

გმარნი ურბი



გვს
ნუცუნი



გამომცემლობა „საბოთა საჭარტველი“
თბილისი — 1988

მონოგრაფიაში განხილულია XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებლის შალვა ნუცუბიძის მოძღვრებაში შეშეცნების თეორიის, ლოგიკის, ხელოვნების თეორიის, ქართული ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები. ნაჩვენებია შ. ნუცუბიძის წვლილი ქეშმარიტების თეორიის, აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტის პრობლემების კვლევაში, გაანალიზებულია ფილოსოფოს-მკვლევარის შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ წამოყენებული თითქმის ყველა არგუმენტი. მოცემულია ზოგიერთი საკითხის ახალი ინტერპრეტაცია.

მონოგრაფიაში შ. ნუცუბიძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობიდან მრავალი ახალი მასალაა წარმოდგენილი; ერცლადაა ნაჩვენები შ. ნუცუბიძის წვლილი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსებაში, იქ შემდგომ მუშაობასა და საზოგადოებრივ საქმიანობაში.

რ ე ც ე ნ ზ ე ნ ტ ე ბ ი: პროფესორები: შ. ხიდაშელი

ვ. კალანდარიშვილი

ი. ვეიშარიანი

0301020000

უ _____ ბრძ. № 1/96

M 601 (08) 88

ISBN 5—529—00347—8

© გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1988

წიენს ვუძღენი საშუალო სკოლისა და უნივერსიტეტის უძვირფასეს მასწავლებლებს: მიხეილ კეკელიას, რაქდენ ქუთელიას, იოსებ ჭიქიას, კოტე ბაქრაძეს, სერგი დანელიას, შალვა ნუცუბიძეს, დიმიტრი უზნაძეს, ალექსანდრე ფრანგიშვილს, სავლე წერეთელს.

შ. ნუცუბიძის როლი ქართული კულტურისა და მეცნიერული აზრის ისტორიაში განსაკუთრებულია — იგი, როგორც უდიდესი მოაზროვნე, ღართო ერუდიციის მეცნიერი, ორიგინალური მკვლევარი თამამად იკავებს საპატიო ადგილს XX საუკუნის მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის კორიფეების გვერდით.

დიდია შ. ნუცუბიძის დამსახურება ქართველი ერის სულიერი კულტურის განვითარებაში. მის კალამს ეკუთვნის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორი ტომი და საკაცობრიო აზროვნების დონეზე მდგომი მრავალი გამოკვლევა. მეცნიერებაში შექმნა სამი თეორია.

შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებით იწყება ახალი ეტაპი ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში. ფილოსოფიური პრობლემები სპეციალური კვლევა-ძიების ობიექტი ხდება, ხოლო თვით კვლევა თვისებრივად ახლებური. ფილოსოფიური კვლევის ძირითადი ხაზია არა ფილოსოფიური ტრაქტატებისა და ფილოსოფიური სისტემების კომენტატორობა და ინტერპრეტაცია, არამედ ახალი კონცეფციის, თეორიის შექმნის ცდა. ამით ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში იწყება ახალი, თვისებრივად განსხვავებული საფეხური. თუ შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებამდე ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია ფაქტიურად იყო წარსული ფილოსოფიური აზრის კომენტირება ან, უკეთეს შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრებათა გამოთქმა ინტერპრეტაციის ფარგლებში, შ. ნუცუბიძე ქართულ ფილოსოფიას ახალის ძიებით იწყებს. ამით ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში ახალი საფუძველი ეყრება ფილოსოფიასა და მის ისტორიასაც. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში შ. ნუცუბიძემდე არ იყო არავითარი თვისებრივი საფეხური. რასაკვირველია, ასეთი საფეხური უდავოდ იყო, მაგრამ იგი არ იყო ფილოსოფიური თეორია. მაგალითად, ქართული ფილოსოფიური აზრის ერთ-ერთი და პირველი თვისებრივი საფეხურია კოლხეთის ფილოსოფიური სკოლა, რამდენადაც იგი არის ქართ-

ველი ერის სულიერი კულტურის წინსვლის გამოხატვა ფილოსოფიით, ამდენად არის პირველი თვისებრივად ახალი საფეხური და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის დასაწყისიც. მეორე საფეხურია ქართული ფილოსოფიის განვითარებაში პეტრიწის მოღვაწეობა გელათში ფართო ფილოსოფიური კვლევა-ძიებით. იგი თვისებრივად ახალი საფეხურია იმდენად, რამდენადაც ფილოსოფოსობა გამოვლინდა, როგორც ერის სულიერი ნიშანი. ცნობილია, რომ ამ ნიშნის მქონე არ არის ყოველი, იუნდაც მოწინავე ერიც.

ქართული ფილოსოფიის პირველ საფეხურზე რომ არაფერი ვთქვათ, არც მეორე საფეხურია ამალღებული ფილოსოფიაში ახალი თეორიის შექმნამდე. მართალია, პეტრიწის ფილოსოფია მრავალი ორიგინალურის მთქმელია, მაგრამ კომენტარიის, ინტერპრეტაციისა და არა ახალი თეორიის შექმნის დონეზე. მესამე თვისებრივად ახალი საფეხური ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში იწყება თეორიის შექმნით. ქართულ ფილოსოფიაში პირველად გვაქვს თეორიები: ალეთოლოგიური რეალიზმის, აღმოსავლური რენესანსის და არეოპაგიტულ-მოძღვრების ნამდვილი ავტორის შესახებ თეორია. ყოველივე ამით, შ. ნუცუბიძის ნააზრევო მრავალ საკითხზე გასცდა ეროვნულ საზღვრებს და ჩვენი საუკუნის მსოფლიო აზროვნების, ფილოსოფიის საგანძურში შევიდა. მისი განსაკუთრებული ადგილი შემეცნების თეორიის ისტორიის თვალსაზრისით ახალი თეორიის დაფუძნებაშია. ეს თეორია ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შემოდს ალეთოლოგიური რეალიზმის სახელით და გარკვეულ ადგილს იკავებს ფილოსოფიური სისტემების გვერდით. შ. ნუცუბიძემ ალეთოლოგიური რეალიზმის სახით შექმნა ფილოსოფიური სისტემა.

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

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

შ. ნუცუბიძე ესთეტიკაში და ლოგიკაში ქმნის ორიგინალურ კონცეფციებს.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე, შ. ნუცუბიძე არა მარტო

მე-20 საუკუნის ქართული აზროვნებისა და ფილოსოფიის ისტორიაში იკავებს თავის საკუთარ, შეუნაცვლებელ ადგილს, არამედ იგი შედის საერთო-საქაცობრიო აზრის, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიაში, რამდენადაც მკვლევარის მიერ დასმული და გადაწყვეტილი პრობლემების შედეგი აშკარად სცილდება ეროვნულ ჩარჩოებს.

შალვა ნუცუბიძე — ჩვენი საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ბერძენი — დღემდე ყამირია. ძნელია მასზე წერა. მისი ყოველი დებულება, აზრი მრავალმხრივია. არათუ ერთი, მრავალი გამოკვლევის შემდეგაც შალვა ნუცუბიძეზე ერთი საერთო აზრის დადგენა ძნელია. მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გაგების ირგვლივ დიდხანს გასტანს აზრთა კიდილი, დაიწერება მრავალი მონოგრაფია და გამოკვლევა, რაც ცხადს გახდის შ. ნუცუბიძის მთელი შემოქმედების თვალგაუწვდენელ პორიზონტებს და მოგვცემს შესაძლებლობას დადგინდეს მისი მრავალი ჭეშმარიტი დებულება და აქედან ერთი საერთო კონცეფცია. ჭერჭერობით კი საკიროა, რაც შეიძლება, მეტი მეცნიერული კვლევა და შრომა ჭეშმარიტების მისაღწევად. ბევრი რამ უნდა დაიწეროს მის მონაპოვარზე ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროში, გადმოიყვას და კრიტიკულად შეფასდეს ამ დიდი მოაზროვნის ყოველი დებულება, რაც საწინდარი იქნება მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის სწორი გაგებისა და შეფასებისათვის.

შ. ნუცუბიძე, როგორც მოაზროვნე მრავალმხრივია, მრავალმხრივია როგორც ფილოსოფოსიც. მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის არეალი მოიცავს ძირითად ფილოსოფიურ მეცნიერებათა სფეროს და მასთან ახლო მდგომ სხვა მეცნიერებებსაც. XX საუკუნის ათიანი წლებიდან დაწყებული მის კალამს ეკუთვნის გამოკვლევები ფილოსოფიის ისტორიაში, შემეცნების თეორიაში, ლოგიკაში, ხელოვნების თეორიაში და ისტორიაში, სოციოლოგიაში, ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში და მრავალი სხვა მეცნიერების, განსაკუთრებით რუსთველოლოგიის დარგშიც; ამასთან შ. ნუცუბიძე, როგორც უანგარო პატრიოტი და ეპოქის ღირსეული მოქალაქე, ერთ-ერთი თავგამოდებული მოჭირნახულეა საქართველოს კულტურულ-საზოგადოებრივი წინსვლისა. იგი თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების ერთ-ერთი ინიციატორი და დამაარსებელია. ამავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიური სკოლის ფუძემდებელი და მრავალი ფილოსოფიური და სხვა მეცნიერებათა კურსების წამყობნევი. პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური საზოგადოების დაარსების ინიციატორი და ამ საზოგადოებაში პირველი მომხსენებელი. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის დაარ-

სებიდან ამ აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა დარგების ერთ-ერთი აქტიური მოღვაწე და საქართველოს მრავალი საზოგადოებრივი საქმიანობის ინიციატორი და ხელმძღვანელიც.

აკადემიკოს ა. ფრანგიშვილის თქმით, „შალვა ნუცუბიძის მემკვიდრეობა ქართული მეცნიერების, მთელი ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი საგანძურია, რომლის სრულად ათვისებას მრავალმხრივი მეცნიერული ძიება ესაჭიროება“. წინამდებარე ნაშრომს ამის პრეტენზია არა აქვს. მასში განხილულია შ. ნუცუბიძის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის, მდიდარი ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თითქმის ყველა ძირითადი საკითხი. ნაშრომში შეგნებულად ავუარეთ გვერდი ყოველი სახის მოგონებებს, არ გამოვიყენეთ ისინი შრომის მასალად. სხვაზე რომ არაფერი ვთქვათ, თვით შ. ნუცუბიძის მოგონებანიც არ გამოვიყენებია. ყოველ მოგონებას, როგორადაც უნდა იყოს მასში დაცული სიმართლე, ობიექტურობა, საბოლოო ანგარიშში მაინც სუბიექტური ელფერი გადაკრავს. ამიტომაც მეცნიერებისათვის ნაკლებად მნიშვნელოვანია, თუმცა, საერთოდ მეტად სასარგებლო და საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც მეტად საჭირო¹.

ნაშრომი უშუალოდ ემყარება შ. ნუცუბიძისა და მისი ოპონენტების შრომებს, პერიოდულ პრესას, საქართველოს ცენტრალური, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის, ლენინგრადის ოლქის ისტორიული, ქუთაისის არქივებში და კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ივ. ჯავახიშვილის ფონდში დაცულ მასალებს (თბილისის უნივერსიტეტის არქივში, სამწუხაროდ, შალვა ნუცუბიძის შესახებ არაფერი არ არის).

¹ ეპიზოდები შ. ნუცუბიძის ცხოვრებიდან, იხ. ქ. ნუცუბიძე, შალვა ნუცუბიძე, 1932.

შალვა ნუცუბიძის მრავალმხრივი სამეცნიერო და კულტურული მოღვაწეობის სფეროდან ყოველთვის ძირითადს წარმოადგენდა ფილოსოფია: შემეცნების თეორია, ლოგიკა, ხელოვნების თეორია, ფილოსოფიის ისტორია, განსაკუთრებით ქართული ფილოსოფიის ისტორია.

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

შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის პირველ პერიოდშია დაწერილი შემეცნების თეორიის პრობლემისადმი მიძღვნილი ყველა შრომა, რომელთა საერთო მოცულობა ათას გვერდს აღემატება. ამავე პერიოდს განეკუთვნება შრომები ლოგიკისა და ხელოვნების თეორიის საკითხებზე.

შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილ შრომებში მთელი სისრულით ჩანს შ. ნუცუბიძის უდიდესი ფილოსოფიური განსწავლულობა და შემოქმედებითი ძიების სიმძაფრე. შ. ნუცუბიძე — ახალი თეორიის — ალეთოლოგიური რეალიზმის — დაფუძნებით იმ კვლევარ-მეცნიერთა გვერდით დგას, რომლებმაც საკუთარი ფილოსოფიური სისტემა შექმნეს და კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში საპატიო სახელი დაიმკვიდრეს. ალეთოლოგიური რეალიზმი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შევიდა როგორც ახალი თეორია.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი დებულებაა: შემეცნების საგანი, გარე სამყარო და თვით შემეცნება. გარე სამყარო სპეციალურ მეცნიერებათა შემეცნების საგანია. იგი იკვლევს „რეალურ მოვლენათა შორის არსებულ რეალურ დამოკიდებულებას“, „მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება; ის არსებულის მეცნიე-

რებაა“. სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ სისამდვილეს, როგორც იგი არის. ისინი ადგენენ გარკვეულ კავშირებს საგნებსა და მოვლენებს შორის, მაგრამ შემეცნება აქ არ შეიძლება დამთავრდეს იმის გამო, რომ შემეცნების საგანი მეტია, ვიდრე სინამდვილეში არსებული ფაქტი; შემეცნების საგანია არა მხოლოდ სინამდვილე როგორც ფაქტი, არამედ თვითონ შემეცნებაც, ჭეშმარიტება. თვითონ შემეცნება სპეციალურ მეცნიერებათა შესასწავლი საგანი არ არის — მეცნიერება ჭეშმარიტებას არ ხდის თავის შესასწავლ საგნად. ჭეშმარიტება ფილოსოფიის საგანია. ფილოსოფია თვითონ არ ქმნის ჭეშმარიტებას და თავისი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამა თუ იმ დებულებას ჭეშმარიტად; იგი იღებს ჭეშმარიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას, მეცნიერებისაგან. „ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეულ ჭეშმარიტების პირობებს“. შემეცნებას, ჭეშმარიტებას შეისწავლის შემეცნების თეორია ანუ ჭეშმარიტების თეორია. შემეცნების თეორიის საგანია შემეცნების შემეცნება. შემეცნება, როგორც შემეცნების თეორიის საგანი, აპრიორულად არ არის მოცემული, იგი არც შემეცნების პროცესში იქმნება, არამედ მას საფუძვლად აქვს სპეციალურ მეცნიერებათა შემეცნება. ჭეშმარიტების თეორიის საგანი — ჭეშმარიტება თავისთავად ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ ჭეშმარიტ შემეცნებას. „ჭეშმარიტება, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში, სხვა გზა მის მისაღებად არ არსებობს“. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს შემეცნების თეორია თვითონ არ იძლეოდეს სამყაროს მეცნიერულ სურათს, ან არ სწავლობდეს გარესამყაროს, ამას მხოლოდ კონკრეტული მეცნიერებანი აკეთებენ. შემეცნების თეორია თვითონ სწავლობს ჭეშმარიტების მიღების პირობებსა და საშუალებებს, მის როგორებას. საკითხის ასე დასმა მართებულია და მატერიალისტურიც, ამგვარად, შემეცნების საგანია როგორც სინამდვილეში არსებული ფაქტები, ასევე თვითონ შემეცნება, მაგრამ შემეცნებას მხოლოდ შემეცნების თეორია შეისწავლის.

ყოველივე ამით შ. ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფია, კერძოდ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — შემეცნების თეორია — გარე სამყაროს უკავშირდება სპეციალურ მეცნიერებათა საშუალებით. ასეთი შეხედულება შემეცნების თეორიაზე არსებითად განსხვავდება ყოველი იდეალისტური შეხედულებისაგან.

თუმცა აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, ჭეშმარიტების თეორია, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, არის მეცნიერებათა მეცნიერება, რაც უდავოდ მიუღებელია დიალექტიკური მატერიალიზმის თვალსაზრისით. ისიც უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე არსად აიგივებს შემეცნების თეორიის საგანს ფილოსოფიის საგანთან. შემეცნების თეორია, მკვლევარის აზრით, მართალია, ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინაა, მაგრამ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი ფილოსოფიური მეცნიერება. ამით ფილოსოფია სრულიად არაა დაყვანილი შემეცნების თეორიაზე.

შ. ნუცუბიძე თავის ყველა გამოკვლევაში, რომელიც შემეცნების თეორიის საკითხებისადმი მიძღვნილი, ძირითად მიზნად ისახავდა ჭეშმარიტების ობიექტური ბუნების გარკვევას, ამ მიზნის განხორციელება მეტად ძნელი საქმე იყო და ამჟამადაც გარკვეულ სიძნელეებს აწყდება.

შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებში მრავალი საკითხია დადებითად გადაწყვეტილი, მაგრამ გვხვდება ისეთი დებულებებიც, რომლებიც სადავოა მეცნიერული შემეცნების თეორიისათვის და შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობასაც. შინაგან წინააღმდეგობას ვერ ასცდა ვერც ამ დიდი მოაზროვნის შემეცნების თეორია, ანუ ალეთოლოგიური რეალიზმი, მაშინ როცა თვით მკვლევრის მიერ ახალი ცნება „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ შემეცნების თეორიაში დამკვიდრდა იმის ბრწყინვალე დასაბუთების საფუძველზე, რომ შემეცნების თეორიები კანტამდე და მის შემდგომ შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავდა და საჭირო იყო ახალი თეორიის შექმნა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის შესახებ როგორც ქართულ, რუსულ, ასევე უცხოურ ლიტერატურაში მრავალი განსხვავებული აზრი გამოითქვა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში გამოთქმული მოსაზრებანი, რითაც შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური კონცეფცია ძირითადად შეფასებულია როგორც ობიექტური იდეალიზმის სახესხვაობა, ზოგიერთის შეხედულებით კი იგი სუბიექტურ-იდეალისტურია. წინამდებარე ნაშრომში დასაბუთებულია, რომ მკვლევარის ადრეული პერიოდის ფილოსოფიური კონცეფცია მატერიალისტურია, თუმცა არაღიარებულია დიალექტიკურ-მატერიალისტური. სწორედ ამ პოზიციიდანაა ნაჩვენები შ. ნუცუბიძის აზრთა მსვლელობა და მის საწინააღმდეგო შეხედულებათა კრიტიკაც.

მართალია, ალეთოლოგიის საფუძვლების ჩამოყალიბების საფუძვე-

ლად იქცა ბოლცანოს ფილოსოფიური მოძღვრების კრიტიკული შესწავლა და ანალიზი, აქედან ჰუსერლის, რიკერტის, ლასკის, ლოსკისა და სხვა თეორიების დაძლევა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მათი მსვლელობის შედეგი ერთი და იგივეა. ფილოსოფიის ისტორიამ ბევრი შემთხვევა იცის, რომ ამა თუ იმ მოაზროვნეს, რომლის ფილოსოფიური წყარო იდეალისტურიც კი ყოფილა, ამავე იდეალიზმთან ბრძოლაში მატერიალისტური მსოფლმხედველობა ჩამოუყალიბებია. სწორედ ასევე ითქმის შ. ნუცუბიძესა და მის უშუალო წინამორბედს შორის დამოკიდებულების შესახებაც. შ. ნუცუბიძე თავისი წინამორბედი ფილოსოფოსებისაგან განსხვავდება შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულებით, რაც მატერიალისტურია.

ლოგიკის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი განხილულია მხოლოდ ადრეული პერიოდის მიხედვით, როცა შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის პრობლემები გადაწყვეტილია ალეთოლოგიის პრინციპების საფუძველზე; შ. ნუცუბიძეს თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ალეთოლოგიური რეალიზმის მნიშვნელობა ლოგიკის პრობლემატური საკითხების გადაწყვეტისას პრინციპულ მნიშვნელობამდე აჭყავს და მხოლოდ ალეთოლოგიურ პრინციპებზე დაყრდნობით წყვეტს ლოგიკის ძირითად პრობლემებს.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიის საკითხებზე ნაშრომში გადმოცემულია ძირითადი შრომების ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით, ხოლო ზოგიერთ საკითხს, რომელიც განმეორებულია შემდგომი პერიოდის შრომებში, გამონაკლისის გარდა, არ ვეხებით. რაც შეეხება შ. ნუცუბიძის მიერ საკითხის ახლებურად დაყენებასა და ინტერპრეტაციას, იგი ყოველთვის თანამიმდევრულად იქნება წარმოდგენილი. ამას განაპირობებს, უპირველეს ყოვლისა, ის ფაქტი, რომ თვით შ. ნუცუბიძე ხშირად ერთსა და იმავე საკითხს სხვადასხვა შრომაში განსხვავებული ინტერპრეტაციითა და არგუმენტაციით წარმოგვიდგენს.

ჩვენს ნაშრომში შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის განხილვა დავიწყეთ მკვლევრის მიერ ფილოსოფიის ცნების შესახებ მსჯელობათა და ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტში შემეცნების თეორიების შეფასებით, რაც მოცემულია შრომაში „ფილოსოფიის შესავალი“ (1920). ამ პერიოდისათვის მკვლევარს მხოლოდ მონიშნული აქვს ალეთოლოგიის პრინციპები, ამიტომ როგორც „ფილოსოფიის შესავალში“, ასევე ადრე გამოქვეყნებულ ნაშრომებშიც („ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, „ბუნებისათვის ცნებისა“) გამოთქმულია

მოსაზრება ალეთოლოგიურ რეალიზმზე, მაგრამ, არაჩამოყალიბებული ფორმით. მკვლევარმა ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი დებულებები პირველად ჩამოაყალიბა ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძვლები. ჰეშმარიტების პრობლემა“ (1922). ამ შრომაში წამოყენებული დებულებების შემდგომი განვითარება, მისი ცალკეული საკითხების დაზუსტება, ხშირად განსხვავებული არგუმენტაციაც მოცემულია ნაშრომებში „ჰეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ და „ფილოსოფია და სიბრძნე“.

ფილოსოფიის ცნებისა და ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით შემეცნების თეორიებზე შ. ნუტუბიდის შეხედულებათა განხილვის შემდეგ უფრო ლოგიკურად მივიჩნიეთ განგვეხილა შემეცნების ის თეორიები, რომლის გავლითა და დაძლევით შეიქმნა ალეთოლოგიური რეალიზმი.

გადმოცემის ასეთი თანამიმდევრულობის საჭიროებას გვიკარნახებდა ის ფაქტიც, რომ ხშირად შ. ნუტუბიდის მიერ განვილილ გზას (ბოლცანო, ჰუსერლი, ლასკი, ლოსკი) ზოგიერთი იმის საბუთადაც მიიჩნევს, რომ შ. ნუტუბიდეს არავითარი ახალი თეორია არ შეუქმნია, იგი ღარჩა მისი წინამორბედი შემეცნების, რაც მთავარია, იდეალისტური თეორიების ფარგლებში, ამიტომაც შემეცნების ზოგიერთი თეორიის გადმოცემებით გამოკვეთილად იქნება ნაჩვენები ალეთოლოგიური რეალიზმის მსგავსება და განსხვავებულობა მის წინამორბედ შემეცნების თეორიებთან.

შ. ნუტუბიდის ნააზრევში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხელოვნების თეორიის საკითხებს. ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“ უშუალო კავშირშია ალეთოლოგიასთან. ხელოვნება არის საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვა, იგი არის სინამდვილის შემეცნება, მაგრამ ხელოვნებისათვის სინამდვილის შემეცნება მისი სპეციფიკური ნიშანი არ არის. შემეცნება არ ეგუება თავისუფალ მიმართებას, ხელოვნება კი მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზეა შესაძლებელი. ნაშრომში განხილულია შ. ნუტუბიდის შეხედულებანი ხელოვნების თეორიის საკითხებზე.

