

ედუარდ კოდუა

სერგი დანელია



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 1989

ნაშრომში გადმოცემულია გამოჩენილი ქართველი მეცნიერისა და საზოგადო მოღვაწის ს. დანელიას ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა. ახალ გამოცემას დართული აქვს დანელიას პოლემიკა მის კოლეგებთან, რომელთაგან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია პოლემიკა შ. ნუცუბიძესა და დ. უზნაძესთან.

წიგნი გამოდის პროფ. ს. დანელიას დაბადების მე-100 წლისთავთან დაკავშირებით. განკუთვნილია ფილოსოფოსებისა და ცნობილი ქართველი მეცნიერის შემოქმედებით დაინტერესებულ სხვა მკითხველთათვის.

რედაქტორი თ. ბუაჩიძე

რეცენზენტები: ზ. ანჯაფარაძე

ვ. ერქომაიშვილი

Эдуард Иванович Кодуа

СЕРГЕЙ ИОСИФОВИЧ ДАНЕЛИА

(на грузинском языке)

Издательство Тбилисского университета

Тбилиси 1989

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1989

3010400000

К _____

М 608(06)89

ISBN 5—511—00268—2

„ცხოვრების გზა“¹

სახელგანთქმული ქართველი მეცნიერი სერგი იოსების ძე დანელია დაიბადა სენაკის მაზრის სოფ. ნაჯახაოში, მეუნაგირე გლეხის ოჯახში, 1888 წლის 27 (ძვ. სტილით 15) ოქტომბერს. მალე მისი ოჯახი გადასახლდა ბანძაში, სადაც 1895 წ. პირველდაწყებითი განათლების მისაღებად სერგი შეიყვანეს სამრევლო სკოლაში. ოჯახი მძიმე ეკონომიურ პირობებში იმყოფებოდა. მამის ხელობას ოჯახის მინიმალურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებაც კი არ შეეძლო. შემდეგ მამამისმა ხელობა შეიცვალა — ვაჭრობა დაიწყო, მაგრამ ამაღ მრავალრიცხოვანი ოჯახის მდგომარეობა დიდად ვერ გააუმჯობესა (სერგის ჰყავდა რვა და-ძმა). პატარა სერგიმ სამრევლო სასწავლებლის კოლექტივის ყურადღება თავიდანვე მიიქცია, როგორც განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებულმა ბავშვმა. ასეთივე ყურადღებით ეპყრობოდნენ მას სასწავლებლის გარეთაც. ერთხელ, როდესაც სერგი მძიმედ ავად გახდა, მოიწვიეს ბანძის აფთიაქის მაშინდელი პატრონი, რომელიც მკურნალის მოვალეობასაც ასრულებდა. მან გასამრჯელოს გარეშე იკისრა ბავშვის მკურნალობა, განკურნების შემდეგ კი საკუთარ სახლში წაიყვანა, გააცნო თავისი ვაჟი და ნება მისცა ესარგებლა მდიდარი ბიბლიოთეკით, სადაც უხვად იყო როგორც სათავგადასავლო წიგნები. ასევე ფილოსოფიური ლიტერატურა და ჟურნალ-გაზეთები. სერგი გატაცებით კითხულობდა მაინ რიდს, ჰენრიკ სენკევიჩს, შილერს, ასევე სამეცნიერო ხასიათის ნაშრომებს. იგი თავის ავტობიოგრაფიაში მადლობის გრძნობით აღნიშნავს ამ ოჯახის როლს მისი წიგნებით დაინტერესების საქმეში. სერგის მეგობრობა აფთიაქის პატრონის ვაჟთან გაგრძელდა ქუთაისის გიმნაზიაშიც, და შემდგომაც. მოგვიანებით მისი მეგობარი ლაიფციგში გაემგზავრა სწავლის გასაგრძელებლად.

ბანძაში სწავლის პერიოდიდან სერგი დანელია სიამოვნებით იგონებს ბავშვების მიერ დადგმულ სამაყუარულო სპექტაკლებს,

¹ არსებობს ს. დანელიას ავტობიოგრაფია (ხელნაწერი) ხათურით „Curriculum Vitae“. ინახება ს. დანელიას პირად არქივში.

სადაც იგი ხშირად რამდენიმე როლს ასრულებდა. ერთ-ერთი ყმა-წვილი ამ პერიოდის მეგობრებიდან ყოველწლიურად ცდილობდა მისთვის ხელი გაეშალა. ისინი ქუთაისის გიმნაზიაში ერთად სწავლობდნენ. მან მოუნახა მეგობარს მეოთხე კლასის მოწაფე მოსამზადებელი ჯგუფიდან სარეპეტიტოროდ, რისთვისაც სერგი გასამრჩელოდ ღებულობდა 5 მანეთს ოქროთი. რამდენად გაჭირვებული იყო მისი ოჯახი და რამდენად შეგნებულად უდგებოდა პატარა სერგი ამ გაჭირვებას, იქიდანაც ჩანს, რომ ამ ოქროს ბრწყინვალე ხუთმანეთიანს ის სათუთად ინახავდა, რათა არ დაეღებზე მამისათვის მიეტანა. სერგისათვის გიმნაზიის წლები სამრევლო სკოლის პერიოდზე უკეთესი როდი იყო; როგორც მოგონებიდან ეტყობილობთ, იგი ცხოვრობდა ოჯახში, სადაც ქირას არ ახდევინებდნენ, მაგრამ სამაგიეროდ მას დავალებული ჰქონდა ოჯახის შვილებთან მეცადინეობა. ეს მეტად ბევრ დროს ართმევდა და იძულებული გახდა მიეტოვებინა რეპეტიტორობა. სერგი დანელია იგონებს, რომ მას გიმნაზიაში გამწვავებული ურთიერთობა ჰქონდა ცხოვრებისაგან გაღალღებულ თავადაზნაურთა შვილებთან. მას ხშირად დასცინოდნენ იმის გამო, რომ ცუდად ეცვა, სუსტი იყო, ფერმიხდილი და ცუდად ნაკვები ბავშვის შთაბეჭდილებას ტოვებდა. მწარედ იგონებს იმათ, ვინც აიძულებდა ეკარნახა ან გადაეწერინებინა დავალება და თუ ვერ მოახერხებდა ამას, მუშტებით უმასპინძლებოდნენ. ცოტათი ამსუბუქებდა მდგომარეობას მასწავლებელთა ყურადღება, რომლებმაც ადრე შეამჩნიეს სერგის ხალასი ნიჭი. განსაკუთრებით მადლობის გრძნობით იხსენიებს გიმნაზიის ღირექტორს ოსიფ ოსიფის ძე ჩეხიშს. ს. დანელია წერს, თუ არა ჩემს მიმართ კეთილგანწყობილი ჩეხიში, ჩემი ხვედრი აუტანელი იქნებოდაო. ჩეხიში ყოველი წლის შემოდგომაზე უფასოდ აძლევდა პანსიონერების შემოწირულ ტანსაცმელს, ათავისუფლებდა სწავლის ქირისაგან, აძლევდა უფასო საუზმეს. მართალია, სერგი დანელია გიმნაზიაში პირველ მოწაფედ ითვლებოდა, მაგრამ, როგორც თვითონ აღნიშნავს მოგონებებში, არანაკლებად ნიჭიერი ყოფილა ღირექტორის ვაჟი, რომელიც სერგისთან ერთად მჯდარა მერხზე. თუ მაინც იგი ითვლებოდა პირველ მოწაფედ, ესეც ჩეხიშის დამსახურება იყო. სერგი თავისუფლად სარგებლობდა ღირექტორის ბიბლიოთეკით. ამხანაგებიდან განსაკუთრებული მადლობის გრძნობით იხსენიებს სილოვან გაბუნიას, რომელთანაც მეგობრობა გააგრძელა მოსკოვის უნივერსიტეტში სწავლის პერიოდში და შემდგომაც მთელი სიცოცხლის განმავლობაში. „თუ გიმნაზია დავამთავრე, — წერს სერგი, — ამას ეუმაღლი ორ ადამიანს: ჩეხიშსა და

სილოვან გაბუნიას“. გიმნაზიის ამხანაგებიდან სერგი ტკბილად იგონებს ნიჭიერ მოწვევებს: პოლიკარპე სანაძეს, ვალერიან მიქელაძეს, მოდესტ ტუგარინოვს. სიცოცხლის უკანასკნელ პერიოდში სერგი დანელია დღიურში წერს: „სადა ხართ თქვენ ახლა: ჩემო მეგობრებო, იქნებ არც ხართ ცოცხლები“. განსაკუთრებით თბილად იგონებს მოსამსახურე ქალს თებრონე დევდარიანს, რომელიც უვლიდა, ურეცხავდა მაშინაც კი, როცა სხვა ბინაში გადავიდა საცხოვრებლად.

1905 წლის რევოლუციური მოძრაობის მძლავრმა ტალღამ გამოძახილი პოვა ქართველ ახალგაზრდობაშიც. მათ შორის იყო სერგი დანელიაც. მთავრობამ მკაცრი ზომები მიიღო რევოლუციურად განწყობილი ახალგაზრდობის მიმართ. ამის შესახებ მის ავტობიოგრაფიაში აღნიშნულია — „1905 წ. მთავრობის საწინააღმდეგო მოსწავლეთა გამოსვლებთან დაკავშირებით მე იძულებული ვიყავი დამეტოვებინა გიმნაზია მეექვსე კლასიდან“. 1906 წ. სერგიმ ჩააბარა გამოცდა სიმწიფის ატესტატზე და იმავე წელს ჩაირიცხა ხარკოვის უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. ორი წლის შემდეგ მან გადაწყვიტა მოსკოვის უნივერსიტეტში გადასვლა, რაც მრავალი ფაქტორით იყო გაპირობებული. ხარკოვის უნივერსიტეტი მოსკოვის უნივერსიტეტთან შედარებით პროვინციული იყო და სწავლების დონეც დაბალი იყო. მოსკოვის უნივერსიტეტში თავმოყრილი იყო რუსეთის მაშინდელი ინტელიგენციის საუკეთესო წარმომადგენლები: კ. ტიმირიაზევი, პ. ლებდევი, ნ. ზელინსკი, ს. ჩაპლიგინი, ს. მურომცევი. როგორც სერგი დანელია აღნიშნავს, მოსკოვის უნივერსიტეტი „ითვლებოდა იმ წლებში რუსეთის პროგრესული აზროვნების კერად, მოწინავე საზოგადოებრიობის ბურჟაჲ“¹. ხარკოვისა და მოსკოვის უნივერსიტეტების ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტთა სტრუქტურაც არ იყო ერთგვაროვანი. ხარკოვის უნივერსიტეტში რამდენიმე პროფილი იყო და არც ერთი არ იყო ფილოსოფიური. მოსკოვის უნივერსიტეტში კი ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტის ათი პროფილიდან ერთ-ერთი ფილოსოფიური იყო, რომელიც ს. დანელიას განსაკუთრებული ინტერესის საგანს წარმოადგენდა. მოსკოვის უნივერსიტეტში 1910 წელს ფილოსოფიურ განყოფილებაზე ოცამდე ფილოსოფიური დისციპლინა ისწავლებოდა: „1. ფილოსოფიის შესავალი, 2. ახალი ფილოსოფიის ისტორია, 3. ლოგიკა, 4. პროსემინა-

¹ ს. დანელია, მოგონება მოსკოვის უნივერსიტეტზე, „მნათობი“, 1956, № 6, გვ. 154.

ჩი ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიაში. 5. სემინარი თეორიულ ფსიქოლოგიაში, 6. კანტის ფილოსოფია (კითხულობდა პრივატ-დოცენტი, დ. ვიქტოროვი). 7. პედაგოგიურ იდეათა ისტორია, 8. სემინარი პედაგოგიურ ფსიქოლოგიაში, 9. პროსემინარი ახალ ფილოსოფიაში (ბერკლი და იუმი), 10. სემინარი ანტიკურ ფილოსოფიაში (პლატონი, მისი წინამორბედები და თანამედროვეები), 11. კანტი და მისი მიმდევრები (კითხულობდა პროფესორი ლ. ლოპატინი), 12. სემინარი ლაიბნიცის ფილოსოფიაში, 13. მათემატიკის ისტორია (კითხულობდა ფიზიკა-მათემატიკის ფაკულტეტის პრივატ-დოცენტი ვ. ბობინინი), 14. ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია, 15. პედაგოგიური პათოლოგია, 16. სემინარი არანორმალურ ბავშვთა ექსპერიმენტულ ფსიქოლოგიურ გამოკვლევებში (ხელმძღვანელობდა პრივატ-დოცენტი გ. როსოლიმო). 17. ესთეტიკური მოძღვრებანი XIX და XX საუკუნეებისა, 18. ადამიანის ფიზიოლოგიის საფუძვლები (კითხულობდა პრივატ-დოცენტი პ. სტატკევიჩი), 19. ეთიკის ისტორია, 20. ლოგიკის პრაქტიკუმი¹.

ამავე დროს, ამ საგნების სწავლება მოსკოვის უნივერსიტეტში ყველა სხვა უნივერსიტეტთა დონეზე მაღლა იდგა. ეს გასაგებია, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ანტიკურ ფილოსოფიას კითხულობდა ა. კუბიციკი, მასთან ერთად მოღვაწეობდნენ ფილოსოფოსები: ი. პოპოვი, ვ. ჩელპანოვი და სხვა. ს. დანელიას აზრით, „რუსეთის არც ერთ სხვა უნივერსიტეტში არ იყო იმ დროს ფილოსოფიის სწავლება ისე კარგად დაყენებული, როგორც მოსკოვის უნივერსიტეტში. თუ სხვა უნივერსიტეტებში ფილოსოფია ისწავლებოდა მომეტებულ შემთხვევაში პირველ კურსზე (როგორც პროპედევტიკული საგანი), მოსკოვის უნივერსიტეტს ჰქონდა სპეციალური ფილოსოფიური განყოფილება, რომლის სტუდენტებს ფილოსოფიურ დისციპლინებს უკითხავდნენ მთელი ოთხი წლის განმავლობაში და, გარდა ამისა, ამეცადინებდნენ სპეციალურ ფილოსოფიურ სემინარებში“².

ს. დანელია მოსკოვის უნივერსიტეტს ამთავრებს 1911 წელს პირველი ხარისხის დიპლომით. სტუდენტობის წლებში მატერიალური სიდუხჭირე მას აიძულებს მიმართოს რეპეტიტორობას. ამ

ს. დანელია, მოგონება მოსკოვის უნივერსიტეტზე, „მნათობი“, 1956, № 2, გვ. 152.

² იქვე, გვ. 153.

მოსაწყენ საქმიანობას მისთვის ხელი არ შეუშლია მეცნიერული მოღვაწეობით დაინტერესებასა და ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯების გადადგმაში. როგორც ავტობიოგრაფიაშია აღნიშნული, პირველი მეცნიერული გამოკვლევა მას დაუწერია 1910 წ., 1911 წ. კი მოსკოვის უნივერსიტეტის პროფესორ ლოპატინთან წარუდგენია საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „დეკარტის გნოსეოლოგია“.

მეფის ხელისუფლების პირობებში მეცნიერული კარიერისათვის საკმარისი როდი იყო მეცნიერული კვლევა-ძიების სურვილი და უნარი, — გარდა ამისა საჭირო იყო გარკვეული კავშირები აკადემიურ წრეებთან, რასაც ს. დანელია მოკლებული იყო; ამას ის ხაზგასმით აღნიშნავს თავის ავტობიოგრაფიაში: სერგი იძულებული გახდა ეძებნა სკოლაში მასწავლებლის ადგილი. მაგრამ მიღებული ცენზი არ გამოდგა საკმარისი, რადგან დიპლომში არ იყო შეფასება ყველა იმ საგანში, რომელიც მასწავლებლის წოდების მიღებისათვის იყო აუცილებელი. 1911 წლის შემოდგომაზე ს. დანელია იძულებულია ჩააბაროს დამატებითი გამოცდები ხარკოვის უნივერსიტეტში ისტორიის მასწავლებლის წოდების მოსაპოვებლად. 1911—1912 წწ. იგი ხერსონის ქალთა გიმნაზიაში ასწავლის რუსულ ენას; 1912 წელს ოდესაშია, სარგებლობს ამ გარემოებით და ნოვო-როსიისკის უნივერსიტეტში დამატებით გამოცდებს აბარებს რუსული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებლის უფლების მოსაპოვებლად.

აღსანიშნავია, რომ ს. დანელია ადრე დაინტერესდა ქართველი ერის ცხოვრებითა და კულტურით. ის აქტიურად მონაწილეობდა ეროვნულ მოძრაობაში და ენმაურებოდა ამ დარგის ლიტერატურას. ამის ერთ-ერთი საბუთია მისი შრომა „Грузинская (паша) социал-демократия и национализм“, რომელიც დათარიღებულია 1912 წლით. ხელნაწერი გაუცნია ნიკო ნიკოლაძეს და დიდად მოუწონებია (რაც ჩანს მისი მინაწერებიდან ტექსტზე) ¹.

უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ სერგი დანელია ეწევა პედაგოგიურ მოღვაწეობას ხერსონის (1911—1912 წწ.), ფოთის (1912—1914 წწ.), მიხაილოვსკის (1914—1915 წწ.), ახალციხის (1915—1917 წწ.) გიმნაზიებში. ასწავლის რუსულ ენასა და ლიტერატურას, ლათინურს და ისტორიას. იყო ახალციხისა და ფოთის

¹ ხელნაწერი ინახება საქ. სახ. არქივში, მის შესახებ წერილი გამოქვეყნებულია ჟურნალ „იკიკარი“, 1972 წ. № 3, იხ. მამანტი პაჭკორია და პროკოფი რატიანი, ნიკო ნიკოლაძის უცნობი სტრუქტურები.

გიმნაზიების დირექტორიც. აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში ს. დანელიას ხშირად უხდებოდა უსიამოვნო ინციდენტების გადატანა როგორც რადიკალურად განწყობილ მასწავლებელს. ერთ-ერთი ასეთი ინციდენტის შედეგად 1914 წ. კავკასიის სასწავლო ოლქის მზრუნველმა ის გაათავისუფლა ფოთის გიმნაზიის მასწავლებლის თანამდებობიდან „როგორც ძველი სკოლის რეჟიმთან მებრძოლი ადამიანი“¹, მაგრამ მისი ცოდნა და მუშაობის უნარი კვლავ უცვალავს გზას ამ სარბიელზე და გიმნაზიის მოსწავლეთა კომიტეტის მოთხოვნით 1917 წ. ს. დანელია დაინიშნა ფოთის გიმნაზიის დირექტორად². მას არ აკმაყოფილებს მასწავლებლობა. მტკიცედ აქვს გადაწყვეტილი სამეცნიერო მოღვაწეობა. ფოთში მოღვაწეობის პერიოდში მან შექმნა ნაშრომი რუსული ენის ორთოგრაფიის საკითხებზე, რომელმაც ენათმეცნიერ ბოგოროდიცის ყურადღება მიიპყრო. მაგრამ მეცნიერული მუშაობის სურვილს წინ ეღობება მეფის ხელისუფლების მიერ შექმნილი იერარქიული ბარიერები: „საშუალო სკოლაში მასწავლებლად მუშაობისას ერთი წუთითაც არ მტოვებდა აზრი მეცნიერულ კარიერაზე, მაგრამ ვინაიდან არ მქონდა პროფესორებთან ახლო კავშირი, ისიც კი არ ვიცოდი, როგორ შევედგომოდი სამაგისტრო გამოცდებს: იმ დროში ბნელით იყო მოცული პროფესორის წოდებასთან მისასვლელი გზები. ადამიანი, რომელიც მოკლებული იყო ნაცნობობასა და კავშირებს მაღალ წრეებში, ვერ ეღივებოდა სამსახურს უმაღლეს სასწავლებელში“.

¹ ფოთის გიმნაზია დატოვა გიმნაზიის დირექტორ იაგულოვთან უთანხმოების გამო. ს. დანელია იცავდა არარუსი ეროვნების ბავშვებისათვის რუსული ენის განსხვავებულად სწავლების აზრს, რის შესახებაც მან შესაბამისი პროექტი წარუდგინა იაგულოვს. ამ უკანასკნელმა ეს ჩათვალა მეფის პოლიტიკის კრიტიკად და უარი განაცხადა აღნიშნული პროექტის მიღებაზე. დანელიამ მას თავზე გადაახია პროექტი, რის გამოც იაგულოვმა უჩივლა კავკასიის სასწავლო ოლქის მზრუნველთან — რუდოლფთან, რომლის ბრძანებით იგი მიხაილოვსკოეში გადაიყვანეს. ს. დანელიას მხარს უჭერდა კავკასიის სასწავლო ოლქის ინსპექტორი ლარიონოვი, რომელმაც იგი ინახულა მიხაილოვსკოეში და იქიდან გადაიყვანა ახალციხეში.

² როგორი იყო სერგი დანელია, როგორც პედაგოგი, ამაზე საინტერესოდ მოგვითხრობს ფოთის გიმნაზიის ყოფილი მსმენელი აკად. ა. ბარამიძე, „ს. დანელია დიდად განსწავლული, ბრწყინვალე პედაგოგი იყო. თუ რაიმე მიზეზის გამო რომელიმე პედაგოგი მეცადინეობას გააძღენდა, მას თვითონ ცვლიდა. ს. დანელიას არაერთხელ ჩაუტარებია ჩვენთან გაკეთილი — საუბარი ისტორიაში, გეოგრაფიაში, რუსულ სიტყვიერებაში, უცხო ენებში. ყველაფრის კარგ ცოდნას და გადაცემის იშვიათ უნარს იჩენდა. დაუზარელი იყო, ბეჭითი, ენერგიული, მომთხონი“ („მნათობი“, 1977 წ., № 3, გვ. 170).

1919 წელს ს. დანელია გადადის თბილისში და განაგებს საქართველოს სასწავლებლის განყოფილებას (განათლების სამინისტროში).

საინტერესოა განცხადება, რომელიც მან წარადგინა უნივერსიტეტში.

„სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის დეკანს

უმაღლესი და საშუალო სასწავლებელთა მთავარი გამგის ს. დანელიას

თხოვნა

გთხოვთ აღძრათ ფაკულტეტის წინაშე შუამდგომლობა, რომ გამოვიცადო ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხზე. ამასთან გიდგენთ დიპლომს მოსკოვის უნივერსიტეტიდან, ხარკოვის უნივერსიტეტიდან მიღებულ მოწმობას. ოდესის უნივერსიტეტიდან მიღებულ მოწმობას, მოსკოვის უნივერსიტეტიდან მიღებულ დამატებით მოწმობას.

12 მაისი 1920 წ.

დიპლომის გარდა აქ ნახსენებია სამი მოწმობა. ყოველი მათგანი დაკავშირებულია მასწავლებლის კვალიფიკაციის მინიჭებასთან. ხარკოვის უნივერსიტეტში ისტორიის მასწავლებლის უფლების მოსაპოვებლად სერგის ბრწყინვალედ ჩაუბარებია გამოცდები „ძველი რუსეთის ისტორიასა“ და „ძველი რუსული ლიტერატურის ისტორიაში“, მოსკოვის უნივერსიტეტში დამატებითი გამოცდები ჩაუბარებია „ძველი აღმოსავლეთის ისტორიაში“, „რომის ისტორიაში“, „შუა საუკუნეების ისტორიაში“, „ანტიკური და ახალი ხელოვნების ისტორიაში“, „ეკლესიის ისტორიაში“. ყველა ეს საგანი ჩაბარებული აქვს უმაღლესი შეფასებით და მხოლოდ ერთ საგანში მიუღია დამაკმაყოფილებელი შეფასება — „ენათმეცნიერების შესავალში“. ნოვოროსიისკის უნივერსიტეტში დამატებითი გამოცდები ჩაუბარებია რუსული ენისა და მეტყველების მასწავლებლის წოდების მოსაპოვებლად შემდეგ საგნებში: „ინდოევროპულ ენათა შედარებითი გრამატიკა“, „ბერძნული და რომაული ლიტერატურის ისტორია“, „საეკლესიო სლავიანური ენა“. „რუსული ენა დიალექტოლოგიასთან ერთად“, „ბულგარული ენა“ და „ბულგარული ლიტერატურის ისტორია“ უმაღლესი შეფასებით.

ს. დანელიას განცხადებას წაწერილი აქვს რეზოლუცია — „წე-

სების თანახმად წარმოდგინოს წინასწარი პროგრამა“. ასეთი პროგრამის სახით მას წარუდგენია შრომა „აპრიორიზმი“ (80 გვ.). მასში ვრცლად არის განხილული შემეცნების თეორიის პრობლემატიკა, განსაკუთრებით მსჯელობა, როგორც შემეცნების იარაღი. აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდის ქართულ ფილოსოფიაში დიდი ინტერესი იყო შემეცნების თეორიის პრობლემატიკისადმი და განსაკუთრებით მსჯელობის თეორიისადმი. გავიხსენოთ თუნდაც დ. უზნაძის შრომა უსუბიექტო მსჯელობების, იმპერსონალიზების შესახებ, ასევე კ. ბაქრაძის გადაწყვეტილება (რომლის შესახებაც ის გერმანიიდან იტყობინებოდა), რომ სადისერტაციო თემად აეღო მსჯელობის პრობლემა. ამ მიმართულებითაა განვითარებული ს. დანელიას ინტერესებიც.

1921 წ. სერგი დანელიამ თბილისის უნივერსიტეტში ჩააბარა ზეპირი სადოქტორო გამოცდები, 1922 წ. კი მიიწვიეს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე ფილოსოფიურ დისციპლინათა მასწავლებლად.

უნივერსიტეტში მოსვლა მოხდა ზეპირი სადოქტორო გამოცდების შედეგად, მაგრამ დანელიას მიმართ ეს გამოცდა ამის შემდეგაც არ დამთავრებულა. ს. დანელიამ ბისვლისთანავე გამოავლინა დამოუკიდებლობისადმი მისწრაფება. ეს მოხდა საცდელ ლექციასთან დაკავშირებით. სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტმა პროფ. შ. ნუცუბიძის რეკომენდაციით ს. დანელიას საცდელი ლექციის თემად შეურჩია „არისტოტელე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი“. მისი ლექცია უნდა ყოფილიყო ამ თეზისის დასაბუთება. დანელიამ კი პირიქით გააკეთა. ლექციაზე და შემდეგ ლექციის მიხედვით გამოქვეყნებულ შრომაში ასაბუთებდა, რომ არისტოტელე არ ყოფილა ფილოსოფიის ისტორიკოსი, რომ პირველი ფილოსოფიის ისტორიკოსი იყო არისტოტელეს მოწაფე თეოფრასტე და არა თვით არისტოტელე, რადგან არისტოტელეს ასეთი ხასიათის შრომები არ დაუწერია, ხოლო მას თეორიულ ნაშრომებში დაცული მოწმობები წინა პერიოდის მოაზროვნეთა შესახებ მოტანილი ჰქონდა იმდენად, რამდენადაც გამოადგებოდა თავისი აზრების დასამოწმებლად, ამიტომ ეს ცნობებიც ყოველთვის ობიექტური არ იქნებოდა. იგი აღიარებს არისტოტელეს დიდ მნიშვნელობას წინამორბედ ფილოსოფოსთა ნააზრევის შესწავლის საქმეში, მაგრამ თვლის, რომ არისტოტელე ვერ იქნებოდა მიუდგომელი, დაუინტერესებელი, რამდენადაც წინამორბედთა შეხედულებებს იყენებდა თავისი ნააზრევის საილუსტრაციოდ ან დასამტკიცებლად.

ამ წლებში გამოდის ს. დანელიას პირველი გამოკვლევა ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემებზე, რის საფუძველზეც იგი აირჩიეს ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის დოცენტად და უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომამ 1922 წ. გამოიტანა დადგენილება — „ს. დანელია დატოვებული იქნას ფილოსოფიის კათედრასთან საპროფესოროდ მოსამზადებლად სტიპენდიით“ (ამონაწერი უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომის ოქმიდან ინახება ს. დანელიას პირად არქივში).

ს. დანელიას მოღვაწეობაში მრავალი სიძნელე წარმოიშვა ქართული კულტურისა და ქართველი ერისადმი დამოკიდებულების პრობლემასთან დაკავშირებით. ამ საკითხის დეტალური განხილვა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს, მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ს. დანელიას ბიოგრაფიის გასაცნობად მეტად მნიშვნელოვანი ახლად გამოვლენილი მასალები, რომლებიც ამ საკითხებს ეხებიან. მწედველობაში გვაქვს მენშევიკების წინააღმდეგ 1912 წ. დაწერილი წერილი — „ჩვენი სოციალ-დემოკრატია და ნაციონალიზმი“ (რუსულ ენაზე). ასევე 1914 წ. სტანიცა მიხაილოვსკოეში რუსულ ენაზე დაწერილი სტატია: „თანამედროვე ომი და პროგრესის იდეა“ და 1920 წლით დათარიღებული წერილი კუტანისადმი (ეროვნებით ფრანგი), რომელიც თბილისში განაგებდა კერძო სასწავლებელს „კეთილშობილ ქალთათვის“, სადაც სწავლება ფრანგულ ენაზე მიმდინარეობდა. ს. დანელიას წერილი არის პასუხი მოხსენებაზე, რომელიც კუტანმა წაიკითხა თბილისში და რომლის ტექსტის ერთი ეგზემპლარი გადასცეს სერგი დანელიას წასაკითხად.

პირველ წერილში რამდენიმე მნიშვნელოვანი მომენტი: 1. დანელია ილაშქრებს იმათ წინააღმდეგ, ვინც თვლის, რომ ქართველი ხალხი მოკლებულია ეროვნულ გრძნობას; 2. ს. დანელია იძლევა 1905 წლის რევოლუციის, როგორც პოლიტიკური მოძრაობის სწორ შეფასებას და 3. ს. დანელია ავლენს მარქსის თეორიის ცოდნას და იყენებს მას ნ. ჟორდანიას წინააღმდეგ. იგი უარყოფს ჟორდანიას მტკიცებას, რომ სხვებისაგან განსხვავებით ქართველ ერს ეროვნული გრძნობა არა აქვს. იგი წერს: „მე მგონია, რომ ასეთ ერს, როგორიც ქართველი ერი, რომელიც ათასი წლების მანძილზე იბრძოდა თავისი ინდივიდუალური ფიზიონომიის შენარჩუნებისათვის, არ შეიძლება დაეაბრალოთ, ეროვნული გრძნობა არა აქვსო“¹. ეს მტკიცება ავტორს გაშლილი აქვს კონკრეტული ისტორიული მოვლენების ფონზე, სახელდობრ 1905 წ. რევოლუცია. ჟორდანია ამტკიცებდა, რომ ქართველმა ერმა ამ რევოლუ-

¹ ჟურნ. „ცისკარი“, 1972, № 3, გვ. 134.

ციაში ეროვნული კულტურის უზრუნველსაყოფად მხოლოდ ზოგიერთი უფლება მოიპოვა, რომელთა შორის არ იყო პოლიტიკური. ს. დანელიას მიაჩნია, რომ ეს ეროვნული გრძნობის არასწორი გაგებაა და 1905 წლის რევოლუციაში ქართველი ერის მიზნების დამახინჯება, რადგან ეროვნული კულტურის განვითარებისათვის აუცილებელია პოლიტიკური უფლების მოპოვება და ამ მიზანს ისახავდნენ ქართველები 1905 წლის რევოლუციაში. ის წერს: „ეროვნული კულტურის თავისუფალი განვითარება წარმოდგენილია, თუ ერს პოლიტიკური უფლებები არ გააჩნია. ეროვნული კულტურის წარმატებები მხოლოდ ეროვნული თვითმმართველობის პირობებშია შესაძლებელი. და თუ ქართველი ხალხი 1905 წელში მოითხოვდა (და დღესაც მოითხოვს) თავისი ეროვნული კულტურის თავისუფალ განვითარებას, იგი ამასთან ერთად თვითმმართველობის პოლიტიკურ უფლებებსაც მოითხოვდა, და მასასადამე, დაამტკიცა, რომ მისთვის ნაციონალიზმი უცხო არაა. კულტურისა და პოლიტიკის ასეთი ურთიერთდაპირისპირება გაუგებარიც კია მარქსის მიმდევრების მხრივ, რადგან მარქსის დამსახურება, სხვათა შორის, იმაშიც მდგომარეობს, რომ მან ამ ორი მოვლენის ურთიერთკავშირი დაგვანახა“¹.

ს. დანელია ამ შრომაში იცავს ისტორიზმის პრინციპს და მოითხოვს მის გატარებას ქართველ ერზე მსჯელობის დროს. „ისტორიული პერსპექტივების უქონლობა, იგნორირება ჩვენი ცხოვრების რეალური პირობების და ფაქტებისა, რომლებიც განასხვავებენ ჩვენს ცხოვრებას დასავლეთ ევროპული ხალხების ცხოვრებისაგან“, — აი რა მიაჩნია მას ჟორდანias შრომის ნაკლად. სერგი დანელიას აზრით, შაბლონური მასშტაბი არ გამოდგება ყველა ერის მიმართ. უნდა გავითვალისწინოთ თითოეული მათგანის ისტორიული ცხოვრების ქარტეხილები. ასეთივე მართებული პოზიციებიდან განიხილავს ს. დანელია ქართველი ერისა და, საერთოდ, ეროვნული კულტურის საკითხებს შრომაში: „თანამედროვე ომი და პროგრესის იდეა“ (სამწუხაროდ, შრომა მთლიანი სახით არ არსებობს).

ეს შრომა შესანიშნავია იმით, რომ ამათრახებს ეროვნული ჩაგვრის ყოველგვარ ფორმას და რომელიმე ერის სხვა ერზე მალა დაყენების პრეტენზიას. ს. დანელია აქ ილაშქრებს სოციალ-შოვინიზმისა და ფაშიზმის იდეების წინააღმდეგ. მისი აზრით, პირველი მსოფლიო ომი შეიძლება მორალური ღირებულების იყოს,

¹ ჟურნ. „ცისკარი“, 1972, № 3, გვ. 134.

თუ ის ხელს შეუწყობს ერთა განთავისუფლებას, ეროვნულ კულტურათა აყვავებას. დაახლოებს ერებს და ამით დააჩქარებს ისტორიულ პროგრესს.

„მიმდინარე ომის მორალური ღირებულების ანალიზისას მე ვერ ვპოულობ მასში ერთა განთავისუფლებაზე უფრო ამალღებულ იდეას... ..ერთა განთავისუფლება! რა მშვენიერი იდეაა! ეს ხომ იმას ნიშნავს, რომ შეწყდება ადამიანთა ტანჯვა და ძლიერი ერი აღარ გამოიყენებს უხეშ ძალას სუსტისადმი? მაშასადამე, ყოველი ადამიანი მომავალში უშიშრად და დაუსჯელად ილაპარაკებს იმ ენაზე, რომელიც პირველად მოისმინა აკვანში და მთელი კაცობრიობა გადაიქცევა მრავალრიცხოვან ეროვნებათა კავშირად. ისინი დაკავშირებული იქნებიან ერთმანეთთან მშვიდობიანი თანამშრომლობის ინტერესებით და არა მათრახისა და ზარბაზნის ძალით“. ამავე დროს ს. დანელია სასტიკად კიცხავს გერმანელ შოვინისტებს, მათ დიდმპყრობელურ გეგმებს და მიაჩნია, რომ იმპერიალისტური გერმანული სახელმწიფო მსოფლიო კულტურისთვის ყველაზე დიდი საფრთხის წყაროა. ის არის „კულტურის მომსპობი, კაცობრიობის პროგრესის დამამუხრუჭებელი“. ეროვნულისადმი დიდი სიყვარული ს. დანელიას ხელს არ უშლის ებრძოლოს იმ მოაზროვნეებს (ტროიჩკე, რორბახი და სხვ.), რომელნიც თავიანთ მთავრობათა დიდმპყრობელური გეგმების თეორიულ გამართლებას ემსახურებოდნენ. განსაკუთრებით მწვავეა მის მიერ გერმანული შოვინიზმის კრიტიკა, — შოვინიზმისა, რომელიც ამახინჯებს სოციალიზმის იდეას, კრიტიკა გერმანული სოციალ-დემოკრატიისა, „რომელიც ხმას აძლევს ზარბაზნებისა და ღრედნოუტებისათვის ასიგნობას“. ს. დანელიას აზრით, მსოფლიო კულტურისთვის საშიშელება იქნებოდა გერმანული იმპერიალიზმის გამარჯვება. „კოსმოპოლიტიზმი, შინაგანი გახრწნილობა და სიკვდილი — აი ასეთი ევოლუციის ეტაპები, რაზედაც მიუთითებს რომის იმპერიის მაგალითი“. გერმანული იმპერიალიზმისა და მომავალი ფაშიზმის ბატონობის საფრთხის შეფასება აქ იმდენად რეალისტურია, რომ განცვიფრებას იწვევს ავტორის ესოდენ ფართო პორიზონტი, მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ 1912 წელს დაწერილ წერილსაც, რომელშიც მოვლენათა შეფასებისას ღრმა განსწავლულობა ჩანს, არ მოგვეჩვენება შემთხვევითად ს. დანელიას მიერ პირველი მსოფლიო ომის შედეგად რევოლუციური ძალების გამარჯვებისა და ერთა განთავისუფლების საქმის წინასწარ ხედვა. ამ წერილებში ს. დანელია გვევლინება, როგორც ეროვნული გრძნობის, ერთა შორის მეგობრობის, ერთა განთავისუფლების მოძხრე, — ადამიან-

ნი, რომელსაც პატრიოტიზმი ხელს არ უშლიდა ინტერნაციონალურად შეეფასებინა ერთა განთავისუფლების საკითხი.

რამდენად უყვარდა ს. დანელიას ქართველი ერი და როგორ ფიზიკალად იდგა მისი ეროვნული სუვერენიტეტის სადარაჯოზე, ამის საილუსტრაციოდ მივმართავთ საზოგადოებისათვის ბოლო დრომდე უცნობ წერილს, რომელიც მან დაწერა 1920 წელს და წარმოადგენს კუტანის მოხსენების პასუხს (მოხსენება კუტანმა წაიკითხა ქართველი საზოგადოებრიობის წინაშე). ამ მოხსენებაში, რომელიც ეხება ქართულ გონს, კუტანი სიმპათიას ავლენს ქართველი ერის მიმართ და ანალოგიას ავლებს ფრანგებთან. მაგრამ დაკვირვებული მკითხველისათვის საბოლოოდ ნათელი ხდება, რომ ბევრი რამ კუტანს დანახული აქვს ზერელედ, გარედან, უცხოელის თვალით. ეს ჩანს ქართველი კაცის გონის წინააღმდეგობრივ დახასიათებაში. ერთი მხრივ, ქართველს მიეწერება, რომ ის ბუნებით დაჯილდოებულია გონებრივი უნარით, მაგრამ, მეორე მხრივ, ქართველს მიეწერება გულუბრყვილობა, ზედმეტი ნდობა ფაქტებისადმი, ლოგიკური აუცილებლობით დასკვნების გამოტანის უუნარობა. ს. დანელიას დასკვნით, კუტანის მიხედვით ქართველის გონება თითქმის არ განსხვავდება ბავშვთა მოუმწიფებელი გონებისაგან. თუ ეს ასეა, კითხულობს ს. დანელია, „მითხარით, გეთაყვა, რა გზით შეიძლება იმის დამტკიცება, რომ ქართველი ინტელექტუალურად ნიჭიერია? სხვაგვარად როგორ გაიგება ინტელექტუალური ნიჭი, თუ არა როგორც ლოგიკური აზროვნების უნარი, გათიშულ ფაქტთა დაკავშირების უნარი, თუ არა უნარი ჩვენი გრძნობათა ორგანოების არასრულყოფილობის დაძლევისა ფაქტთა ერთი ჯგუფის მეორესთან დაპირისპირებისა და განსჯის გზით?“ არ შეიძლება, ამტკიცებს ს. დანელია, ქართველის გონებას ერთდროულად მივაწეროთ უმყარობა, გარეგნულზე შეჩერება და რთული იდეის წვდომის უნარიც. თუ პირველი სწორია, მაშინ როგორღა შეიძლება ლაპარაკი, რომ ქართველს აქვს „ბრწყინვალე გონებრივი ნიჭი?“ ასევე უმწეოა მტკიცება, თითქოს ქართველს არ ახასიათებდეს ლოგიკისთვის აუცილებელი დაეჭვება. თქვენვე აღიარებთ, რომ „ქართველში არის მნიშვნელოვანი გონება“. ს. დანელიას აზრით, მსჯელობა გონის ეროვნულ ხასიათზე შესაძლებელია მაშინ, როდესაც ეს გონი სრულ შემოქმედებით გაშლას მიიღებს. ქართული გონი კი მოკლებული იყო ისტორიულად ასეთი სრული გაშლის შესაძლებლობას, რადგან მისი ძირითადი ენერგია იზარჩებოდა დამპყრობლებისაგან თავისი არსებობის დაცვაზე.

ყოველი კულტურა მრავალი განზომილებით ვლინდება. ხალხის გონებრივი განვითარების ერთ-ერთ მაჩვენებლად ს. დანელიას მიაჩნია ლიტერატურა და მეცნიერება. ფრანგული გონის განვითარება შეიძლება დავინახოთ დეკარტში, გერმანულისა — კანტში, ინგლისურისა — იუმსა და მილში. საქართველოს არ ჰქონდა შესაძლებლობა მთელი შემოქმედებითი ძალები მიემართა ხელოვნების, ლიტერატურისა და მეცნიერების განვითარებაზე. ქართული კულტურის ნიმუშები უმთავრესად დაკავშირებულია ქართველი ხალხის არსებობის შენარჩუნების აუცილებლობით გამოწვეული ციხესიმაგრეების, საზოგადოებრივი წყობის, ოჯახის, ჩვევებისა და კულტურის სხვა ელემენტებთან. ყოველივე ამის სისტემატიზაცია, როგორც გონის განვითარების კრიტერიუმისა, დაკავშირებულია სიძნელეებთან. ს. დანელიას აზრით, ქართველი ადამიანის გონის დახასიათება უნდა მოხდეს მის წინასწარმეტყველთა, პოეტთა, მორალისტთა და საერთოდ მისთვის იდეალების დამსახველ შემოქმედთა დახასიათების გზით. ქართველი ადამიანის გონი უნდა დახასიათდეს მისი სუბიექტური ინტერპრეტაციით.

„...როგორია ქართველი? — ქართველი ისეთია. როგორადაც გრძნობს თავის თავს. ქართველი ისეთია, როგორიც უნდა მას გახედეს.

იციტ კი როგორი უნდა ქართველს გახედეს?... ამის თქმა ახლა ზუსტად ძნელია. მე დიდად არ შევცდები, თუ ვიტყვი, რომ არაა ისეთი სიმაღლე (სულ ერთია, კულტურის რა სფეროც უნდა აიღოთ), რომელსაც ქართველი მისთვის მიუწვდომლად ჩათვლიდა...

...თქვენ სიმპათიითა ხართ განწყობილი ქართველებისადმი. ეს ცხადია. თქვენ, როგორც ფრანგს, გსურთ მასში ფრანგის ნიშნები დაინახოთ, მაგრამ ვინაიდან ვერ იპოვეთ ქართველში ფრანგული ჭკუის დადებითი თვისებები (ამის პოვნა კი შეუძლებელია. რადგან ჩვენ ჭერჭეროვით არ გვყოლია არც დეკარტი, არც ლაუაზიე, არც მათი ექვივალენტური ტიპები), ამიტომ დაკმაყოფილდით იმით, რომ გულმოდგინედ მიაწერთ მას ტრასკონელი ტარტარენის ნიშნებს. ამაში თქვენ, ჩემი აზრით, დაგეხმარათ ის აზრიც, რომ სამხრეთელი-ქართველი ბუნებრივად უნდა იყოს ტრასკონელივით ექსპანსიური. სიმპათიით ხართ განწყობილი ქართველებისადმი, მაგრამ არ გაქვთ მონაცემები, რომელნიც საშუალებას მოგცემდათ საბოლოოდ გაგვიგვივინათ ისინი ფრანგებთან. თქვენ ფაქტურად ქართველიდან ქმნით ფრანგის კარიკატურას. მე ვფიქრობ, თქვენ უნდა შეიცვალოთ თვალსაზრისი. ქართველი ქართველია და სხვა არავინ. ის არაა აღმოსავლეთელი ადამიანი, მაგრამ არც ფრანგია

და არც ინგლისელი. მას საკუთარი სახე აქვს, რომლის გამოძევა-
ნების საშუალებას ისტორია არ აძლევდა. როგორია ეს სახე? ამ სა-
კითხზე ჩვენ პასუხი უნდა ვეძიოთ მის წინასწარმეტყველებში,
პოეტებში, მორალისტებში, ერთი სიტყვით, ყველა იდეალისტში,
რომელთაც სურთ ქართული სახიერება შექმნან იმ საწყისი მნიშ-
ვნელობის შესაბამისად, რასაც ისინი ბუნდოვნად შეიგრძნობენ და
რასაც მათ უკარნახებს უცხო თვალისთვის უცნობი, განუსაზღვრე-
ლი ეროვნული გენია. ქართველი არის ის, ვისი ხილვა სურს მასში
ყველაზე ღრმა და გულწრფელ იდეალისტს. ხოლო თუ ამ სიბრტყე-
ზე დავდგებით, ჩვენ წინ გადაიშლება ისეთი სიმაღლე და სივრცე,
რომ ევროპელი ძალაუფლებურად მხრებს აიჩეჩავს და ეჭვით გააქ-
ნებს თავს, მაგრამ როცა საქმე... ჩვენ მომავალსა და არსებას ეხე-
ბა, ჩვენ ექვისათვის მიუწვდომელნი ვართ. ჩვენი მასუღდგმულე-
ბელი რწმენა ამოუწურავია. თქვენი აზრით, ეს ნაკლია, ჩემი აზ-
რით კი დიადი ძალაა. ჩვენ გვსურს უპირობოდ... ძალუმად, ვნე-
ბით და მივალწვეთ კიდევ ჩვენი ლტოლვის საგანს: გავხდებით ის,
ვინც გვინდა ვიყოთ, რადგან ჩვენშია სურვილის... უზარმაზარი
ენერგია, რომელიც საბოლოოდ განსაზღვრავს მიღწევებს“¹.

ეს მასალები თვალსაჩინოს ხდის ს. დანელიას სიყვარულსა და
პატივისცემას მშობელი ერისადმი, რწმენას მისი მომავლისადმი.

ძირითადად ზემოთ მითითებულის ანალოგიური აზრები იყო
განვითარებული სხვა შრომებშიც. მხედველობაში გვაქვს ს. და-
ნელიას ორი ნაშრომი: „გრიბოედოვის ფილოსოფიის შესახებ“
რუსულ ენაზე და „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“. პირველი
შრომა გამოვიდა 1930 წელს. ეს იყო გრიბოედოვის შემოქმედე-
ბის ფილოსოფიური ანალიზის, მისი მსოფლმხედველობის დადგე-
ნის პირველი ცდა. ავტორი წინასიტყვაობაში აღნიშნავდა, რომ
შრომა როგორც პირველი ამ მიმართულებით, არ იქნება უნაკლო.
პრესა წიგნის გამოსვლას თითქმის დუმილით შეხვდა. მეორე გამო-
ცემის წინასიტყვაობაში ავტორი გულისტკივილით აღნიშნავდა ამ
გარემოებას და წერდა, რომ ფილოსოფოსებმა ეს წიგნი არ ჩათვა-
ლეს საკუთარ სფეროდ, ხოლო ლიტერატორებისთვის ასეთი ას-
პექტი უცხო აღმოჩნდა. მხოლოდ ერთ წერილში, სათაურით
„იდეალიზმის ნარჩენების გამოცოცხლება“ ამ შრომიდან ამოღებულ
ერთ ადგილზე ნათქვამია: „მოყვანილ ამონაწერში კონცენტრაცია-
ქმნილია ერთის მხრივ პროფ. ს. დანელიას ნაციონალისტური

¹ ს. დანელია, წერილი კუტანისადმი, იხსება ს. დანელიას პირად არ-
ქივში.

მსოფლმხედველობა, ხოლო მეორეს მხრივ რეაქციული იდეალიზმი. ამ მოსაზრებათა ნაციონალისტური ხასიათი უკომენტაროდაც ნათელია“. ფაქტიურად ს. დანელიას შრომა გრიბოდოვის შემოქმედებას საფესებით ახალი თვალსაზრისით აშუქებს. იგი არღვევს ტრადიციულად დაკანონებულ შეხედულებას, რომ გრიბოდოვის „ვაი კკუისაგან“ არის ყოფითი ხასიათის კომედია, რომელშიც საყოფაცხოვრებო მასალები მრავლად, მაგრამ აბსოლუტურად არ არის ფილოსოფიური პრობლემატიკა. პროფ. ნ. პიქსანოვი და აკად. პ. საკულინი ერთხმად უარყოფდნენ ამ ნაწარმოებში ფილოსოფიური იდეის არსებობას. ამ ავტორიტეტების წინააღმდეგ გაილაშქრა პროფ. ს. დანელიამ და საფესებით ახლებურად გააშუქა რუსული ლიტერატურის ეს დიდი ქმნილება.

პროფ. ს. დანელიას აზრით, ჩაცკის ცხოვრება რუსული ინტელიგენციის სურათია. ჩაცკიში განსახიერებული ამ იდეების გაგრძელებას წარმოადგენენ რუსული ლიტერატურის გმირები: ონეგინი, პეჩორინი, ბელტოვი, რუდინი, ობლომოვი, ნეხლიუდოვი, რასკოლნიკოვი და სხვანი. „ვაი კკუისაგან“ მკვლევარს მიაჩნია ისეთივე მოვლენად რუსებისათვის, როგორიც იყო გერმანელებისათვის „ფაუსტი“. ნაწარმოების ფილოსოფიური საზრისის ძიება სათაურით იწყება. სათაურიც „ვაი კკუისაგან“ გამოხატავს იმ იდეას, რაც ნაწარმოების საფუძველია — სახელდობრ, როგორ მოპყვება კკუას უბედურება არა მხოლოდ იმისთვის, ვინც კკუას ავლენს, არამედ ყველა იმისთვის, ვინც მის უკან დგას, მთელი ინტელიგენციისათვის. სათაურის მიხედვით თხზულების მნიშვნელობის განსაზღვრა ფილოსოფიური გამოკვლევებისათვის არაა უცხო (საკმარისია გაიხსენოთ კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“. ავენარიუსის „წმინდა ცდის კრიტიკა“ და მრავალი სხვა სათაური. ყოველ მათგანში მოცემულია ის ძირითადი იდეა, რომელიც გამოკვლევის აზრს შეადგენს). ასეთივე ფუნქციისად თვლის ს. დანელია გრიბოდოვის კომედიის სათაურს. ნაწარმოების ძირითად ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ იდეად მკვლევარს მიაჩნია რუსი ინტელიგენციის და რუსი ხალხის დაპირისპირება, ინტელიგენციის მიერ ხალხის უარყოფა, ის გათიშვა, რომელსაც ინტელიგენცია მიჰყავს საკუთარი ნიადაგისაგან მოწყვეტამდე და ისტორიული ყოფიერების ფესვების დაკარგვამდე. სინამდვილის ასეთი ფილოსოფიური და სოციოლოგიური ანალიზი შემდგომში რუსული ლიტერატურის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი ხდება. პროფ. ს. დანელიას აზრით, გრიბოდოვი იმავე იდეას ატარებს, რასაც რუსო — იმ იდეას, რომ ცოდნა და განათლება არ აუმჯობესებს ადამიანთა საზოგადოებას,

რომ კულტურა უარყოფით გავლენას ახდენს ადამიანის ყოფაზე. აქვე გაანალიზებულია ნაწარმოებში არსებული ის მასალაც, რომელიც, თითქოს, საწინააღმდეგოს მეტყველებს და დასაბუთებულია, რომ ფაქტიურად ის მასალაც ამ ძირითადი იდეის უარყოფას არ მოასწავებს. რუსეთის ინტელიგენცია, რომელიც განათლებას დაეწაფა, ამ განათლებამ მიიყვანა უბედურებამდე, საკუთარი ნიადაგიდან მოწყვეტამდე. მისი დამახასიათებელი გახდა შინაგანი სიცარიელე, ჭორობა, უქმი ცნობისმოყვარეობა, გულგრილობა, ეგოიზმი, თავისთავში ჩაკეტილობა. ამ ნიშნებით ხასიათდება ის, რაც ფაქტიურად საზოგადოება კი არაა, არამედ მექანიკური აგრეგაცია. ამრიგად, უბედურების წყარო გახდა ჭკუა, რომელიც გამოსახულია, როგორც „...ინდივიდუაციის თუ განაპირების საწყისი, სუბსტანციისაგან, საერთო ძირისაგან, სიცოცხლის ფესვებისაგან მოწყვეტის საწყისი. ამდენად ჭკუა არის მთლიანობის დაკარგვის, სიცოცხლის უნარის დაქვეითების, აჩრდილთა და მოჩვენებათა სამეფოში გადაადგებულობის საწყისი. ეს გადაადგებულობა ხორციელდება რეალური თუ ფსიქოლოგიური უარყოფის გზით, რომელიც, თავის მხრივ, იკვებება გარედან და ზემოდან თავსმოხვეული განათლებითა თუ ცოდნით“¹.

გრიბოედოვის მიერ დასურათებული ადამიანი და საზოგადოება თანამედროვე ტერმინოლოგიით შეიძლება აღინიშნოს როგორც გაუცხოებული. ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა ნიშანი თანამედროვე ექსისტენციალისტურ ფილოსოფიაში მიეწერება ადამიანობადაკარგულ არსებას, რომელსაც აღნიშნავენ Ман-ით და „ეულბრბოს“, როგორც მას უწოდებს ერის ფრომი. აქ დანახულია ის ტენდენციები, რომლებიც მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო ნათლად გამოხატული და მხოლოდ შემდგომ გამოიკვეთა „ობიექტივირებული ადამიანის“ სახით. გრიბოედოვის ამ ნაწარმოების ფილოსოფიური იდეების გაგრძელებად მიაჩნია მკვლევარს ტოლსტოისა და დოსტოევსკის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ძიებანი. საერთოდ, რუსული აზროვნების ერთ-ერთ ნიშნად ს. დანელია აცხადებს ძირითადად ლიტერატურაში ფილოსოფოსობას. მართალია, პროფ. სერგი დანელიას ამ შრომას მისი კოლეგები თითქმის დღემდე შეხვდნენ, მაგრამ უცხოურ პრესაში მან მაღალი შეფასება დაიშახურა. გერმანული ჟურნალის „Balticoslavica“-ს ფურცლებზე დაიბეჭდა არტურ ლუთერის რეცენზია, რომლის დასკვნაში აღნიშნულია: ს. დანელიას წიგნი „როგორც პირველი ცდა გრიბოედოვის

¹ С. Дanelia, О философии Грибоедова, Тбилиси, 1940, стр. 31.

სახელგანთქმული კომედიის ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისა, არის ფრიად საყურადღებო და წამახალისებელი გამოკვლევა¹.

ნაშრომის გამოსვლიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ საკავშირო აკადემიის „მოამბეში“ პროფ. გულიგამ აღნიშნა, რომ ეს წიგნი არაა დავიწყების ღირსი, რადგან მასში დასმული პრობლემები მკვლევარს ზედმიწევნით მაღალ დონეზე აქვს გადაჭრილი.

„წინ მიდევს დავიწყებული, მაგრამ მეტად საყურადღებო ნაშრომი ს. დანელიასი — „გრიბოედოვის ფილოსოფიის შესახებ“.

გრიბოედოვის საქმენი დაწვრილებითაა შესწავლილი, მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით მისი „ჰკუის“, ე. ი. მსოფლმხედველობის, ფართო აზრით — ფილოსოფიის შესახებ, წერს დანელია, და მიზნად ისახავს გამოიკვლიოს გრიბოედოვის მეგვიდრეობის სწორედ ეს მხარე. როგორია მისი მიღწევები? პიესაში „ვაი ჰკუისაგან“ ფიქსირებულია არა მხოლოდ რუსული, არამედ ზოგადსაკაცობრიო აზროვნების განვითარების გარკვეული ეტაპი. აღნიშნული გარემოება გვავალებს ისეთივე ყურადღებით შევისწავლოთ ეს პიესა, როგორც მაგალითად, გერმანელები სწავლობენ „ფაუსტს“.

ეს რამდენადმე მოულოდნელი დასკვნა, რომლის სისწორეში გვაიძულებს ავტორი დავრწმუნდეთ, პიესის განსაკუთრებული წაკითხვის შედეგია (რაც შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მეოცე საუკუნეში). ს. დანელია განყენებას ახდენს ნაწარმოების ყოფითი მხარისაგან, გრიბოედოვისეულ ხასიათთაგან, იმ ტიპიურ ვითარებათაგან, რომელშიც ისინი მოქმედებენ. მას პიესის გმირებისა და მისი ავტორის მხოლოდ და მხოლოდ ცნობიერების ანალიზი აინტერესებს².

მხატვრული ნაწარმოების ფილოსოფიური ანალიზის შესახებ გალინსკაია წერს:

«Начало отечественному опыту выявления скрытых философских основ и суггестивности литературного произведения было положено... В. Соловьевым»...

«С тех пор прошло почти сто лет, а подобного рода исследований прибавилось не слишком много и в отечественном и в мировом литературоведении. В марксистской нау-

¹ A. Luther, Дანелиა С. И. О философии Грибоедова. Balticoslavica, 1933, № I, S. 231.

ამ რეცენზიის შესახებ ბატარა ცნობა დაიბეჭდა 1934 წ. უნივერსიტეტის გაზეთში „ბოლშევიკური კადრებისათვის“, № 12.

² А. В. Гулыга, Типологизация в художественной литературе, Изд. Известия Академии наук СССР, Серия литературы и языка, т. XXXV, М., 1976, стр. 498—499.

კე ო ლიტერატურე პოჩინი ბყლ სდელან პროფესორომ ტბილისსკო-
გო უნივერსიტეტა ს. ი. დანელია (1888—1963), უსტაოვნ-
შემ ვ 30-ე გოდა, ჟო სკრყთოი მიროვოზრენჩესკოი ოსნოვოი
გრიბოედოვსკოი «გორა ოთ უმა» ყიწლასა ფილოსოფია პროსვე-
შენი. ჴემ ს თოი ჟე ჴელიო ონ ისსლედოვალ ტექსტ «სლოვა
ო პოლკუ იგორევე» ნ ესლი პრეჟდე ყიწლასა პრედპოლოჟე-
ნი, ჴო ავტორ «სლოვა...» ბყლ ოდნოვრემენიო ყიწლასკოი ნ
ხრისტიანინომ, თო დანელია დოკაჴალ, ჴო მიროვოზრენიე პო-
ეტა ბყლო თოლკო ხრისტიანსკიმ»¹.

პროფ. ს. დანელიას გამოკვლევა „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი
ერი“ ვაჴას პოეზიის ფილოსოფიურ ანალიზთან ერთად მიზანდ
ისახავს პოეტური შემოქმედებისა და ისტორიული ყოფიერების სა-
ზრისის გარკვევას. ეს შრომა მეტად თავისებური და, საკითხთა და-
ყენებით, ორიგინალური ხასიათისაა. მასში საკითხი ეხება იმას,
როგორ ასახავს პოეტის მსოფლმხედველობა ეროვნულ განვითარე-
ბას, როგორია მისი დამოკიდებულება ერისადმი, როდის შეიძლე-
ბა ერი იყოს ისტორიული და რაშია ამ ისტორიულობის მასშტაბი,
რამდენად განახორციელა ქართველმა ერმა თავისი ყოფიერების
საზრისი იმ ქართველითა რიგში, რომლითაც ხასიათდება მისი ის-
ტორია, რა საზრისი აქვს ერის ყოფიერებას და რას ნიშნავს ის-
ტორიის საზრისის ცნება.

აღსანიშნავია, რომ პროფ. ს. დანელია ვაჟა-ფშაველას შესა-
ხებ განსაკუთრებული აზრისა იყო. ამ შრომაში დაყენებული სა-
კითხები პრინციპული მნიშვნელობისაა მრავალი მიჴართებით.
ს. დანელია იმ აზრის იყო, რომ მსოფლმხედველობა შეიძლება
ატარებდეს ეროვნულ ხასიათს, მაგრამ იმის გამო კი არა, რომ
მსოფლმხედველობის მატარებელი ამა თუ იმ ერს ეკუთვნის,
არამედ მხოლოდ და მხოლოდ იმის გამო, რომ მსოფლმხედვე-
ლობაში მოცემულია ერის ყოფიერების ასახვა და პოზიცია
ამ ყოფიერებისადმი. პროფ. ს. დანელიას აზრით, იმ გარემოე-
ბას, რომ ვაჴას ფილოსოფიური ტრაქტატები არ ჰქონდა,
ხელი არ შეუშლია მისი ნააზრევის ფილოსოფიურობისათვის.
ს. დანელიას მიაჩნია, რომ საზოგადოდ, ფილოსოფიურ განხილვას
ეჭვემდებარება ხელოვნების ყოველი დარგი და მათ შორის პოე-
ზიაც, რამდენადაც მასში შეიძლება ფილოსოფია იყოს მოცემუ-
ლი. ამის ნიმუშია ვაჴას შემოქმედება. ს. დანელია თავის ამ შრომა-
ში აყენებს მეტად მნიშვნელოვან მეთოდოლოგიურ პრინციპს —
მოითხოვს, რომ მოაზროვნის შემოქმედება განხილულ იქნეს არა

¹ Н. Л. Г а л и л с к а я, Загадки известных книг, М., 1986, стр. 6, 7.

იმ გზით, რომ ის შეეცვანოთ რომელიმე უცხოური მიმდინარეობის მწყკრეში, არამედ იმ აზრით, რომ საკუთარ ღირებულებათა, თვით ამ მოაზროვნის ქმნილებათა შინაგანი სამყაროს წვდომით გაიცეს პასუხი კითხვაზე — რა ღირებულებებია ამა თუ იმ ავტორის ნააზრევში და როგორია მათში ასახული საკუთარი ყოფიერება. პროფ. ს. დანელია ილაშქრებს იმათ წინააღმდეგ, ვინც ყოველ ქართველ მწერალს აკრავს სიმბოლიზმის, რეალიზმის, რომანტიზმისა და სხვა იარლიყს. „რაც შეეხება იმ ლაპლაპა უცხოურ იარლიყებს, უკეთესია განზე გადავდოთ ისინი, როგორც ბრჭყვიალა და სხვებისთვის თუ არა, ჩვენთვის მაინც შინაგან ღირსებას მოკლებული შუშის ნატეხები. ნუ დაგვაფიწყდება ნურასოდეს ეს სახელმძღვანელო დებულება. მწერალი უნდა მისი შემოქმედების ფაქტებისაგან გაეფოთ და არა გარედან მოტანილი უცხო იარლიყებისაგან, რომელნიც ეგებ სრულიადაც არ არგია შესასწავლ მწერალს“¹.

ანალოგიურ პრობლემას აყენებს პოლ ვალერი:

«Чего могут стоить рассуждения о «классицизме», «романтизме», «символизме» и т. д., когда нет для нас более непосильной задачи, нежели связать характерные свойства и качества исполнения, составившие ценность и обеспечившие жизненность данного произведения с так называемыми общими идеями и «эстетическими» тенденциями, которые эти внушительные именованья призваны обозначать, все это — термины отвлеченные и условные, но условности эти отнюдь не вполне удобные, «ибо разногласия авторов относительно их» смысла в известной мере являются правилом...»² და შემდეგ: „შეუძლებელია სერიოზულად ვიზროვნოთ ტერმინებით: „კლასიციზმი“, „რომანტიზმი“, „პუმიანიზმი“, „რეალიზმი“. ბოთლის ეთიკეტებით ვერც ღაფრები და ვერც წყურვილს მოიკლავ“³.

ვაჟა-ფშაველა ქართული ეროვნული სულის გამომატველია და, ამდენად, ქართული ფილოსოფიის წარმომადგენელიც. ვაჟას შემოქმედება გამოხატავს ბუნების იმ პირველდაწყებითი გულუბრყვილო, შეურყენელი ცნობიერებით ჭერეტას, რომელიც ძველ ბერძნებს ახასიათებდათ. ვაჟა არის ბუნების გამსულიერებელი, მისი შინაგანი მესაიდუმლე და მისი ღიალექტიკის ამსახველი. წინააღმდეგობა, ცვალებადობა, მოძრაობა, განვითარების უსასრულობა,

¹ ს. დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, გვ. 25.

² Полн. Валери, Об искусстве, стр. 390.

³ იქვე, გვ. 183.

ისევე როგორც სამყაროს მარადისობა, — ყოველივე ეს უშუალოდ ბუნებაშია ამოკითხული. ადამიანური გრძნობები მიეწერება ბუნებას და სიცოცხლე არის აბსოლუტური არა მხოლოდ ცოცხალი არსებებისათვის, არამედ მთებისა და მთელი არაორგანული ბუნებისთვისაც. „მთელი დედამიწა სიცოცხლის გამოვლინებაა, მთელი დედამიწაც ცოცხალია. ეს სიცოცხლე უსასრულოა თავის ცვალებადობაში და არსებობაში. არ იყო ჟამი, როდესაც ბუნება არ არსებობდა და არც იქნება ჟამი, როდესაც ბუნება შეწყვეტს არსებობას“. ვაჟა არ იფარგლება არსებული სამყაროს დახასიათებით. ის სვამს კითხვას ამ სამყაროს არსებობის საზრისის შესახებ. „მას სურს გაიგოს აზრი მსოფლიოსი, მიზანი მისი არსებობისა, გასამართლებელი საბუთი იმ დაუსრულებელი ტანჯვა-ვაების, რომელიც დაუსრულებელ სიხარულთან ერთად ჩაქსოვილია ბუნების მარადიულ ყოფნაში“¹. მკვლევრის აზრით, ვაჟას პასუხი ყოფიერების საზრისის კითხვაზე უფრო მაღლა დგას, ვიდრე ჰედონიზმი. ვაჟას მიხედვით, არც სიამოვნება და არც სიკეთე არაა ყოფიერების საზრისი, რადგან მათზე ნაკლები როდია უსიამოვნება და ბოროტება. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საზღვარზე მდებარე საქართველოს შვილი არ ეგუება არც აღმოსავლურ პესიმიზმურ დუალიზმს და არც დასავლურ მონისტურ ეთიციზმს. ის ირჩევს ახალ გზას — მონისტურ ესთეტიზმს. ანუ პანესთეტიზმს, რომლის არსება იმაშია, რომ სამყაროს საზრისად მშვენიერება, სილამაზე ცხადდება. ეს საზრისი თვით სამყაროშია, ბუნებაშია და მისითაა, ამით ვაჟა გზას უკეტავს ყოფიერების საზრისის ძიებას ყოფიერების მიღმა. მკვლევრის აზრით, ვაჟასთვის საზრისი ის კი არაა, რაც მხოლოდ მომავალში უნდა იყოს. საზრისი, როგორც ყოფიერების მიზანი, ყოფიერებასთან ერთადაა და, ამდენად, ვაჟა საზრისს არსებობის ყოველ მომენტში პოულობს. ვაჟას მსოფლმხედველობა ოპტიმიზტური ა. „აქ არის ალბათ ის დაუშრეტელი წყარო სიცოცხლის სიყვარულისა, რომელიც ვერ ამოსწურა ქართველი ხალხის რამდენიმე ათასი წლის ტანჯვამ. გარეშე ასეთი მსოფლგანცდისა ქართველი ხალხი ბევრჯერ იქნებოდა დედამიწის ზურგიდან აღგვილი. ვაჟას მსოფლგანცდაში მოცემულია უღრმესი ფენი ქართველური განცდისა“². მკვლევარი უარყოფს ვაჟას მსოფლმხედველობის პესიმიზმთან დაახლოების ყოველგვარ ცდას, უარყოფი-

¹ ს. დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, გვ. 15.

² იქვე, გვ. 23.

თად ეკიდება მსჯელობას ვაჟას სიმბოლიზმზე, რადგან სიმბოლიზმი იდეალიზმს, პესიმიზმსა და მისტიციზმს უკავშირდება. „არც ერთ ამ თვისებას ვაჟას შემოქმედებაში არ აქვს ადგილი. ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელიც ვაჟას მსოფლგანცდის ლოგიკური პირობაა. არ არის იდეალისტური. იგი უაღრესად რეალისტურია. ეს კონცეფცია არ ცნობს იდეალური სამყაროს ტრანსცენდენტურობას ემპირიული ბუნების მიმართ“¹. იდეალური მეღანდება როგორც ბუნების საზრისი, ბუნებისთვის იმანენტური. საერთოდ, მკვლევრის აზრით. ქართული პოეტი, ქართულ ნიადაგზე მდგარი, შეუძლებელია მისტიკოსი იყოს, „სად საქართველო და სად მისტიციზმი? განა საქართველოს მზის სხივებს მისტიციზმი გაუძლებდა? განა ასეთი ფიზიკურად სალი კაცი, როგორც ვაჟა იყო, მისტიციზმს დაანებებდა თავს? არასოდეს“². მკვლევარი მეტად დამაჯერებლად აანალიზებს ვაჟას შემოქმედების მსოფლმხედველობრივ ასპექტებს; ანალიზი სოციოლოგიურ ასპექტშიც წარმოებს; განხილულია პიროვნებისა და თემის დამოკიდებულება, ისტორიის ყოფიერების საზრისის საკითხი და ვაჟა-ფშაველას ფილოსოფიური კონცეფციის საკითხი. მკვლევარი აჩვენებს, რომ ვაჟას პოემები თავისებურად აყენებს საკითხს, რომელსაც ევროპის კულტურის ფილოსოფიის წარმომადგენლები აყენებდნენ კულტურის როლისა და ბედის შესახებ და ამავე დროს ვაჟა განსაზღვრულ პოზიციასაც იმუშავებს ამ საკითხში. „კაცობრიობის კულტურის შინაარსს ინდივიდუალიზმის განვითარება შეადგენს. ვაჟა გმობს ამ ინდივიდუალიზმს, გმობს ადამიანის გაპიროვნებას და ამით გმობს კაცობრიობის კულტურასაც და მის ისტორიასაც. ვაჟას დამოკიდებულება კულტურასთან ემსგავსება ჰერაკლიტეს, ძენონ სტოელის, ჟან-ჟაკ რუსოს და ლევ ტოლსტოის დამოკიდებულებას, — იმ ლევ ტოლსტოისა, რომელიც მერეჟკოვსკის სწორი დაკვირვებით, დიდი წარმართია ახალი დროისა. ინდივიდუალისტური კულტურა სიყალბეა (არაინდივიდუალისტური კულტურა კი ისტორიამ ჯერ არ იცის), ცრუადამიანობის გამეფებაა, რადგან ადამიანი ნამდვილია მხოლოდ ბუნების წიაღში. ბუნებაშია ლბიჯი; σαρματισμός (ყოფნის გასამართლებელი აზრი) განთხეული. კულტურა აშორებს ადამიანს ამ ლოგოსიდან. მაგრამ კულტურაზედაც ვრცელდება უღმობელი ძალა ჰერაკლიტეს დიალექტიკისა: უმაღლესი საფეხური კულტურისა და ბუნებისაგან ადამიანის განდგომისა არის ამა-

¹ ს. დანელია. ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, გვ. 31.

² იქვე, გვ. 33.

ვე დროს კულტურის მოსპობისა და ადამიანის პირველყოფილ არსისადმი დაბრუნების დასაწყისი. აქ ისმის მეფისტოფელის ხარ-ხარი:

Alles, was entsteht,
ist wert, daß es zu Grunde geht.¹

ასე აფასებს კულტურას ვაჟა“².

ვაჟას მსოფლმხედველობა მკვლევარს წარმოდგენილი აქვს, როგორც თავისებური წრებრუნვის თეორია. ეს წრებრუნვა უსასრულო მოძრაობაა. ავტორის აზრით, „ვაჟა თავისი იდეოლოგიით ბაბილონის გოდოლის აშენების წინანდელ ხანას ეკუთვნის. ის წარმართია, რომელსაც არავითარი გოდოლის აშენება, არავითარი კულტურის ღირსება არ სწამს. ყოველი კულტურა. ბაბილონის გოდოლსავე, რაც უფრო ვითარდება, რაც უფრო მაღლა მიდის, მით უფრო ახლოა, ვაჟას კონცეფციით, დანგრევასთან. მთელი ისტორიული პროცესი კაცობრიობისა, რომლის შინაარსს ადამიანის ბუნებისაგან განაპირების ცდა შეადგენს და რომელსაც კულტურის განვითარებას ეძახიან, არის ადამიანის დაკნინების, მისი დაშლის. და მოსპობის პროცესი. ისტორიული კაცობრიობა მინდიასავით ფიქრობს, რომ ის ღვთაებრივ სიმაღლეს უახლოვდება. ნამდვილად კი ის ზევით როდი მიდის, რადგან ზევით არარაობაა, არამედ მინდიასავით კვდება, იშლება, რათა მისი სხეულის ელემენტებისაგან ჭიები გაჩნდნენ. ამ ჭიების განვითარების გზა კვლავ მი-აღწევს ერთ დროს ადამიანამდე. ეს ადამიანი კვლავ მოინდომებს კულტურის შექმნას, ადამიანობიდან განდგომას, და კვლავ დაიშლება, რათა კვლავ მისი სხეულიდან ჭიები აღმოცენდნენ. ასეთია მარადიული წრე, სადაც ბრუნავს მსოფლიო სიციცხლე, რომელსაც არ აქვს არც დასაწყისი და არც დასასრული. ეს არის ვაჟას ფილოსოფია“³.

ს. დანელიას გამოკვლევებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა წარმართულ პოლითეისტურ და ქრისტიანულ მონოთეისტურ სარწმუნოებათა ბრძოლის ანალიზს. წარმართობიდან ქრისტიანობაზე გადასვლა იყო მისი სადოქტორო დისერტაციის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი. შემდგომშიც ამ საკითხს ს. დანელია ხშირად უბრუნდება ცალკეულ მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობის დახასიათებით-

¹ „არსი ყოველგვარი, რაც ჩნდება ქვეყნად, ღირსია იმის, რომ არ ასცდეს განადგურება“. გოეთე, ფაუსტი, 1962 წ., გვ. 139.

² ს. დანელია, ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, გვ. 58—59.

³ იქვე, გვ. 79.

სას. შრომის, „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“, ერთ-ერთი დებულება ის არის, რომ ვაჟა ქრისტიანულ სამყაროში ცხოვრობს და ქრისტიანია, მაგრამ თავისი აზროვნებით წარმართია. ამით, ერთი მხრივ, ვაჟა დაყენებულია წინასოკრატული აზროვნების დონეზე, მეორე მხრივ, აღიარებულია ვაჟას ინდივიდუალობა, განუმეორებლობა. წარმართობის ტენდენციით გაუღენთილად თვლის ს. დანელია ისეთ მსოფლიო მნიშვნელობის შემოქმედთა ნაზრევს, როგორიც არიან: გოეთე, ტოლსტოი, შოპენჰაუერი და სხვანი. ამ გაღერებაში ის ვაჟას განსაკუთრებულ ადგილს მიაკუთვნებს. აქ გამოთქმულია მკვლევრის მრწამსი და პოზიცია ქართული კულტურის მიმართ. „ქსენოფანე იყო პირველი ქრისტიანი წარმართულ ქვეყანაში, ვაჟა კი არის უკანასკნელი (?) წარმართი ქრისტიანულ კაცობრიობაში, რომელიც გვერდში უდგას გოეთეს, შოპენჰაუერს. ნიცშეს, ტოლსტოის. ძლიერია კიდევ წარმართული სული და ის ხან აქ, ხან იქ ღონიერად წამოსწევს თავს თვით ქრისტიანულ კაცობრიობაში, მაგრამ ყველაზე უფრო ღონიერად ამოყო მან თავი. ვაჟას პოეზიაში, რომელიც ამ მხრივ შორს ტოვებს უკან არამცთუ ტოლსტოის, არამედ თვით გოეთესაც, რადგან ვაჟას მისმა საზოგადოებრივმა წრემ გაცილებით უფრო მეტი საზრდო მისცა, ვიდრე გოეთეს. გერმანიის კობოლდები დიდი ხანია მოკვდნენ, რუსეთის „Лешие“ ლაფავენ სულს, საქართველოს ქაჯები კი ვაჟას დროს ჯანსაღად იყვნენ: მათ კავკასიის მიუვალი მთები ასაზრდოებდა. გოეთე ვაიმარში ცხოვრობდა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში ის მხოლოდ ოცნებით მოგზაურობდა. ვაჟამ კი მთელი თავისი სიცოცხლე აღმოსავლეთის კარებთან გაატარა. გოეთე გერმანიის გენიოსია, ვაჟა საქართველოს გენიოსია, ოღონდ ჩვენ უმნიშვნელო ხალხი ვართ, ჯერ, და ჩვენს გენიოსს მსოფლიო არ იცნობს...

კაცობრიობის აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით ვაჟას შემოქმედების შესწავლა მეტად და მეტად საინტერესოა, რადგან ის შლის ჩვენს წინაშე პირველყოფილი აზროვნების ისეთ სურათს, რომელიც მსოფლიო ლიტერატურაში არსად არ არის ასე ნათლად წარმოდგენილი. თუ რაიმე უახლოვდება ამ მხრივ ვაჟას პოეზიას, ეს არის ძველი საბერძნეთის უპირველეს ფილოსოფოსთა ნაწერები. მაგრამ ეს ნაწერები დაკარგულია თითქმის სრულიად. ვაჟას პოეზია გვაძლევს საშუალებას ვიგრძნოთ ამ ძველ ფილოსოფოსთა აზრთა წყობა, რომელიც თანამედროვე კაცობრიობისათვის მეტად ძნელი განსაცდელია თავისი პრიმიტიულობის გამო. ამიტომ არის, რომ ვაჟას ეადვილება კონკრეტული სახეებით ლაპარაკი და ვერც ერთი თანამედროვე პოეტი არამცთუ საქართ-

ველოსი, არამედ სხვა ქვეყნებისაც. მას აქ ვერ შეედრება: ვაჟას ფანტაზიას არ ადევს განუცნებელი აზროვნების ალვირი. ვაჟას პოეზია და თვით ვაჟას ენაც მდიდარი მასალაა როგორც ლინგვისტიკისთვის, ისე კულტურის და აზროვნების ისტორიკოსთათვის. რომელთაც აინტერესებთ კულტურის და აზროვნების სათავე. სხვა რომ არა იყოს რა, მარტო ვაჟას ნაწერების გასაცნობად უნდა ესწავლათ დასავლეთის მეცნიერებს ქართული ენა, ვინაიდან ეს ნაწერები ფენომენალური მოვლენაა მთელი მსოფლიოს ლიტერატურაში¹.

ს. დანელიას ამ შრომაში ისეთი მომენტებიცაა, რომელთა კრიტიკულ ანალიზსაც აუცილებლად თხოულობს ქართული კულტურის პოზიციების დაცვა, რადგან, თუმცა მკვლევრის ეს მოსაზრებები შეიძლება წინააღმდეგობრივიც იყოს, მათში მაინც გამოთქმულია ისეთი რამ, რაც ქართული კულტურის ისტორიის მიმართ გარკვეულ სკეფსისს გამოხატავს. ს. დანელია, რომელიც სასტიკად ებრძვის ვაჟას პესიმიზტად გამოცხადებას და ამტკიცებს, რომ ქართული მზით ნასაზრდოები კაცი შეუძლებელია პესიმიზმის ჩრდილში იდგეს, ზოგჯერ თითქოს ივიწყებს იმას, რომ თვითონაც ქართული მზით არის გამთბარი და ქართველი ერის ისტორიული ცხოვრების მიმართ პესიმიზტურსა და ნიპილისტურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს. შრომის ბოლო ნაწილი სწორედ ნიპილიზმით ხასიათდება. საკითხი ეხება ქართველი ერის ისტორიულობას და მისი ყოფიერების საზრისის განხორციელებას.

თანამედროვე აზროვნებაში ისტორიის ყოფიერებისა და საზრისის საკითხი მეტად აქტუალურია. კითხვას სვამენ ადამიანის ყოფიერებასა და მის საზრისზე, ასევე კაცობრიობის ისტორიის საზრისზე, იშვიათად ერის ყოფიერებასა და მის საზრისზეც. ს. დანელია სწორედ ამ უკანასკნელ საკითხს სვამს. ამ კითხვებზე მრავალი პასუხი არსებობს. ამ პასუხთაგან ყველაზე მეტ მოთხოვნას ისტორიისა და სოციალურ ერთობებს ის კონცეფცია უყენებს, რომელიც საზრისად თავისუფლებასა და ჰუმანიზმს სახავს. ყველაზე მინიმალურს კი კონცეფცია, რომელიც საზრისად სოციალური ერთობის არსებობის შენარჩუნებას მიიჩნევს (ამთავითვე გამოვრიცხავთ საზრისის რელიგიურ თეორიას, რომლის მიხედვითაც საზრისი ადამიანის ღმერთთან შეერთებაშია). ამგვარად, რა შეიძლება დავსაზოთ ერის ყოფიერებად და მის საზრისად? პროფ. ს. დანელიას თვალსაზრისით, ასეთი საზრისია ერისთვის ისეთი ისტო-

¹ ს. დანელია, ეჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, გვ. 66—67.

რიულობა, რომელიც თითქმის ღმერთთან შეერთებას უდრის. არც ერთ ისტორიულ ერთობას არ შეიძლება დაესახოს მიზნად ისტორიაში ასეთი მარადიული საზრისის განხორციელება. ადამიანმა ადამიანურ სამყაროში, ერმა კულტურისა და ცივილიზაციის სფეროში უნდა განახორციელოს თავისი ყოფიერება და მისი საზრისი. იმ თეორიათა შორის, რომელნიც მიწიერში ეძებენ საზრისს, არ შეიძლება გამოინახოს ისეთი, რომელზედაც ვიტყვით. რომ ქართველმა ერმა ის ვერ განახორციელა. ყველაზე მინიმალურად მომთხოვნი ერის საზრისის გაგებაში არის ზაბელინის კონცეფცია, რომელიც ისტორიული ერთობის საზრისად თვლის არსებობის შენარჩუნებას. ქართველმა ერმა, მიუხედავად უამრავი სიძნელეებისა, რომელთაც ს. დანელია მშვენიერად აღნიშნავს, ასეთი საზრისი განახორციელა მთელი თავისი ხანგრძლივი არსებობის განმავლობაში. ჩვენი ერის თითქმის მთელი ენერგია იხარჯებოდა ამ საზრისის განხორციელებაზე. უძველესი ისტორიის მქონე ქართველი ერი მშვიდობიანი არსებობის ძალზე მცირე მონაკვეთს თუ ფლობდა. ასეთ ვითარებაში საკუთარი კულტურის შექმნა და შენარჩუნება უარყოფს იმ დებულებას, თითქოს „ჩვენი ციხე არ აშენდა“. ქართველმა ერმა განახორციელა არა მარტო მინიმალური საზრისი — არსებობის შენარჩუნება, — არამედ საზრისის უმაღლესი კატეგორიებიც — თავისუფალი ყოფიერება და ჰუმანურობა. თავისუფლებისთვის ბრძოლა ყოველგვარი მსხვერპლის ფასად ერის მთელ ისტორიას გასდევს და არ ყოფილა პერიოდი, რომ ქართველ ერს დაეკარგოს თვითმყოფობა და ეროვნული გრძნობა. ს. დანელიაც სწორედ ამ აზრს იცავდა მენშევიკებთან კამათში. არანაკლებია ქართული ისტორია ჰუმანურობის თვალსაზრისით. ქართველებს არასდროს არ უპასუხიათ ადამიანობის პრინციპთა შემლახვეი სისასტიკით იმ მტრებისთვისაც კი, რომელნიც ასეთ სისასტიკეს მიმართავდნენ ქართველებთან ბრძოლაში. ჩვენი რესპუბლიკა დღეს თუ მტკიცე ინტერნაციონალური რგოლია სოციალიზმით შეერთებულ ერთა კავშირში, ამ ინტერნაციონალურ გრძნობასაც ღრმა ისტორიული ფესვები აქვს ჩვენი ერის წარსულში. თუ ერის საზრისად დაესახათ შემოქმედებას, კულტურის განვითარებას, ამ მხრივაც საქართველოს ღირსეული ადგილი უკავია მსოფლიო კულტურის საგანძურში. ს. დანელიაც ხომ იმისთვის იბრძვის, რომ დაასაბუთოს ქართული კულტურის ძეგლთა ადგილი მსოფლიო კულტურის ქმნილებათა გვერდით. ამავე დროს ავტორი აღნიშნავს იმ სიძნელეებს, რომელნიც ქართველ ერს ხელს უშლიდა კულტურული მშენებლობის გზაზე. ყოველივე ამის გამო სრულიად უმარ-

თებულოა მტკიცება, თითქოს ჩვენ „ისტორიის შესავალ კარებს ვერ გავცდით“ და „ჩვენი ისტორია რალაც ნაწყვეტ-ნაწყვეტებია, წამოწყებული და კვლავ დანგრეული შენობაა“, ს. დანელიას შრომის მთელი ეს უკანასკნელი ოთხი გვერდი ქართველი ერის ისტორიის არასაკმარისად ფხიზელი და რეალისტური გააზრებიდან გამომდინარე, წინააღმდეგობაშია როგორც ამ შრომის, ისე ს. დანელიას სხვა შრომების ძირითად იდეასთან, რომელიც ჩვენი ეროვნული სულისა და ისტორიული ცხოვრების ნამდვილად ღრმა განკვერტასა და გააზრებას ემყარება, წინააღმდეგობაშია ჩვენი ერის რეალურ ისტორიასთან და არ გამომდინარეობს ქართული კულტურის ისტორიიდანაც. არასწორია ვაჟა-ფშაველას ისე წარმოდგენაც, თითქოს იგი ქართველთა მანუგეშებელი ყოფილიყოს მათი ხვედრის ამ არაისტორიულობის გამო. ვაჟა უმღერის ადამიანობას, სამშობლოს სიყვარულს, თავისუფლებას და ბუნების სილამაზეს. ესაა მისი პოეზიის ძლიერება, გამომდინარე ქართველი ერის გმირული ისტორიიდან. სწორედ ამ პრინციპით დაიწყო ს. დანელიამ ვაჟას შემოქმედების კვლევა, მაგრამ, სამწუხაროდ, ბოლომდე ვერ დაიკვა ეს პრინციპი.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ს. დანელიას შრომებში არასწორი დებულებები უფრო ნაკლები იყო, ვიდრე ამას აცხადებდნენ ზოგიერთები. ხშირად მისი შრომები გადაჭარბებული და საქმის არსში ვერჩაამწვდომი კრიტიკის ობიექტი ხდებოდა, მათ გარშემო, არსებითად, გაუგებრობას ჰქონდა ადგილი. ამის ერთ-ერთი მიზეზი ისიც იყო, რომ სერგი დანელიასთვის განმსაზღვრელი იყო ფაქტებისადმი მიუკერძოებელი მიდგომის ტესტინგია და თვითკრიტიციზმი, რომ ის მიღწევებთან ერთად არ მაღაჟდა ნაკლოვანებებსაც, დადებითი და უარყოფითიც ერთნაირად გამოჰქონდა სააშკარაოზე. მას, როგორც მეცნიერს, მიაჩნდა, რომ სიმართლე, როგორი მწარეც არ უნდა იყოს იგი, არ უნდა დაიმალოს. ამ მხრივ მეტად დამახასიათებელია მისი დამოკიდებულება კანტის ინციდენტისადმი მეფესთან და კანტის ქცევას შეფასება. კანტმა დაწერა რელიგიის საწინააღმდეგო შრომა. რამაც მეფის გულისწყრომა გამოიწვია, რისგანაც კანტმა გამოიტანა დასკვნა: „ნუ ლაპარაკობ ყველაფერს, რასაც ფიქრობ“. ამის პასუხად ს. დანელია გამოთქვამს თავის მრწამსს, რომელიც ნათელს ჰფენს მის მოქმედებას. კანტის გამოთქმა „ნუ ლაპარაკობ ყველაფერს, რასაც ფიქრობ“, „არ იყო მთლად სწორი აფორიზმი. მეცნიერი ვალდებულია თქვას ყველაფერი, რასაც კი ის ფიქრობს თავისი მეცნიერების საკითხებზე. მას არა აქვს მორალური უფლება სიჩუმით ჩა-

უაროს მეცნიერების ისეთ საკითხებს, რომელთა შესახებ მას, მისივე რწმენით, შემუშავებული აქვს მეცნიერული შეხედულება სხვა საქმეა, სრულად ექნება მეცნიერს საშუალება თუ არა გამოაქვეყნოს თავისი შეხედულება, მაგრამ ის უნდა ცდილობდეს, თავისი მეცნიერული შეხედულება გამოაქვეყნოს და არ დამალოს, თუკი მას არ სურს მეცნიერის წოდებას უღალატოს. ჩაჩუმება არ ეკადრება მეცნიერს. აქ ჩვენ ვლაპარაკობთ მეცნიერზე როგორიც უნდა (soil) ის იყოს და არა როგორიც არის ჩვეულებრივ“¹. რადგან «Нет ничего труднее, нежели не быть собой или же не быть собой лишь в меру желаемого»².

ნათქვამის მიზანია ახსნას ს. დანელიას დამოკიდებულება რიგი საკითხებისადმი, რის ნიმუშად გამოდგება თუნდაც მისი შრომები არეოპაგიტის პრობლემაზე. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ქართველობის პიპოთეზას იმიტომ კი არ ეკამათებოდა სერგი დანელია, რომ მას არ სურდა ფსევდო-დიონისე მისი თანამემამულე ყოფილიყო, არამედ იმიტომ, რომ მისი აზრით, ფაქტები არ აძლევდა არეოპაგიტული შრომების ქართული წარმოშობის მტკიცების საშუალებას. ს. დანელია მოქმედებდა სოკრატეს ეთიკის მიხედვით.

რას ნიშნავს სოკრატული ეთიკა. ეს დანელიას განმარტებული აქვს ტურგენევის რომანის „რუდინის“ ფილოსოფიურ ანალიზში, კერძოდ, ამ რომანის გმირის პოკორსკის მიმართ გამოთქვამს, რომ მას ახასიათებდა სოკრატული ნიშნები: აქ დასახელებულია ჭეშმარიტებისა და სიკეთის სიყვარული. პოკორსკის უანგაროდ უყვარდა ჭეშმარიტება, ის თავს არ აყენებდა ჭეშმარიტებაზე მაღლა და არც სურდა ვინმე გაეკვირვებინა თავისი ცოდნით, რომელიც მას სხვაზე მეტი ჰქონდა, მისი ცოდნა არავის ართმევდა თავისუფლებას. პირიქით. აძლევდა მათ საშუალებას ეაზროვნათ სამყაროზე დამოუკიდებლად. თავისუფლად³.

ს. დანელიას წერილი არეოპაგიაზე გამოქვეყნდა უცხოეთში, სადაც მან გარკვეული ინტერესი გამოიწვია. ამ მხრივ აღსანიშნავია პროფ. ირმშერის წერილი ს. დანელიასადმი, სადაც ცნობილი მეცნიერი თხოულობს დანელიას ნაშრომში ზაქარია რექტორის საეკლესიო ისტორიიდან მოტანილი ადგილის ზუსტ ციტირებას, რადგან „სამწუხაროდ ბერლინის ბიბლიოთეკებს არა აქვთ ამ ავ-

¹ ს. დანელია, ი. კანტის ცხოვრება და მოძღვრება — ხელნაწერი შრომა, ინახება ს. დანელიას პირად არქივში.

² Поль Валерн, Об искусстве, стр. 400.

³ С. Данелиа, Философские исследования, стр. 441.

ტორის შრომები და ამის გამოკვლევა ადგილზე შეუძლებელია: ჩვენ დიდი მადლობელი ვიქნებით, თუ თქვენ, რაც შეიძლება სწრაფად, შეგვატყობინებთ რომელი გამოცემა უდევს საფუძვლად თქვენს ციტატას და სწორია თუ არა ჩვენი ვარაუდი, რომ თქვენ გამოიყენეთ არენს კრიუგერის გამოცემა".

ყოველი ჰიპოთეზისათვის დასაბუთების მოთხოვნა და პოლემიკაში დასაბუთება, დანელიას მიაჩნდა მეცნიერის აუცილებელ ნიშნად. ინტერესმოკლებული არ იქნება საილუსტრაციოდ მოვიტანოთ ს. დანელიას მოსაზრებანი აღმოსავლური რენესანსის წინააღმდეგ, რომელიც მან წამოაყენა შალვა ნუცუბიძის წიგნის — „რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“ განხილვაზე გამოსვლისას. ს. დანელია იმეორებს ჯერ კიდევ 20-იან წლებში წამოყენებულ მოთხოვნას, რომ ქართული კულტურა შევისწავლოთ თვით ამ კულტურის ფაქტებიდან ამოსვლით და არა მისდამი დასავლეთის კულტურის მზამზარეული სქემების მიყენებით. სერგი დანელია უარყოფს აღმოსავლური რენესანსის არსებობას. მისი აზრით, რენესანსი სამი ნიშნით ხასიათდება: ქალაქური ცხოვრება, ბრძოლარელიგიის განუყოფელი ბატონობის წინააღმდეგ და ანტიკური კულტურისადმი დაბრუნება, ანუ დავიწყებულის აღდგენა. ავტორის აზრით, არც ერთი ამ ნიშანთაგანი არ ყოფილა აღმოსავლეთში. ანტიკური კულტურა არ იყო დავიწყებას მიცემული და არც გახსენება იყო საჭირო. აღმოსავლეთში არსებობდა თავისუფალი აზროვნება და მართლმადიდებლურ ქვეყნებში ეკლესიას არ ჰქონდა ისეთი ბატონობა, როგორიც კათოლიკურ დასავლეთში, რომლის წინააღმდეგ იყო მიმართული რენესანსი. აღმოსავლეთში ეკლესია ექვემდებარებოდა საერო ცხოვრებას. აქ არ ყოფილა ავტოდაფე და ინკვიზიცია, არც ქალაქური ცხოვრებაა აღმოსავლეთისთვის დამახასიათებელი, ამიტომ, ს. დანელიას აზრით, აღმოსავლეთში რენესანსს ადგილი არ ჰქონია.

ყოველი პოლემიკის დროს ს. დანელია იცავდა მეცნიერულ ობიექტურობას. ყველაზე მწვავე უთანხმოება მას ჰქონდა პროფ. შ. ნუცუბიძესთან არეოპაგიზმის პრობლემებზე, მაგრამ როდესაც დასავლეთში არეოპაგიკის ქართული წარმოშობის ჰონიგმანისეულმა ვერსიამ დიდი ხმაური გამოიწვია და შ. ნუცუბიძის ღვაწლი, როგორც ამ ჰიპოთეზის პირველი ავტორისა, სათანადოდ არ დაფასდა, ს. დანელიამ გაილაშქრა ამ უსამართლობის წინააღმდეგ. ჰონიგმანის შესახებ დაწერილ შრომაში ამის თაობაზე ის წერდა: „უნდა აღინიშნოს, რომ ჰონიგმანის აზრთა მსვლელობა ამ მიმართებით ზუსტად ისეთივეა, როგორც არგუმენტაცია პროფ. შ. ნუ-

ცუბიძის, რომელმაც ჰონიგმანზე უფრო ადრე წამოაყენა დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის გამაიგივებელი ჰიპოთეზა. სამწუხაროდ, ამ ფაქტმა უცხოეთის პრესაში, რომელიც ზოგჯერ უზომოდ აღიღებს ჰონიგმანს, ღირსეული შეფასება ვერ პოვა. რაც არ უნდა იყოს, შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ... ეს აზრი პირველად შ. ნუცუბიძემ გამოთქვა და გამოუცნობი საილუმოეზაა, როგორ მოხდა, რომ სულ რაღაც რამდენიმე წლის შემდეგ იგივეს მტკიცება დაიწყო ჰონიგმანმა¹.

მრავალჯერ აღინიშნა, რაოდენ დიდად აფასებდა სერგი დანელია ბერძნულ და საერთოდ ევროპულ ფილოსოფიურ აზროვნებას. მისი აზრით, ფილოსოფიური აზროვნების მწვერვალი იყო ანტიკური საბერძნეთი და ახალი დროის გერმანია. ამიტომ მან თავისი სიცოცხლის უმეტესი ნაწილი მოაწილა ამ ფენომენების შინაგანად წვდომას, მათი საკუთარი ღირებულებების გაცნობას და მათ შეფასებას. იბადება კითხვა, შესაძლებელი იყო თუ არა სერგი დანელიასთვის სხვა ერთა და, კერძოდ ქართველი ერის ფილოსოფიურ ნააზრევსაც ჰქონოდა ღირებულება. ერთი შეხედვით, ს. დანელიას დიდი სიყვარული ბერძნული თუ ევროპული ფილოსოფიისადმი ადგილს არ უნდა ტოვებდეს სხვა ერთა და მათ რიცხვში ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის, მაგრამ ფაქტიურად ეს ასე არ არის. ს. დანელიას სწამს ფილოსოფიის ეროვნულ ნიადაგზე განვითარების შესაძლებლობა არა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც იგი ეროვნულ პრობლემებს ასახავს, არამედ მაშინაც, როცა ერის წარმომადგენელი იაზრებს ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებს, რომელნიც წამოყენებულ იქნენ მისი საკუთარი ერის ფარგლებს გარეთ, კიდევ მეტი, — მაშინაც, როდესაც ამ მოცემული ერის ფილოსოფოსი რომელიმე საერთაშორისო ფილოსოფიური მიმდინარეობის წარმომადგენელია. ეს თვალსაზრისი ს. დანელიას გამოთქმული აქვს დისკუსიაზე „საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიის ისტორიის“ განხილვასთან დაკავშირებით. ს. დანელია თავის გამოსვლაში აყალიბებს „საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიის ისტორიის“ ცნებას. იგი მას ესმის, როგორც კრებადი, როგორც ჯამი მოკავშირე რესპუბლიკებში ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისა. ყოველი მოკავშირე რესპუბლიკის ფილოსოფიური აზროვნება მარქსისტულ ეტაპამდე მოიცავდა ფილოსოფიურ მიმდინარეობათა

¹ С. И. Дanelia, Новый опыт идентификации Псевдо-Дионисия Ареопагита с Петром Ивером, «Вестник отделения общественных наук АН ГССР», № 1, 1960, стр. 270.

მრავალსახეობას, წარმომადგენელთა სიმრავლით. ამ უკანასკნელ ეტაპზე გამოიშვა ერთიანი მარქსისტული ფილოსოფია, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამით შეწყდა ფილოსოფიის ეროვნულ ნიადაგზე განვითარება. „ყოველი ხალხი თავისებურად ავითარებდა მარქსიზმის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას და ფილოსოფიური აზრის საკუთარი წარმომადგენლები ყავდა“.

საბჭოთა კავშირში შემავალი ყოველი რესპუბლიკის ეროვნული ფილოსოფიური აზროვნება ს. დანელიას წარმოდგენილი აქვს, როგორც ერთიანი, მთლიანი. იგი იწყება ფილოსოფიური აზრის პირველი ჩანასახებიდან, რომლიდანაც გამორიცხულია ზღაპრები და რელიგიური შეხედულებანი და მოდის თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებამდე. საბჭოურამდელი ფილოსოფიური განვითარების თავისებურება მრავალი მსოფლმხედველობის ურთიერთბრძოლაშია. ს. დანელია ილაშქრებს იმათ წინააღმდეგ, ვინც ეროვნულ ფილოსოფიას წარმოგვიდგენს, როგორც მხოლოდ მატერიალიზმის განვითარებას. ასეთი განხილვა გამორიცხავდა წინააღმდეგობას საპირისპირო სისტემებს შორის, რომლის გარეშე განვითარება არ არსებობს. „ფილოსოფიის ისტორია მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორიაა. ისტორიულ პროცესში იდეალისტების მონაწილეობის გარეშე არ იქნებოდა არავითარი ბრძოლა და არც არავითარი ისტორია“.

ს. დანელია აყენებს საკითხს, როგორ უნდა იქნეს წარმოდგენილი თითოეული მოკავშირე რესპუბლიკის ეროვნული ფილოსოფიის განვითარება „საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიის ისტორიაში“. იგი მოითხოვს, თითოეული რესპუბლიკის ფილოსოფიური აზროვნება წარმოდგენილ იქნას მთლიანი სახით და არა როგორც თანმხლები მომენტი რომელიმე სხვა ერის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაში. აღიარებს რა რუსული ფილოსოფიის დიდ გავლენას დანარჩენ რესპუბლიკათა ფილოსოფიურ აზროვნებაზე, ს. დანელია, ამავე დროს, შეუძლებლად მიიჩნევს „საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიის ისტორიის“ ძირითად რგოლად რუსული ფილოსოფიის წარმოდგენას. მისი აზრით, ყოველი რესპუბლიკა საკუთარი ნააზრევისდა შესაბამის ადგილს უნდა იკერდეს ფილოსოფიის ისტორიაში.

„რასაკვირველია, საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიის ისტორიაზე ასეთი წარმოდგენით სრულიადაც არ უარიყოფა სსრ კავშირში შემავალი ერთი ქვეყნის ფილოსოფიის გავლენა მეორისაზე. არავინ უარყოფს იმას, რომ რუსულმა ფილოსოფიამ დიდი გავლენა მოახდინა სსრ კავშირში შემავალი ყოველი ქვეყნის ფილოსოფიის გან-

ვითარებაზე. მაგალითად, ვინც ქართული ფილოსოფიის ისტორიას წერს, დუმილით ვერ აუვლის გვერდს ამ ფილოსოფიაზე (ილია ჭავჭავაძის ფილოსოფიაზე) რუსული ფილოსოფიის (გერცენის, ჩერნიშევსკის, პლეხანოვის, ბაკუნინის, ლაეროვის და სხვათა ფილოსოფიური შრომების) უდიდეს გავლენას. მაგრამ ერთი ჭეყვნის ფილოსოფიის გავლენის ფაქტის კონსტანტირებას მეორე ჭეყვნის ფილოსოფიაზე არ შეუძლია დაარღვიოს იმ ჭეყვნის ფილოსოფიური აზრის ერთიანი აღმავალი განვითარება, რომელმაც გავლენა განიცადა. როგორც ცნობილია, მე-18 საუკუნის გერმანულმა ფილოსოფიამ ფრანგული ფილოსოფიის გავლენა განიცადა. მაგრამ ამას არ მოუსპია გერმანული ფილოსოფიის განვითარების ერთიანობა და არავენ ჩათვლის შეცდომად, დაიწეროს წიგნი სათაურით „გერმანული ფილოსოფიის ისტორია“. ასეთივე წესით სავსებით კანონზომიერია ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დაწერა, თუმცა იგი გარკვეული დროის მანძილზე განიცდიდა რუსული ფილოსოფიის მძლავრ გავლენას. სხვაგვარად ფიქრი ნიშნავს იმას, რომ უარვყოთ მე-19—მე-20 სს. საქართველოში ფილოსოფიის არსებობა და უარი განვაცხადოთ მე-19—მე-20 სს. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დაწერაზე“.

ამრიგად, ს. დანელიას ეჭვი არ ეპარება ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის არსებობასა და თვითმყოფლობაში და მოითხოვს, მას შესაფერისი ადგილი მოენახოს საბჭოთა კავშირის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ისტორიაში.

აღსანიშნავია, რომ ქართული კულტურის ბედის საკითხი ს. დანელიას ყოველთვის აღელვებდა. იგი სიხარულით ხვდებოდა ამ კულტურის განვითარების პერსპექტივებს. სხვა მასალებთან ერთად ამას ადასტურებს მისი წერილებიც 20-იანი წლების პერიოდიკაში ქართული სკოლის განვითარების პერსპექტივებზე, რომლებიც რევოლუციამ ღასახა. სერგი დანელია ერთმანეთს უპირისპირებს ძველ და ახალ სკოლას. აჩვენებს ამ უკანასკნელის უპირატესობას. სკოლის სოციალური ფუნქციის შეცვლასთან დაკავშირებით ახალი სკოლის სახადს... ხასიათი, პირველ რიგში, გამოიხატა ეროვნულ ენაზე სწავლებაში. მისი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ქართული უნივერსიტეტის არსებობა. „უკრაინელებს, სომხებს, ქართველებს რევოლუციამ ეროვნული სასკოლო სისტემა შეუქმნა. თბილისის უნივერსიტეტი ისტორიული ძეგლია ამ ეროვნებებისა. რომ ქართულ ენაზედაც შესაძლებელი იქნებოდა მეცნიერული შემოქმედება, ამაზე ვინ იფიქრებდა რევოლუციამდე, როდესაც ე. წ. განათლებული წრე... გადაგვარების გზაზე იყო

შემდგარი და დედაენის უცოდინარობა უმაღლეს სასახელო საქმედ ითვლებოდა, ვიდრე საძრახისად. თვით ამ მცირერიცხოვანი შემადგენლობისა და ჩამორჩენილი ტომებისთვისაც კი, რომელთაც თავისი მწერლობაც კი არ გააჩნდა, რევოლუციამ განიზრახა საკუთარი ეროვნული სკოლის შექმნა... ყველაფერი ეს ტიტანისებური განზრახვაა. რევოლუციამ დაბადა დიდი იმედი, რომ უისტორიო და კულტურულად ჩამორჩენილი ტომებიც შეძლებენ ისტორიის ფართო ასპარეზზე გამოსვლას, რადგან მან ამ ტომებში გათვითცნობიერების ძლიერი ფერმენტი შეიტანა განათლების სახით¹.

მშობლიურ ენაზე სწავლებასთან ერთად, ქართული უნივერსიტეტის დაარსებამ განაპირობა „ქართული მეცნიერული აზრის კვლავ ამოძრავება“. ამის დამადასტურებელი იყო „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე“, რომლის პირველ ნომერზე რეცენზიაში ს. დანელია განსაზღვრავდა ქართული უნივერსიტეტის დანიშნულებას და აღნიშნავდა, — უნივერსიტეტში ქართული მეცნიერული კვლევა უნდა ავიდეს იმ დონემდე, რომ მან გასცეს პასუხი ქართველი კაცის წინაშე წამოჭრილ საკითხებსო. უნივერსიტეტის „დანიშნულებას შეადგენს შეიტანოს ქართველ ერში ჭეშმარიტების ძიების სული, უნივერსიტეტი არის ქართველი ერის ლოგიკის მწვერთელი... ჩვენთვის უაღრესად საჭიროა ლოგიკის სკოლა, რომელმაც უნდა ჩაგვიწეროს ღრმა სიყვარული უამბიციო ჭეშმარიტებისადმი. ასეთი სკოლა არის ახლად დაარსებული უნივერსიტეტი“².

ს. დანელია განსაზღვრავს მიმართულებებს, რომლითაც ვითარდება საქართველოში განახლებული მეცნიერული კვლევა, უნივერსიტეტის ბაზაზე. პირველ რიგში, ეს არის წარსული მეცნიერული კვლევის ტრადიციათა დაკავშირება აწმყოსა და მომავლის მეცნიერულ კვლევასთან; მეორე მნიშვნელოვანი მომენტია ის, „რომ ქართული მეცნიერული აზრი, თავის კვლევა-ძიების საგნად ხდის ქართული ენის სტრუქტურას, საქართველოს ისტორიას, საზოგადოდ საქართველოს. ესეც ახალი მოვლენაა. საქართველო ჯერ არ ყოფილა სისტემატურად წარმოებული მეცნიერული კვლევის საგანი. ამის მიზეზი იყო უმთავრესად, ქართული მეცნიერული აზრის სისუსტე...

¹ ს. დანელია, რევოლუცია და სკოლა, „მნათობი“, 1927 წ., № 10, გვ. 152—153.

² ს. დანელია, რეცენზია „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ № 1-ზე. ეურნ. „განათლება“, 1920 წ., № 2, გვ. 36.

საზოგადოდ, თითოეული განვითარებული ერი თავისი შინაარსის შესასწავლად თვითონ ქმნის საჭირო ძალებს. ინგლისი შესწავლილია უმთავრესად ინგლისელ მეცნიერთა საშუალებით, საფრანგეთი შესწავლილია ფრანგ მეკლევართა საშუალებით, გერმანია — გერმანელთა საშუალებით, ამნაირადვე საქართველოს შესწავლისათვის საჭიროა ქართველი მეცნიერები. მართალია, ქართველი მეცნიერები უწინაც გვყავდა, მაგრამ ისინი გაფანტული იყვნენ რუსეთის სხვადასხვა უნივერსიტეტებში... ქართული მეცნიერული აზრი, როგორც მთლიანი რამ... მეცხრამეტე საუკუნეში არ არსებობდა. ვისღა უნდა ეკისრა ასეთ პირობებში ჩვენი სინამდვილის მეცნიერული გამოკვლევა? დღეს ვხედავთ პირობები შეცვლილა და საქართველოს სინამდვილე გამხდარა ჩვენი მეცნიერების სისტემატური კვლევა-ძიების საგანი¹. ის გარემოება, რომ ს. დანელია უნივერსიტეტის მიზანს, პირველ რიგში, ქართული სინამდვილის შესწავლაში ხედავს, სრულიადაც არ ნიშნავს არც შესასწავლი სინამდვილის და არც შემეცნების მეთოდების ეროვნული ჩარჩოებით შემოფარგვლას. მისთვის ნათელია, რომ ქართული მეცნიერება თავისი პრობლემატიკითა და მეთოდოლოგიით უნდა იდგეს ევროპულის დონეზე. და სწორედ ამ ვითარების ფიქსაციაა ს. დანელიას შემდეგი სიტყვები: „უნდა მიეჩქეს არანაკლები ყურადღება იმას, რომ დღეს ქართული მეცნიერული აზრი გვევლინება დასავლეთ ევროპის მეცნიერთა მიერ გამოუმუშავებული კვლევა-ძიების იარაღით აღჭურვილი. ჩვენი ახალგაზრდა მეცნიერები დგანან ევროპის მეცნიერული მეთოდების საფუძველზე“². მაშასადამე, ქართული კულტურის და საერთო საკაცობრიო პრობლემების კვლევა, თანამედროვე მოწინავე მეთოდოლოგიით შეიარაღება, პროვინციალიზმისა და კუთხურობის გადალახვა მიაჩნია მეკლევარს ქართული მეცნიერების ამოცანად. ეს იყო როგორც ამ ამოცანების, ისე მათ განხორციელებაში უნივერსიტეტის ისტორიული მისიის სწორი შეფასება და მას ემსახურებოდა ს. დანელია მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე.

ს. დანელიას ერთ-ერთი ნიშან-თვისება იყო მკაცრი მომთხოვნელობა როგორც საკუთარი თავის, ისე სხვების მიმართ. მისთვის არ არსებობდა მთავარი და არამთავარი, მისთვის ყველა საქმე ერთნაირად სერიოზულ მიდგომას იმსახურებდა. მისი როგორც დიდი

¹ ს. დანელია, რეცენზია „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ № 1-ზე. *ჟურნ. „განათლება“* 1920 წ., № 2 გვ. 37.

² იქვე.

მონოგრაფია. ისე პატარა წერილიც მუდამ აგებულ იყო ხოლმე მთელი არსებული ლიტერატურის კეთილსინდისიერად დამუშავების ბაზაზე. ს. დანელია წლების განმავლობაში მოამზადებდა სწავლობდა ამა თუ იმ საკითხის გარშემო არსებულ ლიტერატურას და თუ რომელიმე წყაროზე ხელი არ მიუწვდებოდა, ამას ამკარად აცხადებდა. აქ უნდა აღვნიშნოთ ერთი ფაქტი: მის არქივში ინახება პროფ. მაკოველსკის „ავესტას“ ფილოსოფიური იდეების შესახებ მოხსენების გამო გამართულ კამათში გამოსვლის ტექსტი, რომელშიც ის ბოდიშს იხდის, რომ გამოდის, რადგან სპეციალურად „ავესტას“ ფილოსოფიურ მნიშვნელობაზე მას არ უფიქრია, თუმცა არ ეთანხმება მაკოველსკის ინტერპრეტაციას, რომელიც, თავის მხრივ, იმოწმებს ისეთ დიდ მეცნიერს, როგორიც იყო დარმსტეტერი. სერგი დანელია ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „უნდა ვაღიარო, რომ მე არა ვარ „ავესტას“ შესახებ ლიტერატურის სპეციალისტი... მე გამოვდივარ მხოლოდ ახრთა ამხანაგური გაცვლის წესით. საერთოდ მე არ მიმუშავნია „ავესტას“ პრობლემებზე, რადგან ვთვლიდი, რომ „ავესტა“ რელიგიური ხასიათის ძეგლია, ხოლო ზოროასტრი — რელიგიური რეფორმატორი და არა ფილოსოფოსი“. სერგი დანელიას აუცილებლად მიაჩნია იცნობდეს იმ წყაროს, რომელსაც ემყარება მომხსენებელი. მას შეეძლო სხვა წყაროები დაესახელებინა ამ საკითხებზე, რომლებშიც დარმსტეტერის თვალსაზრისიც დაწვრილებითაა გადმოცემული და რომლებიც მის მოწაფეებს ეკუთვნის, მაგრამ ის გულახდილად აღიარებს: „პროფესორი მაკოველსკი მოხსენების თეზისებში არ მიუთითებს წყაროებზე, საიდანაც აღებულია ეს ცნობა. მომხსენებელმა დაიმოწმა დარმსტეტერი, მაგრამ არ მიუთითა მისი შრომა. როგორც ჩანს, მას მხედველობაში ჰქონდა ან დარმსტეტერის თხზულება „Vie future dans le mazdeisme“ ან დარმსტეტერის კომენტარები „ავესტას“ თარგმანზე. სამწუხაროდ, მე არ მქონდა ხელთ არც პირველი და არც მეორე ნაშრომი. ამიტომ ჩემთვის ძნელია იმის ოქმა, რას ამბობს დარმსტეტერი „ავესტაში“ მოცემულ ფილოსოფიურ იდეებზე“.

სერგი დანელიასთვის ჩვეული ამბავი იყო მეცნიერული სიმკაცრის შეთავსება ადამიანურ შემწყნარებლობასთან პირად დამოკიდებულებაში. თუ ის ხშირად ხარისხის მაძიებელს შავ ბიულეტენს აძლევდა ან სტუდენტს უარყოფით შეფასებას უწერდა, ამის ერთადერთი მიზეზი მათი ცოდნის არასაკმარისობა იყო. ის ერთნაირად ობიექტური იყო ყველას მიმართ. ზემოთ აღნიშნული გამოსვლა მაკოველსკის მოხსენების გამო შეიცავს მაკოველსკის მოსა-

ზრებათა მეტად მკაცრ კრიტიკას. სერგი დანელია უარყოფს „ავენტაში“ ფილოსოფიური იდეების არსებობას, რასაც ემყარებოდა. მაკოველსკის მოსხენება. ასევე უსაფუძვლოდ მიიჩნევს იგი მაკოველსკის მტკიცებას პერაკლიტეზე ზოროასტრის იდეების გავლენის შესახებ. ამავე დროს იგი ობიექტურად აფასებს მაკოველსკის დამსახურებას ანტიკური ფილოსოფიის წინაშე და ადასტურებს თავის პატივისცემას მაკოველსკის მიმართ.

„ვამთავრებ რა ჩემ შენიშვნებს, მინდა კვლავ აღვნიშნო: ამ შენიშვნებს მხოლოდ კითხვების ხასიათი აქვს, რომელნიც მე მინდოდა დამესვა მომხსენებლისთვის აზრთა ამხანაგური გაცვლის ფარგლებში. მე დიდ პატივს ვცემ ალექსანდრე ოსიპის ძეს, ძალიან ვაფასებ მის დამსახურებას მეცნიერების, ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების წინაშე“... ჩვენი აზრის საილუსტრაციოდ კიდევ შეიძლება ერთი ფაქტის გახსენება. სერგი დანელიას სადოქტორო დისერტაციის დაცვაზე შ. ნუცუბიძის გამოსვლამ გამოავლინა უთანხმოებანი დისერტანტსა და ოპონენტს შორის, რომლებმაც მწვავე ფორმა მიიღო შეზღომ დისკუსიაში. მაგრამ ამ ფაქტს არავითარი გავლენა არ მოუხდენია იმავე წელს სერგი დანელიას ოპონენტობაზე შალვა ნუცუბიძის მიმართ.

სერგი დანელიას სიმკაცრე არასდროს გასცდენია ობიექტურობის ფარგლებს. მისი მოთხოვნა ყოველთვის დასაბუთებული იყო. მას არ მოსწონდა როგორც აჩქარება და უსაფუძვლო ფუნქუსი, ასევე საქმისადმი გულგრილი დამოკიდებულება. თავის დღიურში იგი ჩივის, რომ ხშირად ჩვენ ისე არ ვმუშაობთ, როგორც უნდა ვმუშაობდეთ, ვკარგავთ დროს და სხეასაც ვაკარგვინებთ, ვიჩენთ უპასუხისმგებლობას საქმეში. დამახასიათებელია ამ მხრივ რამდენიმე მოგონება მისი დღიურიდან: მან მიიღო პერაკლიტეს ფრაგმენტების თარგმანი გასასწორებლად. თარგმანი შეადარა დედანს, შეიტანა საჭირო შესწორებანი და უკანვე დააბრუნა. შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ეს გასწორებული თარგმანი დაუკარგავთ და ს. დანელია უყოყმანოდ ასრულებს კვლავ იმავე სამუშაოს. მეორე ჩანაწერში აღნიშნულია — ს. დანელიასათვის დაუვალეზიან რეცენზიის დაწერა 56-გვერდიან შრომაზე. ეს მოხდა ხუთშაბათს, შაბათს კი უნდა განხილულიყო შრომა. ეს სერგი დანელიამ ჩათვალა მეტად საპასუხისმგებლო საქმედ. გადადო ყველა სხვა სამუშაო და დაწერა რეცენზია. მაგრამ როდესაც შაბათს სამსახურში მოიტანა, არ აღმოჩნდნენ ისინი, ვისაც უნდა მიეღო რეცენზია, ს. დანელიას უთხრეს, რომ ორშაბათს მოეტანა, ორშაბათს კი უპასუხეს, რომ განხილვა გადადებულია სამშაბათისთვის. ს. დანელია უკმაყოფი-

ლებას გამოთქვამს სხვისი დროის დაუფასებლობის გამო, ანგარიშობს, რამდენი დრო დაკარგა იქით-აქეთ სიარულში და თვლის, რომ მუშაობის ასეთი სტილი გამოუსადეგარია. მას გამომუშავებული ჰქონდა „მუშაობის განრიგი“, რომელშიც წინასწარ დაგეგმილი იყო მთელი კვირის სამუშაო. მოვიყვანთ სანიმუშოდ ერთ-ერთი კვირის განრიგს (იხ. 39-ე გვ.).

ს. დანელია მეტად პრინციპული იყო ყოველი უმართებულო მოქმედების მიმართ და მკაცრ რეაგირებასაც ახდენდა ასეთ შემთხვევაში. მაგალითად, იგი საყვედურს გამოთქვამდა იმათ მიმართ, ვინც უგულვებელყოფდა მის გამოკვლევას გრიბოედოვის მსოფლმხედველობაზე და, საერთოდ გრიბოედოვს ტოვებდა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის გარეშე, მაშინ, როდესაც სხვა მწერლებს ამ ასპექტში განიხილავდნენ. „თუ რუსული ფილოსოფიის ისტორიის „გეგმაში“ პუშკინისა და გოგოლის ფილოსოფიის შეტანა შეიძლება, რატომ არ შეიძლება შევიტანოთ გრიბოედოვისა და ლერმონტოვის ფილოსოფია? მაგრამ „გეგმაში“ გრიბოედოვის ფილოსოფია საერთოდ არაა ნახსენები, მაშინ როდესაც გრიბოედოვის ნაწარმოებში ფილოსოფიური შინაარსი გაცილებით უფრო ნათლად ვლინდება, ვიდრე პუშკინისა და გოგოლის ნაწარმოებებში. წიგნიც კი არსებობს „გრიბოედოვის ფილოსოფიის შესახებ“, გამოცემული თბილისში, რომელიც, როგორც ჩანს, სრულიად უცნობია „გეგმის“ შემდგენთათვის. ამ წიგნის ავტორი გრიბოედოვთან ფილოსოფიურ შეხედულებათა მთელ სისტემას პოულობს“.

ს. დანელია განსაკუთრებით პრინციპული იყო მეცნიერულ დისკუსიებში. მას არ უყვარდა არც ერთი პრინციპის დათმობა, მაგრამ ეს არ იყო მისი არაშემწყყნარებლობის მაჩვენებელი.

ერთი შეხედვით შეუძლებელია ს. დანელიასთვის დამახასიათებელი ეს შეურიგებლობა პოლემიკაში შეთავსებული იყოს ობიექტურობასთან. ხელმძღვანელობდა თუ არა ს. დანელია იმ სწორი პრინციპით, რომელიც მან გამოთქვა კ. ბაქრაძის „ლოგიკის“ რეცენზიაში? „ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, — წერდა ს. დანელია, — რომ ლოგიკის სახელმძღვანელოს უნაკლო კურსის დაწერა შეუძლებელი საქმეა, მაგრამ ჩვენ მაინც უნდა ვეცადოთ, რაც შეიძლება ცოტა იყოს ეს ნაკლი. ამისთვის კი საჭიროა მოვისმინოთ ჩვენი ნაშრომის შესახებ გამოთქმული შენიშვნები, ვინაიდან ამის გარეშე წინსვლა შეუძლებელია“¹. ეს დებულება ეხება ყველა სახელმ-

¹ ს. დანელია, ლოგიკის ზოგიერთი საკითხისათვის, „მნათობი“, 1948, № 8, გვ: 166.

დღეები	მუშაობის ადგილი	მუშაობის დრო	სამუშაოს ხასიათი
ორშაბათი	საქარო ბიბლიოთეკა შინ	11-2 3-5	ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა
საშაბათი	შინ საქარო ბიბლიოთეკა შინ	6-8 11-1 $1 \frac{1}{2} - 4 \frac{1}{2}$	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა
ოთხშაბათი	შინ ამბულატორიის ქ. № 3 საქარო ბიბლიოთეკა	5-7 12-1 $1 \frac{1}{2} - 4 \frac{1}{2}$	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ინგლისური ენა ს. მგალობლიშვილის ტექსტები
ხუთშაბათი	შინ საქარო ბიბლიოთეკა შინ	6-8 11-2 3-5	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა
პარასკევი	შინ საქარო ბიბლიოთეკა შინ	7-9 11-1 2-4	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა
შაბათი	შინ საქარო ბიბლიოთეკა შინ	7-9 11-1 2-4	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა
კვირა	შინ საქარო ბიბლიოთეკა შინ	11-1 2-4 5-7 11-2 3-5 7-9	ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი). ს. მგალობლიშვილის ტექსტები ინგლისური ენა ვაჟა-ფშაველა (VI ტომი).

ძღვანელოს და მონოგრაფიას. საკითხი ისმის: თუკი ს. დანელია ამ პრინციპით ხელმძღვანელობდა, როგორ უნდა აიხსნას მისი ღარყოფითი დამოკიდებულება კრიტიკოსების მიმართ და მკვეთრი ტონი, რომლითაც იგი ხშირად უმასპინძლდებოდა კამათის მონაწილეებს? ს. დანელია, როგორც პოლემიკოსი, მეტად საინტერესო ფაქტურაა. მისი მიმართება კრიტიკოსებთან ორი ტენდენციით განისაზღვრება. კრიტიკოსთა ერთ ნაწილს ის უგულვებელყოფს. მათ კრიტიკას არ ეხმაურება და არც მათ დადებით გამონათქვამებს იმორჩება. ეს ის კრიტიკოსებია, რომელთაც იგი არ თვლის კომპეტენტურად. ოადგანაც, მისი აზრით, ისინი ეხებიან იმ სფეროს, რომელშიც არაფერი შეუქმნიათ. ასეთ კრიტიკოსთა მოქმედება მართლაც არ იმსახურება და სხვაგვარ დამოკიდებულებას. რადგან ისინი ცდილობენ მსჯავრმდებლებად გამოვიდნენ იმ სფეროში, სადაც ხელი არ მიუწევდათ.

კრიტიკოსთა მეორე ჯგუფის მიმართ ს. დანელია მეტად მკაცრი პოლემიკოსია და ცდილობს არ დაუთმოს არც ერთი პრინციპი. ეს აიხსნება ორი გარემოებით. სერგი დანელია არ წამოაყენებდა რამე-ლიმე დებულებას ისე, რომ ბოლომდე არ ჰქონოდა მოზოშილი მისი შესაძლებლობა. ამიტომაც იყო, რომ ასეთი დებულებების კრიტიკა მას, როგორც წესი, უსაფუძვლოდ მიაჩნდა ხოლმე. კრიტიკოსადმი უარყოფითი დამოკიდებულება არ ნიშნავდა, რომ იგი საზოგადოდ უარყოფდა კრიტიკას. პოლემიკა მისთვის იყო გზა, რომელშიც შეიძლებოდა ახალი სიძნელეებისა და მაღი გადაჭრის საშუალებების პოვნა. ესმოდა რა კამათის ხელოვნების დიდი მნიშვნელობა, იგი ამ ხელოვნების თეორიულ ანალიზსაც ახდენდა. ასეთია მის შრომაში „წინასკვრატული ფილოსოფია“, მოცემული კამათის ანალიზი და მისი დაყოფა სახეებად (გვ. 117—118). ვარდა ამისა, პრაქტიკულად თვითონაც საკმაოდ მკაცრი კრიტიკოსის როლში გამოდიოდა. თუ ეს ხდებოდა, ეს იმას ნიშნავდა, რომ ადამიანი, ვისაც ეკამათებოდა, ს. დანელიას ღირსეულ მოწინააღმდეგედ მიაჩნდა. თუ ფილოსოფიაში იგი ძირითადად ეკამათებოდა შ. ნუტუბიძეს, დ. უზნაძეს, მ. გოგიბერიძესა და კ. ბაქრაძეს, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ, მისი აზრით, მათი ნააზრევო ამ შეპასუვნებებს იწვევდა. კიდევ მეტი, მისთვის ისინი იყვნენ არა მარტო ღირსეული მეტოქენი, არამედ ღირსეული თანამოაზრენი, სხვაგვარად წარმოუდგენლად მიაჩნდა მას მათთან პოლემიკა. ასევე უდგებოდა ის სოკრატეს კრიტიკულ დამოკიდებულებას სოფისტებთან. მისი აზრით, სოკრატეს რომ ბევრი რამ საერთო ჰქონდა სოფისტებთან, ეს იყო სწორედ მიზეზი მათდამი მკაცრი კრიტიკული დამოკიდებულებისა სოკრატეს მხრიდან. ამას ს. დანელია ავრცელებდა თავის თანამედ-

როვე ქართველ ფილოსოფოსებზეც. „ასეა ყოველთვის — უსასტიკესი ბრძოლის წარმოება ჩვენ სწორედ იმათთან გვიხდება, ვინც სხვებზე უფრო ახლო დგას ჩვენთან, მაგრამ ბოლომდის არ მოგვეყვება და შუა გზაზე გეტოვებს“¹. ის გარემოება, რომ ს. დანელიას კრიტიკა თითქმის ყოველთვის გამოირჩეოდა მკაცრი ტონით და მოკლებული იყო თბილსიტყვაობას, აიხსნება იმით, რომ ქათინაურები მას არ მიაჩნდა საქმისა და ადამიანებისადმი ქეშმარიტი სიყვარულის გამოვლინებად. და ეს ეხება არა მარტო მის კრიტიკოსებს, არამედ ყველა ღირებულებას, რომელთა მიმართ იგი თავის დამოკიდებულებას განსაზღვრავდა.

მის მიერ წამოყენებული დებულებები ს. დანელიას არ მიაჩნდა აბსოლუტურ ქეშმარიტებად და მათდამი კრიტიკულ დამოკიდებულებას თვითონაც ავლენდა, რაც ჩანს იქიდან, რომ როდესაც ის დარწმუნდებოდა ამა თუ იმ დებულების უსწორობაში, მას ცვლიდა ახალი დებულებით, ზოგჯერ — საწინააღმდეგოთიც. ასეთი იყო მისი დამოკიდებულება დემოკრიტეს ფილოსოფიის ღირებულებებისადმი, აგრეთვე პარმენიდეს მსოფლმხედველობის იდეალისტურობის თუ მატერიალისტურობის საკითხისადმი... მაგრამ თუ ს. დანელია არ თმობდა სადავო დებულებას, ეს იმას ნიშნავდა, რომ იგი მტკიცედ იყო დარწმუნებული წამოყენებული დებულების ქეშმარიტებაში.

როგორი კრიტიკული იყო ის საკუთარი თვალსაზრისისა და ნაშრომებისადმი, აშკარად ჩანს იმ შენიშვნებსა და შესწორებებში, რომლებიც ავტორს შეჰქონდა თავისი ნაშრომების ახალ გამოცემებში.

ნახევარსაუკუნოვანი მოღვაწეობის მანძილზე სერგი დანელიას მრავალი პაექრობა ჰქონდა მეცნიერთა წრესთან. ერთ-ერთი პირველი დისკუსია მან გაუმართა ღიმიტრი უზნაძეს. საკითხი ეხებოდა არაენობიერის მნიშვნელობას ლაიბნიცის ფილოსოფიაში.

ჯერ კიდევ უნივერსიტეტში მოსვლამდე ს. დანელია აქვეყნებს მრავალ საყურადღებო შრომას ისტორიის, პედაგოგიკის, ეკონომიკისა და სხვ. სფეროდან. ს. დანელიას სამეცნიერო მოღვაწეობა უნივერსიტეტში მოსვლიდან პოულობს სრულ გაშლას. ამ პერიოდში გამოდის მისი შრომები ანტიკურ ფილოსოფიაში. 1925 წელს წარადგინა სადოქტორო დისერტაცია, 1927 წ. კი სერგი დანელია ქართველ მეცნიერთა შორის ერთ-ერთი პირველი იცავს სადოქტორო დისერტაციას თემაზე: „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველო-

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 28.

ბა¹. იმავე წელს თბილისის უნივერსიტეტმა იგი ერთი წლით მიაგ-
ლინა მოსკოვსა და ლენინგრადში. როგორც ს. დანელია ავტობიო-
გრაფიაში აღნიშნავს, უნივერსიტეტის ადმინისტრაციის მხრივ ეს
იყო დიდი პატივისცემა, რადგან „ასეთი შესაძლებლობა ყოველთვის
როდი ჰქონდა თბილისის უნივერსიტეტს“. 1929 წლიდან სერგი და-
ნელია უნივერსიტეტის პროფესორია. ანტიკურ ფილოსოფიასთან
ერთად ამ პერიოდში ის განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენს ქართვე-
ლი და რუსი მოაზროვნეებისადმი. აქვეყნებს შრომებს ჩერნიშევს-
კის, გრიბოედოვის, ტოლსტოის, ვაჟა-ფშაველასა და სხვათა შესახებ.

1927 წ. თბილისის უნივერსიტეტში შემოიღეს რუსული ლიტე-
რატურის ისტორიის კურსი, რომლის წაკითხვა დაეწალა ს. დანე-
ლიას. 30-იან წლებში მას უნივერსიტეტში უზღებდა შემდეგი დის-
ციპლინების წაკითხვა: 1. ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია; 2. ახა-
ლი ფილოსოფიის ისტორია; 3. პედაგოგიურ მოძღვრებათა ისტო-
რია; 4. პედაგოგია; 5. დასავლეთ ევროპის საზოგადოებრივი აზრის
ისტორია; 6. რუსული ლიტერატურის ისტორია. გარდა ამისა მას
მიჰყავდა სპეცკურსები.

პროფ. ს. დანელიას მოღვაწეობა ფილოსოფიის ისტორიის გარ-
და ნაყოფიერად წარიმართა რუსული ლიტერატურის ისტორიაშიც.
მან შეიმუშავა გრიბოედოვის შემოქმედების სრულიად ახალი გაგე-
ბა, რაც საფუძვლად დაედო მის შრომას გრიბოედოვის მსოფლმხე-
დველობის შესახებ (რუსულ ენაზე) და მოხსენებას კიევის, ბაქოს,
ერევნისა და თბილისის უნივერსიტეტების გაერთიანებულ სამეცნი-
ერო სესიაზე 1935 წ., სადაც ავტორმა დაასაბუთა, რომ გრიბოედო-
ვის პიესის „საფუძველია მწყობრი ფილოსოფიური მსოფლქვერტა,
რომელიც ამ პიესას აქცევს არა მხოლოდ რუსული, არამედ მთელი
მსოფლიო ლიტერატურის შესანიშნავ ქმნილებად“ („ცხოვრების
გზა“). 1933 წ. თბილისის უნივერსიტეტში დაარსდა რუსული ლიტე-
რატურის ისტორიის კათედრა, რომლის უცვლელი ხელმძღვანელი

¹ პროფ. მ. კანკავას შრომაში ს. დანელიას შესახებ მის ოპონენტებად და-
სახელებულნი არიან პროფესორები შ. ნუცუბიძე და დ. უზნაძე, მაგრამ ავტორს
გამოჩნა, რომ ერთ-ერთი ოპონენტი იყო გრიგოლ ფილიმონის ძე წერეთელი,
მაშინ როდესაც ამ ფაქტით განსაკუთრებით ამაყოფა ს. დანელია.

ს. დანელია ავტობიოგრაფიაში ხაზს უსვამს ამ გარემოებას და აღნიშნავს,
რომ გრიგოლ წერეთელი იყო მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, პეტერ-
ბურგის უნივერსიტეტის ყოფილი პროფესორი. ს. დანელია ახლო ურთიერთო-
ბაში ყოფილა გრიგოლ წერეთელთან, რასაც ადასტურებს ის ფაქტი, რომ სა-
დოქტორო დისერტაციაში იგი იმოწმებს ანტიკურობის ძეგლთა წერეთლისეულ
თარგმანებს, რომლებიც ჯერ კიდევ მხოლოდ ხელნაწერის სახით არსებობდა.
„ჭენოფანე კოლოფონელი“... გვ. 64.

1947 წლამდე იყო ს. დანელია. მას დიდი დამსახურება მიუძღვის რუსული ლიტერატურის ისტორიის კვლევის დარგში, რაც ალინიშნა იმით, რომ 1937 წელს თბილისის უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობამ დაცვის გარეშე წარადგინა ს. დანელია ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხზე. უმაღლესმა საატესტაციო კომისიამ მას მიანიჭა პროფესორის წოდება ფილოლოგიის დარგში (ფილოსოფიაში ეს წოდება 1929 წლიდან ჰქონდა). ს. დანელიას დამსახურება ლიტერატურული კრიტიკის დარგში ალინიშნა იმით, რომ 1934 წელს ის აირჩიეს საქართველოს მწერალთა კავშირის წევრად (ლიტერატურული კრიტიკის სექციაში). 1936 წ. არჩეულ იქნა აგრეთვე პუშკინის საიუბილეო კომიტეტის წევრად და აქტიურად მონაწილეობდა საქართველოში დიდი რუსი პოეტის იუბილეს ჩატარებაში.

1936 წ. ის აირჩიეს უმაღლესი საატესტაციო კომისიის წევრად. საბჭოთა მთავრობამ დააფასა ს. დანელიას მეცნიერული ღვაწლი და 1944 წელს მას მიენიჭა მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება. ომის პერიოდში დაჯილდოვდა მედლით „დიდ სამამულო ომში მამაცური შრომისათვის“, 1946 წელს კი — „საპატიო ნიშნის ორდენით“ დააჯილდოვეს. ამ პერიოდში ის ინტენსიურად მუშაობს არისტოტელეს, რუსოს, სპინოზასა და ფილოსოფიის სხვა კლასიკოსთა ნაშრომების თარგმანებზე. 1949 წ. ის გაათავისუფლეს უნივერსიტეტიდან, რამაც მასში გარკვეული გულგატეხილობა გამოიწვია, მაგრამ მისცა შესაძლებლობა უფრო მეტი დრო დაეთმო მეცნიერული მუშაობისათვის.

1954 წლიდან ს. დანელია მუშაობას იწყებს ფილოსოფიის ინსტიტუტში უფროს მეცნიერ თანამშრომლად ნახევარ განაკვეთზე. შეთავსებით მუშაობს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში რუსული ენის მასწავლებლად. ამ პერიოდის შესახებ მართებულად შენიშნავს პროფ. მ. კანკავა: „სინანული უნდა გამოვთქვათ იმის გამო, რომ დანელია ეროვნული კულტურის ინტერესებისათვის პირდაპირი დანიშნულებით მაქსიმალურად არ ყოფილა თავის დროზე გამოყენებული (თუნდაც ისეთ უმნიშვნელოვანეს უბანზე, როგორიცაა ანტიკური ფილოსოფიის თარგმნის საკითხები) და რომ ხშირად მას ბედის ნებით უნივერსიტეტში უხდებოდა „რუსულ ენის პრაქტიკული მეცადინეობის“ ჩატარება“¹.

