ არის. მაშასადამე, ყოველივე აღნიშნული ცხადს ხდის იმას, რომ ჰუსერლისა და ნუცუბიძის ჰემმარიტების თეორიის ძირითადი პრინციპები ერთიმეორისაგან პრინციპულად განსხვავებულია.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრება ჰემმარიტებაზე ღრმა შემოქმედებითი ძიებითაა მოპოვებული, როგორც თვითონ წერს წიგნის „აღეთოლოგიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობაში: „ეს წიგნი არა მარტო ნაშრომია, არამედ ნააზრვეიც“. შ. ნუცუბიძე ცდილობს, ფილოსოფიაში ახალი სისტემა შექმნას და ბოლო მოუღოს დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას. ახალი სისტემის შექმნა კი მეტად ძნელია. შ. ნუცუბიძის აღეთოლოგიურ რეალიზმს, რა თქმა უნდა, ახასიათებს, შინაგანი წინააღმდეგობანი, მცდარი დებულებებიც. უპირველეს ყოვლისა, მცდარადაა გადაწყვეტილი შემდეგი საკითხები: ფილოსოფიის, კერძოდ ჰემმარიტების თეორიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის აღიარება მეცნიერებათა მეცნიერებად, შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება, ჰემმარიტების კრიტერიუმში და სხვ.

მ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების საკითხებზე არსებული მცდარი დებულებები გაკრიტიკებულ უნდა იქნეს მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ხელოვნების თეორიის“ საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ზოგიერთი ძირითადი არგუმენტი შემდეგია: პირველი, შ. ნუცუბიძის ხელოვნების თეორია იდეალისტურია. ამაზე პირველ რიგში უნდა ვუპასუხოთ, ის რომ შ. ნუცუბიძის თეორია ჰემმარიტების შესახებ და შეხედულებანი ხელოვნების თეორიის საკითხებზე ნამდვილად არ არის იდეალისტური. ხელოვნების თეორიის საკითხის გარკვევისას, მკვლევარი რომ მატერიალიზმის პრინციპებიდან ამოდის — სადავო არ არის. ამას ადასტურებს ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“. მკვლევარი ხელოვნების თეორიის პრინციპული საკითხების გარკვევისას ემყარება დებულებას, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. ხელოვნება, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვაა. „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“. ეს სინამდვილეა საზოგადოებრივი ყოფიერება და ბუნება. „არ არსებობს აზრი გარეშე არსისა“¹. „ესთეტიკური ფენომენი, ე. ი. ესთეტიკური იდეა, ფორმა, გემოვნება, მიმართულება — უკუჰყვანს საზოგადოების სტრუქტურას, რომელსაც თავისდა რიგად საწარმო

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 484.

ძალთა განვითარების გარკვეული მდგომარეობა უდევს საფუძვლად“¹. ასევე, შ. ნუცუბიძის აზრით ხელოვნებას, როგორც იდეოლოგიას „ყოველთვის სოციალური ძირი აქვს“. ასეთ პრინციპებზეა აგებული ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“. სხვა საკითხია, რომ დასახელებულ ნაშრომში ბევრი რამ არის საკამათო, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს რომ იგი იდეალისტურია.

შეორე, შ. ნუცუბიძე აქტიციებს, რომ ხელოვნება არ არის შემეცნების საშუალება და არც შექმნება. ამით იგი ნიადაგს ამზადებს ხელოვნების თვითმიზნობრიობისათვის, ამიტომ ხელოვნების, როგორც შემეცნების უარყოფა მას სჭირდება, როგორც საბუთი ხელოვნების იდეალისტური თეორიისათვის. შ. ნუცუბიძე არსად არ უარყოფს იმას, რომ ხელოვნება არც შემეცნების საშუალებაა და არც შექმნება. პირიქით იგი ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ ხელოვნება შემეცნების საშუალებაა და შექმნება. თუ „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“, თუ იგი „უკუფენს საზოგადოების სტრუქტურას“, მაშინ ხელოვნება სხვა არაფერია თუ არა სინამდვილის ასახვა, შემეცნება. სწორედ ამას ასაბუთებს შ. ნუცუბიძე, როცა აქტიციებს ხელოვნების, „შემოქმედების გ.წოსახვის საშუალებანი ეს სახეებია, რომელთაც შემეცნებითი ასახება გააჩნიათ“². ყოველივე ამით შ. ნუცუბიძის მიერ ისაა დასაბუთებული, რომ ხელოვნება სინამდვილის ასახვაა. მაგრამ მკვლევარი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ხელოვნების თეორიის განხილვის დროს, აქტიციებს, რომ ხელოვნებისათვის სინამდვილის შემეცნება ისეთი მნიშვნელობის არ არის, როგორც თეორიული ფილოსოფიისათვის, პეცნიერებისათვის. ხელოვნებაში, შემოქმედებაში შემეცნება საშუალებაა და ამდენად, მხოლოდ გამოყენებით როლს თამაშობს. მართალია ხელოვნება სინამდვილის შემეცნებაა, მაგრამ სინამდვილის შემეცნება მისი სპეციფიკური ნიშანი არ არის. ესთეტიკურისათვის „სინამდვილის როგორც ასეთის, ასახვა არაა მისი განსაკუთრებული ამოცანა“. ასე რომ არ იყოს, ე. ი. ხელოვნებისა და შემეცნებისათვის სინამდვილის შემეცნება ერთნაირად სპეციფიკური იყოს „მაშინ შემეცნებისა და შემოქმედების ამოცანები სავსებით აირეოდა. ცხადია, რომ შემოქმედებისათვის შემეცნება გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა და ამდენად განუუქმებელი პირობაა, მაგრამ ეს იმდენად ვრცელი და ზოგადი გარეუბებაა, რომ ხელოვნების სპეციფიკურობისათვის ვერავითარი სიცხადის შემტან მომენტად ვერ გამოდგება“³.

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 405.

² იქვე, გვ. 289.

³ იქვე, გვ. 462 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

ამგვარად, შ. ნუცუბიძე უარყოფს არა იმას, რომ ხელოვნება არის სინამდვილის შემეცნება, არამედ იმას, რომ იგი ხელოვნების სპეციფიკური, განსაკუთრებული ამოცანაა. შ. ნუცუბიძე პირდაპირ წერს, რომ ესთეტიკური არის სინამდვილის „უკუფენა“, იგი „უკუფენს საზოგადოების სტრუქტურას“, მისი ასახვაა. ამით ისაა თქმული, რომ ესთეტიკურიც შემეცნებითი რიგის მოვლენაა. მაგრამ მკვლევარი მკაცრი წინააღმდეგია, და სრულიად სამართლიანად, იმისა, რომ ესთეტიკური შემეცნება გაიგივებულ იქნეს საერთოდ შემეცნებასთან. ესთეტიკურისათვის „ასახვა არაა მისი განსაკუთრებული ამოცანა“. „ესთეტიკურმა ძიებამ წმინდა გნოსეოლოგიური განმარტებებიდან თავი უნდა შეიკავოს. მას არც ეაპირობება... ისეთი ახლობრივი შემეცნებითი ძიებანი, როგორც ეს თეორიულ-ფილოსოფიური ძიებათმთხვევა, მაგრამ ის მთავარი, რაც არკვევს შემეცნების ბუნებას იმ გასაქანით, რომელიც შემეცნების დამოკიდებულებას შემოქმედებასთან ახასიათებს, აუცილებელი და გადაუდებელია“¹. ეს შეხედულება უდავოდ მართებული და მისაღებია. ესთეტიკური შემეცნება, როგორც თავისი სპეციფიკური ფორმით, ასევე შინაარსით განსხვავდება თეორიულ-ფილოსოფიური შემეცნებისაგან. შ. ნუცუბიძე ესთეტიკისათვის სწორედ იმ სპეციფიკურის დადგენას ცდილობს, რომლითაც იგი (ესთეტიკა) განსხვავებული იქნება თეორიული შემეცნებისაგან. კიდევ მეტი, შ. ნუცუბიძე არა მხოლოდ ესთეტიკურ შემეცნებას ანსხვავებს თეორიულ-ფილოსოფიური შემეცნებისაგან, არამედ იგი იმის წინააღმდეგაცაა, რომ ესთეტიკური შემეცნება თეორიულ-ფილოსოფიური შემეცნების სახესხვაობად იქნეს მიჩნეული. მკვლევარს, სრულიად სამართლიანად, იმის მტკიცება უნდა, რომ ესთეტიკური შემეცნება შემეცნების სრულიად განსხვავებული სახეა, რის გამოც მას თავისი საკუთარი ავტონომია აქვს.

მესამე, შ. ნუცუბიძე აიგივებს მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას; მშვენიერება (ხელოვნება) და ჭეშმარიტება (მეცნიერება) იგივეობრივად მიაჩნია, რაც მცდარი მოსაზრებაა. შ. ნუცუბიძე მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას მართლაც რომ აიგივებდეს, მაშინ იგი უდავოდ მცდარი მოსაზრება იქნებოდა, მაგრამ სინამდვილეში მკვლევარი ამას არსად არ აკეთებს. იგი, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, მხოლოდ იმას ასახულებს, რომ ესთეტიკურს ჭეშმარიტების ანალოგიური აგებულება აღმოუჩინოს. ეს ანალოგიური მხოლოდ და მხოლოდ ის არის, რომ,

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები. ტ. 3, გვ. 286.

მსგავსად ქეშმარიტებისა, ესთეტიკურიც „არსებულზე წარმატებულის სფეროს“ ეკუთვნის. „მშვენიერების იდეა ეკუთვნის იმავე სფეროს, რომელსაც მიეკუთვნება ქეშმარიტება, ე. ი. „არსებულზე წარმატებულის“ სფეროს. მაშასადამე, მისი „აგებულემა ქეშმარიტების აგებულემას უდრის“. მაგრამ, როგორც ვთქვით, ანით შ. ნუცუბიძე სრულიად არ ასაბუთებს მშვენიერებისა და ქეშმარიტების იგივეობას, იგი გარკვევით წერს: „ქეშმარიტების სტილითა და არქიტექტონიკით ესთეტიკის დალაგება იმას კ არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკის საგნის გაშლის ყოველ საფუძველს ქეშმარიტება, როგორც ასეთი, კანონმდებლობს და საფუძვლად უდრეს. არა, ასეთი გაგება საქმის ვითარებისა მისი სრული შებღალვა და არევა იქნებოდა და ესთეტიკაში, რაღაც უაზრო და უმართებულო ინტელექტუალიზმის შეტანა... მშვენიერება იმ სფეროს ეკუთვნის, რომელსაც ეკუთვნის ქეშმარიტება, მაგრამ თვით არაა ქეშმარიტება. ქეშმარიტება, როგორც ასეთი, შემეცნების მიზანია და უკანასკნელის აღწევათა ეფექტი ქეშმარიტებაში იშლება. მშვენიერება შემოქმედების მიზანია, და იგიც ისევეა უკანასკნელისთვისაც მიზანი, როგორც ეს პირველ კონტექსტშია მოცემული. მშვენიერება ისეთსავე როლს თამაშობს შემოქმედებისათვის, როგორც ქეშმარიტება შემეცნებისათვის. შემეცნება მაშინაა სწორი, თუ ის ქეშმარიტებისავე საველ გზას ადგია და მისგან არ უხვევს; შემოქმედება მაშინაა ნამდვილი, თუ ის მშვენიერებისავე მიმართული და მას არ დალატობს. შეეცნებების ნეგატიური ინსტანცია — შეეცდომაა, შემოქმედებისა — სიყალბე“¹.

მეოთხე, შ. ნუცუბიძე ცავს ცხოვრებისაგან თავისუფალ ხელოვნებას; ასაბუთებს ხელოვნების აბსოლუტურ თავისუფლებას. ხელოვნება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმაა და ამიტომ შეუძლებელია იგი ყველაფრისაგან თავისუფალი იყოს. მართალია, შ. ნუცუბიძე, ასაბუთებს, რომ „შემოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზე“, მაგრამ ცნება „შემოქმედების თავისუფლებისა“ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ შემოქმედება ფანტაზიასთანაა დამოკიდებულებაში, ხოლო „შემოქმედებაში, ფანტაზია კი თავისუფლების ერთი განსახიერებათაგანია“². ამისაგან არსებითად განსხვავებულია შემეცნება, როგორც სინამდვილის ასახვა, ვინაიდან იგი თავისუფალია ფანტაზიისაგან, „შემეცნება კი ვალდებულია დაემორჩილოს იმ წესებს, რომელთაც მას შესაცნობად მოცემული წარმოდგენა“³. ამგვარად, შ. ნუცუბიძის მსჯელობა შემოქმედების თავისუფლებაზე ეხება არა

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 304—305.

2 იქვე, გვ. 291.

3 იქვე.

ცხოვრებისაგან თავისუფალ ხელოვნებას, არა ხელოვნების აბსოლუტურ თავისუფლებას, არამედ, შემეცნებისაგან განსხვავებით, შემოქმედებითი ფანტაზიის საფუძველზე თავისუფლებას.

დასასრულს უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი ხელოვნების თეორიის საკითხებზე ზოგ რამეში სადავოა და ზოგ რამეში კი მარქსისტული ესთეტიკის თვალსაზრისით მიუღებელიც.

§ 6. შ. ნუცუბიძე პართული ფილოსოფიის ისტორიის უამჟანალი

შ. ნუცუბიძე 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან მუშაობას იწყებს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე. მისი მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები საფუძვლად დაედო ქართველოლოგიის სრულიად ახალ დარგს — ქართული ფილოსოფიის ისტორიას. ცნებას „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ შ. ნუცუბიძე ამკვიდრებს, მან შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერული დისციპლინა. ხანგრძლივი ფილოსოფიური კვლევის საფუძველზე შ. ნუცუბიძე ორ ტომად აქვეყნებს „ქართული ფილოსოფიის ისტორიას“. ქართული ფილოსოფიის ცალკეულ საკითხებზე წერს მონოგრაფიულ გამოკვლევებს¹. შ. ნუცუბიძის შრომები ქართული ფილოსოფიის საკითხებზე ახალი ეტაპია ქართული მეცნიერების განვითარებაში.

შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევას იწყებს უძველესი დროიდან და ამთავრებს მე-19 საუკუნის პირველი მესამედით. მკვლევარი დაუბი ერუდიციით, ღრმა ანალიზითა და გამბედაობით წარმოგვიდგენს თავის შეხედულებებს ქართული ფილოსოფიური აზრის ცალკეულ საკითხებზე. „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორივე ტომში ნაჩვენებია ის საერთო და სპეციფიკური თავისებურებანი, რომლებიც, ერთი მხრივ, საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიებს აქვს და, მეორე მხრივ, ის სპეციფიკურობაც, რომელიც ამა თუ იმ ერის, აღნიშნულ შემთხვევაში ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის არის დამახასიათებელი. „ყოველ ერს — დიდს თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით თავისი საკუთარი, შეუნაცვლებელი ადგილი უჭირავს“². შ. ნუცუბიძემ მსოფლიო ფილოსოფიუ-

1 შ. ნუცუბიძის ძირითადი გამოკვლევები ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე ქრონოლოგიურად შემდეგია: რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის (1936), იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება“ (1937), აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრალიზმის კრიტიკა (1941), ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება (1942), რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი, რუსულად (1947), ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, (1956), ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 2 (1958), ქართული ფილოსოფიის ისტორია, რუსულად (1960), პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მეგვიდრეობა, რუსულად (1963).

2 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, გვ. 6, 1956.

რი აზრის განვითარების პარალელურად აჩვენა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას საკუთარი, შეუნიაცვლებელი ადგილი. ამით მკვლევარმა მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში, ამ მეცნიერების განვითარების ზოგად კანონზომიერებაში თავისი საკუთარი ადგილი მიუჩინა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. ამავე დროს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ასეთი ღაბღობით მასშტაბით ეწევემ მკვლევარი მიიყვანა რიგი ახალი მოსაზრებების და დასკვნების გაკეთებამდე. მრავალ ახალ, გაბედულ მოსაზრებებს შორის, რომლებიც უხვადაა შ. ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“, ორი კონცეფცია თეორიის სახით ჩამოყალიბდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია და ანგარიშგასაწევი არა მხოლოდ მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიისათვის, არაჰედ საერთოდ აზროვნების ისტორიისათვის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორია და კონცეფცია არეოპაგიტული მოძღვრების ნამდვილი ავტორის შესახებ, რომელიც შემდეგში ჩამოყალიბდა ნუცუბიძე-პონიგვანის თეორიის სახელწოდებით. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებიდან შ. ნუცუბიძის ზემოდასახელებულ ორ კონცეფციას განვიხილავთ.

შ. ნუცუბიძემ 1941 წელს აზროვნების ისტორიაში პირველად შემოიტანა ცნება „აღმოსავლეთის რენესანსი“. იდეა „აღმოსავლეთის რენესანსისა“ დაიბადა „ვეროპოცენტრიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესში. მკვლევარის აზრით მეცნიერებას ე. წ. „ვეროპოცენტრიზმის“ გავლენით გამოეპარა დასავლური და მსოფლიო რენესანსის შესწავლისათვის მეტად საჭირო ცნება აღმოსავლური რენესანსისა. ჰეგელმა, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ყალბად გაიგო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობა აზროვნებისა და კულტურის საკითხებში. და ყალბი საფუძველი ჩაუყარა აღმოსავლეთ-დასავლეთის მიმართებას. ამან მოამზადა „ვეროპოცენტრიზმის“ თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ყოველი სასიკეთო წამოწყება კაცობრიობის ცივილიზაციაში ევროპას მიეწერება და მათ შორის რენესანსიც, მაგრამ მკვლევარის აზრით, აუ ჰეგელი შემცდარი იყო, როცა კულტურასა და აზროვნებაში ყველაფერს დასავლეთს მიაწერდა, ასევე შემცდარია რენესანსის კულტურის საკითხში ყველაფრის აღმოსავლეთისათვის მიწერა.

1941 წელს გამოქვეყნებული სტატიის „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრატიკა“, რომელიც 1940 წელს მოსკოვის შ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში მოხსენების სახით იყო წაკითხული, ძირითადი დებულებანია შემდეგი: რენესანსი თანამედროვე მეცნიერების ერთ-ერთი სადავო პრობლემაა. დასავლეთის მეცნიერებს ვერ წარმოუდგენიათ არაევროპული რენესანსის არსებობის შესაძლებლობა. მათთვის რენესანსის წყაროები კონცენტრირებულია თვით ევროპაში. რენესანსს მხოლოდ ევროპუ-

ლი ფესვები აქვს და არსებობს მხოლოდ ევროპული. რენესანსი. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით კი დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების საფუძვლები მოცემულა არა ანტიკურობის ათვისებაში, არამედ აზროვნების ევროპულ თავისებურებაში, რომელიც დიდად განსხვავდება ანტიკურობისაგან. რენესანსის ასეთი გაგება „ევროპოცენტრიზმის“ თავისებური გამოვლენაა. სინამდვილეში ყოველი რენესანსი საკუთარი ანტიკურობის აღდგენაა. არსებობს აღმოსავლეთის რენესანსი. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურული მოვლენები უარყოფენ „ევროპოცენტრიზმის“ იდეას და იმას ადასტურებენ, რომ რენესანსი არ არის მხოლოდ ევროპული კულტურისათვის დამახასიათებელი. უფრო სწორი იქნება თქმა: რენესანსი აღმოსავლეთში დაიწყო და შემდეგ დასავლეთში განვითარდა. მკვლევარმა ეს იდეა განავითარა და დასაბუთებული სახით წარმოადგინა შემდგომი პერიოდის შრომებში. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ (1947). შ. ნუცუბიძის მიერ შემოტანილი „აღმოსავლეთის რენესანსის“ ცნება შემდგომში მისივე გამოკვლევის საფუძველზე ჩამოყალიბდა აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიის სახელწოდებით. „აღმოსავლეთის რენესანსი“, რომელიც შ. ნუცუბიძემ დაუპირისპირა „ევროპოცენტრიზმს“ მაშინვე შევიდა მეცნიერებაში და ფართოდ იქნა გამოყენებული ფილოსოფიის, ისტორიისა და ლიტერატურის ისტორიის სფეროში. საბჭოთა ფილოსოფიურ და ლიტერატურისმცოდნეობამ აღმოსავლური რენესანსის სპეციალური კვლევა ერთ-ერთ სამეცნიერო ღირვად აღიარა. შ. ნუცუბიძის შრომების უშუალო გავლენით საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დამკვიდრდა ტერმინი: „ფილოსოფიის ისტორიაში ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“. შ. ნუცუბიძის მიერ აღმოსავლეთის რენესანსის არსებობის ფაქტი ისე ღრმად არგუმენტირებულადაა დასაბუთებული, რომ ამჟამად არავინ დაობს აღმოსავლეთის რენესანსის, როგორც ფაქტის არსებობის საკითხებზე.

შ. ნუცუბიძის მიერ აღმოსავლეთის რენესანსის დასაბუთება და მტკიცება, რენესანსი აღმოსავლეთში დაიწყო და შემდეგ დასავლეთში განვითარდა, აუცილებლობით მოითხოვდა ფაქტობრივი მასალით ცხადყოფას, წინააღმდეგ მემთხვევაში აღნიშნული თეზისი საფუძველს მოკლებული იქნებოდა. აღმოსავლეთში, შ. ნუცუბიძე, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს აღმოსავლეთის რენესანსის საწყისს და ამ მოძღვრებაშია მოცემული ევროპული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლებიც. „ცნობილია, წერს შ. ნუცუბიძე, რომ ერიუგენა არის ერთ-ერთი პირველი მქადაგებელი ანტიკური ფილოსოფიის ათვისების იმ სისტემისა, რომელიც მოცემული იყო დიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული ავტორის თხზულებებში. ერიუგენას მთავარი.

თხზულება „განყოფისათვის ბუნებისა“ წარმოადგენს ეგრეთწოდებულ არეოპაგიტული წიგნების შინაარსის თანმიმდევრულ გადმოცემას. აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია აღიარება იმისა, რომ დასავლეთის რენესანსის ძირები იდეოლოგიის ხაზით მიდრის აღმოსავლეთში¹. რაც შეეხება კუზანელს „თვის კუზანელი მიუთითებს, რომ ძირითადად ამოდის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელიდან“². მაშასადამე, შ. ნუცუბიძის აზრით, აღმოსავლეთის პროზღემისა და ევროპული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლებია დასაბუთებისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება დიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული ავტორის თხზულებებს. აქედან გავომდინარე, სრულიად მართებულია მტკიცება, რომ „არეოპაგიტია... ცენტრალური ადგილი უჭირავს შ. ნუცუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიაში“³.

შ. ნუცუბიძის აზრით, არეოპაგიტული იდეები შუა საუკუნეებში პროგრესულია. მათი პროგრესულობა მდგომარეობს ზეციური და მიწიერი იერარქიისა და ამასთან დაკავშირებული ყველა საგნის ღმერთში დაბრუნებისა და ადამიანის გაღმერთებაში. არეოპაგელის მიერ ფორმულირებული დებულება: ჰირველი მიწეზებიდან გამოიყვანება მხოლოდ ჰირველი შედეგი და არა არსებობის ყველა საფეხური. დასავლეთში ერიუგენამ, ხოლო აღმოსავლეთში ავიცენამ შეითვისეს. ყოველივე ეს ღმერთთან დაბრუნების და ადამიანის გაღმერთების აუცილებლობის პრინციპს ემყარებოდა და ამდენად აზრსა და საფუძველს უკარგავდა ქრისტიანულ რელიგიაში გაბატონებულ შეხედულებას მონანიებაზე.

შ. ნუცუბიძის წინაშე ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში აღმოსავლეთის რენესანსის ძირების ძიების პერიოდში ჩნდება ახალი იდეა, სახელდობრ, ვინ არის არეოპაგიტუული მოძღვრების ნამდვილი ავტორი? ამ საკითხის ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა მეცნიერებაში შემოვიდა ახალი თეორიით. შ. ნუცუბიძემ დაასაბუთა, რომ არეოპაგიტუული თხზულებების ავტორი არის მე-5 საუკუნის საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი. შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად იმავე დასკვნანდე მივიდა ბელგიელი მეცნიერი ე. ჰონიგმანი. ამჟამად შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის კონცეფტია მეცნიერებაში ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელითაა ცნობილი. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის შესახებ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის არგუმენტების განხილვამდე მოკ-

¹ Ш. Нуцубидзе, Восточный Ренессанс и критика европоцентризма, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წიგნი, ტ. 2, № 8, 1941, გვ. 774.

² იქვე, გვ. 775.

³ შ. ხილაშელი, შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, 1973, შესავალი, გვ. 32.

ლედ აღნიშნოთ, თუ როგორი იყო მანამდე მდგომარეობა არეოპაგიტული თხზულებების ავტორობის საკითხზე.

მე-6 საუკუნის დასაწყისში ხუთი თხზულებისაგან (ოთხი — თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატი და ერთი — ეპისტოლე) შემდგარი კრებულის ავტორად მიჩნეულ იქნა პირველი საუკუნის მოღვაწე დიონისე არეოპაგელი. არეოპაგიტული თხზულებანი ბერძნულიდან ითარგმნა მრავალ ენაზე (ქართულად თარგმნა ეფრემ მცირემ). მე-16 საუკუნეში დადგენილ იქნა, რომ არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორი შეუძლებელია იყოს დიონასე არეოპაგელი, ვინაიდან თხზულებაში გამოყენებულია მე-4—5 საუკუნეების კრებათა დადგენილებები და მისი ავტორი იცნობს მე-5 საუკუნის მოღვაწის ნეოპლატონიკოს პროკლეს თხზულებებს. ამ ფაქტია გამო არეოპაგიტულ თხზულებებს ეწოდა „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებები“. მე-20 საუკუნის 30-იან წლებისათვის მეცნიერებაში დადგინდა შემდეგი ფაქტები: თხზულებანი დაწერილია მე-5 საუკუნის მეორე ნახევარში; მისი ავტორი მოღვაწეობდა სირიაში, ქალაქ ლაზაში ან მის მახლობლად; თხზულების ავტორი სჩანს ეპისკოპოსია და დიდად განსწავლული. არეოპაგეტიკული თხზულებაების ავტორი საძებარია პეტრე იბერის წრეში. აქედან გამომდინარე ჩვენი საუკუნის 30-იან წლებში არეოპაგიტული თხზულებების ავტორის ვინაობით დაინტერესებული ცნობილი ნკვლევარები თხზულებების ავტორად ასახელებენ ლაზასა და მის მახლობლად მოღვაწე ცნობილ განსწავლულებს; მაგრამ ყველა ის პირი, რომელიც ლაზაში მოღვაწეთა შორის არეოპაგიტული თხზულებების ავტორად იქნა მიჩნეული, ქ. ლაზის მახლობლად, მაიუმის ეპისკოპოსისა და გამოჩენილი მოაზროვნის პეტრე იბერის მეგობრები ან მოწაფეები იყვნენ. პეტრე კი მისი ერთ-ერთი ბიოგრაფის სიტყვით „მთელ მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“ იყო. ყველაფერი ეს მეცნიერებაში შ. ნუცუბიძემდე იყო გაკეთებული.

1942 წელს შ. ნუცუბიძე აქვეყნებს შრომას „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“, სადაც, ზემოთ ჩამოთვლილი, მეცნიერებაში დადგენილი ფაქტების შესახებ წერს: თუ გარეგნულ ანალოგიებს მივყვებით, იმისგან, რაც გამორკვეულია მეცნიერების მიერ დღემდე, ფსევდო-არეოპაგეტიკული წიგნების ავტორის შესახებ მხოლოდ პეტრე იბერი აკმაყოფილებს მოთხოვნას მოღვაწეობის დროის მიხედვით. იგი გარდაიცვალა ან 488 ან 491 წელს. მოღვაწეობდა სირიაში, მაიუმში ქალაქ ლაზის რაიონში. მაგრამ მკვლევარი აქვე აღნიშნავს, რომ ყოველივე ეს ჭეჭკერობით კიდევ არაა საკმარისი დასაბუთება მეცნიერებისათვის. შ. ნუცუბიძისათვის, რაც მთავარია, მეცნიერების მიერ დადგენილ მონაცემებს არეოპაგეტიკული თხზულებების დაწერის დროისა და ადგილის შესახებ მნიშვნელობა ჰქონდა არა რო-

გორც საბუთს, არამედ როგორც ამოსაყვალ წერტილს. მთავარი იმი-
სათვის, რომ დამტკიცებულყო არეოპაგიტული თხზულებების ავ-
ტორია პეტრე იბერი, მკვლევარის აზრით, საჭირო იყო: 1) დამტკიცე-
ბულიყო — წარმოადგენდა თუ არა თავის მოღვაწეობისა და გონებ-
რივი ინტერესების მიხედვით პეტრე იბერი ისეთი დიდი საქმის გაკე-
თებისათვის შესაფერის კაცს, როგორც არეოპაგიტული წიგნების ავ-
ტორობა იყო; 2) და, რაც მთავარია, შეიძლებოდა თუ არა დამტკი-
ცებულიყო პეტრე იბერის შესედელებთან დამახვევა ფსევდო-არეო-
პაგელის სახელით ცნობილ წიგნებში მოცემულ შესედელებთან;
3) უნდა დამტკიცებულიყო, — ხომ არაა შემონახული რამე ლიტე-
რატურული კვალი, საიდანაც ჩანდეს, რომ არეოპაგიტული წიგნების
ავტორი პეტრე იბერი იყო. შ. ნუტუბიძემ პეტრე იბერის შესახებ არ-
სებული მასალების საფუძველზე დაადგინა: 1) წიგნობრობა, სწავ-
ლულობა და აზროვნებისადმი მიდრეკილება პეტრეს ყველა ბიოგრაფის
ერთნაირად აქვს აღნიშნული. ბიოგრაფების თქმით იგი არის „მთელ
მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“, „ნეორე პაეღე მოცი-
ქული“, „მეორე მოსე“, პეტრეს ირგვლივ თავს იყრიდა აღამიანები,
რომლებიც ესებდნენ პასუხს ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ საკითხებ-
ზე. ყველა ეს ფაქტი, შ. ნუტუბიძის აზრით, საკმარისად ადასტურებს,
რაოდენ დიდად აფასებდა თანამედროვეობა პეტრეს პიროვნებას. ასე-
თი კაცი შეიძლებოდა არეოპაგიტული წიგნების ავტორი ყოფილიყო.
2) პეტრეს შესახებ დაწერილ ბიოგრაფიებში მოცემულია არა მხო-
ლოდ პეტრეს ბიოგრაფიული ცნობები, არამედ მისი მეთოდოლოგიურ-
ფილოსოფიური შეხედულებები. ეს შეხედულებები კი ემთხვევა არე-
ოპაგიტულ თხზულებებში მოცემულ შეხედულებებს. ამ მხრივ გან-
საკუთრებით აღსანიშნავია შეხედულებანი სიკეთეზე, მსჯელობანი ზე-
ციურ იერარქიებზე, შეხედულებანი სინათლეზე, მოქალაქეობა აღამიან-
ნის გაღმერთების შესახებ და სხვ. ამრიგად, პეტრეს ბიოგრაფების მი-
ერ გადმოცემული პეტრე იბერის სიტყვები ემთხვევა არეოპაგიტული
წიგნების დებულებებს. აქედან გამომდინარე, შ. ნუტუბიძის აზრით,
პეტრე იბერი არის ავტორი იმ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თხზულებ-
ებისა, რომლებიც დღემდე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით
არის ცნობილი¹.

პეტრე იბერის ბიოგრაფიულ მასალებში და არეოპაგიტულ თხზუ-
ლებებში არსებული იდეური მსგავსების დადგენის ნუტუბიძისეულ

¹ იხ. შ. ნუტუბიძე, *Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита*, Тб. 1942, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება 1944 (კრიტიკული ნარკვევები, 1966); ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956; პეტრე იბერი და ანტიკური ფილო-
სოფიური მემკვიდრეობა, შ. ნუტუბიძის შრომები, ტ. 5, 1975.

ანალიზზე პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი წერს „პროფ. შ. ნუცუბიძემ თავის მონოგრაფიებში შეისწავლა „ბიოგრაფიებში“ (ოცუვანილი შეხედულებები პეტრე იბერიელისა, შეუღარა ისინი არეოპაგიტულ წიგნებში გატარებულ აზრებს და აღმოჩნდა მათი სრული იგივეობა. კერძოდ, თითქმის სიტყვა-სიტყვით ექმნევა პეტრე იბერიელისა და ფსევდოდონის მსჯელობა ზეციურ და ქვეყნიურ იერარქიებზე და ამასთან დაკავშირებული იდეები სიკეთისა და ბოროტებისა, გამოუცნობისა და გამოუთქმელის შესახებ და სხვ. ასეთი დასაბუთებით პროფ. შ. ნუცუბიძემ დამაჯერებლად ცხადყო, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი შეიძლება იყოს მხოლოდ პეტრე იბერიელი“¹.

შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად არეოპაგიტული თხზულებების ავტორად პეტრე იბერი აღიარა ბელგიელმა აკადემიკოს ე. ჰონიგმანმა 1952 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში „პეტრე იბერი და ფსევდოდონის არეოპაგელის თხზულებანი“². როცა ჰონიგმანი ასაბუთებს, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორია პეტრე იბერი, დასაბუთების ორ ძირითად ნაწილში ისეთივე დებულებები აქვს როგორც ნუცუბიძეს. ერთ შემთხვევაში მკვლევარი დიდძალი მასალის ანალიზის საფუძველზე აჩვენებს, რომ ქ. ლაზა პეტრე იბერის დროს იყო „ინტელექტუალური ცხოვრების ცენტრი“, ხოლო იქ ჰოლვეწე პეტრე იბერი განუზომელ შთაბეჭდილებას ახდენდა მისი წრის ყველაზე უფრო ამაღლებულ ადამიანებზე. ჰონიგმანმა მსგავსად ნუცუბიძისა შეამოწმა, თუ ვინ უფრო შესაფერი კანდიდატი იყო არეოპაგიტული თხზულებათა ავტორობისა და მივიდა დასკვნამდე, რომ ასეთია პეტრე იბერი. მეორე, ფსევდოდონის არეოპაგელის თხზულებებში ზეციური იერარქია ისევეა დალაგებული, როგორც რუფეს დაწერილი პეტრეს „ცხოვრებაში“. გარდა აღნიშნულისა ე. ჰონიგმანი სხვა საბუთსაც გვაწვდის, ანტელდობრ, იგი ეხება პეტრე იბერის მემორიას, მასწავლებელს იოანე ლაზს. პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში მსჯელობა ზეციური იერარქიის შესახებ გადმოცემულია იოანე ლაზის მიერ, ხოლო არეოპაგიტულ თხზულებებში იმავე საკითხზე (ზეციურ იერარქიაზე) მსჯელობს არეოპაგიტული თხზულებათა ავტორის ღვათაებრივი წინამძღოლი იეროთეოსი. აქედან გამომდინარე, ჰონიგმანი აკე-

¹ ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, ტ. 3, 1963, 83-111.

² ე. ჰონიგმანს, 1946 წელს დაწერილ და 1950 წელს გამოქვეყნებულ შრომანი გამოთქმული ჰქონდა მოსაზრება, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი შესაძლებელია იყოს პეტრე იბერი, რომელსაც დავასაბუთებ სხვა შრომაში. 1949 წელს ჰონიგმანისათვის ცნობილი გახდა შ. ნუცუბიძის შრომის ძირითადი დებულებანი. ამის შემდეგ დაიწერა და გამოქვეყნდა ჰონიგმანის დასახელებული გამოკვლევა.

თებს დასკვნას: იეროთეო¹ არის ფსევდონიმი იოანე ლაზისა, ისევე როგორც დიონისე არის ფსევდონიმი პეტრე იბერისა. ამ მოსაზრებას მკვლევარი ამაგრებს საეკლესიო კალენდრის ცნობით. საეკლესიო კალენდარში ოთხი ოქტომბერი არის იეროთეოსის მოსახსენებელი დღე, ხოლო პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში მითითებულია, რომ იოანე ლაზი გარდაიცვალა ოთხ ოქტომბერს. ეკლესიის კალენდარში ს.მ.ი ოქტომბერი არის არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორის დიონისეს მოსახსენიებული დღე, ე. ი. პეტრე იბერის მოსახსენიებული დღე.

ნუტუბიძე-ჰონიგმანის ნიჟარ დასაბუთებამ იმისა; რომ პეტრე იბერი არის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებებისა, დიდი გამომსაურება ჰპოვა მეცნიერებაში. იგი აღიარებულ იქნა, როგორც განსაკვიფრებელი აღმოჩენა. ამ აღმოჩენას მხარი დაუჭირა მეცნიერთა დიდმა ნაწილმა¹, მაგრამ დღიწყო კრიტიკაც. წამოყენებულ იქნა მრავალი საწინააღმდეგო არგუმენტი, როგორც ჰონიგმანის, ასევე ნუტუბიძის სიცოცხლეში და მათ შემდეგაც. არგუმენტთა ძირითად ნაწილს შ. ნუტუბიძემ პასუხი გაცა რუსულ ენაზე 1957 წელს შრომაში „პეტრე იბერი და არეოპაგიტის პრობლემები (ე. ჰონიგმანის შეიშუგე)“ და 1963 წელს ისევე რუსულ ენაზე გამოცემულ გამოკვლევაში „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“.

ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის საწინააღმდეგო არგუმენტებიდან მხოლოდ სანს აღენიშნავთ: 1. ნუტუბიძე-ჰონიგმანის კონცეფციას არა აქვს მტკიცე მეცნიერული საყრდენი, არ მოეპოვება ფაქტობრივი და ლოგიკური საფუძველი, ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის მსოფლმხედველობათა მიმართების დადგენა შეუძლებელია, ვინაიდან არეოპაგიტული წიგნების შესაპირისპირებლად არაფერი არ მოგვეპოვება. პეტრეს სახელით ჩვენამდე არც ერთ წიგნს არ მოუღწევია. პეტრეს მსოფლმხედველობის შესასწავლად არსებული წყაროების (ზაქარია ქართველის „პეტრეს ცნობრება“, ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“, „სევეროზ ანტიოქიელის ცხოვრება“, „მოთხრობა ესაია

¹ ამ მხრივ საქართველოში განსაკუთრებით აღსანიშნავია ს. ყაუხჩიშვილისა და შ. ზიდაშელის დამსახურება. მათ, ჯერ ერთი, ამ თეორიას თავიდანვე მხარი დაუჭირეს, ხოლო შემდეგში იგი მრავალი ახალი არგუმენტით განამტკიცეს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ მიკვლეული, ერთი ახალი მასალა, რომლისთვისაც ყურადღება არ მიუქცევია არც ერთ მკვლევარს. „ეს არის მარგინალური შენიშვნა ერთი სირიული ხელნაწერისა“ — წერს ს. ყაუხჩიშვილი. სახელდობრ: იოანე რუფუსი „პლეროფორიებში“ გადმოკვებმს: „ჩვენი მამა და ეპისკოპოსი, პატივცემული ამბა პეტრე იბერი გვითხრობდა...“ F. Nau-ს გამოცემაში სიტყვას „გვითხრობდა“ დართული აქვს შენიშვნა „D“, სადაც გადმოცემულია პეტრე იბერის წარმოშობა, რომ იგი იყო იბერთა მეფის შვილი და სხვ. ს. ყაუხჩი-

ასევეტის მოქალაქეობაზე“, იოანე რუფუსის „პლეოლორიები“) მიხედვითაც შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მათი შეპირისპირებით განხილვა, ვინაიდან მათში მოცემული პეტრეს ასკეტურ-მისტიკური თვალსაზრისი ანალოგს პოულობს ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთან და არ შეიძინევა ისეთი რამ, რაც მხოლოდ არეოპაგიტულ წარმოდგენებთან მსგავსებას მიუთითებდა. დეიანების მსაწვდომად ექსტაზი, დუმილი, ლოცვა ზოგადქრისტიანულია და საყოველთაო ყველა მისტიკოსისათვის. პეტრე იბერი, როგორც ასკეტი და მისტიკოსი ზოგადქრისტიანულის ტიპური განსახიერებაა. ნუტუბიძე-ჰონიგმანის მიერ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის გაიგივება მცდარია. პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე სხვადასხვა პირია. ეს ირკვევა მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური მრწამსის შედარებითი შესწავლიდან.

2. ნუტუბიძე-ჰონიგმანის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ იეროთეოსი არ არის მხოლოდ ზედწოდება (თუ ფსევდონიმი), ვინაიდან იგი გვხვდება ქრისტიანულ ეკლესიაში, როგორც საკუთარი სახელიც. მაგალითად, ათონის ივერიის მონასტერში, მე-11 საუკუნეში უმოღვაწია ქართველ მწერალსა და ჰეარგმენს იერეთეოზ ივერიელს.

3. საეკლესიო კალენდარი და სენიპქსარები ცხადყოფენ, რომ დიონისესა და იერეთეოსის ხსენების დღეები ყოველთვის არ მოდის 3 და 4 ოქტომბერს, ზოგ კალენდარში იერეთეოსის ხსენების დღედ აღნიშნულია 16 აპრილი და 22 მაისი, ხოლო დიონისეს დღედ — 9 მარტი, 14 სექტემბერი, 20 ოქტომბერი, 19 ნოემბერი, 19 დეკემბერი, ეს კი არყევს ნუტუბიძე-ჰონიგმანის კონცეფციას; ჰონიგმანის მიერ მოცემული დასაბუთება „მანკიერი წრეა“.

პირველი შენიშვნის შეახებ უნდა ითქვას შემდეგი: შ. ნუტუბიძე და ამასთან ე. ჰონიგმანიც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის მტკიცების დროს პეტრეს თვალსაზრისის ანალოგს პოულობენ არა იმაში, რაც ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთანაა საერთო. არამედ სწორედ მის შემდეგ ნახულობენ იმ სპეციფიკურს, რაც დამახასიათებელია მხოლოდ არეოპაგიტულ თხზულებებისა და პეტრე იბერის შეხედულებებისათვის, რომელიც გადმოცემულია მისი ბი-

შვილი კითხვას სვამს რა არის ეს D? და პასუხობს: შემოკლებათა ნუსხაში გამოშვებული აღნიშნული აქვს: D=pseudo-Denys... მაშასადამე... შენიშვნა, რომელიც გადმოგვცემს ცნობებს პეტრე იბერის შესახებ, მოთავსებული ყოფილა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა სირიულ ხელნაწერებში“, მაშასადამე, „არეოპაგიტული წიგნების სირიული ხელნაწერის გადაწერმა უნდა იცოდეს, რომ ამ წიგნებთან კავშირი აქვს პეტრე იბერს“ (ბიზანტიული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 3, 1963, გვ. 117—118).

ოგრაფების მიერ. ექსტაზი, დუმილი, ლოცვა, რომ ზოგად ქრისტიანული და საყოველთაო ყველა მისტიკოსისათვის, ცნობილია. შ. ნუტუბიძე ჯერ კიდევ 1942, 1944 წლებში გაჩაყვით წერდა „თავისთავად ცხადია, რომ ექსტაზზე და სიკეთის წვდომის უშუალო გზაზე ლაპარაკობდა ყველა მისტიკოსი და ამ სახით ეს ჩვეულებრივი ფორმა იყო ყოველგვარი მისტიკის, რაპდენადაც მათ სწამდათ, ასეთი გზის შესაძლებლობა. მაღალი და რაფინირებული ფორმით დაწყებული, ანტიკური „თეორიიდან“ და მაკარი ეგვიპტელის „ნიღვისაგან“, ყველაზე უხეშ ფორმამდე აღმოსავლურ-დერვიშულ მისტიკამდე --- ყველაფერი ეს ერთი და იგივე მოვლენის სხვადასხვა სახეობაა. ამათგან განსხვავებით ფსევდო-არეოპაგიტიკულ მისტიკას ჰქონდა თავისი სპეციფიკური ფორმა, რომელიც ასხვავებდა მას მისტიკის სხვა სახეობათაგან. ეს ფორმა ემყარებოდა ღვთაების საწვდომ გზების იერარქიულ გაცემას — სიკეთისადმი, როგორც ქვეყნისა საწყისამდე მიმავალს და გამოსახული იყო ზეციერ ძალთა სუბორდინაციით. მესამე ელემენტი ფსევდო-არეოპაგილის წარმოდგენათა ამ ექსტატიკური ამბლების საქმეში იყო ზეციური იერარქიის ძალთა განჯგუფების ტრიადიული სისტემა“¹. მაშასადამე, შ. ნუტუბიძე წერტილს სვამს არა იქ, რაც საერთოა ღმერთის წვდომისათვის ყველა ქრისტიანი მისტიკოსისათვის, არამედ სწორედ იმ სპეციფიკურზე მიუთითებს, რაც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერს შორის არის საერთო.

შემდეგ, შ. ნუტუბიძე ამტკიცებს, რომ პეტრეს ბიოგრაფების საფუძველზე პეტრე იბერის შეხედულების შედარება შეიძლება არეოპაგიტულ თხზულებათა შეხედულებასთან, საწინააღმდეგოდ ამისა წამოყენებულია არგუმენტი, რომ მათი შეხედულების შედარება-შეპირისპირება არ შეიძლება, ვინაიდან პეტრე იბერს არაფერი არ დაუწერია. კითხვას ვსვამთ: თუ შესაძარბელი, შესაპირისპირებელი არაფერია, მაშინ საიდანაა გამოტანილი შ. ნუტუბიძის საწინააღმდეგო მოსაზრება, როცა ნათქვამია „პეტრე იბერიელი და ფსევდო-დიონისე სხვადასხვა პირია. ეს ირკვევა მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური მრწამსის შედარებითი შესწავლიდან. საწინააღმდეგო დასკვნა გამოირიცხულია“, გამოდის, რომ პეტრე იბერსა და ფსევდო-დიონისეს შეხედულებისათვის შესაძარბელი, შესაპირისპირებელი რაღაც ყოფილა, წინააღმდეგ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ ნუტუბიძე-პონიგმანის საწინააღმდეგო არგუმენტიც „ფაქტობრივ და ლოგიკურ საფუძველს“ მოკლებული იქნება.

შემდეგ, თუ პეტრე იბერის მსოფლმხედველობის ფსევდო-დიონისე არეოპაგილის მსოფლმხედველობასთან შესაძარბელად, შესაპირისპირ-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგილის საიდუმლოება, კრიტიკული ნარკვევები, 1966, გვ. 56.

რებლად მხოლოდ ბიოგრაფიული წყაროები რჩება (პირველ შენიშვნაში მითითებული), ხოლო აქ კი, ჯერ ერთი, პეტრეს მისტიკური თვალსაზრისი ანალოგს პოულობს, ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთან და არაფერი სპეციფიკური არ შეიმჩნევა და მეორე, იმის „მიხედვითაც, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მათი შეპარისპირებით განხილვა“, მაშინ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის საწინააღმდეგოდ როგორ კეთდება დაკვანა: „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე სხვადასხვა პირია; ეს ირკვევა მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური ირწაშის შედარებითი შესწავლიდანო?“ საკითხავია, თუ ერთი და იგივე წყაროების საფუძველზე ერთ შემთხვევაში „შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტული მოძღვრებასთან მათი შეპარისპირებით განხილვა“, მეორე შემთხვევაში როგორ ხდება შესაძლებელი იმავე წყაროების საფუძველზე მათი მსოფლმხედველობის შედარებითი შესწავლის საფუძველზე განსხვავებულობის დადგენა და საპირისპირო დასკვნის გამოკრეცხვა? სინამდვილეში საპირისპირო დასკვნა არათუ გამოკრეცხული, დაშვებულია. საქმე ის არის, რომ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის შეხედულებებისათვის შესადარებელი, შესაპირისპირებელი ობიექტის (წყაროს) არსებობა დაშვებულია და არის კიდევაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში პეტრე იბერისა და ფსევდო-დიონისეს შეხედულებათა ყოველგვარ შეპარისპირებაზე ხელი უნდა აგველო. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის შეხედულება ამ ობიექტში (წყაროში) სხვა წინამძღვრებიდან ამოღის, მოწინააღმდეგენი კიდევ სხვა, რის გამოც დასკვნები განსხვავებულია. ამიტომაც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის შეხედულების მოწინააღმდეგეები აღნიშნულ საკითხზე უსაფუძვლოდ დაობენ, როცა „ამტყიცებენ“ პეტრე იბერის შეხედულების შედარება, შეპარისპირება შეუძლებელია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებასთან იდენტურობის თვალსაზრისით. ვიმეორებთ, თუ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის შეხედულებათა „შესაპირისპირებლად არაფერი არ მოგვეპოვება“, მაშინ, უდავო ფაქტია, „მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური ირწაშის შედარებითი შესწავლიდან“ განსხვავებულობის დადგენაც შეუძლებელია.

მტყიცებაზე, რომ იეროთეოსი არ არის მხოლოდ ფსევდონიმი, არამედ იგი ქრისტიანულ ეკლესიაში გვხვდება, როგორც საკუთარი სახელიც (მეორე შენიშვნა), უნდა ითქვას, რომ ასეთი შემთხვევის არსებობა საერთოდ გამორიცხული არ არის. მაგრამ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მტყიცება ეხება არა იმას, რომ საერთოდ შეუძლებელია ასეთი სახელის არსებობა, არამედ იმას, რომ ეს სახელი არ გვხვდება „პირველი ხუთი საუკუნის“ ეკლესიის მამებთან და ფსევდო-დიონისეს

თხზულებათა ტექსტის მიხედვით ეს ხელოვნური სახელი ნიშნავს „ტაძარს ღმრთისა“. ეს კი განმარტავს ფსევდო-დიონისე, იმას ნიშნავს, რასაც „ნამდვილი იეროთეოსი“. ეფრემ მცირეს, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ფსევდო-დიონისეს თხზულებების ქართულ ენაზე თავის თარგმანში სახელისათვის „იეროთეოსი“ სქოლიოში მიწერილი აქვს „შეისწავლე, ვითარმედ იეროთეოსის ტაძრად ღმრთისა გადმოითარგმნებინ ენისაგან ბერძნულისა“. მაშასადამე, იეროთეოსი ბერძნული ენიდან თარგმანში ღმრთის ტაძარს ინიშნავს.

მესამე შენიშვნის შესახებ არსებობს შ. ნუცუბიძის ვრცელი და მრავალმხრივი ანალიზის შემცველი პასუხი. იგი ასეთია: 44 ხელნაწერი დოკუმენტიდან იეროთეოსი იხსენიება 23 შემთხვევაში. შემთხვევათა მნიშვნელოვან ნაწილში იეროთეოსის მოსახსენებლის დღეა 4 ოქტომბერი. შაგრამ ეს თარიღი დროთა განმავლობაში იცვლება. ორ დოკუმენტში 4 ოქტომბერი უცვლელად რჩება. 4 ოქტომბერი, ძირითადად, უფრო ძველ დოკუმენტებში გვხვდება. შემდგომში მხოლოდ ზოგიერთ შემთხვევაში შენარჩუნებულ იქნა პირვანდელი 4 ოქტომბრის თარიღი. მოსახსენებელთა დღეების გადაწევისა და გადმოწევის ფაქტებს ეკლესია იცნობს. ასეთ ფაქტზე მრავალი მკვლევარი მიუთითებს, „ჩვენი საქმისათვის, წერს შ. ნუცუბიძე, საკმარისია იეროთეოსის ასეთი მოხსენიება, როგორც ფაქტის გამოხატულება. არც მოსახსენებელთა ჩაოდნობა, არც მათი თარიღის ცვალებადობა არ თამაშობს როლს, რადგან ყოველ მოსახსენებელში საქმე ეხება „ნამდვილ იეროთეოსს“, რომელიც დამალულია იეროთეოსის სახელს ქვეშ“¹.

რაც შეეხება მტკიცებას თითქოსდა ჰონოგმანის მტკიცება „მანკიერი წრეა“, სინამდვილეს არ შეესაბამება. „ე. ჰონიგმანი თითქოს ასე მსჯელობს: 4 ოქტომბერს გარდაცვლილი იოანე იმიტომა იეროთეოსის იდენტური, რომ ამ უკანასკნელის მოსახსენებლის დღე 4 ოქტომბერია. იეროთეოსი, რომლის მოსახსენებლის დღე 4 ოქტომბერია, იმიტომა იოანეს იდენტური, რომ იგივე თარიღი იოანეს გარდაცვალების თარიღია. აქ არაა არავითარი მანკიერი წრე, ვინაიდან გადამწვევტი გარემოება ერთია — იოანეს გარდაცვალება 4 ოქტომბერს. იმის გამო, რომ ოპონენტის შეპასულებაში ორჯერაა გაზოგადებული იოანეს გარდაცვალების ხსენება, ჩვენ არ გვაქვს საფუძველი ვთქვათ, რომ აქ მანკიერი წრესთან გვაქვს საქმე, ვინაიდან იოანეს სიკვდილი ორჯერ არ განმეორებულა“².

შ. ნუცუბიძეს თავის გამოკვლევაში „პეტრე იბერი და ანტიკური

1 შ. ნუცუბიძე, პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შრომები, ტ. 5, 1975, გვ. 301.

2 იქვე, გვ. 317.

ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ მათი (ნუცუბიძე-ჰონიგმანის) თეორიის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული მრავალი არგუმენტი აქვს განხილული¹. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას ყავდა და დღესაც ყავს როგორც მოწინააღმდეგეები ასევე დამცველებიც.

დასკვნა

შალვა ნუცუბიძის როლი ქართული კულტურისა და მეცნიერული აზროვნების ისტორიაში გასაკუთრებულია — იგი იყო უდიდესი მოაზროვნე, ფართო ერუდიციის მეცნიერი, ორიგინალური მკვლევარი, საუკეთესო მთარგმნელი, დიდი პედაგოგი და ორატორი.

შ. ნუცუბიძის ნააზრევი მრავალ საკითხზე გაქცა ეროვნულ საზღვრებს და ჩვენი საუკუნის მსოფლიო აზროვნების, ფილოსოფიის საგანძურში შევიდა. მისი განსაკუთრებული ადგილი შემეცნების თეორიის ისტორიის თვალსაზრისით მდგომარეობს ახალი თეორიის დაფუძნებაში. ეს თეორია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შემოდის ალეთოლოგიური რეალიზმის სახელით და გარკვეულ ადგილს იკავებს ფილოსოფიური სისტემების გვერდით.

შ. ნუცუბიძეს აზროვნების ისტორიაში პირველად შემოაქვს ცნება „აღმოსავლეთის რენესანსი“ და დასრულებული სახით ქმნის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიას, რომელმაც მსოფლიო აღიარება და გამომხაურება ჰპოვა.

შ. ნუცუბიძე აზროვნების ისტორიაში 15 საუკუნის განმავლობაში გადაუწყვეტელ პრობლემა — არეოპაგიტულ თხზულებათა ნამდვილი ავტორის საკითხს წყვეტს, რის საფუძველზედაც აზროვნების ისტორიაში შემოდის ახალი თეორია — ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელით.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შ. ნუცუბიძე მე-20 საუკუნის ქართული აზროვნებისა და ფილოსოფიის ისტორიაში იკავებს თავის საკუთარ, შეუნაცვლებელ ადგილს, მაგრამ რამდენადაც მკვლევარის მიერ დასმული და გადაწყვეტილი პრობლემების შედეგები არის არა მხოლოდ ეროვნული წინშენელობისა, არამედ მათში აშკარად გამოვლენილია საერთო-საქაცობრიო მნიშვნელობა, ამიტომაც იგი შედის საერთო-საქაცობრიო აზრის, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში.

¹ შ. ნუცუბიძე, პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შრომები, ტ. 5, 1975, გვ. 241—324.

სერგი დანელია

სერგი დანელია ჩვენი საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. იგი ჩვენი საუკუნის 10-იანი წლების დასაწყისიდან ეწევა მოღვაწეობას მეცნიერების მრავალ დარგში, თუცა მიაწევნიერულ ნემკვიდრეობაში ფილოსოფია მაისც ძირითადია.

ს. დანელიას კალამს ეკუთვნის გამოკვლევები ფილოსოფიის ისტორიის, შემეცნების თეორიის და შენეცნების თეორიის ისტორიის, ეთიკის ისტორიის, ხელოვნების ისტორიის, პედაგოგიკის თეორიისა და ისტორიის, ლოგიკის ისტორიის, სოციოლოგიის თეორიისა და ისტორიის და რუსული ლიტერატურის ისტორიის პრობლემებზე. ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების კვლევას შემდეგ ს. დანელიას მეცნიერულ მოღვაწეობაში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია რუსული ლიტერატურის ისტორიის პრობლემების კვლევას. მეცნიერების ეს ორი სფეროა ძირითადი მკვლევარის მეცნიერულ მოღვაწეობაში.

სერგი იოსების ძე დანელია დაიბადა 1888 წლის 27 ოქტომბერს სოფ. ნაჭახაოში, სენაკის მაზრა (ამჟამად გეგეჭკორის რაიონი). 1895 წელს ს. დანელია შედის ბანძის სამრევლო სკოლაში, ხოლო 1898 წელს კი ქუთაისის გიმნაზიის პირველი კლასის მოწაფეა. 1906 წელს ს. დანელია წარჩინებით ამთავრებს გიმნაზიას და იმავე წელს შედის ხარკოვის უნივერსიტეტში ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. 1908 წელს ს. დანელია გადადის მოსკოვის უნივერსიტეტში, რომელსაც 1911 წელს ამთავრებს პირველი ხარისხის დიპლომით. უნივერსიტეტის დამთავრების შენდეგ 1917 წლამდე ს. დანელია ეწევა პედაგოგობას რუსეთისა და საქართველოს სხვადასხვა ქალაქებში. 1917 წელს ს. დანელია ფოთის გიმნაზიის დირექტორია. 1919 წელს ს. დანელია თბილისში განათლების სამინისტროში დაინიშნა უმაღლესი და საშუალო სასწავლებელთა მთავარ გაქცდ. ს. დანელია თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს უკავშირდება 1920 წელს. 1921 წელს იგი უნივერსიტეტში აბარებს ზეპირ სადოქტორო გამოცდებს, ხოლო 1922 წლიდან მუშაობას იწყებს უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე დოცენტად. 1927 წლის 10 აპრილს ს. დანელია იცავს სადოქტორო დისერტაციას ფილოსოფიაში და ამრიგად იგი პირველი დოქტორი ხდება ფილოსოფიაში ქართველ მეცნიერთა შორის. 1929 წლიდან ს. დანელია უნივერსიტეტის პროფესორია. იგი სხვადასხვა დროს უნივერსიტეტში კითხულობდა ლექციებს ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიის, პედაგოგიურ მოძღვრებათა ისტორიის, დასავლეთ

ევროპის საზოგადოებრივ აზრის ისტორიას, სპეკულრსს ანტიკურ ფილოსოფიაში, რუსული ლიტერატურის ისტორიას. 1933—1947 წლებში ს. დანელია უნივერსიტეტში რუსული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის გამგეა.

ს. დანელია გარდაიცვალა 1963 წლის 20 მარტს, 75 წლის ასაკში, დასაფლავებულია დიდუბის პანთეონში.

ს. დანელიას გამოკვლევებში ყოველთვის ისე ცხადადა წარმოდგენილი საკვლევი პრობლემა და მიღწეული შედეგიც, რომ გარდა მცირე გამონაკლისისა, თითქმის ძნელია რაიმეში ედავო, თუ ჭეშმარიტებასა და სინდისს არ გინდა უღალატო. ს. დანელია არის ზედმიწევნით ზუსტი მკვლევარი, რომელიც ასევე გაზომავს და ერთგვრ გასჭრის. ამიტომაც მისი გაკვლევები არც ისე ადვილად ექვემდებარება დროის ცვალებადობას. ნახევარი საუკუნის წინ დაწერილ გამოკვლევებს მეცნიერებნსათვის დღესაც არ ეტყობათ უკმარისობა. ს. დანელია ყოველ ახალ დებულებას, რომლის დამტკიცებასაც ცდილობდა ყოველთვის ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით, სინჯავდა დადებითი და უარყოფითი ნხაოებით. ამიტომაც მისი ყოველი გამოკვლევა თვალწინ წარმოგიდგენს ფილოსოფიის ისტორიის ძირითად მომენტებს საკვლევი პრობლემების შესაბამისად, ორიგინალზე დაყრდნობით. სწორედ ამიტომაც, რომ ს. დანელია აღიარებულია როგორც ფილოსოფიის ისტორიის, კერძოდ ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის, უდიდესი მცოდნე და მკვლევარი. მისი ძლიერება გამოვლინდა ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენლების ორიგინალში (ბერძნულ და ლათინურ ენებზე) წაკითხვისა და მათზე არსებულ გამოკვლევათა მკაცრი ანალიზის საფუძველზე. სწორედ ამიტომ ითვლება ს. დანელიას მონოგრაფიული გამოკვლევები დიდ მონაპოვრად ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის.

ს. დანელიას ფილოსოფიური ნაშრომების მაღალ მეცნიერულ დონეს ყოველთვის დადებითად აფასებდნენ არათუ მისი შეხედულების მომხრეები, არამედ ისინიც, ვინც მის შეხედულებას ამათუ იმ პრობლემის შესახებ არ იზიარებდნენ და საკმაოდ ძლიერ მეცნიერულ არგუმენტებსაც უპირისპირებდნენ. თუმცა თვით ს. დანელიაც ასეთივე ძლიერი არგუმენტებით პასუხობდა და არც ერთ საკუთარ პრინციპს არ თმობდა დაბუთების გარეშე. აქ იგი იყო სოკრატეს სიტყვის განსახიერება: — „სამართლიანობის საქმეში ვერასოდეს... ვერავის ვერ დავუთმობ და მირჩვენია დავიღუპო, მაგრამ არ დავუთმობ კი“.

როგორც შემეცნების თეორიის თეორიული, ასევე გნოსეოლოგიური თეორიების ისტორიის ანალიზის დროსაც ს. დანელიასათვის ამო-

საჯალი პრინციპია რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების მკაცრი გამოჩენის საფუძველზე შექმენების თეორიის პრობლემატური საკითხების გადაწყვეტის ცდა. საჯულისხმოა ის ფაქტი, რომ მკვლევარის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომები, გარდა წმინდა ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებისა, უში მიძღვნილი, აღნიშნული დებულების გამარჯვლებას ემსახურება.

ს. დანელიას შეხედულება შექმენების თეორიის თეორიულ საკითხებზე ჩვენს მიერ გადმოცენული იქნება ნაშრომების მიხედვით: „ქვეშარიტების გვარი“ და „რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“.

§ 1. ს. დანელია როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარი

ს. დანელიამ 1922 წელს, როცა უნივერსიტეტში მიიწვიეს ანტიკურ ფილოსოფიაში ლექციების წასაკითხად, პირველ საცდელ ლექციაში ამომწურავად აჩვენა, თუ ვის შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფიის ისტორიკოსი. ფილოსოფიის ისტორიკოსის ცნების გარკვევისათვის სასარგებლო აღმოჩნდა უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის ბიერ ს. დანელიასათვის საცდელ ლექციაზე შემოთავაზებული თემა „არისტოტელე როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი“. ს. დანელიამ აღნიშნული თემის განხილვის დროს აჩვენა, რომ არისტოტელე არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ფილოსოფიის ისტორიკოსად. საკითხის ანალიზის დროს დასაბუთებულად იქნა წარმოდგენილი ფილოსოფიის ისტორიკოსის ცნების ძირითადი ნიშნები. ამ ცნების ძირითადი ნიშნები უნდა დადგინდეს რეალური და ლოგიკური მიმართებების ანალიზის საფუძველზე. ფილოსოფიის ისტორიკოსი არ შეიძლება ეწოდოს იმას, ვინც ფილოსოფიური მოძღვრებათა შორის ადგენს მხოლოდ ლოგიკურ კავშირს. ლოგიკური კავშირი არ არის რეალური კავშირი. რამდენადაც იდეალური, ლოგიკური კავშირი არ არის რეალური კავშირი, ლოგიკური კავშირის გამოკვლევა ჯერ კიდევ არ ნიშნავს რეალური კავშირის გამოკვლევას და დადგენას. ამდენად, ის ვინც ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის მხოლოდ ლოგიკურ კავშირს ადგენს, იგი არ არის ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორიკოსი. ისტორია არის მოვლენათა შორის რეალური კავშირის გამოკვლევა, დადგენა. რეალური კავშირი, უპირველეს ყოვლისა, არის ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა. ამიტომაც, ფილოსოფიის ისტორიკოსი არის ის, ვინც ფილოსოფიურ მოძღვრებათა განვითარებას იხილავს რეალურ კავშირებთან მიმართებაში. „ფილოსოფიური თეორია არ არის განყენებული მოვლენა. მას მჭიდრო კავშირი აქვს, ჭერ თვით ფილოსოფიის პიროვნებასთან, მერე კი — მთელს თანამედ-

როგე სინამდვილესთან, რ.აშლის ფარგლებშიც ეს თეორია იშლება. ანტიკომ მისი სწორი გაგება შესაძლებელია მხოლოდ იმ კულტურულ-ისტორიულ კონტექსტში, რომელშიც ის რეალურად არსებობდა¹. ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორიკოსი უყურადღებოდ ვერ დატოვებს რეალური პროცესის აღწერას. ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორიკოსია ის, ვინც ფილოსოფიურ მოძღვრებათა შორის ლოგიკურ კავშირთან ერთად რეალურ კავშირსაც აღგენს. ს. დანელიამ საკითხის ასე დაყენებითა და გადაწყვეტით წინასწარ განსაზღვრა სამოქმედო პროგრამა, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსმა. ამ პროგრამით მოქმედებდა მკვლევარი და მისთვის თითქმის არ უღალატნია. ამ პრინციპზეა აგებული ს. დანელიას წიგნი „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“. აქ მკვლევარი წინასიტყვაობაშივე მიუთითებს: „მსოფლმხედველობათა ევოლუციის გაშუქების დროს ჩვენ ვცდილობდით გაგვეგო ამ ევოლუციის სოციალური პირობები, რისთვისაც უხვად ვსარგებლობდით ისტორიული მასალით... რაც უფრო მტკიცედ გვექნება შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებით დაზღვეული უტოპიებისაგან“².

ფილოსოფიის ისტორიკოსი, რომელიც ვალდებულია ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიურ მოძღვრებათა განვითარების რეალურის (ქრონოლოგიურის) და ამასთანავე ლოგიკურის დაცვით ააგოს, აუცილებლობით მთითხოვს ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდების გათვალისწინებასაც. ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდები ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც ბოზიტიური (დადებითი) მეცნიერების მეთოდებია. ფილოსოფიის ისტორია მეტაფიზიკა არ არის, ის ბოზიტიური მეცნიერებაა. იგი როგორც მეცნიერება რეალობაა, მას ობიექტური შინაარსი აქვს. ფილოსოფიის ისტორიას, როგორც ობიექტური შინაარსის მქონეს, ფილოსოფიის ისტორიკოსმა არ შეიძლება ფილოსოფიის ცნების საკუთარი განსაზღვრება დაუდგას საფუძვლად. თუ ფილოსოფიის ისტორიკოსი ფილოსოფიის ისტორიის წერის დროს ფილოსოფიის ცნების საკუთარ განსაზღვრებას მიიღებს ამოსავალ პრინციპად, მაშინ იგი ვერ აცდება სუბიექტივობას. სუბიექტივიზმი კი როგორც საერთოდ, ასევე ფილოსოფიის ისტორიისათვის, ყოველად მიღებულია. სუბიექტივიზმი ვერ გამოდგება ამოსავალ დებულებად ფილოსოფიის ისტორიისათვის. იგი ყოველთვის ცუდ შედეგს იძლევა. თუ ფილოსოფიის ისტორია დაიწერება არა ობიექტური შინაარ-

1 ს. დანელია, არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, 1978, გვ. 264.

2 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, 1926, გვ. 11.

სის, არამედ ფილოსოფიის ისტორიკოსის, ფილოსოფიის ცნების საკუთარი განსაზღვრების საფუძველზე, მაშინ ფილოსოფიის ისტორია საკუთარი ფილოსოფიამდე მისასვლელი გზა განდება. ფილოსოფიის ისტორიის ასეთი მცდარი გაგება, აღნიშნავს ს. დანელია, ჰქონდა ჰეგელსა და პოზიტივისტებს.

ფილოსოფიის ისტორია, როგორც ობიექტური შინაარსის მქონე მეცნიერება, მეთოდის მქონეა, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორიკოსი მასალის დასამუშავებლად სარგებლობს. ფილოსოფიის ისტორიის ძირითადი მეთოდები, რომელთა თეორიულ ანალიზს ს. დანელია იძლევა, როგორც საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიის, განსაკუთრებით კი ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიისათვის შემდეგია: 1. ფილოსოფიური კრიტიკის მეთოდი, 2. ფილოსოფიური თეორიის შინაარსის აღდგენა, 3. ფილოსოფიურ თეორიათა განვითარების ისტორიის დადგენა, 4. შეფასების ან კრიტიკის მეთოდი. ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორიისათვის, ს. დანელიას აზრით, ერთნაირად საჭიროა ოთხივე მეთოდი. თითოეული მეთოდი აუცილებელი პირობაა ფილოსოფიურ თეორიათა მასალის დასამუშავებლად. ოთხივე მეთოდი „ერთდროულად მოქმედებენ, როგორც ერთი და იმავე მექანიზმის ნაწილები. მხოლოდ მათი შეთანხმებული გამოყენება ქმნის აზროვნების განვითარების ისტორიულ-ფილოსოფიურ სურათს“¹.

ზემოთ აღნიშნეთ, რომ ს. დანელიას თვალსაზრისით ფილოსოფიის ისტორიას უნდა ჰქონდეს ობიექტური და არა სუბიექტური შინაარსი, ფილოსოფიის ისტორია უნდა იყოს ობიექტური შინაარსის მქონე და მისგან უნდა გამოირიყოს სუბიექტურობა. მაგრამ ამით მკვლევარი სრულიად არ მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფიის ისტორიკოსი ფილოსოფიის ისტორიას აგებდეს ყოველგვარი თვალსაზრისის გარეშე. ს. დანელიამ კარგად იცის, რომ უთვალსაზრისო ფილოსოფიის ისტორიის აგება შეუძლებელია, სუბიექტივიზმის უარყოფა არ ნიშნავს თვალსაზრისიანობის უარყოფას. მკვლევარის აზრით, აზროვნების სფეროში გარკვეული თვალსაზრისის გარეშე არაფერი არ იქმნება და ამიტომ ფილოსოფიის ისტორიკოსსაც უეჭველად უნდა ჰქონდეს საკუთარი მიდგომა თავის ობიექტისადმი. ფილოსოფიის ისტორიკოსის ზოგად პოზიციის საკითხს წყვეტს ის, თუ ვისთვის არის დაწერილი ფილოსოფიის ისტორია. თუ ფილოსოფიის ისტორიკოსმა მიაგნო იმას, რაც სჭირაა იმ წრეს, რომლისთვისაც ის თავის წიგნს წერს, მისი მიდგომაც ამით გამართლებულია².

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, 1926, გვ. 19.

² იქვე, გვ. 8.

ს. დანელიამ ფილოსოფიის ისტორიკოსის ცნების, ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდების ყოველმხრივი და ზუსტი თეორიული ანალიზის საფუძველზე ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლა სწორ მეთოდოლოგიურ გზაზე დააყენა.

ს. დანელია ანტიკური ფილოსოფიის კვლევის საქმეში გვევლინება მთელი თავისი არსებით, როგორც ჭეშმარიტი ფილოსოფიის ისტორიკოსი. მკვლევარმა დროის მკვირე მონაკვეთში ბერძნული ფილოსოფიის კვლევის საქმეში ჩაატარა კოლოსალური მუშაობა. ეს მუშაობა ანტიკური ფილოსოფიის, წინასოკრატული და თვით სოკრატის ფილოსოფიის კვლევის საქმეში ერთსა და იმავე დროს იყო, როგორც გლობალური, ასევე ცალკეულ ფილოსოფოსთა შესახებ კვლევითი ხასიათის. ყოველივე ამის გამო ს. დანელიას გამოკვლევები ანტიკურ ფილოსოფიაზე მსოფლიო ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ცნობილი გამოკვლევების გვირდით დადგა, აძიოთ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლისა და დამუშავების საქმეს მტკიცე საფუძველი ჩაეყარა და დიდ სიმაღლეზეც იქნა აყვანილი. ს. დანელია საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში არის პირველი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ანტიკური ფილოსოფიის, განსაკუთრებით წინასოკრატული და თვით სოკრატეს ფილოსოფიის ყოველმხრივი შესწავლისა და მის სწორ მეთოდოლოგიურ პრინციპზე დაყენების საქმეში.

ს. დანელია ანტიკურ ფილოსოფიას განიხილავს, როგორც ერთ მთლიანს და ამ მთლიანობაში აჩვენებს მისი ძირითადი პრობლემის როგორც კავშირს, ასევე განსხვავებულობასაც. ს. დანელიამ, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის საუკეთესო ისტორიკოსმა, გამოკვეთილად აჩვენა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის ბრძოლა წინასოკრატულ ფილოსოფიაში. მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის ეს დაპირისპირება იმდენად ბუნებრივად და თბიქტურადაა წარმოდგენილი, რომ ძნელია ს. დანელიას „ანტიკურ ფილოსოფიას“ ამ მიმართებით სხვა რომელიმე შრომა შეეძაროს. ს. დანელიას გამოკვლევები ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ, რომლებიც „საკაცობრიო აზროვნების დონეზე დგას“ თავის მნიშვნელობითა და დონით დღესაც უნაკლოა.

ს. დანელიას ნაშრომები ანტიკურ ფილოსოფიაში, რომლებმაც ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში მნიშვნელოვანი ეტაპი შექმნეს, მრავალია, მაგრამ უმნიშვნელოვანესია „არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ“, „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“, „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, „დემოკრიტეს წარმოდგენებში მეცნიერული ცოდნა“, „სოკრატეს ფილოსოფია“, „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“. ს. წერეთელი ს. დანელიას

შესახებ სრულიად მართებულად წერდა, რომ „მონოგრაფიულად იქნა შესწავლილი ძველი ბერძნული, განსაკუთრებით .წინასკრატული ფილოსოფია, დაიწერა რამდენიმე მონოგრაფია, სადაც დაწვრილებით იქნა გარჩეული ფილოსოფიური მასალა, ევროპაში არსებული შესაბამისი ლიტერატურის გათვალისწინებით... განსაკუთრებული ყურადღებით იქნა შესწავლილი დემოკრიტეს ატომისტური მატერიალიზმი, კერძოდ, პრობლემა ჰეცნიერული ცოდნისა. ქართული ფილოსოფიური აზრი, ამ მხრივაც, საკაცობრიო აზროვნების დონეზე იდგა“¹.

ს. დანელიას გამოკვლევები ანტიკურ ფილოსოფიაში ფილოსოფიის მრავალ პრობლემას ერება, მაგრამ ჩვენს მიერ განხილული იქნება მხოლოდ ონტოლოგიისა და გნოსეოლოგიის საკითხები, რომლებსაც მკვლევარის გამოკვლევებში ძირითადი ადგილი უკავია.

1. ონტოლოგიური საკითხების ანალიზი ანტიკურ ფილოსოფიაში.

ს. დანელიას სისტემატური ხასიათის მქონე გამოკვლევები ანტიკურ ფილოსოფიაში იწყება თალესით და მთავრდება სოკრატეს ფილოსოფიის განხილვით. ს. დანელიას მიერ იონური ფიზიკის სამივე წარმომადგენელი (თალესი, ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენი) მიჩნეულია, როგორც ერთი ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები, რომელთა თეზისია — ფიზიკური სამყარო ნ.მდვილად არსებობს და ფიზიკური ისევე ფიზიკური მიზეზით უნდა აიხსნას. მილეტის სკოლის მატერიალისტურ შეხედულებას დაპირისპირებულია ელეატელთა იდეალიზმი. ელეატელთა მეტაფიზიკა წარმოდგენილია, როგორც მილეტელთა ფიზიკის, ემპირიზმის, ჰილოძოიზმის დაძლევა და მეტაფიზიკაზე, რაციონალიზმზე, მონოთეიზმზე გადასვლა.

ელეატური მეტაფიზიკის დამწყებების ქსენოფანეს შესახებ ს. დანელია იცავს სადოქტორო დისერტაციას — „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. აღნიშნული ნაშრომი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. მასში მრავალი საკითხია ახლებურად დასმული და დამტკიცებულიც. ს. დანელიამ აჩვენა, რომ ელეატელები, მისი დამწყები ქსენოფანე გაემიჯნა მილეტის ფიზიკოსთა შეხედულებას და სრულიად ახალი მიმართულება შექმნა ფილოსოფიაში, სახელდობრ, თუ მილეტელი ფილოსოფოსები იკვლევდნენ საგანთა არსს ან მათ ბუნებას, ელეატელები იკვლევდნენ საგანთა ლოგიკურ არსს ან მათ აზრს. ქსენოფანემ მოგვცა გნოსეოლოგიის პირველი ცდა, ქსენოფანეს მოძღვრება არ არის პანთეისტური, ქსენოფანე და საერთოდ ელეატიზმის წარმომადგენლები ნიადაგს უმზადებენ პლატონის მეტაფიზიკურ სისტე-

1 ს. წერეთელი, ფილოსოფია საქართველოში 40 წლის მანძილზე (1921—1960), ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 10, 1961, გვ. 10. (ხაზგასმა ჩენია, ბ. უ).

მას. ელვატელები თავიანთი მიზნითა და საშუალებით განსხვავებული ანტიკური ფილოსოფიის იმ მიმართულებებისაგან, რომლის წარმომადგენლებია: თალესი, ანაქსიმანდრე, ანაქსიმენი, ემპიოდოკლე, ანაქსაგორა, დემოკრიტე. თუ ფილოსოფიაში ამ მიმართულების ნაყოფია ფიზიკა, ელვატური მიმართულების „ნაყოფია მეტაფიზიკა, როგორც ღირებულებათა სისტემაზე ნოძღვრება. ქსენოფანედან დაწყებული პარმენიდეს მეშვეობით ეს მიმართულება პლატონამდის აღწევს და იღეათა თეორიის სახეს იღებს. აზროვნების ეს ორი ნაკადი ერთიმეორისაგან არ გამოიყვანება¹. „მით ს. დანელია ანტიკურ ფილოსოფიაში ერთიმეორისაგან მკვეთრად მ.ჯნავს ორ ძირითად ხაზს ფილოსოფიაში — მატერიალიზმსა და იდეალიზმს. მკვლევარი მართებულად აკრიტიკებს და უარყოფს იმ მ.ა.აზრებას, რომელთა მიხედვით ანტიკური ფილოსოფია სწორხაზობრივად ვითარდებოდა, ერთი ფილოსოფიური შეხედულებიდან გამოდიოდა მეორე, მეორედან მესამე და ა. შ. ს. დანელიას მტკიცებით ასეთ შეხედულებას პირველ რიგში არღვევს ქსენოფანე და საერთოდ ელვატური ფილოსოფიის წარმომადგენლები, რომელსაც შემდეგ აგრძელებენ სოკრატე და პლატონი. ამიტომაც მკვლევარის აზრით, აღნიშნულ ორ მიმართულებას შორის არ არსებობს განვითარების ერთი გზა, რომელიც ორივე მიმართულებას თავის თავში ათავსებდეს. ელვატელების მიჩნევა მიღეტელ ფიზიკოსთა შეხედულების სწორხაზობრივ გაგრძელებად ნიშნავს პირველის მთავარი მომენტის უგულებელყოფას. მართალია, აღნიშნავს ს. დანელია, ეს ორი მიმართულება აზროვნებისა გარდაუვალი კედლით არ არიან ერთიმეორისაგან გამოყოფილი, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ იმპულსი, რომელმაც ფიზიკა შექმნა და იმპულსი, რომელმაც მეტაფიზიკა წარმოშვა სხვადასხვა იყო. მეტაფიზიკოსს ქსენოფანესა და მილეტის ფიზიკოსებს შორის განსხვავება იმაშია, რომ მიღეტელების მიზეზი იყო კვლევა იმისა, რაც არის ყოველ საგანში და თითოეული მათგანი არხეში ხედავდა საგანთა წარმოშობა ნივთიერებას, ისინი საგანთა იმანენტურ კანონებს ეძებდნენ. ქსენოფანეს მიზანი არ არის ბუნების წარმოშობის კანონების ძიება, ბუნება მოჩვენებაა. მის შეხედულებათა სისტემაში ადგილიც არ არის გრძობისეული სამყაროს კანონებისათვის, იგი ეძებს საგანთა ტრანსცენდენტალურ ღირებულებას, მნიშვნელობას.

ბერძნული აზროვნების ისტორიაში ქსენოფანემ პირველმა მიაგნოს სულიერი არსის ცნებას, მან პირველმა ღმერთის ცნება არსის ცნებას გაუთანასწორა. მან პირველმა მისცა ბერძნულ ფილოსოფიას წარ-

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, 1925, გვ. 203—204.

მოდგენა განუფენელი და სულიერი არსის შესახებ. ყოველივე ამით ქსენოფანეს მოძღვრებაში მოცემულია პირველი ჩანასახი მეტაფიზიკისა.

ქსენოფანეს შეხედულების გამგრძელებელია პარმენიდე. პარმენიდემ, ს. დანელიას აზრით, ქსენოფანეს მიერ გამოთქმულ აზრებს თეოლოგიური სამოსელი მოაყარა და აბსტრაქტულ-მეტაფიზიკური სახე მისცა. პარმენიდემ მიიღო ქსენოფანეს დებულება, რომ ბუნება არ არსებობს. მაგრამ პარმენიდეს ორიგინალობა იმაშია, რომ იგი ამ დებულებას ასაბუთებს. ბუნება არ არის, ის მოჩვენებაა, არ არის მრავლობაც. ნამდვილად რაც არის, ეს არის არსი. არსი ერთია, არსი და აზრი ერთი და იგივეა. არსი უცვლელია, ის მარადიულია. პარმენიდემ, მკვლევარის აზრით, არსის შესახებ თავის დებულებებში ამოწურა დადებითი შინაარსი ელვატიზმისა. ს. დანელიას თვალსაზრისით ელვატელები იკვლევდნენ საგანთა ლოგიკურ არსს.

ს. დანელია თავის „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ ელვატელების შემდეგ იხილავს ჰერაკლიტეს მოძღვრებას. მკვლევარის აზრით, „თუ გვსურს ჰერაკლიტეს გაგება, უნდა გვეკონდეს მუდამ მხედველობაში, რომ მისი ფილოსოფია ქსენოფანესთან ოპოზიციაში შეიქმნა“¹. ს. დანელია ჰერაკლიტეს უპირისპირებს საერთოდ ელვატეების მოძღვრებას. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში არ არის ერთი საერთო მოსაზრება. უკანასკნელ პერიოდში, განსაკუთრებით საბჭოთა პერიოდში, დაწერილი ფილოსოფიის ისტორიებში, ჯერ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიას იხილავენ და შემდეგ მას უპირისპირებენ ელვატელების მოძღვრებას. ერთი რამ ფაქტია და უნდა ითქვას, რომ ელვატური მეტაფიზიკის წარმომადგენლებიდან ქსენოფანე უფრო ადრე მოღვაწეობდა ვიდრე ჰერაკლიტე. რაც შეეხება პარმენიდეს იგი უფრო ჰერაკლიტეს თანამედროვე იყო. ამიტომაც ს. დანელიას უფრო მართებულად მიაჩნია ჯერ ელვატური მეტაფიზიკის ფუძემდებლების — ქსენოფანესა და პარმენიდეს და შემდეგ მათი შეხედულებების გამგრძელებლების განხილვა და მათდამი ჰერაკლიტეს შეხედულების დაპირისპირება. „ელვატური ფილოსოფიის შესწავლამ, წერს ს. დანელია, ჩვენ დაგვარწმუნა იმაში, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიის გარეშე გაუგებარი ხდება პარმენიდეს მეტაფიზიკის გაჩენა“². ამიტომაც იგი ერთ მთლიანობაში განიხილავს ელვატური მეტაფიზიკის წარმომადგენლებს და ამავე დროს ელვატიზმი მიაჩნია ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის წარმოშობის პირობად.

1 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 136.

2 ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 9.

ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის დედააზრი ონტოლოგიის სფეროში ს. დანელიას მიერ წარმოდგენილია ასე: ბუნება ნამდვილად არსებობს. ლოგოსი უბრალო ცნება არ არის, ის ნამდვილი რეალობა ან სუბსტანციაა. ეს რეალობა ემპირიული საგნების გარეშე კი არ არის, ან ტრანსცენტალური სუბსტანცია კი არ არის, არამედ იგი (ლოგოსი) თვით ამ საგნებშია იმანენტურად მოცემული. მრავლობა ასაბუთებს ერთს და ერთიც ასაბუთებს მრავლობას. ერთობა მრავლობაშია და მრავლობა ერთობაში. ეს დებულება დიამეტრალურად ეწინააღმდეგება ელევატელების შეხედულებას, რომელთათვის არის მხოლოდ ერთი, მრავლობა კი მოჩვენებაა. ჰერაკლიტეს აზრით მრავლობა რომ მოჩვენება ყოფილიყო, მაშინ ერთიც მოჩვენება იქნებოდა. რადგან ერთი მოჩვენება არ არის, არც მრავლობაა მოჩვენება, მრავლობა ნამდვილია. ბუნება თვითონ არის საკუთარი თავის მიზეზი, იგი კანონზომიერად მოძრავია. ბუნება ზუდამ იყო, ის არ არის წარმოშობილი, ის არც მოისპობა. ბუნება, როგორც მთლიანობა მარადიულია, მხოლოდ მისი ნაწილებია წარმავალი, ბუნების მოვლენები ცვლიან ერთიმეორეს.

ჰერაკლიტეს ძირითადი დებულებანი ბუნების შესახებ, ს. დანელიას აზრით, მიღებულ იქნა უმცროსი ფიზიკოსების — ემპიოდოკლეს, დემოკრიტეს, ანაქსაგორას მიერ და ამათი შეხედულებაც დაუპირისპირდა ელევატური მეტაფიზიკის წარმომადგენელთა შეხედულებას.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ს. დანელიას გამოკვლევები დემოკრიტეს ფილოსოფიის შესახებ. დემოკრიტეს ფილოსოფიის ყოველმხრივ ანალიზსა და მასზე ორიგინალურ დასკვნებს მკვლევარმა რამდენიმე ნაშრომი მიუძღვნა.

ს. დანელია ნაშრომში „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“ დასაწყისშივე აჩვენებს ელევატიზმისა და ატომიზმის პრინციპულ განსხვავებულობას. ატომიზმი იდეალისტურ მოძღვრებასთან კამათში შეიქმნა. ეს მოძღვრება იყო ელევატიზმი, რომლის უმთავრესი წარმომადგენელია პარმენიდე. ატომიზმი არის უდიდესი ფილოსოფიური თეორია, რომელმაც იშვიათი სამსახური გაუწია კაცობრიობას ბუნებრივ მოვლენათა გამოკვლევის მომზადებაში და ამ გამოკვლევის საშუალებით ბუნების დამორჩილებაში. მთელი ატომისტური ფილოსოფიის დედააზრი იმაშია, რომ დაასაბუთოს ბუნების ფიზიკური გამოკვლევა და შექმნას სწორი პრინციპები მის შესაცნობად. დემოკრიტეს მოძღვრება არის პირველი მატერიალისტური სისტემა ფილოსოფიაში, სადაც იმ დროის მთელმა ცოდნამ იპოვა ადგილი. ს. დანელია დასახელებულ ნაშრომში არგუმენტირებულად და ვრცლად წარმოგვიდგენს დემოკრიტეს მოძღვრებაში ატომთა თვისებებისა და ატომისტური კოსმოგონიის ძირითად საკითხებს.

2. შემეცნების თეორიის საკითხების ანალიზი ანტიკურ ფილოსოფიაში. ს. დანელიას შემეცნების თეორიის საკითხები ანტიკურ ფილოსოფიაში მრავალმხრივ აქვს განხილული და წარმოდგენილი. ანტიკურ ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის პრობლემების განხილვის დროს მოცემულია როგორც ცალკეულ ფილოსოფოსთა შემეცნების თეორიის საკითხების ანალიზი, აგრეთვე საკუთარი შეხედულებანიც. ს. დანელია სხვა საკითხებთან ერთად არა მხოლოდ ძველ ბერძენ ფილოსოფოსთა შეხედულებებს გადმოსცემს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, არამედ მათ შეფასებას ყველგან გარკვეული კონცეფციით იძლევა და ამავე კონცეფციის საფუძველზე აკრიტიკებს ან ეთანხმება ბერძენული ფილოსოფიის დიდ მკვლევარებს.

ს. დანელია ძველ ბერძენულ ფილოსოფიაში შემეცნების თეორიის პრობლემებიდან ისეთ საკითხებს განიხილავს, როგორცაა შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხი, ქეშმარიტების საკითხი და სხვ. აღნიშნული საკითხები ს. დანელიას მიერ ვრცლად და საკმაოდ არგუმენტაციითაა წარმოდგენილი ქსენოფანეს, პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, დემოკრიტეს, სოკრატეს ფილოსოფიურ შეხედულებათა განხილვის დროს.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ს. დანელია როგორც სხვა, ასევე შემეცნების თეორიის საკითხებს, ძველ ბერძენულ ფილოსოფიაში იხილავს მატერიალისტურ და იდეალისტურ შეხედულებებს შორის დაპირისპირებულობის ჩვენებით. ეს ხაზი აშკარად ჩანს ყველა ფილოსოფოსის განხილვის დროს. შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვისას დაპირისპირება მატერიალისტურ და იდეალისტურ შეხედულებათა შორის წარმოდგენილია შემდეგი სახით: ერთი მხრივ ჰერაკლიტე და დემოკრიტე, მეორე მხრივ ქსენოფანე, პარმენიდე, გორგია, სოკრატე.

ა) შემეცნების თეორიის საკითხები წინასაკრატულ ფილოსოფიაში. ჩვენი მიზნისათვის წინასაკრატული ფილოსოფიიდან განვიხილავთ მხოლოდ ქსენოფანეს, პარმენიდეს, ჰერაკლიტეს, გორგიასა და დემოკრიტეს შეხედულებათა შეფასებას ს. დანელიას მიერ.

ს. დანელიას მიერ ელეატური ფილოსოფია და ამ ფილოსოფიური სკოლის ცნობილი წარმომადგენლების ქსენოფანესა და პარმენიდეს ფილოსოფიური მოძღვრება დახასიათებულია როგორც იდეალისტური.

ქსენოფანეს შეხედულება როგორც საერთოდ, ასევე შემეცნების თეორიის საკითხებზე ს. დანელიამ გადმოსცა სადოქტორო დისერტაციაში „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. ნაშრომში ქსენოფანეს მოძღვრებიდან მრავალი საკითხია სრულიად ახლებურად

დაყენებული და გადაწყვეტილი. ამ საკითხთა რიგს ეკუთვნის შემეცნების თეორიის საკითხები ქსენოფანეს ფილოსოფიაში.

ს. დანელია დასახელებულ ნაშრომში ქსენოფანეს შესახებ მანამდე არსებული შეხედულებები აიკვან განსხვავებით პირველად სვამს საკითხს იმის შესახებ, რომ „ქსენოფანე კოლოფონელის მოძღვრებაში მოცემულია გნოსეოლოგიის ჩანაწახი“. ამით ს. დანელია ერთი მხრივ უპირისპირდება მკვლევართა იმ ნაწილს, რომელთა მიხედვით ანაქსაგორა არის შემეცნების საკითხების პირველი დამსმელი, ხოლო მეორე მხრივ იგი უპირისპირდება ბერძნული ფილოსოფიის ისეთ დიდ მკვლევარს, როგორც არის ედ. ცელერი, რომლის შეხედულება თითქმის არსებითად მიიღო ისტორიამ და ამ პოზიციიდან აკრიტიკებდა ს. დანელიას ზოგიერთი მისი ოპონენტიც. ცელერის აზრით წინასოკრატული ფილოსოფიისათვის გნოსეოლოგია პრობლემა თითქმის უმნიშვნელოა, ხოლო რაც შეეხება ქსენოფანეს მას გარკვეული თეორია შემეცნებისა არ ჰქონდა და არც განუზრახავს მისი შექმნა. ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის დიდი მკვლევრის საწინააღმდეგოდ ს. დანელია ამტკიცებს, რომ ქსენოფანეს მოძღვრებაში მოცემულია გნოსეოლოგიის ჩანასახი.

ს. დანელიას აზრით, ქსენოფანეს მოძღვრებით არის სამი საშუალება ან სამი გზა ცოდნისა: 1. გრძნობა, რომელზედაც ფიზიკის თეორიები შენდება. 2. ფანტაზია, რომელზედაც მითიური თქმულებები შენდება. 3. ცოდნა, რომელიც აზროვნების (გონების) საშუალებით ხორციელდება. პირველი და მეორე საშუალება ცოდნისა არის ყალბი ცოდნა, მესამე საშუალება კი არის ნამდვილი ცოდნა. ნამდვილი ცოდნა, რომელიც გონების საშუალებით ხორციელდება, არის ცოდნა ნამდვილად არსებულ ღვთაებზე. მოჩვენებითი ცოდნა, რომელიც გულისხმის საშუალებით იქმნება და მითიური თქმულების გზით ვრცელდება, არის „ცოდნა“ არარსებულ პოლითეისტურ ღმერთებზე. გარდა ამისა არის კიდევ მეორე გვარის ყალბი ცოდნა, რომელიც გრძნობებს ეყრდნობა და ფიზიკოსთა თეორიებში განსაკუთრებულ განვითარებას აღწევს. ნამდვილი ცოდნა უიძლება მხოლოდ გონების საშუალებით. ნამდვილა შემეცნება მხოლოდ გონებით არის შესაძლებელი. გონება ღმერთს ეხება. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ს. დანელიას სრულყოფილი ანალიზი ქსენოფანეს ერთი ფრაგმენტისა, სადაც გამოთქმულია ეკვი შემეცნების შესაძლებლობაზე, კერძოდ, ღმერთის ჰემმარითი შემეცნების შესაძლებლობაზე და მასზე შეიძლება მხოლოდ ფიქრი, გრძნობითა ცოდნა. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით ქსენოფანესადმი ღმერთზე ფიქრის, სხვადასხვა შეხედულების შემუშავებისა და არაჰემმარითი ცოდნის მიწერა ეს იქნებოდა თავისივე საწინააღმდეგო დებულებას დაშვება. ღმერთები, რომელთა შესახებ

უარყოფლია ქსენოფანეს მიერ ცოდნის შესაძლებლობა, წერს ს. დანელია, არიან პოლითეისტური რელიგიის დემოკრატები. უკანასკნელთა შესახებ ცოცხან არ არსებობს, ისე როგორც არ არსებობს ცოდნა გრძნობისეული საძყაროს შესახებ¹.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელიას მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ ქსენოფანემ დასვა პირველად შემეცნების თეორიის საკითხი, ეთანხმება პროფ. ს. წერეთელი. იგი ქსენოფანეს შეხედულების განხილვის დროს მოკლედ ესება მისი შემეცნების თეორიას და წერს: „ქსენოფანე ერთიმეორისაგან განასხვავებდა შეხედულებასა და ქეშმართ ცოდნას... ამიტომ ამბობენ, რომ შემეცნების თეორიის პირველი ცდა ქსენოფანემ მოგვცაო“².

ქსენოფანეს მოძღვრება შემეცნების საშუალებებზე ან გზებზე, წერს ს. დანელია, უფრო გაირკვა პარმენიდეს ფილოსოფიაში. ცოდნის სამი გვარი, რომელიც სუსტადაა აღნიშნული ქსენოფანეს მიერ, მეორდება პარმენიდეს ფილოსოფიაშიც, მაგრამ უფრო გარკვეული სახით. პარმენიდესათვის ცოდნის გზების განსაზღვრა სპეციალურ პრობლემად იქცა.

ცნობალია, რომ პარმენიდეს დებულება — ერთი და იგივეა ის, რაც მოიაზრება და ის, რაც არის — განსხვავებული ინტერპრეტაციით არის წარმოდგენილი. მკვლევართა უმრავლესობა — როგორც მატერიალისტები, ასევე იდეალისტებიც — პარმენიდეს ფორმულას იდეალისტურ ინტერპრეტაციას აძლევენ და ამის საფუძველზე მის ფილოსოფიასაც იდეალისტურად მიიჩნევენ. ამათ რიცხვს ეკუთვნის ს. დანელიაც. თუმცა სხვებისაგან განსხვავებით, დანელიას შეხედულებით, პარმენიდეს არსი არის „არა რეალური აზრი, არამედ მარადიული ცნება აზრისა“³. „არსი, რომელზედაც ლაპარაკობს პარმენიდეს დებულება, არის ცნება არსისა“⁴. აქედან გამომდინარე, ს. დანელიას თვალსაზრისით, პარმენიდესთან არსსა და აზრს შორის „დამოკიდებულება ყოფილა დამოკიდებულება არა რეალური, არამედ ლოგიკური და თვით ის აზრიც და არსიც, ამ ლოგიკური დამოკიდებულების წევრები, ყოფილან არა რეალური აზრი და არსი, არამედ მხოლოდ ცნებანი აზრისა და არსისა“⁵.

ს. დანელია საერთოდ ელეატური ფილოსოფიის (მათ შორის პარმენიდეს ფილოსოფიის), კერძოდ კი შემეცნების თეორიის საკითხების განხილვის დროს იმ პრინციპებიდან ამოდის, რომ ელეატელებისათვის

1 ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 1925, გვ. 185.

2 ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, 1973, გვ. 119.

3 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, 1926, გვ. 106.

4 იქვე.

5 იქვე.

„მეცნიერების პრინციპი გრძობების გადაღმა მდებარეობს და ის აზროვნებით შეიცნობა მხოლოდ“¹. ელუატელების მიერ საკითხის ასე დაყენება მკვლევარს მიანიჭა აზროვნებაში წინგადადგმულ ნაბიჯად და დიდი საქმის გაკეთებად ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისათვის.

პარმენიდეს მოძღვრებაში შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების შეფასების დროს დანელია იმ აზრისაა, რომ პარმენიდეს ფილოსოფია ბოლომდე გააზრებული რაციონალიზმია. ამით ისაა თქმული, რომ პარმენიდე უარყოფს შეგრძნების როლს შემეცნებაში. პარმენიდეს მიხედვით გრძნობება გვატყუებს, არც თვალების, არც ყურების, არც გრძნობის სხვა ორგანოების საშუალებით არსი არ შეიცნობა. გრძნობა წვდება მხოლოდ ბუნების მოვლენებს, იმას, რაც ნამდვილად არ არის, რაც მოჩვენებაა, ამიტომ გრძნობა ატყუებს ადამიანს და პარმენიდე გვაფრთხილებს, წერს ს. დანელია, რომ არ დავეყრდნოთ მას. ის, რაც ნამდვილად არის და ბუნებრივ მოვლენებსავეთ არაა მოჩვენება, შეიმეცნება აზროვნების საშუალებით². პარმენიდეს მოძღვრებაში შემეცნების პროცესში შეგრძნების როლის საკვსებით გამორიცხვას ქეშმარიტი შემეცნებისათვის ს. დანელია მიყავს იმ დასკვნამდე, რომ „ყოველგვარი რეალობა ცნებით ამოიწურება და ცნების გარეშე მყოფი ან უაზრო რეალობა შეუძლებელია. როგორც ჩანს, პარმენიდეს ფილოსოფია ბოლომდის გააზრებული რაციონალიზმია“³.

პარმენიდეს მოძღვრებაა ქეშმარიტებაზე. მკვლევარი უკავშირებს ლოგიკური კანონის ცნებას. პარმენიდეს მტკიცებით, არსებობს ორი გზა: ქეშმარიტებისა და მოჩვენების. ქეშმარიტების გზის მაჩვენებელია დებულება: „რაც არის, ის არის“ ან „რაც არ არის, ის არ არის“. ხოლო მოჩვენებითი გზის მაჩვენებელია დებულება — „რაც არ არის, ის არის“ — „რაც არის, ის არ არის“. ამ დებულებაში ს. დანელიას ინტერპრეტაციით, პარმენიდე ამყარებს აზროვნების ლოგიკურ კანონებს ან კრიტერიუმებს, რომელთა საშუალებით ყალბი ცოდნა ნამდვილი ცოდნისაგან განირჩევა და ბუნდოვანი სახით გამოჩნდა პირველად საკაცობრიო აზროვნების ისტორიაში ლოგიკის კანონების ცნება⁴. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით პარმენიდესთან „ქეშმარიტება უწინარეს ყოვლისა სისტემაა“⁵.

ცოდნის გზების განსაზღვრა, რომელიც პარმენიდესთან სპეციალურ პრობლემად იქცა, ს. დანელიას აზრით, გადაწყვეტილ იქნა შემეცნე-

1 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, 1926, გვ. 91.

2 იქვე, გვ. 110.

3 იქვე, გვ. 112.

4 იქვე, გვ. 110.

5 იქვე, გვ. 103.

ბის ფორმალური კრიტერიუმის აღმოჩენით. ამით შემეცნების ქეშ-მარიტება იქიდან კი არ გაიგება, რომ ის მის გარეშე არსებულ საგანს ეთნხმება, არამედ იქიდან, რომ იქ თავის თავს ეთანხმება. პარმენიდეს ეს აზრი, მკვლევარის შეხედულებით, არსებითად განსხვავდება ჰერაკლიტეს მიერ მოცემული ქეშმარიტების მატერიალისტური გაგებისაგან, რომ ქეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილ საგანს შეეფერება, მაგრამ მიუხედავად ამისა პარმენიდეს აღნიშნული დებულება ს. დანელიას მიერ აღიარებულია როგორც უდიდესი აღმოჩენა. ამ აღმოჩენის გამო ელეატური ფილოსოფია, წერს ს. დანელია, ძირითად ხაზებში უკვე ქსენოფანეს მიერ მოცემული, ჩაიკეტა დებულებათა შეუვალ სისტემაში, რომელიც უზრუნველყოფილი გარედან შემოტევისაგან, თვითონ ჯადადის ძენონის სახით გამანადგურებელ იერიშზე მოჩვენებითი ცოდნის წინააღმდეგ. თუ ქსენოფანე მხოლოდ გამოთქვამდა დებულებას ვრძნობათა ქვეყნიერების არარობაზე და ცდილობდა ეს დაესურათებინა, ძენონი უკვე დაამტკიცებს ამ დებულებას იმ კანონის საშუალებით, რომელიც პარმენიდემ აზროვნებისათვის დააფუძნა.

ს. დანელია იდეალისტურა სკოლის წარმომადგენლებთან დაპირისპირებაში განიხილავს ჰერაკლიტე ეფესელის ფილოსოფიურ მოძღვრებას და, რა თქმა უნდა, მათ შორის შემეცნების თეორიის საკითხებს. დანელიას თქმით ჰერაკლიტეს ფილოსოფია წარმომადგენს რეაქციის ელეატური რაციონალიზმისას¹. ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის დედააზრია — ბუნება ნამდვილად არსებობს. ლოგოსი კი უბრალო ცნება როდია, ის ნამდვილი რეალობა ან სუბსტანციაა. ლოგოსი არის იმიტომ, რომ არის მრავლობა. მრავლობა ასაბუთებს ერთს და ერთიც ასაბუთებს მრავლობას. ერთობა მრავლობაშია და მრავლობა ერთობაში. ეს დებულება, წერს დანელია, ღიაშეტრულად ეწინააღმდეგება ელათიზმს, რომლისთვისაც არის მხოლოდ ერთი, მრავლობა კი მოჩვენება.