ჩვენ ვეცადეთ გავეთვალისწინებინა ის დადებითი, სადავო და მიუღებელიც, რაც შ. ნუტუბიდის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის პირველ პერიოდს გააჩნდა და ამის გათვალისწინების საფუძველზე დაგვიქვია ის გაუგებრობანი, რაც განსაკუთრებით ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში შ. ნუტუბიდის ალეთოლოგიური რეალიზმის გავებას ახლავს. ნაშრომის ერთ-ერთი მიზანია შ. ნუტუბიდის შემოქმედებითი მოღვაწე-

ობის პირველი პერიოდის ფილოსოფიური კონცეფციის სწორი გაგება.

მეცნიერული მოღვაწეობის მეორე პერიოდში შ. ნუცუბიძის მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები საფუძვლად დაედო ქართველოლოგიის სრულიად ახალ დარგს — ქართული ფილოსოფიის ისტორიას. შ. ნუცუბიძემ მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარების პარალელურად აჩვენა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკუთარი, შეუნაცვლებელი ადგილი. ამით მკვლევარმა მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების ზოგად კანონზომიერებაში თავისი საკუთარი ადგილი მიუჩინა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას, რამაც მკვლევარი მიიყვანა რიგ ახალ მოსაზრებებამდე. იქმნება აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტის ნამდვილი ავტორობის საკითხის შესახებ თეორიები, რომლებმაც მსოფლიო გამონმაურება ჰპოვა, რაც ქართული ფილოსოფიური აზრის შემდგომი განვითარების უტყუარი საფუძველია.

ნაშრომში ვრცლად არის წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის მოსაზრებანი ქართული ფილოსოფიის პრობლემატურ საკითხებზე და საწინააღმდეგო შეხედულებანიც.

ნაწილი პირველი

ცხოვრება და მოღვაწეობა

თ ა ვ ი

მშობლები, განათლება, ოჯახი, გარდაცვალება

შ. ნუცუბიძის მშობლები, ქუთაისის კლასიკური გიმნაზია, პეტერბურგის უნივერსიტეტი, ოჯახი. გარდაცვალება. შალვა ნუცუბიძე დაიბადა 1888 წლის 1 (14) დეკემბერს სოფ. ფარცხანაყანებში მასწავლებელ ისაკ ნუცუბიძის ოჯახში. ისაკის მამა იესე სოფლის მღვდელი ყოფილა, შალვას დედა რებეკა ფილიპეს ასული დათიაშვილი თავის დროისათვის განათლებული ქალი, დაბადებულა წიგნის მოყვარულ და მდიდარი ბიბლიოთეკის მქონე მღვდლის ოჯახში. შალვა ნუცუბიძის მშობლებს ჰყავდათ რამდენიმე შვილი. ისაკი გარდაიცვალა 1927 წელს, რებეკა კი 1945 წელს.

შალვა ნუცუბიძემ დაწყებითი განათლება მიიღო ხონის დაწყებით სკოლაში. 1898 წელს მიიღეს ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიაში, წერითი და ზეპირი საკონკურსო გამოცდის შემდეგ. 1898 წლის 28 მაისს დაწერილი „დიქტანტი“ ახლაც დაცულია ქუთაისის ცენტრალურ არქივში. გიმნაზიაში ჰუმანიტარულ საგნებში ყოველთვის მაღალი შეფასება ჰქონდა. სიმწიფის ატესტატში, რომელიც შეესებოდა 1906 წლის 12 ივნისს, ჰუმანიტარულ საგნებში ხუთიანები უწერია. 13 ივნისს გიმნაზიის კურსდამთავრებული შ. ნუცუბიძე გიმნაზიის დირექტორის სახელზე წერს განცხადებას, სადაც ნათქვამია: პატივი მაქვს განუცხადო თქვენს უდიდებულესობას, რომ მე მაქვს სურვილი შევი-

დე სანკტ-პეტერბურგის იმპერატორის უნივერსიტეტში ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე.

შ. ნუცუბიძის სახელი ოფიციალური მასალების მიხედვით ქუთაისის კლასიკურ გიმნაზიასა და პეტერბურგის უნივერსიტეტში სწავლის პერიოდში ვარლამია. ვარლამი, რომ იგივე შალვაა, ამას მრავალი ფაქტი ადასტურებს. პირველი, შ. ნუცუბიძის მამა ისაქი ქუთაისის კლასიკური გიმნაზიის დირექტორის სახელზე დაწერილ ოფიციალურ თხოვნის ფურცელს თავის ხელით ავსებს და წერს: ისაქი ესეიქი ნუცუბიძე გთხოვთ ჩემმა შვილმა ვარლამმა ისწავლოს თქვენს სასწავლებელში. დაბადებულია 1 დეკემბერს 1888 წ. მეორე, ვარლამი სწავლობდა ხონის დაწყებით სკოლაში. მესამე, გიმნაზიის სწავლის პერიოდში ვარლამ ნუცუბიძის პირად საქმეში არის საბუთი: ვარლამ ისაქის ძე ნუცუბიძე, როგორც განათლების სამინისტროს სკოლების მასწავლებლის შვილი განთავისუფლებული იქნას სწავლის ქირის გადასახადისაგან გიმნაზიაში მისი ყოფნის მთელ მანძილზე. მეოთხე, ვარლამ ნუცუბიძე გიმნაზიის დირექტორის სახელზე 1906 წლის 13 ივნისს დაწერილ განცხადებაში წერს: მაქვს სურვილი შევიდე სანკტ-პეტერბურგის უნივერსიტეტში ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. მეხუთე, სიმწიფის ატესტატში (№ 995) წერია: მიეცა ესე, ნუცუბიძე ვარლამ ისაქის-ძეს... დაბადებულს 1888 წ. 1 დეკემბერს სოფ. ფარცხანაყანებში, ქუთაისის გუბერნია. ყველა ხაზგასმული სიტყვა მოწმობს იმას, რომ გიმნაზიის მოსწავლე ვარლამ ისაქის ძე ნუცუბიძე სხვა არავინ არის, თუ არა შალვა ისაქის ძე ნუცუბიძე. ამასვე ადასტურებს შ. ნუცუბიძის დიპლომის ასლი და პირადი საქმე, რომელიც ინახება ლენინგრადის ოლქის ისტორიულ არქივში (ფონდი 109, აღწ. 57, საქ. 44). დიპლომის ასლში წერია: ვარლამი ისაქის ძე ნუცუბიძე დაბადებული 1 დეკემბერს 1888 წელს.

შ. ნუცუბიძე 1906 წელს შედის პეტერბურგის უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტის ფილოსოფიის განყოფილებაზე უნივერსიტეტს ამთავრებს 1910 წელს. 1909 — 1910 წლებში საგამოდო კომისიას აბარებს შემდეგ საგნებს: ლოგიკა, ფსიქოლოგია, ფილოსოფიის შესავალი, ფილოსოფიის ისტორია, ბერძნული ენა, ლათინური ენა, ისტორიის მეთოდოლოგია, ძველი ისტორია, შუა საუკუნეების ისტორია, ახალი ისტორია, ბიზანტიისა და სლავების ისტორია, რუსეთის ისტორია, რელიგიის ისტორია. ამით ნუცუბიძე ამთავრებს ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტის ფილოსოფიურ განყოფილებას, მაგ-

რამ იმავე, ე. ი. 1910 წლის საგაზაფხულო სესიებში თავისი თხოვნის საფუძველზე კიდევ დამატებით აბარებს საგნებს: ხელოვნების ისტორია, რუსული ლიტერატურის ისტორია, ენათმეცნიერების შესავალი, დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორია. ყველა საგანში ლებულობს დადებით შეფასებას და აძლევენ პირველი ხარისხის დიპლომს.

პეტერბურგის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ შ. ნუცუბიძე 1911—1913 წლებში მუშაობს მასწავლებლად ყუბანის ოლქში. იგი ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში დაინტერესებულია მეცნიერული მუშაობით. სწორედ ამ მიზნით 1911 წელს ერთი სემესტრი სამეცნიერო მივლინებაშია გერმანიაში. მუშაობს ლაიფციგში იმ დროის ცნობილ ფილოსოფოსებთან და კითხულობს მოხსენებებს.

1913 წელს მოსკოვის ფსიქიოლოგიური საზოგადოების ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიი ი ფსიხოლოგიი“ ბეჭდავს რვა თაბახის მოცულობის პირველ მეცნიერულ გამოკვლევას „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“.

1913 — 17 წლებში შ. ნუცუბიძე პეტერბურგის უნივერსიტეტის მაგისტრია. 1915 — 16 წლებში შ. ნუცუბიძე ცნობილი რუსი ფილოსოფოსის ა. ვედენსკის ხელმძღვანელობით, რომელიც კარგად იცნობდა ქართველ კაბუკს უნივერსიტეტში ფილოსოფიური სემინარებიდან, პეტერბურგის უნივერსიტეტში აბარებს სამაგისტრო გამოცდებს და 1917 წელს იწყებს ფილოსოფიაში საცდელი ლექციების კითხვას პრივატ-დოცენტის უფლების მოსაპოვებლად. სწორედ ამ დროს პეტერბურგში მუშავდება იდეა თბილისში უნივერსიტეტის დაარსების შესახებ. შ. ნუცუბიძე 1917 წლის დეკემბრის დასასრულს ოჯახით ჩამოდის თბილისში.

შალვა ნუცუბიძის პირველი ცოლი იყო აგნესია პეტრეს ასული ფილიპოვა, რომელიც გარდაიცვალა 1937 წელს. მისგან დარჩა ერთი ქალიშვილი კიწი. შემდეგ ცოლად შეირთო ქეთევან ზაქარიას ასული კლიმიაშვილი-ნუცუბიძე; მასთან ყავს ორი შვილი თამარი და თამაზი. ქალბატონი ქეთევან ნუცუბიძე არის ნუცუბიძის მეცნიერული მოღვაწეობის მეორე პერიოდის — ქართული ფილოსოფიის ისტორიაზე მუშაობის დიდი საქმის განუყოფელი მონაწილე, შეიძლება ითქვას, რომ ქალბატონი ქეთევანის ენერგიული თანადგომის გარეშე შალვა ნუცუბიძე, უკვე ხანდაზმულობის ასაკში ქართული ფილოსოფიის პრობლემების კვლევის სფეროში ვერ გააქეთებდა იმდენს, რაც მეცნიერებას. ქართველ ერს დაუტოვა საგანძურად.

შალვა ნუცუბიძე სიცოცხლის უკანასკნელ პერიოდში მძიმე ავად იყო; დიდი მეცნიერის დაბადების 80 წლისთავის საზეიმო ღღე სამ-

გლოვიარო ვითარებაში აღინიშნა. შალვა ნუცუბიძეს არასდროს ჰქონია იუბილე.

შალვა ნუცუბიძე გარდაიცვალა 6 იანვარს, დღით ორშაბათს. გარდაცვალების შესახებ ცნობა 7 იანვარს აუწყა ქართველ ერს გაზეთ „კომუნისტმა“. საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭო აცხადებდა: საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭო მწუხარებით იუწყება, რომ 1969 წლის 6 იანვარს, 80 წლის ასაკისა, გარდაიცვალა გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი შალვა ისაკის ძე ნუცუბიძე და თანაგრძნობას უცხადებდა განსვენებულის ოჯახს.

შ. ნუცუბიძის გარდაცვალების შესახებ ცნობა და ნეკროლოგი თბილისის ყველა რესპუბლიკური და დედაქალაქის გაზეთმა დასტამბა.

საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭომ შექმნა შ. ნუცუბიძის დაკრძალვის მომწყობი კომისია; მის შემადგენლობაში იყვნენ ცნობილი მეცნიერები. დამკრძალავი კომისია იუწყებოდა, რომ აკადემიკოს შ. ნუცუბიძის პანაშვიდი გაიმართება განსვენებულის ბინაზე — პეროვსკაიას ქ. № 6, 7 და 8 იანვარს, საღამოს 7 საათზე. გამოსვენება თბილისის უნივერსიტეტის პირველი კორპუსიდან 9 იანვარს დღის 3 საათზე. განსვენებულთან გამოთხოვება იმავე დღეს დღის 12 საათიდან. დაკრძალვა თბილისის უნივერსიტეტის ეზოში.

შ. ნუცუბიძის გარდაცვალებას ასევე იუწყებოდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმში, საქართველოს მწერალთა კავშირი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი... ეს უკანასკნელი აცხადებდა: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ღრმა მწუხარებით აუწყებს საზოგადოებას, რომ 1969 წლის 6 იანვარს გარდაიცვალა გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი, უნივერსიტეტის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე შალვა ისაკის ძე ნუცუბიძე. საქართველოს მწერალთა კავშირი კი იუწყებოდა, რომ გარდაიცვალა გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი და მწერალი, საქართველოს მწერალთა კავშირის უზუცესი წევრი.

8 იანვარს გაზეთ „კომუნისტში“ ქვეყნდება შ. ნუცუბიძის შესახებ ნეკროლოგი, სადაც გამოჩენილი მეცნიერის ცხოვრებისა და მეცნიერული მოღვაწეობის ძირითადი მომენტებია წარმოდგენილი. იგივე გაზეთი 9 იანვარს ბეჭდავს გამოჩენილ ქართველ მეცნიერთა, მწერალთა წერილებსა და თვით შალვა ნუცუბიძის ერთ-ერთ მოგონებას.

გამოჩენილ მეცნიერთან გამოთხოვებაზე „საქდესი“ წერდა:

50 წელზე მეტ ხანს მისი სახელი ამშვენებს საბჭოთა მეცნიერების სახელოვან არმიას. შალვა ნუცუბიძის ლექციებითა და სემინარებით საფუძველი ჩაეყარა აღორძინებული საქართველოს ფილოსოფიის მეცნიერებას. ვისაც ერთხელ მაინც მოუსმენია მეცნიერის ლექციები, არასოდეს დაავიწყდება მისი უდიდესი ერუდიცია, ბრწყინვალე ორატორული ნიჭი და ფენომენალური მეხსიერება. იგი მსმენელებს ხიბლავდა ღრმა ცოდნით, არაჩვეულებრივი ენერგიით; ფართო აზროვნებით... თბილისელები, რესპუბლიკის ქალაქებისა და რაიონების მშრომელთა წარმომადგენლების დელეგაციები მოვიდნენ უნივერსიტეტში, რათა გამოსთხოვებოდნენ გამოჩენილ მეცნიერს. უკანასკნელი ვალი მოეხდათ მის წინაშე.

შალვა ნუცუბიძის კუბოსთან საპატიო ყარაულში დგანან მისი მეგობრები, თანამებრძოლები, უნივერსიტეტის ერთ-ერთი ფუძემდებელი აკაკი შანიძე. მეცნიერის დაკრძალვის მომწყობი კომისიის წევრები. საპატიო ყარაულში დგანან რესპუბლიკის მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტი ნ. მუსხელიშვილი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსები ვ. კუპრაძე, ა. ჯანელიძე, გ. ჯიბლაძე, მეცნიერებისა და კულტურის მოღვაწენი, სტუდენტები. საპატიო ყარაულში დგებიან მთავრობის წარმომადგენლები.

სამგლოვიარო მიტინგს ხსნის მეცნიერის დაკრძალვის მომწყობი კომისიის თავმჯდომარე აკადემიკოსი გ. ჯიბლაძე. იგი ამბობს ერცელ სიტყვას; შემდეგ გამოსათხოვარი სიტყვა წარმოსთქვენს გ. მელიქიშვილმა, ა. ბარამიძე, ვ. ქვაჩახიამ... უნივერსიტეტის წმიდათაწმიდა მიწამ მიიბარა უდიდესი მეცნიერის ნეშტი.

დაკრძალვის დღეს გაზეთ „კომუნისტში“ დაიბეჭდა გამოჩენილი მეცნიერებისა და მწერლების გამოსათხოვარი წერილები. გ. ახვლედიანი თავის წერილში „ერის დანაკარგი“ წერდა: „ღრმად დამწუხრებული ქართველი ხალხი დღეს აცილებს შალვა ნუცუბიძეს უკანასკნელ გზაზე. მგლოვიარეა დღეს ქართველი ხალხი, რომელიც იცნობდა აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძეს როგორც შესანიშნავ მეცნიერ-ფილოსოფოსს, უბადლო მჭერმეტყველს, მგზნებარე პატრიოტს, ქართველი ხალხის ფასდაუდებელი საუნჯის „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულ ენაზე მთარგმნელს, თბილისის უნივერსიტეტის ერთ-ერთ ფუძემდებელს და ახალ საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების დამწერველს.

ამდენად აკადემიკოსმა შალვა ნუცუბიძემ დიდი როლი შეასრულა ქართველი ხალხის კულტურის ისტორიაში. ჩვენი უნივერსიტეტის გახსნის პირველი დღიდანვე შ. ნუცუბიძე კითხულობდა ბრწყინვალე

ლექციებს, რასაც ალტაცებით ისმენდა, სტუდენტთა გარდა, თბილისელი და რაიონიდან ჩამოსული ქართველი ინტელიგენცია. და ვისმენდით ჩვენც, მისი კოლეგები. ფილოსოფიურ დისკიპლინებს გარდა, მასვე მოგვიანებით მიენდო კურსების წაკითხვა დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში და უნდა ითქვას მისდა სასახელოდ, რომ აქაც იგი კითხულობდა ზრუნვით ლექციებს მაღალ მეცნიერულ დონეზე“.

თ ა ვ ი I I

შ. ნუცუბიძე და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

შ. ნუცუბიძე თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორთა და მათ თანამებრძოლთა შორის. თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების პირველ პერიოდში უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოში სრულიად მართებულად მიღებული იყო გამოთქმა „უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორები“. ქართული უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორების ჯგუფი 1917 წლის თებერვლის ბურჟუაზიული რევოლუციის მეორე დღესვე ჩამოყალიბდა პეტროგრადში ივანე ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით. ჯგუფში შედიოდნენ: ივ. ჯავახიშვილი, ი. ყიფშიძე, შ. ნუცუბიძე, ა. შანიძე. თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების იდეის პირველი მესიტყვე იყო ივ. ჯავახიშვილი. შ. ნუცუბიძე თავის სტატიაში „სახელმწიფო უნივერსიტეტი და ქართველი ერი“, რომელიც დაიბეჭდა 1925 წელს ჟურნალში „მარქსიზმის დროშა“ წერდა: „პირველ ადგილზე ამ ინიციატორთა შორის იდგა პროფ. ივანე ჯავახიშვილი. პირველი სიტყვა საქართველოში უმაღლესი სკოლის დაარსების შესახებ მას ეკუთვნის. ეს წარუცხომელი ისტორიული ფაქტია და ასედაც უნდა აღინიშნოს ისტორიის ფურცლებზე“.

შ. ნუცუბიძე დასახელებულ სტატიასა და ასევე სტატიებში „ერთი გვერდი ჩვენი უნივერსიტეტის ისტორიიდან“ და „საქართველოს უნივერსიტეტის დაარსება, მოკლე მიმოხილვა“ (დაწერილია 1928 წელს უნივერსიტეტის დაარსების ათი წლის თავზე, ხელნაწერი დაცულია ცენტრალურ არქივში), ეხება თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების წინა პერიოდის ისტორიას და აღნიშნავს, რომ: უმაღლეს სკოლაზე საქართველოში შექცეულია მანამდეც ბევრს უფიქრია, მაგრამ იგი პრაქტიკულად პირველად პროფ. ივ. ჯავახიშვილმა წამოაყენა თებერვლის რევოლუციის მეორე დღესვე. მან ეს აზრი გამოთქვა პეტერბურგში

აკაკი შანიძისა და ჩემი (შალვა ნუცუბიძის) თანდასწრებით და თან წამოაყენა წინადადება, რომ მეორე დღეს მის ბინაზე გამართულიყო პირველი თათბირი უმაღლესი სკოლის შესასებ საქართველოში. „ივანე ჯავახიშვილი ცოტანე მივაცილეთ. უჩვეულო ნაბიჯით მიმავალი ივანე ჯავახიშვილი უკვე აღარა სჩანდა ხალხის მსახურში, რევოლუციონერ ხალხის ტალღები ავსებდა ქუჩებს... დავიშალეთ, რომ მეორე დღის კრებისათვის ხალხი მოგვეგროვებია“.

მართლაც, მეორე დღეს, ე. ი. 1917 წლის 1 მარტს ივ. ჯავახიშვილის ბინაზე (ლახტიანის 9) შედგა პირველი თათბირი. მას ესწრებოდნენ ივ. ჯავახიშვილი, ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, შ. ნუცუბიძე და სხვებიც. სხდომამ მოისმინა ივ. ჯავახიშვილის ვრცელი მოხსენება უმაღლესი სკოლის პერსპექტივებზე საქართველოს სინამდვილეში. მისი სამეცნიერო ძალებით უზრუნველყოფის საკითხი და სხვ. მოხდა აზრთა გაცვლა-გამოცვლა. ზოგიერთის აზრში ცოტაოდენი ეჭვიც ჩანდა ესოდენ დიდი საქმის ასე მოულოდნელად წამოყენებისა და მისი განხორციელების შესაძლებლობის გამო. მაგრამ ივ. ჯავახიშვილის ოპტიმიზმი და შეუდრეკელი რწმენა ძლიერი იყო. კრებამ მიიღო მთელი რიგი დადგენილებებისა, რომელთა შორის მთავარი იყო: 1) რუსეთის უნივერსიტეტებში მომუშავე ქართველ მეცნიერთა ძალების გარკვევა და 2) მუშაობის ორი მიმართულებით განაწილება: ერთი, უმაღლესი სკოლის დაარსების იდეისათვის როგორც კულტურული, ისე პოლიტიკური ხასიათის კავშირის დამყარება საზოგადოებრივ ორგანიზაციებთან და, საერთოდ, ამ მიზნით აქტიური პროპაგანდის გაწევა. მეორე, თვით ცენტრში, ე. ი. პეტროგრადში, მთავრობის და მასთან ახლო მდგომ წრეებისადმი თვალყურის დევნება და ამ მიზნით ნიადაგის მომზადება საქართველოში უმაღლესი სკოლის დაარსების იდეისათვის. ყველაზე მძიმე იყო პირველი საქმე, რომელიც ივ. ჯავახიშვილს დაევალა. მეორე ამოცანა პეტროგრადში ეროვნულ კომიტეტთან ერთად უნდა შეესრულებინა შ. ნუცუბიძეს.

აღნიშნულ პერიოდთან დაკავშირებით, უნდა მიუთითოთ ისტორიულად ცნობილ ერთ ფაქტზე, რომელიც შ. ნუცუბიძეს ეხება, მაგრამ თავის სტატიებში მის თაობაზე არაფერს ამბობს. პეტროგრადში ივ. ჯავახიშვილის ბინაში ჩატარებული სხდომის დროს მიიღეს გადაწყვეტილება, რომ საქართველოში უნივერსიტეტის დაარსების იდეა გაეცნოთ იქ მყოფ ქართველთა ფართო წრისათვის. სწორედ ამ მიზნით კინოთეატრ „ელიტაში“ დაიჭირავეს დარბაზი და შედგა ქართველთა ეროვნული კომიტეტის მიერ მოწვეული კრება. კრებას თავმჯდომარე-

ობდა პროფ. ზურაბ ავალიშვილი. მოხსენება ქართული უნივერსიტეტის დაარსების საკითხზე ქართულად წაიკითხა ივ. ჯავახიშვილმა. ამავე სხდომაზე ვრცელი სიტყვა წარმოთქვა ნიკო ნიკოლაძემაც, რომელიც საქართველოში უმაღლესი სკოლის დაარსებას მხარს უჭერდა, მაგრამ მისი აზრით, საქართველოში, კერძოდ, თბილისში, უმჯობესია პოლიტექნიკური ინსტიტუტი გაიხსნასო. ამ მოსაზრებას ბევრი მომხრე გაუჩნდა. ივ. ჯავახიშვილი თხოვს შ. ნუცუბიძეს სიტყვა რუსულად ეთქვა. შ. ნუცუბიძე მაღალი ორატორული ხერხითა და მგზნებარებით წარმოთქმულ სიტყვაში მთლიანად მხარს უჭერს ივ. ჯავახიშვილის ყველა მოსაზრებას საქართველოში უნივერსიტეტის გახსნის შესახებ; კრება ერთსულოვნად იწონებს ივ. ჯავახიშვილის გეგმას.

