

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია  
დ. უზნაძის სახელობის ფსიქოლოგიის ინსტიტუტი

ა. ფრანგიშვილი

ნაკვეთები  
აღიანი  
ფსიქოლოგიური  
ცოდნის  
ისტორიიდან  
საქართველოში

(XVII – XVIII სს. და  
XIX ს. დასაწყისი)

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.  
თბილისი 1959





## შესავალი

### I. გავოკვლევინ საგანი

1. წინამდებარე შრომას „ნარკვევი“ იმიტომ ეწოდა, რომ აგი არსებითად XVII—XVIII სს. და XIX ს. (დასაწყისი) საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ჩამოყალიბებულ ისტორიას კი არ გვაძლევს, არამედ წარმოგვიდგენს ამ პერიოდის საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ცალკეული მნიშვნელოვანი მოვლენის შესწავლის შედეგებს. აქ მხოლოდ ზოგად ზაზებშია მონიშნული ამ პერიოდში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ის გზა, რომლის სრული სახე მოცემული უნდა იქნეს ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემატურ ისტორიაში.

2. წინამდებარე ნარკვევების საგანი ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაა.

ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის საგანი არ ფარავს, საერთოდ, ფსიქოლოგიის ისტორიის სფეროს. ფსიქოლოგიის ისტორიის სფერო უფრო ფართოა, ვიდრე ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიისა.

როგორც ცნობილია, ფრ. ენგელსი ყოველი მეცნიერების ისტორიაში გამოჰყოფდა ცოდნიდან მეცნიერებისაკენ გადასვლის პერიოდს. ფრ. ენგელსი წერს, რომ XVIII საუკუნეში „ცოდნა იქცა მეცნიერებად“. „XVIII საუკუნემდე,—წერს ფრ. ენგელსი,— მეცნიერება არ არსებობდა. ბუნების შემეცნებამ მეცნიერული ფორმა მხოლოდ XVIII საუკუნეში მიიღო, ზოგიერთ დარგში—რამდენადმე უფრო ადრე“ [1, გვ. 348].

ყოველგვარი ცოდნა არ არის მეცნიერება. არასისტემური ხასიათის ცოდნა განსხვავდება მეცნიერული ცოდნისაგან. მეცნიერება როგორც ცნობილია, ცოდნის სისტემას ეწოდება. ცოდნა სისტემურია, თუ იგი აგებულია ისე, რომ ასახავს მისი საგნის ლოგიკას. მეცნიერული ცოდნა საგნის ლოგიკის შესატყვისად აიგება იმიტომ, რომ მოპოვებულია ამავე საგნის შესატყვისი მეცნიერული მეთოდის გზით, ე. ი. იმ გზების საშუალებით, რომლებიც

უზრუნველყოფენ იმ ობიექტური კანონზომიერების დადგენას, რაც ექვემდებარება შესასწავლად აღებული სინამდვილე. ამდენად შემთხვევითი მონაცემების ნაცვლად, მეცნიერული მეთოდის საფუძველზე შესასწავლი საგნის შესახებ ის მონაცემები წარმოდგება, რაც კანონზომიერების, არსების დადგენას, საგნის შესახებ „საყოველთაო“ და „აუცილებელი“ ცოდნის არსებობას ხდის შესაძლებლად.

ამრიგად, სრულიად სამართლიანად, ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, ისტორიას განასხვავებენ ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიისაგან [2]. როდესაც ჩვენი გამოკვლევის საგნად ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიას ვსაბავთ, იგულისხმება რომ ჩვენი გამოკვლევის საგანი არ არის ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, განვითარების შესწავლა. ჩვენ ვანსხვავებთ მეცნიერული ფსიქოლოგიის ისტორიას ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიისაგან. ჩვენი გამოკვლევის საგნად საქართველოში აღორძინების ხანის<sup>1</sup> ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიას ვსაბავთ. მაგრამ ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის სფეროც სხვადასხვა დარგს მოიცავს. ფსიქოლოგიური ცოდნის სფერო (ცოდნის ფართო გაგებით) მოიცავს ხალხურ ფსიქოლოგიას. ხელოვნების ფსიქოლოგიას, ფილოსოფიურ ფსიქოლოგიას, ე. ი. ფსიქოლოგიას როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგს.

ხალხურ ფსიქოლოგიაში უნდა ვიგულისხმოთ ფსიქოლოგიური ცოდნა ადამიანის შესახებ, რომელიც წარმოდგენილია ხალხური შემოქმედების პროდუქტებში, როგორიცაა: ენა, თქმულებები, ზნე-ჩვეულებები, ანდაზები, იგაგები და ა. შ. [15]. ხალხური შემოქმედების ქმნილებებში წარმოდგენილია ხალხური სიბრძნე ადამიანისა და მისი სულიერი ცხოვრების შესახებ, სიბრძნე, რომელიც თავისი ბუნებით განსხვავდება როგორც მეცნიერებისაგან, ისე ფილოსოფიისა და ხელოვნებისაგან. იმისათვის, რომ ნათელი შეიქნეს ხალხური ფსიქოლოგიის მნიშვნელობა, ამთავითვე უნდა გაირკვეს იმ შეხედულების მცდარობა, თითქოს ხალხური ფსიქოლოგია ამოიწურებოდეს ადამიანის სულის შესახებ მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრებებითა და მითებით.

---

<sup>1</sup> აღორძინების ხანა პირობითად ეწოდება პერიოდს XVI საუკუნიდან XIX საუკუნის პირველ მესამედამდე; „აღორძინება“ ამ შემთხვევაში იხმარება, როგორც „დაცემის“ საპირისპირო ცნება. „დაცემის ხანას“ (XIII — XVI სს.) მოჰყვა „აღორძინების“ ხანა.

ისევე, როგორც შეუძლებელი იქნებოდა ადამიანთა ერთობ-  
ლივი მუშაობა ბუნების ძალებთან ბრძოლაში, საჭირო მატერია-  
ლური დოვლათის წარმოებისათვის ბრძოლაში ან საერთო წარმა-  
ტება საზოგადოების საწარმოო საქმიანობაში ბუნების შესახებ სწო-  
რი, პრაქტიკით შემოწმებული ცოდნის გარეშე, ასევე შეუძლებე-  
ლი იქნებოდა ადამიანთა ერთობლივი მუშაობა ურთიერთის ბუნე-  
ბის შესახებ, ე. ი. ადამიანის შესახებ, პრაქტიკით შემოწმებული,  
პრაქტიკის გზით მოპოვებული ცოდნის გარეშე. ადამიანთა ურთი-  
ერთობა საზოგადოებაში, რასაკვირველია, გულისხმობს ადამიანთა  
შორის გარკვეულ „ფსიქიკურ ურთიერთშემოქმედებას“ და ამდენ-  
ად ბუნებრივია, რომ იქმნება პრაქტიკული ცოდნა, როგორც  
ადამიანის ბუნების შესახებ საზოგადოდ, ისე, კერძოდ, გარკვეული  
საზოგადოებრივი ისტორიული კლასობრივი პრაქტიკის სუბიექტის  
თავისებურებათა შესახებ. ასეთი ცოდნა საერთოდ ადამიანის ბუ-  
ნების შესახებ ნათლადაა წარმოდგენილი ხალხური სიბრძნე-  
ში, რომელიც სხვადასხვა სახითაა გამოხატული ხალხური შემოქ-  
მედების ქმნილებებში (ენა, ანდაზები, თქმულებები, ზნე-ჩვეულებ-  
ები და სხვ.). ხალხური შემოქმედება და, პირველ რიგში, ენა,  
როგორც ცნობილია, ასახავს ადამიანის შემეცნებითი მუშაობის  
შედეგებს, კერძოდ, წარმატებებს ადამიანის ბუნების შემეცნების  
მიმართულებით.

ხალხური სიბრძნე, როგორც თავისებური ცოდნა, რიგი თა-  
ვისებურებებით ხასიათდება. ხალხური სიბრძნე ხალხის გამოცდი-  
ლების ნიადაგზეა აგებული<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> არ არის სწორი ის შეხედულება, თითქოს „ხალხის გამოცდილება“ უნდა  
გავიგოთ როგორც „გამოცდილების“ მალალი საფეხური, კერძოდ, როგორც  
გამოცდილება, რომლისთვისაც არის მხოლოდ მისაწვდომი ფსიქიკური ცხოვ-  
რების „ნაუმენალური“, „ონტოლოგიური“ საკითხები. ამ შეხედულებით, მეც-  
ნიერული „ცდა“ გამოცდილების ვიწრო სფეროა, რომლის მიხედვითაც ადამი-  
ანის ფსიქიკური ცხოვრების მხოლოდ უშუალო მიზეზებსა და პირობებზე შეიძ-  
ლება მსჯელობა. ამ შეხედულების მიხედვით, „ხალხის გამოცდილებას“ და „მეც-  
ნიერულ ცოდნას“ სხვადასხვა საგანი აქვს.

მიუხედავად იმისა, რომ ხალხის გამოცდილება დიდი სიბრძნის წყაროა  
და დადებითი ცოდნის შემცველიც, მაინც არ შეიძლება იგი, და არა მეცნიერუ-  
ლი შემეცნების მეთოდები, მივიჩნიოთ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების არსე-  
ბითი მხარეების წვდომის გზად.

ეჭვი არაა, რომ ის, რასაც „ხალხურ გამოცდილებას“ უწოდებენ, თავისი  
შესაძლებლობებით მეტად შეზღუდულია და ამიტომაც ბევრჯერ არასწორი შე-  
ხედულებების წყარო ხდება. ცნობილია, რომ ამ „გამოცდილების“, როგორც  
შემეცნების წყაროს, შეზღუდულობა და მისი ისტორიული კლასობრივი განსაზღ-

არსებობს ისეთი შეხედულება, რომ „პრაქტიკული ფილოსოფია“ — ეს იგივე სიბრძნეა. ჩვენი ამოცანის ფარგლებს სცილდება სიბრძნის ცნების დაზუსტება. დავკმაყოფილდებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ ფილოსოფიური ცოდნა, ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე აგებული, ხალხური სიბრძნისაგან განსხვავებული ცოდნის სფეროა. ამასთანავე სიბრძნე არ არის არც მეცნიერული ცოდნა.

რასაკვირველია, ასეთი ცოდნა შემეცნების მეტად შეზღუდული გზებითაა მოპოვებული. ის ისტორიულად და კლასობრივად შეზღუდულია. მაგრამ მასში აუცილებლად მოიპოვება გარკვეული ცოდნა საერთოდ ადამიანურის შესახებ.

როგორც აღნიშნეთ, ჩვენი გამოკვლევის საგანს არ წარმოადგენს ხალხური ფსიქოლოგიის ისტორია.

ადამიანის სულიერი ცხოვრების წვდომის თავისებურ სახეს ხელოვნება და მხატვრული ლიტერატურა წარმოადგენს. ხელოვნების სპეციფიკურობა ადამიანის სულიერი ცხოვრების წვდომის საქმეში მთლიანად და სავსებით მხატვრული ხატის სპეციფიკურობითაა განსაზღვრული. ადამიანის სულიერ ცხოვრებას ხელოვნება და ლიტერატურა მხატვრულ სახეებში წარმოადგენს. ჩვენი ამოცანა ამჟამად არ არის მხატვრული ხატის სპეციფიკურობის დადგენა. ჩვენთვის საკმარისია, ჩვენ მიზნებთან დაკავშირებით, მხოლოდ იმის დადასტურება, რომ ხელოვნება, მართალია, სპეციფიკური, მაგრამ მაინც ობიექტური სინამდვილის ასახვაა. ამდენად იგი უთუოდ შეიცავს ცოდნას ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ; რასაკვირველია, ცოდნას განსხვავებულს ამავე საგანზე მეცნიერული, ფილოსოფიური და სიბრძნის ხასიათის ცოდნისაგან.

ჩვენი გამოკვლევის საგანს არც ხელოვნებისა და ლიტერატურის ფსიქოლოგია არ წარმოადგენს.

ფსიქოლოგიური ცოდნის ქვეშ ისტორიულად, პირველ რიგში, იგულისხმება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ფილოსოფიური

---

ვრულობა მრავალი მიმართულებით იჩენს თავს. ამ „შეზღუდულობის“ დანახვა არ სურთ სწოლისა და სხვა ზებუნებრივი ძალების „ნოუმენალური“, „ონტოლოგიური“ არსების მაძიებელთ (მაგალითად ბრენანს, რომელსაც ეკუთვნის ფსიქოლოგიის ისტორიის კურსი, დაწერილი თომასიტური თეალსაზრისით [3]). მათ მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებანი სულის შესახებ სურთ წარმოადგინონ როგორც მეცნიერულ შემეცნებაზე უფრო ფართო და სულის არსის მწვედომი „გამოცდილების“ მონაპოვარი.

ფსიქოლოგია“, ე. ი. ფილოსოფიური ცოდნის დარგად წარმოდგენილი ფსიქოლოგია. ჩვენი გამოკვლევის საგანსაც ფსიქოლოგიური ცოდნის ამ დარგის ისტორია წარმოადგენს. უფრო ზუსტად, ჩვენი გამოკვლევის საგანია ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორია საქართველოში XVII—XIX საუკუნეში (პირველ მესამედში), ე. ი. ე. წ. აღორძინების ხანაში. საქართველოშიაც ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, აღმოცენებამდე ცოდნა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ვითარდებოდა როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგი. ჩვენ მიერ შესასწავლად აღებული პერიოდის ქართველ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური მოძღვრების განუყრელ ნაწილს წარმოადგენდა ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე ჩამოყალიბებულ შეხედულებათა სისტემა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ. ჩვენი გამოკვლევის საგანსაც საქართველოში XVII—XIX საუკუნის დასაწყისის ქართველ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური მოძღვრების ნაწილად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის, ე. ი. ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის, ისტორია წარმოადგენს.

3. ჩვენი გამოკვლევის საგნის ასეთი შემოფარგვლა ბუნებრივად აყენებს ჩვენ წინაშე იმის გარკვევის ამოცანას, თუ რა აზრით და რა თავისებურებათა გამო შეიძლება იქნეს მიჩნეული დამოუკიდებელ ნაკადად ფსიქოლოგიის ისტორიის საერთო მიმდინარეობაში და ამდენად ისტორიული გამოკვლევის დამოუკიდებელ საგნად ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორია საქართველოში.

ფილოსოფიურ ფსიქოლოგიად, ე. ი. ფილოსოფიის ნაწილად წარმოდგენილ ფსიქოლოგიურ ცოდნად, ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ის მოძღვრებანი მიიჩნევა, რომელნიც ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე, ე. ი. თვით ფსიქოლოგიური ცოდნის მეთოდოლოგიის შესახებ ამა თუ იმ ფილოსოფიური მოძღვრების შესატყვისად, არიან აგებულნი.

ფილოსოფიური რეფლექსიის გზა ფსიქოლოგიური ცოდნის აგების სპეციფიკური გზა იყო და ეს განსაზღვრავს, პირველ რიგში, ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორიის თავისებურებას.

აღორძინების ხანის ქართველ მოაზროვნეებთან ფსიქოლოგია წარმოდგენილი იყო როგორც ნაწილი ისეთი ფილოსოფიისა, რომელიც პრეტენზიას აცხადებდა „სამყაროს უნივერსალურ ახსნაზე“, „აბსოლუტური ქვემარტივების წვდომაზე“ (ენგელსი). ისე, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა სხვაგანაც, საქართველოშიაც ფილოსოფიური მეტაფიზიკის ნაწილად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებისას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფსიქოლოგიას მნიშვნელობა ენიჭებოდა არა თავისთავად, როგორც ფსიქიკურის შესახებ ცოდნას, როგორც დამოუკიდებელ დარგს ცოდნისას, არამედ როგორც გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის ნაწილს. ესა თუ ის მოაზროვნე თავის ამოცანას იმაში კი არ ხედავდა, რომ დაედგინა ცოდნა ფსიქიკური პროცესების, როგორც უშუალოდ მოცემული და რეალური პროცესების, შესახებ, არამედ უმთავრესად იმაში, რომ ფსიქიკური სინამდვილის შესახებ ისეთი ცოდნა ჩამოეყალიბებია, რაც შეეთანხმებოდა მის მთლიან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას (შდრ. ო. კლემი [4]).

ამრიგად, ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარების თავისებურებას, ერთი მხრით, ის დადებითი მომენტები განსაზღვრავდა, რომლებიც დაკავშირებული იყო ადამიანის შესახებ ცოდნის სისტემის აგებასთან ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე, მეორე მხრით—ის შეზღუდულობა და უარყოფითი მხარეები, რომლებსაც იწვევდა ფსიქოლოგიური ცოდნის მთლიან ფილოსოფიურ სისტემასთან შეგუების ტენდენციები.

ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარება, ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე მისი ჩამოყალიბების პროცესი, არსებითად იყო ფილოსოფიის წიაღში ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, მეთოდოლოგიური საფუძვლების შემზადების პროცესი. ეს შემდგომი თავისებურებაა, რომელიც ახასიათებს ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორიას.

ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის ცოდნის დარგის, განვითარება თავისებურ ნაკადს ფსიქოლოგიის ისტორიაში იმითაც ქმნის, რომ იგივე საფეხური ფილოსოფიის განვითარებისა (მარქსისტული ფილოსოფიის აღმოცენება), რომელიც ქმნიდა მტკიცე და ურყევ საფუძველს ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, ჩამოყალიბებისათვის, ამასთანავე ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარების ისეთ საფეხურს წარმოადგენს, რის

შემდეგაც არსებობას წყვეტს თვით ფილოსოფიური ფსიქოლოგია, როგორც ფსიქოლოგიური მეცნიერების საგან დამოუკიდებელი დარგი ცოდნისა. ეს თავისებური დიალექტიკა ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის განვითარებისა ერთ-ერთი იმ არსებობით ნიშნათაგანია, რომელიც ფილოსოფიის დარგად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებას ისტორიული კვლევადობის დამოუკიდებელ საგნად აქცევს<sup>3</sup>.

ასეთია ის თავისებურებანი, რომელნიც ახასიათებენ ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის განვითარებას და რის გამოც შეიძლება იგი ისტორიული ძიების დამოუკიდებელ საგნად იქცეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ჩვენი გამოკვლევის საგანია ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორია ე. წ.

---

<sup>3</sup> როგორც ვნგელსი აღნიშნავდა, მარქსიზმის აღმოცენებით ბოლო მოვლო ფილოსოფიის, როგორც ყველა მეცნიერებათა მალა მდგომი ცოდნის დარგის ფილოსოფიის როგორც „მეცნიერებათა მეცნიერების“ გაგებას. „ჩვენ თავს ვანებებთ,— წერს ვნგელსი,— „აბსოლუტურ კეშმარტებას“, რომლის მიღწევა ამ გზით ცალკე ადამიანს არ ძალუძს და სამაგიეროდ შეიარაღებულნი პოზიტიურ მეცნიერებითა და მათი შედეგების განაერთიანებელი დიალექტიკური ახროვნების გზით „ხელმისაწვდომ რელატიურ კეშმარტებს ვეძებთ“. მაშ, „აბსოლუტური კეშმარტების“ ძიება ფილოსოფიური სისტემების დადგენის გზით, მარქსიზმის აღმოცენების შედეგად, შეიცვალა „ხელმისაწვდომ რელატიურ კეშმარტებათა დადგენით პოზიტიურ მეცნიერებათა გზით“ [5, გვ. 49]. მარქსიზმის მიერ ფილოსოფიის საგნის ახლებური გაგების შედეგად ყველა მეცნიერების და მათ შორის ფსიქოლოგიური მეცნიერების შინაგან საკითხად იქცა ის, რაც მასზე ზევით მდგარ „მეცნიერებათა მეცნიერების“ საკითხად იყო წინათ ცნობილი. „ახლა არათუ ფილოსოფიას, არამედ ყველა მეცნიერებას,— წერს ვნგელსი,— უყენებენ მოთხოვნას თვითეულ ცალკე სფეროში აღმოაჩინოს გარდაქმნის ამ მარადი პროცესის მოძრაობის კანონები...“ [6, გვ. 30]. ფილოსოფიის საგნის მარქსისტულმა გაგებამ „მეცნიერებათა მეცნიერების“ ამოცანა— „აბსოლუტური კეშმარტების“ წვდომა შესცვალა „ხელმისაწვდომ რელატიურ კეშმარტებათა პოზიტიურ მეცნიერებათა გზით“ წვდომის ამოცანით. ფილოსოფიაში ასეთი რევოლუციური გადატრიალების შედეგად ნიადაგი გამოეცალა „ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის“ არსებობას მეცნიერული ფსიქოლოგიის გვერდით. ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები წარმოდგენილ იქნა როგორც ისეთი საკითხები, რომლებიც შასწავლილი უნდა იქნეს ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, მეთოდებით. მარქსისტულმა ფილოსოფიამ, როგორც მოძღვრებამ ბუნების, საზოგადოებისა და ახროვნების საერთო კანონების შესახებ, მეცნიერული შემეცნების მეთოდის შესახებ და სხვ., შესაძლებელი გახადა ფსიქოლოგია განვითარებულიყო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, როგორც თავის თავში დასაბუთებული მეცნიერული ცოდნა „ყოველგვარი მეტაფიზიკის გარეშე“. ასეთია სქემატურად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორიული განვითარების გზები და პერსპექტივები.

აღორძინების ხანაში. ეს პერიოდი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის თვალსაზრისით. იგი მოიცავს გარკვეული შინაგანი ერთიანობის მქონე საფეხურს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში.

ფრ. ენგელსი ყოველი მეცნიერების ისტორიის ძირითად პრობლემად მიიჩნევდა ამ მეცნიერების სფეროში ცოდნიდან მეცნიერებისაკენ გადასვლის მიზეზებისა და მისი მამოძრავებელი ფაქტორების დადგენას [1, გვ. 343].

საქართველოშიაც ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარებას თავისი ისტორია აქვს და იგი თავისებური გზებით ხასიათდება. თავისებური გზებით მზადდებოდა საქართველოში ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური ცოდნიდან მეცნიერებისაკენ გადასვლაც.

მნიშვნელოვან წინამძღვარს საქართველოში ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარებისათვის ქმნიდა ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარება.

საქართველოში სწორედ აღორძინების ხანაში გადაიდგა გარკვეული ნაბიჯები ფსიქოლოგიური მეცნიერების აღმოცენებისათვის საქირო მეთოდოლოგიური წინამძღვრების შემზადების მიმართულებით. ამ მხრივ შეადგენს ჩვენი შესწავლის საგანს აღორძინების ხანის ფილოსოფიური აზრის განვითარება.

აღორძინების ხანის დასასრულს (XIX ს. პირველ მესამედში) აღმოცენდა ფილოსოფიური მოძღვრება (ს. დოდაშვილი), სადაც ადამიანის სულიერი ცხოვრების „განხილვის იმ წესის“ [13, 17] პირველი ნიშნები გამოჩნდა, რომლის მეთოდოლოგია დაფუძნებული და ჩამოყალიბებულ იქნა მხოლოდ მარქსიზმის აღმოცენების შედეგად. როგორც არა ერთხელ აღვნიშნავს, ფსიქოლოგიის მარქსისტულმა მეთოდოლოგიამ შექმნა მტკიცე და ურყევი საფუძველი ფსიქოლოგიური ნეცნიერების განვითარებისათვის.

საქართველოში მარქსისტული მეთოდოლოგიის საფუძველზე ფსიქოლოგიის განვითარების ისტორია, მეცნიერული ფსიქოლოგიის მდგომარეობისა და განვითარების ისტორია ცალკე გამოკვლევის საგანი უნდა გახდეს.

ჩვენი გამოკვლევის საგანი, როგორც აღვნიშნეთ, არის ფსიქოლოგია, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგი, აღორძინების ხანაში. მაგრამ საქართველოში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარება ამ პერიოდში ზოგიერთი ისეთი თავისებურებით ხასიათდება, რაც გვაიძულებს



რამდენადმე მაინც გავითვალისწინოთ ამ ხანაში ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის სხვა დარგების განვითარების მონაცემები. საქმე იმაშია, რომ ჩვენ მიერ შესასწავლად აღებულ პერიოდში, ქრისტიანული რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობის პერიოდში, ადამიანის შესახებ ცოდნის განვითარების წყაროს, მის მამოძრავებელ ძალებს, ქრისტიანული რელიგიის დაძლევისაკენ მიმართული იდეოლოგიური მიმდინარეობანი ქმნიდნენ. ამ პერიოდის მოწინავე იდეოლოგიის ახალ გეზს ადამიანის ბუნების საკითხებისადმი მიდგომაში ზოგჯერ მეტად გაბედულად და ნათლად ქართული ხალხური სიბრძნე და მოწინავე ქართული მხატვრული ლიტერატურა გამოხატავდა. ამას, სხვათა შორის, მხატვრული სახით გამოთქმის თავისებურებაც უწყობდა ხელს.

ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხებისადმი მიდგომის ახალი გეზის, რაც სპეციფიკურ ფორმებში ხალხურ სიბრძნესა და ქართული ლიტერატურის სფეროში იყო წარმოდგენილი, „ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის“ მეთოდოლოგიამდე ამალღებას მრავალი სიძნელე ელობებოდა წინ. ამ სიძნელის შექმნაში გარკვეულ როლს ფსიქოლოგიის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სპეციფიკური ურთიერთობა თამაშობდა. ამრიგად, ფილოსოფიური ცოდნის სფეროში ახალი იდეოლოგიის განმტკიცება მეტად ნელი ნაბიჯით, თავისებური გზით და სახით მიმდინარეობდა. ამ პერიოდში ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის დარგში მოწინავე იდეოლოგიის გეზის გარკვევის დიდ შესაძლებლობას ხალხური სიბრძნისა და მხატვრული ლიტერატურის მონაცემები გვაძლევენ.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენი გამოკვლევის საგანს უშუალოდ „ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის“ ისტორია წარმოადგენს, ჩვენ ვეცდებით გაკვრით მაინც დავახასიათოთ, თუ როგორ იყო წარმოდგენილი ახალი იდეოლოგიის აღნიშნული მოწინავე ტენდენციები ხალხურ სიბრძნესა და მხატვრულ ლიტერატურაში.

## II. გამოკვლევის ამოცანები

1. ისტორიული გამოკვლევის ამოცანა ისტორიული კანონზომიერების დადგენაა. ამდენად, ჩვენი გამოკვლევის ამოცანის გარკვევა გულისხმობს ფილოსოფიური (ფსიქოლოგიური) ცოდნის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების საკითხის გარკვევას.

ფსიქოლოგიის იდეალისტი ისტორიკოსები (ო. კლემი და სხვ.) ამტკიცებენ, რომ ფსიქოლოგიას დიდი წარსული აქვს, მაგრამ,

როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგს, ნამდვილი ისტორია არ გააჩნიაო. მათი აზრით, ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიის ცოდნის დარგის, ისტორია, არსებითად, სხვადასხვა ფსიქოლოგიური სისტემების აღმოცენების პროცესია. ერთი მიმდინარეობა თუ სკოლა მეორეს ცვლიდა, მაგრამ ისე, რომ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების კანონზომიერ მიმდინარეობას, შინაგანი კავშირის მქონე პროცესს ადგილი არ ჰქონია, ამიტომ. ფიქრობენ, რომ ამ შემთხვევაში არ შეიძლება წინსვლის დადგენა. ფსიქოლოგიის ისტორიის მანძილზე აღმოცენებული ყველა სკოლა თუ მიმდინარეობა ერთნაირად მნიშვნელოვანია. ამის გამო არც არსებობს, მათი აზრით, ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, წინსვლისა და პროგრესის მაჩვენებელი კრიტერიუმი.

აქედან გასაგებია, რომ ფსიქოლოგიის იდეალისტი ისტორიკოსებისათვის ფსიქოლოგიური იდეების, ფსიქოლოგიური სისტემების აღმოცენების განმსაზღვრელი კანონზომიერების საკითხი არც დგას.

ფსიქოლოგიის ისტორია არ არის სხვადასხვა სახის მიმდინარეობათა აღმოცენების კანონზომიერებას მოკლებული პროცესი, მიმდინარეობათა და შეხედულებათა ცვლილებებში, როგორც იტყვიან, ისტორიაც არის წარმოდგენილი და ფსიქოლოგიაც. ფსიქოლოგიის ისტორია განუწყვეტელი ჯაჭვია, რომლის საფეხურებს შორის აუცილებელი და არაშემთხვევითი კავშირია. ფსიქოლოგიის ისტორია ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების პროცესს წარმოადგენს. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ერთ კანონზომიერებაზე ჩვენ უკვე გვექონდა მსჯელობა და მისი შესწავლა დავსახეთ კიდევ ჩვენი გამოკვლევის ამოცანად: მხედველობაში გვაქვს ფსიქოლოგიური ცოდნიდან მეცნიერებისაკენ გადასვლის კანონზომიერება.

ფსიქოლოგიის ისტორია არ მიმდინარეობდა „ერთიანი ნაკადის“ სახით. ფსიქოლოგიის განვითარება წარმოადგენს მოწინავე შეხედულებათა რეაქციული მიმდინარეობათა წინააღმდეგ ბრძოლის პროცესს.

რა უნდა ჩაითვალოს ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში მოწინავე მიმდინარეობათა გამოყოფის ისტორიულ კრიტერიუმად?

ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ისტორიული კანონზომიერების დადგენა, პირველ რიგში, ამ კრიტერიუმის გარკვევას გულისხმობს. სამართლიანად შენიშნავს ს. რუბინშტეინი [2],

რომ შემცდარად უნდა ჩაითვალოს ის კონცეფცია, რომლის მიხედვით ძირითად და წამყვან წინააღმდეგობას, რაც საფუძვლად ედო ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებას და ამ დარგში სხვადასხვა მიმდინარეობათა აღმოცენების პროცესს, წარმოადგენდა თითქოს წინააღმდეგობა მეტაფიზიკურსა და ემპირიულ ფსიქოლოგიას შორის. ამ შეხედულების მიხედვით, მეცნიერული ფსიქოლოგიის აღმოცენებისაკენ მიმავალ გზებს, ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ქეშმარიტი ცოდნის მოპოვების გზებს, მხოლოდ ე. წ. ემპირიულ-ფსიქოლოგიური მიმდინარეობანი სახავდნენ.

ზოგმა მკვლევარმა სცადა კიდევ ფსიქოლოგიის ისტორია „აეგო“ ემპირიული და მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგობაზე [4, გვ. 14]. მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ქვეშ ეს მკვლევრები იმ მიმდინარეობებს გულისხმობენ, რომლებიც სულიერი მოვლენების თავისებურებებს ადგენენ სულიერ მოვლენათა არსად ნაგულისხმევი სუბსტანციის ცნებიდან დედუქციის გზით; ემპირიულ ფსიქოლოგიად კი ისეთი ფსიქოლოგია მიაჩნიათ, რომელიც ამოდის ფსიქიკური მოვლენებიდან, როგორც უშუალოდ მოცემული სინამდვილიდან, და „ცდილობს დაიყვანოს ფსიქიკური პროცესები იმ ცნებებზე, რომლებიც შემუშავებულია პირდაპირ თვით ფსიქიკური პროცესების კავშირებიდან“ (ეუნდტი [7]).

სამართლიანად შენიშნავს ა. რუბინშტეინი [2], რომ ემპირიული და მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის დაპირისპირება კანტის შეხედულებებიდან გამომდინარეობს. სწორედ კანტი უპირისპირებდა ურთიერთს „ფენომენალურს“ და „ნოუმენალურს“.

შემცდარია ის შეხედულება, რომლის მიხედვით თითქოს მეცნიერული ფსიქოლოგია ემპირიული ფსიქოლოგიის განვითარებისა და წინსვლის უმაღლეს საფეხურს წარმოადგენს. რომ წინააღმდეგობა მეტაფიზიკურსა და ემპირიულ ფსიქოლოგიას შორის არ შეიძლება ფსიქოლოგიის ისტორიული განვითარების საფუძვლად მდებარე წინააღმდეგობად ჩაითვალოს. ამას სხვათა შორის ის ისტორიული ფაქტიც ადასტურებს, რომ ნამდვილი წინააღმდეგობა მეტაფიზიკურსა და ემპირიულ მიმდინარეობას შორის არ არსებობდა [16, გვ. 6]. მაგალითად, იგივე ო. კლემი წერს, რომ მეტაფიზიკური და ემპირიული მიმდინარეობანი ურთიერთს არ გამორიცხავენ. მისი აზრით, არ არსებობს არც ერთი მეტაფიზიკოსი ფსიქოლოგი, რომელიც თავის მსჯელობებში ასე თუ ისე არ ეყრდნობოდა ემპირიულად დადასტურებულ ფაქტებს ადამიანის სულიერი ცხოვრების სფეროდან და, მეორე მხრით, ყოველი ემ-

პირიკოსი ფსიქოლოგი თავის მსჯელობებში ყოველთვის სცილდებოდა ემპირიულად მოცემული ფაქტების ფარგალს და ეხებოდა მეტაფიზიკის საკითხებს (აღნიშნულის დამადასტურებელი ფაქტები შეიძლება მოგვეყვანა ფსიქოლოგიის ისტორიიდანაც საქართველოში, მაგალითად, ანტონის სკოლა, იოანე ბაგრატიონის სენსუალისტური ფსიქოლოგია და სხვ.).

რასაკვირველია, ფსიქოლოგიური აზრის მობრუნებას სულის არსის გონებაკერძითი გზით მეტაფიზიკური ძიებიდან სულიერ მოვლენათა ცდისეული ცოდნისაკენ უთუოდ ჰქონდა მნიშვნელობა ფსიქოლოგიური მეცნიერების განვითარებისათვის, მაგრამ ეს მობრუნება არსებითად ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში მიმდინარეობათა აღმოცენების განმსაზღვრელი ია. "თადი წინააღმდეგობის გამოვლენა იყო<sup>1</sup>. ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, ისტორია არის მატერიალისტური ფსიქოლოგიის იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის ისტორია. ფსიქოლოგიის ისტორიაში ისევე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიაში, ძირითადი წინააღმდეგობა — ეს იყო მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლა იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან.

<sup>1</sup> ფსიქოლოგიის იდეალისტური მეთოდოლოგიის ნიადაგზე პრინციპულად იყო შეუძლებელი „მეტაფიზიკის“ ბოლომდის დაძლევა და ფსიქოლოგიის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „თავის თავში“ დასაბუთებულ, დამოუკიდებელ მეცნიერებად განვითარება. ფსიქოლოგიური მეცნიერების იდეალისტურ მეთოდოლოგიას ფსიქოლოგიის ისტორიის მთელ მანძილზე წითელი ხოლივით მიჰყვება ის პრინციპი, რომ ფსიქოლოგია იმდენად შეიძლება ცოდნის დამოუკიდებელი დარგი იყოს, რამდენადაც ფსიქიკური ცხოვრება გამოვლინებაა „წმინდა სუბიექტური“ სინამდვილისა, რომელიც „თავის თავში დასაბუთებული“ სინამდვილეა და თანდაყოლილი თვისებების კატეგორიებით ხასიათდება, იმ თავისებურებათა კატეგორიებით, რომლებიც „სულიერ სუბიექტს“ თან მოაქვს (ცნობიერება, გონება, მთლიანობა და სხვ. [17, გვ. 28]). იგულისხმებოდა, რომ ამ თანდაყოლილი თვისებებით „სულიერი“ სუბიექტი უპირისპირდება ყველაფერ ობიექტურსა და მატერიალურს. ასეთი მეთოდოლოგიის საფუძველზე აგებული ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემისათვის სრულიად აუცილებელია მეცნიერული ფსიქოლოგიის (ვ. ი. „უსულო გამოცდილებაში“ მოცემული სინამდვილის შესახებ ცოდნის დარგის) გვერდით არსებობდეს „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია“, რომელიც სინამდვილის იმ სფეროს შესწავლის, რაც მეცნიერული ფსიქოლოგიის საგანი ვერ ექნება. ვიღიაშ შტერნი პირდაპირ „ამტყიცებს“ იმას, რომ თუ ფსიქოლოგიას, როგორც „გამოცდილების შესახებ მეცნიერებას“, სრულიად ჩამოვაცილებთ ფილოსოფიას, ეს, მისი თქმით, უთუოდ მიგვიყვანს „უსულო ფსიქოლოგიადისო“: „zu einer „Entseelung“ der Psychologie zu führen“.

2. ანით მოცემულია ის კრიტერიუმი, რომელიც შესაძლებლობას გვაძლევს გავარკვიოთ ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიული განვითარების კანონზომიერებანი. ცხადი ხდება ისიც, თუ საერთოდ რაში მდგომარეობს ფსიქოლოგიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დამოუკიდებელი დარგის, ამოცანა.

წინამდებარე გამოკვლევის წინაშე დასახული ამოცანის გადაწყვეტა—შესწავლილ იქნეს საქართველოში ალორძინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია — გულისხმობს ალორძინების ხანაში იდეალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლის პროცესის თავისებურებათა დადგენას.

ჩვენი გამოკვლევის ამოცანაა შესწავლილ იქნეს ის, თუ როგორ მზადდებოდა ამ პროცესში სათანადო პირობები მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის.

3. როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიაში მატერიალისტურ და იდეალისტურ მიმდინარეობათა გამოყოფისათვის ამოსავალ საფუძველს იძლევა ის, თუ როგორ წყვეტს ესა თუ ის მიმდინარეობა ძირითად ფილოსოფიურ საკითხს. ცნობილია, რომ სხვადასხვა პერიოდში მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლა იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან რთულდებოდა იმით, რომ ძირითადი ფილოსოფიური საკითხიდან ნაწარმოები საკითხების გადაწყვეტასთან დაკავშირებით წარმოიშობოდნენ სხვადასხვა სახის მიმდინარეობანი. ძირითად ფილოსოფიურ საკითხს უკავშირდებოდა მრავალი სხვადასხვა საკითხი. წინააღმდეგობამ იდეალისტურ და მატერიალისტურ ფსიქოლოგიას შორის თავი იჩინა, მაგალითად, ფსიქოლოგიური შენეცნების საკითხების, ფსიქოლოგიის მეთოდების პრობლემის გადაწყვეტის დროს.

ისტორიული გამოკვლევის ამოცანაა ამ ნაწარმოებ და გამოდინფერენცირებულ საკითხებთან დაკავშირებით წარმოშობილ მი-

ამრიგად, სრულიად შეუძლებელია, რომ ფსიქოლოგიის იდეალისტურ სისტემებს ნამდვილად დაეძლია და გადაეღაზა „მეტაფიზიკა“. ვ. შტერნი თავის „ხოვად ფსიქოლოგიაში“ [16], რაც თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპენდიუმად ითვლება და ამდენად ბურჟუაზიული ფსიქოლოგიის თანამედროვე დონის დამახასიათებელია, წერს, რომ მეცნიერული ფსიქოლოგიისაგან უთუოდ უნდა განვასხვაოთ, როგორც მისგან დამოუკიდებელი დარგი, ფილოსოფიური ფსიქოლოგია. ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის ამოცანად ვ. შტერნი იმ საკითხების შესწავლას სახავს, რაც, მისი აზრით, არ შეადგენს მეცნიერული ფსიქოლოგიის საგანს. ასეთი საკითხებია: „რა არის «სულის არსი»“, „როგორია «სულის თვისებები», «სულის ბედი»“ (მისი წარსული თუ მომავალი) და ა. შ.

დინარეობათა წინააღმდეგობები წარმოადგინოს იმ მხრივ, თუ საბოლოო ანგარიშში რა მნიშვნელობა ჰქონდა მათ მატერიალისტური ფსიქოლოგიის იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის პროცესში. ისტორიული გამოკვლევების ამოცანაა, კონკრეტული ისტორიული პერიოდების მიხედვით გაარკვიოს მატერიალისტური ფსიქოლოგიის იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის სპეციფიკური ფორმები.

4. ლენინმა ფსიქოლოგიის ისტორია ცოდნის იმ დარგს მიაკუთვნა, რომელზედაც აიგება შემეცნების თეორია და დიალექტიკა. ეს ფაქტი, პირველ რიგში, იმას მოწმობს, რომ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება დიალექტიკური ხასიათის პროცესი იყო. ეს უნდა იყოს მიღებული მხედველობაში ისტორიულ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევის ამოცანის გარკვევის დროს.

ფსიქოლოგიის ისტორიის ამოცანაა ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების დიალექტიკური პროცესის დადგენა. ლენინი ასე ახასიათებს ასეთ პროცესს: «Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. Отражение природы в мысли человека надо понимать не «мертво», не абстрактно, не без движения, не без противоречий, а в вечном процессе движения, возникновения противоречий и разрешения их» [S, გვ. 188].

ამრიგად, ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების დიალექტიკური პროცესის დადგენა, პირველ რიგში, ნიშნავს ფილოსოფიური (ფსიქოლოგიური) ცოდნის განვითარების ისტორიული საფეხურების, როგორც «შეფარდებითი ქეშმარიტების» ამსახველი საფეხურების, წარმოდგენას. ამასთანავე იგულისხმება, რომ ისტორიულ გამოკვლევაში ყოველ კონკრეტულ ისტორიულ პერიოდში იდეალისტური ფსიქოლოგიის მიმდინარეობათა დაძლევა და გადალახვა უნდა წარმოდგენილ იქნეს, როგორც კონკრეტული ისტორიული ვითარებით განსაზღვრული საფეხური ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება სწორედ წინააღმდეგობის აღმოცენებისა და მისი დაძლევის გზით მიმდინარეობდა. ისტორიული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, «კრიტიკა» უნდა აკმაყოფილებდეს მოთხოვნილებას «Не голос отрицание... а отрицание, как момент связи, как момент развития с утверждением положительного» [S, გვ. 216]. ასევე ისტორიული კრიტიკა იმ დებულებიდან უნდა ამოდიოდეს, რომ «Материалистическая диалектика Маркса и Энгельса... признает относи-

тельность всех наших знаний не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине» (В. И. Ленин [9, თავი II, § 5]).

5. ისტორიული გამოკვლევის ამოცანების ზემოთ მოყვანილი განსაზღვრებიდან სრულიად ნათლად გამოშინარეობს ის დებულება, რომ ამა თუ იმ ფსიქოლოგიური მიმდინარეობის რეაქციულობის თუ პროგრესულობის შეფასებისას, მათი ისტორიული მნიშვნელობის განსაზღვრისას აუცილებელია კონკრეტული ისტორიული ვითარების გათვალისწინება. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ამა თუ იმ იდეის ან ფილოსოფიური სისტემის რეაქციულობის თუ პროგრესულობის საკითხი უნდა გადაიჭრას კონკრეტულ-ისტორიულად.... ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა კონკრეტულ-ისტორიულ პირობებში შეიძლება იყოს რეაქციულიცა და პროგრესულიც“ [10]. როდესაც ლენინი კულტურული შემკვიდრეობის საკითხს ეხებოდა, აღნიშნავდა, რომ ამა თუ იმ მოღვაწის, ამა თუ იმ მთავროვნის (იგულისხმება მეცნიერებაში ამა თუ იმ მიმდინარეობის) პროგრესულობისა თუ რეაქციულობის საკითხი უნდა გადაწყდეს არა თანამედროვე თვალსაზრისით, არამედ იმის მიხედვით, თუ ამა თუ იმ მიმდინარეობამ, მოაზროვნემ და ასე შემდეგ რა გააკეთა თავისი დროისათვის [20]. სხვაგვარად შეუძლებელია ისტორიული გამოკვლევის წინაშე დასმული ამოცანის გადაწყვეტა.

ამასთან დაკავშირებით საქიროა გაირკვეს ერთი მნიშვნელოვანი საკითხიც, რომელიც ჩვეულებრივ ისმის ცოდნის დარგების განვითარების ისტორიული შესწავლის შემთხვევაში. საკითხი ეხება იმას, თუ როგორ უნდა მივუდგეთ ცოდნის ისტორიული განვითარების შესწავლისას ე. წ. ზეგავლენების ფაქტებს. მაგალითად, ჩვენი გამოკვლევის ამოცანაა ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის შეაწავლა საქართველოში აღორძინების ხანაში. ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ ჩვენი გამოკვლევის საგანი მხოლოდ ორიგინალური ფსიქოლოგიური აზრი იქნება? რა საკვირველია, არ ნიშნავს. ცოდნის ისტორია შეიცავს როგორც იმას, რაც ორიგინალური და თავისებური გზებით იყო მოპოვებული, ისე იმას, რაც გადმონერგული და გადმოტანილი იყო.

საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში შეიძლება დადასტურდეს, რომ ამა თუ იმ მიმდინარეობის გაჩენა გარკვეული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „გარეგანი“ ზეგავლენის შედეგი იყო. შეიძლება ისიც გამოიკვეს, რომ საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ზოგიერთი დარგი წარბოღენილია

ისეთ ძეგლებში, რომლებიც უცხო წყაროების პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენენ.

აოც ერთი ასეთი ხასიათის მოვლენა ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში არ შეიძლება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გატანილი იქნეს საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების მოქმედების ფარგლებიდან. სრულიად უდავოა, რომ ყველა ასეთი ხასიათისა და მისი ანალოგიური მოვლენა ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების გამოვლენას წარმოადგენს. ისინი განუყრელად არიან დაკავშირებულნი საქართველოში ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების იმ შინაგან ერთიანობასთან, რაშიაც შეღავნდება სწორედ ისტორიული აუცილებლობის ფაქტი.

ყოველგვარი გარეგანი ზეგავლენის ეფექტი, თანახმად დიალექტიკური მატერიალიზმის მოძღვრებისა, შინაგანი კავშირებითა და მიმართებებით არის გაშუალებული.

ამრიგად, ჩვენი გამოკვლევის, როგორც ისტორიულ-ფსიქოლოგიური გამოკვლევის, ამოცანაა საქართველოში XVII—XIX სს. პირველი მესამედის ფსიქოლოგიური ცოდნის „შინაგანად დაკავშირებული“ და თავის მრავალფეროვნებასა და წინააღმდეგობებში ერთიანი განვითარების პროცესი წარმოადგინოს, როგორც კონკრეტული ობიექტური ისტორიული პირობებით განსაზღვრული „აუცილებელი“ პროცესი.

კონკრეტული ისტორიული პირობები განსაზღვრავენ იმ „აუცილებლობას“ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში, რის დადგენაც ისტორიული გამოკვლევის ამოცანას შეადგენს<sup>5</sup>. ცოდნის ისტორია, კერძოდ ფსიქოლოგიური ცოდნის, აზრის ისტორია, ეს ურთიერთთან დაუკავშირებელ შეხედულებათა შეცვლის პროცესი კი არ არის, არამედ კონკრეტული ისტორიული ვითარებებით

<sup>5</sup> ფსიქოლოგიის ისტორიული განვითარების ძირითადი ხაზი მატერიალისტური ფსიქოლოგიის იდეალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის ხაზი იყო. ლენინი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ განვითარების ზოგადი ხაზის დადგენის ამოცანას არ უნდა შეეწიროს (ამა თუ იმ ისტორიული პერიოდის სპეციფიკურობასთან დაკავშირებული) განვითარების კრძო და თავისებურ გამოვლენათა შესწავლა. ლენინი მოითხოვდა, რათა ფილოსოფიის ისტორიაში დაცული ყოფილიყო „მკაცრი ისტორიულობა“. ლენინი „საყოველთაოდ შეხედულებას“ უწოდებდა შეხედულებას იმის შესახებ, რომ „Каждой эпохе свойственны столь своеобразные обстоятельства, она представляет собой столь индивидуальное состояние, что только исходя из него самого, основываясь на нем, должно и единственно возможно судить о ней“ [11, გვ. 245].



განსაზღვრული ცოდნის განვითარების შინაგანად დაკავშირებული ერთიანი პროცესია. ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიასთან ჩვენ იმდენად გვაქვს საქმე, რამდენადაც იგი შინაგანი კავშირის შემცველი განვითარების ერთიანი პროცესია. საქართველოში XVII—XIX სს. მანძილზე ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიული პროცესის კანონზომიერებათა დადგენა გულისხმობს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების სწორედ როგორც „შინაგანად დაკავშირებული“ პროცესის წარმოდგენას.

ფსიქოლოგიის ისტორიის ამოცანა ისე უნდა იყოს გაგებუ-ლი, როგორც ლენინს ესმოდა ფილოსოფიის ისტორიის ამოცანა. თუ მოვახდენთ პერიფრაზს იმ ცნობილი ფორმულისას, რომელსაც ლენინმა „შესანიშნავი“ უწოდა, ფსიქოლოგიის ისტორიის ამოცანა უნდა განვსაზღვროთ, როგორც ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების „ფსიქოლოგიურად“ წარმოდგენის ამოცანა: «т. е. в его собственной имманентной деятельности или, что тоже, в его необходимом развитии» [8, გვ. 91].

ამრიგად, XVII—XIX სს. ქართული ფსიქოლოგიური აზრის, ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების შესწავლა ნიშნავს ფსიქოლოგიური ცოდნის სფეროში სხედასხვა მიმდინარეობათა აღმოცენებასა და „შინაგანად დაკავშირებულ“ მიმდინარეობათა ბრძოლაში დანახულ იქნეს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ერთიანი პროცესი (შდრ. [18]). ეს კი, თავის მხრივ, მოითხოვს ცოდნის განვითარების „ისტორიული აუცილებლობის“ დადგენას.

ცოდნის, იდეების განვითარების სფეროში შინაგანი კავშირის დადგენა, მატერიალისტური თვალსაზრისით, ნიშნავს მათი ისტორიული აუცილებლობის გარკვევას, ესე იგი ნიშნავს აზრის, ცოდნის განვითარების, საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებით განსაზღვრულობის გარკვევას. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების შინაგანი კანონზომიერებანი ისტორიული აუცილებლობის ასახვას წარმოადგენენ.

იმისათვის, რომ სწორად იქნეს გაგებული ის ისტორიული „აუცილებლობა“, რაც ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების „შინაგან“ კავშირებში მელაუნდება, უნდა ამოვიღეთ ისტორიის მატერიალისტური გაგების იმ ძირითადი დებულებიდან, რომ „პოლიტიკური, უფლებრივი, ფილოსოფიური, ლიტერატურული, მხატვრული და ა. შ. განვითარება დაფუძნებულია ეკონომიურზე“ (ენგელსი [19, გვ. 40]). ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია მის

„შინაგან კავშირებში“ უნდა წარმოდგენილ იქნეს არა როგორც „წმინდა“ ცოდნისა და იდეების ისტორია, არამედ როგორც ქვეყნის საწარმოო ძალების განვითარების, ადამიანთა ცხოვრებისა ეკონომიური პირობების შედეგი. მხოლოდ ასეთი მიდგომა მოგვცემს ისტორიული კანონზომიერების დადგენის საშუალებას.

სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, სფეროში არსებული სხვადასხვა მიმდინარეობანი გამოხატავენ ამა თუ იმ საზოგადოებრივი ჯგუფის კლასობრივ და პოლიტიკურ ინტერესებს. მოწინავე იდეები და თეორიები მოწინავე საზოგადოებრივი ჯგუფების კლასობრივი და პოლიტიკური ინტერესების გამომხატველნი არიან. ამრიგად, ისტორიული გამოკვლევის ამოცანაა ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია წარმოადგინოს «в его собственной имманентной деятельности или, что то же, в его необходимом развитии». მაგრამ ამ შემთხვევაში მეცნიერული ანალიზი, როგორც ლენინი წერს, «не ограничивается указанием на необходимость процесса, а выясняет, какая именно общественно-экономическая формация дает содержание этому процессу, какой именно класс определяет эту необходимость» (В. И. Ленин [12, გვ. 276]).

ამიტომ ცხადია, იმისათვის, რომ ალორძინების ხანის საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია წარმოდგენილ იქნეს მის „შინაგან და აუცილებელ“ კავშირებში, საჭიროა გაიჩვენოს „ალორძინების ხანის“, როგორც საზოგადოებრივი ეკონომიური ფორმაციის, ბუნება. ეს განსაზღვრავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების პროცესის შინაარსს. ამ გზით შეიძლება მხოლოდ იმის დადგენა, თუ რომელი კლასის ინტერესები ასაზრდოებს ადამიანის შესახებ ცოდნის განვითარებას და ამ დარგში წინსვლას.

საქართველოში ალორძინების ხანის ფსიქოლოგიური კონცეფციები, რომლებიც ფილოსოფიური სისტემების წიაღში ყალიბდებოდნენ, რასაკვირველია, არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური ცოდნის მდგომარეობას წარმოადგენენ, არამედ უთუოდ ასახავენ ამასთანავე გარკვეულს იდეოლოგიას. საქართველოში ალორძინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია ასახავს იდეოლოგიურ ბრძოლას, განსაზღვრულს წთლიანად საზოგადოებრივი ისტორიული პროცესით.

ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია არ შეიძლება განხილულ იქნეს გამოცალკეებულად და მოწყვეტილად ალორძინების ხანის.

იმ იდეოლოგიური ბრძოლისაგან, რომლის ერთ-ერთ უბანსაც ის წარმოადგენს. ადამიანის შესახებ ცოდნა, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგი, იდეოლოგიური შინაარსის შემცველია. იგი ასახავს და განუყრელადაა დაკავშირებული მთლიანად აღორძინების ხანის საზოგადოებრივ ისტორიულ პროცესებთან, ამ პერიოდის კლასთა ბრძოლის ისტორიასთან. კლასთა ბრძოლის ხასიათი განსაზღვრავს იდეოლოგიურ მიმდინარეობათა ხასიათსა და მათ ცვლას. იგი განაპირობებს ამა თუ იმ მიმდინარეობათა ბატონობას, პროგრესულ მიმდინარეობათა ხასიათს და მათი განვითარების პერსპექტივებს.

ჩვენი უახლოესი ამოცანაა, გავარკვიოთ აღორძინების ხანის საქართველოს ისტორიული ვითარების ყველა ის მხარე, რომლებიც, როგორც აღვნიშნეთ, შესაძლებლობას მოგვცემს დავახასიათოთ ის „ისტორიული აუცილებლობა“, რაც გამოხატულებას პოულობს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების „შინაგან კავშირებში“.

### III. ხაძარტველო „აღორძინების ხანაში“ (XVI—XVIII სს. და XIX ს-ის დასაწყისი)

მოწინავე იდეოლოგიის ზოგადი დახასიათების ცდა 6

1. როგორც ცნობილია, XVII — XVIII სს. და XIX ს. პირველი მეოთხედი საქართველოში ბატონყმური ფეოდალიზმის ხანაა. საზოგადოების პროგრესული ძალები — ფეოდალიზმის საწინააღმდეგოდ მიმართული ძალებია.

ფეოდალურ-ბატონყმურ საქართველოში საწარმოო ურთიერთობის საფუძველს წარმოადგენდა ფეოდალთა საკუთრება სოფლის მეურნეობის ძირითად საშუალებაზე—მიწაზე. საზოგადოება აგებული იყო ფეოდალების, თავადების მიერ ყმა-გლეხობის უსაზღვრო ექსპლოატაციაზე. ეკლესია ფეოდალურ ორგანიზაციას წარმოადგენდა და ექსპლოატატორთა კლასის ყველა ნიშნით ხასიათდებოდა<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> აღორძინების ხანაში მოწინავე იდეოლოგიის აქ წარმოდგენილი დახასიათება ეყრდნობა იმ გამოკვლევების შედეგებს საქართველოს ისტორიიდან და ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, რომლებიც დასაზღვეულია გამოყენებული ლიტერატურის თანდართულ სიაში [21—56].

<sup>7</sup> ზოგი ავტორის მონაცემებით, საქართველოში ისეთ ვითარებასაც კი ჰქონდა ადგილი, რომ, მაგალითად, კახეთში საეკლესიო გლეხები მთელი მოსახლეობის დიდ ნაწილს, ქართლში კი მთელი მოსახლეობის ერთ მესამედს შეად-

გლახობა გმინავდა განუსაზღვრელი ექსპლოატაციის უღელ-  
ქვეშ, იტანებოდა ბეგარა-გამოსაღების სიმძიმით. გლახობის  
ექსპლოატაცია მრავალმხრივი და მძიმე იყო. საქმე ქვეყნის მწარ-  
მოებელი ძალის—გლახობის ფიზიკურ განადგურებამდისაც კი მი-  
დიოდა. ადგილი ჰქონდა ტყვეების გაყიდვას.

სათავადო სისტემის განუყოფელი ბატონობა ფეოდალურ  
ურთიერთობაში, უდიერი დამოკიდებულება ქვეყნის მწარმოებელი  
ძალისადმი, მისი განუსაზღვრელი ექსპლოატაცია ქვეყნის ეკონო-  
მიურ მდგომარეობას აქვეითებდა, ანადგურებდა და ქვეყანა ეკო-  
ნომიურ გაჩანაგებამდე მიჰყავდა; შეუძლებელი ხდებოდა ქვეყნის  
შინაგანი ეკონომიური მდგომარეობის აღდგენა. საქართველო  
XVI — XVIII სს-ში ეკონომიურად მძიმე და ჩამორჩენილ მდგომა-  
რეობაში იმყოფებოდა. მაგრამ საერთო ეკონომიურ ჩამორჩენი-  
ლობასთან ერთად, ცნობილია, რომ XVI — XVIII სს. მანძილზე  
გარკვეულ პერიოდებში ადგილი ჰქონდა ცალკე კუთხეების, კერ-  
ძოდ ქართლისა და კახეთის, მნიშვნელოვან ეკონომიურ განვითა-  
რებასაც.

ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ისიც,  
რომ ეკონომიური განვითარება დაკავშირებული იყო იმ პირობე-  
ბის განვითარებასთან, რომლებიც ზღუდავდნენ მიწის სათავადო  
მფლობელობის სისტემის უარყოფით მოქმედებას და ხელს უწყობ-  
დნენ ინტენსიური სოფლის მეურნეობის წარმოებას. აღსანიშნავი  
ისიცაა, რომ ეკონომიური გაძლიერება ქვეყნის მოწინავე კუთხეებში  
ხელოსნური წარმოების, ვაჭრობის, საერთოდ საქალაქო ცხოვრე-  
ბის აღორძინებასა და განვითარებასთან იყო დაკავშირებული.  
მაგალითად, კახეთში, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში, აღნიშ-  
ნული მიმართულებით განვითარებამ იმასაც კი მიაღწია, რომ  
მოწესრიგდა ფულის მოჭრის საქმე, აშენდა ქარვასლები, ხელოს-  
ნური წარმოების გვერდით ვითარდება დიდი სარეწაოები. ქალა-  
ქები წვრილი სასაქონლო წარმოების ცენტრები გახდნენ. მეფის  
კანონმდებლობა ხელს უწყობდა საქალაქო ცხოვრების განვითა-  
რებას. კახეთში საქალაქო ცხოვრების განვითარებას ისიც უწყობ-

---

გდნენ. ამასთანაა დაკავშირებული ის ფაქტი, რომ გლახთა მასობრივი პრო-  
ტესტი XVIII საუკუნეში „განსაკუთრებით საეკლესიო, სამონასტრო მიწათ-  
მფლობელობის წინააღმდეგ იყო მიმართული“ (კ. კვეციანი). ეს ფაქტი, უთუ-  
ოდ, გურადღების ღირსია იმ მხრივ, რომ იგი გასაგებს ხდის აღორძინების ხა-  
ნაში იდეოლოგიური ბრძოლის მრავალ თავისებურებას.

და ხელს, რომ კახეთის ქალაქები ახლო იყვნენ ამიერკავკასიაზე გამავალ სავაჭრო გზებთან.

ერთი სიტყვით, ჩვენ მიერ შესასწავლად აღებულ პერიოდში საქართველოში ქვეყნის ეკონომიური აღორძინების გზები ფეოდალური წარმოების წესის რღვევისა და კაპიტალიზმის განვითარების მიმართულებით ისახებოდა (როგორც სამართლიანად მიუთითებენ მკვლევრები, მიუხედავად საქართველოს პოლიტიკური დაქუცმაცებულობისა ამ პერიოდში, კულტურული მხრით ჩვენი ქვეყანა მაინც ერთ მთლიანს წარმოადგენდა. ამ მხრივ მოწინავენი მთელს ქვეყანას წარმომადგენლობდნენ, რადგანაც მათი ზეგავლენა სხვებზედაც ვრცელდებოდა).

2. რაც უფრო მძიმე და აუტანელი ხდებოდა გლეხობის ექსპლოატაცია, მით უფრო მწვავე ხასიათს იღებდა კლასთა ბრძოლა.

XVII—XVIII სს. და XIX ს. დასაწყისში ქალაქად და სოფლად ფეოდალური ექსპლოატაციის წინააღმდეგ ბრძოლა სხვადასხვა ფორმას იღებდა. ამ საუკუნეებში ჩვენ ვხვდებით გლეხთა კლასობრივი ბრძოლის ისეთ სახეებს, როგორიც არის გამოსაღებსა და გადასახადზე უარის თქმა, აყრა-გაქცევა, აბრაგობა და სხვ. კლასობრივი ბრძოლის გამწვავებასთან ერთად XVIII საუკუნეში ამ ბრძოლის ფორმები სულ უფრო და უფრო მასობრივ ხასიათს იღებდა. ცნობილია, რომ XVIII საუკუნეში მთელი სოფლები იყრებოდნენ, სხვა მხარეში იხეწებოდნენ ან მთებსა და ტყეებში აფარებდნენ თავს. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, მთელი XVIII საუკუნის მანძილზე არ დამცხრალა გლეხობის ბრძოლა. ცალკეულ აჯანყებებთან ერთად ხდება მასობრივი ანტი-ფეოდალური გამოსვლები, რომლებიც ფეოდალური ექსპლოატაციის წინააღმდეგ სულ უფრო და უფრო ორგანიზებულ ხასიათს იღებდნენ. გაბატონებული კლასი ანტიბატონყმური გამოსვლების წინააღმდეგ ისეთ მახინჯ და ველურ საშუალებებსაც კი მიმართავდა, როგორიც ტყვის გაყიდვა იყო. ანტიფეოდალური მოძრაობა არ შეწყვეტილა მთელი XVIII და XIX (დასაწყისის) სს. მანძილზე. გლეხობისა და ქალაქის მშრომელი მოსახლეობის ანტიფეოდალური მოძრაობა მიზანს ვერ აღწევდა. თვით წარმოების წესის განო გლეხობის ძირითადი მოსახლეობა დაქუცმაცებული იყო და ამიტომაც ყველა ამ ანტიფეოდალურ გამოსვლას ადგილობრივი ხასიათი ჰქონდა, იგი ვერ იღებდა ორგანიზებულ მასობრივ ხასიათს.

გლებობასა და ქალაქის მოსახლეობას არ ჰქონდა შეგნებული თავისი კლასობრივი ინტერესები. არ არსებობდა ძალა ამ ანტი-ფეოდალური მოძრაობის შესაფერისი ორგანიზაციისათვის, მაგრამ ეს ოღნავადაც არ ნიშნავს იმას, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრების წინსვლას ამ პერიოდში გლებობისა და ქალაქის მშრომელი მოსახლეობის ანტიფეოდალური მოძრაობა არ განსაზღვრავდა და რომ მათი ბრძოლა ექსპლოატატორული კლასის წინააღმდეგ არ გამსქვალავდა მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრების წინააღს ჩვენ მიერ შესასწავლად აღებულ პერიოდში. ეს პერიოდი ჩვენი ქვეყნის ცხოვრებაში იმით ხასიათდება, რომ საზოგადოებრივი ცხოვრება მწვავედ აყენებს საკითხს ფეოდალური ბატონყმური სისტემის იმ მანკიერი მხარეების აღმოფხვრის შესახებ, რაც აფერხებდა საზოგადოების წინსვლასა და განვითარებას, მის გადასვლას კაპიტალისტური განვითარების გზაზე, რაც მასთან, ე. ი. ფეოდალურ საზოგადოებრივ წყობასთან, შედარებით უთუოდ პროგრესული იყო.

3. ამრიგად, აღორძინების ხანაში პროგრესული საზოგადოებრივი მოძრაობა — იყო მოძრაობა ფეოდალიზმის წინააღმდეგ მიმართული. ამ ხანის საზოგადოების პროგრესული ძალები ანტი-ფეოდალური ძალები იყო.

ფეოდალური საზოგადოებრივი წყობის იდეოლოგიურ სისტემას წარმოადგენდა რელიგია მართლმადიდებლური სარწმუნოების სახით. საქართველოშიაც ეკლესია იყო „უმაღლესი განზოგადობა და სანქცია ფეოდალური წყობილებისა“ (ენგელსი [56, გვ. 128]). ეკლესია აკანონებდა გარკვეულ სანქციებს მთლიანად იდეოლოგიურ სფეროში და კერძოდ მეცნიერების სფეროში. მეცნიერების სფეროში ეს იყო დაკანონება ღვთისმეტყველების სამსახურისა. ეკლესიის ეს იდეოლოგიური სანქციები წინა საუკუნეებშივე იყო ნათლად ფორმულირებული. ეფრემ მცირედან მოყოლებული ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში ის შეხედულება ბატონობდა, რომ ფილოსოფიისა და საერთოდ ცოდნის ყოველი-დარგის ამოცანას მხოლოდ ქრისტიანული რელიგიის დოგმატების მტკიცება წარმოადგენს, რომ ცოდნის ყოველი დარგი ღვთისმეტყველებას უნდა ექვემდებარებოდეს. ეფრემ მცირე ფილოსოფიური ცოდნის მნიშვნელობას მხოლოდ იმაში ხედავდა, რომ ფილოსოფიის ცოდნით

„წინააღმდეგობდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგურემდენ მათ“.

ადამიანის შესახებ ცოდნის დარგში ღვთისმეტყველების ბატონობა ნიშნავდა სულის უკვდავების შესახებ მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა ბატონობას, რაც ადამიანის შესახებ, მის სულიერ ცხოვრებაზე მეცნიერული ცოდნის შესაძლებლობას პრინციპშივე გამორიცხავდა. ადამიანის შესახებ, მისი სულიერ ცხოვრებაზე ცოდნის წყაროდ „ღვთაებრივ გამოცხადებად“ მიჩნეული „საღვთო წერილი“ ითვლებოდა.

ამიტომ ამ პერიოდში მეცნიერული ცოდნის განვითარება საერთოდ და, კერძოდ, ადამიანის შესახებ ცოდნის დარგის განვითარება რელიგიის განუყოფელი იდეოლოგიური ბატონობის გარკვეულ დაძლევას უკავშირდება. რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობის დაძლევის ტენდენციები ანტიფეოდალური მოძრაობის ნიადაგზე აღმოცენდებოდა და ვითარდებოდა. ამ ბაზისის ნიადაგზე იშლებოდა აღორძინების ხანაში ახალი იდეოლოგიური მოძრაობა. ახალი იდეოლოგიური მოძრაობის ძირითადი ნიშანი რელიგიის განუყოფელი ბატონობის წინააღმდეგ ბრძოლა იყო. ანტიფეოდალურა ძალების სისუსტის გამო აღორძინების ხანის დასაწყის პერიოდში იდეოლოგიური ბრძოლა რელიგიის წინააღმდეგ ჯერ კიდევ არ იყო გაბედული და გადამწყვეტი ხასიათისა, მაგრამ იდეოლოგიური ბრძოლა მაინც იმით ხასიათდებოდა, რომ იგი ასე თუ ისე რელიგიის განუყოფელი ბატონობის წინააღმდეგ იყო მიმართული. ახალ იდეოლოგიურ მოძრაობას სპეციფიკური გზით მიჰყავდა მთლიანად საზოგადოების სულიერი ცხოვრების განვითარება, კერძოდ კი იგი თავისებურ ნიადაგს ქმნიდა ადამიანის შესახებ ცოდნის დარგის განვითარებისათვის.

ე. წ. აღორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგია სრულიად ნათლად ხასიათდება გარკვეული რეალისტური მიმართულებით. მოწინავე იდეოლოგიის დასახასიათებლად მოვიყვანთ ზოგიერთ მონაცემს. პირველ ყოვლისა შევჩერდეთ მხატვრული ლიტერატურის მონაცემებზე. აღორძინების ხანის დასაწყისშივე მოწინავე საზოგადოებრივი, ფილოსოფიური, მეცნიერული აზრის სფეროში მნიშვნელოვანი გარდატეხის ფაქტი იმდენად შესამჩნევი ყოფილა, რომ ამ გარემოებამ თავისი ნათელი გამოხატულება პოვა მხატვრულ ლიტერატურაში, ლიტერატურაში, რომელიც ასახავდა საზოგადოების მოწინავე ფენების მისწრაფებებსა და იდეალებს.

თეიმურაზ პირველი (1589—1663) წერს: „არვის უნდა სახარება, არცა «წიგნი მოციქულთა»... თეიმურაზის შეხედულებით, ასეთი გარდატეხა იმის გამოვლენა იყო, რომ არსებითად შეიცვალა ამ პერიოდში მოწინავე ადამიანთა აზრისა და ძიებათა მიმართულება. მისი მოწმობით, „ყველა სოფელს დაემონა — დიდი იყო გინა მცირე“. მოწინავე საზოგადოებრივი, ფილოსოფიური, მეცნიერული აზრის ამოცანას, როგორც ჩანს, რეალური სინამდვილის — „ამ სოფლის“ ამსახველი ცოდნის შექმნა წარმოადგენს. თუ გავითვალისწინებთ აღორძინების ხანის დასაწყისშივე რეალისტური ტენდენციების ასეთ გაძლიერებას, მაშინ გასაგები გახდება, რატომ ამბობს თეიმურაზი, რომ „თუ საღვთო რამე მესიბრძნა შიგ არვინ ჩაიხედვიდაო“ [42, გვ. 99], „მას არვინ ისმენს, ვარჩივე სოფლისა მიდ-მოდებანი“ [42]. ამრიგად, ცხადია, რომ აღორძინების ხანის დასაწყის პერიოდში იდეოლოგიის სფეროში შესამჩნევი იყო რელიგიის განუყოფელი იდეოლოგიური ბატონობის საპირისპირო, თუ შეიძლება ასე ეწოდოს მას, „რეალისტური“ ტენდენციების არსებობა.

არჩილიც (1647—1713) იმასვე ადასტურებს, რაზედაც მიუთითებდა თეიმურაზ პირველი, სახელდობრ, რომ „საღვთო წიგნი ბევრი წახდა უყდოთა და უბუდობით“. სინამდვილის შესახებ რეალისტური ცოდნის გავრცელება, მეცნიერული ცოდნის დაუფლება, სწავლა-განათლება აღორძინების ხანის პირველ პერიოდშივე იმდენად მნიშვნელოვან ამოცანად იყო დასახული, რომ, ვახტანგის თქმით, „მეფის არჩილის სასჯელი სწავლაა დაუცხრომელი“. თვითონ არჩილი წერს: „სხვათაც მოუწოდ სასწავლად ვარ მათი მალლად მხმობარი“ [41]. ამ პერიოდშიაც რომ რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობის წინააღმდეგ გარკვეული მიმდინარეობა არსებობდა, ამას სულხან-საბა ორბელიანიც მოწმობს (1658 — 1725). სულხან-საბა იმას ადასტურებს, რომ „... მრავალნი არიან, რომელნი არა ჯერან და ჰგმობენ, რომე, რომელნიცა საღვთო წერილი და წმინდანი მამანი ჯოჯოხეთისათვის გვასწავლიან, სრულიად კაცთაგან მოგონებული იყოს, ქვეყნისა შესაშინებლად“ [54]. მოწინავე იდეოლოგიის რეალისტური მიმართულების მაჩვენებელია ის ცვლილებებიც ლიტერატურის დარგში, რაზედაც მიუთითებენ ამ პერიოდის ლიტერატურის ისტორიის მკვლევრები (კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე). მხედველობაში გვაქვს დადგენილი ფაქტი გარკვეული რეაქციისა ფეოდალურ-რაინდული ფანტასტიკის, მისტიკის წინააღმდეგ. მხატვრული ლიტერატურის სფეროში



ჩნდება რეალისტური ნაწარმოებები, რომლებშიც „მართალი ამბავის“ (არჩილი) გადმოცემას ისახევენ მიზნად.

მოწინავე იდეოლოგიის დასახასიათებლად აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ამ პერიოდში ფართო გავრცელებას პოულობს ისეთი მოძღვრებები, რომელნიც ნერგავენ რწმენას ადამიანის გონების ძალისადმი („სიბრძნეს ვერ სწორავს ვერა რა“. — არჩილი) და ცხოვრების გარდაქმნისა და მისი მანკიერი მხარეების აღმოფხვრის საფუძვლად „სწავლისა“ და „განათლების“ გავრცელებას სახავენ. ამ პერიოდის მოწინავე იდეოლოგიის დამახასიათებელმა თავისებურებებმა — რეალისტურმა ტენდენციებმა, ცოდნისა და გონების ძალისადმი რწმენამ, მიდრეკილებამ მეცნიერების, როგორც სინამდვილის შესახებ ცოდნის, განვითარებისადმი (არა თეოლოგიის სამსახურის მიზნით, არამედ საზოგადოების კეთილდღეობისათვის) თავისი ნათელი გამოსახულება პოვა XVII—XVIII სს. მიჯნაზე მეცნიერული ცოდნის ცალკე დარგების განვითარებაში. აღსანიშნავია არჩილის რუსეთში გამგზავრების შემდეგ (1699) ვახტანგ VI-ისა და მის თანამებრძოლთა მოღვაწეობა. ვახტანგ VI, სულხან-საბა ორბელიანის, ვახუშტი ბატონიშვილის<sup>8</sup>, დავით გურამიშვილისა და ამ პლედის სხვა ქართველ მოაზროვნეთა მოღვაწეობის სახელთან არის დაკავშირებული XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის მეცნიერული ცოდნის მრავალი დარგის გარკვეული ემანსიპაცია თეოლოგიის სამსახურისაგან, მათი განვითარება როგორც დამოკიდებული მნიშვნელობის მქონე ცოდნის დარგებისა. ამ პერიოდში საქართველო „შეიმოსა მეცნიერებითა ახლითა“. განვითარებას იწყებენ სწორედ როგორც „თავისთავში დასაბუთებული“ ცოდნის დარგები: გეოგრაფია, ისტორია, ასტრონომიკა, სამხედრო მეცნიერება, საექიმო ცოდნა, ფილოლოგია, ენათმეცნიერება, ფილოსოფია, ფსიქოლოგია, პედაგოგიკა, „სწავლა ლექსის შესახებ“ და სხვ. მეტად სიმპტომატურია, რომ პირველი ქართული სტამბა სწორედ ამ პერიოდში დაარსდა. ამ პერიოდის შესახებ არსებულ გამოკვლევებში საქმარისად არის ასახული ის მნიშვნელოვანი ძვრები, რომელთაც ადგილი ჰქონდა ამ ხანაში

<sup>8</sup> საჯულისხმოა, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი საგანგებო ინტერესს იჩენდა ფსიქოლოგიის საკითხებისადმი. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს, რომ მას განზრახული ჰქონდა ქართულ ენაზე ეთარგმნა არისტოტელეს თხზულება „სულის შესახებ“, მაგრამ, როგორც თვითონვე აღნიშნავს, ეს განზრახვა სისრულეში ვერ მოიყვანა: „...არ მომყვა ეს ზურაბა“, ალბათ ზურაბ შანშოანი (იხ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, Q 860).

მეცნიერული ცოდნის განვითარების სფეროში. ამ შემთხვევაში ჩვენ ნბოლოდ იმით დავემაყოფილებით, რომ მოვიყვანთ იმ დახასიათებას, რომელიც ამ პერიოდს მისცა ანტონ ბაგრატიონმა. ანტონი წერს: „ფრიად მოსწაფე იყო მეფე იგი (ვახტანგ VI.— ა. ფ.), რათა მეცნიერებისა ნათლის მიმართ მიიზიდამცა საშეფოა თვისი; და ამას ზედა მემოწმების მთელი საქართუშლოა; რამეთუ უწყოდა საკვირველმან, რომელ მეცნიერებისა აბლისა შემოსითა მიიყუანდა ერსა თვისსა მისდაჲი „რომელი მყოფ არს ნათელსა მიუწოდომელსა“ (ზურაბ შანშოანის გრამატიკის აღ. ცაგარლისეული განოცემა, 1891, გვ. XIII. ციტირებულია ქრისტიანე შარაშიძის შრომის— „პირველი სტამბა საქართველოში“— მიხედვით).

ამ მოწინავე. რეალისტურად ორიენტირებული იდეოლოგიის პრინციპების რეალიზაციის კალაპოტში მიმდინარეობდა საქართველოში XVII—XVIII (დასაწყისის) სს. პერიოდში ფსიქოლოგია განვითარებაც, როგორც ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური ცოდნის დარგისა. მაგრამ ამ მიმართებით, ადამიანის შესახებ ცოდნის განვითარების მიმართებით, მოწინავე იდეოლოგიის უკვე აღნიშნულ ტენდენციებთან ერთად ვნიშვნელობა ჰქონდა მათთან განუყრელად დაკავშირებულ სხვა ტენდენციების ნოქმედებასაც (პედველობაში გვაქვს „ხალხურობის“ ტენდენცია და ა. შ.), რომლებიც ავრთვე მთლიანად პროგრესული ანტიფეოდალური ძალების ნოქმედების შედეგს წარმოადგენდა. აღორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგიის „ხალხურობის“ (ფართო გაგებით) ტენდენცია სულ სხედასხვა სახით პოულობს გამოხატულებას: ხალხის რეალური ცხოვრების ასახვის ტენდენციაში, საზოგადოებრივი ცხოვრების მანკიერი მხარეების მხილების მისწრაფებაში, გარკვეული თვალსაზრისით რეალისტური პედაგოგიკის პრინციპების პროპაგანდაში, მოძრაობაში, რომელიც მიზნად ისახავდა ყველა იმ კულტურული მონაპოვრის აღდგენასა და დაცვას, რაც ქართველ ხალხს ჰქონია წარსულში მოსაპოვებელი და ა. შ.

XVIII ს. და XIX ს. დასაწყისში საქართველოში საზოგადოების მწარმოებელი ძალის, ექსპლოატირებული გლეხობის, მშრომელი მოსახლეობისა და ხელოსნების ბრძოლა ფეოდალური ექსპლოატაციის წინააღმდეგ იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესისაკენ მიმართული ბრძოლა და ამდენად ამ პერიოდში საზოგადოების სულიერი ცხოვრების განვითარების ცხოველყოფელი წყაროც.

კლასობრივ ძალთა დაპირისპირების ასეთ ვითარებაში ცხადია, რომ საზოგადოების სულიერი ცხოვრების სფეროში ის მიმდინარეობანია ჩაითვლებოდნენ მოწინავედ. რომლებიც ამა თუ იმ ნხრივ ეხმაურებოდნენ და ასახავდნენ ექსპლოატირებული კლასის — გლეხობისა და ქალაქის მშრომელი მოსახლეობის ინტერესებს.

ამიტომაც იყო, რომ აღორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგიის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ტენდენციას „ხალხურობა“ წარმოადგენდა. იდეოლოგიის სფეროში ხალხურობის ტენდენციის განვითარება მშრომელი მოსახლეობის ინტერესების სამსახური, ხალხის რეალური ცხოვრების ასახვა, ხალხური სიბრძნის განზოგადება და ა. შ. ეს ტენდენცია აღორძინების ხანის ანტიფეოდალური ძალების, ახალი საზოგადოებრივ-ეკონომიური ფორმაციის აღმოცენების საფუძვლად მდებარე ფაქტორების მოქმედების გამოვლენას წარმოადგენდა. ახალი იდეოლოგიის ხალხურობის ტენდენციის ისტორიული აზრი და მნიშვნელობა შესანიშნავად გამოთქვა არჩილმა: „თუ ამოწყდეს გლეხი-კაცი საქართველო დაძაბუნდა...“

როგორც ცნობილია, ამ ხანაში გაბატონებული იდეოლოგია — რელიგია ადამიანს, ინდივიდუუმს სრულიად უმნიშვნელო ფქილადაც არ მიიჩნევდა „ღვთაების ზეგავლენის ქვეშ მყოფ უნივერსუმის ოკეანეში“. ფეოდალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა პირობებში ადამიანი, ინდივიდუუმში მთლიანად იყო დამონებული სახელმწიფოს მიერ და დამორჩილებული ეკლესიის ავტორიტეტს. ამიტომაც ანტიფეოდალური, პროგრესული ძალების მოქმედება ახალი იდეოლოგიის სფეროში, პირველ რიგში, ხალხურობის ტენდენციის აღმოცენებასა და მის განმტკიცებაში გამოიხატა. ხალხურობა კი, პირველ რიგში, უბრალო ადამიანის ღირსების წინ წამოწევასა და მისი ინტერესების სამსახურს გულისხმობდა. ფეოდალიზმის საწინააღმდეგოდ მიმართული ძალები იმ ახალი საზოგადოებრივი ეკონომიური ფორმაციის აღმოცენების სასარგებლოდ მოქმედ ძალებს წარმოადგენდნენ, რომელიც, ფეოდალურ საზოგადოებასთან შედარებით, ადამიანის, ინდივიდუუმის დამოუკიდებელი ღირსების მეტი დაფასებით გამოირჩეოდა. მკვლევარები სამართლიანად მიუთითებენ, რომ ბურჟუაზიული სასაქონლო-ფუძლად ურთიერთობათა განვითარება მთელი სიმწვავეით აყენებდა ინდივიდუალიზმის პრობლემას, ადამიანის ბუნების, როგორც მორალისა და უფლების საფუძვლის, პრობლემას. ამრიგად, ახალი

იდეოლოგიის ძირითადი ტენდენციები იქითკენ იყო მიმართული, რომ ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრის წინაშე წინწამოწეულიყო ადამიანის პრობლემა. მაგრამ მთავარი ამ შემთხვევაში ისაა, რომ ალორძინების ხანაში, პირველ ყოვლისა, ადამიანისა და ადამიანთა ცხოვრების პრობლემა ისმის არა როგორც აბსტრაქტული პრობლემა, არამედ როგორც ფეოდალური საზოგადოების პირობებში ადამიანის ცხოვრების გარდაქმნისა და გაუმჯობესებისაკენ მიმართული რეალური მოქმედების პრობლემა.

ალორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგია საქართველოში ხალხურობის ტენდენციის ჩასახვისა და მისი შემდგომი განვითარების ნიშნით ხასიათდებოდა. ამის დამადასტურებელ მონაცემებს ყველაზე მეტად ამ პერიოდის მხატვრული ლიტერატურა გვაძლევს<sup>9</sup>. ქართული ლიტერატურის მონაცემები ადასტურებენ აგრეთვე ირასაც, თუ როგორ ედებოდა საფუძვლად „რეალიზმის“, „ხალხურობის“ ტენდენცია იმას, რომ ადამიანის ბუნების წვდომა, მის შესაძლებლობათა განსაზღვრა და სხვა ამასთან დაკავშირებული საკითხები ლიტერატურულ ნაწარმოებთა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან პრობლემად ქცეულიყო. ალორძინების ხანის გვიანი პერიოდის წარმომადგენლებზედაც რომ არ შევჩერდეთ, ამ ხანის პირველი პერიოდის თვალსაჩინო წარმომადგენლების — არჩილისა და სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაც ამ მხრივ მეტად დამახასიათებელია.

<sup>9</sup> „ამ პერიოდის ლიტერატურისათვის, — წერს კ. კეკელიძე, — დამახასიათებელია ახალი ლიტერატურული მიმართულება. საუკუნეებით განმტკიცებული ფეოდალურ-რანდული ფანტასტიკის გვერდით ამ დროს მწერლობაში თავს იჩენს, როგორც რეაქტია მის წინააღმდეგ, ახალი რეალისტიკი, თუ შეიძლება ასე ითქვას პირობით. მიმართულება და სტილი. ეს, რასაკვირველია, შედეგია ბურჟუაზიული ტენდენციების ჩასახვისა და განვითარების... ფანტასტიკის მაგიერ ლიტერატურა თხოულობს „მართლის თქმას“ (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ. [21]).

ამჟამად ჩვენთვის „რეალიზმის“, „მართლის“ თქმის იმ ასპექტს აქვს მნიშვნელობა, რომელიც ხალხურობის სახით არის წარმოდგენილი. „მართლის“ თქმა ხალხის იტერესების სამსახურს შეიცავდა, იმ მანკიერი მხარეების მხილებასა და მისი გამოსწორებისაკენ მოწოდებას, რაც ფეოდალურ, ბატონყმურ საქართველოს ახასიათებდა.

„...ცხოვრების ახალი ნაკადი და მიმართულება, — წერს კ. კეკელიძე, — ხელს უწყობს... სტილის დემოკრატიზაციას... ცხოვრების ახალმა სიომ მოითხოვა თემატკის გაფართოება. ლიტერატურაში გაბედულად და მკაფიოდ წამოყენებული იყო პრობლემა სოციალური ბოროტებისა და უთანასწორობის შესახებაც

ადამიანი, როგორც რეალურ საგნობრივ სინამდვილეში მცხოვრები და მით შეპირებული, ადამიანის ღირსების შუქზე რეალური ცხოვრების მანკიერი მხარეები, ადამიანის ბუნება როგორც აღზრდისა და გარდაქმნის საგანი, და სხვ. ასეთი საკითხები „საქართველოს ზნეობისა“ და „სიბრძნე სიცრუის“ ძირითადი საკითხებია.

ხალხის ცხოვრების საჭირბოროტო საკითხების გაშუქების ამოცანა, საზოგადოებრივი ცხოვრების მანკიერი მხარეების წინააღმდეგ ბრძოლა, ადამიანის აღზრდის გზების დადგენა და სხვა ამ რიგის ამოცანები სრულიად ბუნებრივად აყენებდნენ ამ მოაზროვნეთა წინაშე ადამიანის ბუნების წვდომის, ადამიანის ბუნების საკითხების გაშუქების ამოცანას.

გარკვეულმა კონკრეტულმა ადამიანის ბუნების შესახებ გამოათქმევინა არჩილს ის საყვედური, რომ

„ზოგს ამდენს მისცემ სოფელს, რიცხვსა არ შეაგებინებ,  
ზოგი სიყმილით მომყმარი გყავს, ნაცუნცლს მოაძებნინებ;  
მრავალსა სახლს არ აღირსებ, ერთს ცამდის ააგებინებ...“

ადამიანის ღირსების შესახებ გარკვეული შეხედულება ჩანს იმაში, როდესაც არჩილი მოითხოვს „გლეს ძალი მოაშორეთო“, ან როდესაც ამ აზრს ავითარებს, რომ „მეფეს გვირგვინი ვერ ბრძენ ჰყოფს“. „ნუტუ ვიქებთ მამა-პაპასა ბრიყვნი ვიყვნეთ თუ ჯვარიანი“. „სიბრძნე-სიცრუისა“ ადამიანის საგნობრივ მოქმედებაში და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში რეალურად მოცემული ადამიანის ბუნების სარკვა. ეს წიგნია ადამიანის ბუნების ავი და კარგი მხარეების შესახებ, მისი გარდაქმნისა და აღზრდის გზების შესახებ და ა. შ. ამიტომაც იყო ეს წიგნი „მრავალთაგან სასარგებლოდ გამოსადეგი

---

კი, რით აიხსნება, რომ ერთი ღარიბია და უბედური, მეორე კი — მდიდარი და თითქმის ბედნიერი. თემატიკის გაფართოება აუცილებელი იყო ამ პერიოდში, ვინაიდან ახლა ცხოვრებაში გარკვეულ ადგილს თხოულობენ, საკმაოდ საგრძნობლად, ის სოციალური წრეები, რომელთაც ფეოდალური ლიტერატურა წინათ ამდენად ყურადღებას არ აქცევდა... ესენია ვაჭრები, ხელოსნები, გლეხები ან „მუშაკნი დილით ღამემდინ მყეფენი“ (არჩილი) და მუშები (ჩანასახის სახით). ჩნდებიან ვაჭრულ-ხელოსნურ წრიდან გამოსული პოეტები. ვაჭრულ-ხელოსნურსა და გლეხურ მოტივებს ეხებიან ფეოდალური წრიდან გამოსული პოეტებიც არჩილი, დავით გურამიშვილი და, განსაკუთრებით, ივანე-არაკების ავტორები) [21].

წიგნი“. ამიტომ იყო, რომ ილია ქაეჭავაძე ასე ახასიათებდა მას: „საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, არაკია, იგავია. იგავო, არაკი, ზღაპარი ამისთანა სახეა, კანია აზრისა, რომელიც საჭკუო და საზნეო ქეშპარიტებას ზედმიწევნით გვიხატავს, ხოლო შეესხმულად ქკუას გვასწავლის, გარიგებს, ზნეს გვიწურთნის, ავსა და კარგს გვანიშნებს ერთმანეთში გასარჩევად... იგი ... აზრის ამხსნელია, მაუწყებელია, გაგების გზა და ბილია: ცოცხალი ხატია, ხელთქმნილი დიდის გრძნეულე-ბით“.

მხატვრული ლიტერატურის მონაცემებთან ერთად აღორძინების ხანის ქართული კულტურის მრავალი სხვა მონაცემი მოწმობს იმას, რომ XVII—XVIII სს. და XIX საუკუნის დასაწყისში მოუწინავე იდეოლოგია ადაპიანისა და ადამიანურის პრობლემისადმი, რეალური ცხოვრების, მისი ავისა და კარგის, მისი საქირობოროტო საკითხების გადაწყვეტისაგან მობრუნებით ხასიათდება.

მაგრამ ამ შემთხვევაში ისიც უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში, რომ XVII—XVIII სს. და XIX საუკუნის პირველ მესამედში საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების დონე ჯერ კიდევ არ იდგა იმ სიმაღლეზე, რომ ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების პრობლემები იდეოლოგიის სფეროში იმ მასშტაბითა და სიღრმით დასმულიყო, როგორც ანას შეიძლება ადგილი ჰქონოდა ბატონყმობის გაუქმებისაგან, ფეოდალიზმის ლიკვიდაციისაგან, მისი სოციალურ-ეკონომიური ნორმების, მისი პოლიტიკური დაწესებულებებისა და იდეოლოგიის საწინააღმდეგოდ მიმართული რევოლუციური ბრძოლისათვის მომწიფებული მოწინავე საზოგადოებრივი ძალების მოქმედების პირობებში.

ამრიგად, XVII—XVIII სს. და XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრება აყალიბებდა მოწინავე იდეოლოგიის ისეთ პრინციპებს, როგორიცაა: „განმანათლებლობა“, რწმენა გონებისა და განათლების ძალებისადმი, „რეალიზმი“, „ხალხურობა“ და ა. შ. ამ პერიოდის მოწინავე იდეოლოგიის ორიენტაცია მიმართული იყო სოციალური პრობლემების

იმ ასპექტში დასმისა და გადაწყვეტისაკენ, რაც აუცილებლობით აყენებდა დღის წესრიგში ადამიანის შესახებ მოძღვრებაში გაბატონებული იდეოლოგიის — რელიგიის გარკვეული მხრით დაძლევის ამოცანასა და თანაც ისეთი მიმართულებით, რაც ადამიანის ბუნების შესახებ, როგორც რეალური სისტემატური ცოდნის საგანზე, ფილოსოფიური მოძღვრების განვითარების საფუძველი ხდებოდა. მაგრამ როგორ და რა მიმართულებით წავიდოდა ამ დარგის განვითარება, როგორ ჩამოყალიბდებოდა ცოდნა ადამიანის შესახებ, როგორ იქნებოდა გადალახული ცოდნის ამ სფეროში რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობა და ამდენად უზრუნველყოფილი მეცნიერების განვითარება — ეს ისევ საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების კონკრეტული ვითარებით იყო განსაზღვრული.

---

## ნაწილი პირველი

### ნარკვევები ალორძინების ხანის ხალხური ფსიქოლოგიიდან და მხატვრული ლიტერატურის ფსიქოლოგიიდან

როგორც თავშივე იყო განსაზღვრული, ჩვენი გამოკვლევის საგანია საქართველოში ალორძინების ხანის პერიოდში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარების ისტორია. ალორძინების ხანაში, რომელიც მოიცავს პერიოდს XVI საუკუნის დამდეგიდან XIX საუკუნის ოცდაათიან წლებამდის, პირველად ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე მოპოვებული ცოდნის სისტემას სულხან-საბა ორბელიანის (1658 — 1725) ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომში — „სიტყვის კონაში“ ვხვდებით. ასე რომ, ჩვენი გამოკვლევა სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის განხილვით უნდა დაგვეწყოს. მაგრამ ამასთანავე გასათვალისწინებელი ისიცაა, რომ ადამიანის ბუნების წვდომა ისე, როგორც იგი „ამ სოფლის“ სინამდვილეშია მოცემული, ადამიანის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისთავადი ღირსებისა და მოწოდების საკითხის გაშუქება და ამის შესატყვისად ადამიანის აღზრდისა და ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრების მოწყობისა და სხვა ამ რიგის საკითხების გარკვევა საერთოდ ამ პერიოდის მოწინავე იდეოლოგიის ძირითად ხაზსა და ტენდენციას წარმოადგენს. ამით ახალი მოწინავე იდეოლოგია, მართალია, გაუბედავად (პირველ ხანში მაინც), მაგრამ მაინც მიმართული იყო ეკლესიისა და სახელმწიფოს მიერ პიროვნების სრული დამონების წინააღმდეგ და, საერთოდ, რელიგიის განუყოფელი იდეოლოგიური ბატონობის წინააღმდეგ.

მოწინავე იდეოლოგიის ეს ხაზი თავს იჩენს ამ პერიოდის კულტურის თითქმის ყველა სფეროში: მხატვრულ ლიტერატურაში, მეცნიერებაში და ა. შ. ის პირველი ნაბიჯიც, რომელიც



ამ პერიოდში გადაიდგა ადამიანის ფსიქიკის შესახებ ცოდნის ჩამოყალიბების მიმართულებით, — მხედველობაში გვაქვს ფსიქოლოგიური ცოდნა, წარმოდგენილი სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში“, — როგორც დავინახავთ, ამ მოწინავე იდეოლოგიის ძირითადი მისწრაფების რეალიზაციას წარმოადგენს. იგივე ხაზი თავს იჩენს ალორძინების ხანის „ხალხურ ფსიქოლოგიაში“ და „ხელოვნების ფსიქოლოგიაშიც“.

რომ უფრო სრულად იქნეს წარმოდგენილი ახალი იდეოლოგიის აღნიშნული ძირითადი ტენდენციები, რომლებიც ფსიქოლოგიის დარგში მოწინავე მიმდინარეობათა აღმოცენებას ედო საფუძვლად და რომელთა სპეციფიკური მიმართულებით განვითარებას წარმოადგენენ ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის მოწინავე სკოლები, საჭიროდ მიგვაჩნია, რამდენადმე მაინც ფსიქოლოგიური ცოდნის სხვა დარგების მდგომარეობაც შევისწავლოთ. ვიდრე ფილოსოფიური ცოდნის დარგად წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის განვითარებას განვიხილავდეთ, შევისწავლოთ სანიმუშოდ ახალი იდეოლოგიის მოწინავე ტენდენციების განხორციელების მხრივ ხალხური ფსიქოლოგიის ერთ-ერთი დარგი და ხელოვნების ფსიქოლოგიის წარმოსადგენად რომელიმე მნიშვნელოვანი ლიტერატურული ნაწარმოები. რადგანაც ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის ისტორია ალორძინების ხანაში სულხან-საბა ორბელიანით იწყება, ამიტომ ჩვენი არჩევანი ხალხური ფსიქოლოგიის იმ დარგზე და ლიტერატურის იმ ნაწარმოებზე უნდა შევაჩეროთ, რომელიც დამახასიათებლად უნდა იქნეს მიჩნეული სულხან-საბა ორბელიანის მოღვაწეობის დროისათვის; ხალხური ფსიქოლოგიიდან — ენის ფსიქოლოგიის მონაცემებზე შევჩერდეთ, ხელოვნების (ლიტერატურის) ფსიქოლოგიიდან კი ამ პერიოდში დიდაქტიკური ეპოსის მწვერვალი — სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“ განვიხილოთ [73].

## 1. ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება ძარბული ენის მონაცემების შუამჯ

### წინასწარი შენიშვნები

როგორც ცნობილია, ენის მონაცემების შესწავლა განუყრელ მომენტს წარმოადგენს სისტემატური მეცნიერული ფსიქოლოგიური კვლევისათვის. ამის საფუძველია ის არსებითი კავშირი, რომელიც არსებობს ენასა და ადამიანის ცნობიერებას შორის. დებულება ენისა და ცნობიერების, აზროვნების ერთიანობის შესახებ გამომ-

დინარეობს მარქსისტული ფილოსოფიური მატერიალიზმის ძირი-.  
თადი პრინციპიდან ყოფიერების პირველადობისა და ცნობიერე-  
ბის მეორადობის შესახებ. ენისაგან ცნობიერების ჩამოცილება  
ნიშნავს მატერიისაგან მის ჩამოცილებას. მარქსი წერს: «...чело-  
век обладает сознанием. Но им он обладает не с самого нача-  
ла в виде «чистого сознания». На «духе» с самого начала тя-  
готеет проклятие «отягощения» его материей, которая выступа-  
ет здесь в виде языка» [13]. ენისაგან ცნობიერების, აზროვნების  
მოწყვეტა ნიშნავს ცნობიერების წარმოდგენას „წმინდა ცნობიე-  
რებად“, ე. ი. თავის თავში დასაბუთებულ სინამდვილედ, რომე-  
ლიც ამომწურავად განისაზღვრება თავისი დამოკიდებულებით თავის  
თავთან.

მატერიალიზმი ასაბუთებს, რომ ცნობიერება და აზროვნება  
პირველადი, თავის თავში დასაბუთებული სინამდვილე კი არ არის,  
არამედ მეორადია. ცნობიერება ობიექტური სინამდვილის ასახვის  
ფორმაა, რომელიც საზოგადოებრივი წარმოების პროცესში,  
ადამიანთა ურთიერთობის აუცილებლობის პირობებში აღმოცენდა  
და ამდენად ენასთან განუყრელადაა დაკავშირებული. ცნობიერე-  
ბის, აზროვნების ენისაგან მოწყვეტა გულისხმობს იდეალისტურ  
თვალსაზრისზე დგომას.

ამრიგად, ენა ცნობიერებასთან, აზროვნებასთან განუყრელ  
ერთიანობაში იმყოფება.

მარქსმა და ენგელსმა გაარკვიეს, ცხოველისაგან განსხვავებით,  
გარემოსთან ადამიანის დამოკიდებულების სპეციფიკურობა. საქმე  
იმაშია, რომ ცხოველისათვის სინამდვილესთან დამოკიდებულება  
არ არსებობს; ამიტომ „ცხოველი არაფერთან არ არის დამოკი-  
დებულებაში“ (მარქსი და ენგელსი). სულ სხვაა ადამიანი: სადაც  
არსებობს დამოკიდებულება, — წერენ მარქსი და ენგელსი, — ადა-  
მიანისათვის ის მოცემულია როგორც დამოკიდებულება. ეს არის  
სწორედ ცნობიერება. „ჩემი დამოკიდებულება ჩემს გარემოსთან  
არის ჩემი ცნობიერება“ (მარქსი და ენგელსი). ამრიგად, ცნო-  
ბიერება გულისხმობს გარემოსთან, როგორც გარემოსთან, დამო-  
კიდებულებას. სხვაგვარად ასე შეიძლება გვეთქვა: ცნობიერება  
სწორედ „ობიექტივაციას“, სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ობიექ-  
ტური სინამდვილის არსებობის აღიარებას გულისხმობს, „ობიექტი-

ვაცია“ კი განუყრელ ერთიანობაშია ენასთან [82]. ენა სწორედ „და-  
მოკიდებულების როგორც დამოკიდებულების მოცეცხლობის“. ობი-  
ექტის სუბიექტისაგან დამოუკიდებელ იგივეობით თვისებებში არ-  
სებობის ცნობიერების განუყრელი მომენტი. ამდენად გასაჯებია,  
რომ ენაში ასახული და აღბეჭდილია ადამიანთა შემეცნებითი მუ-  
შაობის შედეგები [55]. სინამდვილის ერთ-ერთ სფეროს ადამიანის  
ფსიქიკა, ადამიანის ფსიქიკური მოქმედება წარმოადგენს. ენა აღ-  
ბეჭდავს და აღნუსხავს სინამდვილის ამ სფეროს შემეცნების შე-  
დეგებსაც. ამრიგად, საერთოდ, ენისა და, კერძოდ, ქართული ენის,  
თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფსიქოლოგიური მონაცემების დადგე-  
ნას, პირველ რიგში, სისტემური მნიშვნელობა აქვს, ე. ი. მნიშ-  
ვნელობა აქვს ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ სისტემუ-  
რი ხასიათის დადებითი ცოდნის ჩამოყალიბებისათვის. მაგრამ თვით  
ენის მონაცემების შესწავლისა და დადგენის პროცესი, მის შესა-  
ხებ ცოდნის შექმნა, მეცნიერული საკითხების შესწავლისას ენის  
მონაცემებისათვის ანგარიშის გაწევა და ა. შ., ეს საზოგადოებრივი  
ცხოვრების ისტორიულ ვითარებაზეა დამოკიდებული. ცნობილია,  
რომ აღორძინების ხანაში ქართული ენის მონაცემების დადგენის,  
თავის მოყრისა და სისტემატიზაციის მიმართულებით დიდი მუ-  
შაობა წარმოებდა. ეს მუშაობა „ქართველობისათვის“ იდეოლო-  
გიური ბრძოლის განუყრელი მომენტი იყო. მოწინავე იდეოლოგი-  
ის ამგვარი ტენდენციების აღმოცენება ფეოდალური დაქუცმაცების  
საწინააღმდეგოდ მიმართულ მოძრაობას უკავშირდებოდა.

რამდენადაც ენა გარკვეულ ფსიქოლოგიას შეიცავს, ამდენ-  
ად აღნიშნული მიმართულებით ჩატარებულ მუშაობას უთუოდ  
ჰქონდა მნიშვნელობა ამ პერიოდში ფსიქოლოგიური ცოდნის გან-  
ვითარებისათვის. როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოში აღორძინე-  
ბის ხანა იმით ხასიათდება საერთოდ, რომ ამ პერიოდში ფარ-  
თოდ ეწაფებიან ხალხური შემოქმედების წყაროებს. ახალი იდე-  
ოლოგიის ხალხურობის პრინციპმა, პირველ რიგში, ამაში იჩინა  
თავი. ლიტერატურული ენა ხალხური ენის ფესვებზე დანერგვით  
იფურჩქნება და ვითარდება. ამ პერიოდში განსაკუთრებით ფართო  
და ღრმა მუშაობა ჩატარდა ქართული სალიტერატურო ენის სიწ-  
მინდის დაცვისათვის, მის საგანძურთა შეკრების, სისტემატიზაცი-  
ისა და მეცნიერული შესწავლის მიმართულებით. ამ მხრივ მუშა-  
ობის მინალწევართა მწვერვალია სულხან-საბა ორბელიანის ქარ-  
თული ენის ვრცელი განმარტებითი ლექსიკონი. ეს ლექსიკონი  
სიტყვათა მნიშვნელობების ამომწურავ განმარტებებს შეიცავდა.

ქართული ენის საუნჯეთა გამოშვებისა და მისი სისტემატიზაციის თვალსაზრისით ეს ლექსიკონი იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ იგი რამდენიმე საუკუნის მანძილზე ქართული ენის ერთადერთ ვრცელ განმარტებით ლექსიკონად რჩებოდა. როგორც თვით სულხან-საბა აღნიშნავს, ლექსიკოლოგიურ მუშაობას საქართველოში ადრეც ჰქონდა ადგილი. სულხან-საბა წერს: „ქართულთა ენათა ლექსიკონი აღარა იპოებოდა, რამეთუ ეამთა ვითარებითა უჩინო კმნილიყო, რომელსა მეხუთე ვახტანგ მეფემან ქართულად სიტყვის კონა უწოდა. ვინათგან პატიოსანი ესე წიგნი დაჰკარგოდათ, ენა ქართული თუსთა ნებაზედ გაერყუნათ“ [72]. სულხან-საბას შემდეგ აღორძინების ხანაში ფართო მუშაობა წარმოებდა არსებული ლექსიკონის შევსებისა, გაფართოებისა. და გაღრმავების მიმართულებით (თეიმურაზ ბატონიშვილი, იოანე ბატონიშვილი, დ. რექტორი და სხვ.). სულხან-საბას<sup>1</sup> ლექსიკონი მისი თანამედროვე გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა და მოაზროვნეთა ზრუნვის საგანი იყო (ვახტანგ VI, გიორგი XI და სხვ.). ასე რომ, ამ ლექსიკონში ქართული ენის საგანძური მისი დროისათვის არსებული დაკვირვებების, ენობრივ მონაცემთა მეცნიერული შესწავლის შესატყვისად არის წარმოდგენილი. ქართული ენის თავისებურებისა და მისი საგანძურის აღწერისა და დაცვის მიმართულებით მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა აღორძინების ხანაში ისეთმა გავრცელებულმა ქანრმა, როგორც იყო „ანბანთ ქება“. ქართული ენის საგანძურთა თავისმოყრისა და ენის თავისებურებათა გაცნობიერებისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე ქართული წიგნის ბეჭდვის საქმის განვითარებასაც.

საბოლოოდ, „ქართველობისათვის“ ყველა მიმართულებით გაშლილმა ბრძოლამ შედეგად ის მოიტანა, რომ XVIII საუკუნის დასასრულისათვის ქართული სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბების პროცესი დამთავრებული იყო (არნ. ჩიქობავა).

<sup>1</sup> თუ სულხან-საბამ შეძლო ქართული ხალხური ენის სრული ლექსიკონის შედგენა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მან, „ამა სოფლის“ ღირსებითა და სიყვარულით აღკურვილმა, იხრუნა „ენა ქართული შესრულებული და განვრცელებული“ ყოფილიყო. ლექსიკონის შედგენის ფაქტი ამ პერიოდის მოწინავე იდეოლოგიის „ხალხურობის“ ტენდენციებზე მეტყველებს. სულხან-საბა ორბელიანი ხალხური ენის საუნჯეთა წვდომას ცდილობს. ლექსიკონის წინასიტყვაობაში იგი წერს: „ამა წიგნსა უინა არიან სახელნი კეთილნი და ბოროტნი, საქებელნი და საძაგებელნი, უბადონი და ცუდნი. არა თუ კაცებისათვის აღმიწერია, რათა საქირდლად იპყრათ, არამედ ენისა სისრულისათჳს აღვსწერე. თუცა უბადო სახელი აღმოიქოცოს, მერმელა უდარესი მოაკლდეს უაღრესსა და ღმერთილა დარჩეს უკეთესი და სხუა არა-რა და შემკირდების ენა ქართული“.

ჩვენი უშუალო ამოცანაა: ქართული ენის განვითარების იმ საფეხურის მონაცემების მიხედვით, რომელსაც ალორძინების ხანის ძეგლები ასახავენ (მხატვრული—ორიგინალური და თარგმნილი—ლიტერატურა, ამ დროისათვის ცნობილი კლასიკური პერიოდის ნაწარმოებები, ლექსიკონები და სხვ.), დაეადგინოთ ქართული ენის ფსიქოლოგია, გავარკვიოთ ზოგიერთი არსებითი მოქმენტი იმ ცოდნისა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, რომელსაც წარმოადგენს ალორძინების ხანაში უკვე ჩამოყალიბებული ქართული სალიტერატურო ენა. ამის საფუძველზე უკვე ნათელი შეიქნება, თუ ადამიანის შესახებ ცოდნის განვითარებაში რა საფეხურს ქმნიდა ამ პერიოდში ასე ფართოდ გაშლილი მუშაობა ქართული ენის საგანძურთა დაცვის, მათი სისტემატიზაციის, და მეცნიერული შესწავლის მიმართულებით.

#### ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება ქართული ენის მონაცემების უწყობა

კასირერი [202] აღნიშნავს, რომ ენას მოეპოვება ისეთივე, როგორც მას გარეგანი, საგნობრივი სინამდვილისათვის გააჩნია, პირველადი და ფუძემდებრივი ფორმები და საშუალებები, რომლებითაც ის შინაგან სინამდვილეს წვდება და წარმოადგენს.

საფიქრებელია, რომ ქართულში ასეთთა რიგს უნდა ეკუთვნოდეს შინაგანი სინამდვილის წარმოდგენა „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან ჩქიდრო კავშირში.

პრინციპულად თუ არსებობს ქართულში ძირითადი ცნება, რომელთანაც კავშირში განიხილება შინაგანი, ფსიქიკური განცდის სინამდვილე — ეს უთუოდ „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობაა.

მაგრამ ეს ჯერჯერობით ჩვენი წინასწარი მოსაზრებებია, რომლებიც შემოწმებას მოითხოვენ. ძირითადი ცნებაც და ისიც, თუ როგორ არის წარმოდგენილი მასთან დაკავშირებით ქართულ ენაში მთელი შინაგანი სინამდვილე, უთუოდ ფსიქიკურ რომელობათა ყველა ძირითადი ჯგუფის მიხედვით მოცემულ ფაქტობრივ მასალაზე უნდა გავხადოთ ნათელი. ამის გათვალისწინებაა ჩვენი პირველი და ძირითადი ამოცანა.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულ ენაში აღნიშნულ ამოსავალ ცნებასთან მტკიცე კავშირში წარმოდგენილი „შინაგანი“ სინამ-

დვილის განსხვავებადი მხარეები და ნაწილები (ჩვეულებრივ წარმოდგენილი „ჰეტეროგენული კომპლექსების“, „კომპლექს-კვალიტეტების“ სახით: „გულისთქმა“, „გულის სიტყვა“, „გულის ზრახვა“, „გულისხმა“ და ა. შ.) ტრადიციულ ფსიქოლოგიაში მიღებულ ფსიქიკურ ფენომენტთა კლასიფიკაციასა და რომელიმე სქემებს მხოლოდ პირობითად ექვემდებარება. მაგრამ, ვიდრე საგანგებოდ არაა დადგენილი ამ მხრივ განსხვავება ენობრივი აზროვნების პრინციპებსა და ტრადიციულ ფსიქოლოგიის პრინციპებს შორის, იმისათვის, რომ გარკვეული დასკვნები გამოვიტანოთ ქართულში ფსიქიკური სინამდვილის გამოსახვის თავისებურებათა შესახებ, იძულებული ვართ დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ ამ შენიშვნით და ენობრივი მასალა გავითვალისწინოთ ფსიქიკურ ფენომენტთა ჩვეულებრივად მიღებული კლასიფიკაციის მიხედვით.

ფაქტობრივი მასალა მოგვყავს იმ წყაროების მიხედვით, რომელიც ცნობილი იყო XIX საუკუნის დასაწყისისათვის, ე. ი. ა ლ ო რ ძ ი ნ ე ბ ის ხ ა ნ ა შ ი <sup>2</sup>. ჩვენ ვითვალისწინებთ სიტყვის ძირითად მნიშვნელობას ქართულში. სიტყვის მნიშვნელობის ცვლილებების დადგენა არ შეადგენს ჩვენს ამოცანას, განსაკუთრებით ვცდილობდით გვესარგებლა ქართული თარგმანებით და შედარებისათვის ქართულ თარგმანთან ერთად მოგვყავს როგორც დედნის სიტყვები და გამოთქმები, ისე პარალელურად მათი თარგმანიც სხვა ენებზე. ბერძნულ ენაზე „ახალი აღთქმის“ წიგნებიდან ისეთი ადგილები მოგვყავს, რომელთაც ტიშენდორფის გამოცემით სხვა ვარიანტი არა აქვთ.

განცდათა გამოსახვა ქართულში „გულ“ სიტყვასთან კავშირში

დავიწყით ფაქტობრივი მასალის გათვალისწინება სუბიექტურ მდგომარეობათა, ანუ ემოციურ განცდათა, აღმნიშვნელი სიტყვებითა და გამოთქმებით.

### 1. ემოციები <sup>3</sup>

ზეცნიერულ ფსიქოლოგიაში ემოციური განცდების გამოვლენის საერთო ფორმებად ჩვეულებრივ ითვლება: გრძნობები, ემოციები, გუნება და აფექტი. ზოგ შემთხვევაში ამათ რიგს მია-

<sup>2</sup> ცალკე გამოკვლევაში („ფსიქოლოგია“, ტ. III, 1944) ჩვენ მოგვყავს მასალები ახალი და თანამედროვე ლიტერატურიდანაც.

<sup>3</sup> საგულისხმოა, რომ ემოციური განცდის აღსანიშნავად ქართულში გვხვდება გამოთქმა „გ უ ლ ის მ თ ძ რ ა თ ბ ა ნ ი“.

კუთვნიებენ აგრეთვე ე. წ. ცნობიერების მდგომარეობებს (Bewusstseinslage), განწყობებსა (Gesinnung, Sentiment) და ვნებებს. ემოციების, გუნებისა და აფექტების გამოთქმებს ჩვენ ერთ ჯგუფში — ემოციების ჯგუფში — ვათავსებთ. ამავე ჯგუფში, პირობით, ვითვალისწინებთ აგრეთვე ე. წ. ცნობიერების მდგომარეობებისა (ექვი, დარწმუნებულობა და სხვ.) და განწყობილებების ძირითად ცნებებსა და გამოთქმებს. ვფიქრობთ, ეს არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ქართული ენის ბუნებას. გრძნობებს, ვიწრო მნიშვნელობით, ცალკე გამოვყოფთ; ვნებებს ქცევის ფსიქოლოგიაში ვითვალისწინებთ. ასე გაგებულ ემოციურ განცდათა შესახებ ენობრივი მასალის წარმოდგენისას პრაქტიკულად უფრო გამოსადეგად გვესახება ემოციურ განცდათა იმ კლასიფიკაციას გავეყვით, რომელიც შნაიდერს ეკუთვნის. დიმიტრი უზნაძე სრულიად მართებულად აღნიშნავდა ამ კლასიფიკაციის პრაქტიკულ გამოსადეგობას. მართლაც, ემოციური განცდა, ბოლოს და ბოლოს, უთუოდ ეხება რასმე. ეს რაღაც შეიძლება იყოს მდგომარეობა, საკუთარი თავი და „სხვა“. გამომდინარე აქედან, შნაიდერს მთლიანად ემოციური განცდები სამ ძირითად ჯგუფზე დაჰყავს: მდგომარეობის ემოციები, თავისთავის მიმართი ემოციები და სხვის მიმართი ემოციები [57, გვ. 108]. თითოეული მათგანი თავის მხრივ იყოფა სასიამოვნოთა და უსიამოვნოთა ქვეჯგუფებად. ყველა ამ ძირითადი ჯგუფის მიხედვით ენობრივი მასალის წარმოდგენა ნათელ სურათს მოგვცემს საერთოდ ემოციური განცდის გამოსახვის თავისებურებათა შესახებ ქართულ ენაში<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> ზოგიერთ შემოკლებათა ბანმარტება

- გრ. ხანძთ. ცხ.—გ. მერჩული, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება.  
 ს. ბ.—სიბრძნე ბაჰლავარისა, რედაქცია ი. აბულაძისა, ტფ., 1937 [60].  
 საბინინი—საბინინი, საქართველოს სამოთხე [61].  
 ამრ. დრჯ.—მოსე ხონელი, ამირან-დარეჯანიანი, რედ. ს. კაკაბაძე, ტფ., 1939 [62].  
 ჩუბ — დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, 1887 [63].  
 შაჰნამე—ფირდოუსი, შაჰნამე, ტფ., 1-34 [64].  
 დ. გ.—დავით გურამიშვილი, დავითიანი, ტფ., 1931 [65].  
 ვ. ტ.—შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, კ. ჭიჭინაძის რედაქციით [58].  
 ა. ბარამიძის, კ. კველიძის, ა. შანიძის რედაქციით [66].  
 კ. დ.—ქილილა და დამანა, რედ. ა. ჭყონია, ტფ., 1886 [59].  
 ლუკა, საქმე, იაკ., იერ., გოდება იერ., ესაია, სიბრძნე სოლ., იგავ. სოლ., ებრ., კოლას, თესლოკ., იესუ ნავე, რომ., ზაქ., მეფეთა, მიქ., ეკლ., ის. ზირ., მსაჯ. და ა. შ. ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებია. დაბადება, ნაწ. I და II, ტფ., 1884.

## მდგომარეობის ემოციები<sup>5</sup>

### ა. უხიამოვნო

გულის კლება — „მისათვის, რომელ გულის კლება (огорчение) აქუნდა“, გრ. ხანძ. ცხ., გვ. 29; „... და წარუკუეთო მას სასობა შვილიერობისა და შევარდეს გულის-კლებასა“, ს. ბ., გვ. 42; „... არ იყო ღრტვინვა, გინა გულის-კლება...“ საბინინი, გვ. 419. :გულკლებული — „გულკლებულ იქნების და ესე ჩვენი სიხარული“, ამრ. დრჯ., გვ. 125. გულნაკლულობა — „... სოფელმან ლხინთა სანაცვლოდ მომცა მე გულნაკლულობა...“ შაპინამე, გვ. 3220; „... აქ ათი ბიჭი ვახლავართ მარტო მე გულნაკლულადა...“ დ. გ. გამოთქნები: „... ეგრე მიბრძანა, თუ გული არ გაკლებს წასვლისაგან, კიდე სხვასა ნულარას იგონებო...“ ამრ. დრჯ., გვ. 73; „... კაცსა გულს არ უნდა შეაკლოს...“ ქ. დ., გვ. 91.

ბ. ხარზმ.—ბასილ ხარზმელი, ცხოვრება სერაპიონ ხარზმელისა [67].

ისტ. აზმ.—ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ტფ., 1941 [68].

კაც. შესაქმ.—გრ. ნოსელი, კაცისა შესაქმისთვის.

დიალექტ. ლექს.—სტ. მენტეშაშვილი, დიალექტოლოგიური ლექსიკონი.

იაც. ცურტ.—იაკობ ცურტაველი, მარტულობაჲ შუშანიკისი, რედაქცია ი. აბულაძისა, ტფ., 1938 [69].

ბ. კ.—ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, თარგმანი ი. პეტრიჭისა, რედ. ს. გორგაძისა [70].

ქ. ცხ. ანა დედ.—ქართლის ცხოვრება, ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტფ., 1942 [71].

საბა, ლექს.—სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, ი. ყიფშიძისა და ა. შანიძის რედ., ტფ., 1928 [72].

თეიმურაზ I—თეიმურაზ I, აღ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედ. 1934 [42].

ს. ს.—სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, ტფ., 1938 [73].

ბესიკი—ბესარიონ გაბაშვილი, თბზულებანი, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფუჩიას რედაქციით, ტფ., 1932 [74].

ძვ. ს.—ძველი საქართველო, საისტ.-საეთნ. საზოგადოების კრებული, ტფ., 1909—1913 [75].

იოანე საბ.—იოანე საბანისძე, მარტულობა აბო ტფილელისა [76].

იად. დაუდი—იადიგარ დაუდი, ტფ., 1938 [77].

ვისრ.—ვისრამიანი, აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვასა და კ. კეკელიძის რედაქციით, ტფ., 1938 [78].

<sup>5</sup> რუსულ და უცნო ენებზე ქართული სიტყვის შესატყვისები მოყვანილია გამოქვეყნებული თარგმანებიდან.



გულისწყრომა — „ალიგნეს ყოველნი გულისწყრომითა“ (ზუსონ), ლუკა, 4—28 (ярости, Зорю); „და ვითარცა მცირედ და-რე-სცხრა, გულისწყრომისაგან, მოვიდა სპარსი იგი და... ევედრებოდა მას“, იაკ. ტურტ., VI—24; „სავეც იყო გულისწყრომითა“, საქმე, 9—1 („шаша угрозами“, ἐμπύλωσ ἀπειλή, „spirans minarum“ — „mit Drohen“); „გულისწყრომად“, იაკ., 1—19; „გულისწყრომისათჳს“, ბ. კ., XX თავი, (Περὶ ζήλων, De ira, Ο γνεβε). ასევე თარგმნის ეფრემ მცირეც იოანე დამასკელის თხზულებების შესატყვის თაგს: გულისწყრომა — αψιχект—гнев. „ესეცა მორჩილი სიტყუსად განიყოფების ორადა: გულის მთქუმელობითად (τὸ ἐπὶ ζήλων) და გულისწყრომითად (τὸ ζήλων)“. ბ. კ., გვ. 95. გულმწყრალი — „შეუტევა გულმწყრალოდ“, ამრ. დრჯ., გვ. 67; „გულმწყრალ იქმნეს“, იერ., გვ. 49—23 (ეს ადგილი ასეა თარგმნილი სხვა ენებზე: ყოში, „Sie sind verzagt“); გულგამწყრალი — „არ შეექმნა დარბაზობა მას დღე როსტანს გულგამწყრალსა“, ვ. ტ.

გულგდებული — „ალღა მეფე გულგდებული ურვათაგან“, ქ. ცხ., ანა დედ., გვ. 71. გულწყება (გულწყებული) — მოწყენილი, საბა, ლექს.; „მირიან არსენის მამისათჳს ფრიად გულწყებულ იყვნეს“, გრ. ხანძთ. ცხ. („шли исполнены глупости и недовольства“). გულაჩქარებული — „საქმლისა ნდომასა ძლიერად გული აუჩქარებია“, ქ. დ., გვ. 111; „გულთა ასაჩქარებელი რამ შესმენია“, ქ. დ., გვ. 86. გულისობა, გაგულისება — „... ვა თუ გაწყრეს, გაგულისდეს“, ვ. ტ.; „კელავე უფრო გაგულისდა, ქაოზ არა დაუჯერა“, შაჰნამე, 3026; „სოფლისა ავად ბრუნვამან მე ერთობ გამაგულისა“, თეიმურაზ I, გვ. 3; „... ერთი მეტად გაგულისდა...“ ს. ს., 79. გულმოსულობა, გულგასივებული, გულისძვრა — „მეფემან დავით, უშიშმან და ყოვლად უძრავმან გულითა“, ქ. ცხ. ანა დედ., გვ. 217. გულგატეხილი — „გაქდა უიმედოდ გულგატეხილი და გულ-

<sup>6</sup> „გულის გატეხა“, „გულის აყრა“, „გულის არეკვა“ და სხვ. უთუოდ მოხდენილად გამოხატავს მოდუნების მოვლენას.

„გულის გატეხას“ უპირისპირდება „გულმრთელობა“ („გული აწ უფრო მრთელია“, ვ. ტ.), „გულმრთელი“ (ვისრ.). ამ შემთხვევაშიაც მოხდენილად არის „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობის საშუალებით გამოსახული ფაქტი, რომ ურთიერთსაწინააღმდეგო გრძნობების დაძლევის ან დაფარვისას წარმოიქმნება ჰარმონიული, მთლიანი „გულგაუცხოვლობა“ (ვისრ.), „გულსრულობა“ (ვისრ.), „გულმრთელობა“ (ვისრ.) (Totalgeföhle), რომელსაც უპირისპირდება დისჰარმონია გაუერთიანებელი გრძნობებისა.

წყლული“, ვისრ., გვ. 40; „სიცოცხლესა აღარ ვაზრობ, ასრე გული გამტეხია“, შაჰნამე, 4690; „გულგატეხილნი ტვირთქვეშ კვდებიან“, ქ. დ., გვ. 452. გულწყლული — „ძიძასა ეუბნებოდა: ... ჩემგან უფრო საბრალო და გულწყლული არვინ არიან“, ვისრ., გვ. 27; „... რა გულდაწყლულეპული ვისი ნახა ძიძამა...“ ვისრ., გვ. 44; „დარჩა გულ დანაწყლულები“, ვ. ტ.; „გულწყლული“, ქ. დ., გვ. 306; „გულმოწყლული“, ბესიკი, გვ. 13. გულდაწყვეტილი — „იციხ ჩემმან მოყვარემან, რომელ მისთვის ვარ გულდაწყუედილი“, ვისრ., გვ. 123. გულის ტკივილი, გულმტკივნეული — „... დავრჩი მე ესეთი... სნეული, გულმტკივნეული“, ვისრ., გვ. 27; „არ გამოისუენა წამსაცა ერთსა შექირვებისა და გულის-ტკივილისა... და ცრემლთა დენისაგან“, ვისრ., გვ. 96; „გულმტკივნეულმა ქოსამ თქვა“, ს. ს.; „გულმტკივნეული ვიარები“, ქ. დ., გვ. 319; „... ხოლო მან თქუა: არა ვატკივნო გული ერთისა შემხედვარსა...“ ქ. ც., გვ. 166; „სტკიოდინ გული“, ესაია, 19—10 (შესატყვისი ადგილი გერმანულ ტექსტში ასეთია: „werden bekümmert sein“); „... არ იცი, ის რომ შენზედა გულტკივრეული იტყვისა...“ შაჰნამე, 5361. გულნალმობარი — „ატირდა, მისთვის გულნალმობარია“, ვ. ტ. გულნალვლიანობა — „ხოლო გულისწყრომა ვიდრემე არს დუღილი გულის გარემოისა სისბლისა, ნალვლისა აორთქელისა გინა აღმრლუ-ღვისაგან ქმნილი, რომლისათვისცა გულნალვლიანობად (ჯალღ, რხერ) იწოდების“, ბ. კ., გვ. 107; „იგი ურვეული, გულნალვლიანი“, ქ. დ., გვ. 128. გულდაღრეჯილობა — „შაჰინშა ჯდა მხიარული, გულდაღრეჯილობისაგან გამოწმედილი“, ვისრ., გვ. 42. გულშავი — „შექირვებისაგან გაგულშავებულ ხარ“, ვისრ., გვ. 50. გულგახელებული, გულცეცხლიანი — „საწყალი გულ-ცეცხლიანი“, ვისრ., გვ. 76. გულდაუთმობელი — „ჯდა რამინ გულდაუთმობელი“, ვისრ., გვ. 125. გულუწყენარი — „უძილო, გულუწყენარო“, ვისრ., გვ. 126. ავგული — „... დაეტყო ბოლოდ, რომ რუქაზე ავგულად ქმნილიყო...“ ს. ს., გვ. 163; „გაგავგულოს და დაგჩხუბოს“, ქ. დ., გვ. 350. გულჯარბობა — „ტუინი მისი გულჯარბობისა კუამლისაგან დუღდა“, ვისრ., გვ. 145. გულმდულარე — „მის ყმისა გულმდულარისად“, ვ. ტ.; „აღდუღნა გული მისი და ტიროდა“, ს. ბ., გვ. 14; „გული აუდუღდებოდა“, ვისრ., გვ. 20. გულმოკლული — „კაცსა შეიქმს გულმოკლულად“, ვ. ტ.; გულმკვდარი, გულ-ლახვარსობილი (ვ. ტ.), გულგასრესილი, გულდაკოდილი („გულკოდი-

ლობა აჩნდებოდათ“, ქ. დ., გვ. 173), გულგვამი, გულდაკრილი, გულშენამკვალ — გადატანითი მნიშვნელობით გაცდებსაც განიხატავენ. გულგამკრთალი — „განაკრთენეს გულნი კაცთანი“, ს. ბ., გვ. 40; „ვიცან, ავიქერ ჩქარ-ჩქარად, გულგამკრთალა“, ვ. ტ.; გულჩათუთქული — „შურითა დამწვარ, გულწათუთქებული“, დ. გ., გვ. 203; „მე ეს მწვავს გულსა, ამას ვიტყვიო“, ს. ს., გვ. 47; „იწუებოდა გული ჩემი“, ს. ბ., გვ. 14. „გულდაბურვილი“, ბესიკი, გვ. 60. გულშეკირვება — „ჯამასკ გულშეკირვებული ადგა ამ საუბრისაგან“, შაჰნამე, 5360. გულგახეთქილი — „ვეფხს რა ნახავს ჰანგ მახვილსა კაცსა გული გაუსქდების“, შაჰნამე, 3125. გულაჩვილებული — „მიჯნურობა ატირებს და აგულჩვილებს“, ვ. ტ.; „მყის აღჩუღდა გული მისი და ტიროდა ფრიად“, ს. ბ., გვ. 47; „უსამართლოსა ქნისათუას გულმძინედ ხარ“, ვისრ., გვ. 252. გულგამწარებული — „რა მოგეჩვენა შენ ასეთი, რომე შეშინდი და იარე გულმწარე დაიქეხენ“, შაჰნამე, გვ. 377. გულკვამლიანი — „მივიდა ვისის მოციქული ძიძა მტირალი, ბაგე-მტუერიანი და გულ-კუამლიანი“, ვისრ., გვ. 199. შეორგულება — „მცირედ მორწმუნეო რასა შეორგულდი“, მათე, 14—32 (είσ τλ δὲ σὺ αὐαδ, warum zweifelst du).

გამოთქმები: „გულის გადაქანება“ (испугаться), ძვ. ს., ტ. II, გვ. 9; „გული მეტად შემიდრწუნდა“, ვ. ტ.; „გული მითრთის გაყრისათვის ვითა ვერხვსა ნაბუქარსა“, ქ. დ., გვ. 147; „შეიწრდა გული მეფისა“, ს. ბ., გვ. 12; „კაცსა ნიშანი მიეცემოდეს და გული ეჩქვიფებოდა“, საბინინი, გვ. 261; „იწყლა გული“, საბინინი, გვ. 45; „გულისპობად დედათა“, საბინინი, გვ. 107; „გული გაუფიცხდა“, ვისრ. 17; „გული შენი მოიმდებრე“, ვ. ტ.; „მათსავე გულსა ზადია“, ვ. ტ.

#### ბ. სახიამოვნო

გულსრული — „ბარე მოყუარემცა ჩემი გულსრულად მოყუარე იყო“, ვისრ., გვ. 290; „თქვენიმცა გული ანათვის სრულია“ ვ. ტ.; „ესოდენთა გულსრულთა და ღვთის მორჩილთა“, ქ. დ. გვ. 150; „გულსრულად მებრძოლთ მებრძოლი“, დ. გ. გულსა ვსე — „რომელი ესავს... გულსავსებასა შინა იქმნეს“ (благоленствовать), იგავ. სოლ., 23—25; „... რომელსა ჰეშვარიტად მოელო გულსავსება დამკვდრებად ანგელოზთა თანა“, საბინინი, გვ. 245; „გულსავსებითა (πληροφειλ) ნრავლითა“, თესალოკ. 1—5; „ხოლო

აწ გულსავესე გუყვენით ჩვენ, თუ რომლისათჳს ჯერ იჩინა... მოს-  
 ლეაჲ ... ამით აღვიღთა“, ბასილ ზარზმელი; „გულსავესედ წყალო-  
 ბითა აესილ იყვნეს“, ისტ. აზმ., გვ. 90; „გლახაკი ესე გული ჩემი  
 არა გულსავესე ჰყავ ამის მიერ“, საბინინი, გვ. 64; „გულსავესე  
 ჰყოფდა წადილსა მას მგზავრისასა“, ბ. ზარზმ., გვ. 153;  
 „თვისითა გონებითა გულსავესე იყავნ“ (πληροφεισθησθαι, „sei in  
 seiner Meinung gewiss“), რომ., 14—15; „გულსავესებითა სარწმუ-  
 ნობისათა (с полною верою)“, პავლ. ებრ., 10--22; „გულსავესე-  
 ბითა ვიცან“, საბინინი, გვ. 447; „გულსავესებით მეცნიერ იქმნეს“,  
 ბ. ზარზმ.; „უნებნ გულსავესე ყოფის თუ არს ნება ღმრთი-  
 სა“, საბინინი, გვ. 464; „... გულსავესე ქმნილმან მიილო კუძრთხი  
 მწყემსობისა...“ საბინინი, გვ. 450; „გულსავესებით დაჯერებულად  
 გამოაჩინოს“, საბა, ლექს., სიტყვა „ძიება“. გულ დებუ-  
 ლი, გულ ის და დება (დამშვდება), საბა, ლექს., „ხოლო მირიანს  
 გულის სადებელად [მისც]ეს...“ ქ. ც., გვ. 42; „უგრძნეულად დაეს-  
 ხა მათ ზედა გულდებითა მსხდომარეთა“, ქ. ცხ. ანა დედ., გვ. 212;  
 „უბრძანა სპაჲ მას გულ-დებულად გასლვაჲ“, გრ. ხანძთ. ცხ. („вс-  
 ях спокойно проити“, Н. Мара); „გული დადევ, დაიჯერე, ვერ  
 წაგიტან, ვერა, ვერა...“ ვ. ტ.; „ჩემნი გულისა მდებელნი და ჩემ-  
 ნი შემაგონანი“, ვ. ტ.; „ღია იმედი დაუდვა გულ-დებითა...“ ვისრა.,  
 გვ. 124; „გულმტკივარისა ტკივილი რა იცის გულდადებულმა“,  
 ქ. დ., გვ. 556; „გულისმდებელად თვისთა სპათათვის“, „აბდულ-  
 მესია“; „... რა თემის გარიგებისაგან გული სანებიეროდ დადვა...“  
 ქ. დ., გვ. 64. გულპყრობილი — „გულ-პყრობილ“ (ვარიანტი  
 გოკლდებოკლ) (μαρσεψε, Ονομαστικες, seid getrost) იყმწნით...  
 ნუ გეშინინ“, მარკ., 6—50; „ხოლო უკუე თუ ვინმე დააბლნეს  
 საცხოვარნი თჳსნი ყანობირსა, ვერ გულ-პყრობილ არს“, ს. ბ.,  
 გვ. 34; „გულპყრობილ იქმნეს“ (Успокоились, Н. Мара), გრ. ხანძთ.  
 ცხ.; „გარდავიდა მეფე გეგუთს და ამით გულპყრობილ ყუნა იგინი“,  
 ქ. ცხ. ანა დედ., გვ. 215. შეუორგულე ბელი — „სარწმუ-  
 ნობებითა მტკიცითა და შეუორგულე ბელითა შექურვილ იყო“, სა-  
 ბინინი, გვ. 240. და ა გულა — „გული დააჯერა“, საბა, ლექს.; „მის  
 კეთილს საქციელს გული დააჯერა“, ქ. დ., გვ. 31; „მტერობასა  
 გული დააჯერეს“, ქ. დ., გვ. 152; „მეფემან თავისი თავი ფუცა.  
 მას ვაზირს რა გული შეუჯერდა, მოახსენა...“ ს. ს., გვ. 4; „ესე-  
 თის გზით ურჩიო მასცა გული შეუჯერდეს და შენცა... სარგებე-  
 ლი იხვედროო“, ქ. დ., გვ. 108. გულმტკიცეობა — „რად-  
 გან ეს საქმე ჰქმენ, მე გულმტკიცედ ვარ“, ქ. დ., გვ. 536; „უშე-

ნათ ვერა ვარ მხიარულად, არცა გულ-ჰამოდ“, ვისრ., გვ. 85; „აწ გულამოდ მოვისვენოთ, ნულარავინ სულაქმით ანავ“, შაჰნამე. გულნებიერება — „...შენ აქა გულნებიერად იყავ, ვიდრე მე... მოვიდოდეთ“, ქ. დ., გვ. 559. გულმარიხიანი — „შეწვის, ჰამის და წავიდის პირ-მზე გულ-მარიხიანი“, ვ. ტ. გულმაგრობა — „თავსა ვუთხარ მიემოწმე, ჟამად გიჯობს გულმაგრობა“, ვ. ტ.; „გულმაგრა იყავ“, ქ. დ., გვ. 461. გულნათელი — „გულნათელად გაიყარნეს“, შაჰნამე, 3004. გულხანილი — „პირმიხიარულად და გულხანილად დახედა“, ქ. დ., გვ. 435. გულდაწმენდილი, გულმრთელი, ვისრ., გვ. 178; „...გული აწ უფრო ძრთელია“, ვ. ტ.; გულმხიარული — „ამისთვის გულმხიარულად იყვენით“, ამრ. დრჯ., გვ. 91; „რათა მეცა გულმხიარულად (ესჰაჯჰ) ვსცნა თქქმნთჳს“ („ich auch erquicket werde“), ფილპ., 2—20.

გამოთქმები: „თუ მოვითაჰკლა იგი ყმა ჩემად გულისა მუხანელად“, ვ. ტ.; „მოციქულობა გულისა მოსაფხანია“; „მე თურქთა ომი უჩვენო, გულისა მოსაფხანია“, შაჰნამე; „ამად შევიქმს სიხარულსა მართ გულისა საკამათსა“, ვ. ტ.; „დააყენენით გულნი თქვენნი“, ამრ. დრჯ., გვ. 61.

## თავისი თავის მიმართი ემოციები

### ა. ხასიათოვნო

გულდიდობა — „ამპარტავნობს და გულდიდობს“, დ. გ., გვ. 68. „გულდიდი“ (უშიშარი), ძვ. ს., ტ. II, გვ. 131. გულმალლობა — „თვისის გულის მალლობითა არა შეეპოვოს..“ ქ. დ., გვ. 424. გულმოუდრეკელობა — „გულმოუდრეკელისა სიბოროტითა მოყვრისა სათნოს დაავადებენ...“ ქ. დ., გვ. 167. გაგულოვნება — „ჩვენცა გავგულოვნდით ყოველი კაცი“, ამრ. დრჯ., გვ. 40.

გამოთქმები: „მე ვგრე მითხრა გულისად ხარო — მე უთხარ ამისგან უფრო გულისობა აღარ ეგების მეთქი“, ამრ. დრჯ., გვ. 103; „შაკვართა გული გაულადდებათ და უსამართლოს ძლიერებასა მოიცემენ“, ქ. დ., გვ. 185; „განძლიერდა გული მისი და ჰრქუა...“ ს. ბ., გვ. 58; „არა შევიდოდა მისსა გულსა კჳალიცა სიმაღლისა“, საბინინი, გვ. 223.

## ბ. უხიამოვნო

„შემეკმნა გლახგული“, აბდულმესია: „სევდა-ნალველი გლახგულსა გამეფებია“, ქ. დ.; გულის ქენჯნა.

## სხვის მიმართი ემოციები

### ა. ხაზიამოვნო

გულმხურვალება — „გეაჯები გულმხურვალი“, ვ. ტ.; „გულით მხურვალით“, ს. ბ.; „ამგედრდეს გულითა განჭურვებულთა“, ისტ. აზმანი. გულის ხმიერება. „გამდელი ტირს და ეხვევის, გულტკბილად, მოეფეროდა“, თეიმურაზ I, გვ. 67; „გულტკბილად მოიკითხე“, თეიმურაზ I, გვ. 85; „გულტკბილად ეუბნებოდა“, შაჰნამე, 3539; „გიჰკრეტ თვალითა გულტკბილად შემხედვარითა“, ვ. ტ.; გულ-ლმობილობისა მსჯავრისა სისწორე“, ქ. დ., გვ. 28. გულმტკივნეულობა. — „ყოველი იგი გულმან მითქუა“ (შესატყვისი ადგილი თარგმნილია სხვა ენებზე: „полююишось“, „geliistete mich“), ისუ ნავე, 7—21; „ვგორვიდეთ გულის თქმათა შინა“, იგავ. სოლ., 7—19 („упиватися нежностью“, „lass uns genug buhlen“). გულითა დობა — „სიყუარულისა გულითადობასა (ἀγάπη ὑπόθεσις) გამოვიციდი“, კორინთ., II, 8; „ჰყოფდით ნებასა... გულითად“, ეფეს., 6—6; „არავენ მაქუს სხუაჲ ერთგული (ισοψυχον), რომელმანცა თქმნთჳს გულითად (ὑπόθεσις) იზრუნა“, ფილპ., 2—21; „სეფეთ უბუცესი იყო... გულითადი მეფისა“, ს. ს.; გულითადი — გულის მისანდო, საბა, ლექს.; „არა გულითადი არს სიცილი მისი, გარნა მხოლოდ იჩემებს სახისა ზიმსგავსებასა“, იოანე დამასკელი, თარგმნილი ეფრემ მცირის მიერ; „შენ უწყი ვითარმედ მე გულითად სიკუდილად მივალ“, იაკ. ცურტ., გვ. 17. ერთგულობა — „ერთგულო და თანამზრახველო ჩემო“, ს. ბ., გვ. 6; „სიტყვა ეგე შენი ტრფიანლებისა და ერთგულობისა გამო არს“, ქ. დ., გვ. 144; გულწიფელობა, გულგახსნილობა, — „კარ-დაჭმულნი და გულგაქსნილნი დღისით თამაშობდეს...“ ვისრ., გვ. 111. გულმართლობა — „გულმართლად იყვნენ“, ვ. ტ.; „აფრასიობ დღეს გულმართლად შენზედ არი“, შაჰნამე, 3041. გულსა დაგი — „ამას ზედან შეიფიცვნეს მოყვარენი გულსადაგნი“, ვ. ტ.; „გულსადაგად არა კრელად“, ვ. ტ. შეუორგულებელი — „სიყუარულითა შეუორგულებელითა“, რომ., 12—9 (ἀσπαχρῆσις, „nicht falsch“, „sine simulatione“); „დადგრომილ იყო ნეტარი შიო მარხუასა

შინა შეუორგულებელსა“, საბინინი, გვ. 230. გულგაწმედილი — „ძული მტერი კაცსა გულგაწმედით არაოდეს დამოყურდების“, ვისრ., გვ. 272. გულგაუყოფელი — „ოქროსა ტახტსა ზედა პირმზე შენი გულგაუყოფელი ვისი იყვის“, ვისრ., გვ. 228.

გამოთქმები: გული სპოვნა — „გული რამინისაქენ მოექცა“, ვისრ., გვ. 60; „მოიმძევლნეს გული“ — ს. ბ.; „ამა მონათა ჩემზედა გარდაუხდელი გულია“, ვ. ტ.; „... მტერი უნდა დაიმოყვროს, თავისი აუგიც აპატიოს, გული გაიერთონ“, ს. ს.; „მოლაღატედ გამოვჩნდი და ყოველი გულის-მომცემი დავაშინე უზენარობითა ჩემითა...“ ვისრ., გვ. 238; „... რასალა განებიერებდე ანუ გულისა მოუცემელითა სიტყუითა რასალა გცდიდე?“ ვისრ., გვ. 286; „... არა დააკლეს ორთავეს გულის მონაცემი...“, „არაოდეს მიდრეკილ არს გულნი ჩუშნი ურწმუნობად“, საბინინი, გვ. 54.

სულიერი პროცესების გამოთქმა სივრცითი მატერიალური მნიშვნელობების გამომსახველი სიტყვების მეშვეობით, როგორც მოყვანილი მასალიდან ჩანს, ქართულ ენაშიაც დასტურდება; სახელდობრ: განცდები გამოითქმიან როგორც გულისკლება, დება, მოწყვეტა, დაწყვეტა, შექვრა, დახურვა, გახსნა, აფეთქება, ამღვრევა, გახეთქვა, დამძიმება, გადაქანება, ავისება, განათება, ამალღება, დილობა და ა. შ.

#### ბ. უხიამოვნო

გულძვირობა — „ძმა შენი გულძვირ რამე არს შენთვის“ მათე, 5—23; „მირეანისათვის გულვეძვრად იყო“ („ნѣмъ вои иа...“, Н. Мара), გრ. ხანძთ. ცხ., 42—17; „გულძვირთან ლხინი არ ვარგა“, ქ. დ., გვ. 164; „დავედრა შაბრანგ ბეზათო, ჩემთვის ნუ დაგულძვირდები“, შაჰნამე, 3083; „გული — შორისი — ძვრის — მარხველობა“ (αἰσος, ненависть), ბ. კ., გვ. 108. ორგულობა — „დაუორგულდეს სხუანიცა ნათესავნი“, ქ. ც., გვ. 3; „ორგული“ (ὄργη, du Heuchler, „лицемер“), მათე, 7—6; „ძე ლიპარიტისი, კაცი ორგული“, ქ. ც., ანა დედ., გვ. 206; „საორგულოთ ხელი წაუყრიათ“, ქ. დ., გვ. 130. გულარძნილობა — „... ჩემდა მიმართ გულარძნილად...“ მოსე, III, 26—23; „... ხოლო შემოკრბა ოდესმე წინაშე მეფისა ნათესავი გულარძნილი...“ ქ. ც. ანა დედ., გვ. 229; „... სხვამ გულარძნილობით სიტყვა გად-

მოაგდო...“ ქ. დ., გვ. 442. გარდაგულარძნა — „...გონებათა ნათათებრ გარდაგულარძნა სარწმუნოებისა...“ კაცი შესაქმ.; „...ნაწობნი ქრისტიანეთაგანი გარდაგულარძნეს...“ იოანე საბ. უგულებელსყოფა — „უგულებელსყოფა ძნაძნა...“ მოსე, III, 26—37; „...რამეთუ მე უგულებელს მყავ...“ („Возмущаюсь против меня“, „sie haben mich erzurnet“), იერ., 4—17; „ანიბთჳ რამეთუ... ბრძანებანი უგულებელს ჰყუნეს და ბრძანებანი ჩემნი მოიწყინნა გულმან მათმან...“ („За то что презирали законы мои и душа их гнушалась постановлениями моими“, „darum, dass sie meine Rechte verachtet, und ihre Seele an meinen Satzungen Ekel gehabt hat“), მოსე, III, 26—43. გულგრილობა — „...მისი ამავე და გულგრილობა წურილად მოაქსენა მოაბადს...“ ვისრ., გვ. 30. გული სგარყვნა — „...თქვენის გესლოვანის ენისაგან ჩემზე გული გარყვნია...“; „...როდის იყო მეფე შენზე გულტკბილად, რომ ახლა ესენი გემდურვიან: მეფე შენზე გულგარყვნილად იყოსო?...“ ს. ს., გვ. 161. გულმანკიერი — „...გულმანკიერად შეიქმნენ, ქმნეს სამსახურზედ კლებანი...“ დ. გ. გულგამოცვლილობა — „...რამც უყო ჩემზედა ეგზომ გულგამოცვლილობა?“ თეიმურაზ I, გვ. 96; „...დიაცი აცდუნა და გამოუცვალი გული...“ ს. ს.; „...ხერხით მასზე ხელმწიფის გულს გამოსცვლიან...“ ქ. დ.

გამოთქმები: „...გულიდან ამოირეცხა...“ „გულნაქცევად არის“ (ქართლში ახლაც ასე ამბობენ ფეხმძიმე ქალის სულიერი განწყობილების შესახებ); „უქცია გული...“ რუსუდანიანი; „...გულუწყალოდ სისხლსა ღვრიდეს...“ შაჰნამე, 3520; „...მტერთა გულმესისხლობის ნახვის დროაო“, ქ. დ., გვ. 333; „...დიდად მეშურნედ აღაზოს გულისა...“ ქ. დ., გვ. 454.

როგორც ცნობილია, ემოციური განცდების კვალიტეტებს ეჯვარება თავისებურებები, რომლებიც, როგორც იონას კონი [79] აღნიშნავდა, მათგან უთუოდ განსხვავებული უნდა იქმნენ. ის მათ, კვალიტეტებისაგან განსხვავებულად, „მოცემულობის ფორმებს“ უწოდებდა. ქართულში გრძნობათა ეს თავისებურებანი ობიექტივირებულია და მათი გამოსახვა აგრეთვე „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან მკიდრო კავშირში ხდება.



ჩვენ ზემოთ განზრახ არ მოვიყვანეთ ემოციურ განცდათა გამომსახველი ისეთი სიტყვები და გამოთქმები, როგორც არის, ვთქვათ: გულ-მწუხარე (ვ. ტ.), გულ-ბრაზი (დ. გ.), გულ-წყნარი (ვაეა), გულ-დაწყნარებული („გული დაიწყნარა“, ქ. დ.), გულ-დაჯავრიანებული, გულ-მოშიში („...კვლამისთვის გულმომშიმობს...“ ვ. ტ.), გულ-მხიარული („...გულმხიარულნი, შვებულნი მოვლენ დარბაზთა სეფესა...“ ვ. ტ.), გულ-უშიშარი („...მათ ლაშქართა გულუშიშრად ასრე ხოცდა...“ ვ. ტ.), გულ-ნაწყენი, გულ-მკმუნვარე, გულ-მეურვებული („...გულსა შეიურვებს...“ ვ. ტ.), გულ-დაშოშმინებული, გულ-ჯავრიანი, გულ-დაღონებული, გულ-დარდიანი, გულ-დანაღვლიანებული, გულ-გაბორბლებული, გულ-იმედიანი, გულ-არხეინად, გულ-გამხნევებული და სხვ.

ასეთ კომპოზიტებსა და გამოთქმებში „გულ“ სიტყვასთან ერთად მონაწილეობს ზეორე სიტყვა, რომელიც თითქოს იმავე ემოციურ განცდას გამოხატავს, რასაც „გულ“ სიტყვასთან ერთად წარმოქმნილი სიტყვა, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით. ასეთი კომპოზიტები არ არიან სინონიმები აღნიშნული სიტყვებისა (მაგ., გულმხიარული და მხიარული, გულ-მოშიში და მოშიში). „გულ“ სიტყვა ასეთ შემთხვევაში არა გრძნობითი კვალიტეტების აღსანიშნავად იხმარება, არამედ გვხვდება სწორედ როგორც თითქმის ერთადერთი საშუალება იმ არსებით თავისებურებათა გამოსახატავად, რომლებიც ეჯვარებიან ამ კვალიტეტებს, მაგრამ მისგან უთუოდ განსხვავებულ უნდა იქნენ. ეს არის ემოციური განცდის სიწრფელი, ნანდვილობა, სიღრმე, მოღუნება, ხანიერობა და სხვ. სხვადასხვაა ერთი და იმავე კვალიტეტის გრძნობა „გულით“ და „უგულოდ“ („უგულოდ სიყვარული“ (ვ. ტ.), „გულისგარეთ“ და ა. შ.). ამრიგად, თუ ქართულ ენაში ემოციური განცდების რომელობები გვხვდება მაინც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირის გარეშე, აღნიშნული „მოცემულობის ფორმები“, ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში გამოითქმის.

ეს ფაქტი უთუოდ საგულისხმოა იმის საილუსტრაციოდ, თუ წინააღმდეგ მქაანციისტური თეორიებისა, რამი-მართლებით უნდა ვეძიოთ საფუძველი ემო-

ციურ განცდათა ისეთი თავისებურებებისა, როგორცაა: სიღრმე, სიწრფელე, სიმაღლე, მოღუნება და სხვ.

### გრძნობა (ვიწრო მნიშვნელობით)

აღსანიშნავია, რომ გრძნობის (ვიწრო მნიშვნელობით) ძირითადი რომელობები (ახალ სალიტერატურო ქართულში „სიამოვნება-უსიამოვნებად“ წოდებული) ბევრ წყაროში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში გამოსახული გვხვდება. ეფერემ მცირეს იოანე დამასკელის „გარდმოცემის“ XIII თავი („περι ηδονης“, „De voluptalibus“) თარგმნილი აქვს როგორც „გულის სათქუმელათს“ (საქართველოს სახელმწ. მუზეუმი, ხელნაწერი S 1358). გულის სათქუმელი = ηδονη = voluptas = удовольствие. „გულის სათქუმელათგანნი რომელნიმე სულისანი არიან და რომელნიმე ჯორც-თანი“. გრიგოლ ნოსელის თხზულებაში „კაცისა შესაქმისათს“ (საქ. სახელმწიფო მუზეუმი, S 1358) ასეთი ადგილებია: „გარე მიაქცევს საძულელსა და არა გულის სათქუმელსა“ (გვ. 151-ბ) (не доставляющего удовольствия); „გულის თქმითა ცხებულ იყო ნაყოფი“, „გულის თქმითა რაჟთმე საცნობელთათა“ (გვ. 179-ბ); „არ იყო ქამადთა გულის სათქუმელთა მოყუარე“ („не был любителем приятных явств“) გრ. ხანძთ. ცხ., გვ. 52, 58-ბ.

აღსანიშნავია, რომ ტკბობის სიამოვნება (Genusslust), რომელიც, პირველი შეხედვით, თითქოს სავსებით ობიექტით არის განსაზღვრული, ქართულში მაინც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირშია გამოსახული („გულის სათქმელი“).

გრძნობათა გამოვლენის შემთხვევები მრავალი და მრავალფეროვანია. თუ მივიღებთ მათ კლასიფიკაციას იმ ობიექტური განცდების მიხედვით, რომელთა ნიადაგზედაც ისინი ჩნდებიან და და რომელთა შინაარსადაც განიცდებიან, მაშინ უნდა გაირჩეს გრძნობათა ორი დიდი ჯგუფი: ე. წ. გრძნობადი გრძნობები და უმაღლესი გრძნობები (ესთეტიკური, ინტელექტუალური და მორალური). გავითვალისწინოთ ამ მიმართულებითაც დადგენილი ენობრივი მონაცემები:

1. გრძნობადი გრძნობები: გულსაკვდავი — „შეჰყუფს ვარდასა გულსაკვდავად“, „ხილვად საშიშო, გულმავეიშო“, ბესიკი. „გულ-საგრაგინალი“ (არჩილი) და სხვ.

2. უმაღლესი გრძნობები (ესთეტიკური, ინტელექტუალური და მორალური): „აგარაკისათს გულისათქუმელისა“

(lieblichen Aecker), ესაია, 32—12; „ვენახოვანნი გულის სათქუმელნი“ (прекрасные виноградники), ამოსი; „მის გულის გამხსნელის სიმწვანის ნახვითა კაცსა თვალისა ჩენასა მოუმატებს“, ქ. დ., გვ. 552; „ჰაერკეთილი, ტყე-შვენიერი მრავალრიგად გულის გასაწყროდ მოსარები“, ქ. დ.; „გულის გამღებელი ადგილი“, ქ. დ., გვ. 370; გულწამტანი — „ტანო, ტატანო, გულწამტანო“, ბესიკი; გულწარმტაცველი — „...გულის მომტაცებელს, სათუთს, შვენიერს...“ ქ. დ., გვ. 135; „გულისა წამღებელი ხარ“, ვისრ., გვ. 7; „აზომ რომე გაგათრივე შენ ვაზირი გულის გული“, ვ. ტ.; „რა გულსა უთხრა გულისა სიტყვანი საგულისონი“, ვ. ტ.

„გულსადაგად, არა ქრელად“, ვ. ტ.; გულმართლობა; „სრულითა გულითა მსახურებდა“, ქ. ც.; „ყოფლითა გულითა“, „ლმობიერიითა გულითა შეწირეს“, ისტ. აზმ.; „უძღვის გულითა ქველითა“, ვ. ტ.; „გულითა მოსავითა“, ქ. ც.; „ქარგის გულითა“; „გამად ვერა შემიტყვია: ვინ მართლად მითქს, ვინ გულ-მრუდი“, შაჰნამე, 3440; „აღმოიტყოდინ გულარძნილსა“ (развращенное). „გზანი უგულეებელს მყოფელთა წარსაწყმედელსა შინა“, ივან. სოლ., 13—16; „რომელნი ეძიებენ ერთითა გულითა“, იაკ. ტურტ.

გრძნობა რომ იმ თვისებას გვითვალისწინებს, რომელსაც საგანი სუბიექტზე შემოქმედების შემთხვევაში იჩენს, ეს ფაქტი, უთუოდ, ზუსტად და მოხდენილად არის გამოსახული ყველა აღნიშნულ გამოთქმაში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობის მეშვეობით.

დასასრულ, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „გუნება“, „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობით გამოითქმის. გუნება თავისი ფსიქოლოგიური არსით ახლო დგას იმასთან, რასაც ჩვენ ქვემოთ „გულის განცდას“ ვუწოდებთ. ამიტომ გასაგებია გული=გუნება. საფიქრებელია, რომ თვით სიტყვა გუნება „გულ“ ფუძის მქონეა. ი. მაისურაძის მიერ შედგენილ მესხურის დიალექტიკურ ლექსიკონში ამის დამადასტურებელი მასალებია მოყვანილი: „გულის-ნება“ გუნების მნიშვნელობით გვხვდება. მაგალითად: „სწორედ თავი გული ნების ქალი რო შეხვდა!“

გამოთქმულია ასეთი მოსაზრებაც, რომ გუნება შექმნილია „ბუნების ძირის ბუნ გულთან დამსგავსების ანუ ასიმილირების ნიადაგზე“ („უსწოროკარაბადინი“, ლექსიკონი [80]).

ამრიგად, როგორც მოყვანილი გამოთქმებიდან და ენობრივი ზოგადი ცნებებიდან ნათლად ჩანს, ქართულ ენაში ემოციური განცდები წარმოდგენილია როგორც „გულიდან გამომდინარე“ განცდები. ემოციური განცდები წარმოდგენილია როგორც მთლიან-პიროვნული მდგომარეობის ამსახველი განცდები, როგორც მისი სიმპტომი (გულისკლება, გულსავე და სხვ.) და ამდენად სუბიექტური აზრის მატარებელიც.

## 2. აქტივობის განცდები

გულისთქნა — „...რომელი ჰხედვიდეს დედაკაცსა გულის თქმად“ („...кто смотрит с вожделением“, „zu begehren“), მათე, 5—28; „...არავისი გულმან მითქუა...“ (ὁὐδὲν εἶπε μὴ ἄλλο, „nullius concupivi“, „не пожелал“, „nich habe euer keines begehret“), საქმე, 20—33; „...გულისთქმათა (ἐπιθυμίαι) მამისა თქუწინისათა გნებაეს ყოფად...“ („похоти“, „eueres Vaters Lust“), იოანე, 8—44; „...გულისთქმათა (Алчн, Wünscheu), მოაქუედინიან მცონარი...“ ივანე სოლ., 21—25; „...რამე თუ დაემონა გულის თქუმასა...“ („нѣмъ порабошенъ страстью“), გრ. ხანძთ. ცხ. პეტრიწის თარგმანებში: „...გულის მთქუმელობითი...“ (ნაწილი „უტყვი სულის“) (τὸ ἐπιθυμητικόν, „чувственно-пожелательная способность“); „...სხეულისა გულის-თქუმანი...“ (страсти); „...ვნებას (πᾶσις) ოთხად განჰყოფენ: გულის თქუმათ (ἐπιθυμίαι)...“; „...გული-თქმა..“ (ἐψεύς), ბ. კ., გვ. 32; „...გულმთქუმელ (ἐψεύς) კეთილობისადმი“, ი. პეტრიწი, ტ. I, გვ. 11; გულის სათქმელი = სანდომელი, საბა, ლექს.; „...გულის სათქმელი ვითარცა ოქროდ მიწათა შორის...“ საბინინი; „...მომეც დათმობა სურვილთა მფლობელო გულის-თქმათა...“ ვ. ტ. „გულის თქმა“ ფანტაზიის წარმოსახვის მნიშვნელობითაც გვხვდება. მაგალითად, სულხან-საბა „გულისთქმას“ განსაზღვრავს როგორც „გონებით ნდომას“. „ამ გულისთქმაში შეშა აღუდვა და ქალაქს გაასყიდად წამოიღო“, „...მისის გულისთქმით გამდიდრება წუთზე წაუხდა“, ს. ს., გვ. 140. ეს ენობრივი ფაქტი უთუოდ საგულისხმოა წარმოსახვის თეორიის თვალსაზრისით. იგი ილუსტრაციაა იმ კავშირისა, რომელიც არსებობს ადამიანის სურვილებსა და წარმოსახვას შორის (უკეთ რომ ვთქვათ, არარეალიზებულ მისწრაფე-

ბასა და წარმოსახვას შორის). გ უ ლ ი ს ზ რ ა ხ ე ა — „...ღირს მყავ  
 მარტოდ ზრახვად შენ წინაშე და გაუწყო მეფობასა შენსა გულის  
 ზრახვა ჩემი...“ ქ. ცხ., ა. დედ., გვ. 37; გულის ზრახვა (βουληται),  
 დამასკელის „გარდმოცემაჲ“, თარგმანი ეფრემ მცირისა. „...ბო-  
 როტთა გულის ზრახვათაგან ხსნილი...“ იოანე ზედაზნელი.  
 გულის სიტყვა — „გულის სიტყვით გული მოითქმიდა“ (ἐπισημαίω  
 ἐπισημαίω), ლუკა, 22 — 14; „...ესმა კეთილი იგი გულის სი-  
 ტყუა.“ (βλαφοε желание), გრ. ხანძთ. ცხ.; გულეზა (გულ-  
 ვება, გულება), გულევა — „...გულეზაჲ აღსასრულისაჲ არს, ხოლო  
 წინაარჩევაჲ აღსასრულის მიმართი...“ („хотение относится к цели,  
 вѣтор же к тому, что вдет к цели“), ბ. კ.; გულეზა (βούλησις,  
 voluntas, хотение), ბ. კ.; „...მგულეზელ ვართ ვერ შეძლებასცა  
 ჩუენ მიერ“ („хотим и то, что не может произойти“), ბ. კ.,  
 გვ. 135; „მგულეზელი“ („с намерением“), ბ. კ., გვ. 8, 70, 125;  
 „...ვიდრემე ეგულეზის ამას წარსულად...“ (μέλλει πορεύεσθαι, „кѣла  
 хочет идти“, „wo will...“), იოანე, 7—35; „...და ვითარ იგი  
 ეგულეზოდა („βουλομένη“, „wolltet“) მას აქიათ წიაღსლეად“, საქ-  
 მე, 18—23; „...ეგულეზის (μέλλει) მიცემად ხელთა კაცთა“ („при-  
 дан будет в руки“, „überantwortet werde“), მათე, 17 — 22;  
 „...მე მეგულეზის შესტმად...“ „...ოხჰანი ამის ცხორებისა შატ-  
 ბერდს ეგულეზის...“ („ждет конна в Шатберде“), გრ. ხანძთ.  
 ცხ.; „...დაეგულევა მოკვლა“, მოსე, 2—4—25; „ნუ სრულსა დღე-  
 სა ჰგულავს მვნეელსა ჯნვა“, ესაია, 28—23; „არა არსთაცა ჰგულ-  
 ლავს განგებაჲ“, ი. პეტრიწი, ტ. I; ჰგულავს (βουλεύεται), იხ. იოანე  
 პეტრიწის შრომების ლექსიკონი, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შედგე-  
 ნილი; „...რომელი ეგულეზბოდა (ημελλεν) აღსრულებად იერუსა-  
 ლიმს“ („welcher er sollte erfüllen“), ლუკა, 9—31; „...უკეთუ  
 შენ გქონდეს თავისა შენისათჳს იგულე...“ საბინინი, გვ. 124;  
 „...სხვის რასმე განიგულევედა...“ თეიმურაზ I, გვ. 40. გ უ ლ ი ს  
 ნ ე ბ ა — „...გულის ნება აღგისრულო...“ ვისრ., გვ. 28; „...ჩემგან  
 გულის ნება არ უპოვია...“ ვისრ., გვ. 29; „გულისნებო, მზეო ინე-  
 ბო...“ თამარიანი; „...ვითა მე მივბვდი წადილსა ჩემის გულასა ნე-  
 ბისა...“ ვ. ტ.; „...ყოველი ჩემი გულის-ნება აღმისრულდა...“ ს. ს.  
 ივ. ჯავახიშვილი ძველი ქართული წყაროების მიხედვით ნე-  
 ბისმიერი ქცევის ასეთ გაგებას ადგენს: თუ „გულის-სიტყუაჲ“ და  
 „განზრახვა“ იმდენად ძლიერი აღმოჩნდებოდა, რომ მისი „სრულ-  
 ყოფაჲ“ დაუცხრომელ მოთხოვნილებად შეიქმნებოდა და „გულის-  
 სიტყვას“ დაერთვოდა „ნებაჲ გულისაჲ“, მაშინ ადამიანის ნოქმე-  
 დება „ნებისთი იყო“ [81]. გ უ ლ ი ს წ ა დ ი ლ ი, გ უ ლ ი ს ნ ა დ ე -

ბი — „... რამინ გულის ნადებსა ველარა მალვიდა...“ ვისრ., გვ. 122; „...ჩემი გულის პასუხი მასთან გამოაცხადე...“ ვისრ., გვ. 154; „...ხელმწიფემ გაუსინჯავად თავისი გულის პასუხი არავის უნდა ანდოს...“ ქ. დ., გვ. 93. შე გ უ ლ ი ა ნ ე ბ ა — „...ვინც ხელმწიფესა პირობისა შეცვლაზედა შეაგულიანებს...“ ქ. დ.; მაგულეებ (Μαγυλαεαυ), ჩუბ.; გ უ ლ ი ს ხ ე ა შ ი ა დ ი, ქ. დ.

გ ა მ ო თ ქ ე ბ ი: „...უმრავლესთა მათგანთა და ი დ ვ ე ს გ უ ლ ს ა წასლვად...“ საქმე, 27—11; „ხოლო იროდიას გულსა დაედუა (ἐνείχευ) მისთვის და უნდა მოკლუად მისი“, მარკ., 6—18; „...ვერცა გაამეფეს, თუცა ვის გ უ ლ ს ა ე დ ვ ა...“ ქ. ც., გვ. 183; „...ესე ჰსთქუა არა თუ გლახაკათა რადმე ზრუნეა ედეა გულსა მისსა...“ (ὁὐχ ὅτι περι τῶν πταχῶν ἐμελεν αὐτῶ), იოანე, 12—6; „...საბას პუნქუესვე გ უ ლ ს ე დ ვ ა („παυμα“, Η. Μαρρ) დადგომად...“ გრ. ხანძთ. ცხ.; „მისი კიდევნობა დამედვა გულსა“, ვისრ., გვ. 178; „...დღესა შინა ერთსა გ უ ლ ს ი დ გ ნ ა კათალიკოზმან... რათა აღვიდენ...“ საბინინი, გვ. 227; „...განსრულება გულს ვიდგინნეთ...“ კაც. შესაქმ.; „მაიძულეებელი გული აღზრავს ორღანოსა გონებისასა, რომელ არს ენა მეტყუელი და წარმომეტყუელი მოთხრობათა ესე ვითართად...“ ისტ. აზმ., გვ. 99; „...და მე, ვითარ ვერ დამითმო გ უ ლ მ ა ნ, ვტიროდე ფრიად...“ იაკ. ცურტ., გვ. 31; „...მიჯნურობისაგან გ უ ლ ი ს ა გ ა ნ თ მ ო ბ ა და ს უ ლ ი ს ა გ ა ნ ც ნ ო ბ ა წ ა ვ ი დ ა...“ ვისრ., გვ. 55; „...ესეთი გული შემექმნა, ამა ტალახისაგან ქუე ჩავიდე...“ ვისრ., გვ. 128; „...გულად მილიეს ანათ დღეთა შინა...“ (вознамерился, gedanke), ზაქ., 8—15; „...ამისთვის დაგვიძს გულია...“ თეიმურაზ I, გვ. 140; „...გულსა მოუხდა წარსულა მთაწმიდადვე...“ საბინინი, გვ. 472; „...გულსა მიმიხდა, რათა მეცა წარმოვიდე დღესასწაულსა...“ საბინინი, გვ. 201; „...მამა სისხლსა არ გაუშვებს, გული ასრე გაიმართე“, შაჰნამე, 3091; „...გული გამართა საომრად, არის აღრითგან ჩვეული“, შაჰნამე, 4278; „შემოუვიდა გულ შიგან და იწყო მიწის თხრა და ნიავება...“ ს. ს., გვ. 125; „...ამცნო გულუყოვნელ ქმნად შებმისად...“ ისტ. აზმ., გვ. 93; „...თუ გული გულობს...“, „გული დავსცალოთ ამაყად საუბრისაგან“, შაჰნამე, 3517; „...მიჯნურობისა შმაგობით ხელთა არა მაქვს გულია...“ ვ. ტ.; „...ჰკითხე ასთა, ჰქმენ გულისა, რა გინდა ვინ გიჟაზიროს...“ ვ. ტ.; „გულის გადატანება“, დიალექტ. ლექს.; „...უგულეებლობით უგულეებლყოს უფალი...“ მოსე, IV, 5, 6;

„ბარამ, მიკვირს, გულყაენად მეუბნები“, შაჰნამე; „უგავს შატბიერს გულად ლაყბიერს“, თამარიანი.

„ადამიანის ქცევის შესახებ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი გამოვლინებული ცნობიერების პერმანენტული ხელმძღვანელობის ქვეშ მიმდინარეობდეს“, — წერს აკად. დ. უზნაძე [81]. მოყვანილი ქართული გამოთქმების უმრავლესობა ამ ფაქტს ასახავს. როგორც ნებისმიერი, ისე იმპულსური ქცევის გამოსახვისას, განსაკუთრებულ მნიშვნელობის მქონე აისსფერო, რაც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობას წარმოადგენს.

### 3. ყურადღება

გულისყური — „...სურვილითა გულითა მომიპყრენით საჩინონი ეგე სასმენელნი თქუენნი და უფროჲ სღა საცნობელნი ეგე ყური გულისა თქუენისა...“ იოანე საბ., „...ერთსა შეგაგონებ და გულისყურითა მოისმინე...“ ვისრ., გვ. 265; გულგდებული — გულმიპყრობილი, საბა, ლექს.; გულმოდგინება — „...ეძიებ გულს მოდგინედ...“ (ἐπιμελῶς, „искать тщательно“, „sucht mit Fleiss“), ლუკა, 15—8; „...გამოჰკითხა გულსმოდგინედ...“ გრ. ხანძთ. ცხ.; „...სული გულს მოდგინე (πρὸς θυμὸν, „ist willig“) არს...“, „...გულს მოდგინედ მსახურება...“ („ревностно служить“); „...ნეტარმან მან გულს მოდგინედ მოაქსენა...“ („со ревнием доложил“), გრ. ხანძთ. ცხ.; „...უძღურსა გულს მოდგინებასა“ („...немощном усердии...“), გრ. ხანძთ. ცხ.; „...გულს მოდგინედ სინჯავდა...“ ქ. დ., გვ. 80; „...გულს მოდგინე (ἐμπύσει) იქმნეს („οὐδრიγίσις“) ყოველნი...“ საქმე, 27—35; „...მაშინ გულსმოდგინე იქმნა მეფე... და ელხინა სულსა მისსა...“ ს. ბ.; გიორგი მთაწმინდელმა, გიორგი ხუცესმონაზონის გადმოცემით: „...ათორმეტსა მას წელსა ყოველივე მოსწრაფებაჲ და გულსმოდგინებაჲ ერბამად შემოიკრიბა... სიმახვლითა გონებისათა და მოსწრაფებითა მრავალჲმ გამოცდილთა წარმატა და მოსწრაფეთა და გულსმოდგინეთა სიმახვლითა გონებისათა აღემატა“.

გულდაუდებელი — („გულაგარაი“), დიალექტ. ლექს.; გულგდებული (გულგდებილი); გულმღვიძარი — „...თუ გულმღვიძარე ხელმწიფეა...“ ქ. დ., გვ. 29. გულფხიზლობა; გულმძინარე — „...მიჯნურობისაგან გულმძინარესა...“ ვისრ., გვ. 77; „...მას გულით ეძინა, ვერა შეიგნა რა...“ ს. ს., გვ. 125. უგულვებელსყოფა — „უგულვებით უგულვებელს ყონ თუალითა მათითა...“ („не обратил очей своих“, „durch die Finger sehen“),

მოსე, III, 20—4; „...რომელმან არა უგულვებელს ჰყო ურვა კაცთაჲ...“ იოანე საბ.; „...ვამ მას... რომელმანცა ძველი სიტყვა უგულვებელს ჰყოს...“ ქ. დ. უ გ უ ლ ე ბ ე ლ ს ყ ო ფ ა — „გონებით გადავარდნა“, საბა, ლექს.; „...უგულვებელსყო ნათესავი ჩუენი სრულიედ...“ ქ. ცხ. ანა დედ., გვ. 59. გ უ ლ ი ს ა ღ ძ ე რ ა — „...სიხარულის ნდომითა გულადრევით ძებნა დაუწყო...“ ქ. დ.; „...თითო საქმის ხელყოფად გული აღიძრეს...“ ქ. დ., გვ. 78.

გამოთქმები: მიეცი გული (устремись); „...დასხენით გულნი თქუენი ძალასა შინა მისსა“ („одратите внимание...“), დავითნი, 46—13; „...არა დაგვადგან გული ჩუენზედა...“ („не одратят внимания“), მეფეთა, II, 18—3. „...გულისაგან კიდევან ჰქმნა ეგე საქმე...“ ვისრ., გვ. 18; „მკერეტელო გულსა ეტყოდ: ნუ აეხსნები, იქ ები...“ ე. ტ.

უთუოდ საგულისხმოა, რომ ყურადღების პროცესი ქართულში გამოითქმის როგორც გულის-დადება, დასმა, დადგომა, მიპყრობა, დადევნება და სხვ. ეს მონაცემები განსაკუთრებით საგულისხმოა დ. უზნაძის მიერ წამოყენებული ყურადღების თეორიის თვალსაზრისით, რომელიც ყურადღების ცნებას აზუსტებს როგორც ო ბ ი ე ქ ტ ი ვ ა ც ი ი ს პ რ ო ც ე ს ს [82].

#### 4. შემეცნების პროცესები

##### ორგანული შეგრძნებები

გულზიდება — „თხევას ლამობდეს“, საბა, ლექს. გულმინხდილი, გულშეღონებული — „მტერი თუ არ მოკვდება, გული ხომ შეუღონდება“ (ანდაზა).

გულის დაძმარება — „...უზომოდ ბევრის მკამელსა სიმადლრით გულს დაძმარებსა...“ დ. გ. გულის შეღება, გულის წალება, იად. დაუდი. „ბევრს ნუ სჰამ, გულს დაგწავსო... — შენ ნუ იურვი... ვისცა „გული დაეწვის“, მე ვიციო...“ ს. ს., გვ. 51.

როდესაც შეგრძნებათა დაჯგუფების პრინციპად ობიექტურ-სუბიექტურობის მომენტს იღებდა მხედველობაში, დ. უზნაძე [81], აღნიშნავდა, რომ „ორგანული შეგრძნებები ობიექტურობის ცნობიერების მინიმალურ ხარისხს წარმოადგენენ“, სუბიექტური მომენტი მაქსიმალური სიცხადით განიცდება მათში, იმდენად, რომ „მათ წმინდა სუბიექტურ განცდებზე გადავყავართ. არათუ



ჩვეულებრივი მეტყველება, არამედ ზოგი თანამედროვე ფსიქოლოგიც კი „გრძნობებად“ აღნიშნავს მათ. იმ ენობრივ მონაცემებთან ერთად, რომელიც ამ მოსაზრების საილუსტრაციოდ მოჰყავს დ. უზნაძეს, უთუოდ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ შეგრძნებების მოდალობათაგან ქართულში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში მხოლოდ ორგანული შეგრძნებები გამოითქმის. სხვა მოდალობის შეგრძნებები კი, „ის, რაც აღქმის შინაარსში თავსდება და მარად გარე ობიექტის თვისებად იგულისხმება“, ამ სახით არ გამოითქმის.

### მეხსიერების პროცესები

გულად-დება — „...ნუ გულსა დაიდებ...“ („gedenke nicht“, „не помини“), მეფეთა, II, 19—19; „...აღვიდა გულსა ზედა მისსა...“ დაბადება; „...და მოუქდა გულსა და ჰრქუა...“ ბასილ ზარზმელი; „აწ ისმინე ჩემი და გულად დაიდევ უმჯობსი...“ ს. ბ., გვ. 59; „...და იმარბა სიტყუა ესე გულსა თვისსა...“ ს. ს., გვ. 20; „...წაველ, კიდევ მარნისაკენ, მეგულებოდა რამე...“ ს. ს., გვ. 108. „...დაესწავლა სიტყვად გობრონ და სასმენელთა ეოცებოდა და გულსა გამოიწერა, რამეთუ ტრფიალებითა ძლიერად ბრძოლისა და ახოვნებისათჳს მისისა აღიშურა სარწმუნოებისა მისისა ქრისტიანობა...“ საბინინი, გვ. 396. „...გულზე გადაცილება...“ „...გულისცნობა...“ „გულში გამოსკვნა“. „გქონდე გულში გამოსკვნილი“, დიალექტ. ლექს.

### აზროვნების პროცესები

გულის-ხმის-ყოფა— „...არა გოკლის ხმა ხყავ...“ ივ. ჯავახიშვილი, ხანმეტი ტექსტები, გვ. 387; გულის-ქმაჯყონ (სახ-ჯყა, intelligere, vernehmen), საქმე, 7—24; „ესმის და არა ესმის, არცა გულის-ხმა-ჰყვიან...“ (οὐδὲ σαχισσιν, verstehen es nicht, не разумеют), მათე, 13—14; „...არამედ თუთეულსა ბუნებითი და არასიტყვერებითი მისცა გულის-ხმის-ყოფა...“ (გულისხმის-ყოფა = σαχიდ), ბ. კ., გვ. 49; „რომელი აღმოიკითხვიდეს გულის-ხმა-ჰყვიან...“ (σοειτω, „merke darauf“), მათე, 24—14; „...სიტყვერთაცა გულის-ხმის-ყოფისა (σοησεωδ) ზიმლებელ არს...“ იოანე დამასკელი, გარდმოცემაჲ, ეფრემ მცირის თარგმანი; „...მეყსეულად გუ-

ლის-ხმა-ჰყო...“ (ἐπίγνωσις, *erkannte*, *узнав*), მარკ., 2—8; „... იგავნი გულისგმა-ჰყუნეთ...“ (γινώσκω, *verstehen*), მარკ. 4—13; „... გულის-ხმა-ჟყოფდა (ἀμφιβεβαιῶ, *affirmans*) ვითარმედ ესე არს...“ საქმე, 9—22; „... თჳნიერ სიტყჳსა ურთიერთას აუწყებდინ გულის-ხმის-ყოფათა...“ იოანე დამასკელი; ეფრემ მცირეს თარგ.; გულის-ხმის ყოფანი (τὰ νοήματα, *cogitationes*), „... გულისხმა გიყოფია კანონი...“ („вы понимаете“, Н. Марр), გრ. ხანძთ. ცხ.; „... საზოგადოდ სულის ძლით არა რაჲმესა ვიგულისხმებთ სხუასა გარნა გულის ხმის-ყოფითა და ნებითა ნიკებულსა“ („не что иное разумеем как разумом и волею охаренное“), ბუმეისტერი, მეტაფიზიკა, § 175, თარგმანი ანტონ კათალიკოზისა, საქართველოს სახელმწფ. მუზეუმი, II 623; „... გულისხმის ყოფითი ფსიხოლოგია“ (რაციონალური ფსიქოლოგია), იქვე; „და გულგმება“, (разумение) სნელეს ფსიქოლოგიის თარგმანი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, ხელნაწერი II 217; გულის-ხმა— „... ესე არს გონებით ახმა და გულთა შეღება...“ საბა, ლექს.; „... სიკვდილო, შენად საქებრად ჩამაგდე გულისგმაშია...“ დ. გ.; „... მათ შიგანთა ვერა უგრძნეს, ვერცა დახვდეს გულ-ხმიერად“, ვ. ტ. გულხმიერება (сметливость, *благоразумие, глупокомыслие*); უგულისხმოება — „... თქუწცა უგულისხმოვე (ἀσυνετοί, *unverständlich*) ხართა...“ მათე, 15—16. გულმყისიერება — „... ნაცთსა გულმყისიერებასა შორის მონაგონი...“ ი. პეტრიწი, ტ. III, გვ. 83; „... გულარძნილი გონებითა...“ (неправые умствования), სიბრძნე სოლ.; „გულარძნილისა მოძღვრების...“ („полным искажении...“), გრ. ხანძთ. ცხ.; გულვა — „... უმჯობესი წინასწარ განიგულა...“ (προβλεψαμενους = *versehen hat*), ებრ., 11—40; „... ამა შაირობასა გააყენე და ესე განიგულე, რომე რამდენი სული შეგიწუხებვიართ...“ ქ. დ., გვ. 136; „... რა... ახლორე შიშსა გულობდეს, არა მივლენ მუნ...“ ქ. დ., გვ. 139; „... სადა სამყოფი გაეგულვა...“ ქ. დ., გვ. 249; „... რა ვაჟმან ქალი იგი სათავისოდ დაიგულვა, უთხრა:...“ ქ. დ., გვ. 397; „... ვითარ გეგულე ბის, მითხარ მე, რაჲთა უწყოდი და აღვწერო...“ იაკ. ტურტი, გვ. 9; „... განგულე ბით წინაშევე გამორჩეულთა“ (предпочтено через обсуждение), ბ. კ., გვ. 136; „... საგულე ბელსა გულობადისა მიმართ...“ (что подлежит хотению, к тому, что подлежит обсуждению), ბ. კ., გვ. 135; „არამედ ესე თუ განვიგულოთ, ოდეს მე განზრახვასა ზედა ვიტყვთ, ვითარ იგი განვიგულოთ-და, თუ ოდეს იყოს ჩემდა ნავით მავალობაჲ; ხოლო

ოდეს-მე გაგონეიასა ზედა, ვითარ იგი ითქუმის, ვითარმედ: „ვი-  
გულნე სასწავლონი“, და არა თუ ესრეთ, თუ „განვიგულნე სას-  
წავლონი“ (განვიგულოთ = сообразовать = σὐμπέθεσθαι), ბ. კ., გვ. 138;  
„გულვებადი“ — „გულის სიტყუათა შორის მიღებული“; „განი-  
გულე = გულისხმა ყავ“; „გულე ბულ ი = გულად დებული“; „იგუ-  
ლეთ = გულად იღეთ“, საბა, ლექს.

გულის სიტყვა — „...რამეთუ გულისაგან გამოვლენ გულის-  
სიტყუანი (ὁ ἀλογισμοῖς = Gedanken = помысли) ბოროტნი...“ მათე,  
15—19; „...გულის-სიტყუანი...“ (λογισμῶν), რომ., 2—15; „...ბრძო-  
ლაჲ გულის-სიტყუსა და გულის-თქუმისაჲ...“ (борьба между рас-  
судком и вожделением), ბ. კ., გვ. 147; „...გულსა ეტყოდა პიტინ-  
ანში იგი სიტყუათა მათთვის...“ იაკ. უტურტ., გვ. 36; გულის-მსიტ-  
ყველობა — „...ვგულის ვსიტყუავ...“ მიქ., 2—3; „...ვითარ რაჲ-  
ოდესმე სული თვთ თვს-შორის მაშინ არს, ოდეს გულის-ისიტყუ-  
ვიდეს“ (λογίζεσθαι, рассуждает), ბ. კ., გვ. 55; „...დალაკათუ გუ-  
ლის-მსიტყულობენ რომელნიმე ვდ...“ (хотя некоторые и рас-  
суждают), ბაუმისტერი, მეტაფიზიკა, თარგმანი რუსულიდან ან-  
ტონ კათალიკოზისა, საქართველოს სახელმწ. მუზეუმის ხელნაწე-  
რი; „ვგულის-სიტყუავ“ (размышляю), იქვე. გულის-ზრახვა —  
„...იცოდა... ზრახვანი იგი გულისა (επισημῶν, помышления) მა-  
თისა...“ მათე, 12—26; „...გულის-ხმა-ჰყუნა გულის ზრახვანი  
(ὁ ἀλογισμοῖς) მათნი...“ ლუკა, 5—22. „... იწყო ურვად და გულის-  
ზრახვად ამის ჯერისათვის...“ ს. ბ., გვ. 10; „...გულსა შინა და-  
ეუზრახე: რა მპოვაო, ანუ ვინა“, ვ. ტ.

შეგულისსიტყვა (სილოგიზმი) — „...შეგულისსიტყუაჲ  
შემოკრებულ არს ორთა ქეშმარიტთა წინადადებათაგან და შეს-  
რულებისა...“ იოანე დამასკელი, თარგმანი არსენ იყალთოელისა;  
„...გარეწარ შეგულისსიტყუაჲ (paralogismus) არს და არა შეგულის-  
სიტყვაჲ...“ იქვე.

გამოთქმები: „გულში არ გაიტარო“; „...შეუძლებელთა შე-  
საძლებელად გულთა გავივლებდი?...“ ქ. დ., გვ. 197; „...თქუა გულ-  
სა თვსსა (подумаю)...“ გრ. ხანძთ ცბ.; „...იტყოდის გულსა შინა“,  
ს. ბ.; „...არცა კარაბადინი ეკითხა, არცა გულის მონახაზო-  
ბა ჰქონდა, ესრე წამლებთა უმეცარი იყო...“ ქ. დ., გვ. 211;  
„...ვერ შეიტყო, თუ ვინ იყო, ვერცა გული მიატანა...“ თეი-  
მურაზ I, გვ. 79; „...დაბნელებულნი გულითა“ (πομπαι-  
ნი в разуме = ετατομενοι τη διανοια), ეფეს., 4—8; „...ჩვენ შო-  
რისიმე მიდმო სიტყუაჲ, რომელსა გულისშორისად მკობლად

ვიტყუა...“ ი. პეტრიწი, ტ. II, გვ. 207; „...მეკეთა ესე თათბირი სიბრძნე გულისა მისისა...“ ვ. ტ.; „...ბრმაო გულითა...“ საბინინი, გვ. 257; „...კაცა უგულოსა (глупого)...“ იგავ. სოლ., 10—13; „...არცა გულად მომღები ალაგისა (не помнящего)...“ ბარუქ. 3—31; „...მათვს ვერა აგრძნოს გულმან (не могли понять)...“ ის. ზირ., 16—20; „...ნაკულღევან იქმნების გული მისი („не достает смысла“)...“ ეკლ., 10—3; „...რაჲ გულსა მოგებდა“ („что ты имел в виду“, „was hast du gesehen“)...“ მოსე, I, 20—10; „გულს წედვა“ (предполагал, შეად. ჩუბ.); „...დიდ დიდნი გამოძიებანი გულისანი“ („многие разногласие“), მსაჯ., 5—16; „...საქმეთათვს გულსავე კმნილთა ჩუენ შორის...“ (пронисшествия известные между нами), ლუკა, 1—2; „გულთ აზრი“, დიალექტ. ლექს. „...აღვრძნეთ-ვე ორღანონი და საქანელნი მეტყუელებისანი და უხუებით უკუშ წარმოაცენებდინ ნამუშაკეთა გულისათა ენა-ბაგეთა შორისობით მადინებელსა მას ნექტარსა... და ვიტყოდით სიტყუათა შესხმისათა...“ საბინინი.

ის ფაქტი, ომ ქართულ გამოთქმებში „გულ“ სიტყვა საერთო გონიერების მნიშვნელობის გამომსახველიცაა, შეიძლება გასაგები გაადეს, თუ მხედველობაში მივიღებთ „გულ“ სიტყვის დომინირებელ მნიშვნელობას ქართულში (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ) და ამასთანავე იმასაც, რომ საერთო გონიერება ჩვეულებრივს სიტყუასმარებაში იმ პიროვნულ თავისებურებათა ერთობლიობად იგულისხმება, რომელიც მოქმედების პროდუქტიულობას უდევს საფუძვლად.

ეს ენობრივი ფაქტი უთუოდ საგულისხმოა იმ მოსაზრებასთან დაკავშირებით, რომელიც სიმონ ჯანაშიამ გამოთქვა „გონი“ „გულისაგან“ უნდა იყოს ნაწარმოებიო.

## 5. პიროვნების ფსიქოლოგიური ოვისებები

(ნიჭი, უნარი, მიღრეკილებანი, ტემპერამენტი, ხასიათი და სხვ.)

გულფიცხელი—„...გულფიცხელი განუზრახველად ჰყოფს...“ სიბრძნე სოლ., 14—17; „გულფიცხელი=გულქვა“, საბა, ლექს. „კარგად ვერას ვერ მოავლენს კაცი აგრე გულფიცხელი...“ ვ. ტ. გულმყარი—„...გულმყარებით და განფიცხებით განმამწარებელნი...“ საბინინი. გულარძნილი—„...გულარძნილობა...“ (хитрость), ბ. ქ.; „...გულარძნილობანიცა (αυσουργια, calliditatem)

დასხნა“, ბ. კ.; „...ნათესავნი ურწმუნო და გულარძნილი...“ (развращенный, verkehrte). მათე, 17—17. გულარძნილი—სტოპნივანი, ჩუბ.; „...გულარძნილი დრკუსა მოქმედებს ვით ღვედი განოსაქნელი...“ ქ. დ. გულმედგარი — „...თუ ვინმე კაცი „გულმედგარი“ და შეშინებული იყოს...“ (verzagtes Herz hat), მოსე, V, 20—8. „...სიყრმით ჩვეული ომს, არ-ძლეული გულმედგრეული, დიდგვარეული“. გულმედგრეული = გულანჩხლი (ბესიკი); „...გულმედგრად ლომმან შეჰყვირნე...“ გულშეუდრეკელი, გულმახვილი — „...ხოლო ყრმა ვიყავ გულმახვილი...“ (даровитый), სიმონ-ძნე სოლ., 8—19; გულისხნიერი — „...ხოლო გულისხმიერობაჲ სწავლისაჲ განსაკვრვებელი იყო ფრიად...“ („способности к учению“, Н. Мара), გრ. ხანძთ. ცხ.; „...შენ გონიერო გულისხმიერო...“ „აბდულმესია“; „...მბრძოლისა გულისხმიერისა...“ („искусного конна:“), დაბადება; „...უხუცესი მგალობელთა გულისხმიერი იყო...“ („ныя искусен“), ნეშტ., 15—22. უგულისხმო — „...ვერ გულისხმა ყვეს უგულისხმოთა მათ სიტყუაჲ...“ იოანე საბ. გულმძიმობა — „...მეგვპტური გულმძიმობა“, დავით აღმაშენებელი, გალობა სინანულისა. გულ-მთუქმიერი — „...ყოველივე კეთილისა მოწადე გულმთქუმიერი არს ბუნებით“, ი. პეტრიწი, 8—24; ბრძეჯაჲ, ის. ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შედგენილი ლექსიკონი.

გულოვანი — „...გულოვანი ქაბუკი ხარო...“ ამრ. დრჯ., გვ. 110. გულადი, გულქვა, თეიმურაზ I, გვ. 116; გულქვაობა, ვისრ., გვ. 73; გულმაგარი — „...შესხდა სიმრავლე მაცემისა მკლავფიცხელ გულმაგრებისა...“ ვ. ტ.; „...მოვერევი მისსა გულმაგრობასაო...“ ვისრ., გვ. 71. გულნაზუქი — „...დედანი გულნაზუქინი...“ ვისრ., გვ. 15. გულჩუილნი — ვისრ., გვ. 15. გულმართლობა — ვისრ., გვ. 15; „...ყმაწვილი ხარ გულმართალი...“ შაჰნაშე. გულ-ღალატიანი — ვისრ., გვ. 174. გულუხვი — ვისრ. გულდრკუ — „...გულდრკუ — ხენენი...“ „აბდულმესია“. გულხენეში, ბესიკი. გულმობიერი — „...კვლავ გოლიათო გულმობიერო...“ „აბდულმესია“. გულ-მეცნიერი — „...იყვნენ ქალყმანი სახით ნშვენიერ, მშვიდ, დაბალ, კეთილ, გულით მეცნიერ...“ დ. გ. გულთამხილავი, გულთმისანი, გულქველი, „გაგულქველევად“, თამარიანი. გულმოწყალე, გულკეთილი — „...მის კაცის სიმართლე და გულკეთილობა...“ ს. ს. გულცხარი (вспыльчивым), ჩუბ. გულჩქარი — „...იყო საქურისი მეფისა კაცი გულჩქარი...“ ს. ს.; „...გულჩქარობით მოუვიდა...“ ქ. დ. გულსწრაფი — „...გულსწრაფი ელვის მსგავსია...“ ქ. დ. გულდედალი —

„...ულონო და გულდედალი კაცი ხარო...“ ს. ს. გულხსნილი — „...ჩვენი მეფე აქამომდის გულხსნილი და უხვი კაცი იყო...“ ს. ს. გულხალვათი — „შუა კაცის გული ხალვათია“, ანდაზა. გულტკბილი — „...ერთი კაცი გულტკბილი...“ ქ. დ. დიდგულა — „გულმანკიერი = გულით ბოროტ აღუქოცელი“, საბა, ლექს. „გულს-მოღგინე“ = მომპირნე, საბა, ლექს. აგრეთვე, старательный, ревностный, ჩუბ.; გულმზაკვარი — „...ნუ ხარ გულმზაკვარი...“ დ. გ. გულხარბი — ქ. დ. გულღაღარა — „...დამპალო, ლეშო, თვალხენეშო, გულღაღარა...“ ბესიცი; „...თუცა ზეაობა იწყო ამპარტავნად, უთმინოდ და გულბილწად მოიხსენებინან...“ ქ. დ., გვ. 259. გულიწრო — „...დღდათა ბუნებაჲ გულიწრო არს...“ იაკ. ცურტი, გვ. 69. გულსუსტი — „...გულსუსტობით და უგნურებით...“ ქ. დ. გულღრტუ, ქ. დ. გულშემნახველი — „...ჰე, ფალავანო, სახელდებულო შანშეო, გულშემნახველო და მხიარულო...“ მაჰნამე. „...სუბუქ გულითა...“ (легкомыслен), ის. ზირ., 19—30.

ამრიგად, როგორც მოყვანილი მონაცემებიდან ირკვევა, პიროვნების ფსიქოლოგიური თვისებები, პიროვნების არსიც, მისი ინდივიდუალობაც ქართულში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში გამოითქმის.

## 6. დასკვნა

ჩვენ განზრახული გვქონდა წარმოგვედგინა ფაქტობრივი მასალა, რომელიც „შინაგანი“, განცდის სინამდვილის წვდომისა და გამოსახვის მხრივ ნათელს გახდიდა ქართული ენის ზოგიერთ თავისებურებას<sup>7</sup>. წარმოდგენილი მასალის კუთრი წონა მნიშვნელოვნად გაიზარდება, თუ განცდათა კლასების გამომსახველი სიტყვების არადიფერენცირებულ, ზოგად მნიშვნელობასაც მივიღებთ

<sup>7</sup> ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების ძირითადი კლასები, რომელთა გამოსახვა ქართულში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში ხდებოდა, ჩვენ მიერ სწორად რომ არის ღანსაზღვრული ამას ის ფაქტიც მოწმობს, რომ „ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში“ (ტ. II, საქართველოს სსრ მეცნ. აკადემიის გამოცემა, 1950) „გულ“ სიტყვის ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა წარმოდგენილია ჩვენს გამოკვლევაში დადგენილი კლასების მიხედვით. ჩვენი გამოკვლევა „გულ“ სიტყვის სენანტიკასთან დაკავშირებით ფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხის შესახებ გამოქვეყნდა 1944 წ. [83]. ამ გამოკვლევაში მოგვეყვას მასალები XIX და XX საუკუნის წყაროებიდანაც. არავითარ პრინციპულად ახალ მასალას „გულ“ სიტყვის ადგილის გარკვევისათვის ქართულში ეს წყაროები არ შეიცავენ.

მხედველობაში. ჩვეულებრივ სიტყვახმარებაში ზემომოყვანილი სიტყვები (მაგალითად: გულისწყრომა, გულისტკმა, გულისხმა და სხვ.) მრავალ ისეთ მნიშვნელობას გამოსახავენ, რომელთაგანაც თითოეულისათვის მეცნიერულ ფსიქოლოგიაში ცალკე ერთმნიშვნელოვანი ტერმინია დადგენილი.

შალვა ნუცუბიძემ [83] და არნოლდ ჩიქობავამ [84] დაადგინეს მნიშვნელოვანი ფაქტები, რომლებიც შუქს ჰფენენ „გულის“ თვალსაჩინო ადგილს „ქართულ სააზროვნო სიტყვახმარებაში“ (შ. ნუცუბიძე).

არნ. ჩიქობავა წერს: „ქართულში გულ-ფუძე მთელ რიგ რთულ ფუძეებსა და გამოთქმებს აწარმოებს“. „...ქართულის მიხედვითაც ცხადია, რომ გული წარმოდგენილია აზროვნებითი პროცესების ცენტრად, გრძნობების წყაროდ, ტემპერამენტ-ხასიათის განმსაზღვრელად და ორგანული შეგრძნებების ამთვისებლად; ერთი სიტყვით, მას ეკისრება ტვინის, გულის, კუჭისა და, ნაწილობრივ, პერიფერიული ნერვული სისტემის მაგივრობა გასწიოს — სიცოცხლის მატარებელი გულია!

ჩანს, ძველი ადამიანის ყურადღება ადრე მიიპყრო ამ ორგანომ, რომლის საქმიანობა ასე მნიშვნელოვანი იყო და თვალსაჩინო“ [84, გვ. 66].

ამრიგად, არნ. ჩიქობავა „გულ“ სიტყვის ასეთ მნიშვნელოვან ადგილს ქართული ენის ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში გულის როგორც ფიზიოლოგიური ორგანოს მნიშვნელობას მიაწერს. ჩვენ სხვა აზრს ვიცავთ. საფიქრებელია, რომ „გულ“ ფუძის ასეთი თვალსაჩინო ადგილი ქართული ენის ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში დაკავშირებულია „გულ“ სიტყვის არა მხოლოდ ფიზიოლოგიურ მნიშვნელობასთან, არამედ ძირითადში და უმთავრესად მის ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობასთან, რომელიც პიროვნების მთლიანი მდგომარეობის არსებას გამოხატავს. „გულ“ სიტყვის ეს მნიშვნელობა ჩვენ მიერ ქვემოთ იქნება განხილული. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ პიროვნების ცნების, პიროვნების მნიშვნელობის ჩასახვა ენაში სხეულის ნაწილის საბეღით რომ იყო სახელდებული, ეს, როგორც კასირერის გამოკვლევამ დაადასტურა, კანონზომიერი მოვლენაა. იგი სხვა ენებშიაც დასტურდება. ის გარემოება, რომ პიროვნების მნიშვნელობა სხეულის სახელს დაუკავშირდა, არ უნდა გახდეს ხელისშემშლელი გარემოება ამ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობის დადგენის საქმეში.

მოციქვანოთ არგუმენტები ამ შეხედულების დასამტკიცებლად.