ს. დანელია არ ეკუთვნოდა იმ ადამიანთა რიცხვს, ვისაც დრო-

¹ М. В. Канкава, Проф. С. И. Данелиа. Тбилиси, журн. «Русский язык в грузинской школе», 1968, № 4, стр. 46.

ბოთი სიძნელები გულს უტრუებს საქმეზე. ის ჩვეული ენერგიით სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდე მუშაობდა თავისი ცხოვრების საზრისად გამხდარ ფილოსოფიური აზროვნების პრობლემებზე. უკანასკნელ პერიოდში მან განიზრახა შეექმნა მონოგრაფია კანტის შესახებ, რაც მეტად დროული მოვლენა იყო, ამავე დროს განაგრძობდა მუშაობას მთარგმნელობით ასპარეზზე. მას დაუმთავრებელი დარჩა სპინოზას „ეთიკის“ თარგმანი. ბევრი მეტად ღირებული მისი ნამოღვაწარიდან დაიკარგა. ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ სერგი დანელიასეული თარგმანის პოვნა. ასევე, გამოსაცემად გამზადებული „ფილოსოფიური წერილები“ არ არის მიკვლეული. დიდი მკვლევარი და სახელოვანი მეცნიერი 75 წლის ასაკში 1963 წლის 20 მარტს გარდაიცვალა საბრძოლო პოსტზე. მოკვდა იქ, სადაც მისი ნამდვილი ადგილი იყო, კათედრაზე ოპონენტობის დროს. სიკვდილის წინაშე მას ქედი არ მოუხრია. უნებლიეთ გვახსენდება მის შრომაში მოტანილი ეპიკურეს ფრაზა: „რა დამოკიდებულება აქვს ჩვენთან სიკვდილს? არაფერია. სანამ ჩვენ ვარსებობთ, სიკვდილი არ არის, როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ არ ვიქნებით“. თავის ცხოვრების უკანასკნელ დღეს, მან როგორც ოპონენტმა, დისერტანტს, სხვათა შორის, უსაყვედურა მისი შრომების მოუხსენებლობა დისერტაციაში და ეს საყვედური მან განაზოგადა საერთოდ ახალგაზრდა მკვლევარების მიმართ, რაც მან ძალზე ლამაზად გამოთქვა თავის უკანასკნელ სიტყვებში და რაც თავისებურ ანდერძს წარმოადგენდა ქართველი ახალგაზრდობისადმი. მან ახალგაზრდა ქართველი მკვლევარების მისამართით განაცხადა: თქვენ თუ არ გვახსენებთ, ვინ უნდა გვახსენოს. ჩვენ ვწერდით ქართულ ენაზე, ქართველი მკითხველისათვის და პირველ რიგში მისგან მოველით მოხსენიებას. ამ დროს შეუტია მას გულმა და ს. დანელიამ თავისი ჩვეული ვაჟკაცური შემართებით ბოდიში მოიხადა, მიშველებასაც უარი განაცხადა, კათედრიდან ჩამოსული კარებამდის მივიდა და იქ შეეგება სიკვდილს.

აქ შეიძლება გაგიჟოროთ ქსენოფონტის სიტყვები, ნათქვამი სოკრატეს მისამართით: „განა შეძლო ვინმეს ასე დიდებულად მომკვდარიყო, განა რომელი სიკვდილი შეიძლება იყოს უფრო მშვენიერი იმ სიკვდილზე, რომელსაც კაცი ულამაზესად ეგებება? განა შეიძლება იყოს უმშვენიერეს სიკვდილზე ბედნიერი სიკვდილი? განა რომელი სიკვდილია უბედნიერეს სიკვდილზე უფრო ნეტარი“¹.

ს. დანელია დასაფლავებულია ქართველ მოღვაწეთა დიდუბის პანთეონში.

¹ ქ ს ე ნ ფ ო ნ ტ ი, მოგონებები სოკრატეზე... თბილისი, 1973, გვ. 146.

სერგი დანელია და ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგიური პრინციპები

სამეცნიერო შრომების გამოქვეყნება ს. დანელიამ XX საუკუნის პირველ ათეულ წლებში დაიწყო, მაგრამ მისი მეცნიერული პროტული 20-იან წლებში ჩამოყალიბდა. ის სწორედ ამ პერიოდში აღწევს „აკმეს“ აყვავებას და სწორედ ამ დროის შრომები წარმოადგენენ მისი დახასიათებისათვის ძირითადს, უპირველესად გვევლინება, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი, ერთდროულად აქვეყნებს გამოკვლევებს ძველი და ახალი ფილოსოფიის ისტორიიდან. ამ სახის კვლევა გრძელდება და ფილოსოფიის ისტორია ს. დანელიას მუშაობის ძირითად სფეროდ რჩება შემდგომ პერიოდშიც, როდესაც ის პარალელურად იკვლევს ლიტერატურის ისტორიას. 20-იან წლებში ს. დანელიას კვლევის ძირითადი მიმართულებაა ანტიკური ფილოსოფია; — მიუხედავად მოღვაწეობის სფეროთა მრავალფეროვნებისა (პედაგოგიკა, ლიტერატურის ისტორია, ენათმეცნიერება, ფილოსოფია, მთარგმნელობითი მუშაობა) და იმის მიუხედავად, რომ თითოეულ სფეროში ს. დანელიამ უზარმაზარი მემკვიდრეობა დატოვა, მისი, როგორც მეცნიერის განმსაზღვრელი პროტული იყო ფილოსოფიის, სახელდობრ, ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია. უნდა აღინიშნოს, რომ ანტიკური ფილოსოფიის კვლევაში მას ჩვენში წინამორბედები არ ჰყოლია. ის პირველი იყო ამ საქმეში. იგი ზედმიწევნით ფლობდა კლასიკურ ენებს, აგრეთვე ევროპულ ენებსაც, ამიტომ თავისუფლად შეეძლო ესარგებლა პირველწყაროებით. ეს მას საშუალებას აძლევდა განეხილა ევროპელ მეკვლევართა მიერ ბერძნულ ფილოსოფიაზე დაწერილი შრომები და დაედგინა მათში მოცემულ ინტერპრეტაციათა შესაბამისობა-შეუსაბამობა პირველწყაროებთან. ეს გარემოება ს. დანელიას სრულ უფლებას აძლევდა ყველა თავისი შრომის შესახებ იგივე ეთქვა, რაც თავისი „წინასაყრატული ფილოსოფიის“ შესახებ თქვა: „ეს წიგნი არ უნდა იყოს კომპილაციური ნაშრომი, ზოგადი ადგილების გამეორება და წმინდა მეცნიერულ მნიშვნელობას მოკლებული მოვლენა. აქ მოცემულია ცდა ბერძნული ფილოსოფიური თეორიების საკუთარი

აპერცეფციისა პირველწყაროებზე დაყრდნობით“¹. ს. დანელიას აზროვნებისათვის დამახასიათებელია მასალის ორიგინალური გააზრება. ის გამოირჩევა არსებული ინტერპრეტაციის მიღებას კრიტიკული ანალიზის გარეშე. ყოველი მისი დებულება არის ცდა ახალი გზის ძიებისა მეცნიერებაში. მეცნიერებაც და ცხოვრებაც მისთვის წარმოადგენდა ბრძოლის არენას, სადაც მას გამარჯვება შეეძლო მხოლოდ დამოუკიდებელი აზროვნებისა და მოღვაწეობის გზით. ამიტომ მას მეცნიერული და მორალური უფლებაც ჰქონდა ეთქვა, რომ „აზროვნების დამოუკიდებლობა უდიდესი ღირებულებაა, კაცის მონათუ მასსაკუთარი აზრი არ აქვს“².

ს. დანელიას ფილოსოფიის ისტორიულ გამოკვლევებს ისტორიული მასალის გადმოცემასთან ერთად თან ახლავს ფილოსოფიის ისტორიის მეთოდების თეორიული ანალიზი. ისტორიული კვლევის დაწყებამდე ის იმუშავებს კვლევის გარკვეულ თეორიულ პრინციპებს, რომლებმაც უნდა უზრუნველყონ გამოკვლევის მეცნიერული ხასიათი და ღირებულება. ფილოსოფიის ისტორიის კვლევაში ამოსავალი მეთოდოლოგიური პრინციპია დებულება, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის პოზიტიური მეცნიერება და არა მსოფლმხედველობა. ამ დებულების მიღება მკვლევრისაგან მოითხოვს ფილოსოფიის ისტორიის ობიექტურ შემეცნებას. ფილოსოფია მსოფლმხედველობაა და ყოველი ფილოსოფოსი გარკვეული პოზიციიდან წყვეტს ამა თუ იმ პრობლემას, მაგრამ როდესაც მეცნიერმა ფილოსოფიის ისტორიული განვითარება უნდა გამოიკვლიოს, ს. დანელიას აზრით, ამოსავალი უნდა იყოს აზრი, რომ ფილოსოფიის ისტორია არაა მსოფლმხედველობა და მკვლევარმა აქ საკუთარი პოზიცია არ უნდა შეიტანოს. ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის ობიექტურობის ერთ-ერთ ხელისშემშლელ ფაქტორად ს. დანელიას მიაჩნდა ფილოსოფიის ისტორიის დაყვანა ავტორის მსოფლმხედველობაზე. ფაქტიურად ფილოსოფიის ისტორია არ უნდა იყოს დამოკიდებული იმაზე, როგორ გვესმის ჩვენ, როგორც მკვლევარს, ფილოსოფია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ობიექტურობის ნაცვლად მივიღებთ ფილოსოფიის ისტორიის ისეთ სურათს, რომელიც იქნება ჩვენი საკუთარი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების ასახვა და მთელი ფილოსოფიის ისტორია გახდება ის გზა, რომელსაც მივყავართ ჩვენს ფილოსოფიამდე. ს. დანელია ფილოსოფიის ისტორიის ასე-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1926, წინასიტყვაობა.

² იქვე.

თი გაგებისათვის აკრიტიკებს ჰეგელსა და პოზიტივისტებს. მიუთითებს, რომ ასეთ გაგებაში მიიღება ფილოსოფიის განვითარების ხელოვნური სქემები, მისი დამახინჯებული სურათი და იმოწმებს ენგელსის მიერ ჰეგელის მეთოდის კრიტიკას.

ს. დანელია განიხილავს ფილოსოფიის ისტორიის აგების მეთოდთა სიმრავლეს და ყოველ მათგანს თვლის კვლევის პროცესში აუცილებელ მომენტად. ფილოსოფიის ისტორიკოსის ამოცანად მას მიაჩნია ისტორიული ფაქტების დადგენა, მათი დაკავშირება სისტემად, ამით ისტორიული თეორიის აღდგენა და შემდეგ — თეორიათა შორის კავშირისა და მათი ცვალებადობის დასურათება. ისტორიული ფაქტების აღდგენა მკვლევრისაგან მოითხოვს საკვლევი მასალისადმი კრიტიკულ მიდგომას. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის გამოყენებით. ამოდ არ ჩაუვლია ს. დანელიას სპეციალიზაციას ფილოლოგიისა და ისტორიის დარგში. მისი შრომები ფილოსოფიის ისტორიაში ფილოსოფიური მასალისადმი კრიტიკულ-ფილოლოგიური მიდგომისა და ისტორიის თეორიული განხილვის ერთიანობის შედეგია. მას შემდეგ, რაც ისტორიულ ფაქტებს გაატარებს კრიტიკული ანალიზის შუქზე, მას აუცილებლად მიაჩნია ამ ფაქტებზე აგებული თეორიის რეკონსტრუქცია, რისთვისაც აუცილებლად თვლის თეორიის შემქმნელ პიროვნების ცხოვრების გათვალისწინებას, რათა ნათელი გახდეს, რა ფაქტორებმა განაპირობეს ამა თუ იმ თეორიის შექმნა, ავტორის ცხოვრების რა მომენტებმა განსაზღვრეს თეორიის ასეთი სახე. პოლ ვალერი წერს: «В самом деле, не существует теории, которая не являлась бы тщательно препарированным эпизодом некоей автобиографии»¹

ს. დანელია აქ მეტად მნიშვნელოვან პრინციპს აყენებს. „ფილოსოფიური თეორია ფილოსოფოსის გონებრივი ნაყოფია, როგორც ასეთს მას აუცილებლად თან ახლავს მისი შემქმნელი პიროვნების ნიშნები... ვინც ამა თუ იმ თეორიის აღდგენას ცდილობს ამ თეორიის შესახებ დარჩენილი ცნობების საშუალებით, მან უნდა იცოდეს, რა ადამიანი იყო თეორიის შემქმნელი, მოაზროვნე და რამ აიძულა ის საკუთარი შეხედულება შეექმნა... მან უნდა გამოარკვიოს შესასწავლი მოაზროვნის ბიოგრაფია და განსაკუთრებით წამოწიოს წინ ის მომენტი, რომელმაც გააღიზიანა ეს მოაზროვნე და აიძულა ის თავისი შთაბეჭდილება ამ გაღიზიანების შესაფერის ფილოსოფიურ მოძღვრებაში გამოეთქვა“². ეს

¹ Поль Валери. Об искусстве, стр. 407.

² ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 11.

პრინციპი მეტად მნიშვნელოვანია, რადგან ყოველი ფილოსოფია არა მარტო სამყაროს გააზრების ცდაა, არამედ ადამიანის დამოკიდებულებაც ამ სამყაროსადმი. ფილოსოფია არის მსოფლმხედველობა და მასში ადამიანი აქსოვს თავის სუბიექტსაც. ეს რომ მართლაც ასეა, შეიძლება ორი მიმართულებით დასაბუთდეს: ფილოსოფოსების ფილოსოფიური ბიოგრაფიების ანალიზით და ფილოსოფიის ისტორიკოსების მიერ კვლევაში ამ პრინციპის გამოყენების შედეგიანობით. სანიმუშოდ შეიძლება გავიხსენოთ კ. იასპერსის ფილოსოფიური ავტობიოგრაფია, რომელშიც ის აღნიშნავს, რომ მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი ფაქტორი იყო საკუთარი ფიზიკური ვითარებით გამოწვეული სულიერი განწყობილება. ავადმყოფობის შედეგად ის ბავშვობიდანვე მოკლებული იყო ამქვეყნიური სინარულის მრავალ ფორმას, რომელთაც შეეპლოთ მისი ყურადღება სხვა მხრივ წარემართათ. ის პირადად ყოველთვის საზღვრითი სიტუაციების წინაშე იდგა, რომლის თეორიაც მისი ფილოსოფიაა. ამიტომ წერს იგი, „ჩემი ცხოვრების ყველა გადაწყვეტილება საკუთარი მუწყოფიერების ძირითადი ფაქტებით იყო განპირობებული“¹.

ფილოსოფიის ბურჟუაზიული მკვლევრები ასეთ პრინციპს წარმატებით იყენებენ მრავალ მსოფლმხედველობათა კვლევაში, მაგალითად, ნიცშეს ფილოსოფიის მიმართ. თანამედროვე მარქსისტული ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის კვლევაში ბიოგრაფიულ მომენტს სულ უფრო მეტ ყურადღებას უთმობენ. მაგალითად, ხელოვნებაშეცოდნე ვ. პროკოფიევი მონოგრაფიაში გოიას შესახებ ლაპარაკობს იმაზე, თუ როგორ განაპირობა გოიას ფიზიკურ მდგომარეობაში პონმზარმა ცვლილებებმა მის მიერ სამყაროს აღქმის ცვლილება. რასაკვირველია, ეს არ იყო ერთადერთი ფაქტორი, მაგრამ ერთ-ერთი კი იყო გოიას მსოფლმხედველობის ცვლილებისა. პროკოფიევის სიტყვით, „ჩვენ არავითარ შემთხვევაში არ შეგვიძლია შევამციროთ იმ პირადი უბედურების მნიშვნელობა, რომელიც თავს დაატყდა გოიას და ემუქრებოდა მის სიცოცხლეს, შემდეგ კი უკან დაიხია, მაგრამ თან წალო არა მარტო მისი სმენა, არამედ ახალგაზრდობაც... მისთვის სამყარო გაჩუმდა, ჩაეფლო დამთრგუნავ ღუმელში, რომელიც ასე ტრაგიკულად იგრძნობა მის „კაპრიზოსში“. მაგრამ ამავე დროს ჩვენ არ შეგვიძლია ამ პირად უბედურებაზე დავიყვა-

¹ K. Jaspers, Philosophische Autobiographie წიგნი: K. Jaspers, Stuttgart, 1957, S. 6.

ნოვ ვოას შემოქმედების ყველა ან ძირითადი ცვლილებანი¹. ამ პრინციპით იკვლევს ბერდიაევი დოსტოევსკის მსოფლმხედველობას. ის წერს: «Достоевский принадлежит тем писателям, которым удалось раскрыть себя в своем творчестве. В судьбе своих героев он рассказывает о своей судьбе, в их сомнениях — о своих сомнениях, в их раздвоениях — о своих раздвоениях... Он всего себя вложил в свои произведения, и по ним можно изучить его»².

შემდეგი მომენტი, რომლისთვისაც მკვლევარი გარკვეულ მეთოდს გვთავაზობს, ეს არის კავშირი ფილოსოფიურ თეორიათა შორის. ფილოსოფიური თეორია არაა მოწყვეტილი მის წინარე განვითარებას. ყოველი ახალი ეპოქა წინამავალის მხრებზეა. ასევეა ფილოსოფიაშიც. ყოველი ახალი ფილოსოფიური სისტემა მემკვიდრეობას იღებს წარსულიდან და თავის მხრივ უანდერძებს მომავალს. ეს გარემოება მოითხოვს მათ შორის მაკავშირებელი რგოლების დადგენას, რომელნიც გააერთიანებენ წარსულს აწმყოსთან და აწმყოს — მომავალთან. თეორიათა შორის კავშირის საკვლევად ს. დანელია გვთავაზობს პრაგმატულ მეთოდს. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ს. დანელიას არ ესმოდა, რომ ახალი ფილოსოფიის წარმოშობა არ არის განპირობებული მხოლოდ წარსული ფილოსოფიური სისტემებით, რომ არსებობს სხვა ფაქტორებიც, რომელნიც განსაზღვრავენ ფილოსოფიურ განვითარებას.

ს. დანელია ფილოსოფიური წყაროს გარდა ახალი მსოფლმხედველობის განმაპირობებლად მიიჩნევს ბუნებრივ და სოციალურ გარემოს. კიდევ მეტი, იდეათა განვითარებაზე ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გავლენას, მისი აზრით, ახდენს ეკონომიკა. ბერძნული იდეოლოგიის მითოლოგიურ პერიოდზე ის წერს: „ახსნა ამ მოვლენებისა უნდა ვეძიოთ ეკონომიურ ვითარებაში“³. მკვლევარი აქვე იძლევა ბერძნული წარმოების და ბერძენთა საეკონომიკური თეორიების, მათ სოციალურ ფენებად თუ კლასებად დაყოფის ანალიზს და ყოველივე ამას იყენებს ფილოსოფიის განვითარების ასახსნელად. მაგრამ ამათ გვერდით ს. დანელია მხედველობის გარეშე არ ტოვებს და ვერც დატოვებდა ფილოსოფიურ სისტემათა იმანენტურ კავშირს, მათ შორის მემკვიდრეობას და აყალიბებს ამ მემკვიდრეობის კვლევის ძირითად მეთოდოლოგიურ პრინციპსაც.

¹ В. Прокофьев, «Капричос» Гойи, Москва, 1969, стр. 15.

² Н. Бердяев, Мировоззрение Достоевского, Прага, 1923, стр. 27—28.

³ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 42.

მხოლოდ ეს ფაქტორი რომ განეხილა, მისი მეთოდოლოგია ცალ-მხრივი იქნებოდა, მაგრამ ვინაიდან ს. დანელიას თვალსაზრისით თეორიათა იმანენტური კავშირი მხოლოდ ერთ-ერთი რგოლია ფილოსოფიის განვითარების განმაპირობებელ მოვლენათა ჯაჭვში, ს. დანელიას არ მიეწერება იდეათა ფილიაციის თეორიის წარმომადგენლობა. მისი აზრით, ფილოსოფიის სისტემა იმიტომ კი არაა ისტორიული, რომ იგი არსებობდა, არამედ იმიტომ, რომ გავლენა მოახდინა ფილოსოფიის შემდგომ განვითარებაზე. თუ ამას აღვნიშნავთ, მაშინ ეს ფილოსოფიური სისტემა „ისტორიული განვითარების მთავარი ხაზის გარეშე დარჩენილა. ასეთი მოაზროვნის შეხედულებები არც არის განხილვის ღირსი ფილოსოფიის ისტორიაში“. ამით ფილოსოფიის ისტორია თავს აღწევს კუთრივთა კრებულის ფორმას.

ყოველივე ზემოთ თქმული, — ფაქტების დადგენა, თეორიის აღდგენა და თეორიათა შორის კავშირის გამოკვლევა, — წარმოადგენს ობიექტური ვითარების აღწერას, მაგრამ ისტორიკოსი ამით არ კმაყოფილდება, ის ვითარებას აფასებს კიდევ. ს. დანელიას აზრით, ასეთი შეფასების სამი მეთოდი არსებობს: მატერიალური, ანუ სუბიექტური, ფორმალური, ანუ ლოგიკური და ფილოსოფიის-ისტორიული, ანუ სპეკულატიური. პირველი მეთოდის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ისტორიული მოძღვრება იზომება მკვლევრის მსოფლმხედველობის მასშტაბით. მკვლევარი აქებს მასთან ახლომდგომ მოაზროვნეს და აძაგებს თავის მოწინააღმდეგეებს. ფსიქოლოგიურად ასეთი დამოკიდებულება გასაგებია, მაგრამ ლოგიკურად იგი არ არის გამართლებული. ლოგიკური არგუმენტაციის უქონლობის გამო ამ მეთოდს სუბიექტური ეწოდება. მსოფლმხედველობათა კლასობრივი განსაზღვრულობა ს. დანელიასთვის უცხო რომ არაა, ამის ნიმუშად გამოდგება პარმენიდეს მსოფლმხედველობის ანალიზი, რომელშიც პარმენიდეს სიძულვილი მასისადმი და მისი იდეალიზმი მკვლევარს დაკავშირებული აქვს პარმენიდეს არისტოკრატიულ წარმოშობასთან. საერთოდ, მისი აზრით, იდეალიზმისთვის ყოველთვის დამახასიათებელი იყო კლასობრივი უთანასწორობის დასაბუთება. „არისტოკრატიზმი ხშირად დაკავშირებულია იდეალიზმს მსოფლმხედველობაში. თუ ორი ადამიანი, რომელნიც ფიზიკურად ღიდად არ განსხვავდებიან, სხვადასხვა უფლებით სარგებლობენ საზოგადოებაში, როგორ შეიძლება ეს უთანასწორობა დასაბუთდეს, თუ არა იმით, რომ ფიზიკური თანასწორობა არ წყვეტს ყველაფერს? ფიზიკურის ქვეშ ან უფრო მაღლა დგას არაფიზიკური ანუ იდეალური არსი და სწორედ ის არის, რომ თავ-

ვისუფლებას აძლევს ერთ ადამიანს მეორე ადამიანი ჩაგროს. ამიტომ რევოლუცია მატერიალისტური და ფენომენალისტური მსოფლმხედველობით არის ხშირად გაუღნითილი, რადგან ის მოითხოვს თვალსაჩინო თანასწორობის დამრღვევ უთანასწორო დამოკიდებულებათა მოსპობას. აქ არის სწორედ საძიებელი სოციალური სარჩული პარმენიდეს მსოფლმხედველობისა, რომელიც საკვირველი თანმიმდევრობით გატარებული იდეალიზმია¹.

მკვლევარი მაღალ შეფასებას აძლევს ლოგიკური კრიტიკის მეთოდს, რომელიც ისტორიული თეორიის ამოცანების გარკვევას, ამ ამოცანების გადაწყვეტას და მისი მართებულობის შემოწმებას ემსახურება, რის გამოც საშუალებას იძლევა „ღრმად ჩავწვდეთ ფილოსოფიური მოძღვრების შინაარსს“. ეს კრიტიკა იმანენტურია.

მესამე მეთოდი ფილოსოფიის ისტორიულ სისტემას აფასებს იმ წვლილით, რაც მან შეიტანა ფილოსოფიის განვითარებაში. ეს მეთოდიც ს. დანელიას დადებით შეფასებას იმსახურებს. აღნიშნულია, რომ ჰეგელთან ერთად ამ მეთოდს დადებითად აფასებდა სოლომონ დოდაშვილი.

ეს მეთოდები კვლევის პროცესში ერთიანად გამოიყენება. მათი პარმონიული „გამოყენება ქმნის აზროვნების განვითარების ფილოსოფიის ისტორიულ სურათს“. მეთოდთა ამ სქემატურ დახასიათებას მკვლევარი შეავსებს უშუალოდ კვლევის პროცესში, როდესაც მასალის ანალიზთან ერთად მიუთითებს ამ მასალისადმი მიდგომის მეთოდებზე და მათ ღირებულებაზე.

ს. დანელია დიდი თაყვანისმცემელი იყო ბერძნული კლასიკური კულტურისა, განსაკუთრებით ბერძნული ფილოსოფიისა. მისი აზრით, ფილოსოფია დაიწყო ძველი საბერძნეთით და იქვე მიაღწია სრულ აყვავებას. ყოველივე შემდგომი იყო იმ პრობლემატიკის დამუშავება, რომელიც ჯერ კიდევ ძველმა ბერძნებმა წამოაყენეს. ამიტომ უთმობს ის ასე დიდ ადგილს ბერძნული კულტურის ანალიზს და მის დაპირისპირებას აღმოსავლურ კულტურასთან. მისი აზრით, ყოველივე კარგი, რაც არის კაცობრიობის ისტორიაში, ანტიკურობაში პოულობს დასაბამს. ბერძნული კულტურის თაყვანისცემა მარტო სერგი დანელიას როდი ახასიათებს. კულტურის მკვლევართა შორის ორი აზრი არ არსებობს იმის თაობაზე, რომ ბერძნულმა კულტურამ მანამდე არსებულ კულტურათა შორის განვითარების უმაღლეს საფეხურს მიაღწია და რომ მან ითამაშა განმსაზღვრელი როლი შემდგომი კულტურების ჩამოყალიბებაში.

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 103—104.

როგორც ლოსევი აღნიშნავს, „მე-5 საუკუნეში ჩვ. წელთაღრიცხვამდე ბერძნულმა კულტურამ სწრაფი ევოლუცია განიცადა. ისე რომ ამ კულტურის ჩქარი შიმშილება დღესაც განცვიფრებას იწვევს ძველი საბერძნეთის თითქმის ყველა ისტორიკოსში“¹. აღსანიშნავია, რომ მარქსიზმის კლასიკოსები ბერძნულ კულტურას თვლიდნენ წარსულის საუკეთესო ფენომენად. შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ მარქსმა თავისი სადოქტორო დისერტაციის თემა სწორედ ბერძნული ფილოსოფიის სფეროდან აიღო და ამ შრომას თვლიდა პირველ ნაბიჯად შემდგომ უფრო ფართო ხასიათის ნაშრომებისათვის ბერძნული ფილოსოფიის თემატიკაზე. გვიანდელი პერიოდის მარქსი ისევ იმ აზრისაა, რომ ბერძნული კულტურის ძეგლები ძველი სამყაროს უმაღლესი საფეხურია და ისინი ახლაც „ესთეტიკურ სიამოვნებას გვაგრძნობინებენ და გარკვეული აზრით ნორმისა და მიუწვდომელი ნიმუშის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ“².

ს. დანელიას კვლევაში ის აზრი დომინირებს, რომ ბერძნული კულტურა აღმოსავლურზე უფრო მაღლა იდგა და ფილოსოფიაში მთელი შემდგომი განვითარება ბერძნებიდან იღებს სათავეს. მაგრამ ეს არ ნიშნავს აღმოსავლური კულტურის უარყოფას. საკითხის დაწვრილებითი ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ბერძნულ სამყაროს ს. დანელია უპირატესობას ანიჭებს, როგორც მითოლოგიისა და რელიგიისაგან ფილოსოფიური აზროვნების გაჩეჩვნის პირველ ფორმას. მისი აზრით, მხოლოდ საბერძნეთში გამოიყო ფილოსოფიური კითხვა: რა არის ყოველივე და რისგან შედგება ის? ეს პირველად თალესთანაა დასმული და ფილოსოფიის ისტორიაც აქედან იწყება. აღმოსავლეთში კი მითოლოგია, რელიგია და ფილოსოფიური ნააზრევი ერთი მთლიანობაა.

ს. დანელიას მოსაზრებანი ბერძნული ფილოსოფიის, როგორც ანტიკური აზროვნების უმაღლესი საფეხურის შესახებ მთლიანად და სავსებით ეთანხმება ენგელსის მოსაზრებას ამ საკითხზე. ენგელსი გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებდა ბერძნულ ფილოსოფიას არა მხოლოდ წინარე, არამედ შემდგომი პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნების, კერძოდ ახალი დროის მეტაფიზიკური მეთოდის წინაშე. იგი აღნიშნავდა: „თუ მეტაფიზიკა ცალკეულ დეტალებშია მართალი ბერძნების მიმართ, სამაგიეროდ, ბერძნები მთლიანში არიან

А. Ф. Лосев, История античной эстетики, Москва, 1969, стр. 6.

² კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, თბილისი, 1953, გვ. 297.

მართალი მეტაფიზიკის მიმართ. ეს არის ერთი იმ მიზეზთაგანი, რის გამოც ჩვენ იძულებული ვართ ფილოსოფიაში ისევე, როგორც მრავალ სხვა დარგში მუდამ დაეუბრუნდეთ იმ პატარა ხალხის მიღწევებს, რომელსაც უნივერსალურმა ნიჭმა და მოღვაწეობამ ისეთი ადგილი დაუმკვიდრა კაცობრიობის განვითარების ისტორიაში. როგორსაც ვერც ერთი სხვა ხალხი ვერ დაიჩემებს. ხოლო მეორე მიზეზი ისაა, რომ ბერძნული ფილოსოფიის მრავალფეროვან ფორმებში უკვე მოიპოვება ჩანასახში წარმოშობის პროცესში თითქმის ყველა შემდეგი დროის მსოფლმხედველობათა სახეები“¹.

ს. დანელია ბერძნული ფილოსოფიის თვითმყოფლობასა და აღმოსავლეთისაგან მის დამოუკიდებლობას იცავდა ყველა შემთხვევაში, — როგორც ზოგადად, ისე ცალკეული მოაზროვნეების მიმართ. ამის ერთ-ერთი საბუთია მისი გამოსვლა „ავესტას“ ფილოსოფიური იდეების შესახებ მაკოველსკის მოხსენების გამო. მაკოველსკის მოხსენების ძირითადი თეზისი იყო იმის მტკიცება, რომ ზოროასტრის მოძღვრებამ გავლენა მოახდინა პერაკლიტეს, დემოკრიტეს, პითაგორასა და ჰეგელის მოძღვრებაზეო. ს. დანელია „ავესტას“ გარშემო არსებული ლიტერატურისა და ზოროასტრის მოძღვრების ძირითადი იდეების ბერძნულ ნააზრევთან შედარებითი ანალიზით ასაბუთებს, რომ შეუძლებელია ზოროასტრის მოძღვრებას ბერძნულ ფილოსოფიაზე რაიმე გავლენა მოეხდინა. მაკოველსკი ამტკიცებდა, რომ „ავესტადან“ ანტიკურმა და ახალმა ფილოსოფიამ ისესხა დაპირისპირებულთა ბრძოლის უნივერსალური ბატონობის იდეა. ს. დანელია აღიარებს. რომ ბერძნულ ფილოსოფიაში დაპირისპირებულთა ბრძოლის იდეას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ისევე როგორც „ავესტაში“, რომელშიც კეთილი, ნათელი აპურაზმღა და ბოროტი, ბნელი ანგრა მანიუ განუწყვეტლად დაპირისპირებული არიან ერთმანეთთან. კითხვა ისმის. შეეძლოთ თუ არა ბერძნებს დაპირისპირებულთა ბრძოლის პრინციპი აეღოთ „ავესტადან“? ამ კითხვაზე ს. დანელია პასუხობს: „ჩემი აზრით, შეუძლებელია აქ უბრალო დასესხება ყოფილიყო თუნდაც იმ მიზეზით, რომ „ავესტაში“ დაპირისპირებულთა ბრძოლის შესახებ აზრი რელიგიურ გარსშია გახვეული. ის გამოხატულია მითოლოგიურ სახეებში და არა ცნებებში. „ავესტის“ შემდგენლებმა იცოდნენ, რომ აგურა—მაზდა ებრძვის ბოროტ ანგრა მანიუს, მაგრამ თუ მათ არ ჰქონდათ დაპირისპირებულობის ცნება, საეჭვოა იმის ვარაუდი, რომ მათ იცოდნენ, რომ ეს არის დაპირისპირებულთა ბრძოლა.

¹ ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბილისი, 1954, გვ. 35.

დაპირისპირებულობის ცნება, როგორც ფილოსოფიური ცნება, შეიმუშავეს ბერძნებმა, რომელთაც შექმნეს შესაბამისი ტერმინი $\alpha\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\varsigma$. თუ შევძლებდით „ავესტაში“ აღმოგვეჩინა ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინის შესატყვისი სიტყვა, მხოლოდ მაშინ გვეჩნებოდა საფუძველი გველაპარაკა ბერძნული ფილოსოფიის დამოკიდებულებაზე „ავესტაზე“.

ს. დანელიას აზრით, „ავესტას“ გავლენაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, სანამ არ გადაილახება შემდეგი დაბრკოლება: „ავესტას“ რელიგიური მსოფლმხედველობა მკაცრად გამოსახულ დუალისტურ ხასიათს ატარებს; ორი ღმერთი ებრძვის ერთმანეთს და ეს ბრძოლა სამყაროს ორ მტრულ ბანაკად თიშავს, მაგრამ სულ სხვა ხასიათისაა ბერძნულ ფილოსოფიაში დაპირისპირებულთა ბრძოლა. ავიღოთ, მაგალითად, ჰერაკლიტე. ვინ არის იგი? დუალისტია თუ მონისტია? მე ვფიქრობ, რომ ჰერაკლიტე უფრო მონისტია, ვიდრე დუალისტი, რადგან ჰერაკლიტეს მოძღვრებით დაპირისპირებულთა ბრძოლა განპირობებულია მათი ერთიანობით. რომ არ იყოს ერთიანობა, სამყაროს საფუძველში რომ არ იყოს ერთიანი ლოგოსი, მაშინ არავითარი დაპირისპირებულობა და ბრძოლა არ იქნებოდა. მართალია, ჰერაკლიტეს სიტყვებით „ომი არის ყოველივეს მამა“, მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ასე განსაზღვრა სამყარო გონმა, ერთიანმა ლოგოსმა.

...ცნობილი ორიენტალისტის ვეზენდოკის აზრით, რომელმაც ამას წინათ გამოსცა წიგნი ირანის ხალხთა კულტურაზე, ...ავესტა არ ცნობს არსებას, რომელიც ამადლებული იქნებოდა აგურა მაზდასა და ანგრა — მანიუზე, აქედანაა მისი დუალიზმიც. ერთი სიტყვით, ავესტას რელიგიური მოძღვრება დუალისტურია, კლასიკური პერიოდის საბერძნეთის ფილოსოფიური თეორიები კი... მონიზმისაკენ იხრებიან“.

მაკოველსკის მოხსენებაში ბერძნულზე აღმოსავლური აზროვნების გავლენის დამადასტურებელ ერთ-ერთ ფაქტად მოტანილი იყო დებულება, რომ ზოროასტრს შეხვდა პითაგორა ბაბილონში, სადაც ზოროასტრმა თავისი მოძღვრება შეიმუშავა. ს. დანელია უარყოფს ზოროასტრის გავლენას პითაგორას ფილოსოფიაზე და მათი შეხვედრის შესაძლებლობასაც. „ცნობა იმის შესახებ, რომ პითაგორა ბაბილონში შეხვდა ზოროასტრს იმდენად ნაკლებად სარწმუნოა, რომ საფუძველს არ გვაძლევს ისტორიულ ფაქტად ჩავთვალოთ. თვით მომხსენებელი პითაგორთან ზოროასტრის შეხვედრის ცნობას ლეგენდას უწოდებს, მაგრამ საიდანაა ეს ლეგენდა? რამდენადაა იგი სარწმუნო? თუ ზოროასტრი ჩვენ ერამდე 583 წ.

გარდაიცვალა, ხოლო პითაგორა ჩვენ წელთაღრიცხვამდე 572 წ. დაიბადა, როგორც ეს მიღებულია თანამედროვე მეცნიერებაში, მაშინ ნათელი იქნება, რომ პითაგორას არ შეეძლო შეხვედროდა ზოროასტრას, რადგან ზოროასტრას სიკვდილის წელს, ე. ი. 583 წ. ჩვენ ერამდე, პითაგორა ჯერ კიდევ არ იყო დაბადებული. სავსებით ცხადია, რომ პითაგორა ზოროასტრისაგან ვერავითარ დარიგებას ვერ მიიღებდა“.

ასევე უარყოფითად ეკიდება ს. დანელია მტკიცებას ზოროასტრის გავლენის შესახებ პერაკლიტეს ფილოსოფიაზე. ეს დებულება გასულ საუკუნეში წამოაყენა გლადიშმა, რომლის წინააღმდეგ გამოვიდა ცელერი. გლადიშის დებულება გაიმეორა მაკოველსკიმ და მის წინააღმდეგ გამოდის დანელია. იგი აჩვენებს, რომ პერაკლიტეს ფილოსოფიისათვის საკმაო წყაროები არსებობდა ბერძნულ სამყაროში და იგი არ საჭიროებდა აღმოსავლური აზროვნების გამოყენებას (ამავე დროს, ს. დანელია არ უარყოფს იმ ფაქტს, რომ პერაკლიტე იცნობდა ზოროასტრის მოძღვრებას).

„პერაკლიტეს მთელი ფილოსოფია საკმაოდ კარგად აიხსნება ბერძნული წყაროებით. ვინც იცნობს პერაკლიტეს წინამორბედთა ფილოსოფიას, მისთვის პერაკლიტეს ფილოსოფიის აღმოცენება არაა გამოცანა, რადგან ნათელია, როგორ წარმოიშვა იგი მილეტის ფიზიკიდან. ერთი სიტყვით, ბერძნულ ნიადაგზე საკმაო მონაცემები არსებობს, რომელნიც სავსებით დამაკმაყოფილებლად ახსნიან პერაკლიტეს ფილოსოფიის საწყისებს და ამისათვის არ მოითხოვენ სხვა (არაბერძნული) წყაროების განხილვას“.

ანალოგიურად ასაბუთებს ს. დანელია პეგელის ფილოსოფიის დამოუკიდებლობას ზოროასტრის მოძღვრებისაგან.

ს. დანელია დაუღალავი იყო ბერძნული კულტურის თვითმყოფლობისა და დამოუკიდებლობის მტკიცებაში. ამისთვის მას შეეძლო მრავალმხრივი არგუმენტირება, დამყარებული ბერძნული ყოფისა და აზროვნების მთელი სიმდიდრის ღრმა ცოდნაზე.

აღმოსავლეთისა და ბერძნული კულტურის მიმართების საკითხი მეტად რთულია. შეუძლებელი იყო ს. დანელიას ნახევარი საუკუნის წინ ყველაფერი ისე გადაეწყვიტა, როგორც დღესაა მისაღები. მაგრამ ამ საკითხში მისი ნააზრევო მეტად მნიშვნელოვანია საკითხის დასმის, მის გარშემო არსებული ლიტერატურის მიმოხილვის და ვრცელი არგუმენტაციის გამო, რასაც იშვიათად შევხვდებით უახლეს ლიტერატურაში. ს. დანელიას აზრით, ბერძნული კულტურა აღმოსავლეთის „კულტურის ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს“. მაგრამ იგი მაინც კატეგორიულად უარყოფს აღმო-

სავლეთში ფილოსოფიის არსებობას და მისი გავლენის შესაძლებლობას ბერძნულ ფილოსოფიაზე. სერგი დანელიას აზრით. აღმოსავლეთში არ არსებობდა ფილოსოფიური აზროვნებისათვის აუცილებელი პირობები — პიროვნების თავისუფლება, დისკურსიული აზროვნება და სხვ. თუნდაც დავუშვათ აღმოსავლეთში ფილოსოფიის არსებობა, იგი ბერძნებისთვის მიუწვდომელი იქნებოდა, რადგან აღმოსავლელთა შეხედულებები ჩამოყალიბებული იყო რელიგიურ ლიტერატურაში, რომელიც საიდუმლოებას წარმოადგენდა. მკვლევარი ეთანხმება აღმოსავლეთში კულტურის განვითარების მაღალი დონის აღიარებას, მაგრამ გამოიკჩავეს ფილოსოფიურ კულტურას. მისი აზრით, ბერძნებს აღმოსავლეთიდან შეეძლოთ მიეღოთ ტექნიკური ცოდნა, ამასთანავე გარკვეული გავლენა განიცადეს აღმოსავლური რელიგიური კულტებისაგან. საერთოდ, მკვლევრის აზრით, უცხო ტომებთან დაახლოებით ბერძენთა თვალთახედვა გაფართოვდა. მათ შეიძინეს გარკვეული ცოდნა გეომეტრიის, მათემატიკისა და ასტრონომიის დარგში. მაგრამ ს. დანელია ბერძნებზე აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ გავლენას უარყოფს და ბერძნული ფილოსოფიის წყაროს ბერძნულ მითოლოგიაში ეძებს. იგი იზიარებს არისტოტელეს აზრს, რომ აზროვნების პროცესში ფილოსოფემა ჩნდება მითოლოგიისაგან. საილუსტრაციოდ მოჰყავს საბერძნეთის მაგალითი. „საბერძნეთის ფილოსოფიის განვითარების პირველი საფეხური ამ შეხედულების მშვენიერი ილუსტრაციაა, მართლაც, ბერძნული ფილოსოფიისათვის ამოსავალი იყო ბერძნული მითოლოგია. ორ ძირითად დებულებად იშლება მითოლოგიაში გამოთქმული საბერძნეთის რელიგიური რწმენა აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით: 1. მსოფლიო არის კოსმოსი, 2. კოსმოსის მიზეზი არის ღვთაებრივი ძალა“. ბუნებრივი დასკვნა ამ ორი საწყისიდან ყოველივეს მიზეზად ღმერთის გამოცხადება უნდა ყოფილიყო, მაგრამ, მკვლევრის აზრით, აზროვნება არ ჩერდება ამ ზოგად მიზეზზე. ის ეძებს კონკრეტულ საგანთა კონკრეტულ მიზეზებს და მაშინ დგება პრობლემა, რომელიც თაღისმა დააყენა. ამრიგად, ბერძნული ფილოსოფია არაა უნიადგო. ის გარკვეულ წყაროს მოიცავს, მაგრამ ეს წყარო ბერძნულის გარე სამყაროში კი არაა, არამედ ბერძნულ მითოლოგიაში. ამ ფილოსოფიის წყაროს ასეთი ახსნა სავსებით ემთხვევა ბერძნული ხელოვნების წყაროს მარქსისტულ გაგებას. მარქსის აზრით, „ბერძნული ხელოვნება და ეპოსი საზოგადოებრივი განვითარების გარკვეულ ფორმებთანაა დაკავშირებული. ეს ნიშნავს, რომ ბერძნული ხელოვნ-

ნება არ შეიძლება წარმოიშვას თანამედროვე ან წინარე კულტურის პირობებში. ბერძნული ხელოვნების ნიადაგი საკუთარ სინამდვილეშია.

ბერძნული მითოლოგია შეადგენდა ბერძნული ხელოვნების არა მარტო არსენალს, არამედ მის ნიადაგსაც... ბერძნული ხელოვნების წანამძღვარს წარმოადგენს ბერძნული მითოლოგია, ე. ი. ბუნება და თვით საზოგადოებრივი ფორმები, უკვე გამომუშავებულნი შეუცნობელ-ხელოვნებითი წესით ხალხური ფანტაზიის მიერ. ეს არის მისი მასალა. მაგრამ არა ყოველი მითოლოგია, ე. ი. არა ყოველი შეუცნობელ-ხელოვნებითი გადამუშავება ბუნებისა (აქ, ამ უკანასკნელში იგულისხმება ყოველივე, მაშასადამე, საზოგადოებაც). ეგვიპტური მითოლოგია ვერასოდეს ვერ იქნებოდა ბერძნული ხელოვნების ნიადაგი და მშობლიური წიაღი¹. შეუძლებელია უფრო ნათლად საკითხის დაყენება, ვიდრე მარქსთანაა და მის გამეორებას წარმოადგენს ს. დანელიას მიერ დასაბუთება ბერძნული ფილოსოფიის ბერძნულ ცხოვრებასა და მითოლოგიასთან განუყრელი კავშირისა და უცხო წყაროდან მისი სრული დამოუკიდებლობის შესახებ.

ს. დანელიას აზრები შეუძლებელია გაუიგივდეს იმათ მოსაზრებებს, ვისაც მიაჩნდა, რომ ფილოსოფია და კულტურა დასავლეთ ევროპის კუთვნილებაა. ცნობილია, რომ ასეთი თვალსაზრისი გამოავლინა გ. ფ. ალექსანდროვმა თავის წიგნში „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორია“. სწორედ ამ წიგნის შესახებ გამართულ დისკუსიაზე გამოსვლაში გამოავლინა ს. დანელიამ თავისი შეხედულება მთელი სიცხადით. იგი დაუპირისპირდა ალექსანდროვის კონცეფციას და გააკრიტიკა ის მთელი სიღრმით. პროფესორი ს. დანელია საკითხს აყენებს ერთიანი საკაცობრიო ფილოსოფიის შესახებ, რომელიც წარმოიშობა და ვითარდება ამა თუ იმ ქვეყანაში (როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში), მაგრამ არაა რომელიმე მათგანის ეროვნული კუთვნილება. იგი საკაცობრიო აზროვნების საგანძურს წარმოადგენს, ამიტომ მეცნიერს დაუშვებლად მიაჩნია სათაური „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის ისტორია“. „პირველ რიგში თვალში გვეცემა ამ წიგნის არცთუ ისე მთლად ჩვეულებრივი სათაური „დასავლეთ ევროპული ფილოსოფიის ისტორია“. ასეთი სათაური არ შეესაბამება წიგნის შინაარსს, რომლის ერთი განყოფილება ეხება ძველ ბერძნულ ფილოსოფიას... თვითონ ტერმინი „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფია“,

¹ კ. მარქსი, პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის, გვ. 296—297.

თუმცა მას მარტო ალექსანდროვი როდი იყენებს, მეჩვენება არანაოელ და არამართებულად. არის ინგლისური, ფრანგული, გერმანული. რუსული ფილოსოფია, მაგრამ ფილოსოფიის ყველა ეს ნაციონალური ფორმები ერთიანი საკაცობრიო ფილოსოფიის ნაწილებია. ტერმინი „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფია“ შეიძლება რაციონაირად ემუქრობოდეს ამ ერთიანობის იდეას. მართალია, შესაძლებელია ფილოსოფოსობის ინგლისური ეროვნული ტიპი დავუპირისპიროთ გერმანულს. ან რუსული ფილოსოფოსობის ტიპი — ფრანგულს, მაგრამ შეუძლებელია მართებულად ჩავთვალოთ ე. წ. „დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიის“ დაპირისპირება ყველა არადასავლური ევროპულისადმი. განა გვაქვს საკმაო საფუძველი, რომ მოაზროვნეები — ვოლტერი, რუსო, კანტი დასავლეთ ევროპის იარაღის მქონე გალიაში მოვათავსოთ? განა მართალი არ იყო გერენი. რომელიც წერდა, რომ დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში დაბადებული და გაზრდილი ფილოსოფოსები ზოგჯერ რუსეთში უფრო მეტი ყურადღებით სარგებლობდნენ, ვიდრე სამშობლოში, რომ 40-იანი წლების მოსკოვში დიდი ენთუზიაზმით იკითხებოდა არამხოლოდ ჰეგელის, არამედ მისი უფერული კომენტატორების ნაშრომებიც. განა შეიძლება იმ კემშარიტების უარყოფა, რომ დიდი ფილოსოფოსები ეკუთვნიან უფრო იმ ხალხებს, ვისაც ესმის და უყვარს ისინი, ვიდრე იმათ, ვინც ისინი ფიზიკურად დაბადა.

მაგრამ, თუ ვოლტერი, კანტი, რუსო შეუძლებელია გამოვაცხადოთ დასავლეთ ევროპის კუთვნილებად, მაშინ კიდევ უფრო ნაკლები საფუძველი არსებობს პლატონისა და არისტოტელეს გამოცხადებისათვის დასავლეთევროპელ ფილოსოფოსებად. რუსებს, სერბებს, ბულგარელებსა და ქართველებს არ აქვთ საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ უარი თქვან პლატონსა და არისტოტელეზე, რომელიც მათი კულტურის შემადგენელი ელემენტები გახდნენ. საქართველოში ცნობილი იოანე პეტრიწი პროკლეს ქართულ ენაზე თარგმნიდა და კომენტარს უკეთებდა ჯერ კიდევ იმ დროს, როცა დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში არისტოტელესაც კი არ იცნობდნენ¹.

ფილოსოფიის ისტორია ს. დანელიას წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების ერთიანი ხაზი, რომელსაც ახასიათებს საკითხების დასმა და მათზე პასუხში პროგრესირება. ამის გარეშე ფილოსოფიის ისტორია მნიშვნელობას დაკარგავდა. ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, თუ ის კემშარიტად ისტორიულია თავისი

¹ С. Дanelia, Об одном учебнике по истории философии, 1—2 ხელნაწერი ინახება ს. დანელიას პირად არქივში.

მნიშვნელობით და არა მხოლოდ წარსულისადმი კუთვნილების აზრით, ფილოსოფიურ აზროვნებაში შემდგომი საფეხურის განმსაზღვრელს წარმოადგენს და ამ გზით დღევანდულობისთვისაც მნიშვნელოვანია. განვითარების ამ ერთიანი სურათის მოხაზვაა ის ურთულესი ამოცანა, რომელიც დგას ყოველი მეკლევრის წინაშე. ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია დიალექტიკური პროცესია, განვითარების მსვლელობაა და მთავარია ამ დიალექტიკურ პროცესში მონაწილეობდეს მხოლოდ ის, რაც ნამდვილად იმსახურებს ფილოსოფიის სახელს და რისი ისტორიაც ფილოსოფიის ისტორია იქნება. ფილოსოფიის განვითარების უარყოფელთა არგუმენტაცია ს. დანელიას მიაჩნია იმის შედეგად, რომ არ არსებობდა ფილოსოფიის ისეთი ისტორია, რომელიც ნამდვილად აჩვენებდა ფილოსოფიის განვითარებას. მაგრამ, მისი აზრით, ეს არ არის არგუმენტი ფილოსოფიის ისტორიის წინააღმდეგ. თუ ვინმე ვერ ამჩნევს გარკვეულ რეალობას, ეს არ აძლევს მას საფუძველს უარყოს ეს რეალობა. „ვინც იმ გარემოების მიხედვით, რომ მე-18 საუკუნეს არ გააჩნდა ფილოსოფიის მეცნიერული ისტორია, გამოიყენას ფილოსოფიის უარყოფელ დასკვნას, იმავე შეცდომას ჩაიდენს, რასაც ჩაიდენდა ყველა, ვინც იმის გამო, რომ სოციალური ცხოვრების განვითარებას მე-18 საუკუნეში ვერ ამჩნევდნენ, იმ დასკვნას გამოიყენადა, თითქმის კაცობრიობის სოციალური ცხოვრება არ ვითარდება და ამიტომ ერთ ფორმაშია გაყინული. სოციალური ცხოვრება რეალობაა, ის ვითარდება და მას ისტორიაც აქვს. რეალობაა ფილოსოფიაც და ამიტომ არც ის არის მოკლებული განვითარებას“¹. ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის ისტორია არ წარმოადგენდა უბრალოდ შეხედულებათა ცვლის არენას. ეს რომ ასე ყოფილიყო, ფილოსოფიის ისტორიას არ ექნებოდა ღირებულება. ფილოსოფიის ისტორია ჭეშმარიტების კვლევაში თანდათანობით წინსვლის სურათია, როდესაც არა მარტო საკითხის გადაჭრა, არამედ საკითხის დაყენებაც განიცდის პროგრესს და აუცილებელია ამ პროგრესირებადი მსვლელობის ანალიზი. ს. დანელია ეძებს ფილოსოფიის ისტორიულ განვითარებაში სისტემათა ურთიერთკავშირებს, როგორც თვითონ აღნიშნავს, ცდილობს ჩაწედეს „ლოგიკურ კავშირს. რომელიც აერთებს მოახროვნეთა დებულებებს ურთიერთშორის“ და არ კმაყოფილდება „ამ დებულებათა მშრალი აღნუსხვით“. ეს არის ფილოსოფიის განვითარების შინაგანი კანონზომიერების ძიება, რომლის გარეშე არ არსებობს

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 15.

განვითარება. სულიერ ცხოვრებას, როგორადაც არ უნდა იყოს იგი განპირობებული მატერიალურით, თავისი შინაგანი კანონზომიერება გააჩნია. სერგი დანელია ფილოსოფიის განვითარების ანალიზებს არა მარტო იმის გამო, რომ ჩვენ ამ გზით მივიღივართ თანამედროვე ფილოსოფიამდე, არამედ იმის გამოც, რომ ამ გზაზე იწრთობოდა ქვეშაირი. ამდენად, მისთვის ფილოსოფიის ისტორია არაა წარსულის უბრალო სასაფლაო. ის არის გზა და ხიდი თანამედროვე ფილოსოფიამდე მისასვლელად. ფილოსოფიური თეორია ისევე შეუძლებელია ისტორიის გარეშე, როგორც ფილოსოფიის ისტორია თეორიის გარეშე. ამიტომ ს. დანელია ფილოსოფიის ისტორიის გამოკვლევით, ჰეგელის სიტყვებით რომ ვთქვათ, მიზნად ისახავდა „თვით ამ მეცნიერებაში შესვლას“. ის საესეებით იზიარებდა ჰეგელის მტკიცებას, რომ „ფილოსოფიის ისტორია გამოხატავს იმას, როგორ შედის ისტორიული შინაარსი ფილოსოფიის მეცნიერებაში, რომ ფილოსოფიის ისტორია მეცნიერულია და, უფრო მეტიც, ფილოსოფიაში მთავარ ადგილს იკავებს“¹.

ფილოსოფიის ისტორიის კვლევაში, ს. დანელია არ კმაყოფილდება ფილოსოფიის განვითარების იმანენტური კანონზომიერების გამოკვლევით, ის მიზნად ისახავს ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების სოციალური საფუძვლების დემონსტრირებასაც. „მსოფლმხედველობათა ევოლუციის გაშუქების დროს ჩვენ ვცდილობდით გავგეგოთ ამ ევოლუციის სოციალური პირობები, რისთვისაც უხვად ვსარგებლობდით ისტორიული მასალით... რაც უფრო მტკიცედ გვეჩვენა შეგნებული აზროვნების კავშირი საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან, მით უფრო კარგად ვიქნებოდა დაზღვეული უტოპიებისაგან“², — წერს ის. მაგრამ თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში სოციალური პირობებისა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ცნება ს. დანელიას არა აქვს გააზრებული სწორად მეტოდოლოგიური პოზიციიდან, რადგან მათში არ შეაქვს ადამიანთა საზოგადოების განვითარების განმსაზღვრელი ფაქტი — საზოგადოებრივი წარმოება. მისთვის ბერძნული კულტურისა და აზროვნების განვითარების ობიექტურ ძალას ბუნებრივი და კულტურული ისტორიული გარემო შეადგენს. ბუნებრივი გარემოს ანალიზის დროს ის იმოწმებს მონტესკიეს და ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ბერძნული კულტურის მიღწევები საბოლოოდ განპირობებული იყო საბერძნეთის გეოგრაფიული მდებარეობით და კლიმატითაც

¹ Гегель, История философии, Соч., т. IX, стр. 14.

² ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, წინასიტყვაობა, გვ. 1.

კ. არაფერი უჩვეულო არაა იმის მტკიცებაში, რომ „არ შეიძლება ფიზიკური გარემოს უყურადღებოდ დატოვება“, რომ „ბუნებას დიდი მნიშვნელობა აქვს ადამიანისათვის“. ანალოგიურ აზრებს მარქსიც გამოთქვამდა, რომელიც ადამიანთა ცხოვრების მატერიალურ პირობათა შორის ასახელებდა „როგორც მათ მიერ მზად ნაპოვნ, ისე მათი საკუთარი მოქმედებით შექმნილ პირობებს“. პირველში მარქსს შეჰყავდა როგორც ადამიანთა ფიზიკური თვისებები, ისე „მათ მიერ მზად ნაპოვნი ბუნებრივი პირობები — გეოლოგიური, ჰორო-ჰიდროგრაფიული, კლიმატური და სხვა“. მარქსის აზრით, „ყოველი ისტორიოგრაფია უნდა ამოდიოდეს ამ ბუნებრივი საფუძვლებიდან და მათი საბეცვლილებებიდან, რომელთაც ისინი ისტორიის მსვლელობაში ადამიანთა შემოქმედების მეოხებით განიცდიან“¹. მაგრამ ეს დებულებები არ ამართლებს ს. დანელიას მტკიცებას: „ადამიანი თბილ სამხრეთში ისეთი არ არის, როგორც ცივ ჩრდილოეთში“². მართალია, ს. დანელია აკრიტიკებს მონტესკიეს და მის თეორიას „ცალმხრივ აბსტრაქციად“ შიიჩნევს, მაგრამ ეს ცალმხრივობა და გეოგრაფიული გარემოს როლის გაზვიადება დამახასიათებელია ადრეულ პერიოდში მისი ნააზრევითვისაც. პირველ პერიოდში პროფ. ს. დანელიას პოზიცია სუსტია იმითაც, რომ, აღიარებს რა სოციალური გარემოსა და საზოგადოებრივი ცხოვრების მნიშვნელობას, იგი არ იძლევა ამ ცნებათა ანალიზს, ვერ ხედავს საზოგადოებრივი ცხოვრების ნამდვილ განმსაზღვრელ ძალებს.

ფილოსოფიის ისტორიული კვლევა ს. დანელიასთან ემყარება ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების თეორიული პრინციპების იმ გაგებას, რომელიც ჰეგელმა შეიმუშავა და რომელზედაც მარქსმა თქვა, რომ „მხოლოდ მისგან იწყება საზოგადოდ ფილოსოფიის ისტორია“. ისე, როგორც ჰეგელისათვის, ს. დანელიასთვისაც ფილოსოფიის ისტორია იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც ფილოსოფია გამოეყო მითოლოგიას და რელიგიას, როდესაც შესაძლებელი ხდება ემპირიული ცოდნის განსხვავება ფილოსოფიური სპეკულაციისაგან. ასეთად მიჩნეულია ბერძნული აზროვნების ის პერიოდი, რომელიც საკითხს სვამს სამყაროს პირველი საწყისის და მისი შემადგენლის შესახებ. არსებითად, ჰეგელის დასაბუთება გამოყენებული აქვს სერგი დანელიასაც იმის საჩვენებლად, თუ

¹ კ. მარქსი და ფ. ენგელსი, ფიიერბახი, მატერიალისტური და იდეალისტური შეხედულებების დაპირისპირება, თბილისი, 1971, გვ. 28, 29.

² ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 18.

რატომ არ შეიძლება ფილოსოფიის ისტორიის დაწყება არც ძველი აღმოსავლეთიდან და არც ბერძნული აზროვნების მითოლოგიური პერიოდიდან. თუმცა ს. დანელია კი არ იმეორებს ჰეგელის არეუმენტაციას, არამედ მას ავსებს ახალი არგუმენტებით, ათავისუფლებს მას ჰეგელის სისტემაში არსებულ ცალმხრივობათაგან. აღვნიშნოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ თუმცა ჰეგელმა უარი განაცხადა ფილოსოფიის ისტორიის აღმოსავლეთიდან დაწყებაზე, მაგრამ მის ფილოსოფიის ისტორიაში აღმოჩნდა აღმოსავლური აზროვნების ორი ნიმუში — ჩინურისა და ინდურის სახით.

ჰეგელის მიერ ფილოსოფიის ისტორიის დასაბუთებაში ბევრი არათანამიმდევრობაა. თუ თავის შეხედულებებს თანმიმდევრულად გაატარებდა, ჰეგელს უფლება არ ჰქონდა უარეყო აღმოსავლეთის ფილოსოფია მითოლოგიასთან და რელიგიასთან შერწყმის გამო, რადგან ჰეგელისთვის ფილოსოფია და რელიგია შინაარსით ერთი და იგივეა და მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ფორმაშია. კიდევ მეტი, ფილოსოფიას ის ამოცანად უსაზავს მიაღწიოს ისეთ სრულყოფილობას, რომელიც შესაძლებლობას მისცემდა, სწვდომოდა რელიგიის შინაარსს. ასეთ შემთხვევაში რელიგია გამოდის როგორც უფრო მაღალი საფეხური ფილოსოფიასთან შედარებით. ჰეგელის აზრით, კითხვაზე, თუ რა ზომით უნდა მივიღოთ ფილოსოფიის ისტორიაში რელიგიური მოძღვრებანი, უნდა ვუპასუხოთ სამი ფაქტორის გათვალისწინებით: პირველი — რელიგიის მითიური და ისტორიული ასპექტებისა და მათი ფილოსოფიასთან მიმართების გაშუქებით. მეორე — უნდა აღინიშნოს რელიგიაში აშკარა ფილოსოფიური დებულებები და მესამე — უნდა აღმოჩენილ იქნეს ფილოსოფია თეოლოგიის შიგნით. ამის შემდეგ ჰეგელი ასაბუთებს, რომ აზროვნების არც ერთი ეს სფერო არ შევა ფილოსოფიის ისტორიაში, რადგან მათში აზრი არაა თვითმყოფადად გამოვლენილი. მაგრამ როგორ შეთავსდება მტკიცება, რომ რელიგიასა და მითოლოგიაში მოცემულია ფილოსოფემები იმ თეზისთან, რომ არც ერთი და არც მეორე არ უნდა შევიდეს ფილოსოფიის ისტორიაში? თუ მათ აქვთ ფილოსოფიური მნიშვნელობა, ისინი უნდა შედიოდნენ მის ისტორიაშიც, თუ არა აქვთ ასეთი მნიშვნელობა, მაშინ მათ ფილოსოფიურობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. ს. დანელია ერთმანეთისაგან მიჯნავს რელიგიას, მითოლოგიასა და ფილოსოფიას და შეუძლებლად მიაჩნია ფილოსოფიურად იწოდოს რელიგიური ან მითოლოგიური მოძღვრებანი მაშინაც, როდესაც მათში ფილოსოფიური ელემენტებია. თუ ჰეგელი მაინც უშვებს, რომ მითოლოგია შეიძლება შეტანილ იქნეს ფილოსოფიის ისტო-

რიაში, თუმცა იქვე საპირისპიროსაც ამტკიცებს (ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 78, 79), სერგი დანელია კატეგორიულად გამოირიცხავს მითოლოგიას ფილოსოფიის ისტორიიდან. ასევე, ჰეგელთან მეცნიერების ისტორია არ შედის ფილოსოფიის ისტორიაში. კიდევ მეტი, პოპულარული ფილოსოფიაც, რომელიც ფორმითა და შინაარსითაც ჰგავს ფილოსოფიას, არ შევა ფილოსოფიის ისტორიაში, რადგან მისი წყაროა გული, ჩვენი ბუნებრივი ყოფიერება, რასაც ერთვის სუბიექტური თვითნებობა. ამ არგუმენტაციაში ჰეგელის პოზიციას უახლოვდება ს. დანელიას თეალსაზრისი. მაგრამ ეს არის მხოლოდ ფილოსოფიის ისტორიის თეორიული დასაბუთების სფერო და არ ეხება ფილოსოფოსების მოძღვრების გაგებას. აქ ს. დანელია შორდება ჰეგელის შეხედულებებს, რომლისთვისაც მთელი ფილოსოფიის ისტორია ფაქტიურად იდეალიზმის ისტორია იყო. ვ. ი. ლენინის თქმით, ჰეგელის კონცეფციის ეს მხარე იმის შედეგია, რომ „იდეალისტისთვის აუტანელია მატერიალიზმის სული“. ამიტომაც, რომ ჰეგელთან მთელი რიგი მოაზროვნეები მეორეხარისხოვნად იყვნენ წარმოდგენილნი, რადგან იგი მათ არ თვლიდა საკუთარი ფილოსოფიის მომამზადებლად. ვ. ი. ლენინის თქმით, ის მათ „დედინაცვალივით“ ექცეოდა. ჰეგელი ფაქტიურად უარყოფდა ფილოსოფიის ისტორიაში ობიექტურობას. ს. დანელიას კვლევის პრინციპი სულ სხვაა. ის ცდილობს სავსებით ობიექტურად და სრულყოფილად წარმოადგინოს ყოველი მოაზროვნე, ყოველგვარი მიაზრებების გარეშე. ამის მიუხედავად, ს. დანელია მაღალ შეფასებას აძლევს ჰეგელის „ფილოსოფიის ისტორიას“ და იმ პრინციპებს, რომლებიც ჰეგელმა შემოიტანა ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში. აღსანიშნავია, რომ ს. დანელიას აღიარებით „ჰეგელმა ეპოქა შექმნა ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში“. ჰეგელის შემდგომ ის მნიშვნელოვნად მიიჩნევს დილსის, ბარნეტის, ცელერის, კუნო ფიშერისა და სხვ. შრომებს, რომელნიც ობიექტურად და დეტალურად გადმოსცემდნენ წარსულ ნააზრევს. ამავე დროს იგი კრიტიკულად განიხილავს დასახელებულ ისტორიკოსთა მეთოდოლოგიურ პრინციპებს, აღნიშნავს ჰეგელის მიერ ზოგიერთი სისტემის უმართებულო და ზერელე გაშუქებას. მისი აზრით, ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორიას აკლია დეტალურობა. ანალოგიური აზრისა იყო მარქსიც. დემოკრიტესა და ეპიკურეს ფილოსოფიური სისტემების ჰეგელისეულ გადმოცემაზე მარქსი აღნიშნავდა: «Хотя Гегель в целом правильно определил общие черты названных систем, но при удивительно обширном и смелом плане его истории философии, с которой

вообще только и начинается история философии, он не мог вдаваться в детали. С другой стороны, взгляды Гегеля на то, что он называл спекулятивным *par excellence* (по преимуществу), мешали этому гигантскому мыслителю признать за указанными системами их высокое значение для истории греческой философии и для греческого духа вообще»¹.

ს. დანელიას ნაზრების ერთ-ერთი დადებითი მხარე ისაა, რომ იგი არ ცდილობს წარსული ფილოსოფიური სისტემების პრეზენტაციულად განხილვას. ის მათ ამ სისტემათა ეპოქის დონის შესაბამისად განიხილავს. ის არ ათანამედროვეებს ისტორიულ სისტემას, არამედ მისსავე ღირებულებებისა და ცნებების ჩარჩოში ათავსებს მას. ეს პრინციპი მეცნიერული ისტორიის შექმნის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა. არა მარტო მთელი მოძღვრება, არამედ ცალკეული ცნებებიც არ შეიძლება მოეწყვიტოთ იმ ეპოქას, რომელშიც ისინი წარმოიშვნენ, და განვიხილოთ თანამედროვე მნიშვნელობით. ს. დანელია პარმენიდეს შესახებ გამოკვლევაში აკრიტიკებს ნეოკანტიანელებს, რომელნიც პარმენიდეს ნაზრებს კანტიანურ ინტერპრეტაციას აძლევენ და ამტკიცებენ, რომ პარმენიდესთან ტრანსცენდენტალური დედუქციის პირველი გაგებაა მოცემული. ასევე იბრძვის ს. დანელია პარმენიდეს ნაზრებში დეკარტეს „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“-ის პირველი სახის ძიების წინააღმდეგ. ს. დანელიას აზრით, სუბიექტურობის ცნება „პარმენიდესთვის დაუძლეველი სიძნელე უნდა ყოფილიყო. დეკარტეს შეეძლო აზროვნების ინტუიტიური გაცნობა, ფაქტი „*cogito*“ მთელი მეტაფიზიკის ბოძად ექცია, მაგრამ პარმენიდეს, რომელიც ერთი საუკუნითაც არ არის დაშორებული თაღესს, დეკარტესთვის მიმსგავსება (მაშინ, როდესაც პირდაპირი წყაროები ამაზე სდუმან) დარღვევა იქნება ისტორიკოსისათვის საჭირო მასშტაბის“². პარმენიდეს ინტერპრეტაციასთან დაკავშირებით იგი ებრძვის პარმენიდეს მეტაფიზიკის ლოგიკისტურ განხილვას, აგრეთვე მისი მოძღვრების იდეალისტურ ან მატერიალისტურ გაგებას. ს. დანელიას მტკიცებით, პარმენიდე აზრის განმსაზღვრელად მიიჩნევს არსს. აზრში იგივეობა უნდა იყოს იმიტომ, რომ სინაპდვილეა იგივეობრივი. პარმენიდესთვის ჭერ კიდევ უცნობია საკითხი, მატერიალური წარმოშობს აზრს თუ პირიქით და, აქედან გამომდინარე,

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс, Из ранних произведений, Москва, 1956, стр. 24.

² პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1924, ტ. IV, გვ. 126.

მსოფლმხედველობის დაყოფა მატერიალიზმად და იდეალიზმად. ასეთია რამ უფრო გვიანდელი ხანის კუთვნილებაა. მაგრამ თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ერთ გარემოებას, სახელდობრ იმას, რომ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ცნებები არ ჰქონდა პარმენიდეს ხსენებული გარემოება ხელს არ უშლის მისი მოძღვრების მატერიალისტურ ან იდეალისტურ ხასიათს, ისე, როგორც ადამიანი პროზით ლაპარაკობს მაშინაც, როდესაც არ იცის, რა არის პროზა. სხვა მხრივ, ს. დანელიას მოთხოვნა, რომ არ შევიტანოთ ისტორიულად მოცემულ ნააზრევში ის მნიშვნელობა, რაც ანალოგიურ ნააზრევს დღეს შეიძლება ჰქონდეს, — მაგრამ მაშინ არ ჰქონია, და შემდგომი ეპოქის ცნებებით არ გავაანალიზოთ მოძღვრება, რომლის ეპოქაში ამ ცნებებს სხვა მნიშვნელობა ჰქონდათ, სავსებით მართებულია. ს. დანელიას აზრით, პარმენიდე აზროვნებისთვის იგივეობის კანონის მნიშვნელობას სინამდვილის იგივეობით ამტკიცებს. „ამრიგად, აზროვნების წესი მტკიცდება არსებულის წესის შეცნობის საშუალებით. ლოგიკა მტკიცდება მეტაფიზიკით, მაგრამ საკითხს, რად უნდა შეეფერებოდეს აზროვნების წესი სინამდვილეს, პარმენიდე ჯერ კიდევ არ აყენებს. ის კმაყოფილდება მხოლოდ ჰეშმარიტი აზროვნების განსაზღვრით და არ მიდის ამ განსაზღვრის არც იდეალისტურ, არც რეალისტურ ინტერპრეტაციამდის. მხოლოდ შემდეგ საფეხურზე ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებისა გამოიყოფა ორი მოწინააღმდეგე თეორია — რეალიზმი და იდეალიზმი... დავას იდეალისტებსა და რეალისტებს შორის იმის შესახებ, იდეალისტი იყო პარმენიდე თუ რეალისტი, ეცლება საფუძველი. ეს დავა არის შემოტანა პარმენიდეს მსოფლმხედველობაში ისეთი ცნებებისა, რომელნიც პარმენიდეს შეგნებისთვის ჯერ არ არსებობდნენ და მხოლოდ შემდეგში შემუშავდნენ“¹. როგორც აღვნიშნეთ, ეს უკანასკნელი მოსაზრება უმართებულოა. პარმენიდეს ფილოსოფია, ისევე როგორც ყოველი ფილოსოფიური სისტემა, შეიძლება განხილულ იქნეს იდეალიზმისა და მატერიალიზმის განზომილებით იმისდა მიუხედავად, იყო თუ არა შესაბამის ეპოქაში ეს ცნებები, რადგან ყოველი ფილოსოფიური სისტემა წარმოადგენს პასუხს განსაზღვრულ კითხვებზე. იმისდა მიუხედავად, ისტორიულ მოაზროვნეებს ესმით თუ არა, მათი პასუხი რომელ ბანაკში ათავსებს მათ მოძღვრებას, ამ პასუხის კვალიფიკაცია შეიძლება იდეალისტურად ან მატერიალისტურად.

¹ პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1924, ტ. IV, გვ. 128.

აღსანიშნავია, რომ ს. დანელიამ ეს შეცდომა გაასწორა: წმინდგომ
 შრომებში იგი პარმენიდეს იდეალისტად თვლის. ამ შემთხვევაში
 ს. დანელიას ამონაწერი საინტერესო იყო, როგორც მეთოდოლო-
 გიური პრინციპი, როგორც იმის მოთხოვნა, რომ ყოველი ფილო-
 სოფიური სისტემა შეფასდეს საკუთარი ღირებულებების მასშტა-
 ბით და რომ შეუძლებელია პარმენიდეს მივაწეროთ ნეოკანტიანუ-
 რი ან კარტეზიანული იდეები. ეს არის ერთ-ერთი ნიმუში ს. და-
 ნელიას გამოკვლევებში მოცემული მეთოდოლოგიური პრინციპი-
 სა, რომელიც მიმართულია წარსულის მოძღვრებათა შემდგომი
 ეპოქის ცნებათა ფონზე ახსნის წინააღმდეგ. არა თუ მოძღვრებები,
 არამედ ცალკეული ცნებებიც და სიტყვათა მნიშვნელობებიც
 მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ეპოქის ჩარჩოებში უნდა იყოს
 აღებული და არა თანამედროვე მნიშვნელობით, რადგან ეპოქათა
 ცვლილებასთან ერთად იცვლება სიტყვათა მნიშვნელობაც. ნიმუ-
 შად შეიძლება მოვიყვანოთ ს. დანელიასთან „სოფისტის“ და „სო-
 ფისტისკის“ ანალიზი. უპირველესად ის განიხილავს ამ სიტყვათა
 თანამედროვე მნიშვნელობას, აღნიშნავს, რომ მცდარის ჭეშმარი-
 ტად მოსაჩვენებელ მსჯელობას თანამედროვე ადამიანი სოფისტი-
 კას უწოდებს, ხოლო ამ მსჯელობის ავტორს — სოფისტს. ეს ნიშ-
 ნავს, რომ „სოფისტი“ ჭეშმარიტების თვალსაზრისითაც და მორა-
 ლურადაც დასაგმობია. მაგრამ, მკვლევრის აზრით, ამ მნიშვნელო-
 ბას ვერ გამოვიყენებთ წარსულის გასაგებად, რადგან საბერძნეთში
 ამ სიტყვას საპირისპირო მნიშვნელობა ჰქონდა. ამ სიტყვის ძირი
 ნიშნავს „გამოგონებას“, „გახერხებას“. მისგან არის ნაწარმოები
 აგრეთვე „სოფოს“, რაც ბრძენს ნიშნავს. მეცნიერი, ბრძენი „ეწო-
 დებოდა თავდაპირველად პიროვნებას, რომელიც თავისი გონებ-
 რივი განვითარებით ან პრაქტიკული მოხერხებით ჩვეულებრივ
 დონეზე მაღლა იდგა. გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, დიდი
 მეცნიერი, თვით კარგი ხელოსნებიც კი იყვნენ „სოფისტება“. არა-
 ფერი გასაკიცხავი ან დასაგმობი ამ სიტყვით არ აღინიშნებოდა“.
 მკვლევარი იმოწმებს ისტორიულ წყაროებს, რომელშიც მიათითე-
 ბულია, რომ სოფისტებს უწოდებდნენ ისეთ დიდ და პატივსაცემ
 მოაზროვნეებს, როგორნიც იყვნენ პროტაგორა, სოლონი. თალესი,
 ეპიმენიდე და თვით პლატონიც კი. როგორ ამაყად აცხადებდა პრო-
 ტაგორა: „მე ვაღიარებ, რომ სოფისტი ვარ და ვზრდი ადამიან-
 ნებს“. მკვლევარი არ ჯერდება სიტყვის მნიშვნელობის ასეთი შე-
 ცვლის ილუსტრაციას და სვამს საკითხს იმ მიზეზების შესახებ,
 რამაც ეს ცვლილებები გამოიწვია. იგი ამოდის მეტად მნიშვნელო-
 ვანი წანაშდღრიდან, რომელსაც კანონის ძალას ანიჭებს, — რომ

„სიტყვის მნიშვნელობა დამოკიდებულია საზოგადოების ფსიქოლოგიაზე, უკანასკნელი კი იცვლება ცხოვრების სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების ცვლილებასთან ერთად“ — და აჩვენებს ამ ცვლილებას სოციალურ ცხოვრებაში და, შესაბამისად, სიტყვის მნიშვნელობის შეცვლასაც. ამ ფაქტის ასახსნელად ს. დანელიას ვრცელი ისტორიული სურათი აქვს გადმოცემული.

თანამედროვე ფილოსოფიურ ლიტერატურაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სიტყვათა ეტიმოლოგიურ ანალიზს და სიტყვის მნიშვნელობის კავშირს ცნების შინაარსთან, იმის ჩვენებას, როგორ გადადის სიტყვის ყოველდღიური მნიშვნელობა ცნებობრივში. ასეთი ანალიზი მრავლადაა როგორც ნეოპოზიტივისტებთან, ისე ექსისტენციალისტებთან. საკმარისია გავიხსენოთ ჰაიდეს სპეციალური შრომები, მიძღვნილი საზრისისა და ღირებულების სიტყვიერ და ცნებობრივ მნიშვნელობათა ანალიზისადმი. მარქსისტულ ლიტერატურაში ამ საკითხს მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობა. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ფ. ენგელსის შრომა „ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობის შესახებ“, სადაც სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზი გამოყენებულია პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების ამსახველი კატეგორიების მნიშვნელობათა გასარკვევად. ასეთია, მაგალითად, ოჯახის აღმნიშვნელი familia-ს მნიშვნელობის ისტორიული ანალიზი, რომელშიაც გამოვლენილია მისი თავდაპირველი საზრისის განსხვავებულობა შემდგომ შეძენილისაგან. ასევე ფართოდაა წარმოდგენილი გვარის გამომხატველი სიტყვები გერმანულ, ლათინურ, ბერძნულ, სანკრიტულ, ანგლოსაქსურ, ძველ სკანდინავურ და სხვა ენებში. ანალოგიურია მეფის, ბაზილევსის, უზუცესის აღმნიშვნელი სიტყვების ანალიზი. ყოველი მათგანი დაკავშირებულია თანამედროვე ცნებობრივ მნიშვნელობასთან მათი თავდაპირველი სიტყვიერი მნიშვნელობის მოდიფიკაციით.

ს. დანელიას შრომებში ამ მიმართულებით კვლევა ყოველთვის გამოირჩეოდა მეტად დიდი შემეცნებითი ღირებულების მქონე შედეგებით. სანიმუშოა: „ანტიკურის“, „კლასიკურის“, „ატომის“ და სხვა სიტყვათა შესაბამის ცნებათა მნიშვნელობების ანალიზი. საყურადღებოა, რომ ბიზანტინოლოგთა და ანტიკური კულტურის შემსწავლელთა კონგრესზე, ს. დანელიას შრომების გამოსვლიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ, იგივე საკითხი მეტად მწვავედ დაისვა. ანტიკური კულტურის ერთ-ერთმა მსოფლიო მნიშვნელობის მკვლევარმა ლოსევამა ზაზი გაუსვა ანტიკურობაში გამოყენებულ ცნებათა თუ სიტყვათა იმ მნიშვნელობის დადგენის აუცილებლო-

ბას, რომელიც მათ ჰქონდაო წარსულში და ისტორიული მასალა-სადმი ცნებათა თანამედროვე მნიშვნელობით მიჯგომის დაუწყებლობას. უნდა აღინიშნოს. რომ ისტორიული სისტემის საკუთრივ ისტორიულ ვითარებაში განხილვას აუცილებლად თვლიდა პეგელი და ამ მოთხოვნას ვ. ი. ლენინი დიდად აფასებდა. როდესაც წერდა: „ჩინებულია ფილოსოფიის ისტორიაში ზუსტი ისტორიულობის დაცვისათვის, რათა არ მივაწეროთ ძველებს მათი იდეების ისეთი „განვითარება“, რომელიც ჩვენთვის გასაგებია, მაგრამ რომელიც ძველებს სინამდვილეში ჯერ კიდევ არ ჰქონიათ“¹.

ს. დანელიას შრომები ამ პრინციპის განხორციელების ნათელი დადასტურებაა.

ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევარს ახალ ფილოსოფიასთან შედარებით ერთი სპეციფიკური სიძნელეც ემატება, სახელდობრ, ის ფაქტი, რომ პლატონამდე მცხოვრებ ფილოსოფოსთა შრომები არ შემონახულა და მკვლევარი იძულებულია, მათი ნააზრევნი ამაო-კითხოს არაპირდაპირ წყაროებში: პლატონის, არისტოტელეს, დოქსოგრაფების, ბიოგრაფების და უფრო გვიანდელი ხანის მოაზროვნეთა შრომებში. ცნობები, რომელთაც ამ გზით ლეხულობს მკვლევარი, შეიძლება შეიცავდეს გარკვეულ მიაზრებებს და ტენდენციურობას. ეს ავალებს თანამედროვე მკვლევარს, ფრთხილად მოეკიდოს ამ არაპირდაპირ წყაროებს, მაგრამ. რადგან მას სხვა გზა არა აქვს, თუ არა ეს წყაროები, ამიტომ მთავარია, რომ ისინი არ იქნას აღქმული დოგმატურად. საჭიროა მათდაში კრიტიკული მიდგომა, ამისათვის კი საკმაო მასალა არსებობს. ხშირად ერთსა და იმავე მოაზროვნეს სხვადასხვა წყარო წინააღმდეგობრივ აზრებს მიაწერს. ზოგჯერ გვხვდება თხზულებები, რომლებიც დამახინჯებულად წარმოგვიდგენენ ზოგიერთ მოაზროვნეს. მიაწერენ მათ ფაქტიურად ისეთ რასმე, რაც ექვს იწვევს. ზოგჯერ ცნობის მომწოდებელი შეგნებულად ტენდენციურად გადმოსცემს მის წინამორბედს შემდგომი კრიტიკის მოხერხებულობისათვის. არის აგრეთვე ანონიმური ან ფსევდოავტორისეული შრომები. ყოველივე ამის გამო აუცილებელი ხდება წყაროების კრიტიკული განხილვა. წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდი, ნიბუ-რისა და რანკეს მიერ შექმნილი და გამოყენებული ისტორიული წყაროებისადმი, ფილოსოფიის ისტორიული წყაროებისათვის გამოყენებას პოულობს ბრანდისის, ტრანდელენბურგის, დილსის, ცე-ლერის, შლეიერმახერის და სხვების მხრივ. უნდა ითქვას, რომ

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზ., ტ. 38, გვ. 252.

ს. დანელიას შრომები წყაროთა კრიტიკის მეთოდის ასეთი გამოყენების ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენენ. არც ერთი ფრაგმენტი და არც ერთი მოწმობა არა აქვს ს. დანელიას გამოყენებული ამა თუ იმ მოაზროვნის დასახასიათებლად კრიტიკულ შუქში გატარების გარეშე. შემთხვევითი არ იყო ის ფაქტი, რომ ს. დანელიამ უნივერსიტეტში პირველი საცდელი ლექციის თემად აირჩია „არისტოტელე წინამორბედების შესახებ“ და აჩვენა, რომ ანტიკურობის ისეთი დიდი ავტორიტეტიც კი, როგორიც არისტოტელეა, წინამორბედთა დასახასიათებლად არ შეიძლება მკვლევრის სრული ნდობით სარგებლობდეს, რომ მის შრომებში საკმაოდ არის ტენდენციურობა.

ს. დანელიას აზრით, ფილოსოფიის ისტორია გახდა მეცნიერება XIX საუკუნეში, როდესაც ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში დაიწყო წყაროთა კრიტიკის ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის გამოყენება. მკვლევარს აუცილებლად მიაჩნია ყოველი გამოკვლევა ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ აგებული იყოს ამ მეთოდის გამოყენებაზე. მისი შრომები — „წინასოკრატული ფილოსოფია“, „სოკრატის ფილოსოფია“ და სხვ. იწყება მეთოდოლოგიური პრინციპების ჩამოყალიბებით. ყოველ მათგანში განსაკუთრებული თავი ეთმობა ანტიკური ფილოსოფიის წყაროებს და მათ კლასიფიკაციას. სამი სახის წყაროდან — ფილოსოფოსთა ცნობები, დოქსოგრაფების ცნობები და ბიოგრაფთა მოწმობები — კრიტიკული დამოკიდებულების გარეშე მკვლევარს არც ერთი არ მიაჩნია მისაღებად. ფილოსოფოსების ცნობები — პლატონის, არისტოტელეს, სტოელების, სექსტ ემპირიკოსის და სხვათა — მეტად საინტერესოა; მაგრამ ისინი ყოველთვის მთელი ობიექტურობით არ გალმოგვცემენ წინა მოაზროვნეთა ნააზრევს, ვინაიდან მას გარკვეული თვალსაზრისით უდგებიან. „ფილოსოფოსების მოწმობათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობენ პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მოწოდებული ცნობანი წინასოკრატულ მოაზროვნეებზე... პლატონზე უკეთესად წინასოკრატულ ფილოსოფოსებს არც ერთი მწერალი არ იცნობდა... მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ პლატონი ყოველთვის ვერ გამოდგება ობიექტურ მოწმედ, განსაკუთრებით კი მაშინ, როდესაც ის სოფისტებზე ლაპარაკობს. უფრო მეტ ისტორიულ ფილოსოფიურ ცნობას გვაწვდის არისტოტელე... მაგრამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს შემდეგი გარემოება: არისტოტელე ეხება წინამორბედ ფილოსოფიურ თეორიებს მხოლოდ საკუთარი სისტემის დასაბუთების მიზნით. ამიტომ ის თავისებურად აშუქებს ამ თეორიებს და ზოგჯერ (მეტად იშვიათ

შენიშნევადი) ობიექტურ კეშმარიტებას მისი დახასიათება არ წარმოადგენს. უფრო გააძლიერეს ეს ნაკლოვანებანი სტოელებმა, რომლებმაც დამახინჯეს, განსაკუთრებით, პერაკლიტეს მოძღვრება, ვინაიდან ცდილობდნენ შეერიგებინათ ის თავის შეხედულებებთან¹. ასევე დამახინჯებულად გადმოგვცემს სექსტ-ემპირიკოსი წინამორბედ ფილოსოფოსებს, რადგან მათ სახაეს მისი სკეპტიციზმის მკაფიოთაღი. ამრიგად, უტყუარი ობიექტური ცნობების არარსებობა ს. დანელიას აიძულებს, კრიტიკული იყოს ყოველი მოწმის მიმართ. ეს კრიტიკული დამოკიდებულება თავს იჩენს მაშინაც, როდესაც მოაზროვნეზე ცნობები მეტად მცირეა (მაგალითად, ანაქსაგორაზე) და მაშინაც, როდესაც ეს ცნობები მრავალია (მაგალითად, პითაგორელებზე). ის უნდობლად ეპყრობა გვიანდელი ხანის ცნობათა სიმრავლეს იმის გამოც, რომ ხშირად წინარე მოაზროვნეთა ცხოვრებაზე ლეგენდები იოხნებოდა, რომლებიც შემდეგ შეჭმონდათ ისტორიულ ცნობებში მათ შესახებ. მკვლევარი ცდილობს წყაროთა შორის დაადგინოს უფრო უტყუარი, შეაჯეროს ის სხვა წყაროებთან, თითოეული წყაროს ავტორის ვინაობისა და წყაროს ობიექტისადმი დამოკიდებულების გარკვევით დაადგინოს, რამდენად სანდოა ეს მოწმობა. მართალია, დილსიც, ცელერიც და სხვა მკვლევარებიც იყენებდნენ წყაროთა კრიტიკის მეთოდს, მაგრამ სერგი დანელია მათ მიერ მიღებულ შედეგებსაც კრიტიკულად განიხილავს და უჩვენებს, რომ მათი მოწმობანი და ინტერპრეტაცია ყოველთვის არ არის სანდო. ამ შენიშნევადი ს. დანელია გვევლინება კრიტიკულად გააზრებული წყაროების კრიტიკოსისა და ამ კრიტიკული დამოკიდებულების გამააზრებლის როლში. ს. დანელია აღიარებს დილსის, ცელერის და სხვათა დამსახურებას, მაგრამ იქვე აჩვენებს, რომ მათი კრიტიკული დამოკიდებულება წყაროებისადმი ყოველთვის როდია ობიექტურობის გარანტია, რომ მათ მიმართაც შეიძლება გარკვეული საფუძვლიანი ეჭვების გამოთქმა. ამიტომაც, რომ მკვლევარი ზოგჯერ ბარნეტისა და დილსისაგან განსხვავებულად თარგმნის ფრაგმენტებს (მაგალითად, მელისოს მეორე ფრაგმენტს, იხ. წინასიტყვათული ფილოსოფია, გვ. 128). ის ედავება ანტიკური ფილოსოფიის ისეთ ცნობილ მკვლევარებს, როგორნიც არიან რიტერი, ცელერი, იბერევი და სხვანი. პარმენიდეს ფილოსოფიის კვლევისას იგი აღნიშნავს, რომ ამ ფილოსოფიის გასაგებად უნდა გავიცნოთ პარმენიდეს პოემის შესავლის შინაარსი. „სხვა წესით პ ა რ მ ე ნ ი დ ე ს ფილოსო-

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, 1935, გვ. 18.

ფიის განხილვა, თითქმის დაკანონებული პაიწრიხ რიტე-
რის, ცელერისა და იბერვეგის მიერ, ჩვენი აზრით, მი-
უღებელია. ისინი ფიქრობენ, რომ პარმენიდეს მიერ შესა-
ვალში გამოთქმული დებულებანი ლოგიკური ხასიათისაა, გამომ-
დინარეობენ მისი მეტაფიზიკიდან და არ უსწრებენ წინ მას. პოე-
მის შესწავლა სულ სხვას გვეუბნება: პარმენიდეს მეტაფიზი-
კა აშენებულია იმ პრინციპებზე, რომლებსაც ის პოემის შესავალ-
ში ამყარებს. ნატორპი და მისი მიმდევარი ისტორიკოსები
კინკელი და რაინჰარტი სამართლიან ანგარიშს უწევენ
ამ გარეშობას, თუმცა დასკვნა, რომელიც მათ გამოჰყავთ აქედან,
როგორც დაეინახავთ, შემცდარია¹. კიდევ უფრო ფართო ხაზით
აკრიტიკებს ს. დანელია წინასოკრატული ფილოსოფიის ცელერი-
სეულ სქემას და აღნიშნავს მის მრავალ წინააღმდეგობას, რის სა-
ფუძველზე ასკვნის: „ცელერის ზოგადი კონცეფცია წინასოკრატუ-
ლი ფილოსოფიის განვითარებისა არ არის მისაღები“². ყოველ-
თვის, როდესაც პროფ. ს. დანელია ეჭვს გამოთქვამს წყაროების
გადმოცემისა და ინტერპრეტაციის მიმართ, ის ცდილობს, ეჭვი არ
იყოს განპირობებული საკუთარი მსოფლმხედველობრივი ორიენ-
ტაციით და ცდილობს დაიცვას ობიექტურობა. ეს ერთხელ კიდევ
ადასტურებს მისი ნააზრევის დიდ მეცნიერულ ღირებულებას.
ს. წერეთლის აზრი, „ჩვენში აღსანიშნავია ძველი ატომისტი-
კის ისეთი დიდი მკვლევრები, როგორიც არიან პროფ. ს. დანელია
და პროფ. ა. მაკოველსკი“³, შეიძლება გაფართოვდეს და ითქვას,
რომ ს. დანელია არის მთელი წინასოკრატული და სოკრატეს ფი-
ლოსოფიის დიდი მკვლევარი, რადგან მისი შრომები ამ დარგში
შესრულებულია მაღალ თეორიულ და მეცნიერულ დონეზე. ამავე
დროს, ეს არის პირველი შრომები საბჭოთა ფილოსოფიურ ლი-
ტერატურაში. ს. დანელიას სიტყვები, რომ პარმენიდეს „პიონერია
მეტაფიზიკის უდაბურ ტყეში და მისი აზრი პირველად კვეთს ბი-
ლიკებს ამ უცნობ რეგიონებში“ თვითონ ს. დანელიას შესაბამა-
ცი შეიძლება გამოვიყენოთ. ასეთივე პიონერია ს. დანელია მთელს
საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში როგორც ანტიკურობის
მკვლევარი და მის მიერ წარმოებული კვლევა დღესაც ინარჩუნებს
თავის მნიშვნელობასა და ძალას.

ფილოსოფიის ისტორიკოსის ამოცანაა გაანალიზოს და გად-

¹ ს. დანელია, პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის, გვ. 136.

² იქვე, გვ. 138.

³ ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 166—167.

მოსცეს ის ნააზრევნი, რაც ისტორიული განვითარების პროცესში წარმოიშვა, გადმოსცეს ისე, როგორც ეს იყო ისტორიულად და არა თანამედროვეობასთან ან საკუთარ მსოფლმხედველობასთან შესაბამისობაში. ასეთ კვლევას გულისხმობს ფილოსოფიის ისტორიკოსისადმი ობიექტურობის მოთხოვნა, მაგრამ ფაქტიურად ვერც ერთი ისტორიკოსი ვერ განთავისუფლდება საკუთარი თავისაგან და ვერ შექმნის სავსებით და მთლიანად დაუინტერესებელ ცნობიერებას. მეტ-ნაკლებად ყოველი ისტორიკოსი საკუთარი ეპოქის მოთხოვნებით არის განპირობებული, თუნდაც საკვლევი მასალის შერჩევაში. მისი ღირებულებები მოქმედებენ როგორც მასალის შერჩევისას, ისე მისი შეფასებისას. ამდენად, შეუძლებელია ფილოსოფიის ისტორიკოსმა თავისი მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია ნებისთენე უნებლიეთ არ გამოავლინოს ისტორიული კვლევის პროცესში. ს. დანელია აცხადებს, რომ ის არის მეცნიერი ისტორიკოსი, ყოველთვის ცდილობს ბოლომდე გაატაროს ობიექტურობა, გამორიცხოს საკუთარი ღირებულებების მიაზრება წარსულისადმი და მის შეფასებაში იყოს მიუდგომელი. როგორადაც არ ეცადა ს. დანელია თავისი დამოკიდებულება წარსულისადმი მთლიანად და სავსებით ობიექტურად გადმოეცა, ვერც მასალის შერჩევის და ვერც მისი ინტერპრეტაციის შემთხვევაში მან მაინც ვერ გამორიცხა თავისი მე მთლიანად. მისი მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია ვლინდება საკვლევი მასალის შერჩევაში და ამ უკანასკნელის მნიშვნელობის დადგენაში. როგორ გვესახება ს. დანელიას ეს მსოფლმხედველობრივი ორიენტაცია ამ ორი განზომილებით? უპირველესად ავიღოთ მიმართულებანი თუ მოაზროვნეები, რომელთაც იგი განსაკუთრებული ინტერესით ეკიდება, შემდეგ კი განვიხილოთ, რა დონეზე აყენებს მათ მკვლევარი და რის საფუძველზე.

ს. დანელია ფილოსოფიის ისტორიის ორ ნაკადში აწარმოებს კვლევას: ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში. ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკიდან მისი კვლევის ძირითადი საგანია წინასოკრატული და სოკრატეს ფილოსოფია, ამათგან განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იგი ელეატებს, ძირითადად ქსენოფანე კოლოფონელს, როგორც ელეატური ფილოსოფიის მამამთავარს, რომლიდანაც იწყება, ს. დანელიას აზრით, მობრუნების პუნქტი ფილოსოფიის ისტორიაში. ანტიკური ფილოსოფიის მწვერვალად ს. დანელია აცხადებს სოკრატეს, დასასრულად კი ესახება არისტოტელე, ქსენოფანესა და სოკრატეს მან მიუძღვნა სპეციალური მონოგრაფიები. რით აიხსნება ამ მოაზროვნეთა მიმართ

განსაკუთრებული ინტერესი? ამ კითხვაზე პასუხი ნიშნავს გაირკვეს, სად და რაშია ს. დანელიასთვის ფილოსოფიის მობრუნების პუნქტები, სად ეძებს იგი ფილოსოფიის ევოლუციის საკვანძო წერტილებს და რაში ხედავს ფილოსოფიის აღმავლობას. ს. დანელიას აზრით, ფილოსოფია იწყება მილეტის სკოლით. აქ დაისვა პირველი ფილოსოფიური პრობლემა — რა არის ყოველივე და რისგან შედგება იგი — მაგრამ მილეტის სკოლა გულუბრყვილო ფიზიკალიზმის ფარგლებში დარჩა. ამიტომ იქ ფილოსოფიის მხოლოდ დასაწყისია და არა საკუთრივ ფილოსოფია. ფილოსოფიური აზროვნების საკვანძო პუნქტი ელეატიზმით იწყება¹. პირველი დიდი ფილოსოფოსი ქსენოფანე კოლოფონელია იმიტომ, რომ მისი მსოფლმხედველობა პირველი მეტაფიზიკური სისტემაა. მეტაფიზიკის ისტორია იწყება არა მილეტის სკოლით, წინააღმდეგ ელუარდ პარტმანისა და სხვებისა, არამედ ელეატებით. ქსენოფანემ დასვა არსებულის, არსის საკითხი. საკითხის ასე დასმა არსებითად განსხვავდება მილეტის სკოლის პრობლემატიკისაგან. მილეტელები კითხულობდნენ — რისგან წარმოიშვა და შედგება ყოველივე: ქსენოფანეს აინტერესებს არა გენეტური წარმოშობა, ნივთთა შემადგენლობა, არამედ ღირებულება. ს. დანელია აჩვენებს, რა უპირატესობა აქვს ქსენოფანეს ფილოსოფიას მილეტელებთან შედარებით, მიუთითებს, რომ ქსენოფანე იყო წარმართობასთან, პოლითეიზმთან მებრძოლი და მონოთეიზმის დამფუძნებელი. მკვლევარი ქსენოფანეში ხედავს პირველ მეტაფიზიკოსს, მონოთეისტსა და დიალექტიკოსს. მისი აზრით, მხოლოდ ქსენოფანედან იწყება შემეცნების პრობლემატიკის დასმა. მან პირველმა გააანალიზა შემეცნება, უნდობლობა გამოუცხადა გრძნობებს და გონებას მიაჩნია აბსოლუტური მნიშვნელობა შემეცნების პროცესში, რითაც დაასწრო ანაქსაგორას. მაგრამ ეს უპირატესობები არაა ძირითადი.

¹ განსხვავება ელეატებსა და მათ წინამორბედებს შორის მკვლევარს იმდენად მნიშვნელოვნად ესახება, რომ მას თელის განსხვავებად ფილოსოფიისა და წინაფილოსოფიურ განვითარებას შორის. ქსენოფანემდელი პერიოდი წინაფილოსოფიური აზროვნებაა, ქსენოფანე კი — ფილოსოფიური აზროვნების დასაწყისი. ქსენოფანესადმი მიძღვნილი შრომის გარდა ეს თვალსაზრისი მას გამოთქმული აქვს შრომაში „გრიბოდოვის ფილოსოფიის შესახებ“: „ასე მსჯელობდა საერთოდ წინაფილოსოფიური (ქსენოფანემდელი) წარმართული ანტიკურობა“. ამ დებულების განმარტებაში იგი აღნიშნავდა: „წინაფილოსოფიური და ქსენოფანემდელი“ უნდა გაიგოთ არა ქრონოლოგიური, არამედ ლოგიკური; აზრით. წინაფილოსოფიური და ქსენოფანემდელი ცნობიერება შეიძლება ჰქონდეთ იმ ადამიანებსაც, რომელნიც ქსენოფანეზე... გაიცილებით გვიან ცხოვრობდნენ“ (С. Дanelia, О философии Грибоедова, Тбилиси, 1940, стр. 48).

ქსენოფანეს ფილოსოფიის ყველაზე არსებითი და მნიშვნელოვანი მომენტია ამ ფილოსოფიის ღირებულებითი ხასიათი. თუ მიღებულია ფიზიკა იყო საგანთა ფიზიკური არსის (არხეს), ანუ მათი ბუნების კვლევა, ელემენტები იკვლევენ საგანთა ლოგიკურ არსს, მათ აზრს. „რ ა რ ი ს ი ს, რ ა ც ა ძ ლ ე ვ ს ა ზ რ ს ს ა გ ნ ე ბ ს დ ა ქ მ ნ ი ს მ ა თ გ ა ნ ი მ ა ს, რ ა ც ი ს ი ნ ი ნ ა მ დ ე ი ლ ა დ ა რ ი ა ნ“¹. აზრი აქ ნახშიარია საზრისის მნიშვნელობით. ელემენტებს მიეწერება გრძნობადი სამყაროს ზეგრძნობადი საზრისის ძიება. ქსენოფანე არის პირველი ფილოსოფოსი, რომელიც ზნეობრივ პრინციპებს აქცევს ყურადღებას. მისთვის ადამიანის ღირებულება ფიზიკურ თვისებებში კი არაა, არამედ გონებრივში. აქ მას შემოაქვს ზეგრძნობიერი ძალა, როგორც მართალი ცხოვრების წყარო. „ეს ცვლილება უდიდესი მოვლენაა მთელ ისტორიაში. ეს არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც აზროვნებასთან ერთად იშვა. კარჩაკეტილი პატრიარქალური საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით ის არ იცნობდა, ვინაიდან იქ, სადაც ადამიანი გათვითცნობიერებული არ არის, ზნეობაც შეუძლებელია“². ქსენოფანე იყო პირველი ამ მიმართულებით. მას ჯერ კიდევ არა აქვს ზნეობის ფილოსოფია, რომელიც სათავეს სოკრატესთან იღებს, როგორც იდეალური მნიშვნელობის თეორია და გრძელდება პლატონთან. მაგრამ ქსენოფანე არის პირველი მაცნე ამ მიმართულებათა და მათი წინამორბედი. ქსენოფანეს ფილოსოფია გრძნობად სამყაროსა და ზნეობას შორის წინააღმდეგობის შეგრძნების შედეგია. ქსენოფანესთან გრძნობადი არარაობად ცხადდება. ერთადერთი რეალობა ღვთაებაა, რომლის დაშვება შესაძლებლად ხდის ზნეობას ქსენოფანეს კვლევის ძირითადი საკითხია „ღირებულების ანუ მნიშვნელობის პრობლემა“³, საკითხი იმის შესახებ, „რ ა რ ი ს ღირსეული და კარგი“. მისი მოძღვრება არის პირველი „მეტაფიზიკა, როგორც მოძღვრება ღირებულებათა სისტემაზე. ქსენოფანედან დაწყებული, პარმენიდეს მეშვეობით ეს მიმართულება პლატონამდის აღწევს და იღეათა თეორიის სახეს იღებს“⁴. ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა ს. დანელიას ინტერესის ობიექტი ხდება სწორედ იმდენად, რამდენადაც ქსენოფანე არის პირველი მეტაფიზი-

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 6.

² იქვე, გვ. 90.

³ იქვე, გვ. 200.

⁴ იქვე, გვ. 203—204.

კოსი, რომელიც რეალური სამყაროს მიზეზებს კი არ ეძებს, არამედ რეალურის მიღმა მნიშვნელადს, იმას, რასაც ძალა აქვს რეალურას მიმართ, როგორც ლოგიკურ და არარეალურ საწყისს. ასეთია ღირებულების სამყარო. ეს გარემოება განაპირობებს, ს. დანელიას აზრით, იმას, რომ წინასოკრატელებში ქსენოფანე არის ყველაზე დიდი მოაზროვნე.

მეორე ფილოსოფოსი, რომელიც ს. დანელიას სპეციალური ინტერესის საგანია, არის სოკრატე, სოკრატეს ფილოსოფიას მან უძღვნა სპეციალური მონოგრაფია. ამ განსაკუთრებული ინტერესის წყარო იგივეა, რაც იყო ქსენოფანეს შემთხვევაში. სოკრატეს ფილოსოფია არ არის მილეტის ფიზიკიდან გამომდინარე. სისტემათა შორის სოკრატეს ფილოსოფია იმ ხაზზეა, რომელიც მოდის ქსენოფანედან და მიდის პლატონისაკენ. ეს არის ადამიანის ფილოსოფიის გზა. ს. დანელიას აზრით, მთელი წინასოკრატული ფილოსოფია, ელეატების გამოკლებით, ფიზიკაა, რომელშიც შემეცნების ერთადერთი მიმართულება არსებობს, — გარესამყაროს შემეცნება. ადამიანის სპეციფიკა უგულებელყოფილია და იგი განიხილება, როგორც ბუნების არსება. რა არის მიზეზი ბუნებისა და ადამიანის? რისგან გაჩნდა ყოველივე? ეს არის კოსმოლოგიური პერიოდის კვლევის საგანი. „ადამიანი, მისი საზოგადოებრივი ცხოვრება და ამ ცხოვრებაში შექმნილი კულტურული ღირებულებანი (სარწმუნოება, ზნეობა, სახელმწიფო, ყოფა, ხელოვნება, მეცნიერება) არ შეადგენენ ამ მოაზროვნეთა კვლევა-ძიების განსაკუთრებულ (მით უფრო ნაკლებ — მთავარ) საგანს“¹. ადამიანის დაყვანა ბუნებრივ არსებამდე, მისი ბიოფიზიკური ფუნქციების შემეცნებით დაკმაყოფილება იყო იმ დასკვნის წყარო, რომ ადამიანი ცხოველია და იმის მიზეზი, რომ უგულებელყოფილი იყო ადამიანის სპეციფიკა კულტურისა და ღირებულებათა სახით. „ამით მზადდებოდა თეორიული ნიადაგი კულტურულ ღირებულებათა ნიჰილისტური უარყოფისთვის“². ამის შედეგი იყო ბერძნულ სამყაროში „სკეპტიციზმი, ნიჰილიზმი და კულტურისადმი ინდიფერენტული დამოკიდებულება“. არა მარტო ფილოსოფია, არამედ მთელი სოციალური ცხოვრება კოსმოლოგიურ პერიოდში ს. დანელიას ესახება, როგორც ჩამორჩენილობისა და პატრიარქალიზმის ნიშუში. საპირისპირო სურათია ანთროპოლოგიურ პერიოდში, როდესაც ადამიანი განიხილება არა მხოლოდ როგორც ობი-

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 8.

² იქვე, გვ. 9.

ექტი, არამედ როგორც სუბიექტიც და ადამიანის სოციალური დეტერმინანტები — კულტურა, კულტურული ღირებულებანი ზღვება კვლევის ძირითადი ობიექტი. „აზროვნების განვითარების ანთროპოლოგიურ პერიოდში კვლევა-ძიების მთავარ საქმედ ადამიანის შეცნობა გამოცხადდა. შემეცნების საგნად აქ ადამიანმა საკუთარი „მე“ ან საკუთარი ადამიანობა აქცია. შემეცნებელი სუბიექტი თავისთავს მოუბრუნდა, შესაცნობ ობიექტად შემეცნობი სუბიექტი გახადა. შემეცნება კი თვითშემეცნებამდის იქნა ამოღებული“¹. ს. დანელიას აზრით, ეს იყო შემობრუნების პუნქტი არა მხოლოდ ფილოსოფიის, არამედ საერთოდ აზროვნების ისტორიაში, რომლის მნიშვნელობა შეიძლება შეედაროს ადამიანის გადასვლას „ყმაწვილკაცობიდან სიმწიფის ასაკში“. ფილოსოფიის ადამიანთა სამყაროზე ორიენტირების პირველი დიდი წარმომადგენელი იყო სოკრატე. ამიტომ გახდა მისი ფილოსოფია ს. დანელიას კვლევის სპეციალური საგანი. ს. დანელია იზიარებს სოკრატეს აზრს, რომ ფილოსოფიური კვლევის საგანი უნდა იყოს არა სამყაროს წარმოშობის მიზეზები. არამედ ადამიანი და მისი კულტურა, ადამიანურ ღირებულებათა სამყარო.

ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთაგან ს. დანელიასთვის განსაკუთრებული ინტერესის საგანი იყო პლატონიც, რომლის მსოფლმხედველობაზე ის მუშაობდა 50-იან წლებში და ფილოსოფიის ინსტიტუტის გეგმაშიც კი შეიტანა მონოგრაფია პლატონზე. მაგრამ გაურკვეველია, ვერ მოასწრო მან მუშაობის დასრულება თუ დაიკარგა მისი ნაშრომი. პლატონის ფილოსოფიით დაინტერესების მიზეზიც იგივე იყო. პლატონი მას მიაჩნია ანთროპოლოგიზმის ხაზის დამაგვირგვინებლად ანტიკურ სამყაროში. ქსენოფანე, სოკრატე, პლატონი — ასეთი იყო ანტიკურ ფილოსოფიაში ღირებულების თუ საზოგადოდ სოციალურის კვლევის განვითარების ხაზი ს. დანელიას აზრით. ამიტვე გასაგები ხდება, რატომ თვლიდა ს. დანელია არისტოტელეს ანტიკური ფილოსოფიის სიკვდილის მაუწყებლად. არისტოტელეს ფილოსოფია არ მდებარეობდა ანთროპოლოგიზმის ხაზზე და, ამავე დროს, გოლიათური სისტემა იყო ანტიკურობის წიაღში და ამდენად, ს. დანელიას აზრით, ნამდვილმა ფილოსოფიურმა განვითარებამ მასში სიკვდილი პოვა. მართალია, არისტოტელე ანტიკურობის დიდი მოაზროვნე იყო და ამას არც ს. დანელია უგულებელყოფს, მაგრამ ამ სიდიადეს, ს. დანელიას აზრით, ხელი არ შეუშლია არისტოტელესთვის გამხ-

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 13.

დარიყო ანტიკურობის დასასრულის მაუწყებელი. ანტიკური ფილოსოფია გოლიათური ქმნილება იყო და მისი სიკვდილიც დიდი ფიგურით მთავრდება.

ს. დანელიას ეს აზრები ემთხვევა თანამედროვე ექსისტენციალიზმის ფუძემდებლის — ჰაიდეგერის ნააზრევს ანტიკურობის დასასრულზე. ჰაიდეგერი აკრიტიკებს ფილოსოფიის ისტორიკოსებს, რომელთაც ანტიკური ფილოსოფია ნატურფილოსოფიაზე დაჰყავთ და ამას მიიჩნევს ბერძნული ფილოსოფიის პრიმიტიულად გამოცხადების ნიშნად. ფაქტიურად ბერძნული ფილოსოფია არის ფილოსოფიის დასაწყისი. ფილოსოფია ადამიანის გონის დიად ქმნილებათა რიცხვს მიეკუთვნება და მისი დასაწყისიც დიდი უნდა ყოფილიყო. დიდი იწყება დიდი და პატარა — პატარათი. „დიდი იწყებს დიდს. გაშუქდება იმით, რომ დიდს შეიცავს და, თუ ის დიდია, დასასრულიც დიდი აქვს. ასევეა ბერძნული ფილოსოფია. არისტოტელეთი ის დიდ დასასრულამდე მივიდა“¹.

მეოცე საუკუნის ამ ორი მოაზროვნის წინამორბედია ამ საკითხში ახალგაზრდა მარქსი, რომელიც თავის სადოქტორო დისერტაციის დასაწყისში იმ თვალსაზრისს ატარებს, რომ არისტოტელე, ეს გოლიათი არსება არის ბერძნული ფილოსოფიის კვდომის მაჩვენებელი, რომლითაც მთავრდება ბერძნული ფილოსოფია. იგი წერდა: «Кажется, что с Аристотелем, этим Александром Македонским греческой философии, прекращается объективная история философии в Греции... существует, правда очень избитая истина, которая гласит, что возникновение, расцвет и гибель образуют тот железный круг, в который заключено всё человеческое и который оно должно пройти до конца. В таком случае не было бы ничего удивительного, если бы греческая философия, достигнув в лице Аристотеля высшего расцвета, затем увяла. Но смерть героев подобна закату солнца, а не смерти лягушки, лопнувшей с пату-ги»².

ამრიგად, ანტიკური ფილოსოფიის მაგალითზე ნათელია, რა მიაჩნია ს. დანელიას ამ ფილოსოფიაში ყველაზე მნიშვნელოვნად, რა ღირებულებით აფასებს ამ ფილოსოფიას, როგორ ნათლად ელინდება მისი ორიენტაცია ღირებულებით-ფილოსოფიურ სისტემებზე.

ანალოგიური სურათია ახალი ფილოსოფიის კვლევის სფერო-

¹ М. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, გვ. 12.

² К. Маркс, Ф. Энгельс, Из ранних произведений, М., 1956, стр. 27.

შიც. ს. დანელიას ამ სფეროდან გამოკვლეული აქვს კანტის, იუ-
ზის, სპინოზას, რუსოს, ჰელვეციუსის, იპოლიტ ტენის და კანტის
ფილოსოფია. ამთგან განსაკუთრებული ინტერესით ს. დანელია
იკვლევს რუსოს, ჰელვეციუსისა და კანტის ნააზრევს (იპოლიტ ტე-
ნის შესახებ ვერაფერს ვიტყვით, რადგან ს. დანელიას ეს შრომა
დაკარგულია). რუსოსადმი ს. დანელიას განსაკუთრებული ინტერე-
სი ადვილად აიხსნება იმ თეზისის შუქზე, რომ ს. დანელია ორი-
ენტირებას ახდენს ღირებულების ფილოსოფიაზე. რუსოს მსოფლ-
მხედველობა — ეს არის კულტურისა და ეპოქის ღირებულებათა
გააზრება და შეფასება. ახალ ფილოსოფიაში იგი წარმოადგენს
კულტურის ფილოსოფიის პირველ დიდ ფიგურას. მისი აზროვნება
მთლიანად და სავსებით მიმართულია ეპოქის ღირებულებებზე,
მისთვის კვლევის ძირითადი საგანია კულტურა თავის ღირებულე-
ბათა იერარქიით. რა დასკვნაც არ უნდა გამოეტანა რუსოს საკუ-
თარი კულტურისა და ეპოქის ღირებულების შესახებ. ფაქტია, რომ
პირველი რუსო იყო, ვინც ღირებულებათა გადაფასება აუცილებ-
ლად ჩათვალა და შეძლო კიდევ გადამწყვეტი როლი შეესრულები-
ნა ახალი ღირებულებებისა და სოციალური მოძრაობისთვის ნია-
დაგის მომზადებაში. სამართლიანად აღნიშნავენ, რომ იგი იყო რე-
ვოლუციის ფილოსოფოსი და მან ყველაზე მეტად მოამზადა
XVIII საუკუნის ფრანგული რევოლუცია. სწორედ ამ გარემოე-
ბებმა განაპირობეს ს. დანელიას მეტად მნიშვნელოვანი შრომის
შექმნა რუსოს შესახებ. ამავე ვითარებებმა მიიყვანა ს. დანელია
ჰელვეციუსის ეთიკურ შეხედულებათა კვლევამდე და შეაქმნევინა
ერთ-ერთი პირველი მონოგრაფია ჰელვეციუსის მორალის თეო-
რიაზე.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში ს. დანელია განვითარების
მწვერვალად თვლის კანტის მსოფლმხედველობას. კანტიდან იწყე-
ბა, მისი აზრით, მობრუნების პუნქტი ფილოსოფიის განვითარება-
ში. მთელი წინა პერიოდი ახალი დროის ფილოსოფიაში არის კან-
ტის მსოფლმხედველობის მომზადება. ისე, როგორც ანტიკურო-
ბის გვირგვინად მიაჩნდა სოკრატე, ახალი ფილოსოფიის გვირგვი-
ნად ს. დანელია სახავს კანტს. ამ მხრივ მათ შორის ანალოგიასაც
ხედავს. მკვლევრის აზრით, კანტის კატეგორიული იმპერატივის
პირველი ფორმულირება სოკრატედან მომდინარეობს. კოპერნიკ-
კული გადატრიალებაც, რომელსაც კანტი თავის დამსახურებად
თვლიდა, სოკრატეს ფილოსოფიაშია მოცემული¹. საბოლოოდ კან-

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 80, 83.

ტის მიერ საკიოხის დასმა და გადაწყვეტა ს. დანელიას მთელი კანტამდელი განვითარების უმაღლეს პუნქტად მიაჩნია. საკითხავია, რის საფუძველზე იმსახურებს კანტი მკვლევრის ასეთ მაღალ შეფასებას? კანტის შესახებ შრომაში ს. დანელია არჩევს კანტის მრავალ ინტერპრეტაციას და განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენად როგორც სიახლის, ისე მიღწევის თვალსაზრისით თვლის კანტის მიერ ღირებულებათა პრობლემის დასმას. თუ კანტამდელი ფილოსოფია ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ბრძოლაა და ორივე მიმართულება ფიზიციზმის ნიადაგზე დგას, კანტის ფილოსოფია არის ფიზიციზმის გადალახვა და ისტორიზმის პრინციპის დამკვიდრება. კანტის ფილოსოფიის ცენტრში დგას ადამიანი არა როგორც ბუნებრივი არსება, არამედ როგორც სუბიექტი, „კანტმა ნათელყო, რომ გარდა ბუნებისა არსებობს კიდევ ადამიანი, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიკა და რომელიც ბუნების მოვლენებზე არ დაიყვანება. ადამიანის ამ სპეციფიკას ვერ მისწვდება ბუნებისმეტყველური მეთოდი, რომელიც ზოგადი მიზეზისაკენ არის მიმართული. გარდა მიზეზის ცნებისა არსებობს კიდევ ღირებულების ცნება და გარდა საგნის ახსნისა (ე. ი. მიზეზის ცოდნისა) არის საგნის შეფასება (ე. ი. საგნის ღირებულების ცოდნა) ანუ კრიტიკა“¹. კანტის ფილოსოფიის ღერძი ღირებულებათა კვლევაა და კანტის მიერ მოხდენილი კოპერნიკული გადატრიალების არსიც იმაშია, რომ მან ფილოსოფია ობიექტის ნაცვლად სუბიექტზე მიმართა. მაშასადამე, ფილოსოფიის ისტორიული სისტემებიდან ს. დანელიას ყველაზე მნიშვნელოვნად ესახება ღირებულებათა ფილოსოფია და მობრუნების პუნქტები იქ არის, სადაც მიზეზების ძიებას ცვლის ღირებულებათა კვლევა, სადაც ობიექტის ნაცვლად კვლევის საგანი ხდება სუბიექტი. ს. დანელიას განსაკუთრებული ინტერესი ფილოსოფიის ისტორიის ამ პუნქტებისადმი და მათი წინ წამოწევა ააშკარავებს მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ორიენტირებას და ამით მიგვანიშნებს როგორც მისთვის საინტერესო პრობლემატიკას კულტურისა და ღირებულებათა სახით, ასევე მათი გადაწყვეტის გზებსაც.

შემთხვევითი როდია, რომ პირველი დიდი მონოგრაფია ფილოსოფიის ისტორიულ პრობლემატიკაზე ს. დანელიამ მიუძღვნა ღირებულებათა სისტემის გადმოცემას, ეთიკურ ღირებულებათა სისტემას ჰელვეციუსის ნააზრევში. მკვლევარს აინტერესებს დაასაბუ-

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977, გვ. 28—29.

თოს, რომ დოგმატიზმის ნიადაგზე არ აშენდება ეთიკა, ისე როგორც გნოსეოლოგია. იგი ჰელვეციუსის ნააზრევის საფუძველზე წყვეტდა ეჭვენებინა, რომ შეუძლებელია ეთიკური სისტემის გააზრება დოგმატური, ანუ არაკრიტიკული ცნობიერების მეთოდით. ამ გზით ავტორი ხაზს უსვამს იმ უპირატესობას, რომელიც, მისი აზრით, ახასიათებს კრიტიციზმს დოგმატიზმთან შედარებით. უფრო ადრე ს. დანელია შეეცადა თვით კრიტიციზმის პოზიცია გაენალიზებინა. ამ მიზნით მან გულდასმით იმუშავა კანტის ფორმალური ეთიკის პრობლემებზე (მასალები დარჩენილია მის არქივში), მაგრამ, რატომღაც, ეს ნამუშევარი ბოლომდე არ მიიყვანა და ისევ ნეგატიური გზით შეეცადა კრიტიციზმის დასაბუთებას.

მკვლევრის აზრით, მე-18 საუკუნის განმანათლებლობას კეთილშობილური მიზანი აჰქრავებდა — საზოგადოების გაუმჯობესება, მაგრამ ამის თეორიული დასაბუთება ვერ შეძლო დოგმატიზმის ტყვეობაში ყოფნის გამო.

ავტორის აზრით, ემპირიზმისა და დოგმატიზმის მიუხედავად, ჰელვეციუსის ეთიკის თეორია მეტად საინტერესოა, რამდენადაც მასში ზნეობის მატერიალური პრინციპია გატარებული თანმიმდევრულად. ამ მხრივ მას არც ერთი სისტემა არ შეედრება. ამავე დროს, იგი კანტის ეთიკის იმდენად სრულყოფილი ანტიპოდი, რომ შეიძლება ჩაითვალოს გადაბრუნებული „კატეგორიული იმპერატივის“ ეთიკად. მისი აზრით, ჰელვეციუსთან ორი კითხვაა ძირითადი: 1) რა ითვლება ზნეობრივად? და 2) რა უნდა ვალიაოთ ზნეობრივად? ისინი ერთი საერთო კითხვის — რა არის ზნეობრიობა? — განშტოებანია. პირველ კითხვაში ამოიკიახება ზნეობა, როგორც ფაქტი, მეორეში — როგორც სამართლიანი იდეალი. პირველი — ჩვევათა, ანუ ზნეთა ერთობლიობაა, მეორე — სიკეთეთა. ამის შესაბამისად ჰელვეციუსის თეორია ორ ნაწილად იყოფა — ზნეობაზე და სიკეთეზე მოძღვრებებად. მკვლევარი დიდ ადგილს უთმობს ემპირიზმის კრიტიკას. აჩვენებს მის გზას სკეპტიციზმისაკენ, მაგრამ, სამწუხაროდ, არ ახდენს ემპირიზმის დიფერენცირებას, ერთნაირ მნიშვნელობას ანიჭებს როგორც იდეალისტურ, ისე მატერიალისტურ ემპირიზმს. საერთოდ, ემპირიზმს ახასიათებს *esse est perzipi*-ს ბერკლისეული პრინციპით, მაშინ როდესაც, მატერიალისტური ემპირიზმის ნიშანია ამ პრინციპის უარყოფა. საყურადღებოა მკვლევრის მიერ ემპირიული მეთოდის გარჩევა ემპირიზმისაგან. ემპირისტული მეთოდი ამოდის ცდაში მოცემული ფაქტების აღწერიდან და თანდათან გადადის ამ ფაქტების გამაერთიანებელ პრინციპზე. ემპირიზმი კი ნიშნავს *esse*

est perzipi-ით განსაზღვრულობას. შეიძლება იყო ემპირისტული მეთოდის მიმდევარი და არ იყო ემპირისტი, ისე როგორც შეიძლება იყო ემპირისტი და არ მიიღო ემპირისტული მეთოდი. ავტორი მოითხოვს გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან ფაქტების დაგროვებისა და მათი ახსნის გზები.

ამ შრომის ძირითადი მოტივია მტკიცება, რომ ფილოსოფიის პრობლემატიკის გადასაწყვეტად ერთადერთი გზა არის კრიტიციზმი, ხოლო კანტის მიერ შექმნილი ტრანსცენდენტალური მეთოდი ერთადერთია ამ გზაზე. დოგმატიზმი, რომლის ერთ-ერთი სახეობაა ემპირიზმი და ემპირიული დედუქციის მეთოდი, ს. დანელიას აზრით, უძლურია კრიტიციზმისა და ტრანსცენდენტალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში. ავტორი წერს: „არსებობს ობიექტის განხილვის ორი სახე: ემპირიული, ანუ *a posteriori* და ტრანსცენდენტალური, ანუ *a priori*; ისინი საუკუნეების განმავლობაში ურთიერთთან კონკურენციაში იმყოფებოდნენ. კანტზე უფრო ნათლად ვერავენ ასხვავებდა მათ. კანტმა კვლევის ეს ორი გზა ნათლად გამოიჩინა ერთმანეთისაგან და ზუსტად დაადგინა მათი საზღვრები. ამით მან მოხსნა მოჩვენებითი წინააღმდეგობა, რომელიც არსებობს მათ შედეგებს შორის. ემპირიული განხილვა ეყრდნობა იმას, რაც მოცემულია გრძნობად განჭვრეტაში, რასაც დროულ-ვრცელ არსებობა აქვს. ამ მოცემულობაზე დამყარებით ცდილობს იგი გამოყოს მისგან საძიებელი ცნება. ემპირიულ განხილვას ეთიკაში მიეყვარათ ზნეთა ფიზიკასთან, გნოსეოლოგიაში — შემეცნების ფსიქოლოგიასთან. სხვა გზით ხდება ტრანსცენდენტალური განხილვა. იგი სრულ განყენებას ახდენს საკითხიდან: რა არსებობს გრძნობად ცდაში, რა წარმოადგენს ემპირიულ სინამდვილეში გარეგან ფაქტს, იგი ესწრაფვის ცნების პირობებს, რომელთაც აიღებს ამოსავლად. კვლევის ემპირიულ საწყისად. ცოდნის თეორიაში ტრანსცენდენტალური განხილვა ემთხვევა გონების კრიტიკას, ზნეობის თეორიაში — ზნეა მეტაფიზიკას. ზნეობის ემპირიულ განხილვაში აზრი მიემართება რეალობიდან ცნებისკენ: ზნეობა არის ის, რაც ზნეობის საგანთა ერობლიოზის სახით არსებობს: არსებული ექვემდებარება აუცილებლობის კანონს. მაშასადამე, ზნეობის ცნება, რომელიც ემთხვევა ზნეთა ცნებას, უნდა იაზრებოდეს (ლოგაქურა უნდა იბა) აუცილებლობის პირობით. ზნეობის კანონი უნდა ჩამოყალიბდეს აუცილებლობის ცნებაზე, როგორც ერთ-ერთ აუცილებელ წანამძღვარზე დამყარებით.

ზნეობის ტრანსცენდენტალურ განხილვაში აზრი საპირისპირო მიმართულებით მოძრაობს: ცნებიდან რეალობისკენ (მართალია,

არა ემპირიული, არამედ ტრანსცენდენტური, ანუ მეტაფიზიკური რეალობისკენ). ზნეობის ცნება მოცემულია მოქმედი სუბიექტის თვითცნობიერებაში. როგორია მისი შესაძლებლობის პირობები? რა ცნებებში უნდა მოვიაზროთ რეალობა, რათა ზნეობამ შეძლოს იყოს სინამდვილე და ცნებიდან გადაიქცეს საგნად? იგი უნდა მოვიაზროთ აუცილებლობის პირობის გარეშე, ე. ი. როგორც თავისუფალი. ასეთია ამ კითხვაზე ისტორიული პასუხი. ამასთან არც ერთხელ არ დამდგარა საკითხი ნამდვილია თუ არა ეს თავისუფლება, მართლა არსებობს იგი თუ არა, ხომ არ არის მხოლოდ გამოგონილი, რადგან ლაპარაკია ზნეობაზე და არა მორალურ საგნებზე. იმ შემთხვევაშიც კი, თუ უეჭველად ცხადი გახდებოდა, რომ თავისუფლება ირეალურია, ზნეობის ტრანსცენდენტალური განხილვა მაინც არ დაკარგავდა მნიშვნელობას, რადგან იგი არის მიმართების დადგენა ცნებათა შორის¹.

ზემოაღნიშნულთან ერთად, ს. დანელია კრიტიკულად ეკიდება კანტის ნააზრევსაც. ის თვლიდა, რომ კანტმა ბოლომდე ვერ მიიყვანა კრიტიციკული ფილოსოფია. ს. დანელია აანალიზებს მოვლენათა მექანიზმის შესწავლის ორ წესს: გენეტურსა და სტატიკურს, და უსაყვედურებს ვინდელბანდს, რომ მოვლენის მექანიზმის შესწავლა გააიგივა გენეზისთან, მაშინ როდესაც არსებობს სტატიკური გზაც. ამრიგად, მექანიზმის შესწავლის მეთოდი გვარეობითი ცნებაა, გენეზისისა და სტატიკური ვითარების შესწავლა კი სახეებია. ვინდელბანდმა გვარი გააიგივა სახესთან. ამ შეცდომის წყარო, ავტორის აზრით, თვითონ კრიტიციკული ფილოსოფიის ფუძემდებელთანაა და მისგან მომდინარეობს. „ვინდელბანდი კვლევის კრიტიკულ მეთოდს მხოლოდ გენეტიკურს უპირისპირებს (იხ. В. В и н д е л ь б а н д, Прелюдии. Критический или генетический метод). ეს აზრი გადაუწყვეტლად ტოვებს საკითხს, სად მოვათავსოთ მოვლენის შედგენილობის სტატისტიკური კვლევა. ამ განუსაზღვრელობის გამო თავს იჩენს მეჩყვობა. ობიექტის ყოველგვარი არაგენეტიკური კვლევა ხშირად კრიტიკული მეთოდის გამოყენებად ცხადდება. ამრიგად, ჩვენი აზრით, მექანიზმის შესწავლის ცნების განუსაზღვრელობას მიეყავართ კრიტიკული მეთოდის არასწორ გაგებასთან... ვინდელბანდის კრიტიკულ მეთოდს მიეყავართ არა მხოლოდ ტრანსცენდენტური რეალობის ცნების ანუ-

¹ С. И. Д а н е л и а, Философские исследования, Тбилиси, 1977, стр. 261—262.

ლორებამდე, არამედ ფილოსოფიას ართმევს კიდევც მის ნამდვილ ობიექტს. უნდა აღინიშნოს. რომ ამის წყაროა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შემქმნელთან განსაზღვრების ცნების არადიფერენცირებულობა. კრიტიკული ფილოსოფიის მიერ გამოყოფილი სამი წევრიდან (ახსნა, განსაზღვრება და დასაბუთება) საშუალო წევრის შინაარსი კანტთან საკმაო ახსნის გარეშე დარჩა. მასთან ეს ცნება შეიცავს ორ ჰეტეროგენულ ელემენტს: ფაქტის განსაზღვრება (აღწერა) და იდეალის განსაზღვრება (განსაზღვრება ვიწრო აზრით). ჩვენი აზრით, ამ აზრის განმარტებასა და დასაბუთებას უნდა ჰქონდეს შედეგები. კანტის ზემომოყვანილი სქემა უნდა შეიცვალოს, გაფართოვდეს. მაშინ სამის ნაცვლად ჩვენ მივიღებთ ოთხ-წევრა სისტემას; ახსნა (რატომ აღმოცენდება ფაქტი?), აღწერა (რა არის ფაქტი?), — დასაბუთება (როგორია იდეალის — შესაძლებლობის პირობები?) და განსაზღვრება (რა არის იდეალი?)¹.

უნდა აღინიშნოს ს. დანელიას კრიტიკული დამოკიდებულება. იმ ნეოკანტიანელებისადმი, რომელნიც სკეპტიციზმის დაძლევის ცდილობენ ემპირიზმის საწინააღმდეგო მეთოდით, მაგრამ შეცდომას უშვებენ, რადგან აიგივებენ მსჯელობის შინაარსსა და საზრისს: „— თანამედროვე გნოსეოლოგიურ ლიტერატურაში გავრცელებული მიმართულება, რომელიც ცდილობს გადალახოს სკეპტიციზმი ემპირიზმის დიამეტრალურად საპირისპირო მეთოდით, ცოდავს შინაარსისა და საზრისის ცნებათა აღრევით. ამ მიმდინარეობას გნოსეოლოგიის ამოცანები სრულიად თავისებურად ესმის და თავის ენერგიას მიმართავს ემპირიზმის „დოგმატური წანამძღვრების“ დასანგრევად. იგი ცნობიერად თუ არა ცნობიერად უარყოფს იმას, რომ ტრანსცენდენტალური მეთოდი... ამოცანად ისახავს ცოდნის წანამძღვრების... განმტკიცებას და არა დანგრევას. ამას მიეყავართ მსჯელობის შინაარსის სრულ გაიგივებამდე მის საზრისთან, საგანთან, მნიშვნელობასთან, ანუ ჰეშმარიტებასთან. ასე მაგალითად, ნუცუბიძე ლოსკთან თანხმობით, რომელიც თავის მხრივ, გერმანულ გნოსეოლოგიურ თეორიათა ძლიერ გავლენას განიცდის, აიგივებს მსჯელობის შინაარსს მის საზრისთან. დიდი ფიქრი არაა საჭირო, რათა აღმოვაჩინოთ სრული უსუსურობა შინაარსისა და საზრისის ამ გაიგივებისა... შინაარსის ცნება სრულიად არაა საზრისის ცნების იგივეობრივი. მსჯელობა „გენიოსი უნიჭოა“ უსაზრისო (მცდა-

¹ С. И. Данелиа, Философские исследования, стр. 170.

რი, არაჰეშმარიტი) მსჯელობაა, მაგრამ მას აქვს თავისი შინაარსი და არანაკლებად. ეიღრე მის საწინააღმდეგო მსჯელობას: „გენიოსი არაა უნიკო“. მსჯელობებს: „დრაკონი ცეცხლს აფრქევებს“, „პანი თხისფეხა არსებაა“, აქვს თავისი შინაარსი, მაგრამ მათ არა აქვთ საგანი. შინაარსი მასალაა, მსჯელობის ამოსავალია. საწყისია. საგანი, ჰეშმარიტება, მნიშვნელობა, იდეალი მსჯელობის ზღვარია, მიზანია“ ¹.

სარგი დანელია გნოსეოლოგიის პრობლემების შესახებ

მე-19 საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ევროპული ფილოსოფიის ერთ-ერთი თავისებურებაა გნოსეოლოგიის პრობლემატიკის დომინირება. პოზიტივიზმის სხვადასხვა სკოლები ნეოკანტანელებთან ერთად განსაზღვრავდნენ ეპოქის ფილოსოფიურ აზროვნებას, ხოლო მათ ნააზრევში განმსაზღვრელი იყო გნოსეოლოგიური პრობლემატიკა. ამ ტენდენციამ გამოიხილი პოვა საქართველოშიც, კერძოდ ს. დანელიას ნააზრევში. მისი ინტერესები თავიდანვე გნოსეოლოგიის პრობლემატიკაზე წარიმართა, რასაც ადასტურებს მეცნიერის პირველი ნაშრომის თემა — „დეკარტის გნოსეოლოგია“. შემდგომში, როდესაც სადოქტორო გამოცდას აბარებდა თბილისის უნივერსიტეტში, ს. დანელიამ შექმნა ნაშრომი „აპრიორიზმი“, რომელშიც მოცემულია კანტის შემეცნების თეორიის პრინციპების ანალიზი.

„დოგმატური რაციონალიზმის ევოლუციაში“ ს. დანელია შეეცადა გადმოეცა შემეცნების რაციონალისტური ნაკადის ისტორიული განვითარების მთლიანი სურათი ახალ ფილოსოფიაში, დეკარტისა და ლაიბნიცის რაციონალისტური სისტემების ანალიზი და ეჩვენებინა, რომ რაციონალიზმი საბოლოოდ დაძლეულია ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. აქვე ნაცადია გნოსეოლოგიურ თეორიათა სისტემაში სკეპტიციზმის ადგილის განსაზღვრა. ამ მიმართულებით ს. დანელიას ნააზრევიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა 20-იან წლებში გამოქვეყნებული წერილი „კეშმარიტების გვარი“. ამ წერილის გარშემო საპირისპირო აზრებია გამოთქმული: ერთი კრიტიკოსი სტატიაში „ძირს იდეალიზმი“ ს. დანელიას აცხადებს იდეალისტად შემდეგი მოსაზრებების საფუძველზე: 1. ს. დანელიასთვის ფსიქიკური არის კეშმარიტების გვარი, როგორც დროის გარეშე არსებული; 2. დანელია დგას სუბიექტივიზმის პოზიციაზე, რადგან იცავს ფსიქიკურ, ე. ი. სუბიექტურ კეშმარიტების თვალსაზრისს; 3. ს. დანელიასთვის კეშმარიტება მსჯელობის ფუნქციაა; 4. ს. დანელია უარყოფს ობიექტურ კეშმარი-

ტებას და მას ეძებს სინამდვილის მიღმა; 5. ს. დანელიასთვის კეშმარიტება არაა სუბიექტის გარეშე. ეს არგუმენტაცია ძირითადად ერთი თეზისის გარშემო ბრუნავს. მსჯელობაში, რომელიც ფსიქიკური აქტია, კეშმარიტების ძიება ნიშნავს ობიექტური კეშმარიტების უარყოფას და სუბიექტურ იდეალიზმს. ამ მცდარი კრიტიკის წანამძღვარი ობიექტური კეშმარიტების ცნების დამახინჯებაა. კრიტიკოსს ჰგონია, კეშმარიტების ობიექტურობა ნიშნავს კეშმარიტების არსებობას ობიექტურად, ცნობიერებისაგან, ფსიქიკურისაგან, სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად. განსხვავებით კრიტიკოსისაგან, ს. დანელია თავის ნარკვევში სწორად აყენებს საკითხს, თუმცა საკითხის გადაწყვეტაში შეიძლება ბევრი რამ მიუღებელი იყოს გნოსეოლოგიის თანამედროვე განვითარების თვალსაზრისით, მაგრამ ავტორს ამოძრავებდა არა ის, რომ იგი ყველა საკითხს გადაწყვეტდა, არამედ საკითხის სწორი დაყენების სურვილი, რასაც ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ეს „მოკლე გამოკვლევა... საქირია კეშმარიტების გვარის პრობლემის სწორად დასაყენებლად. თუ პრობლემა სწორად დაყენეთ, ის ნახევრად გადაწყვეტილია. რადგან, დეკარტის სიტყვების არ იყოს, თვით პრობლემაშია ყოველთვის მოცემული მისი გადასაწყვეტი საშუალება“¹.