აღნიშნულ კრებაზე არჩეული იქნა ზემოთ ხსენებული ეროვნული კომიტეტი, რომელსაც ევალეზოდა კავშირის დამყარება დროებით მთავრობასთან საქართველოში უნივერსიტეტის დაარსების თაობაზე. ამ მიზნით პეტროგრადში დარჩა კომიტეტის თავმჯდომარე ზ. ავალიშვილი, შ. ნუცუბიძე და კომისიის ზოგიერთი სხვა წევრიც.

შ. ნუცუბიძე დასახელებულ სტატიებში აღნიშნავს, რომ ივ. ჯავახიშვილი გამოემგზავრა საქართველოში და თბილისში ჩასვლისთანავე დაიწყო თავგამოდებული ბრძოლა უნივერსიტეტის დაარსებისათვის; მრავალი წინააღმდეგობებისა და სიძნელეების მიუხედავად საქართველოში მალე უმაღლესი სკოლის დაარსების იდეა საზოგადოებრივ ძალად იქცა და ჩამოყალიბდა ორგანიზაცია — ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოება.

დასახელებული საზოგადოების მოკლე ისტორია, რომელსაც მართალია, შ. ნუცუბიძე არ ეხება, მაგრამ საქმის ვითარებისათვის საჭიროა აღინიშნოს:

1917 წლის 12 მაისს თბილისში მოწვეული იქნა კრება; მას დაესწრო 28 კაცი: ივ. ჯავახიშვილი, კ. აფხაზი, კ. კეკელიძე, ე. თაყაიშვილი, ფ. ეოგიჩაიშვილი, ა. შანიძე, დ. უზნაძე, ი. ლორთქიფანიძე, ლ. ბოცვაძე, ს. იაშვილი, გ. ქურდიანი, ს. კაკაბაძე, ი. იმედაშვილი, ლ. შენგელია, ი. ზურაბაშვილი და სხვ. კრებას თავმჯდომარეობდა ე. თაყაიშვილი. კრების მოწვევის ინიციატორმა ივ. ჯავახიშვილმა განაცხადა: კრება ეძღვნება ქართული უმაღლესი სამეცნიერო სასწავლებლის, ანუ ქართული უნივერსიტეტის დაარსების საკითხს. მან წაიკითხა ვრცელი მოხსენება; ხანგრძლივი მსჯელობის შემდეგ კრებამ ერთხმად თბილისში ქართული უნივერსიტეტის დაარსების აუცილებლობა საჭიროდ სცნო და დაადგინა 1918 წლის დამდეგიდან გაიხსნას ქართული უნივერსი-

ტეტის ჯერ ერთი ფაქულტეტი, ხოლო შემდეგ სხვა ფაქულტეტებიც.

თავმჯდომარის წინადადებით, დადგინეს დაარსდეს ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოება; ისევ მისივე წინადადებით კრებამ თავისი თავი დამფუძნებელ კრებად გამოაცხადა. წესდების შესამუშავებლად და საქმის განსახორციელებლად აირჩიეს კომისია შემდეგი შემადგენლობით: კ. აფხაზი, ფ. გოგიჩაიშვილი, გ. გრუზინსკი, ე. თაყაიშვილი, გ. გურული, ი. ლორთქიფანიძე, ივ. ჯავახიშვილი. კომისიამ გადაწყვიტა უნივერსიტეტის მოთავესა ყოფილ სათავადაზნაურო გიმნაზიის შენობაში (ესლანდელი პირველი კორპუსი), რომელიც ჯერ კიდევ მშენებლობის პერიოდში იყო დაგეგმილი უნივერსიტეტისათვის. ქართულ უნივერსიტეტის საზოგადოების წესდების მიხედვით, „ქართულ უნივერსიტეტის საზოგადოებას“ ამ უნივერსიტეტის მხოლოდ ქონებრივი მხარის საკითხები ეხებოდა. წესდება მთლიანდ შედგენილი იყო ივ. ჯავახიშვილის მიერ და შეიცავდა 49 პარაგრაფს. თითოეული პარაგრაფის ყოველი დებულება ზუსტად არის ჩამოყალიბებული. წესდებას ხელს აწერენ: კ. აფხაზი, გ. გურული, ე. თაყაიშვილი, ი. ლორთქიფანიძე, ივ. ჯავახიშვილი.

იმავე წლის 17 მაისს კრება გაიმართა ქუთაისში. მოხსენება წაიკითხა ივ. ჯავახიშვილმა. კრებას თავმჯდომარეობდა ი. ოცხელი. თბილისის კრების მსგავსად, ქუთაისის კრებაც გამოცხადდა ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოების დამფუძნებელ კრებად და ფარული კენჭის ყრით აირჩია კომისია ათი კაცის შემადგენლობით: ი. ბაქრაძე, გ. გველესიანი, გ. თაქთაქიშვილი, ა. ლორთქიფანიძე, ი. ოცხელი, ი. პურადაშვილი, მ. ფაღავა, ს. წერეთელი, ვ. ჭილაძე, ი. ჩიქოვანი.

ქუთაისში ჩატარებულ კრებასთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ, რომ ივ. ჯავახიშვილის ფონდში ინახება შემდეგი სახის ცნობა: „ეს ცნობა

1

გასახმაურებელი არ არის. ოთხშაბათს 17 მაისს საღამოს 7— საათზე

2

ქართული გიმნაზიის შენობაში დაიწყება ქუთაისის ყველა ქართული სამეცნიერო, საკულტურო... წარმომადგენლების კრება, რომელზედაც წავითხუილი იქნება მოხსენება ქართულ უმაღლეს სამეცნიერო სასწავლებლის დაარსების საჭიროების შესახებ. მოხსენების შემდეგ მსჯელობა იქნება ამავე საგანზე“. ცნობა დაწერილია 1917 წლის 16 მაისს.

ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოების კომისიის წევრებმა თბილისში რამდენიმე კრება ჩაატარეს, მაგალითად, მაისში სამი, ივნისში სამი, ხოლო თითო-თითო აგვისტო, სექტემბერსა და ოქტომბერში. 22

ავვისტოს „ქართული უნივერსიტეტის საზოგადოების“ წესდება დაამტკიცა ამიერკავკასიის კომისარიატმა.

შ. ნუცუბიძე თბილისში უნივერსიტეტის დაარსების შესახებ დაწერილ ზემოთ დასახელებულ სტატიებში წერს: პეტროგრადიდან წამოსულ უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორებს ივ. ჯავახიშვილს, ი. ყიფშიძეს, ა. შანიძეს გვერდში ამოუდგნენ მეცნერები: პ. მელიქიშვილი, კ. კეკელიძე, ფ. გოგიჩაიშვილი, დ. უზნაძე, გ. ახვლედიანი, ა. რაზმაძე. აქვე იყო დამსახურებული არქეოლოგი ე. თაყაიშვილი. „ამ მათი სახელი, რომელთაც გასაოცარი ენთუზიაზმით, რაც საქმის მხოლოდ უსაზღვრო რწმენით აიხსნება, ისტორიას ალლო აუღეს, ქართველი ხალხის სულის ნადები ამხილეს და მიუხედავად მეტად მძიმე და არახელსაყრელი პირობებისა გაბედეს, გაკადნიერდნენ და საისტორიო ნაბიჯი გადადგეს: ...ქართული უნივერსიტეტი, როგორც კერძო სასწავლებელი დაარსეს“. „ქართველმა ახალგაზრდობამ იგი ზეპირად უნდა იცოდეს, რომ ისწავლოს, როგორ უნდა მშობლიური კულტურის და მშობელი ხალხის სამსახური“.

ყველაფერი მზად იყო საქმის დასაწყებად, წერს შ. ნუცუბიძე, საჭირო იყო მხოლოდ ნებართვა, მაგრამ უნივერსიტეტის, როგორც სახელმწიფო დაწესებულების, გახსნა არ ხერხდებოდა, ამიტომ ინიციატორებმა გადაწყვიტეს პეტერბურგიდან გამოეთხოვათ უნივერსიტეტის როგორც კერძო სასწავლებლის სახით დაარსების ნებართვა.

ნებართვის საკითხის ამბავი, თანახმად დავალებისა, წერს შ. ნუცუბიძე, ჩემი მეთვალყურეობის ქვეშ იყო. იგი ორიგინალურად გადაწყდა. კერენსკის დროებით მთავრობაში ეროვნულ უმცირესობათა კომისიაში ეს საკითხი წამოიჭრა არა მოხსენების, ან რაიმე პრაქტიკული წინადადების სახით, არამედ სხვა საკითხის გამო აზრთა გაცვლა-გამოცვლის დროს. თბილისში უნივერსიტეტის, როგორც კერძო დაწესებულების, გახსნის საკითხი, წერს შ. ნუცუბიძე, შეხვდა დიდ წინააღმდეგობას, მან გამოიწვია დიდი აურ-ზაური. განათლების მინისტრი ლეჟციას მიკითხავდა იმის შესახებ, თუ რა უნაყოფო და მოუფიქრებელი ნაბიჯი გადაუდგამს ზოგიერთ ქართველ ინტელიგენტს. კერენსკის განათლების სამინისტროს წარმომადგენლები მიმტკიცებდნენ იმას, რომ ხელი აგველო იმ უიმედო საქმის დაწყებაზე, რომელსაც საქართველოს უნივერსიტეტი ეწოდებოდა. ქართულ ენას არა აქვს არც მეცნიერული ტერმინოლოგია, არც მეცნიერული ტრადიცია, ყველა ამის შექმნა არა თუ ძნელი, უიმედო საქმეა. ქართული უნივერსიტეტი ისე ვერ გაუძლებს რუსულს, როგორც ჩეხების უნივერსიტეტმა ვერ გაუძლო

პრალაში გერმანელებისას (შ. ნუცუბიძეს ეს ფაქტი მცირეოდენ განსხვავებულად აქვს გადმოცემული სტატიაში „ასე დაარსდა, ასე დაიწყო“, რომელიც ოცნა წლებში დაწერილი სტატიების შემდეგ ორმოცი წლის მერეა დაწერილი).

პეტროგრადში გადაწყვეტეს, რომ თბილისში არსებული ქალთა უმაღლესი კურსები ამიერკავკასიის უნივერსიტეტად გადაკეთებულიყო, რაც დეპეშით აცნობეს, ხოლო ნებართვა ქართული კერძო უნივერსიტეტის გახსნის შესახებ ფოსტით გამოგზავნეს. ოქტომბრის რევოლუციამ, წერს შ. ნუცუბიძე, ნებართვის პრინციპი დაამსხვრია. ერთი დაკვრით შეიცვალა სიტუაცია ცენტრშიც და ადგილობრივადაც. საქართველოს უნივერსიტეტი ოქტომბრის რევოლუციის პირშმოა. შ. ნუცუბიძე თავის სტატიას „ერთი გვერდი ჩვენი უნივერსიტეტის ისტორიიდან“ ამთავრებს ასე: „მე მოუწოდებ ქართველ სტუდენტობას სრულის სიმშვიდით და შურის გარეშე მოიგონოს თავისი ქვეყნის ახლო და უკუღმართი წარსული და სრულის იმედით გაემართოს იმ ბრწყინვალე მომავლისაკენ, რომელსაც ათასწლოვანი კულტურის აღორძინება ეწოდება“.

1917 წლის 26 ნოემბერს საღამოს 7 საათსა და 10 წუთზე ე. თაყაიშვილის ბინაში შედგა უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს წინასწარი სხდომა. მას ესწრებოდნენ: ფ. გოგიჩაიშვილი, ე. თაყაიშვილი, კ. კეკელიძე, დ. უზნაძე, ა. შანიძე, ივ. ჯავახიშვილი. თავმჯდომარეობდა ივ. ჯავახიშვილი, მდივნობდა ა. შანიძე. ამ სხდომას შ. ნუცუბიძე ვერ ესწრება. იგი ჯერ კიდევ პეტროგრადშია.

აღნიშნულ სხდომაზე განსახილველად წარმოდგენილი იყო ხუთი საკითხი. ამთგან პირველი იყო: რა ტიპის უნდა ყოფილიყო უნივერსიტეტი. ამ საკითხზე აზრთა გაცვლა-გამოცვლის შემდეგ გადაწყდა, რომ დაარსდეს ერთი სიბრძნის მეტყველების ანუ ფილოსოფიის ფაკულტეტი შემდეგი განყოფილებებით: 1. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა (რომელიც უდრის პეტერბურგის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიური და აღმოსავლური ენების ფაკულტეტებს). 2. სამათემატიკო და 3. საბუნებისმეტყველო. მხოლოდ ამთავითვე გაიხსნას ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა განყოფილება.

მეორე საკითხი იყო უნივერსიტეტის სამეცნიერო ძალების არჩევის საკითხი. პროფესორებად დასახელებული იქნენ: ს. ავალიანი, გ. ახვლედიანი, ფ. გოგიჩაიშვილი, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, დ. უზნაძე, ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, ივ. ჯავახიშვილი. მეცნიერ ხელმძღვანელე-

ბად: ი. აბულაძე, ე. თაყაიშვილი, გ. წერეთელი, მრავალი კი ლექტორებად.

შ. ნუცუბიძე თბილისშია 1917 წლის დეკემბრის ბოლოს. იგი უკვე ესწრება 1917 წლის 27 დეკემბერს ქართული გიმნაზიის შენობაში პირველად შემდგარ პროფესორთა კოლეგიის მორიგ წინასწარ სხდომას. სხდომას ესწრებიან: ფ. გოგიჩაიშვილი, კ. კეკელიძე, პ. მელიქიშვილი, შ. ნუცუბიძე, ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, ივ. ჭავჭავაძე. ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძე ყველა სხდომის მონაწილეა და უნივერსიტეტის საქმიანობის აქტიური მოღვაწე. 1918 წლის 13 იანვარს გიმნაზიის შენობაში შემდგარ სხდომას ესწრებოდნენ: ფ. გოგიჩაიშვილი, ე. თაყაიშვილი, პ. მელიქიშვილი, შ. ნუცუბიძე, ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, ივ. ჭავჭავაძე. ეს იყო უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს პირველი ოფიციალური სხდომა. ამ დღიდან უნივერსიტეტის პროფესორთა კოლეგიის წინასწარი სხდომა იწოდება უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს სხდომად.

1918 წლის 26 იანვარს (ახალი სტილით 8 თებერვალს) საქართველოს ეროვნულმა საბჭომ ოფიციალურად გახსნა უნივერსიტეტი. იგი შვიდი თვე არსებობდა როგორც კერძო უმაღლესი სასწავლებელი; ამ ხნის განმავლობაში მას არ გააჩნდა არავითარი თანხა, გარდა მცირედი დახმარებისა შავი ქვის მრეწველთა საბჭოსაგან, მასიური შემოწირულობისა და სტუდენტთა სწავლის ქირისა. პროფესორთა საბჭოს დადგენილებით, პროფესორს უნდა მისცემოდა ხუთასი, ხოლო ლექტორებს სამასი მანეთი. მაგრამ უნივერსიტეტის უსახსრობისა გამო პროფესორთა და ლექტორთა ძირითადი ნაწილი სკოლებში მუშაობდა შეთავსებით დირექტორებად და მასწავლებლებად. თვით უნივერსიტეტის პირველი რექტორი, იმ დროს სახელგანთქმული მეცნიერი პროფ. პ. მელიქიშვილი რექტორობისათვის განკუთვნილ თანხას არ იღებდა. 1918 წლის 3 სექტემბერს მთავრობის მიერ მიღებული კანონით უნივერსიტეტს ეწოდა „ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“. ამის შემდეგ, უნივერსიტეტი, მართალია, საქმეს თვითონ განაგებდა, მაგრამ მეთვალყურეობა და ხარჯთა აღრიცხვის დამტკიცება ევალებოდა განათლების სამინისტროს. ასეთია შ. ნუცუბიძის, როგორც უნივერსიტეტის დაარსების ერთ-ერთი ინიციატორის, საქმიანობის მოკლე ისტორია.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 50 წლისთავისათვის მიძღვნილ ერთ-ერთ პატარა წერილში „ერს გამარჯვება!“ შ. ნუცუბიძე წერდა: „ბედნიერად ვრაცხ თავს, რომ მოწმე და მონაწილე ვხვდები

იმ უნივერსიტეტის ოქროს იუბილესი, რომლის ინიციატორთა და დამაარსებელთა რიცხვშიც ვითვლები¹. შ. ნუცუბიძე მართლაც ბედნიერად რაცხდა თავს, ვინაიდან უნივერსიტეტის დამაარსებლების ინიციატორებიდან მხოლოდ სამი კაცი იყო ცოცხალი: შ. ნუცუბიძე, ა. შანიძე და გ. ახვლედიანი. როცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის 50 წლისთავისათვის შეიქმნა მთავრობის რესპუბლიკური საიუბილეო კომიტეტი მის შემადგენლობაში გამოჩენილ მეცნიერებთან ერთად იყო შ. ნუცუბიძე.

შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტში პირველი ლექტორი ფილოსოფიაში და ფილოსოფიის კათედრის პირველი გამგე; ფილოსოფიური სემინარებისა და ასპირანტების ხელმძღვანელი; პეტრიწის სახელობის ფილოსოფიური საზოგადოების დაარსების ინიციატორი და ამ საზოგადოებაში პირველი მომხსენებელი. სამეცნიერო მუშაობის ძირითადი ადგილები; მეცნიერული მუშაობის ძირითადი პრობლემები და შრომები.

უნივერსიტეტის დაარსებიდან, ე. ი 1918 წლის იანვრიდან შ. ნუცუბიძე არის ფილოსოფიის კათედრის გამგე. იგი ქართულ უნივერსიტეტში პირველი იწყებს ლექციების კითხვას ფილოსოფიურ საგნებში. შ. ნუცუბიძე იყო ერთადერთი, რომელიც ხელმძღვანელობდა სიბრძნის-მეტყველების ფაკულტეტის ფილოსოფიის განყოფილებას და ამავე დროს ამ განყოფილების პირველი გამომგებების (1922 წ.) ერთადერთი ლექტორი ფილოსოფიაში. საქართველოში ფილოსოფიური მეცნიერების განვითარებისა და მისი პრობლემების პროფესიონალურ დონეზე დამუშავებაში უსაზღვროა შ. ნუცუბიძის, როგორც უნივერსიტეტში ფილოსოფიის პირველი ლექტორისა და კათედრის გამგის მიერ გაწეული საქმიანობა. პირდაპირ უნდა ითქვას, რომ უნივერსიტეტის დაარსების დღიდანვე შ. ნუცუბიძემ უდიდესი გაქანებითა და შემართებით დაიწყო არა მხოლოდ შესწავლა ფილოსოფიური პრობლემებისა, არამედ ფილოსოფიის რთული პრობლემების შემოკმედებითი პოზიციებიდან მიდგომა და მათი შინაარსის წინწაწევა. სწორედ ამის ნიმუში იყო შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის რთული პრობლემების დამუშავება ალეთოლოგიური პრინციპების საფუძველზე. ამის მაჩვენებელია ის ფაქტიც, რომ სიბრძნის მეტყველების ფაკულტეტის ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის განყოფილების სტუდენტებისათვის კურსიდან კურსზე გადასვლისათვის სავალდებულო ჩასაბარებელ და ჩასათვლელ საგნებად ითვლებოდა ალეთოლოგიის საფუძვლები და ფილოსოფიურ სემინარებში დამუშავებული მრავალი თემა.

¹ გაზ. „კომუნისტი“, 1967 წლის 30 დეკემბერი.

არქივში დღემდე დაცულია ოციანი წლების თითქმის ყველა იმ სალექციო ცხრილის დედნები, რომლებიც უნივერსიტეტში იყო მოქმედებაში. ამ შემთხვევაში საინტერესოა სიბრძნის მეტყველების ფაკულტეტის ცხრილი მისი სხვადასხვა დარგებით. ამ ცხრილის მიხედვით, შ. ნუცუბიძე მრავალ მეცნიერებასა და სპეცკურსს კითხულობდა. ძირითადი მათგანი შემდეგია: ფილოსოფიის შესავალი, ლოგიკა, ფილოსოფიის ზოგადი კურსი, სადავო საკითხები ლოგიკაში, კანტის წმინდა გონების კრიტიკა, ჰეგელის ფილოსოფია (ლოგიკა), ისტორიული მატერიალიზმი, ხელოვნების თეორია, სოციალური და პოლიტიკური მოძღვრებათა ისტორია, სამეცნიერო მეთოდოლოგია, მტკიცებით სამართალი, დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორია, პოეზიის თეორია, უახლესი ფილოსოფიის ისტორია, თანამედროვე ფილოსოფიის ისტორია, ქართული ფილოსოფიის ისტორია (ორი უკანასკნელი ორმოციანი წლებშია წაკითხული). ყველა ზემოდასახელებული სალექციო კურსი შ. ნუცუბიძის მიერ უნივერსიტეტში სხვადასხვა დროს პირველად არის წაკითხული, მას უნივერსიტეტში წინამორბედი არ ჰყოლია.

განსაკუთრებით საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის მუშაობა უნივერსიტეტში 1920—1930 წლებში. ამ პერიოდში იგი არის უნივერსიტეტის პრორექტორი, დეკანი, 1918 წლიდან 1926 წლის ბოლომდე ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგე, შემდეგ 1927 წლის დასაწყისიდან დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიის კათედრის გამგე (იმასთან დაკავშირებით, რომ 1926 წელს უნივერსიტეტში გაუქმდა ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური დარგი და გაძლიერდა პედაგოგიური საგნების სწავლება, ხოლო ფილოსოფიის კათედრა შეიცვალა სხვა კათედრით — დიალექტიკური მატერიალიზმით). ამავე პერიოდში უაღრესად დატვირთულია სალექციო და სასემინარო სამუშაოთი, რომელთა რაოდენობა კვირაში ხშირად 14-დან 18 საათსაც კი აღწევდა. დავასახელებთ მხოლოდ ორ შემთხვევას. მაგალითად, 1924/25 სასწავლო წელს სიბრძნის მეტყველების განყოფილების ფილოსოფიურ დარგში მისი ლექციების ცხრილი ასეთია: ორშაბათი — ლოგიკა 2 საათი. კანტის წმინდა გონების კრიტიკა 2 საათი; სამშაბათი — ლოგიკის სადავო საკითხები — 2 საათი, ჰეგელის ფილოსოფია (ლოგიკა) 2 საათი; პარასკევი — ფილოსოფიის ზოგადი საკითხები 2 საათი; შაბათი — სემინარი ლოგიკასა და ფილოსოფიაში 4 საათი, ხოლო 1926 წლის პირველ სემესტრში შ. ნუცუბიძის სამუშაო ცხრილი სოციალ-ეკონომიურ ფაკულტეტზე ასეთია: სოციალურ და პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია — 4 საათი, ისტორიული მატერიალიზმი — 4 საათი, ლოგიკა —

2 საათი, ფილოსოფიის შესავალი — 2 საათი, სემინარი ლოგიკასა და ფილოსოფიაში — 6 საათი, სწორედ ამავე პერიოდში შ. ნუცუბიძე წერს და ბეჭდავს ექვსი დიდი მოცულობის შრომას, რომელთაგან სამი სახელმძღვანელო ხასიათისაა, ხოლო სამი გამოკვლევა მიძღვნილია ალეთოლოგიური რეალიზმის საკითხისადმი, და ოცამდე სტატიას. ოცი-ან წლებში შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტში ერთადერთი მეცნიერია, რომელმაც უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს ნებართვით ქართული უნივერსიტეტის სტუდენტებისათვის ქართულ ენაზე სამი სახელმძღვანელო წიგნი დაბეჭდა, სახელდობრ, ფილოსოფიის შესავალი (1920), ლოგიკა, პროპედევტიკული კურსი (1923), ხელოვნების თეორია (1929). ყოველივე ამის უფლებას, რა თქმა უნდა, ქართული უნივერსიტეტი იძლეოდა; 1927 წლის 17 აპრილს შ. ნუცუბიძე იცავს სადოქტორო დისერტაციას ფილოსოფიაში „პეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, რომელიც 1926 წელს გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა გერმანიაში.