იპის შემდეგ, რაც ფსიქიკურ რომელობათა თითქმის ყველა ძირითადი ჯგუფის მიხედვით ასეთი მასალა გავითვალისწინეთ, ჩვენ გარკვეული განზოგადების შესაძლებლობა გვაქვს.

წარმოდგენილი მონაცემების საფუძველზე, თითქოს, ერთი რამ სრულიად უდავოდ შეიძლება იქნეს დადგენილი, სახელდობრ ის, რომ ქართულ ენაში „შინაგანი“, განცდის სინამდვილე მთლიანად წარმოდგენილია „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან მკიდრო კავშირში. როგორც მოყვანილი ფაქტობრივი მასალიდან ირკვევა, ეს ერთნაირად ითქმის როგორც სუბიექტურ მდგომარეობათა განცდების — ემოციური განცდების, ისე ობიექტური სინამდვილის განცდების — შემეცნების პროცესების, აქტივობის განცდების — ნებელობისა და პიროვნების ფსიქოლოგიურ თავისებურებათა გამოსახვის შესახებ. „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირშია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, განხილული ქართულ ენაში მთელი „შინაგანი“ განცდის სინამდვილე.

ასეთია ის საერთო ხასიათის დასკვნა, რომელიც მოყვანილი ენობრივი მონაცემებიდან გამომდინარეობს.

ქართული ენის ეს თავისებურება, როგორც დავინახეთ, იმდენად თვალსაჩინოა, რომ სრულიად შეუძლებელია არ დადგეს საკითხი, განსაკუთრებით ფსიქიკური სინამდვილის შემსწავლელი მეცნიერების — ფსიქოლოგიის წინაშე, იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იყოს გაგებული ეს ენობრივი ფაქტი? რას უნდა ნიშნავდეს იგი? უნდა გახდეს თუ არა იგი გასაგები თვით ფსიქიკურის თავისებურებათა საფუძველზე? უნდა ვიგულისხმოთ თუ არა მასში ენობრივი აზროვნების მიერ წვდომილი და წარმოდგენილი ფსიქიკური სინამდვილის არსებითი თავისებურებები და მიზართებები? სახელდობრ, რა? თუ ამ მხრივ ყოველგვარ აზრსა და მნიშვნელობას მოკლებულად უნდა მივიჩნიოთ ეს მონაცემები?

რასაკვირველია, იმისათვის, რომ ამ მხრივ ამომწურავად იყოს გაშუქებული წარმოდგენილი მონაცემები, სრულიად აუცილებელია მათი შემდგომი ისტორიულ-სემასიოლოგიური და ეტიმოლოგიური გამოკვლევებით დაზუსტება. მაგრამ, ვფიქრობთ, მეცნიერული ფსიქოლოგიის ზოგიერთი პრობლემის ენობრივი მონაცემებით ილუსტრაციისათვის ზოგი რამ ამთავითვე შეიძლება იქნეს მაინც დადგენილი წარმოდგენილი მასალის საფუძველზედაც.



მართლაც, წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, ნათელია, რომ „შინაგანი სინამდვილე“, განცდის სინამდვილე, უთუოდ, თავისებურად არის გამოსახული ქართულში. ეს თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ სწორედ ამ სინამდვილის განსხვავებადი მხარეებისა და ნაწილების გამოსახვა ერთი ამოსავალი სიტყვის მნიშვნელობის საფუძველზე ხერხდება. ვფიქრობთ, ეს ფაქტი სხვას არაფერს უნდა მოწმობდეს, თუ არა იმას, რომ ქართულ ენაში განცდის სინამდვილის განსხვავებადი მხარეები და ნაწილები წარმოდგენილია ისე, რომ მათი საერთო მთლიანში ჩართულობა და ამ ერთი მთლიანობის საფუძველზე არსებობა იგულისხმება. ისინი წარმოდგენილია რიგობრივად როგორც ნაწილობრივი გამოსახვება — „მომენტი“ მთლიანისა, იმისა, რაც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობად იგულისხმება. ფორმალური მხრივ, ყოველ შემთხვევაში, ეს უთუოდ ასეა. აქედან გამომდინარე, ჩვენ მიერ დადგენილი ქართული ენის თავისებურება უნდა მივიჩნიოთ განცდის სინამდვილის ფუნდამენტალური ფაქტის, მისი მთლიანობითი ბუნების ილუსტრაციად. განცდის მთლიანობის ფაქტი, შეიძლება ითქვას, თანამედროვე ფსიქოლოგიის საერთო ორიენტაციას განსაზღვრავს.

მაგრამ იქნებ არსებითად „გულ“ სიტყვა იმდენად მრავალი, ურთიერთზე დაუყვანელი და ურთიერთთან დაუკავშირებელი ამოსავალი მნიშვნელობების მქონეა ქართულში, რომ სრულიად შეუძლებელია ასეთი დასკვნის გამოტანა?

აღნიშნული დასკვნის სისწორეში ჩვენ ის გვარწმუნებს, რომ „გულ“ სიტყვას, როგორც სიტყვას, რომელთანაც კავშირშია წარმოდგენილი განცდის ცალკე მხარეები და ნაწილები, მიუხედავად მრავალფეროვანი გამოყენებისა, მაინც აქვს, ვფიქრობთ, ერთი დომინირებელი მნიშვნელობა, რომელზედაც დაიყვანება სხვები და რომელიც ადგენს საერთო ხაზებში ამ სიტყვის მნიშვნელობას ქართული ენის ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში. ეს მნიშვნელობა გამოხატავს განცდის ცალკე მხარეებისა და ნაწილების მიმართ სწორედ პირველადსა და მთლიანობით სინამდვილეს. ამის დასამტკიცებლად „გულ“ სიტყვის ამოსავალ მნიშვნელობათა საგანგებო განხილვა იქნება საჭირო.

ამრიგად, ასეთი საკითხი ისმის: თუ ვიგულისხმებთ „გულ“ სიტყვის ამოსავალ მნიშვნელობებად ამ სიტყვის იმ მნიშვნელო-

ბებს, რომლებითაც იგი ქართულ გამოთქმებში განცდის სინამდვილის ცალკე მხარეებისა და ნაწილების მიმართ ასეთი მთლიანობითი და პირველადი სინამდვილის გამომსახველად გვხვდება, მაშინ, წარმოდგენილი მასალის მიხედვით, „გულ“ სიტყვის რამდენიმე მნიშვნელობები შეგვიძლია დავადგინოთ?

პიროვნება, აქტივობის სუბიექტი, პირველ ყოვლისა მხოლოდ იმიტომაც აქტივობის სუბიექტი, რომ მისი მოქმედება არ არის მექანიკური პასუხი გარეგან გამღიზიანებელზე; იგი „ორგანიზირდება“ არა სწორედ მოქმედების აქტივაციის მომენტში, არამედ წინასწარაა მომზადებული ამისთვის; სწორედ მოქმედების ერთგვაროვნების და შეკავშირებული თანამიმდევრობის განმსაზღვრელ შინაგან მზაობაში ვლინდება, პირველ რიგში, პიროვნება სწორედ როგორც მოქმედების სუბიექტი.

ვანდრიესი წერს: იმისთვის, რომ სიტყვის მნიშვნელობის განვითარების პრინციპი გავიგოთ, უნდა ამოვდიოდეთ არა თვით სიტყვიდან, არამედ იმ იდეიდან, რომელსაც იგი გამოხატავს [85, გვ. 192].

პირველ ყოვლისა, „გულ“ სიტყვა, ყველაზე ზოგადი მნიშვნელობით, განცდის გამოსახვისას ნიშნავს სწორედ „შინაგანს“, შინაგანს როგორც მთლიანობას, მოქმედების განმსაზღვრელს, და პირისპირებულს „გარეგანთან“ (აქედან: დაგულვა = შიგმოქცევა, დახურვა, დახშობა, „დაკეტვა“, იხ. „ძველი საქართველო“, ტ. 2, კირიონის ლექსიკონი). „...იყავნ პირი შენი დაგულულ...“ (საბინინი); „...ქარსა ნუ დამიგულეხსა...“ თეიმურაზ I, გვ. 112; „...ის ვერავის გადუშლიდა თავის გულს, ვერ ჩაახედებდა იმის მოძრაობაში...“, „...გული ამევსო მწუხარებით...“ „გარეგანთან“ დაპირისპირებაში „გული“ შინაგანი სინამდვილეს მთლიანად. ყველაფერი, რაც პიროვნებას, სუბიექტს, გააჩნია, როგორც „მისი“, „შინაგანი“ და მოქმედების განმსაზღვრელი, არის მისი „გული“.

აქედან გასაგებია, რომ „შინაგანი სამყარო“ და „თავადობა“ (Selbst) მნიშვნელობით ერთმანეთს ფარავს. გასაგებია ისიც, რომ „გულ“ სიტყვა „შინაგანის“ მნიშვნელობასთან ერთად თავადობის (Selbst) მნიშვნელობითაც გვხვდება<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> ამ ფაქტთან დაკავშირებით არ იქნება მნიშვნელობას მოკლებული ზოგირამ მოვიგანოთ თანამედროვე მეცნიერული ფსიქოლოგიის მონაცემებიდან. „თავადობა (Selbst) დგას არა როგორც კლაგისი ფიქრობს, — წერს გრო-

ამ მნიშვნელობით გვხვდება „გულ“ სიტყვა გამოთქმებში: „გულის წვევა“ („пригласить себя“), ჩუბ.; „გულსა ეტყოდა“ („говорит с собою“), გრ. ხანძთ. ცხ.; „თავის გულში“ („в себе“, „bei sich selbst“); „ოდეს იტყუნ ტყუილსა, თვისსაგან გულისა იტყუნ“ („когда говорит он ложь, говорит само“, „redet er von seinem Eigen“, „ex propriis loquitur“), იოანე, ბ—44; „ჰსთქუჲს გულთა შინა მათთა“ („сказали сами в себе“), მათე, 9—4. „ძირი არა აქეს გულსა თვისსა“ („не имеет в себе корня“).

მაგრამ გული „განვრცობილი“, „სიღრმის“ განზომილებების მქონე თავადობაა („წიალი გულის“, „აბდულმესია“; „გულის სიღრმეში“, „ცხად არის შენდა გულის სიღრმე“, ნ. ბარათაშვილი „სივრცე გულისა“, დაბადება; „დიდი გული“, „ზღვა გულსა“; „გულით ვიწრო“, „გულით მაღალი“ და ა. შ.) და ამდენად განსხვავებულად, პედენდერის უთუოდ გონებამახვილური შედარებით რომ ვისარგებლოთ, „წერტის ფორმის“ მქონე ცნობიერი „მე“-საგან (ქართულში „თავისაგან“). ამიტომაც „გულიდან“ — თავადობიდან მომდინარე ძალა და ტენდენცია სხვა ბუნების მქონედ იგულისხმება ქართულ გამოთქმებში, ვიდრე ცნობიერ „მე“-საგან („თავიდან“) გამომდინარე ძალა და ტენდენცია.

სარტი [86], — ფსიქიკურის დასასრულში, არამედ, პირიქით, სწორედ დასაწყისში. მართლაც, ნამდვილი ცნობიერი ცხოვრება, საზოგადოებრივი განვითარების პროდუქტი, ბიოლოგიურ სიცოცხლეზე ამაღლებული, მხოლოდ იქ იწყება, სადაც „თავისთავის“ გამოყოფა ხდება „გარემოსაგან“. „ჩემი მიმართება ჩემს გარემოსთან არის ჩემი ცნობიერება“ — წერს მარქსი. „იქ, სადაც არსებობს რაიმე მიმართება, ის არსებობს ჩემთვის. ცხოველი არაფრისადმი არ არის მიმართული. ცხოველისათვის მისი მიმართება სხვებისადმი არ არსებობს როგორც მიმართება“ [13].

საგულისხმოა ის ფაქტიც, რაც კასირერმა დაადგინა, სახელდობრ რომ თავადობის (Selbst), პიროვნების (Person) გარჩევა, როდესაც იგი თავდაპირველად ისახება ენაში, სხეულის ნაწილების სახელით არის წარმოდგენილი მასში (მაგ., ქართულში „გული“, „თავი“ და ა. შ.) [202; გვ. 211]. შდ. მისი Philos. d. Symb. Form.

რადგანაც ქართულში „გულ“ სიტყვა გვხვდება სივრცითი მიმართების, ცენტრის, მთავარი პუნქტის მნიშვნელობითაც (ქვეყნის გული, ხის გული, კაკლის გული და სხვ.), ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თითქმის ყველა ენაში სივრცითი ცნებების აღმნიშვნელი სიტყვები თვით სუბიექტისა და მისი სხვა სუბიექტებისაგან გამოცალკევებულობის აღსანიშნავად იხმარება [202, გვ. 164].

„გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი“, ვ. ტ.; „ჰკითხე აათა, ჰქენ გულისა, რა გინდა, ვინ გივაზიროს“, ვ. ტ.; „გულსა ეტყვის, თუ დათმეო, ამად არ დია ბნდებოდა“, ვ. ტ.; „რაცა აჯა დათმობისა გულმან ვისმცა მოუსმინა“, ვ. ტ.; „გულსა შენ რა მოუგვარე“, ვ. ტ.; „თათბირი გულისა“, შაჰნამე; „გულსა სალხინო რამცალა დაუსახეო...“ ვ. ტ.; „...მარწყვი მპირდება გასუქებასა, გული არ ამბობს ასრულე-ბასა...“ ანდაზა; „...გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია, ჭირსა და ლხინსა ორსავე ზედან მართ ყითა ხელია, მიწყვი წყლულდების საწუთრო მისი აროდეს მრთელია“, ვ. ტ.; „სხვაგან იყო გული მისი, სხვასა რასმეს იგონებდა...“ ვ. ტ.; „გული თუ არ ერჩის კაცსა, ფეხით სულ ვერ ივლის“, ანდაზა; „ცეცხლსა ხელს ვკიდებდი და გულსა მწვავედაო...“ ანდაზა.

ამ გამოთქმების საფუძველზე უფრო ნათელი ხდება, რომ „გული“ მთლიანი პიროვნული მდგომარეობაა; მთლიანი პიროვნული დინამიკური მდგომარეობაა, რომელშიც სუბიექტის მომავალი ქცევა მთლიანი ტენდენციის სახითაა მოცენული.

ენგელსი წერს, რომ ადამიანის მოქმედება, მართალია, ცალკეული ფსიქიკური მოქმედებების მეშვეობით ხორციელდება, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ საბოლოო ანგარიშში ადამიანის ქცევა ამას ეყრდნობა და ამაზედ დაიყვანება. ენგელსი აუცილებლად თვლიდა ქცევის იმ საფუძვლის ძიებას, რომელიც ასახავს პროცესს უფრო „შორეულსა“ და ცნობიერებისაგან „დამოუკიდებელს“ [19].

„გული“ სიტყვის მნიშვნელობა სწორედ ამ „შორეულსა“ და „ცნობიერებისაგან“ დამოკიდებულ პროცესებს მოიცავს.

„გული“ მთლიანპიროვნული რეალობაა, რომელიც თავის გამოვლენას ცნობიერ აქტივობაში პოვებს, მაგრამ ამაზე არ დაიყვანება.

უთუოდ საგულისხმო ფაქტია, რომ ენაში სინამდვილის ეს სფერო ობიექტივირებულია ფენომენოლოგიური, განცდისეული მონაცემების საფუძველზე. „გული“ ენობრივი ცნებაა, მოწოდებული იც სინამდვილის შემეცნებისათვის, რომლის მეცნიერული ცნების შემუშავება ფსიქოლოგიური კვლევის საგნად მხოლოდ ჩვენი საუკუნის უკანასკნელ ათეულ წლებში გახდა. ამ სინამდვილის გამო-სასახავად იყო მოწოდებული ცნებები: „სენტიმენტი“ (მაკ დაუგოლი, მანდი), განწყობილება (Gesinnung), დისპოზიცია (შტერნი),

მისწრაფებულობა (Strebung), „იმანენტური ფსიქიკური რეალობა“ (გაიგერი) და ა. შ. მაგრამ ამათ შორის განაკუთრებით მნიშვნელოვანია, როგორც ეს მრავალი ექსპერიმენტული გამოკვლევით დადასტურდა, განწყობის ცნება, შემოტანილი ფსიქოლოგიაში დ. უხნაძის მიერ [82].

მაგრამ ცნობიერების აქტივობათა შორის, ჩანს, გრძნობა, როგორც უშუალო მისასვლელი პიროვნების ძირითად ძალებთან, ტენდენციებთან, თავადობასთან, როგორც „გულის“ მიჯნაზე მყოფი განცდა, რომელიც მოიცავს მას კიდით კიდემდე და წარმოადგენს ცნობიერებაში, იმდენად ნათლადაა წარმოდგენილი, რომ იგი „გულის“ სინონიმითაა ქართულ გამოთქმებში, ე. ი. „გულ“ სიტყვა გრძნობის მნიშვნელობითაც გვხვდება ქართულ გამოთქმებში.

მაგრამ „გული“—გრძნობა უნდა განვასხვავოთ გრძნობისაგან სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. ამიტომ ჩვენ მას „გულის-განცდას“ ვუწოდებთ. მოვიყვანოთ ზოგიერთი გამოთქმა, სადაც „გული“ ასეთი გულისგანცდის მნიშვნელობით გვხვდება: „...აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება...“ ვ. ტ., („...мастерство, язык и чувство мне нужны в моем творении“ [87]); „...გული, ცნობა და გონება („разум, чувство и сознание“ [87]) ერთმანეთსეხედან ჰკიდია, რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან“, ვ. ტ.; „...ყველა გულითა ხარობდა, ცეცხლი კი უგულობითაო“, ანდაზა<sup>9</sup>.

„გული“, როგორც გულის განცდა, რუსთაველის „გული“, როგორც გრძნობა, რომელიც შემოქმედების წყაროა („აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“) და რომლისაგანაც სხვა შინაარსები და აქტები გამონაწევრდებიან („გული, ცნობა და გონება ერთმანეთსეხედან ჰკიდია“ და ა. შ.) არ არის გრძნობა, რომელიც სიამოვნება-უსიამოვნებაზე დაიყვანება ან სხვა ასეთ ელემენტარულ განზომილებებშია მოცემული. რომ გულისგანცდა ასეთ დიფერენცირებულ გრძნობებს არ გულისხმობს, სხვათა შორის, იკიდანაც ჩანს, რომ ასეთი გრძნობები, რომლებიც კერძო შინაარსებთან და აქტებთან არიან დაკავშირებული, სახელდებული არიან როგორც:

<sup>9</sup> აღსანიშნავია, რომ ცნობილ გერმანულ Gemüt-ს ქართული „გული“ შეესატყვისება. მაგ. შექსპირის თარგმანში გერმანულ ენაზე (შლეგელის) ინგლისური Soul თარგმნილია Gemüt, ქართულად — გული: „ღირსი ვიქნები, თხა მიწოდო, თუ კი ოდესმე ჩემს გულს მოვაცლი...“, „ოტელო“, ი. ნაჩაბელის თარგმანი.

„გულნაკლულობა“, „გულმწყრალობა“, „გულნადელიანობა“, „გულმწუხარება“ და ა. შ. ან როგორც განცდა „გულშემზარავის“, „გულსაამოს“, „გულის შეების“ და ა. შ.; ბესიკის შედარებით რომ ვისარგებლოთ, ეს უკანასკნელები „გულმომდინარე“ გრძნობებია და არა ის, რასაც გულისგანცდა გამოხატავს. ასეთი დიფერენცირებული გრძნობები, იონას კონის აზრით, პირველადი განუსაზღვრელი გრძნობების (ის მას უწოდებს გრძნობას ფართო გაგებით, ჩვენ — გულის განცდას) დანაწევრების, კრისტალიზაციის ნაშთს წარმოადგენენ და განსაზღვრულ შინაარსებთან და აქტებთან არიან დაკავშირებული<sup>10</sup>.

გულისგანცდა ყველაზე დაუნაწევრებელი და მთლიანი შინაარსის განცდაა ყველაზე დაუნაწევრებელ და მთლიანი შინაარსის განცდათა შორის. გულისგანცდა ბრმა განცდაა („გული ბრმა ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი“, ვ. ტ.). იონას კონი მეცნიერული ფსიქოლოგიის მეთოდებით ადგენს ამ განცდის ადგილს სულიერ ცხოვრებაში. ის მას უწოდებს გრძნობას ფართო გაგებით. თუ იონას კონის განსაზღვრის პერიფრაზს მოვახდენდით, გულისგანცდა, რომელიც ქართულ გამოთქმებში „გულ“ სიტყვის ამოსაყვალ მნიშვნელობად გვხვდება, ასე შეიძლება განვსაზღვროთ გულისგანცდა გრძნობაა ფართო მნიშვნელობით: ბრმა, დაუნაწევრებელი, დაუდგარი, აგრეგატული სულიერი მდგომარეობა, მთლი-

<sup>10</sup> აღსანიშნავია, რომ თანამედროვე ფსიქოლოგიაში საკმაოდ გავრცელებულია შეხედულება, რომ პრიმიტიულ საფეხურს ცნობიერებისას სუბიექტური მთლიანობითი განცდები წარმოადგენენ, მაღალ საფეხურს კი მისგან გამონაწევრებული შინაარსები და აქტები (შეად. [198, 203, 201]). ბუნებრივად იბადება კითხვა: ის ენობრივი ფაქტი, რომ ცნობიერების დანაწევრებული შინაარსები და აქტები ასე გამოითქმის: „გულის სიტყვა“, „გულის თქმა“, „აღვიდა გულსა შინა“, ან გრძნობები: „გულის კლება“ და სხვ., ხომ არ შეიძლება წარმოადგენდეს ენობრივ ილუსტრაციას იმ პროცესისას, რომ განაწევრებული განცდები გაუნაწევრებელი მთლიანობისაგან გამოიყოფა და ამ მთლიანობაში არის ჩართული!

ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ აღინიშნოს სულხან-საბა ორბელიანის მიერ „გულის ხმის“ განმარტების ფსიქოლოგიური სისწორე. საბა წერს: „გულის ხმა — ეს არის გონებით ახმა და გულთა შეღება“. „ვიეთთა გულიც კმათ აღუწერიათ, გულსა არა აქვს კმათ, არამედ ახმა და შეღება, რომელიც ითქმის გულის ხმათ“, გულის-ხმის-ყოფა, როგორც გულის შეღება, მისი გაშლა, როგორც გამონაწევრების პროცესი, უთუოდ, ფსიქოლოგიურად სწორად არის შემჩნეული. ამით, ჩვენ, რასაკვირველია, ეტიმოლოგიური საკითხების გაშუქების პრეტენზიას არ ვაცხადებთ, აღინიშნავთ მხოლოდ სულხან-საბა ორბელიანის განმარტების ფსიქოლოგიურ სისწორეს.

ანი მხარე ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც სულ ავსებს განცდას ან მის უკანა ფონს ქმნის და წინ უსწრებს აქტისა და შინაარსის გამონაწვევრებას.

მთლიანპიროვნული დინამიკური მდგომარეობა — „გული“ არსად ისე გაუნაწვევრებლად და მთლიანად არ ეძლევა განცდას, როგორც გულისგანცდის შემთხვევაში. ამიტომაც გვხვდება ეს განცდა „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობად. გულისგანცდა ცნობიერების გარეთ მოქმედ პიროვნულ ძალებშია ჩაფუძნებული და მასთან უშუალოდ დაკავშირებულ განცდად იგულისხმება. იგი სწორედ პიროვნების შინაგან ტენდენციებთან კავშირში პოულობს თავის აზრს. იგი არ არის პირველადი რამ, რასაც თავისთავად შეუძლია არსებობა. იგი ითვლება რალაც ცნობიერების გარეთ მდებარე საფუძვლებიდან განომდინარედ. გულისგანცდა ამ საფუძვლებს მხოლოდ განცდის მხრიდან საზღვრავს<sup>11</sup>.

იმ ენობრივ ფაქტში, რომ პიროვნების ფსიქოლოგიური თავისებურებები „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში გამოითქმის, შეიძლება დავინახოთ იმის ილუსტრაცია, რომ გრძნობა მაჩვენებელია არა მარტო შინაგან ტენდენციებთან იმის თანხედრობისა და განსვლისა, რაც ხდება, არამედ თავად პიროვნებისათვის გრძნობა არის მისი შინაგანი ტენდენციების ბუნების მაჩვენებელიც (გროსარტი). ამ შინაგანი ტენდენციების ბუნება პიროვნებას გრძნობის მეშვეობით ეძლევა და, იქნებ, ეს ფსიქოლოგიური აზრია იმაში, რომ პიროვნების ფსიქიკური თავისებურებანი „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან კავშირში გამოითქმის?!

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს, რომ „გულ“ სიტყვა „სულის“ მნიშვნელობითაც გვხვდება ქართულში. ეს გასაგებია იმდენად, რამდენადაც, მართლაც, განსაკუთრებულია სულიერ ცხოვრებაში გრძნობის მნიშვნელობა, გრძნობის ფართო გაგებით, როგორც გულისგანცდისა. ზოგჯერ „გულ“ სიტყვა გულისხმობს იმას, რასაც „სულიერს“ ვუწოდებთ სიცოცხლისაგან და გონისაგან განსხვავებით, სულიერს არა მეტაფიზიკური საწყისის, არამედ გრძნობის მნიშვნელობით, ფსიქიკური ცხოვრების დინამიკის განმსაზღვრელის მნიშვნელობით: „უმისოდ სულდგმულობასა, გულო, ვით, შევცადარი“; „კაცი გულითა ხარობდა, ხე კი—ნაყოფითაო“; „რა-

<sup>11</sup> განწყობის უშუალო მიჯნაზე, ჩვენი აზრით, ასეთი გრძნობა, ფართო მნიშვნელობით, გულისგანცდა ძვეს. საკითხი ამ განცდის ადგილის შესახებ სულიერ ცხოვრებაში განწყობის თეორიის თვალსაზრისით (დ. უზნაძე) ცალკე შესწავლას მოითხოვს.

იცა გინდ და გულმან გრქვას“ = „чего пожелает душа твоя“ (გერმ. Seele, ბერძნ. „ფსიქე“, „თუმოს“ — ქართულად ითარგმნება როგორც „გულ“); „შენს გულში“ = в душе твоей; „სიცილით ლაღობს, მოეცა გულით ამოსვლა დარდისა“ (ვ. ტ.) = „смех несет ему всесть, нет в душе следов разлада“ [87].

ასეთია, მაშ, „გულ“ სიტყვის ის მნიშვნელობები, რომლებიც, განცდის ცალკე მხარეებთან და ნაწილებთან შედარებით, პირველადსა და მთლიანობით სინამდვილეს გამოხატავენ. ჩვენ მათ „გულ“ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობები ვუწოდეთ.

თუ გულდასმით ჩაუვსკირდებით ყველა ამ ამოსავალ მნიშვნელობას, მაშინ ნათელი გახდება, რომ, ყოველ შემთხვევაში ფსიქოლოგიურად, ეს მნიშვნელობები არ არიან უთიერთზე დაუყვანადია ურთიერთისაგან სრულიად მოწყვეტილი. ფსიქოლოგიურად ისინი, ბოლოს და ბოლოს, ერთ სინამდვილეს სხვადასხვა მხრივ წარმოადგენენ. ყველა ჩვენ მიერ დადგენილი ამოსავალი მნიშვნელობა დაიყვანება დომინირებულ მნიშვნელობაზე — გულზე — როგორც მთლიანპიროვნულ, დინამიკურ მდგომარეობაზე, რომელშიც მომავალი აქტივობის ფორმები მთლიანი ტენდენციის სახით არის მოცემული და რომლის საფუძველზედაც აღმოცენდება გარკვეული ხასიათის მოქმედება. „გულ“ სიტყვის დომინირებული მნიშვნელობა მთლიანპიროვნული მდგომარეობაა, პიროვნების მოდუსი, პიროვნების არსებით ფსიქოლოგიურ თავისებურებათა ერთიანობის ფორმა მისი ცხოვრების ყოველ გარკვეულ მომენტში, რომელიც როგორც დისპოზიცია, მოქმედებისათვის მზაობა საფუძვლად უდევს განსაზღვრული მიმართულების ქცევის აღმოცენებას (შდრ. [82, 200]). „გულ“ სიტყვის ეს დომინირებული მნიშვნელობა ადგენს, საერთო ხაზებში, ამ სიტყვის მნიშვნელობას ქართული ენის ფსიქოლოგიურ ლექსიკონში<sup>12</sup>.

ეს თუ ასეა, მაშინ ის ფაქტი, რომ ქართულში განცდის ცალკე მხარეები და ნაწილები „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობასთან

<sup>12</sup> ვანდრიესი წერს: „რა გინდ მრავალფეროვანი არ უნდა იყოს ერთი სიტყვის გამოყენების შემთხვევები, მათ შორის ყოველთვის არის ერთი დომინირებული, რომელიც ადგენს სწორედ საერთო ხაზებში სიტყვის მნიშვნელობას, ლექსიკონში გამტკიცებულს. მაგრამ თუ ორი ან რამდენიმე სახე სიტყვის გამოყენებისა ერთნაირად დომინირებს სხვებზე და ერთიმეორეზე არავითარ შემთხვევაში არ დაიყვანება, მაშინ ჩვენ უთუოდ საქმე გვაქვს სხვადასხვა სიტყვასთან“ [85, გვ. 187].



კავშირშია წარმოდგენილი, უთუოდ შეიძლება იმის ილუსტრაციად მივიჩნიოთ, რომ ქართულში განცდის სინამდვილე ისეა გამოსახული, რომ სულიერი ცხოვრების ძირითად ფაქტად ის იგულისხმება, რომ ყოველი ფსიქიკური პროცესი პიროვნების ცხოვრების ფსიქიკურ შინაარსს შეადგენს.

ფსიქიკური პროცესები სუბიექტის სინამდვილესთან ურთიერთობის პროცესში ჩასახული მთლიანი პიროვნული ცვლილებების ნიადაგზე იშლებიან; ფსიქიკის, პიროვნების ამ სპეციფიკური „ორგანოს“ (მარქსი), სტრუქტურისა და კანონზომიერების გაგება პიროვნების ცნებასთან კავშირშია მხოლოდ შესაძლებელი.

ფსიქიკური პროცესები ქართულ ენაში წარმოდგენილია როგორც სუბიექტის სინამდვილესთან რეალური ურთიერთობის პროცესში წარმოშობილი მთლიანპიროვნული ცვლილების ნიადაგზე გაშლილი პროცესები ან, როგორც მარქსი ამბობს, ფსიქიკური პროცესები წარმოდგენილია როგორც ინდივიდუალობის ორგანოები, როგორც სინამდვილესთან ადამიანური დამოკიდებულების ფორმები, რეალურ საგნობრივ მოქმედებაში წარმოშობილი და მისთვის მნიშვნელობის მქონე. ქართულ ენაში ასეა აღბეჭდილი ფსიქიკურის თავისებურება. ასეთია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ენის ფსიქოლოგიის ამოსავალი ცნება.

როგორც ვხედავთ, ხალხური ფსიქოლოგია, ენობრივ მონაცემებში წარმოდგენილი, უთუოდ შეიცავდა ჯანსაღ წყაროს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებისათვის. ენა საზოგადოებრივი წარმოების პროცესში სინამდვილის პრაქტიკული გარდაქმნის საფუძველზე მოპოვებული შემეცნების შედეგებს ასახავს. ენა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ამ გზით მოპოვებული შემეცნების წარნატებას ასახავს. ამიტომაცაა წარმოდგენილი ენაში ადამიანის სულიერი ცხოვრება როგორც ნამდვილად მოქმედი რეალური პრაქტიკის სუბიექტის სულიერი ცხოვრება. ამ ფაქტში არ შეიძლება არ დავინახოთ პრინციპული მნიშვნელობის მქონე გარემოება. აბსტრაქტული და უშინაარსო (მარქსი) იდეალისტური ფსიქოლოგია ადამიანის სულიერი ცხოვრების განხილვისას ამოდიოდა უსიცოცხლო და ყალბი აბსტრაქციებიდან ან, როგორც მარქსი ამბობს, ზეციდან ჩამოდიოდა ამ ქვეყნიურს რომ წვდომო-

და [13]. ნამდვილ რეალურ ცხოვრებას ის თვალსაზრისი შეესატყვისება, წერს მარქსი, რომელიც ამოდის რეალურ საგნობრივ სინამდვილეში მცხოვრები და მით შეპირობებული ნამდვილად მოქმედი ადამიანიდან და ცნობიერებას, ფსიქიკას განიხილავს როგორც მის ცნობიერებას, მის ფსიქიკას. ნამდვილი რეალური ცხოვრების შესატყვისი თვალსაზრისის რეალიზაციის მაგალითია ფსიქიკური სინამდვილის გამოსახვის თავისებურობა ქართულ ენაში.

ამრიგად, ალორძინების ხანაში ლიტერატურული ენის ჩამოყალიბებისათვის, ხალხური ენის საგანძურის თავისმოყრისათვის, ენობრივი მონაცემების სისტემატიზაციისათვის ფართოდ გაშლილ მოძრაობას და ქართული ენის მონაცემთა შესწავლისა და პოპულარიზაციის მიმართულებით გატარებულ სხვა ღონისძიებებს უთუოდ ჰქონდათ ერთგვარი მნიშვნელობა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ხალხური ფსიქოლოგიის იმ შეხედულებათა გავრცელების, განმტკიცებისა და განვითარებისათვის, რომელსაც ქართული ენა შეიცავდა. რამდენადაც ეს ხალხური ფსიქოლოგია, როგორც დავინახეთ, ადამიანის ფსიქიკას წარმოადგენდა როგორც რეალურ, საგნობრივ სინამდვილეში მცხოვრები და მით შეპირობებული, ნამდვილად მოქმედი ადამიანის ფსიქიკას, ამდენად ალორძინების ხანაში ქართული ენის საგანძურის თავისმოყრის, შესწავლისა და პოპულარიზაციისათვის ფართოდ გაშლილი მოძრაობა ამ ხანის ახალი იდეოლოგიის ძირითად ტენდენციებს ამჟღავნებს; ამეღვენებს იმ ტენდენციებს, რომლებიც მოასწავებდა მობრუნებას ადამიანის ნამდვილი ბუნების წედომისაკენ, როგორც იგი (ადამიანის ბუნება) მყლავნდება და ყალიბდება რეალურ, საგნობრივ „ამქვეყნიურ“ სინამდვილეში.

რასაკვირველია, შეცდომა იქნებოდა ხალხური სიბრძნისა და მისი შემოქმედების ნაყოფთა იდეალიზაცია. ხალხური ფსიქოლოგია ისევე, როგორც ალორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგიური მიმდინარეობანი, ისტორიული კლასობრივი შეზღუდულობის დალითაა აღბეჭდილი. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ ამ მხარეებზე არ ვაჩერებთ ჩვენს ყურადღებას. ჩვენი ძიების გულისყური მიმართულია მხოლოდ იმ დადებითი ტენდენციების დადგენისაკენ, რომლებითაც, თუგინდ გაუბედავად, მორიდებითა და შეპარიგებლობის ცდებით, ახალი იდეოლოგია ასე თუ ისე უპირის-

პირდებოდა რელიგიის განუყოფელ ბატონობას და ამით გზას უხსნიდა, კერძოდ, ადამიანის შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებას.

\* \* \*

ჩვენ შეხედულებას იმის შესახებ, თუ როგორ ავხსნათ ქართულში ფსიქიკური სინამდვილის გამოსახვის დროს „გულ“ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობა, არ ეთანხმება ქართული რელიგიური აზროვნების ცნობილი მკვლევარი ვ. ბარდაველიძე. ის გვეთანხმება იმაში, რომ „გულ“ სიტყვის ასეთი მნიშვნელობა ქართულში არ შეიძლება დაეუკავშიროთ მხოლოდ „გულის“ ფიზიოლოგიურ მნიშვნელობას, როგორც ამას ფიქრობს არნ. ჩიქობავა. ვ. ბარდაველიძე იმ აზრისაა, რომ ეს ფაქტი „გულ“ სიტყვის არც ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობასთან არ არის დაკავშირებული. მისი შეხედულებით, ამ სიტყვის გამოყენების უამრავი მაგალითი ქართულ მეტყველებაში „ანიმისტური მსოფლმხედველობის აშკარა ილუსტრაციას წარმოადგენს“. ვ. ბარდაველიძე არკვევს რა იმ ფაქტს, რომ ქართველების უძველესი რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანში არსებობდა არა ერთი, არამედ მრავალი სული, ვარაუდობს, რომ „გულ“-ფუძიანი სიტყვების ხმარებისას ჩვენდა უნებლიეთ ვიმეორებთ ძველი წარმოდგენების გადანაშთს გულის, ვითარცა ადამიანის, ვიტალური სულის შესახებ“ [89, გვ. 133, 134]. ვ. ბარდაველიძე თავის მოსაზრებას შემდეგნაირად ასაბუთებს: ხევსურების სარწმუნოებამ შემოინახა „საოცრის მყენე“. „ამ რწმენის თანახმად, საოცრის მყენე, რომელიც ყოველ კაცს გააჩნია, ბაღებს და განაგებს ადამიანის წინაგრძობებს, მის სიზმრებსა და ყოველგვარ მოჩვენებებს, რომელიც ადამიანს ელანდება ძილსა და სიფხიზლეში, დღის სინათლესა და ღამის წყვილიაღში. ნოჩვენებანი, სიზმრები, წინაგრძობა—ადამიანის განცდების სფეროა და ამ განცდების საწყისად, ხელმღვანელად, როგორც ვხედავთ, საოცრის მყენე არის მიჩნეული. ამ ფუნქციით საოცრის მყენე რამდენადმე უახლოვდება ადამიანის გულის ოდინდელ გაგებას, რომელსაც ამჟამად ქართული მეტყველება აღადგენს. ამიტომ შესაძლებელია ეს სული ოდესღაც წარმოადგენდა „გულის“ პერსონიფიკაციას ქართველთა რელიგიაში“ (იქვე).

ჩვენ თანამედროვე სალიტერატურო ქართულში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობის საკმაოდ ვრცელი ანალიზი წარმოვადგინეთ. რაც მთავარია, ჩვენ დავადგინეთ „გულ“ სიტყვის ამოსავალი

მნიშვნელობები, ის მნიშვნელობები, რომლებიც განცდის ცალკე მხარეებთან და ნაწილებთან შედარებით, პირველადსა და მთლიანობით სინამდვილეს გამოსახავენ. როგორც დავინახეთ, ქართულ სალიტერატურო ენაში „გულ“ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობა არის მთლიან-პიროვნული მდგომარეობა, რომლის ნაწილობრივ „გამოსხივებადაა“ მიჩნეული ცალკეული ფსიქიკური პროცესი. ახალ სალიტერატურო ქართულში „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობა, როგორც გამოიჩვენა, სრულიად ნათელია. ეს მნიშვნელობები ჩვენ მიერ ზემოთ განმარტებული იყო. როგორც დავინახეთ, „გულ“ სიტყვა არსად არ გვხვდება ისეთი მნიშვნელობით, რომ იგი ანიმისტური მსოფლმხედველობის გადმონაშთის მაჩვენებელი იყოს. ახალ ქართულში ყველა განცდა „გულს“ მიეწერება, როგორც დავინახეთ, არა ანიმისტური გავების საფუძველზე, არამედ იმის გამო, რომ განცდა წარმოდგენილია ქართულ ენაში როგორც პიროვნების ფსიქიკური ცხოვრების შინაარსი „გულ“ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობა კი მთლიან პიროვნული მდგომარეობაა. ეს მნიშვნელობები „გულ“ სიტყვისა ჩვენ კი არ გვევარაუდებია, არამედ დადგენილი გვაქვს ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე. ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე დავადგინეთ, რომ „გულ“ სიტყვას ცენტრალური ადგილი განცდის გამოსახვისას იმიტომ აქვს, რომ ამ სიტყვის ამოსავალი მნიშვნელობა მთლიანპიროვნული მდგომარეობაა, პიროვნების მთლიანი მდგომარეობა, რის ცხოვრების შინაარსსაც განცდა წარმოადგენს.

ჩვენი აზრით, „გულ“ სიტყვა ანიმისტური მსოფლმხედველობის გამომსახველი რომ ყოფილიყო, მაშინ იგი, როგორც ყოველგვარ მნიშვნელობასმოკლებული, არათუ ფართო გავრცელებას არ ნახავდა, პირიქით, თანდათან აღმოიფხვრებოდა და დაიკარგებოდა. მაგრამ თუ „გულ“ სიტყვა ქართულში განცდის გამოსახვისას დარჩა და ფართო გავრცელებაც მოიპოვა, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი რელიგიურ მსოფლმხედველობას კი არა, ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების დამახასიათებელ ნამდვილ თავისებურებას გამოხატავს.

კასირერმა, მრავალი სხვადასხვა ენის შესწავლის საფუძველზე, ის ფაქტი დაადგინა, რომ როდესაც თავდაპირველად ენაში ისახება პიროვნების ცნება, იგი სხეულის ცენტრალური ნაწილების („გული“, „თავი“, „კუჭი“ და ა. შ.) სახელით არის წარმოდგენილი მასში. ევროპულ ენებზე ეს

მნიშვნელობა, როგორც ცნობილია, „პერსონა-ს“ — ნიღაბის — სახელს დაუკავშირდა (იხ. ამის შესახებ გ. ოლპორტის გამოკვლევა [90]). ქართული პიროვნებაც, სავარაუდოა, რომ „პირის“, როგორც სხეულის ნაწილის, სახელიდანაა ნაწარმოები.

ფაქტიური საბუთებიც რომ არ მოგვეყვანა ჩვენი შეხედულების დასადასტურებლად, ამის გარეშეც შეიძლებოდა დარწმუნებით გვეთქვა, რომ ქართულ ენობრივ ცნობიერებაში უთუოდ გაჩნდებოდა გარკვეულ ეტაპზე პიროვნების ცნება. თუ ქართულ ენობრივ ცნობიერებაშიაც უნდა გაჩენილიყო და გაჩნდა კიდევ პიროვნების ცნება, იგი, ისე როგორც ყოველ სხვა ენაში, სხეულის ნაწილის სახელს დაუკავშირდებოდა.

ძნელი გასაგებია, რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ ენაში ვიტალური სულის არსებობის შესახებ ანიმისტური შეხედულება უნდა შერჩენილიყო და „გულ“ სიტყვას არ შეეძლო მიეღო პიროვნების ფსიქოლოგიური მდგომარეობის მნიშვნელობა? რატომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქართულ ენობრივ ცნობიერებაში გაჩნდა ცნება პიროვნებისა და „გულ“ სიტყვამაც ეს მნიშვნელობა მიიღო?!

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ვ. ბარდაველიძის ნოსაზრება იმის შესახებ, რომ ქართულში „გულ“ სიტყვის ცენტრალური მნიშვნელობა განცდის გამოსახვისას აუცილებლად უნდა გაგებულ იყოს როგორც ანიმისტური მსოფლმხედველობის გადმონაშთი, არც თეორიული ხასიათის ვარაუდით და არც „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობის ფაქტობრივი ანალიზით არ უნდა მართლდებოდეს.

„გულ“ სიტყვის ადგილი ფსიქიკურის გამოსახვისას თანამედროვე ქართულში უთუოდ ასახავს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრებისათვის დამახასიათებელ რეალურ თავისებურებას და არა ანიმისტური მსოფლმხედველობის გადმონაშთებს. ამ შემთხვევაში ჩვენ ეს საკითხი გვიანტიერესებდა და დავადგინეთ კიდევ ფსიქიკური მოქმედების ის თავისებურებანი, რაც გასაგებს ხდის „გულ“ სიტყვის ადგილს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების გამოსახვისას ქართულში.

მაგრამ ზემოთქმული სრულიად არ გულისხმობს, რომ ქართული რელიგიური აზროვნება ცნობილი მკვლევრის ვ. ბარდაველიძის ნოსაზრება საფუძველს მოკლებული იყოს. „გულ“ სიტყვის მნიშვნელობას ქართულში ჰქონდა თავისი ისტორია. კულტურის განვითარების ადრეულ საფეხურებზე „გულ“ სიტყვის ადგილი ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების გამოსახვისას უთუოდ იყო

დაკავშირებული გარკვეულ ანიმისტურ შეხედულებებთან. წარსულის ამ გადმონათობებთან შეიძლება გვეკონდეს საქმე თანამედროვე ქართულში. ამ საკითხის განხილვა ჩვენი გამოკვლევის ფარგლებს სცილდება. ვ. ბარდაველიძის მიერ წამოყენებულ მოსაზრებასთან დაკავშირებით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გაკვირით, რეპლიკის სახით ზოგი რამ გვესურს შევნიშნოთ ამ ისტორიული ხასიათის საკითხზე. თუ „გულ“ სიტყვა თავის დროზე, ვთქვათ, სულის თავისებურ სახეს აღნიშნავდა, სავარაუდოა, რომ მისი მნიშვნელობა არ იყო სულ დაცვილებული იმ სინამდვილეს, რომლის აღსანიშნავად არის ეს სიტყვა წარმოდგენილი ახალ ქართულში. მითი, როგორც მარქსი აღნიშნავდა, ბუნებრივი ძალების ადამიანის ფანტაზიაში დაძლევის შედეგი იყო [91]. ასე რომ, მითოლოგიურ წარმოდგენებსაც ედო საფუძვლად გამოცდილებაში დადასტურებული გარკვეული ბუნებრივი ფაქტები. სავარაუდოა, რომ „გულ“ სიტყვას თუ ასეთი რელიგიურ-მითოლოგიური მნიშვნელობა ჰქონდა, იგი ზინც რაღაც ფაქტებით, რაღაც ბუნებრივი ძალების დასაძლევად იყო მოწოდებული. შეიძლება მართალია ვ. ბარდაველიძის ვარაუდი „საოცრის მყენეს“—სულისა და გულის მნიშვნელობის ნათესაობის შესახებ. მაგრამ საეჭვოა, რომ „საოცრის მყენე“ და „გული“ ვიტალური სულის გამომხატველნი იყვნენ. ჩვენი აზრით, სწორედ ვიტალურთან არა აქვს საერთო „გულს“. დადასტურებულია განსხვავება ბერძნულში [92] „ფსიქესა“ (psyche) და „თუმოსის“ (thymos) შორის. ქართულშიაც დასტურდება, რომ სიცოცხლის, ანუ „სულიერობის“, საწყისი სულია; „გული“ სხვა მდგომარეობათა საწყისია: „სულის ამოხდომა“ სიკვდილია, „გულის წასვლა“ და „გულის მობრუნება“ სიცოცხლესთანაა დაკავშირებული, მაგრამ სიცოცხლისაგან განსხვავებულ პროცესებზე მიუთითებს. „გულის წასვლა“ და „გულის მობრუნება“ ცნობიერების დაკარგვას და ცნობიერების მობრუნებას ნიშნავს. „საოცრის მყენე“ („გული“) როგორც ვ. ბარდაველიძე აღნიშნავს, „განცდის“ საწყისია, ე. ი. სწორედ ცნობიერი მოქმედების, შეგნების, პიროვნების ცხოვრების ფსიქიკური შინაარსის საწყისი. ასეთი საწყისის—გულის დაშვება „ფანტაზიაში იმ ფაქტის დაძლევა იქნებოდა“, რომ ადამიანის მთელი ფსიქიკური სინამდვილე პიროვნების შინაგანი ცხოვრების შინაარსს წარმოადგენს.

ამრიგად, არც ერთი მხრივ არ მართლდება, ის შეხედულება, რომ „გულ“ სიტყვა პიროვნების მნიშვნელობასთან არ არის

დაკავშირებული. სავარაუდოა, რომ „გული“ რელიგიურ-მითოლოგიური, ანიმისტური შეხედულებების ბატონობის პირობებშიაც ადამიანის პიროვნებისათვის, როგორც სწორედ პიროვნებისათვის, დამახასიათებელ თავისებურებათა „ფანტაზიაში დასაძლევად“ იყო მოწოდებული. ქართულში „გულ“ სიტყვის ცენტრალური ადგილი ფსიქიკური განცდების გამოსახვისას უნდა გავიგოთ არა როგორც დრომოკმულის, რელიგიურ-ანიმისტური მსოფლქმედველობის გადმონაშთი, არამედ როგორც ფაქტი, რომელშიაც ასახვას პოულობს ადამიანის სულიერი ცხოვრების არსებითი თავისებურება, არსებითი თავისებურება, რომელიც კულტურის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული.

## 2. ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხი აღმოჩინების ხანის ქართულ ლიტერატურაში

(სულხან-საბა ორბელიანის „საპრძნე-ხიცრუისას“ მიხედვით)

ახალი იდეოლოგიის ის ძირითადი ტენდენციები, რომლებიც აღმოჩინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიულ პირობებს ქმნიდნენ, მარტო ხალხურ ფსიქოლოგიაში როდი იჩენენ თავს. ეს ტენდენციები განსაკუთრებული სიძლიერითა და გამოკვეთილობითაა წარმოდგენილი ქართულ ლიტერატურაში, როგორც ამ პერიოდის ქართული კულტურის წამყვან დარგში.

იმისათვის, რომ ამ ნიშანტებით საქმის ვითარება სულ ზოგადად მიიწვინოთ (როგორც აღვნიშნეთ, ხელოვნების (ლიტერატურის) ფსიქოლოგიის საგანგებო შესწავლა ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს), შევჩერდეთ სულხან-საბა ორბელიანის წიგნზე — „სიბრძნე სიცრუისა“, როგორც ამ მხრით დამახასიათებელ ლიტერატურულ ნაწარმოებზე.

1. ძირითადი ფილოსოფიური ხაზი, რომელიც ამ ნაწარმოებშია განვითარებული, მისი არსებითი თავისებურებებით, ზოგადად წარმოდგენილია არაკვი „მოტირალი და მოცინარი“. ამ არაკვის მიხედვით, „ორანი კაცი იყვნენ ქალაქსა ერთსა. ერთი წამდაუწყუმ სულ ტიროდა და ერთი სრულებით იცინოდა, რომე მოწყენილს ვერვინ ნახევდა. ჰკითხეს მოტირალ კაცსა: — ავზე და კარგზე, საცინალზე და სატირალზე სულ რატომ სტირიო? — ნან ეგრე თქვა: — რა ვქმნა, ეს სოფელი მოკლეა, ყოველნი კაცი ამ საწუთროს საქმეს წვრებიან, საუკუნო სასჯელი დაუვიწყებიათ. და მით ვტირი, ყოველნი ჯოჯოხეთს იშენებენო.

მერამე მას მოცინარეს კაცს ჰკითხეს:—შენ რა გაციინებსო?— მან ესრე თქვა:—ეს სოფელი მოკლეა, ყოველნი კაცნი ავს შვრე-ბიან, კარგს არ იქმონენ. ყოველ კაცს ვუქადაგე, ვურჩიე, ვერა დავაჯერებინე რა და აწ სიცილს ძალი მივეც. მეც რომ ზრუნვით თავი მოვიკლა, რას მარგია, ან მათი რა სარგებელია?”

ცნობილია ლეგენდა, რომლის მიხედვითაც ასეთი „მოტირა-ლი“ იყო ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე, „მოცინარი“ კი ფილოსოფო-სი დემოკრიტე. სულხან-საბას არაკშიაც „მოცინარის“ ფილოსო-ფია მატერიალისტური ფილოსოფიაა. სულხან-საბაც თავის წიგნ-ში — „სიბრძნე სიცრუისაში“ „მოცინარის“ თვალსაზრისზე დგას, ამ თვალსაზრისს იცავს და ავითარებს. სულხან-საბამ „სიცილს მისცა ძალი“ (კ. გამსახურდია, ა. გაწერელია).

ამ ნაწარმოების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, შემეცნებითი, მამხილებელი, აღმზრდელობითი შინაარსი, სინამდვილის გარდა-ქმნის ტენდენციები — სიცილის, იუმორის, გაკიცხვის, მოსწრებული სიტყვის ქარგაზეა წარმოდგენილი. სხვაგვარადაც არ შეიძლებოდა. ამ ნაწარმოების ფორმა სავსებით ადეკვატურია მისი შინაარსისა. „სიბრძნე სიცრუისა“ მხოლოდ „მოცინარის“ ფილოსოფიის სა-ფუძველზე შეიძლებოდა დაწერილიყო. რაში მდგომარეობს „მო-ტირალის“ მსოფმხედველობა?

„მოტირალი“ კაცი ავზედაც ტირის და, რაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, კარგზედაც. ავსა და კარგს საქმეს — „მოტირა-ლის“ ფილოსოფიის მიხედვით — საერთო ისა აქვს, რომ ორი-ვე ამ „საწუთროს“ საქმეებია. ყოველი კაცი, რომელიც „ამ სა-წუთროს საქმეს შვრება“, სულ ერთია, ავია ეს საქმე თუ კარგი, სატირალია თუ სასაცილო, მაინც სატირალია უკვე იმი-ტომ, რომ ამ საწუთროს საქმეა. „ამ საწუთროს საქმეებზე“ ზრუნ-ვა, „მოტირალის“ თვალსაზრისით, იმიტომ არის სატირალი, რომ იგი მხოლოდ ჯოჯოხეთს იმსახურებს, საუკუნო სასჯელს იმზა-დებს. „მოტირალს“ საუკუნო არსებობა სწამს და ამიტომაც „ატირებს“ ყოველი მოქმედება, ამ სა-წუთროსათვის. ზრუნვის გამომხატველი. „მოტირა-ლის“ ფილოსოფია „საწუთროს საქმეების“, როგორც „არა-ნამდვილი სინამდვილის საქმეების“ დამგობაა და „საუკუნო სამს-ჯავროზე“, იმქვეყნიურ ცხოვრებასა და ბედნიერებაზე ლოცვაა-„მოტირალისთვის“ ეს სოფელი „მოკლეა“ იმიტომ, რომ საუკუ-ნოა ზეციური ქვეყანა.



სულ სხვაა „მოცინარის“ ფილოსოფია. იგი განსხვავდება „მოტირალის“ მსოფლმხედველობისაგან. „მოცინარისთვისაც „მოკლეა“ ეს სოფელი, მაგრამ იმიტომ, რომ ამ სოფელს არა აქვს ზეციური გაგრძელება. ადამიანის ნამდვილი ცხოვრების საზღვრები — „ამ სოფელში“ ცხოვრების საზღვრებია. სულხან-საბა რომ ამ ფილოსოფიის ნიადაგზე დგას, ეს ყველაზე ნათლად მაშინ გამოამქლავნა, როდესაც „ამა სოფლისა“ მეფეების შესახებ მსჯელობისას თქვა: „რა გინდ დიდებული და მძლავრი მეფე იყო, სცან ესე: მიწა ხარ და მიწად იქცევი“. „მოცინარიც“ თავის მოქმედებაში, როგორც ვთქვით, იმ პრინციპით ხელმძღვანელობს, რომ ერთადერთი სინამდვილე „საწუთრო სოფელია“.

რაკი „მოცინარის“ ფილოსოფიის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრების ფარგლები ამ საწუთროს ცხოვრების ფარგლებითაა განსაზღვრული, ცხადია, მისთვის ზრუნვის სხვა საგანი, გარდა ამქვეყნიური საქმეებისა, არც შეიძლება არსებობდეს. „მოცინარის“ მსოფლმხედველობის მიხედვით, ადამიანს თუ კარგის გაკეთება შეუძლია, იგი ამ ქვეყნად უნდა გააკეთოს, საზრუნავი ამ ქვეყნიური კეთილდღეობა და სიკეთეა. ამიტომაც არის, რომ ერთ-ერთი არაკის დასკვნაში სულხან-საბა ხაზგასმით აღნიშნავს: „ყოველივე კეთილი სიცოცხლეში ქნა სჯობს, სიკეთის ქნას დაეშურო“. სულხან-საბა საერთოდ „სიბრძნე სიცოცხლისაში“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მოქმედების თვალსაზრისს იცავს და ავითარებს. ეს „მოცინარის“ ფილოსოფიის იმ ამოსავალი დებულების განვითარებაა, რომლის თანახმად ამქვეყნიური სინამდვილე არის ნამდვილი სინამდვილე. ამიტომ ადამიანის მოწოდება უმოქმედობა, ამქვეყნიურიდან ასკეტური განრიდება კი არაა, არამედ სწორედ ამ ქვეყანაში მოქმედება და სიკეთის „ქმნა“. სულხან-საბა ამ წიგნში მრავალ ადგილას დასცინის „საუნჯის“ ისეთ გაგებას, რომლის მიხედვით იგი („საუნჯე“) უმოქმედოდ „ხაზინაში“ დაცული სიმდიდრეა. „საუნჯე“, ნიჭი, უნარი იმას კი არ ახასიათებს, რაც უმოქმედოდ და უძრავად დევს, არამედ იმას, რაც მოქმედებაშია. საუნჯის, ნიჭის, უნარის დადებითი თვისებები მოქმედების წარმატებაში მელავნდება. საუნჯე მოქმედებისათვისაა საჭირო, მისი ღირსებაც მოქმედებაში ვლინდება. სულხან-საბას მიხედვით, უმოქმედოდ ლოდი ქვა და ოქრო ერთია: „რაც სალარო გაქვს, თუ არ იხმარე, ქვა და ოქრო სწორია“; კაცისათვის „არქონება არ ვარგა და ავადქონება უარესია“. ლოდი, ქვა, სულხან-საბას აზრით, როდესაც უძრავად დევს, მძიმეც არის.

ლოდიკვა სიმძიმის უარყოფით თვისებასაც კი კარგავს, როდესაც აამოძრავებ და აამოქმედებ: „ლოდი მაშინ მძიმეა, რა ადგილს ძევს, — წერს სულხან-საბა, — და რა ადგილით დაიძვრის, გასუბუქდეს“.

განსაკუთრებით აღსანიშნავი ისაა, რომ „მოცინარი“ იმაზე კი არ წუხს, როგორც „მოტირალი“, რომ „კაცნი ყოველნი ამ საწუთროს საქმეს შვრებიან“, არამედ მხოლოდ იმაზე, რომ კაცნი „ავ (sic!) საქმეს შვრებიან“. კი მაგრამ რატომ იცინის ის ავ საქმეზე? „მოცინარის“ ქცევა სავსებით გასაგებია, თუ მის მსოფლმხედველობას მივიღებთ მხედველობაში. როდესაც ადამიანი ავს აკეთებს და არა კარგს, ის „მოცინარისათვის“ იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი თავის თავს სჯის. ადამიანის მიერ ჩადენილ კარგსა და ავ საქმეს არავისთვის არა აქვს მნიშვნელობა, გარდა თვით ადამიანისა და ადამიანთა საზოგადოებისა. ეს იმიტომ, რომ მოცინარისათვის ხომ იმქვეყნიური სასჯელი — ჯოჯოხეთი არ არსებობს. „მოცინარის“ ფილოსოფია, როგორც ჩანს, საკმაოდ იყო გავრცელებული სულხან-საბას დროის საქართველოში. რომ სულხან-საბა საქართველოს სინამდვილეში არსებულ შეხედულებებს ასახავდა, ამას ბევრი რამ გვიდასტურებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით მხედველობაში მისაღებია თეიმურაზ პირველის მოწმობა, რომელიც წერს: „ყველა სოფელს დაემონა — დიდი იყო, გინა მცირე“, „არვის უნდა სახარება, არცა წიგნი მოციქულთა, და ივიწყეს შემოქმედი... განკითხვა და საუკუნო, არც სიკვდილი უძეს გულთა“. სწორედ საუკუნო სასჯელი ვინც დაივიწყა და არც სიკვდილი უძეს გულთა, ამათი ფილოსოფიაა „მოცინარის“ ფილოსოფია. ძნელი არ არის საუკუნო სასჯელის დაივიწყებაში, სიკვდილის შიშის უარყოფაში დაინახოთ ეპიკურეს ეთიკის ნიშნები. როდესაც „ქადაგებას“ და „რჩევას“ არავითარი შედეგი არ მოაქვს და ადამიანი მაინც თავის თავს ენებს, რალა დარჩენილა, თუ არა ის, რომ სიცილს მიჰყო ხელი. სიცილს მიჰყო ხელი; რჩევასა და დარიგებას არ უსმინო, ეს ნიშნავს, რომ თვით ცხოვრებას მიანდო გამოსწორების საქმე. თვით ცხოვრება — სასაცილო შედეგი, ე. ი. წარუმატებლობა, ასწავლის ადამიანს სწორ ქცევას. ასეთია „მოცინარის“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რეალისტური ფილოსოფია<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> სულხან-საბა, მართალია, სარგებლობს ლეგენდით „მოცინარისა“ და „მოტირალის“ შესახებ, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამ წიგნში ამ ლეგენდის უბრალო განმეორებასთან გვაქვს საქმე. აქ „მოტირალისა“ და

ამრიგად, „სიბრძნე სიცრუისას“ მხატვრულ სახეებში წარმოდგენილი მსოფლმხედველობის ამოსავალი დებულება, წინააღმდეგ იმდროს გაბატონებული რელიგიური შეხედულებებისა, რ ე ა ლ ი ს ტ უ რ ი ა. ავტორისათვის ამქვეყნიური, ადამიანის პრაქტიკაში და გამოცდილებაში მოცემული სინამდვილე „შემთხვევითი“ კი არა, ნამდვილი სინამდვილეა. ამქვეყნიური სინამდვილე „საწუთრო“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავისთავის კანონებით მოქმედებს.

„მოცინარის“ პერსონაჟებია, უბრალოდ, განმეორებული, რაც შეეხება ერთს — „სიცილის“ და მეორის — „ტირილის“ ზიზნესა და საგანს, ეს თავისებურად აქვს გაშუქებული სულხან-საბას და გაშუქებული აქვს მთლიანად „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოდგენილი მსოფლმხედველობის შესატყვისად. რაც მთავარია, როგორც თეიმურაზ პირველის შემოქმედების მაგალითზე დავინახეთ, სულხან-საბა „მოცინარის“ ფილოსოფიაში გამოსახავს მისი დროისათვის საქართველოში გავრცელებულ შეხედულებებს.

საერთოდ, როგორც ცნობილია, „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკების მრავალი ანალოგი და პარალელი გვხვდება სხვადასხვა ხალხის ლიტერატურასა და ფოლკლორში, მაგრამ ეს ფაქტი სრულიად არ მიუთითებს იმაზე, რომ „სიბრძნე სიცრუისა“ არ არის ორიგინალური ნაწარმოები და რომ მას არ უჭირავს სრულიად გარკვეული ისტორიული ადგილი აღორძინების ხანის ქართული ლიტერატურის კანონზომიერ განვითარებაში. ამ მიმართულებით საქმის ვითარება ქართული ლიტერატურის მკვლევრებს (კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, გ. ლეონიძე, კ. გამსახურდია, ა. გაწერელია) გარკვეული აქვთ. დადასტურებულია, რომ „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკების მსგავსება და სიახლოვე სხვა ხალხის ლიტერატურაში და ფოლკლორში ცნობილ არაკებთან იმ კანონზომიერების მაჩვენებელია, რომ „ერთსა და იმავე სოციალურ პირობებს სხვადასხვა, ერთიმეორისაგან დაშორებულ ქვეყანაში შეუძლიან მსგავსი იდეოლოგიური და ზედნაშენობრივი მოვლენები, კერძოდ, სიუჟეტი წარმოშვას“ (კ. კეკელიძე).

დადგენილია აგრეთვე ის კანონზომიერი ადგილი, რომელიც „სიბრძნე-სიცრუისას“ უჭირავს აღორძინების ხანის ქართული ლიტერატურის განვითარების შინაგანად დაკავშირებულ ერთიან პროცესში. „სიბრძნე სიცრუისა“ იმდენად არის ორგანულად დაკავშირებული მისი დროის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, რომ „იმდროინდელი სოციალური ცხოვრების შესასწავლად თხზულება წარმოადგენს მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვან დოკუმენტს“ (კ. კეკელიძე).

„სიბრძნე სიცრუისას“ თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფსიქოლოგიური შესწავლა აძლიერებს და ახალ საბუთებს მატებს ლიტერატურის ისტორიკოსთა შეხედულებებს ამ ნაწარმოების ორიგინალობის შესახებ.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ფსიქოლოგიის შესწავლის მონაცემები მრავალმხრივ მოწმობს ამ ნაწარმოების ორიგინალობას.

უპირველეს ყოვლისა, „სიბრძნე სიცრუისას“ ფსიქოლოგია, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, იმას მოწმობს, რომ ეს ნაწარმოები შინაგან კავშირს მოკლებული სხვადასხვა არაკების მექანიკურ შეერთებას კი არ წარმოადგენს, არამედ იგი მხატვრული სახეებისა და მხატვრული შემოქმედების გზების საშუალებით ადა-

ისე, როგორც სულხან-საბას მიხედვით, ადამიანი თავისი ქცევის ბუნებრივი შედეგებით აღიზრდება, ასევე, „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით, ყოველი მოვლენა ადამიანთა საზოგადოებაში, ცალკეული ადამიანის ქცევაში და მის სულიერ წყობაში ამქვეყნიურივე მოვლენებით უნდა აიხსნას. „საწუთროს“ მანკი „საწუთროსავე“ ძალებით უნდა გამოსწორდეს. ამ პრინციპის საფუძველზეა დაწერილი „სიბრძნე სიცრუისა“, როგორც მისი დროის საზოგადოებრივი ცხოვრების სამხილებლად და არსებული მანკის გამო-სასწორებლად მოწოდებული ნაწარმოები.

მიანის სულიერი ცხოვრების ბუნებისა და მისი გარდაქმნის გზების სხვადასხვა საკითხზე თანამიმდევარი, მრავალი მიმართულებით გარკვეული მსოფლმხედველობის გაშლასა და დასაბუთებას გვაძლევს. იმის დასამტკიცებლად, რომ „სიბრძნე სიცრუისა“ იგავ-არაკთა შემთხვევითი შეკოწიწება არაა და რომ იგავ-არაკებში სულხან-საბა ორბელიანის გარკვეული მსოფლმხედველობის განვითარებასთან გვაქვს საქმე, შეიძლება იმ ფაქტზე მივუთითოთ, რომ ის, რაც „სიბრძნე-სიცრუისაში“ მხატვრული სახეებითაა გამოსახული, იგივე შეხედულებანი „ქართულ ლექსიკონში“ ფილოსოფიური განსჯის საფუძველზე არის დასაბუთებული. ამაში დავრწმუნდებით, როდესაც განვიხილავთ სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილ ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემას (მაგალიტად, შოქლერებას „უნებების“ შესახებ, რომ ვნებები ბუნების საწინააღმდეგო მოქმედებაა, რომ ვნებების გაზომიერებაა ბუნებრივი და არა მათი აღმოფხვრა; მოძღვრებას ნებისყოფის შესახებ; მოქმედებას, როგორც ადამიანის უმაღლეს მოწოდებას).

„სიბრძნე სიცრუისაში“ სულხან-საბა ორბელიანის მხატვრული შემოქმედების ძირითადი მიმართულება არ შეიძლება ისე წარმოვიდგინოთ, თითქოს სულხან-საბა ორბელიანი „სიბრძნე სიცრუისაში“ დაინტერესებული იყო მისთვის ცნობილი იგავ-არაკების თავმოყრით და სისტემატიზაციით. როგორც „სიბრძნე სიცრუისა“ ფსიქოლოგია გვიჩვენებს, იგავ-არაკი სულხან-საბასთვის მიზანი კი არ იყო, არამედ გზა, ხერხი და საშუალება გარკვეული იდეის მხატვრულ სახეებში გადმოსაცემად.

ფსიქოლოგიური მეცნიერების მოწმობა ამ შემთხვევაში სხვა მხრივაცაა საგულისხმო. ფსიქოლოგიური მეცნიერება სწორედ იმას ადასტურებს, რომ ადამიანის ბუნების, მისი ფსიქიკური წყობის, ზნეობისა და ამ რიგის ბევრი სხვა საკითხი, რაც „სიბრძნე სიცრუისას“ შექმნისას სულხან-საბას მხატვრული შემოქმედების საგანს წარმოადგენდა, სრულიად კანონზომიერად უკვე ხალხურ მხატვრულ შემოქმედებაშიაც იგავ-არაკის მხატვრული გზებითა და საშუალებებით არის წარმოდგენილი და გაშუქებული. ხუმრობა, სატირა, იუმორი, „სიცილის ძალა“ ორგანულად არის დაკავშირებული, ფსიქოლოგიური მხრივ ყოველ შემთხვევაში, მამხილებელი დიდაქტიკური, მორალური ხასიათის შინაარსთან. ეს გარემოება ფსიქოლოგიური მეცნიერების მრავალი წარმომადგენლის მიერ იყო დადასტურებული. მათ შორის აღსანიშნავია ვ. ვუნდტის გამოკვლევა (იხ. „Völkerpsychologie“ [101]).

ადვილი გასაგებია, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა აღორძინების ხანაში ასეთი მსოფლმხედველობის ოტომოსფეროს სინამდვილის მოვლენების და მათ შორის ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებისათვის, ე. ი. ისეთი ცოდნის განვითარებისათვის, რომელიც „ღვთაებრივი გამოცხადების“, „საღვთო წერილის“ ავტორიტეტს კი არ ეყრდნობა და მის სამსახურში კი არ იჭყოფება, არამედ რეალური სინამდვილის მოვლენების შესწავლას ემსახურება.

2. ადამიანის შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებისათვის მნიშვნელობის მქონე სხვა პრინციპებიცაა წარმოდგენილი და ხორცშესხმული „სიბრძნე სიცრუისას“ მხატვრულ სახეებში.

ამქვეყნიური სინამდვილის, ასე თუ ისე, „თავის თავში დახშულ“ სინამდვილედ აღიარებიდან ადამიანის ბუნების, მისი სულიერი ცხოვრების არსის გაგებისათვის ის გამომდინარეობდა, რომ

---

იგავ-არაკი, ცხოველების ფაბულით, როგორც ვუნდტი ადასტურებს, პირველადი, სხვაზე დაუყვანელი ფორმაა მხატვრული შემოქმედებისა. იგულისხმება, რომ პირველადი ფორმა ერთნაირად დამოუკიდებლად შეიძლება ჩასახულიყო სხვადასხვა ხალხის შემოქმედებაში და შედარებით ერთგვაროვანი ხასიათის ყოფილიყო მისი განვითარება. ამიტომ სრულიად არ არის აუცილებელი იგავ-არაკების განვითარება ამა თუ იმ ხალხის შემოქმედებაში გარეგანი ზეგავლენით აიხსნას. ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში პირველადი ფორმა, სწორედ როგორც პირველადი და სხვაზე დაუყვანელი, დამოუკიდებლად შეიძლება აღმოცენებულიყო.

ვუნდტი აღნიშნავს, რომ დღესაც იგავებში ცხოველების ფაბულით პოტენტოტებთან და სხვა აფრიკელი ტომების ხალხებთან ზუსტად იმავე მასალას ვხვდებით, რაც გვხვდება ესოპეს იგავებში ბერძნებთან, ინდოელთა არაკებში „მელის წიგნი“ და სხვ.

ამასთანავე, მხედველობაში ისიცაა მისაღები, რომ იგავ-არაკების ფაბულები მეტად მოკლე, მარტივი და სტაბილური ხასიათისაა. ამიტომაც ყველაზე ნაკლებად შეიძლება მისი შექმნა რომელიმე ერთი ხალხის შემოქმედებას მიეწეროს და სხვა მხარეში მისგან გავრცელებულად ჩაითვალოს. ყოველ შემთხვევაში, იგავ-არაკების სახით ხალხური შემოქმედების ისეთ პირველად ფორმასთან გვაქვს საქმე, რომ იგავ-არაკთა ფაბულების ანალოგიებისა და პარალელების დადასტურება არავითარ საფუძველს არ გვაძლევს დავასკვნათ, რომ აქ ზეგავლენის ან გადმოტანის ფაქტი გვაქვს.

მით უმეტეს არ შეიძლება ასეთი დასკვნის გამოტანა „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკების პარალელებისა და ანალოგიების დადასტურების შემთხვევაში. რადგანაც ამ თხზულების ყოველი არაკის ფაბულა ხორცშესხმულია იმ შინაარსის მასალით, რომელიც საქართველოს კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებას ავტორის შემოქმედების მიზნებისა და მისი მსოფლმხედველობის პრიზმაში გატარებულს ასახავს. ყოველი არაკი ამ მხრივ სპეციფიკურად ფორმულირებული სენტენციის ნიშნით არის წარმოდგენილი.

ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრე განხილულ უნდა იქნეს როგორც ადამიანის გამოცდილებაში და მის „ამქვეყნიურ“ პრაქტიკულ საქმიანობაში ჩამოყალიბებული, ადამიანის რეალურ მოღვაწეობაში მოცემული სიმდიდრე.

ამიტომაც „სიბრძნე სიცრუისაში“ ადამიანის მოქმედება წარმოდგენილია როგორც ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრის განმსაზღვრელი საფუძველი. ადამიანის სულიერი ცხოვრების წვდომისათვის ამოსავალ ცნებად მოქმედების ცნებაა წამოყენებული.

როგორც აღვნიშნეთ, სულხან-საბა ებრძვის საუნჯის, ნიქის, როგორც უმოქმედო დოვლათის გაგებას. საუნჯედ, დოვლათად, ნიქად არ ჩაითვლება ის, რაც უმოქმედოდ და უძრავად ძევს. უმოძრაო და უმოქმედო მდგომარეობაში ოქრო და ქვის ლოდი ერთი და იგივეა. ეს ზოგადი დებულება, ცხადია, სულხან-საბას ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრეზედაც გადააქვს. ადამიანის სულიერი სიმდიდრის ცნება — არაა ცნება იმ დოვლათის შესახებ, რომელიც უძრავად ძევს ადამიანის ბუნებაში. „სიბრძნე-სიცრუისას“ მიხედვით, ადამიანის სულიერი სიმდიდრე მის მოღვაწეობასა და მოქმედებაშია მოცემული. „სიბრძნე სიცრუისაში“ ადამიანის სულიერი სიმდიდრის ასკეტური „აევად დაგდება“ უდიდეს ბოროტებადაა წარმოდგენილი. ამ წიგნის პრინციპია — „კაცი მისი საქმით იცნობება“ („განშორებული და მარტვილი“).

მართალია, სულხან-საბა განვითარებას, „ნერგის, შეწვრთისა“ და „შენახვის“ ურთიერთზემოქმედების შედეგად მიიჩნევს (იხ. ჯუმბერის საუბარი მეფესთან), მაგრამ მაინც ადამიანის განვითარებაში, მისი სულიერი ცხოვრების სიმდიდრის ჩამოყალიბებაში წამყვან როლს რეალური ცხოვრების პროცესს, რეალურ პრაქტიკულ მოღვაწეობას მიაკუთვნებს. „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით, ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრე პრაქტიკულ მოქმედებაში ყალიბდება და იგი რეალური ცხოვრების სიმდიდრის გამოხატულებაა. ამიტომაცაა, რომ ამ წიგნში ადამიანის აღზრდის პრინციპად ადამიანის რეალური ცხოვრების პროცესში აღზრდის პრინციპია გამოცხადებული. [103] ლეონი — მეფისწულის აღმზრდელი — ამბობს: „აწ ყოველთა გლახაკთა, უღონოთა და ნდაბალთა კირნი მისწავებიან და ამისა შემდგომად ნახეთ თქვენცა, რა არის სასწავლოდ მისსა?“ სულხან-საბა სწორედ იმ აზრისაა, რომ მას შემდეგ, რაც ადამიანი შრო-

მითი ცხოვრების სიბრძნეს წვდა, მას შემდეგ, რაც ის ცხოვრების ნამდვილ მხარეებს გაეცნო, მას სასწავლო არაფერი აქვს დარჩენილი. ყველაზე მეტი იმან იცის, ვინც სიბრძნეს რეალური ცხოვრების ნამდვილ მოქმედებაში ეცნობა. ამიტომაცაა „სიბრძნე სიცრუისაში“ კარგ მასწავლებლად გამოყვანილი ლეონი, რომელსაც სიბრძნე ცხოვრების გამოცდილებით აქვს მოპოვებული. უფრო მაღალი წყარო ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრის შექმნისა, ვიდრე რეალური ცხოვრების პროცესია, სულხან-საბასთვის არ არსებობს. სულხან-საბა „სიბრძნე სიცრუისაში“ იმ აზრს ატარებს, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრე ადამიანის რეალური ცხოვრების სიმდიდრის ნაყოფია.

3. ძნელი არ აჩის იმის დანახვა, რომ „სიბრძნე სიცრუისა“ უპირისპირდება მისტიკურ შეხედულებას იმის შესახებ, რომ ადამიანის არსება მთლიანად და სავსებით შემოქმედზეა დაიოკიდებული. შემოქმედში კი არა, „შემონაქმედში“ უნდა ვეძიოთ ადამიანის არსობრივი ძალების განვითარების საფუძვლები — ასეთია პრინციპი სულხან-საბას ამ წიგნისა (აღსანიშნავია, რომ თეიმურაზ პირველი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მისი დროის საქართველოში „დაივიწყეს შემოქმედი მისგან ქმნულთა“).

„სიბრძნე სიცრუისას“ მხატვრულ საბეებში მოცემული ასეთი შეხედულება ადამიანის ბუნებაზე, მის სულიერ ცხოვრებაზე უდავოდ მნიშვნელოვან წანამძღვარს წარმოადგენდა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებისათვის. ამ მიმართულებით მეტად საგულისხმოა დოკმატიზმის ის კრიტიკა, რომელიც „სიბრძნე სიცრუისაში“ ადამიანის აღზრდის საკითხთან დაკავშირებითაა წარმოდგენილი. სულხან-საბა მკითხველისათვის ნათელს ხდის იმ გარემოებას, რომ ლეონი სწორად მოიქცა, როდესაც აღსაზრდელი ცხოვრების რეალურ პროცესში ჩააბა და ამით „გაწერთა“. ამის შემდეგ იმასაც აჩვენებს, რომ ლეონს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მაღალი თეორიული ცოდნაც გააჩნია სამეფო საქმეებისა და მეფის წულისათვის აუცილებელი სხვა „სასწავლო საგნების შესახებ“. ნაჩვენებია, რომ ლეონი უცოდინარობით კი არა, პრინციპულობის გამო არ გაჰყვა მეფის წულისათვის ცოდნათა მზამზარეულად მიწოდების გზას, ე. ი. დოგმატური სწავლების გზას. ლეონი არ თვლიდა მიზანშეწონილად, რომ აღსაზრდელისათვის თავდაპირველად მიეწოდებინა ცოდნა მზამზარეული დებულებების საბით და შემდეგ ცხოვრების მოვლენები გაერკვია მისთვის ამ წინასწარშეთვისებული დებულებების სა-

ფუძველზე. სულხან-საბას მოხდენილად აქვს ჩართული რუქას რეპლიკა სწორედ იმისათვის, რომ გამოეკვეთა ლეონის, ე. ი. ავტორის პრინციპული შეხედულებანი, მიმართულნი დოგმატური სწავლების წინააღმდეგ. რუქა შენიშნავს ლეონს, რომელიც საუბარში თავის ღრმაფილოსოფიურ ცოდნას ამჟღავნებს: „თუცა ეგოდენი კეთილი იცოდი და სამეფონი ქცევანი, გვემასა და შიმშილს ეგ უმჯობესი არ იყო ჯუმბერისათვის გესწავებინა?“ სწორედ რომ უმჯობესად არ მიაჩნდა დოგმატური სწავლების გზა „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორს. სულხან-საბა ავტორიტეტისადმი დამორჩილების, „გაუსინჯავი მოქმედების“ წინააღმდეგ ილაშქრებს. „გაუსინჯავი კაცი, — წერს სულხან-საბა, — ულონიოთ ფათერაკს დაებმის“ („თვალხილული და უსინათლო“).

ასეთი სახით გამოთქვა სულხან-საბამ ის შეხედულება, რომ დოგმატურად მიღებული პრინციპებიდან კი არ უნდა მივუდგეთ ცხოვრების მოვლენების გაგებასა და ახსნას, არამედ, პირიქით, რეალური ცხოვრების მოვლენებიდან უნდა ამოვდიოდეთ სახელმძღვანელო პრინციპებისა და დებულებების შესამუშავებლად. სულხან-საბას ამ შეხედულებებში ნათლად მჟღავნდება რელიგიური დოგმატიზმის წინააღმდეგ მიმართული აღორძინების ხანის ახალი იდეოლოგია.

4. „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოდგენილია ადამიანის ბუნების შესახებ მოძღვრების არა მარტო ზოგადი ხასიათის პრინციპები (რომლებიც საფუძველს აცლიან ადამიანის ბუნებისა და მისი სულიერი ცხოვრების გაგების საკითხებში „ღვთაებრივ გამოცხადებას“, „საღვთო წერილს“, „ეკლესიის ბრძენ მამებს“, როგორც ქეშმარიტი ცოდნის წყაროს, ავტორებს), არამედ შეხედულებანი ადამიანის სულიერი ცხოვრების კონკრეტული მხარეების შესახებაც. ეს შეხედულებანი, მართალია, ადამიანის სულიერი ცხოვრების კონკრეტულ მხარებს ეხებიან, მაგრამ მათ პრინციპული მნიშვნელობაც აქვთ, საერთოდ, ადამიანის სულიერი ცხოვრების არსებითი საკითხების გაშუქებისათვის.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოდგენილი შეხედულებებიდან ადამიანის სულიერი ცხოვრების კონკრეტული თავისებურებების შესახებ, უპირველეს ყოვლისა, ისაა აღსანიშნავი, რომ ყოველი ადამიანი თავისი ბუნებით ცოდვილად კი არ არის მიჩნეული და ცოდვილად დახასიათებული, არამედ სრულიად უბრალოდ და ბედნიერებისათვის მოწოდებულ არსებადაა დახასიათებული. ყოველ ადამიანს შეუძლია იყოს ბედნიერი, — ფიქ-



რობს „სიბრძნე სიცრუისას“ ავტორი,—მაგრამ რეალურ ცხოვრებაში თუ ერთი უბედურია და მეორე ბედნიერი, ეს მხოლოდ საზოგადოებრივი ცხოვრების უკუღმართობის შედეგია: „ბედი ყოველსა კაცსა აქვს, — წერს სულხან-საბა, — თუცა პატრონი არა რისხავდეს“ („ბაღდადის ხალიფა და არაბი“). ადამიანის ბედნიერება და უბედურება საზოგადოებაში, „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით, „პატრონის რისხვაზეა“ დამოკიდებული და „პატრონობისა“ და „პატრონობის“ არსებობის გამო ჩნდება.

5. ადამიანის ბუნება, სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით, არც წოდებასა და გვარიშვილობაზეა დამოკიდებული; ადამიანის ბუნება, მისი სულიერი ძალების სიმდიდრე წოდებისა და გვარიშვილობის ნიშნებით არ დახასიათდება: „მრავალნი მწყემსნი, — წერს სულხან-საბა, — უმჯობეს არიან უგუნათა მეფეთა“. ამიტომაც ურჩევს მეფეს მწერალი „თუცა ყმანი ქკუათ მყოფნი გყვანან იგინი აშეფე და შენ მათ დაემონეო“.

6. ადამიანის სულიერ ძალთა შორის, „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით, წამყვანი ძალა ადამიანის გონებაა; გონების გარეშე შეუძლებელია სინამდვილის არსების წვდომა, სინამდვილის შესახებ ქეშმარიტი ცოდნის მოპოვება და, მაშასადამე, მიზანშეწონილი მოქმედება. ვინც „გონებით ბრმაა“, ის შემთხვევითს, მოჩვენებითსა და ნამდვილს ვერ ასხვავებს, ამას ამტკიცებს არაკი „თვალხილული და უსინათლო“. ვინც „გონების თვალთ ბრმა“ არის, — წერს სულხან-საბა, — მას „ყოველი მისებრ გონია“ („თვალხილული და უსინათლო“). ცოდნასა და სიბრძნეს მალალ სიკეთედ მიიჩნევს სულხან-საბა. ამიტომაც ამბობს ის: „უმეცარ კაცსა გულით ნუ მიენდობიო“ („ორი პური თ მასპინძლობა“) და „უსიბრძნო აქიმი სამსალის მშობელიაო“ („ბრძენი მკურნალი“).

გონებაც, ისე როგორც ყოველი სულიერი ძალა, „სიბრძნე სიცრუისაში“ წარმოდგენილია როგორც სამოქმედო ძალა. ამ წიგნის მიხედვით, ადამიანის სულიერი ცხოვრების სიმდიდრე არ ამოიწურება გონების ძალით. ადამიანის ბუნების არსებით ძალებს, „წადიერებითი“, მოქმედების აღმძვრელი ძალები განეკუთვნებიან.

7. სულხან-საბა ორბელიანისათვის, რომელიც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მოქმედების ფილოსოფიის თვალსაზრისზე დგას, სრულიად გასაგებია, რომ მოთხოვნილებების, აფექტების, საერთოდ აღმძვრელი ძალების ბუნება განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენს. ცნობილია, რა დიდი ხვედრითი წონა ჰქონდა ამ საკითხებს XVII საუკუნის ფილოსოფიურ სისტემებში. რელიგიურ

შეხედულებათა ზეგავლენით, როგორც ცნობილია, ის თვალსაზრისი ბატონობდა, რომ მოთხოვნები, აფექტები და ა. შ. არ განეკუთვნებიან სულის არსებითი ძალების რიგს, რომ ამ რიგის ძალები არ ჩაითვლებიან სულის ისეთ ბუნებრივ ძალებად, რომლებიც მას თავდაპირველადვე აქვს მოცემული. ამ შეხედულების მიხედვით აღძვრითს, წადიერების ძალებს სული „შემთხვევით“, სწეულას ზეგავლენით იღებს და ამიტომაც მათ სულს ნამდვილი, მაღალი ძალების საპირისპიროდ „ვნებები“, ქვენაგრძნობები უნდა ეწოდოს. აღძვრითი ძალების, აფექტების მოქმედება სულზე გავებული იყო როგორც მავნე და დამარღვეველი მოქმედება. აფექტები მაღალი სულიერი ძალების მოქმედების შემათერხებელ, დამარღვეველ ძალებად ითვლებოდნენ. ზნეობრივი ქცევა, ასეთი შეხედულების მიხედვით, ის ქცევაა, სადაც გონების მიერ ვნებების მოქმედება შებორკილი და დათრგუნვილია.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ სულხან-საბა ვნებების მნიშვნელობის საკითხში სულ საწინააღმდეგო თვალსაზრისს ავითარებს. ვნებები სულხან-საბასთვის ადამიანის არსებითი, პირველადი ძალების რიგს განეკუთვნებიან. ისინი პრინციპულად შემაფერხებელი და შემოკავი ძალები კი არ არიან, არამედ, პირაქით, ადამიანის ყოველგვარი აქტივობის საფუძველს, მის წყაროს წარმოადგენენ. „სიბრძნე სიცრუისას“ წითელი ზოლივით გასდევს ის აზრი, რომ „უნაღვლო არავინ არის“, „უნაღვლო კაცი დედისაგან არ იშობების“, „უნაღვლო და უზრუნველი კაცი არ არს პირსა ყოვლისა ქვეყნისასა“ („უნაღვლოთა მძებნელი“). სულხან-საბას მიხედვით გააზრდის, რომ ნაღველი, წუხილი, საერთოდ მოთხოვნები ამოქმედებს ადამიანს. ამ შემთხვევაში იგულისხმება, რომ ადამიანის არსებისათვის აღმკვრელი ძალების, აღმძვრელი გრძნობების აღკვეთა კი არ არის შესაფერისი, არამედ მისი ყველა ძალის, — გონებრივისა და ვნებითის, — შეზავება და გაწონასწორება, ურთიერთშეთანხმება, გაზომიერება. „სიტყბოსა წესიერსა, ნადიმსა ამოსა და ქარში — ქარსა და ლხინში ლხინსა“ ურჩევს მეფეს სულხან-საბა. გრძნობის ძალა იმდენად დიდია, იმდენად არსებითია ადამიანის ბუნებისათვის, რომ სულხან-საბას თქმით „ცულით დაკოდილი თავი“ კი გამართლდება, „ენით დაკოდილი გული“ კი არასოდეს („ენით დაკოდილი“). სნეულის სხეულსაც კი განკურნავს გულის ამება: „რა სნეულის გულს დიდად იამოს, იგი მორჩეს უსაცილოდ“ („ბრძენი მკურნალი“).

ენებების მნიშვნელობის შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებათა საილუსტრაციოდ მეტად საგულისხმოა ადამიანთა სხვადასხვა ჯგუფის წარმომადგენლების ის დახასიათება, რომელიც „სიბრძნე-სიცრუისაში“ არის მოცემული. მეფის, მეგობრის, ვაზირისა და სხვათა იდეალური სურათის დახატვისას სულხან-საბა არასოდეს არ ივიწყებს ვნებების ადგილსა და მნიშვნელობას, არასოდეს არ ხატავს იდეალურ სახეს ისე, რომ „აღძვრითი“, „წადიერებითი“ ძალები, ვნებები გამორიცხული და აღკვეთილი იყოს. ყველა შემთხვევაში ნაგულისხმევია, რომ ვნებები ადამიანის არსებით ძალებს მიეკუთვნებიან, რომ ადამიანის მოღვაწეობის წყაროს ვნებები წარმოადგენენ; ამოცანა მხოლოდ ვნებათა გაზომიერება, მათი ურთიერთშეთანხმება და გაწონასწორებაა.

ქვემოთ, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის განხილვისას, დავრწმუნდებით, რომ იგი ვნებების საკითხში სრულიად გარკვეულ თვალსაზრისს იცავს, თვალსაზრისს, რომელიც სავსებით შეესატყვისება იმ იდეებს, რომლებიც ხორცშესხმულია „სიბრძნე სიცრუისას“ მხატვრულ სახეებში.

8. ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების კონკრეტულ თავისებურებათა იმ დახასიათებიდან, რომელიც წარმოდგენილია „სიბრძნე სიცრუისაში“, განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ადამიანის სულიერი წყობის დახასიათება მის დამოკიდებულებაში ადამიანის სხეულებრივ თავისებურებებთან. ადამიანის სულიერი წყობის ჩამოყალიბებაში სულხან-საბა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ადამიანის სხეულის წყობას, მისი სხეულის თავისებურებებს: „რა რიგათ სხვა და სხვა რიგი აგებულობის პატრონი მფრინველია, აგრეთვე სხვა და სხვა რიგისა კაცია. შენ მაგ ბუნების პატრონი ხარ, რომე ყოველი კაცი გიყვარს და მე ყველანი მძულან“ („სალამანდარი“). სხეულის სხვადასხვა აგებულება ადამიანის სხვადასხვა სულიერ წყობას უძევს საფუძვლად. „სიბრძნე სიცრუისაში“ მრავალჯერ არის ხაზგასმული, თუ საჭურისის სხეულებრივი აგებულება როგორ განსაზღვრავს მის სულიერ წყობას. ითვლება, რომ სხეულის აგებულება ბუნებითაა განსაზღვრული (იხ. ჯუმბერის საუბარი მამასთან). მაგრამ „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით, ადამიანთა საზოგადოება თავისი ზნე-ჩვეულებებით ბუნების ხელიდან გაშოსულ აღნაგობას ცვლის და ამის შესატყვისად ყალიბდება ადამიანის სულიერი წყობა. არაკმი „ჯიზი გურგენ“ ნაჩვენებია იმის მაგალითი, თუ აღზრდის გარკვეული წესის შედეგად რო-

გორ იზრდება (ერთ თემში) „ახოვანი, შვენიერი, მხნე, მწყაზარი“  
კაბულები. ამ თემში აღზრდილი კაბუკი ამბობს: „ჩვენი აგებულე-  
ბა ესრედ მამა-პაპათ უჩვევითა“<sup>14</sup>. ამრიგად, სულხან-საბას ადა-  
მიანის პიროვნების სულიერი წყობა ბუნებრივი ფაქტორებით გან-  
საზღვრულად მიაჩნია. ამასთანავე, იმასაც ამტკიცებს, რომ ადა-  
მიანის სხეულებრივი აგებულება და მასზე დამოკიდებული პიროვ-  
ნების სულიერი წყობა შეიძლება შეიცვალოს ადამიანთა საზოგა-  
დოებაში, საზოგადოების ზნე-ჩვეულებისა და აღზრდის წესების  
კვალობაზე.

9. ამრიგად, ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხების გან-  
ხილვისას „სიბრძნე სიცრუისაში“ სულხან-საბა ორბელიანი არათუ  
არ ამტკიცებს ადამიანის ბუნებისა და მისი სულიერი ცხოვრების  
შესახებ რელიგიის თვალსაზრისით ქადაგების არავითარ ტენდენ-  
ციას, არამედ, პირიქით, ძლიერ ხშირად რელიგიასა და ეკლე-  
სიას ამხელს და თავს ესხმის კიდევ. ამ წიგნის ავტორის ამოსავალი  
თვალსაზრისი — რელიგიის, მოქმედების ფილოსოფიის თვალსა-  
ზრისის შესატყვისად, ღმერთისა და ადამიანის დამოკიდებულების  
შესახებ რელიგიის მოძღვრების წინააღმდეგ სულხან-საბა დაცინ-  
ვით შენიშნავს: „უფალო, დიდად მოწყალე ბრძანდებით, მაგრამ  
კაცს ვინემ სისხლს არ დაათხევინებ, არას მისცემო“ („გლახაკი  
და ფლური“). სულხან-საბას „სიბრძნე სიცრუისაში“ ისეთი ბრა-  
კიც გვაქვს, სადაც ღმერთს კაცი ატყუებს. არაკში „ბერათ შემდ-  
გარი მელა“, ბოლოს და ბოლოს ის აზრია გატარებული, რომ  
ბერად შედგომას არასოდეს „ამა სოფლიდან“ ნამდვილი განდგო-  
მის მისწრაფება არ უძევს საფუძვლად. ბერად შედგომაც წარმოდ-  
გენილია ამ არაკში როგორც ერთ-ერთი საშუალება ამქვეყნიური  
საქმეების მოწესრიგებისა.

მაგრამ იმის საფუძველზე, რაც ადამიანის ბუნებისა და მისი  
სულიერი ცხოვრების შესახებ არის მოცემული „სიბრძნე სიცრუ-  
ისაში“, არ შეიძლება დასრულებული და ჩამოყალიბებული შეხე-  
დულება ვიქონიოთ სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობა-  
ზე მთლიანად, განსაკუთრებით კი მის მსოფლმხედველობაზე რე-  
ლიგიის ადგილის, ღმერთის ცნების ადგილის მიმართ.

<sup>14</sup> ცნობილია, შეხედულება იმის შესახებ, რომ ადამიანის სულიერი წყო-  
ბა სხეულის აგებულებასა და მის ქიმიურ შედგენილობაზეა დამოკიდებული, ჰი-  
პოკრატედან იღებს სათავეს. შეხედულება — ადამიანის ბუნებრივი აგებულება სა-  
ზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებით იცვლება პირველად დემოკრიტემ გა-  
მოთქვა.

როგორც „სიბრძნე სიცრუისას“<sup>15</sup>, ისე სულხან-საბა ორბელიანის სხვა ნაწარმოებების (განსაკუთრებით „სწავლა-მოძღვრებანი“, „ქართული ენის ლექსიკონი“ და სხვ.) გათვალისწინების საფუძველზე ცალკე უნდა გადაწყდეს სულხან-საბა ორბელიანის მთლიანი მსოფლმხედველობის საკითხი და, კერძოდ, მისი რელიგიასთან დამოკიდებულების საკითხი<sup>16</sup>.

იმის საფუძველზე, რაც ზემოთ „სიბრძნე სიცრუისას“ ძირითადი იდეური მიმართულების შესახებ ითქვა, დადასტურებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ სულხან-საბა ორბელიანის მსოფლმხედველობაში რელიგიას თუ ეკირა რაიმე ადგილი, ის, ყოველ შემთხვევაში, იმ მიმართულებით იყო დაძლეული და გადალახული, რომ გზას უხსნიდა სინამდვილის მოვლენებისადმი, კერძოდ, ადამიანისა და მისი სულიერი ცხოვრებისადმი, როგორც სინამდვი-

—<sup>15</sup> ღმერთის ცნება სრულიადაც არ არის გამორიცხული „სიბრძნე სიცრუისაში“. მაგალითად, ჯუმბერი ამბობს: „ყოველივე ღვთისაგან არს და მას გარდა სამის საქმით მჭირიან. პირველად კარგის ნერგის ხილი ვარ, მეორე: ხელოვანის მებაღის შეწვრთილი, მესამედ: ფთხილის შემნახავის ბარბული“. ჯუმბერი აქტორის შეხედულებას გამოთქვამს. ამ შეხედულების მიხედვით გამოდის, რომ ღმერთი პირველი მიზეზია ქვეყნის გაჩენისა, საერთოდ „ყოველივე ღვთისაგან არს“. მაგრამ იგულისხმება, რომ არსებული, „გაჩენილი ქვეყანა“ ბუნებრივი კანონების მიხედვით მოქმედებს. ამიტომაცაა, რომ ჯუმბერის ზემოთ მოყვანილ მსჯელობაში პირველ მიზეზზე მითითება არ არის საკმარისი ბუნებრივი მოვლენის ასახნელად („მის გარდა სამის საქმით მჭირიან...“). ჯუმბერი მოვლენის ბუნებრივ მიზეზებს ეძებს და ასეთად იმ მოვლენის ახსნისთვის, რაც მისი მსჯელობის საგანს წარმოადგენდა, მემკვიდრეობასა და სწავლას ასახელებს. ჯუმბერის მსჯელობაში ის ხაზია გატარებული, რომ ბუნებრივი მოვლენა ბუნებრივივე კანონებით უნდა იყოს ახსნილი, მიუხედავად იმისა, რომ „ყოველივე ღვთისაგანაა“. ამრიგად, ფაქტია, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ რელიგიური შეხედულებების წინააღმდეგ ბრძოლაში სულხან-საბა ორბელიანი მაინც რაღაც ფარგლებით იხლუდება.

<sup>16</sup> ფაქტია, რომ საქართველოს მაშინდელ ისტორიულ ვითარებაში სულხან-საბა დეიზმამდე და ათეიზმამდე ვერ ამალღებოდა და არც ამალღებულა. იმის მიხედვით, რაც აქამდე ვიცით, შეიძლება ვთქვათ, რომ სულხან-საბასათვისაც და ამ ეპოქის სხვა პროგრესულ მოაზროვნეებისთვისაც ქრისტიანული რელიგია იმდენ რჩებოდა მსოფლგაგების საფუძველად. მაგრამ ისე და იმ სახით (ამ სახის თავისებურებათა დადგენა ცალკე ფილოსოფიური გამოკვლევის საგანია), რომ იგი „გარდაქმნილი“ იყო გარკვეული მიმართულებით, კერძოდ იმ მიმართულებით, რაც გზას უხსნიდა თეოლოგიის სამსახურისაგან განთავისუფლებული დადებითი ცოდნის განვითარებას; ყოველ შემთხვევაში, ის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ინდიფერენტული პოზიციის მატარებელი იყო რეალური სინამდვილის, როგორც თავის თავში დასაბუთებული სინამდვილის, შესახებ დადებითი მეცნიერული ცოდნის, თეოლოგიის სამსახურისაგან თავისუფალი ცოდნის განვითარებისადმი.

ლის მოვლენებისადმი, რეალისტურ მიდგომას და მათ შესახებ და-  
დებითი მეცნიერული ცოდნის განვითარებას<sup>17</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქოლოგია, რომელიც წარმოდგენი-  
ლია „სიბრძნე სიცრუისაში“, ჩვენ ამ შემთხვევაში იმდენად თა-  
ვისთავად არ გვაინტერესებდა, რამდენადაც იმ იდეოლოგიური  
ატმოსფეროს დასახასიათებლად, რაც საქართველოში აღორძინე-  
ბის ხანაში მნიშვნელოვან პირობას ქმნიდა ადამიანის ფსიქიკური  
მოქმედების შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარებისათვის. ერთი  
სიტყვით, „სიბრძნე სიცრუისა“ ჩვენი ყურადღების საგანს იმ მხრივ  
შეადგენდა, რომ გამოგვეჩვენა, როგორ იყო წარმოდგენილი აღორ-  
ძინების ხანის მხატვრულ ლიტერატურაში ახალი იდეოლოგიის  
ზოგიერთი ძირითადი ტენდენცია. „სიბრძნე სიცრუისას“, რო-  
გორც აღორძინების ხანისათვის დამახასიათებელი ლიტერატურუ-  
ლი ძეგლის, შესწავლის საფუძველზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ  
ამ ხანის ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი ხვედრითი წონა აქვს  
ისეთ ლიტერატურულ ნაწარმოებებს, რომლებშიაც ხორცშესმუ-  
ლია ახალი იდეოლოგიისათვის დამახასიათებელი ხალხურობის  
ტენდენცია, ადამიანის სულიერი ცხოვრების დაფასების ტენდენ-  
ცია. ამ ხანის ლიტერატურაში წარმოდგენილია მისწრაფებები  
„ამა სოფლის“ გარდაქმნისა და გაუმჯობესებისათვის ადამიანის  
მთლიანი ბუნების ცოდნისა, „საკუთარი თავისა“ და „საკუთარი  
საქმის“ შემეცნებისა იმის საფუძველზე, თუ როგორ მქლავდებოდა  
და უშუალოდ არის მოცემული ადამიანის ბუნება და მისი სული-  
ერი ცხოვრების სიმდიდრე ადამიანთა საზოგადოებრივ ცხოვრე-  
ბასა და პრაქტიკულ საქმიანობაში.

\* \* \*

ამრიგად, აღორძინების ხანის „ხალხური ფსიქოლოგიის“ და  
„ხელოვნების (ლიტერატურის) ფსიქოლოგიის“ მონაცემების საფუ-  
ძველზე ჩვენთვის ნათელი შეიქნა ის, თუ საქართველოში გვიანი,  
ბატონყმური ფეოდალიზმის, კლასობრივი ბრძოლის ხასიათით  
განსაზღვრული მოწინავე იდეოლოგიის პროგრესული ტენდენ-  
ციები, მოწოდებული ანტიფეოდალური პროგრესული ძალებ-  
ის მოქმედების განვითარებისა და გაძლიერებისათვის, როგორც

<sup>17</sup> თუ მთლიანად გადავავლებთ თვალს „სიბრძნე სიცრუისას“ იმ იდეური  
ხანის თავისებურებებს, რაც ჩვენ მიერ იყო დადგენილი, ძნელი არ იქნება  
ამაში დავინახოთ, საერთოდ, ეგრეთ წოდებული განმანათლებლობის  
ლიტერატურისათვის დამახასიათებელი ნიშნები.

აუცილებლობით და კანონზომიერებით იჩენდა თავს იდეოლოგიის სხვადასხვა დარგში, ადამიანისა და ადამიანური საკითხების დასმაში და მათ ისეთ გადაწყვეტაში, რომ ეს მეტად თუ ნაკლებად მიმართული იყო ეკლესიისა და სახელმწიფოს მიერ ადამიანის პიროვნების სრული დამონების წინააღმდეგ, რელიგიის განუყოფელი ბატონობის წინააღმდეგ.

ყველაფერი, რაც ამ მიმართულებით ჩვენ მიერ ზემოთ იყო გამოჩვენებული, მხოლოდ იმის დამტკიცების მიზანს ემსახურებოდა, რომ, თუ ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის დარგის — ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, პრობლემები წამოიჭრა ალორძინების ხანაში და ამ მიმართულებით დაიწყო კიდევ ამ პერიოდში ფილოსოფიური აზრის განვითარება. ეს შემთხვევითი და გარეგანი ზეგავლენით გამოწვეული მოვლენა კი არ იყო ქართული მეცნიერების ისტორიაში, არამედ ეს იყო საქართველოში ბატონყმური ფეოდალიზმის ხანის კლასთა ბრძოლის ხასიათით განსაზღვრული ახალი იდეოლოგიური მოძრაობის „შინაგანი“ კანონზომიერების ერთ-ერთი გამოვლენა.

ბატონყმური ჩაგვრის წინააღმდეგ ექსპლოატირებულ კლასთა ანტიფეოდალური მოძრაობის პროგრესული ძალების მოქმედებით განსაზღვრული ალორძინების ხანის ახალი იდეოლოგიის ხალხურობისკენ მისწრაფება, მისი რეალიზმი იდეოლოგიის ყველა სფეროში ადამიანისა და ადამიანურის პრობლემებისაკენ მობრუნებით ხასიათდება. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ამ ხანის ფილოსოფიური აზრის განვითარებაშიც იჩინა თავი ამ მობრუნებამ და ამით გაიხსნა გზა ადამიანის ფსიქიკურ მოქმედებათა, როგორც სინამდვილის მოვლენათა, შესახებ დადებითი ცნობის განვითარებისათვის.

\* \* \*

მას შემდეგ, რაც ნათელი გახდა საქართველოში ალორძინების ხანის პოლიტიკური ვითარება, კლასობრივი ძალების თანაფარდობა და ახალი იდეოლოგიის ის მოწინავე ტენდენცია, რაც ისტორიული აუცილებლობით განსაზღვრავდა ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებას და მის ხასიათს ამ ხანაში, შეეუდგეთ ჩვენი უშუალო ამოცანის გადაწყვეტას. ეს ამოცანა საქართველოში ალორძინების ხანაში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის

დარგის, განვითარების ისტორიის მის „შინაგან“ და „აუცილებელ“ კავშირებში გაშუქებაა. ჩვენი მიზანია, როგორც აღვნიშნეთ, დავადგინოთ ამ პერიოდში აღმოცენებულ ფსიქოლოგიურ მიმდინარეობათა მრავალფეროვნებასა და წინააღმდეგობებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების შინაგანად დაკავშირებული ერთიანი პროცესი, როგორც ისტორიული აუცილებლობით განსაზღვრული პროცესი.

რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, აღორძინების ხანაში ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ფილოსოფიური ცოდნის დარგად წარმოდგენილი ცოდნა პირველად სულხან-საბა ორბელიანის ენციკლოპედიური ხასიათის შრომაში „ქართულ ლექსიკონში“ (დაიწყო წერა 1685 წ., დაამთავრა 1716 წ.) გვხვდება, ამიტომ ამ ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების პროცესის შესწავლა ამ შრომაში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის განხილვით უნდა დამთავრდეს<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> სულხან-საბა ორბელიანის სახელთან რომ არის დაკავშირებული აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, სფეროში გადადგმული პირველი ნაბიჯები. ეს ადგილი უკავია გვახდება, თუ აღორძინების ხანის ამ დიდი მოაზროვნის მსოფლმხედველობასა და მისი შემოქმედების ძირითად ტენდენციებს გავითვალისწინებთ. სულხან-საბა ორბელიანის მხატვრული შემოქმედების ნაყოფი „სიბრძნე სიცრუისა“ ისეთი მხატვრული ლიტერატურული ნაწარმოებია, რომელიც, როგორც დავინახეთ, არსებითადაა გამსჭვალული ადამიანის ბუნებისა და მისი სულიერი ცხოვრების შესახებ გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრებით. „სიბრძნე სიცრუისა“ ანალოგიურია ევროპისა და რუსეთის განმანათლებელთა იმ ლიტერატურული ნაწარმოებებისა, რომლებიც ერთნაირად შეიძლება ჩაითვალოს როგორც ლიტერატურულ, ისე ფილოსოფიურ ნაწარმოებებად (მაგალითად რუსოს „ემილი“ და სხვ.). ვ. ვინდელბანდი [96] განმანათლებლობის ხანის თავისებურებადაც კი მიიჩნევს ისეთი ლიტერატურული ნაწარმოებების წარმოშობას, რომლებშიც ფართოდაა წარმოდგენილი ფილოსოფიური მხარე, იმდენად ფართოდ, რომ, მისი აზრით, ძნელად გასარჩევია კი ხდება, რასთან გვაქვს საქმე — ლიტერატურულ ნაწარმოებთან თუ ფილოსოფიური ხასიათის ნარკვევთან. „სიბრძნე სიცრუისა“ ასეთი ხასიათის ლიტერატურულ ნაწარმოებს წარმოადგენს. ამ წიგნში სულხან-საბა ორბელიანი ხალხური სიბრძნის მონაცემების განზოგადების, განვითარებისა და საკუთარ ფილოსოფიურ განსჯათა საფუძველზე ცდილობს ადამიანის სულიერი ცხოვრების ბუნების წვდომას და მხატვრულ სახეებში, მხატვრული შემოქმედების ხერხების გამოყენებით გვისახავს მას. ცხადია, შემთხვევითად არ შეიძლება ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ ასეთი ინტერესების მქონესა და ასეთი შინაარსის ნაწარმოების ავტორს ეკადა ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზე მოპოვებული ცოდნა თავის ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომში — „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოედგინა.



## ნაწილი მეორე

### გარდამავალი პერიოდი

(XVII საუკუნე და XVIII საუკუნის პირველი ნახევარი)

#### 1. წინასწარი შენიშვნები

1. როგორც აღენიშნეთ, ძირითადი და წამყვანი წინააღმდეგობა, რომელიც საფუძვლად ედო სხვადასხვა მიმდინარეობათა ცვლასა და აღმოცენებაში წარმოდგენილ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ერთიან პროცესს, — ეს იყო მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლა რეაქციულ იდეალისტურ ფსიქოლოგიურ მიმდინარეობებთან; აღორძინების ხანის (XVII — XIX ს-ის დასაწყისი) კონკრეტულ ვითარებაში ადამიანის სულიერი ცხოვრების, როგორც რეალური სინამდვილის, შესახებ დადებითი ცოდნის განვითარება, ე. ი. ფსიქოლოგიის, როგორც ცოდნის ისეთი დარგის განვითარება, რომელსაც თეოლოგიის სამსახურისაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი მნიშვნელობა აქვს, დამოკიდებული იყო სულის უკვდავების შესახებ მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა დაძლევისა და გადალახვაზე.

მოწინავე ფილოსოფიური სკოლები, როგორც ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების საფეხურები, მნიშვნელობას იძენენ იმ პროგრესული როლის მიხედვით, რომელიც მათ ამ მიმართულებით ითამაშეს.

2. აღორძინების პერიოდის მანძილზე (XVII — XIX ს-ის პირველი მესამედი) მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა დაძლევის პროცესმა და თეოლოგიის სამსახურისაგან თავისუფალი ფსიქოლოგიის დადებით ცოდნად განვითარების პროცესმა გარკვეული საფეხურები განვლო. ეს განვითარება სხვადასხვა სკოლათა დაპირისპირების, შეცვლისა და ახლის აღმოცენების პროცესში მიმდინარეობდა.

აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების პირველ საფეხურს ჩვენ „გარდამავალ პერიოდს“ ვუწოდებთ. ამ საფეხურს წარმოადგენს სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“ (1685) და ანტონის „სპეკალი“ (1752), ამ ნაწარმოებთა გაცნობა არსებითი მხრივ დაახასიათებს იმ საფეხურის თავისებურებებს, რომელსაც ჩვენ აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში „გარდამავალ ხანას“ ვუწოდებთ. ვიდრე უშუალოდ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ამ „გარდამავალ ხანას“ დავახასიათებდეთ, რამდენადმე მაინც გავითვალისწინოთ აღორძინების ხანის დასაწყისში ახალი იდეოლოგიის იმ მოწინავე ტენდენციების თავისებურებანი, რომელნიც განსაზღვრავდნენ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებას.

როგორც ცნობილია, ამ ხანაში ქვეყნის ცენტრალიზაციას მოითხოვდა მისი როგორც საშინაო, ისე საგარეო მდგომარეობა. ცენტრალიზებული სახელმწიფოსთვის ბრძოლა გვიანი ფეოდალიზმის ხანაში საერთოდ, როგორც წერს ენგელსი, პროგრესული ნოვლენა იყო.

ამ პერიოდის ქართველი პოლიტიკური მოღვაწეების მხრივ ამ მიმართულებით მრავალი მნიშვნელოვანი რეალური ნაბიჯი იყო გადადგმული; მაგრამ, როგორც ცნობილია, ამ პერიოდში არ იყო განვითარებული ის საზოგადოებრივი ძალები, რომელზედაც დაყრდნობით შესაძლებელი გახდებოდა საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანება. ამ ფაქტების საგანგებო განხილვა არ შედის ამჟამად ჩვენს ამოცანაში. დავკმაყოფილდებით მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ 'ცენტრალიზებული სახელმწიფოს შექმნის იდეამ, საქართველოს გაერთიანების იდეამ, „ქართველობისათვის“ ბრძოლის იდეამ ძლიერი გამოხატულება ჰპოვა ამ ხანის მხატვრულ ლიტერატურაში. „ამ პერიოდის დასაწყისიდანვე თავს იჩენს მისწრაფება ეროვნული მთლიანობის აღდგენისაკენ... ამ მთლიანობის აღსადგენად საჭირო იყო უფრო მეტად ცალკე სამეფო-სამთავროების გაერთიანება... ამ აზრს გაბედულად ქადაგებს ქართული მწერლობა... ხელს ჰკიდებს მის პრაქტიკულად განხორციელებას ვახტანგ V შაჰ-ნავაზი და წვრილ აზნაურთა წრიდან გამოსული გიორგი სააკაძე. მაგრამ ყველაზე მძლავრი ფაქტორი ამ შემთხვევაში გამოდგა სავაქრო კაპიტალი“... (კ. კეკელიძე) [21, გვ. 213].

„ქართველობის“ შექმნისათვის, საქართველოს „აღდგენისა და გამომხსნისათვის“ ბრძოლის განუყრელი მხარე იყო თურქ-ირანულ დამპყრობთა წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა. თურქი და ირა-

ნელი დამპყრობლები ყოველ ღონეს ხმარობდნენ „ქართველობის აღმოფხვრისათვის“ (იხ. ნ. ბერძენიშვილი [26]).

ზემოთქმულიდან გასაგებია, რომ აღორძინების ხანის დასაწყისშივე მოწინავე იდეოლოგიური მოძრაობის ერთ-ერთ წამყვან მოტივად ეროვნული მოტივი წარმოდგა. „ქართული ეროვნული კულტურის გადარჩენა, — წერს ალ. ბარამიძე, — შეიძლებოდა მხოლოდ სპარსულ-მუსლიმანური კულტურის დაძლევით და მშობლიური ხალხური შემოქმედების გაღრმავებით. XVI — XVIII საუკუნეების პროგრესული ქართული მწერლობის განვითარებაც ამ გზით წარიმართა. უცხოური მიმდინარეობის წინააღმდეგ ბრძოლის დროს ქართველი პროგრესისტები ემყარებოდნენ ძველ ნაციონალურ პოეზიას...“ [22], მიზართავდნენ თავისებურ „რეალისტურ შემოქმედებას“. „ქართველობისათვის ბრძოლის“, ეროვნული მთლიანობისაკენ მისწრაფების, ეროვნული კულტურის გადარჩენისათვის ბრძოლის განუყოფელ მომენტს წარმოადგენდა აღორძინების ხანის დასაწყისში ქართული კულტურის მონაპოვართა დაცვისა და აღდგენისაკენ მიმართული ძლიერი მოძრაობის აღმოცენება. „აღორძინება მწერლობაში, — წერს კ. კეკელიძე, — გამოიხატა, პირველ ყოვლისა, იმაში, რომ ამ ეპოქის მწიგნობრებმა ქართულ მწერლობას მოაცილეს ის ფერფლი, რომლითაც დაფარა ის დაცემის ხანის წყვედიადმა და, ამნაირად, ხელი შეუწყეს კლასიკური ლიტერატურის მითვლემილ ნაკვერცხალთა ალაპლაპებას“ [21]. აღორძინების ხანაში ქართული კულტურის მითვლემილ ნაკვერცხალთა ალაპლაპებას ჩვენი კულტურის ყველა სფეროში ჰქონდა ადგილი, მაგრამ ამ შემთხვევაში ხაზი იმას უნდა გაესვას, რომ ეს პროცესი არ იყო კლასიკური პერიოდის მონაპოვართა უბრალო რეკაპიტულაციის პროცესი. იგი არსებითად აღორძინების ხანის ახალი იდეოლოგიის იმ მოწინავე „რეალისტური“ ტენდენციების განხორციელების ნიშნის ქვეშ მიმდინარეობდა, რომლის მიხედვითაც იგულისხმებოდა, რომ ცოდნას, სწორედ როგორც სინამდვილის შესახებ ცოდნას, შეიძლება ჰქონდეს თეოლოგიის სამსახურისაგან დამოუკიდებელი, თავისთავადი მნიშვნელობა.

3. აღორძინების ხანის დასაწყისში რომ ნამდვილად ფართოდ გაიშალა ძლიერი მოძრაობა ქართული კულტურის მონაპოვართა აღორძინების, სისტემატიზაციისა და დაცვისათვის და რომ ეს აღდგენა აღორძინების ხანის მოწინავე იდეოლოგიის „რეალისტური“ ტენდენციების განხორციელების საფუძველზე მიმდინარეობდა, ამას ამ პერიოდის კულტურის შესწავლის მონაცემები მოწმობენ.

პოეზიის დარგში წარსულის მონაპოვრის აღდგენისა და დაცვის ეს საქმე, პირველ რიგში, შოთა რუსთაველის უკედავ პოემას ეხებოდა. ამიტომაც იყო, რომ XVI — XVIII სს. მანძილზე ჩნდებიან რუსთაველის „გამგრძელებლები“. საგულისხმო სწორედ ისაა, რომ ეს „გამგრძელება“ ამ პერიოდში უბრალო „რეკაპიტულაციას“ არ წარმოადგენდა. ცნობილია, რომ ეკლესიურ-კლერიკალური რეაქცია ამ მოძრაობას რელიგიის საწინააღმდეგოდ მიმართულ საქმედ თვლიდა. ჩანს, წარსულის აღდგენა ამ შემთხვევაში ახალი იდეოლოგიის ამოცანების განხორციელებას ემსახურებოდა.

არჩილს საქართველოს ზნეობები მოჰყავს სისტემაში და მას უდებს საფუძვლად მომავალი თაობის აღზრდის ახალი გზების დასახვას.

პირველად ამ პერიოდში იწყება ქართული ენის საუნჯეთა სისტემატიზაცია. შედგენილ იქნა ქართული ენის ლექსიკონი. „ქართველობისათვის“ ბრძოლის საქმეში, პირველ რიგში, ენის დაცვა იყო საჭირო. „რეალისტური“ მსოფლმხედველობის განვითარებისათვის კი იმ ხალხური სიბრძნის გავრცელება, რომელსაც ენა იცავდა და აღნუსხავდა. ამ პერიოდში შედგენილ იქნა ქართული ენის მოკლე გრამატიკა ზურაბ შანშოანის მიერ, ხოლო ვრცელი — ანტონ ბაგრატიონის მიერ.

განსაკუთრებული მუშაობა იქნა ჩატარებული საქართველოს ისტორიული ძეგლების აღდგენის, სისტემატიზაციისა და დაცვის მიმართულებით. მაგ., ნინიშენლოვანი მუშაობა ჩაატარა ვახტანგ VI-მ „ქართლის ცხოვრების“ აღსადგენად. პირველად ამ ხანაში იქნა სისტემატიზებული და თავმოყრილი ქართული მართლმსაჯულების კანონები [204]. საქართველოს წარსულის სისტემატურ კვლევას აწარმოებდნენ ისტორიკოსები: ფ. გორგიჯანიძე, ს. ჩხეიძე. ამ პერიოდში დაიწერა ვახუშტის ცნობილი თხზულებანი საქართველოს გეოგრაფიისა და ისტორიის დარგში<sup>1</sup>. ძნელი არ არის ამ მიმართულებით წარმოებულ მუშაობაში ახალი იდეოლოგიის „რეალისტური“ ტენდენციების აღმოჩენა.

ამ პერიოდში აღდგენილ და სისტემატიზებულ იქნა საექიმო სკოლის შემცველი თხზულებანი (იადიგარ დაუდი და სხვ.), შეკრე-

<sup>1</sup> ვახუშტი ბაგრატიონს, როგორც ის აღნიშნავს თავის წერილში, განზრახული ჰქონია ეთარგმნა არისტოტელეს თხზულება „სულის შესახებ“, მაგრამ, როგორც ირკვევა, მას გათვალისწინებული ჰქონდა „ზურაბას“ დახმარება. ეს ვერ მოხერხდა (საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმი, ხელნაწერი Q 890).

ბილ და აღდგენილ იქნა შრომები ასტრონომიისა და ქიმიის დარგში. მაგ., ცნობილია ვახუშტის მიერ გადაწერილი „წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიის ქმნა, შეკრებილი მეფის ვახტანგისაგან“. ვახტანგს უთარგმნია ასტრონომიული თხზულებაც [38, გვ. 32 — 59]. ამ პერიოდში შეიქმნა წიგნთსაცავები.

ამრიგად, ახალი იდეოლოგიის რეალისტური ტენდენციები, სინამდვილის შესახებ ცოდნის, როგორც თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის, განვითარების ტენდენციები, აღორძინების ხანის დასაწყისში განხორციელებულ იქნა იმ მოძრაობის კალაპოტში, რომელიც ასევე ანტიფეოდალური პროგრესული ძალების მოქმედების საფუძველზე ჩამოყალიბდა და დაცემის ხანის წინა პერიოდის ქართული კულტურის მონაპოვართა აღდგენისა და სისტემატიზაციის ამოცანას ისახავდა. ამ რეალისტური ტენდენციების განხორციელება ასეთი გზით მიმდინარეობდა იმიტომ, რომ რეალური ცოდნის დადგენის გზების საკითხში ჯერ კიდევ ბატონობდა სქოლასტიკის ტრადიციები. ფილოსოფიური აზრი ჯერ კიდევ არ იყო მიმართული „კრიტიკულად“ დადებითი ცოდნის აგების მეთოდოლოგიის საკითხებისადმი. ცოდნა არსებითად მოცემულად, მოპოვებულად ითვლებოდა ამა თუ იმ მკვლევრის მიერ ავტორიტეტად მიჩნეულ წყაროებში.

4. როგორც აღვნიშნეთ, აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის, განვითარება უკავშირდებოდა ადამიანისა და ადამიანურის პრობლემებისაკენ ახალი იდეოლოგიის შემობრუნების მოწინავე ტენდენციების განხორციელებას. აღორძინების ხანის დასაწყისში (XVII — XVIII სს. პირველი ნახევრიდან) ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების მიმართულებით გადადგმული პირველი ნაბიჯების კონკრეტულ თავისებურებას ის გარემოება განსაზღვრავდა, რომ იგი „ქართველობის შექმნის“ იმ საერთო მოძრაობის კალაპოტში მიმდინარეობდა, რომლის ამოცანა, როგორც აღვნიშნეთ წარსულში ქართული კულტურის მონაპოვართა აღდგენასა, განზოგადებასა და განვითარებაში მდგომარეობდა. ამ ძირითად ტენდენციებს დაუკავშირდა აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების პირველი ნაბიჯები. ამ ნაბიჯების დადებითი მხარეა და მათი შეზღუდულობაც აღნიშნული ტენდენციების თავისებურებასთანაა დაკავშირებული. ასე შეიქმნა „გარდამავალი ხანა“ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში. აღორძინების ხანის დასაწყისში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება დაცემის ხანის წინა პერიოდის ფსიქოლოგიაში მოცემული ცოდნის მონაპოვართა აღდგენის, მათი

გარკვეული თვალსაზრისით განზოგადებისა და განვითარების გზით ნიმდინარეობდა. ეს ახასიათებდა, პირველ რიგში, იმ საფეხურს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში, რასაც ჩვენ „გარდამავალი ხანა“ ვუწოდებთ.

პერიოდი, რომელსაც ჩვენ „გარდამავალ ხანას“ ვუწოდებთ, ხასიათდება სქოლასტიკის ჯერ კიდევ საგრძნობი ზეგავლენით. ფილოსოფიური აზრის საგანს უშუალოდ არ წარმოადგენდა ფსიქოლოგიის, როგორც სინამდვილის დამოუკიდებელი გზებით შემსწავლელი ცოდნის დარგის, მეთოდოლოგიის, ე. ი. მისი საგნის, მეთოდის, ამოცანების, ასხნის პრინციპების გარკვევის საკითხები. არ იდგა მაშინ ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, მეთოდოლოგიური საფუძვლების ჩამოყალიბების საკითხი. ამ ხანაში ჯერ კიდევ ის ატმოსფერო სუფევდა, რომ ცოდნა საერთოდ და კერძოდ ცოდნა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ უკვე მოპოვებულია და იგი წარმოდგენილია ავტორიტეტად მიჩნეულ წყაროებში. იგულისხნებოდა, რომ ამა თუ იმ საკითხის გარკვევა ადამიანის სულიერი ცხოვრების სფეროდან შესაძლებელია აღნიშნული ხასიათის წყაროების მონაცემების ურთიერთ შეჯერებით, შეესებით, მათი ერთგვარი „სინთეზირების“ გზით. მაგრამ ყოველივე ამასთან ერთად გარდამავალი ხანა იმიტაც ხასიათდება (ამიტომაც ვუწოდებთ მას „გარდამავალი“), რომ ამ პერიოდში მაინც გაკეთდა მრავალი რამ, რაც საკმარისს საფუძველს ქმნიდა, რომ ფილოსოფიურა აზრის განვითარების უკვე ბომდევნო საფეხურზე გარკვეული მხრივ დამდგარიყო ფსიქოლოგიის — როგორც სინამდვილის დამოუკიდებელი სფეროს შესახებ ქეშნარიტი ცოდნის სისტემის აგების მეთოდოლოგიური საფუძვლების საკითხი. ამ პერიოდის რეალისტური ტენდენციების შესატყვისად ნათლად იყო შეგნებული, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების ცოდნა სიატემატიზებული უნდა იქნეს თვით ფსიქიკური მოქმედების, როგორც რეალობის შესახებ ცოდნის დადგენის მიზნით. სწორედ ამით გახდა ეს პერიოდი გარკვეული ეტაპი თეოლოგიისადმი დაქვემდებარებიდან ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის ემანსიპაციის საქმეში. ეს იყო თავისებური ნოსამზადებელი პერიოდი ფსიქოლოგიის როგორც ცოდნის ისეთი დარგის განვითარებისათვის, რომელსაც თავისთავად აქვს მნიშვნელობა, როგორც ცოდნას სინამდვილის შესახებ, როგორც ცოდნას აგებულს ფსიქიკური მოქმედების ანალიზზე, როგორც რეალობის შესწავლას გარკვეული მეთოდოლოგიური კონცეფციის საფუძველზე.

გარდამავალი ხანის მომდევნო პერიოდს (XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX ს. პირველ მესამედამდე ჩათვლით) ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებაში „ადრეული განმანათლებლობის“ საფეხურს ეუწოდებთ. გარდამავალი ხანა თავისი შინაარსის მხრივ შეიძლება დახასიათდეს როგორც საქართველოს აღრინდელი ჰუმანიზმის ტრადიციების აღდგენიდან „ადრეული განმანათლებლობისაკენ“ გარდამავალი პერიოდი. განმანათლებლობა, როგორც ცნობილია, არსებითად „ალორძინების“, „ჰუმანიზმის“ ტენდენციების შემდგომი განვითარებითა და გაგრძელებით ხასიათდება. ეს პერიოდი (XVIII ს. მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის პირველ მესამედამდე ჩათვლით) ჯერ კიდევ არ არის სათანადოდ შესწავლილი. ჩვენ მიერ მისი დახასიათება — როგორც „ადრეული განმანათლებლობის“ პერიოდისა ნაინც ჰიპოთეზად უნდა ჩაითვალოს. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების მონაცემების მხრივ ეს პერიოდი უთუოდ იმსახურებს ასეთ დახასიათებას. ვიძეორებ, ამ პერიოდში ფსიქოლოგიური ცოდნა, ცოდნა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ისე ვითარდება, რომ მას ნათლად ემჩნევა როგორც ტენდენციები საქართველოს „აღრინდელი ჰუმანიზმის“ აღდგენისა, ისე ტენდენციები მათი გაგრძელებისა და განვითარებისა „განმანათლებლობის“ მიმართულებით.

5. როგორც აღვნიშნეთ, „გარდამავალი ხანის“ მოაზროვნეთა წინაშე, პირველ რიგში, გადასაწყვეტ ამოცანად იდგა, კ. კეკელიძის შესანიშნავი ფორმულირებით რომ ვთქვათ, იმ ფერფლის მოცილება, რომლითაც დაჰფარა ქართული კულტურის მონაპოვარი დაცემის ხანის წყვედადმა, რათა ამ გზით აელაპლაპებიათ კულტურის სხვადასხვა დარგის მითვლემილი ნაკვერცხლები.

XVII საუკუნეში ქართული კულტურის მონაპოვრისათვის „დაცემის ხანის ფერფლის მოცილებისა“ და ცოდნის სხვადასხვა დარგში „პირველი ნაკვერჩხლების ალაპლაპების“ ამოცანის გადაწყვეტის მიმართულებით პირველი და თანაც მეტად მნიშვნელოვანი ნაბიჯი სულხან-საბა ორბელიანმა გადადგა. „ხალხურობისაკენ“ მისწრაფების ხანაში გასაგებია, რომ ასეთი ამოცანის გადაწყვეტა სულხან-საბა ორბელიანმა ფილოსოფიური და მეცნიერული ცოდნის ისეთი ენციკლოპედიის შექმნის სახით სცადა, როგორცაა მისი „ქართული ლექსიკონი“. მაგრამ „ქართული ლექსიკონი“ ფსიქოლოგიის სფეროში ქართული ფილოსოფიური აზრის მონაპოვრის უბრალო „რეკაპიტულაცია“ არ იყო. „ქართულ ლექსიკონში“ ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში ქართული ფილოსო-

ფიური აზრის მონაპოვართა აღდგენა და განზოგადება ავტორის გარკვეული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ამოცანასთან დაკავშირებით ხდება. ეს თვალსაზრისი უთუოდ გულისხმობდა, როგორც ამაში ქვემოთ დავრწმუნდებით, სინამდვილის შესახებ ცოდნის თავისთავადი, თეოლოგიის სამსახურისაგან დამოუკიდებელი მნიშვნელობის დაცვას. იმისათვის, რომ არსებითად გაირკვეს ამ მხრივ „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის ისტორიული ადგილი, პირველ ყოვლისა, სულ ზოგადად მაინც ნათელი უნდა იყოს, თუ რა სახით იყო წარმოდგენილი საქართველოში ალორძინების ხანის წინა პერიოდში ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე აგებული ფსიქოლოგია, თეოლოგიური მოძღვრება ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ.

თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე დამახასიათებელ ნაწარმოებს, რითაც არსებითად უნდა წარმოვიდგინოთ საქართველოში XVI საუკუნისათვის ორთოდოქსალური რელიგიის დოგმატების ნიადაგზე აგებული მოძღვრება ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, ეს არის იოანე დამასკელის (VIII ს.) „გარდამოცემად უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ [104, 108]“. ამ ნაწარმოების ერთი თარგმანი ეკუთვნის ეფრემ მცირეს, მეორე კი არსენ იყალთოელს (XI — XII სს.). მართლმადიდებელი ქრისტიანისათვის ეს „ცოდნის წყარო“ თავის მეორე ნაწილში შეიცავს მოძღვრებას ადამიანსა და, სხვათა შორის, ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე.

ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა აქვს, რამდენადმე მაინც ნათელი გახდეს, რა მიზნითაა მოტანილი ფსიქოლოგიური ცოდნა იოანე დამასკელის ამ ნაწარმოებში და რა წყაროების მიხედვითაა იგი შედგენილი.

იოანე დამასკელის თხზულების მიზნები და, მაშასადამე, მასში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის ამოცანები მეტად ნათლად განსაზღვრა ამ ნაწარმოების ქართულ ენაზე მთარგმნელმა ეფრემ მცირემ (XI ს.). ეფრემ მცირის მიხედვით, იოანე დამასკელის თხზულება მიზნად ისახავს: „დალაცა-თუ ყოველივე ვერ გულისჯმა ვყოთ, განა ესე ხოლო სადმე უწყოდით, ვითარმედ ესე ვითარი არს საფილოსოფოსო სწავლად, რომელი იგი აქაცა საჭიროდ საჯმარად შემოუღებდეს წმიდასა იოანე დამასკელსა, რა ამათ მიერ წი ნაალუდგებოდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჭჳურემდენ მათ. აჴნიერ ამათ სიტყვათა-სა სხუშბრ შეუძლებელ არს სიტყვსგებაჲ (?) წინააღმდეგობათაჲ...“



იოანე დამასკელი სქოლასტიკის ფუძემდებელია. როგორც ეფრემ მცირე აღნიშნავს, ფილოსოფიურ ცოდნას იოანე დამასკელისათვის დამოუკიდებელი მნიშვნელობა არა აქვს. მართლაც, ცნობილია, რომ დამასკელისათვის. ისევე როგორც მთლიანად სქოლასტიკისათვის, ფილოსოფია მხოლოდ რელიგიის, ღვთისმეტყველების მსახურია. ფილოსოფიური ცოდნა მხოლოდ იმისათვის მიიჩნევა საჭიროდ, რომ ფილოსოფიისეე „ისრით“, რაც მიმართულია „გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა“ მიერ რელიგიის წინააღმდეგ, „წინააღმდეგებიან შვილნი ეკლესიისანი“ ამ ფილოსოფიას... და „მათითავე ისრითა განჰკურემდენ მათ“. იოანე დამასკელის „გარდმოცემის“ ის ნაწილი, რომელიც ადამიანის სულიერ ცხოვრებას ეხება, არაფერს ორიგინალურს არ შეიცავს. მას კლასიკური ფილოსოფიისა და პატრისტიკური ფილოსოფიის ცალკე წარმომადგენელთა თხზულებებიდან მოჰყავს ის ადგილები და აზრები, რომლებიც, მისი შეხედულებით, ამტკიცებენ ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ქრისტიანული რელიგიის დოგმების სისწორეს.

„გარდამოცემას“ ის თავი, რომელიც ადამიანს შეეხება, ასე იწყება: „ჯერ იყო გამოცხადებაჲ დამბადებელისაგან ზრახვისაჲ, რამეთუ ესე არს ჩუშულებათა და შჯულთა შუშნიერებაჲ, — ვინაჲცა ვერვინ ჰრქუას დამბადებელსა: „რახსა ესრეთ შემქმენ?“ — რამეთუ კელმწიფებაჲ აქუს მეკეცესა მის მიერ შეზელილისა მის თიჯისაგან ქმნად თითო ფერთა ჭურქელთა გამოსანიხებულად სიბრძნისა თვისისა“. ამრიგად, ადამიანის შესახებ ცოდნის ერთადერთ წყაროდ ღვთაებრივი გამოცხადებაა მიჩნეული. თანაც ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნა ამ სფეროში მოქმედი ობიექტური კანონზომიერების ცოდნად კი არ იგულისხმება, არამედ იმის ცოდნად, თუ რა განზრახვა იყო განხორციელებული ღვთაების მიერ ადამიანის შექმნისას. ქრისტიანული თეოლოგიის მიხედვით, ადამიანის არსებობის ფაქტი სხვა არაფერია, თუ არა შემოქმედის მიზნების განხორციელება; იგულისხმებოდა, რომ „საღვთო წერილში“ აღწერილია ღვთის ის მიზნები, რომელთა განხორციელებას ემსახურებოდა ადამიანის შექმნა. იგულისხმება ისიც, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების ცოდნის სხვა წყარო, გარდა „საღვთო წერილისა“, არ შეიძლება არსებობდეს.

სქოლასტიკოსების შეხედულებათა, კერძოდ დამასკელის შეხედულების, მიხედვით, რასაც ეფრემ მეორეც ეთანხმება, ფილოსოფიას თუ რაიმე მნიშვნელობა აქვს, ეს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც აუცილებელია ფილოსოფიის წყალობით რწმენიდან გადა-

სულს ფილოსოფიისვე მონაცემების საფუძველზე ისევ შთაეგონოს ქრისტიანული მოძღვრების დოგმების ქეშმარიტება. იოანე დამასკელი პირდაპირ წერს, რომ მას „ელენთა ბრძენთაგან“ მხოლოდ ის აქვს ამოკრეფილი, რაც რელიგიურ დოგმატებს ასაბუთებს. ამ ბრძენთა ნაწერებში კი ისეთი რამ, რაც ამ დოგმატებს ეწინააღმდეგება ან არ შეეფერება, იოანე დამასკელისვე თქმით, „წეწმასნილ გონებისა ეშმაკოროტისა არის“. ამრიგად, ამ შეხედულებათა წარმონადგენელთათვის ფილოსოფიური რეფლექსია არ წარმოადგენს ადამიანის სულიერი ცხოვრების შემეცნების დამოუკიდებელსა და თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე გზას. ქრისტიანული თეოლოგიის წარმომადგენელთათვის ცოდნის მოპოვების ამოცანა მოხსნილია. ცოდნის წყარო ღვთაებრივი გამოცხადებაა; ცოდნა არ არის ზოსაპოვებელი, იგი წარმოდგენილია „საღვთო წერილში“. ასეთი იყო დაახლოებით ის შეხედულება, რომელიც ყველა საშუალებით ინერგებოდა ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ.

იოანე დამასკელის „გარდამოცემაჲში“ მოტანილი ფსიქოლოგია, რომელიც ორთოდოქსალური ეკლესიის შეხედულებათა დანერგვასა და გავრცელებას ემსახურებოდა, საქართველოშიც „ალორძინების ხანაში“ ყოველი მორწმუნე ქრისტიანისათვის „ცოდნის წყარო“ იყო ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხების გაშუქების საქმეში.

ამავე მიზნებს ემსახურებოდა საქართველოში ამ პერიოდისათვის გავრცელებული „ეკლესიის მამათა“ სხვა ნაწარმოებებიც, რომლებიც ქრისტიანული ანთროპოლოგიის, მათ შორის ფსიქოლოგიის, საკითხებს ეხებოდნენ.

აქ დგება ასეთი საკითხი: თუ XVI—XVII სს-ში მიზნად ისახავდნენ წინა პერიოდში გავრცელებული წყაროების აღდგენას, კერძოდ იმ წყაროებისა და იმ ცოდნის აღდგენას, რაც ადამიანის სულიერ ცხოვრებას შეეხება, მაშინ გამოდის, რომ ალორძინების ხანაში ჩვენ არსებითად სქოლასტიკის რეკაპიტულაციასთან უნდა გვეკონოდა საქმე. ნამდვილად კი ალორძინების ხანაში წინა პერიოდების მონაპოვართა აღდგენა ახალი იდეოლოგიის მიზნების განხორციელებას ემსახურებოდა. როგორ გახდა შესაძლებელი სქოლასტიკური ფილოსოფიის ძეგლების გამოყენება ახალი ამოცანების სამსახურში? გაჰოსარკვევი სწორედ ეს არის, თორემ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საერო ფილოსოფიისა („გარეშეთა ფილოსოფიის“) და საერო მწერლობის ძეგლები ამ მიმართებით რომ გარკვეულ როლს ითამაშებდნენ, ეს ხომ თავისთავად იგულისხმება.

დასმულ საკითხთან დაკავშირებით საჭირო იქნება ზოგი რამ მოვიგონოთ, თუნდაც გაკვრით და სქემატურად. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ისტორიიდან.

როგორც ცნობილია, „ქრისტიანული დოგმატიკა და თეოლოგია პირველი საუკუნეებიდან იწყებს ჩანოყალიბებას. ისიც ცნობილია, რომ ქრისტიანული თეოლოგია ძველი ფილოსოფიის მონაპოვარზე ედილობდა თავისი დოგმატების დაფუძნებას; ქრისტიანული მოძღვრების მოწინააღმდეგეთა მოგერიების მიზნით კლასიკური ფილოსოფიის მონაცემებს იყენებდა. ქრისტიანული თეოლოგიისა და დოგმატიკის დამუშავებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ე. წ. „პატრისტიკას“ ეკუთვნის. ქრისტიანული ეკლესიის დაარსებიდან დაწყებული VI—VII სს-მდის არსებითად „ეკლესიის წინდა მამები“ ამუშავებენ ქრისტიანული თეოლოგიისა და დოგმატიკის საკითხებს. ფსიქოლოგიის საკითხებს ამ პროცესში ყოველთვის არც ერთნაირი კუთრი წონა ჰქონდა და არც ერთნაირი გზებითაც ხდებოდა მათი დამუშავება. საერთოდ კი, პატრისტიკულ ფსიქოლოგიას, სრულიად ვასაგები მიზეზებისა გამო, ქრისტიანული თეოლოგიისა და დოგმატიკის საკითხებთან დაკავშირებით ფსიქოლოგიური საკითხების დამუშავების თვალსაზრისით არაფერი მნიშვნელოვანი რამ არ მოუცია ადამიანის სულიერი ცხოვრების ცოდნის დარგში“. ზიბეკი, რომელმაც სპეციალურად შეისწავლა ეს პერიოდი ფსიქოლოგიის ისტორიაში, ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ქრისტიანული აზრებისა და ანტიკურ შეხედულებათა შერევით არაფერი ორიგინალური არ გამოვიდა თვით მიპტიკურ-რელიგიური შეხედულებების „შეთხზვის“ მიმართულებითაც კი [93]. აქ აღძრულ საკითხთან დაკავშირებით მნიშვნელობა აქვს ერთი ისტორიული გარემოების გათვალისწინებას: მიუხედავად იმისა, რომ პატრისტიკული ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა შორის, ორგინალობის თვალსაზრისით, თითქმის ყველა ერთნაირია, ერთგვარი განსხვავება მათ შორის მაინც შეიმჩნევა [94]. ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ისტორიკოსების მოწმობითაც ირკვევა, რომ პირველი სამი საუკუნის პატრისტიკული ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები (ტერტულიანე, კ. ალექსანდრიელი, ორიგენი და სხვ.) არავითარ ანგარიშს არ უწყევდნენ ადამიანის ბუნების შესახებ ემპირიული გამოცდილების მონაცემებს: ფსიქოლოგიას ფაქტიური მონაცემების საფუძველზე კი არ აგებდნენ, არამედ „საღვთო წერილიდან“ თეოლოგიური დედუქციების მიხედვით.

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, პატრისტიკულ ფსიქოლოგიაში ვერავითარ გამოხატულებას ვერ პოულობდა ანტიკური ფილოსოფიისა და მისი მომდევნო პერიოდის ფილოსოფიის დადებითი მონაცემები ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე.

ადამიანის ფსიქიკურ ცხოვრებაზე დადებითი ცოდნის მიმართულებით, როგორც ცნობილია, ანტიკური ფილოსოფია იმდენად მნიშვნელოვან მონაპოვარს შეიცავს, რომ ზოგიერთი ისტორიკოსი (მაგალითად ო. კლემი) ამტკიცებს: ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ემპირიული მონაცემების საფუძველზე აგებული დადებითი ცოდნა არისტოტელეს შემდეგ XVII საუკუნემდე თითქმის არ შეცვლილა და მას არაფერი მნიშვნელოვანი არ მიმატებიაო.

პატრისტიკულ ფსიქოლოგიაში ცოდნის ამ დარგში ანტიკური ფილოსოფიის მონაპოვართა ასახვის მხრივ IV საუკუნიდან მდგომარეობა იცვლება. გარკვეულ ისტორიულ გარემოებათა შედეგად<sup>2</sup>, რომელთა ანალიზი ამჟამად ჩვენი ინტერესის საგანს არ შეადგენს, ისეთი ვითარება შეიქნა, რომ, თუ აქამდე პატრისტიკულ ფსიქოლოგიაში საკითხებს: რას წარმოადგენს ადამიანი ფაქტიურად, რა ახასიათებს მის სულიერ ცხოვრებას, რა თავისებურებებს ამჟღავნებს ის, რა მონაცემები აქვს მეცნიერებას და ფილოსოფიას მისი ბუნების დასახასიათებლად და სხვ., არავითარი ადგილი არ ეკავა, ახლა ამ რიგის საკითხებზე საჭირო შეიქნა პასუხის გაცემა, რასაკვირველია, ქრისტიანული რელიგიის დოგმების შესატყვისად.

გრიგოლ ნოსელი ასედაც კი წერს: „შეუსწავლელად არ უნდა იყოს დატოვებული, რაც ჩვენი რწმენის თანახმად მას (ადამიანის შესახებაა ლაპარაკი.—ა. ფ.) გადახდა წინედ, არც ის, რასაც ველოდებით რომ მას გადახდება შემდეგში, და არც ის, თუ რას ვხედავთ მასში ახლა“ [109]. საკითხი იმის შესახებ, თუ „რას ვხედავთ ახლა ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში“, „რა არის იგი თავის სინამდვილეში“, პატრისტიკულმა ფსიქოლოგიამ მწვალებლობასთან დისკუსიაში სცადა გაერკვია ანტიკური ფსიქოლოგიისა და

<sup>2</sup> მაგალითად, ზოგიერთი მკვლევარი [94] იმ ფაქტზე მიუთითებს, რომ IV საუკუნეში „პაოლინარის“, შემდეგ „ვენუმიანთა“, „მანიქველთა“ მწვალებლობასთან დაკავშირებით აქტუალური ხდება შემდეგი საკითხები: ქრისტეს ადამიანური ბუნება, ნების თავისუფლება, სულია და სხეულის ურთიერთობა და სხვ. ამასთან დაკავშირებით საჭირო გახდა ადამიანისა და მისი სულიერი ცხოვრების ბუნების საკითხების გარკვევა ქრისტიანული თეოლოგიის შუქზე.

მეცნიერების მონაპოვართა საფუძველზე. მართალია, ეს მონაპოვრები ყალბად იყო ინტერპრეტირებული, თანაც ანტიკური ფილოსოფიიდან (ამ პერიოდის იდეალისტურა სკოლების მოძღვრებიდან) მოტანილ იქნა ის, რაც ადვილად განმოსაყენებელი იყო რელიგიის დოგმატების დასამტკიცებლად, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ ამა თუ იმ სახით, როგორც მწვალებლობა თუ უბრალო ემპირიული მასალა, ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ძეგლებში აისახებოდა ანტიკური ფილოსოფიისა და მეცნიერების დადებითი მონაპოვარიც.

აღსანიშნავია, რომ პატრისტიკული ფსიქოლოგია ცდილობს ქრისტიანული რწმენის ნიადაგზე შეარიგოს პლატონის მეტაფიზიკური იდეალისტური ფსიქოლოგია არისტოტელესა და სხვათა ფსიქოლოგიის რეალისტურ-ემპირიულ მონაცემებთან.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ შევჩერდეთ პატრისტიკული ფსიქოლოგიის ზოგიერთ ძეგლზე.

გრიგოლ ნოსელი (331—394) თავის თხზულებაში „კაცისა შესაქმისათვის“ [109] განიხილავს მისი დროი: ბუნებისმეტყველთა მონაცემებს. აქვე წარმოდგენილია კლასიკური ფილოსოფიის დადებითი მონაცემები ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ. ვიმეორებთ, ზოგი მათგანი ყალბად არის ინტერპრეტირებული, ზოგიც მოტანილია როგორც მწვალებლური და დასაგმობი, მაგრამ ფაქტი მაინც ისაა, რომ ანტიკური ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის დადებითი მონაცემები რალაცნაირად მაინცაა ასახული ამ თხზულებაში (გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმისათვის“ ქართულ ენაზე თარგმნილი იყო X საუკუნემდე; მეორედ იგი უთარგმნია გიორგი მთაწმიდელსაც — XI საუკუნეში).

ამ მიმართულებით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ნემესიოს ემესელის ტრაქტატი „ბუნებისათვის კაცისა“ (V საუკუნე). ეს ნაწარმოები, როგორც ცნობილია, ქართულად თარგმნა იოანე პეტრიწმა XI საუკუნეში<sup>3</sup>. ამ ნაწარმოებშიაც ადამიანის შესახებ ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმატების თავგამოდებით მტკიცებასთან ერთად წარმოდგენილია ნემესიოსის დროინდელი ფიზიოლოგიისა და ანატომიის მონაცემები, ასევე არისტოტელესა და სტოიელთა „ემ-

<sup>3</sup> ნემესიოს ემესელის ტრაქტატი ლათინურ ენაზე ყველაზე ადრე თარგმნა ბურგუნდიო პიზანელმა (Richardus Burgundio Pisanus). იგი გარდაიცვალა 1194 წელს. თუ ვიგულისხმებთ, რომ იოანე პეტრიწი მოღვაწეობდა დავით აღმაშენებლის დროს (1089—1125), მაშინ გამოდის, რომ ნემესიოსის ეს შრომა ქართულ ენაზე XI საუკუნეში ითარგმნა, ე. ი. უფრო ადრე, ვიდრე ლათინურ ენაზე.

პირიული ფსიქოლოგიის“ მონაპოვარი, მატერიალისტების შეხედულებანი სულის არსზე (დემოკრიტე, ეპიკურე და სხვ.), გალენისა და მისი სამედიცინო სკოლის მიღწევები და ა. შ. ამის საფუძველზე ზიბეკი იმასაც კი ამტკიცებს, რომ ნემესიოსის ტრაქტატი თავისი დროისათვის „ადამიანის შესახებ ცოდნის ერთგვარ კომპენდიუმს წარმოადგენს“.

ცნობილია, რომ ნემესიოსის ტრაქტატს უდიდესი ზეგავლენა ჰქონდა მთელს მომდევნო ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაზე. იოანე დამასკელი თავისი „გარდამოცემის“ ფსიქოლოგიურ ნაწილში სიტყვასიტყვით იმეორებს ნემესიოს ემესელს და ანტიკური ფილოსოფიის წყაროებს ნემესიოს ემესელის მიხედვით იმეორებს. მაგრამ, როგორც ისტორიული გამოკვლევები ადასტურებენ, ნემესიოსის ტრაქტატს, როგორც სწორედ „ცოდნის“ „კომპენდიუმს“, ზეგავლენა მოუხდენია“ „საერო“ და „გარეშეთა“ ფილოსოფიის, სხვადასხვა ავტორებზედაც; ამ „ტრაქტატი“ „საერო“ ფილოსოფიის ბევრ წარმომადგენელს უსარგებლია ანტიკურ ფილოსოფიაში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის გასაცნობად<sup>1</sup>.

6. ამრიგად, აღორძინების პერიოდამდე ნათარგმნი თუ შედგენილი ქრისტიანული ანთროპოლოგიის წყაროებშიაც კი გარკვეული დადებითი ფსიქოლოგიური ცოდნა იყო წარმოდგენილი. როგორც ი. ბერიტაშვილის გამოკვლევებმა დაადასტურეს, ამ საუკუნეში ჩამოყალიბებული იყო ადამიანის შესახებ ფართო ბიოლოგიური სწავლა [114]. იგი ასახული იყო ამ პერიოდის სამედიცინო ცოდნაშიც (მ. სააკაშვილი [115], აღორძინების ხანის მოღვაწეებს შეეძლოთ ესარგებლათ აღნიშნული ძეგლებით, როგორც ადამიანის ფსიქიკურ მოქმედებაზე გარკვეული დადებითი მონაცემების ამსახველი წყაროებით. მათ თავისუფლად შეეძლოთ ეს მონაცემები არა თეოლოგიის სამსახურისათვის. არამედ ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ დადებითი ცოდნის ჩამოსაყალიბებლად გამოეყენებიათ, ე. ი. განეზოგადებიათ ისინი ახალი თვალსაზრისით და ახალი მიზნებისათვის. ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი გადადგმული იყო სულხან-საბას „ქართულ ლექსიკონში“.

„სიბრძნე სიცრუისას“ ზემოთ წარმოდგენილი განხილვის საფუძველზე ჩვენთვის რამდენადმე ცნობილი გახდა სულხან-საბას

<sup>1</sup> ზოგი მკვლევარი, მაგალითად ევანგელიდი (Evangelides) [112], იმის „დამტკიცებასაც“ კი ცდილობს, თითქოს ნემესიოსის ტრაქტატი „ბუნებისათვის კაცისა“ იმით გამოირჩევა, რომ ფილოსოფიური თუ მეცნიერული მასალის წარმოდგენისას ნაკლებ „ცალმხრივია“. ვიდრე სხვა ავტორები ქრისტიანული ანთროპოლოგიისა და თითქოს შედარებით „ზუსტიც“ კია ადამიანის ბუნების შესახებ მისი დროის საბუნებისმეტყველო ცოდნის გადმოცემაში.

შეხედულებანი ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე. „სიბრძნე სიცრუისას“ შექმნისას სულხან-საბა არ ისახავდა მიზნად ქრისტიანული რელიგიის დოგმატების დასაბუთებასა და ქადაგებას. გაბატონებულ რელიგიურ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ, ის ნამდვილად მოქმედ, რეალურ საგნობრივ სინამდვილეში მცხოვრებ და მით შეპირობებული ადამიანის სულიერი ცხოვრების წვდომას, მისი მანკიერი მხარეების აღმოფხვრასა და „ამქვეყნიური“ ცხოვრების გაუმჯობესებისათვის მოწოდებული ადამიანის აღზრდის საკითხების გაშუქებით იყო დაინტერესებული. სულხან-საბა ორბელიანი ასევე ცდილობდა „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოედგინა ადამიანის სულიერი ცხოვრების ცოდნა სწორედ როგორც სინამდვილის ცოდნა. იგი ცდილობდა მოეცა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ამ სინამდვილის შინაგანი კანონზომიერების ამსახველი ცოდნა და არა შემოქმედის „სიბრძნის გამომაჩინებელი“, „შემომქმედის“ ზრახვის გამრკვევი. რომლის მიმართ არ ისმის საკითხი: „რამსა ესრეთ შექმნა“. ამ მიზნის განსახორციელებლად სულხან-საბა ორბელიანი მიმართავს მის ხელთ არსებულ წყაროებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის მონაცემების განზოგადებასა და განვითარებას ფილოსოფიური რეფლექსიისა და ფილოსოფიური განსჯის საფუძველზე. მისთვის უცხოა ამოცანა „ცოდნის“ ამოკრეფისა ღვთაებრივი გამოცხადებისა და ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმატების შუქზე (თუმცა მისთვის ასევე უცხო დარჩა როგორც სინამდვილის უშუალო შესწავლის, ისე ცოდნის მოპოვების გზების დადგენის ამოცანა).

ამრიგად, „ქართულ ლექსიკონში“ ფსიქოლოგიური ცოდნის წარმოდგენისას სულხან-საბა ორბელიანის მიერ დასახული ამოცანა და მისი გადაწყვეტის გზაც ფილოსოფიური ხასიათის მატარებელია. რამდენადაც ეს ასეა, ცხადია „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარების პირველ ნაბიჯთან. მაგრამ ასეთია თუ არა საქმის ნამდვილი ვითარება, ეს ქვემოთ წარმოდგენილმა გამოკვლევამ უნდა დაგვიმტკიცოს.

## 2. ფსიქოლოგიური ცოდნა სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“

პირველ ყოვლისა, უნდა გაირკვეს, რამდენად სწორია ვეძიოთ სულხან-საბა ორბელიანის მიერ შედგენილი ქართული ენის განმარტებითს ლექსიკონში, საერთოდ, ავტორის მეცნიერული შეხედუ-

ლებები, კერძოდ კი ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემა. ამს შემდეგ უნდა დადგინდეს თვით სისტემა იმ ფსიქოლოგიური ცოდნისა, რაც ლექსიკონშია წარმოდგენილი.

ამა თუ იმ მოაზროვნის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემის ქვეშ ხომ სისტემის სახით ჩამოყალიბებული ფსიქოლოგიური ცოდნა იგულისხმება, ცოდნა, მოპოვებული ფილოსოფიური რეფლექსიის ან მეცნიერული კვლევის გზით! „ქართული ლექსიკონი“ კი ენის განმარტებითი ლექსიკონია, რომელშიც შეიძლება მოცემული იყოს მხოლოდ ენობრივი ცნებების განმარტებანი. თითქოს თავისთავად ცხადია, რომ არ შეიძლება ეს ლექსიკონი საერთოდ მეცნიერული ცოდნის ამსახველად ჩაითვალოს და მით უფრო არ შეიძლება იგი მიჩნეულ იქნეს ავტორის სისტემატურ მეცნიერულ შეხედულებათა დადგენის წყაროდ.

მართლაც, არ იქნებოდა სწორი სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემა გვეძებნა „ქართულ ლექსიკონში“, თუ ის მხოლოდ ენის განმარტებითი ლექსიკონი იქნებოდა. მაგრამ, ნამდვილად, „ქართული ლექსიკონი“ არ შეიძლება მივიჩნიოთ მხოლოდ ენის განმარტებით ლექსიკონად. არ შეიძლება მივიჩნიოთ უბრალო განმარტებით ლექსიკონად იმიტომ, რომ „ქართულ ლექსიკონში“ სულხან-საბა ორბელიანი არა მხოლოდ ენობრივი ცნებების იმ მნიშვნელობებს განმარტავს, რომელიც მათ ენაში, ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში აქვთ, არამედ ამასთან ერთად მოცემული აქვს აგრეთვე ცოდნის ზოგიერთი დარგის ძირითადი ცნებების მეცნიერული განსაზღვრებანიც; მოცემული აქვს ცნებათა ისეთი განსაზღვრებანი, რომელნიც მეცნიერული ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგადაა მოპოვებული.

ფაქტია, რომ „ქართული ლექსიკონი“, გარკვეულ ნაწილში, ერთგვარად ენციკლოპედიის ხასიათის მატარებელია. ამ გარემოებას, სავარაუდოა, არ უთამაშია უკანასკნელი როლი ლექსიკონის პოპულარობაში.

როგორც ჩანს, ავტორი „ქართული ლექსიკონის“ შედგენისას შეგნებულად არ შემოფარგლულა მხოლოდ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ლექსიკოგრაფიის ამოცანებით; მას, ნაწილობრივ, მიზნად ისიც დაუსახავს, რომ ძირითად ცნებათა განსაზღვრების გზით ლექსიკონში წარმოედგინა ფილოსოფიური ცოდნა და ზოგიერთი მეცნიერული ცოდნა სინამდვილის ამა თუ იმ მხარის შესახებ.

სულხან-საბას რომ ასეთი ამოცანა შეგნებულად ჰქონდა დასახული, ამას მოწმობს ზოგიერთი ადგილი ლექსიკონის წინასიტყვაო-



ზიდან (ანდერძნამაგიდან). ანდერძნამაგში სულხან-საბა წერს: „რომელიცა წერილთა შინა ენახე, გამოვიღე, სამღთო წერილთა და ღუთის მეტყველებათა შინა, რომელიმე ღრმათა ძილასოქოსთა წიგნებთაგან და ღუთის-მეტყუელებათა კავშირთა პროკლეს პლატონურთა დიოდოზოსთა, არისტოტელისა და პორფირის კათილორიათაგან გამოვიღე, ნემესიოს და იოანე დამასკელის პლატონურის სიტყვის საქცევები აღწერე, რომელიმე არა მათებრ ღულარკნილად არამედ... საადვილო ვპოე და საადვილონი აღვწერენ“. ამასთანავე სულხან-საბა იმასაც აღნიშნავს, თუ რა მიზანს ისახავდა, როდესაც „საადვილოს“ ეძებდა და „საადვილონი“ აღწერა: „რათა ისწაონ ენა ქართული შესრულებული და განვრცელებული“.

საგულისხმოა წინასიტყვაობის შემდეგი ადგილიც, „რომელნიცა ვიცოდი, დავწერე, და რომელნიცა ძნელი სიტყუანი არ ვიცოდი, ღრმათა წიგნებთა შინა ვიძიე (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.) და რომელიმე სხუათა ენათა შევამოწმე და გამოწვლილვით, რომელნიცა ვიპოვე ადვილად თან მოვაწერე“ [72, გვ. 02].

წინასიტყვაობიდან მოყვანილი ადგილები მოწმობენ, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ლექსიკონის შედგენისას სრულიად შეგნებულად იმ თვალსაზრისზე იდგა, რომ ლექსიკონში წარმოდგენილი უნდა ყოფილიყო ფილოსოფიური და მეცნიერული ცნებები, განსაზღვრული და განმარტებული სწორედ როგორც ფილოსოფიური და მეცნიერული ცნებები და თანაც „საადვილოდ“.

ფაქტიური ვითარება (ლექსიკონის შინაარსი) იმის მაჩვენებელია, რომ სულხან-საბას საკმაოდ ფართოდ ესმოდა ლექსიკონში პოპულარული ფილოსოფიური და მეცნიერული ცოდნის წარმოდგენის ამოცანა. ლექსიკონში არაქართული (მაგალითად ბერძნული) ფილოსოფიური და მეცნიერული ტერმინებიცაა განმარტებული. ცალკე კვლევის საგანია იმის დადგენა, თუ რით ხელმძღვანელობდა სულხან-საბა ასეთი ცნებების შერჩევისას. ეს საკითხი ამჟამად ჩვენთვის არ არის აქტუალური. ამ თავში ჩვენ მიერ დასმულ საკითხთან დაკავშირებით საგულისხმოა მხოლოდ ის, რომ სულხან-საბასთვის „ქართული ლექსიკონის“ ამოცანას წარმოადგენდა სისტემატური, „საადვილოდ“ გადმოცემული გარკვეული ფილოსოფიური და მეცნიერული ცოდნის მოცემა.

ახლა გასარკვევია, რამდენად სწორი იქნება, რომ ყოველივე ის, რაც „ქართული ლექსიკონის“ ამ ნაწილშია წარმოდგენილი, სულხან-საბას ფილოსოფიურ თუ მეცნიერულ შეხედულებად მივიჩნიოთ.

არსებობს შეხედულება, რომლის თანახმადაც თითქოს სულხან-საბა ორბელიანი თავის „ლექსიკონში“ ცოდნის სხვადასხვა დარგის ცნებების განმარტებისას მხოლოდ იმ ამოცანას ისახავდა, რომ ყოველგვარი კრიტიკული დამოკიდებულების გარეშე, რაც შეიძლება ზუსტად და სიტყვა-სიტყვით გადმოეწერა და გაემეორებია ამა თუ იმ წყაროში მოცემული განმარტება. რაც შეეხება განმარტების არჩევას, ფიქრობენ, რომ ამის საზომად სულხან-საბას მხოლოდ განმარტების სიადვილე მიაჩნდა. ამიტომ, ამ შეხედულების მიხედვით, „ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ცნებათა განმარტებების საფუძველზე საერთოდ შეუძლებელია სულხან-საბას შეხედულებათა სისტემაზე ვიქონიოთ მსჯელობა.

ჩვენი გამოკვლევის მთავარი ამოცანა სწორედ იმაშია, რომ ასეთი შეხედულების შემცდარობა აჩვენოს.

ასეთი შეხედულების შემცდარობაზე, პირველყოვლისა, თვით სულხან-საბას „ანდერძნამაგი“ მოწმობს, სადაც ის „ლექსიკონის“ შედგენის პრინციპებს არკვევს.

„ანდერძნამაგიდან“ ირკვევა, რომ, მართალია, სულხან-საბა ხშირად ამა თუ იმ ცნებას სხვადასხვა ავტორის მიხედვით განსაზღვრავს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ეს განსაზღვრებანი მაინც სულხან-საბას შეხედულებებს წარმოადგენენ. სულხან-საბას შემთხვევით ნაპოვნი განსაზღვრებები რომ არ მოჰყავს ლექსიკონში, ამას გახაზავს ის ლექსიკონის ანდერძნამაგში, სადაც სულხან-საბა საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ, როდესაც მას ლექსიკონში რომელიმე ავტორის შეხედულება მოჰყავს, ეს მხოლოდ ის შეხედულებაა, „რომელნიცა სწორედ თქუეს, გინა რომელმან დამაჯერა, იგი დავწერე, რომელნი არა ემოწმენ, არცა მე დავწერე“. ამრიგად, რადგანაც ესენი მის მიერ სწორად მიჩნეული განსაზღვრებებია მხოლოდ და იმას გამოხატავენ, რამაც „დააჯერა“, სრულიად ნათელია, რომ ისინი მის შეხედულებათა სისტემას წარმოადგენენ. ერთი შეხედულება „აჯერებდა“ მას, მეორე კი არა; იმისდა მიხედვით, რამდენად ეთანხმებოდნენ ისინი მის მთლიან კონცეფციას, შესაძლებელი იყო თუ არა მათი ჩადგმა იმ მთლიან ნაგებობაში, რომელსაც მის შეხედულებათა მთლიანი სისტემა წარმოადგენდა, ის შეიწყნარებდა ან უკუაგდებდა ამა თუ იმ ავტორის შეხედულებას\*.

\* „ანდერძნამაგში“ წერია: უმრავლესი (განუმარტებელი.—ა. ფ.) დამიშთა, ამისთვის რამეთუ მე ქართულის ენისაგან კიდე სხუა ენა არ ვიცოდი, და ამა ენათა რომელნიცა სწორედ თქუეს გინა რომელმან დამაჯერა, იგი დავწერე“. გამო-

აქ ერთხელ კიდევ უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ ლექსიკონში სულხან-საბა ცდილობს „ჰემარიტი“ და „დამაჯერებელი“ ცოდნის ასახვას, რომელიც როგორც სინამდვილის შესახებ ცოდნა, თავისი ღირებულების თავის თავშივე შემცველია. ასეთი ცოდნის წარმოდგენას ცდილობს სულხან-საბა და არა ისეთისა, რომლის მნიშვნელობა თეოლოგიის სამსახურით გაიზომება.

სპეციალური კვლევის ამოცანა სწორედ ისაა, რომ, ამ ცალკეულ ცნებათა განსაზღვრებების მიხედვით, რეკონსტრუირებულ იქნეს ავტორის შეხედულებათა სისტემა (შეიძლება ეკლექტიკურიც). სწორედ ასეთი გამოკვლევა ლექსიკონში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცნებების განსაზღვრებებისა შეადგენს წინამდებარე შრომის ამოცანას.

ზემოთქმულიდან გარკვეული პასუხი გამომდინარეობს ამ თავში დასმულ საკითხზე: სავსებით კანონზომიერია სამეცნიერო კვლევის ამოცანად დაისახოს სულხან-საბა ორბელიანის მეცნიერულ თუ ფილოსოფიურ შეხედულებათა დადგენა „ქართული ლექსიკონის“ მიხედვით.

ეკრძოდ, რაც შეეხება ფსიქოლოგიას, ის ცოდნის ერთ-ერთი იმ დარგთაგანია, რომელიც „ქართულ ლექსიკონში“ ფართოდაა

---

თქმული იყო მოსაზრება, რომ „ანდერძნამაგიდან“ მოყვანილი ადგილი შემდეგნაირად უნდა გავიგოთ: სულხან-საბას ქართული მასალების მხრივ თუ რომელიმე ტერმინის არა ერთგვაროვანი განმარტება აღმოაჩნდებოდა, მაშინ ის განმარტების დასადგენად უცხო წყაროებს მიმართავდა, და რაც ამ წყაროებში დამაჯერებელი იქნებოდა, ის მოჰყავდა როგორც ტერმინის განმარტება.

მოყვანილი ადგილის ასე გაგება სადავოა და გასარკვევია. მაგრამ ამ ადგილის ასეთ გაგებას კიდევაც რომ დავეთანხმდეთ, მაინც ის ირკვევა, რომ სულხან-საბა „ლექსიკონში“ ცოდნის ამა თუ იმ დარგის ცნების განსაზღვრების შეტანისათვის შეისწავლიდა ქართულ წყაროებში მოცემულ განსაზღვრებებს. ამ განსაზღვრებათა შორის თუ აღმოჩნდებოდა წინააღმდეგობები აზრის მიხედვით, მაშინ ის საკითხის გადასაჭრელად უცხო წყაროებს მიმართავდა. ერთი სიტყვით, ის დასტურდება, რომ სულხან-საბას. მისივე მოწმობით, თავის „ლექსიკონში“ ცოდნის სხვადასხვა დარგის ცნებათა განსაზღვრებანი, ყოველგვარი სახელმძღვანელო თვალსაზრისის გარეშე, შემთხვევითად და უკრიტიკოდ კი არ შეჰქონდა, არამედ, პირიქით, გარკვეული კრიტიკის შედეგად და იმის მიხედვით — ესა თუ ის განსაზღვრება მის მსოფლმხედველობას ეთანხმებოდა და „აჯერებდა“ მას თუ არა.

უცნაური იქნებოდა, მეტი რომ არა ვთქვათ, „ანდერძნამაგი“ ისე გაგვეგო, რომ აქ ნათქვამი „დამაჯერა“ მხოლოდ უცხო წყაროების მიხედვით მოყვანილ განსაზღვრებებს განეკუთვნება.

წარმოდგენილი. როგორც შემდგომი ანალიზი დაგვარწმუნებს, ფსიქოლოგიურ ცნებათა განსაზღვრებებს ლექსიკონში უთუოდ მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი და ამდენად სავსებით საკმარისი მასალა მოიპოვება იმისთვის, რომ ამის მიხედვით დადგინდეს სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებები.

მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ ამ ძირითადი საკითხის განხილვას შევეუდგებოდეთ, ზოგი რამ წინასწარ უნდა აღვნიშნოთ:

1. ქვემოთ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებათა დადგენასას ძირითადად ვეყრდნობით ფსიქოლოგიურ ცნებათა იმ განსაზღვრებებს (ორიგინალურსა და არაორიგინალურს), რომლებიც სრულიად უდავოდ მისი მეცნიერული, ფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგადაა მიღებული (და წარმოდგენილია ავტოგრაფულად მიჩნეულ ხელნაწერში: საქართველოს სახელმწ. მუზეუმი, H 1658 [105; 72, გვ. XVI]).

როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქოლოგიურ ცნებათა ენობრივი მნიშვნელობის განსაზღვრებანი პრინციპულად არ შეიძლება მივიჩნიოთ ავტორის შეხედულებათა დადგენის წყაროდ. გამონაკლისად უნდა იქნეს მიჩნეული მხოლოდ ის შემთხვევები, როდესაც სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებები ენობრივ მონაცემებს ემთხვევა და როდესაც ამა თუ იმ შეხედულების ჩამოყალიბებისა და ნათელყოფის მიზნით ენობრივ მონაცემებსაც ეყრდნობა.

2. სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სწორად დადგენისათვის გადამწყვეტია ის, თუ რამდენად შევძლებთ ჩვენ მისი ფსიქოლოგიური ტერმინების მნიშვნელობების ადეკვატურ გაგებას.

რადგანაც ეს ტერმინები უმთავრესად ბერძნული ფილოსოფიური წყაროების თარგმანებიდან მომდინარეობენ, ბუნებრივია, რომ წინამდებარე გამოკვლევაში მათი დაზუსტების ძირითად საშუალებად შესატყვისი ბერძნული ტერმინის გამოძებნაა მიჩნეული. ყველა შემთხვევაში, როდესაც მოგვეყავს სულხან-საბას ქართული ტერმინის შესატყვისი ბერძნული ტერმინი, იგი ბერძნული წყაროს იმ ქართული თარგმანის მიხედვითაა დადგენილი, რომელსაც სულხან-საბა მოცემული საკითხის გარკვევისას ეყრდნობა. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ წინამდებარე გამოკვლევაში ერთ-ერთ ამოცანად იხილეთა დასახული, რომ დადგენილ იქნეს ლექსიკონში მოცემულ ფსიქოლოგიურ ცნებათა განსაზღვრებების როგორც უშუალო, ისე პირველი წყაროები.

ახლა განვიხილოთ ფსიქოლოგიური ცოდნის ის სისტემა, რომელიც ქართული ენის ლექსიკონშია წარმოდგენილი\*.

ს უ ლ ი ს „ს ი ტ ყ ვ ე რ ი“ და „უ ს ი ტ ყ ვ ე ლ ი“ ნ ა წ ი ლ ე ბ ი. სულხან-საბა, როგორც ეს ჩანს ლექსიკონში მოცემული ცნებების განსაზღვრებებიდან, იმ შეხედულებისაა, რომ სულის (ψυχή) ერთი ნაწილი უსიტყველია (ζλωγις) (მაგალითად, ოცნების განსაზღვრებაში ის წერს: „ოცნებით არს ძალი უსიტყველისა სულისა“), მეორე ნაწილი კი „სიტყველია“ (λοιχηή) (მაგალითად, სიტყვის განსაზღვრებაში წერს: „განიყოფების სიტყვერებაჲ სულისაჲ“-ო და ა. შ.). ასეთი დაყოფა, როგორც ცნობილია, პლატონიდან და არისტოტელედან მომდინარეობს<sup>5</sup>. სულხან-საბა, დგას რა ძირითადად ასეთი დაყოფის ნიადაგზე, ამის მიხედვით წარმოგვიდგენს სულიერ ძალებს ლექსიკონში. აქ მოცემულია სულის ამ ორივე ნაწილის ძალთა დახასიათება. ჯერ განვიხილოთ სულხან-საბას შეხედულებანი სიტყვიერი სულის ძალების შესახებ, შემდეგ კი „უსიტყველის“ შესახებ.

„ქართულ ლექსიკონში“ სულის სიტყვიერი ნაწილის ძალების გამომსახველი მრავალი ცნებაა განსაზღვრული. ასეთია, მაგალითად, დიანჯაჲ, ნოიამაჲ, ნოეტო, ნოეტონი, გონება, გამგონებლობა, გონი, საგონებელი, გაგონება, სიტყუა, განსჯა, მიმოგონება, მიღმო-

---

\* მოსაზრება იმის შესახებ, რომ სულხან-საბას „ლექსიკონში“ ცნებათა განსაზღვრებები წარმოდგენილი აქვს შემთხვევითად და ყოველგვარი თვალსაზრისის გარეშე, მართალი მაშინ იქნებოდა, თუ ის გამოირკვეოდა, რომ ეს განსაზღვრებები ერთნაირეთან ლოგიკურ წინააღმდეგობაში არიან და გარკვეული კონცეფციის ფარგალში არ თავსდებიან.

სულხან-საბას „ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიურ ცნებათა განსაზღვრებები, როგორც ეს ჩვენი გამოკვლევის მასალებით გახდება ნათელი, შეხედულერათა ერთ მთლიან სისტემას აგებენ და, რაც მთავარია, იგი განუყრელ ერთიანობაშია იმ მსოფლმხედველობასთან, რომელსაც სულხან-საბა ავითარებს თავის წიგნში „სიბრძნე სიცრუისა“.

ეს ფაქტი ყოველგვარ ნიადაგს აცლის იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც თითქოს სულხან-საბას „ლექსიკონში“ ფსიქოლოგიური ცნებების ის განსაზღვრებები მოჰყავდეს, რომლებიც სრულიად შემთხვევითად იყვნენ მის მიერ ნაპოვნი სხვადასხვა წყაროებში, და რომ ამ შემთხვევაში ის ადამიანის სულიერ ცხოვრებაზე გარკვეული კონცეფციით არ ხელმძღვანელობდა.

<sup>5</sup> მაგალითად, არისტოტელე „ნიკომახის ეთიკაში“ წერს: „სულის ერთი ნაწილი უსიტყველია, მეორე კი სიტყვიერი“. იხ. წიგნი I, § 13 [116].

გონება, მიწდომილება, მოქსენება, მოგონება, მიმოქსენება, „შიგამდებარე სიტყუა“, ცნობა, საცნაური და სხვ. ამ ცნებათა განსაზღვრებების ურთიერთ მიპართებაში განხილვა შესაძლებლობას მოგვცემს დავადგინოთ სიტყვიერი ძალების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებანი.

„შინაგანმდებარე“ და „კმოანი“ „სიტყუა“. სულხან-საბას შეხედულებით სულის გონებრივი ძალა ან, როგორც თვით უწოდებს, „სიტყუა“, „სიტყუერებაჲ სულისაჲ“ განიყოფების „შინაგანმდებარე სიტყვისა და კმოანისა მიმართ“.

ვიდრე არსებითად განვიხილავდეთ სულხან-საბას შეხედულებებს იმის შესახებ, თუ რა არის „შინაგანმდებარე სიტყუა“ და „კმოანი“, პირველ ყოვლისა, ნათელი უნდა იყოს, თუ რომელი ბერძნული ტერმინების შესატყვისია „სიტყუერებაჲ“, „შინაგანმდებარე სიტყუა“ და „კმოანი“. ამ ცნებათა განსაზღვრა სულხან-საბას მოცემული აქვს ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის ნაწერებში წარმოდგენილი წყაროების მიხედვით (თავად სულხან-საბა არ ასახელებს ლექსიკონში მოცემული განსაზღვრების წყაროს). ამ წყაროების მიხედვით სიტყუერებაჲ შეესატყვისება ბერძნულ λογικόν-ს (λογικη συνα δύση), „შინაგანმდებარე სიტყუა“ — ἐνδομθετος λογος (внутреннее слово), „კმოანი“ — προφορικος (произносимое)<sup>6</sup>.

მაშ „სიტყუერებაჲ“, გონების ძალა (разумная сила души) არის „შინაგანი“ ან „გარეგანი“. რა არის შინაგანმდებარე სიტყუა? ეს არის „მოძრაობა სულისაჲ განმსიტყუელობითისა ძალსა შინაქმნილი. თჯნიერ რომელი ესე ვიდრემე კმაყოფისა“ (იხ. „სიტყუას“ განსაზღვრება: „შინაგანმდებარე სიტყუა“ არის სულის მოძრაობა, „განმსიტყუელობითისა ძალსა შინა ქმნილი“), ე. ი. გონებაში გარე-

<sup>6</sup> სულხან-საბა აქ იმ ტერმინებს ხმარობს, რომლებიც იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელის თარგმანში გვხვდება (საქართველოს სახელწიფო მუზეუმის წერა-კითხვის სახ. ფონდი, № 1463). ეფრემ მცირეს „შინაგანმდებარეს“ ნაცვლად აქვს „მოგონებადი“ და „კმოანის“ ნაცვლად „აღმოთქმადი“. პეტრიწის ტერმინებია: „შორისმდებარე სიტყუა“ და „გარემოსილი“. იხ. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ს. გორგაძის რედ., გვ. 93.

„სიტყვის“ განსაზღვრება სულხან-საბას ამოღებული აქვს იოანე დამასკელის თხზულების — „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲს“ — იმ თარგმანის მიხედვით, რომელიც არსენ იყალთოელის მიერაა შესრულებული (იხ. საქართველოს სახელმწ. მუზეუმის ხელნაწერი, S 1463, გვ. 54—102). ამაში გვარწმუნებს შესატყვისი ადგილების შედარება:

გან მეტყველებაში გამოხატვის გარეშე მიმდინარე პროცესი. შიგამდებარე სიტყვის ცალკე განსაზღვრაში სულხან-საბა აზუსტებს თავის შეხედულებას და წერს, რომ შიგამდებარე სიტყვა არის „სიტყვა სულისა ჩუენისა უქმო, რომელი გონებით ვეზრახებით თავთა ჩუენთა“. მაშ, შიგამდებარე სიტყვა არის გონებით „ზრახუნ“. ჩვენივე თავთან გარეგან მეტყველებაში გამოსახვის გარეშე.

ამრიგად, სულხან-საბა შიგამდებარე სიტყვის განსაზღვრაში ხაზს უსვამს, რომ შიგამდებარე სიტყვაში გონების მოქმედებას აქვს ადგილი გარეგან მეტყველებაში გამოსახვის გარეშე. შინაგანმდებარე სიტყვის ამ თავისებურების გამოა, რომ „მრავალგზის მდუმარენი სრულითა სიტყვთა ვეზრახებით თავთა ჩუენთა და სიზმართა შინა ვზრახვდით“. საგულისხმოა, რომ სულხან-საბა გონების მოქ-

„სიტყვა“ ლექსიკონში ასეა განმარტებული:

„განიყოფების სიტყვერებაჲ სული-საჲ შინაგანმდებარე სიტყვაჲ და კმო-ანისა მიმართ, და არს შინაგანმდებარე უკუე სიტყვა მოძრაობა სული-საჲ, განმსიტყუელობითისა ძალსა შინა კმნილი თუნიერ რომელი ესე ვიდრემე კმაყოფისა რომლისათჳს მრავალგზის მდუმარენი სრულითა სიტყვთა ვეზრახებით თავთა ჩუენთა და სიზმართა შინა ვზრახვდით და უფროსად საცნაურება სიტყვერებისა ჩუენისა, ვინათ-გან ყრუნიცა და სენისა რასმე შემთხვევითისა მიერ წარმწყმედელნი კმისანი არაუდარეს კმიანთასა არიან. ხოლო წარმოჩენილისა სიტყვაჲ კმასა შინა სიტყვსებათა აქუს მოქმედებაჲ. რომელ არს ენისა და პირისა მიერ წარმოჩენილი სიტყუაჲ, რომლისათჳს წარმოჩენილად სახელიდების, ხოლო არს იგი ქადაგ მოგონებათა და ამის გამო მზრახველადცა ვითქმენით ჩუენ“.

არსენ იყალთოელის თარგმანში წერია:

„განიყოფის სიტყვერებაჲ სულისაჲ შინაგანმდებარისა სიტყვაჲ და კმო-ანისა მიმართ და არს შინაგანმდებარე უკუე სიტყუა მოძრაობაჲ სულისაჲ განმსიტყუელობითისა ძალსა შინა კმნილი თუნიერ რომლისაჲვე კმაყოფისა. რომლისათჳს მრავალგზის მდუმარენი სრულითა სიტყვთა ვეზრახებით თავთათვისთა და სიზმართა შინა ვზრახვდით და უფროსლა ესე არს საცნაურებაჲ, სიტყვერებისა ჩუენისაჲ და რომელი შობითგან ყრუნიცა და სენისა რაჲსმე და შემთხვევისა მიერ წარმწყმედელნი კმისანი არა უდარეს სიტყვერ არიან. ხოლო წარმოჩენილსა სიტყუასა კმასა შინა და სიტყვსებათა აქუს მოქმედებაჲ, რომელ არს ენისა და პირისა მიერ წარმოჩენილი სიტყუაჲ, რომლისათჳსცა წარმოჩენილად სახელიდების. ხოლო არს იგი ქადაგი მოგონებისაჲ და ამის მიერ მზრახველადცა ვითქმენით ჩუენ“ (იხ. თავი 34).

მოყვანილი შეხედულებანი ამოღებულია ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან—„მუზეებისათჳს კაცისა“, თავი 14 (ქართულ თარგმანში დასათაურებულია „შორისმდებარისა და გარემოსილისა სიტყვასათჳს“, გვ. 92 — 93). ნემესიოსის შეხედულებებს, სიტყვისიტყვით იმეორებს აგრეთვე ანტონ კათოლიკოსი „სპეკალში“, თავი 139 (საქართველოს სახელმწ. მუზეუმი, ხელნაწერი A 1743).

მედებას სიზმარშიაც უშვებს. ის სიზმრის განსაზღვრაში ავითარებს თავის შეხედულებას შიგამდებარე სიტყვის შესახებ და წერს: ძილის დროს „სული გონიერი არა მძინარე არს და სული გონიერი ზრახვენ თავსა შორის თუსსა და გონებითა განიცდის რასაცა“. „სულის გონიერის“ „ზრახვა თავსა შორის თუსსა“, „გონებით განცდა“ რისამე — ესაა „შინაგანმდებარე სიტყვა“. სულხან-საბა იმეორებს იმ აზრს, რომ ადამიანი გონიერ არსებად უმთავრესად „შინაგანმდებარე სიტყვის“ უნარის გამო ითვლება. მაშ არსს გონიერებისას, წარმოდგენილი განსაზღვრის მიხედვით, შინაგანმდებარე სიტყვა წარმოადგენს. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ ლექსიკონში მოყვანილია ის არგუმენტიც, რომ „ყრუნიცა და სენისა რასამე შემთხვევითისა მიერ წარმწყმედელნი კმისანი არა უდარეს კმიანთასა არიან“<sup>7</sup>, ე. ი. ვისაც შინაგანი სიტყვა აქვს, ის არანაკლებ „კმიანთასა“, ე. ი. არანაკლებ გარეგანი სიტყვის უნარის მქონეთა არის გონიერი. ვინც დაჰკარგა გარეგანი სიტყვის უნარი, მას ღარჩა შინაგანმდებარე სიტყვა და ამის გამო არის კიდეც გონიერი.

„სიტყუერებაჲ სულისაჲ“, როგორც მოყვანილი განსაზღვრიდან ჩანს, გულისხმობს არა მხოლოდ შინაგანმდებარე სიტყვის უნარს, არამედ აგრეთვე „ქმონასაც“, „წარმოჩენილ სიტყვას“. „წარმოჩენილისა სიტყვისა ვმასა შინა სიტყუსგებათა (разговор) აქუს მოქმედებაჲ, რომელ არს ენისა და პირისა მიერ წარმოჩენილი სიტყუაჲ, რომლისათჳს წარმოჩენილად სახელედების“, ე. ი. „წარმოჩენილი სიტყუაჲ“ მქლავნდება, მოცემულია ბგერებში სიტყვისგებათა შინაგანმდებარე სიტყვისაგან განსხვავებით. გარეგანი, „წარმოჩენილი“ სიტყვის სპეციფიკურობა იმაშია, მოცემული განსაზღვრის მიხედვით, რომ იგი არის „ქადაგ მოგონებათა“ და ამის გამო „მზრახველადცა ვიქმენით ჩუენ“, ე. ი. შინაგანმდებარე სიტყვისაგან განსხვავებით, მას აზრის შეტყობინების ფუნქცია აქვს. ამ „კმიანი“, „წარმოჩენილი სიტყვის“ უნარის გამო უკვე „მზრახველადცა ვიქმენით ჩუენ“. მაშ ამ წარმოჩენილი სიტყვის გამო ადამიანი არა მხოლოდ გონიერად იწოდება, არამედ „მზრახველადცა“, ე. ი. მეტყველების უნარის მქონედაც.

<sup>7</sup> როგორც ცნობილია, ეს არგუმენტი მოჰყავს იოანე დამასკელს და ნემესიოსს. უფრო ადრე ეს არგუმენტი გამოყენებული ჰქონდა სექსტ ეპირიკოსს (იხ. „სამი წიგნი პირონის დებულეებებისა“, წიგნი პირველი, § 12). „დაეუშვათ, რომ ვინმე ყრუა, ამის გამო ხომ არავინ უწოდებს მას უგონოსა“, — წერს სექსტ ეპირიკოსი.



იმისთვის, რომ „სიტყუერების“ შესახებ მოყვანილი შეხედულებანი უფრო ნათელი გახდეს, აუცილებელია მათი განხილვა უფრო ფართო თვალსაზრისით.

როგორც აღვნიშნეთ, ზემოწარმოდგენილი შეხედულებანი სიტყუიერების ანუ გონების ძალის შესახებ ნემესიოსისაგან მომდინარეობენ; თავად ნემესიოსი არ ასახელებს ამ შეხედულების ავტორებს. დომანსკი [110], რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ნემესიოსის ფსიქოლოგიური შეხედულებების წყაროები (ჩვენ ამ ავტორის გამოკვლევას ქვემოთ ხშირად ვეყრდნობით), ფიქრობს, რომ ნემესიოსი აქ სტოელების შეხედულების ნიადაგზე დგას და „შინაგანმდებარე სიტყუასა“ და „წარმოჩენილს“ იმავე მნიშვნელობას ანიჭებს, რასაც მასში სტოელები გულისხმობდნენ. დომანსკი, ეყრდნობა რა ცელერს, ადასტურებს, რომ „სიტყუერების“ დაყოფა „შინაგანად“ და „გარეგანად“ სტოელებიდან მომდინარეობს, თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ არსებითად უფრო ადრე ანალოგიური შეხედულება პლატონსაც ჰქონდა გამოთქმული (იხ. სოფისტი, 263 E) და არისტოტელესაც. ცელერის აზრით, „შინაგანმდებარე სიტყუისა“ და „ხმონის“ შესახებ სტოელები ასეთი შეხედულების იყვნენ: „აზრი და სიტყუა, მათი თვალსაზრისით, ერთი და იმავეს სხვადასხვა ასპექტია. იგივე ლოგოსი, რომელიც აზრია, ვიდრე გულშია დაფარული, სიტყუად იქცევა, როდესაც მის ფარგლებს სცილდება“ [113, გვ. 67]. დომანსკი ფიქრობს, რომ ნემესიოსიც ამავე თვალსაზრისზე დგას.

შეიძლება თუ არა ითქვას, რომ სულხან-საბაც ისეთივე აზრისაა „შინაგანმდებარე სიტყუისა“ და „წარმოჩენილს“ განსხვავების შესახებ, როგორისაც სტოელები?

თუ მხედველობაში მივიღებთ მთლიანად სულხან-საბას შეხედულებებს გონების ძალის შესახებ და ამასთანავე გავითვალისწინებთ მის დამატებით კომენტარიებს, წარმოდგენილს „შიგამდებარე სიტყუის“, „განგულისიტყუისა“ და „აიზმრის“ განსაზღვრაში, ვფიქრობთ, ნათელი გახდება, რომ სულხან-საბა ამ დაყოფას არ ანიჭებს იმ მნიშვნელობას, რომელსაც სტოელები აძლევდნენ მას.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ სულხან-საბა ხშირად განსაზღვრავს ცნებებს სხვადასხვა წყაროს მიხედვით, მაგრამ ყოველთვის იმასვე როდი გულისხმობს, რასაც ამ წყაროს ავტორი. ამიტომ სულხან-საბას შეხედულებათა დადგენისათვის ყოველთვის მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული ერთ სისტემაში შემავალი სხვადასხვა ცნების განსაზღვრები, რომლებშიც წარმოდგენილია ძირითადი გან-

საზღვრის დამატებითი კომენტარიები, ზოგჯერ მეტად მოკლედ და გაკვრით.

მართლაც, რა არის სულხან-საბასთვის შინაგანმდებარე სიტყვა? განა ეს იგივეა, რაც გარეგანი სიტყვა, მხოლოდ ხმოვანებას მოკლებული? აზრი და გარეგანი სიტყვა სულხან-საბასთვის განა ერთსა და იმავე სხვადასხვა ასპექტს წარმოადგენს? ვფიქრობთ, რომ არა.

სულხან-საბას სიზმარი მოჰყავს როგორც შემთხვევა გონების მოქმედებისა გარეგანი მეტყველების გარეშე. ამ შემთხვევაში გონება მოქმედებს ან, როგორც სულხან-საბა ამბობს, ადამიანი „გონებით“ „განიცდის რასაცა“ გარეგანი მეტყველების გარეშე. „სული გონიერი ზრახვენ თავსა შორის თვისა“ და ამაშია გონების მოქმედება. შიგამდებარე სიტყვა — ეს არის გონების ზრახვა თავისსავე თავთან. სულხან-საბას შეხედულებით, ვფიქრობთ რა ჩვენთვის, როდესაც გონებით „განიცდით რასაცა“, ვაყალიბებთ აზრს შინაგან მეტყველებაში („სული გონიერი ზრახვენ თავსა შორის თვისსა“) და სწორედ ეს არის არსი აზროვნების (გონების, განმსიტყველობის) მოქმედებისა. ამიტომაც „განგულისიტყვა“ განსაზღვრულია როგორც „შინაგანმდებარე სიტყვა“.

გარეგან მეტყველებას სულ სხვა ფუნქცია აქვს — აზრის გამოსახვის ფუნქცია. იგი „არს ქადაგ მოგონებათა“ და „ამის გამო მზრახველადცა ვიქმენით ჩუენ<sup>8</sup>. ნათელია, რომ გონების ძალასთან, „განმსიტყველობით“ ძალასთან მიმართებაში შინაგანი და გარეგანი სიტყვა წარმოდგენილია როგორც მნიშვნელოვნად განსხვავებული რამ. ამიტომ არ შეიძლება სულხან-საბას მივაწეროთ ის, რომ მისთვის აზრი და სიტყვა, აზროვნება და მეტყველება ერთი და იგივეა.

---

<sup>8</sup> ნემესიოს ემესელს არა აქვს ნათქვამი, რომ „ამის გამო მზრახველადცა ვიქმენით ჩუენ“. იოანე დამასკელმა დაუმატა ნემესიოსის განსაზღვრებას, რომ „ამის მიერ მზრახველადცა ვითქუმით ჩუენ“. სულხან-საბა კი იმას აღნიშნავს, რომ ამის გამო „მზახველადცა ვიქმენით ჩუენ“. ეს რედაქცია სულ სხვა ნიუანსს აძლევს ლექსიკონში წარმოდგენილ განსაზღვრებას „სიტყუისას“ (რომელიც ერთი შეხედვით თითქოს მხოლოდ განმეორებაა დამასკელის ფორმულირებისა). ეს უთუოდ მხედველობაში უნდა იყოს მიღებული სულხან-საბას შეხედულებათა გარკვევის დროს.

ზომ არ შეიძლება ამ სიტყვების შენაცვლება უბრალო შეცდომად მივიჩნიოთ? ასეთი საკითხების გასარკვევად, როგორც აღვნიშნეთ, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა სიტყვის განსაზღვრებაში წარმოდგენილი აზრის განხილვა. თუ ეს განსაზღვრება ლოგიკურად უკავშირდება და ავითარებს იმ შეხედულებებს, რომლებიც სხვა ცნებათა განსაზღვრებაშია წარმოდგენილი, ასეთ შემთხვევაში, რასაკვირველია, იგი შეუძლებელია შემთხვევით მოტანილად ან შემცდარად ჩაითვალოს.

სიტყვასა და აზრს შორის განსხვავება მისთვის არ დაიყვანება ერთისა და იმავე მოვლენის განხილვის ასპექტის განსხვავებაზე, რამდენადაც „სიტყვებზე ჩვენი“ და „მზრახველობა“ არ არის ერთი და იგივე. შინაგანმდებარე სიტყვით არის ადამიანი „სიტყვერი“, ე. ი. გონებრივ არსებად მიჩნეული და გარეგანი მეტყველების საფუძველზე კი „შეიქმნა“ ის აგრეთვე „მზრახველად“. ამრიგად, „შინაგანმდებარე სიტყვა“, თუ შეიძლება ასე ითქვას. შინაგან მეტყველებაზე აგებული მოქმედებაა გონებისა. აზროვნების მოქმედების არსებითს მხარედ სწორედ მისი შინაგან მეტყველებაზე აგებულობაა მიჩნეული; გარეგანი მეტყველება კი წარმოადგენს არსს „მზრახველობისას“, როგორც სპეციფიკური ფუნქციისას. ამრიგად, სრულებით შეუძლებელია, სულხან-საბა მივიჩნიოთ იმ შეხედულების წარმომადგენლად, რომლისთვისაც „შინაგანმდებარე სიტყვა“ და „ხმოვანი“ ერთი და იმავე „ლოგოსის“ სხვადასხვა ასპექტია მხოლოდ. არსებითად უფრო სწორი იქნება თუ საქმის ვითარებას ასე წარმოვიდგენთ: მოყვანილ განსაზღვრებაში ის შეხედულებაა ნაგულისხმევი, რომ „შინაგანმდებარე სიტყუასა“ და „კმონას“ შორის იგივეობის მიმართება კი არა, ერთიანობა არსებობს.

სულხან-საბას თავის ლექსიკონში გონების ძალა არა მხოლოდ სიტყვასთან მიმართების ასპექტში აქვს განხილული. მრავალი ცნების განსაზღვრა შესაძლებლობას იძლევა დადგენილ იქნეს სულხან-საბას სხვა შეხედულებებიც გონების ძალის შესახებ.

გონება და გამგონებლობა. ლექსიკონში მოცემულია შემდეგი ცნებების განსაზღვრა: „ნოიამაჲ“, „ნოჲტო“, „დიანჯაჲ“, „გამგონებლობა“ და „გონება“. მართო ის ფაქტი, რომ სულხან-საბა აღნიშნულ ცნებებს ურთიერთისაგან განსხვავებს, უკვე მოწმობს, იგი იმ მოძღვრების მიმდევარია, რომლის მიხედვითაც უშუალო აზროვნება (ნოიამაჲ = გონება) შუალობითი აზროვნებისაგან (დიანჯაჲ — გამგონებლობისაგან) განსხვავებული უნდა იქნეს.

რას გულისხმობს სულხან-საბა გამგონებლობის ქვეშ?

„განმგონებლობითისათჳს“ — ამ ტერმინით არსენ იყალთოელი თარგმნის იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ მე-19 თავს, ბერძნული ღედნის მიხედვით: „*πᾶσι τῶν βλασηγῶν*“. ეფრემ მცირე

---

მოყვანილ განსაზღვრებაში „ვიტუემით“ რომ შეიცვალა „ვიქმენით“ იმიტომ არ შეიძლება უბრალო შეცდომად ჩაითვალოს, რომ განსაზღვრების ასეთი რედაქცია უფრო შეესაბამება აზრისა და სიტყვის ურთიერთობის შესახებ იმ შეხედულებას, რომელიც სულხან-საბას გამოთქმული აქვს სხვა ცნებების განსაზღვრებებთან დაკავშირებით („შიგამდებარე სიტყვა“, „სიტყუა“, „სული“, „სიხმარი“).

მას თარგმნის — „მოგონებისათჳს“, იოანე პეტრიწი — „მიმოგონებისათჳს“, ანტონ კათოლიკოსი — „მიდმოგონებაჲ“ („სპეკალი“, თავი 138). გამგონებლობა მამ არის *δυνασθησθαι*, *δυνασθαι* დინაზაჲ<sup>9</sup>.

გამგონებლობას, საერთოდ, მიეწერება ბჭობა (*αρχαιοδ* — *решение*), თანაყოფა (არსენს აქვს „თანასათნოყოფაჲ — *συγγαματισμος*)<sup>10</sup> და მიმართებანი (*δραμη* — *стремление*) საქმისა მიმართ და მიზეზნი (*αφορισμ* — *отвращение*), განულოლვანი (*ἀπαφυσμ* — *уклонения*, *πρωτιωδειςτμια*) საქმეთანი. კერძოდ, „განთვისებულად“ მას ეკუთ-

<sup>9</sup> სულხან-საბა არ ასახელებს წყაროს, რომლის მიხედვითაც მოცემულია „გამგონებლობის“ განსახლვრა. ნამდვილად ლექსიკონში მოცემული „გამგონებლობის“ განსახლვრა ამოღებულია იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ იმ თარგმანიდან, რომელიც არსენ იყალთოელის მიერაა შესრულებული.