რაში მდგომარეობს საკითხის სწორი დაყენება ს.დანელიას ნაზრევში? ს. დანელიას, პირველ რიგში, აინტერესებს რეალურისა და ლოგიკურის გარჩევა. რეალური კავშირის ფორმაა მიზეზობრიობა, ლოგიკურისა — მსგავსება. მიზეზობრივი კავშირი დროულია, ხოლო ლოგიკური დროის გარეშეა. ლოგიკურისთვის დროს არა აქვს მნიშვნელობა, მიზეზობრივი კავშირისთვის კი დრო განმსაზღვრელია. მიზეზობრიობა მიმართულების მქონეა. მიზეზობრიობაში მიზეზიდან გადავდივართ შედეგზე და არა პირიქით, ლოგიკური კავშირი კი შებრუნებადი. იგი ფუნქციონალური ხასიათისაა. ავტორი ამ საკითხზე ისტორიული მასალის ღრმა ანალიზით მიუთითებს არისტოტელეს წარუმატებელ ცდაზე, გაემიჯნა ლოგიკური და რეალური, აჩვენებს ლაიბნიცის, იუმის, კანტისა და შოპენჰაუერის დამსახურებას ამ საკითხში. მაგრამ მიაჩნია, რომ საბოლოოდ ეს საკითხი დღესაც არ არის გარკვეული. ლოგიკურისა და რეალურის აღრევის ერთ-ერთი ნიმუშია მსჯელობა კეშმარიტების გვარზე, ლოგიკურ გვარზე, მაშინ როდესაც გვარი რეალურ მიმართებათა გამომხატველი იყო და იქიდანაა გადატანილი ლოგიკურის სფერო-

¹ ს. დანელია, კეშმარიტების გვარი, ჩვენი მეცნიერება, 1923 წ., № 1, გვ. 33.

ში. ლოგიკურისა და რეალურის ისტორიული აღრევს ყველაზე ნათელი ფაქტია მიზეზისა და საფუძვლის, მიზეზ-შედეგობრივი და საფუძველ-შედეგის კავშირის გაიგივება. ჭეშმარიტების საკითხის კვლევაში ავტორი შეცდომას ხედავს, როდესაც ლოგიკურ გვარს აიგივებენ გენეალოგიურ გვართან. მისი აზრით, ლოგიკური გვარი საკვლევეია, მაგრამ ჭეშმარიტების გენეალოგიური გვარი არ არსებობს და არც კვლევის საგანი შეიძლება იყოს, ვინაიდან გენეალოგია დროულია; მისი ნიშანია ის, რაც ჩნდება, რაც არსებობას იღებს. ავტორის აზრით, ჭეშმარიტებას არ ახასიათებს გაჩენა და არსებობა, იგი დროული არაა, ამიტომ მას გენეალოგიაც არა აქვს. ერთადერთი გვარი, რომელიც ჭეშმარიტებას შეიძლება მიეწეროს, არის ლოგიკური და ავტორი მიზნად ისახავს მის გარკვევას. „ამრიგად, საკვლევე პრობლემა განსაზღვრულია. ჩვენ ვეძებთ ჭეშმარიტების ლოგიკურ გვარს“¹. ეს საკითხი ნიშნავს ჭეშმარიტების რაობის დადგენას, კითხვის დასმას — „რა არის ჭეშმარიტება?“ ავტორი ფილოსოფიის დანიშნულებას ხედავს ამ საკითხის გარკვევაში. ჭეშმარიტების რაობის დადგენა უნდა მოხდეს ისეთ სხვასთან შედარებით, რომელიც იმავე გვარისაა, ე. ი. შესადარებლის მსგავსია და, ამავე დროს, ჭეშმარიტება არაა. ასეთია მცდარობა. ჭეშმარიტება და მცდარობა ერთი გვარისაა და, ამავე დროს, ერთმანეთს გამორიცხავენ. ერთგვაროვნობა ნიშნავს იმას, რომ მათ აქვთ რაღაც საერთო ნიშანი, ეს არის მათი გამოთქმის ფორმა. როგორც ჭეშმარიტება, ისე მცდარობა მსჯელობით გამოითქმის, ამიტომ მათი გვარი არის მსჯელობა. ეს ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება-მცდარობა მსჯელობის ნიშანია. „როგორც შეცდომა, ისე ჭეშმარიტებაც მსჯელობის სახე ყოფილა, რადგან მსჯელობა მათი გვარია“². ავტორის აზრით, ამის დადგენა საჭიროა, მაგრამ ეს არაა გნოსეოლოგიისთვის მთავარი. გნოსეოლოგიის გარდა მსჯელობას განიხილავს ფსიქოლოგია და ლოგიკა, მაგრამ ეს არ მიუთითებს გნოსეოლოგიის დამოკიდებულებაზე ფსიქოლოგიისა და ლოგიკისაგან. ავტორის აზრით, გნოსეოლოგიისთვის მსჯელობა არასპეციფიკურია. გნოსეოლოგიის მთავარი საკითხია ჭეშმარიტება, იმის ჩვენება, რით განსხვავდება იგი მცდარობისაგან. სწორედ აქ არის გნოსეოლოგიის როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების უმთავრესი სიძნელე.

ავტორი არ ჩერდება ჭეშმარიტება-მცდარობის გვარის დადგე-

¹ ს. დანელია, ჭეშმარიტების გვარი, ჩვენი მეცნიერება, 1923 წ., № 1, 37.

² იქვე, გვ. 42.

ნაზე და საკითხს სვამს ამ გვარის გვარზე, ე. ი. მსჯელობის გვარზე. მსჯელობა აზრის სახეა, აზრი მსჯელობის გვარია, მამასადამე, ჭეშმარიტება-მცდარობისაც. ეს ნიშნავს, რომ ჭეშმარიტება-მცდარობა აზრის ნიშანია. აზრის გვარი კი ფსიქიკურია, რადგან აზრი ფიზიკურის საპირისპიროა, ზოლო ფიზიკურის თვისებებს მოკლებული ფსიქიკურია. მამასადამე, ფსიქიკური აზრის გვარია. აზრი — მსჯელობისა, მსჯელობა — ჭეშმარიტებისა. ეს ნიშნავს, რომ ფსიქიკური ჭეშმარიტების გვარია. როგორც ფსიქიკურს, ასევე ფიზიკურს თავისი სუბსტრატი გააჩნია; ფიზიკურის სუბსტრატი ობიექტია, ფსიქიკურისა — სუბიექტი. ფსიქიკური სუბიექტის ნიშანია და სუბიექტი არის „მე“; სადაც არაა მე, იქ არ არის ფსიქიკურაც, ფსიქიკურის გარეშე კი აზრი არაა, აზრის გარეშე არც მსჯელობაა და როდესაც მსჯელობა არაა. არც ჭეშმარიტებაა. მამასადამე, ჭეშმარიტება არაა იქ. სადაც არ არის სუბიექტი, ანუ „მე“.

ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ახალმა დრომ, რომელიც მეცნიერებისა და შემეცნების დროა, ფილოსოფიის წინაშე ამოცანად დააყენა შემეცნების ბუნების გარკვევა და ნისცა მას გნოსეოლოგიური მიმართულება: მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საკითხის ყოველგვარი გადაწყვეტა იყოს მისაღები. ავტორის აზრით, გნოსეოლოგიაში არსებული ორივე ისტორიული ნაკადი — ფსიქოლოგიზმი და ანტიფსიქოლოგიზმი. მცდარია. ფსიქოლოგიზმის მცდარობას განაპირობებს ის, რომ ჭეშმარიტების გვარს ეძებს მის გენეალოგიაში და ამთავრებს სკეპტიციზმით. სკეპტიციზმი, განურჩევლად იმისა, პირონის იქნება თუ იუმის, ყველა შემთხვევაში მცდარია, მაგრამ არანაკლებად მცდარია ჰუსერლისეული ანტიფსიქოლოგიზმი. რომელიც ჭეშმარიტებას უშვებს ფსიქიკურამდე და ფსიქიკურის გარეშე, მიაჩნია, რომ ჭეშმარიტება მნიშვნელობს სუბიექტამდე. ეს ნიშნავს ჭეშმარიტების აღიარებას ობიექტურ რეალობაში, რაც შეუძლებელია, რადგან მას ობიექტური არსებობა არ შეიძლება ახსიათებლეს. ობიექტურად ფიზიკური არსებობა და არა ფსიქიკური.

განვიხილოთ რაში მდგომარეობს ს. დანელიას მიერ საკითხის სწორად დაყენება. იგი მართალია იმაში, რომ ჭეშმარიტების გვარი მსჯელობაა, რომ ჭეშმარიტება მე-ს გარეშე არ არსებობს, და სავსებით სამართლიანად აკრიტიკებს ჭეშმარიტების ონტოლოგიზმებს, იქნება ეს ბოლცანოს, ჰუსერლის თუ ნუცუბიძის თეორიები. ამავე დროს, ს. დანელია სწორად აყენებს საკითხს გნოსეოლოგიის საგანზე, რომლისთვისაც მთავარია ჭეშმარიტების რაობა, სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების გარკვევით. მართებულია ლო-

გიკის. ფსიქოლოგიისა და გნოსეოლოგიის განსხვავება. მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს. რომ ს. დანელიას ნაზრევში ყოველთვის არაა გარკვეული, რა პოზიცია უკავია მას ჭეშმარიტების გაგებაში. ასე მაგალითად. ის ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტებას არსებობა არ ახასიათებს. რას ნიშნავს ეს? თუ ამით იმის თქმა უნდა. რომ ობიექტური არსებობა არ ახასიათებს, გასაგები და მისაღებია. მაგრამ თუ საერთოდ უარყოფს ჭეშმარიტების არსებობას. მაშინ საკითხი დგება. რა ნიშნით ხასიათდება ჭეშმარიტება, იქნებ მნიშვნელობას მიაწერს, ყოველ შემთხვევაში ეს მასთან გარკვეული არაა. ერთი რამ ცხადია, რომ მას არსებობა ვიწრო აზრით ესმის, არსებობას აიგივებს ობიექტურად არსებობასთან, არსებობა კი უფრო ფართო ცნებაა, იგი მოიცავს ფიზიკურსა და ფსიქიკურსაც, ობიექტურსაც და სუბიექტურსაც. დანელია მართებულად ცდილობს გაემიჯნოს ფსიქოლოგიზმს, მაგრამ ეს გამოიჩენა არაა ბოლომდე მიყვანილი, რადგან ჭეშმარიტება გაუიგივა ფსიქიკურს, ფსიქიკური კი ფსიქოლოგიის საგანია. ერთ რამეში კი ს. დანელიას ნაშრომი ძალზე მნიშვნელოვან დასკვნას იძლევა იმის შესახებ, რომ ჭეშმარიტება არაა სუბიექტის გარეშე, მაგრამ ამ სუბიექტში რა არის ჭეშმარიტების ობიექტურობის მაჩვენებელი, ეს ს. დანელიას არა აქვს გარკვეული. ასევე გაურკვეველი რჩება ის ფაქტი, რომ ფსიქიკურის იდეალური შინაარსია ჭეშმარიტება და არა სუბიექტური, რაც ფსიქოლოგიზმისაგან გამოიყვანის საუკეთესო საშუალებაა. მიუხედავად ამისა, ს. დანელიას უდავო მიღწევაა საკითხის სწორი მიმართულებით კვლევა. ის გარემოება, რომ ეს ბოლომდე ვერ მიიყვანა. მის კვლევას არ ხდის ღირებულებასმოკლებულად. თვითონაც არ ჰქონია საკითხის სწორ დაყენებაზე მეტი პრეტენზია; მაგრამ არ შეიძლება ავტორს არ დავეთანხმოთ იმაში, რომ საკითხის სწორი დაყენება მისი გადაწყვეტის აუცილებელი პირობაა.

გნოსეოლოგიის პრობლემატიკის განხილვის თვალსაზრისით, ს. დანელიამ შემდგომ შრომებში მრავალი საყურადღებო მოსახზრება გამოთქვა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მონოგრაფია დემოკრიტეს შეხედულებაზე მეცნიერული ცოდნის შესახებ. რომელშიც, როგორც ავტორი აღნიშნავს, საკუთარი პოზიციაც გამოუვლენია. ს. დანელიას მსოფლმხედველობრივი ევოლუციის იმ ეტაპზე, როდესაც ეს შრომა შეიქმნა, ავტორი შემეცნების თეორიის პრობლემების დაყენებაში და ისტორიული თეორიის განხილვაშიც ორიენტირდება კანტიანობისაკენ. ამავე დროს, ცდილობს დემოკრიტეს ნაზრევის განხილვა მიუსადაგოს მარქსისტულ შეფასებას.

საკითხის დაყენებიდან, პირველ რიგში, აღსანიშნავია, ცოდნა-

ზე წარმოდგენის განსხვავება ცოდნის თეორიისაგან. ავტორის აზრით, ცალკეული მოსაზრებანი ცოდნაზე სისტემატური რეფლექსიის გარეშე, მხოლოდ წარმოდგენაა ცოდნაზე და არა მისი თეორია. ცოდნის თეორია მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიღება, როდესაც ცოდნა ხდება შემეცნების საგანი და მის შესახებ ყალიბდება ცნებათა სისტემა. დემოკრიტეს ჰქონდა წარმოდგენა ცოდნაზე, მაგრამ არა ცოდნის თეორია, რადგან მას არ მოუხდენია ცოდნაზე რეფლექსია, არ გაურკვევია ცოდნის შესაძლებლობა, არ მოუცია მისი მიღწევის გზებისა და არსების ანალიზი. არც დემოკრიტეს და არც მის მიმდევრებს არ ჰქონიათ „მეცნიერული ცოდნის არსების შესახებ ნათელი და ცხადი თეორია“.

ავტორი ატომისტურ თეორიას განიხილავს როგორც გნოსეოლოგიური წარმოდგენების განვითარების გარკვეულ საფეხურს. მისი აზრით, პირველი საფეხური ცოდნის შესახებ წარმოდგენების ჩამოყალიბებაში, ეს იყო იონიელთა სკოლა, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს გულუბრყვილო რეალისტური. მისი ძირითადი ნიშანია გრძნობადი აღქმის გაიგივება ჭეშმარიტებასთან, სინამდვილისა და ჭეშმარიტების გაიგივება. ეს გულუბრყვილო თვალსაზრისი ერთნაირად ვრცელდებოდა როგორც ცოდნაზე, ასევე ზნეობასა და რწმენაზეც.

გულუბრყვილო რეალიზმი სვამს საკითხს, რისგან შედგება ნივთები? რა წარმოშობს მათ და რა არის მათი ბუნება? გულუბრყვილო რეალიზმისათვის „გრძნობადი აღქმა არის რეალობის კრიტერიუმი (მეცნიერების საგანი) და ჭეშმარიტი ცოდნაც (მეცნიერების მიზანი)“¹. სინამდვილისა და ცოდნის ეს გაიგივება წარმოიშვა იქიდან, რომ გულუბრყვილო რეალიზმის წარმომადგენლებს გრძნობადი აღქმა მიაჩნდათ ამ აღქმისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ასახვად; მათთვის პრობლემა არ იყო არც დამოუკიდებელი რეალობის არსებობის საკითხი და არც მისი ასახვის შესაძლებლობა. ორივე წანამდვარი რეფლექსიის გარეშე იყო მიღებული. ცოდნაზე წარმოდგენის განვითარების ამ ეტაპს დაუპირისპირდა ელეატური სკოლა, რომელმაც ცოდნის აგების პრინციპად გამოიყენა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის დებულება და გრძნობადობაზე აგებულ ცოდნას წაართვა არსებობის უფლება. ელეატური სკოლის თვალსაზრისით, გრძნობადი როგორც ჭეშმარიტების, ისე რეალობის კრიტერიუმად არ გამოდგება, ვინაიდან მას ახასიათებს მრავალი, ხშირად ერთიმეორის საწინააღმდეგო

¹ С. Данила, Философские исследования, 1977, стр. 28.

თვისება. ამას მოჰყვა სკეპტიციზმი და პროტაგორას პრინციპის წამოყენება — ადამიანი არის ნივთთა საზომი. ელეატელებმა უარყვეს სკეპტიციზმი და გააკრიტიკეს გულუბრყვილო რეალიზმი ყველა სფეროში ცოდნის, ზნეობისა და რწმენის სახით და, საერთოდ, ფიზიკური სამყარო გამოაცხადეს აზარეალურად. ეს იყო ცოდნაზე წარმოდგენების განვითარების მეორე საფეხური. ამ გზაზე ატომიზმი წარმოადგენს მესამე საფეხურს. მისი მიზანია, მოხსნას გულუბრყვილო რეალიზმი და გაითვალისწინოს ელეატიზმის მიერ მისი კრიტიკა. ამავე დროს, შეებრძოლოს ელეატელთა მხრივ ფიზიკური რეალობის უარყოფას და შეძლოს ცოდნის თეორიის შექმნა ფიზიკური რეალობის შენარჩუნებით. როგორც ვხედავთ, ს. დანელია გნოსეოლოგიურ შეხედულებათა განვითარების მსვლელობას დიალექტიკურად წარმოადგენს. იონელთა გულუბრყვილო რეალიზმი არის თეზისი, ელეატელთა შეხედულებანი — ანტითეზისი, ხოლო ატომიზმი — სინთეზისი. ის თითქოს უბრუნდება გულუბრყვილო რეალიზმს, მაგრამ, ამავე დროს, მასზე მაღლა დგას. მეტად საინტერესოა ს. დანელიას მიერ ფილოსოფიის არსების სოფისტური გაგების დაკავშირება გულუბრყვილო რეალიზმთან. თუ ცოდნა და სინამდვილე იმდენია, რამდენი გრძნობადი აღქმაც არსებობს, ხოლო გრძნობადი აღქმის სიმრავლე აღმქმელთა რაოდენობით განისაზღვრება და ადამიანი ჭეშმარიტებისა და სინამდვილის საზომია, ეს ნიშნავს, რომ რამდენი ადამიანიცაა, იმდენი ჭეშმარიტება და სინამდვილეა. საერთო ჭეშმარიტება და სინამდვილე მიიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ყველას ერთი აზრი ექნება, თუ ერთი შეძლებს ყველა დაარწმუნოს თავისი აზრის სისწორეში. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ ორატორული ხელოვნებით, ამიტომ ფილოსოფოსი არის ორატორი, მეცნიერება კი კაზმულსიტყვაობა, ე. ი. საკუთარი აზრის საყოველთაოდ გადაქცევის უნარი. ამით, ავტორის აზრით, მეცნიერება უარყოფილია და ამის წინააღმდეგ გალაშქრება წინგადადგმული ნაბიჯია ელეატელების მხრივ, მაგრამ გულუბრყვილო რეალიზმის უარყოფას შეეწირა ფიზიკური სამყაროც, რადგან გრძნობადი აღქმის ჭეშმარიტების უკუგდებით უარყოფილ იქნა გრძნობადი სინამდვილის რეალობაც. ატომიზმმა ცადა ამ ორი უკიდურესობის დაძლევა. მათი აზრით, „გრძნობა არაა ჭეშმარიტების მაჩვენებელი“¹. მაგრამ, ამავე დროს, ფიზიკური რეალობა არსებობს.

ს. დანელია აანალიზებს დემოკრიტეს მოძღვრებას „ბნელი ცო-

¹ С. Н. Дanelia, Философские исследования, 1977, стр. 33.

ღნისა“ და „ნამდვილი ცოდნის“ განსხვავების შესახებ და მის საფუძვლად მიიჩნევს მათ არსებას. ავტორის აზრით, დემოკრიტესთვის გრძნობადი ცოდნა არ იყო ნამდვილი მისი წინააღმდეგობრივი ბუნების გამო, მაგრამ, ამავე დროს, იგი აუცილებლად მიაჩნდა როგორც მასალა ნამდვილი ცოდნის მისაღებად. ავტორი აქ დაუპირისპირდა ნეოკანტიანელებს, რომელნიც დემოკრიტესთან ამ ორი ცოდნის განსხვავებას მათი წარმოშობით ხსნიდნენ. საერთოდ ცოდნის ღირებულების შეფასება მისი წყაროს მიხედვით, ავტორს კანტის არასწორი პოზიციის შედეგად მიაჩნია, რომელიც ნეოკანტიანელებმა უსაფუძვლოდ გადაიტანეს ატომისტებზე. დემოკრიტეს არ შეეძლო ჰქონოდა და არც ჰქონდა ცოდნის სპეციალური თეორია. მას არა აქვს ლოგიკური მოძღვრება მეცნიერული ცოდნის მეთოდის შესახებ, მაგრამ დემოკრიტესთვის ნათელია, რომ გრძნობადობას ვერ დაემყარება სუბიექტურობის გამო, ამიტომ მისთვის გრძნობის გზით მიღებული ცოდნა ქაოსია, რომლისგანაც წარმოდგება კოსმოსი, მაგრამ თვითონ არ წარმოადგენს კოსმოსს. ატომისტებისათვის გრძნობა რომ არაა ჰეშმარიტების წყარო, ეს არ ნიშნავს, რომ გრძნობადობაში მოცემული არ არის რეალობა. გრძნობა ასახავს რეალობას. ავტორის აზრით, დემოკრიტეს დამსახურება, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, მდგომარეობს გრძნობადი წარმოდგენის პრობლემის დაყოფაში ორ ნაწილად: გრძნობადი წარმოდგენის საგნის რეალობისა და გრძნობადი წარმოდგენის ჰეშმარიტების პრობლემად. ს. დანელიას აზრით, გნოსეოლოგიის აგების გზაზე მთავარია ლოგიკურისა და რეალურის გამოიჯენა. ამ პრობლემის გაცნობიერების ერთ-ერთი საფეხურია ატომიზმი, მაგრამ ატომიზმმა ბოლომდე ვერ შეძლო მისი გაცნობიერება და გრძნობადი წარმოდგენის ჰეშმარიტებასთან ერთად უარყო მისი რეალობაც, ვინაიდან ჰეშმარიტება და სინამდვილე ვერ განასხვავა ერთმანეთისაგან. მკვლევრის აზრით, ჰეშმარიტისა და ნამდვილის გაიგივებას ადამიანის ცნობიერებაში უფრო დრმა ფესვები აქვს, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. ამით აიხსნება ის გარემოებაც, რომ თანამედროვე აზროვნებაც ვერ ახერხებს მათ გამოიჯენას.

თუ ბნელი ცოდნის ნაკლოვანება მის წინააღმდეგობრიობაში იყო, ნამდვილ ცოდნად დემოკრიტეს უნდა მიეჩნია ის, რაც თავისუფალი იყო ამ წინააღმდეგობისაგან. ბნელი ცოდნის ცვალებადობას, შემთხვევითობას, კავშირებსმოკლებულობას დემოკრიტემ დაუპირისპირა ნამდვილი ცოდნის მუდმივობა, ზოგადობა, აუცი-

ლებლობა და სისტემატურობა, რომელიც აგებულია გარკვეული პრინციპით.

ერთ-ერთი მთავარი მომენტი, რითაც ს. დანელია ავლენს თავის შეხედულებებს გნოსეოლოგიის პრობლემატიკაზე და ამართლებს საკითხის კანტისეულ დაყენებას, მდგომარეობს იმაში, რომ იგი განასხვავებს ორი სახის პრობლემატიკას: ერთი მიმართულია მეცნიერული ცოდნის ფორმის დადგენისაკენ და სვამს კითხვას, როგორია მეცნიერების სტრუქტურა, ანუ როგორია მეცნიერული ცოდნის ფორმა? (*quaestio facti*). მოკლედ რომ ვთქვათ, რა არის მეცნიერება? მეორე კითხვა, რომელიც არსებითად განსხვავებული განზომილებისაა, საკითხს სვამს მეცნიერების ცოდნის ღირებულების შესახებ. იგი აყენებს კითხვას, რა უფლებით არსებობს მეცნიერება, ცოდნა? (*quaestio juris*). კანტის მიერ გაცნობიერებული და განსხვავებული ეს კითხვები, ს. დანელიას აზრით, არაცნობიერად ამოძრავებდნენ ატომისტური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს. მათი თეორია იყო პასუხი ამ კითხვებზე, კითხვის დასმის გარეშე, როგორც მოლიერის ჟურდენი ლაპარაკობდა პროზით ისე, რომ არ იცოდა რა იყო პროზა. ს. დანელიას აზრით, გნოსეოლოგიის პრობლემატიკაში ძირითადი სწორედ მეორე კითხვაა, საკითხი ცოდნის არსებობის უფლების შესახებ. მნიშვნელოვანია ს. დანელიას მიერ რაციონალიზმის თავისებური განმარტება. მისი აზრით, ესა თუ ის მოაზროვნე არ შეიძლება რაციონალისტად გამოეცხადოთ იმის გამო, რომ მისთვის გრძნობადი შემეცნება ღირებულებას მოკლებულია. რაციონალიზმი გვაქვს მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც კითხვა დაისმის ცოდნის ღირებულების შესახებ, რაც უსათუოდ იდეალისტურ სისტემებთანაა დაკავშირებული. „რაციონალიზმი თავის სპეციფიკით (ემპირიზმისაგან განსხვავებით) არის გნოსეოლოგიური თეორია მეცნიერული ცოდნის ღირებულების საფუძვლების შესახებ (*quaestio juris*: რა უფლებით არსებობს მეცნიერება?) და არა მეცნიერული ცოდნის ფორმის შესახებ მეთოდოლოგიური თეორია (*quaestio facti*: როგორია მეცნიერების სტრუქტურა?)“¹.

საერთოდ, ს. დანელიას ორიენტაცია კანტის ფილოსოფიაზე გლინდება მის დამოკიდებულებაში გნოსეოლოგიური სისტემებისადმი და კრიტიციზმის უპირატესობის აღიარებაში. მისი აზრით, ფილოსოფიის ისტორიას მთელი მისი არსებობის მანძილზე გასდევს კეშმარიტისა და ნამდვილის გაიგივების ტენდენცია. პირველად

¹ С. И. Д а н е л и а, Философские исследования, 1977, стр. 43—44.

კრიტიციკულმა ფილოსოფიამ შეძლო მათი გამოჩენა რეალობისა და ღირებულების განსხვავებით. ამ უკანასკნელს მიეკუთვნება ჰეგელის ცნება.

„უკვე ის ფაქტი, რომ არისტოტელე ლოგიკურ საფუძველს მიზღვს უწოდებდა, მეტყველებს იმაზე, რა ცუდად იყო გამოჩენული ჰეგელისა და ნამდვილის ცნება დიდი სტაგირელის ცნობიერებაში. სწავგვარად რომ ყოფილიყო, კრიტიკული ფილოსოფია დაკარგავდა ისტორიულ მნიშვნელობას, რადგან მისი მთავარი დამსახურება ისაა, რომ მან გააყვითა პირველი, თუმცა არათანმიმდევრული, ცდა რეალობის ტერმინების გამოჩენისა ღირებულების ტერმინთან. ამ უკანასკნელს მიეკუთვნება ტერმინი „ჰეგელიზმი“, ამიტომ არავითარი შეუსაბამობა არაა იმაში, რომ არისტოტელემ ატომისტთა მოძღვრების გადმოცემაშიც დაუშვა „ნამდვილისა“ და „ჰეგელიზმის“ ტერმინთა აღრევა“¹.

ს. დანელიას აზრით, რეალობისა და ღირებულების გაიგივება საერთოდ დოგმატიზმს ახასიათებს. მისი ერთ-ერთი სახეობაა ატომიზმი. ფილოსოფიის ისტორიაში მთავარი არაა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა (ისინი ორივენი დოგმატიზმის პოზიციაზე დგანან, რადგან აიგივებენ რეალობასა და ღირებულებას). მათ უპირისპირდება კრიტიციზმი, რომელიც ახდენს რეალობის გამოჩენას ღირებულებისაგან. მკვლევრის აზრით, ატომისტურ მატერიალიზმში ადგილი არ რჩება სუბიექტური რეალობისათვის. მასში რეალობა გაიგივებულია ობიექტურად არსებობასთან, ამიტომ მოძღვრება სუბიექტური და ობიექტური რეალობის განსხვავებაზე (ანუ გრძნობადი აღქმის შინაარსისა და საგნის გამოჩენა) შეუძლებელი იყო მექანიკური მატერიალიზმის ნიადაგზე.

გნოსეოლოგიის სწორი გზით წარმართვა ნიშნავს ცოდნის კრიტიკულ ანალიზს, რომელიც საშუალებას იძლევა სუბიექტური, აზრისეული, ღირებულებითი განვსხვავოთ ობიექტურის, მატერიალურის, ნამდვილისაგან. მხოლოდ ამ მოთხოვნის განხორციელებით შეიძლება გნოსეოლოგიის აგება. ეს კი პირველად კრიტიკულმა ფილოსოფიამ განახორციელა და ამიტომ იგი მობრუნების პუნქტი ცოდნის თეორიებში. ამით არის გამოწვეული, მკვლევრის აზრით, მისი სიმპათიაც კრიტიციზმისადმი, რომელიც ნათლად არის განმარტებული შპეტის წერილში დემოკრიტეს შესახებ შრომაზე. და დანელიას პასუხში ამ წერილზე.

¹ С. И. Д а п е л и н а, Философские исследования, 1977, стр. 43—44...

ს. დანელიას პასუხში საინტერესოა იმ მომენტების აღნიშვნა, რომელთა შესახებ მხოლოდ მინიშნებანი არსებობდა, მაგრამ რომელიც საკმარის ნათლად არ იყო გარკვეული. მხედველობაში გვაქვს ს. დანელიას პოზიცია გნოსეოლოგიის საკითხებში.

ს. დანელიას მიუღებლად მიაჩნია როგორც რეალიზმის (იდეალიზმის), ასევე დოგმატიზმის (მატერიალიზმის) პოზიცია, რადგან პირველი შემეცნებას აფუძნებს მეტაფიზიკურ რეალობაზე, მეორეს კი შემეცნება ესმის, როგორც ასახვა. ს. დანელია თვლის, რომ საჭიროა მესამე გზის ძიება. ასეთ გზად ის თვლის კრიტიციზმს. ამავე დროს მიაჩნია, რომ კრიტიკულად უნდა შევხედოთ კრიტიციკისტული ფილოსოფიის დამაარსებლის — კანტის შეხედულებებს, თუმცა, მიზანი იგივე უნდა იყოს, რასაც კანტი ისახავდა: ცოდნისა და შემეცნების გამართლება ტრანსცენდენტალური მეტოდის გზით. მკვლევარი წერს, რომ უარყოფს როგორც დემოკრიტეს რეალიზმს, ასევე პარმენიდესა და პლატონის იდეალიზმს და უშვებს მესამე შესაძლებლობას. „ამით ვაჩვენებ, რომ არა ვარ ასახვის თეორიის მომხრე, მაშასადამე, მივდივარ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მიერ დასახული გზით, რაც ყველაზე ნათლად ჩანს ჩემი ნაშრომის პირველი ნაწილის მეორე თავში,... ეს ვითარება შეიძლებოდა თქვენთვის შეუმჩნეველი დარჩენილიყო, რადგან პოლემიკას ვაწარმოებ ნატორპთან, ხოლო ერთხელ ვემიჯნები და უარყოფითად ვებმართებ კანტსაც. მაგრამ ორივე შემთხვევაში მე არ ვტოვებ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პოზიციებს, არამედ უბრალოდ აღვნიშნავ იმ შემთხვევებს, როდესაც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის დამფუძნებელი და გამგრძელებელი გადაუხვევს ამ ფილოსოფიიდან... თავად მე სავსებით ვიზიარებ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის დებულებას... მე კმაყოფილი ვიქნებოდი, თუ თქვენ აღიარებდით ნაშრომის მეცნიერულ ღონეს და დაუმატებდით იმასაც, რომ ჩემი დასკვნები სწორია, რომ მე გამოვამჟღავნე მეცნიერული ინიციატივა და დიდი ავტორიტეტების — ცელერის, გირცელისა და ნატორპის საწინააღმდეგოდ სწორად მივუთითე წინააღმდეგობის არსებობაზე დემოკრიტესთან“¹.

აღნიშნულ მასალას სიცხადე შეაქვს როგორც ს. დანელიას შრომების შეფასებაში, ასევე მისი ნააზრევის სწორად გაგების საკითხშიც.

¹ ს. დანელიას პასუხი გ. შპეტს.

სმარბი დანაწლია როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევარი

ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ ს. დანელიას გამოკვლევები იწყება თაღესით და მთავრდება სოკრატეს ფილოსოფიის სრული გადმოცემით. გარდა ამისა, მას აქვს არისტოტელეს შესახებ ორი შრომა, რომელთაც მიზნად არა აქვთ არისტოტელეს სისტემის გადმოცემა, არამედ მისი ფილოსოფიის გარკვეულ მხარეს აშუქებენ. ერთ შემთხვევაში ავტორი მიზნად ისახავს არისტოტელეს ნააზრევში ფილოსოფიის ისტორიული მასალის გადმოცემის შემოწმებას, მეორეში კი, რომელიც „პოეტიკის“ ქართული თარგმანის წინასიტყვაობაა, ძირითადად მოცემულია არისტოტელეს მოკლე ბიოგრაფია და „პოეტიკის“ ადგილის განსაზღვრა მის ნააზრევში.

„წინასოკრატულ ფილოსოფიას“ ს. დანელია იწყებს მეთოდოლოგიური პრინციპების გადმოცემით, რომელთა შესახებ ზემოთ გვქონდა ლაპარაკი. შემდგომ მოდის მთელი წინასოკრატული ფილოსოფიის დიალექტიკური განხილვა. მისი აზრით, ეს ფილოსოფია ვითარდება უარყოფის უარყოფის გზით. ეს კანონი მოვლენების სქემას კი არ წარმოადგენს. რომელიც გარედან შეაქვთ მოვლენებში. არამედ თვითონ მოვლენები მიემართებიან ამ კანონის გზით. წინასოკრატული ფილოსოფიის განვითარების სქემას მკვლევარი ასე წარმოგვიდგენს: თეზისი — იონიური ფიზიკა, ანტითეზისი — ელევატური მეტაფიზიკა, სინთეზისი — უმცროსი ფიზიკოსები. პირველი აყენებს დებულებას: გრძნობადი სამყარო არსებობს; მეორეს პრინციპია — გრძნობადი სამყარო არ არსებობს; მესამეს მიხედვით ემპირიული სამყარო არსებობს. მაგრამ გრძნობებისთვის მიუწვდომელია. იგი მხოლოდ გონებას ეძლევა.

პირველი ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებლის — თაღესის მსოფლმხედველობა ფართო გეგმითაა განხილული. გადმოცემულია მისი პოლიტიკური შეხედულებანი და საბუნებისმეტყველო მათემატიკური ცოდნა. აღნიშნულია ამ უკანასკნელის აღმოსავლური წყარო. შემდგომ კი წინა პერიოდის მითოლოგიასთან დაპირისპირებაში გადმოცემულია მისი მსოფლმხედველობის ძირითადი სა-

კითხი. თუ მითოლოგია კითხვას სვამდა, რისგან გაჩნდა ოდესღაც საწყარო. თაღესის კითხვა შემდეგია: რისგან ჩნდება აშკამად საგნებ? ის, რისგანაც ჩნდება. საგანთა შემადგენელია და. ამდენად კითხვა ასეთ სახეს მიიღებს — რისგან შედგება საგნები? ეს ნიშნავს კითხვის დასმას იმაზე, თუ რა არის საგნებში და, მაშასადამე, „უნდა ვიცოდეთ, რა არის საგანი. საბოლოოდ მოითხოვება იმის ცოდნა, რაც ყოველივეს ქვემდებარეა. „არხეა“, რაც მართავს ყოველივეს, რაც აჩენს ყველაფერს“. მკვლევარი თაღესის პასუხში, — რომ წყალია ყოველივეს საფუძველი, — ხედავს პილოძიზმს და, ამავე დროს, მონიზმის პირველ ფორმას. როგორი გულუბრყვილოც არ უნდა იყოს თაღესის მიერ საკითხის გადაწყვეტა, ძირითადი ღირებულება საკითხის დაყენებაშია, რომელმაც განსაზღვრა ხანგრძლივი დროით ფილოსოფიის პრობლემატიკა. მკვლევრის ერთ-ერთი მეთოდოლოგიური პრინციპია, ფილოსოფიის განვითარების მაჩვენებელი ეძიოს არა მხოლოდ საკითხების გადაწყვეტაში, არამედ საკითხების დაყენების პროგრესირებაშიც. გაანალიზებს რა კრიტიკულად თაღესის მოძღვრების ნაკლოვანებებს, რომლებიც მისმა მოწაფემ ანაქსიმანდრემ შენიშნა, მკვლევარი აღნიშნავს, რამ გამოიწვია კონკრეტული ნივთიერების ნაცვლად განუსაზღვრელი აპეირონის გამოცხადება „არხედ“. აქვე ნაჩვენებია ანაქსიმანდრეს მიერ წინ გადადგმული ნაბიჯი კოსმოგონიასა და ბუნებაზე მოძღვრებაში. ანაქსიმანდრეს ცდა, გაურკვეველი არხედან აეხსნა მრავალ საგანთა წარმოშობა, მარცხით დამთავრდა, ეს პრობლემა მემკვიდრეობით მიიღო ამ სკოლის შემდეგმა წარმომადგენელმა ანაქსიმენმა. ეს გზა თაღესიდან ანაქსიმენემდე ფილოსოფიის ერთი ხაზის განვითარებაა, — ფიზიკური სამყაროს ფიზიკური მიზეზით ახსნა, გარეშე ძალების დაუხმარებლად და, ამდენად იგი მატერიალისტურია. ეს მატერიალიზმი გრძელდება დიოგენე აპოლონიელთან, რომელსაც ჩვეულებრივ სახელმძღვანელოებში არ განიხილავენ.

მკვლევრის სავსებით მართებული აზრით, ფილოსოფიის ისტორია არის ორი საპირისპირო მსოფლმხედველობის — მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა. მილეტის სკოლის მატერიალიზმის საპირისპიროდ ის თვლის ელეატების მეტაფიზიკას. ელეატების საკითხი ფილოსოფიის ისტორიაში დევას იწვევს. — ზოგი მათ მატერიალისტად თვლის. ს. დანელია თავიდანვე იმ აზრისა იყო, რომ ისინი არც მატერიალისტები არიან და არც იდეალისტები, მაგრამ საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მათი მოძღვრება იდეალისტურია. მკვლევარი აქ მოკლედ გადმოგვცემს ელეატების მოძღვ-

რებას, როგორც პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე, ფიზიკიდან მეტაფიზიკაზე, ემპირიზმიდან რაციონალიზმზე გადასვლას.

აღსანიშნავია, რომ ს. დანელიას შრომა ანტიკური ავტორების არა მხოლოდ გარკვეული გაგებაა, არამედ მათგან დარჩენილი ფრაგმენტების თითქმის სრული გადმოცემა. შრომაში წინასკობრატელთაგან დარჩენილი მასალა სრული სახითაა წარმოდგენილი, ამიტომ, თუნდაც არ დავეთანხმეთ იმ ინტერპრეტაციას, რომელსაც ავტორი აკეთებს, გადმოცემული პირველწყაროების ბაზაზე შესაძლებელია საკუთარი აზრის შემუშავებაც. სანიშნავოდ შეიძლება დავასახელოთ განყოფილება მელისოს შესახებ. აქ მთლიანად მოყვანილია მელისოდან დარჩენილი ათივე ფრაგმენტი, თანაც ავტორს მითითებული აქვს ამ ფრაგმენტების რიგი. მათ თარგმანში იგი ედავება დილსსა და ბარნეტის და ამ გზით პირველ წყაროს გვაძლევს ისე, რომ სხვა წყაროები აღაარა საჭირო. იგი ამასაც არ სჯერდება და ყოველი თავის ბოლოს ასახელებს ამა თუ იმ მოაზროვნეზე არსებული ლიტერატურის სრულ სიას. სახელმძღვანელოსათვის ეს საუკეთესო ტრადიცია დაიკარგა. ამდენად, ს. დანელიას შრომები წარმოადგენს როგორც პირველადი წყაროების, ასევე მოაზროვნეთა შესახებ ლიტერატურის ბიბლიოგრაფიას და მათი თეორიების ორიგინალურ ინტერპრეტაციას, რომელიც აგებულია სხვა ინტერპრეტაციათა კრიტიკული ანალიზისა და მათ წინააღმდეგ წყაროებზე თუ ლოგიკურ ანალიზზე დამყარებული არგუმენტაციის ბაზაზე. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი არსებითი ხარვეზი: დასახელებულ ლიტერატურაში არაა მითითებული მარქსიზმის კლასიკოსების შრომები, რომელთაც არსებითი მნიშვნელობა აქვთ ამ პრობლემათა გარკვევისათვის, მართალია, ავტორი ზოგჯერ ახდენს მარქსიზმის კლასიკოსების ციტირებას, მაგრამ ამით არაა ამოწურული მათი გამოყენების შესაძლებლობა, მით უმეტეს ლიტერატურაში დასახელების აუცილებლობა. ს. დანელიამ შემდგომში შეიცვალა პოზიცია ამ მიმართებით და 50-იან წლებში ფილოსოფიის ინსტიტუტში შექმნა წლიური შრომა „მარქსიზმის კლასიკოსები ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ“. ეს ნაშრომი ინსტიტუტის საბჭომ განიხილა და შესრულებულად ცნო.

მკვლევარი ანტიკურ მოაზროვნეთა შეხედულებების დალაგების პროცესში ყოველთვის არ იცავს ქრონოლოგიურ თანმიმდევრობას. ამას იმ ამართლებს იმით, რომ მისთვის მთავარია აზროვნების განვითარების დემონსტრაცია, როდესაც ერთი მოაზროვნის მიერ დაყენებული საკითხები მეორესთან პოულობს შემდგომ განვითარებას. ეს პროცესი დიალექტიკური კავშირის გამოვლენაა და ყოველ-

თვის არ ემთხვევა ისტორიულ ქრონოლოგიას. ამდენად, ავტორს უხდება ქრონოლოგიურ პრინციპზე ხელის აღება განვითარების დიალექტიკური პროცესის სასარგებლოდ. ეს სავესებით გამართლებულია მარქსისტული თვალსაზრისით, რადგან მოვლენათა შორის ლოგიკური კავშირები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე მოაზროვნეთა ცხოვრების ისტორიული თარიღები.

განვითარების პროცესის განხილვასთან ერთად მკვლევარი განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდება დიალექტიკის თეორიათა გადმოცემას. ელემენტების მოძღვრება მეთოდის თვალსაზრისითაც მეტაფიზიკურია. მათ საპირისპირო მეთოდს ქმნის დიალექტიკოსი ჰერაკლიტე. მკვლევარი ჰერაკლიტეს მიერ წამოყენებულ წინააღმდეგობის უნივერსალურ პრინციპს, როგორც განვითარების წყაროსას, განასხვავებს მოვლენათა მომსპობი წინააღმდეგობისაგან. ჰერაკლიტესთან წინააღმდეგობა სამყაროს კანონზომიერი და სამართლიანი აგებულების პრინციპია. წინააღმდეგობის მხარეები ერთიმეორის გარეშე არ არსებობენ. მათი დაპირისპირება ერთიანობის გარეშე არაა. ჰერაკლიტეს ყოველთვის როდი აქვს ნათლად გამოთქმული ეს პრინციპი, მაგრამ მკვლევარი გამოკვეთს მას როგორც განვითარებისა და სიმრავლის წყაროს. წინააღმდეგობის გარეშე რომ შეუძლებელია აიხსნას სიმრავლისა და განვითარების არსებობა, ამის დასაბუთება ჰერაკლიტეს მოძღვრების დამსახურებაა. მკვლევარი თავისებურად უდგება ჰერაკლიტეს მიერ სამყაროს არხედ ცეცხლის აღიარებას. ამ ცეცხლს ის განასხვავებს ემპირიულისაგან და მიაჩნია აბსტრაქტული პრინციპის გამოხატვად. თუმცა ჰერაკლიტემ ეს ბოლომდე ვერ გაიაზრა, მკვლევრის აზრით, და ცეცხლი წარმოიდგინა, როგორც ცოცხალი, მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ სამყაროს საწყისი მატერიალურია და ცვალებადობა განვითარებას წარმოადგენს, რითაც ჰერაკლიტემ პირველმა მოგვცა დიალექტიკისა და მატერიალიზმის საწყისები. ჰერაკლიტეს დამსახურებას ავტორი ეძებს იმაში, რომ მან სამყარო ახსნა საკუთარი კანონზომიერებით გარეგანი მიზეზის გარეშე და გამოიწვია განვითარებისა და სიმრავლის წყარო.

ნაშრომში გადმოცემულია ჰერაკლიტეს მოძღვრება შემეცნების შესახებ, რაციონალიზმის მართებული კრიტიკა, შემეცნებაში გონების როლის უარყოფის გარეშე. ემპირიულისა და რაციონალურობის ერთიანობა თვითონაც დიალექტიკური ხასიათისაა. ეს ნიშნავს, რომ ჰერაკლიტესთან დიალექტიკურია არა მხოლოდ ობიექტური სამყარო, არამედ შემეცნების პროცესიც.

პერაკლიტეს შემდგომ ს. დანელია განიხილავს უმცროს ფიზიკოსებს. ნაჩვენებია, რა მემკვიდრეობა მიიღეს მათ პერაკლიტესაგან და როგორ აგრძელებდნენ პერაკლიტეს მიერ რეაბილიტირებული ბუნების კვლევას. ელვატებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების მიუხედავად, მკვლევრის აზრით, უმცროსმა ფიზიკოსებმა მათგან აიღეს ცვალებადის ასახსნელად უცვლელის დაშვება. ეს გარემოება მიუთითებს, რომ შემდგომი თეორია წინას უარყოფს არა მექანიკურად, არამედ მოხსნა-შენახვის გზით. „ემპედოკლეს განზრახული აქვს მოგვეცეს ისეთი თეორია, რომელიც ახსნის მრავალფეროვან და ცვალებად ბუნებრივ სინამდვილეს. არც იონელთა გულუბრყვილო ცდა ბუნების ახსნისა, არც ელვატელთა რადიკალური უარყოფა ამ ბუნებისა... ემპედოკლეს არ მოსწონს. მისი შეხედულებით, აზრმა უნდა ახსნას გრძნობებში მოცემული ემპირიული სინამდვილე და არა უარყოს იგი. სწორედ ამაშია მისი დანიშნულება და, ამდენად, მართალი იყვნენ იონელები. მაგრამ, მეორეს მხრივ, ბუნების ეს ახსნა უნდა იყოს ლოგიკურად აშენებული და შინაგან წინააღმდეგობათაგან თავისუფალი და, ამდენად, მართლნი იყვნენ ელვატები... ემპედოკლეს მოძღვრება არის ცდა იონურ ფიზიკასა და ელვატურ მეტაფიზიკას შორის არსებული წინააღმდეგობის დაძლევისა და მათი უფრო მაღალი თვალსაზრისის ქვეშ მოქცევის. ეს ის თვალსაზრისია, რომელიც საფუძვლად უდევს თანამედროვე ბუნებისმეტყველებასაც და უფლებას გვაძლევს, ემპედოკლე ქიმიის წინამორბედად გამოვაცხადოთ. ლოგიკურ ჯავშანში ჩასმული მეტაფიზიკისა და გულუბრყვილო ფიზიკის სინთეზმა წარმოშვა ნივთიერების მეცნიერული თეორია“¹. მთელი პარაგრაფი წარმოადგენს აქ წამოყენებული დებულების დასაბუთებას ფართო ისტორიულ მასალებზე დაყრდნობით.

შემდგომ მკვლევარი განიხილავს ემპედოკლეს თეორიის განვითარებას: ლევკიპესა და დემოკრიტეს ატომისტიკაში. ეს არის უკანასკნელი და უმაღლესი ეტაპი ფიზიკალიზმის გზაზე და ელვატიზმის პრინციპული უარყოფა. ამიტომ განიხილავს ავტორი დემოკრიტეს ანაქსაგორაზე წინ, თუმცა ავტორმა იცის, რომ ქრონოლოგიურად ანაქსაგორა დემოკრიტეზე ადრე მოღვაწეობდა და იმასაც უწევს, რომ დემოკრიტე იცნობდა ანაქსაგორას შრომებს. დემოკრიტეს მოძღვრება განხილულია, როგორც წინასოკრატული ფილოსოფიის ყველაზე დიდი მიღწევა, რომლის ანალოგონად შეიძლება ითვალოს ეცნოთ თანამედროვე მეცნიერების ზოგიერთი მიღ-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 158.

წევა და ამ მეცნიერულ კეშმარიტებათა პირველ შემცნობად ს. დანელია დემოკრიტეს აცხადებს (ასეთია, მაგალითად, ქიმიაში იზომერიის აღმოჩენა). მკვლევრის აზრით, დემოკრიტემ „შექმნა ფილოსოფიის პირველი მატერიალისტური სისტემა, რომელშიც იმ დროის მთელმა ცოდნამ დარგის განურჩევლად პოვა ადგილი“¹. ამავე თავში დაშვებულია ერთი მეტად სერიოზული უზუსტობა— ფოიერბახის მსგავსად ს. დანელია თანამედროვე მატერიალიზმს აიგივებს ვულგარულ მატერიალიზმთან და დემოკრიტეს მიაწერს სულიერი სუბსტანციის დაშვებას. ეს შეცდომა მკვლევარმა გამოასწორა დემოკრიტეზე შრომის მეორე გამოცემაში, სადაც მატერიალიზმი, რომელზედაც ის მსჯელობს, მან გამოიჩინა მარქსისა და ენგელსის მატერიალიზმისაგან და მოხსნა მტკიცება დემოკრიტეს მიერ სულიერი სუბსტანციის დაშვების შესახებ². მაგრამ ეს შეცდომა ს. დანელიამ მაინც ვერ დაძლია, რადგან აქაც იგი ხშირად ხმარობს გამოთქმას „თანამედროვე მატერიალიზმი“, „თანამედროვე საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი“, როგორც ვულგარული მატერიალიზმის სინონიმს, მაშინ, როდესაც ფაქტიურად ვულგარული მატერიალიზმი არაა არც თანამედროვე და არც საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმი. ის, რომ ეს მატერიალიზმი ბუნებისმეტყველებმა შექმნეს, არ ხდის მას საბუნებისმეტყველო მატერიალიზმად.

ატომისტიკის შემდეგ განხილულია ანაქსაგორას მოძღვრება. ამას ავტორი ამართლებს იმით, რომ ანაქსაგორა ეკამათება ატომისტებს და თავის თეორიას აყალიბებს მათთან ბრძოლაში. ატომიზმის მონიშნის უპირისპირდება ანაქსაგორას დუალიზმი. გარდა ამისა, ანაქსაგორა არის მოაზროვნე, რომელმაც მისცა ბიძგი კლასიკური იდეალიზმის ჩამოყალიბებას პითაგორას, სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა სახით. ყველა ეს თეორია ავითარებდა ანაქსაგორას მოძღვრებას ნუსხე. მკვლევრის მიერ მოხაზული ფილოსოფიის განვითარების ეს სურათი ისევ იმის დადასტურებაა, რომ ფილოსოფიის ისტორია არის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლა. ანაქსაგორას შემდგომ განხილულია პითაგორელთა რიცხვთა მეტაფიზიკა. ახსნილია ის ფილოსოფიური და მისტიკური, აგრეთვე, მეცნიერული და მათემატიკური საბუნებისმეტყველო შემეცნება, რაც მოგვცეს ამ თეორიის წარმომადგენლებმა.

ნაშრომის უკანასკნელი თავი ეძღვნება სოკრატეს უშუალო წი-

¹ ს. დანელია, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 184.

² ს. დანელია, ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში, გვ. 34.

წამოზღვრებასა და თანამედროვეებს — სოფისტებს. მეკლავრის აზრით. მათგან იწყება ანთროპოლოგიური ხანა ბერძნული აზროვნების განვითარებაში, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, აზროვნების გარდა დაკავშირებულია სოციალურ-პოლიტიკურ ცვლილებებთან. ავტორი სოციალურ-პოლიტიკური ცვლილებებით ხსნის არა მარტო თეორიათა ცვლილებას, არამედ სიტყვათა მნიშვნელობასაც, რამდენადაც სიტყვათა მნიშვნელობის ცვლილების უშუალო წყარო საზოგადოებრივი ფსიქოლოგიაა, ბოლო ამ უკანასკნელის მიზეზი ცხოვრების სოციალურ-პოლიტიკური წყობილების ცვლილებებია. ამ თავში დახასიათებულია ის ძირეული სოციალური ცვლილებანი, რომლებიც განიცადა ბერძნულმა ცხოვრებამ V საუკუნის მეორე ნახევრიდან და ამ ფაქტის განხილვით იწყება სოფისტების მოძღვრების ანალიზი. მითითებულია სოფისტების დამოკიდებულება საბერძნეთის პოლიტიკური ცხოვრების მოთხოვნებზე. დემოკრატიის ეპოქამ სისხლისეული უპირატესობა პოლიტიკურ მმართველობაში შეცვალა პოლიტიკური ორატორის უპირატესობით, რამაც განაპირობა ორატორული ხელოვნების წინ წამოწევა და, ამან წარმოშვა ორატორული წერათნის საჭიროება, რაც სოფისტების მთავარი საქმე იყო. აქვე გაანალიზებულია სოფისტების დემოკრატიული სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი.

საბოლოოდ ამ შრომის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ენგელსის დებულების დემონსტრაცია ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ, — რომ მასში მოცემულია ყველა თანამედროვე მსოფლმხედველობის ჩანასახი.

შრომის გამოსვლას დადებითად გამოეხმაურა პრესა... დაიბეჭდა მ. გოგინბერიძის რეცენზია, რომელშიც აღნიშნული იყო: „უკანასკნელი წლების განმავლობაში ს. დანელიამ ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა გაამდიდრა რამდენიმე ისტორიულ-ფილოსოფიური ხასიათის ნარკვევის გამოქვეყნებით. ასეთია მისი წერილები ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიიდან: არისტოტელეს, ძენონის, პარმენიდეს და სხვათა შესახებ. განსაკუთრებული ინტერესის ღირსი იყო მისი წიგნი ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ.

წინამდებარე ნაშრომი კი ერთგვარი შეჯამებაა იმ იდეებისა, რომლებიც უკვე დასახელებულ ნარკვევებში იყო წარმოდგენილი. კიდევ მეტი, ეს წიგნი არის ისტორია ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებისა ფილოსოფიური სპეკულაციის პირველი ჩასახვიდან დაწყებული სოკრატეს ეპოქამდე. და ის გარემოება, რომ ეს წიგნი ისტორიაა და არა ნარკვევი კერძო საკითხებზე, უსათუოდ მკითხველის მხრივაც მეტ ყურადღებას და ინტერესს გულისხმობს. აქ

საინტერესოა არა მარტო იმ მასალის დეფინიციური დალაგება, რომელიც ამ ეპოქის ისტორიკოსის განკარგულებაში მოიპოვება, არამედ ის მეთოდიც, რომლითაც ავტორი თავის შრომას წერს და ის თანმიმდევრობითი ინტერპრეტაცია ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემებისა, რომელიც მკვლევარს თავისი მეცნიერული ძიების გზაზე შეხვდება¹. რეცენზენტი აღნიშნავდა შრომაში სადავო საკითხებს არსებობასაც, არ ეთანხმებოდა პითაგორას მოთავსებას ატომიზმის შემდეგ, რადგან პითაგორამ დემოკრიტზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. ასევე არ ეთანხმება დებულებას, რომ პითაგორა გალილეიმდე ვერავინ გაიგო. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ დემოკრიტემ გაიგო პითაგორას მოძღვრება. რეცენზენტის აზრით, წინასწარტული ფილოსოფია დემოკრიტით უნდა მთავრდებოდეს და არა ანაქსაგორათი და დემოკრიტეს შემდეგ ანაქსაგორას მოთავსება დემოკრიტეს შეუფასებლობაა. მ. გოგიბერიძის რეცენზიას სერგი დანელია არ დაეთანხმა და გამოაქვეყნა პასუხი, რომელსაც ახლდა რეცენზენტის განმარტება.

ს. დანელია არ დაეთანხმა რეცენზენტის არც ერთ მოსაზრებას. ამტკიცებდა, რომ მისი შრომა ფილოსოფიის დიალექტიკური განვითარების და მატერიალიზმის ჭეშმარიტი დაფასების ნიმუშია. ასევე უმართებულოდ მიაჩნდა საყვედური ქრონოლოგიის დარღვევის გამო. მისი აზრით, ქრონოლოგია კი არაა მთავარი, არამედ განვითარების ხაზი. „განა ისტორიკოსი ვალდებულია მასალის დალაგების დროს კვალდაკვალ მისდოს ფაქტების თანმიმდევრობას? რა თქმა უნდა, არა... ისტორია არ არის ფაქტების აღწერა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით... ისტორია არის ფაქტების დალაგება არა აუცილებლად ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, არამედ ისეთი თანმიმდევრობით, რომ გასაგები გახდეს კავშირი ამ ფაქტებს შორის“².

ეს მეტად მნიშვნელოვანი მოსაზრებაა 20-იანი წლების ისტორიოგრაფიაში, რადგან ამ პერიოდში მემპტიანურ ისტორიას ენიჭებოდა დიდი მნიშვნელობა. ასეთ ისტორიაზე უარის თქმა ისტორიის დიალექტიკური გაგების სასარგებლოდ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. „მნათობის“ იმავე ნომერში მოთავსებული იყო მ. გოგიბერიძის განმარტება, — რომელშიც იცავდა დემოკრიტეს შესახებ რეცენზიაში გამოთქმულ მოსაზრებებს ნეოკანტიანელთა დამოწმებით.

¹ ეურნ. „მნათობი“, 1927, № 1, გვ. 248.

² ეურნ. „მნათობი“, 1927, № 3, გვ. 252.

მნიშვნელოვანი იყო ის გარემოება, რომ ს. დანელიას ეს ნაშრომი ფაქტიურად იყო საბჭოთა კავშირში პირველი სისტემატური გამოკვლევა ანტიკურ ფილოსოფიაზე და ისიც — სახელმძღვანელოს ტიპისა. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ფილოსოფიის ისტორიული შრომების დღევანდელი მაღალი დონე საწყისის სწორედ აქედან ღებულობს. ს. დანელიას ნაშრომი თავისი აკადემიზმითა და მეცნიერული აპარატურით დღესაც სანიმუშოა.

მეტად მნიშვნელოვანია ს. დანელიას სადოქტორო დისერტაცია „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. აღსანიშნავია, რომ ქსენოფანეს გაგებაში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობდა. ყველაფერი სადავო იყო, დაწყებული მისი ადგილით ელეატურ მეტაფიზიკაში და დამთავრებული მისი მოძღვრების ძირითადი ცნებებით. ერთიანი აზრი არ არსებობდა იმის შესახებ, ქსენოფანე იყო პარმენიდეს მოწაფე თუ პირიქით. ფილოსოფოსი იყო ქსენოფანე თუ მხოლოდ რაფსოდი? ქსენოფანეს მოძღვრება პოლითეისტური იყო თუ მონოთეისტური, პანთეისტური თუ თეისტური? ამ ვითარებას კარგად გვიხატავს ერთი ადგილი ს. დანელას მიერ ციტირებული აიპბორნის შრომიდან: „ყველგან ბრძოლა, ბანაკთა ბრძოლა, ბრძოლა ყველასი ყველას წინააღმდეგ, მაშასადამე, სხვა სიტყვებით, მანამდე არსებულ შრომათა მთლიანობის, მიმართულებისა და ზასიათის სრული უქონლობა, დაბნეულობა, ქაოსი“¹.

ს. დანელია ცდილობს, გამოიჩინოს ამ ქაოსიდან თავისდასაღწევი გზა. „ჩვენი გამოკვლევების მიზანია აღადგინოს ქსენოფანეს მთლიანი ფილოსოფიური სახე, რომელიც დღესაც უცნაურ მოაზროვნედ ითვლება, შუქი მოფინოს მისი მოძღვრების წვრილმანებს, აღმოაჩინოს მათში მთავარი აზრი, რომელიც გააერთიანებს მათ და ჩვენთვის ქსენოფანეს ფილოსოფიას გახდის მწყობრ მსოფლმხედველობად და ახსნის უკანასკნელს ქსენოფანეს ინდივიდუალობით და მისი თანამედროვე საზოგადოებრივი ცხოვრების პირობებით“². მკვლევარი ელეატურ მეტაფიზიკას განიხილავს, როგორც მილეტელთა პილოძიზმის დაძლევას, როგორც მონოთეიზმზე და რაციონალიზმზე გადასვლას, როგორც დემოკრიტეს ატომიზმისა და პლატონის იდეათა თეორიის მომზადებას. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ავტორი სარწმუნოებრივ ცვლილებას, მონოთეიზმის წარმოშობას. იგი ამას იკვლევს მეცნიერულად, ეძებს რწმენის ბუნებრივ მიზეზებს და თავის საქმეს თვლის.

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 10.

² იქვე.

იუმისა და პელეციუსის მხრივ რწმენის მეცნიერული ახსნის გაგ-
რძელობად.

მკვლევარი ქსენოფანეს მონოთეისტობის მტკიცებით უპირის-
პირდება ფრეიდენტალს, რომელიც ქსენოფანეს პენოთეისტად
(მრავალ ღმერთში ერთი მთავარის დაშვება) თვლიდა, ასევე გომ-
პერცსა და სხვებს. ქსენოფანეს მონოთეისტობის დამცველთა არ-
გუმენტაციას (ცელერი, დილსი, ვილამოვიცი) ს. დანელია აღრმა-
ვებს და აფართოებს ახალ წყაროთა და ინტერპრეტაციათა საფუძ-
ველზე. ახალ წყაროდ ხდება ანონიმური თხზულება „მელისო, ქსე-
ნოფანე, გორგია“. მკვლევარი ჯერ ასაბუთებს ამ წყაროს გამოსადე-
გობას და შემდეგ ემყარება მას. ქსენოფანედან დარჩენილ ფრაგ-
მენტთაგან კი ის ფრაგმენტები, რომლებიც ითვლებოდა პოლითე-
იზმის დასაბუთებად, ისეთ ინტერპრეტაციას ღებულობენ, რომ
მონოთეიზმის საბუთადაა გამოყენებული. შემდეგ მკვლევარი უარ-
ყოფს ქსენოფანეს პანთეიზმს და ასაბუთებს, რომ ის იყო თეისტი.
რაც მთავარია, მკვლევარი აქ ეძებს მეტაფიზიკის საწყისს, რადგან
ფიზიკოსებისაგან განსხვავებით, ქსენოფანესთან საწყისია არსი სა-
ზოგადოდ და არა ნივთიერება. ამით ს. დანელია უპირისპირდება
ედუარდ ცელერს, რომელიც ელვატიზმს თვლიდა მილეტური ფი-
ზიკის გაგრძელებად. ს. დანელია უერთდება რეინჰარდტის მტკი-
ცებას, რომ ელვატიზმის არსი არის ლოგიკური.

ს. დანელიას ერთ-ერთი ღირსება ის არის, რომ ქედს არ იხრის
ანტიკურობის დიდი მკვლევრების სახელთა წინაშე და საკუთარ
კონცეფციას ქმნის ისეთ დიდ მეცნიერებთან დაპირისპირებით,
როგორიც არიან დილსი, ცელერი და სხვანი. ავტორს უფლება
ჰქონდა თავისი შესავალი სიტყვა დისერტაციის დაცვის დროს
დაესრულებინა შემდეგი სიტყვებით: „ჩემ წიგნში მოცემულია
ქსენოფანეს შესახებ საკუთარი აზრის შედგენის ერთ-ერთი ცდა“.
შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საბჭოთა ფილოსოფიური აზრის
ისტორიაში დღეისათვისაც ეს ცდა ერთადერთია და ფაქტია, რომ
შესრულდა ავტორის სურვილი, რომელსაც ის გამოთქვამდა, როცა
აშობდა, რომ „მისთვის საკმარისი იქნება, თუ ამ აზრს დაეთანხმე-
ბიან“. ეს რომ ასეა, ამას ადასტურებს ფილოსოფიის ისტორიის
პირველი სახელმძღვანელო მოსე გოგიბერიძის ავტორობით, რო-
მელშიც განმეორებულია ს. დანელიას მიერ წამოყენებული თეზი-
სი ქსენოფანეს მონოთეისტობის შესახებ. „ბერძნული აზროვნების
ისტორიაში ქსენოფანე პირველად და სავსებით გარკვეულად დგე-
ბა მონოთეიზმის ნიადაგზე. ნამდვილი ღმერთი, მისი აზრით,

არის ე რ თ ი“¹. ასევე გაიზიარა მ. გოგიბერიძემ ს. დანელიას აზრით, რომ ქსენოფანე არ არის პანთეისტი. „ქსენოფანეს სახით ჩვენ საქმე გვაქვს გარკვეულ მონოთეისტთან და არა პანთეისტთან“². ს. დანელიას აზრებს ქსენოფანეს, როგორც მონოთეისტისა და მეტაფიზიკის პირველი სისტემის შემქმნელის შესახებ იზიარებს ს. წერეთელიც³. ს. დანელიას აზრები რომ დამკვიდრდა ანტიკური ფილოსოფიის ქართველ მკვლევართა შორის, ეს ერთხელ კიდევ ადასტურებს მის დიდ ღვაწლს ამ დარგში.

ს. დანელიას ამ ნაშრომის სტრუქტურა ასეთია: უპირველესად განიხილება ფილოსოფიის ისტორიის მიმართება წყაროთა ფილოლოგიურ კრიტიკასთან. შემდეგ არის ქსენოფანეს თხზულებების შესახებ გამოკვლევა, რომელშიც ფილოლოგიურ-ფილოსოფიური ანალიზით საბუთდება, რომ ქსენოფანე მართო ლექსებს კი არ წერდა, არამედ დიდაქტიკური პოემაც შეუქმნია, რომელშიც გამოუთქვამს თავისი მსოფლმხედველობა. ამით მან საწყისი მისცა პარმენიდეს, ლუკრეციუსისა და სხვა მოაზროვნეთა დიდაქტიკური პოემების შექმნას. შემდგომ განხილულია ძველ მოაზროვნეთა ცნობები ქსენოფანეს შესახებ. განსაკუთრებული კვლევის ობიექტია ანონიმური თხზულება „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“, რომლის სარწმუნოებაზეა დამოკიდებული მკვლევრის თვალსაზრისის დასაბუთება. მკვლევარი ამ თხზულების სათაურს მისი შინაარსის თანმიმდევრობისთვის სანდო საზომად არ მიიჩნევს. ის ასაბუთებს, რომ თუმცა სათაური ქსენოფანეთი იწყება, თხზულების პირველი ნაწილი არაა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის გადმოცემა. საბოლოოდ ასკვნის, რომ მხოლოდ მეორე ნაწილშია ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა გადმოცემული. ვრცლად და საინტერესოდაა გამოკვლევაში წარმოდგენილი ცელერსა და კერნს შორის კამათი ანონიმური თხზულების ავტორის საკითხზე. ავტორი ცდილობს საკითხის საკუთარი გადაწყვეტა დაასაბუთოს. ამისათვის იგი იყენებს ანალოგიას ელეატებზე არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ მოცემულ ცნობებსა და ანონიმური თხზულების მეორე ნაწილს შორის და აღმოაჩენს მათს შესაბამისობას. ავტორის აზრით, ანონიმის ავტორი არისტოტელე იყო თუ თეოფრასტე, ეს არ საბუთდება, მაგრამ მთავარია, რომ თხზულება სანდო წყაროა ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად. ამის დასაბუთებაა მკვლევრის მიერ მოცემუ-

¹ მ. გოგიბერიძე, რწ. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 3, გვ. 53. იქვე. გვ. 54.

² ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, გვ. 98—99.

ლი ტექსტის ანალიზი. ამ ფაქტის დაჯგუფება მოსდევს ქსენოფანეს ეპოქის საბერძნეთის აღწერა და იმ სოციალური და პოლიტიკური ვითარების ანალიზი, რომელმაც მოამზადა იდეოლოგიური ცვლილება და ძველ ღირებულებათა გადაფასება. განსაკუთრებით დაწვრილებით არის დახასიათებული ბერძნული მითოლოგია და მასზე აგებული პოლითეისტური სარწმუნოება, რომელთან ბრძოლაშიც ყალიბდება ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა. ქსენოფანე ამ ბრძოლაში ემყარებოდა მის თანამედროვე ზნეობრივ სარწმუნოებრივ მოქარაბას და მილეტის ფიზიკას. მათი სინთეზით შექმნა მან ახალი იდეოლოგია.

ნაშრომის მეორე თავში დახასიათებულია ქსენოფანეს პიროვნება არა მხოლოდ მისი ბიოგრაფიის გასაცნობად, არამედ ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის გასაგებადაც. რადგან ავტორი თავიდანვე იმ პრინციპს ემყარება, რომ ადამიანის ცხოვრება გავლენას ახდენს მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე, ამიტომ მსოფლმხედველობის ანალიზის აუცილებელი კომპონენტია მისი მატარებელი ადამიანის ცხოვრების დასურათება. აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი განსაკუთრებით აფასებს იმ ეპოქებს, რომლებშიც ძლიერია სულიერი ცხოვრებისადმი ლტოლვა. ეპოქათა ღირებულებას ავტორი განსაზღვრავს მათი მამოძრავებელი ინტერესებით. ქსენოფანეს ხანა იყო მემკვიდრე იმ პერიოდისა, როდესაც გონი ჯერ კიდევ საკმაოდ არ ფასდებოდა, გონითი და ფიზიკური ძლიერება ერთნაირად ფასობდა: ქსენოფანე ცხოვრობდა იმ გარემოში, რომლის „წრისათვის მგოსნის ღირებულება ბევრად არ აღემატებოდა რომელიმე მოკიდავის ან მოკრივის ღირებულებას“, რაც ეპოქის ცუდ ნიშნად მიაჩნია მკვლევარს. საერთოდ, გატაცება ფიზიკური ძალის კულტით მაუწყებელია ეპოქის ჩამორჩენილობისა, როდესაც არ ესმით გონის ღირებულება. ან კიდევ დეგრადაციისა. როდესაც გონის ეპოქას მოსდევს ღირებულებათა გაუფასურება და ნიჰილიზმი. გონებრივად ცარიელი ადამიანისათვის ძირითადი ხდება სენსაციები. საყურადღებოა, რომ ამ თეზისის საუკეთესო ილუსტრაციაა თანამედროვე დასავლეთის ადამიანის ცხოვრება, როდესაც ადამიანი გაარაადამიანურებას განიცდის, როდესაც მისი კერპია სენსაცია და სპორტი. ეს პროცესი კარგად აქვს აღწერილი პროგრესულ ესპანელ მწერალს ხუან ანტონიო დე სენსუენგის წიგნში — „სამყარო თავის გზით მიდის“. „ჩვენი ქვეყნის პრესა, — წერს სენსუენგი, — რომელსაც გაიდათ ღეხბურთის მატჩს უფრო მეტ ყურადღებას აქცევს, ვიდრე მეცნიერების პრობლემებს... სპორტითა და კინოთი ხალხის გამოშტერება არის საშუალება იმი-

სა, რომ არ იფიქრონ უფრო მნიშვნელოვანზე“. ამის ტიპური ნიმუშია სენსუენგის მიერ დახატული ფეხბურთის ფანატიკური ვულშემატიკიარი. ს. დანელია იმავე აზრს გამოთქვამს, რასაც დღეს ექსისტენციალიზმის წარმომადგენლები ამბობენ ადამიანის გაუცხოებაზე, და იმ ვითარებაზე, როდესაც „მოკრივე მიჩნეულია ღიდ ადამიანად“. შემთხვევითი არაა, რომ ზოგჯერ ანალოგიას ავლებენ ანტიკურობის დაცემის ხანასა და თანამედროვე იმპერიალიზმის ეპოქას შორის. ორივესთვის საერთოა სულიერი სიცარიელე. გონითი ადამიანის მოღვაწეობა ვერ ურიგდება ამ ვითარებას. მაგრამ თუ გონი სუსტია, ის ვარდება პესიმიზმსა და ნიპილიზმში, ხოლო თუ გონი ძლიერია და შეუძლია წინ აღუდგეს ამ გამოფიტვის პროცესს, ის ქმნის ახალ ღირებულებათა სამყაროს. ს. დანელიას აზრით, ქსენოფანეს მსოფლმხედველობა ასეთი პოზიტიური გონის სახეობაა. ქსენოფანე ილაშქრებს ფიზიკურის გაღმერთების წინააღმდეგ და სულიერს აკუთვნებს პრიმატს. მისთვის ადამიანის ადამიანობას განსაზღვრავს სულიერი სიმდიდრე და არა გამხრწნელი ფუფუნება ან მატერიალური ძლიერება. ყოველივე ადამიანურს მხოლოდ იმდენად აქვს საზრისი, რამდენადაც იგი სულიერი სამყაროს გამოვლენაა. უმაღლესი იდეალი „მართალი ცხოვრებაა“. „ზნეობრივი სამყარო ერთია, რადგან ერთია სამართალი“. მკვლევარის აზრით, ეს არის ამ პერიოდის მიღწევა და ქსენოფანეს მიერ შემოტანილი სიახლე გამოიხატება იმაში, რომ მისგან იწყება ზნეობა. „ეს ცვლილება უდიდესი მოვლენაა მთელ ისტორიაში. ის არის გაჩენა ზნეობისა, რომელიც პიროვნებასთან ერთად იშვა. კარჩაკეტილი პატრიარქალური საზოგადოება ჩვეულებით ცხოვრობდა, მაგრამ ზნეობას, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ის არ იცნობდა. ვინაიდან იქ, სადაც ადამიანი გათვითცნობიერებული არაა, ზნეობაც შეუძლებელია“¹. მკვლევარი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ქსენოფანეს ბრძოლა პედონიზმის წინააღმდეგ და სიამოვნების დაქვემდებარება სამართლიანობისადმი არაა იმის მტკიცების საფუძველი, რომ ქსენოფანეს ჰქონდა „სრული წარმოდგენა სამართლზე, როგორც იდეალურზე“. ამის შემდეგ, მკვლევარი განიხილავს ქსენოფანეს რელიგიურ მრწამს, მის მონოთეიზმს, რომელიც აგებულია მის ზნეობრივ შეხედულებებზე. ქსენოფანე კიცხავს ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მიერ ანთროპომორფისტულად წარმოდგენილ ღმერთებს, რომელნიც აღვირახსნილ ცხოვრებას ეწევიან. მკვლევარის აზრით, პოლითეისტური სარწმუნოების წინა-

ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 90.

აღმდეგ ბრძოლაში ქსენოფანეს მიერ პირველად იქნა გამოყენებული დიალექტიკა, როგორც დასაბუთების გზა.

ზოგიერთი ავტორისაგან განსხვავებით ს. დანელია ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას მხოლოდ რელიგიური შეხედულებებით არ შემოფარგლავს. ქსენოფანეს მეტაფიზიკის გვერდით ის იკვლევს მის ფიზიკასაც, ადგენს, რას ემყარება ქსენოფანე მილეტის სკოლის მემკვიდრეობიდან და რა სიახლე შეიტანა მან. ამ უკანასკნელს ის ზედავს საკითხის დაყენებაში. თუ მილეტელები ეძებდნენ ყველაფრის მიზეზს, საგანთა იმანენტურ კანონს, ქსენოფანე ეძებს ყოველივეს ღირებულებას, საგანთა ტრანსცენდენტალური ღირებულების კვლევა განსაზღვრავს მის ფიზიკას. ეს არის ქსენოფანეს მეტაფიზიკა განსხვავებით მილეტის ფიზიკისაგან. ამის შემდგომ სპეციალური განხილვის საგანი ხდება ქსენოფანეს მეტაფიზიკა და მონოთეიზმი. მკვლევარი ეკამათება ცნობილ ფილოსოფიის ისტორიკოსებს, რომელნიც ქსენოფანეს პოლითეისტად ან პენოთეისტად თვლიან. ავტორს ესმის სიძნელეები, დაკავშირებული ქსენოფანეს მონოთეიზმის დასაბუთებასთან, გვერდს არ უვლის ქსენოფანეს აზრებს, რომლებშიც მრავალ ღმერთზეა ლაპარაკი, მაგრამ აშას ხსნის იმით, რომ ქსენოფანეს მსოფლმხედველობამ ევოლუცია განიცადა. პირველ პერიოდში ის პოლითეისტი და შემდეგ აყალიბებს მონოთეიზმს. წინასოკრატული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა ევოლუციაზე მსჯელობაც კი ახალი თვალსაზრისი იყო ფილოსოფიის ისტორიაში. ქსენოფანეს მონოთეიზმის დამტკიცების შემდეგ მკვლევარი სვამს კითხვას, ქსენოფანე პანთეისტი თუ თეისტი, ამტკიცებს, რომ პანთეიზმი შეუთავსებელია მონოთეიზმთან, რომ ქსენოფანე მონოთეისტური თეიზმის წარმომადგენელია. მისი მოძღვრება ღმერთზე შემდეგ დებულებაში გამოიხატება: „ღმერთი ანუ უზენაესი არსი არის ერთი, მარადიული, განუფენელი“¹. შემდგომ მკვლევარი განიხილავს შემეცნების პრობლემებს ქსენოფანესთან. განსხვავებით ტრადიციისაგან, რომელიც ანაქსაგორას თვლის შემეცნების საკითხების პირველ დამსმელად, ს. დანელია ასაბუთებს, რომ ქსენოფანემ დასვა პირველად შემეცნების საკითხი, რომ მან განასხვავა პირველად დოქსა და ალეთია, რაც საფუძვლად დაედო შემდგომ რაციონალისტურ სისტემებს. მკვლევრის აზრით, ქსენოფანე რომ ახალი მიმდინარეობის წამომწყები გახდა, ეს განაპირობა საბერძნეთის სოციალურ-პოლიტიკური განვითარების ტენდენციამ.

¹ ს. დანელია, ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა, გვ. 171.

ამ მონოგრაფიის გაშვება აღინიშნა ვრცელი რეცენზიით. რეცენზენტი მ. გოგიბერიძე ავტორს ეთანხმება იმაში, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფია, როგორც შესწავლის საგანი დღესაც აქტუალურია. ეს გამართლებულია სამი თვალსაზრისით: 1. ქსენოფანე ელ-ატური მეტაფიზიკისა და, საერთოდ, იდეალიზმის მამამთავარია, 2. ქსენოფანემ პირველმა უარყო ანტიკურობაში პოლითეიზმი და წამოაყენა მონოთეისტური ღმერთის იდეა. ამდენად, ის „ცოცხალი ლიტერატურულ-ისტორიული“ საბუთია ძველიდან ახალზე გადასვლის პერიოდის კულტურის ისტორიიდან და 3. საინტერესოა ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის დამოკიდებულება იონურ ფიზიკასთან. „სამივე ჩვენ მიერ შემოხაზული პრობლემა ავტორს საკუბით და უნაკლოდ მიღებული აქვს და გამოკვლევის სხვადასხვა ადგილზე საკმაო პასუხს იძლევა სამივე საკითხზე“¹. რეცენზენტს განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად ესაზება ქსენოფანეს ფრაგმენტებისა და მისი წყაროების ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდით ანალიზი. „ს. დანელია თავისი გამოკვლევის პირველ ნაწილს ანდომებს იმას, რომ მისთვის საჭირო ფრაგმენტებს და ძველი ფილოსოფოსების თუ ისტორიკოსების მოწმობას ქსენოფანეს შესახებ თავი მოუყაროს. ავტორის მიერ სინდისიერად მოყვანილია და დასახელებულია ყოველივე, რისი დასახელება კლასიკური ფილოლოგიის თანამედროვე განვითარებას შეეძლო“². რეცენზენტი ფართოდ განიხილავს წიგნის სქემას და ასკვნის: „ყველა, ვისაც კი ფილოსოფიის ისტორია და მასთან დაკავშირებული სისტემატური საკითხების შესწავლა აინტერესებს, სიამოვნებით წაიკითხავს ს. დანელიას წიგნს ქსენოფანეს შესახებ“³. რეცენზენტი აკეთებს ერთადერთ შენიშვნას, რომელიც ეხება თარგმანის გარეშე მოტანილ ბერძნულ ციტატათა სიმრავლეს, რაც, როგორც ჩანს, ავტორმა მიიღო და გაითვალისწინა შემდგომ შრომებში. რეცენზია იმდენად დადებითი იყო, რომ ს. დანელიას მხრივ მას შეპასუხება არ გამოუწვევია, მაგრამ სხვა გარემოების გამო ამ წიგნის გარშემო პრესაში დისპუტი მაინც გაიმართა.

1927 წელს დისერტაციის დაცვის დროს ოპონენტმა შ. ნუცუბიძემ წიგნის დადებით შეფასებასთან ერთად შენიშვნებიც გააკეთა. დისერტანტმა არ მიიღო შენიშვნები. მაშინ შ. ნუცუბიძემ თავისი შენიშვნები გამოაქვეყნა ჟურნ. „მნათობში“, რამაც გამოიწვია-

¹ ჟურნ. „მნათობი“, 1926 წ., № 5—6, გვ. 264.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 265.

დისპუტი შ. ნუცუბიძესა და ს. დანელიას შორის. შ. ნუცუბიძე თავის რეცენზიაში ახასიათებდა მეცნიერების განვითარების გზას და მიუთითებდა, რომ ამ განვითარების მაჩვენებელია სპეციალიზაცია. ქართული აზროვნება სპეციალიზაციის ეტაპის დასაწყისშია და მის მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენს ს. დანელიას გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე. კუსტარულობისა და ზერელობის დაძლევის, სპეციალიზაციის „პერსპექტივაში ს. დანელიას ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე — ევროპული აზროვნების პირველი საფეხურის ერთ-ერთ წარმომადგენელზე — მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. ამ მოაზროვნისადმი დასავლეთ ევროპაში დიდი ინტერესია დღეს შექმნილი და ს. დანელიამ, გამოკვლევის ავტორმა, ალლო აულო ამ მეცნიერულ ინტერესს და შედარებით უფრო მეტი სისტემატურობით და სივრცით დააყენა იგივე საკითხი ქართულ მეცნიერულ ლიტერატურაში. აღნიშნული გამოკვლევა სპეციალურ გამოკვლევათა ჯგუფს მიეკუთვნება. რომელთა არც ვიწროდაა მოხაზული და მცირე ზომის. მაგრამ მნიშვნელოვან ამოცანას ისახავს. მეცნიერული კვლევა-ძიების უნარის, აღებული მასალის დაძლევის და დამუშავების თვალსაზრისით ასეთი შრომა საუკეთესო საშუალებად უნდა ჩაითვალოს და, თუ ამას დაერთვის ის გარემოებაც, რომ აღნიშნული ამოცანა მიუხედავად თავისი მოცულობისა არსებითადაც დიდი ღირებულების შემცველია, მაშინ ხელთა გვაქვს მონაცემთა მთელი კომპლექსი, რომელიც მეცნიერული შრომის მიღწევისათვის მსჯელობას მტკიცე დასაყრდენს აწვდის“¹.

მაღალი შეფასების მიუხედავად, რეცენზენტი სადავოდ ხდის მონოგრაფიის ყველა ძირითად დებულებას. ის ფიქრობს, რომ ქსენოფანე არ არის პირველი მეტაფიზიკოსი და ედუარდ ჰარტმანთან ერთად, პირველ მეტაფიზიკოსად თაღებს მიიჩნევს. ქსენოფანეს ნააზრევის სიახლეს რეცენზენტი ცნების თეორიაში ეძებს, რამაც ქსენოფანეს მისცა საშუალება მოვლენების მთლიანობა შეემჩნია და ფილოსოფოსობის ახალი მეთოდი შეემუშავებინა. რეცენზენტი განსაკუთრებით უარყოფითად ეკიდება ქსენოფანეს დასახვას ზნეობის, ღირებულებითი ფილოსოფიის წარმომადგენლად და მონოთეიზმის დამფუძნებლად, „ქსენოფანეს ახალი რამ, არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს... ავტორის ცდა ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, რა-

¹ ქურნ. „მნათობი“, 1927, № 4, გვ. 173—174.

დგან მას სწორედ ეს ელემენტი აკლია“¹. რეცენზენტი ედავება ავტორს ქსენოფანეს ფრაგმენტების ინტერპრეტაციასა და ცელერის კრიტიკაშიც, მაგრამ შრომის მეცნიერულ ღირებულებას არ უარყოფს. ეს გამოკვლევა „მრავალ ძნელ ამოცანას შეიცავს. ზოგი მათგანი არაა სავსებით დამაკმაყოფილებლად გადაჭრილი, ბევრი კი შეცდომითაც არის გაგებული და დაყენებული. მაგრამ აღნიშნული გარემოებანი არ უკარგავენ წიგნს მეცნიერულ ღირსებას. ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ მეცნიერული გამოკვლევის სიმალლეზე დგას და არ ჩამოუვარდება არც ერთ უცხო ენაზე აქამდე ამავე თემაზე გამოქვეყნებულ შრომას. ძნელია ავტორის მიერ დასახული მიზანი და ეს სიძნელე არა მარტო ბევრს ავალებს ავტორს, არამედ ამავე დროს პასუხისმგებლობასაც უმსუბუქებს. იქ, სადაც მთელ რიგ გამოჩენილმა მეცლევარმა გადამჭრელი სიტყვა ვერ თქვა, ჩვენ შეგვიძლია საბოლოო სიტყვიდან თავი შევიკავოთ და დამსასურებელ ისიც გვეყოფა, თუ ევროპის მეცნიერული მუშაობის ცენტრში მოთავსებული საკითხის შესახებ თავისებურ მისაღმომ გზას შევამჩნევთ და მას ორიგინალური კითხვის სახით გადმოვცემთ. ამ უკანასკნელი ამოცანის შესრულება ავტორმა შეძლო და, თუმცა მისი შრომა, როგორც არსებითად, ისე მეცნიერული აგებულების მხრივ, მრავალ ზემოთ უკვე აღნიშნულ დეფექტს შეიცავს, მაგრამ ჩვენ მეცნიერულ აზროვნებაში და მუშაობაში აღნიშნულ გამოკვლევას თავისი გარკვეული ადგილი უჭირავს. ყოველ შემთხვევაში, იგი ამ მეცნიერული მუშაობის განვითარების მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს“².

რეცენზიაში შ. ნუცუბიძე აზრს ორი მიმართულებით ავითარებს. ერთი მხრივ, იგი აღნიშნავს შრომის ორიგინალობასა და მეცნიერულ ღირებულებას, მეორე მხრივ, შრომის ძირითადი მიზანი განუხორციელებლად ცხადდება. რეცენზენტის აზრით, შრომა ოთხ ძირითად დებულებას აყენებს და ყოველი მათგანი მცდარია. რეცენზიის ეს წინააღმდეგობრივი ხასიათი გახდა ს. დანელიას პასუხის საფუძველი, რომელშიც ნაცადია შრომის ძირითად დებულებათა უარსაყოფად წამოყენებულ ყველა მოსაზრების დარღვევა. ს. დანელიას აზრით, დადებითი შეფასება საფარის იყო, რეცენზიის შინაარსი კი შრომის უარყოფას ემსახურება. ავტორი იმეორებს თავის დებულებას, რომ ქსენოფანეს მეტაფიზიკა მილეტელთა ნაზრების გაგრძელება არ იყო და რომ ქსენოფანეს ჰქონდა ზნეობ-

¹ ჟურნ. „მნათობი“, 1927, № 4, გვ. 179.

² იქვე, გვ. 185.

რევი შეგნება და არა ზნეობრივი ფილოსოფია. რეცენზენტი ამ ორს არ ასხეულებს ერთმანეთისაგან. ს. დანელიას დაუსაბუთებლად მიაჩნია ქსენოფანეს პანთეისტობის მტკიცება და მისი გნოსეოლოგიის უარყოფა. პასუხი ძირითადად რეცენზიის ლოგიკური ანალიზია და არა შრომაში წამოყენებულ დებულებათა ახალი საბუთებით დასაბუთება. ეს უკანასკნელი ავტორს არ მიაჩნია საჭიროდ, რადგან რეცენზიას არ დაურღვევია შრომის ძირითადი დებულებები. როგორც რეცენზიაში, ისე პასუხში თეორიულ დავასთან გვაქვს საქმე. შემდგომ კი მათ პოლემიკას გაღიზიანების ტონი დაეტყო. ს. დანელიას პასუხი შ. ნუცუბიძემ შეაფასა, როგორც ფელეტონური პოლემიკა¹. ს. დანელია აღნიშნავდა, რომ სრულ პასუხს შ. ნუცუბიძის მიმართ გამოსცემს ცალკე წიგნად. ეს არ მოხდა, მაგრამ, როგორც სხვადასხვა პირთა განცხადებიდან ირკვევა, ეს პასუხი მას შეუტანია 1960 წელს გამოსაცემად გამზადებულ კრებულში „ფილოსოფიური წერილები“, რომელიც უარყოფითი რეცენზიის გამო არ დაბეჭდილა და გამომცემლობაში დაიკარგა.

თუმცა შ. ნუცუბიძის შეფასებით ს. დანელიას შრომა მაღალ დონეზეა შესრულებული, მაგრამ კიდევ უფრო მაღლა აყენებს მას ანტიკური კულტურის ცნობილი მკვლევარი, დამსახურებული პროფესორი გრიგოლ წერეთელი. რეცენზენტი, უპირველეს ყოვლისა, აფასებს შრომის ღირებულებას მისი მთლიანობის აზრით და განსაზღვრავს მის ადგილს ამ საკითხზე არსებულ გამოკვლევათა სისტემაში: „ამ გამოკვლევას მიზნად აქვს დასახული ქსენოფანეს მოძღვრების სრული და ყოველმხრივი გადმოცემა. ავტორის ცდა მისასაღმებელია, მით უმეტეს, რომ ისეთი ფარავი მასშტაბით, როგორც ამას ავტორი აკეთებს, მეცნიერულ ლიტერატურაში ეს ამოცანა ჯერ არ დასმულა“².

რეცენზენტს ამ შრომის ერთ-ერთ ძირითად ღირსებად მიაჩნია ის გარემოება, რომ მასში ერთიანობაშია მოცემული ანტიკური ფილოსოფიური პრობლემატიკის ღრმა ცოდნა და კარგი ისტორიულ-ფილოლოგიური მომზადება, რის შედეგადაც მან გაარკვია ქსენოფანეს ნაწერების სრული ნუსხა: „საკითხის გადაწყვეტას ავტორი უდგება არა მხოლოდ ძველბერძნული ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნით შეიარაღებული, არამედ კარგი ისტორიულ-

¹ იხ. შ. ნუცუბიძის „ზოგიერთი განმარტება“, „მნათობი“, 1928 წ., № 1, გვ. 211—217 და ს. დანელიას „წერილი რედაქციის მიმართ“, „მნათობი“, 1928 წ., № 7—9, გვ. 287—288.

² Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелии «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», стр. 1.

ფილოლოგიური მომზადებითაც. ამ უკანასკნელს ამტკიცებს მისი გამოკვლევის პირველი თავი. სადაც დეტალურადაა განხილული ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესასწავლად აუცილებელი ყველა წყარო. ამ თავის ქვეგანყოფილებებიდან განსაკუთრებით საინტერესოა § 2, სადაც საკითხი ეხება კოლოფონელი მოაზროვნის თხზულებებს და წყდება საკითხი, რა დაწერა მან. ავტორის თითქმის ყველა დასკვნას შეიძლება დავეთანხმოთ¹.

რეცენზენტი ერთ პუნქტში არ ეთანხმება ავტორს და მიაჩნია, რომ დილისა და კერნის ცნობები უფრო სანდოა, ვიდრე დიოგენე ლაერტისა, მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ სავსებით ეთანხმება ს. დანელიას მიერ რეინჰარდტის კრიტიკას.

„სამაგიეროდ სავსებით ვეთანხმები ავტორს, როდესაც იგი უარყოფს რეინჰარდტის ველურ აზრს იმის შესახებ, რომ ქსენოფანე პარმენიდეს მემკვიდრეა და ძალზე მახვილგონიერად და დამაჯერებლად ასაბუთებს იმის აუცილებლობას, რომ ვალიაროთ ქსენოფანეს მართლაც ჰქონდა თხზულება „*ἄρῃ φασεῖα*“, — თავისებური საპროგრამო ნაშრომი, რომელიც საფუძვლად დაედო ელეატური სკოლის მოძღვრებას“².

რეცენზენტს სადისერტაციო შრომის ერთ-ერთ მიღწევად მიაჩნია ფსევდოარისტოტელესეული თხზულების „მელისო, ქსენოფანე, გორგიას“ ადგილის განსაზღვრა ფილოსოფიის ისტორიულ წყაროთა შორის და მისი სანდოობის ჩვენება. „მეორე პარაგრაფზე არანაკლებად საინტერესოა მეოთხე, რომელშიც ავტორი განიხილავს ფსევდოარისტოტელესეულ ტრაქტატს „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“, რომელიც სხვა წყაროებთან შედარებით ქსენოფანეს მოძღვრების შინაარსზე უფრო დაწვრილებით ცნობებს გვაწვდის. ეს განხილვა მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით სანიმუშოა ამ სიტყვის სრული მნიშვნელობით, ავტორი ზუსტი თანმიმდევრობით გადადის საკითხის ერთი მხარის განხილვიდან მეორეზე, ამავე დროს ამ საკითხზე არსებულ მთელ ლიტერატურას გამოიყენებს და საბოლოოდ მიდის იმ დასკვნამდე, რომ თუნდაც შეუძლებელი იყოს ტრაქტატის ავტორის ვინაობის ზუსტად განსაზღვრა, ყოველ შემთხვევაში, თვით ტრაქტატს მაინც დიდი მნიშვნელობა აქვს ქსენოფანეს მოძღვრების გასარკვევად. ავტორის ამ დასკვნას, რომელიც ეწინააღმდეგება ზოგიერთი მეცნიერის მოსაზრებას, შეიძლე-

¹ Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелиа «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», стр. 1.

² იქვე.

ბა მხოლოდ დავეთანხმეთ და ჩავეთვალეთ, რომ ავტორის მიერ დასმული ამოცანა უსათუოდ სწორადაა გადაჭრილი¹.

რეცენზენტი სადისერტაციო შრომის პირველ თავს, რომელიც ეძღვნება ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესახებ წყაროებს და მათდამი ისტორიულ-ფილოლოგიური მეთოდის მიყენებას, დაწვრილებით, თითოეული პარაგრაფის მიხედვით განიხილავს და შემდგომ მთელ თავს აფასებს როგორც სოლიდურ გამოკვლევას.

სადისერტაციო შრომის მეორე თავი ეხება ქსენოფანეს პერიოდის ბერძნული სამყაროს სულიერ განვითარებას და იძლევა ამ ეპოქის გონითი სიტუაციის დახასიათებას ქსენოფანეს პიროვნებასთან კავშირში. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ „ყოველივე ეს შესრულებულია საკმაო თვალსაზრისით და სისრულით და ნამდვილად წარმოადგენს ფსიქოლოგიურ წანამძღვრებს“.

შემდგომ რეცენზენტი ეხება სადისერტაციო შრომის ბოლო ორ თავს, სადაც ბერძნული ფილოსოფია ორ ნაკადადაა წარმოდგენილი. ესაა: 1) ფიზიკალისტური, რომელიც მოდის მილეტის სკოლიდან და სამყაროს მიზეზთა საწყისებს ეძებს და 2) ღირებულებითი, რომლის საწყისს ავტორი ქსენოფანესთან ხედავს და, რომლის მიზანია საგანთა ტრანსცენდენტალური ღირებულების დადგენა. ავტორი ქსენოფანეს მსოფლმხედველობას განიხილავს მონოლითურ ნაგებობად, სადაც განმსაზღვრელია ღირებულებათა სისტემა. რეცენზენტი აღნიშნავს, რომ ეს არის ავტორის ორიგინალური მოსაზრება. მართალია, ის არ ეთანხმება ს. დანელიას ამ მოსაზრებას, მაგრამ იგი მიაჩნია მაღალი აკადემიური კვლევის ნიმუშად.

„ეს არის ცდა ქსენოფანეს მოძღვრებაში, ერთი მხრივ, შეტანილ იქნას ერთიანობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ასეთი გამაერთიანებელი ფუნქცია მიეწეროს კოლოფონელი ფილოსოფოსის ძირეულ ეთიკურ კონცეფციას, რომელიც იმავე დროს მის მეტაფიზიკასაც აფუძნებს. ეს ცდა, ჩემი აზრით, არის ის ორიგინალური და თავისებური სიახლე, რომელიც ქსენოფანეს მოძღვრების ავტორისეულ გაგებას გამოყოფს... ყველა აქამდე ცნობილ გაგებათაგან“. რეცენზენტი აღიარებს ს. დანელიას ნააზრევის ორიგინალობას და ამავე დროს აცხადებს, რომ სამწუხაროდ, არ შეუძლია მთლიანად გაიზიაროს ავტორის მიერ გამოთქმული შეხედულებები.

დაბოლოს, რეცენზენტი მოითხოვს ს. დანელიას ნაშრომის და-

¹ Г. Ф. Церетели, Отзыв о работе С. Данелиа «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», стр. 1.

შეებას დაცვაზე, რადგან იგი „საქსებით აკმაყოფილებს სადოქტორო დისერტაციისადმი წარდგენილ ყველა მოთხოვნას“.

დისერტაციის დაცვის შემდეგ ს. დანელია მიავლინეს მოსკოვსა და ლენინგრადში, სადაც მან დისერტაციის პირველი თავის მეოთხე პარაგრაფი — „მელისო, ქსენოფანე, გორგია“ — თარგმნა რუსულ ენაზე და წარუდგინა მის ყოფილ მასწავლებელს მოსკოვის უნივერსიტეტში ა. კუბიცის. ამ უკანასკნელს წერილობითი შეფასება გადაუცია ს. დანელიასთვის, რომელიც ჯერ კიდევ არ არის მიკვლეული, მაგრამ მეცნიერის არქივში აღმოჩნდა ჩანაწერი ამ შეფასების შესახებ და ნაწყვეტი ა. კუბიცის რეცენზიიდან. აი, რას წერს ს. დანელია ამის შესახებ თავის დღიურში 1927 წელს მოსკოვში: „მე მივმართე პროფ. ა. კუბიცის, რომელიც ოცი წლის წინ პრიატ-დოცენტის თანამდებობაზე ატარებდა სემინარულ მიცადინებებს მოსკოვის უნივერსიტეტში წინასწარბაძულ ფილოსოფიაზე, ხოლო დღეს ასრულებს მოსკოვის უნივერსიტეტის პრორექტორის თანამდებობას. პროფ. ა. კუბიცის მე წარუდგინე თარგმანი ჩემი დისერტაციის ნაწყვეტისა „de Meliso“... ტრაქტატის შესახებ. პროფ. ა. კუბიცის შემდეგი დასკვნა მომცა — „თავი ანონიმური ტრაქტატის „მელისო, გორგია, ქსენოფანეს“ შესახებ სერიოზული მეცნიერული გამოკვლევაა, სადაც ავტორის მიერ მშვენიერად შესწავლილი წყაროს ზუსტი ფილოლოგიური ანალიზი შესანიშნავადაა შერწყმული მიღებულ შედეგთა სარწმუნოობასთან. სასურველი იქნებოდა მთელი წიგნის ან მისი მნიშვნელოვანი ნაწილის გამოქვეყნება“.

აქ წყდება ეს ადგილი, შემდეგი გვერდი ჯერ კიდევ არ არის მიკვლეული, მაგრამ ძნელი მისახვედრი არ არის, რას ამტკიცებს ავტორი: იგი მოითხოვს ს. დანელიას წიგნის გამოცემას.

უდავოა, რომ ს. დანელიას გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოსოვსა და სერიოზულ ნაშრომს წარმოადგენს ფილოსოფიის ისტორიაში. მას მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავს.

სერგი დანელიას შრომებიდან ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე შევეხებით ზოგიერთ წერილს.

ს. დანელიას წერილი „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“ დაიბეჭდა „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ მე-4 წიგნში (1924 წ.). პარმენიდეს მსოფლმხედველობა განხილულია „ანტიკურ ფილოსოფიაში“, მაგრამ ეს ორი გადმოცემა არ ემთხვევა ერთმანეთს. „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ პარმენიდეს ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი მოკლედია გადმოცემული. ნათქვამია მხოლოდ, რომ პარმენიდესთან ძირითადია ლოგიკური პრინციპით აგებული

მეტაფიზიკა. არსი არის და არარსი არ არის. რაც შეეხება წერილს „პარმენიდეს მეტაფიზიკისათვის“, ეს უფრო ფართო მასშტაბის ნარკვევია. მისი ამოცანაა გაარკვეოს: 1. დოგმატიზმია თუ კრიტიციზმი პარმენიდეს მსოფლმხედველობა, 2. იდეალიზმი თუ მატერიალიზმია პარმენიდეს მეტაფიზიკა, 3. რა კავშირია პარმენიდეს პოემის ორ ნაწილს — ალეთას და დოქსას შორის და 4. რა დამოკიდებულებაა პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს შორის. ამ უკანასკნელ საკითხზე მკვლევარი ეკამათება ცელერს, რომელმაც პარმენიდეს ქრონოლოგიურად ჰერაკლიტეზე უფრო ადრეული ხანის მოღვაწედ გამოაცხადა. ს. დანელიას აზრით, პოემის ანალიზი საპირისპიროს ამტკიცებს, რადგან მისგან ცხადი ხდება, რომ პარმენიდეს იცნობდა ჰერაკლიტეს აზრებს და ეკამათებოდა კიდევ მას. აქედან მკვლევარი ასკვნის, რომ პარმენიდეს მოძღვრება წარმოიშვა მილეტელთა ჰერაკლიტეს, ქსენოფანესა და პითაგორას მოძღვრებათა ნიადაგზე. შინაარსობრივადაც პარმენიდეს მოძღვრებას მილეტელებსა და ჰერაკლიტეზე უფრო მაღლა აყენებს ავტორი იმ საბუთით, რომ პარმენიდემ შემოიღო არსის, ჭეშმარიტების და შეცდომის კატეგორიები. ესაა „წარუვალი მნიშვნელობის ცნებანი, რომელნიც შემოსწირა კაცობრიობის აზროვნებას პარმენიდემ“.

მკვლევარი აკრიტიკებს დილსის, ცელერის და სხვათა მოსაზრებებს პარმენიდეს პოემის შემადგენელ ნაწილთა შინაარსობრივ თანაფარდობაზე. დასახელებული მოაზროვნეები ფიქრობდნენ, რომ შესავალში მოცემულია მთელი შინაარსი, რაც შემდეგ ალეთასა და დოქსაშია გადმოცემული. ს. დანელია, პირიქით, ამტკიცებს, რომ შესავალი არის იმ პრინციპების წამოყენება, რომელზედაც შემდეგ აშენდა პარმენიდეს მეტაფიზიკა პოემის დანარჩენ ნაწილებში. ამ დებულების დასაბუთებისათვის ის აანალიზებს პოემის მთელ შინაარსს დარჩენილ ფრაგმენტთა სისტემატიზაციით. პარმენიდეს მსოფლმხედველობა მკვლევარს განხილული აქვს, როგორც დოგმატიზმი ნეოკანტიანელთა საპირისპიროდ, რომელნიც მას კრიტიციზმად მიიჩნევენ. ს. დანელია მიუთითებს პარმენიდეს მიერ შემეცნების გააზრებას, გრძნობისადმი უნდობლობის გამოცხადებას და რაციონალური შემეცნების ანალიზს. პარმენიდეს იგი თვლის ჭეშმარიტების ფორმალური კრიტერიუმის პირველ დამდგენად, რომელმაც ჭეშმარიტება გაიგო, როგორც აზრთა ურთიერთიგეგმობა, დაადგინა იგივეობის კანონი. ამით ს. დანელია უარყოფს ცელერის მტკიცებას, თითქოს ლოგიკური რეფლექსია მხოლოდ სოკრატეთი იწყებოდა. იგი უარყოფითად ეკიდება მეორე უკიდურესობასაც, რომლის მიხედვითაც პარმენიდეს მიჩნეულია

პირველ ლოგიკოსად (რაინჰარდტი), ეძებს საშუალო გზას ამ ორ თეალსაზრისს შორის. იგივეობის კანონთან ერთად პარმენიდემ მიუთითა აზრში წინააღმდეგობის შეუძლებლობა. ეს ლოგიკური რეფლექსია პარმენიდესთვის არის საშუალება მეტაფიზიკის ასაგებად. ამ მიზანს ის აღწევს არსის ცნებით. არსი არის და არაარსი არ არის. ამ პრინციპულ დებულებაზე ააგო პარმენიდემ თავისი მეტაფიზიკა. შრომის ძირითადი ნაწილი მკვლევარს დათმობილი აქვს პარმენიდეს მეტაფიზიკის დახასიათებისა და არსის ძირითად ნიშანთა ექსპლიკაციისადმი. წერილი „ძენონის დიალექტიკა“ პირველად დაიბეჭდა „თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის“ მე-6 წიგნში 1926 წ., შემდეგ შევიდა კრებულში „ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები“ (1941 წ.). განსხვავებით „ანტიკური ფილოსოფიისაგან“, რომელშიც ძენონის მოძღვრება გადმოცემული იყო მოკლედ, მისი ყველა მომენტი, ამ წერილში საკითხი ეხება ძენონის ადგილს ელეატური აზროვნების სისტემაში, მის მიერ დიალექტიკის დამკვიდრებას, მის ბრძოლას არსის პარმენიდესეულ გაგების დასასაბუთებლად. მკვლევარი კრიტიკულად ანალიზებს ძენონის არგუმენტებს არსის სიმრავლისა და მოძრაობის წინააღმდეგ. ძენონის მთელი არგუმენტაცია ლოგიკურ ურთიერთკავშირშია გადმოცემული, როგორც ერთიმეორის გაგრძელება და შევსება. არგუმენტები განხილულია დიალოგის ფორმაში, თუმცა ამ სახით ისტორიულად ძენონის ფრაგმენტები არ არის ცნობილი. მკვლევარი ემყარება არისტოტელეს ერთ მოწმობას და ფიქრობს, რომ ეს იძლევა საშუალებას ძენონის არგუმენტაციის დიალოგის ფორმით წარმოსადგენად.

უფრო დიდი შრომებიდან აღსანიშნავია „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“. იგი წარმოადგენს ჩეტად მნიშვნელოვან შრომას ს. დანელიას ფილოსოფიურ-ისტორიული მოღვაწეობის დასახასიათებლად. მან ეს შრომა ორჯერ გამოსცა ქართულ და რუსულ ენებზე. გარდა ამისა, „ანტიკურ ფილოსოფიაშიც“ განხილულია ატომიზმი. საერთოდ ამ წლებში ს. დანელია ბევრს მუშაობს ატომისტური მსოფლმხედველობის ისტორიაზე. ატომისტიკაზე შრომების სხვადასხვა გამოცემანი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. პირველ პერიოდში ს. დანელია ატომისტურ ფილოსოფიას ნაკლებად აფასებდა და უპირატესობას ანიჭებდა მის საწინააღმდეგო თეორიებს. შემდგომში ატომისტური ფილოსოფია ს. დანელიას უფრო მნიშვნელოვნად ესახება და მის სწორ გაგებასაც აღწევს. „ანტიკურ ფილოსოფიაში“ ატომისტიკას ორჯერ ნაკლები ადგილი აქვს დათმობილი, ვიდრე ამ გამოკვლევაში, შრომა „ატო-

მისტური ფილოსოფია“ პირველად გამოვიდა 1925 წელს, მეორედ — 1933 წელს, შესწორებული და შევსებული. მეორე გამოცემის წინასიტყვაობაში აღნიშნულია, რა ცვლილებები შეიტანა ავტორმა ამ შრომაში. პირველ და მეორე გამოცემებს შორის დროის ინტერვალში გამოსული გამოკვლევები გათვალისწინებულია (მაგალითად, ლურიეს შრომები), გადიდებულია წყაროებზე მითითება. წიგნი უფრო მარტივი და გასაგები ფორმით არის წარმოდგენილი და დემოკრიტეს თეორიის ის მხარეებია წინ წამოწეული, რომლებიც ჩვენი საზოგადოების აქტუალურ ფილოსოფიურ ინტერესებს უკავშირდება, სახელდობრ, ამ თეორიის მექანიკურ-მატერიალისტური ხასიათი. სიახლეა აგრეთვე ისიც, რომ ბოლოში დართულია ნაწყვეტები ლუკრეციუსის პოემის თარგმანიდან. ავტორი შემდგომშიც აგრძელებს ლუკრეციუსის თარგმანზე მუშაობას და 50-იან წლებში კიდევ აქვეყნებს ნაწყვეტებს. „ატომისტური ფილოსოფიის“ დასაწყისშივე მკვლევარი აყენებს სწორ მეთოდოლოგიურ პრინციპს: კაცობრიობის აზროვნების განვითარება არის დიალექტიკა, კამათი. მოკამათე მხარეებია ერთმანეთთან მებრძოლი მატერიალიზმი და იდეალიზმი. ამ ბრძოლაში ვითარდებიან ისინი და ესაა განვითარების დიალექტიკური კანონი. ატომიზმი ჩამოყალიბდა ელეატურ მეტაფიზიკასთან ბრძოლაში. ამიტომ ამ შრომაში გადმოცემულია ელეატური მეტაფიზიკის ძირითადი პრინციპებიც, რომლებსაც ავტორი მიიჩნევს თანამედროვე იდეალიზმის ერთ-ერთ წყაროდ. აღნიშნულია იდეალიზმის უნაყოფოება როგორც ცხოვრების, ისე მეცნიერების თვალსაზრისით. თუ ელეატური მეტაფიზიკა აგებული იყო ბუნების მოჩვენებად გამოცხადებასა და მისი კვლევის უარყოფაზე, ამის საპირისპიროდ დემოკრიტეს ატომიზმი ამტკიცებს, რომ ბუნება ნამდვილად არსებობს და მისი კვლევა მნიშვნელოვანია.

ზოგიერთი კრიტიკოსი მიიჩნევს, რომ ამ პერიოდში ს. დანელია წმინდა ფორმალურ-ლოგიკურ თვალსაზრისზე დგას, მაგრამ ეს არ შეეფერება სინამდვილეს. ლოგიკისათვის ს. დანელიას არასდროს არ უღალატია, მაგრამ ჰეშმარიტების მისაღწევად რომ მხოლოდ ლოგიკური აზროვნება არაა საკმარისი, ეს მას ყოველთვის ჰქონდა გაცნობიერებული. იგი პარმენიდეს უსაყვედურებს, რომ მან არარსი უარყო მხოლოდ ლოგიკური არგუმენტაციით და არ დაუსვაშს საკითხი არარსის ობიექტურ მნიშვნელობაზე. „მარტო ლოგიკა არ არის საკმარისი გარანტია ჰეშმარიტებისა. ჩვენ შეგვიძლია ლოგიკურად ვიმსჯელოთ, მაგრამ, თუ ამ მსჯელობის ამოსავალი წარმოდგენები ყალბია, დასკვნაც ყალბი იქნება. ამიტომ მარტო ლოგიკის

საშუალებით ჰეშმარიტება მიუღწეველია. უპირველეს ყოვლისა საჭიროა შემოწმება წინასწარმიღებული წარმოდგენებისა. რაც ლოგიკის ფარგლებს სცილდება¹. ამ შუქზე უმართებულოდ მიგვაჩნია მტკიცება. რომ ს. დანელია „ანგარიშს არ უწევს ფილოსოფიური აზრის განვითარების სოციალურ-პოლიტიკურ საფუძვლებს და კმაყოფილდება ფორმალურ-ლოგიკური განხილვით“, ან რომ ს. დანელია „გადამწყვეტ მნიშვნელობას ფორმალურ-ლოგიკურ გზას ანიჭებს“.

დემოკრიტეს მოძღვრება მკვლევარს განხილული აქვს, როგორც ცდაზე აგებული პირველი ფილოსოფია, ანუ მეტაფიზიკა. გადმოცემული აქვს დემოკრიტეს ფილოსოფიის ძირითადი წყაროები. დემოკრიტეს თეორიის დალაგება ვრცელდება ონტოლოგიიდან შემეცნების თეორიასა, კოსმოგონიასა, ანთროპოლოგიასა და ეთიკაზე. გადმოცემულია დემოკრიტეს მსოფლმხედველობის და მეცნიერული ცოდნის ყველა მხარე მათ ურთიერთკავშირში. ნაჩვენებია, როგორ გამომდინარეობს დემოკრიტეს ონტოლოგიიდან შემეცნების თეორიის, კოსმოგონიისა და ეთიკის პრინციპები. ნაჩვენებია მექანიკური მატერიალიზმის ნაკლოვანებანი.

ს. დანელიას შრომებმა ატომისტურ ფილოსოფიაზე ფართო გამოხმაურება პოვა. ერთ-ერთი რეცენზენტი აღნიშნავდა ასეთი სახის გამოკვლევების აუცილებლობას. „სწორედ ამ მიზნებს ემსახურება ს. დანელიას დასახელებული წიგნი. მას სურს ყველასათვის გასაგებ ფორმებში გადმოგვცეს ანტიკური აზროვნების დიდი კლასიკოსის, თანამედროვე სწორი მეცნიერების მამამთავრისა და მატერიალისტური ფილოსოფიის საფუძველჩამყრელი დემოკრიტეს მოძღვრება...“

პროფ. ს. დანელია საუცხოო მცოდნეა ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიისა, რაც დემოკრიტეს მოძღვრების მისეულ დალაგება-გადმოცემას ერთიანად ხდის². რეცენზენტს ამ ნაშრომიდან გამოყოფილი აქვს ორი მომენტი: დალაგების სრულყოფილობა და გადმოცემის პოპულარობა. „რაც შეეხება წიგნის დალაგება-გადმოცემას, ჩვენ ის თითქმის უნაკლოდ მიგვაჩნია. პოპულარობის ყველა მომენტი შესრულებულია და თან გადმოცემულია ატომიზმის მთელი შენობა, დაწყებული დემოკრიტეს პირველი პრინციპული დებულებით მისი ეთიკის საფუძვლებამდე“³. რეცენზენტი.

¹ დანელია, ატომისტური ფილოსოფია, 1933, გვ. 14.

² ჟურნ. „მნათობი“, 1925, № 10, გვ. 253—254.

³ იქვე, გვ. 254.

აყალიბებს მკვლევრის მიზან-ამოცანებს და ამტკიცებს: „საერთოდ აღებული, ეს ნაშრომი დასახულ მიზანს სავსებით და უნაკლოდ აღწევს. მკითხველს, რომელსაც სურს სერიოზულად გაიგოს მატერიალიზმის მამამთავრის მოძღვრება, შეუძლია ამ წიგნში არა მარტო მწყობრად დალაგებული და სწორად გადმოცემული აზრები ნახოს, არამედ მასალაც საკუთარ აზროვნებას გაგრძელებისათვის“¹. მოსკოვსა და ლენინგრადში ყოფნის პერიოდში ს. დანელიამ შექმნა ნაშრომი დემოკრიტეს შემეცნების თეორიაზე, რომელიც იყო გაფართოება და განვითარება დემოკრიტეს შესახებ ქართულ ენაზე ადრე გამოცემული შრომისა. ეს ნაშრომი მან წარუდგინა შპეტსა და ბლონსკის. აი, რას წერს ამის შესახებ ს. დანელია: „სამეცნიერო მივლინებაში მოსკოვში მყოფმა დაეწერე გამოკვლევა «Историческое знание в представлении Демокрита», რომლის დაბეჭდვა ვერ მოუხერხე უსახსრობის გამო. ეს გამოკვლევა ხელნაწერის სახით წარუდგინე სამხატვრო აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტს და მოსკოვის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ყოფილ პროფესორს გუსტავ შპეტს... გარდა პროფესორ ვ. შპეტისა ჩემი გამოკვლევა... წარუდგინე პროფ. პ. ბლონსკის, ფილოსოფიის მაგისტრს, რომელიც დღეს ასწავლის მოსკოვის პედაგოგიურ აკადემიაში“. შემდეგ პროფ. ს. დანელია გვამცნობს ბლონსკის პიროვნებას — „ბლონსკი თანამედროვე რუსეთში ითვლება ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ სპეციალისტად. მისი სამაგისტრო დისერტაცია დატული 1918 წელს, მოსკოვის უნივერსიტეტში შეეწებოდა ანტიკურ მოაზროვნეს პლოტინს“. ბლონსკის რეცენზიიდან დატულია მხოლოდ ერთი ადგილი, რომელშიც ვკითხულობთ: „არ ეეხები დასკვნებს, რადგან არ ვთელი ჩემ თავს ამ პრობლემაში სავსებით კომპეტენტურად, აღენიშნავ მხოლოდ, რომ ნაშრომი შესრულებულია დიდი სიყვარულითა და გულმოდგინებით. ავტორმა გამოავლინა ლიტერატურის დიდი ცოდნა. ანალიზი ძალზე დეტალურადაა შესრულებული“.

განსხვავებით ბლონსკისა და კუბიციკის რეცენზიებისაგან, რომელნიც დაკარგულია. ნაპოვნია სრული სახით გუსტავ შპეტის ვრცელი დასკვნა ს. დანელიას შრომაზე დემოკრიტეს შესახებ და ს. დანელიას პასუხიც ამ დასკვნაზე. ორივე შეიცავს მეტად საინტერესო მასალას.

შპეტი, პირველ ყოვლისა, მაღალ შეფასებას აძლევს ს. დანელიას, როგორც მკვლევარს, ხოლო მის შრომას თვლის ორიგინალად

¹ ქურნ. „მნათობი“, 1925, № 10, გვ. 255.

ლურ გამოკვლევად ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ. ამავე დროს აღნიშნავს ამ გამოკვლევის კომპლექსურ ხასიათს.

„ამ ნაშრომის ავტორი არაა დამწყები მკვლევარი ანტიკურ ფილოსოფიაში და ტექნიკურად მისი შრომა საკმაოდ გაწაფულადაა შესრულებული. რათა იგი ვაღიაროთ უეპველ შენაძენად ორიგინალური გამოკვლევებით ღარიბ ჩვენს ლიტერატურაში, ანტიკური ფილოსოფიის საკითხებზე. ავტორის დამსახურებაა ის, რომ თავის თემას განიხილავს არა როგორც მოხრობელი, რომელიც გულგრილად გვამცნობს წარსულს, არამედ როგორც სისტემატიკოსი ფილოსოფოსი, რომელიც ფილოსოფიური ცხოვრების წარსულში მისაღებ პასუხს ეძებს თანამედროვეობის საკითხებზე. ავტორს სურს ძველ მოაზროვნეში ამოიკითხოს ის, რაც ფილოსოფიურად თვითონ აწუხებს და უნარი აქვს წყაროებში დამაკმაყოფილებელი პასუხი მოძებნოს“¹.

შპეტს მიაჩნია, რომ შრომის ძირითადი თეზისი დემოკრიტეს თეორიაში წინააღმდეგობის არსებობის შესახებ დამარწმუნებლად არის გადმოცემული და დასაბუთებული. მას ასევე სწორად მიაჩნია ს. დანელიას პოლემიკა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ცდილობდა შეერბილებინა ან უარეყო დემოკრიტესთან არსებული წინააღმდეგობა. შპეტის მართებულად თვლის ს. დანელიას მხრივ დემოკრიტეს თეორიის წინააღმდეგობათა წყაროებისა და მიზეზების ახსნას.

„ავტორის ძირითადი დანასაკვი, რომელიც ამტკიცებს დემოკრიტეს მოძღვრების საფუძველში ისტორიულად განპირობებული შინაგანი წინააღმდეგობის გარდუვალობას, სარწმუნოდაა დასაბუთებული. ავტორი მართალია მაშინაც, როდესაც უარყოფს დასახელებული წინააღმდეგობის მიფუჩეჩების ცდებს... დაბოლოს, შეუძლებელია არ თანავუგრძნოთ ავტორს იქ, სადაც დემოკრიტეს წინააღმდეგობათა წყაროებისა და მიზეზების გამოვლენის შემდეგ, ცდილობს მონახოს დემოკრიტეს მიერ ხელიდან გაშვებული ან ისტორიული პირობის გამო მისთვის უცნობი, მისი მოძღვრების დასაბუთების ისეთი საშუალებანი, რომელნიც ამ მოძღვრებას ღირებულად გახდიდნენ თანამედროვე ფილოსოფიისთვისაც“².

რეცენზენტი ავტორს უსაყვედურებს, რომ მან პრობლემატიკის ისტორიულ ნაწილს დაუთმო ძირითადი ყურადღება და სისტემატურად არ გადმოსცა ის პრობლემატიკა, რომელსაც ისტორიულ

¹ Густав Шпет, Отзыв о работе С. И. Даниэля «Научное знание в представлении Демокрита», стр. I.

² იქვე.

განასერში შეეხო. კერძოდ, მიუთითებს, რომ დემოკრიტემ ვერ გამოიჭნა ერთმანეთისაგან ყოფიერების ნამდვილობა და მის შესახებ თეორიის კვშმარტება, ამიტომ ვერ შექმნა ცოდნის თეორია. რეცენზენტს მიაჩნია, რომ, მართალია, ს. დანელიამ სწორად გადაწყვიტა ამ წინააღმდეგობის საკითხი დემოკრიტეს თეორიაში, მაგრამ ვერ ახსნა სხვა წინააღმდეგობანი, სახელდობრ ის, რომ დემოკრიტე ასახვის თეორიის ნიადაგზე დგას.

შპეტი მიუთითებს, რომ „ასახვის თეორიაში შეიძლება მოიძებნოს წყარო სინამდვილის უკანონოდ დაყოფისა ნამდვილად და ფენომენალურად, უშუალოდ და შუალობითად, მატერიალურად და სულიერად. ეს წინააღმდეგობანი უნდა აიხსნას და ნათელი გახდეს. მართალია, ს. დანელიას ნაშრომს გამარტივების გამო ამ მხრივ გარკვეული ხარვეზები აქვს, მაგრამ როგორც ისტორიული გამოკვლევა თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს“¹.

ამ რეცენზიაზე პასუხში ს. დანელია მადლობას უძღვნის შპეტს დიდი ყურადღებისათვის და კმაყოფილებას გამოთქვამს მისი შრომის ესოდენ მაღალი შეფასების გამო. ამავე დროს, ს. დანელიას მიაჩნია, რომ შპეტის მხრივ კრიტიკული შენიშვნები მისთვის არ იყო მოულოდნელი. სწორედ ასეთი შენიშვნების მისაღებად გადასცა მან თავისი შრომა ისეთ „მკაცრ მსაჯულს“, როგორიც შპეტია. ს. დანელია მიუთითებს, რომ მისთვის ცნობილი იყო შპეტის მკაცრად კრიტიკული მსჯელობა მისთვის სარეცენზიოდ გადაცემულ სხვა ავტორების შრომებზე, ასევე მისი კრიტიკული გამოკვლები სადისერტაციო შრომების მიმართ და მაინც არ ეთანხმება შპეტის შენიშვნას, თითქოს ს. დანელიას აქ უნდა გადმოეცა საკუთარი შეხედულებებიც. ს. დანელიას მიაჩნია, რომ ასეთი ამოცანა შრომას არ ჰქონია, რადგან იგი ისტორიულია და არა თეორიული.

ს. დანელიას ნაწერებიდან ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია „სოკრატეს ფილოსოფია“ (1935 წ.). სოკრატე ანტიკურობის უკანასკნელი მოაზროვნეა, რომლის ფილოსოფია თანმიმდევრობით გამოიკვლია ს. დანელიამ. წინასოკრატული ფილოსოფიით დაწყებული კვლევა დამთავრდა სოკრატეს ფილოსოფიის ყოველმხრივი ანალიზით. ს. დანელია განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოვლენად თვლის სოკრატეს ფილოსოფიას, იმდენად, რომ ის ანტიკური აზროვნების მწვერვალად ესახება. ეს მონოგრაფია შეიქმნა ლექციე-

¹ Густав Шпет, Отзыв о работе С. И. Дanelia «Научное знание в представлении Демокрита», стр. 1.

ბის კურსის საფუძველზე, რომელსაც მეცნიერი წლების განმავლობაში კითხულობდა ფილოსოფიის ფაკულტეტზე. მონოგრაფიაში ერთხელ კიდევ დასმულია ანტიკური ფილოსოფიის წყაროების საკითხი. არსებულ წყაროთა ისტორიულ-ფილოლოგიური ანალიზით დადგენილია სოკრატეს ფილოსოფიის შესასწავლად სანდო წყაროები. ერთმანეთთან შედარებულია ქსენოფანეს, პლატონისა და არისტოტელეს ცნობები სოკრატეს შესახებ.

სოკრატეს ფილოსოფიის უშუალო დახასიათებას წამძღვარებული აქვს წინასოკრატული აზროვნების ზოგადი სურათი. გამოკვეთილია ფონი, რომელზედაც ნათლად ჩანს სოკრატეს დამსახურება ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე. თუ წინასოკრატული ფილოსოფია ძირითადად კოსმოლოგიურ ხასიათს ატარებს, რომელშიც ადამიანი და კულტურული ღირებულებები ყურადღების გარეშე ან მხოლოდ საბუნებისმეტყველო განზომილებით განიხილება, რაც განპირობებული იყო საბერძნეთის მაშინდელი სოციალური ვითარებით, რომელსაც ასახავდა შესაბამისი პერიოდის ფილოსოფია, სოკრატეს ეპოქა ახალია და ახალი ტიპის ფილოსოფიაც იქმნება. კოსმოლოგიური პერიოდი მთავრდება და იწყება ანთროპოლოგიური პერიოდი, რომლის კლასიკური წარმომადგენელი სოკრატეა ანთროპოლოგიური პერიოდის მომზადებაში მონაწილეობდნენ სოფისტები, ელეატები და ანაქსაგორა. ნაჩვენებია მათგან მიღებულ მემკვიდრეობა და სოკრატეს მიერ შეტანილი სიახლეც. ფიზიკალური აზროვნების უარყოფა სოფისტების მიერ აუცილებელი, მაგრამ არასაკმარისი იყო. მათ ახალი გზა ვერ გამოიხატეს და ჩავარდნენ სკეპტიციზმში. სოკრატე არ დაკმაყოფილდა აზროვნების ახალი საგნის აღმოჩენით, „არამედ საჭიროდ ცნო მოენახა აზროვნების ახალი მეთოდიც“. მკვლევარი ასაბუთებს, რომ სოკრატეს ფილოსოფია განუყოფელია მისი პიროვნებისაგან, რომ სოკრატე როგორც ფილოსოფოსი და ადამიანი ერთი და იგივეა, რაც პირველი შემთხვევა იყო საბერძნეთის ფილოსოფიაში. ს. დანელია ახასიათებს საბერძნეთის სოციალურ ვითარებას, რომელშიც დიდგვაროვანთა და მდიდართა გვერდით შესაძლებელი გახდა დაბალი წარმოშობის ადამიანის ისეთ დიდ ფილოსოფოსად გახდომა, როგორიც იყო სოკრატე და ასკენის, რომ ეს იყო ამ საზოგადოების განვითარების, დემოკრატიზაციისა და პოლიტიკისაგან მისი ემანსიპაციის შედეგი. ფილოსოფიის განვითარების გზაზე პირველი ნაბიჯი იყო მიღებულებთან ფილოსოფიის გამოყოფა რელიგიისაგან. სოკრატეს სახით ფილოსოფიამ გადადგა მეორე დიდი ნა-

ბოჟი აზრის დამოუკიდებლობისა და თავისუფალი განვითარების გზაზე.

მთელი ნარკვევი იმის მაჩვენებელია, რომ სოკრატე ყურადღების გარეშე ტოვებდა ონტოლოგიურ და კოსმოლოგიურ პრობლემებს. მან კვლევა წარმართა ადამიანისაყენ — მისი არსების. ზნეობისა და შემეცნებითი საქმიანობის ანალიზისაყენ. ამიტომ შემთხვევითი არაა ის გარემოება, რომ მკვლევარი არ ჩერდება სოკრატესთან ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გადაწყვეტაზე. მისი მიზანია აჩვენოს სოკრატეს შემეცნების თეორიისა და ზნეობის საფუძვლები, სოკრატეს მიმართება ბერძნულ სინამდვილესთან. სოკრატეს ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით განიხილავს მკვლევარი სოკრატეს მიერ შემუშავებულ სიბრძნისა და ცოდნის ახალ გაგებას. ფილოსოფიის ისტორიაში პირველად სოკრატემ გამოჰყო სუბიექტი ობიექტისაგან და სიბრძნე მიაწერა მხოლოდ იმ სუბიექტს, რომელიც არა მარტო დახელოვნებულია განსაზღვრულ საქმიანობაში, არამედ იცის ამ ხელოვნების შესახებ, არა მარტო იცის თავისი საქმე, არამედ ცოდნა აქვს იმის შესახებ, რომ ის ამ საქმის მცოდნეა. ფილოსოფია, როგორც სიბრძნის სიყვარული სოკრატესთან ახალ გაგებას იძენს. ს. დანელიას აზრით, ეს დაკავშირებულია კრიტიციზმთან. ცოდნის წინასოკრატულ გაგებასთან დაპირისპირება და ცოდნის ახალი ცნების შემოტანა იგივეა, რაც კანტის კრიტიციზმში მოცემული ფილოსოფიის კრიტიკა და მისი ახალი გაგება. სოკრატესა და კანტს საერთო ისა აქვთ, რომ ორივესთვის ფილოსოფია არის ცოდნის შემეცნება. სოკრატეს დამსახურებად მიჩნეულია შემეცნების მეთოდის საკითხის დასმა. სოკრატეს შემეცნება ესმის, როგორც წარმოდგენის გადამუშავება ცნებად, ე. ი. სელა კერძოდან ზოგადისაყენ. აქვე დახასიათებულია სოკრატეს დიალექტიკა. კამათის გზით ჰეშმარიტების მიღწევა. მკვლევარი ყოველი პრინციპის გათვალსაჩინოებას ახდენს ანტიკური ფილოსოფიის წყაროებზე დამყარებით. მას შეუძლია, სოკრატეს ფილოსოფიის თითოეული პრინციპი გვაჩვენოს მისი რეალიზების პროცესში. ეს ეხება ბრძენის კატეგორიას, დიალექტიკურ მეთოდს, შემეცნებასა და სხვა ძირითად ცნებებს. სოკრატეს ფილოსოფიის კატეგორიები განხილულია შესაბამისი პერიოდის ბერძნულ კულტურასთან კავშირში. ნაჩვენებია, რომ სოკრატეს თეორია ეპოქის ფილოსოფიური ასახვაა. „შეხედულება სიმამაცეზე არის ფილოსოფიური ფორმულაში ჩამოყალიბებული ისტორია თერმოპილებისა, სადაც ლეონიდე სპარტანელი მხოლოდ სამასი მე-

ომრით მანამდე ებრძოდა ქსერქსეს მეთაურობით საბერძნეთის დასაპყრობად შემოსულ სპარსელთა ურიცხვ ჯარდობებს, სანამ ყველა მეომარი არ დაიხოცა და თვითონაც არ დაიცალა სისხლისაგან“¹. ეს მხოლოდ ერთ-ერთი ნიმუშია სოკრატეს თეორიულ პრინციპთა მისი ეპოქის ისტორიასთან კავშირისა. ამავე დროს მკვლევარი ხშირად ანალოგიას აკეთებს ჩვენი კულტურისა და ზნეობის ელემენტებთან. სოკრატეს წარმოდგენას ზნეობაზე იგი ადარებს ჩვენში ჩვეულებად ქცეულ წარმოდგენებს.

სოკრატეს ფილოსოფიის ძირეული კატეგორიები ტრადიციულობისაგან განსხვავებული გზით განიხილება. ს. დანელიას აზრით, სოკრატეს ფილოსოფიის ღერძია ღირებულებათა თეორია. სოკრატე პირველი ფილოსოფოსია, რომელმაც კულტურული და ზნეობრივი ღირებულებები მათს კუთვნილ სიმაღლეზე დააყენა. მან ყველაზე მეტად დააფასა ცოდნა და სათნოება, როგორც ჭეშმარიტი ადამიანობა. „სათნოება ანუ ცოდნა არის სოკრატესთვის თავისთავად ღირებული რამ, ის არის უმაღლესი ღირებულება, რომელიც ყოველი სხვა ღირებულების საბუთია და თვითონ არავითარ დასაბუთებას ან სხვა ღირებულებიდან გამოყვანას არ მოითხოვს“². ამ მიმართებით მკვლევარი სოკრატეს უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე პლატონსა და არისტოტელეს. სოკრატეს ნააზრევში იგი ხედავს უდიდეს ჰუმანიზმს, რადგან სოკრატეს მიხედვით იდეალური სამყარო კაცობრიობას მხოლოდ საკუთარ ნიადაგზე შეუძლია შექმნას. ამით სოკრატემ ადამიანის განთავისუფლების დიდი იდეალი დასახა.

ანტიკური ფილოსოფიიდან ს. დანელიამ გამოაქვეყნა აგრეთვე არისტოტელესადმი მიძღვნილი ორი წერილი. პირველი წარმოადგენს არისტოტელეს პოეტიკის ს. დანელიასეული თარგმანის წინასიტყვაობას. მასში გადმოცემულია არისტოტელეს ხელოვნების თეორია. მეორე წერილი ეხება არისტოტელეს ფილოსოფიის ისტორიკოსობის საკითხს. ეს არის უნივერსიტეტში მოწვევის დროს წაკითხული საცდელი ლექცია (1922 წ.). ს. დანელიას მიაჩნდა, რომ საცდელი ლექციის თემა არ იყო სწორად მოფიქრებული. სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის ხელმძღვანელობამ მას შესთავაზა ასეთი თემა: „არისტოტელე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი“. ს. დანელია არ დაეთანხმა არისტოტელეს ასეთ კვალიფიკაციას და მთელი მისი საცდელი ლექციის შინაარსი მიმართული

¹ ს. დანელია, სოკრატეს ფილოსოფია, გვ. 68.

² იქვე, გვ. 93.

იყო მოცემული ფორმულირების წინააღმდეგ. დასაბუთება მიზნად ისახავდა იმას, რომ არისტოტელეს არ შეიძლება ეწოდოს ფილოსოფიის ისტორიკოსი, რადგან მას არ დარჩენია ისტორიული ხასიათის თხზულება. „მეტაფიზიკაში“ კი იგი წარსულ მოაზროვნეებს მხოლოდ იმდენად ეხება, რამდენადაც ეს საკუთარი ფილოსოფიის განვითარებისათვის სჭირდება. ამ შემთხვევაში არისტოტელე წინ წამოსწევს წარსულ ფილოსოფოსთა ნააზრევში იმ მხარეს, რომელიც მთავარია არისტოტელესთვის და არა მათთვის. არისტოტელეს ცნობები წინამორბედ ფილოსოფოსებზე მნიშვნელოვანია და ყველაზე სარწმუნოც, რადგან მის დროს წინამორბედთა შრომები ჯერ კიდევ არ იქნებოდა დაკარგული. დიდია არისტოტელეს დამსახურება წინამორბედთა შესწავლისათვის ბიძგის თვალსაზრისით, რადგან არისტოტელე იყო თეოფრასტეს მასწავლებელი, თეოფრასტემ კი მრავალი თხზულება უძღვნა ამ საკითხს, მაგრამ თვითონ არისტოტელე არ ყოფილა ფილოსოფიის ისტორიკოსი. მკვლევარს ეს დასაბუთებული აქვს არისტოტელეს წინამორბედთა ნააზრევის არისტოტელეს შრომებთან შედარებით. ამ წერილშივე გადმოცემულია არისტოტელეს მიერ პირველი ფილოსოფიის დასაბუთება და მისი განსხვავება სხვა სახის ცოდნათაგან. ეს გარემოება მეტად მნიშვნელოვანია, რამდენადაც დღეს თითქმის უდავოდ ითვლება მტკიცება ანტიკურობაში ცოდნისა და ფილოსოფიის იგივეობის შესახებ. მკვლევარი ამის საწინააღმდეგოდ ასაბუთებს, რომ ტექნიკური და ისტორიული ცოდნა არ ითვლებოდა ფილოსოფიურად. ეს მოსაზრება მოსკოვში 1970 წელს მარქსისტული ფილოსოფიის სახელმძღვანელოს განხილვისას ფიგურირებდა როგორც ახალი აზრი, მაშინ როდესაც ს. დანელიას ნახევარი საუკუნის წინათ ჰქონდა გამოთქმული და დასაბუთებული იგი.