საყოველთაოდ ცნობილია 1920—26 წლებში შ. ნუცუბიძის აღიარებული სემინარები ფილოსოფიაში, სადაც ფილოსოფიური პრობლემების პროფესიონალურ დონეზე დაუფლება ხდებოდა. სწორედ ამან მისცა უდიდესი ბიძგი, რათა ახლად დაარსებულ უნივერსიტეტში მაღალ დონეზე ყოფილიყო შესწავლილი და დამუშავებული აქტუალური ფილოსოფიური პრობლემები. შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური სემინარების აქტიური მონაწილენი იყვნენ: კ. ბაქრაძე, დ. გელოვანი, მ. გოგობერიძე, ა. ბოჭორიშვილი, კ. მეგრელიძე და მრავალი სხვა (რაც შეეხება მოსაზრებას, რომ „ს. დანელია უშუალოდ მონაწილეობდა შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარებში“, სინამდვილეს არ შეეფარდება). ამ სემინარის ერთ-ერთი მონაწილე და მისი მდივანი, სიბრძნის მეტყველების ფაქულტეტის ფილოსოფიის განყოფილების კურსდამთავრებული, ხოლო შემდეგში შ. ნუცუბიძის ასპირანტი დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში ფატი გოკიელი მოგვითხრობს შემდეგს: „ფილოსოფიური სემინარი პროფ. შალვა ნუცუბიძის ხელმძღვანელობით შედგებოდა 15 — 17 წევრისაგან... უნდა აღინიშნოს რომ ეს არ იყო საკუთრივ ფილოსოფიური, არამედ ფილოსოფიის ისტორიის შემსწავლელი სემინარი... ბ-ნი შალვა ხელმძღვანელობდა სემინარებს დიდი ტაქტიკითა და პედაგოგიური ადლოთი. იგი ჩვენ გვეპყრობოდა კოლეგიალურად, გულითადად... პასიური წევრი ჩვენს სემინარს არ ჰყოლია და ვერც ეყოლებოდა. თუ ბ-ნი შალვა შეამჩნევდა, რომ ვინმე მორცხვობს, თავს არიდებს პაექრობაში მონაწილეობის მი-

ლებას, მყისვე მას მიმართავდა: „რას იტყვით თქვენ ამხანაგის მიერ გამოთქმული აზრის შესახებ: ეთასხმებით?...“ ამ შეკითხვას კონკრეტული პასუხი უნდა მოჰყოლოდა და ასე ყველა ებმებოდა კამათში... ჩვენმა პროფესორმა იმავეითვე აუღო ალღო ყოველი ჩვენთაგანის ინტელექტუალურ თავისებურებას... მესამე კუროსის მეორე სემესტრი მთლიანად მიეძღვნა კანტის ფილოსოფიის შესწავლას. აქ მომხსენებლები არ გამოყოფილა. ყოველი სხდომისათვის უნდა დაგვემზადებია კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ თითო თავი... სწავლების მეოთხე, დამამთავრებელ წელს სემინარული მუშაობა წარმოებდა... განსაკუთრებით, ჰეგელის შესწავლაზე და ბოლოს თანამედროვე მიმართულებებზე მსოფლიო ფილოსოფიურ აზროვნებაში“¹.

სწორედ შ. ნუტუბიძის სემინარები კანტის წმინდა გონების კრიტიკაში. ჰეგელის ლოგიკის მეცნიერებაში; ლოგიკაში, ალეთოლოგიაში, საეტიკო გახდა იმისა, რომ კ. ბაქრაძეს შემდეგში მთელი თავისი მუშაობა ფილოსოფიაში წარემართა აღნიშნული მიმართულებით. ამის უტყუარი დასტურია ისიც, რომ კ. ბაქრაძის სადიპლომო შრომა ფილოსოფიაში. რომლის მოცულობა ოთხმოც გვერდს შეადგენდა „ლოგიკური იდეალიზმი“ იყო, ხოლო მისი ხელმძღვანელი პროფ. შ. ნუტუბიძე გახლდათ.

შ. ნუტუბიძის ფილოსოფიური სემინარები იყო ერთ-ერთი გზა ფილოსოფიური პრობლემების მაღალი დონით დაუფლებისა და ნიჭიერი შემოქმედის ხელში აუცილებელი სავალი გზაც ახალი კონცეფციისაკენ. ამის დადასტურება არის სიბრძნის მეტყველების ფაქულტეტის ფილოსოფიის დარგის ერთ-ერთი პირველი კურსდამთავრებულის კ. ბაქრაძის წვლილი ქართულ ფილოსოფიაში. ფ. გოკიელი ზემოთ მითითებულ წერილში კ. ბაქრაძის მონაწილეობის შესახებ ფილოსოფიურ სემინარებში გადმოგვცემს: „ჩვენ ყველას ძალიან გვიხაროდა, როდესაც კამათში ჩაერეოდა სემინარის უდავოდ საუკეთესო წევრი კოტე ბაქრაძე. მას ჰქონდა და ახლაც აქვს მაღლიანი ნიჭი, არაჩვეულებრივად ნათელი და ცხადი, ლოგიკურად თანმიმდევარი აზროვნებისა, ამიტომაც ჩვენთვისაც, მისი გამოსვლის შედეგად, მრავალი ბურუსი იფანტებოდა. ბევრი რამ, რაც აქამდე ბუნდოვანი და გაურკვეველი იყო, ნათელი და გამოკვეთილი ხდებოდა, ხოლო ბ-ნი შალვა აშკარა კმაყოფილებითა და სიამოვნებით უსმენდა მას“. თვით კ. ბაქრაძე კი

¹ ფ. გოკიელი, თბილისის უნივერსიტეტის პირველი ფილოსოფიური სემინარი, პროფ. შალვა ნუტუბიძის ხელმძღვანელობით, „მნათობი“, 1969, № 1.

1969 წლის 8 იანვარს, შ. ნუცუბიძის დაკრძალვის დღეს გაზეთ „კომუნისტი“ წერდა: „განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს მის მიერ წარმოებული სემინარები, რომლებსაც ის ხელმძღვანელობდა წლების განმავლობაში ფილოსოფიის კლასიკოსთა შრომებზე. აქ ყველაზე ნათლად მკვლევანდებოდა მისი საოცარი ერუდიცია, ღრმა ანალიზი ევროპული ფილოსოფიური მიმართულებებისა. მას ჰქონდა რაღაც განსაკუთრებული უნარი ჰეგელიანობის მიგნებისა და ევროპული ფილოსოფიის ძირითადი ნაკლის აღმოჩენისა. მის სემინარებში იზრდებოდა ახალი თაობა, და თუ ვინმემ რაიმე გააყეთა ფილოსოფიაში, იგი შალვა ნუცუბიძეს უნდა უმაღლოდეს“.

თუ 1920 — 22 წლებში ფილოსოფიური სემინარების მუშაობის შესახებ მცირედი მასალა გვაქვს შემონახული, სამაგიეროდ, სრულყოფილად არის წარმოდგენილი 1923 — 24 სასწავლო წლებში ფილოსოფიური სემინარების მუშაობა.

უნივერსიტეტის ყოველთვიური სამეცნიერო კრებული „ჩვენი მკვნიერება“ 1924 წ. № 1-ში უნივერსიტეტში 1923—1924 სასწავლო წლებში ფილოსოფიური სემინარების მუშაობის შესახებ წერს შემდეგს: 1923—24 წწ. სახელმწიფო უნივერსიტეტში პროფ. შ. ნუცუბიძის ხელმძღვანელობით მუშაობას აწარმოებდა სამი ფილოსოფიური სემინარი. 1. კანტის ფილოსოფიის სემინარი; 2. ლოგიკის სადავო საკითხების სემინარი; 3. ჰეგელის ფილოსოფიის სემინარი.

პირველმა სემინარმა გაარჩია და შეისწავლა კანტის წმინდა გონების კრიტიკა. სემინარში წაკითხულ იქნა შემდეგი მოხსენებები: 1. ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა — მომხ. დადაშ გელოვანი, 2. კანტის კატეგორიები — მომხ. ნინო თარიშვილი, 3. კანტის მოძღვრება კატეგორიების შესახებ და მისი კავშირი არისტოტელეს კატეგორიებთან — მოხ. გოგიბერიძე, 4. ტრანსცენდენტალური აპერეკაცია და დედუქციის საკითხი კანტის ფილოსოფიაში — ნინო ვაჩნაძე, 5. წმინდა გონების სკეპტიციზმი — შოთა მიქელაძე, 6. ძირითადი დებულებები — შურა დუდუჩავა, 7. ფენომენებისა და ნოუმინების საკითხები კანტის ფილოსოფიაში — ანგია ბოჰორიშვილი, 8. ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა — აკაკი თათანიშვილი.

თითოეული მოხსენების გარშემო იმართებოდა კამათი, რომელშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ სემინარის წევრები. კანტის ფილოსოფიის შესწავლის და მისი კრიტიკულად გარჩევის დროს სემინარი ფართოდ ხელმძღვანელობდა და ეყრდნობოდა კანტის ფილოსო-

ფიის იმ კრიტიკულ ანალიზს, რომელიც მოცემულია პროფ. შ. ნუცუბიძის „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“.

მეორე სემინარიის მიზანი იყო გაერჩია ლოგიკის სადავო საკითხები. წაკითხულ იქნა შემდეგი მოხსენებები: 1. ლოგიკის საგანი ხრ. ზიგვარტის მიხედვით — კიტა ზეგრელიძე, 2. ლოგიკის საგანი ვ. ვუნდტის მიხედვით — ხარაზიშვილი, 3. ლოგიკის საგანი ჯ. სტიუარტ ნილის მიხედვით — აფხაიძე, 4. ლოგიკის საგანი ნ. ლოსკის მიხედვით — ა. ბოჭორიშვილი, 5. ლოგიკის საგანი ედმ. ჰუსერლის მიხედვით — გრიგოლ ხმალაძე, 6. ლოგიკის საგანი ვ. შუპპეს მიხედვით — ნინო ვაჩნაძე.

მესამე სემინარში იკითხებოდა ჰეგელის „ლოგიკის მეცნიერება“ პირველი ტომის ტექსტი. წაკითხული და გარჩეულ იქნა პირველი წიგნი.

გარდა ამ სემინარებისა მუშაობდა კიდევ უმცროსი სემინარიი სოფიო წერეთლის ხელმძღვანელობით, სადაც წაკითხულ იქნა რამდენიმე მოხსენება, მაგალითად, კანტის დისერტაცია „გრძნობისეული და აზრისეული სამყაროს ფორმის და პრინციპების შესახებ“ და მისი ადგილი კანტის ფილოსოფიის განვითარებაში. ამავე სემინარზე შეისწავლეს დეკარტესა და სპინოზას ფილოსოფია, სადაც რამდენიმე მოხსენება იქნა წაკითხული.

დიდია შ. ნუცუბიძის დამსახურება, როგორც ასპირანტების ხელმძღვანელისა. მისი ხელმძღვანელობით მრავალი ასპირანტი აღზრდილი, რომლებიც შემდეგში გამოჩენილი მეცნიერები გახდნენ. იგი ხელმძღვანელობდა ასპირანტებს, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში.

ფილოსოფიაში შ. ნუცუბიძის პირველი ასპირანტი იყო კოტე ბაქრაძე, შემდეგ კი მოსე გოგიბერიძე. კ. ბაქრაძემ 1922 წელს დაამთავრა სიბერძნის მეტყველების ფაკულტეტი ფილოსოფიური განხრით. იმავე წელს შ. ნუცუბიძის წინადადებით, კ. ბაქრაძე დატოვებული იქნა ასპირანტად, ან როგორც მაშინ უწოდებდნენ „საპროფესოროდ მოსამზადებლად“. 1923 წელს შ. ნუცუბიძის ასპირანტი ხდება ბერლინის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტ დამთავრებული მ. გოგიბერიძე. შ. ნუცუბიძე თავის ასპირანტების უსაყვარლესი ხელმძღვანელი და თავგამოდებული დამცველი იყო. იგი ყველგან დახმარების ხელს უწვდიდა ახალგაზრდა მეცნიერ-მუშაებს. ამის ცხადსაყოფად მხოლოდ ორიოდ ფაქტს მოვიტანთ კ. ბაქრაძისა და მ. გოგიბერიძის შესახებ.

1922 წლის 30 ივნისს უნივერსიტეტის გამგეობის დადგენილებით საპროფესოროდ მოსამზადებლად სტიპენდიით დატოვებული იქნა ცხრა კაცი. უნივერსიტეტის პირველი კურსდამთავრებულებიდან „პროფესორობისათვის მოსამზადებლად“ შეიღი ასპირანტი დატოვეს. მათ შორის ს. ჯანაშია, არნ. ჩიჭობავა, კ. ბაქრაძე, ვ. თოფურია, შ. ამირანაშვილი. კ. ბაქრაძე უნივერსიტეტის ერთ-ერთი პირველი სტუდენტი და ამავე დროს მისი პირველი ასპირანტია ფილოსოფიაში.

1923 წლის 21 აპრილს შ. ნუცუბიძე შავი ქვის მრეწველობის საბჭოს მიმართავს თხოვნით: კ. ბაქრაძე დატოვებულია უნივერსიტეტში ფილოსოფიის კათედრასთან პროფესორობისათვის მოსამზადებლად. ამიტომ მისთვის აუცილებლად საჭიროა წასვლა საზღვარგარეთ. ვინაიდან უნივერსიტეტს არა აქვს სათანადო თანხა ამ საჭიროების დასაკმაყოფილებლად, უნივერსიტეტი მოგმართავთ თქვენ თხოვნით, რომ მისცეთ მას 30 კირვანჩამდე სტერლინგი ერთი წლის განმავლობაში, იმ პირობით, რომ კ. ბაქრაძე ვალდებული იქნება გადაიხადოს ეს თანხა სწავლის დამთავრების შემდეგ. იმავე წლის 11 ივნისს უნივერსიტეტის გამგეობა შ. ნუცუბიძის შუამდგომლობით განათლების სახალხო კომისარიატს მიმართავს თხოვნით, რომ უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტის დადგენილებით და თქვენი დახმარებით უნდა გამგზავრებულიყო ევროპაში სამეცნიერო მიზნით ფილოსოფიის კათედრასთან საპროფესოროდ მოსამზადებლად დატოვებული კ. ბაქრაძე. ამის შესახებ თავის დროზე აღძრული იყო თქვენს წინაშე შუამდგომლობა სათანადო თანხის გამოყოფის შესახებ. განმეორებით მოგმართავთ და გთხოვთ გამოყოფილი იქნეს კ. ბაქრაძისათვის 150 სტერლინგი. ჩანს, რომ ეს თხოვნაც ვერ მოგვარდა. ამიტომაც იმავე წლის 22 ივნისს უნივერსიტეტის გამგეობა ადგენს: მიეცეს უნივერსიტეტში დატოვებულ კ. ბაქრაძეს შევებულია ერთი წლის ვადით საზღვარგარეთ სამეცნიერო მიზნით გასამგზავრებლად თავისი ხარჯით და სარგოს შენახვით. 29 ივნისს კი პროფ. შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე შემოდის განცხადებით, რათა კ. ბაქრაძისათვის უცხოეთში მივლინებისათვის გამოთხოვილი იქნეს სათანადო თანხა. გამგეობა შუამდგომლობას ამტკიცებს. კ. ბაქრაძე მივლინებულ იქნა გერმანიაში, მაგრამ ძირითადად თავისი ხარჯით.

კ. ბაქრაძე გერმანიიდან დაბრუნების შემდეგ ემზადება სადოქტორო გამოცდების ჩასაბარებლად. ყველა ჩაბარებული საგნის, გარდა ერთისა, საგამოცდო კომისიის თავმჯდომარე შ. ნუცუბიძეა. 1926 წ. 21 მაისს კ. ბაქრაძე სადოქტორო ხარისხის მოსაპოვებლად პირველ გამო-

კდას აბარებს ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაში. უკანასკნელი სა-
დოქტორო გაშოცდა იყო პედაგოგიკის ისტორიაში, რომელსაც თავ-
მჯდომარეობდა პროფ. დ. უზნაძე.

შ. ნუცუბიძე ასევე მხარში უდგას კ. ბაქრაძეს სამეცნიერო ხარის-
ხის, წოდების, წიგნის დაბეჭდვის საქმეში. არქივში შემონახულია
შ. ნუცუბიძის ორი რეცენზია კ. ბაქრაძის ნაშრომზე „დიალექტიკის
პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. ერთი რეცენზია დასახელებული
შრომის წიგნად დაბეჭდვის საკითხს ეხება, მეორე კი დაბეჭდილი წიგ-
ნის სადოქტორო დისერტაციად წარდგენის შუამდგომლობას.

პირველ რეცენზიაში შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს შემოევს: კ. ბაქრა-
ძემ დაამთავრა სადოქტორო გამოცდები, წარმოადგინა დასაბეჭდად
შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“. შრომა გა-
გრძელება კ. ბაქრაძის ჯერ კიდევ 1922 წელს დაწყებული მუშაობისა,
კ. ბაქრაძის სადიპლომო შრომა იყო „ლოგიკური იდეალიზმი“, სადაც
ზედმიწვევითი ცოდნით იყო გადმოცემული ამ მიმართულების ძირი-
თადი მომენტები და ამავე დროს ლოგიკური იდეალიზმის მარჯვე და
მოქნილი კრიტიკა იყო მოცემული.

შემდეგში კ. ბაქრაძე გადავიდა გერმანული იდეალიზმის შესწავ-
ლაზე, კერძოდ, მთავარი ყურადღება მიაქცია გერმანული იდეალიზ-
მის განვითარებას კანტიდან ჰეგელამდე. ავტორს ამ განვითარების
მთავარ მომენტად მიაჩნია დიალექტიკის პრობლემის განვითარება, რის
შესწავლასაც ის აწარმოებდა უკანასკნელი წლების განმავლობაში.
წარმოდგენილი ნაშრომი ამ შრომის შედეგია. მთავარი მიზნის — დია-
ლექტიკის პრობლემის გერმანულ იდეალიზმში განვითარების გამოკე-
ლევას — ორ ნაწილად ჰყოფს. პირველი ნაწილია კანტიდან ფიხტემ-
დე, მეორე ჰეგელამდე. წარმოდგენილი ნაშრომი პირველი ნაწილია.

ავტორი შრომაში ორგვარი მიმართულებით მიდის: ისტორიულით
და სისტემურით. მათ ხაზგასმით არ ჰყოფს, მაგრამ არსებითად შრი-
მაში ისტორიული და სისტემური კვლევის გზა განსხვავებულია. პირ-
ველია თითოეული ამ პერიოდის მოაზროვნის ისტორიული ადგილის
აღნიშვნა და მისი ღირებულების შეფასების ცდა; მეორე კი დიალექ-
ტიკის პრობლემების გამომუშავების საფეხურების გამოყვანა.

ავტორი დიქრობს, რომ გერმანული იდეალიზმის განვითარების მო-
მენტები საერთოდ და კერძოდ, თითოეული მოაზროვნის შეფასება,
სახელდობრ, კანტის, ფიხტეს და სხვ. შესაძლებელია მიღწეულ იქ-
ნეს მხოლოდ მაშინ, თუ მთელ ამ განვითარებას საფუძვლად დაუდებთ
დიალექტიკის პრობლემას. ამ გზით მიდის ავტორი და ამიტომაც

მის შრომას გენეტიკურ სისტემური აგებულება და მიზანი აქვს.

ავტორი ემყარება, როგორც უშუალოდ პირველ წყაროებს, ისე მთელ რიგ გამოკვლევებს, რომლებიც დიალექტიკის პრობლემების განვითარებას ეხება. ავტორი საკმაოდ იყენებს მარქსისტულ მასალასაც. მთავარი კი ის არის, რომ კ. ბაქრაძე თვით კანტის, ფიქტესა და სხვა მასალას იღებს და მათი ანალიზის მოხდენას ცდილობს. ამდენად მისი შრომა გამოკვლევას წარმოადგენს.

წარმოდგენილი ნაშრომი აკმაყოფილებს იმ პირობებს, რომლის მიხედვითაც წიგნი უნდა დაიბეჭდოს.

უნდა აღინიშნოს, რომ მაღალ სემინარებში მარქსისტულ ფილოსოფიაში მუშაობის დროს წიგნი გამოდგება, როგორც დიალექტიკური პრობლემების შესახებ სპეციალური გამოკვლევა.

ასეთია პროფ. შ. ნუცუბიძის პირველი რეცენზია კ. ბაქრაძის შრომაზე „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“, რომელიც დაწერილია იმისათვის, რომ დასახელებული შრომა დაიბეჭდოს წიგნად. კ. ბაქრაძის დასახელებული შრომა გამოქვეყნდა თუ არა ცალკე წიგნად შ. ნუცუბიძე მასზედ წერს მეორე რეცენზიას, სადაც იგი პედაგოგიური ფაკულტეტის წინაშე უშამდგომლობს, რომ „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ დაშვებულ იქნას საპექტოდ, როგორც სადოქტორო დისერტაცია. შ. ნუცუბიძის ეს რეცენზია დასკვნითი ხასიათისაა, იგი აღნიშნავს, რომ დაწერილებით რეცენზიას წარმოვადგენ პაექრობის წინო.

შ. ნუცუბიძის მეორე რეცენზიის შინაარსი კ. ბაქრაძის დასახელებულ წიგნზე ასეთია: კ. ბაქრაძის შრომა „დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში“ ეხება დიალექტიკის განვითარებას გერმანულ იდეალიზმში. მისი მიზანია დაამტკიცოს, რომ უმაღლესი საფეხური ამ განვითარებისა პეგელის დიალექტიკა უკვე მის დასაწყისს მომენტშია პრინციპულად მოცემული, ასეთ დასაწყის საფუძველად ავტორს მიაჩნია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პრობლემატიკა, სადაც მრავალ მომენტთა შორის, რომლებიც ავტორის აზრით, დიალექტიკური აზროვნების ჩასახვას წარმოადგენენ, მთავარი ადგილი უჭირავს სუბიექტის ფილოსოფიას. ეს სუბიექტი თავის პირვანდელი ჩამოქნის მომენტში უკვე შეიცავს ყველა მომენტს, რომელიც მას იმ გზით წაიყვანს, სადაც უკვე დიალექტიკა დამახასიათებელი მომენტი კი აღარაა, არამედ მთელი შინაგანი დინამიკის არა მარტო ფაქტიური გაშლის, არამედ ამ გაშლის აუცილებლობის მაჩვენებელი.

ამით არა მარტო ისახება დიალექტიკის პრობლემა კანტის იდეა-

ლიზმში, არამედ ნათლადა მოხაზული ფილოსოფიის მთელი შემდგომი განვითარება მანამდე, ვიდრე სუბიექტის ფილოსოფიაში არ იქნება ამოწურული და გამოვლენილი მთელი ის შინაგანი არა თუ შესაძლებლობანი, არამედ აუცილებლობანი, რომელსაც გერმანული იდეალიზმის განვითარება შინაგანი აუცილებლობით მიყავს კანტიდან ჰეგელამდე. ამრიგად, ავტორის პრობლემა მთლიანი, სისტემურია. რა თქმა უნდა, ჰეგელისა და კანტის დამოკიდებულება, კიდევ მეტი მთელი გზა კანტიდან ჰეგელამდე მისი შინაგანი ლოგიკისა და დამოკიდებულების აღმოჩენის მიზნით ახალი და ორიგინალური პრობლემა არაა, მაგრამ მით უფრო საინტერესოა, რომ ავტორი ამ გატკეპნილ გზაზე მაინც ერთგვარ დამოუკიდებლობის გამოჩენას ცდილობს. შემდეგ შ. ნუტუბიძე თავის რეცენზიაში აღნიშნავს იმაზე, რომ რამდენადაც წიგნში არ არის განხილული ჰეგელის დიალექტიკა იგი ვერ იძლევა დიალექტიკის განვითარების სრულ საშუალებას კანტიდან ჰეგელამდე; ავტორის მიზანი კი იყო კანტიდან ჰეგელის დიალექტიკის განხილვა. ამდენად ავტორის შრომა დამთავრებული არაა, რაც საშუალებას გვართმევს ვთქვათ — ბილწია ავტორმა მიზანს თუ არა. რადგანაც ამ ძირითადი მომენტის მიხედვით შრომის შეფასება არ ხერხდება, ამიტომ ჩვენი შეფასება ეხება არა მის თემატურ მიღწევას, არამედ მხოლოდ მის მეცნიერულ აღნაგობასა და ხასიათს.

მეცნიერული არქიტექტონიკის მხრივ წიგნი ორ ნაკადს შეიცავს, რაც მის მეცნიერულ ღირებულებაზე გავლენას ახდენს. ავტორს ჩანს, ერთსა და იმავე დროს წმინდა კვლევითი მიზნების გვერდით მიმოხილვითი მიზნებიც აინტერესებს. ეს უკანასკნელი გარემოება გამოკვლევის ტონსა და სიმძიმეს სახელმძღვანელო ტონით ცვლის.