სულხან-საბა წერს:

„გამგონებლობისანი არიან ბჭობაცა და თანაყოფაცა და მიმართებანი საქმისა მიმართ და მიზეზნი განულოლვანი საქმეთანი. ხოლო განთვებულად გულისხმისყოფაჲ გულის-ხმის საყოფელთა. ხოლო სათნობანი და მიწთომილობანი და სიტყუანი ჳყოვნებათანი და განხზარაბუეობითნი და წინააღმრჩეველობითი ძალი“.

არსენ იყალთოელის თარგმანის მიხედვით:

„ხოლო განმგონებლობითისანი არიან: ბჭობაცა და თანასათნოყოფაჲ და მიმართებანი საქმისა მიმართ, და მიზეზნი და განულოლვანი საქმისანი. ხოლო განთვისებულად გულისხმისყოფაჲ გულისხმის საყოფელთა და სათნობანი და მიწთომილობანი და სიტყუანი ჳყოვნებათანი და განხზარაბეველობითნი და წინააღმრჩეველობითი ძალი“ (თავი XIX).

ასეთი გაგება გამგონებლობისა ეკუთვნის ნემესიოს ემესელს (თავი 12, გვ. 88—89).

<sup>10</sup> ეს სიტყვა ნიშნავს თანხმობას, დარწმუნებულობას. *συγγαματισμος*, რომლის შესატყვისია „თანაყოფა“ (სტოვლების ტერმინია). ცელერი განმარტავს სტოვლების შეხედულებას: თავისთავად წარმოდგენას არ უკავშირდება აუცილებლად დარწმუნებულობა (ან „თანაყოფა“ სულხან-საბას ტერმინით რომ ვთარგმნოთ). ეს უკანასკნელი მხოლოდ წარმოდგენაზე ჩვენი მსჯელობის მიმართვის შედეგად წარმოიშობა იმისათვის, რომ იგი შეიწყნაროს ან უკუგადოს (საერთოდ, სტოვლების აზრით. ჳეშმარტებასა და შეცდომას მსჯელობაში აქვს ადგილი). მამ, ეს ტერმინი სტოვლებთან აღნიშნავს დარწმუნებულობას, თანაყოფას, რომელიც წარმოდგენის შეწყნარება-უკუგდებაში გამოიხატება. „თანაყოფა, წერს ცელერი, სტოვლების შეხედულებით ისევეა ჩვენი არჩევანის სფეროში, როგორც ნებისმიერი გადაწყვეტილება. ბრძენი თავისი დარწმუნებულობით, არანაკლებ, ვიდრე თავისი ქცევით, განსხვავდება უგუნურისაგან“. ც ე ლ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი ტ III, გვ. 30.

ვნის: „გულისხმისყოფაჲ გულისხმის საყოფელთა (νόησις τῶν νοημάτων)<sup>11</sup>, სათნოებანი (ἀρετή, добродетель), მიწთომილებანი (ἐπιτηρημα, ცოდნა, მეცნიერება), სი ტყუანი კვლოვნებათანი (πρασινλα ησχυςστων), განმზრახველობითი (φουλεუსτικόν, способность обсуждения) და წინააღმრჩველობითი ძალა (προαίρετικόν, способность снвсн-а-ногю вынора). დომანსკიმ დაადგინა, რომ „გამგონებლობის“ მოყვანილი განსაზღვრა ნემესიოსიდან აქვს აღებული იოანე დამასკელს, სულხან-საბას კი ამ უკანასკნელისაგან. ეს განსაზღვრა, პირველ ყოვლისა, იმ მხრივ უნდა იყოს განხილული, თუ რამდენად შესაძლებელია ასეთი განსაზღვრის საფუძველზე დაშვებულ იქნეს, გამგონებლობისაგან დამოუკიდებლად, სხვა სულიერი ძალების არსებობა. გამოთქმული იყო მოსაზრება, თითქოს გამგონებლობის შესახებ ასეთი შეხედულება წარმოადგენს ἡγεμονισმის („მთავრობითი“ იოანე პეტრიწის ტერმინით, იხ. ბ. კ., 92) შესახებ სტოელების შეხედულებათა განმეორებას. სტოელების მიხედვით, სულის უმაღლეს ძალას გონება წარმოადგენს (ἡγεμονισμ) [113, გვ. 198]. სულის ყველა სხვა ძალა მისი განშტოებაა, თითქოს ასეთივე აზრია განვითარებული გამგონებლობის მოყვანილ განსაზღვრაში. მართლაც, წარმოდგენილი განსაზღვრის მიხედვით, გამგონებლობას მიეწერება „მიმართებანი საქმისა მიმართ“, ე. ი. მისწრაფებანი. სიკეთეც გამგონებლობას მიეწერება. მთელი ნებისმიერი მოქმედება მისგან გამომდინარედ ითვლება, რამდენადაც ნებელობის ძირითადი მომენტები — განზრახვაც და წინააღმრჩევაც „გამგონებლობითისანი“ არიან. ამრიგად, გამგონებლობა თითქოს ძირითადი ძალაა — ἡγεμονισმისა და სხვა ძალები მხოლოდ მის განშტოებებს წარმოადგენენ.

როგორც აღვნიშნეთ, სულხან-საბას გამგონებლობის განსაზღვრა ნემესიოს ემესელის მიხედვით აქვს მოცემული. მაგრამ, თუ მთლიანად გავითვალისწინებთ სულხან-საბას შეხედულებებს, დავინახავთ, რომ სულხან-საბა არაა იმ შეხედულებისა, რომ გამგონებლობა სულის ძირითადი ძალაა, ხოლო სხვა ძალები მისგან გამოიყვანება და მისი განშტოებაა (შეადარე ბ. დომანსკი [110]). სულხან-საბა, გამგონებლობის გვერდით, როგორც დამოუკიდებელ ძალებს, მაგალითად, გრძნობელობას, ვნებებს, შეგრძნებას, ნებელობას და სხვ. არჩევს. ამრიგად, თუ მხედველობაში მივიღებთ სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა მთლიან სის-

<sup>11</sup> სულხან-საბა „გულისხმისყოფას“ ხშირად ხმარობს „შემედების“ მნიშვნელობითაც.

ტებას. მას არ შეიძლება მიეწეროს ის აზრი, რომ მისთვის გამგონებლობა მთავარი ძალაა და სხვა ძალები: გრძნობა, ვნება, ნებელობა და ა. შ. მის ნაწილებად და განშტოებად უნდა ჩაითვალოს. სულხან-საბა სულიერი ძალების ძირითადი სახეების საკითხში პრინციპულად სხვა შეხედულებისაა, ვიდრე სტოელები. ჩვენ „სიბრძნე სიკრუისას“ განხილვისას გავეცანით სულხან-საბას შეხედულებებს ვნებებისა და აფექტების შესახებ. ეს მოძღვრება უფრო ნათელი გახდება, როცა ქვემოთ განვიხილავთ სულხან-საბას შეხედულებებს გრძნობის, ვნებისა და ნებელობის როგორც დამოუკიდებელი, სხვაზე დაუყვანელი სულიერი ძალების შესახებ. რათა რამდენადმე მაინც ნათელი გახდეს სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებათა განსხვავება სტოელების შეხედულებებისაგან, გამგონებლობის მოცემულ განსაზღვრასთან დაკავშირებით, საჭიროდ მიგვაჩნია შევჩერდეთ ერთ საკითხზე, სახელდობრ, როგორ უნდა იქნეს გაგებული განსაზღვრის ადგილი: „გამგონებლობითისანი“ არიან „მიმართებანი საქმისა მიმართ და მიზეზნი და განულოლოვანი საქმეთანი“. ხომ არ ნიშნავს ეს წადიერებითი, აღძვრითი ძალების გონების ძალის განშტოებად აღიარებას და წადიერების გამგონებლობაზე დაყვანას?

ნათელი რომ გასდეს ამ საკითხის შესახებ სულხან-საბას შეხედულება, პირველ ყოვლისა, უნდა გავითვალისწინოთ წადილის საბასეული განმარტება.

წადილის ცალკე განსაზღვრაში სულხან-საბა წერს: „წადილი — ნდომის ქნა. წადილი განიყოფების სამად: გულისთქმად, გულისწყრომად და განზრახვად“. ამ განმარტების მიხედვით, წადილს მიეკუთვნება გულისთქმა და გულისწყრომა, ე. ი. ვნებები, უტყვი სულის ძალები. გამგონებლობის განსაზღვრებაში კი წადილი „გამგონებლობას“ (გონიერ ძალას) მიეწერება. ბუნებრივად ისმის კითხვა: როგორ უნდა გავიგოთ ის ფაქტი, რომ სულხან-საბა წადილს „უსიტყველი სულის“ ძალადაც მიიჩნევს და „გამგონებლობიდან“ მომდინარედაც?

სულხან-საბა წადილის შესახებ ისეთივე შეხედულებისაა, როგორც არისტოტელე. ამის მიხედვით, ადვილი გასაგებია, რას უნდა ნიშნავდეს ის გარემოება, რომ სულხან-საბა წადილს „უსიტყველი სულის“ ძალადაც მიიჩნევს, რამდენადაც ვნებები წადილის სახედაც არის წარმოდგენილი, და გამგონებლობიდან მომდინარედაც<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> საგულისხმოა, რომ წადილის ის განმარტება, რომელიც სულხან-საბას აქვს მოცემული ლექსიკონში, არისტოტელედან მომდინარეობს. არისტოტელე

არისტოტელე წერს: „სულის გონიერ ნაწილში ისახება განზრახვა, უგონო ნაწილში — გულისთქმა და გულისწყრომა“ (იხ. „De anima“, III, თ. 9, 432 b, 3). მაშ არისტოტელეს შეხედულებით, წადილი შეიძლება განსჯიდან გამომდინარეობდეს და შეიძლება არაგონიერი მისწრაფების სახისა ც იყოს. სულხან-საბა, როგორც ჩანს, იმავე შეხედულებიასა, რადგანაც მისი აზრითაც წადილი შეიძლება სულის „სიტყვიერ“ ნაწილიდანაც მომდინარეობდეს და უგონო ნაწილიდანაც (ენება). განზრახვა (ბისღჟაჲ) <sup>13</sup> წადილის სწორედ ის სახეა, რომელიც „სიტყვიერი სულის“ სფეროშია. ამით იგი განსხვავდება გულისთქმისაგან და გულისწყრომისაგან, რომლებიც ენებებს წარმოადგენენ და უტყვი სულის ძალებია.

ასეთია სულხან-საბას შეხედულება წადილის შესახებ.

ახლა ასეთი საკითხი ისმება: რა მიმართებაშია ეს წადილი (ბისღჟაჲ) გამგონებლობის განსაზღვრებაში წარმოდგენილ „მიმართებებთან“ (ბჟჟაჲ) <sup>14</sup>. სულხან-საბა განასხვავებს ცნებებს — „მიმართებანი“ და „წადილი“ (განზრახვა). ბისღჟაჲ—განზრახვა (წადილი) არის желание (Wunsch). მისი საგანია ისიც, რისი განხორციელებაც ჩვენ ხელთ არ არის. „მიმართებას“ (ბჟჟაჲ—стремление) კი საგნად აქვს ის, რაც გადაწყვეტილებით („წინააღრჩევით“) არის მიღებული. „მიმართებანი“ წადილია „წინააღრჩევის“ შედეგად წარმოშობილი.

ამრიგად, „გამგონებლობის“ განსაზღვრის ის ადგილი, რომლის მიხედვითაც „მიმართებანი საქმისა მიმართ და განუთლოვანი საქმეთანი“ „გამგონებლობითისანი“ არიან, არ გულისხმობს, რომ წადილი „გამგონებლობის ნაწილია“. „მიმართება“ არ არის წადილი; განზრახვა, გონიერი სულის წადილი, როგორც ენახეთ, განსხვავდება „მიმართებებისაგან“. „მიმართება“ მაღალ საფეხურზე წარმოშობილი მისწრაფებაა; სახელდობრ, იგი მისწრაფებაა წარმოშობილი გადაწყვეტილების ან, როგორც სულხან-საბა ამბობს, წინააღრჩევის

---

წერს: „წადილი (ბრეჲ) გამოიხატება როგორც გულისთქმაში (ე:მსაჲ), ისე გულისწყრომაში (მსაჲ) და განზრახვაში (ბჟაჲ). „De anima“, III, თ. 3, 414 b.

<sup>13</sup> ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ არისტოტელე, შემდეგ ნემესიოსი და ამათი ზეგაუენით სულხან-საბა განზრახვის (ბჟაჲ) ქვეშ არ გულისხმობს ნებას, Willen (Хотение), არამედ სურვილს (Желание, Wunsch). განზრახვა, ამ გაგებით, ენება იმასაც, რაც შეუძლებელია შესრულებულ იქნეს.

<sup>14</sup> დომანსკიმ თავის გამოკვლევაში ნემესიოს ემესელის ფსიქოლოგიის შესახებ ვერც კი შეამჩნია ამ ძირითადი პრობლემების არსებობა. მან საკითხი: რა შეხედულებიასა ნემესიოსი იჟაჲ-ზე — გადაუქრელი დატოვა.

შედეგად. წინააღრჩევა კი, როგორც ეს ქვემოთ გახდება ნათელი, წარმოდგენილია გონებისა და წადილის (განზრახვის) ერთიან აქტად. „მიმართება“ ასეთი ბუნების აქტის შედეგია და ამდენად იგი „გამგონებლობასეულია“. ამრიგად, „მიმართების“ „გამგონებლობისეულობა“ იმას კი არ ნიშნავს, რომ წადილი „გამგონებლობის“ ნაწილია, არამედ იმას, რომ გადაწყვეტილების შედეგად წარმოშობილი მისწრაფება, რამდენადაც ის გადაწყვეტილების, როგორც გონებისა და წადილის ერთიანი აქტის, შედეგია, გამგონებლობის მოქმედებას გულისხმობს<sup>15</sup>. ამრიგად, სულხან-საბა წინააღმდეგია იმ შეხედულებისა, რომელიც წადილს, როგორც სხვაზე დაუყვანელ თავისებურ სულიერ მოქმედებას, უარყოფს.

ასე უნდა ვავეგოთ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებანი გამგონებლობისა, წადილისა და „მიმართებათა“ ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. რაც შეეხება სულხან-საბას შეხედულებებს გამგონებლობისა და ნებელობის ურთიერთობაზე და იმას, თუ როგორ ვავეგოთ „გამგონებლობის“ განსაზღვრის ის ადგილი, რომ გამგონებლობითისანი არიან: „სათნობანი და მიწთომილებანი და სიტყუანი კელოვნებათანი და განმზრახველობითი ძალი“, ამაზე საუბარი გვექნება ქვემოთ, ნებელობის ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვისას. ამ შემთხვევაში კი ზემოთქმულიც საკმარისია, რადგანაც ჩვენ წინაშე მხოლოდ ერთი ამოცანა იდგა: ნათელი გაგვეხადა, რომ სულხან-საბას შეხედულებანი გამგონებლობის შესახებ არსებითად განსხვავდება სტოელების შეხედულებათაგან ἡγεμονισμός-ის შესახებ. (შეად. დომანსკი [110]).

ახლა უნდა გაირკვეს, როგორ ესმის სულხან-საბას „გამგონებლობა“, როგორც აზროვნების სახე.

გამგონებლობას, როგორც მოყვანილი განსაზღვრიდან ჩანს, მიეწერება როგორც თეორიული მოქმედება („გულისხმისყოფა გულისხმისსაყოფელთა“), ისე პრაქტიკული — განმსაზღვრელი იმის ქეშმარიტი აზრისა, რის გაკეთებაცაა საჭირო. მაგრამ „გამგონებლობა“ მთლიანად, როგორც თეორიულ, ისე პრაქტიკულ სფეროში, წარმოდგენს დისკურსიულს, გაშუალებულ აზროვნებას, რომლის-

<sup>15</sup> ეფრემ მცირეც და არსენ იყალთოელიც წასაღის-ის თარგმნიან „ნებებაჲ“-დ რაც არის „წადიერება და სურვილი სიტყვიერი“ (იხ. დამასკელის თხზულების არსენ იყალთოელის თარგმანი). ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათჳს კაცისას“ პეტრიწის თარგმანში წასაღის თარგმნილია როგორც „მგულებლობა“ (იხ. გვ. 135), ამ მნიშვნელობით გვხვდება „ქართულ ლექსიკონში“ სიტყვები: „გულეუბლი“- „გულდებული“, „მგულეობის“.



განაც სულხან-საბა განასხვავებს გონებას — უშუალო აზროვნებას („ხედვას“ „გასაგონოსი“).

სულხან-საბა „მიმოგონების“ განსაზღვრაში გამგონებლობის („მიდმოგონების“) გონებისაგან იმ განმასხვავებელ თავისებურებაზე მიუთითებს, რომ „მიდმოგონება“ არის „მყის არა თანამიდრეკა, არამედ ვითარცა ბიჯებით სლვითა მიწვევა საგონისთა“, ე. ი. სულხან-საბა, განასხვავებს რა გამგონებლობას როგორც დისკურსიულ აზროვნებას ინტუიტიური აზროვნებისაგან (გონებისაგან), გამგონებლობის გზით შემეცნების პროცესს ადარებს „ბიჯებით სლვას“. მაშ, გამგონებლობა გაშუალებული აზროვნებაა, რადგანაც დისკურსიულია. ასეთი შეხედულება დისკურსიული აზროვნებისა და უშუალო აზროვნების განსხვავების შესახებ და შედარება „გამგონებლობის“ პროცესში „საგონის“ „მიწვევისა“ „ბიჯებით სლვასთან“ პეტრიწს მოჰყავს როგორც პორფირიუსის შეხედულება.

გონებას სულხან-საბა ასე განსაზღვრავს: „გონება არს ხედვა უხორცო და დაუშრომელი მომვლელი ყოვლისა“.

გონებისა და გამგონებლობის შესატყვისი ბერძნული ტერმინებიც მოჰყავს სულხან-საბას, სახელდობრ „დიანჯაჲ“ და „ნოიამაჲ“. ორივე ეს სიტყვა სულხან-საბას განმარტებული აქვს იოანე პეტრიწის მიხედვით. „დიანჯაჲ“ განმარტებულია როგორც „ძალი სული-სა“, ნოიამაჲ როგორც „ძალი გაგონებისა“ (პეტრიწი სწორედ ასე განსაზღვრავს ამ ცნებებს. წინასიტყვაობაში ის წერს: ძალს „სულ-სასა ეწოდების დიანჯაჲ ხოლო გონებისასა ნოიამაჲ“, გვ. 6).

ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ სულხან-საბა გონებასა და გამგონებლობას შორის განსხვავებას აღიარებს.

ამ საკითხში სულხან-საბა, მართლაც, ამ შეხედულებებს რომ იცავს, ამის მაჩვენებელია, გარდა ზემოთქმულისა, ისიც, რომ ის, როგორც ნეოპლატონიკოსები, გონებისა და გამგონებლობის თავისებურებათა შესატყვისად ურთიერთისაგან ასხვავებს „გაგონებას“ და „განმსიტყველობას“ (იხ. „სიტყუას“ განმარტება).

„გაგონება“ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „გონებაში შეღება“, ე. ი. გაგონება არის უშუალო ჰერეტი, უშუალო ცოდნა. „გულის-სიტყუა“ კი განმარტებულია როგორც „გონებით მსიტყუ-ელობა“, ე. ი. ის გაგებულია როგორც განსჯის პროცესი. ტერმინები „გაგონება“ და „განმსიტყველობა“ სულხან-საბას აღებული აქვს იოანე პეტრიწიდან (ეს ფაქტიც საგულისხმოა). იოანე პეტრიწი კი ამ ტერმინებს ხმარობს სწორედ პლოტინის ფილოსოფიის ცნებების

გამოსახატავად. პეტრიწი ნემესიოსს (რომელიც ამ საკითხში პლოტინს იმეორებს [110, გვ. 65]) ასე თარგმნის: „ოდესმე სული თვთ თვს შორის მაშინ არს, ოდეს გულის — ისიტყუვიდეს (λογίζεταί), ხოლო, ოდეს-მე გონებასა შორის, რაჟამს გაიგონებდეს (νοή)“ (იხ. „ბუნებისათჳს კაცისა“, გვ. 55). მაშ გაგონება νοήσας-ის შესატყვისია და „განმსიტყველობა“ — λογίζεσθαι-ს.

ამრიგად, სულხან-საბა გონებასა და გამგონებლობას შორის განსხვავებას ნეოპლატონიკური ფილოსოფიის ტერმინებში წარმოგვიდგენს.

„მოკსენების“ განსაზღვრაში გამოთქმული შეხედულებანი შესაძლებლობას გვაძლევს კიდევ უფრო დავაზუსტოთ სულხან-საბას კონცეფცია გონებისა და გამგონებლობის შესახებ. ლექსიკონში მოკსენება ასეა განსაზღვრული „მოკსენება, ე. ი. არს იგრძნობს, იქნებიან თნება, გონიერთა-გონებისა მიერ და იქმნების მოგონება, რამეთუ გრძნობაჲ უკვე თვთ თავით თვსით იქსოვნებიან“. ამ განსაზღვრის სწორად გაგებისათვის აუცილებელია იმ ადგილის მთლიანად აღდგენა, საიდანაც არის ის მოყვანილი (იგი მოყვანილია იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“, არსენ იყალთოელის თარგმანის მიხედვით). შესატყვისი ადგილი არსენ იყალთოელის თარგმანში ასეთია: „სული გრძნობადთა ვიდრემე საგრძნობელთა მიერ სცნობს, ე. ი. არს გრძნობს და იქმნების თნება (δῶξ, opinio), ხოლო გონიერთა (τῶν νοητῶν) — გონებისა მიერ და იქმნების მოგონება (νόησις). სათანადო არს ცნობად ვითარმედ გონიერთა განხილვაჲ არა იქმნების თვნიერ სწავლისა მიერ, რამეთუ გრძობადნი უკუშ თვით თავით თვსით იქსოვნებიან, ხოლო გონიერთაჲ რაიცა გუშს-სწავლოს იგი უკუშ გუაჯსოვს, ხოლო არსებისა მათისა ვსოვნებაჲ არა გუაქუს“<sup>16</sup>.

ამ განსაზღვრის მიხედვით ირკვევა სულხან-საბა ორბელიანის შემდეგი შეხედულებები: სული გრძნობის ორგანოების მეშვეობით იღებს შთაბეჭდილებებს გრძნობადი საგნების შესახებ, ე. ი. „იგრძნობს“ და გრძნობის საფუძველზე „იქნებიან თნება“, ე. ი. არანამ-

<sup>16</sup> შეად. ნემესიოსი: „რამეთუ სული გრძნობადთა ვინამე გრძნობის — საცავთა მიერ მიითულაღვს და იქმნების თნება, ხოლო გონიერთა — გონებისა მიერ და იქმნების გაგონება“. „რამეთუ გრძნობანი აღიქმნებიან მებრ თვსად, ხოლო გონიერთა — შემთხუშვით, ვინამთგან და მიმოგონებითთა აღქმნებაჲ პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან მიექმნების; არამედ საკუთრებით გონიერთისა, ვითარ იგი ვისწავეთ გინათუ ვისმინეთ მომქსენე ვართ“. იხ. „ბუნებისათვის კაცისა“, გვ. 89—90.

დვილი ცოდნა გრძნობადი საგნების შესახებ, ცოდნა დამკარებული გრძნობად მონაცემებზე. თნება გრძნობად საგნებს ეხება. მაგრამ არსებობს არაგრძნობადი — გონიერი, ან, როგორც გამგონებლობას განსაზღვრაშია ნათქვამი, „გულისხმის-საყოფელი“. „გონიერთა, გულისხმისსაყოფელთა“ წვდომა უკვე გონიერების მიერ ხდება და იქმნების მოგონება (νῆψις — ცნება). ის, რაც უპირისპირდება თნებას. მოგონება არ შეიძლება იყოს უშუალო აზროვნების შედეგი: იგი „ბიჯებით სლების“, „მიდმოგონების“ ნაყოფია. აქედან ცხადია, რომ „გონიერების“ ქვეშ ამ შემთხვევაში სულხან-საბა ნამდვილად „გამგონებლობას“ გულისხმობს, მაგრამ რა არის ის „გონიერი“, რომელიც გამგონებლობის საგანია? ამის შესახებ სულხან-საბას შეხედულება რომ გავიგოთ, საჭირო იქნება იმის გათვალისწინება. თუ რას ნიშნავს ამ განსაზღვრაში „გრძნობად უკვე თვით თავით თვისით იქსოვნებიან“. ამ შემთხვევაში იგულისხმება სწორედ დაპირისპირება გრძნობადისა და არაგრძნობადის („გულისხმისსაყოფელის“, „გონიერის“). იგულისხმება, რომ მეხსიერებაში გრძნობადი უშუალოდ, თავისთავად „თვით თავით თვისით“ რჩება. გრძნობადის მეხსიერება არაფრით არ არის გაშუალებული. მექსიერება გრძნობადის შესახებ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, არაფრიდან არ გამოიყვანება; იგი უშუალოა, თავისთავადი. გრძნობადს უშუალოდ ვიხსომებთ. რაც შეეხება „მიმოგონებითს“ (პეტრიწი), სულხან-საბას ტერმინით „გულისხმისსაყოფელს“, იგი არ არის ისეთი, როგორცაა გრძნობადი. „გულისხმისსაყოფელის“ „აღკსენება პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან მიექმნების“, ე. ი. წარმოდგენებისგან ყალიბდება („მიექმნების“). მეხსიერება იმის შესახებ, რაც იაზრება, წინმსწრობი წარმოდგენებიდან გამოიყვანება და წარმოდგენათა ხატების გარეშე არ არსებობს. ასეთია განსხვავება „გულისხმისსაყოფელისა“ გრძნობადისაგან. ამრიგად, „გამგონებლობის“ საგანი („საცნაური“)<sup>17</sup> არაგრძნობადია („გონიერი“), მაგრამ ისეთი არაგრძნობადი, რომელიც გრძნობადისაგანაა გამოყვანილი და მასთანაა დაკავშირებული.

ასეთია აზრი იმ ფრაზისა, რომ „გრძნობად უკვე თვით თავით თვისით იქსოვნებიან“<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> „საცნაური“, ე. ი. შემეცნების საგანი, ასეა განსაზღვრებული სულხან-საბას მიერ: „საცნაური ეწოდების თვით საცნობელსა, ხოლო მცნობელი თვით მის მიერ ცნობილსა“.

<sup>18</sup> ნემესიოსის შეხედულებით, საკუთრებით გონიერი (τα αυριωα νοητα) განსხვავდება მიმოგონებითისაგან (სულხან-საბას ტერმინით — „გამგონებლობითისაგან“ — ταν θιαοηταων). „არათუ პირველ კმნულისა ოცნებისაგან გონიერთა იქმნება“

ახლა გასარკვევია, თუ არჩევს სულხან-საბა გონების, როგორც უშუალო ჰერეტიკს, საგანს გამგონებლობის საგნისაგან, ე. ი., სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუ იცნობს სულხან-საბა სხვა სახის არაგრძობადს, სხვა სახის „გონიერს“, ვიღრე ისაა, რაც „გამგონებლობის“ საგანია და, როგორც დავინახეთ, გრძობადთანაა დაკავშირებული და მისგან გამოიყვანება? უთუოდ გონების საგნად სულხან-საბა გულისხმობს „ნოიტონს“, რომელსაც განსაზღვრავს როგორც „გასაგონოსა და ზესთმდებარეს“. „ნოიტონი“ გონების საგანია; იგი უმაღლესის სახის გონიერია („გასაგონი“), „ზესთმდებარეა“. იგი განსხვავდება იმისგან, რაც გამგონებლობის საგანია, ე. ი. „გულისხმისსაყოფელისგან“ (τῶν ἐκφυγῶν), რომელიც, მართალია, არაგრძობადია („გონიერი“), მაგრამ მაინც გრძობადთანაა დაკავშირებული<sup>19</sup>.

ლექსიკონში მოცემულ იმ ცნებათა შესახებ, რომლებიც გონების ძალას ეხებიან, სრული ცოდნისათვის საჭიროდ მიგვაჩნია გასაგები გავხადოთ ის ფაქტი, რომ გაშუალებული, დისკურსიული, გამოყენებითი აზროვნების ცნებისათვის ლექსიკონში, გამგონებლობის გარდა, სხვა ტერმინებიც გვხვდება.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ, საერთოდ, ლექსიკონში გვხვდება სხვადასხვა ტერმინი ერთისა და იმავე ცნების გამოსახატავად. ეს, რასაკვირველია, ნაკლი იქნებოდა, რომ სულხან-საბას სისტემატური ხასიათის გამოკვლევის დაწერა ჰქონოდა განზრახული. მაგრამ ის ქართული ენის ლექსიკონს ადგენდა. ამიტომ სრულიად ბუნებრივია, რომ ლექსიკონში მას ყველა ტერმინი შეჰქონდა, რომელიც კი ქართულ მწერლობაში მოიპოვებოდა. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ისეთ შემთხვევაში, როდესაც სულხან-საბას ერთსა და იმავე ცნების სხვადასხვა ტერმინი მოჰყავს, ლექსიკოგრაფიისა და ცნების მეცნიერული განსაზღვრის ამოცანებს მოხდენილად უთანხმებს ურთიერთს. მაგალითად, გამგონებლობის იმ თავისებურებას, რომ ის

---

ნების მითვალვად, არამედ სასწავლომსაგან და გინა ბუნებითთა ჰაზრთაგან“ (იხ. გვ. 90), ე. ი. რაც გონების საგანია („საკუთრებით გონიერია“) მისი „მი-თუალვა“ წინა წარმოდგენებისაგან კი არ ხდება, ნემესიოსის აზრით, არამედ სწავლისაგან და თანდაყოლილი ცოდნისაგან. ნემესიოსის შეხედულება მეხსიერების შესახებ განხილული აქვს დომანსკის. ამ ავტორის მონაცემებს ვიყენებთ მეხსიერებისა და გონების საბასეული გაგების ანალიზისათვის [110].

<sup>19</sup> ცნება „ნოიტონის“ სულხან-საბას პეტრიქიწოდან აქვს აღებული (პეტრიქი წერს, რომ „ეწოდება გასაგონსა და ზესთმდებარესა ნოიტონი“). მაგრამ ეს-მის თუ არა სულხან-საბას გონება და მისი საგანი ისე ფართოდ, როგორც ნეო-პლატონიკოსებსა და პლატონს აქვთ ეს წარმოდგენილი, ამის თქმა იმ განსაზღვრის მიხედვით, რომელიც ლექსიკონშია მოცემული, არ შეიძლება.

დისკურსიული აზროვნებაა, „ბიჭებით სვლაა“, ამას გამგონებლობის შესატყვისი იმ ტერმინით აღნიშნავს, რომელიც თითქოს უკეთ გამოხატავს სწორედ ამ მხარეს; გამგონებლობის ამ თავისებურებაზე სულხან-საბა „მიდმოგონების“ განმარტებაში მიუთითებს.

როგორც აღვნიშნეთ, გამგონებლობის გარდა გაშუალებული, დისკურსიული აზროვნების გამოსახატავად ლექსიკონში გვხვდება აგრეთვე ტერმინები: „მიდმოგონება“ (იხ. „მიმოგონების“ განმარტება), „დინჯაჲ“, „გამსიტყველობითი“ (იხ. „სიტყუას“ განმარტება), „გულისხმისყოფა“ და „მოგონება“. ეს ტერმინები არსებითად ერთსა და იმავე ცნებას გამოხატავენ, მხოლოდ სხვადასხვა წყაროებში გვხვდებიან. „გულისხმისყოფა“ და „მოგონება“ ეფრემ მცირის ტერმინებია, არსენ იყალთოელის ტერმინების — „გამგონებლობითის“ და „გამსიტყველობითის“ შესატყვისი. იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელის თარგმანში წერია: „...განმგონებლობითსა ანუ განსიტყუებლობითსა“. ეფრემ მცირე შესატყვის ადგილს იოანე დამასკელიდან ასე თარგმნის: „...გულისკმისყოფისა ანუ მოგონებისა...“ მაშ „გამგონებლობა“, „განსიტყველობა“, „გულისკმისყოფა“ და „მოგონება“ ერთსა და იმავე ცნებას გამოხატავენ. რაც შეეხება „დიანჯაჲს“ და „მიდმოგონებას“, ესეც „გამგონებლობის“ შესატყვისი ტერმინებია. ეს ტერმინები იოანე პეტრიწს ეკუთვნის (იხ. „განმარტებაჲ პროკლესთჳს დიაღობოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“, ტ. II, გვ. 6—7). „დიანჯაჲ“ და „მიდმოგონება“ ერთისა და იმავე მნიშვნელობის მქონეა.

ჩვენ შევეცადეთ სხვადასხვა მხრიდან გავცნობოდით სულხან-საბას შეხედულებებს გონების ძალის შესახებ. ამის შემდეგ ჩვენ შეგვიძლია ზოგიერთი დასკვნითი ხასიათის მოსაზრება გამოვთქვათ. პირველ ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სულხან-საბა ლექსიკონში ძირითადად კმაყოფილდება მხოლოდ გონების ძალის გამომსახველი ცნებების ისეთი განსაზღვრით, რომელიც უშუალო ჰერეტას (გონებასა) და დისკურსიულ აზროვნებას (გამგონებლობას) შორის განსხვავების უზოგადეს დახასიათებას იძლევა. გონების ძალის უფრო ღრმად და დეტალურად წარმოდგენა, როგორც ჩანს, ავტორის მოსაზრებით, ლექსიკონის წინაშე მდგარი ამოცანების ფარგლებს გაცილდებოდა. წინასიტყვაობაში სულხან-საბა გარკვევით წერს კიდევ, რომ ის ლექსიკონში ძნელ საკითხებს გვერდს უვლის და, როგორც თვითონ ამბობს, „საადვილოდ“ წერს და არა „ღულარქნილად“, როგორც ამას სპეციალურ ფილოსოფიურ გამოკვლევებში აქვს ხოლმე ადგილი.

არსებითად, შუალობითს აზროვნებას — გამგონებლობასა და უშუალო კვრეტას — გონებას შორის განსხვავების საკითხში სულხან-საბა ნეოპლატონური ფილოსოფიის ზეგავლენის ქვეშ იმყოფება. ამ ფილოსოფიის გასაცნობად მის ხელთ მრავალი წყარო იყო: იოანე პეტრიწი, პროკლე, პორფირიუსი, ნემესიოს ემესელი და სხვ. ეტყობა, ეს შეხედულება მას უფრო „სწორედ“ მიუჩნევია, ამათ „დააჭერეს“ ის და, როგორც მათ უთქვამთ, ისე „დასწერა“.

საერთოდ, სულხან-საბას შეხედულებანი გონებისა და გამგონებლობის შესახებ ეკლექტიურია. ამ შეხედულებებში უთუოდ არის ელემენტები სტოიციზმის, პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიისა. უმთავრესად კი, როგორც აღვნიშნეთ, მათ ნეოპლატონიზმის დალი ამჩნევია<sup>20</sup>.

ამრიგად, ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ სულხან-საბას შეხედულებანი შემეცნების შემდეგი ძალების შესახებ: გონება (*νοησις*), გამგონებლობა (*δύναμις*) და ნაწილობრივ თნება (*δύναμις*) (თნების შესახებ იხ. აგრეთვე თავი მეხსიერებისა და ოცნების შესახებ). გარდა ამ ძალებისა, სულხან-საბა არჩევს, როგორც ლექსიკონში წარმოდგენილი ცნებების გულდასმითი ანალიზი გვიჩვენებს, აგრეთვე შემდეგ ძალებს: მეხსიერებას, ოცნებასა და გრძნობას. როგორც აღვნიშნეთ, რასაკვირველია, ყველა ეს ძალა არ არის სიტყვიერი სულის ნაწილი, კერძოდ ოცნება და გრძნობა „უსიტყველი“ სულის ძალებია.

პირველ რიგში განვიხილოთ სულხან-საბას შეხედულებანი მეხსიერებაზე, შემდეგ ოცნებასა და გრძნობაზე.

მოკსენება (მეხსიერება). ლექსიკონში მეხსიერების პროცესების გამომსახველი მრავალი სიტყვაა მოცემული. ასეთია, მაგალითად: „მოკსენება“, „მიმოკსენება“, „მიმოგონება“, „სწავლა“, „წურთა“, „ტუქსევა“, „კსენება“ („ხსონა“, „ეხსენა“, „ახსოვს“, „მახსოვარი“, „ვიკსენება“), „ცნობა“ („მიცნა“), „დავიწყება“ და სხვ.

როგორც ლექსიკონს შეეფერება, მეხსიერების პროცესებს სულხან-საბა ძლიერ ზოგადად და თანაც მოკლე განსაზღვრებებში

<sup>20</sup> ლექსიკონში ჩვენ გვხვდება აზროვნების პროცესების მრავალი ისეთი ცნება, რომლებიც ჩვენ მიერ არ ყოფილა ზემოთ გაანალიზებული. მაგალითად: „საგონებელი“, „განსჯა“, „ფიჭრი“, „გულისხმა“, „გულუვებადი“, „აზარი“, „საზარი“, „გონი“ და სხვ. ყველა ამ ცნების გულდასმითი ანალიზი გვარწმუნებს, რომ აღნიშნული ცნებების არც ერთი განსაზღვრა, თუგინდ წმინდა ენობრივიც კი, არ ეწინააღმდეგება და არაფერს ცვლის იმაში, რაც ზემოთ სულხან-საბა ორბელიანის აზროვნების ფსიქოლოგიურ კონცეფციად იყო წარმოდგენილი.

წარმოგიდგენს. ის ცდილობს აღნიშნოს მხოლოდ ის, რაც ყველაზე უფრო მნიშვნელოვნად და არსებითად მიუჩნევია. პირველ რიგში, აღსანიშნავია, რომ სულხან-საბა ასხვავებს ორ ძირითად პროცესს: „მოქსენებას“ და „მიმოხსენებას“ (მიმოგონებას).

მოქსენება<sup>21</sup> — ეს არის ბერძნული *μῦθος*-ის შესატყვისი. მოქსენების ქვეშ წარსული ზეგავლენის კვალის აღბეჭდვისა და დაცვის უნარი იგულისხმება, „მიმოქსენება“ (მიმოგონება) არის *ἀναμνησις*<sup>22</sup> (თანამედროვე ფსიქოლოგიის ტერმინით „მოგონება“).

რა გვაძლევს უფლებას ვიფიქროთ, რომ სულხან-საბა „მიმოგონებას“, „მიმოხსენებას“ (*ἀναμνησις*) როგორც მეხსიერების თავისებურ პროცესს გამოჰყოფს? ამაში თავად „მიმოქსენებისა“ და „მიმოგონების“ განმარტებები გვარწმუნებენ. „მიმოგონება ესე არს მოგონებისა ნელიად-ნელიად მოგონება“, „მიმოქსენება — მცირედ-მცირედ ქსენება“. როგორ უნდა გავიგოთ ეს „ნელიად-ნელიად“ მოგონება და „მცირედ-მცირედ ქსენება“? ეს განმარტება, ჩვენი აზრით, ასე უნდა იქნეს გაგებული: „მიმოქსენება“ სწორედ იმით გახსხვავდება „მოქსენებისაგან“, რომ მოქსენება არის კვალის აღბეჭდვა და დაცვა, „მიმოქსენება“ კი არის დახსოვებულის დავიწყების გამო მისი თანდათანობითი აღდგენა.

დავიწყება ასე აქვს განსაზღვრებული სულხან-საბას: ეს არის „განშორება ქსოვნებისა“<sup>23</sup>. დროებით დავიწყებულის — „განშორებულის“ თანდათანობით განახლება მეხსიერების სპეციფიკური პროცესია და სწორედ ესაა „მიმოქსენება“, „მიმოგონება“. *μῦθος*-ისა და *ἀναμνησις*-ის ურთიერთისაგან განსხვავება, როგორც ცნობილია, პლატონისა და არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელეს *ἀναμνησις* წარმოდგენილი აქვს სწორედ როგორც

<sup>21</sup> ეს ტერმინი ვერემ მცირეს ეკუთვნის. იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“ თავი: „περὶ τοῦ μῦθου ἀπονεύσεως“ არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილია „მეხსიერებისათვის“. იოანე პეტრიწს ანალოგიური თავი „ბუნებისათვის კაცისა“ დასათურებული აქვს „მომგსენებლობითისათვის“, ვერემ მცირეს „მოჯსენებისათვის“.

<sup>22</sup> „ἀναμνησις“ პეტრიწის თარგმანში შეესატყვისება „აღსვენება“. არსენ იყალთოელის თარგმანშიც „აღსვენება“ გვხვდება.

<sup>23</sup> სულხან-საბას დავიწყების განსაზღვრება ემთხვევა არისტოტელეს, პლატონის განსაზღვრებებს. ეს შეხედულებები მისთვის ალბათ ნემესიოს ემესელის მიხედვით იყო ცნობილი (იხ. გვ. 90).

მიმოგონების პროცესი გაშუალებულ წარმოდგენათა ურთიერთკავშირის კანონებით ანუ, როგორც ახლა ვიტყვოდით, ასოციაციის კანონებით. პლატონისათვის კი „მიმოგონება“, როგორც ცნობილია, იყო „აღსვენება გუართა“ (იხ. ნემესიოსი, თარგმანი პეტრიწისა, გვ. 90). როგორც „მიმოხსენებისა“ და „მიმოგონების“ განსაზღვრიდან ჩანს, სულხან-საბას ეს პროცესი დაახლოებით ისე ესმის, როგორც არისტოტელეს ესმოდა, და არა ისე, როგორც აქვს გაგებული მოგონება პლატონს. სულხან-საბა ასხვავებს აგრეთვე მეხსიერების ისეთ პროცესებს, როგორიცაა: ცნობა (მიცნა — „ნახვანე მოვექსენე“) და სწავლა<sup>24</sup>. სულხან-საბა განასხვავებს წარმოდგენას (ოცნებას), როგორც სპეციფიკურ ფსიქიკურ პროცესს. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ იგი მას მეხსიერების პროცესად მიაჩნია, რამდენადაც წარმოდგენას („ოცნებას“), მისი შეხედულებით, საქმე იმასთან აქვს, რაც უკვე აღარ არის გრძნობადად მოცემული. მაგრამ წარმოდგენისა და საერთოდ „ოცნების“ შესახებ სულხან-საბას შეხედულებათა თავისებურებების გამო, უფრო მიზანშეწონილი იქნება განვიხილოთ ისინი არა მეხსიერების საკითხების კონტექსტში, არამედ საერთოდ ოცნებისა და გრძნობის შესახებ შეხედულებებთან დაკავშირებით.

სულხან-საბა ორბელიანი მეხსიერების შემდეგ პროცესებს განასხვავებს: მოკსენება, მიმოკსენება, დავიწყება, ოცნება (წარმოდგენა), ცნობა და სწავლა. ლექსიკონის მასალის საფუძველზე შესაძლებლობა გვაქვს დავადგინოთ აგრეთვე სულხან-საბას შეხედულება მეხსიერების თეორიის ერთ მნიშვნელოვან საკითხზე: რის კვალს იტავს „მოკსენება“, ე. ი. მეხსიერება.

---

<sup>24</sup> მოვიყვანოთ სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში მოცემული სწავლის პროცესების განმარტებანი:

„სწავლა არს რაიც არა იცოდეს უთხრას და სწვართოს“. ცოდნა, ლექსიკონში მოცემული განსაზღვრების მიხედვით: „ესე არს უწყება, გინა თქმისა და ქმნის სწავლულებისა შეძლება“. „წურთა არს რა ზედიზედ მოძღურიდეს, რათა არა ბოროტი ქმნას და კეთილსა ზედა დაემტკიცოს და განუმართოს დაკლებული რამე“ (იხ. „მცნებას“ განსაზღვრა). ვარჯიში—სეფური, ე. ი. არს მრავალჯერ კნით საქმე გაიადვილოს რა ენებოს საქნელად გინა სწავლად“. ტუქსეა განსაზღვრულია როგორც „საწურთელი რისხვა“ და „შენაცოდარსა რასმე ზედა, არა სიძულვილითა, არამედ სასწავლელად, მცირედ რისხვით ასწავლიდეს“ (იხ. „მცნების“ განსაზღვრა). „პირუტყვეთ უმწყსთაცა მოწურთად ითქმის, რომელ კაცთა ნებისად მოსწუართონ რომელიმე“ (იხ. „წვართას“ განსაზღვრა) „უმწყსი ზოგადი სახელი არს ყოველთა გაუწურთელთა. უმწყსთა კაცთათჳს — უწუართი, უმწყსთა პირუტყუთათჳს — რემა, უმწყსთა ფრინველთათჳს — ქსუვი (იხ. „უმწყსის“ განსაზღვრა). „უგლარგაჯი—წურთა შეუსმინარი“. ასეთია სწავლის პროცესები, რომლებიც განმარტებულია სულხან-საბას მიერ ლექსიკონში.



როგორც ნემესიოს ემესელი გადმოგვცემს, ამ საკითხზე სხვადასხვა შეხედულებისა იყვნენ პლატონი და ორიგენი<sup>25</sup>. ორიგენისთვის (ე. ი. არისტოტელესთვის), ნემესიოსის გადმოცემით, მეხსიერება არის „ოცნებაჲ (φαντασία) ვინაჲმე, ნაშთენი რომლისაგანვე გრძნობისა, მოქმედებით ქმნილისა და აღჩენილსაჲ“, ე. ი. მეხსიერება გარეგანი გრძნობის ზემოქმედებათა კვალის (წარმოდგენის) დაცვა; ის არის დაცვა „ფანტასმის“, როგორც წარსულში აღქმული საგნის ხატისა. ასეთია არისტოტელეს შეხედულება.

პლატონის შეხედულებით კი, როგორც ნემესიოსი გადმოსცემს, მეხსიერება არის დაცვა როგორც გრძნობით აღბეჭდილის, ისე აზროვნებით წვდომილისა: „ხოლო ვითარ პლატონ იტყუჲს მაცხოარებაჲ გრძნობისა და გონებისაჲ, რამეთუ სული გრძნობადთა ვინაჲ მე გრძნობისსაცავთა მიერ მიითულავს და იქმნების თნება. ხოლო გონიერთა — გონებისა მიერ და იქმნების გავონება, რაჟამს უკუჲ სახეთა (τῶν σῶς), რომელნი მიითნა და რომელნი მიიგონებნა, თუჲს შორის დამტევებელი იყოს, აღქსენება ეწოდების“. ე. ი. მეხსიერება იცავს როგორც იმის ხატს, რის შესახებაც გრძნობადი მონაცემების საფუძველზე თნება შემუშავდა, ისე იმისაც, რასაც გონებით წვდა.

სულხან-საბაც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, „მოხსენების“ განსაზღვრის ანალიზის დროს, ამავე შეხედულების ნიადაგზე დგას.

თუ მეხსიერება დაცვაა კვალისა, როგორც ირის შესახებ, რაზედაც თნებაა შემუშავებული, ისე იმისაც, რის შესახებაც „მოგონება“ (ცნება) გვაქვს, მაშინ ცხადია, რომ მეხსიერება სულხან-საბას სიტყვიერი სულის ძალად უნდა ჰქონდეს წარმოდგენილი<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> დომანსკის გამოკვლევით დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ის, რაც ზოგ ნუსხაში (ქართულ თარგმანშიც) ორიგენს მიეწერება, ნამდვილად არისტოტელეს შეხედულებაა. ამიტომ სწორად იქცევა ნემესიოსის გამომცემელი Matthaei, რომელიც ორიგენის ნაცვლად არისტოტელეს ასახელებს, როგორც ეს ზოგიერთ ნუსხაში გვხვდება.

<sup>26</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ იმ წყაროებში, რომლებითაც სულხან-საბა სარგებლობს, განსაკუთრებით ნემესიოს ემესელის შრომაში „ბუნებისათვის კაცისა“, ხშირად გვხვდება, კერძოდ გალენის გალენით, ფსიქიკური პროცესების ფიზიოლოგიური საფუძვლების გაშუქება. მაგალითად, ნემესიოს ემესელს საკმაოდ ვრცელი დასაბუთება მოჰყავს იმ მოსაზრების სასარგებლოდ, რომ საგრძნობელთა დასაწყისად და ძირად „წინააფქვრძოთა მუცელთა“ ვიტყვთ ტუნისათა, ხოლო სიტყვურებისათვის — საშუალსა, არამედ მომწსენებლობისათვის უკანაჲ კერძოსა“. სულხან-საბა, როგორც დავინახეთ, გონებისა და მეხსიერების პროცესთა ამსახველი ცნებების განსაზღვრებებისას არ ეხება ფიზიოლოგიურ საფუძვლებს.

ოცნება და გრძნობა. სულხან-საბა, როგორც ვთქვით, შემეცნებით ძალებს, გარდა ზემოგანხილულისა, მიაკუთვნებს აგრეთვე ოცნებასა და გრძნობას.

ოცნებით ძალი (φαντασiazón-ის შესატყვისია) ეფრემ მცირეს თარგმანით φαντασiazón არის „საოცრებითი ძალი“. „ოცნებითი ძალი“ პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის ტერმინებია (გრძნობა αἰσθησις).

სულხან-საბას ორივე ცნების განსაზღვრა მოჰყავს და ზოგ რედაქციაში მითითებულია კიდევ წყაროები, საიდანაც, თითქოს, მოყვანილია ეს განსაზღვრანი. ოცნების განსაზღვრის წყაროდ მითითებულია ნემესიოს ემესელი, ხოლო გრძნობისა — იოანე დამასკელის „გარდამოცემა“.

ლექსიკონში მოცემული განსაზღვრით (იხ. „ოცნება“) „ოცნებითი არს ძალი უსიტყუელისა სულისა, მოქმედი საგრძნობელთა მიერ, რომელი სახელიდების გრძნობად, რამეთუ რომელი არა ჰქმნა რიტ და არა არსებით იყოს, ცხად არს ვითარმედ საგონებლობით და ოცნებით იქმნების, ვითარმედ არარა სადმე“. ამ განსაზღვრების პირველი ნაწილი ნამდვილად ამოღებულია არა ნემესიოსიდან, არამედ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ იყალთოელისეული თარგმანიდან. ამ თარგმანში წერია: „ოცნებითი არს ძალი უსიტყუელისათჳსაჲ მოქმედი საგრძნობელთა მიერ, რომელი სახელიდების გრძნობად“. რაც შეეხება „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემული განსაზღვრების მეორე ნაწილს, აქ სულ სხვაგვარი ფორმულაა მოცემული იმასთან შედარებით, რაც ნემესიოსსა და იოანე დამასკელს უწერია ოცნების შესახებ. ამიტომ ზოგ რედაქციაში მიწერილი წყარო არ გამოხატავს საქმის ნამდვილ ვითარებას.

გრძნობა კი ლექსიკონში ასეა განსაზღვრული „გრძნობა ესე არს ძალი სულისა შემატყუებლობითნი, ესე იგი არს განმრჩეველობითი ნივთთაჲ“. არსენ იყალთოელის თარგმანში ასეთი განსაზღვრებაა „გრძნობა არს ძალი სულისაჲ შემტუჭებლობითი, ესე იგი არს განმრჩეველობითი ნივთთაჲ“ (იხ. თავი „გრძნობისათვის“). ეს გან-

ის, თუ შეიძლება ასე ვიფიქროთ, გვერდს უვლის ასეთ საკითხებს. ჩანს, არსებული მონაცემები მას არ მიაჩნდა „სწორად“ და „დამაჯერებლად“. საგულისხმოა, რომ გალენი არსად არ არის მოხსენიებული ლექსიკონში, თუმცა ნემესიოს ემესელი დიათოდ იყენებს გალენის შეხედულებებს და თავად სულხან-საბა ორბელიანიც ხშირად ფიზიოლოგიური ცნებების ისეთ განსაზღვრებებს გვაძლევს როგორც გალენს აქვს.

საზღვრა ერთ-ერთ იმ მრავალთაგანია, რომელიც ნემესიოს ემესელს მოჰყავს „ბუნებისათვის კაცისაში“ (გვ. 74).

ამრიგად, მთლიანად გრძნობადის შესახებ ასეთ შეხედულებას ავითარებს სულხან-საბა. მას ოცნებითი ძალი და გრძნობა „უსიტყუელი სულის“ ძალებად მიაჩნია. ოცნება რომ სულხან-საბას უსიტყველი სულის ძალად მიაჩნია, ამის შესახებ ის გარკვევით ამბობს ოცნების განსაზღვრაში: „ოცნებითი არს ძალი უსიტყუელისა სულისა“. გრძნობაც რომ „უსიტყუელი სულის“ ძალად მიაჩნია სულხან-საბას, ეს „ნათესავის“ განსაზღვრიდანაც ჩანს: „კუალად სულიერი განიყოფვის მგრძნობელად და უგრძნობელად, მგრძნობელობითად ვიდრემე ცხოელად სიცოცხლისა და გრძნობისა მქონებელად, ხოლო უგრძნობელად ნერგად, რამეთუ არა უქუს გრძნობაჲ, გარნა სულიერად ითქმის ნერგი ვინათგან აქუს მოზარდებითი და აღორძინებითი ძალი“. „ცხოელი არს არსება სულიერი მგრძნობელობითი, მაგრამ უსიტყუელი“. ამრიგად, მგრძნობელობაც და ოცნებაც, სულხან-საბას შეხედულებით, „უსიტყველი სულის“ ძალაა.

სულხან-საბას შეხედულებით, ოცნებასა და გრძნობას შორის საერთო ისიცაა, რომ ორივე „მოქმედია“ „საგრძნობელთა მიერ“. ოცნების განმარტებაში ნათქვამია, რომ „ოცნებითი არს ძალი უსიტყუელისა სულისა მოქმედი საგრძნობელთა მიერ“. საგრძნობელის განმარტებაში კი სულხან-საბა აღნიშნავს, რომ საგრძნობელი არის „ასონი რომელთა მიერ ვიგრძნობთ“, ე. ი. „საგრძნობელი“ გრძნობის ორგანოცაა, გრძნობაც საგრძნობელთა მიერ მოქმედებს.

მაგრამ თუ ასეა, მაშინ ისმება საკითხი: რაში უნდა იყოს განსხვავება ოცნებითს ძალსა და გრძნობას შორის? როგორ ესმის სულხან-საბას გრძნობა?

გრძნობა, მოყვანილი განსაზღვრების მიხედვით, არის „ძალი სულისა შემატყუებელობითნო, ესე იგი არს განმრჩეველობითი ნივთთა“, ე. ი. გრძნობა არის ისეთი ძალა, რომლის მეშვეობითაც ნივთთა, ე. ი. ნამდვილად არსებულ საგანთა, შეტყობა, მათგან შთაბეჭდილებების მიღება ხდება. იგი ძალაა, რომლის მეშვეობითაც „განვარჩევთ“ მათ. გრძნობას საქმე აქვს გრძნობად საგანთან და ის ამ საგნის „შემატყობელი“ და „განმრჩეველია“.

რალა არის ოცნება (φαντασῖα)? რაში მდგომარეობს ოცნებითი ძალის მოქმედება? რა არის მისი საგანი?

ოცნების საგანი არის „მაოცარი“. მაოცარი განსაზღვრულია როგორც „მაოცნებელი“, ე. ი. ოცნების გამომწვევი. ტერმინი „მაოცარი“ ეფრემ მცირეს ეკუთვნის და *φανερασιον*-ის<sup>27</sup> შესატყვისია.

წარმოდგენილი განსაზღვრიდან ის აზრი გამომდინარეობს, რომ მაოცარი იწვევს ოცნებას სულში გრძნობის მეშვეობით. მაშ, მაოცარი ისეთივე საგანია ოცნებისათვის, როგორცაა გრძნობადი გრძნობისათვის. მაგრამ ოცნებითი ძალის მოქმედება მაოცარის მიერ არ გამოიწვევა, თუ იგი „არაკეშმარიტი და არა არსებით იყოს“ („ცხად არს ვითარმედ საგონებლობით და ოცნებით ითქმის ვითარმედ არარა სადმე“). ამ შემთხვევაში საქმე გვექნება სიჩქურთან. სულხან-საბას განმარტებით, სიჩქური „ესე არს საგონებლობით და არა კეშმარიტად, გინა ნაცილად“. სიჩქური *φανερασιον*-ის შესატყვისია. სულხან-საბა ასხვავებს მას ილუზიის მოვლენებისაგან. ეს უკანასკნელი მასგანმარტებული აქვს როგორც „მყოფსავით რამე ჩენა მხედვარეობასა შინა“. მაგალითად, წირის განმარტებაში წერს: „წირი არს ვაკოვანთა შინა არარაჲ მყოფსავით რამე ჩენა მხედვარეობასა შინა“<sup>28</sup>.

ამრიგად, სულხან-საბა ასხვავებს ოცნების ისეთ მოქმედებას. როდესაც „საგონებლობით“ არაკეშმარიტი და არარსებული წარმოსახება ოცნების ძალის მოქმედების იმ შემთხვევისაგან, როდესაც იგი „მაოცარის“ მიერ არის გამოწვეული<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> ეფრემ მცირე ასე თარგმნის იოანე დამასკელს: „საოცრებამ (არსენ იყალთოელისა და სულხან-საბას ტერმინით „ოცნებამ“) არს ძალი პირუტყულქობისა სულისაჲ მათოცრისა რაჲსგანმე ქმნული“. „მაოცარი“ ამ შემთხვევაში არის *φανερασιον*.

<sup>28</sup> შეად. ნემესიოს ემესელის ქართული თარგმანი, გვ. 80.

<sup>29</sup> ოცნების განსაზღვრაში სულხან-საბა ტერმინს ოცნებას ორი მნიშვნელობით ხმარობს: *φανερασιον* და *φανερασιον*-ის მნიშვნელობით. მაგალითად, ოცნებას *φανερασιონ*-ის მნიშვნელობით ხმარობს, როდესაც წერს: „ცხად არს ვითარმედ საგონებლობით და ოცნებით იქმნების“. ს. გორგაძე ნემესიოსის ქართული თარგმანის რედაქციისას ანალოგიურ მდგომარეობას წააწყდა: პეტრიწის თარგმანების ნუსხებში ოცნება ასეთი ორი მნიშვნელობით იხმარება. ს. გორგაძის აზრით, სავარაუდოა, რომ პეტრიწმა *φανερασιონ* თარგმნა არა როგორც ოცნება, არამედ ოცნება და გადამწერის შეცდომით შესატყვის ადგილებში ოცნების ნაცვლად ოცნება წერია. როგორც ვხედავთ, სულხან-საბას „ოცნების“ განსაზღვრაში სიტყვა „ოცნება“ ასევე ორი მნიშვნელობით გვხვდება. შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ აქაც აუცილებლად გადამწერის შეცდომაა. უფრო სწორი იქნება, თუ ასეთ შემთხვევებს არსებითი მხრივ ჩავუყვირდებით. სავარაუდოა, რომ პეტრიწიც და სულხან-საბაც ტერმინს ოცნებას ფართო მნიშვნელობით ხმარობდნენ. ამიტომ, როდესაც ოცნება გვხვდება როგორც

ამასთან დაკავშირებით გასაგები ხდება, თუ რა აზრით მიაწერდა სულხან-საბა გამგონებლობას „თანაყოფას“.

წარმოდგენა („ოცნება“), სულხან-საბას აზრით, შეიძლება ნამდვილად არსებულსაც ასახავდეს და შეიძლება „არაქვეშმარტ“ იყოს და „საგონებლობით“ შეიქმნას. ამიტომ წარმოდგენას დარწმუნებულობა არ შეიძლება უშუალოდ ახლდეს. დარწმუნებულობა წარმოიშვება „გამგონებლობის“ საგანგებო აქტის შედეგად. „თანაყოფა“ სულხან-საბას ვაგებულებული აქვს როგორც დარწმუნებულობა, რომელიც წარმოდგენის შეწყნარება-უკუგდებაში გამოიხატება.

თანაყოფა, იგულისხმება, სულხან-საბას ესმის როგორც წარმოდგენისადმი მიმართული გამგონებლობითი აქტის შედეგი. ამრიგად, სავარაუდოა, რომ გამგონებლობის განსაზღვრების ის ადგილი, სადაც აღნიშნულია, რომ გამგონებლობას მიეწერება „თანაყოფა“, სულხან-საბას გააზრებული აქვს ისევე, როგორც სტოელებს ესმოდა ეს.

ამრიგად, გრძნობა ნამდვილად არსებულ „ნივთთა შემტყობელია“ (ამიტომაც „მგრძნობელი“ სულხან-საბას განმარტებული აქვს როგორც „შემტყუებელი“), ოცნება კი ხატია, როგორც „მაოცარის“ (ე. ი. არაუშუალოდ მოცემულის, მაგრამ რეალურის და გრძნობადის), ისე არაქვეშმარტისა და არარსებულისაც. ამრიგად, ოცნებასა და გრძნობას შორის დაახლოებით ის განსხვავებაა ნაგულისხმევი, რა განსხვავებაც თანამედროვე ფსიქოლოგიაში იგულისხმება წარმოდგენასა და გრძნობად აღქმას შორის.

რაც შეეხება „ოცნებით ძალს“, სულხან-საბას შეხედულებით, მის მოქმედებას მიეწერება როგორც „მაოცარის“ გავლენით, ისე საგონებლობით შექმნილი“ ოცნება. მაშ, „ოცნებითი ძალი“ უნდა

---

φαντασμα, ისე φαντασια მნიშვნელობით, ამ შემთხვევაში შეიძლება შეცდომასთან არ გვეჭოდეს საქმე. სტოელები (ამათგან მომდინარეობს ის შეხედულებანი ოცნების ძალის შესახებ, რომელიც ნემესიოსთან გვხვდება და რომელსაც, როგორც დავინახეთ, სულხან-საბაც იხიარტებს) φαντασιად-ს ფართო გაგებით ხმარობენ. სტოელებთან φαντασια ნიშნავს ყოველგვარ წარმოდგენას: როგორც ნამდვილს, ისე არა ნამდვილს [113, ტ. III, გვ. 72]. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ სულხან-საბას განმარტებაში ოცნება ასეთი ფართო გაგებით იხმარება. ოცნების ქვეშ იგულისხმება წარმოდგენა სავრთოდ, როგორც მესხიერებისა, ისე წარმოსახვის.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართულ ლექსიკონში ოცნება „მოვლენის“ მნიშვნელობითაც გვხვდება. მაგალითად, სულხან-საბა „განკვრების“ განსაზღვრაში წერს: „განკვრება ესე არს შიში დიდისა ოცნებისა გან“. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაში ბერძნულის ზეგავლენასთან გვაქვს საქმე. როგორც ცნობილია, φαντασια ბერძნულში მოვლენის მნიშვნელობითაც გვხვდება (ოცნების ანალიზი, შვად. დომანსკი [94, 110, გვ. 90—91]).

გავიგოთ როგორც „წარმოსახვის“ ძალა, როგორც მეხსიერების წარმოდგენის, ისე წარმოსახვის წარმოდგენის წარმოქმნის უნარის აზრით.

რადგანაც ოცნებითი ძალი უსიტყველი სულის ძალაა, იგულისხმება, რომ წარმოდგენის უნარი, ისე როგორც მგრძნობელობა, სულხან-საბას შეხედულებით, ცხოველებსაც აქვთ.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ სულხან-საბას შეხედულებით გრძნობადია ის, რაც გრძნობაში და ოცნებაშია მოცემული. თანახმად „მოქსენების“ განსაზღვრისა, ამათ საფუძველზე „იქმნების თნება“. ე. ი. არანამდვილი ცოდნა გრძნობადის შესახებ. თნებაზე მაღლა, სულხან-საბას შეხედულებით, გამგონებლობა და გონება დგას.

თუ რით განსხვავდება თნება ოცნებისაგან, ამის შესახებ ლექსიკონში არაფერი არ არის თქმული. ფაქტია, რომ სულხან-საბა მათ შორის გარკვეულ განსხვავებას გულისხმობს.

ოცნების ის განსაზღვრა, რომელიც სულხან-საბას აქვს მოცემული. სტოელებიდან მომდინარეობს. სულხან-საბასთვის იგი ნემესიოსის მიხედვითაა ცნობილი. ნემესიოსი აღნიშნავს: ხოლო „სტოელნი ოთხად იტყოდეს ამას“: ოცნებად ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha\upsilon\nu$ ), ოცებითად ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\omicron\nu$ ), ოცნებრივად ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\tau\iota\alpha\omicron\nu$ ) და ოცებად ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ ) და დასძენს, რომ ოცნების შესახებ მისი და სტოელთა შეხედულებანი მხოლოდ ტერმინების მხრივ განსხვავდება, თორემ არსებითად ერთი და იგივეა: „განყოფილება და ცილობა ამისისა მხოლოდ სახელთა ცვალებისათჳს ოდენ იქმნა“ (იხ. გვ. 72—73)<sup>30</sup>.

ამრიგად, ოცნებითი ძალის საკითხში სულხან-საბა იმ შეხედულებებს იზიარებს, რომლებიც სტოელებისაგან მომდინარეობენ. სულხან-საბა, ლექსიკონის წინაშე მდგარი ამოცანებიდან გამომდინარე, როგორც დავინახეთ, ოცნებით ძალის მხოლოდ არსებითს მხარეებზე ჩერდება და ამასთანავე ძლიერ მოკლე განსაზღვრით კმაყოფილდება. რაც შეეხება გრძნობის ფსიქოლოგიის საკითხებს, სულხან-საბა ამაზე უფრო დაწვრილებით ჩერდება. ის არ კმაყოფილდება მხოლოდ გრძნობის ზოგადი განსაზღვრით. ლექსიკონში აგრეთვე განხილულია გრძნობების ცალკე მოძალობებიც.

ოცნების შესახებ სულხან-საბას შეხედულებათა გარკვევის შემდეგ გავეცნოთ მის შეხედულებებს გრძნობის ფსიქოლოგიის საკითხებზე.

<sup>30</sup> ცულერის მოწმობით, პლუტარქი ამ დაყოფას ხრიზიპეს მიაწერს. ცულერი ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 71.

გ რ ძ ნ ბ ა. როგორ ესმის სულხან-საბას საზოგადოდ გრძნობა და რა განსხვავებაა, მისი აზრით, გრძნობასა და ოცნებას შორის — ეს ჩვენ უკვე განვიხილეთ.

სულხან-საბას, როგორც დავინახეთ, „სწორედ“ და „დამაჯერებლად“ გრძნობის ის განსაზღვრება მიუჩნევია, რომ გრძნობა არის „ძალი სულისა“ „შემატყუებელობითი, ესე იგი არს განმრჩევლობითი ნივთთა“. ორგანო, რომლითაც „ვიგრძნობთ“ („ასონი, რომლისა მიერ ვიგრძნობთ“), არიან „საგრძნობელნი“ ანუ „გრძნობის საცავნი“ (αἰσθητήριον). გრძნობის ორგანო სხეულს ეკუთვნის. იგი სხეულის ნაწილია, „ნაკუეთი კაცისა“ (იხ. „ასოს“ განმარტება). ადამიანის სხეული გრძნობის ორგანოთა ფუნქციობის გარეშე — „სხეული თჳნიერ ამთსა“ (გრძნობის ორგანოთა. — ა. ფ.) „უქმ იქმნების და მდებარე“ (იხ. „ძილის“ განსაზღვრა). თუ როგორ აქვს წარმოდგენილი სულხან-საბას ფიზიოლოგიური მექანიზმი, რომელიც გრძნობას უდევს საფუძვლად, ეს ნათლად ჩანს ძილის განმარტებიდან. ძილი სწორედ გრძნობის ორგანოთა მოქმედების შეწყვეტას ნიშნავს. „ძილი არს — აღორთქლებაჲ სტომაქისა ორა აღვალს ტჳნად, შევალს ძარღუთა საგრძნობელთასა და დაქშავს ორღანოთა: თვალთა, ყურთა და ენათასა, ხოლო სხეული თჳნიერ ამთსა უქმ იქმნების და მდებარე“<sup>31</sup>. ამ განსაზღვრიდან ირკვევა, რომ გრძნობის ორგანოს ნორმალური მოქმედება გულისხმობს ნორმალურ ფუნქციონირებას: ტვინისას, „საგრძნობელთა ძარღვისას“ და ორგანოსას (თვალის, ყურის, ენის და ა. შ.). საგულისხმოა, რომ მგრძნობელობის ცენტრად სულხან-საბას ტვინი მიაჩნია. სხვათა შორის, ამას ის აღნიშნავს ყნოსვის შეგრძნების განხილვის დროსაც და ამბობს: „ტვინი ორთქლთა მიერ იგრძნობს სუნელობასა და სიმყრალესა“ (იხ. „საგრძნობელის“ განმარტება).

სულხან-საბას შეხედულება გრძნობათა ორგანოების შესახებ უახლოვდება ეგრეთ წოდებულ გრძნობათა ორგანოების სპეციფიკური ენერგიების თეორიას.

სულხან-საბას აზრით, ადამიანს ხუთი გრძნობის ორგანო აქვს და ამიტომაც ხუთი გრძნობა აქვს. „ასონი, რომლისა მიერ ვიგრძნობთ, არიან ხუთ და გრძნობანიცა ხუთ“, — წერს სულხან-საბა „საგრძნობელის“ განსაზღვრაში. სულხან-საბა აქ იოანე დამასკელზე მიუთითებს, როგორც ამ საკითხში თავისი შეხედულებების წყა-

<sup>31</sup> ძილის ეს განსაზღვრა უახლოვდება გ. ნოსელის ამავე სიტყვის განსაზღვრას. შეად. გ რ. ნ ო ს ე ლ ი, კაცისა შესაქმნისათჳს, თავი 13.

როზე. ნამდვილად კი იოანე დამასკელს კავშირი გრძნობის ორგანო-  
თა რაოდენობასა და გრძნობათა რაოდენობას შორის სხვაგვარად  
აქვს წარმოდგენილი. იოანე დამასკელი წერს: „არიან გრძნობანი  
ვიდრემე ხუთ და ეგრეთვე საგრძნობელიცა ხუთ“ (იხ. არსენ იყალ-  
თოელის თარგმანი). სულხან-საბა კი ასე არ ფიქრობს. სულხან-საბას  
აზრით, ადამიანს ხუთი გრძნობა იმიტომ აქვს, რომ ხუთი გრძნობის  
ორგანო აქვს. გრძნობა იმდენი შეიძლება იყოს, რამდენი გრძნობის  
ორგანოც აქვს ადამიანს, რადგანაც გრძნობა, მისი შეხედულებით,  
გრძნობის ორგანოთა „განთვისებულობისაგანაა“ დამოკიდებული.  
რა სახის „განთვისებულობანიცაა“ გრძნობის ორგანოების, იმდენ-  
გვარი გრძნობებიც შეიძლება არსებობდეს. სულხან-საბას გრძნობის  
ორგანოს „განთვისებულობა“ იმდენად მნიშვნელოვნად მიაჩნია,  
რომ სიტყვა „საკუთარის“ განმარტებისათვის მას უკეთესი მაგალი-  
თი ვერ მოუნახავს, ვიდრე გრძნობის ორგანოთა განთვისებულობის  
(სპეციფიკურობის) მაგალითია. „საკუთარის“ განსაზღვრაში სულ-  
ხან-საბა წერს: „საკუთარი ესე არს განთესებული საქმე, ვითარცა  
თვალისათჳს ფერი, ყურისათჳს სმენა, ცხვირისათჳს ყნოსა, პირი-  
სათჳს გემო და ესე ვითარნი საკუთარნი“. ამ განსაზღვრაში იგუ-  
ლისხმება, რომ ის რომელობა, რომელიც ერთი გრძნობის ორგანო-  
სათვის არის განთვისებული, ვერ იქნება ასახული სხვა გრძნობის  
ორგანოს მიერ. ეს თვალსაზრისი უთუოდ მოწინავე თვალსაზრისია  
შეგრძნებაზე იმ მექანიცისტურ-მეტაფიზიკურ შეხედულებებთან  
შედარებით, რომელიც ძველს ფსიქოლოგიაში ბატონობდა. ამ შე-  
ხედულებით, შეგრძნებათა რომელობები უშუალოდ გამლიზიანე-  
ბელთა რომელობებია და შეგრძნება გარე ობიექტთა თვისებების  
უშუალოდ აღმქმელ სუბიექტში გადასვლის შედეგია. სულხან-საბა,  
როგორც დავინახეთ, არ არის ასეთი მექანიცისტურ-მეტაფიზიკური  
შეხედულების შეგრძნებათა რომელობების ბუნებაზე. მისი შეხე-  
დულებანი ამ საკითხზე უახლოვდება თანამედროვე შეხედულებას,  
რომლის მიხედვით შეგრძნება დამოკიდებულია გრძნობის ორგანოს  
აგებულებაზე.

როგორც ცნობილია, შეხედულება გრძნობის ორგანოთა სპე-  
ციფიკურობის შესახებ თავის ჩანასახოვან ფორმაში არისტოტელეს  
ჰქონდა გამოთქმული. განსაკუთრებით ფართოდ ეს მოძღვრება მეც-  
ხრამეტე საუკუნეში განვითარდა. მიუხედავად იმ იდეალისტური  
დასკვნებისა, რომელიც გრძნობის ორგანოთა სპეციფიკურობიდან  
გამოიტანა იოჰანეს მიულერმა, თავისთავად მოძღვრება სპეციფი-  
კური ენერგიების შესახებ თავის დროზე, გარკვეული თვალსაზრი-



სით, მაინც პროგრესული იყო. პროგრესული იყო იმდენად, რამდენადაც ამ მოძღვრებამ, როგორც სწორად მიუთითებენ, გაამახვილა ყურადღება სხვადასხვა გრძნობის ორგანოთა სპეციფიკურ თავისებურებებზე და აუცილებელი გახადა — გათვალისწინებული ყოფილიყო ეს თავისებურებანი გრძნობადი აღქმის საკითხების განხილვის დროს<sup>32</sup>. ასეთია სულხან-საბას შეხედულებანი შეგარძნებათა ზოგადი კანონზომიერების შესახებ.

გარდა ამ ზოგადი კანონზომიერებისა, სულხან-საბა ახასიათებს ცალკე მოდალობათა სპეციფიკურ კანონზომიერებებსაც. გრძნობათა ცალკე სახეების განხილვისას სულხან-საბა ბრმად არ მიჰყვება იმ წყაროებს, რომლითაც ის სარგებლობდა. გრძნობის ფსიქოლოგიის საკითხების გარკვევისას ის კრიტიკულად სარგებლობს ამ წყაროებით, მაგალითად, ყოველთვის არ მიიჩნევს სპეციფიკურად ამა თუ იმ საგრძნობელისათვის იმას, რაც, ვთქვათ, ნემესიოს ემესელს ასეთად აქვს მიჩნეული, თუმცა (ლექსიკონის ზოგი რედაქციის მიხედვით) მკითხველს ურჩევს თუ „ამათი (ე. ი. საგრძნობელთა) სრულიად გამოკუთვლა გენებოს, ნემესიოს წიგნსა შინა იძიეო“ და სხვ.

განვიხილოთ სულხან-საბას შეხედულებანი ცალკეული გრძნობების შესახებ.

მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა. მხედველობის შეგარძნების რომელია ამახველი მრავალი ენობრივი ცნებაა მოყვანილი ლექსიკონში და არა მარტო მხედველობის შეგარძნების, არამედ ყველა სხვა მოდალობისაც. მაგრამ ენობრივი ცნებები და ენობრივ ცნებებში ნაგულისხმევი ფსიქოლოგია, როგორც თავში აღვნიშნეთ, ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო საგანს არ წარმოადგენს; ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ იმ ცნებებს, რომლებიც მეცნიერული რეფლექსიის ნაყოფს წარმოადგენენ.

---

<sup>32</sup> არისტოტელე ამ საკითხზე წერს: გრძნობის საკუთარ საგნად მე ვთვლი იმ გრძნობად რომელია, რომელიც ვერ იქნება წდომილი სხვა გრძნობით თუ არა იმით, რომელსაც იგი ეკუთვნის და რომლის შემთხვევაში ეს გრძნობა ვერ შეცდება. ასე მაგ., ფერი საკუთარი საგანია მხედველობისა, ბგერა სმენის, სუნი ყნოსვისა („De anima“, 418 a, 10). „თუ ჩვენ გვაკლია რომელიმე შეგარძნება, აუცილებლად უნდა გვაკლდეს რაიმე ორგანოც“ (424 ს, 25). „ყოველი გრძნობა ხომ ერთ რასზე აღიქვამს“ (425 a, 20). სტოლეებიც ანალოგიურ შეხედულებებს ავითარებდნენ [113, ტ. IV, გვ. 205, შენიშვნა].

ნემესიოსიც ამავე შეხედულებებს იმეორებდა. ის წერს: „თუთვული გრძნობადთა თვსთავე საკუთართა მიერ ცნობად ჩუშულა“ (გვ. 73). „თუთვული გრძნობის საცავი მსგავსებითა რთმე და საკუთრებითა თვსთა საგრძნოთა არს მიმთუალველ“ (გვ. 88).

სულხან-საბა წერს: „პირველი საგრძნობელი თვალი რომლისა საკუთარ მისა არს ფერი და ადგილი სადა იყოს, სიდიდე და სიმცირე, მოძრაობისა და დგომისა, სიმქისე და სიწყლტუევე, ვაკე და უვაკობა და ესევეთარი“. მაშ, მხედველობის სპეციფიკური ობიექტი არის ფერი. ფერს ჩვენ მხოლოდ თვალით ვხედავთ. ფერია განთვისებული თვალისთვის, როგორც ამბობს „საკუთარის“ განსაზღვრებაში სულხან-საბა, მაგრამ ფერთან ერთად, ჩანს, სხვა თვისებების შეგრძნებაც არის დამახასიათებელი თვალისათვის, ფერის შეგრძნებასთან დაკავშირებულია აგრეთვე ადგილის (τῆσις), სიდიდის, სიმცირის, მოძრაობის (κίνησις), დგომის (στασις), სიმქისის (ხორკლიანობა, шереховатость (τοπραχῦς) და სიწყლტუვისა (უმქისობა, гладкости, λειότης), ვაკისა (ροβήμη, ἄμαλός) და უვაკობის შეგრძნება. ჩანს, ამ რომელობათა განცდაში, სულხან-საბას აზრით, მხედველობას წამყვანი და გადამწყვეტი როლი აქვს. იმ წყაროებში, რომლითაც სულხან-საბა სარგებლობდა და რომელზედაც მიუთითებს ის მკითხველს „სრულიად გამოკულევისათვის“, მხედველობას მიეწერება მრავალი სხვა ისეთი რომელობათა განცდაც, რაც სულხან-საბას არ აქვს აღნიშნული. საფიქრებელია, რომ ეს არ უნდა იყოს შემთხვევითი გარემოება. თუ გულდასმით შევადარებთ ურთიერთს სულხან-საბას, ნემესიოსისა და იოანე დამასკელის შეხედულებებს იმის შესახებ, თუ რა არის სპეციფიკური მხედველობისათვის, დავინახავთ, რომ სულხან-საბა სავსებით გარკვეული მოსაზრების ნიადაგზე დგას ამ საკითხში.

იოანე დამასკელი წერს, რომ „ხედვაჲ შეატყუჷბს ფერსა და მომგებელსა მისა სხეულსა (распознает тело, имеющее цвет) და სიდიდესა მისსა და ნაკუჭისა (οχρταניה—σχημα)<sup>33</sup>, და ადგილსა სადა იყოს, და საშუალო მყოფსა ტანსა და რიცხუსა, მოძრაობასა და დგომასა და სიმქისესა და სიწყლტუესა და ვაკესა და უვაკოსა და სიმახვილესა და სიბრჭგუესა და ვითარებასა ადგილისასა, გინა თუ წყლოანი იყოს, გინა მიწოანი, რომელ არიან ნოტიჲ და კმელი“ (არსენ იყალთოელის თარგმანი, თავი 12). იოანე დამასკელი აქაც სიტყვასიტყვით იმეორებს ნემესიოს ემესელს. ნემესიოს ემესელი წერს: „მხედვარეობაჲ იგრძნობს ვინაჲვე, პირველ სხუათაჲსა,

<sup>33</sup> „ნაკუთი“, როგორც „სქემა“, განსაზღვრული აქვს სულხან-საბას (იხ. „სქიმაჲ“ განსაზღვრა). ასე რომ, ეს ცნება მისთვის ცნობილია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მაინც მხედველობის შეგრძნების რომელობათა შორის ფორმას—ნაკუთს არ ასახელებს.

ფერთა, არამედ მათთანვე იუწყებს და ცხებულსაცა სხეულსა.—და სიდიდესა მისსა და ნაკუჭთსა, და ადგილსა. თუ სადა იყოს. და ხანა მიმო და რიცხუსა, მიდრეკასა უკუშ და დგომასა და წყლტუსა ვინა-  
ათეე და ხონდროსა<sup>34</sup> და წყნარსა და უწყნაროსა, და მახჯლსა და ბლგუსა, და ერთად შედგომასა: ანუთუ წყლებრივ არს ანუთუ ქუჭყანიერ, ვითარ ანუ ნოტიო, ანუთუ კმელ“ (ნემესიოს ემესელი, თარგმანი პეტრიწისა, გვ. 77—78). ამრიგად, ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის მიხედვით, მხედველობა „შეატყვბს ფერსა და მომგებელსა მისსა სხეულსა“. ეს შეხედულება, როგორც ჩანს, სულხან-საბას არ მიაჩნია „სწორად“ და „დამაჭერებლად“. სულხან-საბას არ მიაჩნია საგნის ცნობიერება მხედველობის შეგრძნების სპეციფიკად. სულხან-საბასთვის ცნობილი ავტორები, სხვათა შორის, შეხებისა და გემოს შეგრძნებებს საგნის ცნობიერებასაც მიაწერენ და ფიქრობენ, თითქოს, ამ გრძნობადი თვისებების შეგრძნებებთან ერთად მათი მატარებელი საგნის გაცნობიერებასაც აქვს ადგილი. სულხან-საბა არც ამ შეხედულებას იზიარებს. როგორც ჩანს, მისი აზრით, საგნის აღქმა არ შეიძლება თვალის ან რომელიმე სხვა გრძნობის ორგანოს სპეციფიკურობად მივიჩნიოთ. ამიტომ მხედველობის, გემოსა და შეხების შეგრძნებების დახასიათებისას ის სრულიად შეგნებულად გაურბის აღნიშნოს, რომ ამ შეგრძნებებთან დაკავშირებით საგნის აღქმაც ხდებაო. მარტო თვალის, შეხებისა და გემოს გრძნობადი მონაცემები მას სრულიად არ მიაჩნია საკმარისად საგნის აღქმისათვის.

ამ საკითხში სულხან-საბა უფრო თანამიმდევარია, ვიდრე, ვთქვათ, ნემესიოსი. ნემესიოსი წერს, რომ „რამე უკუშ ერთითა ოდენ მიმართებითა შთაუვარდების გრძნობასა, მხოლოდ მარტოჲსა ოდენ გრძნობისა საქმე არს, არამედ დაუკშიროს რამე და ამრავალგზისოს, არა მხოლოდ მისი ოდენ, არამედ მომქსენებლობისაჲცა მიმოგონებასათანა“, ე. ი. ერთი გრძნობის ფუნქცია ის არის, რასაც ის წვდება ერთბაშად. ის, რაც გრძნობის ორგანოს ეძლევა შემდეგ მრავალგზის განმეორების შედეგად, მარტო გრძნობით ასახული არ არის, არამედ წვდომილია მეხსიერებისა და აზროვნების მონაწილეობითო.

ნემესიოსის აზრით, „რაჲამს ცულისა ვაშლი ვაგონოთ ჰემ-მარიტ ვაშლყოფად, არათუ მხედველობაჲ არს ცთუნებულ, არამედ მიმოგონებაჲ, რამეთუ მხედველობამან თჯსთა

<sup>34</sup> ლექსიკონში „ხონდროს“ სულხან-საბა განსახლვრავს პეტრიწის თარგმანის მიხედვით: „ხონდროს დამუხვილის რამე სახედ იწოდება ვითარცა ქლიბი და ჰობოსანი (7 ნემეს.)“.

საკუთართა საგრძნობთა შორის არა იცთუნა, რამეთუ ვინაჲვე მაშინ ფერი და ნაკუჭთი იუწყა“ (გვ. 80), ე. ი. როდესაც სანთლისაგან გაკეთებული ვაშლი ნამდვილ ვაშლად აღვიქვით, ამ შემთხვევაში მხედველობამ კი არ იტყუა, არამედ მიმოგონებამ — აზროვნებამ, რადგანაც თვალმა, რაც მისთვის სპეციფიკური იყო, ფერი და ფორმა სწორად იუწყა, ხოლო შეცდომა აზროვნებამ დაუშვა, რაკი მათ სხვა მნიშვნელობა მიანიჭა. ნემესიოსის ეს შეხედულება, როგორც აღვნიშნეთ, არისტოტელესაგან მომდინარეობს (იხ. არისტოტელე, „De anima“, 428 b, 20; 418 a, 15). არისტოტელე წერდა: სპეციფიკურად ის უნდა ჩაითვალოს გრძნობისათვის, რაც სხვა პროცესების მონაწილეობის გარეშე აისახება<sup>35</sup>.

სულხან-საბას საგანი არ მიაჩნია ისეთად, რაც „ერთითა ოდენ მიმართებითა შთაუვარდების“ გრძნობას და სხვა პროცესების მონაწილეობის გარეშე აისახება. ამიტომაც რომ ის საგნის აღქმის უნარს რომელიმე გრძნობის ორგანოს როდი მიაწერს. მის შეხედულებებში, უთუოდ, მოცემულია ჩანასახი თანამედროვე ფსიქოლოგიაში მიღებული განსხვავებისა შეგრძნებასა და აღქმას შორის.

წირის განმარტების მაგალითზე სულხან-საბამ ნათელი გახადა, რომ სწორედ საგნის განსახლვრებაში შეიძლება მოტყუედეს თვალი იმ დამატებითი პროცესების შედეგად, რომელიც მხედველობას უკავშირდება, მაგრამ თავად მხედველობის პროცესს არ წარმოადგენს.

აქედან ცხადია, რომ სულხან-საბა უფრო თანამიმდევრულია, როდესაც არც ერთს გრძნობის ორგანოს არ მიაწერს საგნის ცნობიერებას, ვიდრე, ვთქვათ, ნემესიოსი, რომელიც იმასაც აღნიშნავს. რომ მხედველობის შეგრძნებაში საგანია გაცნობიერებული, და იმასაც, რომ საგნის ცნობიერება აზროვნებისა და მეხსიერების მოქმედების შედეგიაო.

სულხან-საბას შეხედულება მხედველობის შეგრძნების შესახებ სხვა მხრივაც განსხვავდება იმ ავტორების შეხედულებათაგან, რომელთაც ის „საგრძნობელის“ განმარტებაში ასახელებს. მაგალითად, სულხან-საბა არ მიაწერს მხედველობის გრძნობას რიცხვის, სიმახვილისა და საზღავეის, სხეულის შემადგენლობის (სინოტივისა და სინმელისა), ფორმის, მანძილის (ხილულსა და მხილველს შორის) განცდას. ჩანს, სულხან-საბა აქაც იმ მოსაზრებით ხელმძღვანე-

<sup>35</sup> არისტოტელე წერს: შეგრძნების უნარი, არ ცდება რა იმაში, თუ რა არის ფერი, შეიძლება შეცდეს იმაში, თუ რა არის სახელდობრ ამ ფერის მატარებელი.

ლობს, რომ გრძნობის საქმეა ის, რაც მას „ერთითა ოდენ მიმართებითა შთაუყვარდების“. სავარაუდოა, რომ აღნიშნული თვისებები სულხან-საბას არ მიაჩნდა ისეთებად, რაც „ერთითა ოდენ მიმართებითა შთაუყვარდების“ მხედველობის გრძნობას, და ამიტომაც მათი განცდა მან არ მიიჩნია სპეციფიკურად მხედველობისათვის. რაც შეეხება ადგილის, სიდიდის, სიმცირის, სიმჭისის, სიწყლტუვის, ვაკისა და უვაკობის განცდას, თითოეულ ამ რომელობის განცდაში, როგორც ჩანს, სულხან-საბას აზრით, მხედველობას გადამწყვეტი როლი აქვს<sup>36</sup>.

„ს ა ს მ ე ნ ე ლ ი“ — სასმენელი სულხან-საბას განსაზღვრებით არის მგრძნობელი ბგერათა (шум—шбфод) და კმათა (звук—фаш). „რამეთუ შეტყვებითა განარჩევს (распознает) სიმახზლესა და სიგვიანესა (βαρύτερα—γύστοτα—ηλεκσоти) და სიდიდესა მათსა“.

ამრიგად, სულხან-საბა სმენის შეგრძნებებს ორ ძირითად ჯგუფად ჰყოფს: „ბგერა“ (ხმაურობა) და „კმა“. ლექსიკონში ხმაურის ცალკე რომელობების გამომსახველი მრავალი სიტყვაა მოყვანილი („კმიანობის“ განმარტებაში ნათქვამია „კმიანობის განყოფილებათა შემოკრებულად დაწერა აქა მენება დია მრავალია, სიგრძისათვის არ დავსწერე. მის მის ადგილს ნახეთ“, მაგრამ კლასიფიკაცია მას არა აქვს მოცემული.

სულხან-საბა არჩევს სმენის შეგრძნებათა შემდეგ მხარეებს: „სიმახზლეს და სიგვიანესა (ესე იგი სიმალღე-სიდაბლეს)“ და „სიდიდეს“, ე. ი. ძალას. სიმალღე და ძალა სულხან-საბას მიაჩნია სმენის შეგრძნებათა ძირითად მხარეებად. უთუოდ საგულისხმოა, რომ ამ საკითხშიც სულხან-საბა კრიტიკულად იყენებს მის ხელთ არსებულ წყაროებს. ნემესიოს ემესელი, იოანე დამასკელი და სხვ. იმეორებენ არისტოტელეს იმ მოსაზრებას, რომ სმენა „იმცნევს სიმახზლესა და სიმძიმესა, სიწყლტუესა და ღრღულიანობასა (ან, როგორც არსენ იყალთოელი თარგმნის, „სიწყლტუესა და სიმჭისესა“. ა. ფ.) და სიდიდესა“<sup>37</sup>. სულხან-საბა, როგორც ჩანს, არ იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ სმენის შეგრძნების ძირითად მხარეებად, სიმალლისა და ძალის გარდა, მიჩნეულ უნდა იქნეს აგრეთვე ხმის „სიწყლტუე და სიმჭისე“. აღსანიშნავია ისიც, რომ სულხან-საბას სმენის რომელობები არ მიაჩნია ურთიერთსაწინააღმდეგო რომელო-

<sup>36</sup> აღსანიშნავია, რომ სულხან-საბას შეხედულებით, „ადგილის გრძნობა“ მხოლოდ და მხოლოდ მხედველობის შეგრძნების რომელობაა.

<sup>37</sup> არისტოტელეს შეხედულება იხ. „De anima“, წიგნი II, თავი II, 422 b, 30.

ბებად, როგორც ფიქრობდა არისტოტელე (როგორც ცნობილია, არისტოტელეს ყოველი მოძალობის შეგრძნების რომელობები მი-აჩნდა ურთიერთსაწინააღმდეგო თვისებათა მოდიფიკაციად).

„ყ ნ ო ს ა“ — „გრძნობაჲ არს ყნოსაცა, რომელი ტვინი ორთქ-ლითა მიერ იგრძნობს სუნელობასა (влагоухание) და სიმყრალესა (всмядение—завоношение)“. ორთქლი მაშ ტვინს საყნოსელთა მეშვეობით გადაეცემა („უსუნებთ და ვისუნებთ საყნოსელითა“, იხ. „სუნნელის“ განმარტება. „საყნოსელი“ განმარტებულია როგორც „ცხვრთ სასუნე“). ასეთი შეხედულება, რომ ყნოსვის შეგრძნება წარმოიშ-ვება არა „საგრძნობელთა ძარღვთა“ მეშვეობით, არამედ ორთქლის უშუალოდ ტვინზე მოქმედების შედეგად, როგორც დომანსკის გა-მოკვლევამ დაადასტურა [110, გვ. 113], არისტოტელესა და გალენი-საგან მომდინარეობს.

სულხან-საბა, როგორც მოყვანილი განსაზღვრებიდან ჩანს, სუნის შეგრძნების გაძლიზიანებლად მიიჩნევს ჰაეროვან მდგომარე-ობაში მყოფ ნივთიერებას; ეს შეხედულებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს (არისტოტელე წერს: „ადამიანის დამახასიათებელი თავისებურებაა, რომ ის ვერ შეიგრძნობს სუნს ჩასუნთქვის გარე-შე“ („De anima“, 421 b, 18; „სუნი არის მშრალის თვისება“, იქვე, 422 a, 5).

სუნის შეგრძნების ძირითად რომელობებად სულხან-საბა მიიჩ-ნევს სუნელობას<sup>38</sup> და სიმყრალეს (ამავე აზრის იყო, როგორც ცნო-ბილია, ჰალერიც (1708—1777))<sup>39</sup>.

სუნის რომელობათა დაყოფა, როგორც ჩანს, ამ ავტორების მიერ ნაწარმოებია იმ დადებითი ან უარყოფითი ემოციონალური ტონის მიხედვით, რომელიც გამოკვეთილად ახლავს თან სუნის შეგ-

---

<sup>38</sup> სულხან-საბა შესაბამოდ თვლის ტერმინს „სულნელს“. არსენ იყალთო-ელიცა და ვერემ მცირეც ხმარობენ სწორედ ტერმინს „სულნელება“. სულხან-საბას ეს ავტორები ჰყავს, ალბათ, მხედველობაში, როდესაც წერს: „მრავალთა სულნელად აღუწერიად, არა ეწოდების სულნელი, არამედ სუნნელი, ვინათგან სული ეწოდების სულსა კაცისასა, ხოლო სახელი სუნნელისა არს სუნი, ვინათგან უსუნებთ და ვისუნებთ საყნოსელითა, რომელსამე ავი სუნი უვათ და რომელსამე კეთილი სუნი და ნელი“. „ნელი“ განმარტებულია როგორც „სამაშვილი“. მაშ „სუნნელი“ არის სუნი „ნელი“ ან „კეთილი სუნი“.

<sup>39</sup> ნემესიოს ემესელი და მისი ზეგავლენით იოანე დამასკელი ამით გარდა არჩევენ აგრეთვე სუნს, რომელიც არს „საშუალი ამათი რომელი, არცა სულნე-ლი იყოს, არცა მყრალი“ (იხ. იოანე დამასკელის თხზულების არსენ იყალთო-ელის თარგმანი; აგრეთვე ნემესიოს ემესელის კართული თარგმანი, გვ. 88).

რძნების ყოველ რომელობას. სულხან-საბაც ამ პრინციპის მიხედვით აჯგუფებს სუნის შეგრძნების ძირითად რომელობებს. თუ ეს პრინციპი თანამიმდევრობით იქნა გამოყენებული, მაშინ საფიქრებელია, რომ უფრო სწორია სულხან-საბას შეხედულება, რომლის მიხედვითაც სუნის ორი ჯგუფი გამოიყოფა: დადებითი ემოციურ-აფექტური ტონის მატარებელთა და უარყოფითი ემოციური ტონის მატარებელთა ჯგუფი. ჩანს, სულხან-საბა არ იზიარებს სუნის ისეთ რომელობათა არსებობას, რომელთაც არც დადებითი და არც უარყოფითი ემოციური ტონი არა აქვთ<sup>40</sup>.

ცნობილია, რომ ფსიქოლოგიაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ სუნის რომელობების აღსანიშნავად არ იზმარება ისეთი განზოგადებული სახელები, როგორც გვხვდება, მაგალითად, ფერის ან გემოს შეგრძნებების გამოსახვისას (მწვანე, ტკბილი და ა. შ.). სუნს ხშირად ასახელებენ იმ საგნის მიხედვით, რომელიც მისი მატარებელია (მაგალითად „ყავის სუნი“ და ა. შ.). აღსანიშნავია, რომ სულხან-საბას ლექსიკონში სუნის მრავალი განზოგადებული სახელი მოჰყავს, რომელიც ქართულ ენაში გვხვდება<sup>41</sup>.

„გ ე მ ო ს - ხ ი ლ ე ა“ — „გრძნობაჲ არს გემოს-ხილვაცა, ვითარ სიტკბო, სიძნელე, სიძრმე, სიმჟავე, სიმყვირტლე, სიმწარე, სიმლაშე, სიმსუქნე, სიმჟლე და ესე ვითარნი“, — წერს სულხან-საბა „საგრძნობელის“ განმარტებაში. გემოს განმარტებაში კი ძირითად რომელობებად აღნიშნულია: სიტკბო, სიმწარე, სიმლაშე და სიმჟავე.

რას უნდა ნიშნავდეს, რომ „საგრძნობელის“ განმარტებაში „გემოს-ხილვის“ მრავალი რომელობაა დახასიათებული, გემოს-ხილვის განმარტებაში კი მხოლოდ ოთხი?

ეს გარემოება შემდეგნაირად უნდა იქნეს გაგებული: „გემოს-ხილვის“ განსაზღვრისათვის სულხან-საბას, როგორც ჩანს, საკმარისად მიაჩნდა სანიმუშოდ გემოს როგორც რთული, ისე მარტივი

<sup>40</sup> არისტოტელეც ამ ორ რომელობას აღნიშნავს, როგორც ძირითად რომელობებს სუნის შეგრძნებისას. არისტოტელე წერს: „შეგრძნება სუნი როგორც სუნელის, ისე სიმყრალის არის სწორედ ყნოსვის შეგრძნება“ („De anima“, 421 b, 21).

<sup>41</sup> მაგალითად, „სიმყრალის“ განმარტებაში აღნიშნულია: „სიმყრალე ეწოდების ყოველთა ბილწთა ყნოსათა მძორთა და მისთანათა. ხოლო წარმათნი და მთის კაცნი, რომელი ყარან ანუ სამოსელი მათი, ეწოდების ზინზლი; ხოლო მისსა უდარესა ავსუნობასა ფსუტი და სახლთა ნოტიობით ავსუნობასა, გინა მის მსგა-

რომელობები ჩამოეთვალა. ამიტომ, ჩამოთვლის რა ზოგიერთ რომელობას, აღნიშნავს: „ესე ვითარნი არიან“ გემოს-ხილვის რომელობებიო<sup>42</sup>.

გემოს განსაზღვრაში კი სულხან-საბას სხვა ამოცანა ჰქონდა: ის მიზნად ისახავდა მხოლოდ გემოს მარტივი და ძირითადი რომელობების დადგენას. როგორც ჩანს, ასეთებად სულხან-საბას მიაჩნია მხოლოდ: ტკბილი, მწარე, მლაშე და მჟავე.

გემოს მარტივი რომელობის საკითხშიც სულხან-საბა თავისებურ შეხედულებებს ავითარებს. ნემესიოს ემესელი „გემოს-ხილვის“ რომელობებად ასახელებს: „ტკბილობა და მჟავობა და მომუხაობა (едкость) და მაკმუხველობა (кислота), სიძნელე (терпкость) და სიმწარე, სიტუტე (соленость) და სიმსუქნე (маслянистость)“. იოანე დამასკელის ქართულ თარგმანში (არსენ იყალთოელი) ძირითად რომელობებად დასახელებულია: „სი ჰებო, სიძნელე, სიმჟავე, სიმყვირტე, სიმწარე, სიმლაშე, სიმსუქნე, სიმჟლე“. ეფრემ მცირის თარგმანში ცხრა რომელობაა დასახელებული: „სიტკბობა (сладость), სიმჟვრტე (едкость), სიძმრე (кислота), სიმჟავე, სიფიცხე (терпкость), სიმწარე (горечь), მარილიანობა (соленность), სიპოხე (маслянистость) და მომუხველობა (вязкость)“. იოანე დამასკელი ნემესიოსის მიერ ჩამოთვლილ რომელობებს უმატებს ამ (ეფრემ მცირის თარგმანში აღნიშნულ) ორ უკანასკნელ რომელობას. არისტოტელე შემდეგ ძირითად რომელობებს ასახელებს (თუ ზემოთ მოყვანილ თარგმანების ტერმინებით გამოეთქვამთ): სიტ-

ესა ღვნისა ანუ სამოსლისა სუნთა ეწოდების შმორი; საკმელთა სიჩქარითა აღისა მიერ ასუნებასა — ხრაწი, მატყლთა წვისა სუნსა—ტრუსი, ბამბათა და ფარატინთა —ნატისული“.

<sup>42</sup> საერთოდ, რამდენად მრავალფეროვანი შეიძლება იყოს რთული გემონი, ეს სულხან-საბასათვის საერთოდ ცნობილია. მაგალითად, მარტო მწარის განმარტებაში (H 1429, H 1035) დასახელებულია მწარის მრავალი რთული რომელობა: „მწარე გემონიკა ესრეთ განიყოფებიან: რამეთუ მწარე არს ნავლელი, აბზინდა, სიმწარე და მისთანანი“; მწალტე (უგემური, მწარე და მომჟავო. იხ. მწალტეს განმარტება) „არს სიმჟავესა ანუ მოტკბოსა მცირე რამე სიმწარე ჰქონდეს, სიმწარე და სიმჟავე ერთბამად ჰქონდეს უგემურად, ვითარცა მკნავსა, ძაველსა და მისთანთა; მწვავე არს მწარე გემოსა მკონებელი ვითარცა კასია კოკი, ყარამფილი და მისთანანი. კოლომანი არს მწარე ვითარცა ხახვი, ნიორი და მისთანანი“. ასევე მევის განმარტებაში სულხან-საბა გემოს რთულ რომელობებს აღნიშნავს: „მჟავე ესე არს რომელი თვთ ბუნებით მცავე იყოს, ხოლო პირველ არამჟავე რაიეცა მომჟავდეს ეწოდება წმახე. მჟავისა გარდარეულებასა ეწოდების მყვირტლე, რომელსა მჟავისა და ტკბილსა საშუალ გემო ჰქონდეს, ეწოდება „მზე“, „ბლანტი მოსქე სასმელი“.



კბო, სიმწარე, სიმსუქნე, სიმლაშე, სიმეავე, სიძნელე (терпкость), მომუხველობა (γλισχρότης—вязкость) და სიმყრტე (οστροτα). როგორც ჩანს, ნემისიოსი და იოანე დამასკელი თითქმის იმასვე იმეორებენ, რაც არისტოტელეს აქვს ნათქვამი. სულხან-საბა, ყველა ამ ავტორისაგან განსხვავებით, გემოს ძირითად რომელობებად მხოლოდ ოთხს მიიჩნევს: ტკბილს, მკავეს, მლაშეს და მწარეს. თანამედროვე ფსიქოლოგიაშიც ეს რომელობები ითვლება გემოს შეგრძნების ძირითად რომელობებად<sup>43</sup>.

შ ე ხ ე ბ ა — „გრძნობა არს შეხებაცა რომელ საზოგადო არს ყოველთა ცხოველთა“: ტფილი, გრილი, ღბილი, მაგარი, მძიმე, სუბუქი, „რამეთუ მხოლოდ შეხებითა ოდენ იცნობებიან ესენი“, — განმარტებულია ლექსიკონში.

ამ განმარტების მიხედვით, შეხებას მიეკუთვნება ტემპერატურის (ტფილი და გრილი)<sup>44</sup>, საკუთრივ შეხებისა და კინესთეტიკური შეგრძნებები.

როგორც აღვნიშნეთ, რომელობები, როგორცაა: სიდიდე, სიმცირე, მოძრაობა, დგომა, სიმქისე და სიწყლტუვე, ვაკე და უვაკობა სულხან-საბას შეხედულებით უპირატესად მხედველობის რომელობათ ეკუთვნის. თუმცა იმასაც აღნიშნავს, რომ ზოგიერთი ამ რომელობათაგანი მხედველობისა და შეხების ერთად მოქმედების ნაყოფს

<sup>43</sup> სულხან-საბა შეგრძნების ორგანოდ ასახელებს პირს (იხ. „საკუთარის“ განსაზღვრა). „ურანისკო“ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ხედა კერძონისა“. საეარაუდლა, რომ ეს სიტყვა მოყვანილია დამასკელის არსენ იყალთოელისეული თარგმანიდან, რომლის მიხედვით გემოს შეგრძნების ერთ-ერთ ორგანოს წარმოადგენს „ხედა კერძოჲ მისი სასაჲ, რომელსა ვიეთნიმე ურანისკოსად უწოდენ“. მამ სულხან-საბასთვის გემოს შეგრძნების ეს ორგანო იყო ცნობილი (ურანისკო—οὐρανισκός).

<sup>44</sup> „სიცივისა“ და „სიცხისა“ განმარტებაში (იხ. ხელნ. H 1429) თითოეულის მრავალი სახეა აღნიშნული: „სიცივეცა განიყოფებიან შვდად: სიოდ, სიგრილედ, სუსხად, ტეხვრად, ხვატად, ნეფხუად და ყინელად“. სიცხის სახეებია: სითბო, მზუარე, ყუდრო, სიცხე, ხვატი, პაპანება, კრტიალი, უნჯუფა. მოყვანილ განსაზღვრებაში, სხვათა შორის, ის იპყრობს ყურადღებას, რომ ხვატი განმარტებულია როგორც დიდი სიცივე: „ტეხვრა არს ზამთარ თოვლში სიცივე“; „ხვარტი არს მისგან უძლიერესი სიცივე“. სიცხის განმარტებაში კი წერია: „ხვატი არს მეტად ძლიერი სიცხე მზისა“. ამ განსაზღვრიდან ჩანს, რომ ძლიერი სიცხე და ძლიერი სიცივე ერთი და იმავე სიტყვით გამოითქმის. ეს ენობრივი ფაქტი უ თ უ ო დ სა გ უ ლ ი ს ხ მ ო ა ი მ თ ვ ა ლ ს ა ზ რ ი ს ი თ, რ ო მ თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ვ ე ფ ს ი ქ ო ლ ო გ ი ა ს მ ო ნ ა ც ე მ ე ბ ი თ ა ც, გ ა ნ ც დ ი ს მ ი ხ ე დ ვ ი თ, ძ ლ ი ე რ ი ს ი ც ი ვ ე და ძ ლ ი ე რ ი ს ი ც ხ ე უ რ თ ი ე რ თ ს უ ა ხ ლ ო ვ დ ე ბ ი ა ნ.

წარმოდგენს. სულხან-საბა, იმოწმებს რა ნემესიოსს, წერს: „რა სიფიცხე უწყნარობასა შეერთოს ღირღვილოვანებასა შეიქმს, ხოლო წყნარობა სიმტიცესა რა შეერთოს, წყლტუობასა შეიქმს“ (იხ. „ღირღვილოვანის“ განსაზღვრა“). ესე იგი ღირღვილოვანი და წყლტუობა სახეა ვაკისა და უვაკობის („უწყნარობა“ და „წყნარობა“ პეტრიწის ტერმინებია, რომელნიც შეესატყვისებთან არსენ იყალთოელის ტერმინებს — „ვაკეს“ და „უვაკობას“). როგორც აღვნიშნეთ, „ვაკე“ და „უვაკობა“ სულხან-საბას მხედველობის რომელობებად მიაჩნია. მაგრამ „უწყნაროსაგან“ და „წყნაროსაგან“ („ვაკე“ და „უვაკო“) წყლტუ და ღირღვილოვანი, როგორც ჩანს, შეხების მოდალობათა ჩარევით წარმოიქმნება. რაკი სიფიცხე (სიმაგრე), ეს შეხების რომელობა, შეუერთდება უწყნარობას (უვაკობას), წარმოიქმნება ღირღვილოვანება, ხოლო ვაკე და მტიცე — „წყლტუობასა შეიქმს“.

ამრიგად, შეხებისა და მხედველობის შეგრძნებათა კავშირის ფაქტი, რის შედეგადაც თავისებური გრძნობადი რომელობები წარმოიქმნებიან, სულხან-საბასთვის ცნობილი იყო. მას დადგენილიც აქვს ზოგიერთი გრძნობადი რომელობა, რომელიც მხედველობისა და შეხების ურთიერთმოქმედების შედეგად ჩნდება.

ასეთია ლექსიკონში წარმოდგენილი მოძღვრება შეგრძნების შესახებ. ჩვენ ვხედავთ, რომ ავტორი ცდილობდა მიეცა მკითხველისათვის რეალური ცოდნა შეგრძნებისა და მისი ცალკე სახეების შესახებ, ცოდნა, თავისუფალი ყოველგვარი არამეცნიერული ზეგავლენისაგან. მან მართლაც შესძლო ეს. ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს უმთავრესად ის შეხედულებებია, რომლებიც გალენიდან და არისტოტელესაგან მომდინარეობენ [110].

ჩვენ განვიხილეთ სულხან-საბას შეხედულებანი სულის შემეცნებითი ძალების შესახებ, მაგრამ ეს არ ამოსწურავს სულხან-საბას ქართულ ლექსიკონში წარმოდგენილ ფსიქოლოგიურ შეხედულებებს.

სულხან-საბას არა მხოლოდ შემეცნებითი პროცესების ცნებები აქვს მოცემული ლექსიკონში. მას, არსენ იყალთოელის ტერმინით რომ გამოვთქვათ, სულის „წადიერებითი“ (ბρεαქიხუ) (ეფრემ მცირეს ტერმინით — „აღძვრითი“) ძალების ძირითადი ცნებების განსაზღვრებებიც აქვს მოცემული. ამ განსაზღვრებების საფუძველზე შეიძლება დადგენილ იქნეს სულხან-საბას შეხედულებანი სულის წადიერებითი ძალების შესახებაც.

ვ ნ ე ბ ე ბ ი. პირველ რიგში განვიხილოთ სულხან-საბას შეხედულებანი ვნების შესახებ. ვნება ბერძნული *παθος*-ის შესატყვისისა.

ლექსიკონში ვნების ასეთი განმარტებაა მოცემული: „ითქმის ვნებად კორციელიცა, ვითარ სნეულება და წყლულება<sup>45</sup>. ითქმის ვნებაჲ სულიერიცა, რომელ არს გულისთქმა (*ἐπιθυμία*) გულისწყრომა (*φύσμη*) და ეგვითარი“.

როდესაც სულხან-საბა წერს: „ესე ვითარნი არიან ვნებებიო“, იგულისხმება, რომ მას აქვს გარკვეული შეხედულება იმის შესახებ, თუ რა უნდა მივიჩნიოთ ვნებად, რა აქვს საერთო „ესე ვითართ“, რომლის გამო ისინი ვნებებად ითვლებიან. იმის დასადგენად, თუ რა მიაჩნია სულხან-საბას ვნების არსებით დამახასიათებელ თავისებურებად, საჭირო იქნება გათვალისწინება ლექსიკონში წარმოდგენილი ზოგიერთი ისეთი ცნების განმარტებისა, რაც გარკვეული მხრივ ვნებათა თავისებურებასაც ნათელს ხდის; კერძოდ, მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული „დრასტიკოს“ და „მოქმედებითის“ განსაზღვრებები. ეს განსაზღვრებები, უთუოდ, გამომდინარეობენ ვნების ბუნების შესახებ სულხან-საბას ერთიანი ჩამოყალიბებული შეხედულებიდან.

სულხან-საბა „სენსა“ და „წყლულს“ ხორციელ ვნებებად მიიჩნევს, მაგრამ არაფერს ამბობს იმის შესახებ, თუ რატომ უნდა მივიჩნიოთ ისინი ვნებად. „ნეშთა“ რატომ მიაჩნდა ნემესიოსს ვნებათ — ეს, ჩანს, მისთვის ცნობილი იყო. „ნეშთას“ შემდეგ მიწერილი აქვს სულხან-საბას მიერვე მითითებული ადგილი ნემესიოსიდან: „გული-სა მიერ დრეკა ძარლუთა მოქმედება არს, არამედ ნეშთაჲ — ვნება, რამეთუ მისგანვე არს და ნეშთაცა დრეკა, არამედ არა ბუნებით“, ე. ი. ამ განმარტების მიხედვით გულის მოქმედება, ჩვეულებრივ, სისხლის მიმოქცევის შემთხვევაში არის მოქმედება (действие) რადგანაც ბუნებრივია, მაგრამ იმავე გულის ათრთოლებული, აჩქარებული მოქმედება უკვე ვნებაა (страдательное состояние), რადგანაც არაბუნებრივი მოქმედება<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> სნეულებას ვნებად არისტოტელეც თვლის (667 b, 10).

<sup>46</sup> ნამდვილად „ნეშთა“ ეწოდება თუ არა გულის აჩქარებულ მოქმედებას, ეს გასარკვევია. „ნეშთას“ განმარტება ნემესიოს ემესელის ქართული თარგმანიდანაა მოყვანილი. სერგო გორგაძის გამოცემაში „ნეშთას“ ნაცვლად არის „ნებთა“. რედაქტორი შენიშნავს, რომ „ამ სიტყვას ქარაგმა გაუხსნელსა ვტოვებ, რადგანაც დანადვილებით არ ვიცით მისი ეთიმოლოგია. შეიძლება იგი უღრიდეს სიტყვას «ნებითა» ან «ნებათა»“ (გვ. 97). მაშ, ის სიტყვა, რაც ს. გორ-

სულხან-საბასთვის ვნება ბუნების საწინააღმდეგო მოძრაობაა, მოქმედება კი ბუნებრივი მოძრაობა. ასე აქვს სულხან-საბას განსაზღვრული მოქმედება: „მოქმედება არს ძალი ბუნებათა“ (იხ. „მოქმედებითის“ განსაზღვრა).

მოქმედებასა და ვნებას სულხან-საბა სხვა მხრივაც განასხვავებს. „დრასტიკოს“ განმარტებისას აღნიშნავს, რომ „დრასტიკო“ (მოქმედი) ისაა, რაც „თუთ თუთ შორის მიდრკებოდეს“ (წყაროდ მითითებულია ნემესიოსი, თავი მე-15, ნამდვილად ნემესიოსი ამ საკითხებს ეხება მე-16 თავში: „დრასტიკოდ უკუჭითქუმის, რომელია თუთ თუთ შორის მიდრკებოდეს“. გვ. 97). ამ განმარტების მიხედვით, მოქმედად, ანუ დრასტიკოდ, იწოდება ის, რაც მოძრაობს თავად თავის თავიდან, მაშინ მისი საწინააღმდეგო მდგომარეობა ვნება იქნება. ესე იგი ვნება იქნება მოძრაობა, გამოწვეული ერთის მიერ მეორეში. ამ თვალსაზრისით სულხან-საბას გულისწყრომა ვნებად მიაჩნია: „გულისწყრომა არს მღულარება გულის გარემოსისა სისხლისა ფოფინებისაგან, ნავლლისა ანუ აღმღვრევისა მისისა ქმნილი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გულისწყრომა გამოწვეულია სულში სხეულებრივი ცვლილებების მიერ, მაშ ვნებაა<sup>47</sup> (სულხან-საბა ამ

გაძეს წაითხული აქვს როგორც ქარაგმინი „ნებთა“, სულხან-საბას, იმ დედნის მიხედვით, რომელიც მას ხელთ ჰქონია, წაუკითხავს როგორც „ნეშთა“. საფიქრებელია, რომ არც ერთი და არც მეორე არ უნდა იყოს სწორი. ეს სიტყვა ბერძნულის *αἰμα-ის* შესატყვისია. საგულისხმოა, რომ ლექსიკონში სიტყვა პალმუსი ახსნილია როგორც „ნება“ (იქნებ უნდა იყოს „ენება“?) და წყაროდ მითითებულია ნემესიოსი, მე-16 თავი, სადაც ნამდვილად გვხვდება ეს სიტყვა (ბერძნულ დედანში). ძნელი სათქმელია, თუ რის მიხედვითაა მითითებული „სიტყვა პალმუსის წყაროდ ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათჳს კაცისა“, თავი მე-16. ქართულ თარგმანში, როგორც აღვნიშნეთ, პალმუსის ნაცვლად გვხვდება სადავო ტერმინი „ნებთა“ (თუ „ნეშთა“). ნემესიოსის მიერ ვნების ბუნების საილუსტრაციოდ გულის მოძრაობის მაგალითი, როგორც ცნობილია, განმეორებული აქვს იოანე დამასკელს. იოანე დამასკელთან შესატყვის ადგილს არსენ იყალთოელი ასე თარგმნის: „გულისაჲ უკუშ ძარლუთა მიერი ვიდრამე მოძრაობაჲ ვითა ბუნებითი მოქმედებაჲ არს, ხოლო ნესტუთა მიერი ვითარცა უზომოჲ და არაბუნებითი ვნებაჲ არს“. იქნებ პეტრიწის თარგმანშიაც „ნებთა“ კი არა „ნესტუთა“ იყო. ამის თქმა ძნელია. ეს საკითხი ამჟამად არ შეიძლება იყოს ჩვენი გამოკვლევის საგანი. სავარაუდოა, რომ ათრთოლებული მოძრაობა შეიძლება თარგმნილი ყოფილიყო როგორც „ნესტუთამიერი“ მოძრაობა. მაგრამ რაც უნდა ეწოდოს გულის ათრთოლებულ მოძრაობას, ამას ამ შემთხვევაში ჩვენთვის არა აქვს მნიშვნელობა. ამჟამად საგულისხმო მხოლოდ ის არის, რომ სულხან-საბასათვის ეს ათრთოლებული მოძრაობა ცნობილი იყო როგორც ვნება.

<sup>47</sup> ცნობილია, რომ ასეთი შეხედულება ვნებათა ფსიქოლოგიური ბუნების შესახებ მატერიალისტურ შეხედულებას წარმოადგენს. ცნობილია ისიც,

ფაქტს აღიარებს და საგულისხმო ისაა, რომ თავის ეთიკურ შეხედულებებში, როგორც დავინახეთ, აფექტის გაზომიერებას და არა აღკვეთას მოითხოვს). სულხან-საბას პრინციპული ხასიათის შეხედულებანი ვნებათა შესახებ რომ სრულად იყოს წარმოდგენილი, აღნიშნული უნდა იქნეს ის ფაქტი, რომ სულიერ ვნებათა ცალკეული სახეების განმარტებისას (მაგ., „მწუხარების“, „შიშის“ განსაზღვრაში) სულხან-საბა იმ თვალსაზრისზე დგას, რომელიც არისტოტელესაგან მომდინარეობს და რომლის მიხედვითაც სულიერ ვნებათა თავისებურება იმაშია, რომ ისინი სულის აღძვრანია ბოროტის ან კეთილის მოლოდინის შედეგად.

ამრიგად, ნათელია, რომ სულხან-საბა განასხვავებს ვნებისა და მოქმედების ცნებებს.

ზემოთქმულის შემდეგ ჩვენთვის სრულიად ცხადია ისიც, თუ რა პრინციპების მიხედვით მიაკუთვნებს სულხან-საბა ამა თუ იმ სულიერ ან სხეულებრივ პროცესს ვნებათა ჯგუფს. სხეულებრივი ან სულიერი მოვლენა სულხან-საბასთვის ვნებაა, თუ იგი „უსაზღვრო და არაბუნებითი“<sup>48</sup> და წარმოდგენს ერთში მეორეთი გამოწვეულ მოქმედებას. მაგალითად, სულიერი მოვლენებიდან, სულხან-საბას აზრით, პირველ რიგში ასეთებია: გულისწყრომა და გულისთქმა. გულისწყრომა და გულისთქმა ვნებებია. მოქმედებასთან მიმართებაში განხილული. მაგრამ სულის შემეცნებით ძალებთან მიმართებაში ისინი სულის წადიერებითი ძალებია. როგორც აღვნიშნეთ, სულხან-საბას შეხედულებით, სულს, შემეცნებით-თეორიულ ძალებს გარდა, წადიერებითი ძალებიც აქვს. მაგრამ ეს წადიერებითი ძალები არ ამოიწურება მისთვის გულისთქმითა და გულისწყრომით. წადილს, სულხან-საბას განმარტებით, სამი სახე აქვს — გულისთქმა, გულისწყრომა და განზრახვა<sup>49</sup>.

---

რომ ისტორიულად ამ შეხედულებამ ვნებათა შესახებ (მას მრავალი მიმდევარი ჰყავდა) მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა, საერთოდ, ფსიქიკის შესახებ მეცნიერულ-მატერიალისტური შეხედულებების ჩამოყალიბების საქმეში. აღსანიშნავია, რომ „სიბრძნე სიკრუსისაში“ მეფე ამბობს, რომ გულის მოსვლა „ნაღველი შემომეჭიდა და მან მიყოლა“.

<sup>48</sup> სტოლეებიდან მომდინარეობს ის შეხედულება, რომ ვნება (აფექტი) სულის ბუნების საწინააღმდეგო მოქმედებაა. სულხან-საბა ცამას იხიარებს [110].

<sup>49</sup> აღსანიშნავია, რომ სულხან-საბა განზრახვას ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ნებისა და განჯის—მსჯელობის მნიშვნელობით. განზრახვა ორი სხვადასხვა ბერძნული სიტყვის შესატყვისია ψαλαγος (ნება — желание) და ψαλαυσος (მსჯელობა, განსჯა). ეს აღრევა, როგორც თავის დროზე შენიშნა ნემესისო

ამრიგად, სულხან-საბას შეხედულება ვნებებისა და წადილის შესახებ იმით არის საგულისხმო, რომ იგი აღიარებს წადილისა და ვნებების „ბუნებრიობას“, მათ თვისობრივ თავისებურებას, სხვა სულიერ ძალებზე დაუყვანებლობას. სულხან-საბას მიხედვით, ვნებები ადამიანის არსებითი ძალების რიგს განეკუთვნებიან. ამასთან დაკავშირებით საგულისხმოა, რომ სულხან-საბა ორბელიანი „სიბრძნე სიცრუისაში“ ისეთ ეთიკურ შეხედულებებს ავითარებს, რომლებიც საკვებით ადეკვატურია მისი ფსიქოლოგიური თეორიისა. სულხან-საბა ორბელიანის ეთიკური შეხედულებანი პერიპატეტლთა მეტერიოპათიას უფრო ასაბუთებს, ვიდრე სტოელთა აპათიას. „სიბრძნე სიცრუისას“ ეთეკა, როგორც დავინახეთ, ვნებათა გაზომიერებისა და არა აღკვეთის ეთიკაა.

როგორც ზემოწარმოდგენილმა განხილვამ დაგვარწმუნა, წადილის აღნიშნულ სახეებს შორის ის განსხვავებაა, რომ გულისწყრომა და გულისტქმა ვნებებია და ამდენად „უსიტყველი სულის“ ძალებია; განზრახვა კი სიტყვიერ სულში ჩასახული წადიერებაა. იგი სიტყვიერი სულის წადიერებითი ძალაა, ამდენად „ნებათაგანი“ და მას განსხვავებულია ვნებათაგან. ნებლობის ფსიქოლოგიის საკითხებზე სულხან-საბას შეხედულებებს ქვემოთ განვიხილავთ. ახლა კი, მას შემდეგ, რაც ვნებათა ფსიქოლოგიის ზოგად საკითხებზე სულხან-საბას შეხედულებანი დავადგინეთ, განვიხილოთ მისი შეხედულებანი ცალ-ცალკე გულისწყრომისა და გულისტქმის შესახებ<sup>50</sup>.

პირველ რიგში, განვიხილოთ სულხან-საბას შეხედულება გულისწყრომის შესახებ. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ გულისწყრომის ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვისას სულხან-საბა არ მიჰყვება ბრმად იმ წყაროებს, რომლითაც ის სარგებლობდა ამ შემთხვევაში. კერძოდ, არ მიჰყვება უკრიტიკოდ იოანე დამასკელს, რომელზედაც მიუთითებს მკითხველს გულისწყრომის განმარტების და-

---

ემესელის ქართული თარგმანის გამოცემის რედაქტორმა ს. გორგაძემ, დაშვებული აქვს აგრეთვე იოანე პეტრიწის. სავარაუდოა, რომ სულხან-საბა, სწორედ იოანე პეტრიწის გავლენით, განზრახვას ამ ორი მნიშვნელობით ხმარობს. რაც შეეხება სულხან-საბას მიერ წარმოდგენილ დაყოფას წადილისას, როგორც ცნობილია, ასეთი დაყოფა არისტოტელესაგან მომდინარეობს. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, თავი 3, § 4.

<sup>50</sup> სულხან-საბა გულისტქმასა და გულისწყრომას, მართალია, ასახელებს როგორც ვნებებს სახეებს, მაგრამ ლექსიკონში წარმოდგენილი მასალების საფუძველზე მაინც არ არის ნათელი, რა განსხვავებაა მათ შორის ან რა ნიშნის მიხედვით გამოიყოფა მან ვნების ეს ორი სახე.

სასრულს, როგორც ისეთ წყაროზე, რომელშიც „სრულადაა“ ეს საკითხი განხილული<sup>51</sup>.

გულისწყრომა, ლექსიკონში მოცემული განმარტებით, „არს მდულარებაჲ გულისგარემოსისა სისხლისა ფოფინებისაგან ნავლისა ანუ აღმღვრევისა მისისა ქმნილი. არს ოდესმე (ე. ი. ზოგჯერ. — ა. ფ.) გულისწყრომაჲ, რომელი წადიერებაჲ არს ნაცულისა მიგებად, რამეთუ ოდეს ვიმძლავრით ვისგანმე ანუ მოვიგონოთ მიმძლავრება იგი განერისხნით გულისწყრომითა“<sup>52</sup>.

მაშ ამ განმარტების მიხედვით ზოგჯერ გულისწყრომა არის იგივე, რაც სურვილი სამაგიეროს გადახდისა.

სულხან-საბა გვაძლევს გულისწყრომის ცალკე სახეების დახასიათებას. ის გულისწყრომის სამ სახეს ასახელებს: „რისხვა (ბრყჳ, *вспыльчивость, раздражение*), ბორგა (აჟუიჯ, *злослава*) და დარილი (აბოცი, *ненависть*), რომელ არს მზერა“<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> არსენ იყალთოელის თარგმანით, რომლითაც სარგებლობს ჩვეულებრივ სულხან-საბა, იოანე დამასკელი გულისწყრომის შესახებ წერს ნამდვილად 29-ე თავში. ამ შემთხვევაშიც იოანე დამასკელი სიტყვასიტყვით იმეორებს ნემესიოს ემესელის შეხედულებას.

იოანე დამასკელის არსენ იყალთოელის თარგმანში წერია: „ხოლო გულისწყრომა არს მდულარებაჲ გულისა გარემოსისა სისხლისა ფოფინებისაგან ნავლისა ანუ აღმრღუშვისა მისისა ქმნილი“. ნემესიოსის განმარტებით: „ხოლო გულისწყრომაჲ ვიდრეჲმ არს დულილი გულის გარენოჲსა სისხლისაჲ, ნავლისა აორთქელისა გინა აღმრღუშვისაგან ქმნილი“ (იხ. გვ. 107).

<sup>52</sup> ცელერი პლატონის მოძღვრებას გულისწყრომის (ზამაჯ) შესახებ ასე გადმოგვცემს: „გულისწყრომა შეიძლება გაჩდეს სხეულებრივი მდგომარეობის ან აზრით განცდილი უსამართლობის შედეგად, მაგრამ პირველ ყოვლისა ის მდგომარეობს აღტხნებაში სისხლისა და ნაღველისა“. არისტოტელე წერს („ეთიკა ნიკომახისა“, თავი 5, § 10), რომ (სულხან-საბას ტერმინებით თუ ვთარგმნით) „გულისწყრომა აღმოცენდება ვისგანმე მიმძლავრების მოგონებით“, ე. ი. იმის გამო, რომ უსამართლობა გვეჩვენება. ამ შეხედულებებს სულხან-საბაც იმეორებს.

<sup>53</sup> ნემესიოს ემესელის ქართული თარგმანის მიხედვით: „ხოლო გუარნი გულისწყრომისანი სამ: წყრომაჲ — ნავლულეაჲ (ბრყჳ — *вспыльчивость*), რომელიცა ნავლელ იწოდების, მედგრობაჲ (აჟუიჯ — *злослава*) და გულისშორისი — ძკრის — მმარხველობაჲ (აბოცი — *ненависть*)“. როგორც დომანსკის გამოკვლევამ დაადასტურა, გულისწყრომის ასეთი დაყოფა ნემესიოსს აღებული აქვს სტოელებისაგან, იოანე დამასკელი ნემესიოსის აღნიშნულ შეხედულებას გულისწყრომის სახეების შესახებ სიტყვასიტყვით იმეორებს. იოანე დამასკელის ქართულ თარგმანებში არსენ იყალთოელისა და ეფრემ მცირის მიერ, რისხვის მესამე სახე სხვადასხვა ტერმინებითაა აღნიშნული, სახელდობრ: არსენ იყალთოელი მას უწოდებს „მზერას“, ეფრემ მცირე კი „ბრდღუშნაჲს“.

ლექსიკონში მოცემული განმარტებით „რისხვაჲ ესე არს გულისწყრომა ჳეროვანი შემცოდეთათვის“ (ასეთი განსაზღვრა არა აქვს არც ნემესიოსსა და არც იოანე დამასკელს); იგია „ენება ურიდი და ურცხვნო“ (იხ. სიტყვა „რისხუას“ განმარტება).

რისხვა, როგორც გულისწყრომა ჳეროვანი შემცოდეთათვის, სულხან-საბას განმარტებით, ითქმის მხოლოდ „უალრესისათვის“. სწორისათვის ითქმის ლალვა, უდარესისათვის კი „დრტვინვა“ (იხ. სიტყვა „რისხვას“ განმარტება).

რისხვას — „გულისწყრომას ჳეროვანი შემცოდეთათვის“ (ვნებას „ურიდსა და ურცხვნოს“), ქართული ლექსიკონის ავტორის შეხედულებით, სხვადასხვა ხარისხი შეიძლება ჰქონდეს. „წყრომა“ არის რისხვა მცირე, „გაწყრომა“ არის გარისხების უმცირესი („გარისხებასაით“), „განძვინება — მკეცური გარისხება“. „გავეშება კაცის განძვინება“, „ბრაზი — სიცოფე ძლიერი“<sup>54</sup>.

შემდეგი სახე გულისწყრომისა არის „ბორგა“<sup>55</sup>.

„ბორგა“ ლექსიკონის განმარტებით „არს მიუმყოვრებელი ნაელელი და დაუცადებელი უწყესო გულისწყრომაჲ“ ან, როგორც ცალკე სიტყვა „ბორგას“ განმარტებაში წერია, „ბორგა ესე არს მიუმყოვრებელი ნაღველი, კაცი ჳავრისაგან ვერც დადგეს, ვერც დაჯდეს“. სულხან-საბა გულისწყრომის ამ სახეს მედგრობასაც უწოდებს და მედგარის განმარტებაში წერს: „მედგარი ითქმის მარადისძვრისა დამმარხუელი გულთა შინა აღუქოცელად“.

მესამე სახე გულისწყრომისა არის „დარილი“<sup>56</sup> (პეტრიწის თარგმანით „გულისშორისი — ძვრის-მარხველობაჲ“, არსენის თარგმანით „მზერა“, ეფრემ მცირის თარგმანით კი „ბრდლუწნაჲ“). ლექსიკონში განმარტებულია, რომ „დარილი (НЕНАВИСТЬ) არს რისხვა

<sup>54</sup> აღსანიშნავია, რომ რისხვის სახეების დადგენისას სულხან-საბა ენობრივ ცნებებსაც მიჰყვება და ფსიქოლოგიურ ანალიზსა და მსჯელობასაც აწარმოებს. სულხან-საბა ძლიერ ხშირად მიმართავს „ფენომენოლოგიური“ საკითხების ასეთი გზებით გაშუქებას.

<sup>55</sup> „ბორგას“ ნაცვლად ნემესიოსის ქართულ თარგმანში გვხვდება „მედგრობაჲ“. „მედგრობაჲ უკუწწყრომაჲ, რომელი საძულოდ დაიმარხვოდის, რამეთუ ითქუმის მედგრობაჲ და ესეცა ვითარმედ მედგრობაჲ არს გუბისაგან და მომჯსენებლობისაგან მარხვისა“. ნემესიოსის ქართულ თარგმანში ნაცადია ოჟოც შესატყვისი ისეთი ქართული სიტყვა ყოფილიყო მოძებნილი, რომელიც ამ სიტყვის იმ ბერძნულ მნიშვნელობას გადმოგვეცემს, რომელიც იმ ძირში იგულისხმება, რომლისგანაც ის წარმოიშვა: μείνει—დარჩენა—оставаться—пробывать

<sup>56</sup> ნემესიოსი წერს: ἔατος (НЕНАВИСТЬ) წარმოიშვა სიტყვიდან το χείρομα—ალბათ, ამით აიხსნება, რომ გულისწყრომის ამ სახის გამოსასახავად ქართველმა მთარგმნელებმა აირჩიეს ტერმინები: „მზერა“, „დარილი“.



შეძიებელი ჟამთა ტანჯვისათვის ვისამე, რომელ არს მზერა“ („დარილი — ჟამთა ძიება“). მზერის განმარტებაში ნათქვამია „მზერა არს გულისწყრომით დგომა, რომელ არს დარილი“. ასეთია, სულხან-საბას აზრით. გულისწყრომა როგორც ერთი სახეობა ვნებისა და ასეთია მისი ცალკეული სახეები.

თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ ენობრივ ცნებებს, რომელნიც უბრალოდ აღნუსხულია ლექსიკონში და ფსიქოლოგიური ანალიზის საგანი არ გამხდარა, და ლექსიკონის ავტორის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა დასადგენად მხოლოდ იმ ცნებათა განმარტებებით ვისარგებლებთ, რომელნიც ფსიქოლოგიური რეფლექსიის შედეგადაა მიღებული, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ, გულისწყრომის აღნიშნული სახეების გარდა, სულხან-საბას ვნებათა ძირითად სახეებად მიაჩნია აგრეთვე გემო (ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიკო მუზეუმი, ხელნაწერი № 300), შიში, მწუხარება და გულისტქმა (Бождежение). მაგრამ, რადგანაც ვნების ამ სახეებს ლექსიკონის ავტორი არ მიაკუთვნებს გულისწყრომას და ვნებათა ცალკე სახეებად მიიჩნევს, უნდა ვიფიქროთ, რომ მისთვის გულისტქმა, შიში, მწუხარება და გემონი გულისტქმის, როგორც ვნებათა ერთი დიდი გვარის, სახეებს წარმოადგენენ. სულხან-საბამ ხომ ვნებათა მხოლოდ ორი გვარის არსებობა აღიარა: გულისწყრომისა და გულისტქმისა. რაკი გულისტქმა, შიში, მწუხარება და გემონი გულისწყრომის სახეებს არ წარმოადგენენ, თავისთავად იგულისხმება, რომ ისინი მას გულისტქმის სახეებად მიაჩნია.

გულისტქმისა და გემოს შესახებ სულხან-საბა დაწვრილებით არაფერს ამბობს. გულისტქმის განმარტებისას კმაყოფილდება მხოლოდ იმის აღნიშვნით, რომ გულისტქმა არის „გონებით ნდომა“ და „გულისსათქმელი“ არის „სანდომელი“. უფრო დაწვრილებით არის წარმოდგენილი ლექსიკონში ვნებათა მეორე ჯგუფის — გულისტქმის ორი სახე: შიში და მწუხარება.

ში შ ი — სულხან-საბა შიშის ექვს სახეს ასახელებს: „ხოლო შიშიცა განიყოფების ექვსად: მცონარებად (ზხივც, нерешительность, жень), კლებულებად (აიძაფ, стыдливость), სირცხვლად (აიხუაჟ, совесть), განკრევაბად (ჯაძაჟღეჯი, изумление), განკვფრებად (ქაჟღეჯი, ужас) და ულონობად“<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> როგორც დომანსკის გამოკვლევიდან ჩანს, შიშის ასეთ სახეებად დაყოფა სტოვლებიდან მომდინარეობს. სულხან-საბა ამ შეხედულებას ნემესიოსის მიხედვით იცნობს [110, გვ. 123, შდრ. 113, ტ. III, ნაწ. I, გვ. 231].

განვიხილოთ თითოეული სახე ცალ-ცალკე.

სულხან-საბას განმარტებით: „მცონარება ვიდრემე არს შიში ყოფადისა მოქმედებისა“. ლექსიკონის ზოგიერთ რედაქციაში ამ განმარტებას ემატება „რომელ არს დაზარება“ („დაზარება“-„ცონვა“).

„კდებულება (стыдливости) არის შიში მოლოდებითა ძაგებისათა (ძაგება, порицание) და კეთილ არს ესე ვნება“. ცალკე სიტყვა „კდება“ განმარტებულია როგორც „შიში გმობის მოლოდებასა ზედა“, ესე იგი, როდესაც ადამიანს ეშინია ძაგების, ეს არის კდებულება. მაგალითად, ასეთი გრძნობა შეიძლება ჰქონდეს ახალგაზრდას: ძაგების, გმობის მოლოდინის შიშით მან შეიძლება არ ჩაიდინოს რაიმე ქცევა<sup>58</sup>.

მესამე სახე შიშისა არის სირცხვილი (совестливостъ)<sup>59</sup>. სირცხვილი არის „შიში ბილწებასა რასამე საქმესა ზედა და არცა ესე<sup>60</sup> უსასო არს ცხორებისაგან“. ცალკე სიტყვა სირცხვილი განმარტებულია როგორც „შიში უბადოთა საქმეთა ზედა“<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> შიშის სახეების აღსანიშნავად სულხან-საბა არსენ იყალთოელის ტერმინებს იყენებს. ამასთან დაკავშირებით ხაზი უნდა გაეყვას იმ საგულისხმო ფაქტს, რომ სულხან-საბას „ქართულ ლექსიკონში“ იმ ფსიქოლოგიურმა ტერმინებმა ნახეს ადგილი, რომლებიც, უმთავრესად, არსენ იყალთოელის თარგმანში გვხვდება. სავარაუდოა, რომ ეს გარემოება იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ არსენ იყალთოელის ტერმინები უფრო ზუსტია და უფრო შესატყვისი ქართული ენის ბუნებისათვის, ვიდრე სხვა თარგმანებში წარმოდგენილი ტერმინები. ელ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ იმ დროისათვის, როდესაც სულხან-საბა ქართული ენის ლექსიკონს ადგენდა, ქართული ენის ფსიქოლოგიურ ლექსიკონის ფონდში უმთავრესად არსენ იყალთოელის მიერ ხმარებული ტერმინები იყო გაბატონებული.

<sup>59</sup> პლატონი თავის კანონებში წერს: „ბრძენი კანონმდებელი ყველაზე მეტად უნდა ზრუნავდეს იმაზე, რომ ახალგაზრდობას შერჩეს მორცხეობა („კდებულება“). მათი თანდასწრებით არ უნდა ხდებოდეს ის, რაც სასირცხვოა. იქ, სადაც ურცხვი არიან მოხუცები, იქ ახალგაზრდებიც უსირცხვილონი არიან“.

არისტოტელე განსხვავებულ შეხედულებას ავითარებს. არისტოტელეს აზრით, კდებულება არის არა სათნოება (добродетель), არამედ აფექტი—ვნება. ეს აფექტი კეთილია და კარგი, როდესაც იგი კბაბუკს ახასიათებს, რადგანაც კბაბუკი აფექტური არსებაა და ეს „კდებუა“ რომ აჩერებს მას დაუშვებელი საქციელისაგან. არისტოტელე, ეთიკა ნიკომახისა, წიგნი 4, § 15.

<sup>60</sup> „არცა ესე“ გულისხმობს ამ გრძნობის „კდემასთან“ მიმართებაში დაყენებას მისი „კეთილობის“ თვალსაზრისით. ესეც კეთილი გრძნობაა. ეს გრძნობაც ზომიერი და ბუნებრივი—კეთილი ქცევის საფუძველია.

<sup>61</sup> ასეთი განმარტება ნემესიოსის ქართულ თარგმანში გვხვდება: სირცხვილი არის „შიში უბადოთა ქმნისათჳს. არცა უკუშ ესე უსასო ცხორებისათჳს“ (გვ. 109).

ამ განმარტებიდან ჩანს, რომ ადამიანის სიკეთისათვის ამ გრძნობას მნიშვნელობა აქვს. იგულისხმება, რომ ეს გრძნობა ცუდის ჩადენისაგან იცავს ადამიანს. იმდენად, რამდენადაც ადამიანი ამ გრძნობის წყალობით თავს იკავებს მიუღებელი საქციელისაგან. ლექსიკონში მოცემულ განმარტებაში ისიცაა აღნიშნული, რომ „კდემა ვნება“ და ისიცაა ნათქვამი, რაც მთავარია, რომ იგი „კეთილ არს“. მაშ, გრძნობა ბუნებრივი და ზომიერი ზნეობრივი ქცევის საფუძველი შეიძლება იყოს. „კდემის“ შემთხვევაში უბრალოდ „ძაგების“ მოლოდინის შიშია, სირცხვილის შემთხვევაში კი ადგილი აქვს „ბილწი“ საქმის შეგნებას და ამ ბილწი საქმის ჩადენის გამო — შიშს. ჩანს, სირცხვილი გულისხმობს შეგნებას საქმის სიბილწისას. ქართულ ლექსიკონში სრულიად ნათლადაა ურთიერთისაგან განსხვავებული „კდემულება“ და „სირცხვილი“. როგორც ცნობილია, ასეთი განსხვავების დადგენა სტოელებისაგან მომდინარეობს. არისტოტელე ამ განსხვავებას ვერ ხედავდა. განსხვავებას აღიარებდნენ პლატონიცა და პლოტინიც (იხ. დომანსკის აღნიშნული თხზულება). ქართული ლექსიკონის ავტორსაც ეს განსხვავება იმდენად მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომ ლექსიკონში არსად არ გვხვდება „კდემისა“ და „სირცხვილის“ ურთიერთში არევა.

შიშის მეოთხე სახეა „განკვრება“. განკვრება განმარტებულია როგორც „შიში დიდისა ოცნებისაგან“.

მეხუთე სახე შიშისა არის „განცუფრება“. იგი განმარტებულია როგორც „შიში უჩუეველისა საოცრისაგან“ (არსენ იყალთოელი ხმარობს „საოცრებისაგან“, იოანე პეტრიწი — „საოცისაგან“).

მექვესე სახე შიშისა არის „ულონება“ (БЕСПОКОИСТВО). იგი განმარტებულია როგორც „შიში განვრდომილებისა (განვრდომა, неждан), რამეთუ შეგუეშინის რაჲ ქვებულყოფასა ულონობითა“ (არსენის თარგმანშია „ულონობდით“ — БЕСПОКОИМЯ), ესე იგი ულონობა (БЕСПОКОИСТВО) არის შიში იმის, რომ საქმე წარმატებით არ დამთავრდება<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> შიშის განმარტებაში სულხან-საბა შენიშნავს: „ხოლო ნემესიოსის წიგნთა განკვრებებისა ნაცულად წყლვა ეწერა, ვინათგან გულნი კაცთანი განკვრებებასა რა შთავარდებიან, იწყლიანცა. და ულონობისა ნაცულად ზრუნვა ეწერა“. ნემესიოსის ქართულ თარგმანში განკვიფრება განმარტებულია როგორც „შიში დიდისა რაისავე საოცისაგან“. განმარტების მიხედვით ჩანს, რომ განკვრება შესესატყვისება ბერძნული χαταπλῆξι-ს. თავად სულხან-საბას χαταπλῆξι-ის ნაცულად აქვს „განკვირება“, რადგანაც განკვრება განმარტებულია როგორც „შიში

მწუხარება. გემოს და შიშის გვერდით გულისტქმის სახეა აგრეთვე მწუხარება. ლექსიკონში მოცემული განმარტებით, მწუხარებისა სახენი ოთხ არიან: მკმუნვარება(ᄃχιδ—грусть—тоска), ურვა(ᄃχιδ—горе—скорнь), შური(ფზრიდ—зависть) და წყალობა(ᄃλιδ—сострадание). მწუხარების ასეთი დაყოფაც სტოელებისაგან მომდინარეობს [110, გვ. 121]. ეს დაყოფა გაიმეორეს ნემესიოს ემესელმა და იოანე დამასკელმა (სულხან-საბასთვის ეს შეხედულებანი ცნობილი იყო ნემესიოსის მიხედვით).

მწუხარება, როგორც წარმოდგენილი დაყოფიდან ჩანს, ისე ფართოდ არის გაგებული, როგორც სტოელებსა და შემდეგ ნემესიოსს ესმოდა, ე. ი. როგორც სიამოვნების საწინააღმდეგო მდგომარეობა. იგია ის, რასაც იწვევს გულისტქმის დაუკმაყოფილებლობა. მწუხარების ცალკე სახეები ასეა განმარტებული:

დიდისა ოცნებისაგან“. ამრიგად, ეს შენიშვნა, „განკვრების“ ნაცვლად ნემესიოსში „წყლვა“ ეწერაო, არ არის სწორი. ნამდვილად სულხან-საბას „განკვრების“ ნაცვლად ნემესიოსის მთარგმნელს — პეტრიწს აქვს „განცვრება“ და არა წყლვა.

ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს ასეთი საგულისხმო ფაქტიც: *χαταληξιδ*-ის ლექსიკონში მოცემულ განმარტებაში შეესატყვისება „განკვრება“ (არსენ იყალთოელის ტერმინია). მაგრამ ქართული ლექსიკონის ავტორისათვის ცნობილია ისიც, რომ იმავე მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც ეს სიტყვა ნახმარია ლექსიკონში, ქართულ მწერლობაში იხმარება აგრეთვე ტერმინი „განცვრება“ (პეტრიწი). ამიტომ ავტორს ეს სიტყვაც მოჰყავს ლექსიკონში და მას განმარტავს სწორედ ისე, როგორც პეტრიწის თარგმანშია ის განმარტებული. „განცვრება — შიში დიდი საოცრისა რასაგანმე“.

თავად სულხან-საბა კი არსენ იყალთოელის ზეგაღვნით „განცვრებას“ ბერძნული *εχληξιδ*-ის მნიშვნელობით ხმარობს („განცვრება“ განმარტებულია რთგორც „შიში უჩუეეელისა საოცრისაგან“). ამრიგად, „განცვრება“ ქართულ მწერლობაში ორი მნიშვნელობით გვხვდება და ქართულ ლექსიკონშიც ის ორივე მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი. პეტრიწის თარგმანის მიხედვით *εχληξιδ* შესატყვისია „წყლვა-საკვრელი“. მაშ პეტრიწისთან „წყლვა“ კი არა „წყლვა-საკვრელი“ გვხვდება და ისიც არა „განკვრების ნაცვლად“, არამედ სულხან-საბას და არსენ იყალთოელის ტერმინის „განცვრების“ ნაცვლად. სულხან-საბას აღნიშნული შენიშვნა შეიძლება გაუგებრობის ნაყოფი იყოს ან კიდევ იმისა, რომ სულხან-საბას ნემესიოსის ქართული თარგმანის ის რედაქცია შეიძლებაო და ჰქონოდა, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამავე შენიშვნაში ნათქვამია, რომ „ულონობის“ ნაცვლად „ზრუნვა“ ეწერაო. მართლაც, ნემესიოსის ქართულ თარგმანში ნამდვილად ბერძნული *αζαυα* თარგმნილია ზრუნვად. ქართულ ლექსიკონში ამ ბერძნული ტერმინის ეს მეორე ქართული შესატყვისი ტერმინიცაა მოყვანილი და ზრუნვა სწორედ ნემესიოსის მიხედვით არის განმარტებული: „ზრუნვა—შიში დაცენისა გინა ნაღვლაჲსა“. იხ. ნ ე მ ე ს ი ო ს ი, ქართული თარგმანი, გვ. 108.

„მკმუნვარება უკუე არს შემქმნელი უქმობისა, რომელსა უწოდენ შთობად“<sup>63</sup>, ე. ი. მკმუნვარება ისეთი მწუხარებაა, რომელიც უხმობას (ნეэмоэивне) იწვევს.

„ურვა არს მწუხარება დამამძიმებელი“. შური განმარტებულია როგორც „მწუხარება უცხოსა კეთილსა ზედა“. როგორც აღნიშნეთ, კმუნვარების, ურვისა და შურის განმარტებები ქართულ ლექსიკონში ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის მიხედვით არის მოცემული. მაგრამ შურის განმარტებისათვის სულხან-საბა ამ წყაროებით არ კმაყოფილდება და მის უფრო ვრცელ განმარტებას გვაძლევს, ვიდრე ეს აღნიშნულ წყაროებშია მოცემული. საკუთრივ შურის გარდა, რომელიც განმარტებულია როგორც „მწუხარებაჲ სხვისა კეთილსა ზედა“, სულხან-საბა არჩევს აგრეთვე შურის სხვა სახეებს და წერს: „ღაზობა — არა თუ ოდენ მწუხარებისა ქონებაჲ, არამედ უძვირესიცა, რამეთუ ენებოს მოსპოლვა კეთილისა მის მქონებელისა მოყუასისა“. ღაზო განმარტებულია აგრეთვე როგორც „შურით აღსავსე მოუთმენლად“. „გვაჯი არს არა თუ მწუხარებაჲ, არამედ მისის წინააღმდეგობით რათა მანცა ანუ უღარეს ანუ შემდგომად ქნას ანუ ისწავლოს რამე, ანუ იქონიოს მისებრივი“. „ხოლო ბაძი ჰგავს შურსა, არამედ განეყოფის, რამეთუ უკეთუ კეთილი ნახოს მოყუასისა, გინა ბოროტი და კეთილად აღუჩდეს წადილით და მკურვალედ მგზებარეობითა საწადელისა მისს მსგავს მისდა ქმნას და ეგრე იქცეოდეს“. ბაძი განმარტებულია აგრეთვე როგორც „მისის საქმის მოქმედება“. უთუოდ საგულისხმოა აქ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური დაკვირვება, რომ წაბაძვა გარკვეულის თვალსაზრისით უახლოვდება შურს.

მწუხარების უკანასკნელი სახე არის წყალობა. „წყალობა არს მწუხარება უცხოსა ბოროტსა და ქირთა ზედა“.

ასეთია სულხან-საბას შეხედულებები ვნებათა შესახებ.

როგორც ჩანს, სულხან-საბას ვნებათა შესახებ სრულიად ჩამოყალიბებული შეხედულება აქვს. ვნებების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებებში ის აღინსაგულისხმომ, რომ: ვნებები მიჩნეულია თვისობრივად თავისებურ, სხვა სულიერ ძალებზე დაუყვანელ აღამიანის არსებით ძალებად; ვნებების შესახებ მოძღვრე-

<sup>63</sup> აქცის როგორც არსენ იყალთოელი, ისე ვფრემ მცირე თარგმნის — „შთობაჲ“. ჩანს, ამათ გულისხმობს სულხან-საბა, როდესაც წერს: „რომელსა უწოდენ შთობაჲ“. მკმუნვარება იოანე პეტრიწის ტერმინია. „ურვა“ კი არსენ იყალთოელის და ვფრემ მცირის ტერმინია. იოანე პეტრიწი მის ნაცვლად ხმარობს — „დამძიმებაჲ“. ვერაფერ მცირე ზოგჯერ ურვას ხმარობს როგორც აყასიას, ისე აქციის მნიშვნელობით

ბაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ვნებათა ფიზიოლოგიური ბუნების გარკვევას; ვნება სხეულებრივი ცვლილებებით განსაზღვრულ მდგომარეობად არის წარმოდგენილი. ეს შეხედულებები არსებითად ეკლექტიკური ხასიათისაა. დომინანტურია აქ სტოელთა მოძღვრება ვნების სახეების შესახებ, მაგრამ არის კვალი აგრეთვე პლატონის, არისტოტელესა და ნეოპლატონიკოსთა შეხედულებებისა.

როგორც აღვნიშნეთ, ვნებები წადილის სახეებია, წადილი კი, სულხან-საბას აზრით, ემორჩილება ადამიანის ნებას. მფლობელის განმარტებაში სულხან-საბა წერს: თუ ადამიანის წადილი „იყოს ბოროტ“ „წინააღმდეგების“ ადამიანი მას, „უკეთუ არა ინებოს“. „ხოლო პირუტყუთა არა აქუთ წინააღმდეგობა წადილისა“. ეს განმარტება ამჟამად ჩვენ იმ მხრივ გვაინტერესებს, რომ იგი სულხან-საბას იმ შეხედულებას არკვევს, რომლის მიხედვითაც ვნებები — უტყვი სულის ეს წადიერებითი ძალები — ადამიანის ნებელობას ემორჩილებიან. მაგრამ არა მარტო ვნება ემორჩილება ნებას. ცოცხალი არსების ძალებს შორის ასეთთა ჯგუფს პირველ რიგში მოძრაობა ეკუთვნის.

სულხან-საბას შეხედულებათა გარკვევისათვის საგულისხმოა „სულის-კუეთას“ განმარტება.

ლექსიკონში ნათქვამია, რომ „სულისავე საქმე არს მოქმედებაჲ, რამეთუ თავუნი მყესნი არიან განმღებელ მკერდის თავთა საკუთართა სულის კუეთისათა ორდანოთა და იჩქითი და სულის-თქმითი სულის კუეთა დიდთა ზედა წუხილთა ქმნილი აჩუენებს სულთა მოქმედებასა“. ეს განმარტება მოცემულია ნემესიოს ემესელის მიხედვით (შდრ. გვ. 120). იგი შემდეგ შეხედულებას გულისხმობს: უტყვი სულის ისეთი ცხოველობითი ძალების გვერდით, როგორც არის „სიცოცხლით განმატფელობითი“ და „სისხლაობითი“ ძალი (იხ. „სულის“ განმარტება), რომლებიც არ ემორჩილებიან ადამიანის ნებელობას, არსებობს ისეთებიც, რომლებიც ემორჩილებიან ნებელობას; ამათ, პირველთაგან განსასხვავებლად, „სულის ძალებს“ უწოდებს ნემესიოსი. მათ რიცხვს ეკუთვნის ისეთი მოძრაობა, როგორცაა, მაგალითად, სულის კუეთა, რომლისთვისაც, პირველ რიგში, ისაა დამახასიათებელი, რომ იგი „სულისავე საქმე არს მოქმედებაჲ“. ამ შეხედულებას იზიარებს სულხან-საბაც.

მოყვანილი განმარტებით ჩვენ მარტო იმის დადგენა კი არ გვაინტერესებს, თუ უტყვი სულის რა ძალები მიაჩნია სულხან-საბას ისეთებად, რომლებიც ნებას ემორჩილებიან. ეს განმარტება იმ:

მხრევაცაა საგულისხმო, რომ ნათელს ხდის, რა შეხედულებისაა სულხან-საბა ნებისმიერ მოძრაობათა ფიზიოლოგიური მექანიზმების შესახებ.

რაა ისეთი, რაც „აჩუნებს“, რომ სულისკვეთაში „სულის მოქმედებასა“ აქვს ადგილი, ე. ი. რომ ის ნებისმიერი მოქმედებაა? ასეთად ისაა მიჩნეული, რომ „თავუნი მყესნი არიან განმლებელ მკერდის თავთა საკუთართა სულისკუეთისათა ორღანთა“, ე. ი. რომ სუნთქვის ძირითად ორგანოს წარმოადგენს კუნთები, რომლებიც აფართოებენ მკერდს. აქედან ნათელი ხდება, სულხან-საბაც იმ შეხედულებისაა, რომ ნებისმიერად ის მოძრაობა უნდა ჩაითვალოს, რომლის ორგანოც კუნთები და ნერვები ა. ესენი წარმოადგენენ ნებისმიერ მოძრაობათა ფიზიოლოგიურ მექანიზმს<sup>64</sup>.

„ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილია აეტორის შეხედულება არა მარტო ნებისმიერ მოძრაობათა ფიზიოლოგიური ორგანოების შესახებ, არამედ საკმარისად ჩამოყალიბებული კონცეფციაა საერთოდ ნებელობის შესახებ. განვიხილოთ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებანი ნებელობის შესახებ.

ნებსითი და უნებლიე. ნებსითი და უნებლიე არის ადამიანის მოქმედება — „საქმე“. ამიტომ საცვებით ბუნებრივია, რომ პირველ რიგში გარკვეული უნდა იყოს როგორ ესმის სულხან-საბას „საქმე“ — მოქმედება, რომელიც შეიძლება ან ნებსითი იყოს ან უნებლიე. „საქმე“ (πράξις), სულხან-საბას განმარტებით, არის „მოქმედება სიტყვიერებრივი“, ე. ი. ნებისმიერი და არანებისმიერი

---

<sup>64</sup> ნემესიოსი წერს: „რაოდენიცა მყესთა-მიერ და ძარლუთაჲსა მიდრკებიან, ესე სულითნი ვიდრემე არიან და მებრ წინააღრჩევითთა მიდრკეკათა აღასრულებენ“. მაშ ის, რაც მოძრაობს ნერვებითა და კუნთებით, ნებით ხდება.

საგულისხმოა „სულისკუეთის“ განსახლდრის უკანასკნელი ნაწილი, სადაც თქმულია, რომ „იჩქითი“ და „სულისთქმითი“ „სულის-კუეთა“ „დიდთა ზედა წუხილთა ქმნილი აჩუნებს სულთა მოქმედებას“. ზოგ რედაქციაში, მაგალითად H 1439 ხელნაწერში დამატებულია: „ესეცა განიყოფებიან, რამეთუ სულთქმა არს შეცოდებულთა მიერ სინანულით სულისკუეთა; კუნესა არს სნეულისაგან ღმობით სულისკუეთა; ქაშინი არს სირბილით სულის-კუეთა; ექუა არს დიდად მაშურალისა მიერ სულისკუეთა. აზიოს და ოზრა არს გამწყარალისა მიერ მოუთმენლად სულისკუეთა. ოზრა, აზიოს, ამოქუნეშა სულისკუეთისა ნაწილნი არიან, ხოლო ექუა, ქმინეა, ქაშინი და შრომისაგანი სულის-კუეთანი არიან“. „სულისკუეთის“ სხვადასხვა სახე, მაშ, სხვადასხვა სულიერ მოქმედებას გულისხმობს. ამდენად ნათელია მათი, როგორც სხეულებრივი მოძრაობების თავისებურობანი. ისინი სულიერ მოძრაობებთან არიან დაკავშირებული და ამით განსხვავდებიან სხვა სახის ფიზიოლოგიური პროცესებისაგან.

მხოლოდ სიტყვიერი მოქმედება შეიძლება იყოს. ამრიგად, „ნებსითობა“ და „უნებლიეთობა“ „საქმის“, სიტყვიერი მოქმედებისათვის დამახასიათებელი კატეგორიებია. „საქმე“ — მოქმედება სიტყვიერი არსებისათვის არის დამახასიათებელი და ასეთ არსებათა მოქმედებები შეიძლება იყოს „ნებსითი“ ან „უნებლიე“. ადამიანია სიტყვიერი არსება და იგულისხმება, რომ მხოლოდ მას ახასიათებს „საქმის“ უნარი და ეს საქმე შეიძლება ნებსითი ან უნებლიე იყოს.

რით ხასიათდება სულხან-საბასათვის ნებსითი და უნებლიე მოქმედება (ნებსითი—*ἐκαστοῦ*, უნებლიე—*ἀκαστοῦ*)?

ნებსითი განმარტებულია როგორც „არცა იძულებით არცა უმეცრებით ქმნილი“. მაშ, უნებურია ის მოქმედება, რომელიც უმეცრებით და იძულებით ხდება. შეხედულემა, რომ უნებლიეა ის მოქმედება, რომელიც იძულებით და უმეცრებით არის გამოწვეული, როგორც ცნობილია, არისტოტელესაგან მომდინარეობს. „ნიკომახის ეთიკაში“ არისტოტელე წერს: „უნებურია ის, რაც ხდება იძულებით ან უმეცრებით“ (წიგნი 3, § 1). არისტოტელეს ეს შეხედულება სულხან-საბას, ალბათ, ნემესიოს ემესელისა და როანე დამასკელის მეშვეობით აქვს შეთვისებული.

სულხან-საბა იძლევა განმარტებას: როგორ უნდა გვესმოდეს იძულებით გამოწვეული უნებური და უმეცრებით გამოწვეული უნებური. სიტყვა უნებლიეთის განმარტებისას მოცემულია იძულებით<sup>88</sup> გამოწვეული უნებურის განსაზღვრება და „არა-ნებსითის“ განსაზღვრებისას — უმეცრებით გამოწვეული უნებლიეთის განსაზღვრება.

იძულებით გამოწვეული უნებლიეთი, უნებური ლექსიკონში ასეა განმარტებული: „უნებლიეთი უკუე არს რაჟამს სხვსა მიერ ვიძულებოდეთ რაჟთურთ არა მრწმუნებელნი არცა თანადამრთუელნი თჯსისა აღძრვისანი, არცა რად ყოვლად თანამოქმედნი ანუ თავთა მიერ თჯსთა მოქმედნი მის იძულებისანი, რომლისა დასაბამი გა-

---

<sup>88</sup> ნემესიოსის ქართულ თარგმანში სიტყვა იძულება ორი მნიშვნელობით გვხვდება: βίαιος-ისა და ἀναγκαστικός-ის, ე. ი. იძულებისა და აუცილებლობის მნიშვნელობით (შეად. ნემესიოს ემესელის ქართული თარგმანი, გვ. 127 და 151). სულხან-საბა, ჩანს, ამ თარგმანის ზეგავლენით ქართულ ლექსიკონში სიტყვა იძულებას ორივე აღნიშნული მნიშვნელობით ხმარობს. კერძოდ, სიტყვის — უნებლიეთის განმარტებაში იძულებას ერთი მნიშვნელობით ხმარობს, ცალკე სიტყვის — იძულების განმარტებისას კი სხვა მნიშვნელობით (აუცილებლობის მნიშვნელობით).



რეთ ვინმე იყოს და არა ჯერჩინებისა თანაშერთვითა იძულებულ-საგან აღძრვისა მიერ თვისისა“.

ამ განმარტების მიხედვით, „უნებური იძულებით“ იმით ხას-ათდება, რომ „სჯესა მიერ“ ვიძულებით, ესე იგი მოქმედების მიზე-ზი ჩვენში კი არ არის, არამედ ჩვენ გარეთ. იგულისხმება, რომ იძულებითია მოქმედება, როდესაც მას სხვა გვახვევს თავზე და თანაც ვმოქმედებთ ისე, რომ არ ვეთანხმებით საკუთარი რწმენით („არამრწმუნებელი“), არ ვეთანხმებით შინაგანად ჩვენი წადილით („არცა თანადამრთუელნი თჯისა აღძვრისანი“) და ჩვენი მხრით არ ვუწყობთ ხელს („არცა რად ყოვლად თანამოქმედი“) და ა. შ.

ამ განმარტებაში იძულებით გამოწვეული უნებლიეს შესახებ არისტოტელეს შეხედულებებია განმეორებული. არისტოტელე წერს: „იძულებითი მოქმედების პრინციპი მოქმედი პირის გარეთაა და თანაც ისე, რომ მოქმედი ან ვნებული პირი სრულიად არ არის თანამონაწილე თავთ მოქმედების“ („ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი III, § 1). სულხან-საბას ეს შეხედულება ნემესიოს ემესელის მიხედვით მოპყავს. ამ განმარტებაში ისაა საგულისხმო, რომ ნებსითისა და უნებლიეთის გარჩევის კრიტერიუმად მიჩნეულია ის, თუ სად არას მოქმედების დასაბამი მიზეზი: მოქმედ სუბიექტში თუ მის გარეთ, და ისიც, პოვებს თუ არა იგი გამოხმაურებას მოქმედ სუბიექტში, ე. ი. სიამოვნებით თუ უსიამოვნებით ასრულებს მოქმედებას სუ-ბიექტი.

იძულებით გამოწვეული უნებლიეს ასეთ გაგებასთან დაკავშირე-ბით, გასარკვევია, თუ როგორ მოქმედებდა უნდა მივიჩნიოთ, მაგა-ლითად, შენავეთა მიერ ლელვის დროს ტვირთის წყალში გადაყრა თავისი თავის გადარჩენის მიზნით ან, როგორც ლექსიკონშია ნათ-ქვამი: „ნავთა დანთქმულებისათვის“<sup>66</sup> გარდაბნევა ჭურჭელთა ნავი-სათა“. ასეთი მოქმედება მიიჩნევა როგორც „საშუალ ნებსითისა“. ეს მაგალითიც და შეხედულებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. როგორც აღვნიშნეთ, გარდა უნებლიეთისა იძულებით, სულხან-საბას შეხედულებით, არსებობს აგრეთვე უნებლიეთი უმეცრებით. უნებლიეთი უმეცრებით, თავის მხრივ, იყოფა „არანებსითად“ (τὸ οὐχ ἔχαιστος) და „უნებლიეთად“ (τὸ ἄχαιστος).

არანებსითის განმარტებაში სულხან-საბა წერს: „არა ნებსით-და უნებლიეთი განიყოფებიან — არანებსითი არს არანებსით მტე-

<sup>66</sup> არსენ იყალთოელის თარგმანშია „ნავდანთქმულებისათვის“.

რი მოკლას და უხაროდეს, ხოლო უნებლიეთი არს არანებსით მტერი მოკლას და ინანოდეს და ესე ვითარი“.

ამ განმარტების მიხედვით, არანებსითია ის უმეცრებით ჩადენილი ქცევა, რის შედეგად ჩვენ სიხარულს განვიცდით; მაგალითად, როდესაც წინასწარი განზრახვის გარეშე არ ვიცოდით და ისე უმეცრად მოვკალი მტერი (მტერი ნებისთ არ მომიკლავს); მაგრამ, რადგანაც აქ მოქმედების შედეგმა გამახარა, ეს ისეთი მოქმედებაა, რომელიც, მართალია, უნებლიეა, მაგრამ განსხვავებული უნდა იქნეს ისეთი უნებლიესაგან, რომლის შედეგი არ მახარებს და ამიტომ უნდა ეწოდოს „არანებსითი“. „უნებლიეთი“ კი ისეთი უმეცრებით ჩადენილი უნებლიეა, რომლის შედეგს სიხარული კი არ მოჰყვება, არამედ, პირიქით, სინანული. ეს ნამდვილი უნებლიეა, თუ შეიძლება ასე ითქვას.

მოყვანილი განმარტება, სხვათა შორის, იმ მხრივაცაა საგულისხმო, რომ ნებისითისა და უნებლიეს კრიტერიუმის საკითხსაც ჰფენს შუქს. ამ განმარტებით ნებისითისა და უნებლიეთის კრიტერიუმად ისაა მიჩნეული, თუ რას იწვევს მოქმედება — სიხარულს თუ სინანულს. თუ „თანადამრთველნი“ ვართ მოქმედებისა და გვიხარია, მაშინ ასეთი მოქმედება ნებისითია, მაგრამ თუ მოქმედება სინანულს იწვევს, მაშინ ის არანებსითია. აქ, მაშ, განმეორებულია იგივე, რაც „იძულებით უნებლიეს“ განმარტებაში იყო ნათქვამი; სახელდობრ ის, რომ ნებისითია მოქმედება, რომელიც დადებითს გამოხმაურებას პოუვებს პიროვნებაში, თუგინდ მისი გამომწვევი მიზეზი გარედან მომდინარეობდეს, და ნამდვილად არანებსითია ის, რასაც მწუხარება და სინანული მოჰყვება<sup>67</sup>. ასეთ გაგებაში აღსანიშნავია ქცევაში

---

<sup>67</sup> ასეთი დაყოფა უმეცრებით მოქმედებისა არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წერს: „რაც შეეხება უმეცრებითს მოქმედებებს, მათ საერთოდ არ შეიძლება ეწოდოს ნებისითი. მაგრამ უნებლიეთი ეწოდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც მათ მოჰყვება ტანჯვა და სინანული, რადგან ის, ვინც რამე ჩაიდინა უმეცრებით და სინანულს არ განიცდის, არ მოქმედებდა ნებისით, რადგანაც არ იცოდა, რას მოქმედებდა, მაგრამ არა არანებსით, რადგანაც არ განიცდის მწუხარებას; ამიტომ საფიქრებელია, რომ ადამიანი, რომელიც მოქმედებს უმეცრებით და ბოლოს სინანულს განიცდის, მოქმედებს უნებლიეთ. იმის შესახებ კი, რომელიც არ განიცდის სინანულს პირველისაგან განსხვავებულად, ვიტყვი, რომ ეს არ მოქმედებდა ნებისით. რადგანაც ეს პირველისაგან განსხვავდება, ამიტომ უკეთესია მას განსაკუთრებული სახელი ეწოდოს“. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წ. III, § 2.

ასავე შეხედულებას იმეორებს ნემესიოს ემესელიც. ის წერს: „არამედ უნებლიეთთა ორ ვინაჲმე არს გუარო: ერთი უკუშ არ ნებისითი, ხოლო მეორე

გარძნობის, როგორც პიროვნებისეული, დამოკიდებულების მაჩვენებლის, მნიშვნელობის აღიარება.

სულხან-საბა სიტყვა „უმეცარის“ განმარტებაში ცდილობს „უმეცრების“ ცნების დაზუსტებას. უმეცარი განმარტებულია ლექსიკონში: „თუ არ იცოდეს, ხოლო თუ ვინმე სიმთვრალით, ანუ გულმწყრალით ქმნას რამე, ნუ აბრალებს უმეცრებასა, ვინათგან ნებისით დაითრო, არამედ ესე არს უმეცრება, რომელმან ჩვეულებისა მსროლელმან მამა ანუ ძე წარმავალი დახუდა წყლა და მოკლა“. მაშ, ამ განმარტების მიხედვით, როდესაც ვინმე რასმე ჩადის სიმთვრალის ან გულისწყრომის დროს, ეს არ არის უმეცრებით ჩადენილი ქცევა. ამ შემთხვევაში უმეცრება ნებისითია, რადგანაც მიზეზი უმეცრებისა თვითონ ადამიანია. სიმთვრალით გამოწვეული ქცევა იმიტომ არ არის უმეცრებით ჩადენილი, რომ ვინც თვრება, იცის სიმთვრალის ბუნება. მაშ, როდესაც უმეცრების მიზეზი ჩვენ თვითონ ვართ, ამ შემთხვევაში ქცევა არ შეიძლება უმეცრებით ჩადენილ ქცევად ჩაითვალოს; მაგრამ, თუ ჩვეულს ადგილას სროლისას შემთხვევით მამას მოახვედრა და მოკლა, ეს ნამდვილად უმეცრებით ჩადენილი ქცევაა.

სულხან-საბა, როგორც მოყვანილი განმარტებიდან ჩანს. ნათლად განასხვავებს ურთიერთისაგან ორ რამეს: უმეცრებით და ცნობიერების გარეშე მოქმედებას. მთვრალის მოქმედება ცნობიერების გარეშე მოქმედებაა და არა უმეცრებით გამოწვეული მოქმედება. უმეცრებით მოქმედება განსხვავდება მოქმედებისაგან ცნობიერების გარეშე. ეს შეხედულებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. სულხან-საბას განმარტებაში მოყვანილი მაგალითიც არისტოტელეს ეკუთვნის (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი III, § 2)<sup>68</sup>.

უნებლიითი“. „მრავალსა უკუშ ვიქმთ უმეცრებით, რომლისაცა შემდგომად ქმნისა მონარულ ვართ, ვითარ იგი, ოდეს რაჲ არ ნებისით მტერი მოკლას, იხარებს ვინაჲვე სიკვდილსა-ზედა მისსა, და ამათ ესევითართა უწოდენ არნებისითად და არცა ვიდრემე უნებლიითად. და კჳალად ვიქმთ რათმე უმეცრებით და ქმნილთა მათხედა წუხნეულ ვართ; და ამას უკუშ ეწოდოს უნებლიითად, რაოდენთა ქმნილთაჲსა შეუდგების წუხილი“. იხ. ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, გვ. 130.

<sup>68</sup> არისტოტელე წერს: „მოქმედება უმეცრებით განსხვავდება იმისგან, როდესაც ვინმე მოქმედებს ცნობიერების გარეშე. ასე, მაგალითად, მთვრალი ან გულმწყრალი არ მოქმედებს უმეცრებით... ის მოქმედებს ცნობიერების გარეშე“. „უმეცრებაც ისეა იმ შემთხვევაში, თუ აღმოჩნდება, რომ თავთ ადამიანია თავისი უმეცრების მიზეზი, როგორც, მაგალითად, მთვრალს ორმაგ სასჯელს ადებენ, რადგანაც მოქმედების პრინციპი მასშია. მის ხელთ იყო, რომ არ დამთვრალიყო, სიმთვრალე კი მიზეზია უმეცრების“. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წ. III, § 2.

არისტოტელეს ეს შეხედულებანი სიტყვასიტყვით განმეორებული აქვს ნემესიოს ემესელს (იხ. ქართული თარგმანი, გვ. 130). აქ ნაცადია დამტკიცდეს, რომ „სხუა არს უმეცრებით ქმნილი და სხუა ნაუმეცრები“.

ასეთია სულხან-საბას შეხედულებანი უნებლიეს შესაიებნ. ახლა განვიხილოთ მისი შეხედულებანი ნებსითის შესახებ.

უნებლიეს განმარტებიდან ლოგიკურად ნებსითის ნეგატიური განმარტება გამომდინარეობს, სახელდობრ: ნებსითია ის, რაც არც უმეცრებით და არც იძულებით არ ხდება. სულხან-საბა, როგორც აღვნიშნეთ, ნებსითის ასეთ ნეგატიურ განმარტებას იძლევა: „არცა იძულებით, არცა უმეცრებით ქმნილი, ვინაცა ნებსითი ვიდრემე არს“.

მაგრამ, ამ ნეგატიური განმარტების გარდა, ლექსიკონში ნებსითის დადებითი განმარტებაცაა მოცემული. ლექსიკონში ნათქვამია: „ნებსითი ვიდრემე არს რომლისა მიზეზი თავსა შორის თჯსა მოაქვენდეს“<sup>69</sup> (იხ. „ნებსითის“ განმარტება). ნებსითის ასეთ განმარტებასთან დაკავშირებით ასეთი კითხვა იბადება: თუ ყველა ქცევა, რომლებიც მოქმედი სუბიექტისათვის გარეგანი მიზეზიდან გამომდინარეობს, უნებლიეა, მაშინ ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ ვნებებით აღძრული ქცევებიც უნებლიე ქცევებად?

სულხან-საბას, როგორც ჩანს, ასეთი საკითხის არსებობა გაცნობიერებული ჰქონია. ის იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ ვნებებით აღძრული ქცევების მიზეზი თავად მოქმედ სუბიექტშია.

სულხან-საბა სათნოების შესახებ იმ შეხედულებას გამოთქვამს, რომელიც უთუოდ გულისხმობს, როგორც ამოსავალ მოსაზრებას, რომ ვნებით აღძრული მოქმედებანი უთუოდ ნებსითი არიან.

სულხან-საბა ასე განმარტავს სათნოებას — „სათნოება“ (подетель) არს „საშუალი ნამეტნაობისა და ნაკლებობისა“. ამ განმარტებაში სულხან-საბა არისტოტელეს შეხედულებას იმეორებს. არისტოტელე წერს, რომ (სულხან-საბას ტერმინებით თუ ვთარგმნით არისტოტელეს შეხედულებას) სათნოება ორი ბოროტების—

<sup>69</sup> ნებსითის ასეთი განსაზღვრებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წერს: „თუ უნებლიეა ის მოქმედება, რომელიც იძულებითა და უმეცრებით ხდება, მაშინ ნებსითი, თითქოს, უნდა ეწოდოს ისეთს, რომელთა პრინციპი თავად მოქმედ პირშია“. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 3, § 3.

ნამეტნაობისა და ნაკლებობის საშუალოა (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 2, § 5—6).

ასეთი შეხედულება სათნოების შესახებ გულისხმობს, რომ სათნოება ვნებათა გაზომიერებაა. ამასთანავე, როგორც ამოსავალი მოსაზრება, ისიც იგულისხმება, რომ ვნებით აღძრული მოქმედებანი არ არიან უნებლიე მოქმედებანი; თუ ვნებით აღძრული მოქმედება უნებლიეთ ჩაითვლება. მაშინ მათი გაზომიერებაც, რაც სათნოების არსს წარმოადგენს, უნებლიე მოქმედების სახე იქნება. ასეთი დასკვნა კი უაზრობაა. სულხან-საბას ეს თეორიული შეხედულებანი სავსებით ეთანხმება იმ იდეებს, რომლებიც „სიბრძნე სიცრუისას“ არაკშია წარმოდგენილი.

სულხან-საბას ზემოთ მოყვანილი შეხედულებანი, როგორც, საერთოდ, ნებისითი და უნებლიე ქცევების შესახებ, ისე მისი ცალკე სახეების შესახებაც, სრულიად ნათელ წარმოდგენას გვაძლევენ, რა მიაჩნია მას ნებისითისა და უნებლიეთის კრიტერიუმებად. ასეადაც ის თვლის: ძაგება მოჰყვება მოქმედებას თუ ქება, სიხარული თუ სინანული, ესე იგი პოვებს თუ არა მოქმედება გამოხმაურებას პიროვნებაში (იხ. „არანებისითისა“ და „უნებლიეთის“ განმარტება); დასაბამი მიზეზი მოქმედ სუბიექტშია, თუ მის გარეთაა (იხ. „ნებისითის“ და „უნებლიეთის“ განმარტება).

წინააღრჩევა. სულხან-საბა ორბელიანი იზიარებს არისტოტელესაგან მომდინარე შეხედულებას. რომ ურთიერთისაგან უნდა განსხვავებულ იქნეს ნებისითი მოქმედება და მოქმედება გადაწყვეტილებით გაშუალებული ან, როგორც თვითონ უწოდებს, „წინააღრჩევითი“ (წინააღრჩევა, προαιρεσις, намерение, Vorsatz).

ლექსიკონში წინააღრჩევის არსებით თავისებურებათა შესახებ აქვს გამოთქმული თავისი შეხედულებანი სულხან-საბას. განვიხილოთ ეს თავისებურებანი.

ნებისითის განსაზღვრებაში სულხან-საბა წერს, რომ „წადიერება, წინააღრჩევა და ჭერჩინება ნებათაგანნი“ არიანო. „ნებათაგანნი“ ამ შემთხვევაში იმას გამოხატავს, რომ ესენი (წადიერება, წინააღრჩევა და ჭერჩინება) ნებელობის პროცესის მთავარი მომენტებია. რადგანაც სულხან-საბა ნებელობის პროცესის ამ მომენტებს ურთიერთისაგან ასხვავებს, იგულისხმება, რომ, მისი აზრით, ერთის მეორეზე დაყვანა არ შეიძლება. კერძოდ, იგულისხმება, რომ წინააღრჩევა და წადიერება ერთი და იგივე არ არის.

ზემოთ გარკვეული იყო, როგორც ესმის სულხან-საბას წადიერება (βίσιλγησις) ანუ განზრახვა. განზრახვა წადილის სხვა სახეები-

საგან, კერძოდ გულისთქმისა და გულისწყრომისაგან, იმით განსხვავდება. რომ იგი „სიტყვიერი სულის“ წადიერებითი ძალაა. იგი სიტყვიერ სულში ისახება და ამდენად გამგონებლობასთან არის დაკავშირებული. იგი სიტყვიერი, გონიერი წადილია, განსხვავებული უტყვი სულის წადიერებითი ძალებისაგან — გულისთქმისა და გულისწყრომისაგან.

სულხან-საბა რომ წადიერებას — განზრახვას, როგორც ნებელობითი პროცესის მომენტს, ასხვავებს წინააღრჩევისაგან — ეს ჩანს „მფლობელის“ განმარტებიდან. ამ განმარტებაში ნათქვამია: „არს კაცი თვთმფლობელი სიტყუერებითა და წინააღრჩევითა. ამისთესცა, რა წადილი მისი იყოს ბოროტ წინააღუდგების კეთილი და არა იქმს ბოროტსა, უკეთუ არა ინება, ეგრეთვე კეთილსა ბოროტი, ხოლო პირუტყუთა არა აქუთ წინააღდგომა წადილისა და არცა მფლობელ არიან“.

ეს განმარტება, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, მრავალმხრივია საგულისხმო. ამ შემთხვევაში კი, წადილის—განზრახვის და წინააღრჩევის ურთიერთობის საკითხთან დაკავშირებით, იგი ნათელს ხდის ავტორის იმ შეხედულებას, რომ წინააღრჩევა და წადილი — განზრახვა არ არის ერთი და იგივე. წადიერება ბევრჯერ ისეთ რასმე შეიძლება ეხებოდეს, რასაც ეწინააღმდეგება წინააღრჩევა. მაშ, წინააღრჩევისა და წადიერების საგანი შეიძლება ერთმანეთს არ ხედებოდეს და ამდენად წადიერება (წადილი—განზრახვა) და წინააღრჩევა არ არის ერთი და იგივე<sup>70</sup>.

ამ განმარტებაში განსაკუთრებით აღსანიშნავია ისიც, რომ, სულხან-საბას შეხედულებით, პირუტყუთ არა „აქუთ წინააღდგომა წადილისა“. გონიერი არსებები იმით განსხვავდებიან პირუტყუთაგან, რომ მათ მოქმედებას უშუალოდ წადილი როდი აღძრავს, მათი მოქმედება გაშუალებულია წინააღრჩევით, ე. ი. გადაწყვეტილებით.

სულხან-საბა წინააღრჩევას ასხვავებს არა მარტო წადიერებისაგან (წადილი — განზრახვა), არამედ განზრახვისაგანაც (ჰისღაძვის მნიშვნელობით), ე. ი. მოფიქრებისაგან, მსჯელობისაგან. წინააღრჩევა განსხვავებული უნდა იქნეს მსჯელობის, მოფიქრების, შესაძლებლობათა აწონ-დაწონის პროცესისაგან, რომელიც ჩვეულებრივ

<sup>70</sup> ეს შეხედულებაც, რომ წინააღრჩევა არ არის წადილი, ე. ი. რომ ის არ შეიძლება გავიგივევით წადილის არც ერთ სახესთან: გულისთქმისთან, გულისწყრომისთან და განზრახვასთან („წადიერებასთან“ — სულხან-საბას ტერმინით), „მფლობლობასთან“ (პეტრიწის ტერმინით), არისტოტელესაგან მომდინარეობს. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 3, § 4.

წადიერებას მოჰყვება და წინ უსწრებს წინააღრჩევას<sup>71</sup>. ამის შესახებ სულხან-საბა სრულიად ნათლად გამოთქვამს თავის აზრს: „განზრახვა უკუე არს გამოძიება თვთ ქმნულთათჳს, არამედ წინააღრჩევითთა ვინავე<sup>4</sup> განგულვებით<sup>5</sup> წინაფთვე გამორჩეულთაჲ საუწყო უკუეჲ, რამეთუ განზრახუა უფროს<sup>6</sup> ხოლო გულვებადთა<sup>7</sup> და გამოსაძიებელთა ზედა იხილვების, არამედ წინააღრჩევა — წინათავე<sup>8</sup> გამორჩეულთა გვარქმნილთა<sup>9</sup> ზედა“<sup>72</sup>. ეს განმარტება ამოღებულია ნემესიოს ემესელიდან (იხ. ქართული თარგმანი, გვ. 136). მისი მიხედვით, განზრახვა არის მოფიქრება, აწონ-დაწონა იმის შესაძლებლობათა, რაც უნდა გააკეთოს მომავალში იმან, ვინც განზრახვას, მოფიქრებას აწარმოებს, ე. ი. იმის შესახებ, რაც უნდა მოქმედების საგანი იყოს. რაც შეეხება „წინააღრჩევითა“, ე. ი. იმას, რაც გადაწყვეტილია, ეს უკვე არის ის, რაც „განგულვებით“ (მსჯელობით, განსჯით) გამორჩეულია სხვადასხვა შესაძლებლობიდან, ე. ი. გადაწყვეტილია.

ამრიგად, განზრახვა იმას ეხება, რაც ჯერ კიდევ გამოძიება. წინააღრჩევა კი იმას, რაც უკვე გამორჩეულია და გადაწყვეტილია. ამიტომაც რომ სულხან-საბა წინააღრჩევას ასე განსაზღვრავს: „წინააღრჩევა — უწინ გამორჩევა“. ზემოთქმულთან დაკავშირებით ერთი საკითხია გასარკვევი: რა აზრისაა სულხან-საბა განზრახვის საგნის შესახებ, ე. ი. ყველაფრის მიმართ აქვს ადგილი განზრახვას თუ არა?

ეს საკითხი არისტოტელეს აქვს განხილული (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“. წიგნი 3, § 5): „განზრახვა ყველაფერს ეხება, თუ მაინც არის რაღაც ისეთი, რის შესახებაც განზრახვას არ აქვს ადგილი?“<sup>73</sup> — ამბობს იგი.

---

<sup>71</sup> აღსანიშნავია, რომ სულხან-საბა განზრახვას (შესაძლებლობათა აწონ-დაწონის პროცესს) ასხვავებს „ძიებისაგან“ და „გამოძიებისაგან“. სულხან-საბასთვის ეს სულ სხვადასხვა პროცესებია. ეს რომ ასეა, ამაში ძიების განმარტება გვარწმუნებს. ამ განმარტებაში ნათქვამია: „ძიება (ИСКАНИЕ) არს გარეწარ ძებნა და უკეთუ ვერა ჰპოვა, არა ზრუნვა; ხოლო გამოძიება (ИССЛЕДОВАНИЕ) მას უწოდნიან ძნიად საპოვარი გამოძიების და გულსავსებით დაჯერებულად გამოაჩინოს“. განზრახვის განმარტებიდან ჩანს, რომ სულხან-საბა ასხვავებს განზრახვას გამოძიებისაგან და განზრახვა გამოძიების სახედ მიიჩნია.

<sup>72</sup> ნემესიოსის ქართული თარგმანის მიხედვით უნდა იყოს: „წინაფვე და განგულვებით უფროს ზგულვებადთა წინაფთვე უდა გუარქმნილთა-ზედა“.

<sup>73</sup> არისტოტელეს შეხედულებებს ჩვენ ყველგან სულხან-საბას ტერმინებით ვთარგმნით.

როგორც ჩანს, ასეთი საკითხის არსებობა სულხან-საბას გაცნობიერებული ჰქონია და ლექსიკონში ამ საკითხზე გარკვეულ პასუხსაც ვპოულობთ. ამ მხრივ ყველაზე საგულისხმოა სიტყვა „ქმნას“ განმარტება. „ქმნილთაგანი, — განმარტებულია ლექსიკონში, — რომელნიმე ჩვენ ქვეშე არიან, ხოლო რომელნიმე არა ჩვენ ქვეშე. ჩვენ ქვეშე ვიდრემე არიან, რომელთა ჩვენ ვართ მფლობელ ქმნისა და არაქმნისა მათისა, ესე იგი არს ყოველივე ნებისით ქმნილი ჩვენ მიერ, ხოლო არა ჩვენ ქვეშე — იძულებით ქმნილი“ (იძულება ამ შემთხვევაში ნახმარია აუცილებლობის მნიშვნელობით. შდრ. ზემოთ).

ამრიგად, არსებობს ისეთი რამ, რის ქმნა და არქმნა ჩვენ ხელთ არის ან, როგორც ამ განმარტებაშია ნათქვამი, „ჩვენ ვართ მფლობელ ქმნისა და არაქმნისა მათისა“, ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რასაც ჩვენ ნებისმიერად ვაკეთებთ, ის არის ჩვენ ქვეშე.

ამრიგად, სულხან-საბა ასხვავებს იმას, რაც „ჩვენ ქვეშეა“, იმისგან, რაც არაა „ჩვენ ქვეშე“; თანაც იმასაც აღნიშნავს, რომ ჩვენ ქვეშეა ის, რასაც ნებისით ვაკეთებთ. აქედან სრულიად ცხადია, რომ ნებისითის სფეროა ის, რაც „ჩვენ ქვეშეა“ და ჩვენი მეშვეობით, ნებისით ხდება. ამასთან დაკავშირებით, თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ ყოველი წინააღრჩევითი აუცილებლად ნებისითი მოქმედებაა, მაშინ ნათელი გახდება, რომ ის სფეროც, რომელსაც განზრახვა და წინააღრჩევა ეხება, უთუოდ „ჩვენ ქვეშეს“ სფეროა.

ამრიგად, განზრახვა და წინააღრჩევა ყველაფერს კი არ ეხება. არამედ მხოლოდ იმას, რის შესრულება ან არშესრულება ჩვენ ხელთ არის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, განზრახვასა და წინააღრჩევას იმასთან აქვს საქმე, რაც „ჩვენ ქვეშეა“, და არა იმასთან, რაც „იძულებით“, ე. ი. აუცილებლობით, ხდება<sup>74</sup>.

სულხან-საბას განმარტებული აქვს ისიც, თუ რა უნდა ვიგულისხმოთ იმის ქვეშე. რაც იძულებით ხდება, არ არის „ჩვენ ქვეშე“ და ამდენად არც ჩვენი განზრახვისა და წინააღრჩევის საგანია. ამ მხრივ უთუოდ საგულისხმოა სიტყვა „საჭიროს“ განმარტება<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> ეს შეხედულებაც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წერს: „ჩვენ განვიზრახვით იმის შესახებ, რის ქმნაც ჩვენ ქვეშეა“. იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 3, § 5.

<sup>75</sup> „საჭირო“ სინონიმი იძულების, ე. ი. აუცილებლობის. საჭირო ასეთი მნიშვნელობით გვხვდება როგორც ნემესიოს ემესელის ქართულ თარგმანში (პეტრიწის მიერ), ისე იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“, არსენ იყალთოელისა და ეფრემ მცირის თარგმანშიც.



ამ განმარტებაში ნათქვამია: „ითქმის საჭიროდ მეორედ უკუშწინაუქმო განწვალებულიცა საგებელისაჲ, რომლისა თჯნიერ ყოფაჲ შეუძლებელ არს, ვითარ საჭირო არს მქონებელთა სამშენველისათა აღმოფშვნვაჲ უეჭველად, რათა ცოცხალ იყვნენ. საჭირო ვიდრემე უკუე არს მარადის იგივეობისა მქონებელი და საჭიროობით მყოფი“. სულხან-საბას მოთხოვნილებათა გარკვეული სახე წარმოდგენილი აქვს როგორც აუცილებელი მატერიალური საფუძველი ადამიანის ქცევის, რომელიც მას განსაზღვრავს ნებელობის მონაწილეობის გარეშე. მაშ, არსებობს, საჭირო, აუცილებელი, რის დაძლევა შეუძლებელია და რის საწინააღმდეგოს არ შეიძლება ადგილი ექნეს. მაგალითად, აუცილებელია, რომ ცოცხალი ადამიანი სუნთქავდეს; ამის საწინააღმდეგო, რომ ცოცხალი ადამიანი არ სუნთქავდეს, — შეუძლებელია. ბუნებრივია, რომ ასეთი რამ არ შეიძლება „ჩვენ ქვეშე“ იყოს და ამდენად განზრახვისა და წინააღრჩევის საგანს წარმოადგენს. მაგრამ, „საჭიროს“ გარდა, არსებობს ისეთიც, რასაც სულხან-საბა უწოდებს „საგებს“.

„ხოლო საგებით, რომელსა ძალითად ჰქონდის მყოფობაჲ<sup>76</sup>, ორთა წინააღმდეგობთა, ვითარ იგი აღმოკითხესა და არა აღმოკითხესაჲ, არა რომლისა უკუე ყოფითა, არამედ ძალსა შინა, ხოლო მყოფად სახილველობითა“. „საგები“, როგორც მოყვანილი განმარტებიდან ჩანს, სულხან-საბას შეხედულებით, „ძალითის“ კატეგორიას ეკუთვნის. იგი არსებობს „ძალითად“; მაგრამ „საგები“ სპეციფიკური სახის „ძალითა“. „საგების“ შემთხვევაში ისაა სპეციფიკური, რომ „ძალითად მყოფობა“ „ორთა წინააღმდეგობთა“ აქვთ.

მაშ, „საგები“ ის, რაც ერთნაირად შეიძლება ასეც იყოს და ისეც, მაგალითად, წავიკითხოთ აუ არ წავიკითხოთ. ნათელია, რომ სულხან-საბასთვის ის, რაც ნებელობის საგანია, „ჩვენ ქვეშეა“, არის არა „საჭირო“ (აუცილებელი), არამედ „საგები“, ე. ი. ერთ-

<sup>76</sup> თუ როგორ ესმის სულხან-საბას „ძალით მყოფობა“, ეს „ძალითის“ განმარტებიდან ჩანს: „ძალითი არს რომლისა ქმნა შეგვეძლოს განაღა არა ვქმნეთ; ხოლო მოქმედებითი, რომელსაცა ვიქმოდით. ვითარცა კუშრცხი ფრინველი არს ძალითი, და არა მოქმედებითი, რამეთუ შედგომად მცირედისა იქმს კუშრცხი მფრინველობისა მოქმედებასა. ყრმანი ქუეყანის-მზომელ არიან ძალითი და არა მოქმედებითი. აღიზარდონ რა, იწყებენ ქუეყანის მზომელობისა მოქმედებად და ეგე ვითარნი“; „მოქმედებითის“ განმარტებაში წერია: „ძალითი არს, რომელი ქმნად განმზადებული იყოს; ხოლო მოქმედებითი, რომელი იქმოდეს და მოქმედდეს“. „ძალითია“, მაშ, ის, რაც „ქმნად განმზადებული იყოს“; „ქმნა“ შეგვეძლოს „განაღა არ ვქმნეთ“. „ძალითი“ უპირისპირდება მოქმედებითს.

ნაირად შესაძლებელია როგორც ერთი, ისე მეორე მხრით. მხოლოდ ასეთის შესახებ აქვს ადგილი განზრახვასა და წინააღრჩევას<sup>77</sup>.

ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ სულხან-საბას შეხედულებანი იმის შესახებ, რომ წინააღრჩევა განსხვავებულ უნდა იქნეს „განზრახვისაგან“, მაგრამ ჯერ კიდევ არ არის ნათელი, როგორ ხდება წინააღრჩევა, როგორც „უწინ გამორჩევა“, ე. ი. „განზრახვაში“ მოცემულთაგან უპირატესად ერთის არჩევა.

რომ სრული წარმოდგენა გვქონდეს სულხან-საბას შეხედულებაზე განზრახვის (βούλησις) პროცესის შესახებ, უნდა მივიღოთ მხედველობაში ის ფაქტიც, რომ გამგონებლობის განმარტებაში, საერთოდ, გამგონებლობას მიაწერს „ბრჭობასაც“ (αῖσις).

რადგანაც სულხან-საბა ასხვავებს „ბრჭობისა“ და „განზრახვის“ ცნებებს, ჩვენ წინაშე სრულიად ბუნებრივად დგება ამოცანა: ნათელი გავხადოთ, როგორ ესმოდა ეს განსხვავება მას.

სავარაუდოა, რომ ის პროცესი, რომელიც წინ უსწრებს წინააღრჩევას, სულხან-საბას წარმოდგენილი პქონდა ასე: ბრჭობა (решение) განზრახვის შედეგია, მაგრამ „განზრახვისა მიერ განბრჭობილი“ — ეს არის არჩევანი წმინდა აზროვნების გზით მოპოვებული. ეს კიდევ არ არის ის, რასაც „წინააღრჩევა“ ეწოდება. ამრიგად, თუ სულხან-საბა ასხვავებს „ბრჭობისა“ და „განზრახვის“ ცნებებს, ეს იმას ნიშნავს, რომ, მისი აზრით, განზრახვას შედეგად მოჰყვება არჩევანი წმინდა აზროვნების გზით, რაც არის „ბრჭობა“.

ამ მიმართულებით სულხან-საბას შეხედულებათა გაგება გავიადვილებდა, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რაც ზემოთ იყო აღნიშნული, სახელდობრ იმას, რომ, სულხან-საბას აზრით, „ჯერჩინება“ „ნებათაგანია“.

რას ნიშნავს ჯერჩინება? ჯერჩინებული, სულხან-საბას განმარტებით ისაა, რაც სათნოდ მიაჩნიათ („სათნო უჩნდესავით“). რა მხრივ შეიძლება ასე გაგებული ჯერჩინება<sup>78</sup> „ნებათაგანი“ იყოს, ე. ი. ნებელობის პროცესის მომენტი იყოს?

სრულიად ცხადია, იმ მხრივ, რომ ვიდრე ჯერჩინებას არ გრძნობს ადამიანი განზრახვით და ბრჭობით მიღებულისადმი, ე. ი.

<sup>77</sup> დომანსკის გამოკვლევით (დასახ. ნაშრომი, გვ. 148—149) ეს შეხედულებები მომდინარეობს: Plutarch, De fato, თავი 6, გვ. 571; აგრეთვე Aristot., Anal., pr., § 1, გვ. 13.

<sup>78</sup> ტერმინი „ჯერჩინება“ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ არსენ ივალთოელის თარგმანში გვხვდება. „ჯერჩინება“ ამ თარგმანში აღნიშნავს ნებელობის პროცესის ერთ მომენტს, იოანე დამასკელის მიერ ὡσαυτ-დ წოდებულს.

ვიდრე განზრახვითა და ბრჭობით მიღებული „სათნო არ უჩნს“ მას, მანამდის „უპირატესად გამორჩევას“, ე. ი. წინააღრჩევას, ადგილი არ შეიძლება ჰქონდეს.

ამრიგად, სულხან-საბას შეხედულება, რომ ჯერჩინება „ნება-თაგანი“, ისე უნდა იყოს გაგებული, რომ განზრახვით არჩეულ-სადმი ადამიანი გრძნობს ჯერჩინებას, ესე იგი „სათნო უჩნს“ ის მას და მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს ადგილი მისი „უწინ გამორჩევას“. ანუ ადგილი აქვს წინააღრჩევას. ამის შემდეგ კი, ე. ი. წინააღრჩევის შემდეგ, გადაწყვეტილებისდა (წინააღრჩევის) მიხედვით ვიწყებთ მოქმედებას ან თავს ვიკავებთ მოქმედებისაგან, ან ვისწრაფით რაიმესადმი, ე. ი. ჩნდება „მიმართებანი და განვთოლვანი საქმეთანი“ (იხ. „გამგონებლობის“ განმარტება). ესენი კი, როგორც აღვნიშნეთ, მალალი ბუნების („გამგონებლობითი“) მქონე წადილის სახით აქვს წარმოდგენილი სულხან-საბას.