ს. დანელია ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის საკითხებს იხილავს ასევე ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპების მატერიალისტური ინტერპრეტაციის საფუძველზე, სადაც განსაკუთრებით საუკეთესოა და განანალიზებული შემეცნებაში შეგრძნებისა და აზროვნების როლისა და დამოკიდებულების საკითხი.

ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის საკითხების დანელიასეული ინტერპრეტაცია არსებითად განსხვავდება იმ ინტერპრეტაციისაგან, რომელსაც იძლევა ჰერაკლიტეს მრავალი მკვლევარი და ფილოსოფიის ისტორიის ავტორი. ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორია ხშირად აღიარებულია როგორც წმინდა სუბიექტივიზმი, აგნოსტიციზმი და აქედან გა-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 137.

მომდინარე იდეალისტური. ზოგიერთის აზრით, პერაკლიტე წმინდა ემპირისტია, ზოგიერთის აზრით კი — რაციონალისტი, რომელიც შემეცნების პროცესში უარყოფს გრძნობისეული შემეცნების როლს. ს. დანელიას კი პერაკლიტეს ფრაგმენტებზე დაყრდნობით საუკეთესოდ აქვს გაანალიზებული შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხი პერაკლიტეს ფილოსოფიაში. მან გამოკვეთილად აჩვენა შეგრძნებითი და გონებითი შემეცნების თანაფარდობა, ორივეს აუცილებელი მნიშვნელობა შენეცნებისათვის.

ს. დანელიას ინტერპრეტაციით პერაკლიტე, მართალია, აკრიტიკებს გრძნობის შეზღუდულობას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გრძნობა მატყუარაა. გრძნობა გვიჩვენებს საგნის არსებობის მხოლოდ ერთ მომენტს და არა საგნის მთელს განვითარებას. ამიტომ გრძნობა შეზღუდულია. გრძნობა არ ცვატყუებს; იგი რასაც გვიჩვენებს, მოჩვენება კი არ არის, ნამდვილი რეალობაა. გრძნობა საგნის ნაწილს, ან ერთ მხარეს გვიჩვენებს. მ. ვალითად, გრძნობა გვიჩვენებს, რომ მომენტი საგნის არსებობისა ჰყარია, ჩვენ კი დავასკვნით, რომ მთელი არსებობა საგნისა მყარია. ეს დასკვნაა უკანონო. შეცდომის წყარო ჩვენი მსჯელობა ან აზროვნებაა. ამიტომ გრძნობა არ უნდა გავვიცხოთ ჩვენი შეცდომებისათვის. აქ ს. დანელია პერაკლიტეს ფრაგმენტის საფუძველზე — „მე ვაძლევ უპირატესობას ყოველივეს, რის დანახვა, მოსმენა და შესწავლა შეიძლება“ — აკეთებს დასკვნას, რომ პერაკლიტესთან გრძნობა „პატივისცემის“ ღირსია, „პერაკლიტე კურთხევას უძღვნის გრძნობიერებას“, „რადგან მის გარეშე შემეცნება აუცილებელი იქნებოდა“¹. გრძნობა არ გვატყუებს, მაგრამ ვინც მის მონაცემებზე ჩერდება, იგი იძენს მხოლოდ ზერელე ცოდნას, მხოლოდ საგანთა ცალკეულ მომენტს ამჩნევს და ვერ წვდება ზოგადს. გრძნობათა შექცნების შეზღუდულობა განპირობებულია შესამეცნებელი საგნით.

პერაკლიტესთან შემეცნებაში გრძნობის როლის აღნიშნული ინტერპრეტაციის საფუძველზე, ს. დანელია აკეთებს დასკვნას: „პერაკლიტე არ იყო არც ფენომენალისტი, რომელიც ბუნებას მოჩვენებად აქცევს, არც ემპირიული ან გრძნობისებური შემეცნების უარყოფითად დამფასებელი, როგორც ფიქრობს, მაგალითად, ცელერი“². პერაკლიტეს მოძღვრებაში შემეცნებაში გრძნობის როლის საკითხზე დანელია ეკამათება არა მხოლოდ ცელერს, არამედ ფილოსოფიის იმ ბურჟუაზიულ ისტორიკოსებსაც, რომლებსაც პერაკლიტეს შემეცნების თეორია,

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 150.

² იქვე, გვ. 151.

ზოგიერთი ფრაგმენტის ანალიზის საფუძველზე, მიაჩნდათ აგნოსტიციზმად. ჰერაკლიტეს ერთ-ერთი ფრაგმენტის (სახელდობრ, „უკული მოწმენი არიან თვალები და ყურები ადამიანისათვის, რომლებსაც ბარბაროსული სული აქვთ“) საფუძველზე გამოქონდათ დასკვნა ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის სკეპტიციზმის შესახებ. აღნიშნულ ფრაგმენტებში, სადაც თვალები და ყურები ჩათვლილია ცუდ მოწმეებად იმათთვის, ვისაც ბარბაროსული სული აქვს, დანელიას ინტერპრეტაციით, საუბარი ეხება ისეთ სულს, რომელსაც არ ესმის გრძნობის ჩვენება და ვერც სარგებლობს იმით ისე, როგორც ბარბაროსს არ ესმის ელინის ნათქვამი და ვერც სარგებლობს უკანასკნელით.

ს. დანელიას აზრით, ჰერაკლიტე გრძნობას აკრიტიკებს და აქედან ირკვევა მისი შეხედულება ჰეცნიერულ დონეზე. მეცნიერული შეწყნება მთელის შემეცნებაა. მთელი კი ზოგადია ყველასათვის. იგი გონებით მიიწვდომება. გონებით ცოდნა გრძნობაში მოცემულზე მეტია, გრძნობაზე მალა დგას და უფრო შორს სწვდება. რაც უფრო შორს სწვდება ცოდნა, რაც უფრო ამაღლებულია ის გრძნობაში მოცემულზე, მით უფრო მეტია მისი ღირებულება. აღნიშნული ანალიზის საფუძველზე ს. დანელია ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის შესახებ აკეთებს შემდეგ დასკვნას: რომ „ჰერაკლიტე სცნობს დაკვირვების საჭიროებას ცოდნის შესაძენად. მაგრამ ცოდნის ღირსებას ის დაკვირვებათა მონაცემებში კი არ ეძებს, არამედ ამ დაკვირვებათა გონიერ დაშუშებაში. აქედან ცხადია, რომ შეცდომა იქნებოდა, ჰერაკლიტე ემპირიზმის დამცველად ჩაგვთვალა. ის უფრო რაციონალისტებს უახლოვდება“¹.

აქვე უნდა აღინიშნოს ს. დანელიას აზრი ჰერაკლიტეს მოძღვრებაში შემეცნების შესახებ ჰეშმარიტებასა და მის კრიტერიუმზე და ამავე საკითხზე პარმენიდეს განსხვავებული შეხედულების ჩვენება. ჰერაკლიტესთან, წერს ს. დანელია, ჰეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილ საგანს შეეფერება. აქედან გამომდინარე, ჰეშმარიტების კრიტერიუმია ზატერიალური. პარმენიდესთან კი „შემეცნების ჰეშმარიტება იქედან კი არ შეიტყობა, რომ ის მის გარეშე არსებულ საგანს ეთანხმება, არამედ იქედან, რომ ის თავის თავს ეთანხმება“². ამით პარმენიდეს მიერ საკითხი გადაწყვეტილ იქნა შემეცნების ფორმალური კრიტერიუმის აღმოჩენით.

ს. დანელიას მიერ ჰერაკლიტეს შემეცნების თეორიის ანალიზი, ჰერაკლიტეს ზოგიერთი ფრაგმენტის არასწორი ინტერპრეტაციის გამო იდეალისტური შეხედულებების კრიტიკა, შეგრძნებისა და აზროვნე-

1 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 153.

2 ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 1925, გვ. 196.

ბის საკითხის მართებული ანალიზი, ყოველივე ეს უტყუარი საბუთია თვით ს. დანელიას მიერ შემეცნების თეორიის საკითხების მართებული გაგებისა. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ს. დანელიას შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე მატერიალისტურია. ეს პერაკლიტეს შემეცნების თეორიის ანალიზიდანაც გარკვევით ჩანს. პერაკლიტეს შემეცნების თეორია გაანალ ზებუღია მატერიალისტური პრინციპების დაცვით და ამის საფუძველზე პერაკლიტეს შემეცნების თეორიის იდეალისტური ინტერპრეტაციის მკაცრი კრიტიკაა მოცემული. ქეშმარიტებაზე პერაკლიტეს მოძღვრების მატერიალისტურ ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით დანელია გარკვევით გამოთქვამს მატერიალისტურ აზრს ქეშმარიტებასა და მია კრიტერიუმზე. დანელიას თქმით, პერაკლიტე იძლევა ქეშმარიტებას მატერიალისტურ გაგებას, რომ „ქეშმარიტება არის ისეთი ცოდნა, რომელიც მის მიერ უკუფენილს საგანს შეეფერება“¹.

სოფისტების, კერძოდ პროტაგორას, შემეცნების თეორია ს. დანელიას მიერ დახასიათებულია როგორც რელატივისტური, სუბიექტივისტური, ინდივიდუალისტური, სენსუალისტური. სოფისტები ამ ნიშნებით გამოდიან როგორც წინამორბედი ბერკლის დებულების — „აღქმა უღრის არსებობას“, იუმის სკეპტიციზმის და ავენარიუს-მახის სენსუალიზმის. ს. დანელია სოფისტების შემეცნების თეორიას ახასიათებს როგორც წმინდაწყლის იდეალიზმს. ამით იმის თქმა გვინდა, რომ იგი არ მიმართავს ისტორიული ფაქტის მოდერნიზაციას, მის შელამაზებას. იქ, სადაც აშკარად ჩანს იდეალიზმი, ოდნავადაც არ ცდილობს მის მატერიალისტურ ინტერპრეტაციას. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ სოფისტების ფილოსოფია და კერძოდ მათი შემეცნების თეორია ინტერპრეტირებულია როგორც მატერიალისტური და უარყოფილია მათი ყოველგვარი სუბიექტივისტური და ინდივიდუალისტური შეხედულებანი. ამ შემთხვევაში მკვლევრები ემყარებიან სოფისტების აზრს, რომ შემეცნების თეორიის ამოსავალია შეგრძნებები. მართალია, სოფისტები ამოდიან შეგრძნებებს გააბსოლუტებიდან, მაგრამ ამ პრინციპის საფუძველზე მათი შეეცნების თეორიის მატერიალისტური ინტერპრეტაციისას გაუთვალისწინებელი რჩება, რომ შეგრძნებების გააბსოლუტებიდან იდეალიზმიც ამოდის, კერძოდ, ბერკლის, იუმის და ავენარიუს-მახის იდეალისტური ხაზი ფილოსოფიაში. სწორედ ამ მიზეზს, ლა სავსებით მართებულადაც, ითვალისწინებდა ს. დანელია, როცა აღნიშნული ფილოსოფიური მიმართულების წინამორბედად სოფიზმს თვლიდა.

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელი, 1926, გვ. 196.

პროტაგორას ძირითადი დებულება — „ადამიანი არის საგანთა საზომი“, განსხვავებულად არაა ინტერპრეტირებული. მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, როგორც მიუხაითებს მკვლევარი, იგი ნიშნავს საგანთა საზომად ადამიანის გამოცხადებას. აქვე მოცემულია ინტერპრეტაცია იმისა, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ტერმინი ადამიანი, როგორც კონკრეტული, თუ ადამიანი საერთოდ, როგორც ცხოველთა ერთი გვარი. ამ საკითხზე ს. დანელია ეკამათება გომპერცს და ლასს. გომპერცის აზრით, პროტაგორას დებულებაში ადამიანი გაგებულია არა როგორც კონკრეტული, არამედ ზოგადად, „არა ინდივიდუალური, არამედ გვაროვნული მნიშვნელობით“. ასეთი ინტერპრეტაციით, აღნიშნავს დანელია, სუბიექტივიზმი ნაკლებია, ვიდრე იმ შემთხვევაში, როცა საგანთა საზომია კონკრეტული ადამიანი. ს. დანელიას მტკიცებით „პროტაგორას დებულება სავანთა საზომად ადამიანთა გვარს კი არა, არამედ კონკრეტულს, ინდივიდულს გულისხმობს“¹. ასეთი დასკვნა გამოტანილია პლატონის დამოწმებიდან. პროტაგორას პლატონი ათქმევინებს: „ყოველი საგანი არაა ჩემთვის ისეთი, როგორც ის მე მეჩვენება, შენთვის კი ის არის ისეთი, როგორც ის შენ გეჩვენება, ადამიანი ხარ ხომ შენ და მეც“.

თუ თითოეული ადამიანი არის საგანთა საზომი, მაშინ იმდენი საზომი ყოფილა, რამდენიც ადამიანია. ერთი და ყველა ასეთის საგალდებულო საზომი არ ყოფილა. ყოველივე ეს იმას ნიშნავს, რომ „არც ერთი ჩვენ მიერ შეცნობილი თვისება საგნისათვის თავისთავად არ არსებობს, არამედ ყოველი მათგანი არსებობს ვინმესათვის ან ვინმესთან მიმართებით“². დებულების — „ადამიანი არის საგანთა საზომი“ — აღნიშნული ინტერპრეტაციის საფუძველზე დანელია მიდის დასკვნამდე, რომ პროტაგორას მიხედვით „თითოეული წარმოდგენა გამოხატავს საგნის მიმართებას პირადად მასთან და არა თავისთავად არსებული საგნის თვისებას“³. პროტაგორამ საგანი და წარმოდგენა გააიგივა. საგანი არ არსებობს წარმოდგენათა მიღმა. ის მთლიანად მოცემულია წარმოდგენაში. საგანი მთლიანად ის არის, რაც ის გეჩვენება შემეცნების მომენტში. ამიტომაც პროტაგორასათვის „დამოუკიდებლად შემეცნების საგანი არ არის. საგანი არის სუბიექტის წარმოდგენა და მეტი არაფერი... რამდენი წარმოდგენაა, იმდენი საგანია... ეს ის აზრია, რომელიც წინ უსწრებს ბერკლის დებულებას „აქმა უდრის არსებობას“, იუმის სკეპტიციზმს და ავენაროუს-მანის სენსუალიზმს“⁴.

1 ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 246.

2 იქვე, გვ. 246.

3 იქვე, გვ. 247.

4 იქვე, გვ. 247—248.

ს. დანელიას აზრით, პროტაგორას დებულება — ყველა აზრი ერთნაირად ჭეშმარიტია — არ ნიშნავს, რომ აზრებს შორის არ არის განსხვავება ღირებულებაში. განსხვავება არის, მაგრამ არა თეორიული, არამედ პრაქტიკული. პროტაგორას თვალსაზრისით, კარგია ის წარმოდგენა, რომელიც სასარგებლოა ადამიანისათვის, ვინაიდან ყოველი კარგი სარგებლობით განიზომება. „კარგი ის არის, რაც სასარგებლოა ადამიანისათვის“ — ამ ასპექტით, დანელიას აზრით, პროტაგორა „შეიძლება ჩავთვალოთ თანამედროვე პრაგმატიზმის წინამორბედად, რომელიც აზრის კვალიფიკაციას მის უტილიტარული შედეგის მიხედვით აკეთება“¹

სოფისტების, კერძოდ პროტაგორას, იდეალისტური შემეცნების თეორიის ზემოთ აღნიშნული თვალსაზრისით კრიტიკა დანელიას მატერიალისტური პოზიციის დამადასტურებელია. მატერიალისტური პრინციპის გამოყენებითა და საკვლევი პრობლემების უღრმესი ცოდნის საფუძველზე საკმაო აპოგუმენტაციითაა ცხადყოფილი სოფისტების შემეცნების თეორიის უდავო იდეალისტური ბუნება.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ს. დანელიას გამოკვლევები დემოკრიტეს ფილოსოფიის შესახებ. ს. დანელიამ ორჯერ გამოსცა ნაშრომი „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში (დემოკრიტი)“; მეორე გამოცემაში მნიშვნელოვანი ცვლილებებია შეტანილი. ასევე ორჯერ გამოსცა რუსულ ენაზე დემოკრიტეს შესახებ ნაშრომები სახელწოდებით «К проблеме науки у Демокрита» (1931) და «Научное знание в представлении Демокрита» (1935). დასახელებულ ნაშრომებში დემოკრიტეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობა წარმოდგენილია ყოველმხრივ გაანალიზებულად. დემოკრიტეს შემეცნების პრობლემების განხილვის თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია „მეცნიერული ცოდნა დემოკრიტეს წარმოდგენებში“.

ს. დანელია შემეცნებაზე დემოკრიტეს შეხედულების განხილვას იწყებს დემოკრიტეს „კანონებიდან“ ერთ-ერთი ფრაგმენტის ანალიზით. აქ დემოკრიტი აღნიშნავს, რომ არსებობს შემეცნების ორი სახე, ერთი ჭეშმარიტი (ნამდვილი) და მეორე ბნელი. ს. დანელია შესაბამისად ამისა დემოკრიტეს შეხედულებას შემეცნებაზე იხილავს შემდეგი სახით „ბნელი ცოდნა“ და „ნამდვილი ცოდნა“.

ბნელია ყოველი შემდეგი ცოდნა: მხედველობა, სმენა, სუნის, გემო, შეხება. ჭეშმარიტი (ნამდვილი) ცოდნა მათგან განსხვავებულია. როდესაც ბნელ ცოდნას აღარ შეუძლია უმცირესის დანახვა, არც მოსმენა, არც სუნისა და გემოს გაგება, არც შეხებით შეგრძნება და საჭიროა შემეცნების მეტი სიღრმე, მაშინ მოქმედებას იწყებს ჭეშმარიტი შემეცნება.

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 250.

რომელსაც შემეცნების უფრო მოხდენილი იარაღი აქვს. აქედან ცხადია, რომ დემოკრიტეს შეხედულებით არის ორი სახის ცოდნა „ბნელი“ და „ნამდვილი“ (ჰემარიტი). შეგარძნებებით მიღებული ცოდნა ბნელია, ნამდვილი ცოდნა კი მათგან განსხვავდება. დემოკრიტეს მოძღვრებაზე „ბნელი ცოდნის“ შესახებ განსხვავებული გაგება არსებობს. დანელია აკრიტიკებს „ბნელი ცოდნის“ ნატორპისეულ გაგებას. ნატორპის შეხედულებით დემოკრიტესთან „ბნელი ცოდნა“ გაგებულ უნდა იქნეს უქანონოდ შობილი ცოდნის მნიშვნელობით, როგორც იგი კანტთან არის გაგებული. ნატორპის ასეთ ინტერპრეტაციაში, ს. დანელიას აზრით, მოცემულია იმის საფუძველი, რომ ძველი ფილოსოფოსი გაგებულ იქნეს თანაყდროვე ცნებებით. მე უფრო სწორად ჩავთვლიდი, წერს ს. დანელია, დემოკრიტეს „ბნელი ცოდნა“ დაგვეახლოვებინა არა „უქანონოდ შობილ ბავშვთან“, არამედ ბნელ ქაოსთან, ან ბერძნული მითოლოგიის შავ ღმერთთან, რომელიც ფსიქოლოგიური ქვესაფუძველი იყო მთელი ბერძნული აზროვნებისა. და არ შეიძლება დარჩენილიყო დემოკრიტეს სიტყვათა ხმარებაზე გავლენის გარეშე. ბნელ ცოდნაში ქაოსის მსგავსად, გრძნობითი საწყისი არ არის მოყვანილი წესრიგში, არ არის გაფორმებული, მოკლებულია სისტემის მთლიანობას, წინააღმდეგობრივია. ლოგიკური წესით გრძნობითი საწყისი არცოდნაა, როგორც ცილის რეალური წესით; ნამდვილი ცოდნა არის ცოდნა „გამოყოფილი“ „ბნელი ცოდნისაგან“. ეს გამოყოფა აქ ნიშნავს არა რეალური და ფსიქოლოგიური კავშირების უარყოფას, არამედ მხოლოდ მსგავსების უარყოფას, ლოგიკურ დაუმთხვევლობას—როცა წარმოიქმნება „ბნელი ცოდნიდან“ „ნამდვილი ცოდნა“, მაინც გამოყოფილია მისგან იმ აზრით, რომ მას არ ჰგავს. წინამძღვარი, რომელსაც ეყრდნობა ეს აზრი, დემოკრიტესთან შეიძლება ყოფილიყო დებულება, რომ ცოდნის გენეზისი არ წყვეტს მისი ღირებულების საკითხს და ამიტომ ღირებულებას მოკლებული ცოდნიდან მისი დამუშავების ან გაფორმების გზით შეიძლება წარმოიქმნას ცოდნა, რომელსაც ექნება ღირებულება.

გრძნობითი შემეცნების დემოკრიტესეული გაგება, ს. დანელიას აზრით, განსხვავებულია გრძნობითი შემეცნების მნიშვნელობის პარმენიდესეული გაგებისაგან. დემოკრიტესთან უარყოფა „ბნელი ცოდნისა“ ლოგიკურად არ მიდის ბნელი ცოდნის ობიექტის რეალობის უარყოფამდე. ელვატებმა უარყვეს გრძნობითი შემეცნება როგორც მისი ჰემარიტების, ასევე მისი რეალობის აზრით.

დემოკრიტეს მიერ „ბნელი ცოდნის“ ჰემარიტების უარყოფა იმას აჩვენებს, რომ გრძნობითი შემეცნების უქმარისობა ახსნილია მისივე (გრძნობითი შემეცნების) შინაგანი წინააღმდეგობით. აქედან, როგორც ირკვევა, დემოკრიტე იძლევა ნამდვილი ან მეცნიერული ცოდნის შე-

სახებ წარმოდგენას. მეცნიერული ცოდნა, დემოკრიტესთან, ლოგიკურად განსხვავებულია გრძნობითი შემეცნებისაგან. ამიტომ, ს. დანელიას აზრით, გასაგებია, რომ დემოკრიტეს წარმოდგენა „ნამდვილი“ ანუ მეცნიერულ ცოდნაზე გამაახულიყო მსჯელობებში, რომელთა პრედიკატები გრძნობითი ცოდნის პრედიკატების მიმართ ლოგიკურ წინააღმდეგობაში იქნებოდნენ. თუ გრძნობითი ცოდნა დემოკრიტეს აზრით წინააღმდეგობრივია და მასში არ არის გარკვეულობა ანუ სიზუსტე, მაშინ, მისგან განსხვავებით „ნამდვილი ცოდნა“ დემოკრიტეს წარმოდგენაში უნდა ყოფილიყო არაწინააღმდეგობრივი, გარკვეული, ზუსტი, თავის თავთან შეთანხმებული¹. სწორედ აქედან გამომდინარე დემოკრიტე უდიდეს შეფასებას აძლევს დასაბუთებას. ყოველი დასაბუთება გულისხმობს საფუძველს და ყოველ სისტემას აქვს პრინციპი. თუ გრძნობითი აღქმა არ არის ჰეშმარიტი, მაშინ იგი დასაბუთების საფუძველად ანუ მეცნიერული სისტემის, ნამდვილი ცოდნის პრინციპად არ გამოდგება. ამიტომაც, წერს ს. დანელია, მხოლოდ ის ცოდნაა ნამდვილი, ანუ ჰეშმარიტი მეცნიერული ცოდნა, რომელიც მოყვანილია ფორმის, სიდიდის, მდგომარეობის და ატომთა კავშირების ცოდნის ერთნაირ სახესთან და საგნის წარმოშობის ამ სახით შეიცნობა, რაც ნიშნავს არა მის შეცნობას უსასრულო მრავალფეროვნებაში, ცვალებადობაში, არამედ მის შეცნობას ატომებთან წარმოქმნის ფორმაში, რომლებიც ამ შემთხვევაში ცოდნის ზოგადი კატეგორიების როლს ასრულებენ². ს. დანელიას აზრით, დემოკრიტე იმის გამო, რომ მეცნიერულ ცოდნას განასხვავებს გრძნობითი ცოდნისაგან, ამიტომ იგი რაციონალიზმს მიეკუთვნოთ, იქნებოდა ტერმინ რაციონალიზმის მცდარი გაგება, ვინაიდან რაციონალიზმის სპეციფიკა მდგომარეობს არა იმაში, რომ გრძნობით შემეცნებას არ თვლის მეცნიერულ ცოდნად, არამედ რაციონალიზმის სპეციფიკურობა იმაშია, რომ ის არის მეცნიერული ცოდნის ღირებულების შესახებ გნოსეოლოგიური თეორია და არა მეცნიერული ცოდნის ფორმების შესახებ მეთოდოლოგიური თეორია. ამიტომაც, მკვლევრის აზრით, დემოკრიტესთან ჯერ კიდევ არაფერი ისეთი არ არის მოცემული, რომ იგი მიეკუთვნოთ რაციონალიზმს.

ბ. შე მე ც ნ ე ბ ის პ რ ო ბ ლ ე მ ე ბ ი ს ო კ რ ა ტ ე ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა შ ი . ს. დანელია სოკრატეს ფილოსოფიაში შემეცნების პრობლემებს ორი ძირითადი საკითხით წარმოგვიდგენს: ცოდნის ცნება და შემეცნების დიალექტიკური მეთოდი. ცოდნის ცნების ანალიზი იწყება მოჩვენებითი სიბრძნის კრიტიკის განხილვით. სოკრატეს ფილოსოფი-

¹ С. И. Дanelia, Научное знание в представлениях Демокрита, стр. 27.

² იქვე, გვ. 28.

ის ამოსავალი დებულება იყო „იციან თავი შენი“, რაც, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავდა საკუთარი თავის შემეცნებას და დადგენას იმისა, რა არის ცოდნა, სიბრძნე. ბერძნები მცოდნეს უწოდებდნენ ბრძენს. სოკრატე დარწმუნდა იმაში, რომ ბრძენად წოდებულმა არავინ არ იცოდა, თუ რა არის თვითონ სიბრძნე. პოლიტიკის გამო ბრძენად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის პოლიტიკა, არ იცოდნენ პოლიტიკის არსება, ე. ი. მისი ცნება; პოეზიის გამო ბრძენებად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის პოეზია; ხელოსნობის გამო ბრძენად წოდებულებმა არ იცოდნენ, რა არის ხელოსნობა. ყოველივე ამის გამო მათ არ ჰქონდათ სიბრძნის, ცოდნის ცნება. მათი ცოდნა იყო მოჩვენებითი. სოკრატეს მუშანი იყო სიბრძნის ძიება. „ამ სიბრძნის ძიებას ან ლტოლვას სიბრძნისაკენ სოკრატე უწოდებდა სიბრძნის სიყვარულს ან ფილოსოფიას“¹. ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში სოკრატეს „არსებითი დამსახურება ის იყო, რომ მან სხვებზე უკეთესად დაიცვა პრინციპი (სიბრძნე)“. მან „გადალახა საბერძნეთის ყოფის საზღვრები, რადგან ის სხვა მოაზროვნეებზე უფრო ბრძენი აღმოჩნდა“. თუმცა მკვლევარი იქვე აღნიშნავს იმასაც, რომ „თავის განსხვავება ამ მოჩვენებითი ბრძენებისაგან სოკრატეს მხოლოდ იმაში შეეძლო დაენახა, რომ ის არც თვითონ სთვლიდა თავის თავს ბრძენად“. აქვე ს. დანელია იძლევა სოკრატესადმი ციკერონის მიერ მიწერილი დებულების „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“ დაზუსტებას. მკვლევარს ეს დებულება მიაჩნია არაზუსტი და შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველად. მისი აზრით, უფრო ზუსტად აქვს გადმოცემული სოკრატეს დებულება პლატონს, რომელიც ათქმევინებს სოკრატეს: „მე არ ვფიქრობ, რომ ვიცი“ (აპოლოგია 21 თ.). მაშასადამე, სოკრატეს დებულება უნდა ყოფილიყო „მე არ ვფიქრობ, რომ ვიცი“, და არა „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი“. დებულება, წერს ს. დანელია „მე ვიცი, რომ არაფერი ვიცი, თავის თავს გააბათილებდა. ვინც ამბობს, რომ არაფერი იცის, მას არ შეუძლია სთქვას, რომ მან „იცის“, და, მეორე მხრივ, ვინც ამბობს, რომ მან რაღაც იცის, იმას არ შეუძლია სთქვას, რომ მან „არაფერი იცის“².

ს. დანელია სოკრატეს უდიდეს დამსახურებად აგრეთვე თვლიდა იმას, რომ მან დასვა პირველად გამოკვეთილად საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის ცოდნის პირობა. ცოდნის პირობა არ შეიძლება იყოს ყოველი კავშირი საგანსა და მის მოქმედებას ან თვისებას შორის, ვინაიდან ცოდნა სპეციფიკური დამოკიდებულებაა. ცოდნის პირობა მოცემულია საგნის არა მხოლოდ მოქმედება ან თვისებაში, არამედ იქ სა-

1 ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, გვ. 94.

2 იქვე, გვ. 93.

დაც შენიშნულია თვით ამ საგნის მიერ საკუთარი მოქმედება, როგორც მისი „მეს“-ს ფუნქცია, რაც აუცილებლად „მე“-ს გულისხმობს. რასაც „მე“ აქვს ეს არის სუბიექტი. ამიტომ სოკრატესათვის „მე“, სუბიექტი, თვითშემეცნება არის შემეცნების პირობა; სადაც ეს „მე“ და თვითშემეცნება არ არის, იქ არც შემეცნება არის. აქედან გამომდინარე ს. დანელია წერს: არც ერთ სოკრატეს წინამორბედ მოაზროვნეს არ ჰქონდა ასე გარკვეულად წარმოდგენილი განსხვავება სუბიექტსა და მხოლოდ ფიზიკურად არსებულ ობიექტს შორის. თუ სოკრატემდე სუბიექტს ადვილად აიგივებდნენ ფიზიკურ ობიექტთან, სოკრატე წინ აღუდგა ამ გაიგივებას და ახალი ეპოქა შექმნა აზროვნების ისტორიაში¹.

განსხვავებით სოკრატეს წინამორბედებისაგან, გადმოგვცემს ს. დანელია, რომლებსაც არ ჰქონდათ ცოდნის ცოდნა, სოკრატესათვის ჭეშმარიტი ცოდნა, რომელიც უნდა ჰქონოდა ამა თუ იმ სპეციალისტს და რისთვისაც მას ბრძენის¹ ხელწოდება მიეცემოდა, უნდა ყოფილიყო შემდეგი სახის: 1. რომ ჭეშმარიტი მეცნიერება (ცოდნა) აშენებულია მეცნიერების პრინციპების ან არსების ცოდნის საფუძველზე; 2. ჭეშმარიტი მეცნიერება შენდება შეგნებულად და, მაშასადამე, მისი აშენება შეუძლია მხოლოდ იმას, ვისაც აქვს მეცნიერული „მე“; 3. ჭეშმარიტი მეცნიერება აზრს დებულებათა სისტემა, რომელიც მოიცავს ყოველ შესაძლებელ საკანს და თავისუფალია შინაგანი წინააღმდეგობისაგან; 4. ჭეშმარიტ მეცნიერებას არა აქვს არც ერთი დებულება, რომელიც გამოსარიცხავი იყოს მისგან, და არ აკლია არც ერთი დებულება, რომელიც მისამატებელი იყოს მისთვის; 5. ჭეშმარიტი მეცნიერება არის განვითარებადარსებული ცოდნა. ასეთ ჭეშმარიტ მეცნიერებას, ცოდნას სოკრატე უწოდებდა „ჭეშმარიტად სიბრძნეს“ ან „ნამდვილ სიბრძნეს“. ყოველივე ამის გამო ჭეშმარიტი სიბრძნე განსხვავებულია მოჩვენებითი სიბრძნისაგან. ნამდვილი სიბრძნე ადამიანს არა აქვს; ნამდვილი სიბრძნე აქვს მხოლოდ ღმერთს. ადამიანის მიზანია მისწრაფება ნამდვილი სიბრძნისაკენ, სიბრძნის სიყვარული ან ფილოსოფიის სიყვარული. ადამიანა ფილოსოფოსია. ფილოსოფია არ არის არც მოჩვენებითი სიბრძნე და არც ჭეშმარიტი სიბრძნე. ფილოსოფია არ არის ჭეშმარიტი სიბრძნე იმიტომ, რომ ის ადამიანის საქმეა და არა ღმერთის. ღმერთს სიბრძნისადმი მისწრაფება არა აქვს, იგი სრული სიბრძნეა. სიბრძნისადმი მისწრაფება აქვს იმას, ვინც არ არის ბრძენი; ასეთია, სოკრატეს აზრით, ადამიანი. ფილოსოფია ჭეშმარიტ სიბრძნეზე უფრო დაბლა ღვას, ხოლო მოჩვენებით სიბრძნეზე უფრო

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, 83. 98.

მალა. იგი ნამდვილსა და წიჩვენებით ცოდნას შორისაა. ფილოსოფია არის პროცესი ცოდნის გასწავთარებისა, ცოცხალი პროცესი კვლევადობისა. ფილოსოფია არის უარყოფა მოჩვენებითი სიბრძნისა. ის რასაც ფილოსოფია უკუაგდებდა მოჩვენებითი სიბრძნისაგან, არის კერძო ან სუბიექტური ფორმის უარყოფა. ფილოსოფია არის წარმოდგენათა კერძობათის დაძლევა და ზოგადის ცნების დადგენა.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ს. დანელია თავისი ჩვეული სიზუსტით გადმოგვცემს წარმოდგენისა და ცნების განსხვავებულობის საკითხს სოკრატეს შემეცნებლს შესახებ ზოძღვრებაში. მკვლევარი პირველ რიგში იმას აღნიშნავს, რომ სოკრატეს თეორიის სახით თავისი წარმოდგენა ცოდნის მეთოდზე არ ჩამოუყალიბებია; მან გამოიმუშავა მეთოდი შემეცნებისა, მაგრამ მეთოდოლოგია შემეცნებისა ან თეორია შემეცნების მეთოდისა არ შეუქმნია. ს. დანელია აღნიშნული მიმართულებით სოკრატეს ფილოსოფიაში მთავარს იმაში ხედავს, რომ მან მოგვცა, შეიმუშავა შემეცნების მეთოდი. ეს მეთოდი ემყარება შემდეგ წანამძღვრებს: შემეცნება არის პროცესი, მოძრაობა, რომელსაც აქვს თავისი გამოსავალა წერტილი და თავისი მიზანი. შემეცნების გამოსავალია წარმოდგენა, მიზანი კი — საგნის ცნება. „შემეცნების პროცესი არის სოკრატესათვის წარმოდგენის გადაშუშავება ცნებად“¹. ს. დანელია როცა იძლევა გრეკლ ანალიზს წარმოდგენისა და ცნების განსხვავებულობის საკითხზე სოკრატეს ფილოსოფიაში, ამ განსხვავებულობას ჩამოაყალიბებს ა.ე: 1. წარმოდგენა კერძოა, ცნება — ზოგადი; 2. წარმოდგენა ცვალებადია, ცნება — უცვლელი; 3. წარმოდგენა ერთი და იმავე საგნის შეჩახებ მრავალია, ცნება მრავალი საგნის შესახებ ერთია; 4. წარმოდგენა უშუალოდ არის მიმართული საგანზე, ცნება მიმართულია საგანზე წარმოდგენის საშუალებით; 5. წარმოდგენა ბუნდოვანი, გაურკვეველი და მერყევი, ცნება — ზუსტი, გარკვეული და მტკიცე; 6. წარმოდგენა არის ფსიქოლოგიური კუთვნილება სუბიექტისა, ცნება კი არის სავალდებულო ლოგიკური ნორმა სუბიექტისათვის; 7. წარმოდგენა საგნის შესახებ შეიძლება არც იყოს სიტყვის საშუალებით გამოხატული, ცნება კი საგნის შესახებ უნდა იყოს საყოველთაოდ სავალდებულო განსაზღვრებაში გამოსახული; 8. წარმოდგენა არის ფაქტის წარმოდგენა, ცნება კი არის ფაქტის წარმოდგენის საბუთი; 9. წარმოდგენა შეიძლება გრძნობის საშუალებითაც, ცნება კი შეიცნობა მხოლოდ აზროვნებით.

შემეცნების პროცესი, რომელიც წარმოდგენის გადაშუშავებაა ცნებად, სოკრატეს მიერ ხორციელდება დიალოგის საშუალებით. დიალო-

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, გვ. 104.

გი იყო სოკრატესათვის დიალექტიკის საშუალება. შემეცნების მეთოდი იყო დიალექტიკური მეთოდი, რაც ნიშნავდა დავის, კამათის ხელოვნებას. სოკრატეს დიალექტიკური მეთოდის არსება, ს. დანელიას თქმით, ასე შეიძლება დავახასიათოთ: დიალექტიკურად საგნის შეცნობა ნიშნავს მის შეცნობას არა უშუალოდ, არამედ გაშუალებით, საყოველთაო ან ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცნების ქვეშ. ფსიქოლოგიურად ასეთი შემეცნება გულისხმობს საკუთარი კერძო თვისებებიდან აზოსავალს. ლოგიკურად კი დიალექტიკური შემეცნება მიემართება ბტკივედ განსაზღვრული ცოდნისაკენ ან კერძო წარმოდგენებზე ამადლებულსა და საყოველთაოდ სავალდებულო ან ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცნებისაკენ.

სოკრატეს დიალექტიკურ მეთოდში, ს. დანელიას აზრით, რამოდენიმე მოქმედება უნდა გაეგვას ხაზი. ეს მოქმედებებია: ეროსის (სიყვარულის), „ირონიის“ (არა დაცინვის მნიშვნელობით). ინდუქციის, დედუქციის — ზოგადი ცნების მიყენება კერძო ცნებისათვის, და მათემატიკის. თითოეული ეს მოქმედებები მკვლევარის მიერ დახასიათებულია ვრცლად და საკმაო არგუმენტებით.

ასეთია ს. დანელიას მიერ გადმოცემული და განხილული შემეცნების პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში. იგი არ იფიქრებს იმას, რომ სოკრატეს მოძღვრება შემეცნების საკითხებზე იდეალისტურია. ს. დანელიას მიერ სოკრატესა და დემოკრიტეს ფილოსოფიის ყოველმხრივი შესწავლის საფუძველზე დასაბუთებულია პირველის შემეცნების თეორიის იდეალისტური და მეორის შემეცნების თეორიის მათემატიკალისტური ბუნება. ს. წერეთლის გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „განსაკუთრებით ყურადღებით იქნა შესწავლილი დემოკრიტეს ატომისტური მათემატიკაში, კერძოდ, პრობლემა მეცნიერული ცოდნისა“. უნდა ითქვას, რომ ასეთივე განსაკუთრებული ყურადღებით იქნა შესწავლილი შემეცნების პრობლემა სოკრატეს ფილოსოფიაში.

3. შემეცნების თეორიის საკითხების ანალიზი ახალ ფილოსოფიაში.
ს. დანელიას ახალი ფილოსოფიის საკითხებზე რამდენიმე ნაშრომი აქვს დაწერილი, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანია 1977 წელს პირველად გამომქვეყნებული გამოკვლევა კანტის ფილოსოფიური მოძღვრების შესახებ. ამ გამოკვლევის „წმინდა გონების კრიტიკის“ ანალიზში მკვლევარს გვევლინება თეორიული აზროვნების სიძლიერით. ს. დანელიას ნაშრომიდან „კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა“ შევხებით მხოლოდ შემეცნების თეორიის პრობლემებს, სახელდობრ, რეალური და ლოგიკური მიმართების საკითხებს და კანტთან შემეცნების პრობლემის დაყენების დანელიასეულ გაგებას.

ს. დანელიას აზრით, როგორც ზემოთ ვთქვი, კანტის თეორიულ ფილოსოფიას რეალურისა და ლოგიკურის გარჩევა უდევს საფუძველად.

ლად. ამას ადასტურებს კანტის ფილოსოფიის შესახებ მისი გამოკვლევა. დასახელებულ ნაშრომში კანტის ფილოსოფიაში რეალური და ლოგიკური მიმართების საკითხი განხილულია სპეციალურად როგორც წინაკრიტიკულ, ასევე კრიტიკულ პერიოდში. წინაკრიტიკული პერიოდის შრომები ძირითადად საბუნებისმეტყველო ხასიათისაა, მაგრამ ამავე პერიოდში კანტი მუშაობდა წმინდა ფილოსოფიურ პრობლემებზეც. მათ შორის ძირითადია გნოსეოლოგიის პრობლემები. კერძოდ, ლოგიკურისა და რეალურის გარჩევა და ლოგიკური წინააღმდეგობის გამოჩენა რეალური წინააღმდეგობისაგან. რეალურისა და ლოგიკურის გარჩევის პრინციპით უდგება ს. დანელია კანტის მთელ ფილოსოფიას, კერძოდ კი „წმინდა გონების კრიტიკის“ პრობლემების განხილვას.

ს. დანელია კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის შრომიდან „ფილოსოფიაში უარყოფით სიდიდეთა ცნების შემოტანის ცდა“, ვრცლად იხილავს ლოგიკურისა და რეალურის გარჩევის საკითხს და გამოკვეთილად აჩვენებს, რომ კანტის თეორიით ცნება და ცნებათა შორის მიმართება ლოგიკურია, ხოლო რეალურია საგანი და საგანთა შორის არსებული მიმართება. რაც შეეხება კანტის მთელ მსჯელობას ღმერთის არსებობის ონტოლოგიური არგუმენტის გასაბათილებლად, რომელიც წინაკრიტიკული პერიოდის ერთ-ერთ შრომაშია განხილული, საფუძვლად უდევს გარჩევა რეალურისა ლოგიკურისაგან და რეალური მიმართებისა ლოგიკური მიმართებისაგან.

ს. დანელიას მიერ კანტის წინაკრიტიკული პერიოდის შრომებიდან ლოგიკური და რეალური მიმართების განსხვავებულობის ვრცლად განხილვა შემთხვევითი ხასიათის არ არის. მკვლევარი ამით ნიადაგს ამზადებს კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის მინალწვევი თვით კანტის მიერ რეალურისა და ლოგიკურის განსხვავებულობის გარჩევის საფუძველზე ახსნას და ამ პრინციპით კანტის კრიტიკული ფილოსოფიის ამოცანა აჩვენოს. აჩვენოს „ის დიდი აღმოჩენა, რომელმაც კანტი აიყვანა საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნების მალლობზე და მისცა მის ფილოსოფიას საცხებით ორიგინალური ხასიათი“¹. ამას ცხადყოფს „წმინდა გონების კრიტიკის“ დანელიასეული ანალიზი.

ს. დანელია კანტის შესახებ გამოკვლევაში „წმინდა გონების კრიტიკის“ განხილვას იწყებს საკითხით, თუ როგორ დგას კანტის კრიტიკულ ფილოსოფიაში საკითხი შემეცნების თეორიის შესახებ. კანტის ფილოსოფიის გადასაწყვეტი სამი ძირითადი საკითხი — შენეცნების, ზნეობის, ესთეტიკური მსჯელობის — არის კანტის ფილოსოფიის საკ-

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, 1977, გვ. 28.

ვლევითი საგანი. ყველა ეს საკითხი შეადგენს ადამიანის არსებას, მის ძირითად ფუნქციას. „ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კანტის ფილოსოფიის საკვლევი საგანია ადამიანი“¹. მაგრამ ადამიანის საკითხს ეხებოდნენ კანტის წინამორბედი ფილოსოფოსებიც, განსაკუთრებით მე-17—18 საუკუნის ფილოსოფოსები, ამიტომ მკვლევარი აჩვენებს იმ აზრებით განსხვავებას, რაც კანტსა და მის წინამორბედებს შორის არის. ეს განსხვავება მდგომარეობს შემდეგში: კანტის წინამორბედი ფილოსოფოსების შეხედულებით ადამიანი იყო ბუნების ერთ-ერთი ფაქტი. ამიტომ ფილოსოფიის ინტერესი ადამიანისადმი კონცენტრირებული იყო ერთი ძირითადი პრობლემის გარშემო — რა არის ადამიანის ბუნება? ამ ძირითადი პრობლემის მოდიფიკაციაა სხვა საკითხებიც ადამიანის შესახებ — რა არის ადამიანის შემეცნების ბუნება? რა არის ადამიანის ზნეობის ბუნება? რა არის ადამიანის ხელოვნების ბუნება? მათთვის კვლევა-ძიების საგანი იყო შემეცნების, ზნეობისა და ხელოვნების რეალური მიზეზის გამოკვლევა. ამდენად კანტის წინამორბედი ფილოსოფოსები ცდილობდნენ შეექმნათ თეორია, სადაც ახსნილი იქნებოდა შემეცნების, ზნეობის, ხელოვნების რეალური მიზეზი ან არსებობის მიზეზი. მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის ფილოსოფოსები ყველანი გამონაკლისის გარეშე, წერს დანელია, ემყარებოდნენ იმ აზრს, რომ ფილოსოფიური კვლევა-ძიება არის რეალური მიზეზის გარკვევა და ფილოსოფიის მიზანს შეადგენს მიზეზობრივი კავშირის ცხადყოფა².

აღნიშნული შეხედულებიდან არსებითად განსხვავებულია, აღნიშნავს ს. დანელია, კანტის მიერ ფილოსოფიის გაგება. იგი არ არკვევს შემეცნების, ზნეობის, ხელოვნების რეალურ მიზეზს ან არსებობის მიზეზს. „კანტის ფილოსოფიის საკვლევი საკითხია — რა არის ან რას ნიშნავს შექმნება, ზნეობა და ხელოვნება? რას უნდა ერქვას შემეცნება, ზნეობა, ხელოვნება? როგორ ლოგიკურ პირობებშია შესაძლებელი შემეცნება, ზნეობა და ხელოვნება? ამრიგად, არა რეალური მიზეზი, არ მედ ლოგიკური პირობა ან მნიშვნელობის ლოგიკური საბუთი — აი კანტის ფილოსოფიის საძიებელი. კანტი იყო ის შოაზროვნე, რომელმაც გარკვეულად გაარჩია ერთმანეთისაგან რეალური და ლოგიკური, არსებობის მიზეზი და მნიშვნელობის საბუთი“³. მაშასადამე, კანტის ფილოსოფიის საკვლევა საგანთა ლოგიკური მნიშვნელობა. შემეცნება, ზნეობა, ხელოვნება იკვლევს არა

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, 1977, გვ. 97.

² იქვე, გვ. 99.

³ იქვე, გვ. 100.

ფაქტებს, არამედ ცნებებს. ამით დასცილდა კანტი წინამორბედი ფილოსოფოსების ნატურალიზმს. კანტმა „ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად აღიარა არა რეალური მიზეზის, არამედ შესაძლებლობის ტრანსცენდენტალური პირობის გარკვევა, არა წარმოშობის, არამედ მნიშვნელობის ან ღირებულების გამოკვლევა, ე. ი. გ ა რ ჩ ე ვ ა ი მ ი ს ა, რ ა ს ა ც მ ნ ი შ ვ ნ ე ლ ო ბ ა (ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა) ა ქ ე ს ი მ ი ს ა გ ა ნ, რ ა ს ა ც მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ა (ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ა) ა რ მ ო ე პ ო ვ ე ბ ა“¹.

ყოველივე ამით კანტმა ფილოსოფიას მოუწინაა ხალი ასპარეზი — ღირებულების ანუ მნიშვნელობის გამოკვლევა. ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, ს. დანჯლიას თქმით, ეს იყო უდიდესი მოვლენა, რომლის ტოლი მეორე მოვლენა წარსულში ამ ისტორიას არ ახსოვს. კანტის ფილოსოფიის ეს დიდი დამსახურება განსაკუთრებით კარგად შიჩანს შემეცნების თეორიაში, ამ თვალსაზრისით ს. დანჯლია დეკარტესა და ლოკის შემეცნების თეორიასთან შეპირისპირებით აჩვენებს კანტის შემეცნების თეორიის არსებით განსხვავებას მის წინამორბედებისაგან.

§ 2. რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების საკითხი

გნოსეოლოგიის პრობლემატიკაში რეალურისა და ლოგიკურის მიმართების საკითხი ერთ-ერთი ძირითადი საკითხია. აღნიშნული საკითხის სწორი დაყენება და, მით უმეტეს, გადაწყვეტა, თავიდან გვაცილებს მრავალ შეცდომას. ის ვინც რეალურისა და ლოგიკურის მიმართებებს აიგივებს და ისიც კი ვისაც მათი აღრევა მოსდის უდიდეს შეცდომამდე მიდის.

ს. დანჯლია თავის შრომებში ზედმიწევნით სიზუსტით მიჩნავს ერთიმეორისაგან რეალურ და ლოგიკურ მიმართებებს და მკაცრად აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას, რომელთა მიხედვითაც რეალური და ლოგიკური მიმართებები ან გაიგივებულია, ან თუნდაც აღრეულიც. მკვლევარი ყველგან გამოკვეთილად მიუთითებს და ასაბუთებს იმ მეცნიერულად მართებულ დებულებას, რომ რეალური და ლოგიკური მიმართებების მკვეთრი გამოჩენა, ერთიმეორისაგან არსებითი განსხვავებულობის ჩვენება შეიძლება თეორიისა და ლოგიკისათვის აუცილებელი ამოსავალი პრინციპია. ამ სრულიად მართებულ დებულების დასაბუთებას ეხება ს. დანჯლიას ორი ნაშრომი: „კეშმარტების გვარი“ და „რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“. უკანასკნელი ნაშრომი, პირველ რიგში, მიზნად ისახავს რეალური და ლოგიკური მიმართებების

¹ ს. დანჯლია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, გვ. 101.

მკაცრად გამოიყენას ერთიმეორისაგან, ხოლო შემდეგ ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით ჩვენებას იმისას, თუ ვინ გადაწყვიტა აღნიშნული საკითხი დადებითად და, ამავე დროს, თუ როგორი შეცდომები იყო დაშვებული იმ ცნობილ ფილოსოფოსთა მიერ, ვინც რეალურ და ლოგიკურ მიმართებებს აიგივებდა ან მათ აღრევასაც კი ახლენდა. ს. დანელიას დასახელებულ ნაშრომში („რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“) რეალური და ლოგიკური მიმართებების განსხვავებულობის ჩვენება წარმოდგენილია ზოგად ასპექტში. აქ სპეციალურად არ არის განხილული რეალური და ლოგიკური მიმართებების განსხვავებულობის მხოლოდ რომელიმე ერთი საკითხი. რეალური და ლოგიკური მიმართებების განსხვავებულობის ჩვენება შემეცნების ფეოროის მხოლოდ ერთი საკითხით, კერძოდ ქეშმარიტების ფეოროის საკითხით, გამოკვეთილადა წარმოდგენილი „ქეშმარიტების გვარში“. ამიტომაც დასახელებული ნაშრომები პირდაპირ, უშუალო კავშირშია ერთიმეორესთან. ორივე ნაშრომი სხვადასხვა დროს რომ არ იყოს დაწერილი და ერთ ნაშრომად იყოს გამოჩნული, მაშინ მკვლევარი უდავოდ ჯერ განიხილავდა რეალური და ლოგიკური მიმართებების საკითხს, საერთოდ, ხოლო შემდეგ იგივე საკითხს ცხადყოფდა ქეშმარიტების სფეროში. ყოველივე ამით იმის თქმა გვინდა, რომ ს. დანელიას სხვადასხვა პერიოდის ნაშრომები „ქეშმარიტების გვარი“ და „რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“ თავისი შინაარსითა და მიზნით ერთ მთლიანს წარმოადგენს. მათი ძირითადი მიზანია გნოსეოლოგიური, ლოგიკური მიმართების განსხვავებულობის დადგენა რეალური მიმართებებისაგან. დასახელებულ ნაშრომთა შორის გამოქვეყნების შუალედი 35 წელია. ამის გამოც, თუ ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის მიხედვით განვიხილავთ აღნიშნულ ნაშრომებს, მაშინ, პირველ რიგში, „ქეშმარიტების გვარი“ უნდა განგვეხილა, მაგრამ დასახელებული ნაშრომების შინაარსობრივი და ლოგიკური თანამიმდევრობა მოითხოვს ჯერ განხილულ იქნეს „რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“. ამით ოდნავაც არ ირღვევა დასახელებულ ნაშრომთა შინაარსობრივი მხარე. ერთ-ერთი ოპონენტისადმი პასუხის დროს ს. დანელიას თქმით „ისტორია არის ფაქტების დალაგება არა აუცილებლად ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით, არამედ ისეთი თანამიმდევრობით, რომ გასაგები გახდეს კავშირი ამ ფაქტებს შორის“. ამ მართებული მოსაზრებიდან გამომდინარე, ჩვენც ჯერ განვიხილავთ ს. დანელიას უფრო გვიანდელ, ხოლო შემდეგში კი უფრო ადრეული პერიოდის ნაშრომს. განსახილველი ნაშრომი რომ ისე უნდა იქნეს წარმოდგენილი, როგორც ჩვენ ვფიქრობთ, ამას ამართლებს ის

ფაქტიც, რომ ნაშრომში „ქვეშარიტების გვარი“ ს. დანელია დასაწყისშივე მოკლედ მიმოიხილავს რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების საკითხს; აქვე რამოდენიმე წინადადებით მიუთითებს იმასაც, რომ რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების საკითხი, როგორც მნიშვნელოვანი საკითხი, იღვას არისტოტელეს, იუმის, კანტის და სხვათა ფილოსოფიაში. ს. დანელიას თქმით, არისტოტელეს შემდეგ დიდი ენერგია დახარჯა ლოგიკური მიმართების ცნების რეალური მიმართების ცნებისაგან განსასხვავებლად. თუმცა, აღნიშნავს მკვლევარი, „დღესაც ლოგიკურს საკმაოდ ვერ არჩევენ რეალურისაგან“.

აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელიას აღნიშნული ნაშრომი მართალია ფილოსოფიის ისტორიის მასალათა ანალიზის საფუძველზეა წარმოდგენილი, მაგრამ თავის მნიშვნელობით იგი არსებითად თეორიული ხასიათის ნაშრომია და გვერდში უდგას ნაშრომს „ქვეშარიტების გვარი“. ს. დანელიას ზემოთ დასახელებული ორი ნაშრომი მათი შინაარსით, საზუსტით მეცნიერებისათვის დღესაც, გარდა მცირედი გამონაკლისისა, იმავე მნიშვნელობას ინარჩუნებს, რაც აღრე ჰქონდა. მათში დაყენებული საკითხები თავის არსებით ნამდვილად თანამედროვე მეცნიერულ სიმაღლეზე დგას. ამით იგი საუკეთესო ნიმუშია იმათ წინააღმდეგ, ვინც ხშირ შემთხვევაში ამყამდაც უშვებს რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების ან გაიგივებას, ან მათ აღრევას, რაც არც ისე იშვიათია ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

მკვლევრის აზრით, ლოგიკური მიმართებისა და რეალური მიმართების განსხვავება არის ლოგიკურისა და რეალურის ერთმანეთისაგან განსხვავების ფუნქცია. აბრტომაც, ვინც ვერ ანსხვავებს რეალურს ლოგიკურისაგან, ის ვერ შეძლებს განასხვავოს ლოგიკური მიმართებაც რეალური მიმართებისაგან. რეალურია საგანი, ლოგიკურია ამ საგნის შესახებ ცნება. ლოგიკური მიმართება ეწოდება მიმართებას ცნებათა შორის, ხოლო რეალური მიმართება ეწოდება მიმართებას საგანთა შორის. ლოგიკურის გაიგივება რეალურთან, ცნების გაიგივება საგანთან არის იდეალიზმის გნოსეოლოგიური ძირი. განსხვავება ცნებასა და საგანს შორის აუცილებს განსხვავებას ლოგიკურ მიმართებასა და რეალურ მიმართებას შორის.

ს. დანელიას აზრით, ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით, დავით იუმი იყო პირველი მოაზროვნე, რომელმაც თანამიმდევრულად გამიჯნა რეალური მიმართება ლოგიკური მიმართებისაგან. იუმმა ცხადყო, რომ მიზეზობრივი მიმართება არ არის ლოგიკური მიმართება, მიმართება ცნებათა შორის, რომლის პრინციპია წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონი. ამ აღმოჩენამ, წერს ს. დანელია, იუმი გამიჯნა რა-

-ციონალიზმისაგან, რომელიც რეალურ მიმართებასა და ლოგიკურ მიმართებას აიგივებდა. აქ დანელია მოკლედ განიხილავს რაციონალიზმის წარმომადგენლების შეხედულებას. რაციონალისტებს, წერს იგი, მიზეზობრივი მიმართება მიაჩნდათ მათემატიკურ მიმართებად, ხოლო მათემატიკური მიმართება — ლოგიკურ მიმართებად. ამის შესაბამისად მათთვის მიზეზი არის ლოგიკური გვარი, ხოლო შედეგი არის ლოგიკური სახეობა. როგორც ლოგიკური გვარი შეიცავს თავის ლოგიკურ სახეს, ისე მიზეზიც შეიცავს თავის შედეგს. შედეგი ლოგიკურად, წინააღმდეგობის პრინციპის საბუთით, გამომდინარეობს თავის მიზეზისაგან და მის გამოსაყვანად არაფერია საჭირო გარდა მიზეზის ცნების ანალიზისა. მიზეზი არის ლოგიკური საბუთი, ხოლო მიზეზობრივი დებულება არის ანალიტიკური დებულება, სადაც შედეგის ცნება ლოგიკურად მოცემულია თავისი მიზეზის ცნებაში. ეს მოსაზრება ს. დანელიას გაშლილი სახათ აქვს წარმოდგენილი რაციონალისტების, კერძოდ კი სპინოზას, მიმართ დაწერილ ნაშრომში „მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში“. ჩვენც დასახელებული ნაშრომიდან წარმოვადგენთ ზოგიერთ საკითხს. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ დასახელებული ნაშრომიც არსებითად ემსახურება რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების განსხვავების ჩვენებას. ეს მიმართება კი, მკვლევარის აზრით, რაციონალიზმის წარმომადგენლებს, კერძოდ არც სპინოზას, არ პქონდათ გამიჯნული.

სპინოზას სისტემაში მიზეზის მიმართება შედეგთან გაგებულია, როგორც საბუთის მიმართება იმასთან, რაც ამ საბუთიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს. დანელიას აზრით, ეს გაგება იმდენად ჩვეულებრივაა სპინოზასათვის, რომ იგი „მიზეზი“ ტერმინის ნაცვლად ხმარობს ტერმინს „საბუთი“, ან, პირუკუ, „საბუთის“ ნაცვლად ხმარობს „მიზეზს“. არაიშვიათია მასთან ასეთი გამოთქმაც: „მიზეზი ან საბუთი“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ, სპინოზას წარმოდგენით, მიზეზი ისეთივე კავშირით არის შეკრული თავის შედეგთან, როგორც საბუთს კავშირება დასკვნასთან. რამდენადაც ეს უკანასკნელი კავშირი არის ლოგიკური კავშირი, მიზეზსა და შედეგს შორისაც არსებული კავშირი არის, სპინოზას კონცეფციით, ლოგიკური კავშირი, რომელიც დამყარებულია წინააღმდეგობის პრინციპზე. ამ ამოსავალი დებულებით იხილავს ს. დანელია მიზეზობრიობის პრობლემას სპინოზას ფილოსოფიაში.

სპინოზასათვის მიმართება მიზეზსა და შედეგს შორის არის ლოგიკური მიმართება, იგი წინააღმდეგობის კანონს ემყარება და აუცილებლად გულისხმობს, რომ მიზეზი არ ეწინააღმდეგება შედეგს და შედეგიც არ ეწინააღმდეგება მიზეზს. ყველაფერი ეს, ს. დანელიას აზრით, საკმაოდ გვიხსნის იმ გარემოებას, რომ მიზეზობრიობის არსე-

ბისა და მისი შემეცნების გაგების საქმეში სპინოზა რაციონალისტია და ამ პრინციპით მიზეზობრული კავშირის დებულებას თელის ანალიტიკურ დებულებად. სპინოზისათვის მიზეზი ლოგიკური საბუთია, რომელშიაც *implicite* მოცემულია ამ მიზეზის ყველა შედეგი და რომლისგანაც ლოგიკური ანალიზის საშუალებით შეიძლება ყველა მისი შედეგის დედუქტირება. საგნის ყოველ ცნებაში მოცემულია ყოველი მისი მიზეზის ცნება და ყოველი მისი შედეგის ცნება.

სპინოზას მოძღვრების ასეთი დახასიათება იმაზე მიუთითებს, რომ ს. დანელიას მიერ იგი მიჩნეულია როგორც უკიდურესი რაციონალისტი, რომელიც აბსოლუტურად გამორიცხავს შეგრძნების როლს შემეცნებაში და აბსოლუტურად აიგივებს რეალურ და ლოგიკურ მიმართებას. სპინოზას ფილოსოფიაში საკითხის ამგვარად გადაწყვეტაში მკვლევარს შეიძლება ბევრ რამეში არ დავეთანხმოთ¹, მაგრამ იგივე პრინციპს დეკარტეს ფილოსოფიის მიმართ თუ გადავიტანთ, აქ ს. დანელიას შეხედულება, ჩვენა ზრით, მართებულად უნდა მივიჩნიოთ.

იუმის ხაზს აგრძელებს კანტი. მის თეორიულ ფილოსოფიას რეალურისა და ლოგიკურის განსხვავება უდევს საფუძვლად. კანტიმ რაციონალისტების წინააღმდეგ უჩვენა, რომ მიზეზი არ შეიცავს შედეგს და მიზეზისაგან არ გამოიყვანება შედეგი ლოგიკურად; ცნებიდან რეალური არსებობა არ გამოიყვანება, რადგან უკანასკნელი პირველში არ არის მოცემული. ცნება სხვაა, ხოლო რეალური არსებობა სხვა და ამიტომ ლოგიკური მიმართება ცნებათა შორის განსხვავდება რეალური მიმართებისაგან საგანთა შორის. ერთიმეორისაგან განსხვავებულია რეალური წინააღმდეგობა და ლოგიკური წინააღმდეგობა. ლოგიკურია წინააღმდეგობა ცნებებს შორის, ხოლო რეალურია წინააღმდეგობა რეალურ საგნებს შორის, ცნება და რეალური საგანი კი ერთი და იგივე არ არის. ლოგიკურ წინააღმდეგობაში ერთი წევრი ლოგიკურად უარყოფს მეორეს და გარდა უარყოფისა არაფერს შეიცავს — ერთი წევრი არია მეორის უარყოფა და მეტი არაფერი. რეალურ წინააღმდეგობაში კი ერთი წევრი სრულიადაც არ არის მეორის უბრალო უარყოფა, არამედ თვითონ არის რაღაც პოზიტიური და გარკვეული. კანტის მიხედვით, წერს ს. დანელია, ლოგიკური წინააღმდეგობის წევრები ლოგიკურად შეუთავსებელნი არიან ერთმანეთთან, ლოგიკურად გამორიცხავენ ერთმანეთს და ვინც ერთს უარყოფს, მას არა აქვს უფლება მეორე წევრიც უარყოს, არამედ ვალდებულია ეს უკანასკნელი დაადასტუროს. რაც შეეხება რეალური წინააღმდეგობის წევრებს, ისინი მხოლოდ რეალურად შეუთავსებელნი არიან

¹ იხ. ბ. უ რ ი დ ი ა, შემეცნების თეორიის პრობლემები ქართულ ფილოსოფიაში, 1975, გვ. 180—190.

ერთმანეთთან, მხოლოდ რეალურად გამორიცხავენ ერთმანეთს, აზროვნების პროცესში კი ერთი წევრის უარყოფა სრულიად არ მოითხოვს მეორე წევრის დადასტურებას.

ს. დანელიას დასახელებულ ნაშრომში („რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის“) ასევე ვრცლად და მრავალმხრივი ანალიზითაა წარმოდგენილი რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების საკითხი ანტიკურ ფილოსოფიაში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ვ. ი. ლენინის ნაშრომზე დაყრდნობით არისტოტელეს შეხედულების ღრმა მეცნიერული ანალიზი. ეს ანალიზი ომდენად ძლიერადაა არგუმენტირებული, რომ მკვლევრის შეხედულება, ვფიქრობთ, უდავო ჭეშმარიტებად უნდა ჩაითვალოს. ამას აღვნიშნავთ იმიტომ, რომ თანამედროვე საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არისტოტელეს შესახებ, განსაკუთრებით აზროვნების ძირითად კანონებზე, სრულიად სხვაგვარი შეხედულება გავრცელებული, რომელიც არ შეიძლება მართებულ ინტერპრეტაციად ჩაითვალოს. იგივე უნდა ითქვას ლოგიკის საკითხებისადმი ნიძღვნილა ზოგიერთი ნაშრომისადმი, სადაც აზროვნების ლოგიკური კანონები გაგებულია ოპორტუნული რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართებებისათვის საერთო, იგივეობრივი კანონები, რაც, ვფიქრობთ, მითითებული ასპექტით, რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების განუსხვავებლობის ნიშნულად უნდა ჩაითვალოს. ყოველივე აღნიშნულის გამო ჩვენ შედარებით დაწვრილებით გადმოვცემთ პროფ. ს. დანელიას შეხედულებებსა და ინტერპრეტაციას არისტოტელეს შესახებ რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების საკითხზე.

ს. დანელიას აზრით, არისტოტელე თავის მოძღვრებაში მიზეზობრიობის შესახებ ანსხვავებს ერთმანეთისაგან მატერიალური მიზეზის ცნებას ლოგიკური მიზეზის ცნებისაგან და ამდენად არისტოტელესაგან მოსალოდნელი იყო ზუსტი და თანამიმდევრული გარჩევა რეალური მიმართებისა ლოგიკური მიმართებისაგან, მაგრამ მიუხედავად ამისა იგი მაინც ვერ მიჯნავს საკმაო თანამიმდევრობით ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან, ხოლო მოძღვრებას ლოგიკურ მიმართებათა შესახებ ვერ მიჯნავს მოძღვრებისაგან სინამდვილის ან ყოფიერების შესახებ. ეს გარემოება, აღნიშნავს მკვლევარი, ძალიან კარგად შენიშნული ჰქონდა ვ. ი. ლენინს, როდესაც იგი წერდა „არისტოტელეს ობიექტური ლოგიკა ყველგან აღრეული აქვს სუბიექტურში“. აქ დანელია განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ტერმინს „აღრევა“.

ვ. ი. ლენინის აზრით, არისტოტელეს ფილოსოფიაში აღრეულია ლოგიკური და ონტოლოგიური და არა გაიგივებული. „ლენინი არ იხ-

მარდა სიტყვას «смешение» („აღრევა“) იმ შემთხვევაში, რომ მას გაეზიარებინა ის შეხედულება... რომლის თანახმად არისტოტელეს ლოგიკა იყო არა ფორმალური, არამედ ონტოლოგიური ლოგიკა, ე. ი. ისეთი ლოგიკა, რომელიც შენდება აზროვნებისა და ყოფიერების პრინციპულ გაიგივებაზე“¹. სწორედ ამიტომ ს. დანელია აკრიტიკებს იმ შეხედულებას, რომლისდა მიხედვით არისტოტელე იგივეებს აზროვნებასა და ყოფიერებას. სახელდობრ, იგი აკრიტიკებს ა. ტრენდელენბურგის, პ. ვინდელბანდისა და სხვ. შეხედულებას. მკვლევრის სრულიად მართებული ინტერპრეტაციით, არისტოტელეს აზროვნებისა და ყოფიერების პრინციპულ გაიგივებას თუ მივაწერთ, მაშინ არისტოტელე იდეალისტთა ბანაკში უნდა მოვაქციოთ. მაგრამ ვ. ი. ლენინი ებრძვის არისტოტელეს იდეალისტთა ბანაკის მიკუთვნებას. ამავე დროს, მიუთითებს ს. დანელია, არისტოტელეს არც ერთ ნაშრომში „არ არის explicite წამოყენებული დებულება, რომ აზრი და არსი ერთი და იგივეა, რომ აზრი ქმნის არსს და ამიტომ ყოფიერების ფორმები იგივეა, რაც აზროვნების ფორმები“². აღნიშნულიდან გამომდინარე შესაძლებელია ლაპარაკი არა იმაზე, რომ არისტოტელემ პრინციპულად გააიგივა რეალური და ლოგიკური, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ ვერ გამოიჭნა ისინი ერთმანეთისაგან საკმაო სიზუსტით. ს. დანელიას რმის დასასაბუთებლად, რომ არისტოტელის ნააზრევში ჩვენ საქმე გვაქვს რეალურასა და ლოგიკურის უბრალო აღრევასთან და არა მათ პრინციპულ გაიგივებასთან, მოყავს ორი მაგალითი: ერთი ცნებისა და მეორე აზროვნების კანონებზე მოძღვრებიდან.

არისტოტელეს აზრით „ყოველი მეცნიერული კვლევა-ძიება არის საშუალო ტერმინის ძებნა“. საშუალო ტერმინი არის ცნება. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით, თუ ყოველი მეცნიერული კვლევა-ძიება არის საშუალო ტერმინის ძებნა, მაშინ რეალურ საგანთა მიზეზობრივი კავშირის გამოკვლევა (ე. ი. საგანთა მიზეზების ძებნა, რაც ყოველი ფიზიკალური მეცნიერების შინაარსს შეადგენს) ყოფილა ცნების ძებნა; ამის თანახმად ცნება ყოფილა მიზეზი. ასე მსაჯელობს არისტოტელე, როდესაც იგი წერს: „საშუალო ტერმინი შეიცავს საგნის მიზეზს და საფუძველს“. მკვლევრის აზრით, აქ გარკვევით ჩანს, რომ არისტოტელე ვერ ანსხვავებს ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან. თუ საგნის მიზეზის გამოკვლევა სხვა არაფერია, თუ არა საშუალო ტერმინის მოძებნა, მაშინ საშუალო ტერმინი (ცნება)

¹ ს. დანელია, რეალური წინააღმდეგობისა და ლოგიკური წინააღმდეგობის ცნებათა ისტორიისათვის, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, გვ. 469—470.

² იქვე. გვ. 470.

ყოფილა მიზეზი. მაშასადამე, არისტოტელემ აღნიშნული საკითხის გარკვევაში სრულ სინათლეს ვერ მიაღწია, ცნება მიზეზისაგან ვერ განასხვავა, ლოგიკური მიმართება საკმაო სიზუსტით ვერ გამოიჭნა რეალური მიმართებისაგან. ეს კი არისტოტელეს მოძღვრებაში ცნებაზე არის ლოგიკურისა და რეალურის აღრევა.

ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს არისტოტელეს მოძღვრებაში აზროვნების კანონებზე. აზროვნების ლოგიკური კანონები არისტოტელეს უნდა განეხილა თავის ფილოსოფიის იმ ნაწილში, რომლის საგანია აზროვნება. სინამდვილეში აზროვნების ლოგიკური კანონები დაწვრილებით არის განხილული ფილოსოფიის იმ ნაწილში, სადაც განიხილება უზოგადესი პრინციპები არსისა და არა აზროვნებისა, როგორც ასეთისა. იგივეობის კანონი, წინააღმდეგობის კანონი და მესამე გამორიცხულის კანონი განხილულია „მეტაფიზიკაში“. არისტოტელე, მაგალითად, წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონის დაფუძნების დროს ეკამათება ჰერაკლიტეს, რომელიც ამტკიცებდა ყველაფერი იცვლება და არაფერი არ არის მყარი, უცვლელი, უძრავი. ჰერაკლიტეს ეს დებულება, აღნიშნავს დანელია, ეხებოდა სინამდვილის საგნებს და გამოხატავდა მათ რეალურ უზთიერთობას. ამიტომ, რამდენადაც არისტოტელე წინააღმდეგობის კანონს თვლის ჰერაკლიტეს აღნიშნული დებულების უარყოფად, ცხადია, რომ მას ეს კანონი მიაჩნია სინამდვილის კანონად. ეს იმას ადასტურებს, რომ არისტოტელეს ვერ განუსხვავებია აზროვნების პირობა ან ლოგიკური კანონი რეალური სინამდვილის კანონისაგან. ამის დასადასტურებლად მკვლევარის მიერ მიჩნეულია წინააღმდეგობის ლოგიკური კანონის შესახებ არისტოტელეს ერთ-ერთი გამოთქმა, სადაც წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონს, ს. დანელიას აზრით, ისეთი სახე აქვს, რომ იგი შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც სინამდვილის მეტაფიზიკური კანონი, რომელიც ამბობს, რომ ყოფიერების სამყაროში შეუძლებელია საგანი იყოს და არ იყოს. ზემოაღნიშნულის საფუძველზე მკვლევარი აკეთებს დასკვნას, „სწორედ ეს იყო, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ ფორმალური ლოგიკა, ტრენდელენბურგის დროიდან განსაკუთრებით, გაგებულ იქნა როგორც დიალექტიკის უარყოფა, და დღეს დიდი მუშაობაა ს. ბ. როს ამ საბედისწერო შეცდომის გამოსაწმკარავებლად“¹. უნდა ითქვას, რომ მართლაც საბედისწერო შეცდომაა ლოგიკური მიმართებისა და რეალური მიმართების გაიგივება. ეს შეცდომა ნათლად გამომჟღავნდა იმაში, რომ ლოგიკური მიმართება, რომელიც გაიგივებულ იქნა რეალურ მიმართებასთან, კერძოდ აზ-

¹ ს. დანელია, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, გვ. 478.

როვნების ლოგიკური კანონების სფეროში, აზროვნების ლოგიკური კანონები მიჩნეულ იქნა, როგორც დიალექტიკის უარყოფა, რაც სამწუხაროდ დღესაც ხშირად გვხვდება ფილოსოფიურ გამოცვლევებში.

ს. დანელია უდავოდ მართებულად იბრძვის აზროვნების ლოგიკური კანონების არსისა და აზროვნების საერთო კანონებად მიჩნევის წინააღმდეგ: უნდა აღინიშნოს, რომ თანამედროვე მკვლევართა ნაწილიც აზროვნების ლოგიკურ კანონებზე იმ აზრს იცავს, რომ ისინი ერთსა და იმავე დროს როგორც აზროვნების, ასევე არსის კანონებია. სინამდვილეში უნდა ითქვას, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები არაა არსის კანონები. აზროვნების ოთხივე კანონი აზროვნების ლოგიკური კანონებია. ისევე, როგორც ბუნების კანონები ბუნების კანონებია და არა საზოგადოების, ხოლო საზოგადოების კანონები საზოგადოების კანონებია და არა ბუნებისა, ასევე აზროვნების ლოგიკური კანონები აზროვნების ლოგიკური კანონებია და არა ბუნებისა თუ საზოგადოების კანონები. როგორც ბუნება და საზოგადოება, ასევე აზროვნებაც გარკვეული სინამდვილეა და სწორედ ამ გარკვეული სინამდვილის კანონებია აზროვნების ლოგიკური კანონები. ისინი უშუალოდ არ წარმოადგენენ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონებს. ამიტომაც უნდა ითქვას, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები — იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის, მესამეს გამორიცხვის, საკმაო საფუძვლის, როგორც ასეთები, ბუნებასა და საზოგადოებაში კი არ მოქმედებენ და მათ კანონებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ აზროვნების, როგორც გარკვეული სინამდვილის, ლოგიკური კანონებია. მაგრამ ყოველივე ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები სინამდვილის რაიმე გარკვეულ მხარეს არ ასახავდნენ. მაგალითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ობიექტური სინამდვილის იმ მხარეს ასახავს, რომ საგნები და მოვლენები შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში საწინააღმდეგო ნიშნების მქონე იყოს. აქედან გამომდინარე, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, როგორც აზროვნების ლოგიკური კანონი, ფორმირებულია ასე: შეუძლებელია ერთსა და იმავე საგანს, მოვლენას, ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში მივაწეროთ საწინააღმდეგო ნიშნები. აქედან გამომდინარე, თუ კითხვას დავსვამთ — წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არის თუ არა ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონი? უნდა ვუპასუხოთ — რა თქმა უნდა, არა. მართალია, აღნიშნული კანონი სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა გარკვეულ მხარეს ასახავს, მაგრამ ამიტომ მათ კანონს კი არ წარმოადგენს, არამედ აზროვნების ლოგიკურ კანონს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი სინამდვილის შემოცნების

აუცილებელი პირობაა. აზრთა მსვლელობა არ შეიძლება იყოს სწორი, თანამიმდევრული, თუ იგი წინააღმდეგობის შემცველია, ამიტომაც წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ამბობს, რომ შემეცნების პროცესში ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა ერთსა და იმავე დროს არ შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი.

ის, რაც ითქვა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონზე, როგორც აზროვნების ლოგიკურ კანონზე, იგივე ითქმის სხვა კანონებზედაც.

§ 8. ზეშეპირბრუნვის პრობლემის ზოგიერთი საკითხი

სანამ უშუალოდ საკითხს შევეხებოდეთ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელია ჭეშმარიტების გვარის პრობლემის სწორად დაყენებისა და გადაწყვეტის აუცილებლობას ხედავს „ლოგიკური გვარის გენეალოგიური გვარისაგან სასტიკ გარჩევაში“. ნაშრომი „ჭეშმარიტების გვარი“ სწორედ გენეალოგიური (რეალური) და ლოგიკური გვარის ჩიღნების ზოგადი დახასიათებით და მათი ერთიმეორისაგან მკვეთრი განიჯვნივით იწყება.

ს. დანელია შემეცნების თეორიის თეორიული საკითხებიდან ერთერთ რთულ საკითხს — ჭეშმარიტების პრობლემას განიხილავს. თვით ჭეშმარიტების პრობლემაც მრავალი საკითხის მომცველია, მაგრამ ს. დანელიას მიერ განხილულია ამ პრობლემის ცენტრალური საკითხი, სახელდობრ, როგორია ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტების რაობის, მისი როგორობის ბუნების გარკვევა არის თვით ჭეშმარიტების, როგორც ასეთის, გარკვევა. იმის გარკვევით, თუ როგორია ჭეშმარიტება, თვით ჭეშმარიტების არსებობის ან არარსებობის საკითხი ირკვევა. ჭეშმარიტების ამ ცენტრალურ პრობლემას მიეძღვნა სწორედ ს. დანელიას ნაშრომი „ჭეშმარიტების გვარი“.

ჭეშმარიტების გვარის პრობლემის სწორი დაყენებისათვის ერთმანეთისაგან უნდა განვასხვავოთ ლოგიკური გვარი და გენეალოგიური გვარი, პრობლემის სწორი დაყენება კი მის ნახევრად გადაწყვეტას ნიშნავს. ჩვეულებრივ შეცდომად გნოსეოლოგიაში ს. დანელიას მიიჩნია ის, რომ ლოგიკურ გვარსა და გენეალოგიურ გვარს შეუცნობლად ურევენ ერთიმეორეში — სურთ ლოგიკური გვარი გამოიკვლიონ, ნამდვილად კი გენეალოგიურ გვარზე ლაპარაკობენ, რადგან ისეთი არგუმენტებით სარგებლობენ, რომელნიც მხოლოდ გენეალოგიური გვარისათვისაა მნიშვნელოვანი და ლოგიკური გვარისათვის მათ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვთ.

ს. დანელიას აზრთა მსვლელობის მიხედვით, ჭეშმარიტების რეალობის. მისი ბუნების გარკვევისათვის არსებითი მნიშვნელობა. აქვს იმის გარკვევას, თუ რომელი საშუალებით დადგინდება ჭეშმარიტე-

ბის გვარი — ლოგიკური თუ გენეალოგიური საშუალებით. გვარი, მიუთითებს დანელია, შეიძლება იყოს მხოლოდ ორგვარი: გენეალოგიური ან ლოგიკური. გვარის ცნებას ეკარება ყოველგვარი აზრი ლოგიკურისა და გენეალოგიურის გარეშე. აქედან გამომდინარე ჭეშმარიტების გვარიც შეიძლება იყოს ან გენეალოგიური, ან ლოგიკური. ჭეშმარიტების ცნების შემართ ცნებების გენეალოგიური და ლოგიკურის სწორად გაგებისა და მოხმარებისათვის ს. დანელია მისთვის ჩვეული სიზუსტით იძლევა თითოეული მათგანის დახასიათებას. გენეალოგიური ან რეალური დამოკიდებულებას პრინციპია მიზეზობრიობა, ხოლო ლოგიკური დამოკიდებულების პრინციპია მსგავსება. ეს ნიშნავს, რომ იქ, სადაც არ არის მიზეზობრივი კავშირი, არ არის არც გენეალოგიურ-რეალური დამოკიდებულება. ხოლო იქ, სადაც არ არის მსგავსების კავშირი, არ არსებობს ლოგიკური ურთიერთობა. მიზეზობრიობა იმით განსხვავდება მსგავსებისაგან, რომ იგი აუცილებლად დროს გულისხმობს, დროს გარეშე არ არის; ლოგიკური კავშირის პრინციპი — მსგავსება კი დროის გარეშეა.

ს. დანელია დასაბუთებულად წარმოგიდგენს თავის შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტების გვარი არის ლოგიკური გვარი და არა გენეალოგიური (რეალური) გვარი. ჭეშმარიტების გვარი არ არის გენეალოგიური. ვინაიდან ჭეშმარიტებას არა აქვს გენეალოგია. გენეალოგია აქვს იმას, რაც უკვე დაიბადა, უკვე გაჩნდა, უკვე მიიღო დროში არსებობა¹. გენეალოგია აქვს მხოლოდ იმას, რასაც არსებობის ნიშანი აქვს. ამიტომაც გენეალოგიური გვარიც აქვს მხოლოდ იმას, რასაც აქვს ეს არსებობის ნიშანი. მაშასადამე, იმას, რასაც არსებობის ნიშანი არა აქვს, არც გენეალოგია აქვს და არც გენეალოგიური გვარი. ჭეშმარიტება სწორედ უკანასკნელია, მას არა აქვს არსებობის ნიშანი². რას ნიშნავს ს. დანელიას მიხედვით დასაბუთება იმისა, რომ ჭეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი? ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ჭეშმარიტება არ არის ემპირიულად არსებული, ნეტი არაეითარის სხვაგვარი მნიშვნელობა აქ არ იგულისხმება. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარიტება არ არსებულა, იგი საერთოდ არ არსებობს. არსებობის მიხედვით ჭეშმარიტება, რა თქმა უნდა, არსებულა და ამიტომაც ეძებს, ს. დანელია მის ლოგიკურ გვარს, მაგრამ იგი არ არსებობს რეალურად, ემპირიულად არსებობის ნიშნით. სწორედ ამ მიზეზით აკრიტიკებს მკვლევარი ჰუსერლის შეხედულებას ჭეშმარიტებაზე. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ არა-

1 ს. დანელია, ჭეშმარიტების გვარი, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 34.

2 იქვე, გვ. 35—36.

ზუსტია თვითონ ს. დანელიას გამოთქმა — ქეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი; უნდა იყოს — ქეშმარიტებას არა აქვს ემპირიულად (რეალურად) არსებობის ნიშანი. თუმცა მხოლოდ ესაა ნაგულისხმევი ჰუსერლის კრიტიკის დროს. ს. დანელიას აზრით, არ შეიძლება ითქვას, რომ ქეშმარიტება არის არსებობა, ქეშმარიტება არსებობს. მისი აზრით, ჰუსერლის არგუმენტი იმ დებულების წინააღმდეგ, რომ ქეშმარიტება არ არსებობს, საკმაოდ მოძველებულია. ჰუსერლი წერს: „მსჯელობა — ქეშმარიტება არ არსებობს“ — თავის აზრით უდრის მსჯელობას — „არსებობს ქეშმარიტება, და ქეშმარიტება არ არსებობს“. ეს წინააღმდეგობაა და ამიტომ მიუღებელია. ს. დანელიას აზრით ასეთი არგუმენტაცია მეცნიერებაში გამოუსადეგარია, უფრო მისაღებია აზრი, რომ ქეშმარიტება არ არსებობს, ვიდრე ის, რომ ქეშმარიტება (არაემპირიული) არსებობს (ემპირიულია)¹. ამგვარად გამოთქმა — ქეშმარიტება არ არსებობს — ნიშნავს რომ ქეშმარიტება არ არსებობს ემპირიულად.

სიტყვა „ქეშმარიტება“ წარმოშობილია ისე, როგორც სხვა სიტყვები. სიტყვა ჩნდება იქ, სადაც არის წარმოდგენა: წარმოდგენა ჩნდება იქ, სადაც არის გარჩევა; გარჩევა შედარებით ხორციელდება, შედარება კი ორ შესადარებელს გულისხმობს. ქეშმარიტება უდარდება შეცდომას. შეცდომა კიდევაც ემსგავსება ქეშმარიტებას და კიდევაც განირჩევა მისგან. ქეშმარიტებისა და შეცდომის საერთო გვარი არის მსჯელობა. მსჯელობა ქეშმარიტებისათვის აუცილებელი პრედიკატია. შეუძლებელია ისეთი ქეშმარიტება, რომელიც მსჯელობა არ იქნება, მსჯელობის გარეშე არ არის შეცდომაც, მსჯელობა შეცდომის აუცილებელი პრედიკატია. ქეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებია, მაგრამ თვითონ მსჯელობა აზრის სახეა. აზრი გვარია მსჯელობისათვის, მაშასადამე ის გვარია ქეშმარიტებისა და შეცდომისთვისაც. აზრი არის ის, რაც არ არის გრძნობა. აზრი განსხვავებულია გრძნობებისაგან. მაგრამ ისინი ერთმანეთს ემსგავსებიან იმაში, რომ განსხვავდებიან ყველა იმისაგან, რაც განფენილია, მძიმეა, მაგარია, ე. ი. რაც ფიზიკურად არსებულია. აზრი ისე, როგორც გრძნობები, ფსიქიკურია. ფსიქიკური აზრის გვარია, აზრი მსჯელობის გვარია, მსჯელობა ქეშმარიტების გვარია; მაშასადამე, ფსიქიკური ქეშმარიტების გვარია;

გენეალოგიური და ლოგიკური გვარის განსხვავებულობის, შემდეგ კი ქეშმარიტების გვარის ცხადყოფის საფუძველზე ს. დანელია იძლევა ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის კრიტიკას ქეშმარიტების საკითხზე. ქეშმარიტების განსაზღვრებასთან დაკავშირებით

¹ ს. დანელია, ქეშმარიტების გვარი, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 36.

დანელიას სწორად აქვს მითითებული მის არსებით მხარეზე, სახელ-
დობრ, ჭეშმარიტების ლოგიკური გვარის აღმოჩენა არის ჭეშმარიტე-
ბის რაობის აღმოჩენა; საკითხი — რა არის ჭეშმარიტების ლოგიკუ-
რი გვარი, შედის საკითხში — რა არის ჭეშმარიტება? ჭეშმარიტების
ამ რაობის, ე. ი. მისი არსებობის გადაწყვეტის საკითხში დანელია ეკაპ-
თება როგორც ფსიქოლოგიზმს, ასევე ანტიფსიქოლოგიზმს¹. ს. დანე-
ლიას სრულიად მართებული ანალიზით, ჭეშმარიტების როგორც ფსი-
ქოლოგისტური, ასევე ანტიფსიქოლოგისტური — ჰუსერლიანული —
ონტოლოგიური გაგება ჭეშმარიტების გაუქმებას ნიშნავს. აღნიშნულ
გაგებათა საფუძველზე ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, უარყოფილია.
სწორადაა შემჩნეული ორივე მიმართულების ნაკლი, ამიტომაც მიუ-
ღებლადაა მიჩნეული როგორც ერთი, ასევე მეორე მიმართულების
შეხედულება ჭეშმარიტების არსებობის საკითხზე. ფსიქოლოგიზმი
არის სკეპტიციზმი, ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა². მკვლე-
ვარი მართებულ ინტერპრეტაციას აძლევს ფსიქოლოგიზმს. იგი, მარ-
თლაც, სკეპტიციზმია, ვინაიდან ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარ-
ყოფაა. ფსიქოლოგიზმის პრინციპით განუხორციელებელი ხდება ჭეშ-
მარიტება. იგი, მართლაც, აუქმებს ჭეშმარიტებას, ვინაიდან ჭეშმა-
რიტება გაგებულია როგორც წმინდა სუბიექტივისტური, ინდივიდუა-
ლური.

სკეპტიციზმის საწინააღმდეგოდ ჩამოყალიბდა, აღნიშნავს ს. და-
ნელია, ანტიფსიქოლოგიური მიმართულება. მისი ცნობილი წარმო-
მადგენელი შემდეგ მაგალითზე გვიხსნის თავის თეორიასო და მითი-
თებულია ჰუსერლის შრომიდან ჭეშმარიტების ონტოლოგიურობის
დამსაბუთებელი ცნობილი მაგალითი ნიუტონის მიზიდულობის კა-
ნონის შესახებ. ჰუსერლის აზრით, წერს მკვლევარი, ეს ჭეშმარიტება
ნიუტონზე ადრე არსებობდა. იგი წინ უსწრებდა არა მარტო ნიუტონ-
ის დაბადებას, არამედ თვით ორგანული ბუნების გაჩენას. ვინც ამ
მაგალითს დააკვირდება, აღნიშნავს ს. დანელია, იგი შენიშნავს, რომ
ჰუსერლი ჭეშმარიტებას უწოდებს ფიზიკურ დამოკიდებულებას (არა-
ფსიქიკურს), მაგრამ ცხადია ამასთან ერთად ისიც. რომ ასეთს კონ-
ტინგენტში სიტყვის „ჭეშმარიტება“ თავისი აზრი ეკარგება. მისგან მხო-
ლოდ ბევრათა კომპლექსი გვრჩება, რაც უნდა სრულიად გამოირი-
ცხოს ფილოსოფიის ტერმინოლოგიიდან². სკეპტიციზმისაგან განსხვავ-
ებით, ანტიფსიქოლოგიზმის მიერ ჭეშმარიტების ასეთ გაგებას მკვლე-
ვარი ადარებს ე. წ. დათვურ სამსახურს. ანტიფსიქოლოგიზმი (ჰუსერ-
ლი), წერს ს. დანელია, გადაიჩეხა *ignoratio elenchi*-ის ერთ დიდ

1 ს. დანელია, ჭეშმარიტების გვარი, „ჩენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 47.

2 იქვე.

ხრამშიო. აქედან გამომდინარე, ს. დანელიას აზრით ანტიფსიქოლოგიზმი მცდარია, ვინაიდან ნიჩინევს, რომ „ქეშმარიტება არ არის აზრი“, ქეშმარიტების გვარი ფიზიკურია და არა ფსიქიკური. სინამდვილეში კი ქეშმარიტების გვარია ფსიქიკური და არა ფიზიკური. ფიზიკურის სუბსტრატს ეწოდება ობიექტი, ხოლო ფსიქიკურისას — სუბიექტი ან „მე“. ფსიქიკური იმით განირჩევა არაფსიქიკურისაგან, რომ იგი დაკავშირებულია „მე“-სთან. იქ, სადაც არ არის „მე“, არ არის ფსიქიკურიც, მაგრამ იქ არ არის აზრიც. სადაც აზრი არ არის, იქ არც ქეშმარიტებაა. მაშასადამე, ქეშმარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“, ან სუბიექტი. ს. დანელიას შეხედულებაზე ამ და სხვა საკითხთა ინტერპრეტაციაზე ქვემოთ შევიჩერდებით.

ს. დანელია შრომის დასკვნით ნაწილში კიდევ ერთხელ მიუთითებს, რომ ფსიქოლოგიზმის შეცდომა იმაშია, რომ ქეშმარიტების ღირებულებას მისივე გენიალოგიურ გვარში ეძებს და ამიტომ სეკეპტიციზმის მსხვერპლი ხდება. ანტიფსიქოლოგიზმის შეცდომა კი იმაშია, რომ იგი ქეშმარიტების ღირებულებას მისსავე ლოგიკურ გვარში ეძებს და უარყოფს, რომ ეს გვარია ფსიქიკური. ს. დანელია ასეთი შეხედულებებისაგან განსხვავებით ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტება ფსიქიკურია, მაგრამ ამ საბუთით არ არის იგი ღირებული; ქეშმარიტების ღირებულება არ ისპობა მისი გენეალოგიური გვართი, მაგრამ არ საბუთდება მისი ლოგიკური გვართაც. ქეშმარიტების ფასი ემპირიული დედუქციის გარეშეა. იგი კატეგორიულად ღირებულია.

§ 4. უამაცნაბის თეორიის საკითხებზე ს. დანელიას უახედულების საწინააღმდეგო არგუმენტები და მათი ანალიზი

ს. დანელიას ფილოსოფიური მემკვიდრეობა როგორც საერთოდ, ასევე კერძოდ შემეცნების თეორიის საკითხებზე არ დარჩენილა სეკიულური განხილვისა და მწვავე კრიტიკის გარეშე. განსაკუთრებით ს. დანელიას შეხედულებას ქეშმარიტების საკითხზე იმთავითვე მოყვა მწვავე კრიტიკა. ეს კრიტიკა იყო როგორც იმანენტური ხასიათის, ასევე იგი დიალექტიკურ-მატერიალისტური პრინციპების დაცვის მოთხოვნას ემსახურებოდა. მართალია თავის მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ზენ სანელოვან ფილოსოფოსს ს. დანელიას შემეცნების თეორიის ზოგიერთი საკითხის გაგებაში ჰქონდა არაზუსტი გამოთქმები, მაგრამ მყვირალა კრიტიკამ შექმნა ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს რაც გააკეთა სანელოვანმა მეცნიერმა, განსაკუთრებით შემეცნების თეორიის საკითხში, კერძოდ, ქეშმარიტების საკითხში, გადასადგები

იყო ერთი ხელის მოსმით. კრიტიკა არსებითად უმართებულ იყო და ამის გამოც მიზანწილწვეელი რჩებოდა. ისინი ვინც ს. დანელიას თვის მოღვაწეობის აღრეულ პერიოდში „ქეშმარიტების გვარის“ შესახებ აკრიტიკებდნენ, თვითონვე უშეებდნენ სერიოზულ შეცდომებს— ფილოსოფიაში დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებად ზოგჯერ ისეთ რამეს ასაღებდნენ, რასაც სინამდვილეში საკითხის მეცნიერულ და, რა თქმა უნდა, დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებასთან სავსებით არაფერი ჰქონდა. განსაკუთრებით მწვავედ მიმდინარეობდა იმანენტური კრიტიკა. წმინდა მეცნიერულ დონეზე ეკლავებოდნენ ერთმანეთს, და მეტად მწვავედაც, შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, მ. გოგიბერიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი, მაგრამ მათი პაექრობა არასოდეს მისულა კონფლიქტამდე. რადგან მათი შეხედულებათა პრინციპული დაპირისპირებულობა ოდნავადაც კი არ უშლიდა ხელს მათს ურთიერთპატივიცემას. კამათობდნენ მხოლოდ და მხოლოდ ქეშმარიტებისათვის.

როგორც აღვნიშნეთ, ს. დანელიას შეხედულება შემეცნების თეორიის, განსაკუთრებით ქეშმარიტების თეორიის. საკითხზე მწვავე კრიტიკის ობიექტი გახდა. ამჟამადაც ვხვდებით მის კრიტიკას; სწორედ ამიტომ ჩვენც ამ საკითხის განხილვით დავიწყებთ დანელიას შეხედულებას ფილოსოფიურ კრიტიკაში.

ს. დანელიას მცირე მოცულობის ნაშრომის „ქეშმარიტების გვარის“ შესახებ მრავალი მოსაზრებაა გამოთქმული. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იგი ძირითადად ინტერპრეტირებულია, როგორც იდეალისტური ხასიათის ნაშრომი. წამოყენებულია მრავალი არგუმენტი, რომლებიც სხვადასხვა კუთხით უჩვენებენ მასში განხილული საკითხების იდეალისტურობას, ან მცდარობას. ეს არგუმენტები ჩვენს მიერ დალაგებული იქნება შემდეგი თანაზიგდევრობით:

1. ქეშმარიტების გვარია ფსიქიკური. ფსიქიკური გამოღის დროის გარეშე არსებულად. ამიტომ ფსიქიკურის აღიარება ქეშმარიტების გვარად მცდარია.

ის ფსიქიკური, რომელზედაც დანელია ლაპარაკობს. მართლაც, დროის გარეშეა, დროში მიმდინარე არაა. ფსიქიკური, როგორც ქეშმარიტების გვარი, არ არის ის ფსიქიკური, რომელიც დროში მიმდინარეა. იგი არ არის ფსიქიკური იმ მნიშვნელობით, რომელსაც ჰუსერლი უპირისპირდებოდა ლოგიკურის განსასხვავებლად. ასეთი ფსიქიკური არ გამოდგება ქეშმარიტების გვარად, რადგან დროში მიმდინარეა, ხოლო ქეშმარიტება კი დროის გარეშეა. ამიტომაც ბუნებრივია, რომ იმისათვის, რაც დროის გარეშეა (ასეთია ქეშმარიტება) გვარად არ გამოდგება ის, რაც დროშია. დროშია ფსიქიკური როგორც განცდა, მაგრამ ფსიქიკური როგორც განცდა არ შემოდის გნოსეოლოგიის

კვლევის სფეროში. გნოსეოლოგია იკვლევს. ფსიქიკურს, როგორც გნოსეოლოგიურ კატეგორიას. ს. დანელიას კი მხედველობაში აქვს ფსიქიკური როგორც გნოსეოლოგიური კატეგორია და არაფსიქიკური როგორც ღრობში მიზნინარე, რაც ფსიქოლოგიის კვლევის ობიექტია. დანელია რომ ფსიქიკურს იხილავს როგორც გნოსეოლოგიურ კატეგორიას — ეს გარკვევით ჩანს ნაშრომში „ჭეშმარიტების გვარი“.

ს. დანელიას მიერ ფსიქიკური, როგორც ჭეშმარიტების გვარი, ხმარებულია გნოსეოლოგიურის წინშენლობით. ამიტომაც ახასიათებს იგი ფსიქიკურს, მსგავსად აზრისა, როგორც იდეალურ მოვლენას. ს. დანელიას თქმით, ფსიქიკური არც განფენილია, არც მძიმეა, არც მაგარია, არც დროულია და არც სხვა ფიზიკური თვისებების მქონეა. „რასაც ფიზიკური თვისებები არა აქვს, იმას ვეძახით ფსიქიკურს“¹. ფსიქიკურის არსება ასახვაში მდგომარეობს და მხოლოდ ასახვის ფორმით არსებობს. ასახვა ეს არის უმაღლესი . ფსიქიკური უნარი. აქედან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, ს. დანელია მართებულად აღიარებს ჭეშმარიტების უმაღლეს გვარად ფსიქიკურს, რომელიც თავისი მნიშვნელობით ემთხვევა ცნობიერებას და სხვა არაფერია, თუ არა ასახვა, ვინაიდან ფსიქიკურის არსება ასახვაშია და ამიტომაც, თუ არა ასახვის ფორმით, სხვა ფორმით მას არსებობა არ შეუძლია. ჭეშმარიტებაც ასახვაა და ამდენად ფსიქიკურის, როგორც ცნობიერების სახეა.

2. ს. დანელია ჭეშმარიტების ბუნების გაგების საკითხში სუბიექტივიზმის პრინციპებზე დგას. უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას. ჭეშმარიტებას მთლიანად „მე“-ს, სუბიექტს უკავშირებს; ჭეშმარიტება არ არსებობს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. ამიტომაც მისი შეხედულება იდეალისტურია.

ჭეშმარიტების გაგების საკითხზე სუბიექტივიზმის პრინციპზე დგომა ნამდვილად იდეალიზმია. ვინც სუბიექტივიზმის პრინციპზე დგას, იგი ნამდვილად უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას. ასეთი იყო სწორედ ფსიქოლოგიზმი, რომელსაც თვითონ დანელია აკრიტიკებს იმ არგუმენტით, რომ იგი „არის სკეპტიციზმი, ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფა“. აქედან გამომდინარე, საეჭვოდ მიგვაჩნია ნოსაზრება, რომ ს. დანელია ჭეშმარიტების გაგების საკითხში სუბიექტივიზმის დამცველი იყოს. თუ ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგების საფუძვლად იმას მივიჩნევთ, რომ დანელიამ ჭეშმარიტება მთლიანად „მე“-ს, სუბიექტს დაუკავშირა, ეს სრულიადაც არ არის ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური და ამდენად იდეალისტური გაგება, პირიქით, ეს საკითხის მართებული დაყენებაა. ჭეშმარიტება „მე“-ს, სუბიექტს უკავშირდება, ეს ჭეშმარიტების ერთ-ერთი თვისებურე-

¹ ს. დანელია, ჭეშმარიტების გვარი, „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 1, გვ. 44.

ბაა. ჭეშმარიტება სუბიექტის გარეშე არ არის. შემეცნებელი სუბიექტი, „მე“ რომ არ იყოს, არ იარსებებდა ჭეშმარიტება. უფრო ზუსტად — ჭეშმარიტება რომ სუბიექტს, „მე“-ს არ უკავშირდებოდეს, მაშინ არც ჭეშმარიტება იქნებოდა და არც შეცდომა. ამიტომაც ს. დანელია კატეგორიულად ამბობს — იქ, სადაც არ არის „მე“, არ არის ფსიქიკური, არ არის აზრი, არ არის ჭეშმარიტება. „ჭეშმარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“, ან სუბიექტი“. ამდენად ჭეშმარიტება სუბიექტს, „მე“-ს უკავშირდება, რომლის არსებობის გარეშე მას არსებობა არ შეუძლია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჭეშმარიტება, რომელიც სუბიექტშია, ამის გამო სუბიექტურია. შემეცნებელი სუბიექტის, „მე“-ს აზრში არსებული შინაარსია ობიექტური. ამ უკანასკნელ საკითხზე ს. დანელია არაფერს ამბობს, არა იმიტომ, რომ იგი უარყოფს ჭეშმარიტების ობიექტურობას, არამედ ნხოლოდ იმის გამო, რომ აკრიტიკებს ჭეშმარიტების ონტოლოგიურ გაგებას, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტება სუბიექტს, „მე“-ს კი არ უკავშირდება, არამედ ჭეშმარიტება ფიზიკური დამოკიდებულებაა, ემპირიულად აღიქმულია. ნაშრომში „ჭეშმარიტების გვარი“ ს. დანელის ნიშანია აჩვენოს, რომ ორივე — ჭეშმარიტების ონტოლოგიური და სუბიექტივისტური გაგება მცდარია. სუბიექტივიზმი ფსიქოლოგიზმის სახით ჭეშმარიტების შესაძლებლობის უარყოფაა, ონტოლოგიზმის მიხედვით კი ჭეშმარიტებას თავისი აზრი ეკარგება. ამ ასპექტით დანელიამ მოწინააღმდეგეთა კრიტიკა დანაწევრებლად წარმართა და თავის მიზნის შესაბამისად აჩვენა, რომ ჭეშმარიტება შემეცნებლის, სუბიექტის აუცილებელი ნიშანია, მაგრამ ამის გამო არა სუბიექტივისტური.

3. ს. დანელიას ჭეშმარიტება გაგებული აქვს როგორც ზედროული, ამიტომ იგი მცდარი, ჭეშმარიტების იდეალისტური გაგებაა.