1923 წელს ეს შრომა შეცვლილი სათაურით დაიბეჭდა („არისტოტელეს მნიშვნელობა ფილოსოფიის ისტორიის ისტორიოგრაფიისათვის“). ბოლოს ს. დანელიამ ამ შრომის სათაურის ხელახალი გარიანტი შეიმუშავა და მას უწოდა „არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ“.

არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესავალი წერილი იწყება სტაგირელის ბიოგრაფიით, რომელშიც გარკვეულია არისტოტელეს დამოკიდებულება მასწავლებელ პლატონთან და ასევე მის მოწაფე ალექსანდრე მაკედონელთან, რომელთან ურთიერთობამაც მნიშვნელოვნად განაპირობა არისტოტელეს სკოლის შექმნის ვითარება. აქვე ვრცლადაა დახასიათებული ამ ეპოქის საბერძნეთის ცხოვრება, მისი ურთიერთობა მეზობელ ქვეყნებთან, შინაგანი სოციალურ-

ეკონომიური ვითარება. ყოველივე ეს წარმოადგენილია, როგორც არისტოტელეს მოძღვრებისა და მოღვაწეობის სოციალური პირობები. შემდეგ განიხილება „პოეტიკის“ ისტორია. მკვლევარი ამტკიცებს, რომ „პოეტიკა“ არისტოტელეს არ გამოუცია. ის წარმოადგენს სალექციო კურსის ერთ-ერთ ნაშრომს. ამ სახის თხზულებებს, რომელნიც სამი საუკუნის შემდეგ გამოსცა ანდრონიკე როდოსელმა, აკროამატულს უწოდებენ. მკვლევარი ასაბუთებს, რატომ უნდა მივიჩნიოთ ეს თხზულება აკროამატულად. დასაბუთება ემყარება როგორც ისტორიულ წყაროებს, ასევე „პოეტიკის“ ტექსტის ანალიზსაც. გადმოცემულია ამ ნაწარმოების ისტორია ანტიკურობიდან დღემდე და მისი სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაცია. შემდგომ მკვლევარი გადადის არისტოტელეს პოეტიკის ძირითადი ცნებების ანალიზზე, მაგრამ აქ გარკვეული უკანდახევა ხდება. არისტოტელეს ესთეტიკა აგებულია მის მეტაფიზიკაზე. ეს უკანასკნელი კი ჩამოყალიბდა პლატონის მეტაფიზიკასთან დაპირისპირებაში. რომელზედაც აგებულია პლატონის ხელოვნების თეორია. არისტოტელეს ხელოვნების თეორიის გასაგებად ჯერ გადმოცემულია პლატონის კონცეფცია, რომლითაც ხელოვნება შემეცნების თვალსაზრისით უმნიშვნელოდ ცხადდებოდა. პლატონი ფიქრობდა, რომ ხელოვნებისათვის მიუწევდომელია საგანთა არსება. მას მხოლოდ ფილოსოფია სწვდება და, ამდენად, ხელოვნება ფილოსოფიაზე დაბლა დგას. მშენიერება, რომელაც წინასოკრატულ აზროვნებაში უმაღლესი იყო, სოკრატესთან და პლატონთან დაექვემდებარა სიკეთეს, ესთეტიკა — ეთიკას. ამ უკანასკნელის მეტაფიზიკაა პლატონის მეტაფიზიკა. მკვლევარი აჩვენებს, რომ არისტოტელეს დამოკიდებულება პლატონისადმი დიალექტიკურია. ერთი მხრივ, არისტოტელე პლატონის ხელოვნების თეორიიდან იღებს გარკვეულ მემკვიდრეობას, მაგალითად, ხელოვნების გაგებას, როგორც მიზანძვას. მეორე მხრივ, არისტოტელე უპირისპირდება პლატონის მიერ ხელოვნების გაუფასურებას, ამტკიცებს, რომ ხელოვნება კი არ რყვნის ადამიანს. არამედ აკეთილშობილებს. ამ გზით არისტოტელე შემოიტანს ახალ ცნებას — „კათარზისის“, რომელსაც პლატონის ესთეტიკა არ იცნობდა. ფილოსოფია რომ აზროვნების უმაღლესი ფორმაა, ამის აღიარება ხელს არ უშლის არისტოტელეს, ხელოვნებას მოუხაზოს ღირსეული ადგილი, განიხილოს ის, როგორც საზოგადოებრივი ადამიანის ფუნქცია. მკვლევარი ებრძვის იმათ, ვინც არისტოტელეს ხელოვნების თეორიას მის მეტაფიზიკასთან კავშირის გარეშე განიხილავს. არისტოტელეს ხელოვნების თეორიასთან მეტაფიზიკის ძირითადი პრინციპების დაკავში-

რების ილუსტრაციას მკვლევარი მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს, ისე, როგორც ხელოვნების მიმართებას ცნობიერების სხვა ფორმებთან. ნაწილებია ხელოვნების სპეციფიკა არისტოტელესთან, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის არსებითი განსხვავება. საერთო მათ შორის, არისტოტელეს აზრით, ზოგადის ძიებაა. განსხვავება იმაშია, რომ ხელოვნება მიბაძეა და ეძებს ტიპს, ფილოსოფია — ცნებას. ხელოვნება ინტუიტიურია, ფილოსოფია — დისკურსიული. ხელოვნებისა და ფილოსოფიის მიმართების არისტოტელესეული გაგება განხილულია არა მხოლოდ ანტიკური სამყაროს, არამედ ახალი ფილოსოფიის ასპექტშიც. მითითებულია, არისტოტელეს რა პრინციპები მიიღო ახალმა ფილოსოფიამ.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია კათარზისის ინტერპრეტაცია. რომელიც მკვლევარს მოცემული აქვს ყველა ინტერპრეტაციათა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე. არისტოტელესეული „კათარზისის“ ორ ძირითად გაგებას აანალიზებს მკვლევარი. პირველი არის ამ ცნების ეთიკური მნიშვნელობით გაგება, რომლის მიხედვითაც კათარზისი არის ადამიანის მორალური განწმენდა. ამ თეორიის ავტორებია ლესინგი, კორნელი და სხვანი. მეორენი — (ბერნაისი და სხვ.) კათარზისის იგებენ, როგორც ბიოლოგიურ ფაქტს. სამედიცინო განწმენდის მნიშვნელობით. ს. დანელია არ ეთანხმება არისტოტელეს კათარზისის ამ ინტერპრეტაციებს და იძლევა ახალ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც კათარზისი ესთეტიკური მნიშვნელობისაა. კათარზისის ტრადედია იწვევს ისეთი ტიპების გამოსახვით, რომელთა გამო მაყურებელს ავიწყდება ინდივიდუალური მე და ტრადედიის გმირებისადმი განიცდის შიშსა და სიბრალულს. ამ ცნების ახალი ინტერპრეტაციით არისტოტელეს მთელი ესთეტიკა ახლებურ გაგებას იძენს.

ს. დანელიამ არისტოტელეს „პოეტიკა“ თარგმნა და გამოაქვეყნა 1940 წ. ურუნალში „საბჭოთა ხელოვნება“ კომენტარების გარეშე. 1943 წ. ცალკე წიგნად გამოსცა შესავლითა და კომენტარებით. ქართული კულტურა პირველად ეზიარა არისტოტელეს ესთეტიკურ შეხედულებათა სისტემას ქართულ ენაზე. რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ეს გარემოება, ჩანს იქიდან, რომ არისტოტელეს ესთეტიკურ შეხედულებათა სისტემა საუკუნეების განმავლობაში განსაზღვრავდა ესთეტიკურ მოძღვრებათა განვითარებას და დღესაც არ დაუპარგავს თავისი მნიშვნელობა. ამდენად, ს. დანელიას ღვაწლი ამ დარგში შეუძლებელია გადაფასებულ იქნეს. ს. დანელია თვითონაც გრძნობდა ამ გარემოებას, როდესაც წერდა: „მიუხედავად იმისა, რომ შოთა რუსთაველისა და ჩახრუხაძის სამშობ-

ლოში პოეზიის პრობლემები ახალი არ უნდა იყვნენ, ქართულ ენაზე მაინც ჯერ არავის გამოუცია არისტოტელეს „პოეტიკა“ — ეს უდიდესი ძეგლი პოეტიკის ისტორიაში. ძლიერ სამწუხაროა ეს გარემოება. ვინაიდან საეჭვოა, რომ დღეს არსებობდეს ისეთი კულტურული ერი, რომელსაც არისტოტელეს „პოეტიკა“ არ ჰქონდეს ერთხელ მაინც ნათარგმნი და გამოცემული“. მეცნიერი საყვედურს გამოთქვამდა ქართული კრიტიკის მიმართ, რომელიც დუმით შეხვდა „პოეტიკის“ გამოცემის ფაქტს. შემდგომში უნივერსიტეტის გამომცემლობას ს. დანელიასათვის შეუთავაზებია „პოეტიკის“ ახალი გამოცემა. მკვლევარს თავიდან უმუშავია. როგორც ძირითად ტექსტზე, ასევე შესავალსა და კომენტარებზე. შეტანილია მრავალი ცვლილება და გაუმჯობესება, მაგრამ შემდეგ გამორკვეულა, რომ გამოცემა არ მოხდება, რაც მკვლევარს გულისწყრომით აქვს ფიქსირებული შესწორებული ეგზემპლარის ბოლოს.

ყურნალში დაიბეჭდა და ცალკე გამოცემად მზადდება არისტოტელეს „პოეტიკის“ ახალი თარგმანი, რაც მისასალმებელია და, ალბათ, ცოცხალი რომ ყოფილიყო ს. დანელიაც, სიამოვნებას იგრძნობდა ამ ამბის გაგებისას. თვითონაც აღნიშნავდა ხომ შესავალი წერილის დასასრულს: „არისტოტელეს „პოეტიკის“ ჩვენ მიერ მოცემულ თარგმანს, ჩვენ არ ვუსტყვით, როგორც უნაკლოსა და საბოლოოს, პირიქით, ვფიქრობთ, რომ არისტოტელეს ამ უკვდავ ქმნილებას სხვა მთარგმნელებიც გამოუჩნდებიან“.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მიუხედავად ახალი ფილოსოფიის თუ ლიტერატურის ისტორიის პრობლემატიკით დაინტერესებისა, ს. დანელიასთვის ანტიკური ფილოსოფია საცოცხლის უკანასკნელ მომენტამდე წარმოადგენდა დაინტერესების საგანს. იგი ყურადღებით ეცნობოდა უახლეს ლიტერატურას ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკაზე და საჭიროების შემთხვევაში ეხმარებოდა ამ ლიტერატურაში გამოთქმულ შეხედულებებს. ამის ერთ-ერთი ნიმუშია ანტიკურ ფილოსოფიაზე მისი უკანასკნელი შრომა „ადრეული პითაგორელები“, რომელიც მან მოახსენებია სახით წაიკითხა ფილოსოფიის ინსტიტუტის სხდომაზე 1960 წ., ბოლო 1961 წ. გამოაქვეყნა რუსულ ენაზე. ეს შრომა იყო პასუხი გერმანელი მკვლევრის ერის ფრანკის შრომაზე „პლატონი ეგერეთწოდებული პითაგორელები“. ფრანკი უარყოფდა პითაგორას ფილოსოფიურ მოძღვრებას, თვლიდა, რომ პითაგორა იყო მხოლოდ ორფიკოსი. ასევე უარყოფდა პითაგორელთა და, განსაკუთრებით, ფილოლაოსის ისტორიულობას. მათი სახელით ცნობილ

თხზულებებს იგი მიაწერდა პლატონის მოწაფეებს: ქსენოკრატეს, ჰერაკლიტე პონტოელსა და, განსაკუთრებით, სპეზიზეს. ფრანკი ამახინჯებდა ატომისტიკის მატერიალისტურ შინაარსს, სახავდა მას იდეალისტურ მოძღვრებად, რათა პითაგორეიზმი განეხილა როგორც ატომისტიკის ლოგიკური განვითარების შედეგი. ს. დანელია უარყოფს ატომისტიკის იდეალისტური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას და მატერიალისტური მოძღვრების შედეგად იდეალიზმის გამოცხადებას. ასევე მრავალმხრივი არგუმენტაციით უარყოფს იგი ფრანკის მტკიცებას ფილოლაოსის არაისტორიულობისა და, საერთოდ, პითაგორეიზმის შესახებ. ს. დანელია ამტკიცებს, რომ პითაგორას მოძღვრება ქრონოლოგიურადაც ვერ იქნება ატომისტიკის შედეგი, რადგან ატომისტიკაზე უფრო ადრე გაჩნდა. შეუძლებლად მიაჩნია ფილოლაოსის დორიული დიალექტით დაწერილი ფრაგმენტები ეკუთვნოდეს პლატონის აკადემიის წარმომადგენელს და ასაბუთებს, რომ პლატონი იცნობდა ფილოლაოსის ნაწარმოებებს და თავისი სიტყვებით გადმოგვცემდა პითაგორელთა ნააზრევს. ავტორი არ კმაყოფილდება ფრანკის კრიტიკით და კრიტიკული ანალიზის შუქზე განიხილავს ბერნეტისა და დერინგის მტკიცებებს. უჩვენებს, რომ ისინი ზოგჯერ ვერ არჩევენ ხუთ სტიქიაზე მოძღვრებას, რომელიც ჰქონდათ პითაგორელებს, ხუთ ფიგურაზე მოძღვრებისაგან, რაც პლატონის მოწაფეებს ეკუთვნოდათ. აქვე კრიტიკულად განიხილავს შპენგლერის მოსაზრებებს პითაგორელთა რიცხვთა თეორიაზე და მათი თეორიის ნატურალური რიცხვებით შემოფარგლულობას ახსნის საბერძნეთის იმდროინდელი სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონით, რაც არ აყენებდა ირაციონალურ რიცხვთა თეორიის მოთხოვნას. ასეთი მოთხოვნა მხოლოდ ახალ დროში გაჩნდა და შესაბამისი თეორია შექმნეს დეკარტემ და ლაიბნიცმა.

აღსანიშნავია, რომ ამ საკითხზე ს. დანელიას მოხსენება ქართულ ენაზე თავისი მოცულობით შეადგენს იმის ნახევარს, რაც მან იმავე საკითხზე გამოაქვეყნა რუსულ ენაზე. როგორც ჩანს, მოხსენების შემდეგ გამოსაქვეყნებლად გამზადებულ შრომაში, ავტორმა სცადა აესახა ყველა პრობლემა, რომელიც ადრეულ პითაგორელებს ჰქონდათ, და არ შემოფარგლულიყო ფრანკის თუ სხვა მოაზროვნეთა მცდარ შეხედულებათა კრიტიკული ანალიზით. ამით არის გამოწვეული ადრეულ პითაგორელთა მოძღვრების მრავალმხრივი დახასიათება გამოქვეყნებულ შრომაში.

ეს შრომა არის უკანასკნელი ფურცელი ს. დანელიას მიერ ანტიკურ ფილოსოფიაზე შექმნილი დიდი წიგნისა, რომელიც ერთ-

ბელ კიდევ ადასტურებს ს. დანელიას ინტერესს და სიყვარულს ანტიკური ფილოსოფიის პრობლემატიკისადმი.

ს. დანელიას გამოკვლევები ანტიკური ფილოსოფიის სფეროში იმის ნათელი დადასტურებაა, თუ როგორი დიდი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ჰყავდა მისი სახით XX საუკუნის ქართულ მეცნიერებას.

ს. დანელია უფრო მეტად, ვიდრე სხვა რომელიმე მკვლევარი, იმსახურებს სიტყვებს, რომელნიც ატომისტიკის მეორე საბჭოთა მკვლევრის ს. ლურიეს საფლავის ბერძნული ეპიტაფიაა და რომლის რუსული შინაარსი ასე ედერს:

Слезы не лейте, друзья, у моей собравшись могилы,
Истинно ль здесь я лежу, кости и низменный прах?
Нет, навсегда моя мысль среди тех остается живою,
Кто разуменьем прямым мудрость Эплады постиг.

ს. დანელიას ნააზრევი ანტიკური ფილოსოფიის შესახებ იმ ოქროს ფონდს ეკუთვნის, რომლითაც ქართული კულტურა შეიძლება წარმოვადგინოთ რომელიც გნებავთ ერის წინაშე. მეტად საშური საქმეა მათი გამოცემა რუსულ ენაზე.

სერგი დანელია როგორც ახალი ფილოსოფიის მკვლევარი

XX საუკუნე მეცნიერებაში ცნობილია როგორც სპეციალიზაციის ეპოქა, როდესაც არა თუ მეცნიერებათაშორისო სფეროები, არამედ მეცნიერების ცალკეული დარგებიც მიუწვდომელი ხდება ერთეული პირებისათვის. ადამიანი ჩაკეტილია თავის სპეციალობაში. ენციკლოპედიური ცოდნის მოაზროვნეები მხოლოდ გამოწვევის წარმოდგენენ. ს. დანელიას სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ის მიეკუთვნება იმ იშვიათ გამონაკლისს, რომელსაც გადალახული აქვს ვიწრო სპეციალიზაციის ჩარჩოები და ენციკლოპედიური ცოდნის საფუძველზე ეწევა კვლევით მოღვაწეობას მრავალ დარგში — ფილოსოფიისა თუ ლიტერატურის, ესთეტიკისა თუ ეთიკის, რელიგიისა თუ პედაგოგიკის, ლოგიკისა თუ ენათმეცნიერების, თეორიისა თუ ისტორიის სფეროებში და ყველგან ფუნდამენტურ შრომებს ქმნის. კვლევაში მრავალი დარგის გაერთიანება არც ერთი ამ დარგისთვის საზიანო არ ყოფილა, რადგან ს. დანელია ყველგან ღრმა მკვლევრის როლში გამოდის.

თავიდანვე ს. დანელიას პროფილი ძირითადად განისაზღვრა ფილოსოფიის, სახელდობრ, ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიით, რომლის დაფუძნება ჩვენში, მაღალ თეორიულ დონეზე დაყენება მხოლოდ მის სახელთანაა დაკავშირებული. უეჭველია, რომ მის ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევა-ძიებაში ძირითადი ადგილი უჭირავს ანტიკური ფილოსოფიის, სახელდობრ, წინასოკრატული და სოკრატული ფილოსოფიის პრობლემატიკას, მაგრამ, ამასთან ერთად, მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობა ვრცელდება ახალი ფილოსოფიის ისტორიაზეც. ს. დანელია ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს ავლენს ინტერესს ახალი ფილოსოფიის კვლევისადმი. მეორე კურსის სტუდენტი 1908 წელს პროფ. ბალკინის სემინარზე კითხულობს რეფერატს თემაზე: «О суждении по Зигварту». იმავე წელს ამზადებს რეფერატს გორადემიჩის ხელმძღვანელობით თემაზე: «Учение Юма о причинности». 1909 წელს, მესამე კურსზე ყოფნისას, მან ორი რეფერატი მოამზადა მოსკოვის უნივერსიტეტის პრივატ-დოცენტ ვიქტოროვთან კარტეზიანული ფილოსო-

ფილოსოფიის თემატიკაზე: 1. «О самоодстоверности в картезианской философии», 2. «Теория врожденных идей в картезианской философии». უნივერსიტეტის დამთავრებისას მას წარუდგენია საკანდიდატო დისერტაცია თემაზე: „დეკარტეს შეშეცდომების თეორია“.

ეს მხოლოდ არასრული სიაა იმ თემატიკიდან, რომელიც სტუდენტ ს. დანელიას ინტერესების სფეროში შედიოდა. ყველა დასახელებული რეფერატი ახალი ფილოსოფიის ისტორიას ეკუთვნის, რაც თავისთავად მეტყველებს ს. დანელიას ინტერესზე ამ ფილოსოფიისადმი. და მართლაც, მან მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ახალი ფილოსოფიის პრობლემატიკის კვლევაში. საკმარისია გავიხსენოთ მისი ვრცელი მონოგრაფია პელევეციუსის მორალის თეორიაზე, რომელიც არა მარტო ქართულ, არამედ რუსულ და ევროპულ ლიტერატურაშიც არ გამხდარა ისეთი საფუძვლიანი კვლევის ობიექტი, როგორც სერგი დანელიამ ჩაატარა. სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლის პერიოდში ს. დანელია საზოგადოების წინაშე წარსდგა ვრცელი გამოკვლევით პელევეციუსის შესახებ, ამავე დროს იგი აღნიშნავდა ამ წიგნში, რომ გამზადებული აქვს ნარკვევები იუმის, კანტის, კონტის, იპოლიტ ტენის და ახალი დროის სხვა მოაზროვნეთა შესახებ.

30-იანი წლებიდან ს. დანელია საფუძველს უყრის ჩვენში სრულიად ახალ დარგს — რუსული ლიტერატურის ისტორიის კვლევას და ქმნის მეტად შინაარსიან, ღრმად გააზრებულ თეორიას რუსული ლიტერატურის განვითარების შესახებ (დასაწყისიდან XIX საუკუნემდე ჩათვლით). რამდენად მნიშვნელოვანი იყო ამ დარგში მისი მოღვაწეობა, ეს რუსული ლიტერატურის ისტორიკოსთა სპეციალური კვლევის საგანი უნდა გახდეს. აქ შეგვიძლია მხოლოდ დავკმაყოფილდეთ იმ შეფასების დემონსტრირებით, რომელიც მის მოღვაწეობას ამ დარგში მისცა უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობამ 1938 წელს, როდესაც ის წარადგინეს მეორე სადოქტორო ხარისხის, კერძოდ ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მისანიჭებლად. დახასიათებას, რომელიც უმაღლეს საატესტაციო კომისიაში გაიგზავნა, ხელს აწერენ: უნივერსიტეტის რექტორი აკად. გ. ხაჭაპურიძე და ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი პროფ. დ. უზნაძე. დახასიათებაში აღნიშნულია:

„1927 წ. დანელიამ ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხის მოსაპოვებლად დაიცვა დისერტაცია თემაზე: „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“. დისერტაცია ფილოსოფიური გამოკვლევა იყო და შეიცავდა ისტორიულ-

ლიტერატურულ მოვლენათა ანალიზს, რომელმაც ანტიკური ლიტერატურის განთქმული სპეციალისტის — გ. ფ. წერეთლის სრული ნიჭონება დაიმსახურა.

1926 წელს თბილისის უნივერსიტეტის გეგმაში შეტანილ იქნა რუსული ლიტერატურის ისტორია. ამ დისციპლინაში ლექციების კითხვა უნივერსიტეტის საბჭომ ს. დანელიას დაავალა.

შეიძლება ითქვას, რომ ს. დანელია ქართულ ენაზე რუსული ლიტერატურის სწავლების პიონერია. მან დაწერა ქართულ ენაზე პირველი სახელმძღვანელო რუსული ლიტერატურის ისტორიაში, რომელიც 30 ნაბეჭდი თაბახია და მოიცავს რუსული ლიტერატურის ისტორიის უმთავრეს მოვლენათა მიმოხილვას რაღიშჩევიდან ჩეხოვამდე.

პროფ. ს. დანელიას სახელმძღვანელოს ღირსება ისიცაა, რომ იგი მრავალ შემთხვევაში იძლევა რუსული ლიტერატურის ისტორიის მოვლენათა ორიგინალურ და ავტორის საკუთარ მსჯელობაზე დამყარებულ გაშუქებას. რუსული ლიტერატურის ისტორიის განხილვისას ავტორი ეხება ქართული ლიტერატურის დამოკიდებულებას რუსულთან და თავის გადმოცემას უხამებს ქართველ მკითხველთა წრეს. ამასთან ემყარება საქართველოს ცხოვრებისა და ქართული ლიტერატურის ცოდნას.

პროფ. ს. დანელიას წერილებსა და ნარკვევებს შორის არის საინტერესო მეცნიერული გამოკვლევები, რომლებმაც დაიმსახურეს არა მარტო ქართული, არამედ უცხოური პრესის დადებითი შეფასება. 1930 წელს პროფ. ს. დანელიამ დაწერა ნაშრომი „გრიბოედოვის ფილოსოფიის შესახებ“. თავისი მოცულობით არცთუ ისე დიდი წიგნი (130 გვ.) იმით იქცევს ყურადღებას, რომ მასში მკვლევარი იძლევა გრიბოედოვის კომედიის ფილოსოფიურ ანალიზს, რასაც მანამდე გრიბოედოვის შემოქმედების არც ერთი მკვლევარი არ აქცევდა ყურადღებას. პროფ. ს. დანელიას გამოკვლევა გრიბოედოვის შემოქმედების შესწავლის ფარგლებს უეჭველად აფართოებს, ავლენს კავშირს გრიბოედოვის კომედიასა და ფილოსოფიური აზრის მოძრაობას შორის, რასაც ადრე ყურადღება არ ექცეოდა. აღრმავენს კომედიის გაგებას და თავისი თვალსაზრისით არსებითი კორექტივები შეაქვს როგორც კომედიის, ისე თვით მისი ავტორის შესახებ არსებულ შეხედულებებში. პროფ. ს. დანელიას გამოკვლევის შემდეგ გრიბოედოვი წარმოგვიდგება არა მხოლოდ როგორც გენიალური პოეტი, არამედ ღრმა მოაზროვნეც, რომლის მსოფლმხედველობა მჭიდროდ უკავშირდება ფილოსოფიური აზრის განვითარებას როგორც რუსეთში, ისე და-

საელეთ ევროპაში. ამრიგად, პროფ. ს. დანელიას გამოკვლევა უმკველად მნიშვნელოვანი განძია გრიბოედოვის შემოქმედების შესწავლაში.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ რუსული ლიტერატურის ისტორიის საკითხებზე პროფ. ს. დანელიას შრომებში დიდი ყურადღება ექცევა ლიტერატურულ მოვლენათა ფილოსოფიურ შინაარსს. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ მისი შემდეგი ნარკვევები: «О мировоззрении автора поэмы «Слово о полку Игореве», «Эстетическое учение Чернышевского», «Моцарт и Сальери», რომელნიც გვაძლევენ განსახილველ ნაწარმოებთა ზუსტ მეცნიერულ ანალიზს და ორიგინალური გამოკვლევებია. უკანასკნელ ნაშრომში, პროფ. ს. დანელია ემიჯნება გერშენზონის ინტერპრეტაციას და ადგენს ლოგიკურ კავშირს პუშკინის ამ პატარა ტრაგედიასა და პოეტური ხელოვნების იმ კონცეფციას შორის, რომელმაც თავისი გამოსახვა პოვა პუშკინის მრავალ სხვა ნაწარმოებში. ს. დანელიას აზრით, პუშკინის ტრაგედიაში სალიერი წარმოადგენს ხელოვანის ისეთ ტიპს, როგორიც ქარბობდა კლასიციზმის ეპოქაში, მოცარტის სახით კი ტრაგედიაში მოცემულია ხელოვანის ის იდეალი, რომელიც ჩამოყალიბდა რომანტიზმის სკოლაში. ამრიგად, პროფ. ს. დანელიას აზრით, ტრაგედია „მოცარტი და სალიერი“ არის პუშკინის ძირითადი მოსაზრება კლასიციზმის და რომანტიზმის მიმართებაზე, გამოსახული სახეებში. ასეთი გაგებით პროფ. ს. დანელიას „მოცარტი და სალიერის“ ინტერპრეტაციაში შეაქვს ისტორიზმი, რაც მას საშუალებას აძლევს დააზუსტოს ჩვეულებრივი წარმოდგენა, „რომლის მიხედვით სალიერი მხოლოდ ხელოსანი იყო ხელოვნებაში, ხოლო მოცარტი — გენიოსი“.

40-იანი წლებიდან პროფ. ს. დანელია კვლავ ინტენსიურად აშუშავებს ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემატიკას და აქვეყნებს შრომებს სოკრატეს, კონტის, სპინოზას, რუსოს ნააზრევთა მთლიანი ან ცალკეული მომენტების დახასიათებით, ხოლო 1958 წლიდან, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შეკვეთით, იწყებს მუშაობას მონოგრაფიაზე კანტის ფილოსოფიის შესახებ.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიის სფეროდან ს. დანელიას ერთ-ერთი პირველი შრომაა „დავით იუმი, როგორც მოაზროვნე“, რომელიც უნივერსიტეტში წაკითხული სამი ლექციის მასალიდანაა მომზადებული, როგორც ნაწყვეტი სალექციო კურსისა. ეს ნაშრომი პირველად დაიბეჭდა უნივერსიტეტის შრომების მეშვიდე წიგნში იუმის გარდაცვალებიდან 150 წლისთავის აღსანიშნავად. შემდგომში, 1941 წელს ავტორმა ის შეიტანა „ლიტერატურულ და ფი-

ლოსოფიურ წერილებში“. ს. დანელია იუმს აფასებდა. როგორც ინგლისური ემპირიზმის მწვერვალს. იგი განიხილავს ინგლისური ემპირიზმის ისტორიული განვითარების საფეხურებს. რომელთაგან პირველი იყო არისტოტელეს წინააღმდეგ მიმართული ფრენსის ბეკონის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა. რომელშიც ცდა ცოდნის გაფართოების ერთადერთ წყაროდ იყო მიჩნეული. მეორე საფეხურია ლოკის თეორია, მიმართული რაციონალიზმის წინააღმდეგ. ლოკთან ერთადერთ ღირებულების მქონედ ცდიხული ცოდნა გამოდის. მკვლევარი უჩვენებს ლოკის ემპირიზმის არათანმიმდევრობას, რაც გამოწვეული იყო მატერიალური და სულიერი სუბსტანციების დაშვებით. შემდეგ გაანალიზებულია ბერკლის მიერ ლოკის არათანმიმდევრობის კრიტიკა და მატერიალური სუბსტანციის მოხსნა იმ არგუმენტით, რომ ის ცდაში არ გვეძლევა. მითითებულია ბერკლის არათანმიმდევრობაზე, რომელმაც დატოვა ღმერთი და სულიერი სუბსტანცია, თუმცა ცდა მათ არსებობასაც არ აღასტურებს. პროფესორ ს. დანელიას აზრით, იუმმა მოხსნა ბერკლის ემპირიზმის ეს არათანმიმდევრობა და, კიდევ მეტი, — მან უარყო დეკარტის რაციონალიზმის ამოსავალი პრინციპიც. მკვლევარი აანალიზებს იუმის ვრცელ არგუმენტაციას დეკარტის cogito-ს წინააღმდეგ. შემდგომ კი იუმის ბიოგრაფიაში გადმოცემულია მისი ფილოსოფიური ევოლუცია და ინგლისის საზოგადოების დამოკიდებულება იუმის ნააზრევისადმი. იუმის ძირითადი პრინციპი წარმოდგენილია როგორც ცოდნათვის აბსოლუტური მნიშვნელობის მინიჭება, ცდაში მოცემულად მხოლოდ წარმოდგენების გამოცხადება, ამ წარმოდგენათა კლასიფიკაცია და მათ შორის კავშირის ფორმების დადგენა. მკვლევარი უმართებულოდ მიიჩნევს იუმის ფილოსოფიისათვის ძირითად საკითხად მიზეზობრიობის საკითხის დასაჯებას. „მიზეზობრიობის თეორიაში, — წერს მკვლევარი, — როგორც იუმის თანამედროვეებმა, ისე მომდევნო თაობებმა ამ ფილოსოფიის უმთავრესი დამსახურება დაინახეს. ჩვენი აზრით, ასეთი შეხედულება იუმზე არ არის სწორი. იუმის მთავარი საისტორიო დამსახურება იყო მეცნიერებათა ლოგიკური ანალიზი და იმის აღმოჩენა, რომ ამ მეცნიერებათაგან ზოგიერთი არ საბუთდება ცდით“. აქ იუმის ფილოსოფია ძირითადად წარმოდგენილია იმ სქემით, რომელიც თეორიულმა ფილოსოფიამ მიიღო შემდგომ კანტიდან. ლაპარაკია მეცნიერებათა არსებობის უფლების საკითხის დასმაზე და მათ გამართლებაზე, იმ განსხვავებით, რომ კანტი სევამდა სამი ჯგუფის მეცნიერებათა საკითხს, რომელშიც მესამე იყო მეტაფიზიკა. იუმთან ეს უკანასკნელი თავისთავად

გამორიცხულია, როგორც ცდის მიღმა გასვლა და რჩება იარი ძირითადი დარგი: მათემატიკა და ფიზიკა. იუმი მათ ცდის მიხედვით ამოწმებს. იუმის დასკვნა, რომ ცდის საზღვრებში მხოლოდ მათემატიკა რჩება და ამიტომ მხოლოდ მას აქვს არსებობის უფლება, მკვლევარს ფართოდ აქვს განხილული და. აგრეთვე. ნაჩვენები, რატომ არ შეიძლება. იუმის აზრით. ფიზიკალური მეცნიერების გამართლება ცდის საშუალებით. იუმი ეთანხმებოდა რაციონალიზმს მათემატიკური ცოდნის ანალიტიკურად გამოცხადებაში. მისი აზრით, მათემატიკური მეცნიერებები ემყარებოდა წარმოადგენათა მსვავსება-განსხვავების მიმართებას, რაც ცლაში მოცემულია, ხოლო ფიზიკალური მეცნიერებანი — მიზეზ-შედეგ მიმართებას. რომელიც არა ცდის ეულია. შემდგომ მკვლევარი დაწვრილებით გადმოსცემს იუმის არგუმენტაციას მიზეზობრიობისა და აუცილებლობის წინააღმდეგ, რაშიც იუმი იმეორებს ანტიკური სკეპტიციზმისა და ახალი დროის ოკაზიონალიზმის დებულებებს. მკვლევარი ასკვნის, რომ მიზეზობრიობის წინააღმდეგ არსებული არგუმენტებისათვის „იუმს არსებითად არაფერი მიუმატებია. გარდა ფსიქოლოგიური მოსაზრებისა. ის თითქმის უცვლელად იღებს იმ ლოგიკურ ანალიზს, რომელიც გაუკეთეს მიზეზობრიობის მიმართებას წინამორბედმა მოაზროვნეებმა. იუმის ორიგინალობა აქ ის იყო მხოლოდ, რომ მან ენერგიულად წამოსწია წინ მიზეზობრიობის პრობლემა და აქცია ის თავის მოძღვრების ცენტრად“. იუმის ფილოსოფიის ამ მოკლე, მაგრამ საფუძვლიან დახასიათებას მოსდევს ლოგიკური ანალიზი, მასში არსებულ და მის დამრღვევ შინაგან წინააღმდეგობათა დემონსტრაცია. მაგალითად, მკვლევარი უჩვენებს, რომ მათემატიკის ანალიტიკური ბუნების დასაბუთება ემპირიზმის ნიადაგზე შეუძლებელია, თუ ემპირიზმის პრინციპი — არსებობა არის აღქმა — არ შეიცვლება რაციონალისტური. აქედან გამომდინარე, იუმის მიერ მეცნიერებათა დაყოფა ორ ჯგუფად მოიხსენება. აღმოჩნდება, რომ მათემატიკა არ განსხვავდება ფიზიკისაგან და იუმის დასკვნა ფიზიკის მიმართ უნდა გავრცელდეს მათემატიკაზეც. შედეგი იქნება დებულება: ცდით მეცნიერება არ საბუთდება. მკვლევარის აზრით, ეს არის ემპირისტული აზროვნების ორი-ათასწლიანი ისტორიის უმაღლესი შედეგი.

მეორე შრომა, რომელიც ამ პერიოდს ეხება, წარმოადგენს პოპულარულ ნაშრომს ოგიუსტ კონტზე. იგი გამოიცა საზოგადოება „კოდნის“ ხაზით 1958 წელს, კონტის მსოფლმხედველობა ისეთ ცნობილ და გავრცელებულ მიმართულებას აფუძნებს, როგორიცაა პოზიტივიზმი, მაგრამ მაინც კონტის ნააზრევი ჩვეულებრივ

არ შეაქვთ ფილოსოფიის ისტორიას კერძებში და, საერთოდ. მას ნაკლები ყურადღებით ეკიდებიან. სოციოლოგიის ისტორიისადმი მიძღვნილ შრომებშიც კონტს მხოლოდ მოისენიებენ და ძირითადად სპენსერის შეხედულებებს გადმოსცემენ. ასე რომ, პოზიტივიზმისა და სოციოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, არსებითად, განუღივს გარეშე რჩება. ამ ხარვეზის გამოსწორების ერთ-ერთი ნიშნულია ს. დანელიას ნაშრომი „კონტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა“. ეს არის კონტის ფილოსოფიის განხილვა ცოცხალ კავშირში ეპოქასთან, მის თანამედროვეებთან და საკუთარ ცხოვრებასთან. ავტორი დაწერილებით გვაცნობს კონტის საზოგადოებრივ მოღვაწეობას, მის წარუმატებლობას სამოღვაწეო ასპარეზზე და ოჯახური ცხოვრების ტრაგედიას, მკვლევარი აჩვენებს ამ ერთი შეხედვით, პირადი საქმეების გავლენას კონტის შეხედულებათა ევოლუციაზე სოციალური ცხოვრების რელიგიისა და სახელმწიფოს შესახებ. კონტის პირადი ცხოვრება ისე ცოცხლად, დამაჯერებლად და ფეროვნადაა გადმოცემული, თითქმის მკვლევარი მონაწილე მეთვალყურე ყოფილიყოს იმ დახლართული სიტუაციებისა და პერიპეტეიებისა, რომლებმაც კონტს გარკვეულ წრეებში აღიარებასთან ერთად ფართო საზოგადოების ზურგისშექცევა, მატერიალური სიდუხჭირე და სულიერი დაავადება არგუნა. მკვლევარი აჩვენებს, რომ კონტი მოკლებული იყო კომუნიკაციის უნარს. მან ვერ შეინარჩუნა მასწავლებლის — სენ-სიმონის სიმპათია და სიყვარული, ასევე დაკარგა ოჯახური სიბოძო მშობლებისა და მეუღლის მხრივ. კიდევ უფრო უარესად წარიმართა მისი ურთიერთობა პოლიტიკულის პედაგოგებთან, რომელთა წყალობითაც კონტი, რომელიც პროფესიონალს უმიზნებდა, ეგზამენატრობასაც კი კარგავს. შეიძლება ითქვას, რომ კონტი, რუსოს მსგავსად, კონფლიქტური პიროვნება იყო, თუმცა არა ისეთი ფართო მასშტაბით, როგორც რუსო. შორეული ანალოგია შეიძლება გაკეთდეს ს. დანელიას მიმართაც. გარკვეული როლი შეასრულა მისმა ერთგვარად სოკრატულმა ეთიკამ (ეს გარემოება ერთმა მეცნიერმა ლაკონურად გამოთქვა: პროფ. ს. დანელია იყო დიდი მკვლევარი. მაგრამ ტრაგიკული პიროვნება).

ს. დანელია განიხილავს კონტის მსოფლმხედველობას, რომელსაც აკლდა სიღრმეც და სისტემატურობაც და, ამავე დროს, უჩვენებს ყველა იმ ძირითად მომენტს, რომლებიც შეიძლება ამოკითხულ იქნეს კონტის ნააზრევში. უპირველესად ის აანალიზებს იდეალიზმისა და მატერიალიზმის დაპირისპირების გადალახვის უსაფუძვლო პრეტენზიას პოზიტივიზმში და ამის ილუსტრირებას

აპდენს კონტის ნააზრევის ანალიზით. კონტის მსოფლმხედველობაში რამდენიმე ძირითადი საკითხია დაყენებული: განვითარების სამსტადიურობის კანონი, მეცნიერებათა კლასიფიკაცია და სოციოლოგია, როგორც საზოგადოებათმცოდნეობა. სამსტადიური განვითარების კანონის მიმართ მკვლევარი აჩვენებს, რომ კონტმა ის აიღო თავისი მასწავლებლის — სენ-სიმონის მოძღვრებიდან. ამ კანონის მიხედვით აზროვნებაც და საზოგადოებაც სამ საფეხურს გაივლის: თეოლოგიურს, მეტაფიზიკურსა და პოზიტიურს. ამ კანონის დახასიათებისათვის აუცილებელია შემეცნების გაგების ილუსტრაცია კონტთან. თუმცა კონტს შემეცნების თეორია დასრულებული სისტემის სახით არ ჰქონდა, მაგრამ იგი გარკვეულად ჰქონდა გაანალიზებული, როგორც ჩვენგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ასახვა. კონტის აზრით, განვითარების კანონის სამივე სტადიისათვის საერთოა ადამიანის მისწრაფება სინამდვილის ასახვისაკენ. განსხვავება მხოლოდ განხორციელებაშია. პირველ საფეხურზე სინამდვილის გასაგებად ადამიანი ქმნის თეოლოგიას. თეოლოგიური საფეხური სამი სტადიისაგან შედგება: ფეტიშიზმის, პოლითეიზმისა და მონოთეიზმისაგან. ფეტიშიზმის საფეხურზე შემეცნებელი ჯერ კიდევ არაა გამოყოფილი შესამეცნებლისაგან, მე არ არის გაცნობიერებული. შემდეგ მკვლევარი განიხილავს პოლითეიზმს და მისგან მონოთეიზმზე გადასვლას. მოცემულია მათი შედარებითი ანალიზი. მეორე საფეხური განვითარებისა, სამსტადიანი განვითარების კანონის მიხედვით, არის მეტაფიზიკური პერიოდი. მკვლევარი უჩვენებს, როგორ აყალბებს მეტაფიზიკას კონტი და როგორ იბრძვის ის მეტაფიზიკის წინააღმდეგ. ამ ბრძოლის ხერხები და მეთოდები კონტს აღებული აქვს ბეკონის, ლოკის, იუმის, დეკარტის, კონდილიაკისა და სხვათა ნააზრევიდან. მესამე საფეხური, კონტის აზრით, არის მეცნიერული აზროვნება, რომელიც XIX საუკუნეში იწყება. თუმცა კონტი ფიქრობს, რომ ის მეცნიერების უფლებას ასაბუთებს და უკუაგდება რელიგიასა და მეტაფიზიკას, მაგრამ როგორც ს. დანელია აჩვენებს, კონტი ვერც რელიგიისაგან გათავისუფლდა და ვერც მეტაფიზიკისაგან. რაც შეეხება მეცნიერებას, მისი დასაბუთება კონტს არ შეეძლო, რადგან მეცნიერება ზოგადის შემეცნებაა, კონტი კი უარყოფს ზოგადს. მეცნიერება თავისთავადი სამყაროს შემეცნებაა, კონტი კი ავნოსტიკოსია. მისი აზრით, რაც გრძნობაში არაა მოცემული, ის შეუმეცნებადია. საგანი თავისთავად კი გრძნობაში არ გვეძლევა. კონტის აზრით, შემეცნების ორი საშუალებაა — დაკვირვება და აზროვნება. მაგრამ ის რჩება ავნოსტიციზმის ფარგლებში, რადგან,

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, კონტის აზრით, „არც დაკვირვება, არც აზროვნება მოვლენათა საზღვარს აღარ სცილდებიან. დაკვირვება შეიცნობს საგანთა მოვლენებს, აზროვნება შეიცნობს მოვლენათა მიმართების ზოგად წესს. არც ერთი არ შეიცნობს საგანთა არსს“. კონტის აზრი საბოლოოდ უტილიტარისტულია, რადგან, ცოდნა სარგებლიანობისათვის ცხადდება საჭიროდ. თავისთავად საგნები კი არაერთარ სარგებლობას არ ექვემდებარება, რადგან მათ ჩვენთან არა აქვთ მიმართება. მკვლევარი კონტის აგნოსტიციზმს იმანენტური მეცნიერული მარქსისტული კრიტიკის შუქზე ატარებს და ასკვნის, რომ „კონტის პოზიტივისტური აგნოსტიციზმი, რომელიც მეტაფიზიკას აკრიტიკებდა, თვითონ ვერ უძღვებს კრიტიკას“.

კონტის ნააზრევს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შედეგია მეცნიერებათა კლასიფიკაცია. ამ კლასიფიკაციის განხილვა გვიჩვენებს, რომ მის ავტორს გეზი ალებული ჰქონდა მხოლოდ ძირითად მეცნიერებებზე, რომელთა რაოდენობა, კონტის მიხედვით, ექვსია: მათემატიკა, ასტრონომია, ფიზიკა, ქიმია, ბიოლოგია და სოციოლოგია. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ამ კლასიფიკაციაში ყველა ძირითადი მეცნიერება არ არის გათვალისწინებული, მაგალითად, პოლიტიკური ეკონომია, ფსიქოლოგია, ლოგიკა და სხვა. ეს იმის შედეგია, რომ კონტს სწორად არ ესმოდა ამ მეცნიერებათა მნიშვნელობა. ს. დანელია იმოწმებს ენგელსის მიერ კონტის კლასიფიკაციის კრიტიკას და აღნიშნავს, რომ ამ კლასიფიკაციის პრინციპი მექანიკურია და არა დიალექტიკური. ამ კლასიფიკაციის მიხედვით მთელის თვისებები დაიყვანება ნაწილთა თვისებებზე. მაგრამ ფაქტიურად მთელს ახალი თვისებები უჩნდება ნაწილებთან შედარებით. მკვლევარი სამართლიანად მიუთითებს, რომ ამ კლასიფიკაციაში არაა გათვალისწინებული ფილოსოფია. ეს იმის შედეგია, რომ, თუმცა კონტის შრომას ფილოსოფია ერქვა, მაგრამ ფაქტიურად მან ფილოსოფია უარყო, გამოაცალა რა მას საკუთარი შინაარსი. მეთოდი და დაიყვანა ის ცალკეულ მეცნიერებათა შედეგების შეჯამებაზე. საესებით მართებულია ს. დანელიას მტკიცება: „არსებითად რომ ითქვას, ფილოსოფიისაგან კონტის მოძღვრებაში მხოლოდ სახელი რჩება. ფილოსოფია მისი წიგნის მხოლოდ ყდას აწერია, შიგნით, ამ წიგნში არ მოიპოვება“. ფილოსოფიის სახელწოდებით კონტი გვაწვდის მხოლოდ სპეციალურ მეცნიერებათა მიმოხილვას. ამიტომ კონტის „ფილოსოფიის კურსისთვის“ „მეცნიერებათა ენციკლოპედია“ უფრო შესაფერისი სახელწოდება იქნებოდა. „ვერავენ უარყოფს ენციკლოპედიის სარგებლობას, მაგრამ ყოველივე სასარგებლო საქმე ფი-

ლოსოფია არ არის“. კონტის ნააზრევის ეს კრიტიკა ძალაშია პოზიტივიზმის სხვა წარმომადგენლების მიმართაც. ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის გარეშე ფილოსოფია შეუძლებელია და, ამდენად, პოზიტივიზმი, ფაქტიურად, ფილოსოფიას უარყოფს ნაშინაც. ომდესაც ფილოსოფიის სახელით გამოდის.

კონტის გარკვეული დამსახურება აქვს აგრეთვე სოციოლოგიის სფეროში. მას ეკუთვნის ამ ტერმინის შემოღება და სოციოლოგიის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი პირველი ცდა. მაგრამ კონტმა აქაც მარცხი განიცადა: მან სოციოლოგია სოციალურ კანონზომიერებაზე კი არ წარმართა, არამედ სოციალური ბიოლოგიურზე დაიყვანა და სცადა სოციოლოგიის დაფუძნება ბიოლოგიაზე, სოციალურ კვლევაში ბუნებისმეტყველების მეთოდების გამოყენება, რითაც საკუთარი ჩაუყარა ბიოლოგისტურ სოციოლოგიას. ს. დანელია აანალიზებს კონტის შეხედულებას საზოგადოებაზე, ოჯახზე, სახელმწიფოსა და პროგრესზე, უჩვენებს კონტის უტოპიზმის საფუძვლებს, მის უარყოფით დამოკიდებულებას რევოლუციისადმი და, ამავე დროს, საზოგადოების გაუმჯობესების სურვილს. ნაჩვენებია, რომ კონტმა ვერ გაიგო მისი ეპოქის დიდი მონაპოვარი — დიალექტიკური აზროვნება და დარჩა ნატურალისტური მექანიციზმისა და მეტაფიზიკის ნიადაგზე. კონტის ფართო ერუდიცია არ აღმოჩნდა საკმარისი სოციალურის შესახებ მეცნიერებათა დაფუძნებისათვის, რაც მხოლოდ მარქსმა და ენგელსმა შეძლეს. ამ გამოკვლევაში კონტის შესახებ გადმოცემულია მისი ნააზრევის ყველა ძირითადი მომენტი და ნაკლოვანებები. აქ ანალიზი საესეებითა და მთლიანად მარქსისტული მეთოდოლოგიური პრინციპებით წარმოებს და ეს კიდევ უფრო მეტად აღრმავებს იმანენტურ და ობიექტურ კრიტიკას, რომელსაც მკვლევარი ადრეც მიმართავდა ისტორიული სისტემების გადმოცემისას.

შრომა — „მიზეზობრიობის პრობლემა სპინოზას ფილოსოფიაში“ გამოქვეყნდა 1955 წელს ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომებში. მიზეზობრიობის პრობლემას ავტორი ადრეც შეეხო შრომაში იუმის შესახებ, მაგრამ ეს პრობლემა სპეციალური გამოკვლევის საგანი მხოლოდ ამ შრომაში გახდა. სათაურის მიხედვით მხოლოდ სპინოზას მიზეზობრიობის თეორიის დალაგებას უნდა ევლოდეთ, მაგრამ შრომა უფრო ფართო გეგმით არის წარმოდგენილი. შრომაში განხილულია მიზეზობრიობის პრობლემის მნიშვნელობა საერთოდ ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით კი სპინოზას მოძღვრებაში და ამ პრობლემის კავშირი სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემასთან. განხილულია სპინოზას განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა

სისტემა. დასმულია საკითხი, რა აინტერესებს საკუთრივ მკვლევარს სპინოზას თეორიაში და, კერძოდ, მის მოძღვრებაში მიზეზობრიობის შესახებ. აქვე გადმოცემულია პრობლემის ისტორია ანტიკურობიდან სპინოზამდე. ამ პრობლემასთან მიმართებაში განიხილება თავისუფლების, შემთხვევითობის, შესაძლებლობისა და მიზნის კატეგორიები სპინოზას ნააზრევში. დასასრულ, მოცემულია სპინოზას ფილოსოფიის იმანენტური კრიტიკა, გარდა ამისა, კრიტიკისათვის ვრცლად არის გამოყენებული მარქსიზმის კლასიკოსების ნააზრევი ამ საკითხზე.

მკვლევრის აზრით, მიზეზობრიობის პრობლემა „ფილოსოფიის ძირითად პრობლემათა რიცხვს მიეკუთვნება“. ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ამ პრობლემას სპინოზას ფილოსოფიაში. „სპინოზას წარმოდგენა მიზეზობრიობაზე გამომდინარეობდა მისი ფილოსოფიური სისტემიდან“. ამდენად, სპინოზასთან მიზეზობრიობის პრობლემის გამოკვლევა მოითხოვს მისი ფილოსოფიური სისტემის ანალიზსაც, რაც გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული. სპინოზას სისტემა მრავალგვარი ინტერპრეტაციის საფუძველს იძლეოდა და ფაქტიურადაც ეს ინტერპრეტაციები მრავალფეროვანია როგორც არამარქსისტულ, ისე მარქსისტულ ისტორიოგრაფიაში. მკვლევარი მიმოიხილავს ინტერპრეტაციათა ამ სიმრავლეს, აკრიტიკებს მათ, შემდეგ კი, მარქსზე დაყრდნობით, სპინოზას სისტემას განიხილავს როგორც მეტაფიზიკურს და საკითხს აყენებს, ეს მეტაფიზიკურობა რამდენად განაპირობებს სპინოზას მოძღვრებას მიზეზობრიობაზე. მკვლევარი აყალიბებს ამ შრომის სამ ძირითად კითხვას: „1) მეტაფიზიკური ხომ არ იყო გაგება მიზეზობრივი მიმართებისა, რომელიც სპინოზას ფილოსოფიურ სისტემაში იყო ჩაქსოვილი? 2) თუ სპინოზას გაგება მიზეზობრიობისა მართლაც მეტაფიზიკური იყო, მაშინ რა ნიშნებში იჩინა თავი ამ მეტაფიზიკურობამ? 3) რამდენად შეძლო სპინოზამ დაეცვა თანმიმდევრობა მიზეზობრიობის გაგებაში და რა იყო წინააღმდეგობა, რომელმაც ისტორიულ აუცილებლობად აქცია, რათა სპინოზას გაგება მიზეზობრიობისა შეცვლილი უოფილიყო შემდეგ მიზეზობრიობის ახალი კონცეფციით?“ მკვლევარი მიზეზობრიობის პრობლემის ისტორიას მიიჩნევს კაცობრიობის აზროვნების დასაბამიდან არსებულად, მაგრამ პირველ სისტემატიკოსად ამ პრობლემისა მაინც არისტოტელე მიაჩნია, რომელმაც ჩამოაყალიბა მოძღვრება ოთხი სახის მიზეზებზე. ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს მიზეზობრიობის პრობლემას არისტოტელეს წინამორბედები არ განიხილავდნენ. მკვლევარი გადმოსცემს მათ შეხედულებას მიზეზობრიობაზე და იმ სიახლეს, რაც

არისტოტელემ შეიტანა ამ მოძღვრებაში. აქვე აღნიშნულია არისტოტელეს მოძღვრების სუსტი მხარეები. განსაკუთრებით — მიზნობრივი მიზეზის ცნება, რომელმაც გზა გაუხსნა სქოლასტიკას. შემდეგ ნაჩვენებია ბეკონის ბრძოლა ამ საკითხში სქოლასტიკებულის არისტოტელიზმის წინააღმდეგ, მიზეზობრივი მიზნის კერპად გამოცხადება. გაანალიზებულია ნიუტონის, გალილეის და გასენდის მიერ ტელეოლოგიზმის უარყოფა და მექანიკური მიზეზობრიობის პრინციპის გაბატონება. ისტორიული ანალიზი მთავრდება დეკარტით, რომელმაც მიზეზობრიობის რაციონალისტურ გაგებას ჩაუყარა საფუძველი, რომლის მიხედვითაც ყოველი ცოდნა — და სხვა ცოდნათა შორის მიზეზობრიობის ცოდნაც ანალიტიკური ბუნებისაა. ამიტომ მიზეზობრივი კავშირი საფუძველს და შედეგს შორის კავშირის იგივეობრივია. ამით დეკარტემ საგანთა შორის არსებული კავშირი დაიყვანა ცნებებს შორის კავშირზე. ს. დანელია უჩვენებს, რომ დეკარტეს ეს მოძღვრება განაპირობებს სპინოზას თეორიას, რომელსაც მკვლევარი აჯამებს ოთხი დებულებით: „1. მიზეზობრივი კავშირის დებულების ფორმა არის მათემატიკური დებულება, 2. მათემატიკური დებულება არის ანალიტიკური დებულება, 3. ამის შესაბამისად მიზეზობრივი კავშირის დებულება არის ანალიტიკური დებულება. 4. საფუძველი ყოველივე ამისა ის არის, რომ თვით ეს მიზეზობრივი კავშირი არის მეტაფიზიკური კავშირი“. მკვლევარი აკრიტიკებს სპინოზას მტკიცებას მათემატიკის ანალიზურობაზე და ამტკიცებს, რომ მათემატიკური დებულებების უმრავლესობა სინთეზურია. ასევე უმართებულოდ მიაჩნია მკვლევარს სპინოზას მტკიცება ყველა საგნის აპრიორულობაზე და აჩვენებს, რომ არის საგნები, რომლებიც მხოლოდ ცდაშია მოცემული. აქვე ნაჩვენებია, რომ მიზეზის და შედეგის საფუძველსა და შედეგთან გაიგივება მიზეზობრივი კავშირის დროული ზეპირი იგნორირებას ახდენს, მაშინ, როდესაც ფაქტიურად მიზეზობრიობა მოვლენათა დროული თანმიმდევრობის წესია. მკვლევარი მიუთითებს, რომ ვინაიდან სპინოზას კონცეფცია საფუძველში შედეგის არსებობას აღიარებს, ამიტომ იგი უარყოფს ახლის წარმოშობას, ე. ი. განვითარებას. სპინოზას თეორიის ყველა ეს შეუსაბამობა მკვლევარს მიაჩნია იმის შედეგად. რომ მიზეზობრიობაზე სპინოზას მოძღვრება მეტაფიზიკურია. აქვე განხილულია მიზეზობრიობის ზემოაღნიშნული გაგებიდან გამომდინარე ყველა შედეგი. სპინოზას თეორია გვევლინება როგორც აბსოლუტური დეტერმინიზმი, რომელიც მკაცრი აუცილებლობის საფუძველი ხდება. ამ აუცილებლობის საფუძველი კი სუბსტანციაშია. თვითონ სუბსტანციაც

აუცილებლობისეული ხასიათისაა. მკვლევარი, განიხილავს რა ამ მოძღვრებიდან გამომდინარე შედეგებს, უჩვენებს სპინოზას დაპირისპირებას სქოლასტიკასთან ისეთი ცნებების გაგებაში, როგორიცაა: თავისუფლება, შემთხვევითობა, შესაძლებლობა და მიზანი. თუ სქოლასტიკა უშვებს აბსოლუტურ, ე. ი. უმიზეზო თავისუფლებას, სპინოზა უარყოფს მას. მისი აზრით, არც ადამიანს და არც სუბსტანციას არ შეუძლია იმოქმედოს უმიზეზოდ. ყველაფერს თავისი მიზეზი აქვს და აბსოლუტურად თავისუფალი არაფერი არაა, მაგრამ ანით სპინოზა არ უარყოფს თავისუფლებას საერთოდ. მას გარკვეული დამსაზურებაც მიუძღვის თავისუფლების მართებული გაგების წანამძღვრების აღმოჩენაში. კერძოდ, სპინოზა სუბსტანციას უტოვებს თავისუფლებას, მაგრამ ისეთს, რომელიც შეთავსებადი იქნება აუცილებლობასთან. თავისუფლება ის არსებობაა, რომელიც მისი არსებიდან გამომდინარეობს და, რადგან არსებიდან გამომდინარე აუცილებელია, ამდენად თავისუფალი აუცილებელია. აქ თავისუფლება დაპირისპირებულია ნაძალადევთან და მიიღება ახალი ცნება — „თავისუფალი აუცილებლობა“. ასეთი თავისუფალი აუცილებლობა ახასიათებს სუბსტანციას. სპინოზას თეორიაში ზნეობრივი თავისუფლებისათვისაც არსებობს ადგილი, რადგან ზნეობრივად თავისუფალია მოქმედება დაფუძნებული შეგნებაზე, ცოდნაზე. ცოდნა ათავისუფლებს ადამიანს. ამიტომ, მკვლევრის აზრით, თავისუფლების სამი ცნებიდან — 1. თავისუფლება, როგორც უმიზეზობა, 2. თავისუფლება, როგორც თავისთავისაგან დამოკიდებულება. 3. თავისუფლება, როგორც აუცილებლობის ცოდნა, — სპინოზას მიერ პირველი უარყოფილია, მეორე მიეწერება სუბსტანციას და მესამე — ადამიანს. მკვლევარი აჩვენებს თავისუფლების ასეთი გაგების მეტაფიზიკურობას და მის განსხვავებულობას თავისუფლების დიალექტიკურ-მატერიალისტური გაგებისაგან.

ანალოგიური ანალიზია ჩატარებული შემთხვევითობის მიმართ. ნაჩვენებია სპინოზას აბსოლუტური დეტერმინიზმის დაპირისპირება გეოლინქსისა და მალბერანშისადმი, რომელთაც სამყარო შემთხვევითობაზე დაყავთ. აღნიშნულია, რომ აბსოლუტური დეტერმინიზმი გამორიცხავს შემთხვევითობას და მიდის ფატალიზმამდე. მკვლევარი მოიმარჯვებს ენგელსის დებულებას და ამტკიცებს, რომ ასეთი თეორიები რჩება თეოლოგიის ჩარჩოში. შემთხვევითობის გამორიცხვა სპინოზას თეორიას ანტიდიალექტიკურ-მეტაფიზიკურ ხასიათს აძლევს. მკვლევარი მიუთითებს, რომ შეუძლებელია შემთხვევითის გაიგივება უმიზეზობასთან ან საგნის მიზე-

ზის არცოდნასთან. შემთხვევითობის უარყოფის შედეგია შესაძლებლობის რეალობის უარყოფა. ასევე არარეალურად თვლის სპინოზა მიზნის ცნებას, რადგან ის არ შეიძლება იყოს მიზეზი. მიზანი, როგორც არარსებული, არც მოქმედებს. მკვლევრის აზრით, რამდენადაც აქ სპინოზა ტელეოლოგიას ებრძვის, ამდენად ის იმ სახურებს ენგელსის დადებით შეფასებას.

შემდეგ საკითხი ეხება სპინოზას თეორიის შეცვლის აუცილებლობას და იმ წინააღმდეგობებს, რომლებიც განაპირობებენ ამ შეცვლას. ერთ-ერთი მათგანი არის წინააღმდეგობა ერთ სუბსტანციასა და საგანთა სიმრავლეს შორის. მკვლევარი მიუთითებს, რომ ერთიდან სიმრავლის წარმოშობის ახსნის საკითხში ლაიბნიცი სპინოზაზე უფრო მალა იდგა ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი უბრუნდება მიზეზობრიობის საკითხს და განიხილავს განსხვავებას იმანენტურ და ტრანზიტულ მიზეზობრიობას შორის სპინოზასთან. განმარტებულია იმანენტური და ტრანზიტული მიზეზობრიობა, მაგრამ მათ შორის მიმართება სპინოზას არ გაურკვევია და ამიტომ მკვლევარიც ერიდება მის შესახებ დასკვნის გაკეთებას. მიზეზობრიობაზე სპინოზას მოძღვრების იმანენტური და მარქსიზმის კლასიკოსების დებულებებზე დამყარებული კრიტიკით მთავრდება ეს შრომა.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიის სფეროში ს. დანელიას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომია „ჟან-ჟაკ რუსოს ცხოვრება და პედაგოგიური მოღვაწეობა“. სათაურის მიხედვით ეს შრომა ძირითადად რუსოს ბიოგრაფიასა და პედაგოგიურ იდეებს ენდა გადმოსცემდეს, მაგრამ ფაქტიურად ის წარმოადგენს რუსოს მთელი მსოფლმხედველობის სისტემატურ ანალიზს მის ბიოგრაფიასთან, როგორც ამ მსოფლმხედველობის ორგანულ ნაწილთან კავშირში. ნაშრომში დიდი ერუდიციითა და მეცნიერული კეთილსინდისიერებით გაანალიზებულია არა მარტო რუსოს ტრაგიკული ცხოვრების ფურცლები, არამედ მისი მსოფლმხედველობის ძირითადი პუნქტებიც. რუსოს ცხოვრების ტრაგედია მკვლევარს დაკავშირებული აქვს ეპოქის ტრაგედიასთან, რუსოს ბრძოლასთან ამ ეპოქის წინააღმდეგ. აქ ნათლად ჩანს, რომ ავტორს რუსო მიაჩნია არა, უბრალოდ, ახალი თაობის აღზრდის ერთ-ერთ რეფორმატორად, არამედ სოციალური ცხოვრების დიდი რეფორმაციის თეორეტიკოსად. რუსო, როგორც ბურჟუაზიული რევოლუციის იდეოლოგი, იმ სოციალურ ძვრათა მედროშე გახდა, რომლებისაც მას ძალზე ეშინოდა. რუსომ ყველაზე მეტად მოაშადა ფრანგული რევოლუცია და რევოლუციამაც დააფასა მისი ღვაწლი, თუმცა პანთეონში

გადასვენებული რუსოს ნეშტი რეაქციის პერიოდში ისევ გარეთ გამოაგდეს. სამართლიანად შენიშნავს ვინდელბანდი, რომ რუსომ „ვერ იცხოვრა რევოლუციამდე და იყო საესეებით გულახდილი, როდესაც შიშით ფიქრობდა ყოველგვარ ძალდატანების გადატრიალებათზე. და მაინც მისმა თხზულებებმა, უფრო მეტად, ვიდრე ყოველმა სხვამ, მოამზადა საფრანგეთის ეს რევოლუცია. რუსო რევოლუციის ფილოსოფოსია. რევოლუცია მისი თეორიის განხორციელება იყო მხოლოდ. ამაშია მისი კულტურულ-ფილოსოფიური მნიშვნელობა“¹.

წინააღმდეგობრივი იყო რუსოს ცხოვრებაც და შემოქმედებაც. ცხოვრებაში ის ქადაგებდა იდეალურ ადამიანობას, მაგრამ პრაქტიკულად მას აკლდა ბევრი რამ ადამიანური. იგი ქადაგებდა ბავშვების იდეალურ აღზრდას, მაგრამ მისი ხუთი შვილი თავშესაფარში აღიზარდა, მის მზრუნველობას მოკლებული. თავის ნააზრევში ის იბრძოდა განათლებისა და კულტურის წინააღმდეგ, ამტკიცებდა, რომ კულტურა რყვნის ადამიანებს და ადამიანები უნდა დაუბრუნდნენ ბუნებრივ მდგომარეობას, მაგრამ, ამავე დროს, თვითონ იყო განმანათლებლობის ერთ-ერთი დიდი წარმომადგენელი. ს. დანელია მთელი სისრულით გადმოსცემს რუსოს მოძღვრების ამ პარადოქსალურ ხასიათს და უჩვენებს რუსოს ნააზრევის სუსტ და ძლიერ მხარეებს, რუსოს აღზევებისა და დაცემის მიზეზებს.

თანამედროვე ფილოსოფიაში ფართოდ გავრცელებული ფილოსოფიური გააზრება კულტურისა — ფილოსოფიის ორიენტაცია კულტურაზე და ფილოსოფიის ერთ-ერთ ამოცანად კულტურის ღირებულებათა და ეპოქის გააზრების დასახვა, ანუ ე. წ. კულტურის ფილოსოფია თავის სათავეს იღებს არა მხოლოდ ფინტესა და ჰეგელიდან, არამედ რუსოსაგანაც. რუსო არის ერთ-ერთი პირველი მოაზროვნე, რომელმაც კულტურისა და საკუთარი ეპოქის ღირებულებების გააზრება სცადა. რუსო კულტურის კრიზისის ერთ-ერთი პირველი მაუწყებელია ისეთ ეპოქაში, როდესაც ოპტიმიზმი ბატონობდა, მაგრამ რუსოს მოძღვრებამ დისონანსი როდი შეიტანა ეპოქის აზროვნებაში. პირიქით, მან კულტურის უარყოფის ქადაგებით ყველაზე დიდი აღიარება მოიპოვა. ეს გამოწვეული იყო არსებული ეპოქისა და კულტურის ხრწნადი ხასიათით, რომლის ნიადაგში მზადდებოდა ახალი კულტურა და ეპოქა, რაც ერთ-ერთი მობრუნების პუნქტად უნდა ქცეულიყო კაცობრიობის ისტორია-

¹ В. Виндельбанд. История новой философии, С.-Петербург, 1908, т. 1, стр. 350.

ზი. ამ ახალი ეპოქის მაქისცემა ივრძნობოდა რუსოს თეორიაში და ამიტომ შეძლო მან მოეცა რიგი დიალექტიკური მომენტები. რომელთაც დიდად აფასებდნენ მარქსიზმის კლასიკოსები. ყოველივე ეს დიდი სისრულითა და სიცხადით გადმოსცა ს. დანელიამ თავის ნაშრომში რუსოს შესახებ და ამიტომაც ეს ნაშრომი მთლიანად ფილოსოფიური ხასიათისაა. ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს: როგორც ზემოთ დასახელებულ თხზულებათა განხილვიდან ვრწმუნდებით, რუსო აწვდიდა თავის მკითხველებს თანამედროვე საზოგადოების თამამ კრიტიკას და მოითხოვდა ბუნების უფლების აღდგენას კულტურულ ადამიანში. სწორედ ასეთივე სახით გვევლინება რუსო თავის „ემილში“. აქაც იგი აკრიტიკებს თავის ღრის საზოგადოებას. აქაც მას კრიტიკის იარაღად გამოყენებული აქვს ბუნების ცნება. აქაც იგი ამტკიცებს, რომ საზოგადოება ასე-და ბუნების გზას და წინააღმდეგობათა ჭაობშია ჩაფლული, ოღონდ რუსო შეეხო „ემილში“ საზოგადოებრივი ცხოვრების ისეუ მხარეს, რომელიც მას სხვა თხზულებებში არ ჰქონდა სისტემატურად განხილული. ეს მხარე იყო ადამიანის აღზრდა... მაგრამ არ იქნებოდა სწორი რუსოს „ემილში“ მხოლოდ ვიწრო პედაგოგიური ტრაქტატი დაგვეჩაბა, ვინაიდან აღზრდის პრობლემას რუსო უდგება არა როგორც პროფესიონალი პედაგოგი, არამედ როგორც სოციალური რეფორმატორი, როგორც ფილოსოფოსი, რომელსაც სურს აღზრდა საზოგადოების გარდასაქმნელ იარაღად აქციოს. ამაშია ამ თხზულების მთავარი ინტერესი და არა წმინდა პედაგოგიურ შინაარსში¹, — წერს: ს. დანელია. შემთხვევითი არ იყო, რომ ს. დანელიამ თარგმნა და გამოსცა რუსოს „ემილი“, როგორც წარსულის ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი.

აქვე უნდა შევეხოთ შრომას „ლოგიკური და რეალური წინააღმდეგობის შესახებ“, რომელსაც ძირითადად ფილოსოფიის ისტორიული ხასიათი აქვს. მკვლევარი თავდაპირველად ჩამოაყალიბებს პოზიტიურ თვალსაზრისს ლოგიკურისა და რეალურის განსხვავებაზე და აღნიშნავს, რომ ვისაც ლოგიკური მიმართების რეალურისაგან განსხვავება სურს, მან უნდა განასხვაოს ლოგიკური რეალურისაგან, ე. ი. ცნება საგნისაგან. ყოველი აღრევა ლოგიკურისა და რეალურისა არის იდეალიზმის გნოსეოლოგიური წყარო. მკვლევარი, პირველ ყოვლისა, განასხვავებს ლოგიკურს და რეა-

¹ ს. დანელია, ჟან-ჟაკ რუსოს ცხოვრება და პედაგოგიური სისტემა, 33-47.

ლურს — ამ ორი სახის მიმართებას და ამის შემდეგ გადადის ფილოსოფიის ისტორიაში ამ საკითხის დაყენებაზე. მისი აზრით, ლოგიკურისა და რეალურის განსხვავება ფილოსოფიური აზროვნების მაღალი საფეხურის დამახასიათებელია. პირველი, ვინც განასხვავა ლოგიკური და რეალური, ავტორის აზრით, იყო იუმი. იუმმა უჩვენა, რომ მიწეზობრიობა რეალური კავშირის ფორმაა და არა ლოგიკურის და ამიტომ ის არ ექვემდებარება წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონს. ამით იწყება გამიჯვნა რაციონალიზმისაგან, რომელიც აიგივებდა ლოგიკურსა და რეალურს. შემდეგ მკვლევარი აღნიშნავს იუმისა და კანტის კავშირს ამ საკითხში და უჩვენებს, რომ კანტი იუმის ჩაზს აგრძელებს არა მხოლოდ ნეგატიური სიდიდეების შესახებ შრომაში, არამედ უფრო ადრეც — შრომაში „მეტაფიზიკური შემეცნების პირველი საწყისების ახალი გაშუქება“, რომელიც მან 1856 წელს წარადგინა უნივერსიტეტში ლექციის კითხვის უფლების მოსაპოვებლად. რაციონალისტების წინააღმდეგ კანტმა უჩვენა, რომ მიზეზი არ შეიცავს შედეგს და პირველიდან მეორე არ გამოიყვანება ლოგიკურად. აქვე უარყოფილია ღმერთის არსებობის დასაბუთების ონტოლოგიური არგუმენტი. შემდეგ ეს საკითხი უფრო ვრცლად წარმოადგინა კანტმა 1763 წელს შრომაში: „ფილოსოფიაში უარყოფითი სიდიდეების შემოტანის ცდა“, სადაც ლოგიკური წინააღმდეგობა გამოყოფილია რეალურისაგან.

ამის შემდეგ მკვლევარი საკითხის უფრო შორეულ ისტორიაზე გადადის და გადმოსცემს მის დაყენებას ანტიკურ ფილოსოფიაში: თუმცა ანტიკურობაში ლოგიკური და რეალური გამიჯნული არ იყო, მაგრამ მაინც ამ საკითხის დაყენებამ გარკვეული ევოლუცია განიცადა კოსმოლოგიური პერიოდიდან ანთროპოლოგიურზე გადასვლის შემდეგ. მკვლევარი უარყოფს ვინდელბანდის, ტრანდელენბურგის და სხვათა მტკიცებას, თითქოს არისტოტელესთან აზრი და არსი, აზრის ფორმები და ყოფიერების ფორმები გაიგვებუღია და ამტკიცებს, რომ არისტოტელე განასხვავებს ლოგიკურს რეალურისაგან, ლოგიკას ონტოლოგიისაგან, მაგრამ ეს განსხვავება აზრისა და არსისა მას სრულად არა აქვს გატარებული, ისე რომ საბოლოოდ „არისტოტელე მაინც ვერ მიჯნავს საკმაო თანმიმდევრობით ლოგიკურ მიმართებას რეალური მიმართებისაგან, ხოლო მოძღვრებას ლოგიკურ მიმართებათა შესახებ (ე. ი. ლოგიკას) ვერ მიჯნავს მოძღვრებისაგან სინამდვილის ანუ ყოფიერების შესახებ (ე. ი. ონტოლოგიისაგან)“. მკვლევარი ამ ვითარებას ასაბუთებს როგორც არისტოტელეს შრომების, ასევე ვ. ი. ლენინის „ფილოსოფიური რევოლუციის“ დამოწმებით. ეს უკანასკნელი განსაკუთ-

ჩებია მნიშვნელოვანია, რადგან აღრეულ შრომებში ძველევარი იშვიათად მიმართავდა მარქსიზმის კლასიკოსებს. აქ კი მეტად თვალსაჩინოდ არის გამოყენებული ყველა გამოთქმა, რომელიც ამ საკითხთან დაკავშირებით არის მოცემული „ფილოსოფიურ რევულებში“. ვ. ი. ლენინის მიერ აღნიშნულ ფაქტს, რომ არისტოტელესთან ზდება სუბიექტური ლოგიკის ობიექტურში აღრევა, მკვლევარი ღრმად აანალიზებს. ის განასხვავებს სუბიექტურ და ობიექტურ ლოგიკას, რასაც ყოველთვის ვერ ახერხებენ დიალექტიკური ლოგიკის მომხრენი, რომელნიც „ფილოსოფიურ რევულებში“ მოტანილ ჰეგელის დებულებას, რომ ლოგიკა არის მოძღვრება მთელი სინამდვილის შესახებ, მიიჩნევენ ლოგიკის მარქსისტულ განმარტებად, მაშინ, როდესაც ეს არის ჰეგელისეული პანლოგიზმის ნიმუში და მხოლოდ ჰეგელთან არის ეს შესაძლებელი, რადგან მასთან აზრი და არსი გაიგივებულია, ისე როგორც ფილოსოფია გაიგივებულია ლოგიკასთან. მარქსისტული თვალსაზრისით კი ასეთი გაიგივება გამორიცხულია. ამიტომ მკვლევარი მართებულად აქცევს ყურადღებას ვ. ი. ლენინის მსჯელობას ორ ლოგიკაზე — სუბიექტურსა და ობიექტურზე, რომელთაგან პირველი არის მოძღვრება აზროვნების ფორმების შესახებ, მეორე კი — ონტოლოგია, ანუ მოძღვრება ყოფიერებაზე. განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მკვლევარი ლენინის მიერ გამოყენებულ ტერმინს „აღრევა“. „ვ. ი. ლენინის აზრით, არისტოტელეს ფილოსოფიაში ჩადენილია — „смешение“ ანუ აღრევა ლოგიკისა და ონტოლოგიისა და ეს ძალიან საყურადღებო აზრია. ლენინი არ იხმარდა სიტყვას („აღრევა“) იმ შემთხვევაში, რომ მას გაეზიარებია ის შეხედულება, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის სახელმძღვანელოებშიც კი შეტანილია და რომლის თანახმად არისტოტელეს ლოგიკა იყო არა ფორმალური, არამედ ონტოლოგიური ლოგიკა, ე. ი. ისეთი ლოგიკა, რომელიც შენდება აზროვნებისა და ყოფიერების პრინციპულ გაიგივებაზე“. მკვლევარი არისტოტელეს დამსახურებას ამ გაიგივების წინააღმდეგ ბრძოლაში ხედავს, ხოლო ნაკლს იმაში, რომ ეს პროცესი არისტოტელემ ბოლომდე ვერ მიიყვანა და ისევ ლენინის მოშველიებით აღნიშნავს, რომ არისტოტელე მერყეობდა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის. აქვე მეცნიერი უარყოფს ტრანდელენბურგიდან მომდინარე ფორმალური ლოგიკისა და დიალექტიკის დაპირისპირებას. ს. დანელიას აზრით, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს შეიძლება ისეთი ფორმა ჰქონდეს, რომ ის გაგებულ იქნეს როგორც სინამდვილის მეტაფიზიკური კანონი და მაშინ ფორმალური ლოგიკა დიალექტიკის უარყოფა გამოვიდოდა.

ს. დანელიას აზრით, „დღეს დიდი მუშაობაა საქირო ამ საბედისწერო შეცდომის გამოსაშვარავებლად“.

მკვლევარი გადმოსცემს რეალურისა და ლოგიკურის მიმართების გაგებას არისტოტელეს წინამორბედებთან, აღნიშნავს, რომ მათ არ წეძლოთ სწორად გაეგოთ ეს საკითხი. ამავე დროს ის გამოჰყოფს დემოკრიტეს, რომელმაც შეძლო განესხვავებინა რეალური წინააღმდეგობა ლოგიკურისაგან და ამიტომ არის მისი ატომისტიკა მატერიალისტური. მკვლევარი აქ აკრიტიკებს იმ მოაზროვნეებს, რომლებმაც სცადეს დემოკრიტეს იდეალისტური ინტერპრეტაცია და ამით ასწორებს საკუთარ არასწორ შეხედულებასაც, რომელიც ადრეულ შრომებში ჰქონდა გამოთქმული. მისი საბოლოო თვალსაზრისი ასეთია: „დღეს უცხოეთში ბევრია ისეთი მეცნიერი, რომელიც (ნეოკანტიანელი ნატორპისა და კასირერის კვალად) ამტკიცებს, რომ დემოკრიტე იყო არა მატერიალისტი, არამედ იდეალისტი. მაგრამ ასეთი შეხედულება დემოკრიტეზე არ არის სწორი. დემოკრიტე იყო ანტიკური ეპოქის უდიდესი მატერიალისტი და, მაშასადამე, წინააღმდეგობა, რომელზედაც აგებულია დემოკრიტეს სამყარო, არის რეალური წინააღმდეგობა ფიზიკურად არსებულ საგნებს შორის და არა ლოგიკური წინააღმდეგობა ცნებებს შორის“. მკვლევარი აქვე აღნიშნავს, რომ დემოკრიტემ ვერ დაახასიათა რეალური წინააღმდეგობის სპეციფიკა, რაც მისი ნაკლია. ასევე საფუძვლიანად განიხილავს მკვლევარი ჰერაკლიტესა და პარმენიდეს ფილოსოფიურ დაპირისპირებას. საერთოდ, მთელი ეს წერილი, თუმცა იგი საკითხის პოზიტიურ დაყენებას და ახალ ფილოსოფიის ისტორიაში მის განხილვას ემყარება, საბოლოოდ მაინც აგებულია ანტიკურ ფილოსოფიაზე, რაც ავტორსაც მითითებული აქვს რეზიუმეში. მაგრამ ეს მას არ უკარგავს სისტემატურ ხასიათს და იმ უპირატესობას, რომ საკითხის ისტორიული განხილვის გვერდით აქ მოცემულია თეორიული ასპექტიც.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიის თემატიკაზე დაწერილი შრომებიდან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა მონოგრაფია კანტზე. მისი მნიშვნელობა განპირობებულია იმით, რომ აქ ამა თუ იმ ცალკე პრობლემის განხილვასთან ან კანტის მსოფლმხედველობის პოპულარულ გადმოცემასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ფართო გამოკვლევასთან, სადაც ავტორი არკვევს კანტის ფილოსოფიის მნიშვნელობას, მის არსებას, ასევე წინა და შემდგომ ფილოსოფიურ სისტემებთან მიმართებას.

ს. დანელიას მონოგრაფია შესრულებულია ფილოსოფიის ინსტიტუტის დავალებით 1958-62 წწ. კანტისადმი ინტერესი ს. დანე-

ლის ჯერ კიდევ სტუდენტობის დროს გაეღვიძა. ამ პერიოდში დაწერა მან რეფერატი კანტის ფორმალურ ეთიკაზე. ბოლოს, სოცოხლის უკანასკნელ წლებში, ს. დანელია კვლავ მიმართავს კანტის ნააზრევს. გეგმის მიხედვით მისი შრომა უნდა შემდგარყო ექვსი თავისაგან, მაგრამ ფაქტიურად ს. დანელიამ შეასრულა ხუთი თავი: 1. კანტის ფილოსოფიის მნიშვნელობა; 2. კანტის ეპოქის დახასიათება; 3. კანტის ცხოვრების გზა; 4. კანტის წინაკრიტიკული პერიოდი და 5. „წმინდა გონების კრიტიკა“. გეგმით გათვალისწინებულ მეექვსე თავში ავტორს ალბათ უნდა განეხილა კრიტიკული პერიოდის ორი დანარჩენი ნაწარმოები — „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, მაგრამ ამის გაკეთება ვერ მოასწრო. იგი გრძნობდა კიდევ, რომ ამას ვერ მოასწრებდა, რადგან შრომას დამთავრებული სახე მისცა და ანოტაციაც სწორედ ღუთ თავზე დაწერა. მაშასადამე, ამ სახით აპირებდა მის გამოქვეყნებას.

ის გარემოება, რომ კანტის ფილოსოფია ს. დანელიას კვლევის ობიექტი მხოლოდ უკანასკნელ პერიოდში გახდა, აიხსნება იმით, რომ კანტი მას მიაჩნდა ახალი ფილოსოფიის უდიდეს მოაზროვნედ და მისი ნააზრევის გამოკვლევამდე მის წინამორბედებს იკვლევდა. ასევე მოიქცა იგი ანტიკურ ფილოსოფიაში სოკრატეს მიმართაც. სოკრატეს თვლიდა ანტიკური ფილოსოფიის მწვერვალად და ამიტომ მისი ფილოსოფია ყველაზე გვიან გამოიკვლია. თვითონ ავტორი აკეთებს ანალოგიას კანტისა და სოკრატეს მნიშვნელობას შორის შესაბამის ეპოქათა ფილოსოფიურ განვითარებაში. მისი აზრით, ახალი ფილოსოფიისათვის კანტი ისეთივე ფიგურა იყო, როგორც ანტიკურობისთვის სოკრატე.

შრომის პირველი თავი იმის გარკვევას ეძღვნება, რატომ მიაჩნია მკვლევარს კანტი ახალი ფილოსოფიის მწვერვალად. რა არის ის ახალი, რაც კანტმა შეიტანა ფილოსოფიაში? ავტორი სისტემატურად მიმოიხილავს ყველა თვალსაზრისს, რომელიც ამ საკითხზე გამოთქმულა და თან წარმოადგენს საკუთარ, ტრადიციულისაგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას. ამ თავს თავისებური შესავლის ფუნქცია აკისრია, რომელმაც უნდა გაგვაცნოს კანტის ძირითადი პრობლემატკა, ანუ, ქვესათაურის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „კანტის მოძღვრების მთავარი ასპექტები ისტორიულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში“.

მკვლევარი ამოდის დიალექტიკის პრინციპიდან, რომ მოვლენათა ჯაჭვში უნდა შეირჩეს ძირითადი რგოლი, რომლის გამოკვლევამ შექს მოჰყენს ყველა დანარჩენ რგოლს. „ჩვენ გავვიაღვილდება

კანტის ფილოსოფიის შესწავლა... თუ ამოვალთ იმის გარკვევადან, რა იყო მთავარი მომენტი კანტის ფილოსოფიურ მოღვაწეობაში, რა შეადგენდა ამ ფილოსოფიის ობიექტურ მიზანს, რა იყო ამ ფილოსოფიის ცენტრი“. ამის გასარკვევად ავტორი კრიტიკულად ანალიზებს არსებულ ინტერპრეტაციებს. ერთ-ერთი მათგანი ეკუთვნის გერმანელ მოაზროვნეს პაულსენს. მისი აზრით, კანტის ფილოსოფიაში მთავარია მეცნიერებასა და რელიგიას შორის მიჯნის გავლენა, თითოეულისთვის საკუთარი სფეროს მიჩენა და ამით დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმის პოზიციების გარკვევა. პაულსენის აზრით, კანტმა მოხსნა როგორც მეცნიერების, ასევე რელიგიის უსაფუძვლო პრეტენზიები, მათი ცდა ურთიერთის სფეროში შექრისა. მეორე თვალსაზრისი, რომლის ტიპურ წარმომადგენლად კუნო ფიშერია დასახელებული. კანტის ფილოსოფიის არსებად თვლის კრიტიციზმს და მთავარ დამსახურებად — დოგმატიზმისა და სკეპტიციზმის უარყოფას. ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მესამე ჯგუფისთვის, რომლის წარმომადგენელია ფალკენბერგი, კანტის ფილოსოფიის არსება და დამსახურება მდგომარეობს იმაში, რომ კანტმა დაძლია ემპირიზმისა და რაციონალიზმის ცალმხრივობა და ორივეს დადებითი მხარეების სინთეზი მოახდინა ტრანსცენდენტალურ მეთოდში. წინააღმდეგ ემპირიზმისა, რომელიც მხოლოდ ცდას ემყარებოდა. გონების როლს უარყოფდა და მეტაფიზიკას ართმევდა მკდარობა-ქეშმარიტობის ნიშანს, კანტმა მიუთითა, რომ ცდაში მონაწილეობს განსჯა, რომ ის ცდის პირობაა, ხოლო წინააღმდეგ რაციონალიზმისა, რომელიც აზროვნების აბსოლუტიზაციას ახდენდა და მეტაფიზიკა მიაჩნდა თავისთავადი საგნის შემეცნებად, კანტმა მიუთითა, რომ გრძნობათა მონაცემის გარეშე აზროვნება ცარიელია, ნივთი თავისთავად კი შეუმეცნებადია. ამ გზით შექმნა, ფალკენბერგის აზრით, ახალი ტრანსცენდენტალური იდეალიზმი. ფილოსოფიის ისტორიკოსთა მეოთხე ჯგუფი, რომლის ტიპური წარმომადგენელია ვინდელბანდი, კანტის ფილოსოფიის არსებად ახალი ფილოსოფიის ტენდენციის განხორციელებას მიიჩნევს: თუ ანტიკური ფილოსოფია სამყაროს ამსახველად თვლიდა ადამიანს, ახალმა ფილოსოფიამ სცადა ადამიანი წინ წამოეწია. კანტმა განახორციელა ეს იმის ჩვენებით, რომ შემეცნება კი არ ასახავს სინამდვილეს, არამედ ქმნის მას, რომ შემეცნებელი ბუნებას აძლევს კანონებს და არა პირიქით.

ზემოგანხილული თეორიები კანტის ფილოსოფიის დადებით შეფასებას წარმოადგენდა, მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიაში არსებობდა მისი უარყოფითი შეფასებაც, რომელიც ნეოთომისტ ვილ-

მანს ეკუთვნის. ს. დანელია გადმოსცემს ნეოთომიზმის რეაქციულ არსს და კანტის ნეოთომისტური კრიტიკის წინააღმდეგ ილაშქრებს. განსაკუთრებით აღშფოთებით უარყოფს ს. დანელია კანტის მიმართ კოსმოპოლიტიზმის დაბრალებას იმის გამო, რომ ის იუმისა და რუსოს გავლენას განიცდიდა და საყვედურს იმის გამო, რომ იგი ესალმებოდა ფრანგულ რევოლუციას. საცხებით დამაჯერებლადაა უარყოფილი ვილმანის მოსაზრებები კანტის წინააღმდეგ. მკვლევარი არ ეთანხმება ჰეგელის შეხედულებასაც კანტზე. ჰეგელის მიხედვით, კანტის ფილოსოფია XVIII საუკუნის განმანათლებლობის პროდუქტია, მისი კრიტიციზმი კი არსებულის უარყოფა ახლის დანერგვის გარეშე. ს. დანელიას აზრით, კანტის ფილოსოფია ნასაზრდოებია განმანათლებლობით, მაგრამ ამავე დროს მისი გადალახვაცაა. კანტი არ დაკმაყოფილებულა მხოლოდ არსებულის კრიტიკით. მან დასახა განვითარების ტენდენციაც. კანტის ფილოსოფიის დიალექტიკურობამ განაპირობა და მოამზადა ფილოსოფიის მთელი შემდგომი განვითარება. ეს ნიშნავს, რომ მის გარეშე არ იქნებოდა გერმანული კლასიკური ფილოსოფია, ვინაიდან ეს უკანასკნელი მარქსიზმის წყარო იყო, ამდენად კანტის ფილოსოფიას გარკვეული დამსახურება მიუძღვის მარქსიზმისათვის ნიადაგის მომზადებაში. მკვლევარი აქვე კრიტიკულად უდგება ნეოკანტიანელებს, რომელთაგან მარბურგელები ზედმეტად მიიჩნევდნენ ნიეთს თავისთავად, ხოლო ბადენელები — კანტის გაგების პირობად სახავდნენ კანტის ფილოსოფიიდან გასვლას.

არსებულ ინტერპრეტაციებში დადებითი მომენტების შერჩევით მკვლევარი იძლევა კანტის ფილოსოფიის ახალ ინტერპრეტაციას. კანტისწინარე ფილოსოფიის (XVII—XVIII სს.) ძირითად ნიშნად მკვლევარი მიიჩნევს ბუნების არსების (რაციონალიზმი) ან შემეცნების ბუნების წვდომის ამოცანას. არც ერთ შემთხვევაში ადამიანი არ განიხილება როგორც სუბიექტი. ფიზიციზმი აბსოლუტური ხდება. XIX საუკუნე ამ მხრივ არსებითად განსხვავდება, ადამიანი შემეცნების საგანი ხდება, როგორც ბუნებისაგან განსხვავებული არსება. ბატონობს ისტორიზმის პრინციპი. ამ ორ განსხვავებულ ტენდენციათა მიჯნაზე დგას კანტის ფილოსოფია. „კანტმა ნათელყო, რომ, გარდა ბუნებისა, არსებობს კიდევ ადამიანი, რომელსაც აქვს თავისი სპეციფიკა და რომელიც ბუნების მოვლენებზე არ დაიყვანება. ადამიანის ამ სპეციფიკას ვერ მიწვდა შემეცნების ბუნებისმეტყველური მეთოდი, რომელიც ზოგად მიზნებისაკენ არის მიმართული. გარდა მიზეზის ცნებისა არსებობს კიდევ ღირებულების ცნება და გარდა საგნის ახსნისა (ე. ი. მიზე-

ზის ცოლნისა) არის საგნის შეფასება (ე. ი. საგნის ღირებულების ცოდნა) ანუ კრიტიკა“¹. მაშასადამე, კანტის ფილოსოფიის არსება მდგომარეობს იმაში, რომ ის სუბიექტის ფილოსოფიაა, ღირებულების ფილოსოფიაა. ამით კანტმა ახალ გზაზე დააყენა ფილოსოფია. აქ მკვლევარი იმოწმებს მარქსის პირველ თეზისს, რომლითაც უფრო ნათელი ხდება კანტის როლი ფილოსოფიაში. ფილოსოფიის ორიენტირებამ სუბიექტზე და ღირებულებაზე ახალი დიალექტიკური მეთოდი მოითხოვა, რომლის უმაღლესი წერტილია მარქსის დიალექტიკა. ამრიგად, მკვლევრის აზრით, კანტის ფილოსოფია პგავს დიდ აუზს, რომელშიც შემოდიან XVII და XVIII საუკუნეების ფილოსოფიის ნაკადები და რომლიდანაც გამოდიან XIX საუკუნის ფილოსოფიის დიდი მდინარეები, მათ შორის მარქსიზმიც. კანტის ფილოსოფია მას წარმოუდგება ფილოსოფიის წინარე და შემდგომი განვითარების გზების კვანძად. „თუ ეს კვანძი არ გავხსენით ისე არ გვექნება სწორი წარმოდგენა კაცობრიობის გონებრივი განვითარების ძირითად ხაზებზე“². აღსანიშნავია, რომ კანტის ფილოსოფიის დასახვა სუბიექტის ფილოსოფიად ჩვენში ჯერ კიდევ 20-იანი წლების დასასრულს მოახდინა კ. ბაქრაძემ, რამაც უაზოფითი რეაქცია გამოიწვია ზოგიერთის მხრივ, თითქმის მესამედი საუკუნის შემდეგ კანტის ფილოსოფია ანალოგიურად იქნა ინტერპრეტირებული ს. დანელიას მიერ.

მეორე თავი კანტის ეპოქის დასურათებაა. კანტის ეპოქა დახასიათებულია როგორც გერმანიის პოლიტიკური მომძლავრების პერიოდი. ფრიდრიხ II განათლებული აბსოლუტიზმის წარმომადგენლად ითვლებოდა და ავტორს ნაჩვენები აქვს როგორ უწევდა იგი მფარველობას გერმანელ მოაზროვნეებს, აგრეთვე, როგორ აზორციელებდა იგი წარმატებით პოლიტიკას. მაგრამ, მკვლევრის აზრით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმ პერიოდის გერმანელი ხალხის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობის გაუმჯობესებას. ს. დანელია აანალიზებს პრუსიის შინაგან ვითარებას, სადაც ხელუხლებელი დარჩა წოდებრივი უფლებები და ჩაგვრის ისტორიული ინსტიტუტები და ენგელსის მსგავსად მას „უბადრუკ სინამდვილეს“ უწოდებს. ერთგვარად პარადოქსული ვითარებაა, რომ ასეთ სინამდვილეში მოღვაწეობდნენ ისეთი დიდი მოაზროვნეები, როგორნიც არიან: ლესინგი, ჰერდერი, შილერი, გოეთე და კანტი. გერმა-

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977, გვ. 28—29.

ნიისათვის ეს ეპოქა იყო განმანათლებლობის ხანა, რელიგიური ტოლერანტობის პრინციპის ბატონობა, როდესაც მეფე დაინტერესებულია, არ იღვენებოდეს მოაზროვნე, თუ ის პოლიტიკაში არ ერევა. მკვლევარი ცდილობს ახსნას შეუსაბამობა იმ დროის გერმანულ სინამდვილესა და გერმანულ მოაზროვნეებს შორის. ამისთვის იგი მიმართავს ანტიკურობასთან ანალოგიას და აღნიშნავს, რომ ბაზისსა და ზედნაშენს შორის კავშირი არაა მექანიკური ხასიათის. კიდევ მეტი, მკვლევრის აზრით, ხალხის უკმაყოფილებამ სოციალურ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში რომ ვერ პოვა გამოვლენა, ამან განაპირობა ის, რომ პროგრესული ძალები კონცენტრირდებიან ლიტერატურისა და ფილოსოფიის სფეროში. ამ ძალებმა სოციალური ცხოვრების ნაცვლად გერმანიის გონებრივ ცხოვრებაში მოახდინეს რევოლუცია. კანტის ეპოქის ასეთ ფართო ისტორიულ მასალაზე დამყარებული ანალიზი, შეიძლება ითქვას, გამონაკლისია ფილოსოფიის ისტორიაში და ეს მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ასეთი ანალიზით არ ხასიათდება ს. დანელიას სხვა ნაშრომები. მკვლევარი ეპოქის ანალიზს ეკონომიურ-პოლიტიკურ ვითარებასთან ერთად გონებრივი მოძრაობის სურათსაც ურთავს, იგი მიუთითებს განსჯისადმი განმანათლებლობის უსაზღვრო ნდობასა და მის საწინააღმდეგო — განსჯის კრიტიკის — ტენდენციას რუსოსა და იუმთან. ამ ორ ტენდენციას შორის დგას კანტი. ის ცდილობს მოსაპართლის როლი შეასრულოს მათს დაპირისპირებაში.

მესამე თავში წარმოდგენილია კანტის ცხოვრების გზა, რომელიც, შეიძლება ითქვას, მისი ფილოსოფიური ბიოგრაფიაა. კანტი აქ წარმოდგენილია როგორც ადამიანი და როგორც მოაზროვნე. დაწვრილებითაა განხილული მისი ცხოვრების ისეთი მომენტები, როგორიცაა დამოკიდებულება ოჯახის შექმნისა და ქალებისადმი, ასევე, მისი პირველი ნაბიჯები პედაგოგიურ თუ სამეცნიერო მოღვაწეობაში სტუდენტობიდან სიცოცხლის ბოლომდე. მკვლევარი ახასიათებს კანტის ოჯახის ეკონომიურ სიღიწროვებს (კანტის ზამა მეუნაგირე იყო); ანალიზებს, თუ რა ფაქტორებმა განაპირობეს კანტის სამეცნიერო მოღვაწეობა, როგორი გავლენა მოახდინა კანტის ნიჭის განვითარებაზე მისი მასწავლებლის შულცის დაინტერესებამ და კანტის მშობლებისა და შულცის დაახლოებამ პიეტაზ-მის ნიადაგზე. ასევე დაწვრილებით აქვს გაანალიზებული უნივერსიტეტის პროფესორთაგან მარტინ კნუცენის გავლენა კანტზე. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ კანტმა 1770 წლამდე ვერ მიიღო ორდინარული პროფესორის თანამდებობა, თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია კანტის სამეცნიერო მოღვაწეობისათვის. 1770 წელს საპრო-

ფესოროდ დაცულ დისერტაციაში „გრძნობიერული და აზრისეული სამყაროს ფორმისა და პრინციპების შესახებ“ მკვლევარი ხედავს კანტის კრიტიკისტული პერიოდის დასაწყისს, რადგან მასში დრო და სივრცე განხილულია როგორც წარმოდგენები, რომელნიც იდეალურად არსებობენ. მკვლევარი კანტის ცხოვრებასთან ერთად გადმოსცემს მისი შრომების ბიოგრაფიას, მათი დაწერის მიზეზებს და მათდამი დამოკიდებულებას. დაწვრილებით არის მოცემული „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველი რეცენზენტის გარეეს პოზიცია და კანტის უარყოფითი პასუხი მასზე. ახსნილია, რატომ დაწერა კანტმა „პროლეგომენები“. მოცემულია „წმინდა გონების კრიტიკის“ არქიტექტონიკა, განხილულია კანტის შრომების სტილი და ის ახალი ცნებები და ტერმინები, რაც კანტმა შემოიტანა. მკვლევარი განსაკუთრებით საინტერესოდ იყენებს სემანტიკურ ანალიზს და უჩვენებს ცნებათა მნიშვნელობის განპირობებულობას სიტყვათა მნიშვნელობით. ამ მხრივ მეტად საინტერესოა „პროლეგომენების“, „დოცენტის“, „პროფესორის“, „აპირორელისა“ და სხვ. ტერმინთა ანალიზი. მეტად საინტერესოდ გადმოსცემს მკვლევარი კანტის ინციდენტს ხელისუფლებასთან რელიგიის საკითხზე შრომის გამო. აჩვენებს, რომ კანტი ვერ იტანდა ტირანიას და ამიტომ შეეგება აღფრთოვანებით საფრანგეთის რევოლუციას. ნაჩვენებია კანტი როგორც ლექტორი.

მეოთხე თავი ეხება კანტის წინაკრიტიკულ პერიოდს. პირველ ყოვლისა განხილულია კანტის მიმართება იუმთან. გერმანული ფილოსოფიის ისტორიკოსთა ნაწილი ამტკიცებს, რომ იუმს არ მოუზღენია კანტზე გავლენა. მკვლევარი განმარტავს, რომ პაულსენის ცდა — იუმის გავლენა შეეცავალა რაიმარიუსის მოძღვრების გავლენით — ობიექტურობის დალატია და, უბრალოდ, ნაციონალიზმის გამოვლენაა. მკვლევარი იმოწმებს კანტს და მის მსმენელებსაც, რომლებიც ადასტურებენ კანტის ინტერესს იუმისადმი. წინაკრიტიკულ ნააზრევს ყოფენ სამ პერიოდად: დოგმატიკურ-რაციონალისტურ, სკეპტიკურ-ემპირისტულ და გარდამავალ პერიოდად. სამივე ეს ეტაპი დახასიათებულია ყველა შრომისა და იმ მოაზროვნებთან კავშირის ანალიზით, რომლებთანაც კანტი მიმართებაში იმყოფებოდა. კანტის ფილოსოფიის განვითარება მკვლევარს წარმოუდგენია, როგორც ევროპული ფილოსოფიის განვითარების რეპროდუქცია. კანტის ფილოსოფიით იწყება დიალექტიკა და ავტორს მისი ფილოსოფიაც დიალექტიკურად აქვს განხილული.

უკანასკნელი მეხუთე თავი კრიტიკულ პერიოდს ეძღვნება. სამი კრიტიკიდან აქ მხოლოდ „წმინდა გონების კრიტიკა“ განხილული.

ეს თავი უფრო ვრცელია, ვიდრე ყველა სხვა წინა თავი ერთად. ეს გასაგებობა, რადგან კანტის თეორიული ფილოსოფია მისი ფილოსოფოსობის ბირთვია. თუმცა განხილულია მხოლოდ თეორიული ფილოსოფია, მაგრამ საკითხის დაყენება მოცემულია კანტის მთელი ფილოსოფიის შუქზე. გადმოცემულია კანტის მიერ ფორმირებული სამი ძირითადი კითხვა. ავტორი განსაკუთრებით არ გამოჰყოფს იეშეს მიერ დამატებულ მეოთხე კითხვას — არა იმიტომ, რომ მის იგნორირებას ახდენს, არამედ იმიტომ, რომ მას თვლის კანტის მთელი ფილოსოფიის საკითხად. ეს არის ადამიანის პრობლემა. „კრიტიკულ ფილოსოფიას შეიძლება ეწოდოს ღირებულებათა ფილოსოფია (Wertphilosophie) ან მნიშვნელობის ფილოსოფია (Philosophie der Geltung), იგი იკვლევს შემეცნების, ზნეობისა და ესთეტიკური გაცნის (მოკლედ რომ ითქვას — ადამიანის) ღირებულების ანუ მნიშვნელობის საკითხებს. თუ ფიზიციზმით, ნატურალიზმით დატყვევებული წინამორბედი ფილოსოფია ძირითად ამოცანად თვლიდა გენეზისის გამოკვლევას, ე. ი. მიზეზთა გამოძიებას, ვინაიდან საგნის გენეზისი იცის იმან, ვინც იცის საგნის მიზეზი, კანტი საგანთა მიზეზს როდი ეძებს, არამედ ასახულებს საგანთა ღირებულებას, ეძებს საგანთა ღირებულების ანუ მნიშვნელობის საბუთს. არკვევს ამ ღირებულების ანუ მნიშვნელობის ლოგიკურ პირობებს“. მკვლევრის აზრით, ეს იყო ფილოსოფიის მანამდე არნახულ დონეზე აყვანა. ავტორი კანტის დამსახურებას მიაწერს შემეცნების თეორიის გათავისუფლებას მეტაფიზიკისაგან და მეტაფიზიკის შესაძლებლობის საკითხის გამოცხადებას შემეცნების თეორიაზე დამოკიდებულად. განსხვავებით წინა ფილოსოფიისაგან, შემეცნების პრობლემა კანტთან ასლებურად ისმის. კვლევის საგანი ხდება არა შემეცნების ფსიქოლოგია, არამედ შემეცნების ლოგიკა, შემეცნების ტრანსცენდენტალური პირობები.

მეორე პარაგრაფი ეხება ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკას. ახსნილია, რატომ მიმართა კანტმა უპირველესად მათემატიკას, განხილულია კანტის მიმართება მათემატიკის ანალიზური გავებისადმი და ნაჩვენებია კანტის პოზიცია მათემატიკის მიმართ, — სახელდობრ, შეხედულება, რომ ის შედგება სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობებისაგან და ამიტომ საკითხი, როგორაა შესაძლებელი მათემატიკა, უდრის საკითხს, როგორაა შესაძლებელი სინთეზურ-აპრიორული მსჯელობა. კანტმა გონებას შეხედა როგორც ახალი ცოდნის მომცემს, ამავე დროს — აპრიორული ხასიათის ცოდნისა. მკვლევრის აზრით, ეს იყო სრულიად ახალი აზრი, ვინაიდან კანტამდე ასეთი შეხედულება ჩვენს გონებაზე და აზროვნებაზე არა-

ვის ჰქონდა¹. კანტის ერთ-ერთ ძირითად დამსახურებას მკვლევარი ხედავს შემეცნების თეორიის რელიგიური თვალსაზრისისაგან განთავისუფლებაში, გნოსეოლოგიის სეკულარიზაციასა და ჰუმანიზაციაში, მაგრამ იმავე საფუძველზე კანტმა სინამდვილე ჩვენს გონებაზე დამოკიდებულად გამოაცხადა, როგორც მისთვის კანონების მიმნიჭებელი, რაშიც ის ხედავს კოპერნიკისეული გადატრიალების არსს. დაწვრილებითაა ნაჩვენები, რაში ხედავს კანტი მათემატიკის ლოგიკურ პირობას და როგორ ესმის მას დრო და სივრცე. ბოლოს განხილულია საკითხი, როგორ ხდება კანტთან აპრიორულ-სინთეზური მსჯელობის დაკავშირება სინამდვილესთან. ს. დანელია აჩვენებს, რომ ამის საფუძველი სუბიექტია, რადგან ორივეს — დროსაც და სივრცესაც — ის ქმნის და, ამდენად, ორივე იდეალურია. კანტის ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკას როგორც მათემატიკის იდეალიზმით დაფუძნებას მკვლევარი სილოგიზმის ფორმაში გამოხატავს. თუ წმინდა მათემატიკა არის მეცნიერება, მაშინ სინამდვილე, რომელსაც იგი შეიცნობს, იდეალურია. წმინდა მათემატიკა არის მეცნიერება. მაშასადამე, სინამდვილე, რომელსაც მათემატიკა შეიცნობს, იდეალურია. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ფაქტიურად კანტისთვის მთავარია არა მათემატიკის მეცნიერულობის დასაბუთება, არამედ სინამდვილის იდეალურობის მტკიცება, მისი ფენომენალისტური გაგება და მისი დაპირისპირება შემეცნებადის გარეთ მდებარე ნოუმენების სამყაროსადმი.

შემდეგი პარაგრაფი ეხება ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკას. მკვლევარი აყალიბებს ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკის ძირითად საკითხს — როგორ არის შესაძლებელი წმინდა ბუნებისმეტყველება? ეს კითხვა ორი მიმართულებით არის გამოკვლეული: რა არის წმინდა ბუნებისმეტყველება? როგორ არის შესაძლებელი, ანუ არსებობის რა უფლება გააჩნია? მკვლევრის აზრით, ამ მიმართებაში ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა და ანალიტიკა არ განსხვავდებიან. მხედველობაში უნდა მივიღოთ ის გარემოება, რომ წმინდა მათემატიკის კვლევის საკითხში კანტს წინამორბედები ჰყავდა, მაშინ როდესაც წმინდა ბუნებისმეტყველების დასაბუთებაში კანტი პიონერია. ამან შექმნა სიძნელეები, რომელთა გადალახვა კანტს მხოლოდ საკუთარი ნააზრევით უნდა მოეხდინა. მკვლევრის აზრით, აქ არის ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის ბუნდოვანების წყაროც, ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკასთან შედარებით. მკვლევარი განმარტავს წმინდა ბუნებისმეტყველების შინაარსსა და საზღვრებს,

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977, გვ. 174.

განასაჯევებს მას ცდისეული ბუნებისმეტყველებისაგან. როგორც აპრიორულს და პირველადს, აჯალბებს წმინდა ბუნებისმეტყველების აპრიორულ დებულებებს, მათ კლასიფიკაციას ჩვეულებად და უჩვენებს, სად ეძებს კანტი ამ დებულებათა მნიშვნელობებს. განსაკუთრებული ანალიზის საგნად იგი თვლის მიზეზობრიობას, როგორც წმინდა ბუნებისმეტყველების ერთ-ერთ პრინციპს, ამ საკითხში კანტისა და იუმის მიმართებას და გადაუარებულად მიიჩნევს კანტის პრეტენზიებს სკეპტიციზმისადმი კრიტიციზმის დაპირისპირების დასაბუთებანი. ვინაიდან მიზეზობრიობის საფუძველს კანტთან მიზეზობრიობის კატეგორია წარმოადგენს, ისე როგორც ყოველი სხვა პრინციპის საფუძველი კატეგორიაა, ამიტომ მკვლევარი გადადის კანტის მოძღვრებაზე კატეგორიების შესახებ, განიხილავს კანტის დამოკიდებულებას კატეგორიების საკითხში არისტოტელესთან და უმართებულოდ მიიჩნევს კანტის ბრალდებას არისტოტელესადმი კატეგორიათა სისტემის არარსებობის თაობაზე. მკვლევარი ასაბუთებს, რომ არისტოტელეს პქონდა კატეგორიათა სისტემა და რომ კანტის სისტემაც მისი ანალოგიურია. გაანალიზებულია კატეგორიებისა და მსჯელობის შესახებ კანტისეული მოქმედება და მასთან დაკავშირებული წმინდა ბუნებისმეტყველების ძირითად დებულებათა გაგება. ამით გაცემულია პასუხი პირველ კითხვებზე ბუნებისმეტყველების, როგორც ფაქტის შესახებ. შემდეგ განიხილულია ბუნებისმეტყველების შესაძლებლობისა და უფლების საკითხი. მკვლევრის აზრით, ამ საკითხზე კანტის პასუხი ასეთია: „ბუნებისმეტყველების ძირითადი დებულებები იმით არის შესაძლებელი, რომ ისინი შეადგენენ ბუნების პირობებს. ბუნებისმეტყველების ძირითადი დებულებები, რომელთაც აპრიორული ხასიათი აქვთ, არიან ბუნების პირობები, რამდენადაც ბუნება გვეჩვენება ცდაში, ზოლო ბუნებისმეტყველების ძირითადი დებულებები ცდის შესაძლებლობის პირობებს შეაუგენენ. ცდა შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ ყოფილიყო განსჯის კატეგორიები და ძირითადი დებულებები“¹. მკვლევარი უჩვენებს, რომ კანტისთვის განსხვავება აღქმასა და ცდის მსჯელობას შორის უკანასკნელში აუცილებელი ხასიათის კავშირის გამოთქმაა, რაც აპრიორულია და ზემოპირიულია და, ამდენად, ობიექტური. ნაჩვენებია ობიექტურის გაგებაში მატერიალიზმისადმი დაპირისპირება კანტთან: თუ მატერიალისტიზმისთვის ობიექტურობიდან გამომდინარეობს საყოველთაო მნიშვნელობა, კანტთან პირიქითაა. მკვლევარი იმოწმებს ამ თვალ-

¹ ს. დანელია, კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977, გვ. 174.

საზრისის ლენინურ კრიტიკას. კანტის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება — „სუბიექტური ობიექტურობა“ მკვლევარს ორ მიმართებაში აქვს გაანალიზებული — ერთი მხრივ, სუბიექტური მსჯელობის ობიექტური მნიშვნელობისა და, მეორე მხრივ, მსჯელობის სუბიექტის მიერ, ტრანსცენდენტალური სუბიექტის გამოთქმის სახით. აღქმის მსჯელობის სუბიექტი ემპირიულია, ცდის მსჯელობისა — ტრანსცენდენტალური. ნაჩვენებია აქედან გამომდინარე ემპირიული და ტრანსცენდენტალური ცნობიერების განსხვავება. მითითებულია ტრანსცენდენტალური სუბიექტისა და ტრანსცენდენტალური ცნობიერების იდეალობა, რომელნიც ანიჭებენ მსჯელობას საყოველთაობას და ობიექტურობას. აქვე მოცემულია ამ მოძღვრების იმანენტური კრიტიკა. კანტის ფილოსოფიის შემაჯამებელი დებულება გადმოცემულია პრინციპით „განსჯა უკარნახებს ბუნებას კანონებს“. ეს რომ განხორციელდეს, ბუნება განსჯის შექმნილი უნდა იყოს. სწორედ აქ არის კანტის სუბიექტივიზმისა და აგნოსტიციზმის ძირითადი წყარო. კანტის მიერ დაშვებული თავისთავად ნივთთა სამყარო შემეცნებისთვის მიუწვდომელი აღმოჩნდა. განსჯა მას არც კანონებს უკარნახებს და არც ეხება. მკვლევარი შენიშნავს, რომ თუმცა საკითხის კანტისეული გადაწყვეტა მიუღებელია, მაგრამ კანტის დამსახურება იმაშია, რომ ის მეტად მნიშვნელოვან საკითხებს სვამს. „კანტი ცდილობს გააშუქოს ცოდნის ლაბორატორიის უბნელესი კუნჭულები, მაგრამ, როგორც ეს ხშირად აღუნიშნავთ ხოლმე. ბევრი რამ თვით კანტსაც არ ჰქონდა აქ წარმოდგენილი“. კანტის თეორიის ეს ბუნდოვანება თუ წინააღმდეგობანი მკვლევარს ყოველმხრივ გაუანალიზებია. მაგალითად, განსჯა, რომელიც მოწოდებულია მოაწესრიგოს გრძნობიერების მიერ მოცემული მასალა, ამ მოწესრიგებას ახდენს კატეგორიით, რომელიც არაა გრძნობისეული. საკითხი ისმის „რა აკავშირებს აღქმას კატეგორიასთან, ფაქტს კანონთან, შემთხვევითს აუცილებლობასთან, არსებულს იდეალურთან?“¹. კანტთან ამ კითხვებზე პასუხის ცდაა მოძღვრება სქემატიზმის შესახებ. მკვლევარს მიაჩნია, რომ ამ კითხვების დასმა არ შედიოდა კრიტიკული ფილოსოფიის მიზანთა წრეში და, ამდენად, ამაზე არც პასუხი იყო აუცილებელი. თუ კანტი ამას მაინც აკეთებს, ეს იმაზე მიუთითებს, რომ „კანტს, კრიტიკული ფილოსოფიის დამაარსებელს მთლად ნათელი წარმოდგენა არ ჰქონდა იმის შესახებ, თუ რა არის კრიტიკული ფილოსოფია, სად იწყება მისი საკითხების არე და სად მთა-

¹ ს. დანელია. კანტის ცხოვრება და ფილოსოფიური მოღვაწეობა, თბილისი, 1977, გვ. 186.

ვრდება“. ამ დებულებას ავტორი ასაბუთებს კანტის პირადი წერი-
ლითაც, რომელშიც სქემატიზმის შესახებ აღნიშნავს, რომ ეს მას
მოლალ არა აქვს გარკვეული. მკვლევარს ამის ერთ-ერთ საბუთად
მოაჩნია კანტის ფილოსოფიის წინააღმდეგობები, რომლებიც გააანა-
ლიზა ვ. ი. ლენინმა. კანტის ფილოსოფიისადმი კრიტიკული დამო-
კიდებულება მკვლევარს ხელს არ უშლის კანტის მოძღვრების
ობიექტურ გადმოცემაში.

ტრანსცენდენტალური ანალიტიკის შინაარსის ჩამოყალიბების
შემდეგ მკვლევარი ეძებს გზებს, რომლებსაც მიეყვართ ტრანს-
ცენდენტალურ დიალექტიკამდე. მკვლევარი კანტის ფილოსოფი-
ის ამ ნაწილს მეტად მოკლედ გადმოსცემს. ეს შეიძლება აიხსნას
იმით, რომ წინაკრიტიკული პერიოდის განხილვის დროს მან უკვე
დასვა საკითხი მეტაფიზიკისადმი კანტის დამოკიდებულების შესა-
ხებ. ნაწილობრივ ეს აიხსნება იმითაც, რომ მეტაფიზიკის ძირითა-
დი სფეროები კანტთან ფაქტიურად შემეცნების მიღმა გატანილი.
„წმინდა გონების კრიტიკა“ კი სწორედ შემეცნების საზღვრების
დადგენაა და იმის გამოგვრევა, რაც შემეცნებას ეხება. კანტის
თეორიულ ფილოსოფიაში მეტაფიზიკის პრობლემა ნეგატიურ
სფეროს მიეკუთვნება, თუმცა, ამავე დროს, კანტი აფუძნებს მეტა-
ფიზიკის ახალ გაგებას, შემეცნების მეტაფიზიკას.

მკვლევარს განხილული აქვს ტრადიციული მეტაფიზიკის სფე-
როები და კანტის არგუმენტაცია თითოეულის შესაძლებლობის წი-
ნააღმდეგ. დემონსტრირებულია რაციონალური ფსიქოლოგიის
პარალოგიზმები, რაციონალური კოსმოლოგიის ანტინომიები და
რაციონალური თეოლოგიის მიერ ღმერთის არსებობის დასაბუთ-
ებლად წამოყენებული არგუმენტაციის კანტისეული კრიტიკა.
მითითებულია, რომ, კანტის აზრით, მეტაფიზიკის ეს საწივე სფე-
რო ცდის საზღვრებს სცილდება და ამიტომ მათი მეცნიერებად
გადაქცევის ყოველგვარი შესაძლებლობა მოხსნილია. მკვლევარი
კარგად ასურათებს კანტის უარყოფით დიალექტიკასა და მისი მო-
ძღვრების შინაგან წინააღმდეგობასაც. აღნიშნავს აგრეთვე იმასაც,
რომ ღმერთის არსებობის არგუმენტაციის წინააღმდეგ ბრძოლა
მხოლოდ კრიტიკულ პერიოდს მიეკუთვნება, წინაკრიტიკულ პერი-
ოდში კი კანტი თვითონ იცავდა ამ არგუმენტაციას. აქვე მიიჩნე-
ბულია, რომ კანტის ბრძოლა ღმერთის არსებობის დასაბუთების
წინააღმდეგ არ არის მისი ათეიზმის მაჩვენებელი, რადგან კანტთან
ღმერთის დასაბუთებაც და უარყოფაც ერთნაირად ეკუთვნის ცდის
მიღმა სფეროს. ღმერთის არსებობის საკითხი კანტთან გატანილია
მორალის სფეროში და ამით უკავშირდება მისი თეორიული ფი-

ლოსოფია — „წმინდა გონების კრიტიკა“ — „პრაქტიკული გონების კრიტიკას“. ამით მთავრდება ეს მონოგრაფია. ავტორის დარჩა „პრაქტიკული გონების კრიტიკის“ შესახებ მოსამზადებელი სამუშაოების მასალები, მაგრამ ეს მასალები საბოლოო რედაქციას საჭიროებს.

ავტორის აზრით, კანტი წარმოადგენს ახალი ფილოსოფიის ძირითად ტენდენციათა გამგრძელებელს და დამაგვირგვინებელს. კანტმა ფილოსოფიის ახლებური გაგება მოგვცა იმით, რომ იგი ადამიანისა და ღირებულების პრობლემაზე წარმართა. ეს ხდის კანტის ფილოსოფიას მობრუნების პუნქტად ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში.

ახალი ფილოსოფიის ორი ნაკადიდან — ნატურალიზმი და ჰუმანიზმი, ავტორის აზრით, კანტი დგას ჰუმანიზმისა და ისტორიზმის სათავეებთან. იგი დიალექტიკური ფილოსოფიის პირველი წარმომადგენელია. კანტმა უარყო ნატურალიზმი და ფიზიციზმი, რომელიც ადამიანსაც და შემეცნებასაც ფიზიკალურ განზომილებაში განიხილავდა, ქმნიდა შემეცნებისა და ადამიანის ფიზიკას, იკვლევდა ადამიანისა და შემეცნების წარმოშობის მიზეზებს და ფსიქოლოგიზმისა და გენეტიზმის ფარგლებს არ სცილდებოდა. „კანტმა სრულიად ახლებურად გაიგო ფილოსოფიის ამოცანა. მან უარყო ფსიქოლოგიზმი და გენეტიზმი, ე. ი. ფიზიკის მეთოდით სარგებლობა შემეცნების ფილოსოფიაში ან გნოსეოლოგიაში. მისი აზრით, ფილოსოფია არ არის ბუნებისმეტყველება (ფიზიკა) და არც ამ ბუნებისმეტყველების წინაპიღვარი — მათემატიკა. სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ კანტის მოძღვრების ცენტრალური მუხლი, აქ არის ის დიდი აღმოჩენა, რომელმაც კანტი აიყვანა საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნების მაღლობებზე და მისცა მის ფილოსოფიას საფუძვლით ორიგინალური ხასიათი“¹.

ს. დანელიას აზრით, კანტის დამსახურება უნდა ვეძიოთ არა მეტაფიზიკისათვის საზღვრების დაწესებაში, როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, არამედ საზღვრების მიჩენაში, მათემატიკისა და ბუნებისმეტყველებისათვის. კანტმა ნატურალიზმის მიერ ადამიანის ფიზიკური კვლევის ნაცვლად ამოცანად დაისახა ადამიანის ისტორიული კვლევა. ადამიანს იგი განიხილავს, როგორც სუბიექტის მიმართებას სამყაროსადმი არა გნოსეოლოგიური, არამედ აქსიოლოგიური თვალსაზრისით, ამით საფუძველი ჩაეყარა მეცნიერებათა ახალ

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

ჯგუფს, რომლის სათავეში იდგა ისტორია ისტორიზმით. ამ უკანასკნელის დაგვირგვინებაა მარქსის ფილოსოფია.

ავტორის აზრით, ახალმა ამოცანამ წარმოშვა ახალი მეთოდი დიალექტიკის სახით, რომელიც ისტორიზმის მეთოდია. კანტის დამსახურება ის არის, რომ მან გაიგო ბუნებისმეტყველების არასაკმარისობა, ნიადაგი მოუშადა ისტორიზმს და საწყისი მისცა დიალექტიკას, მაგრამ დიალექტიკის შექმნა მარქსის დამსახურებაა.

მკვლევარმა მაღალი შეფასება მისცა კანტის სისტემას, მაგრამ, ამავე დროს, მისი კრიტიკული ანალიზით დაასაბუთა, რომ ამ სისტემაში არ გადაწყვეტილა ის საკითხები, რომლებიც ახალი ფილოსოფიის ისტორიამ დააყენა. მკვლევარმა აჩვენა, რომ კანტის სისტემის ფარგლებში ამ საკითხების გადაწყვეტა შეუძლებელია, მაგრამ სწორედ კანტის სისტემა არის ის სათავე, საიდანაც გამოდის ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება, და ამდენად, ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში მას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ს. დანელიას მონოგრაფია კანტის თეორიულ ფილოსოფიაზე, ისე როგორც სხვა შრომები ახალი ფილოსოფიის ისტორიის სფეროდან, მეტად მნიშვნელოვანია, როგორც ახალი ფილოსოფიის პრობლემატიკის გაშუქების ერთ-ერთი ცდა.

ყოველივე ის, რაც ზემოთ იყო განხილული, შეეხებოდა ახალი ფილოსოფიის ცალკეულ წარმომადგენლებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ დანელიას ინტერესები ახალი ფილოსოფიის მიმართ ამით შემოიფარგლებოდა. მის არქივში ნაპოვნი მასალა მიუთითებს ახალი ფილოსოფიის მთლიანობაში დამუშავების განზრახვაზე, რაც ავტორმა სისრულეში ვერ მოიყვანა, მაგრამ მისი საინტერესო გეგმა დატოვა. მეცნიერის აზრით, ახალი ფილოსოფიის ისტორია ორი ნაკადითაა წარმოდგენილი: ნატურალიზმისა და ისტორიზმის. ნატურალიზმი ესწრაფვის ბუნების შესწავლას. მაშინაც, როდესაც მისი საგანი ხდება ადამიანი, იგი იკვლევს ადამიანის ბუნებას იმ სახით, რა სახითაც არსებობს იგი ფიზიკურად. მეორე ნაკადი კი ჰუმანისტურია, და სოციალურის თვალსაზრისით განიხილავს როგორც ადამიანს, ისე ადამიანურ და გაადამიანებულ ბუნებასაც. ს. დანელიას ერთ-ერთ ხელნაწერში ეს თვალსაზრისი ახალი ფილოსოფიის ისტორიაზე შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: „ახალი ფილოსოფიის ისტორია მე ასე მაქვს წარმოდგენილი: მე-17—მე-18 საუკუნის ფილოსოფიის ცენტრია ბუნების ცნება. მას ყველაფერი დაყავს ბუნების ცნებაზე, ეს არის ნატურალიზმი. ამ ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების უდიდესი წარმომადგენელი, მისი ცენტრალური ფიგურა არის სპინოზა, რომლისათვის ბუნება არის სუ-

ბსტანცია, ე. ი. ღმერთი, რომელიც ყოველივეს ქმნის და მოიცავს, ბუნების გარეშე არაფერია, ყოველივე რაც არის — არის ბუნება, ბუნების მოდუსი. ეს ნატურალიზმი დამახასიათებელია მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის ყველა გამოჩენილ მოაზროვნისათვის. ვინ არის დეკარტი? ნატურალისტი. ვინ არიან გეილინქსი და მალბრანში? ნატურალისტები. ვინ არიან ვოლტერი, ჰოლბახი, ლიდრო, ჰელვეციუსი? ნატურალისტები. მთავარია მათ საქმიანობაში არსებული საზოგადოების კრიტიკა. მაგრამ ამ კრიტიკის საფუძველი მათთვის ბუნების ცნება. თვით ლაბნიცი და რუსო ნატურალისტები იყვნენ და ნატურალისტურად აზროვნებდნენ. რუსოს უარყოფას თანამედროვე კულტურისა საფუძვლად ედო ბუნების ცნება: საზოგადოება აცდა ბუნების კანონებს და ამის გამო გაირყვნა, ადამიანი აცდა ბუნებას, განიზრახა ცხოვრება არა ბუნების მიერ მასში ჩანერგილი ინსტინქტებით, არამედ გონებით და ამიტომ გადავარდა. კულტურის ადამიანი ყალბი არსებაა.

სულ სხვა იერს ატარებს XIX საუკუნის ფილოსოფია. თუ XVII—XVIII საუკ. ფილოსოფიის ცენტრალური ცნება იყო ბუნება, XIX საუკუნის ფილოსოფიის ცენტრალური ცნებაა ადამიანი. თუ XVII—XVIII საუკ. ფილოსოფიის დამახასიათებელი ნიშანია ნატურალიზმი, XIX საუკ. ფილოსოფიის დამახასიათებელი ნიშანია ადამიანი. ადამიანი და ის, რაც ამ ადამიანთან არის დაკავშირებული, რასაც ადამიანი ქმნის. როგორც ბუნების მოვლენათაგან განსხვავებული არსება — აი რა შეადგენს XIX საუკ. ფილოსოფიური აზროვნების ცენტრს. ადამიანი კი ქმნის ისტორიას, ქმნის კულტურას. ამდენად, XIX საუკუნის ფილოსოფიის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ მისი დამახასიათებელი ნიშანია ისტორიზმი. სწორედ ამ ისტორიზმით განსხვავდება XIX საუკ. ფილოსოფია XVII—XVIII საუკ. ნატურალისტური ფილოსოფიური აზროვნებისაგან, რომელსაც ახასიათებდა ანტიისტორიზმი, ისტორიულის ვერგაგება, ისტორიულისადმი ინდიფერენტობა. ფილოსოფიურ აზროვნებაში ისტორიზმის დამფუძნებელი იყო ჰეგელი, რომანტიზმის დიდი მოაზროვნე. ამრიგად. შეიძლება ითქვას, რომ XIX საუკ. ფილოსოფია ჰეგელის ნიშანქვეშ ვითარდება. თვით ის ფილოსოფიური მიმართულებანი. რომელნიც ჰეგელს ებრძოდნენ (ასეთები იყვნენ პირველ რიგში ნეოკანტიანელები), ჰეგელის მიერ დაპყრობილ ნიადაგზე იდგნენ. ნეოკანტიანელობა ჰეგელის გარეშე ვერ გაჩნდებოდა. პირველხარისხოვანი ნეოკანტიანელი რიკერტი არსებითად იმეორებს ჰეგელს, როდესაც იგი წერს წიგნს „ბუ-

ნებისმეტყველური შემეცნების სასდერები“. რიკერტის ეს წიგნი, არსებითად რომ ითქვას, სხვა არაფერია, თუ არა ცდა ისტორიზმის დაცვისა ნატურალზმის წინააღმდეგ“.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიის პერიოდიზაციის ეს პრინციპი ს. დანელიამ ძირითადად ორ წრომში გაატარა: მონოგრაფიაში კანტის შესახებ და მარქსის ესაუტეკური შეხედულებებისადმი მიძღვნალ ნაშრომში. ჩვენ განვიხილავთ მხოლოდ უკანასკნელს.

ახალი ფილოსოფიის განვითარების ორი საპირისპირო — ნატურალისტური და ჰუმანისტური ტენდენციიდან, ს. დანელიას აზრით, უპირატესობის მქონეა ჰუმანიზმი, ანუ ისტორიზმი, რადგან XIX საუკუნე ისტორიზმის ჩამოყალიბების და განმტკიცების ეპოქაა, ხოლო მარქსიზმი წარმოიშვა XIX საუკუნეში, არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, რომელ ტენდენციებს აგრძელებს და ავითარებს მარქსიზმი. მკვლევრის აზრით, მარქსი ავითარებს ისტორიზმს, მაგრამ ისე, რომ გვერდს არ უღლის ნატურალისტური ისტორიზმის მიღწევებს. ამიტომ სპინოზა, ჰეგელი, მარქსი — ასეთია განვითარების საფეხურები ჰუმანიზმის ეპოქიდან თანამედროვეობამდე. მარქსიზმი „აღრმავებს ისტორიზმს. ისტორიულს აძლევს მტკიცე საფუძველს იმით, რომ ისტორიას დაამყარებს მატერიალისტურ ბაზაზე“. მეტად საინტერესოა ამ კონტექსტში ს. დანელიას მიერ მარქსიზმის დაცვა იმ კრიტიკოსებისაგან, რომელნიც მარქსიზმს მიაწერენ მსოფლმხედველობის უარყოფას და მას წარმოადგენენ, როგორც პოზიტივისტურ ფილოსოფიას, რომელიც კმაყოფილდება სინამდვილის ჰერეტიკით და რომელსაც არ აინტერესებს ესთეტიკური და ეთიკური. ეს არგუმენტაცია მარქსიზმის წინააღმდეგ და მარქსიზმის დამოკიდებულება ამ არგუმენტების მიმართ ს. დანელიას ასე აქვს რეზიუმირებული:

1. მატერიალიზმის საფუძველზე ვერ აშენდება მსოფლმხედველობა, რომელიც ახსნის მთელ სინამდვილეს, გაარკვევს ადამიანის ყველა მხარეს — როგორც შემეცნებას, ისე ზნეობას და მხატვრულ შემოქმედებას. მატერიალიზმი კარგია როგორც ბუნებისმეტყველური ჰიპოთეზა, მისი პრინციპების საშუალებით კარგად შენდება თეორიული სისტემა ბუნების მოვლენებისა, მაგრამ მატერიალიზმი ვერ ახსნის ადამიანს, როგორც პიროვნებას, და ამ პიროვნების მოთხოვნილებებს. იგი მიდის ნიჰილიზმამდე.

მარქსიზმი აბათილებს ასეთ მსჯელობას.

აქ ს. დანელიას მოაქვს რიკერტის არგუმენტაცია, მაგრამ რიკერტი გამოჩაყლისი არაა. ანალოგიურია ფრიდრიხ ალბერტ ლანგეს, მაქს შელერის და სხვათა მოსაზრებანიც. მათი უარყოფა დაუ-

სახავს ს. დანელიას მიზნად თავის ნაშრომში „ხელოვნება მარქსის გაგებით“. ნაშრომი იწყება მარქსის საწინააღმდეგო არგუმენტაციის გადმოცემით. „ერთ-ერთ არგუმენტად მატერიალიზმის წინააღმდეგ ხშირად ასეთი მოსაზრებას აყენებუნიენ ხოლმე: მატერიალიზმი არ შეეფერება მსოფლმხედველობის იდეას, ვინაიდან მსოფლმხედველობის დანიშნულებაა ახსნას მთელი სინამდვილე და დააკმაყოფილოს მთლიანი ადამიანი, რომელსაც აქვს არა მხოლოდ სინამდვილის შემეცნების, არამედ, გარდა ამისა, საზოგადოებრივი ზნეობისა და ესთეტიკური განცდის მოთხოვნილებები: მატერიალიზმი კი თავის მიზნად ისახავს სინამდვილის რაციონალური ან მეცნიერული შემეცნების მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას. ხოლო ზნეობისა და ესთეტიკური განცდის მოთხოვნილებებს მატერიალიზმი არამც თუ არ აკმაყოფილებს, არამედ სრულიადაც უარყოფს მათ რეალობას და შეცდომით ფიქრობს, რომ სინამდვილის რაციონალური შემეცნების პრობლემის გადაწყვეტით მსოფლმხედველობის ყველა საკითხი გადაწყვეტილია. ამიტომ, კიდევაც რომ ვაღიაროთ, რომ მატერიალიზმი იძლევა მის მიერ დასახული გამოცანის სწორ განხილვას, ის მაინც მისაღებ მსოფლმხედველობად არ შეიძლება იქცეს, რადგან მსოფლმხედველობა სინამდვილის მეცნიერული შემეცნების რაციონალური ელემენტებისაგან ვერ აშენდება, თუ მას რაღაც არ დაემატა... მატერიალიზმს უსაყვედურებენ, რომ იგი ათავებს იქ, სადაც პირველად იწყება ფილოსოფიის უმაღლესი პრობლემები“¹.

ს. დანელიას აზრით, მარქსის ასეთი კრიტიკა ვერ აღწევს მიზანს, რადგან მარქსიზმი მთლიანი მსოფლმხედველობაა, რომელიც არ კმაყოფილდება მხოლოდ მეცნიერული შემეცნებით; იგი მოიცავს ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებათა თეორიასაც. გარდა ამისა, მარქსიზმი უბრალოდ სამყაროს ახსნა როდია; მისი პათოსი მიმართულია არსებული სამყაროს გარდაქმნისაკენ. მარქსის თეზისების მოშველიებით ს. დანელია უჩვენებს მარქსიზმის აქტიურ პოზიციას სამყაროს მიმართ. შემდგომ ავტორი გადადის მარქსის ესთეტიკურ შეხედულებებზე, რომელიც მარქსმა სისტემის სახით კი არ დატოვა, არამედ პრინციპების სახით. ავტორი აჩვენებს როგორ აკრიტიკებდა მარქსი ესთეტიკურ ნიჰილიზმს, რომელმაც ნატურალიზმიდან გამომდინარე ფართო გაერცყლება პოვა ევროპა-სა და რუსეთშიც. განსაკუთრებით, პისარევის ნაზარეში. ავტორი

¹ ს. დანელია, მარქსი ხელოვნების შესახებ, ხელნაწერი ჩნახება პირად არქივში, გვ. 1.

მარქსის მსოფლმხედველობას უპირისპირებს XVII—XVIII საუკუნის მატერიალიზმის მექანიციზმს, რომელიც ნიჰილისტურად განიხილავდა კულტურასა და ისტორიას და რომელსაც მათი დაყვანა სურდა მექანიკურად გაგებულ ბუნებაზე. ამის საფუძველზე წარმოიქმნა ესთეტიკური ნიჰილიზმიც. ესთეტიკური ნიჰილიზმის აქოსავალია ადამიანის განხილვა, როგორც ცხოველისა, რომელიც დანარჩენ ცხოველთა სამყაროდან არსებითად არ განსხვავდება და, რომელსაც ამის გამო სხვა ცხოველებთან ერთად არა აქვს ესთეტიკური მოთხოვნილება. ადამიანისათვის სამყარო მხოლოდ უტილიტარული მოხმარების საგანია. ისე, როგორც ცხოველისთვის მინდორი საძოვარია. ადამიანისათვის ბუნება და მის მიერ შექმნილი ნივთებიც ფიზიკურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას ემსახურება. ამ ნიჰილიზმის აზრით, არც ტკბობა, არც უმაღლესი გრძნობები: სიყვარული, მეგობრობა, ესთეტიკური ხედვა არ ახასიათებს ადამიანს, რადგან მასში ბიოლოგიურ არსებაზე მეტი არაფერია, ხოლო მის ბიოლოგიურობას არ სჭირდება არც ეთიკა, არც სიყვარული და არც ხელოვნება. „როგორც ვხედავთ, — ასკენის ავტორი, — ესთეტიკური ნიჰილიზმი ეთიკური ნიჰილიზმის მსგავსად იმ ნატურალიზმის ლოგიკური შედეგი ყოფილა, რომელიც მხოლოდ ბუნებრივს არსებას ცნობს ადამიანში და ათანასწორებს ამ უკანასკნელს ყოველ ცხოველთან, რათა უარყოს ის, რაც ადამიანის სპეციფიკას შეადგენს“.