რაც შეეხება ა) თვით საკითხის დაყენებას, ბ) თვითელი ფილოსოფოსის დიალექტიკისადმი დამოკიდებულებას და გ) თითოეული ფილოსოფოსის ამა თუ იმ მომენტის გარკვევისას — კერძოდ კანტის ფილოსოფიაში საგნისა და შემეცნების ურთიერთობის — ავტორი, ჩემის აზრით, ხშირად მცდარ გზაზე დგას, რასაც ფაქტულტეტს მოვახსენებ საჯარო პაექრობის დროს.

მიუხედავად ყველა აღნიშნული ნაკლისა, ავტორი მაინც უეჭველი კვლევის უნარს იჩენს, ზოგან საკმაოდ მოქნილსა და დამაჯერებელს, საკითხის ცოდნაც საკმაოდ დიდი აქვს და ჩვენს ფილოსოფიურ მწერლობაში არ შეიძლება მისი წიგნი თვალსაჩინო მოვლენად არ ჩაითვალოს. ამიტომ ვფიქრობ კონსტანტინე ბაქრაძე შეიძლება დაშვებული იქნას პაექრობაზე, ხოლო მისი წიგნი მიღებული, როგორც სადისერ-

ტაციო. ასეთია დასკვნა: დაწვრილებით რეცენზიას წარმოვადგენ პაექრობის წინ.

სწორეთ ზემოთ აღნიშნული რეცენზიის დაწერის ერთი თვის წინ 1930 წ. 24 აპრილს შ. ნუცუბიძე კ. ბაქრაძეს აძლევს წარდგინებას დოცენტის თანამდებობის დასაყვებლად. იგი პედაგოგიური ფაკულტეტის დეკანს კ. ბაქრაძის შესახებ მოახსენებს შემდეგს: მრავალი წლის განმავლობაში ჩემს სემინარებში მუშაობის შემდეგ კ. ბაქრაძე უნივერსიტეტის ღამთავრებისთანავე ჩემს მიერ წარდგენილი იქნა უნივერსიტეტში დასატოვებლად ფილოსოფიის დარგში. იმავე წელს ის ჩემი შუამდგომლობით მივლინებული იქნა საზღვარგარეთ. ჩემის დავალებით კ. ბაქრაძე აწარმოებდა სტუდენტების გამოცდასაც; ჩემის წინადადებით და შუამდგომლობით კ. ბაქრაძეს მინდობილი ჰქონდა პედაგოგიკის ისტორიის კურსი; დეკანის წარდგენით უნივერსიტეტის გამგეობის მიერ კ. ბაქრაძეს დაევალა ფილოსოფიის ისტორიის წაკითხვა 1929 წელს. კ. ბაქრაძეს ჩაბარებული აქვს სადოქტორო ზეპირი გამოცდები. სადისერტაციო შრომა წარმოდგენილი აქვს, რომელიც ჯერ საჯაროდ დაცული არ აქვს და თუ ამ უკანასკნელს არ მივიღებთ მხედველობაში, კ. ბაქრაძეს აქვს ფაქტიური უფლება მოპოვებული დოცენტის თანამდებობის დასაყვებლად. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იმავე წლის (1930) ბოლოს ისევ შ. ნუცუბიძის დახასიათებით კ. ბაქრაძე არჩეული იქნა პროფესორის თანამდებობაზე.

ასეთია შ. ნუცუბიძის უერთგულესი ზრუნვა მის ასპირანტ კ. ბაქრაძეზე, მაგრამ არანაკლებ მზრუნველობას იჩენს შ. ნუცუბიძე ასპირანტ მ. გოგიბერის მიმართაც. მ. გოგიბერიძემ 1922 წელს დაამთავრა მარბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტი და დიიკვა ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი. 1923 წელს თბილისის სახ. უნივერსიტეტის რექტორის თხოვნს ფილოსოფიის დარგში სამუშაოდ დატოვებას. უნივერსიტეტის საბჭო ადგენს: „მოსე გოგიბერიძე დატოვებული იქნას ფილოსოფიის კათედრასთან საპროფესოროდ მოსამზადებლად 2 მაისიდან“. მ. გოგიბერიძე დატოვებული იქნა ფილოსოფიის კათედრის ასპირანტად. ამ პერიოდიდან თითქმის სამი წელი იგი შ. ნუცუბიძის ასპირანტი და უნივერსიტეტში შ. ნუცუბიძის მიერვე დაარსებული ფილოსოფიური სემინარების ერთ-ერთი აქტიური წევრია. ამის შესახებ თვით მ. გოგიბერიძე გარკვევით მიუთითებს „შემეცნების აქსიომატური დასაბამის“ წინასიტყვაობის მაგიერში: როცა ავტორმა თავის მუშაობა 1923 წლიდან საქართველოს უნივერსიტეტთან გააგრძელა, მას აქ მისთვის საუკეთესო საშუალება და ნიადაგი დაუხვდა.

ერთი მხრით, ხელმძღვანელი პროფესორი, პატივცემული შ. ნუცუბიძე იმავე პრობლემების დარგში შემოქმედებით მუშაობას აწარმოებდა, რა პრობლემებსაც ავტორი ამ შრომაში უნდა შეხებოდეს, მეორე მხრით კი საკმაოდ მომზადებული და ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაწვრთნილი სემინარი ხელს უწყობდა იმას, რომ უამრავი ახალი პრობლემა და საკითხი ავტორმა ხელახლავე მოიფიქრა და გადაამუშავა. თუ არა ჩვენი უნივერსიტეტთან წარმოებული ფილოსოფიური მუშაობა, ეს შრომაც არ დაიწერებოდა და რამდენიმე საბარათო ქალაქის ფურცელზე დაწერილი ესკიზი დაუმუშავებელი დარჩებოდა“.

1927 წლის 10 ნოემბერს მ. გოგიბერიძე განცხადებით მიმართავს უნივერსიტეტის პედაგოგიურ ფაკულტეტს, სადაც აღნიშნავს, რომ იგი დატოვებული იყო ფილოსოფიის კათედრაზე, აქვს მარბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის დოქტორის ხარისხი. დოცენტად არჩევისათვის საჭირო იყო, მ. გოგიბერიძეს გაეცლო ის წესები, რომლებიც გერმანიის უნივერსიტეტში არსებობდა, ე. ი. ფაკულტეტისათვის განსახილველად უნდა წარედგინა საპაბილიტაციო შრომა. 1926 წელს მ. გოგიბერიძემ პროფ. შ. ნუცუბიძეს გადასცა შრომა სახელწოდებით — „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“. შ. ნუცუბიძის ინიციატივით, 1926 წლის 18 მაისს ფაკულტეტის სხდომის დღის წესრიგში შეტანილი იყო აღნიშნული საკითხი, მაგრამ განათლების კომისიარიატის განკარგულებით სხდომა არ შედგა. ამის გამო მ. გოგიბერიძე ხელახლა ითხოვს საკითხის განხილვას და ადგენს საპაბილიტაციო შრომას. მ. გოგიბერიძის აღნიშნული განცხადების საფუძველზე უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაკულტეტის საბჭოს 1927 წლის 13 დეკემბრის დადგენილებით საპაბილიტაციო შრომის რეცენზენტებად გამოყვეს პროფესორები შ. ნუცუბიძე და დ. უზნაძე. საბჭო რეცენზენტებს სთხოვდა, წარმოედგინათ დასკვნა იმის შესახებ, რომ შეიძლებოდა თუ არა მ. გოგიბერიძის დოქტორის ხარისხი, მიღებული გერმანიაში, ეცნოთ თბილისის უნივერსიტეტის დოქტორის ხარისხის თანასწორად. შ. ნუცუბიძისა და დ. უზნაძის საერთო ხელმოწერით პედაგოგიური ფაკულტეტის სახელზე დაიწერა მოხსენებითი ბარათი — რეცენზია, რაც პედაგოგიური ფაკულტეტის საბჭომ განიხილა 1929 წლის 20 თებერვალს. რეცენზიაში აღნიშნულია: მ. გოგიბერიძე ორი წელია თბილისის სახ. უნივერსიტეტში კითხულობს დიალექტიკური მატერიალიზმის კურსს, გამოსცა სახელმძღვანელო „მატერიალიზმის და დიალექტიკის განვითარება მარქსამდე“. ამიტომ ფაკულტეტს გადასაჭრელად რჩება მხოლოდ ფორმალური საკითხი, რაც უკავშირდება საპაბილიტაცი-

ოდ წარმოდგენილ ნაშრომს „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“. რეცენზიაში მოკლედ ნაჩვენებია შრომის მიზანი, მისი დადებითი და სადავო საკითხები. დასკვნა: „აღნიშნული შრომის მიხედვით პედაგოგიურ ფაქულტეტს სრული საშუალება ეძლევა ფილოსოფიის დოქტორს მოსე გოგიბერიძეს Vela legandi არა მარტო ფაქტიურად, არამედ იურიდულადაც მიაწიოს და, მამასადამე, მის მიერ წარმოდგენილი წიგნი საპაბილიტაციო შრომად იცნოს.

1929 წლის 27 დეკემბერს სოციალურ და ფილოსოფიურ მეცნიერებათა საგნობრივი კომისია ხელახლა იხილავს მ. გოგიბერიძის დოცენტად არჩევის საკითხს და ავალებს პროფ. შ. ნუცუბიძეს, წარმოდგინოს დასკვნა. საქმის ხელახლად განხილვის მიზეზი, როგორც ჩანს, ის იყო, რომ პირველი სარეცენზიო ნაშრომი იმ ხანად დაბეჭდილი არ იყო, ხოლო დოცენტად არჩევა უნდა მომხდარიყო დაბეჭდილი შრომის საფუძველზე. 1930 წლის 25 აპრილს შ. ნუცუბიძის წარდგენით, ზემოაღნიშნული დადგენილების საფუძველზე, თბილისის უნივერსიტეტის საკვალიფიკაციო კომისია და გამგეობა შ. გოგიბერიძეს უმტკიცებს დოცენტის წოდებას. ამ შემთხვევაშიც შ. ნუცუბიძე თბილისის უნივერსიტეტის პედაგოგიური ფაქულტეტის საბჭოს უდგენს მოხსენებით ბარათს, რომლის ძირითადი შინაარსი ასეთია: საგნობრივი კომისიის დადგენილების თანახმად, მე მონდობილი მაქვს ჩემი აზრის გამოთქმა მ. გოგიბერიძის სამეცნიერო-პედაგოგიური მუშაობის შესახებ. მ. გოგიბერიძე უცხოეთში კურსის დამთავრებისა და დოქტორის ხარისხის მიღების შემდეგ დატოვებული იქნა უნივერსიტეტში ფილოსოფიის კათედრაზე ჩემი წარდგენით სამეცნიერო მუშაობისათვის მოსამზადებლად. ხუთი სემესტრი მუშაობდა მ. გოგიბერიძე ფილოსოფიურ სემინარებში და ამ ხნის განმავლობაში სისტემატურად აქტიურ მონაწილეობას იღებდა პროგრამით გათვალისწინებული საკითხების დამუშავებაში. რამდენიმე წელია კითხულობს დიალექტიკურ მატერიალიზმს, ფაქულტეტის წევრთა დასწრებით წაიკითხა შესავალი ლექცია; ღებულობს გამოცდებს ფილოსოფიურ საგნებში; ეწევა სამეცნიერო-პედაგოგიურ მუშაობას. მრავალი პოპულარული წერილის გარდა, რომლებიც ცალკე წიგნებადაც გამოვიდა, უნივერსიტეტის „მომავალში“ დაბეჭდილი აქვს სპეციალური ნაშრომი შემეცნების პრობლემების შესახებ. მ. გოგიბერიძეს ეკუთვნის ორი წიგნი: ერთი სახელმძღვანელო, მეორე გამოკვლევა. სახელმძღვანელო წიგნი მოიცავს მატერიალიზმისა და დიალექტიკის განვითარებას მარქსამდე. იგი არ არის გამოკვლევა, მაგრამ კარგად შერჩეული და შედგენილი სახელ-

მძღვანელოა, რომლის მიხედვით ქართველ სტუდენტებს საშუალება ეძლევათ, შეისწავლონ აღნიშნული პერიოდის ფილოსოფიური საკითხები უნივერსიტეტის კურსის ფარგლებში. ამ შრომის შესახებ არსებობს რეცენზია პროფ. ივ. ლუპოლისა, რომელიც დაინტერესდა მ. გოგიბერიძის დასახელებული შრომით და მისი თარგმნა რუსულ ენაზე სასურველად მიიჩნია.

წიგნი „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“ დამოუკიდებელი გამოკვლევაა. ავტორი დიდ მიზანს ისახავს ჰეგელის ლენინური გაგების საქმეში. ეს თემა შეიძლება საბოლოოდ დამტკიცებულად ვერ მივიჩნიოთ, მაგრამ ავტორი მის საკმაო ცოდნასა და ორიგინალური მიდგომის უნარს იჩენს, რაც წიგნს მეცნიერული გამოკვლევის ხასიათს აძლევს. ყოველივე აღნიშნული იმას მოწმობს, რომ მ. გოგიბერიძე შესძლებს, მომავალში კიდევ უფრო გაშალოს თავისი ნიჭი და გაათავსოს თავისი ცოდნა. უნდა დარწმუნებული ვიყოთ, რომ მისი ახალი მორიგა შრომა აკადემიური პრობლემების შესახებ ჩვენს აზრს დაადასტურებს. 1930 წლის ბოლოს ისევ შ. ნუცუბიძის დახასიათებით მ. გოგიბერიძეს ირჩევენ უნივერსიტეტში პროფესორად.

დიდაა შ. ნუცუბიძის წვლილი, როგორც ასპირანტების ხელმძღვანელისა არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიის სფეროშიც. მეცნიერების ამ დარგში შ. ნუცუბიძის ასპირანტები იყვნენ: დ. კვესელავა, შ. რევიშვილი, დ. ფანჩულიძე, დ. ლაშქარაძე და სხვ. შემდეგში დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილი მეცნიერები.

თბილისის უნივერსიტეტში ფილოსოფიური ცოდნის მიღებასა და გაღრმავებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა 1918 წლის 26 მაისს უნივერსიტეტში დაარსებულმა ფილოსოფიურმა საზოგადოებამ. ეს იყო პირველი ქართული ფილოსოფიური საზოგადოება, რომლის სახელწოდება იყო „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოება“. საზოგადოების დამფუძნებელი კრება შედგა უნივერსიტეტის პირველ აუდიტორიაში. დამფუძნებელი კრება გახსნა ამ საზოგადოების დაარსების ერთ-ერთმა ინიციატორმა ს. გორგაძემ. საზოგადოების დაარსების ინიციატორები იყვნენ: ს. გორგაძე, დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ი. ყიფშიძე და სხვ. კრებამ, რომელსაც ესწრებოდა 25 კაცი და მათ შორის უნივერსიტეტის რექტორი პ. მელიქიშვილი საზოგადოება დაარსებულად გამოაცხადა, განიხილა და დაამტკიცა წესდების პროექტი და აირჩია 46 ნამდვილი წევრი. თბილისში მყოფნი: ი. აბულაძე, გ. ახე-

ლედიანი, ფ. გოგიჩაიშვილი, ივ. გომართელი, ს. გორგაძე, ი. ვართაგავა, სპ. ვირსალაძე, ს. კაკაბაძე, კ. კეკელიძე, პ. მელიქიშვილი, შ. ნუცუბიძე (ეს უკანასკნელი 26 მაისს კრებას არ ესწრებოდა იგი თავისუფლების მოედანზეა), დ. უზნაძე, გ. ქიქოძე, ი. ყიფშიძე, ა. შანიძე, თბილისის გარეთ: ვ. ბერიძე, ს. დანელია, ევ. მიქელაძე და სხვ.

დამფუძნებელი კრების მიერ დამტკიცებულ წესდებაში განსაზღვრული იყო შემდეგი დებულებანი: 1. საზოგადოების მიზანია ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელება, შესწავლა, გამოკვლევა და გამოქვეყნება ძველი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურისა; 2. ამ მიზანს საზოგადოება ემსახურება შემდეგი საშუალებებით: მოხსენებათა კითხვით, საჯარო ლექციებისა და კურსების მოწყობით, განსაკუთრებული ფილოსოფიური ბიბლიოთეკის დაარსებით, პერიოდული და არაპერიოდული გამოცემებით; საუკეთესო ფილოსოფიური ნაშრომისათვის ჭილდოს დანიშნით და სხვ. 3. საზოგადოების წევრად მიიღება ყველა სრულწლოვანი ქართველი და განსაკუთრებულ შემთხვევაში, არაქართველიც; 4. საზოგადოების წევრი სამგვარია: ნამდვილი, საპატიო და დამხმარე.

კრებას იმავე დღეს (26 მაისს) უნდა აერჩია საბჭო, სარევიზიო კომისია და უნდა მოესმინა ს. გორგაძის მოხსენება: „ფილოსოფიის მთავარი დარგები ქართულ მწერლობაში“, მაგრამ ყველაფერი ეს გარკვეული მიზეზის გამო გადადებული იქნა შემდეგი სხდომისათვის, რომელიც ერთი წლის შემდეგ ჩატარდა. 1919 წლის 24 მაისის გაზეთი „სახალხო საქმე“ იტყობინებოდა, რომ შარშან 26 მაისს დაარსებული პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების მიერ, კვირას 25 მაისს, დღის 11 საათზე დანიშნულია ამ საზოგადოების წევრთა კრება უნივერსიტეტში; კრების საგანია 1. შ. ნუცუბიძის მოხსენება „ბუნებისათვის ცნებისა“, 2. ახალი წევრების არჩევა, 3. საბჭოს, მათი კანდიდატებისა და სარევიზიო კომისიის წევრების არჩევა. იგივე გაზეთი 6 ივნისში იტყობინება, რომ 29 მაისს საღამოს 7 საათზე უნივერსიტეტის პირველ აუდიტორიაში შედგა „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების“ კრება. კრება გახსნა ს. გორგაძემ, თავმჯდომარედ არჩეული იქნა პროფ. დ. უზნაძე; კრებამ „მოისმინა ფრიად შინაარსიანი მოხსენება პროფ. შ. ნუცუბიძისა „ბუნებისათვის ცნებისა“, რასაც მოყვა აზრთა გაზიარება (ყამათში მონაწილეობა მიიღეს ნ. ქუთათელაძემ, ს. გორგაძემ და დ. უზნაძემ), რომელთაც უპასუხებდა მომხსენებელი“. შემდეგ აირჩიეს ახალი წევრები: ივ. ბერიტაშვილი, მ. ზანდუკელი, ნ. ქუთათელაძე, ს. ყაუხჩიშვილი, ალ. ჯანელიძე, და

სხვ. საზოგადოებამ აირჩია საბჭოს წევრები, მათი კანდიდატები და სარევიზიო კომისია. „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების“ საბჭოს წევრებად არჩეული იქნენ: დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, გ. ქიქოძე.

თუ რა როლი შეასრულა „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოებამ“ საქართველოში ფილოსოფიური აზრის შესწავლის, განვითარებასა და გავრცელებაში საყოველთაოდ ცნობილია, სხვებზე რომ არაფერი ვთქვათ, თვით საბჭოს წევრების შ. ნუცუბიძის, დ. უზნაძისა და ს. დანელიას მოღვაწეობით. მათ პირნათლად შეასრულეს ამ საზოგადოების წესდების ყველა მუხლი, განსაკუთრებით კი პირველი: „საზოგადოების ზიზანია ფილოსოფიური ცოდნის გავრცელება ქართულ ერზე და კერძოდ — შესწავლა, გამოკვლევა და გამოქვეყნება ძველი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურისა“. წესდების ამ მუხლის განხორციელება ყველაზე მეტად წილად ხვდა შალვა ნუცუბიძეს. ამიტომაც იგი ითვლება 1918 წლის 26 მაისში დაარსებული „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების“ მიზნების განხორციელების შემსრულებელთა შორის პირველ მომხსენებლად და პირველ მესიტყვედ საქართველოში.

შ. ნუცუბიძეს საქართველოში თავისი ნახევარ საუკუნოვანი მეცნიერული მოღვაწეობა მოუხდა მეცნიერების ორ სხვადასხვა ცენტრში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 25 წელი, ხოლო სიცოცხლის უკანასკნელი 25 წელი იმუშავა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში. მეცნიერების ამ ორ დიდ ოჯახში შექმნა ფილოსოფიაში ფუნდამენტალური გამოკვლევები. მეცნიერული მუშაობის ორივე ეს კერა მან ფილოსოფიაში მსოფლიო მნიშვნელობის სამეცნიერო ცენტრის დონემდე ასწია.

შ. ნუცუბიძემ უნივერსიტეტში შექმნა ალეთოლოგიური რეალიზმის თეორია. რომლისადმი მიძღვნილი სამი მონოგრაფიიდან ორი გერმანიაში გამოვიდა 1926 და 1931 წლებში, რითაც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი ევროპაში ცნობილი გახდა, როგორც ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ცენტრი. შ. ნუცუბიძის შრომების თითქმის ყველა ევროპელი რეცენზენტი აღნიშნავდა, რომ მისი ავტორია თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი. იმავე უნივერსიტეტის ფილოსოფიის კათედრის სახელით შ. ნუცუბიძე 1930 წელს ოქსფორდში საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე კითხულობს მოხსენებას, ხოლო 1934 წელს პრაღაში ისევ საერთაშორისო ფილოსოფიურ კონგრესზე მოხსენებას აკეთებს თემაზე „აზროვნების კანო-

ნების ბუნება“. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სახელით შ. ნუცუბიძე იყო „კანტის საზოგადოების“ წევრი, პრაღის საერთაშორისო ფილოსოფიური კონგრესის წევრი (შ. ნუცუბიძემ უნივერსიტეტში მუშაობის პერიოდშივე, გარდა ცნობილი გამოკვლევებისა, შექმნა რამდენიმე სახელმძღვანელო მეცნიერებათა იმ დარგებში, რომლებშიც თვითონ კითხულობდა ლექციებს, სახელდობრ, ფილოსოფიის შესავალი, ლოგიკა, ხელოვნების თეორია, ევროპის ლიტერატურის ისტორია, ამ უკანასკნელის ხელნაწერი დღემდე მიუყვალველია).

1935 წელს უნივერსიტეტის გაზეთში „ბოლშევიკური კადრებისათვის“ (№ 9, 1 მაისი) იბეჭდება უნივერსიტეტის ცნობილი მეცნიერების ივ. ბერიტაშვილის, ნ. მუსხელიშვილის, შ. ნუცუბიძის და სხვ. მოკლე ანგარიში. თუ რაზე მუშაობდნენ იმ პერიოდში შ. ნუცუბიძე წერს შემდეგს: ჩემი სამეცნიერო მუშაობა ამჟამად გაიყოფა მთავარ და მეორე წყების სამუშაოდ. ძირითადად ვმუშაობ „თანამედროვე ფილოსოფიის“ კრიტიკულ განხილვაზე (დავამთავრე ნეოკანტიანიზმი გერმანიაში). ეწერ შრომას „კანტი და თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფია“. დაწერილი მაქვს უკვე 250 ნაბეჭდ გვერდზე მეტი.

აგრეთვე ვამზადებ გამოკვლევას აღმოსავლური და დასავლური ელემენტების შესახებ რუსთაველის მსოფლმხედველობაში („ორი ქვეყნის მიჯნაზე“). ამჟამად ეწერ თავს „ფილოსოფიის გზები აღმოსავლეთით XI—XII სს“.

მეორე წყება: ა) ვამთავრებ ე. ცელურის „ბერძნული ფილოსოფიის“ თარგმნას. ბ) ვასწორებ „ევროპის ლიტერატურის ისტორიის“ ზოგ ადგილს. ასეთია, საერთოდ, შ. ნუცუბიძის მეცნიერული მუშაობის ძირითადი მომენტები თბილისის სახ. უნივერსიტეტში.