ვფიქრობთ, არ შეეცდებით, თუ ზემოთქმულის საფუძველზე დავასკვნით, რომ სულხან-საბას შეხედულებას წინააღრჩევის შესახებ იმ შეხედულების დაღი აზის, რომელიც არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წინააღრჩევას (*προαίρεσις*) ასე განსაზღვრავს: „იგია წადილი, მიმართული იმისკენ, რაც ჩვენ ხელთ არის და დაყრდნობილია განზრახვაზე“ (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 3, § 5)<sup>79</sup>. მაგრამ სულხან-საბასათვის სპეციფიკური მაინც ისაა, რომ ის საგანგებოდ ამტკიცებს და ასაბუთებს დებულებას, რომ წინააღრჩევა ერთიანობაა მსჯელობის, არჩევანისა და წადილის.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე ნათელია, რომ სულხან-საბა განასხვავებს ურთიერთისაგან ნებისთსა და წინააღრჩევითს. ამასთანავე, მისი აზრით, წინააღრჩევა არ დაიყვანება არც წადილზე და არც განზრახვაზე. მაშ, მისთვის წინააღრჩევა სპეციფიკურია და დაუყვანელი ქცევის სხვა აღძვრითს ძალებზე. ამდენად ის წინააღრჩევაში ადამიანის ნებელობის არსს ხედავს. სულხან-საბასათვის ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების პრინციპს, საწყისს, წინააღრჩევა წარმოადგენს.

ადამიანის ნებისმიერი მოქმედების საწყისის შესახებ ასეთი შეხედულებებიდან ლოგიკურად ნების თავისუფლების აღიარება გამომდინარეობს. სულხან-საბაც შეგნებულად ამ თვალსაზრისზე დგას: ის ნების თავისუფლების მოძღვრების მომხრეა.

<sup>79</sup> ამასვე იმეორებს ნემესიოსიც. მისი აზრითაც, წინააღრჩევა არის „მგულებლობაა ჩუენ მიერთაა წინააფვე სჯილბკობილისა განზრახვისაგან“ (გვ. 137).

ვიდრე ნების თავისუფლების შესახებ სულხან-საბას შენედუ-  
ლებათა განხილვას შევედგებოდეთ, საჭიროდ მიმაჩნია შევჩერდე  
ლექსიკონში გამოთქმულ ერთ მოსაზრებაზე, რომელიც, მართალია,  
უშუალოდ არ ეხება ფსიქოლოგიური ხასიათის პრობლემას, მაგრამ,  
უთუოდ, მკიდროდაა დაკავშირებული სულხან-საბა ორბელიანის  
ფსიქოლოგიურ შეხედულებასთან, რომლის მიხედვითაც ადამიანის  
ნებელობის არსს წინააღრჩევა წარმოადგენს.

„ქმნას“ განმარტებაში სულხან-საბა აღნიშნავს, რომ „საქმარ  
არს ამისი ცნობა, ვითარმედ გამორჩევა საქმეთა მარადის ჩვენ ქვე-  
შე არიან, ხოლო ქმნად დავეყენებით მრავალგზის სახითა რათამე  
წინაგანგებისაჲთა“ (განგებაჲ-провидение), ე. ი. საქმეთა „გამორ-  
ჩევა“, გადაწყვეტილების მიღება ჩვენ ხელთ არის და ნებელობის  
არსიც ამაშია; მაგრამ „აღსრულება საქმეთა“ ყოველთვის ჩვენ ხელთ  
არ არის.

ამასთან დაკავშირებით, იმის დასამტკიცებლად, რომ სულხან-  
საბას ქართულ ლექსიკონში სხვადასხვა შრომიდან შემთხვევით  
ამოღებული განმარტებები კი არ მოჰყავს, არამედ სწორედ ისეთე-  
ბი, „რომელნიცა სწორედ თქუეს“, „გინა რომელმან“ დააჭერეს და  
სხვ., ე. ი. რომლებიც მისი ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა ჩამო-  
ყალიბებულ სისტემას აკმაყოფილებენ. საჭიროდ მიგვაჩნია იმის  
ჩვენება, რომ თავის მხატვრულ ნაწარმოებებშიაც (იგავ-არაკებში)  
სულხან-საბა ლექსიკონში გამოთქმულ თეორიულ მოსაზრებებს  
იმეორებს და მათ დასაბუთებას მხატვრული ხატების გზით ცდი-  
ლობს. მაგალითად, ის შეხედულებანი, რომელიც ლექსიკონში ნებე-  
ლობის შესახებ არის გამოთქმული, საესებით ასახულია იგავ-არა-  
კებში.

„სიბრძნე სიცრუის“ 1936 წლის გამოცემაში არაკები: „ცხრი-  
ლიანი კაცი“, „უგუნური მცურავი“ და „უბედური დიდვაჭარი“ —  
იმ შეხედულებათა მხატვრული ილუსტრაციაა, რომლებიც სულხან-  
საბას ლექსიკონში ნებელობის შესახებ აქვს გამოთქმული.

სულხან-საბა რომ ადამიანის მოქმედების პრინციპად, საწყი-  
სად ბედს კი არა, ადამიანის თავისუფალ ნებას მიიჩნევს, ამის ილუს-  
ტრაციაა არაკი „უგუნური მცურავი“. ეს არაკი მოყვანილია იმ აზ-  
რის საწინააღმდეგოდ, რომელიც გატარებულია არაკში — „ცხრი-  
ლიანი კაცი“: თითქოს ბედი იყოს იმის მიზეზი, რაც ადამიანის  
ცხოვრებაში ხდება. „უგუნური მცურავის“ შინაარსი ასეთია: კაცი  
წყალს მიჰქონდა და ღმერთს ევედრებოდა: ღმერთო მიშველეო! მე-  
ორე ამხანაგმა უთხრა: „ხელი გაიქნე! გახვალ და ნაშველი იქნე-

ბიო!“ . ამ არაკზე ვაზირმა ასე უპასუხა საჭურისს: „თუცა უღთოთ ცდით საქმე იქნება, რად არ ეცდები სამამაკაცოთ ასოთ გამობმა-საო!“ . ამასთან დაკავშირებით მოტანილია არაკი „უბედური დიდვა-ჭარი“ . ეს უკვე ილუსტრაციაა სულხან-საბას ზემომოყვანილი შეხედულებისა, რომ ადამიანს არა აქვს თავისუფალი ნება ყოველგვარი საქმის მიმართ, რომ არის ისეთი სფერო, რაც არ არის „ჩვენ ქვეშე“ და ამასთანავე გატარებულია ის აზრიც, რომ „გამორჩევა საქმეთა მარადის ჩვენ ქვეშე არიან, ხოლო ქმნად დავეყენებით მრავალგზის სახითა რათამე წინაგანგებისაჲთა“ .

ნ ე ბ ი ს თ ა ვ ი ს უ ფ ლ ე ბ ა . ნებელობის ფსიქოლოგიის ძირითად საკითხებზე სულხან-საბას შეხედულებებიდან, როგორც აღვნიშნეთ, სრულიად ნათლად ის გამომდინარეობს, რომ ადამიანის ნება თავისუფალია, მაგრამ სულხან-საბას შეხედულებანი ნების თავისუფლების შესახებ მოცემულია არა მარტო იმ ცნებების განმარტებებში, რომლებიც უშუალოდ ნებელობის პროცესს ეხებიან, არამედ სხვა ცნებების განმარტებებშიც .

სულხან-საბას ლექსიკონში წარმოდგენილი აქვს მრავალი ცნება, რომელნიც განმარტებული უნდა ყოფილიყო როგორც პრინციპი, საწყისი ადამიანის მოქმედებისა, თუ ასეთად არ იქნებოდა ალიარებული თავად ადამიანის თავისუფალი ნება . ასეთი ცნებებია, მაგალითად: განგება, სვე-ბედი, იძულება, ავტომატობა და ა . შ . ლექსიკონში მოცემულ ამ ცნებათა განმარტებების მიხედვით, სულხან-საბა მტკიცედ დგას იმ თვალსაზრისზე, რომ ადამიანის მოქმედების საწყისი, პრინციპი თავად ადამიანის თავისუფალ ნებაშია .

განგების შესახებ ლექსიკონში თქმულია, რომ „საქმარ არს ამისი ცნობა, ვითარმედ გამორჩევა საქმეთა მარადის ჩვენ ქვეშე არიან, ხოლო ქმნად დავეყენებით მრავალგზის სახითა რათამე წინაგანგებისაჲთა“ (იხ. „ქმნას“ განმარტება) . ამ განმარტებაში, ამ შემთხვევაში, ისაა საგულისხმო, რომ „წინაგანგებაჲ“ არ არის პასუხისმგებელი ადამიანის მოქმედებისათვის „ვითარმედ გამორჩევა საქმეთა მარადის ჩვენ ქვეშე არიან“ . მაგრამ არც სვე შეიძლება ჩაითვალოს ასეთ მიზეზად . სულხან-საბა ამგვარად განმარტავს სვეს: „უმეცარნი იტყვიან: სვე არსო მაიძულებელი ძალიო, რათა იძულებული მის მიერ აღესრულებოდეს“ . მარმენიოს განსაზღვრებაში წერია: „მარმენიო ბედი, სახელი ბედნიერ-უბედობისა, ხოლო სვე წარმართთაგან თქმული რამე კაცსა ზედა ყოფა კეთილისა და განმარტებებისა ვარსკვლავთა მიერ მოცემულობით, ხოლო მარმენიო

სვე წილნდომით თითოეულსა ზედა, ჟამთა სიგრძე-მოკლობა, რომელთა ამათ გარეშენი უწოდენ, ხოლო ჩვენ არა შევიწყნარებთ“<sup>80</sup>.

როგორც ჩანს, არც ბედი მიაჩნია ლექსიკონის ავტორს იმის მიზეზად, რაც ადამიანის ცხოვრებაში ხდება. სულხან-საბა ბედის განმარტებაში წერს: „ნუ ვინ ჰგონებთ ბედისათვის, ვითარმედ არსებითი რამე იყოს, რომელსაც უმეცარნი იტყვან“.

იძულებას<sup>81</sup>, რომელი „არს სამარადისო იგივეობა მქონებელი მიდრეკისა“ (იხ. იძულების განმარტება), არ შეიძლება მიაწეროს სულხან-საბამ ის, რასაც ადამიანი ჩადის, რადგანაც (როგორც ეს გამოირკვა მისი შეხედულებიდან იმის შესახებ, თუ რა არის განზრახვისა და წინააღრჩევის საგანი) ადამიანის მოქმედება არ არის ისეთი რამ, რაც ყოველთვის ერთი და იმავე სახით ხდებოდა; პირიქით, იგი „საგების“ სფეროა.

ლექსიკონში (H 1429) განმარტებულია ავტომატობა „რომელ არს თვთდახუდრებით ყოველთა ყოფა კაცთა ზედა“. წყაროდ მითითებულია „კავშირი“, თავი 38. ავტომატობა ბერძნული αὐτοματός-ის შესატყვისია. „კავშირში“ პეტრიწი მას თარგმნის „ხულომით“, ნემესიოსის თარგმანში კი წერია: ავტომატობა „რომელ არს თვთდახუდრებით ყოველთავე ყოფა“ (იხ. გვ. 151). „კაცთა ზედა“, როგორც ჩანს, დამატებულია ლექსიკონის ავტორის მიერ. მართალია, ამ განმარტებაში არაფერია თქმული იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა ადამიანის მოქმედება ისეთად მივიჩნიოთ, რომ მის პრინციპად „ავტომატობა“ ჩაითვალოს, მაგრამ იქიდან, რაც სხვა ცნებების განმარტებასთან დაკავშირებით იყო ნათქვამი, ცხადია, რომ შეუძლებელია ლექსიკონის ავტორს მივაწეროთ ის შეხედულება, რომ ადამიანის მოქმედების პრინციპს ავტომატობა (ბრმა შემთხვევა) წარმოადგენს. თავისთავად, ეს განმარტება ჩვენთვის იმის საბუთია, რომ ლექსიკონის ავტორის მიერ გაცნობიერებული

<sup>80</sup> ზოგ რედაქციაში განსაზღვრის დასასრულს მითითებულია, რომ მკითხველმა იხილოს „კავშირის ბოლო“. „ბოლოსიტყვაობაში“ „განმარტებაჲ პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“ ეს ტერმინი ნამდვილად გვხვდება (ი. პეტრიწი, თხზ., ტ. II, გვ. 212), მაგრამ წარმოდგენილი განსაზღვრანი სვესი და მარმენიოსი ამ ნაწარმოებიდან არ უნდა იყოს აღებული.

ნებელობის ფსიქოლოგიის ცნებების განსაზღვრებისას სულხან-საბა იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ფორმულირებებს მიჰყვება.

<sup>81</sup> ლექსიკონში მოყვანილია სიტყვა „ანანაკი“. წყაროდ მითითებულია „კავშირის“ 28-ე თავი. ნამდვილად ეს უნდა იყოს პეტრიწის მიერ ხმარებული ტერმინი ანანაკი (იხ. „განმარტება“, 25-ე თავი). ბერძნული αὐτοματός-ის შესატყვისი პეტრიწის ეს ტერმინი გვხვდება იძულების მნიშვნელობით.

იყო ისეთი შეხედულების არსებობაც, რომელსაც „ბრმა შემთხვევა“ — ავტომატობა ადამიანის მოქმედების ერთ-ერთ ფაქტორად მიაჩნდა.

ამრიგად, განგება, სვე, ბედი, იძულება და შემთხვევა — არც ერთი არ ესმის სულხან-საბას ისე, რომ რომელიმე მათგანი ჩათვალოს პრინციპად, წყაროდ ადამიანის მოქმედებისა. სრულიად ბუნებრივია აქედან დავასკვნათ: სულხან-საბა იმ შეხედულებისაა, რომ მხოლოდ თავად ადამიანშია პრინციპი და მიზეზი მისი მოქმედებისა. ადამიანის ამ თავისებურებას სულხან-საბა „თვთმფლობელობას“ უწოდებს<sup>82</sup>.

მფლობელის განმარტებაში სულხან-საბა წერს: „პირუტყუთა არა აქუთ წინააღდგომა წადილისა და არცა მფლობელ არიან“. ადამიანს კი, პირიქით, ეს „წინააღდგომა“ ახასიათებს და ამით განსხვავდება პირუტყვისაგან, ამიტომაც არის ის „თვთმფლობელი“. ამ „წინააღდგომაში“, „მფლობელობაში“ ვლინდება ადამიანის „სიტურობა“ და „წინააღრჩევითი“ მოქმედების უნარი. ამიტომაც ამბობს სულხან-საბა: „თვთმფლობელი“ არის კაცი „სიტყუერებითა და წინააღრჩევითა“.

თვითმფლობელობას სულხან-საბა, როგორც ჩანს, სიტყვიერებას, ე. ი. გონიერებას, უკავშირებს. სულხან-საბას ეს შეხედულება რომ ნათელი გახდეს, უნდა მოვიგონოთ ის, რაც ზემოთ ითქვა წინააღრჩევაზე მისი შეხედულებების შესახებ. როგორც აღვნიშნეთ, სულხან-საბასთვის ნებისმიერი მოქმედების საწყისი წინააღრჩევაა შიამ. ადამიანის ნებელობის არსს წინააღრჩევა წარმოადგენს. წინააღრჩევა კი, როგორც ამ ცნებით ანალიზმა დაგვარწმუნა, ერთიანობაა „განზრახვისა“ (მსჯელობის) და წადილის — ჯერჩინების. მაშ, ადამიანის ნებელობითი მოქმედების საწყისი ერთიანობაა გონებისა და წადილის. ამდენად თვითმფლობელობის არსს ისეთი ბუნების საწყისი წარმოადგენს, რომელშიც წადილი და გონება ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი. აქედან ცხადია, სადაც გონებაა, იქაა თავისუფალი ნებაც და პირუტყუ: სადაც თავისუფალი ნებაა, იქ გონებაა. ნების თავისუფლების საფუძველს, ბოლოს და ბოლოს, გონიერება — სიტყვიერება წარმოადგენს. უტყვე ცხოველთ, სულხან-საბას შეხედულებით, არა აქვთ თავისუფალი ნება, ისინი არ არიან „თვთმფლობელნი“. გონებისა და ნების ერთიანობის აღიარება გასაგებს ხდის ლექსიკონში წარმოდგენილი გამგონებლობის განსახ-

<sup>82</sup> ეს ტერმინი ბერძნული αὐτεξουσία-ის შესატყვისია, პეტრიწი მას თარგმნის როგორც „თვთმფლობელობა“, არსენ იყალთოელი და ფერემ მცირე — „თვთმფლობელი“.

ღვრების იმ ადგილს, რომლის მიხედვითაც გამგონებლობას მიეწერება „განთვისებულად“ „გამზრახველობითი და წინააღმრჩევლობითი ძალი“.

ზემოთქმულის საფუძველზე ისიც უნდა იყოს გასაგები, თუ რა აზრით ამბობს სულხან-საბა, რომ „გამგონებლობის“ სფეროს მიეკუთვნებიან: „სათნობანი“, „მიწთომილებანი“, „სიტყუანი ქელოვნებათანი“ და ა. შ. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში იგულისხმება — ესენი გამგონებლობის სფეროშია იმდენად, რამდენადაც წარმოადგენენ „ჩვენ ქვეშეს“, „საგების“ სფეროს და თვითმფლობელობიდან, თავისუფალი ნებიდან გამომდინარე მოქმედებებია. ეს მოსაზრება კიდევ უფრო ნათელი გახდება ე. წ. ეთიკურ სათნობათა შესახებ სულხან-საბას შეხედულებების განხილვის შემდეგ.

სულხან-საბას შეხედულებანი ნების თავისუფლებისათვის დაკავშირებულია მის გარკვეულ შეხედულებებთან ეთიკურ სათნობათა შესახებ. საერთოდ, ეთიკურ სათნობათა შესახებ სულხან-საბას შეხედულებათა განხილვა სცილდება ჩვენს შრომაში დასახული ამოცანების ფარგლებს; ამიტომ ამ საკითხს აქ მხოლოდ იმდენად განვიხილავთ, რამდენადაც შეიძლება ის შეიცავდეს ინტერესს ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, ე. ი. რამდენადაც ამ საკითხების შესახებ სულხან-საბას შეხედულებანი გარკვეული ფსიქოლოგიური მოსაზრებების ნიადაგზე წარმოიშვნენ.

სათნობა, მისი აზრით, როგორც ვნებათა გაზომიერება, ჩვეულებით განმტკიცებული რამაა. ამ მიმართებით საგულისხმოა შემდეგი ცნებების განმარტებანიც: „ითიკანი“, „ექსი“, „დიათე“, „ანაგები“, „სეფური“.

როგორც ზემოთ მოყვანილი შეხედულებანი, ისე დასახელებული ცნებების განმარტებანიც მოწმობენ, რომ ეთიკური სათნობის საკითხებში სულხან-საბა არისტოტელური შეხედულების ნიადაგზე დგას.

სულხან-საბას აზრით, თავისუფალი ნება, როგორც აღვნიშნეთ. მდგომარეობს წადილთა და ვნებათა წინააღდგომის უნარში. წადილთა და ვნებათა წინააღდგომა და გაზომიერება წინააღმრჩევის საფუძველზე ხდება. წინააღმრჩევა საწყისი პრინციპია ადამიანის ნებისმიერი ქცევისა.

ასეთ ქცევათა განმეორება, სულხან-საბას აზრით, ქმნის ეთიკურ სათნობებს. ამიტომაცაა, რომ ეთიკური სათნობანი ადამიანის ნებელობას ექვემდებარებიან. სულხან-საბა რომ სწორედ ასეთი შეხედულებისაა ეთიკურ სათნობათა წარმოშობის შესახებ, ამის მაჩვენებელია „ითიკანის“ განმარტება. „ითიკანი“ ლექსიკონში განმარ-



ტებულია როგორც „ჩვეულებით სათნოების მოქმედი“. მაშ, ეთიკური სათნოება ჩვეულების შედეგადაა მიჩნეული. ამ საკითხების გაშუქებისათვის წყაროდ სულხან-საბას მითითებული აქვს ნემესიოს ემესელი, რომელიც, როგორც ცნობილია, იმეორებს არისტოტელეს შეხედულებებს. არისტოტელე პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „ეთიკური სათნოებანი ჩვეულებათა გზით მუშავდება“ (იხ. „ეთიკა ნიკომახისა“, წიგნი 2, § 1).

ამ საკითხებთან დაკავშირებით, საგულისხმოა „სეფურის“ განმარტება. ლექსიკონში „სეფური“ ასეა განმარტებული: „ესე არს მრავალჯერ ქმნით საქმე გაიადვილოს რაჟ ენებოს საქნელად, გინა სწავლად“. ამ განმარტებით იგულისხმება, რომ სათნოება მრავალჯერ მოქმედებით მუშავდება, მრავალჯერ განმეორებით ადვილდება. იმის „ქმნა“, „რაჟ ენებოს საქნელად“.

ამრიგად, ეთიკური სათნოებანი, რამდენადაც ჩვეულების ნაყოფს წარმოადგენენ, შეძენილ თვისებებად იგულისხმებიან. იმ დებულების უფრო ღრმად გააზრებისათვის, რომ სათნოებანი ჩვეულების შედეგად მუშავდებიან და ჩვენი ნების თავისუფლების სფეროში არიან, სულხან-საბას გაცნობიერებული აქვს ისეთი კატეგორიები, როგორიცაა: „ექსი“, „ანაგები“, „ღიათე“.

ლექსიკონში ეს ცნებები ასეა განმარტებული: „ექსი“<sup>83</sup>: „ესე უკუჟ არს, ვითარ ოდეს ვიტყვი: ქუეყანის-მზომელსა ექსი აქუს საქუეყნისმზომელთა მიმართ ზედვათა; ექსი არს სიბრძნე სწრაფად მომგონებელი, ექსი არს გონიერებათა და სიბრძნეთა მიერ გავება“.

ზემოთ მრავალჯერ გვქონდა შემთხვევა დავრწმუნებულებიყავით, რომ სულხან-საბას ჩვეულებრივად ლექსიკონში ერთისა და იმავე ცნების გამომხატველი ყველა ის ტერმინი მოჰყავს, რომელიც მის ხელთ არსებულ წყაროებში ხვდებოდა. ეს, როგორც აღვნიშნეთ, გასაგებიცაა, რადგანაც იგი ენის ლექსიკონს ადგენდა. ამ შემთხვევაში იგივე მეორდება. ლექსიკონში განმარტებულია „ანაგები“. ეს ტერმინი პეტრიწს ეკუთვნის (იხ. ნემესიოს ემესელი, ქართული თარგმანი, გვ. 104). ანაგები ექსის შესატყვისია; ანაგებიც სულხან-საბას, არსებითად, ისე აქვს განმარტებული, როგორც ექსი: „ანაგები არს ნართაული ორღანო, გინა აგებულებაში მყოფი, მდგომარე და ძნიად შესაცვალებელი“.

<sup>83</sup> იხ. ი.

„ღიათე“ (ἄνοια) ასეა განმარტებული: „ექსი უკუშ არს, ვითარ ოდეს ვიტყვით ქუეყნის-მზომელსა ექსი აქუს საქუეყნისმზომელოთა მიმართ ხედვათა, ხოლო ღიათესი არს, ვითარ ოდეს ვთქუათ ძალითი სასმენელობა რათამე ქონებაჲ ქუეყნისმზომელობათა ხედვათაჲ“. ამ განმარტებებიდან ჩანს, რომ ეს ცნებები: ექსი, ანაგები და ღიათე სულხან-საბას ისე ესმის, როგორც ესმოდა ისინი არისტოტელეს. ღიათე ანუ ღიათესი არის გარკვეული სახის მოქმედებისათვის დისპოზიცია, რაც წინ უსწრებს თავად მოქმედებას. ღიათესი ცვალებადი მდგომარეობაა. ექსი — ანაგები ამის საწინააღმდეგოა. ანაგები იმით ხასიათდება, რომ იგი „მდგომარე და ძნიად შესაცვალებელია“.

სულხან-საბასთვის სათნოება, როგორც ვნებათა გაზომიერება, ჩვეულებით შექმნილი თვისებაა და ამდენად იგი მისთვის ექსის — ანაგების კატეგორიის მოვლენაა.

### დასკვნა

როგორც თავში აღვნიშნეთ, წინამდებარე გამოკვლევების ძირითად ამოცანას წარმოადგენდა სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემის დადგენა.

ამ მიზნით შესასწავლად აღებული იყო ფსიქოლოგიური ცნებების ის განმარტებანი, რომელნიც ქართული ლექსიკონის ჩვენამდე შემონახული ხელნაწერების გამოკვლევების უკანასკნელი მონაცემების მიხედვით, სრულიად უდავოდ, სულხან-საბას მიეკუთვნებიან. [ა. შანიძე, 72, გვ. XVI, აღ. ბარამიძე, 106, გვ. V—VI]. სპეციალისტების მიერ ავტოგრაფად მიჩნეული ხელნაწერის (საქართველოს საბჭოთა მუზეუმი, ხელნაწერი H 1658) ძირითად ტექსტში (და არა მინაწერებში) აღნიშნული ხასიათის მასალა სრულადაა წარმოდგენილი. ამ ხელნაწერში წარმოდგენილი მასალა იმიტომ მიგვაჩნია ჩვენი საკითხისათვის ამომწურავად, რომ, როგორც საგანგებო შესწავლამ დაგვარწმუნა, შემდეგი ცვლილებები, რომლებიც ამ ლექსიკონს განუცდია ავტორის, მისი ძმის ზოსიმეს თუ სხვა გადამწერთა მიერ, არსებითად არ შეხებია ლექსიკონის ფსიქოლოგიურ ცნებათა მეცნიერული განმარტებების ნაწილს<sup>84</sup>. ეს განმარტებები არ-

<sup>84</sup> შემდეგ რედაქციებში წარმოდგენილი დამატებებიდან ჩვენი საკითხისათვის საგულისხმოა „ჩუღლებას“ (უნდა იყოს „ჩუღულება“, შდრ. ნემესიოსი, გვ. 129). „ნეშთას“, „ერაშულის“ და „გემოს“ (ΥΔΟΒΟΛΗΣΤΗΙΕ) განმარტებები. ეს სიტყვები („გემოს“ გამოკლებით) მოცემულია ავტოგრაფულ ხელნაწერში (H 1658) და იქვე მითითებულია მათი წყაროც. მაგრამ იქ ეს სიტყვები განმარტე-

სებიტის მხრივ თითქმის უცვლელად მეორდება ამ ლექსიკონის სხვადასხვა რედაქციებში. ამრიგად, ჩვენ ხელთ იყო, თითქოს, სრულიად საიმედო მასალა სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა დასადგენად.

ჩვენ ვეცადეთ ლექსიკონში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცნების ყოველი განმარტება გულდასმით შეგვესწავლა იმ მხრივ, რომ დაგვედგინა, რა ფსიქოლოგიური ცოდნის შემცველია თითოეული მათგანი, ფსიქოლოგიის ისტორიაში ცნობილი რაკონცეფციები ამათში ასახული და რა გზით შეიძლებოდა ეს უკანასკნელი ცნობილი ყოფილიყო სულხან-საბასთვის.

აღნიშნული მასალის ასეთი შესწავლის შემდეგ ძირითად გზად სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულების დადგენისათვის არჩეული იყო ცდა განმარტებათა ერთ მთლიან სისტემაში გაერთიანებისა.

როგორც დავინახეთ, სავსებით შესაძლებელი შეიქნა ქართულ ლექსიკონში მოცემული ფსიქოლოგიურ ცნებათა განმარტებების ერთ სისტემაში ჩამოყალიბებულად წარმოდგენა. ფსიქოლოგიური ცნების ყოველ განმარტებას მოენახა თავისი ლოგიკური ადგილი ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების ამსახველ ცნებათა გარკვეულ სისტემაში. ლექსიკონის არც ავტოგრაფულ (H 1658) და არც თითქმის ავტოგრაფული მნიშვნელობის ხელნაწერებში (H 1429, H 1035, Q 400, H 95) არ არის ფილოსოფიური რეფლექსიის გზით მოპოვებული ფსიქოლოგიური ცნების არც ერთი ისეთი განმარტება, რომელიც შეიძლება სულხან-საბა ორბელიანს მიეწეროს და არ პოულობდეს თავის ლოგიკურ ადგილს ფსიქოლოგიური ცოდნის ზემოწარმოდგენილ სისტემაში. ამდენად ჩვენ შეგვიძლია გამოვთქვათ რწმენა, რომ ზემოთ ჩვენ მიერ დადგენილი იყო ქართულ ლექსიკონში ასახული ფსიქოლოგიურ ცოდნათა ის სისტემა, რომელსაც წარმოადგენს ლექსიკონში მოცემული ფსიქოლოგიურ ცნებათა განმარტებები.

ბული არ არის. განმარტებები შემდეგაა მიწერილი როგორც ავტოგრაფულ ხელნაწერში, ისე თითქმის ავტოგრაფული მნიშვნელობის ნუსხებში. შემდეგ რედაქციებში მოცემული აღნიშნული სიტყვების განმარტებები სავსებით ეთანმება სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებებს, ალბათ. იმიტომ, რომ ეს განმარტებები იმ წყაროების მიხედვითაა მოცემული, რომლებზედაც თავად სულხან-საბა მიუთითებს.

ამრიგად, წინამდებარე გამოკვლევის მიხედვით, დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ სულხან-საბა ორბელიანს ჰქონდა ღრმაფილოსოფიური რეფლექსიის შედეგად შემუშავებული შეხედულებათა სისტემა, რომელიც წარმოდგენილია ქართულ ლექსიკონში ფსიქოლოგიური ცნებების მეცნიერულ განმარტებებში და ნაწილობრივ ასახულია „სიბრძნე-სიკრუისას“ არაკების მხატვრულ სახეებში.

ამასთან დაკავშირებით, ისიც საკვებით ნათელია, რომ შემცდარი იქნებოდა გვეფიქრა, თითქოს სულხან-საბა ორბელიანს ლექსიკონში ცოდნის ამა თუ იმ დარგის ცნებათა ის განმარტებები შეჰქონდა, რომლებსაც ის შემთხვევით იპოვინდა მის ხელთ არსებულ წყაროებში.

ფსიქოლოგიურ ცნებათა განმარტებების ზემოწარმოდგენილი განხილვის მაგალითზე ნათელი შეიქნა, რომ ეს განმარტებები სხვადასხვა წყაროებიდან შემთხვევით ამოკრეფილი და მექანიკურად მოგროვილი განმარტებები კი არაა, არამედ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ ავტორის ჩამოყალიბებულ კონცეფციას წარმოდგენენ და მისი მიხედვით არიან საგანგებოდ შერჩეული. ამრიგად, კონკრეტული მასალის საფუძველზე გარკვეულ იქნა პრინციპიც, რომლითაც ხელმძღვანელობდა სულხან-საბა, როდესაც ლექსიკონში ცოდნის ამა თუ იმ დარგის ცნებათა განმარტებები შეჰქონდა. ეს პრინციპი მის მიერ ლექსიკონის წინასიტყვაობაში ასე იყო ჩამოყალიბებული: „რომელიცა სწორედ თქუეს, გინა რომელმან დამაჯერა, იგი დავწერე, რომელი არა ემოწმენ არცა მე დავწერეო“.

მას შემდეგ, რაც ნათელი გახდა, რომ სულხან-საბა ორბელიანს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ სრულიად გარკვეული და ჩამოყალიბებული შეხედულებათა სისტემა გააჩნდა და ზემოთ გავეცანით კიდევ შეხედულებათა ამ სისტემას, ბუნებრივად დგება საკითხი, რა შეიძლება ითქვას, საერთოდ, ამ შეხედულებათა შესახებ, რამდენად ორიგინალურია ისინი? თუ გავითვალისწინებთ იმ დასკვნებს, რომლებითაც ვასრულებდით ჩვენ ყოველი სულიერი ძა-

ლის შესახებ სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებათა განხილვას, მაშინ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა ადვილია.

სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, როგორც ეს წარმოდგენილია ქართულ ლექსიკონში, ძირითადად ეკლექტიკურია და ნაკლებად ორიგინალურია. მრავალი ფსიქოლოგიური საკითხი „ქართული ენის ლექსიკონში“ იდეალისტური, ნეოპლატონიკური ფსიქოლოგიის მიხედვითაა განხილული (აზროვნება, ნებელობა და სხვ.). საქმის ვითარებაზე რომ სწორი წარმოდგენა გვექონდეს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ბრმად არ მიჰყვებოდა იმ ავტორიტეტებს, რომლებსაც ეყრდნობოდა და ასახელებდა თავის შეხედულებათა წყაროდ (როგორც ნაჩვენებია ზემოთ, ისრიგი საკითხების ორიგინალურ გაშუქებასაც გვაძლევს); ისიცაა მხედველობაში მისაღები, რომ სულხან-საბა ლექსიკონის შედგენისას მაინც შეზღუდული იყო იმ ამოცანით, რომ მკითხველისათვის მიეწოდებია „საადვილოდ აღწერილი“ და თანაც „უცილობელი“ ცოდნა.

სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგია არ არის თავისუფალი სქოლასტიკის ზეგავლენისაგან. მართალია, სულხან-საბა უკვე ბრმად არ მიჰყვება აღიარებულ ავტორიტეტებს, თვითონ არჩევს ავტორიტეტულ წყაროებს, იმის მიხედვით წარმოადგენს ლექსიკონში ცოდნას, თუ რა „აჯერებს“ მას და რა მიაჩნია სარწმუნოდ და ა. შ., მაგრამ მთავარი ისაა, რომ მას ცოდნა მაინც ავტორიტეტულ წყაროებში — „ღრმათა წიგნებში“ წარმოდგენილად მიაჩნია. ცოდნის დადგენის ამოცანა გაგებული იყო როგორც შესაფერისად შერჩეულ წყაროებში წარმოდგენილ შეხედულებათა სისტემატიზაცია, სინთეზი, ურთიერთშეთანხმება და სხვ. მართალია, ვიმეორებთ, სულხან-საბა თავისი შეხედულებების მიხედვით ადგენს, თუ რა იქნეს მიჩნეული ავტორიტეტულ წყაროდ, მაგრამ ფაქტია, რომ სულხან-საბას წინაშე ლექსიკონში ფსიქოლოგიური ცოდნის წარმოდგენისას ჯერ კიდევ არ დგას ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების, როგორც სინამდვილის, დამოუკიდებელი ძიებების გზით შესწავლის ამოცანა. ამდენად არ დაუყენებია სულხან-საბა ორბელიანს არც ფსიქოლოგიური ცოდნის მეთოდოლოგიური საფუძვლების საკითხი. მაგრამ, მიუხედავად ყოველივე ამისა, თუ მთლიანად განვიხილავთ საერთოდ ფილოსოფიურ და მეცნიერულ ცოდნას, „ქართულ ლექსიკონში“ წარმოდგენილ ფსიქოლოგიურ ცოდნას, მაშინ არ იქნება ძნელი იმის დადგენა,

რომ იგი უთუოდ ატარებს აშკარა დაღს რეალისტური მიმართულებისა, რამაც აღორძინების ხანაში მეცნიერული ცოდნის განვითარებაში აუცილებლად ითამაშა დადებითი როლი. ამ მიმართებით მეტად დამახასიათებელია, მაგალითად, ის გარემოება, რომ „ლექსიკონში“ გარკვევით უგულებელყოფილია ე. წ. „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ საკითხები: გაბატონებულია ტენდენცია იმისა, რომ წარმოდგენილ იქნეს დადებითი ფსიქოლოგიური ცოდნა, რაც გულისხმობს, ერთი მხრივ, ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ფაქტიური მონაცემების აღწერას (ამან განსაკუთრებით იჩინა თავი „ლექსიკონის“ ძლიერ მიდრეკილებაში იმისაკენ, რომ რაც შეიძლება სრულად ყოფილიყო წარმოდგენილი ფსიქიკური მოქმედების ძირითადი სახეების კლასიფიკაცია) და, მეორე მხრივ, რეალური ფსიქიკური პროცესების ახსნას რეალურივე სინამდვილის პროცესებით (შეგრძნებათა და ვნებათა შესახებ სწავლა, რაც უახლოვდება მატერიალისტურ მოძღვრებას); განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა ადამიანის პრაქტიკული მოქმედების ფსიქოლოგიური საკითხების გაშუქებას („მოტივაციის“ საკითხები) და სხვ.

ასეთი შემობრუნება სინამდვილის შესახებ დადებითი ცოდნის დადგენისაკენ, რის მაგალითსაც სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ მოცემული ფსიქოლოგია წარმოადგენს, უკვე იმ მხრივ იყო მნიშვნელოვანი ნაბიჯი მეცნიერული ცოდნის განვითარებაში, რომ იგი უთუოდ ამზადებდა ნიადაგს მეცნიერების თეოლოგიის სამსახურისაგან განთავისუფლებისაკენ შემდეგი პროგრესული ნაბიჯის გადასადგმელად. „ქართულმა ლექსიკონმა“, როგორც ენციკლოპედიამ, მოამზადა ნიადაგი იმისათვის, რომ ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრი მიმართულიყო იქითკენ, რათა სინამდვილის ცოდნა თვით სინამდვილის დამოუკიდებელი ძიებებით შესწავლის საფუძველზე ყოფილიყო მოპოვებული. „ქართული ლექსიკონის“ მისწრაფება დადებითი ცოდნის წარმოდგენისაკენ რომ ნიადაგს ამზადებდა ფსიქოლოგიური, აზრის აღნიშნული მიმართულებით წარმართვისათვის, ეს ნიშანიც ახასიათებს მას — როგორც აღორძინების ხანის ფსიქოლოგიის ისტორიაში „გარდამავალი საფეხურის“ ძეგლს.

### 3. ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემა ანტონის „ხვამალში“

გარდამავალი პერიოდის თვალსაჩინო ნაწარმოებს ანტონის „სპეკალი“ წარმოადგენს. ამ ნაწარმოებში უფრო გამოკვეთილად წარმოდგენილი, ვიდრე „ქართულ ლექსიკონში“, გარდამავალი პე-

რიოდის როგორც დადებითი ტენდენციები, ისე მისი უარყოფითი მხარეები და ისტორიული შეზღუდულობა (სქოლასტიკის ტრადიციებით შებოქილობა)<sup>85</sup>.

„სპეკალი“ (იხ. საქართველოს სახელმწ. მუზეუმის ხელნაწერების ფონდი, A 1743)<sup>86</sup> ანტონმა დაწერა სულხან-საბა ორბელიანის გარდაცვალებიდან 27 წლის შემდეგ — 1752 წელს.

<sup>85</sup> „სპეკალით“ არ ამოიწურება ის საფეხური ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში, რომელიც შექმნა ანტონისა (1720—1788) და მისი სკოლის მოღვაწეობამ. ანტონისა და მისი სკოლის მოღვაწეობაში ორი პერიოდი გამოიყოფა: პირველი—ანტონის რუსეთში გამგზავრებამდე და მეორე—მისი რუსეთში მოღვაწეობისა (1757—1762) და რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ საქართველოში მოღვაწეობის პერიოდი. რუსეთში მოღვაწეობის პერიოდში ანტონი თავისი დროისათვის მოწინავე ფსიქოლოგიურ ცოდნას ეცნობა და ამის შედეგად მისი ფსიქოლოგიური შეხედულებანი ახალ საფეხველზე იწყებენ განვითარებას. ანტონის მოღვაწეობის ეს ორი პერიოდი საქართველოში აღორძინების ხანის ფსიქოლოგიის განვითარების ისტორიაში ორ სრულიად განსხვავებულ საფეხურს უკავშირდება. ჩვენ ჯერ განვიხილავთ „სპეკალს“, რომელიც ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს. „სპეკალი“ ანტონმა, დაწერა 1752 წელს, 36 წლის შემდეგ, სულხან-საბას „ქართული ლექსიკონის“ დასრულებიდან (1716).

<sup>86</sup> „სპეკალის“ შესახებ მნიშვნელოვანი გამოკვლევები არსებობს. მათ შორის აღსანიშნავია კ. კეკელიძის „ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ტ. 1, 1936, გვ. 127 და ა. შ. [119]. ამ გამოკვლევაში კ. კეკელიძის მიზანს არ შეადგენდა ანტონ პირველის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა დადგენა; ამიტომაც არ არის მის მიერ საჯანგებოდ შესწავლილი „სპეკალის“ ფსიქოლოგიური ნაწილი. ქართული ლიტერატურის გამოჩენილი მკვლევარი კ. კეკელიძე ამ ნაწილის შესახებ იმას ადგენს, რომ „მესამე განყოფილებაში — სულისათეს — გამოყენებულია შრომები: იოანე დამასკელის „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ“ (თავი 46, 103, 137, 138), ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათეს კაცისა“ (თავი 137, 138, 144) და მაქსიმე აღმსარებლისა (თავი 121). განსაკუთრებით ხშირადაა ციტირებული როგორც ამ განყოფილებაში, ისე სხვაგან თხზულებათა ორი ავტორი: ალბერტი და იოანე პეტრიწი... „ალბერტ დიდი ბოლშტედელი“.

„სპეკალის“ შესახებ ვრცელი გამოკვლევა ეკუთვნის ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატს აპოლონ როგავას, რომელმაც აღმოაჩინა ჩვენამდე მოღწეული ერთადერთი ხელნაწერი „სპეკალისა“. ა. როგავამ დაამზადა განოსაცემად „სპეკალის“ ტექსტი, დაურთო გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებელი (საკანდიდატო დისერტაცია) [120]. ა. როგავას თავაზიანობის წყალობით ჩვენ შესაძლებლობა მოგვეცა გაცნობოდით 1947 წ. ივლისში მის აღნიშნულ საკანდიდატო დისერტაციას, რისთვისაც ავტორს მადლობას მოვახსენებთ. „სპეკალში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის საგანგებო სისტემატურ განხილვას არც ამ გამოკვლევის ავტორი ისაბავდა მიხნად. მისი ამოცანა, უმთავრესად, სხვა იყო. „სპეკალში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემატური გამოკვლევა მაინც გადასაჭრელ ამოცანად დარჩა.

როგორც ცნობილია (იხ. აკად. კ. ქეკელიძის [21, 119] და ა. როგავას [120] გამოკვლევები), „სპეკალი“ სხვადასხვა ნაწილები-საგან შედგება. ამ ნაწარმოების ერთ-ერთი ნაწილი (120—149 თავები), შეიძლება ითქვას — მესამე მთავარი ნაწილი, ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხება. ამ ნაწილს უწოდეს „სულისათჳს“. ამის გარდა, „სპეკალის“ ნაწილია: „კატილორია“ (ა) მარტივიმღება, ბ) თხზულება ან შეთხზვაჲ, ესე იგი შეწმასნაჲ ლექსთ-თხზვითა, გ) სილოგიზმოდ, ესე იგი შეკრებაჲ სიტყუათაჲ“) და „ადგილნი დიალექტიკისანი“ — ესაა არისტოტელეს  $\tau\alpha\ \tau\epsilon\iota\lambda\iota\alpha$ . ამის ბოლო ნაწილს ეწოდება „მაცდურნი“. აი, ამ ნაწილებისაგან შემდგარ მთლიან ფილოსოფიურ ნაწარმოებს „სპეკალი“ უწოდა ანტონმა. ეს ნაწარმოები ანტონმა ერეკლე II-ს უძღვნა და წერს: „სამადლობელად გიძღვენ, ვითარ მეფეთა შესაბამ შეწირვად „სპეკალი“; ეგსახედვე „სპეკალი“ ესე სიტყვითი ახალშეწყობით ვიმართმელე შენისა დიდებულებისადმი...“. „სპეკალი“, როგორც ცნობილია, ძვირფასი ქვებისგან შედგენილი, საჩუქრად მისართმევი ნივთია. ანტონს კი, როგორც თვითონ წერს, ერეკლესათვის არა ნამდვილი ძვირფასი ქვების მართმევა განუზრახავს, არამედ ცოდნის „სპეკალის“. ანტონი ხაზს უსვამს, რომ „სპეკალის“ მიზანია საკითხების განხილვა „ძილოსოფოსებრ“\*.

რატომ უწოდა ეს სახელი ანტონმა იმ ფილოსოფიურ ნაწარმოებს, რომელიც ცოდნის მხოლოდ აღნიშნულ დარგებს შეიცავს? იმიტომ, რომ ცოდნის ის დარგები, რომლებიც ამ ნაწარმოებშია წარმოდგენილი, ანტონის აზრით, ისეთი ძირითადი ცოდნაა, საწყისი და პრინციპია ყოველგვარი სხვა ცოდნისა, რომ მისთვის შესაფერისად მას მხოლოდ „სპეკალის“ სახელწოდება მიუჩნევია. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საგულისხმო ისაა, რომ, ლოგიკის გვერდით, ასეთ დარგს ცოდნისას ფსიქოლოგია შეადგენს. ანტონი ერეკლესადმი მიმართვაში მის საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებაზე, რომ მას

\*ანტონი მრავალი ისეთი ნაწარმოების ავტორია, რომლებშიაც ამა თუ იმ მხრივად განხილული სულისა და სულიერი მოვლენების საკითხი. მაგრამ მის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა დადგენისათვის მხოლოდ ფილოსოფიური თხზულებების მიღება შეიძლება მხედველობაში, ე. ი. იმ ნაწარმოებების, რომლებიც შეიცავენ ფილოსოფიური რეალისტური შედეგად მოპოვებულ ფსიქოლოგიურ ცოდნას. ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში, რასაკვირველია, არ შეიძლება გათვალისწინებულ იქნეს ანტონის თეოლოგიური ხასიათის ნაწარმოებები — ის, რაც არასოდეს არ ყოფილა ცოდნის შემცველი და ყოველთვის ელობებოდა წინ მის განვითარებას. ამრიგად, ანტონის მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიური ნაწარმოებები შეადგენენ ჩვენი კვლევის საგანს.



შემდეგ, რაც განაწყო „სამნაწილობითი ფილოსოფია“, იმისთვის, რომ ნამდვილად „სპეკალის“ შესაფერისი ცოდნა წარედგინა, „ვერდნო ჯ კვალად „სულისათვისცა“ რაღვეთა საზღვართა მოქსენებად და ეგსახედვე სხვათა სხეულცხოვლობითთა ძალთა ანუ მოქმედებათა ჩვენებად შენისა დიდებულებისადმი“ (თავი 120). ცოდნა ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ იმ ცოდნათა რიგს ეკუთვნის, რომელთა შესახებ ის ერეკლეს ურჩევს: „დწერე პატრუცაგსა მალალ-სა-შეუფესა გონებასა შენსა“; „მიილე ესე დც დადევე ფასისსაცავსა სიტყვითთა შესაწირავთასაო“.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „სპეკალის“ ფსიქოლოგიურ ნაწილში სულიერი ცხოვრება მთლიანად არა აქვს ანტონს განხილული. ჯერ ერთი, მხოლოდ ადამიანის სულიერი ცხოვრებით შემოფარგლავს თავისი ძიების სფეროს; ბიოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ პრობლემებს ის გვერდს უვლის; მეორე, ადამიანის სულიერი ცხოვრებიდან მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგიას განიხილავს. ამრიგად, არსებითად „სპეკალს“ შეადგენს მოძღვრება შემეცნების მეთოდზე („კატილორია“ და „ადგილნი დიალექტიკისანი“) და შემეცნების ფსიქოლოგია (მესამე ნაწილი „სულისათვს“, თავები 121—149)<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> აღსანიშნავია, რომ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხებიდან მისი მსჯელობის საგანს მხოლოდ ადამიანის „სიტყვიერა“ სულის არსი წარმოადგენს. „სპეკალის“ კონტექსტში სხვა საკითხები რომ არ შეიძლებოდა განხილვის ინტერესი გამხდარიყო, ეს იმდენად ცხადად მიაჩნია ანტონს, რომ არც კი თელის საკიროდ საგანგებოდ შეჩრდუს და დაასაბუთოს მის მიერ მიღებული თელსახარისის სისწორე. როგორც ჩანს, იმისათვის, რომ მკითხველს ასე თუ ისე დასრულებული წარმოეჩინა ჰქონოდა იმ სულიერი ძალების შესახებ, რომლებიც ძირითადად მიაჩნდა ანტონს, „სპეკალში“ შემეცნების ძალების დაწვრილებითი განხილვის შემდეგ, გავკრით, დახასიათებულა: სულის წადიერებითი ძალები, ძირითადი სულიერი მოძრაობანი („ძალი“, „ანაგები“, „უნებები“, „ნება“, თავები 131, 140). მაგრამ სრულიად არ ეხება, როგორც აღვნიშნეთ, ბიოლოგიურ-ანთროპოლოგიურ საკითხებს. როგორც ჩანს, სულის შესახებ მოძღვრების საგანი ანტონს სხვაგვარად ესმის, ვიდრე ეს წარმოდგენილი იყო, ყოველ შემთხვევაში, საქართველოში გავრცელებულ წყაროებში, რომლებითაც ის „სპეკალის“ შედგენის დროს სარგებლობდა.

სავარაუდოა, რომ ბიოლოგიურ-ანთროპოლოგიური საკითხები, რასაც ჩვეულებრივ განიხილავენ ამ პერიოდში ფსიქოლოგიის კომპენდიუმებში, ანტონს არა აქვს გათვალისწინებული იმიტომ, რომ „სპეკალისათვის“ შესაფერისად მხოლოდ იმას მიიჩნევდა, რაც აქვს წარმოდგენილი მასში. მაგრამ არც ის არის გამორიცხებული, რომ ის შეიძლება ამ შემთხვევაში იმ პრინციპული ხასიათის მოსახრებითაც ხელმძღვანელობდა, რომელსაც ის „სპეკალში“ ავითარებს და რომლის მიხედვითაც სულიერი ისაა, რაც ცნობიერია. როდესაც ანტონი სულიერს ცნობიერებით ახასიათებს, არ უნდა იყოს გასაკვირი, რომ მან ბიოლო-

ცოდნის .ეს დარგები მიუჩნევია ანტონს „სპეკალად“. მოძღვრება შემეცნებაზე და შემეცნების მეთოდზე ყოველგვარი მეცნიერული ცოდნის პროპედევტიკადაა წარმოდგენილი. ანტონის ეს შეხედულება უთუოდ ორიგინალურია<sup>88</sup>. ამჟამად იძულებული ვართ მხოლოდ ამის კონსტატაციით დავკმაყოფილდეთ. მომავალში აუცილებელია ანტონის აღნიშნული შეხედულებები ცოდნის „სპეკალის“ შესახებ უფრო ღრმად იქნეს შესწავლილი როგორც ისტორიული თვალსაზრისით, ისე თვით „სპეკალში“ ფილოსოფიის ძირითადი დარგების შესახებ წარმოდგენილ შეხედულებებთან მიმართებაში.

„სპეკალის“ ის ნაწილი, რომელსაც უწოდებენ „სულისათეს“, არსებითად არის მოძღვრება შემეცნების ფსიქოლოგიის შესახებ და შემთხვევით კი არ არის მოტანილი, არამედ გათვალისწინებულია იმ პრინციპული შეხედულების საფუძველზე, რომ ფსიქოლოგია, შემეცნების მეთოდებზე მოძღვრებასთან ერთად, ყოველგვარი ცოდნის „სპეკალს“ წარმოადგენს.

აქ იმას უნდა გავსვას ხაზი, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრება „სპეკალში“ განხილულია მხოლოდ როგორც ფილოსოფიური ცოდნის საგანი.

როგორც აღვნიშნეთ, „სპეკალის“ ფსიქოლოგიური ნაწილი ორ განყოფილებას შეიცავს: „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიისას“ (თავები 121—130), სადაც სულის არსის საკითხია განხილული (შემეცნების ფსიქოლოგიის საკითხებთან დაკავშირებით), და მეორე განყოფილებას (თავები 131—149), სადაც შემეცნების პროცესთა შესახებ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ცოდნის წარმოდგენაა ნაცადი. საგულისხმოა, რომ სულის არსის საკითხიც სწორედ ფილოსოფიური ცოდნის საკითხადაა წარმოდგენილი, ანტონი „სპეკალში“ ცდილობს, რომ ეს საკითხი განიხილოს მხოლოდ და მხოლოდ როგორც ფილოსოფიური ცოდნის, ფილოსოფიური რეფლექსიის საკითხი. არც ერთი საკითხი, მათ შორის სულის არსის საკითხიც, „სპეკალში“ არ არის განხილული თეოლოგიური თვალსაზრისით, მაგრამ, თუ ის რამდენიმე ადგილას მაინც იმოწმებს „ეკლესიის ბრძენ ფილოსო-

---

გიური, ანთროპოლოგიური საკითხები არ შეიტანა „სპეკალის“ იმ ნაწილში, რომელიც მიძღვნილია სულის შესახებ სწავლისადმი.

<sup>88</sup> საერთოდ, „სპეკალის“ ორიგინალობაზე მისი წინასიტყვაობის ავტორი ტიმოთე გაბაშვილიც ზერდება და გადამწერიც. პირველი აღნიშნავს, რომ „სპეკალი“ „ახლად და უცხოდ შემკულია“, მეორე წერს, რომ „წიგნი ესე მრთელად არასადმე სმენილ არს საქართველოსა შინა, არამედ ახლად ამან ილუაწა“.

ფოსთა“, ეს ის ადგილებია, სადაც ეს ავტორები თავის შეხედულებებს ფილოსოფიური განსჯის პლანში ავითარებენ.

„სპეკალში“ ანტონი სრულიად შეგნებულად ითვალისწინებს „გულის სიტყვითა დიაკრისებრითა“ (თავი 123) მოპოვებულ ფსიქოლოგიურ ცოდნას<sup>89</sup>.

ამრიგად, თუ სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“ ფსიქოლოგიური ცოდნა ცალკე ცნებების განსაზღვრებების სახითაა მხოლოდ წარმოდგენილი, „სპეკალი“ ის ნაწარმოებია, რომელშიც პირველად აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგია — მოძღვრება სულისა და სულიერი ძალების შესახებ — წარმოდგენილია როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგი; ფილოსოფია კი გაგებულა როგორც ამოსავალი საფუძველი ცოდნის ყველა სხვა დარგებისათვის.

ცოდნის აღნიშნული დარგების („სამნაწილობითი ფილოსოფიის“, ფსიქოლოგიის) „სპეკალად“ წარმოდგენის ფაქტში ნათლადაა გამოსახული ის მობრუნება, რომელსაც აღორძინების ხანაში ჰქონდა ადგილი ფილოსოფიის თეოლოგიის სამსახურისაგან განთავისუფლების მიმართულებით. სხვა საქმეა, თუ ასეთი მობრუნების ვითარებაში როგორ ხორციელდებოდა ფილოსოფიის და ფსიქოლოგიის საკითხების მატერიალისტური გადაწყვეტა და მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა დაძლევა და გადალახვა. ამ მხრივ, განსაკუთრებით ფსიქოლოგიის საკითხებთან დაკავშირებით (ამჟამად ჩვენი ყურადღების საგანი ეს დარგია), „სპეკალში“ აზრთა თანამიმდევრულ განვითარებას ადგილი არ ჰქონია. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ფსიქოლოგიის სფეროში იყო საკითხები, კერძოდ, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხები, რომელთა გაშუქება „სპეკალში“ ქრისტიანული თეოლოგიის ჯერ კიდევ ძლიერ ზეგავლენას მოწმობს; მაგრამ იყო საკითხები, — ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების რეალური პროცესების ბუნების გარკვევასთან დაკავშირებული, — რომელთა გაშუქებაც ნაცადია იმ პრინციპების საფუძველზე, რომლებიც უახლოვდებიან მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ამოსავალ დებულებებს.

<sup>89</sup> დიაკრისი — „რჩეული გულისხმისყოფა“ — განმარტავს სულხან-საბა.

## 1. „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია

განვიხილოთ ცალკე „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილი და ცალკე „ემპირიული“ ფსიქოლოგიის ნაწილი (საერთოდ, ფსიქოლოგიური ნაწილი შეიცავს 28 თავს — 121-დან 149-მდე). იმ ნაწილში, რომელსაც ჩვენ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილი ვუწოდებთ (თავები 121—130), ძირითად პრობლემად სულის არსის პრობლემაა წამოყენებული. აქ განხილულია შემდეგი საკითხები: „რად არს სული, არსებაჲ არს ანუ ზედშესრული“ (თავი 121); „რად არს მიწდომილებაჲ ფილოსოფოსთაგან სულისა“ (თავი 122); „რად არს ჩვენგან მიწდომა სულისა“ (თავი 123), „რად არს ჩუენებაჲ ვითარმედ არსებაჲ არს სული“ (თავი 124); „რად არს სული — სხეული ანუ უსხეულო“ (თავი 125); „რად არს სული — მარტივი ანუ შეზავებული“ (თავი 126); „რად არს სული უკუდავი ანუ მოკუდავი“ (თავი 127); „რად არს სული „საზღვრისამებრ“ (თავი 129); „რად არს სული — სიტყვიერი ანუ უსიტყვი“ (თავი 128); „რად არს საქმისამებრ სული“ (თავი 130)<sup>90</sup>.

თუ სულხან-საბა „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ საკითხებს სრულიად უგულვებლყოფს, სამაგიეროდ ანტონი ცდილობს თანაბარი ყურადღება მიაქციოს როგორც „სულის არსის“ მეტაფიზიკურ პრობლემებს, ისე სულიერ ძალთა ფსიქოლოგიურ ანალიზს.

130—149-ე თავებში „ემპირიული“ სულიერი პროცესების საკითხებია განხილული (შეგრძნება, აღქმა, აზროვნება და სხვ.) და მხოლოდ ამიტომ ვუწოდებთ მას „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ ნაწილი. პრინციპულად, მეთოდის მხრივ „სპეკალის“ აღნიშნულ ნაწილებს შორის არაა განსხვავება. არც ერთ ნაწილში არ მიმართავს ანტონი საკითხების გარკვევას დაკვირვების გზით. ის ამა თუ იმ საკითხის გარკვევისათვის იმით კმაყოფილდება, რომ მის შესახებ სხვადასხვა მოაზროვნეთა შეხედულებების სისტემატიზაციას ახდენს, ე. ი. ლოგიკურად უკავშირებს ურთიერთს, აერთიანებს, უმთავრესად არიგებს. შეხედულებათა დალაგება ყველგან სპეკულა-

<sup>90</sup> „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის დიდი ნაწილის „მემკვიდრეობაზე“ მისი რელიგიურ-იდეალისტური ხასიათის გამო თავისუფლად შეიძლება თქვას უარი გვეთქვა, უგულვებლგვეყო იგი და ისტორიული თვალსაზრისით ძიების საგანიც არ გაგვეხადა. მაგრამ თუ ამას არ ჩავდივართ მხოლოდ იმიტომ, რომ ის, რაც ვიცით ჯერჯერობით ფსიქოლოგიის ისტორიიდან საქართველოში, ძლიერ უმწეო და მცირეა; ვფიქრობთ, რომ ასეთ იდეალისტურ მოძღვრებათა ისტორიული თვალსაზრისით კვლევა არ იქნება უსარგებლო იმ მხრით, რომ ამან შეიძლება მიგვაგნებინოს ჩვენი კულტურის განვითარების მანძილზე სხვა, უფრო მნიშვნელოვან მოვლენათა გაჩენის წყაროები.

ტური და აბსტრაქტულია. ამაში იჩენს თავს, როგორც აღენიშნეთ, სქოლასტიკის ტრადიციების გავლენა, რითაც ხასიათდება აღორძინების ხანაში ფილოსოფიური ცოდნის, და მათ შორის ფსიქოლოგიური ცოდნის, დამოუკიდებელ დადებით ცოდნის დარგად ჩამოყალიბების პროგრესული ცდები.

როგორც აღენიშნეთ, ანტონს სულის არსის პრობლემა მეტაფიზიკის პრობლემად აქვს წარმოდგენილი. აღსანიშნავია, რომ ანტონს სრულიად ორიგინალურად აქვს გააზრებული მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის აგების პრინციპებიც. ეს საკითხი მას იმდენად მნიშვნელოვნად მიაჩნია, რომ აუცილებლად თვლის, ვიდრე დაალაგებდეს შეხედულებებს სულის არსის შესახებ, პირველ რიგში გაარკვიოს, რამდენად კანონიერია — იმისგან დამოუკიდებლად სულს მატერიალურ თუ არამატერიალურ არსებად მივიჩნევთ — ვეძიოთ მისი არსი; ცდილობს გაარკვიოს, თუ რაში მდგომარეობს სულის არსის პრობლემების ფილოსოფიური განხილვა, და როგორ უნდა გავიგოთ ამ პრობლემის ფილოსოფიური შესწავლის მეთოდოლოგია. ამ საკითხებს განიხილავს 121-ე, 122-ე, 123-ე თავებში.

ანტონი ასეთ შეხედულებას ავითარებს: ყოველი მყოფი „ანუ გრძნობითა იცნობებიან ანუ გონებითა მიიწთომიან“ (თავი 121). ყოველი გრძნობადი უშუალოდ აისახება მისი გრძნობის ორგანოებზე მოქმედების შედეგად. „გრძნობისა ქვეშეშემრდომსა კმაგამოსაჩინებლად აქუს გრძნობაჲ, რამეთუ მყის მიხებასა თანა ოცნებასაცა შემიქმს ჩვენ ქვედ-მდებარისასა“ (თავი 122). მაგრამ სული არ ეკუთვნის გრძნობადის სფეროს და მისი შემეცნებისათვის გრძნობადი ძალები არ არის მოწოდებული. სული უშუალოდ არ არის მოცემული, არ არის მისაწვდომი „თ ა ვ ი ს ა თ ვ ი ს ი ს ა გ ა ნ“ (თავი 122). იგი მხოლოდ იგულისხმება იმის საფუძვლად, რაც გრძნობითად მოვლენებშია მოცემული. ის, რაც უშუალოდ, გრძნობადად არ არის მოცემული და „შ ე ს რ უ ლ ე ბ ა თ ა გ ა ნ ი ც ნ ო ბ ე ბ ი ს“ (შედგების მიხედვითაა მისაწვდომი — თავი 122), გონებისათვის „მიწთომადი“ „მყოფია“; „ეგ სახედვე სულიცა გონებისა არ[ს] ზედმიწევნილისა ქვეშევრდომი: არსებით არა თავისა თვისისა, არამედ ზედშესრულთაგან იცნობოს სამართლად, ესე იგი არა მისთავან, არამედ მის გარემოთაგან“<sup>91</sup> (თავი 122). ანტონის მსჯელობა, მაშ, ასეთია: რაკი არსებობს მოვლენები, უნდა აღიარებულ იქნეს მათი მატარებელი სუბსტანციაც. ფსიქოლოგიის სფეროშიც ანალოგიუ-

<sup>91</sup> შეად. პეტრიწი: „ყოველსა არსებასა და გუამოვნებასა შემდგომთაგან გავიგონებთ“ [105, გვ. 8].

რად უნდა ვიმსჯელოთ: რაკი არსებობს სულიერი მოვლენები, უნდა ვაღიაროთ მათ უკან მდებარე სუბსტრატი; ეს სუბსტრატი კი გამოცდილების და დაკვირვების სფეროში არ იმყოფება. მისი შემეცნება მხოლოდ გონებით შეიძლება და ამდენად ფილოსოფიური მეტაფიზიკის სფეროს ეკუთვნის. ის გზა მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის კანონიერების დასაბუთებისა, რომელსაც ანტონი მიმართავს, ტიპობრივია ყველა იმათთვის, ვინც, ვ. ვუნდტის ტერმინებით რომ ვისარგებლოთ, სულის „სუბსტანციონალურობის“ თეორიის ნიადაგზე დგას. ფსიქოლოგიის ისტორიაში ეს გზა მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის დასაბუთებისა. იმდენად გაბატონებული და მნიშვნელოვანი იყო, რომ ვ. ვუნდტი XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიაც კი მის წინააღმდეგ ვალაშქრებას აქტუალურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. აღნიშნულით მხოლოდ იმას გვსურს გავუსვათ ხაზი, რომ „სპეკალის“ არგუმენტაცია სულიერ მოვლენათა სუბსტანციის ძიების კანონიერების დასამტკიცებლად ისეთია, რომ მას ფსიქოლოგიის ისტორიაში გარკვეული და თვალსაჩინო ადგილი უკავია. მას შემდეგ, რაც სული — სულიერ მოვლენათა სუბსტანცია — ფილოსოფიური ძიების კანონიერ სფეროდ იქნა მიჩნეული, ანტონი ამ სფეროს ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის აგების მეთოდოლოგიური პრინციპების გარკვევას ცდილობს. ანტონი ჯერ არკვევს, თუ როგორ უნდა იყოს გაგებული, საერთოდ, „მყოფის“ შემეცნება. მყოფის შემეცნება, ნათქვამია „სპეკალში“ (თავი 121), საერთოდ, ოთხი საკითხის გარკვევას გულისხმობს: „უკვე თუ არს ეძიებს“ (1); ე. ი. უნდა გამოირკვეს არსებობს თუ არა საგანი, რომელსაც ვიკვლევთ. შემდეგ, რაც დადგენილი იქნება, რომ იგი ნამდვილად არსებობს, დგება საკითხი: „მერმელა, თუ რაჲ არს“ (2); მესამე საკითხია „თუ ვითარა ანუ რომელი რაჲ არს“ (3) და უკანასკნელი — მეოთხე საკითხია: „თუ რაჲსათვის არს“<sup>92</sup> (4).

ცნობილია, რომ ეს მეთოდოლოგიური პრინციპები არისტოტელესაგან ჰომდინარეობს. არისტოტელე ამ საკითხს ანალიტიკის მეორე წიგნში განიხილავს [124, 125].

<sup>92</sup> „სპეკალის“ მოძღვრებით, აქ წარმოდგენილი საკითხების მიხედვით მყოფის შესწავლა არ ამოსწურავს მის შემეცნებას, იგულისხმება, რომ აღნიშნული საკითხების თვალთახედვით „მყოფის“ შესწავლის შემდეგ უნდა ჩამოყალიბდეს მის შესახებ ცნება. „მყოფის“ შესწავლა მის შესახებ ცნების შემუშავებით მთავრდება; უნდა მოცემული იყოს მისი ცნების განმარტება ან, როგორც „სპეკალში“ წერია, „სიტყვა შემოკლებული—სიცხადე წინდადებულია საქმისა აობისა“. აღსანიშნავია, რომ „სპეკალშიც“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილი სწორედ სულის ცნების განსაზღვრებით სრულდება.

აღსანიშნავი ისაა, რომ „სპეკალში“ ეს ზოგადი პრინციპები „მყოფის“ შემეცნებისა მოტანილია „კონკრეტული სინამდვილის“ — ადამიანის სულიერი ცხოვრების შემეცნების გზების დასასახავად და, რაც მთავარია, „მყოფის“ შემეცნების ამ პრინციპებზე „სპეკალში“ ნაცადია კიდევ გარკვეული ცოდნის ჩამოყალიბება.

ანტონმა ნათელი გახადა, თუ „რომელითა სამჯავრომთა, გრძნობითა ანუ გონებითა მიუღეს სულსა მისაწთომილებამ“ (თავი 121), გაარკვია, რომ სულის არსის საკითხი გონებით წვდომის საგანია. ამის შემდეგ ცხადია, რომ „სულისათვის სიტყვის მოქმედთა“ წინაშეც, ე. ი. ფსიქოლოგთა წინაშეც, სულის არსის შესწავლასთან დაკავშირებით, ის კითხვები დგება, რაც, საერთოდ, „მყოფის“ შემეცნებისას ისმის... 1. „რამ არს ჩვენგან მიწთომამ სულისა“ (თავი 123); 2. „რამ არს ჩვენებამ ვითარმედ არსებამ არს სული“ (თავი 124); 3. „რამ არს სული სხეული ანუ უსხეულომ“ (თავი 125); 4. „რამ არს სული მარტივი ანუ შეზავებული“ (თავი 126); 5. „რამ არს სული უკუდავი ანუ მოკუდავი“ (თავი 127); 6. „რამ არს სული სიტყვიერი ანუ უსიტყვი“ (თავი 128). 129—130-ე თავებში ნაცადია წინა თავებში მოპოვებულ მონაცემთა საფუძველზე სულის ცნების განსაზღვრება.

უთუოდ საგულისხმოა, რომ „სპეკალში“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ აგება მეტად თავისებურია იმასთან შედარებით, რაც მანამდე ქართულ ორიგინალურს თუ თარგმნილ ძეგლებში იყო ცნობილი<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> „სპეკალის“ ეთლიანი სტრუქტურის თავისებურების განთ თავისებური მნიშვნელობის მატარებელია ის ადგილები, რომლებიც ანტონს სხვადასხვა წყაროდან აქვს ამოღებული. მრავალი ადგილის შენოწმებამ დაგვარწმუნა, რომ ბევრჯერ სხვა წყაროდან მოტანილი ანონაწერი „სპეკალის“ ეთლიან კონტექსტში სულ სხვას ასაბუთებს და ანტიციებს, ვიდრე იმ ნაწარმოებში, საიდანაცაა ის მოტანილი. სანიწყოდ შეიძლება დავასახელოთ ალბერტ დიდის „Summa de homine“-დან და „Summa theologiae“-დან მოტანილი განმარტებები (მაგ. სულის „ბიოლოგიური“ განმარტება (თავი 129) არისტოტელეს შეხედულებები „ზოგადი გრძნობის“ შესახებ (მოტანილი 132-ე თავში), თავი მესხიერების შესახებ, ამოღებული ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან „ბუნებისათვის კაცისა“ და სხვ. „სპეკალის“ შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ აღმოფხვრილი უნდა იქნეს ის მცდარი ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც მეცნიერული ძიების ამოცანა, თითქოს, დამთავრებულად უნდა ჩაითვალოს მას შემდეგ, თუ დადგენილია წყარო, საიდანაც არის მოტანილი შესასწავლად აღებული ძეგლში ესა თუ ის შეხედულება. უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ მოტანილი „ელემენტი“ ახალ მთლიანში ახალ მნიშვნელობას იძენს. ნაწილები სხვადასხვა „ნაგებობიდან“ შეიძლება იყოს აღებული, მაგრამ მათ ნიადაგზე აგებული შენობა კი შეიძლება იმ ნაგებ-

აი ასეთ კითხვებზე აძლევს პასუხს „სპეკალის“ ის ნაწილი, რომელსაც „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილი ვუწოდებთ.

როგორც აღვნიშნეთ, ანტონი არა მარტო იმას ადგენს, რომ სული გონებით საწვდომი სფეროა, არამედ იმასაც, რომ „სულსა ვიდრემე გულის-სიტყვითა დიაკრისებრითა მივწვთებით...“ (თავი 123). იგულისხმება, რომ ფილოსოფიური ცოდნის ორი სახე არსებობს: ერთი, რომელიც „დიაკრისებურ გულისხმისყოფას“ ეყრდნობა, ე. ი. მოიპოვება განსჯის, დასკვნის, დასაბუთების გზით; მეორე, რაც უშუალო წვდომის შედეგია. სულის არსის საკითხები, გულისხმობს ანტონი, ასეთი დისკურსიული აზროვნების გზით უნდა იქნეს გაშუქებული. აქ განმეორებით უსვამს ხაზს იმას, რომ სულის არსის პრობლემა მხოლოდ ფილოსოფიური ცოდნის პრობლემაა.

სულის არსის შესახებ „სპეკალში“ წარმოდგენილი მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიური „ცოდნა“ მთლიანად იდეალისტურია. ფსიქოლოგიის ისტორია მოწმობს, რომ ამგვარი „ცოდნა“ სულის არსისა და მისი თვისებების შესახებ ურთიერთსაწინააღმდეგო და სადავო თეორიების გარდა არაფერს არ შეიცავდა და რომ, მეცნიერული ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით, ფილოსოფიაში ამ მოძღვრებათა ბატონობის პერიოდი იყო არამეცნიერული და ნამდვილი ცოდნის განვითარების შეფერხების პერიოდი. მაგრამ ჩვენთვის თუ მაინც შეიცავს რაიმე ინტერესს ანტონის მეტაფიზიკურ-ფსიქოლოგიური შეხედულებები, მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი მაინც ცდაა საკითხის განხილვისა ფილოსოფიის და არა თეოლოგიის ასპექტში. ეს იმ დროისათვის მნიშვნელოვან ფაქტად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგრამ, რაც მთავარია, ამ მოძღვრებაში მაინც მოიპოვება ზოგი „რაციონალური მარცვალი“, რაც შეიძლება მიჩნეული იქნეს ფსიქოლოგიური ცოდნის მნიშვნელოვან მონაპოვრად.

„სპეკალი“ ყველა იმ საკითხზე იძლევა პასუხს, რაც ანტონის მიერ აღიარებული მეთოდოლოგიური პრინციპების მიხედვით საკლებით ამოწურავს სულის არსის ცოდნას.

ანტონის შეხედულებანი ამ საკითხებზე ნეოპლატონიზმის ფილოსოფიური მოძღვრებიდან გამომდინარეობენ. მისი აზრით, სული არის უსხეულო მარტივი და შეუზავებელი, სიტყვიერი და უკვდავი. მისი შეხედულების არგუმენტაციაც უმთავრესად იგივეა, რაც საკმაოდ ხშირად გვხვდება ნეოპლატონიკურ ფილოსოფიურ მწერ-

---

ბობიდან განსხვავდებოდეს, საიდანაც იქნა მოტანილი ესა თუ ის „ელემენტი“. ამრიგად, ასეთ შემთხვევაში მეცნიერულ ძიებას საგანი მას შემდეგაც აქვს, რაც ტექსტის ამა თუ იმ ადგილის პირველი წყაროა დადგენილი.



ლობაში [128]; მაგრამ ორიგინალურ არგუმენტებსაც. ვხვდებით და მათ შორის, მეტად საგულისხმო არგუმენტებსაც.

ჩვენი ინტერესის საგანსაც, უმთავრესად, ეს უკანასკნელი შეიკავენ. ვიდრე ამათზე შეეჩერდებოდეთ, საჭირო იქნება, სქემატურად მაინც, აღვადგინოთ ზემოთ დასახელებულ მესამე კითხვაზე ანტონის მსჯელობა. საერთოდ, „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილი ამოცანად ისახავს მატერიალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლას. ამდენად ეს ნაწილი არსებითად მეცნიერული ფსიქოლოგიის საფუძვლების წინააღმდეგ ბრძოლას წარმოადგენს. მაგრამ განსაკუთრებით მწვავედ მატერიალიზმის წინააღმდეგ ანტონი მესამე საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით ილაშქრებს და ცდილობს დაამტკიცოს, რომ სული არ არის სხეული და სხეულებრივი. მისი აზრით, მართალია, „ითქვა რა ზემო სულისათვის, ვითარმედ არს და არსებაჲ ვიდრემე არს და სხეულსა შინა არს“ (თავი 125), მაგრამ ამით ჯერ კიდევ არ არის გარკვეული, როგორც აღნიშნავს, მატერიალურია თუ იმატერიალური ის; რაც არის, რაც „არსებაჲ“ არის და რაც სხეულშია მოთავსებული (თავი 125). არსებითად მატერიალიზმის „კრიტიკა“ „სპეკალის“ 125-ე თავში იწყება. წარმოდგენილი „არგუმენტაცია“ სამ ჯგუფად დაიყოფა. ერთია — არგუმენტები პლოტინის მიერ წამოყენებული და წარმოდგენილი იმ რედაქციით, რომელიც ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისაში“ გვხვდება; მეორე — ისეთები, რომლებიც პლოტინს ეკუთვნის, მაგრამ ჩვენთვის მისაწვდომ ქართულ ენაზე მოღწეულ წყაროებში არ არის წარმოდგენილი; მესამე ჯგუფს ეკუთვნის ქართველ ნეოპლატონიკოსთა (პეტრიწის) შეხედულებებზე აგებული, მაგრამ ანტონის მიერ დამოუკიდებლად გააზრებული არგუმენტები. როგორც აღვნიშნეთ, განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე ეს უკანასკნელია.

„სპეკალში“ პლოტინის ის არგუმენტები გვხვდება, რომლებიც სულის იმატერიალურობას თითქოს იმით ამტკიცებს, რომ სხეულს ახასიათებს ზრდა, ფიზიოლოგიური მნიშვნელობით, და სულს კი არა, ან სულს რომ არა აქვს განფენილობა და, საერთოდ, არ წარმოდგენს სიდიდეს.

პირველი ჯგუფის არგუმენტები ასეთია: თუ სულა სხეულებრივი იქნებოდა, მაშინ „ყოვლითურთ არა იყოს სხეული სულიერ, რამეთუ ნაწილითა რაჲთამე დადებულ მისა არს გვერდით“. იგივე აქვს ნათქვამი ნემესიოსს: „შეუძლებელ არს სულისად სხეული შეწყობად... რამეთუ იყოსმცა მხოლოდ ნაწილი ოდენ სხეულთაჲ სუ-

ლიერ, რომელი იგი იყოს მახლობელ სულისა“ (70, გვ. 52)<sup>94</sup>. ამავე ჯგუფს მიეკუთვნება არგუმენტი: „...თუ სადამე არს სხეულ სული... სხეულებრ იზრდების, მაგრა ესე უადგილო არს თქმაჲ, ვითარმედ რათა სული იზრდებოდესმცა სხეულიანითა საზრდელითა, არამედ უფროსლა სიტყვითა“<sup>95</sup>. პირველი ჯგუფის არგუმენტებს მიეკუთვნება აგრეთვე: თუ სული „სხეულ არს“, მაშინ ისე, როგორც ყოველგვარი სხეული, „ანუ თუ გარეგნით იძვრის, ვითა ჭენებითა ვისგანმე ანუ ზიზიდვით უსულთამებრ, ანუ თუ შინაგნით სულისა მიერ, და არა რაჲავე არს უნებსით მძვრელი მისი. სცანა, რამეთუ სულისად ყოფად სული უადგილოჲ არს მოძღვრება, ცხად სადამე ვითარმედ სხეული სადამე არს ძრული სულისა მიერ შინაგნით“<sup>96</sup>.

„სპეკალში“ განმეორებულია პლოტინის ასეთი არგუმენტიც: „...თუ სადამე არს სხეულ სული ვითარებანიცა გრძნობადნი ჰქონან... მაგრა ესე უადგილო არს თქმაჲ“. იგივე არგუმენტი ნემესიოსთანაც გვხვდება: „ყოველისა სხეულისა რომელობანი გრძნობადნი არიან, ხოლო სული დაღათუ აგრძნობს რასავე, ვინა ვეფგონებითსა აგრძნობს“ (70, გვ. 35). მაგრამ ასეთი არგუმენტების გვერდით, ისეთიც გვხვდება, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, პლოტინიდან მომდინარეობს, მაგრამ ნეოპლატონიკური ფილოსოფიური მწერლობის ჩვენთვის მისაწვდომ ქართულ წყაროებში ეს არგუმენტები არ შეგვხვებდრია. ასეთია, მაგალითად: სული თუ მატერიალურია, იგი შეიძლება სხეულთან „შეყოფილად“ და „შეზავებულად“ წარმოვიდგინოთ, „ხოლო თუ შეყოფილ არს ანუ თუ შეზავებულ, შეიქმს იგი სიზრქესა. ხოლო თუ ვითარ არა იქმს სიზრქესა მის შორის ყოფითა სული სხეულისასა ცხად სადამე არს, რამეთუ პირველ სულისათვის განკვეთითა სხეული უზრქეს

---

<sup>94</sup> სხვა ადგილსაც არის ეს მოსახრება განმეორებული: „... შეუძლებელია სხეულისად სხეული ყოველად ყოველითურთ ზედმიდებად და ესრეთ არა იყოს ვინაჲმე სულიერ ცხოელი“ (70, გვ. 31).

<sup>95</sup> ნემესიოსთან ასეთივე მოსახრებაა გამოთქმული: „... თუ სული იზრდების, უსხეულოჲსა მიერ იზრდების, რამეთუ სასწავლონი ზრდიან მას“ (70, გვ. 26).

<sup>96</sup> ნემესიოსთანაც იგი გვხვდება: „სხეული ყოველი ანუ გარეგანით მიდრკების, ანუ შიგნით: არამედ უკუშთუ გარეგანით, უსულო ვიდრემე იყოს ხოლო თუ შიგნით — სულიერ. და ვინაჲმე კუალად, თუ ნამდულ სხეულია სული, თუ რადმე გარეგნით მიდრკების, უსულო [არს], არამედ თუ შიგნით, სულიერ; არამედ უღერო არს უსულოდცა და სულიერად თქემაჲ სულისაჲ; რომლისათჳსცა და ნაბდლვე არა ვიდრემე სხეულ სული“ (70, გვ. 26).

იყო და შემდგომად მოაკლდა რა სული, უმცირეს მისა არს რაოდენ პირველ სულისა თანა?!...“

მაგრამ ამ ნაწილში მეტად მნიშვნელოვანია ის არგუმენტი, რომელიც, მართალია, ნეოპლატონიკური შეხედულებებიდან იღებს სათავეს, მაგრამ თავისებურად არის ანტონის მიერ გააზრებული.

ანტონი სულის არამატერიალურობის დასამტკიცებლად და, მაშ, სულიერი მოვლენების თავისებურების დასადგენად (და, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ფსიქიკურის უთუოდ მნიშვნელოვანი თავისებურების დასადგენად) მეტად ორიგინალურად იყენებს იოანე პეტრიწის მიერ „ერთის“ ფილოსოფიური გააზრებისას „ძალისა და მოქმედების“ ცნების გამოყენების ცდას.

ანტონი, პეტრიწის შეხედულებებიდან გამომდინარე, ასე მსჯელობს: სხეულის „ცხოვლობითი“ „ძალები და მოქმედება“ არ არის ერთი და იგივე, „სხეულისა ცხოვლობითი რაღაცა ძალ იგი არა მოქმედებაჲ რამეთუ ყრმისად ძალ მუსიკელობაჲ — ანუ სხვაჲ რაჲვე სიტყვითი კელოვნებაჲ — და არ მოქმედებაჲ არცა ერთი არა. მაგრან სულისა რაღაცა ძალ იგივე მოქმედებაჲ და რაღაცა მოქმედებაჲ — იგივე ძალ, ვინათგან გონიერ არს იგი, ვინათგან უოქიმოდ თანწარმოდგომილად აქუს მას ძალი და მოქმედებაჲ“. მაშ, „ძალის“ (ძალი—δύναμις, პოტენცია — 105, გვ. 225) და „მოქმედების“ (მოქმედებაჲ — ἐνέργεια — 105, გვ. 203) ცნებებში წარმოდგენილი სხეულებრივი და სულიერი, არსებითად, განსხვავებული სფეროებია. სხეულს რაც აქვს, „ძალის“ სახით ის არ არის „მოქმედების“ სახით მოცემული. მაგალითად, მუსიკალურ ინსტრუმენტზე დაკვრის ჩვევა, როგორც მოძრაობანი, ყრმას „ძალის“ სახით აქვს მოცემული და არა მოქმედების სახით. ასეთია ყველაფერი სხეულებრივი, მაგრამ სულ სხვაა სულიერი — (ფსიქიკური). ამ სფეროში, პირიქით, რაც არის ძალის სახით, იგივეა მოქმედების სახით. პეტრიწს ცის მოძრაობის მაგალითი მოჰყავს, როდესაც ცის ნაწილები აღმოსავლეთითაა, ის დასავლეთ ნაწილში პოტენციურადაა. ასეთ რამეს სულიერი მოვლენების სფეროში, ანტონის აზრით, ადგილი არ აქვს.

<sup>97</sup> საგულისხმოა, რომ ანტონი პეტრიწს იმორწმებს, მაგრამ პეტრიწის შეხედულებანი მაინც სპეციფიკურადაა გააზრებული ანტონის მიერ. ამაში ჩვენ პეტრიწის „განმარტების“ შესარყვისი ადგილის ნოჯვანა დაგვარწმუნებს. „...ყრმანი ძალად ოდენ ქუეყანისნხოველ და არა მოქმედებით; ეგრეთვე თესლნი. და ესრეთ ყოველი ყამის ქუეშე და მიდრეკასა შორის მოქენე აობისა თვისისა... ხოლო კულად სხვაჲ არს ძალი შორის სამარადმყოსა დამსკუალული და მოქმედებასა თანა წარმოდგომილი... მოქმედებაჲ გონებისაჲ არათუ ძალისაგან მოქმედებად

ის, რაც არის პოტენციის სახით, არის მოქმედების სახითაც. სულიერის სფეროში „პოტენციური“ და „მოქმედებითი“ ერთი და იგივეა. ასეთი კონცეფცია ფსიქიკურის არსების შესახებ, რომელსაც ანტონი ავითარებდა, თანამედროვე ფსიქოლოგიაში სისტემატური მოძღვრების სახითაა წარმოდგენილი. თანამედროვე ფსიქოლოგიაშიაც იდეალისტური თეორიების ამოსავალი დებულება ფსიქიკურის დახასიათებისას ის არის, რომ ფსიქიკურის სფეროში „მოვლენა და არსი ერთმანეთს ემთხვევა“ (ჰუსერლი და სხვ.).

უფრო მნიშვნელოვანი „სპეკალის“ ამ ნაწილში ისაა, რომ აღნიშნული დებულება, რომ სულიერში „რადცა ძალ იგივე მოქმედებაა და რადცა მოქმედებაა იგივე ძალ“, დასაბუთებული იყო სულიერის იმ თავისებურების საფუძველზე, რომ სულის „ვითარებანი მისნი, ესე იგი სათნობანი თავით თვისით იცნობებნიან დაღათუ მოქმედებითა მისითა კორცთა მიერ იჩვენებნიან“ (თავი 125), ე. ი. „ძალი“ და „მოქმედება“ ერთია სულიერის სფეროში, რადგანაც სულიერი, რაც არის, „თავით თავისით იცნობება“ კიდევ. ფსიქიკურის არსი ამოიწურება იმით, რაც ცნობიერებისათვის არის მოცემული. ამრიგად, ანტონმა სულიერსა და სხეულებრივს შორის ძირითად განმასხვავებელ ნიშნად სულიერის ცნობიერება აღიარა. აქედან გამომდინარეობს, მისი აზრით, სულიერის სხვა თავისებურებანი. აღსანიშნავია, რომ „სპეკალში“ ანტონის მსჯელობის საგანს მხოლოდ ადამიანის სული წარმოადგენდა. სულის შესახებ მსჯელობისას, მას ამ ნაწარმოებში მხედველობაში მხოლოდ ადამიანის სული აქვს და მსჯელობის ამ კონტექსტში ადამიანის სულიერი მოვლენები, როგორც ცნობიერი პროცესები, მის მიერ გამოყოფილია სინამდვილის სრულიად სპეციფიკურ სფეროდ.

ფსიქიკურის ცოდნის ისტორიაში არისტოტელეს შემდეგ, — ამბობს ფსიქოლოგიის ცნობილი ისტორიკოსი კლემი, — არაფერი მნიშვნელოვანი არ მომხდარა დეკარტემდე. დეკარტემ ფსიქოლოგიის ისტორიაში ახალი ეპოქა შექმნა იმით, რომ პირველად შემოიტანა ცნობიერების ცნება ევროპულ აზროვნებაში (4, გვ. 127).

---

მოვალს, გინა უსრულობისაგან სრულებად, არამედ არსებასავე გონებისასა თანწარმოდგომილ არს“ (105 ა, გვ. 18). ანტონი ამ შეხედულებას სულ სხვა კონტექსტში — სულისა და სხეულის ფსიქოლოგიური პრობლემატიკის გარკვევისათვის — იყენებს.

კლემი პირდაპირ წერს: „შეიძლება ითქვას, რომ ფსიქოლოგია, რამდენადაც მის ქვეშ არამეტაფიზიკურ ფსიქოლოგიას ვიგულისხმებთ, დეკარტემდე, ძირითად მომენტებში, არ გასცილებია არისტოტელეს, რომ დეკარტეს აღმოჩენით იწყება ახალი ფსიქოლოგიის ისტორია. ეს აღმოჩენა დებს საზღვარს ახალ ფსიქოლოგიასა და არისტოტელეს ფსიქოლოგიას შორის“ [4].

ანტონმა, ისე რომ დეკარტეს ნააზრევს არ იცნობდა, სრულიად დამოუკიდებლად დაადგინა ცნობიერება, როგორც ფსიქიკური სინამდვილის არსებითი ფაქტი და მან ამ საფუძველზე სცადა ფსიქოლოგიის სპეციფიკური საგანი მოეხაზა.

სულის „ვითარებათა“ დახასიათებისას ანტონი არ დაკმაყოფილდა იმით, რითაც ჩვეულებრივ კმაყოფილდებოდნენ მისი დროის სხვა მოაზროვნეები ამ საკითხის განხილვისას. მან ეს „ვითარებანი“ (იგულისხმება „სულიერი მოვლენები“ და „მდგომარეობანი“, „ფსიქიკური პროცესები“) მარტო სულის მოვლენებად კი არ წარმოადგინა, არამედ საგანგებო ძიების საგნად გახადა: თუ რას წარმოადგენენ თავის უშუალო სინამდვილეში თვით ეს „ვითარებანი“, რანი არიან ისინი სწორედ როგორც სინამდვილის მოვლენები, აი, აქეთყენ რომ იყო მიმართული „სპეკალის“ ავტორის ძიებანი, ეს იყო ახალი იდეოლოგიის. აზრთა ახალი მიმდინარეობის გამოვლინება. ამ ძიების შედეგად მიიჩნია ანტონმა: ყოველი სულიერი მოვლენა იმით ხასიათდება, რომ იგი „თავით თვისით იცნობება“, რომ სულიერი, ფსიქიკური ყოველთვის ცნობიერების შინაარსია. ევროპულმა აზროვნებამ ცნობიერების ცნება დეკარტედან მიიღო. ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებაში კი ეს ფუძემდებელი ცნება მისგან დამოუკიდებლად ჩამოყალიბდა.

ანტონის მოძღვრება პეტრიწის ნეოპლატონიკური შეხედულებებიდან მომდინარეობს, მაგრამ საგანგებო შესწავლაც კი არ უნდა იმ უდავო ფაქტის აღიარებას, რომ ანტონის მოძღვრება ცნობიერების შესახებ არსებითად განსხვავდება ნეოპლატონიკური მოძღვრებისაგან ამ საკითხზე. ნეოპლატონიკოსებთან იყო მხოლოდ ჩანასახი ცნობიერების შესახებ მოძღვრებისა, ეს იყო მისტიკურ-მეტაფიზიკური მოძღვრება. „თავით თვისით“ ცნობა წარმოდგენილი იყო როგორც შემეცნების აქტი, რომელშიაც გონება თავის თავს უბრუნდე-

ბა და ა. შ. ანტონმა კი, ყოველგვარი მეტაფიზიკური ასპექტის გარეშე, უშუალოდ „სულის ვითარებების“, როგორც ემპირიული პროცესების არსებითი თავისებურებების, საკითხის განხილვისას მოიმარჯვა ცნობიერების ცნება და ცდილობდა იგი საფუძვლად დაედო ფსიქიკურის შესახებ დადებითი ცოდნის აგებისათვის.

ამრიგად, ანტონის ფსიქოლოგიური ნააზრევის უდავო მონაპოვარს წარმოადგენს, რომ მან დაადგინა არსებითი ნიშანი, რომლითაც ადამიანის ფსიქიკა ხასიათდება. საგულისხმო სხვაც არის ანტონის მოძღვრებაში ცნობიერების შესახებ.

ანტონი მარტო იმას კი არ აღნიშნავს „სულის ვითარებათა“ შესახებ, რომ ისინი „თავით თვისით იცნობებიან“, ე. ი. რომ ისინი ცნობიერების შინაარსებს წარმოადგენენ, არამედ იმასაც, რომ მათ გამოვლენის სხვა ფორმაც აქვთ — „მოქმედებითა მისითა ჯორცთა მიერ იჩვენებიანო“. აქედან ცხადია, რომ ფსიქიკურის ანტონისებური გაგება არსებითად განსხვავდება ფსიქიკურის იმ გაგებისაგან, რომელიც დეკარტეს ზეგავლენით იყო გაბატონებული ახალ ფსიქოლოგიაში და რომელიც, როგორც ცნობილია, საბედისწერო შეიქმნა ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში.

შეიძლება ანტონს აღნიშნული დებულება გააზრებული ჰქონდა იმ ნეოპლატონიკური შეხედულების ნიადაგზე, რომ „სხეული სულის იარაღია“, მაგრამ ის ამის შესახებ ამ კონტექსტში არაფერს ამბობს. ფაქტია, ფსიქიკურის შესახებ დადებითი ცოდნის წარმოდგენის განზრახვის კონტექსტში იმ დებულებას ავითარებს, რომ ის, რაც „თავით თვისით იცნობება“, იჩვენება კიდევ მისი „მოქმედებით ჯორცთა მიერ“.

თითქოს არ უნდა იწვევდეს ეჭვს ის გარემოება, რომ ანტონის აღნიშნულ მოძღვრებაში ფსიქიკურის შესახებ ის ფაქტია დადგენილი, რომელიც, შემდეგში მატერიალისტური მსოფლმხედველობის ნიადაგზე გააზრებული, საფუძვლად დაედო ფსიქიკურის ისეთი ცნების შემუშავებას, რაზედაც შესაძლებელი შეიქნა ნამდვილი მეცნიერული ფსიქოლოგიის სისტემის აგება. მაგრამ ცნობიერების შესახებ მოძღვრება მხოლოდ „კემშარიტების მარცვალი“ იყო ანტონის მეტაფიზიკურ იდეალისტურ შეხედულებათა სისტემაში სულის არსის შესახებ. ეს „რაციონალური მარცვლები“ იმ არამეცნიერული მსჯელობების ფართო სფეროში გვხვდება, რომელსაც „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილი შეიცავს.

ჩვენ, აღარ შევჩერდებით ამ მსჯელობებზე და იმაზე, თუ როგორაა ნაცადი პასუხის გაცემა ყველა იმ კითხვაზე, რომელნიც „სპეკალში“

კანონიერადაა მიჩნეული სულის არსის შემეცნებასთან დაკავშირებით. შემდეგ, რაც სულის არსი „შესწავლილ“ იქნა ამ საკითხების თვალსაზრისით, „სპეკალში“ ისმის სულის ცნების ჩამოყალიბების, მისი განსაზღვრების პრობლემა, ე. ი., როგორც ანტონი წერს, საჭირო ხდება წარმოდგენილ იქნეს „სიტყვა შემოკლებული — სიტყვად წინდადებულისა საქმისა აობისა“. „სპეკალის“ 129-ე და 130-ე თავებში მოცემულია ასეთი განსაზღვრების წარმოდგენის ცდა (თავი 129— „რაჲ არს სული საზღვრისამებრ“, თავი 130— „რაჲ არის საქმისამებრ სული“).

ამ თავებში წარმოდგენილი განსაზღვრებანიც შეიძლება არა გაგვეხადა ყურადღების საგნად, იმდენად შორსაა მისი შინაარსი ჭეშმარიტი მეცნიერული ძიებებიდან. მაგრამ, თუ მაინც ვჩერდებით „სპეკალის“ ამ ნაწილის განხილვაზე, მხოლოდ იმ მიზნით, რომ ერთგვარი მასალა გვქონდეს იმის შესახებ, თუ რა წყაროებს ეყრდნობოდა ანტონი, რა ფილოსოფიური მოძღვრებები იყო მისთვის მისაწვდომი „სპეკალის“ შედგენისას.

როგორც აღვნიშნეთ, „სპეკალის“ 129-ე თავი დასათაურებულია ასე: „რაჲ არს სული საზღვრისამებრ“, 130-ე თავი კი ასე: „რაჲ არის საქმისამებრ სული“. არ არის ნათელი, თუ რა იგულისხმება სიტყვებში: „საზღვრისამებრ“ და „საქმისამებრ“. შინაარსის მიხედვით კი ამ თავებს შორის ის განსხვავებაა. რომ 129-ე თავში მოყვანილია თეოლოგიის ავტორიტეტების განსაზღვრებები, 130-ე თავში — ძირითადად ფილოსოფოსთა განსაზღვრებები.

„სპეკალში“ სულის ცნების დამაკმაყოფილებელი განსაზღვრის წარმოდგენა ნაცადია არსებული განსაზღვრათა კრიტიკული ანალიზის გზით. სულის განსაზღვრანი ალბერტ დიდის ნაწარმოებების მიხედვითაა მოყვანილი. „სპეკალის“ დასახელებულ თავებში ხშირად არის დამოწმებული ალბერტ დიდი<sup>98</sup>.

<sup>98</sup> „სპეკალში“, საერთოდ, ხშირადაა დამოწმებული ალბერტ დიდი. „სპეკალი“ ალბერტ დიდისა და ავიცენას შეხედულებების დიდი ზეგავლენითაა შედგენილი, ზოგიერთი ადგილი პირდაპირ სიტყვასიტყვითაა ამოღებული. „სპეკალში“ ალბერტ დიდის ნაწარმოებებიდან მოტანილი ადგილების ან მისი ზეგავლენით ჩამოყალიბებულ შეხედულებათა დასადგენად არ დაგვიჩივრდა ალბერტ დიდის ნაწარმოების უშუალო შესწავლა. ჩვენი ძირითადი საგნის შესწავლისათვის საქმარისი აღმოჩნდა ის, რაც საერთოდ ცნობილია ალბერტ დიდის შეხედულებების შესახებ სპეციალურ მონოგრაფიებში. ჩვენ ამ მონოგრაფიებით დაკმაყოფილდით, როგორც წყაროებით ჩვენი სპეციალური ამოცანის გადასაწყვეტად — ქართული ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური აზროვნების ძეგლის— „სპეკალის“ შესასწავლად.

ცნობილია, რომ სულის განსაზღვრანი ალბერტ დიდს მოჰყავს შემდეგ ნაწარმოებებში: „Ysagoge in libros Aristotelis De anima“, „Summa theologiae“, „Summa de homine“.

თავის დროზე შნაიდერმა მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, რომ ამ ნაწარმოებებში სულის განსაზღვრათა ორ რიგს ვხვდებით: „ფილოსოფოსთა“ და „თეოლოგთა“ განსაზღვრათ ან, როგორც ჩვეულებრივ უწოდებენ, „definitiones philosophorum“ და „definitiones sanctorum“. სავარაუდოა, რომ ანტონმა ალბერტ დიდის ნაწარმოებთა გაცნობისას<sup>99</sup> თავიდანვე გააცნობიერა ეს ფაქტი და ამის მიხედვით თავის „სპეკალის“ ცალკე თავებში განიხილა „Definitiones sanctorum“ (თავი 129) და „Definitiones philosophorum“ (თავი 130).

ანტონი სულის ორ განსაზღვრებას მიიჩნევს სწორად — პლატონისა და ალბერტ დიდისას. ყოველ შემთხვევაში, „სპეკალში“ წარმოდგენილი განსაზღვრებებიდან ანტონი მხოლოდ ამ ორის შესახებ შენიშნავს, რომ ესენია ყველაზე სწორიო. კერძოდ, მოჰყავს

---

ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიური შეხედულებების შესახებ ვრცელი მონოგრაფია ეკუთვნის ა. შნეიდერს [128] ამავე საკითხს ეხებიან სხვა მკვლევარებიც [129, 130, 132].

ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი და ციტატები მისი თხზულებებიდან ამ შრომების მიხედვით მოგვყავს.

<sup>99</sup> „სპეკალის“ ავტორს თუ ხელთ ეწებებოდა ალბერტ დიდის ნაბეჭდი და არა ზელნაწერის სახით გავრცელებული თხზულებები, სავარაუდოა, რომ ეს იქნებოდა პირველი სრული გამოცემა ალბერტ დიდის ნაწარმოებებისა, რომელიც ეკუთვნის Jammy-ს (1651). ალბერტ დიდის ნაწარმოებები ამ გამოცემით XXI ტომშია წარმოდგენილი, თუმცა არ არის განმარტებული, რომ ადრე გამოცემული ცალკე ნაწარმოებებთაც ესარგებლა ანტონს. ამ გამოცემის მიხედვით ის ტომები, რომლებშიც ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიური ხასიათის გამოკვლევებია მოთავსებული, შემდეგია:

Tom I, De praedicabilibus, De praedicamentis, De sex principiis, Analytica, Topica; Tom II, Physica, De coelo et mundo; Tom III, De anima, Metaphysica; Tom IV, Ethica, Politica; Tom V, Parva naturalia (De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia, De somno et vigilia, De spiritu et respiratione, De nutrimento et nutribili, De natura et origine animae, De unitate intellectus contra Averroem, De intellectu et intelligibili, De causis et processu universitatis a causa prima); Tom VI, De animalibus; Tom VII, Commentarii in Psalmos; Tom XIV, Commentarii in I librum sententiarum; Tom XV, Commentarii in II et III lib. sententiarum; Tom XVI, Comm. in IV librum sententiarum; Tom XVII, Summa theologiae, pars, I; Tom XVIII, Summa theologiae, pars II; Tom XIX, De quatuor coevis, Summa de homine; Tom XX, Ysagoge in libros Aristotelis, De anima, De apprehensione et apprehensionis modis.



რა პლატონის განსაზღვრება (ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან „ბუნებისათვის კაცისა“), ასე წერს: „...მაგრა დიდმან პლატონ უკეთეს მათ ყოველთა, ესე იგი გარეშეთა ბრძენთა, თქვა სული მეტყველმან არსებად გონიერად თვითმიმდრეკად ვითამცა რიცხვად ნაწევრობითისად“ (თავი 125). 130-ე თავში მოჰყავს რა ფილოსოფოსთა განსაზღვრანი, უმთავრესად ის, რაც მოცემულია არისტოტელეს „*περί ψυχῆς*“-ს პირველ წიგნში და ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისაში“ (თავი II), არც ერთ მათგანს და მათ შორის არისტოტელეს შეხედულებასაც არ იზიარებს და დაასკვნის: „მოწაფე ვიქმნეთ სანატრელთა მოძღვართა ჩვენთა განსაზღვრებისა მეტყველთა სულისათვის“. ეს მისი განზოგადებით ასეთ განსაზღვრაში შეიძლება ჩამოყალიბდეს: „სული არს არსებაჲ სულიერ და სიტყვიერი, ნაბადი არარაჲსაგან ცხოვრებად კაცობრივისა სხეულთა“ (ალბერტ დიდი). ეს განსაზღვრანი მიაჩნია, როგორც ჩანს, ანტონს ისეთებად, რომლებიც როგორც „სიტყვა შემოკლებული“ გვაძლევს „სიცხადეს“ „წინდადებულის საქმისა აობისა“, ე. ი. სულის არსის შესახებ „ცხად“ ცოდნას, შემაჯამებელს ყოველივე იმისას, რაც დადგენილ იქნა მის მიერ სულის არსის გარკვეული მეთოდოლოგიური პრინციპების მიხედვით შესწავლის შედეგად<sup>100</sup>. ამ შემთხვევაში საგულისხმო ისაა, რომ დადებითი განსაზღვრებების წარმოდგენისას ის თეოლოგიურ ავტორიტეტებს კი არა, უმთავრესად ფილოსოფოსთა ავტორიტეტს ეყრდნობა. მას „სპეკალის“ 129-ე და 130-ე თავებში მოჰყავს სხვადასხვა განსაზღვრებები, რომლებიც სულის არსს სხვადასხვა ნიშანში ხედავენ. ეს განსაზღვრები ჩვენი ინტერესის საგანს მხოლოდ იმ მხრივ წარმოადგენენ, რომ შესაძლებლობას იძლევიან მიგნებული იქნეს ის წყაროები, რომლებითაც სარგებლობდა ანტონი „სპეკალის“ შედგენისას.

ამ მიმართებით საგულისხმოა „სპეკალში“ მოყვანილი ერთი განსაზღვრება, რომელიც სულის არსებით ნიშანს ეხება. ეს განსაზ-

<sup>100</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ „სპეკალში“ ისეთი განსაზღვრანიც გვხვდება, რაც არა აქვს მოყვანილი ალბერტ დიდს. ზოგჯერ ალბერტ დიდის თხზულებებში მოყვანილ განსაზღვრათა რედაქციას ანტონი ცვლის ქართული წყაროების მიხედვით. მაგალითად, „სპეკალში“ ანტონმა პლატონის შეხედულებების ის ფორმულირება კი არ მოიყვანა, რომელიც ალბერტ დიდს აქვს მოყვანილი, არამედ რაც მან ქართულ წყაროებში, კერძოდ ნემესიოსის ემესელის ქართულ თარგმანებში ნახა. ალბერტ დიდი პლატონის განსაზღვრას სულის შესახებ ასე გადმოგვცემს: *In se autem spiritus est incorporeus semper vivens, ut dicit Plato* (S. th., გვ. 348).

ღვრება ეკუთვნის იმ განსაზღვრებების ჯგუფს, რომელთა მიხედვით სულის არსებით ნიშნად წარმოდგენილია „ბუნება გაგონებისა“. ამ განსაზღვრების წყაროზე „სპეკალში“ ნათქვამია: „განისაზღვრების ალექსანდრისა მატიანისა მიერ ღრეკისათვის გონებისა ესთა“. თავად განსაზღვრება ასეთია: „სული არს არსება უსხეულოჲ, ცნობადი, მიმთვალველი ნათლოვანებათა უკანაჲსა სიცხადითა შესაგნებითო, რამეთუ შორისობითა ანგელოსთათა შეისმინების, ესე იგი შეიგნების ანუ გაიგონების. ამის მეტრ საზღვრისა ვიცნობთ, რამეთუ კაცებრივი სული ყოველთა მათ წმიდათა ანგელოსთასა შემდგომად უსაშუალოდ არს მიმთვალველი ნათელ ბრწყინვალებათა“.

ანტონის მიერ აქ მოყვანილია ის განსაზღვრა, რომელიც ალბერტ დიდის ნაწარმოებებში გვხვდება, როგორც ამოღებული წიგნიდან „Liber de motu cordis“<sup>101</sup>.

წარმოდგენილ განსაზღვრაში სულის „ბუნების“ არსებით ნიშნად „გაგონება“ იგულისხმება. სული განსაზღვრებულია თავის მიმართებაში „ნათლოვანებასთან“ (იგულისხმება „ინტელექტუალური“ „ნათლოვანება“ პირველ მიზეზისა), ავტორის აზრთა წყობა ნეოპლატონიკურია. აქ აღიარებულია, რომ სულია ის, რაც „ნათლოვანებას“ „მიითვალავს“, იგია „მიმთვალველი ნათლოვანებათა“-ქეშმარიტება „პირველ მიზეზის ნათლოვანებათ“ იგულისხმება. მაგრამ, ამ განსაზღვრების მიხედვით, ინტელექტი შემეცნების პროცესში გამოცდილებიდან, გრძნობადი აღქმის საგნებიდან გამოდის. წარმოდგენილი განსაზღვრების მიხედვით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანური სული (ინტელექტი) „ნათლოვანებას“ „პირველ პრინციპისას“ უკანასკნელ ფორმაში „მიითვალავს“. ასეთია, მნიშვნელობა ფრაზის „მიმთვალველი ნათლოვანებათა უკანაჲსა სიცხადითა შესაგნებით“. პირველი მიზეზიდან მომდინარე ნათლოვანებათა უშუალოდ წვდომა ადამიანის სულის წილი კი არ არის, არამედ არაადამიანურის, უფრო მაღალი არსების (ამას ნიშნავს ფრაზა: „რამეთუ შორისობითა ანგელოსთა შეისმინების, ესე იგი შეიგნების ანუ გაიგონების“)<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> იხ. „Biblioth. philosophorum med...“ ed. Barach., ტ. II, 1878, გვ. 83; [Anima] substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum, quae a prima sunt, ultima relatione perceptiva“, — ციტირებულია ა. შნაიდერის მიხედვით [128]. ეს განსაზღვრება გვხვდება ალბერტ დიდის შემდგენ ნაწარმოებებში. „Summa theologiae“, გვ. 343 a (შემოკლებით „S. th.“) და „Summa de homine“, გვ. 118 (შემოკლებით „S. de hom.“).

<sup>102</sup> შეად. ა. შნაიდერი [128, გვ. 375].

ეს ადგილი საგულისხმოა იმ თვალსაზრისით, რომ შესაძლებლობას გვაძლევს დავადგინოთ, ალბერტ დიდის რომელი ნაწარმოები ჰქონდა ხელთ ანტონს. საგულისხმოა, რომ „Ysagoge in libros Aristotelis De anima“-ში ავტორად იმ წიგნისა, რომლისგანაც აღნიშნული განსაზღვრაა მოყვანილი, ე. ი. „Liber de motu cordis“, ალბერტ დიდი ასახელებს „quidam sapiens“. მხოლოდ „S. th.“ და „S. de hom“ ასახელებს Alexander Neccam-ს. როგორც საგანგებო გამოკვლევებით ცნობილია, ნამდვილად „Liber de motu cordis“-ის ავტორი Alexander Neccam კი არ არის, არამედ Alfredus Anglicus. ამეამად ჩვენთვის თავისთავად ამ გამოკვლევის ავტორობის ვინაობა არ არის საინტერესო. ის ფაქტი, რომ ალბერტ დიდმა შეცდომით მიუთითა ამ წიგნის ავტორი, ჩვენთვის ხელსაყრელი აღმოჩნდა: იგი უტყუარ საბუთს გვაძლევს იმისას, თუ ალბერტ დიდის რომელი ნაწარმოებით სარგებლობდა ანტონი „სპეკალის“ 129-ე და 130-ე თავებში წარმოდგენილი საკითხების განხილვისას. სრულიად უდავოა, რომ ანტონს ხელთ ჰქონია „S. de hom.“ და „S. th.“ მხოლოდ ამ ნაწარმოებშია დასახელებული ამ განსაზღვრების ავტორად Alexander Neccam.

ზემოთ დადგენილის მიხედვით, როგორ უნდა იკითხებოდეს „სპეკალში“ ის ადგილი, სადაც წერია: „...განსაზღვრების ალექსანდრისა მატთანის მიერ ღრეკისათვის გონებისა ესთა...“. როგორც „სპეკალში“ მოყვანილი განსაზღვრის შინაარსის ანალიზმა დაგვარწმუნა, ეს განსაზღვრა ნამდვილად იმის სიტყვასიტყვით თარგმანია, რაც ალბერტ დიდს მოჰყავს როგორც Alexander Neccam-ის განსაზღვრა, ამოღებული ამ უკანასკნელის თხზულებიდან „Liber de motu cordis“. ფაქტია, რომ ანტონიც „სპეკალიდან“ ზემოთ მოყვანილ ციტატაში ამ ავტორზე და მის აღნიშნულ თხზულებაზე მიუთითებს, ე. ი. მოჰყავს ციტატი, თუ როგორ არის განსაზღვრული სული „მატთანის მიერ ღრეკისათვის გონებისა“ (მითითებულია წიგნი „Liber de motu cordis“, რომელიც ეკუთვნის „ალექსანდრის“ — Alexander Neccam).

ანტონს 129-ე თავში მოჰყავს აგრეთვე სენეკას განსაზღვრაც. თუ „ალექსანდრის“ განსაზღვრება იმათ რიგს ეკუთვნოდა, რომლებიც სულის არსებით ნიშნად „გაგონების“ ბუნებას თვლიან, სენეკას განსაზღვრება იმათ რიგს ეკუთვნის, რომლებიც სულს ვითა „სმენას“ წარმოადგენენ. ანტონს ასე მოჰყავს სენეკას განსაზღვრება: „...მერმეცა სენქა ესთა განსაზღვრა იგი: „სული არსო სმენაჲ საც-

ნაური განწესებული ნეტარებად შორის თვისისა და სხეულისა<sup>103</sup>. ეს განსაზღვრა, როგორც აღნიშნეთ, ანტონს მოჰყავს ალბერტ დიდის მიხედვით. „S. th.-ში (გვ. 343 a, b) ეს განსაზღვრა მოყვანილია ასე: „Anima est spiritus intellectualis ad beatitudinem in se et in corpore ordinatus“. დაბეჭდილ გამოცემაში „S. de hom.-ში „habitudinem“ არის „S. th.-ის „beatitudinem“-ის ნაცვლად. შნაიდერი შენიშნავს, რომ „habitudinem“ ამ კონტექსტში უაზროა და ამიტომ „S. de hom.“-შიაც უნდა იკითხებოდეს „beatitudinem“. თუ ანტონს ალბერტ დიდის შრომები ჰქონდა, რომლებიც მხედველობაში აქვს შნაიდერს (იამის გამოცემა), მაშინ, თითქოს, ის დასკვნა გამოდის, რომ ანტონს ამ შემთხვევაში სწორედ „S. th.-თი უნდა ესარგებლა, რადგანაც მის მიერ მოყვანილი სენეკას განსაზღვრა „S. th.-ში წარმოდგენილ რედაქციას უახლოვდება (სული განწესებულია „ნეტარებად“).

ერთგვარად საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „სპეკალში“ მოყვანილია რემეგიოსისა და არისტოტელეს განსაზღვრანი სულის არსისა.

„სპეკალში“ მოყვანილია განსაზღვრა „ფილოსოფოსისა“, მოცემული „წიგნსა შინა «სულთასა»“. ეს განსაზღვრა ასეა გადმოცემული: „სული არს ესთა“: „სული არს მოქმედება ბუნებითი და საქმობითი სხეულისა ძალით სადამე სიცოცხლის მექონისა. ითქმის ვიდრემე აქა „მოქმედება პირველი“, გინა „სრულება“. ამის უკვე განსაზღვრებისაებრ ვიცნობთ, ვითარმედ შემაერთი სხეულისა არა ყოვლისა, არამედ მხოლოდ საქმობითისა და ბუნებითისა, ესე იგი ბუნებითად მზადებულისა მითვალვად სულისა სიტყვიერისა“ (თავი 129). ეს არის სულის განსაზღვრა არისტოტელეს მიხედვით.

რატომ გაუსვა ხაზი ალბერტ დიდმა იმას, რომ „ითქმის მოქმედება პირველი“? ალბერტ დიდი საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმას, რომ არისტოტელეს მოძღვრებაში სული უნდა გავიგოთ როგორც სხეულის პირველი ენტელექია. ასეთი გაგება არისტოტელესა და ავგუსტინეს შეხედულებათა „შერწყმის“ შესაძლებლობის ბედს წყვეტდა. ალბერტ დიდი ამ შემთხვევაში „პირველსა“ და „მეორეს“ შორის იმ განსხვავებას გულისხმობს, რასაც ავიცენა

<sup>103</sup> როგორც შნაიდერი აღნიშნავს, ვერნერი თავის წიგნში „Entwicklungs-gang der mittelalterliche Psychologie“ (გვ. 112) უარყოფს იმას, რომ ეს განსაზღვრა სენეკას ეკუთვნოდეს. ამრიგად, კიდევ უფრო უდავო ხდება, რომ ეს განსაზღვრა ანტონს ალბერტ დიდის თხზულებების მიხედვით აქვს მოყვანილი

(იხ. ამის შესახებ: ა. შნაიდერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19). ავიცენას მიხედვით, *perfectio prima* და *secunda* იმით განსხვავდება ურთიერთისაგან, რომ „პირველი“ მოქმედება შესატყვის ნივთს ყოფიერებას და ფორმას ანიჭებს, მეორე „მოქმედება“ კი უკვე არსებულის მოქმედებას ეწოდება.

ზემოთქმულიდან სრულიად უდავოა, რომ „ფილოსოფოსის“ ქვეშ, რომელსაც დაწერილი აქვს წიგნი „სულთასა“, იგულისხმება არისტოტელე და მისი *περι ψυχης*, სადაც სული განსაზღვრებულია როგორც სხეულის ენტელექია.

შემთხვევითი არაა, რომ ასეთი რედაქციითაა „სპეკალში“ არისტოტელეს განსაზღვრა წარმოდგენილი. პირიქით, იგი იმას მოწმობს, რომ ამ შემთხვევაში ღრმად იყო გააზრებული სულის შესახებ მსჯელობის განვითარების ყოველი საფეხური.

რასთან იყო დაკავშირებული რემიგიოსისა და არისტოტელეს მიერ მოცემულ სულის განსაზღვრათა წარმოდგენა „სპეკალში“? თუ შევადარებთ ურთიერთს რემიგიოსისა და არისტოტელეს ზემოთ მოყვანილ განსაზღვრებს, დავინახავთ: მათ შორის საერთო ისაა, რომ მათში ს უ ლ ის ს ხ ე უ ლ თ ა ნ მ ი მ ა რ თ ე ბ ის მ ო მ ე ნ ტ ი ა წ ი ნ წ ა მ ო წ ე უ ლ ი. ეს განსაზღვრანი სხვა განსაზღვრათაგან, რომელიც „სპეკალშია“ მოყვანილი, იმით განსხვავდება, რომ თუ სხვა განსაზღვრანი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სულის მეტაფიზიკურ არსს<sup>104</sup> წარმოადგენენ, ესენი სულის ისეთ განსაზღვრას იძლევიან, რომელიც ასახავს სულისა და სხეულის მჭიდრო ურთიერთკავშირის ფაქტს. როგორც ჩანს, „სპეკალის“ ავტორი, ისევე როგორც ალბერტ დიდი, რომლის მიხედვითაა „სპეკალში“ ეს განსაზღვრანი მოტანილი, ითვალისწინებს რა სულისა და სხეულის მჭიდრო კავშირის ნათელ ფაქტს, სრულიად შეუძლებლად მიიჩნევს დამთავრებულად ჩაითვალოს სულის არსის განსაზღვრა, თუ ამ ფაქტმა არ ნახა თავისი ასახვა სულის არსის განსაზღვრაში. ის გარემოება, რომ სულიერი და სხეულებრივი მოვლენების მჭიდრო კავშირის ფაქტს ასეთ საგანგებო მნიშვნელობას ანიჭებს „სპეკალის“ ავტორი, თავისთავად მნიშვნელოვანია. ჩანს, სულისა და სხეულის ურთიერთობის ფაქტები მიჩნეულია ისეთ ფაქტებად, რომლებაც სულის არსებით თავისებურებას ახასიათებენ. თითქოს იგულისხმება, რომ ეს ფაქტები არ მიეკუთვნებიან იმ ფაქტთა რიგს, რომლებიც სულის შემთხვევით თვისებებს ამჟღავნებენ. ერთი სიტყვით, უთუ-

<sup>104</sup> ა. შნაიდერი [128, გვ. 535].

ოდ დადებით მოვლენას წარმოადგენს ის გარემოება, რომ „სპეკალში“ დაისვა საკითხი სულის ისეთი განსაზღვრების წარმოდგენისა, რომელიც ანგარიშს გაუწევს და ასახავს სულიერი და სხეულებრივი მოვლენების მკიდრო ურთიერთ კავშირის უდავო ფაქტს. აი, ამ ამოცანის გადაწყვეტას ემსახურება რემიგიოსისა და არისტოტელეს განსაზღვრათა მოტანა „სპეკალშიაც“ და მის პირველ წყაროშიაც (ალბერტ დიდი). ამ ფილოსოფოსების განსაზღვრანია მიჩნეული სულის არსის ისეთ განსაზღვრებად, რომლებიც ასახავენ სულიერი და სხეულებრივი მოვლენების განუყრელი ერთიანობის ფაქტს. შთაბეჭდილება ისეთი რჩება, თითქოს „სპეკალის“ ავტორს სურდა ალბერტ დიდის ნაწარმოების მიხედვით მიეწოდებია მკითხველისათვის სულის არსის ისეთ განსაზღვრებებთან ერთად, რომელიც: სულს „წმინდა არსის“ სახით წარმოადგენენ, ისეთი განსაზღვრანიც, რომლებიც ამოდიან სულიერი და სხეულებრივი მოვლენების განუყრელი ერთიანობის ფაქტიდან, მიეწოდებია, თუ შეიძლება ასეთიქვას, „ობიექტივისტურად“. ანტონმაც ვერ შეძლო წარმოედგინა ერთი განსაზღვრა, რომელიც გააერთიანებდა ამ სპირიტუალისტურ და „ფსიქოფიზიკურ“ თვალსაზრისებს. ამიტომ ბუნებრივია, რომ არჩია, „სპირიტუალისტური“ განსაზღვრათა გვერდით, „ფსიქოფიზიკურ“ (დუალისტურ) განსაზღვრათა ასე „ეკლექტიკურად“ წარმოდგენის იმ გზას გაჰყოლოდა, რომელიც ალბერტ დიდის „S. t. h.“-ში იყო მოცემული. რემიგიოსის მოყვანილ განსაზღვრაში ის მხარეა ხაზგასმული, რომ სული „მმართველია“ სხეულის, მისი „მმართველი“ პრინციპია. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ განსაზღვრაში სული წარმოდგენილია როგორც სხეულის ვეგეტატიური ფუნქციების საწყისი, როგორც სიცოცხლის პრინციპი.

უფრო ნათელი რომ გახდეს სულის დამოკიდებულება სხეულთან, „სპეკალში“, ისევე როგორც „S. t. h.“-ში არისტოტელეს შეხედულებათა დამოცემას მიმართავენ. არისტოტელე სულს სხეულის ფორმად, მოქმედებად, „შესრულებად“ წარმოადგენს, ე. ი. სხეულისგან განუყრელად, მასთან მთლიანობაში მყოფად.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სულის სუბსტანციონალობის მტკიცებისას ანტონი, ალბერტ დიდთან ერთად, გარკვევით უარყოფს არისტოტელეს იმ შეხედულებას, რომ სული სხეულის „ენტელექიაა“ (თავი 124). ანტონი წერს: არათუ ვინმე „მეტყველ იყოს... თვით მის სხეულისა მამყოფად სულისა“ (როგორც გამომდინარეობს. ეს იმ შეხედულებიდან, რომ სული სხეულის ფორმაა). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ანტონს შემცდარად მიაჩნია იმის მტკიცება, რომ სუ-

ლი იმდენად არსებობს, რამდენადაც სხეული არსებობს. 129-ე თავში კი მოჰყავს არისტოტელეს შეხედულება სულის სხეულთან მიმართების ნათელსაყოფად და სული სხეულის „ფორმად“, მის „მოქმედებად“ მიაჩნია. ამრიგად, საჭირო იყო არისტოტელური და ნეოპლატონიკური შეხედულებების შერიგება. „სპეკალის“ ავტორს, ისევე როგორც ალბერტ დიდს, არ უნდოდა, რომ ერთიმეორის გვერდით ყოფილიყო წარმოდგენილი სულის სხვადასხვაგვარი განსაზღვრა. საჭირო იყო მათი შერიგება და საქმის ვითარების ისე წარმოდგენა, რომ ზემოთ წარმოდგენილ სულის არსის ნეოპლატონიკურ განსაზღვრას თითქოს არ ეწინააღმდეგება სულის არსის ისეთი განსაზღვრანი, რომლებიც ასე თუ ისე ითვალისწინებენ სულიერი მოვლენების სხეულებრივ მოვლენებთან განუყრელი ერთიანობის უტყუარ ფაქტებს, ერთდაგვარად სხვა ფაქტებიდან ამოდიან, ვიდრე სპირიტუალისტური მონიზმის წარმომადგენლები. აი, ამის შესაძლებლობას ანტონს აძლევდა, როგორც ვთქვით, არისტოტელეს შეხედულებათა იმ რედაქციით წარმოდგენა, რომელიც ალბერტ დიდთან და ავიცენასთან გვხვდება.

„სპეკალში“ მოყვანილია რა არისტოტელის განსაზღვრა, რომ სული სხეულის „მოქმედებაა“, იქვე საგანგებოდ ხაზგასმულია, რომ სული „პირველი მოქმედებაა“; ესე იგი სული რომ სხეულის „მოქმედებაა“, ეს „სპეკალის“ მიხედვით, ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ სული განუყრელ ერთიანობაშია სხეულთან, არამედ ისე რომ სხეულს არსებობას და ფორმას სული ანიჭებს. ასე მოახერხა ალბერტ დიდმა (ანტონმა კი მისგან გადმოიღო) არისტოტელესა და ნეოპლატონური შეხედულებების შერწყმა. მაგრამ როგორ უნდა იქნეს გაგებული ეგრეთ წოდებული „ფსიქოფიზიკური“ განსაზღვრების ის ნაწილი, რომ სული მოქმედებაა სხეულის, რომელიც „ძალით სადამე“ სიცოცხლის მქონეა (თავი 129). არსებითად არც ეს არის გაგებული ისე, როგორც იგი არისტოტელეს ესმოდა. ეს დებულება გაგებულია ისე, რომ სულია „შემაერთი სხეულისა არა ყოვლისა, არამედ მხოლოდ საქმობითისა და ბუნებითად მზადებულისა მითვალვად სულისა სიტყვიერისა“ (თავი 129). ამრიგად, „ძალითის“ ქვეშ იგულისხმება უნარი, რომლის წყალობითაც ადამიანის სხეული „მითვალავს“ სიტყვიერ სულს.

ასეთია „სპეკალში“ მოტანილი სულის განსაზღვრანი. ეს განსაზღვრა ანტონს წარმოდგენილი აქვს როგორც შეჯამება სულის არსის შესახებ იმ მსჯელობისა, რომელიც მოცემულია „სპეკალში“.

„მეტაფიზიკური“ ნაწილის დასასრულს, რომ ნათელი გაეხადა „სპეკალის“ მეორე ნაწილში ცალკეული სულიერი ძალების განხილვის კანონიერება, ანტონი ფსიქოლოგიის ერთ პრინციპულ საკითხს არკვევს: თუ სული მარტივია და შეუზავებელი, როგორც ის ფიქრობს, მაშინ როგორ უნდა გავიგოთ სხვადასხვა სულიერი ძალების არსებობა? სხვადასხვა სულიერი ძალების არსებობა სულის სხვადასხვა ნაწილების არსებობას გულისხმობს და სული კი მთლიანობად იყო დახასიათებული ანტონის მიერ?! ანტონი ამ საკითხის გასარკვევად იმოწმებს ავგუსტინეს და ამტკიცებს, რომ სული არ არის სიდიდე „განზომილი“, არამედ „შეძლებითი“. პირველ რიგში, ეს უნდა იყოს, მისი აზრით, მიღებული მხედველობაში. მაგრამ ამ შეხედულებების<sup>105</sup> უფრო ღრმად და არსებითის მხრივ გააზრებისათვის ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვარს იყენებს; ამ მონაპოვარსაც ფსიქოლოგიური საკითხის გადაჭრისათვის იყენებს. იოანე პეტრიწის მოძღვრებიდან გამომდინარე, ანტონს საკითხი საკმაოდ ღრმად აქვს გააზრებული. მისი შეხედულებით, სხვადასხვა უნარი ერთი მთლიანის ძალებად უნდა წარმოვიდგინოთ. სული დინამიკური მთლიანობაა. მას ვრცეული ნაწილები არ აქვს; აქვს ძალები. ანტონი წერს: „სიმრავლე ძალთა“ სულისათა არ შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც „სიდიდე ბუნებასა შინა მისსა, არამედ სიმრავლე იგი ძალთა არს სიმრავლე მოქმედებათა, ვითა იტყვის მზე ნათესავისა ჩვენისა სამლო იოანე განმარტებასა შინა ღვთისმეტყველებითა კავშირთასა“ (თავი 130).

ამრიგად, აქ უარყოფილია ცნობილი შეხედულება, რომლის მიხედვითაც სული თავისი ნაწილების ჯამად არის წარმოდგენილი და განვითარებულია, ახალ საფეხურზეა აყვანილი არისტოტელური შეხედულება სულზე, როგორც დინამიკურ მთლიანზე; ახალ საფეხურზეა აყვანილი იმდენად, რამდენადაც ის გააზრებულია მტკიცე კავშირში ერთისა და სიმრავლის შესახებ იმ მოძღვრების საფუძველზე, რომელიც იოანე პეტრიწმა განავითარა. მაგრამ ისევე, როგორც ცნობიერების საკითხის განხილვისას, სულიერი ძალების, როგორც ერთი მთლიანის დინამიკური გამოსხივების გააზრებისას, ანტონმა პეტრიწის მეტაფიზიკურ დებულებებში ფსიქოლოგიური ცოდნის შინაარსი მოათავსა.

<sup>105</sup> ავგუსტინეს შეხედულება ანტონისათვის, ალბათ, ალბერტ დიდის ნაწარმოებებიდან იყო ცნობილი. მაგ., „S. th.“, გვ. 54. ალბერტ დიდი იმოწმებს რა-ავგუსტინეს, ასხავეებს დინამიკურ მთელს (totum potestativum) და რაოდენობით მთელს (totum quantitativum).



ამრიგად, ფსიქოლოგიის ეს მნიშვნელოვანი საკითხი, ისევე როგორც ცნობიერების პრობლემა, ანტონმა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვართა საფუძველზე გააარკვია (იხ. შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოკვლევა პეტრიწის მოძღვრებაში „ერთისა“ და „სიმრავლის“ შესახებ [105ა, გვ. 51]). ამ შემთხვევაში საგულისხმოა, რომ „სპეკალის“ ავტორი, მართალია, მტკიცედ იცავს და ავითარებს ე. წ. „ნიქთა“ თეორიას, ე. ი. იმ თვალსაზრისს, რომ სული სხვადასხვა „ძალებით“, უნარებითაა აღჭურვილი, მაგრამ ამ სულიერი ძალების დახასიათებისას იგი ისეთ თავისებურებებს აღნიშნავს და გახაზავს, რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგებოდა ფსიქოლოგიის ისტორიაში ცნობილ „ნიქთა თეორიას“. როგორც აღვნიშნეთ, სულიერი ძალების დახასიათებისას „სპეკალის“ ავტორი გახაზავს, რომ ეს სულიერი ძალები მთლიანის, დინამიკური ერთიანობის გამოსხივება და გამოვლენაა. „ნიქთა“ თეორიას ასე არ ჰქონდა წარმოდგენილი სულის „ნიქები“, „ძალები“.

ამასთან დაკავშირებით, აღსანიშნავია, რომ „სპეკალში“ მოცემულია, მართალია, ჩანასახოვან მდგომარეობაში, გაუბედავად, იდეა, რომ „სულიერი ძალები“ განვითარების პროცესში ყალიბდებოდნენ და რომ „სულიერი ძალების“ მომწიფებას ერთგვარი საფეხურებრივი განვითარების ჩასიათი ჰქონდა.

ასეთია ძირითადი შინაარსი „სპეკალის“ იმ ნაწილისა, რომელსაც ჩვენ პირობითად „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილი ვუწოდებთ.

ახლა თუ, საერთოდ, გავითვალისწინებთ მთლიანად „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილის მონაცემებს, შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილში ჩვენ საქმე გვაქვს არისტოტელესა და ავგუსტინეს ფსიქოლოგიური მოძღვრების ელემენტების ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაბატონებული პეტრიწის სკოლის ნეოპლატონიკურ შეხედულებებთან გაერთიანების, სინთეზის ცდასთან. ისე, როგორც სხვა ცდებიც ამ მიმართულებით, კერძოდ ალბერტ დიდისა და სხვ. ანტონის ცდაც, რასაკვირველია, ეკლექტიზმით დამთავრდა. მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილი ეკლექტიკურია. „სპეკალის“ ავტორი სულის შესახებ ხან მსჯელობს როგორც ნეოპლატონიკოსი, ხან როგორც არისტოტელეს მიმდევარი და ა. შ. ანტონი საბოლოოდ ანგარიშში ამტკიცებს სულის სუბსტანციონალობას; მის არამატერიალობას, სიმარტივეს, „სიტყვიერებას“ (გონიერებას) და უკვდავებას. ეს მოძღვრება, როგორც აღვნიშნეთ, ისეთია, რის მემკვიდრეო-

ბაზედაც უარი უნდა ითქვას, რადგანაც იგი მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარების ხაზზე არ მდებარეობს. ანტონი მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილში მატერიალიზმს ებრძვის. იგი სწორედ იმ შეხედულებებს იცავს და ავითარებს, რომელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში, რომელთა დაძლევითა და გადალახვით ვითარდებოდა და ყალიბდებოდა ნამდვილად მეცნიერული მატერიალისტური მოძღვრება ფსიქიკურის შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, ის, რაც მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ძირითად შინაარს წარმოადგენს, მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის მნიშვნელობის მქონე არ იყო. ისტორიული მნიშვნელობა „სპეკალის“ ამ ნაწილისა, თუ მას ავიღებთ როგორც მთლიანს, ძირითადად ის იყო, რომ აქ საკითხების გარკვევა ნაცადია „გულის სიტყვითა დიაკრიზებრითა“ (იგულისხმება ფილოსოფიური რეფლექსიის განსჯის საფუძველზე). აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ ნაწილში მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პრობლემატიკის უფრო ფართო ფართო წარმოდგენილი, ვიდრე ქართული ფილოსოფიური მწერლობისა XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის რომელიმე სხვა ნაწარმოებში. ამრიგად, ეკლექტიზმისა და სინთეზის ასეთ ცდას თუ რაიმე დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა ეს იმ მხრივ, რომ ამ შემთხვევაში განხილული იყო პრობლემების ფართო სფერო და ამასთან დაკავშირებით გამოთქმულ იქნა, ცალკეული „რაციონალური მარცვლების“ შემცველი მოსაზრებები. მიუხედავად იმ შეხედულებათა მანკიერებისა, რომელთაც ავითარებს „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილი, ამ თხზულებაში მაინც მოიპოვება ცალკეული საგულისხმო მოსაზრებები. მათ, როგორც აღვნიშნეთ, თავისთავად აქვს არა მარტო ისტორიული მნიშვნელობა, არამედ, თავისუფლად შეიძლება ითქვას, სისტემატური მნიშვნელობაც კი აზრთა მიმდინარეობის იმ კონტექსტის გარეშეც, რომელშიაც ისინი არიან „სპეკალში“ წარმოდგენილი. „სპეკალის“ ისტორიული მნიშვნელობაა, რომ აქ წარმოდგენილი იყო „კლასიკური ხანის“ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვრის შემდგომი განვითარება და გადრმავება, რის საფუძველზედაც ახლებური გაშუქება პოვა ფსიქოლოგიისათვის ისეთი ძირითადი მნიშვნელობის მქონე პრობლემებმა, როგორცაა: ცნობიერების, ფსიქიკურის მთლიანობითი ბუნებისა და ფსიქიკურ ფენომენტთა კლასიფიკაციის პრობლემები და სხვ.



როგორც თავშივე აღნიშნეთ და საქმის ფაქტიური ვითარებითაც დავრწმუნდით, „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია“ იმ საკითხებს ეხებოდა, რომელთა მიმართ აღორძინების ხანაში ჯერ კიდევ არ იყო მიღწეული რელიგიის, ეკლესიის „ინდიფერენტობაც“ კი, რაც სრულიად აუცილებელი იყო, რომ ამ დარგში რაიმე დადებითი და პროგრესული გაკეთებულყო.

სულ სხვაგვარად გამოიყურება „სპეკალის“ ის ნაწილი, რომელიც წარმოადგენს დადებითი ხასიათის მოძღვრებას ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების რეალური პროცესების შესახებ. „სპეკალში“ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების პროცესები, როგორც სინამდვილის პროცესები, გაშუქებულია, მართალია, არსებითად კლასიკური ხანის ფილოსოფიის მინაცემების ფარგლებში, მაგრამ მაინც იმ პრინციპების საფუძველზე, რომლებიც პირობითად შეიძლება ითქვას, რომ მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ამოსავალ დებულებებს უახლოვდება. ! ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორია, დასაწყისიდან დღემდე, სწორედ იმას ადასტურებს, რომ დადებითი ცოდნა ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ, ცოდნა ფსიქიკურ სფეროში მოქმედ ობიექტურ კანონზომიერებათა შესახებ პრინციპულად შეიძლებოდა განვითარებულყო ადამიანის სულიერი ცხოვრების სწორედ მატერიალისტური გაგების საფუძველზე. იგი ნამდვილად მის საფუძველზე ვითარდებოდა კიდევ. როდესაც „სპეკალის“ ავტორის წინაშე ამოცანა დადგა—წარმოედგინა დადებითი ცოდნა ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ, სრულიად ბუნებრივია, რომ ძალაში შევიდა ამ სინამდვილისადმი მიდგომის ის პრინციპები, რომლებიც მისი (დადებითი ცოდნის) ჩამოყალიბების საფუძველს ქმნის. „სპეკალის“ ავტორი, როგორც ჩანს, ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ცოდნის წარმოდგენისას, ნებით თუ უნებურად, ორი ურთიერთსაწინააღმდეგოდ მოქმედი ტენდენციების გავლენის ქვეშ მოექცა. გარდამავალი ხანის თავისებურებანი „სპეკალის“ ავტორის ამ მდგომარეობას გასაგებს ზღის.

ანტონი „სპეკალში“ და მისი მოღვაწეობის უკანასკნელი პერიოდის სხვა ნაწარმოებებშიც ადვილად შესაძლებელია, შეგნებულად სულ არ ისახავდა იმ მიზანს, რომ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების რეალური ფაქტების შესახებ ისეთი ცოდნა ჩამოეყალიბებია და ის პრინციპები დაეცვა, რაც ეწინააღმდეგებოდა და ასუსტებდა იმ იდეალისტურ შეხედულებებს სულის არსის შესახებ, რომელსაც

იგი, კერძოდ, „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილში თუ სხვაგან იცავდა. ისტორიული მნიშვნელობა იმას კი არ აქვს, ავტორი რას ისახავდა მიზნად ამა თუ იმ ნაწარმოების დაწერისას, არამედ იმას, თუ რა იყო ობიექტურად მასში წარმოდგენილი. ისტორიული ძიების დროს ამას უნდა მიექცეს ყურადღება და არასდროს არ უნდა ვიხელმძღვანელოთ იმით, თუ რას ამბობს ავტორი თავისი შემოქმედებითი მიზნების შესახებ; საძიებელი ამ შემოქმედების ნაყოფთა ნამდვილი ობიექტური მნიშვნელობაა. მარქსი წერდა: „უნდა განვასხვაოთ ის, რასაც რომელიმე ავტორი გვაძლევს ნამდვილად, იმისგან, რაც ასეთად წარმოუდგენია მას... სულ სხვაა ის, რასაც სპინოზა თვლიდა ძირითადად თავის სისტემაში და ის, რაც ნამდვილად არის მის სისტემაში“ (კარლ მარქსის წერილი კოვალევსკისადმი [123, გვ. 29]). ამ თვალსაზრისით უნდა მივუდგეთ „სპეკალის“ „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ განხილვას.

„სპეკალის“ „ემპირიული ფსიქოლოგია“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი კლასიკური და საშუალო საუკუნეების ფილოსოფიის მონაცემების ფარგლებითაა შეზღუდული, ადამიანის ფსიქიკის შესახებ დადებითი ცოდნის წარმოდგენის მხრივ მნიშვნელოვან ნაბიჯს წარმოადგენს როგორც „ქართულ ლექსიკონთან“ შედარებით, ისე, საერთოდ, საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიაში. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ „სპეკალის“ „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ ნაწილში ისეთი შეხედულებებია წარმოდგენილი და დასაბუთებული, რაც არსებითად ძირს უთხრის სწორედ იმ მოძღვრებას სულის შესახებ. რის დაცვაც ჰქონდა განზრახული ანტონს „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილში. ეს რომ ნამდვილად ასეა, ამაში დაგვარწმუნებს „სპეკალის“ „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ განხილვა.

## 2. „სპეკალის“ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ნაწილი

### ა. გრძნობადი შემეცნების ფსიქოლოგია

მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვის შემდეგ „სპეკალის“ ავტორი ცალკეული სულიერი ძალების ფსიქოლოგიას გვითვალისწინებს. ამ ნაწილს, პირველისაგან განსხვავებით, ჩვენ ემპირიული ფსიქოლოგიის ნაწილი ვუწოდებთ, რამდენადაც იგი ფსიქიკური ცხოვრების ემპირიულ მოვლენებს ეხება. მხოლოდ ამიტომ, თორემ მეთოდის მხრივ ეს ნაწილიც, როგორც აღვნიშნეთ, არ

არის აგებული დაკვირვებისა და გამოცდილების მონაცემებზე; აქაც საკითხების გარკვევას ანტონი სხვადასხვა მოაზროვნეთა შესვლულ-ლებების სისტემატიზაციის გზით ცდილობს. ამ საკითხების შესახებ ნაცადია თავმოყრილი ყოფილიყო ყველაფერი, რაც მის ხელთ არსებულ წყაროებში მოიპოვებოდა. ამდენად „სპეკალი“ საქართველოში XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ფსიქოლოგიური კოდონის დონის მაჩვენებელია. „სპეკალის“ ემპირიული ფსიქოლოგიის ნაწილში ყველა სულიერი ძალის ფსიქოლოგია არა აქვს ანტონს წარმოდგენილი. ის სრულიად გარკვეული მოსაზრებით მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგიას გვითვალისწინებს.

„სპეკალში“ შემეცნების ორი საფეხურია განსხვავებული: გ რ ძ ნ ბ ა დ ი და რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი. გრძნობადი შემეცნების შესახებ მოძღვრება წარმოდგენილია 131—137 და 141—147 თავებში.

გ რ ძ ნ ბ ა დ ი შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ძ ა ლ ე ბ ი ს კ ლ ა ს ი ფ ი კ ა ც ი ა. შემეცნების ფსიქოლოგიას ანტონი მგრძნობელობითი ძალების განხილვით იწყებს ან, როგორც თვითონ უწოდებს, „მ გ რ ძ ნ ბ ე ლ ო ბ ი თ ი ს უ ლ ი ს“ ძ ა ლ ე ბ ი თ<sup>106</sup>. გრძნობადი შემეცნების პროცესები „სპეკალში“ წარმოდგენილია როგორც „პ ყ რ ო ბ ი თ ი ძ ა ლ ე ბ ი“.

მგრძნობელი სული ორი სახის ძალების მატარებელია: „პყრობითი“ და „ძვრითი“ ძალებისა. „პყრობითი“ ძალები — გრძნობადი აღქმის ძალებია. ტერმინი „პყრობითი“ ლათინური apprehendo-ს მიხედვითაა ნაწარმოები ანტონის მიერ. „ძ ვ რ ი თ ი“ — ეს არის ბრძანება<sup>107</sup>. მისი ინტერესის საგანი, როგორც ვთქვით. შემეცნების ფსიქოლოგიაა და ამიტომაც „სპეკალი“ მგრძნობელი სულის მხო-

<sup>106</sup> ამ საკითხების განხილვისას ანტონი იყენებს ალბერტ დიდის მოძღვრებას „მგრძნობელობითი სულის“ ძალების შესახებ. ალბერტ დიდი დგას რა არისტოტელეს შეხედულების ნიადაგზე, ცალ-ცალკე განიხილავს ვეგეტატურ, მგრძნობელ და სიტყვიერ სულს. ამრიგად, არჩევს სამ სახეს სულისას და ადა-მიანთან ადასტურებს სულის სამივე სახის ძალებს. მაგრამ ანტონი ისე იწყებს „მგრძნობელი სულის“ ძალების განხილვას, რომ ზოგად საკითხს სულის სახეების შესახებ არ აყენებს. სავარაუდოა, რომ ვეგეტატური სულის ძალებზე ანტონი იმიტომ არ ჩერდება, რომ ვეგეტატურ-სულიერი ფუნქციები: კვება, ზრდა და გამრავლება არ შეადგენდა მისი ინტერესის საგანს, რადგანაც ის მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგიას იკვლევდა და ამდენად მხოლოდ შემეცნების სულიერი ძალებით იყო დაინტერესებული.

<sup>107</sup> ეს დაყოფა მგრძნობელი სულის ძალებისა, როგორც ცნობილია, არისტოტელესაგან მომდინარეობს [131].

ლოდ პყრობითი ძალების ანუ „აპრეჰენზიის“ ფსიქოლოგიას გვითვალისწინებს. გრძნობადი შემეცნება, „სპეკალის“ მიხედვით, აპრეჰენზიის პროცესებით ამოიწურება.

პყრობითი ძალები, აპრეჰენზიის ძალები „სპეკალში“ დაყოფილია ორ ჯგუფად: „შინაგანად“<sup>108</sup> და „გარეგანად“. ანტონი წერს: „პყრობითი განსხვავდების შინაგანად და გარეგანად. ხოლო ძალნი პყრობადისანი გარეგნითნი არიან გარეგანნი ხუთნი სამგრძნობელონი, ესე იგი: 1. ხედვაჲ, 2. სმენაჲ, 3. გემებაჲ, 4. ყნოსაჲ, 5. შეხებაჲ. მაგრამ, — განაგრძობს ანტონი, — შინაგანითნი პყრობადნი არიან ხუთნი ძალნი მგრძნობელისა სულისანი“ და ჩამოთვლის: 1. ზოგადითი გრძნობაჲ (sensus communis), 2. წარმოჩინებაჲ (imaginationis), 3. იჰვი (aestimatio), 4. ჰაზრი გინა განზრახვაჲ (phantasia), 5. მექსიერებაჲ (memoria) (იხ. თავი 131).

ანტონს პყრობითი ძალების ეს დაყოფა მოჰყავს როგორც ალბერტ დიდის დაყოფა. „იტყვის დიდი ალბერტიო“, წერს ის (თავი 131)<sup>109</sup>. ალბერტ დიდს, მართლაც, აქვს მოყვანილი პყრობითი ძალების დაყოფა თავის „S. th.“-სა და „De anima“-ში. მაგრამ ანტონის შენიშვნამ და იმ ფაქტმა, რომ პყრობითი ძალების დაყოფა მართლაც აქვს მოცემული ალბერტ დიდს, შეცნობაში არ უნდა შეგვიყვანოს და არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს „სპეკალში“ უბრალოდ განმეორებულია ალბერტ დიდის შეხედულებანი. ამ საკითხში „სპეკალი“ ალბერტ დიდის შეხედულებებს არ იჰეორებს. ამაში პირველ ყოვლისა ის გვარწმუნებს, რომ ალბერტ დიდის ნაწარმოებებში სულ სხვადასხვაგვარი შეხედულებები გვხვდ-

<sup>108</sup> ზიბეკის აზრით [129], ხუთი შინაგანი პყრობითი ძალის გამოყოფა საერთოდ იმ ტენდენციის გამომხატველი იყო, რომ „შინაგანი“ პყრობითი ძალები იმდენივე ყოფილიყო, რამდენიც გარეგანი ძალებია, ე. ი. ხუთი.

<sup>109</sup> ანტონის აღნიშნულმა ნითითებამ შესაძლებლობა მოგვცა დაგვედგინა პყრობითი ძალების აღსანიშნავად მის მიერ შემოღებული ქართული ტერმინების შესატყვისი ლათინური ტერმინი. საერთოდ, ტექსტში ჩვენ მიერ მოყვანილი ქართული ტერმინის შესატყვისი ლათინური ტერმინი დადგენილი გვაქვს იმ ლათინური წყაროს მიხედვით, რომელსაც ანტონი ასახელებს, როგორც იმ საკითხის ლიტერატურას, რომლის განხილვის კონტექსტში გვხვდება ესა თუ ის ქართული ტერმინი. ჩვენ განსაკუთრებით ყურადღებას ვაქცევთ ანტონის ტერმინების თანამედროვე შესატყვისების დადგენას. ყოველთვის გვქონდა მხედველობაში იგ. ჯავახიშვილის მითითება, რომ ანტონის ტერმინოლოგიის თანამედროვე შესატყვისობანი რომ გამოარკვეული იყოს, მაშინ მისი ნაწარმოების შინაარსიც ადვილი გასაგები გახდებოდა და მოღვაწეობის მნიშვნელობაც ადვილად დაფასდებოდა“ (მოგვყავს ილია აბულაძის რეცენზიის მიხედვით ა. როგავას დისერტაციაზე — „ანტონ პირველის «სპეკალი»“).

ბა ამ საკითხზე. „De anima“-ში ალბერტი ზოგად გრძნობას შინაგანი „პეროპითი“ ძალების ჯგუფში ათავსებს<sup>110</sup>. „S. de hom.“-ში, პირიქით, ალბერტ დიდი ზოგად გრძნობას გარეგან პეროპით ძალებს მიაკუთვნებს.

„S. de hom.“-ში (გვ. 176 b) *reminiscentia* ცალკე ძალად არის გამოყოფილი, ხოლო „De anima“-ში ის ცალკე არ არის გამოყოფილი. „Ysagogae“-ში *reminiscentia* ცალკეა გამოყოფილი. სამაგიეროდ, *phantasia*-ს ნაცვლად (ისე როგორც ეს ავიცენას აქვს) ამ ნაწარმოებში *imaginativa* გვხვდება. ამ საკითხთან დაკავშირებით საგულისხმოა, რომ „De anima“ „იქვის“ (*aestimatio*) განხილვა წინ უსწრებს „phantasia“-ს, „ჭაზრის“ განხილვას. „S. de homm.“-ის მიხედვით, პირიქით, *phantasia*-ს მოქმედება წინ უსწრებს *aestimatio*-ს, [128, გვ. 131].

„სპეკალში“ ასეთ მერყეობას ამ საკითხში ადგილი არა აქვს. ჩანს, „სპეკალის“ ავტორს საკუთარი განსჯის საფუძველზე მოუყვანია ის დაყოფა რომელიც აქ არის წარმოდგენილი. ეს დაყოფა ემთხვევა ალბერტ დიდის „De anima“-ში და „S. th.“-ში წარმოდგენილ დაყოფას (უკანასკნელში ფსიქოლოგიის საკითხებში არსებითად პირველის განმეორებასთან გვაქვს საქმე). საერთოდ, „სპეკალში“ პეროპითი ძალების განხილვისას უმთავრესად ეს ნაწარმოებია დამოწმებული<sup>111</sup>.

ანტონს რომ თავისებურად აქვს გაზრებული პეროპითი ძალების ფსიქოლოგია—ეს თავს იჩენს გრძნობითი აღქმის ცალკეული საკითხების გაშუქებაში (გრძნობების კლასიფიკაციის. გრძნობადი აღქმის ძალებს შორის შინაგანი გრძნობების ადგილისა და შინაგან პეროპით ძალებს შორის ზოგადი გრძნობის ადგილისა და ბუნების საკითხები და ა. შ.).

<sup>110</sup> „Sic igitur sicut sunt quinque sensus exteriores... ita sunt quinque sensus interiores, sensus communis, imaginatio, aestimativa, phantasia et memoria“. „De anima“, გვ. 130 b [128].

<sup>111</sup> არისტოტელეს გრძნობადი შენეცების იმდენი საფეხური არ ჰქონდა მიღებული, რამდენსაც „სპეკალში“ ვხვდებით. ანტონი ამ შემთხვევაში იმ წინდინარეობას შეუერთდა (ავიცენა, ალბერტ დიდი), რომელმაც არისტოტელეს „ონების ძალა“ (*φαινοια*) კიდევ დაყო და განასხვავა მასში ის ძალები, რასაც ანტონი „წარმოჩინებას“, „იქვს“ და „ჭაზრს“ უწოდებს. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ გრძნობადი აღქმის შესახებ არისტოტელეს შეხედულებათა განვითარება, რაც მოცემული იყო საშუალო საუკუნეების ცნობილ ფილოსოფოსის იბნ-სინა აბული ალის (ავიცენას) ნაწარმოებებში, პირველად ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში „სპეკალში“ აისახა.

## ბ. გრძობადი აღქმის ზოგადი თეორია

ანტონს სრულიად ცხადად აქვს გაცნობიერებული სუბიექტობიექტის შემეცნებითი მიმართების თავისებურების პრობლემა და ცდილობს კიდევ მის გაშუქებას. აპრეჰენზიის ცალკეული პროცესების განხილვამდე ანტონი აყალიბებს გრძობადი აღქმის ზოგად თეორიას. ამ საკითხს ეხება ძირითადად „სპეკალის“ 131-ე თავი („რომელნი არიან პერძობადნი ძალნი სულისანი“) და 132-ე თავი („რომელნი არიან კერძოვანნი გრძობანი“).

გავეცნოთ „სპეკალში“ წარმოდგენილი გრძობადი აღქმის თეორიას.

გრძობადი შემეცნება, „სპეკალში“ წარმოდგენილი მონაცემების მიხედვით, იწყება იმით, რომ ობიექტური სინამდვილის საგნები და მოვლენები მოქმედებენ გრძობის ორგანოებზე; შემეცნება „კერძოვან გრძობათა“ მონაცემებით იწყება. „კერძოვან სამგრძობელოთა შინა. — აღნიშნულია „სპეკალში“, — არარაჲ არს პერძობაჲ თვინიერ აწმყოსა საგრძნოსა“ (თავი 131), ე. ი. ობიექტური საგნის — „საგრძნოს“ ზემოქმედების გარეშე შეუძლებელია კერძოვან სამგრძობელოთა მიერ პერძობა—შეგრძნება. აქედან გამომდინარე, შეგრძნება დახასიათებულია როგორც „მიმღებლობითი“, „ვნებითი“ ბუნების პროცესი. შეგრძნებები არიან „მიმღებელობითი ანუ ვნებითნი ძალნი, რამეთუ ვგრძნობთ შინაგან მითვალვითა და არა გარემიქცევითა ანუ მივლინებითა“ (თავი 132). მაშ, შეგრძნება ვნებითი ხასიათის იმიტომაა, რომ სუბიექტის აქტივობას, „გარემიქცევას“ ან „მივლინებას“ მისი აღმოცენებისათვის მნიშვნელობა არა აქვს. ჩვენ შევიგრძნებთ „შინაგანი მითვალვით“; ე. ი. მიღების და არა „გარემიქცევის“, აქტივობის წყალობით. შეგრძნების აქტუალიზაცია საგანზეა დამოკიდებული და არა სუბიექტზე<sup>112</sup>. ეს შეხედულება არისტოტელესაგან გამომდინარეობს

<sup>112</sup> შეგრძნების საკითხს ეხება „სპეკალის“ 142-ე თავი („რაჲ არს გრძობა“). მართალია, ეს თავი მთლიანად ამოღებულია იოანე დამასკელის „გარდამოცემადან...“, მაგრამ „სპეკალის“ მთლიან კონტექსტში იგი არსებითად წარმოადგენს „გრძნობის“, „სამგრძნობელოს“, „საგრძნოს“ და „მგრძნობელის“ ცნებების დახუსტებას „სპეკალის“ 131-ე და 132-ე თავებში განვითარებული გრძობადი აღქმის თეორიის ასპექტში. ამდენად აქ ეს თავი სხვა მნიშვნელობის მატარებელია, ვიდრე იოანე დამასკელის ნაწარმოებში. ამ შემთხვევაშიც ჩვენ იმის მაგალითი გვაქვს, რომ სხვა წყაროდან ამოღებული ადგილი „სპეკალის“ მთლიან კონტექსტში თავისებური მნიშვნელობის მატარებელია.



(მას იმეორებს ალბერტ დიდიც „S. th.“; „De anima“, გვ. 70a). არისტოტელე წერს: „შეგრძნება ვნებით მდგომარეობაზე დაიყვანება“ (416 b. 35). „შეგრძნება არ არის შემგრძნები არსების გამგებლობის ქვეშ, რადგანაც აქ აუცილებელია, რომ მოცემული იყოს შესაგრძნები საგანი“ (417 b, 20). არისტოტელეს ამ შეხედულებას შესახებ, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, ანტონი იმეორებს „სპეკალში“ (წყაროდ აქვს ალბერტ დიდი), ლენინი წერს: „Гвоздь здесь — „находится во вне“ — вне человека, независимо от него. Это — материализм“ (11, გვ. 292).

„სპეკალის“ მიხედვით „ვნებითი“ ბუნება. ე. ი. აქტუალიზაციისათვის ობიექტური საგნის ზემოქმედების აუცილებლობა, გრძნობადი აღქმის ერთ-ერთ საფეხურს—„კერძოვანთა სამგრძნობელოთ“ (შეგრძნებას) კი არ ახასიათებს მხოლოდ, არამედ ის აპრეპენზიის საერთო თავისებურებად უნდა იქნეს მიჩნეული (აპრეპენზიის საფეხურები კი „სპეკალში“ უფრო რთულად არის წარმოდგენილი, ვიდრე არისტოტელთან). ამ თვალსაზრისით შინაგანი პერობითი პროცესები ისეთივეა, როგორც გარეგანი. „სპეკალში“ აღნიშნულია: „შინაგანთა ვიდრემე ძალთა რომელ არიან: წარმოჩინებაჲ, იჴვი, განზრახვაჲ, იგივე (როგორც გარეგანის შემთხვევაში.—ა. ფ.). არს პერობა“ (ე. ი. ასევე ვნებითი ბუნებისაა. — ა. ფ.) (თავი 131); ეს სხვაგვარადაც არ შეიძლება, რადგანაც „ყოველთა მათ შორის (როგორც შინაგან, ისე გარეგან პერობით პროცესებში.—ა. ფ.) არს პერობა მხოლოდობითისა გვარისა“ (თავი 131). გამოდის, რომ სუბიექტის აქტივობაზე ის შემეცნებითი პროცესებია დამოკიდებული. რასაც „მხოლოდობითის გვარის“ პერობასთან კი არ აქვს საქმე. არამედ ზოგადის. აპრეპენზიის ყველა საფეხურზე კი მისი საგანი „მხოლოდობითის გვარის“ არის და ამდენად ის აღმქმელი სუბიექტის გარეთ იმყოფება. ამრიგად, რამდენადაც აპრეპენზიას საქმე „მილოლობითთან“ აქვს, იგი ვნებითი ბუნების მატარებელია. „სპეკალი“ ამ შემთხვევაშიც არისტოტელეს ცნობილ შეხედულებას იმეორებს<sup>113</sup>. ლენინს „ფილოსოფიურ რვეულებში“ მოჰყავს ის ადგილი

<sup>113</sup> არისტოტელე წერს: „ზოგადი გარკვეული თვალსაზრისით თვით სულშია“ (417 b, 25); „გრძნობადად შემეცნებადი (საგნები) მხოლოდობითი არიან და იმყოფებიან (აღმქმელი სუბიექტის) გარეთ“ (417 b, 20—25). საგულისხმოა, რომ „სპეკალში“ შესათერის შემთხვევაში ყოველთვისა დასახელებული იდეალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლები: პლატონი, ნეოპლატონიკოსები, „ექლესიის მოძღვარი“ და სხვ. მაგრამ არისტოტელური შეხედულებების დაცვისა და განვითარებისას მისი ავტორი დასახელებული არ არის.

ჰეგელის ლექციებიდან ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ, სადაც არისტოტელეს ეს შეხედულება შეგრძნებისა და ცოდნის განსხვავების შესახებ ასეა გადმოცემული: „Причина этого лежит в том, что деятельность ощущения направлена на единичное тогда, как познание, наоборот, направлено на всеобщее; а это последнее находится в известном смысле в самой душе... Поэтому мыслить может всякий, если он хочет, а ощущать зависит не от него—для этого необходимо наличие акта ощущения“. ჰეგელიდან არისტოტელეს აზრის შესახებ ამ ამონაწერზე ლენინმა შენიშნა: „Аристотель вплотную подходит к материализму“ (11, გვ. 292). ცხადია, რომ იგივე შეიძლება ითქვას „სპეკალიდან“ ზემოთ მოყვანილი გრძნობადი აღქმის თეორიის შესახებაც.

ეს ადგილები „სპეკალიდან“ განსაკუთრებით საგულისხმოა იმასთან დაკავშირებით, რომ ანტონისათვის ცნობილი იყო შეგრძნების სუბიექტივისტური — იდეალისტური თეორია პორფირიუსისა<sup>114</sup>, რომლის მიხედვით შეგრძნება ობიექტური საგნის ასახევა კი არ არის, არამედ სულის ნიერ თავის თავის შემეცნება; მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის მაინც გრძნობადი აღქმის თეორიის საკითხებში ავითარებდა არისტოტელეს თვალსაზრისს. ეს ფაქტი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ანტონი „სპეკალში“ იმ საკითხის განხილვისას, რომელიც ორთოდოქსალური თეოლოგიის საგანგებო ზედამხედველობის ქვეშ იმყოფებოდა, — სულის არსის საკითხის განხილვისას, ძირითადად ნეოპლატონიკურ შეხედულებებს ავითარებდა და ამ მიმდინარეობის წარმომადგენლებს ეყრდნობოდა.

თუ შეგრძნება და, საერთოდ, აპრეჰენზია შეუძლებელია საგნის ზემოქმედების გარეშე, მაშინ ისმის საკითხი: როგორ უნდა იყოს წარმოდგენილი ეს ზემოქმედება. „სპეკალში“ თქმულია, რომ ყოველი საგანი მასალისა და ფორმის შეერთებას წარმოადგენს:

<sup>114</sup> ეს შეხედულება „სპეკალში“ მოყვანილია 143-ე თავში (ამოღებულია ნემესიოს ემესელის თხზულებიდან—„ბუნებისათვის კაცისა“). აქ წერია: „პორფირი წიგნა“: „გრძნობადის ძლითსა“ არცა იკონა, არცა კერპიო, არცა სხვა, რაჟე არს მიზეზ ხედვისა, არამედ თვით მის სულისა მიმთხვევად ხილვადთა და ცნობად თავით თვისით, რომელ არს საბილველ, რამეთუ სულისა მიერ იპყრობიანო ყოველნი მყოფნი“. ე. ი. რადგანაც სული შეიცავს („იპყრობს“) ყოველ მყოფს, ამიტომ შეგრძნებაში (კერძოდ მხედველობის შეგრძნებაში) ობიექტის ასახევა კი არა აქვს ადგილი, არამედ სულის მიერ თავისი საკუთარი შინაარსის შემეცნებას.

„ყოველნი უკვე სახენი არიან რაღვესა ნივთსა შინა“ (თავი 131); გრძნობადი აღქმის შემთხვევაში საგანი მოქმედებს არა მასალით, არამედ ფორმით: „სახე თვინიერ ყოვლისა ნივთისა მიღებული ყოვლობითი არს გარემო რომლითა მოქმედებს მეცნიერებაჲ ანუ გაგონებაჲ“ (თავი 131). „სპეკალში“ წარმოდგენილი მოძღვრებით ფორმის — „სახის“ წყალობითაა ობიექტური სინამდვილის საგნები სულიერი ცხოვრების ფაქტებად რომ იქცევა. „სახე“ — ხატი არის „დასაბამი“, „გინა მიზეზი სამგრძნობელოსა ცნობისანი“ (თავი 131). ეს შეხედულებაც, როგორც ცნობილია, არისტოტელესაგან მომდინარეობს. არისტოტელე წერს: „შეგრძნება არის ის, რასაც შეუძლია მიიღოს ფორმები გრძნობადად ასაღქმელი საგნებისა მათი მატერიის გარეშე ისე, როგორც (ანტონისა და სულხან-საბას ტერმინებით რომ ვთარგმნოთ) ცვლს შეუძლია აღმოაჩინოს ტუფარი რკინისა და ოქროს გარეშე“ (424a, 15). საგულისხმოა, რომ „სპეკალის“ მიხედვით სახის მიღებას მატერიის გარეშე ეწოდება „შეტვიფრვით შეწყნარება“ (თავი 134). „ტუფარი“ ანაბეჭდია (სულხან-საბა განმარტავს: „ბეჭედი ცვლთა ზედა დასვა და ტუფარი მისი აღმოაჩინოს“ — იხ. „აღმოტუფრვის“ განმარტება). ცნობილია, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლენინი არისტოტელეს შედარებას შეგრძნებისას აღბეჭდვასთან. ლენინი წერს: „Дальше идет знаменитое сравнение души с воском, заставляющее Гегеля вертеться как чорт перед заутреней“.

ამრიგად, აქ პრინციპულად, ისევე როგორც არისტოტელთან, ის კარდინალური მნიშვნელობის ფაქტია აღნიშნული, რომ შეგრძნებაში საგანი რაიმე მატერიალური სახით კი არ არსებობს, არამედ არამატერიალური ხატის სახით, ან, როგორც ახლა ვიტყვი, შეგრძნების შემთხვევაში გამლიზიანებლის ენერგია იქცა ცნობიერების ფაქტად. აი, ამ „ფორმების“ წყალობითაა, რომ ობიექტური სინამდვილის საგნები სულიერი ცხოვრების ფაქტებად იქცევა და ამას უსვამს ხაზს სწორედ „სპეკალი“, რომ „სახე თვინიერ ყოვლისა ნივთისა მიღებული, ყოვლობითი არს გარემო რომლითა მოქმედებს მეცნიერებაჲ ანუ გაგონება“ (თავი 131). სახე არის „დასაბამი“, „გინა მიზეზნი სამგრძნობელოსა ცნობისანი“ (თავი 131).

აღსანიშნავია, რომ „სპეკალში“ არისტოტელეს შეხედულებათა უბრალო განმეორებასთან როდი გვაქვს საქმე. „სპეკალში“ საგულისხმო და მნიშვნელოვანი განვითარება პოვა არისტოტელეს შეხედულებამ, რომ გრძნობადი აღქმის შემთხვევაში ხდება სახის მიღება ნივთის გარეშე და, როგორც „სპეკალშია“ თქმული, „სახე“

არის დასაბამი „სამგრძნობელოსა ცნობისანი“. „სპეკალში“ ამის საფუძველზე ხატისა და მნიშვნელობის განსხვავების შესახებ უთუოდ საგულისხმო მოძღვრებაა წარმოდგენილი და. რაც განსაკუთრებით საგულისხმოა, ამ მოძღვრების საფუძველზეა გააზრებული, მთლიანად გრძნობადი შემეცნების საფეხურების საკითხი. რასაკვირველია, ამ შემთხვევაში გარკვეული როლი ითამაშა იმან, რომ „სპეკალის“ ავტორი საფუძველიანად იცნობდა ალბერტ დიდის შეხედულებას.

აღნიშნულთან დაკავშირებით საჭიროდ მიგვაჩნია ერთ საგულისხმო ფაქტზე შევჩერდეთ. ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიური შეხედულებების შესწავლისას (შნაიდერი) დადგენილ იქნა, რომ ალბერტ დიდი ასხვავებს ტერმინებს *forma* და *intentio*. *Forma*—ეს არის ნაწილი ფორმისა და მატერიისაგან შემდგარი სუბსტანციისა, რაც მას უოფიერებას ანიჭებს; *intentio* კი ნიშნავს არა მატერიალურ საგანს, არამედ წარმოდგენის მნიშვნელობას, წარმოდგენის შინაარსს, საგნის მთლიან ხატს, იმას, რაც ჩვენს ცოდნაშია საგნობრივად წარმოდგენილი (იხ. „*De anima*“, გვ. 74 a, b; „*S. de hom.*“, გვ. 165 b. აგრეთვე შნაიდერი).

როგორც ცნობილია, „ინტენციონალური ინექსისტენციის“ ცნებიდან წარმოიშვა მოძღვრება: ფსიქიკურის თავისებურება იმაშია, რომ მას საგნის ინტენციონალური გულისხმობა ახასიათებს. „წარმოდგენაში რალაცაა წარმოდგენილი, მსჯელობაში რალაც შეწყნარებული და უკუგდებული, სიყვარულში — შეყვარებული, წადილში — საწადელი“ (ბრენტანო).

ასეთი წარმოდგენის შინაარსის აღმნიშვნელი ტერმინი ანტონთანაც გვხვდება. სავარაუდოა, რომ ამ შემთხვევაშიც ის ალბერტ დიდის ზეგავლენის ქვეშ იყო. მაგრამ ეს ტერმინი *intention*-ის შესატყვისი კი არაა. არამედ მისი თანასწორდირებული ტერმინის (როგორც ეს შნაიდერმა დაამტკიცა) *forma sensibilis*-ის შესატყვისია. ასეთია „საგრძნობელთ მოფარდულობანი“ (თავი 134). მაშ. ფსიქიკურ პროცესებში: „წარმოჩინებაში“, „ჰაზრში“ და ა. შ. წარმოდგენილი საგნობრივი მნიშვნელობის გამოსასახვად ანტონს სპეციალური ტერმინი ჰქონდა. ფსიქიკურში ასეთი „მხარის“ გამოყოფამ ანტონის ფსიქოლოგიური შეხედულებების ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშა. ამაში ჩვენ დავრწმუნდებით. როდესაც შინაგანი გრძნობის ძალების, განსაკუთრებით „ჰაზრის“, ფსიქოლოგიას გავეცნობით.

დაუბრუნდეთ ისევ „სპეკალში“ წარმოდგენილ გრძნობადი აღქმის თეორიას. დგება საკითხი: რატომ არის აუცილებელი შეგრძნებისათვის გამაღიზიანებლის მოქმედება გრძნობის ორგანოზე?

„სპეკალში“ შინაგანი და გარეგანი გრძნობის ძალების ჩამოთვლის შემდეგ ნათქვამია, რომ „ამათნი ვიდრემე ყოველნი ძალნი მოქმედებიანად თქვეს პერპატოითთა ფილოსოფოსთა. რამეთუ სხეულობითნიო საქმითა სრულჰყოფენ საქმართა თვისთა“. აქ, როგორც ჩანს, ისაა ხაზგასმული, რომ შეგრძნების უნარი მხოლოდ შესაძლებლობაა. ასე რომ არ ყოფილიყო, გარე გამაღიზიანებელიც არ იქნებოდა აუცილებელი შეგრძნების წარმოსაშობად. „სპეკალის“ ეს აღვილი რომ გასაგები იყოს, მოვიყვანოთ არისტოტელეს მაგალითი („სპეკალში“ ამ საკითხშიც არისტოტელეს შეხედულებების განმეორებასთან გვაქვს საქმე). არისტოტელე შეგრძნების უნარს ადარებს საწვავ მასალას. საწვავი მასალა ცეცხლის შესაძლებლობას შეიცავს და არა ცეცხლს. მაგრამ ცეცხლის შესაძლებლობა ცეცხლად იქცევა მას შემდეგ, რაც მასზე იმოქმედებს ის, რაც ანთებას იწვევს. საწვავი მასალა არ აინთება თავისთავად, ზემოქმედების გარეშე. მს. რომ თავისთავად ანთება შეძლებოდა, არ იქნებოდა აუცილებელი მოქმედი ცეცხლი (იხ. არისტოტელე, 417 a. 5—10)<sup>115</sup>. ზემოთ „სპეკალიდან“ მოყვანილი ციტატა აღნიშნული მაგალითის საფუძველზე ასე უნდა გავიგოთ: შეგრძნება, „სპეკალის“ მიხედვითაც, შესაძლებლობის სახითაა მოცემული გრძნობის ორგანოში. ის რომ „მოქმედებიანი“ გახდეს, ე. ი. მისი აქტუალიზაცია რომ მოხდეს, აუცილებელია აქტუალურად იმოქმედოს საგანმა თავისი თვისებებით: „სხეულებითმა“ საქმით „სრულჰყოს“ „საქმარი თვისი“. მაგ.: სმენის შეგრძნების უნარი პოტენციიდან აქტუალური არ გახდება, სანამ მასზე მოქმედი სხეული, რომელიც ისეა მოწყობილი, რომ გამოსცეს ხმა, არ გამოსცემს მას, არ აუღერდება.

შემდეგი საკითხი, რომელიც „სპეკალში“ განიხილება, ესაა საკითხი იმ პირობების შესახებ, რომლებიც უზრუნველყოფენ, რომ შეგრძნების პროცესში „მიღებულ“ იქნეს „სახე თვინიერ ნივთისა“.

პირველ ყოვლისა, როგორც ერთ-ერთი პირობა, აღნიშნულაა გამაღიზიანებლის ძალის ზომიერება. „სპეკალის“ მიხედვით აუცილებელია, „ზომიერობაჲ საგრძნობელისაჲ“ (თავი 132), „რამეთუ, — განაგრძობს ანტონი, — შუასადმი ადვილებენ, ე. ი. დაამდებიან და კიდურისადმი იხრწნებიან“ (თავი 132). მაშ, უკიდურესად ძლიერი

<sup>115</sup> არისტოტელეს ამავე შეხედულებას იმეორებს ალბერტ დიდი.

გაძლიზიანებლები ხრწნიან ორგანოს. როგორც ცნობილია, ეს აზრიც არისტოტელესაგან მომდინარეობს („გრძნობად თვისებათა უკიდურესობანი არღვევენ გრძნობის ორგანოს“. 424 a).

„სპეკალში“ განსხვავებულია გრძნობადი ძალა და მისთვის დამახასიათებელი ობიექტი (ანტონის ტერმინით „წინდადებულ“); ნათქვამია: ობიექტმა რომ გრძნობის ორგანოზე იმოქმედოს და მიღებულ იქნეს „სახე“ „თვინიერ ნივთისა“, საჭიროა აგრეთვე იყოს „წინდადებული ახლოს და სამიმღებოა შუა“ (თავი 132), ე. ი. აუცილებელია ობიექტის სიახლოვე და, რაც მთავარია, „სამიმღებოა შუა“. „სამიმღებოა შუა“ — ობიექტსა და გრძნობის ორგანოს შორის მდებარე გამაშუალებელი გარემოა. „სამიმღებოა შუა“ აკავშირებს ობიექტს გრძნობის ორგანოსთან. იგულისხმება, რომ „სამიმღებოა შუა“ არის გზა, რომლის მეშვეობითაც საგნიდან შეგრძნებაში გადადის „სახე“ „თვინიერ ნივთისა“. იმის დასამტკიცებლად, რომ ამ გამაშუალებელი გარემოს გარეშე შეუძლებელია შეგრძნება, მოყვანილია არგუმენტი, რომ „ხოლო საგრძნოა დადებულ სამგრძნობელოსა ზედა არა იქმნების მგრძნობელ“ (თავი 132)<sup>116</sup>.

„სპეკალში“ წარმოდგენილია შეხედულება, რომ „კერძოვან გრძნობათ“ „თითოსა მოქპონან ვიდრემე საკუთრნი საქმენი“ (თავი 132). „ყოველნი მგრძნობელნი არიან შემწყყნარებელ ანუ მიმთვალველ გრძნობათა კერძოვანთა და არა ყოველობითთა“ (თავი 132). ამრიგად, „სპეკალში“ წარმოდგენილი შეხედულებით „კერძო“ გრძნობის ორგანოსათვის დამახასიათებელია, რომ ის ყოველგვარი გრძნობადი თვისების ამსახველი კი არ არის, არამედ მხოლოდ იმის, რაც მისთვის არის სპეციფიკური და განკუთვნილი. ყოველი გრძნობის ორგანოს „საკუთარი საქმე“ აქვს. „სპეკალში“ გრძნობის ორგანოთა შორის არსებული განსხვავების საკითხის განხილვისას საგანგებოდაა მითითებული, რომ ისინი „სხვაობენ წინდადებულსა შინა“ (ე. ი. საგნის მიხედვით) (თავი 132)<sup>117</sup>. მაგრამ გრძნობის ორ-

<sup>116</sup> სავარაუდოა, რომ „სპეკალში“ „სამიმღებოა შუას“ ფუნქცია ისევეა გაგებული, როგორც არისტოტელეს ესმოდა. არისტოტელე წერს: „შეგრძნებისათვის აუცილებელია რათა იყოს სამიმღებოა შუა“ (μεταξύ, μέσση, 419 b, 20). ალბერტ დიდი იმავე აზრს იმეორებს და „სამიმღებოა შუას“ medium-ს უწოდებს. არისტოტელე წერს: „თუ ვინმე გრძნობად ორგანოს დაადებს მედერ ან სუნის მქონე საგანს, ის ვერ გამოიწვევს იერავითარ შეგრძნებას“ (419 b, 30); „მართლაც, ვერაფერი ვერ შეხედავდა“ (419 b, 10).

<sup>117</sup> არისტოტელე წერს: „ყოველი გრძნობა ხომ ერთ რასმე აღიქვამს“ 425 a, 20). „ყოველი ცალკეული შეგრძნება განსაზღვრულ გრძნობად ობიექტი-

განოები ურთიერთისაგან არა მარტო სპეციფიკური საგნის მიხედვით განსხვავდებიან, არამედ „კუალად სხვაა“ არიან „მიმღებითი შორისსა შინა, ესე იგი შუას:“. მაშ, განსხვავდებიან გამაშუალებელი გარემოს მხრითაც: ყოველი გრძნობის ორგანოს მისი თავისებურების შესაბამისად სპეციფიკური „გამტარი“ გარემოც აქვს — სპეციფიკური „სამიმღებოა შუა“. ამასთანავე „სპეკალში“ აღნიშნულია, რომ „სამიმღებოა შუა“ იყოფა „გარეგანად“ და „შინაგანად“: „გემემბიდთა და შეხებადთა აქეთ შუაა შინაგანი და სხვათა გარეგანი“ (თავი 132). აქ ის ფაქტია აღნიშნული, რომ გემოსა და შეხების შეგრძნების ორგანოებს „სამიმღებოა შუა“ უშუალოდ გრძნობის ორგანოებზე აქვთ მიკრული — მიზრდილი და სხვა შეგრძნებების შემთხვევაში კი იგი გრძნობის ორგანოს გარეთაა მოქცეული<sup>118</sup>.

ამრიგად. „სპეკალში“ წარმოდგენილია თეორია, რომ შეგრძნება განსაზღვრულია გრძნობის ორგანოსა და გამაშუალებელ გარემოს სპეციფიკურობით. ეს თეორია, ბოლოს და ბოლოს, იმ ფაქტს გულისხმობს, რომ არ შეიძლება ყურით დანახვა და თვალთ გაგონება. აქ ჩანასახის სახითაა მოცემული თანამედროვე მეცნიერებაში გაბატონებული შეხედულება, რომ შეგრძნება, გარკვეული თვალსაზრისით, ფუნქციაა, გამლიზიანებლის მიმღები და გამტარი ნერვული მექანიზმის აგებულებისა, რომლის სპეციფიკურობა, როგორც მატერიალიზმი ვვასწავლის, ობიექტური გამლიზიანებლისადმი შეგუების შედეგია. ამრიგად, გრძნობადი აღქმის იმ თეორიაში, რომელიც „სპეკალშია“ წარმოდგენილი, შეიძლება ვნახოთ ჩანასახი შეგრძნების თანამედროვე მეცნიერული თეორიისა, ყოველ შემთხვევაში, „სპეკალში“ წარმოდგენილი გრძნობადი აღქმის თეორიის ეს ნაწილი თავის დროისათვის უთუოდ მოწინავედ შეიძლება ჩაითვალოს.

მაშ, ყოველი გრძნობის ორგანო მისთვის სპეციფიკურ გრძნობად შინაარსს შეიგრძნებს, მაგრამ გრძნობადი აღქმის („სამგრძნობელოა“) საგნის ფარგლები, როგორც ჩანს „სპეკალის“ მიხედვით, ამით არ ამოიწურება. გრძნობადი აღქმის საგნის შესახებ („სპეკალის“ ტერმინებით რომ გამოვთქვათ „სამგრძნობელოს“ შესახებ) მსჯელობისას ის უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ „სამგრძნობელოა ითქმის“, ე. ი. გრძნობადად იგულისხმება „მრჩობლ ცნობაა სამეცნოსა“ (ორგვარად ასახული). გრძნობის ორგანოების საშუალებ-

სადმია მიმართული“ (426 a, 5). ალბერტ დიდიც ამასვე იწერებს („S. th.“, „De anima“).

<sup>118</sup> დაახლოებით ამასვე ამბობს არისტოტელე (423 b, 15) და ალბერტ დიდი: „S. th.“, „De anima“, 101 a, 106 a.

ბით „სამეცნოას“ ასახვის ორგვარი შემთხვევა უნდა განვასხვაოთ, ე. ი. ორგვარი „სამგრძნობელო“. ერთია, „რომელიც აღმობრწყინდების მის მიერ, რომელსა საკუთრად აქუს ცნობაჲ სამეცნოასა მიერ, ვითა გვარნი ზიარნი და ესმებრნი“ (თავი 131). მაშ, არის ისეთი „სამგრძნობელოჲ“, ე. ი. გრძნობადი აღქმის საგანი, რომელიც „აღმობრწყინდება“ იმის მიერ, რომელსაც „საკუთრად აქუს ცნობაჲ სამეცნოასა“. „სამგრძნობელიჲ“, რომელიც „აღმობრწყინდების“, ვთქვათ, თვალის მიერ (რომელსაც აქუს „საკუთრად“, ე. ი. მისთვის სპეციფიკური „ცნობაჲ სამეცნოისა“). არის „ფერი“, მაგრამ არის ისეთი „სამგრძნობელოჲ“, რიმელიც ფერთან ერთად აისახება. ასეთია, „სპეკალის“ მიხედვით, „გვარნი ზიარნი“. ამ შემთხვევაშიაც, უნდა ვიფიქროთ, „სპეკალში“ არისტოტელეს შეხედულებებია მოყვანილი ისე, როგორც იგი ალბერტ დიდის ნაწარმოებებში იყო წარმოდგენილი („S. th.“ და სხვ.); მაგრამ ალბერტ დიდის შეხედულებებიდან პრინციპული განსხვავებაც დასტურდება. ეს განსხვავება ნათელი გახდება ქვემოთ, როდესაც გავეცნობით ანტონის შეხედულებებს „ზოგადი გრძნობის“ შესახებ.

არისტოტელე წერს, რომ „გრძნობადი სამგვარი მნიშვნელობით ითქმის. პირველი ორის სახის შესახებ ჩვენ ვამბობთ, რომ ეს გრძნობადი თვისებები თავისთავად აღიქმებიან, მესამე შემთხვევაში შეგრძნების საგანი აღიქმება შემთხვევით“ (418 a, 5). ამას არისტოტელე ასე განმარტავს: არის გრძნობადი, რომელიც თავისთავად აღიქმება. ასეთია ის, რაც სპეციფიკურია, ვთქვათ, რომელიმე გრძნობის ორგანოსათვის, მაგალითად ფერი — თვალისათვის, და ზოგადი თვისებები, რომელიც ამასთან დაკავშირებით აღიქმება: მოძრაობა, სიმყარე, რიცხვი, ფიგურა, სიდიდე. მაგალითად თვალი თავისთავად, უშუალოდ აღიქვამს ფერს და იმავე დროს მოძრაობას, სიდიდეს და ა. შ. ამ უკანასკნელს მარტო თვალი კი არ აღიქვამს, არამედ სხვა გრძნობის ორგანოც. მაშ, გრძნობის ორგანო აღიქვამს უშუალოდ იმასაც, რაც მისთვის სპეციფიკურია, და ამასთანავე ზოგად გრძნობად ნიშნებსაც. ორივე ეს გრძნობადი შინაარსი იმით ხასიათდება, რომ თავისთავად, უშუალოდ აისახება. სხვა სახისაა გრძნობადი თვისება, რომელიც შემთხვევითია. არისტოტელეს აზრით, ასეთია: „როდესაც, მაგალითად, აღმოჩნდება ეს თეთრი ღიარის შვილია, ეს არა პირდაპირ აღიქმება“ (418 a, 20—25). ალბერტ დიდის იმეორებს არისტოტელეს ამ შეხედულებას და „სამგრძნობელოს“ (გრძნობადის) ორ სახეს არჩევს. ერთია ისეთები, რომლებიც თავისთავად — per se აღიქმებიან. ასე-



თებია გრძნობის ორგანოსათვის სპეციფიკური რომელობა და ზოგადი თვისებები („გვარნი ზიარნი“): მოძრაობა, სიმყარე, რიცხვი. ფიგურა, სიდიდე; მეორენია ისეთები, რომლებიც „შემთხვევით (per accidens) აღიქმებიან. მაგალითად, ასეთია თვისებები, რომლებიც სხვა გრძნობების სფეროებს ეკუთვნიან, მაგრამ ამ გრძნობისათვის სპეციფიკურ რომელობასთან ერთად მოცემულა შემთხვევით, რადგანაც ერთისა და იმავე საგნის თვისებებს წარმოადგენენ; მაგალითად, თეთრთან აღქმული სიტკბო: სიტკბოს აღქმა თეთრთან დაკავშირებით თავისთავად კი არ არის მხედველობის შეგრძნებებთან დაკავშირებული, არამედ შემთხვევით. ანტონა. ისევე როგორც ალბერტი, როგორც ჩანს, „სამგრძნობლოს“ ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ერთი, რომელიც აღიქმება per se და მეორე — per accidens. ხაზი უნდა გაუხსვათ. რომ ზოგადი გრძნობადი ნიშნები („გვარნი ზიარნი“): რიცხვი, სიდიდე, ფიგურა და სხვ. „სპეკალში“ წარმოდგენილია როგორც გრძნობადი, რომელიც თვისებად აღიქმება. ასეთი სახის გრძნობადი უშუალოდ ითვლება და ამდენად „დასაბამია“ „სამგრძნობლოსა ცნობისა“. ცნობილია, რა პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა ფსიქოლოგიის და საერთოდ ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში „კერძო“ გრძნობებთან ასახული რომელობების (ფერის, სუნის, გემოსა და ა. შ.) განსხვავებას „ფორმის“ რომელობისაგან (ფიგურა, რიცხვი, სიდიდე და სხვ.). პრინციპული მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, თუ ეს „ფორმის“ რომელობები როგორ იქნებოდა გაგებული. „სპეკალში“, როგორც ვხედავთ, ეს „ფორმის“ რომელობები „კერძო“ რომელობებთან განუყრელ რომელობებადაა წარმოდგენილი. ეს არის ის, რისი ასახვაც საერთო თვისებაა ყოველი გრძნობის ორგანოსათვის. ამასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებს ქვემოთ განვიხილავთ, როდესაც „ზოგად გრძნობას“ შევეხებით.

„სპეკალში“ განხილულია „სამგრძნობლო“, რომლებიც per accidens აღიქმება. ამის შესახებ ამ ნაწარმოებში შემდეგი წერია: „სამგრძნობლო არს რომელი წარმოდგებოდეს განუყვეთელთაგან და წინჩამოდგებითა საგრძნობლოთაგან კერძოვანთა, რომელ არიან დასაბამნი სამგრძნობლოსა ცნობისანი“ (თავი 131); ე. ი. არის გრძნობადი თვისება, რომელიც ეკუთვნის „განუყვეთელს“ — საგანს მაგრამ შემთხვევით („წინ-ჩამოდგებით“) უკავშირდება გრძნობის ორგანოსათვის სპეციფიკურ გრძნობად რომელობას. ამ

შეხედულებაში არ შეიძლება არ დავინახოთ ასოციაციის ცნების ჩანასახი. ამასთანავე იგი იმ ფაქტებს ეყრდნობა, რომლებიც აღქმის ცნების აუცილებლობას აყენებენ.

„სპეკალში“ გრძნობადი აღქმის თეორიის საკითხებიცაა გაშუქებული. საგანგებოდაა განხილული, თუ „კერძოვან გრძნობებს“ შორის რა არის საერთო და რით სხვაედებიან ისინი ურთიერთისაგან (თავი 132). ჩვენ ზემოთ იმ ზოგად მნიშვნეზე შევსწავრებო. რომლებიც საერთო აქვთ „კერძო“ გრძნობებს. რაც შეეხება ამათ შორის არსებულ სხვაობას, აღვნიშნეთ მხოლოდ, რომ „სპეკალის“ მიხედვით სხვაობენ „კერძოვანი გრძნობანი“ თავისი სპეციფიკური „საგნით“ და თავისებური გამაშუალებელი გარემოთი, მაგრამ იგულისხმება, რომ ისანი სხვა მხრითაც განსხვავდებიან ურთიერთისაგან.

„სპეკალის“ მიხედვით, „კერძოვანი გრძნობანი“ განსხვავდებიან ურთიერთისაგან იმით, თუ რა ნივთიერებათა შეზავების შედეგს წარმოადგენენ ისინი. მგრძნობელობის სხვადასხვა სფეროებს შორის „სპეკალში“ წარმოდგენილ განსხვავებათაგან საგულისხმოა მათი განსხვავება ბიოლოგიური მნიშვნელობისა და შემეცნებითი ღირებულების მხრით<sup>119</sup>.

ბიოლოგიური მნიშვნელობის მხრით ყველა სხვა გრძნობით იალასთან შედარებით პირველი ადგილი უჭირავს „გემებადსა და შეხებადს“. „გემებადნი და შეხებადნი, — წერია „სპეკალში“, — უძლიერეს არიან საჭიროდ ცვად განუკვეთელისადა და სახისა, რამეთუ გემებადითა გამოირჩევეს საზრდელსა, რომლითა დაცულ ცხოველ-მგრძნობელი ხრწნისაგან, ხოლო შეხებითი გამოირჩევეს რაავეთა წინდადებულთა, ვითარ რეცა ტფილსა ანუ ცივსა. ხოლო ცხოველმგრძნობელი... კიდევან თუ იქნეს ესევეითარისაგან წესისა, იხრწნეს იგი უეჭველ“ (თავი 132).

როგორც ცნობილია, არისტოტელეს შეხებისა და გემოს მგრძნობელობის სფეროები ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის სიცოცხლისათვის მნიშვნელობის მქონედ მიაჩნდა. ალბერტ დიდი ამბობს, რომ ამ სფეროებს მნიშვნელობა აქვთ „propter esse“, მგრძნობელობის სხვა სფეროებს კი, მისი აზრით, მხოლოდ კეთილ ცხოვრებისათვის აქვთ მნიშვნელობა (propter bene esse).

რაც შეეხება „მალიად პურობის“ თვალსაზრისს, ე. ი. შემეცნების თვალსაზრისს, ამ შემთხვევაში პირველი ადგილი მხედველობას

<sup>119</sup> საგულისხმოა, რომ ალბერტ დიდი აღნიშნული მხრით გრძნობის ორგანოებს შორის განსხვავების საკითხს საგანგებო ყურადღებას აქცევს. ალბერტ დიდი ამ საკითხშიც არისტოტელეს ეყრდნობა.

გრძნობას უჭირავს. „ხედვითნი მალიად პერობენ განშორებულსა“, „ხედვითნი რეცა მალალსა ზედა კათედრასა, ხოლო შემდგომი და მეორე არს სმენითი, ხოლო კუალად სხვანი მსგავს წესისა“ (თავი 132). ამრიგად, შემეცნების თვალსაზრისით, მგრძნობელობის სფეროების ადგილები სხვა არის, ვიდრე ბიოლოგიური თვალსაზრისით. პირველ ადგილზეა მხედველობა, მეორეზე სმენა და ამათ მოჰყვება „ყნოსა“, „გემება“ და „შეხება“. ამ თანამიმდევრობითაა განხილული „სპეკალის“ 143-ე, 144-ე, 146-ე და 147-ე თავებში მგრძნობელობის აღნიშნული სფეროები.

დასასრულ, „სპეკალში“ განხილულია საკითხი, თუ რა შემთხვევებში კარგავს ადამიანი შეგრძნების უნარს. ანტონი წერს: „სული გაუცხოვდების გრძნობადთაგან“...: 1. ძილისა მიერ; 2. წარტაცებისა მიერ უმეტეს (ე. ი. დაზიანებით); 3. სიკუდილისა მიერ უფრორე“. წარმოდგენილ შეხედულებაში საგულისხმო ისაა, რომ უარყოფილია ძილის მდგომარეობაში შეგრძნების არსებობის შესაძლებლობა. ასეთია გრძნობადი აღქმის თეორია. რომელიც გადმოცემულია „სპეკალში“. ამრიგად, სულის არსის განსაზღვრებისას ანტონი ცდილობდა უგულვებლყო და უმნიშვნელო გარემოებად ჩაეთვალა სულიერი პროცესების, მისი სხეულებრივი საფუძვლებისაგან დამოკიდებულების უტყუარი ფაქტები. მაგრამ სულ სხვა მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე, როდესაც „სპეკალში“ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების, კერძოდ მგრძნობელობის, სფერო განიხილება როგორც სინამდვილის სფერო. მგრძნობელობა მატერიალური პროცესებით განსაზღვრულ მოქმედებადაა წარმოდგენილი. და ამის ახსნა იმ ბუნებისმეტყველური მონაცემების საფუძველზეა ნაცადი, რაც „სპეკალის“ ავტორისათვის იყო მაშინ ხელმისაწვდომი. საგულისხმოა, რომ შეგრძნება, როგორც სინამდვილის ასახვა, ორგანიზმის გარემოსთან შეგუების თვალსაზრისითაა განხილული. მისი სახეებიც „მალიად“ პერობის უზრუნველყოფის მიხედვითაა დაჯგუფებული. ის ფაქტი, რომ „სპეკალის“ ავტორი ცდილობს მის ხელთ არსებული წყაროებით თავი მოუყაროს ყველაფერს, რაც მგრძნობელობის სფეროს სხეულებრივ საფუძვლებს აშუქებს, არკვევს მის მნიშვნელობას ორგანიზმის გარემოსთან შეგუების თვალსაზრისით და ახასიათებს მას, როგორც სინამდვილის ასახვას, მოწმობს, რა მნიშვნელობის საფეხურს ქმნის „სპეკალი“ ალორძინების ზანაში დადებითი ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში.

„სპეკალში“ წარმოდგენილი გრძნობადი აღქმის თეორიის მ. მოხილვის დასასრულს უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ ფილოსო-

ფიურ მწერლობის ისტორიაში ანტონს ეკუთვნის შეგრძნების ზოგადი თეორიის გადმოცემის ერთ-ერთი საგულისხმო ცდა.

სულხან-საბამ, როგორც ვნახეთ. მგრძნობელობის ცალკეულ სფეროების თავისებურებანი და კერძო ხასიათის კანონზომიერებანი სცადა წარმოდგინა, მაგრამ შეგრძნების ზოგად თეორიას ის არ შეხებია. „სპეკალი“ სწორედ იმით ხასიათდება, რომ აქ ავტორისათვის შეგრძნების ფსიქოლოგიის უფრო ფართო პრობლემატიკაა ცნობილი, ვიდრე ქართული ფილოსოფიური მწერლობის რომელიმე სხვა ძეგლში და, რაც მთავარია, მასში წარმოდგენილია შეგრძნების ჩამოყალიბებული ზოგადი თეორია (ძირითადად არისტოტელური, გადმოცემული უმთავრესად ალბერტ დიდის მიხედვით).

მაგრამ საგულისხმო არა მხოლოდ ასეთი ფორმალური მაჩვენებელია, — რომ შეგრძნების ფსიქოლოგიის პრობლემატიკის მასშტაბი ფართოა „სპეკალში“ და ა. შ., — არა, მთავარია არსებითი მხარე შეგრძნების თეორიისა.

ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიაში პირველად „სპეკალში“ გვხვდება შეგრძნების ჩამოყალიბებული ზოგადი თეორია, არისტოტელის იმ შეხედულებებიდან გამომდინარე. რომლებიც მატერიალიზმს უახლოვდებიან. „სპეკალში“ აღქმის ზოგადი თეორია ისეა ჩამოყალიბებული, რომ ნათლადაა გამოკვეთილი იმ პრინციპების ზოგიერთი მხარე, რომელთა შემდგომმა განვითარებამ მატერიალისტური ფილოსოფიური სისტემების მხრით და საბუნებისმეტყველო მეცნიერების მონაპოვართა საფუძველზე შესაძლებელ გახდა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში გაშლილიყო შეგრძნების დამოუკიდებელი მეცნიერული ფსიქოლოგიური შესწავლა.

ვიდრე „სპეკალში“ წარმოდგენილი გრძნობადი შემეცნების შემდგომი საფეხურების განხილვას შევუდგებოდეთ, რამდენიმე ზოგადი ხასიათის შენიშვნა უნდა გავაკეთოთ.

„სპეკალის“ მიხედვით, შემეცნება შეგრძნებით არ ამოიწურება. შეგრძნებისა და ცნებით აზროვნების ან, როგორც „სპეკალში“ ეწოდება მას, „სიტყვიერი“, რაციონალური შემეცნების „ძალებს“ შორის მოქმედებენ გრძნობადი შემეცნების ძალები. როგორც აღვნიშნეთ, „სპეკალი“ სულის ძალების ანუ ნიჭების არსებობის თვალსაზრისს იცავს. შეგრძნებასა და ცნებით აზროვნებას შორის მოთავსებული ძალები გრძნობადი შემეცნების ძალებადაა წარმოდგენილი, ე. ი. ეს არის „პყრობითი“ ძალები — „აპრენჰიზის ძალები“. მაგრამ, „სპეკალის“ მიხედვით, უკვე გრძნობადი შემეცნების ფარგლებში ჩვენ უბრალო „აღბეჭდვასთან“ კი არა გვაქვს საქმე, არამედ გარ-

კვეული სახის აბსტრაქციასთან. აი, ის საფეხურები, როგორცაა: „ზოგადი გრძნობა“, „წარმოჩენა“, „იქვი“, „აზრი“ და „მეხსიერება“ — ეს არის აპრეპენზიასთან დაკავშირებული აბსტრაქციის საფეხურები. გამოდის, რომ, „სპეკალის“ მიხედვით. „ზოგადისაკენ“, „აზრისაკენ“ გადასვლა უკვე გრძნობადი შემეცნების ფარგალში ხდება. ფაქტიურად „შინაგანი პერობითი ძალების“ შესახებ მოძღვრება — გრძნობადი ასახვის ფარგლებშივე „აზრისკენ“ გარდამავალი საფეხურების დადგენაა. ქვემოთ ნათელი გახდება. რომ ეს საფეხურები არსებითად სხვაგვარადაა წარმოდგენილი, ვიდრე არისტოტელეს ფსიქოლოგიაში. ამასთანავე გრძნობადი შემეცნების „ძალების“ დახასიათება, რომ ისინი არსებითად აბსტრაქციის საფეხურებს წარმოადგენენ, უკვე ამზადებს აზრს მათი შემეცნების პროცესებად, შემეცნების საფეხურებად წარმოდგენისათვის. დასასრულს, გრძნობადი შემეცნების ფარგალში აბსტრაქციის საფეხურების გამოყოფა ასევე ამზადებდა აზრს ინტელექტის გენეტიკური გაგებისათვის, რომ ინტელექტი რაციონალური შემეცნების ფორმებში კი არ იჩენს მხოლოდ თავს, არამედ გრძნობადი შემეცნების ფორმებშიაც. მაშ, ინტელექტს საფეხურები აქვს. იგი არ არის მხოლოდ ადამიანის „უკვდავი“, „გონიერი“ სულის კუთვნილება. მას აქვს საფეხურები და, მაშასადამე, შეიძლება განვითარების შედეგი იყოს და არა ღვთაებრივი „შთაბერვის“. აი, ასეთ პროგრესულ აზრთა მიმდინარეობისაკენ განაწყობდა „სპეკალის“ მოძღვრება „შინაგანი პერობითი ძალების“ შესახებ.