ს. დანელიას შეხედულების ინტერპრეტაცია ჭეშმარიტების ზედროულობაზე როგორც მცდარისა, ნამდვილად მცდარია. ს. დანელიას ინტერპრეტაციით ჭეშმარიტების ზედროულობა იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკური კავშირის, ლოგიკური დამოკიდებულების პრინციპი, რომლითაც უნდა დადგინდეს ჭეშმარიტების გვარი, დროის გარეშეა. ჭეშმარიტების გვარის, როგორც იდეალური გვარის, დადგენა, რომელიც ლოგიკურის სფეროს განეკუთვნება, არ საჭიროებს დროის ნიშანს. დროის ნიშანი სჭირდება მიზეზობრივი კავშირის დადგენას, რომელიც რეალური კავშირის გამოხატულებაა. აღნიშნული აზრით ყოველი ლოგიკური კავშირი და მათ შორის ჭეშმარიტების ლოგიკური კავშირიც დროის გარეშეა. ლოგიკურ კავშირზე თქმა იმისა, რომ იგი დროულია, მცდარია. ამიტომაც მკვლევარი სამართლიანად ამბობს, რომ ჭეშმარიტების ლოგიკური გვარის დასადგენად არ გამოდგება დროის ნიშანი. იგი (დროული) მიზეზობრივი კავშირის დასადგენად აუცილებელი. მი-

ზეზი აუცილებლად იწვევს შედეგს დროში, მაგრამ ქვეშეპირების ლოგიკურ კავშირზე, ქვეშეპირების გვარზე არავენ ამბობს (თუ ვინმე იტყვის, შეცდომა იქნება), რომ ქვეშეპირების გვარი დროში ქვეშეპირების შემდეგ არის, ხოლო ქვეშეპირება წინ უსწრებს დროში მსჯელობას და სხვ. აქ ს. დანელია სრულიად არ ეხება ქვეშეპირების გაზოგვნილებას მისი კონკრეტულობის მნიშვნელობით. ქვეშეპირების კონკრეტულობის თვალსაზრისით ქვეშეპირება ყოველად შეუძლებელია ზედროული იყოს. ქვეშეპირება მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობით — კონკრეტულობით ყოველთვის ისტორიული მოვლენებითაა განპირობებული, ამდენად იგი დროითაა განსაზღვრული. ამ აზრით ზედროული ქვეშეპირება არ არსებობს. იგი ყოველთვის კონკრეტულია. ამ ასპექტით ქვეშეპირების ზედროულად მიჩნევა უდავოდ იქნება ქვეშეპირების დოგმატისტური და იდეალისტური გაგებაც, ვინაიდან ქვეშეპირების კონკრეტულობა გაგებული იქნება კონკრეტული სინამდვილის ასახვასთან კავშირის გარეშე, მაგრამ, როგორც ვთქვით, ს. დანელიას გაგებით ქვეშეპირება ზედროული გამოდის არა მისი კონკრეტულობის მნიშვნელობით (ამ ასპექტით მას ქვეშეპირება არც განუხილავს), არამედ როგორც იდეალური მოვლენა მატერიალური მოვლენისაგან განსხვავებით არ არის დროში არსებული. ქვეშეპირება, როგორც ყოველი იდეალური მოვლენა, დროულობის ნიშნით არ ხასიათდება, ვინც იმას იტყვის, რომ ქვეშეპირებისათვის და ასევე სხვა იდეალური მოვლენებისათვის მატერიალური მოვლენების მსგავსად დამახასიათებელია დროულობა, იგი ქვეშეპირებას უდავოდ მიიჩნევს ობიექტურად არსებულ რამედ, სულერთია იგი ობიექტურად არსებული იქნება როგორც მატერიალური საგანი, თუ ობიექტურად არსებული იდეის სახით. ორივე მცდარი შეხედულებაა და მიუღებელი. პირველი იქნება ვულგარულ-მატერიალისტური, ხოლო მეორე ობიექტურ-იდეალისტური გაგება.

4. „ქვეშეპირების გვარში“ არსებული მხოლოდ ემპირიულ არსებულთან არის გაიგივებული. ეს კი შეცდომაა.

ჩვენი აზრით, დანელიას საწინააღმდეგოდ ასეთი არგუმენტის წამოყენება უმართებულოა. დანელია რომ არსებულს ემპირიულად არსებულთან აიგივებდეს, მაშინ უარი უნდა ეთქვა საერთოდ ლოგიკურ დამოკიდებულებაზე, სინამდვილეში კი იგი ორი სახის დამოკიდებულებას აღიარებს და მკვეთრად მიჯნავს გენეალოგიურ ან რეალურ დამოკიდებულებას იდეოლოგიური ან ლოგიკური დამოკიდებულები-საგან. ლოგიკური დამოკიდებულება არაემპირიული დამოკიდებულებაა და იგი, დანელიას აღიარებით, არსებობს როგორც დამოკიდებულების ერთ-ერთი სახე.

შემდეგ, არსებული რომ მხოლოდ ემპირიულად არსებულთან იყოს გაიგივებული, მაშინ ჭეშმარიტებისა და შეცდომის გვარი — მსჯელობა, მსჯელობის გვარი — აზრი, აზრის გვარი — ფსიქიკა წარმოდგენილი უნდა იყოს არა როგორც ლოგიკური გვარები, არამედ როგორც რეალური გვარები, ს. დანელია კი ასეთ შეხედულებას მკაცრად აკრიტიკებს. იგი ჰუსერლს იმის გამო აკრიტიკებს, რომ მან ჭეშმარიტება როგორც არაემპირიული ემპირიულად აღიარა: „ჭეშმარიტებას ეძახის ფიზიკურ დამოკიდებულებას“, კანტს კი იმას უსაყვედურებს, რომ ჭეშმარიტების გნოსეოლოგიური საკითხი გენეალოგიურ საკითხად მიიჩნიათ. და ბოლოს, დანელიას მიერ არსებული მხოლოდ ემპირიულად არსებულთან რომ იყოს გაიგივებული, მაშინ საერთოდ ჭეშმარიტების, როგორც გნოსეოლოგიური ცნების, კვლევაზე უარი უნდა ეთქვა ან იგი (ჭეშმარიტება) უნდა გაეიგივებინა ემპირიულად არსებულთან და ონტოლოგიური გაგებით უნდა იქცეოდა, რის წინააღმდეგაც თვითონ იბრძოდა.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე ცხადი უნდა იყოს, რომ ს. დანელია არსებულს არ აიგივებს ემპირიულად არსებულთან. ს. დანელიას თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ აღნიშნული არგუმენტი მნიშვნელობის მქონე რომ იყოს, მაშინ იგი პირველ რიგში ჭეშმარიტების მიმართ უნდა იყოს მართებული. სინამდვილეში სწორედ აქ ჩანს მთელი მისი უმართებულობა, ვინაიდან დანელიას ნაშრომი „ჭეშმარიტების გვარი“ თავიდან ბოლომდე იმათ საწინააღმდეგოდაა დაწერილი, ვინც ჭეშმარიტებას, როგორც არსებულს, ემპირიულად არსებულთან აიგივებდა. ს. დანელიას, მართალია, აქვს გამოთქმა, რომ ჭეშმარიტებას არა აქვს არსებობის ნიშანი, მაგრამ, როგორც ვთქვით, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტებას არა აქვს ემპირიულად არსებობის ნიშანი და არა იმას, რომ რაც ემპირიულად არსებებულია, არ არსებობს ანდა ჭეშმარიტებას ემპირიულად არსებულთან აიგივებს. ს. დანელიას რომ არსებობა ესმოდეს როგორც მხოლოდ ემპირიულად არსებობა, მაშინ მას უარი უნდა ეთქვა საერთოდ ჭეშმარიტების არსებობაზე, ვინაიდან ჭეშმარიტების ემპირიულად არსებობის წინააღმდეგია და ამასთან ერთად ჭეშმარიტებაც, როგორც არაემპირიულის არსებობა, საერთოდ უნდა უარეყო მაშინ, როცა „ჭეშმარიტების გვარში“ ჭეშმარიტების გვარის დადგენით ჭეშმარიტების, როგორც არსებულის ბუნების ჩვენებაა მიზნად დასახული.

5. „ჭეშმარიტების გვარის“ შესახებ ნათქვამია: „ამ ეტიუდის აზრი შენდევია: ჭეშმარიტება და შეცდომა მსჯელობის სახეებია. მსჯელობა მათი გვარია. მსჯელობა აზრის ფუნქციაა. აზრი, გრძნობა ფსიქიკურის სახეებია. ფსიქიკა, „მე“ გვარია აზრის და ამიტომ ჭეშმარიტებისაც. არც ერთი ეს აზრი მისაღები არ არის. ჭეშმარიტება და შეც-

დრომ მსჯელობის სახეებად ვერ ჩაითვლებიან. უფრო სწორი იქნებოდა მსჯელობის ქვეშარიტების სახედ მიჩნევა, რაც შეეხება მცდარ მსჯელობას, ეს მსჯელობა კი არაა, არამედ გამოთქმაა. მსჯელობა, აზრი ყოველთვის ქვეშარიტია. აღნიშნული შენიშვნები უმართებულაა, მაგრამ ამის არგუმენტირებას აქ არ შეეუდგებით, ვინაიდან მათი ავტორი შემდგომი პერიოდის მონოგრაფიულ გამოკვლევებში მთლიანად საწინააღმდეგო გზას დაადგა.

5. აქვე უნდა აღნიშნოთ ერთი ფაქტიც, პროფ. ს. დანელიას ნაშრომი „ქვეშარიტების გვარი“ მკაცრად იქნა გაკრიტიკებული წერილში „ძირს იდეალიზმი“. უნდა ითქვას, რომ ამ წერილის ავტორი ქვეშარიტების პროსლემის ელემენტარულ საკითხებში ვერ ერკვევა. „ქვეშარიტების გვარის“ ავტორი გაკრიტიკებულია სრულიად მცდარი პოზიციებიდან. თითქოს ს. დანელია ქვეშარიტებას არ აღიარებს რეალურ იმართებაში, რეალურ სინამდვილეში; რომ მკვლევრის აზრით, ქვეშარიტების საკითხი არ დაისმება შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად, რომ დანელიას მიხედვით, ქვეშარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“ ან სუბიექტი. უდავოა, რომ აქ ს. დანელია მართალია და კრიტიკოსი ცდება. მართლაც. აბა რა უნდა ქვეშარიტებას, როგორც სინამდვილის ასახვას, თვით რეალურ მიმართებაში? ანდა, ნუთუ ქვეშარიტების საკითხი დაისმება შემეცნების, „მე“-ს ან სუბიექტის გარეშე? რეცენზენტის აზრით, ს. დანელია ამაოდ ცდილობს „გენეალოგიურ ქვეშარიტების“ უარყოფას. სინამდვილეში უნდა ითქვას, რომ ს. დანელია სრულიადაც არ აღიარებს ასეთი ქვეშარიტების არსებობას. მისი აზრით, ქვეშარიტების საკითხი არ დაისმება გენეალოგიურ ან რეალურ მიმართებაში და აქ იგი სავსებით სწორია. რეცენზენტი „ქვეშარიტების გვარის“ კრიტიკის დროს აღიარებს, რომ ქვეშარიტება ობიექტური კატეგორიაა, მაგრამ ქვეშარიტების ობიექტურობის აშკარად მცდარ გაგებას იძლევა. მართალია, იგი აღნიშნავს, რომ ქვეშარიტება სინამდვილეში არსებული კავშირების ასახვას წარმოადგენს ჩვენს ცნობიერებაში, მაგრამ ქვეშარიტების ობიექტურობა გაგებული აქვს როგორც ქვეშარიტების ობიექტურად არსებობა, რაც ფაქტობრივად ასახვის პრინციპების უარყოფაა. სწორედ ეს არის იმის მიზეზი, რომ ქვეშარიტების ობიექტურობის შესახებ ვ. ი. ლენინის დებულება აბსოლუტურად მცდარადაა გაგებული. რეცენზენტის აზრით, „გამოსავალ დებულებად მარქსისტული ქვეშარიტების თეორიისა ლენინს ობიექტური ქვეშარიტების რეალურად არსებობის ფაქტი მიიჩნია“.

რეცენზენტი როცა აკრიტიკებს ს. დანელიას შეხედულებას ქვეშარიტების შესახებ მცდარი პრინციპებიდან, აკეთებს დასკვნებს, რომ თითქოს ს. დანელია უარყოფს ქვეშარიტების ობიექტურობას, იგი

სინამდვილს მიღმა ეძებს კეშმარტებას, „წმინდა გონებაში“ ცდილობს კეშმარტების მოძებნას, დანელიასათვის რეალური სინამდვილს ფაქტს ყოველგვარი მნიშვნელობა ეკარგება და სხვ. ფაქტია, რომ ასეთი კრიტიკა იყო ჯზის ამბნევი, ხელისშემშლელი კეშმარტების კეშმარტი კვლევის საქმეში.

რეცენზიას „ძირს იდეალიზმი“ ს. დანელიამ რანდენინე წინადადებით უპასუხა, რითაც ზოგიერთი მკვლევარს აზრით, ს. დანელიამ ფაქტიურად აღიარა, რომ რგი მართლა იდგა მაშინ იდეალიზმის პოზიციებზე. ნამდვილად ეს ასე არ არის. დანელას ერთი სიტყვაც კი არ წამოცდენია იმაზე, რომ დასახელებული ნაშრომი იდეალისტურია. ს. დანელიამ 1935 წ. გაზეთ „კომუნისტს“ № 182-ში დაბეჭდილ კრიტიკულ წერილს „ძირს იდეალიზმი“ მაშინვე უპასუხა იმავე გაზეთით (№ 184), მაგრამ არსად უხსენებია, რომ მისი თვალსაზრისი იდეალისტურია. ყოველგვარი გაუგებრობა რომ თავიდან იქნეს აცილებული, მთლიანად მოვიყვანთ პასუხს: „წერილი „კომუნისტს“ რედაქციას“. „სხვა პირობებში ჩემთვის სასიამოვნო იქნებოდა ის გარემოება, რომ ასეთი დიდი გაზეთი, როგორც არის „კომუნისტი“ — საქართველოს კომპარტიის ცენტრ. ორგანო, იმდენად ყურადღებით ეკიდება ჩენს მუშაობას, რომ საჭიროდ სთელის მას სპეციალური წერილიც კი დაუთმოს. მაგრამ ამ შემთხვევაში ასეთ სიამოვნებას არ შეიძლება ექნეს ადგილი, რადგან ზემოაღნიშნული წერილი ექვის ქვეშ აყენებს ჩემს მუშაობას. მისი ავტორი მამბრალეებს იდეალისტობას და დიალექტიკური მატერიალიზმისადმი მტრულ განწყობილებას.

კამათი ზემოთ აღნიშნული წერილის ავტორთან არ შედის ჩემს განზრახვაში. ოღონდ არ შემოიძლია აღუნიშნავად დაეტოვო ორი გარემოება: 1. ჩემი იდეალისტობის დასაპტიცებლად ავტორი სარგებლობს ჩემი ნაშრომით, რომელთაგან ერთი დაიბეჭდა 1923 წელს, ე. ი. 11 წლის წინ, ხოლო მეორე დაიბეჭდა 1926 წელს, ე. ი. რვა წლის წინ, ჩემი პოზიციის დასახსიათებლად ავტორს უნდა მიემართა ჩემი უკანასკნელი ნაშრომისათვის („ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“), რომელიც მარქსიზმ-ლენინიზმის ინსტიტუტის სანქციით სახელგამმა ხელმეორედ გამოსცა 1933 წელს. მაგრამ წერილის ავტორს ეს არ უნებებია.

2. იმ ჩემი ნაშრომის შინაარსიც კი, რომლითაც სარგებლობს წერილის ავტორი, უკანასკნელს ზუსტად არ გადმოგვეცემს. მაგალითად, ავტორი მომანწერს, თითქოს მე უარყოფთღე რაღაც „გენიალოგიურ კეშმარტებას“. რა არის ეს „გენიალოგიური კეშმარტება“, რომელიც წერილის ავტორს ბრკყალეებში აქვს მოთავსებული, მე არ მესმის და არც ჩემს ნაშრომშია ასეთი რამ ნახსენები.

დასასრულს უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩემი აზრით, ჩემი მუშაობა არ არის მიმართული დიალექტიკური მატერიალიზმის წინააღმდეგ“. მაშასადამე, აქ აშკარადაა ხაზგასმული, რომ მისი მუშაობა არ არის მიმართული დიალექტიკური მატერიალიზმის წინააღმდეგ, რომ მას აბრალებენ იდეალისტურობას. ყოველივე ამის აღნიშვნა საჭიროდ იქონიან იმიტომ, რომ თუ თვითონ ავტორის მიერ იქნებოდა აღიარებული თავისი შეხედულების იდეალისტურობა, მაშინ ერთგვარ ექვს გამოიწვევდა ჩვენი მტკიცება იმაზე, რომ ს. დანელიას ნაშრომში „ქეშმარიტების გვარი“ იდეალისტური არაფერია. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ზეცნიერზე უნდა ვიმსჯელოთ არა ამა თუ იმ გარკვეულ სიტუაციაში მისი ნათქვამის მიხედვით, არამედ ნაშრომის არსების საფუძველზე. დანელიას „ქეშმარიტების გვარის“ არსების მიხედვით კი უნდა ითქვას, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ის არის ერთ-ერთი პირველი ნაშრომი, სადაც ნამდვილ მეცნიერულ სიმაღლეზე გამოკეთილადაა ერთმანეთისაგან განსხვავებული რეალური და ლოგიკური დამოკიდებულება. მკაცრი სიზუსტითაა ნაჩვენები, რომ ქეშმარიტება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება მიეკუთვნოს რეალურ მიმართებას; თუ ქეშმარიტებას რეალურ მიმართებას მივაკუთვნებთ, მაშინ იგი იქცევა ცარიელ სიტყვად, რომელსაც ფაქტობრივად სინამდვილეში არაფერი ექნება საერთო ქეშმარიტებასთან. ქეშმარიტებას ლოგიკური მიმართების სფეროს მიეკუთვნება, იგი აზრის ნიშანია. საკითხის ასე გადაწყვეტა მისასაღმებელი იყო. ამიტომაც, იგი არათუ ეწინააღმდეგებოდა ქეშმარიტების შესახებ საკითხის დიალექტიკურ-მატერიალისტურ გაგებას, არამედ პირიქით, ქეშმარიტების შესახებ ნამდვილ მეცნიერულ, მატერიალისტურ გაგებას წარმოადგენდა.

7. ს. დანელია თვითონ წერს, რომ იგი არ ეხება სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების გარკვევას, ხოლო ამის გარეშე ზედმეტია ქეშმარიტების მატერიალისტურობაზე ლაპარაკი.

ამ შენიშვნას ჩვენ ვუბასუხებდით ასე: ს. დანელია წერს რა არის „მე“, როგორია მისი კვშირი ობიექტთან, ამ საკითხის გადაწყვეტა ჩვენ არ გვჭირდება ამჟამად და არა საერთოდ. ვფიქრობთ, აქედან არ გამოდის ის, რომ იგი საერთოდ უარყოფდეს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების გარკვევის აუცილებლობას შენეცნებაში; აქ გარკვევით მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხის გადაწყვეტა ამჟამად არ გვჭირდება.

ს. დანელიას მიერ საკითხის ასე დაყენება დასახელებულ ნაშრომში განპირობებულია იმით, რომ „ქეშმარიტების გვარის“ დადგენისათვის არსებითი მნიშვნელობა ჰქონდა იმის ჩვენებას, თუ რა არის მისი გვარი; აქედან გარკვეული იქნებოდა ისიც, რისი კუთვნილებაა ქეშ-

მარიტება. ს. დანელიამ, დასახელებულ ნაშრომში, განასხვავა ერთმეორისაგან ლოგიკური და გენეალოგიური (რეალური) გვარი და აწვინა, რომ ჭეშმარიტება „მე“-ს, სუბიექტს უკავშირდება, მის გარეშე არ არის. ამიტომ დანელიაც კატეგორიულად ამბობს: იქ, სადაც არ არის „მე“, არ არის ფსიქიკური, არ არის აზრი, არ არის ჭეშმარიტება. „ჭეშმარიტება არ იქნება იქ, სადაც არ არის „მე“, ან სუბიექტი“. ამით ფაქტიურად მიღწეულია დანელიას ძირითადი მიზანი; ამიტომაც, ამბობს იგი, თუ როგორია სუბიექტის ობიექტთან მიმართება აშეამად არ გვჭირდება.

8. ს. დანელიას შეხედულებები „ჭეშმარიტების გვარის“ შესახებ მხოლოდ ლოგიკური სფეროთია შემოფარგლული, შინაარსისა და განმსახიფრების საკითხი სავსებით უგულებელყოფილია.

ჭეშმარიტების გვარის დადგენა ლოგიკური გვარის საშუალებით, არ მოითხოვდა იმის გადაწყვეტას, თუ რა მიმართებაში იყო ჭეშმარიტება ობიექტთან. ამ საკითხის განუხილველობა ვერ დაასაბუთებს იმას, რომ ს. დანელია ამის გამო არ არის მატერიალისტი. როგორც ითქვა, დანელია არ შეეხო ჭეშმარიტების ობიექტთან მიმართების საკითხს იმიტომ, რომ ჭეშმარიტების გვარის, როგორც ლოგიკური გვარის, დადგენა არ საჭიროებს იმას. ცნობილია, რომ ლოგიკაში რომელიმე ცნების ლოგიკური გვარის დადგენა სრულიად არ საჭიროებს მისი მიმართების გარკვევას რეალურ სინამდვილესთან.

ყოველივე ამით იმის თქმა არ გვინდა, რომ იქ, სადაც ჭეშმარიტების პრობლემის საკვანძო საკითხები ირკვევა, არ იქნეს განხილული ჭეშმარიტების, „მე“-ს დამოკიდებულება ობიექტთან, მაგრამ არც განუხილველობა იდეალიზმი.

9. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელიას შეხედულება ჭეშმარიტების თეორიის საკითხებზე საკმაო საფუძველს იძლევა დავასკვნათ: ეს შეხედულება მატერიალისტურია, მაგრამ იგი არ არის უნაკლო. უპირველეს ყოვლისა, არ არის მოცემული ჭეშმარიტების ძირითადი საკითხების ყოველმხრივი ანალიზი. ყურადღების გარეშე დატოვებული ჭეშმარიტების ობიექტურობის, შეფარდებითობის, აბსოლუტურობის, კონკრეტულობის საკითხები. ამ საკითხების განხილვის გარეშე ჭეშმარიტების ბუნება ყოველად შეუძლებელია სრულყოფილად დახასიათდეს.

განსაკუთრებით უნდა აღვნიშნოს, რომ ს. დანელია, რომელიც ლოგიკური სიზუსტით და მართებულად იცავს ჭეშმარიტების აზრისაღწიკუთვნილებას და კატეგორიულად უარყოფს მისი (ჭეშმარიტების) საგნის თვისებად აღიარებას, არაფერს ამბობს თვით ჭეშმარიტების, როგორც აზრის კუთვნილების, ობიექტურ ხასიათზე. მართალია, მკვლევარმა თავისი მიზანი ცხადყო იმით, რომ ჭეშმარიტება, როგორც

ლოგიკური მიმართება, მევეთრად გამიჯნა რეალური მიმართებისაგან, მაგრამ არაფერი თქვა ამ ლოგიკური მიმართების ობიექტურობის შესახებ. შეიძლება ეს იყო ერთ-ერთი მიზეზიც იმისა, რომ ქეშმარიტების ბუნების გაგებაში სუბიექტივიზმი დააბრალეს. თუმცა ასეთ ბრალდების საფუძველს ქეშმარიტების დანელიასეული ანალიზი არ იძლეოდა.

10. გარდა აღნიშნულისა, „ქეშმარიტების გეარში“ ვხვდებით ზოგიერთ სხვა სადავო საკითხსაც. განსაკუთრებით ეს ჰუსერლთან დამოკიდებულების საკითხს ეხება. ანტიფსიქოლოგიზმს, კერძოდ, მის ცნობილ წარმომადგენელს ე. ჰუსერლს ს. დანელია, ჩვენი აზრით, არასწორად აკრიტიკებს. ჰუსერლის ერთი მაგალითის, სახელდობრ, ნიუტონის მიზიდულობის კანონის ანალიზის საფუძველზე ს. დანელია ჰუსერლთან ქეშმარიტების არსებობის საკითხს აიგივებს ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან. ავტორი აღნიშნავს: „ვინც დააკვირდება ამ მაგალითს (ნიუტონის მიზიდულობის კანონზე ჰუსერლის მსჯელობას — ბ. უ.), ის შენიშნავს, რომ ჰუსერლი... ქეშმარიტებას ეძახის ფიზიკურ დამოკიდებულებას“. სინამდვილეში ჰუსერლს ასე არ ესმის ქეშმარიტების არსებობა, ამას მართო ის ფაქტიც ცხადყოფს, რომ ჰუსერლთან ქეშმარიტება იდეალური მოვლენაა და არა მატერიალური. ჰუსერლი ქეშმარიტების, როგორც იდეალური მოვლენის, ონტოლოგიზებას მიმართავს. ამიტომ მისი მოძღვრება იდეალისტურია. აღნიშნული მაგალითის დანელიასეული ინტერპრეტაციით კი, სადაც ქეშმარიტება წარმოდგენილია ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან გაიგივებულად, ჰუსერლი გამოდის ეულგარეული მატერიალისტი და არა იდეალისტი. მართალია, ქეშმარიტების შესახებ აღნიშნული არც ერთი გაგება მართებული არ არის, მაგრამ ფაქტია, რომ ჰუსერლის მიერ ქეშმარიტება გაგებულია როგორც იდეალური და ეს იდეალურია საბოლოოდ ონტოლოგიზებული. ამიტომაც დანელიას მიერ ჰუსერლთან ქეშმარიტების ფიზიკურ დამოკიდებულებასთან გაიგივება, უდავოდ არასწორია.

11. თავი ქსენოფანეს შემეცნების თეორიის შესახებ მთელი გამოკვლევის მთლიანობისათვის და თვით ძირითად პრობლემის ნათელსაყოფად არაფერს მნიშვნელოვანს არ შეიცავს. ავტორის ცდა — ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა, ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, რადგან ცნებათა ფილოსოფია ძველ დროს სოკრატემდე არა აქვს. იონიელებმა პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც შეძლეს ცნების ერთი მომენტის — არსებობის შემუშავება. ქსენოფანემ მისი მეორე სახე შეიძუშავა — მრავალსახიანობის ერთობლიობაში დაძლევა. მან ახალი ნაბიჯი გადადგა აზროვნებაში, კერძოდ ცნების შემუშავების საქმეში, მაგრამ ახალი უკვე დაწყებუ-

ლი საქმის წინ წაწვევის თვალსაზრისით და არა ჯერ უცნობ და უზი-
ლავის მხილების მხრივ. აქედან ცხადია, რომ ქსენოფანეს აბსოლუტუ-
რად ახალი რამ არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის
მონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს. ის, რაც მან სთქვა, მხოლოდ
ელემენტი იყო შესაძლებელი ცნებისა და ცნებათა თეორია რომ, რო-
გორც ასეთი, გამომუშავებულიყო საქირო იყო სრულიად ახალი გა-
რემოების შეტანა ფილოსოფიურ რეფლექსიის აზროვნებაში, რაც
მხოლოდ სოკრატემ მოახერხა.

ს. დანელიამ აღნიშნულ შენიშვნას მაშინათვე უპასუხა. იგი შე-
ნიშვნის ერთი ნაწილის გამო წერს: ჩემი წიგნის ერთი თავი მე მო-
ვანდო? შემეცნებაზე ქსენოფანეს გამოკვლევას და ვცადე დამემტკი-
ცებინა, რომ კოლოფონელის მოძღვრებაში მოცემულია გნოსეოლო-
გიის ჩანასახი. ამით მე შევასწორე ჩვეულებრივი შეხედულება ქსე-
ნოფანეზე. რეცენზენტის განცხადება რომ „ავტორის ცდა — ქსენო-
ფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა ვერაფერს
ვერ ამტკიცებსო“ არ არის დასაბუთებული. რეცენზენტს მხოლოდ
მაშინ ჰქონდა უფლება ეთქვა, რომ ჩემი ცდა ქსენოფანეს გნოსეო-
ლოგიურ შეხედულებათა აღდგენისა ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, თუ
ის გაარჩევდა ამ ცდას და გააბათილებდა ჩემს მიერ მოყვანილ ფაქტებს
და მოსაზრებებს ან მოიყვანდა საკუთარ საბუთებს მაინც იმის სა-
სარგებლოდ, რომ ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის ჩანასახი არ მიეწერე-
ბა. არაფერი ამის მსგავსი რეცენზენტს არ გაუკეთებია, ამიტომ მისი
განცხადება მეცნიერულ მსჯელობას არ გავს, რადგან მეცნიერული
მსჯელობა ეწოდება მხოლოდ დასაბუთებულ მსჯელობას.

რაც შეეხება ზემოაღნიშნული შენიშვნის იმ ნაწილს, სადაც ქსე-
ნოფანეზე ნათქვამია, რომ მან შეიმუშავა ცნების ერთ-ერთი სახე —
მრავალსახიანობის ერთიანობაში დაძლევა, ამას დანელია თავის პა-
სუხში ხდის სპეციალური განხილვის ობიექტად. მისი ძირითადი ში-
ნაარსი ასეთია: რეცენზენტის აზრით ქსენოფანეს იმის გამო არ უთ-
ქვამს ახალი სიტყვა, რომ მთელი მისი ფილოსოფიური ღვაწლი ყო-
ფილა თურმე „მრავალსახიანობის ერთობლიობაში დაძლევა“. ეს აზ-
რი შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ასე: ქსენოფანეს მრავალი პოლითეის-
ტური ღმერთები გაუერთიანებია ერთი ღმერთის ქვეშ და პირველნი
გამოუცხადებია უკანასკნელის ან ლოგიკურ სახეებად, ან რეალურ
ნაწილებად. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქსენოფანეს, რეცენზენტის გაგე-
ბით, უნდა ეთქვა, პერაც ღმერთია, აპოლონიც ღმერთია ან ღმერთის
ნაწილია. ქსენოფანეს რომ ასეთი შეხედულება ჰქონდა ამას რეცენ-
ზენტი ვერაფრით ვერ ასაბუთებს. მართალია ასეთი შეხედულება
გაერცლებულია, მაგრამ მე ფაქტებით ვცადე დამემტკიცებინა, რომ ეს
გაგება არ არის სწორი. რეცენზენტი ჩემ საბუთებს განხილვის გარე-

შე ტოვებს და არც თავის შეხედულებისათვის არ მოუყვანია რაიმე საბუთი. არსებითად რეცენზენტი არ არის მართალი. თუ ქსენოფანე იმას ასაბუთებდა, რომ ჰერაც ღმერთია და აპოლონიც ღმერთია, მაშინ ის დარჩენილა პოლითეიზმის ფარგლებში. ქსენოფანე კი იყო მონოთეისტი.

12. ძირითადი შეცდომა, რომელიც მთელი თხზულების („ქსენოფანე კოლოფონელის“) ძირითად ბედს სწყვეტს იმაშია, რომ არმსგავსება წინააღმდეგობას არ ნიშნავს. თეთრი და წითელი ერთმეორეს არ გავს, მაგრამ განა ისინი ერთიმეორეს მოწინააღმდეგე ცნებები არიან? ისინი ერთიმეორეს ნიმართ ისეთი მოპირდაპირე ცნებებიც კი არ არიან, როგორიცაა, მაგ., თეთრი და შავი. ავტორს დაავიწყდა, რომ წინააღმდეგობაში ყოფნა მხოლოდ უკვე ჩამოყალიბებულ ცნებებს შეუძლია და ღვთაების იდეაც უკვე ასეთი ცნება უნდა ყოფილიყო იმავეთვე, ე. ი. ის მხოლოდ ესლახან კი არ უნდა ყოფილიყო უარყოფის საშუალებით მისაღები. მაგრამ მაშინ ავტორის მთელი კონცეფცია ირღვევა (ქსენოფანესთან, რომ ღმერთი არ გავს ბუნებას, მას დანელია უწოდებს წინააღმდეგობას).

ჩვენ ამ შენიშვნაზე დანელიას პასუხიდან მხოლოდ ერთ საკითხს შევეჩებით. სახელდობრ, ცნების სფეროში არმსგავსება არ ნიშნავს წინააღმდეგობას. ამაზე კი ს. დანელია პასუხობს ასე: არმსგავსება რომ წინააღმდეგობას არ ნიშნავს, ამას რეცენზენტი არ ამტკიცებს და ვერც დაანტკიცებს. ცნებათა ურთიერთწინააღმდეგობა არის ამ ცნების ნიშანთა დამოკიდებულება. ნიშანი კი არის ის, რაშიდაც ერთი ემსგავსება ან არ ემსგავსება მეორეს. მსგავსება-განსხვავებაა ნიშნების საფუძველი. ამიტომაც ცნებათა წინააღმდეგობა არის მათი ნიშანთა არმსგავსება ან განსხვავება, რაც შეეხება ცნებათა მოპირდაპირობას, ის არის სახე ცნებათა წინააღმდეგობისა. თეთრი და წითელი არ ემსგავსებიან ერთიმეორეს და სწორედ ამდენად, როგორც არანსგავსი ცნებანი, ლოგიკურად კიდევაც ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, ვინაიდან წითელი, რამდენადაც ის თეთრს არ ემსგავსება, არ არის თეთრი. წითელი თეთრის უარყოფა ან წითელი არის არათეთრი; თეთრი და არათეთრი კი წინააღმდეგობის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან ან მოწინააღმდეგე ცნებები არიან.

თეთრი და წითელი, რეცენზენტის განცხადებით, არც მოწინააღმდეგე ცნებები არიან და არც მოპირდაპირე. მაშ, რანი არიან ისინი? ორში ერთი უნდა მიიღოს რეცენზენტმა — ან ის, რომ თეთრსა და წითელს შორის არავითარი ლოგიკური დამოკიდებულება არ არსებობს, ან ის, რომ თეთრი და წითელი იდენტური ცნებებია. ორივე წესპაღებლობა მოსპობილია: თეთრი და წითელი იდენტური ცნებები არ არიან, მაგრამ მათ შორის მანაც არის ლოგიკური დამოკიდებულება, რადგან ორივე ფერის სახეებია.

როცა ს. დანელია ლაპარაკობს ცნებათა შორის ლოგიკურ წინა-
აღმდეგობებზე, მაგალითად, თეთრი და არათეთრი, მხედველობაში
აქვს კონტრადიქტორული წინააღმდეგობა ცნებათა შორის.

13. ს. დანელიას ცნობილ გამოკვლევებზე „ანტიკური ფილოსოფია
სოკრატის წინ“ გამოითქვა მოსაზრება, რომ ის ამცირებს მატერია-
ლიზმს, რათა განადიდოს იდეალიზმი. ანგარიშგაუწეველადაა დატოვე-
ბული აგრეთვე მთელი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის გაგება
როგორც ბრძოლა დემოკრიტესა და პლატონს შორის. ხოლო თვით
წინამდებარე შრომის ავტორის მიმართ ვამოითქვა აზრი, რომ იგი
შიშართავს ს. დანელიას გამატერიალისტებას.

შენიშვნის პირველი ნაწილის ერთ საკითხზე უნდა ითქვას, რომ
შას თვით ს. დანელიამ გასცა პასუხი. იგი წერდა „მე ვფიქრობ, რომ
ეს არ არის სწორი მოსაზრება. მიდრეკილება იდეალიზმისადმი და
უპატივცემულობა დემოკრიტესადმი ჩემს წიგნში არ არის“ („მნათო-
ბი“, 1927, № 3, გვ. 151). თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ს. და-
ნელიას პასუხის საპასუხოდ წერილში, რომლის სახელწოდებაა „გან-
მარტება“, გამოთქმულ იქნა აზრი, რომ „მე ჩემს რეცენზიაში სრუ-
ლიადაც არ შევხებივარ დიალექტიკური მეთოდის მოხმარების საკითხს
და არც ის მიმტკიცებია, ვითომც ს. დანელია „ამცირებდეს მატერია-
ლიზმს, რათა განადიდოს იდეალიზმი“.

რაც შეეხება შენიშვნას, რომ ნაშრომში „ანტიკური ფილოსოფია
სოკრატის წინ“ ანგარიში არ არის გაწეული დემოკრიტესა და პლა-
ტონის ხაზზე ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, უდავოდ უმართებულო
შენიშვნაა. მართალია ს. დანელიას დასახელებულ ნაშრომში ჩვენ
ვერ ვხვდებით მარქსიზმის კლასიკოსების ციტატებს, მაგრამ ბერძნუ-
ლი ფილოსოფია სოკრატის წინ თავიდან ბოლომდე მატერიალიზმი-
სა და იდეალიზმის დაპირისპირებითაა წარმოდგენილი. ამ საკითხს
რამოდენიმე წინადადებით უნდა შევეხოთ იმიტომაც, რომ აღნიშნული
შენიშვნა შეშვეცნების თეორიის საკითხსაც ეხება.

ს. დანელია დასახელებულ ნაშრომში მიღუტის სკოლის წარმომად-
გენლების თაღისის, ანაქსიმანდრეს და ანაქსიმენის შეხედულებას
ახასიათებს როგორც ნატურალისტურს და მათი შეხედულებების და-
პირისპირებით გადმოსცემს ელევატური მეტაფიზიკოსების ქსენოფა-
ნეს, პარმენიდესა და ძენონის შეხედულებებს. ხოლო ამ უკანასკნელთა
შეხედულებებისადმი დაპირისპირებულია ჰერაკლიტეს ფილოსოფია,
რომელიც დანელიას თქმით, წარმოადგენს ელევატური რაციონალიზ-
მის რეაქციას. ს. დანელიას მიერ საუკეთესოდაა წარმოდგენილი ის
ფაქტი, თუ როგორ ჩამოყალიბდა დემოკრატეს ფილოსოფია ელე-
ატურ-იდეალისტურ მოძღვრებასთან კამათში. „ატომიზმი იდეალის-
ტურ მოძღვრებასთან კამათში შეიქმნა. ეს მოძღვრება იყო ელევატიზ-

ში, რომლის უმთავრესი წარმომადგენელია პარმენიდე“. ატომიზმი ებრძვის როგორც ელეატურ ფილოსოფიას, ასევე ანაქსაგორას მოძღვრებას. ორივე იდეალისტურია, „ამიტომ ორივეს უსწორდება ატომიზმი“. დანელიას მტკიცებით, თუ ელეატები ბუნების არარაობას, მის მოჩვენებითობას ასაბუთებდნენ იმით, რომ მოძრაობა, მრავლობა, სივრცე მოჩვენებაა, დემოკრიტემ დაამტკიცა, რომ მოძრაობა, მრავლობა, სივრცე ნამდვილად არსებობს და არავითარ მოჩვენებას არ წარმოადგენს. მკვლევარი წერს „ატომიზმი შეიქმნა ელეატური იდეალიზმის მიერ მოსაპობილ მეცნიერული კვლევა-ძიების შესაძლებლობის აღსადგენად. მთელი ატომისტური ფილოსოფიის დედააზრი სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ დაასაბუთოს ბუნების გამოკვლევა და შექმნას სწორი პრინციპები მის შესაცნობად.

თუ პარმენიდე ამტკიცებდა, რომ ბუნება არ არსებობს, რომ ის მხოლოდ მოჩვენებაა, დემოკრიტე გამოდის წინააღმდეგი დებულებიდან, რომელიც მას უდავოდ ჭეშმარიტებად მიაჩნია. მისი აზრით, ბუნება ნამდვილად ან ჭეშმარიტად არსებობს, მაგრამ თუ ბუნება ნამდვილად არსებობს, ნამდვილი უნდა იყოს საგნებიც, რომლებისაგანაც ის შედგება; მაშასადამე, მოძრაობა და მრავლობა, რის გარეშეც საგნები წარმოუდგენელია, სინამდვილეა და არა მოჩვენება“¹. თუ როგორაა ს. დანელიას მიერ ანტიკურ ფილოსოფიაში იდეალისტური და მატერიალისტური შეხედულება დაპირისპირებული შემეცნების თეორიაში ეს ვაჩვენეთ. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სოკრატეს წინააღმდეგ მიმართული ბერძნული ფილოსოფია თავის შინაარსით, იდეალისტურ და მატერიალისტურ შეხედულებათა დაპირისპირებით მნიშვნელოვანია როგორც ნახევარი საუკუნის წინ, როცა დაიწერა ეს გამოკვლევა, ასევე აშეამადაც.

რაც შეეხება შენიშვნის მეორე ნაწილს უნდა ითქვას, რომ ს. დანელიას გამატერიალისტება არ გვიცდია, მივმართეთ მხოლოდ ს. დანელიას შემეცნების თეორიაში მოცემულ შეხედულებათა ანალიზს. ამ ანალიზმა ცხადად აჩვენა, რომ შემეცნების თეორიის მრავალი პრობლემა მაღალ დონეზეა წარმოდგენილი და, მცირედი გამონაკლისის გარდა, მართებულადაც. ამის შემდეგ ბუნებრივად დისკვა საკითხი, თუ რა მიმართულებას უნდა მიკუთვნებოდა იგი ფილოსოფიაში. ამიტომაც კი არ გაგვიმატერიალისტებია მისი შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე, არამედ ამ შეხედულების ანალიზმა აქამდე მიგვიყვანა.

შემდეგ, ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში ს. დანელიას შესახებ არსებული შეხედულებანი, განსაკუთრებით შემეცნების თეორიის სა-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ, გვ. 174—175.

კითხვებზე, აუცილებლობით მოითხოვს ვუპასუხოთ — როგორია ეს შეხედულება, იდეალისტური თუ მატერიალისტური? ეს შეხედულება ძირითადად მონათლულია როგორც იდეალისტური. ამის საჩვენებლად მრავალი არგუმენტია ზემოთ წარმოდგენილი. აღნიშნული არგუმენტთა ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ვერც ერთი მათგანი ს. დანელიას შეხედულებების იდეალისტურობას ვერ ააბუთებს. ამას ლოგიკურად მივყავართ დასკვნამდე, რომ ს. დანელიას შეხედულებანი შერევის თეორიის საკითხებზე (მხედველობაშია ადრეული პერიოდი) ნატერიალისტურია.

§ 5. ს. დანელია ლოგიკის ზოგიერთი საკითხის შესახებ

ს. დანელია მკაცრად ეწინააღმდეგება ლოგიკური აზროვნების ფორმებისა და აზროვნების კანონების, ლოგიკური მიმართების რეალურ მიმართებასთან არათუ გაიგივებასა, არამედ მათი მცირეოდენ ადრევისაც კი. მკვლევარი მკაცრად მიჯნავს ერთიმეორისაგან რეალურ მიმართებასა და ლოგიკურ მიმართებას, ეს კი მეტად საჭირო, აუცილებელი საფუძველია ლოგიკის მეცნიერების ძირითადი საკითხების ზუსტი გაგებისათვის. აღნიშნული ამოსავალი პრინციპის საფუძველზე, ლოგიკის საკითხების მართებული გაგებით, ს. დანელია სწორად უპირისპირდება პეგელისა და დიალექტიკური ლოგიკის ზოგიერთი წარმომადგენლის შეხედულებას, რომელთა მიხედვით ხშირად რეალური მიმართება და ლოგიკური მიმართება გაიგივებულია. ამიტომაც, ს. დანელიას აზრით, „დღეს დიდი მუშაობაა საჭირო ამ საბედისწერო შეცდომის გამოსააშკარავებლად“.

ს. დანელიას ლოგიკის თეორიულ საკითხებზე ნაშრომი არ დაუწერია, მაგრამ მის ყველა ნაშრომში და განსაკუთრებით ნაშრომში „ლოგიკის ზოგიერთი სადავო საკითხზე ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით“ გარკვევით ჩანს მისი თვალსაზრისი ლოგიკის მეცნიერების შესახებ. ს. დანელია აღიარებს და იცავს ფორმალურ ლოგიკას, როგორც ერთ-ერთ მეცნიერებას და, ამდენად, წინააღმდეგია მისგან განსხვავებული სხვა ლოგიკის აღიარებისა. ლოგიკას განმარტავს როგორც მეცნიერებას: „აზროვნების ლოგიკური კანონების, ფორმების შესახებ, მაგრამ გარკვევით მიუთითებს იმაზეც, რომ ჭეშმარიტების მისაღწევად მხოლოდ ლოგიკური აზროვნება არ არის საკმარისი. იგი წერს: „მარტო ლოგიკა არ არის საკმარისი გარანტია ჭეშმარიტებისა; ჩვენ შეგვიძლია ლოგიკურად ვიმსჯელოთ, მაგრამ თუ ამ მსჯელობის გამოსავალი წარმოდგენები ყალბია, დასკვნაც ყალბი იქნება. ამიტომ მარტო ლოგიკის საშუალებით ჭეშმარიტება მიუღწეველია. უპირველ-

ლეს ყოვლისა საჭიროა შემოწმება წინასწარ მიღებული წარმოდგენებისა, რაც ლოგიკის ფარგლებს სცილდება“¹.

ს. დანელიას აზრით, ძირითადი შეშხები წერტილები, სადაც ფორმალური ლოგიკა ხვდება დიალექტიკას, არის მოძღვრება აზროვნების კანონებისა და ცნების შესახებ. ამიტომაც მკვლევრის თითქმის ყველა გამოკვლევა, სადაც იგი აზროვნების ლოგიკური კანონებისა და ცნების საკითხებს ეხება, იძლევა ჩვენებას იმისა, თუ როგორია დასახელებული ობიექტის სფეროში დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულება.

ს. დანელია მკაცრად ეწინააღმდეგება ფორმალური ლოგიკის კანონების მეტაფიზიკურ ინტერპრეტაციას. ფორმალური ლოგიკის კანონები, აღნიშნავს იგი, არ ეწინააღმდეგება დიალექტიკას. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ს. დანელიას შეხედულება, როცა იგი იხილავს ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების შესახებ გ. პლენანოვის, გ. სტროგოვიჩისა და ვ. ჩერკასოვის შეხედულებას. აქ მკვლევრის მიერ ლოგიკური აზროვნების კანონების ანალიზის საფუძველზე საკმაოდ ცხადად არის წარმოდგენილი, რომ ფორმალური ლოგიკის კანონები არ ეწინააღმდეგება დიალექტიკას. დიალექტიკური წინააღმდეგობა, წერს იგი, არის წინააღმდეგობა ან ბრძოლა რეალურად არსებულ საგნებს შორის, ხოლო ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობა არის წინააღმდეგობა არა რეალურ საგანთა შორის, არამედ ლოგიკურ ცნებებს, ან ლოგიკურ მსჯელობებს შორის. პირველი არსებობს საგანთა სამყაროში, ხოლო მეორე — მხოლოდ ცოდნის სფეროში. ამიტომაც, აზროვნების ლოგიკური კანონები შეუძლებელია მივიჩნიოთ მატერიალური სამყაროს სინამდვილის კანონებად. მკვლევრის აზრით, მცდარია მტკიცება, რომ თითქოს ფორმალური ლოგიკის კანონებს, მათ შორის იგივეობის კანონს A არის A₂ ძალა აქვს მხოლოდ იმიტომ, რომ რეალური სამყაროს საგნებში არსებობს უძრაობა, უცვლელობა, სადაც A არის A. ასეთი დაშვება არის მექანიკური შექრა მატერიალური სინამდვილისა თავისი კანონებით ცნობიერების სფეროში. ეს კი არის დემოკრიტიკული და კიდევ მეტი, დემოკრიტიკული მატერიალიზმის შეხედულება, რასაც არაფერი საერთო არა. აქვს დიალექტიკურ მატერიალიზმთან. ჩვენ ზემოთაც ვაჩვენეთ ის მკაცრი კრიტიკა, რომელსაც ს. დანელია აწარმოებდა ლოგიკის კანონების ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ, კერძოდ წინააღმდეგობის კანონისა და ცნების შესახებ მოძღვრების ზოგიერთ საკითხზე. ს. დანელია სრულიად მართებულ დასკვნას იძლევა იმის

¹ ს. დანელია, ატომისტური ფილოსოფიის ძველ საბერძნეთში, ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში. გვ. 23.

შესახებ, რომ აზროვნებისა და ყოფიერების, მათი კანონების პრინციპული გაიგივება არის იდეალიზმი, ონტოლოგიზმი, რაც დამახასიათებელი იყო პლატონისა და პეგელის ფილოსოფიისათვის; პეგელისათვის ყოფიერება არის აზროვნებასთან იგივეობრივი.

ს. დანელიას აზრით, ვინც ამტკიცებს იგივეობის კანონის მიმართ, რომ იგი არა მხოლოდ აზროვნების, არამედ მატერიალური სინამდვილის კანონიცაა და ამ სინამდვილეში არსებულ უძრავობასა და უცვლელობას ემყარება იგივეობის კანონი, მიუტკეველ შეცდომას ჩადის იმის გამო, რომ იგი რეალურ სინამდვილეში აღიარებს უძრავობას, უცვლელობას დროის გარკვეულ მონაკვეთში მაინც. „დიალექტიკისათვის კი არ არსებობს რეალური იგივეობა, ანუ საგანთა უცვლელობა“. ვინც იტყვის, წერს ს. დანელია, რომ ყველაფერი არ იცვლება ყოველ წამს, მან უნდა ისიც თქვას, რომ ყველაფერი არ იცვლება ყოველ საათს, ყოველ დღეს, ყოველ თვეს, ყოველ წელს, ყოველ საუკუნეს და ასე დაუსრულებლად. ე. ი. მან უნდა აღიაროს, რომ არაფერი არასოდეს არ იცვლება და ყველაფერი მარად უცვლელი რჩება. ეს კი მეტაფიზიკური შეხედულებაა და იგი დიალექტიკის სრულიად აშკარად გამორიცხავს, ვინაიდან დიალექტიკის აზრით ყველაფერი იცვლება ყოველთვის. ამით ს. დანელია იმას უსვამს ხაზს, რომ რეალურ სინამდვილეში არსებული ცვალებადობა არის დიალექტიკის ამოსავალი, რომ რეალურ სინამდვილეში ბატონობს ცვალებადობის პრინციპი და სრულიად არ დგას უკიდურესი რელატივიზმის პრინციპზე. იგი მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ იგივეობის პრინციპი მიუღებელია სამყაროში არსებულ საგანთა პრინციპად. რეალურ სინამდვილეში არსებულ საგანთა პრინციპია ცვალებადობა, ხოლო იგივეობის პრინციპი ამ სინამდვილის მხოლოდ მოაზრების პრინციპია და არა თვით რეალური სინამდვილის პრინციპი, ანუ კანონი. იგივეობა არ შეიძლება იყოს რეალური სინამდვილის კანონი.

ს. დანელიას ნაშრომი „ლოგიკის ზოგიერთი სადავო საკითხზე ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით“ ოთხ ძირითად საკითხს ეხება, სახელდობრ: 1. კლასობრივი ლოგიკის ცნების შესახებ; 2. საგანთა ლოგიკის ცნების შესახებ; 3. სინამდვილის მნიშვნელობით ასახვის შესახებ; 4. გ. პლენხანოვი დიალექტიკისა და ფორმალური ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ. დავას იწვევს, წერს ს. დანელია, არსებობს თუ არა ერთი საერთო საკაცობრიო ლოგიკა, თუ ლოგიკა იმდენია, რამდენიც განსხვავებული ისტორიული ეპოქები და განსხვავებული საზოგადოებრივი კლასები. ფილოსოფოსთა ერთი ჯგუფი იცავს აზრს, რომ თითოეულ ისტორიულ ეპოქას აქვს თავისი ლოგიკა, რომლებიც განსხვავებულია წინა ეპოქის ლოგიკებისაგან და ერთსა და იმავე ისტორიულ ეპოქაშიც ერთი კლასის ლოგიკა განსხვავებულია

მეორე კლასის ლოგიკისაგან. არის მონათმფლობელური და კაპიტალისტური საზოგადოების ლოგიკა, ბურჟუაზიული და „საბჭოთა ადამიანების ლოგიკა“. ფილოსოფოსთა მეორე ჯგუფი ასაბუთებს, რომ არსებობს ერთი საერთო-სააკაცობრიო ლოგიკა, რომელიც სავალდებულოა ყველა ადამიანისათვის, რომელ ისტორიულ ეპოქასა და საზოგადოებრივ კლასსაც არ უნდა მიეკუთვნებოდეს იგი.

ს. დანელიას აზრით, აღნიშნული საკითხის სწორი გადაწყვეტისათვის საჭიროა განსაკუთრებით ყურადღება შეექცეს ტერმინ „ლოგიკის“ ხმარებას. როდესაც წერენ, ყოველ ისტორიულ ეპოქას, ყოველ საზოგადოებრივ კლასს თავისი ლოგიკა აქვს, მაშინ ტერმინ „ლოგიკის“ ცნებაში უდავოდ იგულისხმება, თუმცა არაზუსტად და არამეცნიერულად, აზრთა თანამიმდევრული კავშირი და წყობა, როგორც ბუნებრივი აუცილებლობა. მაგალითად, ამბობენ ციცირონის სიტყვის „ლოგიკის“ შესახებ, ადამ სმიტის მსჯელობის „ლოგიკის“ შესახებ და სხვ. მაგრამ ასეთი ლოგიკა არის აზრთა ფსიქოლოგიური წყობა და მას ფსიქოლოგია სწავლობს. თუ ლოგიკის ცნებაში გაგებული იქნება აზრთა თანამიმდევრობის ფსიქოლოგიური წყობა, მაშინ შეუძლებელია უარვეყოთ დებულება ლოგიკის ისტორიულ პირობებზე დამოკიდებულების შესახებ. სინამდვილეში ორი ადამიანის მსჯელობა ერთი და იგივე ობიექტის შესახებ განსხვავებულია. ასევეა არა მხოლოდ მსჯელობის ხასიათი, არამედ ასოციაციური წყობაც და თანამიმდევრობაც ადამიანებს განსხვავებული აქვთ. ასოციაციური წყობა არის ბუნებრივი აუცილებლობა, რომელიც არსებითად განსხვავებულია ლოგიკური აუცილებლობისაგან. მსჯელობათა თანამიმდევრობის ბუნებრივ აუცილებლობას, ე. ი. აზრთა ასოციაციის კანონებს სწავლობს ფსიქოლოგია, მსჯელობათა თანამიმდევრობის ლოგიკურ აუცილებლობას — ლოგიკა. როგორც ლოგიკური აუცილებლობა განსხვავებულია ბუნებრივი აუცილებლობისაგან, ასევე აზროვნების ლოგიკური წესიც განსხვავებულია აზროვნების პროცესის ბუნებრივი კანონებისაგან. ლოგიკის კანონები აუცილებელია ყველა ადამიანისათვის, იგი არ არის დამოკიდებული განსხვავებულ ისტორიულ ასპექტზე და სოციალურ კლასებზე, მაგრამ აზროვნების ბუნებრივი კანონები ისტორიული ეპოქებისა და სოციალურ კლასებთან დამოკიდებულებაშია.

ის, ვინც აღიარებს „საბჭოთა ადამიანების ლოგიკა“ არსებობას, მათ „ლოგიკის“ ცნებაში ესმით აზრთა თანამიმდევრობის ფსიქოლოგიური წყობა, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში ტერმინი „ლოგიკა“ არ არის ზუსტად ხმარებული, ვინაიდან ლოგიკურად იწოდება აზრთა თანამიმდევრობის ფსიქოლოგიური წყობა; მაგრამ კიდევ უფრო ნაკლებად ზუსტია, როდესაც ლოგიკურს უწოდებენ არა აზრთა თანამიმდევრობის წყობას, არამედ საგანთა თანამიმდევრობის წყობასაც.

გამოთქმაში „საგანთა ლოგიკა ყველა სხვა ლოგიკაზე უფრო ძლიერი“, „საგანთა ლოგიკაში“ იგულისხმება საგანთა რეალური კავშირი, ობიექტური კანონზომიერება. ამით სრულიად ის არ არის ნათქვამი, რომ ტერმინ „ლოგიკის“ მნიშვნელობით საგნებს აქვთ ლოგიკა. „საგანთა ლოგიკა“ არის მხოლოდ მეტაფორული გამოთქმა, რომელიც მხოლოდ საგანთა კავშირს აღნიშნავს.

ს. დანელიას აზრით, ასევე არ არის სწორი მტკიცება „აზროვნების ლოგიკა არის საგანთა ლოგიკის ასახვა ცნობიერებაში“. პირველი შეხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ასეთი შეხედულება ეთანხმება მარქსისტულ-ლენინურ ფილოსოფიას, მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის. მარქსისტული მატერიალიზმის თვალსაზრისით რეალურ საგანთა თანამდებერობის კანონი არის მიზეზობრივი ან რეალური კავშირი. ეს კავშირი არ არის ლოგიკური კავშირის იგივეობრივი. ლოგიკურ კავშირში იგულისხმება მხოლოდ აზროვნების ფორმების კავშირები, ე. ი. ცნებების, მსჯელობის, დასკვნის კავშირები. მარქსისტული ფილოსოფიისათვის კი საგანთა შორის რეალური კავშირები არ შეიძლება იყოს ცნებათა ან მსჯელობათა კავშირების იგივეობრივი, ვინაიდან ეს იქნებოდა საგანთა გაიგივება ცნებებთან და მსჯელობებთან. ის, ვინც ასეთ იგივეობას სჩადის მისთვის საგანი იგივეა, რაც ცნება ან მსჯელობა (აქ ს. დანელია მიმართავს ისტორიულ ექსკურსს და აჩვენებს, თუ როგორ აიგივებდნენ საგანთა რეალურ კავშირს ლოგიკურ კავშირთან რაციონალიზმის წარმომადგენლები).

ს. დანელია აქვე იძლევა მოკლე ახსნა-განმარტებას იმის შესახებ, თუ როგორ დგას რეალური კავშირისა (მიმართებისა) და ლოგიკური კავშირის (მიმართების) საკითხი ჰეგელის ფილოსოფიაში. ჰეგელის დიალექტიკა არის ონტოლოგიური გაიგივება საგნისა ცნებასთან, ხოლო ყოფიერებისა — აზროვნებასთან. მისთვის საგნები არის ცნებები. ამიტომაც, ჰეგელს აქვს უფლება, რომ მის დიალექტიკას უწოდოს საგანთა ლოგიკა. მარქსისტული ფილოსოფია კი წინააღმდეგია ყოფიერების აზროვნებასთან გაიგივების; მისთვის მიზეზისა და შედეგის კავშირი არ შეიძლება ლოგიკური საფუძვლისა და ლოგიკური შედეგის კავშირთან იქნეს გაიგივებული. მარქსისტული დიალექტიკისათვის დაუშვებელია საგანთა ლოგიკა, ვინაიდან მისთვის საგანი არ არის უონება; ლოგიკა აზროვნების სფეროს ეხება. საგანთა შორის კავშირი არის ობიექტურად არსებული მიზეზისა და შედეგის კავშირი და არა ლოგიკური საფუძვლისა და ლოგიკური შედეგის კავშირი. დებულება, რომ აზროვნება და ყოფიერება ერთმანეთთან იგივეობრივია, რომ საგნები იგივე აზრია იდეალისტური ფილოსოფიის დებულებაა. მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფია კი წინააღმდეგია ასეთი დებულების,

მისთვის ყოფიერება არ არის აზროვნებასთან იგივეობრივი და ყოფიერების (საგნის) ფაქტი აზრის ფაქტთან იგივეობრივი.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ს. დანელიას მიერ ვ. ი. ლენინის დებულების — „აზროვნების კანონები ასახავენ საგნების ნამდვილი არსებობის ფორმებსა და სავსებით ჰგვანან ამ ფორმებს“ ინტერპრეტაცია. იგი არ ეთანხმება აღნიშნული დებულების იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც პროფ. მ. სტროგოვიჩი იძლევა: სახელდობრ, აზროვნების კანონები იგივეობრივია ობიექტური სინამდვილის კანონების, აზროვნების ლოგიკური კანონები ობიექტური სინამდვილის კანონების ზუსტი ასლია. ვ. ი. ლენინის დასახელებული დებულების დანელიასეული ინტერპრეტაცია კი ასეთია: უნდა ვიფიქროთ, რომ ტერმინში „აზროვნების კანონები“ ვ. ი. ლენინი გულისხმობს არა აზროვნების წესებს და არა აზროვნების პროცესის კანონებს, არამედ აზროვნების შინაარსის კანონებს ანუ, რაც იგივეა, აზროვნებით შექმნილი სინამდვილის მეცნიერული სურათის კანონებს. სწორედ ეს კანონები სინამდვილის აზროვნებით შექმნილი მეცნიერული სურათისა (ე. ი. პრინციპები ან ცნებები, რომლებიც გამომუშავებულია მეცნიერული თეორიით და რომელიც ეყრდნობა მეცნიერების დებულებათა სისტემას), უნდა ემსგავსებოდნენ ან შეესაბამებოდნენ იმ სინამდვილის კანონებს, რომლებსაც ეს სურათი ასახავს. მაგალითად, ფიზიკურმა თეორიამ უნდა ჩათვალოს საგანთა (სხეულთა) კანონად მიზიდულობა, რადგანაც მიზიდულობის კანონი არის საგანთა კანონი, რომელსაც შეისწავლის ფიზიკური მეცნიერება. მხოლოდ ამ აზრით აზროვნების კანონი (გ. ი. აზროვნებით დადგენილი ფიზიკური თეორიის კანონი) სავსებით ემსგავსება ან სავსებით შეესატყვისება ობიექტური სინამდვილის კანონს (მიზიდულობის კანონს), მაგრამ ეს არ ნიშნავს თითქოს წესები, რომლებიც ქმნის მეცნიერულ თეორიას, ამ სინამდვილის მეცნიერულ სურათს, უნდა სავსებით ემსგავსებოდეს ამ სინამდვილის კანონებს! ს. დანელიას აზრით, ვ. ი. ლენინი აღნიშნავს, რომ აზროვნების კანონების შინაარსი სავსებით ემსგავსებიან ამ აზროვნებით კარგად შეცნობილი ობიექტურ სინამდვილის კანონებს.

რაც შეეხება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხს ს. დანელია აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას, რომელიც ამ ორი მეცნიერების კანონთა წინააღმდეგობასა და მათ შეუთავსებლობას ასაბუთებს. ს. დანელია მრავალი ფაქტის ანალიზის საფუძველზე ასაბუთებს, რომ არავითარი წინააღმდეგობა არ არის დიალექტიკის კანონებსა და ლოგიკის ძირითად კანონებს შორის. აღსანიშნავია ის

1 С. И. Данелиа, О некоторых спорных вопросах логики с точки зрения истории философии, Труды ТГУ, 1952, т. 47, стр. 29—30.

ფაქტი, რომ იგი არსად არ ხმარობს ტერმინს „დიალექტიკურ ლოგიკას“, როგორც მეცნიერებას ლოგიკური კანონებისა და ფორმების შესახებ. ლოგიკას, როგორც ერთადერთ მეცნიერებას, რომელსაც იგი აღიარებს, არის ფორმალური ლოგიკა.

დასკვნა

ს. დანელიას დიდი დამსახურება ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში არის ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების დამუშავება. აქ იმდენად მნიშვნელოვანია მკვლევარის ღვაწლი, რომ ქართული ფილოსოფიური აზრი ანტიკური ფილოსოფიის დამუშავებაში საკაცობრიო აზროვნების ღონეზეა აყვანილი.

ს. დანელია ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში არის პირველი ფილოსოფოსი, რომლის ფილოსოფიის პრობლემატური საკითხების გადაწყვეტას, იქნება იგი თეორიულ-ფილოსოფიური თუ ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათისა, ამოსაველ პრინციპად უდევს რეალური მიმართებისა და ლოგიკური მიმართების მკაცრი გამიჯვნა ერთიმეორისაგან.

მოსე გოგიბერიძე

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში მოსე გოგიბერიძეს საპატიო და გარკვეული ადგილი უკავია. იგი ჩვენი საუკუნის ოციანი წლების დასაწყისიდან აქტიურად მონაწილეობს ფილოსოფიის მრავალ სფეროში, განსაკუთრებით ფილოსოფიის ისტორიის, შემეცნების თეორიის, სოციოლოგიის და სხვ. განსაკუთრებით დიდია მკვლევარის დიდი დიალექტიკის ისტორიის დამუშავების საქმეში. მან პირველმა ფილოსოფიის ისტორიაში მიზნად დაისახა მატერიალიზმის ისტორიასთან ერთად დიალექტიკის ისტორიის წარმოდგენა მარქსისტული თვალსაზრისით. დიდია მ. გოგიბერიძის დამსახურება ფილოსოფიის ისტორიის სისტემატური კურსის დამუშავების საქმეშიც. მნიშვნელოვანია მ. გოგიბერიძის დამსახურება ქართული ფილოსოფიური აზრის დამუშავების საქმეშიც. მკვლევარს საყურადღებო შრომები აქვს შემეცნების თეორიის პრობლემების სფეროშიც.

მ. გოგიბერიძის ყველა შრომა, რომელიც ფილოსოფიის მრავალ დარგს მოიცავს, მიზნად ისახავს, მარქსისტულ-ლენინური მსოფლმხედველობის საფუძველზე გააშუქოს ყველა საკვლევი პრობლემა.

მოსე ივანეს ძე გოგიბერიძე დაიბადა 1897 წლის 27 აგვისტოს სოფ. ქვენობანში, ოზურგეთის მაზრა (ამჟამად ჩოხატაურის რაიონი). აქ გაატარა მან ბავშვობის წლები 1908 წლის სექტემბრამდე. 7 წლის მოსე სწავლას იწყებს ადგილობრივ სამრევლო სკოლაში. აღნიშნული სკოლის დამთავრების შემდეგ 1908 წლის 1 სექტემბრიდან მ. გოგიბერიძე სწავლას აგრძელებს ოზურგეთის საქალაქო სასწავლებელში, რომელსაც წარჩინებით ამთავრებს 1914 წელს. ამავე წლის აგვისტოს პოლოს გამოცდებს აბარებს ზონის სამასწავლებლო სემინარიაში. 1917—1918 წლის მიჯნაზე მ. გოგიბერიძე ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში აბარებს გამოცდებს სიმწიფის მოწმობის მისაღებად, იგი ლეზბულობს მას და 1918 წელს სწავლის გასაგრძელებლად მიემგზავრება გერმანიაში და სწავლობს ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში. სპეციალობად ირჩევს ფილოსოფიას. მ. გოგიბერიძე ლექციებს უსმენს და ეცნობა იმ დროის ცნობილ გერმანელ ფილოსოფოსებსა და მეცნიერებს. 1922 წლის 5 აგვისტოს იცავს სადოქტორო დისერტა-

ციას, ხოლო 9 აგვისტოს აბარებს ზეპირ გამოცდებს და მ. გოგიბერიძეს ფაქულტეტის საბჭო ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხს ანიჭებს.

1922 წლის დეკემბერში მ. გოგიბერიძე ჩამოდის საქართველოში და 1923 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში იწყებს მოღვაწეობას ფილოსოფიის დარგში. ჯერ მუშაობს ასისტენტის, შემდეგ დოცენტის თანამდებობაზე, ხოლო 1930 წლის ბოლოდან ირჩევენ პროფესორად. 1933 წელს მ. გოგიბერიძეს უნივერსიტეტში ბუნების დიალექტიკის კათედრის გამგედ ნიშნავენ, ხოლო 1939 წლიდან ფილოსოფიის კათედრის გამგედ. იგი სხვადასხვა დროს უნივერსიტეტში კითხულობს ლექციებს დიალექტიკურ მატერიალიზმში, ფილოსოფიის ისტორიაში, ლოგიკაში და სხვ.

მ. გოგიბერიძე გარდაიცვალა 1949 წლის 10 ოქტომბერს, 52 წლის ასაკში, დასაფლავებულია ვაკის სასაფლაოზე.

მ. გოგიბერიძის ძირითადი ფილოსოფიური ნაშრომებია: „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“, „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“, „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“, „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. 1), „პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“ და სხვ.

მ. გოგიბერიძის როგორც თეორიულ-ფილოსოფიური, ასევე ფილოსოფიის ისტორიისადმი მიძღვნილი ნაშრომები მთლიანად ცხადს ხდიან დიალექტიკის, შემეცნების თეორიისა თუ ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების უფრო სრულყოფილად გადაწყვეტის ცდას.

§ 1. მ. გოგიბერიძის დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხების შესახებ

ჩვენი საუკუნის ოციანი წლების მეორე ნახევრიდან საბჭოთა ფილოსოფოსების წინაშე დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხებიდან მთავარ საკითხად იდგა მატერიალისტური დიალექტიკის თეორიის დამუშავება, დიალექტიკის ისტორიის, განსაკუთრებით ჯერმანული იდეალისტური დიალექტიკის, ჰეგელის დიალექტიკის მარქსისტულ დიალექტიკასთან მიმართების და ვ. ი. ლენინის მიერ დიალექტიკის თეორიის დამუშავების ჩვენება. სწორედ ამ პრობლემების ირგვლივ თავსდება მ. გოგიბერიძის გამოკვლევები დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის სფეროში. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მკვლევარის ორი დიდი მოცულობის ნაშრომი „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ (1928) და „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ (1930). მ. გოგიბერიძე პასუხობს ეპოქის წინაშე მდგარ მოთხოვნებს და დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხებს თავისებურად ამუშავებს. იგი მარქსისტული ფილო-

სოფიის თეორიული საკითხების სრულყოფილი გაგებისათვის აუცილებლად საჭიროდ თვლის ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით მატერიალიზმისა და დიალექტიკის ისტორიის ჩვენებას მარქსამდე. თუმცა, ავტორის სრულიად მართებული შენიშვნით, დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფიაში შესვლა არასდროს არ შეიძლება მარტო ისტორიული გზით, ე. ი. მატერიალიზმისა და დიალექტიკის ისტორიის ცალ-ცალკე შესწავლით, ასეთი გზით დიალექტიკურ მატერიალიზმთან ვერასოდეს ვერ მივალთ. „ჩვენ, წერს მ. გოგიბერიძე, ისტორიული მნიშვნელობის თეორიულ პრობლემას ვსწავლობთ და ვალაგებთ არა მარტო ისტორიული ინტერესით, არამედ ისტორიულ მოვლენებს ვუპირისპირებთ მარქსისტულ-სისტემურ ინტერესს და პრობლემის ასეთ თუ ისეთ გადაწყვეტას ვიძლევიტ მარქსიზმთან მისი დაკავშირებით“¹. თუ კითხვას დავსვამთ, როგორი იყო მდგომარეობა დიალექტიკის განვითარების ისტორიის დამუშავების თვალსაზრისით იმ დროს, როდესაც მ. გოგიბერიძის წიგნი „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ დაიწერა, უნდა ვთქვათ შემდეგი: თუ მატერიალიზმის ისტორიაზე არსებობდა მონოგრაფიული გამოკვლევები და, ამასთან ერთად, ფილოსოფიის ისტორიებში მოცემული იყო ფილოსოფიურ განვითარებასთან ერთად მატერიალიზმის ისტორიაც, ეს არ ითქმოდა დიალექტიკასა და მის ისტორიაზე. დიალექტიკის ისტორია არ იყო დაწერილი და იგი პრობლემების სახით არც ერთ ფილოსოფიის ისტორიის კურსში არ იყო გათვალისწინებული, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ თვით ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორიას. ამიტომაც მ. გოგიბერიძის მიერ დიალექტიკის პრობლემების განვითარების წარმოდგენა მარქსამდე იყო პირველი ცდა არა მხოლოდ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, არამედ უცხოურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც. სწორედ ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ მ. გოგიბერიძე თავის ზემოთ დასახელებული წიგნის წინასიტყვაობაში წერდა „როცა ავტორი დიალექტიკის პრობლემების ისტორიულ-გენეტიკური განვითარების შესწავლას შეუდგა, მისი მდგომარეობა ერთობ გართულდა. დიალექტიკის განვითარების სისტემატიურ-ისტორიული ექსკურსი ჯერ კიდევ არ დაუწერია ფილოსოფიის ისტორიას“². აქ მკვლევარი სრულიად მართალია დიალექტიკის პრობლემების განვითარების პოზიტიური შეფასების თვალსაზრისით. ე. ჰარტმანის დიალექტიკური მეთოდის ისტორია, მართალია, მ. გოგიბერიძის შრომამდე ადრე იყო დაწერილი, მაგრამ იგი იყო დიალექტიკური მეთოდის ისტორიის არა პოზიტიური შეფასება, არამედ ამ მეთოდის

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 6.

² იქვე, გვ. 7.

მნიშვნელობის უარყოფა და დიალექტიკის ისტორიის უაზრობის დამტკიცება ისტორიულადაც. ხოლო რაც შეეხება საბჭოთა და უცხოელ მკვლევართა მიერ დაწერილ ზოგიერთ შრომას, ისინი ეხებოდნენ დიალექტიკის ისტორიის ცალკეულ მონაკვეთებს. პროფ. კ. ბაქრაძეს მხედველობაში აქვს ის ფაქტი, რომ მ. გოგიბერიძის ზემოდასახელებულ წიგნამდე დიალექტიკის ისტორია არ დაწერილა და არც ფილოსოფიის ისტორიაში იყო იგი გათვალისწინებული, ამიტომ წერს: „მით უფრო საინტერესოა ამ მხრივ მ. გოგიბერიძის წიგნი: „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების ისტორია მარქსამდე“, ვინაიდან ეს პირველი წიგნია ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, რომელსაც მიზნად დაუსახავს მარქსისტული თვალსაზრისით გაეშუქებინა მატერიალიზმის ისტორიასთან ერთად დიალექტიკის ისტორიაც“¹. კ. ბაქრაძის შენიშვნებში მ. გოგიბერიძის წიგნზე დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხები ნათქვამია: რაც შეეხება მის დადებით მხარეებს, საკმარისია იმის თქმა, რომ მთელ საბჭოთა კავშირში ამგვარი სახელმძღვანელო ჯერ არ არსებობს. იგი ფილოსოფიურ ლიტერატურაში პირველი ცდაა და ამასთანავე ეს ცდა კარგად არის შესრულებილი. სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ ისიც, რომ მ. გოგიბერიძის დასახელებული ნაშრომი დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით არის ამ ისტორიის წარმოდგენა ზოგადი სახით.

პროფ. მ. გოგიბერიძე დასახელებულ ნაშრომში გარდა დიალექტიკის ისტორიისა, რომელიც ჰერაკლიტეთი იწყება და ჰეგელით მთავრდება, დიალექტიკის თეორიის ზოგიერთი პრინციპული საკითხიცაა განხილული. სახელდობრ, დიალექტიკური მეთოდის პრობლემა, დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულება, დიალექტიკისა და ლოგიკის საზღვრები, დიალექტიკური ლოგიკის საკითხები და სხვ.

მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ კიდევ უფრო სრულყოფილად წარმოგვიდგენს თავის შეხედულებებს საერთოდ დიალექტიკის თეორიის საკითხებზე და განსაკუთრებით კი ვ. ი. ლენინის მიერ დიალექტიკის თეორიის დამუშავების შესახებ. მ. გოგიბერიძის დასახელებულ ნაშრომში ერთ-ერთ თავს „დიალექტიკის თეორია“ საკმაოდ დიდი ადგილი აქვს დათმობილი.

მ. გოგიბერიძის დასახელებული ნაშრომებიდან „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ და „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“, ჩვენს მიერ დიალექტიკის თეორიის ძირითადი საკითხები იქნება განხილული, ხოლო რაც შეეხება დიალექტიკის ისტორიის საკითხებს, აქედან მხოლოდ ზოგიერთ საკითხს წარ-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა... „მნათობი“, 1929, № 11—12, გვ.

მოვადგენთ. წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ, რომ მ. გოგიბერიძეს როგორც დიალექტიკის თეორიის, ასევე მისი ისტორიის განხილვის დროს აქვს ზოგიერთი საკითხის არასწორი გაგება, რაც ქვემოთ იქნება წარმოდგენილი. მ. გოგიბერიძის ნაშრომში „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ დიალექტიკის თეორიულ პრობლემად მიჩნეულია, და სრულიად მართებულად, დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი, რომელიც ასევე სპეციალურად ქვემოთ იქნება განხილული.

დიალექტიკის ისტორიის თვალსაზრისით მ. გოგიბერიძის დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ იგი იძლევა ცდას — დიალექტიკის ისტორია გაიზაროს ერთი მთლიანი სახით ანტიკურობიდან გერმანული იდეალიზმის ჩათვლით, მართალია ჰერაკლიტედან კანტამდე დიალექტიკის განვითარების პრობლემა მეტად სქემატური სახით არის წარმოდგენილი, მაგრამ იმ პერიოდისათვის, როცა მ. გოგიბერიძის ნაშრომი „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ (1928) დაიწერა, დიალექტიკის ძირითადი პრობლემების ისტორიის სქემატური სახით ჩვენებაც კი მეტად მნიშვნელოვანი იყო. მნიშვნელოვანი იყო თუნდაც იმითაც, რომ მასში ისტორიის განასერზე მონახული იყო დიალექტიკის პრობლემების ისტორია. ამჟამად დიალექტიკის პრობლემების ისტორიაზე მრავალი გამოკვლევა გვაქვს, მაგრამ მ. გოგიბერიძის დასახელებული ნაშრომი თავის დროზე იყო დიალექტიკის ისტორიის კვლევის დასაწყისი.

დიალექტიკის პრობლემების ისტორიიდან შევეხებით მხოლოდ ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდზე მ. გოგიბერიძის ძირითად მოსაზრებებს. ჰეგელის დიალექტიკა წოდებულია დიალექტიკის კლასიკურ სისტემად. მკვლევრის აზრით დიალექტიკის ძიებით გატაცებული ჰეგელისათვის ფიხტესა და შელინგის გზა მიუღებელია. ამიტომაც, პირველი და ამავე დროს უდიდესი, რომელიც დიალექტიკის მიმართულებაზე მდგარი ჰეგელის აზროვნების ჩამოყალიბებაში თვალსაჩინო მონაწილეობას იღებს, არის კანტი. ჰეგელი კანტის ფილოსოფიის იმ ნაწილს აქცევს ყურადღებას, რომელიც ფიხტემ და შელინგმა ყურადღების გარეშე დატოვეს, ეს არის სინთეზის დიალექტიკური საზრისი. ჰეგელმა დაინახა, რომ სინთეზის აღმოჩენა კანტის „მსოფლიო ისტორიული საქმე იყო“ და სწორედ კანტიდან იწყებს კვლევას. მაგრამ ჰეგელისათვის იმავეთვე ნათელი ხდება, რომ სინთეზი, რომელიც კანტის „მსოფლიო ისტორიული საქმეა“, კანტის ფილოსოფიაში არც ბოლომდე მოფიქრებულია და არც ბოლომდე დალაგებული. „კრიტიკული ფილოსოფია“ ვერ ზმარობს მის მიერ აღმოჩენილ დიალექტიკურ მომენტს. წინააღმდეგობა, რომელიც ახალი ლოგიკის

ძარღვი უნდა გამხდარიყო, კანტმა ლოგიკური აზროვნების სფეროში ვერ მოიხმარა. მან დიალექტიკის ადგილი წმინდა გონების ანტინომიების სფეროში დაინახა და არა ლოგიკურის, შემმეცნებელი აზროვნების სფეროში, რის შესახებაც ჰეგელი წერს: „მთავარია იმის შენიშვნა, რომ ანტინომიებს შეიცავს არა მარტო ის ოთხი საგანი, რომლებიც კოსმოგონიდანაა აღებული, არამედ ანტინომიებს შეიცავს ყველა საგანი, ყველა სახე, ყველა წარმოდგენა, ყველა ცნება და იდეა. ამის ცოდნა და საგნების ამ თვალსაზრისით განხილვა შეადგენს ფილოსოფიის არსებით დანიშნულებას. ეს არის ის, რასაც ამიერიდან ლოგიკურის დიალექტიკური მომენტი უნდა ეუწოდოს“. კრიტიკული ფილოსოფიის უმთავრესი ნაწილი, მ. გოგიბერიძის აზრით, იმაშია, რომ ის დიალექტიკას ვერ აქცევს ლოგიკურის უნივერსალურ მეთოდად. ჰეგელისათვის კი უნივერსალური მეთოდი არის დიალექტიკური მეთოდი, რომელიც კანტის სინთეზის სწორად გაგების შემდეგ გარკვეულად და შეგნებულად ჩამოაყალიბა. ამის შემდეგ მკვლევრის მიერ ნაჩვენებია ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის გამოცდა ცნობიერების განვითარების ფაქტზე, კერძოდ, დიალექტიკური მეთოდის გამოცდა ცნობიერების ფაქტზე. ჰეგელის მიხედვით მკვლევარი აჩვენებს ცნობიერების განვითარების დიალექტიკურ ბუნებას, ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ განვითარება შესაძლებელია მოხსნა-შენახვის საფუძველზე. მოხსნა-შენახვის კანონი არის განვითარების, დიალექტიკის ძირითადი კანონი. მკვლევრის აზრით აღნიშნული კანონი არის როგორც განვითარების ძირითადი კანონი, ასევე საფუძველი ლოგიკურ-დიალექტიკური მოძრაობისა, სულ ერთია შეეხება იგი ცნების შინაგან მოძრაობას, თუ ადამიანთა ისტორიასა და ბუნებას. იგი საფუძველია დიალექტიკის ისეთი სპეციფიკური კანონისა, როგორიც არის ნეგაციის კანონი და სხვ.

მ. გოგიბერიძე როცა იხილავს დიალექტიკის თეორიის პრობლემებს ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებაში“, ერთიმეორისაგან განასხვავებს დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკური მეთოდის საკითხებს. დიალექტიკური ლოგიკის სფეროში ნაჩვენებია ცნებათა და კატეგორიათა განხილვა დიალექტიკური მოძრაობის თვალსაზრისით. შესაბამისად ამისა ნაჩვენებია არსი დიალექტიკურად როგორ გადადის არსებაში, არსება — ცნებაში. აქვე მითითებულია იმაზე, რომ ტრადიციული ლოგიკის თითოეული ცნება და კატეგორია ჰეგელის მიერ განხილულ იქნა დიალექტიკური თვალსაზრისით. „ლოგიკის მეცნიერების“ პირველი წიგნის განხილვასთან დაკავშირებით მ. გოგიბერიძე აღნიშნავს, რომ „ნეგაცია არის დიალექტიკური განვითარების უმთავრესი ოპერატორი. ის რომ

არ ყოფილიყო, არც განვითარება იქნებოდა. ნეგაცია, რასაკვირველია, მოქმედებს Aufhebung-ის კანონის დახმარებით¹.

ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის განხილვის დროს მ. გოგბე-რიძის მიერ აღნიშნულია, რომ ამ მეთოდის ძირითადი ამოცანაა განვითარებისა და მოძრაობის დასაბუთება და შემდეგ შემეცნების „რაციონალური ძირის“ პრობლემის მოგვარება. დიალექტიკური მეთოდის მიხედვით შემეცნება უნდა ნიშნავდეს შინაარსიდან შინაარსზე გადასვლას. მკვლევრის აზრით, დიალექტიკური მეთოდის ბუნებას შეადგენს ის, რომ „შემეცნება წრისდაგვარ განვითარების სისტემას რომ წარმოადგენს, ე. ი. ისეთ სისტემას, რომელიც პრინციპულად სულ განვითარების გზაზე იქნება, არის დიალექტიკური მეთოდის უდიდესი აღმოჩენა“². ეს კი ხორციელდება დიალექტიკური მეთოდის საკუთარი კანონებით. ამ კანონთა შორის გოგბერიძის აზრით ძირითადია მოხსნისა და შენახვის კანონი; „ის ჰეგელის დიალექტიკის ცენტრალურ კანონს წარმოადგენს.... დიალექტიკური განვითარების ყველა გადაწყვეტი მომენტი დამყარებულია ამ კანონის მოქმედებაზე, უპირველეს ყოვლისა, ის საფუძველია დიალექტიკური ნეგაციისა“. აქ მ. გოგბერიძე განსხვავებით იმ მოსაზრებისა, რომელზედაც ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ „ნეგაცია არის დიალექტიკური განვითარების უმთავრესი ოპერატორი“ წერს „აქ ყველგან მოხსნის კანონი გამოდის როგორც მთავარი ოპერატორი დიალექტიკური მოძრაობისა“.

დიალექტიკური მეთოდის მეორე ძირითად კანონად დასახელებულია უარყოფის უარყოფის კანონი (ნეგაციის ნეგაცია); ხოლო დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთ ძირითად კანონად — თვისებრიობის რაოდენობაში და პირუკუ გადასვლის კანონი. რაც შეეხება წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონს მასზე ნათქვამია, რომ ის არის დიალექტიკის ძირითადი კანონი, რომლითაც დიალექტიკური აზროვნების თავისებურება პირველად აშკარავდება და ამიტომ დიალექტიკური მეთოდის კარები იღება. წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონს, მ. გოგბერიძის დახასიათებით, ჰეგელის დიალექტიკაში ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ავტორს სწორედ ამ მიმართებით მოყავს ჰეგელის მრავალი გამოთქმა, რითაც მტკიცდება, რომ წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონი არის ძირითადი; სახელდობრ, „ყველაფერი სასვება წინააღმდეგობით“, „თავისთავად ყველა საგანი წინააღმდეგობა არის“, „ჩვეყანას ამოძრავებს წინააღმდეგობა“. აღნიშნულიდან გამომდინარე ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდში წინააღმდეგობის შესაძლებლობაზე მ. გოგბერიძე აკეთებს დასკვნას „წინააღმდეგობა საფუძველია ყველაფრისა, ის უზრუნველყოფელია განვითარების შე-

1 მ. გოგბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 240.

2 იქვე, გვ. 247.

საძლებლობისა და აქედან დიალექტიკური აზროვნების მთელი განა-
ქანისა“¹. მაგრამ მ. გოგიბერიძის აზრით ჰეგელის დიალექტიკაში წი-
ნააღმდეგობის პრინციპის მნიშვნელობის შესახებ აქ არ შეიძლება
წერტილის დასმა, ვინაიდან ასეთ შემთხვევაში „ფიხტესა და ჰეგელის,
გინდ შელინგისა და ჰეგელის მეთოდს შორის არავითარი განსხვავება
არ იქნებოდა“. განსხვავებას, რომელსაც ხედავს ავტორი ჰეგელის დი-
ალექტიკურ მეთოდში განსხვავებით ფიხტესა და შელინგისა, იმაშია,
რომ „ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მარტო იმას კი არ აჩვენებს,
რომ ყველაფერი სავსეა წინააღმდეგობით, არამედ ეს წინააღმდე-
გობის დაძლევის საშუალებასაც იძლევა“². მ. გო-
გიბერიძე ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთ თავისებურე-
ბას აგრეთვე იმაში ხედავს, რომ მასთან დიალექტიკური წინსვლა უკან
დაბრუნებასაც ნიშნავს.

მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობ-
ლემების განვითარება მარქსამდე“ ფილოსოფიის საგნის გარკვევისას
აზოდის იქიდან, რომ ნამდვილი ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა,
შემეცნების თეორია და მეცნიერული მეთოდოლოგია არის. აქედან
გამომდინარე, ფილოსოფია, ერთი მხრივ, არის მეცნიერების თეორია და
მეთოდოლოგია, მეორე მხრივ, ის მეცნიერული მსოფლმხედველობაა.
დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა,
შეიცავს ორივე მომენტს, მეთოდით ის დიალექტიკურია, მსოფლმხედ-
ველობით კი მატერიალისტური. დიალექტიკური მატერიალიზმი, რო-
გორც შემეცნების თეორია და მეთოდოლოგია იმუშავენს იმ დიალექტი-
კურ კანონებს, რომლებიც ჩვენ აზროვნებისა და შემეცნების მოქმედე-
ბას ახასიათებს და თან მეცნიერებათა მიერ გარკვეული კანონზომიერე-
ბის საფუძველს შეადგენს. დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც ფი-
ლოსოფიური სისტემა არის მეცნიერებათა მეთოდოლოგია და ერთი
მთლიანი მსოფლმხედველობა. დიალექტიკა არის შემეცნების უნივერ-
სალური მეთოდი. მარქსისტული დიალექტიკა მარტო უნივერსალუ-
რი მეთოდი კი არ არის, არამედ ის უნივერსალური ფილოსოფიაა. აღ-
ნიშნული დებულებიდან გამომდინარეა მ. გოგიბერიძე დიალექტიკის
თეორიის რამდენიმე საკითხს წარმოადგენს განხილვის ობიექტად,
რომელთა შორის ძირითადია დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდე-
ბულების საკითხი, მაგრამ იგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცალკე
იქნება განხილული. რაც შეეხება დიალექტიკური მეთოდის პრობლე-
მის საკითხს, იგი მ. გოგიბერიძის მიერ წარმოდგენილია ასე: მარქ-

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური აზრ., ტ. 2, გვ. 252.

² იქვე, გვ. 253.

სისტულ ფილოსოფიაში დიალექტიკას უპირველესი ადგილი უჭირავს. მარქსიზმის თეორიული შესწავლა ნიშნავს დიალექტიკის საფუძვლიან შესწავლას. დიალექტიკური მეთოდის დახმარებით ისტორიის ძირითადი კანონების აღმოჩენა. იყო მარქსის პირველი და უდიდესი მეცნიერული დამსახურება. ამან გამოიწვია ორი დიდი ფილოსოფიური მნიშვნელობის მოვლენა: ა) უპირველეს ყოვლისა ის, რომ დიალექტიკური მეთოდის ისტორიაში გადატანით სავსებით შეიცვალა თვით დიალექტიკის შინაარსი. თუ ჰეგელის ფილოსოფიაში დიალექტიკური განვითარება გამართლებული იყო წმინდა აზრის აბსტრაქციის შინაგანი მოძრაობით და მსჯელობის ლოგიკური საზრისის მოძრაობით, მარქსმა დიალექტიკა გაამართლა ობიექტური სინამდვილის მსვლელობით და ამ მსვლელობის კანონებით; ამით დიალექტიკა განთავისუფლდა მისტიკური სამოსელისაგან. ბ) აქვე გამოირჩევა მარქსისტულად ხმარებული დიალექტიკის მეორე დიდი ფილოსოფიური მნიშვნელობა, კერძოდ ის, რომ დიალექტიკა საუცხოოდ ეგუებოდა მატერიალიზმს.

მარქსმა ჰეგელის დიალექტიკა გადაატრიალა. დიალექტიკის გადატრიალება ნიშნავდა დიალექტიკისათვის ახალი შინაარსის გამოწვევას. ეს ახალი შინაარსი მარქსმა ისტორიულ ფენომენებში აღმოაჩინა. მარქსმა შემეცნებაში დიალექტიკის შეტანით მარადიული დავა ემპირიზმსა და რაციონალიზმს შორის საბოლოოდ გადაწყვიტა. იდეალისტური დიალექტიკის შეცვლა მატერიალისტური დიალექტიკით წარმოადგენდა თვით დიალექტიკური მეთოდის შინაგანი განვითარების აუცილებლობას. მარქსმა აღმოაჩინა, რომ მთელი სინამდვილე: ბუნება და ისტორია დიალექტიკური იყო და მისი კანონების მიხედვით მოძრაობდა. მატერიალისტური დიალექტიკა აზროვნებას, ბუნებასა და ისტორიას დიალექტიკურ განვითარებაში იხილავს. ამიტომ მარქსისტული დიალექტიკა მარტო უნივერსალური მეთოდი კი არ არის, არამედ ის უნივერსალური ფილოსოფიაა.

რაც შეეხება მ. გოგბერძის ნაშრომს „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“, აქ სპეციალურ ნაწილში „დიალექტიკის თეორია“ დიალექტიკის თეორიის რამდენიმე პრობლემატური საკითხია განხილული. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ჰეგელის დიალექტიკის ლენინური ინტერპრეტაციისა და ვაგების საკითხები, სახელდობრ, ცნების დიალექტიკაში საგანთა დიალექტიკის შემჩნევა, დიალექტიკური მეთოდი როგორც კვლევა-ძიების იარაღი, ჰეგელის ყველაზე უფრო იდეალისტური ნაწარმოებში (ლოგიკის მეცნიერება) ძალიან მცირეა იდეალიზმი, ძალიან დიდია მატერიალიზმი, ვ. ი. ლენინის მიერ დიალექტიკური ლოგიკისა და ლოგიკის ცნების განსაზღვრება, ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერ-

თობის საკითხი. დიალექტკა როგორც მოძღვრება დაპირისპირებულთა ერთიანობაზე, მოძღვრება კატეგორიებზე, შემეცნების პროცესის დიალექტიკური ბუნების შესახებ და სხვ. აღნიშნული საკითხებიდან შევეხებით ზოგიერთს.

მ. გოგიბერიძის აზრით დიალექტიკის თეორიის საკითხებზე ჰეგელის დიალექტიკის ლენინური გაგების საქმეში ცენტრალურ დებულებად მიჩნეულია ის, რომ „ჰეგელმა ცნებათა დიალექტიკაში გენიალურად შეამჩნია საგნების დიალექტიკა“. ჰეგელის დიალექტიკის ნაკლიც და გენიალობაც იმაში იყო, რომ ის იყო დიალექტიკა ცნებისა, ხოლო იმის ერთ-ერთი დადასტურება, რომ ლენინმა კონგენიალურად გაიგო ჰეგელი ისაა, რომ ცნების დიალექტიკაზე დაყრდნობით მისგან გამოხვიდე და საგნებთან მიხვიდე. მკვლევრის აზრით, ლენინის აღნიშნული დებულება ცენტრალური მნიშვნელობის მქონეა არა მარტო იმის გასაგებად, თუ როგორ ესმის ლენინს ჰეგელი, არამედ იმის დასამუშავებლად, რაც მატერიალისტური დიალექტიკის საგანს უნდა შეადგენდეს. ვ. ი. ლენინი ჰეგელის გაგების დროს ხელმძღვანელობს ცნების „ობიექტივისტური“ გაგებით. ლენინის გაგებით ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურება იყო მისი ობიექტივისტურობა. მართალია, ჰეგელის დიალექტიკა ცნების დიალექტიკა იყო, მაგრამ იგი განთავისუფლებულია გნოსეოლოგიური სუბიექტის აჩრდილისაგან და არის ობიექტური. ჰეგელმა ობიექტურობა მიიღო იმით, რომ ცნების საშუალებით სინამდვილის ყველა ელემენტი ერთმანეთს დაუკავშირა. ლენინი ასწორებს ამას და ამბობს: ცნების ადგილი უნდა დაიჭიროს თვით იმ დიალექტიკურმა კანონმა, რომელიც ცნების საშუალებით აღმოაჩინა ჰეგელმა. ამით იდეალიზმი თავიდან მოშორებული იქნება, ხოლო ობიექტივიზმი შესაფერისი მასალით განმტკიცებული¹. მკვლევრის აზრით მთელი მისი გაგება ამ ობიექტივიზმის ცნებაშია მოცემული. ჰეგელმა ცნება სუბიექტივიზმის უკანასკნელი აჩრდილისაგან გაანთავისუფლა და დაასაბუთა მისი ობიექტურობა. ხოლო აქედან გახსნილია გზა მარქსისტული, ობიექტური დიალექტიკისათვის. ჰეგელთან ობიექტივიზმის ცნება, მ. გოგიბერიძის აზრით, ლენინს იმის შესაძლებლობას აძლევს, რომ „ლოგიკის მეცნიერება“ წაიკითხოს მატერიალისტურად.

მატერიალისტური დიალექტიკის თეორიისათვის, მ. გოგიბერიძის აზრით, კლასიკურ ნიმუშად უნდა ჩაითვალოს ლენინის მიერ ლოგი-

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 388.

კის ცნების შემდეგი განმარტება: „ლოგიკა არ არის მოძღვრება აზროვნების გარეგან ფორმებზე, არამედ მოძღვრება განვითარების კანონებზე ყველა მატერიალური, ბუნებრივი და სულიერი საგნებისა, ე. ი. ქვეყნის განვითარების კონკრეტული მთელი შინაარსისა და მისი შემეცნებისა, ე. ი. ჯამი, დანასკვი და შედეგი ქვეყნის შემეცნების ისტორიისა“. ეს განმარტება, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, გარეგნულად ჰეგელისებურია, მაგრამ მისი შინაარსი სულ სხვაა, შინაარსის მხრივ ის მატერიალისტურია. მოყვანილი დეფინიცია სამი ნაწილისაგან შედგება: პირველი მიმართულია ჩვეულებრივი, ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგ. ის ამტკიცებს, რომ ლოგიკა არ არის მოძღვრება აზროვნების გარეგან ფორმებზე. მეორე დებულება ამტკიცებს, რომ ლოგიკა არის მოძღვრება სინამდვილეში არსებული საგნების შესახებ. ე. ი. აქ ლოგიკა გამოდის, როგორც საგნის თეორია და ზოგადი თეორია მოძრაობის კანონებისა; მესამე, ლოგიკა არის მოძღვრება შემეცნელი შემეცნების მთელი ისტორიისა, ე. ი. ლოგიკის თვალსაზრისით განხილული თითოეული ობიექტი ამავე დროს არის ისტორიული თვალსაზრისით განხილული. აქ ლენინის მიერ ლოგიკის ცნება გაგებულია, როგორც დიალექტიკური ლოგიკის ცნება. ლენინს დიალექტიკა ესმის, როგორც განვითარების ლოგიკა.

მ. გოგიბერიძის აზრით ლენინი ანსხვავებს დიალექტიკას და დიალექტიკურ ლოგიკას. ის, რასაც ლენინი ლოგიკას ან დიალექტიკურ ლოგიკას უწოდებს მის საგანს შეადგენს სინამდვილის მოძრაობის ზოგადი კანონების შესწავლა, ამიტომ ის ამავე დროს შემეცნების თეორიაც არის. ე. ი. ლენინის შეხედულებაზე დაყრდნობით, მკვლევრის აზრით, შესაძლებელია დიალექტიკური ლოგიკა საბოლოოდ განსაზღვრულ იქნეს ასე: „ლოგიკა არის მოძღვრება სინამდვილის მოძრაობის ზოგად კანონებზე და შემეცნების განვითარების ზოგად ფორმებზე“¹. დიალექტიკური ლოგიკის ანუ ლოგიკის ასეთი განსაზღვრებისა გამო მ. გოგიბერიძე აღნიშნავს, რომ ჩვენი შეხედულება მისულია იმ მოულოდნელ შედეგამდე, რომ დიალექტიკის საგნად აღარ ცხადდება სინამდვილის მოძრაობის ზოგადი კანონები და ფორმები. ეს ლოგიკაზეა მიკუთვნებული და ამავე დროს აღნიშნულია, რომ ლენინი დიალექტიკას ანსხვავებს დიალექტიკური ლოგიკისაგან. ეს მოსაზრება და დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის განსხვავებულობა ავტორის მიერ ახსნილია ასე: როდესაც ჩვენ დიალექტიკა და ლოგიკა განვასხვავებთ, ლოგიკა გავიგეთ, როგორც დიალექტიკური ლოგიკა, ხოლო დიალექტიკა, როგორც დიალექტიკური მეთოდი. მხო-

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, ჩრეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 411.

ლოდ და მხოლოდ ამ აზრით დიალექტიკა სხვაა და დიალექტიკური ლოგია კიდევ სხვა. მ. გოგიბერიძის აზრით, თავისთავად, დიალექტიკა და დიალექტიკური ლოგია განსხვავებული არ არის, მაგრამ შეიძლება მათი განსხვავება იმ მოსაზრებით, რომ ერთი და იგივე კანონები შევისწავლოთ ორი მიდგომით — მეთოდურ-ოპერაციულით და სტრუქტურულ-კონსტიტუციური. იგივე აზრი ავტორს გამოთქმული აქვს ასეც: დიალექტიკურ ლოგიკას და დიალექტიკურ მეთოდს ერთი და იგივე მასალა და საგანი აქვს, მხოლოდ სხვადასხვა ასპექტით განხილვა იწვევს მათ პირობით განსხვავებას. დიალექტიკისა და დიალექტიკური ლოგიკის აღნიშნული მოსაზრებით განსხვავებულობის გამო უნდა აღნიშნოთ, რომ იგი მეტად საეჭვოა. ამ ექვს, უპირველეს ყოვლისა, ბადებს ის ფაქტი, რომ დიალექტიკურ ლოგიკასა და დიალექტიკას „ერთი და იგივე მასალა და საგანი აქვს“. თუ საგანი, რომელსაც იკვლევენ დიალექტიკური ლოგია და დიალექტიკა ერთი და იგივეა, მაშინ ზედმეტია მტკიცება მათი განსხვავებულობის შესახებ როგორი ასპექტითაც არ უნდა იყოს იგი შესწავლილი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რაიმე ასპექტით დასაბუთდებოდა მათი (დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის) საგნის განსხვავებულობა, მხოლოდ მაშინ შეიძლებოდა მართებულად ჩაგვეთვალა დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის განსხვავებულობა ერთიმეორისაგან.

მართალია, მ. გოგიბერიძე ორჯერ აღნიშნავს, რომ დიალექტიკური ლოგია ეს არის მოძღვრება კატეგორიებზე, ხოლო დიალექტიკის განმარტებისათვის მის ცენტრალურ მომენტად, ცნებად მიაჩნია და პირისპირებულთა იგივეობის ცნება, მაგრამ ეს განსხვავებულობა მაინც არ მიუთითებს დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის განსხვავებულობას მათი საგნის მიხედვით. ამას ისიც ცხადყოფს, რომ მ. გოგიბერიძის აზრით დიალექტიკის თეორიაში ორივე ნაწილი (დიალექტიკური ლოგია და დიალექტიკა) მთლიანობად შედის და ორივე განიხილება ერთად. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. გოგიბერიძის მიერ დიალექტიკის თეორიის ორ ნაწილად დაყოფა — დიალექტიკურ ლოგიკად და დიალექტიკად, სადაც პირველი იქნებოდა მოძღვრება კატეგორიებზე და მეორეში კი შევიდოდა დიალექტიკის კანონები და, უპირველეს ყოვლისა, კანონი დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ, მიჩნეულია როგორც პირობითი განსხვავებულობა, მხოლოდ საკითხის დაყენება. სწორედ ამიტომ იგი წერს: „შეიძლება ეს ჩვენი შეხედულება თავიდან ბოლომდე სწორი არ იყოს, მაგრამ საკითხის დაყენებისათვის ის გამოდგება და რადგანაც ეს საკითხი ჯერ თითქმის დაუმუშავებელია, ამიტომ მისი წამოყენების უფ-

ლებაც გამართლებული უნდა იყოს¹. იგივე აზრი მ. გოგიბერიძეს უფრო კონკრეტული ფორმით თეორიული პრობლემების განხილვის დასასრულს, რომელიც ფაქტობრივად ნაშრომის „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ დასასრული ნაწილია, გამოთქმული აქვს ასე: „ამრიგად, ჩვენ დავამთავრეთ ამ თეორიული ხასიათის პრობლემების განხილვა, რომლებიც ერთი მხრივ აუცილებელ ნაწილებს წარმოადგენენ დიალექტიკისათვის, როგორც ობერატიული მეთოდისათვის და მეორე მხრივ შეადგენენ დიალექტიკური ლოგიკის შემდგომი კატეგორიების სფეროს. აქ უკვე საბოლოოდ დადგენილია, რომ დიალექტიკის თეორიის ორ სფეროდ დაყოფა, რომლის მიღების გარკვეულ ხიძხებს ლენინთან ვნახულობთ, საცესებით შეთანხმებულია ჰეგელის აზრების საერთო მსვლელობასთან. რასაკვირველია, დიალექტიკის ეს ორი სფერო — დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკური მეთოდის სფერო — რაიმეს ერთიმეორისადმი საწინააღმდეგო გარემოებას არ ნიშნავს, არამედ ერთისა და იმავე გარემოების ორი ერთნაირი, მაგრამ განსხვავებული თვალსაზრისით დამუშავებას. დიალექტიკური ლოგიკა უნდა გავიგოთ როგორც მოძღვრება კატეგორიებზე, ხოლო დიალექტიკური მეთოდი — როგორც ამ კანონებისა და წესების დინამიკური სისტემა, რომლის მიხედვით და რომლითაც ეს კატეგორიები აშენებულია“². აღნიშნულ საკითხზე ზემოთ დასახელებული შენიშვნებისაგან განსხვავებით ერთი შენიშვნა გვინდა გვაუკეთოთ. მოტანილ ციტატაში მ. გოგიბერიძე წერს, რომ დიალექტიკის ორი სფერო — დიალექტიკური ლოგიკა და დიალექტიკური მეთოდი არის ერთი და იმავე გარემოების ორი ერთნაირი, მაგრამ განსხვავებული თვალსაზრისით დამუშავება. აქედან აშკარად გამოდის, რომ დიალექტიკური ლოგიკა და დიალექტიკა ერთიმეორისაგან განსხვავებულია განსხვავებული თვალსაზრისით. მაშასადამე, გამოდის, რომ დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის საგანი ერთი და იგივეა, განსხვავება კი მათ შორის მხოლოდ თვალსაზრისით არის განსაზღვრული. მაგრამ ასეთი მტკიცება მიუღებელია მეცნიერებათა ერთიმეორისაგან განსასხვავებლად, ვინაიდან მეცნიერებანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან მათი საგნით და არა თვალსაზრისით. თუ დიალექტიკური ლოგიკა და დიალექტიკა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან, მაშინ მათი განსხვავების საფუძველი ობიექტური ნიშანი უნდა

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 415.