შ. ნუცუბიძემ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში შექმნა თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის მეორე პერიოდის ყველა ძირითადი შრომა, ყოველ შემთხვევაში, აღიარებული მონოგრაფიები და ორი თეორია, რითაც ეს ოჯახი ფილოსოფიურ მეცნიერებისათვის მსოფლიო მნიშვნელობის სამეცნიერო ცენტრის დონეს გაუთანასწორა. შ. ნუცუბიძე 1944 წლის 22 თებერვლიდან საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსია. 1946—1948 წლებში იგი ამავე აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილების გამგეა.

ფილოსოფიაში შ. ნუცუბიძის მეცნიერული მუშაობის ძირითადი ხაზი პ რ ო ბ ლ ე მ ე ბ ი ს მიხედვით წარიმართა შემდეგი მიმართულებით: პირველი, შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს თ ე ო რ ი ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ე ბ ი ;

ამას მიეძღვნა რამდენიმე გამოცელება და ერთი სახელმძღვანელოც. სახელდობრ, „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, „ფილოსოფია და სიბრძნე“, „შემეცნება, როგორც ფილოსოფიის პრობლემა“, „ფილოსოფიის შესავალი (შემეცნების პრობლემა)“. მეორე, ლოგიკის პრობლემები: ბუნებისათვის ცნებისა, ლოგიკა (სამი სხვადასხვა სახელმძღვანელო კურსი), დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა, ლოგიკა (მანქანაზე ნაბეჭდი 725 გვერდი). მესამე, ხელოვნების თეორიის პრობლემები, შრომები: ხელოვნების თეორია, ხელოვანი და კლასი, მარქსი და ხელოვნება. მეოთხე, თანამედროვე ფილოსოფიის კრიტიკა (შრომები: ნეოკანტიანიზმი გერმანიაში, კანტი და თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფია), რაც ჭერჯერობით მიუყვლეველია. მეხუთე, ქართული ფილოსოფიის პრობლემები. შრომები: აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება, რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი, ქართული ფილოსოფიის ისტორია (ორი ტომი), პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რუსთაველის შემოქმედება (50-ზე მეტი სტატია რუსთაველზე), უამრავი სტატია ქართული ფილოსოფიისა და კულტურის საკითხზე, გამოცელება — ბერძნული რომანის „ბარლამისა და იოასაფის“ წარმოშობისათვის. მეექვსე, მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიისა და სოციალოგიის პრობლემები: კანტი კაცობრიობის აზროვნების პერსპექტივებში, ჰეგელი და ფილოსოფიის ისტორიის საკითხები, შპენგლერი, როგორც ევროპული აზროვნების კრიზისის მაჩვენებელი, შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე, ჩერნიშევსკი, როგორც მოაზროვნე, მარქსიზმი და ემპირიომონიზმი, ოქტომბერი და კულტურული რევოლუცია, რევოლუცია და მეცნიერება საქართველოს სინამდვილეში.

აქვე უნდა აღინიშნოს შ. ნუცუბიძის უდიდესი დამსახურება თარგმნის საქმეში, რაც მის მოღვაწეობაში ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა. შ. ნუცუბიძე არის ქართული მხატვრული ლიტერატურის ბრწყინვალე ქმნილებების საუკეთესო მთარგმნელი რუსულ ენაზე, სახელდობრ, რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი, ჩახრუხაძის თამარიათი, შავთელის აბდულ მესია, ქართული მითოლოგიური პოემა „ამირანის“ (განახლებული და რესტავრირებული შ. ნუცუბიძის მიერ), ე. ცელერის ბერძნული ფილოსოფია თარგმანი გერმანულიდან ქართულ ენაზე, რაც ჭერჯერობით მიუყვლეველია.

შ. ნუცუბიძის გარდაცვალების შემდეგ სულ მალე მთავრობის დადგენილებით დაიწყო უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის საქმე, სახელდობრ, დიდი მეცნიერის შრომების ხელახლა გამოცემა რამდენიმე ტომად. „შრომები“ თავიდანვე გათვალისწინებული იყო 13 ტომად. „შრომების“ პირველი ტომი გამოვიდა 1973 წელს და 1985 წელს დამთავრდა მეცხრე ტომის გამოცემით, რომელთა საერთო მოცულობა 235 სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახია, 4400 გვერდამდე. ტომები გამოსცა გამომცემლობა „მეცნიერებამ“. მიუხედავად ასეთი დიდი საქმისა, „შრომების“ გარეთ დარჩა შ. ნუცუბიძის მდიდარი მემკვიდრეობა, სახელდობრ, ყველა შრომა ლოგიკაში, აურაცხელი მნიშვნელოვანი სტატიები მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიიდან, ლოგიკიდან, შემეცნების თეორიიდან, ესთეტიკიდან, სოციოლოგიიდან, ლიტერატურის ისტორიიდან, რუსთველოლოგიიდან, ქართული ფილოსოფიის ისტორიიდან, უამრავი რეცენზია და დღემდე გამოუქვეყნებელი შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. ამიტომ საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის დადგენილებით (1988 წ. 24 მარტი), შ. ნუცუბიძის შრომების გამოქვეყნება გრძელდება, ქართულად დაიბეჭდება თერთმეტი, ხოლო რუსულად რვა ტომი.

შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის პრორექტორი და დეკანი. ზუსტად ჩვენი საუკუნის ოციან წლებში შ. ნუცუბიძე იყო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პრორექტორი, დეკანი (სოციალ-ეკონომიური ფაკულტეტი). რამოდენიმე წელს ერთდროულად იყო პრორექტორი და დეკანი. უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭოს, სამეურნეო ნაწილისა და სამეურნეო კომიტეტის ოქმები ცხადყოფენ იმას თუ რა საქმიანობას ეწეოდა უნივერსიტეტის კოლექტივი, მათ შორის თვით შ. ნუცუბიძე.

უნივერსიტეტს თავიდან არ ჰყავდა პრორექტორი. რექტორის საქმიანობის გართულებასთან დაკავშირებით აუცილებელი ხდება თანამდებობა პრორექტორი საფინანსო-სამეურნეო ნაწილში. ას საქმეს 1922—1923 წლებში ასრულებს გ. ლამბარაშვილი. 1923 წლის 27 მარტიდან 1926 წ. 21 ივნისამდე შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის პრორექტორია საფინანსო-სამეურნეო ნაწილში, ამავე პერიოდში უნივერსიტეტში ინიშნება კიდევ მეორე პრორექტორი სასწავლო-სამეცნიერო ნაწილში. 1926 წლის ივნისში უნივერსიტეტში შემოღებული იქნა ახალი წესდება, რის საფუძველზედაც უნივერსიტეტის მართვა-გამგეობაში ხდება ცვლილებები. 1926 წლის 21 ივნისიდან შ. ნუცუბიძე არის უნივერსიტეტის პრორექტორი სამეურნეო ნაწილში, ხოლო ამავე წლის

21 ოქტომბრიდან საადმინისტრაციო ნაწილის გამგებლობაც დაევა და ორივეს ერთად განაგებდა 1928 წლის 8 აპრილამდე. ამ დღეს შედგა უნივერსიტეტის ახლად არჩეული რექტორატის გამგეობის სხდომა. არჩეული იქნა გამგეობის პრეზიდიუმი, რექტორი და პრორექტორები. შ. ნუცუბიძე არის ერთ-ერთი პრორექტორი და გამგეობის პრეზიდიუმის წევრი.

1922 წლის 16 ივნისს უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭომ დაადგინა სოციალ-ეკონომიური ფაკულტეტის გახსნა. 24 ივნისს უნივერსიტეტში იხსნება სოციალ-ეკონომიური ფაკულტეტი, ფაკულტეტის პირველ დეკანად არჩეული იქნა შ. ნუცუბიძე. იმავე დღეს შედგა ფაკულტეტის პროფესორთა საბჭოს პირველი სხდომა, რომელსაც თავმჯდომარეობდა პროფ. შ. ნუცუბიძე. ნუცუბიძესვე დაევალა ამავე ფაკულტეტზე იურიდიული დარგის (განყოფილების) მოწყობა. 1922 წლის 30 ივნისს უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭომ დაამტკიცა სოციალ-ეკონომიური ფაკულტეტის გეგმა და შტატები. დამტკიცებული გეგმის მიხედვით შ. ნუცუბიძე ფაკულტეტზე კითხულობდა საგნებს: სამეცნიერო მეთოდოლოგია, სოციალურ და პოლიტიკურ მოძღვრებათა ისტორია, მტკიცებითი სამართალი და ამათ გარდა საერთო საუნივერსიტეტო საგნებს — ფილოსოფიის შესავალსა და ლოგიკას. ხოლო 1925 წელს, როცა უნივერსიტეტში პირველად დაიწყო მარქსისტული ფილოსოფიის სწავლება შ. ნუცუბიძე სოციალ-ეკონომიურ ფაკულტეტზე პირველი იწყებს კურსის — ისტორიული მატერიალიზმის წაკითხვას. ამასთან დაკავშირებით კ. ბაქრაძე წერს: შ. ნუცუბიძემ პირველმა დაიწყო მარქსისტული ფილოსოფიის კურსის კითხვა. დიდი აუდიტორია (რომელიც დღეს ფიზკულტურის დარბაზს წარმოადგენს) ყოველთვის სავსე იყო მსმენელებით, რომლებიც შ. ნუცუბიძის კურსს „ისტორიულ მატერიალიზმს“ გულმოდგინედ უსმენდნენ. თბილისის უნივერსიტეტში მარქსისტული ფილოსოფიის სწავლება შ. ნუცუბიძის სახელთან არის დაკავშირებული. მეცნიერულ მუშაობასთან ერთად შ. ნუცუბიძის საქმიანობაში განსაკუთრებით დიდი დრო მიაქვს სამეურნეო ნაწილში პრორექტორად მუშაობას.

შ. ნუცუბიძეს, როგორც საფინანსო-სამეურნეო ნაწილის პრორექტორს 1923 წლის მაისში უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე შემოაქვს წინადადება, რომ ახლო ხანში მიღებული იქნება ორი დიდი საბეჭდი მანქანა, რისთვისაც საჭიროა გამოიყოს სათანადო თანხა და აგებული იქნეს შენობა უნივერსიტეტის მთავარი შენობის სამხრეთ მხარეს. ამ საქმეზე სამეურნეო ნაწილის ოქმებში უამრავი ფაქტია დასახელებუ-

ლი, თუ როგორი იყო ყოველდღიური საქმიანობა და როგორ ხელმძღვანელობდა მას შ. ნუცუბიძე.

იმის გამო, რომ სახელმწიფო გამომცემლობის სამეცნიერო განყოფილება უნივერსიტეტს შეუერთდა, შ. ნუცუბიძეს 1923 წ. ოქტომბრის თვეში უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე შემოაქვს წინადადება, ეთხოვოს საქართველოს მთავრობას გადმოსცეს უნივერსიტეტს ქუთაისის ყოფილი წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების დახურული სტამბა და გამოყოს თანხა სტამბის თბილისში ჩამოსატანად. აღნიშნული საქმე უშუალოდ შ. ნუცუბიძის ინიციატივით იქნა სისრულეში მოყვანილი. მისივე მოთხოვნით, შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარი ს. გეგეჭკორი უნივერსიტეტს აძლევს ლითოგრაფიის 26 ცალ სალითოგრაფიო ქვას. ზემოაღნიშნული ფაქტის უშუალო მხილველი აკადემიკოსი ს. ყაუხჩიშვილი წერს, 1923 წელს, შ. ნუცუბიძის გამგეობის წყალობით, უნივერსიტეტი ღებულობს (უფასოდ) რამდენიმე საბეჭდო მანქანას (ამის საფუძველზეა, რომ დღეს უნივერსიტეტს მოეპოვება კეთილმოწყობილი პოლიგრაფიული ბაზა, ერთ-ერთი უძლიერესი თბილისში).

უნივერსიტეტის სოფლის მეურნეობის ფაკულტეტის სტუდენტებს პრაქტიკუმიისათვის სჭირდებოდათ საცდელი მეურნეობა. მუხრანის მეურნეობა, როგორც სიახლოვით, ასევე სხვა მხრივაც ხელსაყრელი იყო უნივერსიტეტისათვის, მაგრამ ამას სჭირდებოდა სპეციალური ნებართვა. სწორედ ამ მიზნით შ. ნუცუბიძე ჯერ უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე სვამს საკითხს მუხრანის მეურნეობის უნივერსიტეტისათვის გადაცემის უშუამდგომლობაზე საქართველოს მთავრობის წინაშე. გამგეობა ამ წინადადებას მხარს უჭერს.

უახლოეს პერიოდში შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე ისევ გამოდის მოხსენებით მუხრანის მეურნეობის სასწავლოდ გამოყენების საკითხზე და აღნიშნავს, რომ მუხრანში იგი იყო ამიერკავკასიის კომისარიატის საბჭოს თავმჯდომარის მ. ორახელაშვილისა და განათლების სახალხო კომისარის დ. კანდელაკთან ერთად და ისინი თანახმანი არიან მუხრანის მეურნეობის უნივერსიტეტის აგრონომიული ფაკულტეტისათვის გადაცემის. მიუხედავად აღნიშნული თანხმობისა, საკითხი მაინც ვერ წყდება. გაიკვია, რომ მუხრანის მეურნეობის უნივერსიტეტისათვის გადაცემის წინააღმდეგი ყოფილა მიწათმოქმედების კომისარიატში მოსამსახურე და იმავე დროს უნივერსიტეტში მომუშავე ზოგიერთი თანამშრომელი.

პრორექტორი შ. ნუცუბიძე 1923 წლის 23 მაისს მოხსენებით გამო-

დის უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე და აცხადებს, რომ იყო სოფლის მეურნეობის კომისარ ვანო სტურუასთან და იგი დათანხმდა მუხრანის მეურნეობის აგრონომიული ფაკულტეტისათვის გადმოცემას. გამგეობის მომდევნო სხდომაზე შ. ნუცუბიძე აცხადებს, რომ მ. ორახელაშვილი მას შეპირდა მეურნეობის სასწავლო მიზნით გამოყენებისა და გაუმჯობესებისათვის უნივერსიტეტს მთავრობის შუამდგომლობით გადაურიცხავს ოცდაათი ათას მანეთს; მცირედი დროის შემდეგ იგი სისრულეშია მოყვანილი. უფრო გვიან კი, კერძოდ, 1926 წ. მარტში შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე შემოდის წინადადებით, რომ მუხრანის მეურნეობას გადაეცეს უნივერსიტეტის ავტომატურად იმ პირობით, რომ თვითონვე ჰეაყეთონ და არავითარი ხარჯი არ მოეთხოვოს უნივერსიტეტს.

ამჟამად შეიძლება ორიოდ კაცმაც კი არც იცის, რომ 1927 წ. 5 მაისს შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობის წინაშე აყენებს საკითხს, რომ უნივერსიტეტის ეზოს ნაწილი გამოყოფილი იქნეს ბოტანიკური ბაღის გასაშენებლად, რის საფუძველზედაც გამგეობა ადგენს: საკითხის გარკვევა და მოგვარება დაევალოს პროფ. შ. ნუცუბიძესა და კ. სულაქველიძეს. ის ბაღი, რომელიც ამჟამად კეთილმოწყობილია პირველი კორპუსის წინ სწორედ შ. ნუცუბიძის ხელითაა აზომილი და ბაღად გამოყოფილი.

უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე შ. ნუცუბიძეს შემოაქვს წინადადება უნივერსიტეტისათვის არქივის მოგვარების შესახებ. გამგეობა მასვე ნიშნავს კომისიის თავმჯდომარედ (1927 წ. 10 თებერვალი). 23 თებერვალს კი უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე იხილება საკითხი საკლუბო დარბაზის შეკეთების შესახებ. გამგეობა ადგენს: დაარსდეს საკლუბო დარბაზის სააღმშენებლო კომისია შემდეგი შემადგენლობით: შ. ნუცუბიძე (თავმჯდომარე), კ. კეკელიძე, კ. სულაქველიძე.

უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე (1927 წ. 1 ნოემბერი) შ. ნუცუბიძე აკეთებს სიტყვიერ განცხადებას უნივერსიტეტის აფთიაქის საქმეზე და გამგეობას თხოვს მიიღოს დადგენილება, რომ იგი (აფთიაქი) დარჩეს უნივერსიტეტის განკარგულებაში სამკურნალო ფაკულტეტისათვის, როგორც კათედრისათვის საჭირო ლაბორატორია. ხოლო 17 ნოემბერს შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომაზე ისევ შემოდის სიტყვიერი განცხადებით უნივერსიტეტში ამბულატორიის გახსნის შესახებ. გამგეობა ადგენს: ეთხოვოს ქალაქის ჯანმრთელობის განყოფილებას გახსნას ამბულატორია უნივერსიტეტის მუშაკთა და

სტუდენტთა საექიმო დახმარების მიზნით. ეს დადგენილებაც მალე სის-
რულეშია მოყვანილი.

1926 წელს უნივერსიტეტის გამგეობა რექტორის წინადადებით
იხილავს საკითხს სამეცნიერო ხარისხების შესახებ. კომისიას ევალე-
ბოდა ძველი წესების გადასინჯვა და ახალის შემუშავება. კომისიის
შემადგენლობაში არის შ. ნუცუბიძე.

უნივერსიტეტის გამგეობა 1926—28 წლებში რამდენიმეჯერ სვამს
საკითხს ასპირანტთა სამუშაო გეგმის შემუშავების შესახებ. გამგეო-
ბამ კომისიის შემადგენლობაში დაამტკიცა შ. ნუცუბიძე და კ. კეკე-
ლიძე. უნივერსიტეტის გამგეობა აღნიშნული პირების მიერ შედგენილ
ასპირანტთა დებულების პროექტს ამტკიცებს.

1928 წლის აპრილის თვეში უნივერსიტეტის გამგეობა ირჩევს სა-
გამომცემლო კომისიის შემადგენლობას. კომისიაში არჩეული იქნა
კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე და ფაკულტეტიდან თითო წარმომადგენე-
ლი, ხოლო ორი კაცი სტუდენტებიდან.

უნივერსიტეტის ცხოვრებიდან უამრავია სხვა შემთხვევებიც, რო-
ცა შ. ნუცუბიძე სხვადასხვა კომისიების თავმჯდომარე ან წევრია. სა-
კონფლიქტო შემთხვევები კომისიის გამგეობის წევრი, უნივერსიტე-
ტის ლითოგრაფიის საქმიანობის სათანადო დონეზე დაყენების კომი-
სიის თავმჯდომარე, უნივერსიტეტის მუშაობაში ზოგიერთი საინტერე-
სო საკითხების განხილვის კომისიის თავმჯდომარე, უნივერსიტეტის ბი-
ნების განაწილების კომისიის წევრი, ხელფასის საფიქსაციო კომისიის
წევრი, მეზობელ რესპუბლიკათა უნივერსიტეტებიდან დაახლოებისა
და გაცნობისათვის გასაგზავნ კომისიის წევრი, ბიბლიოთეკის მუშაო-
ბის შემოწმებისა და საბიბლიოთეკო წესების შემუშავების კომისიის
წევრი.

განათლების სახალხო კომისარიატის მომართვის საფუძველზე უნი-
ვერსიტეტში 1927 წელს თვითური ხელფასი უნდა შემცირებულიყო
გარკვეული რაოდენობით, რაც ძირითადადში ადმინისტრაციულ მუშა-
კებს ეხებოდა. შ. ნუცუბიძის ინიციატივით საქმე ისე მოგვარდა, რომ
ხელფასი უმნიშვნელო რაოდენობით შემცირდა და ისიც შემდეგ
პროფკავშირებმა აანაზღაურეს.

შ. ნუცუბიძე, როგორც პრორექტორის შესახებ უნდა აღინიშნოს.
ერთი ასეთი შემთხვევა: 1926 წელს უნივერსიტეტში მოხდა რეორ-
განიზაცია, რის საფუძველზედაც ზოგიერთი ფაკულტეტი გაერთიანდა
და მრავალი მეცნიერული დისციპლინა სასწავლო გეგმიდანაც ამოვარ-
და, გაუქმდა ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის დარგები. ამან ერთგვა-

რად შეარყია კადრების მდგომარეობა. საქმის მოსაგვარებლად პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, რექტორატს უნდა ეზრუნა. თუ როგორ ზრუნავს შ. ნუცუბიძე შექმნილი ვითარების მოსაგვარებლად და თვითონაც რა მდგომარეობაშია იმ პერიოდში მოკლედ არის გადმოცემული ივ. ჯავახიშვილის ფონდში დაცული ერთ-ერთ წერილში, რომელიც ციხისძირში დასასვენებლად მყოფი ივანე ჯავახიშვილისადმი გაგზავნილი 1926 წლის პირველ სექტემბერს გიორგი ჯავახიშვილისაგან. ეს უკანასკნელი წერს: „შალვა ნუცუბიძე ძალიან მოწყენილი დადის დამგონი ვერაფერს ხდება, თუმცა იმედს არ ჰკარგავს. კანდელაკი პირდება ყველა საგანს აღვადგენო, მისწერა, მაგრამ ეს მეოთხედაა, არაფერი მოსულა და როგორც ჩანს, თვითონაც ხვდება რომ კანდელაკი მასაც ატყუებს“.

შ. ნუცუბიძე იმავე პერიოდში (1920—30), როგორც უნივერსიტეტში, ასევე მის გარეთ დიდ საზოგადოებრივ საქმიანობას ეწევა. უნივერსიტეტის პედაგოგიურ პერსონალთა იმ სიაში (შედგენილი 1925—1926 წწ.), სადაც თითოეულ მათგანზე მითითებულია, თუ რა საგანს კითხულობენ ისინი და ამავე დროს, რა მოვალეობას ასრულებენ, შ. ნუცუბიძის შესახებ წერია: არის უნივერსიტეტის პრორექტორი, დეკანი, ხოლო კითხვაზე — კიდევ სად მუშაობს რა თანამდებობაზე, პასუხია: არის ამიერკავკასიის საბჭოთა ფედერაციული სოციალისტური რესპუბლიკის ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის წევრი. საქართველოს სსრ ცაკის წევრი, პროფკავშირის ცენტრალური გამგეობის წევრი, თბილისის მუშათა საბჭოს წევრი. ამავე დროს არის საქართველოს სახელმწიფო სამეცნიერო საბჭოს სამეცნიერო-პოლიტიკური სექციის ჯერ წევრი და ფილოსოფიის სექციის ხელმძღვანელი, შემდეგში კი სამეცნიერო-პოლიტიკური სექციის თავმჯდომარე. აღნიშნული საბჭო დაარსდა 1921 წლის 1 ნოემბერს; მისი თავმჯდომარე იყო განათლების კომისარი დ. კანდელაკი, მაგრამ საბჭოს ფაქტიური თავმჯდომარე იყო ივ. ჯავახიშვილი. საბჭოს ჰქონდა სამი სპეციალური სექცია: 1. სამეცნიერო-პედაგოგიური, 2. სამეცნიერო-პოლიტიკური და 3. სამეცნიერო-ტექნიკური. დებულების თანახმად მისი სხდომები ტარდებოდა ყოველ ხუთშაბათს უნივერსიტეტის რექტორის კაბინეტში, ზოგ შემთხვევაში კვირაში ორჯერაც; ხუთშაბათობით და შაბათობით. საბჭოს ძირითადი მუშაობა იმაში გამოიხატებოდა, რომ იგი აწარმოებდა სახელმძღვანელოებისა და წიგნების განხილვა-გარჩევას, სხვადასხვა, სამეცნიერო დარგში ტერმინოლოგიის დამუშავებას. საბჭომ სამი წლის განმავლობაში 1921—1924 წლებში განიხილა

143 წიგნი და აქედან დაიწუნა 53, განსაკუთრებით მეაცრად იყო გაკრიტიკებული ის წიგნები, რომლებიც პლაგიატური ხასიათისა იყო. თვით შ. ნუცუბიძის რამდენიმე გამოსვლა არის ფიქსირებული საბჭოს სხდომის ოქმებში. ერთ-ერთი გამოსვლის დროს შ. ნუცუბიძე მეაცრად ილაშქრებს მეცნიერებაში პლაგიატობაზე და ამბობს — ლექტორი, რომელსაც დაუმტკიცდა პლაგიატობა მას უნივერსიტეტის გამგეობამ უნდა მოუხსნას დოცენტის წოდება და უნდა გაანთავისუფლოს უნივერსიტეტიდან: „ჩვენ უნივერსიტეტის ყველა თანამშრომელს პატივს ვცემთ, მაგრამ ყველაზე მეტად პატივი უნდა ვცეთ მეცნიერებას“.