ამ წინასწარი შენიშვნების შემდეგ გავეცნოთ „სპეკალში“ წარმოდგენილ მოძღვრებას „შინაგანი პერობითი ძალების“ შესახებ.

### შ ი ნ ა გ ა ნ ი პ ე რ ო ბ ი თ ი ძ ა ლ ე ბ ი

ანტონს რომ შედარებით თავისებურად აქვს გააზრებული „სპეკალში“ წარმოდგენილი შეგრძნების ის თეორია, რომელიც არსებითად სხვა ავტორთა შეხედულებების (არისტოტელეს, ალბერტ დიდის) დალაგებაა, ეს განსაკუთრებით ნათლად იქ ჩანს, სადაც ანტონი გრძნობადი აღქმის (პერობის) ცალკეული პროცესების კონკრეტულ ანალიზს აწარმოებს.

შინაგანი პერობითი ძალების შესახებ საკითხის დასმაშივე მკლავნდება, მაგალითად, ანტონის ორიგინალური თვალსაზრისი.

ანტონი პერობითი ძალების კონკრეტულ ფსიქოლოგიას შინაგანი პერობითი ძალების განხილვით იწყებს. „სპეკალში“ ჭერ განხილულია ზოგადი გრძნობა (თავი 133), წარმოჩენა (თავი 134). იქვე

(თავი 135), აზრი (თავი 136) და მეხსიერება (თავი 137). შემდეგ განხილულია „კერძოვანი გრძნობები“ (თავები 143—147). საკითხების განხილვის ეს თანამიმდევრობა ანტონს გარკვეული პრინციპული მოსაზრების საფუძველზე აქვს მიღებული. ეს მოსაზრება, ვფიქრობთ, საკმაოდ ორიგინალურია. ანტონი წერს: „პირველად გარეგნითაა გრძნობათა შინაგნითი გრძნობანი ამისთვის მოვიხსენენით, ვინათგან სულისათვის არს სიტყვა ჩვენი“ (თავი 133). ეს შენიშვნა ანტონის ორიგინალური თვალსაზრისის მაჩვენებელია.

ეს შენიშვნა რომ გასაგები იყოს, აუცილებელია ჭერ გავვეცნოთ ზოგადი გრძნობის შესახებ „სპეკალში“ წარმოდგენილ მოძღვრებას.

### გ. ზოგადი გრძნობა

გრძნობადი აღქმის ზოგადი თეორიის დადგენისას „სპეკალში“ „კერძოვან გრძნობათა“ ცალკეული ძალები იმ თვალსაზრისითაა განხილული, თუ რა მხრით არიან ისინი „შესიტყული“, ე. ი. მსგავსი, და რა მხრით — „სხვა“. როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხს ეხება ძირითადად 132-ე თავი. „კერძოვანი გრძნობანი“ „შესიტყულ“ არიან პირველ რიგში იმით, რომ „ყოველსავე გრძნობასა მოქონან თითოა დასაბამი, ესე არს ესე ზოგადითი გრძნობაჲ, რომელისაგან ვითარეცა იუა წერტილისაგან წარმოობენ ვითა ღრამნი რომელნიმე“ (თავი 132). სპეციალურ თავში (133) ზოგადი გრძნობის შესახებ აღნიშნულია: „ზოგადი გრძნობაჲ არს მაწარმოებელ და წყარო და ძირ, რომლისაგან წარმოობენ ყოველნი გრძნობანი და რომლისაღმი ყოველ მოძრაობაჲ სამგრძნობელოთანი ზედშემოიყვანებიან, ვითა დასასრულისაღმი ოხჰანისა“ (მღრ. ალბერტ დიდი). ამრიგად, ზოგადი გრძნობა წარმოდგენილია როგორც წერტილი, რომლისგანაც, როგორც ხაზები, მიმდინარეობენ „კერძოვანი“ — გარეგანი გრძნობანი. გასარკვევია: ზოგად გრძნობასა და კერძო გრძნობებს შორის ურთიერთობის გამომხატველი ეს შედარება, არსებითად, კერძოსა და ზოგადი გრძნობების შესახებ რა შეხედულებას გამოხატავს.

ანტონს ზოგადი გრძნობის შესახებ „სპეკალის“ სპეციალურ თავში (თავი 133) მოჰყავს ზოგადი გრძნობის ისეთი განსაზღვრა, რომელიც, მისი აზრით, გასაგებს ხდის კერძო და ზოგად გრძნობებს შორის არსებულ მიმართებას. ამ განსაზღვრას ანტონი ალბერტ დიდს მიაწერს. ამ განსაზღვრით, „ზოგადითი გრძნობაჲ არსო ძალი

მიმთვალველობითი წინდადებადთა ყოველ კერძოვანთა გრძნობათასა“. არსებული გამოკვლევების მიხედვით, ალბერტ დიდს არსად არ მოუცია ზოგადი გრძნობის საკუთარი განსაზღვრა; ის მხოლოდ იმოწმებს და კომენტარს უკეთებს ავიცენასა და ალგაყერის განსაზღვრებას. ზოგადი გრძნობის განსაზღვრა, რომელიც „სპეკალში“ მოყვანილია ალბერტ დიდის განსაზღვრად, ფაქტიურად თავისებური რედაქციაა ავიცენას განსაზღვრისა, რომელიც მოყვანილი აქვს ალბერტ დიდს (იგი ზოგიერთი ტერმინოლოგიური ხასიათის ცვლილებითაა აქ მოტანილი). ფიზიოლოგიური საფუძვლების შესახებ განსაზღვრაში არაფერია თქმული. იგი ცალკეა აღნიშნული.

„სპეკალი“, ისე როგორც ალბერტ დიდი, არ კმაყოფილდება მხოლოდ განსაზღვრების წარმოდგენით და განიხილავს, რა აქვს ზოგად გრძნობას საერთო „კერძოვან გრძნობებთან“ (შეგრძნებებთან) და რა მხრით განსხვავდება ის ამ კერძო გრძნობებისაგან, რის გამოც მას ზოგადი ეწოდება. „სპეკალის“ მიხედვით, ზოგადი გრძნობა იმდენადაა გრძნობა, რამდენადაც „აქუს შეწყნარებად გვარნი მოფარდულობათანი თვინიერ ნიეთისა, მაგრა აწყოფითა, არა უნიეთოდ“ (თავი 133). ცხადია, ზოგადი გრძნობა, რომელშიაც, „სპეკალის“ მიხედვით, აისახება ყველა ცალკეულ გრძნობათა მონაცემები („შემოიყვანებიან გრძნობილნი ყოველთა თვითოთა გრძნობათანი“, თავი 133), უნდა ხასიათდებოდეს გრძნობის ნიშნებით. ამიტომაცაა ნათქვამი, რომ ზოგადი გრძნობის შემთხვევაშიც ადგილი აქვს ფორმის („გვარნი მოფარდულობათანი“) მიღებას ნიეთის გარეშე, როდესაც საგანი უშუალოდ მოქმედებს გრძნობის ორგანოზე („მაგრა აწყოფითა არა უნიეთოდ“). ამ უკანასკნელი პირობის გარეშე არც კერძო გრძნობებს არა აქვს ადგილი და იგულისხმება. რომ ზოგადი გრძნობაც შეუძლებელი იქნება. მაგრამ ზოგადი გრძნობა განსხვავდება კერძოთაგან იმდენად, რამდენადაც იგი ცალკეულ გრძნობათა მონაცემების გამაერთიანებელია<sup>120</sup>. ზოგად გრძნობაში „ყოველნი გარეგანნი... ზედშემოიყვანენ ზოგადისად მაგრძნობისა. რომელსა სჯიან და განარჩევენ“ (თავი 133). მაშ, ზოგადი გრძნობა წარმოდგენილია როგორც ერთიანი აღქმის გრძნობადი აქტი („მსგავს გრძნობისა“), რომელიც აერთიანებს მგრძნობელობის

<sup>120</sup> „სპეკალში“ ზოგი გრძნობის ფუნქციის შესატყვისადაა წარმოდგენილი მისი ფიზიოლოგიური ორგანო: „ძალი ესე დადებული წინა კერძოსა შინა ტვინსა, სადა შეკრბებიან სამგრძნობელონი ხუთთა გრძნობათანი“ (თავი 133).

ცალკე სფეროების მონაცემებს, ე. ი. იმას, რასაც თითოეული მათგანი „სჯიან და განარჩევენ“.

მაგრამ ახლა ისმის ასეთი საკითხი: რა ახასიათებს ალქმის ერთიან აქტს, როგორც ასეთს?

ის, რაც ზოგად გრძნობას როგორც ზოგადს ახასიათებს, ისაა, რაც კერძო გრძნობებს, ცალკე აღებულს, არ გააჩნია. ზოგადი გრძნობის ცნება სწორედ იმ ფაქტების ასახსნელად იყო შემოტანილი, რომლებსაც კერძო გრძნობის ცნება ვერ ამოსწურავს.

„სპეკალის“ სიტყვებით, ზოგად გრძნობას „მოაქუს უკვე შეწყნარებად ორთა გვართა: პირველ ვიდრემე არს შინაგნითი იგი განსჯაჲ სამგრძნობელოჲსა რაჲსამე, რომლისა მიერ ვიპყრობთ ჩვენ ხილვადსა რაჲსაცა ვიხილავთ ოდესმე და სმენად სმენისა რაჲსაცა ვისმენთ ოდესმე და ესთა სხვათად. ხოლო მგრძნობელთა შორის ცხოველთა თუ სადამე არა იყოს ყოელგან განსჯაჲ, არ ეკმაების მათ სარგებელ ხილვად და სმენად... მეორე უკვე არს შემსგავსებაჲ მრავალ საგრძნოთა ერთმანერთისადმი, ტკბილისა უტკბილესისადმი და თეთრისა — უთეთრისადმი, ხოლო ესე ამისთვის აქვს უკვე ზოგადი გრძნობაჲ, რამეთუ მისდამი შემოიყვანებიან გრძნობილნი ყოველთა თვითთა გრძნობათანი“ (თავი 133).

ამრიგად, წარმოდგენილი განმარტების მიხედვით, ზოგად გრძნობას, სწორედ როგორც ზოგადს, განსხვავებულს კერძოვან გრძნობათაგან, ის ახასიათებს, რომ, პირველ ყოვლისა, იგი „შინაგანი განსჯაჲ“ ან, უფრო ნათლად რომ ვთქვათ, ალქმის აქტის ცნობიერებაა. ხედვის ხედვა—ხილვის ცნობიერებაა, სმენის სმენა—სმენის ცნობიერებაა, ე. ი. სმენის სმენად გაცნობიერებაა. ზოგადი გრძნობის წყალობით, — წერია „სპეკალში“, — ვიპყრობთ „სმენად სმენისა რაჲსაცა ვისმენთ ოდესმე“. ზოგადი გრძნობა შეგრძნებათა განსხვავების შემეცნების წყაროცაა, ე. ი. შეგრძნებათა ინტერმოდალური განსხვავების ცნობიერების წყაროა<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> როგორც საგანგებო გამოკვლევებმა დაადასტურეს, ალბერტ დიდი თავის ფსიქოლოგიური ხასიათის წიგნებში, სადაც ზოგადი გრძნობის თავისებურებების საკითხს განიხილავს, ერთნაირად არ მსჯელობს. მაგ., მხოლოდ „De anima“-ში და „S. th.“-ში მიუთითებს ზოგადი გრძნობის იმ თავისებურებებზე, რომელნიც „სპეკალშია“ მოყვანილი. რაც შეეხება „S. de hom.“-ს, აქ ზოგად გრძნობას ალბერტ დიდი მიაწერს: „გვართა ზიართა“, ე. ი. ზოგადი გრძნობადი ნიშნების აღქმასაც (მოძრაობა, რიცხვი, სიდიდე და ა. შ.) და გრძნობადი ალქმის აქტის ცნობიერებას (გვ. 169, 173). ეს ფაქტი იმას მოწმობს, რომ „სპეკალში“ გრძნობადი ალქმის ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვისას ძირითადად ალბერტ დიდის „S. th.“-ისა და „De anima“-ს მონაცემებია მოყვანილი. როგორც.



„სპეკალში“ ზოგადი გრძნობის შესახებ წარმოდგენილი მონაცემების წყაროდ ალბერტ დიდია დასახელებული. ალბერტ დიდს ერთი ჩამოყალიბებული შეხედულება არც ამ საკითხში არ გააჩნდა. რომ იგი პირდაპირ ყოფილიყო მოყვანილი „სპეკალში“. „S. hom.“-ში ალბერტ დიდი ზოგად გრძნობას აღქმის აქტის და ინტერმოდალური განსხვავების ცნობიერებასთან ერთად ზოგადი გრძნობადი ნიშნების (რიცხვი, სიდიდე და სხვ.) ასახვასაც მიაწერს. „De anima“-სა და „S. th.“-ში კი მხოლოდ პირველ ორს თელის მის თავისებურებად (შნაიდერი).

„სპეკალი“, როგორც ვნახეთ, ზოგადი ნიშნების ასახვას ზოგად გრძნობას კი არა, კერძო გრძნობებს მიაწერს. ამ ფაქტს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უდიდესი პრინციპული მნიშვნელობა აქვს. იდეალისტურმა ფილოსოფიამ „ზოგადი გრძნობის“ ცნება და ის ფაქტები, რომლისთვისაც ის მეცნიერებაში იყო შემოტანილი, ისე დაამახინჯა, რომ ბერკლის ფილოსოფიაში იგი მატერიის უარყოფამდის იყო მიყვანილი. იდეალისტ ინტერპრეტატორებთან განსხვავება, ერთი მხრით, ფერის, სუნის, გემოს, შეხების, სმენის შეგრძნებებსა და, მეორე მხრით, „ფორმალურ გრძნობად შინაარსს“ (ფორმალური იმ თვალსაზრისითაა, რომ მისი სახით ყოველგვარი გრძნობადი გვეძლევა. ასეთია: ფორმა, სიდიდე და სხვ.) შორის დაყვანილ იქნა მათი აღმოცენების წყაროების განსხვავებაზე. რაციონალიზმმა „ზოგადი გრძნობა“ სულის თანდაყოლილი თვისებებიდან მომდინარედ გამოაცხადა (ლაიბნიცი). ტრანსცენდენტალური იდეალიზმის წარმომადგენლებთან მათი აპრიორულ ფორმებად აღიარებამდის მივიდა საქმე. სუბიექტურმა იდეალიზმმა იმას გაუსვა ხაზი, რომ ყოველი გრძნობის ორგანო მხოლოდ სპეციფიკურ გრძნობად თვისებას ასახავს; იგულისხმებოდა, რომ უშუალოდ მხოლოდ ამ სპეციფიკური თვისების ასახვა შეიძლება. რაც შეეხება მათი „მოცემულობის“ „ფორმას“, მათი ურთიერთთან დაკავშირებულობას და მიმართებებს — სიდიდეს, ფორმას, ხანიერებას და ა. შ. — ესენი სხვა წარმოშობის მქონედ იყვნენ შიჩნეული. ისინი წარმოდგენილნი იყვნენ გამოცდილების შედეგად. ამ გზით ბოლოს და ბოლოს მატერია სუბიექტის გამოცდილების რწმენად იქნა გამოცხადებული და „გაქრა“ კიდევ. ამრიგად, უთუოდ დადებით მომენტად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ „სპეკალში“ თანამიმდევრულადაა გატარებული ის ხაზი, რომ „ზოგადი“

ჩანს, ზოგადი ნიშნების აღქმა „სპეკალში“ „კერძოვან გრძნობათა“ ფუნქციონალური მიჩნეული (შეად. შნაიდერის დასახ. შრომა).

გრძნობადი რომელობები „კერძოვან“ გრძნობათაგან განსხვავებულ-  
ლი წყაროდან კი არ მომდინარეობდნენ, არამედ მათი ასახვა კერ-  
ძოვანი გრძნობების ისეთივე არსებითი თავისებურებაა, როგორც  
სპეციფიკური გრძნობადი რომელობების ასახვა.

XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის მწერლობის ძეგლებში  
არავითარი კვალი არ ჩანს იმის, რომ საქართველოში ცნობილი ყო-  
ფილიყო ამ ხანის ევროპისა და რუსეთის ფილოსოფიის ახალი ძიე-  
ბები. კათოლიკურ ეკლესიასთან კავშირის გზით ამ ხანის მოაზროვნე-  
ებამდე მხოლოდ XIII საუკუნის სქოლასტიკური ფილოსოფიის  
ავტორები აღწევდნენ (ალბერტ დიდი და სხვ.). ალბათ თავისებური  
გზით გაიშლებოდა „სპეკალის“ ავტორის შეხედულებანი, ახალი  
მოდღვრებანი რომ ყოფილიყო მისთვის ცნობილი. ეს მხოლოდ იმის  
შემდეგ მოხდა, რაც ანტონი გაეცნო რუსეთის მოწინავე ფილოსო-  
ფიურ აზრს და მისი შემწეობით — დასავლეთ ევროპის ფილოსო-  
ფიისა და მეცნიერების ახალ მიღწევებს.

დაუზბრუნდეთ ისევ „სპეკალის“ მოძღვრებას ზოგადი გრძნო-  
ბის შესახებ.

„სპეკალში“ აღქმის აქტისა და ინტერმოდალური განსხვავების  
ცნობიერება ზოგად გრძნობას მიეწერება. მართალია, ალბერტ დი-  
დიც „De anima“-სა და „S. th.“-ში ზოგადი გრძნობის თავისებურე-  
ბად ამასვე მიიჩნევს, მაგრამ ეს შეხედულება „სპეკალში“ მაინც  
თავისებურადაა გააზრებული. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი როლი  
იმან ითამაშა, რომ ანტონს ჰქონდა ცნობიერების ცნება, რაც ალბერტ დიდისთვის უცხო იყო. ანტონის ნააზრე-  
ვის მთლიან კონტექსტში ალბერტ დიდის ნაწარმოებში  
დანიშნული შეხედულებანი ზოგადი გრძნობის შესახებ მხოლოდ მასაღას წარმოადგენს,  
რომლის მეშვეობითაც, ცნობიერების ცნები-  
დან გამომდინარე, მან ზოგადი გრძნობისა და, საერთოდ, შინაგანი პერსონის ძალების შესახებ თავისებური შეხედულება ააგო.

უნდა ვივარაუდოთ, ანტონი, ამ საკითხში, იმ შეხედულებიდან  
გამომდინარეობდა, რომ ცნობიერება სულიერის თავისებუ-  
რებაა და რომ ცნობიერება არსებითად პერსონის პროცესებში მხო-  
ლოდ ერთიან აღქმასთან, „ზოგად გრძნობასთან“ დაკავშირებით  
იჩენს თავს, „ზოგადი გრძნობა“, ბოლოს და ბოლოს, გაგებული იყო,  
როგორც „კერძოვან გრძნობათა“ მონაცემების ურთიერთმიმართე-  
ბის, ერთიანობისა და განსხვავების „განათება“, როგორც აღქმის აქ-

ტის ცნობიერება. ამიტომ გასაგებია, რომ ანტონი სწორად მიიჩნევდა „სპეკალში“ „სულისათვის სიტყვის მოქმედების“ (შდრ. თავი 121) დაწყებას ზოგადი გრძნობის და მასთან დაკავშირებული, უკვე ცნობიერების პლანში მიმდინარე, შინაგანი პერსონალური ძალების ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვით, რაც შეეხება „კერძოვან გრძნობათა“ მონაცემების საკითხს, იგი ცალკე იქნებოდა განხილული. ვფიქრობთ, ეს აზრი უნდა ჰქონდეს ანტონის ზემოთ მოყვანილ შენიშვნას, რომ „პირველად გარეგნითი გრძნობათა შინაგანი გრძნობანი ამისთვის მოვიხსენიებით, ვინათგან სულისათვის არს სიტყვა ჩვენი“ (თავი 133, მინაწერი). სხვა საქმეა იმის გარკვევა, თუ რამდენად თანამიმდევრულია ანტონი ამ საკითხში, თუ მხედველობაში მივიღებთ, საერთოდ, გრძნობადი აღქმის იმ თეორიას, რომელიც „სპეკალშია“ წარმოდგენილი.

### დ. „წარმოჩინება“

„სპეკალში“ წარმოდგენილი მოძღვრებით გრძნობადი შემეცნების საფეხურები არ ამოიწურება კერძოვანი და ზოგადი გრძნობით. გრძნობადი შემეცნების შემდგომ საფეხურს „წარმოჩინება“ წარმოადგენს. წარმოჩინებას ეხება „სპეკალის“ 134-ე თავი<sup>122</sup>. როგორც

<sup>122</sup> გაუგებრობას ბადებს ის გარემოება, რომ „სპეკალის“ 141-ე თავში განხილულია საკითხი „რა არს ოცნება“. ეს თავი ამოღებულია იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“. იოანე დამასკელი, თავის მხრივ, იმეორებს ნემესიოს ემესელს. როგორც ცნობილია, ეს ავტორები ფანტაზიას არ ყოფენ „წარმოჩინება“, „იკვება“ და „პაზრათ“, როგორც ამას ადგილი აქვს „სპეკალში“. ერთი შეხედვით, ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს „სპეკალში“ შეუსაბამობას ჰქონდეს ადგილი, რადგანაც აქ ის შეხედულებაცაა წარმოდგენილი, რომელიც ფანტაზიას ცალკე ძალებად ყოფს, და ის შეხედულებაც, რომელსაც ფანტაზია ერთ განუყოფელ ძალად აქვს წარმოდგენილი. არსებითად საქმის ვითარება სხვაგვარად უნდა წარმოვიდგინოთ. ანტონი „ოცნების“ ცნების გავრცელებულობის გამო იძულებული იყო განემარტა იგი „სპეკალში“. „სპეკალის“ მიხედვით, რამდენადაც „წარმოჩინებით ძალას“ საქმე აქვს გრძნობის ორგანოების მონაცემებთან (იმის გარეშე, რომ უშუალოდ ნივთი, საგანი მოცემული იყოს და წარსულთან მიმართების ცნობიერება არსებობდეს), იმდენად ის შეიძლება გავიგოთ, როგორც „ოცნების“ ძალა იმ მნიშვნელობით, როგორც აქვს იგი განმარტებული იოანე დამასკელსა და ნემესიოს ემესელს. ამიტომ იმისთვის, რომ „ოცნების ძალის“ განმარტებაც მოეცა და შეუსაბამობასაც ადგილი არ ჰქონოდა, ანტონმა არჩია „ოცნების“ ძალის ის განმარტება მოეყვანა, რომელიც იოანე დამასკელსა და ნემესიოს ემესელს ეკუთვნის და რომელიც არსებითად მისი სისტემის მიხედვით „წარმოჩინებითი ძალის“ გარკვეული თვალსაზრისით დახასიათებას წარმოადგენს.

ამ თავის შინაარსი მოწმობს, ანტონი წარმოჩინების ქვეშ იმასვე გულისხმობს, რასაც ავიცენა და ალბერტ დიდი *imaginatio*-ს ქვეშ გულისხმობდნენ. „სპეკალის“ (ალბერტ დიდის) მიხედვით, „წარმოჩინება“ განსხვავდება ზოგადი გრძნობისაგან მხოლოდ იმით, რომ „ზოგადითი გრძნობა არ მიმღებელ არს შემსგავსებასა (იგულისხმება ხატი. — ა. ფ.) თვინიერ ახლო მყოფისარე საქმისა“ (თავი 134), ე. ი. ზოგადი გრძნობა იღებს ხატს საგნის გრძნობის ორგანოებზე მოქმედების დროს. ზოგად გრძნობას ხატთან აქვს საქმე. „სპეკალის“ მიხედვით წარმოჩენითი ძალის ფუნქციას შეადგენს იმის ხატების („მსგავსების“) დაცვა, რაც ზოგად გრძნობაში იყო ასახული. „გარნა ესე (წარმოჩენითი ძალა. — ა. ფ.) სცავს ვიდრემე მსგავსებასა (იგულისხმება — ხატს. — ა. ფ.) და კუალად განეშორების მყოსა საქმესა“ (უშუალოდ მოცემულის ფარგალს სცილდება. — ა. ფ. თავი 134). „ძალი ვიდრემე წარმომჩენითი არს, სიტყვისამებრ მისივე ალბერტი დიდისა ძალი პყრობითი, რომლისა შორის დაცულ შემსგავსებანი საგრძნობელთ მოფარდულობათანი“ (თავი 134)<sup>123</sup>. „ძალსა უკვე ამას წოდებულ „საუნჯე გვართა“<sup>124</sup>, რამეთუ ამის შორის დაიცვიან გვარნი მიღებულნი კერძოვანთაგან გრძნობათა“ (თავი 134). „სპეკალში“ ხაზგასმულია „სხვა ვიდრემე არს ძალი, რომელი იპყრობს კეთილ და სხვა არს, რომელი სცავს კეთილ“ (თავი 131). იმისთვის, რომ წარმოჩენითი ძალის ის ფუნქცია იყოს ნათელი, რომელსაც მოყვანილი განსაზღვრებები გულისხმობენ, მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ გრძნობადი შემეცნების საფეხურები „სპეკალში“ წარმოდგენილია ხატისა და მნიშვნელობას შორის განსხვავებებიდან გამომდინარე. ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ იმ დადებით ცოდნაში, რომელიც „სპეკალშია“ წარმოდგენილი, განსაკუთრებული ადგილი თავისი ისტორიული მნიშვნელობით უჭირავს მოძღვრებას ხატისა და მნიშვნელობის განსხვავების შესახებ და შემეცნე-

<sup>123</sup> „საგრძნობელთ მოფარდულობანი“ უნდა იყოს ალბერტ დიდის ტერმინის „*forma sensibilis*“ შესატყვისი ქართული ტერმინი. შნაიდერის გამოკვლევით ეს ტერმინი ალბერტ დიდის ნაწერებში გვხვდება როგორც „*intentio*“-ს სინონიმული ტერმინი.

<sup>124</sup> ალბერტ დიდი წარმოჩენის ძალას უწოდებს „*thesaurus formarum*“-ს („საუნჯე გვართა“), მეხსიერებას კი, რომელიც არა მარტო ხატს, არამედ მის მნიშვნელობასაც „იცავს“—„*thesaurus intentionum*“-ს.

ზის საფეხურების გამოყოფას ხატიცა და მნიშვნელობის ცნებების საფუძველზე. ეს მოძღვრება, გარკვეული მხრივ, დღესაც ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ამ გზით სრულიად ახალი ნაბიჯი იყო გადადგმული იმასთან შედარებით, რაც მანამდე იყო ცნობილი საქართველოში საერთოდ ინტელექტისა და, კერძოდ, შემეცნების საფეხურების შესახებ მოძღვრებაში.

აღსანიშნავია, რომ „სპეკალში“ არა მარტო გრძნობადი აღქმის საკითხებია სისტემატურად გაშუქებული, „სპეკალში“ წარმოდგენილია სისტემატური ცოდნა რთული ფსიქიკური პროცესების შესახებაც.

დავუბრუნდეთ „სპეკალში“ მოცემული „წარმოჩენითი ძალის“ ფსიქოლოგიის განხილვას. წარმოჩენითი ძალი მხოლოდ იმის ხატებს („შემსგავსებათ“, „მსგავსებათ“) იცავს, რაც ზოგად გრძნობაში იყო ასახული, იცავს, თუ შეიძლება ასეთ ითქვას, წმინდა ფორმალურად და ამიტომაც ეწოდება მას „საუნჯე გვართა“ (საცავი ფორმათა). „სპეკალის“ ტექსტში „შემსგავსება“, „მსგავსება“, „გვარი“ ხატის გრძნობადი სტრუქტურის მნიშვნელობით გვხვდება. „სპეკალის“ განსაზღვრებით, „წარმოჩენითი არს რაჟსაცავე (?) გრძნობილსა შემოსწერდეს (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.). ვითა აწმყოსა გარდასულთა“ (თავი 134). „გარდასულის“ „შემოწერა“, ხატის თვალწინ დაყენება — ესაა, „სპეკალის“ მიხედვით, წარმოჩენის აქტის არსი (თავი 134, მინაწერი).

„წარმოჩენითი ძალის“ დამოკიდებულება სხვა შინაგან პერობით ძალებთან „სპეკალში“ ასეა გააზრებული: „წარმოჩენითი ძალი“ მის მიერ დატულ ხატებს აწვდის შინაგანი გრძნობის სხვა ძალებს<sup>125</sup>. ამ უკანასკნელთა თავისებურებას ხატისადმი სპეციფიკური მიმართება განსაზღვრავს. უკეთ რომ ვთქვათ, იგულისხმება, რომ შინაგანი პერობის ისეთი ძალები, როგორიცაა: „იქვი“, „აზრი“, „მეხსიერება“, არსებითად ხატის მნიშვნელობის გაცნობიერების საფეხურებია. ამდენად, მართალია, „წარმოჩენების“, „იქვის“, „ჰაზრის“ საკითხების განხილვისას ანტონი „სპეკალში“ ფართოდ იყენებს და ზოგჯერ სიტყვასიტყვითაც იმეორებს ალბერტ დიდის შე-

<sup>125</sup> მაგალითად, „ჰაზრი, — ნათქვამია „სპეკალში“—თავისა თვისისა გვართა... მიიღებს წარმოჩენებითი გრძნობითა“ (თავი 136-ე უკანასკნელი აბხაცი), ე. ი. იგულისხმება, რომ „ჰაზრი“ „გვართა“ (ხატებს) მიიღებს „წარმოჩენების“ მეშვეობით.

ხედულებებს *sensus communis*-ის *imaginatio*-ს, *aestimatio*-სა და *phantasia*-ს შესახებ („*De anima*“, წიგნი II, განსაკუთრებით კი „*S. th.*“, \*თავი 37 და შემდ.), მაგრამ მოლიანად „სპეკალის“ მოძღვრება შინაგანი პერსონის ძალების შესახებ მაინც თავისებურია, რადგანაც ნაცადია იგი თანამიმდევრულად იყოს გადმოცემული ხატისა და მნიშვნელობის განსხვავების პრინციპის მიხედვით.

### ე. „საგონებელი, ესე იგი იქვი“

„საგონებელი, ესე იგი იქვი“ განხილულია „სპეკალის“ 135-ე თავში. როგორც ამ თავის შინაარსი მოწმობს, აქ იქვის ქვეშ იგულისხმება ის, რასაც ალბერტ დიდი და ავიცენა *aestimatio*-ს უწოდებენ (შდრ. ალბერტ დიდი: „*S. th.*“, თავი 38-ე და „*De anima*“, გვ. 123)- „იქვის“ ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვის შემთხვევაშიაც „სპეკალი“ ალბერტ დიდს ეყრდნობა. ზოგჯერ პირდაპირაა განმეორებული მისი განსაზღვრებები და მაგალითებიც კი. ყველაფერი ეს ჩაქსოვილია შინაგანი გრძნობადი ძალების შესახებ ძირითადი კონცეფციის განვითარების ქარგაში, თანაც ისე, რომ ამ კონცეფციის შესაბამისად „იქვი“ გამოიკვეთოს როგორც ზოგადი გრძნობისა და წარმოჩინების შემდგომი თავისებური საფეხური ხატის მნიშვნელობის გაცნობიერებაში.

„იქვის“ ბუნების ნათელსაყოფად ანტონს მოჰყავს ალბერტ დიდის მაგალითები: როდესაც ცხვარი გაურბის მგელს და მგელი არ შეიწყალებს მას როგორც „ნაშესა თვისსა“, „ესე უკვე არა იქმნამცა უკეთუმცა არა აქუნდა... ცხოვარსა ცნობაჲ მავნებლისა თვისისა“ და „მგელსა ცნობაჲ ნაშვისა თვისისა“ (თავი 135)<sup>126</sup>.

ამ შემთხვევაში, მოყვანილი განმარტებით, გრძნობადი შემეცნების იმ საფეხურთან გვაქვს საქმე, რომელიც „კერძო“, „ზოგადი გრძნობისა“ და „წარმოჩინების“ მალღა დგას. „სპეკალის“ მიხედვით მგელი რომ მავნებელია, გრძნობის ორგანოების მეშვეობით ამის დანახვა შეუძლებელია. აქ აღნიშნულია: „მაგრა ესენი (იგულისხმება „მავნებლობა“, „ნაშვის“ ცნობა. — ა. ფ.) არ არიან ცნობილ გრძნობისა მიერ“ (თავი 135). იგულისხმება, რომ კერძო და ზოგადი გრძნობა გვაწვდიან რა უშუალოდ მოცემულის ხატს, უძლურნი არიან ასახონ მისი „მავნებლობა“ და სხვა ასეთი რამ, მაგრამ ფაქ-

<sup>126</sup> ალბერტ დიდს „*aestimatio*“-ს შესახებ მოძღვრება და მისი საილუსტრაციო მაგალითები აღებული აქვს ავიცენასაგან (ალბერტ დიდის შეხედულებებს გადმოვცემთ შნაიდერის დასახელებული ნაშრომის მიხედვით).

ტია, რომ გრძნობადი შემეცნების ფარგლებში უთუოდ აქვს ადგილი ისეთი მნიშვნელობების ასახვას, როგორცაა „მავნებლობა“ და სხვ. ცნობილია, რომ ცხოველი მტერს გაურბის და „ნაშვისკენ“ მისწრაფვის. აი, გრძნობადი შემეცნების ამ საფეხურის გამოსახატავად არის შემოტანილი „იკვის“ ცნება.

„იკვი“, „სპეკალის“ მიხედვით, უნდა განსხვავებულ იქნეს როგორც გრძნობადი აღქმის პროცესებისაგან (კერძო და ზოგადი გრძნობისაგან), ისე „წარმოჩინებისაგან“. „სპეკალში“ აღნიშნულია: „იკვი ვიდრემე სხვა წარმოჩენილისაგან ესთა: წარმოჩენითი უკვე იპყრობს მხოლოდ გვარსა პყრობილსა ზოგადისაგან გრძნობისა. ხოლო წარმოჩენილისადმი მხოლოდ არა შედგომილ განცხრომაჲ მწუხარებისა არცა ლტოლვაჲ უკანამდევრისა, მაგრა იკვისადმი მყის შედგომილ თითოჲ ამათგანი“ (თავი 135), ე. ი. წარმოჩენის ძალის მეშვეობით (იგი ხომ „საუნჯეა გვართა“) მხოლოდ ხატი გვეძლევა იმის, რაც ზოგად გრძნობაში იყო ასახული. ამ უკანასკნელის ფარგლებს ის ვერ სცილდება. ამდენად ხატს, წარმოჩენით წარმოქმნილს, არ ახლავს თან არც „განცხრომა“ და არც „ლტოლვა“. ეს უკანასკნელები ასეთ ხატს დაერთვის მხოლოდ „იკვის“ ძალის მეშვეობით ან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გრძნობადი შემეცნების „იკვის“ საფეხურზე.

ამრიგად, „იკვი“, როგორც გრძნობადი შემეცნების ძალა (საფეხური გრძნობადი შემეცნებისა), თავს იჩენს „მიმღებლობითი“ თუ „დამცველობითი“ ფუნქციის წყალობით წარმოქმნილ ხატთან სპეციფიკურ მიმართებაში. „სპეკალში“ დამოწმებულია ალბერტ დიდი, რომელმაც „ასწავლა“, რომ იკვი „ძალი რაჲმე არსო, რომელიცა შეწყნარებულისა გვარისაგან აღმოიღებს ჰაზრსა ანუ განზრახვასა, რომელიცა არა იყოს მითვალულ გრძნობათა“.

მაგრამ ისმის კითხვა: ხატის რომელი „აზრის“ „ამოღებას“ ეწოდება „იკვი“? „სპეკალის“ მოძღვრებით „იკვი“ მხოლოდ ემოციური აზრის „ამოღების“ საფეხურია, თუ შეიძლება ასე ითქვას: მნიშვნელობათა წვდომაში ყველაზე პრიმიტიულად ემოციური დამოკიდებულების გაცნობიერება ითვლება.

ანტონის გადმოცემით, „იკვის“ შემთხვევაში ემოციური „ჰაზრის“ „აღმოღება“ — ეს არ არის აზრის ის წვდომა, რომელიც, ვთქვათ, სილოგიზმში და რაციონალური შემეცნების სხვა პროცესებში ხორციელდება; არა, — აღნიშნულია „სპეკალში“, — „საქმე იკვისა არს პყრობად არა მართლიად, სიტყვიერისად (ე. ი. არა ჰემმარიტისა, არა რაციონალურისა — ა. ფ.), არამედ ბუნებითი“.

სა<sup>127</sup>, ვინაჲცა... არა... იყოსმცა რაჲსაცა პყრობს სილოგიზმოჲ ანუ სახელი ანუ ზმნაჲ, არამედ იპყრობს სიყუარულსა და მტერობასა, დაყუდებასა და დაუყუდეობასა“. ე. ი. „იქვი“ აღქმულ თუ წარმოჩენილ ხატს „ავსებს“ მარტივი ემოციური განცდებით („იპყრობს სიყუარულსა და მტერობასა“) და ამ საფუძველზე ჩნდება მოქმედების — მისწრაფების ან გარიდების („დაყუდების ან დაუყუდებლობის“) იმპულსები. მაგ., მგლის ხატს „იქვის“ საფუძველზე ინსტინქტურად — „ბუნებითად“ და არა გაშუალებული შემეცნების გზით ერთვის „მტერობის“ განცდა და ამასთან დაკავშირებით უშუალოდ ჩნდება გაქცევის მისწრაფება. ამის მიხედვით, იქვი არ არის მხოლოდ პყრობის — აპრენჰეზიის — პროცესი (სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით), არამედ აღმძვრელიც, ამამოქმედებელი პროცესიცაა; მასთან განუყრელადაა დაკავშირებული მოქმედებითი მხარეც. „სპეკალში“ აღნიშნულია: „იქვი არ ყოვლითავე არს პყრობითი; მერმეცა მოძრაობითა მისითა განსაზღვრავს რაჲსადმი უკმს მგრძნობელსა ძრვად და რომლისაგან ლტოლვად“ (თავი 135). ალბერტ დიდი aestimatio-ს დამოკიდებულებას imaginatio-სთან აღარებს თეორიული და პრაქტიკული ინტელექტის ურთიერთობას („S. th.“, თავი 38; „De anima“, გვ. 123ა). ანტონს ეს შედარებაც მოჰყავს „სპეკალში“ და წერს, რომ „ერთმან-ერთისადმი („წარმოჩენითი“ და „იქვი“. — ა. ფ.) ვითარ იგი მოქმედებითსა ზედმიწევნულეზასა თვით იგიობაჲ ხილვადისა ანუ განცდადისადმი“ (თავი 135).

ამრიგად, ცხოველის მარტივი, ინსტინქტური ქცევის („დაყუდებისა და დაუყუდეობის“) საფუძველად დებული გრძნობადი შემეცნების საფეხურის გამოსახატავად არის წარმოდგენილი „სპეკალში“ „იქვის“ ცნება. „იქვი“ — გამოდის რომ აღქმულის თუ წარმოჩენილის მიმართ „შეწყნარება“-„გარიდებაში“, ე. ი. შეფასებაში, „მსჯელობაში“ იჩენს თავს. მაგრამ ეს არ არის „მსჯელობა“, რომელიც აზროვნებას ახასიათებს. „იქვი“ მაინც არ ითვლება სიტყვიერი სუ-

<sup>127</sup> „ბუნებითი“ (თავი 135), „ბუნებითი გრძნობა“ (თავი 136) „სპეკალში“ გვხვდება ინსტინქტის მნიშვნელობით. ვფიქრობთ, რომ ეს ალბერტ დიდის გავლენაა. მას აქვს გამოთქმა: „ad instinctum naturae“ („S. th.“, თავი 38). აღსანიშნავია, რომ ნემესიოსის ქართულ თარგმანშიც გამოთქმაში „ბუნებითი ზრახვანი“ (ψυχηαι εννοειαι — თანდაყოლილი ცოდნა) სიტყვა „ბუნებითი“ თანდაყოლილის მნიშვნელობით იხმარება.



ლის ძალად. იქვი, როგორც ჩანს, „სპეკალის“ ავტორის მიხედვით. განსხვავებულია „თნებიდან“ (ნინჯა). ეს უკანასკნელი სიტყვიერი სულის ძალად არის წარმოდგენილი.

### ვ. „ჰაზრი, ესე იგი განზრახვა“

შინაგანი გრძნობის ძალას — „ჰაზრს“, ანუ „განზრახვას“. ეხება „სპეკალის“ 136-ე თავი. როგორც ამ თავის შინაარსიდან ირკვევა, „ჰაზრი“, ანუ „განზრახვა“, არის ალბერტ დიდის მიხედვით *phantasia*.

„სპეკალში“ მოყვანილი განმარტებით, „ჰაზრი“, ესე იგი „ძალი განზრახვისა“, არის შინაგანი გრძნობის ის ძალა. „რომელი ჰრთავს გვართა გვართა ზედა, გვართა ჰაზრთა ზედა და ჰაზრთა ჰაზრთა ზედა“ (თავი 136).

ამრიგად, „განზრახვის“ (*phantasia*) მოქმედება იმაში გამოხატება, რომ „გვართა“ და „ჰაზრთა“ ურთიერთს „ჰრთავს“ და უკავშირებს, მაგრამ რას უნდა ნიშნავდეს არსებითად ჯერ თვითონ „გვარი“ და „ჰაზრი“ და შემდეგ ურთიერთდაკავშირება? ეს საკითხებია პირველ რიგში გასარკვევი.

ფანტაზიის მოყვანილი განსაზღვრება ალბერტ დიდს ეკუთვნის („S. th.“, თავი 39; „De anima“, შდრ. შნაიდერი). ამ წყაროს მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, „გვარი“ არის *forma* — ხატი და „ჰაზრი“ — *intentio* („შინაარსის“ მნიშვნელობით), მაშ, „სპეკალი“ ასხვავებს ხატსა და მნიშვნელობას. წარმოდგენის ხატის და წარმოდგენის მნიშვნელობის განსხვავების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია შინაგანი გრძნობის ძალების არსის გაგება („წარმოჩენითი ძალის“, „იქვისა“ და „განზრახვის“). „წარმოჩენითი“, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ იცავს „შემსგავსებათ“ „საგრძნობელთ მოფარდულობათა“, ე. ი. მთლიანად საგნის ამსახველ ხატებს; „იქვი“ ამ ხატს „სიყვარულისა და მტრობის“ შინაარსით ავსებს და დაყუდებისა და დაუყუდების იმპულსებს ქმნის. რაც შეეხება ფანტაზიას — „განზრახვას“, ეს ურთიერთს უკავშირებს სხვადასხვა ხატებს და სხვადასხვა შინაარსებს, მნიშვნელობებს. რომ უფრო ნათელი გავხადოთ ეს შეხედულება, განვიხილოთ „სპეკალის“ მაგალითები, მოტანილი განზრახვის ანუ ფანტაზიის აქტის ნათელსაყოფად. რადგანაც „განზრახვა“, როგორც აღვნიშნეთ, „მგრძნობელობითი სულის“ ძალას წარმოადგენს, მისი მაგალითებიც ცხოველთა სამეფოდანაა მოყვანილი. ეს ძალაც, ისევე როგორც „წარმოჩინება“ და „იქვი“, არსე-

ბითად ცხოველთა ფსიქიკის ძალაა. ფანტაზიის შედეგად, „გვართა“ ურთიერთდაკავშირების მაგალითად ასეთი ნიმუშია მოყვანილი: „აწ სადამე მაშინ არს ჰრთვაჲ გვართა გვართა ზედა ჰაზრისა მას... რაჟამს ჰრთავს სხვადასხვა გვართა და განაწყობს იპპოკენტავროსა“. მაშ, იპპოკენტავროსის ფანტასტიკური ხატი მოყვანილია როგორც სხვადასხვა გვართა ურთიერთდაკავშირების შემთხვევა.

იმის მაგალითად, რომ განზრახვა ანუ ფანტაზია „ჰრთავს ვცდრე გვართა ჰაზრთა ზედა“, მოყვანილია შემთხვევა, როდესაც ცხოველი „პყრობს“ „ცხოვარსა მგლის სახედ, იქმნების მავნებელი და ლტოლვადი“. მაშ, როდესაც ცხვრის ხატს ეძლევა მგლის მნიშვნელობა და გარბიან მისგან, ეს არის ფანტაზიის ისეთი მოქმედების შემთხვევა, როდესაც ხატების კომბინაცია კი არ ხდება, როგორც იპპოკენტავროსის ახალი ხატის წარმოქმნისას, არამედ გარკვეული ხატისათვის ახალი მნიშვნელობის მინიჭება.

მაგრამ, როგორც იყო აღნიშნული, ფანტაზიის მოქმედების ისეთ შემთხვევასაც ადასტურებენ, როდესაც მისი წყალობით მნიშვნელობების ურთიერთდაკავშირება ხდება. ამის მაგალითად, როდესაც ფანტაზია „ჰრთავს ჰაზრთა ჰაზრთა ზედა“, „სპეკალში“ მოყვანილია ფაქტი, როდესაც „მრავალთა კრავთა შორის“, რომლებიც მსგავსნი არიან, „ცხოვარი იცნობს კრავსა ნაშესა თვისსა მიცემად ძუძუსა კრავსა ნაშესა თვისისა“ და არა უცხოთა, „ნაშესა თვისისა“ მსგავსსა, აწოებს იგი<sup>128</sup>. მაშ, როდესაც ფარაში ურთიერთის მსგავსი კრავებია და დედა ცხვარი თავის კრავს აწოვებს ძუძუს და არა, ხატის მიხედვით, სავსებით თავის კრავის მსგავს სხვა კრავს, ეს ფანტაზიის მოქმედების შედეგია; კერძოდ, მისი მოქმედების ის შემთხვევაა, როდესაც ხატებს შორის მიმართების წვდომა კი არ ხდება, არამედ მნიშვნელობების, ჰაზრების დაკავშირება და მათ შორის ურთიერთმიმართების დამყარებას აქვს ადგილი.

ამ შემთხვევაშიც იგულისხმება, რომ „ჰაზრი“, როგორც შინაგანი პყრობითი ძალა, განსაზღვრულია აპრენჰენიის ფარგლებში მიმდინარე აბსტრაქციის თავისებურებით. აბსტრაქციის თავისებურება ხატისა და მნიშვნელობის განსხვავების საფუძველზეა დადგენილი. „სპეკალის“ სპეციფიკურობა, როგორც აღვნიშნეთ, იმაშია, რომ ხატისა და მნიშვნელობის განსხვავება წითელი ზოლივით მიჰყვება გრძნობადი აღქმის ფსიქოლოგიის საკითხების გაშუქებას. ეს,

<sup>128</sup> შდრ. ალბერტ დიდი: „S. th.“, თავი 39 და „De anima“, ნაწ. III, გვ. 124 ა. როგორც აღვნიშნეთ, ამ ნაწილშიც ანტონი ძირითადად ალბერტ დიდის შეხედულებას იმეორებს და მისი მაგალითები მოჰყავს.

როგორც აგრეთვე იყო აღნიშნული, „სპეკალის“ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ნაწილის ყველაზედ მნიშვნელოვან მონაცემად უნდა ჩათვალოს.

„პაზრის“ მოქმედებებს მიეწერება ცხოველთა სამეფოსათვის („ცხოველ მგრძნობელთათვის“, თავი 136) დამახასიათებელი მრავალი ფსიქოლოგიური თავისებურება. კერძოდ, იგულისხმება, რომ ფანტაზიის წყალობით, ცხოველი არა მხოლოდ აწმყოს არსებაა, არამედ მომავალსაც ითვალისწინებს და მომავლისათვის მოქმედებს. „განზრახვის“, ფანტაზიის უნარი აფართოებს ცხოველის „ცოდნის“ საზღვრებს. ანტონი წერს: „აწ სადამე განზრახვითა უდიდესი არს ცნობაა“. ცოდნის ჰორიზონტის ეს გაფართოება იმაში გამოიხატება, რომ ცხოველისათვის არა მხოლოდ აწმყო არსებობს, არამედ მომავალიც. განზრახვის, ფანტაზიის წყალობით — „რამეთუ ძალ არს ქონებად მგრძნობელისა სულისა მიერ, რომელ არს უსიტყუსა შინა, არა მხოლოდ უწყის აწმყოასა. არამედ ღწუაჲ აქვს ყოფადისათვისცა“. ფანტაზიის წყალობით ცხოველებში მომავლის განცდა იმით დასტურდება, რომ „ამით უკვე რომელნიმე ცხოველმგრძნობელნი აღაგებენ რეცა სახლთა თავისა თვისისად და ეგ სახედვე მფრინველნი ბუდეთა და მირეწვად საზრდელთა თვისთა იღწვიან იგი ცხოველმგრძნობელნი შორედგან...“ მაშ, ბუდის აგება, მისწრაფება თავისი შეილებისადმი და სხვა ამგვარი ფაქტი მომავლის განცდის არსებობას ადასტურებენ „ცხოველ მგრძნობელებში“, რაც თავის მხრივ ფანტაზიის მოქმედებას უნდა მიეწეროს.

მაგრამ მთავარი ისაა, რომ აღნიშნულის მიხედვით: „განზრახვა“, ე. ი. ფანტაზია, ხდის გასაგებად იმ ფაქტს ცხოველთა სამეფოში, რომ „უწყიან მათ ვითარმედ ესე ესე არს და იგი არა არს და ესთა ამისებრ, რომლისა ცნობაა ზედ შემოიღების წართქმისა და უკუთქმისა გვარისამებრ“.

მაშ, ფანტაზიის წყალობით, რომელიც მიმართებებს ამყარებს, „პრთავს“ ერთი რიგის წარმოდგენის ხატებსა და შინაარსებს სხვა წარმოდგენის ხატებთან და შინაარსებთან. „ცნობა ზედშემოიღების“, ე. ი. ცალკეული საგნების შესახებ ყალიბდება დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის გვარის ცოდნა („წართქმისა და უკუთქმისა გვარისამებრ“)<sup>129</sup>; სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყალიბდება მხოლოდ იმის ცოდნა, რომ „ესე ესე არს და იგი იგი არა არს“. აქ ხაზგასმულია,

<sup>129</sup> „წართქმა“ და „უკუთქმა“ დადებითი და უარყოფითი მსჯელობაა. იხ. „სპეკალი“, თავი 66.

რომ ამ შემთხვევაში ფანტაზიის საფუძველზე ნამდვილი დადებითი და უარყოფითი მსჯელობა კი არ გამოითქმის, რასაც აზროვნების შემთხვევაში აქვს ადგილი, არამედ ეს მხოლოდ მისგვარი ცოდნა მგრძნობელობითი შემეცნების საფუძველზე; თავის მხრით, ცალკეულ საგანთა შესახებ ასეთი დადებითი და უარყოფითი მსჯელობისმაგვარი ცოდნა „მგრძნობელ ცხოველთა“ „გამორჩევითი“ მოქმედებას საფუძველია. „ვიხილავთ მგრძნობელ ცხოველთ გამომრჩეველად ამის რადასამე და შემრაცხველად თვისსა“. ე. ი. საგნებიდან ერთს ირჩევს და სხვას უკუუაგდებს: ადგილი აქვს თითქოს „არჩევანს“; მაგრამ, სხვაგვარადაც შეიძლება ვიფიქროთ, სახელდობრ, რომ ცხოველთა „გამორჩევითი“ მოქმედება, გულისხმობს რა აუცილებლად დადებას „გულისა რაფესათვის“ და ცნობას „საქმისამებრ მისისა“, „ამისათვის უკვე მრავალთა თქვეს, ვითარმედ განზრახვად არსო, ნაწილ რაფემ სიტყვიერებისა“, ე. ი. მსჯელობისდამაგვარი ცოდნის წყაროა ფანტაზია და ამიტომ იგი გონიერების გამოვლენად უნდა მივიჩნიოთ თითქოს. „სპეკალში“ ნათქვამია, რომ ცხოველთა მოქმედებაში ასეთი არჩევანისა და უკუაგდების ფაქტების არსებობა, ე. ი. ერთის „არჩევა“, მეორეს „შემრაცხველად თვისსა“ მიჩნევა არ გვავალებს აუცილებლად გავიზიაროთ ის მოსაზრება, რომ აქ ისეთივე არჩევანსა და განსჯას აქვს ადგილი, როგორსაც გონიერი ქცევის შემთხვევაში ვადასტურებთ; ამ საფუძველზე არჩევანი და უკუაგდება არაა იმავე ბუნებისა, როგორიცაა აზროვნების საფუძველზე მიღებული არჩევანი. იგულისხმება, რომ აქ მხოლოდ მსჯელობისმაგვარ ცოდნასთან გვაქვს საქმე და არა ნამდვილ გონიერ მსჯელობასთან.

„სპეკალში“ აღნიშნულია: ამ შემთხვევაში „არა არს ჭეშმარიტი გამორჩევა მგრძნობელისა, არამედ რეცა მსგავსი რაფემ“. მაშ, განზრახვა — ფანტაზია არ არის ჭეშმარიტი გამორჩევა, ნამდვილი „განზრახვა“ (βίαια), როგორც შესაძლებლობათა აწონ-დაწონის პერიოდი ნებელობის აქტში. ასეთი „განზრახვა“ მხოლოდ გონიერებისთან არის დაკავშირებული, იგი ადამიანს ახასიათებს და „მგრძნობელ ცხოველთათვის“ უცხოა. ცხოველთა სამყაროში მხოლოდ ფანტაზიის მოქმედებას აქვს ადგილი. მის საფუძველზე „შეწყნარება“- „უკუაგდების“ მსგავსი ცოდნის მოპოვება ცხოველის ქცევის არსებით თავისებურებას განსაზღვრავს.

„განზრახვა“ (ფანტაზია) უმაღლესი შემეცნებითი ძალაა ცხოველთა სამეფოში და იგი ამიტომაც იწოდება „ჰაზრად“. ის ცხოველთა სამეფოში იმავე როლს ასრულებს, რასაც ადამიანთან გონება. მაგრამ მისი მოქმედება ცხოველთა სამეფოში სხვაა და ადამი-

ანის შემთხვევაში — სხვა. ადამიანსაც, როგორც ვიცით, არისტოტელური შეხედულების თანახმად, დაბალი საფეხურის ფსიქიკის ძალებიც გააჩნია. მართალია, „ჰაზრი, ესე იგი განზრახვა“ ის ძალაა, რომელიც „არს ქონებად მგრძნობელისა სულისა მიერ“, ე. ი. მგრძნობელობის ფუნქციაა. მაგრამ ის შეიძლება დაექვემდებაროს გონებას და მიმართული იყოს გონების მიერაც. ამას აქვს ადგილი სწორედ ადამიანის შემთხვევაში: „ძალი ესე ოდეს იყოსმცა სწორობულ სიტყვიერისა. ვითა არს კაცთა შორის, მაშინ შეიწყნარებს მმართველობასა მოქმედებას“.

მაშ, ადამიანის შემთხვევაში ფანტაზიის მოქმედებას ასწორებს და მიმართავს გონება. მაგრამ გონიერი მოქმედება ადამიანთა შორის სხვადასხვაგვარია. ამიტომ გონების „მმართველობის“ ქვეშ ფანტაზიის მოქმედებაც მრავალფეროვანია. „მოქმედებანი ჰაზრისანი, — აღნიშნულია „სპეკალში“, მრავალ არიან შორს სახესა კაცისასა“. მაგრამ თუ „განზრახვის“ ანუ ფანტაზიის მოქმედების სახეები მეტად მრავალფეროვანია, როდესაც ის გონების „მმართველობისა“ და „სწორების“ ვითარებაში მიმდინარეობს, სამაგიეროდ ერთფეროვანია მისი მოქმედების სახეები ცხოველთა სამეფოში. ცხოველთა სამეფოში ფანტაზია სულ სხვა საფუძველზე მოქმედებს. ამ შემთხვევაში „იქმნების წარმართებაჲ მხოლოდ ბუნებითისამებრ გრძნობისა“, ე. ი. ინსტინქტურად (ალბერტ დიდი წერს: „ad instinctum naturae“). რადგანაც ბუნება ცხოველთა ერთგვაროვანია და ფანტაზიას კი მათი „ბუნებითი გრძნობა“ წარმართავს და სხვა „მმართველი“ არ გააჩნია, ამიტომ გასაგებია, რომ მისი (ფანტაზიის, „განზრახვის“) გამოვლენის სახეები მეტად ერთფეროვანია ცხოველთა შორის. „სპეკალის“ მიხედვით: „ხოლო სადა იგი ჰაზრი არა არს სიტყვიერისათანა, ვითარ რეცა უსიტყვისა შორის, მაშინ იქმნების წარმართებაჲ მხოლოდ ბუნებითისამებრ გრძნობისა, რამეთუ ბუნებაჲ იგი ერთითა გვართა არს მის შორის. აქვს მათ ერთი გვარი, ამისთვის უკვე პყრობაჲ ჰაზრისა და ერთითა კერპითა უსიტყვობითისა მას ბუნებასა შინა“. მაშ, განზრახვის (phantasia) მოქმედება ადამიანის შემთხვევაში მრავალფეროვანია, რადგანაც ის გონების ამოცანებს ემსახურება და გონება კი მეტად მრავალგვარ და მრავალფეროვან ამოცანებს სწყვეტს და ამდენად ფანტაზიის მრავალფეროვან გამოვლენასაც განაპირობებს. ცხოველთა სამეფოში კი მათი მოქმედების წარმმართველი მხოლოდ ბუნებაა. „ბუნებითი გრძნობა“, იგულისხმება, ცხოველებს ერთნაირი აქვთ და ამიტომაც

„განზრახვის“ მოქმედებაც ერთნაირია. ამის საილუსტრაციოდ „სპეკალში“ მრავალი მაგალითია მოყვანილი. მაგ., ყოველი მოლალური „ერთითა კერპთა“, ე. ი. ერთი ხატით „შესწმასნის“, აგებს ბუდეს. ასევე იქცევა მერცხალი და ა. შ.

მაგრამ ცხოველთა მოქმედებაში „სპეკალი“ მართო იმას კი არ აქცევს ყურადღებას, რომ ამ შემთხვევაში ფანტაზიის მოქმედებისას ერთგვაროვნებას აქვს ადგილი, არამედ ერთ მეტად მნიშვნელოვან მხარესაც, სახელდობრ, რომ განზრახვის მოქმედება ცხოველთა სამყაროში ჩართულია მოქმედების თავისებურ ფორმაში, რომელიც განსხვავდება ადამიანისათვის დამახასიათებელი მოქმედების სახისაგან. კეოძოდ, ცხოველები „უსიტყვნი“ „იძრვიან --- არა თავით თვისით მიმართებად რაჟსამე საქმარისა რაჟცა რა წეს იყოს ბუნებისა მათისა, არამედ უფროს მიიზიდებიან და მიდრკებიან სხვისაში“. მაშ, ცხოველი თავით თვისით კი არ მიიმართება რაიმე მოქმედებისადმი, არამედ „მიიზიდება“ და „მიიდრკება“ რაიმეს მიერ. ცხოველის მოქმედებას მიმართება კი არ ახასიათებს, ის მიმართული კი არ არის, არამედ რისამე მიერ „მიზიდულია“ და აი, ასეთი ქცევის სტრუქტურაშია ჩართული „განზრახვა“ ცხოველთა სამეფოში. ასეთ მოქმედებას უდევს საფუძვლად ფანტაზია, „განზრახვა“. ადამიანის შემთხვევაში კი „მოდრობანი, უფროსლა უკვე გონებითნი, განიწყესებიან მმართველობისამებრ სიტყვიერისა“. ადამიანის შემთხვევაში ქცევა თავისი ბუნებით სწორედ მიმართულია და მიმართულია სწორედ გონების მიერ, მოქმედების სხვა მასტიმულირებელი ძალები კი დაქვემდებარებული არიან ამ წამყვან ძალისადმი: „რამეთუ კაცისა ყოველს უმეტესი და უკეთესი ნაწილი მისდრეკს მთავრებრივად და დარეჟ და მძიმე ნაწილი მიდრკების მონებრივად“ (თავი 136).

„სპეკალში“ ასეთი საკითხიცაა დასმული: ფანტაზია ცხოველებთან უფრო ძლიერია თუ ადამიანებთან? ამ საკითხის გარკვევისას ის თვალსაზრისია წამოყენებული (ალბერტ დიდი), რომლის მიხედვითაც ადამიანს შეიძლება ცხოველებთან საერთო ჰქონდეს ზოგი სულიერი ძალა, მაგრამ ეს საერთოობა არის „სახეობის“ მიხედვით და არა შესაძლებლობის მიხედვით, ე. ი. ერთისა და იმავე ძალის შესაძლებლობა, ამ შემთხვევაში წარმოსახვის, სულ სხვადასხვაა ცხოველსა და ადამიანში. ადამიანი წარმოსახვის ძალის უდიდეს პოტენციას აღწევს იმით, რომ მის მოქმედებაში ინტელექტს, გონებას რთავს. ფანტაზიის შესახებ „სპეკალში“ თქმულია, რომ „კაცისა

შორის უმეტეს თქვეს მოქმედად..., რამეთუ მათდა ძალ ხოლო სიტყვიერად მოქმედებაა“.

ამრიგად, „სპეკალი“ უთუოდ საგულისხმო მოსაზრებას აყენებს. რომ ცხოველთა სამეფოში შესაძლებლობა ფსიქიკური ძალებისა განსაზღვრულია მისი ბუნებით, ადამიანის შემთხვევაში კი ფსიქიკური ძალების შესაძლებლობანი ვითარდებიან და ძლიერდებიან ინტელექტის საფუძველზე, მათი გარდაქმნის შედეგად.

იმასთან დაკავშირებით, რომ ადამიანის შემთხვევაში „განზრახვა“ გონების მართებლობის ქვეშ იმყოფება, ანტონი შენიშნავს, რომ არის იმის შემთხვევებიც, როდესაც „პაზრი“, „განზრახვა“ აფერხებს გონების მოქმედებას: „აწ სადამე ძალი ესე, რომელ არს პაზრი, ფრიად აყენებს, ვითარ წინააღმდეგოა ზედმიწევნულებისა“. „ზედმიწევნულების“ ქვეშ ინტელექტი იგულისხმება. ინტელექტის მოქმედებას ფანტაზია იმით აფერხებს. რომ წარმოდგენის ხატებისა და შინაარსების კომბინაციით, რაც მისი ფუნქციაა, „მწუხარებასა და ზრუნვასა მისცემს სულსა“ და ამით სწორ მიმართებას ააცდენს მას. გარდა ამისა, ფანტაზიას იმითაც, რომ შეუძლია ნაზღვილი და ფიქტიური ხატები ურთიერთში შეურიოს, ინტელექტი შეცდომაში შეიყვას. მაშ, იგი არის, როგორც წერს ანტონი, „მხრწნელ... ზედმიწევნულებისა“ იმითაც, რომ ინტელექტს აწვდის „არა მხოლოდ მსაღებელთაგან გრძნობათა, არამედ ვითარებისაგან თვისისა“ ე. ი. წარმოქმნის ფანტასტიკურად შედგენილ ხატებს (თავი 136)<sup>130</sup>.

„სპეკალის“ მოძღვრებიდან ფანტაზიის შესახებ საგულისხმოა ის მოსაზრებაც, რომ ფანტაზია წარმოდგენათა ხატებისა და მნიშვნელობათა კომბინაციას არა მარტო ფიზიკურ მდგომარეობაში აწარმოებს, არანედ ძილშიაც<sup>131</sup>.

იმ შეხედულებებიდან გამომდინარე, რომელიც ანტონს წარმოდგენილი აქვს „კერძოვან გრძნობათა“ და ზოგადი გრძნობის შესახებ, სახელდობრ, როცა გარეგანი გრძნობების მოქმედება ძილში შეკავებულია, რომ კერძო და ზოგადი გრძნობები იმას ასახავენ, რაც უშუალოდ მოქმედებს გრძნობის ორგანოებზე, ცხადია, რომ სიზმარი უნდა მიეჩნიათ იმ ძლის მოქმედების შედეგად, რომელიც არ

<sup>130</sup> ამასვე ამტკიცებს ალბერტ დიდი: „De anima“, წიგნი III, გვ. 124; „S. th.“, თავი 39 [ზნაიდერი, 128].

<sup>131</sup> ალბერტ დიდი ამასვე ამტკიცებს. იხ. „De anima“, წიგნი II, თავი 4, § 7; „S. th.“, თავი 39 [ზნაიდერი, 128]

არის შეკავებული ძილის დროს და არ არის შებოქილი გამაღიზიანებლის უშუალო ზემოქმედებით. ასეთ გრძნობად ძალად „განზრახვა“ ანუ ფანტაზია მიაჩნიათ. ამიტომ გასაგებია, ანტონი იმ შეხედულებისაა, რომ „კულად პაზრი იმოქმედების ძილისა შორის ვიჟა მღვიძარესა, რამეთუ ძილის შორისსა შინა ეოცნებიან საქმენი რაჲენი აწმყოდ“. ფანტაზიის მოქმედებას მიეწერება ის, რომ ძილში რასაც ნახულობს ადამიანი, განიცდის ისე, როგორც აწმყოში მოცემულს. მაგრამ როგორაა ახსნილი „სპეკალში“ უთუოდ სწორად შემჩნეული ფაქტი, რომ სიზმარი ფანტაზიის მოქმედების ნაყოფია და რომ სიზმარში არ არსებული განიცდება როგორც აწმყოში წარმოდგენილი? აქ ასეთი შეხედულებაა გადმოცემული: „ხოლო ესე არს ესე. რათა იყოსმცა მიქცევაჲ ზოგადითისადმს, გოძნობისა“ (თავი 136). ასეთი თეორია გვხვდება არისტოტელთან, ავიცენასთან, ალბერტ დიდთან. ალბერტ დიდი ამ საკითხს საგანგებოდ განიხილავს. ანტონი, ჩანს, ამის მიხედვით აშუქებს საკითხს [128].

იგულისხმება, რომ ანტონი ასეთი მოსაზრების ნიადაგზე იდგა: ზოგადი გრძნობის მიერ „პერობილნი გვარნი“ დაცულია წარმოჩენითი ძალის მიერ; წარმოჩენითი ძალაა, როგორც ვიცით, „საუნჯე გვართა“. ამიტომ ზოგადი გრძნობიდან „გვარნი“, ე. ი. ხატები, მიემართებიან წარმოჩენითი ძალის ადგილსამყოფელისაკენ. სიზმარში კი მოძრაობა საწინააღმდეგო მიმართულებით ხდება. ხატები წარმოჩენითი ძალიდან მიდიან ზოგადი გრძნობის ორგანოსაკენ. როგორც კი გაჩნდებიან აქ, მაშინვე წარმოიშობა სიზმრის ხატი. ასე უნდა გავიგოთ მოყვანილი ციტატი, რომლის მიხედვით: სიზმარში ადამიანი ხატებს როგორც აწმყოს იმიტომ განიცდის, რომ ადგილი აქვს „მიქცევაჲს“ „ზოგადისადმი გრძნობისა“, ე. ი. ხატები დაცული წარმოჩენითი ძალის მიერ სიზმრის დროს „მიიქცევიან“, მიმდინარეობენ ზოგადი გრძნობის ადგილსამყოფელისაკენ. აღსანიშნავია, „სპეკალის“ მიხედვით გამოდის, რომ „ზოგადი გრძნობა“ ძილის მდგომარეობაში შეიძლება მოქმედებდეს. ეს შეხედულება ალბერტ დიდს „S. th.“-ში აქვს გამოთქმული. ანტონიც მას იზიარებს და იმეორებს „სპეკალში“ [128].

ასეთია „სპეკალში“ წარმოდგენილი შეხედულებანი ფანტაზიის შესახებ. „სპეკალის“ ამ ნაწილში ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების მრავალი საგულისხმო დაკვირვება და ფაქტია წარმოდგენილი.



შინაგან პურობით ძალებს. როგორც აღვნიშნეთ, ანტონი მიაკუთვნებს აგრეთვე „მექსიერობას“.

„მექსიერობას“ ანტონი განიხილავს „სპეკალის“ 137-ე თავში. ეს თავი მთლიანად ამოღებულია ნემესიოს ემესელის წიგნიდან „ბუნებისათვის კაცისა“.

როგორც ვნახეთ, „სპეკალში“ ძლიერ ხშირად ამა თუ იმ საკითხის გაშუქებისათვის ანტონი სხვადასხვა ავტორის ნაწარმოებიდან იღებს შესაფერის ადგილს და ამით კმაყოფილდება. მაგრამ, როგორც ჩვენ ზემოთ ვეცადეთ დაგვემტკიცებია. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ასეთი ადგილები იმავე მნიშვნელობის მატარებელია „სპეკალის“ მთლიან სტრუქტურაში, რა მნიშვნელობის მქონეც იყო ის იმ ავტორთან, რომლისგანაცაა ამოღებული. მოტანილი მასალა, როგორც ელემენტი, ახალ მთლიანში ახალ მნიშვნელობას იძენს. ამიტომ „სპეკალის“ თავისებურება მაშინ იქნება გაგებული, თუ ის აღებული იქნება როგორც ერთი აზრის, ერთი იდეის შემცველი მთლიანი ნაწარმოები და არ დავეკმაყოფილდებით ამა თუ იმ ადგილის უშუალო წყაროების დადგენით. ბევრი ნაწილი სხვადასხვა ნაგებობიდან შეიძლება იყოს აღებული, მაგრამ მათ ნიადაგზე აგებული „შენობა“ კი შეიძლება ახალი და განსხვავებული გამოვიდეს, ვიდრე ის „ნაგებობა“ იყო, საიდანაც ეს ცალკეული ნაწილია აღებული. ჩვენ ეს მოსაზრება ზემოთაც გამოვთქვით; აქ ვიმეორებთ იმიტომ, რომ „სპეკალის“ ის თავი, რომლის განხილვა ახლა ჩვენს უშუალო ამოცანას წარმოადგენს, ამ მოსაზრების სისწორის ნათელი ილუსტრაციაა.

„სპეკალში“ თავი მეხსიერების შესახებ, მართალია. ამოღებულია ნემესიოსიდან, მაგრამ, როგორც „სპეკალის“ ნაწილი, ის წარმოადგენს შინაგანი გრძნობის ძალების შესახებ ანტონის იმ შეხედულებათა გაგრძელებასა და განვითარებას, რომლებიც პრინციპულად განსხვავდება ამ საკითხებზე ნემესიოს ემესელის შეხედულებისაგან. „სპეკალის“ აზრთა წყობას ევროპისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიის (ავიციენა) მრავალი ახალი მიღწევა ედო საფუძვლად.

მართლაც, ანტონს ის, რაც თქმული აქვს ნემესიოსს მეხსიერების შესახებ, სწორად და მნიშვნელოვნად მიაჩნია და ამიტომაც მოჰყავს იგი თავის „სპეკალში“; მაგრამ იგულისხმება, რომ ანტონისათვის ეს შეხედულებანი სწორია იმ შემთხვევაში, თუ ისე, როგორც „სპეკალშია“ წარმოდგენილი, იქნება აღიარებული „წარმო-

ჩენითი ძალის“ არსებობა, რომლის საფუძველზე აიგება ის პროცესები, რომლებიც აღწერილია ნემესიოს ემესელის მიერ, როგორც მენსიერების პროცესები. ამრიგად, მართალია, „სპეკალში“ თავი მენსიერების შესახებ მთლიანად ნემესიოს ემესელიდანაა ამოღებული, მაგრამ აქ იგი სულ სხვა შეხედულებას წარმოადგენს, ვიდრე ნემესიოს ემესელთან.

სხვა რომ არა იყოს რა, მენსიერება „სპეკალში“ წარმოდგენილია შინაგან პერობით ძალად წარმოჩენის, იქვისა და განზრახვის გვერდით. ნემესიოსს, საერთოდ. არც ადამიანის სულიერი ძალებისა და არც მენსიერების ადგილის შესახებ სხვა სულიერ ძალთა შორის ისეთი შეხედულება არ ჰქონია, როგორცაა წამოყენებული „სპეკალში“. ვიმეორებთ, აქ ერთხელ კიდევ მტკიცდება უსაფუძვლობა ისეთი „ატომისტური“ მიდგომისა, რომლის მიხედვითაც მას შემდეგ, რაც განსახილველ ნაწარმოებში წარმოდგენილი ამა თუ იმ შეხედულების პირველი წყაროა დადგენილი, ძიების ამოცანა, თითქოს, ამოწურულად უნდა ჩაითვალოს; ნამდვილად კი არსებითი მნიშვნელობის მქონე საკითხი სწორედ ამის შემდეგ უნდა გაირკვეს, სახელდობრ, საკითხი იმის შესახებ. ნიშნავს თუ არა ნაწარმოების მთლიანი კონტექსტის მიხედვით მოტანილი შეხედულება იმასვე, რასაც პირველ წყაროში.

მენსიერებას შესახებ ნემესიოს ემესელიდან მოტანილი ადგილის განხილვისას, პირველ რიგში, იმ მომენტებზე შეეჩერდეთ, რომლებიც „სპეკალის“ წინა თავებში გამოთქმულ მოსაზრებებს უკავშირდება.

როგორც აღვნიშნეთ, „სპეკალის“ წინა თავებში ანტონის მიერ აღიარებული იყო, რომ „წარმოჩენითი ძალა“ იცავს ხატებს, მიღებულს ზოგადი გრძნობიდან. საგულისხმო ისაა, რომ ამოღებული ადგილი ნემესიოსიდან ისე აშუქებს მენსიერების თავისებურების საკითხს, რომ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს როგორც ამ შეხედულების შემდგომი განვითარება; ამიტომაც დაინახა ანტონმა შესაძლებლად ჩაერთო ეს ადგილი თავისი მსჯელობის კონტექსტში.

მენსიერების ის თავისებურება, რომელიც ნემესიოსს აქვს აღნიშნული, ანტონს, მენსიერების გვერდით „წარმოჩენითი ძალის“ არსებობის აღიარებიდან გამომდინარე, სულ სხვაგვარად აქვს გააზრებული, ვიდრე ნემესიოს ემესელს.

ანტონი, ნემესიოსის მიხედვით, მენსიერების შემდეგ თავისებურებას აღნიშნავს: „აღმქსენებლობად ვიტყვით, რაჟამს იგი რაღვესი პირველ მეუწყე ანუ მესმეა ქმნილ ვიყვნეთ, ანუ სხვაფერ-

რაულადცა უწყებულ იყოს, გარნა პირველსა შესაბამი აქუს წარსულისა დროსამი, რომლისათვისცა იუწყებოდეთ, რომელ აღქსენებულ არს ქმნილი და ხრწნილი და ჟამისა თანგანზიდვით აგებულა; და არს ვიდრემე წარსულთა აღქსენებაჲ, რომელი არა ვიდრემე წარსულთაგან იქნების, არამედ ოდესმე მყოთაგან“ (თავი 127). როგორც ცნობილია, ეს არ არის ნემესიოსის ორიგინალური შეხედულება. ის ადვილი, რომელიც ანტონს ნემესიოსიდან მოჰყავს, თვითონ ნემესიოსს აღებული აქვს არისტოტელესაგან: „De memoria et re miniscentia“ (თავი 1). ამ ციტატაში ისაა აღნიშნული, რომ დახსომებულად იმას ვიტყვით, რაც „პირველ“ (ე. ი. წინათ) გვისმენია („მესმე ქმნილ ვიყვენით“) ან „სხვათერაულადცა უწყებულ“ იყო, მაგრამ ეს „პირველი“ („გარსა პირველი“), ე. ი. წინათ რაც იყო, აწმყო კი არ არის, არამედ წარსულს ეკუთვნის („შესაბამი აქუს წარსულისა დროსამი“). ამრიგად, ცხადია, რომ „აღქსენებულ არს“, ე. ი. დახსომებული არის, ის, რაც იყო და აღარ არის („ქმნადი და ხრწნადი“), მაგრამ რაც გაცნობიერებულია როგორც წარსული და დაკავშირებულია დროში („ჟამისა თანგანზიდვითა აგებული“). ამრიგად, მეხსიერების სპეციფიკურობად აქ ის არის აღიარებული, რომ მისი წყალობით იმის ხატი, რაც იყო, გაცნობიერებულია მის მიმართებაში წარსულთან. მეხსიერება, მოყვანილი განმარტებით. ნიშნავს რისამე როგორც წარსულში არსებულის გაცნობიერებას. ნემესიოსიდან მოტანილ ციტატაში ეს აზრია გატარებული. ანტონს ეს შეხედულება მეხსიერების შესახებ მოჰყავს როგორც „სპეკალის“ წინა თავებში გამოთქმულ შეხედულებათა გავითარება და გაგრძელება; სახელდობრ, იმ შეხედულებისა, რაჲ „წარმოჩენითი ძალა“ წარმოქმნის საგნის ხატს იმ პირობებში, როდესაც საგანი არ არის მოცემული. მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის მეხსიერება. მეხსიერება ასეთი ხატებისადმი თავისებურ მიმართებაში მდგომარეობს, სახელდობრ, მათ, როგორც წარსულის საგნების ხატების, გაცნობიერებაში. უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონი უფრო თანამიმდევარია, ვიდრე ნემესიოსი. მაგ., ნემესიოსის მსჯელობის მიხედვით, სრულიად გაუგებარია ის ადვილი, რომ მეხსიერება არის „წარსულთა აღქსენება“ „და არა ვიდრემე წარსულთაგან იქმნების“, ე. ი. გაუგებარია, რომ მეხსიერება იმას ეხება, რაც არ არის, მაგრამ იბადება კითხვა: როგორი სახით არის მოცემულა ის, რაც აღარ არის? მისი ხატი არ გამოიწვევა იმისგან, რაც არ არის. ანტონთან კი ეს გასაგებია. ხატი იმის, რაც არ არის, წარმოიქმნება „წარმოჩენითი ძალის“ მოქმედებით, მეხსიერება კი მისი გაცნობიერებაა წარსულთან მიმართებაში.

ანტონის შეხედულებას მეხსიერების შესახებ არ ამოსწურავს ნემესიოსიდან მოყვანილი ციტატა. ანტონი 136-ე თავის დასასრულს აღნიშნავს, რომ „განზრახვათა“ „დაიცვის მექსიერობითი და მაშინ გვართა მათ და განზრახვასა განუყოფს და დართავს“. ეს ადგილი იმას მოწმობს, რომ თუ წარმოჩენითი ძალი მხოლოდ ხატებს იცავს. მეხსიერება „განზრახვის“ მონაცემებსაც იცავს, ე. ი. იცავს განზრახვით წვდომილი ხატების მნიშვნელობებს. და „გვარის“ -- ხატის გაჩენისთანავე „დართავს მას აზრით“ და „მნიშვნელობით“, ჩანს, ამისთვის განზრახვის საგანგებო მონაწილეობის გარეშე. ამრიგად, ანტონი იმ აზრს ავითარებს (იგულისხმება ალბერტ დიდის ზეგავლენით), რომ წარმოჩენითი ძალა თუ მხოლოდ ხატს იცავს, მეხსიერება მას წარსულთან მიმართებაში აცნობიერებს: გარდა ამისა, თუ წარმოჩენითი ძალა მხოლოდ ფორმას. ხატს გვაძლევს და არა მნიშვნელობას. მეხსიერების თავისებურება იმაშია, რომ იგი, განზრახვითი ძალის მონაცემების საფუძველზე. ხატს უკვე მისი მნიშვნელობით აღბეჭდავს<sup>132</sup>, ხატსაც და მნიშვნელობასაც მიაკუთვნებს წარსულ საგანს, ე. ი. მათ აცნობიერებს წარსულთან მიმართებაში. ამდენად მეხსიერება განზრახვის მოქმედებას გულისხმობს.

მეხსიერების საკითხის გასაშუქებლად ანტონს უცვლელად მოჰყავს ნემესიოს ემესელის შეხედულება. ამასთან დაკავშირებით ის საკითხიცაა გასარკვევი, თუ რამდენად ეთანხმება ის ანტონის მიერ გამოთქმულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ მეხსიერება მგრძობელი სულის ძალაა. ნემესიოსიდან მოყვანილი ადგილი სწორედ იმ შეხედულებას ავითარებს, რომ მეხსიერების საგანია როგორც გრძობითი შემეცნების, ისე გონებრივი შემეცნების გზით მოპოვებული შინაარსი. ამრიგად, მეხსიერება გაგებულია როგორც გრძობადი. ისე სიტყვიერი სულის ძალა. ნემესიოს ემესელი პლატონის შეხედულებას იმეორებს. ანტონის „სპეკალში“ მოყვანილ ციტატაში ნათქვამია: „რაჟამს უკვე სახეთა. რომელნი მიითნა და რომელნი მოიგონნა. თვის შორის დამტევნელ იყოს ამის, აღქსენებაჲ წოდებულჲ“. ე. ი. ყველა შემთხვევას, როდესაც დაცულია სახენი როგორც იმისი, რის შესახებაც შეიმუშავა თნება (თნება კი გრძობის ორგანოების მონაცემების საფუძველზე მუშავდება, როგორც აქვეა განმარტებული), და აგრეთვე იმისიც, რასაც აზროვნებით წვდა, შეხსიერება ეწოდება.

<sup>132</sup> ალბერტ დიდის შეხედულების შესახებ იხ.: შ ნ ა ი დ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 167; „S. de hom.“, გვ. 189 ხ და ა. შ.

ანტონი ასხეავენს მებსიერების იმ ორ ფორმას: „მექსიერება“ (μνημη—memoria) და „აღსენება“ (αυμνησε) და მათ შორის განსხვავებას ნემესიოსის მიხედვით აღმოგვეცემს.

„აღსენების“ ერთი მნიშვნელობა — არის დავიწყებულის აღდგენა ან. უკეთ, ღროებით დავიწყებულის აღდგენა. მაგრამ აქვეა განმარტებული. რომ „აღსენების“ სხვაგვარი გაგებაც არსებობს: კერძოდ. ის გაგება, რომელიც პლატონს ეკუთვნის და რომლის მიხედვით იგი არის არა იმის აღდგენა, რაც გრძნობადად ან აზროვნების გზით იყო წარსულში განცდილი, არამედ იდეათა აღდგენა — „აღსენებად არსო გვართა“ („გვარი“ ამ შემთხვევაში იდეას ნიშნავს). სავარაუდოა, როგორც ის ავტორები, რომლებსაც ანტონი ეყრდნობოდა, თვითონაც იმ აზრის იყო, რომ „აღსენება“ აზროვნების აქტივობით გაშუალებული პროცესია და ამდენად სიტყვიერი სულისათვის არის დამახასიათებელი და არა მგრძნობელი სულისათვის.

მებსიერების სხვა საკითხებს, რომელსაც ნემესიოსი ეხება და ანტონს მოჰყავს „სპეკალში“, ჩვენ აქ არ შევხებით. ანტონის შეხედულებათა დადგენისათვის მათი განხილვა არ არის აუცილებელი. მებსიერების შესახებ ნემესიოსის მოძღვრების ზოგიერთ მხარეზე ჩვენ შევჩერდით სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა განხილვისას (იხ. თავი მებსიერების შესახებ).

ამით ვამთავრებთ შინაგანი გრძნობის ძალებზე (ზოგადი გრძნობა, წარმოჩენითი ძალა, იქვი, განზრახვა და მებსიერება) ანტონის შეხედულებათა განხილვას.

### თ. გარეგანი პერობითი ძალები

როგორც აღვნიშნეთ, სრულიად გარკვეული მოსაზრებით ანტონი გარეგანი გრძნობის ძალებს შინაგანი გრძნობის ძალების შემდეგ განიხილავს.

ამ საკითხებს ეხება „სპეკალის“ 142-ე თავი: „რამ არს გრძნობა?“ 143-ე თავი: „რამ არს ხედვამ?“ 144-ე თავი: „რამ არს სმენამ?“ 145-ე თავი: „რამ არს ყნოსამ?“ 146-ე თავი: „რამ არს გემებად?“ 147-ე თავი: „რამ არს შეხებად?“

როგორც უკვე იყო აღნიშნული ლიტერატურაში „სპეკალის“ შესახებ (კ. კეკელიძე, ა. როგავა), ეს თავები ანტონს სიტყვასიტყვით ამოღებული აქვს ნემესიოს ემესელის წიგნიდან „ბუნებისათვის კაცისა“ და იოანე დამასკელის „გარდამოცემიდან“. ეს უკანასკნელი

ამ ნაწილში, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს ნემესიოს ემესელის შეხედულებების შემოკლებულ რედაქციას.

თუ გრძნობადი აღქმის სხვა საკითხების განხილვისას „სპეკალის“ პრობლემემატიკის მასშტაბი უფრო ფართოა, ვიდრე ქართული ფილოსოფიური მწერლობის რომელიმე სხვა ძეგლში, იგივე არ შეიძლება ითქვას „სპეკალის“ იმ ნაწილის შესახებ, რომელიც „კერძოვან გრძნობებს“ ეკუთვნის. ამ ნაწილში მხოლოდ გამეორებაა იმის, რაც ქართული ფილოსოფიური მწერლობის ადრინდელ ნაწარმოებებშიაც გვხვდება და, რაც მთავარია, აღორძინების ხანაში სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონშიც იყო წარმოდგენილი.

სულხან-საბა ორბელიანი შეგრძნების ცალკეული მოდლობების განხილვისას მრავალ ორიგინალურ შეხედულებას გამოთქვამდა. იგი არ იმეორებს სიტყუასიტყვით ნემესიოს ემესელს და იოანე დამასკელს. ანტონი კი სულ სიტყუასიტყვით იმეორებს აღნიშნულ ავტორებს და ამიტომ, ფსიქოლოგიის ისტორიის თვალსაზრისით, ეს ნაწილი არ შეიცავს რამდენადმე მაინც მნიშვნელოვან მასალას. ყოველ შემთხვევაში, ამ ნაწილში სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონთან შედარებით „სპეკალს“ ახალი არაფერი მიუტია.

ამ პერიოდის ქართულ ფსიქოლოგიურ აზრს, რომელსაც „სპეკალი“ ეკუთვნის, ამ საკითხებში უფრო სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონი წარმოადგენს, ვიდრე „სპეკალი“.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია ერთი ფაქტი აღვნიშნოთ, რაც, კერძოდ, ანტონის ფსიქოლოგიურ ტერმინოლოგიას ეხება.

სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც უკვე იყო აღნიშნული, ძირითადად იმ ფსიქოლოგიური ტერმინებით სარგებლობს, რომლებიც არსენ იყალთოელმა შემოიტანა. „სპეკალში“ შეგრძნებების ნაწილი წარმოადგენს ნემესიოს ემესელის (ბუნებისთვს კაცისა და იოანე დამასკელის („გარდამოცემის“) შეხედულებების განმეორებას, მაგრამ „სპეკალის“ ტერმინოლოგია არ ემთხვევა ამ ავტორების ნაწარმოებთა არც ერთ ქართულ თარგმანის ტერმინებს. არც ეფრემ მცირის, არც არსენ იყალთოელის, არც იოანე პეტრიწის (ნემესიოსი) თარგმანების ტერმინებს. ანტონი ძირითადად საკუთარი ტერმინებით გადმოგვცემს შესატყვის ადგილებს ნემესიოს ემესელისა და იოანე დამასკელის ნაწარმოებებიდან. ეს მოწმობს, რომ უკვე „სპეკალის“ შედგენის დროს ანტონი მიზნად ისახავდა მეცნიერული, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის დაზუსტებას. ქვემოთ დავინახავთ, რომ შემდეგში ამ მიმართულებით მისი მუშაობა უფრო გაღრმავდა.

„სპეკალში“ წარმოდგენილი გრძნობადი აღქმის ფსიქოლოგიის განხილვის დასასრულს გავეცნოთ ამ ნაწილის მეტად მნიშვნელოვან განყოფილებას — მოძღვრებას მგრძნობელობის ცალკე სფეროთა მატერიალური სუბსტრატის შესახებ.

## ი. ფსიქიკური პროცესები და ტვინი

სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა განხილვის დროს ჩვენ საგანგებო ყურადღება მივაქციეთ იმ ფაქტს, რომ იგი შეგნებულად უვლის გვერდს საკითხს ფსიქიკურ პროცესთა ფიზიოლოგიური საფუძვლების შესახებ. „სპეკალი“ კი ამ მხრით უთუოდ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონე მოვლენას წარმოადგენს ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიაში. „სპეკალი“ მიზნად ისახავს წარმოდგინოს ცოდნა ყოველი სულიერი ძალის ფიზიოლოგიური საფუძვლების შესახებ. ამ შემთხვევაში ამოსავალი მოსაზრება იყო, რომ ყოველი ფსიქიკური ძალის თავისებურებანი შეიძლება აიხსნას ტვინის ამა თუ იმ ორგანოში მიძღინარე ფიზიოლოგიური პროცესების საფუძველზე. ამ მხრით თათქმის ყველა ფსიქიკური ფუნქციის განხილვის წესი ერთნაირია „სპეკალში“. „სპეკალში“ ყოველთვის მითითებულია ამა თუ იმ ფსიქიკური ფუნქციის ანატომიური ორგანო და ის ფიზიოლოგიური პროცესები, რომლებიც ფსიქიკური ფუნქციის ამა თუ იმ თავისებურებათა განმსაზღვრელ საფუძვლად ითვლებიან.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიაში „სპეკალმა“ დანერგა პირველად ის თვალსაზრისი, რომ ფსიქიკურ ფუნქციათა ახსნა აუცილებლად გულისხმობს მათი ფიზიოლოგიური საფუძვლების გარკვევას და მათ თავისებურებათა გაგებას ამ მატერიალურ სუბსტრატში მიმდინარე პროცესების საფუძველზე.

ჩვენ ზევით გვქონდა შემთხვევა აღგვენიშნა, რომ, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვისაგან განსხვავებით, როდესაც ანტონი ფსიქიკური სინამდვილის შესახებ დადებითი ცოდნის წარმოდგენას ისახავდა მიზნად, ის ცდილობდა იმ პრინციპებით ეხელმძღვანელა, რაც საფუძვლად ედო ყოველთვის ფსიქიკურის შესახებ ცოდნის აგების ყველა მოწინავე ცდას. ამდენად მეტად დიდია „სპეკალის“ მნიშვნელობა. „სპეკალი“ მნიშვნელოვანი ეტაპია

ჩვენში ფსიქიკურის შესახებ დადებითი ცოდნის ჩამოყალიბების გზაზე.

ამ ზოგადი შენიშვნების შემდეგ გავეცნოთ „სპეკალში“ წარმოდგენილ ფსიქო-ფიზიოლოგიურ ცოდნას.

პირველ რიგში აღსანიშნავია, ანტონი სრულიად უდავოდ იმ ძირითადი შეხედულებებიდან გამომდინარეობს, რომ ფსიქიკის ორგანოს ტვინი წარმოდგენს და რომ ყოველ ფსიქიკურ ფუნქციას მისი სპეციფიკური ორგანო გააჩნია ტვინში, რომლის თავისებურებებით აიხსნება ამა თუ იმ ფსიქიკური ფუნქციის მოქმედება. სხვა საკითხია. თუ ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომელიც „სპეკალშია“ წარმოდგენილი, არ არის ანტონის მიერ დამოუკიდებელი კვლევით მოპოვებული. აქ მოყვანილია მხოლოდ სხვადასხვა მეცნიერთა და მოაზროვნეთა მონაცემები ამ საკითხებზე (უმთავრესად ალბერტ დიდის ნაწარმოებების მიხედვით, რომლის შეხედულებებს გადმოცემთ შნაიდერის მიხედვით [128])<sup>133</sup>.

„სპეკალში“ ასახულია საშუალო საუკუნეებში ფიზიოლოგიური ცოდნის დარგში გავრცელებულ კომპენდიუმებში წარმოდგენილი მონაცემები. მაგრამ „სპეკალის“ მნიშვნელობას, ვიმეორებ. ან შემთხვევაში ის კი არ განსაზღვრავს, თუ კონკრეტულად რა ფიზიოლოგიური ცოდნა იყო მასში წარმოდგენილი, არამედ უმთავრესად ის, რომ ამ ნაწარმოების მიხედვით. პრინციპულად, დადებითი ცოდნა ფსიქიკურის შესახებ გულისხმობს ფსიქიკურ ფუნქციათა ფიზიოლოგიური ორგანოების შემეცნებას და, რაც მთავარია, ფსიქიკურის სფეროში მოვლენების ახსნის გზად მათი ფიზიოლოგიური საფუძვლების დადგენა მიჩნეული. გავეცნოთ, ზოგად ხაზებში მაინც „სპეკალში“ წარმოდგენილ კონკრეტულ ფსიქო-ფიზიოლოგიურ ცოდნას.

როგორც ანტიკური პერიოდის ფიზიოლოგიური ცოდნის (გალენი და სხვ.) და ფსიქოლოგიური ცოდნის (ნემესიოს ემესელი ალბერტ დიდი და სხვ.) კომპენდიუმებში, „სპეკალშიც“ განსხვავებულია ტვინის სამი წილი. „სპეკალში“ ნათქვამია, რომ განასხვავებენ სამს „კერძოსა“ (ალბერტის ტერმინით — *cellae, concavitates* ტვინისა: „წინა კერძოსა“, „საშუალსა“ და „უკანა კერძოსა“. თითოეული ამთავანი, თავის მხრივ, იყოფა ნაწილებად — „უბეებად“ „სპეკალის“ მიხედვით, ტვინის წინა ნაწილში მოთავსებულია ზო-

<sup>133</sup> როგორც ბორინგმა დაადგინა, სწორედ ალბერტ დიდს ეკუთვნის პირველი და მნიშვნელოვანი ცდა ფსიქიკურ ფუნქციათა ლოკალიზაციისა თავი ტვინში [121].



გადი გრძნობის ორგანო, კერძოდ იქ, სადაც თავს იყრიან გრძნობის ორგანოებიდან მომავალი ძარღვები. ანტონი წერს: „ძალი ესე (ზოგადი გრძნობა. — ა. ფ.) დადებული წინა კერძოსა შინა ტვინსა, სადა შეკრებებიან სამგრძნობელონი ხუთთა გრძნობ-თანი და არს ადგილი ნოტია, ხოლო ტვინსა საქმისა მისისა მა...დობითა(?) შეიწყნარების, მაგრა არ მარტავს (?) მათ და არცა სცავს“ (თავი 133).

„სპეკალის“ მიხედვით. „თვითოეულისადმი საგრძნობელთა მიმზიდველ ვიდრემე არიან ორნი ძარღვნი: ერთი უკვე გრძნობად. რომელი საკმარებად არს წინააღმდეგოდ გარეგნითთა, ხოლო მეორე წადიერად ანუ ნებიერად ძრვად, რათა იყოს შინაგანი ძალი, ანუ სიმკრე სულისა“ (თავი 132). მაშ, ორი ძარღვია ყოველ გრძნობის ორგანოსთან დაკავშირებული: ერთი — გრძნობადი და მეორე — მოძრაობისა. საგულისხმოა, რომ აქ სრულიად ნათლად არის წარმოდგენილი დაყოფა მგრძნობელი და მამოძრავებელი ნერვების. რაც მეცნიერული ცოდნის მტკიცე საგანძურში. როგორც ცნობილია. მხოლოდ XIX საუკუნის პირველ ნახევრის შემდეგ შევიდა.

ზოგადი გრძნობის ორგანოდ მიჩნეულია ტვინის წინა ნაწილი. მაგრამ არა მთლიანად წინა ნაწილი, არამედ ის ადგილი, სადაც „შეკრებებიან“ სამგრძნობელო ძარღვები. ტვინის სუბსტრატის ის ადგილი, რომელიც „სპეკალში“ ზოგადი გრძნობის ორგანოდ არის მიჩნეული, „არს ადგილი ნოტია“, ე. ი. არა ხმელი. ზოგადი გრძნობის ფუნქცია როგორც ვიცით, მხოლოდ მიღებაა, აღბეჭდვაა და არა დაცვა. გასაგებია, რომ ის ორგანო, რომლის ფსიქიკურ ფუნქციასაც ზოგადი გრძნობა წარმოადგენს, ამ ფუნქციის შესატყვისი ფიზიკური თვისების მატარებელი უნდა იყოს; ასეთია „სინოტრავე“. ნოტიო ხომ უკეთ აღბეჭდავს, ვიდრე ხმელი. ასეთი შეხედულება ანტონს ცხადად მიაჩნია: ის, რაც „შეტვიფრით შეიწყნარებს“; ასეთი ბუნების ორგანოს ფუნქცია შეიძლება იყოს (იხ. ზემოთ). გრძნობადი აღქმის ორგანოს ფიზიკური თვისებების შესახებ ასეთი შეხედულება, როგორც ცნობილია, გალენიდან მიმდინარეობს, რადგანაც ანტონს ზოგადი და კერძო გრძნობათა ფსიქოლოგიის საკითხები ალბერტ დიდის ზეგავლენით აქვს გაშუქებული. როგორც ჩანს, იგი ამ შემთხვევაშიაც ამ ავტორის შეხედულებით სარგებლობდა. ალბერტ დიდი ზოგადი გრძნობის ფიზიოლოგიურ ორგანოდ გულს კი არ თვლის, როგორც არისტოტელე, არამედ. როგორც ფიქრობდა ავიცენა, — ტვინს. ზოგადი გრძნობის ლოკალიზაცია ტვინის წინა ნაწილში და აგრეთვე შეხედულებანი ამ გრძნობის ფიზიოლოგიური ორგანოს ფიზიკური თვისების შესახებ

ალბერტ დიდს ავიცენასაგან აქვს აღებული. ავიცენა წერს: „Anterior enim pars cerebri mellior est et mollities est utilior at sentiendum“ (ციტირებულია შნაიდერის მიხედვით).

ამ შემთხვევაში საგულისხმოა თვით ძიების პრინციპი, რომ ის, რაც ფსიქიკურ ფუნქციას ახასიათებს, გასაგები უნდა იყოს მისი ფიზიოლოგიური ორგანოს თავისებურებით.

როგორც აღვნიშნეთ, „სპეკალში“ საგანგებოდაა მითითებული იმ გარემოებაზე, რომ „სხვადა ვიდრემე არს ძალი, რომელი იპყრობს კეთილ და სხვადა არს რომელი სცავს კეთილ“. ავიცენა წერდა, რომ „Quod recipit non est id quod retinet“ (მოგვყავს შნაიდერის მიხედვით). „გარნა რომელი კეთილ იპყრობს სრულ იქმნების ნოტიათა მიერ, და რომელი სცავს, სრულ იქმნების სიკმელითა და სიგრილითა“ (თავი 131).

მაშ, „პყრობის“ (აღქმის) ფსიქიკური ფუნქცია და დაცვის ფუნქცია სხვადასხვა ფუნქციებია თავისი ბუნებით და მათი ფიზიოლოგიური ორგანოებიც სხვადასხვა ბუნებისა უნდა იყვნენ. როგორც აღვნიშნეთ, თავისი ფუნქციის შესაბამისად, ზოგადი გრძნობის ფიზიოლოგიური ორგანო ხასიათდება როგორც „ნოტიო“; მაგრამ იმ ფუნქციის ორგანო, რომელიც „იცავს“ „პყრობილს“, ხასიათდება — ასევე მისი ფუნქციის შესატყვისად — „სიკმელით“. როგორც ვიცით, გრძნობადი შემეცნების პროცესი, რომელიც „პყრობილის“ დაცვას წარმოადგენს, არის „წარმოჩინება“; დაცვა „წარმოჩენითი“ ძალის ფუნქციაა. „წარმოჩენითი“ ძალის ორგანოც, „სპეკალის“ მიხედვით, ტვინის იმ წილშია მოთავსებული, რომელშიაც იმყოფება ზოგადი გრძნობის ორგანოც — თავის ტვინის წინა წილში, მაგრამ სხვა უბანში. იგი იმით განსხვავდება ზოგადი გრძნობის ადგილსამყოფელიდან, რომ თუ ის არის „ნოტიო“, წარმოჩენითი ძალის ორგანო ხასიათდება სიხმელით და სიგრილით. „წარმოჩენითი“ ძალის ფიზიოლოგიური სუბსტრატის ეს თვისებები გასაგებს ზღის „წარმოჩენითი“ ძალის თავისებურ ფუნქციას — დაიცვას ხატი საგნის იმ პირობებში, როდესაც საგანი უშუალოდ არაა მოცემული. მართლაც, ორგანო იმ ძალის, რომელიც იცავს ანაბეჭდს, უნდა იყოს არა ნოტიო და ადვილად შეცვალებადი, არამედ ხმელი და გრილი — არაპლასტიკური<sup>134</sup>.

<sup>134</sup> ეს შეხედულება წარმოჩენითი ძალის ფიზიოლოგიური ორგანოს შესახებ ალბერტ დიდს მოჰყავს როგორც შეხედულება Constantinus Africanus (მოგვყავს შნაიდერის მიხედვით).

„წარმოჩენითი“ ძალის ფიზიოლოგიური სუბსტრატის შესახებ „სპეკალში“ წერია: „ძალი უკვე ესე დადებულ პირველსა შინა კერძოსა ტვინისასა, ვითარ იგი დადებულ ზოგადი გრძნობაჲ“, მაგრამ ამას აქვს უკვე უმეტესი სიმტკიცე. ანუ სიფუცხე. წარმოშობილ სიგრილისაგან ტვინისა, „სადა იგი წარმოჩენათი სცაეს შეტვიფრეთ შეწყნარებულთა ზოგადითისაგან გრძნობისა“ (თავი 134).

„სპეკალის“ მიხედვით, „იკვის“ ფიზიოლოგიური ორგანოც თავის ტვინის წინა ნაწილშია ლოკალიზებული: „ძალი ესე ვიდრემე არს წინა კერძოჲსა შორის წიაღსა ტვინისასა, რომელ არს ტფილი ანუ მკურვალი ძრვისაგან მრავალთა მშენივათასა რომლისადაცამი არს“ (თავი 135).

ამრიგად, იქვე ლოკალიზებულია პირველ წარმოშობის თავის ტვინისა.

ფსიქიკური ფუნქციის თავისებურებათა ახსნის საფუძველს „სპეკალი“ ფიზიოლოგიურ ორგანოთა სურცით განლაგებაშიც ხედავს. მაგ., ეს მომენტი განსაკუთრებით ხაზგასმულია „იკვისა“ და „განზრახვის“ თავისებურებათა ფიზიოლოგიური ახსნის შემთხვევაში.

„სპეკალის“ მიხედვით. „ჰაზრი“. ესე იგი „განზრახვა“, არის „დადებულ შორის საშუალ ტვინისა უბესა, ე. ი. დაწიაღებულისა და მექსიერობისა, რამეთუ ჰაზრი იგი თავისა თვისისა გვართა ზედა, რომლითა მიიღებს წარმოჩინებითი გრძნობითა, ხოლო განზრახვათა ზედა დაიცვის მექსიერობითი, და მაშინ გვართა მათ და განზრახვასა განუყოფს და დართავს“ (თავი 136). ანტონს აქ მოჰყავს შეხედულება, რომ „განზრახვა“ ლოკალიზებულია ტვინის საშუალო წილში, ე. ი. იმ წილში, რომელიც წინა წილსა და უკანა წილს შორის ძევს; მეხსიერების ძალის ორგანოდ კი მიჩნეულია ტვინის უკანა წილი (თავი 137). მოყვანილი ადგილი, ვფიქრობთ, ასე უნდა იკითხებოდეს, რომ განზრახვა მოთავსებულია შუაში, „დაწიაღებული“ ტვინის უბისა და მეხსიერების წილს, ე. ი. ტვინის უკანა წილსა და წინა ტვინის (უკანა) უბეს შორის. წინა ტვინის ეს უკანა უბე არის „წარმოჩენითი“ ძალის ორგანო. ამრიგად, „განზრახვის“ ფიზიოლოგიური ორგანო მოთავსებულია „წარმოჩენითი“ ძალისა და მეხსიერების ფიზიოლოგიურ ორგანოთა შორის. აქ იმას უსვამენ ხაზს. რომ სწორედ შუა წილში, წარმოჩენითი ძალისა და მეხსიერების ორგანოთა შორის, უნდა იყოს „განზრახვის“ ფიზიოლოგიური ორგანო. რამდენადაც განზრახვა ისეთი ფსიქიკური ფუნქციაა, რომელიც უშუალოდ ეყრდნობა თავის მოქმედებაში „წარმოჩენით“ ძალას,

რადგანაც, როგორც დავინახეთ, მისგან იღებს ხატებს იმ საგნებისას, რომლებიც უშუალოდ აღარ მოქმედებენ უკვე გრძნობის ორგანოებზე. თავის მხრით კი „განზრახვის“ მოქმედების პროდუქტები — ურთიერთმიმართებაში მოყვანილი ხატი და მნიშვნელობა — მეხსიერების საგანია. მეხსიერება, „წარმოჩენითი“ ძალისაგან განსხვავებით, „ხატების საუნჯე“ კი არაა, არამედ ის ფუნქციაა, რომლის წყალობით ხატი — მის მნიშვნელობაში გაცნობიერებული — წარსულში განცდილ საგანს მიეკუთვნება.

ანტონი ამ საკითხში სხვაგვარი შეხედულებისაა, კიდრე ალბერტ დიდი. ალბერტ დიდი, ძირითადად, იმ შეხედულებას ავითარებდა, რომ შუა წილს არ აქვს საკუთარი ფუნქცია, რომ ის მხოლოდ წინა და უკანა წილს აკავშირებს ურთიერთთან [128]. ანტონი უფრო თანამიმდევარია. ადამიანთან, ანტონის აზრით, შუა წილი აზროვნების ორგანოა (ამ შემთხვევაში ის ნემესიოს ემესელის შეხედულებას იზიარებს). ეს შეხედულება მას მოჰყავს 137-ე თავში (მეხსიერების შესახებ) და 138-ე თავში, რომლებიც, როგორც ვიცით, მთლიანად ამოღებულია ნემესიოს ემესელიდან. ანტონი იმეორებს იმ შეხედულებას, რომ „შიდ-მოგონების“ (განსჯის) „ორღანოდ ამისად არს საშუალო წილი ტვინისა“. „განზრახვა“, ანტონის შეხედულებით, როგორც ვნახეთ, იმავე როლს ასრულებს ცხოველთა სამყაროში, რასაც ადამიანის საფეხურზე — გონება. ამიტომაც ცხადია, რომ ეს (განზრახვის) ფუნქცია თავის ტვინის შუა წილში უნდა იყოს ლოკალიზებული, სადაც ადამიანის შემთხვევაში „განსჯა“ მოთავსებული.

აღორძინების ხანამდე ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში დიდი გავლენით სარგებლობდა ის შეხედულება, რომელიც უარყოფს საერთოდ ფსიქიკურ ფუნქციათა ფიზიოლოგიური ორგანოების არსებობას. ამის საწინააღმდეგო შეხედულება დასაბუთებული „სპეკალში“. „სპეკალში“ მოცემულია აგრეთვე ფსიქიკურ ფუნქციათა ტვინში ლოკალიზაციის მოძღვრება. ამ შეხედულების დასამტკიცებლად მოყვანილია არა მარტო ის არგუმენტი, რომ ფსიქიკური ფუნქციების თავისებურებასა და მისი მატერიალური სუბსტრატის ფიზიკურ-ფიზიოლოგიურ თავისებურებათა შორის არსებითი შესატყვისობა არსებობს, არამედ ის შეხედულებაც, რომ ფსიქიკურ ფუნქციათა მატერიალური საფუძვლების დაზიანება იწვევს შესატყვისი ფსიქიკური მოქმედების აღკვეთას. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ანტონი ნემესიოს ემესელს იმოწ-

მებს და ავითარებს თავის შეხედულებას ნემესიოსიდან მოყვანილი ფაქტებით, რომლებიც, მისი აზრით, მოწმობენ, რომ ტვინის „თითოეულთა ნაწილთა“ (წინა, საშუალო და უკანა) „ენებათა შეხდომისაგან სიმარჯვე მოქმედებისა (იგულისხმება ფსიქიკური ფუნქციები. — ა. ფ.) დაიყენების“ (თავი 137), ე. ი. ფიზიოლოგიური ორგანოს ვნება „აყენებს“ ფსიქიკურ ფუნქციათა მოქმედებას<sup>135</sup>.

ასეთია „სპეკალის“ ფსიქო-ფიზიოლოგიური მოძღვრების ძირითადი დებულებები. ჩვენთვის ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა იმის გარკვევას, თუ რა ფილოსოფიური (მეტაფიზიკური) შეხედულებით ამართლებდა ანტონი „სპეკალში“ გადმოცემულ ფსიქო-ფიზიოლოგიურ მოძღვრებას. ფაქტი ისაა, რომ „სპეკალში“ დადებითი ცოდნა ფსიქიკურის შესახებ ფსიქიკური მოვლენების ფიზიოლოგიური საფუძვლების დადგენას გულისხმობს.

### კ. თნება

გრძობადი შემეცნების ძალების განხილვის შემდეგ ანტონი რაციონალური შექმენების ძალებს განიხილავს. კერძოდ: „თნებას“, „მიდმოგონებას“ (დისკურსიული აზროვნება) და „გაგონებას“ — გონებას (ინტუიტიური აზროვნება). „სპეკალის“ ეს ნაწილი იმასთან შედარებით, რაც იყო ცნობილი ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში მანამდე, ახალს თითქმის არაფერს შეიცავს.

იგი ძირითადად იმის განმეორებაა, რაც ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში აღრევე იყო ცნობილი და თავის არსებით ნაწილში — აღორძინების ხანაში სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში

---

<sup>135</sup> როგორც აღვნიშნეთ, ანტონს (თავი 137) სიტყვისიტყვით მოჰყავს ნემესიოსიდან თავი მენსიერების შესახებ. ეს თავი არა მარტო მენსიერების ნაწილში, არამედ ფსიქო-ფიზიოლოგიური საკითხების გარკვევის ნაწილშიაც, არსებითად, იმ შეხედულებებს ავითარებს, რაც ანტონს წინა თავებში ჰქონდა აღნიშნული. ამიტომ ეს ამონაწერი, როგორც „სპეკალის“ ნაწილი, ნემესიოსის შეხედულებათა განმეორებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ანტონის შეხედულებათა განვითარებად უნდა იყოს მიჩნეული. ამ ამონაწერში ფსიქო-ფიზიოლოგიური ნაწილი ანტონის შეხედულების, მართლაც, პირდაპირი გაგრძელებაა. აქაც ის პრობლემა დგას, რის გარკვევასაც ანტონი ისახავს მიზნად. „ხოლო ვინათგან ვიდრემე სამგრძნობელთა დასაწყისად და წყაროდ და მაწარმოებლად ვიტყვიოთ წინა კერძოსა წიალსა ტვინისასა, — თქმულია ამონაწერში, — და სიტყვიერებისად — საშუალსა, ხოლო მექსიერებისათვის — უკანა კჭრძოსა, საჭირო არს ჩვენებად, ვითარმედ ეს სახედ არს ესე“. მაგრამ ანტონისათვის საგულისხმო სწორედ ისაა, რომ ნემესიოსი ამ დებულებას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ექსტირპაციის“ მეთოდით ამტკიცებს.

იყო უკვე განზოგადებული. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ნაწილში თითქმის არაფერია ახალი და ორიგინალური, იმისათვის, რომ ანტონის მიერ „სპეკალში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური შეხედულებების დასარტლებული სურათი გვექონდეს, ზოგადად გავეცნოთ „სპეკალის“ იმ თავების შინაარსსაც, რომელიც რაციონალური შემეცნების პროცესებს ეხება. არსებითად კი, რის თქმაც შეიძლებოდა ამ შეხედულებების შესახებ საქართველოში ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიის ოვალსაზრისით, უკვე იყო თქმული ჩვენს გამოკვლევაში სულხან-საბას შესახებ (იხ. თავები მეხსიერებისა და გონების შესახებ). ჩვენ ვივარაუდეთ, რომ ანტონი თნებას სიტყვიერი სულის ძალას მიაკუთვნებდა, თორემ იგი პირდაპირ არსად ამბობს, რომ თნება რაციონალური შემეცნების პროცესიაო. ჩვენი ვარაუდი იმას ეყრდნობოდა, რომ „სპეკალში“ ანტონმა მგრძნობელი სულის ძალებს შორის არ მოიხსენია თნება.

თნება თავისი მნიშვნელობით იგივეა, რაც არისტოტელეს მიჯა (ალბერტ დიდთან — spiritus). „სპეკალში“ თნების, როგორც შემეცნების თავისებური საღებურის, შესახებ იმაზედ მეტი არაფერია თქმული, რაც ნათქვამი აქვს ნემესიოს ემესელს („ბუნებისათვის კაცისა“ — თავი მეხსიერების შესახებ). სახელდობრ, „სპეკალში“ ისაა განმეორებული, რომ გ რ ძ ნ ბ ა დ ი ს ა გ ნ ე ბ ი ს მ ე შ ე ვ ე ბ ი თ გ რ ძ ნ ბ ა დ ი ს ა გ ნ ე ბ ი ა ი ს ა ხ ე ბ ა ს უ ლ შ ი და ამ გ რ ძ ნ ბ ა დ ი შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს პ რ ო ც ე ს ე ბ ი ს ს ა ფ უ ძ ე ე ზ ე ი ქ მ ნ ე ბ ა თ ნ ე ბ ა. მაგრამ, გრძნობადის გარდა, არსებობს გონიერებით საწვდომი სინამდვილე, რომელიც აზროვნების, გონების საგანია. გონებით წვდომის შედეგად კი იქმნება კეშმარიტი ცოდნა — „გაგონება“ (ანუ ცნება). „სპეკალში“ მოყვანილია ნემესიოს ემესელის შემდეგი შეხედულება თნების შესახებ: „სული გრძნობადთა უკვე გრძნობს თავთა მიერ, მიითვალავს და იქმნების თნება ხოლო გონიერთა — გონების მიერ და იქმნების გაგონებაჲ (γρήψα)“. იგულისხმება, რომ შემეცნების თნებითი სახე განსხვავდება ცნებითი შემეცნებისაგან. თნება არ არის აუცილებელი და კეშმარიტი ცოდნა; იგი გრძნობადი შემეცნების საფუძველზე აღმოცენებული არანამდვილი ცოდნაა სინამდვილის შესახებ. მისი საგანი შემთხვევითია და არა ზოგადი, არსებითი, აუცილებელი. შემეცნების საფეხურად თნების შემდგომ „სპეკალში“ „მიღმოგონება“ და „გაგონება“ წარმოდგენილი.

## ლ. მიდმოგონება და გაგონება

მიდმოგონება დისკურსიული აზროვნებაა. „მიდმოგონება“ არის *επινοια* („დიანჯაი“, თავი 148). პეტრიწი ნემესიოს ემესელის თარგმანში ამ ძალის აღსანიშნავად ხმარობს ტერმინს „მიმოგონება“, „განმარტებაჲში“ კი — „მიდმოგონება“. ანტონმა უფრო სწორად „განმარტების“ ტერმინი მიიჩნია და „სპეკალში“ ყველგან, სადაც *επινοια* ს შესახებაა მსჯელობა, თუგინდ ეს ადგილები ამოწერალი იყოს ნემესიოს ემესელიდან, იოანე დამასკელიდან თუ სხვ., ანტონი ამ ტერმინით სარგებლობს.

„მიდმოგონებიდან“ გაწსხვავდება „გაგონება“. ეს არის ინტუიტიური აზროვნება („ნოიამა“, თავი 148).

მიდმოგონება და გაგონება „სპეკალში“ განხილულია 137-ე თავში მეხსიერების შესახებ; 138-ე თავში: „რად არს მიდმოგონებაჲ?“ 146-ე თავში: „რად არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისა და რად გაგონებისა და რად გასაგონი?“ 149-ე თავი: „რად არს გაგონებაჲ არსებისა და გვაგონებოისა?“

თავში მეხსიერების შესახებ (როგორც ვიცით, ამოღებულია ნემესიოს ემესელიდან) აღნიშნულია, რომ მიდმოგონება აზროვნების ისეთი სახეა, რომელიც გრძნობადთანაა დაკავშირებული. მართალია, მიდმოგონების როგორც დისკურსიული აზროვნების საგანი გონიერია და არა გრძნობადი, მაგრამ მაინც ისეთი გონიერი, რომელიც გრძნობადისგანაა გამოყვანილი და გრძნობადთანაა დაკავშირებული. ამიტომაცაა, რომ „მიდმოგონებითაცა აღქსენებაჲ პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან“ შეიქმნება. ე. ი. აქ თქმულია, რომ თუ გრძნობადი იმით ხასიათდება, რომ მის შესახებ მეხსიერება უშუალოა („გრძნობადნი აღიქსენებოან მებრ თვითებად“), მიდმოგონების საგანი ისეთი გონიერია, რომელიც „პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან“ შეიქმნება. ე. ი. წარმოდგენებისაგან ყალიბდება (შეიქმნება). მაშ, მეხსიერება იმის შესახებ, რაც მიმოგონებითაა წედომილი, წინმსწრობი წარმოდგენებისაგან („პირველ წარმოდგომილთა ოცნებათაგან“) გამოიყვანება. გარეშე გრძნობადი ხატებისა არ იაზრება მიდმოგონების საგანი. ამისგან განსხვავდება „საკუთრებით გონიერი“, რაც „გაგონების“ ანუ გონების საგანია.

მიდმოგონების, როგორც შემეცნების პროცესის, თავისებურება, „სპეკალში“ წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით, იმაშია, რომ იგი დისკურსიული აზროვნების პროცესია. მიდმოგონება, როგორც

დისკურსიული აზროვნების პროცესი, განხილულია „სპეკალის“ 148-ე თავში („რად არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისა და რად გაგონებისა და რად გასაგონი“), რომელიც, როგორც „სპეკალის“ სხვა მკვლევრების მიერ იყო უკვე აღნიშნული (ა. როგავა), ამოღებულია იოანე პეტრიწის „განმარტების“ წინასიტყვაობიდან.

ძირითადად „სპეკალის“ ამ ნაწილში ისაა აღნიშნული, რომ „მიდმოგონებაჲ ანუ მიდმოგაგონებაჲ“ ჰგავს „ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდეს, რამეთუ არა მარტივად მიდრკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი-გზავნად სრულ ჰყობს ნაეალთა თვისთა“. ეს არ არის „მარტივი და შეუდგომელი იგი გონება“. ცნება (νόησις) „მიდმოგონების“ ასეთი დისკურსიული აზროვნების შედეგად მოიპოვება (თავი 137). 138-ე თავში განხილულია, რა მიეწერება მიდმოგონების მოქმედებას. ეს თავიც ამოღებულია ნემესიოს ემესელიდან. მიდმოგონების ძალას მოყვანილი განმარტებით მიეწერება საერთოდ: „განსჯა“ (ἄρισξις—решение), თანდართვა (συγγαταξιξις), მიმართება (ბრძუ—стремление) და განლთოლვაჲ (ἀποφυξις—уклонения, противοδειξια); კერძოდ კი „საკუთრად“ მიდმოგონებით ძალას მიეკუთვნება „გაგონებაჲ გასაგონთა და სათნობანი (ἀρετη)—ძიროდეტელს და ზედმიწევნულეზანი (ἐπιποτημι)“. ესე იგი „სიტყვითნი ჯელოვნებანი და განზრახვითნი და წინგამორჩევითი ძალი („წინაგარჩევითი“.— ი. პეტრიწი; „წინააღმრჩეველობითი“.— არს. იყალთოელი; „თვით-გამორჩევითი“.— ფერემ მცირე; Προαρετικον—способность свободного выбора)<sup>136</sup>.

მაგრამ მიდმოგონებისაგან ანტონი ასხვავებს გონებას („გაგონებაჲ — ნოიმაჲ“), როგორც უშუალოდ შემეცნებას. გონება, მიდმოგონებისაგან განსხვავებით, უშუალოდ წვდება თავის საგანს: „გონებაჲ ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰდა რა მზე და აჰა შარავნდნიცა მისი უყამოდ და მიუდრეკელად დაჰარავენ ყოველსა“ (მოყვანილია იოანე პეტრიწიდან). ამის შემდეგ ანტონი არკვევს, რა არის „ნოიტოჲ, რომელიცა ჰრქვიან გასაგონსა ან საგონსა“.

<sup>136</sup> ანტონს აქ მნიშვნელოვანი რედაქციული ხასიათის ცვლილება შეაქვს იმ ტექსტთან შედარებით, რომელიც ნემესიოს მიეწერება. ჯერ ერთი, „სიტყვითნი ჯელოვნებანი“ მიეწერება მიდმოგონებას, გარდა ამისა, განზრახვითი და წინაგამორჩევითი ძალი, ამ რედაქციით, არის გაგონების სათნობისა და ზედმიწევნილების გამოვლენა.



აზროვნების სიტყვასთან მიმართების საკითხს ანტონი განიხილავს „სპეკალის“ 139-ე თავში: „რად არს შინაგანმღებარე სიტყვაა და რად გარემოსილი, ე. ი. წარმოჩენილი“. ანტონი აქ იმეორებს ნემესიოს ემესელის იმ ცნობილ მოსაზრებებს, რომელზედაც ჩვენ ზემოთ შევჩერდით სულხან-საბა ორბელიანის შეხედულებების განხილვის დროს.

## მ. ზოგიერთი ცნობა წადიერებითი ძალების შესახებ

ზემოთ ჩვენ განვიხილეთ ანტონის შეხედულებანი. როგორც გრძნობადი, ისე რაციონალური შემეცნების ძალების შესახებ. ამით ამოიწურება არსებითად „სპეკალის“ ფსიქოლოგიური ნაწილის შინაარსიც. ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული, რომ „სპეკალის“ ფსიქოლოგიური ნაწილი, მთლიანად ამ ნაწარმოების წინაშე მდგარი ამოცანიდან გაბომდინარე, მხოლოდ შემეცნების ფსიქოლოგიის საკითხებს შეიცავს. მაგრამ „სპეკალის“ რამდენიმე ადგილას, სხვადასხვა საკითხებთან დაკავშირებით, ანტონს მაინც აქვს გამოთქმული ზოგიერთი მოსაზრებები წადიერებითი ძალების შესახებაც<sup>137</sup>.

შემეცნების გვერდით სულიერი მოქმედების მეორე ძირითად ფორმას ანტონისათვის წადიერებითი ძალების აქტები წარმოადგენენ. წადიერებითი ძალების შესახებ ზოგიერთი ცნობა გვხვდება „სპეკალის“ 131-ე („რომელნი არიან პყრობადნი ძალნი სულისანი“) და მე-140 თავებში („რომელნი არიან ძალნი სიტყვიერისა სულისანი“).

მგრძნობელი სულის ძალების განხილვისას ანტონი აღნიშნავს, რომ „მგრძნობელსა სულსა აქუსო ძალი დაყუბილ, ე. ი. პყრობითი და ძვრითი“. მგრძნობელი სულის ძალების განხილვისას ანტონი მხოლოდ იმის აღნიშვნით დაკმაყოფილდა, რომ მგრძნობელ სულს პყრობითი ძალების გარდა წადიერებითი ძალებიც გააჩნია (არისტოტელეს *σφαιζή*, ალბერტ დიდის ტერმინოლოგიით — *appetitus*).

მე-140 თავში ანტონი ცდილობს ზოგადად მოგვეცეს იმ სულიერი მოძრაობების კლასიფიკაცია, რომლებიც, მისი აზრით, სიტყვიერ სულს ახასიათებს. ამ შემთხვევაშიაც ანტონი არისტოტელეს ეყრ-

<sup>137</sup> გრძნობა, როგორც სულიერი ცხოვრების დამოუკიდებელი კლასი, „სპეკალში“ არ არის წარმოდგენილი. როგორც ცნობილია, საერთოდ, მხოლოდ XVIII საუკუნის მიწურულში გაჩნდა პირველად ისეთი თეორიები ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, რომლებიც ცდილობდნენ დაესაბუთებიათ გრძნობა როგორც ფსიქიკური ცხოვრების დამოუკიდებელი კლასი.

დნობა. ანტონი წერს: „იტყვის არისტოტელი სამნი არიანო ძალნი სულისანი, ესე იგი: 1. ძალნი, 2. ანაგებნი, 3. ვნებანი“. თანაც დასძენს, რომ ამასვე „ასწავებს ძალად სულისად დიდიცა ალბერდი“. ასეთი შეხედულება ნამდვილად ეკუთვნის არისტოტელეს. არისტოტელე „ნიკომახის ეთიკაში“ (წიგნი 11, § 4) წერს (ანტონის ტერმინებით თუ ვთარგმნით): „სულიერი მოძრაობანი სამი სახისაა: ვნებები (πᾶσις.—ა. ფ.), ძალნი (δύναμις.—ა. ფ.) და ანაგებნი (ἐξίς.—ა. ფ.)“ (ალბერტ დიდის შეხედულებანი მოგვყავს შნაიდერის მიხედვით [128]).

ანტონი ძირითადად, ალბერტ დიდის შეხედულებათა შესაბამისად, თითოეული ამათგანის ცნებას არკვევს. „აწსადამე ძალნი არიან ვიდრემე მკვიდრ. ხოლო ანაგებნი მოგებულ ანუ მფენილ(?)<sup>128</sup> და ვნებანი არიან შინაგან ნაბადებ“<sup>129</sup>. მაშ, „ძალი“ (δύναμις) ბუნებით მოცემულია. „მკვიდრია“; ანაგები — შექმნილი თვისებაა („მონაგები“); ვნება კი ისაა, რაც ამ მკვიდრი ძალების ნიადაგზე „შინაგნით“ იბადება და არ შეიძინება. აფექტი — ვნება შინაგნით აღმოცენდება, ის არ არის განზრახვით შენაძენი; განზრახვით შენაძენი მხოლოდ „ანაგებია“. ანაგები ისეთია, როგორიც არის ნებისმიერი მოქმედება, ამ უკანასკნელის ნაყოფია იგი: „რაბამიცა აქუს მოქმედებანი, ეგ ფერნივე არიან ანაგებნიცა“ (თავი 140). ანაგების კატეგორიის მოვლენად ანტონს მიაჩნია „ზედმიწვენილება“ და „სათნობა“. აქაც არისტოტელეს შეხედულებათა განვითარებული, რომ „სათნობანი“ „დიანოეთიკური“ თუ „ეთიკური“ „ანაგების“ კატეგორიის მოვლენებს ეკუთვნიან.

ნათელი რომ იყოს „აღძრვითი“ ძალების სრული სურათი. ანტონი აღნიშნავს, რა არის ადამიანური მოქმედების პრინციპი, რომ-

<sup>128</sup> ანტონი ალბერტ დიდის ზეგავლენით სცილდება არისტოტელეს შეხედულებას „ანაგების“ აღმოცენების შესახებ. ანტონი, ისევე როგორც ალბერტ დიდი, ამ საკითხის განხილვისას არამეცნიერულ შეხედულებას უთმობს ადგილს, რამდენადაც ჩვეულებითი და მოგებით შექმნილი „ანაგების“ გვერდით უმაღლესი ძალიდან „მონიკებული“ „ანაგების“ არსებობასაც აღიარებს.

<sup>129</sup> ანტონი შენიშნავს, რომ ვნება გარედან შემოსული აღძვრია. ამდენად შეგარძნებაც ვნებით მდგომარეობადაა მიჩნეული. ანტონის გადმოცემით ისეთი მდგომარეობანიც, როგორიცაა: შიში, ტკივილი და სხვ., — ვნებაა, როგორც სულში სხვით გამოწვეული მდგომარეობა. „არიან ვნებანი შემოსრულნი გარეგნით ხოლო სახელწოდებულ ჰყოფს არისტოტელი ვნებასა მას ზედმოღებულად წინდადებულთაგან (იგულისხმება საგანი.—ა. ფ.), მერმეცა სხვაგვარ მიღებულ ვიდრემე ვნებანი, ვითა ითქმინან: გემოვნებანი (იგულისხმება სიამოვნება.—ა. ფ.) ვითა შიში და ვითა ტკივილი“ (თავი 140).

ლის საფუძველზე მოქმედების შედეგითაა, ვთქვათ, „ანაგენი“. ადამიანისთვის სპეციფიკური, ანტონის აზრით, ნ ე ბ ე ლ ო ო ა ა : „სულად უკვე სიტყვიერისა თქვეს ნებადაცა. ესე იგი წადიერება სიტყვიერებრი და ნებადაცა“. ამ შემთხვევაში „ნება“ ორი მნიშვნელობით იხმარება. ერთია იგი როგორც სიტყვიერ სულში ჩასახული წადილი, განსხვავებული უსიტყვო სულში ჩასახული წადილისაგან. „ნება“ ამ შემთხვევაში წარმოდგენილია — *προαίτιον* — *წინაგადაწყვეტილი* მნიშვნელობით. ამის შესახებ არისტოტელე წერს: „სულის გონიერ ნაწილში ისახება წადილი („ნება“, ანტონის ტერმინით *προαίτιον* — ა. ფ.) უგონო ნაწილში — გულის თქმა და გულის „წყრომა“ („*De anima*“, III, § 9, 432 ს).

„ნებადაც“ მეორე მნიშვნელობა მოყვანილ ციტატაში არის გადაწყვეტილება, ნებისყოფის (*παρρησιον, προαίτιον*) ძალა (ესეც სიტყვიერი სულის ძალაა).

ამრიგად, ანტონი იმისთვის, რომ მკითხველს სულის ძალების შესახებ ასე თუ ისე დასრულებული წარმოდგენა მიანიჭოს მისთვის, როგორც დავინახეთ, მეტად სქემატურად წარმოადგენს აღძვრითი ძალების ფსიქოლოგიას.

ასეთია, არსებითად, „სპეკალის“ ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ნაწილი.

ჩვენ მრავალჯერ აღვნიშნეთ, რომ თუ „სპეკალს“ განვიხილავთ როგორც მთელს, ადვილად შევამჩნევთ, რომ მისი გეზი და მიმართულება არსებითის მხრივ განსხვავდება იმ წყაროების გეზისა და მიმართულებისაგან, რომლებითაც ანტონი სარგებლობდა „სპეკალის“ წერის დროს. ეს ფაქტი განსაკუთრებით ნათლად იჩენს თავს, თუ განვიხილავთ მთლიანად „სპეკალის“ მოძღვრებას შემეცნების ძალების შესახებ (მგრძნობელობითი და „სიტყვიერი სულის“ ძალების შესახებ).

ერთი შეხედვით, შეიძლება მკითხველს მოეჩვენოს, რომ შემეცნების ფსიქოლოგია „სპეკალში“ მთლიანად არისტოტელეს შეხედულებათა განმეორებას წარმოადგენს, მაგრამ ასეთი შთაბეჭდილება მხოლოდ „სპეკალის“ ზერელე გაცნობის შედეგი იქნებოდა. თუ მთლიანად ავიღებთ „სპეკალის“ მოძღვრებას შემეცნებითი ძალების შესახებ და მრავალმხრივ და არსებითად განვიხილავთ მას, დავრწმუნდებით, რომ „სპეკალი“ სცილდება არისტოტელეს ფსიქოლოგიის ფარგლებს. ჩვენ, „მგრძნობელი სულის“ ცალკეული ძალების შესახებ „სპეკალის“ მოძღვრების განხილვისას (გრძნობადი აღქმის ზოგადი თეორიის განხილვისას და სხვ.).

ვცდილობდით, იმ ადგილებზე გაგვემახვილებია ყურადღება, რომლებაც საფუძველს მოგვცემდა წამოგვეყენებია დებულება, რომ „სპეკალში“ არისტოტელეს ფსიქოლოგიის ფარგლების ერთგვარ გარღვევასთან გვაქვს საქმე. ახლა კი ვცადოთ ეს დებულება უფრო ნათელი გავხადოთ მთლიანად „მგრძნობელი“ და „სიტყვიერი“ სულის ძალების შესახებ „სპეკალის“ მოძღვრების განხილვით და საფუძველი შევქმნათ მსჯელობისათვის უფრო ფართო ხასიათის საკითხზე: რამდენად შეეთანხმება ურთიერთს „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიისა“ და „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ ნაწილები?

როგორც ცნობილია, „სიტყვიერი სულის“ (ψῆς) შესახებ მოძღვრებით არისტოტელეს ფსიქოლოგიაში დუალიზმი შემოიჭრა. „სიტყვიერი სული“ იყო წარმოდგენილი როგორც ღვთაებრივი საწყისი ადამიანში. იგი დახასიათებული იყო როგორც უკვდავი არსება, როგორც წმინდა ფორმა უმატერიოდ, რომელსაც არა აქვს არავითარი სხეულებრივი ორგანო და არაფრით სხეულებრივით არ არის განსაზღვრული. „სიტყვიერი სული“ არისტოტელეს მიხედვით ადამიანის სიკვდილის შემდეგაც განაგრძობს არსებობას. ასეთი არ არის ვეგეტატიური და მგრძნობელი სული. ადამიანის არსებაში „სიტყვიერი სული“ ღვთაების მიერ შემოსახლებულადაა წარმოდგენილი:

„სპეკალში“, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ შემეცნებითი ძალებია განხილული, ამიტომ გასაგებია, რომ „სპეკალის“ ავტორი ვეგეტატიური სულის ფუნქციებზე არ მსჯელობს. რაც შეეხება გრძნობიერი სულის ძალებს, როგორც დავინახეთ, „სპეკალში“ ისინი არსებითად წარმოდგენილი არიან როგორც სინამდვილის ასახვის საფეხურები, რომელთა ბუნებაც ტვინის სხეულებრივი თავისებურებებით განსაზღვრულად ითვლება. იგულისხმება, რომ ეს ძალები სწორედ იმ თავისებურებების განვითარების შედეგია, რაც ტვინს ახასიათებს. რასაკვირველია, ამ მიმართულებით „სპეკალში“ წამოყენებულ მოსაზრებებს ანტიკური ხანის მექანიკური მატერიალიზმის შეზღუდულობის დაღი აზის, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ იმის აღნიშვნა გვინტერესებს, რომ „სპეკალში“ მოძღვრება „მგრძნობელი სულის“ ძალების შესახებ ასე თუ ისე მატერიალიზმთან მიახლოებული პოზიციებიდანაა განხილული. რაც მთავარია, ამ მოძღვრებით ის დასტურდება, რომ როდესაც ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, როგორც სინამდვილის შესახებ, დადე-

ბითი ცოდნის ჩამოყალიბების ამოცანა დგებოდა, იგი შეიძლება გადაწყვეტილიყო მხოლოდ მატერიალისტური ფილოსოფიის ან მასთან მიახლოებული შეხედულებების საფუძველზე.

ამრიგად, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რაც „სპეკალში“ არის თქმული „მგრძნობელი სულის“ ძალების შესახებ, მაშინ მის მიმართ შეეუძლებელია სულიერის ის დახასიათება ჩავთვალოთ შესატყვისად, რაც „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილშია წარმოდგენილი; სახელდობრ, რომ სული უკვდავია, არამატერიალური სხეულისაგან მოწყვეტილი და უცვლელი არსებაა. ფაქტიურად „სპეკალში“ სულიერი ძალების შესახებ ისეთი ცოდნაა წარმოდგენილი, ყოველ შემთხვევაში თუ მხედველობაში მივიღებთ მოძღვრებას „მგრძნობელი სულის“ შესახებ, რომ ზემოთ ზოყვანილი სულის განსაზღვრება შეუძლებელია მივიჩნიოთ ისეთ განსაზღვრებად, რომელიც მთლიანად ყველა სულიერ მოვლენაზე ვრცელდება. „სპეკალში“ წარმოდგენილი ცოდნის მიხედვით ფაქტიურად ის გამოდის, რომ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილში მოცემული სულის განსაზღვრება არ არის მთლიანად სულიერი ძალების თავისებურების ამსახველი. ახლა საკითხი დგება იმის შესახებ, თუ არის სიტყვიერი სულის ძალები ისე წარმოდგენილი „სპეკალში“. რომ აღნიშნული განსაზღვრება „სიტყვიერი სულისათვის“ მაინც იყოს კანონიერი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შეიძლება თუ არა „სპეკალში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის მიხედვით „სიტყვიერი სული“ მივიჩნიოთ არამატერიალურად. უკვდავად. სხეულისაგან მოწყვეტილად დაჭ.შ. თუ „სპეკალის“ ავტორი ბოლომდე ერთგული დარჩებოდა არისტოტელეს შეხედულებისა „სიტყვიერი სულის“ შესახებ, მაშინ ცხადია, რომ სულის ის განსაზღვრება, რომელიც მეტაფიზიკურ ნაწილში იყო წარმოდგენილი. სავსებით შესატყვისი იქნებოდა „სიტყვიერი სულისათვის“ მაინც. მაგრამ საგულისხმო ისაა, რომ „სპეკალის“ აზრთა მსვლელობა არ ემთხვევა არისტოტელეს შეხედულებებს „სიტყვიერი სულის“ შესახებ. „სპეკალში“ მოძღვრება „სიტყვიერი სულის“ ძალების შესახებ არისტოტელეს შეხედულებების დაცვისა და შემდგომი დასაბუთების მიმართულებით კი არ არის განვითარებული, არამედ, პირიქით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იგი არისტოტელეს მოძღვრების ფარგლებს გადალახვის მიმართულებითაა გაშლილი. ასე რომ, კიდევ უფრო იზღუდება და უსაფუძვლო ხდება სულის არსის ის განსაზღვრება, რაც „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილში იყო წარმოდგენილი. „სიტყვიერი სული“ ძალების განხილვა „სპეკალში“

ისე არაა მიმართული, რომ მისთვის მგრძნობელობითი ძალებისაგან განსხვავებული სუბსტანციის დაშვება იყოს საჭირო; ისე არაა წარმოდგენილი „სპეკალში“ ცოდნა „მგრძნობელობითი ძალების“ შესახებ. რომ „სიტყვიერება“, ინტელექტი, „მგრძნობელობისაგან“ სრულიად მოწყვეტილი ჩანდეს და ამდენად დამოუკიდებელი საწყისის გამოვლენად იყოს მიჩნეული. პირიქით, საქმის ვითარება ისეა წარმოდგენილი, რომ „მგრძნობელობით ძალებსა“ და „სიტყვიერ ძალებს“ შორის განსხვავება გენეტიკურად სხვადასხვა საფეხურის ძალების განსხვავებად, ჩანს, თანაც ისე, რომ უფრო მაღალი ძალე უფრო დაბალი ძალის არსებობას გულისხმობს. მართლაცდა, როგორც დავინახეთ, მგრძნობელობითი ძალები ისეა დახასიათებული „სპეკალში“, რომ თავიანთი განვითარების მაღალ საფეხურად „სიტყვიერი სულის“ ძალებს გულისხმობენ, ხოლო მგრძნობელობითი სულის ძალები — „სიტყვიერი სულის“ ძალებთან განუყრელ ერთიანობას. მგრძნობელობითი სულის ძალები, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „სიტყვიერი სულის“ ძალებს „უსწორდებიან“. მაგალითად. „სპეკალში“ მგრძნობელობითი სულის ძალები ხშირადაა დახასიათებული როგორც გონების შემცველები განვითარების ცხოველურ საფეხურზე, როგორც გონების როლის შემსრულებლები ცხოველის მოქმედებაში, ე. ი. როგორც გონების „ნათესავნი“. „სიტყვიერი სულის“ ძალები, თავის მხრივ, წარმოდგენილია როგორც „მგრძნობელობითი სულის“ ძალებთან განუყრელ ერთიანობაში მყოფი ძალები. მაგალითად, მიდმოგონება, დისკურსიული აზროვნება „სიტყვიერი სულის“ ძალადაა წარმოდგენილი, თანაც როგორც გონებისაგან განუყრელი. მიდმოგონება, დისკურსიული აზროვნება, თავის მხრივ, დახასიათებულია როგორც გრძნობადი შემეცნების ძალებთან უშუალოდ დაკავშირებული აზროვნების სახე და მისი განვითარების საფეხური. ამ მხრივ აღსანიშნავია, რომ „სპეკალში“ დისკურსიული აზროვნების ფიზიოლოგიური ორგანოს დახასიათების ცდაც კია წარმოდგენილი. „ორდანოდ ამისად, — წერია „სპეკალში“, — არს საშუალი წიალი ტვინისა“. ასე რომ, დისკურსიული აზროვნების საკითხის განხილვა ისეა მიმართული „სპეკალში“, რომ იგი არსებითად განსხვავებული არ ჩანს მგრძნობელობითი სულის ძალებისაგან, სხეულთან კავშირის თვალსაზრისით. გამოდის, რომ „უკვდავებისა“ და არამატერიალობის მხრივაც იგი შეუძლებელია განსხვავდებოდეს მგრძნობელობითი სულის ძალებისაგან.

ახლა განვიხილოთ „სპეკალის“ მოძღვრება გონების როგორც უშუალო წვდომის შესახებ. „სპეკალის“ ავტორი გონებას როგორც გონებრივი საგნის უშუალო წვდომის ძალას ასხვავებს დისკურსიული აზროვნებისაგან და თითქოს მას მგრძნობელობისაგან სრულიად დამოუკიდებელ ძალადაც წარმოადგენს. მაგრამ თუ არსებითად ჩაუუკვირდებით იმას, რაც „სპეკალში“ არის თქმული გონების შესახებ, ძნელი არ არის დავინახოთ, რომ გონება წარმოდგენილია როგორც ადამიანისათვის დამახასიათებელი შემეცნების სპეციფიკური ძალა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, როგორც ინტელექტუალური ინტუიცია, მაგრამ მაინც როგორც ისეთი ძალა, რომელიც თავისთავად ისეთს არაფერს შეიცავს, რომ მკითხველისათვის აუცილებელი იყოს დაუშვას: ამ ძალის სუბსტანციას უკვდავი, სხეულისაგან მიუყვებელი და უცვლელი სული წარმოადგენს.

ამ ფაქტთან დაკავშირებით უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონისათვის ცნობილი იყო გონების შესახებ როგორც არისტოტელეს. ისე ნეოპლატონიკოსთა მოძღვრება. ე. ი. მისთვის ცნობილი იყო მოქცევებიანი, რომლებსაც გონების თავისებურებანი წარმოდგენილი ჰქონდათ ისე, რომ იგი მის უკვდავებასა და სხეულისაგან სრულ დამოუკიდებლობას ამტკიცებს. მიუხედავად ამისა, „სპეკალში“ გონება მაინც წარმოდგენილია როგორც შემეცნების თავისებური „საფეხური“, შემეცნების თავისებური ძალა სპეციფიკური ფუნქციების მქონე სულის სხვა ფუნქციებს შორის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, გონება წარმოდგენილია როგორც სულიერი ძალა და არა როგორც სეინდივიდუალური შემეცნების საწყისი. მოძღვრება გონების შესახებ „სპეკალში“ წარმოდგენილია ისე, რომ იგი არ შეიძლება ჩაითვალოს გონების უკვდავების მტკიცების საფუძვლად.

„სპეკალის“ ცალკე თავები მოძღვრებულია გონების საკონსტრუქციო მი. 148-ე თავი დასათაურებულია ასე: „რამ არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისა და რამ ვაგონების და რამ გასაგონი“. 149-ე თავის სათაურია: „რამ არს ვაგონებაჲ არსებისა და გვამოვნებითისა“. ეს თავები სიტყვასიტყვით იმეორებენ იოანე პეტრიწის მიერ „განმარტებაჲს“ წინასიტყვაობაში გამოთქმულ მოსაზრებებს. „სპეკალის“ ავტორი პირდაპირ წერს კიდევ იმას, რომ მას აღნიშნულ თავებში მოჰყავს: თუ „ფილოსოფოსებითა სიბრძნისა სიტყვათა ანტილტიკოსმან (?) ჩემ გონება მზემან იოანემან სამლომან ფილოსოფოსმან და ღრასტირიომან (?) ღვთივმეტყვთა (?) კელოვანთამან თქვა ღვთისმეტყველებითთა კავშირთა წინასიტყვისა შინა ღრასტიკოსათვის ესღერ საჭირო არსო ცნობად ვითარმედ სხვაჲ არს ძალი და

მოქმედება სულისა და სხვის გონებისა“. ანტონი მიმართავს ერეკლე მეფეს: „შენ გაიგონე ტრფიალო სიბრძნისაო ღვთივ დიდებულო მეფე[ე] თუ ვითარ გვაჩვენა ჩვენ ატიკურთა ლექსთაგან ძალნი და მოქმედებანი სულისა და გონებისანი ნათესავთა შენთა შესაფერო მან რტომან...“<sup>140</sup> ამის შემდეგ „სპეკალში“ მოყვანილია იოანე პეტრიწის განსაზღვრებანი: „დიანჯაჲს“, „ნოიმაჲსა“ და „ნოიტოჲს“. „სპეკალის“ ფსიქოლოგიის მთლიან კონტექსტში, ე. ი. ადამიანის სულიერი ძალების განხილვის კონტექსტში, ეს განსაზღვრებანი სხვაგვარ მნიშვნელობას იძენენ. ისინი ორგანულად უკავშირდებიან და თავისებურად ასრულებენ „სპეკალის“ მოძღვრებას ინტელექტის შესახებ. „სპეკალში“ მოყვანილია ადგილი პეტრიწის „განმარტებიდან“. აქ წერია „შეისწავე კუალად ვითარმედ სხვებრ ვიტყვით ძალთა და მოქმედებათა სულსა ზედა და სხვებრ გონებასა ზედა და სხვებრ მის ერთისათვის ანუ ერთთათვის. სულისათვის ვიტყვითო თქვა დიდმან მან თანწარვლის სახეთ მცირედ-მცირედ და წარმატებით და ანუ გამგებელად (პეტრიწის დედანშია „მომგებელად. — ა. ფ.) მოქმედებასა ანუ არა და მართ ძალად ოდენ, ვითარ ყრმათა ანუ უსწავლელთასა, რამეთუ ძალად ოდენ არიან, ხოლო მოქმედებითისაგან გაგონებისა უნაწილო ვითა აღმოაჩინა არისტოტელი. რამეთუ უფილოსოფოსოთა სულითა ძალად ოდენ იტყჳს და არა მოქმედებით, ხოლო რომელთა იფილოსოფოსეს, მათ შორის ოდენ დასდებს მოქმედებითსა სულსა და გონებასა, ხოლო კუალად სხვაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ განგონებისაჲ...“ პეტრიწის „განმარტებიდან“ მოყვანილი ეს ადგილი „სპეკალის“ აზრთა წყობაში ნიშნავს, რომ უსწავლელთა, ყრმათა და უფილოსოფოსთა შორის „მოქმედებითისაგან გაგონებისა უნაწილო“ სულში ცნებები, გონებით მისაწვდომი საგნები შესაძლებლობის სახით არიან მოცემულნი — ადამიანის სული ხან აზროვნებს, ხან არა (წარმოდგენილია „ანუ მომგებელად მოქმედებასა ანუ არა“). გონება არის წმინდა აქტივობა. იგი სინამდვილედ აქცევს სულში შესაძლებლობის სახით არსებულ ცნებებს... „რომელთა იფილოსოფოსეს მათ შორის ოდენ დასდებს მოქმედებითსა სულსა და გონებასა“. ამრიგად, „სპეკალის“ მთლიანი კონტექსტის მიხედვით პეტრიწის თხზულებიდან მოყვანილი ციტატა „სპეკალის“ ავტორის შეხედულებას ასეთი სახით აყა-

<sup>140</sup> იმ გვერდზე, სადაც „სპეკალში“ ეს ამონაწერია მოყვანილი, მიწერილია პეტრიწის ბიოგრაფიისათვის მნიშვნელობის მქონე შენიშვნა: „ესე იგი რანეთუ იოანე პეტრიწი ბრძენთა ჩვენთა თქვეს სამეუფოთა გვართაგან დავითიანთა“.



ლიბებს: გონება ადამიანის სულში მაღალი შემეცნებითი ძალაა, იგი პოტენციურად მოცემული ცნებების „გაშუქებაა“. აქტუალიზაცია განსხვავებული დისკურსიული აზროვნებისაგან. მაგრამ „სპეკალის“ ტექსტის მიხედვით არსად არ ჩანს, რომ „სპეკალის“ ავტორისათვის დისკურსიული აზროვნებისაგან გონება სრულიად მოწყვეტილად უნდა ჩაითვალოს. პირიქით, „სპეკალის“ მთლიანი კონტექსტის მიხედვით ისე გამოდის, რომ გონება მართალია მაღალი ძალაა, მაგრამ იგი არაა მოწყვეტილი შემეცნების სხვა ქვედა ძალებს.

როგორც ცნობილია, არისტოტელესა და იმ ფილოსოფოსების მოძღვრებაში, რომლებიც გონების შესახებ არისტოტელეს მოძღვრებას იცავდნენ, მთავარი იმის მტკიცებაა, რომ გონების მონაცემები, გონების მიერ ზეგრძნობადის წედომა ეს არ არის გრძნობადში ზეგრძნობადის აღმოჩენა (ასე რომ ყოფილიყო, მაშინ გონება მაღალი სულიერი ძალა არ იქნებოდა, პირიქით, იგი წარმოდგებოდა როგორც მგრძნობელობისაგან დამოკიდებული ძალა, როგორც იმისადმი დაქვემდებარებული ძალა, რაც სულში საგნობრივი სინამდვილის ზეგავლენით შექმნილ მდგომარეობას წარმოადგენს). არისტოტელური ხაზი გონების მოქმედების დახასიათებისას იმის მტკიცებაში გამოიხატებოდა, რომ გონების მოქმედება, „ასახვა“, „შთაბეჭდილებების მიღება“, „შთაბეჭდილებების გახსნა“ კი არ არის. არამედ „წმინდა აქტივობაა“, არსებითად საკუთარი თავის შემეცნება, საკუთარი „შესაძლებლობების გახსნა“. ამ გზით ის მტკიცდებოდა, რომ სულიერი ცხოვრება თავის თავში დახშული ცხოვრებაა. სხეულისაგან დამოუკიდებელი უკვდავი სუბსტანციის გამოვლენაა.

„სპეკალის“ მოძღვრების მიხედვით განსხვავებული უნდა იქნეს მიდმოგონება და გონება. მაგრამ ეს განსხვავება არ არის ისე გაგებულ, რომ გონება სრულიად მოწყვეტილად ჩაითვალოს მიდმოგონებისაგან, რომელიც მგრძნობელობასთანაა დაკავშირებული. პირიქით, „სპეკალის“ ავტორის აზრთა წყობა ისე მიმდინარეობს, რომ იგი ცდილობს გვაჩვენოს, გონება მხოლოდ იმის აქტუალიზაციაა: რაც გრძნობელობასთან დაკავშირებული შემეცნების ძალითაა მოპოვებული და მოცემულია შესაძლებლობის სახით. ერთი სიტყვით ისე გამოდის, რომ გონება არ არის მოწყვეტილი მიდმოგონებას, რომელიც დაკავშირებულია მგრძნობელობასთან და, მაშასადამე, სხეულებრივ და ობიექტურ სინამდვილესთან.

„სპეკალში“ მოყვანილია სხვა ადგილებიც პეტრიწის „განმარტებას“ წინასიტყვაობიდან, რომელიც „გონების“ ცნებას ეხება.

„სპეკალის“ მთლიან კონტექსტში ეს ადგილები გამოიყურება როგორც იმ საკითხების განხილვა, რომლებიც ადამიანის სულის შესახებ მოძღვრების (ფსიქოლოგიის) ფარგლებს სცილდება. პეტრიწის წინასიტყვაობიდან „გონების“ შესახებ მოყვანილი ადგილები „სპეკალის“ მკითხველის წინაშე აყენებს სულისა და გონის განსხვავების არსებობის პრობლემას. იმ პერიოდში, როდესაც „სპეკალი“ იწერებოდა, და იმ წრეში, სადაც „სპეკალის“ ავტორს უხდებოდა ყოფნა და სადაც „სპეკალში“ წარმოდგენილი აზრები მწიფდებოდა. გაბატონებული იყო ძლიერი ტენდენცია, რომ „გონება“, „გონი“ არ ყოფილიყო წარმოდგენილი „ზეინდივიდუალური“ შემეცნების წყაროდ, როგორც ადამიანის სულიერი ძალებისაგან სრულიად მოწყვეტილი შემეცნებითი ძალა. ამას მოწმობს ვინმე ზაქარიას ნარკვევები, რომლებიც აგრეთვე ეხებიან გონების საკითხს. ზაქარიას ნარკვევების შესახებ ჩვენ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა.

როგორც დავინახეთ, „სპეკალის“ ავტორიც გონების საკითხს არ განიხილავს იმ ფარგლებში, რომ იგი სცილდებოდეს მოძღვრებას ადამიანის სულიერი ძალების შესახებ; გონება წარმოდგენილია ადამიანის სიტყვიერი სულის ძალების კატეგორიათა რიგში.

„სპეკალის“ ავტორი არ გრძნობს, რომ ადამიანის სულიერი ძალების ისეთი დახასიათებით, რაც „სპეკალის“ კონკრეტული ფსიქოლოგიის ნაწილშია წარმოდგენილი, ეწინააღმდეგება „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილში წამოწყებულ მტკიცებას, რომ სული უკვდავია; სხეულისაგან დამოუკიდებელი და ა. შ. „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილში წარმოდგენილი ადამიანის სულის განსაზღვრება დაუსაბუთებელი რჩება „სპეკალის“ კონკრეტული ფსიქოლოგიის მხრივ. „სპეკალის“, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ მონაცემების შექმნა დაუსაბუთებელია „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ დებულებები. შეიძლებოდა უფრო მეტიც გვეთქვა, რომ არსებითად „სპეკალის“ „ემპირიული ფსიქოლოგიის“ მონაცემები „სპეკალის“ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ საწინააღმდეგოდაც კია მიმართული. „სპეკალში“ წარმოდგენილი მოძღვრება ადამიანის სულიერი ძალების შესახებ, როგორც სინამდვილის რეალური ძალების შესახებ, არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც მკითხველს აიძულებდეს დაუშვას სულიერი სუბსტანციის როგორც სხეულისაგან სრულიად მოწყვეტილისა და უკვდავი საწყისის არსებობა.

ამრიგად, ვიმეორებთ, ფაქტიურად „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის ნაწილსა და ემპირიული ფსიქოლოგიის ნაწილს შო-

რის წინააღმდეგობა თუ არა, შეუსაბამობა მაინც დასტურდება. ძნელი სათქმელია, ეს ფაქტიური ვითარება რამ გამოიწვია: ავტორის არათანმიმდევრობამ, სინამდვილის ლოგიკის ძალამ, თუ ავტორის ნეოპლატონიკური შეხედულებების გარკვეული კონცეფციების შუქზე რალაცნაირად არ ეჩვენებოდა. რომ „სპეკალში“ ის არაოან-მომდევრულ მოძღვრებას ავითარებდა ადამიანის სულიერი ძალებზე შესახებ. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის არა აქვს ამ ფაქტიური ვითარების ახსნას მნიშვნელობა. ჩვენ ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმ ვითარების აღნიშვნით დავკმაყოფილდებით, რომ „სპეკალის“ ემპირიკული ფსიქოლოგიის მონაცემები არსებითად ძირს უთხრიან იმ დებულებებს, რაც სულის არსის შესახებ „მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის“ ნაწილში იყო განვითარებული.

სულხან-საბა ორბელიანის ქართული ლექსიკონი და „სპეკალი“ ჩვენ განვიხილეთ როგორც ის ნაწარმოებები, რომლებიც ნათლად წარმოგვიდგენენ „გარდამავალ ხანაში“ ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების თავისებურებას საქართველოში. როგორც დავინახეთ. ამ პერიოდში ჯერ კიდევ ძლიერია სქოლასტიკის ტრადიციები იმ მხრივ, რომ ფსიქოლოგიური ცოდნა ყალბდება არა როგორც სინამდვილის შემეცნების გარკვეული მეტალოლოგიის საფუძველზე აგებული ცოდნის სასტემა, არამედ როგორც ამა თუ იმ ავტორისათვის ავტორიტეტულად მიჩნეული წყაროებიდან „ამოკრეფილი“ ცოდნა. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ფსიქოლოგიური ცოდნა იცვებოდა როგორც ავტორიტეტულად მიჩნეულ წყაროებში წარმოდგენილი ცოდნის სისტემატიზაცია, ურთიერთშეთანხმება, სინთეზირება და სხვ. მაგრამ ამ სახის ძიებებში და არა უბრალო რეკაპიტულაციის გამოიხატა არსებითად ქართული კულტურის მონაპოვარია „ნაკვერჩხლების“ ალაპლაპების ძირითადი ტენდენცია, რაც ამ სინის დამახასიათებელ თავისებურებად არის მიჩნეული. საგულისხმოსაა, რომ ამ კალაპოტში მიმდინარეობდა ადრინდელი ჰუმანიზმის ტრადიციების გაგრძელება და „განმანათლებლობის“ ტენდენციების ჩასახვა. ამ გზით წარმოებულ მუშაობას, როგორც დავინახეთ. უთუოდ აზის იმ მონაცემებით შეზღუდულობის დადი, რაც ანტიკურ ფილოსოფიას მოეპოვებოდა. ამ პერიოდში რელიგია და თეოლოგინარჩუნებს თავის გავლენას მეცნიერებაზე. ფსიქოლოგიური ცოდნის მაგალითზე ჩვენ იმაში დავრწმუნდით, რომ დადებითი ცოდნის განვითარება მხოლოდ იმ საკითხებთან დაკავშირებით ხერხდებოდა, რომელთა მიმართ ორთოდოქსალური ეკლესია ინდიფერენტულ დამოკიდებულებას აჩვენებდა. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ

ამ პერიოდში სულის არსის საკითხების „ფილოსოფოსებზე“ განხილვა არსებითად „ღვთის მეტყველებზე“ განხილვაზე იყო დაყვანილი; სულის არსის საკითხები ორთოდოქსალური რელიგიის ინტერესების სფეროში შედიოდა.

ამრიგად, თუ, ერთი მხრივ, სქოლასტიკის გავლენა იყო შენარჩუნებული, მეორე მხრივ, ამ პერიოდში, როგორც 'დავინახეთ, გადადგმული იყო პირველი და მნიშვნელოვანი ნაბიჯები, რომ ფსიქოლოგია ჩამოყალიბებულყო არა როგორც თეოლოგიის სამსახურისათვის მნიშვნელობის მქონე ცოდნის დარგი, არამედ როგორც სინამდვილის მოვლენების შესახებ თავისთავადი ღირებულების მქონე ცოდნა. „გარდამავალ ხანაში“ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ცოდნის თეოლოგიის სამსახურიდან განთავისუფლების მიმართულებით გადადგმული ეს დადებითი და თავისებური ნაბიჯები ფილოსოფიური ცოდნის რელიგიასთან დამოკიდებულების რა გაგების ფარგლებში მოხდა, ეს ჩვენ არ გვიკვლევია. ჩვენ არ შეგვისწავლია იმ ავტორების მსოფლმხედველობა მთლიანად, რომელთა ნაწარმოებებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნა განვიხილეთ მხოლოდ. აღნიშნული დადებითი ნაბიჯები ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების მიმართულებით შეიძლებოდა გადადგმულიყო ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის ურთიერთდამოკიდებულების სულ სხვადასხვა გაგების საფუძველზე: ათეისტურის, დეისტურის, სინკრეტული და ა. შ. აღორძინების ხანის დასაწყისი პერიოდის მოაზროვნეთა მთლიანი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შესწავლა, ფილოსოფიის რელიგიასთან დამოკიდებულების შესახებ მათი შეხედულებების გარკვევა ფილოსოფიის ისტორიის ამოცანაა. კერძოდ, ფილოსოფიის ისტორიის სფეროს მიეკუთვნება იმის გარკვევა, თუ სულხან-საბა ორბელიანისა და ანტონის მსოფლმხედველობა ქრისტიანულ რელიგიასთან დამოკიდებულების საკითხებში რა თავისებურებით ხასიათდებოდა, რომ მის ფარგლებში შესაძლებელი გახდა ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში იმ პროგრესული ნაბიჯების გადადგმა, რაც ჩვენ მიერ ზემოთ იყო დადგენილი<sup>141</sup>. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებმა ამ პერიოდის ფილოსოფიის შესახებ

<sup>141</sup> ამ საკითხთან დაკავშირებით უთუოდ უნდა იქნეს მიღებული მხედველობაში ის ფაქტი, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და ანტონის ცხოვრებაში იყო პერიოდები, როდესაც ისინი, ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ დევნილნი, გაქვევულნი, დასჯილნი იყვნენ. ისტორიული ფაქტია, რომ ორივე „მწვალებლობაში“ სდებდნენ ბრალს, რომ ორივე ცხოვრებაში იყო პერიოდები, როდესაც

მრავალ მხრივ მოჰქვინა ნათელი იმ საკითხებსაც, რომლებზედაც ჩვენ აქ მივუთითეთ, ახალი ეპოქა შექმნეს საერთოდ ქართული ფილოსოფიის შესწავლის საქმეში [77]. ამ შემთხვევაში ჩვენ მხოლოდ ერთ გარემოებას გავხაზავთ. ფაქტია, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და ანტონ ბაგრატიონის მსოფლმხედველობაში ქრისტიანული რელიგია იმ მხრივ მაინც იყო „დაძლეული“, რომ ამ მოაზროვნეებმა შეძლეს თეოლოგიის სამსახურიდან ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ ცოდნის განთავისუფლებისა და ამ დარგში დადებითი ცოდნის განვითარების მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯები გადაედგათ.

სრულიად უდავოა, სულხან-საბა ორბელიანისა და ანტონის მსოფლმხედველობა ისე უნდა იყოს დახასიათებული, რომ კანონზომიერად გამოიყურებოდეს ის პროგრესული ნაბიჯები, რომელნიც

საც მათი შეხედულებები უპირისპირდებოდა ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ აღიარებულ დოგმატებს. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ ის ნაწარმოებები, რომლებიც ჩვენ მიერ ზემოთ განხილული იყო, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის განვითარებაში ახალი მიმართულების გამომხატველი ძეგლები, ამ მოაზროვნეთა მიერ შექმნილია სწორედ იმ პერიოდში, როდესაც არ მოღვაწეობდნენ როგორც სასულიერო პირნი ან დევნილნი იყვნენ ორთოდოქსალური ეკლესიისაგან. სულხან-საბამ, როგორც ირკვევა, „სიბრძნე სიცრუისას“ და „ქართული ლექსიკონის“ წერა დიწყო „უამსა სიკბაუკისა მისისა“. „სპეკალი“ ავტორის შემოქმედებითი ცხოვრების იმ პერიოდს ეკუთვნის (1752 წ.), როდესაც ყალიბდებოდა მისი „მწვალებლური შეხედულებანი“, რომლისთვისაც ის უკვე 1755 წელს საეკლესიო კრების მიერ იყო დასჯილი. ეს ფაქტები უთუოდ უნდა იყოს მიღებული მხედველობაში, რომ ნათელი გახდეს ის საერთო მსოფლმხედველობა, რომლის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფონზე იქმნებოდა ის ნაწარმოებები, რომლებმაც გარკვეული როლი ითამაშეს აღორძინების ხანაში ფსიქოლოგიის—როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის განვითარებაში. აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით მხედველობიდან გასაშვები არც ის ბიოგრაფიული მონაცემები უნდა იყოს, რომლებიც იმას მოკვითბრობენ, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და ანტონის ცხოვრებაში „სასულიერო კარიერა“ შემთხვევით გარემოებათა შედეგი იყო [135, 136, 137].

ჩვენი აზრით, „სპეკალი“ საქართველოში XVIII საუკუნის შუა წლებში აღმოცენებული გარკვეული ფილოსოფიური სკოლის შეხედულებებს გამოსახავს. ტ. გაბაშვილს „სპეკალის“ წინასიტყვაობაში უწერია: „სპეკალი“ ესე ახლად დაუცხოდ შემკული და თვისთა სკოლათა ნაყოფნი“. ეს სკოლა ასე თუ ისე უპირისპირდებოდა ორთოდოქსალური ეკლესიის შეხედულებებს. ამ სკოლის შესახებ ქვემოთ გვექნება მსჯელობა. აქ კი ერთ გარემოებაზე გვინდა გავამახვილოთ ყურადღება. ანტონი მას შემდეგ, რაც მას „მწვალებლობაში“ დასდეს ბრალი, თავისი ნაწარმოებების დასახელებისას არსად არ მიუთითებს „სპეკალზე“, ეს იმას მოწმობს, რომ აღნიშნული ძეგლი იმ შეხედულებათა ამსახველად ითვლებოდა, რაც ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ იყო დაგმობილი.

ამ ავტორების მიერ იყო გადადგმული ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში და რომელნიც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ასახულია ამ მოაზროვნეთა ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებებში. ასეთი საკითხების კვლევისას, ფილოსოფიის ისტორიკოსს ყოველთვის უნდა ახსოვდეს ენგელსის მითითება, «Человек», который судит о каждом философе не потому ценному, прогрессивному, что было в его деятельности, но потому, что было необходимо переходящим реакционным, судить по системе,—такой человек лучше бы молчал» [19, გვ. 386]. ამასთანავე ენგელსი იმასაც შენიშნავს, რომ: «у всех философов переходящей оказывается как раз «система», и именно потому, что системы возникают из непреходящей потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия» [19].

ჩვენი ამოცანა, როგორც არა ერთხელ აღგვინიშნავს, ფსიქოლოგიის როგორც დადებითი ცოდნის დარგის განვითარების ისტორიის შესწავლა იყო. ამიტომ ჩვენ არ გვიკვლევია, რა მიაჩნდა ამა თუ იმ ავტორს მნიშვნელოვნად და დადებითად მის ნაწარმოებებში. ჩვენ არც ცალკეულ ავტორთა ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემა შეგვისწავლია მთლიანად. ჩვენ შემოვიფარგლეთ იმის დადგენით, თუ რა დადებითი ფსიქოლოგიური ცოდნა იყო წარმოდგენილი აღორძინების ხანის დასაწყისის მოაზროვნეთა ნაწარმოებებში. ჩვენ ვეცადეთ დაგვედგინა აღორძინების ხანის დასაწყისში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში „გარდამავალი პერიოდის“ მოწინავე ტენდენციები, ამ პერიოდის ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიული შეზღუდულობანი და ისიც, თუ „შინაგანი აუცილებლობით“ მომდევნო საფეხური ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში რა თავისებურების მატარებელი უნდა ყოფილიყო.

---

## ნაწილი მესამე

### განმანათლებლობის ხანა

საქართველოში XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ადგილი ჰქონდა არსებითი ხასიათის მნიშვნელობის მქონე გარდატეხას სქოლასტიკის ტრადიციების დაძლევისა და ფსიქოლოგიის, როგორც ადამიანის სულიერი ცხოვრების შემსწავლელი ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, განვითარების მიმართულებით.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრის განვითარებაში არსებითი ხასიათის მქონე გარდატეხები დაკავშირებული იყო ქართველი ხალხის ცხოვრებაში უდიდესი ისტორიული მნიშვნელობის მქონე ვითარებასთან. ამ პერიოდში, გაძლიერდა საქართველოს ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირი რუსეთთან.

როგორც ზემოთ იყო დადგენილი, „გარდამავალ ხანაში“ (XVIII საუკუნის მეორე ნახევრისათვის) საკმაოდ ძლიერად იყო წარმოდგენილი ფსიქოლოგიის როგორც თეოლოგიის სამსახურისაგან თავისუფალი ცოდნის დარგის განვითარების ტენდენციები. დადებითი ცოდნის განვითარების ტენდენციები არა მარტო ფსიქოლოგიის დარგში იჩენენ თავს, არამედ ცოდნის სხვა დარგებშიაც.

რუსეთთან ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირის გაძლიერების საფუძველზე ძლიერდება ანტიფეოდალური ძალების მოქმედებაც იდეოლოგიის სფეროში. ამ პერიოდში ფართო გავრცელებას პოულობს რუსეთის მოწინავე საზოგადოებრივი ფილოსოფიური აზრის მონაპოვარი. რუსეთთან კულტურული კავშირის მეშვეობით ვრცელდება XVII—XVIII სს-ის დასავლეთ ევროპის ახალი ფილოსოფიური მოძღვრებანი და მეცნიერების მონაპოვარი.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან საქართველოში აშკარად გამოიკვეთა „განმანათლებლობა“ როგორც ახალი საფეხური მოწინავე იდეოლოგიის განვითარებაში. ქართული ადრინდელი რენესანსის ტრადიციებზე აღდგენა განმანათლებლობაში გადაიზარდა<sup>1</sup>.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ახალ საფეხურზე აღის ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება საქართველოში. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ამ ახალ საფეხურს შეიძლება „ადრეული განმანათლებლობის“ ფსიქოლოგია ეწოდოს. ამ შემთხვევაშიაც მხოლოდ ფსიქოლოგიური ცოდნის მონაცემებით ვხელმძღვანელობთ და „ადრეული განმანათლებლობის ხანის“ გამოყოფას ჰიპოთეზად მივიჩნევთ, რის კანონიერებაც, ისევე როგორც „გარდამავალი ხანის“ კანონიერება, ცოდნის სხვა დარგების ისტორიის შესწავლით უნდა იქნეს გამართლებული.

ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების გეზს ამ პერიოდში ის საერთო იდეოლოგიური მოძრაობა განსაზღვრავდა, რომელიც ყველაზედ შესაფერისია, ჩვენი აზრით, დახასიათებულ იქნეს როგორც „ადრეული განმანათლებლობა“. ამ პერიოდში ფსიქოლოგიის, როგორც ადამიანის შესახებ ცოდნის დარგის, განვითარება, ადამიანის ბუნების შესწავლა, უშუალოდ დაუკავშირდა იმ მოძრაობას, რომელიც მიმართული იყო ცოდნის გავრცელების გზით საზოგადოებრივი ცხოვრების გარდაქმნისაკენ.

---

<sup>1</sup> იდეოლოგიის დარგში ახალი მოძრაობის — განმანათლებლობის — დასაწყისი ნათლადაა წარმოდგენილი ანტონ ბაგრატიონის იმ შრომებში, რომლებიც მან შეასრულა რუსეთში ცხოვრებისა და რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ საქართველოში მოღვაწეობის პერიოდში. ანტონის ცხოვრება და შემოქმედება შესანიშნავ ნიმუშს გვაძლევს იმისას, თუ XVII—XVIII სს-ში ქართული ფილოსოფიური და მეცნიერული აზრის წარმომადგენლებს რის მიღება შეეძლოთ დასავლეთ ევროპის „კულტურასთან“ კათოლიკური ეკლესიის გზებით დამყარებული „კავშირით“ და რას მიაღწიეს, როდესაც შინაგანი, ისტორიული აუცილებლობით ნაკარნახევი ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირი გაება რუსეთთან. ერთია „სპეკალის“ ავტორის ფილოსოფიურ შეხედულებათა სისტემა და მისი ისტორიული პერსპექტივები (როდესაც იგი იმ მონაცემებით იყო შეზღუდული, რაც კათოლიკური ეკლესიის მეშვეობით აღწევდა საქართველომდე „დასავლეთით“ კულტურის საზით) და სულ სხვაა იმავე ავტორის შეხედულებათა სისტემა და ამ შეხედულებათა ისტორიული პერსპექტივები მას შემდეგ, რაც ის რუსეთის მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური, მეცნიერული აზრის მონაპოვარს ეზიარა და რუსეთის მოწინავე ფილოსოფიური აზრის მეშვეობითვე გაეცნო XVII — XVIII საუკუნის დასავლეთ ევროპის ახალ მიმდინარეობებს ფილოსოფიასა და მეცნიერებაში.



ადამიანის პრობლემა, როგორც აღნიშნული იყო, საქართველოში აღორძინების პერიოდში, პირველ რიგში, სწორედ სოციალურ პრობლემად დაისვა, როგორც პრობლემა ადამიანის სოციალური მდგომარეობისა, მისი აღზრდისა და ა. შ. რასაკვირველია, ამ ხანაში ადამიანის პრობლემა დაისვა იმ ფარგლებში და ისე, როგორც ეს შესაძლებელი იყო ჯერ კიდევ გაუბედავი ანტიფეოდალური მოძრაობის პირობებში. განმანათლებლობის მოძრაობამ ძირითად გზად სოციალური პრობლემების გადაწყვეტისათვის, ადამიანის სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის, მისი აღზრდისა და განვითარებისათვის, განათლების გავრცელების, „სწავლელების“ საშუალებით მოპოვებული ცოდნის გავრცელების გზა დასახა; სოციალური უკუღმართობის გამოსასწორებლად საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა მხარის მაღალი ცოდნის საფუძველზე გარდაქმნა იყო მიჩნეული.

ადრეული „განმანათლებლობის“ მოძრაობის ვითარებაში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარებაში ახალი ნაბიჯი იმ მხრივ გადაიდგა, რომ ავტორიტეტებად მიჩნეულ სხვადასხვა წყაროებიდან „ამოკრეფილი“ მონაცემების სისტემატიზაციის ნაცვლად, ფსიქოლოგიური ცოდნის აგების ამოცანა უკვე გაგებული იყო — როგორც სინამდვილის დამოუკიდებელი კვლევა-ძიების საფუძველზე მოპოვებული ცოდნის სისტემის აგების ამოცანა. ამიტომაც მოხდა, რომ „ადრეული განმანათლებლობის“ პერიოდის დასაწყისშივე ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური აზრის წინაშე ფსიქოლოგიური ცოდნის მეთოდოლოგიის საკითხები წარმოდგა.

გარდამავალ ხანაში, როგორც აღვნიშნეთ, გადაიდგა გარკვეული ნაბიჯები, რომ ფსიქოლოგია ჩამოყალიბებულ იყო როგორც თეოლოგიის სამსახურისაგან დამოუკიდებელი, სინამდვილის შემსწავლელი თავისთავადი მნიშვნელობის მქონე ცოდნის დარგი. მაგრამ, როგორც აგრეთვე იყო აღნიშნული, ამ პერიოდში ჩვენ ვერ ვხვდებით ფსიქოლოგიას როგორც გარკვეული მეთოდოლოგიის საფუძველზე აგებულ, სინამდვილის უშუალოდ შემსწავლელ ცოდნის დარგს. განმანათლებლობის ახალი იდეოლოგიური მოძრაობის განვითარებასთან დაკავშირებით, მხოლოდ XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან გადაიდგა მნიშვნელოვანი ნაბიჯები ფილოსოფიის ფარგლებში ფსიქოლოგიის, როგორც ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, ჩამოყალიბებისათვის.

როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიის, როგორც ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, მეთოდოლოგიური საფუძვლების ჩამოყალიბება ისტორიული პროცესი იყო. ცნობილია ისიც, რომ ფსიქოლოგიის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, აგების მტკიცე და ურყევი მეთოდოლოგიური საფუძვლები მხოლოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში შეიქმნა მარქსისტული ფილოსოფიის მიერ. ამიტომ გასაგებია, რომ საქართველოში XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, ჩამოყალიბების საქმეში ისტორიულად განსაზღვრულ საფეხურთან გვაქვს საქმე. ეს საფეხური, როგორც თავშივე შევთანხმდით, ფსიქოლოგიის ისტორიაში ძირითადი წინააღმდეგობის — მატერიალიზმის იდეალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის თავისებურების მიხედვით გამოიყოფა. ამ საფეხურს ის განსაზღვრავს, თუ რამდენად ხერხდება რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობის დაძლევა. ამ შემთხვევაში ჩვენი ამოცანაა გავარკვიოთ ის საფეხური ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში, რომელიც წარმოიშვა განმანათლებლობის მოძრაობის საფუძველზე.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრისა და XIX საუკუნის პირველი მეოთხედის მანძილზე „ადრეული განმანათლებლობის“ იდეოლოგია ერთისა და იმავე მსოფლმხედველობის, ერთისა და იმავე ფილოსოფიური მოძღვრების საფუძველზე არ ვითარდებოდა. ამიტომ „ადრეული განმანათლებლობის“ ხანაში ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში ურთიერთს უპირისპირდებიან სხვადასხვა მიმდინარეობანი, რომელნიც სხვადასხვა საფუძველზე ცდილობენ ფსიქოლოგიის დადებითი ცოდნის სისტემის აგებას.

„ადრეული განმანათლებლობის“ ხანაში (XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე — ჩათვლით) ფსიქოლოგიის დარგში ურთიერთს უპირისპირდება ემპირიული და რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სკოლები.

ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში „ადრეული განმანათლებლობის“ საფეხური ანტონისა და მისი სკოლის რაციონალისტური ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებით იწყება (XVIII საუკუნის მეორე ნახევარი). ჩვენც ამ მიმდინარეობის განხილვით დავიწყოთ საქართველოში ადრეული განმანათლებლობის ხანის ფსიქოლოგიის ისტორიის შესწავლა [138].

## I. რაციონალისტური ფსიქოლოგია

(ანტონი და მიხი სკოლა)

საქართველოს რუსეთთან მჭიდრო ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირის გაძლიერების შედეგად XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გახდა ჩვენში ცნობილი XVII—XVIII სს. ბუნებისმეტყველების მონაპოვარი და ის ახალი ფილოსოფიური მოძღვრებანი, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს ახალი მეცნიერებას მეთოდოლოგიას და გარკვეული მხრივ გაწყვიტეს კავშირი ღვთისმეტყველებასთან. მხოლოდ ამ პერიოდში იწყებს გავრცელებას ჩვენში ახალ ფილოსოფიურ ძიებებთან დაკავშირებული, ახალი პრობლემატიკის მიხედვით ჩამოყალიბებული ფსიქოლოგიური ცოდნა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ პირველად ამ პერიოდში იყო შემოღებული ქართულ უმაღლეს სასწავლებლებში (სემინარიებში) ფსიქოლოგიის, როგორც სისტემატური ცოდნის დარგის, სწავლება. ჩვენში პირველად ამ პერიოდიდან იწყებს არსებობას ფსიქოლოგია, როგორც „საგანმანათლებლო“ ხასიათის მქონე დამოუკიდებელი დარგი ცოდნისა.

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ „სპეკალის“ ავტორისათვის უცნობი იყო XVII—XVIII სს. რუსეთისა და ევროპის კაპიტალიზმის გარიყრაჟის მეცნიერული და ფილოსოფიური ძიებების ახალი გზები და მონაპოვარნი, რომელნიც მიმართული იყვნენ სქოლასტიკის ტრადიციების დამსხვრევისაკენ.

მართალია, ბურჟუაზიის რევოლუციონერობის შეზღუდულობის გამო, ბურჟუაზიულმა ფილოსოფიამ ვერ შეძლო ბოლომდე კავშირის გაწყვეტა რელიგიურ იდეოლოგიასთან, მაგრამ კაპიტალიზმის გარიყრაჟზე იგი მაინც პროგრესული მხარეების მატარებელი იყო. მის წიაღში, XVII—XVIII საუკუნეებში, მეცნიერული ცოდნის ახალი მეთოდოლოგიური საფუძვლები ჩაისახა. ეჭვი არ არის, ახალი ფილოსოფიისა და ბუნებისმეტყველების მონაპოვართა დანერგვა ჩვენში, რა სახითაც არ უნდა მომხდარიყო ეს, უთუოდ პროგრესული მოვლენა იქნებოდა. ეს მნიშვნელოვანი იქნებოდა ფსიქოლოგიის განვითარების თვალსაზრისითაც. რამდენადაც ამ საუკუნეებში მეცნიერებისა და ფილოსოფიის აღნიშნული განვითარება, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველებისა და მატერიალისტური ფილოსოფიის, ქმნიდა მნიშვნელოვან წანამძღვრებს ფსიქოლოგიის დამოუკიდებელ მეცნიერებად ჩამოყალიბებისათვის.

ანტონის მოღვაწეობის მეორე პერიოდი სწორედ ამ მხრივ არის საგულისხმო. ანტონმა დაურთო საკუთარი კომენტარიები, თარგმნა და შეადგინა ფილოსოფიური და ბუნებისმეტყველური ხასიათის ისეთი შრომები, რომლებიც აღნიშნულ მონაპოვართ ასახავდნენ და, ამდენად, მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის მნიშვნელობის მქონე წანამძღვრებს, ასე თუ ისე, უთუოდ შეიცავდნენ. ამით დაიწყო ჩვენში, ყოველ შემთხვევაში, ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში სქოლასტიკის დაძლევა. მაგრამ ნაბიჯს წინ, ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების თვალსაზრისით, უმთავრესად ასახავდა არა ასეთი ზოგადი მნიშვნელობის მქონე მხარეების მატარებელი ნაწერები, არამედ ანტონის საკუთრივ ფსიქოლოგიური ხასიათის ნაწერები. ისინი „სპეკალთან“ შედარებით ახალ ეტაპს იმ მხრით ქმნიდნენ, რომ წარმოდგენდნენ ფსიქიკურის შესახებ ცოდნის გარკვეული სისტემის აგების ცდას. მაგრამ თუ რაღაც მნიშვნელოვანი გააკეთა ანტონმა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების თვალსაზრისით XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში, ეს არ ძვეს ანტონის ფილოსოფიური და მეცნიერული ძიების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „დამოუკიდებელ“ ხაზზე. იგი არსებითად ერთ-ერთი თანმხლები შედეგი იყო იმ „განმანათლებლობისა“, რომელიც ანტონს წარმოდგენილი ჰქონდა როგორც თავისი თეორიული და პრაქტიკული მუშაობის ძირითადი გეზი ამ პერიოდში.

აქედან ცხადია: იმისთვის, რომ არსებითად იყოს გაგებული ის, რაც XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გაკეთდა ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების მიმართულებით, პირველ რიგში, ნათელი უნდა იყოს, რამდენადმე მაინც, ის „განმანათლებლობა“, რომელიც ანტონის მოღვაწეობასთანაა დაკავშირებული.

ამის ამომწურავად შესწავლა ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის ისტორიის პრობლემა და ამდენად ჩვენი კომპეტენციის საზღვრებს სცილდება. ჩვენ ამჟამად ვერ დავისახავთ მიზნად ამ პრობლემის რამდენადმე მაინც დამაკმაყოფილებელ გაშუქებას. აქ მოვიტანთ მხოლოდ ზოგიერთ მასალას, რომელიც ასე თუ ისე გახდის გასაგებს, თუ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის როგორი მიმდინარეობის კალაპოტში ყალიბდებოდა ის ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომელიც ანტონის ნაწერებშია წარმოდგენილი.

ანტონი ებრძვის ჩამორჩენილობას, უმეცრებას და მისი მოღვაწეობის ძირითად ამოცანად სახავს განათლების ფართო დანერგვას. ანტონის აზრით, ცოდნა — „სიბრძნე“, რომელიც განათლების ში-

ნაარსს უნდა წარმოადგენდეს, „კრიტიკული“ ფილოსოფიური აზრისა და მეცნიერების ცდისეული მეთოდის გზით შეიძინება. ამ გზებით შექმნილ ცოდნას ის „სწავლას“ უწოდებს. სწავლას ის ორი მნიშვნელობით ხმარობს — მეცნიერული შემეცნების მეთოდისა და განათლების მნიშვნელობით.

ამრიგად, ანტონი განმანათლებლობის მიზნებს უკავშირებდა სქოლასტიკური ფილოსოფიის გადალახვის, სქოლასტიკის დოგმატიზმის დაძლევის, „კრიტიკული ფილოსოფიისა“ და XVII—XVIII სს. ბუნებისმეტყველური ცოდნის დანერგვის ამოცანას. ამაზე მიუთითებს ანტონი მრავალგზის, განსაკუთრებით ნათლად კი თავის წინასიტყვაობებში ბაუმისტერის წიგნისა — „დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა“ და „ფისიკისადმი“. ამ წინასიტყვაობათა ძირითად ამოცანად ანტონი იმ დებულების დამტკიცებას სახავს, რომ „თ ვ ნ ი ე რ ს წ ა ვ ლ ი ს ა ვ ე რ ვ ი ნ ჰ ჰ ო ო ს ს ი ბ რ ძ ნ ე ა“. მოჰყავს რა ამის დამამტკიცებელი საბუთები, ანტონი დაასკვნის: „კმა არს სიმართლის მოყუარეთა და შურითა შეუქმელთა მიმართ სიბრძნისა სწავლულებით მოგებისათჳს მტკიცე დამტკიცებანი ჩემნი ზემოთქმულნი“. როგორც ჩანს, ანტონის „განმანათლებლობას“ მოწინააღმდეგენიეც ჰყოლია საქართველოში („შურით შეპყრობილები“) და მის წინასიტყვაობათა ლახვარი სწორედ ამათ წინააღმდეგ ყოფილა მიმართული.

მოვიყვანოთ ზოგიერთი ადგილი ამ წინასიტყვაობებიდან. საგულისხმოა „ფისიკის“ წინასიტყვაობა. სხვათა შორის, ანტონი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ ვრცელი წინასიტყვაობის დაწერა „ფისიკისათვის“ იყო საჭირო, მაგრამ, რადგანაც სამშობლოში დაბრუნებასთან დაკავშირებით მას ამისათვის საკმარისი დრო არ გააჩნდა, მოკლე წინასიტყვაობით დაკმაყოფილდა. ამ წინასიტყვაობაში ის აღნიშნავს, რომ მის წინააღმდეგ გამოთქმული იყო ასეთი აზრი: ფიზიკის ცოდნა ადამიანს ააცდენს რელიგიასო („ითქუა ვისგანმე, ვითარმედ ფისიკა გარდააქცევსო კაცსა ქრისტესაგან ცნობისა“). გამოდის, რომ ყოველმა ადამიანმა ბუნების შესახებ მხოლოდ ის უნდა იცოდეს, რასაც თეოლოგია, „საღვთო წერილი“ ასწავლის. ანტონი თავის წინასიტყვაობაში გადაჭრით ეწინააღმდეგება ამ მავნე შეხედულებას. ის პირდაპირ ამბობს, რომ ფიზიკის ცოდნის გარეშე ადამიანი ბრმა არის ბუნების მოვლენათა მიმართ. უმეცარნი „ფისიკისანი მსგავს არიან ბრმათა, მხოლოდ ნივთთა წინამდებარეთა კელითა ოდენ განმხილუტლნი და მგრძნობელნი შეხებითა ოდენ ნივთისანი და ვერ სადამე მცნობელნი შესახედავთანი. მეცნიერნი

ქისიკისანი არიან ვითა მხედულნი და არა შეხებითა ოდენ მგრძნობელნი ნივთიანი“.

ფიზიკაში ბუნების შესახებ ჰეშმარიტი ცოდნის წყაროდ ანტონი დაკვირვებასა და ცდას აღიარებს. ბუნების შესახებ ცოდნიდან უნდა („სათანადო არს“) განდევნილ იქნეს („განგდებად“) „მოგონებულნი და დებულბანი და წილ დასაბამისა სათანადო არს კმევედ მცნობელობანი („მცნობელობა“ ეს არის СНАГ. — ა. ფ.) და არა რამე ჰეშმარიტებრ მიღებად მოგონებულნი იგი, თუნიერ მხოლოდსა მის, რომელიცა უსაშუალოდ გამოყუანებად შესაძლებელ არს“, ე. ი. ჰეშმარიტებად არაფერი არ შეიძლება იყოს მიღებული ბუნების შესახებ, გარდა იმისა („თნიერ მხოლოდსა მის“), რაც უშუალოდ („უსაშუალოდ“) გამოიყვანება („გამოყუანებად შესაძლებელ არს“) დაკვირვებისა და ცდისაგან („მცნობელობისაგან“). ბუნების ცოდნა „გამოცდილებისა სწავლულების“ გარეშე შეუძლებელია იყოს მოპოვებული, ე. ი. დაკვირვებისა და ცდის გზით მოპოვებული ცოდნა მხოლოდ ჰეშმარიტი ცოდნა ბუნების მოვლენათა შესახებ. ამ წინასიტყვაობიდან სრულიად ნათელია, რომ ანტონი გადაჭრით იბრძვის ბუნების მეცნიერული შემეცნების „თავისუფლებისათვის“. ფაქტია, რომ ბუნების ჰეშმარიტ ცოდნად მას მიაჩნია მეცნიერული შემეცნების ახალი მეთოდებისა და პრინციპების საფუძველზე მოპოვებული ცოდნა. მაგრამ „სიბრძნის“ (ცოდნის) „სწავლულებით“ მოპოვების გზა, ანტონის აზრით, არა მხოლოდ ბუნების სფეროშია კანონიერი. იგივე უნდა ითქვას ცოდნის ყველა სხვა დარგის შესახებაც.

ანტონი საგანგებოდ ეხება ფილოსოფიას. ცალკე განიხილავს ამ მხრით მის სხვადასხვა დარგებს: ლოგიკას, მეტაფიზიკას და ა. შ.

ლოგიკა, თუ იყო ცნობილი საქართველოში, ეს იყო „ძუჭლისა სხოლასტიკოსი არისტოტელის ლოგიკა“ («Христианский Восток» [153, გვ. 45—46] ანტონის წერილი ასტრახანის ეპისკოპოსისადმი). თუ „სპეკალში“ ანტონი არისტოტელეს ურყევი ავტორიტეტის სახით იმოწმებს, თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში — არისტოტელე უკვე როგორც „ძუჭლი სხოლასტიკოსად“ ჰყავს წარმოდგენილი. ანტონი წერს: „დროსა მას (ლაპარაკია იმ პერიოდზე, როდესაც ანტონი თვითონ სწავლობდა, ე. ი. XVIII საუკუნის მეორე მეოთხედის შესახებ. — ა. ფ.) არავინმე ისწავებდიან ლოდიკასა თუნიერ ათთა შესმენათა არისტოტელისთა, გარდმოცემულთა საღმრთოდაგან დამასკელისა და ხუთთა კმათა პორფირიოსითა“. ეს იყო სქოლასტიკური ლოგიკის სქოლასტიკური სწავლება.

იგი „არა იყო ლოღია სრული“, — წერს ანტონი, — „არა კმა არს ესე რათა მიიღოს-მცა მოწაფემან ცნობაჲ სრულისა ლოღიისა“. მაშ, ანტონის აზრით, აქაც საჭირო იყო სქოლასტიკის ტრადიციების დაძლევა. რაც მთავარია, ანტონის აზრით, ამ ტრადიციების ძირითადი ბოროტება იმაში მდგომარეობდა, რომ ლოგია ისწავლებოდა „ღ თ უ ი ს მ ე ტ ყ უ ჭ ლ უ რ ე ბ რ და ა რ ა ფ ი ლ ო ს ო ფ ო ს უ რ ე ბ რ“ (აქაც ფილოსოფიის ღვთისმეტყველებისაგან „განთავისუფლებაზე“ ლაპარაკი). ანტონი ამასვე ამტკიცებს მეტაფიზიკის დარგების შესახებ: „ხოლო რაჲცა ვჰსთქუ ზემორე, ვსთქუ იგი მაგალითად ვითამედ თჳნიერ სწავლისა პოვნილი ცნობაჲ შეჰსცთების მრავალჯერ, ხოლო მეტაფიზიკისა ცნობაჲ შეუძლებელ არს თჳნიერ სწავლულებისა პოვნად“. ფილოსოფია სიბრძნის მოყვარებაა, — წერს ანტონი, — და „ესეცა მოყუარება სიბრძნისა მოიგების სწავლულებითა, რომელსაცა ჰსწამებს მცნობელობა (გამოცდილება. — ა. ფ.) და უფროსღა გულისხმის მყოფელობა“ (გონება). ემპირიული და რაციონალური შემეცნების გზით აგებული ფილოსოფიური ცოდნაა ჭეშმარიტად ფილოსოფიური ცოდნა, ანტონის აზრით.

„ხოლო კერძონი სწავლულებისანი, რომელნიცა მიიწთომებიან ბუნებითისაგან გულისხმისყოფისა, არიან ესენი: 1. ცნობა ისტორიები, 2. ცნობა ფილოსოფოსებრი, 3. ცნობა მათემატიკოსებრი. ცნობა ფილოსოფოსებრი არს ცნობად მიზეზი ნივთთა მათ, რომელნიცა არიან ანუ იქმნებიან“. ამასთან დაკავშირებით, ანტონი აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიაში დავა არის იმის შესახებ, თუ მეცნიერული შემეცნების ამოსავალს რა წარმოადგენს: ზოგადი ცნება და ზოგადი პრინციპი თუ კერძო მოვლენა და ა. შ. ე. ი. საკითხი დგას იმის შესახებ, რა უფრო სწორია: ვიფიქროთ, რომ მოცემულია პრინციპი და უნდა ვეძიოთ მოვლენა თუ, პირიქით, მოცემულია მოვლენა, ფაქტი და აქედან უნდა გამოვიყვანოთ პრინციპი... ანტონი წერს: „რომელნიმე იტყოდის შესმენილსა უფროსისაგან, და რომელთამე უმცროსისაგან, რომელთა აზრისა მეცა თანაჲმ ვიყავ მიზეზისა ამით ვითარმედ უმცირესისაგან ვიცნობთ უფროსსა... ცნობა არს ქუჭმართა შინა ზემოჲსა“. ანტონის შეხედულებით, ცოდნა ნიშნავს არა მარტო ფაქტის დადგენას, არამედ იმის გარკვევასაც, რომ, რაც მოხდა ან უნდა მოხდეს, სწორედ ასე უნდა მომხდარიყო და ისე უნდა მოხდეს, როგორც მოხდა და მოხდება. ეს მოითხოვს ფაქტის მიზეზის დადგენას. ფაქტის შემეცნება გულისხმობს მისი ყველა პირობის

მიზეზის გარკვევას. მაშ, კანონზომიერება, ზოგადი პრინციპი წინასწარმოცემულობა კი არ არის, მოვლენებშია აღმოსაჩენი წეს-ზომიერებაა. იმისთვის, რომ კანონზომიერება იქნეს დადგენილი, საჭიროა დადგინდეს ის უმცირესი „შემადგენელი ნაწილი“, რომლისგანაც აგებულია უმაღლესი, ე. ი. მთელი. გ უ ლ ი ს ხ მ ი ს-ყ ო ფ ი ს ცნება ანტონს შემოაქვს, როგორც გამოცდილებისა და გონების ერთიანობის გამომსახველი ცნება.

ეს ამონაწერები ნათლად მოწმობენ, რომ ანტონს აღებული ჰქონდა ის ძირითადი გეზი, რომ ფილოსოფია და მეცნიერება ასე თუ ისე უნდა განთავისუფლდეს სქოლასტიკის, საღვთისმეტყველო „მეცნიერების“ ტრადიციებისაგან და აიგოს ფილოსოფიური და მეცნიერული შემეცნების ახალი მეთოდების საფუძველზე. ცხადია, რომ ეს გეზი შემუშავებული ჰქონდა ანტონს XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გავრცელებული მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის ზეგავლენით. ამ საკითხების შესახებ რუსეთში ანტონის მოღვაწეობის პერიოდის მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის შეხედულებათა საილუსტრაციოდ მოვიყვანოთ ადგილები ლომონოსოვის „ვოლფიანური ექსპერიმენტული ფიზიკის“ წინასიტყვაობიდან. ეს წინასიტყვაობა ანტონისათვის, როგორც რუსული წყაროების მიხედვით, ფიზიკის სახელმძღვანელოს შემდგენელისათვის, უთუოდ ცნობილი იყო. ლომონოსოვი წერდა, რომ ერთხელ და საბოლოოდ აღიარებული ავტორიტეტებისადმი ბრმად დამორჩილების სქოლასტიკის ტრადიცია უდიდეს ბოროტებას წარმოადგენს ფილოსოფიისა და მეცნიერების განვითარების გზაზე. ამის საწინააღმდეგოდ, მისი აზრით, სალი კრიტიკული ფილოსოფიური აზრის გავლიძება, მეცნიერების ცდისეულ საფუძველზე აგება არის წინსვლის ძირითადი პირობა. ლომონოსოვი წერდა: «Сии наставляющие нас к благополучию предводительницы, а особливо философия, не меньше от слепого прилепления ко мнениям славного человека нежели от тогдашних беспокойств претерпели. Все, которые в оной упражнялись, одному Аристотелю последовали, и его мнения за неложные почитали... Что было главным препятствием к приращению философии и прочих наук, которые от ней много зависят... Славный и первый из новых философов Картезий осмелился Аристотелеву философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы кроме других его заслуг особливо за то благодарны, что он тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и



პროტივ პროჩიხ ფილოსოფოვ ი ნრავლე სპორითი, ი თემ სამიხმ ოტ-  
კრულ დოროგუ კ ვოლნიოჟუ ფილოსოფოვანიოჟუ ი კ ნრავშემუ ნაუკ  
პირიშენიუ» [139]. აი, ეს მოწინავე შეხედულებანი აითვისა  
ანტონმა რუსეთში მოღვაწეობის პერიოდში.

მაგრამ ფილოსოფიურ და მეცნიერულ „სწავლას“. ანტონის  
აზრით, მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმ მხრივ, რომ იგი არსე-  
ბულის ახსნას იძლევა, არამედ იმ მხრივაც, რომ იგი საფუძვლად  
უნდა დაედოს ადამიანთა პრაქტიკულ მოქმედებას და მათი ცხოვ-  
რების გაუმჯობესებას.