მარქსიზმი ნატურალიზმის საპირისპიროა. ის უარყოფს როგორც ეთიკურ, ისე ესთეტიკურ ნიჰილიზმს და დგება ჰუმანიზმის ნიადაგზე, ჰუმანიზმი, რომელიც მარქსის თეორიის არსებით სიახლეს შეადგენდა და მისი იარაღი იყო ნატურალიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში, თავის ისტორიულ წყაროს ჰეგელში პოულობდა. ეს უკანასკნელი ამოდიოდა კანტიდან, რომელიც ახალ ფილოსოფიაში ამ მიმდინარეობის საწყისია და ამდენად — მობრუნების პუნქტიც აზროვნებაში. მაგრამ ავტორს ისტორიულ წყაროებზე მითითებით მარქსის ჰუმანიზმი არ გაუიგივებია წინამორბედთა ნაზრევთან. იგი კარგად ხედავს მარქსის ჰუმანიზმის სიახლეს და მთელი შრომა ამ სიახლის დემონსტრირებისადმი მიძღვნილი. აქ ს. დანელია წარმოგვიდგება როგორც მარქსისტი. მისი მსოფლმხედველობა, რომელიც დასაწყისში კანტის კრიტიციზმზე იყო ორიენტირებული, განვითარდა და საბოლოოდ ჩამოყალიბდა როგორც მარქსისტულ მსოფლმხედველობაზე, განსაკუთრებით მის ჰუმანიზმზე აგებული.

დასკვნის სახით შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ს. დანელია არა

მარტო ორი დარგის პროფესორის დიპლომის მეფლობელი იყო, არამედ იგი იყო ჰეშმარიტი პროფესორი ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, ხოლო თუ რას ნიშნავს ნამდვილი პროფესორი, ეს მას განმარტებული აქვს კანტის შესახებ შრომაში, სადაც განასხვავებს დოცენტსა და პროფესორს.

„სიტყვა „პროფესორი“, «profiteir» წარმოდგება ლათინური ზმნიდან, რაც ნიშნავს „ვალდებულებას“, „გულახდილად ვამბობ საზოგადოების წინაშე“. პროფესორი არ არის დოცენტი, რომლის სახელწოდება ნაწარმოებია ლათინური ზმნიდან «docere», რაც ნიშნავს „ვასწავლი“. დოცენტი მასწავლებელია: მისი მოვალეობაა გადასცეს მოსწავლეს ის ცოდნა, რომელიც უკვე გამოიმუშავებულია მეცნიერებაში და მოთავსებულია სახელმძღვანელოში დასისტემებული სახით. პროფესორს კი უფრო ძნელი საქმე აკისრია. უნდა გადასცეს მსმენელს არა სხვის მიერ დასისტემებული ცოდნა, არამედ ისეთი ცოდნა, რომელიც თვითონ პროფესორმა დაამუშავა და გაარკვია, თვითონ შექმნა. ის უბრალო მასწავლებელი კი არ არის, არამედ უმაღლეს ხარისხში აყვანილი მასწავლებელი ან კვალიფიცირებული მასწავლებელია, რომელიც სხვის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოს კი არ ასწავლის, არამედ ხანგრძლივი შრომით გამოიმუშავებულ საკუთარ მეცნიერულ შეხედულებებს გადმოსცემს, თავისი მეცნიერული მრწამსის აღსარებას აკეთებს მსმენელთა წინაშე. ვისაც საკუთარი მეცნიერული მრწამსი, საკუთარი მეცნიერული შეხედულება არ მოეპოვება, მას პროფესორის სახელწოდება არ ეკუთვნის“¹.

სწორედ რომ ჰეშმარიტი პროფესორი იყო ს. დანელია და, თანაც არაერთ დარგში.

С. И. ДАНЕЛИА

Резюме

Монография посвящена жизни и философской деятельности проф. С. И. Данелиа. В ней освещены биография ученого и основные итоги его исследовательской деятельности в области истории античной и новой философии.

С. И. Данелиа родился в 1888 г. в семье крестьянина. После окончания церковно-приходской школы в 1898 г. он поступил в Кутаисскую классическую гимназию, а по окончании последней, в 1906 г., — в Харьковский университет. Отсюда С. И. Данелиа перешел на историко-филологический факультет Московского университета, который окончил в 1911 г. с дипломом первой степени. В дальнейшем С. И. Данелиа работал преподавателем гимназии в Херсоне, Потии, Ахалцихе и Михайловском. С 1915 г. был директором потийской гимназии. В 1919 г. был переведен в Тбилиси на должность управляющего средними учебными заведениями Грузии. В 1921 г. С. И. Данелиа сдал устные докторские экзамены в Тбилисском государственном университете, а в 1922 г. был приглашен на должность доцента на кафедру истории философии. В 1927 г. С. И. Данелиа защитил диссертацию на соискание степени доктора философских наук, а в 1929 г. получил звание профессора философии. В университете он читал следующие лекционные курсы:

1. История древней философии;
2. История новой философии;
3. История педагогических учений;
4. Педагогика;
5. История общественной мысли в Западной Европе;
6. История русской литературы.

В 1927 г. при университете была создана кафедра истории русской литературы, заведующим которой был наз-

начен С. И. Данелиа. В 1934 г. он был избран членом Союза писателей Грузии. В 1936 г. за большие заслуги в деле исследования и преподавания русской литературы С. И. Данелиа был представлен к степенн доктора филологических наук. В 1937 г. Высшая Аттестационная Комиссия присвоила ему звание профессора филологических наук. С 1944 г. С. И. Данелиа — заслуженный деятель науки. Он был награжден орденом «Знак Почета». С 1953 г. и до конца своих дней С. И. Данелиа работал в Институте философии АН ГССР. Скончался он 20 марта 1963 г.

Научные работы С. И. Данелиа касаются преимущественно истории античной и новой философии и истории русской литературы. Первые работы он публикует еще в начале века. Особенно продуктивной его научная деятельность становится после прихода в университет. Он был первым историком философии советского периода, создал капитальные работы по истории античной и новой философии, среди которых следует особо отметить следующие: «Античная философия до Сократа», «Мировоззрение Ксенофана Колофонского», «Атомистическая философия в древней Греции», «Опыт исследования теории нравственности Гельвеция», «Философия Сократа», «О философии Грибоедова», «Жизнь и философская деятельность Огюста Конта», «Очерки по истории русской литературы XIX века».

Из неопубликованных работ особый интерес представляет монография «Жизнь и деятельность Иммануила Канта». Это первая монография о философии Канта в грузинской философской литературе. В монографии дается оригинальная интерпретация учения Канта на основе критического анализа всех существующих интерпретаций. Этой монографией Данелиа как бы подытоживает свою деятельность в области исследования новой философии, прослеживая в ней единую диалектическую линию развития, кульминационным пунктом которой он считает мировоззрение Канта.

Хотя С. И. Данелиа много работал в области новой философии, основным объектом исследования для него всегда была античная философия и особенно период развития античной философии до Платона. В монографии рассматриваются идеи, выдвинутые в докторской диссертации С. И. Данелиа «Мировоззрение Ксенофана Колофонского». Автор делит развитие античной философии на два периода: первый — космологический, в котором основным объектом познания является мир, проблемы его происхождения и

закономерности развития; второй — антропологический, где в центре философских размышлений стоит человек. Зачинателем этого периода, по мнению С. И. Данелли, является Ксенофан Колофонский. Это период перехода от политеизма к монотеизму. Антропологический период завершается учениями Сократа и Платона. Что же касается Аристотеля, то, по мнению С. И. Данелли, в его трудах античная философия находит свое завершение.

Далее в монографии анализируются основные принципы историко-философского исследования, выдвинутые профессором С. И. Данелли еще в работе «Античная философия до Сократа». С. И. Данелли обосновывает необходимость объективного рассмотрения историко-философской системы, отвергает презентизм и указывает на необходимость изучения исторических систем в свете их собственной ценности и в рамках той эпохи, в которую они были сформулированы.

Для исследования античной философии досократовского периода С. И. Данелли считает необходимым применение историко-филологического метода критики источников, аргументируя эту необходимость тем, что так называемые фрагменты и свидетельства, сохранившиеся в трудах Платона, Аристотеля, а также в работах доксграфов, не всегда являются объективными. Часто они представлены в искаженном виде с целью облегчения критики содержащихся в них положений или нахождения в них концепции, схожей с концепцией свидетельствующего.

В своих работах по античной философии С. И. Данелли полемизирует с исследователями того периода, считающимися классиками, — Дильсом, Целлером, Керном и др. — не только относительно содержания интерпретаций, но и по поводу подлинности того или иного сочинения или фрагмента.

В монографии отмечены заслуги С. И. Данелли в области переводов античных авторов. Им были впервые переведены на грузинский язык и прокомментированы труды Аристотеля: «Поэтика», «Об истолковании», «Категории», «Метафизика» и др.

Монография знакомит читателя с деятельностью С. И. Данелли лишь в области историко-философских исследований. В ней не рассматриваются работы по истории русской литературы, по педагогике, языкознанию и другим областям знаний, в которых С. И. Данелли также работал весьма плодотворно.

SERGI DANELIA

Zusammenfassung

Sergi Danelia wurde im Jahre 1888 geboren. Im Jahre 1906 absolvierte er das Kutaisser Gymnasium mit einer Auszeichnung und wurde in der Charkower Universität immatrikuliert, woraus er in die Moskauer Universität an die literaturgeschichtliche Fakultät umzog, die er im Jahre 1911 mit einem Auszeichnungsdiplom beendete. Bis 1922 unterrichtete er in dem Gymnasium Geschichte und Latein. Seit 1922 war er Dozent der Universität, seit 1927—Doktor der Philosophie. Den Professorentitel hatte er in zwei Fachgebieten — in der Philosophie (seit 1929) und in der Philologie (seit 1937) erhalten. Die ersten wissenschaftlichen Arbeiten veröffentlichte er Anfang unseres Jahrhunderts. Seine Arbeiten berührten die Bereiche der Geschichte, der Ökonomik, der Pädagogik u. a., aber er spezialisierte sich besonders auf zwei Gebiete: in der Geschichte der Philosophie und in der Geschichte der russischen Literatur. In den 20-ger Jahren gab er die bedeutendsten Schriften in dem Bereich der Geschichte der antiken und neuen Philosophie heraus.

Die Grundfachrichtung der Tätigkeit von Sergi Danelia war die Geschichte der Philosophie. Er arbeitete methodologische Voraussetzungen der Forschung der Geschichte der Philosophie aus. Die antike philosophische Forschung baute er auf der historisch-philologischen Methode der Quellenkritik auf. In der Entwicklung des Denkens unterschied er die Periode der Mythologie und der Philosopheme von der eigentlich philosophischen Entwicklung. In der Geschichte der Philosophie stellt er sich als Drehungspunkt die Denker vor, die die Forschung auf Menschen- und Wertwelten durchführen. Damit hebt er die kosmologische Periode von der anthropologischen hervor. Seine eigene Weltanschauung ist auf Philosophie der Werte und des Menschen orientiert. Die Geschichte der Philosophie stellt er sich als einen Entwicklungsprozeß vor, in dem jede Epoche mit eigenem Wert geschätzt werden soll, was er für den Weg der Objektivität hält.

Sergi Danelia starb im Jahre 1963.

SERGI DANELIA

Summary

The monography deals with the life and philosophic activities of prof. S. Danelia. The main results of his researches

in the history of Antique and New philosophy, as well as in the history of Russian literature are analysed.

The first works of S. Danelia were published at the beginning of our century. His scientific activities became especially productive after he had come to Tbilisi University. S. Danelia was the first historian of philosophy in the Soviet period. Fundamental works on the history of Antique and New philosophy were written by him. Of special interest are the followings: "The Antique Philosophy up to Socrate", "The Weltanschauung of Xenophane Colophonin", "The Atomistic Philosophy of Ancient Greece", "The Research method of the Ethic Theory of Helvetius", "The Philosophy of Socrate", "On the Philosophy of Griboedov", "The Life and Philosophic Activities of August Conte", and "The Essays on the History of Russian Literature of the XIX century".

S. Danelia divided the development of Antique philosophy into two periods: the first — cosmological, the main object of cognition of which was the Universe, the problems of the origin and regularity of the world development, and the second — anthropological, in which the man became the centre of philosophic meditations.

The basic principles of historical and philosophical researches proposed by prof. Danelia in his work "The Antique Philosophy up to Socrate" are analysed in the monography. S. Danelia stated the necessity of an unbiased approach to historical and philosophical systems, negated presentism and demanded to study historical and philosophical systems in the light of their own values and within the epoch in which they developed and were formulated.

The merits of prof. S. Danelia in the sphere of translation of antique authors are emphasized in the monography. Prof. S. Danelia was the first to translate into Georgian and to make commentary on the works of Aristotle: "Poetique", "On Commentary", "Categories", "Metaphisque", and others.

Out of the unpublished works of S. Danelia the monography "The life and Activities of Immanuel Kant" is of particular interest. It is the first trial to study Kant's philosophy in Georgian philosophical literature. On the base of critical analysis of all the interpretation existed S. Danelia gives his own, most original interpretation of Kant's theory. In this monography the scholar summarized his researches into New philosophy and retraced dialectical line of its development, the culmination of which, in his opinion, was the weltanschauung of Kant.

ደ ጋ ፍ ጋ ል ጠ ሰ

MS. COUTANT

Voici mes objections sur votre discours de l'esprit géorgien. Je vous écris en russe, parce que cette langue est pour moi plus familière que la langue française. Et puis, vous même, vous parlez assez bien la langue russe pour comprendre tout à fait facilement ce que j'ai écrit.

S. Danelia¹

Прочитав Вашу остроумную характеристику грузинского духа, я должен отметить, что в общем дух этот Вам симпатичен. Он Вам нравится, Вы видите в нем много, быть может, родных Вашему народу признаков.

Однако, симпатизируя своеобразию грузинского духа, Вы не совсем, по-моему, последовательны в его характеристике. Смотря на грузина сквозь призму француза, Вы, мне кажется, заняли позицию не вполне безукоризненную с точки зрения логической. А между тем точка зрения или предварительные убеждения, привносимые нами при рассмотрении какого-либо явления, влияют решающим образом на результат нашего наблюдения.

Для Вас грузин прежде всего un homme d'orient. Правда, Вы допускаете, что он одарен от природы незаурядными умственными способностями. Но это утверждение Ваше как-то остается на заднем плане и не находит развития в Вашем рассуждении. Несмотря на свою не вполне слабую умственную одаренность, грузин, по Вашему мнению, не знает сомнений; он наивен; он слишком доверчиво относится к фактам; он не умеет сопоставлять факты друг с другом и извлекать из этого сопоставления должные следствия с логической необходимостью; для него представление о частном затемняет собою идею целого. Словом, ум грузина

¹ Господин Кутан! Вот мои возражения на Вашу речь о характере грузинского духа, Я пишу Вам по-русски, так как этот язык мне более привычен, чем французский. И потом, Вы сами достаточно хорошо владеете русским языком, чтобы легко понять то, что я Вам пишу.

С. Дanelia.

мало чем отличается от незрелого ума детей. Но раз так, скажите, пожалуйста, в каком это смысле можно утверждать, что грузин одарен в интеллектуальном отношении? Как же иначе можно понимать интеллектуальную одаренность, если не как способность логического мышления, не как способность связывать разрозненные факты друг с другом, не как способность исправлять несовершенство наших внешних чувств при помощи рассуждения и сопоставления одних данных с другими данными? Вы утверждаете, что, воспринимая сложную концепцию, грузин перебегаёт от одной детали к другой с юношеским жаром, и в то же время Вы не считаете его неспособным понять сложную идею. Эта мысль Ваша совершенно мне недоступна. В самом деле, увлечение деталями и неспособность устремить свое внимание на то, что скрывается за внешней оболочкой этих деталей, разве это не есть непреодолимое препятствие для постижения сложной идеи? Одно из двух, или ум грузина слишком непостоянен, легко подвергается аффицированию извне — и в таком случае грузина нельзя назвать человеком, скрывающим в себе «блестящие умственные дарования», как это допускаете Вы. Или напротив, ум грузина достаточно силен для того, чтобы господствовать над повизной внешних впечатлений и направлять эти последние. И в том и в другом случае остается в силе общее положение: зависимость от внешних впечатлений — признак слабости умственной, способность же стоять над внешними впечатлениями и управлять ими — свойство сильного ума.

По-Вашему, грузин чужд логики и системы, ибо он чужд сомнения, которое ведет к логике и системе. Я не спорю сейчас с этим положением по существу. Я указываю только на его формальную несостоятельность с Вашей же точки зрения, которая допускает в грузине известную (даже значительную) долю ума...

По-моему, объективных данных, достаточных для того, чтобы приписать грузинскому уму те качества, которые приписываете ему Вы, пока не имеется. Национальный склад ума может быть охарактеризован только тогда, когда ум этот вполне исчерпал себя в процессе творчества, или, по крайней мере, проявил себя в достаточно полной мере, чтобы по пройденной линии судить о движущей силе, имманентной ему. Между тем, что мы можем сказать о грузинском уме? Ведь вся работа его в прошлом была направлена на то, чтобы защитить физическое существование нации от вторжения то азиатских полчищ, то европейских армий. Начиная с греческих аргонавтов, которые, под предлогом какого-то вымышленного барана Геллы, наводнили

Грузию, и кончая русскими солдатами все приходили к нам для войны и разрушения. Согласитесь, что при таких мало выгодных для чистой умственной культуры условиях грузинский ум не мог проявить себя в адекватной форме. Мы долго жили, это верно. Мы помним зарождение культуры человечества. Седой Гомер для грузинской истории только беспомощный ребенок, ибо история эта помнит времена еще более ранние: она помнит величайший подвиг, совершенный Прометеем во имя культуры... Но несмотря на такую продолжительную историю, все-таки у нас нет еще достаточного материала для того, чтобы судить об умственном складе грузинского народа. Не подумайте, что я не понимаю кажущейся шаткости и некоторой, тоже кажущейся, невыгодности для грузинского самолюбия защищаемой мною мысли. Но если Вы пожелаете вооружиться терпением, достаточным для того, чтобы дочитать до конца настоящее письмо, Вы поймете меня вполне.

Дело в том, что хотя об умственном складе народа и можно, принципиально говоря, судить по всей совокупности созданной этим народом культуры, но ввиду того, что культура вообще слишком сложна и трудно поддается классификации, в качестве мерил умственного развития народа и особенностей его мирозерцания берут главным образом частичные продукты ума — литературу и науку. Как могли бы мы судить о французском уме, если бы у нас не было такого сконцентрированного материала для суждения, как «Discours de la methode» или «Meditations methaphysiques» Рене Декарта? Как могли бы мы судить об особенностях немецкого ума, если бы Кант не написал своей «Kritik der reinen Vernunft»? Или что могли бы мы сказать об английском способе мышления, если бы не было у англичан ни Давида Юма, ни Дж. Ст. Милля?... А между тем ни англичане, ни немцы, ни французы не потеряли бы национальных особенностей своего ума, если бы ни Юм, ни Кант, ни Декарт никогда не появлялись на свет и тот, и другой, и третий не причина, а следствие национальных свойств мышления каждого из этих народов.

Вернемся к нашей проблеме. Грузия за все время своего существования, в силу целого ряда крайне неблагоприятно сложившихся условий, не имела возможности уделить должную долю своей национальной творческой энергии развитию искусства, литературы, науки. На основании чего же, будьте любезны сказать, станете Вы судить о национальном складе грузинского ума? Ведь у Вас нет достаточного материала для этого. Образцы культуры, являющиеся результатом грузинского национального творчества и выз-

данные необходимо защитить физическое существование народа (наши крепости, наш общественный строй, наш семейный уклад, наши обычаи, наши верования и пр., пр., пр.), — все это носит, без сомнения, следы грузинского ума, но ведь это так разбросано, что трудно поддается систематизации и, следовательно, не может служить основанием для правильного умозаключения...

Для того чтобы судить объективно о грузинском духе, нет материала не только у Вас, француза, но его нет вообще¹. Если и можно судить о грузинском духе, то исключительно лишь посредством субъективной антропоспекции: каков грузин?— Грузин таков, каким он себя чувствует; грузин таков, каким он хочет стать.

А знаете ли, каким грузин хочет стать?...

Это трудно сейчас сказать точно. Я не очень ошибусь, если скажу, что нет тех высот (какую бы область культуры ни взять, безразлично), которые грузин считал бы для себя недоступными.

Кончим. Вы симпатизируете грузинам. Это очевидно. И Вы, как француз, хотите видеть в них черты, свойственные французам. Но не находя в грузине положительных качеств французского ума (а этого найти никак невозможно, т. к. у нас не было пока ни своего Декарта, ни своего Лавуазье, ни величин, эквивалентных им по типу), Вы довольствуетесь тем, что благодушно приписываете ему черты Тартарена из Тараскона. К этому Вас побуждает, по-моему, и та мысль, что грузин-южанин, естественно, должен обладать свойственной тарасконцам экспансивностью. Симпатизируя грузинам, но не имея данных для того, чтобы окончательно отождествить их с французами, Вы делаете из грузина карикатуру француза. Мне кажется, вам следует изменить свою точку зрения. Грузин есть грузин: он не человек Востока, но и не француз, и не англичанин. У него есть свое лицо, которое ему история не давала возможности обнаружить. Но что это за лицо, разгадку этого вопроса мы должны искать у его пророков, поэтов, моралистов, словом, всех тех идеалистов, которые хотят создать грузинский облик, согласно с первоначальным образом, который они смутно чувствуют и который подсказывает им неизвестный, неопределимый, глубоко скрытый от внешнего взора национальный гений. Грузин есть то, чем его желает видеть самый глубокий и самый искренний из его идеалистов... Ну, а если мы станем на эту плоскость, перед нами откроется

¹ Вы понимаете, конечно, что я этим совершенно не утверждаю того, что грузинский дух есть *tabula rasa*.

такая высота и такая широта, что европейцу поневоле придется пожимать плечами и недоверчиво качать головой. Но когда дело касается нас самих, нашего будущего, нашей сущности, — мы недоступны для сомнений. Мы нестоимы в животворящей вере. По Вашему, это недостаток, по-моему, это великая сила. Мы хотим без оглядки, без оговорок, мы хотим сильно, страстно, и мы добьемся предмета нашего стремления, мы станем тем, чем мы хотим быть, т. к. в нас заложена почти совершенно неизрасходованная, громадная энергия желания, от которой в конце концов и зависят достижения. Многие из того, что здесь сказано, может показаться вследствие своей неясности противоречивым. Но я полагаю, что человек, размышлявший над вопросами духа, легко уловит подлинный смысл написанного, совершенно свободный, по-моему, от противоречий.

თბილისის უნივერსიტეტის მოამბე, № 1, 1 ნაკვეთი.
სიბრძნის მემკვიდრეობის ფაქულტეტი

(ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა)

1.

ქართული მეცნიერული აზრი კვლავ ამოძრავდა... ადრე ჩვენში, ღვივოდა მეცნიერული კულტურის ცეცხლი. შეიძლება, ეს ცეცხლი არ იყო იმ ზომაზედ ძლიერი, როგორც სხვა ქვეყნებში, მაგრამ მაინც ის საკმაოდ მაღალი იყო იმისათვის, რომ გაენათებინა ქართველი კაცის გონება და გაეცა პასუხი იმ კითხვებისათვის, რომელთაც წამოაყენებდა ხოლმე წინ ქართველი კაცის გული.

განთავისუფლდა თუ არა ქართველი ცარიზმის მორჩილებისაგან, პირველად ყოვლისა მან მიაპყრო ყურადღება მეცნიერების კერას. მან დააარსა უნივერსიტეტი, რომლის დანიშნულებას შეადგენს შეიტანოს ქართველ ერში სული ჭეშმარიტების ძიებისა მეცნიერული გზით. უნივერსიტეტი არის ქართველი ერის ლოგიკის მწვერთელი. ასეთი მწვერთელი ჩვენ დიდი ხანია გვაკლდა: უსაფუძვლოდ არ ღაპარაკობენ ჩვენზე უცხოელები, რომ ჩვენ უფრო დეკლარაციები გვიყვარს, ვიდრე ამ დეკლარაციების დასაბუთება. მტკიცება ჩვენთვის ჭერაც უცხო რამ არის. ჩვენ სილოგიზმს ნაკლების პატივისცემით ვეკიდებით, ვიდრე რომელიმე რიტორიულ ფიგურას. ლამაზი ჟესტი. მედიდური პოზა ხშირად ხიბლავს თანამედროვე ქართველს მეტის ძლიერებით, ვიდრე სადა და პრეტენზიებს მოკლებული ჭეშმარიტება.

ცხადია, რომ ჩვენთვის უადრესად საჭიროა ლოგიკის სკოლა, რომელმაც უნდა ჩაგვინერგოს ღრმა სიყვარული უამბიციო ჭეშმარიტებისადმი. ასეთი სკოლა არის ახლად დაარსებული უნივერსიტეტი, რომლის საქმიანობის ერთ-ერთი ნიშნუმი მე მსურს გავაცნო საზოგადოებას. ეს ნიშნუშია საუნივერსიტეტო ჟურნალი

¹ ჟურნ. განათლება, № 2. 1920 წ.

„უნივერსიტეტის მოამბე“, რომლის პირველი ნომერი ეხლასან გამოვიდა.

როდესაც გაეცნობით ამ ჟურნალში მოთავსებულ წერილებს, ამხნევთ ერთ რამეს. თანამედროვე ქართული მეცნიერული აზრი ცდილობს განაახლოს ჩვენი ქვეყნის ძველი მეცნიერული ტრადიციები და გააბას კავშირი მოძვეალ მეცნიერულ მუშაობასა და წარსულს შორის.

საყურადღებოა აგრეთვე ისიც, რომ ქართული მეცნიერული აზრი ზღის თავის კვლევა-ძიების საგნად ქართული ენის სტრუქტურას, საქართველოს ისტორიას, საზოგადოდ საქართველოს. ესეც ახალი მოვლენაა. საქართველო ჯერ არ გამზდარა სისტემატურად წარმოებული მეცნიერული კვლევის საგნად. ამის მიზეზი იყო, უმთავრესად, ქართული მეცნიერული აზრის სისუსტე ანუ უკეთ რომ ესტყვათ, მისი სრული უქონლობა წარსულში.

საზოგადოდ, თითოეული განვითარებული ერი თავის შინაარსის შესასწავლად თვითონ ქმნის საჭირო ძალებს. ინგლისი შესწავლილია უმთავრესად ინგლისელ მეცნიერთა საშუალებით, საფრანგეთი შესწავლილია ფრანგ მკვლევართა საშუალებით, გერმანია — გერმანელთა საშუალებით, აშნაირადვე საქართველოს შესწავლისათვის საჭიროა ქართველი მეცნიერები.

მართალია, ქართველი მეცნიერები უწინაც გვყავდა. მაგრამ ისინი გაფანტულნი იყვნენ რუსეთის სხვა და სხვა უნივერსიტეტებში და ითქვიფებოდნენ რუსთა უმრავლესობაში. ამნაირად, ქართული მეცნიერული აზრი, როგორც მთლიანი რამ, როგორც თავისი ინდივიდუალური სახის მატარებელი, XIX საუკ. არ არსებობდა. ვისლა უნდა ეკისრნა ასეთ პირობებში ჩვენი სინამდვილის მეცნიერული გამოკვლევა?

დღეს, ეხედავთ, პირობები შეცვლილია, და საქართველოს სინამდვილე გამზდარა ჩვენი მეცნიერების სისტემატური კვლევა-ძიების საგნად.

მესამე მხარესაც უნდა მიეჭკეს არა ნაკლები ყურადღება: დღეს ქართული მეცნიერული აზრი ჩვენ გვევლინება დასავლეთ ევროპის მეცნიერთა მიერ გამოიმუშავებულ კვლევა-ძიების იარაღით აღჭურვილი. ჩვენი ახალგაზრდა მეცნიერები დგანან ევროპის მეცნიერულ მეთოდების საფუძველზე. ეს ცხადდება თითოეული წერილის შინაარსისაგან. ბ. ნუტუბიძის წერილი შეიცავს ამ მოვლენის თეორიულ განმარტებასაც: როგორც დავინახავთ ქვევით, ბ. ნუტუბიძე იკვლევს თავის ნაშრომში შემეცნების შენობას.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რომ ყურნალში მოთავსებული წერილები სხვა და სხვა ავტორებს ეკუთვნიან, სხვა და სხვა ასლო მიზნებს ისააზვენ თავისთვის, მათში ბევრი რაჲ არის საერთო: ყველა გვეუბნება ქართულ მეცნიერულ ასროვნებაზე. თანდათან ეს თვისება, რომელსაც ჭერ კიდევ გარეგნული ხასიათი აქვს, გაღრმავდება და გართულებდა. დადგება დრო, როდესაც ქართული მეცნიერება შეიქმნება აღექვატური გამოხატულება ქართული ეროვნული სულისა.

2.

ყურნალში მოთავსებულია შემდეგი წერილები: 1. ა. ყიფშიძე — ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში. 2. შ. ნუცუბიძე — ბუნებისათვის ცნებისა. 3. კ. კეკელიძე — ნაწყეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა). 4. დ. უზნაძე — ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში. 5. ა. შანიძე — ნასახელარი ზმნები ქართულში. 6. ს. ავალიანი — ხიზანი. 7. ე. თაყაიშვილი — შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ.

მე მივაქცევ მკითხველის ყურადღებას ორ წერილს, ესენია — დ. უზნაძის — „ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“ და შ. ნუცუბიძის — „ბუნებისათვის ცნებისა“. ორივე წერილი ფილოსოფიურ დარგს ეკუთვნიან.

ბ. უზნაძე არკვევს თავის წერილში, როგორი იყო ლაიბნიცის თეორია *petites perceptions*-თა შესახებ ფსიქოლოგიური თეალსაზრისით. ის მოკლედ და სადად აგვიწერს ლაიბნიცის შეხედულებას ამ საგანზე. ორ მკვლევარს ვხვდებით. ბ. უზნაძის აზრით, ახალი ისტორიის დასაწყისში ფსიქიურ მოვლენათა გამოკვლევის საქმეში: ლოკს და ლაიბნიცს. როგორც პირველი, ისე მეორე ეძებს ფსიქიურ მოვლენათა ელემენტებს. მაგრამ შედეგები, რომელთაც აღწევნ ეს ორი მკვლევარი, განირჩევიან ურთიერთ შორის. ეს განსხვავება შედეგებისა აიხსნება იმით, რომ ლოკი იყო ემპირისტი, ლაიბნიცი კი რაციონალისტი: თუ ლოკისათვის, როგორც ემპირისტისათვის, არსებობს მხოლოდ ის, რაც ცნობიერების საგანია, ლაიბნიცისათვის, როგორც რაციონალისტისათვის, რომელსაც სწამს „*verités de raison*“, შეიძლება არსებობდეს რიც, რაც ცნობიერების გარეშეა.

ამისდა მიხედვით ლოკს შესაძლებლად მიაჩნია ეძიოს ფსიქიურ მოვლენათა ელემენტები მხოლოდ ცნობიერების ფარგლებში და არა მის გარეშე. ლაიბნიცისათვის კი ასეთი განსაზღვრულობა არ

არსებობს: ფსიქიური ელემენტები შეიძლება პრინციპიალურად ცნობიერების გარეშე იმყოფებოდნენ. ამნაირად ლაიბნიცი აღრმავებს ფსიქოლოგიურ ანალიზს.

ლაიბნიცი თავის შეხედულებებში ბევრად არის დამოკიდებული დეკარტისაგან. ამ უკანასკნელისათვის, როგორც დუალისტიკისათვის, არ არსებობდა საკითხი, როგორ წარმოსდგება ცნობიერება. მისი შეხედულებით, არსებობს განუყოფელი და არსებობს აზროვნება ანუ ცნობიერება და მათ შორის გარდუვალი უფსკრული.

ლაიბნიცი მიდის დეკარტზე უფრო შორს და სვამს საკითხს ცნობიერების წარმოშობის ან ქმნადობის შესახებ.

როგორ იქმნება ცნობიერება? ნივთიერს არ შეუძლია იქონიოს გავლენა სულიერზე (ამ დებულებას ლაიბნიცი ითვისებს დეკარტისაგან). მაგრამ ცნობიერი მაინც წარმოსდგება. ცხადია, რომ მისი მიზეზი უნდა იყოს რაღაც, რაც თავის თავად არ არის ცნობიერი.

რა არ არის ცნობიერი? ნივთიერი არ არის ცნობიერი, მაგრამ ჩვენ დავინახეთ, რომ ნივთიერი არ შეიძლება ჩავთვალოთ ცნობიერობის მიზეზად. მაშ, ყოფილა ნივთიერის გარდა კიდევ სხვა არა-ცნობიერი რამ; რომლისაგან უნდა წარმოსდგებოდეს ცნობიერი.

ეს არა-ნივთიერი, და მასთან არა-ცნობიერიც რომლისგან წარმოსდგება ცნობიერება, უნდა იყოს სულიერი რამ. ეს ცხადია: თუ რამე არ არის ნივთიერი, ის უნდა იყოს სულიერი, როგორც ამტკიცებდა დეკარტი. მაშ, სულიერი შეიცავს როგორც ცნობიერს, აგრეთვე არა-ცნობიერს, ისე როგორც არა-ცნობიერი შეიცავს ნივთიერს და არა-ნივთიერს. ამნაირად გადალახა ლაიბნიცმა დეკარტის ფილოსოფიით გამოწვეული პრობლემა სუბსტანციათა ურთიერთობის შესახებ: მან უკუაგდო დეკარტის განსაზღვრული სუბსტანციათა. სულიერი, მაგრამ არა-ცნობიერი შეადგენს საშუალო სფეროს არა-ცნობიერი ნივთიერის და ცნობიერი სულიერს შორის.

როგორია დამოკიდებულება არა-ცნობიერ სულიერისა ცნობიერისადმი? ცნობიერი შესდგება არა-ცნობიერისაგან, გვიპასუხებს ლაიბნიცი. მაშ, ცნობიერი ყოფილა რთული რამ, არა-ცნობიერი კი მარტივი ან ელემენტარული სულიერი ფენომენი.

ამრიგად სულიერი ფენომენები განირჩევიან თავის სირთულით. უმარტივეს და განუყოფელ ფენომენებს ლაიბნიცი უწოდებს სახელად „*petites perceptions*“ (მცირე განცდანი).

ჩვენ ვხედავთ, რომ ყოველი *petites perception* ყოფილა არა-ცნობიერი სულიერი მოვლენა. მაგრამ შეიძლება თუ არა ითქვას,

რომ ყოველი არაცნობიერი სულიერი მოვლენა არის „petite perception“? ბ. უზნაძის გადმოცემით, ლაიბნიცს გარკვეულად არც ერთხელ არ დაუსვამს ასეთი კითხვა, მაგრამ რამდენადაც სჩანს მისი თხზულებების სხვა და სხვა ადგილებიდან (ამ ადგილების დაპირისპირებაში ბ. უზნაძე იჩენს მკაფიო ანალიზურ ნიქს), შეიძლება ითქვას, რომ ლაიბნიცისათვის ყოველი არაცნობიერი ფსიქიური მოვლენა არის „petite perception“.

Petite perception გადადის ცნობიერებაში სხვა პერცეფციასთან შეერთებით. თავის მხრივ ცნობიერი მოვლენა ხდება არაცნობიერად, თუკი ის დაიშლება თავის ელემენტებად.

როგორია მექანიზმი მცირე პერცეფციათა შეერთებისა? ერთი პერცეფცია უერთდება მეორეს ყურადღების საშუალებით. თვით ყურადღების მიქცევა პერცეფციაზე დამყარებულია მის ინტენსივობაზე. ეს ინტენსივობა, ბ. უზნაძის შეხედულებით, არის ობიექტური მცირე განცდათა თვისება. ჩვენს ყურადღებას იპყრობს ის განცდა, რომელიც უფრო ძლიერია.

პერცეფციათა ინტენსივობის გაძლიერება გამოწვეულია მათი ურთიერთ შორის შეკავშირებით. ეს შეკავშირება კი ხდება ყურადღების და მეხსიერების საშუალებით. „სული მცირე პერცეფციათა დაუშრეტელ წყაროს შეიცავს და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას და მის ზედაპირზე შესაფერის პერცეფციებს იწვევს. ამის გამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება“, ამბობს ბ. უზნაძე.¹ „ყურადღება გაძლიერებულ განცდისაკენ მიიმართება, ხოლო ამ გაძლიერებას მეხსიერება ქმნის შესაძლებლად“, გვეუბნება ბ. უზნაძე ცოტა ქვევით².

ამნაირად უკვე გავიგეთ, როგორ იქმნება ცნობიერი მოვლენა. ჯერ-ჯერობით ლაპარაკი მხოლოდ შემეცნებაზე იყო. მაგრამ ლაიბნიცისათვის ნებაც და გრძნობაც გამოძლიანარეობენ petites perceptions-თა შეერთებიდან. მაშ petite perception არა მარტო შემეცნების, არამედ მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრების ელემენტი ყოფილა.

აი მოკლედ ბ. უზნაძის წერილის შინაარსი, რომელიც მარტივად და სადად გადმოგვცემს ლაიბნიცის ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს ნაწილს. საგანი, რომელსაც იკვლევს ბ. უზნაძე, ფრიალ ძნელია. ლაიბნიცს მოძღვრება petites perceptions-თა შესახებ. მეტადრე გაურკვეველი და ბნელია. როგორც ვიცი, თვით ლაიბნი-

1 იხ. თბილ. უნივერს. მოამბე № 1, 1 ნაკვეთი, გვ. 80.

2 ibid. გვ. 80.

ცაც კარგად გრძნობდა ამას. მისი მსოფლმხედველობის მეკლევარებაჲ საკმაოდ აღნიშნეს ეს ფაქტი.

ამისათვის სრულიად ბუნებრივია, თუ ბ. უზნაძის გამოკვლევას ლაიბნიცის *petites perceptions*-თა შესახებ შეუძლია ზოგ მუხლში უთანხმოების გამოწვევა — ამ უთანხმოებაზე ქვევით გვექნება ლაპარაკი.

ბ. უზნაძის შრომის მიზანია გადმოგვცეს ლაიბნიცის შეხედულება იმის შესახებ, თუ როგორ იქმნება ცნობიერება არაცნობიერ ელემენტებისაგან. მაგრამ ეს საგანი, ჩემი აზრით, არ არის სავსებით გაშუქებული ბ. უზნაძის წერილში. ამის მიზეზი უმთავრესად თვით ლაიბნიცის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ. გავიხსენოთ მისი ცხოვრების მთავარი დამახასიათებელი მიმართულება, რომელიც გამოისატებოდა სხვა და სხვა წინააღმდეგობათა შერიგებაში. ლაიბნიცს მუდამ შემრიგებლის პოზიცია ეჭირა: ის არიგებდა სარწმუნოებას და მეცნიერებას, ტელეოლოგიას და მექანიკურ მსოფლმხედველობას. დემოკრიტეს და არისტოტელეს. ეს შემრიგებლის როლი იმ ზომამდე შეეფერებოდა ლაიბნიცის ბუნებას, რომ პოლიტიკაშიც ის ხშირად გამოდიოდა, როგორც სხვა და სხვა პარტიათა შემრიგებელი.

ვინაიდან მოწინააღმდეგე მსოფლმხედველობათა შერიგება არც ისე ადვილია, თვით შემრიგებლის პოზიცია ხშირად გაურკვეველ და ბუნდოვან საფუძველს ემყარება: ამ საფუძვლის საფუძვლით გარკვევა ბოლოს და ბოლოს აიძულებს შემრიგებელს გადაჭრით მიემხროს ერთ ერთს იმ მოწინააღმდეგეთაგანს, რომელთა შერიგება მას უწინ განზრახული ჰქონდა. ლაიბნიცის მოძღვრებაში სწორედ მისი თეორია მცირე პერცეფციათა შესახებ შეადგენს ასეთ ბუნდოვანებას¹. თუ ჩვენ მოვინდომეთ ამ მუხლის გარკვევა საფუძვლით, ლოგიკური თანდათანობის დაცვით, ჩვენ იძულებული ვიქნებით ჩამოვაცილოთ ლაიბნიცს მისი შემრიგებლის როლი და გადავრიცხოთ ის მოწინააღმდეგეთა ერთ-ერთ ბანაკში.

თუ რომელ ბანაკში, ამ საკითხს არკვევს შემდეგი ისტორია, რომელსაც დიდი ანგარიში უნდა გაუწიოს ინტერპრეტატორმა. ამ უკანასკნელის განკარგულებაში იმყოფება შეხედულებათა ისტორიული ფილიაცია, რომლის მიხედვით უნდა გაისინჯოს გამოკვლევის ობიექტი. სხვა მეთოდი ეგზეგეზისა არც კი არსებობს. ამ მეთოდით კი ბ. უზნაძე უფრო ნაკლებად სარგებლობს თავის წერილში, ვიდრე ეს საჭირო იყო: შეიძლება ის შებოჭილი იყო წერილის გარეგანი ფარგლებით.

¹ ამას თვით ბ. უზნაძე რამდენიმეჯერ აღნიშნავს. იხ. იხ. გვ. 84.

ყოველი მოაზროვნის შეხედულება. განსაკუთრებით კი ლაიბნი-
ცისა, რომელიც მუდამ გართული იყო პოლიტიკურ საქმეებში და
აგრეთვე სხვა და სხვა დარგის მეცნიერულ საკითხებში და არ ჰონ-
და საშუალება ღინჯი მოფიქრებით ბოლომდის მიეყვანა თავისი ფი-
ლოსოფიური აზრები. — თანდათან ეს ხდებოდა ფორმაში ჩამდენი-
მე წლის განმავლობაში. პირველი სახე შეხედულებებს ლაიბნიცმა
ზოგადად მოუხაზა 1685 წელს. (*Discours de la métaphysique*),
ხოლო უკანასკნელი მისი დამთავრებული ნაწარმოები „მონადო-
ლოგია“ დაიწერა 1714 წელს. ამნაირად ლაიბნიცის მსოფლმხედვე-
ლობა ვითარდებოდა სულ უკანასკნელი 29 წლის განმავლობაში,
თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმას, რომ ლაიბნიცი, თავისი გან-
ცხადებით, უკვე ხუთმეტი წლისას ღრმად იყო დაფიქრებული,
ვის მიმზრობოდა, დემოკრიტეს თუ არისტოტელეს. ასეთი პერიო-
დის განმავლობაში ძნელია აზრთა იგივეობის დაცვა.

ერთ დროს რომელიმე კონტექსტში მოაზროვნეს შეუძლია გამო-
თქვას ერთი რამ, მეორე დროს კი სხვა კონტექსტში — სრულიად
წინააღმდეგი. რომელია ამ ორ მოწინააღმდეგე აზრიდან ფილოსო-
ფოსის ნამდვილი შეხედულება და რომელია შემთხვევითი, აი ეს
უნდა გაარკვიოს ინტერპრეტაციამ ისტორიული პერსპექტივის სა-
შუალებით.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ბ. უზნაძე ამნაირად ახასიათებს ლაიბნი-
ცის თეორიას: მცირე პერცეფციის არსებითი ნიშანი მის სიმცირე-
ში შედგება. მცირე პერცეფცია ძლიერდება ან ცნობიერდება ყუ-
რადღების საშუალებით. ყურადღებას კი იწვევს ძლიერი მცირე
პერცეფცია.

ლაიბნიცის შეხედულება რომ ისეთი იყოს, როგორც გადმოვე-
ცემს ბ. უზნაძე, მას ჩადენილი ექნებოდა ლოგიკური შეცდომა
circulus vitiosus.

დავაკვირდეთ ამას უკეთესად, ნუთუ მართლაც შეუძლებელია
ლაიბნიცის შეხედულების გადმოცემა შინაგანი მთლიანობის დაც-
ვით. ბ. უზნაძეს მოყავს სხვა და სხვა ადგილი ლაიბნიცის თხზუ-
ლებებიდან თავის შეხედულების დასაშტკიცებლად. ამ ადგილები-
დან ბ. უზნაძე იმ დასკვნას აკეთებს, რომ ლაიბნიცის მცირე პერცე-
ფცია ქვანტიტატივურ და ქვალიტატურ რაობას წარმოადგენს, რომ
ერთი მცირე პერცეფცია განსხვავდება მეორისაგან, როგორც თავი-
სი ინტენსივობით, აგრეთვე თავისი თვისებებით. მცირე პერცეფ-
ცია იპყრობს ჩვენს ყურადღებას თავის სიძლიერით, ამბობს. ბ.
უზნაძე, რაც შეეხება მათ თვისებებს, რომ ამათში მცირე პერცეფ-
ციები განსხვავდებიან ურთიერთ შორის. ესეც ლაიბნიცს „ნათლად

აქვს შეგნებული“, ამტკიცებს ბ. უზნაძე¹. *petites perceptions*-თა შორის ერთგვარი თანდაყოლილი ნათესაობა, ერთგვარი ქიმიური აფინიტეტისებური დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს². და ეს არის მიზეზი, ყურადღების გამომწვევი და მცირე პერცეფციათა დამაკავშირებელი — ასე ავითარებს ბ. უზნაძე ლაიბნიცის თეორიას მცირე პერცეფციათა შესახებ.

ასეთი შეხედულება ლაიბნიცის თეორიაზე, მე ვფიქრობ, მოკლებულია მტკიცე საფუძველს. მე შეცდომად თუ არა ყოველ შემთხვევაში ცალმხრივად ვთვლი მცირე პერცეფციის იმ დახასიათებას, რომელსაც იძლევა ბ. უზნაძე. ჩემი აზრით, სწორედ აქედან იწყება ის გაურკვევლობა ცნობიერების წარმოშობის ახსნაში, რომელიც ემჩნევა ბ. უზნაძის გადმოცემას ლაიბნიცის თეორიის შესახებ.

ბ. უზნაძემ მშვენივრად დაიწყო თავის წერილი ლაიბნიცის საზოგადო მსოფლმხედველობის დახასიათებიდან, მაგრამ მან ამ შემთხვევისათვის უმნიშვნელო მხარეს (რაციონალიზმს) მიაქცია ყურადღება: და ამის გამო თავისი შესავალი ვერ გამოიყენა წერილის მთავარ ნაწილში.

უფრო შესანიშნავია ჩვენი საგნის გამოსაკვლევად მეორე მხარე ლაიბნიცის მსოფლმხედველობისა; ეს არის მისი იდეალიზმი, რომელიც, რათქმაუნდა, დაკავშირებულია რაციონალიზმთან.

ლაიბნიცი მომხრეა იდეალისტური მსოფლმხედველობისა და ეს აჩენს კვალს მის ფსიქოლოგიურ შეხედულებებსაც, სწორედ ამაშია ის განსხვავება, რომელიც არსებობს ლაიბნიცსა და ასოციაციონისტებს შორის. ასოციაციონისტები, რომელნიც იცავენ სუბიექტის პასივობას ფსიქიურ მოვლენებში, იღვწენ იმ თვალსაზრისზე, რომ ჩვენი ყურადღება და მასთან ერთად მთელი ჩვენი სულიერი ცხოვრება დამოკიდებულია შეგარძნებათა თავისუფალ თამაშზე. როგორია ჩემი სულიერი მდგომარეობა, ეს განისაზღვრება, იმით, თუ როგორი ხასიათის გრძნობანი თამაშობენ იმ ცარიელ სივრცეში, რომელსაც, ასოციაციონისტების შეხედულებით, ადამიანის „მე“ წარმოადგენს. თვით „მე“, თვით სუბიექტი არავითარ აქტიუბას არ იჩენს თავის სულიერ ცხოვრებაში, რომელიც ამნაირად არის მხოლოდ თანხა შეგარძნებათა („პერცეფციების კონა“, იტყვლია იუმეი) და გარეშე ამ უკანასკნელთა არაფერია. ასეთია დაახლოებით მექანიკური და ატომისტური შეხედულება სულიერ აგებუ-

¹ გვ. 81.

² გვ. 83.

ლებზე, რომელსაც იცავდა, მაგალითად, იუმი. იუმი ამ შემთხვევაში, მხოლოდ განაგრძობდა უკვე ლოკის მიერ დასახულ თეორიას სულიერ ცხოვრების შესახებ.

ლაიბნიცმა კი, როგორც ვიცით, განაფითარა თავის შეხედულება ლოკის ოპოზიციისაში. ამნაირად მისი გზა სრულიად ეწინააღმდეგება იუმის გზას. მისი მთავარი ნაწარმოები „Essais nouveaux sur l'entendement humain“ არის პასუხი ლოკის თხზულებაზე ადამიანის გონების შესახებ. თუ ლოკი ამტკიცებდა, რომ გონებაში არაფერია ისეთი, რაც წინასწარ არ განგვიცდია გრძნობით. ლაიბნიცმა დაუმატა ამას მხოლოდ სამი სიტყვა: „გარეშე თვით გონებისა“ და ძირფესვიანად შეცვალა სულიერი ცხოვრების მექანიკური შემეცნება.

ლაიბნიცისათვის „მე“ არის სუბიექტი განცდისა. ის არის რეალობა, მოხდა, მოცემული ყოველივე განცდის წინ. მისი ნებიდან დამოკიდებულია ის, რომელ განცდას მიექცეს ყურადღება. განცდათა სხვაობა აქ არაფერ შუაშია. ეს სხვაობა მხოლოდ შედეგია, და არა მიზეზი ყურადღებისა.

თავის თავად მცირე პერცეფცია („შეგრძნება“, იტყოდა კანტი), როგორც მასალა ცნობიერებისა („შემეცნებისა“, იტყოდა კანტი) მოკლებულია ყოველგვარ ქვალიტატიურს (მაშასადამე, ქვანტიტატურსაც) განსხვავებას. თითოეული მცირე პერცეფცია უდრის ყოველმხრივ მეორე მცირე პერცეფციას. მათ შორის არ არის არავითარი განსხვავება. განსხვავება იბადება მხოლოდ ცნობიერებაში, სადაც მცირე განცდა შედის ყურადღების საშუალებით.

პერცეფცია პასივი რამ არის. აქტივობა ეკუთვნის მხოლოდ მონადას, რომლისათვის პერცეფციები მხოლოდ მასალას წარმოადგენენ, მასალას, მის მიერვე შექმნილს.

თუ პერცეფციები განირჩევიან ურთიერთ შორის, ეს ხდება მხოლოდ მონადის წყალობით, რომელმაც მოისურვა მათი წინ წამოყენება და მათთვის თვისებების მინიჭება. რად მოისურვა. ეს სხვა საკითხია, რომელსაც აგრეთვე იცნობს ლაიბნიცი (harmonia praestabilita) და რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენ არ გვეხება. ჩვენ აქ გვინტერესებს ის, რომ ლაიბნიცის მსოფლმხედველობის ძირითად დებულებიდან გამომდინარეობს პერცეფციათა სიძლიერის დამოკიდებულება ყურადღებიდან და არა ყურადღების დამოკიდებულება პერცეფციათა სიძლიერიდან.

სწორედ ამაშია მთელი თავისებურება ლაიბნიცის ფსიქოლოგიისა, რომელიც ებრძვის მექანიკურ მსოფლმხედველობის ცალმხრივობას და ცდილობს დაიცვას ორგანული მსოფლმხედველობა

(ლესკის ტერმინოლოგია რომ ვიხმაროთ), რომლის აზრით ნაწილი უნდა აიხსნას მთელით და არა მთელი ნაწილით.

რომ ასეთია ლაიბნიცის ნამდვილი შესედულება, ამას გვიმტკიცებს ფილოსოფიის ისტორია ლაიბნიცის შემდეგ: კანტი, ფიქტე, პერბარტი, ვინდელბანდი, ლოცე და ამ უკანასკნელის გავლენის ქვეშ მყოფი რუსი ფილოსოფოსი ლევ ლოპატინი, რომლის მნიშვნელობა ჯერ საკმაოდ არ არის დაფასებული, ავითარებენ თავის გამოკვლევებში ლაიბნიცის მიერ ზოგადად მოხაზულ თეორიას.

ამნაირად მე ვფიქრობ, სადავოა ლაიბნიცის მიგაწეროთ ასეთი აზრები, თითქო „უურადლება ამა თუ იმ საგანზე განცდის ინტენსივობაზეა დამყარებული“, ¹ ან რომ მცირე განცდათა შორის უფროსი ქვალიტატიური განსხვავება, ² რომ მცირე პერცეფციებს ახასიათებს „თანდაყოლილი ნათესაობა, ერთგვარი ქიმიური აფინიტეტისებური დამოკიდებულება“. ³ ეს უკანასკნელი აზრი მისაღებაა მაშინ, როდესაც იმ შემთხვევაში, აუ წინასწარ გათვალისწინებული გვექნება, რომ ამ დამოკიდებულებას ქმნის თვით მონადა, ქმნის საცვებით თავის აქტივობით. რაც შეეხება პირველ და მეორე დებულებას, ისინი, როგორც დავინახეთ, შემცდარადაც უნდა ჩავთვალოთ, ვინაიდან მთელი სულიერი ცხოვრება მონადისა არის მისი თვითმოქმედების შედეგი; ეს თვითმოქმედება კი ეყრდნობა თავის შინაგან წესს, რომელიც შეადგენს პერცეფციათა ურთიერთობის priusquam-ს. პერცეფცია თავისთავად უსახოა; ის სახიერდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ის შეერთებული იქნება სხვა პერცეფციასთან. მხოლოდ ეს შეერთება, რომელიც ქმნის ერთი პერცეფციის ურთიერთობას (relatio) მეორესთან, შედარების საშუალებით ანიჭებს მას სახეს. ასე უნდა წარმოვიდგინოთ ლაიბნიცის თეორია, რომელიც იცნობდა სპინოზიზმის დებულებას „omnis determinatio est negatio“ და განსახიერების ან ქვალიტატივობის მიზეზად თვლიდა მხოლოდ ურთიერთობას (principium individuationis). შემდეგმა ფსიქოლოგებმა საკმაოდ გააღრმავეს და განავითარეს ეს შესედულება პერცეფციათა უსახეობის შესახებ (იხ. მაგალითად სპენსერის ან ბენის ფსიქოლოგიური განსაზღვრა გარეგნობისა), და ჩემი აზრით აქ დავაც შეუძლებელია. იმაზედ, წარმოადგენდა თუ არა ლაიბნიცისათვის მცირე პერცეფცია ქვანტიტატიურ და მით უმეტესად ქვალიტატიურ რაობას.

¹ უნივ. მოამბე გვ. 7:

² ib. გვ. 81.

³ ib. გვ. 83.

რა აერთებს ერთ პერცეფციას მეორესთან? რა თქმა უნდა, მონადა, რადგანაც ის ქმნის მთელ თავის შინაარსს. ეს შეერთება ხდება ყურადღების საშუალებით. ამნაირად ყურადღების მიპყრობა უსწრებს პერცეფციას შეერთებას, მათ გაძლიერებას და გაცნობიერებას და სრულიად არ არის შედეგი ამ გაძლიერებისა.

თუ ზემო აღნიშნული ადგილები ბ. უზნაძის წერილში შესწორდა ან ყოველ შემთხვევაში შეივსო და ამის და მიხედვით მოწერილი წერილაც შეიცვალა, მაშინ ლაიბნიცის თეორია წარმოგვიდგება ლოგიკური მთლიანობით და სრულიად ნათლად.

შეიძლება ეს მთლიანობა და თეორიის სინათლე არ შეეფერებოდეს ისტორიულ ლაიბნიცს, რომელიც არ იცნობდა კანტის მოძღვრებას კატეგორიალურ სინთეზზე. მაგრამ ეს არაფერს ამტკიცებს: ყოველ შემთხვევაში შეუძლებელია ინტერპრეტაციანი ლაიბნიცის ისეთი რამე მიეწეროს, რაც ამჟამად ეწინააღმდეგება მთელ მის მსოფლმხედველობას.

ზოგი წერილმანიც მოვიხსენიოთ. რაციონალიზმის და ემპირიზმის დაპირისპირება, რომლითაც ბ. უზნაძე იწყებს თავის წერილს, არ არის ჩემი აზრით სავსებით ნათელი. რაციონალიზმს და ემპირიზმს შორის განსხვავება, ეს მეთოდოლოგიური განსხვავება როდია, როგორც გვაძლევს ბ. უზნაძე საბუთს ვიფიქროთ, ეს განსხვავება გნოსეოლოგიურია.

ამნაირად ლოკის და ლაიბნიცის ფსიქოლოგიური თეორიის განსხვავება იმით კი არ აიხსნება, რომ ლოკი ერთი მეთოდით სარგებლობდა, ლაიბნიცი კი მეორით. ასე რომ ყოფილყო შეუძლებელი იქნებოდა ის დებულება, რომელსაც გამოსთქვამს თვით ბ. უზნაძე, რომ „მომავალი ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება ლაიბნიცის გზასაც უნდა გაყოლოდა და ლოკისასაც“¹.

სადაოდ მიმაჩნია მე აგრეთვე ის აზრი, რომ „ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა. არ არსებობდა იმიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულიერსა და ცნობიერს შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული“.² არც დებულება, არც მისი ახსნა არ არის სწორი, ჩემი აზრით.

დეკარტი სვამს საკითხს ცნობიერების (ისე როგორც სულიერის) გენეზისის შესახებ და კიდევ სწყევტს ამ საკითხს ღვთის არსებობის ანთროპოლოგიურ დამტკიცებაში.

რაც შეეხება იმ აზრს, თითქოს დეკარტისათვის არ არსებობდა

¹ უნ. მოამბე, გვ. 69.

² ib. გვ. 70.

საკითხი ცნობიერების გენეზისის შესახებ, სწორედ იმ მიზეზის გამო, რომ მისთვის ცნობიერს და სულიერს შორის იყო იგივეობა, ესეც სადავოა რომ ის სწორი იყოს, საკიროა კემშარიტად ჩავთვალოთ ზოგადი დებულება, რომ საკითხი სულიერის გენეზისის შესახებ შეუძლებელია. ამ უკანასკნელ დებულებას კი ბ. უზნაძე არ დაეთანხმება, რა თქმა უნდა (ვინაიდან ისტორია გვიჩვენებს მრავალ ემპირიულ ფორმებს ამ საკითხის). მაშ, არ უნდა იყოს სწორი ის ახსნაც, რომელსაც იძლევა ბ. უზნაძე, თუ რა მიზეზის გამო არ არსებობდა დეკარტისათვის საკითხი ცნობიერების გენეზისის შესახებ.

შეიძლება ბ. უზნაძეს მხედველობაში ჰქონდა ის აზრი, რომ არ არსებობს ფსიქოლოგიური საკითხი სულიერის გენეზისის შესახებ, ვინაიდან ასეთი საკითხი სცილდება ფსიქოლოგიის საზღვრებს. ეს სხვა საქმეა. მაგრამ მაშინ თვით ბ. უზნაძემ სიტყვა „გენეზისი“ უნდა იხმაროს სწორედ ასეთ ვიწრო (ფსიქოლოგიური) მნიშვნელობით შემდეგშია, აი მაგალითად იმ დროსაც, როდესაც ის ლაპარაკობს ლაიბნიცის თეორიაზე.

ამ უკანასკნელ შემთხვევაში კი ბ. უზნაძე ხმარობს სიტყვა „გენეზისის“ სწორედ მეტაფიზიკურ და არა ფსიქოლოგიური მნიშვნელობით. ეს ცხადდება იქიდან რომ ლაიბნიცისათვის, ისე როგორც დეკარტისათვის, ცნობიერების გენეზისი არ-ს მეტაფიზიკის საგანი. აქას თვით ბ. უზნაძე აღნიშნავს რამოდენიმეჯერ. მიუხედავად ამისა ბ. უზნაძის წერილს საგანს შეადგენს ლაიბნიცის თეორიის გამოკვლევა ცნობიერების გენეზისის შესახებ. ცხადია, რომ ამ შემთხვევაში თვით ავტორის მიერ სიტყვა გენეზისი აღებულია მისი მეტაფიზიკური მნიშვნელობით. აქ სიტყვებზედ კი არ არის დავა, არამედ უფრო ღრმა რამეზედ.

ამით დავამთავროთ ბ. უზნაძის საინტერესო წერილის განხილვა და გადავიდეთ ბ. შ. ნუცუბიძის არა ნაკლებად საინტერესო ნაშრომის გარჩევაზედ.

ს. დანელია

ჩემი წერილის განმარტებისათვის¹

„განათლების“ ა. წ. № 2-ში მოთავსებულია სხვათა შორის ბატონ ს. დანელიას ბიბლიოგრაფიული შენიშვნა, რომელიც „თბილი-

¹ ეურ. განათლება, № 5. 1920 წ.

სის უნვერსიტეტის მოამბეში“ გამოქვეყნებულს ჩემს წერილს („ლაიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“) ეხება. ჩემის აზრით, ბ. დანელიას შენიშვნა ერთგვარს გაუგებრობაზეა აგებული; ეს არის მიზეზი, რომ იძულებულად ვგრძნობ თავს ბიბლიოგრაფიის ავტორის მოსაზრებებს ორიოდ სიტყვით მაინც შევებო.

ბ. დანელიას მსჯელობის გეგმა ასეთია: იგი მოკლედ ახასიათებს ჩემი წერილის შინაარსს და შემდეგ ცდილობს, ჩემი ინტერპრეტაცია petites perceptions-ისა ლ ა ი ბ ნ ი ც ი ს მსოფლმხედველობის ზოგად მოხაზულობას დაუპირისპიროს და ამ გზით მისი მცდარობა ნათელჰყოს.

ასეთი გეგმის განხორციელება იმთავითვე ორს რასმე ავალებს ავტორს: ა. ჩემი წერილის დედაზრის გაგებას და ბ. ლაიბნიცის სისტემის შესახებ მკაფიოსა და ნათელ წარმოდგენას.

სამწუხაროდ, ბ. დანელიას წერილში არც ერთი აღნიშნული პირობა არ არის დაკმაყოფილებული.

1. ჩემი წერილის მიზანია, ბ. დანელიას სიტყვით, „გადმოგვეცეს ლაიბნიცის შეხედულება იმის შესახებ, თუ როგორ იქმნება ცნობიერება არა ცნობიერ ელემენტებისაგან“ (განათლება, 2, გვ. 41.). ნამდვილად კი ჩემი წერილის მიზანი სულ სხვაა, და მას შორს ძებნა არ სჭირია: იგი თვით მისს სათაურშია აღნიშნული; „ლაიბნიცის petites perceptions-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში“, ე. ი. როგორია ბუნება petites perceptions-ისა და რა ადგილი უნდა დაეთმოს მას ფსიქოლოგიაში. თავის თავად იგულისხმება, რომ ჩემი ინტერპრეტაცია petites perceptions-ის ბუნებისა არაეისტვის არ იქნებოდა მისაღები, თუ რომ არ აღმოჩნდებოდა, რომ ლაიბნიცის ცნობილს აპერცეფციის თეორიას იგი არა თუ არ ეწინააღმდეგება, არამედ განსაკუთრებული სიცხადით ეგუება და მტკიცე საფუძველს აძლევს მას. ეს არის მიზეზი, რომ ჩემს წერილში ცნობიერების გენეზისის პრობლემაც უნდა ყოფილიყო, და არის კიდევ განხილული, მაგრამ განხილული მხოლოდ განსაზღვრულის მიზნით და ამიტომ განსაზღვრულის თვალსაზრისითაც. ცხადია, იგი მიზანი კი არ არის; იგი უფრო საშუალებაა, რომელიც ჩემს მთავარ მიზანს ემსახურება. ბ. დანელიას კი განსაკუთრებული ყურადღება სწორედ ამისათვის მიუძღურა, და ალბათ ამიტომ ჩემი წერილის მიზანი სრულიად გამოჰპარია.

უნდა ვიფიქროთ, რომ სწორედ ეს გარემოებაა იმის მიზეზი, რომ ჩემი შრომის შინაარსის მთავარი მომენტებიც თითქმის სავსე-

ბით გაუგებარი დარჩენილა მისთვის. ჩემი წერილის რეზიუმე, პ. ღანელიას გადმოცემით. ასეთია: „მცირე პერცეფციის არსებითი ნიშანი მის სიმცირეში შესდგება. მცირე პერცეფცია ძლიერდება ან ცნობიერდება ყურადღების საშუალებით. ყურადღებას კი იწვევს ძლიერი მცირე პერცეფცია“ (გან. № 2, გვ. 42. კურსივი ჩემია). მე არ შევეხები ამ რეზიუმეს რედაქციას — მის მსრივ: ჩემთვის ამჟამად მართო მისი არსებითი მხარეა საინტერესო. გამოდის, თითქმის ჩემი გაგებით: 1. მცირე პერცეფციის ნიშანდობლივი თვისება მის სიმცირეში მდგომარეობდეს; 2. მცირე პერცეფციის სიძლიერეს ყურადღება ქმნიდეს და 3. ყურადღებას „ძლიერ მცირე პერცეფცია“ იწვევდეს. მაგრამ ვინ ვერ დაინახავს, რომ სამი დებულებიდან თითოეული წინამსრბოლი თავის თანამდევარს არსებითად ეწინააღმდეგება; ვინ ვერ შენიშნავს ამ ლოგიკურ უაზრობას, რომლის ნიშნადაც ამ სამი დებულების ჩათვლა შეიძლება. ამას ბ. დანელიაც ხედავს: ეს არის მიზეზი, რომ იგი ჩემი წერილის დედააზრს არ იზიარებს და ახალი ინტერპრეტაციის ძიებას ჰკიდებს ხელს.

საქმე ის არის, რომ ჩემი წერილის *raison d'être*-ი სწორედ ამ წინააღმდეგობათა შერიგებაში მდგომარეობს. მე ვხედავდი. რომ ლაიბნიცის შეხედულება აუცილებლად ამგვარი *circulus vitriosus*-ის სახეს მიიღებდა, სანამ მისი *petites perceptions*-ის ნამდვილი ბუნება არ იქნებოდა ნათელყოფილი. ჩემი ცდა იმაში გამოიხატებოდა, რომ გააერკვია *petites perceptions*-ის თავისებური ელემენტური ბუნება და ამ სახით ლაიბნიცის თეორია *circulus vitriosus*-ის ხიფათისაგან, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გამენთავისუფლებია. ბ. დანელიას სასახელოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მას ნათლად უგრძნია, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო საკითხი დაყენებული. მაგრამ სამწუხაროდ ჩემი საკითხის დაყენება მას ჩემი შრომის შინაარსად ჩაუთვლია და ამიტომაც მთელი ჩემი ცდა მისთვის შეუმჩნეველი დარჩენილა.

მართლაც და როგორ ხსნის ჩემი წერილი აღნიშნულ სიძნელეს. ლაიბნიცისა და მისი ინტერპრეტატორების სიტყვით მცირე პერცეფციის არსებითი ნიშანი მის სიმცირეში მდგომარეობს. ს. დანელიას აზრით, მეც ამას უნდა ვაღიარებდე, ნამდვილად კი ჩემი შრომის თითქმის სამი გვერდი (იხ. გვ. 76-78), ე. ი. მისი ერთ-მეექვსედი ამ შეხედულების წინააღმდეგ არის მიმართული, და ბოლოს ასე დაასკვნის: შეუძლებელია *petite perception*-ი ინტენსივობით ერთეულად ჩაითვალოსო (გვ. 79). ცხადია,

ბ. დანელიას სრულწილად დავიწყებია. თუ მთელი წერილის შინაარსს არ მივღებთ მსხედველობაში, ეს სამი გვერდი მაინც: როდესაც იგი ამბობს: „ეს ინტენსივობა ბ. უზნაძის შეხედულებით, არის ობიექტური მცირე განცდათა თვისება“-ო (გვ. 70), არა, ეს ჩემი აზრით კი არ არის ასე, არამედ, სხვათა შორის, პარტმანისა და კ. ფიშერის აზრით, რომელთა შეხედულების დარღვევასაც მე სწორედ შემოადინეშულს სამ გვერდზე ვცდილობდი.

ჩემი წერილის რეზიუმეს მეორე დებულება, როგორც ვიცი ბ. დანელიას გადმოცემით, ასეთია: „მცირე პერცეფცია ძლიერდება ან ცნობიერდება ყურადღების საშუალებით“ (გვ. 42.). მაგრამ არც ეს არის ჩემი აზრი, პირიქით; ეს თვითონ ბ. დანელიას აზრია: განა ბ. დანელია არ ამბობს: ყურადღების მიპყრობა უსწრებს... პერცეფციითა გაძლიერებას და გაცნობიერებას“-ო! (გვ. 46). ჩემი ნამდვილი შეხედულება კი სულ სხვაგვარია: მე არასოდეს არ ვიტყვოდი, ყურადღების მიპყრობა პერცეფციითა გაცნობიერებას უსწრებს წინ-თქო, რადგანაც ლაიბნიცს არაფრით არ დაუშსახურებია, იგი ასეთს გულუბრყვილო ფსიქოლოგად ჩაგვეთვალა. არა, ჩემის აზრით, საკმე ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ყოველი ცნობიერი წარმოდგენა იმ არაცნობიერ ფსიქიურ ელემენტთაგან წარმოიშვის, რომელნიც აქტუალური შთაბეჭდილების გამო იღვიძებენ და ამ უკანასკნელთან ერთად მთლიანს ასოციაციურ კავშირს ჰქმნიან (უნ. მოამ. გვ. 81).

მესამე ჩემი დებულება, ბ. დანელიას აზრით, ასეთია: „ყურადღებას კი იწვევს ძლიერი მცირე პერცეფცია“-ო, ძ ლ ი ე რ ი მ ც ი რ ე პ ე რ ც ე ფ ც ი ა, ჩემი წერილის მიხედვით, სრულს nonsens-ად უნდა ჩაითვალოს. აკი ვამბობდი აღნიშნულს სამს გვერდზე, რომ მცირე განცდათა ინტენსივობითი ერთეულებად აღიარება. შეცდომად უნდა იქმნეს მიჩნეული-მეთქი! მაგრამ ამასაც რომ თავი დავანებოთ და „ძლიერი მცირე პერცეფციის“ ადგილას ეს ვიგულისხმოთ, რაც ჩემის აზრით, უთუოდ უნდა იგულისხმებოდეს, სახელდობრ ელემენტარულ სულიერ მოვლენათა (მცირე პერცეფციითა) კომპლექსი, სულ ერთია, ჩემი ნამდვილი აზრი არც მაშინ იქნება სინამდვილით გადმოცემული, თუ კი ყურადღებას იმ იდუმალ ძალად წარმოვიდგენთ, რომელიც თავის ნებაზე, ან თუნდ სხვის ნებაზეც ხან აქეთ მოიმართება, ხან იქეთ, როგორც ეს ბ. დანელიას ჰგონია და როგორც ეს ჩემი რწმენით, ლაიბნიცს სრულიად არ ჰქონდა წარმოდგენილი. ჩემი წერილის ნამდვილი აზრი სულ სხვაგვარია: მცირე პერცეფციითა შეკავშირება (ლაიბნიცის

ტერმინოლოგიით, გაძლიერება) მეხსიერების დახმარებით ხდება. (შეკავშირებული განცდანი), ლაიბნიცის ტერმინოლოგიით—ძლიერი განცდანი) ცნობიერად იქცევიან, ე. ი. ყურადღების საგანს წარმოადგენენ, ან და სხვანაირად რომ ვთქვათ, ნათელ წარმოდგენებად იქცევიან.

ესლა ცხადად ჩანს, თუ როგორ ვახერხებ მე წამოყენებული საკითხის გადაჭრას: მცირე განცდა ელემენტარული ფსიქიკური პროცესია. მისი კომპლექსად შეკავშირება (ლაიბნიცის ტერმინოლოგიით გაძლიერება) „მეხსიერების“ დახმარებით ხდება და ეს კომპლექსი ცნობიერი ან ნათელია (ე. ი. ყურადღების საგანია).

ბ. დანელიას, ჩემი აზრით, ვერც ლაიბნიცის ზოგადი მსოფლმხედველობა აქვს ნათლად და სწორად წარმოდგენილი, რა თქმა უნდა, რამდენადაც ეს აღნიშნულ ბიბლიოგრაფიულ შენიშვნაში ჩანს.

ბ. დანელია აღნიშნავს, თითქოს ჩვენი საკითხისათვის იმდენი მნიშვნელობა არ ჰქონდეს ლაიბნიცის რაციონალიზმს, რამდენიც მის იდეალიზმს აქვს, და შემდეგ ლაიბნიცის იუმსა და ლოკთან დაპირისპირებით ამ იდეალიზმის გამოყვანას ცდილობს: „თუ ლოკი ამტკიცებდა, რომ გონებაში არაფერია, რაც წინასწარ არ განგვიცდია გრძნობით, ლაიბნიცმა დაუმატა ამას მხოლოდ სამი სიტყვა: „გარეშე თვით გონებისა“ და ძირფესვიანად შესცვალა სულიერი ცხოვრების მექანიკური შემეცნება“ (გვ. 44). ბ. დანელია ფიქრობს. მაშასადამე, რომ ლაიბნიცის იდეალიზმს „გარეშე თვით გონების“ დამატება ახასიათებს; ნამდვილად კი ამ დამატებით ლაიბნიცმა ემპირიზმის რაციონალიზმთან შერიგება სცადა და nisi intellectus ite — სწორედ მისი მსოფლმხედველობის რაციონალიზმის მომენტს შეიცავს. ეს იმდენად ცხადი და საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ამაზე სიტყვის გაგრძელება სრულიად ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს. ასე რომ, თუ მართლა ამ nisi intellectus-ს დამატებით შესცვალა ლაიბნიცმა „სულიერი ცხოვრების მექანიკური შემეცნება“ (რასაც მე სხვათა შორის ვერ დავეთანხმები), მაშინ ეს საქმე რაციონალიზმისა და იდეალიზმის საშუალებით მოუხერხებია.

ბ. დანელია განაგრძობს: ლაიბნიცისათვის „მე“ არის სუბიექტ-განცდისა, ის არის რეალობა, მონადა მოცემული ყოველივე განცდის წინ, მისი ნებიდან დამოკიდებულია ის, რომელ განცდას მიექცეს ყურადღება. განცდათა სხვაობა აქ არაფერ შუაშია. ეს განსხვავება შედეგია და არა მიზეზი ყურადღებისა... თავის თავად მცო-

რე პერცეფცია, როგორც მასალა ცნობიერებისა მოკლებულია ყოველგვარ ქვალიტატურს (მაშასადამე, ქვანტიტატურსაც) განსხვავებას, თითოეული მცირე პერცეფცია უდრის ყოველმხრივ მეორე მცირე პერცეფციას. მათ შორის არ არის არავითარი განსხვავება. განსხვავება იბადება მხოლოდ ცნობიერებაში, სადაც მცირე განცდა შედის ყურადღების საშუალებით.... თუ პერცეფციები განირჩევიან ურთიერთ შორის, ეს ხდება მხოლოდ მონადის წყალობით, რომელმაც მოისურვა მათი წინ წამოყენება და მათთვის თვისებების მინიჭება“ (გვ. 44-45). ასეთია ბ. დანელიას ლაიბნიცი. ამ ამონაწერის აზრი ძლიერ მარტივია; იგი შემდეგი ორი დებულებით ამოიწურება. 1. განცდათა (პერცეფციათა) შორის არ არსებობს არც რომელიმე (ქვალიტატიური) და არც რაოდენობითი (ქვანტიტატიური) განსხვავება. 2. „მისი (მონადის) ნებიდან არის დამოკიდებული ის, რომელ განცდას მიეჭეს ყურადღება“ (გვ. 44).

პირველი დებულება, რომლის მიხედვითაც თითქმის პერცეფციას არც ინტენსივობა და არც რომელობა არ უნდა გააჩნდეს ისეთი ოვალსაჩინო და უეჭველი nonsens-ია, რომ ჰეშმარიტად საზღაპრო წარმოდგენა უნდა ჰქონდეს ადამიანს ლაიბნიცის ფილოსოფიის სიმდარის შესახებ, რომ ასეთი რამ მიაწეროს მას: ვინ არ იცის, რომ ის, რასაც არც რომელობა აქვს და არც ინტენსივობა, შეუძლებელია არსებობდეს. ხოლო განცდათა არსებობაში რომ ლაიბნიცს არასოდეს ეჭვი არ შეუტანია (განა ბ. დანელია არ არის, რომ მას იდეალისტს უწოდებს!). ეს იმდენად ცხადია, რომ ამას ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის ავტორიც კი ჰხედავს. და როდესაც „განათლ.“ № 2-ის 46 გვერდზე პკითხულობთ: მცირე განცდათა შორის ქვანტიტატიურისა და მით უმეტეს ქვალიტატიური განსხვავების აღიარება იმდენად შეუწყნარებელია, რომ ამაზე დაეცა კი შეუძლებელიაო, გაკვირვებული ჩერდებით და არ იცით, განაგრძოთ წერილის კითხვა თუ არა. მეორე დებულების მიხედვით მონადის ნებაზეც უნდა იყოს დამოკიდებული. თუ რომელ პერცეფციას მიაპყრობს იგი ყურადღებას. მე არ მინდა საგანგებოდ აღვნიშნო, თუ როგორის სიმძაფრით ეწინააღმდეგება ეს დებულება პირველ დებულებას. მე უფრო ის მაინტერესებს, თუ რამდენად შეეფერება ასეთი შეხედულება ლაიბნიცის ნამდვილ აზრს. და თუნდ ადამიანის განსაღ ლოგიკასაც. თქვენ ხედავთ, რომ ამ დებულების თანახმად ცნება ნებისა წინ უსწრებს ცნებას პერცეფციისას არა მარტო ლოგიკურად, არამედ ფაქტიურადაც. ბიბლიოგრაფიის ავტორი დამეთანხმება, რომ ლაიბნიცი ასეთ შეხედულებას არა-

სოდეს არ გაიზიარებდა: განა ყველამ არ იცის, რომ ლაიბნიცისათვის ნება იმავე პერცეფციის კომპლექსის არაფერს წარმოადგენს? მაგრამ ესეც რომ არ იყოს, განა მართლა ასე დამოკიდებულია ჩვენი ნება, ლაიბნიცის აზრით, მცირე განცდათაგან, როგორც ეს ბ. დანელიას ჰგონია? N. E.¹-ს ერთს საკმაოდ ცნობილ ადგილას აი რას ამბობს ამ საკითხის შესახებ ლაიბნიცი: „ყველა ჩვენი უნებური მოქმედებანი მცირე განცდათა შეერთებული მოქმედების შედეგა წარმოადგენს; აქედანვე გამომდინარეობენ ჩვენი ჩვეულებანი და ვნებანი, რომელთაც ევოდენ ძლიერი გავლენა აქვთ ჩვენს განზრახვებზე... ვინც მორალში ამ მოქმედებათ ვერ პოულობს, იგი იმ იდიოტივით იქცევა, რომელიც ფიზიკაში უხილავ სხეულთა არსებობას უარყოფს. ასეთი იდიოტები მორალის ტოთა შორისაც მოიპოვებიან, რომელნიც თავის უფლებების შესახებ ლაპარაკობენ და ვერც კი შეუნიშნავენ მოქმედება მცირე პერცეფციითა, რომელნიც ჩვენს მიდრეკილებას ამა თუ იმ მხრივ მიმართავენ“.

უეჭველია ლაიბნიცის იდიოტად მიაჩნდა ყველა ის, ვინც ბიბლიოგრაფიის ავტორის მსგავსად, იტყოდა, რომ „განცდათა სხვაობა არაფერ შუაშია... რომ მონადის ნებაზეა დამოკიდებული, თუ რომელ განცდას მიექცეს ყურადღება“, ე. ი. ვინც მცირე განცდათაგან ნების სრულს დამოუკიდებლობაზე დაიწყებდა ლაპარაკს.

ამგვარად ცხადია, რომ ბ. დანელიას ლაიბნიცი უფრო ისეთს „ლაიბნიცს“ ჰგავს, რომელსაც ნამდვილი ლაიბნიცი უთუოდ იდიოტის სახელით მონათლავდა. ეტყობა ბ. დანელია თვითონ გრძნობს ამ შეუსაბამობას და თავის წერილის ერთ-ერთ ადგილას (ვვ. 46) ასე იმართლებს თავს: „შეიძლება ეს მათლიანობა და თეორიის სინათლე არ შეეფერებოდეს ისტორიულ ლაიბნიცს... მაგრამ ეს არაფერს ამტკიცებს: ყოველ შემთხვევაში შეუძლებელია ინტერპრეტაციაში ლაიბნიცის ისეთი რამ მიეწეროს, რაც აშკარად ეწინააღმდეგება მთელს მის მსოფლმხედველობას“-ო. თუ ეს ასეა, მაშ ვინ ატანდა ძალას ბ. დანელიას, ლაიბნიცი ცუდად გაგებულ კანტად გადაექცია. და ამის გამო მისთვის ისეთი რამ მიეწერა, რაც უშუალოდ „აშკარად ეწინააღმდეგება მთელს მის მსოფლმხედველობას“.

ერთი მცირე შენიშვნა კიდევ.

მე ვამბობ: ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა, არ არსებობდა იმიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულერსა და ცნობიერს შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული“-

მეთქი. ბ. დანელია ბრძანებს: ჩემის აზრით, არც დებულება და არც მისი ახსნა არ არის მართალი (გვ. 47), და განაგრძობს „დეკარტი სვამს საკითხს ცნობიერების (ისე როგორც სულიერის) გენეზისის შესახებ და კიდევ სწევეტს ამ საკითხს ღვთის არსებობის ანთროპოლოგიურ დამტკიცებაში“-ო (გვ. 47).

თუ ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის ავტორი ამ შემთხვევაში მაინც მოისურვებს მართლა ნამდვილის, ისტორიულ დეკარტის ანოვანების გათვალისწინებას, იგი შეიქმნება იძულებული, დამეთანხმოს, რომ საკითხს სულიერის გენეზისის შესახებ არა თუ არ სწევეტს დეკარტი, არამედ არც აყენებს მას, და შეუძლებელიც არის, მას ოდესმე ასეთი საკითხი წამოეყენებია. ბ. დანელია ვალდებულია იცოდეს, რომ გენეზისზე იქ შეიძლება ლაპარაკი, სადაც განათარების იდეა იმთავითვე ნაგულისხმევია. ბ. დანელიამ ისიც უნდა იცოდეს, რომ შეუძლებელია ვილაპარაკოთ იმის განვითარების შესახებ, რაც იმთავითვე მზამზარეულის, დასრულებული სახით არის მოცემული; სხვას რომ თავი დაეანებოთ, ბ. დანელიას დეკარტის ანთროპოლოგიური არგუმენტიდან მაინც უნდა დაენახა, რომ ეს ფილოსოფოსი — გენეზისის კი არა შემოქმედების შესახებ ლაპარაკობს. სად არის ანთროპოლოგიურ არგუმენტში ჩვენი იდეების (სულზე აქ სრულიად ზედმეტია ლაპარაკი) კმნადობის ანუ გენეზისის შესახებ საუბარი? უნდა ვიფიქროთ, რომ ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის ავტორს ან დეკარტის შესახებ არა აქვს ნათელი წარმოდგენა, ან და ყოველ შემთხვევაში მას არ ესმის, თუ რას ნიშნავს სიტყვა გენეზისი.

საკითხი სულიერის: გენეზისის შეუძლებლობის შესახებ იმდენად ცხადია დეკარტის ფილოსოფიაში, რომ სპეციალურ წერილში მისი ხელახლა განხილვა უთუოდ ზედმეტად უნდა ჩაითვალოს. ჩემი წერილი სწორედ ასეთი სპეციალური ხასიათით არის დაწერილი, ვისაც ყველასთვის ცნობილი წინასწარი ცნობები ამა თუ იმ ფილოსოფოსის შესახებ უკვე საკმაოდ მოეპოვება. ეს იყო მიზეზი, როდესაც ვაშპობდი: დეკარტისათვის ცნობიერ გენეზისის საკითხი არ არსებობს, ვინაიდან მისთვის ცნობიერსა და სულიერს შორის იგივეობის ნიშანია დასმული-მეთქი.

დ. უზნაძე

რედაქცია „უნივერსიტეტის მოამბის“ № 1-ზე¹,

ზემოთ მე დავპირდი მკითხველს ბ. შ. ნუცუბიძის წერილის „ბუნებისათვის ცნებისა“ გარჩევას.

¹ ეურნ. „განათლება“, 1920 წ. № 5.

პირველ ყოვლისა აღსანიშნავია ის, რომ ავტორი მომჭიფებელ მკვლევარის სახით გვევლინება. ის სრულიად დამოუკიდებლად გრძნობს თავს თანამედროვე ფილოსოფიის მთავარ წარმომადგენელთა მიმართ.

ეს მით უფრო საყურადღებოა, რომ ფილოსოფია 60-იანი წლების შემდეგ დაიპყრეს ეპიგონებმა, რომლებიც მთელ თავიანთ მნიშვნელობას გამოიჩინეს ფილოსოფოსთა ნაწერების გადალექვაში ხედავენ. ამ ეპიგონების და უბადრუტი კომენტატორების წინააღმდეგ ნუცუბიძე სამართლიანად ილაშქრებს და მათ ლოზუნგს „უკან კანტისაკენ“ გაბედულად უპირისპირებს თავის ლოზუნგს: „წინ კანტიდან“¹. ეს გარემოება მოწმობს იმას, რომ ავტორს შეგნებული აქვს თანამედროვე ფილოსოფიის ნაკლი, რომლის გამო ავტორიტეტს წინაშე ბრმად მუხლის მოდრეკამ უყიდურეს ზომას მიაღწია და სრულიად მოსპო ორიგინალური შემოქმედება, სახელმა, ციტატამ, უსულო სქოლასტიკამ დაიპყრო თავისუფალი აზრი და ლამის სრულად მოკლას იგი. მართალია ამ სქოლასტიკას თავის დროზე ჰქონდა მნიშვნელობა. სქოლასტიკა, როგორც ერთხელ კონდორსემ აღნიშნა, გონების საწვრთნელად საუკეთესო სკოლაა. ასეთი სკოლა გერმანული ფილოსოფიისთვის საჭირო იყო განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ჰეგელის მეტაფიზიკამ დაათრო გერმანელთა აზროვნება და დაუკარგა მას სინამდვილის ალლო, მაგრამ სკოლასაც უნდა ჰქონდეს თავისი საზღვარი. ვაი იმას, ვინც სამუდამოდ მოწაფედ რჩება. ნუცუბიძემ შეიგნო, რომ ფილოსოფიისთვის მომაკვდინებელი ცოდვაა თავისი აზრიდან განდგომა და ავტორიტეტის წინაშე ბრმად მუხლის მოდრეკა. ამიტომ იგი ეძებს ფილოსოფიაში თავის გზას. როგორც მისი ნაშრომიდან ჩანს, მას ეს გზა კიდევაც მოუწახავს და თუ ბოლომდე არ გაუვლია, ყოველ შემთხვევაში ამ გზის მთავარი მიმართულება წარმოდგენილი აქვს. ეს უკვე დიდია ახალგაზრდა მეცნიერისათვის. ენახოთ რა გზაა ეს.

კვლევა-ძიების მიზნად ნუცუბიძე ისახავს „ალეთოლოგიას“, ეს სრულიად ახალი მოვლენაა ფილოსოფიის ისტორიაში. მისი სავსებით გარკვევა ჯერჯერობით ავტორისთვისაც ამოცანაა. წერილი „ბუნებისათვის ცნებისა“ ერთი ცდაა „ალეთოლოგიის“ გარკვევისა. ცნებისადმი მისი დამოკიდებულების გააზრებით „ალეთოლოგია“ არკვევს ცნების ბუნებას და ამავე დროს თვით „ალეთოლოგიის“ ბუნებაც ირკვევა. ცნების ახალი ინტერპრეტაციის აუცილებლობა ავტორისათვის იმით არის გამოწვეული, რომ არსებული

ცნების თეორიები არ აკმაყოფილებენ მას¹. ამ თეორიებს ნუსტობი-
 ძე ორ ჯგუფში ათავსებს. ერთს უწოდებს ტრადიციულ მიმართუ-
 ლებას, მეორეს ტრანსცენდენტალურს. ტრადიციული მიმართულება
 ცნების ბუნებას მისი გენეზისის განხილვით ხსნიდა. მისთვის ცნება
 აუო განყენების გზით მიღებული ზოგადი წარმოდგენა. შინაარსის
 მხრივ ტრადიციული ლოგიკის ცნება უფრო ღარიბია, ვიდრე ის
 კერძო შემთხვევები, რომლებიც საფუძვლად დაედო განყენების
 პროცესს. რაც უფრო გამოფიტულია ცნება, რაც უფრო მოწყვე-
 ტილია იგი სინამდვილეს, რაც უფრო ზოგადია მისი შინაარსი. ტრა-
 დიციული ლოგიკის თვალსაზრისით. მით უფრო მაღალია ცნების
 ბუნება. ამ მიმართებას ცნების შინაარსსა და მის მნიშვნელობას შო-
 რის ტრადიციული ლოგიკა გამოხატავდა წრეების საშუალებით.
 ავტორი აკრიტიკებს ტრადიციული ლოგიკის მოძღვრებას და აღნიშ-
 ხავს, რომ ის სრულიად ვერ ასაბუთებდა (ან არ ასაბუთებდა ეს ავ-
 ტორისთვის ერთი და იგივეა) იმას, თუ რა უფლებით ვაერთიანებთ
 სხვადასხვა შემთხვევას მათი შედარების დროს. ეს საკითხი რომ
 გამოერკვია ტრადიციულ ლოგიკას, იგი მიხვდებოდა, რომ კერძო.
 შემთხვევებიდან ცნების გამოყვანის შესაძლებლობა გულისხმობს.
 ამ ცნების წინასწარმოცეშულობას. ამგვარად, შეუფერებლად ტრადი-
 ციული ლოგიკა წრეში ვარდებოდა, როდესაც ის ზოგადის კერძო-
 დან გამოყვანას ცდილობდა განყენების გზით. ვერ ხედავდა. რომ
 განყენება სრულიად ზედმეტია, რომ ზოგადი უკვე მოცემულია კერ-
 ძობითში.

ტრანსცენდენტალური ლოგიკა სხვაგვარად მიუდგა საქმეს. იგი
 ეძებს ცნებას არა ზოგად ნიშანთა ერთობლიობაში, როგორც აკეთე-
 ბდა ტრადიციული ლოგიკა, არამედ წესში, რომელიც განსაზღვრავს
 ნიშანთა მიმართებას. ცნება არ არის შინაარსი, ის არის წარმოდგე-
 ნათა შეერთების ფორმა ანუ წესი, როგორც წმინდა გონების ფუნქ-
 ცია. ეს ფორმა არ მიიღება გარედან. გარედან მხოლოდ მასალა მო-
 დის, რომელსაც იჭერს გონება ცნების საშუალებით. ცნების ბუნე-
 ბის განსაზღვრისთვის შინაარსს არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელო-
 ბა. მასალა პასიური მომენტია, ცნების ფორმა კი აქტიური. ტრანს-
 ცენდენტალური ლოგიკა ცნების აღსანიშნავად იყენებს არა წრეს,
 არამედ სწორ ხაზს. ცნება მით უფრო მნიშვნელოვანია, რაც უფრო
 შორსმწვდომია, რაც უფრო მეტ ფაქტებს ათავსებს თავის ხაზზე.

¹ ეს საკითხი, როგორც ჩანს, ავტორის წინაშე წამოიჭრა უკვე მა-
 შინ, როდესაც ის წერდა გამოკვლევას ბოლცანოზე. იხ. მისი
Больцано и теория науки, Вопросы философии и психологии, 1913 г.

ცნებაზე ასეთი შეხედულება ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ მიიღო ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიიდან, რის გამოც, პირველის ღირებულება განიზომება უკანასკნელის მნიშვნელობით. ამიტომ ავტორი მოკლედ ეხება ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ზოგიერთ მნიშვნელოვან მომენტს და ასკვნის, რომ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელიც ასე სასტიკად აკრიტიკებდა (?) ფორმალურ ლოგიკას და აბრალებდა მას ლოგიკურ წრეში ჩავარდნას, თვითონ ჩადის მსგავს შეცდომას. წინასწარ ღებულობს იმას, რასაც შეცდომად ეძახება. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ვერ ასაბუთებს რატომღაც ცნება სავალდებულო და ფსიქოლოგიზმის მორევში იხრჩობა¹. საბოლოოდ როგორც ფორმალური, ისე ტრანსცენდენტალური ლოგიკა მათი გარეგნული წინააღმდეგობის მიუხედავად ერთსა და იმავე საფუძველს ემყარებიან. ესაა ღებულება „შეუძლებელია ფენომენი ერთ და იმავე დროს ზოგადიც იყოს და კერძოობითიც“². ტრადიციული ლოგიკა უარყოფდა თავის უღრმეს საფუძველს. ის გაცნობიერების გარეშე ღებულობდა, რომ კერძოობითში მოცემულია უკვე ზოგადი. მაგრამ ეს გაუცნობიერებლობა არაფერს ამტკიცებს. ბოლოს და ბოლოს ფორმალური ლოგიკისთვის ზოგადი არსებობდა კერძოობითიდან განსყენებულად. რაც შეეხება ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას აქ, ეს უფრო ცხადია. ფორმა, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესი მოდის გონებიდან და შემეცნების მასალისაგან სრულიად განცალკევებულად არსებობს. რაკი ავტორმა მონახა ორი ცალმხრივი ლოგიკური მიმართულების საერთო საფუძველი: ტრადიციულისა და ტრანსცენდენტალურის. ის თავისი არგუმენტაციის უძლიერეს საბუთებს მიმართავს ამ საფუძველის დასანგრევად. მთელი წერილის ძარღვი, თუ ასეთ შემაერთებელ ძარღვზე შეიძლება ლაპარაკი, მდგომარეობს სწორედ იმის მტკიცებაში, რომ შეცდარია აზრი, თითქოს ფენომენში შეუძლებელია ზოგადი და კერძოობითის შეთავსება. ნუცუბიძე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ფენომენში ერთდროულად მოცემულია როგორც ზოგადი, ისე კერძოობითი. ზოგადის და კერძოობითის ამ რეალურ და ფენომენალურ სინთეზს გვასწავლის „ალეთოლოგია“, რომელიც ერთნაირად მადლა დგას ტრადიციულ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაზეც. რა არის ცნება „ალეთოლოგიის“ თვალსაზრისი? ცნება არის ფორმაც და შინაარსიც. როგორც ფორმა ის წარმოდგენათა შეერთების წესია, როგორც შინაარსი მრავალ ნიშანს შეიცავს, ფორმის და შინაა-

უნივერსიტეტის მოამბე, გვ. 29.

2 იქვე. გვ. 27.

რის სინთეზის საფუძველი ინტუიციაა. რომელსაც ნუცუბიძე კანტ-ის ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის „გრძნობას“ უპირისპირებს. მაშ ცნება, როგორც შინაარსის და ფორმის სინთეზი მოცემულია განცდაში, შემდეგ განსჯა შლის მას მსჯელობაში, გონება კი აერთებს დაშლილ ელემენტებს სილოგიზმში. ჩვენს შემეცნებაში ცნების დაშლას საფუძვლად უდევს ამავე ცნების რეალობაში გაშლა. პირველი არის გზა „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“, მეორე, კი „ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. შემეცნების პროცესი იმაშია, რომ „თავისთავად ჭეშმარიტების“ სისტემის ერთხელ დარღვეული წონასწორობა იწვევს ამ ჭეშმარიტების გაშლას და გადაქცევას „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“.

აუცუბიძის წერილი ზევრ აზრს აღვიძებს, ამიტომ ბევრ წინააღმდეგობასაც იწვევს. ეს თუ გნებავთ მისი დადებითი მხარეა და არა უაყოფითი. სამწუხაროდ, ეს ნაშრომი ისე დაულაგებლად და უსისტემოდაა დაწერილი, რომ ძნელია (შე ვიტყვოდი შეუძლებელია) მისი საესებით გაგება. ეტყობა, რომ ავტორი ებრძვის თავის აზრებს და ჯერ კიდევ ვერ დაუმორჩილებია მათი სიახლე. ეს არაფერია. ძთვარია ჭეშმარიტება. აღმოჩენილი ჭეშმარიტების სისტემატური დალაგება შემდეგ არც ისე ძნელი იქნება. „აღეთოლოგია“ ნუცუბიძის ფილოსოფიური შეხედულების საფუძველია. მისი აუცილებლობა გამოდის იმ წინააღმდეგობიდან, რომელიც აღმოაჩინა ნუცუბიძემ ფორმალურ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას შორის, მაგრამ საკითხავია: 1. ფაქტობრივია თუ არა წინააღმდეგობა, რომელიც აღმოაჩინა სუცუბიძემ ტრანსცენდენტალურ და ტრადიციულ ლოგიკას შორის. როდესაც ეს საკითხი გაირკვევა ისიც უნდა გამოვიკვლიოთ 2. სწორად აღნიშნა ნუცუბიძემ თუ არა ამ წინააღმდეგობის მიზეზი. თუ ორივე საკითხი დადებითად გადაწყდა, მაშინ დგება ახალი 3. აუცილებელია თუ არა აღმოჩენილი წინააღმდეგობის მოსასპობად სწორედ „აღეთოლოგიის“ მიღება. თუ ამ კითხვაზეც დადებითი პასუხი მივიღეთ, მაშინ ნუცუბიძის თეორია ცნების ბუნების შესახებ შეიძლება გახდეს ჩვენი მსჯელობის საგანი. განვიხილოთ პირველი საკითხი, რამდენად მართებულია მტკიცება ტრანსცენდენტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის წინააღმდეგობის არსებობაზე. თუ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მამამთავარს კანტს მოესმენთ, ის იმას გვეუბნებოდა, რომ ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არა თუ არ ეწინააღმდეგება ფორმალურს, არამედ კიდევაც გულისხმობს მას. როგორც ვიცით, კანტმა ტრანსცენდენტალური

კატეგორიების ცხრილი ააგო ფორმალურ ლოგიკის მოძღვრებაზე-
 ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ „წმინდა გონების კრიტიკას“ საფუძვ-
 ლად უდევს ფორმალური ლოგიკის მოძღვრება ცნებასა, მსჯელობა-
 სა და სილოგიზმზე. მაშასადამე, თუ კანტი ტრანსცენდენტალური
 ფილოსოფიის დამაარსებელი ვერ ხედავდა წინააღმდეგობას ტრანს-
 ცენდენტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის. ნუცუბიძეს უნდა-
 ჰქონდეს მძლავრი საბუთები, როდესაც ის ფიქრობს, რომ ასეთი წი-
 ნააღმდეგობა არსებობს. მართალია კანტის შემდეგ შექმნილ ბურჟუ-
 აზი საზღვრები წაიშალა და შეხლა-შემოხლის ქაოსში თავისიანი თა-
 ვისიანს ვერ ცნობდა, მართალია ისიც, რომ ფორმალური ლოგიკის
 ტრანსცენდენტალურთან დამოკიდებულება ბევრმა ვერ გაიგო,
 მაგრამ რა გამოდის აქედან? გაუგებრობის არსებობის მხოლოდ ის-
 ტორიული ფაქტი და მეტი არაფერი. თავისთავად შეიძლება ტრანს-
 ცენდენტალური ლოგიკა არც ეწინააღმდეგება ფორმალურს. და ის
 კორიანტელი, რომელიც ამ ბოლო ხანებში ატყდა ამ ორ დისციპ-
 ლინას შორის დამოკიდებულების გარშემო (უმთავრესად ჰუსერ-
 ლის მეშვეობით) შეიძლება მხოლოდ დიდი გაუგებრობის შედეგი
 იყოს. მაშასადამე, ამას დასაბუთება სჭირდება. ნუცუბიძე კი ამ და-
 საბუთებას არ აქცევს საკმარის ყურადღებას. ეს იქიდანაც ჩანს, რომ
 იგი დასასაბუთებელ დებულებას ცვლის საწინააღმდეგოთი რა-
 გორც ამას ქვემოთ დავინახავთ. ნუცუბიძის წერილში არ არის დამ-
 ტკიცებული ის დებულება, რომ ცნების გაგებაში ტრანსცენდენ-
 ტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის არსებობს წინააღმდეგობა.
 ჩემი აზრით, ეს დებულება არა თუ არ არის დამტკიცებული ნუცუ-
 ბიძის წერილში, მისი დამტკიცება სრულიად შეუძლებელია. ვინაი-
 დან მართალია მისი უარყოფელი დებულება, რომ ტრანსცენდენ-
 ტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის არ არსებობს არავითარი
 წინააღმდეგობა. თუ ამ წინააღმდეგობის ფაქტი დაუმტკიცებელია,
 მიუღებელია ის არგუმენტაცია, რომელიც ეძებს ამ გამოგონილი
 წინააღმდეგობის მიზეზს. ამის გამო შეიძლება გამოგვეტოვებინა
 მეორე საკითხის განხილვა: მართალია თუ არა, რომ ტრანსცენდენ-
 ტალურ და ტრადიციულ ლოგიკას შორის ცნების საკითხში წინააღ-
 მდეგობის მიზეზი სწორად აქვს აღნიშნული ნუცუბიძეს, მაგრამ ვი-
 ნაიდან ამ საკითხის გაშუქებაში ნათლად ისახება ნუცუბიძის შეხე-
 დულება, საჭიროდ მიმაჩნია მასზე შეჩერება. ნუცუბიძე თავისი არ-
 გუმენტაციის ძირითად ნაკადს მიმართავს თეზისისაკენ; როგორც
 ფორმალური, ისე ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ეყრდნობა იმ დე-
 ბულებას, რომ „რაიმე ფენომენი შეუძლებელია ერთსა და იმავე

ღროს იყოს ზოგადი და კერძობითი¹. ეს თეზისი სხვათა შორის კარგად აქვს გამოთქმული ინტუიტივიზმის ავტორს ნ. ლოსკის, რომელთან ერთად ნუცუბიძე ენერგიულად ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ეს დებულება არ არის მართალი, რომ ფენომენი შეიძლება ერთსა და იმავე ღროს ზოგადი იყოს და კერძობითი. მერე ვინ უარყოფს ამას? ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია, რომელსაც ნუცუბიძე ამ დებულებას მიაწერს, შორსაა იმ აზრიდან, რომ ზოგადი როგორც რეალობა არსებობს ფენომენის გარეშე. ზოგადი ანუ მოვლენათა გაშლილი წესი ჩანასკილია თვით მოვლენებში და მათ გარეშე არ არსებობს. რა არის მოვლენა? იგი არის ნაყოფი, გონების შემოქმედი ფორმის და შეგარძნების პასიური მასალის სინთეზისა, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის განსხვავება დოგმატური პლატონიზმისაგან სწორედ იმაშია, რომ მისთვის არ არსებობს კითხვა, რა უფლება აქვთ ამ ფორმებს მოვლენებში შეჭრის. ფორმა ფაქტია. შეიძლება კითხვა დაისვას მისი ტრანსცენდენტალური დედუქციის შესახებ, მაგრამ ეს დედუქცია არაფერს მატებს ფორმის ღირებულებას. ის არ ამართლებს მას და არც ფორმის წარმოშობის ახსნაა. პირიქით, ფორმის სიცხადე თვითონ ფენს ნათელს მსოფლიოს აგებულებას. ეს დედუქცია შეიძლება იყოს მხოლოდ განმარტება ფორმის მიღების ლოგიკური პირობებისა წინააღმდეგობის პრინციპის დაცვით. ამგვარად ვინც ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას ფორმის გამართლებას მოთხოვს (ასე აკეთებს ნუცუბიძე), ის უარყოფს განსხვავებას პლატონის იდეალიზმსა და ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას შორის. მისთვის კრიტიციზმის განსაკუთრებული თვალსაზრისი (შემეცნების შესაძლებლობის მტკიცების შეუძლებლობა, როგორც ფილოსოფიის აშენების ამოსავალი წერტილი) რჩება შეგნების გარეშე. სად ვხვდებით ჩვენ ფორმებს? მოვლენებში. მოვლენის გარეშე მათ მნიშვნელობა ეკარგებათ, ამიტომ მოვლენების გარეშე მათ არსებობაც არა აქვთ. ვერ ხორციელდებიან და მხოლოდ განყენებულ წარმოდგენებად რჩებიან. ამ შემთხვევაში ფორმის წარმოდგენა არ განსხვავდება ფერის წარმოდგენისაგან, ისე როგორც წითელი ფერი არ არსებობს მოვლენების გარეშე, მიზეზობრიობაც არაა. ამას აღნიშნავს კანტი, როდესაც ამტკიცებს, რომ ჩვენი გონების პირველი ნაყოფი არის ცდა. და რა არის მოვლენა თუ არა ცდის ნაყოფი. აქედან გამომდინარეობს, რომ მოვლენაში ანუ ფენომენში უკვე მოცემულია ფორმა. ცხადია შინაარსიც, ვინაიდან ცდა გონებისა და შეგარძნების ურთიერთობის

¹ უნივერსიტეტის მოამბე, გვ. 27.

პროცესში იქმნება. ამნაირად ზოგადი (ფორმა) და კერძობითი მოვლენა არა თუ გათიშული არ არიან, კანტის ფილოსოფიის მთავარი დამსახურება მათი ერთიანობის დასაბუთებაა. ყოველი სესაციონობი შეიმეცნება მოვლენაში, ფორმაც და შინაარსიც. მოვლენა კერძობითია (ღრო და სივრცე შოცემული ინდივიდუალობა). ფორმა ზოგადი. მაშასადამე, კერძობითში ზოგადი მკიდროდ არის ჩანასკველი ისე, რომ მისი გამოყოფა ძნელ რეფლექსიას მოითხოვს. ზოგადის კერძობითში ჩასმის შედეგია ფენომენი ანუ მოვლენა. ცდის ნაყოფი. მართალია კანტი ხშირად ისე ლაპარაკობს აღქმაზე, თითქოს ის არ იყოს ცდა, მაგრამ არასდროს არ შეპარვია ეჭვი იმაში, რომ ცდა არის გარედან მიღებული მასალის გაფორმება და ამიტომ მასში ფორმა და შინაარსი, ზოგადი და კერძობითი განუყრელად არიან დაკავშირებული. ბოლოს და ბოლოს ამას ნუცუბიძეც აღიარებს¹. მაშ, რას ეძებს ნუცუბიძე თუ საქებნი ხელთ აქვს კანტის ფილოსოფიის სახით. და თუ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არაფერ შუაშია, თუ მან ზოგადის და კერძობითის ერთიანობით მათი შეთავსება შეუძლებლად არ ცნო. ზოგიერთი ადგილიდან ჩანს, რომ ნუცუბიძეს ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია არ მოსწონს იმისთვის, რომ მან ვერ მოუწახა საფუძველი ცნებაში ზოგადისა და კერძობითის, განყენებულის და კონკრეტულის ერთიანობას. როგორ ესმის ნუცუბიძეს სიტყვა „საფუძველი“, როგორც ratio essendi? მაგრამ მაშინ მისი სიტყვები უმართებულოა, რადგან ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია ცდილობს ასეთი საფუძვლის მონახვას. ნუცუბიძე ამ ცდას „მითოლოგიურ ფსიქოლოგიზმს“ და „ანთროპოლოგიზმს“ ეძახის, მაგრამ სხვა საქმეა რამდენად მისაღებია შემეცნების ფაქტის კანტისეული დასაბუთება. ამის გასარკვევად უნდა დავალაგოთ კანტი და ყოველ მუხლში აღვნიშნოთ მისი შეცდომა. ამას ნუცუბიძე არ აცეთებს და თავის მოკლე წერილში ვერც გააყეთებდა. ამრიგად, დაუმტკიცებელია მოსაზრება, რომ კანტმა საფუძველი როგორც ratio essendi შემეცნებას ფაქტს ვერ მოუწახა, ე. ი. მოვლენაში შინაარსისა და ფორმის კავშირს. მაგრამ ჩვენ იმის საბუთიც გვაქვს, რომ ნუცუბიძეს „საფუძვლის“ ქვეშ შეიძლება ესმის ლოგიკური საბუთი ანუ ratio cognoscendi. რა უფლების ძალით ვაგრთებთ ელემენტებს? კითხულობს ნუცუბიძე და საყვედურობს ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას რომ ვერ ჭრის ამ საკითხს. მაშასადამე, ნუცუბიძე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიიდან მოითხოვს დამტკიცებას, რატომ

¹ უნივერსიტეტის შოამზე, გვ. 37, 27 და სხვაგანაც.

არის მოვლენაში მოცემული ფორმა და შინაარსის სინთეზი. რამდენად კანონიერია ეს მოთხოვნა და ვის შეუძლია მისი შესრულება. განა ჩვენი შემეცნების საფუძვლები შესაძლებლად სდიან მათ დამტკიცებას? არა. ვინაიდან ყოველი მტკიცება თვით უნდა ემყარებოდეს მტკიცების შესაძლებლობის საფუძველს (აღსანიშნავია, რომ ნუცუბიძე სხვა თსზულებაში (ბოლცანოს შესახებ) ცნობს ამ არგუმენტს). ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის უმთავრესი აზრი ისაა. რომ მან პირველად ისტორიაში შეიგნო ეს ფაქტი სათანადო სიღრმით. ვინც ამას არ იზიარებს, მან უნდა დაასაბუთოს თავისი შეხედულება. ნუცუბიძე ამას არ აკეთებს და არც აპირებს, რადგან მისი წერილიდან არ ჩანს, რომ ის არჩევდეს „საფუძვლის“ ორმაკ მნიშვნელობას ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. მაშასადამე, დაუმტკიცებელი, კიდევ მეტი, სიმართლეს მოკლებული აღმოჩნდა დებულება, რომელიც ნუცუბიძის არგუმენტაციის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია: თითქოს ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ უარყო ზოგადის და კერძოობითის ერთ მოვლენაში შეთავსება და თითქოს ტრანსცენდენტალურმა ფილოსოფიამ ვერ მოუწია საფუძველი მის სინთეზს.

დაგვრჩა საკითხის მეორე ნახევარი. ნუცუბიძე იმავე ბრალს დებს ფორმალურ ლოგიკას, რომ შეუძლებელია ერთ და იმავე დროს რაიმე ფენომენი ზოგადიც იყოს და კერძოობითიც ფორმალური ლოგიკის მიხედვით. ნუცუბიძის არგუმენტაციის ეს მუხლიც საფუძველს მოკლებულია, რადგან ფორმალური ლოგიკა ვერ გაიხდიდა თავის საფუძვლად იმას, რაც ლოგიკის სფეროს გარეთაა. საკითხი ფენომენის აგებულების შესახებ გნოსეოლოგიურია და ფორმალური ლოგიკა განურჩეველია სხვადასხვა გნოსეოლოგიური თეორიების მიმართ. ფორმალურ ლოგიკასა და გნოსეოლოგიას შორის ისეთივე მიმართებაა როგორც ლოგიკასა და ფიზიკას ან ქიმიას შორის. ლოგიკა სხვა დისციპლინაა, გნოსეოლოგია სხვა. მართალია, ნუცუბიძის აზრით, ესენი უნდა შეერთდნენ ალეთოლოგიაში, მაგრამ განა შეიძლება ალეთოლოგიის ამოცანების საზომით მივუდგეთ რეალურად არსებულ მეცნიერებას, ლოგიკას და პასუხი ეაგებიანოთ იმისათვის, რისთვისაც თავის დანიშნულების მიხედვით არ აგებს პასუხს. ფორმალურ ლოგიკას არ ესაქმება იმ საკითხთან, როგორ არის ფენომენში შესაძლებელი ზოგადისა და კერძოობითის ყოფნა. ფორმალური ლოგიკა დებულობს როგორც ფაქტს მოვლენის მრავალსახეობას და იწყებს თავის მოქმედებას მოვლენის გადასამუშავებლად. თვით ნუცუბიძე აღიარებს თავისი არგუმენტის უსწორობას, როდესაც ამტკიცებს, რომ ფორმალური ლოგიკა შეუე-

ნობლად იღებს ფაქტში იმას. რასაც ის შემდეგ ცნებაში გამოყოფს (გვ. 17). ამით ნუცუბიძემ ცნო, რომ ფორმალური ლოგიკისთვის არ არსებობს ზოგადისა და კერძოობიანის შეუთავსებლობა. შემოაქმნელის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, 1. ნუცუბიძეს არ დაუმტკიცებია წინააღმდეგობის არსებობა ფორმალურ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას შორის. 2. ნუცუბიძეს არ დაუმტკიცებია, რომ ამ წინააღმდეგობის მიზეზია მცდარი დებულება, ფენომენში ზოგადისა და კერძოობიანის შეუთავსებლობაზე, რომელსაც თითქმის ემყარება ტრანსცენდენტალური და ფორმალური ლოგიკა. აქედან ცხადია, რომ ნუცუბიძეს არ დაუმტკიცებია ისიც, რომ გადაუწყვეტელი საკითხების გადასაწყვეტად ახალი თეორია უნდა ვეძიოთ. მეცნიერული ინტერესების შეუღალხავად, აქ შეიძლებოდა შეჩერება, მაგრამ სხვა უკვე არამეცნიერული ინტერესის გამო მივყევით ნუცუბიძეს და ვნახოთ რას გვიჩვენებს იგი. როგორც ჩანს, ნუცუბიძეს ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ცალ-ცალკე არსებობა არ მოსწონს. მას ორივე მიაჩნია ცალმხრივად. მისი აზრით, საჭიროა ორივეს შეერთება ალეთოლოგიაში, რომელიც ამ ცალმხრივობის გადამლახველია. დავუშვათ, ავტორის სასარგებლოდ, რომ ტრანსცენდენტალური და ფორმალური ლოგიკა ცალმხრივია (ზემოთ მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ ეს არ არის დამტკიცებული), მერე რა გამოდის აქედან? განა ის გამოვა, რომ ამ ნაკლოვანებების გამოსწორება უნდა მოხდეს მათი შეერთებით? ეაი თუ ამ კოჭლებს და ცალმხრივების ალეთოლოგიაში შეერთებით ორთავიანი მონსტრი მივიღოთ, რომელიც თვითონვე მოკვდება ბუნებრივი სიკვდილით. ამიტომ საჭიროა იმის დასაბუთება, რომ ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის ნაკლოვანებანი ალეთოლოგიაში გათქვეფით უიციპობიან და რომ ალეთოლოგია ერთადერთი ან ყოველ შემთხვევაში საუკეთესო საშუალებაა ამ ნაკლოვანებათა მოსასპობად. როგორც პირველი, ისე მეორე დამტკიცება ღრმა დაკვირვებას და ზანგრძლივ მუშაობას მოითხოვს. თავის წერილში კი, ნუცუბიძეს სერიოზული ცდა არ გაუკეთებია ალეთოლოგიის საჭიროების დასაბუთებლად. ის უბრალოდ დეკლარაციას აკეთებს და რისთვის, როგორ, რა საბუთის ძალით, ამაზე საკმაო პასუხს ნუცუბიძე თავის წერილში არ იძლევა და ვერც მოგვცემს. განა ფილოსოფიაში ახალი მიმართულების დასაბუთება ასე ადვილია? მე ვიზიარებ ნუცუბიძის ლოზუნგს: „წინ კანტიდან“, მაგრამ თითოეული ახალი ნაბიჯი უნდა გადადგმულ იქნას ზანგრძლივი დაკვირვების არგუმენტის დაწვრილებითი ანალიზის შემდეგ, ამის გარეშე ფილოსოფიური პროგრესი შეუძლებელია. მე ვუთითებ მხოლოდ იმ დებულებების

დამტკიცებლობაზე, რომელთაც ეყრდნობა ნუცუბიძე. მე არ ვამბობ, რომ ნუცუბიძის კონსტრუქციაში (ალეთოლოგიაში) რაიმე შეცდომაა. შეიძლება ის დაბრკოლებები, რომლებიც ნუცუბიძის თხზულებების დაკვირვებული კითხვის დროს ჩემ წინაშე წამოაჭრა, თვით ავტორის მიერ უკვე დაძლეულ იქნა, ან დაძლეული თუ არ არის შეიძლება ავტორმა იცის მათი დაძლევის ხერხი. ამას მომავალი გვიჩვენებს. ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ აღსანიშნავია: მომავალში ავტორი უნდა მოერიდოს იმ გზას, რომელსაც ჰუსერლი მიჰყვება. ჰუსერლს ვასაბელებ. რადგან ფილოსოფიური განვითარების გზა, როგორც ჩანს, ნუცუბიძეს და ჰუსერლს ერთი და იგივე ჰქონიათ. ეს არის გზა ბოლცანოდან გამოსული. ჰუსერლი გადაიჩეხა *ignoratio elenchi*-ს დიდ ხრამში. ბოლცანოს „ჰემმარიტება თავისთავად“ (რომელზედაც ასე ჩინებულად მოგვითხრობს ნუცუბიძე, თავის ნამდვილად მეცნიერულ გამოკვლევაში «*Большая и теория науки*») ჰუსერლმა ლოგიკურ ჰემმარიტებად მიიღო და, ზიგვარტის თქმისა არ იყოს, მისტიციზმის უფსკრულში შეცურდა. უეჭველია ნუცუბიძე იცნობს ზიგვარტის მიერ ჰუსერლის კრიტიკას და თავის მოძღვრების დასაბუთებაში, ლოსკის უხეირო გავლენის მიუხედავად, მეტ წინდახედულებას გამოიჩენს, ვიდრე მისი თანამოაზრე ჰუსერლი. დავგვჩა უკანასკნელი საკითხი. მისაღებია თუ არა ცნების ბუნების ნუცუბიძისეული განმარტება. ჩვენ ვნახეთ, რომ ეს განმარტება ემყარებოდა შემდეგ დებულებებს: 1. ფორმალური და ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ერთიმეორის საწინააღმდეგოა; 2. ამ წინააღმდეგობის მიზეზია მოვლენის უმართებლო გაგება; 3. ამ წინააღმდეგობის მოსასპობად საჭიროა ალეთოლოგია. არც ერთი ეს დებულება არ ყოფილა დამტკიცებული. აქედან გამომდინარეობს, რომ არც ცნების ბუნების ნუცუბიძისეული განმარტებაა დამტკიცებული.

ს დ ა ნ ე ლ ი ა

ს. ღანელიასა და მ. გოგიბერიძის პოლიმიკა

ს. ღანელია: „ქსენოფანე კოლოზონელი“¹

ტფ. უნივერსიტეტის გამოცემა, 1926 წ.

როგორც წინამდებარე ნაშრომის სათაური გვეუბნება, მისი მიზანია შეისწავლოს ბერძენთა ფილოსოფოსი ქსენოფანეს (დაახლოებით 570 წლებში ქრ, წინ დაბადებულა) მოძღვრება.

ქსენოფანეს პრობლემას დღემდე არ დაუკარგავს ინტერესი. მასი შესწავლის აუცილებლობა გამართლებულია სამი თვალსაზრისით:

1) ქსენოფანე მამამთავარია ელვატიზმის მეტაფიზიკის და მათი რეალისტური იდეალიზმის. ე. ი. იმ ფილოსოფიური მოძღვრების, რომელიც ბერძენთა თეორიულ ცნობიერების გაშლაში წარმოდგენილია, როგორც მყარი და უცვლელი, წინააღმდეგ პერაკლიტეს მარადი ცვალებადობისა. ორივე მიმართულებამ შექმნა თავისებური დიალექტიკა: პერაკლიტეს „პანტა-რეი“, რომლის ძალით ყოველივე მოძრაობაშია გაშლილი და ძენონის „აპორია“, რომელიც არამტუე მოძრაობას უარყოფს, არამედ თვით ერთისა და მრავლის არსებობის პრობლემასაც კი ეჭიდავება.

2) ანტიკური კულტურის ისტორიაში ქსენოფანე ის მოაზრეა, რომელმაც პირველად საესებით გარკვეულად უარყო პოლითეიზმი და მის ადგილზე საესებით გარკვეულად ერთი ღმერთის ცნება წაწიასკუბა. ამრიგად, ქსენოფანე ცოცხალი, ლიტერატურულ-თეორიული დოკუმენტია კულტურის ისტორიის იმ დონისა, როდესაც ეს თუ ის ხალხი სტოვებს რა ყოფა-ცხოვრების და საზოგადოებრივი წარმოების პატრიარქალურ ფორმებს, მასთან ერთად სტოვებს ძველ ღმერთებსაც და ღებულობს ისეთ ახალ ღმერთს, თუ როგორ და რა გზით წავა მისი ახალი სოციალური ცხოვრების მოწყობის იმპულსი და სტილი.

¹ ჟურნ. მნათობი, 1926 წ. № 5—6.

ქველ საბერძნეთში სწორედ ქსენოფანეს დროს ირღვეოდა ძველი პატრიარქალური — ზღაპრული ეპოქა და ქსენოფანე რევოლუციონერი იყო ქველი ეპოქის მიმართ. ის მოციქული იყო ახალი დროის, — ადამიანის უფრო დიდი ინდივიდუალობის, — ამიტომ მის ცნობიერებაში აღბეჭდილი სახე კულტურისა ერთი მხრით არის იდეალიზმი და მეორე მხრით მონოთეიზმი. — თუ საბერძნეთის ხალხმა, მიუხედავად მისი დიდი ფილოსოფოსების, ან ათეისტური (დემოკრიტი და ზოგი სოფისტები), ან მონოთეისტური (პლატონი, არისტოტელე) მსოფლმხედველობისა, მაინც ვერ შეჰქმნა საკუთარი მონოთეისტური რელიგია, ეს უსათუოდ იმიტაც აიხსნება, რომ ამ ხალხმა, რომელმაც კაცობრიობას ყველაფერი ააუქა. რის ჩუქება კულტურის საგანძულოდან კი შეიძლებოდა, თავისთავს ვერ შეჰქმნა ერთი ნაციონალური ბერძნული სახელმწიფო. მონოთეისტური რელიგიის იდეალი დარჩა ფილოსოფოსების ფანტაზიაში. და ეს „ფანტაზია“ გვაჩვენებს ჩვენ, თუ რა საზოგადოებრივი პირობები იწვევდნენ მონოთეიზმის იდეის წარმოშობას.

3) მესამე საკითხია, თუ რა დამოკიდებულებაში იყო ქსენოფანეს იდეალიზმი და მონოთეიზმი მაშინდელი დროის ასე ეთქვათ პოზიტიურ მეცნიერებასთან, განსაკუთრებით კი ნატურფილოსოფიასთან და იონიელების ფიზიკასთან.

აი ის სამი საკითხი, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიკოსმა უნდა გადაჭრას. ქსენოფანეს მოძღვრებას, დღეს, ცხადია, რომ მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვს და ს. დანელიამ ძალიან კარგად იცის ეს, როდესაც ის უკვე წინასიტყვაობაში აცხადებს: „ჩვენი დამოკიდებულება ქსენოფანეს მოძღვრებასთან არის დამოკიდებული იმისა და ისტორიკოსისა თავის საგანთან: არც მეტი, არც ნაკლები“.

უნდა ითქვას, რომ სამივე ჩვენს მიერ შემოხაზული პრობლემა ავტორის საესეებით და უნაკლოდ მიღებული აქვს და გამოკვლევის სხვა და სხვა ადგილებზე საკმაოდ პასუხს იძლევა სამივე საკითხის შესახებ. თუმცაღა ცალკე სათაურის სახით მას ის (გარდა მეორე საკითხისა) არ გამოუყვია.

როდესაც ქველი ფილოსოფოსების შესახებ ვმსჯელობთ, ან მეცნიერულ ტრაქტატებს ვწერთ, რასაკვირველია, ის არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ეს უპირველეს ყოვლისა ფილოლოგიის და ტექსტის კრიტიკის საკითხია. თითქმის ყველა სოკრატეს წინა ფილოსოფოსების ნაწერები დაკარგულია და მათი შესწავლა, მეტწილად შემთხვევითი ხმარების დროს დაცული ციტატებით და ნაწყვეტებით ხდება. ამ ბედს, არამც თუ ქსენოფანე, არამედ მეცნიერების ისეთი უდიდესი კლასიკოსი, როგორიც დემოკრიტე იყო, ვერ გა-

დაურჩა და სწორედ (დაწკლია თავის გამოცვლევას პირველ ნაწილს ანდომებს იმას, რომ მისთვის საჭირო ფრაგმენტებს და ძველი ფილოსოფოსების თუ ისტორიკოსების მოწმობას ქსენოფანეს შესახებ თავი მოუყაროს. ავტორის მიერ სინდისიერად მოყვანილია და დასახელებულია ყოველივე, რის დასახელება კლასიკური ფილოლოგიის თანამედროვე განვითარებას კი შეეძლო.

წიგნის მეორე ნაწილში კი უკვე გარკვეულია ყველა ის პირობა, ობიექტური, თუ სუბიექტური ხასიათისა, რომელიც ქსენოფანეს წინ დაუხვდა, ის ისტორიულ-სოციალური ზეგავლენა, რომელსაც ქსენოფანე განიცდიდა. ავტორი აღნიშნავს, რომ ქსენოფანემ ჰქეული საზოგადოების პატრიარქალური წესწყობილების დაშლასთან ერთად, უკუაგდო იმ საზოგადოების იდეოლოგია, ჰომეროსის და ჰესიოდის ეპოსში დაცული პოლითეისტური მითოლოგია. და როგორც ეპოსმა „სუბიექტის მშფოთარე სულიერი ცხოვრებით დაინტერესებულს ლირიკას დაუთმო ადგილი“. ასე ქსენოფანეს ზნეობრივმა შეგნებამაც სუბიექტივისტურად იცვალა ფერი. მესამე ნაწილში განხილულია ქსენოფანეს დამოკიდებულება პოლითეისტურ იდეოლოგიასთან: მოცემულია ანთროპომორფიზმის კრიტიკა და ქსენოფანეს შეხედულება ბუნებაზე, ე. ი. მისი ფიზიკა. ქსენოფანეს ფიზიკა გამოდის იმ დებულებიდან, რომ ბუნება გაღმერთების ღირსი არ არის, რომ შეცდომაა ბუნების კანონების თაყვანისცემა — ე. ი. ეს დაბოლოს ფიზიკა კი არა, ანთროპომორფიზმის კრიტიკაა.

ქსენოფანეს ქვეყანა სისტემის სახით დალაგებულად არა აქვს წარმოდგენილი, მას ჯერ კიდევ ვერ გაუგია, რომ გაღმერთების უკუგდების შემდეგ, შესაძლებელია თვით ბუნების კანონების მსვლელობაში აღმოჩნდეს მიზეზობრიობის პრინციპზე დამყარებული აუცილებლობა და კანონიერება — ეს პირველად დემოკრიტეს გეგმაში აღმოაჩინა.

შემდეგ მოცემულია მონოთეისტური ტრანსცენდენტალიზმის დასაბუთება. ქსენოფანე აღმოაჩენს, რომ მხოლოდ ერთი ღმერთი არსებობს და ცხადია მან ამ ღმერთისთვის ადგილი უნდა გამოანახოს. ქსენოფანე-ტრანსცენდენტალისტიკისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ცხადია ის დებულება, რომ „ღმერთს არ შეიძლება ის პრედიკატები მიეწეროს, რომელიც ბუნებას გააჩნია“. სწორედ ამიტომ ქსენოფანეს ტრანსცენდენტური ღმერთი წარმოდგენილი აქვს დროის და სივრცის გარეშე არსებული რეალობის სახით. ქსენოფანე ერთადერთ რეალობად ღმერთს აცხადებს. მისი აზრით არ შეიძლება რაიმე რეალური დამოკიდებულება არსებობდეს ღმერთსა და ქვეყანას შორის, რადგან რეალური დამოკიდებულება მხოლოდ რეალობათა

შორის შეიძლება. ღმერთი კი ერთად ერთი რეალობაა. ბუნების არსებობა მხოლოდ მოჩვენებაა.

ჩვენთვის ინტერესს წარმოადგენს იმ ფაქტის აღნიშვნა რომ ქსენოფანე ამ თეზისებით იძლევა იდეალისტური ფილოსოფიის პირველ სათავეს და ამავე დროს, ეს თეზისები თეოლოგიის მთავარი დებულებების შემცველიც არის. ეს გარემოება იდეალიზმს უმაღლესი განვითარების მწვერვალზედაც ახასიათებს. — ის აქ ხშირად თეოლოგიად იქცევა.

ბოლოს მოყვანილია ქსენოფანეს თეოლოგიის გნოსეოლოგიური პრინციპები: ქეშმარიტება არის არსებულის განმეორება. არსებული კი მხოლოდ ღმერთია, ე. ი. აქაც იდეალისტურ სამოსელში გახვეულია თეოლოგიური სხეული. — ეს შეცდომა თითქმის საერთოა იდეალიზმის ყველა მიმართულებისათვის. იდეალისტებს ერთი-მეორეში ერევათ ის ქეშმარიტება საგნის შესახებ, რომელიც მათ გააჩნიათ და ის საგანი, რომელიც სინამდვილეში არსებობს. ე. ი. იდეალიზმი უბრალოდ ვერ ხედავს იმ გარემოებას, რომ ქეშმარიტება არსებობა კი არ არის, არამედ აზრის გამოთქმა არსებობაზე — ობიექტური ნაწილი ყოველთვის მეტია სუბიექტურზე.

ყველა, ვისაც კი ფილოსოფიის ისტორია და მასთან დამოკიდებული სისტემატიური საკითხების შესწავლა აინტერესებს, სიამოვნებით წაიკითხავს ს. დანელიას წიგნს ქსენოფანეს შესახებ. განსაკუთრებით საინტერესოა ეს წიგნი როგორც მასალა იდეალიზმის ისტორიის შესწავლისათვის. მაგრამ ს. დანელიას არ შეგვიძლია საყვედური არ უთხრათ: მას მხედველობაში არ მიუღია, რომ კლასიკური ენების ცოდნა გავრცელებული არ არის და თავისი საინტერესო გამოკვლევა უამრავი ფრაგმენტებით აუვსია და არც ერთი ფრაგმენტი ქართულად არ უთარგმნია. ჩვენი აზრით კი აუცილებლად საჭირო იყო თვითეულ ფრაგმენტს ქართული თარგმანი თან ხლებოდა. ეს წიგნი ხომ ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებულებმა უნდა წაიკითხოს და არა ფილოლოგებმა.

მ. ს. გ. გ. გ. გ. გ. გ.

ს. დანელია. — ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ¹.

ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა. ტფილისი, 1926.

უკანასკნელი წლების განმავლობაში ს. დანელიამ ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა გაამდიდრა რამდენიმე ისტორიულ-ფი-

¹ მნათობი, 1927, № 1.

ლოსოფიური ხასიათის ნარკვევის გამოქვეყნებით. ასეთია მისი წერილები ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიიდან — არისტოტელეს, ძენონის, პარმენიდეს და სხვ. შესახებ, განსაკუთრებით ინტერესის ღირსი იყო მისი წიგნი ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ.

წინამდებარე ნაშრომი კი ერთგვარი შეჯამებაა იმ იდეებისა, რომელიც უკვე დასახლებულ ნარკვევებში იყო წარმოდგენილი. კიდევ მეტი. ეს წიგნი არის ისტორია ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებისა ფილოსოფიური სპეკულაციის პირველ ჩასახვიდან დაწყებული. სოკრატეს ეპოქამდე მოყვანით. და ის გარემოება, რომ ეს წიგნი ისტორიაა და არა ნარკვევი კერძო საკითხებზე, უსათუოდ, მკითხველის მხრიდან მეტ ყურადღებას და ინტერესს გულისხმობს. აქ საინტერესოა არამცთუ დეფინიტიური დალაგება იმ მასალისა, რომელიც ამ ეპოქის ისტორიკოსის განკარგულებაში მოიპოვება, არანედ ის მეთოდიც, რომელითაც ავტორი თავის შრომას წერს, და ის თანმიმდევრითი ინტერპრეტაცია ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემებისა, რომელიც მკვლევარს თავისი მეცნიერული ძიების გზაზე შეხვდება.

თუ ამ უკანასკნელი თვალსაზრისით პატივცემული ავტორის წიგნს მიუდგებით, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ნაშრომი იწვევს ბევრ სადაო საკითხს. რადგან დასახლებული წიგნის 'მინაარსის' გადმოცემა საჭირო არ არის — ის შეიცავს ძველი ფილოსოფიის განვითარებას თალესიდან სოკრატემდე — ამიტომ ჩვენ დავიწყებთ იმ პუნქტების აღნუსხვით, რომელშიაც შეუძლებელია დავეთანხმოთ ავტორს. რასაკვირველია, ყველა ასეთ საკითხზე ჩვენ აქ ვერ ვილაპარაკებთ, ჩვენ შეგვიძლია აქ სახელმძღვანელოდ დავასახელოთ რამოდენიმე.

1. უპირველეს ყოვლისა მიუღებელია ანტიკურ ფილოსოფოსთა ისეთი დალაგება, რომელიც წარმოდგენილია ამ წიგნში. რით შეიძლება გამართლებული იყოს ის გარემოება, რომ პითაგორა და მისი მოძღვრება ავტორის მიერ მოცემულია თითქმის სოფისტების ეპოქაში, ე. ი. მას შემდეგ რაც მკითხველი უკვე გაეცნო ატომისტური ფიზიკის საფუძვლებს დემოკრიტეს ფილოსოფიაში. ეს უბრალო ქრონოლოგიური შეცდომა კი შეიცავს დიდ სისტემატურ შეცდომას. მკითხველისათვის ყოველივე ყურადღების გარეშე რჩება ის გარემოება, რომ დემოკრიტეს მიერ აღმოჩენილ ბუნების ქვანტიფიკაციის, ე. ი. რიცხვისა და გეომეტრიული ფიგურის საშუალებით ბუნების საიდუმლოების ახსნის მეთოდზე უდიდესი გავლენა უნდა ჰქონებოდა სწორედ რომ პითაგორას რიცხვების მეტაფიზიკას, რომ-

მლის შესახებ არისტოტელე ამბობდა, რომ „პითაგორელებმა რიცხვის პრინციპები არსებულის პრინციპებად გამოაცხადესო“. არის თუ არა ამ დებულებასა და ატომისტიკას შორის უახლოესი კავშირი? უსათუოდ არის. კიდევ მეტი. არის თუ არა დებულების გნოსეოლოგიური საზრისი პარმენიდეს ფილოსოფიაში იგივეობის მეტაფიზიკის სახით დაზუსტდებულს? უსათუოდ არის. — არც ერთი ამ საკითხისათვის ავტორს ჭეროვანი ყურადღება არ მიუქცევია.