აღნიშნულ პერიოდშივე შ. ნუცუბიძე საქართველოს უცხოეთთან კულტურული კავშირის საზოგადოების ხელმძღვანელია: 1920—1925 წლებში იგი არის თბილისში კერძო კურსების გამგეობის უფროსი, რომელიც არსებობდა სახელწოდებით „საერთო განათლების კურსები“. კურსდამთავრებულები საშუალო განათლების ატესტატს ღებულობდნენ და უნივერსიტეტში შესვლის უფლება ეძლეოდათ.

უნივერსიტეტის ცხოვრებაში თითქმის იშვიათი იყო ისეთი მნიშვნელოვანი მოვლენა, რომ შ. ნუცუბიძეს უნივერსიტეტის გამგეობის დავალებით სიტყვა არ ჰქონოდა წარმოთქმული. ოქტომბრის რევოლუციის ათი წლის თავთან დაკავშირებით, უნივერსიტეტის გამგეობა ირჩევს კომისიას შ. ნუცუბიძის თავმჯდომარეობით და მასვე ავალებს სიტყვას. ხოლო უნივერსიტეტის ათი წლის თავის ჩატარებასთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძე კომისიის წევრია. უნივერსიტეტის გამგეობის, პროფესორთა საბჭოს დადგენილებით შ. ნუცუბიძეს ევალება ვრცელი სიტყვის წარმოთქმა უნივერსიტეტის დაარსების ხუთი, შვიდი და ათი წლის თავზე. მაგალითად, 1928 წლის 26 იანვრის უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომის ოქმში ვკითხულობთ: 25 თებერვალს საღამოს მოხსენების გაკეთება დაევალოს პროფ. შ. ნუცუბიძეს; 26 თებერვალს საღამოს უნივერსიტეტის ეზოში მოხსენების გაკეთება დაევალოს პროფ. შ. ნუცუბიძეს, თავისუფლების მოედანზე მოხსენების გაკეთება დაევალოს პროფ. შ. ნუცუბიძეს. უამრავი იყო ასეთი მოხსენებები და სიტყვები, რომელსაც უნივერსიტეტის გამგეობა სპეციალურად ავალებდა შ. ნუცუბიძეს. მაგალითად, 1922 წელს 5 ოქტომბრის უნივერსიტეტის გამგეობის სხდომის ოქმში აღნიშნულია, რომ რექტორი ივ. ჭავჭავაძე აკეთებს სიტყვიერ განცხადებას მუშათა ფაქულტეტის საზეიმოდ გახსნის შესახებ და გამგეობის სახელით მისასალმებელი სიტყვის წარმოთქმას ავალებს პროფ. შ. ნუცუბიძეს, ასევე შემდეგში

გამგეობის დავალებით სიტყვა ეანო სარაჯიშვილზე, პეტრე მელიქიშვილზე და მრავალი სხვა.

უნივერსიტეტის დაარსებიდანვე შ. ნუცუბიძე არის უნივერსიტეტში მონოგრაფიების დაბეჭდვის ერთ-ერთი აქტიური ინიციატორი. შ. ნუცუბიძისა და ა. შანიძის უშუალო ხელმძღვანელობით მრავალ მონოგრაფიამ და სახელმძღვანელომ ნახა დღის სინათლე. აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის თქმით, „1918 წელსვე, შალვა ნუცუბიძის აქტიური მონაწილეობით, იწყება უნივერსიტეტის „მოამბის“ და პროფესორთა მონოგრაფიების ბეჭდვა“. ოციან წლებში, განსაკუთრებით მის პირველ ნახევარში წიგნის დაბეჭდვა მეტად ძნელი იყო. ამ სიძნელის მიზეზი მრავალი იყო, მათ შორის, უნივერსიტეტის გამომცემლობის მატერიალური ბაზის სიღარიბე. მაგალითად, უნივერსიტეტის გამომცემლობის მატერიალურ ბაზას 1926 წლის შემოდგომამდე შეადგენდა პედაგოგიური პერსონალის ყოველთვიური ხელფასიდან ოთხპროცენტიანი ანარიცხი; შემდეგ კი თითქმის 1920 წლამდე უნივერსიტეტის გამომცემლობას სახელმწიფოსაგან ეძლეოდა მხოლოდ 500—1000 მანეთამდე ყოველთვიურად, მაგრამ გამომცემლობას შეღავათს აძლევდნენ თვით ავტორები, რომლებიც თავიანთი წიგნებისათვის ჰონორარს იღებდნენ მხოლოდ 50% იმ ნორმისა, რაც მიღებული იყო სახელმწიფო გამომცემლობაში, ხოლო ლითოგრაფიულად დაბეჭდილი წიგნისათვის კი იღებდნენ ამის ნახევარს. ასევე წიგნების დაბეჭდვის საქმეში დიდ სიძნელეს ქმნიდა საბეჭდი ქაღალდის უქონლობა. მიუხედავად ასეთი სიძნელებისა, შ. ნუცუბიძე ოციან წლებში უნივერსიტეტში სამ წიგნს ბეჭდავს, მაგრამ არც ერთი მათგანიდან ჰონორარი არ აუღია. თუ როგორი სიძნელები შეხვდა შ. ნუცუბიძეს წიგნების დაბეჭდვის ვამო, ეს კარგად არის ფიქსირებული უნივერსიტეტის იმ დროის ოქმებში. წიგნი „ფილოსოფიის შესავალი“ გამოქვეყნდა 1920 წელს, მაგრამ მანამდე ავტორი რამდენჯერმე მიმართავს უნივერსიტეტის გამგეობასა და ფაკულტეტის დეკანს, მაგალითად, 1920 წლის 21 თებერვალს ავტორი თხოვნით მიმართავს სიბრძნის მეტყველების ფაკულტეტის დეკანს: ფაკულტეტის დადგენილებით დაიწყო ბეჭდვა ჩემი წიგნისა „ფილოსოფიის შესავალი, ნაწ. I შემეცნების თეორია“, უნივერსიტეტის გამომცემთა ჩვეულებრივი რაოდენობა არის 600 ეგზემპლარი, მაგრამ საბჭოს დადგენილებით ზოგიერთ შემთხვევაში შეიძლება ამ რაოდენობის გადიდება. მაქვს პატივი მოგახსენოთ, რომ ჩემს წიგნს მომეტებულიად სახელმძღვანელოს მნიშვნელობა აქვს და იგი სრულიად საკმარისი არ იქნება მსმენელებისათვის. ფილოსოფიის შესავალი კურ-

სი უკვე ორჯერაა წაკითხული ჩვენს უნივერსიტეტში და მესამეჯერაც წაკითხება მოსავალი შემოდგომის სემესტრში. ამიტომაც ჩვეულებრივი რაოდენობა (600) სრულიად საკმარისი არ იქნება; თუ შესაძლებელი იქნება ვითხოვდი რაოდენობის გადიდებას, რაც ღამატებით ღირ ხარჯს არ ითხოვს. ის, რომ შ. ნუცუბიძე სპეციალურ ნებართვას თხოულობს წიგნის რაოდენობის გადიდებაზე გამოწვეული იყო იმით, რომ უნივერსიტეტის გამგეობამ, რომელმაც 1919 წლის 27 დეკემბერს დაადგინა პროფესორთა სალექციო კურსების დაბეჭდვა. იმავე დროს იქვე მიუთითა, რომ ქალაქის უქონლობის გამო გამოსაცემ წიგნთა რაოდენობა განსაზღვრული იქნეს მხოლოდ 600 ეგზემპლარით. იმავე წლის 25 მარტს შ. ნუცუბიძე ისევ განცხადებით მიმართავს სიბრძნის მეტყველების ფაკულტეტის დეკანს, რომ მიეცეს მისი წიგნისათვის გადადებული თანხის ანგარიშიდან პირველი ავანსი სტამბისათვის გადასაცემად. დეკანატი აკმაყოფილებს შ. ნუცუბიძის მოთხოვნას, მაგრამ არა იმ რაოდენობის თანხით, რასაც იგი მოითხოვდა. ხოლო 1920 წლის 27 აპრილს შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის გამგეობას მიმართავს თხოვნით, რომ წიგნის „ფილოსოფიის შესავალი“ ასაკინძავად და ყლის საფასურად გადასდოს გარკვეული რაოდენობის თანხა.

ასევე რამდენიმე განცხადებისა და თხოვნის შემდეგ იბეჭდება წიგნი „ხელოვნების თეორია“. შ. ნუცუბიძე 1927 წლის 22 ივნისს თხოვნით მიმართავს პედაგოგიურ ფაკულტეტს დასახელებული შრომის დაბეჭდვის შესახებ. წიგნი გამოდის 1929 წლის ბოლოს, ე. ი. ორი წლის შემდეგ. ეს ის პერიოდია, როცა შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის პრორექტორია და უნივერსიტეტის საგამომცემლო კომისიის წევრი.

აღნიშნულ პერიოდშივე შ. ნუცუბიძის რეცენზიითა და შუამდგომლობით იბეჭდება რამდენიმე წიგნი, სახელობრ, ლ. უზნაძის ანრი ბერგსონი (1920), ს. დანელიას ქსენოფანე კოლოფონელი (1925), მ. გოგიბერიძის მატერიალიზმის და დიალექტიკის განვითარება მარქსამდე (1926), კ. ბაქრაძე დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში (1929) და მრავალი სხვა შრომებიც.

შ. ნუცუბიძე 1925 წელს სამეცნიერო მივლინებით გერმანიაში, სახელობრ, ბერლინის უნივერსიტეტში; იქ ეცნობა ფილოსოფიაში სემინარული მუშაობის საქმეებს, თუმცა როგორც აღნიშნავს „ჩვენთვის საოცნებოს არაფერს შეიცავს“. ბერლინში აგვარებს ნაშრომის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ გამოცემის საქმეს (გამოვიდა 1926 წ.). ამ საქმესთან ერთად შ. ნუცუბიძე ცდილობს გერ-

მანიიდან საქართველოში ჩამოიტანოს ბებუთოვის ბიბლიოთეკა. ამის შესახებ ერთ-ერთი ოფიციალური საბუთი, რომელიც საქართველოს ს.რ. განსახკომის თავმჯდომარის ელიაევას სახელზეა დაწერილი გერმანიაში მყოფი ჩვენი წარმომადგენლისაგან, გვამცნობს შემდეგს: მიმდინარე წლის (1925) 24 ივნისიდან შ. ნუცუბიძემ გადადგა წინასწარი ნაბიჯები ბებუთოვის ბიბლიოთეკის საქართველოში გადმოტანის შესაძლებლობის გასარკვევად. სხვადასხვა პირებთან საუბრიდან გამოიჩევა, რომ საქმისადმი უფრო პრაქტიკული მიდგომისათვის აუცილებელია ნუცუბიძეს ხელზე ჰქონდეს ბებუთოვის ანდერძის დამოწმებული ასლები, გერმანიის სასამართლო დადგენილება და მოწმობა იმისა, რომ ბიბლიოთეკის მეორე ნაწილი, რომელიც ლენინგრადში იყო, გადატანილია ქართულ უნივერსიტეტში. თხოვნით დოკუმენტების გადმოგზავნის შესახებ ამხ. შ. ნუცუბიძემ ჯერ კიდევ ორი თვის წინად მიმართა განსახკომს, მაგრამ შედეგი არ ჩანს.

გაცნობებთ, რა ამის შესახებ გთხოვთ გასცეთ განკარგულება სასწრაფოდ გადმოიგზავნოს დიპლომატიური ფოსტით საჭირო საბუთები.

შ. ნუცუბიძის სიტყვით არ არის გამორიცხული საკითხის დადებითად გადაწყვეტის შესაძლებლობა სახელმწიფო უნივერსიტეტისათვის.

შ. ნუცუბიძე 1930 წელს ისევ გერმანიაშია გიორგი ჩუბინაშვილთან ერთად ქართული ხელოვნების ძეგლების გამოფენის მოწყობასთან დაკავშირებით. იმავე დროს გერმანიაში გამოსაცემად მიაქვს ნაშრომი „ფილოსოფია და სიბრძნე“, რომელიც 1931 წელს იბეჭდება ბერლინში. შ. ნუცუბიძე 1911 წლიდან 1946 წლამდე რამდენიმეჯერ იყო გერმანიაში, აქედან ხუთჯერ სამეცნიერო მივლინებით.

დიღხანს შ. ნუცუბიძე არის უცხოეთთან კულტურული კავშირის საქართველოს ფილიალის (ვოქსის) თავმჯდომარე.

1930 წელს უნივერსიტეტის ცხოვრებაში სამწუხარო ფაქტი მოხდა. 10 ივნისიდან უნივერსიტეტში ჩატარდა რეორგანიზაცია და მის ნაცვლად ჩამოყალიბდა ოთხი დამოუკიდებელი ინსტიტუტი, მათ შორის ერთ-ერთი იყო ყოფილი უნივერსიტეტი, რომელიც გადაკეთდა პედაგოგიურ ინსტიტუტად. განსაკუთრებით შ. ნუცუბიძისათვის სამწუხარო ის იყო, რომ უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორებიდან მხოლოდ ის მოხვდა უნივერსიტეტის სალიკვიდაციო კომისიის წევრად, როგორც მისი ყოფილი პრორექტორი.

1930 წლის 6 მაისს საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი

კომიტეტი ამტკიცებს დებულებას იმის შესახებ, რომ შეიქმნას საქართველოს სსრ მეცნიერებათა ინსტიტუტი. საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტი ადგენს: სამეცნიერო საკვლევო მუშაობის გასაერთიანებლად მთელი რესპუბლიკის ფარგლებში დაარსებულ იქნას საქართველოს სსრ მეცნიერებათა ინსტიტუტი. ინსტიტუტს მართავდა პრეზიდიუმი. ინსტიტუტის პრეზიდიუმს შეადგენდნენ: პრეზიდენტი, პრეზიდენტის მოადგილე, ორი ვიცე-პრეზიდენტი, ინსტიტუტის მუდმივი მდივანი, განყოფილებათა სწავლული მდივნები და პროფკავშირების საბჭოს წარმომადგენელი (ეს არის მომავალი მეცნიერებათა აკადემიის ჩანასახი).

ინსტიტუტის სტრუქტურა: ინსტიტუტს აქვს ორი ძირითადი განყოფილება: 1) მათემატიკურ-საბუნებისმეტყველო მეცნიერებათა და 2) საზოგადოებრივ-ისტორიულ მეცნიერებათა. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილებას აქვს შემდეგი სექტორები: ეკონომიურ მეცნიერებათა, ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიისა, მატერიალური კულტურისა და ხელოვნების ისტორიისა, ისტორიულ მეცნიერებათა, ენათმეცნიერებისა, ლიტერატურულ-მცოდნეობისა და წერითი ენებისა.

1930 წლის 6 მაისს საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მცირე პრეზიდიუმის დადგენილებით შალვა ნუცუბიძეს ირჩევენ საქართველოს მეცნიერებათა ინსტიტუტის ვიცე-პრეზიდენტად.

1933 წლიდან უნივერსიტეტი ისევ აღსდგა თავის უფლებებში. შ. ნუცუბიძე განაგრძობს მუშაობას დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის კათედრის გამგედ და კითხულობს ლექციებს უახლეს ფილოსოფიასა და დასავლეთ ევროპის ლიტერატურის ისტორიაში.

1939—1941 წლებში შ. ნუცუბიძე მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტის უფროს მეცნიერ თანამშრომელია.

შ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორთა ერთ-ერთი თანამებრძოლის ა. რაჭმაძის შესახებ. შ. ნუცუბიძეს უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორებისა და მისი პირველი თანამებრძოლების შესახებ მრავალჯერ გამოუთქვამს თავისი მოსაზრება. განსაკუთრებით საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის დამოკიდებულება ცნობილ ქართველ მათემატიკოს ანდრია რაჭმაძისადმი.

ა. რაჭმაძეს, როგორც ერთდირებულ მათემატიკოსს ქართველი საზოგადოება დიდ პატივს სცემდა. მის ძირითად საქმიანობას პრესაც კი ეხმაურებოდა სპეციალურად; 1918 წლის 22 ოქტომბერს, გაზეთი

„სახალხო საქმე“ ახალი ამბების განყოფილებაში აცხადებს, რომ „თბილისში ჩამოვიდა მათემატიკის პროფესორი ანდრია რაზმაძე“. ხოლო იგივე გაზეთი 1919 წლის 27 მარტის ახალი ამბების განყოფილებაში სახელმწიფო უნივერსიტეტში მიმდინარე მუშაობასთან დაკავშირებით წერს, რომ „სამეცნიერო საგამომცემლო კომისიასაც დაუწყია პროფ. ა. რაზმაძის ლექციების ბეჭდვა“. მოსკოვიდან ჩამოსვლისთანავე ა. რაზმაძე 1918 წლის ოქტომბრის თვის ბოლო რიცხვებიდან მუშაობას იწყებს თბილისის უნივერსიტეტში. იგი არის თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების აკადემიური კომისიის წევრიც.

1919 წლის 6 მაისს შედგა პირველი სხდომა სამათემატიკო-საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტის, რომელმაც დეკანად აირჩია ა. რაზმაძე, იმავე წლის ოქტომბრის თვეში ა. რაზმაძე დეკანობიდან გადადგა.

მ. ნუცუბიძე უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორების პირველ თანაჰმებრძოლთა შორის ყოველთვის დიდი პატივისცემით იხსენიებს და საუკეთესო ადამიანად ახასიათებს ა. რაზმაძეს. მ. ნუცუბიძის თქმით: მისი პიროვნება მისსავე საქმიანობასა და მოღვაწეობას ემთხვევა. იგი შეუღრეკელი და მტკიცე პიროვნება იყო, ასეთი იყო იგი ახალგაზრდობიდან სიცოცხლის აღსასრულამდე. ივანე ჭავჭავაძის ენთუზიასტ-თანამებრძოლთა შორის ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი ადგილი ანდრია რაზმაძეს ეჭირა. შეიძლება ითქვას, რომ მისი როლი უნივერსიტეტის დაარსების საქმეში განსაკუთრებული იყო. ა. რაზმაძე ის ბერკეტი იყო, რომლის მეოხებით ჩვენ ავწიეთ საქართველოს უნივერსიტეტის ყველაზე მძიმე ტვირთი.

ანდრია რაზმაძე თავდადებული პატრიოტი იყო. მას უყვარდა საქართველო ისე, როგორც მეცნიერება, და მეცნიერება ისე, როგორც საქართველო. იგი მზად იყო თავის ქვეყნისა და ქართული მეცნიერებისათვის სარგებლობა მოეტანა ყველაფრით და ყველგან, სადაც ხმა მიუწვდებოდა და მარჯვენა გაუწვდებოდა... ანდრია რაზმაძეს გააჩნდა უნარი და, შეიძლება ითქვას, იშვიათი უნარი ადამიანის ცოდნის ამოცნობისა, ამ მხრივ მისი შეცდომაში შეყვანა ან თავის სხვაგვარად მოჩვენება არავის შეეძლო. მას ისეთი თვალი ჰქონდა, რომ ადამიანებს ხედავდა ისე, როგორადაც ისინი სინამდვილეში იყვნენ, მეცნიერსა და არა მეცნიერს ანუ ყალბ მეცნიერს მაშინვე არჩევდა. კიდევ მეტი — მას არ გამოეპარებოდა ამა თუ იმ ადამიანის დამოკიდებულება მეცნიერებისა და სამეცნიერო მუშაობისადმი... ანდრია რაზმაძე არც თავისი მოწაფეებისა და თანამშრომლების შესახებ ტყუულობდა. იშვიათი თვალი და წინათგარძნობა მას აქაც შეელოდა. მოწაფე-

ებს მკაცრად ეპყრობოდა, უღმობელი იყო თავის სამეცნიერო მო-
თხოვნებში, მაგრამ მთელი არსებით უყვარდა მოწაფე, თუ მას ნიჭსა
და მეცნიერების სიყვარულს შეამჩნევდა... ადამიანის ცნობის უნარ-
თან ერთად ანდრია რაზმაძეს პირუთვნელობა და უდრეკელობა ახა-
სიათებდა... ანდრია რაზმაძე იყო კაცი, რომლის ხერხემალი ლერწა-
მივით არ ირხეოდა ქარის შემობერვაზე. იგი როგორც დიდი ბუნე-
ბის ადამიანი, ხიფათსაც აღვილად ძლევდა და გამარჯვებაც თავბრუს
არ ახვევდა...

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ანდრია რაზმაძის წარმოდგენა
მეცნიერების შესახებ. მას, მაღალი მეცნიერული ნიჭითა და უნარით
დაჯილდოებულს, სძაგდა ყალბი მეცნიერები და ცრუ მეცნიერება. ამ
მხრივ ის პირდაპირ დაუნდობელი და უდრეკი იყო. ამ შემთხვევაში
ის არავის გაიტანდა, თუნდაც ძალზე დაახლოებული პირიც ყოფილი-
ყო... მისი ლოზუნგი იყო მეცნიერებით სრულყოფილად შეიარაღება.
მეცნიერებით შეიარაღება ანდრია რაზმაძის ცხოვრებისა და მოღვა-
წეობის გვირგვინი და ამავე დროს დასაყრდენი ბერკეტი იყო.

ასეთია შ. ნუცუბიძის მოხსენების „ანდრია რაზმაძის პიროვნება
და მოღვაწეობა“ ძირითადი შინაარსი, რომელიც წაკითხულია ა. რაზ-
მაძის ხსოვნისადმი მიძღვნილ საჯარო სხდომაზე 1944 წლის 21 ოქ-
ტომბერს და შემდეგ 1945 წ. დაიბეჭდა.

განსაკუთრებით საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის დამოკიდებულე-
ბა ავადმყოფი ა. რაზმაძისა და მისი ოჯახისადმი. აღვნიშნავ მხოლოდ
ერთ განსაკუთრებულ ფაქტს, რომელსაც შედეგად შ. ნუცუბიძის
უნივერსიტეტის პრორექტორობისაგან განთავისუფლებაც მოჰყვა.

შ. ნუცუბიძე 1929 წ. 10 სექტემბერს უნივერსიტეტის გამგეობის
წინაშე აკეთებს განცხადებას და თანაც ბოდიშს იხდის იმის გამო,
რომ გამგეობის ყურადღებას აჩერებს საკითხზე, რომელიც უშუალოდ
გამგეობის მუშაობასთან არ არის დაკავშირებული. საქმე ეხება, ამ-
ბობს შ. ნუცუბიძე, ინციდენტს მომხდარს 1929 წლის 4 სექტემბერს
მასსა და უნივერსიტეტის რექტორს შორის. მძიმედ ავადმყოფს პროფ.
ა. რაზმაძეს ქ. ბორჯომში მკურნალობს პროფ. მ. წინამძღვრიშვილი,
რადგან ა. რაზმაძის მდგომარეობა კვლავ მძიმეა, საჭირო შეიქმნა
მ. წინამძღვრიშვილისათვის შევებულების გაგრძელება, რასაც დეპე-
შით თხოულობდა, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი 6 სექტემბერს გა-
მოცდაზე უნდა ჩამოსულიყო. პრორექტორ კ. კეკელიძესთან ერთად
გადაწყვეტილი იქნა ამ საკითხის რექტორთან შეთანხმება. ამ მიზნით
შ. ნუცუბიძე შესულა რექტორთან სტუდენტთა მიმღებ კომისიის

ოთახში. მას მიუმართავს რექტორისათვის და საქმის ვითარება მოუხსენებია, რექტორს უკითხავს ნუცუბიძისათვის აქ რად შემოდიოთ. შ. ნუცუბიძეს უპასუხნია გადაუდებელი საქმის გამო შემოვედიო, მაშინ რექტორს უთქვამს საკითხი განხილული იქნება გამგეობის სხდომაზეო; ამაზე შ. ნუცუბიძეს განუცხადებია, მაშასადამე, შეიძლება პროფ. მ. წინამძღვრიშვილი წამოვიდეს, რასაც შეიძლება ა. რაზმაძისათვის ცუდი შედეგი მოყვესო. ამ დროს რექტორს მიუთითებია შ. ნუცუბიძისათვის კარებისაკენ და ხმამაღლა უთქვამს გადით აქედანო... ამაზე შ. ნუცუბიძეს დამშვიდებით უპასუხნია: უმჯობესი იქნება დეპეშა მივცე მე პროფ. მ. წინამძღვრიშვილს, რათა მოიცადოს იქ თქვენ ახალ განკარგულებამდე და გამოსულა ოთახიდან. ამ ამბის გადმოცემის შემდეგ შ. ნუცუბიძე აცხადებს, რომ ეს ინციდენტი სრულიად გაუგებარი და მოულოდნელი იყო მისთვის, ამიტომ საკითხის გამოსარკვევად მიმართა რექტორს წერილობით, მაგრამ რექტორისაგან მიიღო ისეთი პასუხი, რომ აღნიშნული ინციდენტი რექტორისათვის გარკვეული იყო.