ფიზიკა უნდა იცოდეს ადამიანმა იმისათვის, რომ იქცოდეს  
არა როგორც ბრმა. არამედ როგორც თვალხილული, — წერს ან-  
ტონი „ფისიკის“ წინასიტყვაობაში. ახალი ფილოსოფიის სისტემა-  
ტიკური კურსის წინასიტყვაობაში ანტონი იმაზედ მიუთითებს, რომ  
„სწავლა“ იმას უნდა ედოს საფუძვლად, რომ ადამიანი „აღირჩე-  
დეს უმჯობესსა“.

„განყოფილი მოგონება“ (ზუსტი ცოდნა), რომელიც „აქუსყე  
(?) სწავლულებითა“ განათლებულთ, „თვისუფლადრე შემძლებელ  
არიან ცნობად ნიეთთა და მიზეზთა მათთა“. წარმოიდგენენ რა იგინი  
„მრავალთა განყოფილადრე გულისხმისყოფითა ძლით და განჰსჯიან  
მათ ესთა, ვითარმედ შეადგენ ურთიერთას, მოგონებულთა მათ გნო-  
მისა ძლით და ჰხედუჭნ სიმკაცრით ყოველთა და უმჯობესსა მათ შო-  
რის აღირჩევენ, ანუ შეაერთებენ კეთილთა საშუალთა — კეთილთა  
თანა დასასრულთა; აღრჩევაჲ იგი და შეერთება ესე სხვთა არა რა-  
ჲთმე იქმნების თჯნიერ სიბრძნითა სწავლულებითა მოგებულთა“...  
ერთი სიტყვით, საგანთა და მათ მიზეზთა ცოდნა, მოვლენათა ურ-  
თიერთკავშირის ცოდნა, შესაძლებლობას აძლევს ადამიანს იცოდეს,  
რა საშუალებებით მიიღწევა „კეთილი დასასრული“. სხვაგვარად  
რომ ვთქვათ, ცოდნა ადამიანს უმჯობესის არჩევის შესაძლებლობას  
აძლევს. ეს უკეთესის არჩევა, მიზანსა და საშუალებას შორის და-  
მოკიდებულების ცოდნა-სწავლის გარეშე შეუძლებელია. სწავლა  
კი უნდა შექნილ იქნეს და ეს არის სწორედ განათლება. ამრიგად,  
იმისთვის, რომ „სწავლა“ პრაქტიკას დაედოს საფუძვლად, იგი, ან-  
ტონის აზრით, „განათლების“ შინაარსი უნდა გახდეს; მაგრამ. თა-  
ვის მხრით, იმისთვის, რომ მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნა  
განათლების შინაარსი გახდეს, აუცილებელია იგი სწორ მეთოდ-  
ოლოგიურ პრინციპზე იყოს აგებული. სწორ  
მეთოდოლოგიურ პრინციპზე აგება კი ანტონს გაგებული ჰქონდა

როგორც სქოლასტიკის ტრადიციების აღმოფხვრა და მეცნიერებისა და ფილოსოფიის იმ მეთოდოლოგიურ საფუძველზე აგება, რომელსაც XVII—XVIII საუკუნეების ზოგიერთი ახალი ფილოსოფიური სისტემები ნერგავდნენ. მაგრამ ეს იდეოლოგია სქოლასტიკის ტრადიციების დაძლევისა და „განმანათლებლობისა“ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების მაშინდელ ვითარებაში ისეთი ხასიათის სოციალურ-კლასობრივი საფუძველებით იყო განსაზღვრული, რომ შეუძლებელი იყო თავის პრინციპში ბოლომდე თანამიმდევარი ყოფილიყო და განვითარებულყო რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის ნამდვილად გადალახვის გზით. პირიქით, სქოლასტიკის „გადალახვა“ და „დაძლევა“ ნაცადი იყო როგორმე რელიგიურ-იდეალისტური ფილოსოფიის ფარგლებში მომხდარიყო. ამიტომაც ანტონის „განმანათლებლობა“ დიდ ნაწილში, ისეთი ფილოსოფიის საფუძველზე იყო აგებული, რომელიც სწორედ რელიგიურ იდეოლოგიასთან აშკარა შემარიგებლობით ხასიათდებოდა. როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხების დაწვრილებითი ანალიზი სცილდება როგორც ჩვენი კომპეტენციის, ისე ჩვენი ამოცანების ფარგლებს; მაგრამ, რამდენადაც ეს ჩვენს უშუალო საკითხთან არის დაკავშირებული, ვაკვრით ანტონის „განმანათლებლობის“ ფილოსოფიურ საფუძველების შესახებაც უნდა წარმოვადგინოთ ზოგიერთი მასალა.

როგორც ცნობილია, „განმანათლებლობა“ სხვადასხვა ფილოსოფიური მოძღვრებების საფუძველზე აღმოცენდა; საქართველოშიც იგი გარკვეული ფილოსოფიური მოძღვრების ნიადაგზე იყო აგებული.

ბაუმისტერის მიერ შედგენილი ფილოსოფიის კურსების თარგმანის წინასიტყვაობაში ანტონი წერს: „მოვიცალე სხუათა ყოველთა კეთილთაგან და არა მოვიცალე საქართუჭლომსა მსახურებისაგან. ნუუმე მრავალგზის კეთილსაგონებელ მიჩნდის ვითარცა კაცსა და არა კეთილ იყუს, მაგრა რაჟცალა კეთილ ვჰგონე არა მივრიდე შრომასა საზოგადოამთჳს მამულისა“. ანტონი ამბობს, რომ მე რაც „კეთილად“ მიმაჩნდა, შეიძლება ნამდვილად კეთილი არ იყოს, მაგრამ, რაც კეთილად და სასარგებლოდ მიმაჩნდა, ამ მიმართულებით შრომა მამულის საკეთილდღეოდ არ დამიზოგავსო. ანტონს, მართლაც, „ვითარცა კაცს“ — კათოლიკოსს, ფეოდალური იდეოლოგიით შებოჰილს, „კეთილად“ მოჩვენებია მოძღვრება, რომელიც შეუძლებელია ქეშმარიტი „განათლების“ ნამდვილი საფუძველი ყოფილიყო.

მაგრამ, საქართველოს მაშინდელ ვითარებაში ის განათლება, რომელსაც ანტონი ნერგავდა, უთუოდ პროგრესული იყო. ლენინი გვასწავლის: „ისტორიული დამსახურება ფასდება არა იმის მიხედვით, თუ რა არ მოუციათ ისტორიულ მოღვაწეებს თანამედროვე მოთხოვნილებებთან შედარებით, არამედ იმის მიხედვით, თუ რა მოგვეცეს მათ ახალი თავიანთ წინამორბედებთან შედარებით“. XVIII საუკუნეში იდეალისტური სქოლასტიკის წინააღმდეგ რუსეთის მოწინავე „განმანათლებელთა“ ბრძოლა მატერიალისტური ფილოსოფიის განვითარების ხაზზე იღო. რუსეთის მოწინავე „განმანათლებელთა“ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას მატერიალიზმი წარმოადგენდა, ანტონის „განათლება“ კი ეკლექტიკური ფილოსოფიით საზრდოობდა. იგი ერთ ნაწილში იგებოდა რაციონალისტურ-იდეალისტური ფილოსოფიის, ხოლო მეორე ნაწილში—მექანიკურ-მატერიალისტური ფილოსოფიის საფუძველზე. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით ნათლად მის მიერ „შედგენილ“ „ქისიკაშია“ წარმოდგენილი („ქისიკაში“, რომლის შედგენისას, როგორც თვითონ ანტონი წერს წინასიტყვაობაში, „ვოლფიოსისაგან სისტემასა სოფლისას მივრიდეთ“). რამდენიმე სიტყვა ამ ეკლექტიკური ფილოსოფიის ერთი წყაროს -- გერმანული განმანათლებლობის ფილოსოფიის შესახებ! იგი რეაქციული იყო რუსეთისა და საფრანგეთის „განმანათლებლობასთან“ შედარებით. ამის მიზეზი გერმანიის ჩამორჩენილობა იყო XVIII საუკუნეში. „იმისთვის, რომ დაემსახურებია თავისადმი ღმობიერი დამოკიდებულება, თავადებს პირფერობდნენ თავისუფალი აზრის ისეთი წარმომადგენლებიც კი, როგორც ლაიბნიცი და თომაზიუსი იყვნენო“, -- წერს მერინგი. გერმანული განმანათლებლობის ეს ადრინდელი წარმომადგენლები თუ „პირფერობდნენ“, ვოლფი და მისი სკოლა აშკარა „სამსახურზე“ გადავიდნენ. ეს „სამსახური“, პირველ რიგში, იმაში გამოიხატებოდა, რომ ცდილობდნენ ახალი ფილოსოფია, რაციონალისტური ფილოსოფია და XVII—XVIII სს-ის ბუნებისმეტყველების მონაპოვარი ისე წარმოედგინათ, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო მისი ქრისტიანულ-ორთოდოქსალურ თეოლოგიასთან მორიგება [140, 141, 142, 143, 144, 145].

ამ მორიგებას, მართალია, უმნიშვნელო, მაგრამ თავის დროისათვის ერთგვარად დადებითი მხარე მაინც ჰქონდა, სახელდობრ ის, რომ ამის შემდეგ ახალი ფილოსოფიის ძიებებსა და XVII—XVIII საუკუნის ბუნებისმეტყველების მონაპოვრის გაერცელებას თეო-

ლოგია ისე ველარ აფერხებდა, როგორც მაშინ, როდესაც სქოლასტიკის ბელუხლებლობის დოგმა ბატონობდა.

ამრიგად, ამ „მორიგების“ გზით ახალი ფილოსოფია და ბუნებისმეტყველება, ასე თუ ისე, ოფიციალური განათლების შინაარსი რალაცნაირი ფორმით მაინც შეიძლებოდა ყოფილიყო.

როგორც ცნობილია, ლაიბნიც-ვოლფის ასეთ შეხედულებათა საფუძველზე ანტონის თანამედროვის — ქრისტიან ბაუმაისტერის მიერ (1708—1785) შედგენილი იყო ცოდნის სხვადასხვა დარგების სასკოლო სახელმძღვანელოები. ანტონმა სწორედ ეს წიგნები თარგმნა ქართულ ენაზე, როგორც განათლების გამავრცელებელი სახელმძღვანელოები. საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების მაშინდელ ვითარებაში ამ შინაარსის „განათლებას“ განსაკუთრებით შეიძლებოდა ის შედარებით დადებითი როლი ეთამაშა. რაზედაც ჩვენ ზემოთ მიუთითებდით. ასეთი „განათლებით“ უთუოდ იხსენებოდა ერთგვარი გზები სქოლასტიკისა და ქრისტიანული თეოლოგიის განუყოფელი ბატონობისაგან თავის დაღწევისათვის და ახალი რაციონალისტური ფილოსოფიისა და XVII—XVIII საუკუნის ბუნებისმეტყველების გავრცელებისათვის ჩვენში. ეს ფაქტი შესანიშნავი ილუსტრაციაა იმ ჭეშმარიტებისა, რომელზედაც მიუთითებდა ა. უდანოვი: „ერთი და იგივე იდეა სხვადასხვა კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებაში შეიძლება იყოს რეაქციულიცა და პროგრესულიც“.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ანტონისა და მისი სკოლის „აგანმანათლებლო“ მოღვაწეობის საკითხი საერთოდ და კერძოდ მისი ამოსავალი ფილოსოფიური შეხედულებების საკითხი ამჟამად უშუალოდ არ გვაინტერესებს; ამიტომ არც გაგვიხილავს ის ჯეროვნად. ჩვენ იმდენად გვაინტერესებდა ყველა ეს საკითხი, რამდენადაც ამ პერიოდში ანტონის ფილოსოფიური და მეცნიერული ძიებები ფსიქოლოგიის მიმართულებით იმასთან დაკავშირებით წარიმართა, რომ ფსიქოლოგია, მოძღვრება ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ, ანტონის მიერ მიჩნეულ იქნა ცოდნის ისეთ დარგად, რომელიც „განათლების“ აუცილებელ ნაწილს წარმოადგენს. აქედან ცხადია, რომ გარკვეული წარმოდგენა უნდა გვქონოდა ანტონის „აგანმანათლებლობის“ იმ ფილოსოფიური საფუძვლების შესახებ, რომლებიც განსაზღვრავდნენ განათლების ამოცანების შესატყვისად ფსიქოლოგიური ცოდნის ჩამოყალიბების პრინციპებს. ჩვენ შესაძლებლობის ფარგლებში მოვხაზეთ ეს ფილოსოფიური საფუძვლები.

პრინციპულ საკითხებში ზემოაღნიშნული ეკლექტიზმის შედეგად ის ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომელიც ანტონს განათლების შინაარსად აქვს წარმოდგენილი და მიაჩნია „სწავლის“, ე. ი. სარწმუნო მეთოდის გზით მოპოვებულად. ნამდვილად არ არის ერთგვაროვანი. ანტონის ნაწერებში ჩვენ რამდენიმე „ფსიქოლოგიას“ განვასხვავებთ, რომლებიც სხვადასხვა პრინციპებიდან გამომდინარე მეთოდების საფუძველზეა აგებული.

ერთია — ფსიქოლოგია, რომელიც წარმოდგენილია ბაუმისტერის „დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა“ ნაწილად. კერძოდ. მეტაფიზიკის ნაწილად. როგორც ჩანს. ანტონს მის ხელთ არსებული წყაროებიდან განათლებისათვის შესაფერის სისტემატური ხასიათის მქონე სახელმძღვანელოდ („სარგებლად ყრმათა სხოლის შინათა ქმნილი“) ეს სახელმძღვანელო მიუჩნევია. „მეტაფიზიკაში“ (მოცულობით) ფსიქოლოგიას ნახევარზე მეტი ადგილი უჭირავს. ასე რომ, XVIII ს. მეორე ნახევარში ქართულ სემინარიებში „მეტაფიზიკის“ დარგში მიღებული ცოდნის უდიდეს ნაწილს ფსიქოლოგია წარმოადგენდა.

მეორეა — ანტონის კომენტარები. ანტონის კომენტარები დართული აქვს ყველა მის მიერ თარგმნილ შრომასა და, კერძოდ, ბაუმისტერის „მეტაფიზიკის“ ფსიქოლოგიურ ნაწილს, „ქისიკას“, „რიტორიკას“ და სხვ. აღსანიშნავია, რომ ანტონი ამ კომენტარებს სწორედ თავისი შეხედულებების მაჩვენებლად და მისი დამოუკიდებელი მეცნიერული მუშაობის ნაყოფად თვლის. ეს ნათლად ჩანს მის წინასიტყვაობაში „ახლისა ამის ფილოსოფიისა“. ანტონი აქ, ჩამოთვლის რა თანამიმდევრობით თავის შრომებს, წერს: „მერუჭდ სხოლიონნი თვთ ვჰქმენ ადვილცნობისათჳს ახლისა ამის ფილოსოფიისა და ქისიკისა“. საგულისხმოა, რომ ანტონის კომენტარებში გამოთქმული შეხედულებანი, ამაში ჩვენ ქვემოთ დავრწმუნდებით, სრულიად არ ატარებენ სპეციფიკურ ვოლფიანური რაციონალიზმის დაღს. ცნებები ვოლფის ფსიქოლოგიიდან ანტონის მიერ კომენტირებულია როგორც ფსიქიკური პროცესების შესახებ ემპირიული ცოდნის ცნებები. კომენტარების ფსიქოლოგია უფრო ემპირიული ფსიქოლოგიაა, რომელიც არსებითად წარმოადგენს ახალი მეთოდების საფუძველზე იმ შეხედულებათა განვითარებას, რაც გამოთქმული ჰქონდა ანტონს „სპეკალში“.

ანტონის კომენტარები უმათავრესად იმ საკითხებს ეხებიან, რომლებიც, მისი აზრით, „სავსედ“, ე. ი. დამაკმაყოფილებლად, არ არის თარგმანში გაშუქებული. მის კომენტარებს იმდენად კანონ-

ზომიერად აქვს ასეთი ხასიათი, რომ გამონაკლისს საგანგებოდაც კი აღნიშნავს. მაგ., § 267-ის კომენტარში წერს: „ხოლო მე დავდექ აქა სხოლონი ესე არა თუ განმარტებისათჳს, მით რამეთუ სავსედ განიმარტებას ქუჭმო აქსონისა მიერ...“ ამრიგად, იგულისხმება, როდესაც კომენტარს უკეთებს ანტონი საკითხს, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის თარგმანში „სავსედ“ არ არის განმარტებული.

აღსანიშნავია ისიც, რომ კომენტარები შემთხვევით ხასიათს კი არ ატარებენ, არამედ სრულიად კანონზომიერად იმ საკითხებს ეხებიან, რომლებიც ანტონს განსაკუთრებით პრინციპულად მიაჩნია ან რომლებსაც საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის თვალსაზრისით ახალ საკითხებად მიიჩნევს. ამრიგად, საკითხები, რომლებსაც ანტონის კომენტარები ეხება, უთუოდ ახასიათებენ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების დონეს.

მ ე ს ა მ ე ა — „ქისიკის“ ფსიქოლოგია. იგი განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების თვალსაზრისით. „ქისიკის“ ფსიქოლოგიაში მოცემულია ჩანასახი მეცნიერული ფსიქოლოგიისა, რომელიც ბუნებისმეტყველების წიაღში ვითარდებოდა.

ამრიგად, არსებითად, ანტონის ნაწერებში ორი ფსიქოლოგია გვხვდება: ერთია ფსიქოლოგია, რომელიც ფიზიკის ნაწილადაა წარმოდგენილი, ეს ნამდვილად მეცნიერული ფსიქოლოგიის ჩანასახია; მეორეა — „მეტაფიზიკის“ ფსიქოლოგია, ფილოსოფიური ფსიქოლოგია.

ჩვენი შრომის ამოცანაა ყველა ამ „ფსიქოლოგიათა“ („მეტაფიზიკის“, „კომენტარების“, „ფიზიკის“) შესწავლა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის თვალსაზრისით.

დავიწყოთ „მეტაფიზიკის“ ნაწილად წარმოდგენილი „ფსიქოლოგიის“ თარგმანი. თავისთავად ბაუმაისტერის წიგნში მოცემული ფსიქოლოგია, რასაკვირველია, არ შეიძლება შეადგენდეს ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიის საგანს. ეს თარგმანი ამ შემთხვევაში მხოლოდ იმდენად შეიცავს ინტერესს, რამდენადაც ნათელს ხდის იმას, თუ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ძიების ცენტრში რა საკითხები იდგა, რომელთა გასაშუქებლადაც იყო ეს თარგმანი მოწოდებული. ჩვენც ამ მხრით შევისწავლეთ ბაუმაისტერის „ფსიქოლოგიის“ თარგმანი.

ანტონს, როგორც აღვნიშნეთ, ფსიქოლოგია მიაჩნდა ცოდნის იმ დარგად, რომელსაც საგანმანათლებლო მნიშვნელობა აქვს. მაგ-

რამ იმისათვის, რომ ფსიქოლოგიური „განათლება“ ყოფილიყო უზრუნველყოფილი, პირველ რიგში, საჭირო იყო ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემად ჩამოყალიბება. ეს კი გულისხმობდა მის აგებას სარწმუნო მეთოდის საფუძველზე. რადგანაც ანტონმა თარგმანს მიმართა, ჩანს, ის, რაც აქამდე იყო გაკეთებული საქართველოში ცოდნის ამ დარგში, მას არ მიაჩნდა საკმარისად ფსიქოლოგიური განათლების შემოღებისათვის. ჩვენ სულხან-საბა ორბელიანისა და „სპეკალის“ ავტორის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა განხილვის დროს დავადგინეთ, რამდენად მნიშვნელოვანი ცოდნა იყო წარმოდგენილი როგორც, საერთოდ, ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, ისე, კერძოდ, ფსიქიკური მოქმედების ცალკეული სახეების შესახებ XVIII საუკუნის ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ამ თვალსაჩინო წარმომადგენელთა ნაწერებში. ანტონისათვის იგი არ იყო ჩამოყალიბებული ისე. როგორც ეს განათლების ამოცანებისათვის იყო აუცილებელი. მართლაცდა, როგორც აღვნიშნეთ, მეთოდი, რომელსაც ეს ავტორები იყენებდნენ ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ ცოდნის მოპოვებისათვის, უთუოდ სპეკულატიური და სქოლასტიკური იყო, ამ სიტყვის სპეციფიკური მნიშვნელობით. საკითხის გადაწყვეტა წარმოებდა სხვადასხვა ავტორთა შეხედულებების ურთიერთშედარებით, სინთეზით, ავტორიტეტებად მიჩნეულ ავტორთა ორიგინალური კონენტარების გზით და ა. შ. ასეთი მეთოდის საფუძველებზე აგებული ფსიქოლოგია, იგულისხმებოდა, განათლების შინაარსი ვერ გახდებოდა. საგანმანათლებლო ამოცანების დაკმაყოფილება იმას მოითხოვდა, რომ ფსიქოლოგიური ცოდნა მეთოდურად გამართული და ჩამოყალიბებული ყოფილიყო სისტემის სახით, ერთი სიტყვით, ყოფილიყო დასაბუთებული ცოდნა — „სწავლულებით“ მოპოვებული, როგორც ანტონი ამბობს.

როგორც ცნობილია, ცოდნის სხვადასხვა დარგებისათვის, განსაკუთრებით ფილოსოფიისთვის, სისტემატიური კურსების შედგენით XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ცნობილი იყვნენ ვოლფი და მისი სკოლის წარმომადგენლები. ამათ შორის განსაკუთრებით პოპულარული ბაუმაისტერი აღმოჩნდა. ანტონმაც ფილოსოფიური განათლების უზრუნველსაყოფად „სარგებლად ყრმათა სხოლის შინათა ქმნილი“ ამ ავტორის სახელმძღვანელოები თარგმნა. ბაუმაისტერის თარგმანი მოწმობს, რომ ჩვენში XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში ყურადღება მიექცა ფსიქოლოგიის საგანმანათლებლო მნიშვნელობას. ამ თარგმანით უნდა გადაწყვეტილიყო ფსიქოლოგიური განათლებისათვის დასაბუთებული ფსიქოლოგიური ცოდნის

ჩამოყალიბების ამოცანა. ეს თარგმანი სრულიად უდავოდ მოწმობს, რომ XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში აქტუალურ ამოცანად იდგა ჩვენში ფსიქოლოგიური ცოდნის მეთოდურად გამართვის ამოცანა, ამ ცოდნის ისეთი სარწმუნო მეთოდით მოპოვების ამოცანა, რომელიც შეესატყვისებოდა მეცნიერული შემეცნების ახალ გზებს.

ყველაფერი ეს XVIII საუკუნის ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების უთუოდ მნიშვნელოვან დონეს მოწმობს.

ახლა ისმის საკითხი — რამდენად წარმოადგენდა ბაუმისტერის ფსიქოლოგია (ვოლფის ფსიქოლოგიიდან გამომდინარე) „სწავლულების“ გზით, ე. ი. სარწმუნო მეთოდით აგებულ ფსიქოლოგიურ ცოდნას? იყო თუ არა რამე მნიშვნელოვანი ვოლფის სკოლის ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიაში? ვოლფის სკოლა არ შეიძლება ჩაითვალოს ისეთ სკოლად, რომელმაც ითამაშა რაიმე მნიშვნელოვანი როლი მეცნიერული ფსიქოლოგიის შემზადების საქმეში. არსებითად, როგორც ცნობილია, ვოლფისა და მისი სკოლის ფსიქოლოგიურ მოძღვრებაში თავის შემდგომ გაგრძელებას პოულობს „გაშუალებული ლეიბნიცის ფილოსოფიით, ინტროსპექციულ-გონებაქვერტითი მეთოდი, რომელიც შემოღებული იყო დეკარტის მიერ, როგორც ერთადერთი გზა ფსიქიკური ცხოვრების შესწავლისათვის, და დეკარტის მოძღვრების იდეალისტურ-რაციონალისტური შინაარსი“ [2].

XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ფსიქოლოგიაში ცოდნიდან მეცნიერებისაკენ გადასვლის შემზადება რაციონალისტური ფილოსოფიის სისტემების მხრით არ მომხდარა. ეს მნიშვნელოვანი გარდატეხა ბურჟუაზიულ მეცნიერებაში ფილოსოფიის მხრით მნიშვნელოვნად შემზადდა სენსუალისტური მატერიალიზმის განვითარებასთან დაკავშირებული მობრუნებით ცდისეული ცოდნისაკენ და XVIII საუკუნის მატერიალისტების მიერ ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის პრინციპების წამოყენებით. მაგრამ გადაჭრით არც იმის მტკიცება შეიძლება, თითქოს ვოლფის ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგია სრულიად არ შეიცავდა მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის ერთგვარად მნიშვნელობის მქონე წინამძღვრებს; ამიტომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მის ნიადაგზე აგებულ ფსიქოლოგიას არავითარი როლი არ შეეძლო ეთამაშა ჩვენში მეცნიერული ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების საქმეში. უნდა ითქვას, რომ საერთოდ ვოლფის ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგია ერთგვარად მაინც ასახავდა იმ მობრუნებას ფსიქოლოგიის ისტორიაში, რომელიც ეგრეთ წოდებული ემპირიული ფსიქოლოგიის აღმოცენებას-



თან იყო დაკავშირებული, რის შედეგადაც მეცნიერული ფსიქოლოგიური აზრის ძირითად ამოცანად მიჩნეულ იქნა არა სულის არსის ძიება გონებაჰყვრებითი გზით, არამედ ცდისეული ცოდნის დადგენა ემპირიული ფსიქიკური პროცესების შესახებ (ეს მოპრუნება უთუოდ მნ.შენელოვანი ნაბიჯი იყო მეცნიერული ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბების გზაზე). ცნობილია, რომ ვოლფი რაციონალური ფსიქოლოგიის გვერდით ემპირიული ფსიქოლოგიის არსებობასაც აღიარებდა! ვოლფის შეხედულებით, ემპირიული ფსიქოლოგია ადგენს ფაქტებს ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ, მოპოვებულს ემპირიული, ცდისეული გზით. რაციონალური ფსიქოლოგია ეს ფაქტები წმინდა რაციონალური გზით გამოპყავს ფილოსოფიური წინამძღვრებიდან, როგორც აუცილებელი. რაციონალური გზა ფსიქიკურის შემეცნების უმაღლეს პრინციპად ითვლებოდა და ამიტომაც მიაჩნიათ ვოლფის შეხედულებანი დეკარტის ინტროსპექტული — გონებაჰყვრებითი მეთოდოლოგიის გაგრძელებად ფსიქოლოგიაში. რაციონალიზმი ამ შემთხვევაში სქოლასტიკის წინააღმდეგ ბრძოლაში პროგრესული მოვლენა იყო, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ, ასე თუ ისე, ვოლფის ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგია პრინციპში ემპირიული შემეცნების გზას მაინც კანონიერ გზად მიიჩნევს; ყოველ შემთხვევაში, ფსიქიკურის შემეცნების ამოსავლად მაინც ემპირიული ცოდნა ითვლება და რაციონალური შემეცნების მიზნადაც. ბოლოს და ბოლოს, ემპირიული ცოდნის ნიადაგზე დადგენილის აუცილებელი საფუძვლების ძებნა იგულისხმება. მართალია, ცდისეულის და რაციონალურის პრინციპული დაპირისპირება მაინც ძალაში რჩება. როგორც სამართლიანად მიუთითებს ზოგიერთი მკვლევარი, ვოლფი თითქოს იმასაც აღიარებდა, რომ ლოგიკური გზით მტკიცება ვერ გადაწყვეტს მის წინაშე მდგარ ამოცანებს გრძნობადი შინაარსის დაშვების გარეშე. ყველაფერი ეს, ასე თუ ისე, შეიცავდა ცდისეული ფსიქოლოგიის ნაყოფიერ „მარცვლებს“.

ბაუმისტერის ფსიქოლოგია კი ამ მიმართულებით კიდევ უფრო მეტად წარმოადგენდა დადებით მოვლენას. საერთოდ, ის დადებითი (მეცნიერული ცოდნის ახალი მეთოდოლოგიის ასახვის მხრით), რასაც შეიძლებოდა ადგილი ჰქონოდა მისი ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში, უმთავრესად სწორედ ფსიქოლოგიის ნა-

წილში იყო წარმოდგენილი. აქ ემპირიული ფსიქოლოგიის კანონიერება უფრო მეტად არის ხაზგასმული. აქ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის მთლიან სისტემაში ემპირიული ცოდნის კუთრი წონა უფრო მეტია, ვიდრე ვოლფის სკოლის რომელიმე სხვა წარმომადგენელთან, იმდენად მეტია, რომ არსებითად ბაუმაისტერის სახელმძღვანელოში ორი ფსიქოლოგია კი არ არის მოცემული, არამედ — ერთი. „მცნობელობითი“ (ემპირიული) და „გულისხმისყოფითი“ (რაციონალური) ფსიქოლოგიები გაერთიანებულად არის აქ წარმოდგენილი და გაერთიანება ძირითადად გამოცდილების საფუძველზე ემპირიული ფსიქიკური პროცესების შემეცნების ნიშნის ქვეშ მოხდა.

ანტონის თარგმანში ფსიქიკურის შემეცნების მეთოდების შესახებ შემდეგი წერია: „ვინააფთჳან ყოველი იგი რააცალა შეგუამეცნებს ჩუენ სულსა კაცობრივსა, ანუ შეწეენითა გულისხმისყოფისათა იქნების (ე. ი. გონების მეშვეობით. — ა. ფ.) ანუ შეწეენითა მცნობელობისათა (გამოცდილების. — ა. ფ.). ამისთჳს ახალთა ძილოსოფოსთა განჰყუჳს პსიხოლოლია მცნობელობითათ (ცდისეული. — ა. ფ.) და გულისხმისჰყოფითათ (რაციონალურად. — ა. ფ.). მცნობელობითსა შინა გარდმოიცემის იგი, რაახსაცალა გუასწავებს პსიხისათჳს მცნობელობა და შინაგანნი გრძნობა (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.)<sup>2</sup>, ზოლო გულისხმისჰყოფითსა შინა გარდმორიცემის იგი, რაჲვეცა მცნობელობის მიერ დაიმტკიცების (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.), შესაბამითარე კავშირითა გამოჩინებათათა“.

„...მცნობელობა და გულისხმისჰყოფა, რომელნიცა თნებადითა შეუღლჳთა შეიერთებიან, შევაერთოთ ესთა, რათა ერთი მორესამცა მსახურებდეს“.

ამრიგად, „რაციონალურ“ ფსიქოლოგიაში, ამ განმარტებით, „გარდმოიცემის“ იგი, „რაჲვეცა მცნობელობის მიერ დაიმტკიცების“, მხოლოდ მათ შორის „კავშირების“ გამოჩენის ასპექტში. ამ ამონაწერიდან ცხადაა, რომ თარგმნილ ფსიქოლოგიაში რაციონალური გზა კი არ ითვლება ერთადერთ გზად ფსიქიკურის შემეცნებისა, არამედ შეუღლება „მცნობელობისა“ და „გულისხმისჰყოფისა“; ერთი მეორეზე მაღლა კი არ დგას (ფსიქიკურის შემეცნებისას),

<sup>2</sup> ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში მითითება „შინაგან გრძნობაზე“, როგორც ფსიქიკურის შემეცნების წყაროზე, პირველად აქ გვხვდება. საერთოდ, ანტონის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემაში (იმდენად, რამდენადაც ფსიქიკურის ძირითად თავისებურებად ცნობიერება ითვლება) ლოგიკურად იგულისხმება „შინაგანი გრძნობა“, როგორც წყარო ფსიქიკურის შემეცნებისა.

არამედ ერთი მეორეს „მსახურებს“. რასაკვირველია, „ემპირიულის“ და „რაციონალურის“ „ურთიერთმსახურების“ შესახებ მოძღვრება შორსაა „ემპირიულისა“ და „რაციონალურის“ დიალექტიკური ურთიერთობის შესახებ მოძღვრებიდან. იგი არის მოძღვრება შემეცნების ორი დამოუკიდებელი წყაროს შესახებ. ფსიქოლოგიის საგნად შინაგანი გრძნობის საფუძველზე მოპოვებული ფაქტები იგულისხმება.

თარგმნილ ფსიქოლოგიაში საკითხების განხილვისას ავტორი ფაქტების ემპირიული ცოდნიდან ამოდის. ცალკეული ფსიქიკური ძალების შესახებ მოძღვრება თითქმის ყოველთვის ასე იწყება „გუასწავებს მცნობელობა“ (§ 185), „წამებს მცნობელობა“ (§ 189)... § 196-ში პირდაპირ ჩამოთვლილია ძირითადი კანონზომიერებანი მენსიერებისა, „რომელთაცა დამტკიცებულ ყოფს მცნობელობა. და გუასწავებს გულისხმისჰყოფა“ („დამამტკიცებელი“, „მცნობელობა“, „გულისხმისყოფა“ მხოლოდ „გუასწავებს“).

ამრიგად, ანტონის მიერ თარგმნილი ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგია ერთდაგვარად უპასუხებდა ფსიქიკურის შესახებ დასაბუთებული ცოდნის აგების ამოცანას. ეს იმდენად, რამდენადაც მის ამოსაჯალს და მიზანსაც მაინც გამოცდილებით მოპოვებული ცოდნა წარმოადგენდა. ამის ნიადაგზე აგებული ფსიქოლოგიით „განათლება“ უთუოდ ითამაშებდა ჩვენში ერთდაგვარად დადებით როლს ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების საქმეში.

ანტონმა არა მარტო დააყენა დასაბუთებული ფსიქოლოგიური ცოდნის სარწმუნო მეთოდის პრობლემა, არამედ ამ თარგმნით მისი გადაწყვეტისაკენ მიმართული ძიებების სწორად წარმართვასაც შეუწყო ერთდაგვარად ხელი. ეს იმდენად, რამდენადაც ვიმეორებთ. ეს თარგმანი „მცნობელობას“, „შინაგან გრძნობას“ სახავედა მაინც სარწმუნო წყაროდ ფსიქიკურის შემეცნებისას. ყოველ შემთხვევაში, იმ გზებთან შედარებით, რომლის საფუძველზე აგებდა ფსიქოლოგიურ ცოდნას თავის ლექსიკონში სულხან-საბა ორბელიანი<sup>3</sup> და ანტონი — მოღვაწეობის პირველ პერიოდში — „სპეკალში“<sup>4</sup>, აღნიშნული მეთოდოლოგიის შემოტანა უთუოდ წარმოადგენდა ნაბიჯს წინ.

<sup>3</sup> სულხან-საბა ასე აღწერს თავის მეთოდს, რომლითაც იგი საერთოდ სარგებლობდა ამა თუ იმ დარგის ცოდნის წარმოდგენისას ლექსიკონში: „რომელიცა წვრილთა შინა ვნახე, გამოვიღე...“, „რომელნიცა სწორად თქუეს, გინა რომელმა დამაჯერა, იგი დაეწერე...“

<sup>4</sup> „სპეკალში“ ანტონს განზრახული ჰქონდა წარმოდგინა „გულისსიტყვითა დიკრიზებრითა“ მოპოვებული ფსიქოლოგიური ცოდნა, ე. ი. ფილოსოფიუ-

დასასრულ, უნდა აღინიშნოს ის უთუოდ მნიშვნელოვანი მუშაობა, რომელიც ამ თარგმანთან დაკავშირებით იყო შესრულებული ანტონის მიერ, საერთოდ, მეცნიერული ტერმინოლოგიის და, კერძოდ, ფსიქოლოგიური ტერმინოლოგიის დამუშავების მიმართულებით. ესეც სისტემატური, დასაბუთებული ფსიქოლოგიური ცოდნის ჩამოყალიბებისკენ მიმართული იმ ძიების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარე იყო, რომელიც XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გაიშალა.

ანტონი სპეციალური გამოკვლევის საგნად ხდის ფსიქოლოგიურ ტერმინოლოგიას. თარგმანს დართული აქვს ანტონის კომენტარები ქართული ფსიქოლოგიური ტერმინების შესახებ. წინასიტყვაობაში ანტონი საგანგებოდ ჩერდება მეცნიერული ტერმინოლოგიის დამუშავების ამოცანაზე. ანტონი წერს, რომ თარგმნის დროს: „არა ესოდენ ვმეცადინობდი შუშნიერ-სიტყუაობად, რომლითა დამებნელამცა ნათესავი წერილისა...“ ანტონის აზრით, „შუშნიერსიტყუაობა“ არ არის მეცნიერების ენა. არაფერი არ უნდა იყოს მეცნიერულ მეტყველებაში ისეთი, რაც „ბნელჰყოფენ სიტყუათა“. მეცნიერების ენა ნათელი უნდა იყოს: „სიტყუანი ბრწუნუალენი ჰქმარებად სათანადო არს“. ეს მეცნიერული სინათლე ენის მიიღება იმით, რომ „სხუანი არა რაამენი წერად სიტყუანი, თჳნიერ იგინი რომელნიცა კანონიერთა განსაზღურებითა არიან განმარტებული“. „სიმკვერეთ, რომელსაცა შემოჰყავს სიბნელე სიტყუასა შინა განდევნად ვიდრემდე სათანადო არს ძილოსოფიისა გუარისაგან...“ „ამისთჳს განვეყენე ესოდენ შუშნიერმეტყულობისაგან, რომელნიცა დააბნელებენ სიტყუათა, და იცის ესე ჩუშულეზამან ქართულთა ენისაგან, ვუთარმედ შუშნიერმეტყულობისა უზომოება ძალსა წერილისასა აბნელებს“.

ამრიგად, ანტონი ებრძვის მეცნიერული ენის სიზუსტის უგულებელყოფის იმ ტრადიციას, რომელიც მისი დროისათვის ჯერ კიდევ ბატონობდა საქართველოში. ასეთი იყო ძირითადად ის პრინციპული მნიშვნელობის მქონე ფსიქოლოგიური პრობლემები, რომელთა გადაწყვეტაც ჰქონდა ანტონს განზრახული ბაუმაისტერის ფსიქოლოგიის თარგმანით. ამ პრობლემების წამოყენება და მისი გადაწყვეტის მიმართულებით მეცნიერული ძიებების წარმართვა ახასიათებს იმ საფეხურს, რომელსაც ქმნის ქართული ფსიქოლოგია-

რი რეფლექსიის შედეგად მოპოვებული ცოდნა. მაგრამ ეს გზა არსებითად გონებაჰკრუეში სპეკულაციის გზა იყო (სხვადასხვა მთაზროვნეთა შეხედულებების ურთიერთდაპირისპირების, შერიგების და ა. შ.).

ური აზრის ისტორიაში ანტონისა და მისი სკოლის მოღვაწეობა XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში.

ახლა განვიხილოთ ანტონის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, რომელიც წარმოდგენილია მის კომენტარებში.

როგორც აღვნიშნეთ, ანტონის ნაწერებში ორი ფსიქოლოგიის არსებობას ვადასტურებთ: ერთია ის ფსიქოლოგია, რომელიც მეტაფიზიკის ნაწილს წარმოადგენს — ფილოსოფიური ფსიქოლოგია, და მეორეა — „ფიზიკის“ ფსიქოლოგია. დავიწყეთ ფილოსოფიური ფსიქოლოგიის საკითხების კომენტარებით!

ა) ანტონი „წინასიტყვაობაში“ ზოგადად ჩერდება ფილოსოფიური ცოდნის (მათ შორის ფსიქოლოგიის) აგების სარწმუნო მეთოდის საკითხზე. ფილოსოფიური ცოდნა (ამაში იგულისხმება ფსიქოლოგიაც) „სწავლულებით მოიგების“, — წერს თავის წინასიტყვაობაში ანტონი.

მაგრამ „სწავლულების“ „მოგების“ რა გზა არსებობს? ანტონისათვის ცნობილია ვოლფის სკოლის შეხედულება ცოდნის სამი სახის შესახებ: „კერძონი სწავლულებისანი, რომელნიცა მიიწთომებიან ბუნებოთისაგან გულისხმისყოფისა, არიან ესენი: 1. ცნობა ისტორიკებრი, 2. ცნობა ფილოსოფოსებრი, 3. ცნობა მათემატიკოსებრი.

ცნობა ისტორიკებრი არს ცნობა საქმეთა ოდენ (ე. ი. არის ემპირიული ცოდნა ფაქტებისა, აღწერითი ცოდნა. — ა. ფ.). ცნობა ფილოსოფოსებრი არს ცნობად მიზეზი ნივთთა მათ, რომელნიცა არიან ანუ იქმნებიან (მათი საფუძვლების ცოდნა. — ა. ფ.)... ცნობა მათემატიკებრი არს ცნობა რაოდენობისა ნივთთა“.

ანტონი არ მიჰყვება ბრმად ვოლფის შეხედულებას. იგი ფილოსოფიურ ცოდნას აგებულად თვლის იმის მიხედვით, „რომელსაცა სწამებს მცნობელობა და უფროსლა გულისხმისყოფელობა“. იგულისხმება, რომ იგივე ითქმის ფსიქოლოგიაზედაც, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, ანტონს წარმოდგენილი აქვს ფილოსოფიის ნაწილად. ფსიქოლოგიური ცოდნაც იგულისხმება იმის საფუძველზე აგებულად, რასაც „მსწამებს“, ე. ი. ამტკიცებს გამოცდილება („მცნობელობა“) და გონება („გულისხმისყოფელობა“). მაგრამ როგორ ესმის ანტონს ეს „მცნობელობა“ (опыт), რომლის ფსიქიკურის შემეცნების წყაროდ აღიარება ჩვენ ასე დადებით მოვლენად მივიჩნით?

„მცნობელობა“ ანტონს ასე აქვს განსაზღვრებული: „მცნობელობა არს ცნობა მათი, რომელნიცა იდეაჲსა მიმართ ჩუენისა მო-

ვალ მხოლოდთ ოდენ მოსწრაფებითა“. იდეა შემუშავებული „მოსწრაფების“, ე. ი. პრაქტიკის, მოქმედების საფუძველზე შეადგენს გამოცდილებას. ამრიგად, თუ კომენტარებსა და თარგმნილის შინაარსს მივიღებთ მხედველობაში, სრულიად ცხადი გახდება, რომ ანტონის შეხედულებით „მცნობელობა“, გამოცდილება ერთადერთი წყაროა სინამდვილის შესახებ ჩვენი ცოდნის გაფართოებისა. გულისხმისყოფა კი მის საფუძველზე ურთიერთმიმართებებისა და კავშირების განზოგადების გზა არის. აუცილებლის, ზოგადის, კანონის წედომა, ბოლოს და ბოლოს, ანტონის შეხედულების მიხედვით, რაციონალური შემეცნების საგანია.

ბ) სხვა პრინციპული საკითხების კომენტარებიდან აღსანიშნავია ანტონის კომენტარები, რომლებიც ადამიანის ფსიქიკის თავისებურებას ეხებიან.

ადამიანის ფსიქიკის არსებით თავისებურებად ანტონს ცნობიერება მიაჩნია. ცნობიერება მდგომარეობს „განყოფაში“ „თავისა თვისა ნივთთა სხუათაგან და ნივთთა სხუათა თავისაგან თვისსა“.

ვოლფსაც დაახლოებით ასე აქვს განსაზღვრული ცნობიერება; მაგრამ, ვოლფისგან განსხვავებით, ანტონის მსჯელობის კონტექსტში ცნობიერების აღნიშნული დახასიათება მოყვანილია როგორც, თუ შეიძლება ასე ეთქვას, წმინდა ფენომენოლოგიური, აღწერილობითი დახასიათება ცნობიერების ფაქტისა, იმ მეტაფიზიკური მსჯელობის გარეშე, რომელსაც ამაზედ აგებს ვოლფი; ამდენად ასეთი განსაზღვრება ცნობიერებისა უთუოდ რაციონალური მარცვლის შემცველია.

იმასთან დაკავშირებით, რომ ანტონის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა სისტემაში (როგორც „სპეკალის“ გამოკვლევამ დაადასტურა) ცნობიერების ფაქტს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, ამ განსაზღვრების მოყვანა „მეტაფიზიკის“ კომენტარებში გამოიყურება, როგორც ცნობიერების შესახებ ანტონის შეხედულებათა შემდგომი განვითარება.

არსებითი მხრივ საგულისხმო ისაა, რომ ისე, როგორც „სპეკალში“, ამ შემთხვევაშიც ანტონი მსჯელობას მიმართავს ცნობიერების დეკარტისებური გაგებიდან გამიჯვნის მიმართულებით.

გ) კომენტარებში ანტონი მოძღვრებას ფსიქიკის („პსიხის“): შესახებ „პსიხოლოიას“ უწოდებს. ამრიგად, XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში გვხვდება პირველად ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში (ანტონის კომენტარებში) ტ ე რ მ ი ნ ი ფ ს ი ქ ო ლ ო

გ ი ა. საერთოდ. როგორც ცნობილია, XVIII საუკუნიდან (ვოლფის შემდეგ) გახდა ეს ტერმინი პოპულარული.

ფსიქოლოგია, ანტონის განმარტებით, არის „ცნობა მშვიდჯი-სათვის“ საზოგადოდ, „ესე იგი გნოსის არს არსებისა მარტივისა — გულისხმისყოფითა და ნებითა ნიკებულისა“.

ამრიგად, ადამიანის ფსიქიკის ძირითად ძალებად ანტონს მი-აჩნია: გულისხმისყოფა (შემეცნება ფართო გაგებით) და ნებელობა. ისევე, როგორც „სპეკალში“, კომენტარებშიც ანტონი არ იცნობს სხვა ფსიქიკურ ძალებს, გარდა „გულისხმისყოფისა“ (შემეცნებისა) და ნებელობისა.

დ) ისევე, როგორც „სპეკალში“, აქაც ანტონი განასხვავებს გრძნობადი შემეცნების საფეხურს და რაციონალური შემეცნების საფეხურს. საერთოდ, კომენტარებში „ცნობის“ (შემეცნების, познание) შესახებ იმ სწორი დებულებიდან ამოდის ანტონი, რომ „ცნობა არს მოქმედება პსიხისა, რომელიცა გამოხატავს თვს შორის და წარმოადგენს ნივთთა“ (§ 183-ის კომენტარი), ე. ი. შემეცნება ობიექტურად არსებულ საგანთა — ნივთთა „გამოსახვა“ (представление) და „წარმოდგენა“ (понимание).

კომენტარებში ანტონი გრძნობადი შემეცნების საფეხურს განასხვავებს რაციონალური შემეცნების საფეხურისაგან იმით, რომ იგი „უდაბლესი და უქუშნარესი“ საფეხურია შემეცნების: „უქუშნარესად კერძოდ ცნობისა (познания. — ა. ფ.) ითქმის მოგონება (понимание. — ა. ფ.) ბნელად და შერევენილად“ (§ 183-ის კომენტარი). ასეთი ფორმა გრძნობადი შემეცნებისა დამახასიათებელია ცხოველებისათვისაც. იგი ადამიანს საერთოდ აქვს („საზოგადო“) „უსიტყველთათანა“. კომენტარებში გრძნობადი შემეცნების საკითხებს ანტონი ისე ვრცლად აღარ განიხილავს, როგორც „სპეკალში“. ანტონი კომენტარებში არ ღალატობს იმ პრინციპებს, რომლებისგანაც ამოდიოდა ის „სპეკალში“. შეგარძნება „კომენტარებშიც“ გაგებულია როგორც შედეგი იმ ცვლილებისა, რომელსაც ობიექტური გამლიზიანებელი იწვევს გრძნობის ორგანოში. § 184-ის კომენტარებში ანტონი წერს: „თუთელსა გრძნობასა საგრძნობელთა შინა ეწოდების ცუალემა, ესე იგი მახლობელ თუალთა ნივთი რაფვეცა არს, ანუ სხუათა საგრძნობთა, იქმნების გრძნობა და ცუალემა საგრძნობთა შინა ეწოდების ამას“.

გრძნობადი შემეცნების საკითხების კომენტარებში ის ცოდნაა წარმოდგენილი, რომელიც ახალი ემპირიული ფსიქოლოგიის

განსაკუთრებულ მონაპოვრად მიაჩნია ანტონს და რომელიც, ასე თუ ისე, ავსებს იმას, რაც მანამდე იყო მის მიერ გამოთქმული.

ამ მხრით განსაკუთრებით აღსანიშნავია მოძღვრება იდეათა შესახებ და იდეათა ასოციაციის შესახებ. ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში პირველად ანტონის აღნიშნულ კომენტარებში იყო წარმოდგენილი მოძღვრება ასოციაციების შესახებ.

გრძნობა იმ საგანთა „გამოხატუა“, რომლებიც უშუალოდ მოქმედებენ გრძნობის ორგანოებზე. მაგრამ აღამიანს აქვს უხარი იმის წარმოდგენისაც, რაც უშუალოდ არ მოქმედებს გრძნობის ორგანოებზე. ეს უხარი არის ფანტაზია. ანტონი წერს: „ფანტაზია არს იდეათა ანუ გამოხატუათა წარმოდგინება ანუ განახლება. ხოლო იდეა არს მუნ არამყოფთა ნივთთა გონებასა შინა წარმოდგინება ანუ გამოხატუა, გ ა რ დ ა დ ა მ ტ კ ი ც ე ბ ი ს ა და უ კ უ თ ქ მ ი ს ა (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.). ხოლო მაშინ უკუშ ჰყოფ ფანტაზიასა ოდეს იგი იდეათა მის რომლისამე ნივთისათა ვითარმედ წარმოადგინებვე და გამოჰხატავ. ფანტაზმა არს ნივთი რომელიმე ვითარმედ წარმოდგომილი და გამოხატული“. ამ განსაზღვრაში პირველ რიგში ყურადღებას იპყრობს იდეასა და გრძნობას შორის განსხვავების დადგენა.

ასე ნათლად ამ განსხვავებაზე აქამდე არ იყო ჩვენს მწერლობაში მითითებული, თუმცა ამის ჩანასახები იყო როგორც სულხან-საბას-თან, ისე „სპეკალში“. იდეა და გრძნობა იმ არსებითი ნიშნის მიხედვითაა განსხვავებული, რომ გრძნობა უშუალოდ მოცემულ საგანს ასახავს და იდეა კი არა: იდეა არის „მუნ არამყოფთა ნივთთა გონებასა შინა გამოხატუა“. სამართლიანად მიუთითებს ფსიქოლოგიის ერთი ისტორიკოსი, რომ ფსიქოლოგიის ისტორიის მანძილზე ერთხელ არის ოტტელეს მიერ იყო დადგენილი ისეთი ძირითადი განსხვავება ფსიქიკურ პროცესებს შორის, რომელიც არასოდეს არ ყოფილა პრინციპულად უარყოფილი ფსიქოლოგიური მეცნიერების მიერ, — ეს იყო განსხვავება ხუთ გრძნობათა შორის. ამის შემდეგ ასეთივე ურყევი აღმოჩნდა მოძღვრება იდეასა და გრძნობაო აღქმას შორის განსხვავების შესახებ. ამ განსხვავებაზე მიუთითა იუმმა (1739), მაგრამ მან, სუბიექტივისტური იდეალისტური შეხედულებით შებოჭილმა, ვერ პოვა იდეასა და შთაბეჭდილებას შორის განსხვავების ნამდვილი ნიშანი. იუმი ობიექტური სინამდვილის არსებობას უარყოფდა და, ამდენად, ნამდვილად განმასხვავებელ ნიშანს — ობიექტთან მიმართების ნიშანს ვერ წარმოადგენდა ამ განსხვავების არსებობის ნათელსაყოფად. ანტონმა ქართულ ფილოსო-



ფიურ და ფსიქოლოგიურ მწერლობაში პირველად მიუთითა გრძნობასა და იდეას შორის განსხვავებაზე, როგორც ფსიქიკურ პროცესებს შორის დადასტურებულ ძირითადი მნიშვნელობის მქონე განსხვავებაზე; მაგრამ საგულისხმო ის არის, რომ ანტონმა სწორად მიუთითა განმასხვავებელ ნიშანზედაც: გრძნობა უშუალოდ მოცემულ („მუნ მყოფთა“) „ნიეთთა“ „გამოხატუა“ არის და იდეა კი „არამუნ მყოფთა ნიეთთა“ გამოხატეა. ფსიქიკის, როგორც ობიექტური სინამდვილის, ასახვის შესახებ მოძღვრებიდან ამოსული ანტონი ცხადია, რომ ობიექტთან მიმართებას მიიჩნევდა იდეასა და გრძნობას შორის განსხვავების ნიშნად. ამდენად, ასეთი მოძღვრება იდეასა და გრძნობას შორის განსხვავების შესახებ უფრო მოწინავე იყო, ვიდრე ინგლისურ ემპირიულ ფსიქოლოგიაში ამ დროს გავრცელებული მოძღვრება ამავე საკითხზე. მოყვანილ განსაზღვრებაში მოცემულია ჩანასახი მეორე, ასეთივე ფუძემდებელი განსხვავების დასადგენად, განსხვავებისა. რომელიც უთუოდ არსებობს წარმოდგენასა და მსჯელობას შორის. წარმოდგენა, იდეა, ამ განსაზღვრების მიხედვით, საგნის „გამოხატუა“ გარეშე „დამტკიცებისა და უკუთქმისა“. აქ ჩვენ ჩანასახი გვაქვს ფსიქიკურ პროცესთა ახალი კლასის გამოყოფისათვის, მსჯელობის გამოყოფისათვის. მოცემული განსაზღვრების მიხედვით, იგულისხმება არსებობა ფსიქიკური აქტის (მსჯელობის), რომელიც იმით განსხვავდება წარმოდგენისაგან, რომ, თუ წარმოდგენის შემთხვევაში მხოლოდ საგნის „გამოხატვასთან“ გვაქვს საქმე, მსჯელობაში „გამოხატვასთან“ კი არა გვაქვს საქმე, არამედ თავისებურ მიმართებასთან ამ „გამოხატულის“ მიმართ — „დამტკიცებით“ ან „უკუთქმის“ მიმართებასთან. ამ შემთხვევაშიაც უთუოდ საქმე გვაქვს იმ შეხედულებათა შემდგომ განვითარებასთან, რომლებიც „სპეკალში“ იყო წარმოდგენილი (შეადარეთ აქვე გამოკვლევა „სპეკალის“ შესახებ, თავი: „პაზრი, ესე იგი განზრახვა“).

ე) იდეებთან საქმე აქვს ფანტაზიას: იდეათა განახლება ეს არის ფანტაზიის პროცესი. ფანტაზია იგივეა, რაც „წარმოჩინება“ „სპეკალის“ მიხედვით. ამ შემთხვევაშიც იგულისხმება, რომ მეხსიერება იმით განსხვავდება ფანტაზიისაგან, რომ ამ ფანტაზიით „განახლებულ“ ხატს იგი გარკვეულ წარსულს მიაკუთვნებს.

ფანტაზიასთან დაკავშირებით ანტონი აყენებს იდეათა შორის კავშირის კანონზომიერების საკითხს. იდეები ხომ ასე ურთიერთისაგან განცალკევებულად და იზოლირებულად არ არსებობდნენ ჩვენს ცნობიერებაში! ანტონი კომენტარებში ჯერ აღგენს ამ კავში-

რების არსებობის ემპირიულ ფაქტს, შემდეგ კი აყენებს საკითხს ამ კავშირის კანონზომიერებათა შესახებ. ემპირიულად მოცემულ ფაქტად იმას თვლის, რომ „გუაჩუნდის რა მრავალნი გრძნობანი რაჟმეთანი, ვითარმედ ვიხილავნ მყისთანად (ერთდროულად. — ა. ფ.) ეკლესიასა შინა შემკულებანი განსაკვირვონნი, სხუათა და სხუათა შესაბამთა ნიეთანი სუნნელებანი მიყნოსიეს... მსმენიეს სიტყუანი...“ და ა. შ. „ოდეს წარმოიდგონოცა ერთი ამათგანი, ერთმან განაახლოს შენ შორის გამოხატუა მეორისა“. აი, ასეთ შემთხვევებზე, როდესაც ერთი იღვის „წარმოდგომის“ შემთხვევაში განახლდება „შენ შორის“ მეორის „გამოხატუა“, ამას ეწოდება იღვითა „თანადმოყუასეობა“ („თანადმოყუასი“ იღვები), ე. ი. იღვითა ასოციაცია. მაგრამ რა კანონზომიერებას ექვემდებარება ეს აღდგენა? ერთი იღვა რომელ იღვას გამოიწვევს?

ანტონს თავის კომენტარებში (რომლებსაც აღდგენდა რუსეთში ყოფნის დროს) ასეთი მაგალითი მოჰყავს: „საყვარლის ძმისა და მეგობრისა ჩემისა სარწმუნოისა მეფისა ირაკლი მეორისა თანა მრავალნი ნიეთნი მიხილავნ... მაგრა არა ყოველნი არიან აწმყოსაგან იღვასა პყრობად, გარნა ჩემდა სასურველისა მის თანაზრდილებისა მისის მაქუს იღვაჲ. რომელიცა კერძო არს ნამყოთა სხუათა იღვათა“ (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.). აი, როდესაც წარსულის ამსახველი ეს „კერძო“ ხასიათის იღვა მაქვს, განმარტავს ანტონი, ამის საფუძველზე აღდგება მთელი წარსული: „გამოხატავ რომელსამე კეთილგონიერებასა მისისა ნამოქმედსა იღვასა ნამყოსა“. ე. ი. ნამყოში „კეთილგონიერებისა მისისა ნამოქმედის“ იღვა<sup>5</sup> მთლიანად „უკუმოიქცევის“ (აღდგება), როდესაც აწმყოში ამ მთლიანის რომელიმე ნაწილის იღვა მაქვს მოცემული. ერთი სიტყვით, ანტონი იმ უთუოდ სწორ შეხედულებას ავითარებს, რომ ასოციაციის პროცესი ეს არის ნაწილით („კერძოთი“) მთელის აღდგენის პროცესი.

ეს კომენტარები მოწმობენ, რომ ანტონი აზუსტებს თარგმანში წარმოდგენილ იმ შეხედულებას, რომ ერთი იღვა იმ იღვას იწვევს, რომელთანაც ერთად („თანად“) ყოფილა განცდილი. თარგმანში მოყვანილია ასოციაციის ასეთი გაგება: „იტყვიან თუ სადმე რომელნიცა იგი ვპგრძნობდეთ თანად, და ოდეს გრძნობა ერთისა იწარმოების, ვითარმედ მაშინ იწარმოებს გამოხატუა იღვისა მეორისასა“.

<sup>5</sup> იღვა აქ ცნობიერების შინაარსის მნიშვნელობით იხმარება.

ანტონი ეთანხმება იმ შეხედულებას, რომ „იდეა ყოველი ნამყო უკუმოიქცევისვე, რომლისაცა კერძოსა ოდენ ერთსა იპყრობს იდეა აწმყო“, ე. ი. „იდეა ყოველი ნამყო“ (წარსულის მთლიანი იდეა) აღდგება („უკუმოიქცევის“), თუ მისი ნაწილი („კერძო“) მოცემულია აწმყო იდეაში. მაშ, ასოციაცია ნაწილით მთელის აღდგენის პროცესია.

ამრიგად, ასოციაციის ცნება, როგორც ფსიქიკური პროცესების კანონზომიერების ცნება, ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში პირველად ანტონთან გვხვდება. საგულისხმო ის არის, რომ ანტონმა შემოიტანა ასოციაციის ისეთი ცნება, რომელსაც მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა ჰქონდა არ აქვს, არამედ სისტემატურიც.

ვ) გრძნობადი შემეცნების პროცესებს მიაკუთვნებს ანტონი მეხსიერებასაც. საგულისხმოა, რომ მეხსიერების შესახებ მოძღვრება (თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში) ანტონს წარმოდგენილი აქვს არა მხოლოდ ბაუმისტერის თარგმანში, არამედ „რიტორიკაშიაც“.

ანტონს კომენტარები არ დაურთავს მეხსიერების ფსიქოლოგიისათვის. ეს გასაგებია, რადგან ამ ნაწილში (როგორც ბაუმისტერის „ფსიქოლოგიაში“, ისე „რიტორიკაში“) მოყვანილია ის დებულებები მეხსიერების შესახებ, რომლებსაც „დამტკიცებულ ყოფა მ ც ნ ბ ე ლ ო ბ ა“, ე. ი. უშუალოდ გამოცდილების საფუძველზეა მოპოვებული. ეს, მართლაც, ის დებულებებია მეხსიერების შესახებ, რომლებიც ფსიქოლოგიური ცოდნის უდავო მონაპოვართა რიგს ეკუთვნიან. ამაში ჩვენ დავრწმუნდებით, თუ სანიმუშოდ მოვიყვანთ ზოგიერთ დებულებას ამ თარგმანებიდან. თარგმნილ „ფსიქოლოგიაში“ წერია ასეთი დებულებები: „მექსიერობა კშირადითა ქმევთა (ვარჯიშობით. — ა. ფ.) და წურთითა დაიმტკიცებისცა...“ „ადჯლად ემექსიერობთ მას, რომელიცა გრძლად და მრავალ გზის განგვსჯიეს“ (მეხსიერებაში განმტკიცება ხშირი განმეორების შედეგად ხდება. ადვილად ვიხსომებთ იმას, რაც ხანგრძლივი გააზრების საგანი ყოფილა) — „რაჯვეცასაცა განყოფილადრე ზედმიწევნულ ვქმენით“ (რაც დწერილებით არის გაგებული) და ა. შ.

საგულისხმოა თარგმანში წარმოდგენილი შეხედულება იმის შესახებ, თუ რა მაჩვენებლების მიხედვით გამოიყოფა კარგი მეხსიერება: „აღსავალნი მექსიერობისანი ამით უკუშ განისჯებიან, ოდეს იგი ვინმეს: 1. მრავალსა, 2. მალიად და ადჯლად ისწაევს და 3. რომელიცა უსწავეს გრძლად მექსიერ არს მისა“ (მაშ, მეხსიერების პროდუქტულობის მაჩვენებელია: მოცულობა დასახსომებელის,

სიადვილე და სისწრაფე დახსოვნების და სიმტკიცე დახსომებულის)<sup>6</sup>.

გრძნობა, ფანტაზია, მეხსიერება არც „კომენტარებში“ ითვლება სპეციფიკურ ადამიანურ ფსიქიკურ ძალებად. ეს დაბალი შემეცნებითი სულიერი ძალებია. ამათგან განსხვავდებიან მაღალი („უზენაესი“) შემეცნებითი სულიერი ძალები: „უკეთილშობილესად და უზენაესად კერძოდ ცნობისა იწოდების იგი, რომელიცა ცნობაჲ აქუს სულსა კაცობრივსა განყოფილად უსიტყვათაგან“. ანტონი, როგორც ჩანს, იზიარებს ფსიქიკურ ფუნქციათა დაყოფას „დაბალი“ და „მაღალი“ დონის მიხედვით.

ბ) სპეციფიკურ-ადამიანურ ფსიქიკურ ძალად ანტონი პირველ რიგში ყურადღებას მიიჩნევს. ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში პირველად მხოლოდ „კომენტარებში“ და ანტონის მიერ თარგმნილ ლიტერატურაში გვხვდება ყურადღების ფსიქოლოგია. აქ ყურადღება განხილულია როგორც დამოუკიდებელი ფსიქიკური ფუნქცია და თანაც როგორც სპეციფიკურ-ადამიანური ფუნქცია. „ყურადღება არს, — წერს ანტონი თავის კომენტარებში, — შემძლებლობა მოქმედებისა, რათა იდეასა შინა განთვისებულსა გუაქუნდესმცა უდიდესი ცნობაჲ, ანუ ყურადღება არს შემძლებლობა მოქმედებისა, რათა უმჯობეს ვჰსცნათ სადამე ერთი ნიეთი სხუსაგან“.

აქ ერთი უთუოდ მეთოდოლოგიური მნიშვნელობის მქონე მოსაზრებაა წარმოდგენილი: უმაღლესი ცოდნა („უდიდესი ცნობა“) წარმოიშვება ყურადღების მეშვეობით. გრძნობადი შინაარსის ნათლად და გამოკვეთილად წარმოდგენის გარეშე, შემეცნების სხვა მაღალ ფუნქციებს არ შეუძლიათ მიაღწიონ „უმაღლეს ცოდნას“. გრძნობადად მოცემულის ისეთ სინათლეზე აყვანის გარეშე, რომელიც ყურადღების შედეგად ხდება, შეუძლებელია „უდიდესი ცოდნის“ მიღება, შეუძლებელია „უმჯობეს ვსცნათ“.

\* საგულისხმოა ანტონის მიერ გადმოკეთებულ „რიტორიკაში“ მოყვანილი კანონზომიერებანი დახსომებისა: ყურადღების, როგორც დახსომების ფაქტორის, შესახებ წერია: 1. „განდევნად თავთა თჳსთაგან“ ყველაფერის, რასაც არ აქვს კავშირი დასასწავლთან, „მით რამეთუ რომელიცა ზრუნავს მრავლისათჳს, ვერ ძალუძს დადებად რამდემტკიცებრ მექსიერებასა შინა“; 2. „სიტყუანი თუ სადამე იყუნენ გრძელ სათანადო არს განწუხლულად მრავალთა ნაწილთადმი და ესთა დადებად მეხსიერებასა შინა“; 3. თითოეულს ევალება დააკვირდეს („დაქჳრიტოს“): „მაღალ თქმითა ადვილ შემძლებელ არს დადებად მექსიერებასა შინა“, თუ „დადუმებითა კეთილად ძალუცს ზეპირებად“. დახსომების მრავალი ასეთი სწორი კანონზომიერებაა დადგენილი „რიტორიკაში“.

ფსიქოლოგიური მხრით ამ განსაზღვრებაში ის არის აღსანიშნავი. რომ იგულისხმება: მაღალი ინტელექტუალური ფუნქციების მოქმედება იმის შემდეგ იწყება, რაც მათი საგანი ნათლად და გამოკვეთილად არის წარმოდგენილი ყურადღებაში. ყურადღება ყველა მაღალ ინტელექტუალურ ფუნქციათა პირველ და ძირითად პირობად იგულისხმება.

ანტონი, ამ შეხედულებიდან გამომდინარე. სულ სხვაგვარად ხსნის იმ ფაქტებს, რომლებიც ბაუმისტიერს მოჰყავს.

ბაუმისტიერის აზრით, ძლიერი გამაღიზიანებელი, ვთქვათ, სმენითი ან მხედველობითი (ის ფიქრობს წარმოსახვაც), ყურადღებას გადახრას რომ იწვევს, ეს იმასთან არის დაკავშირებული. რომ გრძნობა და წარმოსახვა საგანთა შესახებ ბუნდოვან ცნობას გეაწვდის.

ანტონი თავის კომენტარებში წერს: „თუალთა ანუ ყურთა შეხებულნი გრძნობადნი, ესთა დამცირებულ ჰყოფენ ძალსა ყურადღებისასა. ვითარმედ ოდეს იგი ყურადღებდეთ ერთსა რაიჩესა წარკითხვით ანუ სმენით და დროსა მას გუჭსმეს ბგერაჲ რამეჲ წინაშე თუალთა ჩუენთა და ვითამე დაყენებულ იქმნას მით ყურადღებაჲ იგი, ანუ ვჰყოთ ქანტაზიანი სხუანი ჩუჴნ შორის და დაუტკბნეთ იგინი, მაშინ დამცირდების ძალი ყურადღებისა, მით რამეთუ გონება, ანუ გულისხმისყოფა შეუძლებელ არს მყისთანად ამასცა მოქმედებდეს და მასცა“. ამრიგად, ანტონი, აღნიშნულ ფაქტებს იმით ხსნის, რომ გონება „შეუძლებელ არს მყისთანად ამასცა მოქმედებდეს და მასცა“. ე. ი. თუ გარეგანი გამაღიზიანებელი ან ფანტაზიის ძლიერი ხატი ხელშემშლელ გარემოებას წარმოადგენს უკვე გარკვეული საგნისკენ მიმართული ყურადღებისათვის, ეს არა იმიტომ, რომ გრძნობა და წარმოსახვა „ბუნდოვანი ასახვაა“, არამედ იმიტომ, რომ ყურადღება არ შეიძლება ერთდროულად სხვადასხვა მხრით იყოს მიმართული ერთნაირი სიძლიერით. ანტონი აღნიშნული ფაქტების ასახსნელად ისეთ ცნებებს იმარჯვებს, როგორცაა ყურადღების მოცულობისა და განაწილების ცნებები.

ამრიგად, ანტონის შეხედულებით, სპეციფიკურ ადამიანურ ფსიქიკურ ძალას ყურადღება წარმოადგენს. ინტელექტუალური ძალების საგანი ყურადღებული შინაარსია; ამიტომ ყურადღების ფსიქოლოგია წინ უსწრებს ინტელექტის ფსიქოლოგიას.

თ) ყურადღების არსისა და მისი ძირითადი თავისებურებების გარკვევის შემდეგ ანტონი განიხილავს ინტელექტუალური პროცესების ფსიქოლოგიის საკითხებს.

ისე, როგორც სხვა შემთხვევებში, ანტონი ამ შემთხვევაშიც ინტელექტის ფსიქოლოგიის საკითხებიდან გამოყოფს იმ საკითხებს, რომლებიც განსაკუთრებით საკვანძოდ მიაჩნია. მისი კომენტარებიც ამათ შეეხება.

აღსანიშნავია კომენტარები აზროვნების და გრძნობადი შინა-არსების ურთიერთმიმართების საკითხთან დაკავშირებით. ანტონი წერს: შეუძლებელი „არს მარტივ არსება თ ჯიერ ნივთიერებისაებრ გონებასა შინა წარმოდგინებად“, ე. ი. ადამიანის აზროვნება გარე-შე „ნივთიერებისაებრ“, ე. ი. გრძნობადი შინაარსის გარეშე შეუძლებელია.

შემდეგ მნიშვნელოვან საკითხს, ბუნებრივად დაკავშირებულს პირველთან, წარმოადგენს საკითხი აზროვნებასა და მეტყველებას შორის დამოკიდებულებისა. ანტონი წერს: „უხილავთა ნივთთა, ესე იგი სსუსა, სინიდისისა, სიყუარულისა და შურისა შეუძლებელ არს — უკეთუ ლექსნი არა ვიხმიენეთმცა — გონებასა შინა განყოფილადრე გამოხატუად“. ანტონის აზრით, „უხილავთა ნივთთა“, ე. ი. განყენებული შინაარსებით (ცნებებით), აზროვნება შეუძლებელია სიტყვის გარეშე. განყენებულ შინაარსებზე აზროვნება შესაძლებელია მხოლოდ იმიტომ, რომ ასეთი შინაარსები სიტყვის მნიშვნელობას წარმოადგენენ; ამდენად ლოგიკური აზროვნება „იწოდების სიმვოლივად“ (symbolice).

ამრიგად, ლოგიკური აზროვნების განხილვისას, როგორც უზოგადეს კანონზომიერებას, მისს თვალსაჩინო შინაარსებთან და სიტყვასთან კავშირს უსვამს ხაზს ანტონი.

ანტონი თავის კომენტარებში ცდილობს ინტელექტუალური უნარები წარმოადგინოს ვოლფის სკოლიდან მოტანილ ცნებებში: intellectus, ingeuium. ratio; მაგრამ საგულისხმო ის არის, რომ ისე, როგორც ყოველთვის, ამ კომენტარებშიც ამ შემთხვევაშიც ვოლფის სკოლის მიერ შემოღებული ცნებები გამოყენებულია როგორც სულიერი პროცესების შესახებ ემპირიული ცოდნის ცნებები; ამიტომაც არის, რომ ანტონი თავის კომენტარებში ყოველთვის ემპირიულ მასალაზე არკვევს ასეთ ცნებებს.

ანტონი იმ შეხედულებას ეთანხმება, რომ „გულისხმისჰყოფას“ (intellectus) არ მიეკუთვნება შემეცნების ყოველგვარი პროცესი მაგ., გრძნობა, ფანტაზია და ა. შ. ინტელექტი („გულისხმისჰყოფა“) სრულიად გარკვეული მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს ფსიქოლოგიაში, კერძოდ იმ უნარის აღსანიშნავად, რომელიც „ყოველთა სახეთა და ნათესავთა განჰყოფს ახალკერძოდ“, ე. ი. „გულისხმისჰყოფა“.

ფის „საშუალებით ნათელი განაწევრებული ცოდნა იქმნება საგნის, როგორც ასეთის, შესახებ. შემდეგ სახეს რაციონალური შემეცნება-სას წარმოადგენს „გნომე“ (ingenium). იგი თარგმანში ისეა განმარტებული, რომ ეს არის „ძალი, რათა განიხილნესმცა მსგავსებანი ნივთთანი“. რაციონალური შემეცნების თავისებურ უნარს წარმოადგენს გონება (ratio). თარგმანში გონება განსაზღვრულია ასე: ეს არს ძალა „განხილულად განყოფილადრე მკიდულებისა (კავშირების. — ა. ფ.) საზოგადოთა ქეშმარიტებათ“ (ზოგად ქეშმარიტებათა კავშირების). ანტონი იმ აზრისაა, რომ გონება — ეს არის ქეშმარიტებათა ურთიერთკავშირების შემეცნება. ანტონი აყენებს საკითხ შესაძლებელია თუ არა გონება შეცდეს? „შეცდომილება იდეასადა იქმნებისა და ფანტაზიისადა, რომელსადა ჰსწამებს გულისხმისყოფა“, ე. ი. „გულისხმისყოფის“ შეცდომის მიზეზი თვალსაჩინო საფუძვლებია („იდეა“ და „ფანტაზია“). ამ საკითხთან დაკავშირებით ანტონი იმოწმებს პეტრიწის განსხვავებას „დიანოიასა“ და გონებას შორის. არ არის ნათელი, რა ურთიერთობაშია რაციონალური შემეცნების ის ცნებები, რომლებიც პეტრიწთან გვხვდება, ვოლფის ფილოსოფიაში ცნობილ ცნებებთან. ეს საკითხი შემდგომ შესწავლას საჭიროებს. მოყვანილი ადგილი კი იმას მოწმობს, რომ ანტონს არასოდეს არ გაუწყვეტია კავშირი ქართული ფილოსოფიური აზრის ტრადიციებთან.

ი) როგორც „დაბალი“, ისე „მაღალი“ შემეცნებითი ძალების ფსიქოლოგიის საკითხების კომენტარების შემდეგ ანტონი ეხება წადიერებითი ძალების ფსიქოლოგიის საკითხებს. თარგმანში წადიერებითი ძალებიც იყოფა „დაბალ“, ე. ი. გრძნობად წადიერებით ძალებად, და „მაღალ“ წადიერებით ძალებად: „უდარესი და უქუზნაესი კერძო წადიერებისა ძალისა არს იგი, რომელიც აქუს სულსა კაცობრივსა: უსიტყუელთა თანა“.

წადიერებითი ძალების ფსიქოლოგიის ნაწილში თარგმანი იმეორებს ბევრს ისეთს, რაც მანამდე იყო ცნობილი ჩვენს მწერლობაში (შდრ. ზემოთ თავი სულხან-საბა ორბელიანის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა შესახებ). ზოგიერთი კი იმ საკითხებიდან, რომლებსაც ანტონი საგანგებო ყურადღებას აქცევს თავის კომენტარებში, პირველად იყო დასმული ჩვენს ფილოსოფიურ მწერლობაში. უნდა აღინიშნოს, რომ ანტონი არც თავის კომენტარებში ცნობს გრძნობებს როგორც ფსიქიკური ძალების ცალკე კლასს.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომელსაც ანტონი თავის კომენტარებში აქცევს ყურადღებას, ეს არის „კონტრასტის“ ფაქ-

ტი ემოციურ განცდათა სფეროში<sup>7</sup>. ანტონი წერს: „სიმტყუენე არა-  
თნებისი არს, თუ სადამე ჰსჯი რომელსამე ნიეთსა თნებადსა, ვითარ-  
მედ არასათნო არს და გარემოსაქცეველ, ზოლო ოდეს ჰსცნობ ვი-  
თარმედ ტყუილად სჯი“, მაშინ „არათნება იგი ინაცუალების შუჭბად  
უდიდესად. გარნა ოდეს იგი ჰსჯიდე ვითარცა თნებად არათნებადსა  
და არასათნო იყოს, მაშინ დაჰშეთეს ჰეშმარიტებისა მისისაგან მიზე-  
ზი წუქსა“.

ანტონი, არისტოტელედან გამომდინარე, იმ შეხედულებას იმე-  
ორებს, რომ წადილი „კეთილთან“ არის დაკავშირებული: „ვინაფთ-  
გან კეთილ არს, მაშასადამე საწადელ არს“.

ანტონი შედარებით ვრცელ კომენტარს უკეთებს ვნებების ფსი-  
ქოლოგიის საკითხებს. იგი იმ შეხედულებას იმეორებს, რომ ვნებე-  
ბი შეიძლება იყოს სასიამოვნონი, უსიამოვნონი ან შერეული („სათ-  
ნოთა, არასათნოთა და შერევილთა“). პირველ ჯგუფს მიეკუთვნე-  
ბიან ისინი, რომლებიც სიამოვნებასთან არიან შეერთებულნი: „რო-  
მელთა შეუდგების შუჭბა“, მეორეა — რომლებიც შეერთებული  
არიან „არათნებასთან“ და მესამე — ორივეს ნარევიან. უკანასკნელ  
შემთხვევას ადგილი აქვს იმის შედეგად, რომ „ვნებისა მის ქუჭ  
მდებარესა დაღათუ სათნო უჩნდეს საყუარელი იგი ვნებაფთჳსა,  
არამედ შეკრულ იყოს რომელთამე მიზეზთა მიერ და არა ითნებ-  
დეს“. აქ თითქოს შემჩნეულია გრძნობათა ის თავისებურება, რო-  
მელსაც თანაშემდროვე ფსიქოლოგიაში ამბივალენტობა ეწოდება.

ანტონი იმეორებს არისტოტელედან მომდინარე შეხედულებას  
(რაც გაკვრით აღნიშნული აქვს სულხან-საბასაც), რომ ვნება წარ-  
მოიშვება კეთილის ან ბოროტის წარმოდგენის შედეგად: „ესე იგი  
წარმოდგომასა მრავალთა კეთილთა და ბოროტთასა გულისსათქმელ-  
და საწადელ გვიჩინს მათ შორის რომელიმე, რომელსა აღვირჩევთ-  
ცა, რომლითაცა იშუჭბის ჩუენ შორის ვნებაჲ, მით რამეთუ აღრჩე-  
ვანსა შინა მის რომლისამე კეთილად საგონისისასა მისდა მიდრეკილ-  
ნი ვნებულ ვართ“.

საინტერესოა ანტონის შენიშვნა იმ შეხედულების შესახებ,  
რომ ცრემლი სიცილის დროს წარსულ უბედურებათა მოგონების  
შედეგი შეიძლება იყოსო. ანტონი ეთანხმება მას, მაგრამ საგულის-  
ხმოა მისი შეხედულება ამის ფსიქოლოგიური მექანიზმის შესახებ.  
ანტონი ფიქრობს, რომ დასაშვებია გრძნობების სფეროში ისეთ

<sup>7</sup> სიამოვნების გრძნობას ანტონი უწოდებს „თნებას“, უსიამოვნების გრძნო-  
ბას კი „არათნებას“.



მოვლენას ჰქონდეს ადგილი, რომლის მიზეზი „ბრწყინვალედ უჩინია არს“. ანტონი აქ არაცნობიერი მექანიზმების არსებობაზე მიუთითებს.

ნებელობის ფსიქოლოგიის საკითხებზე კომენტარებიდან აღსანიშნავია ე. წ. „ნეგატივიზმის“ მოვლენისათვის ხაზის გასმა. ანტონი ადასტურებს ასეთ ფაქტს ნებელობის ფსიქოლოგიაში, როდესაც („მოტივთა ბრძოლის“ პერიოდში) „განურჩეველ იყოს ორი რაჟმე რეცა 'სწორისაებრ' და „ოდეს იგი გონება კაცობრივი უკმამიზეზოდ და განურჩევლად აღირჩევს წინააღმდეგმსა წადილისათვისა“ — აი, ეს არის ის, რასაც თანამედროვე ფსიქოლოგიაში ნეგატივიზმი ეწოდება.

ნამდვილი ნებისყოფის აქტი კი ანტონის კომენტარის მიხედვით იმით ხასიათდება, რომ ამ შემთხვევაში ასე დაუსაბუთებლად, სურვილის საწინააღმდეგო ქცევის არჩევა კი არ ხდება, არამედ მრავალი შესაძლებელი ქცევისაგან აირჩევა ერთ-ერთი და სწორედ ისეთი, რომელიც აზროვნების გზით არის მიზანშეწონილად მიჩნეული: უმჯობესი, მათ შორის, „იგი არს, რომლისა მიმართცა მიდრკებოს გულისხმისყოფა“.

კ) ანტონი თავის კომენტარებში ცხოველთა ფსიქოლოგიის ჩამდენიმე საკითხზედაც ჩერდება.

ანტონი არ ეთანხმება დეკარტიდან მომდინარე შეხედულებას, თითქოს ცხოველს არ აქვს ფსიქიკა. იგი ამტკიცებს, რომ „სხეულთა მათ შინა არიან მშენივეიერი“, და ეთანხმება იმ აზრს, რაც თარგმანშია წარმოდგენილი: „უსიტყუნი არა თუ ნაკელოვნებნი (მანქანები. — ა. ფ.) ეს ოდენ არიან, არამედ მშუზნერისაცა მექონნი“ („გულისმსიტყუჭლობდიან კარტეზიანეთნი“ (კარტეზიანელები. — ა. ფ.), რეჭა პირუტყუნი არიან ნაკელოვნებნი“).

ანტონი აზროვნების უნარსაც უშვებს ცხოველში, მაგრამ არა ისეთს, როგორც ადამიანს აქვს, არამედ „რაჟმე უგლახაკესი“. მაგრამ რაში უნდა ვეძიოთ „სიგლახაზე“ ცხოველური აზროვნებისა, ამის შესახებ ანტონი არაფერს წერს.

ასეთია ის ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომელიც ბაუმაისტერის „ფსიქოლოგიის“ კომენტარებშია წარმოდგენილი. პრობლემატიკა, რომელსაც აშუქებს ეს კომენტარები, ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების მაღალ დონეს მოწმობს. როგორც ჩანს, ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ძიებები XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მიმართული იყო იმ საკითხების გადაწყვეტისადმი, რაც აქტუალურ საკითხებს წარმოადგენდა იმ დროის ფსიქოლოგიისათვის.

მაგრამ, როგორც დავრწმუნდით, არა მარტო ახალი პრობლემატიკა იყო წამოყენებული ამ კომენტარიებში, არამედ შემოტანილი იყო ახალი ფსიქოლოგიური ცნებებიც, რომლებსაც მხოლოდ ისტორიული კი არა, სისტემატური მნიშვნელობაც აქვთ. ქართულმა ფსიქოლოგიურმა აზრმა ამ კომენტარების გზით მიიღო: „სწავლულებით“ (მეცნიერული შემეცნების გზით) მოპოვებული ფსიქოლოგიური ცოდნის ცნება; „მცნობელობითი“ (ემპირიული) ფსიქოლოგიის ცნება; ცნება „შინაგან გრძნობაზე“, როგორც ფსიქიკურის შესახებ ცოდნის წყაროზე; ასოციაციის ცნება, როგორც ფსიქიკურის კანონზომიერების გამომხატველი ცნება; მოძღვრება ასოციაციის შესახებ, როგორც ნაწილიდან მთელის განახლების პროცესზე; ყურადღების ცნება; მოძღვრება ყურადღებაზე, როგორც ადამიანისათვის დამახასიათებელ აქტივობაზე, როგორც პირობაზე ინტელექტუალური აქტივობისა; შეხედულება ადამიანის აზროვნების კავშირის შესახებ თვალსაჩინო გრძნობად საფუძვლებთან (შეგრძნება, წარმოსახვა); მოძღვრება ლოგიკური აზროვნებისა და სიტყვის განუყრელი კავშირის შესახებ; შეხედულება გრძნობების „ბრწყინვალედ უჩინო“ მიზეზებზე და ა. შ.

დასასრულ, განვიხილოთ ის ფსიქოლოგია, რომელიც „ფისიკაშია“ წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაში ფსიქიკური პროცესებას შესახებ სულ სხვაგვარ ცოდნასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე ფილოსოფიურ ფსიქოლოგიაში.

რას იკვლევს ფიზიკა და რა მეთოდით, რომ ასე თავისებურია ფსიქიკური პროცესების შესახებ „ფისიკაში“ წარმოდგენილი ცოდნა? აქ (რომელიც, როგორც ანტონი წერს, „სხვა და სხვა ქმნილთაგან“ იყო შეკრებილი, „მით რამეთუ ვოლფიოსისაგან სისტემას სოფლისას მივრიდე“) საგანგებოდ არის განხილული ამ მეცნიერების როგორც საგანი, ისე მეთოდი. ფიზიკა („ბუნებითი ფილოსოფია“) გაგებულისა, როგორც „ცნობა ბუნებითა ნივთთა, ესე იგი ყოვლისა მის რაჲცადა არსებისაგან და თვისებისა სხეულთასა ყოფად შესაძლებელ არს“, ე. ი. ეს არის ცოდნა ბუნების მოვლენათა, ბუნების ნივთთა შესახებ ან, სხვაგვარად, ყველაფერი იმის, რაც სხეულთა არსებისაგან და მათი თვისებისაგან არის „შესაძლებელი ყოფად“. ასეთი საგანი, ცხადია, თავისებური მეთოდით შეიძლება და კვლეულიყო. ფიზიკის საგნის შესატყვისად („კეთილწესიერად“) აუცილებელია მისი შემეცნების ძირითად მეთოდად „მცნობელობა“, ცდა და დაკვირვება მივიჩნიოთ, — წერს ანტონი „ფისიკაში“, — და „არა რამე ჰქმნარიტებრ მიღებად მოგონებულნი იგი, თვნიერ

მხოლოდსა მის, რომელიცა უსაშუალოდ გამოყვანებად შესაძლებელ არს“ „მცნობელობისაგან“. გასაგებია, რომ ის, რაც სხეულს არსთან და მის თვისებებთან არის დაკავშირებული, ამ მეთოდით უნდა იყოს ნაკვლევი.

აი, ასე ვაგებელი ფიზიკის ფარგლებში არის განხილული ისეთი ფსიქიკური პროცესი, როგორც არის „გრძნობა“ (შეგრძნება).

გასაგებია, რომ მეცნიერების განვითარების იმ საფეხურზე, როდესაც ანტონი „ჰისიკას“ ადგენდა, მხოლოდ შეგრძნებები „აღმოჩნდნენ“ ისეთ ფსიქიკურ ძალებად, რომელთა შესწავლა იქნა მიჩნეული შესაძლებლად საბუნებისმეტყველო მეთოდების გზით.

ფიზიკის საგნის და მეთოდის შესახებ აღნიშნული შეხედულება გულისხმობს, რომ ფიზიკის ფარგლებში ფსიქიკური ძალების შესწავლა შესაძლებელი იქნება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც გამოიყვანებიან ისინი „არსებისაგან და თვისებისა სხეულთასა“. შეგრძნებების სხეულის თვისებად გამოცხადებას არაფერი ელობეწინ და ამიტომაც შეგრძნებები იქცა პირველ რიგში ასეთი ფსიქოლოგიის საგნად. მაგრამ ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა იმას კი არ აქვს, თუ რა ფსიქიკური პროცესები იყო განხილული ფიზიკის ფარგლებში, არამედ საქმის ვითარების პრინციპულ მხარეს. შეგნებულად თუ შეუგნებლად, „ფიზიკაში“ ნათქვამია — პრინციპულად ფსიქიკურის როგორი ვაგების და კვლევის რა მეთოდების საფუძველზე შეიძლებოდა ნაცადი ყოფილიყო მეცნიერული ფსიქოლოგიის აგება. კერძოდ, გამოდიოდა, რომ ფსიქოლოგიის მეცნიერული ცოდნის დარგად ჩამოყალიბება ფსიქიკურის სხეულის თვისებად ვაგებისა და „მცნობელობითი“ მეთოდის შემოღების საფუძველზეა შესაძლებელი.

როგორც ცნობილია, მართლაც, ამ პრინციპების საფუძველზე ვახდა შესაძლებელი პირველი ცდა მეცნიერული ფსიქოლოგიის, როგორც „ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგიის“, აგებისა.

ვიმეორებთ, „ჰისიკაში“ ფაქტიურად იყო ასეთი პრინციპები წარმოდგენილი, თუმცა მისი შემდგენელი ამის შესახებ არაფერს ამბობდა, შეიძლება არც ჰქონდა ის გაცნობიერებული.

აღნიშნულ ორ ფსიქოლოგიას — „ფიზიკურსა“ და „ფილოსოფიურს“ — შორის განსხვავება ნათლად ჩანს ამ „ფსიქოლოგიებში“ გრძნობების შესწავლის მაგალითზე.

„ჰისიკაში“ მოცემული ფიზიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური ცოდნა შეგრძნებების შესახებ სულ სხვაა, ვიდრე გრძნობების შესახებ მოცემული ცოდნა „მეტაფიზიკაში“. განსხვავებას ის ქმნის, რომ

„ქისიკაში“ შეგრძნების საკითხი განხილულია ისე, როგორც ეს მაშინდელი ბუნებისმეტყველების პრინციპებიდან გამომდინარეობდა.

აღნიშნულ შემთხვევებში რომ მართლაც სულ სხვადასხვაგვარ ცოდნას ვიღებთ, ეს ნათელი გახდება, თუ შეგრძნების საკითხებზე ამ ორი ფსიქოლოგიის საერთო დასკვნებს შევადარებთ ურთიერთს. ბაუმაისტერის „მეტაფიზიკაში“ ასეთი საერთო ხასიათის დებულება წამოყენებული, რომ „არცაღა მხოლოდ მგრძნობელი არს სხეული და არცაღა მხოლოდ პსიხი, არამედ სხუასა თანანადებსა მოქმედებს სხეული და სხუასა პსიხი, გარნა მყისთანად, ვითარ იგი ურთიერთ არს შეერთებულთა ძალთა მიერ“ (§ 185). ე. ი. არც მართო სხეული შეიგრძნებს და არც მართო სული, მაგრამ სხეული თავის საქმეს აკეთებს და სული თავისს... მხოლოდ მოქმედებენ ერთდროულად და გაერთიანებული ძალებით. ასეთია „რაციონალისტური“ დასკვნა შეგრძნების შესახებ.

სულ სხვაგვარად არის საკითხი განხილული „ქისიკაში“ და სხვაგვარი ცოდნაც არის აქ წარმოდგენილი.

„ქისიკაში“, ჯერ ერთი, ზუსტადაა განხილული შეგრძნების ფიზიოლოგია. ზაგალითად, განხილულია, თუ თვალის „გარსი ცხრილისა“ (ბადურა), რომელიც „არა სხუა რაჟმე არს თჯნიერ სივრცე მხედელშლობისა ძარღვსა“ (ე. ი. განშტოებაა მხედველობის ნერვის), როგორ იღებს გალიზიანებას და რა გზით იქცევა სინათლის ფიზიკური გამალიზიანებელი მოძრაობად ძარღვში, როგორ გადაეცემა ეს მოძრაობა ტვინს („ძარღუნი მისნი — კუჭთებულნი — მოძრაობასა მისცემენ ტჯნსა“) და, ბოლოს, როგორ წარმოიშობა შეგრძნება ტვინში. ასევეა განხილული: სმენის გამალიზიანებლის ფიზიკური თავისებურება როგორ აღმოცენდება აღზნება სმენის ორგანოში და როგორ აღწევს ის შიგა ყურამდის. „ვინათგან ცალიერი დასაბრუნუალისა და ლავირინთისა (ეს არის ლოკოკინა და „ვესტიბულარული ორგანო“. — ა. ფ.) შეცულ არიან ძარღუთა მიერ გამოსრულთა სმენითისაგან ძარღვსა, ამისთჯს ზიარებული მათდა მოძრაობა მიიწევს ვიდრემე ტჯნადმდე“. განხილულია ამგვარადვე სუნის შეგრძნების ფიზიოლოგია: როგორ ხდება აღზნება სუნის მგრძნობელობითი ნერვის, რომლის „კუჭთებისაგან“ (აღზნებისაგან) „გამოვალს ყნოსა“, ე. ი. იქმნება სუნის შეგრძნება. განხილულია გემოსა და შეხების ფიზიოლოგიური ფსიქოლოგია და სხვ. ყოველივე ამის შემდეგ ანტონი დაასკვნის (იხ. „ქისიკა“, § 322); „ცხად სადამე არს ყოველთა ამათგან ზემოხსენებულთა, ვითარმედ გრძნობისა მიმართ განსაზღურებულ არიან ძარღუნი მექონნი ტჯნისათანა

შეერთებისანი“, რომელთა „მოდრაობაჲ ორღანოჲსა მრთ მიცემული მიიწვევის მათ ძალით... ტჯნადმდე და მისგან იშუშბიან ტჯნსა მას შინა მიწთომილებანი ნივთთა მამართ“ (ხაზი ჩვენია. ა. ფ.). ამ ამონაწერიდან ცხადია, რომ „ქისიკაში“ ანტონი არსებითად მეცნიერულ თვალსაზრისზე დგას და სულ სხვაგვარ ცოდნას წარმოადგენს გრძნობების შესახებ. ვიღრე ბაუმეისტერის „მეტაფიზიკაში“; სახელდობრ, „ქისიკის“ მიხედვით, ნათელია, რომ ტვინის აღზნების შედეგად და სწორედ ტვინში აღმოცენდება შეგრძნება — ფსიქიკური პროცესი, როგორც ნივთთა ასახვა („იშუშბა ტჯნსა მას შინა მიწთომილებანი ნივთთა მამართ“).

ამრიგად, XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან საქართველოში განვითარებას იწყებს მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია. იგი იყო საერთოდ იმ მეტაფიზიკის ნაწილი, რომლებსაც ავითარებდნენ ანტონი და მისი სკოლა. რაციონალისტური ფილოსოფიის და კერძოდ, მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიას აღმოცენებამ თავის დროზე გარკვეული როლი ითამაშა მისტიკურ შეხედულებასთან ბრძოლაში, რომლის მიხედვით არაბუნებრივი, ღვთაებრივი ზემოთაგონება ცოდნის ერთადერთ წყაროდ იყო მიჩნეული. რაციონალიზმი, რამდენადაც იგი მიმართული იყო ირაციონალიზმისა და ფიდეიზმის წინააღმდეგ. უთუოდ პროგრესულ მიმდინარეობას წარმოადგენდა. ცნობილია, რომ მისტიკური მოძღვრებისათვის კემშარიტი ცოდნა იქ იწყება, სადაც ლოგიკური აზროვნების საზღვარია. ანტონი და მისი სკოლა, რასაკვირველია, ასეთი მოძღვრების საწინააღმდეგოდ იყო მიმართული. ეს სკოლა რაციონალურ შემეცნებას კემშარიტების წვდომის ერთადერთ და უმაღლეს გზად მიიჩნევდა. რასაკვირველია, ანტონი ბევრჯერ, განსაკუთრებით თავის თეოლოგიური ხასიათის თხზულებებში, არ იყო თანამიმდევრული, რაციონალურად მას ხშირად ის ჰქონდა წარმოდგენილი, რაც ნამდვილად მისტიკური იყო. ამ შემთხვევაში ჩვენ ამ საკითხებს არ ვეხებით. ფსიქოლოგიური ცოდნის ფარგლებში ანტონისა და მისი სკოლის „რაციონალიზმი“ უთუოდ დადებითი მონაცემების მომტანი იყო.

საქართველოში პირველად ამ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წიაღში დადგა საკითხი ფსიქიკურის შემეცნების მეთოდის, ფსიქიკურის შესახებ „სისტემატური ცოდნის“ მოპოვების მეთოდის საკითხი. მანამდე ბატონობდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სქოლასტიკა იმ გაგებით, რომ ფსიქიკურის შესახებ ცოდნა

აიგებოდა მხოლოდ ავტორიტეტულად მიჩნეული წყაროების კომპილაციებითა და კრიტიკული გადამუშავებით (იხ. „სპეკალი“). ახლა წამოყენებულ იქნა სქოლასტიკის საწინააღმდეგო პრინციპები. რომ ცოდნა მოსაპოვებელია და ამ ცოდნის ღირებულება იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა მეთოდით იქნება იგი მოპოვებული. ამრიგად, რაციონალისტური ფსიქოლოგია, ასე თუ ისე, მის დაპირისპირებაში სქოლასტიკური ფსიქოლოგიის ტრადიციებთან ერთგვარი მნიშვნელობის მქონე ეტაპი იყო ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის. მეთოდოლოგიური საფუძვლების ჩამოყალიბების პროცესში. ამასთანავე აღსანიშნავია ისიც, რომ რაციონალისტური ფსიქოლოგიის იმ სისტემისათვის, რომელიც საქართველოში ბატონობდა, ფსიქიკურის შემეცნებას ამოსავალს, გარკვეულ ფარგლებში, ემპირიული ფაქტები წარმოადგენენ და ამოცანაც, გარკვეული მხრივ. ამ ემპირიული ფაქტების შემეცნება იყო. ნაცადი იყო „რაციონალისტური“ და „ემპირიული“ ფსიქოლოგიის თავისებური, ერთიანი სისტემის შექმნა.

მაგრამ, საბოლოო ანგარიშში, ამ მიმდინარეობის ფარგლებში ემპირიული ცოდნა შემთხვევით ცოდნად იყო მიჩნეული. ემპირიული ცოდნიდან ასხვავებენ ზოგადისა და აუცილებელის ცოდნას ფსიქიკურის შესახებ. ასეთი ცოდნის დადგენის გზად „გულისხმის-მყოფელობა“ ითვლებოდა. ეს უკანასკნელი პრინციპი ამ ფსიქოლოგიის ყალბი ამოსავალი მიზნების პირობებში — რელიგიასთან შეგუებისადმი მისწრაფების პირობებში — გზას უხსნიდა ფსიქოლოგიაში თეოლოგიურ, ყალბ რელიგიურ შეხედულებათა შემოტანას. ემპირიული ფაქტები წარმოდგენილი იყო როგორც საბაბი გონების მოქმედებისათვის იმის დასადგენად, რაც მოვლენათა მიღმა არსებულად იგულისხმებოდა. იდეალისტური, თეოლოგიური ფილოსოფიის წანამძღვრებიდან გამომდინარე, რაციონალისტური ფსიქოლოგია ამ მოკლენათა მიღმა, რასაკვირველია, ათავსებს ყველაფერ იმას, რის აღიარებასაც მისგან თეოლოგიასთან შერიგების ყალბი ამოცანა მოითხოვდა. ამრიგად, რაციონალისტური ფსიქოლოგია არსებითად თეოლოგიის მიზნებს, რელიგიასთან შერიგების ამოცანებს ემსახურებოდა და გზას უღობავდა ნამდვილი მეცნიერული ცოდნის განვითარებას.

საქართველოში XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლა სქოლასტიკასა და მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებებთან ფეოდალიზმის რღვევის დასაწყისში საზოგადოებრივი ცხოვრების სფეროში ახალი ძვრების

ანარეკლი იყო; მაგრამ საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების მაშინდელ ვითარებაში სუსტი იყო ამ ახალი ძალების ბაზისი და ასევე სუსტი იყო მათი ძალა აზრის სფეროში ბატონობისათვის; ამიტომ გაჩნდა რელიგიასთან შეგუების ისეთი ფორმა, როგორაც იყო მეტაფიზიკური რაციონალიზმი, ჩვენს დარგში კი მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია.

## II. ფსიქოლოგიური ცოდნა საქართველოს სასულიერო სემინარიებში XVIII საუკუნეში

1. ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიაში გარკვეულ ნაკადს ქმნის ფსიქოლოგიის სწავლება საქართველოს სასულიერო სემინარიებში XVIII საუკუნეში [159, 160, 161]. სემინარია „მესხოლეთ“ აძლევდა გარკვეულ ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ ცოდნას, მაგრამ ამასთანავე გარკვეულ ინტერესს, მიდგომას, მსოფლმხედველობასაც უმუშავებდა მათ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის საკითხებში. ასე რომ, სემინარია, ასე თუ ისე, ქმნიდა ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში ამა თუ იმ მიმდინარეობის წარმოშობის ან არსებულ მიმდინარეობათა განმტკიცების საწყისებს XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში და XIX საუკუნის დასაწყისში. სემინარიებში, ფილოსოფიური ცოდნის სწავლების გამო, ცალკე ნაკადს ქმნიდა ფილოსოფიური დისციპლინების მასწავლებელთა პედაგოგიური თუ შემოქმედებითი მუშაობა. ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში უთუოდ უნდა იქნეს გათვალისწინებული, თუ როგორი იყო ფსიქოლოგიური ცოდნის მასწავლებელთა პედაგოგიური და შემოქმედებითი მუშაობის შინაარსი.

ყველაფერი ეს იმაზე მიუთითებს, რომ ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიის საკითხების განხილვისას ცალკე უნდა იყოს დახასიათებული სემინარიების მუშაობა, როგორც გარკვეული ფაქტორი და გარკვეული მოვლენა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიაში, ჩვენს ხელთ არსებული მასალის სიმცირის გამო, ამჟამად შეგვიძლია მხოლოდ სულ ზოგადად მოეხაზოთ სასულიერო სემინარიების ადგილი და მნიშვნელობა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიაში XVIII საუკუნის მანძილზე.

სემინარიები საქართველოში — თელავსა და თბილისში მანამდეც არსებობდნენ, სანამ ანტონი რუსეთში გაემგზავრებოდა. არსებული ცნობების მიხედვით, ასეთი სურათი იხატება: თბილისში გაიხსნა (1755) „საღვთისმეტყველო-საფილოსოფოსო“ სემინარია. მის

„სხოლაპეტად“ — რექტორად დაინიშნა ფილიპე ყაითმაზაშვილი [146]. დოსითეოზ ნეკრესელის მოწმობით (იხ. ბოლოსიტყვაობა დავით უძლეველის თხზულების — „წიგნი საზღვართა“, S 2564), ერეკლე მეორემ 1758 წელს თვესა ოქტომბერს „შემზადა სხოლა თჯსა პალატსა შინა სახელსა ზედა წმიდისა მღვდელმთავრისა ვასილ კესარიელისასა“. მისივე ცნობით, ამ სკოლაში შეკრებულან „ყრმანი“ „უმეცრების ძლით და არა ჰასაკით“. ამათ შორის ყოფილან ეპისკოპოსები (თვით დოსითეოზ ნეკრესელი), მღვდელნა, „ახალ მოსწავლენი“, მეფის ოჯახის წევრები და სხვ. ფილიპე ყაითმაზაშვილს, თელავის სემინარიის რექტორს, ანტონ ჭყონდიდელის მოწმობით, დოქტორის ხარისხი ჰქონია (ასე იხსენიებს მას ანტონ ჭყონდიდელი ანტონი კოვიდის ლევმოაკელის თხზულების თარგმანის წინასიტყვაობაში). სავარაუდოა, რომ ფილიპე ყაითმაზაშვილს ექნებოდა ღვთისმეტყველების დოქტორის ხარისხი. ამ ხანაში, როგორც ცნობილია, მხოლოდ ამ დარგში იყო უმთავრესად დოქტორის ხარისხი შემოღებული; ფილოსოფიაში სამეცნიერო ხარისხის მქონეთ უმთავრესად მაგისტრებს უწოდებდნენ.

როგორც ჩანს, ამ სემინარიას დიდხანს არ უარსებნია. 1782 წელს ხელახლა დაარსებულა თელავის სემინარია<sup>6</sup>. მაგრამ ეს უკვე მოხდა ანტონის რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ [21, 147].

არსებული მასალის მიხედვით, ძნელია იმის თქმა, თუ როგორ იყო წარმოდგენილი თბილისისა და თელავის სემინარიაში, რომელსაც ფილიპე ყაითმაზაშვილი ხელმძღვანელობდა, ფსიქოლოგიური ცოდნა. ამ სემინარიების არსებობის პერიოდში, როგორც ცნობილია, ანტონისა და მასთან დაახლოებულ პირთა მიერ ფართო მუშაობა იყო გაშლილი ფილოსოფიის დარგში. სასწავლებლებისათვის, ფილოსოფიური განათლების გავრცელებისათვის ფილიპე ყაითმაზაშვილის მონაწილეობით მრავალი ფილოსოფიური შრომა იყო ნათარგმნი ან „ახლად შედგენილი“. იმ შრომებში, რაც ავტორების,

<sup>6</sup> ვახტანგ ბატონიშვილის ისტორიაში წერია (S 3067), რომ „მანვე (ერეკლე მეორემ.— ა. ჟ.) ჰყო სემინარია ფილოსოფიისა (sic!), რომლისა იყო რექტორად მღვდელი ვინმე სომეხთაგანი სახელით ფილიპე, კაცი განსწავლული ვით სომხურისა, ეგრეცა ქართულითა... ისწავლეს მრავალთა მისგან თვით მეფემანცა (ამან ისწავა გარნა არა სემინარიას). ხოლო ოდეს გარდმოიღო როსიანს იმპერიას ყოფასა შინა მეორედ მან ძმამან მეფის ირაკლისამან, მეფის ძემან საქართველოს კათოლიკობმან ანტონი ფილოსოფია რუსული ქართულად... მას შემდეგ იყვნენ რექტორად კაცი განსწავლულნი ზემოხსენებულისა მის კათოლიკობისა ანტონისაგან: ვითარმეც იყო გაიოზ არქიმანდრიტი, შემდგომად მისსა იყო თბილისს სობოროს პროთოპოპი იოანე ხოლო ქალაქსა თელავს დავით ძე ალექსის...“



თუ შეიძლება ასე ითქვას, ოფიციალურ განცხადებებშია აღნიშნული, ჯერ ვერ ვხვდებით ვერც ერთ ისეთ შრომას, რომელიც რაიმე მხრივ მნიშვნელოვანი იყოს მასში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის თვალსაზრისით. ამ პერიოდის შრომებში უმთავრესად ვხვდებით ნათარგმნ თხზულებებს ახალი კომენტარებით და კლასიკური პერიოდის ნაწარმოებთა აღდგენასა და გადამუშავებას. მაგალითად, დავით უძლეველის წიგნი „საზღვართა“ შევსებული იყო ფილიპე ყაითმაზაშვილის მიერ დართული კომენტარებით (იხ. S 2564). აღსანიშნავია, რომ ეს კომენტარები ამ წიგნის ყველა ნუსხაში არ გვხვდება (მაგ. S 1180). კ. კეკელიძემ აღრიცხა ფილიპე ყაითმაზაშვილის მიერ შესრულებული ყველა შრომა, რომლებიც, ალბათ, სკოლებში სახელმძღვანელოებად იქნებოდნენ გამოყენებული. სულ კ. კეკელიძეს აღრიცხული აქვს 21 სახელწოდების „კაპიტალური, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური“ შრომა. ანტონ ბაგრატიონსაც აქვს აღრიცხული შრომები, რომლებიც მან თარგმნა თუ შეადგინა ამ პერიოდში სკოლებისათვის ფილოსოფიური განათლების სახელმძღვანელოებად. არც ერთი ამ თხზულებათაგანი არ შეიცავს სისტემატურ ფსიქოლოგიურ ცოდნას; არც ერთ მათგანს არ ამჩნევია იმის ნიშანი, რომ აღამიანის შესახებ ფსიქოლოგიური ცოდნის წარმოდგენა რაიმე მხრივ წარმოადგენდეს ამ შრომების ავტორის საგანგებო ინტერესის საგანს. ფსიქოლოგიური ცოდნა ამ შრომებში უსისტემოდ, ფრაგმენტულად არის მოცემული. ყოველივე ამის გამო, ჩვენ არა გვაქვს შესაძლებლობა ვიმსჯელოთ ფსიქოლოგიური ცოდნის შესახებ პირველი პერიოდის სემინარიებში. ამ პერიოდში, მართალია, ფართო მუშაობა იყო გაშლილი ფილოსოფიური განათლების დარგში ჩამორჩენილობის მოსასპობად, მაგრამ ეს მოძრაობა არ შეხებია საგანგებოდ ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგს. ჩანს, ცალკე კვლევის საგანი უნდა გახდეს იმის დადგენა, თუ რით ხელმძღვანელობდნენ ამ პერიოდში სემინარიის მესვეურები ფილოსოფიური ცოდნის შემადგენელი დარგების და მათი მოცულობის განსაზღვრისას; რას მიიჩნევდნენ ისინი ფილოსოფიური ცოდნის მაღალ დონედ და რა მიზნებს უსახავდნენ ფილოსოფიურ განათლებას? ერთი რამ, თითქოს, მართლაც ჩანს, სახელდობრ, ის, რომ აღნიშნული მიმართულებებით საორიენტაციო პუნქტს უთუოდ წარმოადგენდა სქოლასტიკური ფილოსოფია, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით, ე. ი. კლასიკური ფილოსოფიის მიღწევებისა და მისი საშუალო საუკუნეების კომენტატორების სახით. ერთი სიტყვით, ჯერჯერობით, არსებული მასალის მიხედვით მხოლოდ იმის თქმა შეგ-

ვიძლია, რომ ფილიპე ყაითმაზაშვილის ხელმძღვანელობით მოკუშავე სემინარიებში ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში შემოქმედებითი მუშაობა არ წარმოებდა.

2. ჩვენ საკმარისი მასალა მოგვეპოვება იმის მაჩვენებელი, თუ ახალ იდეოლოგიურ მიმდინარეობაში რა დიდი ადგილი ეკავა ადამიანისა და ადამიანურის პრობლემას; ისიც აღვნიშნეთ, რომ XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ამ პრობლემების გაშუქებისათვის მნიშვნელოვანი ნაბიჯი იყო გადადგმული ქართული ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური აზრის მხრივ. მაგრამ ადამიანის პრობლემისადმი ინტერესი, ამ პრობლემის გადაწყვეტისაკენ მიმართული ორიგინალური ფილოსოფიური ძიება და მისი მონაპოვარი ვერ თავსდებოდა იმ იდეოლოგიური მუშაობის კალაპოტში, რაც ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ იყო ნებადართული. გასაგებია, რომ ეკლესიისადმი დაქვემდებარებული სემინარიების მუშაობაში ვერ აისახებოდა ახალი იდეოლოგიის ის ნაკადი, რომელიც ადამიანისა და ადამიანურის პრობლემებით იყო დაინტერესებული. ამ მიმართულებით მუშაობა მხოლოდ იმ კერებში შეიძლებოდა წარმოებულყო, რომლებიც, ასე თუ ისე, არ წარმოადგენდნენ ორთოდოქსალური ეკლესიის ოფიციალურ დაწესებულებას. ჩვენი აზრით, „სპეკალი“ ის ნაწარმოებია, რომელშიაც გამოსახულებას პოულობს XVIII საუკუნის მეორე მეოთხედსა და მესამე მეოთხედის დასაწყისში არსებული ის ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც აღორძინების ხანის ახალი იდეოლოგიის ატმოსფეროთი საზრდოობდა და რამდენადმე უპირისპირდებოდა ორთოდოქსალური ეკლესიის იდეოლოგიას. ამ მიმდინარეობის ერთ-ერთ თავისებურებად უთუოდ უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მისი ძიების საგანს ადამიანის სულიერი ცხოვრების პრობლემები წარმოადგენდა. მეორეხარისხოვანი ფაქტი როდია ის გარემოება, რომ „სპეკალს“, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არც მისი ავტორი იხსენიებს თავისი შრომების სიაში და არც ის, ვისთანაც ახლო თანამშრომლობით იწერებოდა ეს შრომა. ჩანს, „სპეკალი“ ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური აზრის იმ ნაკადს გამოხატავდა, რომელიც არცთუ ისე დასაშვებად და მისაღებად ითვლებოდა ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ. აღნიშნული ფაქტი იმას მოწმობს, რომ „სპეკალი“ ერთ-ერთი გამოვლინებაა იმ ახალი იდეოლოგიური ნაკადისა, რომლის ფარგლებშიაც ვითარდებოდა ის შემოქმედებითი

აზრი, რომელიც მწვალებლობად იქნა მიჩნეული ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ და რის გავრცელებისთვისაც ეკლესიამ ანტონი საქართველოს ფარგლებიდან განდევნა. ვიმეორებთ, რომ ბევრი რამ ლაპარაკობს XVIII საუკუნის შუა ხანებში საქართველოში ორთოდოქსალური ეკლესიის თვალსაზრისით „მწვალებლური ხასიათის“, ე. ი. მისი დოგმატიზმის. წინააღმდეგ ასე თუ ისე მიმართული ფილოსოფიური მუშაობის ძლიერი კერის არსებობის სასარგებლოდ. ჩვენამდის, ვიმეორებთ, მოაღწია ამ კერის ორიგინალური ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური აზრის ამსახველმა ერთადერთმა ძეგლმა „სპეკალი“<sup>9</sup>. სავარაუდოა, რომ იმ კერაში, სადაც „სპეკალი“ შეიქმნა, სხვა ძეგლებიც დაიწერებოდა. მაგრამ, როგორც ჩანს, აქ წარმოებული მუშაობის მწვალებლობად მიჩნევამ (ეკლესიის მხრივ) სხვა ნაწარმოებების კვალი გააქრო. „სპეკალს“ კი ისტორიული განვითარების პერსპექტივები დაუხშო<sup>9</sup>. აქ საჭიროდ მიგვაჩნია მკითხველს მოვავალოთ ერთი ადგილი ტ. გაბაშვილის მიერ „სპეკალისათვის“ დართული წინასიტყვაობიდან, სადაც იგი აღნიშნავს, რომ „სპეკალი“ ანტონის სკოლაში წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობის შედეგს წარმოადგენს. ჩანს, ანტონი ხელმძღვანელობდა გარკვეულ ფილოსოფიურ სკოლას. სადაც შეიქმნა „სპეკალი“. ამ ფილოსოფიურ მუშაობას ამ კერაში, ამ სკოლაში, როგორც არსებული წყაროების მიხედვით ირკვევა, ასულდგმულებდნენ: ფილიპე ყაითმაზაშვილი, ზაქარია მადინაშვილი<sup>10</sup> (ანტონი მას ასახელებს იმ ფილოსოფოსებთან ერთად, რომელთა სწავლითაც იგი ხელმძღვანელობდა „სპეკალის“ შედგენის დროს), დოსითეოს ნეკ-

<sup>9</sup> „სპეკალის“ დაწერის პერიოდში ფილოსოფიური ცოდნის სფეროში რომ ძლიერი შემოქმედებითი მუშაობა წარმოებდა და ამ მუშაობაში მრავალნი თვალსაჩინო მონაზრთენე იღებდა მონაწილეობას, ამას ადასტურებს, სხვათა შორის 1757 წელს ერეკლე მეორის კარზე სასწავლად წარგზავნილი ანტონ ცაგარელი-ჰყონდიდელის მოწმობა: „მივიწიე რა ზემოვსენებულსა ქალაქსა (ტფილისი. — ა. ფ.) ვიხილენ მრავალნი წარმატებულად ზედვითთა შინა ფილოსოფოსობათა“.

<sup>10</sup> ანტონ ცაგარელი-ჰყონდიდელი აღნიშნავს, რომ მან მიიღო „წვრთნილებმა ზედვითთა შინა ფილოსოფოსობათა“ ფილიპე ყაითმაზაშვილის „ერთისა რჩეულისა მოწაფისა ზაქარიას“ ხელმძღვანელობით. თედო ყორღანიას ეს ზაქარია მიიჩნია ზაქარია გაბაშვილად. გ. კალანდარიშვილიც, სხვა ავტორებთან ერთად, ხელნაწერად (S 250) შემონახული ფილოსოფიური ნარკვევის ავტორ ზაქარიას ზაქარია გაბაშვილად თვლის. ჩვენი აზრით, აღნიშნულ ორივე შემთხვევაში ჩვენ საკმე გვაქვს ზაქარია მადინაშვილის მოღვაწეობასთან.

რესელი, იოანე ოსეს ძე, ტიმოთე გაბაშვილი<sup>11</sup> და სხვ. ამ სკოლის ნაწარმოებებიდან ჩვენამდის მოაღწია ზაქარია ფილოსოფიური ნარკვევების ფრაგმენტებმა. ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ ფილოსოფიური ნარკვევები, რომლებიც შემოინახა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის 1754 წლით დათარიღებულმა ხელნაწერმა (S 250), სადაც ავტორად წარმოდგენილია ზაქარია, იმ ფილოსოფიურ სკოლას ეკუთვნის, რომელსაც ანტონი ხელმძღვანელობდა და რომელიც „სპეკალში“ იყო ასახული. ჩვენი ვარაუდით, ამ ფილოსოფიური ნარკვევების ავტორი ზაქარია მადინაშვილია. ზაქარიას ნარკვევების გულდასმით შესწავლამ დაგვარწმუნა, რომ მისი მსჯელობა, კერძოდ, ფსიქოლოგიის საკითხებზე ენათესავება „სპეკალში“ წარმოდგენილ შეხედულებებს. კერძოდ, ზაქარიას ნარკვევებში ნათლად ჩანს ტენდენცია არისტოტელეს ფსიქოლოგიის ფარგლების გადალახვისა.

ეს ფრაგმენტები შესაძლებლობას გვაძლევს ჩამოყალიბებული მსჯელობა ვიქონიოთ მხოლოდ (ფსიქოლოგიური ცოდნის სფეროდან) ერთ საკითხზე, კერძოდ, მოძღვრებაზე გონების შესახებ. ზაქარია, მართალია, იმავე ტენდენციით ხელმძღვანელობს გონების საკითხების განხილვისას, რითაც „სპეკალის“ ავტორი.

განვიხილოთ ზაქარიას შეხედულებანი გონების შესახებ.

ავტორი ასე მსჯელობს: „ვითარცა იტყვის ფილასოფოსი (იგულისხმება არისტოტელე. — ა. ფ.) მესამე წიგნსა შინა სულისასა, ვითარმედ დასაბამთა თვისსა არს ვითარცა უწერი ფიცარი, რომლისა შორის არა რაჲ იყოს აღწერილ არამედ სრულიქმნების სათნოებით და მეცნიერებითა, გარნა სხვადასხვა შესახედავითა“. ამრიგად, ავტორი ამოდის იმ დებულებიდან, რომ სული არის „სუფთა ფიცარი“,

---

<sup>11</sup> ტიმოთე გაბაშვილი ანტონის მოძღვრების მიმდევარია, „სპეკალის“ წინასიტყვაობის ავტორია. ტიმოთე გაბაშვილი მეტად მაღალ შეფასებას აძლევს ანტონის ფილოსოფიურ შეხედულებებსა და მის ფილოსოფიურ სკოლას.

ტიმოთე გაბაშვილის აზრით, იოანე პეტრიწის შემდეგ ყველაზე ძლიერი წარმომადგენელი ქართული ფილოსოფიური აზრისა ანტონ ბაგრატიონია. აღსანიშნავია, რომ ტიმოთე გაბაშვილიც იოანე პეტრიწს „დავითიანთავე“ შთამომავლობისად თვლის. „სპეკალი“ რომ გარკვეული სკოლის შემოქმედებითი მუშაობის ნაყოფს წარმოადგენს, ამას ისიც მოწმობს, რომ ყველა ის ავტორი, რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, ამ ფილოსოფიური სკოლის წევრი უნდა ყოფილიყო, ასე თუ ისე, დაკავშირებულია „სპეკალთან“: ან დასახელებულია ავტორთა შორის ან წინასიტყვაობის ავტორია.

რომელიც „სრულ იქმნების სათნოებით და მეცნიერებითა“. ჩვენ ამჟამად გვაინტერესებს ავტორის შეხედულება „სულს“ „მეცნიერებით“ სრულქმნის პროცესის შესახებ.

ავტორი, განსაზღვრავს რა ლოგიკის საგანს (აღსანიშნავია, რომ, ჩანს იტალიური განათლების ზეგავლენით, ზაქარია ხმარობს ტერმინს „ლოჯიკას“), წერს: „ნივთი ან ქვევდესაარე ლოჯიკისა არს სიტყვა“. რომელიც ნიშნავს „საქმესა სიტყვიერებითსა. არამედ არა საქმესა ბუნებისასა და არცა ყოფაქცევათა“. მაშ, მოძღვრება ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ. ჩანს, ამ ავტორის შეხედულების მიხედვით, განეკუთვნება ცოდნის იმ დარგს, რომელიც ეწევა „საქმესა ბუნებისასა“. იგულისხმება, რომ შემეცნების პროცესი მთლიანად, ამ ავტორის მიხედვით, ბუნებითს პროცესს წარმოადგენს. ლოგიკის საგანი, ზაქარიას მიხედვით, არ ფარავს შემეცნების პროცესს მთლიანად. ზაქარია პირდაპირ წერს: ლოჯიკას საქმე იმასთანა აქვს „ცნობა უკეთუ ცრუ არს, ანუ ქეშმარიტ“. ჩვენ ამჟამად, როგორც აღვნიშნეთ, შესაძლებლობა გვაქვს, დარწმუნოთ ორაგენტების მიხედვით, ვიმსჯელოთ ავტორის შეხედულებებზე შემეცნების პროცესის მხოლოდ ერთი საფეხურის შესახებ, უკეთ რომ ვთქვათ, სულის ერთ-ერთ ძალაზე — გონებაზე.

შემეცნება, ზაქარიას აზრით, იწყება „მარტივთა და განუწვალე-ბელთა“ პყრობით (პყრობა-აპრეჰენზია). მაგრამ პყრობა, ავტორის აზრით, არის უშუალო აღქმა ცალკეულ სავანთა და მოვლენათა — „მარტივთა და განუწვალებელთა“. ზაქარია წერს, რომ: „არა ვიტყვი პყრობასა საგრძნობელითა, რომელ არს ნაწილოვანთა, არამედ პყრობასა, რომელ ცნობითა (რომელ არს საყოველთაო)“, ე. ი. ცნობითი პყრობა, აზროვნება, ეს არ არის „საგრძნობელთა“ მიერ „ნაწილოვანთა“ ასახვა. შემეცნების პროცესს ეკუთვნის მთლიანად „მარტივთა და განუწვალებელთა“ საგნობრივი ცნობიერება. „საყოველთაოდ“ საგნის ხატის ასახვა ყველა გრძნობის ორგანოების მონაცემების საფუძველზე, საგნობრივი აღქმა ზაქარიას წარმოდგენილი აქვს როგორც ზოგადი გრძნობა — „საზოგადოდ მითვალვა“.

„რა უამს გარეშე საგრძნობელი, — წერს ზაქარია, — ან შინაგანი საზოგადოდ მიითვალავს მსგავსებასა საქმისასა და რომელ არა ეძლოს დაცვა მისი შევედრებს მას წარმოჩინებასა, რომელ არს საუხჯე სახილველთა“. ამრიგად, თანამედროვე ფსიქოლოგიის ტერმინებით რომ გამოვთქვათ, აღქმის შემდეგ საფეხურად ზაქარიას წარმოდგენილი აქვს „წარმოჩინება“ — წარმოდგენა. „წარმოჩინება“ — ეს არის „საუხჯე სახილველთა“. მაშ, გამოდის, რომ აღქმის ხატის

დაცვა „წარმოჩენითი ძალის“ ფუნქციაა. მაგრამ, — განმარტავს ავტორი, — „ესე ვითარი მსგავსება, რაოდენ არს წარმოჩინებისა შორის, ჯერედლა არს ნაწილოვან“, ე. ი. წარმოდგენის ხატი ნაწილობრივია. ამასთანავე, წარმოდგენის ხატი ისეთია „რ“ არს მუნ ნივთებითისა შემთხვევით, ესე იგი ასე ვითარისა რაოდენობითა, ვითარებითა ადგილითა და ჟამითა და სხვათა ესე ვითარითა“. წარმოდგენა, მაშ, ხატს იცავს „ნივთებითი“ შემთხვევითი თვისებებით (ადგილის, დროის, რაოდენობისა და სხვა ასეთი შემთხვევითი თვისებებით). „რომელ ესრეთ არს (ე. ი. რაც ისე არის მოცემული, როგორც წარმოდგენაში. — ა. ფ.) არა ეძლოს პყრობა საცნაურისაგან“, წარმოდგენაში მოცემული ხატის პყრობა შეუძლებელია საცნაურისაგან—აზროვნებისაგან. რას გულისხმობს ავტორის ეს დებულება? ავტორი ასე განმარტავს: „საცნაურს“ — აზროვნებას ისევე არ შეუძლია პყრობა იმის, რაც წარმოდგენაშია მოცემული, „ვითარცა და არცა ფერნი მდგომობით ბნელსა შინა შეიწყნარებიან სახილველთა მიერ, ად ვა მასზედა აღმობრწყინება (?) ნათლისა იცხადებიან ფერნი და შეიწყნარებიან თვალთა მიერ. ესრეთვე გამობრწყინებად მქმნელობითი ცნობისა მსგავსებათა ზედა. რომელ წარმოჩინებასა შორის არიან, განიოტდებიან ნივთებითნი შემთხვევითნი ვითარცა ბნელი და მაშინ იპყრობს მათ ძლიერებითი მიმთვალველობითი ცნობა“. აქ სრულიად ნათლად ჩანს, რომ ავტორი გონების საკითხის გარკვევისას სარგებლობს არისტოტელეს ფსიქოლოგიიდან მოტანილი პასიური გონებისა („მიმთვალველობითი ცნობა“) და აქტიური გონების („მქმნელობითი ცნობა“) ცნებებით. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამასთანავე ავტორი სარგებლობს არისტოტელეს მაგალითითაც სინათლის, ფერისა და თვალის ურთიერთობის შესახებ. მაგრამ ზაქარიას შეხედულება გონების შესახებ არ ემთხვევა არისტოტელეს შეხედულებას. ზაქარიას მოძღვრების მიხედვით, ჯერ აქტიური გონება — „მქმნელობითი ცნობა“, ისევე როგორც მზის სინათლე — ფერს, „აღმობრწყინებს“ გონების (ცნების) იმაში, რაც მოცემულია წარმოდგენებში; ჩამოაცილებს ბნელს, ე. ი. „ნივთებითს და შემთხვევითს“, რაც მას თან ახლავს, და ამის შემდეგ ასე განათებული გონებითი შინაარსები იპყრობიან „მიმთვალველობითი ცნობის“ მიერ, ე. ი. პასიური გონების მიერ.

უპირველეს ყოვლისა, ზაქარიას შეხედულებებში ის არის საგულისხმო, რომ, მიუხედავად აქტიური და პასიური ინტელექტის განსხვავების დაშვებისა, ის მაინც იმ შეხედულებას იცავს, და საკმარისად მტკიცედ, რომ გონება არ არის ზეინდივიდუური წყარო შე-

მეცნებისა; ანტონს, როგორც დაეინახეთ, დაახლოებით ასევე აქვს გარკვეული საკითხი გონებისა, როგორც ზეინდივიდური საწყისის, და სულიერის ურთიერთობის შესახებ. ზაქარია გადაჭრით უარყოფს გონებას, როგორც შემეცნების ზეინდივიდურ, ზეადამიანურ წყაროს. ზაქარიას შეხედულებათა კონტექსტში, არსებითად, გონება ადამიანის შემეცნებითი აქტივობის საფეხურად და ამასთანავე ინდივიდის თვისებად არის წარმოდგენილი. მაგრამ, რაც განსაკუთრებით საგულისხმოდ მიგვაჩნია, ზაქარიასთვის გონებითი საფეხური, გონების ძალა გრძნობად ძალებთან და საფეხურთან განუყრელად დაკავშირებული ძალაა<sup>12</sup>.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ზაქარიას შეხედულებები კიდევ უფრო ნათლად და გარკვევით, ვიდრე ეს „სპეკალის“ ფსიქოლოგიაშია წარმოდგენილი, ხელს უწყობდნენ არისტოტელეს შეხედულების დაძლევის იმ მიმართულებით, რომ შემეცნების საფუძვლად, ბოლოს და ბოლოს, საგანთა ბუნება ყოფილიყო აღიარებული და არა გონების მიერ „თავის თავის შემეცნება“. ამრიგად, ზაქარიას მოძღვრება გონების შესახებ და „სპეკალის“ მოძღვრება ამავე საკითხზე ნათლად მოწმობს, რომ XVIII საუკუნის შუა წანებში საქართველოში სრულიად გარკვევით არსებობდა ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური აზრის ისეთი მიმდინარეობა, რომელიც ცდილობდა არისტოტელეს ფსიქოლოგიის ფარგლების გადალახვას. ზაქარია გარკვევით ამტკიცებს, რომ რასაც „მიმთვალველობითი ცნობა“ იპყრობს, ე. ი. გონებრივი საგანი, მოცემულია უკვე იმაში, რაც „წარმოჩინებასა შორის“ არის, „წარმოჩინე-

<sup>12</sup> საქართველოში ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური აზრისათვის არ იყო ცნობილი ის პრობლემები, რომლებიც ამ დროის დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიაში ნათლად გამოიკვეთა სენსუალიზმისა და რაციონალიზმის (ლოჯისა და ლაიბნიცის) ფილოსოფიურ მოძღვრებათა დაპირისპირების შედეგად. როგორც ცნობილია, ამ ხანაში განსაკუთრებით მწვავედ დადგა საკითხი: რა განსაზღვრავს შემეცნებას, რა უდევს საფუძვლად შემეცნებას — საგანთა ბუნება თუ გონების თანდაყოლილი ძალები. ურთიერთს დაუპირისპირდა: შეხედულება, რომელიც „შთაბეჭდილებას“, ასახვას თელის სულიერი მოქმედების არსად და შემეცნების საფუძვლად საგანთა ბუნებას მიიჩნევს, და ის შეხედულება, რომელიც, პირიქით, მიიჩნევს რა სულს თავის თავში დასაბუთებულ სინამდვილედ, შემეცნების არსად სულის მიერ თავის თავის შემეცნებას თელის და აგრძელებს არისტოტელეს მოძღვრებას ღვთაებრივი უკვდავი გონების შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ ეს პრობლემები, როგორც აღვნიშნეთ, ქართული ფილოსოფიური აზრისათვის არ იყო ცნობილი, მაინც, როგორც ირკვევა, ამ პერიოდის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ძიებანი საქართველოში ასე თუ ისე ეხმაურებოდნენ ამ დროის ევროპული ფილოსოფიის ძიებებს.

ბაში“ აღბეჭდილად კი იმაჲ გულისხმობს, რაც საგრძნობელთა მეშვეობით არის „პყრობილი“. ჩვენი აზრით, ასეთი შეხედულების ნიშანადგზე საფუძველი ეცლება იმის მტკიცებას, რომ გონება თითქოს ისეთი თავისებურებით ხასიათდებოდეს, რომელიც მიუთითებს, რომ იგი სრულიად დამოუკიდებელია სხეულებრივ ძალებთან დაკავშირებული პროცესებისაგან, — ამდენად ის უკვდავია და „თვითშემოქმედი“.

ზაქარიას კონცეფცია მიმთვალველობითი ცნობისა და მქმნელობითი ცნობის შესახებ არ შეიძლება მიეკუთვნოს დუალისტურ თეორიათა ჯგუფს, ინტელექტისა და გონების დამაპირისპირებელ თეორიათა ჯგუფს. ეს ორი ძალა — მიმთვალველობითი ცნობა და მქმნელობითი ცნობა — ისეა წარმოდგენილი ზაქარიას კონცეფციაში, რომ, არაუბითად, ადამიანური შემეცნების საფეხურებად გამოიყურებიან.

ზაქარიას კონცეფციის მიხედვით, ქმნელობითი ცნობის, „აქტუალური ინტელექტის“ მიერ „წარმოჩინებაში“ წარმოდგენილი გრძნობადი მონაცემების პირველი განათებისას „განიოტლებიან“ „ნივთებიანი შემთხვევითნი“, „ვითარცა ბნელი“. ამ პირველი „საქმით“ წარმოდგება ზოგადი, რომელიც „წარმოჩინების“ გრძნობად შინაარსშია მოცემული. ზაქარიას მიხედვით, პროცესი ამით არ თავდება. ამის შემდეგ იწყება ამ ზოგადის პყრობა „მიმთვალველობითი“ ვონების მიერ: „შემზადებს“ „საზღვარსა მისსა“ (ცნებას), „შემზადებს წინჩამოგდებასა“ (მსჯელობას), განახორციელებს „შესიტყვასა“ (დასკვნას). მიმთვალველობითი გონების მიერ განხორციელებული ეს პროცესი თავისი ბუნებით აქტიურ პროცესად იგულისხმება, ფსიქოლოგიურად კი ადამიანის იდეებში მეტი და მეტი სინათლის შეტანის პროცესად. უკანასკნელი მომენტების აღნიშვნა მიუთითებს, რომ არ იქნებოდა სწორი, როგორც ვთქვით, ზაქარია იმ მოაზროვნეთა რიგში დაგვეყენებინა, რომლებიც ინტელექტისა და გონების დუალიზმს აღიარებდნენ.

3. სემინარიებში წარმოებული მუშაობისაგან დამოუკიდებლად არა მარტო ისეთი ფილოსოფიური მუშაობა წარმოებდა, რომელიც ასე თუ ისე ორიგინალური და შემოქმედებითი ხასიათის იყო (ასეთი მუშაობის ნაყოფს გავეცანით „სპეკალისა“ და ზაქარიას ფილოსოფიური ნარკვევები<sup>1</sup> სახით), არამედ ისეთი მუშაობაც, რომელიც მიზნად ისახავდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სწავლებისათვის განკუთვნილი ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური ცოდნის შინაარსის გაფართოებას ისე, რომ იგი ორთოდოქსალური ეკლესიისათვის მისაღები ყოფილიყო.



ამრიგად, სემინარიებში წარმოებული მუშაობისაგან დამოუკიდებლად წარმოებდა მუშაობა იმ მხრივ, რომ გაფართოებულიყო სწავლებისათვის განკუთვნილი ფილოსოფიური ცოდნის შინაარსი. ამ მიმდინარეობისათვის დაშახასიათებელი იყო, რომ იგი შეგნებულად ცდილობდა ორთოდოქსალური ეკლესიის მოთხოვნილებები დაეკმაყოფილებინა. იგულისხმებოდა, რომ ბევრი რამ იმისაგან, რაც ორთოდოქსალურ ეკლესიას დაუშვებლად მიაჩნდა, როგორც სასწავლო საგანი, ნამდვილად ასეთი არ იყო და, აი, ამ მიმართულებით სასწავლოდ მისაღები ფილოსოფიური შრომების რიცხვის გადიდებას ცდილობდა ეს მიმდინარეობა. ამ მიმდინარეობის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იმ მხრივ, რომ მის მიერ თარგმნილ ნაწარმოებებში წარმოდგენილია უფრო ფართო და სპეციფიკური შინაარსის შემცველი ფსიქოლოგიური ცოდნა (იმასთან შედარებით, რაც სემინარიებში სასწავლებლად დასაშვებად იყო მიჩნეული), XVIII საუკუნის შუა ხანებში არის ანტონ ცაგარელი-ჰყონდიდელი (გარდაიცვალა 1815 წ.).

ანტონ ჰყონდიდელმა თარგმნა ალბერტ დიდის „S. ih.“ და ანტონი კოვადი ლევმოაკელის „ლოგიკა“. ეს ნაწარმოებები რომ სასწავლო მიზნით, ფილოსოფიური — ფსიქოლოგიური განათლების მიზნით იყო ნათარგმნი, ამას მთარგმნელის — ანტონ ჰყონდიდელის წინასიტყვაობები (რომლებიც წამძღვარებული აქვს თარგმანებს) მოწმობენ. „ლოგიკის“ თარგმანის წინასიტყვაობაში (1776) ანტონ ჰყონდიდელი წერს: „აწ მოძღუართაცა და მოწაფეთა თანა გაც ლოცვა ჩემ უღირსისა თვს; მოძღუართა, რამეთუ ორღასი. არს თქუენი სიბრძნის-მოყვარებისა ესე წინამდებარე წიგნი; მოწაფეთა, რამეთუ უმკუთარეს ჰყოფს გონებასა თქუენსა ხედვითისა სიბრძნისა მიმართ“.

ანტონ ჰყონდიდელის მიერ თარგმნილი საღვთისმეტყველო შრომის შესახებ (რომელიც შემონახულია ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერებში, № 95) კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ ეს თხზულება „წარმოადგენს დოგმატიკურსა და ზნეობითს საღვთისმეტყველო სისტემას“. კ. კეკელიძეს მოჰყავს ანტონი კოვადი ლევმოაკელის „ლოგიკის“ თარგმანის წინასიტყვაობიდან ის ადგილი, სადაც განმარტებულია, რომ ეს ღვთისმეტყველების ხასიათის შრომა არის „წიგნი ღვთისმეტყველებითი ბრძნისა აღფერდისი“. ჩვენ ვეცადეთ დაგვეზუსტებინა, თუ რა შრომასთან გვაქვს ამ შემთხვევაში საქმე. ჩვენ მიერ გამორკვეულ იქნა, რომ ეს ღვთისმეტყველებითი ხასიათის შრომა, რომელიც ანტონ ჰყონდი-

დელს 1775 წელს უთარგმნია, არის ალბერტ დიდის „S. th.“. მხიტარ სევასტიელმა 1715 წელს გამოსცა ამ ნაწარმოების ლომხური თარგმანი იმ თარგმანების მიხედვით, რომელიც თავის დროზე XIV საუკუნეში ყოფილა შესრულებული. მხიტარ სევასტიელს დაურთავს თავისი კომენტარები ალბერტ დიდის ამ ნაწარმოებისათვის. აი, მხიტარ სევასტიელის მიერ გამოცემული ალბერტ დიდის „S. th.“ ფილიპე ყაითმაზაშვილის დახმარებით ქართულ ენაზე უთარგმნია ანტონ ჭყონდიდელს.

როგორც ცნობილია, ალბერტ დიდის „S. th.“ შეიცავს მოძღვრებას სულის შესახებ, ე. ი. ფსიქოლოგიას. ანტონ ჭყონდიდელს ეს ნაწილიც აქვს თარგმნილი. ფსიქოლოგიური ცოდნის თვალსაზრისით აღანიშნავია თავები 29-დან 50-მდე (ჩათვლით).

ანტონ ჭყონდიდელის თარგმანში ეს თავები ასეა დასათაურებული: თავი 29-ე—„სულისათუა ვითარმედ რაჲ არს საზღვრისამებრ“; თავი 30-ე—„ვითარმედ რაჲ არს სული საქმისამებრ“; თავი 31-ე—„ვითარმედ რაჲ არს სული სახელისამებრ“; თავი 32-ე—„სულისა სამთა მოქმედებათათს“; თავი 33-ე—„ძალთათს ნერგობითისა სულისა“; თავი 34-ე—„საგრძობისა სულისა მპყრობელობითისა ძალთათს“; თავი 35-ე—„იქრძობითთა საგრძობელთათს“; თავი 36-ე—„ზოგადისა საგრძობელისათს“; თავი 37-ე—„წარმოჩენისა ძალისათს“; თავი 38-ე—„იქვენეულებისათს“; თავი 39-ე—„ჭაზრისათს“; თავი მე-40—„მეხსიერებისათს“; თავი 41-ე—„გრძობითი მოძრაობისა ძალისათს“; თავი 42-ე—„სულისა ბუნებითისა ძალისათს“; თავი 43-ე—„სულისა ძალთა განწვალებისათს“; თავი 44-ე—„მცნობელობისა ძალისათს“; თავი 45-ე—„საქმეთა მცნობელობისა სახისათს“; თავი 45-ე—„მქმნელობითისა და შემძლებელობითისა ცნობისათს“; თავი 47-ე—„კედვითისა და საქმითისა ცნობისათს“; თავი 48-ე—„სიტყვისათს და ნაწილთა მისთა“; თავი 49-ე—„სულისა მოძრაობისა ძალისათს“; თავი 50-ე—„ნებისათს“.

თარგმნილია ფსიქოლოგიური ნაწილის კომენტარებიც (მხიტარ სევასტიელის).

ამჟამად ჩვენს შესაძლებლობას აღემატება ზუსტი მიმოხილვა იმ ცოდნის, რომელსაც ეს თარგმანი შეიცავს. ფაქტი ისაა, რომ იმ თარგმანით საკმაოდ გაფართოვდა ფსიქოლოგიური ცოდნის შინაარსი იმ ცოდნასთან შედარებით, რაც ორთოდოქსალურ ეკლესიას სასწავლებლად დასაშვებად მიაჩნდა.

4. ამრიგად, ალბერტ დიდის შრომებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნა, როგორც მასალა, გამოყენებული იყო ანტონ ბაკრატიონის მიერ „სპეკალის“ შედგენისა; სიტყვასიტყვით კი იგი თარგმნილი იყო ანტონ ჭყონდიდელის მიერ იმ მიზნით, რომ სასწავლო ცოდნის შინაარსი გაეფართოებინა. უნდა აღინიშნოს, თვითონ ჭყონდიდელი იმ აზრისა იყო, რომ ამ ნაწარმოებშიაც არ არის დამაკმაყოფილებელი ცოდნა მოცემული. ჭყონდიდელის ეს შენიშვნა, ცხადია, ფსიქოლოგიურ ნაწილზედაც ვრცელდება. რ.ი.გორც ჩანს, XVIII საუკუნის შუა ხანებში იმ ფილოსოფიური სკოლისათვის, რომელსაც ანტონ ბაკრატიონი ხელმძღვანელობდა და რომელიც ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური საკითხების შემოქმედებითს შესწავლას ისახავდა მიზნად, ალბერტ დიდის შრომებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგია, დადებითი ცოდნის თვალსაზრისით, არ ითვლებოდა საკმარისად და სრულად. ანტონ ჭყონდიდელი წერს, რომ მას ალბერტ დიდის შრომა ძლიერ უქეს, ამიტომ მიჰყო ხელი მის თარგმნას. შრომის გაცნობამ იგი დაარწმუნა, რომ მასში მისი დროისათვის საჭირო ცოდნა, ასე თუ ისე, წარმოდგენილი იყო. ანტონი წერს: ფილიპე ყაითმაზაშვილისა და ზაქარიას მიერ მას ამ შრომის დიდი ქება ესმოდა—„მასმოდა საკვრველებით ქებაჲ ამის წიგნისაჲ, გარნა ვიხილენ რა ჩვენსა ზედა ენასა კანონებრივ ვრაცხე თქუმად ამისთჳს... არა არს ნახევარი ამისა, რომელი იგი მომითხრეს მე ამისთჳს“. ანტონ ჭყონდიდელი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ხოლო თუ მაბრალებდეს ვინ მწვალებელთა წიგნთა გარდამოცემისათჳს, მაქუს წინაყოფად მისდა ოქრო ნექტარისა იოანე დამასკელისა მიერ გარდამოცემაჲ კატელორიისა წიგნისა... მეცა არა წინააღმდეგომად არამედ უფროჲსად თანაჲმად ჩუენისა ეკლესიისა განკაზმულეყავ წინამდებარე ესე წიგნი“.

ფსიქოლოგიური ნაწილის შესწავლამ ჩვენ დაგვარწმუნა, რომ ნამდვილად ანტონ ჭყონდიდელს დადებითი ცოდნის შემცველ ნაწილში არაფერი შეუცვლია და არაფერი განსხვავებული არ უთქვამს იმასთან შედარებით, რაც მოცემული აქვს ალბერტ დიდს. ანტონ ჭყონდიდელი და ანტონ ბაკრატიონი სულ სხვადასხვაგვარად უდგებიან ალბერტ დიდის „ფსიქოლოგიაჲ“. პირველი, როგორც დავინახეთ, ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიას თარგმნის იმ მიზნით, რომ იგი იმ ცოდნის შემცველად მიაჩნია, რომელიც არ ეწინააღმდეგება ორთოდოქსალური ეკლესიის დოგმატებს და, ამასთანავე, უფრო ღრმა და სრულია, ვიდრე ის ცოდნა, რაც ორთოდოქსალური ეკლესიას დასაშვებად მიაჩნია, როგორც სასწავლო საგანი. ანტონ ბაკრატი-

ონი კი ალბერტ დიდის ფსიქოლოგიის მონაცემებს იყენებს, როგორც მასალას, თავის შემოქმედებითს მუშაობაში ფსიქოლოგიის საკითხებზე. ჩვენ გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ ანტონ ჭყონდიდელისათვის, ასე თუ ისე, ცნობილი იყო ანტონი სკოლის (XVIII საუკუნის შუა ხანების) შემოქმედებითი ძიება. ეს ერთგვარად უთარგმანობდა კიდევ, როგორც ჩანს, ამ სკოლის საერთო მიმდინარეობას. ამას მოწმობს „ლოგიკის“ თარგმანის წინასიტყვაობაში ის ადგილები, სადაც ანტონი დოსითეოზ ნეკრესელთან სულიერი ძმობისა და ნათესაობის შესახებ ლაპარაკობს. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ანტონ ჭყონდიდელმა უფრო გაბედული ნაბიჯი ვერ გადადგა, ვიდრე (და ფსიქოლოგიური ცოდნის ასე თუ ისე გაფართოებისა იმასთან შედარებით, რაც სასწავლოდ დასაშვებად მიაჩნდა ორთოდოქსალურ ეკლესიას.

ანტონ ჭყონდიდელმა ალბერტ დიდის შრომა, როგორც თვითონ აღნიშნავს, თარგმნა ფილიპე ყაითმაზაშვილის დახმარებით სომხურიდან. ამ თარგმანის ტერმინოლოგია (რასაკვირველია, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ფსიქოლოგიური ნაწილი) სულ სხვაა, ვიდრე ანტონ ბაგრატიონის ტერმინოლოგია, როდესაც მას „სპეკალში“ მოჰყავს ადგილები ალბერტ დიდის შრომებიდან. თუ ანტონ ბაგრატიონი ალბერტ დიდის „S. th.“-ს სომხური თარგმანით ისარგებლებდა, უნდა ვიფიქროთ, იგი ამ შემთხვევაში იმავე პირებს მიმართავდა, რომლებსაც მიმართა ანტონ ჭყონდიდელმა, ე. ი. ფილიპე ყაითმაზაშვილსა და ზაქარია მადინაშვილს და მის „სპეკალში“ იმავე ტერმინებით იქნებოდა გადმოცემული ადგილები ალბერტ დიდის თხზულებიდან, რა ტერმინებითაც არის იგი გადმოცემული ანტონ ჭყონდიდელის თარგმანში. მაგრამ ის ფაქტი, რომ „სპეკალში“ სულ სხვა ტერმინებს ვხვდებით, ვიდრე ანტონ ჭყონდიდელის თარგმანში, უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ: ანტონს არ უსარგებლნია სომხური თარგმანით. ვიმეორებთ, რომ ესარგებლნა, იგი ამას მხოლოდ ფილიპე ყაითმაზაშვილია და ზაქარია მადინაშვილის დახმარებით მოახერხებდა. ეს ფაქტი და ისიც, რომ „სპეკალში“ არას ისეთი ადგილები, რომლებიც მოწმობენ, რომ ანტონისათვის „S. th.“-ს გარდა ცნობილი იყო ალბერტ დიდის სხვა ნაწარმოებებიც, ცხადყოფენ: ანტონი „სპეკალის“ წერისას იმ ადამიანთა დახმარებით სარგებლობდა. რომელთაც მიუწვდებოდათ ხელი ალბერტ დიდის ნაწარმოებთა ორიგინალებიდან.

ასეთია, მოკლედ, ფსიქოლოგიური ცოდნის სწავლების მდგომარეობა სემიხარებიში XVIII საუკუნის შუა ხანებში.

5. ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების სწრაფი და ფილოსოფიური ცოდნის სწავლებების დაყენების საქმეში არსებითი ცვლილებები მოხდა XVIII საუკუნის მესამე და მეოთხე მეოთხედებში მას შემდეგ, რაც ასე გაძლიერდა რუსეთთან ეკონომიური, პოლიტიკური და კულტურული კავშირი.

ჩვენ ზემოთ დავახასიათეთ მეტაფიზიკური, რაციონალისტური ფსიქოლოგიის ის მიმდინარეობა, რომელიც ანტონის მოღვაწეობის საქმესთან არის დაკავშირებული რუსეთში და რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ საქართველოში.

როგორც აღვნიშნეთ, რაციონალისტური ფსიქოლოგია რელიგიასთან მორიგების ფილოსოფიის ნიადაგზე იგებოდა. ამიტომ გასაგებია, რომ ანტონისა და მისი სკოლის მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია განსაზღვრავდა იმ ფსიქოლოგიური განათლების შინაარსს, რომელსაც ქართული სასულიერო სემინარიები ავრცელებდნენ. ანტონი თვითონვე აღნიშნავს, რომ ფილოსოფიური, მეცნიერული შრომების თარგმნის, შედგენისა თუ კონსტრუირების დართვის შემთხვევაში იგი იმ მიზნით ხელმძღვანელობდა, რომ უზრუნველყო „სხოლა“ შესაფერისი სახელმძღვანელოებით და ამასთანავე განესაზღვრა და დაეზუსტებინა ამ „სხოლებში“ განათლების შინაარსი. იმ თარგმნიდა, როგორც თვითონ წერს, „სარგებლად ყრმათა სხოლის შინათა“. ასე რომ, ის, რაც ზემოთ ითქვა იმ ფსიქოლოგიური ცოდნის შესახებ, რაც წარმოდგენილია ანტონის მიერ ნათარგმნ, შედგენილ და კომენტირებულ ნაწარმოებებში, არკვევს იმას, თუ რა შინაარსის შემცველი იყო ფსიქოლოგიური განათლება საქართველოს სასულიერო სემინარიებში XVIII საუკუნის მესამე და მეოთხე მეოთხედებში, როდესაც ამ სკოლების გეგმა და მუშაობის შინაარსი, კერძოდ, ფილოსოფიური — ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში ახლებურ ნიადაგზე იყო დაყენებული.

სემინარიებში ფილოსოფიური ცოდნის სწავლების საქმის გარდაქმნა და ახლებურად დაყენებას XVIII საუკუნის მესამე და მეოთხე მეოთხედებში შემდეგი მონაცემები მოწმობენ.

გაიოზს, სემინარიის მომავალ რექტორს, მოსკოვის სლავურ-ლათინურ აკადემიაში შესასვლელად დასჭირდა ანტონის რეკომენდაცია. მიმოწერა წარმოებდა ასტრახანის ეპისკოპოსის მეთოდეს მეშვეობით (მასალები გამოქვეყნებული იყო „Христианский Восток“, т. II, გვ. 45—46). ასტრახანის ეპისკოპოსს ანტონი წერს: „შე-

მოვიყვანე იგი საეპისკოპოსოდ სახლად ჩემდა და სხუათა თანა ჭაბუკთათჳთ მე მამისმენინებოეს მაგისდა ცნობანი ესე ქუშმიწერილი: 1. ღრამმატიკა, 2. ჰიტიკისა ჯელოვნებისაჲცა შინა გამომიციდის, 3. რეტორიკაჲ, 4. ლოლიკაჲ ბაუმეისტერისა, 5. ქუშტქმულეზანი ძუშლისა სხოლასტიკოსი (sic!) არისტოტელესნი, 5. მეტაფიზიკა ბაუმეისტერისევე, 7. ფიზიკა სხუა სხუათაგან ფილოსოფოსთა ქმნილი, 8. ფილოსოფია მორალი მისიევე ბაუმეისტერისა“ (წერილი ანტონს დაუწერია 1776 წ.). როგორც ჩანს, თელავის სემინარიის დაარსებამდე, რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ ანტონი თავის სახლში შეკრებილ ჭაბუკებს ასწავლიდა ფსიქოლოგიასაც ბაუმეისტერის მეტაფიზიკის მიხედვით (ფსიქოლოგია მეტაფიზიკის მესამე ნაწილია).

პეტრე დიდის მიერ გამოცემული „რეგლამენტი“, როგორც ცნობილია, ავალეზდა ყოველ ეპისკოპოსს თავის სახლთან ჰქონოდა სკოლა. როგორც ჩანს, ასეთივე სკოლა მოუწყვია ანტონს („შემოვიყვანე იგი საეპისკოპოსოდ სახლად ჩემდა...“). საერთოდ, ანტონს მის მიერ დაარსებულ სკოლებში მუშაობის შინაარსი და ორგანიზაცია, როგორც ჩანს, იმ პრინციპზე ჰქონდა აგებული, რაც მაშინდელ რუსეთში იყო მიღებული და უმთავრესად „რეგლამენტში“ ჩამოყალიბებული. ანტონი ახლო იცნობდა განათლების საქმეს რუსეთში და გასაგებია, რომ ამით ხელმძღვანელობდა სკოლების მოწყობისა. ვლადიმირის ეპარქიაში, რომელიც მის გამგებლობაში იყო, არსებობდა სემინარია, რომლის მუშაობასაც, როგორც მასალებიდან ჩანს, ანტონი უშუალოდ ხელმძღვანელობდა (სხვათა შორის, მასალებიდან ირკვევა, რომ ანტონს ვლადიმირიდან მდიდარი ბიბლიოთეკა წამოუღია საქართველოში). ანტონი იცნობდა კიევის აკადემიის მუშაობასც. ანტონმა ვლადიმირის სემინარიისათვის ფილოსოფიური კლასების მასწავლებელთა მოსამზადებლად ორი მსმენელი მიავლინა კიევის აკადემიაში. სხვათა შორის, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი მიუთითებს, ვლადიმირის სემინარიაში ფილოსოფიის კლასები ანტონის ჩასვლის შემდეგ ყოფილა ჩამოყალიბებული [148, 149].

საგულისხმოა, რომ „რეგლამენტით“ გათვალისწინებული საგნებიდან ანტონის აღნიშნულ „სკოლაში“ არ ისწავლებოდა ღვთისმეტყველება. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ჩვენში სემინარიები არსებითად „უნივერსიტეტებს“ წარმოადგენდნენ, რამდენადაც კურსდამთავრებულნი მართო საშუალო სასწავლო როდი ეწეოდნენ. აღსანიშნავია, რომ რუსეთშიც ყოველი ხელმძღვანელი თავისებურად აწყობდა განათლების საქმეს სემინარიებში. უნიფიკაცია მხოლოდ

XIX ს. დასაწყისში მოხერხდა. ამრიგად, საქართველოში, სემინარიების მუშაობის ახალ ეტაპზე, ფილოსოფიური დისციპლინების სწავლების საქმე, მათ შორის ფსიქოლოგიისაც, როგორც ჩანს, თავიდანვე ყოფილა განსაკუთრებული ზრუნვის საგანი.

ცნობილია, რომ თავდაპირველად კიევისა და მოსკოვის აკადემიებში ფილოზოფიის სწავლება სქოლასტიკის ავტორიტეტების მიხედვით წარმოებდა. მხოლოდ 1750 წლიდან იკიდებს ფეხს აკადემიებში ახალი ფილოსოფიის ზეგავლენა: მოსწავლეთ აცნობენ ბეკონის, დეკარტის მოძღვრებას; მაგრამ განსაკუთრებული ადგილი ეკავა იქ ლეიბნიც-ვოლფის ფილოსოფიურ სკოლას. ლოგიკის სწავლებაში მაინც ისევ თვალაჩინო ადგილი ჰქონდა დათმობილი არისტოტელეს. როგორც ჩანს, არისტოტელეს ლოგიკას ანტონი ცასწავლიდა [150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157].

XVIII საუკუნის მესამე მეოთხედში ყველაზე პოპულარული სახელმძღვანელო ბაუმისტერის სახელმძღვანელო იყო.

რუსეთში რეაქციული ბანაკი ლეიბნიც-ვოლფის იდეალისტურ ფილოსოფიას უპირისპირებდა მზარდ ზეგავლენას მატერიალისტური ფილოსოფიისას, რომელიც მოწინავე დემოკრატიული ელემენტების იდეოლოგიას წარმოადგენდა.

ბაუმისტერი (დაიბადა 1709 წ. და გარდაიცვალა 1785 წ.) თვალაჩინო ფილოსოფოსი არ ყოფილა. ის უნივერსიტეტშიც კი არ კითხულობდა ფილოსოფიის კურსს. ბაუმისტერი ცნობილი იყო მხოლოდ როგორც ვოლფის ფილოსოფიის პოპულარიზატორი და სახელმძღვანელოების ავტორი. რუსეთის სემინარიებში ბაუმისტერის ლათინური სახელმძღვანელოები იყო გავრცელებული; 1777 წელსაც კი (ანტონის რუსეთიდან წამოსვლის შემდეგ) ბაუმისტერი რუსეთში ლათინურ ენაზე გვხვდება. სავარაუდოა, რომ ანტონმა ბაუმისტერი ლათინურიდან თარგმნა.

ანტონს ვოლფის სკოლის მიხედვით აქვს გააზრებული ფილოსოფიური ცოდნის დარგების კლასიფიკაცია, სახელდობრ: ფილოსოფია იყოფა თეორიულად და პრაქტიკულად. ორივე ნაწილის შესავალს წარმოადგენს ფორმალური ლოგიკა. თეორიულ ფილოსოფიას ეწოდება „მეტაფიზიკა“, შეიცავს ზოგად ნაწილს, რომლის საგანს საერთოდ ყოფიერება წარმოადგენს — ონტოლოგია, და სპეციალურ ნაწილებს „არსებულის“ სამი მთავარი საგნის მიხედვით: 1. კოსმოლოგია, 2. ფსიქოლოგია და 3. ბუნებითი თეოლოგია. „მე-

ტაქიზიკა“ იპყრობს თჳს შორის, — წერს ანტონი წინასიტყვაობაში, — ოთხთა რაიმეთა... 1. ონტოლოდია, 2. კოსმოლოდია, 3. პსიხოლოდია, 4 ბუნებითი ღვთისმეტყველება. ფილოსოფიური ცოდნის ის დარგები, რომლებიც ადამიანის მოქმედების ნორმებს ადგენენ და განიხილავენ, არის „საყოფაქცევო ფილოსოფია, რომელსა ჩუჭულ ვართ ზედწოდებით „საითიკო (ქილოსოფია“. იპყრობს თჳს შორის ოთხთა კერძოთა: 1. პრაქტიკასა ქილოსოფიისა საზოგადოთ და 2. ბუნებითსა სამართალსა (ეს დარგები საყოფაქცევო ფილოსოფიის საერთო შესავალად ითვლებიან. — ა. ფ.), 3. ითიკასა, 4. პოლიტიკას“. ბაუმაისტერის სახელმძღვანელო ფილოსოფიის ყველა ამ დარგის მიხედვითაა შედგენილი და ამიტომ მიიჩნია, როგორც ჩანს, ანტონმა ამომწურავად სასკოლო განათლებიანათვის.

ამრიგად, ანტონის პირადი წერილი, რომელიც ზემოთ იყო მოყვანილი, და მრავალი სხვა დოკუმენტი ადასტურებს, რომ ანტონი თბილისის სემინარიაში ეწეოდა პედაგოგიურ მუშაობას და, კერძოდ, ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის სწავლების საქმეს. საერთოდ კი სემინარიებში სწავლების საქმეს, კერძოდ ფილოსოფიური ცოდნის სწავლების გარდაქმნას, ახალი მიმართულებით მის წარმართვა ანტონ ბაგრატიონი ხელმძღვანელობდა. გაიოზ რექტორი ასეთადაც იხსენიებს მას. იგი ანტონს „სემინარიათა დირექტორს და პროტექტორს“ უწოდებს (იხ. ალ. ბარამიძის მიერ გამოქვეყნებული მასალები [147]). თბილისის სემინარიაში XVIII საუკუნის მესამე და მეოთხე მეოთხედებში ფილოსოფიური საგნების სხვა მასწავლებლის შესახებ ჩვენ ამჟამად არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება.

არსებული წყაროებით ირკვევა, რომ თბილისის სემინარიის რექტორი ამ პერიოდში იყო იოანე ოსეშვილი (იხ. ზემოთ მოყვანილი ცნობა ვახტანგ ბატონიშვილის ისტორიიდან). ასწავლიდა თუ არა ეს რექტორი „ფილოსოფიის კლასს“, ჩვენთვის ცნობილი არ არის. ყოველ შემთხვევაში, თუ ასწავლიდა, რასაკვირველია, ასწავლიდა ანტონის სკოლის შესატყვისად.

6. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თელავის სემინარიას, რომელიც 1758 წელს გაიხსნა, დიდხანს არ უმუშაენია. ხელახლა გაიხსნა სემინარია თელავში 1782 წელს. სემინარიას სათავეში ჩაუდგა გაიოზ რექტორი. გაიოზ რექტორმა სულ ერთი წელი იმუშავა სემინარიის რექტორად. 1783 წელს ის დიპლომატიური მისიით რუსეთს გაიგზავნა. საერთოდ, გაიოზ რექტორის შრომებში ჩვენ არ გვხვდება რაიმე მნიშვნელოვანი ფაქტოლოგიური შრომა. არ ვიცით სემინარი-



ამი ასწავლიდა თუ არა იგი ფილოსოფიას; ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება. იმ წელს, როდესაც გაიოზ რექტორი ხელმძღვანელობდა სემინარიას, როგორც ჩანს, „გრამატიკის კლასი“ მუშაობდა. შემონახულია კიდევ მასალა გაიოზ რექტორის, — როგორც გრამატიკის კლასის ხელმძღვანელის შესახებ. პაექრობა 1783 წლის მაისში მოეწყო. სემინარიის ერთი წლის მუშაობა შეჯამებულ იქნა მსმენელთა მიერ გრამატიკული ცოდნის შეთვისების შემოწმებით. როგორც ჩანს, ფილოსოფიის კლასის ხელმძღვანელობა გაიოზ რექტორს არ დასცალდა. დავით რექტორის მოგონებითა აქსალა გვარწმუნებს, რომ სემინარიებში განათლების საფეხურები იყო: „ღრამატიკის კლასი“, შემდეგ — „რიტორების კლასი“ და დასასრულ — „ფილოსოფიის კლასი“.

გაიოზ რექტორის შემდეგ სემინარიის ხელმძღვანელად დაინაშნა დავით რექტორი. როგორც უკვე ცნობილი და გამოქვეყნებული მასალით ირკვევა, თელავის სემინარიის მუშაობა გაიოზ რექტორის შემდეგ ერთხანს შეწყვეტილა [158]. თელავის სემინარიას დავით რექტორის ხელმძღვანელობით მუშაობა 1790 წელს დაუწყია. სემინარიას უმუშავნია 1801 წლამდე. ანტონ ბაგრატიონი გარდაიცვალა 1788 წელს. 1788 წლიდან 1801 წლამდე სემინარია აგრძელებდა ანტონის მიერ დანერგილ ტრადიციებს. ამ ტრადიციების დამცველი და გამგრძელებელი დავით რექტორი იყო. დავით რექტორი სემინარიაში ასწავლიდა ფილოსოფიას (იგულისხმება, რომ მას ჰყავდა ფილოსოფიის კლასი). მრავალი საბუთი არსებობს იმის დამადასტურებელი, რომ დავით რექტორი ფილოსოფიური დისციპლინების მასწავლებელი იყო სემინარიაში. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ დავით რექტორი თვითონ უწოდებს თავის თავს „სიბრძნის მოყვარეს“, ე. ი. ფილოსოფოსს. დავით უძლეველის წიგნის „საზღვაოთას“ ერთ-ერთი ნუსხის ბოლოსიტყვაობაში წერია, რომ იგი გადაწერა ალავერდის დეკანოზის ძემ იოსებმა 1791 წელს, „როდეს მისი მაღალკეთილშობილება ალექსის ძე დავით მისი უმაღლესობის ნეფის ირაკლი მეორისაგან ქალაქსა შინა თელავს მოძღვრად დაიდგინა საქმითისა (?) ღრამატიკისა, რიტორიკისა და სრული ფილოსოფიისა მასწავლებლად, ესე იგი რექტორად“. ამ ხელნაწერის ბოლოსიტყვაობის დასასრულს თვით დავით რექტორის ხელით აწერია: „გამართულია და ჩაკითხულია თქსსა დედასა ზედა — დავით რექტორი“.

როგორც ზემოთ მოყვანილი მასალების საფუძველზე გამოირკვა, სემინარიის ფილოსოფიის მასწავლებლებს არ გამოუჩენიათ მი-

სწრაფება საერთოდ ფილოსოფიის და კერძოდ ფსიქოლოგიის პრობლემების შემოქმედებითი დახუშავებისადმი. მათი ჰოლვაწეობა უმთავრესად სასწავლებლად შემოღებული ცოდნის გადაცემაში მდგომარეობდა. ანტონ ბაგრატიონის გარდაცვალების შემდეგაც იგივე გრძელდებოდა. დავით რექტორი არ გამოირჩევა ფილოსოფიური ცოდნის სხვა, მასწავლებლებისაგან. ისიც თავის ამოცანად სასწავლოდ მიღებული ცოდნის გადაცემას სახავდა. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ეს ამოცანაც შეზღუდულად ესმოდა მას.

ანტონ ბაგრატიონის გარდაცვალების შემდეგ თელავის სემინარიის მოღვაწეები იმის მაგიერ, რომ გაეცრელებინათ ფილოსოფიური ცოდნა, გაეშალათ შემოქმედებითი მუშაობა მეცნიერებას ცალკეულ დარგებში, პირიქით, ამარტივებდნენ სასწავლო საგნების შინაარსს, უკარგავდნენ მას იმ რამდენადმე მაინც „პროგრესულ“ იერს, რომელიც მას ასე თუ ისე ჰქონდა, ეკლესიისადმი სრული სამსახურისაკენ მიჰყავდათ ცოდნის, სწავლების საქმე და ა. შ. თუ როგორ შეიზღუდა ის ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომლის დანერგვისათვის ასე თავგამოდებით იბრძოდა ანტონი, და როგორ დაკნინდა ეს ცოდნა, ამას მკვერმეტყველურად მოწმობს დავით რექტორის მიერ სემინარიის მოსწავლეთათვის შედგენილი „მოკლე ჰაზრი ყოველთათჳს სწავლათა საქმარად ყრმათა საქართუშლო-მსათა“.

როგორც ჩანს, სემინარიის მსმენელთა ცოდნის შემოწმებისათვის პაექრობის მოწყობის ის შესანიშნავი ტრადიცია, რომელიც გაიზო რექტორმა შემოიღო, დავით რექტორის დროს აღარ გრძელდებოდა. ესეც მაჩვენებელია სწავლების საქმის დაკნინებისა თელავის სემინარიაში მისი არსებობის უკანასკნელ წლებში. დავით რექტორმა, როგორც ჩანს, ფილოსოფიაში, პაექრობის მოწყობის ნაცვლად, ცოდნის აღრიცხვისათვის ამჯობინა შეედგინა „მოკლე ჰაზრი“ ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ცოდნისა. მან ამჯობინა გაემარტივებინა ფილოსოფიური—ფსიქოლოგიური ცოდნა, დაეყვანა იგი სულ რამდენიმე დებულებამდე, მიეცა ეს დებულებები გასაზნებირებლად მოსწავლეთათვის და გამოცდაც მოეწყო იმის შესამოწმებლად, თუ როგორ ჰქონდათ შეთვისებული მოსწავლეებს ეს მზამზარეული პასუხები ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ცოდნის ამა თუ იმ საკითხზე.

იმის ნათელსაყოფად, თუ რაა წარმოადგენდა დავით რექტორის მიერ შედგენილი „მოკლე ჰაზრი...“ და როგორ დაკნინდა ფსი-

ქოლოგიური ცოდნის სწავლების საქმე სემინარიის არსებობის უკანასკნელ წლებში, მოვიყვანოთ ზოგიერთი ადგილი ამ „სახელმძღვანელოდან“ (საქართველოს სასელმწ. მუზეუმის ხელნაწერი S 180).

„კითხვა: რა უმეტეს თანა ამს კაცსა ცნობად? — პასუხი: სამი ნივთი: 1. თავი თვისი, 2. ღმერთი ვითარცა შემოქმედი თვისი და 3. ქმნილნი და ბადებულნი კაცისათჳს. კ.: ვითარითა ხატითა შემძლებელ არს კაცი ცნობად თავისა თვისისა? — პ.: 1. ოდეს იგი შესაბამითა ხატითა გამოეძიებს შედგმულებასა სხეულისა თვისისა, 2. სადით აქუს იასაბაჲნი და წარბოება. 3. რაჲსათჳს არს სოფელსა შინა და 4. რა იქმნების შემდგომად განულისა ამიერ სოფლით. კ.: ვითარ მისწუთების კაცი ცნობასა ღვთისასა; — პ.: ბუნებითითა სიბრძნით, უფროსლა წიგნისა მისგან რღ-ტყა შინა ღმერთმან უაყუთრესად გადმოგვცა თავი თვისი (?) . კ.: რა ეწოდების წიგნსა ამას? — პ.: ბიბლია ანუ საღვთო წიგნი. კ.: ვითარითა ხატითა სცნობს კაცი სხვათა ნივთთა. პ.: თჳთ გამოცდილებითა მეცნიერთა კაცთა თანაქცევითა და სწავლითა მეცნიერებისათა რომლიაა ძლით შეაძლებელ არს მიწოდომა სოფლისა ამის საზოგადოდ“.

დავით რექტორი იმ შეხედულების ნიადაგზე დგას. რომ ადამიანის შესახებ ცოდნა, ისე როგორც საერთოდ ცოდნა სინამდვილის საგნების შესახებ, მოიპოვება მეცნიერული მეთოდების, „გამოცდილებითა მეცნიერთა“, საშუალებით. „სწავლით“. ის ხაზგასმით ასხევეებს ღვთისმეტყველებას, ბიბლიის გზით მოპოვებულ ცოდნას, მეცნიერული ცოდნისაგან. მეცნიერულ-ფსიქოლოგიური ცოდნა თავის „სახელმძღვანელოში“ ასე აქვს ჩამოყალიბებული (მოგვეყვს ძირითადი ადგილები):

„კ.: რა არს კაცი? — პ.: გულისხმიერი არს... კ.: რაოდენი არა-ან ხორციელნი საგრძნობელნი? — პ.: ხუთნი: თვალნი ხედვსათჳს, ცხვირნი ყნოსისათჳს, ყურნი სმენისათჳს, ენა გემებისათჳს და ყოველი სხეული შეხებისათჳს. კ.: ...უჩინებულესნი თვისებათანი და ძალნი აულისანი? — პ.: გულისხმისყოფა, ნება და მექსიერება... (საგულისხმოა, რომ დ. რექტორი მეხსიერებას მიაკუთვნებს „უჩინებულესი ძალთა“ რიგს.—ა. ფ.). კ.: რაჲსადმი სახმარ არს გულისხმისყოფა? — პ.: ცნობისადმი. განსჯისა და გამოჩინებისსა. კ.: რაჲსა გამოიძიებს გულისხმისყოფა? — პ.: ჭეშმარიტებასა. კ.: რაჲსათვის აქუს კაცსა თავისუფალი ნება? პ.: ამისათჳს რათა შეიყვაროს კეთილი და მოიძულოს (?) ბოროტი... კ.: გარდა გულისხმისყოფისა და ნებისა არა რაიმე აქუს კაცსა ღონე ცნობისათჳს ნივთთასა და

განკარგულა თუ საქმეთა მათთასა? --პ.: აქუნდნ ვლ საგრძნობელნი, რომლითაცა სცნობს იგი ყოველთა შემთხუჭულთა მის და თვსდამი კეთილისადმი წადილისა და ბოროტისადმი გარემიქცევასა. კ.: ვითარ განიყოფებიან კაცობრიენი გრძნობანი? პ.: შინაგნად და გარეგნად. კ.: რომელნი არიან შინაგანნი საგრძნობელნი? პ.: ძალი გამოხატვისა და გრძნობისა. კ.: რა არს ძალი გამოხატვისა? პ.: ეგრეთი იგი ძალი სულისა რომლითაცა კაცი გამოხატავს თვს შორის ადრეთგან ცნობილთა ნივთთა... კ.: ვითარ გულისხმა იყოფიან გარეგანნი საგრძნობელნი? პ.: ცხოვლად საჭურველად, მსგავსად ხუთთა კართა რომელთა ძლით გრძნობილნი ნივთნი სულადმდე შევალნ. კ.: რაასათვის აქუსს კაცსა მექსიერება? პ.: განახლებისათუჯს გონებასა შინა გარდასულთა გრძნობილთა ნივთთა“.

აღსანიშნავია, რომ დავით რექტორი ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხება თავის მხატვრულ შემოქმედებაში. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც მისი შეხედულებანი ვერ სცილდებათ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სასკოლო ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის ფარგლებს. დავით რექტორი ვერ ამქლავნებს ორიგინალური ფილოსოფიური შემოქმედების უნარს. მხატვრული ნაწარმოებები, სადაც დავით რექტორი ცდილობს ფილოსოფიური საკითხების განხილვას, შეიძლება დავასახელოთ: „მეფაჲს თამარის შესხმად თქმულნი იოიოიკონი“; გიორგი მეცამეტისა და ანტონ პირველის „შესხმად თქმულნი“ ნაწარმოებები. მაგალითად, გიორგი მეცამეტის პატივსაცემად თქმულ შესხმაში დავით რექტორი ეხება ვნებების საკითხს და აღნიშნავს, რომ ფილოსოფოსებმა: „განსაზღურეს რა გამოჩინებით ვითარმედ არიან სახენი ვნებისანი, სიხარული და მწუხარებანი. წარმოებულნი (?). ვით ძირთაგან, ვნებისათა, ხოლო ვნებაჲ ეს გუარ ვითარმედ ოდეს კეთილნი და ბოროტნი ზოგადად და შერევილად და ცხოვლად წარმოიდგინებოდეს...“ (იხ. S 105. გვ. 15). ამ შემთხვევაში დავით რექტორი საკმაოდ ბუნდოვან ფრაზებში გამოთქვამს ბაუმაისტერის სახელმძღვანელოში წამოყენებულ დებულებებს. ამასვე იმეორებს ის თავის იამბიკოში ვნებების შესახებ (ამაზე ქვემოთ გვექნება მსჯელობა).

ანტონის პატივსაცემად თქმულ ნაწარმოებებში დავით რექტორი ეხება შემეცნების საკითხებს; ადასტურებს. რომ: „უკმა მიზეზო არს რა“. მაგრამ ამ შემთხვევაშიაც მისი მსჯელობა, როგორც ვთქვით, სასკოლო ფილოსოფიის ფარგალს არ სცილდება.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ თელავის სემინარიაში მისი არაეზობის უკანასკნელ წლებში როგორ იჩრდილებოდა და კნინდებოდა

ის დადებითი მხარეები, რასაც, ასე თუ ისე, ავითარებდა თავის ღრობზე ანტონის მიერ ფუძედებული მეტაფიზიკური, რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სკოლა, შეიძლება მოვიყვანოთ პატარა ნარკვევი სიზმრის შესახებ დავით რექტორის თხზულებათა კრებულიდან. აღსანიშნავია. რომ ანტონის მიერ თარგმნილი სახელმძღვანელოების კომენტარებში. რომელიც მან დაურთო ფსიქოლოგიურ შრომებს, ხაზგასმითაა აღნიშნული: სიზმარი, როგორც ფსიქოლოგიური მოვლენა. წარმოსახვის სოვლენად უნდა ჩაითვალოსო. სიზმარი — აქ წარმოდგენილი შეხედულებების მიხედვით — წარმოსახვის კანონზომიერებებს ექვემდებარება<sup>13</sup>.

დავით რექტორი ნარკვევში სიზმრის შესახებ ასე წერს: „სიზმარი სამად აღიხსნების: გრძნობანი რომ ძილისაგან დაიხშვიან, გონება რომ ხედვა უხორცოა და მფრინველი, დაუშრომლად მომვლელი ყოვლისავე. იგონებს და არა დაკცხრების და აქვს ზრახვა თავსა შორის თჯსა“. შემდეგი თეორია სიზმრისა ასეა წარმოდგენილი: „სიტყუათამებრ ბრძენთა ძილოსოფოსთა“, ადამიანს სიზმარში „პირუჭლი რაც უხილავს იგიუჭ წარმოუდგება... პირუჭლი გრძნობით და ცხადად არ გინახავს ქვეყანასა ზედა, რომ ის წარმოდგომოდეს...“ დავით რექტორს ზემოთ მოყვანილი ორი განსაზღვრება არ მიაჩნია სწორად. მიუხედავად იმისა, როგორც ცნობილია. ეს განსაზღვრებები გარკვეულ ფაქტობრივ მონაცემთა და მათ განზოგადებათა საფუძველზეა აგებული. დავით რექტორი იმ შეხედულებისაა, რომ სიზმარი სხვა არა არის რა, თუ არა ღეთაების გამოცხადება და წინასწარმეტყველება. რასაკვირველია, ამ მოსაზრების დასამტკიცებლად მას არავითარი საბუთი არ მოუყვანია. მან შესაძლებლად მიიჩნია ფაქტობრივი მონაცემების ნიადაგზე აგებული თეორიებისათვის დაეპირისპირებინა არამეტნოეოლოგიური მისტიკურ-რელიგიური შეხედულება სიზმრის შესახებ. ვიმეორებ, ეს ფაქტი უთუოდ მაჩვენებელია ფსიქოლოგიური აზრის დაქვეითებისა თელავის სემინარიაში მისი არსებობის უკანასკნელ წლებში.

---

<sup>13</sup> საკუროდ მიგვაჩნია აღნიშნვით, რომ სიზმრის პრობლემა ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ერთ-ერთ ძირითად პრობლემას წარმოადგენს. სიზმრის შესახებ მრავალი ცალკეული შრომაა დაწერილი; ეს საკითხი განხილულია მრავალ სხვადასხვა ფილოსოფიურ და ფსიქოლოგიურ საკითხთან დაკავშირებით. უთუოდ, მნიშვნელოვან ამოცანას წარმოადგენს სიზმრის ფსიქოლოგიური პრობლემის ისტორიის შესწავლა ქართული წყაროების საფუძველზე.

რამდენად არაორიგინალური იყო დავით რექტორი ფსიქოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობისას, ამის საილუსტრაციოდ განვიხილოთ მის მიერ ვნებების საკითხზე დაწერილი იამბიკო (S 105, გვ. 127). ეს ნაწარმოები შეიძლება დამახასიათებელ ნაწარმოებად ჩაითვალოს საერთოდ დავით რექტორის ფილოზოფიურ-ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა წარმოსადგენად. დავით რექტორი წერს, რომ როდესაც მან მეტაფიზიკა დაასრულა, კათოლიკოსმა „მეფის იესოს ძემა დიდმან ანტონიმ მიბრძანა ვნებაზედ იამბიკოს გაკეთება“. ვფიქრობთ, „მეტაფიზიკის“ დასრულების ქვეშ დ. ალექსიშვილი გულისხმობს მის მიერ მეტაფიზიკის კურსის შესწავლას. ჩანს, მეტაფიზიკის კურსი მას ანტონის ხელმძღვანელობით შეუსწავლია.

ვნებების შესახებ იამბიკოში დავით რექტორი წერს: „არსი, რომელი არა შეზავებულ არს I ანუ კერძოთა შედგმათაგან უცხოჲ, I იწოდა იგი ძუჭლთაგან მარტივ არსად; I ხოლო პსიხი არს შეუდგომელ კერძოთაგან, მაშასადამე, არსცა მარტივი არსი. I არსება პსიხის და საზღვარი ესე არს“.

მაშ, მარტივია არსი, რომელიც არ არის შედგენილი ნაწილები-საგან; ადამიანის სული არის მარტივი არსი, რადგანაც არ წარმოადგენს ნაწილების ჯამს. ეს შეხედულება სიტყვისიტყვით განმეორება იმ შეხედულებისა, რომელიც წარმოდგენილია ბაუმაისტერის მეტაფიზიკის 106-ე პარაგრაფში: „გულისხმისყოფა ზედმიწევნით ბითურთ — I რომელი ნივთთა განყოფით წარმოადგენს I და მიზეზთაცა საცნაურ ყოფს სრულებით, I კუალად განყოფით ერთბამად მყისსა შინა — I პსიხის, რომელი არს სული კაცობრივი, I ექვემდებარვის შესმენად რომელთამე, I ამისთვის რომელ ივენება შერევნათაგან მსჭვრალელ შეხებითა გრძნობათა შერევილთა, რომელ არს ვნება, შფოთება გონებისა“.

ავტორი ამტკიცებს, რომ „გულისხმისყოფა“, ე. ი. გონება, როგორც „პსიხის“, ე. ი. ადამიანური სულის ძალა, მოკლებულია სიწმინდეჲ. ე. ი. გონებრივის წვდომას საგნობრივთან, გრძნობელობითან დაკავშირების გარეშე. მაშ, ადამიანური გონება არ არის წმინდა: იგი „ექვემდებარვის შესმენად რომელთამე“; იგულისხმება, რომ ექვემდებარება ზეგავლენას გრძნობადისას. ეს იმასვე ნიშნავს, რომ იგი „ივენება“ შერევნათაგან, ე. ი. დაქვემდებარება გონებისა გრძნობადის ზეგავლენისადმი არის ვნება. გონება „ივენება“, როდესაც მოულოდნელად, „მსჭვრალელ შეხებითა“ ჩნდება ეს თუ ის გრძნობა. ეს იწვევს „შფოთებას“ გონებისას, რაც არის ვნება „შემოსრულ მამინ ვნებანი სულსა შინა I ოდეს ძლიერად შეეხენ გო-

ნებასა I ანუ შევბანი ანუ არა თნებანი I ან თანად ორნივე შერეუ-  
ნილ წარმოდგომით, I რომელიცა იქმნს ძვრასა უჩვეეს სისხლიანაჲსა.

მას შემდეგ, რაც ავტორმა განაცხადა, რომ ადამიანის გონებას  
წმინდა სახით მოქმედება არ შეუძლია, რადგან გრძობადის ზეგავ-  
ლენას ექვემდებარება, და ამ ზეგავლენის შედეგს იგი ვნებას უწო-  
ლებს, ცდილობს გაარკვიოს, რა შემთხვევებში აქვს ადგილი გრძო-  
ბების ზეგავლენას, ე. ი. ვნებების წარმოშობას. ვნებას მაშინ აქვს  
ადგილი, როდესაც „შვება“ — სიამოვნება ანუ „არათნება“ — უსი-  
ამოვნება ან ორივე ერთად ძლიერ შეეხებიან გონებას, ძლიერ ალაშ-  
ფოთებენ მას, რაც იწვევს სისხლის უჩვეულო „ძვრას“. ამრიგად,  
გამოდის, რომ ყოველგვარი სიამოვნება და უსიამოვნება კი არ იწ-  
ვევს ვნებას, არამედ ის, რაც ძლიერ ალაშფოთებს გონებას და აღელ-  
ვებს სისხლს. ვნებაჲ სულსათჳს ეყვის მაშინ, ოდეს I შეერთდეს  
წადილს შვებაჲ სიხარულით, I რომელიცა ჰყოფს უმსწრაფლეს I  
მოძრაობას, სისხლიანა სლუასა გულისადმი უჩვეველს I და ამით  
მოსპობს ცხოველთა ცხოვრებასაცა“.

ვნება მაშინაც ჩნდება, როდესაც წადილს უერთდება სიამო-  
ვნება აღფრთოვანებით, რომელიც გულისაქენ სისხლის ისეთ სწრაფ  
მოძრაობაჲ იწვევს, რომ ამას ზოგჯერ სიკვდილიც კი მოჰყვება.  
„ეგრეთვე ვნება გარემიქცევისაგან I შემოვალს სულსა არ სათათო  
მწუხარებათ I ოდეს ბოროტნი შემთხუშევანი იხატნენ I საგრძნოთა  
შორის შერევნილი და მრავლად I მასვე ესე ჰყოფს, რადცა სიხა-  
რულმან“.

ვნება „გარემიქცევისაგან“ (отрашние) ჩნდება; იგი იქცევა  
მწუხარებად, როდესაც მრავლად იხატებიან ადამიანის წინაშე წარ-  
მოდგენების სახით ბოროტი შემთხვევები.

„ამათ ვნებათაგან წარმოებენ სხუანიცა, I სიყვარულივე წინა-  
აღმდგომ მტერობით; I სიწყალულიცა თანამყოვარებითურთ, I  
ძუჰლქმნილ ბტერობა, რომელი არს შურობაჲ, I და არს ტანჯუაჲ  
თავთა თჳსთა დიადი“.

აქ წარმოდგენილ მსჯელობაში იგულისხმება, რომ ძირითადი  
ვნებანია სიხარული და მწუხარება, თავის მხრივ წარმოშობილი  
მიწრაფებისაგან და გარემიქცევისაგან. აი, ამ ძირითად ვნებათა-  
გან, ავტორის აზრით, წარმოიშობა სხვა ვნებებიც: სიყვარული,  
„მტერობა“ (ненависть), „სიწყალული“ (сожаление), „შურობაჲ“  
(зависть), „დიდსულობაჲ“ (снокашество), „შენანებანი“ (раская-  
ния), რომელიც გამოწვეულია „უსაბამთა, ნაქმართა“ შედეგად;

„სირცხლი“ (стыд), რომელიც გამოწვეულია „წუხილით“, „ბოროტ“ შემთხვევით, „რომლით დიდება მცირდებისევე მარად დღე და შეწამულვა პირისა თვალწუხითა“ (рyмянен на лице с потуплением очей); მოლოდინი; „ეგ სახედ შიში“, რომელიც იზრდება „ჩვენდა საშემთხვეველთა ჰაეთა უწყებულ ყოფით, ნამდვილ ყოფით, დარწმუნვით“ (შიში იზრდება, რაც უფრო სარწმუნო ხდება მოსალოდნელი სიავე). შიში იწვევს, შიშისაგან არის „სიყვითლე, იწწოლა, ლტოლვა“. შიშის უმაღლესი სახეა „განწირულება“. რისხვა არის აფექტი—„წადილი ნაცვალგების“. რისხვას ახასიათებს „ელვაჲ თვალთა, ფერმრავალკეცი პირსა. ძვრაჲ ბაგეთა, შეეკრაჲ კბილთა, მაგრად ფერხთ ცემა ადგილთ, სხეული აღშფოთვილი...“ „მონაქმნობისა ყოფა“ (состояние нравственности неволи) ვნებაა.

ასეთია მოკლედ დავით რექტორის „იაპიციოს“ შინაარსი ვნებების შესახებ. მიუხედავად იმისა, რომ დავით რექტორის წინაშე იდგა ამოცანა — გამოეთქვა თავისი მოსაზრებანი ვნების შესახებ, მან მხოლოდ ბაუმაისტერის „მეტაფიზიკაში“ ვნებების შესახებ წარმოდგენილი მოძღვრება განაზოგადა.

ამრიგად, სემინარიებში ფსიქოლოგიური ცოდნის სწავლების საქმის დაყენების შესახებ არსებული მასალის გაცნობამ დაგვარწმუნა, რომ სემინარია არ წარმოდგენდა ისეთ დაწესებულებას, მისი მუშაობა იყოს იყო დაყენებული, რომ იქ ადგილი ჰქონოდა ანტონისა და მისი სკოლის მიერ ჩამოყალიბებული მეტაფიზიკურ-რააციონალისტური ფსიქოლოგიის შემდგომ განვითარებას. აქ არ წარმოებდა შემოქმედებითი მუშაობის გაშლა იმ პრინციპების გაღრმავებისა და განვითარების მიმართულებით, რომლებიც ამ სკოლის ფუძემდებლის მიერ იყო მიღებული სახელმძღვანელოდ ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის დარგში სამეცნიერო-პედაგოგიური მუშაობისათვის. ფსიქოლოგიის დარგში (სემინარიებში), უკეთეს შემთხვევაში, სამეცნიერო-პედაგოგიური მუშაობა იმით ამოიწურებოდა, რომ საკმაოდ სრულად და ღრმად გადასცემდნენ იმ ცოდნას, რომელიც ანტონის მიერ თარგმნილ სახელმძღვანელოებში იყო წარმოდგენილი<sup>14</sup>. უკანასკნელ წლებში კი, როგორც დავი-

<sup>14</sup> თბილისისა და თელავის სემინარიებში ფილოსოფიური ცოდნის სწავლების საქმე თავის დროზე მაღალ დონეზე იყო დაყენებული. ამას მოწმობს ის



ნახეთ, მდგომარეობა უარესისკენ შეიცვალა: სულ გამარტივდა ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური ცოდნა, რომელსაც სემინარიის მსმენელებს აწვდიდნენ! ის პროგრესული და მოწინავე შეხედულებები, რომელსაც ასე თუ ისე შეიცავდა მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია, იჩრდილებოდა და იჩქმალეზოდა.

აღნიშნული გარემოება იმ საერთო ვითარების ანარქული იყო, რომელიც XVIII საუკუნის მიწურულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში შეიქმნა საქართველოში ფილოსოფიური აზრის სფეროში: მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფილოსოფია და მასთან ერთად მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია საზოგადოების პროგრესულ ძალთა მოწინავე იდეოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლის იარაღად იქცა.

ჩვენი უახლოესი ამოცანა გავეცნოთ საქართველოში ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების ამ ახალ ეტაპს.

### III. სენსუალისტური მატერიალისტური ფსიქოლოგია

#### იოანე ბაგრატიონი

1. საქართველოს რუსეთთან შეერთების შემდეგ, XIX საუკუნის პირველ მეოთხედშივე საქმის ვითარება არსებითად იცვლება პროგრესული ძალების როგორც ბაზისის განვითარების, იანე პროგრესული იდეოლოგიის გავლენის გაძლიერების მიმართულებით. ფსიქოლოგიური ცოდნის დარგში ეს ფაქტი თავს იჩენს ემპირიული, სენსუალისტური მიმდინარეობის აღმოცენებაში. ეს მიმართულება მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას უპირისპირდებოდა.

ამ პერიოდში რუსეთში დიდი ნაბიჯებით წავიდა წინ მეცნიერების განვითარება, განსაკუთრებით ბუნებისმეტყველების განვითარება (ლომონოსოვი და მის შემდეგ მატერიალისტ ბუნებისმეტყველთა მთელი პლეადა), მეცნიერების მიღწევები ნათელს ხდიდნენ,

---

ფაქტი, რომ კურსდამთავრებულები წარმატებით აბარებდნენ გამოცდებს რუსეთის სასულიერო აკადემიებში, მაგ., გაიოზ რექტორი, იონა ხელაშვილი და სხვ.

რომ დადებითი მეცნიერების განვითარებას არაფერი აქვს საერთო მეტაფიზიკასთან და მეტაფიზიკურ რაციონალიზმთან<sup>15</sup>. მარქსის სიტყვებით რომ გამოვთქვათ: „მეტაფიზიკის მთელი სიმდიდრე ამ აერიოლში შემოიფარგლა იდეებია სამყაროთი და ღვთაებრივი საგნებით და ეს სწორედ იმ დროს, როდესაც რეალური არსები და მიწიერი საგნები იწყებენ მთელი ინტერესის მიზიდვას თავისაკენ“. რუსეთში დადებითი მეცნიერების განვითარება განუწყურელად იყო დაკავშირებული რუსეთის ფილოსოფიის მატერიალისტური ტრადიციების განვითარებასთან.

მეტაფიზიკური, რაციონალისტური ფსიქოლოგია საქართველოში XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში წარმოადგენდა მიმდინარეობას, რომელიც აფერხებდა დადებითი ცოდნის განვითარებას ფსიქიკურის შეახებ და ფილოსოფიასა და ფსიქოლოგიას თეოლოგიის საშსახურისაკენ ეწეოდა. ის იქცა მიმდინარეობად, რომელიც უპირისპირდებოდა და ებრძოდა მასთან შედარებით პროგრესულ მიმდინარეობას კონკრეტული ფსიქოლოგიის დარგში — ანტიმეტაფიზიკურ, ემპირიულ, სენსუალისტურ ფსიქოლოგიას, რომელიც, ასე თუ ისე, გზებს ხსნიდა ადამიანის სულიერ მოქმედებათა შესახებ მატერიალისტური შეხედულებების დამკვიდრებისათვის.

XIX ს. დასაწყისში საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორია, როგორც ამაში ქვემოთ დავრწმუნდებით,

---

<sup>15</sup> რუსეთში მეცნიერების წინსვლისა და განვითარების შესახებ წერს იოანე ბატონიშვილთან დაახლოებული მთარგმნელი „ანატომიის“ სახელმძღვანელო-სა. ან სახელმძღვანელო-ს წინანსტყვაობაში წერია: „საცნაურ არს უკუე წინაშე ყოველთა ვითარ ზედა აღვიდა ხარისხსა სიბრძნისასა რუსეთი ვრთსა შინა საუკუნესა, რომელიცა უპირველესთა ვერობიის განათლებულთა სიბრძნით ქვეყანათა არა მხოლოდ ესწორებისსე, არამედ მოკლესა შინა ეამსა კინილა წარუსწრობსცა ყოველსავე შინა სწავლასა“ (H 2375).

საგულისხმოა ამ წინასიტყვაობის ის ადგილიც, საიდანაც ჩანს—ამ პერიოდში ქართველ ნოაზროვნეთა წრეში ნათლად იყო შეგნებული, რომ ეს მიღწევები მეცნიერული აზროვნების „სიფიცხის“ ნაყოფი იყო. ეს „სიფიცხე“ იმაში მდგომარეობს, რომ „არა რაა მიიღოს საფუძვლად გარდა საცნაურისა და ნათლად ჩუენებულისა“. ამ მიმართებაში აღნიშნულია, რომ „განამზადებს“ „გონებასა გულისხმის მყოფელად მალალთა სწავლათა“ სჯა „ნივთათს მტკიცედ და საფუძვლიანად“ (იქვე).

წარმოდგენს ემპირიული ფსიქოლოგიის მეტაფიზიკურ, რაციონალისტურ, მეტაფიზიკურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის ისტორიას. ქვემოთ ისიც გახდება ნათელი, რომ სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგია ახალსა და მნიშვნელოვან ნაბიჯს წარმოდგენდა იდეალიზმის დაძლევის მიმართულებით, ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის, დამოუკიდებელ დარგად ჩამოყალიბების პროცესში და ფსიქოლოგიური მეცნიერების მეთოდოლოგია ფილოსოფიურად შემზადების საქმეში.

ემპირიული სენსუალისტური ფსიქოლოგია წარმოდგენილია იოანე ბაგრატიონის (1767 — 1830) ნაწერებში [163]. ვიდრე არსებითად განვიხილავთ სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგიის მიმდინარეობას და მის ბრძოლას მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ, პირველ რიგში, მოკლედ გავეცნოთ იმ ისტორიულ ვითარებას, რომლის პირობებში ყალიბდებოდა იოანე ბაგრატიონის მსოფლმხედველობა და, საერთოდ, დაეახასიათოთ ის ნაწარმოებები, რომლებშიც წარმოდგენილია მისი ფსიქოლოგიური შეხედულებანი:

2. იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიურ-მეცნიერული შეხედულებანი (მათ შორის მისი ფსიქოლოგიური შეხედულებანიც)<sup>16</sup> ფეოდალიზმის კრიზისისა და კაპიტალისტური ურთიერთობის ჩასახვის პერიოდში ყალიბდებოდნენ. ცნობილია, როგორ მწვავედებამ პერიოდში კლასობრივი წინააღმდეგობანი.

რუსეთში იდეოლოგიის სფეროში, კერძოდ ფილოსოფიის სფეროში, ამ კლასობრივ წინააღმდეგობას ასახავდა მისტიციზმის, ცრუმორწმუნოებისა და იდეალიზმის მქადაგებელი რეაქციული თავადაზნაურობის იდეოლოგიებისა და მოწინავე მატერიალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შორის ბრძოლა. მატერიალისტური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებები უშუა-

<sup>16</sup> იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის ხასიათისა და ამასთან დაკავშირებულ ფილოსოფიურ საკითხებზე მისი შეხედულებების შესწავლა, ვფიქრობთ, საერთოდ იოანე ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის გარკვევისათვის დამახასიათებელ მასალას გვაძლევს. ეს ამჟამად ისე დამაჯერებლად გვეჩვენება, რომ ქვემოთ ვცდით ჩვენი კეოძო მონაცემების საფუძველზე ამ ზოგადი საკითხის შესახებაც გამოთქმულთა ზოგიერთი მოსახრება. მაგრამ ისიც ვიცით, რომ ამ მიმართულებით გამოთქმული მოსახრებების სისწორე საბოლოოდ იმაზედაცაა დამოკიდებული, თუ რა გამოირკვევა იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში ცოდნის სხვა დარგების შესწავლის შედეგად.

ლოდ იყო დაკავშირებული რევოლუციურ პოლიტიკასთან, თვითმპყრობელობისა და ფეოდალურ-ბატონყმური წყობილების წინააღმდეგ ბრძოლასთან (რადიშჩევი, დეკაბრისტები).

XIX საუკუნის პირველი მეოთხედი, როდესაც გაიშალა იოანე ბაგრატიონის შემოქმედებითი მუშაობა, რუსეთში სავსეა უდიდესი მნიშვნელობის მქონე მოვლენებით, რომლებსაც არ შეეძლო არ მოეხდინა ზეგავლენა იოანე ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე. პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია 1812 წლის სამამულო ომი.

დეკაბრისტების მოძრაობა იმ პატრიოტული აღმავლობის გავრცელება იყო, რომელმაც 1812 წლის სამამულო ომში იჩინა თავი. დეკაბრისტები — ეს პირველი თაობა იყო რევოლუციონერებისა. „რუჟენმა, — წერს ლენინი, — 1825 წელს პირველად ნახა რევოლუციური მოძრაობა ცარიზმის წინააღმდეგ“.