2. პითაგორიზმის ძირითადი დებულების უკმარი გაგება იწვევს მთელ რიგს სხვა გაუგებრობასა და დაბოლოს ის იქცევა მთელი ანტიკური აზროვნების ბუნების სხვაგვარ გაგებად. ასე მაგ. თავისი წიგნის მე-234 გვერდზე ავტორი წერს, — პითაგორელებს აღმოჩენა, რომ ცოდნა მათემატიკურ ფორმებში უნდა ჩამოყალიბდეს გასკვბარი დარჩა მთელი ანტიკური ფილოსოფიისათვისო. „თვით პლატონის ხელში ეს აზრი პითაგორელებისა ფანტასტიკის საზღვრებს ვერ გასცდა. საჭირო იყო ახალი მეთოდები ძიებისა, წამოყენებული გალილეო გალილელის, ბერნარდინო ტელეზიოს, და ახალი დროის სხვა მოაზროვნეთა მიერ, რათა ზემოაღნიშნულ მეთოდოლოგიურ პრინციპს ნაყოფი გამოეღო, და მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის ის სასარგებლო გამზდარიყო“. ყოველივე ექვს გარეშეა ერთი ვარეშობა. სახელდობრ ის, რომ პლატონი, მიუხედავად მათემატიკური ბრწყინვალეებისა და მანევრებისა პითაგორელთა ფანტასტიკას არ გასცილებია, და პითაგორიზმის მეთოდოლოგიური არსება არ გაუგია. სხვა ყველაფერი, რაც ჩვენს მიერ მოყვანილ ციტატაში სწერია, ჩვენ სრულ გაუგებრობად მიგვაჩნია. არ არის მართალი ის, რომ ანტიკური აზროვნების ისტორიაში არვის დაუზუსტდებია ბუნების რეალური შესწავლის მიზნით პითაგორას მიერ აღმოჩენილი მეთოდი და არც ის არის მართალი ვითომც გალილელის პითაგორას მიერ დაწყებული საქმე გაუგებრობა. იმ უდიდესი რევოლუციით. რომლითაც გალილეი ახალ დროში შექრა მატერიისა და მოძრაობის ცნების გაგებაში, მან თუმცადა საბოლოოდ დაამკვიდრა ქვანტიფიკაციის მეთოდი; მაგრამ ამ დარგში მისი უშუალო წინაპრები იყვნენ სწორედ ისინი, ეიან პირველად ძველს საბერძნეთში პითაგორას პრინციპები ბუნების მეცნიერულ შესწავლის დროს გამოიყენა. გალილელის უდიდესი წინაპარი იყო დემოკრიტე, მაგრამ ამის შესახებ ჩვენ ვერაფერს ვნახულობთ ჩვენი ავტორის წიგნში. და მართლაც რაში მდგომარეობს გალილეი-ნაუტონის მსოფლიო სისტემის არსება? იმაში, რომ ის არის მექანიკა. და უპირველეს ყოვლისა სიმძიმის მექანიკა. სიმძიმის მექანიკის პირველი ავტორები კი არიან ანტიკური ატომისტები. გა-

ლილემ ხელ-ახლა აღმოაჩინა ის, რაც ანტიკურ ფილოსოფიაში უკვე დიდი ხანია აღმოჩენილი იყო. ს. დანელიას, რასაკვირველია, მოეხსენება ის გარემოება, რომ დემოკრიტეს მექანიკაში სიმძიმის გაგებაში დაშვებული იყო ის შეცდომა, რომ ცარიელ სივრცეში დიდრონი ატომები მოძრაობდნენ უფრო ჩქარა, ვიდრე პატარები. უკვე ეპიკურემ არისტოტელეს ზოგი იდეების ზეგავლენით შეასწორა ეს დებულება და აღიარა ცარიელ სივრცეში ყველა სხეულის თანაბარი მოძრაობის პიპოთეზი. ლუკრეციუსის ცნობილ წიგნში კი სწორედ რომ სიმძიმის ცნების დახმარებით გადაჭრილია ის ნაკლიც, რომელიც შეიძლება შეხვედროდა ცარიელ სივრცეში თანაბარ მოძრაობით მოძრავ ატომებს. ეს ნაკლი იმაში მდგომარეობდა, რომ შესაძლებელი იყო სწორ ხაზოვნად და თანაბრად მოძრავი ატომები ერთი მეორეს არ შეხვედროდნენ და პირველი მექანიკური დაჯახება და აქედან მსოფლიოს დასაწყისი არ გამოეწვიათ. სიმძიმის ცნებით ასწორებს ლუკრეციუსი ამ ნაკლს: აი რას წერს ის: „და კიდევ მსურს, ჩემო მემიუს, შენთვის ისიც ნათელი გაგხადო, რომ მატერიალური სხეულები, რომლებიც სიცარიელეში პერპენდიკულარულად ვარდებიან, თავიანთი სიმძიმის გავლენის გამო, ძნელად განსასაზღვრავ დროში და ადგილსა, თავიანთი გზიდან ცოტათი უხვევენ. ისე ცოტათი — რომლისაც წარმოდგენა კი შეიძლებოდეს. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ სხეულები სიცარიელის სიღრმეში პირდაპირ (პარალელურად) ჩავარდებოდნენ. დაჯახება არ მოხდებოდა და არც არაფერი შეხვდებოდა ერთი-მეორეს“ (de rerum natura—II. ლექსი 210-17). და ეს საესებით არის ის. რასაც გალილე-ნიუტონის მსოფლიო მექანიკა გულისხმობს და რომელ პრინციპებსაც ეს მექანიკა ეყრდნობა. თუ ს. დანელია მიგვითითებს იმაზე, რომ ანტიკურ მეცნიერებას არ გააჩნდა ანალიტიური გზა, ე. ი. მას არ შესძლებია დედა-პრინციპის დახურდავება ბუნების კერძო მოვლენების გაგების სფეროში, ჩვენ მას ამაში დავეთანხმებით, მხოლოდ ხელად მიუთითებთ არქიმედის გენიაზე, რომელმაც არამც თუ მიაკვლია გალილე-ნიუტონის პრინციპები, არამედ მან აღმოაჩინა ამათი ყველა გზა და თვით უსასრულო აღრიცხვის აღმოჩენამდეც კი მივიდა. — ჩვენ გვინდა ვიფიქროთ, რომ მთელი ეს ამბავი დღეს მეცნიერების ისტორიაში საკმაოდ გამორკვეულია და ძველი ფილოსოფიის ისტორიის დაწერა მეცნიერების ისტორიის გაუთვალისწინებლობის გვერდით არ გვგონია იყოს სწორი.

3. სწორედ საქმის ამ ნაწილის გაუთვალისწინებლობას ერთგვარი თავისებური დალი დაუსვამს მთელი წიგნისათვის. როდესაც ამ წიგნს კითხულობთ, გეგონებათ რომ მთელი ეს წინასოკრატელი

ფილოსოფია, სადღაც მახვილანროვნად მოყოლილი ზღაპრების კრებული ყოფილა და სხვა არაფერი. ჩვენ კი გვინდა ვიფიქროთ, რომ სოფისტების წინ ფილოსოფია იყო ერთი შეუწყვეტელი დიალექტიკური პროცესი, რომლის განვითარება დამთავრდა დემოკრიტეს მატერიალისტური მსოფლმხედველობის წარმოშობით. დემოკრიტეს სისტემა იყო უპირველესი და უდიდესი ამოძახილი ამ ეპოქისა. ამის შესახებ კი თითქმის არაფერი სწერია ამ წიგნში. ატომისტიკა ისეა გარჩეული, ვითომც ეს არაფრით განირჩეოდეს სხვა სპეკულაციისაგან ბუნების შესახებ. ის კი არა ანაქსაგორას ქვალიტეტურ ატომიზმს უფრო დიდი ყურადღება აქვს მიქცეული, ვიდრე ამ ქვანტიტეტურ ატომისტიკას, რომელმაც პირველად აზროვნების ისტორიაში საფუძველი ჩაუყარა მექანიკურ მსოფლმხედველობას, რაც შემდეგში გალილეიმ, კეპლერმა, ნიუტონმა და სხვებმა განავითარეს.

თავისი კონსტრუქციის გამართლების სურვილით უბრალო ისტორიული ქრონიკაც კი უყურადღებოდ მიუტოვებია ავტორს. დემოკრიტე ერთ-ერთ ფრაგმენტში ამბობს: „მე მაშინ კიდევ ახალგაზრდა ვიყავი, როცა ანაქსაგორა მოხუცი იყო“. მაშ, რაშია საკმე? ანაქსაგორა რატომ უნდა იყოს გარჩეული დემოკრიტეს შემდეგ? ისტორიულად ის ხომ მას წინ უსწრებდა და სისტემატურად კი ანაქსაგორას გაგებისათვის დემოკრიტეს ცოდნა აუცილებელი ხომ არ არის?

ჩვენ ასეთი საკითხის დასმაც კი უკანონოდ მიგვაჩნია. ედ. ცელერი ფიქრობდა, რომ ანაქსაგორა დემოკრიტეს და ლევკიპეს მოძღვრებას იცნობდაო. ცელერს ეს კონსტრუქცია სჭირდება იმის გამართლებლად, რომ ნათელი გახადოს ანაქსაგორას იდეალისტური „ნუს“-ის უპირატესობა მატერიალისტური ატომისტიკის მიმართ. ცელერის ამ კონსტრუქციას შეუსწორებლად და უპირტიკოდ ლებულობს ჩვენი ავტორი და მის დამტკიცებას ცდილობს ისეთი ხასიათის არგუმენტებით, რომლისთვის, არამც თუ რაიმე ისტორიული ფაქტით გამართლება, არამედ მეცნიერებაში დაშვებული ჰიპოთეზით გამაგრებაც სავსებით შეუძლებელია. სახელდობრ ს. ღანელია წერს შემდეგს: „ანაქსაგორას მოძღვრების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ ის იცნობდა ატომიზმს და რაკი დემოკრიტე ანაქსაგორაზე უფრო ახალგაზრდა იყო, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ატომიზმის პრინციპებს ანაქსაგორა გაეცნო ვიღაც სხვა მოაზროვნის საშუალებით: უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო ლევკიპე“. ამ კონსტრუქციას უპირველეს ყოვლისა ავიწყდება ის უბრალო ამბავი, რომ ზოგიერთი დებულების შემობრუნება შეიძლება. რა საჭიროა მარ-

ჩიელობა ვინმე ლეექიპეს არსებობის შესახებ, ეთქვათ უბრალოდ და ისტორიის ქრონიკასთან შეთანხმებულად: დემოკრიტე იცნობდა ანაქსაგორას მოძღვრებას. კაუზალობის პრინციპის ზოგი ნაწილი და ატომიზმი ანაქსაგორასაც ჰქონდა. ხოლო მისი მსოფლიო იყოფოდა ფერის, გემოს, ტანის, მაღალის, დიდისა და მცირეს და სხვ. ატომებად. დემოკრიტემ მიიღო ატომიზმი, როგორც პრინციპი. მაგრამ არ მიუღია მისი ქვალიტეტური შინაარსი. მან ატომიზმს მისცა ქვანტიტეტურ-მექანიკური სახე და სწორედ მექანიკის სისტემის შექმნა იყო ამ უდიდესი მეცნიერის უმთავრესი დამსახურება...

4. ერთი სიტყვით ასეთი კრიტიკული შენიშვნების გაგრძელება შეიძლება, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ პატივცემულმა ავტორმა სავსებით არ გაითვალისწინა მატერიალისტური მექანიკური ატომიზმის თავისებურება და ცენტრალური ადგილი ბერძნული ნატურფილოსოფიის განვითარებისათვის. ეს გარემოება იწვევს ბევრ გაუგებრობას და სადაო პრობლემებს. მაგრამ ყველა ამის შესახებ რეცენზიაში ლაპარაკი შეუძლებელია. დემოკრიტე იყო უდიდესი კლასიკოსი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიისა და პირველი მამამთავარი ზუსტი მეცნიერებისა — ეს გარემოება კი ვითომც სავსებით გაუთვალისწინებელი დარჩენია ავტორს. მას ანგარიშ გაუწევლად დაუტოვებია პირველად ვინდელბანდის მიერ წამოყენებული ცდა. გაეგო მთელი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია როგორც ბრძოლა ორ დიდ ანტიპოდს შორის: დემოკრიტესა და პლატონს შორის.

მოსე გოგობერიძე

მ. გოგობერიძის რეცენზიის გამო

მ. გოგობერიძის რეცენზია¹ ჩემს წიგნზე „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატეს წინ“ ცდილობს სამი რამ დაამტკიცოს: 1. ჩემი წიგნი ანგარიშს არ უწევს დიალექტიკურ მეთოდს. 2. ის იჩენს მიკერძოებას: ამცირებს მატერიალიზმს, რათა განადიდოს იდეალიზმი. 3. ჩემ წიგნში დაშვებულია მეცნიერული შეცდომები, რომლებიც მ. გოგობერიძემ აღმოაჩინა. არც ერთი ეს დებულება, ჩემი აზრით, არ არის სწორი.

1. რომ ჩემი წიგნი არ სტოვებს უყურადღებოდ დიალექტიკურ მეთოდს, ეს იქიდან ჩანს, რომ ის არის ცდა ანტიკური ფილოსოფია

სოკრატეს წინ დიალექტიკური თვალსაზრისით დააღაგოს. „მთელი წინა სოკრატული აზროვნების ეითარება“, წერია ამ წიგნში: „შეიძლება სამ მომენტად გავანაწილოთ. ეს მომენტებია იონური ფიზიკა. ელვატური მეტაფიზიკა, უმცროს ფიზიკოსთა კოსმოლოგია... ზემოაღნიშნული სამი მომენტი წინა-სოკრატული აზროვნების ევოლუციისა ადვილად თავსდება დიალექტიკური განვითარების ფორმულაში. იონიელთა ფიზიკა გვაძლევს ამ ფორმულის თვისისს, ელვატური მეტაფიზიკა ანტითეზისს. ხოლო უმცროს ფიზიკოსთა კოსმოლოგია სინთეზისს, რომელიც არიგებს იონიელთა ფიზიკას ელვატელთა მეტაფიზიკასთან“ (ანტიკ. ფილოსოფია, გვ. 51). ეს დიალექტიკური თვალსაზრისი გატარებულია მთელს წიგნში.

2. განვიხილოთ მეორე დებულება, რომ ჩემი წიგნი ამკირებს მატერიალიზმს, რათა განადიდოს იდეალიზმი. ამის ნიშანი რეცენზენტის შეხედულებით ის არის, რომ ჩემს წიგნში მატერიალისტი დემოკრიტე განხილულია იდეალისტ ანაქსაგორზე ადრე. რეცენზენტის მოსაზრებით, თუ წიგნის ავტორი ჭეშოვან პატივს სცემდა დემოკრიტეს, მას მისი მატერიალისტური მოძღვრება, როგორც უფრო ღირებულ მოვლენა, ანაქსაგორას იდეალიზმის შემდეგ უნდა განეხილა. მე ვფიქრობ, რომ ეს არ არის სწორი მოსაზრება. მიკერძოება იდეალიზმისადმი და უპატივცემლობა დემოკრიტესადმი ჩემს წიგნში არ არის. აი, მაგალითად, რა წერია დემოკრიტეს შესახებ 17-ე გვერდზე: „არ დარჩენილა თითქმის არც ერთი მნიშვნელოვანი მოძღვრება იმ დროინდელი შეცნიერებასა, რომელსაც ეს დიდი მოაზროვნე არ შეხებია თავისი ბასრი მსჯელობით. ასტრონომია, ფიზიკა, პოტანიკა, ზოოლოგია, ანთროპოლოგია, ესთეთიკა, ეთიკა — ყველა ამ დარგში დემოკრიტემ შესანიშნავი გამოკვლევები დაუტოვა კაცობრიობას. მაგრამ ატომიზმის წარუვალი მნიშვნელობა მხოლოდ ამ კერძო ხასიათის გამოკვლევებში როდი იყო, არამედ უმაღლესად ფილოსოფიურ საფუძვლებში, რომელიც სარჩულად ედგა ზემოაღნიშნულ მეცნიერულ გამოკვლევებს“. ამ ამონაწერიდან ჩანს, რომ უპატივცემლობა დემოკრიტესადმი ჩემს წიგნში არ არის ჩაუვსილი. ის გარემოება კი, რომ იქ ჭერ განხილულია დემოკრიტე და შემდეგ კი ანაქსაგორა, არის ისე, რომ მე ვიჩინე მიკერძოებას ანაქსაგორასადმი, არამედ იმიტომ, რომ განხილვის ასეთ წესს მოითხოვდა თვით საქმის შინაარსი: ანაქსაგორას თეორია გაუგებარი იქნებოდა მკითხველისათვის, რომ ის წინასწარ არ გასცნობოდა ატომიზმს, ეინაიდან ანაქსაგორეიზმი შეაქმნა ატომიზმთან წინააღმდეგობაში. მეც ისე დავესწერე წიგნი, რომ მისი გაგება შესაძლებელი ყოფილიყო. რაც შეეხება ლევიკოსს, ამ ნახევრად ლეგენდარულ

ლი პიროვნების გამო. ატომიზმს ვერ გავაპოვდი შუაზე. როგორც გვიჩვენებს მ. გოგიბერიძე, რომ ამ რჩევას გავყოლოდი, მაშინ ატომიზმზე სრულიად არ უნდა მელაპარაკა ჩემს წიგნში, რომელიც ეხება ბერძნულ ფილოსოფიას სოკრატეს წინ. ეს მართლაც უყურადღებოა იქნებოდა ატომიზმის მიმართ, რომელსაც დიდი ადგილი ეკუთვნის ბერძნულ ნატურფილოსოფიის განვითარებაში.

3. შევეხოთ ესლა იმ მეცნიერულ შეცდომებს, რომელიც მ. გოგიბერიძემ აღმოაჩინა ჩემს წიგნში. მისი აზრით ვინაიდან პითაგორა ცხოვრობდა დემოკრიტეზე ადრე, ჩემს წიგნშიც პითაგორეიზმი უნდა ყოფილიყო განხილული ატომიზმზე ადრე. რაკი ეს ასე არ მოხდა, ჩემს წიგნში ამიტომ „ქრონოლოგიური შეცდომა“ ყოფილა თურმე ჩადენილი. — ეს არ არის მართალი: ამ მუხლში მე არ მაქვს ჩადენილი არც „ქრონოლოგიური შეცდომა“ და არც საზოგადოდ რაიმე შეცდომა. ქრონოლოგიური შეცდომა მექნებოდა მე ჩადენილი მაშინ, რომ რომელიმე ფაქტი უმართებულოდ დამეთარიღებია. არის ასეთი შემთხვევა? არ ყოფილა. მაშ, რატომ არის „ქრონოლოგიური შეცდომა“ ის, რომ მე პითაგორეიზმზე ატომიზმის შემდეგ ვლაპარაკობ? განა ისტორიკოსი ვალდებულია თავისი მასალის დალაგების დროს კვალ და კვალ მისდიოს ფაქტების თანამიმდევრობას? რა თქმა უნდა, არა. იმ წარმოდგენის მიხედვით, რომელსაც ამჟღავნებს რეცენზენტი, ისტორია არასოდეს არ დაწერილა და ვერც დაიწერება (ისტორია არ არის ფაქტების აღწერა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით. ასეთი წარმოდგენა ისტორიაზე ჰქონდათ ძველად მემკვიდრეებს. მაგრამ დიდი ხანია, რაც ეს პრიმიტიული წარმოდგენა გადალახულია, და დღეს ყველამ იცის, რომ ისტორია არის ფაქტების დალაგება არა აუცილებლად ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, არამედ ისეთი თანმიმდევრობით, რომ გასაგები გახდეს კავშირი ამ ფაქტებს შორის).

ერთადერთი საყურადღებო საბუთი, რომელიც მოყავს რეცენზენტს იმის სასარგებლოდ, რომ ჩემს წიგნში დემოკრიტე უნდა ყოფილიყო პითაგორელთა შემდეგ განხილული, ის არის, რომ „დემოკრიტეზე უკიდურესი გავლენა უნდა ჰქონებოდა პითაგორას რიცხვის მეტაფიზიკას“. ამ რეცენზენტის წინადადებაში ორი შეცდომაა დაშვებული. ა. „პითაგორას რიცხვის მეტაფიზიკა“, რომელზედაც ასე დარწმუნებულად წერს რეცენზენტი, შეიძლება არც კი არსებობდა. რიცხვის მეტაფიზიკა პითაგორას მიაწერეს ნეოპითაგორელებმა. მაგრამ ოთხმოციოდე წელიწადი გადის, რაც დამტკიცებულად ითვლება, რომ ნეოპითაგორელებს საკმაო საბუთის გარეშე უნდა მიეწერათ პითაგორისათვის რიცხვის მეტაფიზიკა. ბ. მეორე შეცდომა,

დაშვებული პატივცემული რეცენზენტის მიერ შემოყვანილ წინა-
დადებაში შეეხება დემოკრიტეს. მ. გოგიბერიძე წერს, რომ „რიცხვის
მეტაფიზიკას“ დემოკრიტეზე უდიდესი გავლენა უნდა ჰქონებოდაო.
ეს არ არის მართალი. მთავარი თავისებურება, დემოკრიტეს ატო-
მონმისა, თავისებურება, რომელიც განასხვავებს მას თანამედროვე
მათემატიკური ბუნებისმეტყველების წიაღში წარმოშობილი ატო-
მისტური ჰიპოთეზისაგან, ის არის, რომ დემოკრიტეს არ ჰქონდა
კარგად გათვალისწინებული რიცხვის მნიშვნელობა ბუნებისმეტყ-
ველებაში¹. ამიტომ იქ, სადაც თანამედროვე ქიმია კმაყოფილდება
ელემენტთა განსაზღვრული რიცხვით, დემოკრიტეს კონცეფციით
ელემენტთა რიცხვი უსაზღვროა (DV54A8). მე ვფიქრობ, რომ რე-
ცენზენტის წარმოდგენაში ანტიკური ატომისტური მეტაფიზიკა საკ-
მოდ არ არის გამიჯნული თანამედროვე ატომისტური ჰიპოთეზი-
საგან. თუმცა მათ შორის დიდი განსხვავებაა.

ს. დანელია

გ ა ნ მ ა რ ტ ი ბ ა

პირველი ორი აქ დასახელებული, ვითომც და ჩემს მიერ ს. და-
ნელიას საწინააღმდეგოდ წაყენებული, დებულება მე არ მეკუთვნის.
მე ჩემს რეცენზიაში სრულიადაც არ შევხებოვარ დიალექტიკური
მეთოდის მოხმარების საკითხს და არც ის მიმტკიცებია, ვითომც ს.
დანელია „ამცირებდეს მატერიალიზმს, რათა განადიდოს იდეალიზ-
მი“. მე მგონია არც მესამე საკითხია ჩემს რეცენზიაში იმ რედაქციით
გადმოცემული, რა რედაქციითაც ის სერგო დანელიას ამოუკითხავს.
სერგო დანელიას მიერ ჩადენილ მეცნიერულ შეცდომებზე კი არ
არის იქ ლაპარაკი, არამედ სავსებით გარკვეულად სწერია, რომ მე
სარეცენზიო წიგნის ავტორს არ ვეთანხმები „ისტორიულ-ფილოსო-
ფიური პრობლემების ინტერპრეტაციის საკითხში“ („მნათობი“ №
1, 1927 წ. გვ. 248). და ეს ინტერპრეტაციის საკითხი ჩემის აზრით
შეეხება არა მარტო მატერიალისტებს. არამედ იდეალისტებსაც, ასე
მაგალითად მე მიუღებლად მიმაჩნია ავტორის მიერ მოცემული ინ-
ტერპრეტაცია „იდეალისტი“ ძენონის ნააზრევისა, მაგრამ რეცენ-
ზიის ფარგლებში ხომ ყველაფერზე ლაპარაკი არ შეიძლებოდა. დე-
მოკრიტე მე ავიღე სანიმუშოდ და ს. დანელიას პასუხის შემდეგაც
ჩემთვის ურყევეი რჩება ჩემს მიერ რეცენზიაში წამოყენებული დე-
ბულება. რეცენზიაში მე ვამბობდი, რომ დემოკრიტეს ატომისტი-
კაში პირველად წარმოიშვა სიმძიმის მექანიკა, ეს კი არის წესი ბუ-

¹ იხ. ჩემი „ანტიკური ფილოსოფია სოკრატის წინ“, გვ. 179.

ნების იმ მეთოდით შესწავლისა, რომელსაც სახელად ქვანტიფიკატორა მეთოდი ეწოდება და ამიტომ დემოკრიტე მანამთავარია გალი-
ლეი-ნიუტონის მსოფლგაგების მეთქი. ეს დებულება ურყევია. ქვან-
ტიფიკაციის მეთოდის ჩასახვა გარეშე სიმძიმის მექანიკისა წარმო-
უდგენელია და რადგან დემოკრიტე პირველი ავტორია ამ მექანიკისა,
ამიტომ ის პირველი მანამ მთავარია ქვანტიფიკაციის მეთოდისა. ეს
არის და ეს. ბუნების კერძო მოვლენების განსაზღვრული რიცხვას
ფუნქციებით გამოხატვა რომ დემოკრიტემ არ იცოდა, მგონია ამაზე
დავა ზედმეტია. ჩემს რეტენსიასი გარკვეულად სწერია ეს იმ წიგნ-
დადებაში, რომელიც ამბობს, რომ ანტიკურ ქვეყანას აკლდა ქვან-
ტიფიკაციისათვის საჭირო ანალიტური გზა, თუმცაღა არქიმედეს
გენიამ ესეც გამოასწორა მეთქი და სხვ. მიუხედავად ყოველივე აკ-
ლისა ქვანტიფიკაციური მეთოდით მომუშავე ორივე მეცნიერე-
ბის — ფიზიკის და ქიმიის — ევორიული საფუძვლები დემოკრიტეს
მიერ სავსებით მოცემულია და ამით განსაზღვრდება დემოკრიტე
სხვა წინასოკრატელი ფილოსოფოსებისაგან. მე მგონია, რომ სერ-
გო დანელიას მოვსენება, რომ ეს შეხედულება მარტო მოსე გავი-
ბერიძის ტინის ნაყოფს არ შეადგენს, არამედ ის მეცნიერებაში
განმტკიცებული დებულებაა, რომ დემოკრიტეს ფილოსოფიის ასე-
თი ინტერპრეტაცია ყველა დანარჩენზე უფრო ძლიერი და ღრმად
მოფიქრებულია. მაგ. ისეთი ავტორიტეტი, როგორიც არის ჰერმან
კოპენი სავსებით ანალოგიურ აზრს იზიარებს დემოკრიტეს შესახებ.
აი რას წერს ის: — „არსის საფუძველს დემოკრიტე იძლევა ატომებ-
ში... ატომები თუმცაღა ჯერ კიდევ არსის არეში რჩებიან, მაგრამ
მის საზღვარზე არიან მოთავსებული, ამით იძლევიან არსის საფუძ-
ველს და წარმოადგენენ მას. ეს ჰიპოთეზი ქიმიის საფუძველად გადა-
იქცა. მაგრამ ის იმ თავითვე ისე იყო გაგებული, რომ ქიმიის ვიწრო
ფარგლებში არ უნდა დარჩენილიყო. მეორე სახე „ქვეშმარტად არ-
სებულისა“, რომელიც დემოკრიტემ ატომების გვერდით მიიღო იყო
ც ა რ ი ე ლ ი. ცხადია, ეს ჰიპოთეზი მოფიქრებულია მოძრაობისათ-
ვის, ე. ი. ფ ი ზ ი კ ი ს ა თ ვ ი ს. და მან ფარადეის მიერ ფიზიკის გა-
ნახლების დროს დაამტკიცა თავისი სრული ნაყოფიერება.

ფიზიკა კი წავიდა მათემატიკის გზით, რამაც დაუბოლოვებლის
ჰიპოთეზამდე მიგვიყვანა“ — და სხვა...

„იხილე Her. Gohen: „Logik der reinen Erkenntnis“ გვ. 33.

ასევე შეიძლება ითქვას ანაქსაგორას და დემოკრიტეს დამოკი-
დებულების შესახებ. ჩვენ ვამბობთ, რომ ანაქსაგორა არამც თუ
დემოკრიტეს ჭრონოლოგიურად უსწრებს წინ, არამედ სისტემატი-
ური მოსაზრებითაც მისი მოძღვრება დემოკრიტესას წინ უნდა უსწ-

რებღეს. ე. ი. ჩვენ ანაქსაგორას მოძღვრება გვესმის, როგორც ქვალიტეტური ატომიზმი და უარყოფთ ლევიკიეს არსებობის ფაქტს. ჰეონია ნათელია ეს გარემოება. ისიც უდავო უნდა იყოს, რომ უამრავი სახელგანთქმული მკვლევარი ამავე აზრისა არის. მაგ. იბერვეგ ჰაინცე, ვინდელბანდი, ფორლენდერი და სხვ. ეს უკანასკნელი ხომ პირდაპირ წერს: „ანაქსაგორას მოძღვრება არის ერთგვარი სახე ქვალიტეტური ატომიზმისა, ერთგვარი გადასასვლელი დემოკრიტესაგან“. დასასრულ რამდენიმე შეცდომის დაშვებას მაწერს მე ს. დანელია ჩემი განცხადებისათვის, რომ დემოკრიტზე პითაგორელთა მოძღვრებას გავლენა უნდა მოეხდინოს მეთქი. დანელიასათვის, რასაკვირველია, მიუღებელია ასეთი რაიმე, ის პრინციპიალურად უარჰყოფს იმას, რომ ანტიკური ატომისტიკა ახლო ენათესავებოდეს თანამედროვე ქიმიასა და ფიზიკის ატომისტურ თეორიებს. ჩვენი აზრით კი ეს უკანასკნელი ისეთივე პირმშო შეილია პირველისა, როგორც თანამედროვე გეომეტრია ევკლიდის „პრინციპების“ და თანამედროვე სტატყკა არქიმედის სტატყკის. მაგრამ საინტერესოა მარტო მე რად მაწერს ასეთი შეცდომების ჩადენას ს. დანელია და არა იმათ, ვინც პირველად გამოსთქვეს და დაასაბუთეს ეს აზრი. სახელდობრ ჰერ. კოპენს, რომელიც თავის წიგნში Platons Ideenlehre und die Mathematik ყველა საჭირო საფუძვლების მოყვანით ამტყიცებს, რომ პითაგორელებმა დიდი გავლენა მოახდინეს დემოკრიტეზეო.

მ. გოჯიბერიძე

**ОТЗЫВ О РАБОТЕ С. И. ДАНЕЛИА «НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ
В ПРЕДСТАВЛЕНИИ ДЕМОКРИТА»**

Автор этой работы не новичок в исследовании античной философии и технически его работа выполнена достаточно умело для того, чтобы признать ее несомненно новым вкладом в нашу бедную оригинальными исследованиями литературу по древней философии. Нужно поставить в заслугу автору, что он трактует свою тему не как повествователь, равнодушно сообщающий о былом, а как философ-систематик, который ищет в прошлом философской жизни материал для ответа на вопросы современности. Автор хочет выспросить у древнего мыслителя о том, что философски волнует самого автора, и умеет найти в источниках ответы, удовлетворяющие его искания.

Основной вывод автора, утверждающий наличие и исторически обусловленную неизбежность внутреннего противоречия в самих основах учения Демокрита, доказан убедительно. Прав также автор, когда он отвергает попытки сгладить названное противоречие, основанное на недостаточно оправданной источниками интерпретации свидетельств о древнем мыслителе. Наконец, нельзя не сочувствовать автору там, где он, вскрыв причины и источники противоречия Демокрита, хочет найти упущенные Демокритом или, по историческим условиям, неизвестные ему средства такого обоснования своего учения, которые сделали бы это последнее ценным и для современной философии.

Однако именно в последнем пункте надо признать правоту С. Данелиа только формальной. Нельзя сказать, чтобы и со стороны содержания анализ автора до конца вскрывал трудности, действительно заключенные в проблематике демокритова материализма, а предлагаемый им вывод можно рассматривать скорее как отказ от принципов Демокрита, чем как корректив к его выводам.

Автор видит основное противоречие Демокрита в его утверждении одновременно истинности чувственного опыта и

его действительности. Это противоречие, по мнению С. И. Данелиа, легко устраняется простым различением утверждения (истины) бытия и истинности познания, которое Демокрит смутно чувствовал, но не довел до степени ясного сознания, как это должна сделать критическая теория научного знания. С этим связаны и собственные положительные выводы автора в сторону такого исправления Демокрита, которое могло бы дать выход к последовательному реализму, устраняющему недочеты феноменалистических и реалистических заключений древнего мыслителя.

С. И. Данелиа облегчил себе дело, признав указанное противоречие за основное. Легкий способ его устранения, предлагаемый автором, в действительности не преодолевает тех трудностей и противоречий, которые заложены в предпосылках формулируемого им противоречия. И потому после исследования Данелиа все-таки остается вопрос: мирится ли руководящая им идея реализма с коренной предпосылкой Демокрита о познании как «отображении»? Вопрос о смысле предпосылки и о заключающемся в ней действительно основном философском противоречии и должен был бы прежде всего занять автора. Он увидел бы, что в самом понятии отображения — источник целого ряда трудноразрешимых проблем и незаконных разделений ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$), действительности подлинной ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\tau\iota\eta$) и феноменальной, данности опосредствованной и непосредственной ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\alpha$), познания подлинного ($\gamma\upsilon\gamma\eta\sigma\iota\eta$) и темного ($\sigma\kappa\omicron\tau\iota\eta$), процесса материально-душевного ($\psi\upsilon\chi\eta$) и сознания. В интересах систематичности проблематики эти противоречия должны быть вскрыты и приведены в ясность.

Надо признать, однако, что если работа Данелиа, вследствие указанного упрощения, теряет с точки зрения систематического интереса, она, как историческое исследование, сохраняет, и при данной автором постановке вопроса, свое значение. Здесь развитие мыслей автором может вызвать сомнение лишь в частности. Так, при анализе того вида знания, которое Демокрит называет $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\eta$, напрасно автор не остановился на характеристике этого знания как знания $\nu\omicron\mu\phi$. Указываемая этим термином конвенциональность соответствующего типа знания, безусловно, затруднила бы собственные выводы Данелиа. Пока эти затруднения не устранены, место для сомнения остается. Равным образом, непублично утверждение автора, будто Демокрит не интересовался «метрическим свидетельством» в вопросе о происхождении знания. Если в этом пункте и признать убед-

тельными его возражения по поводу слова *συστήν*, то все же непонятно, почему С. И. Данелин не остановился на анализе термина *γυῖσος* (из *γενήσος* от *γάνος*; латинское *geninus* от *genus*; ср. у Гомера *ἄλξ γυῖσσι, γυῖσος* — в противополож. *νόθος*). Недостаточно убедительно представлено у автора и то освещение демокритова релятивизма, которое имеется в гл. 5, в кн. 4 «Метафизики» Аристотеля. Сличение толкования автора с контекстом Аристотеля оставляет впечатление, что Аристотель прямо относил Демокрита к релятивистам и правильно понимал то, что говорил.

В частности не ясно противопоставление физики Демокрита и метафизики элеватов, как будто у Демокрита не было также метафизики. Не происходит ли это противопоставление из явно необоснованной презумпции автора, будто метафизика имеется только там, где утверждается приоритет знания перед бытием? Несправедливо, с другой стороны, игнорировать у Парменида, по крайней мере, зарождение положительной философии, и, во всяком случае, из того, что он считает познание природы доксическим, не следует, будто он отвергал «реальность природы». Неверно, будто рационализм необходимо связан с идеалистическими предпосылками, — иначе, например, и теорию экономического материализма следовало бы признать покоящуюся, в конечном счете, на идеалистической основе. — Между тем, в сущности, только убеждение в необходимости названной связи заставляет Данелина отрицать, в противоречии с несомненными убеждениями Демокрита в закономерности природы, какие бы то ни было элементы рационализма у Демокрита. Понимание автором задачи гносеологии — *questio juris* — чрезмерно узко и связывает гносеологию лишь с одним из направлений философии (кантианским нормативизмом). Еще более узко и неточно определение рационализма, как гносеологической теории с *questio juris*. В высшей степени спорно, будто философская рефлексия, направленная на само познание... начинается только с Сократа. Означенная рефлексия есть существенный признак самого философствования, и если бы указанное положение было верно, то только с Сократа и следовало бы начинать историю философии. К мелким промахам относится: употребление термина «феноменология» вместо «феноменологизм», применение словосочетания «субъективное понятие», причисление Риттера (H. Ritter) в ученики Гегеля (он был учеником Шлейермахера), ошибочная ссылка на Теофраста (стр. 30, строка 7).

В целом работа все же заслуживает той положительной оценки, с которой начинается настоящий отзыв.

Проф. ШПЕТ Г Г

Москва, 1928, мая 30.

ПИСЬМО Г. ШПЕТУ ПО ПОВОДУ ПРЕДСТАВЛЕННОЙ ЕМУ ОТ МЕНЯ РАБОТЫ О ДЕМОКРИТЕ

Глубокоуважаемый Густав Густавович!

Прежде всего я должен поблагодарить Вас за то внимание, которое Вы высказали ко мне и к моей работе о Демокрите. Но некоторые замечания, которые Вами были сделаны вчера, наводят меня на мысль, что я не сумел достаточно ясно выразить то, что нужно было, очевидно, подчеркнуть. В моей работе Вас интересует преимущественно та позиция, которую занимает ее автор. Позиция эта настолько неясно обозначена в работе, что ее не сразу можно узнать. Наиболее существенными для определения моих собственных взглядов является: 1. «Введение»; 2. Первая глава первой части; 3. Четвертая глава первой части; 4. § 2 во второй главе второй части; 5. § 2 в третьей главе второй части; 6. «Заключения». Во «Введении» я устанавливаю различие между представлением о знании и теорией знания: представление о знании может быть у всякого, оно не чуждо и наивному сознанию, у которого, однако, нет теории знания. Итак, теория знания в моем понимании выходит из круга наивного сознания. В «Заключениях» своей работы, а также в § 2 третьей главы второй части источник противоречий Демокрита я усматриваю в том, что у него не было теории знания. Следовательно, если сопоставить с этим то, что было сказано во «Введении», получается следующий результат: в представлениях своих о знании Демокрит приближается к наивному сознанию. В какой именно мере? В той мере, что он понятия реальности не умеет отделять от понятия истинности. Чтобы спастись от противоречий, Демокриту нужно было подвергнуть дифференциации донаучные наивно-реалистические, или некритические, представления об истине, как о соответствии знания действительно существующему,— так я пишу в «Заключениях». Следовательно, источник противоречий у Демокрита я нахожу в том, что у него было донаучное наивно-реалистическое, или некритическое, представление об истине, как соответствии знания действительности. По-моему, этот мой взгляд не отличается от Вашего мнения, что источник противоречий Демокрита в том, что он знание понимал как отображение действитель-

ности. Как раз это и есть главный пункт моего исследования, которое пытается: 1. Во-первых, против Целлера, Наторпа и Гирцеля доказать, что у Демокрита было противоречие в представлениях о знании. 2. Во-вторых, объяснить это противоречие наивно-реалистическим, некритическим представлением Демокрита о знании, т. е. отсутствием у него теории знания. Отсюда уясняю и мое убеждение: без теории знания нельзя избежать противоречий в представлениях о знании. (Во «Введении» это положение я считаю аналитическим).

Но, однако, разные могут быть теории знания. Из чтения моей работы у Вас сложилось мнение, что по-моему возможны только два вида теории знания: или идеалистическая, или реалистическая (а меня самого Вы считаете, кажется, реалистом в этом именно смысле). Вы упрекнули меня, что при такой классификации видов теории знания выпадают важнейшие философские направления. Конечно, Ваш упрек был бы справедлив, если бы Ваше предположение, будто по-моему только возможны два главных вида теории знания, было верно. На самом деле это предположение находит в моей работе только то основание, что оно быть может недостаточно резко отвергнуто, но не больше.

То, что Вы называете реализмом, я называю в своей работе догматизмом¹: обоснование ценности знания вне знания существующей реальностью. И всю свою работу строю так, чтобы показать несостоятельность догматизма. На примере Демокрита я доказываю несостоятельность того вида догматизма, который знание обосновывает на вне знания существующей физической реальности и истину понимает как соответствие знания этой реальности. На примере же Парменида и Аристотеля я показываю несостоятельность того вида догматизма, который знание обосновывает на вне знания существующей идеальной (метафизической) реальности. Относительно Парменида я пишу, что его учение нельзя рассматривать как *die erste Fassung des Gedankens transzendentalen Deduction*, т. е. отделяю учение Парменида от учения Канта (Отд. I., гл. 1, § 2). Самого Парменида я характеризую как метафизика и критикую его положение, указывая, что из анализа понятия небытия не вытекает, что небытия нет, т. е. принимаю положение Канта, выставленное против онтологистов, что реальное бытие нельзя вывести из понятия. Точно так же, критикуя отношение Аристотеля к Демокриту, я замечаю: «Нельзя вполне

¹ По-моему, нужно следовать этому традиционному обозначению, чтобы не приходилось идеализм называть реализмом.

согласиться с отзывом Аристотеля о Демокрите (т. е. с тем мнением Аристотеля, будто Демокрит потому впал в противоречие с самим собой, что у него не было идеалистической метафизики), ибо признание реальности принципа ценности не есть вовсе необходимое условие возможности веры в эту ценность. Реальность и ценность — разные категории, неправильно смешиваемые друг с другом всеми идеалистами-догматиками, обоснование ценного видящими в реальном и физичку строящими на метафизике, как будто сама метафизика не стоит под условием тех же самых законов познания, что и физика» (II часть, 3 глава, конец § 1). Отсюда видно, что я идеалистическую метафизику, которая по Вашей терминологии есть вид реализма, а по традиционной терминологии (которой я следую) есть вид догматизма, отвергаю. Итак, отвергая реализм Демокрита, который знание обосновывает через посредство соответствия физической реальности, и одновременно отвергая идеализм Парменида и Аристотеля, которые знание обосновывают через посредство соответствия метафизической реальности, я допускаю какую-то третью возможность, и тем показываю, что я не сторонник *Abbildtheorie*. Значит, я иду в направлении, намеченном трансцендентальной философией¹, что ярче всего видно в четвертой главе первой части моей работы (*Questio juris* научного знания). Тем не менее это обстоятельство могло остаться Вами незамеченным, т. к. я полемизирую с Наторпом, а один раз отмежевываюсь и отрицательно отзываюсь и о Канте. Но и то, и другое показывает, что я не покидаю позиции трансцендентальной философии, а только отмечаю случаи, когда основатель и продолжатель трансцендентальной философии отступают от этой философии. В самом деле я осуждаю Канта за то, что он от понятий требовал *Geburtsbrief*-а, чтобы проверить их достоинство. Измерение достоинства знания его происхождением есть дело генералистов—психологистов, и трансцендентальная философия отклоняет это принципиально. Осуждая Канта за требование от знания *Geburtsbrief*-а, я осуждаю его за отступление от трансцендентальной философии и тем показываю, что сам в данном случае разделяю положение трансцендентальной философии. Далее, на всем протяжении своей работы я полемизирую с видным представителем трансцендентальной философии, с Наторпом. Но к чему сводится сущность этой полемики? Я осуждаю его за то, что

¹ Ибо отрицание *Abbildtheorie* и есть *differentia specifica* трансцендентальной философии, сущность которой заключается в трансцендентальном методе.

гон доверился Целлеру и Гирцелю, стал отрицать наличие противоречий у Демокрита, допуская тем самым, будто бы, не имея теории знания, возможно непротиворечиво создать науку о нем. Научные системы знания невозможны без теории знания — вот смысл моей полемики с Наторпом. Положение о том, что теория знания является условием науки, есть основное положение трансцендентальной философии. Т. о., моя полемика с Наторпом ведется по имя основного положения трансцендентальной философии. В частности, я расхожусь с Наторпом в оценке свидетельств Аристотеля. Наторп полагает, что Аристотель впал в ошибку «психологизма», т. к. из положения о тождестве $\psi\chi\eta$ к $\nu\omicron\beta\varsigma$ вывел положение об истинности восприятия. Между тем положение тождества $\psi\chi\eta$ и $\nu\omicron\beta\varsigma$ есть положение психологическое, а — об истинности восприятия есть положение гносеологич. Я и указываю, что различие между $\psi\chi\eta$ и $\nu\omicron\beta\varsigma$ есть у Аристотеля различие не психологическое, а метафизическое, т. к. $\nu\omicron\beta\varsigma$ для него есть способность к истине (II часть, гл. II, §2), поэтому Аристотель не впадал тут в «психологизм». Таким образом, и тут я остаюсь на почве трансцендентальной философии, одна из заслуг которой в том, что она точно определила позицию психологизма (в полемике с этим направлением), и осуждаю Наторпа лишь за то, что он извращает понятие психологизма, которое установила трансцендентальная философия.

Вы говорили мне о том, что в моей работе заметна некоторая близость к Бергсону и неореалистам. Это совершенно верно; я нахожу, что Бергсон и неореалисты кое в чем правы. Правыми я их считаю лишь в том, в чем они сходятся с трансцендентальной философией, с точки зрения которой реальность непосредственно дается чувственности, но не измышляется рассудком. В частности, все то, что на мой взгляд можно принять в бергсоновской критике интеллектуализма, высказано Виндельбаном в статьях «Über Denken und Nachdenken», „Vom System der Kategorien“, „Beiträge zur Lehre von negativen Urteil“, содержание которых в существенном я принимаю. Говорить более подробно о моих философских убеждениях здесь очень трудно. Скажу только, что в моей работе о Демокрите это убеждение не могло быть достаточно точно изложено, ибо и вообще нужно очень долго работать для того, чтобы облечить свое убеждение в соответствующую внешнюю форму. Не только я, который явился к Вам со своей работой как начинающий, но даже и те, которые посвятили изложению своих философских убеждений несколько десятилетий не могут похвастаться тем, что они дали точное изложение этих убеж-

дений, ибо точное изложение прежде всего есть изложение непротиворечивое. Поэтому, хотя я и очень польщен тем вниманием, которое Вы уделили выяснению моих собственных философских взглядов, однако по представленной мной Вам работе трудно судить о них. По ней можно судить лишь о том, насколько верно изображен в ней Демокрит. Они и для меня самого еще не совсем ясны, и я лишь работаю. Я был бы удовлетворен, если бы Вы признали, что работа моя выполнена с достаточной степенью научной подготовки. Если Вы признаете и то, что выводы мои правильны, что я проявил научную инициативу и вопреки крупным авторитетам — Целлеру, Гирцелю и Наторпу — правильно указал различные противоречия в представлении Демокрита о знании и тем самым обнаружил то, что до сих пор в научной литературе оставалось незамеченным, то будет хорошо. Наконец, если Вы признаете, что мной верно указан источник противоречий у Демокрита, то это будет уже максимум того, чего я могу желать. Судя по Вашим словам во вчерашней беседе, я думаю, что в решении вопроса об источниках противоречия у Демокрита я расхожусь с Вами только в словесной формулировке: Вы считаете источником противоречий у Демокрита то, что он знание понимал как отображение действительности.

Я же считаю источником противоречия у Демокрита то, что у него не было теории знания и потому, держась донаучного или наивно-реалистического представления о знании, он не умел отделять понятия «истинное, или действительное» от понятия «знание о действительно существующем». Но ведь это, кажется, одно и то же; одно и то же утверждать «для Демокрита истинное знание есть отображение действительности» и говорить «для Демокрита истинное знание есть знание о действительности». Я не буду здесь спорить относительно того, что Ваша формулировка превосходит мою по точности и ясности (но и Вы должны согласиться с тем, что изложение философских проблем не всегда и не при всяких внешних обстоятельствах может удовлетворить требования точности и ясности формулировки). Во всяком случае, источник противоречий Демокрита в том, что у него знание есть отображение действительности. Это не в такой степени сильно расходится с положением «истинное знание есть действительность», чтобы придерживающийся первого положения мог бы сказать, что вывод работы, сводящийся ко второму положению, для него неприемлем. Поэтому полагаю, что разногласие между нами в оценке вывода моей работы не так велико.

Мнение, будто я отвергаю положение, что источник про-

тиворечий Демокрита есть Abbildungstheorie, могло быть порождено при чтении моей работы тем обстоятельством, что я не согласен с интерпретацией Harta, утверждающего, что *ἡ φύσις ἡνέκη* у Демокрита есть род интуитивного созерцания атомов. Однако я отвергаю эту интерпретацию Гарты потому, что она, кроме того что совершенно ничем не доказана, противоречит вполне бесспорным фактам учения Демокрита. В главе «Материализм и физика» я довольно подробно рассматриваю эти факты и устанавливаю, что атомы были для Демокрита требованием, вытекавшим из необходимости построить научную теорию, устраняющую противоречие чувственных восприятий: атомы были для Демокрита *Denknotwendigkeit*. Однако, признав, что атомы были *Denknotwendigkeit* у Демокрита, я тем самым не отверг вовсе наличия у него Abbildungstheorie. Ведь отрицать сознания *Denknotwendigkeit* истинного знания у Лейбница никто не сможет. А между тем и Вы согласны ведь с тем, что воззрение Лейбница на истинное знание можно подвести под Abbildungstheorie (ср. Вашу же «Логикку», ч. I, стр. 35): хотя монада не имеет окон и все содержание творит из себя, тем не менее на вопрос, почему результаты логически-познавательной деятельности монады могут быть истинны, Лейбниц мог ответить точно: ссылок на согласие этих результатов с мировым порядком (согласие устанавливается через посредство *harmoniae praestabilitae*). Таким образом, признание положения, что истинное знание осуществляется в процессе логического мышления, вовсе не исключает положения «истинное знание есть отображение вне знания существующей действительности». Первое есть положение логики, второе же есть положение гносеологии. Это разграничение между логикой и гносеологией я подчеркнул в том месте своей работы, где против Наторпа доказываю, что Демокрит не был рационалистом, хотя и признавал, что истинное знание достигается не в чувственном восприятии, а в мышлении.

Конечно, обращаясь к такому строгому критику, как Вы, я знал, к кому обращаюсь. Но мне кажется все же, что, предъявляя к моей работе повышенные требования, Вы подходите к этой работе не с того конца, с какого, на мой взгляд, следовало бы подойти. Ведь это работа исключительно историко-философского характера, и хотя я, как говорили Вы вчера, стараюсь дать там больше, чем дает простой летописец, но все же я далек от мысли в работе, посвященной изучению Демокрита, дать изложение своих философских воззрений.

С. И. Давелла

„ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა“

Исследование С. И. Данелиа, представленное им для соискания докторской степени, носит заглавие: «Мировоззрение Ксенофана Колофонского» (ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობა). Состоит оно из четырех глав, из которых каждая в свою очередь распадается на ряд более мелких подразделов. Это исследование имеет своей целью дать полное и всестороннее изложение учения Ксенофана. Попытку автора можно только приветствовать, тем более что в столь широком масштабе, как он это делает, подобная задача еще не ставилась в научной литературе. Автор подходит к решению задачи не только во всеоружии основательного знания древнегреческой философии, но и с хорошей историко-филологической подготовкой. Последнее доказывається уже первой главой его исследования, где подвергаются детальному разбору все источники, необходимые для изучения философии Ксенофана. Из подразделов же этой главы наиболее интересен § 2, где идет речь о сочинениях колофонского мыслителя и решается вопрос о том, что именно было им написано. Почти со всеми доводами автора можно согласиться; напрасно только принимает он неприемлемую с филологической точки зрения конъектуру Ваксмута в том спорном месте из Диогена Лаэртция, где находится перечисление трудов Ксенофана. Единственно возможное толкование этого места дает Дильс и повторяющий последнего Керн. Иными словами, я, подобно этим ученым, тоже считаю, что Ксенофан «scripsit carmina heroica, item elegias et iambos, resp. sillos».

согласен с автором, когда он, отвергая дикое мнение Рейнгардта, считающего Ксенофана преемником Парменида, доказывает очень остроумно и убедительно необходимость считать, что у Ксенофана действительно было сочинение «Περὶ φύσεως» — своего рода программный труд, легший в основу учения элеатской школы. Незачем было только объяснять, почему Ксенофан писал стихами, а не прозой. Причиной в том, что проза тогда еще только нарождалась, и лишним доказательством того, как трудно было писать прозой, служит Гераклит. А он был ведь моложе Ксенофана и жил тогда, когда проза уже начала становиться на ноги! Не менее чем § 2 интересен и § 4, в котором автор подвергает разбору псевдо-аристотелевский трактат «De Melisso, Xenophane, Gorgia», дающий по сравнению с другими ис-

точниками более подробные сведения о содержании учения Ксенофана. Разбор этот в полном смысле слова можно назвать образцовым с методологической точки зрения. В строгой последовательности автор переходит от рассмотрения одних сторон вопроса к другим, привлекая сюда всю существующую по данному вопросу литературу и приходя в конечном выводе к мысли, что если даже и нельзя в точности определить, кто был автором трактата, то во всяком случае сам трактат имеет громадное значение для выяснения учения Ксенофана. С этим заключением автора, противоречащим взглядам некоторых ученых, можно только согласиться и можно считать, что задача, поставленная им, решена безусловно правильно. Таким образом, вся первая, во всей ее совокупности, глава, посвященная вопросу об источниках для изучения философии Ксенофана, представляет собой солидное исследование, вполне отвечающее всем требованиям филологической науки.

Выяснив вопрос об источниках, автор в следующей главе переходит сперва к очерку умственного движения в Греции в VII—VI вв. до Р. Х., касается затем личности Ксенофана и, наконец, рассматривает нравственные воззрения последнего. Все это выполнено с достаточной наглядностью и полнотой и действительно представляет собой «психологические предпосылки», после которых в двух последних главах автор переходит к изложению философии Ксенофана как таковой.

Систематическое изучение начального периода развития греческого мышления приводит автора к убеждению, что развитие это было обусловлено взаимодействием двух течений. Одним является теоретический интерес к познанию природы, который приводит к созданию натурфилософских учений, другим — «оценивающая деятельность» субъекта, носившая первоначально эстетическо-этический характер, но вместе с тем стремившаяся и к обоснованию чувственного мира при помощи трансцендентного принципа и потому вылившаяся в форму метафизических теорий. Философию Ксенофана автор относит к этой второй рубрике. Подчеркивая высокую этическую настроенность Ксенофана как личности, автор и философию его характеризует как *Wertphilosophie*, как теорию, исходящую при оценке чувственного, физического мира из понятия возвышенного идеала и потому признающую этот мир несоответствующим последнему, нереальным и недоступным истинному познанию. В противоположность большинству исследователей, подчеркивающих полную разрозненность и даже противоречивость обеих частей учения Ксенофана — его физики и теологической мета-

физики, автор признает их, наоборот, стоящими в тесной связи друг с другом: предикаты, определяющие природу и Бога, у Ксенофана тождественны, говорит он; они только снабжены противоположными знаками: все, что утверждается относительно Бога, отрицается относительно природы, и наоборот.

Эта попытка — с одной стороны, внести единство в *disiecta membra* учения Ксенофана, а с другой — приписать такую объединяющую функцию коренной этической концепции колофонского философа, которая в то же время обосновывает собой и его метафизику, — эта попытка и является, на мой взгляд, той оригинальной, своеобразной нотой, которая выделяет предлагаемое автором истолкование философии Ксенофана из ряда известных до сей поры характеристик последних. Но соглашаясь с тем, что это новое понимание придает цельность мировоззрению Ксенофана, даже вносит в последнее известный оттенок эстетичности, я, к сожалению, не могу вполне примкнуть к мнению, высказываемому автором: мне кажется, что отрывки, сохранившиеся от Ксенофана, а равно и те его взгляды, которые дошли до нас в передаче древних авторов, не дают возможности видеть в его философии хотя бы зародыш цельного этического мировоззрения. Глубокое и тонкое нравственное чувство Ксенофана несомненно было оскорблено папвыми антропоморфическими взглядами его современников на божества. Но это приводит его лишь к разрозненным сатирическим выпадам против антропоморфизма. Божество же Ксенофана, каким его рисуют нам дошедшие до нас источники, является скорее метафизическим и гносеологическим принципом: прямых указаний на его этический характер я лично в этих источниках найти не могу.

Подводя итог всему вышесказанному и принимая во внимание все положительные стороны исследования, я прихожу к выводу, что работа С. И. Даниелиз вполне отвечает всем требованиям, предъявляемым к докторским диссертациям, и как таковая может быть допущена к защите.

Заслуж. профессор Г. Ф. Церетели

ქართული გამოკლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე¹

მეცნიერული განვითარების უტყუარ მაჩვენებლად ითვლება მისი სპეციალიზაცია. როდესაც მეცნიერული მუშაობა ჭერ კიდეც მომწიფების ხანაში არ შესულა, მისი მუშაობა ზოგადი ხასიათისაა, მ-სი თემა განიერია, მისი მოცულობა დიდია; მაგრამ ეს გარეგნული სიდიდე ხშირად შინაარსეული სიღარიბის, უფერულობის და, შეიძლება, ზერელობის მაჩვენებელიც იყოს. ქართული აზროვნება ხელა. მაგრამ გარკვეულად შედგა მეცნიერული მუშაობის და აზროვნების გზაზე. საბოლოოდ გადალახულად უნდა ჩაითვალოს საზღვარი, რომელიც გვაშორებს ჩვენ ქართული აზროვნების იმ პერიოდიდან, როდესაც ჭერ კიდეც მარტივ საზოგადოებრივ ვითარებაში ყოვლისმცოდნეობა და ყველაფერზე მსჯელობა გარკვეული აზრის და შინაარსის მსჯელობის ადგილს იკერდა. მართალია, ჭერ კიდეც მოიპოვება ჩვენს მწერლობაში და აზროვნებაში „კუსტარობი“-ს ნიმუშები, მაგრამ ეს არ შეადგენს დამახასიათებელ გარემოებას და განვლული ფაზისის გადანაშთის სახით ბოგინობს და იბოგონებს მანამდე, ვიდრე საღი საზოგადოებრიობა და ჩამოქნილი მეცნიერული აზროვნება საბოლოოდ არ მომაგრდება და ამ გადანაშთის არსებობას საბაბს და გასაეალს მოუსპობს.

ასეთ პერსპექტივაში ს. დანელიას ქართული გამოკლევა ქსენოფანე კოლოფონელზე, ევროპიელი აზროვნების პირველი საფეხურების ერთ-ერთ წარმომადგენელზე, მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. ამ მოაზროვნისადმი დასავლეთ ევროპაში დიდი ინტერესია დღეს შექმნილი და ს. დანელიამ, გამოკლევის ავტორმა, ალლო აულო ამ მეცნიერულ ინტერესს და შედარებით უფრო მეტის სისტემატიურობით და სივრცით დააყენა იგივე საკითხი ქართულს მეცნიერულ ლიტერატურაში.

¹ ქურნ. მნათობი, 1927 წ. № 4.

აღნიშნული გამოკვლევა სპეციალურ გამოკვლევათა ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელთა არე ეიწროდაა მოხაზული და მცირე ზომის, მაგრამ მნიშვნელოვან ამოცანას ისახავს. მეცნიერული კვლევა-ძიების უნარის და აღებული მასალის დაძლევის და დამუშავების თვალსაზრისით ასეთი შრომა საუკეთესო საშუალებად უნდა ჩაითვალოს და თუ ამას დაერთვის ის გარემოება, რომ აღნიშნული ამოცანა, მიუხედავად თავისი მოცულობისა, არსებითადაც დიდი ღირებულების შემცველია, მაშინ ხელთა გვაქვს მონაცემთა მთელი კომპლექსი, რომელიც მეცნიერული შრომის მიღწევებისათვის მსჯელობას მტკიცე დასაყრდენს აწვდის. ასეთ პირობებში მეტად გაადვილებულია როგორც ღირსების, ისე ნაკლის ნათელყოფა და შეფასება.

ათმცა ავტორი მე-10 გვ. თხზულებისა თავის მიზანს ოთხ ნაწილად ჰყოფს. მაგრამ, როგორც კვლევა-ძიების განვითარებიდან ირკვევა, ეს სავსებით არ შეეფერება შრომის მიზანს და აგებულიებას. ავტორი აყენებს დებულებას, რომ „სწორედ ქსენოფანემ შემოიტანა ფილოსოფიური აზროვნების ვითარებაში ის ელემენტები, რომლებისაგან წარმოსდგა მეტაფიზიკა. ქსენოფანემ დააყენა ახალი პრობლემა და შექმნა ახალი მეთოდი ამ პრობლემის გადასაწყვეტად. არც ამ პრობლემას, არც მისი გადაწყვეტის მეთოდს მიღებული არ იცნობდნენ“ (გვ. 9). საკითხის ასეთი დაყენების მნიშვნელობა კიდევ უფრო ნათელი გახდება, თუ გათვალისწინებულია, რომ მას კავშირი აქვს ბერძნული აზროვნების, ე. ი. ფილოსოფიის ისტორიის სწორი გაგებისათვის, შეადგენს ქსენოფანეს ნააზრევი ერთ-ერთ რგოლს იმ მთლიანი განვითარებისა, რომელშიაც არიან მოყოლილი ყველა მოაზროვნე ელინური იერის მატარებელი, თუ იგი ამ განვითარებაში თავისებურ პრობლემების და გზის გამომხატველია — აი საკითხი. რომელიც სდგას იმის წინაშე, ვინც ავტორის დაგვირგად მიუდგება ქსენოფანეს ფილოსოფიის შესწავლას. ეს არის მთავარი ავტორის გამოკვლევაში და ყოველი დანაწილება მთავარი პრობლემისა უნდა გაგებულ იქნას, როგორც დამხმარე გარემოება. ამასვე გამოსთქვამს ავტორი თავისი წიგნის იმავე მეთავე გვერდზე: „სწორი სქემა ბერძნული აზროვნების განვითარებისა შეიძლება დამყარებულ იქნეს მხოლოდ ქსენოფანეს ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლის საშუალებით“-ო. (გვ. 10).

ავტორი ფიქრობს, რომ ქსენოფანე არ არის „ფიზიკოსი“ ამ სიტყვის იონიური მნიშვნელობით (გ. 9), მაგრამ შემდეგ უფრო გარკვეული ფილოსოფიური საფუძველი სურს მოუწახოს ამ დებულების გაგებას და ამბობს, რომ „ქსენოფანე ებრძოდა არა ფიზიკას, არამედ იმ მეტაფიზიკურ წანამძღვარს (შ. ნ.), რომელიც ამ

ფიზიკას შეუგნებლად დასვეებული ჰქონდა“. გვ. 77. აქ ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ „მეტაფიზიკური ელემენტები“, რომლებიც, ავტორის აზრით, პირველად ქსენოფანეს უნდა შეეტანა ფილოსოფიური აზროვნების ვითარებაში, ყოფილა ამ აზროვნებაში, თუმცა შეუგნებლად.

ამ თვალსაზრისით ფილოსოფიურ განვითარების სქემა შეიძლება ცოტა სხვანაირადაც იქნას წარმოდგენილი, ვიდრე ამას ავტორი გვიმტკიცებს. მაშინ გამოვა, რომ ფიზიკა და მეტაფიზიკა კი არ უპირისპირდებიან ერთმანეთს, რომელთაგან ერთი იონიელებს უნდა მიეკუთვნოს და მეორე იმ ახალ წამოწყებას, რომელიც ქსენოფანეთი იწყება, არამედ შეუგნებელი მეტაფიზიკა შეგნებულ მეტაფიზიკას. ავტორი ამბობს „იონიელი ფიზიკოსები ვერ ამჩნევდნენ საზღვარს ნამდვილად არსებულსა და მოვლენას შორის“. ქსენოფანემ ეს საზღვარი შეამჩნია. ამიტომ ის სარგებლობს იონიური ფიზიკის კერძო მიღწევებით, როდესაც საკითხი მოჩვენებით სამყაროს ეხება, მაგრამ მის შეუგნებელს მეტაფიზიკას ის არ იზიარებს“-ო (77). გამოდის, რომ ფიზიკოსებმა მოვლენა და თვითარსი ბუნება ვერ გაარჩიეს და, როგორც ავტორი ამბობს, „ბუნება გააბსოლიუტეს“, ქსენოფანე არ იზიარებს ამ შეხედულებასო. მაშასადამე, ცალკეა, რომ იონიელებს, ავად თუ კარგად, მაგრამ მაინც ერთგვარი მეტაფიზიკა ჰქონდათ. ისინი მოვლენებს არ ასხეავებდნენ იმისაგან, რაც მათში ივლინებოდა, აქ რომ საზღვარი იყო, ის მათ არ შეუმიჩნევიათ. ეს საზღვარი ქსენოფანემ შეამჩნია და მის ნიადაგზე ახალი მსოფლგაგება შექმნა. ქსენოფანესაც მიუღია მონაწილეობა ფიზიკის წინსვლაში. ავტორი ამბობს „იმ გონებრივს ვითარებაში, რომელმაც მითოლოგიიდან ფიზიკა წარმოშვა, ქსენოფანე წარმოადგენს ახალს ნაბიჯს წინ“-ო (77).

აქ სამი რამ არის ნათელი:

- ა) იონიელებს ჰქონდათ მეტაფიზიკის ელემენტები;
- ბ) ქსენოფანე ფიზიკის განვითარებაშიაც იღებს მონაწილეობას: არის ნაბიჯი წინ.
- გ) ქსენოფანე არ ეთანხმება იონიელების მეტაფიზიკას.

დასკვნები, რომლებიც ჩვენ გამოვიყვანეთ, არაა ავტორის დასკვნები. პირიქით, როგორც ზევით აღინიშნა, ავტორი იმის ცდაშია, რომ საწინააღმდეგო დაამტკიცოს: ქსენოფანე სრულიად ახალი ნაკადია ბერძნული აზროვნების განვითარებაში, რომელსაც ამოსავალი წერტილიც და მეთოდიც სრულიად ახალი და წინამორბედთან განსხვავებული ხასიათის ჰქონდა, ანუ, როგორც ავტორი ამ-

ბოძს: „მას (ე. ი. ქსენოფანეს) სრულიად ახალი საფუძვლეპი შე-
შოაქვს ფილოსოფოსობისათვის“-ო (78).

ორივე დებულება ავტორისა: ა) რომ ქსენოფანემ პირველმა შე-
ამჩნია მოვლენებს და მათ მიღმა მდებარე რეალობის შუა საზღვ-
რი და, რაც მთავარია, ამ რეალობის მთლიანობა, და ბ) რომ ქსენო-
ფანემ ფილოსოფოსობის ახალი საფუძველი შემოიღო — სწორია
და მათი შეუმჩნეველობა ძნელი საქმეც იქნებოდა, იმდენად თავის-
თავად მნიშვნელოვანი და თვალნათლივია ორივე მომენტი და ეს
წინსვლა აზროვნებაში, ქსენოფანეს მიერ შემოტანილი აზროვნების
ისტორიაში, თითქმის არავის არ დარჩენია შეუმჩნეველი, თუ მხე-
დველობაში არ იქნება მიღებული Reinhardt-ისებური ტენდენციუ-
რი და ისტორიულ პერსპექტივას შოკლებული შეფასება ქსენოფა-
ნეს ნააზრევებისა. მაგრამ ამ ორ მოვლენაში გაცილებით მეტია მო-
თავსებული აზროვნების ისტორიის გენეზისის მიხედვით, ვიდრე
ეს ავტორის პგონია: იონიელთა მიერ „დასაბამის“ ძებნა ფიზიკა-
იყო და მეტაფიზიკაც, მხოლოდ არსებითად განსხვავდება ამისაგან
ქსენოფანეს გზა, რომელსაც ნაძღვრულად არსებულის და ცვალება-
ლობის საფუძვლის ცნება გაუჩინდა თავში. ცნებათა ფილოსოფიას,
რომელზედაც აღმოცენდება შემდეგ პლატონის იდეათა თეორია, აქ
ჩაეყარა საფუძველი. აქ იყრის თავს ორივე, ავტორის მიერ აღნიშ-
ნული, მომენტი: მოვლენებს იქით რაღაც მთლიანობის შემჩნევა და
ახალი მეთოდიც ფილოსოფოსობის.

ავტორს არ მიუღია მხედველობაში ამ მომენტის მნიშვნელობა
ფილოსოფიის ისტორიისათვის და აქაა მოთავსებული ძირი მთავ-
არი შეცდომის, რომელსაც ქსენოფანეს აზროვნების თავისე-
ბურება სხვა მიმართულებით სურს გაიგოს და გაშალოს. ავტორის
აზრით ქსენოფანეს მოძღვრების სწორი გაგება არღვევს იმ
ჩვეულებრივს წარმოდგენას, რომლის მიხედვით „ანტიკური ფილო-
სოფია სწორხაზობრივად ვითარდებოდა, რომ ერთი ფილოსოფოსი-
დან მეორემდე იმ საზს მიყვებართ, რომლის პირდაპირ გაგრძელე-
ბას წარმოადგენს მეორე ფილოსოფოსისაგან მესამემდის ვითარება“
(203); ნაცვლად ჩვეულებრივ შეხედულებისა, ავტორი აყენებს თა-
ვის დებულებას: „ანტიკური ფილოსოფია ორი ნაკადისაგან შეიქმნა:
პირველი ნაკადის სათავე თ ა ლ ე ს ი ს ფიზიკაში იმყოფება, ხოლო
მეორე ნაკადს ქსენოფანე იწყებს. ეს ორი ნაკადი განირჩევა
ურთიერთ შორის, როგორც მიზნით, ისე საშუალებებით“ (იქვე); ეს
განსხვავება ავტორს წარმოუდგენია, როგორც განსხვავება „ბუნე-
ბის წმინდა თეორიულ შესწავლასა“ და „ზნეობრივ თვითშეგნები-
საგან აღმოცენებულ ამოცანების გადაწყვეტას“ შორის. თითოეულ

ამ ნაკადს თავისი განსაკუთრებული საკითხები ჰქონებია: პირველს — „რა არის სამყარო. რომელიც ჩვენი გარეგნულ გრძნობების წინაშე მრავალფეროვან მოვლენებად იშლება“? — მეორეს — „რა არის ღირსეული ან კარგი“? მიზნების მიხედვით, როგორც ზევით დავინახეთ, იცვლება გზა და მეთოდი მსჯელობის და დასაბუთების.

განვიხილოთ ავტორის საბუთები.

ქსენოფანეს გაგების საფუძვლად ავტორს მიაჩნია დებულება, რომ „ქსენოფანეს ფილოსოფიის მოტივები ბუნების სწორს ახსნაში როდი იყო, რომ მისი მსოფლმხედველობა ამ ახსნის ინტერესით კი არ იყო გამოწვეული. მას სხვა წყარო ასაზრდოებდა და ეს იყო ზნეობრივი შეგნება“ (86.) ამ ზნეობრივ შეგნებას, რომელიც ავტორის აზრით უნდა ჰქონოდა ქსენოფანეს, უდებს ის საფუძვლად, როგორც ალინიშა. მთელი იმ თავისებურების გაგებას, რომელიც ქსენოფანეს უნდა წარმოედგინა. სხვა ადგილს ავტორი ამავდენს აზრს „შეშლულ დებულებებში გამოსთქვამს: „გარებუნების შეცნობა არის მისთვის (ე. ი. ქსენოფანესათვის) არა უმაღლესი მიზანი, არამედ შინაგანი ზნეობრივი შეგნების წიაღიდან აღმოცენებულ პრობლემების გადასაწყვეტი საშუალება. მთელი მისი ფილოსოფია ამიტომ ხასიათდება პრაქტიკული ინტერესის პრიმატით თეორიული ინტერესის წინაშე“ (107). „ქსენოფანეს მიზანი არ არის ბუნების გაჩენის კანონების გამოძიება“ (108).

ავტორის აზრით ქსენოფანე გარკვეულად დააჯგა ღირებულებათა თეორიის თვალსაზრისს და მას შემეცნებითი ინტერესი კი არ ხელმძღვანელობს, არამედ შეფასებითი. აქედან გასაგებია ავტორის განცხადება: „საგნების იმანენტური კანონის ცნება კი არა, მათთვის ტრანსცენდენტური მნიშვნელობის იდეა მიმართავს ქსენოფანეს ფიზიკალურ კვლევას“-ო (109). ასეთ პირობებში გასაგებია ის ამბავიც, რომ მიწა, როგორც ნივთიერება, რომლისაგან წარმოიშობა საგნები „მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის, არამედ იმავე დროს ის არის ცნება, ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი“ და ეს მეტი ავტორს ესმის აუცილებლად ეთიკური მნიშვნელობით (109).

მიწა უსრულობის სიმბოლოა, მისგან შექმნილი ქვეყანა „მოკლებულია შინაგანს კავშირს“. მიწით იწყება ყოველი და მიწად იქცევა. ამ ნიადაგზე მუშავდება პესიმისტური წარმოდგენა ბედის შესახებ. და აი აქ ამ უიმედობის და უსრულობის ნიადაგზე მუშავდება, ავტორის აზრით, გზა „ღვთაებაზე მისი (ე. ი. ქსენოფანეს) შეხედულებების შესასწავლად. თუ ღმერთი არ ჰგავს ქვეყანას, ცხადია, ფიქრობს ავტორი — რომ პირველის პრედიკატები უნდა

უკანასკნელის პრედიკატების უარყოფის საშუალებით მივიღოთ—*“ო”* (124). ამ გზით და მეთოდით, ავტორის აზრით. შემუშავდა თანდათანობით ქსენოფანეს წარმოდგენაში მონოთეიზმი, რომელიც, როგორც ავტორი ამბობს „სამართლიანობის საყოველთაო მნიშვნელობის გაგების ნიადაგზე გაჩნდა და არა ბუნებრივ მოვლენებზე წარმოდგენათა განზოგადების გზით... ქსენოფანეს მონოთეიზმი გაუღენთილია ზნეობრივი ვალდებულების ან მორალური ნორმის იდეით“ (144). ქსენოფანე შეებრძოლა პოლითეიზმს, უარყო ღმერთები, „რომლებიც ბუნებრივ ძალთა განსახიერებას წარმოადგენენ“ და, მასასადამე, ფიქრობს ავტორი, მონოთეიზმის ერთი ღმერთის იდეა არ შეიძლებოდა იგივე ყოფილიყო, რაც ბუნებაო. დასკვნა — ქსენოფანე არ შეიძლებოდა პანთეისტი ყოფილიყო. ავტორს კარგად ესმის, რომ ქსენოფანეს პანთეისტური ინტერპრეტაცია ძირეულად ეწინააღმდეგება მის კონცეფციას — რომ მთავარია ბუნების პრედიკატების უარყოფით მიღებული ეთიკურ ნიადაგზე დაყრდნობილი ცნება მონოთეიზმისაო. გრძნობისებურ სამყაროსთან კავშირის გაწყვეტა და უარყოფითი გზის არჩევა მონოთეისტური იდეის მისაღებად — ასეთია ავტორის აზრით მისი თხზულების ძირითადი აზრი (167). ეს ცნება კი, როგორც ვიცით, ქსენოფანეს დასჭირდა არა ბუნების ასახსნელად, ის მისთვის „იყო მხოლოდ ზნეობრივი წესწყობილების საფუძველი და გრძნობების სამყაროსთან მას არავითარი რეალური კავშირი არ აქონდა“-ო ამბობს ავტორი. (170). ავტორს ბუნებრივად მიაჩნია ის გზა, რომელიც ქსენოფანემ პირველმა გაჩაჩა — აბსოლუტის იდეის ემპირიულ სინამდვილის პრედიკატებისაგან განთავისუფლების გზით მიღება, რის შედეგად ქსენოფანეს მოძღვრება ღმერთზე უმთავრესად უარყოფითი მსჯელობებისაგან შედგა.

იმ ძირითად ლოგიკურს დამოკიდებულებაში, რომელშიაც არიან ღმერთი და ბუნება, ან რომელსაც ავტორი წინააღმდეგობის ნიშნით გამოიქვეყნა, საბოლოოდ და რადიკალურად ისმის ბუნების საკითხი. ავტორი ფიქრობს, რომ ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანილი ქსენოფანეს მოძღვრება არ სცნობს და ვერ სცნობს კავშირს ღმერთსა და ბუნებას შორის, რადგან ერთი მათგანი რეალობაა და მეორე კი ირეალობა. „ის არ არსებობს, ის არის მოჩვენება“-ო განმარტავს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებას (175). ასეთი განმანადგურებელი შედეგი, ავტორის აზრით, საჭირო შეიქნა ქსენოფანესათვის, „რათა ზნეობრივი საფუძველის ანუ ღმერთის გახუცოფელი ბატონობისათვის ნიადაგი განეწმინდა“ (177), ამიტომაც ქსენოფანეს ფილოსოფიის ბოლომდე განაზრება რომ

მოზერსდეს აუცილებელია ავტორის აზრით ქვეყნიერების ირეალუ-
ბა „რაც ლოგიკური მოთხოვნით უნდაა ქსენოფანეს აზრთა წყაროს
აერთო გეგმისა“-ო (179). — უკანასკნელი გამართლება ასეთი გე-
გულების ქსენოფანეს ფილოსოფიის მიმართ უნდა იყოს შედეგი
ინტერპრეტაცია ავტორისა: „არსებობა არის ღირსება, ქვეყნიერება
კი ყოველივე ღირსების გარეშეა“-ო (181).

ამით თავდება ავტორის ცდა ღირებულების თეორიის თვალსაზ-
რისით ქსენოფანეს ფილოსოფიის გაგებისა. კანტიანიზმიდან წარ-
მოებული დაპირისპირება გარე და შინა ბუნებისა, ქვეყნისა და მო-
რალისა, რომელიც (ე. ი. კანტიანიზმი) დასახელებულიც კი არის
ოსმულებში, როგორც სახელმძღვანელო პრინციპი, და ავტორის
გაუნდია თავისთვისაც სავალდებულოდ და ამ თვალსაზრისით უც-
დია ანტიკურ ფილოსოფიის იმ რთულ და საპასუხისმგებლო მომენ-
ტში შეჭრა, სადაც აზროვნების ერთი ურთულესი ნიმუში —
ქსენოფანე კოლაფონელის ნააზრევია მოთავსებული. დაპა-
რებითი თავი ქსენოფანეს შემეცნების თეორიის შესახებ
ძველი გამოკვლევის მთლიანობისათვის და თვით ძირითად პრობ-
ლემების ნათელსაყოფად არაფერს მნიშვნელოვანს არ შეიცავს, გა-
მოკვლევის არქიტექტონიკა დამთავრებულია ამ თავის გარეშეც
და ესლა მისი საფუძვლიანობის და მეცნიერულ აგებულების შე-
ფასებას უნდა შეუდგეთ.

რაც შეეხება პირველს — თავისი თეზისის დასამტკიცებლად ავ-
ტორის ესაპიროებოდა დაემტკიცებია: 1) რომ ქსენოფანე ნაცლად
ქვეყნის საწყისის შესახებ წარმოდგენისა თვით ცნების წარმოდგე-
ნამდე მივიდა, 2) რომ ამ ცნებამდე მისვლით მან დაარღვია წინან-
დელ ფილოსოფიის ტრადიცია და საზი, 3) რომ ეს ცნება მორალურ-
კატეგორიისა და 4) რომ მისი ნიშნები და ღვთაების ნიშნები ერთი
და იგივეა. ასეთია ოთხი დებულება, რომლის ირგვლივ ტრიალებს
გამოკვლევის მთავარი აზრი.

ჩვენის აზრით ვერც ერთი აღნიშნული დებულება ავტორმა საბო-
ლოდ ვერ დაამტკიცა და პირიქით, წინასწარ კანტის სქემის გაუღე-
ნით მიღებული კონსტრუქციით დაძაღვლებული ის მრავალ შეუსა-
ბამობაში და წინააღმდეგობებში ვარდება.

მართალია, ქსენოფანეს ცნება „ერთის“ შესახებ არაა
მიღებული ფიზიკის საწყისი. იქ აზრი მიმართულია იქეთ, თუ სა-
დაა წარმოშობითი ძირი ქვეყნისა, რომლითაც ყველაფერი აიხსნება
და გაიგება. ეს წარმოდგენა არაა ისე მარტივი, როგორც ავტორის
პგონია და მის დასაანალიზებლად უკეთესია ტერმინი „ფაიადოზო-

გია“. ვადრე „ფიზიკა“. საზოგადოდ, როგორც ქვეყნით დავინახავთ — სააზროვნო დაპირისპირება: „ფიზიკისა“ და „მეტაფიზიკისა“ ზირველის მიღეტელებისათვის მიწერა და მეორესი, ქსენოფანესათვის არსებითად შემცდარია და ისტორიულად ანაქსო-ნისტული. „საწყისის“ ცნება არ ეზბოდა „არსების“ ცნებას; საგნების არსებასაც ის შეადგენდა, რაიც მათი წარმოშობის ძირი იყო და ამდენად მიღეტელებს ცნების ჩასახვის ელემენტიც გააჩნდათ. მათ აკლდათ სიმრავლეში „არსების“ გაშლის წარმოდგენა, მრავალსახიანობის დაძლევა მათ მხოლოდ ერთს და ისიც ამოსავალ მომენტში მოახერხეს, სილო სიმრავლეთ გაშლილი საწყისი დაუძლეველი შეიქნა მათი აზროვნებისათვის და „ერთისა და ყოვლადის“ ცნება მათთვის მიუღწეველი დარჩა. საჭირო იყო ამ „ერთის“ დასაწყისიდან ამ სიმრავლეში გადმოწევა და ძნელი, მაგრამ საჭირო ამოცანის წამოყენება: სიმრავლეს იგივე ერთობლივობა და მოვლენებმა ისევე არ უნდა დაფარონ ეს ჩვენგან, როგორც, ფიქრობდა ქსენოფანე — მრავალმა ღმერთებმა ერთი ღმერთის იდეაო.

ბუნების გააბსოლუტება, რომელსაც ავტორი იონიელ ფიზიკოსებს მიაწერს, იმაში კი არ იყო, რომ მიღეტელებმა მოვლენების საზღვარი ვერ გაიგეს და თვითარსი ბუნება ვერ განასხვავეს. საქმე რომ ასე ყოფილიყო, რაღა გააკეთა მაშინ ქსენოფანემ ამ ნაკლის თუ შესავსებად არა — რადგან ეს შეიძლებოდა ავტორის კონსტრუქციით არც შესულიყო მის ამოცანაში — შესასწორებლად მაინც? რაღა აზრი ექნებოდა ქსენოფანეს მიერ შემჩნეულ საზღვარს მოვლენებსა და თვითარსს ბუნებას შორის, თუ ქსენოფანეს ფილოსოფიის პერსპექტივები ქვეყნის ირრეალობით, ე. ი. არარაობით, არ არსებობით, უნდა გათავებულიყო? ცნების შემუშავება განა იმას ნიშნავდა, რომ უნდა მოსპობილიყო ის, რის გამოც და რის შესახებაც ცნება მუშავდებოდა? აშკარაა, თვით ავტორის მიერ ხაზგასმული გარემოებებიც რომ მივიღოთ, ისტორიული პერსპექტივა შებღალულია და ვტორის დასკვნა შეუსაბამო.

ცნებათა ფილოსოფია ძველ დროს სოკრატემდე არა აქვს. ამაშია სოკრატეს ფილოსოფიური საქმე, მაგრამ ზეციდან არც სოკრატე ჩამოვარდნილა და ისტორიული პრაგმატიზმი, რომელსაც თავის დროზე რიტერი და შემდეგ სრულიად ნათლად და გარკვეულად ცელერი იცავდენ, მართლა ჰეგელის მიერ მოგონილი ამბავი კი არაა, არამედ განუუქმებელი ისტორიული ფაქტი. პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც შესძლეს იონიელებმა ცნების ერთი მომენტის — არსების — შემუშავება. ქსენოფანემ მისი მეორე სახე შეიმუშავა — მრავალსახიანობის ერთობლივობაში დაძლევა. მან ახალი ნაბიჯი

წარსდგა აზროვნებაში — კერძოდ ცნებებზე ზემოქმედების საქმეში, მაგრამ ახალი ეკვე დაწყებული საქმის წინ წაწევს თვალსაზრისით და არა ჯერ უცნობ და უხილავის მხილუბის მხრივ.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ ქსენოფანეს აბსოლუტურად ახალი რამ არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს. ის, რაც მან სთქვა, მხოლოდ ელემენტი იყო შესაძლებელ ცნების და ცნებათა თეორია რომ, როგორც ასეთი, გამომუშავებულიყო, საჭირო იყო სრულიად ახალი გარემოების შეტანა აზროვნებაში ფილოსოფიური რეფლექსიის, რაც მხოლოდ სოკრატემ მოახერხა. ავტორის ცდა — ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამკვიდრებისა, ვერაფერს ვერ ამტკიცებს, რადგან მას სწორედ ეს ელემენტი აკლია.

რაც შეეხება მესამე დებულებას — თითქოს მორალური კატეგორია ქსენოფანეს ახალ გზის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა, უნდა ითქვას, რომ ეს დებულება ყველაზე სახიფათოა; საერთოდ ცნობილია, რომ ქსენოფანეს არაერთგვარი ზნეობრივი ფილოსოფია არ შეუმუშავებია. ეს ავტორმაც კარგად იცის. ის სრულიად გარკვეულად ამბობს: „შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია ჰქონდა“ — (გვ. 88). ამის მიუხედავად მას შესაძლებლად მიაჩნია განაცხადოს, რომ თუმცა ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის საზღვარს ვერ აღწევენ, მათ მაინც „გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შექმნის პროცესში“ — (იქვე). ეს ორი განცხადება სრულიად არ უდგება ერთიმეორეს და თუ შემდეგ რამოდენიმე გვერდზე ავტორი ცდილობს აღადგინოს ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი, შედეგი, რომელსაც ის აღწევს პირდაპირ ამტკიცებენ, რომ ჩვეულებრივ, საყოველღეო, მაშინდელ საზოგადოებაში გავრცელებულ მორალურ სენტენციების იქეთ ქსენოფანე არც წასულა და ვერც წავიდოდა, რადგან არსაიდან არა სჩანს, რომ ზნეობრივ პრინციპს მის ფილოსოფიასთან რაიმე კავშირი ჰქონებოდა.

ავტორის აზრით, მეოთხე დებულების მდგომარეობა ცოტა უფრო რთულია. წარმოდგენა ცნებაზე, რომელიც, როგორც ავტორი უმარბუბულოდ ჰფიქრობს, თითქოს პირველად ქსენოფანემ შეიმუშავა, თავისი ნიშნებით ძნელი შესადარებელია რასმესთან, რადგან იგი მხოლოდ ნეგატიურს ნიშნებში ანუ პრედიკატებში იაზრება. ეს ნეგაცია კი დაკავშირებულია იმ გზასთან, რომლითაც ქსენოფანეს უნდა გამოეყვანა თავისი ძირითადი ცნება: ქვეყანა ნაკლოვანია, ღმერთი არაა ქვეყანა — მაშასადამე,

მას აქვს საწინააღმდეგო ნიშნები, იმათ მიმართ, რომლებიც ქვეყანას გააჩნია. ასეთია კონსტრუქცია 124 და სხვ. გვერდებზე მოცემული ავტორი ამბობს: „თუ ღმერთი არ გავს ქვეყანას, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა უქანასკნელის პრედიკატების უარყოფის საშუალებით მივიღოთ“. იმავე აზრს ავტორი კიდევ უფრო ხაზგასმით გამოთქვამს 174 გვერდზე: „ქსენოფანემ ღრმისაზღვარი გაავლო ბუნებასა და ღმერთის შუა. ღმერთი და ბუნება ურთიერთ შორის სასტიკს ლოგიკურს წინააღმდეგობას იმყოფებინა. თითოეულის შინაარსი ამოიწურება მეორის შინაარსის უარყოფით“ (იხილე აგრეთვე გვ. 153).

ძნელია იმის თქმა, რომ ცნება, რომელიც უნდა მიღებული ყოფილიყო ყველა ზემოდ აღნიშნულ საშუალებით, ნიშნებს მხრივ იგეგვას რაც ღვთაების ცნება, რადგან უქანასკნელს დაღვებითი ნიშნები არა გააჩნიაო. არსის და ღმერთის ცნების გათანაბრება ავტორის იმავე 174 გვერდზე „ლოგიურ ნახტომად“ აქვს გამოცხადებული. უარყოფითი პრედიკატების შედარება არ ქმნის ცნების შესაღებელ საფუძველს და იმიტომაცაა ლოგიკა უარყოფითი განმარტებას შემცდარად თუ არა ყოველ შემთხვევაში ნაკლოვან განმარტებად სთვლის. ამდენად ავტორის შემცდარმა ლოგიკამ ნაკლოვან ქვეყანას, რაც მორალურ სამოსელში გახვეულს ქსენოფანეს უნდა დაეძლია, ნაკლოვანი ცნებაში მოცემული ღვთაების იდეა დაუერთო. აშკარაა, რომ აქ რაღაც ბოლომდე მოფიქრებული და მოაზრებული არ არის.

რამია აქ ძირითადი შეცდომა. ძირითადი შეცდომა იმაშია, რომ არ მსგავსება წინააღმდეგობას არ ნიშნავს. თეთრი და წითელი ერთიმეორეს არ ჰგავს, მაგრამ განა ისინი ერთიმეორეს მოწინააღმდეგე ცნებები არიან? ისინი ერთიმეორეს მიმართ მოპირდაპირე ცნებებიც კი არ არიან, როგორცაა მაგ. თეთრი და შავი. ავტორს დაავიწყდა, რომ წინააღმდეგობაში ყოფნა მხოლოდ უკვე ჩამოყალიბებულ ცნებებს შეუძლია და ღვთაების იდეაც უკვე ასეთი ცნება უნდა ყოფილიყო იმ თავით, ე. ი. ის მხოლოდ ეხლახან კი არ უნდა ყოფილიყო უარყოფის საშუალებით მისაღები. მაგრამ მაშინ ავტორის მთელი კონსტრუქცია ირღვევა: ქსენოფანემ ღვთაების იდეა ქვეყნისთვის უარყოფითს დაპირისპირებაში მიიღო.

ავტორს ლოგიკური შეცდომა შეცდომაზე ჰოსდის. მაგ. სრულიად არაა სავალდებულო, რომ გზა და შედეგი ლოგიკურად ერთი და იგივე იყოს. არაა სავალდებულო, რომ უარყოფის გზით აუცილებლად უარყოფითი პრედიკატი მიიღო. დავუშვათ, რომ უარყოფა მე მიუყენე უარყოფით პრედიკატს. როგორ ჰფიქრობს

ავტორი — შედეგი მაშინაც უსათუოდ უარყოფითი უნდა გამოვიდეს? რა თქმა უნდა არა და ეს ავტორის მეორე დიდი შეცდომაა. ცარყოფითი უარყოფა ხომ დადებითია და ეს იცის არა მხოლოდ დი-ლექტ-კურმა ლოგიკამ, არამედ უბრალო სასკოლო ფორმალურ ლოგიკაშიც, ამის შემდეგ გასაკვირია — რას უსაყვედურებს ავტორი ქსენოფანეს და რად მიაწერს მას „ლოგიკურ ნახტომს“. მართლაც და თვით ავტორის წინამძღვრები რომ მივიღოთ და ვსთქვათ: ქვეყანა უარყოფითი და ნაკლოვანია — ღვთაება იმის საწინააღმდეგოა, რაც ქვეყანა — განა აქედან ორეული ნეგაციის შედეგად წმინდა წყლის დადებითი პრედიკატებში ჩამოსხმული ცნება არ უნდა მივიღოთ? ცხადია, რომ ეს ასე უნდა იყოს და თუ ავტორს მაინც პგონია, რომ ღვთაების იდეა უარყოფითი პრედიკატებში უნდა მოიპზროს, ეს იმიტომ, რომ მას ყოველი ნეგაცია აუცილებლად წინააღმდეგობის თანმხლებ მოვლენად მიაჩნია. ეს მეორე მხარეა ზემოთ აღნიშნული ძირითადი შეცდომის: უარყოფა არის იქაც, სადაც არაა უბრალო მსგავსება და იქაც წინააღმდეგობაა.

ყველა ზემოთ მიღებული დასკვნები გარკვეულად ამტკიცებენ, რომ ავტორის მიერ მიღებული დასკვნები უფრო იმთავითვე მიღებული აპრიორული კონსტრუქციების შედეგია: რათაც არ უნდა დაჟდეს, უნდა ისე გამოვიდეს, რომ ბუნებასა და ზნეობრივ წესრიგს შორის წინააღმდეგობაა და ეს წინააღმდეგობა ესმოდა ქსენოფანეს და მისი გამოყვანა და დასაბუთება იკისრა. ქსენოფანეს შედარება ავტორის მიერ „რიგორისტ კანტთან“ სწორედ ამ დაპირისპირების საკითხში საეჭვო შთაბეჭდილებას ახდენს.

ჩვენის აზრით ავტორი ვერ ახერხებს ძირითადი დებულების დამტკიცებას. ლოგიკური სქემატიზმის გზაზე შემდგარს თან და თან, გარდა აღნიშნულ სიძნელეთა, მრავალი ახალი ელოდება წინ. პანთეიზმი მან უნდა დასძლიოს, რადგან იგი მის მიერ მოწოდებულ „ქსენოფანეს ფილოსოფიის კონცეფციას“ ეწინააღმდეგება. როდესაც ის, თავისი აზრით, პანთეისტურ გაგებას ქსენოფანეს შეხედულებათა მოხსნის, ქვეყანა კადევ უფრო გავერანებულ ხასიათს იღებს და იბადება კითხვა, რაღა კავშირი აქვს ასეთ ქვეყანასთან ღვთაებას — აქ ერთბაშად შებრუნდება ლოგიკური დამოკიდებულება: რადგან არის რეალობა მხოლოდ ღმერთი და ქვეყანა კი არაა ის, რაც არის ღმერთი, მაშასადამე იგი — ირეალურია ანუ არ არსებობსო. ასეთია ყოველი ლოგიკური სქემატიზმის შედეგი — შინაგან აუცილებლობის ქსელში დახლართული, ის ნებით თუ უნებლიეთ ასეთი მარცხით ათავენს — მოიხედავს და თურმე მოელი ქვეყანა სადღაც გაპარულა!

ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე ს, რომელსაც მრავალსაბიანობაში ერთობლი-
ვობის დაქერა ჰქონდა მიზნად დასახული, ასეთი შედეგი მისი მო-
ძღვრებისა უეჭველად გააკვირვებდა; აქ მართალია და ძალაში რჩე-
ბა ძველი შეხედულება არისტოტელესი და მის ნიადაგზე მდგომ
ცელერისა — „გახელა რა ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე მ ც ა და ქვეყანას —
სოტა — ერთია ღმერთი“ (არისტოტელეს *მეტი ფიზიკა* —
ჩვენებური „ცადამკვეთით“, როგორც ერთი ცნებით, ვთარგმნით).
ჯერ-ჯერობით თეოლოგიურ სამოსელში გახვეულს მოაზროვნეს,
რომელიც პირველი ეკვეთა პოლითეიზმს, არ შეეძლო სხვა ცნებებში
გაშოვნება ახრი, თუ არა თანადროულში. ეს, რა თქმა უნდა, ისევე
ვერ დაამცირებს მის მნიშვნელობას ცნებათა ფილოსოფიის შემუ-
შავებისათვის, როგორც ვერ დაამცირა თეოლოგიურმა სამოსელმა
საშუალო საუკუნეების ნამემკვიდრე იდეოლოგიის წინააღმდეგ მე-
ბრძოლის — დეკარტეს მნიშვნელობა ახალი დროის იდეოლოგიის
გამოქვეყნებისათვის.

შეცნიერული არქიტექტონიკისა და დაღაგების მხრივ გამოკე-
ლევას ზოგიერთი დეფექტი აქვს. არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს დე-
ფექტები ზოგჯერ და მანც დიდ დანაკლისს წარმოადგენდეს. ზოგ
მათგანზე წიგნში დაცულ საერთო თანმიმდევრობის ნიადაგზე შეი-
ძლება შევამჩროთ ჩვენი ყურადღება.

ცელერის შეხედულების დახასიათება შესაბამე ქ ს ე ნ ო ფ ა -
ნ ე ს შეხედულებათა ღვთაების იდეის გამო არ აქვს ავტორს სწო-
რად გადმოცემული ერთი დაპირისპირება, რომელსაც ცელერი
აწარმოებს (Phil. d. Griech. S. 66) ეხება ერთის მხრივ სინკრეტიზ-
მის, მრავალ ღმერთიანობის გაერთიანების დაპირისპირებას — მეო-
რე გზისათვის — პოლითეიზმთან შებრძოლების გზისთვის. ბერძ-
ნული რელიგიური განვითარება მეორე გზას ირჩევდა. ამდენად აქ
საერთო დახასიათებაა მოცემული, ხოლო რაც შეეხება თვით ქსე-
ნოფანეს — ნათქვამია „dagegen, ე. ი. პირველი ჯგუფის საწინააღ-
მდეგოდ tritt der ältere Pantheismus eines Xenophanes der Viel-
heit der Götter in scharfer Polemik entgegen“ (იქვე). აქ არაფე-
რია ნათქვამი ისეთი, რაც ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე ს ზედგამოჭრილი არ
იყოს: მისი პანთეიზმი პოლითეიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში ჩაისა-
ხაო. შეიძლება ავტორის და გვარად არ სცნა ქ ს ე ნ ო ფ ა ნ ე ს
პანთეისტობა, მაგრამ თვით გზა — პოლითეიზმის წინააღმდეგ ბრძო-
ლისა — სწორადაა აღნიშნული.

ეწინააღმდეგება ამ ადგილს ცელერის მეორე ადგილი, როგორც
ამას ჰფიქრობს ავტორი? ჩვენ ვფიქრობთ, რომ არა. მეორე ადგილს
ცელერი — უპირისპირებს ერთი მეორეს ორ განხილვას ქვეყნისა:

ერთხელ ის ზერელეა და მოცემულია გრძნობით ინტუიციანად „in ihrer scheinbaren Umgrenzung durch das Himmelsgewölbe“ (Zeller I, 658), მეორეჯერ კი „უფრო გაღრმავებულ განხილვისათვის მოვლენათა შორის არსებულ კავშირში“. ორივე შემთხვევა მოითხოვს „die Einheit der weltbildenden Kraft“, ე. ი. ქვეყნის შემქმნელ ძალის ერთობლიობას. სადაა აქ წინააღმდეგობა? აქ ზომ პოლითეიზმის წინააღმდეგ საბრძოლველ ძალად „ღმერთების გაერთიანება“ კი არა, არამედ ბუნებაში შემჩნეული მთლიანობაა აღიარებული. საიდან გამოიყვანა ავტორმა, რომ აქ წინააღმდეგობაა?

მთელი მე-105 გვერდზე მოთავსებული დებულება ნაძალადევი კონსტრუქციის ნიმუშია, თეოლოგიისა და მორალის კავშირი ავტორს არსად არ დაუმტკიცებია. როგორც ეთიკა, ისე ფიზიკა ქსენოფანესის მის მთავარ ფილოსოფიურ საქმესთან მხოლოდ შორეულ კავშირში იყ. ამის მიუხედავად ავტორი ცდილობს „ანტიტეტიურ“ კავშირის დამყარებას ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის. ავტორი ამბობს: „თუ ღმერთი უზენაესი სიკეთეა, ხოლო ბუნება კი მისი წინააღმდეგობა, ცხადია, რომ პირველის პრედიკატები უნდა იყოს მეორის პრედიკატების უარყოფა და პირუტყუ“. ჩვენ ზევით აღვნიშნეთ „წინააღმდეგობის“ უადგილობა აღნიშნულ შემთხვევაში. ასევე უადგილოა ანტიტეტიური მიმართებაც. ამის წინააღმდეგ ორი საბუთია: ა) ანტიტეზისი მოითხოვს თეზისს, რომლის ცნების ამოწურვას მიყვევართ მეორე ცნებამდე, ე. ი. ქვეყანა თვით უნდა მიუთითებდეს ღვთაებაზე; ბ) ორივე გაერთიანებული უნდა იყოს რაღაც უფრო მაღალ ცნებაში — უსინთეზოდ არ არსებობს ანტიტეტიურობა, ეს კი რაღაც უფრო მაღალი ცნება უნდა იყოს, ორივე წინანდელ ცნებაზე მაღლა მდგომი. ეს კი შეუძლებელია, რადგან მონოთეისტურ იდეის მაღლა, თანახმად პირობისა, ცნება შეუძლებელია.

109 გვერდზე სწერია, „ქსენოფანეს მიწა მხოლოდ ნივთიერება კი არ არის, არამედ იმავე დროს ის ცნებაა, ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი. ამიტომ (?) ეს მიწა უნდა გაგებულ იქნეს ფიზიკალური მნიშვნელობით მარტო კი არა, არამედ და უწინარეს ყოვლისა ეთიკური მნიშვნელობით“; აქ ერთი მეორეზე გაუგებარია ლოგიკური გარდასვლები: „ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი“ და „ამიტომ“. ორჯერ ხაზგასმული კავშირი არ კავშირობს თუ იგი უაზრობაა და სწორედ ამიტომ Schulz-ის და რეინჰარტის აზრი მიწის, როგორც ძირითად ელემენტის თვალსაჩინოებაზე უფრო ნათელი და გასაგებია. რა მსჯელობაა მართლაც: „მიწა ცნებაა, ამიტომ იგი ეთიკურია“. როგორ ვერ

ხელავს ავტორი, რომ მისი დასკვნა ენათმეცნა, რომელსაც მთავარი წინამძღვარი გულსსმობამიაც კი აკლავ?

ნაძალადევია ქსენოფანეს დებულების *ἐκ γένεος ἀνθρώπου*-ს განმარტება — ინტერპრეტაცია (გვ. 111). საიდან სჩანს, რომ აქ უეჭველად მორალური მომენტი და რომ *ἀνθρώπου* აუცილებლად გრძნობისებურ სამყაროს ნიშნავს? ზარატუსტრას დამოწმება საეჭვოა, რომ გამოდგეს.

ასეთივე ნიმუშია ნაძალადევი კონსტრუქციის 113 გვერდი. ავტორს, რაღაც არ უნდა დაუჯდეს, სურს დაამტკიცოს, რომ ქვეყნის, როგორც მთლიანობის ცნება ქსენოფანეს არ აქვს და *ἀνθρώπου* რომელზედაც ის ლაპარაკობს „არის მრავლობა, მოკლებული შინაგან კავშირს“. ამის დასამტკიცებლად მას სამი ფრაგმენტი მოჰყავს: 27, 33, 34. უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს, რომ არც ერთი ფრაგმენტი არ ამტკიცებს ავტორის აზრს, ასე რომ ფრაგმენტების შემდეგ მიყოლებული: — „აქედან ცხადია“ და სხვ. სრულ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს. 34 ფრაგმენტი არა თუ არაფერს ამტკიცებს, არამედ ნახშირია როგორც გრამატიკული ელემენტი და არც მეტი არც ხაკლები — „რომელსაც სცოდნებოდა ღმერთებზე და ყველა იმ საგნებზე, რომლის შესახებ მე რაიმე მითქვამსო“. მთელი ფრაგმენტის წაკითხვა ნათელჰყოფს იმ აზრს, რომელიც ციტატაში დამახინჯებულია, და ისე ისმის, როგორც ეს ავტორს უნდა. სხვა შემთხვევებში უნდა ითარგმნებოდეს „ყოველი“ და არ „ყველანი“. ავტორი ამგონებებს უკანასკნელს, რადგან ჰგონია, რომ ეს ძლიერებს მის თეზას — უკავშირო კრებადობის შესახებ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა — რატომ არ მოიყვანა ავტორმა 29 ფრაგმენტი, რომელიც დაცული ჰქონდა იგივე სიმბლიკიოსის, რომელსაც ის ძალიან ხშირად იმეორებს სხვა შემთხვევებში: *γὰρ ἡ ἀλήθεια ἀνθρώποις ὅσα γίνονται (αὐτῶν) ἤδη ἐστίν* „მიწა და წყალი ყოველი, რაც არსებობს და იზრდება (ხარობს)“, ცხადია, ეს ფრაგმენტი ავტორს არ გამოადგებოდა, რადგან ის მისი კონსტრუქციების წინააღმდეგ ლაპარაკობს.

124 გვერდზე მოცემულია ძირითადი შეცდომა: არ მსგავსება წინააღმდეგობასო. მთელი თხზულების დაუმტკიცებლობის ბედი აქ წყდება. ნაწილობრივ ეს საკითხი უკვე ზემოთ იყო განხილული.

137 გვ. არ შეიძლება მოქარბებულად კატეგორიულად არ ჩაითვალოს განცხადება, რომ „ქსენოფანეს მთელი ფილოსოფია ღმერთზე სწორი წარმოდგენის დამყარებაში შედგებოდაო“. ეს ისტორიულად განმსაზღვრელი, მაგრამ წარმავალი გარემოება იყო.

ავტორი იქამდე მიდის ქსენოფანეს ფილოსოფიის გამორა-

ლურჯბაში, რომ არა მარტო ტალახი და მიწა მოიხნა, და ისიც ნი-
შეს დახმარებით. დაცემის სიმბოლოდ, არამედ ცა გაიგო როგორც
სიმბოლო მიწიერი ნაკლოვანებათაგან დაშორებული ადგილისა“.
ჩვენ ზევით შიგ: ანჰანზი გადმოვთარგმნეთ სიტყვით „ცადაქვეყანა“.
ქართულში დაცული გაიგივება ცისა და ქვეყნის და ერთ ცნებად შე-
დულება სიანს ბერძნებისთვისაც უცხო არ იყო. მთელ ქვეყანად —
„das Weltall“ სთარგმნის ამ სიტყვას ფრეილენტალიც. ყოველ
შემთხვევაში ცოდვილი ქვეყნიდან დაშორების ამბავი არსად არაა
ამ ცნებასთან დაკავშირებული არც ქსენოფანეს ფრაგმენ-
ტებში, არც არისტოტელეს და სხვ. გადმოცემაში. ცელერი თარგ-
მის მას როგორც „das Weltganze“.

უადგილობის გამო ჩვენ არ შეგვიძლია აქ განვიხილოთ ზედმი-
წევნით, რომ ავტორის ცდა 145-151-მდე ძველი მოწმობით
ქსენოფანეს პანთეისტობა უარეყო, სწორედ საწი-
ხაღმდეგოს ამტკიცებს. ავტორს კარგად ესმის, რომ პანთეიზმის
თეზა „აშკარად ეწინააღმდეგება“ მის კონცეფციას და გრძნობს,
რომ ამ თეზის დაძლევის გარეთ მის საკუთარ დასკვნებს ერთი დი-
დი საფრთხეთაგანი მოეცლინება. მაგრამ ვერც ისტორიული განხილ-
ვის მართე — იყო თუ არა ძველთა მოწმობით — ქსენოფანეს
პანთეისტი და ვერც ლოგიკური დედუქციით შეეძლო თუ არა
ქსენოფანეს პანთეისტი ყოფილიყო, ჩვენის აზრით, ავტორი
მიზანს ვერ აღწევს და ძალაში რჩება ის „იშვიათი თანხმობა მკვლე-
ვართა შორის“ (გვ. 145). რომელიც ამ საკითხის გამო თვით ავტორს
აქვს აღნიშნული.

გვ. 153 ავტორი სწერს „მისი (ქსენოფანეს) მიზანი იყო დაემ-
ტკიცებია მხოლოდ, რომ ღმერთსა და ქვეყნიერებას შორის არაფე-
თარი მზგავსება არ არსებობს“. თუ ქვეყანა ირეალური იყო, რო-
გორც განმარტავს ავტორი ქსენოფანეს შეხედულებას, როგორღა
ხერხდებოდა თუნდაც განსხვავების გამოყვანა? განსხვავებული შე-
იძლება იყოს „რაობა“ და „რაობა“ და „არარაობა“ და „არარაობა“.
თვითონ „რაობა“ ანუ რეალობა არაა პრედიკატი, არამედ პრედიკა-
ციის ანუ ნიშნების მიკუთვნება არ მიკუთვნების არე.

გვ. 167. მართალია ავტორი, რომ სახლგარი და რკალი სისრუ-
ლის ნიშნები იყო ბერძენთა აზროვნებაში და არა წმინდა ვრცეული
ცნებები, მაგრამ აქედან არ სიანს, რომ იგი ქვეყნის მიმართ აუცი-
ლებლივ წინააღმდეგობის მდგომარეობაში უნდა ყოფილიყო. რა სა-
ბუთითაა მაგალითად ცელერი ს მიერ დაშვებული კონსტრუქ-
ცია არსებობს და მოვლენის შიშართების შესახებ? არ უნდა იყოს
აგრეთვე მართებული ავტორის ცდა ვრცელ პრედიკაციის წინააღ-

მდეგობა, ე. ი. რომ ერთხელ ღვთაებას განუსაზღვრელობა და მეორეჯერ განსაზღვრელობა მიეწერებოდა, ამით იქნას დაძლეული, რომ იგი საეცებით ამოღებულ იქნას ვრცელ განმარტების სფეროდან. რა საბუთითაა უარყოფილი შესაძლებლობა, თუ ზემოთ ნათქვამს განვაგრძობთ. რომ ორივე პრედიკატი დარჩეს. მხოლოდ სხვა და სხვა მიმართებით.

ასეთია ეს გამოკვლევა. ჩვენს მიერ აღნიშნული იყო, რომ იგი მრავალ ძნელ ამოცანას შეიცავს. რომ ზოგი მათგანი არაა საეცებით დაჯამყოფილებლად გადაჭრილი, ბევრი კი შეცდომითაც არის გაგებული და დაყენებული. მაგრამ აღნიშნული გარემოებანი არ უკარგავენ წიგნს მეცნიერულ ღირსებას. ქართული გამოკვლევა ქსენოფანე კოლოფონელის შესახებ მეცნიერულ გამოკვლევის სიმალეზე დგას და არ ჩამოუვარდება არც ერთს უცხო ენაზე აქამდე ამავე თემაზე გამოქვეყნებულ შრომას.

სწელია ავტორის მიერ დასახული მიზანი და ეს სიძნელე არა მარტო ბევრს ავალებს ავტორს, არამედ, იმავე დროს, პასუხისმგებლობასაც უმსუბუქებს. იქ, სადაც მთელ რიგ გამოჩენილმა მკვლევარმა გადაჭრილი სიტყვა ვერა სთქვა, ჩვენც შეგვიძლია საბოლოო სიტყვიდან თავი შევიკავოთ და დამსახურებად ისიც გვეყოფა, თუ ევროპის მეცნიერულ მუშაობის ცენტრში მოთავსებულ საკითხის შესახებ თავისებურს მისადგომ გზას შევამჩნევთ და მას ორიგინალური კითხვის სახით გადმოვცემთ. ამ უკანასკნელი ამოცანის შესრულება ავტორმა შესძლო და თუმცა მისი შრომა, როგორც არსებითად, ისე მეცნიერული აგებულების მხრივ მრავალს, ზემოდ უკვე აღნიშნულს, დეფექტს შეიცავს, მაგრამ ჩვენს მეცნიერულ აზროვნებაში და მუშაობაში აღნიშნულს გამოკვლევას თავისი ადგილი უჭირავს. ყოველს შემთხვევაში იგი ამ მეცნიერულ მუშაობის განვითარების მაჩვენებლად უნდა ჩაითვალოს.

პროფ. შ. ნეცუბოძე

ჩვენი პასუხი!

„მუშაობის“ მეოთხე ნომერში მოთავსებული იყო პროფ. შ. ნეცუბოძის რეცენზია ჩემს წიგნზე „ქსენოფანე კოლოფონელის ისოფლმხედველობა“. თუმცა რეცენზიის დასაწყისში აღნიშნულია, რომ ჩემი წიგნი „მეტის სისტემატურობით ეხება თავის საგანს, ვიდრე დასაჯლეო ევროპის მეცნიერთა ნაშრომები, და „მეტ-

ნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე დგას“, მაგრამ, როდესაც რეცენზიას ბოლომდე წაიკითხავთ, არ შეგიძლიათ არ იფიქროთ, რომ ეს შექება, ალბათ, იმისათვის დასკირდა რეცენზენტს, რათა უფრო ზამამად დაეგმო ჩემი გამოკვლევა. ვინაიდან რეცენზიაში ერთი სიტყვითაც არ არის ნახსენები ის თვისებები ამ გამოკვლევისა, რომელიც ამტკიცებენ მის „სისტემატიურობას“ და „მეცნიერულ სიმაღლეს“; სამაგიეროდ იქ უხვად არის გაბნეული ასეთი შენიშვნები: „ავტორს შეეძომა შეეძომაზე მოსდის“, „ავტორს გაუგებრობა მოსვლია“, „ავტორი ნაძალადევი კონსტრუქციას აშენებს“ და სხვა. თუ ყველა ეს ნაკლოვანება მართლაც თან ახლავს ჩემს ნაშრომს, როგორ შეიძლება გარეშე შინაგანი წინააღმდეგობისა ითქვას, რომ ის მეცნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე დგას? უკვე ეს შინაგანი წინააღმდეგობა გვაიძულებს ფრთხილად მოვეყიდოთ ამ რეცენზიას, რომელიც, ჩემის აზრით, უფრო ნაკლოვანებათა აღნუსხვას წარმოადგენს, ვიდრე სწორ კრიტიკას.

კრიტიკა შეიძლება იყოს მრავალგვარი. არის, სხვათა შორის, კრიტიკა სუბიექტური და ობიექტური. სუბიექტური კრიტიკა უფრო ადვილად საწარმოებელია: ის გარედან ეხება გასაკრიტიკებელი ნაწარმოების დასკვნებს და აფასებს მთელს ნაწარმოებს მხოლოდ იმის მიხედვით. მოსწონს თუ არა კრიტიკოსს ეს დასკვნები, ასეთი კრიტიკა არ სარგებლობს მეცნიერებაში დიდი პრესტიჟით. მეცნიერული კრიტიკა უნდა ობიექტური იყოს: ის ნაწარმოებს უნდა აფასებდეს არა იმის მიხედვით, მოსწონს თუ არა კრიტიკოსს მისი დასკვნების შინაარსი, არამედ იმის მიხედვით, თუ როგორ არის შიგამ ნაწარმოებში ეს დასკვნები მიღებული. ობიექტურმა კრიტიკამ უნდა გასინჯოს კავშირი ნაწარმოების საფუძვლებსა და მის შედეგებს შორის და შეაფასოს, რამდენად სწორია ეს კავშირი.

ჩემი გამოკვლევის საფუძვლებია ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროები. მეცნიერულს ან ობიექტურ კრიტიკას სწორედ აქედან უნდა დაეწყო. მას უნდა გამოერკვია სწორია თუ არა ჩემი ანალიზი ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროებისა, და ამართლებენ ეს წყაროები იმ დასკვნებს, რომლებსაც მე მათზე ვამყარებ. მაგრამ რეცენზენტი სრულიად არ შეხებია ჩემი წიგნის იმ ნაწილს, რომელიც წყაროების ანალიზს შეიცავს. ის უშუალოდ ეკამათება ჩემი გამოკვლევის დასკვნებს.

ერთი დასკვნა ამ გამოკვლევისა ის არის, რომ ქსენოფანე რადიკალურად გაემიჯნა მილეტის ფიზიკოსთა ტრადიციას და სრულიად ახალ, მილეტელებსაზეთის ახალი ნაკადი შემოიტანა ფილოსოფიაში. ეს დასკვნა არის ჩემი მთავარი დებულება, რომელიც იძ-

ლევა სამუშალებას გადაეფასათ ჩვეულებრივი სქემა წინასწარტული ფილოსოფიის განვითარებისა. რეცენზენტის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ მას შეუძენია ეს უკანასკნელი გარემოება, და ამიტომ თავის რეცენზიის მომეტებულ ნაწილს ის ამ დასკვნის გაცრტიკებას ანდომებს. მაგრამ, იმის მაგივრად, რომ გაესინჯა საბუთებო, რომლებიც მე ჩემი დასკვნის დასამტკიცებლად მოვიყვანე და შეემოწმებია ამ გზით, მართებულია თუ არა თვით პ რ ო ც ე ს ი ჩ ე მ ი კ ვ ლ ე ვ ი ს ა (სწორედ ეს იყო სავალდებულო რეცენზენტისათვის). უკანასკნელი ცდილობს დაამტკიცოს ამ დასკვნის საწინააღმდეგო დებულება, სახელდობრ ის, რომ ქსენოფანეს არ დაურღვევია მილეტის ფიზიკოსთა ტრადიცია და ხაზი და „ახალი რამ არც ცნების შემუშავების სახით და არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს“. როგორც ვხედავთ, რეცენზენტი იმას, რაც მისთვის სავალდებულო იყო, სრულიად არ აკეთებს; სამაგიეროდ აკეთებს იმას, რაც მისთვის პირდაპირ სავალდებულო არ იყო. განვიხილოთ მაინც, როგორ აკეთებს რეცენზენტი ამ არა-სავალდებულო საქმეს: გავეცნოთ, რა საბუთებით ამტკიცებს ის თავის დებულებას, რომელიც მან ჩემს დასკვნას დაუპირისპირა.

სამი მოსაზრება მოჰყავს რეცენზენტს იმის დასამტკიცებლად, რომ ქსენოფანეს „არ დაურღვევია მილეტური ფიზიკის ტრადიცია და ხაზი“ ა. „საწყისის ცნება არ ებრძოდა არსების ცნებას“, წერს რეცენზენტი: „საგნების არსებასაც ის შეადგენდა, რაიც მათ წარმოშობის ძირი იყო და ამდენად მილეტელებს ცნების ჩასახვის ელემენტიც გააჩნდათ“. „პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც შეძლეს იონიელებმა ცნების ერთი მომენტი — არსების — შემუშავება“ (ბ. „ქსენოფანემ მისი (ე. ი. ცნების) მეორე სახე შეიმუშავა — მრავალსახიხობის ერთობლივობაში დაძლევა“ და ეს იყო „მხოლოდ დაწყებული საქმის წინ წაწევა და არა ჭერ უცნობ და უხილავის მხილება“ (იქვე); გ. რომ ეს ასე არ ყოფილიყო და ქსენოფანეს მილეტელთა საქმე არ გაეგრძელებია, ის გაუგებარი იქნებოდა: „ბუნების გააბსოლუტება, რომელსაც ავტორი იონიელ ფიზიკოსებს მიაწერს, იმაში კი არ იყო, რომ მილეტელებმა მოვლენის საზღვარი ვერ განასხვავეს (?), საქმე რომ ასე ყოფილიყო, რაღა გააკეთა მაშინ ქსენოფანემ ამ ნაკლის თუ შესავსებად არა... შესასწორებლად მაინც? რაღა აზრი ექნებოდა ქსენოფანეს მიერ შემჩნეულ საზღვარს მოვლენებსა და თვითარსს ბუნებას შორის, თუ ქსენოფანეს ფილოსოფიის პერსპექტივები ქვეყნის ირეალობით, ე. ი. არარაობით უნდა გათავებულიყო? ცნების შემუშავება განა იმას ნიშნავდა, რომ უნდა მოსპობილიყო ის, რის შესახებაც ცნება მუშავდებოდა? (იქვე).

დავიწყოთ რეცენზენტის ამ უკანასკნელ მოსაზრებათა ხალხი-დან. დ. რეცენზენტი წერს, რომ ქსენოფანე იმიტომ აგრძელებდა იონიელ ფიზიკოსების საქმეს, რომ მან თურმე შეამჩნია „სასლდარი მოვლენებსა და ოკითარსს ბუნებას შორის“ და ამით მოხსნა დასა-კოლება. აღმართული მიღებულთა ფიზიკალური კვლევის წინაშე, რომელმაც ვერ დასძლია ერთი საწყისის მრავალ მოვლენებად ვაჩ-ლა (178). რეცენზენტს არ მოჰყავს საკმაო საბუთი იმის დასამტკი-ცებლად, რომ ქსენოფანეს შეემჩნიოს „სასლდარი მოვლენებსა და ოკითარსს ბუნებას შორის“, ვინაიდან მეორე ნაწილობრივ — ანუ პარმენიდეს შეუმუშავებია ცნება არსისა და არც დემოკრიტეს შეუ-ქმნია ცნება ატომისა. ასეთი მსჯელობა იქნებოდა სწორედ „ისტო-რიული პერსპექტივის შებლაღვა“, რეცენზენტის ენით რომ ვილაა-რაკოთ.—თუ ასეა, მაშინ რეცენზენტის ერთი მოსაზრება იმის დასამ-ტკიცებლად, რომ ქსენოფანეს „აბსოლუტურად ახალი რამ არც ცნე-ბის შეუმუშავების სახით, არც ახალი გზის გამონახვის თვალსაზრისით არ უთქვამს“ — მიუღებელია უკვე ფორმალურად, რადგან ის არაფ-რით არ მტკიცდება. მაგრამ ეს მოსაზრება მიუღებელია არსებითა-დაც, რადგან ის შეცდომაა: ბუნება ქსენოფანესთვის იყო მხოლოდ მოვლენათა ჯამი, მოკლებული სუბსტანციულობას და ამასთან მისი კარდინალური განსხვავება მიღებულებისაგან. „თვითარსი ბუნე-ბაც“ ქსენოფანეს აზრთა წრეში შეუძლებელი რამ იყო, როგორც ეს საკმაოდ ცხადყოფილია ჩემს გამოკვლევაში.

ბ. განვიხილოთ რეცენზენტის მეორე მოსაზრება. რეცენზენ-ტი ფიქრობს, თითქოს ქსენოფანეს იმისადრის არ ეთქვას ახალი სიტყ-ვა, რომ მთელი მისი ფილოსოფიური ღვაწლი ყოფილა თურმე „მრავალსახიანობის ერთობლიობაში დაძლევა“. ჯერ ვიკითხოთ, რას ნიშნავს, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიური ღვაწლი იყო „მრავალსახიანობის ერთობლიობაში დაძლევა“, შემდეგ კი გამოვარკ-ვიოთ, მართლა ასეთი იყო საგნის ვითარება თუ არა. რომ ქსენოფა-ნეს ღვაწლი იყო „მრავალსახიანობის ერთობლიობაში დაძლევა“ შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ ასე: ქსენოფანეს მრავალი პოლიტიკის-ტური ღმერთები (ზევისი, პერა, აპოლონი და სხვ.) გაუერთიანებია ერთ ღმერთში და პირველნი გამოუცხადებია უკანასკნელის ან ლო-გიკურ სახეებად (ისე როგორც პეტრე და პავლე არიან ერთი ადამიან-ის სახეები), ან რეალურ ნაწილებად (ისე როგორც ფესვები და ტოტები არიან ერთი ხის ნაწილები). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ქსე-ნოფანეს, რეცენზენტის გაგებით, უნდა ეთქვას, რომ ზევისიც ღმერ-თია (ან ღმერთის ნაწილია), პერაც ღმერთია და აპოლონიც ღმერ-თია. რით ასაბუთებს მერე რეცენზენტი, რომ ქსენოფანეს სწორედ

ასეთი შეხედულება აქონდა? სრულიად არაფრით. მართალია, ამგვარი გაგება ქსენოფანესი ასეთი შეხედულება ქსენოფანეზე გავრცელებულია ლიტერატურაში, საფიქრებელია. რომ რეცენზენტი აქ უბრალოდ ენდობა სხვა ავტორებს და არც კი თელის საკმარისად მოიშველიოს საკუთარი დაკვირვება იმის გამოსარკვევად, ითქმის თუ არა ქსენოფანეს შესახებ, რომ მან შეამჩნია „საზღვარი მოვლენებისა და თვითარსის ბუნებას შორის“, დაკვირვებად ხომ არ შეიძლება ჩაითვალოს ერთადერთი საკუთარი მოსაზრება რეცენზენტისა, რომელიც სარჩულად უდევს შემდეგს მის კითხვას: ცნების შემუშავება გასა იმას ნიშნავდა, რომ უნდა მოსპობილიყო ის, რის შესახებაც ცნება მუშავდებოდა? ვინც ასეთ კითხვას აყენებს, ის შემდეგნაირად მსჯელობს: ქსენოფანეს ლოგიკურად არ შეეძლო ისეთი ცნების შემუშავება, რომელიც ბუნებას ირეალობად აქცევდა (მაშასადამე, „თვითარსის ბუნებას“ *contradictio in adjecto* გახდიდა). ამიტომ ქსენოფანეს ნამდვილადაც არ გაუკეთებია ასეთი რამ: ლოგიკურად არ შეეძლო და ამიტომ ნამდვილად არ გაუკეთებია ასეთი წესი მსჯელობისა, რომელიც მოსჩანს რეცენზენტის შეკითხვაში და რომლის ძალით ისტორიული ფაქტი მყარდება მხოლოდ განყენებული ხასიათის ლოგიკურ მოსაზრებათა საშუალებით, მამხილებელია იმ არამეცნიერული თვალსაზრისისა, რომელსაც ძალიან ვადვილება ისტორიული სინამდვილის შეცლა საკუთარი ფანტაზიით. თავი რომ დაეანებოთ ქსენოფანეს, რომლის უმაღლესი მიზანი იყო არა ბუნების ახსნა, როგორც ეს რეცენზენტს უმართებულოდ წარმოუდგენია, არამედ მისი შეფასება, პარმენიდემ ხომ შეიმუშავა ცნება არსისა. მაგრამ განა ამით ის იძულებული არ შეიქმნა ბუნება ირეალობად გამოეცხადებია?¹ რამდენია კიდევ ფილოსოფიის ისტორიაში იმის მაგალითი, რომ მოაზროვნის მიერ შემუშავებული ცნება ბუნების მოვლენებს მოსპობილად აქცევდა. გავიხსენოთ აქ პარმენიდეს გარდა დემოკრიტე, რომლის მიერ შემუშავებულმა ცნებამ ატომისა, მას მრავალი მოვლენა ბუნებისა ირეალობად გამოაცხადებია. რომ რეცენზენტის მეთოდს ვაყვოლოდით, ჩვენ ასე უნდა გვეაზროვნა: რაკი არსის ცნება პარმენიდეს ფილოსოფიაში და ატომის ცნება დემოკრიტეს მოძღვრებაში ბუნებას სპობენ — პირველი სრულიად, ხოლო მეორე ნაწილობრივ. არც პარმენიდეს შეუშუშავებია ცნება. ასეთი გაგება ქსენოფანეს მოძღვრებისა ძალიან გავრცელებულია, მაგრამ მე ფაქტებით ვცადე დამემტკიცებია,

¹ იხ. ჩემი წიგნაკი „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, გვ. 16.

რომ ეს გაგება არ არის სწორი. რეცენზენტს უნდა განეხილა ჩემი საბუთები, მაგრამ ის გვერდს უხვევს მათ. თუ რეცენზენტი არ გააჩივლა ჩემს საბუთებს იმ კონცეფციის წინააღმდეგ, რომელიც მას მართებულად მიაჩნია და რომელსაც ის უპირისპირებს ჩემს გამოკვლევაში დამყარებულს შეხედულებას, მას საკუთარი საბუთები მაინც უნდა მოეყვანა თავის კონცეფციის სასარგებლოდ; რეცენზენტს არც საკუთარი საბუთები მოუყვანია. მაგრამ ამ ფორმალურ ნაკლოვანებას რომ თავი დავანებოთ, არსებითადაც რეცენზენტი არ არის მართალი: თუ ქსენოფანე, როგორც რეცენზენტს წარმოუდგენია, იმას ქადაგებდა, რომ ზევსიც ღმერთია, ჰერაც ღმერთია და აპოლონიც ღმერთია, მაშინ ის დარჩენილა პოლითეიზმის ფარგლებში. ქსენოფანე იყო მონოთეისტი, რომელიც ზევსს და ჰერას არამც თუ თელიდა ღმერთებად. არამედ კაცხავდა ყველას. ვინც ასე იქცეოდა, რასაც ყოველი ეპლის გარეშე ამტკიცებენ, ქსენოფანეს ფილოსოფიის წყაროები, განსაკუთრებით კი De Melisso Xenophane Gergia. რომლის შესახებ რეცენზენტს ერთი სიტყვაც კი არ უთქვამს თავის რეცენზიაში.

ა. მესამე მოსაზრება, რომელიც მოჰყავს რეცენზენტს იმ დებულების დასამტკიცებლად, რომ ქსენოფანეს არ დაურღვევია იონური ფიზიკის ტრადიცია, შეიცავს მიღებული მოძღვრების ინტერპრეტაციას. რეცენზენტი წერს: „საწყისის ცნება არ ებრძოდა არსების ცნებას: საგნების არსებასაც ის შეადგენდა, რაც მათი წარმოშობის ძირი იყო და ამდენად მიღებულებს ცნების ჩასახვის ელემენტიც გააჩნდათ“ (178). „პრიმიტიულად, მაგრამ მაინც შეძლეს იონელებმა ცნების ერთი მომენტის — არსების შემუშავება“, ამიტებს კიდევ რეცენზენტი (179). ასეთი გაგება მიღებულია მოძღვრებისა, რეცენზენტის აზრით, საკმაოდ ამტკიცებს იმას, რომ ელვატიზმი უბრალო გაგრძელება იყო იონიური ფიზიკისა, რადგან პირველი ყოფილა თურმე ანალიზის საშუალებით მიღწეული განსაზღვრა არსების ცნებისა, რომელიც „ჩანასახის გვარად მიღებულებსაც ჰქონდათ თავის საწყისში“. მთელი ეს მსჯელობა რეცენზენტისა შემდეგს დებულებას შეიცავს: არსების ცნება მიღების ფიზიკისა და არსების ცნება ელვას მეტაფიზიკისა ერთი და იგივე იყო, ოღონდ მიღებულებს ეს ცნება ბუნდოვნად ჰქონდათ შეგნებული (რადგან ის დამატებული იყო საწყისის ცნების ქვეშ), ხოლო ელვატებს უფრო გარკვეულად. რით ასაბუთებს მერე რეცენზენტი თავის შეხედულებას, რომელიც უბრალო განმეორებაა ლიტერატურაში გარკვეული კონ-

1. ე. ი. არ ეწინააღმდეგებოდა, არ განსხვავდებოდა.

ცდებიან? სრულიად არაფრო. მშასადამე, რეცენზიის ფორმა-
ლური ნაკლოვანება ამით ცხადყოფილა.

მაგრამ არსებითადაც რეცენზენტის შემცდარია ამ მუხლში: „არ-
სება, რომელიც ჩანასახის გვარად მოცემულ იყო, მისი აზრით, მი-
ლეთელთა „საწყისში“, არ არის სრულიად ის „არსება“, რომელიც
ელეატებმა აღმოაჩინეს. მილეთელთა მოძღვრების „საწყისი“
(ἀρχή) იყო მეტაფიზიკური კატეგორიის. საიდან ვიცით ეს? სხვა
რომ არ იყოს რა, უკვე არისტოტელეს გადმოცემიდან. არისტოტე-
ლი ამბობს, რომ იონიელ ფიზიოლოგების პრინციპი იყო ἀρχὴ ἁπλῃ
τῶν λήγειν, ხოლო უდიდესი ელათის (პარმენიდეს) პრინციპი იყო
ἀρχὴ ἁπλῃ τῶν ἔλθῃ რას ნიშნავს მერე ეს? იმას ნიშნავს, რომ
მილეთელთა „არსება“ მოცემული მათ საწყისში“ იყო კონკრეტუ-
ლი ნივთიერება (ὄν), ამიტომ ის მხოლოდ ფიზიკური მიზეზი იყო
საგნებისა, ისე როგორც ქონი და ცილა არიან მიზეზი ადამიანისა.
როგორც ადამიანს არ შეუძლია ფიზიკურად ან ნივთიერად არსე-
ბობა, თუ ის ქონით და ცილით არ საზრდოობს, ისე საგნებსაც არ
შეეძლოთ არსებობა, რომ არ ყოფილიყო ის ძირითადი ნივთიერება,
რომელსაც თვით იონიელები ფῦσις (ბუნებას) უწოდებენ და რო-
მელიც აჩენდა ან „ბადებდა“ (γεννᾷ) ამ საგნებს. სულ სხვა იყო
ის „არსება“, რომელიც ელეატებმა აღმოაჩინეს: ის კონკრეტული
ნივთიერება (ὄν) კი არ იყო, არამედ იყო ცნება (εἰδος, λήγεις),
რომელიც ფიზიკური (მატერიალური) მიზეზი როდია საგ-
ნებისა (ისე როგორც ქონი და ცილა ვინმე პეტრეს მიზეზი), არა-
შედ მათი ლოგიკური საბუთია (იდეალური მიზეზია) ისე როგორც,
შავალითად, ადამიანობა ლოგიკური საბუთია პეტრესი. პეტრე იმ
საბუთით არის ნამდვილი ადამიანი, რომ მასში არის ადამიანობის
ნიშნები (და არა იმ საბუთით, რომ ის ქონისა და ცილის შემცველ
ნივთიერებით იკვებება). სწორედ ამგვარად საგნებიც იმდენად არ-
იან ნამდვილი, რამდენადაც მათში არის არსების ნიშანთა ჯამი.
როგორც ვხედავთ, მილეთური ფიზიკის არსება, რომელსაც რეცენ-
ზენტი გულისხმობს „საწყისის“ ქვეშ, არ ყოფილა ელეატური მე-
ტაფიზიკის არსება: თუ პირველი იყო მხოლოდ ნივთიერება (ὄν),
რომლისაგან ჩნდებოდა ან იბადებოდა საგნები, მეორე იყო ცნება,
(λήγεις) რომლის ლოგიკურ პირობაში საგნებს (წარმოდგენებს)
ჰქონდათ თავისი ნიშნები. ამიტომ, მე ვფიქრობ, დიდ შეუსაბამო-
ბად უნდა ჩაითვალოს რეცენზენტის განცხადება, რომ მილეთელე-
ბისათვის „საგნების არსებასაც ის შეადგენდა, რაც მათი წარმოშო-
ბის ძირი იყო“, თუ ამ არსებას ჩვენ ელეატების არსების (τῶν ὄντων)

შგავსად წარმოიდგენთ. თალესისათვის, მაგალითად, წყალი იყო საგნების წარმოშობი ძირი. მაგრამ განა მისთვის ყველაფერი წყლის ნიშნებში არსებობდა? რა თქმა უნდა, ასეთი უცნაური აზრი თალესს არ მიეწერება, რადგან ამ შემთხვევაში მას ცეცხლიც წყალსავით სველ ნივთიერებად უნდა გამოეცხადებია! თალესი იმას კი არ ასწავლიდა, რომ წყალი არის უცვლელი ლოგიკური არსება საგნებისა, არამედ იმას, რომ წყალი არის განუსაზღვრელად ცვალებადი ნივთიერება, რომელიც ფიზიკურად აჩენს საგნებს. და რამდენიც არ უნდა ეტრიალებიათ თალესის წყალი და საზოგადოდ მილეთელთა „საწყისი“, მათგან ანალიზის საშუალებით ელევატური „არსება“ ვერ გაჩნდებოდა, როგორც ეს რეცენზენტს უმართებულოდ წარმოუდგენია. აქ საჭირო იყო ახალი თვალსაზრისის შემოტანა და ფილოსოფიური ძიების სრულიად ახალს წრეში გადატანა.

სწორედ ეს საქმე გააკეთა ქსენოფანემ, რომელმაც ფილოსოფია გამოიტაცა ჰალოძოისტების ემპირიულ-ფიზიკალური ძიების მოქადოვებულ წრიდან, მისცა მას ზეგრძნობიერი დასაჯრღენი და აკიო ხელი შეუწყო (არა-პირდაპირ) ფიზიკალურ კვლევის განაყოფიერებას, რაზედაც საკმაო სიცხადით მოწმობს უმეროს ფიზიკოსთა თაობა. ამას გაიგებს მხოლოდ ის, ვისაც კარგად ესმის განსსვავება ფიზიკასა და მეტაფიზიკას შორის, რადგან საფუძვლიანად შეუსწავლია მეტაფიზიკის ხასიათი მის განვითარებულ ფორმებში. ვისაც კი ვერ შეუთვისება კარგად, რა არის ფიზიკა და რა არის მეტაფიზიკა, ის ვერც იმას შეამჩნევს, თუ რაში მდგომარეობს ელევატური მეტაფიზიკის პრინციპული თავისებურება, რადგან აქ პირველად ჩნდება მეტაფიზიკა, და როგორც ახალ წამოწყებას, მას პრაგული დაბრკოლება ელობება წინ უკვე გამოთქმის ტექნიკური რესურსების სახით. მაგრამ საქმის მცოდნე მით უფრო მეტი ყურადღებით მოეპყრობა ამ ახალ წამოწყებას და შეეცდებოდა უმართებულო მიმსგავსებით არ დაჩრდილოს მისი ბუნება. ამით ის ანაქრონიზმს კი არ ჩაიდენს (როგორც ეს რეცენზენტს წარმოუდგენია), არამედ შეასრულებს მკვლევარის მოვალეობას¹.

¹ ჩემს წიგნში მე მილეთის ფიზიკოსებს, რომელთაც მეტაფიზიკური თეორია არ ჰქონდათ, შეუგნებელი მეტაფიზიკა მივაწერე. რეცენზენტმა აქ წინააღმდეგობა აღმოაჩინა: „ბუ მილეთელებს ჰქონდათ შეუგნებელი მეტაფიზიკა, მათ ავად თუ კარგად ერთგვარი მეტაფიზიკა ჰქონებიათო“. წერს ის (175). მე ვფიქრობ, რეცენზენტმა გაუშვა მხედველობიდან, რომ „ერთგვარი მეტაფიზიკა“ ჩვენს ლუარსაბ თათქარიძესაც კი ჰქონდა, მაგრამ მეტაფიზიკურ თეორიას ლუარსაბს თვითონ რეცენზენტაც კი არ მიაწერს: მოლიერის გმირიც ხომ ლაპარაკობდა პროზით, მაგრამ პროზის თეორიის მას არაფერი გაეგებოდა. ელევატელთა ჰქონდათ შეგნებული

ზევით ჩვენ გავეცანით ყველა იმ მოსაზრებას, რომელთა სამუშაო-
ლებით რეცენზენტი ფიქრობდა გაებათილებია ერთი დასკვნა ჩემი
გამოკვლევისა. რომ ქსენოფანემ აბალი ნაკადი შემოიტანა ფილოსო-
ფიაში: იმის მაგივრად, რომ კრიტიკულად გაერჩია ჩემი საბუთები
ამ დასკვნის სასარგებლოდ რეცენზენტმა დოგმატიკურად და-
უპირდაპირა უკანასკნელს წინააღმდეგი დებულება, რაჟღერს კამ-
ტიცება მან ვერ შეძლო.