² იქვე, გვ. 476.

იყოს და არა თვალსაზრისი. განსხვავებული თვალსაზრისით დამუშავება ვერ შექმნის დიალექტიკური ლოგიკისა და დიალექტიკის შესასწავლ ობიექტსა და მათ კანონზომიერებას. სინამდვილის შესაბამისი თვალსაზრისი მისი ობიექტით, კანონზომიერებით არის განსაზღვრული. ამიტომაც, როცა ვამტკიცებთ, დიალექტიკური ლოგიკა და დიალექტიკა განსხვავებულია ერთმანეთისაგან, უპირველეს ყოვლისა, ნაჩვენები უნდა იყოს მათი განმასხვავებელი კანონზომიერებები განსხვავებულობა და არა განსხვავებული თვალსაზრისით დამუშავება. მაგრამ დიალექტიკური ლოგიკის შესასწავლი ობიექტის ის განსაზღვრება, რომელსაც მ. გოგიბერიძე იძლევა არაფრით არ არის განსხვავებული იმ კანონზომიერებისაგან, რომელსაც დიალექტიკა სწავლობს. გოგიბერიძის განსაზღვრით დიალექტიკური ლოგიკა არის მოძღვრება სინამდვილის მოძრაობის ზოგად კანონებზე და შემეცნების განვითარების ზოგად ფორმებზე, ეს იგივეა, რაც დიალექტიკის შესასწავლი კანონზომიერება.

მ. გოგიბერიძე როცა დიალექტიკის კვლევის ობიექტად მიიჩნევს დიალექტიკის კანონებს, უპირველეს ყოვლისა, დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონს, აღნიშნავს, რომ ლენინის მიერ „ფილოსოფიურ რვეულებში“ დიალექტიკა გამოცხადებულია, როგორც მოძღვრება დაპირისპირებულთა ერთიანობაზე და ამ ასპექტით წარმოგვიდგენს აღნიშნულ კანონზე ლენინურ გაგებასა და საკუთარ ინტერპრეტაციას.

მ. გოგიბერიძის აზრით, გადაჭრით უნდა ითქვას, რომ დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონის დიალექტიკის საფუძვლად გამოცხადება ვ. ი. ლენინს ეკუთვნის და ამით ახალი ფურცელია გადაშლილი მარქსისტული დიალექტიკის თეორიაში. ეს ლენინის ორიგინალური წამოწევაა. არც ერთ მარქსისტს, და არც არავის საერთოდ, დიალექტიკის ასეთი გაგება არ მოუცია. ჰეგელსა და ენგელსს ეს კანონი არ შიამნიათ უძირითადესად. დიალექტიკის უნივერსალურ კანონად ჰეგელთან არის უარყოფის უარყოფის კანონი. ენგელსი ეთანხმება ჰეგელს ამაში. ენგელსს ჰეგელთან ერთად დიალექტიკის ძირითად კანონად ნეგაციის ნეგაციის კანონი შიამნდა. „გადაჭრით უნდა ითქვას, რომ ენგელსს ეს კანონი დიალექტიკის უძირითადეს კანონად არსად არ გამოუცხადებია. ჩვენი ცოდნითა და გაგებით არც ჰეგელს მიუნიჭებია მისთვის უძირითადესი კანონის მნიშვნელობა“¹. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძის აზრით, დიალექტიკური მეთოდის

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 441, ასეთივე აზრი გამოთქმულია მრავალ ადგილზე, იხ. გვ. 440, 455.

ცენტრში დაპირისპირებულთა ერთიანობის დაყენება ლენინის ორიგინალურ ნამოქმედარს წარმოადგენს. ლენინი მას დიალექტიკის არამც-თუ ძირითად კანონად, არამედ უნივერსალურ კანონად აცხადებს. მკვლევრის აზრით, ლენინის მნიშვნელობა დიალექტიკის ისტორიისათვის, ამ კანონის ცენტრში დაყენების აზრი, იმაში მდგომარეობდა, რომ დიალექტიკა გაგებულ იყო ყოფილიყო როგორც წინააღმდეგობის მოხსნა.

ფაქტია, რომ ვ. ი. ლენინი მარქსისტული დიალექტიკის თეორიის დამუშავებაში ახალ ეპოქას ქმნის. იგი აწვითარებს მარქსისტული დიალექტიკის პრინციპებს. მარქსისტული დიალექტიკის თეორიის განვითარება, უპირველეს ყოვლისა, თვით პრინციპების განვითარებას ნიშნავს. მცდარია ის შეხედულება, თითქოს მარქსისტული დიალექტიკის პრინციპები განვითარების გარეშეა, ერთხელ ჩამოყალიბებული არავითარ განვითარებას არ განიცდის და ამ უცვლელი პრინციპებით შეიძლებოდაც ახალი, ცვალებადი მოვლენის ახსნა. ამგვარად გაგებულ პრინციპები, ჭერ ერთი, თვით დიალექტიკის, როგორც განვითარების შესახებ მეცნიერების, წინააღმდეგია; მეორე, იგი ფაქტობრივად უარყოფს მარქსიზმის განვითარებას. აქედან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, დიალექტიკის, მისი თეორიის განვითარება ნიშნავს მისი დედაარსის, არსების განვითარებას. დიალექტიკის არსება კი, მოკლედ შეიძლება გამოითქვას, მოძღვრებაა დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის შესახებ. დაპირისპირებულთა ერთიანობა და ბრძოლა უდევს საფუძვლად ყოველგვარ მოძრაობასა და განვითარებას. იგი საფუძვლად უდევს დიალექტიკის ყველა კანონს. სწორედ ამიტომ ამბობდა ვ. ი. ლენინი, დიალექტიკა შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც მოძღვრება დაპირისპირებულთა ერთიანობაზე, რითაც გაგებულ იქნება დიალექტიკის ბირთვიო.

არა მხოლოდ ვ. ი. ლენინს, არამედ მარქსსა და ენგელსსაც და ასევე ჰეგელსაც დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონი მიაჩნდათ დიალექტიკის არსებად. ამიტომაც, ლენინი დიალექტიკის თეორიის საქმეში მათი წინამორბედების საქმეს აგრძელებდა. აღნიშნული კანონისადმი განსაკუთრებული ყურადღება, ლენინური ხაზგასმა რამდენიმე ძირითადი ნიშნით ხასიათდება: 1. დაპირისპირებულთა ერთიანობა და ბრძოლა, როგორც საერთოდ განვითარების წყარო, დიალექტიკის ბირთვი; 2. დაპირისპირებულთა ბრძოლა, როგორც აბსოლუტური და სხვ. ყოველივე ამის გამო მ. გოგბერძენი სრულიად მართებულად აღნიშნავს, რომ ლენინმა დიალექტიკის ამ კანონს განსაკუთრებული ყურადღება დაუთმო და იგი დაამუშავა. მაგრამ ვ. ი. ლენინის მიერ დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის ასეთი განსაკუთრებული ყურადღებით განხილვასთან დაკავშირე-

ბით, მკვლევრის მტკიცება იმაზე, რომ ვ. ი. ლენინმა, როგორც მარქსამდელი, ასევე მარქსიზმის კლასიკოსებს შორის პირველმა გაუსვა ხაზი დაპირისპირებულთა ერთიანობასა და ბრძოლას, როგორც დიალექტიკის ბირთვს, უძირითადეს კანონს, არ არის მართებული. ის, რომ ლენინი ამ კანონს, დიალექტიკის სხვა კანონებთან შედარებით, უძირითადეს კანონად აცხადებს, ამ კანონის მნიშვნელობას განსაკუთრებით უსვამს ხაზს, ეს სადავო არ არის, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ მარქსი და ენგელსი ამ კანონს თვლიდნენ დიალექტიკის უძირითადეს კანონად. უფრო მეტიც, აღნიშნული კანონი უძირითადეს კანონად ჰეგელსაც კი ჰქონდა აღიარებული.

კატეგორიების შესახებ მოძღვრებიდან მხოლოდ ერთ საკითხს შევხებით, ეს ერთი საკითხი, რომელიც უნდა განვიხილოთ არის ჰეგელთან ცნების, კატეგორიის მოძრაობის საკითხის ლენინისეული გაგების გოგებერიძისეული ინტერპრეტაცია. მ. გოგებერიძის აზრით, ჰეგელმა ლოგიკურ ცნებაში მოათავსა ისეთი მომენტი, რომელიც ჰეგელამდე არავის არ დაუხსნავს და ამით ნამდვილი რევოლუცია მოახდინა. ეს იყო ცნების, კატეგორიის მოძრაობისა და განვითარების მომენტი. ცნების მოძრაობა იყო ის ახალი სიტყვა ლოგიკაში, რომელიც არისტოტელეს შემდეგ პირველად თქვა ჰეგელმა. ჰეგელთან ლოგიკა არის მოძღვრება კატეგორიებზე. მასთან კატეგორიების ლოგიკური დალაგება გამართლებულია ისტორიით; კატეგორიების ერთიმეორისაგან გამოყვანა გამართლებულია მეცნიერების ისტორიით. „ლოგიკაში“ ხდება კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლა. მ. გოგებერიძის აზრით ვ. ი. ლენინი იწონებს ჰეგელთან ცნებების, კატეგორიების მოძრაობას, მათ გადასვლას ერთიმეორეში. ამისათვის ლენინის „ფილოსოფიური რვეულებიდან“ დამოწმებულია ის ადგილი, სადაც ჰეგელის შეხედულების თავისებურება დახასიათებულია ასე: „ცნებები ჩვეულებრივად გვეჩვენება მკვდრად: ჰეგელი ანალიზებს და აჩვენებს, რომ მათში მოძრაობაა... ყოველმხრივი, უნივერსალური მოქნილობა ცნებებისა. მოქნილობა, რომელიც დაპირისპირებულთა იგივეობამდე მიდის — აი, რაშია საქმის არსებითი მხარე“. აღნიშნულ შემთხვევაში ვ. ი. ლენინი ჰეგელთან „საქმის არსებით მხარეს“ იმაში ხედავს, რომ ცნებები დიალექტიკური თვალსაზრისით იქნა განხილული. ე. ი. მათი განვითარების თვალსაზრისით. სწორედ ასეთი თვალსაზრისით განვითარებულ ცნებებს ახასიათებს მოქნილობა. ამ აზრით ისინი არიან არა მკვდარი, არამედ ცვალებადი და მოძრავი. მატერიალისტი ლენინისათვის, განსხვავებით ობიექტურ იდეალისტი ჰეგელისა, ცნებათა მოძრაობა სხვას არაფერს უნდა ნიშნავდეს თუ არა ცნებათა შინაარსის განვითარებას. ცნებების განხილვა მათს მოძრაობაში ვ. ი. ლენინისათვის ნიშნავს შემეცნების პროცესში ცნების

შინაარსის ცვლებადობას და არა ცნების საკუთარ მოძრაობას. ცნებების განხილვა საკუთარი, თვითმოძრავი ბუნებით ჰეგელის ობიექტური იდეალიზმისათვისაა დამახასიათებელი. ამიტომაც, არსებითად უნდა განვესხვავოთ ერთიმეორისაგან ჰეგელთან ცნებათა, კატეგორიათა მოძრაობაში განხილვა დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგებისაგან. ჰეგელისათვის ცნება თვითონ არის საგანი და ამდენად იგი, როგორც ასეთი, მოძრავია, უკეთ თვითმოძრავი. კიდევ მეტი, ჰეგელი ცნებათა თვითმოძრაობით ხსნის მთელ სინამდვილეს, ცნებათა დიალექტიკაში მხოლოდ საგანთა დიალექტიკაც შეამჩნია. ყოველივე ამას აღვნიშნავთ იმიტომ რომ როგორც მ. გოგიბერიძე, ასევე ლესაე ფილოსოფიის ისტორიისა და თეორიული საკითხების მრავალი მკვლევარი იმ აზრს იცავს, რომ ცნებათა, კატეგორიათა მოძრაობა, ერთიმეორეში გადასვლა, რომელსაც ხაზი გაუსვა ჰეგელმა, მისაღებია დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის. ჰეგელმა ცნებები და კატეგორიები დიალექტიკური თვალსაზრსით რომ განიხილა ფაქტია და ეს იდეაც მისაღები ცნებათა განვითარების მატერიალისტური გაგებით. მაგრამ ცნებათა, კატეგორიათა მოძრაობის, გადასვლის ჰეგელისეული გაგება აბსოლუტურად მიუღებელია დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის.

მ. გოგიბერიძე რამდენიმე ადგილზე მიუთითებს, რომ ჰეგელთან ხდება კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლა. დღევანდელ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაშიც კატეგორიის ისტორიისა და თეორიული საკითხების მკვლევრები ხშირად აღნიშნავენ, რომ კატეგორიები გადადიან ერთიმეორეში. უნდა ითქვას, რომ ჰეგელის მოძღვრების თანახმად ცნების ცნებაში, კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლა გამართლებულია, ვინაიდან, როგორც აღვნიშნეთ, ჰეგელთან ცნებები, კატეგორიები თვითმოძრავი ბუნებისაა, თუმცა უნდა ითქვას ისიც, რომ თვითონ ჰეგელი არსად არ ამბობს იმას, რომ კატეგორია გადადის კატეგორიაში. იგი ყველგან წერს მხოლოდ იმას, რომ მიზეზი გადადის შედეგში, აუცილებლობა გადადის შემთხვევითობაში და ა. შ. მაგრამ არსად არ ამბობს იმას, რომ მიზეზის კატეგორია გადადის შედეგის კატეგორიაში, აუცილებლობის კატეგორია შემთხვევითობის კატეგორიაში და ა. შ. ეს კი განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. მართალია ჰეგელის მოძღვრების თანახმად გამართლებულია კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლაზე საუბარი, ვინაიდან მისთვის კატეგორიები ობიექტურად, რეალურად არსებულია, რომლებიც მოძრაობენ. ამიტომაც, კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლაზე საუბარი ჰეგელის მოძღვრებაში მისაღებია. თუმცა, როგორც ვთქვით, თვითონ ჰეგელი ამას არსად არ გამოთქვამს ასე; შეიძლება ეს იმიტომაც რომ კატეგორია და მისი შესაბამისი ობიექტი ჰეგელისათვის იგივეობრივია. მაგალითად, მიზეზის კატეგორია, როგორც ცნება და მიზეზი იგივეობრი-

ვია, ვინაიდან მიზეზის კატეგორია, როგორც ცნება არის თვითონ საგანი, ამდენად მიზეზის კატეგორია და მიზეზი იგივეობრივია. რაც შეეხება დიალექტიკურ მატერიალიზმს, აქ კატეგორიის კატეგორიაში გადასვლის მტკიცება არ უნდა იყოს მისაღები. მართალია რეალურ სინამდვილეში მიზეზი გადადის შედეგში, მაგრამ კატეგორიები, ამ შემთხვევაში კი მიზეზისა და შედეგის კატეგორიები, როგორც ცნებები კი არ გადადიან ერთიმეორეში. მიზეზის ცნება მიზეზია და ის შედეგის ცნებად არასოდეს არ იქცევა, ასევე შედეგის ცნება შედეგია და ის მიზეზის ცნებაში არასოდეს არ გადავა. რეალურ სინამდვილეში ის, რაც ერთ დროს მიზეზი იყო, შეიძლება შემდეგ შედეგი გახდეს, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ის რაც ერთ დროს მიზეზის კატეგორია იყო, შემდეგ შედეგის კატეგორია გახდება. მიზეზის კატეგორია მიზეზის კატეგორიად დარჩება და შედეგის კატეგორია — შედეგის კატეგორიად. თუ იმას ვიტყვით, რომ როგორც რეალურ სინამდვილეში მიზეზი გადადის შედეგში, ასევე შეიძლება ვთქვათ მიზეზის კატეგორია გადადის შედეგის კატეგორიაში, მაშინ ამავე უფლებით უნდა ვთქვათ, რომ როგორც შედეგი გადადის მიზეზში, ასევე შედეგის კატეგორია გადადის მიზეზის კატეგორიაში და ის, რაც ერთ დროს შედეგის კატეგორია იყო, შეიძლება გარკვეული ვითარების შემდეგ გახდეს მიზეზის კატეგორია. მაგრამ ამგვარი რაიმე არ ხდება კატეგორიათა სფეროში. შედეგის კატეგორია არასდროს არ გახდება მიზეზის კატეგორია. მიზეზის კატეგორია მიზეზის კატეგორიაა ყოველგვარ ვითარებაში და შედეგის კატეგორია — შედეგის კატეგორია. რეალურ სინამდვილეში მიზეზის გადასვლა შედეგში და შედეგისა მიზეზში, კატეგორიის სფეროში ასეთ გადასვლას გამოირიცხავს, მსგავსად იმისა როგორც რეალურ სინამდვილეში მიზეზი და შედეგი ერთიმეორის გარეშე არ არსებობს, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია წმინდა მიზეზისა და წმინდა შედეგის არსებობა; ცნების სფეროში კატეგორიის მნიშვნელობით სწორედ წმინდა მიზეზი და წმინდა შედეგი გვაქვს. ასევე ითქმის ეს ყველა კატეგორიის მიმართ.

§ 2. ზოგიერთი უენიშვნა დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხებთან დაკავშირებით

მ. გოგიბერიძის შეხედულებანი დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხებზე ძირითადად გადმოვეცი; ზოგიერთ მათგანზე გამოვთქვით კრიტიკული მოსაზრებანიც, მაგრამ არ შევხებხვართ ზოგიერთ ისეთ შეხედულებას, რომელიც სადავოა ან მიუღებელია მარ-

ქსისტული დიალექტიკის თეორიისათვის. აქვე შევეხებით ზოგიერთ იმ შენიშვნებსაც, რომელიც დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის სფეროში მ. გოგბერიძის შეხედულების საწინააღმდეგოდ გამოითქვა ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში.

მ. გოგბერიძეს ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ რამდენიმე ადგილზე სხვადასხვა ფორმით გამოთქმული აქვს „მარქსიზმი, როგორც დიალექტიკა, ჰეგელიანური დიალექტიკის ერთ-ერთი სახეობაა“. მართალია მკვლევარი ამ გამოთქმაში სრულიადაც არ აიგივებს ჰეგელის იდეალისტურ და მარქსის მატერიალისტურ დიალექტიკას, მაგრამ ასეთი გამოთქმა მაინც მიუღებელია. როგორც ჩანს გოგბერიძეს უფრო მეტად იმის მტკიცება უნდა, რომ მარქსისტული დიალექტიკა საერთოდ დიალექტიკის ერთ-ერთი სახეობაა, თუმცა როცა ასეთ მოსაზრებას გამოთქვამს, მაშინაც მარქსის დიალექტიკას ჰეგელის დიალექტიკის სახედ თვლის. იგი წერს: „ჩვენი აზრით, მარქსის დიალექტიკა ერთ-ერთი სახეობაა დიალექტიკისა საერთოდ და ჰეგელის დიალექტიკისა კერძოდ“¹. ის, რომ მკვლევარს ფაქტობრივად იმის მტკიცება უნდა, რომ მარქსისტული დიალექტიკა საერთოდ დიალექტიკის ერთ-ერთი სახეა, ეს იმ შედარებიდანაც ჩანს, როცა იგი წერს „მარქსიზმი, როგორც მატერიალისტური მსოფლმხედველობა ერთ-ერთი სახეა თავის ბუნებით მატერიალისტური კონცეფციისა“. თუმცა როგორი შინაარსიც არ უნდა იყოს ჩადებული გამოთქმაში „მარქსიზმი, როგორც დიალექტიკა, ჰეგელიანური დიალექტიკის ერთ-ერთი სახეობაა“ თავის ფორმით მიუღებელია.

მ. გოგბერიძეს ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდთან მარქსის დამოკიდებულების შესახებ აქვს შემდეგი მტკიცება: „მარქსის მთელი გენიალობა იმაში იყო, რომ მან გაბედულად და გადაჭრით ისტორიის ძირითადი კანონის შესასწავლად მოინარა ჰეგელის იდეალისტური ფილოსოფიიდან აღებული დიალექტიკური მეთოდი“². ცნობილია, რომ მარქსს ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი კი არ მიუღია მთლიანად, არამედ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდიდან აიღო განვიითარების იდეა.

ზემოაღნიშნული მცდარი შეხედულების გაგრძელებაა აგრეთვე ჰეგელის დიალექტიკის მიმართ მტკიცება იმისა, რომ „საკმარისია სიტყვა იდეა შევცვალოთ „ობიექტური სინამდვილით“ და მატერია-

1 მ. გოგბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 398.

2 მ. გოგბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვიითარება მარქსამდე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 108.

ლისტური ლოგიკის საფუძვლები მზად არის¹. დიალექტიკის თეორიას ასპექტით მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში გვხვდება ზოგიერთი სხვა არაზუსტი გამოთქმაც, დავასახელებთ მხოლოდ ერთს, მაგალითად „დიალექტიკა არის დაუბოლოებელი აზროვნების ლოგია“.

დიალექტიკის ისტორიის კვლევის ასპექტით მ. გოგიბერიძის ნაშრომზე „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ გამოთქმული იყო რამდენიმე შენიშვნა. დავასახელებთ მხოლოდ ზოგიერთს, რომელიც განსაკუთრებით ეხება გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკას.

მ. გოგიბერიძე ვრცლად გადმოსცემს კანტის, ფიხტესა და ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემებს, მაგრამ არსად არა აქვს სპეციალურად განხილული ამ სისტემის ის ძირითადი მომენტი, რომელმაც საბოლოოდ განსაზღვრა დიალექტიკური მეთოდი. გერმანული იდეალიზმი რომ სუბიექტის ფილოსოფიას წარმოადგენს ამას მ. გოგიბერიძე იზიარებს, მაგრამ ამ პრინციპით არა აქვს ახსნილი იდეალისტური დიალექტიკის თავისებურებანი მაშინ, როცა ამ კონცეფციით აიხსნება ყველა მომენტი იდეალისტურ დიალექტიკაში.

მ. გოგიბერიძე ამტკიცებს, რომ დიალექტიკური განვითარების ტრიადული ფორმა ნეოპლატონიზმის შემდეგ ფიხტემ განაახლა. კანტს არ უცდია ამ გზით სვლა, მაიმიონი ასწორებს კანტის ამ ნაკლს, ფიხტე კი ტრიადულ-დიალექტიკური სინთეზით აწესრიგებს მდგომარეობას. გერმანულ იდეალიზმში ფიხტე ტიპური წარმომადგენელი იყო ტრიადული დიალექტიკისა. ჰეგელს ორიგინალური ამის შესახებ არაფერი უთქვამს. ტრიადის ხერხებს ჰეგელი მიმართავდა როგორც აზრის ზედმეტ სილამაზეს, მაგრამ მისი დიალექტიკის განვითარების დედაბოძს ეს აღარ შეადგენდა. მ. გოგიბერიძის ასეთი მოსაზრების გამო გამოითქვა აზრი, რომ ეს დებულებები არ შეესაბამება სინამდვილეს. ჰეგელის შრომების დამოწმებით ნაჩვენებია, რომ კანტის დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, რომ პითაგორელებისა და ნეოპლატონიზმის შემდეგ ხელახლა აღმოაჩინა ტრიადული სისტემა, რომელიც აბსოლუტური ფორმის მატარებელია. რაც შეეხება ფიხტეს, მასთან უშნოდ არის გამოყენებული ტრიადის მეთოდი. ჰეგელთან კი ყველაფერი ტრიადულად არის აგებული. გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკა ტრიადულია თავისი საფუძვლებით, თავისი მიზნებით. ამიტომაც მ. გოგიბერიძის მოსაზრება, განსაკუთრებით ჰეგელის მიმართ, რომ იგი

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 480—481.

ტრიადის ხერხებს „მიმართავდა როგორც აზრის ზედმეტ სილამაზეს“, მიჩნეულია, როგორც მცდარი.

საკითხის არასწორ გაგებადაა მიჩნეული მტკიცება იმისა, რომ მხოლოდ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდისათვის არის დამახასიათებელი წინააღმდეგობის დაძლევის საშუალება და ფიხტეს დიალექტიკისათვის არა. აღნიშნულია, რომ წინააღმდეგობათა გადალახვის მომენტი ჯერ კიდევ კანტის კატეგორიათა ცხრილშია მოცემული. რაც შეეხება ფიხტეს, მას პრინციპულად აქვს აღიარებული და დადასტურებული წინააღმდეგობათა დაძლევის არა შესაძლებლობა, არამედ აუცილებლობა. ამიტომაც, ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკაში არ არის პრინციპული განსხვავება წინააღმდეგობის დაძლევის თეორიის საკითხში.

ამ შენიშვნას ჩვენ დავუმატებთ იმასაც, რომ აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მ. გოგიბერიძეს აქვს ერთგვარი გაურკვეველობა და, შეიძლება ითქვას, წინააღმდეგობაც. თუ ნაშრომში „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე“ მოცემულია მტკიცება, რომ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის თავისებურება მდგომარეობს არა მხოლოდ წინააღმდეგობის აღიარებაში, არამედ წინააღმდეგობის დაძლევის საშუალების მოცემაში, იგივე აზრი მიწერილია ლენინისადმი ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. თუმცა ისიც არის ნათქვამი, რომ ლენინი ჰეგელის სწორ გაგებას იძლევა და მის განვითარებასო. ეს აზრი გამოთქმულია ასე: „ლენინის მნიშვნელობა დიალექტიკის ისტორიისათვის, მის მიერ ამ კანონის (დაპირისპირებულთა ერთიანობის, ბ. უ.) ცენტრში დაყენების აზრი, იმაში მდგომარეობდა, რომ დიალექტიკა გაგებულ იყო როგორც წინააღმდეგობის მოხსნა“¹. აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ, თუ ლენინთან დაპირისპირებულთა ერთიანობისა და ბრძოლის კანონის ცენტრში დაყენების აზრი იმაში მდგომარეობდა, რომ დიალექტიკა გაგებულ იყო როგორც წინააღმდეგობის მოხსნა, მაშინ ჰეგელის მეთოდისათვის დამახასიათებელ თავისებურებასაც (არა მხოლოდ წინააღმდეგობის აღიარებას, არამედ მის მოხსნას) დიალექტიკის ცენტრში უნდა დაეყენებინა დაპირისპირებულთა ერთიანობა.

ასევე ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის თავისებურებად იმის მიჩნევა, რომ წინსვლა უკან დაბრუნებასაც ნიშნავს, არასწორ მოსაზრებადაა ჩათვლილი. ნაჩვენებია, რომ დებულება — ყოველი წინსვლა უკან, საფუძვლისაკენ, დაბრუნებას ნიშნავს, ჯერ კიდევ კანტმა აღმოა-

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 441.

ჩინა. რაც შეეხება ფიხტეს, მის დიალექტიკაში აღნიშნულ დებულებას ცენტრალური ადგილი უკავია. ამის დასადასტურებლად მიჩნეულია ნაშრომი „მოდერნება მეცნიერების შესახებ“, სადაც დიალექტიკური განვითარების წრისებური ხასიათი საუცხოოდ არის დახასიათებული.

§ 8. მ. გოგიბერიძე შამაცხაიის თეორიის საკითხების შესახებ

პროფ. მ. გოგიბერიძემ შემეცნების თეორიის საკითხები რამდენიმე შრომაში განიხილა. ამ მსრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი მოღვაწეობის მესამე პერიოდის შრომები¹, რომლებიც სპეციალურად შემეცნების თეორიის საკვანძო საკითხებს ეხებიან: „ფილოსოფიის პრობლემა, შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“; „ფილოსოფიურ პრობლემათა ფენომენოლოგია: ა) ანტიკური ქვეყანა, ბ) შემეცნების პრობლემის ისტორია ახალ დროში, გ) კანტიდან ჰეგელამდე“, „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. შემეცნების ზოგიერთი საკითხი განხილულია ასევე შრომაში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“, შრომებში „მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემის განვითარება მარქსამდე“ და „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. 1), მარქსამდელ ფილოსოფოსთა შემეცნების თეორიების ანალიზის დროს გამოთქმული აქვს აზრი როგორც მატერიალისტური, ასევე იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შემეცნების თეორიების მიმართ. აღსანიშნავია, რომ მ. გოგიბერიძე, დაწყებული ადრეული პერიოდის შრომებით და დამთავრებული „ფილოსოფიის ისტორიით“, რომელიც მისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდს განეკუთვნება, ერთნაირად აკრიტიკებს შემეცნების იდეალისტურ თეორიებს.

1. შემეცნების საგანი. შემეცნების საგნის საკითხს მკვლევარი თითქმის ერთსა და იმავე პერიოდში განსხვავებულად სწევდეს. სტატიაში „ფილოსოფიის პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“ (1923) და „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის განვითარება მარქსამდე“ (1928) თითქმის ერთნაირადაა გადაწყვეტილი შემეცნების საგნის საკითხი, მაგრამ ამთავან განსხვავებული გადაწყვეტაა მოცემული ნაშრომებში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ (1926) და „შემეცნების საგნის პრობლემა“ (1928). მკვლევარის აზრით, ფილოსოფიაში რაც ფილოსოფიურია, ეს არის შემეცნების მომენტი, ამიტომაც ფილოსოფიური პრობლემების სწორი გაგება იმაში მდგომარეობს, რომ ფილოსოფიის ისტორიიდან ამორჩეულ იქ-

¹ მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მოღვაწეობა ოთხ ძირითად პერიოდად დაყო პროფ. გ. თევზაძემ. იხ. მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, 1970.

ნეს შემეცნებითი ნაწილი და მასზე აშენდეს შემეცნების სისტემა. შემეცნების საგანი, წერს ავტორი, არსებული ქვეყანაა, ხოლო არსებული ერთად კი არ ეძლევა შემეცნებას, არამედ თანდათანობით. შემეცნების საგანი ისევე დაუბოლოებელია, როგორც თვით შემეცნება. შემეცნება არის შემეცნება გარემდებაზე სინამდვილისა, ე. ი. ქვეყნისა და როგორც ეს ქვეყანაა მარადიული, ისევე მუდმივია მისი შემეცნებაც. შემეცნების საკითხების ისტორია აზროვნების ძიების და წინსვლის ისტორიაა. აღნიშნულის საფუძველზე, მკვლევრის აზრით, ფილოსოფიის ცნების წინასწარი განსაზღვრება შეიძლება იყოს შემდეგი სახის: ფილოსოფია არის ლტოლვა გარემდებაზე სინამდვილის შემეცნებისათვის საბრძოლველად¹. შემეცნების შინაარსია მოვლენის მიზეზის სწორი ცოდნა. შემეცნების მიზანი არის სინამდვილეში მოქმედ ძალთა ადეკვატური ათვისება. სინამდვილე მეცნიერებაში გვეძლევა ისე, როგორც არის, სინამდვილე მეცნიერების დიდ წიგნში ქვეშაობების ანბანებით არის ჩაწერილი. ყოველი მეცნიერული ცოდნა სინამდვილის ამა თუ იმ კანონის ცოდნაა. აბსოლუტური ცოდნა ჩვენ ცნობიერებას არა აქვს. სინამდვილე შემეცნებაში ყოველთვის ერთ თავის ნაწილს გამოავლენს. შემეცნების საგანი დაუბოლოებელია, ხოლო დაუბოლოებლის ერთობ განჭკრეტა შეუძლებელია. მეცნიერებაში შეუწყვეტელი თანდათანობით ამხელს სინამდვილე თავის სწორ ბუნებას. ამგვარადვე სწყვეტს ავტორი შემეცნების საგნის საკითხს, უფრო ზუსტად — ფილოსოფიის საგნის საკითხს, მეორე, უფრო გვიანდელ ნაშრომშიც, მკვლევრის აზრით, მეცნიერებისათვის საერთო სათავე, შემეცნების საფუძველი არის საგანი ფილოსოფიისა. „ფილოსოფიის საგანია შემეცნების ზოგადი პრობლემები. ამიტომ, ნამდვილი ფილოსოფია, უპირველეს ყოვლისა, შემეცნების თეორია და მეცნიერული მეთოდოლოგია არის“². მატერიალიზმისათვის, როგორც წმინდა ფილოსოფიური მოძღვრებისათვის, წმინდა ფილოსოფიური არის გნოსეოლოგიური მომენტი. მეცნიერული თვალსაზრისი ფილოსოფიაში არის მხოლოდ რეალისტური, ე. ი. მიღება იმისა, რომ ჩვენი შემეცნების ფორმირებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს თავისთავად არსებული რეალობა, შემეცნება კი ამ არსებობის გამოხატვაა და სხვა არაფერი³. მაგრამ ფილოსოფიის საგანი, მ. გოგიბერიძის აზრით, ზემოთ აღნიშნულით მაინც არ ამოიწურება. ფილოსოფიის სა-

1 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დახაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 215.

2 მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 14.

3 იქვე, გვ. 28.

განსაზრებულად შემეცნების ზოგადი პრობლემების და მეთოდოლოგიის გარკვევისა, შეადგენს აგრეთვე მსოფლიო მთლიანობის გარკვევა, სინამდვილე, როგორც მთლიანობა, შეადგენს ფილოსოფიის საგანს. ამ შემთხვევაში ფილოსოფიას მსოფლმხედველობა ეწოდება. აქედან გამომდინარე, ავტორის აზრით, ფილოსოფიის საგანს შეადგენს ერთგვარად შეაჯამოს ადამიანის ცოდნა და შეიძულოს ერთი მთლიანი მსოფლმხედველობა. ამგვარად, ფილოსოფიის საგანი გარკვეულია, იგი, ერთი მხრივ, შეცნობრებათა სფეროთა სათავეს სწავლობს, ის შეცნობრების თეორია და მეთოდოლოგიაა, მეორე მხრივ, ის შეცნობრების მსოფლმხედველობა და სწავლობს მსოფლმხედველობის გამომუშავებასთან დაკავშირებულ პრობლემებს. მკვლევრის აზრით, დიალექტიკური მატერიალიზმი, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, ორივე მომენტს შეიცავს. აღნიშნულ აზრს ავტორი, მცირეოდენი განხილვებით, იმეორებს მეოთხე პერიოდის და აწყვის ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. ამ მკვლევარის მიერ გნოსეოლოგია ხმარებულია ფართოდ და ვიწრო მნიშვნელობით; ფართოდ გაგებული მატერიალისტური გნოსეოლოგიის საზღვრებში შემოტანილია მატერიალისტური დიალექტიკის ყველა პრობლემა და საკითხი. ავტორის თქმით, „მატერიალისტური გნოსეოლოგიის და მისივე მსოფლმხედველობის ირგვლივ თავმოყრილი საკითხების შესწავლა თითქმის უნაკლოდ ამოაწურავს მარქსისტული ფილოსოფიის შინაგან გასაქანსა და რაობას“². ტერმინი „მატერიალისტური გნოსეოლოგია“ ვიწრო მნიშვნელობით ხმარებულია, როგორც ჩვეულებრივი ხმარებაში არსებული გნოსეოლოგია.

მ. გოგიბერიძემ შემეცნების საგნის შესახებ ზემოთ აღნიშნული შეხედულებისაგან განსხვავებული აზრი გამოთქვა მოღვაწეობის მესამე პერიოდის შუა ხანებში, სახელდობრ 1926 წელს და 1928 წლის დასაწყისში. ამ მხრივ, როგორც არაერთხელ მივუთითეთ, აღსანიშნავია ორი ნაშრომი „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. უკანასკნელი ნაშრომი, რაც მისი სათაურიდანაც ჩანს, შემეცნების საგნის პრობლემას ეხება მთლიანად, ამიტომაც ჩვენ არცერთად მას განვიხილავთ. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მკვლევარი სანამ თავის შეხედულებას გადმოსცენდეს შემეცნების საგნის შესახებ, გადმოსცემს შემეცნების საგნის შესახებ გნოსეოლოგიურ და ონტოლოგიურ თეორიებს და იძლევა მათ მკაცრ კრიტიკას. ამზე სპეციალურად ქვემოთ შევჩერდებით.

მკვლევრის აზრით, შემეცნების საგნის გარკვევისას სადავოა არა

1 მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, რჩეული ფილოსოფიური, თხზ., ტ. 2, გვ. 15.

2 იქვე, გვ. 342.

ის, რომ თითოეული შემეცნება — ფაქტი ინვოლუაციის წესით საგნობრივ საზრისს შეიცავს, ან შემეცნება აქტის საგნობრიობისაკენ მომართული იდენტურობაა, არამედ სადავოა შემეცნების საგნის რეალური ბუნება. შემეცნების საგნის პრობლემა ფილოსოფიაში, აღნიშნავდა მ. გოგიბერიძე, პრინციპულად შორდება გნოსეოლოგიურად საკითხების დაყენების საზღვარს და ძიების ცენტრი დიალექტიკურსა და აქსიოლექტიკურ არეში თავსდება.

შემეცნებას აქვს საგანი. შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა. შემეცნება აუცილებლობით წინასწარ გულისხმობს საგანს, რომლის ცოდნასაც ეს შემეცნება წარმოადგენს. მეცნიერებისა და მისი განვითარების ფაქტი მისი საგნის, როგორც მისგან დამოუკიდებლის, არსებობას ასაბუთებს. შემეცნების საგანი სისტემაში მოყვანილი ცოდნის არსებობას გულისხმობს, სისტემაში მოყვანილი ცოდნა გარკვეული რაიმეს ცოდნაა, ეს გარკვეულობა პირველთავედგება მისი საგნობრიობისა. შემეცნება თავის დასასრულს მეცნიერებაში აღწევს. შემეცნების საგანი მეცნიერული ფაქტის შინაარსია. მეცნიერება გვაძლევს საგნის შინაარსს და არა თვით საგანს. ფილოსოფიური თეორია საგნის შინაარსს კი არ დაძებნის, არამედ თვით საგანს. შემეცნება ყოველთვის არსის შემეცნებას ნიშნავს, შემეცნების საგანი კი საშუალებაა არსის შემეცნების მისაღწევად. შემეცნების საგანი დიალექტიკურია, შინაგანი დიალექტიკის მქონეა. შემეცნების საგნის ცნება განხორციელებული წინააღმდეგობაა და ამიტომ მისი შინა კონსტიტუენცი დიალექტიკურია, შემეცნების საგანი ის წინააღმდეგობაა, რომელიც არსებობს როგორც გადაულახავი სხვაობის კოეფიციენტი აზრსა და არსს შორის. პროფ. მ. გოგიბერიძე თავის აზრს შემეცნების საგნის შესახებ ძირითადი დებულების სახით ასე აყალიბებს: „ა) შემეცნებას აქვს საგანი; შემეცნების საგანი უდრის მეცნიერების ფაქტით მოცემულ საგანს, მაგრამ მეცნიერების ფაქტით მოცემული საგანი არ უდრის შემეცნების საგანს. ბ) საგანი შესავალია არსისა: თითოეული მეცნიერების ფაქტიური და შესაძლებელი აქტით მოცემულ საგანს მოეპოვება თავისი ეკვივალენტი არსის საგანთა რიგში, მაგრამ ჯამი არსის საგანთა რიგისა არ უდრის მეცნიერების აქტით მოცემულ თუ მოსაცემ საგანთა ჯამს. ყველა შესაძლებელ საგანთა ინტეგრალი უდრის არსს, მაგრამ არსი მეტია, ვიდრე მის შემადგენლობაში შემავალი ყველა საგნის ინტეგრალი“¹. მკვლევარი დასაბუთებულად წარმოგვიდგენს თავის აზრს იმის შესახებ, რომ შემეცნების საგნის პრობლემა წმინდა ფილოსოფიური პრობლემაა და ყველა ფილოსოფიას აქვს

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩული. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 447.

ესა თუ ის საგნის თეორია, მაგრამ ყველაზე უფრო ლოგიკურად მოფიქრებული საგნის თეორიაც ნაკლოვანია. იდეალიზმი ცდება. აზროვნების აზროვნება უაზრო ცნებაა. ის წინააღმდეგობას შეიცავს არა მხოლოდ სახელწოდებაში, არამედ წინააღმდეგობით საესეა მისი სამოქმედო არეც და მისი შინაარსიც. ყოველივე ამის გამო, მკვლევარის აზრით, საჭიროა გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატური ტრანსფორმაცია. ავტორის ღრმა რწმენით, აქ აქსიომატური მიდგომა შემეცნების საკითხებისადმი ამ პრობლემის სფეროში რევოლუციას ნიშნავს, რა თქმა უნდა, იგი რევოლუციაა შემეცნების საგნის გაგების სფეროშიაც. დიალექტიკური გონების სამსჯავროს წინაშე შემეცნების საგანი არის განხორციელებული წინააღმდეგობა ლოგიკური გონების ასპექტისათვის. დიალექტიკური გონებისათვის საგანი აქსიოლექტიკურია, ე. ი. არის არსის აქსიოზის სახით შემეცნების სფეროში გადმოსული არსის საგნობრიობა, არსია იმ სახით და ფორმით, რა სახითა და ფორმით შეიძლება არსის შემეცნება განხორციელდეს, თუმცა ჩვენი ადამიანური ცნობიერების ლოგიკური რეფლექსისათვის არსის ეს აქსიოზობა გადაულახავი წინააღმდეგობაა. მაგრამ ეს საკმარისი არ არის, აუცილებელია აქსიოლექტიკური დასაყრდენის შემეცნების სახით ჩამოყალიბება. არსის აქსიოზობის შემეცნებისათვის გასაგებ ფორმაში ჩამოყალიბებას კი აქსიომატიკა ეწოდება¹. აქსიომატიკა იმ წესების სისტემაა, რომელთა დახმარებით ლოგიკურ წინააღმდეგობათა დიალექტიკური გადალახვა შესაძლებელი ხდება. იგი აქსიოლექტიკურ კითხვაზე, თუ რა არის შემეცნების საგანი? იძლევა პასუხს — შემეცნების საგანია ის წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს როგორც გადაულახავი სხვაობის კოეფიციენტი აზრსა და არსს შორის. შემეცნების მთელ სქემას გამოხატავს აქსიომატიკის კანონები. შემეცნების ზოგადი პრინციპების თეორია არის აქსიომატიკა. შემეცნების საგნის ასეთი გაგება, როგორც ვთქვით, განსხვავებულია შემეცნების საგნის იმ გაგებისაგან, რომელსაც ავტორი იძლევა თავისი ფილოსოფიური შემოქმედების როგორც წინა პერიოდში, ასევე მის შემდგომაც. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ აქსიომატიკის პრინციპის მიხედვითაც, „ყოველი შემეცნება არსის, ე. ი. სინამდვილის შემეცნებას ნიშნავს“², ამიტომაც, მკვლევარი შემეცნების საგნის ამ ერთ-ერთი ურთულესი პრობლემის გადაწყვეტისას არ ღალატობს მატერიალიზმის პრინციპს;

¹ მ. გოგობერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 448.

² მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 229.

კიდევ მეტი, ავტორის აზრით, სწორედ გნოსეოლოგიური პრობლემის აქსიომატური ტრანსფორმაცია ცხადყოფს შემეცნების საგნის შესახებ იდეალიზმის შეცდომებს.

შემეცნების საგნის საკითხს მკვლევარი ეხება ცნობილ ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. აქ ავტორის მიერ შემეცნების თეორიის პრობლემის მიმართ უარყოფილია აქსიომატიკის პრინციპის გამოყენება და შემეცნების საგნის საკითხის გადაწყვეტა მოცემულია დიალექტიკური მანტიზიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით. მ. გოგობერიძის მტკიცებით; მატერიალიზმის შეხედულება შემეცნების საგნის შესახებ ზოგადად შეგვიძლია გავოჯთქვათ შედეგი ფორმულით; შემეცნება არის ადამიანის ცნობიერებაში სინამდვილეში არსებული საგნებისა და მოვლენების გამოხატვა; მაგრამ ეს დებულება მეტად ზოგადადაა მიჩნეული და მოცემულია მისი კონკრეტულობა. აღნიშნული მატერიალისტური თეზისის თანახმად, ავტორის აზრით, შემეცნების საგნად შესაძლებელია წარმოედგინოთ ორი შესაძლებლობა. პირველი, შემეცნების საგანი არის თვით ის სურათი საგნისა, რომელიც ჩვენს ცნობიერებაშია შთავსებული; მაგრამ ასეთ მოსაზრებას მ. გოგობერიძე შეიძინებს როგორც უპრინციპო სენსუალიზმს, რომელსაც არ შეუძლია ნამდვილ მატერიალისტურ თეორიამდე მისვლა. აქედან გამომდინარე, მკვლევარის აზრით, რჩება მეორე შესაძლებლობა: „ეს არის აღიარება იმისა, რომ საგანს, გრძობელობით წარმოდგენილს ჩვენს ცნობიერებაში, სინამდვილეში უფროს რეალური საგანი; ცნობიერების საგანი არის ნახატი (abbild) რეალური საგნისა“¹. ავტორის მიერ აქვე მოცემულია დასახელებული დებულებების ახსნა-განმარტება. სახელდობრ, იგი წარმოდგენილია ასე: მატერიალისტური გნოსეოლოგიის თანახმად ჩვენს ცნობიერებაში მოცემული საგანი არის რეალურ სინამდვილეში არსებული საგნის გამოხატვა; ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შემეცნების საგანი (საგანი ჩვენს ცნობიერებაში) და ობიექტური საგანი ერთი და იგივე იყოს. ეს რომ ასე ყოფილიყო, მაშინ ასახვის თეორიის პრინციპზე დგომა შეუძლებელი იქნებოდა. აქედან გამომდინარე, გოგობერიძე კითხვას სვამს: მაშინ რა არის შემეცნების ნამდვილი საგანი? და პასუხობს „ობიექტური სინამდვილე. რეალური ქვეყანა და მისი კანონები. თითოეული საგანი ჩვენს ცნობიერებაში ანუ თითოეული კონკრეტული და შინაგანი ცოდნა არის გზა ობიექტური ქვეყნის, ბუნების და მისი კანონების შემეცნებისაკენ. შემეცნება ყოველთვის რეალური ქვეყნის

1 მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2 გვ. 361.

შემეცნებას ნიშნავს, რეალური, ე. ი. მატერიალური ქვეყნის¹. შემეცნების საგნის ბუნების ასეთი გარკვევა და გადამწყვეტა, როგორც აღნიშნეთ, განხვავებულია იმ შეხედულებებისაგან, რომლებიც აქსიომატიკის პრინციპზე დგომის დროს არის მოცემული და ესაგვისა, არსებითად გაღრმავება იმ შეხედულებებისა, რომელიც მოცემულია ნაშრომში „ფილოსოფიის პრობლემა. შემეცნების პრობლემა, შემეცნების შესაძლებლობისათვის“.

2. შემეცნების საგნის შესახებ იდეალისტური თეორიების კრიტიკა. მ. გოგიბერიძე შემეცნების საგნის შესახებ აკრიტიკებს როგორც გნოსეოლოგიურ, ასევე ონტოლოგიურ თეორიებს. ავტორი ღრმად აანალიზებს შენეცნების საგნის შესახებ გნოსეოლოგიურ თეორიას და ამტკიცებს, რომ იგი იდეალისტურია. აღნიშნული თეორიიდან მკვლევარი აკრიტიკებს ნატორპის, კოჰენის, ჰუსერლის და რიკერტის შეხედულებებს, აჩვენებს მათ იდეალისტურად აგებული შემეცნების საგნის თეორიის შინაგან წინააღმდეგობებს. შემეცნების საგნის შესახებ ნატორპის ლოგიკურ-იდეალისტური ინტერპრეტაცია მეცნიერების ფაქტით მოცემული საგნის თავისებური გაგებიდან ამოდის. მისი მოძღვრება შემეცნების საგნის შესახებ იდეალისტურად გაგებული კანტის სინთეზის გამართლებაა. ამით შენეცნების საგანი კარგავს თავის საგნობრიობას. შემეცნების ფაქტში საგანი არის მარადი ამოცანა და გაშლილი უსასრულო პრობლემა. შემეცნებელს ხაზზე საგანი არის კითხვითი ნიშანი; ამდენად იგი პროგრესულიცაა და ამიტომ მეცნიერული ფაქტის წინსვლა მასზე არის დაშენებული, მაგრამ ეს კითხვითი ნიშანი თავისთავად ემყარება წმინდა აზრის ლოგიკურობას, რომელსაც არაფერი მოცემული არ შეიძლება ჰქონდეს. საგნის არსებობის მოჩვენებას ქმნის ლოგიკურობით დაჯილდოებული წმინდა აზრი. „საგანი აზროვნების ნამოქმედარია, სხვა არსებობა, ვიდრე წმინდა აზრში არსებობა, საგანს, რასაკვირველია არ აქვს, მისი არსებობა აქ უდრის მის არსებას და არსებობის მოჩვენება, რომელიც მეცნიერების მსვლელობის ფაქტში იქნება, ლოგიკური არსების უკუფენა და სხვა არაფერი“².

3. გოგიბერიძე კოჰენ-ნატორპის მოძღვრებებში შემეცნების საგნის შესახებ მიუთითებს ორ შინაგან წინააღმდეგობაზე: პირველი — მათი პირველდასაბამის პრინციპი ეწინააღმდეგება მათსავე საკუთარ ამოსავალ წერტილს: ის ვითომ წმინდა და თავისუფალი აზრის ნაყოფია, მაგრამ მიუხედავად ამისა ის, ვითომცდა იმთავითვე ნა-

1 მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 363—364.

2 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 426.

კარნახევი ბედისწერა, ისევ თან სდევს შემეცნებებს და ამით იდეალისტური ბუდიდან ამოვარდნილი რეალისტურ მდინარეში იხრჩობა! მეორე — შინაგანი წინააღმდეგობა სპეციფიკური ხასიათისაა. შემეცნების საგანი მხოლოდ ამოცანად დასახული წინასწარ გადაწყვეტილად გულისხმობს ყველა იმ პრობლემას, რომელთა მოგვარებისათვის თვით საგანი შეიქმნა შემეცნებითი ძიების ფენომენად. ამით ინტერპრეტაცია დალატობს ფაქტს და კმაყოფილდება განცხადებით, რომ აზროვნება არსებობის შემოქმედია. თუ არის აზრის ნამოქმედია, მაშინ შეშეცნებაში რეალურ საგანზე არ არის ლაპარაკი. საჭიროა მხოლოდ საგნის არსების შემოხაზვა, რასაც თავისუფლად შემოქმედი აზროვნება აკეთებს, აქედან კი არსება უდრის არსებობას. „მაგრამ იდეალიზმს ავიწყდება ის გარემოება, რომ აზროვნებას ეს შეთხზული-თავისუფლება არ გააჩნია, მას არ შეუძლია არსების წარმოშობა, თუ წინასწარ არ გაიარა არსებობის გზა“². ნატორპის საგნის თეორია, მ. გოგიბერიძის აზრით, არის ლოგიკური მოჩვენება.

მ. გოგიბერიძე იხილავს ჰუსერლის მოძღვრებას საგნის შესახებ და აღნიშნავს რომ ჰუსერლი როცა გააფთრებით ებრძოდა ფსიქოლოგიზმს, უკანა კარებიდან შეუშინებლად შემოუშვა იგი სახლში. ამიტომაც, მისი საგნის თეორია ფსიქოლოგიური მოჩვენებაა. მ. გოგიბერიძე შემეცნების საგნის შესახებ ჰუსერლის ნააზრევში გამოკვეთილად მიუთითებს უმკაცრეს იმანენტურ წინააღმდეგობაზე, რომლის ნიმუშად მკვლევარს ის გარემოება მიაჩნია, რომ, ჰუსერლის თეორიის თანახმად, ინტენციაში აშენებული საგანი უსათუოდ ჰეშმარიტი საგანი უნდა იქნეს. ასე გაგებულმა ფენომენოლოგიამ კი ან სავსებით უნდა უარყოს შემეცნების შესაძლებლობა, ან ხელი უნდა აიღოს საგნის თეორიის მოცემის ცდაზე. ამიტომაც ფენომენოლოგიას ან სავსებით ეკარგება შემეცნების საგანი, ან იგი სავსებით უარყოფს შეცდომის შესაძლებლობას. ამით კი ჰუსერლი და მისი სკოლა შემეცნების საგნის გაგების საქმეში უმკაცრესი იმანენტური წინააღმდეგობის მსხვერპლნი გახდნენ. მ. გოგიბერიძის სრულიად მართებული აზრით, ნატორპისა და ჰუსერლის შეხედულება შემეცნების საგნის შესახებ უდავოდ ღებულობს იმ ფაქტს, რომ თუ არსებობს შეშეცნება, როგორც ფაქტი, მაშინ მას საგანიც უნდა ჰქონდეს. მაგრამ „ორივე ინტერპრეტაცია არის იდეალისტური, ე. ი. გულისხმობს, რომ შემეცნების საგანი აზროვნების მიერ შექმნილია შემეცნების პროცესში. იდეალისტური საგნის თეორია მდგომარეობს იმაში, რომ ის საგანი

1 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 426—427.

2 იქვე, გვ. 427.

რეალურად არსებობის უფლებას ართმევს¹. შემეცნების საგანთან დაკავშირებით იდეალიზმის კრიტიკის დროს მკვლევარი გარკვევით აჩვენებს, რომ იდეალიზმი გარდაუვალ წინააღმდეგობაშია გახლართული. ერთი მხრივ შემეცნება-ფაქტის ანალიზის დროს იდეალიზმი რწმუნდება იმაში, რომ საგანი შემეცნებაში რაღაცას ისეთს ნიშნავს, რაც დამოკიდებულია შემეცნება-აქტისაგან. მაგრამ ეს „რაღაცა“ შეიცავს საშიშროებას გავებულ იქნეს, როგორც რეალურად არსებული არსი. რეალურად არსებული არსის აღიარება კი ნიშნავს იდეალიზმის ყველა უფლებაზე უარის თქმას, სწორედ ასეთი მდგომარეობიდან თავის დასაღწევად იდეალიზმი შეეცადა აეშენებინა ისეთი საგანი, რომელიც შემეცნება-აქტისაგან სავსებით დამოუკიდებელი იქნებოდა და არსებულიც, მაგრამ ის არ იქნებოდა რეალური. მაშასადამე, რეალობას მოკლებული, მაგრამ მაინც არსებული საგნები, ასეთია იდეალიზმის შემეცნების საგანი. ასეთი შემეცნების საგნის აღიარება უბრალო ცნებათა აღრევის ნაყოფია.

დამთავრებული თეორიის სახით, წერს მ. გოგიბერიძე, რეალობას მოკლებული, მაგრამ მაინც თეორია არსებული საგნების შესახებ ააშენა რიკერტმა. რიკერტის აზრით, ე. წ. პოზიტიური სინამდვილე მხოლოდ მთლიანობის ცნებას ვერ ამოწურავს, ფილოსოფია კი მთლიანობას დაექმტს. მთლიანობის მიღებისათვის რიკერტი რეალური საგნების გვერდით ირეალური საგნების არსებობასაც უშვებს. ირეალური საგნების საუკეთესო ნიმუშია მათემატიკური საგნების არსებობა. ეს საგნები ობიექტურად არსებობენ, მაგრამ რეალური არსებობის პრედიკატებს მოკლებულნი არიან, ე. ი. დროსა და სივრცეში არ არიან განფენილნი, მაგალითად, რიცხვი — იგი არ ემორჩილება არც გრძნობაში განცდის, არც დროსა და სივრცეში განლაგების კანონს, მიუხედავად ამისა, ის მაინც არსებობს. რიკერტის ასეთ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ მკვლევარი აჩვენებს, რომ რიკერტის კონსტრუქცია ცნებათა უბრალო აღრევის შედეგია. „საქმე სწორედ ისაა, რომ მათემატიკაში არ არის ის, რაც რიკერტს იქ დაუნახავს. მათემატიკის საგანი არსებობს, მაგრამ მათემატიკური საგანი არ არსებობს. რიცხვს არავითარი საგნისეული არსებობა არ გააჩნია. რიცხვი საგანთან ერთად არსებობს და არა ცალკე თავისთვის და თავის სამყაროში. საგანთა სამყაროსაგან დამოუკიდებელი რიცხვთა სამყარო არ არსებობს. უკეთ თუ ვიტყვით, რიცხვი რეალური არსებობის, ე. ი. არსის, ერთ-ერთ ასპექტს გამოხატავს; უფრო გარკვეულად: რ ი ც ხ ვ ზ

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 430.

გამოხატავს არსს, როგორც სიმრავლის... სახით არსებობს. რიცხვით სამყარო ის იდეალური სამყაროა, რომელიც არის, რომლის მიხედვით რეალური სამყარო აშენებულია, არამედ რეალური არსი არის ის საფუძველი, რომლის სიმრავლის სახით არსებობას რიცხვითა ქვეყნისათვის არსებობის უფლება გაუცია¹. ამასთან ერთად მ. გოგიბერიძე აკრიტიკებს რიკერტის მიერ ისეთ იდეალურ საგანთა არსებობის დაშვებას, როგორცაა იდეალური საგანი, გავლენის საგანი, ღირებულების საგანი, კანონის საგანი. არც ერთი ეს „საგანი“ არ შეიცავს არსებობას იმ აზრით, როგორც ეს თვით არსისათვის არის ნაგულისხმევი. არსი არსებობს თავისთვის, მაგრამ ზემოთ დასახელებულ არც ერთ „საგანს“ თავისთვის არსებობა, დამოუკიდებელი საგნობრიობა არ გააჩნია. მ. გოგიბერიძის აზრით, „საგანი ყოველთვის რეალ-ონტიურ საგანს ეწოდება. ასეთი საგანი არის გასაღები არსის სინამდვილისა, იდეალობა სახეა ამ საგნობრიობისა და არა ახალი არსებობის ფორმა“². ყოველივე ამით მ. გოგიბერიძემ ნათლად აჩვენა გნოსეოლოგიური საგნის თეორიების იდეალისტური ბუნება. ცხადყო ის ფაქტი, რომ შემეცნების საგნის გნოსეოლოგიური თეორიების მიხედვით საგანი საგნის კანონიერების გავლენას არ განიცდის, არამედ ის ემორჩილება აზროვნების კანონებს და იდეალისტური ინტერპრეტაციის სამოქმედო არე ყოველთვის განსაზღვრულია ცნობიერების მიერ.

მ. გოგიბერიძის მიერ, ძირითადი ტიპური გნოსეოლოგიური საგნის თეორიების განხილვასთან ერთად, განხილულია შემეცნების საგნის ონტოლოგიური თეორიაც, სახელდობრ, ჰარტმანის ონტოლოგიური თეორია. მკვლევარი ჰარტმანის მოძღვრების გადმოცემამდე წინასწარ ჩიუთითებს, რომ მისი თეორია ონტოლოგიურია გნოსეოლოგიურსა და საწინააღმდეგოდ და რეალისტურია იდეალისტურის დასაძლევადა. ჰარტმანის ახალი რეალიზმის ძირითადი აზრი ასეთია: არსი დამოუკიდებელია აზრისაგან. შემეცნების საგანი დამოუკიდებელია შემეცნებელი აზროვნების ფორმებისა და შესაძლებლობისაგან. საგანს საკუთარი გარკვეულობა აქვს და შემეცნება-აქტის დროს ის არკვევს აზროვნების ფორმებს. გნოსეოლოგია პრინციპებს ონტოლოგიიდან სესხულობს. შემეცნების საგანი არის ის ერთადერთი გზა, რომელსაც არსისაგან მივყავართ. ჰარტმანის ასეთი შეხედულება, პირველი შეხედვით, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, იმდენად საფუძველმტკიცეა, რომ მისი შერყევა საეჭვოა. მაგრამ თუ მას შემეცნების საგნის ასპექტიდან

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 434.

² იქვე, გვ. 435—436.

განეხილავთ, შემეცნება გადაულახავი წინააღმდეგობის წინ აღმოჩნდებათ. უპირველეს ყოვლისა იგი მდგომარეობს იმაში, რომ პარტმანმა, მართალია, საუცხოოდ დაამტკიცა ის, რომ საგანი არის საგანებისა, მაგრამ მან საგანში არაშესაცნობი ნაწილის აღმოჩენა პრინციპულ შემეცნობლობამდე მიიყვანა, რითაც საგნობრიობამ რაციონალიზმის უფლება დაკარგა. ახალი რეალიზმის მიერ აშენებულ შემეცნების საგანში ირაციონალობა სჭარბობს რაციონალობას, ამიტომაც რაციონალური შენეცნება უბრალო დაახლოვებაა სინამდვილესთან და არა სინამდვილის შენეცნებაა. ამ და სხვა მიზეზის გამოც, მ. გოგიბერიძეს აზრით, მართალია, პარტმანის საგნის თეორია სხვა თეორიებთან შედარებით ბევრი უპირატესობის მქონეა, მაგრამ საბოლოოდ ვერც იგი არცეეს შემეცნების სადავო პრობლემებს.

8. ცდის, შეგრძნების და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში ცნობიერება და არსი. ცდი, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში მ. გოგიბერიძეს სპეციალური კვლევის მიზნით პირველად განხილული აქვს ნაშრომში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“. ამ ნაშრომში, მიუხედავად რამოდენიმე ჩიულებელი დებულებისა, ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხი შემეცნებაში და მრავალი სხვა საკითხიც შემეცნების თეორიაში მართებულადაა გადწყვეტილი, მათი უდავოდ მატერიალისტური გააზრებაა მოცემული. შემეცნების თეორიის ასპექტით აქ დასმული ყველა საკითხი მატერიალისტურადაა ინტერპრეტირებული. მ. გოგიბერიძის დასახელებული გამოკვლევა მიზნად ისახავს შემეცნების აქსიომატური საფუძვლების გამოწვევას, გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატურ ტრანსფორმაციას. მ. გოგიბერიძის თქმით, იგი ჰუსერლისა და მაინონგის ჭეშმარიტების თეორიამ აიძულა შემეცნებისათვის აქსიომატური საფუძვლების გამოწვევა დაეწყოს და მათემატიკაში გამოყენებული აქსიომატიკა, სულ სხვა მოხმარებით, ფილოსოფიური პრობლემების სფეროშიც შემოეტანა. მკვლევარი დასახელებულ ნაშრომში შემეცნების მრავალი საკითხის აქსიომატური საფუძვლის გამოწვევას მიმართავს. შემეცნების საკითხების აქსიომატიზაციით ცდილობს იდეალიზმის დაძლევას გნოსეოლოგიაში. შემეცნების საკითხების აქსიომატური საფუძვლების გამოწვევა, უპირველეს ყოვლისა, მიჩნეულია შემეცნების მატერიალისტური თეორიის დებულებების გამართლების ცდად; ამიტომაც ყველგან, სადაც შემეცნების საკითხების აქსიომატური ძიებაა ნაცადი, მოცემულია იდეალისტურ შეხედულებათა კრიტიკა და შემეცნების მატერიალისტური თეორიის დასაბუთება. შემეცნების აქ-

1 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 441.

სიომატრია მიზნად ისახავს შემეცნების მატერიალისტური თეორიის გამართლებას და იდეალიზმის დაძლევას. სწორედ ამ პრინციპითაა განზილული ცდის, შეგრძნებისა და აღქმის როლის საკითხიც შემეცნებაში. იგივე საკითხები უფრო სრულყოფილად, დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებზე დაყრდნობით გადაწყვეტილია შემდგომი პერიოდის შრომებში.

ყოველი შემეცნება არსის, ე. ი. სინამდვილეს შემეცნებას ნიშნავს. შემეცნება კი ცდის საშუალებით იწყება, მაგრამ ცდითვე საესებით არ ამოიწურება. ჩვენი შემეცნებისათვის აუცილებელია ცდა, „იმაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია, რომ ყველა ჩვენი შემეცნება ცდით იწყება, მაგრამ ისიც ნათელია, რომ ამავე შემეცნების საქმე ცდით არ თავდება“¹. ცნობიერებაში ცდის საშუალებით გვეძლევა ცოდნა, მაგრამ ამავე ცნობიერებაში კრიტიკისა და ნეგაციის ზეგავლენით შემოჭრილია აზრი, რომელიც ცდაზე მეტია. მკვლევარის აზრით, შემეცნების ყველა თეორიაში დაშვებულია, რომ შემეცნებაში აზრის, ე. ი. გარკვეულობის მომენტი, შეტანილია აზროვნების, ე. ი. თვით ცნობიერების, მიერ. ის, რომ ცდას ემატება რაღაც მეტი აზრის სახით, ამის გამართლებას ვერ იძლევა ვერც ცნობიერება და ვერც თვით ცდის ფაქტი. ამის ერთადერთი გასამართლებელი საბუთი არის თვით არსი. ადამიანის ცდა და ცდის ფაქტობრივი მსვლელობა აიძულებს თეორიულ ცნობიერებას ცდის უკან იგულისხმოს საცდელი, ე. ი. რეალურად არსებული. შემეცნება ნიშნავს სწორედ არსის, რეალურად არსებულისა და მასში მოცემული კანონზომიერებისა და გარკვეულობის შემეცნებას. ადამიანურ ცნობიერებაში ცდას ყოველთვის რეალური საფუძველი აქვს. ეს არის შეგრძნება და აღქმა. ის, რაც ცდაში ეძლევა ცნობიერებას, მოცემულია შეგრძნების დასაწყისშივე, მაგრამ, აქვე შენიშნავს მ. გოგიბერიძე, შეგრძნებაში თვით შემეცნება არ არის მოცემული და ეს საეჭვოს ხდის შეგრძნების როლს შემეცნებაში. აქ მკვლევარი მიუთითებს შეგრძნების ანტინომიურ ბუნებაზე. თეორიული ცნობიერება საკუთარი სისტემის აშენების დროს, ერთი მხრივ ცდილობს, რამდენადაც შესაძლებელია, შეგრძნების როლი უმნიშვნელო გახადოს. ე. ი. აზროვნებას, რომელიც შეგრძნებაზე მეტს აკეთებს, სურს შეგრძნების კოეფიციენტი გამორიცხოს თავის თავიდან, მაგრამ ეს მას არ შეუძლია, არ შეუძლია იმიტომ, რომ მეორე მხრივ, თვით ემყარება მას. ამ საკითხზე, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, პირველად ყურადღება მიუქცევია დემოკრიტეს. იგი გვასწავლის, რომ აზროვნებას არ შეუძლია მგრძნობელობის საქმე უარყოს. აზროვნ-

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 228.

ნებაში შეგარძნების როლის მნიშვნელობის უარყოფა, მკვლევარის მტკიცებით, ნიშნავს იმას, რომ აზროვნებამ თავისი ხელით მოქრას ის ხე, რომელზედაც თვით ზის, ე. ი. მან თავისი ხელით საკუთარი თავი უნდა დაანგრეოს. მაგრამ საქმე აქამდე არასდროს მისულა, ვინაიდან აღქმა გამოდის შეგარძნებაში მოცემულის გამგარძნებლის როლში. აღქმა არის „დამთავრებული შეგარძნება და დაუმთავრებელი აზროვნება“¹. აღქმის ბუნებისა და შემეცნებაში მისი როლის მნიშვნელობის გარკვევასთან დაკავშირებით მკვლევარი ცხადყოფს აღქმის ბუნების იდეალისტურ გაგებას და იძლევა მის მკაცრ კრიტიკას. აღქმაში ათვისებული შინაარსი, წერს მ. გოგიბერიძე, უპარნახებს ცნობიერებას აღქმის საგანი მიიღოს იმ არსებული და რეალური საგნის ადგილზე, რომლის არსებობის აუცილებლობას ცნობიერების აქტები პერმანენტულად ამტკიცებდნენ, მაგრამ მას არ იცნობდნენ. აღქმა იცნობს მას, — ის მის მიერ აღქმული საგანია, რომელიც ახლა ცნობიერების შინაარსად გადაქცეულა. ცნობიერება ხელმეორედ თვით ცნობიერდება და აკეთებს დასკვნას: აღქმის ფორმებში და ცნობიერებით ინტუიციისაში მოცემული საგნის შინაარსი არის ის ნამდვილ საგანთა ქიეყანა, რომელსაც აქამდე ცნობიერება მის გარეთ დაეძებდა. ცნობიერება კმაყოფილდება ამ საკუთარი შინაარსით და გამოყავს კანონი: ცნობიერებას არ შეუძლია შეიმეცნოს სხვა შინაარსი, გარეშე საკუთარი „შინა — არსისა“². ეს არის ცნობიერების ცდუნება საკუთარი თავის მიმართ. ეს ცდუნება — ცნობიერებას გარეშე საკუთარი შინაარსისა არაფრის შემეცნება არ შეუძლია — საფუძვლად დაედო იდეალისმის ყველა ისტორიულ თუ სისტემატურ სახეობას; ავტორის მიერ ამ მიმართებით მოცემულია როგორც ფსიქოლოგიკტური, ისე ანტიფსიქოლოგიკტური თეორიების კრიტიკა. მკვლევარის აზრით, ერთი მხრივ, მტკიცება იმისა, რომ ცნობიერებას საკუთარი შინაარსი აქვს, ნიშნავს იმ მნიშვნელოვანი შედეგის მიღწევას, რომ შემეცნებისათვის აუცილებელია შინაარსის არსებობა, რაც რეალობის პრინციპულ აღიარებას ნიშნავს. მაგრამ, მეორე მხრივ, რეალობის არსებობის ინტერპრეტაციის დროს ცნობიერება შეცდომას უშვებს. იგი თავის საკუთარ შინაარსს აცხადებს იმ რეალურ საგნად, რომელიც მას უნდა შეეცნო. სწორედ ეს არის ცნობიერების ცდუნება საკუთარი თავის მიმართ. „ცნობიერება შემეცნების საგნის ინტერპრეტაციის დროს აქარწყლებს იმ სხვაობას, რომელიც არსებობს რეალურ საგანსა და ცნობიერებაში ამ საგნის შესახებ მოთავსებულ სურათს, ე. ი. საგნის შინაარსს შო-

1 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 230.

2 იქვე, გვ. 231.

რის. ამით, რასაკვირველია, არსებულის პრობლემასაც ყოველივე მნიშვნელობა ეკარგება. გავიხსენოთ, რომ ცნობიერებას თავისი: შემეცნობელი აქტებით დამოუკიდებელი არსებული რეალობის არსებობა კი არ უმტყიცებია, არამედ თავისი საკუთარი თავის არსებობა, ამას კი არავითარი დამტყიცება არ ესაჭიროებოდა¹. მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ ცნობიერებაში მოცემული შინაარსი ცნობიერებაშია და, როგორც ასეთი, განსხვავებულია რეალური საგნის შინაარსისაგან; ცნობიერების მიერ პირველი შინაარსის მოპოვებისთანავე ცნობიერების სფეროში ექცევა რეალობა, მაგრამ რეალობა უშუალოდ არ იჭრება ცნობიერებაში; ხე არ შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ხედ და ქვა არ შეიძლება გამოცხადდეს იქ მთელი თავისი „ქვაობით“, ამიტომ მათ ადგილზე ცნობიერებაში ცნობიერების მსგავსი შედის, ე. ი. მათი აზრი, ანუ არსის საზრისი. მ. გოგიბერიძის აზრით, თუ ეს დებულება მისაღებია, მაშინ აქედან შეიძლება შემეცნების პირველდასაბამის სათავეც გამოვჩინოთ. მართალია, შეუძლებელია ისეთი შემეცნება, რომლის რეალიზაცია ცნობიერებაში არ ხდებოდეს, მაგრამ შემეცნების პირველდასაბამად ცნობიერების მიჩნევა მაინც არ შეიძლება; შემეცნების პრინციპების დასაბუთებისათვის ცნობიერების პრინციპები არ გამოდგება. ადამიანის ცნობიერება შემეცნების პირველდასაბამი რომ იყოს, მაშინ ცდის საშუალებით ცნობიერებაში შემოსული აზრი შენეცნების დასაბუთებისათვის აუცილებელი არ იქნებოდა, ამიტომაც ცნობიერება აზროვნების სახეს არ მიიღებდა და შეგრძნება და აღქმა იქნებოდა ერთადერთი და თან უტყუარი საარკე სინამდვილისა. სინამდვილეში კი ეს ასე არ არის. შემეცნების პირველდასაბამობის პრინციპები თვით არსის ბუნებაშია მოთავსებული. არსი, რომელიც თავის ბუნებას და მის გარკვეულობას აზრის ფორმაში აყალიბებს, აზრით ავსებს შემეცნებას. ამიტომაც, სინამდვილის საგანი პირველსათავეა ცნობიერების საგნისა, ე. ი. მისი შინაარსის. მ. გოგიბერიძე, წინააღმდეგ ყოველგვარი სხვის იდეალიზმისა, ყველგან ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ყოველად შეუძლებელია ცნობიერების შინაარსის გაიგივება რეალურად არსებულ საგანთან. საგანი შეიძლება გახდეს ცნობიერების საგანი, მისთვის მისაღები, ასასახავი, მაგრამ ის ყოველთვის დარჩება საგანი და, როგორც ასეთი, იქნება ცნობიერებისაგან განსხვავებული, მის მიღმა მდგომი და მისი მოპირდაპირე². შემეცნების საგანი, ე. ი. საგანი, რომელსაც ცნობი-

1 მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 233-234.

2 იქვე, გვ. 246.

რება გულისხმობს, ყოველთვის განსხვავებულია იმ საგნისაგან, რომელიც ცნობიერებას აქვს.

ცნობიერების პირველდასაბამობის საკითხთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ პროფ. მ. გოგიბერიძე აკრიტიკებს არამხოლოდ აშკარა იდეალისტურ თეორიებს, რომლებიც გარკვეულად უპირისპირდებიან შემეცნების მატერიალისტურ თეორიებს, არამედ იგი მკაცრად აკრიტიკებს ისეთ თეორიებსაც, რომლებიც შემეცნების საგნის შინაარსისა და ცნობიერებაში მოცემული შინაარსის თანასწორუფლებიანობის პრინციპიდან ამოდიან. მკვლევარის მტკიცებით, თანასწორუფლებიანობის თეორია უსაფუძვლოა. ცნობიერებას არასდროს "შეუძლარა" თავის თავიდან გამოიყვანოს შევეცნების საგანი. ცნობიერებაში, რომელსაც ჰგონია ის საგანზე უწინარესია, თვით საგანს დაეძებს და ამით საგანზე დამოკიდებული ხდება. ანტიომაც, როგორც არ უნდა იქნეს დამტყულებული საკითხი, მაინც მივყავართ ერთ დასკვნამდე: არსია შემეცნების დასაბამი, რომ არსია მოთავსებული მისი პრინციპები და შემეცნებაში კი ეს პირველდასაბამი და პრინციპები აქტივობებს, სახით არის მოცემული¹. როგორც ზემოთაღნიშნულ მკვლევარი გნოსეოლოგიური პრობლემების აქსიომატურ ტრანსფორმაციას თავისი არსებით მოიხმარს იმისათვის, რომ დაგვარწმუნოს იდეალიზმის შეცდომებში შემეცნების პრობლემების ძირითადი საკითხების გადაწყვეტისას. მ. გოგიბერიძე შემეცნების აქსიომატური დასაბამის ძიების დროს, შემეცნების მრავალი საკითხის განხილვისა და მათი ხაკმაო ანალიზის საფუძველზე, აჩვენებს, თუ რა არის ის ახალი, რაც მას შეაქვს შემეცნების თეორიას ასპექტში. "ეს თვალსაზრისი ახალი და თავიანთია". ამის გამოც მ. გოგიბერიძე ხშირად ხმარობა ტერმინებს: "ჩენი თეორია", "ჩვენი თეორიით". ასეთ გამოთქმას ამართლებს ის ფაქტი, რომ მ. გოგიბერიძის მიერ გაგებული შემეცნების აქსიომატური დასაბამის გაგება, როგორც თვითონაც უჩვენებს, განსხვავდება ყველა იმ გაგებისაგან, ვისაც ოდესმე უცდია შევეცნების საკითხების აქსიომატური დასაბამის დასაბუთება. ამის ნიმუშად გამოდგება თუნდაც კუზიანელისა და ჰუსერლის შეხედულებათა განხილვა.

მ. გოგიბერიძის ცნობიერების აქსიომატურ პრინციპებთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იგი გნოსეოლოგიური პრობლემის აქსიომატური ტრანსფორმაციის წინასწარი ცდის ანალიზის დროს აღნიშნავს "არსის ცნობიერებაში მოცემულობის თეზა, ცხადია, იმას არ შეიძლება ნიშნავდეს, ვითომც ჩვენ ცნობიერებას იმთავითვე

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, ჩვეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 258.

თანდაყოლილი ჰქონდეს აქსიომები, რომელთაგან მას შემდეგში წმინდა დედუქციური გზით დანარჩენი ცოდნა გამოპყავდეს¹. აქ გარკვევითაა მითითებული იმაზე, რომ არც ცნობიერებას აქვს იმთავითვე თანდაყოლილი აქსიომები და არც თვითონ აქსიომებია აპრიორული ბუნებისა. აქსიომების წარმოშობის ამ მართებული გაგების საფუძველზე დადგენილი აქსიომები უძევს საფუძვლად შემეცნების ზოგად პრინციპებს. მ. გოგობერიძე სწორედ შემეცნების ზოგადი პრინციპების თეორიას უწოდებს აქსიომატიკას. მაგრამ ეს აქსიომები მისთვის, როგორც აღნიშნეთ, თანდაყოლილი და აპრიორული კი არ არის, არამედ ცდისეული წარმოშობისაა; ამაზე მკვლევარი გარკვევით მიუთითებს უფრო გვიანდელ ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ და როცა აკრიტიკებს აპრიორულობის ცნების კანტისებურ გაგებას, განსაკუთრებით კი კატეგორიების აპრიორულობის გაგებას, აღნიშნავს, რომ მაქსისტული დიალექტიკა არ სცნობს ლოგიკური კატეგორიების კანტისებურ აპრიორობას. კატეგორია და ზოგადი ცნება, როგორც ლოგიკური ვალდებულებების შემეცენი, ხასიათდებიან ზოგადობით, საყოველთაობით, აუცილებლობით და აქსიომატურობით, მაგრამ ყოველივე ეს მათ მიღებული აქვთ ცდისეული საფუძვლებიდან, მათი სათავე ემპირიული წარმოშობისაა. აეტრის თქმით, „თუ ჩვენ ამა თუ იმ აქსიომატურ დებულებას გამოვუდგებით, ყოველთვის ვნახავთ მის ცდისეულ სათავეს: ცნება, რომელსაც განვითარებულ შემეცნებაში ზოგადობა მოუპოვებია, უთუოდ რომელიმე კონკრეტული მაგალითის აბსტრაქტიდან არის წარმოშობილი. შემდეგ რაკი მილიონობით და მილიარდობით მეორდება ჩვენს ცნობიერებაში, სავსებით კარგავს თავის წარმოშობიდან ნაანდერძევს ცდისეულ და კონკრეტულ ბუნებას და აზროვნებაში შოქმედებს, როგორც ზოგადი და აქსიომატური... ზოგადი ცნებისა და კატეგორიის აქსიომატურობა ნაყოფია ადამიანის შემეცნებითი პრაქტიკისა, შემეცნების პრაქტიკაში მათ მართლაც მიეკუთვნებათ ზოგადობა და აქსიომატურობა“².

5. აზროვნების ბუნება; აზროვნება როგორც აქტუალური ნეგაცია. შემეცნების ფაქტი იმ აუცილებელ პირობას ემყარება, რომ სამყარო თავის საგანთა მრავალსახიანობით როცა მოექცევა ცნობიერების სფეროში, იგი შემეცნების საგნის სახეს იღებს, მაგრამ შემეცნება არ არის ცნობიერებისა და სინამდვილის პირდაპირი დამოკიდებულების

1 მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებები, ტ. 1, გვ. 259—260 (ხაზგასმა ჩვენი, ბ. უ.).

2 მ. გოგობერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 465.

შედგვი. შემეცნების შენობის დასრულებაში მესამე ფაქტორიც იღებ მონაწილეობას — ეს არის აზროვნება. აზროვნება ის პროცესია, რომელშიც, ერთი მხრივ, საგნობრივდება არსის საზრისი, მეორე მხრივ, აზროვნების პროცესში კრიტიკის სიმაღლეს აღწევს ცნობიერება, ე. ი. თვით იქცევა აზროვნებად. „აზროვნება ცნობიერებაში რაიმეს გააზრებაა და ეს გააზრება ყოველთვის ქვეყნიურ საგანსა და საქმეს შეეხება“¹. გააზრება ცნობიერება არ არის. ცნობიერება აქვს ცხოველს, მაგრამ მას არ გააჩნია აზროვნება. აზროვნება, უპირველეს ყოვლისა, მსჯელობის ანუ ნეგაციის უნარია და ის ცხოველთა სამეფოს არ ახასიათებს. სადაც ნეგაცია არ არის, იქ არც აზროვნებაა: „აზროვნების შედეგი არის შემეცნება. შემეცნება კი ყოველთვის გულისხმობს, რომ ის რაიმეს შემეცნება არის, ამიტომ არის, რომ აზროვნების მოქმედება პოზიტიური შედეგით მთავრდება. აზროვნება პირველად რეალობის პრობლემებთან ერთად წარმოიშობა, მისი უკანასკნელი სიტყვაც რეალობის მტკიცებაა“².

მ. გოგობერიძის აზრით, შემეცნების მანიფესტაციის სფეროში პირველი აქსიომა არის ნოეტური ხასიათის. შემეცნება აზროვნების ნაყოფია. აზროვნებას კი აქვს ერთი აქსიომატური პოსტულატი — მარადი უარყოფა საკუთარი პოზიციისა, მას დამტკიცება არ ესაჭიროება. ის მიღებულია როგორც ასეთი. აზროვნების აქტის ნეგატიური ბუნება ეგუება აქსიომის ბუნებას, რადგან თვით აქსიომის არსება ნეგატიური ცნებითაა გამოთქმული. ნეგატიურობა არის აზროვნების სისწორისა და კანონიერების პირველი აქსიომატური პირობა. აზროვნება არის სრული ნეგატივობა, მაგრამ არა აბსოლუტური. აბსოლუტური ნეგაციის აღიარება შემეცნების ფაქტის უარყოფას ნიშნავს. შემეცნების ფაქტის უარყოფა კი შეუძლებელია.

მ. გოგობერიძე აქსიომის ბუნების დახასიათების დროს ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ პირველი აქსიომის აღმოჩენიდან იწყება მეცნიერების ისტორია და ყოველი ახალი მეცნიერების განვითარება არსებითად ახალ აქსიომათა სისტემის ჩამოყალიბებას ნიშნავს. მკვლევარის აზრით, რამდენად მეტია აქსიომა რომელიმე ნააზრევის შენებაში, იმდენად უკეთესად გამოხატავს იგი სინამდვილის სწორ ბუნებას. მაგალითად, რამდენად მეტად შეიქრება ფიზიკის მეცნიერებაში აქსიომატური თვალსაზრისი, იმდენად მეტი საშუალება იქნება ბუნების კანონების ადეკვატური გამოთქმისა. სწორედ ამიტომ მკვლევარს შემეცნების პროცესების აქსიომატურ სახეებში ჩამოყალიბება მიაჩნია სინამდვილის უფრო სწორად გაგების საშუალებად. „აზროვნება... აქ-

1 მ. გოგობერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 274.

2 იქვე, გვ. 278.

სწომების სისტემის, აშენებით ეზიარება ნამდვილი არსის ბუნებას¹. აზროვნების, როგორც აქტუალური ნეგაციის, დახასიათების დროს, მკვლევარი პირველ რიგში იმაზე მიუთითებს, რომ მეცნიერებაში აქსიომატური მეთოდის გამოყენებამ, კერძოდ ლობაჩევსკისა და ჰილბერტის აქსიომატურმა მეთოდებმა, ნათელი გახადეს, რომ კრიტიციკში ყალბ დოგმატიზმად არის გადაქცეული და ახალი მეცნიერების ფილოსოფიურ მოთხოვნებებს პასუხს ვერ სცენს. გარდატეხას მეცნიერებაში აქსიომატური მეთოდის საფუძველზე ასეთივე გარდატეხა უნდა მოჰყვეს ფილოსოფიაში. ახალმა მეთოდმა აქაც უნდა ჯაიკაფოს გზა. გნოსეოლოგია უნდა შედგეს აქსიომატური მეთოდის თვალსაზრისზე. ანტიომაც, ავტორის ღრმა რწმენით, ნამდვილი აზროვნება ის აზროვნებაა, რომელიც ნეგატიური აქტუალობითაა განსაზღვრული და თავისში შეიცავს აქსიომატურ პოტენციალს. ნეგატიურობით განსაზღვრული აზროვნება დიალექტიკური პროცესია. დიალექტიკა, წინააღმდეგობა დანახასიათებელია სავსებით შემეცნებასთვის; ჩინი გამოიკვება შემეცნების სფეროდან შეუძლებელია, ცინიდან წინააღმდეგობაზეა დაყრდნობილი შემეცნების მთავარი ღერძი, რომელიც მოძრაობს, წინ მიდის და ვითარდება.

ნ. გოგბერიძე თავის გამოკვლევაში „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ აზროვნების რამდენიმე სპეციფიკურობაზე მიუთითებს: აზროვნების ერთ მთავარ სპეციფიკურობად მიჩნეულია — „აზროვნებას ნხოლოდ ის ეკუთვნის, რის გამოთქმა შესაძლებელია, რიც არ გამოითქმება, ის არც აზროვნების საგანი შეიძლება გახდეს“². აზროვნება არსის ბუნების გამოსათქმელად თავის თავს მსჯელობის ფორმაში გამოხატავს. აზროვნების მთავარი სპეციფიკურობაა ნეგაცია, უარყოფა. აზროვნება ნეგატიური აქტუალობის უნარია, რაც აზროვნების უნთავრესი სპეციფიკურობაა. ყველაფერი, რაც აზროვნების მიერ აშენებულია, ნეგატიური ცნების აშენებულია“³. აზროვნების სფეროში, ნეგაციის როლის ასეთი დახასიათების გამო, მ. გოგბერიძის მიმართ მართებულად არის ნათქვამი: „იგი ფიქრობს, რომ ნეგაცია აზროვნების ერთ-ერთი აუცილებელი, თუნდაც უმნიშვნელოვანესი და ყველაზე არ ებითი საშუალება კი არაა, არაქედ აზროვნება არსებითად ესაა“⁴.

1 მ. გოგბერიძე, შემეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 290.

2 იქვე, გვ. 303.

3 იქვე, გვ. 306.

4 გ. თევზაძე, მოსე გოგბერიძე; მ. გოგბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 17 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

5. ჭეშმარიტების საკითხი. მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ჭეშმარიტების საკითხი შემეცნების პრობლემათა რიგში უშუალოდ სპეციალური კვლევის საგანი არასდროს ყოფილა, მაგრამ ჩვენერს არც გვერდი აუღლია მისთვის შემეცნების თეორიის საკითხებთან კავშირში. წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევარი ჭეშმარიტების პრობლემის გარშემო სხვადასხვა და მეტად გაურკვეველი შეხედულებებისა იყო. მ. გოგიბერიძე ჭეშმარიტების საკითხს პირველად შეეხო ნაშრომში „აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“, სადაც ჭეშმარიტების პრობლემა განხილულია რელატივიზმის თეორიასთან მიმართებაში. ჭეშმარიტების პრობლემა მიჩნეულია უაღრესად ფილოსოფიურ პრობლემად. ავტორის აზრით, გადამტეხული არ იქნება, ა.უ. ვიაცკით, რომ ყველა მეცნიერულ და ფილოსოფიურ პრობლემას ჭეშმარიტების ძიება აქვს საგნად. არასთან ერთად იგი ფიქრობს, რომ საკითხები — რა არის ჭევეყანა, როგორ არის იგი აგებული, რა კანონები მოქმედებენ მასში და სხვ. მიჩნეულია ჭეშმარიტების საკითხებზე. უნდა ითქვას, რომ აქ ავტორმა ჭეშმარიტების პრობლემა გააიგივა ფილოსოფიის პრობლემებთან; დასახელებული საკითხები ფილოსოფიის საკითხებია. მაგრამ არა უშუალოდ ჭეშმარიტების პრობლემები. უდავოა, რომ მ. გოგიბერიძე აღნიშნულ შემთხვევაში ჭეშმარიტების ხსარობს ფილოსოფიის მნიშვნელობით. გაურკვეველი მიზეზების გამო მკვლევრის მიერ ჭეშმარიტების დოგმატურ და მისი ბუნების იდეალისტურ გაგებადაა მიჩნეული ასურათების თეორია, ე. ი. ასახვის თეორია. მ. გოგიბერიძის თქმით, ფილოსოფიური აზრი, თუ ის სკეპტიკურ და აგნოსტიკურ გზას აცდება, ხელად დაასკვნის, რომ არსებობს ერთადერთი ჭეშმარიტება, რომ შესაძლებელია ამ ჭეშმარიტების შემეცნებაში ათვისება, რომ ჩვენს მიერ შემეცნებაში ათვისებული ჭეშმარიტება სინამდვილის სწორი სურათი არის და სხვა. ასეთ შემთხვევაში აზრი დოგმატიკურია და მისი ბუნება პერმანენტულად იდეალისტური, რადგან ჩვენი მტკიცება, რომ სინამდვილე ისე არსებობს, როგორც ჭეშმარიტება, იმის შეტს არას ამბობს. რომ ცნობიერებას პრიმატი აქვს ჭეშმარიტების პრობლემის გადაჭრის დროს. შემეცნების თეორიაში არსებული ჭეშმარიტების თეორიები — ასურათების თეორია, რეალისტის თეორია, თუ კიდევ სხვა — იდეალისტური თეორიები¹, ავტორის აზრით, ჭეშმარიტების დღემდე არსებულ ყველა თეორიას ახასიათებს სულის, ადამიანის, ღმერთის და სხვათა უპირატესობის მიჩნევა. „ჭეშმარიტების პრობლემა ყოველთვის უპირატესობის მინი

¹ მ. გოგიბერიძე, აინშტაინის რელატივიზმის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები, ჩრეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 205—206.

ქების თეორიით წყდება“. ამიტომაც ფილოსოფიის ისტორიას არ წარმოუშვია არც ერთი მატერიალისტური თეორია ქეშმარიტების პრობლემის შესახებ. ყოველივე ამის დამძლეად აღიარებულია რელატივობის ზოგადი თეორია. იგი პირველად აყენებს ქეშმარიტების პრობლემას საესებით ახალ მდგომარეობაში. მოხსნილია ქეშმარიტების ყოველგვარი უპირატესობა. ქეშმარიტება ძველი გაგებით კარგავს ყოველგვარ შინაარსს, ის, როგორც ცალკე არსებული პრობლემა, კვდება და იშლება არსისა და სინამდვილის პრობლემაში. ეს დასაბუთებულია იმ ფაქტით, რომ რელატივობის თეორიის მიხედვით ბუნებაში არ არსებობს არც ერთი უცვლელი და მხოლოდ ამრიგად მყოფი ქეშმარიტი რამე, არამედ სინამდვილე ცვალებადია, მოვლენები ერთიმეორესთან შეფარდებით დამოკიდებულებაში მყოფია. „ამით საბოლოოდ განდევნილია იდეალიზმი მისი უკანასკნელი სიმაგრების, ე. ი. ქეშმარიტების პრობლემის გადაჭრის სფეროდან“¹. ყოველივე ამის გამო ჰეგელის გენიის კანონიერ მემკვიდრედ მიჩნეულია აინშტაინი. ავტორის აზრით, ჰეგელის იდეალიზმის დიალექტიკური შენობა დაინგრა, მის ნანგრევებზე უნდა აშენებულიყო დიალექტიკური რეალიზმი, მაგრამ ფილოსოფიურმა აზრმა ეს ვერ შეძლო, მეცნიერულმა აზრმა კი აინშტაინის სახით მოიყვანა სისტემაში ჰეგელის დიდი პრობლემა.

მ. გოგიბერიძე ქეშმარიტების საკითხს ეხება შემდგომ პერიოდში დაწერილ ნაშრომშიც, სახელდობრ, „შემეცნების საგნის პრობლემა“. აღნიშნულ ნაშრომში, როგორც შემეცნების სხვა საკითხები, ასევე ქეშმარიტების პრობლემა წარმოდგენილია აქსიომატიკის პრინციპების საფუძველზე, რაც მკვლევარს უდავოდ მოაზრებული ჰქონდა მაშინაც, როცა სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა აინშტაინის რელატივობის თეორიას. სწორედ ნაშრომში „აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“ მკვლევარი იძლევა რელატივობის თეორიის აქსიომატურ საფუძვლებს. აქ გარკვევით არის მითითებული იმაზე, რომ ფილოსოფიაში აქსიომატური პრინციპით გზა გაიხსნება ახალი ფილოსოფიური დიციპლინისათვის, რომელსაც ფილოსოფიურ აქსიომატიკას ვუწოდებთო. სწორედ ამის განხორციელება იყო ნაშრომები „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“ და „შემეცნების საგნის პრობლემა“. ამ უკანასკნელ ნაშრომში, როგორც აღვნიშნეთ ქეშმარიტების პრობლემა განხილულია აქსიომატიკის პრინციპებით. შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემათა რიგში ქეშმარიტების საკითხი მიჩნეულია ცენტრალურ ღერძად, ხოლო ქეშმარიტ-

¹ მ. გოგიბერიძე, აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 207.

ბის საკითხის მოგვარება ჭეშმარიტების ყველა სადავო პრობლემის გადამწყვეტადაა აღიარებული. შენეცნებაში ყველაფერი ჭეშმარიტებას ენახებურება, მაგრამ სწორედ ეს ჭეშმარიტების საკითხია ყველაზე უფრო დაბნეული და გაურკვეველი. სწორედ ამიტომ აქსიომატური მისვლა შემეცნების საკითხებისადმი, მკვლევარის აზრით, ამ პრობლემების სფეროში რევოლუციას ნიშნავს. აქსიომატიკის თეზისია: ჭეშმარიტება არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. აქსიომატიკურმა მეთოდმა ისე უნდა ააშენოს თითოეული მეცნიერება, რომ მის აღნაგობაში ჭეშმარიტების საკითხი არც კი წამოიჭრას. მეცნიერების დებულება არ უნდა გახდეს ჭეშმარიტების პრობლემის ობიექტი. შემეცნების შესაძლებლობა ჭეშმარიტების ნიღწევას არ ნიშნავს, არამედ საგნის ისეთ კონკრეტულ რეალიზაციას, რომლის პრაქტიკული განხორციელებისათვის აზრსა და აჩსს შორის არსებული სხვაობის კოეფიციენტი უნდა მოიხსნას და შემეცნების საგანი რეალურ საგანს დაემთხვოს. შემეცნება თეორიული ძიების დროს ჭეშმარიტებას კი არ დაეძებს, არაჲდ თავის პრაქტიკას ამართლებს¹. ჭეშმარიტების ასეთი გაგება თვით მისივე ავტორის მიერ იქნა უარყოფილი შემდგომი პერიოდის ნაშრომებში. სახელდობრ, ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ მ. გოგიბერიძე ეხება ჭეშმარიტების პრობლემას და იძლევა მის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გადაწყვეტის ცდას, თუმცა აქაც ჭეშმარიტების პრობლემის ძირითადი საკითხი არასწორად აქვს გამოთქმული. მ. გოგიბერიძე როცა ეხება ლენინის დამსახურებას მარქსისტული შემეცნების თეორიის შემდგომი განვითარების საქმეში, განსაკუთრებით კი მარქსისტული ჭეშმარიტების თეორიის დამუშავებასა და შემდგომ განვითარებას, აღნიშნავს, რომ ლენინმა ახალი სიტყვა თქვა ჭეშმარიტების პრობლემის შესახებო. ამ მიმართულებით კი განსაკუთრებით დახასიათებულა ჭეშმარიტების ობიექტურობის საკითხი და აბსოლუტური და რელატიური (შეფარდებითი) ჭეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება. მკვლევარი აკრიტიკებს ჭეშმარიტების პრობლემის შესახებ საკითხის მცდარად დაყენებას² და გადაწყვეტას. მოცემულია ჭეშმარიტების შესახებ როგორც სუბიექტივისტური, ასევე ონტოლოგიური გაგების კრიტიკა და ორივე თვალსაზრისი მცდარადაა მიჩნეული. იგი წერს: „ერთი აზრით, ჭეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტური დარწმუნებაა რაიმე მოვლენის სისწორეში, ყოველივე ჭეშმარიტების საზომი ადამიანია. მეორე შეხედულების მიხედვით, ჭეშმარიტება ობიექტური ფენომენია, სავსებით დამოუკიდებელი ამა თუ იმ სუბიექტის ათვისების უნარისაგან.

¹ მ. გოგიბერიძე, შემეცნების საგნის პრობლემა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 451.

ცხადია, რომ პირველი რელატივისტური თეორიის უკიდურეს ფრთაზე დგას, ხოლო მეორე აბსოლუტურის მოდიფიკაციაა¹. მარქსისტული კეშმარიტების თეორიის ცენტრალურ პრობლემას ავტორი ობიექტური კეშმარიტებისა და აბსოლუტური კეშმარიტების განსაზღვრებაში და მათი სფეროების გამიჯვნაში ხედავს. მკვლევარს მიერ ობიექტური კეშმარიტების არსებობის უარყოფა შეუძლებლად იჩინეული. ხოლო ლენინთან კეშმარიტების მარქსისტული თეორიის პირველ თვისად აღიარებულია დებულება — „ობიექტური კეშმარიტება რეალურად არსებობს“².

ასეთ გამოთქმაში ერთ შემთხვევაში ავტორი არ უნდა გულისხმობდეს კეშმარიტების რეალურად, ობიექტურად არსებობას. ამას ასაბუთებს, ჯერ ერთი, ის ფაქტი, რომ იგი აკრიტიკებს თეორიას, რომელიც კეშმარიტების ობიექტურად არსებობას ასაბუთებს და მეორე, რაც მთავარია, მითითებულია ისიც, რომ შედეგების პრობლემა ყოველთვის შედეგების სუბიექტის მხარეზე მოთავსებული პრობლემაა და სუბიექტის არსებობის გარეშე ობიექტური კეშმარიტების არსებობას ყოველივე აზრი დაეკარგებოდა³. მაგრამ მეორე შემთხვევაში გამოთქმა „ობიექტური კეშმარიტება რეალურად არსებობს“ მისი პირდაპირი გაგებით უდავოდ მცდარია. იგი ნხოლოდ კონტექსტის მიხედვით იძლევა სხვაგვარი დასკვნის შესაძლებლობას; კონტექსტში იგი იმაზე მიუთითებს, რომ „ობიექტური კეშმარიტება“ რეალურ მიმართებას მიეკუთვნება, საგნის თვისებაა და არა აზრისა. უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთ გამოთქმებს კეშმარიტების ობიექტურობის შესახებ ხშირად ვხვდებით მ. გოგობერიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში; მაგალითად, როგორი კეშმარიტება იქნება ის, რომ დედამიწა არსებობს? ეს ობიექტური კეშმარიტება არის; „ობიექტური კეშმარიტება ისე აუცილებლად არსებობს, როგორც ობიექტური ქვეყანა (ბუნება)“, ასეთივე გამოთქმებია „ფილოსოფიის ისტორიაში“ დემოკრიტეს, ლაიბნიცის, იუმის კეშმარიტების საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, მკვლევარი ამავე დროს ებრძვის კეშმარიტების ონტოლოგიურ გაგებას და მისი შეხედულების ფაქტობრივი ანალიზიც იმაზე მიუთითებს, რომ კეშმარიტების ობიექტურობას იცავს და არა მის ობიექტურად არსებობას. ამას ადსტრუქტურებს აბსოლუტური და რელატიური კეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ავტორიული დანასიათებაც. აბსოლუტური და რელატიუ-

1 მ. გოგობერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, ჩამოთვლილი ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 368.

2 იქვე, გვ. 369.

3 იქვე, გვ. 370.

რი კეშმარიტების დიალექტიკურობა არის ობიექტური ბუნების. „ეს დიალექტიკური აუცილებლობით გადაჯაჭვა რელატიურისა და აბსოლუტურისა იძლევა ობიექტურობის ცნებას. კეშმარიტება რელატიურია, მაგრამ ყოველთვის აბსოლუტურის მონაწილე და ამიტომ საბოლოო ანგარიშში და მთლიანობის თვალსაზრისით — ობიექტური“¹. სწორედ რელატიურისა და აბსოლუტური კეშმარიტების მომენტების ერთიანობა, როგორც ობიექტური კეშმარიტების აღიარების თავდები, მ. გოგიბერიძის აზრით, არის მარქსისტული კეშმარიტების თეორიის პირველი დამახასიათებელი თვისება. ხოლო მეორე თვისებად მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ უკანასკნელი, საბოლოო კეშმარიტების მიღწევა შეუძლებელია. უნდა ითქვას, რომ კეშმარიტების ობიექტურობის საკითხზე გოგიბერიძეს არა აქვს თავისი შეხედულება გამოკვეთილად და ზუსტად გამოთქმული.