ამრიგად, ფეოდალურ-ბატონყმური წყობის რღვევას თან ახლდა რუსეთის მოწინავე ნაციონალური კულტურის განვითარება, კერძოდ, მოწინავე მატერიალისტური ფილოსოფიის განვითარება. XIX საუკუნის პირველ ათეულ წლებში მოწინავე კულტურა — ეს იყო რეაქციული თავადაზნაურობის წინააღმდეგ ძისართული კულტურა დეკაბრისტებისა, რომლის დაცვასა და შემდგომ განვითარებას ემსახურებოდნენ გერცენი, ჩერნიშევსკი, ბელინსკი და დობროლუბოვი [184, გვ. 7—8]. მოწინავე კულტურის, მატერიალისტური ფილოსოფიის განვითარებასთან ერთად, გასაგებია, რომ რუსეთში ფართო გავრცელებას პოულობდა იმ დროისათვის მოწინავე ფილოსოფიური შეხედულებები, მატერიალისტ-ფილოსოფოსთა ნაწარმოებები. ცარიზმი ისწრაფოდა რა თვითმპყრობელურ-ბატონყმური წყობილების დაცვისაკენ, ყოველგვარ ზომას იღებდა რუსეთის მოწინავე კულტურის, მოწინავე ფილოსოფიური აზრის ჩასახშობად: ავრცელებდა ურეაქციულეს იდეალისტურ-მიტიკურ შეხედულებებს, მიმართავდა ციხეებსა და სახრჩობელებს. რეაქციონერები ებრძოდნენ ყველაფერს ახალს, მოწინავეს; ყველა ზომით ებრძოდნენ ცოდნის გავრცელებას ხალხში. განსაკუთრებით გაძლიერდა რეაქცია დეკაბრისტების აჯანყების ჩახშობის შემდეგ. მძვინვარებდა „არაკჩევეს რეჟიმი“.

ფეოდალიზმის კრიზისს, რღვევას საქართველოშიც თან ახლდა მოწინავე ქართული კულტურის განვითარება. მოწინავე კულტურ-

რა, მოწინავე ფილოსოფიური აზრი საქართველოში XIX საუკუნის დასაწყისში რუსეთის მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის დადებითი ზეგავლენის პირობებში ყალიბდება. ამის ერთ-ერთი პირველი მაჩვენებელია იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიურ და მეცნიერულ შეხედულებათა სისტემა, რომელიც მოწინავე განმანათლებელთა იმ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის ზეგავლენით ყალიბდებოდა, რომელიც უპირისპირდებოდა და ებრძოდა ცარიზმის განმტკიცებისათვის მოწოდებულ რეაქციულ იდეოლოგიას. რუსეთის ცარიზმის უკმაყოფილო და მის წინააღმდეგ ოპოზიციურად განწყობილი იოანე ბაგრატიონი (შდრ.: „კალმასობა“—საუბარი გარსევან ქვექვაძესთან, მელიქთან და სხვ.), გასაგებია, რომ რუსეთში ყოფნის დროს ახლო იქნებოდა საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის იმ მიმდინარეობის წარმომადგენლებთან, რომელიც ცარიზმის დამცველი იდეოლოგიის წინააღმდეგ იყო მიმართული [185. გვ. XI — XII].

იოანე ბაგრატიონის ამ მოწინავე შეხედულებათა ერთ-ერთ მომენტს წარმოადგენს მის ნაწარმოებებში წარმოდგენილი ემპირიული, სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგია. ეს ფსიქოლოგიური მიმდინარეობა ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების ახალი საფეხურია. მის შინაგან კავშირს ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიასთან საქართველოში ისიც ადასტურებს, რომ იგი ყალიბდება დავითარდება სწორედ ანტონისა და მისი სკოლის წარმომადგენლებთან (იოანე ხელაშვილი) დისკუსიაში.

3. ფსიქოლოგიური ცოდნა წარმოდგენილია იოანე ბაგრატიონის როგორც თარგმნით, ისე ორიგინალურ ნაწარმოებებში. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ რუსეთის მოწინავე მატერიალისტური ფილოსოფიის განვითარება, რუსეთის ფილოსოფიის მატერიალისტური ტრადიციები ხელს უწყობდა დასავლეთ ევროპის პროგრესული მატერიალისტური შეხედულებების გავრცელებას რუსეთში. იოანე ბაგრატიონი რუსულიდან თარგმნის კონდილაკის ნაწარმოებებს ქართულ ენაზე. ცნობილია, რომ მარქსი და ენგელსი ხაზს უსვამდნენ სენსუალიზმსა და იდეალისტურ მეტაფიზიკასთან კონდილაკის ბრძოლის დადებით როლს ფილოსოფიის ისტორიაში, მის დიდ

<sup>11</sup> მარქსი და ენგელსი წერენ: „ლოკის უშუალო მოწაფემ და ფრანგმა მიმდევარმა კონდილაკმა დაუყოვნებლივ მიმართა ლოკისეული სენსუალიზმი

გავლენას XVII საუკუნის ფრანგ მატერიალისტებზე<sup>17</sup>. მეტად საგულისხმოა, რომ ფსიქოლოგიის საკითხებზე მომუშავე დეკაბრისტები, რომლებიც რუსეთში ფსიქოლოგიის სფეროში მატერიალისტურ ტრადიციებს ავითარებდნენ (მაგალითად ნ. კრიუკოვი), ფართო ინტერესით ეკიდებოდნენ კონდილაკის შეხედულებებს და მის ნაწარმოებთა შემსწავლელი წრეც ჰქონდათ ჩამოყალიბებული<sup>18</sup>.

დეკაბრისტთა ხელნაწერების არქივებში მრავლადაა შემონახული კონდილაკის ნაწარმოებების კონსპექტები. ეს ფაქტი იმის მაჩვენებელია, რომ იოანე ბაგრატიონი კონდილაკის ნაწარმოებების თარგმნით ამ ნაწარმოებებში მოცემული სენსუალისტური შეხედულებებისა და მეტაფიზიკის კრიტიკის გავრცელებით უთუოდ უერთდებოდა მისი დროის რუსეთის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მოწინავე მიმდინარეობას. ამ მხრივ მნიშვნელოვანია იოანე ბაგრატიონის ინტერესიც მეცნიერული და ფილოსოფიური ცოდნისადმი, მისი დაუფლებისა და გავრცელებისადმი, რითაც, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ასე ძლიერ ხასიათდება მისი მოღვაწეობა. თავის ნაწერებში დეკაბრისტი ნ. კრიუკოვი რეაქციონერებისა და მათი წრის ინტერესების შესახებ წერს: „Попробуйте заговорить в нашем обществе о политике или о философии, и вы увидите, как все эти молодые люди, которые, как сказал Вольтер, не находят в самых серьезных вещах ничего, кроме предмета поострить, начнут насмехаться над вами... и лицемеры ополчатся на вас из всех сил, чтобы убедить всех, что вы человек опасный“ [186, ტ. II, გვ. 414]. დეკაბრისტი ნ. კრიუკოვი მოუწოდებს მოწინავე ადამიანებს—შეისწავლონ „глубокоиссленные философские сочинения и стараться узнать все подробности, на

---

XVII საუკუნის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. მან დაამტკიცა, რომ ფრანგებმა სრული უფლებით უარყვეს მეტაფიზიკა, როგორც წარმოსახვისა და ძეგლოფიური შემდარი შეხედულებების უბრალო და უხეირო ნაყოფი“. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. III, გვ. 158—159. „კონდილაკი ავითარებდა ლოკის თვალსაზრისს და ამტკიცებდა, რომ არა მარტო სული, არამედ გრძნობებიც, არა მარტო იდეათა წარმოქმნის ხელოვნება, არამედ გრძნობადი აღქმის ხელოვნებაც წარმოადგენს გამოცდილებისა და ჩვეულების საქმეს. ამიტომ აღზრდასა და გარემოებებზე დაზოვიდებული ადამიანის განვითარება მთლიანად“.

იქვე.  
<sup>18</sup> საგულისხმოა, რომ ნ. კრიუკოვის საქმის გამომძიებელმა აღნიშნა, რომ მის ხელნაწერებში მან იპოვა „Полный свод сообразительных и развратных умствований новейшей философии“ [140].

которых основаны их умозаключения“. ამ მოწინავე ამოცანას ემსახურებოდა თავისი თარგმანებით იოანე ბაგრატიონი.

იოანე ბაგრატიონს ქართულად ნათარგმნი აქვს კონდილაკის ნაწარმოები, რომელსაც რუსულ თარგმანში ეწოდება „ლოგიკა“, დედანში — „De L'art de raisonner“. თარგმანი მრავალ ხელნაწერში გვხვდება (S 1151, H 2177, H 195; ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ბიბლიოთეკაში იოანე ბატონიშვილის ხელნაწერთა კოლექციაში: № № 250, 252 და სხვ. თარგმანი, როგორც წინასიტყვაობიდან ჩანს, მას შეუსრულებია 1807 წელს). რუსულ ენაზე, ასევე „ლოგიკის“ სახელწოდებით, ითარგმნა კონდილაკის შრომა „La logique“. აქამდე ჩვენ შეაძლებლობა გვექონდა გვენახა იოანე ბაგრატიონის მიერ შესრულებული ამ შრომის მხოლოდ ცალკეული ნაწილების თარგმანი. თარგმნილია ფსიქოლოგიური ნაწილი: კონდილაკის „La logique“-ის პირველი განყოფილება — „თვს სხუათა სახეთა იდეათა“ (დაცულია ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ბიბლიოთეკის იოანე ბატონიშვილის კოლექციაში, № 75). მეორე თავი ამ წიგნიდან: „მოქმედებათა თვს სულისათა“ მოთავსებულია № 252 ხელნაწერში. კონდილაკის ორივე ნაწარმოებიდან ადგილები შეტანილია „კალმასობაში“. აღსანიშნავია, რომ კონდილაკის ნაწარმოებებს იოანე ბაგრატიონი „კალმასობის“ დაწერამდის იცნობდა. კონდილაკის გაცნობა მოსამზადებელი მუშაობა იყო ამ ენციკლოპედიური ხასიათის შრომისა, კერძოდ. მისი ფსიქოლოგიური ნაწილის შედგენისათვის.

იოანე ბაგრატიონმა თარგმნა „მოძღვრება ზნეობითისა ცილოსოფიისა, შეთხზული ადამ ქერლიუსონისაგან“ (ფერგიუსონის თარგმნა იოანე ბაგრატიონს დაუმთავრებია 1817 წ. იხ. H 2202). თარგმანში წარმოდგენილია პნეემატიკის ის ნაწილი, რომელიც „იმეტყველებს კაცისათვის“ და განიხილავს ისტორიას „საკუთრებისათვის კაცთა“ (История частного человека), ე. ი. წარმოდგენილია ფსიქოლოგია. ამ ნაწილში განხილულია „ცხოველობითი მგრძნობელობა და მექსიერება“ (чувство животное и чувственное представление), სადაც წარმოდგენილია შოტლანდიური სკოლის დებულებები აღქმისა და შეგრძნების ურთიერთობის შესახებ. ავტორი ასეთ შეხედულებებს ავითარებს: შეგრძნება აღქმის ნაწილია, აღქმის როგორც პირველადი მთლიანის, რომელიც რთული ბუნებისაა, თანაც საგნის ცნობიერების მატარებელია. შემდეგ მოდის თავი: „დაცუა ანუ დამარხულება (наблюденіе);

„ხსოვნა ანუ მექსიერება“ (память); „გამოხატუა“ (сила вообр-  
ажения); „განყენება“ (отвлечение); „განჰმსჯელობა“ (умствона-  
ние); „წინად განხილვა“ (предвидение); „მიდრეკილება“ (пошу-  
денис), „გრძნობაჲ“ (ощущения); „სურვილი“ (желание); „ნდომა“  
(воля).

ფერგიუპონის აღნიშნული წიგნი ზნეობის ფილოსოფიის სა-  
კითხებს ეხება. ამიტომ მისი თარგმნით იოანე ბაგრატიონის ფსი-  
ქოლოგიური მეცნიერებისადმი ინტერესების მიმართულება არ და-  
ხასიათდება. მაგრამ რადგანაც ფსიქოლოგიური ნაწილიც ითარგ-  
მნა, საქიროდ მიგვაჩნია, საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის  
ისტორიის თვალსაზრისით, ზოგი რამ ამ ნაწილის შესახებ აღვნიშ-  
ნოთ. ფერგიუპონი (1724 — 1816) თითქმის თანამედროვეა იოანე  
ბაგრატიონისა. ის შოტლანდიური სკოლის მიმდევარია: თვითონვე  
აღნიშნავს, რომ აღნიშნული შრომის ფსიქოლოგიური ნაწილი შედ-  
გენილი აქვს შოტლანდიური სკოლის ფუძემდებლის — თომას  
რიდის (1710—1796) ცნობილი წიგნის მიხედვით — „Inquiry into  
the human mind...“, რომელიც 1764 წელს გამოვიდა. კონდილაკი  
ლოკის ფსიქოლოგიას ავითარებს სენსუალიზმის პრინციპების ნიადაგ-  
ზე. კონდილაკის თარგმნა საქართველოში ემპირი-  
ული ფსიქოლოგიის შეხედულებათა გაავრცე-  
ლებას მოწმობდა. როგორც ცნობილია, საერ-  
თოდ. ამ შეხედულებათა საფუძველზე განვი-  
თარდა ასოციაციონიზმი — თანამიმდევრული  
ანალიტიკური ფსიქოლოგია. შოტლანდიური სკოლის  
წარმომადგენელთა ფსიქოლოგიური შეხედულებების თარგმნით წა-  
რმოდგენილი იყო ასევე ემპირიული ფსიქოლოგიის სკოლა, მაგრამ,  
თუ შეიძლება ასე ითქვას, მისი „სინთეზური“ ვარიანტი. შოტლან-  
დიურმა სკოლამ გამოამჟღავნა ლოკის სენსუალიზმიდან გამომდინა-  
რე სუბიექტური იდეალიზმის (ბერკლი, იუმი) იმ შეხედულების  
შემცდარობა, თითქოს უშუალოდ სინამდვილის საგნები კი არა. არა-  
მედ საკუთარი განცდები გვეძლეოდეს. შოტლანდიური სკოლა ამ  
შეხედულების მცდარობიდან მისი წანამძღვრების მცდარობის შე-  
სახებ დაასკვნის და ილაშქრებს სენსუალიზმის წინააღმდეგ. რიდი  
ხაზს უსვამდა შევარძნებისაგან აღქმის განსხვავებას, აღქმისათვის.  
როგორც მთლიანობისათვის, დამახასიათებელი საგნობრივი ცნო-  
ბიერების ფაქტს. აღქმის მთლიანობის, მისი საგნობრიობის დადგენის  
საფუძველზე შოტლანდიურმა სკოლამ გაილაშქრა ანალიტიკური,



ატომისტური თვალსაზრისის ცალმხრიობის წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, ეს საქმე უფრო გვიან ისევ აღქმის კვლევის საფუძველზე წამოიწყო ვუნდტმა იმავე იდეალისტურ საფუძველზე, რომელიც შოტლანდიურ სკოლას ახასიათებდა. შოტლანდიური სკოლის აღნიშნულ ფსიქოლოგიურ შეხედულებაში იყო „რაციონალური ჰარცვალი“, მაგ., ანალიტიკური თვალსაზრისის უკმარობის მტკიცება აღქმის საგნობრივი ცნობიერების მაგალითზე და სხვ. მაგრამ ყველა ეს ფაქტი წარმოდგენილი იყო, საერთოდ, იდეალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპების დასასაბუთებლად და სენსუალიზმს უარსაყოფად, კერძოდ. უარსაყოფად მოძღვრებისა, რომ შეგროვება სინამდვილის უშუალო ასახვის ერთადერთი წყაროა. შოტლანდიური სკოლის არგუმენტაცია მიმართული იყო იმის მტკიცებისაკენ, რომ სულს, როგორც „მთლიანს“, ახასიათებს იმთავითვე მოცემული თავისებურებები და ა. შ.

ამრიგად, იოანე ბაგრატიონის თარგმანებში, რომლებიც კონკრეტული ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხებოან, წარმოდგენილი იყო ემპირიული ფსიქოლოგია, მისი როგორც ატომისტური, ისე მთლიანობითი „ვარიანტი“. იმასთან დაკავშირებით, რომ იოანე ბაგრატიონისათვის ცნობილი იყო ემპირიული ფსიქოლოგიის ანტისენსუალისტური მიმდინარეობა, მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რაზედაც დაწერილებით ქვემოთ შევჩერდებით: რომ იოანე ბაგრატიონი სწორედ კონკრეტული ფსიქოლოგიის საკითხებში შეგნებულად და თანამიმდევრულად იცავს ემპირიზმს და სენსუალიზმის თავისი დროისათვის მოწინავე თვალსაზრისის ფსიქოლოგიაში<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში ხნეობითი ფილოსოფიის საკითხების განხილვა ჩვენი კომპეტენციის საზღვარს სცილდება. მაგრამ, ამ წიგნის თარგმნასთან დაკავშირებით, ზოგიერთი ფაქტის აღნიშვნა მაინც საჭიროდ მიგვაჩნია: ვგულისხმობთ, რომ ამ ფაქტებს იოანე ბაგრატიონის მოღვაწეობის საერთო დახასიათებისათვის ექნება მნიშვნელობა.

ფერგიუსონის ხნეობითი ფილოსოფიის განხილვას აქ ვერ წარმოვადგენთ. აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ ამ წიგნში ხნეობითი ფილოსოფიის „კრიტიკულ“ დახასიათებას აქვს ადგილი და არა ხნეობითი სწავლის კომენტარებს საღეთო წერილის მიხედვით. მაგ., ფერგიუსონის წიგნში წამოყენებულია დებულება, რომ ხნეობითი ფილოსოფიის დასაბუთებისას უნდა ამოვიდოდეთ ადამიანის ბუნების მეცნიერული გაგებიდან. არსებითად, ფერგიუსონი, როგორც შოტლანდიური სკოლის წარმომადგენელი, მეტად მერყევსა და არათანამიმდევრულ პოზიციას იკერს იმ ბრძოლაში, რომელიც გაიშალა XVIII საუკუნის ინგლისურ ფილოსოფიაში. მაგრამ, როგორც ირკვევა, მაშინდელი დროის ქართული საზო-

იოანე ბაგრატიონს ცალკე შრომაში აქვს გამოთქმული თავისი შეხედულებანი კონკრეტული ფსიქოლოგიის საკითხებზე ან, როგორც თვითონ უწოდებს, იმ საკითხებზე, თუ „ვეითარ არიან მოქმედებანი სულისანი კაცთა შორის“ (H 2226, გვ. 82—87).

გადღებრივი ფილოსოფიური აზროვნების გარკვეული ფრთისათვის (მისი თვალსაჩინო წარმომადგენელი იონა ხელაშვილი იყო) ასეთი შრომების გავრცელებაც დაუშვებლად იყო მიჩნეული. იონა ხელაშვილს მიზანწეწონილად მიუჩნევია ამ საკითხებზე რელიგიური. ცრუმორწმუნეობითი, მისტიკური ხასიათის თხზულების თარგმნა და გავრცელება (H 1197). თარგმანში ს. ვაჩნაძეს იოანე ბატონიშვილი დახმარებია. ეს ტექნიკური ხასიათის დახმარება იყო. ამას მოწმობს იონა ხელაშვილი: „ვინაჲთჳან წიგნი ჩემი იყო და მიხეზცა ვეკმენ, ორთავე. ამაღ წინასიტყუაობანი სახელსა ჩემს ზედა დაქსევს“. კომენტარები მას ეკუთვნის. იონა ხელაშვილს ეს წიგნი იმიტომ უთარგმნია, რომ „მრავალთა საღთობრძენთაგან დათხზულია“.

ამ წიგნის ცოდნის მნიშვნელობას აი რაში ხედავს ის: „სიტყვის გება მისცეს იესო მაცხოვარსა მეორედ მოსვლისა ეამსა და ცხონდეს წიგნებთა საღთთთა მკითხტმლინი“. ამ წიგნის უპირატესობად ის მიაჩნია ხელაშვილს, რომ იგი „გასახეპირებელია“ (S 334); წიგნიც ასეთი საკითხის დასმით იწყება: „ნუ ჟუტმ არა არს არა რაჲმე კეშმარიტება, გარდა მათსა, რომელნიცა ქუტმდებარეობენ მხოლოდ ფიცხელთა დამტკიცებითა განცხადებულთა სწავლათაჲ!“ ამ საკითხზე საპასუხოდ კრებული იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ ასეთი დასაბუთებული ცოდნის გარდა არის კიდევ „კეშმარიტება“ „საღეთო“, რომელსაც დამტკიცება არ უნდა და დასახეპირებელია მხოლოდ. ზნეობითი ფილოსოფიის საკითხებზე ასეთი ხასიათის ცოდნის გავრცელებას მიიჩნევდა საპირად იონა ხელაშვილი და ის წრე, რომელსაც ის წარმოადგენდა. ფერაგისონის თარგმნის წინასიტყუაობაში იოანე ბატონიშვილი ამიტომაც უსვამდა ხაზს, რომ ამ წიგნის თარგმანს ყველა არ შეხედება კეთილი დამოკიდებულებით; გულისხმობდა, რომ დადებითად ამ თარგმანს შეხედებოდა მხოლოდ ის, ვინც „კრიტიკული“ ფილოსოფიური ძიებითა და ინტერესებული და არა „საღეთო“ ავტორების დაუსაბუთებელი ცოდნის „გახეპირებით“.

როგორც ჩანს, ასეთები ცალკე მიმდინარეობას ქნინდნენ. იოანე ბაგრატიონი წერს: „მეცნაენი ფილოსოფიისანი უმეტეს სხუათა ყოველთა ზედა ესეგუართა წერილთა უფროს ამოვნებით მიიღებენ“. სჩანს, ასეთად მას არ მიუჩნევია იონა ხელაშვილი, რადგანაც მიუხედავად იმისა, რომ მასთან თანამშრომლობაში თარგმნა ეს წიგნი ზნეობითი ფილოსოფიის შესახებ, იგი იოანე ბაგრატიონმა სხვას უძღვნა; მან უძღვნა თარგმანი იმას, ვინც მიაჩნდა ნაზღვილად „მეცნაევად ფილოსოფიისა“.

იოანე ბაგრატიონი, წინააღმდეგ იმისა, რაც იონა ხელაშვილის რედაქციით თარგმნილ წიგნში წერია, იმას ამტკიცებს, რომ „სწავლა არს მეცნიერებაჲ ცნობად ჩვენებად საფუძელიან და კანონიერად ყოვლისა წინადადებათა სიმათლისა“ (H 2180).

ამრიგად, ზნეობითი ფილოსოფიის საკითხებზე აღნიშნული ორი წიგნის შინაარსი და ამ წიგნების მთარგმნელთა წინასიტყვაობა, ვფიქრობთ, უთუოდ

ეს შრომა იოანე ბაგრატიონს, ოგოროც თეიმონ აღნიშნავს დაუწერია თეიმურაზ ბაგრატიონის ნითითებით. ამ შრომის შესავალში იოანე ბაგრატიონი თავის ძმას—თეიმურაზს სწერს: „უგანათლებულესო მეფის ძეო თეიმურაზ და საყვარელო ძმაო, თქუშნისა ნებისაებრ ჭელვყავ და ძალნი სულისანი დაეხსხენ, თუ ვითარ არიან მოქმედებანი სულისანი კაცთა შორის, რომელსაცა განვიხილავთ ქვემოთ, და ესე გუარნი შემოკლებულნი წინადადებაებნი თქუშნთს ადვილრე შესამეცნებელ არიან, ვინამთგან ხართ სრულ ბრძენობასა შინა ზედმიწევნილ“. ეს შრომა იოანე ბაგრატიონს დაუმთავრებია 1824 წლის 25 ოქტომბერს, პეტერბურგში. თუ ვიგულისხმებთ, რომ „კალმასობა“ იწერებოდა 1813—1828 წწ. [162, გვ. II—III], ეს შრომა, მაშ, „კალმასობის“ დამთავრებამდე ყოფილა შესრულებული. ამ შრომასთან დაკავშირებით უნდა შევნიშნოთ, რომ იგი იოანე ბაგრატიონს დაუწერია კონდილაკის „De l'art de raisonner“ თარგმნის შემდეგ. ეს შრომა კონდილაკის „La logique“-ს პირდაპირი ზეგავლენითაა დაწერილი, უმთავრესად მისი უშუალო თარგმანია. საეარაუდოა, რომ სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ბიბლიოთეკის იოანესეულ კოლექციაში შემონახული კონდილაკის ლოგიკის ამ ნაწილს (№ 75 და № 252) თარგმნები მოსამზადებელი მასალები იყო „კალმასობისათვის“. იოანე ამ შრომაში წერს, რომ „ძალნი სულისანი არიან შემდგომნი ესე“; ყურადღება ანუ სმენა (вниманіе), შეთანასწორება (сравненіе) ორთა ანუ ძრავალთა სხეულთა, ჰსჯა (сужденіе), მიდმოგონება (размышленіе), გამოხატუაჲ თჳს შორის მყოფთა საგანთა (соинтераженіе), გონიერება (умствованіе), მესხიერება (понятіе) და სურვილი (желаніе). სულიერი ძალების დადგენის შემდეგ ავტორი მიზნად ისახავს თითოეული სულიერი ძალის წარმოშობისა და მოქმედების გარკვევას. ამიტომ შრომა შეიცავს შემდეგ პარაგრაფებს: „ყურადღებისათჳს“ (ა), „შეთანასწორებისათჳს ორთა საგანთა“ (ბ), „ჰსჯისათჳს“ (გ), „მიდმოგონებისათჳს“ (დ), „გამოხატვისათჳს თჳს შორის საგანთა“ (ე), „გონიერებისათჳს“ (ვ), „მესხიერებისათჳს“ (გ), „სურვილისათჳს“ (ზ). დასასრულს, განხილულია საკითხი „სულისა უკუდაებისათჳს“ (ნ). სულიერი მოქმედების ასეთივე დაყოფა აქვს წარმოდგენილი კონდილაკს<sup>20</sup>.

მოწმობს, რომ მისი მთარგმნელები, პირად ცხოვრებაში ახლო ურთიერთობის მიუხედავად, არსებითად უზოთიერთდაპირისპირებულ თვალსაზრისებს იკავდნენ.

<sup>20</sup> „კალმასობის“ ავტორობის საკითხის გარკვევისათვის უთუოდ მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ იოანე ბაგრატიონის ის შეხედულებანი, რომელნიც

იოანე ბაგრატიონი ფსიქოლოგიის საკითხებს ეხება „სასწავლებლად ყრმებთან“ შედგენილ ენციკლოპედიაში — „სხუათა და სხუათა ჰსწავლათა“ შეკრებულებაში (H 2196), კერძოდ პარაგრაფებში „კაცისათვის“ და „ძილოსოფიისათჳს“. ამ ენციკლოპედიას, რომელიც პეტერბურგში დასაბეჭდად დაუზმადებია იოანე ბაგრატიონს 1829 წელს, უთუოდ დიდი დალი აზის იმ რეაქციული რეჟიმისა, რომელიც დეკაბრისტების დამარცხებასა და ნიკოლოზ პირველის გამეფებას მოჰყვა. ავტორმა იცოდა, რომ შრომა სინათლეს ვერ ინიღავდა, თუ ამ რეჟიმს ანგარიშს არ გაუწევდა, და ამიტომ რელიგიასთან დიდი „შემარიგებლობის“ ტენდენციებითაა ეს შრომა შედგენილი<sup>21</sup>.

არსებითად, ძირითად წყაროს ფსიქოლოგიური ცოდნის სფეროში იმ ახალი მიმდინარეობის დასახასიათებლად, რომელიც იოანე ბაგრატიონის მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული, „კალმასობა“ წარმოადგენს<sup>22</sup> [162].

თეიმურაზის დავალებით დაწერილ შრომაში აქვს მას გამოთქმული. უფრო ვრცლად განხილვებულია „კალმასობაში“. S 5374, გვ. 23: „მოქმედებათათჳს სულისა“.

<sup>21</sup> ეს ენციკლოპედია „კალმასობის“ დასრულების შემდეგაა შედგენილი. მისი ძირითადი ფსიქოლოგიური ნაწილი — „კაცისათვის“ — იგივეა, რაც იოცემუელია „კალმასობაში“ (ბაქრაძის გამოცემა, გვ. 39). რაც შეეხება თავს „ძილოსოფიისათვის“, ის ხელახლა გადამუშავებულია. ფსიქოლოგიურ ნაწილში ნაცადია „ობიექტივისტურად“, ენციკლოპედიის შესაფერისად, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხების განმარტება. ამ საკითხების განმარტება მოცემულია ბაჟმანისტერის მიხედვით. იგივე არის წარმოდგენილი „კალმასობაში“ (ხ. კიკინაძის გამოცემა, გვ. 354 და შემდ.).

ყრმებისათვის შედგენილ ენციკლოპედიაში ფსიქოლოგიის საკითხების გარკვევისათვის, სრულიად გასაგები ნიხეზების გამო. ავტორს მიზანშეწონილად მიუჩნევია მხოლოდ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის განმარტება (ბაქრაძის გამოცემა, გვ. 355. დედანს აკლია ფურცელი. მისი აღდგენა შეიძლება H 2196-ის მე-3 გვ.ის მიხედვით: ერთი და იგივე კონტექსტია). ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს იმის საწინააღმდეგო მოვლენასთან, რასაც H 2226 ხელნაწეოის შემთხვევაში ჰქონდა ადგილი: ამ ნაწარმოებში პირიქით, „კალმასობიდან“ არის ამოღებული ადგილები. ეს ფაქტიც მნიშვნელოვანია „კალმასობის“ ავტორის საკითხისათვის.

<sup>22</sup> იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში რომ კონკრეტული ფსიქოლოგიის საკითხებზე ემპირიული ფსიქოლოგიური ცოდნაა წარმოდგენილი, ეს ერთ-ერთი გამოვლენაა იოანე ბაგრატიონის საერთო მისწრაფებისა — გავერცელებია საკრთველოში დადებითი მეცნიერული ცოდნა.

ამ მხრივ დანახასიათებელია წისი შრომების სია, წის მიერვე შედგენილი: „მქვის ტონი ლექსიკონი რუსული და ქართული, კონდელიაკის ლოლიკა, ანგლი-

„კალმასობაში“ ფსიქოლოგიის საკითხები სხვადასხვა პარაგრაფებშია განხილული: „უპირველესი ცნობა კაცობრივ სოფლისათვის“ (დ. ბაქრაძის რედაქცია, გვ. 24—27); „კაცისათვის“ (ი. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქცია, გვ. 13 — 15); „ღიალექტიკისა ანუ კატელორიისა“ (აქ არის ადგილები ვნების შესახებ, იხ. დ. ბაქრაძის რედაქცია, გვ. 273—275); „მეტაფიზიკა“ (დ. ბაქრაძის რედაქცია, გვ. 354—55); „მოქმედებათათვის სულსა“ (S 5374, გვ. 23 — 33); „სულის შესახებ“ (H 2170, ფურც. 210 — 221); „ფერისათვის“ (H 2170, ფურც. 222—223); „ოპტიკისათვის“ (H 2170, ფურც. 235—236); „იდეათათვის“ (H 2153, ფურც. 5 — 13); „ველისხმისყოფისა და ნებისათვის“ (იქვე, ფურც. 13); „გამსკვლეობისათვის“ (იქვე, გვ. 14); „შემოკლებით სწავლანი თუ ვითარის ღონით დაისწავოს კაცმან სიბრძნის მსწავლანი“ (იქვე, ფურც. 18); „აღსვენებისა, შეთანასწორებისა და მსგავსებისათვის ნივთთა“ (იქვე, ფურც. 20 და შემდეგ); „წადილისათვის სულისა“ (იქვე, ფურც. 23).

ასეთია იოანე ბაგრატიონის ნაწერები, რომელშიც წარმოდგენილია ფსიქოლოგიური ცოდნა.

ური ზნეთ მსწავლება, საღმთო და საერო თანამედრობის წიგნი. ორი ტომი საზოგადო ისტორია, შემოკლებული დავითნის განმარტება, დოდოს ანგლიელის პასტორის განხრახუა, არისტოტელისა, ლეონტეისა, შტერეოფილესა, პლანომეტრიისა, ტრილენომეტრიისა, ქორტეფიკიისა, არხიტექტურისა, არტელარისა, ტაქტი, სამკურნალო წიგნი, ბოდანიკა და ნათურალ ისტორია, ევდემოსისა, ენციკლოპეტიური გუარის წიგნი ვიდრე სხვადასხვა მსწავლათა ორასამდინ მსწავლა, და კონალოლია, ვიშე ლეონტეისა და სხუანიცა წერილინი“ (H 2196).

ემპირიული ფსიქოლოგიის მონაცემები მისთვის ცოდნის იაფთი დარგების რიგში დგას, როგორცაა: არითმეტიკა, გეომეტრია, ტრიგონომეტრია, ზოდანიკა და სხვ. იოანე ბაგრატიონს, როგორც აღნიშნეთ, სრულიად გარკვეული შეხედულება აქვს სწავლის შესახებ: „სწავლა არს მეცნიერებაჲ ცნობად, ჰვენებად საფუძვლიან და კანონიერად ყოვლისა წინადადებათა სიმართლისა“. ამრიგად, რაც აქვს წარმოდგენილი თავის ნაწერებში როგორც დადებითი ფსიქოლოგიური ცოდნა, მას იგი სწორედ ასეთ დასაბუთებულ ცოდნად აქვს გაგებულ. იყო თუ არა ის ასეთი ცოდნა, სხვა საკითხია. მნიშვნელობა იმასაც აქვს, როგორ ჰქონდა იგი წარმოდგენილი ავტორს.

საგანგებო ყურადღების ღირსია იოანე ბაგრატიონის ჰირდაპირი ნითითება, რომ ის ავტორია „ენციკლოპეტიური წიგნის“, რომელშიც ორასამდინ სხვადასხვა სწავლაა წარმოდგენილი. ეფიქრობთ, სრულიად უდავოა, რომ იოანე ბაგრატიონი ამ შემთხვევაში თავის თავს „კალმასობის“ ავტორად ასახელებს.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ XVIII საუკუნის მიწურულისა და XIX საუკუნის დასაწყისის საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიაში აღინიშნება მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის საწინააღმდეგოდ მიმართული სენსუალისტური, მატერიალისტური ფსიქოლოგიის აღმოცენება. ეს პერიოდი ემპირისტულ-სენსუალისტური მიმდინარეობის მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის პერიოდია. მაგრამ ამ ორი მიმდინარეობის არსებობის გამოვლინება საგანგებო ძიებას მოითხოვს. საჭიროა ამ მიმდინარეობებისა და მათ შორის ბრძოლის არსებობის დამამტკიცებელი საბუთების მოძიება. საქმე იმაშია, რომ იოანე ბაგრატიონი თავის შეხედულებებს ფსიქოლოგიის საკითხებზე არ აყალიბებს საქართველოში გაბატონებულ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიასთან (ანტონის სკოლა, იონა ხელაშვილი) პოლემიკის ფორმაში. პირიქით, ამ სკოლას წარმომადგენლებთან კარგი ურთიერთობისა და თანამშრომლობის ფაქტებია ცნობილი. ეს უფროდ ხელს უშლის საქმის არსებითი მხარეების გასაჯლისადაც. აუცსლებელაა იმ სიტუაციის გარკვევა, რომელშიც იწერებოდა იოანე ბაგრატიონის შრომები; აუცილებელია იმის დადგენა, რომ იოანე ბაგრატიონისათვის ცნობილი იყო მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის მიმდინარეობა და ამ მიმდინარეობის შეხედულებანი იმ საკითხებზე, რომლებიც მისი ნაწარმოებების მსჯელობის საგანი იყო. ეს შესაძლებლობას მოგვცემს ჯეროვნად შევაფასოთ იოანე ბაგრატიონის მიერ ემპირისტული, სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპების არა მარტო შეგნებული დაცვის ფაქტები, არამედ ის შემთხვევებიც, როდესაც ის ამა თუ ამ საკითხის შესახებ სენსუალისტური მატერიალიზმის სხვა წარმომადგენელთა შეხედულებებს იმეორებს.

როგორც აღვნიშნეთ, მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელი საქართველოში XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში იონა ხელაშვილი იყო (1770—1837). ჩვენს შესაძლებლობებს ამჟამად აღენატება იონა ხელაშვილის შეხედულებათა ყოველმხრივი განხილვა. ჩვენ განვიხილავთ მის მოძღვრებას ფსიქოლოგიის საკითხებზე და ისიც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მას უპირობირდება იოანე ბაგრატიონის შეხედულებანი. ამისთვის ძირითად წყაროდ ვიყენებთ იოანე ხელაშვილის პასუხებს იოანე ბაგრატიონის შეკითხვებზე. ზოგ საკითხებზე იონა ხელაშვილის შეხედულებებს დახუტებისათვის მისი სხვა შრომებიდან ვსაოგებლობათ.

იოანე ბაგრატიონის მიერ „კალმასობის“ დაწერას წინ უსწრებდა ავტორის დიდი მოსამზადებელი მუშაობა. ის ღრმად ეცნობოდა ცოდნის ამ დარგებს, რომლების შეტანაც ამ ენციკლოპედიაში ჰქონდა გათვალისწინებული და, როგორც ჩანს, გულმოდგინედ აყალიბებდა თავის შეხედულებებსაც ცოდნის ამ დარგების ძირითად საკითხებზე. ამ მოსაზრების სისწორეში გვარწმუნებს ის, რომ ენციკლოპედიაში შედგენამდე ან მისი შედგენის პარალელურად იოანე ბაგრატიონს ნათარგმნი ან დამოუკიდებლად შედგენილი აქვს სისტემატური ხასიათის შრომები ცოდნის სხვადასხვა დარგში (იხ. მისი შრომების აღწერილობა H 607). ასეთი მოსამზადებელი მუშაობა ჩუტარებია იოანე ბაგრატიონს „კალმასობაში“ ფსიქოლოგიური ცოდნის წარმოდგენისათვისაც (მაგ., როგორც ზემოთ ვნახეთ, მას შესრულებული აქვს დამოუკიდებელი შრომა „სულიერ მოქმედებათა“ შესახებ, H 2226 და სხვ.). მაგრამ ფსიქოლოგიის საკითხებზე ასეთი მოსამზადებელი მუშაობის ჩატარებისას ყველაზედ მნიშვნელოვნად, როგორც ჩანს, მიუჩნევია იმ თვალსაზრისის გარკვევა, რომლის წარმომადგენელი იონა ხელაშვილი იყო, და მასთან დაკავშირებით თავისი პოზიციის დაზუსტება. ამიტომაც მიუმართავს მას შეკითხვებით იონა ხელაშვილისათვის. იოანე ბაგრატიონს მისთვის 34 კითხვა მიუცია; ამთაგან: 13 ფილოსოფიური (მათ შორის ფსიქოლოგიის საკითხებიცაა), 14 ღვთისმეტყველებიდან და 7 „ფსალმუნებთაგან შეკითხვა“ (იონა ხელაშვილის პასუხები დაცულია H 791)<sup>23</sup>. იონა ხელაშვილის პასუხები ამ შეკითხვებზე მეტად მნიშვნე-

<sup>23</sup> იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიური შეკითხვები ასეთია: 1. „რამ არს რამ არსობა და რამ არს ვითარ არსობა, ესენი ურთიერთისა შორის ვითარ სხვაობენ?“ (არსობა—სუბსტანცია.—ა. ფ.). პასუხი ასეთია: „არსება არს თავით თჳსით მყოფი უმოქნოდ სხვისა შემტკიცებისა“. „ვითარბა არსების მოსაჩინოება...“ და ა. შ. (ვითარება=თვისება.—ა. ფ.); 2. „რამ არს განწვალება და რამ არს განსახლტრება?“ 3. „რამ არს სახე და რამ არს უსახოვნესი სახე?“ 4. „რამ არს ცნობა, რამ არს ხედმიწყენილება და რამ არს გულისხმისჰყოფა და ვითარ სხვაობენ ურთიერთისაგან?“ 5. „რამ არს რაოდენობა, რამ არს რამითობა და ვითარ სხვაობენ ურთიერთისაგან?“ 6. რამ არს საყოველთაო და რამ არს საზოგადო“. იონა, რასაკვირველია, ასე იწყებს პასუხს: „საყოველთაო არის დასაბამი...“ 7. „რამ არს მიზეზი და რამ არს მიზეზოვანი?“ 8. „რამ არს ყოველადობა მეტაფიზიკური, ყოველადობა ფიზიკური და ყოველადობა მათემატიკური?“ 9. „მეტაფიზიკური მბოლოა, ფიზიკური მბოლოა, მათემატიკური მბოლოა?“ 10. „წინააღმდეგნი ნივთნი ურთიერთისა შორის ვითარ არიან წინააღმდეგ?“ 11. „ფილოსოფიურნი სიტყუანი და ღრამმატიკულნი სიტყუანი ვითარ სხვაობენ ურთიერთისაგან?“ 12. „ფილოსოფიურნი ზმნანი და ღრამმატიკულნი ზმნანი ვითარ სხვაობენ ურთიერთისაგან?“

ლოვანი ხასიათის შრომის სახით ჩამოყალიბდა. იონა ხელაშვილი მას ერთ-ერთ ძირითად შრომად მიიჩნევს და საგანგებოდ ასახელებს თავისი შრომების აღწერილობაში.

იონა ბაგრატიონას გარდა, აღსანიშნავია, რომ იონა ხელაშვილს სხვებიც მიმართავდნენ ასეთი კითხვებით (მაგ. სოლომონ რაზმაძე)<sup>24</sup>. ამ შეკითხვების ხასიათი და ხელაშვილის პასუხებიც ამ კით-

<sup>24</sup> სოლომონ რაზმაძეს, რომელიც ემპირიზმის, სენსუალიზმის პოზიციებიდან გამოდის, კითხვების თანამიმდევრობა ისე მეთოდურად აქვს გაპართული რომ მიზნად ისახავს სულ მზარდი სიმწელებებისა და წინააღმდეგობის წინაშე დააყენოს მეტაფიზიკური რაციონალიზმის მიმდევარი იონა ხელაშვილი და კიდევაც აღწევს მას. ს. რაზმაძე იონა ხელაშვილის ასეთი თანამიმდევრობით უყენებს კითხვებს: 1. „ვითარითა სახითა და რომელ ხარისხადმდე იპოვებს არსებობა საგანთა შინა გრძობითთა შენეცნებათაჲსა? იონა ხელაშვილი უპასუხებს და ამტკიცებს, რომ გრძობითი შენეცნების ფარგალი განსაზღვრულია იმით, რასაც ფიზიკური მოქმედება აქვს („ფიზიკურნი მოქმედებანი ქონანთ გრძობათა ჩვენთა... მაშა, საგანი პირველი მყოფი მალალი არ არს ხუთთა გრძობაებთა ქუშუ შენეცნებულ“) და, ამიტომ, ნამდვილი პირველი არსი მის ფარგლებს გარეთ რჩება. ს. რაზმაძეს გათვალისწინებული აქვს ასეთი პასუხი და შემდეგი სიძნელის წინაშე აყენებს ხელაშვილს: 2. „ვითარითა სახითა ძალუმს გონებასა კონებად მცნობელობაჲ მას შინა რომელიცა უმაღლეს ყოვლისა გრძობითისა შენეცნებისა არს? იონა ხელაშვილი პასუხობს, რომ „სულისა გონებასა ძალუმს თნიერ გრძობაებთა“ ამ მეტაფიზიკურ არსთა შენეცნება. იონა ხელაშვილმა იცის, რომ ემპირიზმისა და სენსუალიზმის დამცველთან აქვს საქმე და ნიშნის მოგებით უპასუხებს, რომ ის, რაც განსაზღვრულია (იგულისხმება გრძობები), უსაზღვროს ვერ შეიმეცნებს: „რომელ არს საზღუარსა შინა თვთ რომლითა ძალუმს უსაზღურთასა შენეცნება“ და დასძენს, რომ ათეისტები და ნატურალისტები (იგულისხმება მატერიალისტები) თავისი სენსუალიზმის გამო სინამდვილის „ზეგარდმო“ საზღვრის იქით ვერ მიდიან. მისი აზრით, „ვერცალა ათეისტნი ილტიან ზეგარდმო საზღუარისა გარეგან და ნატურალისტნი... რომელნი არა თუ საპირესა სოფლისასა კურეტენ, ად საჩუღნიცა არა უწყიან ქუშუანისა ამის ზურგისა“.

ასეთ პასუხს ელოდება რა შემკითხველი, ახალი სიძნელის წინაშე აყენებს ხელაშვილს. კითხვა: 3. „მიიღებს გონება მცნობელობასა ნივთათჳს თვთ მათგანვე ანუ მხოლოდ საკუთარისა თვისისა შენეცნებისაგან გინა გამოზატკსა? ამ კითხვაზე, უკვე, პირდაპირ პასუხს ხელაშვილი ვეღარ აძლევს. კითხვა: 4. „ვითარი კავშირი არს შორის გამოზატკვითა გონებისათა და საგანთა? ვეღარც ამ კითხვაზე პასუხობს გასაგებად ხელაშვილი. პირდაპირ გამანადგურებელია კითხვა: 5. „ვითარითა სახითა ძალუმსთ ზნობათა ჩნთა ჩუშნებად ჩვენდა სხვისა რაჲსაჲსაჲ გონება ზნობათაჲე ჩუშნთა? ს. რაზმაძემ პირდაპირ მიუთითა კითხვის ასეთი დასმით, რომ იონა ხელაშვილი თავისი მსჯელობით ვერ ასცდება სოლიფისიზმს. კითხვა: 6. „შესაძლებელ არსა რათამცა ნივთი ერთსა და მასვე დროსა შინა იყოს და არა იყოს? მეტად საგულისხმოა კითხვა: 7. „რაჲსაგან არს ესე რომელ განვილილი შემთხუშულობა მიფარული ვდ მოგუშესენების და კჳალადეო



ხეებზე სრულიად ნათლად მოწმობენ, რომ იონა ხელაშვილი იყო მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფილოსოფიის, კერძოდ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის, დამცველი და მას ებრძოდნენ მოწინააღმდეგე ფრთის წარმომადგენლები<sup>25</sup>.

მიგუსტარეების და კჟალადცა მოგვეხსენების<sup>26</sup>. ეს კითხვა საგულისხმეოა იმ მხრივ რომ შექითხველმა, ჩანს, იცის, რომ იდეალიზმი, რაციონალიზმი შენეცნებას ბოლოს და ბოლოს, მოგონებად მიიჩნევს. ეს თანდაყოლილი იდეების აღიარებისაგან განმომდინარეობს. იონა ხელაშვილიც ამ თვალსაზრისზე დგას: იგი პირდაპირ სილოგიზმს აგებს: „რომელი იგონებს—იგი სიტყვიერ არს. სული კაცისა იხსენებს, მაშასადამე, მოგონებულებთა მეტყუელბს“ (H 791). თუ მოგონება სულის თვისებაა,—კითხულობს ს. რაზმაძე,—სიუელისაგან დამოუკიდებელი, სული კი ყოველთვის ერთიანი და უცვლელია, მაშინ რატონაა, რომ ზოგჯერ გვახსენდება წარსული და ზოგჯერ არა, ან გახსენებული რატომ გვავიწყდება ისევ. ამ კითხვებზეც ხელაშვილი ვერ იძლევა სწორსა და გასაგებ პასუხს.

ს. რაზმაძის ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გასცემენ ვერც თანამედროვე იდეალისტური ფილოსოფიის ის წარმომადგენლები, რომლებიც მოგონების ფაქტის არსებობით „სულიერის“ არსებობას ასკენიან, რადგან, მათი აზრით, მოგონება ხეულებრივი „დახსომებისაგან“ განსხვავებული სულიერი მემსიერებაა (ბერგსონი და სხვ.).

<sup>25</sup> ასეთი შეკითხვები რომ აზრთა წინააღმდეგობის ნაყოფი იყო, ამას თვითონ იონა ხელაშვილიც აღნიშნავს. მაგ., ის აღწერს შემთხვევებს, რომ „შემკითხეს პაექრობითა...“, რომელიც „ქინლა და კანათობათ იცვალა“ (H 2226).

ფსიქოლოგიისა და მასთან დაკავშირებული ფილოსოფიის საკითხებზე მაშინდელ ქართველ მოაზროვნეთა შორის აზრთა წინააღმდეგობა რომ არსებობდა და იონა ხელაშვილს სენსუალისტურ, „ნატურალისტურ“ შეხედულებებთან ბრძოლა რომ უხდებოდა, ამას მოწმობს მისი კერძო წერილები, მაგ., სილოგონ დოდაშვილისადმი. ის სილოგონ დოდაშვილს წინმართავს თხოვნით, რომ მან თვითონ განიხილოს, დარწმუნდეს და დაარწმუნოს სხვებიც ლოკისა და ვოლტერის მოძღვრების სიყალბეში. იონა ხელაშვილი სწერს ს. დოდაშვილს: „აჰა განსჭურტიტთ სულისა და თქნისა ყრისა ძალითა და ყოვლისა გულისხმის ყოფითა... ყურადმღებულობითა თქნითა, არა გრძნობათა ოცნებათა და ლანდებთაგან (sic!)... ორთა მათ განსხლილთა კაცთა, ე ი. ლოქისა... და ყბა ძალისა ვოლტერისა“ და ა. შ. თავის მხრივ ამ წერილებში ის ყოველგვარ ზომას მიმართავს, რათა შთააგონოს ს. დოდაშვილს ის „უბედურება“, რომელიც, მისი აზრით, მოელის საზოგადოებას ათეისტური და მატერიალისტური მოძღვრების გავრცელებით, ცდილობს მოიყვანოს მისი აზრით ყველაზედ მომავდინებელი არგუმენტები ამ მოძღვრებათა საწინააღმდეგოდ.

მოვიყვანთ ზოგიერთი ადგელი ამ წერილიდან: ი. ხელაშვილი ლოკს ასე ახასიათებს: „...ლოქისა რომელი აზნობს სული კაცისა მეჩუშნებისა სხეულევიანად და აღრეულად გუამებსა შინა თითუელთასა...“ აღმუთოებელია მატერიალისტების არგუმენტი: „ძილითა თვისთა ამტკიცებდა, აჰა ოდეს მძინავსო სული ჩემი არღა უწყყო, ანუ სულმან ჩემმან არა ძიცისო მე, მაშასადამე სხეულევიან არსო...“ ასეთ საკითხებზე პირდაპირი პასუხის ნაცვლად ხელაშვილი

ამას მოწმობს, კერძოდ, ის ფაქტიც, რომ პასუხები იოანე ბაგრატიონის შეკითხვებზე მთლიანად ემპირიზმთან, სენსუალიზმთან, „ნატურალისტებთან (მატერიალისტებთან) ბრძოლისა და მათთან პოლემიკის მიმართულებითაა დაწერილი. ქვემოთ, როდესაც კონკრეტული ფსიქოლოგიის საკითხებზე იოანე ბაგრატიონის ემპირიულ

მას სწერს, რომ „აჰა ესე ვითარი სხეულევანათ მეოცნე ლოქ ბრიტანიისა განშოლტა უფალმან კლარკმან... პარიჟისა აკადემიის წევრნი პროფესორნი... დაეცნენ უსახურსა მას ლოქსა ქურტულსა მას დემონისასა... რომელმან ვერლარაჲ სიტყვანი უგო ზემოსხენებულსა სულისა მექონეთა...“ იონა ხელაშვილი ასევეა აღმწოდებული მატერიალისტთა იმ არგუმენტით, რომ თუ სული არსებობს, გვითბრას ანატომიის მცოდნეებმა, „სადა არსო სულები: მღვთმარე ტვინა ზედა, ანუ გულსა შინა, გინა თმათა ძირებთაგან, ვიდრე ფრჩხილებადმდე“. ამ არგუმენტსაც ვერ არღვევს და იმას სწერს, რომ „ხედავთა ნაყოფთა ვოლტერისასა, თუ რაჲ უყო სრულიად საველმწიფოსა“, „იქრანციელთა დაუშრიტა სარწმუნოება თვისისა წიგნაკებითა“ (H 2226).

რასაკვირველია, იონა ხელაშვილი არსებითად მატერიალისტების ვერც ერთ არგუმენტს ვერ არღვევს, მიმართავს მხოლოდ დაშინებას და დემაგოგიას.

იონა ხელაშვილი რწმუნდებოდა, რომ ეს მოწინავე მატერიალისტური აზრები ფართოდ ვრცელდებოდა ახალგაზრდობაში და იოანე ბაგრატიონს სწერს: ახალი წიგნების თარგმნა, გავრცელება საზიანო საქმეა და საჭიროა ამ მხრივ სიფრთხილის გამოჩენა (H 791). იონა ხელაშვილი იმდენად „ფრთხილია“ რომ, მაგ., ლაიბნიცისა და კლარკის დისკუსიის გავრცელებაც კი საზიანოდ მიაჩნია: „არა ყოველთაგან“ „წარსაკითხავია“; „არავინ უშკოლოთა წარიკითხოთ ლეიბნიციოსისა“ (S 304),—სწერს ის.

ვფიქრობ, შემთხვევით გარემოებას არ უნდა მიეწეროს ის ფაქტი, რომ ილია ბატონიშვილმა ფრანგულიდან თარგმნა 1823 წელს ლაიბნიცისა და კლარკის, როგორც იონა ხელაშვილი ამბობს: „ორთა ანათ დიდთა კაცთა ჩინებულთა კამათობა, მეტაფიზიკური და მათემატიკური ცილობა“. ეს თარგმანი ილია ბატონიშვილს უძღვნია თეიმურაზისათვის (იხ. Иститут Востоковедения, K 10). სავარაუდოა, რომ ამ პერიოდში ქართული ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური აზრის სფეროში ისეთი პრობლემები იყო წამოყენებული, ისეთი მიმდინარეობანი წარმოიშვა ამ პრობლემათა შესწავლისა და გაშუქების პროცესში. რომლებიც ეხმარებოდნენ იმ მიმდინარეობებს, რომელთა სათავეც ლაიბნიცისა და ნიუტონის ფილოსოფიურ მოძღვრებაშია.

იონა ხელაშვილი განსაკუთრებით ესხმის თავს ლაიბნიცის შეხედულებებს. ეს არ შეიძლება შემთხვევითი ფაქტი იყოს. ჩანს, ამ პერიოდში ისეთი ქართველი მოაზროვნეებიც იყვნენ, რომელთა შეხედულებებს ეხმარებოდა ლაიბნიცის ფილოსოფია. ჩანს, ამიტომაც მიიჩნია იონა ხელაშვილმა მიზანშეწონილად გამოეთქვა თავისი მოსაზრებები ამ ფილოსოფიური სკოლის შესახებ. ამასთან დაკავშირებული საკითხების შესწავლა ცალკე გამოკვლევის საგანი უნდა გახდეს.

და სენსუალისტურ შეხედულებებს გავეცნობით, გასაგები გახდება, რატომ სწორედ იოანე ბაგრატიონისადმი მიმართულ პასუხებში ებრძვის იონა ხელაშვილი იმპირიზმსა და სენსუალიზმს: რაკოძ აქვს დასახული ამოცანად, რომ სწორედ იოანე ბაგრატიონს შთააგონოს ამ მიმართულების მცდარობა და საშიშროება. ერთი სიტყვით, ვიდრე არსებითად განვიხილავდეთ იოანე ბაგრატიონისა და იონა ხელაშვილის შეხედულებებს ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ და დავრწმუნდებოდეთ, რომ ისინი ერთიმეორის საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე იდგნენ, ჩვენ ამ წინააღმდეგობისა და დაპირისპირების არსებობის ფაქტი სხვა მაჩვენებლებითაც გვინდა დავადგინოთ. იონა ხელაშვილის პასუხებისა და სხვა გამოსვლებს პოლემიკური ხასიათი მოწმობს, რომ არსებობდა მიმდინარეობა, რომლის წინააღმდეგაც იყო ეს პოლემიკა მიმართული.

იონა ხელაშვილი გრძნობს, რომ საღეთო წერილის დამოწმებით და სქოლასტიკური მსჯელობებით ვერ აღწევს პიზანს მატერიალისტური ფილოსოფიის კრიტიკის მიმართულებით, ამიტომ გასაჯობია, რომ რეაქციის მძვინვარების პერიოდში დაშინებისა და ცანიზმის არგუმენტებსაც მიმართა. ის მოაგონებს იოანე ბაგრატიონს, რომ ემპირისტულ-სენსუალისტური შეხედულების გაზიარება და გავრცელება სიცოცხლის საპყრობილოში დამთარებას ნიშნავს. როგორც ჩანს, ქართველ მოაზროვნეთა შეგნებას „ნატურალისტთა“ შეხედულებანი ისე ძლიერ ეუფლებოდა, რომ იონა ხელაშვილი იძულებული იყო ბრძოლის ამ გზებისთვის მიემართა. იონა ხელაშვილი იონა ბაგრატიონს მოაგონებს, რომ ყველას, მასონებსაც კი „კეთილ მსახური მონარხი მარგლის დღე და დამ... შეკრებს დილეგებთა და სავანთა შინა განკმეღჳყოფად წყვილიადებითა, ბორჯილებითა, ჯაჭვიებით, კუნდებითა და შავისა მუშაკობითა...“ (H 791, გვ. 29). იონა ხელაშვილს უხარია კიდევ, რომ ამ მოწინავე ადამიანთა „პირნი დუმდებთან ღვთის მსახურისა მონარხისაგან და დილეგისა სატანაუწყებთაგან“. მოწინავე ადამიანებს დასცინის: „დღისით თხუნელაობენ და ღამესა შინა არიან ეშვნიო“. მატერიალისტების წინააღმდეგ, რომლებიც ამტკიცებენ „სული არა გუივისო არამედ კორცნი ვართო“, ასეთი ცინიკური არგუმენტი მოჰყავს: ნატურალისტებმა უნდა იცოდნენ, რომ მათ სული აქვთ, რადგანაც თვითმყრობელ მეფის საპყრობილეში მოქცეულების სულია სწორედ ის, რაც „მყოობადისა ზარის დაცემასა გულისხმა უყოფს და გუამნი მათნი მჰსგავსად ვერხვისა ფურცლებისა თრთის. უკუთუშცა არა ქონოდათ სული მარტივ ცხო-

ტელ-გელისხმეირი მსგავსი ყოფილიყენენ ცხენისა და ჯორისა. რომელი არა იმიშვიან უსინდისობითა დღეითგან ხუალისათ ჯს“. საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ქვეშარიტად სამართლიანსა და უძლეველ მიმდინარეობასთან ჰქონდა საქმე იონა ხელაშვილს და ეს იყო, რომ აღელვებდა რელიგიისა და თეოლოგიის ამ დამცველს. იონა ხელაშვილი იმასაც სწორად მიხედვრილა, რომ საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის ყველაზედ თანამიმდევარი იდეოლოგები XVIII საუკუნის ფრანგი ეატერიალისტები იყვნენ. ფრანგი მატერიალისტები ეწეოდნენ დაუნდობელ ბრძოლას რელიგიურ ცრუმორწმუნეობასთან და მეტაფიზიკასთან. იონა ხელაშვილი, წარმოუდგენს რა თავას პასუხებში იონანე ბაგრატიონს საფრანგეთის ბურჟუაზიულ რევოლუციას როგორც უბედურებას რელიგიისათვისა და თეოლოგიისათვის, უმტკიცებს, რომ ეს რევოლუცია ვოლტერის, ჟან-ჟაკ რუსოს „და დალამბერტისა და მიმდგომთა მათთა ბნელთა ბრძენაკებისა“ მოძღვრების გავრცელების შედეგა იყო. ამ „მიმდგომთა შორის“ სწორედ კონდილაკიც იყო, ვისი ნაწარმოებიც იონანე ბაგრატიონმა თარგმნა.

XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში რომ საკმაო ძლიერი მიმდინარეობა არსებობდა, მიმართული რაციონალისტურ-იდეალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ, ამის დასადასტურებლად, ს. რაზმაძის ზემოთ მოყვანილი შეკითხვების გარდა, ჩვენ შეიძლება ის შეკითხვებიც მოვიყვანოთ, რომლებიც ჩვენთვის უცნობ ავტორს მიუწერია დავით რექტორისათვის. შეკითხვები დათარიღებულია 1822 წ. 20 აგვისტოთი (იხ. საქართველოს სახელმწ. მუზეუმი, ხელნაწერი H 22აბ. გვ. 199). უთუოდ საგულისხმოა, რომ მეტაფიზიკური, რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სისტემის შინაგანი წინააღმდეგობისა და შეუსაბამობის მამხილებელი შეკითხვებით ავტორი მიმართავს დავით რექტორს; ისიც საგულისხმოა, რომ ეს შეკითხვები აღმოჩნდა იონა ხელაშვილის შრომების კრებულში, უკეთესად რომ ვთქვათ, იმ ხელნაწერთა კრებულში, რომელიც აერთიანებს იონა ხელაშვილის ფილოსოფიურ შემოქმედებასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან დოკუმენტებს. ამ პერიოდში დავით რექტორიცა და იონა ხელაშვილიც ითვლებოდნენ ანტონის სკოლის დამცველებად და მისი ტრადიციების გამგრძელებლად. იონა ხელაშვილი განსაკუთრებით ცნობილია, როგორც თავგამოდებითი მებრძოლი სენსუალისტურა, მატერიალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ. შეკითხვებიც ისეა ფორმულირებული, რომ ისინი არა

მარტო ამხილებენ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სისტემის შინაგან წინააღმდეგობებს, არამედ ფარულად გულისხმობენ სენსუალისტური-მატერიალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპების სისწორეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ამ შეკითხვების ავტორი უცნობია. პრინციპულად სრულად ცხადია, რომ ეს შეკითხვები მოაზროვნეების იმ წრეში შეიძლებოდა წამოჭრილიყო, რომელსაც ეკუთვნოდა იოანე ბაგრატიონი, რაზმაძე და სხვ., ე. ი. ეს შეკითხვები ეკუთვნის ავტორს, რომელიც მატერიალისტურ-სენსუალისტური ფსიქოლოგიის პოზიციებზე დგას. ამრიგად, ამ შეკითხვების ავტორის სახით შეიძლება ჩვენთვის აქამდე უცნობ პირთანაც კი გვექონდა საქმე. მაგრამ ჩვენი ვარაუდით, უფრო სწორი იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ეს შეკითხვები იოანე ბაგრატიონს ეკუთვნის. რადგანაც ამ შეკითხვათა შორის გვხვდება იოანე ბაგრატიონის მიერ იონა ხელაშვილისათვის მიცემული ზოგიერთი შეკითხვა. მაგალითად: განმარტება ფსალმუნის იმ ადგილისა, სადაც თქმულია, რომ „ყოველი კაცი ცრუ არს“. ქვემოთ მოგვყავს აღნიშნული შეკითხვები.

1. „ვითარ მისცემს მამა შვილსა სულსა... ყოფასა უსხეულოსა, რომელ სულსა არა რაჲ ფიზიკური ჰრთულებანი ჰქონან“.

ეს შეკითხვა მრავალმხრივაა საგულისხმო. უპირველეს ყოვლისა, მისი ავტორი სულის შესახებ ნისტიკურ-რელიგიური შეხედულების იმ არსებით წინააღმდეგობასა და შეუსაბამობაზე ამახვილებს ყურადღებას, რაც, როგორც ცნობილია, რადიშჩიევის ცნობილ შრომაშიაც წინა პლანზეა წამოწეული. საკითხი ასეა დასმული: თუ სულა სრულიად დამოუკიდებელია სხეულისაგან, უკვდავია და ღვთაებრივი საწყისის მქონეა, მაშინ უნდა გაირკვეს: როგორ შეუძლიან ჩანასახს მიიღოს ეს სული, თუ განაყოფიერების ყველა პროცესი ბიოლოგიური კანონზომიერების ფარგალში ეტევა; რანაირად შეიძლება ბიოლოგიური კანონზომიერებით გასაგები გახდეს უსხეულო, ფიზიკური თვისებების არმქონე რისამე გაჩენა. ავტორი გულისხმობს, რომ რაკი განაყოფიერების პროცესი სავსებით ამოიწურება ბიოლოგიური კანონზომიერებით, უნდა ვიფიქროთ, რომ ის, რასაც სულიერ თვისებებს უწოდებენ, ორგანიზმის ბიოლოგიურ თვისებებურებათა და მისი ბიოლოგიური კანონზომიერებების გამოვლენათა რიგში თავსდება. შეკითხვის მეორე ნაწილი უფრო აღრმა-

ვებს ეკვს სულის შესახებ მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრების სისწორეში; უტყუარ ფაქტად წარმოადგენს რა იმ ფაქტს, რომ სულიერი არსების გაჩენა ბიოლოგიურ კანონზომიერებას ექვემდებარება, ეკვს ქვეშ აყენებს მოძღვრებას, რომლის მიხედვით სულს „მეტაფიზიკური ზესთაობა“ უნდა მიეწეროს. შემკითხველი მსჯელობას ისეთ მიმართულებას აძლევს, რომ საბოლოო დასკვნა გულისხმობს: სულის მაღალი ძალები განუყრელ ერთიანობაში მყოფად უნდა იგულისხმებოდეს იმ სულიერ თვისებებთან, რომელნიც „შვინიერსა და ორძილთა“ რამაზასიათებელია. ამრიგად, „სპეკალსა“ და ზაქარიას ნარკვევებში დაწყებულ საქმეს—სულის გონიერი, მაღალი თვისებების დაასლოებას გრძნობადთან — მომდევნო თაობები აგრძელებენ. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, მომდევნო პერიოდში ამ საკითხის გადაწყვეტის სწორი გეზი იმ მიმართულებისაგან წარმოდგება, რომელიც მატერიალისტური ფილოსოფიის პრინციპებიდან მომდინარეობს.

შემდეგი შეკითხვა ეხება სულისა და ზორცის ურთიერთკავშირს:

2. „ვითარღა კავშირი მიუგვისთ ურთიერთ არა უწყვი; მეფე სული სწუხს სვინდისითა; კორცნი იშუებენ გრძნობაებითა...“

3. „რახსაგან წარმოებენ სიცილნი ესე? მშვინვეერისა არა არს და უკეთუ სულისა არს, რახსათვის უგუნური უმეტეს იცინის“.

4. „რა არის მიზეზი ფიზიკური ანუ მეტაფიზიკური განსხვავებისა ერთბამად შობილთა? ე. ი. ქმარჩივთა (?)“.

5. „რასათვის უთნო-უსახურთა გარდამატებისთ სიმდიდრე სამრთელესა შინა და მართალნი, დიდ ფრიად მუშაკნი, ლოცვითა და მარხვითა და ერქმნითა ხვასტაგითა ცალიერ არიან და სნეულ და მკვდოვან და უქონელ, მდღევრისაცა საზრდელისა და საბღრდნელთა დაბებკულ“.

„სული ჩუენი ოდესმე ისურუშბს, მაშინ ღმერთი იმორჩილებს ასოთა, ორღანოდ ანუ ნაცვალგებელობენ სული და კორცნი, გინა ინებებს გრძნობა და ერჩის სული ანუ დატყუშევედა მას შინა ყოფითა, რახსათვისღა მიეზდების ურთიერთისა პატიკი მორკინალთა მათ... რახსათვის წარწყმიდოს ასომან ყოვლადი... და ნაწილაკმან უდიდესი... მიბრძანეთ მკაფიოდ“.

ყველა ზემოთ მოყვანილი შეკითხვა იმ წინააღმდეგობებსა და შეუსაბამობებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებიც სრულიად ნა-

თელს ხდიან იდეალისტური, დუალისტური თეორიების მიუღებლობას. განსაკუთრებით აღსანიშნავია უკანასკნელი შეკითხვა. იგი, სხვათა შორის, მიმართულია სულისა და სხეულის ურთიერთობის შესახებ იმ თეორიის წინააღმდეგ, რომელიც მალბრანშის ფილოსოფიიდან მომდინარეობს და, როგორც ცნობილია, საკმარისად იყო გავრცელებული ამ დროის ევროპულ ფილოსოფიაში. შეკითხვის ავტორი დოქალისტურ თეორიას იმ შინაგან წინააღმდეგობაში იჭერს. რომ, იუ სულის ყოფნა სხეულში სულის ტყვეობაა, თუ სული და სხეული ურთიერთ საწინააღმდეგო სუბსტანციებია, „მორკინალნი არიან“, მაშინ როგორ შეიძლება „ურთიერთ პატუის“ ფაქტებს ჰქონოდა ადგილი? ავტორი პირდაპირ ისე აყენებს საკითხს: რაკი დუალისტური თეორიებიც ვერ უარყოფენ სულიერი და სხეულეებრივი მოვლენების განუყრელი ერთიანობის ფაქტს, სხვა გამოსავალი არაა --- უარყოფილი უნდა იქნეს სულისა და სხეულის „მორკინალობის“ თეორიები.

ზემოთ მოყვანილი შეკითხვებიდან ასევე განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია შეკითხვა, რომელიც ყურადღებას იმ ფაქტზე ამახვილებს, რომ ვინც არ შრომობს, სიმდიდრე იმის ხელშია და, პირიქით, ვინც შრომობს, ღარიბია. შეკითხვების ავტორი, უთუოდ, იზიარებს რევოლუციურ, დემოკრატიულ მსოფლმხედველობას. ამ შეკითხვის მოტანა იმ შეკითხვათა რიგში, რომლებიც სულის შესახებ იდეალისტური თეორიების შინაგან წინააღმდეგობასა და მცდარობას ამჟღავნებენ, მოწმობს, რომ ამ პერიოდში მატერიალისტური შეხედულებანი ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ უკავშირდებოდა რევოლუციურ, დემოკრატიულ შეხედულებებს საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ საკითხებში.

ზემოთ აღნიშნული შეკითხვები იმასაც მოწმობენ, რომ მოწინავე მიმდინარეობანი, ფილოსოფიის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ცხოვრების საკითხებთან დაკავშირებულნი, ათეისტური შეხედულებებისაკენ იყვნენ მიდრეკილნი. მაგალითად, ამ შეკითხვების ავტორს მრავალი ადგილი მოჰყავს, იმის მანივნებელი, თუ რანდენად შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია, ყოველგვარ ფაქტობრავ საბუთებს მოკლებული და არა სარწმუნოა ბევრი რამ იმისგან, რაც საღვთო წერილსა და ყველა იმ წიგნში წერია, რომელიც უტყუარი ჰემმარიტების წყაროდ აყო გამოცხადებული ორთოდოქსალური ეკლესიის მიერ. აღსანიშნავია, რომ ამ შეკითხვების ავტორი სწორედ იმ ადგილებზე ამახვილებს ყურადღებას, რომლებიც ადამიანის ბუნე-

ბის. სულაერი ცხოვრების შესახებ, მასტიკურ-რელიგიური შეხედულებების არაებით მხარეებს წარმოადგენენ. როგორც აღვნიშნეთ, შეკითხვების ავტორი, ადასტურებს რა ამ ადგილების შეუსაბამობასა და უპრობას, წერს: ეს წიგნები ისეა დაწერილი, რომ „უბრთიერ განელვითან“ და ამიტომაცაა, რომ ერეტიკოსნი „ამათ გაძრავლდნენ“.

უფრო საგულისხმოა, რომ შეკითხვების ავტორი საღვთო წერილის იმ შეუსაბამობებსა და წინააღმდეგობებზე ამახვილებს ყურადღებას. რომელთა შუქზე ცხადი ხდება, თუ რატომ „ათეისტნი და სტოიკელნი და ეპიკურელნი... და ნატურალისტნი გონებენ სასჯელისაგან თავთა თვისთა განრომასა“. შეკითხვების ავტორი, უთუოდ, სიმპათიებით ეპყრობა იმ მსოფლმხედველობას, რომელიც „სიკვდილის“ შიშის წინააღმდეგ იბრძვის (ეპიკურე), იქვეყნიურ სასჯელს უარყოფს და მთელ გულისყურს ამქვეყნიური ცხოვრებისაკენ მიაპყრობს, მისი გაუმჯობესებისა და განვითარებისაკენ მოუწოდებს ადამიანებს.

ამრიგად, ფსიქოლოგიისა და მასთან დაკავშირებულ ფილოსოფიურ საკითხებზე იონა ხელაშვილის ძსკელი: სსს სასი სატეოიალიზმთან, სენსუალიზმთან, ემპირიზმთან დაუნდობელი ბრძოლის ხაზი იყო.

იონა ხელაშვილის ამ მავნე და რეაქციულ ხაზს, მართალია არა თანამიმდევრულად, მაგრამ მაინც ებრძვის იონანე ბაგრატიონი<sup>26</sup>.

4. იონანე ბაგრატიონის ფსიქოლოგიური შეხედულების განხილვისას აუცილებელია განვაცალკევოთ მის ნაწარმოებებში წარმოდგენილი შეხედულება სულის, როგორც სუბსტანციის, შესახებ, ე. ი. მოძღვრება სულის სუბსტანციურობაზე, აქვე წარმოდგენილი კონკრეტული ფსიქოლოგიისაგან, ე. ი. სულაერ მოქმედებებზე მოძღვრებისაგან.

---

<sup>26</sup> იონა ხელაშვილი გულისწყრომით აღნიშნავს, რომ ახალგაზრდა ქართველი მამულიშვილები მხოლოდ „გამორჩომისათვის“ კითხულობენ „მწუხრისა და ცისკრის წიგნებსა“; გულისტკივილით აღნიშნავს იმას, რომ ეს ახალგაზრდები აცხადებენ: „მე ხომ დიაჩოკი არა ვარ, რომ ემსახურო ლოცვასა და წირვასა“ (H 2226, გვ. 252). იონა ხელაშვილის დროს რუსეთში მცხოვრებ ქართველ მოღვაწეებს შორის რომ ადგილი ჰქონდა ეკლესიის იდეოლოგიური ბატონობის საწინააღმდეგოდ მიმართულ მოძრაობას, ამას, სხვათა შორის, მოწმობს ანონიმური ავტორის ერთი მინაწერიც (იხ. სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ყოფილი საახიო ნუხეუმის) ხელნაწერი № 49), სადაც იგი განრისხებული წერს, რომ არაფერი არ წამს წირვისა და ეკლესიისა.



როგორც აღვნიშნეთ, სულის სუბსტანციურობის საკითხებში XIX საუკუნის პირველი მეოთხედისათვის საქართველოში განუყოფლად ბატონობდა ანტონისა და მისი სკოლის წარმომადგენელთა მიერ დამკვიდრებული მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის შეხედულებები. ამ შეხედულებებს XIX საუკუნის პირველ მეოთხედშიც ჰყავთ დამცველები. მათი ერთ-ერთი თვალს ჩინო წარმომადგენელი იონა ხელაშვილი იყო<sup>27</sup>.

ეს მიმდინარეობა სულის უკვდავებასა და მის ღვთაებრივ წარმოშობას „ამტკიცებდა“. იონა ხელაშვილს „ახალი“ ის შეაქვს ამ მოძღვრებაში, რომ იგი, როგორც მებრძოლი იდეალისტი, მისტიკოსი, რელიგიის დამცველი, ალაგებს მას იმ არგუმენტების დასარღვევად, რომლებიც ამ მოძღვრების წინააღმდეგ მატერიალისტურმა ფილოსოფიამ წამოაყენა. ხელაშვილს უნდა იოანე ბაგრატიონს დაუმტკიცოს, რომ „ნატურალისტები და ათეისტნი საწყალობელ არიან“, რომ ამტკიცებენ „სული არა გუივისო, არამედ კორცნი ვართო“; ცდილობს დაუმტკიცოს, რომ „ნაცულად ლოლიკისა იკმევენ ტჯნებთა თჯსთა ბრუჟებსა (?) და მეტყუშლებენ არა კემმარიტებასა, არამედ ებრებთა და მებრებთა (?) დასხმით გადასულთა ლექსებთა“ (H 791). იონა ხელაშვილი იძულებულია სულის უკვდავების მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებანი იმ მხრიდან დაიცვას, საიდანაც ესხმის მას მატერიალიზმი<sup>28</sup>. მას განზრახული აქვს თავის ნაწერებ-

---

<sup>27</sup> იონა ხელაშვილი თავის თავს სწორედ ანტონის ხაზის გამგრძელებლად თვლის. ამას ის სწერს. მაგ., სოლომონ დოდაშვილს. ეს წერილიც ერთხელ კიდევ მოწმობს, რომ XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში ძლიერი იყო ფილოსოფიური აზრის ის მიმდინარეობა, რომელიც ებრძოდა ანტონისა და მისი სკოლის ტრადიციებს, რათა გაეხსნა გზა ახალი და მოწინავე შეხედულებათა განვითარებისათვის. იონა ხელაშვილმა იცის, რომ მის ნაწარმოებს ჰყავს ისეთი მკითხველი, რომელიც არ ცნობს „ძველი და ახალი აღთქმის ძალას“, ანტონის ტრადიციებს და ამიტომ კრიტიკულად და უარყოფითად ეკიდება მის ნაწარმოებებს. ამის შესახებ იგი სწერს ს. დოდაშვილს. მოგვეყვას წერილის ტექსტი: „...კაცკთა ლალთა, კადნიერთა, წარმდებთა, ურცხუთა, ბილწთა და არა მეცნავთა ძველისა და ახლისა წერილებთა ძარღუთა და ძალთა და უბირთა წ. გრიგორი. ნაზიანზელისა ღვთისმეტყველებისა და ანტონი I კათოლიკოსისა. ნუ მიჰსცემ წარსაკითხველად, განქიქებად ვითარცა ჩვეულება არს ვიეთთამე აზიურ, რომელნი კეთილთა წიგნებთა დაჰსდებენ წუნთა ამაღ, რომელ მიიღონ ქება უგუნურთაგან“ (H 2226).

ამ წერილის ტექსტი მოჰყავს ა. როგავას: „სასაღხო განათლება ერეკლე მეორის ხანის ქართლ-კახეთში“, გვ. 120.

<sup>28</sup> ამ ვითარებაში, ცხადია, სქოლასტიკური მეთოდი არ გამომადგებოდა იონა ხელაშვილს. მან „დასხნა“ სილოგისში ასეთი და ამის მსგავსი: „ყოფილი

ში და, განსაკუთრებით, პასუხებში იოანე ბაგრატიონის შეკითხვებზე მტკიცედ დაიცვას სულის უკვდავების შესახებ რელიგიის მისტიკური და ანტიმეცნიერული მოძღვრება.

იონა ხელაშვილის დროისათვის რუსეთის მატერიალისტებმა ძირი გამოუთხარეს რელიგიის მისტიკურ „მოძღვრებას“ სულის უკვდავების შესახებ, დღის სინათლეზე გამოიტანეს ამ „მოძღვრების“ სიყალბე და მავნებობა. რადიშჩევმა პირველად მიუთითა, რომ მისტიციზმის კრიტიკა მხოლოდ საერთო მოსაზრებების მხრით არაა საკმარისი. მან აუცილებლად მიიჩნია მეცნიერული მონაცემების საფუძველზე ყოფილიყო მხილებული სულის უკვდავების მისტიკა და თეოლოგია და განახორციელა კიდევ ეს მის ისტორიული მნიშვნელობის მქონე გამოკვლევაში «О человеке, о его смертности и бессмертности».

მატერიალიზმმა, როგორც მთლიანმა მსოფლმხედველობამ, ძირი გამოუთხარა მისტიკურ მოძღვრებას სულის უკვდავების შესახებ. იონა ხელაშვილი ცდილობს სულის უკვდავების მისტიკური მოძღვრება „გაამართლოს“ მასთან დაკავშირებულ საკითხებზე იდეალისტურ შეხედულებათა ერთი მთლიანი სისტემის ჩამოყალიბებით.

ჩვენ ქვემოთ შევჩერდებით ზოგიერთ დებულებაზე, რომელიც წარმოდგენილია მის პასუხებში იონა ბაგრატიონის შეკითხვებზე, სულის უკვდავების შესახებ მისტიკური მოძღვრების დასაცავად.

გასაგებია, რომ რადიშჩევის შრომის გამოქვეყნების შემდეგ იონა ხელაშვილი „სულის უკვდავების“ საკითხის განხილვისას გვერდს ვერ უვლის სულის ჩასახვის საკითხს. ამ შემთხვევაში, როგორც დოგმატიკოსი, მსჯელობას სწორედ იმით იწყებს, რაც დასამტკიცებელია, რომ სული არის არსება მარტივი, განუწვალელებელი. ამის შემდეგ ამბობს: რაკი სული ასეთია, მის ნასახში გაჩენა მხოლოდ ღვთაების ჩარევით და უკვდავების დაშვებითაა გასაგები, რადგანაც, მისი აზრით, ნასახს სულს ვერ მისცემს ვერც მამა და ვერც დედა, რადგანაც „მარტივი არა განიწვალეებიან“. სული სწორედ მარტივი და განუწვალელებელია, ამიტომ „თესლსა მოსცემს ღმერთი სულსა მარტივსა“. ღვთაებრივი სული კი უკვდავია. იონა ხელაშვილს

---

მარტივცხოველი უზრუნველ არს. სულია მარტივად მცხოვრებელი, მამსადაძმე არ მოკვდებიან...“ და ა. შ. (H 791) მაგრამ გრძნობს, რომ ასეთი გზით მიზანს ვერ აღწევს და იძულებულია სულის უკვდავების დებულება მატერიალისტების არგუმენტების საპირისპირო არგუმენტების საფუძველზე დაიცვას. ამას ცდილობს, მაგრამ, რასაკვირველია, ვერაფერს აღწევს.

„პრეფორმიზმის“ რეპუტაციის დაცვა აქვს მიზნად დასახული. რადიშივემა ღრმა და ზუსტი ანალიზით აჩვენა მთელი „მეტციცებისა“. მან აჩვენა, რომ თესლი ვიღრე არ განვითარებულა, არ გაჩენილა ტვინი, ნერვები და სხვ., არ შეიძლება ავი მივიჩნიოთ გონიერ არსებად—ფსიქიკის მატარებლად. არცაა ის ისეთი. გონიერებით, ფსიქიკით აღჭურვა იქ ხდება. სადაც მატერიალური ორგანოებია განვითარებული,—ამტციცებს რადიშივევი. მაგრამ ამის დადგენის შემდეგ ცხადია, რომ სულიერობა, ფსიქიკა სწორედ ამ ორგანოების თვისებად უნდა იქნეს მიჩნეული და სხვად არაფრად,—ამბობს რადიშივევი. წინააღმდეგ შემთხვევაში ორგანიზმში სულის შემოსახლება უნდა დაეუშვათ. სწორედ „შემოსახლებულად“ რომ წარმოადგენს სულს მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებანი, ესაა რადიშივევის მიხედვით სულის უკვდავების მოძღვრების სრული სიყალბისა და არამეცნიერულობის მაჩვენებელი. ასეთ მოძღვრებათა არსებობის ვითარებაში პრეფორმიზმის ისეთ მისტიკურ თეორიას, იონა ხელაშვილი რომ ავითარებს, მეცნიერულად მოაზროვნე ადამიანთა წრეში არავითარი ღირებულება არ შეიძლებოდა ჰქონოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, იონა ხელაშვილი სულის უკვდავების დასაბუთებას მასთან დაკავშირებული სისტემური ხასიათის სხვა საკითხების მისტიკური, რელიგიური გადაწყვეტით ცდილობს. იგი თავს უსხმის ფსიქიკის განვითარების შესახებ მატერიალისტურ მოძღვრებას. მისი აზრით, რასაკვირველია, ფსიქიკა განვითარების შედეგი არაა. რაკი სულის „შესახლება“ ღვთაების მიერ ხდება, — განუმარტავს იონა ხელაშვილი იოანე ბაგრატიონს,—ამიტომ ცხადია, რომ იგი ერთ-ერთი სახის ორგანიზმში იქნებოდა „შესაძლებელი“. ასეთია მისი მტკიცებით ადამიანი. ხელაშვილი ამტკიცებს, რომ სულიერი მხოლოდ ადამიანია. ცოცხალი მისთვის არ ნიშნავს სულიერს. იგი წერს: „ორძილებთა ცხოვმწლად ვიტყვით არა მგონებელნი სულებისა მათ შინა, ვითარმცა იყვნენ სულები მდელითა და ნერგებთა და სოკობებთა შორის, არამედ ძალნი მოზარდობისანი არიან თითოეულთა თჯისისა ნათესავისა და სახისა მაწარმოებლად“. ხელაშვილი ევოლუციის მატერიალისტურ მოძღვრებას ებრძვის და მისტიკურ პრეფორმიზმსა და ვიტალიზმს იცავს. „სიცოცხლის ძალაც“ („ძალნი მოზარდობისანი“) ღვთაების მიერ არის განსაზღვრული. ამიტომაც,—ამტკიცებს ის,—რომ ცხოველთა სამყაროში „გვარები“ ერთხელ და საბოლოოდ დადგენილია. „ცვალება კერძობითნი არიან, და არა ნათესავებისა და სახეებისა მათისა, რამეთუ თითოეულთა თჯისი ძალი აქვს ზეგარდამო განსაზღვრული“ (H791). იონა ხელაშვილი ამ შემთხვევა-

შიც შეგნებულად ებრძვის მატერიალიზმს: „სიცოცხლის ძალის“ ცნებით ორგანულსა და არაორგანულ სამყაროს შორის გარღვეულ უფსკრულს დებს. მისი მტკიცებით არაორგანულიდან ორგანული გერ წარმოიშობა: „მკვდართა ნივთებთა არცა თვსთა დაბადება ძალუძსთ“ და არც სიცოცხლის (H 791).

პრეფორმისტულ თვალსაზრისს იონა ხელაშვილი ადამიანის ასაკობრივი განვითარების ბუნების გარკვევის შემთხვევაშიც იცავს. იონა ხელაშვილი ადასტურებს, რომ ადამიანის ფსიქიკური განვითარება ასაკობრივი ფორმაციების გზით მიმდინარეობს. მისი აზრით, ყოველი ასაკის თავისებურება განვითარების, მომწიფების შინაგანი კანონებით არის განსაზღვრული. იონა ხელაშვილი წერს: „შინაგან ძვრათა გარეგან მოქმედებას“ წარმოადგენს ასაკი. იონა ხელაშვილი შემდეგ ასაკობრივ ფორმაციებს გამოყოფს. „ჩხუილობა, უსუსურობა, წინველობა, ყრმობა, ჭაბუკობა, ჯომოშობა, ქარმალობა, მცობა, მოხუცებულობა, მიხრწნეულობა“. ამასთანავე ერთად იონა ხელაშვილი დასძენს, რომ „ვითარცა ჯიშებიცა არიან სხვადასხვანი, ეგრეთვე ძალითა და მოქმედებისააცა არიან განყოფილ“ ესე ასაკებო ურთიერთ შორის; ე. ი., იონა ხელაშვილი ამტკიცებს, რომ ყოველი ასაკობრივი საფეხური შინაგან ძვრათა კანონებით არის განსაზღვრული. ამიტომ, როგორც სხვადასხვა არის ცხოველთა სამყაროს ჯიშები, ასევე სხვადასხვაა და ურთიერთისაგან განსხვავებული ყოველი ასაკობრივი საფეხურით. საგულისხმოა, რომ ყოველ ასაკობრივ საფეხურში იონა ხელაშვილი ასხვავებს იმას, რაც, „ძალითათ“ არის მოცემული; ე. ი. პოტენციურად ანუ განვითარების შესაძლებლობის სახით, იმისაგან, რაც მოცემულია „მოქმედებითად“, ე. ი. აქტუალურად მომწიფებული სახით. ასაკობრივი ფორმაციების დახასიათებისას, მათი განსხვავების დადგენისას მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული როგორც ის, თუ რა ძალებია ამ ასაკში მომწიფებული, ისე — რა ძალებია ამ ასაკში პოტენციურად მოცემული.

საგანგებო აღნიშვნის ღირსია, რომ ასაკების ის პერიოდიზაცია, რომელიც იონა ხელაშვილს აქვს წარმოდგენილი, ყველაზედ სრულად და დიფერენცირებულად უნდა ჩაითვალოს იმ პერიოდიზაციათა შორის, რომელიც სხვა ავტორებთან გვხვდება. საკითხს—ქართულ მწერლობაში რა პერიოდიზაცია გვხვდება ასაკებისა,—საგანგებოდ შეეხო ივ. ჯავახიშვილი ნარკვევში „ადამიანის ბუნება ქართულ მწერლობაში“. ივ. ჯავახიშვილის მიერ დადასტურებული იყო რიგი ასაკობრივი ფორმაციები, რომელთაც ქართველი მოაზროვნე-

ნეები გამოყოფდნენ. მაგრამ, როგორც აღვნიშნით, ეს ცუდები არ შეიძლება ამომწურავად ჩაითვალოს. იონა ხელაშვილის პერიოდიზაცია ყველა იმ პერიოდიზაციასთან შედარებით, რაც დღემდე ბუნებისაა ცნობილი ქართული წყაროების მიხედვით, როგორც აღვნიშნეთ. ყველაზედ უფრო სრული და დიფერენცირებული ხასიათის მქონეა (იხ. იონა ხელაშვილის ხელნაწერთა კრებული, II 2226).

პედაგოგიურ საკითხებზე მსჯელობისას, იონა ხელაშვილი იმ მოსაზრებას გამოთქვამს, რომ პედაგოგიკური პროცესის აგებას საფუძვლად უნდა დაედოს ცოდნა და ექვსი ასაკობრივი განვითარების თავისებურების შესახებ, თუ რა არის მონაწილეობის აქტივობად ამა თუ იმ ასაკში და რა ძალები იმყოფებიან განვითარების შესაძლებლობის სფეროში. იონა ხელაშვილი სოლომონ დოდაშვილს ურჩევს, ომ თავისი პედაგოგიური მოღვაწეობის დროს ყოველთვის ამოდიოდეს მოსწავლის ასაკობრივი თავისებურების ცოდნიდან; იცოდეს „ხარაკტერნი ფიზიოგნომიანი და ტალანტები და ბუნებანი და თვისებანი და ძალნი სულისანი შაგათისა“ (II 2226).

არ იქნება მნიშვნელობასმოკლებული, იონა ხელაშვილის ზემოთ მოყვანილ შეხედულებებთან დაკავშირებით (ასაკობრივი განვითარების შესახებ). მოვიყვანოთ იმ შეკითხვის შინაარსი, რომლითაც, ჩანს, ემპირისტული, მატერიალისტური მიმდინარეობის წარმომადგენელს მიუმართავს იონა ხელაშვილისათვის. ეს შეკითხვა ეხება პრეფორმისტულ თეორიას და მისგან გამომდინარე რელიგიური ხასიათის დასკვნებს. შემკითხველი, ჩანს, არ იზიარებს განვითარების პრეფორმისტულ თეორიას და, მით უმეტეს, მასზე აგებულ მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებებს. იგი ასე აგებს თავის მოსაზრებებს: თუ განვითარება შინაგანი ძალებითაა განსაზღვრული და გარემოზე არ არის დამოკიდებული, მაშინ რატომაა, რომ ასაკი, შინაგანი ტენდენციებით განსაზღვრული თავის განვითარებაში, არაფერს არ ამჟღავნებს ისეთს, რაც ასაბუთებდეს და ამართლებდეს ქრისტიანული რელიგიის შეხედულებებს ადამიანთა მოწოდების შესახებ? თუ ქრისტიანული რელიგია ნამდვილად იმას ქადაგებს, რაც სინამდვილის ცოდნიდან გამომდინარეობს, მაშინ არ უნდა იყოს განსხვავება ადამიანის ბუნების შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებასა და იმ მონაცემებს შორის, რომელთაც გვაძლევს ადამიანის ბუნებაზე ობიექტური დაკვირვება. შემკითხველი ხაზს უსვამს, რომ ყველა ასაკში, ბუნებრივი ტენდენციის მოქმედების საფუძველზე, ის ძალები ვითარდება, რომლებიც ამქვეყნიური სინამდვილის სიყვარულს,

მისი სამდიდრით ტკობას უდევს საფუძვლად. და არა ის, რომლებიც მისგან დაცილებას, იმქვეყნიურისაკენ მისწრაფებას აღვივებს და ავითარებს. შემკითხველი მოითხოვს გარკვევას, რატომ არის, რომ ყველა ასაკში ის ტენდენციები ნელა ნელა, რაც „სიყვ-რულს ამის სოფლისა ვიდრე ზენა სამოთხისას“ განაპირობებს (H 2226). ასეთი ტენდენციებია: „ცქრიალი ნინველობის დროს, ფუნდრუკი მის ყრმობისა დროს“; თექვსმეტი წლიდან — „ლოციცობა“; ოცი წლიდან — „ქორციტა და ღულარისა სისხლებითა მიდრეკილობა სიძვისა მიმართ და მრავალთა ვნებულობად... ჯომოშობისა დროს მრუშობისა მიმართ, მიმართ ამპარტავნებისა და ნაყროვანებისა...“ და ა. შ. (H 2226).

ხელაშვილი ებრძვის მექანიცისტურ მატერიალიზმს, „ნატურალისტთა“ იმ შეხედულებას, რომ „ძალი ბადებსო და იპყრობა და სცავს სოფელსა“, ე. ი., რომ მოძრაობა მატერიის შინაგანი აუცილებელი თვისებაა. იონა ხელაშვილი წერს: „ეკითხვის მათ: რაჲ არს ძალი... მომიგებენ... არ ვიცი, მაგრა უწყვი ფიზიკა არს... ჰო, ჰო! ფიზიკასა შიგან არს ძალი, ესე იგი ბუნებასა შინა, მიუგებ ცოდვისა და დემონისა მსახურთა. ბუნება არა არს თჯიერ არსებისა, რამეთუ ბუნება არს თითოეულთა არსთა საქმენი... იხილეთ ნატურალისტრო, რომელნი გარე ზურგსა სოფლისასა კვრეტთ და ქერქებთა... ხოლო არსთა არსებანი არცალათუ გასმიესთ და ძალსა რომელსა იოცნებთ იგი არს სიბრძნე ღ-თისა, რომლითა დიდთა და წვრილთა და წენიკთა და წვლილთა, სქელთა და ზრქელთა ნივთებსა თითოეულთა აძლევს ვითარებითი ძალთა და ანიჭებს რაოდენობასა და რაჲსა მიმართობათა“ (H 791). ამრიგად, ღმერთია, იონა ხელაშვილის მიხედვით, რომ „მომნიჭებლობს მოძრაობისა ძალთა გუამისა სხეულებთა“ (H 791). ასეთია გაკვრით და ნაწყვეტ-ნაწყვეტად წარმოდგენილი ზოგიერთი მწარე იმ სისტემისა, რომლის ნაწილს წაოპოადგეს იონა ხელაშვილის მოძღვრება სულის უკვდავების შესახებ. ჩვენ მიზნად არ დავგისახავს ხელაშვილის მეტაფიზიკური სისტემის დადგენა. ამის კვლევა არ იყო ჩვენი ამოცანა. რაც ითქვა, საკმარისია იმის ნათელაყოფად, რაც ამჟამად ჩვენი ინტერესის საგანია, სახელდობრ, იმისა, რომ სულის უკვდავების შესახებ მოძღვრება იონა ხელაშვილს იოანე ბაგრატიონის შეკითხვებზე პასუხებში წარმოდგენილი აქვს როგორც იდეალისტურ, მეტაფიზიკურ შეხედულებათა სისტემის განუყრელი ნაწილი. როგორც ვთქვით, მისტიკური, იდეალისტური შეხედულებების მთელი ეს სისტემა იონა ხელაშვილს დალა-

გებულის აქვს მატერიალისტურ შეხედულებათა საპირისპიროდ, მატერიალისტური ფილოსოფიის არგუმენტების გათვალისწინებითა და მათი უარყოფის ცდის ნიშნით.

იონა ხელაშვილს უკვდავი სული და მისი, როგორც ზებუნებრივი ძალის, საკითხები მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საგნად მიაჩნია. სულის უკვდავების მტკიცება და მის შესახებ მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა გამართლება, ცხადია, მოითხოვდა შესატყვისი „ცოდნის“ დარგის დაკანონებასაც. იონა ხელაშვილის მიერ ფილოსოფიის ასეთ დარგად მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია იყო წარმოდგენილი. მისი განმარტებით, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია სწორედ სულის ზებუნებრივი თვისებების შესახებ სწავლაა. მაგ., საკითხი იმის შესახებ, თუ ჩანასახს როგორ ჩაენერგება სული ღვთაების მიერ, იონა ხელაშვილის მიხედვით, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საკითხია (H 791, გვ. 45). სულის მატერიისაგან განმასხვავებელი ნიშნების დადგენაც სულის ზებუნებრივი თვისებების საკითხია და, მაშ, ისიც მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის საგანია. მაგ. ის წერს: - გაშუქდულა პსიხოლოლიამან მეტაფიზიკისამან, რამეთუ ნიშატებრ სულისა ზესთა არიან და ქორცთა ქუშნა“.. (H 791, გვ. 63).

ისეთი დარგის კანონიერება, რომელიც სულის ზებუნებრივ თვისებებს იძიებს იონა ხელაშვილს „დასაბუთებულად“ მიაჩნია, სწორედ სულის უკვდავებისა და სულის თანდაყოლილობის მოძღვრებიდან გამომდინარე. სული სუბსტანციაა, — განმარტავს იონა ხელაშვილი, — მაშ, „სული არავისადმი მოკიდულ არს (H 791, გვ. 36). „არავისადმი მოკიდული“, ცხადია, თავის შემეცნების ძალას თავის თავში ატარებს: „სული გინა პსინი იცნობს თავსა თვსსა“. „სული ჩემი... თვსით თავისა თვსისა იოცნებს თავისა თვსისა ვინაობაა“ (H 791, გვ. 36). მაშ, სულს, სუბსტანციას, ცხადია, რომ თავის თავში აქვს თავისი შემეცნების ძალა (გონება). მაშ, მისი ზებუნებრივი თვისებების ცოდნა „უზრუნველყოფილია“.

ამავე პრინციპის საფუძველზე „აგებს“ ი. ხელაშვილი სულის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ზუნებრივი ძალების“, მისი ემპირიული მოვლენების შესახებ ცოდნას. ამაზედ ქვემოთ გვექნება კიდევ მსჯელობა. აქ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვინდა წინააწარ, რომ „ემპირიული“ ფსიქოლოგიაც, ე. ი. ცოდნა ემპირიული სულიერი მოვლენების შესახებ, ისევე როგორც მეტაფიზიკური სწავლა სულის ზებუნებრივ ძალებზე, იონა ხელაშვილს წარმოდგენილი აქვს ერთი ძირითადი წანამძღვრიდან — სულის უკვდავებისა და ღვთაებრივი წარმოშობის წა-

ნამძღვრიდან—გამომდინარე. „მეტაფიზიკურისა“ თუ „ემპირიული“ ფსიქოლოგიის აგებას იგი ისე ცდილობს, რომ არსად არაფერი საფუძველი დატოვოს აღნიშნული მისტიკური დოგმის სისწორეში ეკვივის შესატანად. მსჯელობის მთელი მიმართულება ისეთია, რომ მეტაფიზიკური ძალის, ბუნების მიღმა მდებარე ზებუნებრივი საწყისის დაშვების გარეშე სულიერი ცხოვრების ახსნა შეუძლებლად იქნეს დასახული. ის, რააც ჩვენ რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას ვუწოდებთ, სწორედ იმიტომ იყო რეაქციული. ე. ი. მეცნიერების განვითარების შემათფერხებელი, რომ მეცნიერების, კერძოდ ფსიქოლოგიის, საგანს ისე წარმოადგენს, რომ მისი არსება ბუნებრივის ფარგალს სცილდება. ბუნებრივი სინამდვილე არ არის თავის თავში დახსული; იგი თავისი არსებობით ზებუნებრივზე დამოკიდებულადაა წარმოდგენილი.

5. ახლა განვიხილოთ, როგორია იოანე ბაგრატიონის შეხედულებანი სულის სუბსტანციურობის საკითხზე. როგორც აღვნიშნეთ, იოანე ბაგრატიონის მოძღვრება სულის სუბსტანციურობისა და სულიერ მოქმედებათა შესახებ, ე. ი. მის ნაწერებში წარმოდგენილი ემპირიული ფსიქოლოგია, ცალ-ცალკე უნდა განვიხილოთ, რადგან ისინი ერთ მთლიან სისტემას, როგორც ეს იონა ხელაშვილს აქვს, არ ქმნიან. სწორი მსჯელობა რომ ვიქონიოთ იოანე ბაგრატიონის შეხედულებებზე სულის სუბსტანციურობის შესახებ, პირველ რიგში გარკვეული თვალსაზრისი უნდა გვქონდეს იმის შესახებ, თუ რას წარმოადგენს, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოები, „კალმასობა“, სადაც წარმოდგენილია. არსებითად, იოანე ბაგრატიონის შეხედულებანი აღნიშნულ საკითხზე<sup>29</sup>.

როგორც აღვნიშნეთ, ვფიქრობთ, უეჭვო უნდა იყოს, რომ იოანე ბაგრატიონის მიერ თავისი შრომების ჩამოთვლისას მითითებული „ენციკლოპეტიური გუარი წიგნი ვიდრე სხვადასხვა ჰსწავლათა ორასამდინ ჰსწავლა“ არის სწორედ „კალმასობის“ სახელით ცნობილი ნაწარმოები. ამიტომ, პირველ რიგში, როგორც თვითონ ავტორი აღნიშნავს „კალმასობა“, ენციკლოპედიის „გუარის“ წიგნია. ეს იმას ნიშნავს, რომ უნდა ვივარაუდოთ — იქ ცოდნა „ობიექტივისტურა“ თვალსაზრისით იქნება გადმოცემული; ესა თუ ის ცნება, თუ მოძღვ-

---

<sup>29</sup> ცხადია, რომ ჩვენი კონპეტენციის საზღვარს სცილდება „კალმასობის“ როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების, საკითხის ყოველმხრივი განხილვა. ამის შესახებ ჩვენ მხოლოდ ზოგიერთ მოსაზრებას გამოთვქვამთ, რის საბუთსაც ამ ნაწარმოების ფსიქოლოგიური ნაწილის შესწავლა გვადლევს.



ზება, დალაგებული იქნება ისე, როგორც ამ ცნების შემმუშავებელსა და მოძღვრების ფუძემდებელს ჰქონდა წარმოდგენილი. ეს რომ, მართლაც, ასე იყოს, სრულიად შეუძლებელი იქნება იოანე ბაგრატიონის შეხედულებათა დადგენა „კალმასობის“ მიხედვით. საბედნიეროდ, ნამდვილად ასე არ არის. ყოველ შემთხვევაში ფსიქოლოგიურა ცოდნის ნაწილი, რომელიც ჩვენი კვლევის საგანს წარმოადგენდა. ასეთი არაა. ამ ნაწილის შესწავლით გამოირკვა, და ქვემოთ ნათელი გახდება, რომ იოანე ბაგრატიონის შეხედულებათა დასადგენად „კალმასობაში“ იონა ხელაშვილის თუ სხვათა მიერ მოცემული ამა თუ იმ მოძღვრების განმარტება არ უნდა იქნეს აღებული მასთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებზე „კალმასობაში“ წარმოდგენილი მსჯელობისგან იზოლირებულად და მოწყვეტილად. თუ ასე მოვიქცევით. როგორც იტყვიან, ხეებს იქით ტყეს ვერ დავინახავთ. ავტორის შეხედულება იმის მიხედვით ირკვევა. ესა თუ ის ცნება თუ მოძღვრება როგორ ჩანს „კალმასობაში“ წარმოდგენილ შეხედულებათა მთელი სისტემის ფონზე: დამტკიცებულად, უარყოფილად, თუ საექვოდ. ამრიგად, „კალმასობის“ ავტორი, ერთი შეხედვით. თითქოს ობიექტივისტურად წარმოადგენს ამა თუ იმ ცნებასა და მოძღვრებას; მაგრამ ნამდვილად მათთან დაკავშირებული სხვა საკითხების გარკვევას ისე მიმართავს, რომ სრულიად ნათლად გამოთქვამს ამა თუ იმ ცნებისა და მოძღვრების მიმართ თავის დამოკიდებულებასა და შეხედულებას. ამრიგად, იმის გასარკვევად, ავტორის შეხედულებათა თუ არა ის, რაც იონა ხელაშვილის თუ სხვა პირით არის „კალმასობაში“ თქმული, საჭიროა „კალმასობის“, როგორც მთლიანი ნაწარმოების. მხედველობაში მიღება. ამ ნაწარმოების, როგორც მთლიანის, წარმოდგენა გვარწმუნებს, რომ ავტორი ძირითადად არ მიისწრაფოდა შეხედულებათა ობიექტივისტურად დალაგებისაკენ. თუმცა არ არის გამორიცხული ასეთი შემთხვევებიც. ესეც უნდა იყოს ძილებული მხედველობაში, რომ ის, რაც წმინდა ობიექტივისტურადაა წარმოდგენილი ენციკლოპედიის ხასიათის შრომაში, არ შეიძლება უდავოდ მივიჩნიოთ ავტორისათვის მისაღებ შეხედულებად. „კალმასობის“ ავტორის შეხედულებათა დადგენა, როგორც ცნობილია, იპითაა გაადვილებული, რომ ამა თუ იმ შეხედულების წარმოდგენისას ავტორი სხვადასხვა მხატვრულ ხერხს მიმართავს (სპეციფიკური სიტუაციის შექმნა, მოქმედ პირთა მამხილებელი რეპლიკები. მოქმედების ობიექტური შედეგის დასურათება და სხვ.). რითაც ის უშუალოდ და გარკვევით გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ამ შეხედ-

დულებებისადმი. ნაწარმოების ყველა ეს არსებითი თავისებურება მიღებული უნდა იყოს მხედველობაში „კალმასობის“ მიხედვით სულის სუბსტანციურობის შესახებ იოანე ბაგრატიონის შეხედულებათა დადგენისას. სულიერ მოქმედებათა შესახებ, როგორც აღვნიშნეთ, იოანე ბაგრატიონს საგანგებოდ აქვს დაწერილი ნარკვევი და ეს გაგვიადვილებს „კალმასობის“ ავტორის შეხედულებათა დადგენას ამ საკითხზე.

მას შემდეგ, რაც ნათელი შეიქნა, როგორ უნდა გამოვიყენოთ „კალმასობაში“ წარმოდგენილი მასალები, განვიხილოთ ამ წყაროს მიხედვით იოანე ბაგრატიონის შეხედულებები სულის სუბსტანციურობის შესახებ.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ იონა ხელაშვილისათვის ერთი და იგივე წყარო არსებობს როგორც სულის ზებუნებრივი, ისე ბუნებრივი თვისებების შესამეცნებლად; ესაა სულის ის ძალა, რომლითაც სული თავის თავს შეიმეცნებს; ქვემოთ ვნახავთ, რომ ეს არის გონებაპერეტიტი შემეცნების გზა, გონებრივი შემეცნება.

„ბუნებრივი ძალების“ შესახებ მოძღვრებასაც ხელაშვილი სულის უკვდავების პრინციპის საფუძველზე აგებს. აქედან გასაგებია, რომ სულის ბუნებრივი და ზებუნებრივი ძალების შესახებ სწავლას შორის, ხელაშვილის მიხედვით, განსხვავება არ არსებობს. ი. ხელაშვილი აღიარებს ფსიქოლოგიური ცოდნის ერთ სისტემას, სისტემას მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიისას. არსებული მონაცემების მიხედვით, თითქოს, სულ სხვა მდგომარეობაა იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში. იოანე ბაგრატიონის მიხედვით, სულის ზებუნებრივი ძალების შესახებ მოძღვრება, მოძღვრება სულის იმ მხარეების შესახებ, რომლებიც გრძნობადად არ არის მოცემული, მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიაა. იგი, როგორც ცოდნის დარგი, პრინციპულად განსხვავებულად იგულისხმება ცოდნის იმ დარგისაგან. რომელიც სულიერ მოქმედებებს შეისწავლის. მხოლოდ მოძღვრება სულიერ მოქმედებათა შესახებაა წარმოდგენილი, როგორც ცოდნის ისეთი დარგი, რომელიც შემეცნების იმავე პრინციპების მიხედვითაა აგებული, როგორც ყოველი დადებითი მეცნიერული სისტემა, რომლის საგანი ემპირიული, გრძნობადად მოცემული სინამდვილეა („კალმასობის“ შესატყვისი ნაწილის შესახებ, როგორც აღვნიშნეთ, ცალკე გვექნება მსჯელობა). ეს რომ ნამდვილად ასეა, მოვიყვანოთ ამის დამადასტურებელი მონაცემები.

იოანე ბაგრატიონი დგას აგნოსტიციზმის პრინციპებზე. „კალმასობაში“ სიტყვასიტყვით იმეორებს კონდილიაკის შეხედულებას,

რომ „...განფენილობასა ზედა არსებისასა ეპყოთთ ჩუჴნ უკუჴ გჳ-  
მოძიებასა ანუ შეცულებასა, ანუ განუზიდველსა ზედა არსებასა  
და მაშინ ჩუჴნ უკუჴ ორთავე შემთხჴულებათა შინა ვერარაჲსამე  
უძლებთ შემეცნებად, ვითარ ოდენ შესაბამიერსა ვითარებისა მათი-  
სასა, და მაშ, რომელსაცა ვუწოდებთ ჩუჴნ არსებად, ესე იგი არს  
ქუჴმდებარედ ანუ ქუჴმსაყრდნობელად ვითარებათა თანასწორ ვი-  
თარცა მას შინა ესრეთვე სხუათაცა ანუ მეორეთა შემთხჴულება-  
თა შინა მაშინ ჩუჴნდა იქმნების იგი უკნაურ“. ე. ი. იოჲნე ბაგრატი-  
ონი იმეორებს იმ შეხედულებას, რომ განფენილ სუბსტანციას (არ-  
სებას) ვაკვირდებით თუ განუფენელს („განუზიდველს“). ორივე  
შემთხვევაში ჩვენ „ვერა რაჲსაჲე უძლებთ შემეცნებად“— ვერაფერს  
ვერ შევიმეცნებთ გარდა იმ თვისებებისა, რომლებიც ამ სუბსტან-  
ციებს აქვთ. რაც შეეხება იმას, რასაც სუბსტანცია, არსება ეწოდე-  
ბა და რაც არს „ქუჴმ მდებარე“ თუ „ქუჴმ საყრდნობელი ვითარება-  
თა“, ამის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით არც ერთსა და არც მეორე  
შემთხვევაში.

ასეთი აგნოსტიკური პოზიციების ნიადაგზე შესაძლებელი გახ-  
და თუ არა ისეთი კონკრეტული ფსიქოლოგიის, სულიერ მოქმედე-  
ბათა შესახებ მოძღვრების, ჩამოყალიბება, რომ მას გზა გაეხსნა  
მატერიალისტური ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის, ამაზე ქვე-  
მოთ შევჩერდებით, აქ მხოლოდ იმას გვსურს გავუსვათ ხაზი, რომ,  
იოჲნე ბაგრატიონის აზრით, სულიერი სუბსტანციის შესახებ თავის-  
თავად შეუძლებელია ჩვენ რაიმე ცოდნა გვექონდეს. ვითარებათა  
შესწავლის საფუძველზე, აქ წარმოდგენილი მსჯელობის მიხედვით,  
ჩვენ შეიძლება მხოლოდ დავასკვნათ სულის როგორც მატერიისა-  
გან დამოუკიდებელი, მისგან განსხვავებული სუბსტანციის არსებო-  
ბის შესახებ.

ჩვენთვის ამ შემთხვევაში ისაა მთავარი, რომ ზეჴოთ მოყვანი-  
ლი ადგილიდან ხდება, რომ, რაც ნათქვამია „კალმასობაში“ მოძ-  
ღვრებაზე სულის ზებუნებრივი ძალების შესახებ, მაგ., ნი-  
სი უკვდავების შესახებ, არ შეიძლება ნამდვილ ცოდნად იქნეს მიჩ-  
ნეული. სხვა ადგილას იოჲნე ბაგრატიონი ამას უკვე გარკვევით ამ-  
ბობს. მისი აზრით, ასეთი ცოდნა მეტაფიზიკურია; მეტაფიზიკური  
იმ გაგებით, რომ ეს ფილოსოფიური ცოდნის ის დარგია, რომელიც  
ზებუნებრივ საგნებს ეხება და არაა ნამდვილი მეცნიერული ცოდ-

ნ.<sup>30</sup> ამ მხრივ განსაკუთრებით საგულისხმოა საუბარი იოანესა და მუხრან ბატონის ძეს—გრიგოლს შორის<sup>31</sup>.

ამის შემდეგ, რაც იონა ხელაშვილი გრიგოლთან საუბარში განმარტავს რეგ საკითხებს, გრიგოლი ერთ რეპლიკას წარმოთქვამს, რითაც უაზროდ ხდის ყველაფერს. რაც იონას მიერ მეტაფიზიკური ა:ვალსაზრისით იყო განხილული.

---

<sup>30</sup> იონაზე ბაგრატიონი განმარტავს: „მეტაფიზიკა არს ზესთა ბუნების მეტყველება“ (H 2196); „მეტაფიზიკა განმსჯელობს მხოლოდ ზესთა ბუნებითა არსებთათს, ესრეთ ვითარცა იგი მსჯელობს ლეთისათს, ანგელოზთათს, სული-სათს... და სხვა“ (H 2153); „მეტაფიზიკა იპყრობს თს შორის ოთხთა უკუშე-წილთა. ესე იგი: ონტოლოგია, კოსმოლოგია, პსიხოლოგია და ლეთის მეტყვე-ლება“: „პსიხოლოგია“, როგორც მეტაფიზიკის დარგი, განმარტებულია ასე: „პსიხოლოგია, როგორც ცნობა მშენივეირისათს საზოგადოდ“ (H 2196).

<sup>31</sup> იონაზე ბაგრატიონი თავის შეხედულებებს ფსიქოლოგიის საკითხებზე ხშირად „ვოლტერიაანელების“ პირით გადმოგვცემს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ისეთ კონტექსტშია ეს შეხედულებები გადმოცემული, რომ სრულიად ცხადია: ეს ავტორის შეხედულებანია, იმ შეხედულებათა დალაგება, რომელთაც ავტორი არ ეთანხმება, ყოველთვის გამასხარავებით, გამანადგურებელი რეპლიკით ან ირონიით და ა. შ. მთავრდება. რუსეთის ნოწინავე საზოგადოებრივი ფილოსო-ფიური აზრი, ვოლტერიაანელების პირით ნათქვამი შეხედულება, ყოველთვის წარმოდგენილია სწორედ როგორც მოწინავე და კეშმარტი. ზემოთქმულის და-სადსტურებლად მოვიყვანოთ იონა ხელაშვილის საუბარი მუხრან ბატონის ძესთან—გრიგოლთან. ეს საუბარი ისეა გაშლილი. რომ მკითხველის წინაშე ნათ-ლადა წარმოდგენილი: მუხრან ბატონის ძე გრიგოლი ახალ და მოწინავე შეხე-დულებას ავითარებს; თანაც საუბარი ისე მთავრდება, რომ მკითხველისათვის ცხადია: გრიგოლი კეშმარტს აზრს ამბობს და ავტორიც მის მხარეზეა. მოვი-ყვანოთ ეს ადგილები.

გრიგოლი ეუბნება იონას: „დიდი ხანია ველარსად განახეთ“. იონა: „მე მსურდა ხილვა თქვენი, გარნა თქვენ მყოფობთ პაყების კორპუსში“. გრიგოლი: „მე ახლა შევასრულე სწავლა და კიდევ გამოველ და ყოველთვის შინ ვარ“. მოყვანილი ადგილი ცხადად მოწმობს, რომ ახალი და მოწინავე აზრის მატა-რებლადა წარმოდგენილი გრიგოლი. ახლა ამ საუბრის დასაწყისი ნაწილი და დასასრული მოვიყვანოთ იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ ამჟღავნებს ავ-ტორი თავის დამოკიდებულებას, ვინ მიაჩნია ღირსად სიმპათიისა და ვის ან-დობს თავის შეხედულების წარმოდგენას. იონა: „რასაც ამბობენ თქვენთვის, თუ ის სწავლა მივილიათ, სულ რომ არა გესწავლა რა ის უმჯობესი იქნებოდა და უსარგებლესი“. გრიგოლი: „რაჟ?“ იონა: „სარწმუნოებისა არარად რაცხვა“. გრიგოლი: „თქვენსავით ცუდ მორწმუნეობა არ ვისწავლე, ვოლტერის სწავლას შეუდეგ“. ამის შემდეგ გაიშლება საუბარი, სადაც წარმოდგენილია, კერძოდ ჩვენთვის ზემოთ დასმულ საკითხთან დაკავშირებით, მოწინავე აზრები, რასაკ-ვირველია ვოლტერიაანელების პირით. გარდა იმისა, რომ თვითონ საუბრის შინაარსი მოწმობს ვოლტერიაანელების შეხედულებათა სისწორეს, საუბრის და-

გრიგოლი ამბობს: „ყოველივე კარგად განმარტე გარნა თქვენ უფრო ჰკერძავთ მეტაფიზიკურს გვაოხედ განმარტებასა... მე უფრო მწადლა ფილოსოფოსთ სახით განმარტება“. ავტორი ფარხმალს აყრვენიებს იონას ამ შენიშვნის წინაშე და იძულებულს ხდის მას ის აქვეაღს რაც ავტორს კემშარტად მიაჩნია. იონა უპასუხებს: „მე მაგ უბნობისათვის ამის მეტს ვერას მეტყუვი. ჰგავს გრძნობითთა ნივთთა განმარტება უფრო სათნო არს თქუშნდა ვიდრემდე გონებით მისაწთომთა“. იონას განმარტებით „მეტაფიზიკა განსუჯელობს მხოლოდ ზეშთა ბუნებითთა არსებთათჳს. ესრეთ ვა მჰსჯელობს... სულისათჳს.... რომლისა გამო მიმოგონებამ მისი არა რაჲთამე ღონითა მიდრკების შეზავებულთა ნივთთადმი განსაწვალებლად და იგი მჰსჯელობს მხოლოდ განყენებით ანალოგიისამებრ. ესე იგი შეთანასწორებით შეუზავებელთა არსებთათჳს“. ამრიგად, არსებობს „მეტაფიზიკური გუარი“ განმარტებისა. მისი საგანია ზეშთაბუნებითი არსები, მაგ. სული. სული, როგორც ზემოთ ამბობდა იონანე ბაგრატიონი. არ შეიძლება ნამდვილი ცოდნის საგანი იყოს. ახლა იგი იმას ადასტურებს. რომ სული არც არა, ნამდვილი ცოდნის საგანი. იგი, მისი აზრით, როგორც დავინახეთ, მეტაფიზიკის საგანია. მეტაფიზიკის მეთოდი, როგორც ზემოთ გამოიჩქვა, არ არის მეთოდი, რომლითაც მოიპოვება ცოდნა რეალურის, გრძნობადის შესახებ. ამ „საუბრით“ ისიც გამოიჩქვა. რომ იონანე ბაგრატიონისათვის „სათნო“ და მისაღები სწორედ მეცნიერული ცოდნაა. ცოდნა გრძნობადი სინამდვილის შესახებ. რეალურის, გრძნობადის, „არა-ზეშთაბუნებითის“ ცოდნის წყარო არის ანალიზი. „განწვალება“. ეს გრძნობადის. შეზავებულ ნივთთა შესატყვისი მეთოდია. კემშარტი ცოდნას გრძნობადის შესახებ ამით მივალწევთ. მეტაფიზიკა კი, თავისი საგნის შესატყვისად, მიმართავს განყენებულ მსჯელობას, ანალოგიებს. ანალიზის მეთოდს ჩვენ ქვემოთ დავუბრუნდებით დაწვრილებით.

იონანე ბაგრატიონი იმეორებს კონდილას და ამტკიცებს. რომ ანალიზი არის „გამოწვლილებით განრჩევა... წვლილ მოგონებით განრ-

სასრულიც ნათლად მეტყველებს, ვის მხარეზეა ავტორის სიმპათიები. „...და დასრულდა უბნობა. გრიგოლმან აქო ბერი და უთხრა (ცინიკურად.— ფ.): თუ აქ დავმთებოდე, დიდხანს მოძღვრად გიყოლებდიო“. იონანე: „მე თქვენისთანა მოწაფე არას მარგებს“. გრიგოლ: „მართალს ანობთ, ვერ მომარტყუვებთ, რომ ცოდნას შეგინდობო და ფული მომეცო“. ასეთი მხატვრული ხერხით ცხადადაა მითითებული, რომ იმისაგან, რაც ითქვა მათ საუბარში, უნდა ვიგულისხმობთ, რომ იონანე არა სანდო აზრებს ავითარებდა და ვოლტერიანელი კი კრიტიკულსა და კემშარტს.

ჩევა არს განწვალება სხეულისა“... როდესაც „ესე ვითარათა ხატითა განვარჩევო რომელსაჲ სხეულსა, მაშინ ვიქმნებით ჩუშნ მცნობელ ესოდენ რაოდენაცა შესაძლებელ არს ჩუშნ მიერ ცნობად მათდა“ (H 2153). ამრიგად, რაც შეიძლება ვიცოდეთ საგნის შესახებ, ეს შეიძლება ანალიზით ვიცოდეთ. ამით მიიღება ნამდვილის სწავლა, რომელიც, იოანე ბაგრატიონის განმარტებით, „არს. მეცნიერება ცნობად ჩვენებად საფუძვლიან და კანონიერად ყოველისა წინადადებათა სიმართლისა“ (H 2180). ასეთი სწავლა არ არის მეტაფიზიკა. ამრიგად, იონა ხელაშვილი ამტკიცებს, რომ ცოდნა სულის სუბსტანციას შესახებ ისეთივე კანონიერი ცოდნაა, როგორც ცოდნა „სულიერ მოქმედებათა“ შესახებ, რადგანაც ორივე სულის მიერ თავის თავის შემეცნების შედეგია და ამდენად ორივე ერთი მეტაფიზიკური სისტემის განუყოფელ ნაწილებს წარმოადგენს. ამას საწინააღმდეგოდ იოანე ბაგრატიონი ასხვავებს მეტაფიზიკურ ცოდნას სულის როგორც სუბსტანციის ზებუნებრივი ძალების შესახებ, როგორც არაწამდვილ, სწორედ მეტაფიზიკურ ცოდნას (რადგანაც სუბსტანციის შესახებ ნამდვილი ცოდნა პრინციპულად გამორიცხულია). მეცნიერულ ანალიზზე აგებული ნამდვილად მეცნიერული, ანტიმეტაფიზიკური ცოდნისაგან გრძნობადად მოცემულ სულიერ მოქმედებათა შესახებ.

ადგენდა რა ენციკლოპედიური ხასიათის შრომებს, იოანე ბაგრატიონს მაინც საჭიროდ მიუჩნევია სულის სუბსტანციურობის შესახებ მისტაკურ-რელიგიური შეხედულებების, თუ შეიძლება აქეთქვას, ობიექტივისტური გადმოცემა. ამიტომ ამ ნაწარმოებებში არის ადგილები, სადაც ნათქვამია, რომ: „კაცი არს... შედგმული მოკვდავისა სხეულისაგან და სულისა უკვდავისა“ (H 2196, გვ. 1; „კალმასობა“, ზ. ჭიჭინაძის გამოცემა, გვ. 40). „სული არაჲ ჰსიხი, რომელიცა უამიერად კაცთა შორის მწერტელობს ყოველსავე შემეცნებასა, ჰაზრსა, მსაჯულებასა და წინასწარმილებასა თვინიერ მტარასა მონაწილეობითა სხეულისათა“ („კალმასობა“, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედ., გვ. 14). „სიტყვიერი უკუშ სული, რომელიცა თუთ საკუთრადა მიანიჭა ღმერთმან კაცთა და არს არსება მარტივი და შეუზავებელი და გონიერებისა და ხელოვნებისა შემწყნარებელი და განმსჯელი მარადს ესე ვითარნი უკუშ არს საუკუნო და დაუსრულებელი“ (H 2226, გვ. 86). ასეთ შეხედულებას გულისხმობს აგრეთვე „კალმასობის“ ვრცელი მსჯელობა სულის შესახებ (H 2170).

ეს მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებანი სულის სუბსტანციურობის შესახებ იმ შეხედულებათა მთლიან სასტემაში, რომელთაც იოანე ბაგრატიონი ავითარებს „კალმასობაში“, წარმოდგენილია როგორც მეტაფიზიკური, რელიგიურ რწმენაზე აგებული არამეცნიერულა სწავლა<sup>32</sup>.

ეს არსებითი მხარეა, რომლითაც იოანე ბაგრატიონის შეხედულებანი უპირისპირდებიან სულის სუბსტანციურობის საკითხების გაშუქებაში იონა ხელაშვილის შეხედულებას. იოანე ბაგრატიონი სხვა მხრივაც უპირისპირდება იონა ხელაშვილს ამ საკითხის განხილვისას. როგორც აღვნიშნეთ, იონა ხელაშვილს სულის უკვდავების შესახებ მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრება წარმოდგენილი აქვს თავის პასუხებში იოანე ბაგრატიონის შეკითხვებზე, როგორც განუყრელი ნაწილი მთლიან იდეალისტურ, მისტიკურ-მეტაფიზიკურ შეხედულებათა სისტემისა. თანაც ისე ალაგებს ამ მოძღვრებას, რომ ცდილობს არავითარი საფუძველი არ დატოვოს აღნიშნული მისტიკური დოგმის სისწორეში ექვეს შესატანად.

იოანე ბაგრატიონი ამის საწინააღმდეგოდ იქცევა. ის იმთავითვე პრინციპულად ამ „სწავლას“ მეტაფიზიკურ, არამეცნიერულ სწავლად წარმოადგენს. შემდეგში ამასთან დაკავშირებულ საკითხებს ისე განიხილავს, რომ მკითხველისათვის სულ უფრო და უფრო საეჭვო ხდება ის, რაც თქმული იყო სულის უკვდავებისა და მისი ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ, და საბოლოოდ სულ მიუღებელს გაზდის მას სენსუალისტური მატერიალიზმის მოძღვრების მიხედვით აგებული კონკრეტული ფსიქოლოგიის მონაცემების შუქზე.

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ შეხედულებანი სულის უკვდავებისა და მისი ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ „კალმასობაში“ წარმოდგენილია რა რელიგიისა და თეოლოგიის საკითხებზე იოანე ბერას ქადაგებებში, ამათხედაც ვრცელდება ის დაცინვა, ირონია და გამასხარავება, რომლითაც ეკიდება „კალმასობის“ ავტორი ამ ქადაგებებს.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> როდესაც საქმე ენციკლოპედიური ხასიათის შრომასთან გვაქვს და ისიც რეაქციის ნძვინვარების იმ ვითარებაში დაწერილთან, რომელშიც იოანე ბაგრატიონი იმყოფებოდა მისტიკურ-რელიგიური შეხედულების წარმოდგენისას, განსაკუთრებული მნიშვნელობის ხასიათს ის კი არ იძენს, თუ რა არის წარმოდგენილი, არამედ ის, რა კონტექსტშია წარმოდგენილი.

<sup>33</sup> სამართლიანად მიუთითებდა გ. ჯავახიშვილი, რომ იოანე ბაგრატიონი ცდილობს „გამომეიჯნოს იოანე ბერის სწორედ ინიტომ, რომ იოანე ბერი გან-

რა ღირებულება უნდა ჰქონდეს ღვთისმეტყველების თვალსაზრისით და მართლმადიდებლობის დოგმატებას მიხედვით ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას სულის უკვდავებისა და ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ: „როდესაც ავტორი ამის მქადაგებელს თავის რწმენაზე რამდენჯერმე ათქმევინებს უარს?! ერთხელ, ტფილისში „გაფრანგებისას“, მეორედ — ეჩმიადინში სომეხთა რელიგიის მიღებისას და ა. შ.“ [164].

საერთოდ, ავტორი მკითხველს იმას შთააგონებს, ვისაც ნამდვილი სწავლა მიუღია, მას არ სწამს მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებათა სისწორე (მათ შორის არც სულის უკვდავებასა და ღვთაებრივი წარმოშობის შეხედულების სისწორე). ამ მხრით საგულისხმოა საუბარი ეჩმიადინში მართლმადიდებელთა რწმენას გადამდგარ იონასა და მღვდელ გიორგა შავმელიქიშვილს შორის. იონას ნათქვამზე, რომ „...რას მასწავლი, მე უკეთ არა ვარ ნასწავლი შენზედა, დავით რექტორისაგან გაზდილი?“. გიორგი უპასუხებს: „ღია იმისთანა ოსტატი, რასაკვირველია, სჯულს გაგიადვილებდა გაააშვებად“ („კალმასობა“, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედ. ტ. II, გვ. 149). ეოლტერიანელი ციციშვილის შესახებ იონამ თქვა: „ერთადა ვართ აღზრდილი რექტორისაგან თელავს“. ამაზე ზურაბი სარკასტულად შენიშნავს: „მაშა ორნივ დიდი წმინდანი იქნებითო“. ამრიგად, სწავლა უადვილებს „სჯულის გაშვებას“ და ამის შედეგად ხდება ადამიანი არაცრუმორწმუნე და ნამდვილად მცოდნე. სულის უკვდავებისა და ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ შეხედულების მიმართ თავისი ეჭვის გამოსახატავადაც იყენებს „კალმასობის“ ავტორი ზემოთ აღწერილ მხატვრულ ხერხებს. მაგ., ჩვენი აზრით, სწორედ იმ მიზნით, მკითხველში რომ ეჭვი აღძრას იმის სისწორეში, რაც ათქვა ადამიანისა და მისი სულის წარმოშობის შესახებ რელიგიური შეხედულებების მიხედვით პირველ პარაგრაფში, მომდევნო, მეორე, პარაგ-

---

სახლერულად მორწმუნე კაცია, ცრუმორწმუნე, როგორც მაჰინდელი სამღვდლოების უმეტესობას, მას წამს სასწაულმოქმედ ხატთა, წყაროთა და პირთა არსებობა, ავტორს კი შეპარვია ეჭვი ურწმუნოებისა ამგვარი მოვლენებისადმი. ავტორი ამას ახდილად არ ასახელებს, მაგრამ ეს ცხადად ჩანს იქიდან, რომ ავტორი არც ერთ შემთხვევას არ უშვებს, რომ არ აიგდოს სასაცილოდ არა თუ ითანეს ცრუმორწმუნეობა, არამედ თვით ისეთი საფუძველიც კი ქრისტიანობრივი სარწმუნოებისა, როგორცაა: ზიარება, ახსარება, სასუფეველზედ სწავლა და ა. შ.“ რაკი შეხედულებათა ამ წრეში ხვდება სულის უკვდავებისა და მისი ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ შეხედულება, ცხადია, იგი კარგავს „სწავლის“ ხასიათს.



რაფშივე გამოჰყავს მოქმედ პირად ვოლტერიაანელი ციციშვილი, რომელიც „ღვთის უსიყვარულობას ჭადაგებს“. ამით უთუოდ მოხდენილად ანიშნებს და მოაგონებს მკითხველს, რომ, რაც ითქვა ადამიანისა და სულის წარმოშობის შესახებ, მეტად საეჭვო და სადავო დებულებაა. ვოლტერიაანელთა არსებობა ამის უტყუარა საბუთია.

გარდა ასეთი მსატკრული ხერხებისა და შემოვლილი გზებისა სულის „ზეშთაბუნებითი“ თვისებების შესახებ, მისტიკურ-მეტაფიზიკური შეხედულებების სისწორეში მკითხველის ეჭვს არსებითი მხრივ აღძრავს იოანე ბაგრატიონი, როდესაც ამ შეხედულებებთან დაკავშირებულ სხვა საკითხებს განიხილავს. მოვიყვანოთ ამის მაგალითები. „კალმასობაში“ მოტანილია დებულება, რომ „სული არს არსება განსხუაებული სხეულისაგან“ (S 5374, გვ. 30) და რომ „სული მწერტელობს ყოველსავე შემემცნებას... თვინიერ მცირისა მონაწილეობითა სხეულისათა“ („კალმასობა“, გვ. 14). მაგრამ ეს დებულებები კარგავენ ძალას იოანე ბაგრატიონის დადებით შეხედულებათა ფონზე, როდესაც დგება საკითხი: რა არის სულის დამახასიათებელი თვისება ან, როგორც ნათქვამია, „განმასხუაებელი თჳსება“. ამ კითხვაზე პასუხში იოანე ბაგრატიონი უკვე სენაუალიზმის ცნობილ დებულებას (კონდილაკი) ამტკიცებს, რომ „სულისა ღონიერება მგრძნობელობად არს უკუშ განმასხუაებელი თჳსებავე მისა“ (S 5374, გვ. 32), ე. ი. სულის უნარი, მისი „ღონიერება“ იმისა, რომ მას აქვს მგრძნობელობა, ესაა მისი დამახასიათებელი თვისება, მაგრამ, რადგან მგრძნობელობა არის „მცნობელობა“ „მყოფთათვის გარეშე მისსა საგანთა“ („კალმასობა“, გვ. 14). ავტორი აყენებს საკითხს: „ვითარითა უკვე ხატითა სული ჩვენი მიმღებლობს ესე ვითართა შემემცნებათა და ანუ სად არს ადგილი მისი?“ (იქვე) და ასეთ პასუხს აძლევს: „საშუალობითა ნერვებთათა (ანუ მგრძნობელთა ძარღვებთაგან), რომელნიცა უკვე არიან თანაზიარნი კერძოთადნი გრძნობისა შემადგენელთა, რომელნიცა მიართმევენ მოქმედებათა თვისთა გონებასა, რომელიცა მდგმობს, ფილოსოფოსთამებრს, უმეტეს ტვინსა შინა. ხოლო ტვინსა მაა შინა არს უწყებული უკვე ადგილი, სადაცა ყოველნი უკვე წევრნი შეერთდებიან. და ესე არს ადგილი იგი, სადაცა ხელმწიფებს უკვე სული და ამა მოქმედებათა ძლით მომპოვნებლობს იგი ყოველთა მცნობელობათა ნივთთათვის“ (იქვე, გვ. 14—15). გამოდის, რომ მისი ძირითადი თავისებურების — მგრძნობელობის, შეგრძნების განხორციელება სულს სრულიად არ შეუძლია სხეულის, გრძნობის ორგანოს გარეშე. მაშ. საეჭვოა ის დებულება, რომ სულის მოქმედებანი ხორციელდებიან „თვინიერ მცირისა მონაწილეობისათა სხეულისათა“; თანაც ირკვევა, რომ ტვინ-

შია ამის ცენტრი; როდესაც საკითხი სურვილების შესახებ დადგა, აქაც იოანე ბაგრატიონის განმარტავს, რომ „წადილი სულისა“ „არ იგი რაეცა ესაჭიროების სხეულსა“, „წადიერება სულისა მექონ არს საგნისა თუსისა, რომელიცა მიისწრაფის სარგებლოვანისა და არა სავნებელისა საგნიადმი“ (იგულისხმება სხეულთათვის „სარგებლოვანისა“ ანუ „სავნებელისა“. — ა. ფ. H 2153, გვ. 23). დასასრულს, აღვნიშნოთ ერთი ადგილიც.

როგორც ზემოთ იყო ნაჩვენები, იონა ხელაშვილი იოანე ბაგრატიონს უმტკიცებდა, რომ სული მხოლოდ ადამიანს აქვს. რაკი სული ღვთაებრივია, აგი ერთ-ერთი სახის ორგანიზმში უნდა იყოს „შესახლებული“ და ღმერთმა ასეთ ორგანიზმად, იონა ხელაშვილის ნიხედვით, ადამიანის ორგანიზმი აირჩია. იოანე ბაგრატიონი სხვა თვალსაზრისზე დგას. მისი აზრით, სული ყოველ ცოცხალ ორგანიზმს აქვს და აქვს მისი ორგანიზმის შესატყვისი. ამიტომ არის სული სხვადასხვა სახის: „მოზარდობითი“, „მშუვნერობითი“ და „სიტყვიერობითი“ (ადამიანის). თანაც აღნიშნავს, რომ ის სული, ცხოველთა სამყაროში რომ გვხვდება, არას სხეულია თვისება: „ორნი უკუშ ზემოხსენებულნი სულნი, ვინაჲდგან არიან საკუთრად შეზავებულთა ცხოველთა, ოთხთა ნივთთაგან აქუსთ მოქმედება ორთა ამათ სულთა და მის გამო სულიერობენ. ამისთჳს არა ითქმიან სულნი იგი საუკუნოდ. ვინაჲთგან შეზავებული უკუშ სხეული ხრწნასა და შლასა შინა არიან, სულნიცა მათთნი მათთანვე დაცხრებიან და განქორდებიან“ (H 2226, გვ. 87).

ამრიგად, ცოცხალი ორგანიზმების მიმართ იოანე ბაგრატიონი სრულიად ნათლად ავითარებს მატერიალისტურ შეხედულებას, ამტკიცებს, რომ სული სხეულის თვისებაა. სულაერობა ცოცხალ ორგანიზმს „ოთხთა ნივთთაგან აქუსთ“ და მათი სულიერი თვისებები ორგანიზმის შესატყვისია. სხეულის გახრწნასთან ერთად, — ამტკიცებს იოანე ბაგრატიონი, — სულიც იღუპება. ახლა თუ ამას, რაც ცხოველთა სულის შესახებ ითქვა, მივიღებთ მხედველობაში და ამასთანავე გავითვალისწინებთ იმას, რაც ზემოთ გამოიკვეა ადამიანის სულის თვისებების, მგრძობელობის, ცხოველთა სამეფოსთან ადამიანის დამოკიდებულების შესახებ (H 2153, გვ. 10) და ა. შ., მაშინ რატომ არ გვაქვს უფლება ვიფიქროთ, რომ ადამიანის სული, სხეულზე დამოუკიდებელი, ისევე მოისპობა სხეულთან ერთად, როგორც ისპობა, იოანე ბაგრატიონის თქმით, სხეულზე დამოკიდებულა ცხოველის სული სხეულის მოსპობასთან ერთად? ასეთი კითხვის წი-

ნაშე უთუოდ აყენებს მკითხველს იოანე ბაგრატიონის აზრთა მთელი წყობა.

ამრიგად, მართალია, „კალმასობაში“ მოყვანილია შეხედულება, რომ ადამიანის სული უკვდავია, სხეულისაგან განსხვავებულია და სხეულის მონაწილეობის გარეშე მოქმედება, მაგრამ მკითხველს „კალმასობის“ ავტორი არ ტოვებს ამ დოგმატურა დებულების ტყვეობაში. ამასთან დაკავშირებულ საკითხებს (ცხოველთა სულიერ ცხოვრებას, ადამიანის სულიერი მოქმედების კონკრეტულ განხორციელებას) ისე არკვევს, რომ მკითხველს დასაბუთებულ ექვს აღუძრავს იმის სისწორეში, რასაც მეტაფიზიკური მოძღვრება წანამძღვრად იღებს<sup>34</sup>.

ვფიქრობთ, იოანე ბაგრატიონის მსოფლმხედველობის საერთო მიმართულებისათვის მეტად დამახასიათებელია ის ფაქტი, რომ არასოდეს და არსად სულის სუბსტანციურობის შესახებ აღნიშნულ შეხედულებებს ის არ უპირისპირებს „ნატურალისტების“, მატერიალისტების შეხედულებებს. როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხის განხილვისას იონა ხელაშვილი არა მარტო იმას ცდილობდა, რომ მისტაკურ-მეტაფიზიკური ცოდნა სულია უკვდავების შესახებ ნამდვილ ცოდნად წარმოედგინა და სხვა მეტაფიზიკურ თუ სულიერ მოქმედებათა ემპირიული ცოდნის საკითხები ისე გაეშუქებინა, რომ არავითარი ეჭვი არ დარჩენილიყო მიღებული დოგმის სისწორეში, არამედ, განსაკუთრებით, იმასაც, რომ უვნებელი გაეხადა მატერიალისტთა ურყევი არგუმენტები ამ ყალბი მოძღვრების წინააღმდეგ, რომელსაც თვითონ იცავდა. ჩვენ დავრწმუნდით იმაში, თუ როგორი გამძაფრებით ესხმოდა თავს მატერიალისტებს იონა ხელაშვილი, როგორ არწმუნებდა იოანე ბაგრატიონს მათ შეხედულებათა არა მარტო მცდარობაში, არამედ მომაკვდინებელ საშიშროებაშიც.

<sup>34</sup> იოანე ბაგრატიონთან საკითხების გარკვევის დროს იონა ხელაშვილი თავს ესხმოდა ლოკს. ცხადია, რომ იოანე ბაგრატიონისათვის ცნობილი იყო, ლოკის რა შეხედულება ჰქონდა მხედველობაში იონა ხელაშვილს, როდესაც ამბობდა, რომ ლოკი „იჭენეულობდა“, შესაძლოა „სულიცა საჯულოვან იყოსო“. ლოკი ასე „იჭენეულობდა“: „იმის წარმოდგენა, რომ ღმერთს შეუძლია ნიაკუთვნოს მატერიას აზროვნების უნარი, ჩვენი ცნებების თვალსაზრისით სულ არაა უფრო ძნელი გასაგები, ვიდრე იმის წარმოდგენა, რომ მატერიას დაერთო ნეორე სუბსტანცია აზროვნების უნარიო“. ЛОКК, О ПЫТ, წიგნი IV, § 6. იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი ცნებებისა და ცოდნის მიხედვით მისი ავტორისათვისაც არ იქნებოდა ძნელი იმის წარმოდგენა, რომ შესაძლო იყო მატერიასაც მიუთუვნებოდა „აზროვნებას უნარი“.

ამით იონა ხელაშვილი კიდევ უფრო აფერხებდა მოწინავე აზრის, კერძოდ მატერიალისტური ფსიქოლოგიის, შემდგომი განვითარების საქმეს.

იონანე ბაგრატიონი ამათ საწინააღმდეგოდ პირდაპირ ამტკიცებდა, რომ ცოდნა სულის „ზეშთაბუნებრივი ძალების შესახებ“ მეტაფიზიკური და არამეცნიერული ცოდნაა. ამასთანავე ის სულის სუბსტანციურობასთან დაკავშირებულ სხვა მეტაფიზიკურ საკითხებს და საერთოდ სულიერ მოქმედებათა ემპირიული ცოდნის საკითხებს ისეთი სახით არკვევდა, რომ საფუძვლიან ეჭვს აღძრავდა სულის შესახებ რელიგიისა და მისტიკის ზეგავლენით დოგმატურად მიღებულ შეხედულებათა სისწორეში; თანაც აშკარად ეძინევა იმის ტენდენცია. რომ არ გაუტეხოს სახელი მატერიალისტურ შეხედულებებს და, რამდენად ეს მისთვის შესაძლებელი იყო, ცდილობდა ისინი წარმოედგინა როგორც მოწინავე. ახალი, მეცნიერული. განვითარების პერსპექტივების მქონე შეხედულებანი. ამით იონანე ბაგრატიონი, რასაკვირველია, ხელს უწყობდა მოწინავე მეცნიერული აზრის, მეცნიერულ-მატერიალისტური ფსიქოლოგიის განვითარებას. ამით, ფაქტიურად, იონანე ბაგრატიონი ხელს უწყობდა არა მარტო დაეჭვებას სულის შესახებ მისტიკური, მეტაფიზიკური მოძღვრების სასწორეში, არამედ ამ შეხედულების სრულ განადგურებას. მოწინავე განმანათლებელ მატერიალისტთა შეხედულებათა წინ წამოწევის შესაძლებლობა, როგორც აღვნიშნეთ, იმ ვითარებაში, რომელშიც იონანე ბაგრატიონი მოღვაწეობდა, მეტად განსაზღვრული იყო. ამის მაჩვენებელი ისიცაა, რომ მაშინაც კი, როდესაც მოწინავე მატერიალისტებას შეხედულებას ის პირდაპირ იყენებს და ალაგებს (მაგ., თავები „იდეათა“, „სულიერ მოქმედებათა შესახებ“), ვერ ბედავს ამ შეხედულებათა ნამდვილი წყაროს მითითებას. ამ ვითარებაშიც კი „კალმასობის“ ავტორი თავის სიმპათიებს მოწინავე განმანათლებლებისადმი — რუსეთის მოწინავე მატერიალისტური ფილოსოფიისადმი, ფრანგი განმანათლებლებისადმი (ვოლტერი, კონდილაკი და სხვ.<sup>35</sup>) — ვერ მალავს და აშკარად გამოხატავს. ამის მაგალითი ჩვენ ზემოთ მოვიყვანეთ.

<sup>35</sup> საქართველოში ვოლტერიანობის შესახებ ერთ-ერთ პირველ გამოკვლევათაგანში—ლ. ასათიანის ნარკვევში: „ვოლტერიანობა საქართველოში“—გამოთქმული იყო მოსახრება, რომ „კალმასობაში“ ნახსენები ციციშვილი არის დავით ესტატეს ძე ციციშვილი. აღ. ბარამიძეს ეს მოსახრება საეჭვოდ მიაჩნია. რაც შეეხება „კალმასობაში“ ნახსენებ მეორე ვოლტერიანელს—გრიგოლ მუხრანბა-

კიდევ შოვიყვანოთ ამის დამადასტურებელი ადგილები „კალმა-სობადან“. საგულისხმოა, რა ვითარებაში გადმოგვეცემს იოანე ბაგრატიონი თავის პრინციპულ შეხედულებებზე ანტიმეტაფიზიკური, სენსუალისტური ფსიქოლოგიის შესახებ.

ნიკიფორე, თელაველი ბერა, ესაუბრება იოანეს და ეუბნება, რომ იოანემ არ იცის რა არის „იდეა“. იოანე უპასუხებს, რომ მან იცის რა არის „იდეა“ და უსწავლია კიდევ. ნიკიფორეს უკვარს, რადგანაც ამის შესახებ ცოდნის მიღება საქართველოს მაშინდელ საზოგადოებრივ ვითარებაში შეუძლებლად მიაჩნია. ნიკიფორესათვის ცხადია, რომ მოწინავე შეხედულებანი იდეათა წარმოშობის შესახებ მხოლოდ იმისათვის შეიძლებოდა ყოფილიყო ცნობილი, ვინც რუსეთის, ევროპის მოწინავე ფილოსოფიური აზრის განვითარებას იცნობდა და მასთან ახლო იყო. ამიტომაც გაკვირვებით კითხავს იოანეს ნიკიფორე: „ქართლში ხომ არა იცოდი რა, თუ აქ ისწავლე, რუსულს რას გაიგებდი“. მაშ, მოწინავე სენსუალისტური, მატერიალისტური შეხედულებანი ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესახებ, რასაც შეიცავს „კალმასობის“ ის პარაგრაფები, რომლებსაც ეწოდება „იდეათათვის“, წარმოდგენილია ისეთ კონტექსტში, რომ მისი სიახლე, რუსეთის მოწინავე ფილოსოფიური აზრის ნიადაგზე აღმოცენებულობა მკითხველისათვის სრულიად ცხადი ხდება.

ასეთია, მაშ, იოანე ბაგრატიონის დამოკიდებულება მოწინავე განმანათლებელ-მატერიალისტების შეხედულებებთან.

რა შეიძლება ახლა ითქვას იოანე ბაგრატიონის შეხედულებათა შესახებ სულის სუბსტანციურობის საკითხებზე? მაინც რა მსოფლ-

---

ტონიშვილს, ის. მისი აზრით, ნამდვილი ისტორიული პიროვნებაა. სხვა ავტორებთან ერთად (აღ. ბარამიძე, გ. ჯავახიშვილი და სხვ.), როგორც აღენიშნეთ, ჩვენც იმ აზრისა ვართ, რომ „კალმასობაში“ ვოლტერიაწიანი პერსონაჟების შეხედულებანი თვითონ იოანე ბატონიშვილის შეხედულებებს ასახავენ; ამიტომაც ეს მასალა, პირველ რიგში, სწორედ იოანე ბატონიშვილის შეხედულებების დახასიათებისათვის გვაქვს გამოყენებული. რამდენად ისტორიული პიროვნებებია „კალმასობის“ ვოლტერიაწიანი პერსონაჟები—ცალკე ძიების საგანია.

ცალკე გამოკვლევის საგანია საქართველოში ვოლტერიაწიანობის შესწავლა. ჩვენ არ შეგვისწავლია საგანგებოდ ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, რომელთაც ქართველი ვოლტერიაწიანები ავითარებენ, არ შეგვისწავლია ვოლტერის გავლენა ქართული ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებაზე (თეიმურაზ ბატონიშვილის, დავით ბატონიშვილისა და სხვათა ნაწარმოებები). ამ ამოცანის გადაწყვეტა ჩვენი მუშაობის უაზლოეს ამოცანას წარმოადგენს.

მხედველობიდან გამომდინარეობდა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეტაფიზიკური და ემპირიული ფსიქოლოგიის გაყოფა?

ამ კითხვაზე პასუხის ფორმულირებაში თვითონ ავტორი გვეხმარება. მოვიყვანოთ გრიგოლ მუხრან ბატონის ძის დიალოგი იოანესთან. იოანე ამბობს, რომ ვოლტერი „...არცა ღვთის ყოფას ასწავლის და არც სულის უკვდავებასა...“; ამაზე გრიგოლის პირით იოანე ბაგრატიონი შემდეგს ამბობს: „ის (ვოლტერი. — ა. ფ.) ორკერძოდ უბნობს. ერთკერძოდ უბნობს მყოფობასა ღვთისასა ხოლო მეორით უარყოფს, ეს სახედვე სულისათჳსცა“.

ამრიგად, იოანე ბაგრატიონს, როგორც ვხედავთ, შეგნებული აქვს, რომ თვითონაც ასეთ „ორკერძო“ თვალსაზრისზე დგას, კერძოდ, სულის სუბსტანციურობის საკითხებშიც. ამ ორკერძო თვალსაზრისის ქვეშ, ალბათ, დეიზმი იგულისხმება. იოანე ბაგრატიონი სწორედ „ორკერძო“ თვალსაზრისის ნიადაგზე დგას. ის რელიგიური შეხედულებების მხილებაში ორკერძო იყო იმდენად, რამდენადაც არ იყო თანმიმდევარი. ორკერძო იყო სხეულისაგან სულის სრულ დამოუკიდებლობაში, მისი ყველა მოქმედების ღვთაებრივ წარმოშობაში შეექვებიას იმდენად, რამდენადაც ვერ მივიდა მატერიალისტურ შეხედულებამდე სულის სუბსტანციურობის საკითხში. „ორკერძობა“ ასაზრდოებდა იოანე ბაგრატიონის აგნოსტიციზმსა და გნოსეოლოგიურ დუალიზმს.

მერყევი და სუსტი ბაზა იმ სოციალური ძვრებისა, რომლის იდეოლოგიურ გამოსახვაააც იოანე ბაგრატიონის შეხედულებანი წარმოადგენენ, გასაგებს ხლია იმ ფაქტს, რომ იოანე ბაგრატიონის მხრით პირველი გაუბედავი, მერყევი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პასიური წინააღმდეგობის ნაბიჯი მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებების წინააღმდეგ თეოლოგიური დეიზმის „ორკერძობით“ შემოიფარგლა საერთოდ და კერძოდ სულის სუბსტანციურობის საკითხში. ფილოსოფიის ისტორიამ XVIII საუკუნის ბევრი მოწინავე მატერიალისტის ასეთი შეზღუდულობის ფაქტი იცის. იმ ისტორიულ ვითარებაში, რომელშიც იოანე ბაგრატიონი მოღვაწეობდა, ასეთი გაუბედავი ნაბიჯები უფრო მეტს ნიშნავს არსებითად, ვიდრე პირველი შეხედვით ჩანს. მათი ისტორიული მნიშვნელობა იმაშია, რომ ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი გადაიდგა. მარქსი მიუთითებდა, რომ თავის დროზე დეიზმი ყველაზედ ხელსაყრელი გზა იყო რელიგიის თავიდან აცილებისა. ამას ნათლად ადასტურებს საქართველოში მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარება

XVIII ს. დასასრულსა და XIX ს. დასაწყისში. იოანე ბაგრატიონის მთელი მოღვაწეობა დადებითი მეცნიერების განვითარების მიმართულებით, კერძოდ სულიერ მოქმედებათა შესახებ დადებითი ემპირიული ცოდნის წარმოდგენა, „დეიზმის“ გზით რელიგიიდან თავის დაღწევის შედეგად მოხერხდა.

იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი დადებითი მეცნიერული ცოდნა, სადაც ნაცადია ყოველგვარი „სწავლის“ ზემოთ მოყვანილ პრინციპებზე აგება და სადაც არაერთგვაროვანი და მისტიკური ძალების მოქმედებაზე არ არის მსჯელობა, იმის ფაქტიური საბუთია, რომ იოანე ბაგრატიონი დეიზმის ორკერძო პრინციპს ახორციელებს<sup>36</sup>.

კონკრეტული მოქმედებანი, კერძოდ სულიერი მოქმედებანი, იოანე ბაგრატიონის ღრმა რწმენით უნდა აიხსნას მეცნიერების პრინციპების საფუძველზე. წარმოდგინა რა სულიერ მოქმედებათა სფერო (დეიზმის პრინციპის საფუძველზე) ბუნებრივი კანონების მოქმედების სფეროდ, იოანე ბაგრატიონმა ამით თითქოს მოაგვარა ის კონფლიქტი სულის სუბსტანციურობის მოძღვრებასთან, რომელიც იქმნებოდა სულიერ მოვლენათა რეალურ მიმდინარეობაზე დაკვირვების მონაცემების მიხედვით. ამის საფუძველზე მისთვის შესაძლებელი გახდა განეხორციელებია კონკრეტული ფსიქოლოგიის აგება მეცნიერების პრინციპების იმ გაგების მიხედვით, რომელიც მას ჰქონდა. იოანე ბაგრატიონი სენსუალიზმის თვალსაზრისს იცავდა და სცადა კიდევ აეგო ემპირიული, სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგია.

იოანე ბაგრატიონის მიერ გადადგმულ ნაბიჯებს ადამიანის ფსიქიკის შესახებ მოწინავე მეცნიერების განვითარებისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა არა მარტო იმ მხრივ, რომ აკანონებდა ემპირიზმის,

---

<sup>36</sup> იოანე ბაგრატიონის მოღვაწეობის პერიოდში რეაქციული მიმდინარეობანი, სამღვდელთა დეიზმს („ორკერძო“ თვალსაზრისს იოანე ბაგრატიონის გამოთქმით) ებრძოდნენ როგორც ნეტად საშიშ მიმდინარეობას. ერთ-ერთ ქადაგებაში მიტროპოლიტი პლატონი წერდა (იგი ის პლატონი უნდა იყოს, რომელსაც ზშირად იმოწმებს ხელაშვილი): „Некоторые надменные, но неспособные умы думают, что, когда бог создал мир и всем в нем содержанием вещам положил свои законы... то уже, по их мнению, в дела и устройство мира бог не входит... еслиб на одну минуту не было воли божьей творям действия свои продолжать, тотчас все их действия остановились бы“.

М. Горбунов, Философские и общественно-политические взгляды А. И. Радишева, 1949, გვ. 27.

სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპებს კონკრეტული ფსიქოლოგიის სფეროში, არამედ იმ მხრივაც, რომ, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, საბოლოო ანგარიშში სულიერ მოქმედებათა ემპირიული მოვლენების შესახებ სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპებზე აგებული ფსიქოლოგიური ცოდნა მიმართული იყო არსებითად სულის შესახებ იდეალისტური, მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრების ძირის გამოთხრისაკენ.

ამრიგად, ემპირიული ფსიქოლოგიის ჩამოყალიბებით იოანე ბაგრატიონი ფაქტიურად აგრძელებს ფსიქოლოგიის სფეროში მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებებთან ბრძოლის ხაზს: უკვე უფრო მტკიცედ და გაბედულად ის ამ შემთხვევაშიც უპირისპირდება იონა ხელაშვილს, რომელიც, აგებს რა სულიერ მოქმედებათა შესახებ ცოდნას მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპზე, ცდილობს თანამიმდევრულად დაიცვას სულის უკვდავების მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრება.

6. ამრიგად, ახლა ჩვენი ამოცანაა გავარკვიოთ იოანე ბაგრატიონის ემპირისტული, სენსუალისტური ფსიქოლოგიის საკითხები და მისი ბრძოლა მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიასთან, რომლის წარმომადგენელი, როგორც ვიცით, იონა ხელაშვილი იყო.

აქ ერთ გარემოებას უნდა მივამოყენოთ ყურადღება; ემპირისტულსა და რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას შორის წინააღმდეგობა არ არის ძირითადი წინააღმდეგობა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფსიქოლოგიის ისტორიაში. ეს თვალსაზრისი, რომ ფსიქოლოგიის ისტორია არსებითად ემპირისტული ფსიქოლოგიის რაციონალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის ისტორიაა, ყალბია. ფსიქოლოგიის ისტორია, როგორც ამას გვასწავლის ამ მეცნიერების მარქსისტულ-ლენინური ისტორიოგრაფია, არის მატერიალიზმის იდეალიზმთან ბრძოლის ისტორია. იმისდა მიხედვით, როგორ წყდება და ძირითადად ფილოსოფიური საკითხი ცნობიერებისა თუ ყოფიერების პირველადობის შესახებ, გამოიყოფა ფსიქოლოგიაში მატერიალისტური თუ იდეალისტური მიმდინარეობანი.

იდეალისტური თვალსაზრისი რომ სულის უკვდავებასა და ღვთაებრივ წარმოშობასთან არის დაკავშირებული, ამას ფსიქოლოგიის განვითარების ადრეულ საფეხურებზე აშკარად ამბობენ. უფრო გვიან იგი შენიღბულ ფორმაში, უფრო მოქნილ ფორმულირებებშია წარმოდგენილი; სახელდობრ ისე, რომ ხაზს უსვამენ — ფსიქიკური, სულიერი, „თავის თავში დახშული“, „თავის თავში დასაბუთე-



.ბული სინამდვილეა“ და ა. შ. იდეალიზმი ყოველთვის ანშობდა. გზას უკეტავდა ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, განვითარებას. ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, განვითარების საფუძველს მატერიალისტური ფილოსოფია ქმნიდა. მეცნიერება ობიექტურ კანონზომიერებას ეძებს. ფსიქიკის ობიექტური კანონზომიერების დადგენისაკენ მატერიალიზმი ხსნიდა გზას, რადგანაც მატერიალიზმი ამტკიცებდა, რომ ფსიქიკა თავის თავში დახშული, პირველადი, ობიექტურისაგან და მატერიალურისაგან დამოუკიდებელი კი არ არის, არამედ მისგან ნაწარმოებია და მასთან განუყრელადაა დაკავშირებული. მხოლოდ მატერიალისტური მოძღვრება, რომ ფსიქიკური მეორადია, რომ პირველადია მატერია, რომ ფსიქიკურის კანონზომიერებანი, როგორც არსი ფსიქიკისა, ეს არის ასახვა ფსიქიკურის იმ ობიექტურით განსაზღვრულობისა, რომლის მიმართაც იგი მეორადია. — გზას უკათავდა ქვეშაირი მეცნიერების განვითარებას ადამიანის ფსიქიკის შესახებ.

მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ბრძოლა იდეალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ ცოდნის ამ დარგის განვითარების სხვადასხვა პერიოდში რთულდებოდა ძირითადი ფილოსოფიური საკითხიდან ნაწარმოებ საკითხებზე ბრძოლით. ამიტომ საქართველოში XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში აღმოცენებულ ემპირისტულ, სენსუალისტურ ფსიქოლოგიასა და მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას შორის არსებული ბრძოლის შესწავლისას კვლევის ამოცანაა — ძირითადი ფილოსოფიური საკითხიდან ნაწარმოებ საკითხებთან დაკავშირებით აღმოცენებული ამ მიმდინარეობათა ბრძოლაში გარკვეულ იქნეს მატერიალისტური და იდეალისტური ფსიქოლოგიის პოზიციები.

დავიწყეთ იმის განხილვით, თუ როგორ მოძღვრებას ავითარებს ემპირიულად მოცემულ სულიერ მოქმედებათა შესახებ იონა ხელაშვილი.

როგორც აღვნიშნეთ, იდეალიზმი სულიერის მატერიალურისაგან დამოუკიდებელ არსებობას, მის პირველადობას ამტკიცებს ისიც აღვნიშნეთ, აქედან გამომდინარეობს დებულება, რომ ფსიქიკური თავის თავში დასაბუთებულია, თავის თავში დახშული სინამდვილეა; მისი არსებობისა და განვითარების საფუძველი მასშივეა; იგი

მიჩნეულია ობიექტურისაგან, მატერიალურისაგან სრულიად დამოუკიდებლად (ასეთი მოძღვრება რომ სულის უკვდავების შესახებ მოძღვრების პერიფრაზია, თავისთავად ცხადია). სულიერს, როგორც თავის თავში დასაბუთებულსა და ობიექტურისაგან, მატერიალურისაგან დამოუკიდებელს, იდეალისტური მოძღვრების თანახმად, ახასიათებს, მატერიალურისაგან განსხვავებით, მთლიანობა და დაუნაწევრებლობა. სულის მთლიანობასა და დაუნაწევრებლობას — „შეუზავებლობას“ — ხაზს უსვამს იონა ხელაშვილიც. ამ დებულებიდან იდეალისტური ფსიქოლოგია შემდეგს ასკვნიდა, — ეს უკვე სახელმძღვანელოდ ფსიქიკური მოქმედების ემპირიულ მოვლენებში გარკვევისათვის, — რომ სულს თან მოაქვს თავისებურებები, როგორც მთლიანს. ახლა ასე ამბობენ ბურჟუაზიული ფსიქოლოგები: ფსიქიკას უნდა ჰქონდეს თავისი კატეგორიები, ფსიქიკამ თან უნდა შემოიტანოს თავისი კატეგორიები, რომ შეიქმნას „სუბიექტური მთელი“. ამრიგად, გარკვეული კატეგორიების თვისებების თან მოტანა უთუოდ ევალებოდა იდეალისტურად გაგებულ სულს. სხვადასხვა დროს ეს ძირითადი დებულება სხვადასხვა სიტყვებით იყო ფორმულირებული, მაგრამ იგი ყოველთვის იდეალისტური ფსიქოლოგიის ამოსავალი იყო. დეკარტი ამბობდა, რომ სულს აქვს თანდაყოლილი იდეები; კანტი აპრიორულ ფორმებზე ლაპარაკობდა; თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფსიქოლოგიაში ლაპარაკობენ ფსიქიკურის, ე. ი. სულიერის, სტრუქტურულობაზე: რასაც მიზეზი არ აქვს, იმთავითვე მოცემულად იგულისხმება. სხვადასხვა სიტყვებში „სტრუქტურალობა“, „წმინდა მე“ და ა. შ. ერთი აზრი და ერთი და იგივე შეცდომაა. იონა ხელაშვილიც ამავე ხაზის დამცველია. ის მხოლოდ აშკარად, შეუნიღბავად გამოდის სულის უკვდავებისა და ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ მოძღვრებიდან და აქედან გამოჰყავს დებულება, რომ ის, რასაც სულიერ ძალებს ვუწოდებთ, ე. ი. ემპირიულად რაც გვაქვს მოცემული, სულის თანდაყოლილი თვისებებია. ამრიგად, „ემპირიულ ფსიქოლოგიას“, თუ პირობითად ვინმართ ამ ცნებას და ვიგულისხმებთ მასში სწავლას გამოცდილებაში მოცემულ სულიერ მოქმედებათა შესახებ, იონა ხელაშვილი იმ დებულებას უდებს საფუძვლად, რაც თანამიმდევრულად გამომდინარეობს მითვის სულის უკვდავების შესახებ მოძღვრებიდან; სახელდობრ, დებულებას, რომ სულიერი ძალები თ ა ნ მ ო ტ ა ნ ი ლ ი ძ ა ლ ე ბ ი ა, თ ა ნ დ ა ყ ო ლ ი ლ ი ა, ისე როგორც „მოზარდობის ძალი“, მექანიკური მოძრაობა და ა. შ. მისთვის ღვთაებრივი სიბრძნის მოქმედება იყო. ასევე სულის ძალები, რომელიც ჩანასახში ღვთაებრივად არის

ჩანერგილი, ცხადია, რომ თანდაყოლილად აქვს მიჩნეული. იგულისხმება, რომ ეს ძალები არსებობენ და იშლებიან ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებისაგან დამოუკიდებლად და მასთან ყოველგვარი კავშირის გარეშე (ვიმეორებთ, პრინციპულად ამას აპტიკებს ყოველი იდეალისტური თეორია ფსიქიკის სპეციფიკურობის შესახებ, რაგინდ ცდილობდეს ამის მიჩქმალვას მეცნიერული ტერმინოლოგიის საშუალებით)<sup>37</sup>. იონა ხელაშვილის მიხედვით, სულიერი ძალების განვითარების შესახებ მსჯელობა უაზრობაა: სული როგორც „მარტივ ცხოუშლი არა მიითუალავს აღორძინებასა, ამისთვის არცაღა შეიწყნარებს მოკლებასა“ (H 791, გვ. 65—66).

ხელაშვილი წერს: „სული მეფე არს გუამისა თუსისა, რომელი თვთ მარტივ ცხოუშლ არს და მცხოუშლებელი საპარადისოდ და მცხოუშლებელი გუამისა თუსისა, რომლისა ბუნება და არსება ერთი და იგივე არს... ვითარება სულისა არს არსება ბუნებითი ძალი, ე. ი. უწინარეს ყოველთასა საგნებისა. ანუ საგნისა ძიება...“ (H 791). სული შინაგანი „შობითთა ძალითა ნიჭებულია“ (H 791). „შინაგან მდებარე გონება... სულისა ზმნობა არს“ (H 791).

ამრიგად, ხელაშვილის მიხედვით, სულიერი ძალები თანდაყოლილია. ამ თანდაყოლილი ძალების მოქმედება ყველაზედ ნათლად გონების მოქმედებაში ჩანს, რაც „სულისა ზმნობა არს“. ამ შემთხვევაში ჩვენ ყურადღებას რაციონალიზმს არ ვაქცევთ, არამედ გონების მოქმედების ფსაქოლოგიურ ფაქტს, როგორც დამახასიათებელს თანდაყოლილი ძალებით აღჭურვილი სულის მოქმედებისათვის. ხელაშვილი წერს, რომ „სულისა გონებასა ძალუშს თჯიერ გრძნობაებთა“ არსების შემეცნება (H 2226). მისი აზრით, გონება სულის შინაგანი ძალაა (საერთოდ სულის ძალები შინაგანი ძალებია), სრულიად დამოუკიდებელი თავის მოქმედებაში გრძნობებისა და, საერთოდ, ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებისაგან; შინაგანი ძალის გამოვლინება, პირიქით, ყველაზედ უკეთ მაშინ ხდება, როდესაც იგი ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებიდანაა მოწყვეტილი. „ოდეს პირუშლი სარკმელი თუალნი დამენშვიან, შემდგომ ყურნიცა და ყნოსა და პირი, მაშინ იწყებს მეფე სული გუამისა ჩემისა ზრახუასა თავსა შო-

<sup>37</sup> სულის ძალებად იონა ხელაშვილს ჩამოთვლილი აქვს: ფლობა, ნება, გონება, გულისხმისყოფა, განსჯა, სურვილი, მიდრეკილება, ტრფობა, რწმენა...; ავი თვისებებია: უგუნურება, ამპარტაუნობა, ვერაგობა და ა. შ. (H 791, გვ. 27).

რის თქსსა... (H 791). მაქსიმალურად თავის შინაგან შესაძლებლობებს გონება სწორედ მაშინ აღწევს, როდესაც გრძნობის გარეგან ზეგავლენებს ახშობს, „განმხოლოებით“ მოქმედებს (შდრ. H 2225, გვ. 89). გარეგანი გრძნობები შინაგანი ძალების ამოქმედების მხოლოდ საბაბია. გრძნობის ორგანოებს სული იყენებს როგორც „ინსტრუმენტს“, ქურჭლებს (შდრ. H 791, პასუხი პირველ კითხვაზე).

თანდაყოლილი სულიერი თვისებები აღჭურვილნი არიან შინაგანი ძალებით და სრულიად დამოუკიდებლად მოქმედებენ გარეგანი ზეგავლენისაგან... ასე თანამიმდევრულად ავითარებს ხელაშვილი იდეალისტურ ხაზს ემპირიულად მოცემულ სულიერ მოქმედებათა ცოდნის სფეროში. ის შეგნებულად იცავს ამ ხაზს; იცის, იდეალიზმია იმის მტკიცება, რომ სულიერი ძალები თანდაყოლილია, თავის თავში დასაბუთებულია და თავის მოქმედებაში გარემოსაგან დამოუკიდებელი. ამას მოწმობს მისი პოლემიკა ლოკთან. პოლემიკა მატერიალისტურ სენსუალიზმთან. იონა ხელაშვილი აღშფოთებულია იმიუ, რომ ლოკი ამტკიცებს: „...მე გუამისა ჩემისა გრძნობაებთა უუმეტეს დავერწმუნები, რომელთა თქსნი საქმენი აქსიომად აქვსთო და მოქმედებენ თქსთა პრაქტიკებთა (?), აჰა ესე ვითარი სხეულოვნად მეოცნე ლოქ...“ (H 2226). როგორც ვხედავთ. იონა ხელაშვილმა იცის, რომ მატერიალიზმი ფსიქიკური ცხოვრების განხილვისას შეგრძნებებიდან, როგორც ობიექტური სინამდვილის, ხატებიდან, ამოდის, რომლებიც აღმოცენდებიან ადამიანის ორგანიზმზე გარე სინამდვილის ზემოქმედების შედეგად.

ამრიგად, ემპირიულად მოცემულ სულიერ მოქმედებათა შესწავლისას იონა ხელაშვილის ამოსავალია სულიერ მოქმედებათა თანდაყოლილად მიჩნევა, მათი შინაგანი ძალის აღიარება, რის გამოც თავის მოქმედებაში ისინი დამოუკიდებელნი არიან ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებისა და ადამიანის სხეულებრივი ორგანიზაციისაგან, თუმცა პარალელიზმს სულიერ მოქმედებასა და სხეულებრივ პროცესებს შორის ხელაშვილი აღიარებს. სულისა და სხეულის ერთობლივ მოქმედებას ხელაშვილი აღიარებს წისქვილის ორ ქვას, რომლებიც არსებით სხვადასხვაა, მაგრამ ემპირიულად ბუნებაში ერთნაირად ბრუნავენ. „სული უხრწნელი და კორცნი ხრწნადნი... ყოვლად უუსაკრუტლმცხად... იწროითა კავშირითა შეკრულ არიან ურთიერთისადმი, რომელ ორკეცნი ესე წისქვილნი ზენა და ქუშნა ერთ მხოლო პირად შეკრებულნი არსებით ორნი...“ (H 791).

იონა ხელაშვილი თანამიმდევრულად ავითარებს თავის შეხედულებებს. ცნობიერებისა და სინამდვილის, სულიერისა და სხეულობრივის შესატყვისობა იმთავითვე იგულისხმება ღვთაების მიერ; იგი განსაზღვრული პარალელიზმის შედეგია. ამ შემთხვევაშიაც ბუნებრივი მოვლენის ახსნაში ზებუნებრივი ძალა ჩარეული.

ამ შეხედულებასთან ორგანულადაა დაკავშირებული ხელაშვილის შეხედულებანი ადამიანის სულიერი ცხოვრების დინამიკის შესახებ. ცხადია, რომ ამის საფუძვლად ის სულის შინაგან აქტივობას მიიჩნევს. ხელაშვილი წერს: „მეფე სული უძრავი ძრავს გონებასა და ესრეთ მშობელობს ლექსთა და სიტყუათა...“ და ა. შ. (H 791). ამრიგად, სულიერის სფერო სრული თავისუფლების სფეროა. იგი დეტერმინიზმის პრინციპს გამოირიცხავს. ი. ხელაშვილი ასეთ სილოგიზმს აგებს: „ყოველი მფლობელი თქსსა ნებასა ზედა უკ(?)ფალ არს. სულია თავისუკ(?)უფალი, მაშასადამე უკ(?)ფლებს თქსსა სანებურებსა ზედა“ (H 791, გვ. 26). ამ საკითხშიც იონა ხელაშვილი შეგნებულად ებრძვის მატერიალიზმს და დეტერმინიზმის პრინციპს. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სულიერი ცხოვრების დინამიკისა და აქტივობის გასაგებად მატერიალიზმი მოთხოვნილების ცნებიდან ამოდის, ე. ი. ხელაშვილი დასცინის მატერიალისტებს, ურჩევს მათ თავისი თავი შეიმეცნონ, ე. ი. „მეობიდან“ და მისი აქტივობიდან ამოვიდნენ; ხელი აიღონ სხეულებრივი მოთხოვნილებების როგორც პირველადის და უშუალოდ მოცემულის ცნებებზე, როგორც აქტივობის წყაროზე. მატერიალისტები, მისი აზრით, ამოსავლად იმას იღებენ, რაც ცხოველთა სამყაროსთან აქვს საერთო ადამიანს და ა. შ. ი. ხელაშვილი წერს: „...ყოველნო ბნელსა შინა მიბრუნდებულნო—იცანიო პირუჭლად თავნი თქსნი, თქნიერ შიმშილითი და წყურვილითი ცნობისა, რომლითა პირუტყვნიცა იგრძნობენ თქსსა მუცელსა და მერმე შეემცენით ბუნებაებსა (?)...“ და ა. შ. (H 791, გვ. 50). მაშ, ამოსავალი უნდა იყოს „თავი თვისი“, საკუთარი სულიერი მოქმედება. ესაა უშუალოდ და პირველად მოცემული. სულიერი მოქმედებანი სულის არსებობას მოწმობენ და მას მიეკუთვნებიან. ი. ხელაშვილი იმოწმებს დეკარტს: „ვზმანობ — ვარსებობ, ვცხოველობ, ვმყოფობ, ვარ“ (H 791, გვ. 63). სულიერი მოქმედებანი ამ უშუალოდ მოცემული მეობის, თავადობის თანდაყოლილი თვისებებია, მისი აქტივობის ფორმებია, მისი გამოვლენა და მას მიეკუთვნება, თავის მოქმედებაში იგი შინაგანი ძალით და არა ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედებითაა განსაზღვრული. კონკრეტული ფსიქოლოგიის ამოსავალი პრინციპი იონა ხელაშვი-

ლისათვის არის „მეობისა“ და მისი აქტივობის პირველადი მოცემულობა; ამოსავალი პრინციპია „თავის თვისის“ უშუალო მოცემულობა, ის, რაც სულიერს მიეკუთვნება და დამოუკიდებელია ობიექტისაგან. ამოსავალი პრინციპის შესატყვისად არის გაგებული ფსიქიკურის შემეცნების გზაც. იონა ხელაშვილის აზრი ამ საკითხზე ზემოთ იყო განხილული. სული თვით შეიმეცნებს თავის თავს. „სული“ უშუალოდ სცნობს „თავსა თვისსა“ (H 791, გვ. 36). გონება სულის თანდაყოლილი ძალაა. „შინაგან მდებარე გონება... სულისა ზმნობა არს“ (H 791, გვ. 63). კეშმარიტების ერთადერთი წყარო გონების მოქმედებაა. არსს მხოლოდ იგი წვდება. შეგრძნებას, სხეულებრივად განსაზღვრულს, არსის შემეცნება არ შეუძლია: „რომელ არს საზღუარსა შინა თუთ, რომლითა ძალუძს უსაზღუროჯსა შემეცნება“ (H 2226, გვ. 90), — წერს იონა ხელაშვილი. გამოდის, კეშმარიტი ფსიქოლოგია რაციონალისტური ფსიქოლოგიაა. რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სისტემა იგება ისე, რომ მას არავითარი საკონტროლო ინსტანცია არ აქვს, გარდა გონების „თვითშემეცნებისა“. აქედან გამომდინარე, ცხადია, რომ კონკრეტული ფსიქოლოგიური ცოდნის მოპოვების ძირითად გზად მიჩნეულია ამ თანაშობითად მოცემული ცოდნიდან, პირველი და გონებისათვის უდავო ზოგადი პრინციპებიდან მისი გამოყვანის გზა. სულიერი ცხოვრების შემეცნების გზად მიჩნეულია სინთეზი, დედუქცია. იონა ხელაშვილი წერს, რომ „სული ხუთთა საგრძნობლებთა კმარებითა მიიღებს გარეგანთა სწავლათა, შინაგანთან შობითითა ბუნებისა ძალითა ნიჭებული“ (H 791, გვ. 53). შინაგანი, არსებითი ცოდნა „შობითითი“ თანდაყოლილი ბუნების ძალით არის მოცემული. ამიტომაც, იმისათვის, რომ „კაცად კაცადმა სული თქსი განათლებულ ვიყოთ“, ერთ-ერთი ძირითადი გზაა, შეგვეძლოს ცნობა იმისა, რაც არის „ბუნებითად დადებული არსებისა შინა ჩუქნიისა თანაშობითად“ (H 791, გვ. 53). ამრიგად, იონა ხელაშვილი კონკრეტული ფსიქოლოგიური ცოდნის ყველა საკითხს — მისი საგნის, მეთოდის თუ ამოცანის საკითხს — თანამიმდევრულად, დოგმატურად მიღებული მისტიკურ-რელიგიური ამოსავალი პრინციპის შესატყვისად აშუქებს: რომ სული უკვდავია და სხეულისაგან არსებით განსხვავებული, რომ ზებუნებრივი ძალების აღიარების გარეშე ბუნებრივი მოვლენების ახსნა შეუძლებელია, რადგანაც ბუნება, იონა ხელაშვილის მსჯელობის მიხედვით, არ არის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თავის თავში დახშული სინამდვილე...

ი. ხელაშვილის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა ძირითადი ხაზი არის ხაზი სულიერი ცხოვრების თავის თავში დასაბუთებულ სიცოცხლედ წარმოდგენისა, მისი ობიექტურისაგან, მატერიალურისაგან დაშორებისა, მისადმი დაპირისპირებისა და ა. შ.; ი. ხელაშვილი იმ მეთოდოლოგიის მიმდევარია, რომელიც ყოველთვის აფერხებდა ჭეშმარიტად მეცნიერული ცოდნის განვითარებას ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების შესახებ. ამ მიმართულების წინააღმდეგ ბრძოლაში, ამ შეხედულებათა გადალახვის გზით ვითარდებოდა საქართველოში მეცნიერული ფსიქოლოგიური ცოდნა.

სულ საწინააღმდეგო ხაზის დაცვასა და განვითარებას იძლევა იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი კონკრეტული ფსიქოლოგია. იგი, ზოგადად, ასე შეიძლება დაგვეხასიათება: ეს არის ფსიქიკურის ობიექტურთან განუყრელ ერთიანობაში წარმოდგენის ხაზი.

გავეცნოთ იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილ კონკრეტულ ფსიქოლოგიას<sup>33</sup>.

მარქსი, როდესაც ეხებოდა ლოკისა და XVIII საუკუნის მატერიალისტების ურთიერთკავშირის საკითხებს, წერდა: „XVIII საუკუნის თეოლოგიისა და მეტაფიზიკის შეგნებული უარყოფის გარდა აუცილებელი იყო კიდევ დადებითი ანტიმეტაფიზიკური სისტემა“. იგივე უნდა გავიმეოროთ ფსიქოლოგიის მიმართაც: სულის შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრების წინააღმდეგ ბრძოლის გარდა, აუცილებელი იყო ფსიქოლოგიური ცოდნის ანტიმეტაფიზიკური სისტემის აგება. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სწორედ ფსიქოლოგიური ცოდნის ანტიმეტაფიზიკური სისტემის ჩამოყალიბებას ისახავდა მიზნად იოანე ბაგრატიონი. მაგრამ მან სულის შესახებ მეტაფიზიკური მოძღვრება (მართალია, მეცნიერების ფარგლებს გარეთ) მაინც დატოვა. გარდა ამისა, ფსიქოლოგიის ანტიმეტაფიზიკური

---

<sup>33</sup> თავის შეხედულებათა დაცვისა და განვითარების დროს იოანე ბაგრატიონი სხვა ავტორებს ეყრდნობა და ზოგჯერ სიტყვა-სიტყვით თარგმნის კიდევ ადგილებს სხვადასხვა ნაწარმოებიდან. ამ შემთხვევაში, რაზმენადაც ჩვენ საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორია გვიანტარგვებს. ქვემოთ. დასმული საკითხის გაშუქებისას, გულისყურს ვაპყრობთ, თუ რა ცოდნა იყო წარმოდგენილი იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში, ამ ცოდნის აგების რა პრინციპებს იცავდა ის, როგორ უპირისპირდებოდა ეს ცოდნა არსებულ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას, რით უწყობდა ხელს ეს ცოდნა საქართველოში მეცნიერული, მატერიალისტური ფსიქოლოგიის შემდგომი განვითარების საქმეს.

სისტემა, თუ ის, მით უმეტეს, აგნოსტიციზმთან და გნოსეოლოგიურ დუალიზმთანაა დაკავშირებული, როგორც ამას იოანე ბაგრატიონის შეხედულებებში ჰქონდა ადგილი, თავისთავად არ გულისხმობს არამცთუ მატერიალისტურს, არამედ მატერიალიზმის შეხედულების განვითარებისათვის მნიშვნელობის მქონე სისტემასაც კი, პირიქით, ფსიქოლოგიის ისტორიამ საწინააღმდეგო მაგალითები იცის. ამრიგად, გამოსარკვევია, რატომ იყო იოანე ბაგრატიონის ანტიმეტაფიზიკური სისტემა დადებითი მოვლენა მატერიალისტური ფსიქოლოგიის განვითარების თვალსაზრისით.

ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ძირითადი ფილოსოფიური საკითხის იდეალისტურად გადაწყვეტიდან გამომდინარეობდა სულიერი ცხოვრების თავის თავში დასაბუთებულობის შესახებ მოძღვრება. ამიტომ ყოველი იდეალისტური თეორია, როგორც აგრეთვე აღნიშნული იყო, იმისათვის, რომ მოეწყვიტა ფსიქიკური ობიექტურისაგან, დაესაბუთებია მატერიასთან მიმართებაში მისი პირველადობა თუ დამოუკიდებლობა, მისწრაფოდა ფსიქიკის იმ კატეგორიების დადგენას, რომლებიც ახასიათებდა იმას, რაც სულს, მთლიან სუბიექტს, სწორედ როგორც მთლიანს, თან მოაქვს. იონა ხელაშვილი იმ მოძღვრებას იცავდა, რომ სულიერი ძალები თანდაყოლილია, კერძოდ, რომ აზროვნება მაღალი, შინაგანად თანდაყოლილი ძალაა; მისი აზრით, არსებობს თანშობილი, თანდაყოლილი ცოდნა და ა. შ. ამ ნიშნით ითიშებოდა ფსიქიკური მატერიისაგან. ობიექტურისაგან. ფსიქიკურის, როგორც მთლიანის, თავისებურების საკითხში იდეალიზმის ხაზი იყო ამ მთლიანის თავისებების თანდაყოლილობის შესახებ მოძღვრება. მატერიალისტური ხაზი ამ საკითხში იყო მთლიანის თავისებურების თანდაყოლილობის, მისი, როგორც უკანასკნელი მიზეზის, უარყოფის ხაზი. მთლიანი სუბიექტის თავისებურების პრობლემა ადამიანისა და გარემოს ურთიერთზემოქმედების პროცესში ობიექტური სინამდვილის ასახვის პრობლემაა. მატერიალისტური ხაზი იმის მტკიცებაა, რომ არავითარი თავისებურებანი არ შეიძლება ფსიქიკას მოტანილი ჰქონდეს, რომ ყველა ისინი იქმნებიან ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედების შედეგად. აი, ამ საკითხში იცავდა მატერიალისტურ ხაზს იოანე ბაგრატიონი და უპირისპირდებოდა იონა ხელაშვილის შეხედულებებს. იოანე ბაგრატიონი არ ეთანხმებოდა, ყოველ შემთხვევაში გამოცდილების ფარგალში მოცემული სულიერი მოვლენების ახსნისას, ზებუნებრივი ფაქტორის დაშვების პრინციპს. აგნოსტიციზმი მას შესაძლებლობას აძლევდა თავის თავში დახშულად, თავის თავ-



ში დასაბუთებულად ემპირიული სინამდვილე მაინც წარმოედგინა. იოანე ბაგრატიონის ანტიმეტაფიზიკური, ემპირიული ფსიქოლოგია არა მხოლოდ იმით ხასიათდება, რომ იგი სულის ზებუნებრივი თვისებების კი არა, ფსიქიკის გრძნობადად მოცემული შინაარსის კვლევას მიიჩნევდა „სათნოდ“, არამედ და განსაკუთრებით იმით, რომ უარყოფდა ფსიქიკისათვის, მთლიანი სუბიექტისათვის დამახასიათებელი თანდაყოლილი თვისებების არსებობის ფაქტს. მოვიყვანოთ ამის დამადასტურებელი ფაქტები. ცნობიერების შინაარსის გამომსახველი ცნება მისთვის იღეა იყო. იოანე ბაგრატიონი წერს: „იღეა არს წარმოდგინება ვითარმც გინდ იყოს ნივთნი გონებასა შინა თუსსა და საგანი გონების მოქმედებისა, ზედმიწევნილობა-გულისხმისყოფისა და გამოხატვისა“; ერთი სიტყვით, საგანი გონების მოქმედების, ცნობიერების იღეა. ესაა შინაარსი ჩვენი ცნობიერებისა; ესაა, რაც უშუალოდ გვეძლევა; ესაა, რაც შესწავლის საგანიც უნდა იყოს. ამაშია იოანე ბაგრატიონის ემპირიზმი. შეეჩერდეთ ჯერ ამ ემპირიზმზე. ობიექტურ სინამდვილესთან მიმართებაში იღეას იოანე ბაგრატიონი ახასიათებს როგორც ნივთთა ხატს. მაშ, მატერიალურ ნივთთა არსებობას აღიარებს. ის წერს: „იღეა არს წარმოდგინება ვითარმც გინდ იყოს ნივთნი გონებასა შინა თუსსა“ (H 2153, გვ. 5). აქვე მიუთითებს, რომ „ლექსი ესე იღეა არს ბერძნული“; უნდა მკითხველს მოაგონოს, რომ იღეა ეტიმოლოგიურადაც სხვა არაფერია, თუ არა ხატი, გამოსახულება. ამრიგად, იოანე ბაგრატიონი თავის ნაწერებში იცავს მატერიალისტურ ემპირიზმს.

დავუბრუნდეთ ახლა ჩვენს საკითხს: არის თუ არა ამ ცნობიერების შინაარსში, იმაში, რაც ემპირიულად გრძნობადად გვაქვს მოცემული და რასაც იღეები ეწოდება, რაიმე თანდაყოლილი? იოანე ბაგრატიონი წერს: „ამა იდიასათვის ძველნი უკუშ ქილოსოფოსონი ხანგრძლივ უკუშ პაექრობდიან, რომელ თანამშობლებითად (ამ ტერმინს ხმარობს იონა ხელაშვილიც. — ა. ფ.) გუაქს იღეა. ხოლო სხუანი უკუშ ეტყოდენ რომელ ყოვლისა იდიისა შესაძლებელ არს მოგებისა ანუ შეძინებისა გამო ჩუქნისა მოპოებად საგრძნობელთაგან“ (H 2153, გვ. 5). ამრიგად, იოანე ბაგრატიონი ასეთ გენეტიკურ ასპექტში აყენებს კითხვას: იღეები, რომლითაც ამოიწურება ჩვენი ცნობიერების შინაარსი, არიან თუ არა თანდაყოლილინი? და ამ კითხვაზე გადაჭრით უარყოფით პასუხს იძლევა: „მშობლობიდან არა გუაქვს იღეანიო...“ (H 2153, გვ. 7).

იოანე ბაგრატიონი ასეთი უარყოფითი დებულების წამოყენებათ არ კმაყოფილდება ამ საკითხში იდეალისტური შეხედულების წინააღმდეგ ბრძოლაში. მთავარია შემდეგი მტკიცება, რომ რაც არის ცნობიერების შინაარსი და რაც არის საერთოდ ადამიანის სულიერი ძალები, წარმოშობილია შეგარძნებებისაგან. ყველა იდეა შეგარძნებებისაგან წარმოიშობა. „სხუჭბრ შეუძლებელ არს ჩუშნდა ქონებად იდეასა ოდესაც არა არს საშუალობა მიღებად მგრძნობელობისა“. ამრიგად, იოანე ბაგრატიონის ემპირიზმი სენსუალისტურია. ის იმ აზრს იზიარებს, რომ „რომელ... გრძნობანი წარმოგვიდგენენ ჩუშნ სხეულთა შორის რაჟსამე, იწოდებიან იგინი ვითარებად და ხატად მყოფობისა“ (H 2153, გვ. 7). მიუხედავად აგნოსტიციისტური შეცდომებისა, იოანე ბაგრატიონი მაინც განსაკუთრებით უსვამს ხაზს, რომ შეგარძნებანი ობიექტური საგნების ზემოქმედების შედეგს წარმოადგენენ, რომ შეგარძნებანი ამ საგნების „მყოფობის ხატს“ წარმოადგენენ. ამრიგად, შემეცნების საფუძვლად სრულიად ნათლად აღიარებულია ობიექტური სინამდვილე და არა სულის თანდაყოლილი თვისებები და სხვა „მეტაფიზიკური“ საწყისები. რისთვისაც მეტაფიზიკას, ზებუნებრივი ფაქტორების ძიებას მიმართავდა იონა ხელაშვილი, იმის ასახსნელად იოანე ბაგრატიონი განვითარების ფაქტორს აყენებს. ამრიგად, იოანე ბაგრატიონი მატერიალისტურ სენსუალიზმს იცავს.

სულიერი მოქმედების ყოველი სახე, ე. ი. სულიერი ძალები, თანდაყოლილი კი არ არის, როგორც იონა ხელაშვილი და მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგია ამტკიცებდა, არამედ შეგარძნების გარდაქმნის შედეგია. იოანე ბაგრატიონი კონდილაკის თვალსაზრისს იცავდა და „კალმასობაში“ მის ფორმულირებასაც იმეორებს. „კალმასობაში“ წერია: „მოქმედებანი გულისხმისყოფისანი არა სხუა რაჟმენი არიან, ვითარცა თვთ გრძნობაჟვე, რომელიცა გამოხატულ ჰყოფს, ყურადმღებლობასა, შეთანასწორებასა, ჰსჯასა და მიდმოგონებასა შინა“. ამრიგად, გონების მოქმედებანი სხვა არაფერია, თუ არა შეგარძნება, მხოლოდ გარდაქმნილი ყურადღებად, მსკელობად და ა. შ., შეგარძნება კი, როგორც აღვნიშნეთ, ობიექტური საგნების ზემოქმედების შედეგია. ძირითადად სწორედ ეს დებულებაა დასაბუთებული იმ ნარკვევში სულიერ მოქმედებათა შესახებ, რომელიც იოანე ბაგრატიონმა თავის ძმას თეიმურაზს უძღვნა (H 2226, გვ. 82—87).

იოანე ბაგრატიონი ნარკვევში, „თჳ ვითარ არიან მოქმედებანი სულისანი კაცთა შორის“ (H 2226), წერს, რომ „ძალნი სულისანი“

შემდეგია: „ყურადღება ანუ სმენა“, „შეთანასწორება ორთა ანუ მრავალთა სხეულთა“, „ჰსჯა“, „მიდმოგონება“, „გამოხატუა თჳს შორის მყოფთა საგანთა“, „გონიერება“, „მეხსიერება“ და „სურეილი“.

ამ სულიერ ძალთა განსაზღვრას იოანე ბაგრატიონი იძლევა კონდილაკის მიხედვით.

ყ უ რ ა დ ლ ე ბ ა. შეგრძნების შემდეგ იოანე ბაგრატიონი სულის მოქმედებიდან. პირველ რიგში, ჩერდება ყურადღებაზე. „ყურადღება არს საკუთარი გრძნობაჲ სულისა მიერ ხილვებული და განმართვა მგრძნობელობათა ორგანოთა, რომელიცა აწარმოებს კაცთა შორის განწვალებით შენიშენსა ვითარსამე გრძნობისასა, რომელიცა არს მიზეზად ამისა სმენაჲ; ხოლო სმენისა საგნად იწოდების ყოველი იგი ზოგადად რაჲცა გრძნობათა ანუ გონებასა ჩუენსა წარმოუდგების“.

ზემოთ მოყვანილ განსაზღვრებაში ხაზგასმულია, რომ ყურადღება არაფერი არაა, გარდა „საკუთარი გრძნობისა“. გამოცალკეეზბული, „საკუთარი“ შეგრძნება ყურადღების ფაქტია. მაშ, იმის ასახსნელად, რაც ყურადღების ფაქტში იგულისხმება, საკირო არ არის შეგრძნების გარდა რისამე სხვის დაშვება. არსებობს შეგრძნება და მისი ხატი. ის, რასაც ყურადღება ეწოდება, ეს არსებითად არის შეგრძნების იზოლირებული განცდა. შეგრძნების იზოლირებული განცდა კი შეგრძნებისათვის დამახასიათებელ თავისებურებად იგულისხმება.

იოანე ბაგრატიონი იმეორებს კონდილაკის შეხედულებას, რომ ყურადღება ორი მხრით დახასიათდება — სხეულებრივი და სულიერი მოქმედების მხრივ: „პირველი მდგომარეობს მართველობასა შინა გრძნობათათა, ანუ მგრძნობელობითთა ორღანოთა შორის ვითარსა საგანსა ზედა, ხოლო მეორე არს თვით იგი მგრძნობელობაჲ, რაჲსაცა საგანი აწარმოებს სულსა შინა და რომელსაცა სული ჰსცნობს უფროს სხუათა ზედა განწვალებით“.

სულიერი ძალების ცოდნაში იოანე ბაგრატიონი გულისხმობს იმ სხეულებრივი ცვლილებების, უკეთ რომ ვთქვათ, გამოცხადებელი მოძრაობების ცოდნას, რომელთანაც, მისი აზრით, აუცილებლად დააკავშირებული ყოველი ფსიქიკური პროცესი. ამ თვალსაზრისით განიხილავს ის ყურადღებასაც და ახასიათებს მას იმ სხეულებრივი ცვლილებებას მხრივ, რომელთანაც იგია დაკავშირებული. იოანე ბაგრატიონი აღნიშნავს, რომ ყურადღება სხეულებრივი ცვლილებების მხრივ დაკავშირებულია საგნის უკეთესი შეგრძნებისათვის გრძნობის ორგანოების მომართვასთან.

ყურადღება არის „მგრძობელობაჲ რაჲსაცა საგანი აწარმოებს სულსა შინა და რომელსაცა სული სცნობს უფროს სხვათა ზედა განწვალებით“. ამრიგად, ყურადღება, როგორც ახლა ვიტყვოდით, ცნობიერების ნათელი ველია; მაგრამ იოანე ბაგრატიონისათვის ეს, თავისთავად, სხვა არაფერია, თუ არა, შეგრძნების სხვა შინაარსებთან შედარებით, „განწვალებით“ მოცემულობა.

ყურადღების საკითხთან დაკავშირებით, წარმოდგენილია შეხედულებები აბსტრაქციის ბუნების შესახებ. იოანე ბაგრატიონი ემპირიული ფსიქოლოგიის პრინციპებს თანამიმდევრულად იცავს ამ საკითხის განხილვის შემთხვევაში. ის ებრძვის აბსტრაქციის რაციონალისტურ თეორიას. „კალმასობაში“ წარმოდგენილია აბსტრაქციის ემპირისტული თეორია. ამ თეორიის მიხედვით, აბსტრაგირებული შინაარსი გრძობადი შინაარსია. ამიტომ, ბოლოს და ბოლოს, ყურადღება იგივეა, რაც გრძობადი ნიშანის ან შინაარსის აბსტრაქცია. აბსტრაქცია ამ შემთხვევაში ყურადღებაზეა დაყვანილი. ასეთი შეხედულების რომ იყო იოანე ბაგრატიონი, ეს ვასაგებია მისი პრინციპული მოსაზრებების საფუძველზე. თუ ყველა ფსიქიკური პროცესი შეგრძნების გარდაქმნაა, ვასაგებია, რომ აბსტრაქცია სხვა არაფერი შეიძლება იყოს თუ არა ყურადღების პროცესი.

„შეთანასწორებისათვის ორთა საგანთა“ (сравнение) „ერთბამად მიქცევა სასმენელისა ორთა საგანთა ზედა არს იგივე, რაჲსაცა შეემცნების ორთავე ერთსა დროსა შინა, და ესე გუარი შემეცნებაჲ მათი ერთსა დროსა შინა არს შეთანასწორებაჲ მათი, და ესრეთ შეთანასწორებაჲ არა სხუა რაჲმე არს, ვითარ ყურადღებისა მიქცევა ორთა ნივთთა ზედა, და მერე ყურადღებასა შეუდგების გულისხმისყოფაჲ, რომელიცა მიიქცევის საგანთა მათ ზედა დროსა მას შინა შეთანასწორებისასა. გვექმნების (?) მაშინ ორგვარი უკუშ გულისხმისყოფა ორთა მათ გრძობილთა ნივთთა ზედა და ამისთვის შეთანასწორებულ ცყოფთ ჩუშნ, ვინაჲთგან შეთანასწორებაჲ არა სხუა რაჲმე არს, ვითარ მრჩობლი უკვჲ გულისხმისყოფაჲ“.

ამრიგად, მოყვანილი განსაზღვრების მიხედვით შედარება ყურადღებიდან გამომდინარეობს. შედარება სხვა არაფერია, თუ არა ყურადღება ორ საგანზე მიმართული.

ყურადღება თავიდანვე განსაზღვრული იყო როგორც შეგრძნება, რომელიც იძულებით შეიმჩნევა. შედარება ანუ შეთანასწორება გულისხმობს ყურადღების მიქცევას ორ შეგრძნებაზე. ამიტომ შედარებაც შეგრძნების თვისებაზე დაიყვანება.