განვიხილოთ დანარჩენი ადგილები რეცენზიისა, რომელთაც მე-
ტი კრიტიკული ნიშანი ეტყობათ. ჩემს წიგნში, სხვათა შორის,
მტკიცდება, რომ ა. ქსენოფანეს მოძღვრება შეიქმნა ქსენოფანეს ზნე-
ობრივი შეგნების ნიადაგზე: ბ. ის არ იყო პანთეიზმი; გ. ღმერთის
ნიშნები ქსენოფანეს მოძღვრებაში ბუნების ნიშნების უარყოფას
წარმოადგენენ; დ. ქსენოფანეს ფილოსოფიაში მოცემულია გნოსე-
ოლოგიის ჩანასახი; ე. ი. ქსენოფანეს ფიზიკა არ გავს მილეტელთა
ფიზიკას. რეცენზენტი უარყოფს ამ დებულებებსაც, მაგრამ საკ-
მაო საბუთი ამისთვის ვერ მოყავს როგორც ამას ესალავე დავინახათ:

ა. ისტორიკოსის გამოცანაა გაიგოს ფილოსოფიური თეორია,
როგორც ისტორიული მოვლენა, ე. ი. მისწვდეს მის წარმომშობ მი-
ზეზეებს. ასეთი მიზეზია, უპირველეს ყოვლისა, ფილოსოფოსის პი-

მეტაფიზიკა და ამით პრინციპულად გაემიჯნენ მათ, ისე როგორც გამიჯნულა გრა-
მატიკის მკვლევ იმისაგან, ვისაც გრამატიკის სკოლა არ გაუვლია და მხოლოდ შეუ-
ცნებლად ეყრდნობა ენის კანონებს. განსხვავება მილეტელების შეუგნებელ მეტა-
ფიზიკასა და ელეატების ზენონებზე მეტაფიზიკას შორის პრინციპული
ხასიათის არის. მილეტელები მოქცეული არიან უკვე პესიოდეს მიერ გარ-
კვეულად გამოთქმული დებულების ორბიტაში: *ἦτοι καὶ πῶτα ἔσται ἕξις καὶ ἔσται*.
(„თავდაპირველად იყო ქაოსი“). ისინი ეყუთენიან კაცობრიობის წარმართულ ნა-
წილს, რომელსაც სავნები ქაოსიდან ან უწყსრიფო ნივთიერებისაგან გამოყავდა
და რომლისთვის გრძნობისებური და გარეგნული ნივთიერება იყო გონებრივი ან
აზრიანის *priusquam*, რაც შეეხება ელეატებს, ისინი წინამორბედნი არიან იმ
მსოფლმხედველობისა, რომლის პრინციპია: *ἕξ δὲ καὶ ἦν ὁ κόσμος* („პირველად იყო
სიტყვა“). მილეტელები არ ამაღლებულან იმის შეგნებამდის, რომ გრძნობით სა-
წყვდომი და ნივთიერი (ἐξ αἰσθητοῦ, *mundus sensibilis*) პირობითია, რომ მას
თავიც აქვს და ბოლოც; ამიტომ ისინი არც კი აყენებდნენ საკითხს მის პირობე-
ბის შესახებ და ამრიგად გამოდიოდა, რომ პირობითი და წარმავალი ნივთიერი
მოვლენა მილეტელთათვის აბსოლუტური და დაუსაზამი სინამდვილე იყო ფაქ-
ტიურად, თუმცა გარკვეული და ნათელი წარმოდგენა აბსოლუტზე მათ არ გააჩნ-
დათ. ელეატები პირველად მისწვდნენ აბსოლუტის იდეას, რაზედაც მოწმობს
მათ მიერ შემოღებული ტერმინი *καὶ εἶδος καὶ πᾶν* და შეიგნეს, რომ გრძნო-
ბისებური და ადამიანური არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური. ვინაიდან მისი პი-
რობაა გონებით საწყვდომი აზრისეული (ἐξ νοῦ καὶ *mundus intelligibilis*) ან ლეა-
ბრივი.

როგნება, რომელსაც (რა თქმა უნდა) კავშირი აქვს მატერიალურ გარემოსთან, პიროვნების არსებას მისი ზნეობრივი შეგნება შეადგენს. უმაღლესი მიზანიც ისტორიკოსისა არის აღმოჩენა იმ დამოკიდებულებისა, რომელიც არსებობდა ფილოსოფიური მოძღვრების შინაარსსა და მისი შემქმნელი მოაზროვნის ზნეობრივ შეგნებას შორის. მე ვცადე ცხადმყოფი დამოკიდებულება ქსენოფანეს ფილოსოფიურ მოძღვრებასა და მის ზნეობრივ შეგნებას შორის. რეცენზენტი ფიქრობს, რომ ეს ცდა უნაყოფოდ დარჩა.

„საერთოდ ცნობილია“, წერს ის: „რომ ქსენოფანეს არავითარი ზნეობრივი ფილოსოფია არ შეუძმუშავებია. ეს ავტორმაც კარგად იცის. ის სრულიად გარკვეულად ამბობს: „შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია ჰქონოდა“; ამის მიუხედავად მას შესაძლებლად მიაჩნია განაცხადოს, რომ თუმცა ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის სანღვარს ვერ აღწევენ, მათ მაინც „გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ქსენოფანეს მსოფლმხედველობის შექმნის პროცესში“. ეს ორი განცხადება სრულიად არ უდგება ერთი მეორეს“ (179).

როგორც ამ ამონაწერიდან ჩანს, რეცენზენტის აზრით, დებულება, რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია არ ჰქონდა, არ უდგება ან ეწინააღმდეგება დებულებას, რომ ქსენოფანეს ზნეობრივმა შეხედულებებმა გადამწყვეტი როლი ითამაშეს ამ მოაზროვნის მსოფლმხედველობის შექმნის პროცესში. თუ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია არ ჰქონდა, მას ზნეობრივი შეხედულებანიც არ ექნებოდა და ამიტომ ესენი გავლენასაც ვერ მოახდენდნენ ქსენოფანეს მსოფლმხედველობაზე — ასე უმსჯელობს. ცხადია, რეცენზენტი. ზოგადი დებულება კი, რომელზედაც ის აქ ეყრდნობა, შემდეგია: ვისაც ზნეობის ფილოსოფია არ აქვს, მას ზნეობრივი შეხედულებანიც არა აქვს: თუ კი ვისმე ზნეობრივი შეხედულებანი ჰქონებია, მას ზნეობის ფილოსოფიაც ჰქონებია. — მართალია მეჩვე ეს უკანასკნელი დებულება, რომელსაც გულისხმობს რეცენზენტი? არ არის მართალი: ბევრს აქვს ზნეობრივი შეხედულებანი ან ის, რასაც ზნეობრივი შეგნება ეწოდება, მაგრამ იმეფიათს თუ აქვს ზნეობის ფილოსოფია. აქვს თუ არა შილერის კარლ შოროს ზნეობრივი შეგნება? უეჭველად აქვს. აქვს თუ არა მას ზნეობის ფილოსოფია? არ აქვს. მე ვფიქრობ, რეცენზენტი ვერ არჩევს ზნეობის ფილოსოფიას ზნეობრივი შეხედულებების აგან ან ზნეობრივი შეგნების აგან. ზნეობის ფილოსოფია არის თეორია ზნეობრივი შეგნებისა და არა თვით ზნეობრივი შეგნება. ქსენოფანეს მე მი-

ვაწერე არა ზნეობის ფილოსოფია, არამედ ზნეობრივი შეხედულებანი ან ზნეობრივი შეგნება, რომელსაც შეუძლია უეჭველად გავლენა მოახდინოს მოაზროვნის მსოფლმხედველობაზე, და იქვე აღვნიშნე მკითხველის გასაფრთხილებლად, რომ „ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი ფილოსოფიის საზღვარს ვერ აღწევენ“, ე. ი. ისინი ფილოსოფიის გარეშე რჩებიან ან მათ არ შეიძლება ფილოსოფიის სახელი ეწოდოს. საკვირველია, რომ ეს გაფრთხილება უქმად დაკარგულა და რეცენზენტს მაინც წინააღმდეგობა დაუწახავს იქ, სადაც წინააღმდეგობა არ არის.

ბ. მრავალი ფაქტით მე ვცადე დამემტკიცებია, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფია არ არის პანთეისტური. ეს არის ჩემი გამოკვლევის ერთი დასკვნა, რომლითაც მე რადიკალურად გავემიჯნე თითქმის საყოველთაოდ გაზიარებულს შეხედულებას ქსენოფანეზე. თუ მივიღეთ მხედველობაში, რეცენზენტის კრიტიკული მეთოდი, რომელსაც უფრო დოგმატური სახელი შეფერის, მოსალოდნელი უნდა იყოს, რომ ის ჩემს დასკვნას აქაც უარყოფდა და ლიტერატურაში გავრცელებულს შეხედულებას მიემხრობოდა. მართლაც, რეცენზენტი უარყოფს იმას, რომ ქსენოფანე არ იყო პანთეისტი, მაგრამ არავითარი საბუთი ქსენოფანეს პანთეისტობის სასარგებლოდ არ მოყავს და არც იმ საბუთებს არჩევს, რომელნიც მე ქსენოფანეს პანთეისტობის წინააღმდეგ წამოვაყენე. „ვერც ისტორიული განხილვის მხრივ — იყო თუ არა ქსენოფანე პანთეისტი—და ვერც ლოგიკური დედუქციით—შეძლო თუ არა ქსენოფანეს პანთეისტი ყოფილიყო, ჩვენის აზრით, ავტორი მიზანს ვერ აღწევს“. მოკლედ სკრის რეცენზენტი (184) და ამით ათავენს ამ მუხლის გარჩევას. საკუთარი აზრის რწმენა კარგი საქმეა, მაგრამ რეცენზენტს მოეთხოვება საბუთები ამ აზრისათვის, როდესაც უკანასკნელი ეწინააღმდეგება იმას, რაც სარეცენზიო წიგნში მტკიცდება მრავალი არგუმენტით. მაგრამ, ეს ფორმალური ნაკლი ყურადღების გარეშე რომ დაეტოვოთ, არსებითადაც რეცენზენტი აქ შემცდარია. რომ ქსენოფანეს მოძღვრება პანთეისტური ყოფილიყო, როგორც ეს რეცენზენტს და მრავალ სხვას წარმოუდგენია, მაშინ იქ ღმერთი იმანენტური მიზეზი იქნებოდა ქვეყნიერებისო: გავიხსენოთ ტიპიური პანთეისტის, სპინოზას დებულება *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*“, ქსენოფანეს ღმერთი კი ტრანცენდენტურია ქვეყნიერებისათვის: ის არის $\epsilon\pi\alpha\lambda\upsilon\theta\epsilon\iota\varsigma$ კი არა მხოლოდ (როგორც ამბობს ერთი მოწმე), არამედ $\epsilon\chi\tau\epsilon\varsigma$ $\alpha\pi\theta\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\alpha\varsigma$. განა შეძლო პანთეისტი ყოფილიყო ისეთს კაცს, როგო-

რიც იყო ქსენოფანე, რომელიც ასე მწვავედ განიცდიდა ცხოვრების დისონანსებს?

გ. ცნობილია, რომ ქსენოფანემ ერთი ღმერთის ცნება პოლითეისტური ღმერთების გაკრიტიკების საშუალებით აღმოაჩინა: ჩემს გამოკვლევაში მე გავაფართოვე ეს წარმოდგენა ქსენოფანესე და ვცადე უფრო ღრმა თვალსაზრისი დამემყარებინა მასზე და დამემტკიცებინა, რომ ერთი ღმერთის ცნება ქსენოფანემ ბუნების (და არა მხოლოდ პოლითეისტური ღმერთების) გაკრიტიკების საშუალებით მიიღო. სწორედ ამიტომ ქსენოფანეს მოძღვრებაც ბუნების შესახებ არის, ჩემი გამოკვლევით, არა ფაზიკალური თეორია, რომლის უმაღლესი მიზანია ახსნას ბუნება, ე. ი. აღმოაჩინოს ბუნებრივ მოვლენათა მიზეზი, არამედ ის არის ბუნების კრიტიკა, რომლის უმაღლესი მიზანია ცხადჰყოს ბუნებრივ მოვლენათა ღირებულება: ბუნება, რომელსაც თაყვანსა სცემდა წარმართი კაცობრიობა, არ არის ქსენოფანეს შეხედულებით თაყვანისცემის ღირსი, და ნამდვილ ღმერთსაც არ შეიძლება ბუნების ნიშნები ჰქონდეს. ღმერთი არ გავს ბუნებას ანუ ღმერთის ნიშნები ეწიხა ალმდეგებიან ბუნების ნიშნებს — ასეთია ჩემი გამოკვლევის დასკვნა.

რეცენზენტმა უარყო ეს დასკვნა. მისი აზრით, მე ამ მუხლში ჩამიდენია „ძირითადი შეცდომა“, რომელიც თურმე, როგორც ამას ცოტა ქვევით ვტყობილობთ, „მთელი თხზულების დაუმტკიცებლობის ბედს წყვეტს“ (184). „ძირითადი შეცდომა“, წერს რეცენზენტი: „იმაშია, რომ არ-მსგავსება წინააღმდეგობას არ ნიშნავს. თეთრი და წითელი ერთი მეორეს არ ჰგავს, მაგრამ განა ისინი ერთი მეორის მოწინააღმდეგე ცნებები არიან: ისინი ერთი მეორის მოპირდაპირე ცნებებიც კი არ არიან, როგორცაა თეთრი და შავი. ავტორს დაავიწყდა, რომ წინააღმდეგობაში ყოფნა მხოლოდ ჩამოყალიბებულ ცნებებს შეუძლია და ღვთაების იდეაც უკვე ასეთი ცნება უნდა ყოფილიყო იმ თავით, ე. ი. ის მხოლოდ ესლახან კი არ უნდა ყოფილიყო უარყოფის საშუალებით მისაღები. მაგრამ მაშინ ავტორის მთელი კონსტრუქცია ირღვევა“ (180).

როგორც ამ ამონაწერიდან ჩანს, რეცენზენტი ჩემი გამოკვლევის ძირითად შეცდომას ხედავს, იმაში რომ მე იმ გარემოებას, რომ ღმერთი არ გავს ბუნებას, ვუწოდებ წინააღმდეგობა მათ შორის, კიდეც რომ ყოფილიყო აქ ჩემს მიერ შეცდომა დაშვებული, ის იქნებოდა არა ძირითადი, არამედ შეცდომა მხოლოდ სიტყვა-ხმარებაში. რეცენზენტმა გაუშვა მხედველობიდან, რომ სიტყვა-ხმარების შეცდომას არ ეწოდება ფილოსოფიაში ძირითადი შეცდომა, განსაკუთ-

რებით კი მაშინ, როდესაც საკითხი ეხება გარჩევას ლოგიკურ წინააღმდეგობასა და ლოგიკურ მოპირდაპირეობას შორის, ვინაიდან ეს გარჩევა საკმაოდ დასაბუთებული და ყველას მიერ ერთნაირად ცნობილი არ არის. მაგრამ ვცადოთ მაინც არსებითად გავერკვეთ რეცენზენტის ნათქვამში.

რატომ ფიქრობს რეცენზენტი, რომ ჩემი კონსტრუქცია ირღეევია? რამდენადაც შეიძლება მისი სიტყვებზე გაგება, რეცენზენტი არ მეთანხმება იმაში, რომ ღვთაება და ქვეყნიერება ქსენოფანეს მოძღვრებაში წინააღმდეგობითის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან: არ მეთანხმება 1) უპირველეს ყოვლისა იმიტომ, რომ ღმერთის და ბუნების არმსგავსება არ ნიშნავს თურმე მათ წინააღმდეგობას, 2) შემდეგ კი არ მეთანხმება იმიტომ, რომ ღმერთს არ შეეძლო თურმე წინააღმდეგობითის დამოკიდებულებაში ყოფნა ბუნებასთან, რომელიც ქსენოფანეს გამოსავალი წერტილი იყო, რადგან ა) ჯერ ერთი, ეს ცნება ღმერთისა მხოლოდ მისაღები იყო; ბ) მეორედ კი თურმე „განსხვავებული შეიძლება იყოს მხოლოდ რაობა და რაობა“. — არც ერთი მოსაზრება რეცენზენტისა არ არის სწორი.

1. არ მსგავსება რომ წინააღმდეგობას არ ნიშნავს, ამას რეცენზენტი არ ამტკიცებს და ვერ დაამტკიცებს. ცნებათა ურთიერთ წინააღმდეგობა არის ამ ცნების ნიშანთა დამოკიდებულება. ნიშანი კი არის ის, რაშიდაც ერთი ემსგავსება მეორეს: მსგავსება-განსხვავებაა ნიშნების საფუძველი. ამიტომ ცნებათა წინააღმდეგობა არის მათ ნიშანთა არ მსგავსება ან განსხვავება, რაც შეეხება ცნებათა მოპირდაპირეობას, ის არის სახე ცნებათა წინააღმდეგობისა: მოპირდაპირეთა წრე ($\text{non}-A+B$), მოწინააღმდეგეთა ($\text{non}-A$) ჯგუფის ნაწილია თავისი მოცულობით. თეთრი და წითელი (რეცენზენტის მაგალითს რომ მივმართოთ) არ ემსგავსებიან ერთი მეორეს და სწორედ ამდენად, როგორც არა-მსგავსი ცნებანი. ისინი ლოგიკურად კადეც ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, ვინაიდან წითელი რამდენადაც ის თეთრს არ ემსგავსება, არ არის თეთრი, წითელი თეთრის უარყოფაა ან წითელი არის არათეთრი; თეთრი და არა თეთრი კი წინააღმდეგობითის დამოკიდებულებაში იმყოფებიან ან მოწინააღმდეგე ცნებებია არიან!

1. თეთრი და წითელი, რეცენზენტის განცხადებით, არც მოწინააღმდეგე ცნებები არიან და არც მოპირდაპირე. მაშ, რა არიან ისინი? ორში ერთი უნდა მიაღოს რეცენზენტმა: ან ის, რომ თეთრსა და წითელს შორის არავითარი ლოგიკური დამოკიდებულება არ არსებობს, ან ის, რომ თეთრი და წითელი იდენტურია ცნებებია, ორივე შესაძლებლობა რეცენზენტს მოსპობილი აქვს: თეთრი და წითელი იდენტური ცნებები არ არიან, მაგრამ მათ შორის მაინც არის ლოგიკური დამოკიდებულება, რადგან ორივე ფერის სახეებია.

2. ა. რეცენზენტი მართალია, თუ ის ფიქრობს, რომ ლოგიკული წინააღმდეგობა შეიძლება გაცნობიერებულად არსებობდეს მხოლოდ „მიღებულ“ ან გაცნობიერებულ ცნებათა შორის. მაგრამ ნიშნავს განა ეს ტავტოლოგიური დებულება აუცილებლად იმას, რომ ღმერთის ცნებას არ შეეძლო ქსენოფანეს მოძღვრებაში წინააღმდეგობითს დამოკიდებულებაში ყოფნა ბუნებასთან? სრულიად არ ნიშნავს. თუ-თ ცნება ბუნებისა ქსენოფანესათვის საბოლოოდ ღმერთთან დაპირისპირების გზით გამოირკვა ყველა თავის ნიშნებაში. თავდაპირველად კი ქსენოფანესათვის ცხადი შეიქნა, მხოლოდ შემდეგი: პოლითეისტური ღმერთები, რომელთა კულტი გავრცელებული იყო გარშემო, და თვით ის ბუნებაც, რომლის პერსონიფიკაციას ეს ღმერთები წარმოადგენდნენ, არაფერს ღირსეულს არ შეიცავენ. მაშ, ის, რაც ღირსებით არის სავსე, არ უნდა გავდეს არც პოლითეისტურ ღმერთებს და არც ბუნებას¹. რა უნდა ეწოდოს ამ ღირსებით სავსეს? ლეთეა (λεθεα). როგორი უნდა იყოს მისი ნიშნები? ბუნების ნიშნების საწინააღმდეგო. რა არის აზრთა ვითარების ამ სურათში გაუგებარი? გაუგებარი აქ არაფერია, თუ რეცენზენტის მსგავსად არ მოვიქცევით. რეცენზენტის ძირითადი შეცდომა იმაშია, რომ ის ვერ არჩევს ცნებათა წინააღმდეგობის გაცნობიერებულად არსებობას ცნებათა წინააღმდეგობის თავისთავად არსებობისაგან. თუმცა დებულება, რომ ლოგიკური წინააღმდეგობა შეიძლება გაცნობიერებულად არსებობდეს მხოლოდ „მიღებულ“ ცნებათა შორის, სწორია, მაგრამ სრულიადაც არ არის სწორი, როდესაც რეცენზენტი ფიქრობს, თითქო წინააღმდეგობაში ყოფნა შეუძლიათ მხოლოდ „უკვე ჩამოყალიბებულ“ ცნებებს, რომელთა ყველა ნიშანი საბოლოოდ ცხადყოფილია ან, რეცენზენტის ტერმინით, „მიღებულია“, რომ რეცენზენტი ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მართალი ყოფილიყო, მაშინ წინააღმდეგობითი დამოკიდებულების შეგნება არასოდეს არ შეიძლებოდა ჭერ კიდევ გამოურკვეველ ცნებათა გამოსარკვევი საშუალება გამხდარიყო. მაგრამ ვინ არ იცის, რომ ეს ასე არ არის? ვინ არ იცის, რომ შეგნება ცნებათა წინააღმდეგობისა არის ძლიერი იარაღი ამ ცნებათა მთელი მნიშვნელობის გამოსარკვევად ან „ჩამოსაყალიბებლად“? როგორ მივიდა, მაგალითად, ლაიბნიცი თავის მეტაფიზიკურ თეორიამდის? როგორც თვითონ ლაიბნიცის სიტყვებიდან ჩანს, ის მიხვდა, რომ სწორი ფილოსოფია უნდა იყოს მექანიკური მსოფლმხედველობის ცალმხ-

¹ როგორც ვხედავთ, შედარების საფუძველი იყო აქ ღირებულება, რომელიც შეფასების აქტს გულისხმობს.

რიოზების უარყოფა, ე. ი. მისი საწინააღმდეგო და ამ წინააღმდეგობის შეგნება იქცა ლიბნეცისათვის საშუალებად მონადოლოგიის შესაქმნელად. როგორ მოახდინა კანტმა თავისი კომპერნიკანული გადატრიალება? როგორც თვითონ კანტის სიტყვებიდან ჩანს. მან შეიგნო იუმის ზეგავლენით, რომ სწორი ფილოსოფიური თეორია უნდა იყოს დოგმატიზმის უარყოფა, ე. ი. მისი საწინააღმდეგო, და ამ შეგნების საშუალებით ააგო კრიტიციკული მსოფლმხედველობა (თუ კრიტიციზმს საზოგადოდ შეიძლება „მსოფლმხედველობა“ ეწოდოს). ასე იყო მრავალს სხვა შემთხვევაში არა მხოლოდ ფილოსოფიური აზროვნების, არამედ მეცნიერებისა და საზოგადოდ ყოველი იდეოლოგიის ვითარების ფართო ასპარეზზე: ყოველგან წინააღმდეგობა იყო მამოძრავებელი ძალა პროგრესისა. და ეს გარემოება, რომ წინააღმდეგობის შეგნება განვითარების მამოძრავებელ ძალად იქცევა, იმ ზომამდე გავრცელებული რამ არის, რომ ჰეგელმა ის ფილოსოფიურ პრინციპამდის აამალა და ყოველი ვითარების საფუძვლად გახადა: „der Widerspruch ist das Fortleitende“. რეცენზენტს ოთქო დავიწყებია ყველაფერი ეს, როდესაც ის წერს, რომ ქსენოფანეს მოძღვრებაში ღმერთის ცნებას არ შეეძლო წინააღმდეგობითს დამოკიდებულებაში ყოფნა ბუნების ცნებასთან, რაკი ის იყო მისაღები და არა უკვე „ჩამოყალიბებული“ ცნებაო.

2. ბ. შევეხთ კიდევ ერთ მოსაზრებას, რომელიც მოყავს რეცენზენტს იმის დასამტკიცებლად, რომ ქსენოფანეს მოძღვრებაში ღმერთს არ შეეძლო წინააღმდეგობით დამოკიდებულებაში ყოფილიყო ბუნებასთან, რეცენზენტი წერს: „განსხვავებული შეიძლება იყოს „რაობა“ და „არაობა“ და არა „არარაობა“ და „არარაობა“ (184). რას ნიშნავს ეს ადგილი? მე ვფიქრობ, რომ აქ რაღაც გაუგებრობა უნდა იყოს, ვინაიდან ჩემს წიგნში მტკიცდება, რომ ღმერთი იყო ქსენოფანესათვის ერთად-ერთი რეალობა, ხოლო ბუნება იყო არარაობა. მაშასადამე, ქსენოფანესათვის განსხვავებაც ღმერთსა და ბუნებას შორის იყო, ჩემის აზრით, განსხვავებაა რეალობასა და არარაობას შორის და არა არარაობასა და არარაობას შორის“, როგორც ამას რეცენზენტი უმართებულოდ მომაწერს. მაგრამ დავუშვათ, რომ აქ კორექტურული შეცდომაა და რეცენზენტს უნდოდა ეთქვა, რომ ქსენოფანეს არ შეეძლო ეფიქრებია, რომ ირეალური ბუნება (ე. ი. არარაობა) განსხვავდება რეალური ღმერთისაგან (ე. ი. რაობისაგან), რადგან „განსხვავებული შეიძლება იყოს მხოლოდ „რაობა და რაობა“.

გავარჩიოთ ეს უკანასკნელი დებულება რეცენზენტისა, რომ განსხვავებული შეიძლება იყოს მხოლოდ რაობა და რაობა (ე. ი.

რეალობა და რეალობა). რეცენზენტი არ ამტკიცებს ამ ორიგინალურ დებულებას და კიდევაც რომ მოენდომებია, ის მას ვერ დაამტკიცებდა. ეწინააღმდეგება ეს დებულება ყალბია. განსხვავება არის ლოგიკური ფუნქცია, რომელიც შესაძარებელთა რეალობისაგან სრულიად არ არის დამოკიდებული. „ოქროს მთა“ ხომ ირეალობაა, რამდენადაც ასეთი მთა დედამიწის ზურგზე არ მოიპოვება. მაგრამ მსჯელობა „მთაწმინდა არ არის ოქროს მთა“, მაინც ამყარებს განსხვავებას ამ ირეალურსა „ოქროს მთასა“ და რეალურ მთაწმინდას შორის. რეცენზენტის ლოგიკას რომ გავყოლოდით. შეუძლებელი იქნებოდა გვეთქვა, რომ მთაწმინდა არ არის ოქროს მთა. ცხადია, რომ ეს ლოგიკა თავისებური რაღაც ყოფილა, და არავითარი კონსტრუქციის დამრღვევი ულოგიკობა არ უნდა იყოს იმ მოსაზრებაში, რომ ქსენოფანეს შეიძლოა ეთქვა: რეალობით სავსე ღვთაება არ გავს რეალობისაგან დაცლილს ქვეყნიერებას“.

გ. ჩემი წიგნის ერთი თავი (183—200 გვ.) მე მოვანდომე შემეცნებაზე ქსენოფანეს შეხედულებათა გამოკვლევას და ვცადე დამემტკიცებია, რომ კოლოფონელის მოძღვრებაში მოცემულია გნოსეოლოგიის ჩანასახი. ამით მე შევასწორე ჩვეულებრივი შეხედულება ქსენოფანეზე. რეცენზენტი აქაც უნდა შემამათებოდა. ის წერს: „ავტორის ცდა ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის შესახებ რაიმე აზრის დამყარებისა, ვერაფერს ამტკიცებს“ (179). ეს გადაწყვეტილად გაეთებული განცხადებაა, მაგრამ რეცენზენტი ერთი პუქართაღ არ ცდილობს დაასაბუთოს თავისი განცხადება. რეცენზენტს მაშინ ჰქონდა უფლება ეთქვა, რომ ჩემი ცდა ქსენოფანეს გნოსეოლოგიურ შეხედულებათა აღდგენისა ვერაფერს ამტკიცებს, თუ ის გაარჩევდა ამ ცდას და გააბათილებდა ჩემს მიერ მოყვანილ ფაქტებს და მოსაზრებებს ან მოიყვანდა საკუთარ საფუძვლებს მაინც იმის სასარგებლოდ, რომ ქსენოფანეს გნოსეოლოგიის ჩანასახი არ მიეწერება. არაფერი ამის მსგავსი რეცენზენტს არ გაუკეთებია. ამიტომ ზემო-მოყვანილი მისი განცხადება მეცნიერულ მსჯელობას არ გავს, რადგან მეცნიერული მსჯელობა ეწოდება მხოლოდ დასაბუთებულ მსჯელობას.

დ. ჩემს გამოკვლევაში მტკიცდება, რომ ქსენოფანეს მოძღვრება ბუნებაზე არ იყო, როგორც ეს ჩვეულებრივ წარმოუდგენიათ. უბრალო ახსნა ბუნებრივი მოვლენებისა (იონიელთა ფიზიკის მსგავსად), არამედ ის იყო ამ მოვლენების კრიტიკა. ამიტომ თავისი დებულებით, რომ ყველაფერი მიწაა, ქსენოფანეს მხოლოდ ის კი არ სურდა ეთქვა, რომ ყველაფერი მიწისაგან ჩნდება, არამედ მისი უმაღლესი მიზანი ამ შემთხვევაში იყო აღენიშნა, რომ ბუნება არ

არის თაყვანისცემის ღირსი, ისე, როგორც არ არიან თაყვანისცემის ღირსი მტვერი და ტალახი. ამ აზრის გასათვალსაზრებლად მე მოვიყვანე ნიცშეს აფორიზმი „ადამიანი ტალახის ღვარია“.

რეცენზენტი, რომელიც აქაც ჩვეულებრივ შეხედულებებისა-
კენ ოჩრება, არ ეთანხმება ჩემს დასკვნას, მაგრამ გაუგებრობის
მსხვერპლი ხდება: მისი აზრით, ნიცშეს მაგალითი არაფერს ამტკი-
ცებს ქსენოფანეს შესახებ. რეცენზენტი ვერ ხედავს, რომ ნიცშე
ნახსენებია ჩემს წიგნში მხოლოდ, როგორც გამათვალსაზრებელი
მაგალითი, და არა როგორც ჩემი ინტერპრეტაციის დამამტკიცებელი
საბუთი: მას ილუსტრაცია დემონსტრაციისაგან ვერ გაურჩევია¹.

109 გვერდზე მე ვწერ: „ქსენოფანეს მიწა მხოლოდ ნივთიერება
კი არ არის, არამედ ამავე დროს ის ცნებაა, ე. ი. ნივთიერებაზე მე-
ტი. ამიტომ ეს მიწა გაგებული უნდა იქნეს ფიზიკალური მნიშვნე-
ლობით მარტო კი არა, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, ეთიკური მნიშ-
ვნელობით“. რეცენზენტს მოყავს ეს ადგილი ჩემი წიგნიდან და ის
შეზღუვს შენიშვნას უკეთებს მას: „აქ, ერთი მეორეზე გაუგებარია
ლოგიკური გადასვლება: ე. ი. ნივთიერებაზე მეტი და „ამიტომ“:
ორჯერ ხაზგასმული კავშირი არ კავშირობს, თუ იგი უაზრობაა“
(183). თუ ზემომოყვანილ ჩემს წინადადებებში უაზრობაა, — ეს
მხოლოდ რეცენზენტისათვის. საქმის მცოდნე კი იცის, რომ თაღე-
სისათვის წყალი იყო მარტო ნივთიერება, და ამიტომ, როდესაც
თაღესი ამბობდა, რომ ყველაფერი წყლისაგან ჩნდება, ის მხოლოდ
ხსნიდა მოვლენებს, ე. ი. ასახელებდა მათ მიზეზს. ამისგან განსხვავ-
ებით, როდესაც ქსენოფანე ამბობდა, რომ ყველაფერი მიწაა, ის
აფასებდა მოვლენებს და აღნიშნავდა, რომ არაფერი რასაც კი ვხე-
დავთ, არ არის თაყვანისცემის ღირსი. სწორედ ამიტომ მიწაც ქსე-
ნოფანეს მოძღვრებაში იყო არა მხოლოდ ნივთიერება (მიზეზი მოვ-
ლენებისა), არამედ ის იყო ნივთიერებაზე მეტი რაღაც: სახელდობრ,
მოვლენათა შესაფასებელი ცნება, რომ ქსენოფანეს შეეძლო ფიზიკა-
ლური ტერმინი „მიწა“, რომელიც უშუალოდ კონკრეტულ ნივ-
თიერებას აღნიშნავს, ეხმარა ასეთი არა-ფიზიკალური, აბსტრაქ-
ტული მნიშვნელობით, ეს იცის ყველამ, ვინც იცნობს ანტიკურ
ფილოსოფოსებს. მაგრამ მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფოსები კი

¹ აი მთელი ადგილი: „*πῶς γὰρ γὰρ καὶ τὸ καὶ πᾶσι ἐκ τῆς φύσεως*“
ამბობს ქსენოფანე დახლოებით იმავე აზრით, რომლითაც, მაგალითად,
პეტროსტორად განწყობილ ზარათუშტრას ნიცშე აღუქვანებს: „ღიახ, ადამიანი
ტალახის ღვარია“. — ყველასათვის ცხადი უნდა იყოს, რომ ნიცშეს მაგალითი აქ
მოყვანილია არა დასამტკიცებელ საბუთად, როგორც ეს რეცენზენტს გონია,
არამედ გამათვალსაზრებელ ილუსტრაციად.

არა, სხვებიც არა-იშვითად სარგებლობენ ამ ხერხით, და არც კი შეიძლება სხვანაირად რომ იყოს. ვინაიდან ასეთია აზროვნების ბუნება: ჩვენ ყოველთვის ვცდილობთ განყენებული ცნება კონკრეტულ წარმოდგენას მივაბათ და უკანასკნელი პირველის ნიშნად გამოვიყენოთ. მეც ამის გასამაგალითებლად მოვიყვანე ნიცშეს აფორიზმი: „ღიახ, ადამიანი ტალახის ღვარია“. მხოლოდ განუვითარებული მკითხველი იფიქრებს, რომ ამ აფორიზმით ნიცშეს უნდოდა ის ეოქვა, რომ ადამიანი ნერვებისა და კუნთების ნაცვლად ტალახისაგან შედგება, და არა ის, რომ ადამიანი ბინძურია ტალახსავეით. ამისდაგვარად, მხოლოდ ის, ვინც ზერელედ იცნობს ქსენოფანეს რტყვის, რომ ქსენოფანესათვის „მიწა“ იყო მხოლოდ ნივთიერება და არა ცნება მოვლენათა შესათფასებლად. თუ ასეა, მაშინ არავითარი „უაზრობა“ არ ყოფილა ჩემს მიერ ჩადენილი, როდესაც მე დავწერე, რომ ქსენოფანეს მიწა იყო ნივთიერებაზე მეტი და ამიტომ ის იყენებდა. „ორჯერ ხაზგასმული კავშირი“ აქ, წინააღმდეგ რეცენზენტის გახცხადებისა, ძალიან კარგად კავშირობს. თუ საქმეს დავაკვირდებით. ჩემს გამოკვლევაში მე შევამჩნიე, რომ ქსენოფანეს ნაწყვეტებში არ გვხვდება სიტყვა, რომელიც სწორად შეეფერება ჩვენებურს სიტყვებს „სამყარო“ და „ქვეყნიერება“. ქვეყნიერებისა აღსანიშნავად ქსენოფანე ხმარობს სიტყვებს $\pi\alpha\rho\upsilon\varsigma$ ან $\pi\alpha\rho\upsilon\alpha$, რაც უდრის ქართულს „ყველანი“ და მრავლობის მაჩვენებელია. ეს ფაქტი დამატებითი საბუთი იყო იმის დასამტკიცებლად, რომ ის, რასაც ჩვენ სამყაროს ან ქვეყნიერებას ვეძახით, ქსენოფანეს წარმოუდგენია, როგორც ჭამი მრავალ საგანთა, რომელნიც ორგანულ მთლიანობად შეკრულნი არ არიან: გრძნობათა საშუალებით შესაცნობი ქვეყანა, ქსენოფანეს აზრით, არის მრავლობა, მოკლებულ შინაგან კავშირს, — ასეთია ჩემი დასკვნა.

რეცენზენტი ეკამათება ამ დასკვნებს. „უნდა ხაზგასმით აღინიშნოს“, წერს ის: რომ არც ერთი ფრაგმენტი არ ამტკიცებს ავტორის აზრს. ასე რომ, ფრაგმენტების შემდეგ მოყოლებული: „აქედან ცხადია“ და სხვ. სრულ გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს. 34 ფრაგმენტი არამცთუ არაფერს ამტკიცებს, არამედ ნახმარია, როგორც გრამატიკული ელემენტი¹. მთელი ფრაგმენტის წაკითხვა ნათელჰყოფს იმ აზრს, რომელიც ციტატაში დამახინჯებულია², და ისე-ისმის, როგორც ეს ავტორს უხდა (?). სხვა შემთხვევებში უნდა ითა-

რას ნიშნავს „34 ფრაგმენტი. ნახმარია, როგორც გრამატიკული ელემენტი?“ ეს სომ უაზრობაა.

² რას ნიშნავს, რომ ქსენოფანეს ციტატაში დამახინჯებულია აზრი? ესეც სომ უაზრობაა.

რგმნებოდეს „ყოველი“ და არა „ყველანი“. ავტორი ამჯობინებს უკანასკნელს, რადგან ჰგონია, რომ ეს აძლიერებს მის თეზას — უკავშირო კრებადობის შესახებ. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა — რატომ არ მოიყვანა ავტორმა 29 ფრაგმენტი, რომელიც დაცული ჰქონდა იმავე სიმპლიკიოსს, რომელსაც ის ძალიან ხშირად იმოწმებს სხვა შემთხვევებშიც. ὅτι ἡ δὲ ἰστορία παύειν δὲ αὐτὸν εἶναι φανερόν. „მიწა და წყალია ყოველი, რაც არსებობს და იზრდება“. ცხადია, ეს ფრაგმენტი ავტორს არ გამოადგებოდა, რადგან მისი კონსტრუქციების წინააღმდეგ ლაპარაკობს“ (183-184).

ასე წერს რეცენზენტი. თუ სისტემაში მოვიყვანეთ მისი ნათქვამი, გამოირკვევა, ვგონებ შემდეგი: 1. დებულება, რომ ქვეყანა იყო ქსენოფანესათვის რეალურ მთლიანობას მოკლებული მრავლობა. არ მტკიცდება ქსენოფანეს ფრაგმენტებით: 2) ერთი ფრაგმენტი (29) კი პირდაპირ ეწინააღმდეგება ჩემს კონსტრუქციას; 3) ჩემს გამოკვლევაშიც სწორედ ამიტომ არ არის განზრახ ეს ფრაგმენტი მოყვანილი, რითაც დარღვეულია ისტორიკოსისათვის საჭირო ობიექტურობა და მთელი კონსტრუქცია ნაძალადევად არის აშენებული.

უნდა ითქვას, რომ აქ ჩვენ გვაქვს ერთად-ერთი ადგილი მთელს რეცენზიაში, რომელიც ფორმალურად სწორი კრიტიკაა, ვინაიდან რეცენზენტი ცდილობს ჩემი დებულება მისი საბუთების გარჩევით შეამოწმოს: ასე უნდა ის სხვა შემთხვევაშიც მოქცეულიყო მაგრამ, თუ ზემომოყვანილი ადგილი რეცენზიისა ფორმალურად სწორია, არსებითად ის იმ ზომამზე სუსტია, რომ ადგილი წარმოსადგენია, თუ რა იქნებოდა, რომ რეცენზენტს მოენდომებია ჩემი გამოკვლევის ნამდვილი გარჩევა.

განვიხილოთ სათითაოდ რეცენზენტის მოსაზრებანი:

1. რეცენზენტი ამბობს, რომ ჩემ მიერ მოყვანილი ფრაგმენტები (34, 33, 27) არ ამტკიცებენ იმ დებულებას, თითქმის ქვეყანა იყო ქსენოფანესათვის რეალურ მთლიანობას მოკლებული მრავლობა. თუ დამტკიცებაში ვიგულისხმეთ აქ სრული დასაბუთება, რეცენზენტი მართალია: ფრაგმენტები საბოლოოდ არ ამტკიცებენ ზემომოყვანილ დებულებას. მაგრამ რეცენზენტი უმართებლოდ ფიქრობს, თითქმის ფრაგმენტები ჩემს გამოკვლევაში მთელი საბუთი იყოს ამ დებულებისა: ეს მე მათგან არ მომითხოვია, ვინაიდან საზოგადოდ ასეთი რამ ფრაგმენტს იშვიათად თუ მოეთხოვება. რაც იცის ყველამ, ვისაც ისტორიული გამოკვლევის მეთოდოლოგია ესმის. ფრაგმენტები მხოლოდ ნაწილია საბუთისა და არა მთელი და სრული საბუთი იმ დებულების სასარგებლოდ, რომ ქვეყნიერება ქსენოფანესთვის იყო

რეალურ მთლიანობას მოკლებული მრავლობა. სრულიად კი ფრაგმენტებს მარტო ის უნდა დაემტკიცებიათ ჩემს გამოცემაში, რომ ის, რასაც ჩვენ ქვეყნიერებას ვეძახით, ქსენოფანეს აღნიშნული აქვს მრავლობითი ფორმის სიტყვებით: ამას ეს ფრაგმენტები, მართლაც, სრულად ამტკიცებენ.

2. რეცენზენტი წერს, რომ 29 ფრაგმენტი უფრო ეწინააღმდეგება ჩემს კონსტრუქციას, ვიდრე ჩემს მიერ მოყვანილი სხვა ფრაგმენტები. ეს განცხადება შეიძლება ნიშნავდეს მხოლოდ შემდეგს: თუ ჩემს მიერ მოყვანილ ფრაგმენტებში ქვეყნიერების აღსანიშნავად ხმარებულია მრავლობითი ფორმის სიტყვები, 29 ფრაგმენტში იმავე მიზნით ნახმარია არა მრავლობითი ფორმის სიტყვა. მართალია მერე ეს? არ არის მართალი. 29 ფრაგმენტი ამბობს: *πῦρ δὲ πᾶσι* 'ძეგ' *ἐστὶν* 'ნაქ' *ἡ φύσις* 'ჩვე' *ἐστὶν* 'ნაქ'. სიტყვა *πᾶσι* 'როგორც ჩანს, რეცენზენტს ან ჰგონია მხოლობითის ან ორობითი რიცხვის ფორმაში. ძალიან საკვირველი კი არის ეს, უეჭველად: მაგრამ წინააღმდეგ შემთხვევაში მიუწვდომელია, როგორ შეეძლო რეცენზენტს წარმოედგინა, რომ 29 ფრაგმენტი ამბობს სხვას რასმე უფრო მიერ მოყვანილ 33 ფრაგმენტთან შედარებით! მაგრამ ის არც მრავლობითი რიცხვია და არც ორობითი, არამედ მრავლობითია: არის ლექსთა წყობის მიზნით შემოკლებული *πᾶσι*. სხვა პირობებში ასეთი განმარტების მიცემა ჩემი წიგნის რეცენზენტისათვის არ უნდა ყოფილიყო საჭირო.

3. იმის შემდეგ, რაც ითქვა ბოლოს, ცხადია, რომ რეცენზენტის არც ის აზრია მართალი, ვითომ 29-ე ფრაგმენტი იმიტომ არ მომეყვანოს განზრახ, რომ ის არღვევდა ჩემს კონსტრუქციას: ჩემს კონსტრუქციას 29-ე ფრაგმენტი სრულიად არ ეწინააღმდეგება.

ამით გავათავოთ: თუმცა კიდევ ბევრის თქმა შეიძლებოდა პროფ. შ. ნუტუბიძის რეცენზიის შესახებ, მაგრამ ვფიქრობ, ნათქვამიც საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რაც საჭირო იყო. რეცენზენტს აკრიტიკებს ჩემს გამოკვლევას, მაგრამ არ შედის საკმაო სიღრმით ამ გამოკვლევის შინაარსში. ის ეხება ჩემი გამოკვლევის დასკვნებს და უკუთავდებს მათ. მაგრამ უმრავლეს შემთხვევაში ეს ხდება არა იმიტომ, რომ რეცენზენტმა წინასწარ დაარღვია ამ დასკვნების სასარგებლოდ ჩემს მიერ მოყვანილი საბუთები, არამედ იმიტომ, რომ ეს დასკვნები არ შეეფერებოდა რეცენზენტის შეხედულებებს ქსენოფანეზე — შეხედულებებს, რომლებსაც ის თვითონ არ ასაბუთებს და რომლებიც არსებითად არ განირჩევიან სახელმძღვანელოებში გავრცელებული შეხედულებებისაგან. რეცენზენტი აკრიტიკებს ჩემს გა-

მოკვლევის სახელმძღვანელოებს სწავლაზე შემდგარი. რომ ჩემი წიგნი არ იყო ვალდებული სახელმძღვანელოებს დასთანხმებოდა, ეს იმთავითვე ნათელი იყო, ვინაიდან ის არის გამოკვლევა ან საკუთარი ძალებით ახლის ძიება — რეცენზენტს თოქოს დავიწყებია ეს გარეშობა, და რაც მას ჩემს გამოკვლევაში ნაკლოვანებად მოჩვენებია, არის ნაკლოვანება არა გამოკვლევისა, არამედ თვით რეცენზენტის თვალთახედვისა.

ს. დანელია

ზოგიერთი განმარტება

რვა თვის წინათ ჟურნალ „მნათობში“¹ მე მოვათავსე თათქმის უცვლელად ჩემი რეცენზია დოცენტ ს. დანელიას გამოკვლევის — „ქსენოფანე კოლოფონელის მსოფლმხედველობის“ — შესახებ. რადგან აღნიშნული ორგანო მწერლობისა და ნააზრვეის საზოგადოებრივ უკუფენაში გაშლის მთავარ ორგანოდ იქცა ჩვენში, ვფიქრობდი, რომ აკადემიური დისპუტის საჯარო კონტროლის ქვეშ დაყენება ორგვარ შედეგს მოგვცემდა: დაახლოებდა საზოგადოებრივ აზროვნებას ჩვენს სამეცნიერო მუშაობასთან და აკადემიური კამათის ნაირობას საზოგადოებრივ სარბიელზე გამოიტანდა. პირველი მოსაზრება და მიზანი თავის თავად ნათელია, მეორე კი გამართლებულია იმ ფაქტით, რომ, თუმცა საქართველოში კამათსა და სალიტერატურო პოლემიკას ხანძარი წარსული აქვს. მას მაინც საპატიო ასაკთან დაკავშირებული სიდიდე ყოველთვის არ ახასიათებს. ს. დანელიას „პასუხი“-ს წაკითხვამ დამარწმუნა, რომ, მე მიზანს ვერ მივაღწიე და აკადემიური თემა ყოველთვის ვერ უზრუნველყოფს ფელეტონურ საპოლემიკო სტილის თავიდან აცდენას.

პასუხის ავტორი მისაყვედურებს, რომ ჩემი რეცენზია უკვე იმ თავით აიძულებს მას „ფრთხილად“ იყოს, რადგან საერთო დახასიათება მისი შრომისა, როგორც „მეცნიერულ სიმალღზე“ მდგომისა და ფაქტიური (კრიტიკული) შინაარსი რეცენზიის, ერთგვარ წინააღმდეგობას შეიცავს. ავტორის შენიშვნა სწორია, მაგრამ რეცენზიის ავტორსაც ამართლებს ის გარემოება, რომ ჩვენს პირობებში, როდესაც იძულებული ვართ ერთგვარი მეცნიერ-

¹ მნათობი. 1928 წ. № 1.

რული „პროტექციონისტული სისტემა“ ვაწარმოოთ, ვერ მოვეპყრობით ამა თუ იმ მეცნიერულ ნაშრომის ავტორს მთელ-ს სიმკაცრით მეცნიერული კრიტიკისა. ჩემი რეცენზია მოხსენდა პატივემულ ავტორს თავის დროზე, მის ნიადაგზე ჩვენს შორის საჯარო კამათი სწარმოებდა და მას კარგად მოეხსენება, რომ ოფიციალური რეცენზიის პასუხი რეცენზიის ავტორს უნებრხულ მდგომარეობაში აყენებს. პატივემულმა ავტორმა დააბრუნა ჩვეულებრივი წესი რეცენზიისათვის ასეთი საკითხების დაყენებით. მე მას ამაზე მეტს ვერაფერს ვეტყვი და მოკლედ შევვხები ზოგიერთი სადავო საკითხის აუცილებელ განმარტებას.

ავტორი მისაყვედურებს, რომ მე „სუბიექტურ“ კრიტიკას ვაწარმოებ და მის „დასკვნებს“ ეუპირისპირებ ჩემს დებულებებს ისე, რომ მისი მსჯელობის და კვლევის პროცესს არ ვარჩევ და მხოლოდ მოწონება-არმოწონების საზომით ვხელმძღვანელობ. ყველა ამ საყვედურს მე ანგარ-შს ვერ გავუწევ მას შემდეგ, რაც ავტორი მათ მნიშვნელობას თვითონვე აქარწყლებს იმ არა სერიოზული ტონით — მეტის თქმა უადგილოა — რომელიც სხვათა შორის ცხადია განცხადებიდან თითქოს „რეცენზენტის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ მას შეუძენია“... ავტორის მთავარი დებულება. ამის შემდეგ ავტორს მე ვერ მოვსთხოვ მეცნიერულ სიღრმეს და ვხელმძღვანელობ მხოლოდ მკითხველის და ჭეშმარიტების ინტერესით.

ავტორი ვერ იცავს თავს ჩემი მოსაზრებებიდან მის მიერ ისტორიული პერსპექტივის შებღალვის შესახებ. დღეს საჯარო კამათის შემდეგ განვილი მეცხრე თვეზე, ისე როგორც კრინტი ვერ დასძრა თვით კამათის დროსაც. არაა მართალი თითქოს მე მემტკიცებოის, რომ ქსენოფანეს ლოგიკურად არ შეეძლო ისეთი ცნებების შემუშავება, რომელიც ბუნებას „ირეალობად აქცევდა“ და ამის მიხედვით დაეასკენი, რომ მას ნამდვილად არ უთქვამს ასეთი რამ. ეს ჩემი მოსაზრებიდან დაშორებულია, როგორც ცა დედამიწისაგან, ან პატივემული ავტორი საქმის ვითარების ცოდნისაგან. ნამდვილად კი ჩემი ლოგიკური მოსაზრება ეხება ავტორის და არა ქსენოფანეს მოსაზრებას და ეს ორი ფილოსოფიური მოვლენა რომ ერთი და იგივე არაა, ამას არ ესაჭიროება ისტორიული კვლევა-ძიება. ავტორს, რა თქმა უნდა, მოეხსენება, რომ ლოგიკურ წესს, როგორც მოთხოვნის ნორმას. მე ქსენოფანეს ვერ წარუდგენდი, თუნდაც იმ უბრალო ამბის გამო. რომ ლოგიკა, როგორც წესთა კრებული, ქსენოფანეს დროს ჯერ კიდევ არ არსებობდა. ამიტომაც, ჩემი მოსაზრება ეხებოდა

ავტორის ცდას კონვენიალური გაგებისა. სამართლიანად აღნიშნავს ავტორი თავისი „პასუხი“-ს ერთ აღგილას (გვ. 226) რომ „ფრაგმენტები მხოლოდ ნაწილია საბუთისა“ და რადგან არც მას და არც სხვა ვისმე ძველ მოაზროვნეთა შესახებ, როგორც უშუალო მასალა ფრაგმენტების მეტი არაფერი მოეპოვებათ, ამიტომ შეიქმნა საჭირო ე. წ. კონვენიალური მეთოდი ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევისა, რომელსაც ავტორი არსად არ იხსენიებს, მაგრამ რომელიც მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „იცის ყველამ, ვისაც ისტორიული გამოკვლევის მეთოდოლოგია ესმის“ (ibid). ამ მეთოდის მიხედვით სრულიად მართებულია საკითხის ისეთი ფორმაც, რომელიც იტყვოდა: შეეძლო თუ არა ამა თუ იმ ავტორს ესა თუ ის აზრი გამოეთქვა?

არ შემიძლა დავუშვა, რომ ავტორმა ყველაფერი ეს ამ მეთოდის შესახებ არ იცოდეს და მით უფრო ძნელია დასაჯერებლად, თითქოს ავტორი მართლა სერიოზულად პტიქრობდეს, რომ ჩემს მოსაზრებებში „ისტორიული ფაქტი მყარდება მხოლოდ განყენებული ხასიათის ლოგიკურ მოსაზრებათა საშუალებით“ და ეს გარემოება „მაშხილებელია... არა მეცნიერული თვალსაზრისის“ (გვ. 214).

ქსენოფანე რომ სიმრავლით გაშლალ ქვეყანას უარყოფდა, ეს სწორია და მე არც გამოვედავე ავტორს ამის მტკიცებაში. ავტორს უკვირს, რატომ ებრძვის რეცენზენტი ჩემს დასკვნებსაო. სრულიად ბუნებრივია, რომ მე არ ვედავები ავტორს. ვიდრე ის გულდასმით იკვლევს ქსენოფანეს ნათქვამს, მაგრამ დაეა იწყება მას შემდეგ, რაც ის ქსენოფანეს ნათქვამით საკუთარი დასკვნების გამაგრებას ცდილობს. ამ დასკვნებს მე, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს ავტორი, სხვა დასკვნებს ვუპირისპირებ და ვამტკიცებ, რომ ქსენოფანეს ნათქვამიდან ეს უკანასკნელი უფრო ნათლად გამომდინარეობს. ასეთია პირობათა კონტექსტი. რომელშიც მოთავსებულია ანტიკურ ხანის მოაზროვნის შესახებ მსჯელობა და ისტორიული კვლევა-ძიება. რადგან აქ ამოსაცნობი უფრო მეტია. ვიდრე საცნობი. ნუთუ დასაჯერებელია, რომ ავტორს ვერ გაეგოს ჩვენი კრიტიკის მეთოდი? ჩვენ დავუშვით, რომ ტექსტები და წყაროები კიდევ რომ მივიღოთ იმ სახით, როგორც ეს ავტორს მოჰყავს. მათგან იმ დასკვნების მიღება არ შეიძლება, რომელიც ავტორს მისაღები ჰგონია. ასე მარტივი და უბრალოა ჩვენი მეთოდი და რად უკვირს ავტორს, რომ რეცენზენტი მის დასკვნებს ებრძვის და წყაროების დადგინებაზე და მათ შორის უმთავრესად თურმე წყაროზე De Melisso Xenophane

გორგია „ერთი სიტყვაც არ უთქვამს თავის რეცენზიაში“-ო (გვ. 215). რას მისაყვედურებს აქ ავტორი? იმას, რომ მე მას ნაკლებად ვედავები, თუ იმას, რომ მე მისი მეცნიერული ნაშრომის მთელი მოცულობა, რომელზედაც მას თავისი საკუთარი აზრი აქვს (იხ. გვ. 217 უკანასკნელი აბზაცი; ლირიკული ლექსია პროზად თემაზე „ავტორტაბახი“), საესებით არ გადავშალე?

მითითება პარმენიდესზე და დემოკრიტესზე პირდაპირ გაუგება-რიც ცნების, ოგორც ასეთის, შემუშავებამ, ორივე შემთხვევაში მხოლოდ გააძლიერა რეალობის ცნება და ეს ავტორს მოეახსენე თავის დროზე. არავითარ შემთხვევაში მე არ მიმიცია საბაზი ავტორისათვის მიეწერა ჩემთვის აზრი, თითქოს „ქსენოფანე დარჩენილა პოლითეიზმის ფარგლებში“ (215). მე ამ საკითხით არც დაკავრეხებულვარ, რადგან ქსენოფანესი, ისე როგორც ყოველ ძველ მკვლევარში, ის კი არაა საინტერესო რა მასალა და საკითხების საგანი გამოიყენა მან. არამედ ის გზა და ინტენცია აზრის, რომელიც ამ მასალის გამო გადაიშალა. პატივცემულმა ავტორმა ვერ შეძლო თავის წიგნში ისტორიული მოვლენის ეს აზრი ნათელდევო, ან მისი არსებობა ეგრძნო: ის ქსენოფანეს თეოლოგიური ზღაპრების და ზნეობრივი სენტენციების ზედაპირზე დარჩა და ისტორიულ განვითარებაში ჩაბმულ აზრის გრეხილი თვალთახედვიდან წაუვიდა.

როდესაც მე ავტორს მივუთითე როგორ და რა სახით რჩება ქსენოფანე წინასკრატულ ფილოსოფიურ განვითარების ხაზზე და აქ თავისი ბუნებრივი და გარკვეული ადგილი უჭირავს. მან სხვა ვერაფერი მონახა უკეთესი თავის დასაცავად, ვარდა განცხადებისა, რომ ჩემი რეცენზია „უბრალო განმარტებაა ლიტერატურაში გარკვეული კონცეფციისა“ (216)---რომ მე „უბრალოდ ეკნდობი სხვა ავტორებს“ (219), რომ „რეცენზენტი აკრიტიკებს ჩემს გამოკვლევას სახელმძღვანელოებს სიადაგზე შემდგარი“ (227) და სხვ. უნდა მოვასხენოთ პატივცემულ ავტორს, რომ მას აქვს უფლება დიდი აზრის იყოს თავის თავზე. პატარა დოზებში ეს აშბავი საშიშარს არაფერს წარმოადგენს. ზოგიერთი შხამი მარგებელიც კი არის პატარა დოზებში. მაგრამ არის ურყევი დებულება მეცნიერულ კვლევა-ძიებაში, რომლის წინააღმდეგ გალაშქრება არაა სასარგებლო. ასეთ დებულებას წარმოადგენს საერთოდ ცნობილი აზრი, რომ ჭეშმარიტებას არ უკარგავს ფასსა და ღირებულებას, რომ იგი მრავალთაგან ცნობილია, რომ ჭეშმარიტების განმეორება საჭირო და სასარგებლოა. სიახლე და ნოვატორობა არ ითვლება ჭეშმარიტების საწინდარად და ამ გზამ რომ გაგიტაცოს შეგიძლია მეცნიერულ პეროსტრატიზმამდე მიხვიდე. მეცნიერება სე-

ლოცნება არაა. საბჭოე ხილვისა და განცდის დამაწმენდებელი და აუცილებელია შემოქმედებისა და ხელოვნებისათვის, ხოლო სახიფათო და საზიანო მეცნიერებისათვის, რადგან მეცნიერება რომ ამ გზას დაადგეს შეიძლება მოქარბებული ექსპანსიის მეცნიერმა წარმოისახოს, რომ თუ მან ისეთი რამე სთქვა ჯერ რომ ცაცს არ უთქვამს, ამით განსწავლული მოაზროვნეს საბელი უზრუნველყო. დაუჯერებელია, რომ ყველაფერი ეს პატივცემულ ავტორს არ მოეხსენებოდეს და ამიტომ გაუგებარია, როგორც მისი პრეტენზია სიახლესა და აღმოჩენას, ისე საყვედური ჩემდამი, რომ მე ცნობილი ჰეშმარიტება გავიმეორე. ჯერ რომ აღამიანს არ უთქვამს ისეთის თქმა ჰეკულისა და უჰეკუობის საზღვარზეა მოთავსებული და ამიტომ უჰირს თანამედროვეობას მისი ერთბაშად ამოცნობა და შეფასება.

მართალია პატივცემული ავტორი, რომ მე ჩვეულებრივ შეხედულებას ჰსენოფანეზე დავემყარე, რადგან მაშინაც ვფიქრობდი და ავტორის „პასუხი“-ს შემდეგ კიდევ უფრო დავრწმუნდი, რომ ეს შეხედულება უფრო მალა დგას, ვიდრე ავტორის გამოკვლევა. რატომ არ ასახელებს ავტორი ამ გავრცელებულ შეხედულების ავტორს? ეს რომ ცნობილი ედ. ცელერი, რომელიც მსოფლიოს მასშტაბით ძველი ფილოსოფიის ისტორიაში უფრო დიდ ჰეკვლევად არის აღიარებული, ვიდრე დოცენტი ს. დანელია. თუ კი მომავალში ისე წავა მეცნიერების საქმე, რომ პატივცემულ ავტორის შეხედულებებს უფრო მეტი დამარწმუნებელი ძალა აღმოაჩნდება და ცელერებს დაფარავს, მაშინ მდგომარეობა საგრძნობლად შეიცვლება და ჩვენი სხვანაირად მოვიქცევით. პატივცემული ავტორი საქმის ისე დასახვას სცდილობს, თითქოს მე თავი ავარიდე წყაროების კვლევას—ავტორის აზრით, თურმე რომ მეცადა, მაინც არაფერი გამომივიდოდა—(იხ. გვ. 226—„ადვილი წარმოსადგენია რა იქნებოდა, რომ რეცენზენტს მოენდომებია ჩემი გამოკვლევის ნამდვილი გარჩევა“) — და ვენდე სხვა ავტორებს და კრიტიკის ნაცვლად მისი, ე. ი. ავტორის, დასკვნებს ჩემი დასკვნები დაუპირისპირე. მე რომ ასე მოვექცეულიყავი, მართლაც ღირსი ვიქნებოდი ავტორის რისხვის. რა თქმა უნდა, რომ ეს ასე არაა. მე „ვენდე“ არა სხვა ავტორებს, არამედ პატივცემულ ავტორს ს. დანელიას და ვუმტკიცებდი მას, რომ მისი წანამძღვრები მის დასკვნებს არ ამართლებენ. აი ნიმუში — მე ვსწერდი — „როგორ ვერ ხედავს ავტორი, რომ მისი დასკვნა ენთიმემაა, რომელსაც მთავარი წანამძღვარი გულისხმობაშია კე აკლია?“ („მნათობი“, 1927, IV, გვ. 183). რა-

ტომ სდუმს ავტორი ამ შენიშვნის შესახებ თავის „პასუხში“ ისე, როგორც მრავალ სხვა შენიშვნის გამო.

ავტორმა კარგად იცის, რომ თუ ცელერს მე მიეყვები ქსენოფანეს ნეგატიურ შეფასებაში, ე. ი. რომ ქსენოფანემ დაანგრია სიმრავლის საერთოდ და კერძოდ მრავალ ღმერთიანობის ძირი (გვ. 181 „მნათობი“, 1927, IV). მას დაეშვორდი ცნების გამოუმუშავების ისტორიის პერსპექტივების გაგებაში. ხომ ძალიან კარგად იცის ავტორმა, რომ ცნების წარმოშობის და ფილოსოფიური რეფლექსიის დაახლოება არ ახასიათებს ცელერის თვალსაზრისს. ავტორი ხომ ძალიან კარგად იცნობს ჩემს გერმანულ გამოკვლევას, რომელშიაც მომენტი ფილოსოფიის შექმნისა ცნებისა და რეფლექსიის მომენტებთანაა დაკავშირებული. რას უნდა ნიშნავდეს ამის შემდეგ ხაზგასმული საქვეყნო განცხადება — რეცენზენტი სახელმძღვანელოებს ემყარება ჩემი გამოკვლევის წინააღმდეგო? მით უფრო გასაკვირია, რომ სახელმძღვანელოებზე დამყარებამ მკვლევარი აფექტების გზაზე შეაყენა. პატივცემული ავტორი მეტად მძიმე მდგომარეობაში მაყენებს თავის „პასუხი“-ს მანერით: მისი და საჯარო პაექრობის დამსწრეთა კეთილ მეხსიერებისათვის მიმინდვია იმის გახსენება, თუ რა მდგომარეობაში ჩააყენა „სახელმძღვანელოებმა“ მკვლევარიც და მისი გამოკვლევა. აქ მე იძულებული ვარ მხოლოდ ერთს მივუთითო: გამოკვლევა საგრძნობ ნაწილში დაწერილია სწორედ „სახელმძღვანელოები“-ს დამაზიანების საშუალებით და მისი საერთო ხასიათი თუ მე მაინც „მეცნიერულად“ ვალიარე, იმიტომ რომ აღნიშნული გარემოება ხელს არ მიშლიდა ავტორის სხვა ღირსებები დამეფასებია. ავტორმა დაამახინჯა ედ. ცელერის ტექსტი სწორედ იმ რიგად, რომ მას შემდეგ კრიტიკა გაადვილებოდა. ეს მისი შრომის უეჭველი საკლი იყო, მაგრამ ნაკლი არა მეთოდოლოგიური, არამედ ადამიანური, რაც მას შეიძლებოდა პატივებოდა, თუ ის, როგორც ეს მან ჩაიდინა საჯარო კამათის დროს, თავის შეცდომას გულწრფელად აღიარებდა. დღეს, როდესაც ავტორს რაღაც „სახელმძღვანელოებზე“ მითითებით — ფაქტიურად კი ედ. ცელერისათვის ხელის ჩაქნევით იმაზე მეტის თქმა სურს, რის თქმაც მას შეუძლია, მე იძულებული ვარ მას ეს ფაქტი გავახსენო. საქმე ეხება ავტორის წიგნის გვ. 85-ზე ცელერის ციტატის ნაცვლად ავტორის მიერ დამაზიანებულად გადმოცემულ ადგილს, რაც თითქმის შეცნიერულ ფალსიფიკაციამდე მიდის. თუ „სახელმძღვანელოს“ (ედ. ცელერის ცნობილი მრავალტომიანი „ბერძენთა ფილოსოფია“ აბუჩად ასაგდები სახელ-

მსლენელი ყოფილა — რა ჩქარი ნაბიჯით მიედევართ წინ ეროვნულ კულტურულ „თავისებურობის“ „გაფართოების და გაღრმავების“ გზაზე!) და მახინჯებით შეიძლება გამოკვლევის წერა, რატომ არ შეიძლება იმავე სახელმძღვანელოს დაუმახინჯებლად ასეთი გამოკვლევის კრიტიკის დაწერა?!

ავტორის ყოველი ცდა თავის დებულებების დაცვისა მოითხოვს განმარტებას, რაც ამ მოკლე შენიშვნაში მოუხერხებელია. შეეჩერდეთ კიდევ ზოგიერთ მომენტზე.

ავტორი გულმოდგინედ მიხსნის, რომ „მილეტელთა მოძღვრების“ „საწყისი“ (ἀρχή) იყო ფიზიკალური კატეგორიის. ხოლო ელემენტების მოძღვრების „არსება“ იყო მეტაფიზიკური კატეგორიის“ (გვ. 178). ვიდრე ამ უადგილო და ზედმეტ განმარტებებს შეუდგებოდა, არ სჯობდა ავტორს გაეთვალისწინებია, რომ ნაცვლად ამ დაპირისპირებისა მე უფრო ბუნებრივად მივიჩნიე „ფიზიკის“ „ფიზიოლოგიით“ შეცვლა? რატომ არაფერს ამბობს ის აქ მთავარ ამბავზე და მის ნაცვლად ელემენტარულ ამბების განმარტებას აფარებს სადაო საკითხს? ჯერ ხომ ის ზანა არაა ფილოსოფიის განვითარებაში, რომელსაც შეეძლოს დიდი ხნის შემდეგ მოგონილ ბრტყელ „სიტყვებში“ ჩალაგდეს. როგორც ვითომდა მათთვის დამზადებულ კალაპოტში. ტრაფარეტებით შესვლა უძველესი დროის ისტორიულ ძიებაში მეცნიერული მეთოდი არაა.

ძნელი გასაგებია — ვის ეკამათება ავტორი 219 გვერდზე. აზრი — „ვისაც ზნეობის ფილოსოფია არ აქვს. მას ზნეობრივი შეხედულებაც არ აქვს“ — ო — მე არ გამომითქვამს და გასაოცარია, რომ შემდეგ ავტორი ასეთი დებულების ჩემთვის მოწერიდან კიდევ უფრო მოულოდნელ დასკვნას აკეთებს: „რეცენზენტი ვერ არჩევს ზნეობის ფილოსოფიას ზნეობრივი შეხედულებებისაგან ან ზნეობრივ შეგნებისაგან“ — ო (ibid). ამ ადგილზე შეჩერება ღირს. როგორც ავტორის მეცნიერული მეთოდის და სისწორის დახასიათებაზე. რა იყო ჩვენი საკამათო საკითხი: მოახდინათ უარაქსენოფანეს ზნეობრივმა შეხედულებებმა გავლენა მის ფილოსოფიაზე. ჩვენს შორის არ იყო სადაო — ჰქონდა თუ არა ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი. მე სიტყვა-სიტყვით ვამბობ ჩემს რეცენზიაში: „ქსენოფანეს ზნეობრივი შეხედულებანი... ჩვეულებრივ, საყოველღეო, მაშინდელ საზოგადოებაში გავრცელებულ მორალურ სენტენციების იქეთ არ წასულა“ („მნათობი 1927. IV, გვ. 179, 80). ნიშნავს ეს იმას, თითქოს მე ვამტკიცებდი — რომ ქსენოფანეს ზნეობის ფილოსოფია

არ ჰქონდა და მაშასადამე ზნეობრივი შეხედულებებიც არ ექნებოდა? რა თქმა უნდა არა, და ავტორი საკუთარ მსჯელობებს ებრძვის. რომლებშიაც მე წილი არ მიღევს. რა არის ეს? ფალსიფიკაციასთან გვაქვს საქმე თუ პალუტინაციასთან? როგორ არ იცის ავტორმა, რომ ზნეობრივი პრინციპის და ზნეობრივი შეხედულების გავლენა მსოფლმხედველობაზე და ფილოსოფიაზე სწავდასხვა ამბავია. პირველი უოველთვის ახდენს გავლენას ფილოსოფიის აგებულობაზე, მსოფლმხედველობა უნდა აშენდეს ისე, როგორც ამას ითხოვს ზნეობრივი პრინციპი, მეორე — შეიძლება შემთხვევით ახდენდეს გავლენას. რადგან მეც და ავტორიც სხვებთან ერთად თანახმანი ვართ, რომ ქსენოფანეს მხოლოდ საყოველღეო, ჩვეულებრივი ზნეობრივი შეხედულებანიც კი არა, არამედ წარმოდგენები გააჩნდა, ამიტომ მას არ შეეძლო გადამწყვეტი გავლენა მოეხდინა და არც მოუხდენია ქსენოფანეს ფილოსოფიაზე.

გასაგებია ავტორის სიცხარე და გულმოდგინეობა ამ საკითხის ირგვლივ დავაში, რადგან მართო ის გარემოება, რომ ქსენოფანეს ფილოსოფიაზე მის ზნეობრივ შეხედულებებს გადამწყვეტი გავლენა არ მოუხდენია, სრულიად ანიაგებს მის გამოკვლევას, რომლის მიხედვით ქსენოფანეს თავისებურება ზნეობრივ პრინციპის ბუნებრივ პრინციპისათვის დაპირისპირებაშიაო. რადგან ავტორს კიდევ შესაძლებლად მიაჩნია, როგორც სჩანს, უიმედო საქმის მტკიცება, ამიტომ იძულებული ვარ მისი ყურადღება დამატებით შემდეგ გარემოებას მივაქციო. ავტორმა უეჭველია იცის, რომ ზოგადი დებულებით „პიროვნების არსებას მისი ზნეობრივი შეგნება შეადგენს“-ო. იგი მხოლოდ იმ განწირულ მდგომარეობას ამხელს, როდესაც პირდაპირი საბუთის უქონლობის გამო, „ზნეობრივ შეგნების“ ადამიანის არსებად გამოცხადებით მზადდება ანალიზური მსჯელობა, რომ ადამიანის, როგორც ზნეობრივ არსების ნამოკმედარი — აზროვნებაში თუ საქმიანობაში — ზნეობრივი ნიშნის ქვეშ დგას. ეს ზნეობრივი იდეალიზმი ავტორის ფანტაზიის შედეგია, ისტორიამ იგი არ იცის და ავტორს ერთი უბრალო რამ ავიწყდება: ზნეობრივ შეხედულებებს შეუძლიან მოახდინონ გავლენა ამა თუ იმ მსოფლმხედველობის არჩევაზე და არა მის აგებულობაზე. ავტორს რომ ეს გარემოება გაეხსენებია, მისი წიგნი სრულიად სხვა გვარად უნდა დაწერილიყო.

ამ იდგილზე შევჩერდეთ, როგორც ნიმუშზე ავტორის „კვლევის“ და „პასუხის“ მეთოდისა. ყველა სხვა ადგილები ასეთივე ლი-

რსებისაა. ასე მაგ. ჩვენ მივეუთითეთ ავტორს, რომ მისი ერთი ძირითადი დებულება, თითქმის ღმერთი საწინააღმდეგოა ქვეყნის, ვინაიდან ის არ გავს ქვეყანას — შეცდომაა, რადგან „არ მსგავსება წინააღმდეგობას არ ნიშნავს“ („მნათ.“ 1927, IV, გვ. 180). ავტორი აღიარებს — „კიდევ რომ ყოფილიყო აქ ჩემ მიერ შეცდომა დაწვებული, ის იქნებოდა არა ძირითადი შეცდომა, არამედ შეცდომა მხოლოდ სიტყვა-ხმარებაში“-ო (გვ. 221). ავტორს ან ვერ გაუგია ჩემი შენიშვნა, ან მას გვერდს უვლის. მან უგუველია კარგად იცის, რომ კვალიფიკატორული განსხვავება არსებობს როგორც ქეშმარიტებისა, ისე შეცდომისათვის. მას ახსოვს — შორს რომ არ წავიდეთ — ლაიბნიცის კლასიფიკაცია ქეშმარიტებისა, კანტის მოძღვრება ანალიზურ და სინთეზურ მსჯელობაზე და სხვ. იცის ისიც, რომ ლოგიკა ლაპარაკობს ძირითადად და არაძირითად შეცდომაზე. მაგრამ სადმე და როდისმე სმენია ავტორს, რომ ეს განსხვავებები აგებული ყოფილიყოს იმაზე თუ რას „ვეწოდებთ“, როგორც ავტორი ამბობს — ამა თუ იმ სააზროვნო ხერხს? აი მართლაც ნიმუში აზროვნების ისტორიის სუბიექტივისტურ გაგებისა!! მე იძულებული ვარ მოვავაგონო ავტორს, რომ ძირითადად იწოდება ის შეცდომა, რომლისგან დამოკიდებულად კეთდება სხვა შეცდომები და მე რომ მის წიგნში ასეთი ძირითადი შეცდომა აღვნიშნე, ეს იმას კი არ ნიშნავდა, რომ ამის მეტი შეცდომა არააო, არამედ იმას, რომ ყველაფერი მისგან გამოყვანილი — შემცდარია. მე მივეუთითე ავტორს, რომ პირველი შეცდომიდან მას გამოყავს მეორე. მე ვწერდი: „სრულიად არაა სავალდებულო, რომ გზა და შედეგი ლოგიკურად ერთი და იგივე იყოს. არაა სავალდებულო, რომ უარყოფის გზით აუცილებლად უარყოფითი პრედიკატი მიედლოს. (ი!). გვ. 180). ნათქვამის საილუსტრაციოდ მე ავტორს დიდი ექტიკურ ლოგიკაზე მივეუთითე, სადაც უარყოფის უარყოფა მიღებულია. როგორც გზა. ყველა ამის გაგების ნაცუალად ავტორი კრიტიკს არ ძრავს მისი მთელი დედუქციის მომხსნელ მომენტზე, ჰეგელის შესახებ რაღაცას მიხსნის და წინააღმდეგობასა და მოპირდაპირეობის შესახებ ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებულ მსჯელობებს აფარებს სადაო საკითხს.

222 გვ. ავტორს ან ვერ გაუგია ჩემი შენიშვნა ან და აქაც სადაო საკითხს თავს არიდებს. მე ვწერდი — „წინააღმდეგობაში ყოფნა მხოლოდ უკვე ჩამოყალიბებულ ცნებებს შეუქლია“, IV, 180. ავტორი ამ ჩემ დებულებას „ტავტოლოგიას“ უწოდებს. რასთან გვაქვს საქმე — არცოდნასთან თუ გაუგებრობასთან? მე ვფიქ-

რობ, რომ ავტორმა. რომელიც „გამოკვლევებს“ წერს უნდა იცოდეს, რა არის „ტავტოლოგია“. ჩამოყალიბებული ცნება, ე. ი. ცნება გარკვეული მოცულობისა და შინაარსის შემცველი (და არა „გაცნობიერებული“, როგორც ეს ავტორს შეცდომით ჰგონია) თავის თავად წინააღმდეგობას არ შეიცავს. მაშასადამე. მისი წინააღმდეგობისათვის გამოყენება, ან წინააღმდეგობაში მისი მოქცევა მოითხოვს ახალ რასმე, ე. ი. შესადარებელს და შედარებას. როგორ არ იცის ავტორმა, რომ ტავტოლოგია ერთი და იმავესი გამეორებას ნიშნავს და აქ კი, ე. ი. ჩვენს დებულებაში აუცილებლადაა ორი ახალი მომენტი, ე. ი. შესადარებელი და შედარება მოცემული? ავტორის ისტორიული მითითება ლაიბნიცზე, კანტზე, ჰეგელზე პირდაპირ ისტორიული მარცხია და მეტი არაფერი. როგორ არ იცის ავტორმა, როდესაც ჩემს გასანათლებლად ხაზგასმით ამბობს — „ყოველგან წინააღმდეგობა იყო მამოძრავებელი ძალა პროგრესისა“—ო (გვ. 223) და ისიც ჰეგელის დამოწმებით — რომ წინააღმდეგობა აქ ორი მომენტის დატაკებას ნიშნავდა, რომლის შედეგად მესამე, ორივე მოწინააღმდეგე მომენტის დადებითი პოტენციის შემკრები მომენტები მიიღებოდა. რად აწუხებს ავტორი ამოდ ჰეგელის აჩრდილს, როდესაც მესხიერებიდან გაპარვია, რომ თეზისი და ანტითეზისი სინთეზისათვის არსებობდნენ ჰეგელის ფილოსოფიაში?! დაკვირვებული მკითხველი ადვილად მიხვდება, რა ყვასი აქვს ამასთან დაკავშირებით ავტორს მაგალითს „მთაწმინდა არ არის ოქროს მთა“. როგორ არ იცის ავტორმა, რომ მისი მაგალითი იმას კი არ ნიშნავს, თითქოს შეიძლებოდეს განსხვავებული იყოს „რაობა“ და „არარაობა“, არამედ უაზრობის მსჯელობის საშუალებით მხილებას. ეს ხომ გადმოჭართულებული არისტოტელეს დებულებაა კენტავრისა და პრედიკაციის შესახებ. „ოქროს მთა“ თავის თავად, ლოგიკურად არაა „არარაობა“, ე. ი. ნიშნათა არ შემცველი ცნება. ამიტომაც იგი, რომ პოზიტიურ ფორმაში გამოითქმის. როგორ ვერ ამჩნევს ავტორი, რომ მისი გავებით ქსენოფანეს ქვეყანა არ გამოითქმის პოზიტიურ ფორმაში და, მაშასადამე, მისი მაგალითი სულ სხვა რამეა, ე. ი. ცნება, რომელიც თვითონ კი არაა „არარაობა“, არამედ იქცევა ასეთად მხოლოდ სხვა ლოგიკურ ფორმის, ე. ი. მსჯელობის დახმარებით. ეს ჯერ კიდევ არისტოტელემ იცოდა. ძველი ავტორების გულმოდგინე გადაკითხვაა საჭირო, ვიდრე ახალი აღმოჩენების და გამოკვლევების შექმნას შეუდგებოდეთ.

ამით ვათავებ. მე მხოლოდ სანიმუშო მომენტებზე შევჩერდი,

ავტორის მეთოდი „პასუხისა“ და არსება თავდაცვისა, გვაძულებს დაეასკვნათ: საჯარო კამათის უკან რვა თვის შემდეგ დასაშვები იყო, რომ ავტორი უფრო დალაგებით მოიფიქრებდა წამოჭრილ საკითხებს. სამწუხაროდ, საჯარო კამათის დროს მისგანვე ალიარებული კეშმარიტებად მას დაეიწყებია. ახალი კი არაფერი შეუძენია.

შალვა ნუცუბიძე

წერილი რედაქციას

ამხ. რედაქტორო! გთხოვთ პროფ. ნუცუბიძის საპასუხოდ დამიბეჭდოთ შემდეგი:

შ. ნუცუბიძის „განმარტებას“ არ დაურღვევია ის დებულებები, რომლებიც მე ჩამოვყალიბე „ჩემს პასუხში“ მისი რეცენზიის შესახებ. ერთი დებულება ამ პასუხისა იყო ის, რომ შ. ნუცუბიძის რეცენზია წინააღმდეგობას შეიცავდა: იქ ნათქვამი იყო, რომ ჩემი გამოკვლევა „ქსენოფანე კოლოფონელი“ „მეცნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე დგას“ და თვით დასავლეთ ევროპის მეცნიერთა ნაშრომებზე „მეტი სისტემატიურობით“ (sic) იკვლევს თავის საგანს, აღნიშნული კი იყო მხოლოდ ნაკლოვანებანი ამ გამოკვლევისა. თავის ახალ „განმარტებაში“ შ. ნუცუბიძე მეთანხმება, რომ მის რეცენზიაში მართლაც იყო ასეთი წინააღმდეგობა. ახლა, უკანარიცხვით; შ. ნუცუბიძე ცდილობს გამოასწოროს ეს წინააღმდეგობა იმით, რომ უარყოფს თავის დებულებას, რომ ჩემი წიგნი „მეცნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე დგას“. ეხლა ჩემს წიგნს შ. ნუცუბიძე „გამოკვლევას“ ფრჩხილებში უწოდებს, ე. ი. ის არ თვლის ამ წიგნს „მეცნიერული გამოკვლევის სიმაღლეზე მდგომ“ ნაშრომად. ამგვარად, ერთი წინააღმდეგობა შ. ნუცუბიძის რეცენზიისა გამოსწორებულია მისივე „განმარტებით“, მაგრამ სამწუხაროდ, შ. ნუცუბიძემ უფრო მძიმე წინააღმდეგობის ჩადენიო შეძლო ეს გამოსწორება.

თავის „განმარტებაში“ შ. ნუცუბიძე წერს, რომ მან ჩემი წიგნი მეცნიერულ სიმაღლეზე მდგომ გამოკვლევად იმიტომ ცნო და თვით ევროპელ მეცნიერთა ნაშრომებზე უფრო მაღლა იმიტომ დააყენა თავის რეცენზიაში, რომ ხელმძღვანელობდა „პროტექციონისტული სისტემით“. ძნელი წარმოსადგენი იყო, რომ შ. ნუცუბიძე იქამდე მივიდოდა, რომ საჯაროდ პროტექციას პრინციპამდე

ამაღლებას დაუპირებდა. სად მეცნიერული რეცენზია და სად პროტექცია? ალბათ ძალიან გაუჭირდა და მეტი ვერაფერი ნახა სათქმელი თავის დასაცავად, რაჟი ასეთი „საბუთისათვის“ მიუმართავს. მაგრამ მაშინ სჯობდა ჩუმად ყოფილიყო.

უაღცილობის გამო მე არ მაქვს საშუალება ამომწურავი პასუხი გავცე შ. ნუცუბიძის „განმარტებას“ ამ ჟურნალის ფურცლებზე (პასუხი დაიბეჭდება ცალკე წიგნად), ამიტომ აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავ, რომ შ. ნუცუბიძის „განმარტება“, ისევე როგორც მისი რეცენზია, არ არის მეცნიერულად დაწერილი. „განმარტება“ არ სპობს იმ წინააღმდეგობებს, რომლებიც მე შევნიშნე შ. ნუცუბიძის რეცენზიაში; მის ავტორს კი ახალ წინააღმდეგობებს უჩენს. ამ წინააღმდეგობების შესახებ ცალკე გვექნება ლაპარაკი.

ს. დანელია

მნათობი № 8—9, 1928 წელი.

**მ ო ს ა გ ო გ ი ზ ა რ ი ძ ე — მ ა ტ რ ი ა ლ ი ზ მ ის და დ ი ა ლ ე ა ტ ი კ ის
პ რ ო ლ ე მ ა ზ ის გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა მ ა რ ა მ ა მ დ ე . თ ბ ი ლ ის ი , 1 8 2 8 წ .**

როგორც წიგნის სათაურიდან ჩანს. ავტორს განუზრახავს მოგვეცეს მარქსისტული გაშუქება აზროვნების განვითარებისა. თავის თავად ეს განუზრახვა კარგია. მაგრამ ის მოითხოვს ღირსეულ შესრულებას, რისთვისაც საჭიროა ორი პირობა: 1. მარქსიზმის ღრმა შეთვისება, 2. წარსული აზროვნების ფაქტების მეცნიერული ცოდნა. არც პირველი, არც მეორე პირობა არ არის წიგნში მოცემული.

მეცნიერული ცოდნა წარსული აზროვნების ფაქტებისა მიუღწეველია უცხო ენების ცოდნის გარეშე.

უდიდესი მატერიალისტები (დემოკრიტე, ეპიკურე, ლუკრეციუსი, გასენდი, ჰობსი, ლამეტრი, ჰოლბახი, ჰელვეციუსი), რომელთა შესახებ მოგვითხრობს ავტორი, სწერდნენ ბერძნულს, ლათინურს, ინგლისურს და ფრანგულს ენებზე, სარეცენზიო წიგნს არ ეტყობა, რომ ავტორმა ეს ენები იცის (შდრ. გვ. 218, 146, 133) და დასახელებულ მოაზროვნეებზე ის მოგვითხრობს არა მათ თხზულებებზე უშუალო დაყრდნობით, არამედ სხვადასხვა კომპილაციების გამოყენებით. ამიტომ ერთი ხაზი წიგნში არ არის გატარებული და მდიდარი მასალა აზროვნების ისტორიისა არ არის მარქსისტული თვალსაზრისით დალაგებული. პირიქით, წიგნში ხშირია პირდაპირ ანტიმარქსისტული განმარტება აზროვნების ფაქტებისა. აქის მრავალ მაგალითებიდან მოვიყვან მხოლოდ ორს.

ავტორი წერს პელვეციუსზე, ვითომ ის ამტკიცებდა, რომ „აღა-
მიანები ბუნებიდან კეთილები არიან“ (187 გვ.). ეს ძალიან მძი-
მე შეცდომაა.

რეის თხზულებაში „De l'homme“ (ტ. II, გვ. 18, 1773 წ. გა-
მოცემა), რომელიც ავტორს არ დაუსახელებია, პელვეციუსი ამ-
ბობს: „qui soutient la Bonte originelle des hommes, veut les
tromper“ („ვინც ამტკიცებს ადამიანთ ბუნებრივ გულკეთილობას,
მას სურს ისინი მოატყუოს“). ასეთი ადგილები პელვეციუსის თხზუ-
ლებებში ძალიან ბევრია. ისინი ამტკიცებენ, რომ პელვეციუსი მა-
ტყუარად თვლიდა ყველას, ვინც ავტორის მსგავსად იტყოდა, რომ
„ადამიანები ბუნებით კეთილები არიან“. ავტორს აქ უბრალო ფაქ-
ტიური შეცდომა კი არა აქვს მხოლოდ ჩადენილი. არამედ ჩადენი-
ლი აქვს შეცდომა პელვეციუსის მარქსისტული გაგების წინააღმ-
დეგ. რადგან ნათელი აზრი პელვეციუსის მოღვაწეობისა ის იყო,
რომ პელვეციუსი ებრძოდა ადამიანის ბუნების სენტიმენტალურ
გაგებას, რომელიც პუტჩისონის, შეფტსბერის და რუსოს სახით
ქადაგებდა, თითქო ადამიანი ბუნებიდან კეთილი არსებაა (გავიხ-
სენოთ „ემილი“, რომელიც ამტკიცებს tout est bien sortant de
la nature⁶), სწორედ ეს ბრძოლა სენტიმენტალიზმის წინააღმდეგ
აქცევს პელვეციუსს მარქსიზმის წინამორბედად, რადგან მარქსი-
ზმიმ გაემიჯნა უტოპისტებს, რომ მათ სენტიმენტალური და არა-
მეცნიერული წარმოდგენა ჰქონდათ ადამიანზე და საზოგადოებრივ
განვითარებაზე.

ავტორის წიგნში კი ეს ფრიად მნიშვნელოვანი მომენტი ყალბად
არის გაშუქებული. მან არამც თუ ვერ მონახა მის ნააზრევში ის,
რაც პელვეციუსს მარქსის წინამორბედად აქცევს, არამედ მოგვცა
პელვეციუსის ისეთი განმარტება, რომელიც ეწინააღმდეგება პელ-
ვეციუსის ისტორიულ დამოკიდებულებას მარქსთან.

ანტიმარქსისტულად აქვს ავტორს ჰეგელის მოძღვრებაც გად-
მოცემული. 301 გვერდზე ის წერს ჰეგელზე: „დიალექტიკური
განვითარება ემყარებოდა სავსებით რეალისტურ და მატერიალის-
ტურ გარემოებას, რომ განვითარების თითოეულ ახალ საფეხურზე,
მიუხედავად წინა საფეხურის უარყოფისა, თან მოდის რაღაც. რაც
ამ უარყოფის შემდეგ შენახულია“. როგორც ჩანს, აქედან თურმე
ჰეგელის დიალექტიკა სავსებით მატერიალისტურ გარემოებაზე ემ-
ყარებოდა, ცხადია, რომ ეს მძიმე შეცდომაა. რადგან დიალექტი-
კის მატერიალისტურ საფუძველზე დამყარება მარქსისა და ენგელს-

⁶ ბუნებიდან ყველაფერი კეთილი გამოდის.

სის საქმე იყო. ავტორს რომ დაეუფეროთ, ჰეგელი მარქსისტი ყოფილა მარქსზე ადრე. კიდევ რომ არაფერი ითქვას იმის შესახებ, რომ ასეთი გაგება ჰეგელისა სრულიად უკანონოდ ამცირებს მარქსის ფილოსოფიურ დამსახურებას და მარქსიზმს პლაგიატად აქცევს: საჭიროა ვიკითხოთ, რატომ ფიქრობს ავტორი, რომ უარყოფილის შენახვა აუცლებლად მატერიალისტური შეხედულებაა. ეს არის მატერიალიზმის უცნაური გაგება, რომლის მსგავსი ჯერ არავის სმენია: არც მატერიალისტების წრეში, არც მისი მტრების ბანაკში.

ავტორის შეხედულებით, ჰეგელს თურმე ეკონომიური მატერიალიზმიც მარქსზე ადრე აღმოუჩენია, 321 გვერდზე ის წერს, რომ ჰეგელი „ეკონომიური ფაქტორის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე მიუთითებდა“. ეს შემცდარი შეხედულებაა ჰეგელზე, რომლის თეორიაში გადამწყვეტი ფაქტორი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში იყო არა ეკონომიკა. არამედ იდეა. ეკონომიური ფაქტორის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე კი მარქსმა მიუთითა. ამგვარი შეცდომები წიგნში ბევრია (წმრ. ადგილები დემოკრიტიკაზე, ჰერაკლიტიკაზე, ძენონზე, გალალიკაზე, ბეკონზე, ლოკზე, ჰობსზე, დეკარტზე).

წიგნის მოცულობა უზომოდ გადიდებულია, რადგან ავტორი ვერ ახერხებს წარსული აზროვნების ფაქტებიდან სწორედ ის წამოაყენოს, რაც აზროვნების განვითარების მარქსისტული გაშუქებისათვის საჭიროა. ეს გარემოება აბუნდოვნებს წიგნის აზრს.

წიგნში არ არის დაცული პროპორცია ნაწილებისა, რადგან იქ იდეალისტებს მეტი ადგილი უჭირავთ, ვიდრე მატერიალისტებს. ისტორიული პერსპექტივები ავტორს არ აქვს სწორი: მაგალითად, ქრისტიანობის გავრცელება რომში თურმე ებრაელთა ეროვნული შურისძიებით ყოფილა გამოწვეული (98). თუ ეს პარადოქსია, პარადოქსებს სახელმწიფოებრივში არ უნდა ჰქონდეს ადგილი. ავტორი გაუგებრად წერს, რაც აზრთა სიბნელის მაჩვენებელია. არამც თუ მოსწავლე სტუდენტობა, რომლისთვის დანიშნულია ეს წიგნი, არამედ ხშირად ნასწავლიც ვერ მიხვდება ადვილად, რას წერს ავტორი.

ნაკლოვანია ციტატების მოყვანის ავტორის წესი: ჩვეულებრივ ის ასახელებს თარგმანებს, საიდანაც მოყვანილია ციტატა, მაგრამ არ ასახელებს გვერდს (მაგალითად, ასე: იხ. ჰეგელის „ფუნდამენტალიზმი“. იხ. კანტის „წმინდა გონების კრიტიკა“): ალბათ, ავტორს არ სურს, მკითხველმა მონახოს ციტატა, თორემ ვინ არ იცის, ციტატების ძებნაში მკითხველი მიეჩვეოდა ძვით დასახელებული თხზულებით სარგებლობას.

ავტორის ენა სინტაქსის წესებს ყოველთვის არ ემორჩილება, ავტორი ბოროტად იყენებს უცხო სიტყვებს და აქრელებს წიგნს ბარბარიზმებით, რომელთა აცდენა შეიძლებოდა. მართლწერაც მოიკოჭლებს: ავტორი წერს ყოველთვის „ეთესი“, „სისტემატიკა“, „თელეოლოგია“, ნაცვლად იმისა, რომ „ეფესი“, „სისტემატიკა“, „ტელეოლოგია“ (ბერძნული ენის ელემენტების ცოდნა უზრუნველყოფდა მას ასეთი შეცდომებისაგან). წიგნს ემჩნევა ერთგვარი თანდათანობა პუნქტუაციის წესების დარღვევაშიც, რაც დამაფიქრებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს.

სახელმწიფო უნივერსიტეტისაგან, რომელსაც გამოუცია ეს წიგნი, უფლება გვაქვს ველოდოთ უკეთესად შედგენილ თხზულებას მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემათა განვითარების შესახებ.

ს ა რ ი დ ა ნ ი
განათლების მუშაკი
№ 5-6 1929 წ., გვ. 70—71.

სირსხვილია, მოქ. სარიდან, სირსხვილი

განათლების მუშაკის № 5.6 მოთავსებულია სარიდანის რეცენზია ჩემს წიგნზე „მატერიალიზმისა და დიალექტიკის პრობლემა და განვითარება მარქსამდე“. ეს რეცენზია კი არ არის. არამედ გულმოსული ადამიანის მიერ შეთხზული ფანტაზიები. სხვადასხვა მიზეზების გამო „სარიდანი“ დიდი ხანია აპირებდა ჩემთან ანგარიშის გასწორებას და შურისძიების საგნად აუღია ჩემი წიგნი. დასაზღვრებული რეცენზია არავითარი პასუხის ღირსი არ არის („სარიდანის“ ქვეშ ამოფარებულმა მოქალაქემ, რომელსაც ჩვენ კარგად ვიცნობთ — ფილოსოფიური პრობლემების ცოდნა არცოდნაზე ჩვენთან კამათის დროს, დაიმახსოვროს, რომ მისი განსწავლულობის ერთი უტყუარი დოკუმენტი, მისი ხელწერის სახით. იმ ხელნაწერის, რომელიც მან ერთხელ მესამე სტამბაში „შეასწორა“, ჩვენთან ინახება და თუ საჭიროდ დაინახავთ, ფოტოგრაფიულ სურათს გამოვაქვეყნებთ). მაგრამ რადგან შეუძლებელია ეურნალის სარედაქციო კოლეგიას და მკითხველებს არ განუმარტო სარიდანის ბრძოლის მეთოდები და მის მიერ შექმნილი გაუგებრობა არ გაეფანტო, ნებას ვაძლევ თავს ორიოდ სიტყვით შეეჩერდე რეცენზიაზე.

სარიდანი ამტკიცებს. რომ მე რადგან მარქსიზმის საფუძვლიანი ცოდნა არ მაქვს. ამიტომ უმართებულოდ განვმარტე დიდი ისტორიულ-ფილოსოფიური პრობლემები, დასამტკიცებლად მას მოჰყავს სპიი მაგალითი. ვნახოთ. რაშია საქმე. სარიდანი წერს:

„ავტორის შესედულებით. ჰეგელს თურმე ეკონომიკური მატერიალიზმი მარქსზე ადრე აღმოუჩენია. 321 გვ. ის წერს. რომ ჰეგელი „ეკონომიკური ფაქტორის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე მიუთითებდა“. ეს შემცლარი შეხედულებაა ჰეგელზე... და სხვა („გან. მუშ.“ № 5—6 გვ. 70). ამას მოჰყვება ჩვეულებრივი მტკიცება იმისა. რომ მოსე გოგიბერიძეს მარქსიზმი არ ესმის და სხ. მართალი მოგახსენოთ ამაზე უფრო დიდი ლიტერატურული უტიფრობა წარმოუდგენელია: გადაშალეთ ჩემი წიგნის დასაბუღებული 321 გვ. აქ წერია: „პლენანოვმა დამაჯერებელი არგუმენტებით დაამტკიცა. რომ მიუხედავად თავისი იდეალიზმისა, ჰეგელის ვენიადური აზროვნება ისტორიის რეალური მოვლენების გაცნობის დროს. ისტორიის მონისტურ საფუძველსა და მის მამოძრავებელ ძალებს ნახულობდა და ის კი არა ეკონომიკური ფაქტორის გადამწყვეტ მნიშვნელობაზე მიუთითებდა“. ეს დებულებები რომ გ. პლენანოვს ეკუთვნის, ეს მგონია ყველა საშუალოდ განათლებულმა მარქსისტმა იცის. პლენანოვმა ეს დაწერა თავის ცნობილ წერაღში: „K шестидесятой годовщине Гегеля“ ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 90-იან წლებში; რასაკვირველია, ეს არ ცოდნია სარიდანს, რომელსაც, როგორც ცნობილია, მარქსისტები და მათი ნაწერები ისე უყვარს როგორც მოლას ღორის ხორცი, მაგრამ ჩემს წიგნში ხომ ეწერა, რომ ეს პლენანოვის აზრია და არა ჩემი! ციტატა მან ხომ პლენანოვის შესახებ მოყვანილ რეფერატიდან ამოგლიჯა! სად და რომელ ქვეყანაში არის კამათის ასეთი წესი. თუ ეს აზრი არასწორად მიაჩნია სარიდანს, მას ან ჯერ უნდა დაემტკიცებია, პლენანოვია „უსწავლელი“, ანდა მოსე გოგიბერიძემ ჰორი შეოხზა პლენანოვზე, მაგრამ მას არც ერთი უქნია და არც მეორე, მან უბრალოდ ჰორი შეოხზა მოსე გოგიბერიძეზე. მოყვანილი მაგალითი აფიქრებინებს ყველა პატიოსან ადამიანს, რომ სარიდანს არამც თუ ჩემი წიგნი არ წაუკითხავს, არამედ იმ წინადადებებსაც კი არ დაკვირვებია, რომლებისგანაც ადგილები ამოგლიჯა. აბა როგორ მომაწერა მე ორიგინალობა იმ შეხედულებაზე. რომლის შესახებ ამავე წინადადების დასაწყისში მე ხაზგასმით ვამბობდი, რომ პლენანოვმა დაამტკიცა მეთქი, რომ ეს აზრი პლენანოვს ეკუთვნის, ეს ორმოცი წელიწადია იცის მარქსისტულმა ლიტერატურამ და შეგვიძლია ასიოდე მარქსისტული შრომა დავასახელოთ, რომლე-

ბოც ამასვე იშეოვებენ ჩემდა ვასალანდვად. რასაკვირველია. არც ჰეგელის ცოდნაა საჭირო და არც მარქსის. მაგრამ სირცხვილია, ზოქ. სარიდანო ასეთი განსწავლულობა!

ასლა მეორე ჩემი ვითომ ანტიმარქსისტული გამოხვლა. ესეც ჰეგელს შეეხება. დიალექტიკური ლოგიკის ინტერპრეტაციის დროს მე ჰეგელისათვის მატერიალისტობა დამიწამებია. რასაკვირველია, ლაპარაკია „მატერიალისტობაზე“ ფრჩხილებში. მართალი მოგახსენოთ, ამ საკითხზე მე სარიდანთან კამათს ვერ დავიწყებ. მე ჰეგელს მართლაც ვაბრალებ „მატერიალისტობას“, ე. ი. იმას, რომ ამ უდიდესმა იდეალისტმა, იდეალიზმი იმრიგად განავითარა, რომ იდეალიზმმა შინაგანი მარცხი განიცადა და მატერიალიზმის აუცილებლობა ნათელი გახდა. მაგრამ სარიდანს. ჩვენი ღრმა რწმენით (და არა მარტო ჩვენი) ისეთი ფილოსოფიური სკოლა არ გაუვლია, რომ ჰეგელის „ლოგიკის“ წაკითხვა შეეძლოს, ამის გარეშე კი მისი ინტერპრეტაცია ფუჭი ოცნებაა. სარიდანმა გვარიანად იცის ბერძნული ენა, მაგრამ ჩინურიც რომ იცოდეს, ეს საკმარისი არ არის ჰეგელის ცნებათა ენის გასაგებად. სარიდანმა გულზე ხელი დაიდოს და თავის თავს ჰკითხოს, ესმის თუ არა მას ჰეგელის „ლოგიკის“ ან „ფენომენოლოგიის“ ის ადგილები. სადაც დიალექტიკის კონსტრუქციებია მოცემული! ჩვენ მზად ვართ საჯარო დისპუტის, წერილის, თუ გამოკვლევის სახით დავუმტყიცოთ სარიდანს, რომ მას ჰეგელის წაკითხვა, ე. ი. წაკითხვა გაგებით არ შეუძლია, სარიდანს არ სცოდნია და ჩვენ უნდა მას მოვახსენოთ, რომ ჰეგელის დიალექტიკის კონსტრუქციაში მატერიალისტური ფილოსოფიისაკენ მიმავალი გზები პირველად ჩვენ კი არ დაგვინახავს. ეს „ანტიმარქსისტული“ აზრი ჩვენ კი არ დაგვბადებია, არამედ ფ. ენგელსს, გ. პლენანოვს და ვ. ი. ლენინს. ჩვენ მხოლოდ ჰეგელის შრომების ფაქტიური მასალის ინტერპრეტაციით ვცდილობდით დაგვესაბუთებია ეს ძველი მარქსისტული დებულება, ეს რომ ასეა, დასამტკიცებლად ერთადერთი მაგალითი გაზ. „პრავდა“ 75-ე ნომერში 1926 წ. გამოქვეყნებულია ლენინის შენიშვნები ჰეგელის „დიდი ლოგიკის“ შესახებ. აქ ვკითხულობთ: „ჩამი და რეზიუმე უკანასკნელი სიტყვა „ლოგიკისა“ არის დიალექტიკური მეთოდი — ეს უაღრესად საინტერესოა, ჰეგელის ამ ყველაზე იდეალისტურ ნაწარმოებში ძალიან მცირეა იდეალიზმი და ძალიან დიდია მატერიალიზმი. ეს წინააღმდეგობაა, მაგრამ ფაქტია“. ამას ამბობს ლენინი და ჩვენ ვცდილობდით ამის დასაბუთებას და ამისათვის მატერიალისტურ შინაარსს ვაქსოვდით ჰეგელის დიალექტიკის ერთ-ერთ განმარტებაში, სარიდანი კი ჰკუთხს გვასწავლის, რომ

ეს „მატერიალიზმის უცნაური გაგებაა. რომლის მსგავსი ჯერ არავის სმენია: არც მატერიალისტების წრეში, არც მისი მტრების ბანაკში“. ნეტავ რომელ ბანაკს ეკუთვნის ლენინი!

სარიდანის მესამე შენიშვნის შესახებ ადვილად დავამშვიდებთ სარიდანს. ის უბრალო კორექტორულ შეცდომას ეომება (კორექტორული შეცდომები, საუბედუროდ წიგნში მართლაც ბევრია, სარიდანი იმდენად გაბოროტებულია ჩემს წინააღმდეგ, რომ აქაც უკოდინარობა ელანდება). რასაკვირველია. არც ერთი ჭკუაზე მყოფი კაცი არ დაიწყებს იმის მტკიცებას, რომ ჰელვეციუსისათვის სიკეთე ადამიანის თანდაყოლილი თვისება იყოს. სარიდანის მიერ მოყვანილ ადგილზე გამორჩენილია სიტყვა „არც ბოროტები არც“, ე. ი. უნდა ყოფილიყო: „ადამიანები ბუნებიდან არც ბოროტები და არც კეთილები არიან“ და სხ. ქვემოთ რაც ამას მოჰყვება, ის ულაპარაკოდ ნათელყოფს, რომ მე აზრადაც არ მომსე-ლია, რაიმე საწინააღმდეგო ვამტკიცო, პირველი კურსის სტუდენტი კი გაიგებდა, რომ რალაც უნებლიე შეცდომასთან აქვს საქმე. მაგრამ რა საჭიროა ეს. ორიოდ აბზაცით ქვევით მე ვუბრუნდები ამავე საკითხს უფრო დეტალურად და ვწერ „ჰელვეციუსი უსასტიკესი მტერია ყოველივე თანდაყოლილი იდეის არსებობისა, მისთვის ყველა ადამიანი თანასწორია. ხოლო აღზრდის სხვადასხვაობა ქმნის სხვადასხვა ტიპის ადამიანს.

ადამიანი თეთრი ქაღალდი იბადება, შემდეგ შეიქნება კეთილი თუ ბოროტი, ჭკვიანი თუ სულელი, ზრდილი თუ უზრდელი, ბატონი თუ ყმა“ — (იხ. ჩემი წიგნის 190 გვ.). აი, თუ როგორ არ მცოდნია მე, რომ ჰელვეციუსისათვის ადამიანები ბუნებიდან კეთილები არ იბადებიან!

ამ მაგალითზე მგონია, თითოეული მიუდგომელი ადამიანი დარწმუნდება, რომ გაბოროტებული სარიდან ჩემს წიგნზე ჭორებს თხზავს. ყველა ამაზე მე მას, რასაკვირველია, არ ეუბასუხებ, აბა ვინ დაიჯერებს, რომ სარიდანი მარქსიზმის ადვოკატად გამოდგებოდეს! ეს კაცი იმდენად გაბოროტებული ყოფილა ჩემზე, რომ ცილისწამებიდანაც კი თავს არ იკავებს. ის ამბობს, რომ მე მოაზროვნეებს ვსწავლობ „არა მათ თხზულებებზე უშუალო დაყრდნობით, არამედ სხვადასხვა „კომპილაციების გამოყენებით“. თუმცაღა ამის დამწერ ადამიანთან ყოველივე ლიტერატურული და მეცნიერული კამათი შეუძლებელია, მაგრამ წინადადებას ვიძლევი სარიდანის ფსევდონიმით საზოგადოებას ნუ ემალება. ჩვენ მას მაინც კარგად ვიცნობთ. სჯობია პირბადე აიხადოს თუ თავის თავს მეცნიერად გრძნობს, აბა მეცნიერული კამათის დროს კუკუმალიობა და ფსევ-

დონიში რა საჭიროა. დღის სინათლეზე გამოსულ სარიდანს ჩვენ დაუმტკიცებთ, რომ არაერთარი კომპილაციებით არ გვისარგებლია, და საერთოდ, რომ ამდენი კომპილაციები ამ საკითხზე არ არსებობს, რომ ჩვენს წიგნში დასაბუთებული ფრაგმენტები, შრომები და წყაროები შესწავლილია ორიგინალების მიხედვით, რომ დემოკრიტეს, სოფისტებს, პლატონს, არისტოტელეს, ეპიკურეს, ლუკრეციუსს, პლოტინს, ბეკონს, გალილეის, ნიუტონს, ჰობსს, ლოკს, ლამეტრის, პოლბახს, ჰელვეციუსს, დეკარტს, სპინოზას, ლაიბნიცს, კანტს, ფიხტეს, შელინგს და ჰეგელს ჩვენ ვიცნობთ მათი ნაწერების მიხედვით, ან მათ ენაზე, ან ჩინებული გერმანული თარგმანით, რომ ამ წიგნში ფილოსოფიურ ძეგლს არ ვეწეოდი და ამიტომ მეცნიერული სიზუსტის დაურღვევლად შეგვეძლო გვესარგებლა ისეთი ჩინებული გერმანული თარგმანებით, როგორიც არის „დელსის ფრაგმენტები“ შლაიერმახერის პლატონის თარგმანი და სხვ.

მაგრამ რაღა უნდა ველაპარაკო ისეთ კაცს, რომელიც მკითხველსაც კი ატყუებს. აი ამის საუცხოვო მაგალითი. სარიდანი წერს: ისტორიული პერსპექტივები ავტორს არ აქვს სწორი, მაგალითად ქრისტიანობის გავრცელება რომში თურმე ებრაელთა შუარისძიებით ყოფილა გამოწვეული“ (98). გამოდის, რომ ჩემი წიგნის 98-ე გვერდზე ეს სისულელე ყოფილა დაწერილი. მე მოუწოდებ ქართული კითხვის მცოდნე თვითონეულს მოქალაქეს წაიკითხოს ეს გვერდი, თუ აქ ვერ ნახონ გადაიკითხონ მთელი წიგნი და თუ ასეთი რამ ვერსად ვერ ნახონ, დამეთანხმონ იმაში, რომ სარიდანის რეცენზია შუარისძიებისა და ჭორის ნაყოფია. გულწრფელად უნდა განვაცხადო, რომ ასეთი რამ ჩემს დღეში არ მინახავს. როგორ გამოვიგონა ამ კაცმა ამბავი პირდაპირ განსაცვიფრებელია! მაგრამ რას უნდა მოველოდეთ ისეთი ადამიანისაგან, რომელსაც მარქსისტობაც კი დასჭირდა ჩემი წიგნის გასალანძღავად! როდის აქეთ გახდით მოჭ. სარიდან მარქსისტი. ფსევდონიმი, მარქსისტობით თუ მის გარეშე? სირცხვილია, ყველა ეს. სირცხვილი!

მოსე გოგიბერიძე

განათლებლის მეშავი № 7,

გვ. 61—62.

1

შენიშვნები „ალეთოლოგიურ რეალიზმზე“¹

ყალბი შეხედულება რანოდენიმე წინადადებაში თუ არის მარტოვად გამოთქმული, ბავშვსაც ვერ მოატყუებს. მაგრამ გასკიმეთ ღიდ-ტანიანი წიგნის სივრცეზე, და ნახევარი ქვეყანა მოტყუდება“.

უ ე ტ ლ

პროფ. უ. ნუცუბიძეს საკუთარი ფილოსოფიური თეორია ჰქონდა, რომელსაც ის სახელად ხან „ალეთოლოგიას“, ხან „ალეთეოლოგიას“ უწოდებდა. ამ ალეთოლოგიის გასაგებად და სწორად შესაფასებლად საჭიროა მისი გენეზისის ცოდნა. ამიტომ ჩვენი წერილი, რომელსაც მიზნად აქვს უ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიის განმარტება და შეფასება, ალეთოლოგიის გენეზისის განხილვით უნდა დაიწყოს.

თავისი ფილოსოფიური აღზრდა ალეთოლოგიის ავტორმა, როგორც ეს თვითონ მასვე არა ერთხელ განუცხადებია, მარქსიზმის სკოლაში მიიღო. მაგრამ უ. ნუცუბიძე არ შეჩერებულა მარქსის

¹ ს. დანელიას არქივში აღმოჩნდა ამ სტატიის სტამბური წესით აწყობილი ტექსტის ორი ეგზემპლარი. წერილი დაწერილია 1928—1929 წლებში. დათარიღებული არ არის, მაგრამ უფრო ადრე არ იქნებოდა, რადგან სტატიაში აღნიშნულია ნუცუბიძის წერილი „მნათობში“ დანელიას სადოქტორო დისერტაციაზე. ეს იყო 1927 წელს. უფრო გვიანაც არ იქნებოდა, რადგან სწორედ 1928—1929 წწ. განიხილებოდა აქტიურად ნუცუბიძის მსოფლმხედველობა და ნუცუბიძესა და დანელიას შორის ურთიერთობა სწორედ ამ პერიოდში იყო კულმინაციურად დაძაბული. ერთი მხრივ, დანელიას სადოქტორო დისერტაციაზე ნუცუბიძის ოპონენტობის და შემდეგ ჟურნალ „მნათობში“ გამართული კამათის გამო და მეორე მხრივ უნივერსიტეტში მუშაობის ამ პერიოდში დაძაბულობა წარმოშვა იმან, რომ დანელიას სასწავლო კურსები ფილოსოფიის ისტორიაში გადაეცა ნუცუბიძის ასპირანტს.

თეორიაზე და საკუთარი ფილოსოფიის („eigene Art des Philosophierens“) ¹ აშენება განიზრახა. მან იფიქრა, რომ მარქსის ფილოსოფიის შესწორება და განვითარება სჭირია. ერთგვარი როლი ითამაშა ამ შენატყვევაში ცნობილმა ბოგდანოვმა, ე. წ. „ემპირიონიზმის“ შექმნელმა: ა. ბოგდანოვი იყო ის ხიდი, რომელმაც შ. ნუცუბიძე მარქსიზმიდან გაიყვანა: რომ ეს ხიდი არ ყოფილიყო, შესაძლებელია შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიაც არ გაჩენილიყო.

როგორც ვიცით, ა. ბოგდანოვმა მოინდომა მარქსის ფილოსოფიის განვითარება. მას ეგონა, რომ შეიძლება მარქსიზმის გაუმჯობესება ავანარქიზმის ემპირიოკრიტიციზმის დამატებით. შ. ნუცუბიძემ გაათაროვა ბოგდანოვის ეს შეხედულება და იფიქრა, რომ მარქსისტული ფილოსოფიის ახალ საფეხურზე აყვანა შეიძლება მხოლოდ მაშინ, თუ მის შესასწორებლად გამოყენებული იქნება არა მხოლოდ მახისა და ავენარქიუსის ფილოსოფია, არამედ საზოგადოდ დასაველეთ ევროპის მთელი იდეალიზმი.

უდიდესი წარმომადგენელი იდეალიზმისა მე-19 საუკუნეში არის ჰეგელი. რა უყო მარქსმა ჰეგელს, ყველამ იცის: მარქსმა გადმოატრიალა ჰეგელი, ე. ი. უკუაგდო მისი იდეალიზმი და შექმნა დიალექტიკური მატერიალიზმი. მარქსის ასეთმა მოპყრობამ ჰეგელისადმი შ. ნუცუბიძე ვერ დააკმაყოფილა. ამ უკანასკნელის შეხედულებით, აუცილებელი არ იყო ჰეგელის გადმოტრიალება და მისი იდეალიზმის უკუგდება: საჭირო იყო მხოლოდ ამ იდეალიზმის გადამუშავება და ახალ საფეხურზე აყვანა. ამრიგად, შ. ნუცუბიძემ განიზრახა შეექმნა ჰეგელზე და მარქსზე უფრო მაღლა მდგომი ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც მატერიალიზმისა და იდეალიზმის სინთეზი უნდა ყოფილიყო. სწორედ ასეთი სინთეტიკური ფილოსოფიაა, შ. ნუცუბიძეს წარმოდგენით, მისი „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ ².

ფილოსოფიის ისტორიამ იცის სინთეტიკური ფილოსოფიის რამდენიმე სახე. სინთეტიკური ფილოსოფია ააშენა ძველს საბერძნეთში ანტიკური კაცობრიობის უდიდესმა მოაზროვნემ არისტო-

¹ Sch. Nuzubidse, Wahrheits und Erkenntnisstruktur, 1926. S. VII.

² „Der Ausdruck aletheiologischer Realismus ist unpassend“, წერს შ. ნუცუბიძე. Wahrh. u. Erk. 143. მაგრამ უწინ ავტორი თვითონ ხმარობდა ამ ტერმინს. იხ. ალეთოლოგიის საფუძვლები, 14. პირველ წიგნშიც ხმარობს ის ტერმინს „aletheiologischer Realismus“ როგორც კანონიერს. Op. cit. 92, 93.

ტოტელემ, სანთეტიკური ფილოსოფია შექმნა ახალ ევროპის წინა-რევოლუციონურ ეპოქაში ლაიბნიცმა. მ. ნუცუბიძე ორივე ამ მოაზროვნეს ყოველთვის განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდებოდა: მათში ხედავდა, როგორც ჩანს, მისამაძ ნიშნებს და სურდა გაეკეთებია თავისი ეპოქისათვის ის, რაც არისტოტელემ და ლაიბნიცმა თავიანთი ეპოქებისათვის გააკეთეს.

ლაიბნიცის ფილოსოფიამ, როგორც ცნობილია, გააერთიანა კონტინენტალური რაციონალიზმი (რომელიც ამბობდა, რომ ratio ანუ გონება ჰქმნის ცოდნას) და ინგლისური ემპირიზმი. რომელიც ფიქრობდა, რომ ემპირია ანუ ცდა ჰქმნის ცოდნას). ლეიბნიცმა მოხსნა წინააღმდეგობა ემპირიზმსა და რაციონალიზმს შორის და ორივე ეს ცალმხრივი თეორია უფრო მაღალ ფილოსოფიურ კონსტრუქციაში შეიყვანა, როგორც უკანასკნელის დამორჩილებული ნაწილები. აი სწორედ ასე შეეცადა მ. ნუცუბიძე მოეხსნა წინააღმდეგობა მატერიალიზმსა (მარქსსა) და იდეალიზმს (ჰეგელს) შორის და ასულიყო ფილოსოფიური განვითარების ახალსა და ჯერ კიდევ უცნობ საფეხურზე, სადაც ჰეგელიანიზმი და მარქსიზმი მოგვევლინებოდნენ, როგორც დაძლეული მომენტები. ეჭვი არ არის, რომ მ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიას მცირე განზრახვა როდი ჰქონებია. მაგრამ მ. ნუცუბიძემ, როგორც ეს მისთვის იმთავითვე ნათელი უნდა ყოფილიყო, ვერ შეასრულა თავისი განზრახვა, რადგან საკმაო რესურსები ამისთვის მას ვერ აღმოაჩნდა.

რა იყო საჭირო ალეთოლოგიის განზრახვის შესრულებისათვის, რომ ეს მართლაც შესაძლებელი ყოფილიყო? უწინარეს ყოვლისა, საჭირო იყო კრიტიკული დაძლევა როგორც ჰეგელის, ისე მარქსის ფილოსოფიისა¹. მაგრამ ვერცაერთი, ვერც მეორე ალეთოლოგიამ ვერ მოგვცა. თითქმის მთელი თავისი ყურადღება ალეთოლოგიამ იდეალისტური მიმართულების ფილოსოფიური თეორიების კრიტიკაზე გადაიტანა. ეს გარემოება იმდენად ცხადად მოჩანს მ. ნუცუბიძის ნაწერებში, რომ მის შესამჩნევად დიდი გამჭვრიახობა არ არის საჭირო. მაგრამ შეცდომა იქნებოდა აქედან ის დასკვნა გამოგვეტანა, თითქოს იდეალიზმის კრიტიკით ალეთოლოგია მარქსიზმს უახლოვდებოდა. თავის პოლემიკას იდეალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ მ. ნუცუბიძე აწარმოებდა არა მარქსიზმის, არამედ საკუთარი ალეთოლოგიის იდეალისტური პოზიციის სასარგებლოდ.

¹ მარქსიზმის დაძლევაზე ჩვენ ამ შემთხვევაში მხოლოდ პიპოთეტურად ვლაპარაკობთ. ჩვენ აქ არ ვამბობთ, რომ მარქსიზმს კრიტიკა სჭირია, და არც იმას, რომ ასეთი კრიტიკა რაიმე დადებითს მოგვცემს.

შ. ნუცუბიძე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეგოისტი იყო ფილოსოფიურ საქმიანობაში. თუ ის აქ აკეთებდა რამეს. აკეთებდა მხოლოდ საკუთარი სისტემისათვის და არა სხვისისათვის.

ჩვენ აღვნიშნეთ, როგორი იყო განზრახვა და პროგრამა ალეთოლოგიისა. ისიც ითქვა, რომ რესურსების ნაკლებობის გამო შ. ნუცუბიძემ ვერ შესძლო ამ პროგრამის შესრულება, და ამიტომ ალეთოლოგიური რეალიზმიც არის უმაღლესი ფილოსოფიური სისტემის პროექტი ან, უკეთ რომ ითქვას, დეკლარატიული ფილოსოფია¹, ვიდრე ნამდვილად განხორციელებული ფილოსოფიური სისტემა. ამ ფართო პროექტის ნაწილებიდან შ. ნუცუბიძე უმთავრესად ამუშავებდა მეცნიერების თეორიის პრობლემებს. სხვა პრობლემებს კი ის თითქმის არ შეხებია: არ შეხებია ფსიქოლოგიას, არ შეხებია ეთიკას, არ შეხებია საზოგადოების ფილოსოფიას, სამართალს, ბუნებას და ბევრს სხვასაც. შეეხო ესთეტიკას თავის წიგნში „ხელოვნების თეორია“, მაგრამ შეეხო ისე ზერელედ, რომ აქ მას უეჭველი მარცხი მოუვიდა.

შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის, როგორც ფილოსოფიური სისტემის. ნაკლოვანება მხოლოდ ის იყოს, რომ მას არ აქვს ფილოსოფიური სისტემისათვის საჭირო სისრულე: უფრო მძიმე და არსებითი ნაკლოვანება ალეთოლოგიისა არის ის, რომ მას არ აქვს სრული წარმოდგენა იდეალიზმზე და მატერიალიზმზე, რომელთა დამორჩილების საშუალებით ალეთოლოგიას სურს საკუთარი თავი განიმტკიცოს.

ალეთოლოგიის გაგებით, ყოველი იდეალიზმი არის სუბიექტის ფილოსოფია, ხოლო ყოველი მატერიალიზმი არის ობიექტის ფილოსოფია. ეს იმას ნიშნავს, რომ გამოსავალი წერტილი („Ausgangspunkt“), ყოველი იდეალიზმისათვის არის სუბიექტი, აზრი, იდეა, ხოლო გამოსავალი წერტილი ყოველი მატერიალიზმისათვის არის ობიექტი, არსი, საგანი. იდეალიზმი ცდილობს სუბიექტიდან აზრიდან, იდეიდან გამოიყვანოს ობიექტი, არსი, საგანი². მატერიალიზმი კი, პირუკუ, ცდილობს ობიექტიდან, არსიდან, საგნიდან გამოიყვანოს სუბიექტი, აზრი, იდეა. ალეთოლოგიის შეხედულებით, ვერც

¹ ასეთი დეკლარატიული ფილოსოფიები მოდარბა დღეს დასავლეთ ევროპაში, და უნგრელი კომუნისტი ფოგაროში ამ გარემოებას მარქსისტულ ახსნას აძლევს. იხ. მისი წერილი «Эмпи́я Ласка», Вестник коммунистической Акад. № 8, стр. 328.

² შ. ნუცუბიძის სიტყვით ყოველი იდეალიზმისათვის „das Sein ist in der Form des Bewusstseins gegeben“. ე. ი. იქ მოცემულია „Unterordnung des Seins unter das Denken“. Philosophie und Weisheit, 1931, S. 92, 78.

ერთი სემოაღნიშნული მიმართულება (ე. ი. ვერც იდეალიზმი და ვერც მატერიალიზმი) ვერ აღწევს თავის მიზანს: იდეალიზმს სუბიექტიდან, აზრიდან, იდეიდან ვერ გამოჰყავს ობიექტი, არსი. საგანი: ბოლო მატერიალიზმს ობიექტიდან, არსიდან, საგნიდან ვერ გამოჰყავს სუბიექტი, აზრი იდეა. ამიტომ ორივე ფილოსოფიური მიმართულება, როგორც იდეალისტური, ისე მატერიალისტური, ალეთოლოგიის წარმოდგენით, დამარცხებულია.

რა არის მიზეზი ამ დამარცხებისა, ალეთოლოგიის გაგებით? მიზეზი დამარცხებისა ის არის, რომ ორივეს „ცალმხრივი“ „ვიწრო“ „შეზღუდული“ „ადამიანური“ გამოსავალი წერტილი აქვს¹. ვიწროა და ფილოსოფიის გამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება სუბიექტი ან იდეა, როგორც ეს იდეა ან სუბიექტი ესმით იდეალისტებს. სუბიექტი ან იდეა თავის თავში ვერ იტევს მთელს ემპირიულ სინამდვილეს, რომელიც მისგან უნდა იქნეს გამოყვანილი: მაგალითად, სუბიექტის გარეშეა ხომ განფენილი რეალური სამყარო. აგრეთვე ვიწროა და ფილოსოფიის გამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება ობიექტი, საგანი ან მატერია, რომლიდანაც ამოდის მატერიალიზმი, ვინაიდან ეს ობიექტი ან მატერია თავის თავში ვერ იტევს მთელს ემპირიულ სინამდვილეს, სადაც განფენილი რეალობის გარდა გვხვდება განუფენელი რეალობაც, რომელიც არის სწორედ სუბიექტი, აზრი, იდეა.

ამ მოსაზრებათა გამო, შ. ნეცუბიძეს საჭიროდ მიაჩნია ფილოსოფიისათვის ახალი გამოსავალი წერტილის მოძებნა. ამ გამოსავალ წერტილს არ უნდა ჰქონდეს ის ნაკლოვანებანი, რომელნიც ახასიათებენ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის „ადამიანურ“ გამოსავალ წერტილებს. ის არ უნდა იყოს „ვიწრო“ (მაშასადამე, უნდა იყოს ფართო), ის არ უნდა იყოს „ცალმხრივი“ (მაშასადამე, უნდა იყოს ყოველმხრივი, „უმიმართებო“), ის არ უნდა იყოს „შეზღუდული“ (მაშასადამე, უნდა იყოს „შეუზღუდველი“) და სხვ.² ახალი გამოსავალი წერტილი, რომელიც შეცვლის იდეალიზმისა და მატერიალიზმის გამოსავალ წერტილებს, იმდენად ფართო უნდა იყოს, ალეთოლოგიის შეხედულებით, რომ მან თავ-

¹ ეს ტერმინები ახასიათებენ ყოველს „ადამიანურ“ ცოდნას, ალეთოლოგიის შეხედულებით. ცხადია, რომ ისინი ივარგებენ იდეალისტური და მატერიალისტური ფილოსოფიის დასახასიათებლადაც.

² ახალი გამოსავალი წერტილის დახასიათება ალეთოლოგიას, როგორც ვხედავთ, მიღებული აქვს აპოფატკური მეთოდით, ისე, როგორც ყოველს მეტაფიზიკურ თეორიას, ალეთოლოგიას ავიწყდება, რომ *definitio non fit per negationem*.

ვის თავს: დაიტოს სუბიექტიც და ობიექტიც, აზრიც და არსიც, იდეაც და საგანიც. ასეთი გაშოსავალი წერტილია ალეთოლოგიისათვის „ქეშმარიტება თავის თავად“ (Wahrheit an sich), რომლის ცნება მან ბოლცანოსაგან ისესხა. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არ არის არც საგანი და არც იდეა, არც ობიექტი და არც სუბიექტი. არც არსი და არც აზრი¹. ქეშმარიტება თავის თავად“ მეტია („mehr“), ვიდრე მხოლოდ ობიექტი ან მხოლოდ სუბიექტი. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ის, რაც თავის თავში შეიცავს არსსაც და აზრსაც, ობიექტსაც და სუბიექტსაც, საგნსაც და იდეასაც — აი ისე. მაგალითად, როგორც ადამიანი ევროპელსაც „შეიცავს“ და აზიელსაც, ხოლო დედამიწა ატლანტიკურ ოკეანესაც „შეიცავს“ და ჩრდილოეთ ამერიკასაც. სპეციალური ტერმინებით რომ გამოვთქვათ ეს დამოკიდებულება, „ქეშმარიტება თავის თავად“ შეიცავს სუბიექტსაც და ობიექტსაც არა მხოლოდ ფორმალურად, არამედ მატერიალურადაც, სწორედ ისე, როგორც, მაგალითად, ჰეგელის „კონკრეტული ცნება“ შეიცავს კერძო საგნებს, „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ერთსა და იმავე დროს უზოგადესი და უკონკრეტესი², რადგან ის არის მთლიანობა ან ტოტალობა, სადაც მოქცეულია ყველაფერი: საგანიც და იდეაც, არსიც და აზრიც, ობიექტიც და სუბიექტიც. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის სუბიექტისა და ობიექტის, არსისა და აზრის, საგნისა და იდეის „კომპლექსი“. თუ ობიექტსა და სუბიექტს, ცალ-ცალკე აღებულთ, შეიძლება ვუწოდოთ „არსებული“ (ალეთოლოგია კი არსებულად თვლის არა მარტო ობიექტს, არამედ სუბიექტსაც), მაშინ „თავის თავადი ქეშმარიტების“ შესახებ, ალეთოლოგიის აზრით, უნდა ითქვას, რომ ის არის „არსებულზე მეტი“. ამიტომ „ქეშმარიტება თავის თავად“ არ შეიძლება არსებულის საშუალებით იქნას განსაზღვრული, ვინაიდან მეტი არ შეიძლება ნაკლებით და მთელი არ შეიძლება ნაწილით განისაზღვროს. ვინც იტყვის, რომ „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის არსებული, შეცდომას ჩაიდენს: „ქეშმარიტება თავის თავად“ კი არ არის არსებული³, არამედ ყოველი

¹ ალეთოლ. საფუძვლები, 103, 175. „Wahrheit an sich, als übergegensätzliche, ist weder ideal, noch real, sondern das „Mehr-als-Sein“ Wahrh. u. Erk. 83.

² ალეთოლ. საფუძვლები, 82. „ყველა ცნებაზე უზოგადესი... ამავე დროს ყველაზე უკონკრეტესია“. შტრ. Philos. u. Weish., 66.

³ ალეთოლ. საფუძვლები, 6, 27. Wahr. u. Erkenntn. 91: „Wahrheit an sich ist nicht das Seiende“ ეს არ უშლის ალეთოლოგას განაცხადოს, რომ „Wahrheit an sich“ არის „Allerrealstes“, Wahrh. u. Erk., VI, 91.

არსებული იმიტომ არის არსებული. რომ ის კეშმარიტების ნაწილია. ამრიგად გამოდის, რომ ყოველ არსებულს ჰქონებია არა უბრალოდ არსებობა, არამედ კეშმარიტად არსებობა.

რას ნიშნავს ეს კეშმარიტად არსებობა: კეშმარიტად არსებობა ნიშნავს მის არსებობას „კეშმარიტების სახით“ (in der Wahrheitsweise). ეს კეშმარიტად არსებობა კეშმარიტების სახით, ალეთოლოგიის ტერმინოლოგიით, იგივეა, რაც „ამგვარად არსებობა“ (Sosein) ან „გარკვეულად არსებობა“, „გარკვეულობა“ (Bestimmtheit). ყველაფერი, რაც არსებობს ან არსებულია, არსებობს „იმგვარად“, რა გვარადაც არსებობს“, ე. ი. არსებობს გარკვეულად ან გარკვეულად არსებულია: მას არკვევს მთელი სამყაროს კონტექსტი ან „კეშმარიტება თავისთავად“.

რომ ალეთოლოგიის ეს შეხედულება უფრო გასაგები გახდეს, მივმართოთ მაგალითებს, ჯერ ავიღოთ მაგალითი ფიზიკური სამყაროს სფეროდან, რომელიც, ალეთოლოგიის ტერმინებით, არის არსისგან საგნის სფერო. შემდეგ კი ავიღოთ მაგალითი ფსიქიური სამყაროს სფეროდან, რომელიც, ალეთოლოგიის ტერმინებით, არის აზრის ან იდეის სფერო. აი ჩვენს წინ დგას მაგნოლია. ყველა იტყვის, რომ ეს მაგნოლია არსებობს ან ამ მაგნოლიას აქვს არსებობა. ალეთოლოგიის შეხედულებით, ამის თქმა არ კმარა. ვინც ჩერდება მხოლოდ იმის აღნიშვნაზე, რომ მაგნოლია არსებობს, ის „სპეციფიკურ-ადამიანურს“ ან ვიწროსა და შეზღუდულ თვალსაზრისს ვერ გასცილებია. მაგრამ ალეთოლოგიას პრეტენზია აქვს „სპეციფიკურ-ადამიანური“ შეზღუდულობა გადალახოს და „სიბრძნეს“ ეზიაროს, ამიტომ ის ფიქრობს, ვითომ მან პირველად მთელს მსოფლიოში აღმოაჩინა (გვ. 78, 94), რომ მაგნოლიას აქვს „არსებობაზე მეტი“¹. ეს მეტია მაგნოლიის „გარკვეულობა“ ან „იმგვარად არსებობა“ და სხვაგვარად არსებობის შეუძლებლობა: მაგნოლია უბრალოდ კი არ არსებობს (ე. ი. მას აქვს არა მხოლოდ Sein, არამედ ის იმ სახით არსებობს, რომლითაც არსებობს (ე. ი. მას აქვს Sosein) და სხვაგვარად არსებობა andere sein მას არ შეუძლია. მაგალითად, იმ მაგნოლიას, რომელიც შ. ნუტუბიდის ბაღში იზრდება, აქვს გარკვეული სიმაღლე, გარკვეული რიცხვი ტოტებისა, გარკვეული რაობა და რაოდენობა ფოთლებისა, — არც მეტი, არც

¹ როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევაში ალეთოლოგია „არსებობას“ და Sein-ს აიგივებს, სხვა კონტექსტში მისთვის Sein არის არა არსებობა, Dasein, არამედ „არსი“. უკვე ეს ბუნდოვანობა ტერმინების ხმარებაში სერიოზულ დიფიკულტებას უქარგავს ალეთოლოგიას, თანდათან გარჩევას არსისა და არსებისა ნუტუბიდის ნაწერებში ვერ შეხედებით, ხოლო ალეთოლოგიის პრინციპების ძალით ასეთი გარჩევის შესაძლებლობაც კი გამოირიცხულია.

ნაკლები. ეს მაგნოლია არის სწორედ ის მაგნოლია. რომელიც არის. გარკვეული ან განსაზღვრული ფიზიკური. ქიმიური და ბიოლოგიური თვისებებით, და სხვაგვარად ყოფნა მას არ შეუძლია. ეს გარკვეულობა მაგნოლიისა ან სხვაგვარად მისი არსებობის შეუძლებლობა არის ამ მაგნოლიის ქეშმარიტება. მაგნოლია ღბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ ის გარკვეულად არსებობს, არსებობს „ქეშმარიტების“ სახით ან არსებობს როგორც „თავის თავადი ქეშმარიტების“ სახეობა: ქეშმარიტება არის გვარი, მაგნოლია კი არის ამ გვარის სახე. ეს გვარი ან ქეშმარიტება განსაზღვრავს მაგნოლიას არა მხოლოდ ფორმალურად. არამედ მატერიალურადაც. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ის, რაც ჰქმნის მაგნოლიას. რომ „ქეშმარიტება თავის თავად“ მოსპობილიყო, მაგნოლიაც გაქრებოდა.

გარკვეულობა მარტო ფიზიკურ საგნებს ან ფიზიკურ სამყაროს კი არ ახასიათებს, გარკვეულობა ახასიათებს იმ სამყაროსაც. რომელსაც ჩვეულებრივ ფსიქიურ სამყაროს უწოდებენ. მაგალითად, მსჯელობა არის ფსიქიური ფენომენი. ყოველი მსჯელობა. ალეთოლოგიის შესწავლებით, უბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ ისიც გარკვეულად არსებობს ან არსებობს იმგვარად. როგორც არსებობს; ის არის ის, რაც არის, — არც მეტი და არც ნაკლები. ამრიგად, მსჯელობას მარტო არსებობა კი არ აქვს, არამედ მასაც. ალეთოლოგიის გაგებით, აქვს „არსებობაზე მეტი“, და ეს მეტია გარკვეულობა ან „ამგვარად არსებობა“. მაგრამ რაკი გარკვეულობა იგივეა, რაც ქეშმარიტება, ვინაიდან სწორედ ქეშმარიტება არკვევს ყველაფერს ან ქეშმარიტება არის გარკვევის პრინციპი. გარკვეულობის საწყისი Ursprung, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ყოველი მსჯელობა არსებობს როგორც ქეშმარიტება, ყოველი მსჯელობა არის ქეშმარიტების სახე. შეიძლება ეს ქეშმარიტება ამათუიმ მსჯელობისა არ იყოს არავის მიერ შეცნობილი. მაგრამ ეს ქეშმარიტება მაინც არის „თავის თავად“.

კი, მაგრამ განა არ არსებობს ყალბი მსჯელობა? რა თქმა უნდა, ყალბი მსჯელობაც არსებობს: მაგალითად, „ოქრო ჰაერზე უფრო მსუბუქია“ უუქველად არის ყალბი მსჯელობა. თუ ასეა, მაშინ ყალბი მსჯელობაც ქეშმარიტების სახე ყოფილა? დიახ, ამბობს ალეთოლოგიის ავტორი, ყალბი მსჯელობაც ქეშმარიტების სახეა. ყალბი მსჯელობაც არის ქეშმარიტების ნაწილი, ე. ი. ყალბი მსჯელობაც შედის „თავის თავადი ქეშმარიტების“ არეში, როგორც სახე

¹ „Das falsche Urteil selbst, d. h. als Urteilsstatsache „an sich“, ist wahr“. Wahrh. u. Erk. 33.

შედრს გვარში და ნაწილი შედის მთელში. როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ძნელი საქმე? სამწუხაროდ, შ. ნუტუბიძე თვითონ არ იძლევა ამის განმარტებას და სასოგადოდ ის ნათლად და გარკვეულად წერას თითქოს ერიდება. მაგრამ მისი აზრი დაახლოებით ასე შეიძლება იქნას გაგებული: ავიღოთ რომელიმე ყალბი მსჯელობა. მაგალითად, რომელიმე სტუდენტმა გამოცდის დროს თქვა: „ლითონი ელექტრობის ცუდი გამტარია“. ეს მსჯელობა ყალბია, მაგრამ ამავე დროს ის ჭეშმარიტიც არის („ალეთოლოგიური დიალექტიკა“). თავისი შინაარსით ის უეჭველად ყალბი მსჯელობაა. მაგრამ ეს ყალბი მსჯელობა ხომ გარკვეული მსჯელობაა: ის ხომ ის არის, რაც არის, — არც მეტი და არც ნაკლები. რა მხრივ არის მეტი ეს მსჯელობა გარკვეული? იმ მხრივ არის ის გარკვეული, რომ სტუდენტს არ შეეძლო სხვა მსჯელობა გამოეთქვა; არ შეეძლო იმიტომ, რომ ფიზიკა კარგად ვერ შეუსწავლია; ფიზიკა კარგად ვერ შეუსწავლია იმიტომ, რომ მასწავლებელი არ ჰყავდა კარგი, იმიტომ, რომ სკოლა არ იყო კარგი; სკოლა არ იყო კარგი იმიტომ, რომ განათლების სისტემა არ იყო კარგად მოწყობილი და ასე შემდეგ¹.