§ 4. ზოგიერთი შენიშვნა

მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ დიალექტიკის თეორიისა და ისტორიის ასპექტით გამოთქმული ზოგიერთი შენიშვნა აღენიშნეთ, რაც შეეხება შემეცნების თეორიის საკითხებს, განსაკუთრებით კი აქსიომატიკას შემეცნების თეორიაში, აღნიშნულია:

1) „ეს თეორია მცდარია, უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ... მისთვის გაუგებრად არის დარჩენილი დადებითი დიალექტიკა. დიალექტიკა მხოლოდ წინააღმდეგობას არ ნიშნავს, მხოლოდ წინააღმდეგობის (აუცილებელი წინააღმდეგობის) აღიარება უარყოფითი დიალექტიკაა, რომლის დაძლევა დადებით დიალექტიკაში, დაპირისპირებულთა ერთიანობაში ხდება და არა რაღაც აქსიომატურ სფეროში, რომელიც არ არსებობს სწორედ დადებითი დიალექტიკის თვალსაზრისით. შემეცნების შინაარსის რეალურ საგანთან დამსგავსება მეცნიერების პრაქტიკაში ხორციელდება და კეშმარიტებასაც წარმოადგენს; მათი დაპირისპირება შეცდომაა“².

2) გაკრიტიკებულ იქნა მ. გოგიბერიძის შეხედულება შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების შესახებ. აღნიშნულ იქნა, რომ მტკიცება „სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება არის კორელატიური ხასიათისა, უსუბიექტოდ არ არსებობს ობიექტი, მაგრამ არც უობიექტოდ არსებობს სუბიექტი“ მცდარი ფორმულირე-

¹ მ. გოგიბერიძე, ლენინი როგორც ფილოსოფოსი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 374.

² ს. წერეთელი, ფილოსოფია საქართველოში 40 წლის მანძილზე (1921—1960 წწ.), ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 10, 1961, გვ. 10.

ბაა. იგი ღიად ტოვებს კარს ყოველგვარი სუბიექტური იდეალისტობისათვის. რა თქმა უნდა, აღნიშნული გამოთქმა სხვაგვარ ფორმაში რომ ყოფილიყო, იგი არ გამოიწვევდა არავითარ დავას, მაგრამ აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მკვლევარი აღნიშნულ კონტექსტში ეხება არა საერთოდ სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულებას, არამედ სუბიექტისა და ობიექტის მიმართებას შენეცნების პროცესში. შემეცნებაში. ამას ცხადყოფს ზემოთ მოყვანილი ციტატის წინ გამოთქმული მსჯელობა: „შემეცნება სუბიექტის ობიექტთან შეერთებას ჰქვიან, სადაც სუბიექტი და ობიექტი ერთი მთლიანობის სახით წარმოდგენილი არ არის, იქ არც შემეცნება არის“¹. ამას მოსდევს შემდეგ მსჯელობა — სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება არის კორელატიური ხასიათისა. ეს აზრია გამოთქმული გოგიბერიძის ადრეულ ნაშრომებშიც, სადაც ნათქვამია: „შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, ორი ინსტანცია უნდა არსებობდეს, შესაცნობი და შემეცნობელი. გარეშე მათი საერთო მომენტის გადახლართვისა შემეცნება შეუძლებელია. შემეცნება შეცნობილის და შესაცნობის ურთიერთდამოკიდებულებას, ანუ რელაციას ეწოდება. თუმცაღა არსებობს ბუნება თავისთავად; მაგრამ ის, როგორც შესაცნობი არ არსებობს გარეშე შემეცნებისა ისე, როგორც შემეცნება გარეშე შემეცნების საგნის შემეცნებისა არაფერი არ არის“². მაშასადამე, სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების ზემოთ აღნიშნული დახასიათება ვრცელდება მხოლოდ შემეცნების პროცესზე, სხვა შემთხვევაში „არც ერთი სუბიექტიც რომ არ ყოფილიყო, რასაკვირველია, ეს ქვეყნის არსებობის ფაქტს ვერ შეცვლიდა“.

3) გვაქვს ზოგიერთი სხვა შენიშვნაც, სახელდობრ, მ. გოგიბერიძის მიერ შემეცნების საგნის საკითხის გარკვევისა და ამასთან ერთად ფილოსოფიის საგნის განსაზღვრებასთან დაკავშირებით ფილოსოფია არსებითად გაგებულა როგორც მხოლოდ შემეცნების თეორია. ეს გარკვევით ჩანს თითქმის ყველა პერიოდის ნაშრომში. მკვლევრის მიერ მტკიცება იმისა, რომ „ფილოსოფიაში რაც ფილოსოფიურია, ეს არის შემეცნებითი მომენტი“, „წმინდა ფილოსოფიური მასში (მატერიალიზმში, ბ. უ.) გნოსეოლოგიური მომენტია“, „ფილოსოფიის საგანია შემეცნების ზოგადი პრობლემები“, „ნამდვილი ფილოსოფია უპირველეს ყოვლისა შემეცნების თეორია და მეცნიერული მეთოდოლოგია არის“ და სხვა გამოთქმები ერთგვარ ექვს ბადებენ, რომ ფი-

¹ მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 22.

² მ. გოგიბერიძე, ფილოსოფიური პრობლემები... „მომავალი“, 1923, № 6, გვ. 27.

ლოსოფიის საგანი მეტად ვიწროდაა წარმოდგენილი; აღნიშნული გამოთქმებით ფილოსოფიის საგანი ფაქტობრივად დაყვანილია შემეცნების თეორიაზე. საკითხის ასე დაყენება უდავოდ მიუღებელია მეცნიერული ფილოსოფიისათვის. შემეცნების თეორია, რა თქმა უნდა, ვერ ამოწურავს ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურას. იგი მისი მხოლოდ ერთ-ერთი ელემენტია, შეიძლება ითქვას, თუნდაც ძირითადიც, მაგრამ არავითარ შენთხვევაში ფილოსოფიის საგნის ერთადერთი ელემენტი.

4) მ. გოგიბერიძე ერთ შემთხვევაში გარკვევით ამბობს, რომ შემეცნების საგნის პრობლემა არის მხოლოდ და მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიური პრობლემა. შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემათა რიგში ღერძი, როზლის გარშემო ყველაფერი ტრიალებს, არის ჰემმარიტების საკითხი. შემეცნებაში ყველაფერი ჰემმარიტებას ემსახურება, „ჰემმარიტების პრობლემა არის უაღრესად ფილოსოფიური პრობლემა“ და სხვ. მაგრამ მკვლევარი ამავე დროს ამტკიცებს იმასაც, რომ აქსიომატიკისათვის ჰემმარიტება არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. შემეცნების შესაძლებლობა ჰემმარიტების მიღწევას არ ნიშნავს; შემეცნება თეორიული ძიების დროს ჰემმარიტებას კი არ დაეძებს, არამედ თავის პრაქტიკას ამართლებს. ეს შეხედულება გარდა იმისა, რომ მცდარია, აშკარა შინაგანი წინააღმდეგობის მქონეა. თუ შემეცნების საგანი წმინდა ფილოსოფიური პრობლემაა, შემეცნების ფილოსოფიურ პრობლემაში ჰემმარიტება ცენტრალური, უაღრესად ფილოსოფიური პრობლემაა, მაშინ აქედან შემეცნების როგორი თეორიაც არ უნდა დაფუძნდეს, ლოგიკური უნდა იყოს დასკვნა — რომ ჰემმარიტება ფილოსოფიური პრობლემაა. მკვლევარი კი აქსიომატიკური პრინციპისათვის საწინააღმდეგო დასკვნას აკეთებს, რაც მისი თეორიის შინაგანი რღვევის ნიშანია.

5) როცა მ. გოგიბერიძე შემეცნების საგნის საკითხზე იდეალისტურ თეორიებს აკრიტიკებს, სრულიად მართებულ კრიტიკასთან ერთად გამოთქვამს ისეთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვით იდეალურს, როგორც არსებულს, თითქოს არსებობა არ გააჩნდეს. მართალია, მკვლევარი ამ აზრის მომხრე ნამდვილად არ არის, მაგრამ იდეალიზმის, კერძოდ მისი ერთ-ერთი წარმონაღდგენლის რიკერტის კრიტიკის დროს, იდეალური მოვლენის ზიზართ უდავოდ არასწორ მოსაზრებას გამოთქვამს. მკვლევრის აზრით, იდეალობა საგნობრიობის სახეა და არა ახალი არსებობის ფორმა. ფაქტია, რომ იდეალობა არ არის რეალური საგნის მნიშვნელობით არსებული, მაგრამ ასევე ფაქტია და თანაც უდავო, რომ იდეალური არსებობის ფორმაა. ამ აზრით, ე. ი. არსებობის აზრით, როგორც რეალურ-ონტიური საგანი,

ასევე იდეალურიც არსებობს. ამიტომაც იდეალური არათუ არ არის ახალი არსებობის ფორმა, არამედ, პირიქით, ნამდვილად ახალი არსებობის ფორმაა. აღნიშნული საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მ. გოგიბერიძე საგნის ცნებას ხმარობს არა მისი ფართო, არანედ ვიწრო მნიშვნელობით, სახელდობრ — საგან როგორც მატერიალურად, რეალურად არსებული. სწორედ ამას გამო, ჩვენი აზრით, აღნიშნულ მიმართებაში მ. გოგიბერიძე რიკერტს არასწორად აკრიტიკებს. რიკერტი, მართალია, მცდარი პრინციპიდან ამოდის, შემეცნების საგანიც მცდარად აქვს გაგებული, მაგრამ იგი იმის დასაბუთებასაც ცდილობს, რომ ისოფლიო მთლიანობის ცნება რეალური საგნების გვერდით იდეალური საგნების არსებობასაც ნიშნავს. რიკერტის თვალსაზრისით, რომ იდეალური რეალურად არსებობას მოკლებულია, მაგრამ მაინც არსებულია, არ არის მცდარი. იდეალურს არსებობა აქვს, მაგრამ რეალურ-ონტიური საგნის სახით არსებობას რომ მოკლებულია, ესეც ფაქტია.

§ 5. მ. გოგიბერიძე დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ

მ. გოგიბერიძე საერთოდ ლოგიკის, კერძოდ კი დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხს რამდენიმე ნაშრომში ეხება. საყურადღებოა განსაკუთრებით დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის განხილვა. ამ მიმართებით მკვლევრის შეხედულება უდავოდ ორ პერიოდად უნდა დაიყოს. პირველი, როცა დიალექტიკური ლოგიკის გვერდით შესაძლებლადაა მიჩნეული ფორმალური ლოგიკის არსებობა გარკვეულ საზღვრებში და მეორე, როცა სრულიად უარყოფილია ფორმალური ლოგიკის არსებობის დაშვების უფლება დიალექტიკურ ლოგიკასთან ერთად.

მ. გოგიბერიძე მართალია მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, კერძოდ ჩვენი საუკუნის ოციან წლებში, თავის შრომებში მკაცრად აკრიტიკებს ფორმალური ლოგიკის ძირითად კანონებს, მაგრამ იმ დასკვნამდე მაინც არ არის მიღწეული, რომ ფორმალური ლოგიკა როგორც მეცნიერება უარყოფილი იქნეს. ასეთ დასკვნას იგი აკეთებს მხოლოდ ერთ-ერთ სტატიის, რომელიც დაწერილია 1939 წელს სახელწოდებით „როგორ უნდა გვესმოდეს დამოკიდებულება დიალექტიკურსა და ფორმალურ ლოგიკას შორის“.

მ. გოგიბერიძე ადრეული პერიოდის შრომებიდან „შემეცნების აქსიომატურ დასაბამში“ ეხება ფორმალურ ლოგიკაში აზროვნების ძირითადი კანონების აქსიომატიკასთან დამოკიდებულების საკითხს. ამი-

ტომაც, ჩვენც ამ ნაშრომით დავიწყებთ მ. გოგიბერიძის შეხედულების გადმოცემას ფორმალური ლოგიკის საკითხებზე.

შემეცნების აქსიომატური თეორიის თვალსაზრისით ლოგიკის ძირითადი კანონები ანუ პრინციპები გაგებულია ასე: აქსიომატური მეთოდი ამტკიცებს, რომ ფორმალურ-ლოგიკური აქსიომები არ არის აქსიომატური ბუნების, ამიტომ ისინი შემეცნების ყველა ობიექტის მიმართ არასაკმარისია, განსაკუთრებით ისეთი ობიექტების მიმართ, სადაც განვითარების ისტორიის გაგება აუცილებელია; აქსიომატური მეთოდი ამტკიცებს, რომ ფორმალურ-ლოგიკური აქსიომების ნიადაგზე შეუძლებელია დავასაბუთოთ განვითარების იდეა. ფორმალურ-ლოგიკურ პოსტულატებს დიალექტიკური კვანძები აკლია. აღნიშნული მოსაზრების დამტკიცებას მ. გოგიბერიძე იძლევა ლოგიკის ორი კანონის განხილვით, სახელდობრ, იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის ანალიზით. ჩვენ აქ მხოლოდ რამოდენიმე წინადადებით აღვნიშნავთ დასახელებული კანონების გოგიბერიძისეულ ინტერპრეტაციის შესახებ, ვინაიდან ქვემოთ ისევ უნდა შევხვთ იმავე საკითხს.

იგივეობის დებულება ამბობს, რომ საგანი იგივეობრივია თავის საკუთარ თავთან. მაგრამ ამ დებულების აზროვნების ბუნებით გამოხატვა არ შეიძლება. იგივეობა არის იმ სფეროს ეკუთვნის, სადაც აზრი ჯერ კიდევ არ არის შექრილი. მაგრამ არის აზროვნების საგნად ქცეული. არ არის უცვლელი, მასში დროის ცნების შეტანით ირღვევა იგივეობის: თავის აუცილებელი წონასწორობა და ამით აზროვნების ბუნებაში ჩაისახება იგივეობის საწინააღმდეგო ფორმა. მაშასადამე, იგივეობა საცხებით არ ეგუება აზროვნების ბუნებას. აზროვნება რომ იგივეობის პრინციპით ხელმძღვანელობდეს, ის უსათუოდ გამოუვალ რკალში მოემწყვედოდა. მისი ყოველი გამოთქმა ერთისა და იმავეს განმეორება იქნებოდა.

მ. გოგიბერიძის აზრით, ლოგიკაში ერთადერთი ადგილი ენიჭება, სადაც იგივეობა ვითომცდა საჭიროა, სადაც მისი ერთგვარი გამოყენება შეიძლება; ეს არის დასკვნა, სადაც იგივეობა ასრულებს საშუალო ტერმინის როლს. თუმცა იგივეობა, რომელიც აქ გამოდგება წამიერი ბუნებისაა. იგივეობას ექნება უფლება იყოს აზროვნების წამიერი კანონი, თუ იგი მიჩნეული იქნება ცნობიერების ბუნების გამოხატულებად, მაგრამ აზროვნება, როგორც აზრის საზრისის გააზრება, მას ვერ შეეგუება. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძე აკეთებს დასკვნას „იგივეობის კანონი იმდენი წინააღმდეგობის შემცველია, იმდენად გაურკვეველია მისი ბუნება და დანიშნულება, რომ მისი აზროვნების თუნდაც ფორმალურ-ლოგიკურ პრინციპად გამოცხად-

დება ყოვლად შეუძლებელია“¹. ასეთივე აზრს იცავს მკვლევარი წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის მიმართაც. ისიც მიჩნეულია, როგორც წამიერი აზროვნების კანონი. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი განიხილავს აზროვნების დიფერენციალებს, მაგრამ იგი არ გამოხატავს აზროვნების სისტემას.

აქსიომატური მეთოდის თვალსაზრისით, მ. გოგიბერიძე ასაბუთებს იმ აზრს, რომ აზროვნების სპეციფიკურ ბუნებას და თან მის ფორმალურ-ლოგიკურ მხარეს წინააღმდეგობის შესაძლებლობის პრინციპი გამოხატავს. ყველა დანარჩენი პრინციპი (კანონი), რაც აზროვნების ფორმალურ-ლოგიკური მოქმედებისათვის მნიშვნელოვანია, მხოლოდ კერძო სახეა მთავარი პრინციპისა. თუ ფორმალური ლოგიკის კანონები სამართლიანია შემეცნებრივ კონკრეტული ობიექტების მიმართ, იქ სადაც შენეცნების საგანია განვითარებაში მყოფი ობიექტი, იქ აზროვნებას სჭირდება განსაზღვრულის საწინააღმდეგო პრინციპი — განუსაზღვრელი და დაუბოლოებელი. ასეთი პრინციპია, წერს მ. გოგიბერიძე, დიალექტიკური ლოგიკის პირველი პრინციპი ანუ წინააღმდეგობის შესაძლებლობის პრინციპი. თუმცა მკვლევარი აქ არ სვამს წერტილს, ვინაიდან მისი თქმით შემეცნების მთელ საქმეს არც წინააღმდეგობის შესაძლებლობის კანონი არ გამოხატავს, ვინაიდან მის მიღმა და მასზე მაღლა არსებობს აქსიომატური კანონები.

მ. გოგიბერიძე დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების ანალიზის დროსაც არსებითად აღნიშნულ თვალსაზრისს იცავს ლოგიკის მიმართ, მხოლოდ აქსიომატიკის გამოკლებით. დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულება, ავტორის აზრით, საბოლოოდ არის დიალექტიკური ლოგიკისა და ფორმალური ლოგიკის დამოკიდებულება. ამ დამოკიდებულების გადაწყვეტის ცდა კი მოცემულია, ერთი მხრივ, ლოგიკის საგნის დიალექტიკის საგანთან შედარებით და მათ შორის გარკვეული განსხვავებულობის დადგენით, ხოლო, მეორე მხრივ, დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკის არსებითი განსხვავებულობის დასადგენად აზროვნების კანონების ანუ პრინციპების გარკვეული თვალსაზრისით ინტერპრეტაციაა მოცემული.

მ. გოგიბერიძე როცა ახასიათებს ფორმალური ლოგიკის საგანს აღნიშნავს, რომ ტერმინი „ლოგიკას“ ხმარობს იმის გამოსათქმელად, რასაც სუბიექტივისტური და ფორმალური ლოგიკა ეწოდება. სუბიექტიური ლოგიკის მოძღვრების მიხედვით ლოგიკა არის შეცნიერება აზროვნების კანონების შესახებ, ის მიუთითებს სწორი აზროვნებისა-კენ. ამით ის არკვევს იმ გზებსა და საშუალებებს, რომელთა გავ-

¹ მ. გოგიბერიძე, შეშეცნების აქსიომატური დასაბამი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 332.

ლითა და დახმარებით ჩვენი აზროვნება აღწევს კეშმარიტებას. ფორმალური ლოგიკის მიხედვით კი ლოგიკა არის ნორმატიული მეცნიერება შემეცნების ფორმების შესახებ. ის სწავლობს შემეცნების ფორმალურ სახეებს და ამით არკვევს აზროვნებისთვის სავალდებულო ნორმებს.¹ ამ გაგებით კეშმარიტება არის იგივეობის მიღწევა ლოგიკურ ნორმებსა და საგნის კანონებს შორის. დიალექტიკის თვალსაზრისით, აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე, ლოგიკის ორივე განმარტება მცდარია, მცდარია ის არა დიალექტიკურად, არამედ ფაქტობრივადაც. თუ დაგუშვებთ იმას, რომ ლოგიკა არის აზრის შესახებ მეცნიერება, ის ცოცხალი და მოქმედებაში მყოფი აზროვნების მეცნიერება არ არის, არამედ ის არის მეცნიერება უკვე მოძღვარი, შეარქულებული, ანდა უკვე მკვდარი აზროვნების შესახებ. მ. გოგიბერიძის განმარტებით „ლოგიკა სწავლობს აზროვნების ფორმებსა და კანონებს განსაზღვრულ მდგომარეობაში, სახელდობრ მაშინ, როცა ეს კანონი და ფორმა კონკრეტულად და საგნობრივად არის მოცემული, როცა აზროვნების ორ აქტს შორის წინააღმდეგობა გამორიცხულია“². ასე ესმოდა და ამაში ზედავდა თავის საგანს ფორმალური და სუბიექტივისტური ლოგიკა, დასძინა მ. გოგიბერიძე.

დიალექტიკის (ხშირად ნახშირია დიალექტიკური ლოგიკას) საგანია აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესწავლა მათს წარმოშობასა და განვითარებაში, მათს კმნადობასა და დინამიკურობაში. დიალექტიკა ემსახურება იმავე საქმეს, რასაც ფორმალური ლოგიკა, მაგრამ მისი თვალსაზრისი გაცილებით უფრო შორს წვდება. დიალექტიკა სწავლობს იმავე საგნებს, მაგრამ არა სტატიკურ ფორმაში, არა უცვლელობაში, არამედ მათ განვითარების მთელ ისტორიას, მათ წარსულსა და მომავალს. დიალექტიკა აზროვნების ფორმების შესწავლასთან ერთად სწავლობს აგრეთვე მოძრაობის ზოგად ფორმებს. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძის აზრით, დიალექტიკა არ ნიშნავს ფორმალური ლოგიკის უარყოფას ან მის უბრალო მოსპობას (იგივე აზრია გამოთქმული ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. აქ ნათქვამია: „დიალექტიკა არ ნიშნავს ფორმალური ლოგიკის მოსპობას, არამედ მის მოხსნას, მისი საგნის განვითარებას მაღალ სინთეზში“, „აბსურდი იქნებოდა გვეფიქრა ფორმალური ლოგიკის მოსპობის საჭიროება“). დიალექტიკა მხოლოდ ფორმალური ლოგიკის გაფართოებას ნიშნავს (ეს აზრი გაშლილი სახით წარმოდგენილია ვარიაშის შრომაში „ლოგიკა და დიალექტიკა“). დიალექტიკის სისტემაში ფორმალური ლოგიკის არე ნოცემულია, როგორც ერთი შესაძლე-

1 მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, ტ. 2, გვ. 111.

ბელი შემთხვევა, როგორც ერთი ნაწილი. აღნიშნულიდან გამომდინარე მ. გოგიბერიძე აღიარებს ორი ლოგიკის არსებობას ერთ და იმავე საგანზე; დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა ორივე ლოგიკადაა მიჩნეული. განსხვავება მათ შორის დანახულია იმაში, რომ ფორმალური ლოგიკა იღებს სინამდვილის ცალკეულ ცოდნას როგორც ერთ დამთავრებულ სტატიკურობას და ამ ერთ შემთხვევიდან ახდენს ლოგიკურ აბსტრაქციას, ხოლო დიალექტიკური ლოგიკა იღებს ცოდნის მთელ სისტემას და მათ ნიადაგზე ახდენს თავის აბსტრაქციას. ფორმალური ლოგიკა სწავლობს კერძოსა და ინდივიდუალურს, დიალექტიკური ლოგიკა — საერთოსა და ზოგადს. ეს უკანასკნელი დებულება მ. გოგიბერიძეს ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის საზღვრების გარკვევისას გამოთქმული აქვს ასე: „ორივე სინამდვილეს შემეცნების ფორმებისა და კანონების შესწავლას ემსახურება. მხოლოდ ერთი მათგანი კმაყოფილდება კერძო შემთხვევით, გარკვეულად მოცემული საგნით, არ დაეძებს მის განვითარებასა და სისტემას. ამიტომ, მისი თვალაზრისი ვიწროა და შეზღუდვება არასწორი. მეორე კი იცნობს საგანს, როგორც განვითარებაში მოცემულს, სისტემად ჩამოყალიბებულსა და დინამიკურს, ამიტომ საუცხოოდ იცნობს საერთოსა და ზოგადს, მისი შემეცნების ფორმა სწორია, მაგრამ ხშირად ცოდავს კერძოსა და ინდივიდუალურის მიმართ“¹. ასეთია დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკის განსხვავებულობა მათი საგნის მიხედვით. მაგრამ მ. გოგიბერიძე ასევე იძლევა ცდას, აზროვნების პრინციპების ანუ კანონების განხილვით გაარკვიოს დიალექტიკურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის როგორც დამოკიდებულება, ისე განსხვავებულობა. ავტორის თქმით „თუ იმას დავამტკიცებთ, რომ აზროვნების პრინციპები საკუთარ თავში შეიცავენ ისეთ ელენენტს, რომელიც ფორმალურ ლოგიკის სფეროს შორდება და დიალექტიკურ ლოგიკის დასაბუთების პირველ საშუალებას იძლევა, მაშინ, ცხადია საკითხი ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების შესახებ გადაჭრილი იქნება“². ამის ცხადსაყოფად განხილულია იგივეობისა და წინააღმდეგობის პრინციპი.

იგივეობის კანონის განხილვის დროს მ. გოგიბერიძის მიერ ჩერ განხილულია დასახელებული კანონის ფორმალური და შემდეგ სუბიექტივისტური ლოგიკის გაცემა. ავტორის აზრით, ფორმალური ლოგიკის წარმომადგენლები ამტკიცებენ იმას, რომ იგივეობა მაჩვენებელია საგნის იგივეობისა თავის საკუთარ თავთან. საგანი არის საგანი,

1 მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, ტ. 2; გვ. 125.

2 მ. გოგიბერიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 114.

დებულება არის დებულება. ეს წმინდა ტაეტოლოგიაა; სინამდვილეში კი ყოველი გამოთქმა ან ახალ შემეცნებას დაეძებს ანდა უკვე ცნობილს გაფართოებას ცდილობს. ერთსა და იმავეს განწერებით შენეცნება ვერაფერს მიაღწევს. „ჩვენი აზროვნება რომ ასეთი პრინციპით ზღმმძღვანელობდეს, ის ყოველთვის თავის საკუთარ თავს უტრიალებდა და ყოველივე პროგრესი და ახალის მიღწევა მისთვის პრინციპულად შეუძლებელი იქნებოდა“¹. ამიტომაც თვით ფორმალური ლოგიკის სფეროში იგივეობის კანონი არ გამოხატავს იმას, რის გამოხატვა ფორმალურ ლოგიკას სურს. იგივეობის კანონის შესახებ მ. გოგიბერიძის დასკვნა ასეთია: იგივეობის კანონის მთავარი ნაკლი იმაში კი არ არის, რომ იგი აზროვნების დიალექტიკურ მოთხოვნებს ვერ ამართლებს, არამედ იმაში, რომ ის ვერ აკმაყოფილებს ვერც ფორმალური ლოგიკის მოთხოვნილებას.

მ. გოგიბერიძე დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე აჯამებს თავის აზრს და აღნიშნავს, რომ „სავსებით უბრალოდ რომ ვთქვათ, დამოკიდებულება ისეთია, როგორც არითმეტიკისა და ალგებრას შორის“. ამასვე აღნიშნავს მ. გოგიბერიძე ნაშრომში „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებაზე ზემოთ აღნიშნული შეხედულებისაგან განსხვავებულ თვალსაზრისს ატარებს გოგიბერიძე ერთ-ერთ სტატიაში „როგორ უნდა გვესმოდეს დამოკიდებულება დიალექტიკურსა და ფორმალურ ლოგიკას შორის“. ამ სტატიის მიხედვით ფორმალური ლოგიკა აზროვნების მეტაფიზიკური წესის ლოგიკაა. მეტაფიზიკური მსოფლმხედველობა თავის ლოგიკურ დასაბუთებას ფორმალურ ლოგიკაში პოულობს. ამის გამო მ. გოგიბერიძე, პირველ რიგში, ერთმანეთისაგან მიჯნავს მეტაფიზიკისა და დიალექტიკას და შემდეგ ნათ შორის დამოკიდებულებას აღგვს. მეტაფიზიკური აზროვნება უარყოფს საგნის შესწავლას მოძრაობისა და განვითარებაში. იგი იხილავს საგანს მყარ, უცვლელ და უძრავ მდგომარეობაში. ფორმალური ლოგიკა, როგორც მეტაფიზიკური მეთოდის ლოგიკური დასაბუთება, თავის ძირითად კანონებს განიხილავს აბსოლუტური იგივეობის, ყოველივე წინააღმდეგობის გამორიცხვით. იგი გაურბის წინააღმდეგობის არსებობას და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის პრინციპში აზროვნების უმაღლეს აქსიომას ხედავს. დიალექტიკა ყოველ მოვლენაში და საგანში, თითოეულ ცნებასა და მსჯელობაში წინააღმდეგობის დიალექტიკურ განხორციელებას ხედავს.

მეტაფიზიკური აზროვნების წესს ისტორიულად, მეცნიერების განვითარების დაბალ საფეხურზე, თავისი გამართლება ჰქონდა. ასევე

¹ მ. გოგიბერიძე, მატერიალიზმის და დიალექტიკის პრობლემების განვითარება მარქსამდე, ტ. 2, გვ. 115.

ითქმის ფორმალურ ლოგიკაზედაც. მან ისტორიულად დადებითი საქმე გააკეთა, სანამ დიალექტიკა მეცნიერულ მეთოდოლოგიად ჩამოყალიბდებოდა. დიალექტიკური ლოგიკის ჩამოყალიბების შემდეგ ფორმალური ლოგიკა ზედმეტი გახდა. ფორმალურ ლოგიკას დიალექტიკის გვერდით არავითარი არსებობის უფლება არა აქვს. ასეთია მ. გოგიბერიძის უკანასკნელი შეხედულება იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული დამოკიდებულება დიალექტიკურსა და ფორმალურ ლოგიკას შორის; ასეთი შეხედულება ნამდვილად ნაბიჯია უკან იმ შეხედულებასთან, რომელსაც ავტორი მანამდე იცავდა. თუმცა ფორმალური ლოგიკის საგნისა და მის კანონების შესახებ არც ის შეხედულება ჩაითვლება მართებულად, რომელსაც მ. გოგიბერიძე აღრე იცავდა თავის შრომებში. სწორედ ამის გამო დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის შესახებ მ. გოგიბერიძის საწინააღმდეგოდ სერიოზული არგუმენტები იქნა წამოყენებული.

არ არის სწორი იმის მტკიცება, რომ ლოგიკასა და დიალექტიკას ერთი და იგივე საგანთან აქვს საქმე. ასევე არ არის სწორი მტკიცება, თითქოს დიალექტიკა შეისწავლის აზროვნებას განვითარებაში, ხოლო ლოგიკა — სტატიკურობაში. ლოგიკისა და დიალექტიკის გარკვევა, პირველ რიგში, მოითხოვს თვით მათი საგნის გარკვევას. ძირითადი განსხვავება ამ ორ მეცნიერებას შორის არის თვით მათ საგანში. არ არის სწორი იგივეობის კანონის მიმართ მტკიცება იმისა, რომ იგი „ვერ აკმაყოფილებს ვერც ფორმალური ლოგიკის მოთხოვნას“, ამიტომ არც ფორმალურ ლოგიკაში არ არის გამოსადეგი. ასეთი მტკიცება არ არის დიალექტიკური ლოგიკის შეხედულება იგივეობის პრინციპზე. იგივეობის პრინციპი ფორმალურ ლოგიკაში მისაღებია და მის მოთხოვნებს აკმაყოფილებს.

§ 8. მ. გოგიბერიძე როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი

მ. გოგიბერიძის ძირითადი შრომები, რომელთაც ჩვენი საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაში ერთ-ერთი თვითმყოფი ადგილი დაიმკვიდრეს, ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს ეძღვნება. ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში მ. გოგიბერიძე გვეცდინება, როგორც მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის, მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების მკვლევარი. ამ პარაგრაფში არ ვეხებით მ. გოგიბერიძეს, როგორც მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიის ლენინური ეტაპის მკვლევარს. აღნიშნული საკითხებისადმი მიძღვნილი მისი გამოკვლევა „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“-ს ძირითადი საკითხები ჩვენს მიერ განხილული იყო დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის საკითხებთან კავშირში.

მ. გოგიბერიძის შრომებიდან, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის

საკითხების კვლევის თვალსაზრისით, განსაკუთრებული მნიშვნელოვანია „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. 1), რომელიც ხასიათდება შემდეგი თავისებურებებით: 1. იგი საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიის ისტორიებიდან ერთ-ერთი პირველი კურსია, რომელიც მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპებით არის აგებული; 2. ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციის საფუძველია არა გეოგრაფიული პრინციპი, შიშველი ქრონოლოგია ან პერიოდიზაცია პრობლემების მიხედვით, არაჰედ იდეოლოგიურ ფორმებსა და საზოგადოებრივ ეკონომიკურ სტრუქტურას შორის კავშირი, რის საფუძველზედაც არსებობს მონათმფლობელური საზოგადოების, ფეოდალური საზოგადოების, კაპიტალისტური საზოგადოების ფილოსოფია (ფილოსოფიის ისტორიის ასეთი პერიოდიზაციით მ. გოგიბერიძის შრომა განსხვავებულია მანამდე არსებული ფილოსოფიის ისტორიებიდან), 3. ფილოსოფიური აზრის საერთო და წამყვანი ღერძია ბრძოლა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის, ფილოსოფიის ისტორია არის მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის ბრძოლის ისტორია, 4. მე-11—12 საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას გარკვეული ადგილი აქვს მიჩნეული ამავე პერიოდის მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში (ამითაც იგი განსხვავებულია ყველა სხვა მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიებისაგან). აი, ის თავისებურებანი, რომელთა საფუძველზეც აგებულია მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“. აღნიშნული ნაშრომი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის სისტემატური კურსის აგების პირველი ნაბიჯია.

სტრუქტურა წიგნისა „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. 1) ასეთია: შესავალი, წინასიტყვაობა და სამი განყოფილება: 1. ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია, 2. ფილოსოფია შუა საუკუნეებში, 3. ახალი ფილოსოფიის ისტორია; შესავალში განხილულია ფილოსოფიის ისტორიის მიზნები და ამოცანები, ფილოსოფიის ისტორიის წყაროები და პერიოდიზაციის საკითხი. ნაჩვენებია ფილოსოფიის ისტორიის როლი და მნიშვნელობა საერთოდ მეცნიერებისათვის. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის ისტორია არ შეიძლება იყოს მარტო ანსტრაქტულ ცნებათა ისტორია, იგი მჭიდრო კავშირშია საზოგადოებისა და ბუნების შესახებ მეცნიერების ისტორიასთან. ფილოსოფიის ისტორიის მიზანია, აჩვენოს აზროვნების მთელს ისტორიაში პლატონისა და დემოკრიტეს ხანი, ბრძოლა იდეალიზმსა და მატერიალიზმს შორის. რაც შეეხება ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციას აქ ავტორი წინააღმდეგია როგორც გეოგრაფიული პრინციპით პერიოდიზაციის, ასევე ქრონოლოგიური და პრობლემების მიხედვით კლასიფიკაციისა. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციას საფუძვლად უნდა ედოს საზოგადოების იდეოლოგიურ ფორმებსა და საზოგადოებრივ-

ეკონომიკურ სტრუქტურას შორის კავშირი. ფილოსოფიის ისტორიული განვითარება მიმდინარეობს საზოგადოებრივი ცხოვრების სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებასთან ერთად. „ფილოსოფიის ისტორია არის ფილოსოფიური იდეების ისტორია და ამ იდეების განვითარების წრეები მსოფლიო ისტორიის განვითარების საფეხურებთან ერთად იცვლება“¹.

მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორიაში“ წარმოდგენილია მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორია თაღისიდან მე-18 საუკუნის ფრანგულ მატერიალიზმამდე.

მ. გოგიბერიძემ, როგორც აღვნიშნეთ, „ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველ ტომში მე-11—12 საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზრს გარკვეული ადგილი მიუჩინა მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. მკვლევარი ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიიდან ისეთ მონაცემებზე ამახვილებს განსაკუთრებულ ყურადღებას, რომელთანაც შეხვედრა ჰქონდა აღნიშნულ საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას. მართალია, დასახელებულ ნაშრომში ქართული ფილოსოფიური აზრის აღნიშნული პერიოდის ძირითადი თავისებურებანი სულ ხუთიოდე გვერდზეა გადმოცემული, მაგრამ მთავარია ის, რომ მონახულია მიმართების პრინციპული ხაზი მე-11—12 საუკუნეების მსოფლიო ფილოსოფიურ აზრსა და ქართულ ფილოსოფიურ აზრს შორის.

ქართული ფილოსოფიური აზრის, სახელდობრ, მე-11—12 საუკუნეების ქართული ფილოსოფიის კვლევის საქმეში გარკვეული წვლილი აქვს შეტანილი მ. გოგიბერიძეს. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საყურადღებოა შრომები: „იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“, „იოანე პეტრიწის მიერ ტრინიტეტის მოძღვრების დაფუძნება რიცხვთა სპეკულატური ხერხებით“, „რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები“, „შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი“, „უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, „რუსთაველის ესთეტიკა“ და სხვ. სწორედ დასახელებულ ნაშრომთა ძირითადი ნაწილის განზოგადებული დებულებებია წარმოდგენილი „ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომის რამდენიმე გვერდზე.

მ. გოგიბერიძის მოსაზრებანი და ძირითადი არგუმენტები პეტრიწის ფილოსოფიურა მსოფლმხედველობას შესახებ მოკლედ შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: პეტრიწი დადა, მრავალმხრივი და ორიენინალური მოაზროვნეა. მას სურდა შეექმნა თეოლოგია — ამაღლებული ყოველივე ნივთიერისა და ქვეყნიერისაგან, რამელიც ზეცაში ღმერთს აიძულებდა გონების არგუმენტები მოესმინა. ამის გაკეთება უკარ-

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 3, გვ. 21.

წმუნობას თავისი საკუთარი ძალებით არ შეუძლია, ამიტომ მიმართავს პეტრიწი ფილოსოფიას დახმარებისათვის. ქეშმარიტება და ლოგოსი, რომელიც გამოცხადების სახით გამოვლენილია ქრისტიანობაში, „ხედვითი“ ანუ თეორიული ცოდნის სახით ყველაზე უკეთ მოცემული და დამუშავებული იყო ბერძნულ კლასიკურ ფილოსოფიაში. პერეტიითი და განცდითი შთაგონების სახით იგივე ქეშმარიტება ლოგოსისა მოცემული იყო აღმოსავლეთიდან მომავალ სიბრძნეშიც. ამიტომ პეტრიწს სჭირდება ბერძნებისაკენ უკან დაბრუნება და მათი საქმის გამოყენება. ბერძენთაგან გამოდგება პლატონი, არისტოტელე და ნეოპლატონიკოსი პროკლე. მთლიანად არც ერთ ამათთაგანს პეტრიწი არ ღებულობს, თითოეულისაგან იგი იმას იყენებს, რაც მისი საკუთარი მსოფლმხედველობისთვისაა საჭირო. პროკლე პეტრიწს სჭირდება სამი გარემოებისათვის: 1. ერთისა და მისგან გამომდინარე სიმრავლის დიალექტიკურობის დადგენისათვის, ე. ი. უმაღლესი ერთისაგან ქვეყნიერებათა საფეხურობრივ წარმომდინარეობის თეოლოგიური საკითხის ფილოსოფიურ-დიალექტიკური ხერხით გათვალნათლობისათვის, 2. სიკეთისა და ბოროტის სუბსტანციონალური დუალიზმის დაძლევისათვის და სიკეთის მონიზმის დადგენისათვის, 3. ღვთის მტერ და მგმობელ ფილოსოფოსთა, ე. ი. ეპიკურელთა განადგურებისათვის. არისტოტელე სჭირდება პეტრიწს, 1. ცოდნის, მეცნიერების დადგენისათვის, 2. „ორგანონის“ ავტორი საფუძველია ყოველივე ლოგიკისა და დასაბუთებისა, ლოგიკის გარეშე უღონოა ყველაფერი. თვით ღმერთს არ შეუძლია ლოგიკას ეწინააღმდეგოს, ვინაიდან თვითონ არის ლოგოსი; 3. არისტოტელის მეცნიერების საბოლოო დასკვნა მისივე ღვთისმეტყველებაა. რაც შეეხება პლატონს, იგი პეტრიწს უფრო ხიბლავს, ვიდრე ასწავლის; პლატონს იგი აღიღებს, როგორც პირველ სათავეს იმ სიბრძნისა, რომელიც პავლე მოციქულში გაცხადდა.

როცა პეტრიწი წერს პლატონზე, არისტოტელესა და პროკლეზე, მაშინ „თითოეული მსოფლმხედველობრივი პრობლემა აღებული ამ ფილოსოფოსებიდან მისთვის მხოლოდ ს ა ბ ა ბ ი ა, რალაც დამოუკიდებელი და ს ა კ უ თ ა რ ი ა ზ რ ი ს გასაშლელად, რალაც საკუთარი საკითხის დასასმელად, ამიტომ მისი გამოცხადება რომელიმე ანტიკური ფილოსოფიის ადებტად არამცთუ ორიგინალობას მოკლებული წამოწყებაა, არამედ საქმის ფაქტიური მხარის საწინააღმდეგო გარემოებაც“.¹ ის მსოფლმხედველობა, რომლის გაშლისათვის პეტრიწი საბაბად ანტიკურ ფილოსოფიას იყენებს, მ. გოგიბერიძის აზრით, არის ქრისტიანობა. პეტრიწის მსოფლმხედველობის მთელი პრინციპია მოცემუ-

1 მ. გ. გ. ბ. ბ. ი. ძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 4, გვ. 161—162.

ლი ყველაფრის საფუძვლად ერთის გამოცხადებაში. ერთი მაღლა და მიღმა დგას ყოველივე სიმრავლისა, მოვლენისა და ქვეყნიერებისაგან. ეს ის პრინციპია, რომელიც სარწმუნოებამ აღმოაჩინა. ეს ის ერთია, რომელიც პლატონისათვის გაუგებარი და მიუწვდომელი იყო, თუმცა, როგორც პროკლემ აჩვენა, პლატონიც გრძნობდა, რომ რაღაც ასეთი არსებობდა, მაგრამ მისთვის ეს პრინციპი მაინც უცხო და გაუგებარი დარჩაო. ქრისტიანობა გრძნობდა პლატონის მოძღვრებასთან სიახლოვეს, მაგრამ პლატონის იდეათა თეორიაში ისეთი ელემენტებიც მოინახებოდა, რომლის მორიგება ქრისტიანულ თეოლოგიასთან შეუძლებელი იყო. ამიტომ პლატონის იდეათა თეორია, უშუალოდ აღებული, ქრისტიანობისათვის სახიფათო მოკავშირე აღმოჩნდა. პეტრიწი, წერს მ. გოგიბერიძე, თავისებურად წყვეტს ამ საკითხს; „იგი პროკლემ დაყრდნობით აჩვენებს, რომ შესაძლებელი იყო პლატონის იდეათა გზით აღმოჩენა უმაღლესი ერთისა, რომელიც იქნებოდა უცნაური და უთქმელი, ზებუნებრივი და ზეგონებრივი, აბსოლუტურად მიღმური და ქვეყნის მიმართ ინდიფერენტული. პეტრიწი ფიქრობს, რომ ეს ერთი, ანუ აბსოლუტი ბნელად ნაგულისხმევი იყო პლატონთან და ახლა მონაცვლემ მისი საყდრისა „თარგმანებითა დენითა განაცხადა“ იგიო. ეს იყო პლატონიზმის ის ფორმა, რომელიც მთლიანად მისაღები იყო ქრისტიანობისათვის“¹. პეტრიწის მიერ პლატონიზმის ასეთი ინტერპრეტაციის წყარო, შეინიშნავს მ. გოგიბერიძე, ჩვენთვის უცნობია და ამიტომ ვფიქრობთ, რომ იგი პეტრიწის აზროვნების შედეგაო. ხოლო „ფილოსოფიის ისტორიაში“ ამავე საკითხზე მკვლევარი წერს: „იგია ავტორი... ღმერთის არსებობის დამტკიცების ორიგინალური თეორიისა. ჩვენ ბევრი ვეძებეთ, მაგრამ ჭერ-ჭერობით ვერ ვნახეთ წყარო, თუ საიდან შეეძლო აეღო პეტრიწს ეს თეორია. და თუ ეს მართლაც მისი ორიგინალური შემოქმედება აღმოჩნდა, მაშინ სავსებით თავისებურად გაშუქდება ეს გამოჩენილი ქართველ სქოლასტიკოსი“².

ამგვარად, მ. გოგიბერიძის აზრით, ქრისტიანობასა და პეტრიწის მსოფლმხედველობას შორის არ არსებობს არავითარი წინააღმდეგობა, პეტრიწმა შექმნა პლატონური ფილოსოფიის ისეთი ფორმა, რომელიც მთლიანად მისაღები იყო ქრისტიანობისათვის. პეტრიწის მსოფლმხედველობა არის „განვითარებული სქოლასტიკის თვალსაზრისი“, იგი არის იდეალისტური.

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 4, გვ. 165—166.

² მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 3, გვ. 330.

მ. გოგიბერიძე თავის ნაშრომში პეტრიწის მსოფლმხედველობის შესახებ წინააღმდეგია შეხედულებისა, რომ პეტრიწი პროკლეს პირდაპირი მოწაფედ მივიჩნიოთ და მასში მხოლოდ და მხოლოდ ნეოპლატონიკოსი დავინახოთ: „პეტრიწი ძალიან ხშირად ეკამათება პროკლეს და მყისვე ემიჯნება მას, თუკი შეაჩნევს, რომ პროკლეს აზრის ესა თუ ის ნიუანსი მას ეწინააღმდეგება. მაგ. პეტრიწი ნათლად ხედავს, რომ პროკლესებური დიალექტიკა ხშირად ხედვითი — ე. ი. თეორიული ცოდნის გზას ტოვებს, ამ შემთხვევაში პეტრიწი აღარ ეთანხმება პროკლეს და მტკიცედ იცავს ხედვითი ცოდნის სისწორეს. ასე რომ, ნეოპლატონელობა იოანე პეტრიწისა ძალიან პირობითი ცნებაა და ქრისტიანული ფილოსოფიის გარკვეული სკოლისა და განვითარების დონით არის განპირობებული“¹. მ. გოგიბერიძე ასევე წინააღმდეგია მათი, ვინც ამტკიცებს, რომ პეტრიწი გმობს არისტოტელის ფილოსოფიას, რომ მას (პეტრიწს) არ განუცდია არისტოტელის გავლენა. მ. გოგიბერიძის მტკიცებით, პეტრიწის ნააზრევის მთლიანად გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ლოგიკისა და ბუნების მეცნიერების ცოდნა თავიდან ბოლომდე არისტოტელეზე უნდა იქნეს აშენებული. მ. გოგიბერიძე წინააღმდეგია იმ შეხედულებისაც, რაც ამტკიცებს, რომ პეტრიწში მოცემულია რენესანსი ფილოსოფიური აზროვნებისა. ასეთი შეხედულება, მისი აზრით, მოკლებულია ყოველივე ისტორიულსა და რეალურ საფუძველს. რენესანსის ეპოქის თავისებურება და თვალსაზრისი მდგომარეობს ორმაგი ჭეშმარიტების თეორიის წამოწყებაში, იმის აღიარებაში, რომ არსებობს ორი ერთიმეორისაგან დამოუკიდებელი ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტება ქვეყნისა და ფილოსოფიისა, ჭეშმარიტება ღმერთისა და თეოლოგიისა. იოანე პეტრიწს სიზმარშიც კი არ უნახავს ორმაგი ჭეშმარიტების შესაძლებლობა. პეტრიწს არ დაუწყია რენესანსი; რენესანსი რუსთაველში დაიბადა².

მ. გოგიბერიძის აზრით, როცა პეტრიწი ფილოსოფიას მიმართავს იმის საჩვენებლად, რომ ჭეშმარიტება და ლოგოსი, რომელიც გამოცხადების სახით გამოვლენილია ქრისტიანობაში, თეორიული ცოდნის სახით მოცემული იყო ბერძნულ ფილოსოფიაში, ხოლო იგივე ჭეშმარიტება ლოგოსისა ჰერეტიკით და განცდითი შთავგონების სახით მოცემული იყო აღმოსავლეთიდან მომავალ სიბერძნეში.

მ. გოგიბერიძეს გარკვეული ღვაწლი მიუძღვის რუსთაველის მსოფლმხედველობის კვლევის საქმეში, მკვლევარს რამდენიმე ნაშ-

¹ მ. გოგიბერიძე, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 4, გვ. 160—161.

² იქვე, გვ. 162—163.

რომი აქვს დაწერილი რუსთაველის მსოფლმხედველობის სადავო და დღემდე გადაუჭრელი საკითხების გასარკვევად, ამავე დროს აკრიტიკებს და უარყოფს ამ მხრივ მრავალ აღიარებულ შეხედულებას და თვითონაც იძლევა საკითხის ორიგინალურ დასმას.

დასკვნა

მ. გოგიბერიძეს ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში თავის საკუთარი ადგილი აქვს. დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის საკითხების კვლევის, 11—12 საუკუნეების მსოფლიო ფილოსოფიურ აზრსა და ამავე პერიოდის ქართულ ფილოსოფიურ აზრს შორის პრინციპული ხაზის მონახვის, მარქსისტულ ფილოსოფიაში ლენინური ეტაპის დამუშავებისა და შემეცნების დიალექტიკურ აქსიომატიკურ კონცეფციის შექმნის საქმეში.

კოტე ბაქრაძე

კოტე (კონსტანტინე) ბაქრაძე ჩვენი საუკუნის 20—60-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. კ. ბაქრაძის მეცნიერული კვლევა-ძიების სფერო ფილოსოფიაში მრავალმხრივია. მის კალამს ეკუთვნის გამოკვლევები ფილოსოფიის ისტორიის, შემეცნების თეორიის, ლოგიკის ურთულეს პრობლემებზე. კ. ბაქრაძე ფილოსოფოსთა იმ ჯგუფის წარმომადგენელია, რომელმაც ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავებით წინ წასწია, განავითარა ფილოსოფიური მეცნიერებანი, მან შექმნა ჩამოყალიბებული კონცეფცია, თეორია, რომელიც ფილოსოფიისა და ლოგიკის ისტორიაში შესულია კ. ბაქრაძის სახელით. კ. ბაქრაძეს ფილოსოფიური პრობლემების კვლევასა და გადაწყვეტაში ერთდროულად თანაბარი მნიშვნელობით მომარჩეველი ჰქონდა ანალიზურ-სინთეზური მეთოდი.

ბაქრაძისათვის, როგორც ფილოსოფოსისათვის, დამახასიათებელი იყო, თავისი აზრი გადმოეცა ლოგიკური სიმკაცრითა და მიმზიდველად, საფუძვლიანად და ელეგანტურად, იგი იყო ფილოსოფოსი, რომელიც ყველაზე ძნელ, რთულ საკითხს ყველაზე უცხადესს გახდიდა.

კოტე სპირიდონის ძე ბაქრაძე დაიბადა 1898 წლის 24 ნოემბერს, ქ. თბილისში, პედაგოგისა და საზოგადო მოღვაწის ოჯახში. 1907 წელს იგი შედის თბილისის ქართულ გიმნაზიაში, რომელსაც ამთავრებს 1917 წელს და 1918 წლის იანვარში შედის იმავე გიმნაზიის შენობაში დაარსებული თბილისის უნივერსიტეტში. 1922 წელს კ. ბაქრაძე ამთავრებს სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტს და იმავე წელს ტოვებენ ასპირანტად. კ. ბაქრაძე თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ერთ-ერთი პირველი სტუდენტი და ამავე დროს მისი პირველი ასპირანტი ფილოსოფიაში.

1922 წლის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საბჭოს გადაწყვეტილებით კ. ბაქრაძე მიემგზავრება გერმანიაში, სადაც იგი ისმენდა იმ დროის ცნობილი ფილოსოფოსების: რიკერტის, ჰუსერლის, ჰაიდეგერის და სხვ. ლექციებს. 1925 წელს კ. ბაქრაძე ბრუნდება თბილისში და მუშაობას იწყებს უნივერსიტეტში. კ. ბაქრაძე მოკლე პერიოდის ასისტენტობის, უფროსი მასწავლებლობისა და დოცენტო-

ბის შემდეგ, 1930 წელს, 32 წლის ახალგაზრდა ხდება პროფესორი.

კ. ბაქრაძე სხვადასხვა დროს უნივერსიტეტში კითხულობს ლექციებს ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორიაში, ლოგიკაში, ლოგიკის ისტორიაში, დიალექტიკურ მატერიალიზმში და სხვ. იგი იყო ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი, ფილოსოფიის ისტორიის, ლოგიკის, ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის კათედრის გამგე. 1969 წელს კ. ბაქრაძე აირჩიეს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსად. კ. ბაქრაძე გარდაიცვალა 1970 წლის 28 აპრილს, დაკრძალულია დიდუბის პანთეონში.

§ 1. ბაქრაძე როგორც კლასიკურ გერმანული იდეალისტური ფილოსოფიის მკვლევარი

შეტად მნიშვნელოვანია კ. ბაქრაძის დეაწლი ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის საქმეში. იგი ყოველთვის შემოქმედებითად უდგებოდა აღნიშნულ პრობლემათა გადაწყვეტას, რომლის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია კ. ბაქრაძის ცნობილი მონოგრაფია „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936). სწორედ ამ პრობლემატური საკითხის (ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების) გადაწყვეტისას ქმნის მკვლევარი საკუთარ კონცეფციას. კ. ბაქრაძემ, ჰეგელის ყველა მკვლევარისაგან განსხვავებით, პირველად დაასაბუთა, რომ ჰეგელის არა მხოლოდ სისტემა, არამედ მეთოდიც აუცილებლობით მოითხოვს დასრულებას. მკვლევარი ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის დამთხვევისა და წინააღმდეგობის სრულიად ორიგინალურ გადაწყვეტას იძლევა. იგი აყალიბებს გარკვეული აზრით დასრულებული, შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი, ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემისა და მეთოდის საბოლოოდ ერთმანეთზე დამთხვევის კონცეფციას.

წიგნი „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ მცირეოდენი ცვლილებებით რუსულ ენაზე გამოიცა 1958 წ., ითარგმნა და გამოიცა პოლონურ ენაზეც 1965 წ., რამაც დიდი გამოხმაურება ჰპოვა საბჭოთა და საზღვარგარეთის ფილოსოფოსთა წრეებში. კ. ბაქრაძის დასახელებულ ნაშრომზე უნდა ითქვას, რომ იგი ერთ-ერთი საუკეთესო მონოგრაფიაა არა მხოლოდ სპეციალურად ჰეგელის შესახებ არსებულ, არამედ საერთოდ ფილოსოფიურ მონოგრაფიათა შორის, „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ ახალი ეტაპის შემქმნელია როგორც ქართული, ასევე საბჭოთა კავშირში ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების კვლევის დარგში საერთოდ და განსაკუთრებით ჰეგელის ფილოსოფიის კვლევის სფეროში.

კლასიკურ გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში კ. ბაქრაძის

კვლევის ცენტრში იდგა დიალექტიკის ისტორიული განვითარების კანონზომიერების დადგენა. აღნიშნულ საკითხს ეხება მკვლევრის ორი მონოგრაფიული გამოკვლევა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ და „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. კ. ბაქრაძე პირველი მონოგრაფიის წინასიტყვაობაში გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის პრობლემების კვლევის მიზანს ჩამოაყალიბებს ასე: „ჩვენი შრომა მიზნად ისახავს ერთი სპეციალური პრობლემის, სახელდობრ, დიალექტიკური მეთოდის პრობლემების განხილვას გერმანულ იდეალიზმში. აქ, ერთი მხრივ, მოცემულია იდეალისტური დიალექტიკის ისტორია გერმანული იდეალიზმის ფარგლებში, მეორე მხრივ კი — ცდა იდეალისტური დიალექტიკის კრიტიკისა. კრიტიკის მიზანია იმ ძირითადი შინაგანი წინააღმდეგობის აღმოჩენა, რომლის გამოც იდეალისტური დიალექტიკა თავის თავს ვერ ამართლებს და ამიტომ უარყოფილი უნდა იქნეს. აქვე აღნიშნულია იდეალისტური დიალექტიკის ის მომენტები, რომლებიც მხოლოდ იდეალიზმთან არიან დაკავშირებული და მასთან ერთად მოიხსნებიან. ხაზგასმულია მომენტები, რომლებიც მხოლოდ იდეალისტურ დიალექტიკის კუთვნილებას არ წარმოადგენენ და ამიტომ გადაშუშავების შემდეგ, შესაძლებელია ახალი მსოფლმხედველობის — დიალექტიკური მატერიალიზმის მომენტებად გადაიქცნენ. ამასთან დაკავშირებით, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, ეს ნაკლოვანებანი კრიტიკულად არის დაძლეული და ნაჩვენებია გზები იდეალისტური დიალექტიკის მატერიალისტურ დიალექტიკად გარდაქმნისათვის¹. ეს მიზანი, თავის არსებით, ეხება მეორე მონოგრაფიასაც, რომელიც თავდაპირველად გათვალისწინებული იყო როგორც მეორე ნაწილი პირველი მონოგრაფიისა და ამიტომაც მისი სახელწოდება უნდა ყოფილიყო „დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“. შემდგომში მეორე ნაწილი სხვაგვარად იქნა გააზრებული, თუმცა თვით კ. ბაქრაძის სიტყვებით იგი არსებითად პირველი ნაწილის გაგრძელებაა. სწორედ ამიტომაც ორივე მონოგრაფიაში გერმანული იდეალიზმის დიალექტიკა წარმოდგენილია, როგორც ერთი მთლიანობა, სადაც დიალექტიკური მეთოდის განვითარება კანტიდან ჰეგელის ჩათვლით არის იდეალისტური დიალექტიკის განვითარება და „მთელი მოძრაობა ერთი მიმართულებით, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 31.

უკვე implicite რეზულტატი (პეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს დაშენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე¹. ამ პრინციპის საფუძველზე მკვლევარის მიერ დიალექტიკური მეთოდის განვითარება გერმანულ იდეალიზმში გაგებულა დიალექტიკურად, სახელდობრ, გერმანული იდეალიზმის ყოველი წარმომადგენლის მიერ დიალექტიკური მეთოდის როგორც ერთი მთლიანობის დამუშავება და თითოეული მომენტის მხოლოდ მთლიანობაში გაგება. დიალექტიკური მეთოდი არ არის მხოლოდ პეგელის შემოქმედება. არამედ იგი მთელი გერმანული იდეალიზმის განვითარების შედეგია. ამიტომაც კ. ბაქრაძის მიზანია კანტის, ფიხტესა და შელინგის ნაზრევში ყოველთვის პეგელის დიალექტიკური მეთოდის აღმოჩენა. ამიტომაც გერმანულ იდეალიზმში ყოველი სისტემა განხილულია სხვა სისტემებთან კავშირში და ამ სისტემებში დიალექტიკის განვითარების კანონზომიერება წარმოდგენილია, როგორც ერთი საერთო პრინციპის განვითარება.

გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, მკვლევარის აზრით, საჭიროა მოინახოს არსებითი და ამ გზით იქნეს აღმოჩენილი დიალექტიკის მომენტები. ეს არსებითი არის სუბიექტი, სუბიექტის ფილოსოფია. მთლიანად გერმანული იდეალიზმი სუბიექტის ფილოსოფიაა.

გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა, მისი დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის პრინციპით. გერმანული იდეალიზმის სისტემებისათვის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის სუბიექტი, რომლითაც უნდა აიხსნას ყველაფერი. სუბიექტი არის გერმანული იდეალიზმისა და კერძოდ იდეალისტური დიალექტიკის პრინციპი. სუბიექტის ცნების ნიადაგზე გამომუშავდა გერმანულ იდეალიზმში ერთი ძირითადი ხაზი: „ეს ძირითადი ხაზი არის დიალექტიკური მეთოდი“. „ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად სუბიექტის აღიარება ეს იყო ახალი სიტყვა ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის რეფორმა, ფილოსოფიის იდეალისტური გზაზე დადგომისა და იდეალისტური დიალექტიკის გამომუშავების საფუძველი“².

სუბიექტის ფილოსოფია არ არის სუბიექტური ფილოსოფია. გერმანული იდეალიზმის სუბიექტი არ არის ინდივიდუალური სუბიექტი, იგი ამავე დროს ობიექტურიც არის. სუბიექტის ცნება მონიზმის სათავეში დგას და ამიტომ დიალექტიკის შექმნისათვის აუცილებელი პირობაა. გერმანულ იდეალიზმს მხოლოდ ერთი გამოსავალი აქვს, ეს

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 31.

² იქვე, გვ. 42.

არის სუბიექტი. ვინაიდან გამოსავალი მხოლოდ სუბიექტია, ამიტომ მან თავის თავში თავისაგან განსხვავებული უნდა შექმნას. სუბიექტი თავის თავისაგან სინამდვილეს ქმნის და ამ სინამდვილეში თავის თავს შეიცნობს. ეს გზა არის იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი. ასე გამომუშავდა გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკური მეთოდი. დამთავრებულ იდეალისტურ დიალექტიკაში სუბიექტის მოხსნით უნდა მოხდეს იდეალისტური დიალექტიკის გადაშუშავება, რომ შესაძლებელი გახდეს მატერიალისტური დიალექტიკის ჩამოყალიბება. ამდენად კ. ბაქრაძის ზემოთ დასახელებული ორივე მონოგრაფია ერთი საერთო მიზნის განხორციელებას ემსახურება; ეს საერთო მიზანია გერმანულ იდეალიზმში დიალექტიკის განვითარების კანონზომიერების დადგენა.

1. დიალექტიკის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში. კანტის ფილოსოფიაში სუბიექტის პრინციპი საცესებით გაშლილი და განვითარებული არ არის, მაგრამ ამისდა მიუხედავად სუბიექტის ცნებას ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ცენტრალური ადგილი უკავია, სუბიექტის ცნება არის ის მომენტი, რომელიც კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკურის ცნებას დაედება საფუძვლად, კანტის ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები, რომლებშიც თავს იჩენს დიალექტიკური მეთოდის მომენტები, შემდეგია: 1. ტრანსცენდენტალური მეთოდი, 2. ლოგიკური და რეალური: უარყოფითი სიდიდეები. 3. შემეცნება, როგორც თვითშემეცნება; 4. პრობლემა ნივთისა თავისთავად; 5. სინთეზის ცნება; 6. ტრიპტომია და ტრანსცენდენტალური სუბიექტი; 7. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა. აღნიშნულ დებულებათა დაწვრილებითი და ღრმა ანალიზის საფუძველზე კ. ბაქრაძის მიერ დასაბუთებულია შემდეგი ძირითადი დებულებანი. ტრანსცენდენტალური მეთოდის თანახმად ყოველი წინსვლა ამოსავალი მეთოდიდან არის უკან დაბრუნება, ამოსავალი წერტილიდან საფუძვლისაკენ წასვლა. ყოველი წინსვლა უკან დაბრუნება არის. ასევე ტრანსცენდენტალური მეთოდი არის წრიული. განვითარებას აქვს წრიული ხასიათი, რომლის მიხედვითაც „პირველი უკანასკნელია, ხოლო უკანასკნელი — პირველი“. პირველი მომენტი უდავოა კანტის ტრანსცენდენტალურ მეთოდში, იგი ამ მეთოდის გარკვეული შინაარსის გამომხატველია. რაც შეეხება მეორე მომენტს, განვითარების წრიულ ხასიათს, იგი ტრანსცენდენტალური მეთოდის მთელ შინაარსს არ გამოხატავს, მაგრამ უსათუოდ არის მასში. ამდენად ტრანსცენდენტალურ მეთოდში მოცემულია დიალექტიკური მეთოდის ჩანასახი.

ტრანსცენდენტალურ მეთოდში წრიული განვითარების მომენტი არ არღვევს „კრიტიკას“, რადგან იგი დიალექტიკური პროცესის მომასწავებელია და არა ფორმალურ-ლოგიკურის. ტრანსცენდენტალურ

მეთოდში არის რედუქციული მეთოდის ელემენტი. ამით ეს მეთოდი დიალექტიკური მეთოდის ერთ-ერთ მომენტს გამოხატავს. ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა სინამდვილისა და კონკრეტული შემეცნების მეთოდი და ლოგიკაა, ამდენად ის საფუძველს აცლის აზრის ფორმალურ-ლოგიკური კანონებისა და კერძოდ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონის აბსოლუტურობას. ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში საგნობრიობის შეტანამ მოითხოვა არა მხოლოდ აზროვნების ფორმალურ-ლოგიკური კანონები, არამედ საგნობრივი აზროვნების კანონებიც. ამის გამოც აზროვნების კანონებს ეკარგებათ აბსოლუტური და საყოველთაო კანონების მნიშვნელობა. ამით კ. ბაქრაძე, როგორც ეს ზოგიერთის მიერ იქნა გაგებული, იმას კი არ ამტკიცებს, რომ კანტთან ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ფორმალური ლოგიკის კანონების დარღვევას წარმოადგენს, არამედ იმას ასაბუთებს, რომ აზროვნების კანონები არ არის საგნობრივი შემეცნების ძირითადი კანონები. კანტის აზრით, ფორმალური ლოგიკა აზრის ფორმის ლოგიკაა. მისი სფეროა აბსტრაქტული. ფორმალური ლოგიკის კანონები აბსტრაქციის კანონებია. ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას აბსტრაქტულ სფეროსთან საქმე არა აქვს: ის კონკრეტული შემეცნებისა და კონკრეტული სინამდვილის ლოგიკაა; იგი საგანთა ლოგიკაა. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ახალი პრინციპების აუცილებლობას მოითხოვს. კანტის ტრანსცენდენტალიზმის უდიდესი მნიშვნელობა დიალექტიკის მომენტის თვალსაზრისით მდგომარეობს ლოგიკაში სუბიექტის ცნების შეტანაში. სინამდვილე მიეკუთვნება სუბიექტს; სუბიექტი ქმნის სინამდვილეს, რამდენადაც სინამდვილე კანონზომიერებას წარმოადგენს, სუბიექტი ქმნის ლოგიკურ იდეას, სუბიექტისა და სინამდვილის დაპირისპირების მოხსნით სინამდვილე სუბიექტში აღმოჩნდება. ამით დიალექტიკური განვითარების პირველი საფეხური ჩანასახის სახით მოცემულია. სუბიექტის ცნების შეტანა ლოგიკაში ტრანსცენდენტალური მეთოდის დიალექტიკური განვითარების გზაზე შედგომას ნიშნავს.

კანტის შრომა „ფილოსოფიაში უარყოფით სიდიდეთა ცნების შემოტანის ცდა“ „წმინდა გონების კრიტიკის“ შესავალს წარმოადგენს; მისი ძირითადი იდეები გახდა „კრიტიკის“ ორგანული ნაწილი. მასში არის რამდენიმე მომენტი, რომლებიც დიალექტიკური აზროვნების მაჩვენებელია. ა) წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და იგივეობის კანონებისათვის გამოყოფილია გარკვეული სფერო — ანალიზურისა და აბსტრაქტულისა. ბ) ლოგიკური (ფორმალური) საფუძველი განსხვავებულია რეალურისაგან. გ) რეალური, სინამდვილის მიმართებანი დაყენებულია ფორმალურ-ლოგიკურისა და კერძოდ წინააღმდეგო-

ბის შეუძლებლობის კანონის გარეშე. დ) ფორმალურ-ლოგიკურის, აბსტრაქტულის დაპირისპირებასთან (A—non—A) ერთად აღმოჩენილია დაპირისპირების ახალი სახე — რეალური წინააღმდეგობა A—B მიმართების სახით. ე) მთელი სინამდვილე დაყვანილია დადებით და უარყოფით ძალთა მოქმედებაზე. ვ) გამოთქმულია აზრი მოვლენებისა და ნივთების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ.¹

კანტის შემეცნების თეორიაში დადგენილია შემდეგი დიალექტიკური მომენტები: ტრანსცენდენტალური სუბიექტი გააუცხოებს თავის კანონზომიერებას, მას „გაიტანს გარეთ“ და ააგებს ბუნებას. ტრანსცენდენტალური სუბიექტი სინამდვილეს ქმნის, როგორც თავის სხვას (ფორმისა და მასალის მხრივ), ამით მოცემულია იდეალისტური დიალექტიკის ტრიადის ეტაპის ჩანასახი. შემეცნების პროცესში ტრანსცენდენტალური სუბიექტი ბუნებას შეიცნობს, ე. ი. შეიცნობს თავის თავის კანონზომიერებას. ბუნებაში, მის შემეცნების პროცესში იგი თავის თავს დაინახავს და თავის თავს დაუბრუნდება. ტრანსცენტალურ სუბიექტში ხდება სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება და ეს დაპირისპირება იხსნება სუბიექტის მთლიანობაში.

სინთეზის ცნებაში კანტთან დიალექტიკის მომენტები შემდეგში მდგომარეობს: სინთეზით შეერთებული განსხვავებული მომენტები ერთმანეთისათვის „თავის სხვას“ წარმოადგენენ. „ისინი ერთი საგნის მომენტში არიან და ერთმანეთს ავსებენ საგნობრიობამდე“. ორი განსხვავებულის სინთეზი შესამის საშუალებით ხდება. ცნების აპრიორულმა გაყოფამ ყოველთვის უნდა მიიღოს ტრიპლიციტეტის ფორმა, სადაც არის თეზისი, ანტითეზისი და სინთეზი. ეს ფორმა აუცილებელია კანტის მთელი სისტემისათვის. ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით მოცემულია იდეალისტური დიალექტიკის ძირითადი გზა: პირობიდან განპირობებულისაკენ და ცნებაში მათი სინთეზის მიღწევა.

ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში დიალექტიკის პრობლემის თვალსაზრისით საქმე გვაქვს ე. წ. უარყოფით დიალექტიკასთან, მაგრამ დადებითი დიალექტიკის თვალსაზრისით, აქაც არის დიალექტიკის რამდენიმე მომენტი, სახელდობრ, გონების განსხვავება განსჯისაგან; პირველი დაუბოლოებლის სფეროა, მეორე დაბოლოებულის. მათი ურთიერთობა წინააღმდეგობის შინაარსს წარმოადგენს. ამიტომაც გვაქვს წინააღმდეგობის აუცილებლობის ცნება. ცდის ობიექტის კავ-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 70—71.

შირისა და მთლიანობის ცნება; ცდის ობიექტების სამყაროს მთლიანობასთან დაკავშირება.

კ. ბაქრაძის აზრით, კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ზემოთ მითითებული თავისებურებანი მხოლოდ მომენტები და დიალექტიკური მეთოდის ჩანასახები. კანტს არ შეუქმნია დიალექტიკური ლოგიკა და მეთოდი.

2. დიალექტიკა ფიხტეს ფილოსოფიაში. კ. ბაქრაძე ფიხტეს ფილოსოფიაში დიალექტიკის განხილვას იწყებს იქიდან, რომ ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის შინაარსი დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ურთიერთობის, ბრძოლის პროცესია. ფიხტეს სისტემა დალაგებულია დიალექტიკური მეთოდით, რადგან მთელი სისტემა დიალექტიკური მეთოდის შინაარსს, მის განხორციელებას წარმოადგენს. გერმანულ იდეალიზმში პირველად ფიხტეს სისტემაშია მოცემული იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდის დასაბუთება. ფიხტეს სისტემაში იდეალისტური დიალექტიკის ძარღვი მოცემულია სუბიექტიდან მთელი სინამდვილის მეცნიერების აგებაში და თვით ამ პროცესის დიალექტიკურ შემეცნებაში მასზე რეფლექსიის საშუალებით. შემეცნების პროცესი სინამდვილის განვითარების პროცესია.

ფიხტემ მოხსნა ნივთი თავისთავად, ამით სუბიექტი თავისუფალი გახდა. სუბიექტის არსებას წარმოადგენს თავისუფალი მოქმედება. დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის თავს მხოლოდ დაბოლოებულ სუბიექტში შეიცნობს. დაბოლოებული სუბიექტი შეიცნობს დაუბოლოებელს იმით, რომ დაუბოლოებელი თავის თავს დაბოლოებულში შეიცნობს. დაბოლოებული და დაუბოლოებელი სუბიექტის ურთიერთობა არის ფიხტეს ფილოსოფიის პრობლემა, იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსი. სინამდვილის პრინციპი აზროვნებისა და მეთოდის პრინციპია. რეალური და „იდეალური რიგის პრინციპი ერთი და იგივეა. დაუბოლოებელი სუბიექტი თეორიულ ფილოსოფიაში დაუბოლოებელი შემეცნებაა, დაუბოლოებელი მეცნიერებაა. „მეცნიერების თეორია“ სუბიექტის თეორიაა. სუბიექტი თავის საბოლოო სახით მეცნიერებაა. შემეცნებელი სუბიექტის მიზანია ამაღლდეს წმინდა „მე“-მდე, დაუბოლოებელი სუბიექტის თვალსაზრისამდე, დაბოლოებული სუბიექტი ინტელექტუალურ ინტუიციაში განჰკვრეტს თავის ნამდვილ არსებას. დაუბოლოებელი სუბიექტის მიერ თავის თავის დაბოლოება და დაბოლოებულში დაუბოლოებელი სუბიექტის მოქმედება ფიხტესა და მთელი იდეალისტური დიალექტიკის შინაარსია. შემეცნებელ სუბიექტში აბსოლუტური სუბიექტი თვით მოქმედებს, რადგან სუბიექტის მოქმედება შემეცნებითი მოქმედებაცაა. მეცნიერების თეორია და სუბიექტ-სინამდვილის თეორია ერთი და იგივეა. დიალექტი-

კურია როგორც სინამდვილე, ისე ფილოსოფიაც. ფილოსოფია არის სინამდვილე, ან სინამდვილე თავის უმაღლეს ფორმაში არის ფილოსოფია. სისტემისა და ამ სისტემის დალაგების მეთოდი ერთი და იგივეა.

კ. ბაქრაძე ფიხტეს სისტემაში დიალექტიკური მეთოდის შესახებ ზოგადი დებულებების ჩამოყალიბების შემდეგ იხილავს ძირითადი დებულებების დიალექტიკას. მკვლევარი ძირითადი დებულებების დიალექტიკის სფეროში ალაგებს ფიხტეს აზრებს და იძლევა მის დახასიათებას ერთი ძირითადი მიმართულებით.

კ. ბაქრაძის მტკიცებით ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდი ხასიათდება რამდენიმე ძირითადი მომენტით: ერთ-ერთი მომენტის მიხედვით შემეცნება არა მხოლოდ უპირისპირდება სინამდვილეს, რომელსაც ის შეიცნობს, არამედ არის მისი (სინამდვილის) განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი. შემეცნების მომენტი დაპირისპირებულია სინამდვილის მომენტთან, როგორც სუბიექტის ობიექტური მოქმედება სუბიექტის წმინდა მოქმედებასთან და ამიტომ მხოლოდ მომენტია ერთი მთლიანობისა, სადაც დასაწყისი და რეზულტატი პრინციპულად ერთი და იგივეა. დასაწყისისა და რეზულტატის იგივეობა ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის ახალი მომენტია. დიალექტიკურ განვითარებას გერმანული იდეალიზმის მიხედვით აქვს გარკვეული ბოლო. დასაწყისიდან წინსვლა, დასაწყისისაკენ უკან დაბრუნებას ნიშნავს¹.

ფიხტეს დიალექტიკური მეთოდის შემდეგი მთავარი მომენტია ტელეოლოგიური პრინციპი.

მკვლევარის მტკიცებით, ტელეოლოგიის პრინციპს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ფიხტეს სისტემაში, რომლის მიხედვით „მე“-ს მოქმედებიდან უნდა აიხსნას მთელი სინამდვილე, ობიექტთა არსებობა უნდა იყოს სინამდვილე, მაგრამ არის „მე“ და სხვა არაფერი, ამიტომ „მე“-მ თავისი თავი ობიექტად უნდა გარდაქმნას ან თავის თავში ობიექტი აღმოაჩინოს. ობიექტთა სამყაროს შექმნა „მე“-დან ტელეოლოგიურ პრინციპზეა აგებული. ასეთივე ხასიათისაა ტელეოლოგიზმის პრინციპი სუბიექტის ცნებაში. იმისათვის, რომ აბსოლუტური „მე“ სუბიექტად იქცეს, მან უნდა შემოფარგლოს თავისი თავი, ე. ი. ობიექტი შექმნას. მან თავისი მოქმედება თავისივე მოქმედებისაკენ უნდა მიმართოს. „ტელეოლოგიური პრინციპი, წერს კ. ბაქრაძე, დამახასიათებელია არც მარტო ფიხტეს ფილოსოფიისათვის, არამედ მთელი გერმანული იდეალიზმისათვის. ტელეოლოგიზმი იდეალისტური დიალექტიკის აუცილებელი მომენტია... ტ ე ლ ე ო ლ ო გ ი უ რ ი პ რ ი ნ -

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 180.

ციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა¹.

შემდეგი პრინციპი, რომელიც კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც ფიქტეს, ასევე მთელი გერმანული იდეალისტური დიალექტიკისათვისაა დამახასიათებელი, არის პროცესის წრიული ხასიათი. თუ პროცესის დასაწყისი და ბოლო ერთი და იგივეა, მაშინ ამ პროცესის ხასიათი წრიული უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში დასაწყისიდან გამოსულნი მასვე ვერასოდეს დაუბრუნდებიან. სინამდვილისა და სისტემის განვითარების პროცესი წრიულია. წინსვლა უკან დაბრუნებაა, „მონიზმი და იდეალიზმი, ერთი მხრივ, განვითარების რეგრესული და წრიული ხასიათი, მეორე მხრივ, აი იდეალისტური დიალექტიკის ის მომენტები, რომლებიც ჩვენ ფიქტეს დიალექტიკაში აღმოვაჩინეთ“². მაგრამ საკითხის ასე გადაწყვეტა, სახელობრ, მტკიცება იმისა, რომ ამოსავალი და უკანასკნელი წერტილები იგივეობრივია, მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობს, არ ნიშნავს იმას, რომ დასაწყისსა და ბოლო პუნქტებს შორის არავითარი განსხვავება არ არის, დასაწყისი უშუალოა, ის თავის თავის დადგენაა, მას წინ არაფერი უსწრებს, ის დასაწყისია. დასაწყისში აბსოლუტური სუბიექტი ყოველგვარი პრედიკაციის გარეშეა. განვითარების გზა კი დასაწყისიდან უკანასკნელ წერტილამდე გაშუალების გზაა. აბსოლუტური და დაუბოლოებელი სუბიექტი თავის აბსოლუტურობას და დაუბოლოებლობას აღადგენს გარკვეულ საშუალებათა საფეხურების გავლით. მხოლოდ ამის შემდეგ უბრუნდება ის თავის თავს, მაგრამ ამ ეტაპზე ის იქნება არა უშუალო აბსოლუტური სუბიექტი, არამედ გაშუალებული განვითარების მთელი გზით. ამდენად დასაწყისსა და უკანასკნელ წერტილებს შორის არის განსხვავება.

მკვლევარის აზრით, იდეალისტური დიალექტიკა უსათუოდ მონისტური უნდა იყოს. მიუხედავად ამისა, იდეალისტური დიალექტიკა, კერძოდ ფიქტეს დიალექტიკა, დუალისტურია. იდეალისტური დიალექტიკა ყოველთვის ორ პრინციპს, ორ აბსოლუტს საჭიროებს და ამაშია მისი შინაგანი წინააღმდეგობა.

3. დიალექტიკა შელინგის ფილოსოფიაში. შელინგს არ აქვს ერთი მთლიანი სისტემა. დიალექტიკური მომენტი მის „სისტემაში“ სხვადასხვა ადგილას იჩენს თავს და ხშირად განსხვავებული სახით. ამიტომაც კ. ბაქრაძე ცდილობს გამოავლინოს დიალექტიკური მეთოდის მომენტები შელინგის ფილოსოფიის განვითარების სხვადასხვა პერი-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 154—155.

² იქვე, გვ. 182.

ოდებიდან და ასე აჩვენოს დიალექტიკური მეთოდის განვითარების მსვლელობა ფიხტედან ჰეგელისაკენ. ამ პრინციპის მიხედვით დიალექტიკური მომენტის საკითხები შელინგის ფილოსოფიაში, მკვლევარის მიერ, წარმოდგენილია ასე: დიალექტიკის პრობლემა ფიხტეანობის პერიოდში, დიალექტიკის მომენტები ნატურფილოსოფიაში, დიალექტიკის პრობლემა „ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმში“, „დიალექტიკის პრობლემა იდენტობის ფილოსოფიაში“.

შელინგის დიალექტიკის ძირითადი საკითხი, კ. ბაქრაძის აზრით, იგივეა, რაც მთელი იდეალისტური დიალექტიკისა, სახელდობრ, დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობა. გერმანულ იდეალისტურ დიალექტიკაში დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობის საკითხზე კ. ბაქრაძე ზოგადი დებულების სახით აღნიშნავს, რომ იგი აუცილებლად არსებობს ორი ასპექტით. ერთი, დაბოლოებული სუბიექტი არის მიზანი და გამოკვლევის საგანი. სინამდვილე დაბოლოებულია, მაგრამ დაუბოლოებლის განვითარების საფეხურია. ამიტომ მასში არის დაუბოლოებელი მომენტი. ამის გამო, დაუბოლოებელშიც არის დაბოლოებულის მომენტი. ამაშია ის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელიც დიალექტიკურ-აუცილებელ წინააღმდეგობას წარმოადგენს. დაუბოლოებელში დაბოლოებულის მომენტის გადალახვა არის წინააღმდეგობისაგან განთავისუფლება და დიალექტიკური სინთეზი. დაუბოლოებელი წინააღმდეგობის შემცველიც უნდა იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში არც სინამდვილე აშენდება და არც სისტემა. დაუბოლოებელში წინააღმდეგობა მოხსნილიც უნდა იყოს. ასეთია დასაწყისი და საბოლოო ეტაპი იდეალისტური დიალექტიკისა. მეორე მხრივ, წინააღმდეგობის მომენტი მხოლოდ დაუბოლოებლის დაბოლოებულ მომენტშია. დაბოლოებულის გადალახვა წინააღმდეგობათა გადალახვას და დიალექტიკურ სინთეზს წარმოადგენს¹.

მკვლევარის აზრით დიალექტიკის პრობლემის ფიხტეანური გადაწყვეტა შელინგთან იმაშია, რომ იგი სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას წყვეტს სავსებით ფიხტეანურად და შედგეიც ფიხტეანურია: დაუბოლოებელი სამყარო არის ჩვენი შემოქმედი სული მის დაუბოლოებელ გამოვლინებაში.

ნატურფილოსოფიასა და ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს განსხვავებული ამოცანები აქვთ, მაგრამ ისინი ერთი მთლიანი ფილოსოფიური სისტემის ორ მხარეს წარმოადგენენ, რადგან ბუნება ხილული სულია, სული კი უხილავი ბუნება უნდა იყოს. ამიტომაც კ. ბაქრაძის აზრით ნატურფილოსოფიისა და ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. გვ. 195—196.

ერთმანეთისაგან გათიშვა და მათი შეღინგის ფილოსოფიური განვი-
თარების ორ განსხვავებულ პერიოდში მოქცევა შეცდომას წარმოადგენს.

ნატურფილოსოფია არკვევს, როგორ ხდება ბუნება ინტელი-
გენციად, ცნობიერად, „მე“-დ. ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი კი
არკვევს საკითხს: როგორ ჩნდება ინტელიგენციიდან, სუბიექტიდან
ბუნება. ბუნება პოლარულია. გაორება თვითგაორებაა. მსოფლიო
სისტემაა, იგი მოწინააღმდეგეზე ძალთა ერთიანობაა, განვითარებასა
და თვითგანვითარებას წარმოადგენს. შეღინგი მიუთითებს არა მხო-
ლოდ საწინააღმდეგო მომენტებსა და მათ ბრძოლაზე, არამედ წინააღ-
მდეგობათა გადალახვაზეც, ამდენად — დიალექტიკურ სინთეზზეც. წი-
ნააღმდეგობა დაპირისპირებული ძალების სახით არის იგივეობის მოხ-
სნა. საწინააღმდეგო ძალები ბრძოლის პროცესში იდენტობისაკენ მი-
ისწრაფვიან. წინააღმდეგობა ყოველთვის უნდა იყოს მიუხედავად იმი-
სა, რომ ის ყოველ მომენტში მოიხსნება. წინააღმდეგობათა ბრძოლა
დაუბოლოებელი პროცესია. ძალთა ბრძოლის შედეგია საგანი, პრო-
დუქტი, მატერია. პროდუქტი არის დაპირისპირებული ძალების სინ-
თეზი. ბუნების პროდუქტი დროის ყოველ მონაკვეთში დაპირისპირე-
ბულ ძალთა მთლიანობა და დაუბოლოებელი განვითარების პროცეს-
შია. შეღინგის ფილოსოფიის ძირითადი აზრია — ბუნება სუბიექტია.
სუბიექტმა უნდა შეიცნოს თავისი თავი, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის
არ იქნება სუბიექტი. მაგრამ თავისი თავის შესაცნობად ჯერ ობიექ-
ტად უნდა ჩამოყალიბდეს, განვითარდეს და შემდეგ განვითარების
უმაღლეს პოტენციაში შეიცნობს თავის თავს, იქცევა სუბიექტად. ბუ-
ნების თვითგანვითარება მისი თვითშემეცნებაა. მაგრამ განვითარების
საფეხურები უძრავი საფეხურია და არა პერიოდები.

„ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის“ გზა ნატურფილოსოფიის
შებრუნებული გზაა. თუმცა ორივეს საბოლოო მიზანი ერთი და იგი-
ვეა — სუბიექტურისა და ობიექტურის იგივეობა. „ტრანსცენდენტა-
ლური იდეალიზმის“ პრობლემაა სუბიექტისა და ობიექტის იგივეობა,
დაუბოლოებლისა და დაბოლოებულის ურთიერთობა ახალ ასპექტში.
ეს ახალი ასპექტია სუბიექტიდან ობიექტის დედუქცია. სუბიექტი
მოქმედია, ის ქმნის ობიექტს.

იდენტობის ფილოსოფიაში დიალექტიკის პრობლემის განხილვის
დროს კ. ბაქრაძე პირველ რიგში იმაზე მიუთითებს, რომ იდენტობის
ფილოსოფია არიგებს ნატურფილოსოფიასა და ტრანსცენდენტალურ
იდეალიზმს. ხოლო შეღინგთან იდენტობის აზრს იმაში ზედავს, რომ იგი
საფუძველია როგორც ნატურფილოსოფიისა, ისე ტრანსცენდენტა-
ლური იდეალიზმისა და არ არის მათი დიალექტიკური სინთეზი. აბსო-
ლუტური იდენტობის თეორია არის გონების თეორია. გონება, რომ-
ლის გარეშე არაფერი არ არის, თვითშემეცნებას წარმოადგენს. სინამ-

დვილის ყოველი საფეხური თავის მთლიანობაში აბსოლუტურ იდენტობასა და ინდეფერენტობას წარმოადგენს. თვითშემეცნების საფეხურები (პოტენციები) ერთდროულად არსებობენ. ამიტომაც შელინგის დიალექტიკაში არა გვაქვს მოცემული განვითარების დიალექტიკური პროცესი.

შელინგის დიალექტიკის შესახებ. კ. ბაქრაძის მიერ გაკეთებული დასკვნები შემდეგია: პირველად შელინგმა სცადა დიალექტიკური მეთოდის შეტანა ბუნებაში და პირველმა შექმნა დიალექტიკური ბუნების მეცნიერება. პირველად ფილოსოფიისა და მეცნიერების ისტორიაში დიალექტიკური მეთოდის ნიადაგზე დაამუშავა სპეციალურ მეცნიერებათა საკითხები. მკაცრად განასხვავა გონება განსჯისაგან, რითაც ჰეგელს უახლოვდება, მაგრამ შელინგთან პროცესი გაჩერებულია, განვითარება უძრავია. შელინგი ვერ ახერხებს ერთი პრინციპიდან ყველაფრის გამოყვანას, ამიტომაც დუალიზმი მისთვისაც დამახასიათებელია. დუალიზმი აუცილებელი მომენტია ყოველი იდეალისტური დიალექტიკური სისტემისათვის.

4. დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში. როგორც აღნიშნეთ კ. ბაქრაძეს განზრახული ჰქონდა დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში ორ ნაწილად წარმოედგინა. პირველი ნაწილი იყო „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ (კანტიდან ჰეგელამდე); მეორე ნაწილი უნდა ყოფილიყო „დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში“. მაგრამ შემდეგში მეორე ნაწილი აღნიშნული გეგმით არ დაწერილა. იგი გამოიცა სახელწოდებით „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“. კ. ბაქრაძის ორივე წიგნი, განსაკუთრებით მეორე, ახალი ეტაპის შემქმნელია ქართული და საბჭოთა ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში. კ. ბაქრაძის მეორე მონოგრაფიის ძირითადი მიზანია სისტემის და მეთოდის დამოკიდებულების ჩვენება ჰეგელის ფილოსოფიაში. ამიტომაც ჰეგელის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხები, განსაკუთრებით კი მოძღვრება დიალექტიკაზე სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების ასპექტით არის კონცენტრირებული. მაგრამ ამ ასპექტშიც გარკვევით არის ნაჩვენები დიალექტიკის პრობლემა ჰეგელის ფილოსოფიაში და დიალექტიკური მეთოდის ბუნება. გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ პირველ საკითხად წარმოდგენილია გერმანული კლასიკური იდეალიზმი და ჰეგელი. ზოგადად, მაგრამ შეიძლება ითქვას, საუკეთესოდ არის დახასიათებული კანტის, ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის დამოკიდებულება მათი ამოსავალი პრინციპისა და დიალექტიკის განვითარების თვალსაზრისით. აქ მოკლედ გადმოცემულია ის ძირითადი ხაზი, რომელიც კანტით დაიწყო და ჰეგელის ფილოსოფიის ფარგლებში ჩამოყალიბდა. რეზიუმეს სა-

ხითაჲ წარმოდგენილი მკვლევარის პირველი მონოგრაფიის ძირითადი დებულებანი. ერთი მხრივ, ნაჩვენებია ის, თუ რა მიიღო ჰეგელმა მისი უშუალო წინამორბედებისაგან და, მეორე მხრივ, ცხადყოფილია ისიც, რომ ჰეგელის გაგება მხოლოდ ჰეგელით შეუძლებელია.

აღნიშნული საკითხის გარკვევის შემდეგ კ. ბაქრაძის მიერ დალაგებულია „ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემის“ ძირითადი, არსებითი საკითხები. ამ მიზნით განხილულია: „გონის ფილოსოფია“, „ლოგიკა“, ბუნებისა და სულის ფილოსოფიები. დასახელებული შრომების დალაგებისას წინ წამოწეული და ხაზგასმულია დიალექტიკის ძირითადი საკითხები. რაც შეეხება გამოკვლევის დანარჩენ ნაწილებს ისინი თავის არსებით ერთ მიზანს ემსახურებიან, სახელდობრ, სისტემისა და მეთოდის დამოკიდებულების საკითხის გარკვევას ჰეგელის ფილოსოფიაში. თუმცა აქაც, სრულიად აუცილებლობით, დიალექტიკური მეთოდი დიალექტიკის თეორიის საკითხების განხილვითაა წარმოდგენილი, სახელდობრ, დიალექტიკის კანონები, კატეგორიები, ცნების, მსჯელობის, დასკვნის თეორიები და ნაჩვენებია ის რაციონალური, რაც ამ მეთოდშია მოცემული.

კ. ბაქრაძის ამ საუკეთესო გამოკვლევებიდან (სისტემა და მეთოდი. ჰეგელის ფილოსოფიაში), სადაც ჰეგელის ფილოსოფიის, განსაკუთრებით მისი დიალექტიკის თეორიის მრავალ საკითხზე საკუთარი გაგებაა მოცემული, მხოლოდ ორიოდ საკითხს შეეხებით, რომელნიც თავის მნიშვნელობით მკვლევარის ნააზრევში არსებითი და პრინციპული ხასიათისაა. ასეთ საკითხთა ჯგუფს, პირველ, რიგში, ეკუთვნის სუბიექტის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში.

კ. ბაქრაძემ ჯერ კიდევ თავის პირველ მონოგრაფიაში წამოაყენა დებულება, რომ გერმანული კლასიკური იდეალიზმი არის სუბიექტის ფილოსოფია, რომელიც დასაბუთებულად აჩვენა კანტის, ფიხტესა და შელინგის ფილოსოფიური ნააზრევის ანალიზით. აღნიშნული მოსაზრება დასაბუთებულია ჰეგელის ფილოსოფიის მიმართაც. მაგრამ, რაც მთავარია, გამოკვლევა ამ დებულების დასაბუთებას წარმოადგენს თავიდან ბოლომდე როგორც დიალექტიკის, ასევე შემეცნების თეორიისა და მრავალ სხვა საკითხთა განხილვით, განსაკუთრებით კი ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის საბოლოოდ დამთხვევის თვალსაზრისითაც.

კ. ბაქრაძის აზრით, სუბიექტი არის ჰეგელის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი, სამყაროს არსება და საფუძველი სუბიექტია. იგი არის სინამდვილის არსება და სუბსტანცია. ამიტომაც სუბიექტზე არის დამოკიდებული ჰეგელის მთელი ფილოსოფია და ამ ფილოსოფიის სწორი გაგებაც. ჰეგელის მთელი ფილოსოფია სუბიექტის ქმნადობის ისტორიაა. სუბიექტი მუდმივ მოძრაობა-ცვალებადობაშია. მისი მოძ-

რაობისა და ცვალებადობის შინაარსი მისი განვითარებაა. სუბიექტის ქმნადობის ისტორია არის მისი გზა თავისთავად (an Sich)-დან თავისთვის (für Sich)-ამდე; ამას ადასტურებს, კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც ჰეგელის ფილოსოფია მთლიანად, ასევე მისი შრომების ცალკეული ადგილებიც. მაგალითად, ჰეგელი უნდა გვესმოღეს არა მხოლოდ როგორც სუბსტანცია, არამედ, ამავე დროს, როგორც სუბიექტი; სუბსტანცია არის არსი, რომელიც ნამდვილად სუბიექტია; სუბსტანცია არსებითად სუბიექტია და სხვ. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე, მკვლევარის აზრით, ჰეგელის იდეალიზმის შინაარსი, მისი განვითარება და რეზულტატი არის სუბიექტი. „ეს სუბიექტი არ არის ადამიანური სუბიექტი. იგი ობიექტურად არსებული სუბიექტია, ადამიანისაგან, ადამიანური ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სუბიექტია, სუბიექტი, რომელიც ამავე დროს ობიექტია... „ეს ობიექტური სუბიექტ-ობიექტია“, ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული, „ბუნებისა და დაბოლოებული სულის“ გაჩენამდე არსებული სულია, სუბიექტია. ამიტომ, ჩვენი აზრით, იგი გაღვთებრივებული ცნობიერება, არსებითად ღვთაება არის“¹.

გამოკვლევაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ პრინციპული მნიშვნელობისაა ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის ბაქრაძისეული კონცეფცია. კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიაში იხილავს რა სისტემისა და მეთოდის წინააღმდეგობის აზრს, წერს, რომ ჰეგელის მიხედვით „განვითარებას განიცდის აბსოლუტური სული, რომლის ფორმა არის ცნება და მისი განვითარება თვითშემეცნებისა და ამიტომ თავის თავში დაბრუნების პროცესში მდგომარეობს. აქედან დავასკვნით ჩვენ, რომ განვითარების პროცესი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით უნდა იქნეს დასრულებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში აბსოლუტურ სულს არ ეეკოდინება თავისი თავი, როგორც აბსოლუტური სული“... განვითარების პროცესი უნდა იქნეს დამთავრებული, რომ აბსოლუტური სული არსებობდეს“². აბსოლუტური სული აბსოლუტური ცოდნაა, აბსოლუტური სულის განვითარების უკანასკნელი შედეგია. იგი უკანასკნელ მომენტში შეიცნობს თავის თავს ადეკვატურად: რომ საგანი თვითონ არის და თვითონ საგანია, რომ არსი აზრია და აზრი ერთად ერთი ნამდვილია. იდეალიზმის პრინციპი, აზრისა და არსის ნამდვილი იგივეობა, ჰეგელის მიხედვით, მხოლოდ მაშინ შეიძლება იქნეს გამართლებული, თუ განვითარების პროცესი დაბოლოებულია. Für sich-ის მომენტის გარეშე არ არსებობს ჰეგელის ფილოსოფია; იგი ჰეგელის დიალექტიკის არსებითი მო-

1 კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 221—222.

2 კ. ბაქრაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 372.

მენტია. აქედან ასკვნის კ. ბაქრაძე „ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებიდან ის გარემოება გამომდინარეობს, რომ განვითარების პროცესი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით დამთავრებულია“¹. საერთოდ დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის ურთიერთობის პრობლემა ჰეგელთან დიალექტიკის საუცხოო ნიმუშს წარმოადგენს. მაგრამ იდეალისტური დიალექტიკის კონტექსტში მოქცეული დაუბოლოებლის ცნება თავის ჰეგმარტ შინაარსს კარგავს. საგანი იმიტომ კი არ არის დაუბოლოებელი, რომ იგი დაუბოლოებელი მთლიანობის წევრია... არამედ საგანი დაუბოლოებელია იმიტომ, რომ იგი „თავის თავთან არის მარტივ მიმართებაში“, იმიტომ რომ საგანი თავისთავს დაუბრუნდა, იმიტომ რომ საგანმა თავისი თავი შეიცნო. თავისთავში დაბრუნება, თავისთავის შემეცნება, თავისთავთან არსებობა, როდესაც საგანს არა აქვს სხვასთან მიმართება, აქვს მხოლოდ თავის თავთან საქმე, ასეთია ჰეგელისათვის ნამდვილი დაუბოლოებელი, ასეთ „დაუბოლოებელს“ აქვს ბოლო. აქედან გამომდინარე, ასკვნის კ. ბაქრაძე, „დაუბოლოებლისაკენ მისწრაფება და დაუბოლოებლის განხორციელება ჰეგელის ფილოსოფიაში არა თუ არ უარყოფს პროცესის დასრულებას, არამედ მოითხოვს ამ დასრულებას“².

კ. ბაქრაძის აზრით, ამავე აზრის, ე. ი. ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდის საბოლოოდ ურთიერთდამთხვევის გამომხატველია შინაარსისა და ფორმის ურთიერთობაც. ავტორის მტკიცებით, ჰეგელის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის მიხედვით, სისტემა და მეთოდი ისეთივე ურთიერთობაშია, როგორც შინაარსი და ფორმა, მაგრამ რამდენადაც ჰეგელისათვის საბოლოოდ ფორმა და შინაარსი ერთმანეთს ემთხვევა, ამდენად სისტემა და მეთოდიც საბოლოოდ ერთმანეთს ემთხვევა. ჰეგელმა, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ზოგადად, შესანიშნავად დაახასიათა ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკური კავშირი. მაგრამ გამოვიდა რა იდეალისტური პრინციპიდან, წარმოადგინა რა სინამდვილის განვითარების პროცესი აბსოლუტურის თვითშემეცნების პროცესად, ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკა დაამახინჯა. ფორმა მისთვის არის ის სახე, რომლითაც და რომელშიაც აბსოლუტური თავის თავს წარმოადგენს, შეიცნობს. მკვლევრის მტკიცებით, „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, საბოლოო ანგარიშში, ერთმანეთს ემთხვევა და, ამავე დროს, მათ შორის არის წინააღმდეგობა... სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა სწო-

1 კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში. რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 2 გვ. 373—374.

2 იქვე, გვ. 375.

რედ მათი წინააღმდეგობის მაჩვენებელია¹. ასეთია კ. ბაქრაძის მიერ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის საბოლოოდ ერთმანეთზე დამთხვევის პრობლემის გადაწყვეტა — წარმოდგენილი სუბიექტის, როგორც თვითშემეცნების პროცესის საფუძველზე.

აქვე უნდა შევეხოთ ერთ საკითხსაც, რომელიც გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა როგორც საერთოდ გერმანული იდეალისტური სისტემის ბაქრაძისეული შეფასების ანალიზის დროს, ასევე ჰეგელის ფილოსოფიაში სუბიექტის თვითშემეცნების, მისი დიალექტიკური საქმიანობის გარკვევისთვისაც. ეს არის საკითხი ტელეოლოგიზმის პრინციპისა ჰეგელის ფილოსოფიაში. კ. ბაქრაძის მტკიცებით, ჰეგელთან აბსოლუტური მიზნის შემცველია. „უნება არის თვით მიზანი და მისწრაფება“. მიზანი აბსოლუტურშია, მისთვის იმანენტურია, თვითონ მიზანია. „დასაწყისი თვითონ არის მიზანი“. ამიტომ რეზულტატი დასაწყისია. ყოველი წინსვლა უკან დაბრუნდება. ამით აჩხნება საბოლოოდ, რომ აბსოლუტური განვითარების პროცესში თავის თავს მიაღწევს. თავის თავს დაუბრუნდება.

ტელეოლოგიზმის პრინციპი აიძულებს ჰეგელს მოძრაობისა და ცვალებადობის მიზეზი თვითშემეცნებისადმი მისწრაფებაში, მიზნის განხორციელებისადმი მისწრაფებაში გადაიტანოს. იგივე პრინციპი აიძულებს ჰეგელს, აბსოლუტური დასაწყისი აბსოლუტურ იგივეობად გამოაცხადოს.

კ. ბაქრაძის დასკვნა ასეთია: „ტელეოლოგიური ხასიათი განვითარებისა დამახასიათებელია გერმანული იდეალიზმისათვის. ფიხტე, შელინგი უკვე კარგა ხანია ამ გზაზე შედგნენ. ჰეგელმა მხოლოდ უმაღლეს მწვერვალამდე მიიყვანა განვითარების ტელეოლოგიური ხასიათი და იგი ფილოსოფიის ყველა დისციპლინაში გაატარა“².

§ 2. კ. ბაქრაძის უხედაულობის საწინააღმდეგო ზოგინათი არგუმენტთა დიალექტიკის ისტორიისა და თეორიის პროგნოზიზაცია და

მათი ანალიზი

1. ცდებთან ისინი, ვინც კანტის ფილოსოფიაში, თუნდაც ჩანასახის სახით, ჰეგელის ფილოსოფიის მთელი სისტემის პრინციპებს ეძებენ. ასეთი შეცდომა გამომდინარეობს იქიდან, რომ ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლაში აზროვნების განვითარების მხოლოდ შინაგანი ლოგიკით ხელმძღვანელობენ. ამ შემთხვევაში მხედველობიდან გვეპარება ობიექტურ-ისტორიული ფაქტები და აზროვნების კა-

¹ კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 376.

² იქვე, გვ. 423.

ტეგორიების ურთიერთქიდილს ან გადანასკეს ვებლაუქებით, რაც ამ კატეგორიებს ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან სწყვეტს და უსიცოცხლო ფორმალური აზროვნების სქემად აქცევს. ამით დარღვეულია დიალექტიკური მატერიალიზმის უმნიშვნელოვანესი პრინციპი სინამდვილისა და აზროვნების, ისტორიისა და ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ. დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით ლოგიკური კატეგორიები საკვანძო პუნქტებია აზროვნების ისტორიული განვითარებისა, რაც, თავის მხრივ, უშუალოდ ემყარება საზოგადოებრივ-ისტორიული პრაქტიკის განვითარებას.

2. კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც მხოლოდ უზოგადესი პრინციპების მხრივ ყოველად დაუშვებელია, იგი დიალექტიკის ისტორიის დამახინჯებაა. კანტმა პირველმა დაარღვია მეტაფიზიკის სისტემა, მაგრამ იგი დაარღვია წინაკრიტიკულ ნატურფილოსოფიაში და არა კრიტიკულ ფილოსოფიაში. კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც ზოგადი პრინციპების მხრივ არ შეიძლება იმიტომ, რომ კანტის კრიტიკული ან ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არა-დიალექტიკურ, მეტაფიზიკურ საფუძველზეა აგებული, ჰეგელის ფილოსოფია კი — დიალექტიკურ პრინციპზე. კანტის გნოსეოლოგია არსებითად წინაკანტიანურ მეტაფიზიკას არ გასცილებია. კანტი იწყებს დიალექტიკური მეთოდის სისტემატურ დამუშავებას გერმანულ ფილოსოფიაში, მაგრამ ის, საბოლოო ანგარიშში, მეტაფიზიკურ პრინციპებზე რჩება.