ჰ ს ჯ ი ს ა თ ვ ი ს („ჰსჯა—მსჯელობა). „ოდეს შევთანასწორებთ ჩუშნ ორთა უკუშ საგანთა, მაშინ ვიგულისხმებთ ჩუშნ... (გაურკვეველია. — ა. ფ.) იგინი აწარმოებენ ჩუშნ შორის ანუ ერთებრვისა გრძნობასა, ანუ განყოფითსა ანუ სხვა და სხვა გვარსა და ამა მიზეზისა გამო ვიხილავთ ჩუშნ ჰმსგავს არაანა საგანნი ესე ურთიერთისა შორის, ანუ სხუა და სხუანი და ამის შორის მდგომარეობს ჰსჯა იგა. და ესრეთ შეთანასწორება იპყრობს თჳს შორის ჰსჯასა და მაშასადამე ჰსჯასა შინა ესრეთ ვითარცა შეთანასწორებათა შორის არა რაჲ არს გარდა მისსა რომელსაცა ვუწოდთ ჩუშნ გრძნობად“. ამრგავად, მსჯელობა იმაში მდგომარეობს. რომ ჩვენ საგნებს მსგავსად ან განსხვავებულად მივიჩნევთ. თუ ასეა, შედარება უკვე გულისხმობს მსჯელობას. აქედან კი ის დასკვნა გამომდინარეობს. რომ მსჯელობაში, ისევე როგორც შედარებაში, არაფერი იმაზე მეტი არ არის, რასაც ჩვენ გრძნობელობათ ვუწოდებთ. „ჰსჯასა შინა ესრეთ ვითარცა შეთანასწორებათა შორის არა რაჲ არს გარდა მისსა, რომელსაცა ვუწოდთ ჩუშნ გრძნობათ“.

მ ი დ მ ო გ ო ნ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს (მიდმოგონება—განსჯა—размышление) „მიდმოგონება არს არა მყისთანად მიდრეკა. არამედ ვითარცა ბიჯებით მიწევნა საგნისადმი, რომლისა ძლით ჩუშნ შემძლებელ ვართ ჯარისხითი ჯარისხად განვლად ყურადმღებელეობითა თჳსითა მრავალთა ნივთთა, მრავალთა ნაწილთა ძლით ერთისა და მისივე ნივთისათჳს, ანუ მრავალთა ვითარებათა ძლით მისთა და საზომისაებრ გულისხმისყოფისა ამის ჩუშნისა გარდავლისათა ძალგვიძს ჩუშნ შეთანასწორებად ნივთთა ამათ, ნაწილთა ამათ, ვითარებათა ამათ და ჰსჯად მათთჳსცა. ვინაჲთგან მიდმოგონებაჲ არა სხუა რაჲმე არს, ვითარ გულისკმისყოფაჲ, რომელიცა ერთისაგან იღერისა გარდავალს მეორისადმი, და აგრეთვე მისგანცა მოიქცევის პირველისადმი ვიდრე მუნამდეცა. რომელ ჩუშნ შემძლებელ ვიქმნებთა ქმნად ესოდენთა შემემცნებათა შემცველობათა და შეთანასწორებათა მათთჳს, რომელთათჳსცა ვჰმსჯელობთ ჩუშნ, ნივთსა მისთჳს რომლისაცა გვიხმს ჩუშნ ცნობაჲ“.

ამ განსაზღვრების მიხედვით გამოდის, რომ განსჯა სხვა არაფერია თუ არა ყურადღება, რომელიც ერთი იდეიდან გადადის მეორე იდეაზე და ამისაგან ისევე უბრუნდება პირველს. ამის გაკეთება იმდენჯერ შეიძლება, იმდენი დაკვირვებისა და ურთიერთშედარების განხორციელება შეიძლება, რამდენიც საჭიროა იმ საგნის შესახებ სწორი ცოდნისათვის, რომლის ცოდნაც გვსურს.

ავტორმა განსჯა დაუახლოვა ყურადღებას, ყურადღება კი მგრძნობელობას.

გამოხატვისათვის თვის შორის საგანთა (მოინ-  
ражение). „ყურადმღებლობისა ძლით ჩუშნისა ძალგვიძს მიმახვი-  
ლებად აღხსენებასა ზედა ვითარისამე ჩუშნგან შორის მყოფისა სა-  
განთა და წარმოყენებად მისა ვითარცა თანამყოფისა. მაგალითად:  
მას უკუშ ქელეწიფების ერთისა კერძოდ მიემახვილოს იდიისა გამო  
კაცისათვის და მეორით კერძოთ იდიითა ასეულისა წყრთათვის, და  
ესე გუართა ორთაგან უკუშ იდიათა დაფუძნებაჲ, ერთსა დროსა ში-  
ნა ორთავე გულისხმიერებაჲ მიმღებლობს წოდებად გამოხატებაჲ,  
და ამის ძლით ითქმის რომელ კაცი დასახულობითა... არს სული  
შემოქმედისა, და თვთ საქმით იგი მრავალთა ვითარებათა გამო,  
რომელიცა შემოქმედმან ბუნებისამან განჰფინა პირადპირადთა სა-  
განთა ზედა პირადპირადნი შენიშვნანი იგივე შეიქმს ერთსა სრულ-  
სა და პყრობს ნივთსა რომელიცა არსად გარდა მისისა არა იპოვე-  
ბიან“.

მაშ, წარმოსახვა უკავშირდება ყურადღებას. ყურადღება შეიძ-  
ლება მიმართულ იქნეს იმ საგანზე: რომელიც არ არის მოცემული.  
ორი სხვადასხვა იდეის ყურადღების შედეგად ერთი იდეა იქმნება.  
აი, ამას ეწოდება წარმოსახვა. ის, რაც ბუნებაში განცალკევებულა-  
დაა მოცემული, წარმოსახვაში ერთ მთელშია გაერთიანებული.

გონიერებისათვის (умозаключение). „გონიერება  
არის თვთ გულისხმიერება და შეერთებული სამთა ჰსჯათა მიერ.  
ვინაჲდგან ჰსჯა არა სხუა რაჲმე არა ვა გულისხმიერება ანუ ყუ-  
რადღებულობაჲ, რომელიცა შეესწორების და რაჲსა მიმართობასსა  
შეემეცნების, მაშინ თჳალით სახილველ იქმნების რომელ გონიერე-  
ბა არს თვთ ყურადმღებლობაჲ ვინაჲდგან (?) შემდგარ არს იგი  
ჰსჯისა გამო, და ესრეთ გვშთების ჩუშნ მიღებად განჰსჯისა მისა  
ოდენ იგი რაჲცა მდებარეობს საკუთრათ ჰსჯათა შინა, რომელთაგა-  
ნცა შედგების გონიერება. მაგალითისა ამისა გამო ჩუენ უკუე ცხა-  
დად ვხედავთ ამას რომელ გონიერება თვნიერ მისა ყოფად შეუძ-  
ლებელ არს რათამცა მესამე ჰსჯაჲ არა შეიცვებოდეს ორთა წი-  
ნამავალთა დადებათა შინა, ვინაჲდგან ოდესცა ვიტყვით ჩუშნ პეტ-  
რე არს კეთილმოქმედი კაცი და კეთილმოქმედი კაცი ღირს არს ჯილ-  
დოჲსა, მაშინ თჳალით სახილველ არს თქმად და შედგომად რომელ  
პეტრე ღირს არს ჯილდოჲსა. აჰა იხილე თუ ვითარ არს: რაჲცა უკუშ  
შენიშნა ყოველმან კაცმან სიმართლე ორთა პირველთა ჰსჯათა შინა  
არა ძალუძს უარყოფა მესამისა და ესრეთ ამტკიცებს იგი, რომელ

პეტრე ღირს არს ჭილდოჲსა ანუ სასყიდლისა. ამისთვის გონიერება ანუ გულისხმისყოფა არა სხუა რაჲმე არს ვითარცა ყურადღებაჲ დამტკიცებით მიმპსწრაფლებელი მისდამი რათამცა შეადგინოს მესამე გამსჭვებლობაჲ; ვინაჲთგან გინიხილავს რა იგი რომელ იპყრობების იგი ორთა უკუშ წინამავალთა შეცულობათა შინა“.

ამ განსაზღვრებაში ის არის საგულისხმო, რომ დასკვნის პროცესი ყურადღებასთანაა დაკავშირებული. წინამძღვრისაგან გამომდინარე, ახალი მსჯელობის ყურადღება დასკვნის პროცესია. დასკვნა სხვა არაფერია, თუ არა ყურადღება, რომელიც იქითკენაა მიმართული, რომ შეადგინოს მესამე მსჯელობა. ყურადღება უკვე ხედავს ამ მესამე მსჯელობას ორ წინა წინამძღვარში.

მ ე ხ ს ი ე რ ე ბ ი ს თ ჯ ს (понимание, понятие). „მეხსიერება არს შეცუჲჲ ყოველთა მოქმედებათა ჩუშნთა და ჯამი ანუ შეგროებაჲ თჯ შორის ჰსწავლულებათა. ვსტჲჲთ უკუშ აქა მეხსიერებისათჯ ვითარცა ესმის ყურსა ბგერაჲ ესრეთვე სულსაცა ესმის ანუ მიხვდების და მისთჯ წოდებულ არს გულისხმისყოფაჲ სასმენელად სულისა. გარნა ვითარცა შეემცნების სული იდეასა? ესე იწარმოების მოქცევისა გამო ყურადღებისა, შენათანასწორებისა, ჰსჯისა მიღმოგონებისა, გამოხატვისა და გონებისა ძალით და ამისა ძალით მეხსიერება ანუ გულისხმიერებაჲ მიმღებლობს ანუ შეიცავს ყოველთა მოქმედებათა ამათ; და ესრეთ მეხსიერება არა სხუა რაჲმე არს ჯა ჯამი ანუ ერთბაშად შეკრებაჲ მათი“<sup>39</sup>.

გაგება, ამ განსაზღვრების მიხედვით, მოიცავს ყურადღებას, შედარებას, წარმოსახვას, დასკვნებს. გაგება — ეს არის შემეცნება მთლიანად. იმის მიხედვით, რაც ავტორს ნათქვამი აქვს ყველა ამ ძალის შესახებ, ნათელია, რომ შემეცნება, გაგება, ბოლოს და ბოლოს, სხვა არაფერია, შეგრძნების გარდა, რომელიც გარდაიქმნა, გადავიდა ყურადღების, შედარების, მსჯელობის, დასკვნის პროცესებში.

იოანე ბაგრატიონი ფსიქოლოგიაში იმ შეხედულებას მიჰყვება, რომელიც, მატერიალისტური ემპირიზმიდან, სენსუალისტური მატერიალიზმიდან გამომდინარე, თანამიმდევრულად ებრძვის იდეალისტური ფსიქოლოგიის იმ შეხედულებას, რომ ფსიქიკურს, რო-

---

<sup>39</sup> ცალკეულ ფსიქიკურ პროცესებს იოანე ბაგრატიონი „კალმასობაში“ „ლონიერებას“ (сочинения) უწოდებს (S 5374, გვ. 27). სავითოდ, „კალმასობაში“ სულიერ ძალთა ანუ ღონიერებათა დახასიათება უფრო გრცლადაა წარმოდგენილი, ვიდრე ნარკვევში.

გორც მთლიანობას, მთლიან სუბიექტს, აქვს თანდაყოლილი თავისებურებები, რითაც იგი უპირისპირდება ობიექტურსა და მატერიალურს.

იოანე ბაგრატიონი იმ აზრს იცავს, რომ რაც ემპირიული მოცემულობის ფარგალში ფსიქიკურს ახასიათებს, იგი მისი ისტორიის შედეგია. ეს ისტორია კი გაგებულა სენსუალიზმის პრინციპების მიხედვით, სახელდობრ, როგორც შეგრძნებათა გარდაქმნის პროცესი. ვიმეორებთ, იოანე ბაგრატიონის მიერ გადადგმულ ახალ ნაბიჯს ფსიქოლოგიის, როგორც ცოდნის დამოუკიდებელი დარგის, დასაბუთებისაკენ (მიჰყვებოდა რა ლოკისა და კონდილაკის სენსუალიზმს) ის შედეგი მოჰყვა, რაც საერთოდ დამახასიათებელი იყო სენსუალისტური მატერიალიზმის აღმოცენებისათვის; სახელდობრ, ზედმეტად სჩანდა ფსიქოლოგიის მეტაფიზიკური საფუძვლის ძიება, რადგანაც ფსიქიკურის ემპირიულად მოცემული თავისებურებანი ისტორიის, ე. ი. ბუნებრივი განვითარების, პროცესად იყო წარმოდგენილი. ყოველივე ამის საფუძველზე ისახებოდა ფსიქიკურის, სწორედ როგორც სინამდვილის, შესწავლის გზები, ე. ი. მისი იმ თავისებურებათა შესწავლის გზები, რომელნიც თვით სინამდვილის მოვლენებითვე აიხსნება. იოანე ბაგრატიონის შეხედულებათა ისტორიული შეზღუდულობა იმაში ჩანს, რომ აღნიშნული შეხედულებები მან აგნოსტიციზმს, სენსუალიზმსა და ცნობიერების ინტროსპექტულ სუბიექტივისტურ კონცეფციებს დაუკავშირა. ლოკი, როგორც ცნობილია, მიუხედავად თავისი ემპირიზმისა, ამ საკითხში არ აღმოჩნდა თანამიმდევრული: მან შეგრძნების გვერდით იღება წარმოშობის დამოკიდებული წყარო — რეფლექსია აღიარა. რეფლექსიის მიჩნევა იღება წარმოშობის ცალკე წყაროდ გამორიცხავდა ფსიქიკური პროცესების ახსნას შეგრძნების საფუძველზე, ე. ი. სენსუალიზმის თანამიმდევრულ განხორციელებას. გამოდიოდა, რომ რეფლექსიით დადასტურებული სულიერი მოქმედებანი შეგრძნებისაგან განსხვავებული თანდაყოლილი ძალებია. ისინი შეგრძნებისაგან არ წარმოიშობიან. რეფლექსია არის საკუთარი ფსიქიკური შინაარსების ცოდნის წყარო. რეფლექსია, როგორც სამართლიანად მიუთითებენ საბჭოთა მკვლევრები, სხვა არაფერია, თუ არა დეკარტის „ცნობიერება“. როგორც ცნობიერება სულის ატრიბუტი დეკარტესთან, ისევეა ის, ბოლოს და ბოლოს, ლოკთანაც. ლოკის მიხედვით გამოდის, რომ რეფლექსიაა ის, რაც სულიერს, როგორც მთლიანს, თვითმყოფს, თან მოაქვს და რითაც უპირისპირდება მატერიალურს. ლოკის აზრით, მართალია, რეფ-



ლექსია მიმართულია შეგრძნებისადმი, რომელიც ობიექტური საგნის ზემოქმედების შედეგია, მაგრამ აქედან, როგორც მიუთითებენ, შეუძლებელია დავასკვნათ ის. რასაც ზოგიერთი მკვლევარი აკეთებს: ლოკს არ უღალატია სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპისათვის. შეგრძნება, რომელზედაც რეფლექსია არის მიმართული, რომ ობიექტური საგნის ზემოქმედების შედეგია, ეს სრულებით არ ნიშნავს, რეფლექსიისათვისაც აუცილებლად იყო მიჩნეული ობიექტური საგნის ზემოქმედება. ლოკის შეხედულებათა სისტემაში თვითონ შეგრძნება და სხვა სულიერი მოქმედებანია რეფლექსიის საგანი, რეფლექსია „აღმოაჩენს“ მათ; ამიტომ იგი (რეფლექსია) სრულიად დამოუკიდებელია შეგრძნებისაგან; იგი გამოდის სულიერობის თანდაყოლილ თვისებად და, რაც მთავარია, მხოლოდ საკუთარი განცდის ცნობიერებაა, რაც სრულიად დამოუკიდებელია ამ განცდის საგნობრივი მიმართულებისაგან. რეფლექსია სულიერის მიერ თავის თავის შემეცნების ფაქტია და სულერთია, თუ რა არის რეფლექსიის საგანი. ვიმეორებთ, ამიტომაც სწორი შეხედულება, რომელიც ამტკიცებს, რომ ლოკის რეფლექსიის ცნება და დეკარტის ცნობიერების ცნება ერთია. ორივე ცნობიერების სუბიექტივისტურ, ინტროსპექციულ გაგებას გვაძლევს. ამ შემთხვევაში ჩვენ ყურადღებას იმას ვაქცევთ, რომ ლოკმა სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპებს გადაუხვია და დაუშვა სულიერის თანდაყოლილი თავისებურების, რეფლექსიის არსებობა. მის შეხედულებათა სისტემაში არც „რეფლექსიის“ ისტორია ჩანს და არც რეფლექსიით განათებული სულიერი ძალებისა.

მატერიალისტურ-სენსუალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპებს ისეთ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ XVIII საუკუნის ფრანგი მატერიალისტები, რომ, მაგალითად, დალამბერი ლოკს მეცნიერული ფილოსოფიის შემოქმედად თვლიდა, ისევე როგორც ნიუტონია, მისი აზრით, მეცნიერული ფიზიკის შემოქმედი. კონდილაკი, მიმოიხილავს რა სულის პრობლემას ფილოსოფიის ისტორიაში, წერს, არისტოტელეს შემდეგ ლოკამდის არაფერი ისეთი არ თქმულა სულის შესახებ, რომ მას რაიმე მნიშვნელობა ჰქონოდა სინამდვილის ამ სფეროს შესწავლისათვის. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ფსიქოლოგიის ისტორიაში გზიდან გადახვევად, არა თანამიმდევრობად ჩათვალა ლოკს „შინაგანი“ და „გარეგანი“ გამოცდილების დუალიზმი.

იოანე ბაგრატიონი, როგორც აღვნიშნეთ, უარყოფს, შეგრძნების გარდა, იდეების წარმოშობის სხვა წყაროს. ყველა იდეა შეგრ-

ძნებებისაგან წარმოიშობა და სულიერი მოქმედების ყოველი სახე; შეგრძნების სახეცვალებადობაა. ამრიგად, საბოლოოდ გამორიცხულ იქნა სულიერის თანდაყოლილ თავისებურებათა არსებობა. იოანე ბაგრატიონიც იღეათა წარმოშობის მხოლოდ ერთ წყაროს — შეგრძნებებს — აღიარებს. ის იზიარებს კონდილაკის შეხედულებას რეფლექსიის შესახებ. „კალმასობაში“ წერია: „სხეულისა, ჭეშმარიტისა მუნ მყოფისათჳს, ჩუჴნ უწყით საშუალებითა მათ გრძნობათასა, რომელსაცა იგინი შორის ჩუჴნსა აწარმოებენ, ზოლო მუნ არა მყოფთათვის ვიცით მოგონებისა ანუ ახსენებისამებრ... გრძნობათასა... ცნობად, სხჳსა რომელსამე ღონისძიებით(?)ა, ნივთათჳს, გარდა ორთა ამათსა, არა არს არა რომელიმე ღონიერებაჲ“ (S 2153, გვ. 6). მაშ, უშუალოდ მოცემულ ნივთთა შესახებ ვიცით იმ შეგრძნების მიხედვით, რომელსაც ისინი ამჟამად აღძრავენ ჩვენში; ხოლო იმ ნივთთა შესახებ, რომელნიც ამჟამად არ არიან მოცემული, ჩვენ ვიცით იმ შეგრძნებების მოგონებით, რომელთაც ისინი ჩვენში აღძრავდნენ. სხვა ღონისძიება „ნივთთა ცნობისათვის“, გარდა ამ ორისა, არ არსებობს. მაშ, რეფლექსია უარყოფილია. ცნობიერებაც, ისე როგორც ყველა სხვა ფაქტი ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, გაგებული უნდა იქნეს როგორც შეგრძნების გარდაქმნის ფაქტი.

იოანე ბაგრატიონი იმ შეხედულების განვითარებასთან ერთად, რომ თანდაყოლილი იდეები არ არსებობენ, რომ ყოველი იდეა და სულიერი მოქმედება შეგრძნებიდან აღმოცენებულია და შეგრძნების გარდაქმნის შედეგია, იმ მნიშვნელოვან მატერიალისტურ დებულებასაც ამტკიცებდა, რომ ადამიანის ფსიქიკაში რაც არსებობს ადამიანზე ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედების შედეგია. იონა ხელაშვილისა და მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ ამოსავალ თვალსაზრისად ამ შემთხვევაში ის კი არ იგულისხმება, რომ ფსიქიკური თავის თავში დასაბუთებული სინამდვილეა და მას თან მოაქვს მისი სპეციფიკური კატეგორიები, არამედ ის, რომ ფსიქიკური ცხოვრების მთელი სიმდიდრე ნაწარმოებია პროცესებისაგან, რომლებიც ობიექტური სინამდვილის ზემოქმედების შედეგად წარმოიშობიან. ამრიგად, მატერიალისტური სენსუალიზმის პრინციპების გატარების შედეგად, იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი კონკრეტული ფსიქოლოგია ფსიქიკურის, როგორც მთლიანი თავისებურების, საკითხს მატერიალისტურად აშუქებს; იცავს ფსიქიკურის ობიექტურ სინამდვილესთან განუყრელ ერთიანობაში წარმოდგენის მატერიალისტურ ხაზს, თუმცა მეტად შეზღუდულად და ცალმხრივად. ჯერ ერ-

თი, აგნოსტიციზმისა და გნოსეოლოგიური დუალიზმის გამო, თანამიმდევრულად არ იცავს ასახვის პრინციპს. ფსიქოლოგიური მეცნიერების კანონიერება „ფენომენალურის“ ფარგალით განისაზღვრა. ამ მეცნიერების კომპეტენციის ფარგლებს გარეთ დარჩა ფსიქიკურის „არსის“ საკითხი. შემდეგ, უგულვებელყოფილია ფსიქიკურას დამოკიდებულება მატერიალურ სუბსტრატზე, ტვინზე. სრულიად უცხოა აზრთა მიმდინარეობის ამ სისტემისათვის ადამიანის ცნობარების დამოკიდებულება საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებსა და ადამიანის მოქმედების რეალურ, ობიექტურ პროცესებზე. მიუხედავად ამისა, უდავოა, რომ „კალმასობაში“ წარმოდგენილი კონკრეტული ფსიქოლოგია მნიშვნელოვანი მოვლენაა მატერიალისტური ფსიქოლოგიის განვითარებისა და მეტაფიზიკურ-რაციონალი-სტური ფსიქოლოგიის სიყალბის გამომქდავენების მიმართულებით.

იოანე ბაგრატიონს ბევრს უმტკიცებდა შეკითხვებზე პასუხებში იონა ხელაშვილი, რომ ადამიანს აქვს თანდაყოლილი, „შობო-თითი“ იდეები ბუნების ძალით „ნიჭებული“, ცოდნა „ბუნებითად დადებული არსებისა შინა ჩუჴნსა თანშობითად“ (H 791, გვ. 53), რომ შეუძლებელია, ბოროტმოქმედებაც კია. იმ შეხედულების გაზიარება, რასაც „დემონისა მსახურანი“ „ნატურალისტები“ ამტკიცებენ: სარწმუნონი არიანო „გუამისა ჩემისა გრძნობაეზი“ და სხვ., მაგრამ იოანე ბაგრატიონი სწორედ იმ თვალსაზრისს იცავდა, რომ თანდაყოლილი იდეები არ არსებობენ — „მშობელობიდგან არა გუ-აქვს იდეანი“ (H 2153, გვ. 7) და სწორედ „გუამისა ჩემისა გრძნობაეზთა“ გარდა, რაც ობიექტურ საგანთა „მყოფობის ხატია“ (H 2153, გვ. 7), „არა არს არა რომელიმე ღონიერება“ (იქვე, გვ. 6) იდეების, ცოდნის წარმოშობისათვის<sup>40</sup>.

იონა ხელაშვილი ზოგადი პრინციპებიდან ამოსვლას იმიტომ მიიჩნევს სწორ გზად კერძო მოვლენების ახსნისათვის, რომ ეს პრინციპები ამ კერძოთაგან კი არ არიან გამოყვანილი, არამედ თანდაყოლილი, „თავისთავში დასაბუთებული“ არიან. იოანე ბაგრატიონი იმ შეხედულებას იმეორებს, რომ ზოგადი არ არის იმთავითვე მოცემული და ინდივიდუალურისაგან დამოუკიდებელი, ზოგადი მხო-

<sup>40</sup> „კალმასობის“, როგორც ლიტერატურული ნაწარმოების, საკითხისათვის უთუოდ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ იოანე ბაგრატიონის ეს შეხედულებანი, რომლებიც ძირშივე ეწინააღმდეგება იონა ხელაშვილის ნამდვილ შეხედულებებს, იონა ხელაშვილის პირით არის გადმოცემული ამ თხზულებაში, მართალია, ამ შეხედულებებისადმი ავტორის დადებითი დამოკიდებულების მაჩვენებელ სიტუაციაში.

ლოდ კერძო სახელია: „იდიანი საზოგადონი — იგინი არა სხუა რა-  
მე არიან ვითარცა სახელნი კლასებთანნი... იგინი სხუტებრ არარა-  
მესა წარმოდგენენ უფროს, რაგურცა მას რაჟსაცა ჩუტნ უკუტ  
ენიშნავთ თვთ განუყოფელთა არსებათა შინა. საზოგადო იდიაცა  
კაცისათჳს სხვასა არარამესა წარმოდგენს, რომელთაცა მას რაჟ  
საცა ჩუტნ ვპოვებთ მჰსგავსსა პეტრეს შორის პავლესა და სხუთათა“.  
მაშ, ზოგადი არაა ასახვა არსებითისა საგნებში, სინამდვილეში „განუ-  
ყოფელი“ არსებობს მხოლოდ. ფსიქიკურისათვის, როგორც დაუნა-  
წევრებელი მთლიანობისათვის, თანდაყოლილი იდეები, იმთავითვე  
დამახასიათებელი თვისებები არ არსებობენ. იდეები შეგვრძნებები-  
საგან წარმოიშობიან. იოანე ბაგრატიონი იდეების სხვა განმასხვავე-  
ბელ ნიშნებსაც მიუთითებს. იდეები, მისი აზრით, არის რთული და  
მარტივი. „იდეა იქმნების, — წერს ის, — მარტივი და რთული.  
იდეა მარტივი არს იგი, რომელიცა შეიცავს ერთსა ვითარსამე სა-  
განსა“. მაგ. „კაცი“, „მოზარდი“ ანუ „მცენარი“. ხოლო იდეა  
რთული „არს იგი, რომელიცა იპყრობს თჳს შორის თჳსებასა საგ-  
ნისასა — კაცი სწავლული, მცენარი მოზარდი და სხუანი“ (H 2153,  
გვ. 5). გარდა ამ ნიშნისა, იდეები იყოფიან, იოანე ბაგრატიონის თა-  
ნახმად, სიცხადისა და სიბნელის მიხედვით; „იდეა იქმნების ცხადი  
და ბნელი“ (იქვე) ან კიდევ: „ქეშმარიტი და ცრუ“ (იქვე, გვ. 5).

ფსიქიკურის სენსუალისტური გაგების შესატყვისად იყო წარ-  
მოდგენილი იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში მისი კვლევის მეცნიე-  
რული მეთოდიც და მის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ამოცანებიც.  
იმის ნათელსაყოფად, თუ როგორ უნდა გავიგოთ, საერთოდ, ბუნებ-  
რივი მოვლენებისა და, კერძოდ, ფსიქიკური მოვლენების მეცნიე-  
რული შემეცნების ამოცანა, „კალმასობაში“ მოყვანილია ვრცელი  
ადგილი კონდილაკის ლოგიკიდან: „უკეთუ ისურვოთ ცნობად ში-  
ნაგანთა საქამოისა ორღანთა, მაშინ თანაგაძსთ(?) რათა თვითეუ-  
ლად განარჩიოთ და დააწყოთ თჳს თჳსად ნაწილნი მისნი წესიერად  
წინაშე თუალთა თქუტნთა, თუ ვითარი შეწყობილობაჲ აქუთ თვი-  
თეულთა ნაწილთა მისთა და ანუ ვითარ მოქმედებს ერთი კერძო  
მეორისადმი, ანუ ვითარ მოძრაობაჲ პირველთა ჩარხებთა დამოკი-  
დებულ არს ეტლსა ანუ გორგორსა მის ზედა და ანუ ვითარ ეტლ-  
სა ზედა განვლასა ჰყოფს ისარი, რომელიცა აჩუტნებს საქამოსა ანუ  
საათსა, მაშინ გექმნების თქუტნ იდეა მისთჳს“. ე. ი., თუ გსურთ იცო-  
დეთ რა არის საათი, უნდა დაშალოთ ის ელემენტებად და ნახოთ,  
როგორი არის თითოეული მათგანი და როგორ უკავშირდება ერთი-  
მეორეს, რის შედეგადაც მოძრაობს ისარი, რომელიც დროს აჩვენ-

ნებს. აი, ასე უნდა მოვიქცეთ ყოველი საგნის შესწავლისას. „კალმასობაში“ ნათქვამია: „მკსგავისისავე ხატითა ვჰსთქუათ ესე ოდესცა გნებავსთ ოდენ მოპოებად მცნობელობისა რომლისამე სხეულისა, მაშინ თანაგაძთ თქუჴს განრჩევედ მისა ანუ განთვისებით განხილვაჲ მისი თუ ვითარითა ხატითა წარმოებს მდებარეობაჲ (?), ანუ დარღვეულობაჲ მისი“. ყოველი ბუნებრივი საგნის შემეცნება ნიშნავს მის „განთვისებით განხილვას“. ამის შემდეგ განმარტებულია, რომ „დაშლა ანუ განცალკება“ „საჭირო არს ცნობისათჳს თუთეულისა ვითარებისა თჳს თჳსად, ხოლო შეწყობა ცნობისათჳს ყოველისა, რომელ შეერთებულთათა უწყებულთა ვითარებათაგან წარმოებს... ესე გუჳრთა უკუჴ განრწყმულებათა და შერწყმულებათა ვუწოდ მე მხოლოდ სახელსა ამას ანალიზს, ე. ი. წვლილ მოგონებით ანუ გამოწვლილებით განრჩევა“ (H 2153, გვ. 8). მაშ, დაშლა საჭიროა იმისათვის, რომ ცალ-ცალკე ვიცოდეთ ყოველი თვისება და შეწყობა, იმისთვის, რომ ვიცოდეთ რა გამოდის ცნობილ თვისებათა შეერთებისაგან. იგულისხმება, რომ მთელი უბრალო ჯამია ელემენტებისა და ამიტომაცაა ანალიზი ამომწურავი. ასეთია ანალიზის მეთოდი.

ანალიზის მეთოდი, როგორც გვქონდა შემთხვევა ზემოთ აღგვენიშნა, „კალმასობაში“ წარმოდგენილია როგორც მეცნიერული შემეცნების მეთოდი: იგულისხმება, რომ ჰეშმარტ ცოდნას მხოლოდ და მხოლოდ ანალიზით ვაღწევთ. „კალმასობაში“ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ „ოდეს ჩუჴს უკუჴ ესე ვითარითა ხატითა განვარჩევთ რომელსამე სხეულსა, მაშინ ვიქმნებით ჩუჴს მცნობელ ესოდენ რაოდენცა შესაძლებელ არს ჩუჴს მიერ ცნობად მათდა“ (H 2153, გვ. 9). ე. ი., როდესაც ჩვენ რომელსამე სხეულს ასეთი გზით გავაანალიზებთ, „მცნობელ“ ვიქმნებით; ამ საგნის შესახებ იმდენი გვეცოდინება, რამდენიც შესაძლებელია ვიცოდეთ მის შესახებ. მაშ, ცოდნას ემპირიული ანალიზის მეთოდი ამოწურავს.

ასე გაგებული ანალიზური მეთოდის მიჩნევა მეცნიერული შემეცნების მეთოდად იმას გულისხმობს, რომ მეცნიერულ შემეცნებას იმაზე მეტის თქმა არ შეუძლია, რასაც ამბობს ემპირიული ფაქტი, ემპირიული გამოცდილება. ჰეშმარტების წყარო ესაა.

ამრიგად, „კალმასობაში“ როგორც ფსიქიკურის, ისე ყოველი ბუნებრივი საგნის შემეცნების ამოცანად იგულისხმება მისი „გამოწვლილებით განრჩევა“, ე. ი. დაშლა ელემენტებად და ახსნა ელემენტების კავშირების საფუძველზე. როგორც აღვნიშნეთ, მეცნიერული შემეცნების ეს ანალიზური ამოცანა ფსიქოლოგიაზედაც,

ფსიქიკურის შემეცნებაზედაც ვრცელდება. ფსიქოლოგიური ცოდნის აგება იმავე პრინციპების საფუძველზეა ნაცადი, რის ნიადაგზედაც იყო აგებული ბუნების მეტყველება. ფსიქიკური შინაარსები შემეცნებულია, როდესაც აღმოჩენილია მათი ელემენტები. ფსიქიკური სხვას არაფერს შეიცავს, რასაც არ გვაძლევს ასეთი ზუსტი ანალიზი. ამ პრინციპს ფსიქოლოგიის ისტორიაში ატომიზმის პრინციპი ეწოდება. ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიაში ეს პრინციპი წამოყენებული და განვითარებული იყო იოანე ბაგრატიონის მიერ „კალმასობაში“.

როგორც აღვნიშნეთ, „კალმასობის“ მიხედვით, ცნობიერების შინაარსების შემეცნებაც მათ ელემენტებად დაშლას, ანალიზს გულისხმობს. რა უნდა მივიჩნიოთ ასეთ ელემენტებად? ამ საკითხზედაც არის გარკვეული პასუხი „კალმასობაში“: „არა რომელიმე სხუაჲ გრძნობაჲ წარმოგვიდგენს ჩუჴნ თვითეულთა ნივთთა მათთჴს ვითარებათა, რომელთაცა რაჲსაცა სხეულსა შორის ვჴსჴურეტთ ჩუჴნ. მხოლოდ სახედველი ანუ მხედველობა თუალისა წარმოგვიდგენს ჩუჴნ სხეულთა მათ შორის ფერთა და ფორებთა, ხოლო ყური ბგერათა შრილთა და სხუანი და ესრეთ განყოფით რა ხმარებულ ვჴყოფთ გრძნობათა ჩუჴნთა სხეულთათჴს, მაშინ ვიწყებთ განთვისებასა მათსა თვითეულად და ვაჴმნებით შემნიშუნელ შედგინებისა გამო სხუათა და სხუათა ვითარებათა ეს გუარ უკუჴ, ვითარცა განვიხილავთ ჩუჴნ ნაწილთა სახეთა ერთისა შემდგომად მეორისასა“ (H 2153, გვ. 7). ამრიგად, არც ერთი გრძნობა, ე. ი. შეგრძნება, ყველა თვისებას სხეულისას არ ასახავს. ყოველი შეგრძნება ცალკე თვისებას ასახავს: თვალი — ფერს, ყური — ბგერას და ა. შ.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> „კალმასობაში“ წარმოდგენილია კონკრეტული ცოდნა შეგრძნების ცალკე სახეების შესახებ. ამ ნაწილშიაც ავტორი თანამიმდევრულად იცავს მატერიალისტურ თვალსაზრისს. აღსანიშნავია, რომ შეგრძნების შესწავლაში ავტორს განსხვავებული აქვს ფიზიკის, ფიზიოლოგიისა და ფსიქოლოგიის თვალსაზრისები. „კალმასობაში“, მაგ., განხილულია ფერის შეგრძნება. აღნიშნულია, რომ გულუბრყვილო შეხედულებით ფერი აქვს საგნებს. ნამდვილად ფერი არის სინათლის არეკვლის, სინათლის სხივის თვალზე მოქმედების შედეგი. ფერის გამაღიზიანებელი, — წერია „კალმასობაში“, — საგანი კი არ არის, არამედ საგნის მიერ არეკლილი სხივი. „შემდგომნი ნეკტონისანი (ნიუტონი — ა. ფ.) ჰდებენ ფერთა მხოლოდ შარავანდელთა შორის, რომელნიცა რა გუარცა გარდმოსცემენ ციმციმებასა მაშინ განსხუადედიან თჴს თჴს ფერად“. ფერი სინამდვილის უშუალო ასახვაა, — ამტკიცებს „კალმასობის“ ავტორი, — და ამის საბუთად მოჴყავს, რომ „ლიტონნი ერნი და სწავლულნიცა თანაჴსჴორ ჰჴკურეტენ ფერებთა მათ“. „კალმასობაში“ ავტორისათვის ცნობილია ფერთა შერევის ფაქტი. იგი, ჩამოთვ-

ამრიგად, „განყოფით რა ხმარებულ ვპყოფთ გრძნობათა ჩუ-  
ენტა“, ამით უკვე ვიწყებთ ანალოზს „განთვისებასა მათსა“. სწორედ  
ისე, როგორც რომელიმე ნიეთის დაშლის დროს, „განვიხილავთ ..  
ნაწილთა სახეთა ერთისა შემდგომად მეორისასა“. ამრიგად, სულ-  
ერი ცხოვრების ძირითადი ელემენტი შეგარძნებაა და მთელი სიმ-  
დიდრე ადამიანის სულიერი ცხოვრებისა ამ შეგარძნებიდან წარმო-  
იშობა და მისი გარდაქმნის პროცესია<sup>42</sup>. ფსიქოლოგიური შემეცნე-  
ბის ამოცანა, მაშ, იმის წვდომაა, თუ როგორ წარმოიქმნება შეგარ-  
ძნებისაგან რთული იდეები თუ სხვადასხვა „სულიერი მოქმედება-  
ნი“. ამრიგად, ფსიქოლოგიური შემეცნების მეთოდის მხრივაც უპი-

ლის რა ძირითად ფერებს, აღნიშნავს, რომ თეთრი ფერი მიიღება მათი შერევის  
შედგად. აღგნს რა მარტივ, ე. ი. „ძირითად“ ფერებს, აღნიშნავს: „მარტივნი  
ფერნი უკუტე ესენი არიან, ხოლო სხუა უკუტე ფერები ურთიერთსა შორის აღრე-  
ვით ფერებთა გამოჩნდებიან...“

საგულისხმოა, რომ „კალმასობაში“ ავტორი ცდილობს ხაზი გაუსვას  
XIX საუკუნის დასაწყისის მეცნიერებისათვის დამახასიათებელ ინტერესს გარძნო-  
ბის ორგანოების ფსიქო-ფიზიოლოგიის საკითხებისადმი, სახელდობრ, იმის გარ-  
კვევის ინტერესს, თუ როგორ ხდება გამაღიზიანებლის „გარდაქმნა“ აღზნებად,  
როგორ ხდება ერთმანეთს ფიზიკური გამაღიზიანებელი და მგრძობელი—  
ნერვი. ამას „კალმასობის“ ავტორი ისევ ზურაბას გულუბრყვილობის ფონზე  
გაშლილი მოხდენილი დიალოგის წარმოდგენით აღწევს: „ანტონიმ—მიბრძანე  
ბერო თუ რაჲს მიზეხისათჳს ვერლა დაინახვენ თჳალ დამდგარნი კაცნი ამ  
ჟამად?

ზურაბა—ბატონო ერისთავო, რა დიდი განმარტება უნდა, თჳალის კაკ-  
ლები რომ დაუშტება კაცსა რალას დაინახავს?! ანტონიმ—შე გიჟო ეგ კი ვიცი  
მაგრამ, თუ ვითარითა სახითა ხედავს თულანი ჩუტნი ანუ რაჲსა მიზეხით მო-  
გვაკლდება ხედვა ისი მსურს ვისწაო...“ ამის შემდეგ იწყება განმარტება, რომ  
ამის შესახებ ცოდნას, პირველ რიგში, გვაძლევს ოპტიკა, რომელიც შეიცავს ნა-  
წილებს: „კატოპტრიკა“, „დიოპტრიკა“ და „პერსპექტიკას“; კერძოდ, წარმო-  
გენილია ცოდნა „სხტა და სხტა გვართა ცვლილებათა ნათლისა შარავანდედ-  
თასა, რომელნიცა... მოართმევენ ნიეთსა, მას სახედველსა ჩუტნსა, რომელსაცა  
ჩუტნი უკუტე ვსპერეტო“. „კალმასობაში“ განმარტებულია აგრეთვე ანტონიმისა  
და ფიზიოლოგიის, როგორც მეცნიერების, თავისებურებანი (S 5374, გვ. 38,  
59, 60).

<sup>42</sup> შეგარძნება „მყოფობის ხატად“ არის წარმოდგენილი. ამასთანავე ყო-  
ველი შეგარძნება „განთვისებულია“. იოანე ბაგრატიონს არ დაუყენებია საკითხი  
იმის შესახებ, თუ როგორ ხდება ცალკეული, „განთვისებული“ შეგარძნებებიდან  
„მყოფობის“ ხატის წარმოქმნა. მაგრამ ფაქტია, რომ შეგარძნება მას „მყოფო-  
ბის“ ხატად მიიჩნია. მაშ, საგნის უშუალო ასახვას აქვს მისთვის შეგარძნებაში  
ადგილი. ე. ი., საკითხი ბერკლის სუბიექტივისტურ-იდეალისტურ მიმართულე-  
ბის საწინააღმდეგოდაა გადაჭრილი.

რისპირდება იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგია მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას, რომლის, როგორც სინთეზური ფსიქოლოგიის, მეთოდი იყო დედუქცია „აუცილებელი ცოდნისა“ პირველი, თანდაყოლილი პრინციპებიდან (გონებაჭკვრეტითი გზით). ანალიტიკური ფსიქოლოგია კი, როგორც დავინახეთ, ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის აგების საფუძვლად იღებს არა თანდაყოლილ პრინციპებს, რასაც მისტიკური სისტემის აგებისაკენ მივყავართ, არამედ სულიერი ცხოვრების კონკრეტულ ფაქტს — შეგრძნებას.

ამ ანალიზური თვალსაზრისის საფუძველზე პირველად გახდა შესაძლებელი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ფსიქიკური ცხოვრების „გენეზისური“ კვლევა, რაც პრინციპულად იყო გამორიცხული, როგორც დავინახეთ, მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიაში.

ფსიქიკურის, იდეების შემეცნების ასეთი ანალიტიკური მეთოდი, ცხადია, არ ჩაითვლება ფსიქოლოგიის ობიექტურ მეთოდად. მაგრამ მართო ის ფაქტი, რომ „გონებით ჰკრეტა“ გამორიცხულ იქნა ფსიქიკურის შესახებ ცოდნის მეთოდების რიცხვიდან, უკვე მოწმობს, რომ ტენდენცია აზრთა იმ მიმდინარეობისა, რომელიც ფსიქიკურის შემეცნებისათვის ანალიზურ მეთოდს მიიჩნევს მეცნიერულ გზად: უთუოდ ობიექტური მეთოდის ძიების ტენდენციაა.

ასეთი ტენდენციის არსებობას მოწმობს „კალმასობის“ ის ადგილიც, რომელიც ფსიქიკური განცდების ობიექტურად მოცემულობაზე ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას. „კალმასობაში“ დასმულია საკითხი: თუ გვეძლევიან ობიექტურად „სულის მოქმედებანი“, როგორ გამოისახებიან ისინი და ა. შ. „კალმასობაში“ მოყვანილია შეხედულება, რომ „სულიერი მოძრაობები“ ობიექტურად მოცემული გვაქვს გამომსახველ მოძრაობებში. ამ თხზულებაში იასტოსი აყენებს კითხვას: „მოქმედებაჲ სულისა ვითარ საჩინოებს?...“ იონას პირით ამ კითხვაზე ასეთი პასუხია გაცემული: „ეს სახედ გამოჩნდებიან ანუ გამოიწერებიან მოქმედებანი სახესა ზედა კაცთასა, ვითარცა მხატვართაგან გამოხატულნი სახენი ქარტათა ზედა სხუა და სხუა სახედ საჩინოებდენ; ეგრეთვე საკუთარი საქმენი სულისანი რაჲცა არიან გამოიწერებიან სახეთა ზედა კაცთასა მიზეზითა გრძნობათათა“. მაგალითისათვის იოანე ბაგრატიონს მოჰყავს შემდეგი: „ოდეს საამოსა ისმენს კაცი, მყისთანადვე აჩუჭნებს სახესა ზედა მხიარულებისა სახესა. ეს გვარვე მწუხარებაცა გამოჩნდების,



აგრეთვე რისხვაცა, ამპარტავნებაცა შურიცა და აგრეთვე კრძალუ-  
ლებაცა, სურვილი და სიყვარულიცა და სხუანი“ (S 5374, გვ. 23).

ანალიზური მეთოდის შესახებ ზემომოყვანილი თვალსაზრისი  
მარქსისტული ფილოსოფიის ისტორიაში ემპირიზმის ცალმხრიობად  
და შეზღუდულობად ითვლება. ეს უდავო ფაქტია. ეს ცალ-  
მხრიობა უპირისპირდებოდა მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური  
ფსიქოლოგიის ასევე ცალმხრივ სინთეზურ თვალსაზრისს. მაგრამ  
უნდა აღინიშნოს, რომ ის, რაც თავის დროზე ანალიზური ფსიქო-  
ლოგიის თავდასხმის საგანი იყო, მეცნიერულ ფსიქოლოგიაში არა-  
სოდეს არ აღდგება.

ემპირიული, სენსუალისტური ფსიქოლოგიის შეზღუდულობა  
და ცალმხრიობა ის იყო, რომ ვერ ამალღდა რა საზოგადოების ნაპ-  
დვილ მატერიალისტურ გაგებამდის, მან სრულიად გამორიცხა, რო-  
გორც ფსიქოლოგიური მეცნიერების ამოსავალი, კონკრეტული,  
რეალური ცხოვრების ინდივიდი. იდეალისტურმა ბურჟუაზიულმა  
ფსიქოლოგიამ ამ ხარვეზზე მიიტანა იერიში და ახლა „წმინდა მეს“  
თანდაყოლილობა და „სუბსტანციონალურობა“ სცადა დაემტკიცე-  
ბინა. ასევე ყოველგვარი მთლიანობითი თვალსაზრისები ბურჟუაზი-  
ულ მეცნიერებაში იმას ამტკიცებენ, რომ ფსიქიკური. სუბიექტური  
მთელი თანდაყოლილი თვისებებით ხასიათდება. ფსიქიკურის, სუ-  
ბიექტური მთლიანის თვისებების თანდაყოლილობის მოძღვრები-  
დან გამომდინარე, „სინთეზის“ თვალსაზრისის ებრძოდა სენსუალის-  
ტური მატერიალიზმი.

ასეთ საფუძველზე აგებული სინთეზური თვალსაზრისი მეცნი-  
ერებაში საბოლოოდ დამარცხდა. მისი სიყალბე გამომჟღავნდა მა-  
ტერიალისტური დიალექტიკის მოძღვრებით ანალიზისა და სინთე-  
ზის ერთიანობაზე. სინთეზის თვალსაზრისის კანონიერება მეცნიე-  
რულ ფსიქოლოგიაში სწორად იყო გაგებული მხოლოდ მატერია-  
ლისტური დიალექტიკის საფუძველზე, ანალიზისა და სინთეზის ერ-  
თიანობის შესახებ მარქსისტული მოძღვრების საფუძველზე.  
მარქსიზმი, ამტკიცებს რა ანალიზისა და სინთეზის ერთიანობას,  
ძირშივე სპობს ადამიანის, როგორც „მთელის“, მეტაფიზიკურ-  
იდეალისტურ გაგებას. მარქსიზმმა დაუსახა ფსიქოლოგიას ადამი-  
ანის სწორი გაგება, რაც „რეალური და ნამდვილად შინაარსიანი“  
ფსიქოლოგიის ამოსავალი გახდა.

იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილი ფსიქოლოგია  
მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას უპირისპირდებოდა

და ებრძოდა ფსიქიკური აქტივობის გაგების საკითხშიც. ჩვენ ზემოთ გავეცანით მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის შეხედულებას ამ საკითხზე. იონა ხელაშვილი წერდა, რომ „მეფე სული უძრავი ძრავს გონებასა და ესრეთ მშობლობს ლექსთა და სიტყუათა...“ და ა. შ. (H 791, გვ. 63). ამრიგად, ფსიქიკური აქტივობის საფუძველი სულია. ამის საწინააღმდეგოდ იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში ის თვალსაზრისია განვითარებული, რომ ფსიქიკური აქტივობის საფუძველს მოთხოვნილება წარმოადგენს.

როგორც აღვნიშნეთ, „კალმასობაში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგია იმ თვალსაზრისზეა აგებული, რომ სულიერი მოქმედების ყველა სახე, ბოლოს და ბოლოს, შეგრძნების გარდაქმნას წარმოადგენს. ბუნებრივია, რომ შეხედულებათა ასეთ სისტემაში დადგა საკითხი. როგორ მიმდინარეობს შეგრძნების საფუძველზე სხვა სულიერ მოქმედებათა ჩამოყალიბების პროცესი. პირველ რიგში, ნათელი უნდა იყოს ამ პროცესის — შეგრძნების საფუძველზე სხვა სულიერ მოქმედებათა განვითარების პროცესის მამოძრავებელი საფუძველი. ამ დინამიკის საფუძველად მოთხოვნილებაა წამოყენებული. ნარკვევში — „მოქმედებანი სულისანი“ იოანე ბაგრატიონი წერს: „მოკლება ვითარისიმე ნივთისა რომელსაცა კაცი რაცხს უკუჩ საჭიროდ თავისა თვისისათვის აწარმოებს მის შორის სულთქმასა, ნატვრასა, მწუხარებასა, კმუნვასა, შეჭივრებასა, გაუსვენელობასა ესე გვარ, რომელ იგი მის გამო მრავლად ანუ მცირედ ვნებულებს და მოწყინება ესე განმახვილებულ ჰყოფს თვალთა მისთა მისაწდომელად მისდა; ვჰსთქუათ ერთითა უკუჩ სიტყვითა, რომელ ყოველთა გრძნობათა მისთა მიქცეულ ჰყოფს მის საგანისადმი, რომელსაცა მოაკლდა იგი ანუ რომელსაცა სურის მას იგი“. იგი აიძულებს „სულსაცა მისსა დაპყრობად სრულითა იდიებითა, რომელნიცა ჰქონან სულსა საგნისა ამისთჳს კმასაყოფელად, რომლისაცა მიღებად ძაღედვა სულსა მის გამო; და ამის ძლით დრტვინვეულობა ესე ანუ წყინება მიმახვილებელ ჰყოფს საგანისა მისისა მიმართ ყოვლისა ღონიერებასა რაოდენცა ხორციელებითსა ეგოდენ სულსასაცა“ (H 2226, გვ. 86). მაშ, გრძნობის ორგანოს ამოქმედება მოთხოვნილების, დანაკლისის არსებობის ნიადაგზე შეიძლება მხოლოდ. ყველა იდეა, რომლებიც საგნის შესახებ აქვს ადამიანს, მოთხოვნილების საფუძველზე წარმოიშობა. იგი აიძულებს „სულსაცა მისსა დაპყრობად სრულითა იდიებითა, რომელნიცა ჰქონან სულსა საგნისა ამისთჳს კმასაყოფელად, რომლისაცა მიღებად ძაღედვა სულსა მის გამო“. ე. ი., ეს მოთხოვნილება „მიმახვილებულ ჰყოფს საგ-

ნისა მის მიმართ ყოვლისა ღონისძიებასა, რაოდენცა ხორციელე-  
ბითსა ეგოდენვე სულისასაცა“.

სულიერი ნების თავისუფლებაზე შეხედულების წინააღმდეგ „კალმასობაში“ ის აზრია განვითარებული, რომ ნება „შეიცავს ყო-  
ველთა მოქმედებათა, რომელნიცა იშობებიან საჭიროებათაგან“ (H 5374). ე. ი., ადამიანის ყოველგვარი სახის აქტივობა, მოქმედება სულის აქტივობის შედეგი კი არაა, — მას ერთი მატერიალური სა-  
ფუძველი აქვს, ესაა მოთხოვნილება. მოთხოვნილების საფუძველად, თავის მხრივ, იოანე ბაგრატიონს სხეულისათვის სასარგებლო ნივ-  
თიერების დანაკლისი მიაჩნია („რადცა ესაჭიროების სხეულსა არ-  
სებობასა შინა თუსსა“. H 2153, გვ. 23). ამასთანავე იმასაც აღნიშ-  
ნავს, რომ „სული არა სწადნოა და არცა მნებელობს, რადცა ესა-  
ჭიროების სხეულსა, უარყოფად“. იოანე ბაგრატიონის აზრით, ყო-  
ველ მოთხოვნილებას მისი საგანი აქვს. ის წერს: „წყურვილი თვთ  
თავით თუსით მექონ არს საგნად თბილისა ანუ ცივისა საქმლისა  
შესმად“. ამიტომაც, აქვს რა წადილს მატერიალური საფუძველი,  
„წადიერება სულისა,—წერს იოანე ბაგრატიონი,— მექონ არს საგ-  
ნისა თუსისა, რომელიცა მიისწაფის საარგებლოვანისა და არა საენე-  
ბელისა საგნისადმი“. ამრიგად, მიზანშეწონილობა სურვილის მოთ-  
ხოვნილების შესატყვისი საგნის არსებობით განისაზღვრება.

იოანე ბაგრატიონი აღნიშნავს, რომ ჩვეულებრივ ნებელობას  
განსაზღვრავენ როგორც სპეციფიკურ სულიერ ძალას ან ღონიერე-  
ბას და მის თავისებურებას მოქმედების „აღრჩევაში“ ხედავენ.  
„კალმასობაში“ ასეა ნათქვამი: „ნება მიიღების განსჯასა შინა, ვი-  
თარცა ძალი ანუ ღონიერება აღ რ ჩ ე ვ ა ს ა შინა“. მაგრამ ეს გან-  
საზღვრება ისე არ უნდა იყოს გაგებული, რომ ნებელობა მოთხო-  
ვნილებებისაგან და შემეცნების პროცესებისაგან სრულიად დამოუკი-  
დებელ სულიერ ძალად აქვს წარმოდგენილი იოანე ბაგრატიონს.  
თუ ნების ამ განსაზღვრებას გავითვალისწინებთ იოანე ბაგრატიო-  
ნის შეხედულებათა მთლიან კონტექსტში, ნათელი შეიქნება, რომ  
იოანე ბაგრატიონი არ ღალატობს სენსუალისტურ-მატერიალისტურ  
თვალსაზრისს არც ნებელობის გაგების საკითხში. „კალმასობაში“  
ის იმ შეხედულებას იმეორებს, რომელიც ნებელობას უკავშირებს  
იმ ფაქტს, რომ მოთხოვნილება არის ადამიანის აქტივობის ერთად-  
ერთი წყარო და მთელი სულიერი ცხოვრების დინამიკის საფუძვე-  
ლი. იგულისხმება, რომ დანაკლისის განცდა მგრძობელობის, შეკ-  
რძნების განუყოფელი მხარეა. როგორც აღნიშნული იყო, იოანე  
ბაგრატიონი იმ შეხედულებას იმეორებს (კონდილაკი), რომ ადა-

მიანის სულიერი ცხოვრების ყველა ძალა ანუ „ლონიერებანი“ იმ საგნისაყენაა მიმართული, „მიმახვილებული“, იმ საგნის „ჰყრობას“ ემსახურება, რომელიც „მოაკლდა ადამიანს“, რის მოთხოვნილებაც მას აქვს. მაგრამ „თუთ ესე გუარსა მიმახვილებასა ამას მის ლონიერებათასა საგნისადმი, რომელსაცა მოაკლდა კაცი, წოდებულ ჰყოფენ სურვილად“. მაშ, ადამიანის სულიერი „ლონიერებების“ თვით ეს „მიმახვილება“ იმ საგნისადმი, რომელიც მოაკლდა, არის მისწრაფება. მაგრამ თუ სურვილს, რომელიც, როგორც აღნიშნული იყო, საგნის მოკლების შედეგად ჩნდება და მოკლებული საგნისაყენ სულიერ „ლონიერებათა“ მიმახვილების ფაქტში გამოიხატება. თან დაერთვის მსჯელობაც — „მივიღებ მე მას საგანსა და არა რაიმე მექმნების ვითარიმე რამ დაბრკოლებაჲ და არცა რაჲსმე ძალუცს წინააღმდეგომ ჩემდა მიღებას ზედა მის საგნისასა, მაშინ სურვილი იგი იზედწოდების უკუშ ნებად“ („კალმასობა“). თუ არავითარ დაბრკოლებას არ შეუძლია შემადფერხოს სასურველი საგნის მიღების საქმეში, მაშინ მე არა მხოლოდ მსურს საგანი, არამედ მნებავს კიდევ ის. მაშ, იოანე ბაგრატიონის მიხედვით, რომელიც კონდილაკის შეხედულების საფუძველზე დგას, „აღრჩევა“-„ნება“ მოთხოვნილების სახეა მხოლოდ და არა მისგან განსხვავებული აქტივობის საწყისი.

როგორც აღვნიშნეთ, იმ შეხედულებათა თვალსაზრისით, რომელთაც იოანე ბაგრატიონი იცავდა, ძირითადი კონკრეტული ფსიქოლოგიური ცოდნა შეგარძნებებიდან ფსიქიკური მოქმედების სხვა პროცესების წარმოშობის ცოდნაში მდგომარეობდა. ამ საკითხს ის ეხება როგორც „კალმასობაში“, ისე თეიმურაზ ბაგრატიონისადმი მიძღვნილ ცალკე ნარკვევებში (როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხს იოანე ბაგრატიონი აშუქებს კონდილაკის მიხედვით).

იოანე ბაგრატიონთან წარმოდგენილი მოძღვრება მოთხოვნილების შესახებ, როგორც მთლიანად ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების დინამიკის საფუძვლის შესახებ, როგორც ადამიანის ბუნების არსებით და პირველად ძალაზე (წინააღმდეგ რაციონალისტების მოძღვრებისა, „შინაგანი აქტივობის“, როგორც „გარეგანისაგან“ მეტაფიზიკურად მოწყვეტილი „თანდაყოლილი“ ძალის შესახებ), იმის მაჩვენებელია, რომ უკვე სენსუალისტურ-მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ფარგლებში იყო მოცემული ჩანასახები, რომ „ანალიტიკური“ და „სინთეტიკური“ თვალსაზრისის ცალმხრიობათა გადალახვისათვის, ფსიქოლოგიის საგნის გაგებაში მეტაფიზიკის დაძლევისათვის გა-

დადგმულიყო ნაბიჯი იქითკენ, რომ ფსიქოლოგიის ამოსავალ ცნებად რეალურად მოქმედი, საგნობრივ სინამდვილეში მცხოვრები და მით შეპირობებული რეალური ადამიანის ცნება წარმოდგენილიყო. ამ ნაბიჯის გადადგმა საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების შემდგომ საფეხურს განსაზღვრავს. სულის მოქმედებათა სფეროს, „კალმასობაში“ წარმოდგენილი ფსიქოლოგიური ცოდნის მიხედვით, არა მარტო ნებელობა (ნებელობა, რომელიც მოიცავს „ყოველთა მოქმედებათა, რომელნიცა იშობებიან საქიროებისაგან“) და გულისხმისყოფა („ძალი შემკუჭლი ყოველთა მოქმედებათა. რომელიცა იშობების მოგონებისა გამო“. „კალმასობა“) ეკუთვნის. ე. ი., არა მარტო, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „თეორიული“ და „პრაქტიკული“ (თავის არსში ერთი და იმავე საფუძვლის მქონე) მოქმედებანი, არამედ „შეჩუჭვა ანუ ჩუჭლება“. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ „შეჩუჭვა ანუ ჩუჭლება“ წარმოდგენილია როგორც სულიერ მოქმედებათა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „დონე“, „სიბრტყე“. „კალმასობაში“ ამ საკითხის შესახებ წარმოდგენილი ცოდნა წარმოადგენს კონდილაცის შეხედულებათა განმეორებას.

„კალმასობაში“ წერია, რომ „მოქმედებად ითქმის ვითარცა სხეულისათვის, ესრეთვე სულისათვისცა“. მაშ, მოქმედებანი არიან სულიერიცა და სხეულებრივიც. სხეულებრივ მოქმედებათა შორის არიან „ბუნებრივნი“ „მით რამეთუ იგინი წარმოებენ შედგომილებასა შინა მჰსგავსად სხეულისა ჩუჭნისა აღგებულებისასა, არცა თუ სრულებით მყოფი განმართულებითა ნებისა ჩუჭნისათა“. მაშ, ბუნებრივი მოქმედებანია ის მოქმედებანი, რომელნიც თვით ჩვენი სხეულის აგებულებით არიან პირობადებული და ნებელობის მხრავ „განმართულებას“ არ საქიროებენ. ასეთი მოქმედებანი არიან „შემადგინებელნი“ სიცოცხლის. მაგრამ ნებით „გამართულ“ მოქმედებებთან და „ბუნებით“ მოქმედებებთან ერთად არსებობენ ჩვევები, განმეორების გზით ჩამოყალიბებული მოქმედებები. სხეული იძულებული „იქმნების ხშირადრე წარმოებად ერთისა და მისვე მოქმედებისა“. სხეული აწარმოებს მოქმედებასა ამას „ესე ვითარითა საადჯლითა, რომელ ჩუჭნ არლა გქონან მაშინ უკუშ საქიროებანი მართვად მოძრაობათა მოქმედებასა ამას შინა, და მაშინ უკუშ იგი მოქმედებს ნამდვილ ესრეთ, რაგუარცა უკუშ აღნაგებობა მისი მიისწრაფვიდეს მისდამი. ხოლო ესე გუარნი უკუშ მოქმედებანი იწოდებიან შეჩუჭულებად ანუ ჩუჭლებად“. მაგრამ მოქმე-

დებანი, რომლებიც იქცევიან „ჩუჭულებად“, პირველად ყოველთვის ნებისმიერნი არიან, მხოლოდ ასეთები იქცევიან „ჩუჭულებად“: „თუმცაღა მოქმედებანი შეიცულებიან შეჩუჭულებად, უკეთუმცა პირველადვე იყუნენმცა იგინი ნებისთნი“. როდესაც ჩვეულება შემუშავებულია, იგი ცნობიერების მონაწილეობის გარეშე მიმდინარეობს. „...ოდეს მოპოვებულ უკუჭ იქმნების შეჩუჭულება... მაშინ იგი იქმნებინცა თვნიერ ნებისა ჩუჭნისა, ესე იგი ესრეთ რომელ ჩუჭნ არა გუაქს მათოჯს საჭიროება ჰაზვრელობად“.

როგორც აღვნიშნეთ, „კალმასობის“ მიხედვით, ადამიანის სულიერი მოქმედებანი — „გულისხმისყოფისა და ნებისანი“ მოქმედებანია. ესენიც ისევე, როგორც სხეულებრივი მოქმედებანი, ჩვევებად იქცევიან. „...მოქმედებანი გულისხმისყოფისა და ნებისანი გარდაიქმნებიან შეჩუჭვად ანუ ჩუჭულებად, ესრეთ რაგუარადაც მოქმედებანი სხეულთანი“. ამის დასადასტურებლად მითითებულია იმ ფაქტებზე, რომ „დიადი სიმრავლენი ჰსჯათა შეჩუჭვისა ძლით“ წარმოებენ. შერჩევის გზით წარმოებულ მსჯელობებში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს იდეათა კავშირების ნიადაგზე შექმნილ მსჯელობებს. ამაზეა დაფუძნებული „მრთელი განმჰსჯელობანივე ჩუჭნნი“<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> აღსანიშნავია, რომ „კალმასობაში“ იოანე ბაგრატიონს წარმოდგენილი აქვს არა მარტო თეორია, არამედ პრაქტიკული ცოდნაც გონებრივი ჩვევების შემუშავების შესახებ. მაგ., დადგენილი აქვს წიგნზე მუშაობის ჩვევის ბუნება და მისი შემუშავების პრაქტიკული, კონკრეტული გზები. სანიმუშოდ მოგვყავს შესატყვისი ადგილი „კალმასობიდან“.

„იო. მე მოგცემ ამა უმოკლესთა კანონთა წიგნთა კითხვისა და შემგემცნებისათვის, რომელნიცა არიან ესენი.

წარიკითხე პირველად ცხოვრება შემთხუშულისა, წინასიტყვობა, და ხანდუჟი მის წერილისა, რომელიც გსურდეს, რათამცა ჰსცნო შენ წესი და განზრახუა დამთხუშულისა მის აქსონისა. წარიკითხე მრთლად წიგნი იგი, წესისა და კანონისანებრ და ნუ განსწყუფტ კითხუასა პარალრაფამდის ანუ მუხლამდის მის წერილისა, რათა არა განსწყვიტო ჰაზრნი შემთხუშუათანი და დაშთე უცნობელ. წარიკითხე ყოველნივე თავნი სრულებით, სრულისა განამსჯელობითა, რათამცა მით ადვილად შეიძლო განჩევად სიცრუისა კეშმარტებისაგან. წინააღმდეგთა შემთხუშულთა წერილთა ნურაოდეს წარიკითხავ, რათა არა შთაინერგოს გონებათა შინა შენთა წინააღმდეგობა. წარიკითხე უმეტეს წერილნი იგი, რომელნიცა ეუთონიან სარგებლობასა შენსა, ანუ წინააღმდეგულსა შენ მიერ საგანსა, ანუ განზრახულებასა. გარნა ესეცა სახმარ არს რათა სხუთაცა შეთხუელთა წერილთაცა წარიკითხვიდე, სასარგებლოდ შენდა, რათა არა იქმნე მისიცა უცნობელ. წარიკითხე ძილისაგან აღდგომილმან დილით უფრორე საჭირო წერილნი, შემდგომად სადილისა სასიამოვნო წერილნი ხ' მწუხარსავე კუალად მოიქეც სა-

ერთი სიტყვით, „ოდეს მოიპოვების უკუშ ჩუშულება, მაშინ გვეგონიეს ჩუშნ, რომელ საქმეთა თვსთა ვაწარმოებთ ჩუშნ ბუნებითად“. ამრიგად, არსებობს ადამიანის სულიერ მოქმედებათა მთელი „პლანი“, რომლებიც ისე მიმდინარეობენ, რომ ცნობიერების მონაწილეობა გამორიცხულია, თუმცა თავდაპირველად ისინი ცნობიერნი და ნებისმიერნი იყვნენ. ამ პლანში აქტივობა იმპულსურია, ბუნებრივი; ადამიანი ისე მოქმედებს, ვითომც ბუნება გვაიძულებდეს „ჩუშნ წარმოებად მათდა“.

სულიერი ძალების თანდაყოლილობის შესახებ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის შეხედულებათა წინააღმდეგ ბრძოლის თვალსაზრისით, უთუოდ დადებითი მოვლენა იყო იოანე ბაგრატიონის მიერ თავის ნაწარმოებებში ფსიქოლოგიური ცოდნის ისეთი ანტიმეტაფიზიკური სისტემის წარმოდგენა. რომელიც ამოდიოდა შეგარძნებიდან — როგორც „მყოფობის ხატიდან“ და სულიერი მოქმედების სახეებს წარმოადგენდა — როგორც შეგარძნების გარდაქმნის საფეხურებს, განსაზღვრულს მოთხოვნილებებით — როგორც მისი მატერიალური საფუძვლით.

მაგრამ ცხადია ასეთი ფსიქოლოგიური სისტემის შეზღუდულობაც და ცალმხრივობაც. ის კონცეფცია, რომელსაც იოანე ბაგრატიონი იცავს, სრულიად უგულებელყოფს შემეცნებაში აზრითი მომენტის სპეციფიკურობას; იგი მთლიანად ანტიდიალექტიკურია. იოანე ბაგრატიონისათვის სრულიად მიუწევდომელი დარჩა შეგარძნებიდან აზრისაკენ გადასვლის ნამდვილი დიალექტიკური პროცესი, ნამდვილი დიალექტიკური ერთიანობა ფორმისა და შინაარსისა. იოანე ბაგრატიონისათვის უცხო იყო ის ძირითადი ჭეშმარიტება, რომ ადამიანის ფსიქიკური მოქმედება განუყრელია ადამიანის სოციალურ-ისტორიული პრაქტიკისაგან, ადამიანის ისტორიული განვითარების პროცესისაგან.

მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიასთან ბრძოლის საქმეში დადებითი მოვლენა იყო, რომ იოანე ბაგრატიონმა მეცნიერული ფსიქოლოგიის ამოცანად სულიერ მოქმედებათა ანალიტიკური შესწავლა დაასაბუთა, ხოლო სულის შესახებ მოძღვრება არა-

---

პირდაპირი წერილისა. წარკითხვათა შინა, ღირსსახსოვარნი სიტყუანი შენიშნენ და კდ განიშეორენ. წარკითხვათა შინა, უმჯობესნი ჰაზრნი უსარგებლოვესნი სიტყუანი გამოჰსწერენ, და გამოწაფონი იგი იქონიენ შენთანა და მალნალ წარკითხენ იგინი, რათა აღვილად დინაწაოვნო და ამა ღონით სრულყოთ ჰაზრი თქვენი“.

მეცნიერული ცოდნის, მეტაფიზიკისა და რელიგიური რწმენის სფეროს მიაკუთვნა. მაგრამ, რადგან ყოველივე ეს იოანე ბაგრატიონის მიერ დასაბუთებული იყო აგნოსტიციზმისა და გნოსეოლოგიური დუალიზმის ნიადაგზე, სულის მისტიკურ-რელიგიური ცნებისათვის, მართალია, მეცნიერების საზღვრებს გარეთ, მაინც რჩებოდა ადგილი. ასეთ ვითარებაში, ცხადია, იოანე ბაგრატიონის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა საერთო შეფასებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა იმის ვარკვევას ექნებოდა, თუ რა ტენდენციებით აგებდა ის ემპირიულ ფსიქოლოგიას: სულის მისტიკური ცნებისადმი შემარიგებელი, ინდიფერენტული თუ მის წინააღმდეგ ბრძოლის ტენდენციებით. იონა ხელაშვილმა, როგორც ვნახეთ, სულიერ მოქმედებათა შესახებ მოძღვრება ისე ააგო, რომ გაემართლებია სულის შესახებ მისტიკურ-რელიგიური შეხედულება. იოანე ბაგრატიონი ამ მხრივაც დაუპირისპირდა მას: ააგო რა ემპირიული ფსიქოლოგია სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპებზე, არსებითად, დადებითი ცოდნა სულიერ მოქმედებათა შესახებ სულის მისტიკურ-რელიგიური მოძღვრების წინააღმდეგ მიმართა.

იოანე ბაგრატიონის სენსუალიზმი ნამდვილად სულის შესახებ იდეალისტური მოძღვრების წინააღმდეგ რომ იყო მიმართული და ფსიქოლოგიაში მატერიალიზმის პოზიციებს განამტკიცებდა, ამის ნათელსაყოფად ისტორიული ხასიათის საბუთის მოყვანა შეიძლებოდა. ლამეტრი თავის ცნობილ „ტრაქტატს სულის შესახებ“, სადაც მატერიალისტური ფსიქოლოგიის პრინციპებს აყალიბებს, ასეთავე ვარსებობას: „არ არის გრძნობები — არ არს იდეები“. „რაც ნაკლებია გრძნობები, მით ნაკლებია იდეები“. „არ არის გრძნობადი შთაბეჭდილებები — არ არის იდეები“. „მაშ, სადღა არის ღვთაებრივი წარმოშობის სული? სადღა არის სული, რომელიც ვითომ შემოდის სხეულში ისეთი თანდაყოლილი ცოდნითა და ცნებებით, რომ განათლების წყალობით მხოლოდ მოიგონებს მასში იმთავითვე თანდაყოლილ ცოდნას?“ ლამეტრის დასკვნით არავითარი სული არ არსებობს. ლამეტრი წერს: „მაშ სული სხეულის ორგანოებზეა დამოკიდებული, რომელთანაც ერთად იქმნება, იზრდება და სუსტდება: „Ergo, participem leti quoque convenit esse“ („ამიტომ ჯერ არს რათა იგი სიკვდილის მონაწილეც იყოს“; ლუკრეციუსი—„საგანთა ბუნების შესახებ“).

ის დასკვნები, რაც ლამეტრიმ გააკეთა სენსუალისტური შეხედულებების საფუძველზე, სავსებით ლოგიკურად გამომდინარეობენ იოანე ბაგრატიონის შეხედულებებიდანაც; ამიტომ ვამბობთ, რომ



იოანე ბაგრატიონმა, ააგო რა ფსიქოლოგია სენსუალიზმის პრინციპებზე, არსებითად დაუპირისპირდა იდეალისტურ მოძღვრებას სულის შესახებ და განავითარა მატერიალისტური შეხედულებანი ფსიქიკაზე.

ამრიგად, იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში წარმოდგენილია სენსუალისტური მატერიალიზმის პრინციპებზე აგებული ემპირიული ფსიქოლოგია. შეხედულებათა ეს სისტემა უპირისპირდებოდა იდეალისტურ მეტაფიზიკურ-რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას, რომელაც ბატონობდა საქართველოში XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში ანტონისა და მისი სკოლის მოღვაწეობის შედეგად და რომლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში იონა ხელაშვილი იყო.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ იოანე ბაგრატიონის ნაწერებში აისახა მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ მიმართული მისი დროის მატერიალისტური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა შეხედულებები. ამ შეხედულებების გავრცელების წინააღმდეგ იბრძოდა რეაქციული ფრთა.

როგორც აღვნიშნეთ, იოანე ბაგრატიონმა ჩამოაყალიბა ფსიქოლოგიური ცოდნის გარკვეული სისტემა. ყველა სულიერი ძალა წარმოადგინა როგორც გრძნობის (შეგრძნების) გარდაქმნის პროცესი.

მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წინააღმდეგ ბრძოლაში იოანე ბაგრატიონი, საერთოდ, მატერიალისტური ფსიქოლოგიის ხაზს იცავდა. ამასთანავე ანტიდიალექტიკურ თვალსაზრისზე იღვა და ბევრ საკითხში არათანამიმდევრობასა და მერყეობას იჩენდა.

ამრიგად, მეცნიერული ფსიქოლოგიური აზრი საქართველოში XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში წინ მიიწევა მისტიკურ-რელიგიური შეხედულებების დაცვისათვის მოწოდებული მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსიქოლოგიის დაძლევისა და გადალახვის გზით.

#### IV. სოლომონ დოდაშვილი

(1805 - 1836)

1. XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში ბატონყმური ფეოდალიზმის ანტაგონისტურ კლასთა ბრძოლა განსაკუთრებით მწვავედება. საქართველოს რუსეთთან შეერთების შედეგად ფეოდალიზმის

დარღვევისაკენ მიმართული პროგრესული ძალების მოქმედება ძლიერდება, ძლიერდება ბატონყმობისა და ცარიზმის წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა. ახალი საფეხური იქმნება, კერძოდ, ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაშიც. ეს ახალი საფეხური ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში ს. დოდაშვილის მოღვაწეობის სახელთანაა დაკავშირებული.

ბუნებრივია, რომ გლეხობის წრიდან გამოსული მოღვაწე — ს. დოდაშვილი — ახლოს იდგა ხალხის ინტერესებთან. მის შეხედულებებს ხალხურ სიბრძნეში პქონდა ფესვები გადგმული. ამიტომ სრულიად არ არის შემთხვევითი ის ფაქტი, რომ ს. დოდაშვილმა, პირველმა XIX საუკუნის ქართველ მოაზროვნეთა შორის, ფილოსოფიის ამოსაყალ პრობლემად ადამიანის, როგორც მოქმედისა და შემმეცნებელის, პრობლემა დასახა.

ს. დოდაშვილის პოლიტიკური, ფილოსოფიური, პედაგოგიური, ფსიქოლოგიური შეხედულებანი მისი ერთი მთლიანი მსოფლმხედველობის გამომხატველი არიან. ს. დოდაშვილის მსოფლმხედველობა განუყრელადაა დაკავშირებული მისი პრაქტიკული საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოღვაწეობასთან. პირველ ყოვლისა, ის უნდა აღინიშნოს, რომ ადამიანი ს. დოდაშვილისათვის იყო არა მხოლოდ განყენებული ფილოსოფიური აზროვნების პრობლემა, არამედ, პირველ რიგში და უმთავრესად, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობის საგანი. ს. დოდაშვილის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობა მიმართული იყო გლეხობის მასის იმ უღლისა და ჩაგვრისაგან განთავისუფლებისაკენ, რომელსაც იგი განიცდიდა ბატონყმური ფეოდალიზმის პირობებში და ცარიზმის რეაქციული პოლიტიკის შედეგად.

დღეისთვის საკმაოდ შესწავლილად შეიძლება ჩაითვალოს ს. დოდაშვილის როგორც პოლიტიკური შეხედულებანი, ისე მისი საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ძირითადი მიმართულებანი. ამ საკითხს მიეძღვნა გ. გოზალიშვილის [173], მ. გოცაძის [175, 176], ს. ხუნდაძის [174], მ. ზანდუკელის [161], გ. თავზიშვილის [177], ა. ქუთელიას [168] და სხვათა გამოკვლევები. ჩვენთვის ამ გამოკვლევებში წარმოდგენილი მონაცემებიდან ყველაზე საგულისხმოა ის მონაცემები, რომლებიც სრულიად უდავოდ მოწმობენ ს. დოდაშვილის ადამიანის პრობლემისადმი, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის ძირითადი პრობლემისადმი, ინტერესის განუყრელად დაკავშირებას მის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებსა და პრაქტიკული საზოგადოებრივი მოღვაწეობის ძირითად მიმართულებებთან.

სრულიად უდავოდ უნდა ჩაითვალოს, რომ ს. დოდაშვილი ძლიერ ახლო იდგა დეკაბრისტების მოძრაობასთან და უთანაგრძნობდა ამ მოძრაობას. იგი უთანაგრძნობდა დეკაბრისტებს, რომელთა სახით „რუსეთმა პირველად დაინახა ცარიზმის წინააღმდეგ რევოლუციური მოძრაობა“. დეკაბრისტები ებრძოდნენ ცარიზმს, რომელმაც დააკანონა ადამიანის ჩაგვრა და უუფლებობა. ს. დოდაშვილიც რესპუბლიკური იდეებით იყო გამსჭვალული. იგი ებრძვის ცარიზმს იმისათვის, რომ ადამიანთა მასები უუფლებო მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ, რომ ხალხთა მასები „სიღარიბისა ან ენის თუ კანონების უცოდინარობის გამო სრულიად ხელს იღებენ თავიანთ უფლებებზე“. „მართვისათვის საჭიროა,— წერს ის. — შერჩეულ იქნენ ადამიანები სახსებით მცოდნე ხალხისა... შერჩეულ უნდა იქნენ მიუკერძოებელი და კეთილი ადამიანები“, ადამიანები მაღალი თავისი ბუნებრივი მოწოდებით და არა წოდების მიხედვით. ს. დოდაშვილი საგამომძიებლო კომისიას გაბედულად მიუთითებს იმ „ჩაგვრა-შევიწროებათა“ [168] შესახებ, რომელიც მას ქართველთაგან მოუსმენია<sup>44</sup>. მეცნიერულ ლიტერატურაში მრავალი საბუთია მოყვანილი, რომ ს. დოდაშვილი თავის თავს რესპუბლიკელად თვლიდა.

ამრიგად, ს. დოდაშვილისათვის, როგორც რესპუბლიკელისათვის, ადამიანის პრობლემა. პირველ რიგში, იყო ადამიანისათვის პოლიტიკური უფლებების მინიჭების პრობლემა, მისი მონობისა და უუფლებობისაგან განთავისუფლების პრობლემა.

2. ადამიანის პრობლემა ს. დოდაშვილისათვის, როგორც განმანათლებელისათვის. პედაგოგიური პრობლემაც იყო. ს. დოდაშვილის რესპუბლიკურ იდეებთან. მის პოლიტიკურ შეხედულებებთან განუყრელად იყო დაკავშირებული ჰარმონიულად განვითარებული ადამიანის აღზრდის პრობლემა. ს. დოდაშვილი ებრძვის წოდებრივ უთანასწორობას. ჭადაცხას დემოკრატიულ იდეებს. „ყოველთ-ვე იმათ გვარისა ანუ სტანისა მატებულთა“ ასე მიუგებს: „არა გვ. რათა

<sup>44</sup> სოლომონ დოდაშვილის შეხედულებები სახსებით ეხმაურება დეკაბრისტ ლუნინის აზრს:

„Права бывают трех родов: политические, гражданские и естественные. Первые не существуют в России, вторые—уничтожены помещиками, третьи—нарушены рабством“.

„Избранные соц.-полит. и философские произведения“ [186, გვ. 185].

იქების კაცი, არამედ გონებითად მოქმედებითა ხელოვანად“. აქედან გასაგებია, რომ ს. დოდაშვილი მომავალ თაობაში იმის აღზრდის და განვითარებისაკენ მოუწოდებს, რაც ძირითადია ადამიანში, ე. ი. მოუწოდებს განათლების საქმის მაღალ დონეზე დაყენებისაკენ, ადამიანის ყველა ძალის ჰარმონიული განვითარებისაკენ. ს. დოდაშვილი წერს: „განათლება არს უუმტკიცესი და უუსაიმედოესი საფუძველი კეთილ მდგომარეობისა: ყოვლისა საზოგადოებისა; ყოველმან უწყის რომელ საზოგადოება შემდგარი კეთილ აღზრდილთა წევრთაგან, შეიქმნების განწმენდილს წყაროდ“. ს. დოდაშვილის მიხედვით, „სწავლასა შინა დიდ კაცისა და მცირესა ერთნი და იგივეი არიან“. მისი აზრით, წოდებრივი განსხვავება მაშინ დაკარგავს ყოველგვარ მნიშვნელობას, თუ პოლიტიკური ხასიათის ცვლილებებს ისიც მოჰყვება, რომ „ყოველი წოდება, ყოველი მდგომარეობა“ განათლებული ადამიანებით იქნება წარმოდგენილი. განათლების საკითხი ს. დოდაშვილმა პოლიტიკური თავისუფლებისათვის ბრძოლის საკითხს დაუკავშირა. რადგანაც, მისი აზრით, სწორედ უმეცრებაა „სარწმუნო თანამგზავრი მონებისა“. განსაკუთრებული გულისყურით ეპყრობა ს. დოდაშვილი პედაგოგიურ პრობლემებს, რადგანაც, მისი ღრმა რწმენით, ადამიანი, არსებითად, სწავლისა და აღზრდის პროდუქტს წარმოადგენს.

ს. დოდაშვილი, მართალია, ამბობს, რომ ადამიანი „იქების გონებითად მოქმედებითა ხელოვანად“, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მას ადამიანის მთელი არსება გონებრივი ძალების მოქმედებაზე დაჰყავდეს. ს. დოდაშვილი სწავლა-აღზრდის ამოცანას ადამიანის მხოლოდ გონებრივ განათლებაში არ ხედავს; ადამიანი მისთვის წარმოადგენს ბუნებრივი ძალების ჰარმონიას. ს. დოდაშვილი არ უპირისპირებს „გულს“ — გრძნობას და წადიერებით ძალებს, როგორც „ქვენა“ ძალებს, გონებას — როგორც მაღალ ძალას. ს. დოდაშვილის დემოკრატიზმი მის პედაგოგიურ იდეებშიაც ჩანს. აღზრდის ამოცანას ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანის ჩამოყალიბებაში ხედავს; ყოველმხრივ განვითარებული ადამიანის აღზრდის პრობლემაა ს. დოდაშვილისათვის პედაგოგიური პრობლემა [177].

ს. დოდაშვილი წერს: „ვინც ადამიანს დაჰკვირვებია, მან იცის, რომ უბრალოების სიყვარული, ერთიანობის სიყვარული ყოველ მის მოქმედებაში მეღავენდება; ესწრაფვის რა ჰარმონიას თავისი ბუნებით, ადამიანი შეუწყვეტელად ეძებს მას გარეგან ბუნებაშიაც“.

ს. დოდაშვილს ადამიანი მიაჩნია თავისი ბუნებრივი ძალების ჰარმონიად და ცხადია, რომ ის ადამიანის გარდაქმნის საფუძველად

მისი ბუნების ყოველმხრივ განვითარებას ხედავს. „განათლება გონებისა და განვითარება გულისა ხშირად შეცვლის ყოველადობასა კაცისასა“ [169, გვ. 74].

ს. დოდაშვილის, როგორც განმანათლებლის, მოღვაწეობა, რასაკვირველია, არ ამოიწურება მისი პედაგოგიური ხასიათის მუშაობით. ის, რასაც ს. დოდაშვილი ხალხის განათლების დონის ქვეშ გულისხმობდა, მარტო სასკოლო სწავლისა და აღზრდის საგნად არ მიიჩნდა. ხალხის განათლების დონის ამაღლებისათვის, იმ უმეცრებას მოსპობისათვის, რაც „სარწმუნო თანამგზავრია მონებისა“, ს. დოდაშვილს აუცილებლად მიაჩნია სულ სხვადასხვა ხასიათის მქონე ღონისძიებების გატარება. ამიტომაც იყო, რომ ს. დოდაშვილი თავის მოღვაწეობას პედაგოგიური ასპარეზით არ განსაზღვრავდა. მან საფუძველი ჩაუყარა ქართველი ხალხის, მისი კულტურის, მისი ლიტერატურის მეცნიერული ისტორიის შექმნას. ს. დოდაშვილი სცემს გაზეთს, აარსებს ჟურნალს, იბრძვის სტამბისა და ბიბლიოთეკის ჩამოყალიბებისათვის, ქართული ლიტერატურული საზოგადოების დაარსებისათვის. მოღვაწეობის ყველა ამ სფეროში ის ამოცანები ისახება, რომლებიც განმანათლებლობის მიზნებიდან გამომდინარეობდა, რომლის მიხედვითაც საზოგადოების უმაღლეს ღირებულებად ადამიანი ითვლებოდა.

ს. დოდაშვილს საზოგადოების კეთილდღეობისათვის სამსახური პრაქტიკული, რევოლუციური მოღვაწეობის გარეშე ვერ წარმოედგინა; ამიტომაც გახდა იგი 1832 წლის შეთქმულების მონაწილე. იგი ამ შეთქმულების პროგრესული დემოკრატიული ფრთის წარმომადგენელი იყო. ს. დოდაშვილი, სწორედ როგორც მოწინავე დემოკრატიული იდეების დამნერგავი ჩვენში და ამ იდეებისათვის მებრძოლი, მეფის ხელისუფლებამ გადაასახლა ვიატკაში, სადაც გარდაიცვალა 1836 წელს.

3. ზემოთ თქმული სრულიად ნათლად მოწმობს, რომ დოდაშვილის, როგორც მოაზროვნისა და საზოგადო მოღვაწის, წინაშე ყოველთვის და ყველა მიმართულებით ცენტრალურ საკითხად იდგა: „რანი ვართ“ და „რანი უნდა ვიყოთ“.

რა გასაკვირია, რომ ასეთ მოაზროვნესა და მოღვაწეს აუცილებლად მიეჩნია ფილოსოფიური რეფლექსიის გზით იმ საკითხის გარკვევა, თუ რა არის თვითონ ადამიანი და რა შეუძლია მას?<sup>45</sup>

<sup>45</sup> ცნობილია, რომ რუსეთის მოწინავე საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარება XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში და XIX საუკუნის დასაწყისში

ს. დოდაშვილი წერს: „ფილოსოფიაში შემეცნებელი პირი და შემეცნების უმთავრესი საგანი ადამიანია“. ფილოსოფია არის მეცნიერება „მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“. „თავის თავის შეცნება სხვა არაფერია თუ არა უნარი იმის, რომ სწორედ ვიმსჯელოთ მთელ ქმედით ჩვენს ძალაზე“, გვექონდეს ცოდნა იმ კანონების შესახებ, რომელსაც ექვემდებარება ადამიანის „შინაგანი იდეალური ცხოვრება: თავის თავში და თავის მოვლენებში“ [167, გვ. 14]. ასეთი მიმართულების მქონე მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიის ამოსავალი პრობლემის ასეთი გაგების ნიადაგზე აქვს განხილული ს. დოდაშვილს ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მას არ დასცალდა ჩამოეყალიბებია ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემა. მის ნაწარმოებებში წარმოდგენილია ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის აგების მხოლოდ ზოგიერთი ძირითადი პრინციპი).

ჩვენი გამოკვლევების უშუალო ამოცანას ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე ს. დოდაშვილის შეხედულებათა გარკვევა წარმოადგენს.

4. მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ ამ საკითხის განხილვას შევედგებოდეთ, საჭიროა შევჩერდეთ ზოგიერთ წინასწარ შენიშვნაზე.

ა) ს. დოდაშვილის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი, რასაკვირველია, ყალიბდებოდა მისი დროის რუსეთისა და ევროპის ფილოსოფიური აზრის მონაპოვართა საფუძველზე. მაგრამ ამ შეხედულებათა აღმოცენება მაინც ექვემდებარება საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების „შინაგან“ კანონზომიერებებს, რომელშიაც არ შეიძლება არ დავინახოთ საქართველოს საზოგადოებრივი განვითარებით განსაზღვრული ისტორიული აუცილებლობის გამოვლინება. საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის განვითარების ისტორიასთან ს. დოდაშვილის შეხედულებების ასეთი შინაგანი კავშირის არსებობის შესახებ სრულიად ობიექტური მონაცემები მოწმობენ. მაგრამ, განსაკუთრებით საგულისხმო ისაა, თუ თვითონ ს. დოდაშვილი როგორი შეხედულებებისა იყო საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის ისტორიის შესახებ და პირადად როგორ ურთიერთო-

---

ყისში განუყრელადაა დაკავშირებული პოლიტიკური ბრძოლის ამოცანებთან, ადამიანის, როგორც მოქალაქის, თანასწორობისა და თავისუფლებისათვის, გლეხობის მონაწილესაგან განთავისუფლებისათვის რევოლუციური ბრძოლის პრაქტიკასთან.

ბაში იმყოფებოდა თავისი დროის ქართული ფილოსოფიური აზრის წარმომადგენლებთან.

ს. დოდაშვილი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას დიდი მცოდნე (არსებითად, პირველი სისტემატური მიმოხილვა საქართველოში ფილოსოფიური ცოდნის ისტორიისა მას ეკუთვნის) და მისი მაღალი შემფასებელი იყო. იგი მეტად ახლო ურთიერთობაში იმყოფებოდა XIX საუკუნის პირველი მეოთხედის ქართული ფილოსოფიური აზრის მესვეურებთან; კერძოდ, მათთან ურთიერთობასა და პოლემიკაში ვითარდებოდა და ყალიბდებოდა მისი ფსიქოლოგიური შეხედულებანი. საგულისხმოა, რომ ს. დოდაშვილს თავისი პრინციპული შეხედულებანი ფსიქოლოგიის საკითხებზე გამოთქმული აქვს იოანე ხელაშვილისადმი მიწერილ წერილებში. იონა ხელაშვილთან, როგორც ცნობილია, მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ძლიერ ახლოს იდგა ს. დოდაშვილი: იონა ხელაშვილს ის „სულიერ მამასაც“ კი უწოდებს.

ს. დოდაშვილი ახლოს იდგა იოანე ბაგრატიონთანაც. ამას ის ფაქტი მოწმობს, რომ იმ ქალაქებში, რომლებიც საგამომძიებლო ორგანოებმა მისი სახლიდან წამოიღეს, აღმოჩენილი იყო ცარიზმის წინააღმდეგ მიმართული იოანე ბაგრატიონის მიერ დაწერილი ლექსი. ქალაქებში აღმოჩენილი ლექსი რომ იოანე ბაგრატიონს ეკუთვნის, ამის შესახებ თვით ს. დოდაშვილი მიუთითებს (იხ. საქართველოს ცსსა, ფონდი 1457, რვეული 10). მხოლოდ გულთბილი დამოკიდებულების პირობებში შეიძლებოდა იოანე ბაგრატიონს ასეთი ხასიათის ლექსი გაეგზავნა ს. დოდაშვილისათვის.

ს. დოდაშვილი ახლოს იცნობდა ანტონისა და მისი სკოლის მოღვაწეობას და დიდი პატივისცემით ეპყრობოდა მას. იგი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „ეპოხამან აღდგინებისა ანუ საფუძვლიანისა დამყარებისამან სწავლათა მამულსა შინა ჩვენსა იყყო ათორუამედსა საუკუნესა შინა, ესე იგი დროითგან ირაკლის ტახტსა ზედა ასვლისა... დროსა მას უმეტეს პატივიცემების და იქების კათალიკოზი ანტონი პირველი, რომელსაცა აქვნდა ვრცელნი ცნობანი ყოველთა სწავლათა შინა და ტალანტი სიტყვიერებასა შინა“ („სალიტერატურო ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, № 2, 1832 [172]).

ს. დოდაშვილი ავტორია გამოკვლევის: „მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა ანუ სიტყვიერებისა“. ეს გამოკვლევა მოწმობს, რომ მან კარგად იცოდა ქართული ფილოსოფიური აზრის

წარსული, მისი ჰუმანისტური ტრადიციები. აღნიშნულ გამოკვლევაში იგი იხსენიებს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისეთ დიდ წარმომადგენლებს, როგორც არის: შოთა რუსთაველი, ილარიონ ქართველი, ექვთიმე ათონელი, იოანე პეტრიწი, ეფრემ მცირე, თეოფილე. არსენ იყალთოელი, იოანე ტარიჭისძე და სხვ. ზემომოყვანილი ფაქტები მოწმობენ, რომ სოლომონ დოდაშვილი მაღალ შეფასებას აძლევდა ქართული ფილოსოფიური აზრის წარსულს. ჩანს, მის მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში გარკვეული ადგილი ეჭირა საქართველოში ფსიქოლოგიური აზრის განვითარების ისტორიულ მონაპოვარს.

ბ) ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე ს. დოდაშვილის შეხედულებების გარკვევას უთუოდ აქვს მნიშვნელობა, საერთოდ, მისი ფილოსოფიური მოძღვრების შესწავლისათვის.

როგორც ცნობილია, ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებების საერთო მიმართულების შესახებ რუსეთის ფილოსოფიის ისტორიის ზოგი მკვლევარი — რადლოვი, კოლუბოვსკი და სხვ. — იმ აზრისა იყო, რომ თითქოს ს. დოდაშვილი არსებითად კანტის ფილოსოფიის ნიადაგზე იდგა და კანტიანურ შეხედულებებს ავითარებდა. ამიტომ, ვიდრე ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე ს. დოდაშვილის შეხედულებებს განვიხილავდეთ, აღვადგინოთ მოკლედ კანტის მოძღვრება ამ საკითხებზე.

კანტისათვის, ისევე როგორც ყველა იდეალისტისათვის, ამოსავალი დებულება იყო „მე ვაზროვნებ“. მაგრამ დებულებიდან „მე ვაზროვნებ“, კანტის შეხედულებით, არ შეიძლება გამოვიყვანოთ დებულება შესამეცნებელი ობიექტის არსებობის შესახებ, როგორც ამას ჩადის, ვთქვათ, რაციონალური ფსიქოლოგია. რაციონალური ფსიქოლოგია, კანტის აზრით, ასე მსჯელობს: „მე ვაზროვნებ“. მაშასადამე, მე, სუბიექტი, სული ვაზროვნებ. აზროვნება და არსებობა ერთია, მაშ, მე — ისეთი არსებაა, რომლის არსი აზროვნებაშია და ა. შ. ასე აიგება რაციონალისტური მოძღვრება სულის შესახებ. კანტის აზრით, ვისაც დებულებიდან — „მე ვაზროვნებ“ — გამოაქვს დასკვნა მეს, როგორც შესამეცნებელი საგნის, არსებობის შესახებ, იგი ცდება: აზროვნების ლოგიკური სუბიექტის ადგილას ჩასვამს რეალურად მოაზროვნე სუბსტანციას, მეს ჰიპოსტაზირებას მოახდენს. კანტის მოძღვრების მიხედვით, მეს, „აზროვნების“ თეორიული ფილოსოფიის შემეცნების საგნად წარმოდგენა ლოგიკური სუბიექტის ჰიპოსტაზირებაა. ის, რაც არ შეიძლება საგნის სახით იყოს, ამას წარმოადგენს საგნის სახით. ეს არის „წმინ-



და გონების“ პარალოგიზმი. კანტის ფილოსოფიურს მოძღვრებაში რაციონალისტურ ფსიქოლოგიას ადგილი დაურჩა როგორც მოძღვრებას „წმინდა გონების პარალოგიზმების“ შესახებ, როგორც მოძღვრებას „ტრანსცენდენტალური ილუზიის“ შესახებ. კანტის შეხედულებით, მეს, სუბიექტის (პიროვნების) შემეცნების საგნად გადაქცევას წინ ეღობება რაციონალური ფსიქოლოგია, როგორც წმინდა გონების „დისციპლინა“. ერთი სიტყვით, რაციონალური ფსიქოლოგია — მოძღვრება წმინდა გონების პარალოგიზმების შესახებ — როგორც „დისციპლინა“ იმის მტკიცებას ემსახურება, რომ მეცნიერებას აუკრძალოს ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის, პიროვნების შესწავლის ობიექტად დასახება.

ამრიგად, არსებითად კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში არ დარჩა ადგილი ფსიქოლოგიისათვის, როგორც მოძღვრებისათვის „სულის“, ე. ი. ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის — პიროვნების შესახებ. ფაქტია, რომ კანტს რაციონალისტური ფსიქოლოგია არ ჰქონდა წარმოდგენილი როგორც დადებითი ცოდნა ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის, მეს, პიროვნების შესახებ.

კანტიდან იღებს საწყისს ფსიქოლოგიაში განსხვავება, ერთი მხრივ, მეს, სუბიექტის, პიროვნების „თავისთავად“ (რაც ყოველგვარი გამოცდილების პირობაა და რომლის შესახებ არაფერი არ შეიძლება იყოს ცნობილი) და, მეორე მხრივ, ფენომენალური, „თავის მოვლენებში“ მოცემული მეს, სუბიექტს, პიროვნებას შორის (ეს უკანასკნელი კანტს „ანთროპოლოგიის“ საგნად ჰქონდა წარმოდგენილი). რაც შეეხება ემპირიულ ფსიქოლოგიას, იგი, კანტის აზრით, არ შეიძლება იყოს ზუსტი მეცნიერება; ემპირიული გამოკვლევა იმდენად არის ზუსტი მეცნიერული გამოკვლევა, რამდენადაც შეიცავს მათემატიკას. ფსიქიკურის მიმართ არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს მათემატიკური გაზომვა. ამიტომაც ემპირიული ფსიქოლოგია არ შეიძლება იყოს მეცნიერება. გამოდის, რომ ფსიქიკური მოქმედების ზუსტი კანონების დადგენა არ შეიძლება.

კანტმა სპირიტუალისტური, იდეალისტური, რაციონალისტური ფსიქოლოგიის სულის ცნების ნაცვლად შემოიტანა რეალურ შინაარსს მოკლებული ცნება „აბსტრაქტული სუბიექტისა“, „ცნობიერებისა საერთოდ“ თავისი საყოველთაო და აუცილებელი აპრიორული „ფორმებითა“ და „კატეგორიებით“, რომლებიც მოწყვეტილია შემეცნების ისტორიას, საზოგადოებრივ პრაქტიკას, რეალური საზოგადოებრივი პრაქტიკის სუბიექტსა და ა. შ. [178, 193, 194, 195, 197].

რადგანაც ასეთი მოსაზრება იყო წამოყენებული, რომ, საერთოდ, ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი კანტის მოძღვრებიდან გამომდინარეობენ, ამიტომ ცხადია, რომ ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე ს. დოდაშვილის შეხედულებების შესწავლა ისე უნდა იყოს მიმართული, რომ ამ კონცეფციის სისწორეც გაირკვეს. უნდა ნათელი გახდეს თავის შეხედულებებში ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე იდგა თუ არა ს. დოდაშვილი კანტის მოძღვრების ნიადაგზე.

5. პირველ ყოვლისა, განვიხილოთ ს. დოდაშვილის შეხედულებები ფილოსოფიური ცოდნის სისტემაში ფსიქოლოგიის ადგილისა და ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ.

როგორც აღვნიშნეთ, ს. დოდაშვილს ფილოსოფიის ძირითად პრობლემად მიაჩნია „შეცნობა და გაგება თვით ჩვენი თავისა“. „ფილოსოფია ნიშნავს, — წერს ს. დოდაშვილი, — ყურადღება მივაპყროთ თავის თავს, ჩაწვდეთ თავის თავს, რათა გამოვიცნოთ და გავიგოთ თვით ჩვენი თავი და ამ გზით დავადგინოთ სამყარო ჩვენში და ჩვენთან“. ს. დოდაშვილი, ალბათ, იმისათვის, რომ მისი პოზიცია განსხვავებულ იქნეს ყველა სხვა ფილოსოფოსის შეხედულებებისაგან, რომლებიც, ასე თუ ისე, ფილოსოფიის ამოცანად „თავის თავის ჩაწვდომას“ ამა თუ იმ გაგებით სახავდნენ, საგანგებოდ განმარტავს, თუ როგორ ესმის მას ამოცანა „ჩაწვდეთ თავის თავს“. იგი აღნიშნავს, რომ „თავის თავის შეცნობა სხვა არაფერია, თუ არა უნარი იმისა, რომ სწორად ვიმსჯელოთ მთელ ქმედით ჩვენს ძალაძე“. „გავიგებთ ჩვენს თავს, თუ შეგვიძლია მოვიყვანოთ ჩვენი აზრების, ცოდნათა და საქციელთა საკმაო მიზეზები“. ამრიგად, დოდაშვილის მიხედვით, „ფილოსოფია არის მეცნიერება მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“ [167].

ცხადია, რომ ფილოსოფიის ამოსავალი პრობლემის ასეთი გაგება ფილოსოფიური ცოდნის განუყრელ ნაწილად ფსიქოლოგიას გულისხმობს.

ს. დოდაშვილს ფსიქოლოგია თეორიული ფილოსოფიის ნაწილად აქვს წარმოდგენილი. ს. დოდაშვილი წერს: „ფილოსოფიამ უნდა წარმოგვიდგინოს: 1. კანონები ა) აზროვნებისა და ბ) კანონები სულიერი ძალებისა საზოგადო-ლოგიკა და ფსიქოლოგია, 2) კანონები შემეცნებისა და შესამეცნებელისა-მეტაფიზიკა ყველა მისი ნაწილებით და ა. შ.“ [167, გვ. 12]. ს. დოდაშვილის მიხედვით, ადაპიანის „შინაგანი იდეალური ცხოვრება თავის თავში და თავის მოვლენებში“ მუდმივ კანონებს ექვემდებარება“

[167, გვ. 14]. საგულისხმოა, რომ ს. დოდაშვილი ადამიანის სულიერ ცხოვრებას „თავის თავშია“ და „თავის მოვლენებშია“ ფილოსოფიური (ფსიქოლოგიური) ცოდნის საგნად მიიჩნევს.

„ლოგიკის“ დასკვნით პარაგრაფში ს. დოდაშვილი ასე წერს: „აი მოკლე შინაარსი იმისა, რაც უნდა შეადგენდეს წმინდა ანუ საკუთრივ ეგრეთ წოდებულ ლოგიკის საგანს! იგი არ იკვლევს შემეცნებასა და ქვეშეშარტებას: ვინაიდან იგი არ არის მეტაფიზიკა; არ იკვლევს არც ცრურწმენებსა და ვნებებს, როგორც შემეცნების ხელშემშლელთ: ვინაიდან იგი არ არის ფსიქოლოგია; არც ბოლოს ქვეშარტების დასაბუთებათა და მეცნიერების წყაროს გადმოცემას: ვინაიდან იგი განყენებულია ყოველ საგნისაგან და არ არის რიტორიკა“ [167, § 42].

ამრიგად, ს. დოდაშვილის შეხედულებით, ფსიქოლოგია ვერ შეცვლის ვერც ლოგიკას, ვერც შემეცნების თეორიას — ძიებას ქვეშარტებისას და ა. შ. მოყვანილი ადგილი იმაზე მიუთითებს, რომ ს. დოდაშვილს სწორი გეზი ჰქონდა აღებული ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური ცოდნის სხვა დარგებისაგან განსხვავების დადგენის საკითხში.

„ლოგიკიდან“ ზემოთ მოყვანილი ადგილი თითქოს მოწმობს, რომ, ს. დოდაშვილის მიხედვით, ფსიქოლოგიური ძიება ფილოსოფიურისაგან იმით განსხვავდება, რომ ფსიქოლოგია იკვლევს აზროვნებას და ა. შ., როგორც რეალურ პროცესს. ფსიქოლოგია, ს. დოდაშვილის შეხედულებით, აზროვნებას ქვეშარტებისა და შემცდარობის მხრივ კი არ ახსიათებს, არამედ როგორც მოქმედებას, ინდივიდუალური ცნობიერების ფაქტს და ა. შ. ამასთანავე თითქოს ისიც იგულისხმება, რომ ფსიქოლოგიის საგანი მოწყვეტილიც არაა ფილოსოფიის საგნისაგან, რომელიც ცნობიერებას. შემეცნებას, აზროვნებას შეისწავლის, — ფილოსოფიის, რომელიც არის „მეცნიერება მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“.

როგორც აღვნიშნეთ, კანტის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი ეკავა მის შეხედულებებს რაციონალური და ემპირიული ფსიქოლოგიის შესახებ.

იმასთან დაკავშირებით, რომ გამოსარკვევია ს. დოდაშვილის დამოკიდებულება კანტის ფილოსოფიურ მოძღვრებასთან, უთუოდ მნიშვნელოვანი გარემოებაა, რომ ს. დოდაშვილმა თავისი შეხედულებები ფსიქოლოგიის პრინციპულ საკითხებზე განავითარა საქარ-

თველოში რაციონალისტური და ემპირისტული ფსიქოლოგიის წარმომადგენელთა შორის მიმდინარე დისკუსიასთან დაკავშირებით.

ს. დოდაშვილს თავისი შეხედულებანი ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ დაზუსტებული აქვს მის წერილებში იონა ხელაშვილისადმი. იონა ხელაშვილი, როგორც ზემოთ დავადგინეთ, საქართველოში XIX ს. დასაწყისში ფსიქოლოგიაში რაციონალისტური მიმდინარეობის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო.

როგორც პირადი წერილებიდან ჩანს, საკითხი სულის არსისა, ფსიქოლოგიის საგნისა და ფილოსოფიის სისტემაში ამ მოძღვრების ადგილის შესახებ ხშირად ყოფილა იონა ხელაშვილისა და სოლომონ დოდაშვილის საგანგებო პაექრობის საგანი.

სოლომონ დოდაშვილისათვის, როგორც მოაზროვნისათვის, რომლის მსოფლმხედველობაში განუყრელ ერთიანობაში იყო წარმოდგენილი ადამიანის პოლიტიკური, პედაგოგიური, ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიური პრობლემა, ცხადია, ადამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხი სულ სხვაგვარად უნდა დამდგარიყო, ვიდრე ის იდგა მეტაფიზიკურ-იდეალისტურ ფსიქოლოგიურ სისტემაში.

სოლომონ დოდაშვილი ერთ-ერთ წერილში [169, № 44] იონა ხელაშვილს წერს: „მამაო, ჩუჟჴნ წარსულთა ქამებთა შინა მაქუნდა იზმნობა არსებობისათჳს სულისა. შემდეგ მისსა ვიაზმნე რაოდენიმე წამი, რომელსა წარმომიდგა ცნობა მისთჳს შემდგომითა ხატითა და ძალისაებრ ჩემისა ვსჯი ესრეთ... სადა არს სულისათჳს სწავლა? იგი არს პსიხოლოგიასა შინა. ხოლო პსიხოლოგია სად არს? თეორიასა შინა? თეორია რაჲსათვის არს სწავლა? კაცისა თავისათჳს, საიღამაცა იწყებთან ყოველნი ზრახუანი, რომელიცა არს დასაბამი ანუ ხატოვან დასაბამი ძალთა სულისა და სხეულისა ძარღვთა. გარნა ყოველნივე ნაწილნი იგი შეკრულ არიან ურთიერთა შორის, ესე იგი, გონება, გული და გრძნობა არიან ღარმონირებ მოქმედნი ანუ თანქმანი, მაგალ., იზრახავს სული, იტყვის გული რომელ რაჲცა აქუნდა სულსა გრძნობისა მიერ მიღებული და ესრეთ. სულისა მოქმედებანი იწყებთან ტვისნა შინა, გარნა თჳთ სული არს ყოველგან და იქმნების ყოველთათჳს. აჰა, მოკლე თეორია შემეცნებისათჳს სულისა, უკეთუ ვიწყო ამისათჳს სჯა, შესდგების სრული ფილოსოფია და მე დრო არ მცემს ნებასა, გარნა თჳსსა დროსა განიმარტებიან კურსსა შინა ფილოსოფიისა ჩემისასა“.

ჩანს, სოლომონ დოდაშვილის ზემოთ წარმოდგენილმა „ახ-  
ნობამ არსებისათვის სულსა“ ვერ დააკმაყოფილა იდეალისტი მე-  
ტაფიზიკოსი, რაციონალისტურ-მეტაფიზიკური ფსიქოლოგიის დამ-  
ცველი იონა ხელაშვილი. იონა ხელაშვილი გადამწყვეტ მნიშვნე-  
ლობას ანიჭებს პასუხის გაცემას იმ კითხვაზე. თუ რა არის სული—  
არის ის პირველადი სუბსტანცია თუ არა? ადამიანის ბუნება. მისი  
არსი არის თუ არა სწორედ სულიერი, არამატერიალური, უკვდავი  
სუბსტანცია? აქ იგულისხმება, რომ ამ კითხვებზე გაცემული პასუ-  
ხის ხასიათზე არის დამოკიდებული, თუ რა მიმართულება მიეცემა  
შემდგომში მთლიანად „ადამიანის“, „მისი მოქმედების უკანასკნელი  
საფუძვლების“, როგორც ფილოსოფიის ამოსავალი პრობლემის,  
გადაწყვეტას.

თვითონ იონა ხელაშვილი, როგორც აღვნიშნეთ. მეტაფიზიკურ-  
რაციონალისტური ფსიქოლოგიის წარმომადგენელია. ამ მიმდინა-  
რეობას ეკუთვნის აგრეთვე ანტონ ბაგრატიონი, დავით რექტორი და  
სხვ. ეს მიმდინარეობა იმით ხასიათდება, რომ ადამიანის სულიერი  
ცხოვრების შესწავლისას ნამდვილი ადამიანის ცნების ნაცვლად  
„მკვდარი აბსტრაქციებიდან“ ამოდის და ადამიანის არსებად არამა-  
ტერიალურ, უკვდავ სულიერ სუბსტანციას მიიჩნევს.

სულიერი სუბსტანცია წარმოდგენილი იყო ნამდვილ სინამდვი-  
ლედ და, როგორც ასეთი, „თავის თავში დასაბუთებულ“ სიცოცხ-  
ლედაც; იგულისხმებოდა, რომ სული (სულიერი სუბაექტი). რო-  
გორც იმთავითვე მოცემული მთლიანობა, შეიძლება დახასიათდეს  
მხოლოდ თანდაყოლილი თავისებურების კატეგორიებით. იონა ხე-  
ლაშვილი წერს: „სული არავისადმი მოკიდულ არს“. „სული გინა  
პსიხი თვისით თავისა თვისისა იოცნებს თავისა თვისისა ვინაობასა“  
(იხ. საქ. მუზ. ხელნ. H 791. გვ. 36), „სული მეფე არს გუამისა  
თვისისა“ (H 791). იონა ხელაშვილი ამოდის დებულებიდან: „ვზმა-  
ნობ — ვარსებობ. ვცოცხლობ. ვმყოფობ ვარ“ (H 791). იონა ხელა-  
შვილი იმ ფაქტის უტყუარობის აღიარებიდან, რომ „მე ვაზროვ-  
ნებ“, სულის, როგორც მოაზროვნე სუბსტანციის. არსებობას და-  
ასკვნის. მისტიკურ-რელიგიური შეხედულების მიხედვით, რეალუ-  
რი ადამიანი სულიერი სუბსტანციის არსებობის შემთხვევითი, ემ-  
პირიული სახეა. ამიტომაც მეტაფიზიკურ-რაციონალისტური ფსი-  
ქოლოგიის წარმომადგენლები ადამიანის, მისი ფსიქიკური მოქმე-  
დების შესახებ ნამდვილ ცოდნად მიიჩნევენ მეტაფიზიკურ ცოდ-

ნას ბუნებრივი სინამდვილის ფარგლებს მიღმა მდებარე საწყისის—სულის შესახებ.

გასაგებია, რომ ასეთი შეხედულების ადამიანი ვერ დაკმაყოფილდება ს. დოდაშვილის ზემოთ მოტანილი წერილით. იონა ხელაშვილი თავის წერილში (H 2226, გვ. 126—130) სოლომონ დოდაშვილისაგან მოითხოვდა პირდაპირსა და გარკვეულ პასუხს სულის არსის, ე. ი. ადამიანის არსის, შესახებ; მოითხოვდა პასუხს — მატერიალისტურ თვალსაზრისზე დგას ის თუ იდეალისტურზე? დაჰყავს თუ არა ადამიანის არსის პრობლემა მეტაფიზიკური, არამატერიალური, უკვდავი სულის არსის პრობლემად?

იონა ხელაშვილი სოლომონ დოდაშვილს თხოვს გამოთქვას აზრი „სხეულევანათ მეოცნე“ (ე. ი. მატერიალისტურად მოაზროვნე. — ა. ფ.) ლოკისა და ვოლტერის მოძღვრებაზე სულის შესახებ. მას სურს შთააგონოს ს. დოდაშვილს ის „უბედურება“, რომელიც, მისი აზრით, მოელის საზოგადოებას ათეიზმის, მატერიალისტური ფილოსოფიის გავრცელების შედეგად. ამრიგად, ძირითადი საკითხ-რომლის გარკვევასაც მოითხოვს იონა ხელაშვილი ს. დოდაშვილისაგან, არის საკითხი სულის არსის შესახებ; კერძოდ, ის მოითხოვს ამ საკითხში ლოკისა და ვოლტერის შეხედულებათა განხილვას. ამასთან ამ წერილში იგი გამოთქვამს თავის იდეალისტურ, მისტაიკურ-რელიგიურ შეხედულებას სულიერი სუბსტანციის, როგორც არამატერიალური, უკვდავი საწყისის შესახებ.

იონა ხელაშვილს სურს შთააგონოს სოლომონ დოდაშვილს, რომ სულის არსის საკითხის ერთადერთი მართებული გადაჭრა შესაძლოა მხოლოდ მატერიალისტურ შეხედულებათა გადალახვისა და მათი უარყოფის გზით.

რადგანაც იონა ხელაშვილს ამის მტკიცება დასჭირდა, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ამ საკითხზე ს. დოდაშვილს საწინააღმდეგო შეხედულება ჰქონია.

ს. დოდაშვილი თავის საპასუხო წერილში (H 2226, გვ. 154) აზუსტებს წინა წერილში (№ 44) გამოთქმულ შეხედულებას<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერების (H 2226) კრებულში ნოთავსებული იყო სოლომონ დოდაშვილის წერილები იონა ხელაშვილისადმი. ეს წერილები დაიბეჭდა გამოცემაში: „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის“, ნაკვეთი II, 1944. წერილები გამოქვეყნდა ს. ხუციშვილის რედაქციით [169]. სამწუხაროდ, აღნიშნულ გამოცემაში არ შესულა ერთი წერილი, რომელიც აგრეთვე წარმოდგენილია H 2226 კრებულში (გვ. 154). ეს გაარემოება, როგორც ჩანს, მხოლოდ იმან გამოიწვია, რომ წერილს არა აქვს მი-

ძირითადი გეზი ს. დოდაშვილის პასუხისა იქითევენ არის მი-  
პართული, რომ ადამიანის არსის საკითხში მკვდარი აბსტრაქ-  
ციები დანკი არა, ნამდვილად, რეალურად არ-

წერილი ავტორის ვინაობა. მრავალი რამ მოწმობს, რომ ესაა სდლომონ დო-  
დაშვილის წერილი იონა ხელაშვილისადმი. გარეგნული ეტიკეტის მიხედვით  
იგი საესებით ისეთივეა, როგორცაა იონა ხელაშვილისადმი მიწერილი ს. დო-  
დაშვილის ყველა სხვა წერილი (მაგალითად გამოთქმა „მამაო სულისა ჩიმი-  
საო“ და ა. შ.). გარდა ამისა, ეს წერილი მოთავსებულია სდლომონ დოდაშვი-  
ლის მიერ იონა ხელაშვილისადმი მიწერილ წერილთა კრებულში; თუ ხელ-  
მოწერილი არ არის, მხოლოდ იმიტომ, რომ დედნიდან გადმოღებული პირია.  
საფიქრებელია, რომ გადამწერს უყურადღებობით ავტორის გვარის გადმოწერა  
დავიწყებია.

ამ აზრს სხვა მეკლერებიც იცავენ. თავის რეზენციაში ს. დოდაშვილის  
წერილებს ზემოაღნიშნულ გამოცემაზე მაქსიმე ბერძინშილმა [170] მიუთითა:  
„მთელი ეს ხელმოწერილი ნაწილი წერილისა, რომელსაც უკავია ხელნაწერის  
153 v — 154 r ფურცლები, აგრეთვე ფურცლები 154—155, სადაც გადმოცემუ-  
ლია ლოქის rsp. ფილოსოფოს ლოქის მსჯელობა სულის შესახებ (შდრ. დოდა-  
შვილის წერილი № 44) უეჭველად სდლომონის მიწერილია (შდრ. იონას უთა-  
რილო წერილი სდლომონისადმი, H 2226, გვ. 126—130) და ჩვენს გამომცემელს  
მართებდა მათი უკლებლივ დაბეჭდვა და არა სრული უგულებელყოფა“. საფუ-  
ლისნმოა ისიც, რომ საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადო-  
ების ყოფილი მუზეუმის ხელნაწერების (კოლექცია H) აღწერილობაში, რომე-  
ლიც 1949 წელს გამოვიდა ალ. ბარამიძის რედაქციით, H 2226 ხელნაწერში  
152—155 გვერდებზე წარმოდგენილი მასალები აღნუსხულია როგორც წერი-  
ლები „იონა ხელაშვილის სდლომონ დოდაშვილისაგან“.

მაგრამ მთავარ საბუთს ამ წერილის ავტორობის საკითხის გადაწყვეტი-  
სათვის, რასაკვირველია, თვით წერილის შინაარსი იძლევა.

როგორც აღნიშნული იყო, ამავე H 2226 კრებულში (გვ. 126—130) მო-  
თავსებულია იონა ხელაშვილის წერილი სდლომონ დოდაშვილისადმი.

წერილი (H 2226, გვ. 154), რომლის ავტორის ვინაობის შესახებაც  
გვაქვს ამჟამად მსჯელობა, სწორედ ამ საკითხებს ეხება. იგი თავისი შინაარსით  
პასუხია იონა ხელაშვილის წერილზე. ცხადია, საპასუხო წერილი, სადაც განხი-  
ლულია სულის არსის საკითხები და გამოთქმულია მოსაზრებანი „ლოქისა“ და  
ვოლტერის შეხედულებათა შესახებ ამ საკითხზე, იმის დაწერილია. ვისაც მი-  
მართავდა თავის წერილში იონა ხელაშვილი და თხოვდა განოთქევა აზრი სუ-  
ლის არსის თაობაზე—ეს იყო ს. დოდაშვილი.

ს. დოდაშვილი პასუხობს იონა ხელაშვილს და წერს: „თქუტუნო მაღალ-  
ლირსებაე უმოწყაალესო ქელმწიფეე მამაო იონა! მამაო სულისა ჩემისაო! (რო-  
გორც აღვნიშნეთ, ს. დოდაშვილი ყოველთვის ასე მიმართავს იონა ხელა-  
შვილს.—ა. ფ.). ავთრათი თქუტუნი ხეციური საესედ შედგენილი განსხუაებისა-  
თეს სულისა სხუათაგან და ბასრებითი წინააღმდეგ მეტყუშლთადმი მივიღე“  
(სწორედ ამ საკითხს ეხებოდა და ასეთი ხასიათის მქონე იყო სდლომონ დოდა-  
შვილისადმი იონა ხელაშვილის მიერ მიწერილი წერილი).

სებული ადამიანის ცნებიდან უნდა ამოვდით დეო. რეალურად არსებული ადამიანის ბუნებაში ჩასაწვდომად არავითარი მეტაფიზიკური, ბუნების ფარგლებს მიღმა მდებარე ზებუნებრივი საწყისის დაშვება არ არის საჭირო.

ს. დოდაშვილის საპასუხო წერილში, უწინარეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ის, რომ იგი ადასტურებს ორ ცალმხრივი შეხედულების არსებობას სულის არსისა და, მაშასადამე, ადამიანის არსის გაგების საკითხში: ერთი შეხედულება აღიარებს მხოლოდ სულიერ პროცესებს და, მაშასადამე, სულის არსებობას, ხოლო მეორე, ასევე ცალმხრივი შეხედულება, უარყოფს ფსიქიკური პროცესების თავისებურებას, მისი არსებობის ფაქტს და ყველა სულიერი მოვლენა მექანიცისტურად გაგებული მატერიის თვისებებამდის დაჰყავს. იონა ხელაშვილს, რომელიც ასე თავგამოდებით იცავდა დებულებას სულიერი სუბსტანციის იმპატერიאלობის შესახებ, ს. დოდაშვილი უმტკიცებს, რომ სულის არსის შესახებ ასეთი შეხედულება და მისი ანალოგიური ცალმხრივი შეხედულებანი სინამდვილის ცოდნის საფუძველზე კი არ არიან წარმოშობილნი, არამედ ესაა ყალბი აბსტრაქციები, ყალბი შეხედულებანი, განპირობებულნი ამა თუ იმ მოაზროვნის სოციალური მდგომარეობით. სულის არსის თეორიების საკითხის განხილვისას ს. დოდაშვილი იმ პოზიციას იცავს, რომ არა მარტო იდეები, რომლებიც ადამიანის სულის არსს შეეხება, არამედ, საერთოდ, ადამიანთა შეგნება, ადამიანთა ყოველგვარი იდეები წარმოადგენენ მათი რეალური ცხოვრების პირობების ასახვას. ს. დოდაშვილი სწორედ სულის არსის შესახებ არსებული თეორიების წარმოშობის საფუძველების გარკვევის გზით ცდილობს ამ დებულების სისწორის დამტკიცებას.

„ადამიანი, — წერს ს. დოდაშვილი თავის საპასუხო წერილში, — ჰგონობს ყოველთა მკარეთა შინა და ყოველსა შინა დროსა თჳს შორის განხუნასა ამადლებულთა ძალთასა გონიერისა სულისასა; სრული ნათელ ჰეშმარიტებისა სოფელსა შინა მკუჭთებელი ცად ბრწყინავს ყოველსა მდგომარეობასა შინა“ (იხ. H 2226, გვ. 154). ე. ი., ს. დოდაშვილის აზრით, ყოველი ადამიანი ყოველგვარ ვითარებაში ადასტურებს იმას, რომ გონებას სინათლე შეაქვს სამყაროს ვითარებათა არსებაში, ჰეშმარიტებას სწვდება. ამრიგად, ჩნდება შეხედულება შემეცნების მაღალი ძალის — გონების, როგორც სულის მაღალი უნარის, არსებობის შესახებ.

ამასთან დაკავშირებით, ს. დოდაშვილის აზრით, ადამიანს სხვა დაკვირვებანიც აქვს. მაგალითად, ადამიანი თავის ყოველდღიურ-



ცხოვრებაში „ჰსცნობს“ (ადასტურებს) „...გონიერებასა, ამოვწება-  
სა და გრძნობილებასა, რომელნიცა გამოცხადდებიან სხუა და სხუა  
ხარისხსა შინა სხუა და სხუა სახესა“ (იხ. იქვე). ე. ი., ადამიანი ადას-  
ტურებს, რომ სხვადასხვა ადამიანის გონიერება, „ამოვწება“,  
მგრძნობელობა სხვადასხვაგვარად ვლინდება. რომ არსებობს ინდი-  
ვიდუალური ფსიქოლოგიური განსხვავება ადამიანთა შორის ფსიქო-  
ლოგიურ უნართა მიხედვით.

ს. დოდაშვილის მიხედვით, ადამიანს, სულიერი ცხოვრების  
გარდა, ანალოგიური დაკვირვებანი აქვს სოციალური ცხოვრების  
შოვლენების მიხედვითაც.

ს. დოდაშვილი განსაკუთრებით ხაზს უსვამს იმას, რომ ადამიანი  
„ჰსცნობს“ „მარადის დაწესებულთა ჰსჯულაებრ თვისისა ნათესავისა-  
თა, სადაცა მოკიდულად ხარისხისა დადგენილ არიან სოფელნი, ქუ-  
ჭყანა და მთავარი კაცი მას შინა“ (იხ. იქვე). ე. ი., ადამიანი  
„ჰსცნობს“, რომ მთელი საზოგადოებრივი ცხოვრება დაყოფილია იმ-  
გვარად, რომ ერთნი მთავრობენ, მეორენი ემორჩილებიან და ამ  
„მარადის“ „სჯულთაებრ“ დაწესებული ხარისხების მიხედვით ნაწილ-  
დება ყოველი სიკეთე საზოგადოებაში. ყველა ასეთი დაკვირვების  
შედეგად, ს. დოდაშვილის აზრით, ადამიანს გაუჩნდა შეხედულება,  
რომ უნდა არსებობდეს რაღაც მთავარი, მაღალი საწყისი. რომელიც  
ყველაფერს ბადებს და ყველაფერზე მთავარია. და აი, ასეთ საწყის-  
სად ადამიანმა მიიჩნია სული. მაშასადამე. ჩნდება შეხედულება. რომ  
„სულმან დაჰბადა ყოველნივე ხილულნიცა და უხილავიცა. სხეული-  
ცა და უსხეულოცა, ქალაქიცა და მეფეცა, რთულიცა და მარტივი-  
ცა“. აქვე არ შეიძლება არ მოვიგონოთ, რომ ფ. ენგელსი სულის  
იდეის წარმოშობას კლასობრივ საზოგადოებაში ექსპლოატირებულ-  
თა და ექსპლოატატორთა არსებობის იდეოლოგიურ გამოხატულებად  
მიიჩნევდა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, წერს ს. დოდაშვილი, „უკეთუ ვიეთსამე  
კაცსა შინა არა შთანერვილ არს ჰეშმარიტება, კეთილობა და მაღალ  
გრძნობილება, არამედ, წინააღმდეგ, არს იგი შემქმალული მიწისა  
(?) ანუ, ესრეთ ვსპოქვა, არა მეძიებელ არს ცისა, არამედ ჰეყენისა,  
იგი მარადის მეცადინეობს ანგარებათა, შეძინებას ნივთთასა გან-  
მდიდრებად თავისა თვისისა...“ (იხ. იქვე). თუ ზემოთ დასახელებუ-  
ლი კატეგორიის ადამიანებს სხეული სულამდე დაჰყავთ, სამაგიე-  
როდ ამ მეორე კატეგორიის ადამიანებს სული სხეულამდე დაჰყავთ.

„და ესრეთ,—დაასკვნის ს. დოდაშვილი,—პირუშლთა წარმოსთქვენს სული სხეულად. ხოლო მეორეთა სხეული სულად, სუსტი ესე აზმნობა მათი ერთკერძოდ არ ღირს არს პასუხგებად მათდა, ვინაჲდგან, ვკგონებ, თჯთუშ უწყოდენ ორისავე არსებობა, და შემეკუალულნი დემონთანი სიმდიდრისათჳს ჰყოფენ თავისუფალნი იგი მზრახველნი ესრეთსა შესწავლებასა ერთადმი, ვითომც ახლისა რაჲსმე გამოცნობელი ანუ მპოვნენი, და აღიმალლებენ წინაშე უგუნურისა კაცისა თავს თჳსსა“ (იქვე, II 2226, გვ. 154).

ამრიგად, ს. დოდაშვილის აზრით, მხოლოდ საზოგადოებრივი გამოცდილებისა და მდგომარეობის შეზღუდულობით აიხსნება ისეთ ცალმხრივ შეხედულებათა არსებობა, რომელთაგანაც ერთს სული სხეულზე დაჰყავს და მეორეს—სხეული სულზე. ორივე შეხედულება მცდარია: ისიც, რომელსაც სხეულებრივი დაჰყავს სულიერზე და ისიც, რომელიც ადამიანში „სულიერის“ თავისებურებას ვერ ამჩნევს.

საგულისხმოა, რომ ს. დოდაშვილის მიხედვით, სულიერობა ორგანული სამყაროს განუყრელ თავისებურებად უნდა მივიჩნიოთ. „უკეთუ არა იყოს ორღანებრი სხეული, არცა შესაძლებელ იყო განხილვად შინაგანთა ჩვენთა წარმოდგენათა და გარეგანთა. ყოველი ფორმითი მოქმედება სულისა ჩვენისა მდგომარეობს მატერიალთა ზედა, უკეთუ არა იყუნენ მატერიალნი, არცა იქმნებოდნენ ფორმანი. მაშასადამე ორივე საჭიროდ არიან“ (იქვე).

ამრიგად, ორგანული სხეული რომ არ არსებულებოდა, არც შინაგანი წარმოდგენა და გარეგანი მოქმედება გამოიყოფოდა; ორგანულ საფეხურზე ჩნდება შინაგანი წარმოდგენისა და გარეგანი მოქმედების განსხვავება. ადამიანის არსება, ს. დოდაშვილის აზრით, არ შეიძლება დავიყვანოთ რომელიმე ცალმხრივად წარმოდგენილ თავისებურებამდე—ადამიანი არსებობს როგორც სხეულებრივისა და სულიერის განუყრელი ერთიანობა. ს. დოდაშვილს ადამიანის არსება არ დაჰყავს არც არამატერიალურ სულამდე და არც ფსიქიკურობას მოკლებულ მატერიამდე. ადამიანი, როგორც ნამდვილი სინამდვილე, ფსიქოფიზიკურ მთლიანობად ჰყავს წარმოდგენილი. ესაა თავისებური ანთროპოლოგიური მატერიალიზმი.

მართალია, ს. დოდაშვილმა ადამიანის რეალობაში მხოლოდ „ფსიქოფიზიკურა“ მთლიანობა შეამჩნია, მაგრამ საგულისხმოა ის, რომ ადამიანის ფსიქიკის არსის საკითხის გარკვევისას მან ამოსავალ ცნებად წარმოადგინა რეალური, მთლიანი ადამიანის ცნება. ს. დო-

დაშვილის აზრით, ფსიქოლოგია, როგორც თეორიული ფილოსოფიის დარგი, შეიძლება არსებობდეს როგორც მეცნიერება რეალური, ბუნებრივი საგნების შესახებ. რეალურად კი, ს. დოდაშვილის აზრით, არსებობს ადამიანი, როგორც ფსიქოფიზიკური ერთიანობა ფსიქიკური განუყრელია ფიზიკურისაგან, ორგანული სხეულისაგან. ამით, ს. დოდაშვილის აზრით, ფსიქოლოგიის საგანია ადამიანი, როგორც ასეთი მთლიანობა, ადამიანი როგორც არსება, „საიადამკა იწყებთან ყოველნი ზრახუანი, რომელიცა არს დასაბამი ანუ ხატოვან დასაბამი ძალთა სულისათა და სხეულისა ძარღვთა“<sup>47</sup>.

ს. დოდაშვილი ადამიანის ფსიქოლოგიური შესწავლის თავისებურებას, განმასხვავებელს ფილოსოფიის სხვა დარგების ამოცანებისაგან, იმაში ხედავს, რომ ფსიქოლოგია ადამიანს, როგორც კონკრეტულ, რეალურ მთლიანობას, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ფსიქოფიზიკურ მთლიანობას“ შეისწავლის. ახასიათებს რა ადამიანის ცნებას, როგორც ფსიქოლოგიის ამოსავალ ცნებას, აღნიშნავს, რომ ადამიანია მატარებელი ყოველგვარი „ზრახვის“—ცნობიერების; იგია დასაბამი როგორც სულიერი ძალების, ისე სხეულებრივი „ძარღვების“. ს. დოდაშვილი განაგრძობს და ხაზს უსვამს: „გარნა ყოველნივე ნაწილნი იგი შეკრულ არიან ურთიერთა შორის (ადამიანი თავისი „ნაწილების“ მრავალიანობის მთლიანობა—ა. ფ.). ესე იგი, გონება. გული და გრძნობა არიან ღარმონირებ მოქმედნი ანუ თანქმანი; მაგ., ოზრახავს სული, იტყვის გული, რომელ რაჲცა აქუნდა სულსა გრძნობისა მიერ მიღებული და ესრეთ სულისა მოქმედებანი იწყებთან ტვინსა შინა, გარნა თვთ სული არს ყოველგან და იქმნების ყოველთათჳს“<sup>48</sup>. ამრიგად, ადამიანის აქტიუობა ყველა მისი ფსიქოფიზიკური ძალის „ღარმონირებრ“ მოქმედებას გულისხმობს.

---

<sup>47</sup> ს. დოდაშვილი ვოლტერს სწორედ იმას უსაყვედურებს, რომ იგი ერთმანეთში ურევს ადამიანის, სულისა და სხეულის ცნებებს. ს. დოდაშვილი წერს ვოლტერის შესახებ: „ისტორია მისი სისტემასა შინა ფილოსოფიისასა მაცნობებს რომელ იგი არა რაჲსა განმარტველ იყო: არცა უწყიდა კაცი, არცა სული, არცა ჳორცი... არა განასხუაებდა მათ ურთიერთისაგან“.

<sup>48</sup> წინააღმდეგ ევროპის ინდროინდელ ფსიქოლოგიაში გაბატონებული ატომიზმისა და ცალმხრივი ინტელექტუალიზმისა, ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიის ამოსავალ ცნებად მთლიანი ადამიანის ცნებას სახავს; მეცნიერული შესწავლის პრინციპად შენეცნებითი, ენოციური და ნებელობითი პროცესების განუყრელ მთლიანობასა და ურთიერთმოქმედებაში შესწავლის პრინციპს აყენებს.

ს. დოდაშვილის მიხედვით, ორგანიზმის, როგორც მთელის, მოქმედების, თუ შეიძლება ასე ითქვას რეალიზაციის საფუძველს, საწყისის ტვინი წარმოადგენს („სულისა მოქმედებანი იწყებიან ტვინსა შინა“). სულიერი პროცესების სხვადასხვა სახის ასეთ ერთიანობას ურთიერთთან და ტვინში მიმდინარე პროცესებთან წარმოადგენს ადამიანი როგორც რეალობა, როგორც ფსიქოფიზიკური მთლიანობა. ს. დოდაშვილის კონცეფცია ფსიქიკურის შესახებ სავსებით ნათლად უპირისპირდება იონა ხელაშვილის მისტიკურ-რელიგიურ შეხედულებას სულის უკვდავების შესახებ. სულიერ მოქმედებათა საწყისი ტვინი არისო—ამტყიცებს ს. დოდაშვილი. აქედან გამომდინარეობს, რომ სულიერი მოქმედება ტვინის მოქმედებასთან ერთად ჩნდება და მისი მოქმედების შეწყვეტისთანავე წყდება. ს. დოდაშვილის აღნიშნული შეხედულებანი ეხმაურებიან იმას. რასაც ამტყიცებდა რადიშჩევი ორგანიზმისა და სულის ურთიერთობის შესახებ. „სულისა მოქმედებანი იწყებიან ტვინსა შინა, გარნა თვთ სული არს ყოველგან და იქმნების ყოველთათჳს“—წერს ს. დოდაშვილი [187]. გამოდის, რომ ტვინი საწყისია მოქმედებისა, მაგრამ სულიერობა ორგანიზმის, როგორც მთელის, მოქმედების თვისებაა. ფსიქიკის განუყრელობა სხეულთან გულისხმობს იმას, რომ იგი სხეულის განვითარებასთან ერთად ჩნდება და მასთან ერთადვე იღუპება.

ს. დოდაშვილმა, წინააღმდეგ ანტონ ბაგრატიონისა და იონა ხელაშვილის რაციონალისტური ფსიქოლოგიისა, სცადა ფსიქოფიზიკური პრობლემის გადაწყვეტა ისე, რომ ნათელი გაეხადა შეზღუდვები: ადამიანი ბუნების ნაწილია; ამიტომ ისევე, როგორც ყოველი ბუნებრივი მოვლენა, ადამიანი, როგორც რეალური სინამდვილე, უნდა შეისწავლებოდეს თვით ამ სინამდვილის საფუძველზე; ადამიანის შესწავლა არ მოითხოვს ზებუნებრივი, იმმატერიალური უკვდავი სულის სუბსტანციის დაშვებას.

ს. დოდაშვილი, წინააღმდეგ ანტონისა და იონა ხელაშვილის შეხედულებებისა, ამტყიცებს, რომ ფსიქოლოგიას არა აქვს საქმე ზებუნებრივ საწყისებთან და ამ გაგებით იგი არ არის მეტაფიზიკურ „ცოდნაზე“ აგებული; წინააღმდეგ იონა ხელაშვილის ფენომენოლოგიზმისა და „ემპირიზმისა“—თითქოს ის, რასაც ვუწოდებთ, „ჩუშნ არსებად, ესე იგი არს ქუშ მღებარედ ანუ ქუშ საყრდნობელად“ სუ-

ლიერ „ვითარებათა“, „უცნაური“ (შეუცნობელი. — ა. ფ.) იყოს (იხ. „კალმასობა“) — ს. დოდაშვილი იმას ამტკიცებს, რომ ფსიქიკურის მატარებელი რეალური ადამიანია და იგი შეიძლება შემეცნებულ იქნეს „თავის თავში და თავის მოვლენებში“. ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიურ ცოდნას არ შემოფარგლავდა სულიერი ცხოვრების მოვლენებით და ფსიქოლოგიურ აზრს მიმართავდა ფსიქიკური მოქმედების არსის შესწავლისაკენ, ფსიქიკის მატარებელი რეალური ადამიანის შემეცნებისაკენ.

რეალიზმის ტენდენციები, რომ ფსიქიკური გაგებული ყოფილიყო როგორც „თავის თავში დახშული სინამდვილის“ ნაწილი, რომლის შემეცნებისათვის რეალური სინამდვილის ფარგლებს მიღმა მდებარე საწყისის დაშვება არ არის საჭირო, ი. ბაგრატიონის ეპირიულ ფსიქოლოგიაში მხოლოდ ფენომენალიზმისა და აგნოსტიციზმის ნიადაგზე ნახულობდა განხორციელებას. ს. დოდაშვილის ხელოვნურად შეხედულებები ფსიქოლოგიის საგნის შესახებ ახალ ნაბიჯს წარმოადგენდა ჩვენში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების საქმეში.

6. აღნიშნული წანამძღვრებიდან გამომდინარე. გასაგებია, ს. დოდაშვილი იმ აზრს ავითარებს, რომ ადამიანის ბუნება და მოქმედება ობიექტური კანონებითაა განსაზღვრული. ს. დოდაშვილი წერს: „გვიჩვენეთ თუნდაც ერთი ნაწილი ადამიანის შედგენილობაში. თუნდაც ერთი მოქმედება ამ მცირე სამყაროში, რომელიც მუდმივ კანონებს არ ექვემდებარებოდეს. მისი შინაგანი იდეალური ცხოვრება თავის თავში და თავის მოვლენებში (ხაზი ჩვენია. — ა. ფ.) ისევე, როგორც ორგანული და ცხოველური არსებობაც, არ შეიძლება და არც უნდა იყოს შეუწყობელი, უწყსრივოთ“ [167, გვ. 14].

ამრიგად, ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის აგებას მოითხოვს დეტერმინიზმის პრინციპის განუხრელად განხორციელების საფუძველზე. პირველი ნაბიჯები ფსიქოლოგიური ცოდნის დაკავშირებისა რეალური ადამიანის „მოქმედებას უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“ ფილოსოფიური ცოდნის სისტემასთან“ „ჩვენი მოქმედების“, „ჩვენი დანიშნულების შესატყვისად წარმართვისათვის“ ს. დოდაშვილის მიერ იყო გადადგმული.

ს. დოდაშვილს არ დასცალდა ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემის ამ ახალ საფუძველზე ჩამოყალიბება.

ჩვენ ზემოთ წარმოვადგინეთ ს. დოდაშვილის ის შეხედულებები ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიურ საკითხებზე, რომლებიც მას გამოთქმული ჰქონდა უშუალოდ ფსიქოლოგიის საკითხების განხილვაში სან დაკავშირებით. ამასთან ერთად ჩვენ ს. დოდაშვილის ნაწერებში ვხვდებით ისეთ შეხედულებებს, რომლებიც მას უშუალოდ ფსიქოლოგიის საკითხებთან არ დაუკავშირებია, მაგრამ არსებითად ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიურ საკითხებს აშუქებენ. ჩვენ ვეცდებით რამდენამდე მაინც ს. დოდაშვილის ასეთი შეხედულებებიც განვიხილოთ.

7. როგორც ცნობილია, რაციონალისტური და ემპირიული ფსიქოლოგიის ცალმხრივობას, მათ უძღურობას ფსიქიკურის კანონის არსისა და მისი შესწავლის გზების გარკვევისას საფუძვლად ედო დუალისტური შეხედულებანი კერძოა და ზოგადის, მოვლენისა და კანონის შესახებ.

ს. დოდაშვილი, მართალია, ვერ მიწვდა ზოგადისა და კერძოს დიალექტიკური კავშირის არსს, მაგრამ მნიშვნელოვანი მაინც ისაა, რომ ამტკიცებს: არ არის ზოგადი კერძოს გარეშე და კერძო ზოგადის გარეშე. ზოგადი და კერძო რეალურად აქვთ სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებს და ობიექტურად არსებობენო.

ამ საკითხების გარკვევისას ს. დოდაშვილი სწორ გზას სახავედა ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებისათვის რაციონალისტურ და ემპირისტულ შეცდომათა დაძლევისა და გადალახვის მიმართულებით.

ასეთი შეხედულება უკვე საფუძველს ქმნის იმის მტკიცებისათვის, რომ ფსიქოლოგიის „რაციონალურ“ და „ემპირიულ“ ფსიქოლოგიებად დაყოფა არ უნდა იყოს კანონიერი და, რაც მთავარია, საფუძვლიან რწმენას აღძრავს იმაში, რომ სულიერი ცხოვრების კანონი არ შეიძლება მოვწყვიტოთ მოვლენას და მისი წედომა ცდილური მეცნიერების გზითაა შესაძლებელი.

ს. დოდაშვილის შეხედულებებს ანალიზისა და სინთეზის ერთობის შესახებ უშუალო კავშირი აქვს ფსიქოლოგიის, როგორც მეცნიერების, მეთოდოლოგიურ საკითხებთან. იგი წერს: „ანალიზური მსჯელობა გულისხმობს სინთეზურს. ეს უკანასკნელი შეუძლებელია სასარგებლო იყოს პირველის გარეშე და ორივე აუცილებელია შემეცნებისათვის“ [167, გვ. 44].

ანტონ ბაგრატიონისა და იონა ჯელაშვილის შეხედულების განხილვისას დაერწმუნდით, რომ ფსიქოლოგიის, როგორც „არა მეტაფიზიკური“ მეცნიერების, აღიარება შეუძლებელი ხდება, როდესაც სუბიექტის, როგორც მთლიანობის, თავისებურებანი იმთავითვე მოცემულად, თანდაყოლილ თვისებებადაა ნაგულისხმევი. „სინთეზური“, იდეალისტური ფსიქოლოგია ყოველთვის „მეტაფიზიკური იყო“. ლოკის ფილოსოფიის ატომისტური ტენდენციები, პირიქით, მთლიანის მეცნიერული შემეცნების გზებს ახშობდა<sup>49</sup>.

ს. დოდაშვილის შეხედულება ანალიზისა და სინთეზის ერთიანობის შესახებ შუქს ფენს „მთლიანის“ მეცნიერულად შემეცნების გზებს [190, გვ. 205].

აღსანიშნავია, რომ ს. დოდაშვილი უდიდესი სიმპათიებით იხსენიებს, როგორც მეცნიერულ შემეცნების საიმედო გზას, ლოკის, კონდილაკის ფსიქოგენეტიკურ მეთოდს [167, პარაგრაფი „ბეკონიიდან ვოლფამდე“, გვ. 24].

განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ს. დოდაშვილის კონცეფცია ცნობიერების შესახებ. იგი არსებითად ეწინააღმდეგება ცნობიერების სუბიექტივისტურ-ინტოსპექტულ კონცეფციას. როგორც ვიცით, დეკარტის მიხედვით, „მე ვაზროვნებ“, ცნობიერება მოაზროვნის არსებობას ადსტურებს მხოლოდ, ე. ი. ცნობიერება ეს თვით-ცნობიერებაა. იგი არ ეხება ცნობიერების გარეშე არსებულ საგანს. ამრიგად, დეკარტის კონცეფციით იგულისხმება, რომ ცნობიერება ამომწურავად განისაზღვრება თავისი დამოკიდებულებით თავის თავთან. აქედან ის გამომდინარეობდა, რომ ფსიქიკური შესწავლილი უნდა ყოფილიყო მხოლოდ მისი ცნობიერებისათვის მოცემულობის ფარგლებში, ე. ი. როგორც წმინდა სუბიექტური სინამდვილე.

ს. დოდაშვილს ცნობიერების სულ სხვა კონცეფცია აქვს. „ცნობიერება, როგორც განსხვავება თავისი თავისა საგნებისაგან და თვით საგნებისა ერთმანეთისაგან, გულისხმობს: 1. იმ არსების მყოფობას, რომელიც იცნობს თავის თავს ან შეიცნობს, 2. შეცნობილის საგნის მყოფობას, 3. მათ ურთიერთდაპირისპირებას. ამრიგად, შემეცნების ყოველ საფეხურზე ერთობლივ იმყოფება საგან-

---

<sup>49</sup> მარქსი და ენგელსი მიუთითებდნენ: „ბუნებისმეტყველებიდან ფილოსოფიაში ბეკონისა და ლოკის მიერ ამ მსოფლმხედველობის გადმოტანამ შექმნა დამახასიათებელი ცალმხრივობანი უკანასკნელი საუკუნეებისა—აზროვნების მექანიკური წესი“ [3, გვ. 21].

ნიც და სულიერი მთელიც; ყოველი წარმოდგენა შინაგანი და გარეგანი სამყაროს ნაწარმოებია“ [167, გვ. 29]<sup>50</sup>.

ამ შეხედულებიდან ის გამომდინარეობს, რომ ცნობიერება განსხვავებაა „თავისი თვისა თავისი საგნებისაგან“. მაშ, ცნობიერება გაშუალებულია, როგორც იტყვიან, თავისი დამოკიდებულებით ობიექტურ საგნებთან და ამიტომაც ამ დამოკიდებულების საფუძველზე უნდა განისაზღვროს. მაშ, ობიექტურთან მიმართების გარეშე არ არსებობს გაცნობიერება. ს. დოდაშვილი ძალიან შორსაა ობიექტ-სუბიექტის პრაქტიკული ურთიერთხელოვნების არსის გაგებისაგან, მაგრამ მის კონცეფციაში ცნობიერების შესახებ მნიშვნელოვნად დაძლეულია ცნობიერების იდეალისტური სუბიექტურ-ინტროსპექტული კონცეფცია.

ამასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ისიც, რომ ს. დოდაშვილი ავითარებს დებულებას მეტყველებისა და აზროვნების ერთიანობის შესახებ. ის წერს: „მეტყველება და აზროვნება შეერთებულია განუყრელი კავშირით“ [167, გვ. 15].

ამრიგად, ფსიქოლოგიური მეცნიერების მეთოდოლოგიური, პრინციპული საკითხების შესახებ ს. დოდაშვილის შეხედულებათა ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ამ შეხედულებებმა უთუოდ მნიშვნელოვანი საფეხური შექმნეს საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების მატერიალისტურ შეხედულებათა ნიადაგზე დაფუძნებისათვის, ე. ი. მეცნიერული ფსიქოლოგიის განვითარებისათვის.

8. ჩვენ ამოცანად დავისახეთ ს. დოდაშვილის ფსიქოლოგიურ შეხედულებათა შესწავლისას ისიც გაგვერკვია, თუ იდგა ის კანტის ფსიქოლოგიური მოძღვრების ნიადაგზე.

ჩვენი გამოკვლევების მასალებით ნათელი ხდება, რომ ფსიქოლო-

---

<sup>50</sup> ს. დოდაშვილის შეხედულება შინაგანისა და გარეგანის ერთიანობის შესახებ ეწინააღმდეგება ამ საკითხზე კანტის მოძღვრებას. ბრეტის „ფსიქოლოგიის ისტორიაში“ აღნიშნულია: „ბევრი ავტორი კანტის მემკვიდრეობაში ფსიქოლოგიის უბედურებას ხედავს. კანტმა დააკანონა მკვეთრი განსხვავება შინაგანსა და გარეგანს შორის. ამისგან გამომდინარეობდა სხვა შეხედულებებიც: თითქოს. რაც ჩვენ ვიცით საკუთარი სულიერი ცხოვრების შესახებ, რადიკალურად განსხვავდება იმისგან, რაც იციან ჩვენს შესახებ სხვებმა, და ის შეხედულებაც, რომ მხოლოდ გარეგანი ქცევა შეიძლება მეცნიერულად იქნეს აღწერილი“ [197, თავი XIII, § A].



გიის პრინციპული საკითხების განხილვისას ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიის კანტიანური თეორიის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს ავითარებს. ამ მიმართებით, პირველ ყოვლისა, ის ფაქტია აღსანიშნავი, რომ ს. დოდაშვილს, წინააღმდეგ კანტის მოძღვრებისა. ფსიქოლოგია, როგორც „თეორიული ფილოსოფიის“ ნაწილი, წარმოდგენილი აქვს არა როგორც „ზღვარული ცნება“, „ტრანსცენდენტალური ფსიქოლოგია“, „წმინდა ფსიქოლოგია“ და ა. შ., არამედ, პირიქით, როგორც დადებითი მეცნიერება; როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგი, რომელიც არის სწავლა რეალური ადამიანის შესახებ, „რომელი არს დასაბამი ძალთა სულისათა და სხეულისა ძარღვთა“.

ს. დოდაშვილის შეხედულებით, ადამიანის, როგორც ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის, „თავის თავში და თავის მოვლენებში“ შემეცნების გარეშე შეუძლებელია თეორიული ფილოსოფიის აგება როგორც მეცნიერებისა „მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ“.

ვ. ლენინი წერს: „Я у Канта пустая форма („самовыссывание“) без конкретного анализа процесса познания“ [8, გვ. 196—197].

ს. დოდაშვილისათვის ადამიანი, ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტი, როგორც თეორიული ფილოსოფიის დარგის—ფსიქოლოგიის საგანი არ არის „пустая форма“. იგი კანონზომიერების შემსწავლელი მეცნიერების რეალური საგანია.

ჩვენ ისე არ უნდა გავვიგონ, თითქოს იმას ვამტკიცებთ, რომ კანტის მოძღვრებაში ადგილი არ ჰქონდა სწავლას ადამიანის შესახებ. კანტი ავტორია ცნობილი ანთროპოლოგიისა. მაგრამ საკითხი ახლა ამას არ ეხება. ჩვენ აქ კანტის ლოგიციზმის ძირითადი დებულება გვაქვს მხედველობაში, დებულება, რომელზედაც ზემოთ შევჩერდით. ს. დოდაშვილის შეხედულებებს ფსიქოლოგიაზე. როგორც თეორიული ფილოსოფიის დარგზე, არაფერი აქვს საერთო კანტის მოძღვრებასთან ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის შემეცნების შესახებ.

როგორც დავინახეთ, რაციონალური ფსიქოლოგიის კრიტიკაში ს. დოდაშვილი არ გაჰყვა კანტის ლოგიციზმის გზას. რაციონალური ფსიქოლოგიის სპირიტუალისტურ იდეალიზმს, სულის ცნებას მან ყოველგვარი მსჯელობის აბსოლუტური სუბიექტის შინაარსსმოკ-

ლებული ცნება კი არ დაუპირისპირა, არამედ რეალური ადამიანის, როგორც ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის, ცნება. ეს უთუოდ საგულისხმო ფაქტია ს. დოდაშვილის საერთო ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის გასარკვევად. როგორც ცნობილია, ვ. ლენინი იმაზე მიუთითებდა, რომ კანტის ლოგიციზმში ადვილი დასანახია იდეალიზმი. კანტი ამოდის „აბსტრაქტული სუბიექტის“, საერთოდ, „ლოგიკური სუბიექტის“ ცნებიდან თავისი „საყოველთაო“ და „აბსტრაქტული ფორმებითა“ და კატეგორიებით“; რომლებიც, როგორც ასეთები, მიჩნეულნი არიან ყოველგვარი გამოცდილების პირობად და ამდენად წარმოდგენილნი არიან სრულიად მოწყვეტილად და დამოუკიდებლად რეალური ადამიანის მოქმედებისაგან, მისი ბუნებისაგან, მისი, როგორც სოციალური პრაქტიკის, სუბიექტისაგან, საერთოდ, შემეცნების ისტორიისა და საზოგადოებრივი პრაქტიკის ვანვითარებისაგან და ა. შ.

ს. დოდაშვილის მიერ ადამიანის სულიერი ძალების „თავის თავში და თავის მოვლენებში“ მოქმედების კანონების შესახებ, ადამიანის, როგორც ფსიქიკური მოქმედების სუბიექტის, შესახებ მეცნიერული შემეცნების დარგის—ფსიქოლოგიის—თეორიული ფილოსოფიის სისტემის განუყრელ ნაწილად გათვალისწინება, რასაკვირველია, დაკავშირებულია (კანტის იდეალიზმის საწინააღმდეგოდ) ფილოსოფიაში იმ ხაზის დაცვასთან, რომლის მიხედვითაც გონება, ცნობიერება, უნდა განხილულ იქნეს არა როგორც რაღაც „უჩვეულო“ „იდუმალი ღვთაებრივი“ გონება და ცნობიერება, არამედ როგორც „ყველასათვის ცნობილი ადამიანური გონება“; როგორც „ბუნების ნაწილაკი, ერთ-ერთი მისი უმაღლესი პროდუქტი“ (ვ. ლენინი 19. გვ. 148—149).

ცალკე შესწავლის საგანი უნდა გახდეს, თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ მთლიანად ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომ გასაგები გახდეს მისი კონცეფცია მეცნიერული ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის სისტემის განუყრელი ნაწილის შესახებ.

9. ჩვენ ზემოთ საგანგებოდ შევჩერდით იმაზე, თუ საქართველოში ფეოდალიზმის წინააღმდეგ მიმართული პროგრესული ძალების იდეოლოგია როგორ იყო გამოხატული აღორძინების ხანაში ხალხურ სიბრძნეში, მხატვრულ ლიტერატურასა და ფილოსოფიური აზრის სფეროში. ყველა სფეროში—იყო ეს პოლიტიკის, მხატვრული ლიტერატურისა თუ ფილოსოფიის სფერო—მოწინავე იდეოლოგია

თავს იჩენდა ადამიანის პრობლემის დაყენებაში. იგი, რასაკვირველია, ისტორიული და კლასობრივი შეზღუდულობით ხასიათდებოდა, ბატონყმური ფეოდალიზმის რეჟიმის ადრინდელ საფეხურის დალი აჩნდა. ამასთან ერთად, ერთი თავისებურობაც აღინიშნება: პროგრესული ტენდენციები იდეოლოგიის ყველა სფეროში ერთნაირი სიძლიერით არ იჩენდნენ თავს; თავისი მოწინავე ხასიათით გამოირჩეოდა ამ ხანში ხალხური სიბრძნე და ხალხური სიბრძნის ცხოველყოფილი წყაროებით ნასაზრდოები მხატვრული ლიტერატურა. როდესაც მსჯელობა ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიას ეხება, ჩვენს ყურადღებას ის ფაქტი იკარგება, რომ ადამიანის შესახებ ცოდნის საკითხებში მოწინავე იდეები ზოგჯერ მსხველპლია ხალხური სიბრძნის პროდუქტებსა და მხატვრული ლიტერატურის ნაწარმოებებში.

როგორც დავინახეთ, ქართულმა ხალხურმა სიბრძნემ და მის ნიადაგზე აღმოცენებულმა ქართულმა მხატვრულმა ლიტერატურამ იმას მოჰფანა შუქი, რომ ადამიანის სულიერი ცხოვრების წედომის ყველაზე სწორ გზად ის გზა უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც ადამიანის სულიერ ცხოვრებას განიხილავს როგორც ნამდვილად მოქმედ ადამიანის ცხოვრების პროდუქტს, როგორც ადამიანის რეალურ-საგნობრივი მოქმედების პირობებში აღმოცენებულსა და მისთვის მნიშვნელობის მქონეს. რაც შეეხება ადამიანის შესახებ ფილოსოფიური ცოდნის დარგს, იგი ჩამორჩებოდა: ამ მოწინავე იდეების ფილოსოფიური რეფლექსიის სიმალეზე აყვანის პროცესი აღორძინების ხანაში თანდათანობით, მრავალ წინააღმდეგობათა გადალახვის გზითა და მეტად არასწორხაზობრივად მიმდინარეობდა. ფილოსოფიური ცოდნა ეკლესიის საგანგებო ყურადღების ცენტრში იდგა და ამ დარგში რელიგიის იდეოლოგიური ბატონობის გადალახვას საგანგებო სიძნელეები ელოებებოდა წინ.

ს. დოდაშვილის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი გარკვეულ საფეხურს ქმნიან საქართველოში აღორძინების ხანის ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში. ეს საფეხური შინაგან და ორგანულ კავშირში იმყოფება საქართველოში ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების წინა საფეხურთან. აქ გაბატონებულ მიმდინარეობათა (ანტონი და მისი სკოლა, იონა ხელაშვილი, იოანე ბაგრატიონი და სხვ.) ცალმხრიობისა და შეზღუდულობის დაძლე-

ვის ცდას და ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ახალი გზების დასახვას წარმოადგენს დოდაშვილის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი.

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური შეხედულებანი იმ მოსაბრუნებელ პუნქტს წარმოადგენს ქართული ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური აზრის განვითარებაში, საიდანაც ფსიქოლოგიის, როგორც ფილოსოფიური ცოდნის დარგის, განვითარების გეზი კიდევ უფრო დაუახლოვდა იმ გეზსა და მიდგომას ადამიანის სულიერი ცხოვრების შესწავლისადმი, რომელიც ჩვენ ქართული ხალხური ფსიქოლოგიისა და აღორძინების ხანის მოწინავე მხატვრულ ლიტერატურის გეზად მივიჩნით.

კონკრეტული ფსიქოლოგიის ამოსავალ ცნებად. „მკვდარი აბსტრაქციის“ ნაცვლად, რეალური. მთლიანი ადამიანის ცნების დასახვის მიმართულებით პირველი გაბედული ნაბიჯი ქართული ფსიქოლოგიური აზრის ისტორიაში ს. დოდაშვილმა გადადგა.

მარქსი და ენგელსი ადამიანის ფსიქიკის, ცნობიერების საკითხების განხილვის იდეალისტური წესის მანკს იმაში ხედავენ, რომ იდეალისტები ამოდიოდნენ „ცნობიერებიდან, როგორც ცოცხალი ინდივიდიდან, მარქსისტი მატერიალისტები კი ამოდიან „ნამდვილი ინდივიდიდან და ცნობიერებას განიხილვენ როგორც მათს ცნობიერებას“.

ს. დოდაშვილის ნაწარმოებების განხილვა გვარწმუნებს, რომ ის ადამიანი ფსიქიკის, ცნობიერების საკითხის განხილვას სწორედ „მატერიალისტური წესის მიხედვით“, მატერიალისტური პრინციპების მიხედვით მიუდგა, მაგრამ მან ამ პრინციპების რეალიზაციისას მატერიალისტური ხაზის თანმიმდევრულად დაცვა მაინც ვერ შეძლო. მან ვერ შეძლო ადამიანის არსის ძიებაში გასცილებოდა ადამიანის, როგორც ფსიქოფიზიკური მთელის, ცნებას. ის შემოიფარგლა ანთროპოლოგიური მატერიალიზმის ფარგლებით; ის ვერ ამაღლდა დიალექტიკურ-მატერიალისტურ მონიზმამდე, ვერ გაიგო შეგრძნებიდან აზროვნებისაკენ დიალექტიკური გადასვლის ნამდვილი ბუნება, კერძოსა და ზოგაოის ერთიანობის დიალექტიკური არსი და

ა. შ.; მან ვერ შეძლო ვერც ის, რომ ადამიანის ნამდვილი არსის წედომის გზით მიეგნო ფსიქოფიზიკური პრობლემების ნამდვილი გადაწყვეტისათვის, და ვერც ის, რომ დაედგინა ფსიქოლოგიის, როგორც „რეალური მეცნიერების“, ჰუმარატივად ამხსნელი ცნებები. მაგრამ გეზი მისი მსოფლმხედველობის განვითარებისა, უდავოდ, მატერიალისტური ფილოსოფიის კალაპოტში ჩამდგარი გეზი იყო. მთავარი იყო ის, რომ საქართველოში XIX ს. პირველი მესამედის დიდმა მოაზროვნემ სოლომონ დოდაშვილმა ადამიანის ფილოსოფიური, ფსიქოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტისაკენ მიმართული ძიებების ამოსავალ ცნებად დასახა რეალური, ბუნებრივი ადამიანის ცნება; ეს იყო ისტორიული პერსპექტივების მქონე გეზი.

საქართველოში XIX ს. მეორე და მესამე მესამედებში ამ გეზით ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარებაში ახალი და მნიშვნელოვანი საფეხურები იქმნება.

„კაცისა“ და „ადამიანის“ პრობლემის გაშუქებით XIX ს. დიდმა მოაზროვნემ ილია ჭავჭავაძემ კიდევ უფრო, ვიდრე ს. დოდაშვილმა, ნათელი გახადა ადამიანის შესახებ მეცნიერული ცოდნის ჩამოყალიბების ფილოსოფიური წანამძღვრები. ამ მიმართულებით ბევრი ახალი რამ „წანაწერ“ იქნა ილია ჭავჭავაძის მიერ „განსვენებულ სოლომონ დოდაშვილისაგან“ შემკვიდრებით მიღებულ დროშაზე (იხ. „დროება“, 1876, № 24). ქართველ რევოლუციონერ-დემოკრატებმა ახალი შუქი მოჰფინეს ადამიანის ფსიქოლოგიური ცოდნის საკითხებს.

ადამიანის ფსიქიკური მოქმედების შესახებ ჰუმარატივ მეცნიერების განვითარების მტკიცე მეთოდოლოგიური საფუძველი მხოლოდ მარქსისტულმა ფილოსოფიამ შექმნა.

ლიტერატურა

1. Ф. Энгельс, Положение Англии, XVIII век; К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. II, 1929.
2. С. Л. Рубинштейн, Философские корни экспериментальной психологии, Ученые записки Ленинградского пединститута им. Герцена, Л., 1934.
3. R. E. Brienan, History of Psychology from the Standpoint of a Thomist, New York, 1946.
4. O. Klemm, Geschichte der Psychologie, Lpz., 1911.
5. ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფეიერბახი, ტფილისი, 1930.
6. ფ. ენგელსი. ანტი-დიურინგი, თბილისი, 1952.
7. В. Вундт, Очерки психологии, 1897.
8. В. И. Ленин, Конспект книги Гегеля «Наука логики», «Философские тетради», 1936.
9. В. И. Ленин, Материализм и эмпириокритицизм, Соч., т. 14, М., 1947.
10. ა. ქდანოვი, სიტყვა გ. თ. ალექსანდროვის წიგნის — „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორიის“ — შესახებ გამართულ დისკუსიაზე. თბილისი, 1948.
11. В. И. Ленин, Конспект книги Гегеля «Лекции по философии истории», «Философские тетради», 1936.
12. В. И. Ленин, Экономическое содержание народничества, Соч., т. I, 1935.
13. К. Маркс и Ф. Энгельс, Немецкая идеология; К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, 1933.
14. F. Harms, Philosophie in ihrer Geschichte, I, Psychologie, Berlin, 1878.
15. W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, 1913.
16. ა. ბოკოროშივილი და შ. ჩხარტიშვილი, ფსიქოლოგია, 1950.
17. А. С. Прангишвили, Понятие установки в системе советской психологии, Журн. «Вопросы психологии», М., 1955, № 3, 6.
18. შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების პრობლემა, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის სესიის მოხსენებათა თეზისები, 1946.

19. კ. მარკსი და ფ. ენგელსი, *პисьма*, 1931.
20. ვ. ი. ლენინი, *От какого наследства мы отказываемся*, *Соч.*, т. 2, М., 1946.
21. კ. კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. 1951; ტ. II, 1952.
22. შ. ნუცუბიძე, *ქართული ფილოსოფიის ისტორია*. ტ. 1, 1956; ტ. II, 1958.
23. ი. ჯავახიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი. ს. ჯანაშია, *საქართველოს ისტორია*, თბილისი, 1950.
24. კ. კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, თბილისი, 1955.
25. ი. ჯავახიშვილი, *ქართველი ერის ისტორია*, წიგნი მეოთხე, თბილისი, 1948.
26. ნ. ბერძენიშვილი, *XVIII საუკუნის საქართველოს ისტორიიდან*, მასალები საქართველოს და ამიერ-კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, თბილისი, 1944.
27. ნ. ბერძენიშვილი, *რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI—XVII საუკუნეთა მიჯნაზე*, მასალები საქართველოსა და ამიერკავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, თბილისი, 1944.
28. *საქართველოს ისტორია*, თბილისი, 1956.
29. *მასალები საქართველოს ისტორიისათვის*, შეკრებილი ბატონიშვილის დაეთ გიორგის ძისა და მისი ძმებისა (1744—1840), ტფილისი, 1905.
30. ს. ჯანაშია. *შეხედულება ფეოდალურ აღზრდისა და განათლების შესახებ და მათი წესები XVII ს.*, კრებ. „სწავლა-აღზრდის ისტორია საქართველოში“, თბილისი. 1937.
31. ი. ცინცაძე, *რამოდენიმე ახალი ცნობა XVIII ს. ქართლის ისტორიისათვის*, მასალები საქართველოსა და ამიერკავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 4, 1942.
32. ი. ცინცაძე, *რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან*, „მიმომხილველი“, ტ. II, 1951.
33. ი. ცინცაძე, *რუსეთ-საქართველოს ისტორიოგრაფიიდან (XVIII ს.)*, „მიმომხილველი“, ტ. III, 1953.
34. შ. მესხია, *თეიმურაზ ბატონიშვილის ცხოვრება და მოღვაწეობა*, მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. I, 1939.

35. შ. მესხია, ვახუშტი და ძველი საისტორიო მწერლობა, „ანალები“, ტ. I, 1947.
36. ვ. გაბაშვილი, ვახუშტი XVII—XVIII სს. ევროპული ისტორიოგრაფიის სინათლეზე, „ანალები“, ტ. I, 1947.
37. ა. კიკნაძე, საქართველოს ისტორია, XIX საუკუნე, თბილისი, 1954.
38. ქ. შარაშიძე, პირველი სტამბა საქართველოში, თბილისი, 1955.
39. იადიგარ დაუდი, მედიცინა ძველ საქართველოში (XVI საუკუნე), თბილისი, 1938.
40. პ. იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა, თბილისი, 1936.
41. არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, ა. ბარამიძის და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1937.
42. თეიმურაზ პირველი, თხზულებათა სრული კრებული, ტექსტი, გამოკვლევა, ლექსიკონი, აღ. ბარამიძისა და გ. ჭაქოზიას რედაქციით, ტფილისი, 1934.
43. შ. ხიდაშელი, საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში, თბილისი, 1952.
44. შ. ხიდაშელი, ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბილისი, 1952.
45. საქართველოს ცხოვრება 1469—1800-მდე — ბატონიშვილი ვახუშტის მიერ, ტფილისი, 1913.
46. ი. დოლიძე, ძველი ქართული სამართალი, თბილისი, 1953.
47. История СССР (XVIII), Институт истории АН СССР.
48. А. Хаханов, Очерки по истории грузинской словестности, М., 1897.
49. Н. Бердзенишвили, Очерк из истории развития феодальных отношений в Грузии (XIII—XVI), Тбилиси, 1938.
50. Г. В. Хачапуридзе, Из истории Грузии первой половины XIX в., Тбилиси, 1950.
51. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР, т. I, М., 1955.
52. Л. Гвритишвили, Из истории социальных отношений в поздно-феодальной Грузии, Тбилиси, 1952.
53. Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха, Перевод и исследование И. Д. Панцхава, Тбилиси, 1942.



54. ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სწავლა-მოდურებანი (ხელნაწერი).
55. ა. ფ რ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი, აზროვნების განვითარების ფსიქოლოგიის შესახებ. ეურნ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, 1955.
56. Ф. Энгельс, Крестьянская война в Германии; К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII.
57. დ. უ ზ ნ ა ძ ე, ზოგადი ფსიქოლოგია, თბილისი, 1940.
58. შ. რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი, ვეფხისტყაოსანი, კ. კიკინაძის რედაქციით.
59. „ქ ი ლ ი ლ ა და დ ა მ ა ნ ა“, რედ. ი. ჭყონიასი, ტფილისი, 1895.
60. „ს ი ბ რ ძ ნ ე ბ ა ლ ა ვ ა რ ი ს ა“, რედაქცია ი. აბულაძისა, ტფილისი, 1937.
61. ს ა ბ ი ნ ი ნ ი, საქართველოს სამოთხე, 1882.
62. მ ო ს ე ხ ო ნ ე ლ ი, ამირან-დარეჯანიანი, რედ. ს. კაკაბაძე. ტფილისი, 1939.
63. დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ტფილისი, 1887.
64. ფ ი რ დ ო უ ს ი, შაჰნამე. ტფილისი, 1934.
65. დ ა ვ ი თ გ უ რ ა მ ი შ ვ ი ლ ი, დავითიანი, ტფილისი, 1931.
66. შ. რ უ ს თ ა ვ ე ლ ი, ვეფხისტყაოსანი. აღ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედაქციით, თბილისი, 1937.
67. ბ ა ს ი ლ ზ ა რ ზ მ ე ლ ი, ცხოვრება სერაპიონ ზარზმელისა, ადრინდელი ფეოდალური ლიტერატურა, პროფ. კ. კეკელიძის რედაქციით და გამოკვლევით. ტფილისი, 1935.
68. „ი ს ტ ო რ ი ა ნ ი და აზმანი შარავანდედთანი“, აკად. კეკელიძის რედაქციით და გამოკვლევით. ტფილისი, 1941.
69. ი ა კ ო ბ ც უ რ ტ ა ვ ე ლ ი, მარტჯლობა შუშანიკისი, რედ. ი. აბულაძისა, ტფილისი, 1938.
70. ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულთაგან გადმოღებული ი. პეტრიწის მიერ, ქართული ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონ-საძიებელი დაურთო ს. გორგაძემ, ტფილისი, 1941.
71. „ქ ა რ თ ლ ი ს ც ხ ო ვ რ ე ბ ა“, ანა დედოფლისეული ნუსხა, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტფილისი, 1942.
72. ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, ი. ყიფშიძისა და ა. შანიძის რედაქციით. ტფილისი, 1928.
73. ს უ ლ ხ ა ნ-ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, სიბრძნე სიცრუისა, წინასიტყვაობა. გ. ლეონიძისა, რედ. ს. იორდანიშვილი. ტფილისი, 1938.

74. ბესარიონ გაბაშვილი, თხზულებათა სრული კრებულა, აღ. ბარამიძისა და ვ. თოფურისა რედაქციით, ტფილისი, 1932.
75. „ძველი საქართველო“, საქართველოს საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების კრებული, ტ. I, 1909; ტ. II, 1913.
76. იოანე საბანიძე, მარტვილობა აბო ტფილელისა, აღრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, პროფ. კ. კეკელიძის რედაქციით და გამოკვლევით, 1935.
77. ა. ფრანგიშვილი, „გულ“ სიტყვის და მისგან ნაწარმოებ სიტყვათა სემანტიკასთან დაკავშირებით ფსიქოლოგიის ზოგერთი საკითხის შესახებ, „ფსიქოლოგია“, ტ. III, 1944.
78. „ვისრამიანი“, აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით, ტფილისი, 1938.
79. J. Cohn, Die Stellung der Gefühle im Seelenleben, Arch. f. Ges. Psych., Bd. 72, 1929.
80. „უსწორო კარაბადინი“, გამოცემა ლ. კოტეტიშვილისა, თბილისი, 1940.
81. დ. უზნაძე, ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, ტფილისი, 1925.
82. დ. უზნაძე, განწყობის ფსიქოლოგიის ექსპერიმენტული საფუძვლები, „ფსიქოლოგია“, ტ. VI, 1949.
83. შ. ნუცუბიძე, ადამიანის იდეა და აღზრდის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“, კრებ. „შოთა რუსთაველი სკოლაში“, ტფილისი, 1937.
84. ა. ჩიქოვაძე, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფილისი, 1938.
85. Вандриес, Язык, М., 1931.
86. Fr. Grossart, Gefühl und Strebung, Arch. f. Ges. Psych., Bd. 79, 1931.
87. Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре, Перевод Шалва Нуцубидзе, 1941.
88. ა. ბოჭორიშვილი, ლაიპციგის სკოლა, კრებ. „დასავლეთ ევროპის ფსიქოლოგიის თანამედროვე მიმდინარეობანი“.
89. ვ. ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, „მიმომხილველი“, ტ. I, 1949.
90. G. Allport, Personality: A Psychological Interpretation, London, 1937.
91. К. Маркс, К критике политической экономии, 1935.

92. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, Cambridge, 1954.
93. H. Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, Gotha, 1884.
94. Немеций, О природе человека, Пер. с греческого Ф. Владимирского, 1904.
95. К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. I.
96. В. Виндельбанд, История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками, т. I, 1902; т. II, 1908.
97. ს. გორგაძე, ფილოსოფიის ძალაური დარგები ქართულ მწერლობაში, ჟურნ. „ჩვენი მეცნიერება“, 1923, № 2—3.
98. ქ. გამსახურდია და ა. გაწერელია, სულხან-საბა ორბელიანი, თბილისი, 1949.
99. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932.
100. Friedrich Ueberwegs, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin, 1915.
101. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. III, Die Kunst, III. Kap. (Die ursprünglichen Formen der Prosaerzählung), Leipzig, 1916.
102. „Brett's History of Psychology“, ed. by R. S. Peters, The Epicureans, 1954.
103. Э. Лорткипанидзе, Педагогические взгляды Сулхана-Саба Орбелиани, Автореферат, Тбилиси, 1953.
104. იოანე დამასკელი, გარდამოცემაჲ უცილობელი მართმადიდებელთა სარწმუნოებისაჲ, თარგმანი ეფრემ მკირისა.
105. იოანე ლეტრიწი, შრომები. პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი. ქართული ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმ. ყაუხჩიშვილმა, ტ. I, 1940; განმარტებაჲ პროკლესათჳს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფოსისათჳს. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, ტ. II, 1937.
106. ა. ბარამიძე, სულხან-საბა ორბელიანის ავტოგრაფიული ლექსიკონი. ენიმკის შოამბე, ტ. V—VI, 1940.
107. Ш. Нуцубидзе, *Руставели и восточный ренессанс*, Тбилиси, 1947.

108. Полное собрание творений св. Иоана Дамаскина, СПб, 1913; «Точное изложение прав. веры», II книга.
109. Творение св. отцов в русском переводе, Григорий Нисский, Об устройении человека.
110. B. Domański, Die Psychologie des Nemesius, Münster, 1909.
111. Lödemann, რეც. წიგნებზე: Domański, Die Psychologie des Nemesius und Bender, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. Archiv f. d. Geschichte d. Philosophie, Bd. XVI.
112. Evangelides, Zwei Kapitel aus einer Monograph., Über Nemesius, 1882.
113. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung, 1880.
114. ივ. ბერიტაშვილი, მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში, თბილისი, 1957.
115. მ. სააკაშვილი, ა. გელაშვილი, საქართველოს მეღვინის ისტორია, თბილისი, 1956.
116. «Этика Аристотеля», Пер. с греческого Э. Радлова, 1908.
117. Migne, Patrol., t. 44, 60, 94.
118. კ. ქეკელიძე, ანტონ კათოლიკოსის სალიტურგიკო მოღვაწეობიდან, თბილისი, 1914.
119. კ. ქეკელიძე, ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, „სპეკალი“, ახლად აღმოჩენილი ფილოსოფიური შრომა ანტონ პირველისა, ტფ. სახ. უნ-ტის შრომები, I, 1936.
120. ა. როგავა, „სპეკალი“ ანტონ პირველისა“.
121. E. G. Boring, A History of Experimental Psychology, N.Y.—London, 1929 [2-nd ed., 1950].
122. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902.
123. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XXVIII.
124. Аристотель, Аналитики, Первая и вторая, 1952.
125. В. К. Чалоян, Философия Давида Непобедимого, 1946.
125. ა. ფრანგიშვილი, ფსიქოლოგიურ ცოდნათა სისტემა ანტონის „სპეკალში“, სტალინის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, 39, 1950.
127. Декарт, Принципы философии, часть I, 1863.

128. Artur Schneider, Die Psychologie Alberts des Grossen, 1903, 1906.
129. H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik (Albert d. Gr.).
130. Cl. Baumker, რეცენზია შნაიდერის შრომასზე: „Zeitschr. f. Psych.“, B. 46, 1908.
131. Cl. Baumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen.
132. J. Sigwart, Albertus Magnus, sein Leben und sein Wissenschaft.
133. F. Brentano, Psychologie des Aristoteles.
134. W. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15 und 16 Jahrhundert, Arch. f. Ph., B. IV, 1891.
135. ანტონ კათოლიკოსი, წუობილ-სიტყვაობა. ა. იოსელიანის გამოცემა, თბილისი, 1953.
136. ნ. თვარელაშვილი, ანტონ I საქართველოს კათოლიკოსი.
137. Ф. Жордания, Антоний I католикос Грузии архиепископ Владимирский и Яропольский, «Духовный вестник Грузинского экзархата», 1891, № 5.
138. ა. ფრანგიშვილი, ძასალები ფსიქოლოგიური ცოდნის ისტორიისათვის, „ფსიქოლოგია“, ტ. VIII, 1950.
139. М. В. Ломоносов, Избранные философские сочинения, М., 1940.
140. Б. Г. Ананьев, Очерки истории русской психологии XVII и XIX веков, 1947.
141. Э. Л. Радлов, Очерк истории русской философии.
142. Г. Шпет, Очерк развития русской философии, ч. I, 1922.
143. М. И. Басин, Философия немецкого просвещения, М., 1954.
144. О. Трахтенберг, Развитие материализма и его борьба против идеализма в период первых буржуазных революций (XVI—XVIII вв.), М., 1956.
145. Friedrich Ueberwegs, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Der Neuzeit, Berlin, 1914, 1924.
146. ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ნაკვეთი XVIII საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ფილიპე ყაიბაზაშვილი, „ლომისი“, 1922.
147. ა. ბარამიძე, საჯარო პაექრობა თელავის სემინარიაში. კრებ. „სწავლა-აღზრდის ისტორია საქართველოში“, ტ. I, თბილისი, 1947.

148. Н. М а л и ц к и й, История Владимирской духовной семинарии, Выпуск первый, 1750—1814.
149. К. Н а д е ж и н, История Владимирской духовной семинарии.
150. И о с а ф, Церковно-историческое описание Владимирских достопамятностей.
151. И з в е с т и я Общества Археологии, Истории и Этнографии, т. XIX, вып. 3 и 4; Х а р л а м о в и ч, Материалы для истории Казанской духовной семинарии, стр. 62.
152. Н. П а л ь м о в, К сведениям о личности архиепископа Гаюза, в последствии архиепископа Астраханского и Ставропольского, «Христианский Восток», т. II.
153. С. С м и р н о в, История Московской славяно-греко-римской Академии, М., 1855.
154. Н. П а л ь м о в, К сведениям о личности архиепископа Гаюза, в последствии архиепископа Астраханского и Ставропольского, «Христианский Восток», т. II.
155. П. М. П е л е х, Психология в Киевско-Могилянской коллегии XVII в.
156. П. В. З н а м е н с к и й, Духовные школы в России до реформы 1808 года, Казань, 1881.
157. О д у х о в н ы х училищах в Москве (из прибавлений к «Творениям Св. отцов в русском переводе»), ч. 3, 1845.
158. К и р и о н, Заслуги грузинского манаства, «Духовный вестник грузинского экзархата», 1891, № 5.
159. ვ. ბ ე რ ი ძ ე, დავით რექტორი, ლექსიკოგრაფის საბა ორბელანის გამგრძელბელი, სტალინის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. I.
160. ა. რ ო გ ა ვ ა, სახალხო განათლება ერეკლე მეორის ხანას ქართლ-კახეთში და ანტონ პირველი, თბილისი, 1950.
161. ნ. მ თ ვ ა რ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, თელავის სემინარია და მისი პირველი რექტორი გაიოზ ნაცვლიშვილი, „ივერია“, 1881.
162. მ. ზ ა ნ დ უ კ ე ლ ი, ახალი ქართული ლიტერატურა, თბილისი, 1955.
163. ი ო ა ნ ე ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი, კალმასობა, ტ. I, 1936; ტ. II, 1948; კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის რედ.
164. ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. III, თბილისი, 1952.
165. დ. კ ა რ ი ჭ ა შ ვ ი ლ ი, ვინ არის კალმასობის ან ხუმარ სწავლად წოდებული ქართული ენციკლოპედიის ავტორი. საქ. არქივი, ტ. II.

166. ა. ფ რ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი, ს. დოდაშვილი და ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება საქართველოში, საქართველოს სსრ მე.კ.ნიერებათა აკადემიის საიუბილეო სესია. მიძღვნილი ს. დოდაშვილის დაბადების 150 წლისთავისადმი, მოხსენებათა თეზისები, 1956.
167. ა. ფ რ ა ნ გ ი შ ვ ი ლ ი, სოლომონ დოდაშვილი და ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარება საქართველოში. ეურნ. „კომუნისტური აღზრდისათვის“, 1955, № 6.
168. ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, თბილისი, 1949.
169. ა. ქუთელია, ს. დოდაშვილი და მისი ლოგიკა, წინასიტყვაობა წიგნისა: ს. დოდაშვილი, ლოგიკა, თბილისი, 1949.
170. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვეთი II, 1944. ს. დოდაშვილის წერილები — 1822-1832 წწ., ს. ხუციშვილის შესავალი წერილითა და შენიშვნებით.
171. მ. ბერძნიშვილი, რეცენზია ს. ხუციშვილის რედაქციით გამოცემულ ს. დოდაშვილის წერილების კრებულზე, „მომოხილველი“, ტ. I, 1949.
172. ნ. ქუმსიაშვილი, თ. კუკავა, ს. დოდაშვილის „რიტორიკა“, „მნათობი“, 1955, № 1.
173. ს. დოდაშვილი, მოკლე განხილვა ქართულისა ლიტერატურისა (ანუ სიტყვიერებისა), „სალიტერატურონი ნაწილნი ტფილისის უწყებათანი“, „საისტორიო მოამბე“, № 6.
174. გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, თბილისი, 1935.
175. ს. ხუნდაძე, დიმიტრი ყიფიანი, თბილისი, 1936.
176. შ. გოცაძე, ქართული ეურნალისტიკის ისტორია, თბილისი, 1954.
177. შ. გოცაძე, სოლომონ დოდაშვილი, თბილისი, 1935.
178. გ. თავზიშვილი, სახალხო განათლება და პედაგოგიური აზროვნების ისტორია საქართველოში (1801—1871 წწ.), თბილისი, 1948.
179. ა. ბოჭორიშვილი, კანტის ფსიქოლოგია (რაციონალისტური ფსიქოლოგიის პრობლემა).
180. Кондильяк, Трактат об ощущениях, 1935
181. «Логика Аббата Кондильяка», перевел с французского Ал. Гронской, с фигурами, СПб, 1792.

182. «Логика Аббата Кондильяка», Логика, или умственная наука, руководствующая к достижению истины, М., 1804.
183. «Начальные основания нравственной философии», Соч., Г Адама Фергусона, переведено с немецкого А. Брянцевым, СПб, 1804.
184. Джон Локк, Опыт о человеческом разуме, М., 1898.
185. «История русской литературы», АН СССР, т. II, 1948.
186. Царевич Иоанн, Калмасоба, Введение и комментарии Варлама Дондуа.
187. «Избранные общественно-политические и философские произведения декабристов», тт. I, II.
188. А. Н. Радищев, О человеке, о его смертности и бессмертии; А. Н. Радищев, Избранные философские и общественно-политические произведения, 1952.
189. Горбунов, Философские и общественные взгляды А. Н. Радищева, 1949.
190. Ламетри, Избранные сочинения, М.—Л., 1925.
191. Г. М. Каландарашвили, Очерки по истории логики в Грузии, Тбилиси, 1955.
192. Г Г а б о в, Общественно-политические и философские взгляды декабристов, 1954.
193. «Избранные политические и философские произведения декабристов», т. III.
194. И. Кант, Логика, 1915.
195. И. Кант, Критика чистого разума, СПб, 1907.
196. К. Фишер, История новой философии, т. 5, Иммануил Кант и его учение, 1906.
197. Тодор Павлов, Теория отражения, 1949.
198. Brett's, History of Psychology (Kant's Crit. of Speculation).
199. П. И. Блонский, Плотин.
200. Г. Шпет, История как проблема логики, 1916.
201. А. С. Франгишвили, О некоторых вопросах общепсихологической теории личности, т. 9, 1956.
202. F. Krüger, Das Wesen der Gefühle.
203. E. Cassirer, Philosophie d. symbolischen Formem, B. I, D. Sprache, 1923; B. II, D. mythische Denken, 1925.
204. W. Stern, Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage, 6. Hauptteil, Gefühl.
205. ა. ვახეიშვილი, ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, თბილისი, 1948.



## ს ა რ ჩ ი მ ე ბ ი

შესავალი .....	5
I. გამოკვლევის საგანი.....	5
წინასწარი შენიშვნები (5); ფსიქოლოგიის ისტორიის დარგები (5); გამოკვლევის საგანი (9).	
II. გამოკვლევის ამოცანები	13
ფსიქოლოგიური ცოდნის განვითარების ისტორიული კანონზომიერების პრობლემა (13); გამოკვლევის ამოცანები (17).	
III. საქართველო აღორძინების ხანაში (XVI — XVIII სს. და XIX ს-ის დასაწყისი)	23
მოწინავე იდეოლოგიის ზოგადი დაბასიათების ცდა	23
ნაწილი პირველი	36

ნარკვევები აღორძინების ხანის ხალხური ფსიქოლოგიიდან და მათეკრული ლიტერატურის ფსიქოლოგიიდან.....	36
I. ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება ქართული ენის მონაცემების შუქზე	37
წინასწარი შენიშვნები	37
ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრება ქართული ენის მონაცემების შუქზე.....	41
განცდათა გამოსახვა ქართულში „გულ“ სიტყვასთან კავშირში .....	42
1. ემოციები (42); მდგომარეობის ემოციები (44); თავისი თავის მიმართი ემოციები (49); სხვის მიმართი ემოციები (50); გრძნობა (ვიწრო მნიშვნელობით) (54).	
2. აქტივობის განცდები (56).	
3. ყურადღება (59).	
4. შემეცნების პროცესები (60): ორგანული შეგრძნებები (60); მეხსიერების პროცესები (61).	

5. პიროვნების ფსიქოლოგიური თვისებები (ნიჭი, უნარი, მიღრეკილებანი, ტემპერამენტი, ხასიათი და სხვ.) (64).

6. დასკვნა (66).

II. აღამიანის სულიერი ცხოვრების საკითხი ალორძინების ხანის ქართულ ლიტერატურაში (სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას“ მიხედვით).....	83
--	----

ნაწილი მეორე 101

გარდამავალი პერიოდი (XVII საუკუნე და XVIII საუკუნის პირველი ნახევარი)	101
---	-----

I. წინასწარი შენიშვნები.....	101
------------------------------	-----

II. ფსიქოლოგიური ცოდნა სულხან-საბა ორბელიანის „ქართულ ლექსიკონში“	115)
---	------

სულის „სიტყვერი“ და „უსიტყველი“ ნაწილები (121); „შინაგანმდებარე“ და „ვმონი“ „სიტყუა“ (122); გონება და გამგონებლობა (127); მოკსენება (მეხსიერება) (138); ოცნება და გრძნობა (142); გრძნობა (147); მხედველობა (149); „სასმენელი“ (153); „ყნოსა“ (154); „გემოს-ხილვა“ (155); შეხება (157); ვნებები (159); გულისწყრომა (162); რისხვა (164), ბორგა (164), და-რილი (164); გემო (165); გულისთქმა (165); შიში (165); მწუხარება (168); ნებისთი და უნებლიე (171); წინა-აღრჩევა (177); ნების თავისუფლება (185); დასკვნა (190).

III. ფსიქოლოგიური ცოდნის სისტემა ანტონის „სპეკალში“	194
---	-----

1. „სპეკალის“ მეტაფიზიკური ფსიქოლოგია.....	200
--	-----

2. „სპეკალის“ ემპირიულ ფსიქოლოგიური ნაწილი	224
--	-----

ა. გრძნობადი შექმენების ფსიქოლოგია (224);  
 ბ. გრძნობადი აღქმის ზოგადი თეორია (228); შინაგანი პერობითი ძალები (241); გ. ზოგადი გრძნობა (242);  
 დ. „წარმოჩინებაჲ“ (247); ე. „საგონებელი, ესე იგი იქვი“ (250); ვ. „პაზრი, ესე იგი განზრახვა“ (253);  
 ზ. „მეჯიერობა“ (261); თ. გარეგანი პერობითი ძალები (265);  
 ი. ფსიქიკური პროცესები და ტვინი (267);  
 კ. თნება (273); ლ. მიდმოგონება და გაგონება (275);  
 მ. ზოგიერთი ცნობა წადიერებითი ძალების შესახებ (277); დასკვნები (279).

გ ა ნ მ ა ნ ა თ ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს ხ ა ნ ა . . . . .	291
I. რაციონალისტური ფსიქოლოგია (ანტონი და მისი სკოლა	295
II. ფსიქოლოგიური ცოდნა საქართველოს სასულიერო სემინარიებში XVIII საუკუნეში . . . . .	331
1. ფსიქოლოგია თელავისა და თბილისის სასულიერო სემინარიებში (XVIII საუკუნის მეორე და მესამე მეოთხედებში (331); 2. ანტონის ფილოსოფიური სკოლა. ფსიქოლოგია ზაქარია მადინაშვილის ფილოსოფიურ ნარკვევებში (330); 3. ანტონ ჭყონდიდელის თარგმანი ალბერტ დიდის „Summa theologiae“-სა (340); 4. ფსიქოლოგიური ცოდნა ანტონ ჭყონდიდელის მიერ თარგმნილ ნაწარმოებებშია (343); 5. ფსიქოლოგია თელავის სემინარიაში გაიოზ რექტორის დროს (345); 6. ფსიქოლოგიური ცოდნა დავით რექტორის ნაწარმოებებში (348).	
III. სენსუალისტური მატერიალისტური ფსიქოლოგია. იოანე ბაგრატიონი	357
1. წინასწარი შენიშვნები (357); 2. იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიური შეხედულებანი (359); 3. იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური ნაწარმოებები (361); იონა ხელაშვილის ფსიქოლოგიური შეხედულებანი (370); 4. იონა ხელაშვილი სულის სუბსტანციურობის შესახებ (380); 5. იოანე ბაგრატიონი სულის სუბსტანციურობის შესახებ (388); 6. სენსუალისტური ფსიქოლოგიის სისტემა იოანე ბაგრატიონის ფილოსოფიურ ნაწარმოებებში (404).	
IV. სოლომონ დოდაშვილი (1805 — 1836) . . . . .	437
1. წინასწარი შენიშვნები (437); 2. ს. დოდაშვილის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებანი (439); 3. ს. დოდაშვილი ფილოსოფიის ამოსავალი პრობლემის შესახებ (441); 4. ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური მეტეფიზიკის შესწავლასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი (442); 5. ს. დოდაშვილი ფსიქოლოგიის ადგილის შესახებ ფილოსოფიური ცოდნის სისტემაში (446); 6. ს. დოდაშვილი დეტერმინიზმის პრინციპის შესახებ ფსიქოლოგიაში (457); 7. ს. დოდაშვილი ფსი-	

ქოლოგიის ძირითადი მეთოდოლოგიური ცნებების შესახებ (458); 8. კანტის იდეალისტური ლოგიციზმის დასლევა ს. დოდაშვილის ფსიქოლოგიურ მოძღვრებაში (460); 9. დასკვნები (462).

ლიტერატურა

466

-----

## СО Д Е Р Ж А Н И Е

### В в е д е н и е

	5	5
I. Предмет исследования . . . . .		
1. Предварительные замечания (5). 2. Разделы истории психологии (5). 3. Предмет исследования (9).		
II. Задачи исследования		13
Проблема исторических закономерностей в развитии психологического знания (13). Задачи исследования (17).		
III. Грузия в период позднего феодализма (XVI—XVIII вв. и нач. XIX в.).		23
Опыт характеристики передовой идеологии .		23
Часть первая .		36
Очерки из истории народной психологии и психологии искусства в Грузии периода позднего феодализма .		36
I. Психическая деятельность человека, как она выражена в грузинском языке .		37
Предварительные замечания (37); психическая деятельность человека, как она выражается в грузинском языке в связи со значениями слова «гули»: 1. Эмоции (42); эмоции состояния (44); эмоции, относящиеся к себе (49); эмоции, относящиеся к другому (50); чувства (в узком значении) (54). 2. Переживания активности (56). 3. Внимание (59). 4. Процессы познания: органические ощущения (60); процессы памяти (61); процессы мышления (61). 5. Психологические особенности личности (способность, одаренность характер, темперамент и т. д.) (64). Заключение (66).		

II. Вопросы душевной жизни человека в грузинской художественной литературе периода позднего феодализма «О мудрости вымысла» Сулхана-Саба Орбелиани	83
--	----

Часть вторая.	101
---------------	-----

Переходный период (XVII в. и первая половина XVIII в.).	101
---	-----

I. Предварительные замечания	101
------------------------------	-----

II. Психологические знания в «Словаре грузинского языка» Сулхана-Саба Орбелиани	115
---	-----

Разумная и неразумная части души (122); разум и рассудок (127); память (138); воображение (142); ощущения (147); зрительные (149), слуховые (153), вкусовые (155), осязательные (157). Страсти и желания (159). Гнев (162); вспыльчивость (164), злоба (164), ненависть (164). Удовольствия (165). Вожделение (165). Страх (165). Печаль (168). О произвольном и непроизвольном (171). () выборе (177). О свободе воли (185). Заключение (191)

III. Психологическое знание в «Спекади» Антония Багратиони	194
--	-----

1. Метафизическая психология в «Спекади»	200
--	-----

2. Эмпирическая психология в «Спекади» (224): а) психология чувственного познания (224); б) общее чувство (242); в) Представление (247); г) суждение (250); д) воображение (253); е) память (261); ж) внешние чувства (265); з) психические процессы и мозг (267); и) мнение (273); к) разум и рассудок (275); л) некоторые сведения о побудительных силах (277). Заключение (279).

Часть третья	291
--------------	-----

Период Просвещения	291
--------------------	-----

I. Рационалистическая психология (Антоний и его школа)	295
--	-----

II. Преподавание психологии в грузинских семинариях—XVIII в	331
---	-----

1. Психология в тбилисской и телавской семинариях (вторая и третья четв. XVIII в.) (331). 2. Философская школа Антония. Психология в философских очерках Захария Мадинашвили (334). 3. Перевод Антонием Чкондидели «Summa theologiae» Альберта Великого (340). 4. Психологические знания в произведениях, переведенных Антонием Чкондидели (343). 5. Преподавание психологии в телавской семинарии при Гацозе-ректоре (345). 6. Психологические знания в произведениях Давида-ректора (348).

III. Сенсуалистическая материалистическая психология (Антоний Багратиони)

357

1. Предварительные замечания (357). 2. Философские взгляды Иоанна Багратиони (359). 3. Философские и психологические произведения Иоанна Багратиони (361); психологические взгляды Ионы Хелашвили (370). 4. Иона Хелашвили о субстанциональности души (380). 5. Иоанн Багратиони о субстанциональности души (388). 6. Система сенсуалистической психологии в философских произведениях Иоанна Багратиони (404).

IV. Соломон Додашвили

437

1. Предварительные замечания (437). 2. Общественно-политические взгляды С. Додашвили (439). 3. С. Додашвили о исходной проблеме философии (441). 4. О некоторых вопросах связанных с изучением философского наследия С. Додашвили (442). 5. С. Додашвили о месте психологии в системе философского знания (446). 6. С. Додашвили о принципе детерминизма в психологии (457). 7. С. Додашвили об основных методологических понятиях психологии (458). 8. Преодоление кантовского идеалистического логицизма в психологическом учении С. Додашвили (460). 9. Заключение (462).

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის  
სარედაქციო-საგამომცემო საბჭოს დადგენილებით

რედაქტორი ა. ბოქორიშვილი  
გამომცემლობის რედაქტორი გ. ლლონტი  
ტექნიკური ნ. ჯაფარიძე  
კორექტორი რ. ფარესიშვილი

გადაეცა წარმოებას 5.8.1959; ანაწყოების ზომა  $6 \times 10$ ; ხელმოწერილია  
დასაბეჭდად 10.12.1959; ქალაქის ზომა  $60 \times 92\frac{1}{16}$ ;  
ქალაქის ფურცელი 15,16; საბეჭდი ფურცელი 30,32; საავტორო  
ფურცელი 26,99; სააღრიცხვო-საგამომცემლო ფურცელი 27,37;  
შეკვეთა 1300; უე 03855; ტირაჟი 1000  
ფასი 19 მან. 50 კაპ.

---

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობის სტამბა  
თბილისი, გ. ტაბიძის ქ. № 3/5