ამრიგად, სტუდენტის მსჯელობა „ლითონი ელექტრობის ცუდი გამტარია“ მხოლოდ კი არ არსებობს, არამედ ის გარკვეულად არსებობს. მას მარტო არსებობა როდი აქვს, არამედ მას აქვს არსებობაზე მეტი რაღაც, და ეს მეტია გარკვეულობა (ამ სახით არსებობა ან სხვაგვარად არსებობის შეუძლებლობა) და მისი პრინციპი „ჭეშმარიტება თავის თავად“. ამიტომ თავისი შინაარსის მი-

¹ როგორც ვხედავთ, ალეთოლოგია შემთხვევითობის რეალობას უარყოფს ისე, როგორც ამას მე-17—18 საუკ., რაციონალისტები, დღეს კი მექანიცისტური მატერიალისტები სწავლიან. მაგ., სპინოზა ამბობს *in rerum natura nullum datur contingens* (Eth. I, 29) ალეთოლოგია დგას იმ დეტერმინიზმის ნიადაგზე, რომელიც ფატალისტურ ხასიათს ატარებს და რომელსაც ენგელსი „თეოლოგიურ შეხედულებას“ უწოდებდა: თუ ყველაფერი, რაც არსებობს, გარკვეულად არსებობს და მას არ შეუძლია სხვაგვარად არსებობა, ვინაიდან ის განსაზღვრულია მასზე ზედ წაქრულ „ჭეშმარიტებით თავის თავად“, მაშინ არც შემთხვევითობისათვის, არც ინდივიდუალურობისათვის არც თავისუფლებისათვის ადგილი არ რჩება. აქედან გასაგებია, რომ შ. ნუტუბიძე ვერ გაიზიარებდა თვით ჰუსერლის აზრსაც: „*Individuelles sein ist zufällig. Es ist so, es könnte seinen Wesen nach anders sein*“ (Ideen, 9) ინდივიდუალურიც ალეთოლოგიისათვის მხოლოდ გარკვეული ან აუცილებელია. ის, რაც ირკვევა, ასიმპტოტურად უახლოვდება ნულს და უთმობს ადგილს გარკვეულობის პრინციპს, „ჭეშმარიტებას თავისთავად“, რომელიც ჰემინს ყველაფერს და არ ამოიწურება მხოლოდ იმით, რომ განსაზღვროს სინამდვილის მარტო ფორმა, ვინაიდან „*real Sein ist dasselbe wie wahr Sein*“ (Wahr. u. Erk., 149).

ხედვით ყალბი მსჯელობა, ალეთოლოგიის ენით რომ ელაპარაკოთ, მაინც არის ქეშმარიტების სახე და ის შედის თავის თავადი ქეშმარიტების არეში ან „კომპლექსში“.

მაგრამ მარტო მსჯელობა კი არ არის ქეშმარიტების სახე: ყოველი სხვა ფსიქიური ფაქტიც ასეთია. ყოველ ფსიქიურს (წარმოდგენაა ის თუ გრძნობა ან ნებელობა, ეს სულერთია) მარტო არსებობა კი არ აქვს, არამედ მას აქვს არსებობაზე რაღაც მეტი; ის უბრალოდ კი არ არსებობს, არამედ გარკვეულად არსებობს, ქეშმარიტად არსებობს ან არის „თავის თავადი ქეშმარიტების“ სახე, მისი, ასე ვთქვათ, მოდუსი.

ამრიგად, ყოველი ფიზიკური და ყოველი ფსიქიური არის ქეშმარიტების სახე, თუმცა მათი ქეშმარიტება შეიძლება ჯერ არავის მიერ არ იყოს შეცნობილი ან შეცნობილ ქეშმარიტებად („ჩვენთვის ქეშმარიტებად“ Wahrheit für uns) არ იყოს ქცეული. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ის, რაც ფიზიკურსა და ფსიქიურს, არსსა და აზრს, საგანსა და იდეას, ობიექტსა და სუბიექტს თავის თავში იტევს. „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ის, რაც თან ახლავს ფსიქიურსაც და ფიზიკურსაც, არსსაც და აზრსაც, ობიექტსაც და სუბიექტსაც. ალეთოლოგიის ენით რომ ვილაპარაკოთ, „ქეშმარიტება თავის თავად“ „ზედწაყრულია“ ფიზიკურზედაც და ფსიქიურზედაც, არსზედაც და აზრზედაც, ობიექტზედაც და სუბიექტზედაც, საგანზედაც და შემეცნებაზედაც (ასეთი ბუნდოვანობა ტერმინებისა თვით ალეთოლოგიას ეკუთვნის). ამრიგად, „ქეშმარიტება თავის თავად“ მოწოდებულია ხიდი გასდოს ფიზიკურსა და ფსიქიურს, არსსა და აზრს, ობიექტსა და სუბიექტს, საგანსა და შემეცნებას შორის და ამოავსოს ის წყვეტი, რომელიც ალეთოლოგიის შეხედულებით ვერ ამოავსეს მატერიალიზმმა და იდეალიზმმა, რადგან მათ ყალბი გამოსავალი წერტილი ჰქონდათ¹.

როგორც ზევით დავინახეთ, ალეთოლოგიის გამოსავალი წერტილია „ქეშმარიტება თავის თავად“, რომელიც იმით განირჩევა „ჩვენთვის ქეშმარიტებისაგან“ (ე. ი. „შეცნობილი ქეშმარიტებისაგან“ ან იმისაგან, რასაც ჩვეულებრივ ქეშმარიტება ეწოდება), რომ ის შეიძლება არ იყოს შეცნობილი ვისიმე მიერ. ეს „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის ალეთოლოგიისათვის უმაღლესი გვარი ან უზოგადესი კატეგორია, რომლის ქვეშ მოქცეულია ყველაფერი და რომელიც ყველაფერს შეიცავს თავის თავში.

¹ არსებობად, ასეთია ნ. ლოსკის ინტუიციზმის შენობის სქემატ. რომლის გავლენა წათელი ზოლივით მოჩანს მთელს ალეთოლოგიაში.

როგორია ამ უმაღლესი კატეგორიის დამოკიდებულება კერძო საგნებისადმი? როგორც ყველა ზემონათქვამიდან ირკვევა და როგორც თვითონ ალეთოლოგიის ავტორიც აღნიშნავს ამას *explicite*, ეს დამოკიდებულება არ არის მხოლოდ ფორმალურ-ლოგიკური, არამედ ის არის დამოკიდებულება რეალურ-მეტაფიზიკური. ეს იმას ნიშნავს, რომ „თავის თავად ჭეშმარიტების“ ცნება ჩვენი აბსტრაქციის ნაყოფი როდია, ის მხოლოდ ჩვენს მიერ შედგენილი უმაღლესი ცნება კი არ არის, რომელიც ფორმალურად და გარეგნულად განსაზღვრავს სინამდვილეს, არამედ ის არის რეალური საფუძველი, რომელიც მატერიალურადაც განსაზღვრავს საგნებს. „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ დამოკიდებულება საგნებისადმი, როგორც ესმის ეს დამოკიდებულება ალეთოლოგიას, ისეთივეა არსებითად, როგორიც იყო, მაგალითად, სპინოზას ან ლაიბნიცის ფილოსოფიაში ღმერთის დამოკიდებულება კერძო საგნებთან. სპინოზასა და ლაიბნიცისათვის კი ღმერთი იყო არა უბრალოდ აბსტრაქტული ცნება, არამედ რეალური სუბსტანცია, რომელიც ყველაფერში არის და ყველაფერს ამოძრავებს. სწორედ ამგვარად ალეთოლოგიისათვისაც „ჭეშმარიტება თავის თავად“ მარტო ფორმალური ცნება კი არ არის, არამედ ის არის უმაღლესი რეალობა *Allerrealstes*, რომელიც შიგნიდან ჰქმნის მთელს სინამდვილეს, მიუხედავად იმისა, რომ ის ამ უკანასკნელს „ზედ აკრავს“¹. თუ სპინოზასათვის ყოველი საგანი იყო ღმერთის მოდუსი, ალეთოლოგიისათვისაც ყოველი საგანი არის „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ მოდუსი, მოკლედ რომ ვთქვათ, ალეთოლოგიის სახით ჩვენ გვაქვს რაციონალისტური ონტოლოგიზმი, რომელიც კანტის შემდეგ ანაქრონიზმად უნდა ქცეულიყო.

განვიხილოთ ახლა უფრო დაწვრილებით, სად არის ალეთოლოგიის ძირითადი შეცდომა. როგორც ზევით ითქვა, ალეთოლოგიას სურს მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგობა მოხსნას. ამიტომ ის ეძებს ამ წინააღმდეგობის საფუძველს, რისთვისაც მას სჭირდება იდეალიზმისა და მატერიალიზმის კრიტიკა. ამ კრიტიკის შედეგად ის იღებს, რომ იდეალიზმისა და მატერიალიზმის „ადამიანური“ „შეზღუდულობა“ იყო ის, რომ მათ ვერ შეამჩნიეს ის გარემოება, რომ არც სუბიექტი და არც ობიექტი არ არის უმაღლესი ცნება, რადგან ორივე ექვემდებარება ჭეშმარიტების ცნებას. მაშასადამე, გამოსავალი წერტილი ფილოსოფიის სისტემისა

¹ თვითონ შ. ნეცუბიძეც უახლოვებს „ჭეშმარიტებას თავის თავად“ ლაიბნიცის მონადას. W. u. Erk. S. 74.

უნდა იყოს სწორედ ჰეშმარიტების ცნება, „ჰეშმარიტება თავის თავად“ — ასეთია ის პრინციპი, რომელზედაც შენდება ალეთოლოგია.

იმის შემდეგ, რაც ჩვენ ასე დავალაგეთ შ. ნუცუბიძის ნააზრევი, ძნელი გამოსარკვევი, არ არის, თუ სად ცდება ალეთოლოგია: ჯერ ერთი, შემცდარია ალეთოლოგიის მიერ წარმომებული კრიტიკა მატერიალიზმისა და იდეალიზმის. გარდა ამისა, უვარგისია ალეთოლოგიის გამოსავალი წერტილიც: „ჰეშმარიტება თავის თავად“ ფილოსოფიური სისტემის (და არა — მხოლოდ მეცნიერების თეორიის) გამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება. დავამტკიცოთ ეს ორი დებულება, რადგან საკმარისია დამტკიცდეს მარტო ეს, და ალეთოლოგიაც დარღვეული იქნება.

როდესაც ალეთოლოგია აკრიტიკებს იდეალიზმს და მატერიალიზმს ესაა *qui pro quo*. ის აკრიტიკებს მატერიალიზმსა და იდეალიზმს არა მათ დასრულებულს, არამედ მათ პრიმიტიულ ფორმებში, ამავე დროს კი ფიქრობს, რომ მან გააკრიტიკა საზოგადოდ ყოველი იდეალიზმი და მატერიალიზმი. ალეთოლოგიის კრიტიკა მაშინ იქნებოდა ასე თუ ისე მნიშვნელოვანი, რომ ჩვენ მეჩვიდმეტე ან მეთვრამეტე საუკუნეში ვცხოვრობდეთ და არა მეოცეში, როდესაც მატერიალიზმს თავის წარმომადგენელთა რიგში ყავს უკვე არა ჰობსი და ჰოლბახი, არამედ მარქსი და ლენინი. სხვანაირად რომ ითქვას, კრიტიკის ისრები, რომელსაც ალეთოლოგია უშიზნებს მატერიალიზმს, სწვდება მხოლოდ მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის ფიზიკურ ან ე. წ. მექანიკურ მატერიალიზმს და სრულიად ვერ სწვდება თანამედროვე მატერიალიზმს, ე. ი. ფილოსოფიურს ან დიალექტიკურ მატერიალიზმს. *Mutatis mutandis* იგივე უნდა ითქვას იდეალიზმის შესახებ: ალეთოლოგიის მიერ წარმომებული კრიტიკა იდეალიზმისა, ვერ სწვდება თანამედროვე იდეალიზმს, არამედ მხოლოდ მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის იდეალიზმს¹, და სრულიად არ სწვდება მეცხრამეტე საუკუნის იდეალიზმს. ამდენად ეს ალეთოლოგიური პოლემიკა არსებითად, მცდარია, ვინაიდან ის ნაკლოვანებები, რომლებსაც შ. ნუცუბიძე უსაყვედურებს მატერიალიზმსა და იდეალიზმს, ორივე ფილოსოფიურმა მიმართულებამ დიდი ხანია თვითონ შეიგნო კანტის მეოხებით და კიდევაც გაასწორა ისინი. უნებურად გებადებათ ასეთი შთაბეჭდილება, რომ ალეთოლოგიას, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ხშირად ეკამათება კანტს, საკმაოდ კარგად არ უნდა ჰქონდეს გა-

¹ კანტი ამ იდეალიზმს უწოდებდა ფიზიკურ იდეალიზმს.

ოვალისწინებულა. თუ რა საქმე გააკეთა კანტმა¹ ისეთი. რომ ის მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეებს შუა აღმართულ ქედად ითვლება ფილოსოფიის ისტორიაში. ამ კონტექსტში ადვილად ვასაგებია ის გარემოებაც, რომ შ. ნუცუბიძე არ თვლის კანტს იმ წერტილად, რომელსედაც გაიარა ევროპული აზროვნების მთავარ-მა მაგისტრალმა: თავის განვითარების მთავარ ხაზში ფილოსოფია. შ. ნუცუბიძის შეხედულებით, გადიოდა კანტსედაც და კანტს ვარედაც².

უნდა ითქვას, რომ ალეთოლოგიის არგუმენტაციას აქვს მეჩვიდმეტე და მეთვრამეტე საუკუნეების მატერიალიზმისა და იდეალიზმის წინააღმდეგ მნიშვნელობა იმიტომ, რომ ის აქ არაფერს შეიცავს ისეთს, რაც კანტამდისაც ძალიან კარგად არ იყო ცნობილი, მაგრამ ალეთოლოგია ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ ეს არგუმენტაცია ამარცხებს საზოგადოდ ყოველგვარ მატერიალიზმსა და ყოველგვარ იდეალიზმს. ალეთოლოგიას მოსდის აქ მისი ავტორისათვის ჩვეულებრივი მეტაფიზიკური შეცდომა — *pars pro toto* ნაწილს ის მთელად მიიჩნევს.

მართლაც, დავაკვირდეთ კარგად, რომელია ის იდეალიზმი, რომელსაც ალეთოლოგიის კრიტიკა სწვდება? ეს არის ის „სუბიექტის ფილოსოფია“, რომლისათვის *esse* იყო *perzipi*. სწორედ ამ ფილოსოფიას არ შეეძლო თავისი პრინციპიდან (ე. ი. ფსიქოლოგიური სუბიექტიდან) გამოეყვანა ობიექტი როგორც სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალობა, და იდეალიზმის ალეთოლოგიური კრიტიკაც სწორედ ამ ფილოსოფიისათვის არის ზედგამოჭრილი. ამგვარი იყო წინა-კანტიანური ეპოქის სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგიური იდეალიზმი: მაგალითად, იდეალიზმი ბერკლის, მალბრანშის და თვით ლაიბნიცისაც კი, რომლის მსოფლმხე-

¹ ამის დასამტკიცებლად საჭმარისია მართო იმის გახსენება, რომ შ. ნუცუბიძე აიგივებს ტრანსცენდენტალურსა და „სპეციფიკურ ადამიანურს“ (W. u. Erk. S. 9). ის ვერ ამჩნევს, „სპეციფიკურ-ადამიანური“ ფიზიკალური (ბიოლოგიური) ცნებაა, ხოლო ტრანსცენდენტალური კი ფილოსოფიური ცნებაა. ეს შემთხვევითი შეცდომა არ არის შ. ნუცუბიძისათვის, რადგან ის საზოგადოდ ვერ არჩევს ფიზიკას მეტაფიზიკისაგან საკირო სიზუსტით, იმიტომ, რომ არ აქვს სწორი წარმოდგენა ცნებაზე. შ. ნუცუბიძის გაგებით, მაგალითად, გამოვიდოდა, რომ თმა თავზე არ ყოფილა ადამიანის ცნების არსებითი ნიშანი, იმიტომ, რომ ემპირიაში ბევრი ქაჩალი ადამიანი. რა თქმა უნდა, ეს შემცდარი შეხედულებაა ცნებაზე.

² საფიქრებელია, რომ ეს შემცდარი შეხედულება შ. ნუცუბიძემ გადმოიღო თავის მასწავლებელ ლოსკისაგან, რომლის ნაწერები ამტკიცებენ, რომ მას ძალიან თავისებურად ესმის ფილოსოფიის განვითარება ევროპაში.

დველობა ერთგვარი ნაბიჯია უკან პლატონიდან. რამდენადაც ამ უკანასკნელის „იდეა“ ლაიბნიცმა „მონადით“ შესცვალა. ბერკლი-სათვის, მაგალითად. როგორც კარტეზიანიზმის მოდიფიკატორ-სათვის, გამოსავალი წერტილი იყო „სუბიექტი“ ან შემცნობი ცნობიერება: აქ იჩინა თავი დეკარტის საბედისწერო cogito-მ. ამიტომაც ბერკლიმ ვერ შესძლო სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებული ობიექტის ფილოსოფიურად გამოყვანა, და ლოგიკურმა თანდათანობამ აიძულა იგი წარმოდგენაჲ ექცია ყოველი მატერიალური საგანი¹.

მაგრამ განა ასეთი იყო ჰეგელის იდეალიზმი, რომელსაც ალეთოლოგია სუბიექტის ან ცნობიერების ფილოსოფიას მიაკუთვნებს² დასავლეთ ევროპის ყველა იდეალისტურ თეორიებთან ერთად? რა თქმა უნდა: ასეთი არ იყო, და შ. ნეუბიძემაც ალბათ იცოდა ეს, მაგრამ დაივიწყა, რათა იდეალიზმის კრიტიკა გაეადვილებია საკუთარი თავისათვის. ასეთი დავიწყება საქმეს არ შევლის, და ძალაში რჩება ის გარემოება, რომ ჰეგელის იდეალიზმთან ბრძოლა უკეთესად მკრელს და უფრო მოქნილ იარაღს მოითხოვდა, ვიდრე ის პრიმიტიული და ტლანქი ნაჯახი, რომელიც ალეთოლოგიის აგტორის განკარგულებაში იმყოფებოდა. ალეთოლოგიამ ვერ გაუწია სათანადო ანგარიში იმ ფაქტს, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის გამოსავალი წერტილი იყო არა სუბიექტი, არა ცნობიერება, არა წარმოდგენა, არამედ იდეა ან უნივერსალური ცნება. იდეა სხვაა. წარმოდგენა სხვაა. და მათ შორის ისეთი დიდი ზღვარია. რომელსაც დღეს მხოლოდ ფილოსოფიურ გულუბრყვილობას თუ შეუძლია გადაახტეს.

მართლაც, რა არის წარმოდგენა? წარმოდგენა არის სუბიექტის ან „მე“-ს ფუნქცია. წარმოდგენის ასეთ გაგებაში მატერიალიზმი და იდეალიზმი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს: ისინი ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს მხოლოდ ამ სუბიექტის ან „მე“-ს გაგებაში.

¹ იხ. ამაზე ჩემი წერილი „დავით იუმი როგორც მოაზროვნე“. „უნივერსიტ. მოამბე“, 1926 წ., 7.

² „Hegel war im Grunde... Subjectsphilosoph“, W. u. Erk. S. 105 ასეთი გაგება ჰეგელის ფილოსოფიისა შეითვისა თავისი მასწავლებლისაგან კ. ბაქრაძემაც, რომელიც ფიქრობს, რომ ამგვარი იყო მარქსის შეხედულებაც ჰეგელზე. მაგრამ ეს დიდი შეცდომაა: მარქსი ჰეგელის ფილოსოფიას სთვლიდა სუბიექტიურ ფილოსოფიად, მაგრამ მარქსს არასოდეს არ უთქვამს, რომ ჰეგელის ფილოსოფია იყო სუბიექტის ფილოსოფია. მარქსმა მშვენიერად იცოდა, რომ ჰეგელის ფილოსოფიის პრინციპი იყო არა სუბიექტი, არამედ უსუბიექტო იდეა.

თუ მატერიალისტისათვის „მე“ არის განუყოფელი სხეული, რომლისთვისებაც არის შემცენება, იდეალისტისათვის (სპირიტუალისტისათვის) „მე“ არის განუყოფელი სული. სუბიექტის ან „მე“-ს ფუნქცია არის მერე იდეა ჰეგელისათვის? რა თქმა უნდა, არა. იდეა ჰეგელისათვის არა თუ არ არის სუბიექტის ფუნქცია, არამედ ჰეგელის აზრით ყოველი სუბიექტი (თვით უდიდესი სუბიექტიც რომ იყოს იგი, როგორიცაა, მაგალითად, ღმერთი მორწმუნე ადამიანის წარმოდგენაში) თვითონ არის იდეის ფუნქცია, ცხადია, რომ ის ისრები, რომლებსაც ალეთოლოგია იდეალიზმს უმიზნებს, ხვდება უკეთეს შემთხვევაში მხოლოდ წინა-კანტიანურს სუბიექტივობას ან ფსიქოლოგიურ იდეალიზმს და სრულიად უნებლად ტოვებს შემდგომკანტიანურს ან უნივერსალურ-კოსმიურ იდეალიზმს, თუმცა ალეთოლოგია გულუბრყვილოდ ფიქრობს, რომ მან ჰეგელის იდეალიზმი დასძლია. ალეთოლოგიის კრიტიკა თვით კანტის იდეალიზმსაც ვერ სწვდება. მით უმეტეს, ჰეგელის უფრო განვითარებულ იდეალიზმს ეს კრიტიკა ვერაფერს აკლებს. სამწუხაროდ, ალეთოლოგია ამ გარემოებას ვერ ამჩნევს, რადგან ის თვითონ ურევს ერთმანეთში ტერმინებს „იდეა“ და „წარმოდგენა“, ისე როგორც ურევს ის ერთმანეთში ტერმინებს „არსი“ და „არსებული“, „აზრი“ და „აზროვნება“, „საგანი“ და „რეალობა“, ე. ი., მოკლედ რომ ვთქვათ. ალეთოლოგია ვერ არჩევს მეტაფიზიკას ფიზიკისაგან. მე მკონდა ერთხელ შემთხვევა აღმენიშნა ეს უკანასკნელი ფაქტი „ჩემს პასუხში“ იმ რეცენზიაზე, რომელიც შ. ნუცუბიძე ერთი ჩემი წიგნის შესახებ მოათავსა ჟურნალ „მნათობში“, და ამაზე აქ სიტყვის გაგრძელება ზედმეტია.

სუბიექტის წარმოდგენისაგან ვერ არჩევდნენ იდეას XVII—XVIII საუკუნეში: ვერ არჩევდა საკმაოდ გარკვეულად დეკარტი¹, მალბრანში, ლოკი, ბერკლი, იუმი, თვით ლაიბნიციც კი, თუმცა ეს უკანასკნელი „აქტის“ ცნების შედგენით უკვე აღწევს იმ ზღვარს, საიდანაც ამ გარჩევის ტენდენცია თანდათან ძლიერდება. განსაკუთრებით კი კანტის მეოხებით ევროპულმა ფილოსოფიამ კვლავ ისწავლა იმ განსხვავების გატარება იდეასა (ცნებასა) და წარმოდგენას შორის, რომელიც უკვე ელეატებს ჰქონდათ აღმოჩენილი ძველს საბერძნეთში.

ამრიგად, ალეთოლოგიის კრიტიკა ვერ სწვდება XIX საუკუნის იდეალიზმს და მის უდიდეს წარმომადგენელს — ჰეგელს. ესეც უკვე საკმარისია იმისათვის, რათა ალეთოლოგია დაამხოს, ვინაიდან

¹ დეკარტისათვის l'idée და la pensée ერთი და იგივეა.

ამ ალეთოლოგიის ერთ-ერთ ქვაკუთხედად უნდა გადაქცეულიყო დაძლეული ან დამორჩილებული იდეალიზმი. თუ შ. ნუცუბიძეს არ ყოფნის ძალა იდეალიზმი დაიმორჩილოს, ის მას, ცხადია, ვერც მხრებზე შეაჯდება და ვერც ალეთოლოგიის უღელში გააბამს: დაუმორჩილებელი იდეალიზმი მაშინვე დაუმსხვრევდა ალეთოლოგიას მის სათამაშო უღელს.

გაცილებით უფრო მოკლეა ეს კრიტიკა, რომელსაც ალეთოლოგია მატერიალიზმის წინააღმდეგ აწარმოებს: ასე გამოდის, თითქოს ალეთოლოგია იზიარებდეს დასავლეთ ევროპის ოფიციალურ ფილოსოფიაში ტრადიციად გადაქცეულ შეხედულებას, რომ მატერიალიზმი სუსტი კონცეფციაა. სუსტთან კი რა დიდი ბრძოლა მაინც და მაინც საჭირო! მიუხედავად ამისა, ჩვენ მაინც უნდა გავსინჯოთ ეს კრიტიკა, რადგან აქ ირკვევა განსაკუთრებით ნათლად ალეთოლოგიის დამოკიდებულება მარქსის ფილოსოფიასთან, რომლიდანაც დაიწყო შ. ნუცუბიძემ თავისი ფილოსოფიური სარბიელი.

ჩემი მიზანი არ არის ამ წერილში მარქსის ფილოსოფიის დაცვა. მარქსის ფილოსოფიას „დაცვა“ საზოგადოდ არ სჭირია: მას სჭირია მხოლოდ სწორი გადმოცემა, ვინაიდან სწორად გადმოცემული მარქსი უცხო დამკველზე უკეთესად თვითონ დაიცავს თავს. ამიტომაც ჩემი მიზანია მხოლოდ სწორი გაშუქება იმისა, თუ რა მიმართებაში იმყოფება ალეთოლოგია დიალექტიკურ მატერიალიზმთან.

მაშ, როგორია ალეთოლოგიის დამოკიდებულება დიალექტიკურ მატერიალიზმთან? როგორც ითქვა, ალეთოლოგია აკრიტიკებს საზოგადოდ მატერიალიზმს. მაგრამ ეს კრიტიკა არ აძლევს მას საშუალებას თავის მიზანს მიაღწიოს. ერთი ობიექტური მიზანი ალეთოლოგიისა კი არის მატერიალისტურ ფილოსოფიაზე ზემდგომი ფილოსოფიური სისტემა ააშენოს. დაუშვათ ჰიპოთეტურად, რომ ეს მიზანი არ არის თავისთავად შეუსრულებელი (როგორც ხედავს მკითხველი, ჩვენ ამას აქ მხოლოდ ჰიპოთეტურად ვუშვებთ, ისე როგორც. მაგალითად, გეომეტრსაც შეეძლო ჰიპოთეტურად დაეშვა, რომ სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არ უდრის 2 d-ს, რათა ასეთი დაშვების საშუალებით დამტკიცებია, რომ სამკუთხედის კუთხეთა ჯამი არის 2d). რა პირობის ქვეშ იქნებოდა მერე ასეთი მიზნის მიღწევა შესაძლებელი? ამ მიზნის მიღწევა შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, რომ ალეთოლოგიას მოეცა დიალექტიკური მატერიალიზმის საფუძვლიანი კრიტიკა, რომელიც დაშლიდა დიალექტიკურ მატერიალიზმს და წაართმევდა მას დამოუკიდებელი არსებობის უნარს ფილო-

სოფიის სფეროში. მაგრამ დიალექტიკური მატერიალიზმის პირდაპირ კრიტიკას ალეთოლოგია არსად არ იძლევა. ის კრიტიკა, რომელსაც ალეთოლოგია აქა-იქ აწარმოებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ, დიალექტიკურ მატერიალიზმს არ ეხება. ეს კრიტიკა ეხება მხოლოდ იმ სახის მატერიალიზმს, რომელსაც მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეში ავრცელებდნენ გასენდი, ჰობსი, ლამეტერი, ჰოლბახი და სხვ. და რომელიც შემდეგ XIX საუკუნეში ფილოსოფიის დეკადანსის ხანაში აღადგინეს მოლენბრემი, ფოხტმა და ბიუხნერმა. დიალექტიკური მატერიალიზმის დამაარსებელნი ამ მატერიალიზმს, რომელსაც ალეთოლოგიის კრიტიკა ეხება, ეუღლარულ მატერიალიზმს უწოდებდნენ და სასტიკად იმიჯნებოდნენ მისგან, როგორც ეს დღეს ყველას მიერ კარგად არის ცნობილი. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ მატერიალიზმის ის კრიტიკა, რომელსაც ალეთოლოგია აწარმოებს, სწვდება მხოლოდ მატერიალიზმის ერთს სახეობას, ალეთოლოგიის ავტორი მაინც ფიქრობს, რომ მან ანგარიში გაუსწორა საზოგადოდ ყოველგვარ მატერიალიზმს, ობიექტის ყოველგვარ ფილოსოფიას, და ამაშია მისი შეცდომა.

მართლაც, რატომ არ იზიარებს შ. ნუცუბიძე მატერიალისტურ ფილოსოფიას და რატომ ცდილობს საკუთარი ალეთოლოგია ააშენოს? იმიტომ, რომ მისი შეხედულებით მატერია, ობიექტი, საგანი, არსი (ყველაფერი ეს სინონიმებია შ. ნუცუბიძისათვის) არ შეიძლება ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალ წერტილად ჩაითვალოს, ვინაიდან მატერიიდან ცნობიერება, ობიექტიდან სუბიექტი, საგნიდან შემეცნება. არსიდან აზრი არ გამოიყვანება. რატომ არ გამოიყვანება მერე მატერიიდან ცნობიერება, არსიდან აზრი. ობიექტიდან სუბიექტი, საგნიდან შემეცნება? იმიტომ არ გამოიყვანება. შ. ნუცუბიძის აზრით, რომ მატერია არ შეიცავს ყველაფერ იმას, რაც არის ცნობიერებაში, ობიექტი არ შეიცავს ყველაფერ იმას, რაც არის სუბიექტში, საგანი არ შეიცავს ყველაფერ იმას, რაც არის შემეცნებაში. ყოველ შემეცნებაში, მაგალითად, არის ის, რასაც შემეცნების აქტი ეწოდება, მაგრამ ეს შემეცნების აქტი საგანში არ არის: საგანი ხომ თავისუფალია აქტისაგან. ამიტომ, ვინც ფიქრობს, რომ საგნიდან შეიძლება შემეცნების გამოყვანა, ობიექტიდან შეიძლება სუბიექტის გამოყვანა, მატერიიდან შეიძლება ცნობიერების გამოყვანა, არსიდან შეიძლება აზრის გამოყვანა, ის გულისხმობს, რომ დასკვნაში შეიძლება უფრო მეტი იყოს, ვიდრე მის წანამძღვრებში, და შედეგში შეიძლება უფრო მეტი იყოს, ვიდრე მის მიზეზ-

ში. მაგრამ ეს შეცდომაა, ალეთოლოგიის შეხედულება: ისე, როგორც დასკვნაში არ შეიძლება იმაზე მეტი იყოს, რაც არის მის წანამძღვრებში, სწორედ ასე შედეგშიც არ შეიძლება იმაზე მეტი იყოს, რაც არის მის მიზეზში. ღვს ჩვენ ვიცით, რომ ასეთი იყო ფორმალური ლოგიკის შეხედულება დასკვნაზე და წინა-კანტიანურ დოგმატიკოსების (მექანიკების) შეხედულება მიზეზობრიობაზე: ალეთოლოგიაც, როგორც ირკვევა, ამ შეხედულებათა ნიადაგზე დგას, როდესაც ის მატერიალიზმს აკრიტიკებს.

ვის სწვდება მერე შ. ნუცუბიძის კრიტიკა? მხოლოდ მექანიკურს ან ფიზიკურ მატერიალიზმს. სწვდება თუ არა ის დიალექტიკურს ან ფილოსოფიურ მატერიალიზმს? დიალექტიკურ მატერიალიზმს ეს კრიტიკა არ სწვდება. რატომ სწვდება შ. ნუცუბიძის კრიტიკა მექანიკურ მატერიალიზმს? იმიტომ სწვდება, რომ მექანიკური მატერიალიზმი არის მატერიალიზმი შეზღუდული და ის თვითონაც იზიარებს იმ პრინციპებს, რომლებზედაც ეყარება ალეთოლოგიის არგუმენტაცია, ე. ი. იმას, რომ დასკვნაში არ შეიძლება წანამძღვრებზე მეტი რამ იყოს და შედეგი არ შეიძლება მიზეზზე მეტს შეიცავდეს, ან, სხვანაირად რომ ვთქვათ, როგორც დასკვნასა და წანამძღვრებს შორის, ისე შედეგსა და მიზეზს შორის არის იგივეობა. თუ შედეგი იგავეა, რაც მიზეზი, ლა დასკვნა იგივეა, რაც მისი წანამძღვრები, მაშინ ცნობიერება (სუბიექტი, აზრი, შემეცნება) არ არის არც შედეგი და არც დასკვნა, წარმოდგარი ან გამოყვანილი მატერიისაგან (ობიექტისაგან, არსისაგან, საგნისაგან), ვინაიდან ცნობიერება (სუბიექტი აზრი, შემეცნება) არ არის იგივე, რაც მატერია (ობიექტი, არსი, საგანი). აი ასეთია ალეთოლოგიის არგუმენტაცია, რომელიც არსებითად განმეორებაა იმ არგუმენტაციისა, რომელსაც XVII—XVIII საუკ. სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგიური იდეალისტები და რაციონალისტები თავისი დროის მატერიალიზმის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ.

დიალექტიკური მატერიალიზმი იცნობდა ამ იდეალისტურსა და რაციონალისტურ არგუმენტაციას მექანიკური მატერიალიზმის წინააღმდეგ. ამის მიხედვით მან გარდაქმნა ეს მატერიალიზმი და განვითარების ახალ საფეხურზე აიყვანა მატერიალისტური თეორია. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა უკუაგდო ის შეხედულება, რომლითაც ებრძოდნენ მექანიკურ მატერიალიზმს მისი მოწინააღმდეგენი და რომელსაც თვით ეს მექანიკური მატერიალიზმიც იზიარებდა და სწორედ ამიტომ კიდევაც მარცხდებოდა: დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა უკუაგდო ის დებულებები, რომ დასკვნა-

ში შეუძლებელია იყოს წანამძღვრებში მოცემულზე მეტი (ფორმალური ლოგიკის პრინციპი) და შედეგი შეუძლებელია იგივე არ იყოს, რაც მისი მიზეზი (მექანიკური მიზეზობრიობის პრინციპი). ფორმალური ლოგიკის ზევით მარქსმა და ენგელსმა დიალექტიკური ლოგიკა დააყენეს, ხოლო მექანიკური მიზეზობრიობა დიალექტიკურ მიმართებას დაუმორჩილეს. მარქსის აზრით, რეალურად ან კონკრეტულად განხორციელებული დასკვნა ყოველთვის შეიცავს ისეთ რასმე ახალს, რაც მის წანამძღვრებში არ იყო, ხოლო რეალური შედეგი ყოველთვის მეტია თავის მიზეზზე. ამიტომაც გადასვლა წანამძღვრებიდან დასკვნაზე და მიზეზიდან შედეგზე (მაგალითად, კაპიტალიზმიდან სოციალიზმზე) არის არა ერთისა და იმავეს განმეორება, არამედ ახლის წარმოშობა ან განვითარება და შემოქმედება. მოკლედ რომ ვთქვათ, დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით, დამოკიდებულება მიზეზსა და შედეგს შორის, წანამძღვრებსა და დასკვნებს შორის არის არა აუცილებლად მექანიკური და ფორმალურ-ლოგიკური, არამედ დიალექტიკური და დიალექტიკურ-ლოგიკური, ასეთია დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპი. რომლითაც ის ეწინააღმდეგება ალეთოლოგიას. ვინაიდან ეს უკანასკნელი ჩაფლულია მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნის აზროვნების ფორმებში. აქედან ცხადია, რომ დიალექტიკური მატერიალიზმი უსწლტება მატერიალიზმის ან ობიექტის ფილოსოფიის იმ კრიტიკას, რომელსაც აწარმოებს ალეთოლოგია. მოკლედ რომ ითქვას, დიალექტიკური მატერიალიზმის იმ რეალური კრიტიკის ნაცვლად, რომელიც დაკისრებული ჰქონდა ალეთოლოგიას მისივე საკუთარი მიზნით, ის კმაყოფილდება დიალექტიკური მატერიალიზმის ჩუმი უკუგდებით. მეცნიერებაში ამას ეწოდება *processus illicitus* „ნებადაურთველი, უკანონო პროცესი“.

უფრო ნათლად რომ წარმოვიდგინოთ ალეთოლოგიის დამოკიდებულება მატერიალიზმის სხვადასხვა სახესთან, მივმართოთ შემდეგ სქემებს:

მექანიკური მატერიალიზმის მსჯელობის სქემა:

შედეგსა და მიზეზს შორის არის იგივეობა.

სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) არის შედეგი, ობიექტი (არსი, საგანი) არის მიზეზი.

მაშასადამე, სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) აუცილებლად იგივეა, რაც ობიექტი (არსი, საგანი); ე. ი. სუბიექტს, ცნობიერებას,

აზრს თავისი სპეციფიკუმი არ გააჩნია: ცნობიერება იგივე ნივთიერებაა, სუბიექტი იგივე ობიექტია, აზრი იგივე საგანია¹ და მეტყვარაფერი.

დიალექტიკური მატერიალიზმის მსჯელობის სქემა:

შედგესა და მიზეზს შორის იგივეობა არ არის აუცილებელი (პირიქით, განვითარების დიალექტიკურ პროცესში შედეგი ყოველთვის მეტია თავის მიზეზზე; შედეგი სხვა არის, ვიდრე მისი მიზეზი).

სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) არის შედეგი, ხოლო ობიექტი (საგანი, არსი) არის მიზეზი.

მაშასადამე, არ არის აუცილებელი, რომ სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) იგივე იყოს, რაც უბრალო ობიექტი (საგანი, არსი). სუბიექტს აქვს თავისი სპეციფიკუმი, რომელიც განასხვავებს მას უბრალო ობიექტისაგან, და მეტყვამეტე საუკუნის მატერიალისტების შეცდომა, რომელიც ფოიერბახმაც გაიმეორა, იმაში იყო, რომ ადამიანს ან სუბიექტს ისინი უცქერდნენ მხოლოდ როგორც უბრალო ობიექტს, ე. ი. როგორც ბუნების მოვლენას და არა როგორც საზოგადოების წევრს, რომლის თვისებები ბუნების მოვლენის თვისებებზე მეტია.

ალეთოლოგიის მსჯელობის სქემა:

მიზეზსა და შედეგს შორის აუცილებელია იგივეობა.

სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) არ არის იგივე, რაც ობიექტი (არსი, საგანი).

მაშასადამე, სუბიექტი (ცნობიერება, აზრი) არ შეიძლება იყოს შედეგი ობიექტისა (არსისა, საგნისა): აზრი არ გამოიყვანება არსიდან, ცნობიერება ან შემეცნება არ გამოიყვანება საგნიდან. რამდენადაც კი მატერიალიზმი ფიქრობს, რომ სუბიექტი არის ობიექტის შედეგი, რამდენადაც მას სუბიექტიდან გამოყავს ობიექტი, — ის შემცდარია.

საკმარისია ამ სამი სქემის დაპირისპირება, რათა ნათელი გახდეს ჩვენთვის ალეთოლოგიის პოზიცია მექანიკური მატერიალიზმისა და დიალექტიკური მატერიალიზმის მიმართ. მატერიალისტური ფილოსოფიის კრიტიკაში ალეთოლოგია ემყარება მიზეზობრი-

¹ რომ აზრი იგივე საგანია, ძალიან ნათლად აქვს გამოთქმული დემოკრიტეს. დემოკრიტესათვის შემეცნება არის საგნის მატერიალური შექრა შემცნობის სხეულში *Eidolon*-ის სახით.

„ოზისა და „გამოყვანის“ მათემატიკურ-მექანიკურ კონცეფციას. ამიტომ ეს კრიტიკა ეხება მხოლოდ მექანიკურ მატერიალიზმს, რომელიც თვითონ ამ კონცეფციის წინადაგზე დგას. და იგი ვერ სწვდება დიალექტიკურ მატერიალიზმს, რომელიც მიზეზ აზრობისა და „გამოყვანის“ მათემატიკურ-მექანიკურ კონცეფციას არ იზიარებს. მიუხედავად ამისა, თვითონ ალეთოლოგიის ავტორი შეცდომით ფიქრობს, რომ მისი კრიტიკა ყოველგვარ მატერიალიზმს სძლეოს, — მაშასადამე, სძლევს დიალექტიკურ მატერიალიზმსაც და ათავისუფლებს გზას „ალეთოლოგიური რეალიზმისაკენ“. ეს ძირითადი შეცდომა კი ართმევს ალეთოლოგიას საშუალებას ნამდვილად ამდლდეს მატერიალიზმზე, ნამდვილად გასცდეს მის ფილოსოფიურ საზღვრებს და ისეთ თეორიად იქცეს, სადაც მატერიალიზმი დაქლეული ან დამორჩილებული ელემენტი იქნებოდა.

ალეთოლოგიის ავტორს განზრახული ჰქონდა ისეთი ფილოსოფიური სისტემა აეშენებია, რომელიც იდეალიზმისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგობას მოსწონდა და ორივეზე ამდლებული იქნებოდა. ამისათვის მან აწარმოვა კრიტიკა იდეალიზმისა და მატერიალიზმის წინააღმდეგ. მაგრამ, როგორც დავინახეთ, ეს კრიტიკა გამოდგა უძალური. მთელი იდეალიზმის ნაცვლად ალეთოლოგიური კრიტიკა ამარცხებს დიდი ხნით ადრე სხვების მიერ უკვე დამარცხებულ სუბიექტივისტურ-ფსიქოლოგიურ („ფიზიკურ“) იდეალიზმს ან ფენომენალიზმს, ხოლო მთელი მატერიალიზმის ნაცვლად ალეთოლოგია აკრიტიკებს დიდი ხნით ადრე სხვების მიერ უკვე დამარცხებულს მექანიკურ ან ვულგარულ მატერიალიზმს. რაც შეეხება ობიექტივისტურ-კოსმიურ იდეალიზმს (როგორიც არის, მაგალითად, ჰეგელიანიზმი) და აგრეთვე დიალექტიკურ მატერიალიზმს (ან მარქსის მატერიალიზმს) — ამათ ალეთოლოგიური კრიტიკა კოჭებამდისაც ვერ ასწვდა და, მაშასადამე, შ. ნუტუბიძეს განზრახვა, მხრებზე შეაჯდეს ჰეგელსა და მარქსს და შექმნას იდეალიზმზე და მატერიალიზმზე უფრო მაღლა მდგომი ფილოსოფიური სისტემა, არ არის წინამორბედ თეორიების საფუძვლიანი კრიტიკით დასაბუთებული. უსაბუთო განზრახვას კი უტოპია ეწოდება. ალეთოლოგიაც უტოპისტური ხასიათის ფილოსოფიაა.

აქედან უკვე აპრიორულად ცხადია, რომ ის, რასაც შ. ნუტუბიძე მოგვაწვდის მატერიალიზმისა და იდეალიზმის შესაცვლელად, არ იქნება არც მატერიალიზმზე და არც ტრადიციულ იდეალიზმზე უკეთესი. თვითონ შ. ნუტუბიძე გვაწვდის იდეალიზმისა და მატერიალიზმის შესაცვლელად ალეთოლოგიურ რეალიზმს. რომელსაც ახასიათებს მისი გამოსავალი წერტილი — „კეშმარიტება თავის

თავად“. ჩვენი აზრით, „ქეშმარიტება თავის თავად“ არ არის უკეთესი ამოსავალი წერტილი ფილოსოფიური სისტემისათვის. ვიდრე ობიექტი ან სუბიექტი, არსი ან აზრი, მატერია ან იდეა, რომელიც შ. ნუტუბიძემ აჩქარებით დაიწვნა, როგორც ფილოსოფიის უვარგასი ამოსავალი წერტილები¹.

უწინარეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუტუბიძე არაფრით არ ამტკიცებს იმას, რომ ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად აუცილებლად უნდა იყოს აღიარებული „ქეშმარიტება თავის თავად“. მან სცადა დამტკიცებია მხოლოდ ის, რომ ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება ვერც სუბიექტი და ვერც ობიექტი, ვერც აზრი და ვერც არსი, ვერც იდეა და ვერც მატერია, მაგრამ კიდევაც რომ დავეთანხმოთ იმ დებულებას, რომ შ. ნუტუბიძეს მთელი ეს ცდა არ არის უბრალო გაუგებრობის ნაყოფი და შ. ნუტუბიძემ მართლაც დაამტკიცა, რომ სუბიექტი და ობიექტი (აზრი და არსი, იდეა და მატერია) არ ვარგა ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილებად, — აქედან კიდევ არ გამოდინარეობს, რომ ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად მიჩნეულ უნდა იქნას აუცილებლად „ქეშმარიტება თავის თავად“. *a priori* არავითარი უპირატესობა არ აქვს ქეშმარიტების ცნებას ამ შემთხვევაში, მაგალითად, სიკეთის ან მშვენიერების ცნებათა წინაშე. იმავე უფლებით, რა უფლებითაც ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად აღეთოლოგიას მიჩნეული აქვს „ქეშმარიტება თავის თავად“, მას შეეძლო ასეთ წერტილად ჩათვალა ან „სიკეთე თავის თავად“, ან „მშვენიერება თავის თავად“, ან კიდევ სხვა რაიმე ამის მსგავსი, და მაშინ გვექნებოდა „აგათოლოგია“, „კოლოლოგია“, ან კიდევ სხვა რომელიმე „ლოგია“. ბერძნული სიტყვებიდან ახალ-ახალი სახელების შეთხზვა დიდ ოსტატობას არ მოითხოვს².

¹ აქ აღეთოლოგიის ერთ შინაგან წინააღმდეგობასაც უნდა შევხვდეთ ყურადღება. თუ ყოველი არსებული მართო არსებული კი არ არის, არამედ არსებულზე მეტი ან გარკვეულად არსებულია, თუ ყოველი არსებული არსეთი, შეიცავს მასზე „ზედწარსულ“ ქეშმარიტებას, მაშინ გამოყვანის იმ ფორმალურ მექანიკურ გავებითაც, რომელიც აქვს შ. ნუტუბიძეს, რატომ არ შეიძლება ყოველი არსებული (მამასადაშე. მატერიალ) აღიარებულ იქნეს ფილოსოფიური სისტემის გამოსავალ წერტილად? ორში ერთი: ან შ. ნუტუბიძის გაგება მატერიისა ჯაღია და მაშინ ის მატერიალიზმს ვერ ამარცხებს. ან ეს გაგება მატერიისა სწორია და მაშინ მატერიალიზმი აღდგენილია თავის უფლებებში ორივე შემთხვევა აღეთოლოგიის სისუსტეს ამჟღავნებს.

² უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა „აღეთოლოგია“ შ. ნუტუბიძეს ლამბერტისაგან აქვს ნასესხები. Ueberweg — Heinze, Gesch. d. Philos. d. Neuzeit.

მოკლედ რომ ვთქვათ, საჭირო იყო ამოსავალი წერტილის არ-
ჩეევანის ასე თუ ისე დასაბუთება. ეს დასაბუთება შ. ნუცუბი-
ძეს არსად არ მოუცია. მთელი მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომები
რომ წაიკითხოთ (რაც მკითხველისაგან უეჭველად ერთგვარ თავ-
განწირულობას მოითხოვს შ. ნუცუბიძის წერის მანერის გამო),
თქვენ ვერ იპოვით იქ ერთ ბეჭდვას, რომელიც ასაბუთებს ჭეშ-
მარიტების არჩევანს ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალ წერტი-
ლად. და თუ მივიღებთ მხედველობაში ის გარემოება, რომ ჯერ-
ჯერობით ალეთოლოგიური სისტემა ფილოსოფიისა არ დაწერილა,
ცხადი გახდება, რომ ჭეშმარიტების არჩევა ფილოსოფიის ამოსა-
ვალ წერტილად ვერ საბუთდება ვერც იმანენტურად, ე. ი. მით,
რომ მას აქვს უნარი ემპირიული მასალა დაიმორჩილოს და სისტე-
მად აქციოს. ამიტომ ალეთოლოგია სავესებით თვითნებურ ფილო-
სოფიურ კონსტრუქციად უნდა ჩაითვალოს, რომელიც რაღაც ჯა-
დოქრობით ამოხტა შ. ნუცუბიძის თავიდან, როგორც *deus ex ma-*
china ძალიან ლმობიერ კრიტიკასაც არ შეუძლია აღუნიშვნელად
დატოვოს ის გარემოება, რომ შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია არის
უმად „გენიალური“ მიხედვრის, ვიდრე დინჯი, დამაჯერებელი, მეც-
ნიერულად ობიექტური მსჯელობის ნაყოფი.

მაგრამ მარტო ეს არ არის ალეთოლოგიის ამოსავალი წერტი-
ლის ნაკლოვანება. მისი მთავარი ნაკლი არის ის, რომ „ჭეშმარი-
ტება თავის თავად“, როგორც ფილოსოფიური სისტემის ამოსავა-
ლი წერტილი, თავის თავად უვარგისია. ის არა თუ არ სჯობს თვით
ვულგარული მატერიალიზმის ამოსავალ წერტილსაც კი, არამედ
გაცილებით უარესია მასზე.

მართლაც, ყოველ ამოსავალ წერტილს აქვს თავისი საზღო-
მისი კრიტერიუმი. ასე რომ არ იყოს, მაშინ ყველაფერი გამოდ-
გებოდა ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად. უკვე დეკარტმა გან-
საზღვრა, თუ რა შეიძლება გახდეს ფილოსოფიისათვის ამოსავალ
წერტილად. ამ დიდმა ფრანგმა განაცხადა: *quidquid clare ac*
distincte percipio, id est verum „ჭეშმარიტია ის, რასაც შევიც-
ნობ ნათლად და გარკვეულად“. აქედან ცხადია, რომ ფილოსოფიის
ამოსავალი წერტილი, თუ ამ ფილოსოფიას აქვს პრეტენზია ჭეშ-
მარიტებაზე, უნდა იყოს ნათელი და გარკვეული.

ამ კრიტერიუმით ხელში დავხედოთ, ნათელი და გარკვეულია თუ
არა ჭეშმარიტების ის ცნება, რომელსაც შ. ნუცუბიძის ალეთო-
ლოგია მოითხოვს, როგორც ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილს?
უნდა გადაჭრით ითქვას, რომ ჭეშმარიტების ალეთოლოგიური
ცნება არც ნათელია და არც გარკვეული. შეუდარებლად უფრო

ნათელია, მაგ., მატერიის ცნება, რომელსაც ალეთოლოგიის მიერ უსაბუთოთ დაწუნებული მატერიალისტური ფილოსოფია ირჩევს გამოსაყვალ წერტილად. მართლაც, ნათელია მხოლოდ ის ცნება, რომლის რეალიზაცია ცნობიერებაში შესაძლებელია. ცნება, რომელსაც ჩვენ ვერ ვუყოფთ ასეთ რეალიზაციას. რომლის შინაარსს ჩვენ ვერ გავშლით ცნობიერებაში, რომელსაც ჩვენ ვერ განვიაზრებთ, არის ბნელი.

ფილოსოფიის ამოსაყვალ წერტილად ალეთოლოგიამ მიიჩნია „ქეშმარიტება თავის თავად“. აი ეს „ქეშმარიტება თავის თავად“ ძალიან ბნელი და ძალიან ბუნდოვანი ცნებაა, არაფერიც რომ არ ითქვას იმის შესახებ, რომ ის გამოუყენებელია პოზიტიური მეცნიერებისათვის და სრულიად უნაყოფო ან უქმია.

ბნელი ცნებაა „ქეშმარიტება თავის თავად“ უკვე იმიტომ, რომ ის არ ჰგავს იმას, რასაც ჩვეულებრივ ქეშმარიტებას ეძახიან და რაც ყველას მიერ ქეშმარიტების სასელწოდების ქვეშ განიზარება. ჩვეულებრივ ჩვენ ასე ვამბობთ: „ეს წარმოდგენა ქეშმარიტებაა“, „ეს მსჯელობა ქეშმარიტებაა“, „ეს შეგეცნება ქეშმარიტებაა“. ყველას ესმის (თუ გარკვეულად არა. ბუნდოვანად მაინც) ასეთი გამოთქმა და ის მნიშვნელობაც, რომელიც აქვს ამ გამოთქმაში სიტყვა „ქეშმარიტებას“. მაგრამ ვინმემ თუ სთქვა: „ქეა ქეშმარიტებაა“, „ბოსტანი ქეშმარიტებაა“, „მაგნოლია ქეშმარიტებაა“¹, — ჩვენ ასეთ კაცს უფლება გვაქვს გაკვირვებით შევხედოთ. სხვანაირად რომ ითქვას, ქეშმარიტება არგია პრედიკატად მხოლოდ წარმოდგენას, მსჯელობას, შემეცნებას, ე. ი. მხოლოდ იმას, რაც ცნობიერების ან ფსიქიურის მოვლენაა. მაგრამ ქეშმარიტება არ არგია პრედიკატად ქვას, ბოსტანს. მაგნოლიას. ე. ი. იმას, რაც მხოლოდ ფიზიკურის მოვლენაა. ეს კარგად ესმის ყველას, და არისტოტელემ, რომელიც იმ ზომამზე პედანტი იყო, რომ არ სტოვებდა უფორმულოდ თვით უცხადეს ფაქტებსაც კი, ზედმიწევნით აღნიშნა, რომ ქეშმარიტება არის არა საგნების, არამედ აზროვნების პრე-

¹ და სწორედ ამას ამბობს შ. ნუტბიძე, როდესაც წერს: Wahr kann auch das seiende sein“ და ამით უკუაგდებს დებულებას: „Wahr kann nur eine Erkenntnis sein“, Philos. u. Weish., 106. მსგავსი შეხედულება ჰქონდა ქეშმარიტებაზე საშუალო საუკუნეების სკოლასტიკის მეთაურს თომა აკვინელს, რომელიც წერდა: „ქეშმარიტება უნდა ეწოდოს საგანს. ქვის შესახებ ამბობენ, რომ ის ქეშმარიტია, რამდენადაც მას აქვს ბუნება, რომელიც დაინიშნულია მისთვის ღვთაებრივი აზრის მიერ“. Summa Theologica, 1, 16, 1 (De veritate).

დიკატი¹. არისტოტელეს ეს შენიშვნა უდიდეს ფილოსოფიურ შეცდომად მაჩნია შ. ნუცუბიძეს, ენაიდან ის ფიქრობს, რომ ჭეშმარიტება არის საგნის პრედიკატი, ალეთოლოგიისათვის ხომ მაგნოლიაც ჭეშმარიტებაა: შეიძლება ჩვენ მაგნოლიის ჭეშმარიტება არ გვქონდეს შეცნობილი, შეიძლება ეს ჭეშმარიტება არ იყოს „შეცნობილი ჭეშმარიტება“ ან „ჩვენთვის ჭეშმარიტებად“ ქცეული ჭეშმარიტება. მაგრამ ის მაინც არის ჭეშმარიტება, რადგან ის არის „ჭეშმარიტება თავის თავად“, ასე ფიქრობს შ. ნუცუბიძე, რომელიც მოითხოვს ამ შემთხვევაში მკითხველისაგან შეუსრულებელის შესრულებას, ე. ი. ისეთი რაჰის განაზრებას, რაც განუაზრებელია.

ბერძნულ ენაზე სიტყვა „ჭეშმარიტებას“ შეეფერება ალეთია. ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური ანალიზი მშვენიერად აშუქებს ჭეშმარიტების იმ მხარეს, რომელიც ამ შემთხვევაში საინტერესოა ჩვენთვის. ალეთია შედგება ორი ნაწილისაგან: — „ა“ გამოხატავს უარყოფას და ქართულად უდრის სიტყვას „არა“ ან ნაწილად „უ“: „ალოგიური“ ნიშნავს „არა-ლოგიურს“ ან „ულოგიკოს“, „ანომალური“ ნიშნავს „არა-ნორმალურს“ ან „უნორმოს“, „ისტორიული“ ნიშნავს „არა-ისტორიულს“ ან „უისტორიოს“. რაც შეეხება სიტყვის „ალეთია“-ს მეორე ძირითად ნაწილს ლეთია ნიშნავს ფარულად ყოფნას, მალულად ყოფნას. მაშასადამე, მთელი სიტყვა ალეთია თავისი ეტიმოლოგიური სტრუქტურის მიხედვით ნიშნავს „არა-ფარულად ყოფნილს“, „არა-მალულად ყოფნილს“. „არა-ფარული“, „არა მალული“ უდრის „გამოჩენილს“, „ცხადს“. ამრიგად, — ალეთია ან ჭეშმარიტება ნიშნავს იმას, რაც „თავის თავად“ ან მალულად კი არ არის, არამედ გამოჩენილად, ცხადად, ნათლად არის. ვისთვის არის ის მერე, ცხადად. ნათლად, გამოჩენილად? რა თქმა უნდა. შემცნობისათვის. მაშასადამე, „ალეთია“ ან ჭეშმარიტება ყოველთვის შემცნობს სუბიექტს გულისხმობს, უკანასკნელთან აუცილებელს მიმართებაში იმყოფება ჭეშმარიტება ან „ალეთია“ „თავის თავად“ კი არ არის, არამედ ის შემცნობისათვის არის. ის უმიმართებო ან „იირელაციონალური“ კი არ არის, როგორც ამტკიცებს ალეთოლოგია, არამედ რელაციონალურია, თუმცა ეს, რა თქმა უნდა, იმას კი არ ნიშნავს, რომ ჭეშმარი-

¹ რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს თითქმის არისტოტელე კანტიანელების მსგავსად იმას ფიქრობდა, რომ ჭეშმარიტებას ჭმნის აზროვნება. არისტოტელე იყო რეალისტი და მისთვის ჭეშმარიტება იყო აზრის შესატყვისობა მის გარეშე არსებულ საგანთან.

ტება რელატ-ევურია ან ემპირიული სუბიექტის ქმნილებაა მხოლოდ და მეტი არაფერი: ემპირიული სუბიექტის თეიანებური ქმნილება კი არა, სავალდებულო კანონია მისთვის ქეშმარიტება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, თუ შემცნობი, როგორც ასეთი (ე. ი. არა ემპირიული შემთხვევა შემცნობი სუბიექტისა, არამედ შემცნობი სუბიექტი საზოგადოდ) გამოვრიცხეთ, ქეშმარიტებას ეკარგება აზრი. ქეშმარიტება, რომელიც პრინციპიალურად არავის მათერ არ შეიძლება შეცნობილ იქნეს, აზროვნებაში განუზოციელებელი ან მეტადიზიკური ცნებაა: ის სიტყვების უმინაარსო და უაზრო შეკაწიწებაა. აღუთოლოგიის „ქეშმარიტება თავის თავად“ სწორედ ასეთი (ე. სუბიექტის ცნებისაგან გათიშული) ცნებაა, ვინაიდან არც ერთი შემცნობი სუბიექტი რომ არ გაჩენილიყო წარსულში, არც ერთი შემცნობის აქტი რომ არ მოხდეს მომავალშიც, ქეშმარიტება, აღუთოლოგიის უცნაური შეხედულებით, მაინც იქნებოდა, არის და იქნება „თავის თავად“¹. რატომ? იპიტომ, რომ „ქეშმარიტება თავის თავად“ არის არა მხოლოდ ლოგიკური პირობა, არამედ აგრეთვე რეალური პირობა (ratio essendi) სინამდვილისა, სხვათა შორის შემცნობი სუბიექტისაცო.

ამ მეტის-მეტად უცნაური შეხედულების გაჩენას შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიაში ხელი შეუწყო თომა აქვინელის დავვიანებულმა მოწაფემ ბოლცანომ: სწორედ ბოლცანოდან გადმოიღო შ. ნუცუბიძემ ეს საკვირველი ცნება „ქეშმარიტება თავის თავად“. მაგრამ სიმართლისათვის მაინც უნდა ითქვას, რომ ბოლცანოს ვერ დავაბრალებთ ყველაფერს, რაც შ. ნუცუბიძემ შეთხზა მის შესახებ. მე ვფიქრობ, რომ შ. ნუცუბიძემ სწორად ვერ გაიგო ბოლცანო. რაშიაც დასარწმუნებლად საკმარისია მხოლოდ პირველის მიერ ამ უკანასკნელის შესახებ დაწერილი გამოკვლევის წაკითხვა. ბოლცანოს „ქეშმარიტებას თავის თავად“ მხოლოდ სახელწოდება აქვს საერთო შ. ნუცუბიძის „ქეშმარიტებასთან თავის თავად“. ბოლცანოს არასოდეს არ უთქვამს და ის ვერც იტყოდა, რომ შესაძლებელია ქეშმარიტება, რომელიც არ გულისხმობდეს სუბიექტს, როგორც თავის მეტადიზიკურს და ლოგიკურ პირობას, და რომელიც პირუკუ, თვითონ იყოს მთელი სინამდვილის (სხვათა შორის, ყოველი სუბიექტის) პირობა. ბოლცანო იყო ღუთისმეტყველი, და

¹ შტრ. Philos. u. Weisheit, S. 93 (f., სადაც შ. ნუცუბიძე ეკამათება იმ დებულებას, რომ die Wahrheit kann normalerweise nur im Urteilen gegeben werden, also kann nur ein Urteil wahr oder falsch sein“, სამწუხაროდ, ამ კამათს საბუთებო აკლავ. თუმცა შ. ნუცუბიძე პირდებოდა მკითხველს ასეთი საბუთების მოყვანას.

ესეც საკმარისია იმის გასაგებად, რომ მისთვის ყოველი ჰეშმარიტება იყო ღვთაებრივი სუბიექტის ფუნქცია, ისე როგორც დეკარტისათვის ლაიბნიცისათვის და ბევრი სხვისათვისაც. თუ შ. ნუცუბიძის აზრით, „ჰეშმარიტება თავის თავად“ არის ყოველი არსებულის *a priori* და ის, მაშასადამე, არ შეიძლება არსებულით განისაზღვროს, ბოლცანოს აზრით, „ჰეშმარიტება თავის თავად“ არსებულით განისაზღვრება: ეს არსებულია ღმერთი, რომელიც არის ბოლცანოსათვის საერთო ადგილი და პრინციპი ყველა ცნებისა, მათ შორის აგრეთვე „თავის თავადი ჰეშმარიტებისა“, მაშ, რას გულისხმობდა ბოლცანო „თავის თავადი ჰეშმარიტების“ ქვეშ? რას ნიშნავდა მისთვის გამოთქმა „თავის თავად“? არა ყოველი შესაძლებელი შემცნობი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას, როგორც ეს უმართებულოდ გაუგია შ. ნუცუბიძეს! გამოთქმაში „ჰეშმარიტება თავის თავად“ ბოლცანოსათვის „თავის თავადობა“ იგივე მნიშვნელობა ჰქონდა, რა მნიშვნელობაც აქვს მას გამოთქმებში „დებულება თავის თავად“ ან „წარმოდგენა თავის თავად“, რომლებსაც ხშირობს იგივე ბოლცანო, რა არის მერე „წარმოდგენა თავის თავად“? რას ნიშნავს ამ გამოთქმის კონტექსტში „თავის თავადობა“ ბოლცანოსათვის? ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას? რა თქმა უნდა, არა, ვინაიდან „წარმოდგენა, ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ან „გათიშული“ არის *nonsens*-ი და ასეთი *nonsens* უტყბოა ბოლცანოსათვის. წარმოდგენას აქცევს წარმოდგენად სწორედ ეს დამოკიდებულება სუბიექტისაგან. მიმართება სუბიექტთან, ხოლო ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან გათიშული წარმოდგენა იქნებოდა არა წარმოდგენა, არამედ საგანი, და ბოლცანოს ეს მშვენივრად ესმოდა, რადგან ის არჩევდა ერთმანეთისაგან „საგანს“ და „წარმოდგენას თავის თავად“, — არჩევდა სრული თანმიმდევრობით, თუმცა შ. ნუცუბიძემ შეცდომით ბოლცანოს აქ შინაგანი წინააღმდეგობა დასწავა.

რომ გასაგები გახდეს, თუ რა მნიშვნელობა ან აზრი აქვს ბოლცანოს „წარმოდგენას თავის თავად“, ავიღოთ მაგალითი: ივანე, პეტრე და სიმონი უცქერიან ერთსა და იმავე ფიზიკურ საგანს A-ს. ივანე წარმოადგენს ამ საგანს, როგორც A_{bc} არა წმინდად, არამედ მისი (ე. ი. ივანეს) სუბიექტისგან გამომდინარე სპეციფიკური დამატებით *bc*. პეტრე წარმოადგენს ამ საგანს, როგორც A_{bd}-ს მისი სუბიექტისაგან გამომდინარე სპეციფიკური დამატებით *bd*. სიმონი წარმოადგენს ამ საგანს, როგორც A_{be}-ს. მისი სუბიექტისაგან გამომდინარე სპეციფიკური დამატებით *be*. A_{bc}, A_{ed}, A_{be}

არიან კონკრეტული ან ემპირიული ფაქტები წარმოდგენისა საგანს A-ზე. ეს ემპირიული ფაქტები არიან საგან A-ს შესახებ შესაძლებელი წარმოდგენის კერძო შემთხვევები. ეს შესაძლებელი წარმოდგენაა Ab. ის არის არა კერძო შემთხვევა A-ზე წარმოდგენისა, არამედ ის არის ცნება ამ საგანზე წარმოდგენისა ან „წარმოდგენა თავის თავად“ საგან A-ზე. ეს Ab იგივე არ არის, რაც A: ის მეტია A-ზე, რადგან მას აქვს b, რომელიც მას ახასიათებს როგორც წარმოდგენას. როგორც ასეთი, Ab არ არის დამოუკიდებელი ან გათიშული არც საგნისაგან, არც შესაძლებელი სუბიექტისაგან. Ab ან „წარმოდგენა თავის თავად“ გულისხმობს, როგორც საგანს A-ს, ისე შესაძლებელს წარმოდგენ სუბიექტსაც. „წარმოდგენა თავის თავად“ არის ცნება წარმოდგენისა, არსება წარმოდგენის ან კანონი წარმოდგენისა, რომლის შემთხვევებია კონკრეტული ფაქტები წარმოდგენისა ან ის წარმოდგენები, რომლებიც აქვთ ივანეს, პეტრეს და სიმონს. „თავის თავადობა“ ამ მაგალითში ნიშნავს მის ცნებისებურობას ან ნოეტურობას. „წარმოდგენა თავის თავად“ ბოლცანოსათვის იგივეა, რაც „ცნება წარმოდგენისა“, „არსება წარმოდგენისა“ ან „წარმოდგენა, როგორც ცნება“. წარმოდგენის თავის თავადობა არ ნიშნავს მის დამოუკიდებლობას სუბიექტის ცნებისაგან.

Mutatis mutandis ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ბოლცანოსათვის „თავის თავადობას“ მის მიერ ხმარებულს გამოთქმაში „ქეშმარიტება თავის თავად“. აქაც იგულისხმება გათიშულობა არა ყოველი შესაძლებელი შემცნობი სუბიექტისაგან. არამედ მხოლოდ კონკრეტული, ამა და ამ დროსა და ადგილში არსებული ან ემპირიული სუბიექტისაგან. „ქეშმარიტება თავის თავად“ ბოლცანოსათვის ნიშნავს იმას, რასაც შეიძლება ეუწოდოთ — „ცნება ქეშმარიტებისა“, „არსება ქეშმარიტებისა“. ცნება ქეშმარიტებისა განირჩევა ქეშმარიტების კერძო შემთხვევისაგან, ისე როგორც ცნება ცხენისა განირჩევა ცხენის კერძო შემთხვევებისაგან (ივანეს ცხენი. სიკოს ცხენი, პეტრეს ცხენი), რომელნიც განსაზღვრულს დროსა და სივრცეში არიან მოცემული, ან როგორც ცნება სიყვარულისა განირჩევა სიყვარულის კერძო შემთხვევებისაგან (თინათინის სიყვარული ავთანდილისადმი, ტატიანას სიყვარული ონეგინისადმი), რომელნიც განსაზღვრულ დროსა და სივრცეში არიან მოვლენილი: „ $2+3=5$ “ — აი ქეშმარიტების ერთი კერძო შემთხვევა. „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარებელია“ — აი ქეშმარიტების მეორე კერძო შემთხვევა. „იულიუს კეისარი იყო რომაელების სარდალი“ — აი ქეშმარიტების მესამე კერძო შემთხვევა. ასეთი

კერძო შემთხვევა ჭეშმარიტებისა მრავალია. მაგრამ ჭეშმარიტების ამ მრავალ კერძო შემთხვევის გარდა, არის ერთი და განუყოფელი ცნება (არსება) ჭეშმარიტებისა „ჭეშმარიტება თავის თავად“, რიზლის გამოვლინებას წარმოადგენენ სწორედ ჭეშმარიტებას ეყვლა კერძო შემთხვევები. ეს ცნება ჭეშმარიტებისა ან „ჭეშმარიტება თავის თავად“ ასაბუთებს ჭეშმარიტების ყოველ კერძო შემთხვევას: ყოველი კერძო შემთხვევა ჭეშმარიტებისა იმ საბუთითა არის ჭეშმარიტი, რომ ის არის ჭეშმარიტების ცნების ან „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ მოვლენა განსაზღვრულ დროსა და სივრცეში. მაგალითად, დებულება „იულიუს კეისარი იყო რომაელების სარდალი“ ჭეშმარიტია იმიტომ, რომ ის არის ჭეშმარიტების ცნების მოვლენა ან შემთხვევა. თუ ვიკითხავთ ახლა, რატომ არის ეს დებულება ჭეშმარიტების ცნების შემთხვევა. ბოლცანოსაგან ასეთი პასუხს მივიღებთ, დებულება „იულიუს კეისარი იყო რომაელების სარდალი“ არის სუბიექტის ისეთი მსჯელობა, რომლის აზრი (Sinn) შეეფერება რეალურ სინამდვილეს, ხოლო ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავის თავად“ კი სწორედ ეს არის: „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის აზრი, რომელიც რეალურ სინამდვილეს ან საგანს შეეფერება¹. „ $2+3=5$ “ იმიტომ არის „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ ან ჭეშმარიტების ცნების შემთხვევა, რომ მისი აზრი შეეფერება თავის საგანს ან სინამდვილეს (მაგალითად, 2 ვაშლს რომ 3 ვაშლი მივუმატოთ, მივიღებთ 5 ვაშლს), ხოლო ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავის თავად“ კი სწორედ ამას ეწოდება: ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავის თავად“ არის ცნება ისეთი მსჯელობისა, რომლის აზრი შეეფერება სინამდვილეს. ასეთია ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავის თავად“.

¹ „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ ქვეშ ვგულისხმობ ისეთ დებულებას, რომელიც გამოსთქვამს რასმე ისე, როგორც ის არის, ამასობაში კი შე სრულიად გამოურკვევლად ვტოვებ საკითხს, გამოსთქვამს ან განიაზრებს ვინმე ამ დებულებას თუ არა. აქვს ადგილი პირველს თუ მეორე შემთხვევას, ეს სულ ერთია: დებულებამ უნდა მიიღოს „თავის-თავად ჭეშმარიტების“ სახელი. თუ ის, რასაც იგი გამოსთქვამს, არის ისე, როგორც იგი მას გამოსთქვამს, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვილაპარაკოთ, თუ იმ საგანს, რომელსაც ეხება ეს დებულება, მართლაც, ექუთნის ის, რასაც მას მიაკუთვნებენ ამ დებულებაში“. Wissenschaftslehre I, 112 (მოყვანილია შ. ნუტუბიძის წერილში Вопр. филос. и науч. 1913, стр. 71). შდრ. ამას შემდეგი ადგილიც; ბოლცანოს აზრით, ჩვენი მსჯელობა ჭეშმარიტია, „თუ ჩვენს წარმოდგენასთან საგანზე ჩვენ ვაკავშირებთ წარმოდგენას ისეთ თვისებაზე, რომელიც ამ საგანს ნამდვილად ჰქონდა“. Wissenschaftslehre. I, 179 (მოყვანილია შ. ნუტუბიძის წერილში ibid. 32).

ვალ“ ბოლცანოს კონცეფციაში. აქედან კი ირკვევა, რომ ბოლცანო არ სთიშავდა „ქეშმარიტებას თავის თავად“ არც საგნისაგან და არც შესაძლებელი შემცნობი სუბიექტისაგან ან სუბიექტის ცნებისაგან¹, უსუბიექტო ან ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად მყოფი ქეშმარიტება ბოლცანოსათვის იქნებოდა *non sens*, ისე როგორც *non sens* იყო მისთვის უობიექტო ან ყოველი შესაძლებელი ობიექტისაგან დაცარიელებული ქეშმარიტება. და ეს უკვე იქიდანაც ჩანს, რომ ბოლცანო იმ წინა-კანტიანური ფილოსოფიის ფარგლებში იყო მოქცეული, რომელიც სპინოზას ენით ამბობდა: *idea vera debet cum suo objecto convenire*. როგორც სპინოზასათვის, ისე ბოლცანოსათვისაც ქეშმარიტება იყო აზროვნების მიმართება საგანთან. ქეშმარიტების ასეთ გაგებას ბოლცანო არ გასცილებია და ისტორიულად იგი მას ვერც გასცილებოდა.

ამ ისტორიულ გარემოებას შ. ნუტუბიძემ ვერ აუღო ალღო, რის გამო მის წარმოდგენაში უმართებულოდ გარდაიტანა ბოლცანოს მოძღვრებაც „ქეშმარიტებაზე თავის თავად“. აქედან კი წარმოდგა ალეთოლოგიის უცხაური ცნებაც „ქეშმარიტება თავის თავად“, რომელიც დამოუკიდებელია ყოველი შესაძლებელი შემცნობი სუბიექტისაგან და არა მხოლოდ ემპირიულად არსებული სუბიექტისაგან. ბოლცანოს „ქეშმარიტება თავის თავად“ სქოლასტიკური ჩხირკედელაობის ნაყოფია, მაგრამ მას აქვს რაღაც აზრი, რომლის გაგება მაინც შეიძლება. რაც შეეხება შ. ნუტუბაძის — „ქეშმარიტებას თავის თავად“, მისი განაზრებაც კი არ შეიძლება. ცნება, რომლის განაზრება ან რეალიზაცია ცნობიერებაში შეუძლებელია, მეტაფიზიკური ცნებაა. „მეტაფიზიკური“ — სიტყვის ცუდი მნიშვნელობით. ასეთი ცნებებით იყო სავსე წინაკანტიანური ფილოსოფია, რომლის გაწმენდაც ნაგავისაგან წილად ხვდა იმანუილ კანტს. სამწუხაროდ, კანტის, ისტორიული საქმე არ არის შ. ნუტუბაძის მიერ სწორად შეთვისებული და ამ გარემოებამ შეასუსტა მისი საკუთარი კრიტიკული უნარი.

ზევით ჩვენ დავინახეთ, რომ „ქეშმარიტება თავის თავად“, რომელიც ალეთოლოგიას მიაჩნია ფილოსოფიის გამოსავალ წერტილად, არ არის ნათელი ცნება. ეხლა ამას უნდა დაემატოს, რომ ის არც გარკვეული ცნებაა: გარკვეულია ის, რაც განსაზღვრულია, რასაც აქვს *genus* და *differentia specifica*. რაც შეეხება ალეთოლოგიის „ქეშმარიტებას თავის თავად“, მას არ აქვს არც *genus* და არც *differentia specifica*. ყველაფერი, რაც ალეთოლოგიას შეუძ-

¹ კინაიდან მხოლოდ სუბიექტთან მიმართება განასხვავებს აზრს საგნისაგან.

ლია სთქვას „თავის თავად ჰეშმარიტების“ გასარკვევად. ამოფატი-
ქურ ან ნეგატიურ დებულებებისაგან შედგება. მაგრამ ნეგაციას არ
აქვს უნარი თავისით საგანი გაარკვიოს, ამიტომ ალეთოლოგიის
ცდა გაარკვიოს „ჰეშმარიტება თავის თავად“ ვერ აღწევს მიზანს.

რომ „ჰეშმარიტებას თავის თავად“ აქლია გარკვეულობა, ეს
იქიდანაც ჩანს, რომ ალეთოლოგია აძლევს მას ისეთ პრედიკატებს,
რომლებიც ერთმანეთთან აშკარა წინააღმდეგობაში იმყოფებიან.
ერთი მხრით, ეს „ჰეშმარიტება თავის თავად“ უნდა იყოს ისეთი.
რალაც. რომლის შინაარსია მთელი ფიზიკური და ფსიქიური სამ-
ყარო, თუ მთელი სამყარო „თავის თავად ჰეშმარიტების“ შინა-
არსია, როგორ შეიძლება ითქვას, რომ მას საკუთარი შინაარსი არ
აქვს? ამაოდ ცდილობს შ. ნუცუბიძე ამ წინააღმდეგობას თავი და-
აღწიოს ისეთი ვერბალური კონსტრუქციების შემოღებით, როგო-
რიც არის „შინაარსთან გაცლილი“ („inhaltlos“), რომელიც ვითომ-
და უნდა ნიშნავდეს არა იმას, რასაც ეწოდება „შინაარსისაგან და-
ცლილი“ (inhaltlos). რაც „შინაარსისაგან დაცლილი“ არ არის,
ის არ შეიძლება „შინაარსთან გაცლილი“ იყოს, თუ საზოგადოდ ამ
უკანასკნელ გამოთქმას რაიმე აზრი აქვს.

დაბოლოს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „ჰეშმარიტება თავის
თავად“ სრულიად უქმი ცნებაა. მართლაც, რა საჭიროა იგი? რო-
დესაც მატერიალისტი ამბობს, რომ ყველაფერი არის მატერიის
მოვლენა, ამას თავისი აზრი აქვს. ამ დებულებით მატერიალისტუ-
რი ფილოსოფია მიმართულებას აძლევს მეცნიერულ კვლევა-ძიე-
ბას, უსახავს მას მიზანს და მეცნიერებათა მრავალრიცხოვან დარ-
გებს ერთ მთლიან ორგანიზაციად ან მეცნიერებათა სისტემად აქ-
ცევს: თუ ყველაფერი არის მატერია, მაშინ ყოველი კონკრეტული
მეცნიერების მოვალეობაა მის მიერ შეგროვებულ ფაქტებში აღ-
მოაჩინოს მატერიის კანონები, ვინაიდან მხოლოდ ამ გზით შესძ-
ლებს ის ჰეშმარიტების მიღწევას და თავისი უმაღლესი დანიშნუ-
ლების გამართლებას. ყველაფერი ეს ნათელი და ცხადია. მაგრამ ამ
სინათლისა და სიცხადის სფეროდან ჩვენ ბნელს სიკარიელეში
ვევარდებით, როდესაც ალეთოლოგიისაგან გვესმის: „ყველაფერი,
არის ჰეშმარიტება თავის თავად“. შეუძლია თუ არა ამ დებულე-
ბას ითამაშოს ნამდვილი რეგულაციის როლი კონკრეტულ მეც-
ნიერულ კვლევა-ძიებაში? ჩვენი აზრით არ შეუძლია, რა-
დგან ეს დებულება გამოფიტულია შინაარსისაგან. „რაც ყველაფე-
რი არის ჰეშმარიტება თავის თავად, ამიტომ, როდესაც შენ ეძებ
შენს დარგში ჰეშმარიტებას, ეძიე ჰეშმარიტება თავის თავად“, —
აი რა რეგულატივი გამომდინარეობს ალეთოლოგიის პრინციპიდან.

მაგრამ ეს არის მხოლოდ სიტყვიერი და მოჩვენებითი რეგულატი-
ვი და არა ნამდვილი, რადგან მისგან კერძო მეცნიერება ისედაც
ეძებს ჭეშმარიტებას: ეს მისი დანიშნულებაა. ფილოსოფიური სის-
ტემის დახმარება კი უნდა იმაში გამოიხატოს, რომ მან პოზიტი-
ურად უჩვენოს კერძო მეცნიერებას გზა, რომელიც მიიყვანს მას
ჭეშმარიტებასთან.

აქ ჩვენ არ ვეხებით იმას, რომ ალეთოლოგიამ ისიც ვერ გვიჩ-
ვენა, თუ როგორ არის შესაძლებელი, რომ „ჭეშმარიტება თა-
ვის თავად“ იქცეს „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“. სანამ კი ეს არ არ-
ის ჩვენებული, მანამდის ალეთოლოგიის პრინციპს ეკარგება აზრი
თვით ალეთოლოგიის კონტექსტშიც. მართალია, ალეთოლოგია ამ-
ბობს, რომ „თავის თავადი ჭეშმარიტების“ გადაქცევა „ჩვენთვის
ჭეშმარიტებად“ არის შემეცნების აქტის შედეგი. მაგრამ ეს ბუნ-
დოვანი სიტყვებია. შ. ნუტუბიძემ შეტის-შეტად დიდი ამოცანა
დაისახა. ეს ამოცანაა — ობიექტის ფილოსოფიისა და სუბიექტის
ფილოსოფიის მოხსნა და მათი შეყვანა „ალეთოლოგიური რეალი-
ზმის“ უმაღლეს სინთეზში. ამ ამოცანის გადასაწყვეტად შ. ნუტუ-
ბიძემ აწარმოა წინამორბედი ფილოსოფიის წინააღმდეგ ძალიან
გაბედული და ცხარე პოლემიკა. დასავლეთ ევროპის მთელი ფი-
ლოსოფია შ. ნუტუბიძისათვის „ყალბად გაგებულ ნიადაგზეა აშე-
ნებული“ და იმის მაჩვენებელია, თუ „როგორ არ უნდა ფილო-
სოფოსობა“. ეს უეჭველად გაბედული განცხადებაა. მაგრამ პოლე-
მიკის გაბედულება არ არის კრიტიკის სიღრმისა და ძალის გარან-
ტია. ალეთოლოგიამაც, ჩვენის აზრით, ვერ მოგვცა ობიექტის ფი-
ლოსოფიის (ე. ი. მატერიალიზმის) და სუბიექტის ფილოსოფიის
(ე. ი. იდეალიზმის) საფუძვლიანი კრიტიკა: მან ვერ დაამტკიცა, რომ
მატერიალიზმისა და იდეალიზმის გამოსავალი წერტილები უვარგი-
სია ფილოსოფიის სისტემის ასაშენებლად. დარწმუნებული იმაში,
რომ ობიექტი და სუბიექტი, საგანი და შემეცნება, მატერია და იდეა
ვერ გამოდგენ ფილოსოფიური სისტემის გამოსავალ წერტილებად,
ალეთოლოგია მიმართავს ახალ გამოსავალ წერტილს: ეს არის
ცნება „თავის თავადი ჭეშმარიტებისა“. მაგრამ ამ ცნების განხილ-
ვამ გვიჩვენა, რომ ის არ არის არც ნათელი, არც გარკვეული და
არც გამოსაყენებელი მეცნიერებისათვის. „ჭეშმარიტება თავის თავ-
ად“ არის მეტაფიზიკური ცნება.

ს. დ ა ნ ე ლ ი ა

В опубликованных работах «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита»¹ и «Руставели и Восточный Ренессанс»² действительный член Академии наук Грузинской ССР проф. Ш. И. Нуцубидзе выступает с весьма интересной, на первый взгляд, научной гипотезой. Он пытается доказать, что один из крупнейших мыслителей христианского мира, известный под именем Дионисия Ареопагита, был не Дионисием, членом афинского Ареопагита, которого, по рассказу «Деяний», апостол Павел обратил в христианство³, а грузинским царевичем Мурваном (424—492), смолоду попавшим в качестве заложника в Константинополь во дворец императора Феодосия II и получившим в Афинах (вероятно, под руководством Прокла Диадоха) философское образование, но потом впутанным в какую-то придворную интригу и принужденным удалиться в Сирию. Здесь царевич Мурван постригся в монахи, приняв имя Петра, а впоследствии занял пост епископа местечка Майумы, близ города Газы. По гипотезе проф. Нуцубидзе, этот майумский епископ Петр, прозванный по месту своего происхождения Ивером, т. е. Грузином, и был действительным автором философских трактатов «Об именах божих», «О мистической теологии», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», которые потом получили широкое распространение под ложным названием произведений Дионисия Ареопагита, — т. е. Петр Ивер был Псевдо-Дионисием Ареопагитом.

Таково вкратце содержание гипотезы, выдвинутой Ш. И. Нуцубидзе.

Нельзя не отметить, что до сих пор эта гипотеза не нашла себе никакой оценки на страницах журналов, несмотря на статью Л. М. Меликсет-Бека, призывавшую ученых мир откликнуться на труд проф. Ш. И. Нуцубидзе⁴.

Судя по работам Ш. И. Нуцубидзе, мысль объявить Петра Ивера Псевдо-Дионисием была подсказана ему Густавом Крюгером, который в статье «Wer war Pseudo-Dionysius» высказал предположение, что автором ареопагитики мог быть некий сиронец Дионисий⁵. Связав предположе-

¹ Ш. И. Нуцубидзе. Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита. Тбилиси, 1948. В дальнейшем цитируется сокращенно: Тайна.

² Ш. Нуцубидзе, Руставели и Восточный Ренессанс. Тбилиси, 1947. В дальнейшем цитируется сокращенно: Руставели.

³ Деяния, XVII, 34.

⁴ Виз. вр., т. II, 1940, стр. 373—375.

⁵ В Z XIII, 1899, стр. 302 сл.

ние Крюгера с сообщением из другого источника, что сириец Дионисий был знаком с Петром Ивером¹, Ш. И. Нуцубидзе пришел к выводу, что не сириец Дионисий, а грузин Петр должен был быть автором ареопагитики². Таким образом, главное положение работ Нуцубидзе было легко найдено, и оставалось только обосновать его.

Если принять за исходный пункт мнение Лаврентия Валлы, впервые доказавшего подложность ареопагитских книг, тогда естественнее всего было предположить, что «*Corpus Dionysiacum*» принадлежит человеку, носившему имя Дионисия и поставившему это имя на своих сочинениях. Переписчик же, не знавший их автора, но знакомый с вышеупомянутым рассказом «Деяний», прибавил к этому имени прозвище «Ареопагит», отождествив таким образом Дионисия с Дионисием Ареопагитом. Причин такого отождествления могло быть много, но одной из них не невозможно считать самое содержание сочинений Дионисия. Главная мысль одного из этих сочинений («Об именах божиих», т. I, § 1) состоит в том, что бог непознаваем (ἀγνώστος). Но в рассказе «Деяний» апостол Павел, обращаясь в Ареопаге с речью к афинянам, говорит, что он пришел открыть им того бога, которому они воздвигли алтарь с надписью «Неведомому богу» (ἀγνώστῳ θεῷ)³. Вот этот «неведомый» (т. е. еще не познанный, но могущий быть познанным) бог, почитателем которого в рассказе «Деяний» мыслится вместе со всеми афинянами и Дионисий, член Ареопага, легко мог в представлении не очень изощренного в философских тонкостях переписчика слиться с «непознаваемым» богом Дионисия, автора сочинения «Об именах божиих». А отсюда был один шаг до отождествления Дионисия, написавшего сочинение «Об именах божиих», с Дионисием Ареопагитом.

Однако это естественное предположение не удовлетворяет Ш. И. Нуцубидзе⁴, и он предлагает свою гипотезу, которая, по существу говоря, есть то же самое наше естественное предположение, только вывернутое наизнанку и оттого ставшее искусственным и мало убедительным.

По этой гипотезе, человек, написавший ареопагитику, не носил имени Дионисия, а носил имя Петра; впервые же приписал эти сочинения Дионисию Ареопагиту не никому

¹ Richard Raabe, Petrus der Iberer, стр. 95

² Тайна, стр. 3. 10—11.

³ Деяния, XVII, 23.

⁴ Тайна, стр. 2.

не известный и, быть может, не очень образованный переписчик, а лучший друг Петра Ивера, большой для своей эпохи ученый и философ Захарий Ритор, бывший «в курсе всей современной литературы в области философии и теологии»¹, и прекрасно знавший, кем когда и при каких обстоятельствах «*Corpus Dionysiacum*» был написан². Короче говоря, совершенно было не совсем благовидное деяние («сознательное извращение действительности»)³, и совершил его, не без содействия со стороны Петра Ивера⁴, Захарий Ритор, которого сам же наш автор называет «писателем и мыслителем вполне серьезным, заслуживающим всякого уважения»⁵. Какая же причина могла заставить Захария «сознательно извратить действительность» и, приписав сочинения своего друга Петра Ивера Дионисию Ареопагиту, впервые создать таким способом «тайну Псевдо-Дионисия Ареопагита»? Почему Петр Ивер не только не воспротивился этому обману, который Ш. И. Нуцубидзе в эвфемистических целях называет «неправдой», но сам до некоторой степени способствовал ему?

На эти естественно возникающие у читателя вопросы автор дает ответ, который едва ли можно признать вполне удовлетворительным. По его словам Захарий прислал книги Петра Дионисию для той лишь цели, чтобы поднять их авторитет и тем самым «укрепить позиции монофизитов»⁶. Но не ясно ли, что поднятие авторитета книг Петра лишь в том случае можно было считать полезным для партии монофизитов, если было бы доказано, что содержание этих книг (т. е. ареопагики) было монофизитское, явно антихалкедонитское? Между тем автор, уклоняется от такого доказательства, по-видимому, понимая всю его трудность⁷. В итоге получается, что Захарий Ритор, приписывая книги Петра Ивера Дионисию Ареопагиту, «говорил неправду» и «сознательно извращал действительность» без всякого разумного смысла, что едва ли вероятно.

Но дальше мы узнаем, что Захарий Ритор не просто «говорил неправду», но создал целую систему искусно приду-

¹ Там же, стр. 15.

² Руставели, стр. 114, 116.

³ Тайна, стр. 16.

⁴ Тайна, стр. 23; Руставели, стр. 115.

⁵ Руставели, стр. 114.

⁶ Тайна, стр. 23, 18.

⁷ В сочинении Псевдо-Дионисия нет признаков монофизитизма. По словам Крюгера (BZ, VIII, стр. 304), „Die areopagitischen Schriften sind gerade in Palästina zuerst auch von Orthodoxen benutzt“.

манных «неправд». Приписав книги Петра Дионисию, Захарий, по словам автора, заметил, что после такой операции Петр теряет право на звание писателя, и, чтобы «восстановить справедливость»¹ и вернуть Петру обратно это право, Захарий придумал вторую «неправду». Такой «неправдой» считает автор сообщение Захария Ритора о том, что некий Иоанн Александрийский часть своих сочинений выдал за произведения Петра Ивера, делая это с той целью, «чтобы верующие вдалились в обман и приняли их». Но раз как-то Петру попало под руку одно из таких сочинений Иоанна; «когда Петр взял его и прочел, то был поражен и проклял того, кто его написал»², — таково сообщение Захария, которое автор считает его второй «неправдой».

По мнению автора, Захарию хорошо было известно, что никакого Иоанна Александрийского никогда не существовало, и этой второй своей «неправдой» он хотел только сделать «косвенный намек» на то, что Петр Ивер был писателем и «имел авторское имя»³. В противном случае нельзя было бы, по мнению Нуцубидзе, понять ни того сообщения Захария, что Иоанн прислал Петру свою книгу, ни другого его сообщения, что Петр проклял фальсификатора только после того, как прочел его книгу. Если Петр Ивер не был писателем, то ему нельзя было бы приписать книги, ибо приписать книгу можно лишь лицу, имеющему имя писателя. Кроме того, ведь и до прочтения этой книги Петр, не будучи писателем, не мог не знать, что она фальшива, так рассуждает проф. Нуцубидзе.

Однако искусственность его соображений настолько очевидна, что нет надобности подробно опровергать их. Захарий не мог выдумать рассказа об Иоанне для той только цели, чтобы этим навести на писательство Петра Ивера, так как Захарий не мог знать, что и неписателю можно приписать книгу. Ведь, по утверждению автора, знал же Захарий Ритор, что Дионисий Ареопагит не был писателем, но это не помешало Захарию приписать Дионисию книги Петра. К этому следует прибавить, что если Захарию непременно хотелось сказать, что «Петр писал книги и имел авторское имя», как это старается доказать проф. Нуцубидзе, то ведь он мог это сделать совершенно просто, говоря без обиняков, что Петр писал книги, и не прибегая к «неправде», которая вдобавок даже и не указывает с достаточной определенностью, что Петр был писателем. И, наконец, ка-

¹ Тайна, стр. 19.

² Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, стр. 18.

³ Тайна, стр. 18, 17; Руставели, стр. 115.

кая необходимость требовала от Захария сохранять «авторское имя» за человеком, сочинения которого им же были приписаны другому лицу? Никакой логики здесь в рассуждении проф. Нуцубидзе не видно. В итоге же получается, что Захарий Ритор, этот «заслуживший полного уважения» писатель и мыслитель, нагромождая одну «неправду» на другую и «заведомо ложно» приписывая сочинения Петра Иверя Дионисию Ареопагиту, создал «тайну Псевдо-Дионисия»¹ только для того, чтобы дать проф. Нуцубидзе повод разгадать ее!

По нашему мнению, раз философ и историк Захарий Ритор, очень близко стоявший к Петру Иверу и даже составивший его биографию (не дошедшую до нас), сообщает, что сочинение «Об именах божиих» написал Дионисий Ареопагит², то это доказывает, что оно не было написано Петром Ивером. Если же это сочинение на самом деле не принадлежит Дионисию Ареопагиту³, то из этого следует, что Захарий не знал его настоящего автора. Тщетно пытается проф. Нуцубидзе укрыться от логики этого простого рассуждения в тумане слишком искусственных построений: попытки его не приводят к убедительным результатам.

Это нужно сказать, между прочим, и о его попытке доказать, что в V в. на всем христианском Востоке «не видно», кроме Петра Иверя, другого человека, «которого в какой-либо мере можно было бы рассматривать как возможного автора ареопагитских книг»⁴. Такая попытка более чем смела со стороны ученого, который не столь давно стал ориенталистом: «неиздмное» для глаз ориенталиста не то же самое, что несуществующее в природе. Взяв, вероятно, учебник Ибервега по истории средневековой философии в качестве отправного пункта для своих поисков автора Ареопагитики и вообразив себе, что таким путем «среда», в которой возникли ареопагитские книги, поддается точной исторической установке⁵, проф. Нуцубидзе свел весь христианский Восток к трем городам (Константинополю, Александрии и Газе), а число мыслителей христианского Вос-

¹ Тайна, стр. 11, 18, 17; Руставели, стр. 116.

² Die Sogenannte Kirchengeschichte des Zacharia's Rhetor, стр. 193.

³ Нужно отметить, что мнение о принадлежности Ареопагитики ученику апостола Павла Дионисию имеет до последнего времени своих сторонников в лице видных ученых (Дарбуа, Френкель, Валтеувек, Морис, Шнейдер и др.).

⁴ Тайна, стр. 8.

⁵ Тайна, стр. 6; Руставели, стр. 114.

тока ограничил шестью лицами. Заменив, таким образом, реальный христианский Восток и его деятелей представленными в учебнике Ибервега христианским Востоком и его деятелями, Ш. И. Нуцубидзе легко сумел прийти к заключению, к которому неудержимо стремился, а именно, что кроме Петра Ивера на Востоке не было человека, способного написать Ареопагитику¹. Но это слишком поспешное заключение. Даже и неспециалист по истории христианского Востока мог бы назвать не одно лицо, обладавшее всеми признаками, которые, по необоснованному мнению Ш. И. Нуцубидзе, должны были быть присущи человеку, написавшему Ареопагитику. Чем, например, хуже Петра Ивера соответствует критерию нашего автора Прокопий Газский, брат Захария Ритора, большой знаток философии, автор многочисленных теологических трудов и вдобавок современник Петра Ивера?

Как бы видя в лице Прокопия Газского опасного Петру Иверу соперника на роль автора Ареопагитики, Ш. И. Нуцубидзе отводит его кандидатуру ссылкой на то, что Прокопий написал полемическую книгу против Прокла, между тем как вся Ареопагитика, по взгляду Ш. И. Нуцубидзе, без всякой критики повторяющего тут мнение немецких ученых (Коха, Штигльмайра)², базировалась на философии Прокла. Но Ш. И. Нуцубидзе впал в явную ошибку: свое мнение о Прокопии Газском он, по-видимому, заимствовал либо из статьи Крюгера³, либо из второго издания книги К. Крumbахера по истории византийской литературы⁴. Однако в 1899 г. было уже известно, что Прокопий не писал книги против Прокла⁵, и ему лишь по ошибке был приписан отрывок из сочинения Николая из Метоны (Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοχεώσεως Πρόχλου).

Но если бы даже Прокопий и не мог написать «Corpus Dionysiacum», мало ли на христианском Востоке было образованных, талантливых лиц, кроме Прокопия и Петра.

¹ Та й на, стр. 6—8.

² H. Koch. Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius. Philologus, 1895, стр. 843—854; J. Stiglmayr. Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel. Histor. Jahrb. d. Görresgesellschaft, H. 2, 1895.

³ BZ VIII, 1890, стр. 304.

⁴ K. Krumbacher. Geschichte der byzantinischen Litteratur. 1897, стр. 126.

⁵ J. Stiglmayr. Die Streitschrift d. Prokopios v. Gaza. BZ. VIII, 1899, стр. 273.

Ивера? Возможно, что современники и биографы не называли ни одного из этих лиц ни «вторым Моисеем», ни «вторым апостолом Павлом», ни «украшенным, гордостью Грузии», как некоторые называли Петра Ивера. Но это не дает нам права утверждать, что Петр Ивер имеет больше оснований быть признанным за автора сочинений Псевдо-Дионисия, чем эти лица¹.

Не многим удачнее попытка автора подтвердить свою гипотезу ссылкой на грузинские источники.

По утверждению Ш. И. Нуцубидзе, грузинский философ Иоанн Петрици (XII в.), переведший «Элементы теологии» Прокла пишет, что он «второй раз» переводит на грузинский язык это сочинение, намекает на то, что до него Петром Ивером был сделан «интерпретированный перевод» сочинения Прокла, или перевод-интерпретация» (известная под заглавием «Книги о причинах»), о которой Псевдо-Дионисий в сочинении «Об именах божиих» упоминает как о своей работе². Отсюда Ш. И. Нуцубидзе делает вывод, что Петрици хорошо знал, что автором ареопагитских книг был не Дионисий, живший в I в. (т. е. раньше Прокла), а Петр Ивер, живший в V в. (т. е. после Прокла).

К сожалению, и этот вывод Ш. И. Нуцубидзе не может быть принят, так как он основан на ложных предпосылках. Автор превратно понял слова Петрици, который, как это доказано знатоками древнегрузинского языка, вовсе не говорит, что он «второй раз» переводит «Элементы теологии» Прокла. Впрочем, если даже слова Петрици понять так, как их хочет понимать автор, то из них все же не вытекает, что лицо, раньше Петрици переведшее «Элементы теологии» Прокла на грузинский язык, было непременно Петром Ивером и что Петр Ивер был Псевдо-Дионисием, который в сочинении «Об именах божиих» (гл. I) сообщает, что он написал (а не перевел) «Богословские очерки» (θεολογικαὶ ὑπομνήσεις), а не «Элементы теологии» (στοιχεῖωσις θεολογική).

Занимаясь у Коха и Штигльмайра мнением, что сочинения Псевдо Дионисия написаны на основании «Элементов теологии» Прокла, Ш. И. Нуцубидзе сперва произвольно приписывает это мнение Иоанну Петрици, чтобы потом самому удивляться, как это Петрици, не читавший ни Коха,

¹ Описывая жизнь Исайи, Захарий отмечает, что к Исайи обращались за разрешением теологических вопросов, не разрешенных Петром Ивером (Но это важное замечание Ш. И. Нуцубидзе пропустил).

² Руставели, стр. 116.

ни Штигльмайра, говорил в XII в. то же самое, что лишь в конце XIX в. сказали эти немецкие ученые. Автор не замечает, что причина столь его изумляющего согласия между Кохом-Штигльмайром и Петрици находится не в Петрици, а в самом авторе, ибо факты литературной деятельности Петрици не дают оснований для утверждения, что он знал об Ареопagitике то же самое, что говорят о ней Кох и Штигльмайр. Вместо того, чтобы исходить из непосредственного изучения этих фактов, с целью извлечь потом естественно вытекающую из них общую мысль, автор искусственно подгоняет их под предвзятую мысль, в готовом виде вычитанную им из книг, и реального Петрици подменяет вымышленным Петрици. Таким образом, автор не идет дальше репродукции и механического комбинирования чужих мнений, так как лишен прочной основы, доставляемой знанием фактов, а еще точнее — умением самостоятельно добывать эти факты. Вот почему, несмотря на кажущуюся оригинальность его гипотезы о Петре Ивере, она мало оригинальна, будучи сшита из пестрых лоскутков чужих мнений и не являясь органическим продуктом самостоятельного и длительного изучения фактического материала.

Не более убедительных результатов достигает наш автор при рассмотрении другого грузинского источника, привлекаемого им в качестве самого важного доказательства тождественности Петра Ивера и Дионисия Ареопagита. Таким источником служит поэма XII в. «Тамариани» Чахрухадзе, которую проф. Нуцубидзе цитирует в неточном своем переводе¹. Заранее вложив в перевод поэмы «Тамариани» свое мнение о тождественности Петра Ивера с Псевдо-Дионисием, автор потом извлекает обратно это мнение как вполне доказанную истину.

По словам автора, поэт Чахрухадзе так же хорошо, как и все грузинское общество XII в., знал что под псевдонимом Дионисия Ареопagита скрывается Петр Ивер, но, опасаясь открыто заявить об этом из боязни навлечь на себя преследование со стороны церковной власти (когда и почему грузинская церковь запретила упоминать о Петре Ивере, который, оказывается, был известен в Грузии как автор признанных всей христианской церковью ареопagитских сочинений, об этом ничего серьезного не сообщается в книгах Нуцубидзе), лишь путем намеков давал

¹ Перевод этот издан Тбилиским государственным университетом в 1942 г. Отзыв о нем см. в статье Вл. Орлова в журнале «Новый мир», 1943, № 2—3.

знать читателю, кто был настоящим автором Ареопагитики. Так, например, Чахрухадзе пишет, что такую божественную особу, как царица Тамара,

Лишь воспел бы Аристотель
И Диона книг создатель.

Отчего здесь сказано «Диона книг создатель», а не просто Дион? Ведь обычно не говорят «создатель книг Платона», а говорят просто «Платон». По мнению автора, такое отступление от обычной формы речи можно объяснить только тем, что грузинский поэт Чахрухадзе в XII в. намекал на то, о чем европейская наука узнала лишь после Лаврентия Валлы в XV в., а именно, что создатель книг Дионисия на самом деле не был Дионисием, т. е. что он был не действительным, а мнимым Дионисием, или Псевдо-Дионисием¹. Но кто же тогда был действительным создателем книг Дионисия? Ответ на этот вопрос, по мнению автора, Чахрухадзе дает в начале той же поэмы, где сказано:

Вы, мудрословы, мира основы,
Славьте Тамары мысль могучую.
Лишь Дионису, вторя Эносу
Петь, славословя, всемогущую.

В этих словах поэта, по утверждению Ш. И. Нуцубидзе², содержится указание на то, что создатель книг Дионисия, или мнимый Дионисий есть Петр Ивер, о котором поэту Чахрухадзе, по якобы хранившейся в Грузии традиции, было хорошо известно, что он дружил в Сирии с Энием или Эносом и как «грузин родом мог оказаться для воспевания грузинской царицы Тамары более подходящим, чем даже Платон и Аристотель»³. Оттого как раз Чахрухадзе среди «мудрословов», достойных воспеть Тамару, «на первом месте называет Дионисия», хотя Чахрухадзе не мог, конечно, не знать, что в «мудрословии» Дионисий уступал Платону и Аристотелю⁴.

Вряд ли это рассуждение Ш. И. Нуцубидзе можно признать правильным. Если Чахрухадзе, как это утверждает,

¹ Тайна, стр. 49; Руставели, стр. 227.

² Тайна, стр. 51; Руставели, стр. 228. Автор упускает здесь из виду качественное различие между поэтической речью и обычной, разговорной речью.

³ Тайна, стр. 49.

⁴ Руставели, стр. 226—227.

автор, думая, что Петр Ивер лучше Платона и Аристотеля справился бы с ролью певца царицы Тамары только по той причине, что он был «грузин родом», а Платон и Аристотель не были грузинами, тогда выходит, что Чахрухадзе роль певца царицы Тамары считал привилегией уроженцев Грузии. Но это столь откровенная форма преклонения перед принципом рода, что едва ли в таком преклонении мог быть повинен Чахрухадзе, просвещеннейший сын Грузии XII в., которая не знала, что такое племенная исключительность и с одинаковой благожелательностью относилась к гражданам разных племен и разных вероисповеданий. Кроме того, какая была бы честь для царицы Тамары, если бы Чахрухадзе сказал, что хорошо воспеть ее может только грузин? Ведь это было бы скорее умалением ее достоинства и славы, ибо слава человека больше, когда в его воспевании иноплеменники не уступают соплеменникам.

Далее, чтобы иметь возможность намекнуть на то, что книги, ложно приписанные Захарием Ритором Дионисию, были составлены Петром Ивером, другом Эния, Чахрухадзе сам должен был знать все это. Откуда же Чахрухадзе, поэт XII в., мог почерпнуть такое знание? На этот вопрос у проф. Нуцубидзе находим только такой ответ: Чахрухадзе знал о тождестве Петра Ивера с Псевдо-Дионисием и о дружбе первого с Энием на основании «традиции, хранившейся в Грузии»¹. Однако едва ли этот ответ можно признать убедительным: одна лишь устная традиция вряд ли могла на протяжении семи веков, протекавших между Петром Ивером и Чахрухадзе, сохранить в Грузии такие подробности о «философских взаимосвязях» в Сирии V столетия. Такая живучесть устной традиции противоречит всякой вероятности². А по существу о письменных традициях и сам автор не решается говорить. Поэтому отпадает и все предложенное им толкование стихов Чахрухадзе, которые к тому же в грузинском подлиннике ничего не говорят ни о дружбе Петра Ивера с Энием, ни о «создателе книг Диона».

В самом деле, у Чахрухадзе сказано: тебе, царица Та-

¹ Руставели, стр. 228; Тайна—, стр. 27. 48.

² «Как долго можно верить устной традиции? Ньютон полагал, что ей можно доверять в течение 80 лет. Другие определяли срок в 40 лет. Но если это значит, что мы можем доверять рассказу, который циркулирует в течение 40 лет после события, то срок чрезмерно преувеличен» (В. Милто. Индуктивная и дедуктивная логика, 1902, стр. 196).

мара, подобало бы получить песнопенья» от Дионисия, как и от Эноса». А Ш. И. Нуцубидзе перевел это место так:

Тебя следовало бы воспевать
Лишь Дионису, вторя Эносу.

Даже если принять этот перевод, то из него все-таки не видно, что Дионис и Энос были друзьями. Разве «вторить» значит быть в дружбе? Декарт «вторит» Августину, объявив самодостоверность «я» началом философии, но это не значит, что Декарт и Августин были современники, связанные между собой дружбой.

Тем менее говорит о дружбе Диониса и Эноса грузинский текст поэмы Чахрухадзе, где вовсе нет эквивалента русского слова «вторя». Что же касается следующих стихов перевода:

Лишь воспел бы Аристотель
И Диона кинг создатель,

на которых автор возводит свое положение, будто Чахрухадзе было известно о том, что «*Cogrus Dionysiasum*» написал не Дионисий, то вместо них в грузинском подлиннике сказано следующее: «Тебя подобало бы воспевать книгами Аристотеля и Диона». Никакого намека на то, что автор Ареопагитики был не Дионисием, а Петром Ивером, в подлиннике поэмы Чахрухадзе не содержится. Этот намек Ш. И. Нуцубидзе сам в своем переводе поэмы «Тамариани» подложил поэту Чахрухадзе в 1942 г., чтобы потом в 1948 г. извлечь его обратно в своих работах «Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита» и «Руставели и Восточный Ренессанс».

Итак, грузинские источники, вопреки мнению проф. Нуцубидзе, не подтверждают его гипотезы, что сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита были написаны Петром Ивером, а вместе с тем вся эта гипотеза оказывается лишенной оснований.

Византийский временник 1957 т. III.

С. И. Данелли

**НОВЫЙ ОПЫТ ИДЕНТИФИКАЦИИ ПСЕВДО-ДИОНИСИЯ
АРЕОПАГИТА С ПЕТРОМ ИВЕРОМ**

1
В издании Бельгийской академии наук вышла книга члена этой академии Эрнеста Хонигмана «*Pierre l'Ibérien et les écrits du pseudo — Denus l'Aéropagite*», привлекающая к себе внимание многих иностранных научных журналов.

Цель этой книги доказать, что действительным автором Ареопагитики был Петр Ивер, уроженец Грузии, с малых лет, однако, живший вне Грузии и, как один из самых стойких монофизитов V века, занимавший некоторое время должность епископа в Сирии.

Как известно, под Ареопагитикой подразумеваются главным образом четыре произведения: «Об именах божиих», «О мистической теологии», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии».

В течение многих веков автором этих полуфилософских и полубогословских трактатов, пользовавшихся огромным влиянием во всем христианском мире, считался Дионисий Ареопагит, о котором известно, что он, будучи вначале язычником, принял впоследствии христианство под влиянием речи апостола Павла, произнесенной в афинском Ареопаге¹. Выходило, таким образом, что Ареопагитика была написана в I веке нашей эры: так и думали в течение всего средневековья, пока не выступил великий гуманист Лоренцо Валла, доказавший, что Ареопагитика не могла возникнуть в I веке и ее автором не мог быть Дионисий Ареопагит.

После этого выступления Лоренцо Валлы перед наукой возник вопрос: кто же был автором Ареопагитики? Многие пытались дать решение этого вопроса, но безуспешно. В 1989 году И. Штигльмайер² и Г. Кох³ пришли к заключению, что автор ареопагитических сочинений был знаком с философскими трудами неоплатоника Прокла (410—485), и, следовательно, Ареопагитика не могла быть написана раньше V века. В согласии со Штигльмайером и Кохом Хонигман тоже полагает, что Ареопагитика возникла не раньше V века; но он пытается более точно определить время ее написания. По мнению Хонигмана, Ареопагитика не могла появиться раньше 462 года, так как не раньше этого года было написано известное автору Ареопагитики сочинение Прокла — комментарий к диалогу Платона «Алкивиад первый»; с другой стороны, Ареопагитика не могла быть написана после 491 года, ибо в этом году умер Петр Ивер, который и был, по мнению Хонигмана, действительным ее автором (стр. 45). Таким образом, осью всей книги Хонигмана служит положение, что сочинения, известные под названием Ареопагитики, написаны были Петром Иве-

¹ Деяния, XVII, 23.

² I. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel.

³ H. Koch, Proclus als Quelle des Pseudo-Dionysius.

ром, и, следовательно, Петр Ивер и есть Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Как же Хонигман доказывает это основное положение своей книги? Нельзя не отметить, что он довольно последователен, пытаясь в первую очередь выяснить, в какой общественной среде возникла Ареопагитика.

В 532 году в Константинополе состоялся церковный собор на котором решался спор о природе Христа. Монофизиты утверждали, что у Христа одна природа (*μία φύσις*) и в доказательство ссылались на сочинение, выдаваемое ими за произведение Дионисия Ареопагита. На это диофизиты, полагавшие, что у Христа не одна, а две природы (*δυο φύσεις*) — божественная и человеческая, — возражали, что сочинение, выдаваемое монофизитами за произведение Дионисия, лишено достоверности, так как очень сомнительно, что оно написано было Дионисием.

Рассказав об этом эпизоде, Хонигман делает такое заключение: 1. Монофизиты искренне считали (сincerely) Ареопагитику произведением Дионисия Ареопагита (стр. 7). 2. Ареопагитика возникла в монофизитской среде (стр. 8).

Нельзя сказать, что Хонигман рассуждает здесь вполне правильно. Из того факта, что монофизиты считали Ареопагитику произведением Дионисия Ареопагита, не вытекает, что Ареопагитика возникла в монофизитской среде. Напротив, из него вытекает скорее обратный вывод — что Ареопагитика возникла не среди монофизитов, и, следовательно, ее автором был не монофизит. В самом деле, если бы Ареопагитика была произведением, возникшим в монофизитской среде, монофизиты едва ли могли забыть об этом в течение каких-нибудь 40—50 лет, протекших, по Хонигману между написанием ареопагитских книг и Константинопольским собором, и, следовательно, вряд ли они могли «искренне считать» Ареопагитику произведением Дионисия, жившего в I веке.

После того, как, по мнению Хонигмана, им было доказано, что ареопагитские книги возникли в монофизитской среде и автором их был монофизит (на самом деле им это не доказано), Хонигман приступает к решению вопроса, кто же именно был этот автор¹. К сожалению, вполне от-

¹ Следует отметить, что ход мыслей Хонигмана в данном отношении точно повторяет порядок аргументации проф. Ш. И. Нуцубидзе, раньше Хонигмана выступившего с гипотезой, отождествляющей Дионисия Ареопагита с Петром Ивером (См. Ш. Нуцубидзе, «Тайна Псевдо-Дно-

четливого ответа на этот вопрос Хонигман не даст. Ответливым может быть назван лишь ответ, свободный от внутреннего противоречия, ответ же Хонигмана содержит в себе совершенно явное противоречие. Иногда Хонигман пишет так, как будто автором Ареопагитики он признает одного только Петра Ивера (самое заглавие книги Хонигмана гласит: «Петр Ивер и сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита»). Иногда же Хонигман утверждает, что Ареопагитика была произведением двух лиц — Петра Ивера и Иоанна Евнуха. На 23 странице Хонигман так и называет Ареопагитику «общим произведением двух авторов — Петра Ивера и Иоанна Евнуха» (*un ouvrage commun de deux auteurs — de Pierre l'Ibérien et Jean l'Eunque*).

Сообщая в своей книге краткие биографические сведения о Петре Ивере и Иоанне Евнухе, Хонигман подчеркивает, что Петр Ивер, будучи сыном грузинского царя Набарнугнем, воспитанным в Константинополе при дворе византийского императора Феодосия II, обладал соответствующим своему знатному происхождению и придворному воспитанию аристократическим мировоззрением. Одним из признаков такого аристократического мировоззрения Хонигман считает глубокое уважение к иерархическому порядку и как раз этот самый иерархический принцип пронизывает всю Ареопагитику, в двух книгах которой даже в заглавии употребляется слово «иерархия», указывая этим косвенно на своего автора — аристократа. Что же касается Иоанна Евнуха, он, по мнению Хонигмана, был человек из простой среды, равнодушный к проблемам иерархии, но сильно увлеченный философскими идеями Платона и Прокла, влияние которых якобы совершенно ясно сказывается в Ареопагитике. Кроме того, Петра, по Хонигману, более интересовала внешняя, обрядо-

исия Ареопагитики». Труды Груз. АН 1942 г. См также мою статью в Визант. Врем. т. VIII, и в издаваемой Берлинскою Акад. наук Biblioth. classica orientalis. 1957, N. 3.). Этот факт, к сожалению, не нашел надлежащей оценки в зарубежной прессе, не в меру много раз преувеличивая Хонигмана. Как бы то ни было, нельзя отрицать, что о тождестве Псевдо-Дионисия с Петром Ивером впервые заговорил Ш. Нуцубидзе, и остается неразгаданной тайной, как это случилось, что всего лишь несколько лет спустя то же самое стал утверждать Хонигман. Прав J. M. Hornus (*Les recherches dionysiciennes de 1955 à 1960*, стр. 26), когда он, не соглашаясь с Хонигманом, ни с Нуцубидзе, все таки заявляет, что труд Нуцубидзе содержит в себе „dans toute la partie, qu'il a en commun avec Honigmann, une construction au moins aussi solide que celle de ce dernier”.

вая сторона религии, а Иоанна интересовала ее внутренняя, идейная сущность¹. Поскольку же главный интерес Ареопагитики составляет не внешняя сторона, а идейная сущность религии, постольку из гипотезы Хонигмана логически вытекает та мысль, что вклад, внесенный в Ареопагитику. Иоанном Евнухом, был значительнее вклада, внесенного в нее Петром Ивером, и читателю остается недоумевать, почему эта мысль не только не нашла свое ясное выражение в заглавии книги Хонигмана, но оказалась совершенно из него исключенной.

Хонигман утверждает, что Иоанн Евнух был уроженцем не Лаодикеи, как это сказано в переведенной Рихардом Раабе на немецкий язык сирийской биографии Петра Ивера², а Лазики³ и, на своей родине (т. е. в Лазике) он назывался Митридатом. Сблизившись с Набарнугием, Митридат-лаз стал, по Хонигману, его учителем и руководителем, а в 430 году юный Набарнугий и его наставник Митридат бежали в Палестину, где они постриглись в монахи и получили христианские имена — первый имя Петра, а второй Иоанна.

Когда в 464 году Иоанн умер, оставшиеся от него рукописи, по гипотезе Хонигмана, поступили в распоряжение Петра, которому удалось отредактировать (*rédigé*) работы своего учителя и составить из них ныне известные ареопагитские книги. Не сумев, однако, хорошо разобраться в рукописях Иоанна лаза, среди которых немало было выписок из сочинений Прокла, Петр Ивер, по мнению Хонигмана, ошибочно предположил, что и эти выписки самостоятельно сочинены Иоанном: только так, по мнению Хонигмана, можно объяснить тот странный факт, что явно из Прокла заимствованные места в Ареопагитике приписаны Иерофею, т. е. Иоанну Евнуху, ибо, по гипотезе Хонигмана, часто упоминаемый в Ареопагитике Иерофей тождествен с

¹ E. Honigman. Pierre l'Ibérien. 44, „Tandis que l'évêque et l'ancien prince royal Pierre avait une prédilection pour l'ordre et l'hierarchie, connaissait bien les fonctions ecclésiastiques, les rites et la liturgie, c'est plutôt Jean l'Eunuque qui se serait inspiré des idées néoplatoniciennes d'un Plotin et d'un Proclus“.

² Petrus der Iberer, hrsg. v. Richard Raabe, 1895, стр. 28.

³ В данном случае Хонигман лишь повторяет мнение Нельдеке (Litterarisches Centralblatt für Deutschland. 1895, № 14, стр. 486) Маркварта (Die Bekehrung Georgiens und beide ältesten Dokumente der iberischen Kirche, в журн. „Caucasica“ 1931, S. 135).

Иоанном Евнухом (лазом), а не с Проклом, как это предполагали раньше некоторые авторы¹.

Как видно из вышеизложенного, в книге Хонигмана Иоанну Евнуху придано очень большое значение: через его посредство, главным образом, пытается Хонигман связать Ареопagitику с Петром Ивером (стр. 22), доказывая тождество Иоанна Евнуха, учителя Петра Ивера, с упоминаемым в Ареопagitике Иерофеем, которого автор Ареопagitики не раз называет своим учителем². Конечно, если упоминаемый в Ареопagitике Иерофей есть учитель Петра Ивера Иоанн Евнух, тогда имеется некоторое основание думать, что Ареопagitика написана Петром Ивером, а сам Петр Ивер есть Псевдо-Дионисий Ареопagit. Но удалось ли Хонигману доказать, что Иоанн Евнух и Иерофей разные имена одного и того же лица? Дать на этот вопрос утвердительный ответ не представляется возможным.

В качестве главного аргумента в пользу своего положения о тождестве Иоанна Евнуха и Иерофея Хонигман приводит следующее соображение: по свидетельству биографа Петра Ивера, Иоанн Евнух умер 4 октября 464 года, а в одном сирийском месяцеслове XIII века 4 октября объявлено поминальным днем Иерофея³.

Можно ли этот аргумент Хонигмана признать удовлетворительным? Едва-ли: им не доказывается, что Иоанн Евнух есть Иерофей. Если Иоанн Евнух потому и есть Иерофей, что он умер 4 октября, тогда не одно лицо, умершее 4 октября, могло бы сойти за Иерофея. В рассуждении Хонигмана нет тут никаких следов логики, и оно похоже больше на гадание, чем на научное доказательство.

Далее, если этот месяцеслов (т. е. церковный календарь, именуемый в просторечии святыми) считать достоверным источником и на его основании устанавливать исторические факты, утверждая вместе с Хонигманом, что Иоанн Евнух был Иерофеем Ареопagitики, тогда придется признать, что Петр Ивер не был Дионисием Ареопagitом, ибо поминальным днем Дионисия в том же сирийском месяцеслове объявляется 3 октября, между тем из достоверного источника⁴ известно, что Петр Ивер умер 1 декабря и его поминальным

¹ E. Honigman, O. c 12: „Pierre l'Ibérien a trouvé parmi les papiers de son ami décédé (sc. de Jean) des extraits des ouvrages de Proclus, qu'il a peut être considérés comme les écrits de Jean l'Eunuque—l'Hiérothée lui-même“.

² De divinis nominibus, c. III.

³ E. Honigman, O. c., стр. 22.

⁴ Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhctor, стр. 262.

днем был день 1 декабря, а не 3 октября. Таким образом, если даже признать, что найденный Хонигманом сирийский месяцеслов, с одной стороны, как будто и говорит в пользу его гипотезы, то с другой — он несомненно опровергает эту гипотезу¹.

К этому присоединяется и тот факт, что в других сирийских месяцесловах, по словам самого же Хонигмана, поминальным днем Иерофея объявлено не 4 октября (день смерти Иоанна Евнуха), а 16 апреля, чем, по нашему мнению, совершенно бесспорно доказывается между прочим и то, что Иерофей месяцесловов был реально под таким именем существовавшим лицом, а не псевдонимом Иоанна Евнуха, как это утверждает Хонигман, ибо в истории церкви не было еще случая, чтобы вместо подлинного имени святого внесли в святцы псевдоним. На этом же основании нельзя и Дионисия месяцесловов отождествлять с Петром Ивером, утверждая подобно Хонигману, что Дионисий был литературным псевдонимом Петра Ивера, месяцесловную же близость Дионисия (память которого празднуется 3 октября) и Иерофея (память которого празднуется 4 октября) принимая вместе с Хонигманом за выражение реальной близости друг к другу Петра и Иоанна и тем самым, вопреки всякому вероятно, полагая, будто составители месяцесловов хорошо знали, что Иерофей был псевдонимом Иоанна лаза, а Дионисий — псевдонимом Петра Ивера.

Из всего сказанного следует, что главный аргумент Хонигмана, приведенный им в доказательство своей гипотезы, оказывается несостоятельным. Других, менее существенных аргументов Хонигмана мы не станем здесь рассматривать¹³.

В журнале *Orient Christianus* (1954, 38 В. 955) Энгбердинг, на основании подробного рассмотрения церковных календарей, приходит к следующему заключению: „Es ist ein aussichtsloses Beginnen aus dem 4. Oktober auch nur den leisesten Anhaltspunkt für die Bestimmung der wahren Persönlichkeit des ps. — Arcopagiten heraushollen zu wollen“.

¹ О них см. статью Häusler (*Orientalia christiana periodica*, vol. IX, III—IV, 1952, стр. 253). Rccques (в *Revue de l'histoire des religions*, t. 145, № 1, janvier—mars, 1954, стр. 99). A. Wenger (в *Revue des études Byzant.* t. XIII, 1955), V. Grummel (*Revue des études Byzant.* t. XIII, 1955). К. С. К-келдзе в „Трудах Тбилисского гос. университета“, т. 63, 1956 г. Все названные авторы отклоняют мнение Хонигмана. А Жерар Горатт на международном научном съезде в Милане заявил: „La Géorgie devra sans doute renoncer à la prétention (подчеркнуто нами С. Д.) d'avoir donné au monde chrétien l'auteur d'Arcopagitica“ (*Acad. Nazion dei Lincei*, Rome, 1957, 431—437). Неприятно слышать такие слова. Но Горитту не следовало забывать, что за частное мнение Хонигмана делать ответственной всю страну не следует.

и отметим только, что личность Петра Ивера предстает в его книге далеко не в ослепительных красках. Из гипотезы Хонигмана следует, что Петр Ивер (в свое время пользовавшийся большим уважением современников как человек высоких нравственных качеств) нашел труд Иоанна — лаза и, отредактировав его, выдал за сочинение Дионисия Ареопагита. Правда, Хонигман пытается стереть клеймо фальсификатора с данного им образа Петра Ивера, говоря, что Петр был визионером, экстазиком, человеком, жившим вне времени и пространства и не отличавшим себя от Дионисия Ареопагита (стр. 49). Ни эта попытка не может быть признана удачной. Если человек не отличает себя от других, его считают немняемым.

Гипотеза Хонигмана скорее принижает личность Петра Ивера, чем возвышает ее.

Вызывает удивление и шум, поднятый в буржуазной прессе вокруг «открытия» Хонигмана, — шум, бьющий на сенсацию, не вполне свободный от духа рекламы и совершенно противный подлинной науке. В одном из иностранных журналов² библиографическая статья о книге Хонигмана с невероятной крикливостью озаглавлена так: «Поразительное открытие» („Une découverte surprenante“). Недостает только восклицательного знака.

«Погоня за сенсационными «открытиями», пренебрежение к фактам приводящее к мифотворчеству и превращающее историческое сочинение в антиисторический роман», — такими словами охарактеризовал Ф. М. Россейкин научно-исследовательскую деятельность Э. Хонигмана³. Эти слова советского ученого приложимы и к книге Хонигмана о Петре Ивере.

С. И. Данелия

¹ Ср. *Bysantinische Zeitschrift*, 1953, 46. В. Н., 2. стр. 445—6.

² La nouvelle Clio (publiée sous la direction de Henri Grégoire), Mai—Octobre, 1952, стр. 338. О личности Грегуара, как „спутника английского и американского империализма“ и незаурядного дельца, см. статью М. В. Левченко в *Визант. Временнике*, III т., 1950 г. стр. 230—231.

³ *Византийский Временник*, III т., стр. 253.

პირთა საძიებელი

- ავალიანი ს. 183
 ავენარიუსი რ. 17, 291
 ალექსანდროვი გ. 57, 58
 ანაქსაგორა 73: 100, 101, 103, 217, 218, 223, 224
 ანაქსიმანდრე 97
 არისტოტელე 10, 58, 69, 72, 76, 77, 94, 102, 106, 118, 124, 126—130, 137, 143, 144, 149—151, 160, 186, 211, 215, 228, 229, 247, 250, 257, 289, 291
 ბაკუნინი მ. 33
 ბალკინი ი. 133
 ბარამიძე ა. 8
 ბარნეტი გ. 98
 ბაქრაძე კ. 10, 38, 40, 155, 303
 ბეკონი ფ. 284, 289
 ბერგსონი ა. 230
 ბერდიაევი ნ. 49
 ბერკლი ჟ. 6, 137, 304
 ბლონსკი პ. 121
 ბობინინი ე. 6
 ბოგოროდიცი ე. 8
 ბოლტანო ბ. 88, 201, 209, 319
 ბრანდისი პ. 68
 ბაბუნია სილოვანი 4
 გალილეი გ. 215, 217, 284, 289
 გალინსკაია ნ. 19, 20
 გასენდი პ. 306
 გეილინქსი 145, 165
 გერშენზონი ი. 136
 გერცენი ა. 33
 გირცელი 95
 გლადიში 55
 გოგიბერიძე მ. 40, 103, 106, 110, 210, 218, 222, 286, 289
 გოგოლი ნ. 38
 გოეთე ი. 24, 25, 155
 გომპერტი 105
 გორადემიჩი 133
 გრიბოედოვი ა. 16—19, 38, 42, 135
 გულიგა ა. 19
 ლეკარტი რ. 15, 64, 137, 140, 165, 184, 191, 192, 198, 247, 284, 289, 304
 დემოკრიტე 53, 63, 90—92, 100—103, 120—123, 151, 186, 187, 211, 216—227, 229, 231, 282, 284, 289
 დიდრიხ დ. 165
 დილსი პ. 68, 70, 98, 100
 დიოგენე აპოლონიელი 97
 დიონისე არეოპაგელი 31, 328, 339
 დოსტოევსკი თ. 49
 მენუხი იოანე 337
 ემპედოკლე 100
 ენგელსი ფ. 53, 61, 64, 77, 142, 146, 283, 308, 310
 ეპიკურე 63, 282, 289
 ეპიმენიდე 66
 მაჟა-ფშაველა 21—28, 42
 კეზენდოკი 54
 კილაშოვიკი 105
 ვინდელზანდი ე. 82, 147, 149, 153, 190, 218, 223

¹ შეადგინა მ. ჩხაიძემ.

ვიქტორი 6, 133

ვოლტერი 58, 165

ზაბელინი ი. 27

ზაქარია რექტორი 29, 324, 325

ზელისსკი ნ. 5

თალესი 66, 96, 97

თაყაიშვილი ე. 183

თეოდორასტე 106, 127

იბერევეტ პ. 71, 223

იეშე ფ. 158

იუმი დ. 6, 78, 86, 105, 134, 137,
138, 140, 149, 154—157, 189,
196, 304

იანკა 42, 43

იანტი ი. 6, 17, 28, 58, 78—83, 85, 86,
93, 95, 134, 137, 149, 151—164,
166—168, 190, 203—206, 265,
284, 289, 304, 319

იეკელიძე კ. 183

იეპლერი 217

იერნი 106

იინკელი 71

იენუცენი მარტინ 156

იონდილიაი ე. 140

იონდორსტე ე. 200

იოპერნიკი ნ. 78

იონტი ოგიუსტ 78, 134, 136, 138, 134,
142

კრიუგერი გუსტავ 3, 22, 324

კუბიკი ა. 6, 116, 121

ლაერტი დიოგენე 114, 233

ლაეროვი ა. 33

ლავერაზი ა. 179

ლაიბნიცი გ. 6, 86, 183, 198, 289, 292

ლამეტრი ე. 282, 289, 306, 311

ლანგე ფრიდრიხ 166

ლარიონოვი 8

ლემბევი პ. 5

ლევკი 217, 218, 219, 223

ლენინი ე. ი. 68, 149, 150, 287, 301

ლერმონტოვი მ. 38

ლესინგი ფ. 155

ლოკი ჯ. 183, 189, 196, 284, 289, 304

ლოპატინი ლე 190

ლორენცო ვალი 333

ლოსევი ა. 52, 64

ლოსკი 190, 205

ლოცე პ. 190

ლუთერი მარტინ 18, 19

ლუკრეციუსი 119, 216, 289

ლურიე ს. 132

მაინ რიდი 3

მაკედონელი ალექსანდრე 127

მაკოველსკი ა. 36, 37, 54

მალეზანსკი 145, 165, 304

მარქსი კ. 52, 57, 61, 63, 64, 77, 142,
143, 155, 166—168, 283, 292,
301, 303, 308, 310

მელიქსედ-ბეგი 322

მიქელანჯელო ვალერიან 5

მოლეროვი ი. 306

მონტესკიე შ. 60

მოცარტი ვ. 136

მურომევი ს. 5

ნატორპი 7, 95, 227, 229, 231,

ნიბური 68

ნიკოლაძე ნიკო 7

ნიუტონი ი. 217, 289

ნიცე ფ. 267

ხუტეუბიძე შ. 10, 30, 31, 37, 40, 42,
88, 110, 111—113, 182, 183, 199,
209, 236, 251, 281, 291, 295,
298, 300—332

პარმენიდე 50, 51, 64, 65, 70, 71, 102,
104, 106, 116—118, 228, 233

პაულსენი ფ. 153

პაპკორია მ. 7

პეტრე იბერი 31, 322, 323, 324, 327—
331, 339

პითაგორა 53—55, 103, 117, 130, 214,
215, 220

პიქსანოვი ნ. 17
პლატონი 58, 66, 69, 74, 76, 104, 124,
126—128, 130, 131, 172, 211,
215, 218, 237, 289, 303, 335

პლენხანოვი გ. 33, 286
პლოტინი 121, 289
პიკორსკი 29
პოლ ვალერი 21, 29, 47
პოპოვი ი. 6
პროკოფიევი ვ. 49
პროტაგორა 66
პუშკინი ა. 38, 43, 136

ჟორდანია ნ. 11

რაიმპარიუსი 157
რაინჰარდტი მ. 71, 114, 118, 248
რანე ფ. 68
რატიანი პრ. 7
რიკერტი ჯ. 166
რიტერი ჰაინრიხი 71, 243
როდესელი ანდრონიკე 128
რორბახი 13
რუსთაველი შ. 322, 331
რუსო ჟან-ჟაკ 58, 78, 136, 148, 154,
156, 165, 283

საკულონი პ. 17
სალიერე ა. 136
სანაძე პ. 5
სენკევიჩი პ. 3
სენსენევი 107, 108
სოკრატე 41, 44, 69, 70, 72, 75, 76, 78,
101, 102, 117, 136, 153, 172,
213, 218, 219, 223, 226, 247
სოლონი 66
სპარტანელი ლეონიდე 125
სპეუზიპე 131
სპინოზა 78, 136, 142—144, 146, 289
სტატკევიჩი პ. 6

ტენი იპოლიტ 78, 134
ტიმირიაზევი კ. 5
ტოლსტოი ლევ 25, 42

ტრანდულენბურგი 68, 149, 150
ტროიჩი 13
ტუგარინოვი მ. 5
ტურგენევი ი. 29

უეტლი 290
უნაძე დ. 10, 40, 42, 134, 181, 183,
185—188, 191

ფიშერი კუნო 153, 195
ფისტე ი. 190, 289
ფოიეობახი ლ. 309
ფორლენდერი 223
ფრანკი ერიხ 130, 131
ფრეიდენტალი 105, 250
ფრომი ერიხ 18

მენოფანე კოლოფონელი 44, 72—76,
102, 112, 113—124, 172, 210—
214, 234—277
ქსერქსე 126

მიფშიძე ა. 183

შელინგი ფ. 289
შეფტსბერი 283
შილერი ი. 3. 155
შლიერმახერი 68
შოპენჰაუერი ა. 25, 86
შპეტი გუსტავ 121—123, 127, 224
შტიგლმაიერი ი. 329, 333
შულცი 156

ჩაპლივინი ს. 5
ჩახრუხაძე 330, 331, 332
ჩებიშინი ი. 4
ჩელპანოვი ვ. 6
ჩერნიშევსკი ნ. 33, 42

ცელერი ე. 68, 70, 71, 95, 105, 106,
117, 217, 228, 230, 243, 250,
275, 276

ძენონი 102, 284

წერეთელი გ. 113—115, 235

წერეთელი ს. 71, 106

შავკაეძე ილია 33

ხაკაპურიძე გ. 134

ხონიგმანი ერ. 332—336, 340

ჭაიღუგერი მ. 77

პარტმანი ე. 195

პეტელი გ. 47, 53, 55, 60—63, 154, 165

პელუციუსი ქ. 78, 80, 105, 134, 165,
282, 288, 289

პერბარტი ი. 190

პერაქლიტე 37, 53—55, 70, 99, 100,
117, 131, 233, 284

პერდერი ი. 155

პესიოდე 259

პოპსი თ. 282, 284, 289, 306

პოლბასი პ. 165, 282, 289, 306

პუსელი ე. 88, 204, 209

პეტრისონი 283

შ ი ნ ა ა რ ს ი

„ცხოვრების გზა“	3
სერგი დანელია და ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მეთოდოლოგიური პრინციპები	45
სერგი დანელია გნოსეოლოგიის პრობლემების შესახებ	85
სერგი დანელია როგორც ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევარი	96
სერგი დანელია როგორც ახალი ფილოსოფიის მკვლევარი	133
რეზიუმე რუსულ, გერმანულ და ინგლისურ ენებზე	170
დ ა ნ ა რ თ ი	181
საძიებელი	340

გამომცემლობის რედაქტორი ლ. გამყემლიძე

სამხატვრო რედაქტორი ი. ჩიქვინიძე

ტექნიკური რედაქტორი ფ. ბუღადაშვილი

კორექტორი ი. ვახტანგიშვილი

სბ 1546

გადაეცა წარმოებას 14.12.87. ხელმოწერილია დასაბუქდად 14.12.83

უე 08005. საბუქდი ქალაღი 60X90¹/₁₆. პირობითი ნაბუქდი

თაბახი 21,5. სააღრ.-საგამომც. ბაბახი 19,48.

ტირაჟი 1200. შეკვეთის № 260.

ფასი 1 მან. 80 კაბ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. კავკავაძის პროსპექტი, 14
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
თბილისი, 380028, ი. კავკავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1.