3. ცდებიან ისინი, ვინც კანტის ფილოსოფიას სუბიექტურ იდეალიზმად აღიარებენ. სინთეზის პრობლემის საკითხში იჩენს თავს კანტის არა სუბიექტური იდეალიზმი, არამედ დუალიზმი. მართალია, შემეცნების საგანი შემეცნების გარეშე არ არსებობს, რამდენადაც მას პირველად თვით შემეცნება აფორმებს, მაგრამ შინაარსის მხრივ საგანი სუბიექტის შემოქმედება არ არის, არამედ შედეგია თავის თავად არსებულ ნივთის ზემოქმედებისა ჩვენს აზროვნებაზე. არა მარტო ნივთი თავისთავად არის დამოუკიდებელი სუბიექტისაგან, არამედ მოვლენაც (შემეცნების საგანი) შინაარსის მხრივ ობიექტური წარმოშობისაა. ტრანსცენდენტალური სქემატიზმისა და სინთეზის პრობლემა მოხსნილი იქნებოდა, თუ სუბიექტური თვითონ აღმოჩნდებოდა შემეცნების შემოქმედი.

4. კ. ბაქრაძე გარკვევით ამტკიცებს, რომ რადგან სუბიექტს აქვს უნარი დაპირისპირების შექმნისა და მოხსნისა, იმიტომ სუბიექტის ცნების შემოტანით ხერხდება დიალექტიკის ჩამოყალიბება. ეს დებულება არ უნდა იყოს სწორი. იდეალიზმისათვისაა არსებითი სუბიექტის ცნება და არა დიალექტიკისათვის. დიალექტიკის, როგორც საგნობრივი ლოგიკის, ჩამოყალიბებაში სუბიექტის პრინციპი უსათუოდ

ზელის შემსუღელია. დიალექტიკის მომენტების განხილვისას გერმანულ იდეალიზმში ყურადღება უნდა მიექცეს არა მხოლოდ გნოსეოლოგიურ მხარეს, არამედ უმთავრესად ობიექტურ-ლოგიკურის სტრუქტურას. სწორედ სუბიექტი ახვევს მისტიკურ სამოსელში დიალექტიკას ჰეგელთან. კ. ბაქრაძე სრულიად სამართლიანად ამტკიცებს, რომ გერმანული იდეალიზმი ერთ მთლიანობას წარმოადგენს. მაგრამ თუ ეს მთლიანობა სუბიექტის ცნების მისამართით სრულდება, მაშინ ამ მთლიანობას ქმნის იდეალიზმის პრინციპი და არა დიალექტიკის.

თუკი „სუბიექტის ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად აღიარება... ეს იყო ფილოსოფიის რეფორმა“ და თუ „...იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით“, მაშინ როგორ გავიგოთ კ. ბაქრაძის შემდეგი დებულება: „დიალექტიკური მეთოდის საუცხოო სურათს წარმოადგენს მისივე განვითარება-კავშირი გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკური, ... არამედ დიალექტიკური: მთელი მოძრაობა ერთი მთლიანობაა, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicite* რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე“.

5. პროფ. კ. ბაქრაძე ამტკიცებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი, საბოლოოდ, ერთმანეთს ემთხვევა და ამავე დროს ერთმანეთს ეწინააღმდეგება. ეს დებულება მცდარია. კ. ბაქრაძის აზრით, არა მარტო სისტემის გამოსავალი პუნქტი, არამედ ჰეგელის მეთოდის გამოსავალი პუნქტიც ლოგიკური აუცილებლობით მოითხოვს აბსოლუტურ დასრულებას, კარჩაკეტილობასა და ამოწურავს განვითარების პროცესს განსაზღვრულ მომენტზე. ზემოაღნიშნული აზრი კი „იმაზე დაიყვანება, რომ დიალექტიკური მეთოდი, ვითარდება რა იდეალისტურ სისტემასთან წინააღმდეგობაში ამ სისტემის აგების პროცესში — ემთხვევა ამ სისტემას მისი აგების დასასრულში, ხოლო ავტორის არგუმენტი იმის შესახებ, რომ გამოსავალი პუნქტი არა მარტო სისტემისა, არამედ მეთოდისაც მოითხოვს აბსოლუტურ კარჩაკეტილობას, იგივეა, რაც სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღება სისტემის დასაწყისშივე, მაშასადამე, იგივეა, რაც მათ შორის წინააღმდეგობის სრული უარყოფა“. თუ ჰეგელის დიალექტიკა თავის გამოსავალ პრინციპში განვითარების პროცესის აბსოლუტურ კარჩაკეტილობასა და დასრულებას მოითხოვს, მაშინ ის სრულიად არ იქნებოდა დიალექტიკა.

6. ჰეგელის, დიალექტიკური მეთოდი რომ იდეალისტურია, ამაზე

არავინ დავობს, სწორედ ისევე, როგორც არავინ დავობს, რომ ჰეგელის სისტემა იდეალისტურია; ჰეგელის მეთოდსა და სისტემას შორის წინააღმდეგობის პრობლემა მიდის უმთავრესად არა ჰეგელის მსოფლმხედველობის შინაგანი წინააღმდეგობის ხაზით, არამედ წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობს, რომ ჰეგელის მეთოდი აგებულია დიალექტიკურად, ხოლო სისტემა აგებულია მეტაფიზიკურად.

7. „Für sich-ის მომენტი ჰეგელის დიალექტიკის არსებითი მომენტია“, ამტკიცებს ავტორი. იგი წინააღმდეგობის ერთიანობის აზრს ასე არკვევს: „თუ საგანი არის ის რაც არის და განსხვავებულია მატარებელია, ცხადია, ეს საგანი თვითონ არის სხვა, ან სხვა საერთოდ სხვა კი არ არის, არამედ მისი სხვა არის“. „საგანი“ შეიცნობს თავის სხვას თავისში, როგორც თავის თავს და გახდება თავისთვის (für sich) ის, რაც იგი თავისთავად იყო. ამით დიალექტიკის ბრალი ყოფილა ჰეგელთან განვითარების პროცესის დამთავრება. გაორების საფუძვლად შემეცნების უნარის მოთავსება სწორედ დიალექტიკის საწინააღმდეგოა, ეს ხომ აბსოლუტის მისტიკური უნარია, რომელიც დიალექტიკამდე არსებობს. ამით სწორედ დიალექტიკას ამახინჯებს ჰეგელი და არა დიალექტიკა აფუჭებს საქმეს. მეორე მხრივ, განვითარებაში თავის თავთან დაბრუნება არ უდრის შემეცნების საშუალებით თავის თავთან დაბრუნებას. პირველ შემთხვევაში არ მთავრდება განვითარება, მეორეში კი მთავრდება, რადგან განვითარებას არადიალექტიკური მომენტი ამთავრებს და არა დიალექტიკა, დიალექტიკა სწორედ ასეთ დამთავრებას ეწინააღმდეგება. არ უნდა გაიგივდეს თავის თავთან დაბრუნება და თავის თავთან აბსოლუტური დაბრუნება. უკანასკნელი აბსოლუტის ნიადაგზე ხდება, მხოლოდ აბსოლუტმა უნდა შეძლოს ასეთი საქმის მოგვარება.

8. კ. ბაქრაძე გარკვეულად ამტკიცებს დებულებას: „ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა“. აბსოლუტის მიზანი აბსოლუტურია, იგი არაფრით არაა გაპირობებული. ასეთი მიზანი ხელს კი არ უწყობს დიალექტიკის შექმნას, არამედ ხელს უშლის, დიალექტიკის უარმყოფელია, ასეთი მიზნის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა.

პირველი შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: კ. ბაქრაძე კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით ეძებს არა „ჰეგელის ფილოსოფიის მთელი სისტემის პრინციპებს“, არამედ არსებითს, ძირითადს, საიდანაც წამოვიდნენ ფიხტე, შელინგი და ჰეგელი. კანტის ფილოსოფიურ სისტემაში ეს ძირითადი, რომელიც შემდეგ ჰეგელის ფილოსოფიურ სისტემაში შემოდის, არის სუბიექტის პრობლემა. „სუბიექტის ცნება იქნება სწორედ ის ფომენტი, რომელიც კანტის ფილოსო-

ფიზიკური დიალექტიკურის ცნებას დაედება საფუძვლად¹, და რაც არის „გერმანული იდეალიზმის მთელი თავისებურება, მთელი მისი მსოფლმხედველობა და, რაც ჩვენთვის მთავარია ამ გამოკვლევაში, მისი რღვევის რღვევის დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის ფილოსოფიის პრინციპით... გერმანული იდეალიზმის სისტემებისათვის მთავარია იმ გარემოების გაგება, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი არის სუბიექტი, რომელზედაც დამოკიდებულია ყველაფერი და რომლითაც ყველაფერი უნდა აიხსნას“².

კ. ბაქრაძე კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით ეძებდა დიალექტიკის პრინციპებს და კიდევაც აჩვენა, რომ დიალექტიკის მომენტები არის სინთეზის ცნებაში და „ტრანსცენდენტალურ დიალექტიკაში“. ამით მკვლევარმა ცხადყო ის, რომ დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე... რეზულტატი (ჰეგელი); ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე. აღნიშნული ფაქტი იმას აჩვენებს, რომ კანტის ფილოსოფიაში ჩანასახის სახით არის ჰეგელის დიალექტიკის პრინციპები, მაგალითად, სუბიექტის პრობლემა, დიალექტიკის მომენტები. ამიტომაც არ არის სწორი მტკიცება იმისა, რომ კანტის ფილოსოფიაში თუნდაც ჩანასახის სახით მაინც ძიება ჰეგელის ფილოსოფიის რაიმე პრინციპისა შეუძლებელია. კ. ბაქრაძე გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში ეძებს საერთოს დიალექტიკის სახით. ვინც ლოგიკურის, მემკვიდრეობითის წინააღმდეგია გერმანულ იდეალიზმში, კერძოდ დიალექტიკის სახით, მათ საწინააღმდეგოდ კ. ბაქრაძე წერს: „საქმე ის არის, რომ მკვლევართა უმრავლესობა ამა თუ იმ ფილოსოფიურ სისტემას განეკრძობებულად, სხვა სისტემებთან კავშირის გარეშე განიხილავს. მაგრამ კანტის გაგება მხოლოდ კანტის შრომებით შეუძლებელია. კანტის, ფიხტესა და სხვების გაგება შეიძლება მხოლოდ მთელი ეპოქის გათვალისწინებით, იმ გზის განვითარების ჩვენებით, რომლის დასაწყისს კანტი წარმოადგენს, ხოლო ბოლოს — ჰეგელი“³.

იმავე პირველი შენიშვნის გარშემო უნდა ითქვას შემდეგაც: რაკი კ. ბაქრაძის მიერ გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლების ფილოსოფიაში დიალექტიკის პრობლემები შესწავლილია აზროვნების განვითარების „მხოლოდ შინაგანი ლოგიკით“, ამით არის თუ არა დასაბუთებული ის, რომ მათ შორის არის ლოგიკური კავშირი? რატომ უნდა, არის. ეს გარკვევით ჩანს მონოგრაფიაში. მაგრამ ახლა

1 კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 42.

2 იქვე, გვ. 41.

3 იქვე, გვ. 37—38.

კითხვა ისმის: ასეთი გამოკვლევით მკვლევარს მართლა გამოეპარა თუ არა მხედველობიდან ობიექტურ-ისტორიული ფაქტები და გერმანულ იდეალიზმში „აზროვნების კატეგორიების“ კვლევისას ამ კატეგორიებს ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან წყვეტს? არა! კ. ბაქრაძე ძალიანაც რომ მოესურვებინა, ამას ვერ გააკეთებდა. ვერ გააკეთებდა იმიტომ, რომ თვითონ კ. ბაქრაძე კი არ წერდა „აზროვნების კატეგორიებზე“ გამოკვლევას, არამედ იგი გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში იკვლევდა ამ კატეგორიებს; უფრო ზუსტად დიალექტიკის განვითარების მომენტები, კავშირები, რომლებსაც კ. ბაქრაძე იკვლევდა, თვით ამ სისტემებში, ე. ი. გერმანულ იდეალისტურ ფილოსოფიაში, ობიექტურ-ისტორიული სინამდვილისაგან მოწყვეტილი იყო. გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლების ნაცულად კ. ბაქრაძე მათ (კატეგორიებს, დიალექტიკის მომენტებს) ვერც დაუკავშირებდა რეალურ სინამდვილეს და ვერც მისგან მოსწყვეტდა. ამიტომაც მკვლევარს ამ ასპექტით დიალექტიკური მატერიალიზმის არავითარი პრინციპი არ დაურღვევია იმით, რომ კანტისა და ფიხტეს თუ სხვათა მოძღვრებაში ერთმანეთს არ დაუკავშირა ისტორიული და ლოგიკური, სინამდვილე და აზროვნება. ამას ბაქრაძე ვერ გააკეთებდა, მან ისე იკვლია „აზროვნების კატეგორიები“ როგორც იგი იყო წარმოდგენილი გერმანულ იდეალიზმში.

მეორე შენიშვნაში ნათქვამია, რომ კანტისა და ჰეგელის გაიგივება თუნდაც უზოგადესი პრინციპების მხრივაც დაუშვებელია; კანტის ფილოსოფია მეტაფიზიკურ საფუძველზეა აგებული, ჰეგელისა — დიალექტიკურზე.

კანტისა და ჰეგელის ფილოსოფიის გაიგივება თუნდაც უზოგადესი პრინციპებითაც რომ შეუძლებელია, ეს ფაქტია, მაგრამ საკითხავია — მიმართავს კი სადმე კ. ბაქრაძე თავის მონოგრაფიაში ასეთ გაიგივებას? კ. ბაქრაძე არსად არ აკეთებს ამას. იგი მხოლოდ და მხოლოდ იმას ასაბუთებს, რომ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტები არის კანტის ფილოსოფიაში, „კანტის, ფიხტესა და სხვ. განხილვის დროს ჩვენი მიზანია მათ ნააზრევში ყოველთვის ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოჩენა... კანტი გვაინტერესებს ჩვენ იმდენად, რამდენადაც მის ნააზრევში დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოვაჩინოთ“¹. კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკური მეთოდის მომენტების აღმოჩენა სრულიადაც არ არის ჰეგელის დიალექტიკასთან გაიგივება, ამით მხოლოდ ის არის დასაბუთებული, რომ გერმანული იდეალიზმის სისტემებს შორის არის გარკვეული კავშირი. ეს კავშირი არის არა მხოლოდ ლოგიკუ-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 38. (ხაზგასმა ჩვენია — ბ. უ.).

რი, არამედ დიალექტიკური. კ. ბაქრაძე გერმანული იდეალიზმის განვითარების შესახებ თავის თეზისს აყალიბებს ასე: „მთელი მოძრაობა ერთი მიმართულებაა, სადაც განსხვავებული მომენტები ერთ მთლიანობას წარმოადგენენ, სადაც დასაწყისში (კანტი) მოცემულია უკვე *implicite* რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შენახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე“. ამ დებულებაში, მკვლევრის აზრით, ნაგულისხმევია ჰეგელის როგორც თავისებურება, განსხვავება კანტის, ფიხტესა და შელინგისაგან, ასევე კავშირი მათთან; სწორედ ამის დადგენა, დასაბუთებაა მიჩნეული პრობლემად. კ. ბაქრაძე გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ მათი ამოსავალი პრინციპია ერთი: ეს არის სუბიექტი, მაგრამ ნუთუ ეს ამ სისტემების იგივეობას ამტკიცებს და განსხვავებულობას გამოირიცხავს? რა თქმა უნდა, არა. კ. ბაქრაძის აზრით, „გერმანული იდეალიზმის დასაწყისში, კანტის ფილოსოფიაში სუბიექტის პრინციპი ჭერ კიდევ არ არის სავესებით გაშლილი და განვითარებული“¹. ამგვარად, კ. ბაქრაძის მიერ კანტის ფილოსოფიაში დიალექტიკის მხოლოდ ელემენტების, ჩანასახის არსებობაა დასაბუთებული და არა დიალექტიკის ამ ელემენტების, ჩანასახის მიჩნევა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდის იგივეობრივად. კ. ბაქრაძე არაერთხელ მიუთითებს იმაზე, რომ კანტის „ტრანსცენდენტალური მეთოდი და ლოგიკა, რომელშიც უსათუოდ არის დიალექტიკურის მომენტი, ისეა დაშორებული დიალექტიკური მეთოდისა და ლოგიკისაგან, როგორც წმინდა გონების კრიტიკა“ ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერებისაგან“².

რაც შეეხება მტკიცებას — კანტის გნოსეოლოგია არსებითად წინაკანტიანურ მეტაფიზიკას არ გასცილებია არ არის მართებული. კ. ბაქრაძემ საკმაოდ ერუდირებულად აჩვენა კანტის გნოსეოლოგიაში დიალექტიკის მომენტები, სადაც გარკვევით ჩანს, რომ კანტის შემეცნების თეორია თავისი დიალექტიკურობით განსხვავებულია წინაკანტიანური მეტაფიზიკური შემეცნების თეორიებისაგან, რაც ზემოთ აღვნიშნეთ.

მესამე, შენიშვნაზე უნდა ითქვას შემდეგი: მტკიცება — სინთეზის პრობლემის საკითხზე კანტის ფილოსოფიაში არის დუალიზმი, მართებულია. მაგრამ ეს სრულიადაც არ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ კანტის ფილოსოფია ამ საკითხის გადაწყვეტაში სუბიექტური იდეალიზმის სახეს არ იღებს. კანტის შემეცნების თეორიაში ერთი რამ ფაქტია, რომლის უარყოფა არავის შეუძლია, სახელდობრ, შემეც-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 42.

² იქვე, გვ. 108.

ნების საგანი შემეცნების გარეშე არ არსებობს, შემეცნების საგანო თვით შემეცნების პროცესშია შექმნილი; შემეცნების ერთადერთი საგანია ჩვენი შემეცნების მიერ შექმნილი ბუნება ხოლო „ბუნებაში მხოლოდ იმას ვიმეცნებთ, რაც ჩვენ მასში შეგვიტანია“. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შემეცნების პროცესი ფაქტიურად თვითშემეცნების პროცესია.

მართალია, კანტის მიხედვით, ნივთი თავისთავად დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან, იგი მოქმედებს ადამიანის გრძობებზე, იწვევს შეგრძნებებს და აქედან იწყება შემეცნების პროცესი. მაგრამ შეგრძნებათა სახით მოცემულ მასალას ადამიანის ცნობიერებაში გარკვეული ფორმებით აწესრიგებს, აფორმებს აზროვნების უნარი. ეს ფორმები (დრო, სივრცე, მიზეზობრიობა, აუცილებლობა და სხვ.) აპრიორულნი არიან. „დროსა და სივრცეში მოწესრიგებული შეგრძნებები, განსჯის ფორმებით კანონზომიერად დაკავშირებული, წარმოადგენს იმას, რასაც ბუნებას უწოდებენ“. ამგვარად, ბუნების კანონზომიერება ადამიანის შემეცნების უნარით არის შექმნილი. ასე შექმნილი „ბუნება“ არის ერთადერთი სინამდვილე, რომელიც მეცნიერების საგანია. ამ „ბუნებას“ ქმნის არა ემპირიული, არამედ ტრანსცენდენტალური სუბიექტი. „მეცნიერული ცოდნის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ბუნება ნამდვილად ტრანსცენდენტალური სუბიექტის შემოქმედებაა, რამდენადაც ბუნება, კანტის აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა კანონზომიერებათა მთლიანობა.

მეცნიერების თეორია გვიჩვენებს, რომ ის, რაც მეცნიერს, როგორც ემპირიულ სუბიექტს, ევლინება როგორც მისგან უცხო დამოუკიდებელი ბუნება, რომლის კანონზომიერებასაც ის ეძებს და აღმოაჩენს, ყოფილა მისი ცნობიერების სიღრმეში მოქმედი ტრანსცენდენტალური ცნობიერების მიერ შექმნილი; ის, რაც მას ბუნებად მიაჩნდა, მისი საკუთარი კანონზომიერება ყოფილა; შემეცნება თავისი ნამდვილი არსებით ყოფილა თავისთავის კანონზომიერების შემეცნება¹, სხვაგვარად, კანტის მიხედვით, მეცნიერული ცოდნა შენდება მასალიდან (შეგრძნებებიდან) და ცნობიერების ფორმებიდან, რომლებიც აწესრიგებენ მასალას და მასში კანონზომიერება შეაქვთ; ასეთი ცნობიერების მიერ მოწესრიგებული და კანონზომიერად გადაამუშავებული მასალა წარმოადგენს საგანს, ბუნებას. ბუნების წესრიგი და კანონზომიერება ბუნების მიერ კი არა, ცნობიერების მიერაა შექმნილი. მხოლოდ ამ აზრით კანტის ფილოსოფია, კ. ბაქრაძის თვალსაზრისით, სუბიექტური იდეალიზმის სახეს იღებს.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძე თავის ბოლო ნაშრომში

¹ კ. ბაქრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებ. ტ. 6, გვ. 441.

„ახალი ფილოსოფიის ისტორია“, აღნიშნავს, რომ კანტის აზრი ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ცნობიერება ქმნიდეს დედამიწას, მზესა და საერთოდ სამყაროს, არამედ ბუნება არის ის, რასაც გვასწავლის მეცნიერება ბუნების შესახებ. „კანტის აზრით, ბუნება არის „ბუნებისმეცნიერების ბუნება“, ის ბუნება, რომელიც ბუნებისმეცნიერებამ შექმნა. კანტს იმის თქმა კი არ უნდა, რომ ადამიანი ქმნის ბუნებას (ობიექტურად არსებულს, შემეცნებელი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელს), არამედ იმისა, რომ ჩვენ ვიცნობთ მეცნიერების მიერ აგებულ სურათს, ხოლო როგორია თავისთავად ბუნება, სამყარო, — ამის შესახებ არაფერი ვიცით და არც არასოდეს გვეცოდინება“¹.

რაც შეეხება იმავე მესამე შენიშვნაში მტკიცებას, რომ შინაარსის მხრივ საგანი სუბიექტის შემოქმედება არ არის, არამედ შედეგია თავისთავად არსებული ნივთის შემოქმედებისა ჩვენს აზროვნებაზე, უნდა ვუპასუხოთ შემდეგი: კანტის მიხედვით, მართალია, შეგარძნებები გამოწვეულია თავისთავად არსებული ნივთის შემოქმედებით ცნობიერებაზე, ე. ი. ცნობიერება გენეტურად არის დაკავშირებული ნივთთან თავისთავად, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ცნობიერება თავის შინაარსით სრულიად არ არის თავისთავად ნივთთან დაკავშირებული, ვინაიდან ის არ არის ობიექტურად არსებულის სუბიექტური სურათი; ამიტომაც, ცნობიერება „თავის შინაარსით სავსებით სუბიექტურია“.

რაც შეეხება მტკიცებას, რომ სუბიექტი არ არის „შემეცნების საგნის შემოქმედი“, არ არის მართებული. მართალია, კანტთან სუბიექტი ობიექტურად არსებული თავისთავად ნივთის შემოქმედი არ არის, მაგრამ შემეცნების საგნის შემოქმედი უდავოდაა, ვინაიდან შემეცნების საგანი შემეცნების პროცესშია შექმნილი და მის გარეშე არ არსებობს. შემეცნების საგანი და ნივთი თავისთავად იგივეობრივი არ არის.

მტკიცება იმისა, რომ გერმანულ იდეალიზმში სუბიექტის ცნების შემოტანა დიალექტიკის ჩამოყალიბების საქმეში ხელს უშლის (შენიშვნა მეოთხე), ვინაიდან იდეალიზმისათვისაა არსებითი სუბიექტის ცნება და არა დიალექტიკისათვის, ჩვენი აზრით, გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში იდეალისტური დიალექტიკის მიმართ არ უნდა იყოს სწორი. სუბიექტის ცნება, რა თქმა უნდა, ხელის შემშლელია და მიუღებელი მატერიალისტური დიალექტიკის ჩამოყალიბების საქმეში, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით იდეალისტური დიალექტიკის მიმართ, იდეალისტური დიალექტიკა უშუალოდ დაკავშირებულია იდეალისტურ სისტემებთან. დიალექტიკა, როგორც უნდა იყოს იგი, იდეალისტური თუ მატერიალისტური, მონისტური თვალსაზრისის აგებას ემსახურება, დიალექტიკური სისტემა მონისტურია, იგი არ შეიძლება დუალიტური

¹ კ. ბაკრაძე, ახალი ფილოსოფიის ისტორია, ჩვეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 6, გვ. 390.

პრინციპებიდან ამოვიდეს, მონისტური დიალექტიკური სისტემა მატერიალიზმის პრინციპიდან ამოსული არის დიალექტიკური მატერიალიზმის ფილოსოფია, რომლისთვის ამოსავალია მატერია და აქედან ცნობიერების განვითარება, როგორია ამ მხრივ საქმის ვითარება გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში? ამ სისტემების ძირითადი, ამოსავალი პრინციპი არის სუბიექტი. სწორედ სუბიექტი ამართლებს გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში დიალექტიკას. სუბიექტის „თვითმოძრაობის“ გარეშე ამ სისტემებში დიალექტიკის მომენტებზე, დიალექტიკის მეთოდებზე ზედმეტია მსჯელობა, სწორედ კანტი იყო ის პირველი ფილოსოფოსი, რომელმაც საფუძველი ჩაუყარა სუბიექტის დიალექტიკის ისტორიას. კანტის ფილოსოფიაში მოცემული სუბიექტის დიალექტიკის მომენტები შემდგომ განავითარეს მისმა დიდმა მემკვიდრეებმა ფიხტემ და ჰეგელმა. ამიტომაც სუბიექტის ცნების შემოტანამ ხელი კი არ შეუშალა იდეალისტური დიალექტიკის ჩამოყალიბებას, არამედ იდეალისტური დიალექტიკა მხოლოდ სუბიექტის პრინციპით სმართლებს დიალექტიკურობის ბუნებას. დასახელებულ სისტემებში დიალექტიკური მეთოდის გამართლების სხვა პრინციპი გამორიცხულია. საკითხის სრულიად სხვა მხარეა ის, რომ სუბიექტი მისტიკურ სამოსელში ახვევს დიალექტიკას, ამახინჩებს მას, თითქმის განადგურებამდე მიყავს დიალექტიკა და სხვ. იდეალიზმის პრინციპით, კერძოდ სუბიექტის პრინციპით, ეს ასეც უნდა მომხდარიყო. მაგრამ ეს იდეალისტური სისტემები სუბიექტის პრინციპიდან ამოსული მის „თვითმოძრაობას“ რომ არ დამყარებოდა, მაშინ საერთოდ დიალექტიკაზედაც ზედმეტი იქნებოდა მსჯელობა გერმანულ იდეალისტურ სისტემაში. სუბიექტის ეს თვითმოძრაობა უდევს საფუძვლად თვითშემეცნების დიალექტიკურ პრინციპს. ყოველივე ამის გამო იდეალისტური დიალექტიკისათვის, კერძოდ გერმანული იდეალისტური სისტემებისათვის, სუბიექტი არსებითად დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიისთვისაც.

აღნიშნულიდან გამომდინარე გერმანული იდეალიზმი ერთ მთლიანობას წარმოადგენს და ეს მთლიანობა სუბიექტის მოხმარებით სრულდება. ამ მთლიანობას ქმნის არა იმდენად იდეალიზმი იმის გამო, რომ ამოსავალია იდეალისტური პრინციპი — სუბიექტი, არამედ სუბიექტის დიალექტიკურობა. ჩვენ არ ვამბობთ — მთლიანობის საფუძველია სუბიექტის „დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ ო ბ ა ც“. ამას არ ვამბობთ იმის გამო, რომ გერმანულ იდეალიზმს ერთ მთლიანობას აძლევს სუბიექტის დიალექტიკურობა. გადაჭრით უნდა ითქვას, რომ გერმანული იდეალიზმი მთლიანია სუბიექტის „თვითმოძრაობით“, რაც დიალექტიკური ხასიათისაა. მხოლოდ გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში სუბიექტი როგორც ამოსავალი პრინციპი არის მოქმედი, „თვითმოძრავი“. ამიტომაც აქ მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტი ამართლებს დიალექტიკურ მეთოდს.

და ეს მეთოდი, მისი (დიალექტიკის) მომენტები ქმნის ამ იდეალიზმს, როგორც მთლიანს. აქედან გამომდინარე, კ. ბაქრაძის მიერ გამოთქმული დებულება: „იდეალისტური დიალექტიკური მეთოდი განსაზღვრულია სუბიექტის პრინციპით“, კი არ ეწინააღმდეგება, მეორე ზოგადი სახის დებულებას — დასაწყისში (კანტი) მოცემულია რეზულტატი (ჰეგელი), ხოლო რეზულტატში ჩანს და შემონახულია როგორც დასაწყისი, ისე გზა დასაწყისიდან რეზულტატამდე, არამედ ადასტურებს მას.

მეხუთე შენიშვნის საპასუხოდ ჯერ კითხვას ვსვამთ: მეთოდის მხრივ ჩაკეტილობისა და დასრულებულობის მოთხოვნა რატომღა სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღება სისტემის დასაწყისში ვე? მეთოდის მხრივ დასრულებულობის მოთხოვნა თუ მართლაც სისტემისა და მეთოდის დამთხვევა იქნებოდა სისტემის დასაწყისშივე, მაშინ ეს სისტემისა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობის სრული უარყოფაც იქნებოდა და სრულიად არ იქნებოდა დიალექტიკაც; სინამდვილეში საქმის ვითარება ასე არ არის. ის, რომ ჰეგელთან დიალექტიკური მეთოდი დასრულებას მოითხოვს, ეს არცერთი მიმართულებით არ ნიშნავს სისტემისა და მეთოდის დამთხვევის მიღებას სისტემის დასაწყისშივე, ვინაიდან სუბიექტი (აბსოლუტური იდეა) მიზნის შემცველია, მისი არსება თვითშემეცნებისაკენ მიისწრაფვის, „დასაწყისი თვითონ არის მიზანი“, ამიტომაც აბსოლუტური იდეა (სუბიექტი) განვითარების პროცესშია. „თვითშემეცნების პროცესში ირკვევა, თუ რას წარმოადგენს თვითონ ეს აბსოლუტური იდეა. მის მიერ თავის თავის შესახებ ნამდვილი ცოდნა მხოლოდ მაშინ იქნება მთლიანი, როდესაც ის თავის თავს ამოწურავს შემეცნების პროცესში და ამით გაიგებს, რომ მთელი ისტორია მისი განვითარების ისტორია ყოფილა. აბსოლუტური იდეა მხოლოდ უკანასკნელ ეტაპზე გაიგებს, თუ რა ყოფილა ის. ამის გარეშე მას არ ეცოდინება, რომ მთელი სამყარო და სამყაროს განვითარება სწორედ მისი განვითარება ყოფილა“. სისტემა და მეთოდი დასაწყისშივე ყოვლად შეუძლებელია ერთიმეორეს ემთხვეოდეს იმიტომ, რომ აბსოლუტური იდეის მიერ თავისი თავის თვითშემეცნების პროცესში არის მისი თვითგანხორციელების პროცესი. ეს პროცესი მხოლოდ მაშინ მთავრდება, როდესაც აბსოლუტური სუბიექტი თავის თავს აბსოლუტურად შეიცნობს, ყოველივე ამისა გამო სისტემის დასაწყისშივე სისტემისა და მეთოდის დამთხვევა გამოიციხებულია. სისტემის დასაწყისში, მისი აგების პროცესში დიალექტიკური მეთოდი აბსოლუტური იდეის მიერ თავის შემეცნებამდე განვითარების შემცველია და, ამდენად, ამ მეთოდის რაციონალური მარცვალი წინააღმდეგობაშია იდეალისტურ სისტემასთან. ამიტომაც კ. ბაქრაძის კონცეფციით, რომელიც ემყარება ჰეგელის ფილოსოფიას და ამ

ფილოსოფიის შეფასებას მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ, ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს დაემთხვევა არა ამ სისტემის აგების, დაწყების პროცესში, არამედ დასასრულში.

მეექვსე შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას: უდავოა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში წინააღმდეგობა არის სისტემას და მეთოდს შორის, მაგრამ ამ წინააღმდეგობას არც კ. ბაქრაძე უარყოფს სისტემის შიგნით, კ. ბაქრაძე, ახასიათებს რა ჰეგელის სისტემას და მეთოდსაც, როგორც იდეალისტურს, აღნიშნავს: „მაგრამ მათ შორის (სისტემასა და მეთოდს შორის, ბ. უ.) წინააღმდეგობაც არის: ერთის ძირითადი ტენდენცია მოითხოვს დაუბოლოვებელ განვითარებას, „ფორმათა მუდმივ ცვალებადობას“, მეორის ძირითადი ტენდენცია მოითხოვს დასრულებას“. აქ სწორედ ისაა თქმული, რაც ბაქრაძის შენიშვნაში არის აღნიშნული. მართალია, ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობა მდგომარეობს იმაში, რომ მეთოდი აგებულია დიალექტიკურად და სისტემა მეტაფიზიკურად, მაგრამ ეს სრულიად არ გამორიცხავს მათ საბოლოო დამთხვევას. კითხვაზე, თუ როგორია სისტემასა და მეთოდს შორის დამოკიდებულება საბოლოოდ? კ. ბაქრაძე სწორედ იმას უპასუხებს, რომ აბსოლუტური იდეა, შეიცნობს რა თავის საკუთარ თავს, ამის შემდეგ განვითარებაც წყდება და საბოლოოდ სისტემა და მეთოდი ერთმეორეს ემთხვევა. ის, რომ აბსოლუტური იდეა თავის საკუთარ თავს შეიცნობს, შემდეგ განვითარებას წყვეტს, სწორედ ეს არის დიალექტიკურად აგებული მეთოდის მეტაფიზიკით დაგვირგვინება. მეტაფიზიკით იმიტომ, რომ დიალექტიკურად აგებულმა მეთოდმა განვითარება შეწყვიტა. სწორედ ამის შემდეგ ემთხვევა სისტემა და მეთოდი ერთმანეთს. ეს რომ ასე არ იყოს, ე. ი. სისტემა და მეთოდი საბოლოოდ რომ არ ემთხვეოდეს ერთმანეთს, მაშინ მათ შორის მუდმივი წინააღმდეგობა უნდა იყოს. თუ ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემასა და მეთოდს შორის მუდმივ წინააღმდეგობას დავუშვებდით, მაშინ დიალექტიკურად აგებულ მეთოდს მეტაფიზიკურად აგებული სისტემა უნდა დაემსხვრია. სინამდვილეში ჰეგელის დიალექტიკურ მეთოდს ასეთი როლი არ შეუსრულებია.

სისტემა და მეთოდი წინააღმდეგობაშია; მეთოდი დიალექტიკურია, ხოლო ამ მეთოდის რაციონალური მარცვალი ეწინააღმდეგება რა სისტემას, რომელიც თავიდან ბოლომდე მეტაფიზიკური ბუნებისაა, განვითარების დამთავრების შემდეგ საბოლოოდ ემთხვევა მეტაფიზიკურად აგებულ სისტემას. ჰეგელის მეთოდი, მართალია დიალექტიკურადაა აგებული, მაგრამ, კ. ბაქრაძის აზრით, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ განვითარების პროცესის დამთავრება აუცილებელი შედეგი არ არის ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკისა: „განვითარების პროცესის დაბოლოება გამოდინარეობს ჰეგელის დიალექტიკის თავისებუ-

რებიდან“. ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკის ეს თავისებურება ის არის, რომ აბსოლუტური იდეა, სუბიექტი თავისი თავის შემეცნების პროცესშია დიალექტიკური. აბსოლუტური იდეა თავის თავში აბსოლუტური სახით აერთიანებს ყოველივეს და შეიცნობს თუ არა აბსოლუტურად თავის თავს, განვითარებაც მთავრდება. იდეალისტური დიალექტიკის ასეთი ბუნება მხოლოდ სისტემით კი არ არის ნაკარნახევი, არამედ თვითონ ჰეგელის დიალექტიკაა ასეთი.

რაც შეეხება დიალექტიკურად აგებულ მეთოდსა და სისტემას შორის წინააღმდეგობას, კ. ბაქრაძის მიერ საბოლოოდ წარმოდგენილია ასე: „წინააღმდეგობა სისტემასა და მეთოდს შორის — ესაა წინააღმდეგობა თვითონ დიალექტიკაში, სახელდობრ, მის „რაციონალურ მარცვალსა“ — იგი მოითხოვს უსასრულო განვითარებას და არა ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი მთლიანად, რამელიც იმ ფორმით, როგორც იგი შექმნა ჰეგელმა, საკვებით მიუთვებელია ჩვენთვის — და დიალექტიკის იმ ფორმას შორის, რომელსაც მარქსმა მისტიცირებული უწოდა“¹.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ სისტემას და მეთოდს შორის წინააღმდეგობის მაჩვენებელი აღნიშნული არგუმენტაცია ადრეულ პერიოდში რამდენადმე განსხვავებულადაა წარმოდგენილი მკვლევრის მიერ, თუმცა ერთ პრინციპს იგი არასოდეს არ დალატობს. კ. ბაქრაძეს, მონოგრაფიაში „სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში“ (1936), ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის ერთმანეთზე დამთხვევა მიაჩნია სწორედ მათი წინააღმდეგობის მაჩვენებლად. შემდგომ პერიოდში (1956) სისტემასა და მეთოდს შორის წინააღმდეგობა დახასიათებულია ასე: „ჰეგელის ფილოსოფია წინააღმდეგობის შემცველი აღმოჩნდა; დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი, რომელზედაც მიუთითებდნენ მარქსიზმის კლასიკოსები, იდეალისტურ სისტემასთან წინააღმდეგობაში აღმოჩნდა; დიალექტიკის რაციონალური მარცვალი უსასრულო განვითარების პრინციპის შემცველი იყო, ხოლო იდეალისტური სისტემა დასრულებას მოითხოვდა“².

შეშვიდე შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: კ. ბაქრაძე იმას კი არ ამტკიცებს, რომ დიალექტიკა აფუჭებს საქმეს და დიალექტიკის ბრალია განვითარების პროცესის დამთავრება, არამედ ჰეგელის ფილოსოფიაში Für sich-ის მომენტის საფუძველზე ასაბუთებს: „ჰეგელის დიალექტიკის თავისებურებიდან ის გარემოება გამომდინარეობს, რომ განვითარების პროცე-

¹ К. С. Бакрадзе, Система и метод философии Гегеля, стр. 359.

² კ. ბაქრაძე, რაციონალური და რეაქციული ჰეგელის ფილოსოფიაში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 452.

სი ჰეგელის ფილოსოფიის მიხედვით დამთავრებულია; შეუძლებელია მივიღოთ ჰეგელის დიალექტიკური მეთოდი იმ სახით, რა სახითაც იგი ჰეგელმა ჩამოაყალიბა და, ამავე დროს, განვითარების პროცესის დაუბოლოებლობა ვაღიაროთ¹.

შემდეგ, მართებულია ნტკიცება (იგივე მეშვიდე შენიშვნა), რომ დიალექტიკის მიხედვით განვითარება არ მთავრდება, რომ დიალექტიკა განვითარებას არ ეწინააღმდეგება, მაგრამ საკითხავია: ჰეგელს ასე ესმის დიალექტიკა? კ. ბაქრაძე ჰეგელის ფილოსოფიას და ამ ფილოსოფიის შესახებ მარქსიზმის კლასიკოსების შეხედულებასზე დაყრდნობით სწორედ იმას ასაბუთებს, რომ ჰეგელმა ისე ჩამოაყალიბა დიალექტიკა, რომ იგი საბოლოოდ განვითარების დამთავრებას მოითხოვს. დიალექტიკის ასეთი ხასიათი გამოწვეულია არა მხოლოდ სისტემით, რომელიც პროკრუსტეს სარეცელია დიალექტიკური მეთოდისათვის, არამედ თვითონ ჰეგელის დიალექტიკიდან გამომდინარეა. აბსოლუტური იდეა, სადაც დიალექტიკური მოქმედებაა გაშლილი, თავისი თავის აბსოლუტური შემეცნების შემდეგ განვითარებას ამთავრებს. განვითარება ერთხელ და სამუდამოდ მთავრდება, რაც, რა თქმა უნდა, განპირობებულია როგორც სისტემით, ასევე არსებითად დიალექტიკის ჰეგელისეული ჩამოყალიბებით.

რომ ჰეგელის მიერ ჩამოყალიბებული დიალექტიკა საბოლოოდ განვითარების დამთავრებას მოითხოვს, ამას ის ფაქტიც ასაბუთებს, რომ ჰეგელის დიალექტიკა წარსულისაკენ იყო მიმართული და მასთან იყო შეფარებული. ჰეგელის სისტემა დასრულებული იყო და ამ დასრულებული სისტემის ფარგლებშია დიალექტიკაც; დიალექტიკა წარსულს ეხება, იგი რომ არა თუ მომავალს, არამედ აწმყოს მაინც შეეხებოდა, ჰეგელს პოლიტიკის სფეროში სწორედ თავისივე დასკვნების საწინააღმდეგოდ დასკვნები უნდა გაეკეთებინა. რაკი ჰეგელის დიალექტიკა წარსულს ეხება, ხოლო ყოველი წარსული დამთავრებულია, ამდენად წარსულისაკენ მიმართული დიალექტიკაც დამთავრებულია. ჰეგელის დიალექტიკა, რომელიც წარსულისადმი მიმართული, ამ წარსულშია დიალექტიკური ბუნების.

ყოველივე ზემოთ თქმული ამავე დროს იმაზედაც მიუთითებს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიაში მეთოდი, რომელმაც განვითარება დაამთავრა, საბოლოოდ ემთხვევა სისტემას და ამიტომაც სისტემასა და მეთოდს შორის საბოლოოდ არც არის წინააღმდეგობა.

როგორია დამოკიდებულება იდეალისტურ დიალექტიკასა და ტელეოლოგიურ პრინციპს შორის? კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც აღვნიშ-

¹ კ. ბაქრაძე, სისტემა და მეთოდი ჰეგელის ფილოსოფიაში, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 2, გვ. 373—374.

ნეთ, ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არსებობს იდეალისტური დიალექტიკა. მერვე შენიშვნის საფუძველზე ტელეოლოგიზმი ხელს არ უწყობს დიალექტიკის შექმნას, არამედ ხელს უშლის და, რაც მთავარია, ასეთი მიზნის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა. ასეთი შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას, რომ მატერიალისტური დიალექტიკისათვის ნამდვილად შეუთავსებელია ტელეოლოგიზმის პრინციპი. ამიტომაც იგი მატერიალისტური იდეალისტიკის სელს უშლის და შეუძლებელს ხდის დიალექტიკის, მატერიალისტური დიალექტიკის შექმნას. მაგრამ ეს არ უნდა ნიშნავდეს და არც ნიშნავს იმას, რომ ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე არ არის იდეალისტური დიალექტიკა. გერმანულ იდეალისტურ სისტემებში, განსაკუთრებით ფიხტეს, შელინგისა და ჰეგელის იდეალისტური დიალექტიკა არ არსებობს ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე. ფაქტი კი ის არის, რომ ამ სისტემებში დიალექტიკა არსებობს ნამდვილად. ყოველ შემთხვევაში ვერავენ იტყვის იმას, რომ ჰეგელმა ვერ შექმნა დიალექტიკური მეთოდი. მან ეს მეთოდი ჩამოაყალიბა, ამავე დროს იგი არ არსებობს ტელეოლოგიური პრინციპის გარეშე. ამიტომაც მტკიცება — ტელეოლოგიური პრინციპის დროს შეუძლებელია დიალექტიკის, სახელდობრ, იდეალისტური დიალექტიკის შექმნა — არ არის მართებული გამოთქმა — შეუძლებელია დიალექტიკის შექმნა, აბსტრაქტულია, უნდა დაკონკრეტდეს საკითხი, რომელი დიალექტიკის შექმნაა შეუძლებელი ტელეოლოგიური პრინციპით? რა თქმა უნდა, მატერიალური დიალექტიკის; იდეალისტური დიალექტიკისათვის კი ტელეოლოგიზმი აუცილებელი და არსებობს. არსებობს იმის გამო, რომ ტელეოლოგიური პრინციპით ხდება სუბიექტის სუბსტანციურობის გამართლება, სუბიექტის ცნების შინაარსის გარკვევა და იმის გამართლებაც, რომ მთელი სისტემა არის სუბიექტი. ამის საუკეთესო ნიმუშია ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკური თეორია, რომელთა შესახებ ზემოთაც აღვნიშნეთ. აქ კი მხოლოდ იმაზე მიუთითებთ, რომ ფიხტესა და ჰეგელის დიალექტიკის თეორია ორგანულად არის დაკავშირებული ტელეოლოგიზმის პრინციპთან, ვინაიდან განვითარება სუბიექტის, ცნობიერების მოქმედებაა, ხოლო ცნობიერების მოქმედება მიზნობრივი ბუნებისაა. ჰეგელის თქმით, ნამდვილი გონიერია. ხოლო „გონიერის ცნება არის მიზნის ცნება“, სულ სხვა საკითხია, რომ როგორც ფიხტეს, ასევე, განსაკუთრებით, ჰეგელის დიალექტიკის თეორია დაამახინჯა ტელეოლოგიზმის პრინციპმა და იგი არსებითად ეწინააღმდეგება ამ დიალექტის რაციონალურ მარცვალს.

კ. ბაქრაძის ნააზრევში ლოგიკის პრობლემების დამუშავებასა და გადაწყვეტას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. მისი მეცნიერული კვლევები ძალა უდიდესი გაქანებით გამოვლინდა ლოგიკის მეცნიერების სფეროში. ფილოსოფოსის მოღვაწეობაში საერთოდ ლოგიკის საკითხებზე და განსაკუთრებით გარკვეულ პერიოდში ინტენსიური მუშაობის შედეგად ლოგიკის რიგი პრობლემების ორიგინალურად გააზრებამ და გადაწყვეტამ იგი ცნობილი მეცნიერი გახადა საბჭოთა კავშირსა და მის ფარგლებს გარეთაც. კ. ბაქრაძე აღიარებულ იქნა ლოგიკაში არსებული ორი მიმართულებიდან ერთ-ერთის ლიდერად, როგორც საბჭოთა კავშირის, ასევე უცხოეთის მრავალმა ფილოსოფოს-ლოგიკოსმა კ. ბაქრაძის შეხედულება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე მიიჩნია, როგორც ერთადერთი კემპარიტი აზრი.

საბჭოთა კავშირში ლოგიკის სწავლებისა და მისი პრობლემების დამუშავების შეწყვეტის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ (თუმცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ამ მხრივ გამონაკლისს წარმოადგენდა), 1946 წელს, კ. ბაქრაძე პირველი აქვეყნებს ლოგიკის სახელმძღვანელოს; 1948 წელს კ. ბაქრაძე აქტიურად მონაწილეობს ლოგიკის საკითხებზე ჩატარებული თათბირის მუშაობაში მოსკოვში. 1946—48 წლებში საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში კითხულობს მოხსენებებს და ბეჭდავს თეზისებს ლოგიკის მეტად აქტუალურ და უადრესად პრობლემატურ საკითხებზე. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო, რომ 1950 წელს ეურნალ „ვოპროსი ფილოსოფიის“ ფურცლებზე დისკუსია ლოგიკის საკითხებზე გაიხსნა კ. ბაქრაძის სტატიით: „ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“. აღნიშნული სტატია ითარგმნა რამდენიმე უცხოურ ენაზე.

ლოგიკის საგანი, დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი. ლოგიკის საკითხებზე კ. ბაქრაძის შეხედულების გარკვევისათვის განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი ორი სტატია („ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხისათვის“, „ლოგიკის შესახებ“) და 1951, 1954 წლებში რუსულ და ქართულ ენებზე გამოცემული ლოგიკის სახელმძღვანელო უმაღლესი სასწავლებლების ფილოსოფიის ფაკულტეტის სტუდენტებისათვის. დასახელებული ნაშრომები ლოგიკის ფუნდამენტური საკითხებისადმი შემოქმედებითად მიდგომის ბრწყინვალე ნიმუშია, სადაც არა ერთსა და ორ პრობლემაზეა მოცემული საკუთარ შეხედულებათა სისტემა, საეცებით ორიგინალური კონცეფცია. ამ მხრივ განსაკუთრებით

აღსანიშნავია ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებისა და მასთან დაკავშირებით ლოგიკის საგნის საკითხის გადაწყვეტა. კ. ბაქრაძის მიერ ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე ერთი, შეკრული, შინაგანი წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი საკუთარი კონცეფციაა მოცემული, რომლის მსგავსი მანამდე არ ყოფილა ლოგიკის ან დიალექტიკის ისტორიაში აღნიშნული საკითხის ირგვლივ. ეს განზოგადებული ცოდნის სისტემა თეორიას წარმოადგენს, თეორიას ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულებაზე. იგი ლოგიკის ისტორიაში შესულია კ. ბაქრაძის კონცეფციის სახელით და არის ახალი, დასრულებული თეორია. ახალს ვამბობთ იმიტომ, რომ აღნიშნულ საკითხზე პირველი თეორია ეკუთვნის ჰეგელს. რაც შეეხება დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ შემდგომი დროის თვალსაზრისებს, ისინი არსებითად ჰეგელის თეორიის სხვადასხვა ვარიანტებს წარმოადგენენ. კ. ბაქრაძემ დაასაბუთა რა ჰეგელის თეორიისა და შემდგომში მისი ცალკეული ვარიანტების მცდარობა, შექმნა ახალი თეორია დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შესახებ, რომელმაც, როგორც აღვნიშნეთ, ფართო აღიარება ჰპოვა.

ლოგიკის საგანია აზროვნების ფორმები, სწორი აზროვნების წესები და კანონები. ცნება, მსჯელობა, დასკვნა ლოგიკური აზროვნების ფორმებია. ლოგიკა სწავლობს ამ ფორმებსა და იმ კანონებს, რომლებსაც ეს ფორმები ემორჩილება. სწორი აზროვნება აუცილებელი პირობაა ჰეშმარიტების მიღწევისათვის. მაგრამ იგი არ არის ჰეშმარიტების მიღწევისათვის საკმარისი ვარანტია. აზროვნების სისწორე, აზრთა შორის აუცილებელი კავშირი ჰეშმარიტების მიღწევის ერთ-ერთი მხარეა. შემეცნების განსორციელება, ჰეშმარიტების მიღწევა აუცილებლობით მოითხოვს აზრთა თანამიმდევრობის, აზრთა ჰეშმარიტების სისწორეს. ლოგიკა ჰეშმარიტების მიღწევის ამ მხარეს სწავლობს.

ლოგიკური ფორმები საერთო საკაცობრიო ფორმებია. ლოგიკა ერთია, არ არსებობს ორი ლოგიკა ერთი და იმავე საგნისა და კანონზომიერების შესახებ. ლოგიკის ელემენტარულ, ზერეღე მეცნიერებად, ხოლო დიალექტიკური ლოგიკის მაღალ მეცნიერებად აღიარება მცდარია. საერთოდ მეცნიერება არ შეიძლება იყოს ზერეღე და ელემენტარული. მეცნიერება და ზერეღე შეუთავსებელი ცნებებია. მეცნიერება, თუ ის მეცნიერებაა, შეუძლებელია ზერეღე იყოს. თუ ის ზერეღეა, ის მეცნიერება არ არის. ლოგიკური აზროვნების ფორმები და კანონები, რომელსაც ლოგიკა სწავლობს, არ არის „ყოველდღიური“ აზროვნების ფორმები და კანონები, ისინი ყოველი ნორმალური ადამიანის აზროვნების ფორმები და კანონებია. ლოგიკური აზროვნების ფორმები და კანონები „ყოველდღიური“ და მეცნიერული აზროვნების-

თვისაც ერთი და იგივეა. სწორი, ლოგიკური აზროვნება არის ყოველგვარი შემეცნების აუცილებელი პირობა. ის აუცილებელი პირობაა შემეცნების ყველა სფეროში. ლოგია არ არის შემეცნების მეთოდი, მეცნიერებათა მეთოდოლოგია, თუ ლოგიკას მივაწერთ შემეცნების მეთოდს, მეცნიერებათა მეთოდოლოგიის მნიშვნელობას, მაშინ მას მეტაფიზიკურად ვაკეცეთ. მეტაფიზიკური მეთოდი ყოველად შეუძლებელია ვაკეცივით ფორმალურ ლოგიკასთან. ლოგია იკვლევს ლოგიკურ ფორმებს და არა სინამდვილის საგნებისა და მოვლენების შესწავლისადმი მიდგომის რაობას. მეცნიერება არ შეიძლება იყოს ელემენტარული, რაგინდ მარტივ საგანს სწავლობდეს იგი. ტერმინი „ლოგია“ ორი მნიშვნელობით იხმარება, როგორც ფორმალური ლოგია და როგორც შემეცნების თეორია. დალექტიკური ლოგია შემეცნების თეორიაა. იგი არ სწავლობს ლოგიკურ ფორმებს. არსებობს ერთი ლოგია — ეს არის თანამედროვე ლოგია¹. ლოგია არის ნაწილი დიალექტიკური ლოგიკის ანუ შემეცნების თეორიის.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების სფეროში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია გარკვევას საკითხისა, თუ როგორი მეცნიერებაა ლოგია, სახელდობრ, ფილოსოფიური თუ არაფილოსოფიური? საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კ. ბაქრაძე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით ასაბუთებს, რომ ფორმალური ლოგია არის ფილოსოფიური მეცნიერება. რა თქმა უნდა, საკითხი ეხება არა იმის მტკიცებას, რომ ფორმალური ლოგია მარქსამდელი ფილოსოფიის მიხედვით მიეკუთვნებოდა ფილოსოფიურ მეცნიერებას, არამედ მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით იგი არის თუ არა ფილოსოფიური მეცნიერება. უფრო ზუსტად — დიალექტიკურ მატერიალიზმთან ერთად ფორმალური ლოგია არის თუ არა ფილოსოფიური მეცნიერება. სწორედ ამის გამო კ. ბაქრაძე პირველ რიგში ცხადყოფს იმას, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ფორმალურ ლოგიკას თვლიან ფილოსოფიურ მეცნიერებად, ხოლო შემდეგ ხაზგასმით აჩვენებს იმასაც, თუ რაში მდგომარეობს ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ხასიათი, რითაც, ჩვენი აზრით, იხსნება ყველა ის არგუმენტი, რომელიც ფორმალური ლოგიკის ფი-

¹ კ. ბაქრაძე, ლოგიკის პრობლემებზე მუშაობის უკანასკნელ პერიოდში იმ აზრს იცავდა და ასაბუთებდა, რომ მათემატიკური ლოგია არის თანამედროვე ფორმალური ლოგია, ფორმალური ლოგიკის განვითარების ახალი ეტაპი, ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის კანონები, დასკვნის სახეები წარმოადგენენ თანამედროვე ლოგიკის ნაწილს, სპეციალურ შემთხვევას. მათემატიკური ლოგიკის — როგორც ლოგიკის — საგანია და საბუთები ის თეორია, რომელიც არ არის მათემატიკური დისციპლინა, ის ლოგიკის კვლევის ობიექტია. „არსებობს ერთი ლოგია — ეს არის თანამედროვე ფორმალური ლოგია; რაც შეეხება დიალექტიკურ ლოგიკას, ის მარქსისტულ-ლენინური შემეცნების თეორიაა“.

ლოსოფიისადმი მიკუთვნებას უარყოფს. უერწალ „ვობროსი ფილოსოფიის“ ფურცლებზე კ. ბაქრაძის საღისკუთხო წერილის შემდეგ უამრავი არგუმენტი იქნა წამოყენებული მისი შეხედულების — ფორმალური ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება — საწინააღმდეგოდ. ეს არგუმენტები განსილულია ქვემოთ.

კ. ბაქრაძე მრავალმხრივ აანალიზებს რა ფ. ენგელსისა და ვ. ი. ლენინის მიერ არაერთხელ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ „მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს მხოლოდ მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე, კ. ი. ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“, შემდეგ აკეთებს დასკვნას — მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსები ლოგიკას ფორმალურ მეცნიერებად თვლიან, მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით ლოგიკა დამოუკიდებელი ფილოსოფიური მეცნიერებაა.

საკითხს, თუ რაში მდგომარეობს ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ბუნება, კ. ბაქრაძე ხსნის ასე: ლოგიკა იმ მეცნიერებათა სფეროში შემოდის, რომლებიც სწავლობენ შემეცნების პროცესს, ლოგიკა შემეცნების პროცესის გარკვეულ მხარეს შეისწავლის, ეს კი საკმარისია იმისათვის, რომ ლოგიკა ვადიაროთ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. აღნიშნული არგუმენტი, ჩვენი აზრით, სავსებით საკმარისია იმისათვის, რომ ფორმალური ლოგიკა მივიჩნიოთ ფილოსოფიურ მეცნიერებად. თუმცა შეიძლება ისეთი არგუმენტიც იქნეს წარმოდგენილი, რომელიც კიდევ უფრო ცხადყოფს ფორმალური ლოგიკის, თუნდაც თანამედროვე ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიისადმი მიკუთვნებას, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ფორმალური ლოგიკის ფილოსოფიური ბუნების დასასაბუთებლად როგორი არგუმენტიც არ უნდა დავასახელოთ, თავის არსებით იგი ყოველთვის დაექვემდებარება არგუმენტს — ლოგიკა შემეცნების პროცესის გარკვეულ მხარეს შეისწავლის, იგი შემეცნების თეორიის ნაწილია.

ფორმალური ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერებაა იმისა გამო, რომ ლოგიკური ობერაციების გარეშე არ არის არცერთი მეცნიერება. მათ შორის დიალექტიკური მატერიალიზმიც. ყოველი მეცნიერული ცოდნის, მეცნიერების ასაგებად აუცილებელია ლოგიკური ობერაციები. წმინდა ლოგიკური ობერაციები არის საყოველთაო, ზოგადი ყველა მეცნიერებისათვის. ყოველი მეცნიერული სისტემისათვის აუცილებელი პირობაა ლოგიკური ობერაციები. მის გარეშე არ აიგება არცერთი მეცნიერული სისტემა. იმ ლოგიკურ ობერაციებს, რომლებიც ყველა მეცნიერებისათვის საერთოა, სწავლობს ფორმალური ლოგიკა. ეს ფაქტი ფორმალურ ლოგიკას სრულ უფლებას აძლევს, რომ იგი ფილოსოფიურ მეცნიერებათა რიგს ეკუთვნოდეს.

ქართულ, რუსულ და უცხოურ ლიტერატურაში ლოგიკის პრობლემატურ საკითხებზე, კ. ბაქრაძის შეხედულებათა შესახებ გამოთქმულია მრავალი დადებითი შეფასება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და მეტად საყურადღებო სტატია „მეცნიერული სკოლების შესახებ“, რომლის ავტორები სრულიად მართებულად აფასებენ კ. ბაქრაძის მეტად მნიშვნელოვან ღვაწლს ლოგიკის სფეროში და იმ დროს საკმარისად ძლიერი მეცნიერული კოლექტივის მიერ დიდი წვლილის შეტანის შესაძლებლობას ლოგიკის მეცნიერების საგანძურში¹.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულებებზე კ. ბაქრაძემ ჩამოაყალიბა ახალი კონცეფცია, რომელსაც ახალი თეორია ვუწოდეთ. ლოგიკის პრობლემატიკაში იგი არის ერთ-ერთი მეტად მნიშვნელოვანი პრობლემის გარშემო ჩამოყალიბებული ცოდნის სისტემა.

დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე კ. ბაქრაძის შეხედულების როგორც დასაცავად, ასევე საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტია წამოყენებული. უნდა აღინიშნოს, რომ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხთან დაკავშირებით მის საწინააღმდეგოდ წამოყენებულ მრავალ არგუმენტს კ. ბაქრაძემ გასცა პასუხი.

იმისა გამო, რომ დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის გარკვევისათვის ახსნებითი მნიშვნელობა აქვს თვით ლოგიკის ფილოსოფიური თუ კონკრეტული მეცნიერებისადმი მიკუთვნების გარკვევას, ამიტომაც ჩვენც აქედან დავიწყებთ.

1. დიალექტიკისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხზე მარქსიზმის კლასიკოსების შრომებიდან, თვით ფ. ენგელსის დებულებიდან — „ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას კიდევ ინარჩუნებს, არის მოძღვრება აზროვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“, არავითარ შემთხვევაში არ გამომდინარეობს ის დასკვნა, რომ ფორმალური ლოგიკა არის ფილოსოფიური მეცნიერება. აქ ენგელსი ახასიათებს არა მარქსისტულ ფილოსოფიას, არამედ მარქსამდელს. ადრინდელი ფილოსოფიიდან, ე. ი. მარქსამდელი ფილოსოფიიდან ინარჩუნებს დამოუკიდებლობას ლოგიკა და დიალექტიკა. ამიტომაც კ. ბაქრაძის მტკიცება — ლოგიკა ფილოსოფიური მეცნიერებაა მარქსიზმის კლასიკოსების მიხედვითაც, არ არის სწორი.

2. ფორმალური ლოგიკა არ შეიძლება ჩაითვალოს ფილოსოფიურ მეცნიერებად იმიტომ, რომ იგი მატერიის მოძრაობის მხოლოდ ერთ ფორმას შეისწავლის. მაშინ როცა ფილოსოფია შეისწავლის ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებს.

¹ ვ. ქვაჩახია, ნ. ქავჭავაძე, მეცნიერული სკოლების შესახებ, გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 1955, № 217.

3. ფორმალური ლოგიკის აღიარება ფილოსოფიურ მეცნიერებად ნიშნავს იმას, რომ იგი ფილოსოფიის სფეროში შემოვიყვანოთ, რაც შეუძლებელია იმის გამო, რომ ჩვენი ფილოსოფია მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიაა და მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილი, ფორმალური ლოგიკა კი ზოგადსაკაცობრიო ხასიათისაა და არ არის მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილი.

4. კ. ბაქრაძის თვალსაზრისით, ლოგიკური არ არის დიალექტიკური ბუნებისა და ამიტომ დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც მოძღვრება აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, არ არსებობს. კ. ბაქრაძე აღიარებს სინამდვილის დიალექტიკურობას — ცვალებადობას, წინააღმდეგობას, მაგრამ ამავე დროს ამტკიცებს აზრის უცვლელობას, წინააღმდეგობის გარეშე არსებობას. თუ სინამდვილე იცვლება, ხოლო აზრი უცვლელია, მაშინ ცვალებადობა აუსახავი რჩება. ცვალებადი სინამდვილე ცვალებადმა აზრმა უნდა ასახოს.

5. ლოგიკის საგნის საკითხთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე იხილავს აზრის ფორმალური სისწორის საკითხს და ფორმალურ სისწორეს წყვეტს აზრის შინაარსისაგან. ის ამტკიცებს, რომ აზრის ფორმალური სისწორე არაფერს ამბობს აზრის ჰეგემონობაზე, რადგანაც აზრის ფორმალურ სისწორეს ერთნაირი განურჩევლობით შეუძლია მოიცვას როგორც ჰეგემონი, ასევე მცდარი შინაარსი. აქედან ცხადია, რომ აზრის ფორმალური სისწორე არის „ჰეგემონობის მიღწევის აუცილებელი პირობა, მაგრამ არა საკმაო პირობა“. მაშასადამე, საკმაო პირობები ჰეგემონობის მისაღწევად მაშინ იქნება, როცა აზრის ფორმალური სისწორე შეუერთდება ჰეგემონიკ შინაარსს. ამრიგად, აზრის ფორმალური სისწორე და აზრის ჰეგემონიკი შინაარსი, ცალ-ცალკე აღებულო, წარმოადგენს მხოლოდ აუცილებელს და არა საკმარის პირობას ჰეგემონობის მისაღწევად. აზრის ფორმალური სისწორე, კ. ბაქრაძის აზრით, წარმოადგენს ფორმალური ლოგიკის კვლევის ობიექტს. აზრის შინაარსი ჰეგემონობის თვალსაზრისით წარმოადგენს დიალექტიკური ლოგიკის კვლევის ობიექტს.

6. კ. ბაქრაძე არ იმეორებს ვ. ი. ლენინის დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამთხვევის შესახებ. იგი აიგივებს დიალექტიკურ ლოგიკას, ლოგიკასა და შემეცნების თეორიასთან, მაგრამ სრულიად ორიგინალურად: დიალექტიკური ლოგიკა არის დიალექტიკა, მაგრამ დიალექტიკა არ არის ლოგიკა; დიალექტიკური ლოგიკა არის შემეცნების მარქსისტული თეორია, მაგრამ შემეცნების მარქსისტული თეორია არ არის ლოგიკა. კ. ბაქრაძისათვის დიალექტიკური ლოგიკა არის შემეცნების მეთოდი, შემეცნების თეორია, მაგრამ იგი არ არის მეცნიერება სწორი აზრის კანონებისა და წესების შესახებ. დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც შემეცნების თე-

ორია არ სწავლობს სწორი, თანმიმდევრული აზრის პრობლემებს, ყოველივე ამას მხოლოდ ფორმალური ლოგიკა შეისწავლის. ეს ნიშნავს, რომ დიალექტიკა, შემეცნების თეორია არ არის ლოგიკა, ვინაიდან ისინი არ სწავლობენ ლოგიკურ კავშირებსა და დასკვნის კანონებს. აქედან გამომდინარე, დიალექტიკური ლოგიკა დიალექტიკისათვის, შემეცნების თეორიისათვის მხოლოდ უხეირო სახელწოდებაა, ვინაიდან დიალექტიკა, შემეცნების თეორია თავისი არსებით არ წარმოადგენენ ლოგიკას. ერთადერთი ლოგიკა არის მხოლოდ ფორმალური ლოგიკა. მის კანონებსა და მოთხოვნებს ექვემდებარება დიალექტიკური აზროვნება. ფორმალური ლოგიკა კ. ბაქრაძისთან გადაიქცევა თეორიული აზროვნების ერთადერთ შესაძლებელ მეცნიერებად, რომლის გარეშე უძღურია მარქსისტული დიალექტიკა. ყოველივე ამით კ. ბაქრაძის მიერ უარყოფილია დიალექტიკური ლოგიკა.

7. კ. ბაქრაძის მიხედვით, მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა, ერთმანეთის გვერდით მდგომი, ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა. ამით პრინციპულად უარყოფილია მათ შორის დამოკიდებულების ენგელსისეული და ლენინური გაგება. ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკური ლოგიკის საგანი ერთია, ამიტომ მისი შემსწავლელი მეცნიერება — ერთია და არა ორი. ეს არის დიალექტიკური ლოგიკა. ფორმალური ლოგიკა დიალექტიკური ლოგიკის დაბალი საფეხურია. იგი ვიწრო, შეზღუდულ სფეროშია გამოსაყენებელი. დიალექტიკური ლოგიკა არღვევს ფორმალური ლოგიკის საზღვრებს, იგი წინ მიდის. ამიტომაც კ. ბაქრაძის მტკიცება — დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა — პრინციპულად მცდარია.

პირველი არგუმენტის საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომ ვინც კ. ბაქრაძის ლოგიკას ხელში აიღებს (განსაკუთრებით რუსულ გამოცემას), გარკვევით ნახავს საუკეთესო და ვრცელ ანალიზს იმისას, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები, კერძოდ ფ. ენგელსი, ფორმალურ ლოგიკას თვლის ფილოსოფიურ მეცნიერებად, ეს საკითხი კ. ბაქრაძის მიერ წარმოდგენილია ასე: ფ. ენგელსი, ახასიათებს რა ადრინდელ, მარქსამდელ ფილოსოფიას, უპირისპირებს მას ახალს, მარქსისტულ ფილოსოფიას და აღნიშნავს, რომ მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა. ეს დებულება ენგელსს გამოთქმული აქვს იქ, სადაც არკვევს მარქსამდელსა და მარქსისტული ფილოსოფიის განსხვავებას. ამიტომაც არ არის მართებული მტკიცება, რომ ფ. ენგელსის აღნიშნული აზრი თითქოს ეხებოდეს მარქსამდელ ფილოსოფიას და არა მარქსისტულს. ფ. ენგელსი გარკვევით აღნიშნავს, რომ მისი მსჯელობა ეხება თანამედროვე, ე. ი. დიალექტიკურ მატერიალიზმს და ამ

თვალსაზრისით დარჩა ლოგია და დიალექტიკა, როგორც ფილოსოფიური მეცნიერება. ამის უტყუარ საბუთად მკვლევრის მიერ მიჩნეულია ფ. ენგელსის „ანტი-დიურინგის“ ზოგად შენიშვნებში გამოთქმული მოსაზრებანი, სახელდობრ, „თანამედროვე მატერიალიზმი ისტორიაში ხედავს კაცობრიობის განვითარების პროცესს, და ისი ამოცანაა ამ პროცესის მოძრაობის კანონები აღმოაჩინოს“. „თანამედროვე მატერიალიზმი ანზოგადებს ბუნებისმეტყველების უახლეს მიღწევებს, რომელთა მიხედვით ბუნებასაც თავისი ისტორია აქვს დროში“. „ორივე შემთხვევაში ეს მატერიალიზმი არსებითად დიალექტიკურია და აღარ სპეირობს სხვა მეცნიერებაზე მალა მდგომ ფილოსოფიას“. ამ მატერიალიზმის მიხედვით, რომელიც დიალექტიკური მატერიალიზმია, მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას იწარჩენებს ფორმალური ლოგია და დიალექტიკა. კ. ბაქრაძის ეს აზრი უტყუარია. იგი ენგელსის შეხედულების კემარტ ანალიზს იძლევა.

მეორე არგუმენტის მიხედვით არა მხოლოდ ლოგია უნდა იქნეს გამორიცხული ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროდან, არამედ ისეთი ფილოსოფიური დისციპლინა, როგორცაა შემეცნების თეორია. ვინაიდან არც შემეცნების თეორია სწავლობს ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების განვითარების უზოგადეს კანონებს, მაგრამ ამის გამო არავის მოსვლია აზრად, ვინც ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების არსებობას აღიარებს, იმის მტკიცება, რომ შემეცნების თეორია არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება.

მესამე არგუმენტის შესახებ იმას ვიტყვით, რომ ფორმალური ლოგიკის აღიარება ფილოსოფიურ მეცნიერებად სრულიად იმას არ ნიშნავს, რომ იგი შემოვიყვანოთ დიალექტიკური მატერიალიზმის სფეროში და აქედან მარქსიზმის შემადგენელ ნაწილად გამოვაცხადოთ. ასეთი არგუმენტაციით მხოლოდ ერთადერთი ფილოსოფიური მეცნიერების არსებობაა აღიარებული, სახელდობრ, დიალექტიკური მატერიალიზმის, ხოლო სხვა ფილოსოფიური მეცნიერებანი უარყოფილია. სინამდვილეში მარქსიზმის მიხედვით არა მხოლოდ დიალექტიკური მატერიალიზმია ფილოსოფიური მეცნიერება, არამედ სხვა მეცნიერებანიც. მაგალითად, ვერავინ იტყვის იმას, რომ ფილოსოფიის ისტორია არ არის ფილოსოფიური მეცნიერება, მაგრამ ვერც იმას იტყვის ვერავინ, რომ იგი დიალექტიკურ მატერიალიზმში შემოდის და ამდენად მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილია. იმის გამო, რომ ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება, დიალექტიკურ მატერიალიზმში არ შემოდის და ამდენად არც მარქსიზმის შემადგენელი ნაწილია, არ გვგონია, ვინმემ სცადოს მტკიცება — ფილოსოფიის ისტორია არ

არის ფილოსოფიური მეცნიერება. ამგვარადვე ითქმის ფორმალური ლოგიკის შესახებაც. იგი ფილოსოფიური მეცნიერებაა, მაგრამ არა დიალექტიკური მატერიალიზმის შემადგენელი ნაწილი. დიალექტიკური მატერიალიზმი, ფორმალური ლოგიკა, ფილოსოფიის ისტორია... ფილოსოფიური მეცნიერებებია.

მტკიცება — კ. ბაქრაძე უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას (შენიშვნა მეოთხე), არ არის მართალი. სხვა საკითხია, რომ იგი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც ლოგიკას აზროვნების ფორმებისა და კანონების შესახებ, მაგრამ დიალექტიკური ლოგიკა როგორც დიალექტიკა კ. ბაქრაძის მიერ უარყოფილი კი არა, აღიარებულია. ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ დიალექტიკური ლოგიკა არის დიალექტიკა, დიალექტიკური მეთოდი. მაშასადამე, კ. ბაქრაძე დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც დიალექტიკას, კი არ უარყოფს, არამედ უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც მეცნიერებას აზროვნების ფორმირების შესახებ, ვინაიდან აზროვნების ფორმებისა და მისი კანონების შესახებ იგი ერთადერთ მეცნიერებად მიიჩნევს ფორმალურ ლოგიკას.

რაც შეეხება დებულებას: ცვალებადი სინამდვილე ცვალებადმა აზრმა უნდა ასახოს, მართებულია. როგორც სინამდვილე, ასევე აზრიც ცვალებადია, ამიტომაც ცვალებად სინამდვილეს ასახავს ცვალებადი აზრი, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ცვალებადი სინამდვილის ნიშნები და ცვალებადი აზრის ნიშნები იგივეობრივია. კ. ბაქრაძე სწორედ იმის წინააღმდეგია, რომ ცვალებადი სინამდვილის ნიშნები არ შეიძლება მიეწეროს ცვალებად აზრს, ცნებას და არა იმისა, რომ აზრი, ცნება ცვალებადობასა და განვითარებას განიცდის. კ. ბაქრაძე აკრიტიკებს შეხედულებას, რომელიც აიგივებს სინამდვილის საგნისა და საგნის შესახებ აზრის, ცნების ნიშნებს. მისი აზრით, რადგანაც საქმე გვაქვს აზრის განვითარებასთან, აქაც წინააღმდეგობაა მისი მამოძრავებელი. ცოდნა ვითარდება არსებული ცოდნისა და ახალი აღმოჩენების ერთმანეთთან შეუსაბამობის, წინააღმდეგობის საჭუქძველზე. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ აზრი წინააღმდეგობის შესახებ თვითონ წინააღმდეგობის შემცველია. არ შეიძლება ობიექტური სინამდვილის ყველა ნიშანი მივაწეროთ მის ასახვას, აზრს. განა აზრი სინამდვილის ძირითადი კანონის — დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ წინააღმდეგობის შემცველია? რასაკვირველია, არა. ეს არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ და არა წინააღმდეგობრივი აზრი. აზრი წინააღმდეგობაზე თვითონ წინააღმდეგობრივი კი არ არის, არამედ არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ¹. კ. ბაქრაძე წინააღმდეგია შეხედულების, რომლის მიხედვით ცნება ხასიათდება ისე, როგორც უნდა

¹ კ. ბაქრაძე, ახალი გამოკლევა ლოგიკის დარგში, „საქართველოს კომუნისტი“, 1957, № 5, გვ. 87.

დახასიათდეს სინამდვილის საგანი, მაგრამ იგი წინააღმდეგი არ არის იმის, რომ ცნებები განიცდიან ცვალებადობასა და განვითარებას ცოდნის განვითარებასთან ერთად. „ცოდნის განვითარების პროცესში, წერს ბაქრაძე, ცნებები იცვლებიან, განიცდიან განვითარებას, მათი შინაარსი იცვლება, ერთი ცნება შეიცვლება მეორით; ცოდნა შეფარდებითია“. აზრში, ცნებაში, მართალია, ასახულია რეალური სინამდვილე, მაგრამ ეს სრულიადაც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ აზრს საგნის ბუნება მივაწეროთ, სინამდვილეში არსებული მოძრაობის ასახვისათვის თვითონ აზრისადმი მოძრაობის მიწერა ისევე არაა აუცილებელი, როგორც ელექტროგამტარობის ამსახველი აზრისათვის ელექტროგამტარობის თვისება, ანდა მაგნიტის თვისების ამსახველი აზრისათვის მაგნიტურობა. აზრის არცერთი ნიშანი არ არის იმგვარივე, როგორც თვითონ სინამდვილისა. ოქროს შესახებ ცნება თვითონ არ არის ოქრო. ან ოქროს თვისების — სიყვითლის შესახებ ცნება არ არის თვითონ ყვითელი. ასევე ითქმის მოძრაობის შესახებაც. მოძრაობის ამსახველი აზრი თვითონ არაა მოძრაობა, ისე როგორც სიმძიმის ამსახველი აზრი თვითონ არ არის მძიმე. მართალია, ზშირად ვამბობთ — აზრი მოძრაობს. მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს არც აზრის, როგორც ასეთის, მოძრაობას და არც აზრის საკუთარ მოძრაობას. აზრის მოძრაობა ეს არის მხოლოდ და მხოლოდ აზრის განვითარება, რაც თავისი არსებით დიალექტიკურ მატერიალიზმში ნიშნავს შემდეგს: აზრის განვითარება ნიშნავს შემეცნების პროცესში აზრის შინაარსის ცვალებადობას. ეს ცვალებადობა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ იცვლება აზრი რაიმეს შესახებ. თავის მხრივ, აზრის განვითარებას შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვა საფუძველი: ან იმიტომ, რომ საგნის განვითარებისა გამო მასზე ცოდნა შეიცვალა, ან იმიტომ, რომ საგნის შესწავლის პროცესში ახალი მხარეების, მომენტების პროცესში, მიუხედავად იმისა, რომ შესაცნობი საგანი არ განვითარებულა, ახალი არსებობითი ნიშნები აღმოჩნდა. მეორე, აზრის განვითარება ნიშნავს აზრის მიმართებას, კავშირს სხვა აზრთან. ეს მიმართება ერთ შემთხვევაში შეიძლება გავიგოთ, როგორც ერთი აზრის თანხმობა მეორე აზრთან და მისი შემდგომი განვითარება; მეორე შემთხვევაში იგი ნიშნავს ერთი აზრის განვითარებას მეორე აზრის კრიტიკული დაძლევის საფუძველზე; მესამე შემთხვევაში ერთი აზრი ავითარებს მეორე აზრს ნაკლოვანი მხარეების უარყოფით და ახლის გამდიდრებით.

კ. ბაქრაძე აზრის ფორმალურ სისწორეს კი არ სწყუეტს აზრის შინაარსს (შენიშვნა მეხუთე), არამედ პირიქით, ჰეგელის იდეების განხორციელებისთვის ორივეს აუცილებელ საჭიროებაზე მიუთითებს. ის ფაქტი, რომ კ. ბაქრაძის მიერ აზრის სისწორისა და მისი შინაარსის ბუნება ერთმანეთისაგან განცალკევებულად არის წარმოდგენილი და

დახასიათებული, მათი ერთიმეორისაგან მოწყვეტას კი არ მიუთითებს, არამედ მხოლოდ იმისათვისაა გაკეთებული, რომ ნაჩვენები იქნეს აზრის სისწორის კანონზომიერება, რომელსაც ლოგიკა იკვლევს. მკვლევარს უნდა გამოკვეთილად წარმოადგინოს ლოგიკის საკვლევი ობიექტი და ამიტომაც მას მეცნიერული ანალიზის საჭიროებისათვის გამოყოფს აზრის შინაარსისაგან. მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ამით აზრის სისწორე მოწყვეტილია აზრის შინაარსისაგან.

კ. ბაქრაძის საწინააღმდეგო არგუმენტად (მეექვსე) იმის აღნიშვნა, რომ იგი არ იმეორებს ვ. ი. ლენინის დებულებას დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამთხვევის შესახებ, არ არის მართებული შენიშვნა. ვ. ი. ლენინის ცნობილი დებულების მრავალნაირი გაგება არსებობს. მკვლევართა უმრავლესობა სრულიად მართებულად იცავს აზრს, რომ ვ. ი. ლენინი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ამტკიცებს („არ არის საჭირო სამი სიტყვა, ეს ერთი და იგივეა“) და არა მათ დამთხვევას. აღნიშნეთ, რომ კ. ბაქრაძე არ უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც დიალექტიკას. მაგრამ იგი უარყოფს დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც ლოგიკას სწორი აზროვნების კანონების შესახებ. დიალექტიკა, შემეცნების თეორია ნამდვილად არ არის ლოგიკა. შემეცნების თეორია არ სწავლობს არც ლოგიკურ კავშირებსა და არც ცნების, მსჯელობის, დასკვნის ლოგიკურ კანონებსა და წესებს. სწორედ ამის გამო არც დიალექტიკა და არც შემეცნების თეორია არ არის სწორი აზროვნების კანონებისა და წესების ლოგიკა. დიალექტიკა და შემეცნების მარქსისტული თეორია არ შეიძლება ლოგიკა იყოს ამ ცნების არც ტრადიციული და არც თანამედროვე გაგებით და არც არის. დიალექტიკასა და შემეცნების თეორიას არასოდეს უკვლევიათ და არც იკვლევენ სწორი აზროვნების წესებსა და კანონებს. არ უკვლევიათ იმიტომ, რომ სინამდვილის ამ მხარეს არ სწავლობენ. ამიტომაც დიალექტიკა და შემეცნების თეორია არ არის ლოგიკა, ამის გამოც აზროვნების ფორმებსა და მის კანონებზე ერთადერთი ლოგიკა ნამდვილად არის ფორმალური ლოგიკა. მის კანონებსა და წესებს ექვემდებარება ყოველგვარი აზროვნება.

არსებითად უმართებულოა კ. ბაქრაძის მიმართ იმის საყვედური, რომ მარქსისტულ ფილოსოფიაში ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის ერთმანეთის გვერდით მდგომ ორ სხვადასხვა მეცნიერებად აღიარება ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების ენგელსიური და ლენინური გაგების პრინციპულად მცდარი მოაზრებაა (შენიშვნა მეშვიდე), პირიქით, კ. ბაქრაძე ფ. ენგელსისა და ვ. ი. ლენინის გაგებას ემყარება. სწორედ მათ მიერაა ერთმანეთის გვერდით მდგომ ორ სხვადასხვა მეცნიერებად აღებული ფორმალური ლოგიკა და დია-

ლექტორია. ფ. ენგელსი შრომებში: „ანტი—დიურინგი“, „ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული“ და „სოციალიზმის განვითარება უტოპიიდან მეცნიერებისაკენ“, გარკვევით წერს: „ის, რაც მთელი ადრინდელი ფილოსოფიიდან დამოუკიდებელ მნიშვნელობას კიდევ ინარჩუნებს, არის მოძღვრება აზროვნებისა და მისი კანონების შესახებ — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“¹. „თუ ბუნებიდან და ისტორიიდან განდევნილი ფილოსოფიისათვის კიდევ რაიმე ასპარეზი რჩება, ესაა წმინდა აზრის სფერო: მოძღვრება თვით აზროვნების პროცესის კანონებზე, ლოგიკა და დიალექტიკა“². „წინანდელი ფილოსოფიისაგან რჩება მოძღვრება აზროვნებასა და მის კანონებზე — ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა“³.

აქედან გამომდინარე, კ. ბაქრაძის მტკიცება, რომ ფორმალური ლოგიკა და დიალექტიკა ორი სხვადასხვა მეცნიერებაა, მარქსიზმის კლასიკოსთა შეხედულების მართებული გაგებაა და პრინციპულად ჭეშმარიტი, ხოლო საწინააღმდეგო მტკიცება — პრინციპულად მცდარი.

რაც შეეხება მტკიცებას, რომ ფორმალური ლოგიკა დიალექტიკური ლოგიკის დაბალი საფეხურია, ვიწრო, შეზღუდულ სფეროშია გამოყენებული და სხვა მსგავს შეხედულებათა მცდარობა კ. ბაქრაძის მიერ საუკეთესოდაა დასაბუთებული⁴.

§ 4. ბ. ბაქრაძე უამრავი თეორიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ

კ. ბაქრაძის შემოქმედებით ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხების კვლევას ერთ-ერთი უძირითადესი ადგილი უკავია. მკვლევრისათვის მარქსისტული ფილოსოფიის პრობლემატიკის თეორიული საკითხების კვლევის სფეროდან უძირითადესია შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა, რითაც მან ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანა აღნიშნული პრობლემის გამოკვლევაში. კ. ბაქრაძის შეხედულებით: შემეცნების თეორიის საგანი ფილოსოფიის საგნის ცნების სტრუქტურაში ძირითადი ელემენტია. შემეცნება თავის კატეგორიებით ფილოსოფიის საგნის მუდმივი ელემენტია. შემეცნების თეორიის, როგორც ფილოსოფიური დისციპლინის, საგა-

¹ ფ. ენგელსი, ანტი-დიურინგი, გვ. 32.

² ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი და კლასიკური გერმანული ფილოსოფიის დასასრული, თბ., 1970, გვ. 62.

³ ვ. ი. ლენინი, კარლ მარქსი, თბ., ტ. 21, გვ. 48.

⁴ იხ. კ. ბაქრაძე, Логика, 1951, გვ. 74—77; მისივე, ლოგიკა, 1955, გვ. 71—74; მისივე, О логике, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, 45, 1951, გვ. 108—117.

ნია შემეცნება თავისი კატეგორიებით. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია. შემეცნების თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხია კვშიპარტების პრაბლემა. შემეცნების თეორიის სფეროში კ. ბაქრაძეს ორიგინალურად აქვს განსაზღვრული დიალექტიკური ლოგიკის, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის იგივეობის დღემდე გადაუწყვეტელი პრობლემაც.

ფილოსოფიის საგანისა და შემეცნების თეორიის მიმართების საკითხი. საბჭოთა ფილოსოფოსებიდან კ. ბაქრაძე პირველია, ვინც მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების შრომებზე დაყრდნობით თავისებურად გაიანზრა და გადაწყვიტა შემეცნების თეორიის ფილოსოფიის საგანთან მიმართების საკითხი. მან პირველმა გამოკვეთილად აჩვენა, რომ ფილოსოფია მისი განვითარების არცერთ პერიოდში არ ყოფილა ისე, რომ საკვლევ საგნად შემეცნება არ ჰქონოდა. მართალია, ფილოსოფიის საგანი განვითარების პროცესში იცვლებოდა, მას თანდათან შორდებოდა ცოდნის მრავალი დარგი, მაგრამ იგი უსაგნოდ არასოდეს დარჩენილა — შემეცნება, როგორც ფაქტი, ყოველთვის იყო ფილოსოფიის საგანი. აღნიშნულ საკითხზე კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა ასეთია: ფილოსოფიის საგანს მისი აღმოცენებისა და განვითარების გარკვეულ მანძილზე მთელი სინამდვილე წარმოადგენდა; შემდეგ სინამდვილის სხვადასხვა კუთხეს, სხვადასხვა სფეროს კონკრეტული, სპეციალური მეცნიერებანი დაეპატრონენ. ფილოსოფიიდან თანდათანობით კონკრეტულ, სპეციალურ მეცნიერებათა გამოყოფის დაწყება კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენდა. იბადება კითხვა: თუ მთელი სინამდვილე სპეციალურმა მეცნიერებებმა დაინაწილეს, რა დარჩა ფილოსოფიას კვლევის საგნად? კიდევაც რომ მივიღოთ დებულება იმის შესახებ, თითქოს მთელი სინამდვილე განაწილებულია კონკრეტულ, სპეციალურ მეცნიერებათა შორის, მაინც რჩება საკითხების რიგი, რომელიც ამ მეცნიერებათა საზღვრებს სცილდება, ე. ი. არსებობს საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს არა სპეციალურმა მეცნიერებებმა, არამედ ფილოსოფიურმა მეცნიერებამ. ასეთია თვითონ შემეცნება, როგორც საგანი. შემეცნების ფაქტი თვითონ არის სინამდვილის ნაწილი. შემეცნება თვითონ არის შემეცნების გარკვეული საგანი. ეს საგანი პირველ რაგში ფილოსოფიის საგანია. ამიტომ, როდესაც ისმება კითხვა: „რა დარჩა ფილოსოფიიდან, როდესაც მას თანდათანობით ჩამოსცილდა ყველა სპეციალური მეცნიერება?... პირველი პასუხი, რომელიც შეგვიძლია გავცეთ ამ კითხვას, ასეთია: ფილოსოფია არ დამსგავსებია მეფე ლირს. მას აქვს თავისი საკვლევ საგანი და ეს საგანია შემეცნება. რა არის შემეცნება, რა არის კვშიპ-

რიტება, რა არის ჩვენი ცოდნის საზომი, შეუძლია თუ არა ჩვენს აზროვნებას შეიცნოს სინამდვილე და მისი კანონზომიერებანი და სხვა — ასეთია საკითხები, რომლებიც უნდა გადაწყვიტოს ფილოსოფიამ კვლევის პროცესში¹.

შემეცნება ასევე მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა, მაგალითად, არსების, კანონის, კანონზომიერების, კეშმარიტებისა და სხვათა კატეგორიების დადგენას. ყველა ეს კატეგორია აუცილებლად იგულისხმება, გამოიყენება სპეციალურ, კონკრეტულ მეცნიერებებში, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ ძირითად ცნებებს კვლევის საგნად არ ხდის. ისინი პირველ რიგში ფილოსოფიის საგანს წარმოადგენენ. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აკეთებს შემდეგ ორ დასკვნას: 1) სპეციალური მეცნიერებანი განსაზღვრულ ცნებებს — კატეგორიებს, რომლებიც არ წარმოადგენენ მათი კვლევის საგანს, ამა თუ იმ ფილოსოფიური სისტემიდან იღებენ. პრობლემებს, რომლებიც სცილდებიან სპეციალურ მეცნიერებათა საზღვრებს, შეისწავლის ფილოსოფია; 2) არსებობს საგანი, რომელსაც არ შეისწავლის არცერთი კონკრეტული, სპეციალური მეცნიერება; ეს საგანია თვითონ შემეცნება. მას შეასწავლის ფილოსოფია². საბოლოო დასკვნა შეკვლევისას ასეთია: „შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც შემეცნება აქვს საგნად“. შემეცნება, შემეცნების პროცესი თავისი კატეგორიებით — „აი, ის საგანი, რომელსაც სწავლობს ფილოსოფია. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“³.

კ. ბაქრაძე ამით არ ამთავრებს ფილოსოფიის საგნის საკითხის გარკვევას, შემეცნება მხოლოდ ფილოსოფიის საგნის ერთი ნაწილია, ამიტომაც შემეცნების პრობლემა აღნიშნულ საკითხთა რიგითაც არ ამოიწურება. ავტორის თქმით, „ამით როდი წყდება საკითხი ფილოსოფიის რაობისა და მისი საგნის შესახებ“. შემეცნების ცნება ორ რაიმეს გულისხმობს: შემეცნებელსა და შემეცნების საგანს. ამ ცნებების გარკვევის გარეშე თვით შემეცნების ცნება გაურკვეველია. „ყოველი შემეცნება რაიმეს შემეცნებაა, უსაგნო შემეცნება ისევე არ არსებობს, როგორც არ არის შემეცნება შემეცნებლის გარეშე“⁴. ამიტომაც შემეცნების პროცესი ვერ გადაწყდება შემეცნებელსა და შესაც-

1 კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 15.

2 К. С. Бакрадзе, О предмете философии., ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 7, თბ., 1957, გვ. 62—63.

3 კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 19.

4 კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 145.

ნობ საგანს შორის დამოკიდებულების გადაწყვეტის გარეშე. ხოლო „შემეცნების საგნის, ობიექტის პრობლემის გადაწყვეტის გარეშე შემეცნების თეორია ვერ აშენდება, რადგან შემეცნება ობიექტისადმი, საგნისადმი არის მიმართული და ამ საგნითაა განსაზღვრული“¹. მაშასადამე, შემეცნების თეორიის, მისი პრობლემის გადაწყვეტისათვის აუცილებელია, თუ როგორ არის გადაწყვეტილი შემეცნების საგნის პრობლემა, „ამიტომ საკითხი, რომელსაც... არც ერთი კონკრეტული სპეციალური მეცნიერება შემეცნების საგნად არ იხდის და რომელიც ფილოსოფიამ უნდა გადაწყვიტოს, სახელდობრ, შემეცნება როგორც საგანი, აუცილებლობით მიგვიყვანს უფრო ფართო საკითხამდე — ყოფიერებისა და ცნობიერების დამოკიდებულების საკითხამდე; თუ შემეცნების ცნებაში ორი მომენტი იგულისხმება — შემეცნებელი და შესაცნობი საგანი (ეს კი აუცილებლად ასეა), საკითხი შემეცნების შესახებ ვერ გადაწყდება ამ ორი მომენტის გარკვევის, ამ ორი მომენტის დამოკიდებულების გარეშე“².

ამრიგად, საბოლოოდ ირკვევა, რომ შემეცნების თეორიით არ ამოწურება ფილოსოფიის საგანი, ვინაიდან შემეცნების საკითხი ვერ გადაწყდება მართებულად, თუ არ არის გადაწყვეტილი ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების დამოკიდებულების საკითხი. ცნობიერებისა და ყოფიერების მიმართების საკითხის გადაწყვეტა კი მოითხოვს მათი ერთიანობის გადაწყვეტას. „ეს საკითხი კი არის სამყაროს ერთიანობის, სამყაროს არსების საკითხი. ამ საკითხის გადაწყვეტის გარეშე არც შემეცნების საკითხი გადაწყდება“³. სამყაროს ერთიანობის მატერიალურობაშია, მატერიის მოძრაობისა და არსებობის განსხვავებული ფორმების საერთო, არსებითი, უზოგადესი კანონები: არის ფილოსოფიის საგანი, საქედან გამომდინარე გაკეთებულია დასკვნა, რომ მარქსისტული ფილოსოფია შეისწავლის სინამდვილის განვითარების — ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების უზოგადეს კანონებს. ამდენად, კ. ბაქრაძის მიერ შემეცნების თეორიის საგანი: ფილოსოფიის საგნის ერთ-ერთ ელემენტად, შეიძლება ითქვას ძირითად ელემენტადაც კი, არის მიჩნეული. ფილოსოფიის საგნის ამ ძირითად ელემენტებთან მიმართებაშია განხილული ფილოსოფიის საგნის სხვა ელემენტები, საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტაც ორიგინალურია. მაგრამ ეს ორიგინალობა დიალექტიკური მატერიალიზმის საგნის საზღვრებშია მოქცეული, რის გამოც იგი არ იძლევა ოდნავადაც

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 146.

² კ. ბაქრაძე, ფილოსოფიის საგანი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 20.

³ იქვე, გვ. 21.

იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ მკვლევარს ფილოსოფიის საგანი გნოსეოლოგიის პრობლემამდე დაყავს და ფილოსოფიის საგნის ონტოლოგიური მხარის კვლევას ფილოსოფიისათვის ზედმეტად თვლის.

კ. ბაქრაძის აზრით, როგორც აღენიშნეთ, შემეცნება აუცილებლობით მოითხოვს სინამდვილის ამსახველ კატეგორიათა დადგენას, ხოლო შემეცნების თეორია სწორედ ის მეცნიერებაა, რომელსაც თავის საგნად აქვს შემეცნება, შემეცნების პროცესი თავის კატეგორიებით, „აი ის საგანი, რომელსაც სწავლობს ფილოსოფია. ფილოსოფია ამ აზრით არის შემეცნების თეორია“, მაშასადამე, კატეგორიათა სისტემა, როგორც სინამდვილის შემეცნების პროცესის საფუძვლები, შემეცნების თეორიის სფეროში შემოდის. არათუ კატეგორიათა სისტემას, არამედ ყოველ კატეგორიას თავისი ადგილი აქვს შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში. მკვლევარი იძლევა რა საერთოდ კატეგორიის ცნების ანალიზს, როგორც სპეციალურ მეცნიერებათა, ასევე ფილოსოფიურ კატეგორიათა მიმართ აჩვენებს, რომ ცნებითი აზროვნების გარეშე შეუძლებელია სინამდვილის მეცნიერული შემეცნება, ხოლო ცნებათა მრავალსახეობიდან ამა თუ იმ მეცნიერებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ცნებათა იმ სისტემას, რომელსაც იგი იყენებს. ეს ცნებები უზოგადესია ამ მეცნიერებაში და მათ ამ მეცნიერების კატეგორიებს უწოდებენ. სპეციალურ მეცნიერებათა კატეგორიების გარდა, რომლებიც ამა თუ იმ მეცნიერების შიგნით წარმოადგენენ უზოგადეს ცნებებს, „მეცნიერული შემეცნება გამოიყენებს ისეთ უზოგადეს ცნებებსაც, რომლებიც არ წარმოადგენენ ამა თუ იმ სპეციალური მეცნიერების კუთვნილებას და არ არიან ამ მეცნიერებათა კვლევის საგანი, იმის მიუხედავად, რომ მეცნიერული შემეცნება ყოველ ნაბიჯზე გამოიყენებს ამ უზოგადეს ცნებებს“¹. ეს უზოგადესი ცნებებია ფილოსოფიური კატეგორიები. ფილოსოფია სწორედ ამ უზოგადეს ცნებებს — კატეგორიებს, სწავლობს, მაშასადამე, კ. ბაქრაძე კატეგორიის ცნების ანალიზის დროსაც უჩვენებს, რომ ფილოსოფიურ კატეგორიებს, რომლებსაც უშუალოდ ფილოსოფია შეისწავლის, თავისი გარკვეული ადგილი აქვს გნოსეოლოგიური პრობლემატიკის სფეროში.

კ. ბაქრაძე განასხვავებს ორი ტიპის კატეგორიებს: საერთოდ კატეგორიებს როგორც ამა თუ იმ მეცნიერების ძირითად, უზოგადეს ცნებებს, რომლებიც უზოგადესი გვარეობითი ცნებებია, და თანაფარდობითს კატეგორიებს, რომლებიც აგრეთვე უზოგადესი, მაგრამ არა-

¹ კ. ბაქრაძე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, რჩული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 66.

გვარეობითი ცნებებია. ისინი თვითონ არიან უზოგადესი გვარი და უფრო უზოგადესი გვარი არ გააჩნიათ. თანაფარდობითი კატეგორიები კი დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიებია. სწორედ დიალექტიკის ძირითად, თანაფარდობითს კატეგორიებს მკველევარი განსაზღვრავს როგორც მოვლენათა უზოგადესი კავშირების ასახვას: „დიალექტიკის ძირითადი კატეგორიები სინამდვილის ძირითადი, უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვაა“¹. „ისინი ასახავენ მოვლენათა შორის კავშირების კანონებს“². ყოველი ფილოსოფიური კატეგორია არ არის უზოგადესი კავშირების კანონების ასახვა, მაგალითად, მატერია არსებობს გარკვეული საგნებისა და მოვლენების სახით, რომლებიც დაკავშირებული არიან ერთმანეთთან მრავალგვარი კავშირითა და მიმართებით, მაგრამ თვითონ მატერია არ არის კავშირის კანონი; არც ცნობიერება კავშირის კანონი, არც დრო და სივრცე არის მოვლენათა კავშირის კანონი.

ქეშმარიტების განსაზღვრების ხაკითხი. კ. ბაქრაძემ, საბჭოთა ფილოსოფოსებს შორის პირველმა ხაზგასმით აღნიშნა: დაწყებული არისტოტელედან დღემდე ქეშმარიტების გავრცელებული განსაზღვრება ფაქტიურად არის არა ქეშმარიტების განსაზღვრება, არამედ მხოლოდ ქეშმარიტების ახსნა-განმარტება. ქეშმარიტების განსაზღვრება არის ქეშმარიტების არსების დადგენა.

კ. ბაქრაძის აზრთა მსვლელობა დამასაბუთებელი არგუმენტებითურთ ასეთია: 1. არ შეიძლება ქეშმარიტების განსაზღვრებად ჩაითვალოს ქეშმარიტების ცნების ყველაზე გავრცელებული განსაზღვრება — ქეშმარიტება სინამდვილის სწორი ასახვაა. ასეთი განსაზღვრება უმართებულოა, ვინაიდან მცდარობაც, რელიგიური და იდეალისტური თვალსაზრისიც, საბოლოო ანგარიშში, სინამდვილის ასახვას წარმოადგენს. 2. არ შეიძლება ქეშმარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ განსაზღვრებანი — ქეშმარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა და ქეშმარიტება არის სინამდვილის ადეკვატური ასახვა; ქეშმარიტების ცნების ასეთი ახსნა-განმარტება მართებულია, მაგრამ აქ ცნების შინაარსის ახსნა-განმარტება და ცნების განსაზღვრება ერთმანეთშია არეული. ქეშმარიტების ცნების ახსნა-განმარტება, მისი მართებულობის მიუხედავად, არ არის საკმარისი ქეშმარიტების ცნების განსაზღვრებისათვის, ვინაიდან განმარტებაში — ქეშმარიტება არის სინამდვილის სწორი ასახვა — სიტყვა „სწორი“ მხოლოდ „ქეშმარიტს“ გუ-

¹ კ. ბაქრაძე, მატერიალისტური დიალექტიკის კატეგორიები, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 75.

² იქვე, გვ. 77.

ლისხმობს; „ამიტომ, კეშმარიტების ცნების აღნიშნული ახსნა-განმარტება განსაზღვრებად რომ მივიჩნიოთ, ტავტოლოგიურ დებულებას მივიღებთ: კეშმარიტება არის სინამდვილის კეშმარიტი ასახვა“¹. 3) არ შეიძლება კეშმარიტების განსაზღვრებად ჩავთვალოთ აგრეთვე გავრცელებული განსაზღვრება: კეშმარიტება არის აზრის შესაბამისობა სინამდვილესთან. „რასაკვირველია, არც ეს განსაზღვრებაა მცდარი, თუ შესაბამისობის ცნება გარკვეულად შემოვფარგლეთ; მაგრამ „შესაბამისობის“ ცნების შემოფარგვლა უკარგავს ამ ცნებას იმ გარკვეულ შინაარსს, რომლითაც ის იხმარება და გამოიყენება მეცნიერებაში. საქმე ის არის, რომ შესაბამისობის ცნება უფრო ფართოა, ვიდრე ასახვისა; საგნები შეიძლება შეესაბამებოდნენ ერთმანეთს, მაგრამ ერთმანეთს არ ჰგავდნენ, ერთიმეორეს არ ასახავდნენ; მაგალითად, სიტყვები შეესაბამებიან საგნებს, მაგრამ საგნებს არ ასახავენ. საერთოდ გარკვეული სიმბოლოები, იეროგლიფები შეიძლება მოვიყვანოთ საგნებთან შესაბამისობაში, მაგრამ ისინი მათ როდი ასახავენ.

შესაბამისობის ცნებას კეშმარიტი შინაარსი ექნება, თუ ამ ცნებაში ვიგულისხმებთ, ჯერ ერთი, ასახვის, და, მეორეც, სწორი, ადეკვატური ასახვის ცნებას; მაგრამ ამით ჩვენ უკვე განხილულ განმარტებას დაეუბრუნდებით და კეშმარიტების ცნების განსაზღვრება მიუღწეველი დარჩება“². 4) კეშმარიტების ცნების ნამდვილ განსაზღვრებად უნდა მივიჩნიოთ ვ. ლენინის მიერ მოცემული განსაზღვრება — კეშმარიტებს არის ადამიანის წარმოდგენებში ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე, დამოკიდებული არ არის არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე. ეს განსაზღვრება, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, არ შემოიფარგლება მხოლოდ წარმოდგენების, როგორც ცნობიერების განსაზღვრული ფორმის, შინაარსით, არამედ იგი ეხება ცნების, მსჯელობის შინაარსსაც. წარმოდგენების არა ყოველი შინაარსი არის კეშმარიტება, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელიც დამოკიდებული არ არის ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ის წარმოდგენა, აზრი არის კეშმარიტი, რომლის შინაარსი ობიექტური ხასიათისაა. ეს არ ნიშნავს კეშმარიტების ობიექტურად არსებობას. კეშმარიტება, როგორც ასახვა, ცნობიერებაშია და არა ცნობიერების გარეშე და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. კეშმარიტება ობიექტურია არა იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურად ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობს, არამედ იმ აზრით, რომ იგი ობიექტურ სინამდვილეს ასახავს, ობიექტური ხასიათი აქვს. ობიექტური კეშმარიტება წარმოდგენების გარკვეული შინაარსია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცნება კეშმარიტებისა და

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შეშეცნების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 161.

² იქვე, გვ. 161—162.

ცნება გარკვეული შინაარსის იგივეობრივი ცნებებია. ეს გარკვეული შინაარსი ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად. თუ ქეშმარიტება, ე. ი. წარმოდგენების შინაარსი, ობიექტური რეალობა კი არ არის, არამედ მისი სურათია, ასახვაა ცნობიერებაში, მაშინ ის შინაარსიც ცნობიერებაშია და არა მის გარეთ. აქვე ავტორი ერთიმეორისაგან სპეციალურად განასხვავებს ქეშმარიტებას, როგორც წარმოდგენის ობიექტურ შიშვარსს საერთოდ წარმოდგენების ყოველი შინაარსისაგან. ყოველი წარმოდგენა, აზრი ადამიანის ცნობიერებაში, ადამიანთა გარეშე არც წარმოდგენები, არც აზრები და არც ქეშმარიტება არ არსებობენ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წარმოდგენის ყოველი შინაარსი არის ქეშმარიტება. მაგალითად, წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, როგორიცაა ღმერთის, ფლოგისტონის და სხვ. არ არის ქეშმარიტება, რადგან იგი დამოკიდებულია ადამიანზე, კაცობრიობაზე. ქეშმარიტება კი ჩვენი აზრების ისეთი შინაარსია, რომელიც ადამიანზე, კაცობრიობაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ განსაზღვრულია თვით ობიექტური საგნებით ისე, როგორც ისინი არსებობენ ყოველგვარი სუბიექტური დანამატის გარეშე. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე ქეშმარიტების მარქსისტულ-ლენინური გაგების ძირითად პრინციპებს შემდეგნაირად აყალიბებს: „ამგვარად: 1) ქეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენების, აზრების შინაარსია; 2) ეს შინაარსი არის არა ობიექტური რეალობა, არამედ სწორედ ის, რასაც ლენინი ასახვას უწოდებს; 3) ეს ასახვა ცნობიერებაშია, მაგრამ ადამიანის, კაცობრიობის ნება-სურვილსა და მის განწყობილებაზე, მის სუბიექტურ კომბინაციაზე კი არ არის დამოკიდებული, არამედ ობიექტური საგნებით, მათი კავშირებით და მიმართებებით არის განსაზღვრული ისე, როგორც ეს საგნები, მათი კავშირები და მიმართებანი არსებობენ“¹. ქეშმარიტების ობიექტურობის, როგორც ქეშმარიტების ცნების არსების დადგენასთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე იძლევა ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობის გაგების მკაცრ კრიტიკას.

აბსოლუტური და რელატიური ქეშმარიტების ხაკითხი. ქეშმარიტების ცნების ნიშნები არ ამოიწურება ქეშმარიტების ობიექტურობით. მართალია, ობიექტურობა ქეშმარიტების არსებას გამოთქვამს, იგი უპასუხებს კითხვაზე -- რა არის ქეშმარიტება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი ქეშმარიტების ერთ-ერთი ნიშანია და არა ერთადერთი. ამიტომ ქეშმარიტების ცნების შემდგომი ნიშნების გარკვევა არის საჭირო, ვინაიდან ობიექტურობის გარდა, ქეშმარიტებას ახასიათებს აბსოლუტურობის, შეფარდებითობის და კონკრეტულობის ნიშნები.

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შეყენების თეორია, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 164.

ობიექტური ქეშმარიტება აუცილებლობით მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ როგორია ეს ქეშმარიტება, სახელდობრ, იმის გარკვევას, შეუძლია თუ არა ჩვენს წარმოდგენებს ობიექტური ქეშმარიტება გამოხატონ ერთბაშად, აბსოლუტურად, თუ მხოლოდ დროებით, შეფარდებით. ეს არის შეფარდებითი და აბსოლუტური ქეშმარიტების მიმართების საკითხი ობიექტურ ქეშმარიტებასთან.

ქეშმარიტების აბსოლუტურობისა და შეფარდებითობის დახასიათების დროს პირველ რიგში ხაზგასმულია, რომ ჩვენი ცოდნა განვითარებადი, ქეშმარიტება ცვალებადი, იგი განსაზღვრულია ეპოქის ჩარჩოებით, ამიტომაც ცოდნა, ქეშმარიტება შეფარდებითია, რელატიურია. ასეთი დასკვნა ემყარება ჩვენი ცოდნისა და სინამდვილის განვითარების ცოდნას. იცვლება ბუნება, საზოგადოება და ამის შესაბამისად იცვლება მისი ამსახველი ცოდნაც, ცოდნა იცვლება და ღრმავდება თვით სინამდვილის ცვალებადობასთან ერთად. მაგრამ ჩვენი ცოდნა, შემეცნება იცვლება იმ შემთხვევაშიც, როდესაც შესაცნობი საგანი შედარებით უცვლელია ანდა სულ არ იცვლება. მაგალითად, ატომი იგივე დარჩა, რაც იყო ადრე, მაგრამ მისი შემეცნება განვითარებას განიცდის, განვითარდა ჩვენი ცოდნა ატომსა და მის სტრუქტურაზე.

ქეშმარიტების რელატიურობა არ უარყოფს ქაშმარიტების აბსოლუტურ ხასიათს. მართალია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტება ცვალებადია, შეფარდებითია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ჩვენს ცოდნაში არ გვხვდებოდეს ისეთი ქეშმარიტება, რომელიც უცვლელია, და რომ მეცნიერულ თეორიებში არ არსებობდეს აბსოლუტური ქეშმარიტების მარცვლები. ერთ შემთხვევაში მეცვლევარი მიუთითებს იმაზე, რომ მრავალი დებულება, აღმოჩენილი და დადგენილი მეცნიერებაში, უცვლელია, აბსოლუტური ქეშმარიტებაა და ამდენად სინამდვილის ანდა ადამიანთა შემეცნების ვერაფერითი ცვლილება და განვითარება ამ ქეშმარიტებას ვერ შეცვლის. მაგალითად, დებულებები $2+2=4$, წყალბადისა და ჟანგბადის გარკვეული კანონზომიერი შეერთებიდან წყალი წარმოიქმნება, სხეულები ერთმანეთს იზიდავენ — არის ქეშმარიტი და ასეთად დარჩება ყოველთვის.

მეორე შემთხვევაში მითითებულია იმაზე, რომ ყოველი მეცნიერული თეორია დაახლოებითია. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ თეორიამ სინამდვილის გარკვეული ნაწილი ზუსტად ასახა, სრულიად რომ არ აესახა, ის რაც დაახლოებითი სურათი იქნებოდა. ის სრულიადაც არ იქნებოდა ამ სინამდვილის სურათი; ნაწილი ვერ ასახა და შესაძლებელია ნაწილი არაზუსტად ასახა. ასეთია ყოველი მეცნიერული თეორია. შემეცნების შემდგომი განვითარება შეამოწმებს ამ თეორიას; სინამდვილის სურათს უფრო ზუსტსა და ადეკვატურს გახ-

დის. ამ სურათის დაზუსტება იმაში კი არ გამოიხატება, რომ შემდგომი თეორია წინას მთლიანად უარყოფს და სინამდვილის სრულიად ახალი სურათის აგებას იწყებს; იმას, რაც წინა თეორიის მიერ იყო ასახული არ სჭირდება შესწორება, მით უმეტეს, მისი უკუგდება შეუძლებელია. ახალი თეორია ძველი თეორიის კეშმარტებასაც აღიარებს იმ ზომით, რა ზომითაც ის კეშმარტი იყო. კეშმარტება არ იკარგება, ის გადადის ერთი მეცნიერული თეორიიდან მეორეში¹. აღნიშნულიდან გამომდინარე „აბსოლუტური კეშმარტება მოცემულია ყოველ მეცნიერულ თეორიაში მარცვლების, ელემენტების სახით. რაც შეეხება აბსოლუტურ კეშმარტებას, როგორც მთლიანი სამყაროს ამომწურავს, სამყაროს უკანასკნელ სურათს, ამგვარი კეშმარტება მიუღწეველია“². არა მხოლოდ მთელ სამყაროს ვერ ამოწურავს ჩვენი შემეცნება, არამედ ის ვერ ამოწურავს აბსოლუტურად მის რომელიმე ნაწილს, მის ცალკეულ საგანს³.

§ 5. ჰეშმარტების არამარჩინებელი თეორიების კრიტიკა

გნოსეოლოგიური პრობლემებიდან კ. ბაქრაძისათვის, როგორც თეორიული, ასევე ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით, ყველაზე უფრო ახლობელია კეშმარტების პრობლემები. იგი კეშმარტების მრავალ თეორიას იხილავს და იშვიათია შემთხვევა, რომ მკვლევარის მიერ წამოყენებული არგუმენტები დალატობდეს კეშმარტებას: კეშმარტების პრობლემებზე კ. ბაქრაძის მიერ მრავალი თეორიაა განხილული და გაკრიტიკებული. განსაკუთრებით გაკრიტიკებულია კეშმარტების სუბიექტივისტური და ონტოლოგიური თეორიები, რომლებშიც შემოდის როგორც მარქსამდელი, ასევე უახლესი და თანამედროვე თეორიებიც კეშმარტების შესახებ. უახლესი თეორიებიდან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ე. ჰუსერლის კეშმარტების თეორიის კრიტიკა, რაც ისე ვრცლად, დამაჯერებლად და ძლიერი არგუმენტებითაა წარმოდგენილი, რომ ძნელია ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კეშმარტების საკითხზე ასეთი არგუმენტირებული კრიტიკის მეორე მაგალითი მოიძებნოს (ეს ალბათ იმითაცაა გამოწვეული, რომ კ. ბაქრაძე გერმანიაში ორი წლის განმავლობაში ისმენდა ჰუსერლის ლექციებს და იქ კარგად შეიცნო კეშმარტების პრობლემებზე მისი შეხედულებების სუსტი და დადებითი მხარეები).

1. კეშმარტების სუბიექტივისტური თეორიების კრიტიკა. კეშმარტების სუბიექტივისტური თეორიის მრავალი ვარიანტი არსებობს,

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, რჩეულ ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 175.

² იქვე, გვ. 178—179.

³ იქვე, გვ. 179—180.

მაგრამ მათი არსება ერთია — კეშმარიტებას სუბიექტური ხასიათი აქვს. აღნიშნული თეორიების განხილვამდე მკვლევარი წინასწარ უთითებს: „აღნიშნულ მიმართულებათა წარმომადგენლებისათვის ნათელია ის გარემოება, რომ სუბიექტური და მხოლოდ სუბიექტური კეშმარიტება შეუძლებელია კეშმარიტად იქნეს მიჩნეული; ამ შემთხვევაში ყოველი აზრი, რომელიც ადამიანს გაუჩნდება, კეშმარიტებად უნდა იყოს გამოცხადებული. ამიტომ სუბიექტივიზმის წარმომადგენელნი ცდილობენ სუბიექტურის სფეროში გარკვეული განსხვავება დაადგინონ წმინდა სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის, სუბიექტურში ობიექტურის მომენტი გამოძებნონ და კეშმარიტების ობიექტურობის საზომი აღმოაჩინონ“¹. ავტორი აღნიშნავს, რომ კეშმარიტების სუბიექტივისტური თეორია, თუმცა პრიმიტიული, წამოაყენა ბერძენმა ფილოსოფოსმა პროტაგორამ, ხოლო პირველი ცდა — მეცნიერებათა მიღწევების გათვალისწინებით სუბიექტურში ობიექტური მომენტის აღმოჩენისა და ამ მხრივ სუბიექტზე დამოკიდებულების ობიექტურ კეშმარიტებად გამოცხადებისა კანტმა წამოაყენა. მიუხედავად იმისა, რომ კანტის თეორია კეშმარიტებაზე სუბიექტივისტურია, იგი კეშმარიტებას უწოდებს ობიექტურს, აუცილებელსა და საყოველთაოს. აუცილებლობასა და საყოველთაობას აცხადებს კეშმარიტების ობიექტურობის ნიშნად; ის, რაც საყოველთაო და აუცილებელია, ადამიანის გონების კუთვნილებას წარმოადგენს. ამიტომაც, კეშმარიტების ობიექტურობის ხასიათი დამოკიდებულია არა ობიექტურ სინამდვილეზე, არამედ ადამიანის ცნობიერების თავისებურ სტრუქტურასა და ორგანიზაციაზე. ადამიანის ცნობიერებას სხვაგვარი ორგანიზაცია რომ ახასიათებდეს, მას სხვაგვარი კეშმარიტება ექნებოდა. აღნიშნულიდან გამომდინარე, კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ „კეშმარიტება, კანტის თეორიის მიხედვით, ჩვენი წარმოდგენების ისეთი შინაარსია, რომელიც კაცობრიობაზე არის დამოკიდებული და არა ობიექტურ სინამდვილეზე. ე. ი. არსებობს შესაძლებლობა ერთსა და იმავეზე იყოს მრავალგვარი კეშმარიტება“². ამიტომაც კანტის შეხედულება კეშმარიტებაზე ობიექტური კეშმარიტების უარყოფაა, ვინაიდან კეშმარიტება განსაზღვრულია არა ობიექტურად არსებულ საგანთა ვითარებით, არამედ შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციაზეა დამოკიდებული. შემეცნებელი სუბიექტის ორგანიზაციით განსაზღვრული შინაარსი არ არის ობიექტური კეშმარიტება, იგი სუბიექტურია; სუბიექტური კეშმარიტება *Contradictio inadictio*-ს წარმოადგენს. კანტი, როგორც ის თვითონ წერს, იზიარებს კეშმარიტების ნომინალურ განსაზღვრებას; კეშ-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორია, ჩრეული-ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 225.

² იქვე, გვ. 226

შარტიტება არის ჩვენი აზრების თანხმობა საგანთან. კ. ბაქრაძე აქვე გა-
-არკვევს, თუ რას ნიშნავს კანტის მიხედვით ჩვენი აზრების საგანთა
თანხმობა. საგანი, მიუთითებს მკვლევარი, განსჯის მიერ არის აგებუ-
-ლი. ამიტომ ჭეშმარიტება ყოფილა აზრის თანხმობა აზრის მიერ შექ-
-მნილ საგანთან და არა აზრის თანხმობა ცნობიერებისაგან დამოუკიდ-
-ბელ საგანთან. მკვლევარის მიერ დამაჯერებლად არის ნაჩვენები, რომ
კანტის კონცეფცია ჭეშმარიტებაზე ანთროპოლოგიზმს, რელატივიზმსა
და აგნოსტიციზმს წარმოადგენს. ანთროპოლოგიზმი, რადგან ჭეშმა-
-რიტება ადამიანის თავისებურებით, კერძოდ, მისი ცნობიერების ორ-
-განიზაციით არის განპირობებული; რელატივიზმი, ვინაიდან თითო-
-ეულ ადამიანს, ანდა სხვადასხვა გვარის გონიერ არსებას თავისი ჭეშ-
-მარიტება აქვს; აგნოსტიციზმი, რადგან ნამდვილი სინამდვილე, სი-
-ნამდვილის საგანთა განვითარება შემეცნების გარეშე რჩება.

ჭეშმარიტების სუბიექტურ თეორიას იცავენ ნეოკანტიანური ფი-
-ლოსოფიის წარმომადგენელნიც, რასაც მკვლევარი ცხადად აჩვენებს.
მაგრამ, ავტორის თქმით, „ნეოკანტიანელების შემეცნების თეორია არ-
-სებითად გერდს უელის ჭეშმარიტების პრობლემას, მისთვის ჭეშმა-
-რიტება წმინდა ლოგიკური პროცესია“, ამიტომ ჩვენც განხილვის გა-
-რეშე ვტოვებთ მათ შეხედულებებს.

ჭეშმარიტების შესახებ სუბიექტურ-იდეალისტური თეორიებიდან
კ. ბაქრაძე მრავალ ნაშრომში განიხილავს პრაგმატიზმისა და ლოგიკუ-
-რი ემპირიზმის ჭეშმარიტების თეორიას. პრაგმატიზმის მოძღვრება
ჭეშმარიტებაზე, შეიძლება ითქვას, დაწვრილებითაა გადმოცემული
ნაშრომში „პრაგმატიზმი“. ამიტომ ჩვენც ჭეშმარიტების თანამედროვე
თეორიებიდან კ. ბაქრაძის შეხედულებას გადმოვცემთ მხოლოდ პრაგ-
-მატიზმის მოძღვრების ერთ-ერთი წარმომადგენლის ჭემსის შესახებ,
რადგან კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმის წარმომადგენლებისაგან ყველაზე
სრულყოფილად ჭემსის მოძღვრებას განიხილავს. ჭემსის მოძღვრება
ჭეშმარიტებაზე იმდენად კორექტულად და მაღალ დონეზეა წარმოდ-
-გენილი, რომ მას სხვაგან ვერსად შეხვდებით ჭემსის შესახებ სპეცია-
-ლურად დაწერილ ვერც ერთ გამოკვლევაში.

კ. ბაქრაძე თითქმის ყველა ნაშრომში, სადაც განხილულია პრაგ-
-მატიზმის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე, წინასწარ აჩვენებს, რომ იგი
სუბიექტურ-იდეალისტური მოძღვრებაა და უშუალო კავშირი აქვს შე-
-მეცნებაზე კანტის მოძღვრების ძირითად პრინციპებთან. განსაკუთრე-
-ბით ეს ნაჩვენებია ჭემსის მოძღვრების გადმოცემის დროს.

კ. ბაქრაძე მიუთითებს, რომ დაწვრილებით განიხილავს ჭემსის ჭეშ-
-მარიტების თეორიას, რადგან ეს თეორია პრაგმატიზმის ძირითად იდე-
-ას გამოხატავს; ხოლო ჭემსის თეორიის გადმოცემის დასასრულს აღ-
-ნიშნავს: აქამდე ჩვენ ვცდილობდით ობიექტურად დაგველაგებინა ჭემ-

სის თვალსაზრისი პრაგმატიკულ მეთოდებზე და ქეშმარიტების არსებაზე. ჩვენ ვცდილობდით, რადგან მისი მსჯელობა ხშირად გაურკვეველი, ორაზროვანი და სოფიზმით სავსეაო. ამას იმიტომ მიუთითებთ, რომ, მართალია კ. ბაქრაძე ობიექტურად გადმოსცემს ჭეშმის თვალსაზრისს, მაგრამ ყველგან აშკარად ჩანს თვით მკვლევარის თვალსაზრისიც, სასელლობრ, ჩვენება და დასაბუთება იმისა, რომ ჭეშმის პრაგმატიზმის სუბიექტური იდეალიზმის ძირითადი პრინციპი შემეცნების თეორიის საკითხებზე, რომლის საფუძველზეც აგებულია ქეშმარიტების თეორიაც, ძირითადად კანტის შემეცნების თეორიის განმეორებაა. ჩვენც სწორედ ამ მიმართებით ვეცდებით ქეშმარიტების შესახებ ჭეშმის მოძღვრებაზე ბაქრაძის შეხედულებისა და კრიტიკის გადმოცემას.

ჩვენი აზრით, საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში კ. ბაქრაძის პირველი და ერთადერთი მკვლევარია, რომელმაც შინაგანად ცხადყო კანტის მიერ წამოყენებული ძირითადი პრინციპების განმეორება პრაგმატიზმის, კერძოდ ჭეშმის შემეცნების თეორიაში. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ ჭეშმის მოძღვრებაში ყველაზე მთავარია მოძღვრება ქეშმარიტების შესახებ. მისი აზრით პრაგმატიზმი არის ქეშმარიტების გარკვეული თეორია. ამიტომაც მკვლევარი ჯერ არკვევს ჭეშმის თვალსაზრისს საგნის აგების პროცესის შესახებ, ვინაიდან „ჭეშმის აზრით, საგნის აგების თეორია არის სწორედ ქეშმარიტების აგების თეორია“. რათა სწორად, ერთმნიშვნელოვნად იქნეს გაგებული ქეშმარიტებასთან დაკავშირებული საგნის, ობიექტის, ასლის და სხვ. ცნებები, მკვლევარი პირველ რიგში ამ ცნებების შინაარსს გაარჩევს. ავტორის აზრით დასახელებული ცნებების არაერთმნიშვნელოვნად გამოყენებას ხშირად ქეშმარიტების ცნების დამახინჯებამდე, ხოლო ბუჩუკაზიული ფილოსოფიის კრიტიკისას მიზნის მიუღწევლობამდე მივყავართ.

ასლის, სურათის ცნებები, კ. ბაქრაძის აზრით, გამოთქვამენ ქეშმარიტების ცნების შინაარსს, მაგრამ მხოლოდ იმ პირობით, თუ ამ გამოთქმების შინაარსი ერთმნიშვნელოვნად არის დადგენილი, წინააღმდეგ შემთხვევაში მათ შეუძლიათ მიგვიყვანონ, ხშირად მივყავართ კიდევ, ქეშმარიტების — ცნების დამახინჯებამდე. მაგალითად, თუ მწვანე ხის აღქმა ან მის შესახებ აზრი მივიჩნით ამ ხის ასლად იმ აზრით, როგორც ასლის ცნება იხმარება ჩვეულებრივად, მაშინ უნდა შეივლოთ აზრი, რომ მწვანე ხის აღქმა ან მის შესახებ აზრი მწვანეა. სინამდვილეში თვით აზრი მწვანე ხის შესახებ სრულიადაც არ არის მწვანე. მკვლევარი ასევე მიუთითებს იმაზე, რომ ხშირად ჩვეულებრივად ორ ცნებას „საგანი“ და „ობიექტი“ ვხმარობთ როგორც სინონიმებს, ერთი და იგივე შინაარსით, რაც ზოგ შემთხვევაში მართლაც, არაერთარ შეცდომას არ იწვევს. მაგალითად, ვამბობთ, რომ შემეცნე-

ბის საგანი მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში; ამავე აზრს გამოეთქვამთ, თუ ვიტყვით, რომ შემეცნების ობიექტი არის ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი მატერიალური სამყარო და ადამიანი ამ სამყაროში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, აღნიშნული ორი ცნების შინაარსი არსებითად განსხვავებულია ერთმანეთისაგან და ამ განსხვავებულობის გაუთვალისწინებლობა შეცდომის წყარო ხდება. კ. ბაქრაძეს იმის ნიმუშად, თუ როგორ არ ითვალისწინებს ზოგიერთი მარქსისტი ფილოსოფოსი საგნისა და ობიექტის განსხვავებულობას, მოჰყავს შემდეგი მაგალითი: „მოსკოვში, ფილოსოფიის ინსტიტუტში, ექსზისტენციალიზმის წარმომადგენელს — ფრანგ ფილოსოფოსს ჟ. იპოლიტს დაუსვეს საკითხი, აღიარებს ის თუ არა ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ობიექტს. ჟ. იპოლიტმა უარყოფითი პასუხი გასცა. მაშ თქვენ უარყოფთ ჩვენგან დამოუკიდებელი სამყაროს არსებობასო — უთხრეს მას. ჟ. იპოლიტმა უპასუხა: „ღმერთო ჩემო, რა ბრალს მდებთო, აჰა სად ვარ მე, თუ არა ჩემგან დამოუკიდებელ სამყაროში“¹. ამ ფაქტით ბაქრაძე იმაზე მიუთითებს, რომ საგნისა და ობიექტის არსებობის მნიშვნელობის გაიგივება უმართებულოა და მცდარი იგი წერს: „საგანი არსებობს ცნობიერებისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად; ხოლო ობიექტი არ არის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად; სუბიექტი და ობიექტი კორელატიური ცნებებია; საგანი სუბიექტის მიმართ, მასთან კავშირში, მასთან დამოკიდებულებაში არის ობიექტი. ამიტომ დებულება: უსუბიექტოდ არ არის ობიექტი — ყოველთვის როდი ნიშნავს იმას, რომ ცნობიერების გარეშე არ არსებობს მისგან დამოუკიდებელი საგანი, სამყარო“². კ. ბაქრაძე ჯემსის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ჭეშმარიტების პრობლემის გარკვევასთან დაკავშირებით, იხილავს შემეცნებელი ცნობიერებისა და მისი საგანთან შესაბამისობის საკითხს და აღნიშნავს: ჯემსის პრაგმატიზმი და საერთოდ პრაგმატიზმი სუბიექტური იდეალიზმია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჯემსი უარყოფს ობიექტური სამყაროს არსებობას, ან ადამიანთა არსებობას. საკითხი ეხება არა საგანთა არსებობას, სამყაროს არსებობის უარყოფას, არამედ შემეცნებას, ჭეშმარიტებას, მის სტრუქტურასა და არსებას. ჯემსის სუბიექტური იდეალიზმის მთელი შინაარსი მკლავდება მაშინ, როდესაც ის წყვეტს საკითხს — რას წარმოადგენს სამყარო, რომელიც ადამიანისაგან დამოუკიდებელია, არის ის შემეცნების საგანი, რომელიც უპირისპირდება შემეცნებელ სუბიექტს, და არის თუ არა შემეცნება ამ რეალობის ადეკვატური ასა-

¹ კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 405.

² იქვე.

ხვა? ჯემსის აზრით, შემეცნების პროცესში ჩვენ სამყაროს „გაადამიანურებას“, „ჰუმანიზებას“ ვახდენთ; ეს ნიშნავს იმას, რომ შემეცნების პროცესში ჩვენ შეგვაქვს ჩვენი, წმინდა ადამიანური ნიშნები, თვისებები, რომლებიც სამყაროს სრულიად არ ახასიათებს. აქედან გამომდინარე, ზაქარაძე აღნიშნავს, გასაგებია, რომ შემეცნება არ ასახავს რეალურ სამყაროს, რომ სამყაროს სურათი, რომელსაც ადამიანი ქმნის შემეცნების პროცესში სამყაროს თავისებურებებით, საგანთა ობიექტური ვითარებით კი არ არის განსაზღვრული, არამედ განპირობებულია ადამიანის თავისებურებებით. შემეცნების თეორიაში ჯემსის მიერ საკითხის ასე დაყენება მკვლევარის აზრით, ძირითადად კანტის სუბიექტური იდეალიზმის განმეორებაა.

ავტორი იმის გასარკვევად, თუ რაში მდგომარეობს სამყაროს ჰუმანიზება შემეცნების პროცესში ჯერ ჯემსის შეხედულებას არკვევს „სინამდვილის შესახებ“. ჯემსის სიტყვით, „სინამდვილე არის ის, რასაც ჰეშმარიტებამ ანგარიში უნდა გაუწიოს“. მკვლევარის შენიშვნით, რასაკვირველია ჰეშმარიტება მაშინ არის ნამდვილი ჰეშმარიტება, როდესაც იგი „სინამდვილეს ანგარიშს უწევს“. ამიტომაც ზოგადი დებულების სახით იგი მცდარი არ არის, მაგრამ ჯემსი ამ დებულებაში ისეთ შინაარსს გულისხმობს, რომ ამ ჰეშმარიტი დებულებიდან არაფერი ჰეშმარიტი არ რჩებაო. ჯემსის მიხედვით სინამდვილე, რომლის საფუძველზე შენდება ცოდნა, სამი ნაწილი-საგან შედგება. სინამდვილის პირველი ნაწილი წარმოადგენილია ჩვენი შეგრძნებების ნაკლით; საიდან და როგორ ჩნდება ეს შეგრძნებები ჩვენ არ ვიცით. ისინი არც ჰეშმარიტნი და არც მცდარნი არიან; ისინი არიან და მეტი არაფერი. სინამდვილის მეორე ნაწილს წარმოადგენენ მიმართებანი, რომლებიც არსებობენ შეგრძნებათა და მათ ასლებს შორის ჩვენს აზროვნებაში. მესამე ნაწილი, რომლიდანაც შენდება ჩვენი სინამდვილე, არის წინანდელ ჰეშმარიტებათა ერთობლიობა. იგი ეყრდნობა სინამდვილის პირველ ორ ნაწილს; ახალი ფაქტების საფუძველზე ეს ჰეშმარიტებები ხშირად იცვლება და აღცილს უთმობს ახალ ჰეშმარიტებებს. ეს არის ყველაფერი ის, რაც მოცემულია და რასაც სინამდვილეს ვუწოდებთ, „ამგვარი შეგრძნებებიდან შედგება ცოდნა, საგანი, სინამდვილე, რომელსაც ჰეშმარიტებამ უნდა გაუწიოს ანგარიში“¹. სინამდვილის ამ მონაცემებიდან იგება მეცნიერული სურათი, მეცნიერული ცოდნა, ის, რასაც მეცნიერება სინამდვილეს უწოდებს. შეგრძნებები, რომლისგანაც შენდება სინამდვილე, არსებობენ, ჩვენ მათ ვქმნით, ისინი ჩვენი კონტროლის გარეშე არსებობენ. მაგრამ ჩვენ პირად ინტერესებზე დამოკიდებუ-

¹ კ. ზაქარაძე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 408.

ლი, რომელ მათგანს მივაქცევთ ყურადღებას, რომელს შევარჩევთ და მასზე ავაგებთ სინამდვილის სურათს. სინამდვილე მუნჯია, ის არაფერს ამბობს თავის შესახებ. ჩვენ ვამბობთ მის მაგიერ იმით, რომ ჩვენ ჩვენი ნებით ვახდენთ შერჩევას: ჩვენ შეგვაქვს შეგარძნებათა სინამდვილეში გარკვეული წესრიგი. ჩვენ გვაძლევენ მარმარილოს ნატესს. ჩვენ კი გამოვთლით მისგან იმას, რაც ჩვენ გვინდა. ჩვენ გვეძლევა შეგარძნებათა მასალა და მათ საფუძველზე საგნის აგებისას ვშორდებით მოცემულ შეგარძნებებსაც, ვინაიდან შეგარძნებათა მასიდან ნებისმიერად ვირჩევთ და ნებისმიერად ვაგებთ საგანს. ყოველივე ამის გამო კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, საინტერესო მდგომარეობასთან გვაქვს ჩვენ საქმე, ვიწყებთ შეგარძნებებიდან, რომლებიც სუბიექტურია, ისინი ობიექტურ სინამდვილეს არ ასახავენ; მათგან შევარჩევთ პირადი ინტერესების მიხედვით ზოგიერთს; ის, რაც შეგარძნებებიდან ჩვენამდე აღწევს, უკვე ჰუმანიზებულია, ე. ი. ადამიანის ინტერესებითაა განსაზღვრული; სუბიექტური მასალიდან სუბიექტური შერჩევით სუბიექტური პრინციპების გამოყენებით ვაგებთ საგანს, სინამდვილეს¹. ყოველივე ამის გამო შემეცნების პროცესში საქმე გვაქვს ჰუმანიზებულ სინამდვილესთან. ამიტომაც ნამდვილი, ობიექტური სინამდვილე შემეცნების გარეშე რჩება. ჭეშმარიტებას არა აქვს კავშირი სინამდვილესთან. ის რასაც ჭეშმარიტებას ვუწოდებთ, თავიდან ბოლომდე ჩვენი საკუთარი ქმნილებაა. აზრი ჭეშმარიტია იმდენად, რამდენადაც ის ჩვენი ცხოვრებისათვის სასარგებლოა და რამდენადაც სასარგებლოა, იმდენად კარგია. ჭეშმარიტება არის ის, რაც სასარგებლოა, სასარგებლოა ის რაც ჭეშმარიტია. ასეთია ძირითადი დებულების სახით ჯემსის თეორია საგნის — ჭეშმარიტების აგების შესახებ, რომელიც კ. ბაქრაძის მიერ, რა თქმა უნდა, ვრცლად არის წარმოდგენილი.

ჩვენ ჯერჯერობით არაფერი გვითქვამს მკვლევარის მიერ წამოყენებულ კრიტიკულ არგუმენტებზე და, რაც მთავარია, არც იმაზე, თუ რაში ხედავს ავტორი კანტისეული ძირითადი პრინციპების განმეორებას ჯემსის შემეცნების თეორიაში. დავიწყეთ ამ უკანასკნელით. ძირითადი დებულების სახით იგი შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: კანტი იწყებს შეგარძნებით; შეგარძნებებს იწვევს ნივთი თავისთავად, მაგრამ შეგარძნებები სუბიექტური ხასიათისაა, რადგან არ ასახავს ამ ნივთებს. თავისი შინაარსით სუბიექტურ შეგარძნებათა ქაოსს წესრიგსა და კავშირში მოიყვანს ცნობიერების აპრიორული ფორმები, რომლებსაც არ გააჩნიათ ობიექტური ხასიათი, რადგან ისინი ობიექტური სამყაროსაგან დამოუკიდებელნი არიან და მხოლოდ ადამიანურის.

¹ კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 413.

თავისებურებას, მის ორგანიზაციას წარმოადგენენ. ჯემსიც შემეცნების თეორიას შეგრძნებით იწყებს. აქ შეგრძნებებიდან შენდება შემეცნება, შემეცნების საგანიც. შენდება ის, რასაც სინამდვილეს უწოდებს; შენდება იგი გარკვეული პრინციპების გამოყენებით. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძე აკეთებს დასკვნას, რომ „ის ძირითადი დებულება, რომლის მიხედვით შემეცნებელი სუბიექტი აგებს შეგრძნებებიდან საგანს, სინამდვილეს... ამ სუბიექტის თვისებათა თავისებურებების მიხედვით ერთი და იგივეა კანტისა და ჯემსის კონცეფციაში“¹. რა თქმა უნდა, მკვლევარი აღნიშნულ საკითხზე კანტისა და ჯემსის შეხედულებას შორის განსხვავებაზეც მიუთითებს.

კ. ბაქრაძემ საერთოდ პრაგმატიზმისა და კერძოდ ჯემსის მოძღვრების საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტი წამოაყენა, რომელთაგან უშუალოდ ჭეშმარიტების საკითხებთან დაკავშირებულ არგუმენტებს შეეხებოთ: 1) კ. ბაქრაძე აჩვენებს, რომ ჯემსი აიგივებს ჭეშმარიტს სასარგებლოსთან, იმასთან, რაც წარმატებასთან მიგვიყვანს; მართალია, წერს ავტორი, ჭეშმარიტება, როგორც წესი, სასარგებლოა იმდენად, რამდენადაც ასახავს სინამდვილეს. ისიც, რომ დავუშვათ, ყოველი ჭეშმარიტება სასარგებლოა, ამ დებულების შებრუნება არ იქნება ამ შემთხვევაში ჭეშმარიტი: ყოველი სასარგებლო როდია ჭეშმარიტი. ჭეშმარიტი და სასარგებლო განსხვავებულ კატეგორიულ სფეროს ეკუთვნის. ჭეშმარიტებას შეიძლება ჰქონდეს უტილიტარული თვისება, მაგრამ ეს არ არის ჭეშმარიტების არსებითი, განმსაზღვრელი თვისება. ჭეშმარიტება არის გარკვეული აზრების თვისება, რომელიც ასახავს საგანთა ობიექტურ ვითარებას. უტილიტარული ღირებულება შეიძლება ჰქონდეს ჭეშმარიტებას — და ფაქტობრივად აქვს კიდევ — მაგრამ მთავარი და არსებითია ის, რომ მას ახასიათებს შემეცნებითი ღირებულება². 2) დებულება — ჭეშმარიტება სასარგებლოა, ჯემსთან არ არის ერთმნიშვნელოვანი შინაარსის ცნება. იგი სასარგებლოა ან ადამიანთა გვარისათვის, ან ცალკეული პიროვნებისათვის, მაგრამ პრინციპული განსხვავება მათ შორის არ არის; ორივე შემთხვევაში საქმე გვაქვს სუბიექტურ იდეალიზმთან, ვინაიდან არც პირველ და არც მეორე შემთხვევაში არ არსებობს ჭეშმარიტება, როგორც ჩვენი წარმოდგენის ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოუკიდებელია კაცობრიობისაგან, ცალკეული ადამიანისაგან. 3) ჯემსი შესაბამისობის, ასლის ცნებაში გულისხმობს ასლის ჩვეულებრივ გავრცელებულ აზრს (მაგ. რომელიმე სურათის ასლს), ამ პრინციპის მიხედვით წითელი ვარდის სურათი წითელი უნდა იყოს და მწვანე ბალახის ასლი — მწვანე.

1 კ. ბაქრაძე, პრაგმატიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 5, გვ. 412.

2 იქვე, გვ. 426—428.

4) გაუგებრობას იწვევს ჭემსის მიერ დასახელებული სინამდვილის შესაბამისად ნაწილი, ე. ი. „ძველი ჰეშმარიტების მარაგი“. ჭემსის აზრით, ჰეშმარიტება ის იდეაა, რომელიც სარგებლობას გვაძლევს. მაგრამ შეიძლება თუ არა „ჰეშმარიტების მარაგში“ შევიტანოთ ის იდეები, რომლებსაც სარგებლობა ჰქონდათ წინათ? თუ ეს იდეები სასარგებლო იყო „ჩემი ან თქვენი“ ცხოვრების გარკვეულ მომენტში, ეს ხომ არ ნიშნავს, რომ ეს იდეები სასარგებლო იქნება „ჩვენი და თქვენი“ ცხოვრების სხვა მომენტისათვის. მსჯელობა ძველი ჰეშმარიტების მარაგზე ნიშნავს იმას, რომ ეს იდეები უნდა შევამოწმოთ ჩვენი ცხოვრების ყოველ მომენტში. ამიტომ ძველ ჰეშმარიტებათა მარაგზე მსჯელობა ჭემსის თეორიის მიხედვით შეუძლებელია. 5) ჰეშმარიტება იქმნება პრაქტიკაში; იდეას „ემართება“ ჰეშმარიტება პრაქტიკის შემოწმების შედეგად, თავისთავად იდეა არ არის ჰეშმარიტი. ჰეშმარიტება მოქმედებაა. აქ ჰეშმარიტების ცნება გაიგივებულია პრაქტიკის ცნებასთან. ჰეშმარიტება აზრია, რომელსაც პრაქტიკა ამართლებს. ჰეშმარიტი აზრი ჰეშმარიტია პრაქტიკით გამართლებამდეც. პრაქტიკა ჰეშმარიტად ან მცდარად კი არ ხდის აზრს, არამედ ადასტურებს მის ჰეშმარიტებას ან მცდარობას. პრაქტიკა ჰეშმარიტების შემოწმებულია და არა შემქმნელი.

2. ჰეშმარიტების ონტოლოგიური თეორიების კრიტიკა. ჰეშმარიტების ონტოლოგიურ თეორიებს, კერძოდ, ჰეგელისა და ჰუსერლის მოძღვრებას კ. ბაქრაძე განიხილავს მონოგრაფიულ გამოკვლევებში: „სისტემა და მეთოდი“ ჰეგელის ფილოსოფიაში“ და „ნარკვევები უახლესი და თანამედროვე ბუჩუქუაზიული ფილოსოფიის ისტორიიდან“. ჩვენ მხოლოდ ჰუსერლის მოძღვრებას შევეხებით. კ. ბაქრაძის „ნარკვევებში“ შემეცნების თეორიის საკითხებზე ჰუსერლის მოღვაწეობის მხოლოდ პირველ პერიოდს ას გვერდზე მეტი უკავია. მეორე პერიოდი მეორე ტომში უნდა შესულიყო, რაც ავტორს განუხორციელებელი დარჩა.

მკვლევარი ჰუსერლის შემეცნების თეორიიდან მრავალ საკითხს განიხილავს; იგი დამაჯერებლად აჩვენებს ჰუსერლის მოძღვრების როგორც უარყოფით, ასევე დადებით მხარეებსაც. განსაკუთრებით დადებითადაა შეფასებული ჰუსერლის მოძღვრებაში ანტიფსიქოლოგიზმი და ჰეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა. ჰუსერლი ფსიქოლოგიზმის კრიტიკასთან კავშირში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ჰეშმარიტების საკითხს, რაც კ. ბაქრაძესაც ყოველმხრივი და სრულყოფილი ანალიზით აქვს წარმოდგენილი. ჰუსერლის ფილოსოფიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხად კ. ბაქრაძე მიიჩნევს თავისთავად ჰეშმარიტების პრობლემას და სწამს, ამ საკითხზე თავის აზრს გადმოსცემდეს, ჰეშმარიტებაზე ჰუსერლის აზრს გადმოსცემს. ამ აზრ-

თა მსვლელობის ძირითადი შინაარსი ასეთია: ჭეშმარიტება არ არის ფაქტი; ფაქტი ემპირიულია, ჭეშმარიტება — იდეალური. ფაქტი რეალურია, ჭეშმარიტება არ არის რეალური, მას იდეალური მნიშვნელობა აქვს; ის არის იდეალური ერთიანობა. ყოველი ფაქტი ინდივიდუალურია და დროული ხასიათი აქვს, ის წარმოიშობა და ისპობა. ჭეშმარიტება არც წარმოიშობა და არც ისპობა. წარმოიშობა და ისპობა ის, რაც დროშია, ჭეშმარიტება დროის გარეშეა. ჭეშმარიტება „მარადიულია“, ან უკეთ, ის არის იდეა და, როგორც, ასეთი ზედროულია. შემეცნების აქტი დროშია, ჭეშმარიტება შეიძლება შემეცნების აქტში იქნეს რეალიზებული, მაგრამ თვითონ ჭეშმარიტება არ არის დამოკიდებული შემეცნების აქტზე. მსჯელობა, რომელიც გამოხატავს ნიუტონის კანონს, ჭეშმარიტება იყო ნიუტონის კანონამდე. ჭეშმარიტება სრულიად დამოუკიდებელია იმისაგან, მას ვინმე შეიცნობს თუ არა. ის სავალდებულოა თავისთავად. ჭეშმარიტება ჭეშმარიტებად რჩება იმ შემთხვევაშიც, თუ მისი შემცნობი არსება არც არსებობს.

... ავტორის მიერ ჰუსერლის ასეთ შეხედულებაში მართებულადაა მიჩნეული ჭეშმარიტების ობიექტურობის დასაბუთების ცდა და ჭეშმარიტების ადამიანზე და მის ორგანიზაციაზე დამოკიდებულების უარყოფა, მაგრამ მკვლევარის სრულიად მართებული შენიშვნით, ჰუსერლს ეს მართებული აზრი იდეალიზმის პრინციპებიდან აქვს შემუშავებული. ავტორი ჰუსერლს არავითარ შემთხვევაში არ ეთანხმება ცნების „ჭეშმარიტება თავისთავად“ შემოყვანაზე შემეცნების თეორიაში. სწორედ ამ მიმართებით მკვლევარი იძლევა ჰუსერლის შეხედულების ღრმა ანალიზს და მკაცრ კრიტიკას, რომელიც რამდენიმე დებულების სახითაა ჩამოყალიბებული: 1) ჰუსერლის თანახმად, მართალია, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არ არის საგანი, მოვლენა, არ არის რალაც ცნობიერებისაგან დამოკიდებული დროსა და სივრცეში არსებული ობიექტური რეალობა. „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ უწოდებს იმას, რაც საგანთა და მოვლენათა გარკვეულობაა და ეს გარკვეულობა შემეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებულად არსებობს, მაგრამ ეს გარკვეულობა ისაა, რაც არის, რასაც თვითონ ჰუსერლი უწოდებს საგნის მდგომარეობას, საგნის მდგომარეობა თავისთავად ჭერ კიდევ არ არის ჭეშმარიტება; ჭეშმარიტება მდგომარეობს ამ მდგომარეობის შემეცნებაში. ჭეშმარიტება შემეცნებაშია და მის გარეშე შეუძლებელია. ჰუსერლი ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ მართებულ ბრძოლაში უკიდურესობამდე — ჭეშმარიტების ონტოლოგიზებამდე მიდის. 2) აქედან გამომდის ჰუსერლის თავისებური ფორმულირება, მსჯელობა, რომელშიც გამოთქმულია მიზიდულობის კანონი ჭეშმარიტი იყო ნიუტონამდე. რომელ მსჯელობაზე ლაპარაკობს ჰუსერ-

ლი? — ნიუტონამდე მსჯელობის შესახებ, ე. ი. მსჯელობის შესახებ, რომელიც ჯერ კიდევ არ იყო და პირველად ნიუტონმა გამოთქვა. როგორ შეიძლება მსჯელობა იყოს ჭეშმარიტი ან მცდარი, თუ ის ჯერ კიდევ არ არსებობს? ჰუსერლი გვიპასუხებს, რომ მას მხედველობაში აქვს არა მსჯელობის აქტი, არამედ მსჯელობის შინაარსი, მაგრამ რა არის მსჯელობის შინაარსი? ეს მისი საზრისია, რომელიც მსჯელობაშია გააზრებული, მაგრამ საგნის იგივეობრივი არ არის. მართალია, კანონი, რომელიც აღმოაჩინა ნიუტონმა, იყო და მოქმედებდა ნიუტონამდე, მაგრამ ჭეშმარიტება, რომელიც ამ კანონითაა გამოთქმული, არ არსებობდა ნიუტონამდე. წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა გავაიგივეოთ. ობიექტურად არსებული კანონი ამ კანონის შესახებ ცოდნასთან — ჭეშმარიტებასთან, რომელიც მოცემულია ცოდნაში საგნის მდგომარეობის შესახებ. ჰუსერლის მიხედვით, ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც გარკვეულობა, არის იდეა. საგნის გარკვეულობა არის იდეა. ჭეშმარიტება, როგორც იდეა, არც ცნობიერებაშია და არც რეალურ სამყაროში, არც პლატონურ იდეათა სამყაროში. ის საერთოდ არ არის სივრცისა და დროის სამყაროში. იგი მიეკუთვნება აბსოლუტურ სავალდებულოს სფეროს. 3) ექვს იწვევს გამოთქმები „ჭეშმარიტებას აქვს მნიშვნელობა“, „ჭეშმარიტება აბსოლუტურად სავალდებულოა“, რაიმე მნიშვნელობის მქონეა და სავალდებულო ვინმესათვის; ჭეშმარიტება, თუ მას „აქვს მნიშვნელობა“, თუ ის სავალდებულოა, მხოლოდ შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში, წინააღმდეგ შემთხვევაში არავითარი აზრის მქონე არ არის. მაგრამ ჰუსერლის აზრი, რომ ჭეშმარიტება მნიშვნელობის მქონეა; სავალდებულოა არა ვინმესათვის, არამედ თავისთავად, შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. 4) ჰუსერლი ცოდნისაგან წყვეტს ჭეშმარიტებას, რომ ჭეშმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე, ცოდნამდე შემეცნებამდე. ის მხოლოდ ცოდნაში „რეალიზდება“. ცოდნა არ არის ჭეშმარიტების გარეშე, მაგრამ ჭეშმარიტება არსებობს ცოდნის გარეშე. ეს პრინციპულად მცდარი აზრია. 5) ჰუსერლი შეცდომებს უშვებს, როდესაც ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტებას თავისთავად აქვს მნიშვნელობა, თავისთავად სავალდებულოა. ნიუტონის მიზიდულობის კანონი, რასაკვირველია, სავალდებულო იყო ქვისათვის, რომელიც დედამიწაზე დაეცა, მაგრამ მსჯელობა ეხება არა ქვის დაცემის ფაქტს, არამედ ამ ჭეშმარიტებას ფაქტზე. ჰუსერლი ჭეშმარიტებას წყვეტს შემეცნობი სუბიექტისაგან და მის ონტოლოგიზებას ახდენს. ამით თავისებურად აღადგენს პლატონიზმს — იდეა (ჭეშმარიტება) არსებობს ობიექტურად. 6) ჰუსერლს შეუძლია არ მიიღოს შენიშვნა ჭეშმარიტების ონტოლოგიზების შესახებ, ვინაიდან იგი ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება იდეალურია, მას არ ახასიათებს დროისა და სივრცის ნიშ-

ნები. ჰუმბარტიტება, აღნიშნავს ბაქრადე, მარტლაც არ ხასიათდება დრო-ის ნიშნით, დროული ფაქტის შესახებ ჰუმბარტიტება თვითონ არ არის დროული; დროშია ფაქტის შემეცნება, აზრი ფაქტის შესახებ, ფსიქიკურ შემეცნებითი პროცესი, რომელსაც ჰუმბარტიტებისაყენ მიეყევართ, მაგ-რამ თვითონ ჰუმბარტიტება, როგორც ასახეა, არ ხასიათდება დროის მონენტიო. მაგრამ ჰუსერლთან ჰუმბარტიტება, რომელიც მოწყვეტი-ლია აზრისაგან, შემეცნების პროცესისაგან, არის ჰუმბარტიტებ-ს ონ-ტოლოგიზება, სულ ერთია რა სახით იქნება იგი მიღებული. ჰუმბ-არტიტება როგორც ცოდნის შინაარსი იდეალურია, იდეალურია რო-გორც ფსიქიკურ-შემეცნებითი პროცესის შედეგი, მაგრამ არა თვი-თონ ფსიქიკური პროცესი, რომელიც დროში მიმდინარეობს. მკვლევ-რის აზრით „იმისათვის, რომ ხაზი გავუსვათ ყველა პრინციპულ გან-სხვავებას ჩვენს თვალსაზრისსა და ჰუსერლის თეორიას შორის ჰუმ-ბარტიტებაზე, მიეუთითებთ შემდეგზე: ცოდნაში, მეცნიერებაში ნამ-დვილი ყოფიერების სამყაროს ჰუმბარტიტებათა სამყარო შესაბამე-ბა, საგანთა და მოვლენათა კავშირებს ყოფიერების სამყაროში, ჰუმ-ბარტიტებათა გარკვეული კავშირები შესაბამება ცოდნის სისტემაში. სამყარო არის საგანთა ერთიანობა (თანაც საგანში იგულისხმება არა მარტო მატერიალური, არამედ სულიერიც — სამყარო როგორც მთლიანი); მეცნიერული ცოდნის იდეალი, რომლისაყენაც მიისწრაფ-ვის შემეცნება და რომელსაც იგი ვერასოდეს ვერ აღწევს, მხოლოდ ასიმპტომურად უახლოვდება, წარმოადგენს ს ი ს ტ ე მ ა ს, სამყა-როს, სისტემის შესაბამის ჰუმბარტიტებებს, რადგანაც სამყაროც სის-ტემაა, კანონზომიერი მთლიანი და არა უფორმო, რალაც ქაოსური.

ჰუსერლის თვალსაზრისი პრინციპულად საწინააღმდეგოა: არსე-ბობს ჰუმბარტიტებათა იდეალური სამყარო დროსა და სივრცის გა-რეშე და იგი — ეს იდეალური სამყარო — კონსტატირებას უკეთებს ყოფიერების რეალურ სამყაროს. ერთიანობა, იდეალურ სამეფოს ჰუმბარტიტებათა სისტემა განსაზღვრავს ერთიანობის სისტემას“¹.

დ ა ს კ ვ ნ ა

კ. ბაქრადე ქართული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. მან ურთულესი ფილოსოფიური პრობლემების დამუშავებით წინ წასწია, განავითარა ფილოსოფიური მეცნიერება-ნი. განსაკუთრებით დიდია მკვლევარის ღვაწლი კლასიკურ გერმანულ

¹ К. С. Бахрадзе, Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии, стр. 457.

იდეალისტურ ფილოსოფიაში დიალექტიკის განვითარების კანონზომიერების დადგენის საქმეში.

კ. ბაქრაძე აყალიბებს ჰეგელის ფილოსოფიაში სისტემისა და მეთოდის საბოლოოდ ერთმანეთზე დამთხვევის საკუთარ კონცეფციას, რომელმაც ფართო გამოხმაურება და მხარდაპერა ჰპოვა.

კ. ბაქრაძემ ლოგიკისა და დიალექტიკის დამოკიდებულების საკითხზე შექმნა ახალი თეორია, რომელმაც დიდი გამოხმაურება ჰპოვა როგორც საბჭოთა კავშირში, ასევე უცხოეთშიც.

საველე წერიტელი

მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია პროფესორი ს. წერეთელი. მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ფილოსოფიის მრავალ დარგს მოიცავს. ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საქმეში მნიშვნელოვანია მკვლევარის წვლილი მატერიალისტური დიალექტიკის, შემეცნების თეორიისა და დიალექტიკური ლოგიკის, პრობლემების დამუშავების საქმეში. განსაკუთრებით კი ს. წერეთლის მთელი ფილოსოფიური მუშაობა უდიდესი ძალითა და მნიშვნელობით ვლინდება დიალექტიკური ლოგიკის სფეროში. ფილოსოფიის ეს დარგი არის ს. წერეთლის კვლევის ძირითადი და არსებითი სფერო. დიალექტიკური ლოგიკის საკითხებს ეხება მისი ყველა მონოგრაფიული გამოკვლევა. რაც შეეხება შემეცნების თეორიისა და დიალექტიკის საკითხებს, გარდა ორიოდ შრომისა, იგი ს. წერეთლის მიერ ყველგან წარმოდგენილია დიალექტიკურ ლოგიკასთან უშუალო კავშირში. მართალია დიალექტიკური ლოგიკის საკითხები თავის არსებით დიალექტიკის თეორიის საკითხებია, მაგრამ ამ უკანასკნელის ცნების ქვეშ იგულისხმება დიალექტიკის ძირითადი კანონებისა და დიალექტიკის ნიშნების საკითხები, ხოლო დიალექტიკური ლოგიკა თავის არსებით გულისხმობს აზროვნების ფორმების დიალექტიკას.

ს. წერეთელი მე-20 საუკუნის 20—60-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სახელოვანი ხუთეულის დასასრულია არა მხოლოდ ისტორიულად, არამედ ლოგიკური დასაბუთების სისრულითაც.

ს. წერეთელი დაიბადა 1907 წლის 1 თებერვალს ამბროლაურის რაიონის სოფ. ჭვარისაში (ახლანდელი სოფ. შრომა). 1923 წელს ამთავრებს სოფ. ბუგეულის ოთხკლასიან სასაწყავლებელს, 1925 წელს კი ონის საშუალო სკოლას და 1926 წელს შედის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რომელსაც ამთავრებს 1930 წელს. 1931—1934 წლებში ს. წერეთელი უნივერსიტეტის ასპირანტია ფილოსოფიის ისტორიის სპეციალობით. შემდეგ ამავე უნივერსიტეტის ასისტენტი, დოცენტი და პროფესორი.

ს. წერეთელი დიდი სამამულო ომის ერთ-ერთი აქტიური მონაწი-

ლუა. იგი 1941 წლის ივლისიდან 1946 წლის თებერვლამდე საბჭოთა არმიისა, საიდანაც ბრუნდება მათორის წოდებით.

ს. წერეთელი სხვადასხვა დროს უნივერსიტეტში კითხულობს ლექციებს ფილოსოფიის ისტორიაში, როგორც ანტიკური, ასევე ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, ლოგიკაში, სპეკულაციის ლოგიკაში და სხვ. ს. წერეთელი სხვადასხვა დროს მუშაობდა ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანად, ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგედ, ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორად. ს. წერეთელი გარდაიცვალა 1966 წლის 9 აგვისტოს, დაკრძალულია დიდუბის პანთეონში.

ს. წერეთლის მონოგრაფიული გამოკვლევებია: ლოგიკურის მარქსისტულ-ლენინური გაგებისათვის, ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ, რაციონალური მარცვალის ჰეგელის დასკვნის თეორიაში, კემპარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, დასაბუთების საწყისი, დიალექტიკური ლოგიკა. ს. წერეთელს სპეციალური შრომები აქვს დაწერილი მეცნიერების კანონთა ბუნების, დიალექტიკის ძირითადი კანონების, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხებზე. მნიშვნელოვანია ს. წერეთლის შრომები ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე. განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა შრომები: ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერება და ანტიკური ფილოსოფია.

§ 1. მატერიალისტური დიალექტიკის თეორიის საკითხები

მატერიალისტური დიალექტიკის თეორიის საკითხებიდან ს. წერეთლის კვლევის ძირითადი ობიექტია დიალექტიკის ძირითადი კანონებისა და ნიშნების საკითხები. მატერიალისტური დიალექტიკის ძირითადი კანონების განხილვა წინასწარ მოითხოვს მეცნიერების კანონთა ბუნების განხილვას საერთოდ. სწორედ ეს საკითხია განხილული ს. წერეთლის მიერ ერთდროულად დაწერილ სამ ნაშრომში: „მეცნიერების კანონთა ბუნების შესახებ“ (1955), „მატერიალისტური დიალექტიკის ძირითადი კანონები“ (ავტორთა კოლექტივის მიერ დაწერილი სახელმძღვანელო „დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები“, 1955, თსუ), „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ (1956), რომლის მესამე თავის ძირითადი ნაწილი მეცნიერების კანონთა ბუნების დახასიათება-გარკვევას ეხება. უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არააუ მაშინ, ამჟამადაც იშვიათად შეიძლება მოიძებნოს მეორე ისეთი შრომა, სადაც კანონის ბუნება ისე იყოს დახასიათებული და გარკვეული თავის ძირითადი ნიშნებით, როგორც ეს ს. წერეთლის მიერ არის გაანალიზებული.

ს. წერეთელი შრომაში „მეცნიერების კანონთა ბუნების შესახებ“ სანამ მეცნიერების კანონის ნიშნებს დაახასიათებდეს მანამდე, სრულიად მართებულად, ანალიზს უკეთებს დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების განსაზღვრებას — მატერიალისტური დიალექტიკა არის მეცნიერება ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების მოძრაობისა და განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ. ს. წერეთელი როცა აანალიზებს აღნიშნულ განსაზღვრებას, კატეგორიულად მოითხოვს მასში დაცულ იქნეს თითოეული ტერმინი, საწინააღმდეგო შემთხვევა, ე. ი. რომელიმე ერთი ტერმინის გამოტოვებაც მიჩნეულია, როგორც მატერიალისტური დიალექტიკის არაზუსტი განსაზღვრება. აღნიშნული განსაზღვრება, უპირველეს ყოვლისა, ეხება სინამდვილის სამი, ერთიმეორესთან ზოგადი კანონებით დაკავშირებული, მაგრამ ერთიმეორისაგან თვისებრივად განსხვავებულ სფეროს — ბუნებას, საზოგადოებასა და აზროვნებას. ს. წერეთლის აზრით შეიძლება მატერიალისტური დიალექტიკა განესაზღვროთ ისე, რომ არ დავასახელოთ ბუნება, საზოგადოება და აზროვნება და ვთქვათ, რომ მატერიალისტური დიალექტიკა არის მეცნიერება მატერიის მოძრაობისა და განვითარების უზოგადესი კანონების შესახებ; მაგრამ ასეთი განსაზღვრება უფრო ზოგადი ხასიათისაა, პირველი განსაზღვრება კი უფრო კონკრეტული. მატერიალისტური დიალექტიკის განსაზღვრება კი იმას გულისხმობს, რომ, გარდა ბუნებისა, საზოგადოებისა და აზროვნებისა, არაფერი არ არსებობს მაშინ, როცა ჰეგელის დიალექტიკისათვის სინამდვილად არსებული მხოლოდ იდეა, ღმერთია. მცდარი იქნება განსაზღვრება იმ შემთხვევაში, თუ სინამდვილის რომელიმე ერთ სფეროს გამოვტოვებთ. მაგალითად, ან ბუნებას, ან საზოგადოებას, ან აზროვნებას. მცდარი იქნება ს. წერეთლის აზრით, განსაზღვრება იმ შემთხვევაშიც, თუ დიალექტიკის, როგორც მეცნიერების განსაზღვრებაში გამოტოვებული იქნება „განვითარება“, ვინაიდან, დიალექტიკა არის მეცნიერება განვითარების შესახებ. აუცილებელია განსაზღვრებაში იყოს აგრეთვე ტერმინი „უზოგადესი“ ვინაიდან, თუ დიალექტიკას წარმოვიდგენთ როგორც მეცნიერებას, რომელიც ბუნების, საზოგადოებისა და აზროვნების მოძრაობა-განვითარების ყველა კანონს სწავლობს, მაშინ ეს მეცნიერება ყველა სპეციალური მეცნიერების მოვალეობას შეასრულებს და ფილოსოფიური სისტემა ყველა მეცნიერების შემცველი და, ამიტომ, მათი დამოუკიდებლად არსებობის უარმყოფელიც იქნება. ეს კი ფილოსოფიას მიიყვანდა მეცნიერებათა მეცნიერებამდე!

მეცნიერების კანონის ძირითად ნიშნებად მიჩნეულია ობიექტუ-

რობა, აუცილებლობა, შედარებით იდენტურობა, შინაგანობა და არსებითობა, ზოგადობა. აღნიშნული ნიშნები კანონის განსაზღვრებისათვის მიჩნეულია სრულიად საკმარისად. ზემოთ დასახელებული თითოეული ნიშნის ვრცელი და არგუმენტირებული ანალიზის საფუძველზე ს. წერეთელი კანონს განსაზღვრავს ასე: კანონი არის მოძრაობა-განვითარებაში მყოფ მოვლენათა ობიექტური, აუცილებელი, არსებითი კავშირის ზოგადობის ფორმა.

კანონის ცნების განსაზღვრებასთან დაკავშირებით უნდა შევეხოთ ერთ საკითხსაც. ს. წერეთელი თავის შრომებში ეხება ერთ-ერთ მეტად რთულ და სადავო საკითხს, სახელდობრ, კანონის ცვალებადობისა თუ უცვლელობის საკითხს. ფილოსოფიის ისტორიიდან ცნობილია, რომ აღნიშნული საკითხის დადებითი გადაწყვეტა მრავალ სიძნელეს აწყდება, რის გამოც ეს საკითხი დღემდე სადავო და გადაუწყვეტელია. ერთი მხრივ, სიძნელე ჩნდება იმის გამო, რომ თუ კანონის უცვლელობას და მოვლენების ცვალებადობას დაუშვებთ, მაშინ ცვალებადი როგორ უნდა იქნეს ახსნილი უცვლელით. ის, რაც არ იცვლება როგორ უნდა იყოს ცვალებადის არსება; კანონი ხომ მოვლენათა შინაგანი, არსებითი, აუცილებელი კავშირია, ხოლო ასეთი კავშირის უცვლელობის დაშვებით როგორ უნდა აიხსნას ცვალებადი მოვლენები? შეიძლება კი ცვალებადის მიზეზი იყოს უცვლელი? უფრო ზუსტად, შეიძლება კი ცვალებად მოვლენათა არსება იყოს კანონი, როგორც უცვლელი? მეორე მხრივ, სიძნელე მდგომარეობს იმაშიც, რომ თუ მოვლენათა ცვალებადობის არსება — კანონი ცვალებადია, მაშინ როგორ უნდა განხორციელდეს შემეცნება? მხოლოდ ცვალებადობის დაშვებით, რომელიც შემეცნების განხორციელებისათვის აუცილებელი პირობაა, შეუძლებელია შემეცნების განხორციელება. შემეცნების განხორციელებისათვის აუცილებელია ცვალებადობის არსების, როგორც კანონის, უცვლელობის აღიარება. ამ ალტერნატიული ხასიათის დებულების მოგვარება ხდებოდა და ხდება დღესაც სხვადასხვა გზით.

ს. წერეთელს საკითხის ასეთი სიძნელე მხედველობაში აქვს, ამიტომაც სვამს საკითხს კანონის ცვალებადობისა თუ უცვლელობის შესახებ და ამ ასპექტით ისტორიულ ექსკურსსაც მიმართავს. ხშირად, წერს წერეთელი, მოვლენათა შორის აუცილებელი კავშირი ესმით ისეთ კავშირად, რომელშიც ისინი მკაცრად არიან შეკრული და რომელიც მოძრაობა-განვითარებას უარყოფს. ერთი შეხედვით ეს ასეც უნდა იყოს, რადგან მოძრაობა-განვითარება იმის დარღვევას უნდა

შოასწავებდეს, რაც მოვლენებს უცვლელად უნდა აკავშირებდეს; მოვლენათა შორის კავშირი თუ უცვლელი, იგივეობრივი, არ არის, მაშინ გამოდის, რომ იქ კანონი არც არსებობს. თუკი იმას ვაღიარებთ, რომ მოვლენათა შორის კავშირი იგივეობრივი, ერთი და გარკვეული რამ არის, მაშინ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მოვლენათა ცვალებადობა არ ეხება კანონებს, რომ კანონების უცვლელობა და მოვლენათა ცვალებადობა ისე უპირისპირდება ერთიმეორეს, რომ ერთგვარ დუალიზმს ვღებულობთ. ასეთი დუალიზმის დროს არც კანონები გამოდგებიან მოვლენათა ასახსნელად და არც მოვლენები იქნებიან ახსნილი; მოვლენათა ცვალებადობა თავისებური კანონების მომთხოვნი იქნება და უცვლელი კანონების დაშვება სრულიად ზედმეტი გამოვა¹. ს. წერეთელი უცვლელი კანონების და ცვალებადი მოვლენების დუალიზმის ნიშნულად ასახელებს პლატონის იდეალისტურ ფილოსოფიას, რომელმაც კანონები მოწყვიტა მოვლენებს. არისტოტელემ პლატონის წინააღმდეგ კანონები მოვლენებში მოათავსა, მაგრამ საბოლოოდ, პლატონის ფილოსოფიის საფუძველზე დგომით, შეეცადა მოძრავი და ცვალებადი მოვლენები უცვლელ კანონებთან დაეკავშირებინა ისე, რომ ცვალებადი მოვლენების მიზნად კანონი და, საერთოდ, ზოგადი დაესახა. ამით არისტოტელემ აღნიშნული სიძნელე მიზნობრიობის აბსოლუტურად გამოცხადებით გადაწყვიტა. პლატონისა და არისტოტელეს აზრით საგანთა მამოძრავებლად უძრავი მაშინ გამოდგება, როცა უძრავი მოძრავის მიზანია.

დასახელებული სიძნელის გადაწყვეტისათვის ს. წერეთელი ადრე დაწერილ ნაშრომებში, პირველ რიგში, იმაზე მიუთითებს, რომ კანონი არის განვითარების კანონი. კანონი არსებითად მოძრაობა-ცვალებადობაში არსებულ აუცილებლობას გამოხატავს. კანონები განსხვავებულნი არიან მოვლენებისაგან, მაგრამ მოვლენებში გამოიხატებიან. კანონი მხოლოდ ერთიმეორის გვერდით ერთდროულად არსებულ მოვლენათა აუცილებელ შინაგან კავშირს კი არ წარმოადგენს, არამედ ერთიმეორის შემდეგ დროში გაშლილ ცვალებად მოვლენათა კავშირსაც. ნამდვილი აუცილებელი კავშირი სწორედ მოძრაობისა და განვითარების კავშირია. კანონი განვითარების კანონია, აღნიშნული პრინციპის საფუძველზე ს. წერეთლის მიხედვით „მოვლენათა ცვალებადობის მიხედვით კანონებიც იცვლებიან, თუმცა საერთოდ ცვალებადობას ერთი და იგივე უზოგადესი კანონები აქვს. ეს კანონები

¹ ს. წერეთელი, მატერიალისტური დიალექტიკის ძირითადი კანონები, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955, გვ. 171—172.

„უცვლელია, რამდენადაც ისინი ყოველგვარ განვითარებაში ყოველთვის ბატონობენ; მაგრამ ისინიც იცვლებიან, რამდენადაც განვითარების ყოველ საფეხურზე კონკრეტული სახით გამოვლინდებიან“¹. მოძრაობა-განვითარების გარეშე აღებულ იქნა მკაცრი კანონზომიერება, ამტკიცებს მკვლევარი, ან გარეგნული, ან მისტიკური ხასიათის იქნება, ე. ი. მეტაფიზიკურად იქნება გაყალბებული. ამგვარად, წერეთელის აზრი კანონის ბუნების შესახებ აღრე დაწერილი შრომების მიხედვით შეიძლება ჩამოყალიბდეს ასე: კანონი, კერძოდ დიალექტიკის უზოგადესი კანონები, ერთი მხრივ, უცვლელია, რადგანაც ისინი ყოველგვარ განვითარებაში ყოველთვის ბატონობენ. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს უზოგადესი კანონებიც იცვლებიან, რამდენადაც განვითარების ყოველ საფეხურზე კონკრეტული სახით გამოვლინდებიან. მაგალითად, როგორც კაპიტალიზმს, ასევე სოციალიზმს შინაგანი წინააღმდეგობა ამოძრავებთ, მაგრამ ეს წინააღმდეგობა ერთ შემთხვევაში ანტაგონისტურია, მეორე შემთხვევაში კი არაანტაგონისტური. წინააღმდეგობა ყოველთვის არსებობს, მაგრამ იგი ყოველთვის სპეციფიკური სახით ვლინდება.

აღნიშნული შეხედულება ს. წერეთელს თავის უკანასკნელ გამოკვლევაში „დიალექტიკური ლოგიკა“ გარკვეული აზრით შეცვლილი აქვს. აქ ფაქტობრივად კანონების უცვლელობას ამტკიცებს. ამ შემთხვევაში ავტორის აზრი ასეთია: „ლოგიკა სწავლობს კანონებს, რომლებიც უცვლელია დროში. მაგრამ შეიძლება თქვან, რომ ასეთ კანონებთან აქვს საქმე არა მარტო ლოგიკას, არამედ ყველა მეცნიერებას, მათ შორის ფსიქოლოგიასაც. ფსიქოლოგია რომ არ სწავლობდეს ცვალებადი მოვლენების უცვლელ (ამ მოვლენებთან შედარებით უცვლელ) კანონებს, მაშინ ის მეცნიერებაც არ იქნებოდა. მართლაც, საერთოდ, ცვალებადობა-განვითარების კანონი თვითონ უცვლელი უნდა იყოს. ეს კანონი რომ იცვლებოდეს, მაშინ ამ ცვალებადობას სხვა კანონი დასჭირდებოდა და ა. შ. უსასრულოდ, რაც უაზრობას წარმოადგენს. დებულება, რომ ყველაფერი იცვლება, თვითონ არ შეიძლება იცვლებოდეს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, გვეჩვენება ხან ცვალებადობის და ხან უცვლელობის აღიარება, ამით კი ცვალებადობას შემთხვევითად ვცნობდით, რაც პირველ დებულებას არ ეთანხმება, მას გამორიცხავს. ცვალებად მოვლენებს ამ მოვლენებთან შედარებით უცვლელი კანონები აქვთ. შეიძლება კერძოდ, არაძირითადი კანონები იცვლებოდეს მოვლენათა ცვალებადობის მიხედვით, რადგან კა-

¹ ს. წერეთელი, მატერიალისტური დიალექტიკის ძირითადი კანონები, დიალექტიკური მატერიალიზმის საკითხები, 1955, გვ. 173.

ნონი სწორედ მოვლენათა შინაგანი, აუცილებელი კავშირია, მაგრამ ძირითადი კანონი ერთი და იგივე უნდა იყოს მთელი ცვალებადობისათვის“¹.

§ 2. ს. წერეთელი შამაცხვანის თეორიის საკითხების შესახებ

ს. წერეთელი თავის შეხედულებას შემეცნების თეორიის საკითხებზე წარმოგვიდგენს მრავალ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში: „ლოგიკური კავშირის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“, „დასაბუთების საწყისი“, „დიალექტიკური ლოგიკა“, „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“ და სხვადასხვა სტატიებში, ასევე გნოსეოლოგიური თეორიები ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით განხილულია ნაშრომებში: „ანტიკური ფილოსოფია“ და კოლექტიურ ნაშრომში „ფილოსოფიის ისტორია“.

ს. წერეთლის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ჩვენს მიერ განხილული იქნება შემეცნების თეორიის პრობლემის ორი ძირითადი საკითხი: 1) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი; 2) ქეშმარიტების საკითხი. არსებითად ამ ორ საკითხზე დაიყვანება ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის საკითხები.

საკითხი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი მონოგრაფიულ გამოკვლევაში „დასაბუთების საწყისი“. უფრო ვრცლად და მეტი არგუმენტით იგი წარმოდგენილია მონოგრაფიაში „დიალექტიკური ლოგიკა“ და სტატიაში „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ს. წერეთელს დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი განხილული აქვს ქეშმარიტებასთან უშუალო კავშირში, რაც გარკვევით ჩანს როგორც ზემოთ დასახელებულ ნაშრომებში, ასევე ნაშრომში „ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი“. ამდენად ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში შემეცნების თეორიის პრობლემების განხილვისას დასახელებული ორი საკითხი — დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა და ქეშმარიტების საკითხი — ერთიმეორესთან აუცილებელ კავშირშია.

1. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ. ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში დიალექტიკის,

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, 1965, გვ. 15.

ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის პრობლემა ერთ-ერთ ძირითად, მეტად მნიშვნელოვან საკითხთა რიგს ეკუთვნის და გამოკვლევულია შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის ასპექტით. შემეცნების თეორიის ასპექტით იგი უშუალოდ დაკავშირებულია ჰემმარტების პრობლემასთან. რაც შეეხება დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ლოგიკისათვის საჭირო საკითხების კვლევის კუთხით, იგი უშუალოდ უკავშირდება ს. წერეთლის ლოგიკურ კონცეფციას. მაგრამ ამ შემთხვევაში დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხის წერეთლისეული გადაწყვეტის ორიგინალურ ცდას ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ შემეცნების თეორიის ასპექტის ინტერესით.

უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსხვავებულადაა გაგებული, რის გამოც ამ საში მეცნიერების იგივეობის შინაარსი ერთმნიშვნელოვნად არაა მოაზრებულნი. ვ. ი. ლენინის ცნობილი დებულება — „კაპიტალში“ გამოყენებულია ერთი მეცნიერების მიმართ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია მატერიალიზმისა (არაა საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა)¹ საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსხვავებულადაა გაგებული; აღნიშნული საკითხის თავისებური გაგებისა და გადაწყვეტის ცდას იძლევა ს. წერეთელიც.

ვ. ი. ლენინის აღნიშნული დებულების შემდეგი ძირითადი გაგება არსებობს: 1) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის მათი ერთიანობა; 2) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის დიალექტიკისა და ლოგიკის დაყვანა შემეცნების თეორიაზე; 3) დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის მათი აბსოლუტური იგივეობა.

ს. წერეთელი იცავს და ასაბუთებს დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობას, უკეთ, მათს აბსოლუტურ იგივეობას. ეს აზრი გამოკვეთილი სახით გამოთქმულია ნაშრომებში: „დასაბუთების საწყისი“, „დიალექტიკური ლოგიკა“ და „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“.

ს. წერეთლის აზრით, თუ ჰეგელამდე არსებობდა სამი ფილოსოფიური მეცნიერება: ონტოლოგია, ლოგიკა და შემეცნების თეორია, ჰეგელის შემდეგ, დიალექტიკის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბების შემდეგ, დასახელებული სამი მეცნიერების განვითარება მივიდა იქამდე, რომ შესაძლებელი გახდა პრობლემის დასმა მათი იგივეობის შესახებ. პრობლემის ასე დასმის შესაძლებლობას იძლევა ვ. ი. ლე-

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 326.

წინის დებულება: „ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია... ერთი და იგივეა“. ეს დებულება „არის ისეთი ახალი მეცნიერების შექმნის მოთხოვნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს იქნება ლოგიკაც, დიალექტიკაც და შემეცნების თეორიაც. ანუ სხვანაირად: ის იქნება შემეცნების თეორიული დიალექტიკური ლოგიკა“¹. იგივე აზრს ს. წერეთელი ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“ გამოთქვამს ასე: დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის ახალი მეცნიერების შექმნა. ეს მეცნიერება არის დიალექტიკური ლოგიკა. თუმცა უნდა ითქვას ისიც, რომ ს. წერეთელი ნაცვლად „დიალექტიკური ლოგიკისა“, ხმარობს ტერმინს „დიალექტიკა“. უფრო ზუსტად, ს. წერეთელი თავის აზრს გადმოსცემს ასე: ვ. ი. ლენინის დებულება, რომ ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივე მეცნიერებაა, იმას ნიშნავს, რომ არსებობს (უნდა არსებობდეს) ისეთი მეცნიერება, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ლოგიკაცაა, დიალექტიკაც და შემეცნების თეორიაც. ეს სამი მეცნიერება, რომლებიც წინათ დამოუკიდებელ მეცნიერებებს წარმოადგენდნენ, ახლა ერთ მეცნიერებას შეადგენენ. მეცნიერება, რომელიც ლოგიკის, დიალექტიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის ერთი მეცნიერება: ეს მეცნიერება არის დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ ა² მაშასადამე, გამოდის, რომ აქ „დიალექტიკური ლოგიკა“ და „დიალექტიკა“ ერთი მნიშვნელობითაა ხმარებული. თუ რამდენად შეიძლება საკითხის ამგვარი გაგება, ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი.

ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის უარყოფა და მხოლოდ მათი ერთიანობის აღიარება პრობლემას არ წარმოადგენს. „პრობლემა არის ამ სამი მეცნიერების იგივეობის საკითხი“. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის, როგორც სამი მეცნიერების, ერთიანობა, თავის განვითარებაში მივიდა იგივეობამდე. აქედან გამომდინარე წერეთელი აკრიტიკებს იმ შეხედულებებს, რომლებიც ამტკიცებენ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის არა იგივეობას, არამედ მის ერთიანობას.

ს. წერეთელს ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასასაბუთებლად თხუთმეტამდე არგუმენტი აქვს წარმოდგენილი. თითოეული არგუმენ-

1 ს. წერეთელი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, 1966, გვ. 145.

2 იქვე, გვ. 146 (ხაზგასმა ჩვენია, ბ. უ.).

ტი, რომელიც ცალ-ცალკე საკითხებადაა წარმოდგენილი, მოცემულია მტკიცება იმისა, რომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთსა და იმავე მეცნიერებას წარმოადგენს. არსებითად იგივე აზრია გატარებული სტატიაში „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის“. ამ არგუმენტებიდან ზოგიერთი, რომელიც უშუალოდ შემეცნების თეორიის საკითხებთანაა კავშირში, შეიძლება გადმოცემული იქნეს ასე:

1. ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ ლაპარაკი შეიძლება მაშინ, თუ ლოგიკა გაგებული იქნება, როგორც ცოდნის ლოგიკა. აზრი არის ცოდნა, თუ ის ქეშმარიტია. მცდარი აზრი არაა ცოდნა, არ არსებობს მცდარი ცოდნა. ცოდნა ყოველთვის ქეშმარიტია. ცოდნა არის ქეშმარიტი აზრი. ქეშმარიტი აზრი არის საგნის ასახვა. ცოდნის შესახებ ასეთი დებულების გამოთქმა არ ნიშნავს ცოდნის შეფარდებითობის უარყოფას. ცოდნის შეფარდებითობა განისაზღვრება შეფარდებითი ქეშმარიტებით. ობიექტურ ქეშმარიტ აზრს სწავლობს შემეცნების თეორია; ხოლო თვითონ ქეშმარიტი აზრის წესებსა და კანონებს, მის ფორმებს შეისწავლის ლოგიკა. ლოგიკის საგანია არა საერთოდ აზრი, არამედ ქეშმარიტი — ობიექტური და ამ შინაარსით განსაზღვრული აზრის ფორმები, ასეთი აზრის კავშირთა კანონები და წესები.

აზრის ობიექტურობის ასპექტში ერთიმეორეს ემთხვევა ლოგიკა და შემეცნების — ცოდნის — თეორია, ლოგიკა არის ცოდნის, ქეშმარიტი აზრის ლოგიკა. შემეცნების თეორია და ლოგიკა ერთი და იგივეა იმ მხრივ, რომ ორივე შეისწავლის ობიექტურ ქეშმარიტ აზრს; ორივე არის ცოდნის თეორია. ცოდნის ქეშმარიტი აზრების კანონები და ფორმები ლოგიკისა და შემეცნების თეორიისათვის ერთი და იგივეა.

2. ლოგიკური ობიექტურია. ლოგიკური არის ობიექტურ აზრში. ასეთი ობიექტური არის ქეშმარიტების ობიექტური. ლოგიკურის ობიექტურობა ქეშმარიტების ობიექტურობაა. ქეშმარიტების ობიექტურობა მის აბსოლუტურობაში მდგომარეობს. ობიექტურობა, როგორც აზრისაგან დამოუკიდებლობა ერთი და იგივეა ქეშმარიტებისა და ლოგიკურისათვის, რადგან საგანთა დიალექტიკა ქმნის აზრთა დიალექტიკას. ობიექტურობის ასეთი გაგების გამო ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

3. ლოგიკური ისტორიულ-რეალურის ასახვაა. ისტორიულის, ამსახველი ლოგიკური ამავე დროს ქეშმარიტებასაც წარმოადგენს. რეალურ-ისტორიულის საფუძველზე ლოგიკური შემეცნებითაცაა; თრივე დიალექტიკურია. მაშასადამე, დიალექტიკური, ლოგიკური და შე-

შეცნებითი ერთი და იგივეა. ამიტომ დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

4. ლოგიკურის ობიექტურობა ქვეშეობის ობიექტურობაა. ამდენად შეიძლება ლაბარაკი ლოგიკურის ქვეშეობის შესახებ. ლოგიკურის ქვეშეობება არის აზრში ობიექტური. ამიტომ აზრში ობიექტური არის ის, რომლის ლოგიკური უარყოფა მასვე ადგენს. ლოგიკურის ობიექტურობას ემყარება ლოგიკური აუცილებლობა. უსასრულო დასკვნაში განხორციელებული ობიექტურობა ლოგიკური ქვეშეობებაა. იგი აბსოლუტური ხასიათისაა. უსასრულო დასკვნის ლოგიკური უპირობო — აბსოლუტური ლოგიკურია. უარყოფის საშუალებით თვითდადგენის ლოგიკურია, უპირობო ლოგიკურში ლოგიკური და ქვეშეობება ერთიმეორეს ემთხვევა. რაიმეს უარყოფის შეუძლებლობა და რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენის ლოგიკური აუცილებლობა აბსოლუტური ქვეშეობებაა. უსასრულო ლოგიკურში ლოგიკურისა და ქვეშეობების დამთხვევა და შინაგანი უარყოფით თვითდადგენა ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკური და შემეცნებითი დიალექტიკური ბუნებისაა. ამიტომაც დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

5. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას ასაბუთებს კატეგორიალურ-ლოგიკური. კატეგორიალურ-ლოგიკური არის ის ლოგიკური, რომელიც უშუალოდაა განხორციელებული კატეგორიების კავშირში. დიალექტიკური ლოგიკა, უპირველეს ყოვლისა, არის კატეგორიების ლოგიკა. იგი ლოგიკურის კატეგორიების სისტემაა. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა შეუძლებელია. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა თვითონ ადგენს ამ კატეგორიას. ამ ასპექტით ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. კატეგორიალურ-ლოგიკური შემეცნებითიცაა. ლოგიკურის კატეგორია, როგორც რეფლექსური, დიალექტიკურიცაა. ამიტომაც, დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც კატეგორიების ლოგიკა, არის ისეთი ლოგიკა, რომელიც ერთი და იგივეა დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია.

6. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დამამტკიცებელი ერთ-ერთი არგუმენტია ლოგიკური ზოგადობის შინაარსეულობა. არსებობს შინაარსეული ზოგადობა. შინაარსეული ზოგადი არის განსხვავებულთა თუ საპირისპიროთა ერთიანობა. ზოგადის კატეგორია არის რეფლექსური. ზოგადის უარყოფით მიღებულ კერძო აუცილებლობით მოითხოვს ზოგადს. შინაარსეულ ზოგადობაში შინაარსი, როგორც ელემენტები, ზოგადის ერთმხრიობებია. ერთმხრიობების, როგორც კერძობების, ერთიანობა არის ზოგადობა. ზოგადი არის ელემენტების ერთიანობა. ლოგიკური ერთიანობა, ამავე

დროს, არის გაგება, ცნება. ამიტომაც, შინაარსეულის ზოგადის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთიმეორეს ემთხვევა.

7. დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა ლოგიკური კანონების ასპექტშიც. ლოგიკის კანონი არის ცოდნა-შემეცნების კანონიც. ლოგიკური კანონის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. ლოგიკური კანონია წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი. იგი შემეცნების — ცოდნის — კანონიცაა. წინააღმდეგობის ერთიანობის ასპექტში ლოგიკური და შემეცნებითი ერთი და იგივეა. წინააღმდეგობის ერთიანობის საფუძველზე დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იმავე მეცნიერებას წარმოადგენს.

8. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა ეფუძნება დიალექტიკურ-ლოგიკურის ცნებას. დიალექტიკურ-ლოგიკური იმავე დროს შემეცნებითიცაა: იგი არის უსასრულო ლოგიკური. დიალექტიკურ-ლოგიკური წინააღმდეგობის ერთიანობაა. ლოგიკური წინააღმდეგობის ერთიანობა არის უსასრულო დასკვნა, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ლოგიკური უპირობოცაა და აბსოლუტური ჰეგელმარტეზაც. ამის გამო დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა.

9. ყველაფერი განპირობებულია დიალექტიკურობით; თვითონ დიალექტიკა კი არაფრით არ არის განპირობებული; დიალექტიკა თავისი ბუნებით არის აბსოლუტური და უპირობო. დიალექტიკურია არსიც, ლოგიკურიც და შემეცნებაც. ამ სფეროში დიალექტიკურობა ნიშნავს აბსოლუტურობას და უპირობობას. წინააღმდეგობის ერთიანობა აბსოლუტურია არსშიც, შემეცნებაშიც და ლოგიკურშიც. ის ლოგიკურში არის უპირობო. წინააღმდეგობის ერთიანობის სრული განხორციელება ლოგიკურში არის ლოგიკური უპირობო, რაც აბსოლუტურ ჰეგელმარტეზასაც წარმოადგენს. დიალექტიკურ-ლოგიკური უპირობო არის უსასრულო დასკვნა. დიალექტიკურ-ლოგიკურის უპირობობის აღიარება არის არგუმენტი, რომლის საფუძველზედაც საბუთდება დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობა.

ასეთია დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების იგივეობის დამაბუთებელი ზოგიერთი არგუმენტი, რომელიც, ჩვენი აზრით, შემეცნების თეორიის, უფრო ზუსტად, ჰეგელმარტეზის თეორიის, საკითხებთან უფრო ახლოსაა.

ს. წერეთელს იმათ წინააღმდეგ, ვინც ამტკიცებდა, რომ დიალექტიკა ლოგიკა და შემეცნების თეორია იგივეობრივი კი არ არის, არამედ ერთიანობაშია, ან დიალექტიკა და ლოგიკა შემეცნების თეორიაზეა დაყვანილი, რიი ძირითადი არგუმენტი აქვს წამოყენებული.

1) ლენინის დებულება: „...ლოგიკა, დიალექტიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა, არ არის საჭირო სამი სიტყვა: ეს ერთი და იგივეა“, წერეთლის აზრით, ახალი დებულებაა, რომელიც მართებულ გაგებას საჭიროებს — ვ. ი. ლენინი აქ არ გამოთქვამს ყველასათვის ცნობილ აზრს ლოგიკის სხვა ფილოსოფიურ მეცნიერებასთან კავშირის შესახებ.

2) ლენინის აღნიშნული დებულება სამი მეცნიერების იგივეობას აღიარებს და არა იმას, თითქოს შემეცნების თეორიაზე დაყვანილი დიალექტიკაც და ლოგიკაც; თითქოს ამ სამი მეცნიერებიდან დატოვებულია შემეცნების თეორია, დანარჩენი ორი უარყოფილია. ლენინის დებულება სამი მეცნიერების აღნიშნული იგივეობის შესახებ არ გამორიცხავს რომელიმე მათგანს და არ ტოვებს ერთს; ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არ შეიძლება ნიშნავდეს შემეცნების თეორიის დატოვებას და მეორის გამორიცხვას¹.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ მართალია, ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა ქმნის ერთ მეცნიერებას — დიალექტიკურ ლოგიკას, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი გამორიცხავს, აუქმებს მათ. „დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა არის ახალი მეცნიერების შექმნა, რომელიც არ აუქმებს არც ერთ მათგანს, პირიქით, სისრულით აშუქებს და წყვეტს საკითხებს, რომლებიც წინათ ცალმხრივად წყდებოდნენ სწორედ იმის გამო, რომ ზედმეტად ითიშებოდა არსი, აზრი და მათი დამოკიდებულება“².

ს. წერეთლის შეხედულებით, მართალია, მეცნიერება, რომელიც დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობას წარმოადგენს, არის ერთი მეცნიერება, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შეუძლებელია ლოგიკურ მეცნიერებათა სიმრავლე. მათემატიკა, როგორც მეცნიერება, არის ერთი, მაგრამ არსებობს მრავალი მათემატიკური მეცნიერება, ასევე ლოგიკა, როგორც ასეთი, არის ერთი, მაგრამ შესაძლებელია მრავალი ლოგიკური მეცნიერება, ლოგიკის საგნის სხვადასხვა მხარის შესახებ. ლოგიკური მეცნიერებების აღიარება არავითარ სიძნელეს არ ქმნის ისე, როგორც მათემატიკური, ბუნებისმეტყველური თუ საზოგადოებათმეცნიერებების აღიარება. შესაძლებელია მრავალი ლოგიკური მეცნიერების აღიარება ისე, რომ ლოგიკის ერთობა არ დაირღვეს, — შენარჩუნებულ იქნეს ერთი ლოგიკა³.

1 ს. წერეთელი, დასაბუთების საწყისი, გვ. 295.

2 ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 39.

3 ს. წერეთელი, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობისათვის, დიალექტიკური მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის პრობლემები, გვ. 146—147.

სწორედ ამგვარივე აზრია გამოთქმული ნაშრომში „დიალექტიკური ლოგიკა“, სადაც დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის, როგორც ერთი და იგივე მეცნიერების, შესახებ ნათქვამია: „ამ სამს აიგივეებს ერთი და იგივე საგანი“. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერების საგნის შესახებ შეუძლებელი იყოს სხვადასხვა მეცნიერებათა არსებობა. მათემატიკა ერთი მეცნიერებაა, მაგრამ არსებობს მათემატიკური მეცნიერებები. ასევე შეიძლება არსებობდეს მრავალი ლოგიკური მეცნიერება¹.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ს. წერეთლის შეხედულებებისაგან განსხვავებით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის ი გ ე ო ბ ი ს სხვადასხვაგვარი გაგება არსებობს. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის მტკიცების ეს განსხვავებული გაგება, მათ შორის წერეთლის გაგებაც, იგივეობის მტკიცების ფარგლებში თავსდება; ამიტომაც, არ იქნებოდა მართებული დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დამახასიათებელი რომელიმე თავისებური შეხედულების ცალკე გამოყოფა და ამის საფუძველზე სამი ძირითადი შეხედულებისაგან განსხვავებით აღიარება ოთხის, ხუთის თუ კიდევ მეტის.

დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის ერთ-ერთი გაგება, რომელიც განსხვავდება წერეთლის შეხედულები-საგან ასეთია: დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებისას აღნიშნული ტერმინები ხმარებულ უნდა იქნეს განსაზღვრული მნიშვნელობით. ლოგიკის ცნების ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს მხოლოდ დიალექტიკური ლოგიკა, დიალექტიკის ქვეშ — მხოლოდ სუბიექტური ლოგიკა, ხოლო შემეცნების ქვეშ — შემეცნების რაციონალური საფეხური. ყველაფერი ეს არის არა სამი, არამედ ერთი მეცნიერება. ამიტომ აქ „არ არის სამი სიტყვა საჭირო: ეს ერთი და იგივეა“. დიალექტიკური ლოგიკა, სუბიექტური ლოგიკა და შემეცნების დიალექტიკურ-მატერიალისტური თეორია ნამდვილად იგივეობრივი მეცნიერული დისციპლინებია.

არსებობს ისეთი თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვით დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა მდგომარეობს ყოფიერებისა და აზროვნების კანონების შინაარსობრივ იგივეობაში. ასეთი შეხედულების შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი ს. წერეთლის არგუმენტაციებთან შედარებით მეტად სუსტია; აღნიშნული არგუმენტი დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბუთებლად წერეთელს მიაჩნია არა ერთადერთ, არამედ ერთ-ერთ არგუმენტად.

¹ ს. წერეთლი, დიალექტიკის ლოგიკა, გვ. 582.

დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შემდეგი ინტერპრეტაცია არსებობს: ფილოსოფია, როგორც სინამდვილის უსოგადეს გარკვეულობებზე მოძღვრება, წარმოადგენს კატეგორიათა სისტემას, რომელშიაც გამოთქმულია ონტოლოგიურის, ლოგიკურისა და გნოსეოლოგიურის იგივეობრივი მომენტები. ონტოლოგიური ასპექტი, გნოსეოლოგიური და ლოგიკური ფუნქცია სხვადასხვა გარკვეულობა კი არაა, არამედ ერთი და იგივეა. მაგრამ ყოველივე ეს არ აუქმებს არც ლოგიკის და არც შემეცნების თეორიის დანოუქიდებელ არსებობას. დასახელებული არგუმენტიც ს. წერეთლის მიერ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბამებულად მიჩნეულია არა როგორც ერთადერთი, არამედ ერთერთი არგუმენტი. ამდენად, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის შესახებ აღნიშნული ორი უკანასკნელი არგუმენტი მიუთითებს, რომ საკმარისია მხოლოდ თითოეული მათგანის საშუალებით ახსნილ იქნეს დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობა. მხოლოდ ამ სპეციფიკით განსხვავდებიან ისინი ს. წერეთლის მრავალრიცხოვანი, სხვადასხვა ასპექტით წარმოდგენილი არგუმენტებისაგან.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბამებულად დღემდე არავის არა აქვს წარმოდგენილი იმდენი არგუმენტი, რამდენიც ს. წერეთელს, რომელთა წინააღმდეგაც ასევე მრავალი არგუმენტია წამოყენებული. ეს არგუმენტები განსაკუთრებით მრავალია დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის, როგორც მათი ერთიანობის ან დიალექტიკისა და ლოგიკის შემეცნების თეორიაზე დაყვანის პოზიციებიდან.

როგორც არაერთხელ აღვნიშნეთ, დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის საკითხი ს. წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ამ შემთხვევაში გეიანტერესებს შემეცნების თეორიასთან უშუალო კავშირში, უფრო კონკრეტულად, ჭეშმარიტების თეორიის საკითხებთან კავშირში. როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, ჭეშმარიტების საკითხებზე ს. წერეთლის შეხედულება უშუალოდ ემყარება შემეცნების თეორიის იმ გაგებას, რომელსაც იგი იძლევა დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბამებულად. ეს ნათლად ჩანს ჭეშმარიტების ყოველი საკითხის განხილვის დროს. დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის გადაწყვეტა „წინ სწევს ჭეშმარიტების პრობლემის გადაწყვეტის საქმესაც“. ს. წერეთელს დიალექტიკის, ლოგიკის და შემეცნების თეორიის იგივეობის დასაბამებულის პრინციპზე აქვს წარმოდგენილი ჭეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმები.

სწორედ ამიტომ იგი აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმა ქეშმარიტების შესახებ ჩემი შრომის მთავარი საკითხიაო.

II. ქეშმარიტების პრობლემის ძირითადი საკითხები. ს. წერეთლის სრულიად მართებული აღნიშვნით, ქეშმარიტების პრობლემა შემეცნების ყოველი თეორიის ცენტრალური პრობლემაა. ასახვის ლენინურ თეორიაშიც ქეშმარიტების საკითხია არსებითი. ქეშმარიტების ძირითადი პრობლემების გარკვევისას ს. წერეთელი მიზნად ისახავს გაარკვიოს მისი დიალექტიკური ბუნება, „დიალექტიკა არსებითია ქეშმარიტების პრობლემაშიც“. აზრი, რომელიც დიალექტიკურ სინამდვილეს ასახავს, თვითონაც დიალექტიკური ბუნებისაა. ქეშმარიტება აზრის ნიშანია, ქეშმარიტი აზრის დიალექტიკურობა ლოგიკური ხასიათისაა, ქეშმარიტება დიალექტიკურ-ლოგიკური ბუნებისაა.

1. ქეშმარიტებისა და მისი ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკურობა. აქ წერეთლის ძირითადი ამოცანაა დაასაბუთოს როგორც ქეშმარიტების, ასევე მისი განსაზღვრების, კერძოდ ლენინური განსაზღვრების, დიალექტიკური ბუნება.

ქეშმარიტება არის სინამდვილის ასახვა ჩვენს ცნობიერებაში. სინამდვილის ცნების ქვეშ იგულისხმება როგორც ობიექტური სინამდვილე, ისე ფსიქიკური სფეროც. აზრის საგანია როგორც მატერიალური საგანი, ისე თვითონ აზრიც. ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება: ქეშმარიტება არის ადამიანის წარმოდგენებში ისეთი შინაარსი, რომელიც არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, არ არის დამოკიდებული ადამიანზე და არც კაცობრიობაზე — წერს წერეთელი, ორ მომენტს შეიცავს: ერთია აზრი, სუბიექტი, მეორე კი — ობიექტი, საგანი, რომელიც თავისებურად არის აზროვნებაში გადმოტანილი და მასში არსებობს როგორც ასახვა, როგორც ცოდნა. ჩვენს ცნობიერებაში ასახული საგანი არის ისეთი შინაარსი, რომელიც დამოუკიდებელია ცნობიერებისაგან. ყოველივე ამით ს. წერეთელს ის უნდა აღნიშნოს, რომ ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება არის დებულება, რომელიც გამოთქვამს ისეთი რამის არსებობას აზრში, რაც უკანასკნელისაგან დამოუკიდებელია; ქეშმარიტება არის აზრში ის, რაც აზრისაგან დამოუკიდებელია¹. ს. წერეთლის მტკიცებით ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკური ბუნების მაჩვენებელია ის, რომ აზრში არსებული ობიექტური, აზრისაგან სრულიად დამოუკიდებელი შინაარსი არის ქეშმარიტება. „ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება, წერს წერეთელი, პირდაპირ გამოთქვამს

¹ ს. წერეთელი, ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, 1960, გვ. 4.

იმას, რომ აზრში უნდა იყოს ის, რაც საგნობრივი, ობიექტური, არა-აზრობრივი, არასუბიექტური ხასიათისაა. სუბიექტში უნდა იყოს არა-სუბიექტური, ობიექტური; მხოლოდ ასეთ შემთხვევაში გვექნება ქეშმარიტება“¹.

ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება, წერეთლის აზრით, ენობრივი გამოთქმის მიხედვითაც დიალექტიკაზე მიუთითებს. ეს დასაბუთებულია ასე: გამოთქმა — ქეშმარიტება არის აზრში ის, რაც არ არის აზრი, — ეს, ერთი მხრივ, შეუძლებელია, რადგან აზრში არ შეიძლება პირდაპირ მოთავსდეს, მაგალითად, მატერიალური საგანი, მაგრამ შეიძლება თვალსაზრისით, საგნის აზრში ყოფნა ამ საგნის მხოლოდ ცოდნას ნიშნავს. ამიტომ, მეორე მხრივ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ქეშმარიტება გვაქვს მაშინ, თუ აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი, რაც არააზრობრივია. ეს არააზრობრივი აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით.

ს. წერეთელი ხაზგასმით და, ამავე დროს, ყოველგვარი დავის გარეშე დარწმუნებული ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება ქეშმარიტების დადებითი განსაზღვრებაა, დადებითი და არა უარყოფითი ხასიათისაა. „ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრება გარკვეული უარყოფის მომენტის შემცველი დადებითი განსაზღვრებაა, ე. ი. დიალექტიკური ბუნებისა“². აქვე მიუთითებს ს. წერეთელი, რომ ამ განსაზღვრების მიხედვით, მართალია, ქეშმარიტებად მიჩნეულია აზრის ის შინაარსი, „რომელიც დამოკიდებული არ არის სუბიექტზე“, მაგრამ ეს უარყოფა (არ არის) მოასწავებს განსაზღვრების დიალექტიკურობას და არა მის უარყოფითობას. ქეშმარიტება მხოლოდ მაშინ არსებობს, თუ აზრს შეუძლია თავის შინაარსად აქციოს ის, რაც მისგან სრულიად დამოუკიდებელია. აზრის ასეთი შინაარსი აზრში არის სრულიად გარკვეულად, დადებითად.

2. სუბიექტურისა და ობიექტურის დიალექტიკური დამოკიდებულება ქეშმარიტებაში. ქეშმარიტების ლენინური განსაზღვრების დიალექტიკური ბუნების განხილვა, ს. წერეთლის აზრით, იმის მაჩვენებელია, რომ ქეშმარიტების გაგებისათვის აუცილებელია ქეშმარიტ აზრში არსებული სუბიექტურისა და ობიექტურის დამოკიდებულების ანალიზი. ქეშმარიტება მხოლოდ სუბიექტის და ობიექტის გარკვეულ დამოკიდებულებაში დგინდება. ქეშმარიტებაში სუბიექტურისა და ობიექტურის დამოკიდებულების დიალექტიკურობა დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს.

¹ ს. წერეთელი, ქეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 5.

² იქვე, გვ. 6.

აღნიშნული საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით ს. წერეთელი ანალიზებს, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული სუბიექტური და ობიექტური კეშმარიტებაში. მცდარია დებულება, რომ კეშმარიტება სუბიექტურია; კეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ იმდენი კეშმარიტება იქნებოდა, რამდენიც სუბიექტურია, კიდევ მეტი — რამდენი განცდაც არსებობს. კეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ კეშმარიტად უნდა მიგვეჩინა ვინმეს მიერ გამოთქმული რაიმე დებულება და ამ დებულების საწინააღმდეგოდ დებულებაც. კეშმარიტება რომ სუბიექტური იყოს, მაშინ ყოველგვარი აზრი კეშმარიტებად უნდა მიგვეჩინა და შეცდომა უნდა უარგვეყო. აღნიშნულიდან გამომდინარე, ასკენის ს. წერეთელი, კეშმარიტების სუბიექტურობის აღიარება თავის თავს აბათილებს, უაზრობას წარმოადგენს. კეშმარიტების სუბიექტურობის საწინააღმდეგოდ აუცილებელია აღიარებულ იქნეს კეშმარიტების ობიექტურობა. კეშმარიტება აუცილებლად არის ობიექტური, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ იგი ჩვენგან დამოუკიდებლად, თავისთავად არსებობს, როგორც მატერიალური საგანი. კეშმარიტება არ არის ობიექტური როგორც საგანი, კეშმარიტება საგნის გარკვეული ცოდნაა, იგი აზრის ნიშანია, აზრი არის აზრი საგნის შესახებ. კეშმარიტების გაიგივება ობიექტურ საგანთან — წერს ს. წერეთელი — ფაქტიურად აუქმებს კეშმარიტების პრობლემას. კეშმარიტების პრობლემა ისმის მხოლოდ აზრის საგანთან შემეცნებითი დამოკიდებულების დროს და, თუ კეშმარიტება იგივე ობიექტური საგანია, მაშინ აზრის საგანთან დამოკიდებულების განხილვის საჭიროება იხსნება¹. კეშმარიტების სუბიექტურობისა და ობიექტურობის აღნიშნული კრიტიკა არ ნიშნავს იმას, რომ კეშმარიტება არ არსებობს. კეშმარიტება ნამდვილად არსებობს, მისი უარყოფა შეუძლებელია. კეშმარიტების არსებობა ნიშნავს კეშმარიტების ობიექტურობის აუცილებლად აღიარებას. კეშმარიტების ბუნების გარკვევის დროს, წერს ს. წერეთელი, შეუძლებელია სრულიად უარყოფოთ სუბიექტურობა; ასევე შეუძლებელია ობიექტურობის უარყოფაც. სუბიექტურობის უარყოფა მხოლოდ ობიექტურ საგანს ტოვებს და კეშმარიტების პრობლემაც იხსნება. მაგრამ საგნის გარეშე შეუძლებელია არათუ კეშმარიტი აზრი, არამედ — აზრი საერთოდ. ობიექტურობის უარყოფა კი კეშმარიტებას საერთოდ აუქმებს. გამოსავალი ერთადერთია: კეშმარიტება სუბიექტურის და ობიექტურის გარკვეულ ერთიანობაში მდგომარეობს².

კეშმარიტება უნდა ვეძიოთ, ამბობს წერეთელი, სუბიექტურის

¹ ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 9.

² იქვე, გვ. 10.

ობიექტურ შინაარსში, ამ საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით რამდენიმე ადგილას მითითებულია და ინტერპრეტირებულიც, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ობიექტური შინაარსი. აზრის ობიექტური შინაარსი აზრის განსაზღვრულობაა, იგი არ უდრის თვითონ საგანს. აზრის ობიექტური შინაარსი არ შეიძლება საგნის ნიშნებით დავახასიათოთ. აზრის ობიექტური შინაარსი აზრის განსაზღვრულობაა. „ობიექტური შეიძლება არსებობდეს აზრში სწორედ სუბიექტურ ფორმაში, თვითონ აზრის ფორმაში“¹. „საგანი სუბიექტურ ფორმაში, აზრის ფორმაში უნდა წარმოსდგეს და მხოლოდ მაშინ გვეჩვენება ჭეშმარიტება“². აზრის ობიექტური შინაარსის ასეთი დახასიათება გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ აზრის შინაარსი, რომელსაც ს. წერეთელი ხშირად უწოდებს არააზრს, აზრია და სხვა არაფერი. ამის გამოც დაპირისპირება აზრსა და ე. წ. არააზრს შორის იხსნება, ვინაიდან ფაქტობრივად აზრი აზრთან გამოდის დაპირისპირებული და აზა არააზრთან.

8. რელატიურისა და აბსოლუტურის დიალექტიკური დამოკიდებულება ჭეშმარიტებაში. ჭეშმარიტების დიალექტიკურ ბუნებას, აღნიშნავს ს. წერეთელი, კიდევ უფრო კონკრეტულად წარმოგვიდგენს ჭეშმარიტების შეფარდებითობისა და აბსოლუტურობის დამოკიდებულების განხილვა. ამ დამოკიდებულების გარკვევა კი წინასწარ მოითხოვს იმის გარკვევას, თუ რას ნიშნავს ჭეშმარიტების აბსოლუტურობა და ჭეშმარიტების შეფარდებითობა (რელატიურობა).

ჭეშმარიტების აბსოლუტურობის გარკვევასთან დაკავშირებით ს. წერეთელი წინასწარ ჭეშმარიტების აბსოლუტურობაზე იმ შეხედულებებს გააჩნევს, თუ როგორ არ შეიძლება ჭეშმარიტების აბსოლუტურობა იქნეს გაგებული. არასწორია შეხედულება, რომლის მიხედვით ჭეშმარიტების აბსოლუტურობა განსაზღვრულია შემეცნების საგნის უცვლელობით. ჭეშმარიტების აბსოლუტურობა არ ნიშნავს ჭეშმარიტი აზრის საგნის უცვლელობას. თუ რაიმე საგანი უცვლელი და მარადიულია და ამ საგნის შესახებ სრული ცოდნა გვაქვს, მაშინ მართლაც გვეჩვენება აბსოლუტურად ჭეშმარიტი ცოდნა ამ საგნის შესახებ, მაგრამ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს მკვლევარი, შეიძლება საგნის უცვლელობა დაეუშვათ და ამავე დროს ვალიაოთ ასეთი საგნის შესახებ აზრის ცვალებადობაც და აზრის ჭეშმარიტებაც.

ჭეშმარიტება არ შეიძლება აბსოლუტური იყოს შემეცნების უნარის უცვლელობის გამოც. უნარის უცვლელობა ჭეშმარიტების აბსო-

1 ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, ჯგ. 11 (ხაზგასმა ჩვენი, ბ. უ.).

4 იქვე, ჯგ. 12.

- ლუტურობას ვერ განაპირობებს, იგი შეიძლება შეცდომის პირობად გამოდგეს.

ქეშმარიტების აბსოლუტურობა შეიძლება გაგებულ იქნეს ცოდნის აუცილებლობის აზრით; შეიძლება თქვან, წერს ს. წერეთელი, რომ ქეშმარიტების აბსოლუტურობა ცოდნის აუცილებლობას ნიშნავს. თუ რაიმე ცოდნა უცვლელია და ქეშმარიტი, მაშინ ასეთი ცოდნის ქეშმარიტება იქნება აბსოლუტური (მაგალითად, $2+2=4$, როგორც ცოდნა). მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, თითქოს ქეშმარიტების ცვალებადობის აღიარება ქეშმარიტების უარყოფას ნიშნავდეს. ქეშმარიტების ცვალებადობა არ არის ქეშმარიტების აბსოლუტურობის უარყოფა.

იმის განხილვის შემდეგ, თუ როგორ არ შეიძლება ქეშმარიტების ობიექტურობა იქნეს გაგებული, ს. წერეთელი თვითონ იძლევა მის პოზიტიურ დახასიათებას.

აბსოლუტური ქეშმარიტება ცოდნის ობიექტურობასა და მის სისრულეს ნიშნავს. ქეშმარიტების ობიექტურობა მის აბსოლუტურობასაც ნიშნავს. აბსოლუტური ქეშმარიტების უარყოფა იგივეა, რაც ობიექტური ქეშმარიტების უარყოფა. აბსოლუტური ქეშმარიტების უარყოფა საერთოდ ქეშმარიტების უარყოფაა. ქეშმარიტება ყოველთვის შეიცავს აბსოლუტურის მომენტს. ის, რომ ჩვენი ცოდნა არ არის სრული, არ ნიშნავს აბსოლუტური ქეშმარიტების არარსებობას. ცოდნის სისრულისადმი მიახლოება ნიშნავს იმას, რომ არსებობს ობიექტური, აბსოლუტური ქეშმარიტება. აბსოლუტური ქეშმარიტება, როგორც სინამდვილის ამომწურავი ცოდნა, აბსოლუტურად სრული ცოდნა მიუღწეველია, მაგრამ იგი არსებობს ცოდნის ყოველი სისრულის დროს, მხოლოდ ნაწილობრივ, ნაწილობრივ აბსოლუტურ ქეშმარიტებას ეწოდება შეფარდებითი ქეშმარიტება.

ს. წერეთლის მიერ შეფარდებითი ქეშმარიტების ცნების შინაარსი გარკვეულია შემდეგი ძირითადი მომენტების დახასიათებით. 1) ქეშმარიტება ობიექტურია, მაგრამ იგი შეფარდებითიც შეიძლება იყოს. ქეშმარიტების შეფარდებითობის საფუძველი, უპირველეს ყოვლისა, თვით სინამდვილის მუდმივი ცვალებადობა და განვითარებაა. შეუძლებელია მიღწეული იქნეს სინამდვილის სრული შემეცნება, ამ აზრით, აბსოლუტური ქეშმარიტება, ამიტომ ქეშმარიტება ყოველთვის ნაწილობრივი, შეფარდებითი ხასიათისაა. 2) სინამდვილე რომ არ ვითარდებოდეს, მისი შემეცნება მაინც არ დასრულდებოდა, ე. ი. აბსოლუტური ცოდნა და ქეშმარიტება მაინც მიუღწეველი იქნებოდა და ყოველთვის. გვექნებოდა შეფარდებითი ქეშმარიტება, რადგან სინამდვილე უსასრულოა ყოველმხრივ, უსასრულო სიღრმითაც. 3) ქეშმარიტების შეფარდებითობის საფუძველია იმაშიც, რომ შემეცნების

უნარიც განვითარებაშია, რომ შემეცნების ფარგლები ყოველთვის შეზღუდულია და მათი გადალახვის პროცესი უსასრულოდ გრძელდება¹.

შეფარდებითი კეშმარიტების ცნებას, მიუთითებს ს. წერეთელი, კიდევ უფრო ნათლად გაგვიკვევს კეშმარიტებისა და შეცდომის დამოკიდებულების გათვალისწინება. შეფარდებითი კეშმარიტება მცდარობასთან გარკვეულ დამოკიდებულებაშია. არსებობს არა მარტო შეფარდებითი კეშმარიტება, არამედ შეფარდებითი მცდარობაც. კეშმარიტებაში გარკვეულად არის გაერთიანებული კეშმარიტება და მცდარობა, რომელთაც შეფარდებითი ხასიათი აქვთ. ყოველ შეფარდებით კეშმარიტებას აქვს ფარული მხარე, რომელიც შემდეგ გამოაშკარავდება როგორც შეცდომა. შეცდომად აღიარებულიც შეიძლება კეშმარიტ მხარეს შეიცავდეს. ავტორი აქვე აღნიშნავს, რომ „შეცდომა შეფარდებითი კეშმარიტება კი არაა, არამედ — შეფარდებითის აბსოლუტურად და აბსოლუტურის წმინდა შეფარდებითად წარმოდგენა. თუ შეფარდებითი კეშმარიტება აბსოლუტურ კეშმარიტებად მივიღებთ, მაშინ კეშმარიტება შეცდომად გადაიქცევა და ეს შეცდომა კეშმარიტებად მოგვეჩვენება“². შეფარდებით კეშმარიტებათა მიღების პროცესში აბსოლუტურ კეშმარიტებასაც ვწვდებით. შეფარდებით კეშმარიტებას აბსოლუტურით აქვს აზრი. კითხვაზე — რას ნიშნავს შეფარდებითი კეშმარიტების გზით აბსოლუტურ კეშმარიტებისადმი მიახლოება, წერეთელი პასუხობს, „ასეთი მიახლოება იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს აბსოლუტური კეშმარიტება სადღაც არის დაკარგული და მას ვუახლოვდებით, არამედ იმას, რომ შეფარდებით კეშმარიტებებში უკვე არის აბსოლუტური კეშმარიტების მარცვლები, რომელთა გზით სინამდვილის ადეკვატური ასახვა სრულყოფილი ხდება. შეფარდებით კეშმარიტებაში რომ არაფერი არ იყოს აბსოლუტური კეშმარიტებისა, მაშინ მისადმი მიახლოებასაც არ ექნებოდა ადგილი“³. ავტორი აქვე იმაზეც მიუთითებს, რომ შეიძლება ითქვას არა მარტო ის, რომ აბსოლუტური კეშმარიტება შეფარდებით კეშმარიტებაში ხორციელდება, არამედ ისიც, რომ იგი „ხორციელდება მთელ რიგ შეფარდებითს (რელატიურ) შეცდომებში“.

რელატიურსა და აბსოლუტურს შორის განსხვავება, აღნიშნავს წერეთელი, შეფარდებითია. ეს განსხვავება რომ აბსოლუტური იყოს, მაშინ რელატიური მხოლოდ რელატიური იქნებოდა და აბსოლუტურს აბსოლუტურად გამორიცხავდა და, პირიქით. საკითხის ასე გადაწყვე-

1 ს. წერეთელი, კეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 20.

2 იქვე, გვ. 24.

3 იქვე, გვ. 30.

ტის სიმცდარეს ავტორი ასაბუთებს შემდეგი ორი არგუმენტით: 1) მხოლოდ რელატიურის მიღება და აბსოლუტურის აბსოლუტური უარყოფა, რელატიურისათვის აბსოლუტურის მნიშვნელობის მიწერა და თვითონ ასეთი უარყოფაც აბსოლუტური მნიშვნელობით არის აღებული. ლოგიკურად შეუძლებელია აბსოლუტურად უარყო აბსოლუტური, რადგან ასეთი უარყოფა თვითონ იქნება აბსოლუტური მნიშვნელობისა და თვით რელატიური აღებული იქნება აბსოლუტურის მნიშვნელობით. 2) შეუძლებელია რელატიურის უარყოფაც, რადგან აბსოლუტურის ცნებას აზრი ეკარგება რელატიურის ცნების გარეშე. რელატიურისაგან განცალკევებული აბსოლუტური თვით არის რელატიური. რელატიური და აბსოლუტური საპირისპირო და შეფარდებითი ცნებებია. ნამდვილი აბსოლუტური მათი, როგორც დაპირისპირებულია, ერთიანობაა. რელატიური და აბსოლუტური, წერს წერეთელი, ერთმანეთს უპირისპირდებიან, მაგრამ ეს დაპირისპირება მათ ერთმანეთისაგან არ წყვეტს, რადგან ეს განსხვავება შეფარდებითია და არა აბსოლუტური. „ამ დაპირისპირებაში აბსოლუტური არ არის მხოლოდ აბსოლუტური (და რელატიური — მხოლოდ რელატიური); აბსოლუტური შეფარდებითიცაა, რამდენადაც მას აზრი აქვს რელატიურთან დაპირისპირებაში და რელატიურით“¹, ასეთია შეფარდებითი და აბსოლუტური ჰეშმარიტების ერთიმეორესთან დაპირისპირებულობა, რითაც ჰეშმარიტება ამ მხრივაც დაპირისპირებულთა ერთიანობას წარმოადგენს.

3. დაბოლოებულია და დაუბოლოებლის ერთიანობა ჰეშმარიტებაში. აქ მხოლოდ ერთ საკითხზეა მითითებული, სახელდობრ, დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის დიალექტიკა ჰეშმარიტებაში არის მათი ერთიანობა. ჰეშმარიტება არის სასრულოსა და უსასრულო მომენტების შემცველი. „ჰეშმარიტება არის სასრულისა და უსასრულოს მომენტების ერთიანობა, უკეთ — სასრულში უსასრულოს გაგება“². ჰეშმარიტება დაბოლოებულისა და დაუბოლოებლის, როგორც დაპირისპირებულთა, ერთიანობას წარმოადგენს. ჰეშმარიტების ბუნება არც მხოლოდ სასრულია, არც მხოლოდ უსასრულო.

ჰეშმარიტების კონკრეტულობის დიალექტიკური ბუნების ჩვენების დროს ს. წერეთელი აღნიშნავს, რომ ჰეშმარიტების კონკრეტულობა ნიშნავს სინამდვილის ამსახველი ჰეშმარიტების მრავალ განსაზღვრულობათა ერთიანობას. კონკრეტული ჰეშმარიტება მრავალმხრივობის ერთიანობაა. სინამდვილის მრავალმხრივობის შემეცნება

¹ ს. წერეთელი, ჰეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, გვ. 34.

² იქვე, გვ. 36.

რომ შეუძლებელი იყოს, მაშინ არც ჭეშმარიტების კონკრეტულობა იქნებოდა შესაძლებელი, ჭეშმარიტება ყოველთვის აბსტრაქტული იქნებოდა. მაგრამ იმის გამო, რომ სინამდვილიდან ერთი მხარის გამოყოფა და მისი გაგება სხვა მხარესაც ითვალისწინებს, ამიტომ აბსტრაქტულს კონკრეტულით აქვს აზრი. ამის გამოც არ არსებობს აბსტრაქტული ჭეშმარიტება, ჭეშმარიტება კონკრეტულია.

კონკრეტული ჭეშმარიტება მრავალმხრივობის ერთიანობაა; მრავალმხრივობაში კი არსებითი დაპირისპირებულთა ერთიანობაა. „დაპირისპირებულთა ერთიანობა ძირია კონკრეტულის როგორც მრავალ განსაზღვრებათა ერთიანობისა. ამიტომ უკონკრეტულები თვითონ დაპირისპირებულთა ერთიანობაა. ჭეშმარიტების კონკრეტულობა, არსებითად, დაპირისპირებულთა ერთიანობას ნიშნავს“¹. ჭეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება, ის, რომ ჭეშმარიტების არსებას დაპირისპირებულთა ერთიანობა წარმოადგენს, რომ ის არის უკანასკნელი, პირველი ძირი, რომლის იქით წინსვლა არ შეიძლება, წერეთლის აზრით, ყველაზე ნათლად ჩანს ჭეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის დროს. აღნიშნულ საკითხს ს. წერეთელი სხვადასხვა კუთხით რამდენიმე ნაშრომში შეეხო. ჩვენს მიერ, პირველ, რიგში, აქ გადმოცემული იქნება მათი ძირითადი შინაარსი. მას არსებითი მნიშვნელობა აქვს წერეთლის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში როგორც ჭეშმარიტების საკითხთა სფეროში, ისევე უსასრულო დასკვნის ბუნების გარკვევაში.

ს. წერეთლის აზრით, ჭეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ვინც უარყოფს ჭეშმარიტებას და ამბობს, რომ „ჭეშმარიტება არ არსებობს“ მას ეს დებულება ჭეშმარიტებად მიაჩნია, წინააღმდეგ შემთხვევაში ადგილი არ ექნებოდა ასეთის თქმას, ასეთი დებულების წამოყენებას. თუ ვიტყვით, რომ „ჭეშმარიტება არ არსებობს“, მაშინ ეს დებულება მიგვაჩნია ჭეშმარიტებად, ე. ი. ჭეშმარიტებას თავს ვერ ვაღწევთ, მის უარყოფას ვერ ვახერხებთ. დებულებისათვის „არ არსებობს ჭეშმარიტება“ აუცილებელია ჭეშმარიტება. ვინც ჭეშმარიტებას უარყოფს, მან ეს უარყოფა უნდა მიიღოს ჭეშმარიტებად. ჭეშმარიტება აუცილებელია ჭეშმარიტების უარყოფისას. ეს არ ნიშნავს, აღნიშნავს წერეთელი, იმის თქმას, რომ თითქოს ვაღიარებდეთ ორი შემდეგი დებულების ჭეშმარიტებას: 1) „ჭეშმარიტება არსებობს“ და 2) „ჭეშმარიტება არ არსებობს“, თითქოს ჭეშმარიტების უარყოფელი დებულების ჭეშმარიტებასაც ვაღიარებთ. ეს იქნებოდა

¹ ს. წერეთელი, ჭეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, 23-45.

უაზრობის აღიარება. ჩვენ იმას ვამბობთ, რომ დებულება „ქეშმარიტება არ არსებობს“ მცდარი დებულებაა, მაგრამ ეს შეცდომა აუცილებლობით საჭიროებს იმას, რასაც ის უარყოფს — ქეშმარიტებას. ამიტომ ქეშმარიტების უარყოფა ქეშმარიტებას მოიხმარს, მასვე ადგენს. ამიტომაც, ქეშმარიტების უარყოფა შეუძლებელია; მისი უარყოფა აუცილებლობით მოითხოვს მასვე — ქეშმარიტებას. ქეშმარიტების უარყოფა ისევე ქეშმარიტებას ადგენს. ქეშმარიტების უარყოფა, როგორც მისივე დადგენა, არის ლოგიკური აუცილებლობის უკიდურესი სისრულით გამოვლინება. მაშასადამე, შეუძლებელია ქეშმარიტების უარყოფა, რადგან ეს უარყოფა ასაბუთებს საკუთარი ქეშმარიტების აუცილებლობას და საერთოდ ქეშმარიტების აუცილებლობას.

5. ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნების ლოგიკური ფორმის შესახებ. აქ ჩვენ საკითხის მხოლოდ ერთ არსებით მხარეს წარმოვადგინთ, სახელდობრ, როგორ ესმის ს. წერეთელს ქეშმარიტების დიალექტიკურობა აზროვნების სფეროში ზოგადად; რაც შეეხება ქეშმარიტების დიალექტიკურობის საკითხს ცნების, მსჯელობის და დასკვნის სფეროში, იგი წარმოდგენილი იქნება ლოგიკის საკითხების განხილვის დროს.

ს. წერეთელი ამოდის იმ დებულებიდან, რომ განვითარება-ცვალებალობაში მყოფი სინამდვილე, ე. ი. დიალექტიკური სინამდვილე აიძულებს აზროვნებას იყოს დიალექტიკური. აზროვნება დიალექტიკური წინააღმდეგობის მქონეა, იგი განიცდის განვითარებას. ქეშმარიტების დიალექტიკური ბუნება, მისი გამომხატველი ცნება, მსჯელობა და დასკვნა დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონს ექვემდებარებიან. ქეშმარიტებისათვის, დიალექტიკური სინამდვილის ადეკვატური ასახვისათვის აუცილებელია დიალექტიკური აზროვნება. სხვაგვარად, სინამდვილე დიალექტიკურია, წინააღმდეგობის მქონეა, რაც განვითარების მიზეზია, აქედან გამომდინარე, აზრი, რომელიც ამ წინააღმდეგობას ასახავს, თვითონაც წინააღმდეგობრივია, წინააღმდეგობას შეიცავს, განვითარების მქონეა. თუმცა ს. წერეთელი გარკვევით აღნიშნავს იმასაც, რომ მისი დებულება იმას არ ნიშნავს, თითქოს საგნის შესახებ აზრისათვის აუცილებელი იყოს საგნის ყველა ნიშანი. არის ზოგიერთი საერთო ნიშანი არსისა და აზრისათვის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ისინი ყოველმხრივ ერთნაირნი არიან. არსებობის ნიშანი არსსაც აქვს და აზრსაც. ასე ითქმის მოძრაობის ნიშანზეც, არსისა და აზრის უზოგადეს კანონზეც, მაგრამ არა ყველაფერზე. სა-

ვანი მიძიება, აზრი ცხადია არაა ასეთი; ბუნებაში ბატონობს მიზიდულობის კანონი, აზროვნებაში კი მას აღვილი არა აქვს¹.

ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში შემეცნების თეორიის საკითხებზე ს. წერეთლის შეხედულების საწინააღმდეგოდ გამოითქვა რამდენიმე შენიშვნა. აქ ჩვენს შენიშვნებთან ერთად აღვნიშნავთ მსოლოდ ლუთს.

1. ცნება არა აზრისა, „რაც არააზრია“, ს. წერეთელს ორი მნიშვნელობით აქვს ნახმარი: 1) მატერიალური საგნის მნიშვნელობით, რომელიც არ არის აზრი, არააზრობრივია და 2) აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, რომელიც ისევ არ არის აზრი, არააზრობრივია, „არა-აზრი“ აზრში არსებობს ცოდნის, ასახვის ფორმით. ერთ შემთხვევაში, არააზრი მატერიალური საგანია, მეორე შემთხვევაში, არააზრი კი აზრის შინაარსია. არააზრი, როგორც მატერიალური საგანი, არ შეიძლება იყოს აზრი, ის აზრისაგან დამოუკიდებელია, აზრი მას ასახავს, ხოლო არააზრი, რომელიც აზრშია (თვითონ წერეთლის მტკიცებითაც) არის ცოდნა, ასახვა. ცოდნა კი არ არის არააზრი, იგი თვითონ არის აზრი საგანზე... არააზრი, როგორც ჰეშმარიტება, არის საგნის აზრობრივი სურათი და ეს სურათი თვითონ აზრია და არა არააზრი. აზრის შინაარსი არ შეიძლება „არააზრად“ გამოვაცხადოთ. ცოდნა, რომლის ფორმით არსებობს „არააზრი“ აზრია, აზრთა სისტემაა. ასახვა რომლის ფორმით არსებობს „არააზრი“, თვითონ არის აზრი. ღებულებას, რომ „არააზრი“. აზრში ასახვის სახით არსებობს, აზრი აქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ „არააზრში“ ნაულისხმევია აზრისაგან დამოუკიდებელი საგანი. მაგრამ ამ შემთხვევაში „არააზრი“ აზრში კი არ არის, არამედ აზრისაგან დამოუკიდებელია. თუკი „არა-აზრი“ აზრშია, როგორც მისი შინაარსი, როგორც ცოდნა, როგორც ჰეშმარიტება, მაშინ ის „არააზრი“ კი არ არის, არამედ აზრია. „არა-აზრი“ მატერიალური საგნის მნიშვნელობით ცოდნას არ წარმოადგენს.

ჩვენი აზრით, სამართლიანადაა შენიშნული ს. წერეთლის მიხედვით ჰეშმარიტების ცნების დიალექტიკურობის დამადასტურებელი ღებულების — აზრში არის ის, რაც არ არის აზრი — უზუსტობა. მართალია, ს. წერეთელი სრულიად არ ფიქრობს ისე, რომ აზრში არა-აზრი მატერიალური საგანია, არამედ ესმის აზრის შინაარსის მნიშვნელობით, მაგრამ სამართლიანია შენიშვნა, აზრში „არააზრის“ არსებობის მტკიცება გაუგებრობის გამომწვევია. მაგრამ თუ ს. წერეთლის

¹ ს. წერეთელი, ჰეშმარიტების ლენინური გაგების ზოგიერთი საკითხი, 23: 48—49.

მიხედვით აზრში „არააზრი“ ანუ აზრის შინაარსი იგივე აზრია, მაშინ კითხვა ისმის, სად არის აქ დიალექტიკა ე. წ. „არააზრსა“ და აზრს შორის? უფრო ზუსტად, სად არის აქ შინაგანი უარყოფა, შინაგანი დიალექტიკური წინააღმდეგობა „არააზრსა“ და აზრს შორის, თუ „არა-აზრი“ იგივე აზრია? ყველაზე უკეთეს შემთხვევაში, თუ დიალექტიკაზე გვექნება საუბარი, აღნიშნული ასპექტით დიალექტიკურობა იქნება არა კენსმარტივების შინაგანი უარყოფის საფუძველზე, არამედ მხოლოდ სიტყვიერ ხმარებაში აზრისა და „არააზრის“ დაპირისპირებით. ფაქტობრივად კი, თუ „არააზრი“ იგივე აზრია, მაშინ აზრში აზრსა და არააზრს შორის არაერთაზრ დაპირისპირებულობასა და დიალექტიკასთან არ გვაქვს საქმე.

2. რასაკვირველია, რამდენადაც საქმე გვაქვს აზრის განვითარებასთან, აქაც წინააღმდეგობაა მისი მამოძრავებელი. ცოდნა ვითარდება არსებული ცოდნისა და ახალი აღმოჩენების ერთმანეთთან შეუსაბამობის, წინააღმდეგობის საფუძველზე. მაგრამ ეს როდი ნიშნავს იმას, რომ აზრი წინააღმდეგობის შესახებ თვითონ წინააღმდეგობის შემცველია. არ შეიძლება ობიექტური სინამდვილის ყველა ნიშანი მივაწეროთ მის ასახვას, აზრს. განა აზრი სინამდვილის ძირითადი კანონის — დაპირისპირებულთა ერთიანობის შესახებ წინააღმდეგობის შემცველია? რასაკვირველია, არა. ეს არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ და არა წინააღმდეგობრივი აზრი. წერეთელი თვითონ ბევრ შემთხვევაში ლალატობს თავის პრინციპს, მაგალითად, ამბობს რომ აზრი დაუბოლოებელ სამყაროზე თვითონ დაუბოლოებელი კი არ არის, არამედ იგი არის აზრი დაუბოლოებელზე. ასევე აზრი წინააღმდეგობაზე თვითონ წინააღმდეგობრივი კი არ არის, არამედ არის აზრი წინააღმდეგობის შესახებ.

3. ლოგიკურში, აზრში, მართალია, ასახულია რეალური სინამდვილე, მაგრამ ამის გამო იგი სრულიადაც არ არის რეალურად არსებული. აზრი ასახავს რეალურ სინამდვილეს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ იძლევა იმის საფუძველს, რომ აზრს საგნის ბუნება მივაწეროთ. სინამდვილეში არსებული მოძრაობის ასახვისათვის თვითონ აზრისადმი მოძრაობის მიწერა ისევე არაა აუცილებელი, როგორც ელექტროვამტარიანობის ამსახველი აზრისათვის ელექტროვამტარობის თვისება, ანდა მაგნიტის თვისების ამსახველი აზრისათვის მაგნიტურობა. აზრის არც ერთი ნიშანი არ არის იმგვარივე, როგორც თვითონ სინამდვილის. ოქროს შესახებ ცნება თვითონ არ არის ოქრო, ან ოქროს თვისების — სიყვითლის შესახებ ცნება არ არის თვითონ ყვითელი.

4. მართალია, ს. წერეთელი მიუთითებს, რომ სინამდვილის მხოლოდ ზოგიერთი ნიშანი ახასიათებს აზრს და არა ყველა (მაგალითად, „არსებობის ნიშანი არსსაც აქვს და აზრსაც, ასე ითქმის მოძრაობის

ნიშნზეც, არისა და აზრის უზოგადეს კანონზეც“), მაგრამ არსებობის ეს ნიშნები ერთიმეორისაგან არსებითად განსხვავდებიან. არისი არსებობის ნიშნის მიწერა აზრისადმი უდავოდ მცდარია. არსებობის ნიშნით ხასიათდება ობიექტურად არსებული საგნები და ჰეგელის მიხედვით, მაგრამ პირველის არსებობის ნიშნის გადატანა მეორეზე ჰეგელიანობის, როგორც ასახვის, უარყოფაა. ასევე ითქმის მოძრაობის შესახებაც. მოძრაობის ამსახველი აზრი თვითონ არაა მოძრაობა და მით უმეტეს მისი საკუთარი მოძრაობა. მართალია, ხშირად ვაშუბოთ — აზრი მოძრაობს, მაგრამ ეს სრულებით არ ნიშნავს არც აზრის, როგორც ასეთის, მოძრაობას და არც აზრის საკუთარ მოძრაობას. აზრის მოძრაობა ეს არის მხოლოდ და მხოლოდ აზრის განვითარება, რაც თავისი არსებით დიალექტიკურ მეტარიალიზმში ნიშნავს შემდეგს: პირველი, აზრის განვითარება ნიშნავს შემეცნების პროცესში აზრის შინაარსის ცვალებადობას. ეს ცვალებადობა მხოლოდ იმას მოწმობს, რომ იცვლება აზრი რაიმეს შესახებ. თავის მხრივ, აზრის განვითარებას შეიძლება ჰქონდეს სხვადასხვა საფუძველი ან იმიტომ, რომ საგნის განვითარების გამო მასზე ცოდნაც შეიცვალა, ან იმიტომ, რომ საგნის შესწავლის პროცესში ახალი მხარეების, მომენტების შემეცნების პროცესში, მიუხედავად იმისა, რომ შესაცნობი საგანი არ განვითარებულა, ახალი არსებითი ნიშნები აღმოჩნდა. მეორე, აზრის განვითარება ნიშნავს აზრის მიმართებას, კავშირს სხვა აზრთან. ეს მიმართება ერთ შემთხვევაში შეიძლება გავიგოთ, როგორც ერთი აზრის თანხმობა მეორე აზრთან და მისი შემდგომი განვითარება; მეორე შემთხვევაში იგი ნიშნავს, ერთი აზრის განვითარებას მეორე აზრის კრიტიკული დაძლევის საფუძველზე; მესამე შემთხვევაში ერთი აზრი ავითარებს მეორე აზრს ნაკლოვანი მხარეების უარყოფით და ახლის გამდიდრებით.

აზრის განვითარების არც ერთი ზემოთ დასახელებული საფუძველი არ არის აზრისათვის მისი საკუთარი განვითარება, საკუთარი მოძრაობის მნიშვნელობით. აზრის განვითარება, რა თქმა უნდა, ემორჩილება დიალექტიკის კანონებს, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზრს ჰქონდეს მისი საკუთარი მოძრაობა. აზრის საკუთარი მოძრაობის მქონედ აღიარება ნიშნავს აზრის წარმოდგენას რეალურ სინამდვილედ, რაც უდავოდ მცდარი აზრია, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ აზრი, როგორც ასახვა, არ არსებობდეს. არსებობის მიხედვით იგი არსებობს, მაგრამ არსებობს არა როგორც რეალურად არსებული საგანი, არამედ იდეალურის სახით. ამიტომაც, როცა ვმსჯელობთ აზრის განვითარებაზე, მხედველობაში გვაქვს აზრი, როგორც ასახულის განვითარება მისი შინაარსის, ცოდნის განვითარების თვალსაზრისით. მხოლოდ ამ აზრით არის აზრის.

განვითარება აზრის მოძრაობა. მაგრამ აზრის ეს მოძრაობა სრულიად არ არის აზრის, როგორც ასეთის, მოძრაობა.

5. მტკიცება იმისა, რომ ლოგიკური კატეგორია არის ის კატეგორია, რომლის უარყოფა შეუძლებელია, რომლის უარყოფა აუცილებლობით მასვე მოიხმარს და ადგენს, კეშმარიტების მიმართ თვით ს. წერეთლის პრინციპით არ არის მართებული მოსაზრება. მსჯელობის უარყოფა რომ შეუძლებელია ეს ფაქტია, ვინაიდან მსჯელობის უარყოფა ისევე მსჯელობით უნდა შესრულდეს, სულ ერთია ეს მსჯელობა კეშმარიტია თუ მცდარი, მაინც მსჯელობაა. ასევე ითქმის ეს აზრის მიმართაც; „აზრის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფა თვითონ არის აზრი“. უარყოფის უარყოფაც შეუძლებელია, ვინაიდან უარყოფის უარყოფა ლოგიკური აუცილებლობით ადგენს უარყოფას. მაგრამ იგივეს თქმა კეშმარიტების მიმართ ლოგიკურის მნიშვნელობით შეუძლებელია. „კეშმარიტების ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია, რადგან ეს უარყოფა თვითონ არის კეშმარიტება“, არ არის ლოგიკური აუცილებლობის შემცველი აზრი. ს; წერეთელი კეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის შესახებ თავის აზრს ყველგან გამოთქვამს ასე: „კეშმარიტების უარყოფა თვითონ უნდა მივიღოთ კეშმარიტებად“, „კეშმარიტების უარყოფა თვითონ უნდა იქნეს მიჩნეული კეშმარიტებად, წინააღმდეგ შემთხვევაში, უარყოფაც არ იარსებებდა“, „ვინც უარყოფს კეშმარიტებას და ამბობს, რომ „კეშმარიტება არ არსებობს“, მას ეს დებულება კეშმარიტებად მიიჩნია“, დებულებას „კეშმარიტება არ არსებობს“, მხოლოდ მაშინ აქვს აზრი, თუ იგი კეშმარიტებად იქნა მიჩნეული“. კეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის ასეთი გაგება სუბიექტურია, ფსიქოლოგიური ბუნებისაა. კეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის დროს კეშმარიტების უარყოფელი დებულება კეშმარიტებადაა მიღებული, მიჩნეული. მაგრამ სინამდვილეში თვითონ იგი არ არის კეშმარიტება. თვით ს. წერეთელიც გარკვევით მიუთითებს იმის შესახებ, რომ კეშმარიტების უარყოფელი დებულება „კეშმარიტება არ არსებობს“ მცდარი დებულებააო. მაშასადამე, კეშმარიტების უარყოფელ დებულებას ჩვენ მივიჩნევთ, ვღებულობთ კეშმარიტებად. თუ კეშმარიტების უარყოფელ დებულებას ჩვენ მივიჩნევთ, მივიღებთ კეშმარიტებად, მაშინ, რა თქმა უნდა, კეშმარიტების უარყოფა უნდა მივიღოთ კეშმარიტების დადგენად. მაგრამ კეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობის ასეთი გაგება სუბიექტურია და არალოგიკური აუცილებლობის. იგი სრულიად არ არის ისეთი ხასიათის, როგორიცაა, მაგალითად „მსჯელობის უარყოფა შეუძლებელია“. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში სუბიექტურობა გამოირიცხებულია: ჩვენ მივიღებთ თუ არ მივიღებთ, მივიჩნევთ

თუ არ მივიჩნევთ მსჯელობის უარყოფელს მსჯელობად, მსჯელობის უარყოფა მაინც მსჯელობით სრულდება; სულ ერთია ჭეშმარიტია თუ მცდარი მსჯელობის უარყოფელი მსჯელობა, იგი მაინც მსჯელობაა. სწორედ ასეთ შემთხვევაში გვაქვს მსჯელობის უარყოფის შეუძლებლობა, მკაცრი ლოგიკური აუცილებლობა. ჭეშმარიტების უარყოფელი დებულებით ისევე ჭეშმარიტების დადგენის წერეთლისეული გაგების შემთხვევაში ლოგიკური აუცილებლობა გამორიცხულია, ვინაიდან დებულება „ჭეშმარიტება არსებობს“ უარყოფილია მცდარი დებულებით „ჭეშმარიტება არ არსებობს“. ის, რომ ამ უკანასკნელ დებულებას ვინც იხმარს ჭეშმარიტების არსებობის უარყოფად, მან იგი უნდა მიიღოს, მიიჩნიოს ჭეშმარიტებად, სუბიექტურობა, ფსიქოლოგიზმია. ჭეშმარიტების უარყოფა ლოგიკური აუცილებლობით ჭეშმარიტების დადგენა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნებოდა, რომ ჭეშმარიტების უარყოფელი დებულებაც ჭეშმარიტება იყოს (თვით წერეთელი აღნიშნავს „ჭეშმარიტება აუცილებელია ჭეშმარიტების უარყოფისას“) და იგი ჭეშმარიტებად მიღებაზე, მიჩნევაზე არ იყოს დამოკიდებული; ობიექტური უნდა იყოს, სახელდობრ, ისეთი, რომელიც სხვანაირად შეუძლებელია არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ ლოგიკურად. ასეთ შემთხვევაში მართლაც შეუძლებელი იქნებოდა ჭეშმარიტების უარყოფა, იგი იქნებოდა ჭეშმარიტების უარყოფის ლოგიკურად შეუძლებლობის დასაბუთება. მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის. სინამდვილეში ჭეშმარიტების უარყოფელი დებულება მხოლოდ მიჩნეულია ჭეშმარიტებად და მცდარი დებულების ჭეშმარიტებად მიჩნევის საფუძველზე ხდება შეუძლებელი ჭეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობა ანუ ჭეშმარიტების უარყოფით მისივე დადგენა. ეს კი ლოგიკური აუცილებლობის სუბიექტურით შეცვლაა: ლოგიკური აუცილებლობა შეცვლილია სუბიექტური სიცხადით. თუ კითხვას დავსვამთ ს. წერეთლის თვალსაზრისით რის საფუძველზე არის ჭეშმარიტების უარყოფა ჭეშმარიტების დადგენა, უნდა ვუპასუხოთ: მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტების უარყოფელი მცდარი დებულების ჭეშმარიტებად მიჩნევის საფუძველზე. ეს ნამდვილად არ არის ლოგიკური აუცილებლობა. აქ მხოლოდ სუბიექტური სიცხადე გვაქვს; ლოგიკური კი უნდა იყოს ობიექტური. ობიექტური კი იმას აჩვენებს, რომ რაიმე არის ასე და სხვანაირად შეუძლებელია. ს. წერეთლის შეხედულების მიხედვით (როგორც თვითონაც ამბობს) „ჭეშმარიტების უარყოფა ლოგიკურად შეუძლებელია, რადგან ასეთ შემთხვევაში ეს უარყოფა მაინც ჭეშმარიტებად უნდა მიიღოს. ჭეშმარიტების უარყოფა გვაიძულებს რაღაცნაირად მაინც ვაღიაროთ ჭეშმარიტება“, ასაბუთებს არა ჭეშმარიტების უარყოფის შეუძლებლობას ლოგიკურად, არამედ ჭეშ-

მარიტების უარყოფა გვაიძულებს რალაცნაირად მიინც ვალი-
როთ ჰეშმარიტება, ე. ი. სხვანაირად შეუძლებელია მხოლოდ ჩვენ-
თვის და არა ლოგიკური აუცილებლობით; მაგრამ ჩვენთვის სხვა-
ნაირად შეუძლებელი შეიძლება იყოს რაიმეს განცდაც, რომელიც
თავის არსებით სუბიექტურია. თუ ლოგიკური აუცილებლობის აღ-
გილს დაიკავენ „მიღება“, „მიჩნევა“, „გვაიძულებს“, მაშინ ლოგი-
კური აუცილებლობა შეცვლილია სუბიექტურით, რაც ფსიქოლოგიზ-
მია. ეს კი ეწინააღმდეგება თვით ს. წერეთლის მოსაზრებას, რომლის
მიხედვით „უსასრულო დასკვნაში სისრულით არის განხორციელებუ-
ლი ლოგიკური აუცილებლობა“.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის გამო, ჩვენი აზრით, უნდა ით-
ქვას, რომ ჰეშმარიტების (როგორც კატეგორიის) უარყოფა ლოგი-
კური აუცილებლობით მისივე დასაბუთება, მისივე დადგენა არ არის,
ვინაიდან ასეთი დადგენის დროს ლოგიკური აუცილებლობა გამორი-
ცხულია. დებულებაში — ჰეშმარიტების უარყოფა თვითონ არის
ჰეშმარიტების დადგენა, სუბიექტური სიცხადე, ფსიქოლოგიური მო-
მენტი (მცდარის ჰეშმარიტებად მიჩნევა) ლოგიკურ აუცილებლობად
არის აღიარებული. უსასრულო დასკვნის წერეთლისეული პრინცი-
პი — რაიმეს უარყოფა აუცილებლობით არის მისივე დადგენა, ჰეშ-
მარიტების მაგალითზე — ჰეშმარიტების უარყოფა აუცილებლობით
არის ჰეშმარიტების დადგენა, მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში
აქნებოდა ლოგიკური აუცილებლობის და ამდენად მართებული, რომ
ჰეშმარიტების უარყოფელი მსჯელობა (დებულება) თვითონ იყოს
ჰეშმარიტება, მაგრამ ასეთი რამ ლოგიკური აუცილებლობით გამო-
რიცხულია; გამორიცხულია, ვინაიდან არცერთი ჰეშმარიტი დებუ-
ლების უარყოფელი დებულება თვითონ არ არის ჰეშმარიტი.

5. ს. ს. წერეთელი დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემების შესახებ

ს. წერეთლის ფილოსოფიურ ნააზრევში ძირითადია დიალექტი-
კური ლოგიკის პრობლემების დამუშავება. ჩვენს საუკუნეში, ალბათ,
ქნელია მოიძებნოს მეორე ფილოსოფოსი, რომელსაც იმდენი გაე-
კეთებინოს დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემების დამუშავებისა და
მისი განვითარებისათვის, რამდენიც გააკეთა ს. წერეთელმა თავის
მონოგრაფიული გამოკვლევებით. დიალექტიკური ლოგიკის საკითხე-
ბის კვლევით დაიწყო და დაამთავრა წერეთელმა ფილოსოფიური
მოდერნიზმის ოცდაათწლიანი მუშაობა. მკვლევარის მონოგრაფიული
გამოკვლევები დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემებზე: „ლოგიკურის
შარქისისტულ-ლენინური გაგებისათვის“ (1952), „ლოგიკური კავში-
რის დიალექტიკური ბუნების შესახებ“ (1956), „რაციონალური მარ-

ცვალი ჰეგელის დასკვნის თეორიაში“ (1959), „დასაბუთების საწყისი“ (1963), „დიალექტიკური ლოგიკა“ (1965), ხასიათდებიან კვლევადიების ფართო დიაპაზონით, მეცნიერული სიღრმით და ახლის ძიებით. მეცნიერის ყველა მონოგრაფიული გამოკვლევა ხასიათდება პრობლემების გარშემო არსებული სიძნელეების ჩვენებით და მათი გადაწყვეტის ცდით. ს. წერეთლის გამოკვლევები ლოგიკის პრობლემებზე დიდი მეცნიერული შენაძენია. ამ მეცნიერულ შენაძენში საკითხების პრობლემატურობის გამო საკამათოც ბევრია. მაგრამ მეცნიერის კონცეფციასთან მეცნიერული კამათი ყოველთვის არის გზა ახლის ძიებისაკენ.

1. **დიალექტიკური ლოგიკის საგანი.** ს. წერეთლის აზრით დიალექტიკური ლოგიკის საგნის გარკვევა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს მისი დამოკიდებულების გარკვევას ზოგერთ როგორც ფილოსოფიურ, ასევე არაფილოსოფიურ მეცნიერებასთან. სწორედ ამის გამო მკვლევარის მიერ დიალექტიკურა ლოგიკის დამოკიდებულება განხილულია როგორც შეშეცნების თეორიასა და ფორმალურ ლოგიკასთან, ასევე ფსიქოლოგიასა და მათემატიკურ ლოგიკასთან მიმართებაში. ლოგიკის ფსიქოლოგიასთან მიმართების განხილვის დროს ავტორი აკრიტიკებს იმ მცდარ მოსაზრებებს, რომელთა მიხედვით ლოგიკა არის ფსიქოლოგიური მეცნიერება, ლოგიკის საგანი არის ფსიქოლოგიის საგნის ნაწილი. ასეთ მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ მოტანილია რამდენიმე არგუმენტი და ნაჩვენებია, რომ ლოგიკის საგანი არის ლოგიკის, როგორც მეცნიერების, შესასწავლი, რომელიც დამოუკიდებელია სხვა მეცნიერებათა შესასწავლი საგნისაგან და მათ შორის ფსიქოლოგიის საგნისაგან. ამ არგუმენტების ძირითადი შინაარსი ასეთია: ფსიქოლოგიის საგანია ფსიქიკა, როგორც დროში გაშლილი პროცესი. იგი სწავლობს ჩვენს განცდებს, დარწმუნებულობას; ლოგიკური პროცესი არ არის დროში. ლოგიკა არ სწავლობს ჩვენს განცდებს, მას საქმე აქვს ისეთ ობიექტურთან, რომელიც ფსიქოლოგიის საგანში არ შედის. ლოგიკური, ობიექტურობით განსხვავდება ფსიქოლოგიურისაგან. აზრში არსებული ობიექტურის კანონზომიერება არის ლოგიკის საგანი. ლოგიკის კანონები არის აზრში ობიექტური. აზრში არსებული ობიექტური, დიალექტიკური ბუნებისაა, ლოგიკურიც ასეთია. ამიტომ აუცილებელია დიალექტიკური ლოგიკა. ამდენად ლოგიკის გამოცხადება ფსიქოლოგიურ მეცნიერებად მცდარია.

ლოგიკა სწავლობს კანონებს, რომლებიც უცვლელია დროში. ლოგიკაში არც „მოვლენები“ იცვლება დროში. ლოგიკური არის ობიექტური, აუცილებელი, ის არ არის ცვალებადი ფსიქიკური პროცესი. აზრის ყოველი დროული პროცესი წინასწარ გულისხმობს ლოგიკურად ობიექტურს. აქედან ს. წერეთელი აკეთებს დასკვნას: „ფსიქი-

კური ლოგიკურს წინაწარ გულისხმობს, მას ემყარება. ამდენად ფსიქოლოგიის, ისე როგორც სხვა მეცნიერების, ლოგიკურ საფუძველს წარმოადგენს ლოგიკა და არა პარიქით¹.

ლოგიკასა და გნოსეოლოგიას შორის იგივეობა-განსხვავების მიმართებას წერეთელი ასე წარმოადგენს: ლოგიკური აზრი არის ჰეშ-მარიტი, ჰეშმარიტების ობიექტურობის მქონე აზრი. ასეთი აზრი არის სინამდვილის ასახვა, ცოდნა. ლოგიკა არის ცოდნის ლოგიკა, მეცნიერება ჰეშმარიტი ცოდნის კანონების შესახებ; „აზრის ობიექტურობა, რომელიც ჰეშმარიტებას წარმოადგენს, არის ლოგიკის მეცნიერების საგანი“². მაგრამ აზრი არსებული ობიექტური იმავე დროს არის ჰეშ-მარიტება. ამდენად „ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა, რადგან ცოდნის ობიექტურობა და ლოგიკური ობიექტურობა ერთი და იგივეა“. მაგრამ, მეორე მხრივ, ლოგიკა და გნოსეოლოგია განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. ლოგიკა არ სწავლობს შეგარძნებებს, აღქმებს, წარმოდგენებს, შემეცნების პროცესს, შემეცნების ისტორიას, შეფარდებითი და აბსოლუტური ჰეშმარიტების დამოკიდებულებას, ჰეშმარიტების კრიტერიუმს. შემეცნების თეორიისათვის კი ამ საკითხების შესწავლა და გადაწყვეტა არსებითი მნიშვნელობის მქონეა. ლოგიკა, მართალია აღნიშნავს ს. წერეთელი, არ სწავლობს შემეცნების ისტორიას, მაგრამ მას საქმე აქვს შემეცნების ისტორიის შედეგთან, სახელდობრ კატეგორიებთან. „ლოგიკა სწავლობს და უნდა სწავლობდეს კატეგორიებს, როგორც ცნებებს, მათი კავშირის კანონებს, წესებს და იმას, რაც მათ ექვემდებარება. ამ აზრით, ლოგიკა არის შემეცნების თეორიის არსება. მას არსებითად ემთხვევა“³. ის, რომ გარკვეულ ასპექტში ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივეა, ხოლო გარკვეულ ასპექტში განსხვავებული ნიშნავს არა რომელიმე ერთ-ერთი მათგანის მოხსნას, არამედ საკითხი დგას ახალი მეცნიერების შესახებ, რომელიც ერთსა და იმავე დროს ლოგიკაც იქნება და შემეცნების თეორიაც. ხოლო დიალექტიკის, ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის იგივეობის განხილვის დროს ს. წერეთელი იმაზე მიუთითებს, რომ ლოგიკა თავის არსებით იგივეა, რაც შემეცნების თეორია; ორივე ერთსა და იმავეს უნდა შეადგენდნენ, სახელდობრ, დიალექტიკურ ლოგიკას. სხვაგან ს. წერეთელი ამ აზრს კიდევ ასე გამოთქვამს: დიალექტიკა, ლოგიკა და შემეცნების თეორია ერთი და იგივე მეცნიერებაა. მათ „ა ი გ ი ვ ე ბ ს ე რ თ ი და ი გ ი ვ ე ს ა გ ა ნ ი“; ეს არის ახალი მეცნიერება. აქვე მითითებულია: ეს არ ნიშნავს იმას, რომ

1 ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, 1965, გვ. 16.

2 იქვე, გვ. 20.

3 იქვე, გვ. 22.

ამ მეცნიერების საგნის შესახებ შეუძლებელი იყოს სხვადასხვა მეცნიერება.

ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის განხილვის დროს წერეთელი პირველ რიგში იმას უსვამს ხაზს, რომ მათი საგანი ერთი და იგივეა; ორივე ლოგიკას ერთი საგანი აქვს. ფორმალური ლოგიკა სწავლობს აზრის ლოგიკურ ფორმებს, კანონებსა და წესებს. დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც ლოგიკა, არ შეიძლება სხვა რამ იყოს, თუ არა მეცნიერება აზროვნების ფორმებისა, კანონებისა და წესების შესახებ. მაგრამ ორი ლოგიკის აღიარება მკვლევარს მიიჩნია შეცდომად, რადგან მათ გამაერთიანებლად დასწარღვება შეიძლება და ა. შ. ამ სიძნელიდან გამოსავალს ს. წერეთელი იმაში ხედავს, რომ ორივე ლოგიკა ერთი და იმავე ლოგიკის განვითარების სხვადასხვა საფეხურებია. ფორმალური ლოგიკა არის ლოგიკის განვითარების დაბალი საფეხური, დიალექტიკური ლოგიკა კი არის უმაღლესი საფეხური. წერეთლის აზრით, ის გარემოება, რომ ფორმალური ლოგიკა დღესაც ვითარდება ეს არ უარყოფს მის დებულებას, რადგან ფორმალური ლოგიკის განვითარება, თუ ის სწორად წარიმართა, აუცილებლობით მიდის დიალექტიკურ ლოგიკამდე. თუმცა ს. წერეთელი ნაშრომში, სადაც აღნიშნული მოსაზრებაა გამოთქმული, იმასაც ამტკიცებს, რომ შეიძლება არსებობდეს მრავალი ლოგიკური მეცნიერება. მათემატიკა ერთი მეცნიერებაა, წერს წერეთელი, მაგრამ არსებობს მათემატიკური მეცნიერებები. ასევე შეიძლება არსებობდეს მრავალი ლოგიკური მეცნიერება, რომლებიც განვითარდებიან ერთი მეცნიერებისაგან, რადგან შესაძლებელია ერთი საგნის მხარეები განდეს სხვადასხვა მეცნიერების საგანი¹.

დიალექტიკური ლოგიკა რომ ფორმალურ ლოგიკაზე უფრო მაღალი საფეხურია, რომ ისინი ერთმეორისაგან განსხვავებულია და ამავე დროს ორივე ერთი და იმავე ლოგიკის განვითარებაა, ს. წერეთლის მიერ რამდენიმე დებულებაზე მითითებით დასაბუთებულია ასე: ფორმალურ ლოგიკას იგივეობა ცალმხრივად ესმის, როგორც იგივეობა ყოველგვარი განსხვავების გარეშე, დიალექტიკური ლოგიკა კი აღიარებს განსხვავების შემცველ იგივეობას, იგივეობას არა ცალმხრივად, არამედ სრულად. ფორმალური ლოგიკა წინააღმდეგობას უარყოფს, რადგან წინააღმდეგობა შეცდომად მიაჩნია; დიალექტიკური ლოგიკა უარყოფს შიშველ წინააღმდეგობას, როგორც შეცდომას, მაგრამ წინააღმდეგობის უარყოფის დროს წინააღმდეგობა, როგორც კატეგორია, მოიხმარება; დიალექტიკა წინააღმდეგობას კი არ აუქ-

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 582.

მებს, არამედ ამართლებს იმით, რომ აღმოაჩენს წინააღმდეგობის საფუძველს — ერთიანობას, ე. ი. აღიარებს წინააღმდეგობის ერთიანობას.

ფორმალური ლოგიკის მიმდევართა უმრავლესობა აღიარებს მსკელობის ანალიზურობას, დიალექტიკური ლოგიკა კი ასაბუთებს მსკელობის სინთეზურობას, რომელიც ანალიზურობას მომენტად შეიცავს. ფორმალური ლოგიკისათვის დასკვნა არის ანალიზური გამომდინარეობა, დიალექტიკური ლოგიკისათვის კი დასკვნა სინთეზურია, რომელიც ანალიზურობას მომენტად შეიცავს. ფორმალური ლოგიკა აღიარებს ლოგიკურ მეთოდებს — ინდუქციას, დედუქციას და სხვ. დიალექტიკური ლოგიკისათვის კი ეს მეთოდები კერძო მეთოდებია, უნივერსალური დიალექტიკური მეთოდია. ფორმალურ-ლოგიკური დიალექტიკურ-ლოგიკურის ცალმხრივობაა. მაგრამ მთავარი განსხვავება დიალექტიკურ ლოგიკასა და ფორმალურ ლოგიკას შორის, წერეთლის აზრით, იმაშია, რომ დიალექტიკური ლოგიკა, ძირითადად კატეგორიების ლოგიკაა, ხოლო ფორმალური ლოგიკა კი არა.

ლოგიკისა და მათემატიკური ლოგიკის მიმართების განხილვის დროს ს. წერეთელი კატეგორიულად აცხადებს, რომ მათემატიკური ლოგიკა არ არის ლოგიკა. მათემატიკური ლოგიკა მათემატიკის ნაწილია. ამიტომ იგი არის არა ლოგიკა, არამედ მათემატიკური მეცნიერებაა. მათემატიკური ლოგიკის, როგორც ლოგიკის, არსებობა მიუთითებს იმაზე, რომ კიდევ შესაძლებელია სხვა ლოგიკა; ლოგიკა კი ერთია; შეუძლებელია ერთზე მეტი ლოგიკა. ლოგიკა არ შეიძლება იყოს „მათემატიკური“, ვინაიდან მათემატიკური მეთოდები არ არის ყველა მეცნიერებისათვის არსებითი და ზოგადი მაშინ, როცა ლოგიკის კანონები ყველა მეცნიერებისათვის ზოგადია. ლოგიკა ყოველი მეცნიერების, საერთოდ, ცოდნის ლოგიკაა. მათემატიკური ლოგიკის მეთოდი კი მხოლოდ განსაზღვრულ სფეროშია მნიშვნელოვანი. მათემატიკური ლოგიკა მათემატიკური მეცნიერებაა იმიტომ, რომ იგი წარმოდგენილია მრავალი სისტემის სახით. მათემატიკური ლოგიკა მათემატიკური მეცნიერებაა, ვინაიდან იგი იყენებს ფორმალურიზაციის მეთოდს, ლოგიკის ფორმალურიზაცია კი შეუძლებელია, ვინაიდან ფორმალურიზაციის დაშვება ნიშნავს ლოგიკური წანამძღვრების ლოგიკის გარეთ გატანას, რაც არღვევს ლოგიკას. მათემატიკური ლოგიკა მათემატიკური მეცნიერებაა, ვინაიდან მასში გამოყენებულია სიმბოლოები. ამით მათემატიკური ლოგიკის, როგორც სიმბოლური ლოგიკის საგანი განსაზღვრულია მათემატიკის საგნით. პირობითი ნიშნები, სიმბოლოები მათემატიკურ ლოგიკაში ზოგადობის მაგიერ მოიხმარებიან მაშინ, როცა დიალექტიკურ ლოგიკაში უზოგადეს ცნებებსა და კავშირებს ლოგიკურის კატეგორიები და მათი კავშირები წარმოადგენს.

მათემატიკური ლოგია არ სწავლობს ცნება-მსჯელობა-დასკვნას, როგორც აზროვნების ფორმებს, იგი სწავლობს საგნობრივ მიმართებებს. საგნობრივი მიმართების ლოგიკის საგნად გამოცხადება აუქმებს ლოგიკას. მათემატიკური ლოგიკის წარმოდგენა ლოგიკად არის ლოგიკის გაიფიქრება ონტოლოგიასთან, რადგან მათემატიკურ ლოგიკას საქმე აქვს საგანთა მიმართებასთან, ხოლო საგანი ონტოლოგიის კატეგორიაა (ამ დებულების სისწორეს ს. წერეთელი ხედავს ლუქსენბურგისა და პილბერტის, აკერმანის შრომებში). მათემატიკური ლოგია არ შეიძლება ლოგია იყოს იმიტომაც, რომ მათემატიკური ლოგიკის სისტემებს უშუალო გამოყენება აქვს ტექნიკაში. შემოადრისწულიდან გამომდინარე, ს. წერეთლის აზრით, მათემატიკური ლოგია არაა ლოგია, რომელიც ფილოსოფიურ მეცნიერებას წარმოადგენს.

ლოგიკის საგანთან დაკავშირებით, სემანდონშვილი საკითხებს განხილვის შემდეგ, ს. წერეთელი ძალზე დიალექტიკურ ლოგიკას, როგორც მეცნიერების, განსაზღვრების დადგენას და ამასთან ერთად მოცემულია ანალიზი იმ არგუმენტებისა, რომლებიც დიალექტიკური ლოგიკის, როგორც ლოგიკის, წინააღმდეგაა წამოყენებული. მკვლევარის აზრით, დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობას ამტკიცებს ის, რომ იგი ფაქტობრივად არსებობს. ფაქტია პეგელის დიალექტიკური ლოგიკის არსებობა. თუ იდეალიზმის ნიღდავზე მოხერხდა დიალექტიკური ლოგიკის შექმნა, მაშინ მით უმეტეს, მატერიალიზმი ხელს უწყობს უნაკლო დიალექტიკური ლოგიკის ჩამოყალიბებას. დიალექტიკური ლოგიკის შესაძლებლობა იმაში ჩანს, რომ არსებობს მისი საგანი, ეს არის დიალექტიკური აზროვნება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა აზროვნების ისტორიაში და ახლაც ფაქტად რჩება მეცნიერულ აზროვნებაში.

დიალექტიკა არა მხოლოდ სინამდვილეშია, არამედ ლოგიკურშიც და პირიქით, განვითარება არა მხოლოდ აზრში, არამედ სინამდვილეშიც. სინამდვილის დიალექტიკა აზრთა დიალექტიკის რეალური საფუძველია. დიალექტიკური ლოგია არის მეცნიერება აზრის ლოგიკურ წესზე. დიალექტიკური ლოგია მეთოდოლოგია და ლოგიკაც. დიალექტიკურის უზოგადესი კანონები ლოგიკურში მოქმედებენ სპეციფიკურად. ლოგიკური აზროვნება, როგორც დიალექტიკური სინამდვილის ამსახველი, თვითონაც დიალექტიკურია. „დიალექტიკურის ლოგიკურობა... იმას ნიშნავს, რომ მასში მოქმედებს შინაგანი უარყოფა, რომ ის ექვემდებარება წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონს... დიალექტიკური ლოგიკის ძირითად კანონს წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი წარმოადგენს... ლოგიკის ძირითად პრობლემას... წარმოადგენს სინთეზურ-ლოგიკურის პრობლემა“¹. ს. წერეთელი დია-

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგია, გვ. 48.

ლექტიკური ლოგიკის, როგორც მეცნიერების, ცამეტ სხვადასხვანაირ განსაზღვრებას იძლევა და მხოლოდ მეცამეტე განსაზღვრებაზე აღნიშნავს, რომ იგი 12 განსაზღვრების კეშმარტების მარცვალსაც შეიცავს და მათი ნაკლოვანებებისაგანაც არის თავისუფალი. დიალექტიკური ლოგიკის, როგორც მეცნიერების, საბოლოო (მეცამეტე) განსაზღვრება ასეთია: „ლოგიკა არის მეცნიერება აზრის მოძრაობა-განვითარების ობიექტურ ფორმათა შესახებ“¹.

დიალექტიკური ლოგიკა, პირველ რიგში, კატეგორიების ლოგიკაა. დიალექტიკური ლოგიკის საგნის სფერო არის ლოგიკურ საშუალებათა ერთიანი ძირის სფერო. ეს „საშუალება“ არის აუცილებელი, ობიექტური საფუძვლის მქონე. ასეთია ლოგიკურის კატეგორია. აქედან გამომდინარე, ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკური ლოგიკის საგანი არის თავისებურად გაგებული პირველი ფილოსოფიის საგანი, გადატანილი ცნებებში, ეს ლოგიკურის კატეგორიების სფეროა.

ლოგიკა, როგორც მეცნიერება, ს. წერეთლის აზრით, ლოგიკურ კატეგორიებს უნდა ოთვალისწინებდეს. იგი პირველი და აუცილებელი ელემენტი უნდა იყოს ლოგიკის მეცნიერებაში. მკვლევარი ერთიმეორისაგან ანსხვავებს ლოგიკურ კატეგორიებს და ლოგიკურის კატეგორიებს. ლოგიკურია კატეგორია, რომლის უარყოფა გვაძლევს სხვა კატეგორიის აუცილებლობას; მაგალითად, რაოდენობის უარყოფა აღარაა რაოდენობა, შემთხვევითობის უარყოფა აღარაა შემთხვევითობა. ლოგიკურის კატეგორია ისეთი კატეგორიაა, რომლის უარყოფა მასვე აღგნს. ლოგიკურის კატეგორიის უარყოფა შეუძლებელია იმ აზრით, რომ მისი უარყოფისას მასვე მოვიხმართ აუცილებლობით. ლოგიკურის კატეგორიებია: იგივეობა, უარყოფა, კერძო, ზოგადი, ცნება, მსჯელობა და სხვ. ცნების უარყოფა არის ცნება, მსჯელობის უარყოფა არის მსჯელობა და სხვ. კატეგორიების ასეთი დაყოფა, ს. წერეთლის აზრით, არ ნიშნავს იმას, რომ ლოგიკურის კატეგორია მხოლოდ აზრის სფეროს ეკუთვნოდეს, ხოლო ლოგიკური კატეგორია მხოლოდ სინამდვილეს ეხებოდეს. მაგალითად, იგივეობა არის სინამდვილის ერთი მხარის გამომსახველი კატეგორია, მაგრამ იგი ლოგიკურის კატეგორიაცაა; ფორმა არის სინამდვილის სფეროშიც, მაგრამ იგი ლოგიკურის კატეგორიაც არის. მაშასადამე, ს. წერეთლის აზრით, ლოგიკურის კატეგორიათა ერთი ნაწილი ერთსა და იმავე დროს სინამდვილის კატეგორიებიცაა და ლოგიკურის კატეგორიებიც, ხოლო ლოგიკურის კატეგორიათა ერთი ნაწილი მხოლოდ ლოგიკურს ეკუთვნის, მაგალითად, ცნება, მსჯელობა, დასკვნა. ისეთი კატეგორიები, რომლებიც სინამდვილის უზოგადეს მხარეს გამოხა-

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 50.

ტავენ და იმავე დროს ლოგიკურის კატეგორიებსაც შეადგენენ თავისებური პირველი ფილოსოფიის სფეროს ცნებებია. ლოგიკური კატეგორიის სფერო მოცულობით უფრო ფართოა ლოგიკურის კატეგორიების სფეროზე, მაგრამ ლოგიკურში ლოგიკურის კატეგორიების მოქმედებას ექვემდებარება ყველაფერი, მათ შორის ლოგიკური კატეგორიებიც. ეს დაქვემდებარება არაა მიცეც იმითი. წერეთლას აზრით, „ლოგიკურის კატეგორიები ლოგიკაში მხოლოდ კი არ მოქმედობა, არამედ ლოგიკა, პირველ რიგში, მათ შესასებ მოძღვრებას წარმოადგენს“¹. ლოგიკურს საკუთარი კანონები აქვს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ლოგიკური არც იარსებებდა. ლოგიკურის კანონები სპეციფიკურია ამ სფეროს თავისებურებების გამო. ლოგიკურის კანონები აზრის სფეროს კანონებია. „ლოგიკური კანონი არის აზრთა აუცილებელი, არსებითი, კავშირის ზოგადობის ფორმა“. ზოგადობის ფორმის სიმრავლესა გამო ლოგიკური კანონებიც მრავალია, მაგრამ არსებობს ერთი უზოგადესი, რომელსაც სხვა კანონები ექვემდებარება. ს. წერეთლის აზრით, ლოგიკურის უძირითადესი კანონი არის დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონი აზრის სფეროში. აზრთა აუცილებელი კავშირის ზოგადობა არის მსჯელობა-ცნება-დასკვნის მომენტთა ერთიანობა. კანონები ამ ერთიანობის ფორმებია. ლოგიკურის კანონები წარმოადგენენ იმას, თუ როგორ, რა ფორმით უკავშირდებიან აზრები ერთიმეორეს. ეს არის საფუძველ-შედგენის კავშირის ფორმები, ლოგიკური სუბორდინაციის წესები, საფუძველიდან შედგეზე და პირიქით გადასვლის წესები. აქედან გამომდინარე, ს. წერეთელი ერთიმეორისაგან განასხვავებს ფორმალური ლოგიკის ცნებებსა და მსჯელობების კავშირის წესებსა და კატეგორიათა კავშირის წესებს. ფორმალური ლოგიკის წესები ანალიზურ-ლოგიკურის წესებია, დიალექტიკური ლოგიკისა კი სინთეზურ-ლოგიკურის წესები. დიალექტიკური ლოგიკის უძირითადესი კანონი — დაპირისპირებულთა ერთიანობის კანონი, ამტკიცებს წერეთელი, ლოგიკურის კანონებისათვის აუცილებელია. ამ პრინციპის საფუძველზე შეკლევარი ლოგიკურის ოც კანონს ასახელებს და თითოეულ მათგანს სპეციალურად იხილავს². წინააღმდეგობის ერთიანობის კანონი, წერეთლის აზრით, იმიტომ არის ლოგიკურის ძირითადი კანონი, რომ იგი სხვა ლოგიკურ კანონებს იქვემდებარებს შინაარსეულად და ფორმის მხრივაც. ლოგიკურის ძირითადი კანონი არის ლოგიკურის არსების, განვითარების გან-

1 ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 85.

2 ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 140—212. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ჭარბულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოიქვეყნა აზრი, რომ ს. წერეთელმა დიალექტიკური ლოგიკის ოც კანონი დაადგინაო. ეს მოსაზრება სადავოა, რაც სპეციალურ კვლევას მოითხოვს.

მსაზღვრელი კანონი. არაძირითადი კანონი ლოგიკურის ერთი აუცი-
ლებელი მხარის განმსაზღვრელი კანონია. ძირითადი და არაძირითა-
დი კანონების დამოკიდებულება არის დაქვემდებარების (სუბორდი-
ნაციის) დამოკიდებულება; არაძირითადი კანონები ძირითადი კანონის
ერთმხრიობებს, მომენტებს წარმოადგენენ. ძირითადი კანონი ერთია;
ერთზე მეტი ძირითადი კანონი ეწინააღმდეგება ძირითადის ცნებას.
ლოგიკური სიზუსტე ერთის ძირითადობას მოითხოვს. ლოგიკურის
ძირითადი კანონი არის აბსოლუტური, ლოგიკური უსასრულობის ხა-
სიათის; ის არის წინაგანი უარყოფით თვითდადგენის კანონი. ლოგი-
კას, აღნიშნავს წერეთელი, თავის სპეციფიკური კატეგორიებიც აქვს.
ეს არის ცნების, მსჯელობის, დასკვნის კატეგორიები. მსჯელობის და
დასკვნის კანონები, წესები, როგორც მსჯელობისა და დასკვნის კანო-
ნები და წესები, მხოლოდ ლოგიკურის კუთვნილებას.

2. აზრის ლოგიკური ფორმები. ცნება, მსჯელობა და დასკვნა, რო-
გორც აზრის ლოგიკური ფორმები, ს. წერეთლის მიერ წარმოდგენი-
ლია „დიალექტიკურა ლოგიკის“ პრინციპის საფუძველზე, ამიტომაც
იგი არსებითად განსხვავებულია ფორმალური ლოგიკისაგან. ფორმა-
ლური ლოგიკა არის სასრული ლოგიკურის ლოგიკა. იგი სრული ლო-
გიკურას მხოლოდ ერთ მხარეს სწავლობს. დიალექტიკური ლოგიკა კი
უსასრულო ლოგიკურის ბუნებას არკვევს. ფორმალურ ლოგიკაში
მსჯელობები, დასკვნები სასრული ბუნებისაა. ფორმალურ-ლოგიკური
პრინციპი „თუ მაშინ“ სასრული ბუნებისაა. ფორმალური ლოგიკის
კანონები და დებულებები სასრულია არა მხოლოდ იმ აზრით, რომ
ისინი სასრული საგნების ბუნების გამოთქმელი არიან, არამედ იმ
აზრითაც, რომ თვითონ არიან სასრულის ხასიათის. სასრული არის
ის, რაც სხვით დგინდება ან უარიყოფა. ფორმალურ-ლოგიკური მსჯე-
ლობა არის სასრული ლოგიკური. ფორმალურ ლოგიკაში მტკიცება
და უარყოფა სასრულის კატეგორიის აზრის გამოთქმას. დადებითი
მსჯელობა გამოთქვამს სასრულის კატეგორიის აზრს. უარყოფითიც
მას გამოთქვამს უარყოფითი მხრივ. დადებითი და უარყოფითი
მსჯელობები გამოთქვამენ განსაზღვრულობის ბუნებას. განსაზღვრუ-
ლობის უმარტივესი აზრობრივი გამოთქმა არის მსჯელობა. მსჯელო-
ბა არის უმარტივესი ობიექტური განსაზღვრულობა აზრში. მაგრამ,
ფორმალურ-ლოგიკური აზრით, მსჯელობაში ერთი განსაზღვრულო-
ბის გამოთქმა გაყოფილია ორად, დადებითი და უარყოფითი მსჯელო-
ბის კავშირი დაკარგულია. განსაზღვრულობის გამოთქმა არ შეიძ-
ლება ან მხოლოდ დადებითი ან მხოლოდ უარყოფითი მსჯელობით.
განსაზღვრულობა უნდა გამოითქვას ერთი მსჯელობით. კატეგორია-
ლურად მსჯელობა უნდა იყოს არა ორი, არამედ მხოლოდ ერთი.

მსჯელობისათვის სპეციფიკურია მტკიცებისა და უარყოფის ნიშ-

ნები. მაგრამ ს. წერეთლის აზრით, მსჯელობის განსაზღვრება, რომ მსჯელობა არის მტკიცება ან უარყოფა არ არის ზუსტი და ამდენად არასწორია; იგი ნომინალური და არა რეალური განსაზღვრებაა. მსჯელობა განსაზღვრულობის სინთეზური ბუნების მტკიცება-უარყოფით გამოთქმაა. ამიტომაც, ს. წერეთლის აზრით, მსჯელობა უნდა განისაზღვროს ასე: „მსჯელობა არის მტკიცება-უარყოფა, მტკიცება-უარყოფისათვის იგივეობრივი; მსჯელობა არის ერთიანი მტკიცება-უარყოფითი აზრი... მსჯელობა არის აზრობრივი გამოთქმა — მტკიცება-უარყოფითი გამოთქმა... უფრო ზუსტად... მსჯელობა არის აზრობრივი გამოთქმა, რომელიც მტკიცება-უარყოფაში მდგომარეობს“¹. მსჯელობის ასეთ განსაზღვრებაში, ს. წერეთლის აზრით, კარგად ჩანს მსჯელობის დიალექტიკური ბუნება, ის, რომ მსჯელობა უნდა იყოს დაპირისპირებულთა ერთიანობა.

ს. წერეთლის აზრით, მსჯელობა ფორმალური ლოგიკის აზრით არის სასრული ლოგიკური, მაგრამ ასეთია იგი დიალექტიკური ლოგიკის მიხედვითაც. „მსჯელობა არ შეიძლება იყოს უსასრულო; მსჯელობა... არის მხოლოდ სასრული ლოგიკური და არა უსასრულო ლოგიკური“. თუმცა დიალექტიკური ლოგიკის მიხედვითაც მსჯელობის ერთ-ერთ სახედ აღიარებულია უსასრულო მსჯელობა. უსასრულო მსჯელობა არის დადებითისა და უარყოფითის ერთიანობა. უსასრულო მსჯელობის აზრი კატეგორიების ლოგიკურ კავშირში ხორციელდება. უსასრულო მსჯელობა ასრულებს მსჯელობის აზრს — მტკიცება-უარყოფის აზრს, მაგრამ თუ როგორ არის შესაძლებელი დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის ლოგიკური ერთიანობა, რომელთა თავისებური ერთიანობა არის უსასრულო მსჯელობა, მსჯელობის სფეროში გადაუწყვეტელი რჩება. იგი წყდება მხოლოდ დასკვნის სფეროში. ამდენად ს. წერეთლის მიხედვით უსასრულო მსჯელობაზე, როგორც მსჯელობაზე საერთოდ არ შეიძლება ლაპარაკი. სინამდვილეში კი უნდა ითქვას, რომ ს. წერეთლის შეხედულების მიხედვით მსჯელობა საერთოდ უნდა იყოს უსასრულო, ვინაიდან დიალექტიკური ლოგიკა უსასრულოს ლოგიკაა. უსასრულოს ლოგიკა არა მხოლოდ უსასრულო დასკვნის ლოგიკა უნდა იყოს, არამედ უსასრულო მსჯელობისა და უსასრულო ცნების; თუმცა ამას წერეთელი პირდაპირ არ აღიარებს მაშინ, როცა მ. გოგიბერიძის მიხედვით, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, დიალექტიკური ლოგიკა არის უსასრულო მსჯელობის ლოგიკა. საერთოდ უსასრულო მსჯელობის დაშვების შეუძლებლობას წერეთელი ამართლებს იმით; რომ მსჯელობა თვითონ მოითხოვს გამართლებას, რაც აზროვნების სხვა ფორმით, სახელდობრ,

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 273.

დასკვნით ხორციელდება; მსჯელობისათვის აუცილებელია აზრის სხვა ფორმა, ამიტომ არის იგი დასრულებული. მსჯელობა ლოგიკური სასრულია და არა უსასრულო; უსასრულო ლოგიკურია მხოლოდ გარკვეული დასკვნა.

აზროვნების ლოგიკური ფორმებიდან ს. წერეთელი მსჯელობის შემდეგ იხილავს ცნებას. ცნება არ შეიძლება წინ უსწრებდეს მსჯელობას; ვინაიდან ცნება არის გარკვეული აზრი საკუთარი შინაარსით — ნიშნებით, რომლებიც რაიმეს, როგორც სუბიექტს, მიეწერება; ეს მიწერა კი მსჯელობას წარმოადგენს, ამდენად ცნება მსჯელობას წინასწარ გულისხმობს, მაგრამ, მეორე მხრად, მსჯელობა წინასწარ გულისხმობს მის ელემენტებს — სუბიექტსა და პრედიკატს, რომლებიც ცნებები უნდა იყვნენ, მაგრამ ისინი არ არიან ცნებები, ვინაიდან ცნება მსჯელობაში და მსჯელობით ფორმდება. ამიტომაც, წერეთლის აზრით, მსჯელობა და ცნება „ერთიმეორეს წინ არ უსწრებენ: არ შეიძლება ითქვას, რომ ჭერ არის ცნება და მას არავითარი მსჯელობა არ სჭირდება; არც ის შეიძლება ითქვას, რომ ჭერ არის მსჯელობა და მას არავითარი ცნება არ სჭირდება“¹. ცნება არის არსების შესახებ აზრი. არსება არის ის, რის უარყოფაც მასვე აღგენს. ეს არსება არის უსასრულო. სასრულის არსება არის უსასრულო. სასრულის უსასრულობის შესახებ აზრი არის ცნება. შესაძლებელია ყველაფრის ცნება, აგრეთვე რაიმე ნიშნის ცნებაც; ვინაიდან ყველაფერს აქვს თავისი არსება, ამიტომ ცნება არის მსჯელობისა და დასკვნის არა მხოლოდ გნოსეოლოგიური, არამედ ლოგიკური შედეგი. ცნება წინასწარ გულისხმობს მის ნიშნებს, ამიტომაც იგი მსჯელობათა შედეგია. ცნება არის ლოგიკურის განსაკუთრებული ფორმა, განსხვავებული მსჯელობისა და დასკვნისაგან. ცნებას მსჯელობა და დასკვნა აღგენს, ცნება მათში დგინდება. უზოგადესი ცნებები არის კატეგორიები.

ცნებები დგინდება განსაზღვრებით. ტრადიციულ ლოგიკაში აღიარებული განსაზღვრების ძირითადი წესი — უახლოესი გვართა და სპეციფიკური წესით განსაზღვრება იმ ცნებებს ენება, რომელთაც აქვთ უახლოესი გვარი და სპეციფიკური ნიშანი. კატეგორიას კი არც გვარი აქვს და არც სახე. ფორმალურ ლოგიკას არ აქვს კატეგორიის განსაზღვრების წესი. ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკურ ლოგიკაში, რომელიც არსებითად კატეგორიების ლოგიკაა, „კატეგორიის განსაზღვრება არის მისი ადგილის მონახვა კატეგორიათა სისტემაში“. კატეგორიების განსაზღვრება მათი ადგილის მონახვით სისტემაში არის დიალექტიკური ბუნების; განსაზღვრება არის დაპირისპირებულთა

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 382.

ერთიანობა. ფორმალურ-ლოგიკური გაგებით კი განსაზღვრება (დეფინიცია) არ არის დიალექტიკური.

ს. წერეთლის აზრით, განსაზღვრება არ შეიძლება იყოს უარყოფითი, არა მხოლოდ დადებითი ცნების, არამედ უარყოფითი ცნების განსაზღვრებაც უნდა იყოს დადებითი. „მსჯელობა შეიძლება იყოს უარყოფა — უარყოფითი, დეფინიცია კი მხოლოდ დადებითია, ის არ შეიძლება იყოს უარყოფითი. არ უნდა არსებობდეს უარყოფითი დეფინიცია; ის მხოლოდ დადებითი უნდა იყოს, რადგან განსაზღვრება არის ნიშნების დადგენა. იმის თქმა, რასაც საგანი არ წარმოადგენს, არ არის ამ საგნის განსაზღვრება, განსაზღვრება მხოლოდ იმ-ს აზრობრივი გამოთქმეა, თუ რა არის (და არა, რა არ არის) რაიმე (აუცილებელია, რომ უარყოფითი ცნება განისაზღვროს უარყოფითად, მაგრამ შეიძლება გარკვეული აზრით, ისიც ითქვას, რომ აქაც განსაზღვრება უნდა იყოს დადებითი, რადგან აქაც განსაზღვრება უარყოფითს მიაწერს იმას, რაც ის არის)“¹.

განსაზღვრება არის მსჯელობა, ამიტომ წერეთლის აზრით, როგორც მსჯელობის სრულყოფა გვაძლევს დასკვნას, ასევე ითქმის განსაზღვრებაზეც, როგორც მსჯელობაზე, რომლის სისრულით წარმოდგენა იქნება დასკვნა. განსაზღვრება არის დასკვნა, ცნების განსაზღვრება დასკვნის ბუნებისაა. განსაზღვრება არის არა ისეთი დასკვნა, როგორცაა სილოგისში, არამედ ის არის გარკვეული შეუალობითი კავშირი, დასკვნა, როგორც შეუალობითი ერთიანობა.

დასკვნა, ზოგადი აზრით, წერს ს. წერეთელი, შეიძლება განისაზღვროს, როგორც აზრთა შეუალობითი კავშირი. არსებობენ სასრული და უსასრულო დასკვნები. სასრული დასკვნის პრინციპია „თუ არის A მაშინ არის A“. სასრული ლოგიკურია ჩვეულებრივი ფორმალურ-ლოგიკური დასკვნები. ფორმალურ-ლოგიკური დასკვნა არსებითად არის მსჯელობა. „დიალექტიკური ლოგიკა არის უსასრულო დასკვნის ლოგიკა“². ს. წერეთლის კონცეფციაში სწორედ უსასრულო დასკვნაზე მოძღვრებას არის ძირითადი. მისი თქმით „დიდი ხანია ვამტკიცებთ იმას, რომ დიალექტიკური ლოგიკა, როგორც აზრის ფორმებში განხორციელებული დაპირისპირებულთა ერთიანობის ლოგიკა, არის უსასრულო დასკვნის ლოგიკა. მაგრამ უსასრულო დასკვნის დებულება, ვფიქრობთ, საბოლოოდ გავამართლეთ იმით, რომ შევძელით მასზე დაყრდნობით აგება მთელი ლოგიკისა... მთელი დიალექტიკური ლოგიკა არის გაშლილი უსასრულო დასკვნა და, პირიქით, უსასრულო დასკვნა არის შეკუმშული — ერთი ლოგიკური კავშირის სახით წარმოდგენილი

1. ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 410.

2. იქვე, გვ. 440.

მთელი ლოგია¹. მართალია, ს. წერეთლის აზრით, არსებობს ერთმანეთისაგან განსხვავებული სამი სახის დასკვნა: 1. ფორმალურ-ლოგიკური დასკვნები, 2. კატეგორიათა გარკვეული კავშირები, როგორც დასკვნები და 3. უსასრულო დასკვნები. მაგრამ შესაბამისად ამისა არსებობს არა სამი სახის დასკვნის წესები, არამედ ყველა დასკვნის წესები უსასრულო დასკვნის წესებს ექვემდებარებიან. ამას ავტორი იმით ხსნის, რომ პრველი და და მეორე სახის დასკვნები იქმნებიან უსასრულო დასკვნის მხარეთა ცალკე წარმოდგენით. ამიტომ უსასრულო დასკვნის წესებს სხვა დასკვნის წესები დაექვემდებარებიან.

უსასრულო დასკვნის ბუნება ს. წერეთლის მიერ დახასიათებულია ასე: უსასრულო დასკვნა არის შინაარსეული ზოგადისა და შინაარსეული კერძოს ერთიანობა; იგი არის დაპირისპირებულთა ერთიანობის ხასიათის. უსასრულო დასკვნა რეფლექსურია. უსასრულო დასკვნაში ადგილი აქვს შინაგან უარყოფით ერთიანობას, როგორც ზოგადობის დადგენას. აქ ხორციელდება რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენა, რაც ლოგიკურ უსასრულობას წარმოადგენს. რაიმეს დადგენა მასში არსებული შინაგანი უარყოფით, ე. ი. რაიმეს დადგენა მისივე უარყოფით არის უსასრულო დასკვნა. უსასრულო დასკვნა არის რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენის ლოგია, რომელიც ამხსნელია ყოველგვარი ლოგიკურის. უსასრულო დასკვნა არის ლოგიკური ფორმების ძირი. უსასრულო დასკვნა სრული რეფლექსურობაა, ის არის თვითდადგენა, თვითსაფუძველი და თვითშედეგი. უსასრულო დასკვნაში იგულისხმება: 1) რაიმე, რომელიც უარყოფა; ეს არის უშუალო, 2) ამ რაიმეს უარყოფა, 3) ამ უარყოფის უარყოფა; ეს არის უარყოფით დადგენა იმისი, რაც პირველად იყო უარყოფილი; 4) დადგენა როგორც უარყოფის უარყოფა. მაშასადამე, აქ არის ორი უარყოფა, რაც გვაძლევს წინააღმდეგობის ერთიანობას, რაიმეს უარყოფით მისისავე დადგენას ანუ უსასრულო დასკვნას.

უსასრულო დასკვნა არის ლოგიკური კავშირის რეამხრობა. რვა ერთმხრობა შეადგენს ერთ დაპირისპირებულთა ერთიანობას. კერძოსა და ზოგადის, სასრულისა და უსასრულოს კავშირები დაპირისპირებულთა ერთიანობის ბუნების კავშირებია. თითოეული ასეთი კავშირის რვა მხარე რვა მსჯელობით ანუ რვა პირობითი დებულებით გამოითქმება. სხვა მსჯელობიდან თითოეული სასრული დასკვნის პრინციპს წარმოადგენს. ყველას ერთიანობა კი სრული შუალობითი კავშირია, ე. ი. უსასრულო დასკვნა. მაგალითად, კერძოსა და ზოგადის ურთიერთობას სისრულით რვა დაპირისპირებული მსჯელობა გამოთქვამს:

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგია, გვ. 7.

1. თუ არის კერძო, მაშინ არის ზოგადი;
2. თუ არის ზოგადი, მაშინ არის კერძო;
3. თუ არ არის კერძო, მაშინ არ არის ზოგადი;
4. თუ არ არის ზოგადი, მაშინ არ არის კერძო;
5. თუ არის კერძო, მაშინ არ არის ზოგადი;
6. თუ არის ზოგადი, მაშინ არ არის კერძო;
7. თუ არ არის კერძო, მაშინ არის ზოგადი;
8. თუ არ არის ზოგადი, მაშინ არის კერძო;

ეს დებულებები დაპირისპირებულთა სრულ ერთიანობას შეადგენს. თითოეული მათგანი ცალკე აღებული ერთმხრიობაა. მათი ერთიანობა ლოგიკურს სისრულით ამოწურავს და იძლევა უსასრულო დასკვნას. ამ კერძოსა და ზოგადის ერთიანობა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობა, საგნის არსების გამოხატვაა. რვა დებულების ურთიერთობის საშუალებით უსასრულო დასკვნამდე მისვლა არის თავისებური ინდუქციური გზა, პირიქით კი (უსასრულო დასკვნიდან შინაარსეულ ერთეულებამდე) რვა დებულებაზე გადასვლა არის თავისებური დედუქცია.

ს. წერეთელი „დიალექტიკურ ლოგიკაში“ უსასრულო დასკვნის რამდენიმე მაგალითს განიხილავს: 1) უარყოფის უარყოფა არის უარყოფის დადგენა; 2) იგივეობის უარყოფა არის იგივეობის დადგენა; 3) ქვეშეობის უარყოფა შეუძლებელია, ... ეს უკანასკნელი მაგალითი ჩვენ სპეციალურად განვიხილეთ წინა პარაგრაფში.

იგივეობა არის ლოგიკურის კატეგორია. იგივეობის უარყოფა არ შეიძლება, ვინაიდან იგივეობის უარყოფის დროს თვითონ იგივეობა იხმარება, იგივეობის უარყოფისას თვითონ ეს უარყოფა უნდა იყოს აუცილებლად თავის თავთან იგივეობრივი, ამიტომ იგივეობის უარყოფა ისევ იგივეობას, როგორც აუცილებელ საშუალებას — საფუძელს, ადგენს. იგივეობის უარყოფით დგინდება იგივე უარყოფა. იგივეობის უარყოფით იგივეობისვე დადგენა არის უსასრულო დასკვნა.

უსასრულო დასკვნა არის ერთცნებიანი დასკვნა. იგი არის არა ჩვეულებრივი, არამედ განსაკუთრებული ცნება, რომლის ლოგიკური უარყოფა შეუძლებელია. უარყოფის უარყოფით უარყოფის დადგენაში არის მხოლოდ ერთი ცნება — უარყოფის ცნება. აზრის უარყოფა არის აზრი, აქაც ერთი ცნებაა, სახელდობრ, აზრის ცნება. უსასრულო დასკვნას არა აქვს სხვა წანამძღვარი და დანასკვი დამოუკიდებელი მსჯელობის სახით. უსასრულო დასკვნის, როგორც „წანამძღვარი“ ისე დანასკვი არის მის შიგნით. უარყოფა და დადგენა შინაგანია უსასრულო დასკვნისათვის; მას არ აქვს არც დამდგენი და არც უარყოფელი გარეგანი წანამძღვარი. უსასრულო დასკვნა წრიულია, მაგრამ ეს წრიულობა არ უარყოფს განვითარებას. უსასრულო

დასკვნა იწყება უშუალოთი, დაუსაბუთებლით და მთავრდება ამ უშუალოს გაშუალებით, მისი დასაბუთებით. უსასრულო დასკვნა არის დასკვნისა და მსჯელობის ერთიანობა. წინააღმდეგობის მხარეები ნსჯელობებია, მათი ერთიანობა კი არის დასკვნა. უსასრულო დასკვნა არის საფუძველ-შედგენის სრული ერთიანობა. უსასრულო დასკვნა არის თავისებური რედუქცია, როგორც უკანდასკვნა — შედეგიდან საფუძველზე უკანმისვლა. უსასრულო დასკვნა არის ინდუქციის, დედუქციისა და რედუქციის მეთოდის მომენტებად შემცველი, ამ მომენტების ერთიანობა და არა ჯამი. თვითონ არის ერთი სრული მეთოდი, რომელიც არსებობს უსასრულო დასკვნის სახით. ზემოთ დასახელებული სამი მეთოდი (ინდუქცია, დედუქცია, რედუქცია) ცალმხრივი მეთოდებია. ისინი წარმოადგენენ უსასრულო დასკვნის ცალმხრიობებს. თვითონ უსასრულო დასკვნის მეთოდი არის სრული — დიალექტიკური მეთოდი, უნივერსალური ლოგიკური მეთოდი.

უსასრულო დასკვნის ზემოაღნიშნული მომენტების, სტრუქტურის გარჩევის საფუძველზე ს. წერეთელი უსასრულო დასკვნის რამდენიმე წესს აღნიშნავს, სახელდობრ: უსასრულო დასკვნა არის წრე, უსასრულო დასკვნა არის და უნდა იყოს სრული სინთეზური, უსასრულო დასკვნა არის და უნდა იყოს შინაგანი უარყოფის შემცველი, უსასრულო ლოგიკური არის და უნდა იყოს ზოგადი, უსასრულო დასკვნის მომენტები არის და უნდა იყოს საფუძველ-შედგენის შუალობით დამოკიდებულებაში.

განვიხილოთ უსასრულო დასკვნის მხოლოდ ერთ-ერთი წესი, სახელდობრ, უსასრულო დასკვნა არის წრე. ს. წერეთლის აზრით, წრიულობა უსასრულო დასკვნისათვის დამახასიათებელია, აუცილებელია; რაიმეს უარყოფით მისივე დადგენა არის წრე, მაგრამ ისეთი, როცა უარყოფა არ უქმდება, არამედ აუცილებელ მომენტად რჩება, აღდგება უარყოფილი, როგორც უარყოფით დადგენილი; ურთიერთ-უარყოფა და ურთიერთდადგენა არის წრე. შინაგანი უარყოფის შემცველი არის წრე. მაგალითად „თუ რაიმე სასრულის უარყოფა თვითონ არის უარყოფილი, მაშინ მივიღებთ იმას, რაც პირველად უარვყავით. მაგიდის სიწითლის უარყოფის უარყოფა ისევ მაგიდის სიწითლეა, მისი აღდგენაა. ეს არის უარყოფის გაუქმება და უარსაყოფელის აღდგენა, რაც განმეორებას, ტავტოლოგიურ წრეს წარმოადგენს“¹. წრიულობით ნასიათდება ცნების განსაზღვრების პროცესიც, რადგან ეს პროცესი იწყება ცნებით და მთავრდება ცნებით; ცნების განსაზღვრების დასაწყისი არის ცნების დასაწყისი, ამ განსაზღვრების დასასრული არის ცნების დადგენის დამთავრება. მსჯელობაც შედარებითი წრეა, რამ-

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 479—480.

დენადაც ის არის დასრულებული აზრი. ყოველი შედარებით დამოუკიდებლად არსებული საგანი, რომელსაც თავისი არსება აქვს არის წრე. შედარებით დამოუკიდებელი სინამდვილე ყოველთვის არის წრე. მთელი სინამდვილე არის წრე, რადგან სინამდვილე არის თავისთავის საფუძველი და თავისთავის შედეგი. სინამდვილე არის წრე როგორც თვითსაფუძველი. თვითგანვითარება არის წრიული, რაც იმას ნიშნავს, რომ განვითარების ბუნება გარკვეულია. წრიულია სერთოდ უსასრულობა. წრიულია უსასრულო დასკვნა, რადგან იგი არის რეფლექსური თვითდადგენა. წრიულობით ხასიათდება ლოგიკურის კატეგორიებიც.

ს. წერეთლის აზრით, მართალია უსასრულო დასკვნა ხასიათდება წრიულობით, მაგრამ იგი არ გამოირიცხავს განვითარებას. „რამეს უარყოფით მისივე დადგენა, მიუხედავად წრიულობისა, არის განვითარება... რადგან უარსაყოფ-უარყოფილზე ლოგიკურად უფრო მაღალია იგივე როგორც დადგენილი; დასაწყისზე მაღალია ბოლო. ცნების განსაზღვრების დასაწყისზე, ცხადია, უფრო მაღალია დასრულებული განსაზღვრება; მსჯელობის სუბიექტზე უფრო მაღალია მთელი მსჯელობა“¹.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ს. წერეთლის აზრით, დიალექტიკური ლოგიკა არის დასკვნის ლოგიკა, უფრო ზუსტად, უსასრულო დასკვნის ლოგიკა. უსასრულო დასკვნაში ლოგიკური რეფლექსურობა სისრულით და მეცნიერული აზრით — ლოგიკური აზრით — არის განხორციელებული.

დიალექტიკური ლოგიკის საკითხებზე ს. წერეთლის კონცეფციის საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტია წამოყენებული. განვიხილავთ მხოლოდ ერთ არგუმენტს, რომელიც უსასრულო დასკვნას ეხება.

ს. წერეთლის თვალსაზრისით დიალექტიკური დასკვნის გაშლილი ფორმა რვა დებულებით უნდა იყოს გამოთქმული. ასეთი დასკვნა არის უსასრულო დასკვნა. რვა მსჯელობას შორის არავითარი კავშირი, არც შუალობითი და არც უშუალო არ არსებობს: აქ არის რვა მსჯელობა, რომელშიც ორი ცნება გამოიყენება. უსასრულოა ეს დასკვნა იმიტომ, რომ წერეთლის განსაზღვრებით უსასრულოა ის, რისი უარყოფა მასვე ადგენს. სინამდვილეში რვა დებულებიდან, არსად არ ჩანს ის, რომ რამეს უარყოფა მასვე ადგენდეს (ადასტურებდეს). უსასრულო დასკვნის წესს მიყევართ გაუგებრობაზე. ამის საილუსტრაციოდ მოყვანილია ისეთი მაგალითი, რომელიც ს. წერეთელს თვითონ არა აქვს სრული სახით აღნიშნული, მაგრამ უსასრულო დასკვნის იმ წესმა, რომელსაც თვით წერეთელი მიუთითებს უნდა გაა-

¹ ს. წერეთელი, დიალექტიკური ლოგიკა, გვ. 481—482.

მართლოს იგი. სინამდვილეში იგი არღვევს უსასრულო დასკვნის პრინციპს. ამის მაგალითია:

1. თუ არის ბურჟუაზია, არის პროლეტარიატი;
2. თუ არის პროლეტარიატი, არის ბურჟუაზია;
3. თუ არ არის ბურჟუაზია, არ არის პროლეტარიატი;
4. თუ არ არის პროლეტარიატი, არ არის ბურჟუაზია;
5. თუ არის ბურჟუაზია, არ არის პროლეტარიატი;
6. თუ არ არის ბურჟუაზია, არის პროლეტარიატი;
7. თუ არის პროლეტარიატი, არ არის ბურჟუაზია;
8. თუ არ არის პროლეტარიატი, არის ბურჟუაზია.

აღნიშნული დასკვნა პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიის შესახებ აგებულია იმ წესით, რომლის მიხედვით აგებულია უსასრულო დასკვნა, სახელდობრ, ისეთი, როგორიც არის კერძოსა და ზოგადის მიმართება.

ს. წერეთლის მიხედვით დიალექტიკური დასკვნა რვა პირობით მსჯელობაში გამოიხატება. მაგრამ ზემოთ აღნიშნულ მაგალითში მსჯელობა „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“ აბსოლუტურად მცდარია. წერეთლის დიალექტიკური დასკვნის პრინციპით კი საპირისპირო მსჯელობებიდან ცალ-ცალკე ორივე ნაწილობრივ კეშმარტი უნდა იყოს.

როცა ს. წერეთელი პასუხობს აღნიშნულ შენიშვნას, მიუთითებს, რომ რვა მსჯელობის კავშირი პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიის დამოკიდებულების შესახებ ამართლებს მის პრინციპს, რაც ახსნილია ასე: რვა მსჯელობა პროლეტარიატისა და ბურჟუაზიის ერთიანობისა წინააღმდეგობათა ერთიანობის მხარეებს გამოთქვამს. ამ მხარეებიდან ერთი არის: „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არის პროლეტარიატი“, ე. ი. თუ არსებობს ბურჟუაზია, მაშინ არსებობს მისი საპირისპირო პროლეტარიატი. ამას კი მისი საპირისპირო მეორე მხარე „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“ უთავსდება. ეს შეთავსება შესაძლებელია, რადგან დებულება — „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“, სხვა დებულებებთან კავშირში ნიშნავს „რამდენადაც არის ბურჟუაზია, იმდენად არის სწორედ ბურჟუაზია და არა პროლეტარიატი“. აქ აღიარებულია ბურჟუაზიის თავისთავთან იგივეობა პროლეტარიატთან დაპირისპირებაში, რაც სწორია.

უნდა ითქვას, რომ აღნიშნული ინტერპრეტაცია უსასრულო დასკვნის პრინციპს არაფერს შველის. მართალია წერეთელი იმას ამბობს, რომ დებულება — „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“ სხვა დებულებებთან კავშირში იმას ნიშნავს, რომ „რამდენადაც არის ბურჟუაზია, იმდენად არის სწორედ ბურჟუაზია და არა

პროლეტარიატი“. დავიჯეროთ და მივიღოთ, რომ ეს ნამდვილად ასეა. მაგრამ იგი დასკვნის იმ პრინციპს, რომელშიც ყველა დებულება პირობით მსჯელობის ფორმაშია გამოთქმული არაფერს არ შველის, ვინაიდან რვა პირობით დებულებათა ერთობლიობა, რომელიც უსასრულო დასკვნას იძლევა, ერთი აბსოლუტურად მცდარია. უსასრულო დასკვნა კი რვა პირობით დებულებათა ერთიანობის გარეშე არ არის დასკვნა. ამ რვა პირობით დებულებიდან ერთს — „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“ — როგორი ინტერპრეტაციაც უნდა მივცეთ უსასრულო დასკვნის აგებისათვის ამავე დასკვნის პრინციპით გამოუსადეგარია. უსასრულო დასკვნის აგებისათვის აღნიშნული დებულება წარმოდგენილია პირობით მსჯელობის ფორმაში და არა იმ ინტერპრეტაციით, როგორითაც იგი უნდა იქნეს გაგებული. უსასრულო დასკვნის პრინციპი დარღვეული არ იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, რომ დებულების — „თუ არის ბურჟუაზია, მაშინ არ არის პროლეტარიატი“ ნაცვლად მისი ინტერპრეტაცია — „რამდენადაც არის ბურჟუაზია, იმდენად არის სწორედ ბურჟუაზია და არა პროლეტარიატი“ ამართლებდეს უსასრულო დასკვნის პრინციპს. მაგრამ ეს უკანასკნელი თავის ფორმით არათუ ამართლებს, არამედ არღვევს უსასრულო დასკვნის პრინციპს.

დასკვნა

ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში ს. წერეთელს საპატიო ადგილი უკავია. დიალექტიკური ლოგიკის წერეთლისეული კონცეფცია სხვა შეხედულებებისაგან განსხვავებულია. მისი მონოგრაფიები დიალექტიკურ ლოგიკაში ფილოსოფიური აზროვნების საკაცობრიო დონეზე შესრულებული გამოკვლევებია.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
პირველი თავი. შალვა ნუცუბიძე	6
მეორე თავი. სერგი დანელია	91
მესამე თავი. მოსე გოგიბერიძე	154
მეოთხე თავი. კოტე ზაქარაძე	213
მეხუთე თავი. სავლე წერეთელი	277

Борис Юлонович Уридия ИЗ ИСТОРИИ ГРУЗИНСКОЙ ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА (На грузинском языке)

გამომცემლობის რედაქტორი ნ. ნარმანია
 მხატვრული რედაქტორი ნ. ვეკუა
 ტექნიკური რედაქტორი რ. გოგიშვილი
 ჟურნალის კორექტორი ნ. ქაფიანიძე
 კორექტორი ლ. გოგიშვილი
 გამომშვები დ. ხუციშვილი

ИБ № 1945

გადაეცა ასაწეობად 28.3.85 წ. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 20.1.86 წ. ქალაქის ზომა 60X90¹/₁₆. საბეჭდო ქაღალდი № 2. გარნიტურა ვენა, ბეჭდვა მაღალი. ნაბეჭდი თაბახი 2C,25. პირ. საღებავგატარება 20,25. სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 18,71.

უე 00004.

ტირაჟი 2 000.

შეკვ. № 879.

ფახი 1 მან. 70 კაპ.

გამომცემლობა „განათლება“, თბილისი, ორჯონიკიძის ქ. № 50.
 Издательство «Ганатლება», Тбилиси, ул. Орджоникидзе, № 50
 1986

საქართველოს სსრ გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და წიგნის ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის № 1 სტამბა, თბილისი, ორჯონიკიძის ქ. 50

Типография № 1, Государственного комитета Грузинской ССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, Тбилиси, ул. Орджоникидзе, 50