ყოველივე ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძე გამგეობის წინაშე აცხადებს, რომ ინციდენტს ის არ უარყოფს, როგორც კონფლიქტს პირადად რექტორთან და რადგან მათ წორის მუდამ კარგი დამოკიდებულება იყო, ამიტომ არც პასუხი გაუცია რექტორისათვის. რექტორი, რომელიც ასე დაუპირისპირდა შ. ნუცუბიძეს წინა წლის (1928) დეკემბერში პროფესორთა სახელით თვით შ. ნუცუბიძის მიერ იყო დასახელებული რექტორის კანდიდატად, ინციდენტი მას (შ. ნუცუბიძეს) რექტორის ზედმეტი ნერვიულობით გამოწვეულად მიაჩნია და გამოთქვამს შიშს, რომ ასეთ პირობებში საზოგადოდ შეუძლებელი გაბდება მუშაობა. პირად დაკმაყოფილებას ის არ თხოულობს და მიმართავს გამგეობას ნურც დასვამს ასე საკითხს, ხოლო საჭიროდ მიაჩნია გამგეობამ იზრუნოს უნივერსიტეტში ნორმალური მუშაობის პირობების შესაქმნელად. გამგეობა ადგენს, რომ ეს კონფლიქტი განსახილველად გადაეცეს განათლების კომისარიატს.

ცნობილია, რომ ა. რაზმაძე გარდაიცვალა 1929 წლის 2 ოქტომბერს. 24 ოქტომბერს, შ. ნუცუბიძის წინადადებით უნივერსიტეტის გამგეობამ ახლად გარდაცვლილ პროფ. ა. რაზმაძის დედას გამოუყო ერთდროული დახმარება ხუთასი მანეთი. იმავე დღეს შ. ნუცუბიძის წინადადებით გამგეობის სხდომაზე დაისვა საკითხი ა.; რაზმაძის დედისათვის პერსონალური პენსიის დანიშვნის შესახებ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი პროფ. ა. რაზმაძის დედას ნინო რაზმაძეს

შუამდგომლობს სოც. უზრუნველყოფის სახალხო კომისარიატში, რათა დაენიშნოს პერსონალური პენსია 150 მანეთის რაოდენობით. 1930 წლის 6 იანვრის რიცხვით სოც. უზრუნველყოფის სახალხო კომისარიატი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საქმეთა მმართველს უგზავნის პასუხს, რომ გარდაცვლილი ა. რაზმაძის დედას ნინოს დაენიშნა პერსონალური პენსია 150 მანეთის რაოდენობით.

უნდა აღინიშნოს შ. ნუცუბიძისა და ა. რაზმაძის მტკიცე მეგობრული დამოკიდებულების კიდევ ერთი ფაქტის შესახებაც. კონფლიქტი, რომელიც ა. რაზმაძეს შეემთხვა თავისებურია და მისადმი შ. ნუცუბიძემ განსაკუთრებული ყურადღება გამოავლინა. ეს კონფლიქტი. როგორც ფაქტი ფიქსირებულია უნივერსიტეტის გამგეობის ოქმშიც. იგი თავისებური მნიშვნელობის მქონეა უნივერსიტეტის ცხოვრებაშიც, ამიტომ კიდევაც უნდა აღინიშნოს: 1919 წლის 12 ოქტომბერს შედგა უნივერსიტეტის პროფესორთა სააბჭოს გამგეობის სხდომა. სხდომას ჯერ თავმჯდომარეობდა ივ. ჯავახიშვილი, შემდეგ კი ექ. თაყაიშვილი, მდივანი იყო ა. შანიძე. სხდომა გახსნა ივ. ჯავახიშვილმა, მან მოახსენა კრებას, რომ პროფესორთა საბჭოს სასწრაფოდ მოწვევის მიზეზი არის ინციდენტი, რომელსაც ადგილი ჰქონდა შაბათს 11 ოქტომბერს პირველ საათზე პროფესორთა საბჭოს დარბაზში რექტორს დამსახურებულ პროფესორ პ. მელიქიშვილსა და სამათემატიკო-საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტის დეკანს პროფესორს ა. რაზმაძეს შორის. ამის შემდეგ ივ. ჯავახიშვილი კრებას თხოვს ამ სხდომისათვის თავმჯდომარე საგანგებოდ აერჩიათ. თავმჯდომარედ არჩეული იქნა საბჭოს უხუცესი წევრი პროფესორი ე. თაყაიშვილი. პროფესორთა საბჭომ ინციდენტის გარკვევასთან დაკავშირებით მოისმინა რამოდენიმე პროფესორის ჩვენება და მათ შორის ივ. ჯავახიშვილისა, რომელნიც მოწმენი იყვნენ სიტყვიერი ინციდენტის. აზრთა გაცვლა-გამოცვლის შემდეგ პროფესორთა საბჭომ დაადგინა: 1. ღრმა მწუხარებას გამოთქვამს ინციდენტის გამო და გმობს მომხდარ საქციელს. 2. დამსახურებული პროფ. პ. მელიქიშვილი განთავისუფლებული იქნეს, თანახმად შემოტანილი თხოვნისა, რექტორის თანამდებობიდან. ხოლო უარი ეთქვას მას პროფესორის მოვალეობიდან განთავისუფლებაზე. 3. წინადადება მიეცეს პროფ. ა. რაზმაძეს, თხოვნა შეიტანოს, რათა განთავისუფლებული იქნას დეკანის მოვალეობისაგან. აღნიშნული დადგენილება სისრულეში იქნა მოყვანილი. როგორც ჩანს ამან დიდი გავლენა იქონია ორივე მეცნიერის პიროვნულობაზე. როგორც პროფესორთა საბჭომ აღნიშნა ინციდენტმა ღრმა მწუხარება გამოიწ-

ვია. მაგრამ ამასთანავე უნდა ითქვას, რომ პროფესორთა საბჭო ორივე მეცნიერს უდიდესი პატივისცემით ეპყრობა და ისინიც დიდი ინტერესით არიან ჩაბმული უნივერსიტეტის საქმიანობაში.

ზემოაღნიშნულ ინციდენტს, როგორც გარკვეულ ფაქტს, უფრო მეტად იმიტომ შევვხებით, რომ სწორედ პროფესორთა საბჭოში მისი განხილვის შემდეგ, ე. ი. 12 ოქტომბრიდან 17 დეკემბრამდე უნივერსიტეტი ოფიციალური რექტორის გარეშე იყო, თუმცა მოვალეობას ასრულებდა ივ. ჯავახიშვილი. იგი 1919 წლის 30 ოქტომბერს შემდგარ პროფესორთა საბჭოს სხდომიდან არის მისი თავმჯდომარე, ხოლო 1919 წლის 17 დეკემბერს უნივერსიტეტის პროფესორთა საბჭომ რექტორად ერთხმად აირჩია ივ. ჯავახიშვილი, მიუხედავად მისი არაერთი განცხადებისა, რომ არ შეუძლია ამ მოვალეობის შესრულება ჯანმრთელობის მდგომარეობისა გამო.

მართალია, აღნიშნული სიტყვიერი ინციდენტი სამწუხაროდ, ფაქტი იყო, მაგრამ სწორედ მის შემდეგ გახდა რეალური შესაძლებლობა იმისა, რომ უნივერსიტეტის დაარსების ინიციატორთა შორის ინიციატორი, მისი პირველი მესიტყვე და ხელმძღვანელი ფაქტიურად ყოფილიყო უნივერსიტეტის რექტორი. ეს იყო ქართული უნივერსიტეტის ცხოვრებისათვის ნამდვილი კანონზომიერი მსვლელობა და უდიდესი მისასალმებელი მოვლენა.

თ ა 3 0 III

შ. ნუცუბიძე პოლიტიკოსი

შ. ნუცუბიძის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური საქმიანობის შესახებ. შ. ნუცუბიძე მრავალმხრივი მოღვაწე იყო; მისი როგორც პედაგოგიური, მეცნიერული, მხატვრული, ასევე საზოგადოებრივი საქმიანობა მრავალგვარია. შ. ნუცუბიძის საზოგადოებრივ საქმიანობაში გარკვეული ადგილი უკავია პოლიტიკურ საქმიანობასაც. იგი დიდხანს — გიმნაზიის, სტუდენტობისა და მეცნიერული მოღვაწეობის ხანგრძლივ პერიოდშიც პოლიტიკით იყო გატაცებული.

შ. ნუცუბიძე ჯერ კიდევ გიმნაზიის მოწაფე 1904 წელს მიიღეს სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ბოლშევიკური ფრაქციის წევრად. 1905 წელს ალექსანდრე წულუკიძის დასაფლავების დროს, ი. ბ. სტალინის შემდეგ, შ. ნუცუბიძე ამბობს სიტყვას სამტრედიის ორგანიზაციის სახელით.

განსაკუთრებით საყურადღებოა შ. ნუცუბიძის საჯარო მოხსენებები პოლიტიკურ საკითხებზე: „ფილოსოფიური და ისტორიული მატერიალიზმი“, „მარქსიზმი და პიროვნება“, „რევოლუცია და ეროვნული საკითხი“, „სოციალიზმი, როგორც ზნეობრივი იდეალი“, „მომავალი საზოგადოება“ და სხვ.

შ. ნუცუბიძე იყო საქართველოს სოციალისტ-ფედერალისტთა სარევოლუციო პარტიის წევრი. 1919 წლის თებერვალში ამ პარტიაში ასარჩევ კანდიდატთა სიაში სხვებთან ერთად იყვნენ: შ. ნუცუბიძე, ვ. კოტეტიშვილი, აკ. შანიძე, ი. ყიფშიძე, ვ. ბერიძე, გ. ახვლედიანი და სხვ. სოციალისტ-ფედერალისტთა პარტია უპირისპირდებოდა და აკრიტიკებდა სოციალ-დემოკრატებისა და მისი მეთაურის ნ. ჟორდანიას თვალსაზრისსა და საქმიანობას.

შ. ნუცუბიძე 1919—1920 წლებში აქტიურ პოლიტიკურ საქმიანობას ეწევა, იგი სოც. დემოკრატიული მთავრობის ოპოზიციური პარტიის — სოციალისტ-ფედერალისტების ერთ-ერთი გავლენიანი წარმომადგენელია. 1920 წლის მარტის თვეში უნივერსიტეტის სიბრძნის-მეტყველების ფაკულტეტის დეკანი, შ. ნუცუბიძეს მიმართავს თხოვნით, რომ თავი დაანებოს პოლიტიკურ საქმიანობას, რადგან მისი მუშაობა უნივერსიტეტში უფრო ნაყოფიერი იქნება. საკითხის ამგვარად დაყენება შ. ნუცუბიძეს არ მიაჩნია მართებულად და დასძენს: „რაც შემეხება მე, როგორც ხალხის მიერ არჩეულ პირს, არ შემიძლია თავი დავანებო დამფუძნებელ კრებას, ამასთანავე, ვინაიდან მე კანონი ნებას მაძლევს ორი თანამდებობა მქონდეს და სარგოს კი ერთისავე ვიღებდე, მე ზნეობრივად შესაძლებლად მიმაჩნია იქ ვიმუშაო შეძლებისდაგვარად და მთელი ჩემი მუშაობის ცენტრი უნივერსიტეტში გადამოვიტანო“.

შ. ნუცუბიძე 1919 წლის თებერვალში ერთ-ერთ თავის სტატიაში „სოციალიზმი და ფედერალიზმი“ წერდა: „ფედერაცია ჩვენთვის გზა იყო სოციალიზმისაკენ, ამიტომ ჩვენთვის ერთიმეორისაგან დაუცილებელი იყო სოციალიზმი და ფედერალიზმი“. ამგვარივე აზრია გამოთქმული თბილისიდან სოციალისტ-ფედერალისტთა პარტიის ერთ-ერთი ჯგუფის წერილში პეტროგრადში მყოფი შალვა ნუცუბიძისადმი, რომელიც დაწერილია 1917 წლის 10 დეკემბერს¹.

შ. ნუცუბიძე კრიტიკულად იყო განწყობილი სოციალ-დემოკრატიული პარტიისა და მისი მთავრობის პოლიტიკის მიმართ. მაგალითად,

¹ ი. კ ა ჯ ა რ ა ვ ა, ისტორიული ეტიუდები, 1977, გვ. 239—242.

1918 წელს შ. ნუცუბიძე საქართველოს პარლამენტში სოციალისტ-ფედერალისტთა ფრაქციის სახელით მთავრობის საწინააღმდეგოდ აცხადებს, რომ თუ ვიცავთ იმ მოსაზრებას, რომ არჩევნები ხალხის ნამდვილი ნებისყოფის გამომხატველი იყოს, საჭიროა მოხელეებს არ მიეცეს არც აქტიური და არც პასიური უფლება არჩევნებში... „თუ გსურთ, რომ არჩევნებში სავსებით გამოიხატოს ხალხის ნამდვილი ნებისყოფა, შეუძლებელია ადმინისტრაციას მიანიჭოთ საარჩევნო უფლება... დემოკრატიზმის პრინციპი მოითხოვს ხალხის სრული ნებისყოფის გამომხატვას“. იგი 1918 წელს დაბეჭდილ სტატიაში „ქეშმარიტების ძიება თუ ლანძღვა-გინება“ წერს: ჩვენი მიზანია ქართველი ერის კეთილდღეობა, თქვენ დიდ შეცდომებს უშვებთ. ჩვენი მიზანია ამ შეცდომებზე მივითითოთ, რათა ერი დაღუპვის გზით არ წაიყვანოთ. თქვენთან ჩვენი ბრძოლის საგანია ქეშმარიტების შვება, მიზანია ქართველი ერის კეთილდღეობა. მაგრამ თქვენ საუბედუროთ არ გიყვართ კრიტიკა, რადგანაც არ გიტაცებთ ქეშმარიტების ძიება. ჩვენ ერთხელ კიდევ მოგიწოდებთ ქეშმარიტების ძიებისაკენ: შეიგენით, რომ ქეშმარიტება სავალდებულოა დემოკრატიული მთავრობისათვის. თქვენ ს. დ. აცდინეთ ქართველი ერი ეროვნული განვითარების გზასო.

1918 წელს საქართველოს ეროვნული საბჭოს მეათე სხდომაზე შ. ნუცუბიძე სოც. დემოკრატიული მთავრობის პოლიტიკის მიმართ სოციალისტ-ფედერალისტთა ფრაქციის სახელით პროტესტს აცხადებს. „ის ძალა, რომელზედაც აქ იგი (ნ. ჟორდანია) ლაპარაკობდა. მხოლოდ ილუზია არის“. ხოლო შემდეგ სხდომაზე სადაც საქართველოს პოლიტიკური კურსის საკითხი განიხილეს, შ. ნუცუბიძემ წარმოდგენილ რეზოლუციაზე მოითხოვა შესწორებები; ამასთან დაკავშირებით, ერთ-ერთი მინისტრი (ნ. რამიშვილი) არ ეთანხმება შ. ნუცუბიძეს, რომ ეს შესწორებები ბოიკოტს ჰკავსო. შ. ნუცუბიძე პასუხობს: „შესწორება და ბოიკოტი ერთი და იგივე არ არის, ეს მგონი მინისტრებმაც უნდა იცოდნენ“.

შ. ნუცუბიძის მიერ მთავრობის პოლიტიკის მწვავე კრიტიკამ მისი ფიზიკური შეურაცხყოფაც გამოიწვია: 1920 წლის 24 დეკემბერს დამფუძნებელი კრების სხდომაზე დღის წესრიგში იყო საკითხი დეპუტატობის შეუვალობის დარღვევის შესახებ. მთავრობის იუსტიციის მინისტრმა (რ. არსენიძე) ზოგადი ფრაზებით გააკეთა განცხადება, რომ დამნაშავენი პასუხისგებაში იქნებიან მიცემულიო. შ. ნუცუბიძე არ ეთანხმება მას და აცხადებს: „ჩვენ არ გვინდა დავემყოფილდეთ

მთავრობის ცარიელი განცხადებით... გვაქვს თუ არა ჩვენ უფლება ვიცოდეთ რა ხდება დამფუძნებელ კრებაში, რა ხდება ჩვენს წრეში. მთავრობა უარს ამბობს განმარტების მოცემაზე... ჩვენ გვინდა საქმის ფაქტიური მხარე. ჩვენ გვინდა ვიცოდეთ ის მასალა, რომელიც მოგაწოდათ მილიციის შეფმა“. შ. ნუცუბიძის ეს სიტყვები ეხებოდა იმდროინდელი ქალაქის თავს ბენია ჩხიკვიშვილს: ეს უკანასკნელი კი შ. ნუცუბიძეს წამოსძახებს „ლაზლანდარა ხართ“. შ. ნუცუბიძე კი პასუხობს: „ბატონო ჩხიკვიშვილო ფაჩულიასთან კი არ ვართ ქეიფზე, სადაც თქვენ ღვინოს სამოვარით მიირთმევდითო“. 28 ეკემბერს შ. ნუცუბიძე დამფუძნებელი კრების სხდომაზე გამოდის ვრცელი სიტყვით დეპუტატობის შეუვალლობის დარღვევის საკითხზე.

1921 წლის 1 თებერვალს დამფუძნებელ კრებაზე იხილებოდა საკითხი მთავრობის პოლიტიკის შესახებ. შ. ნუცუბიძემ გააკრიტიკა მთავრობა და მისი პოლიტიკაც. სხდომის დამთავრების შემდეგ ბ. ჩხიკვიშვილი შ. ნუცუბიძესა და მის ორ მეგობარს (ნ. ელიაშვილსა და ს. დიანს) იხმობს მოსალაპარაკებლად, თითქოს 24 დეკემბერს მომხდარი ამბის მოსაგვარებლად და მძაფრი შელაპარაკების შემდეგ ქალაქის მოურავი ბ. ჩხიკვიშვილი შ. ნუცუბიძეს მოულოდნელად ფიზიკურ შეურაცხყოფას აყენებს.

ზემოთ აღნიშნულ აშკარად პოლიტიკურ წინააღმდეგობათა ნიადაგზე აღმოცენებულმა ინციდენტმა გამოიწვია დიდი გამოხმაურება. ახმაურდა პრესა, 10—15 დღე განუწყვეტილვ იბეჭდებოდა, როგორც შ. ნუცუბიძის მოწინააღმდეგეთა, ასევე დამცველთა წერილებიც. მეორე დღესვე, ე. ი. 2 თებერვალს, სტუდენტთა უკმაყოფილება დემონსტრაციაში გადაიზარდა. პრესაში იბეჭდება წერილები „პოლიტიკური ბრძოლა თუ ხულიგნობა“. „გათავებდებულნი დეპუტატი ივიწყებენ ხალხის უფლებას, როგორც მეკობრე თავს ესხმის მას, ვისაც პატივს სცემს მთელი შეგნებული ახალგაზრდობა. ქალაქის თავმა დამტკიცა, რომ ჩვენში არა აქვს პატივისცემა არც ხალხის წარმომადგენლებს და არც მოქალაქეს“, „ძირს ბარბაროსული თვითნებობა“, „ზიზღი და შეჩვენება „დეპუტატ“ ქალაქის თავს“, „სალამი და დღეგრძელობა პროფესორ შალვა ნუცუბიძეს“.

ორ თებერვალს სტუდენტთა დემონსტრაციას მთავრობის სასახლის აივანიდან შალვა მესხიშვილმა შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „მოქალაქენო და ამხანაგებო! სტუდენტობა ყოველთვის იყო ფხიზელი დარაჯი საზოგადოებისა, მედგარი დამცველი კულტურისა და საკაცობრიო იდეებისა. იგი მზად იყო და არის პირუთვნელი მსჯავრი დასდოს

ყოველგვარ მოვლენას... მოსწავლე-ახალგაზრდობა არის ერის სილამაზე და მისი სინდისი... სასტიკად შეურაცხყოფილია არა დეპუტატი ნუცუბიძე, არამედ იდეა ხალხის წარმომადგენლობისა, იდეა პოლიტიკური მოღვაწეობისა, შეურაცხყოფილია ამით თვით ერი... მივესალმები ქართველი სტუდენტობის პირველ პოლიტიკურ დემონსტრაციას და ვუსურვებ ახალგაზრდობას, რომ ყოველთვის მისი ხმა ასე მედგრად ისმოდა სიმაღლის დასაცავად და სიმახინჯის დასაგმობად“.

გაზეთებში იბეჭდება უამრავი წერილები, დეპეშები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხიდან. „აღშფოთებული ვართ თქვენდამი მიმართული ველურობით“, „უაღრეს თანაგრძნობას უცხადებთ ერის მჭერმეტყველ ტრიბუნს ნუცუბიძეს“, „ძვირფასს შალვას ღრმა თანაგრძნობას უცხადებთ. დარწმუნებული ვართ, რომ მისი საოპოზიციო გამოსვლები, როგორც წინააღმდეგობა, ისე ახლაც შარავანდედით იქნება მოსილი“. პრესაში „მუშათა წერილების“ სახელწოდებით იბეჭდება რამდენიმე წერილი და სხვ.

იმათ თებერვალს დამფუძნებელ კრებაზე ინციდენტის საკითხი საპეციალური განხილვის ობიექტი ხდება; იგი დღის წესრიგის პირველი საკითხია. სოციალისტ-ფედერალისტები მოითხოვენ ბ. ჩხევიშვილის დეპუტატობიდან გამოწვევას და თანამდებობიდან გადაყენებას. ხოლო სოც. დემოკრატიული პარტიის წარმომადგენლები მოითხოვენ საკითხი მოიხსნას დღის წესრიგიდან. ხანგრძლივი კამათის შემდეგ გავიდა სოც. დემოკრატების წინადადება და დღის წესრიგიდან საკითხი სრულიად მოიხსნა.

სოციალ-დემოკრატების ორგანო გაზეთ „ერთობა“ 10 თებერვალს უსირცხვილოდ ამართლებს თავის პოზიციას და წერს: ჩხევიშვილმა ხელით შეურაცხო პროფ. ნუცუბიძე; უდავოა ასეთი გასწორება მოპირდაპირესთან დაუშვებელია, ულამაზოა. მაგრამ ამ საქციელს ალბათ თავისი შემამსუბუქებელი გარემოება თან ახლავს, წინ უსწრებს. დაუშვებელია კაცის მოკვლა, მაგრამ ხშირად სასამართლო მეკვლეს ამართლებს და ხანდახან დამსწრე საზოგადოება ასეთ განაჩენს ტაშს უკრავს. რასაკვირველია, სასამართლო მეკვლელობას კი არ ამართლებს და საზოგადოება თავის ტაშით მეკვლელობას კი არ ადასტურებს. ასეთი განაჩენი მხოლოდ იმას ამბობს, რომ აუცილებელმა გარემოებამ აიძულა ადამიანი საზოგადოთ დაუშვებელი საქციელი ჩაედინა.

შ. ნუცუბიძე 1921 წლის 16 ივნისის გაზეთში „სოციალისტ-ფედერალისტი“ ბეჭდავს შემდეგი შინაარსის წერილს „წერილი რედაქციაზე“

ციის მიმართ, ამხ. რედაქტორს. ოთხი წლის განმავლობაში საქართველოში დაბრუნების შემდეგ მე შეძლებისდაგვარად ვმუშაობდი ს. ფ. პარტიაში. ამ ხნის განმავლობაში მე მუდამ ენერგიულად ვაღეპი პარტიის მთლიანობის გზას... მთლიანობის დაცვა შეუძლებელია. ამის გამო ჩემი როლი პარტიაში დამთავრებულად მიმაჩნია და ჩემი მასში დარჩენა სრულიად უაზროცაა და შეუძლებელიც. მე ვსტოვებ ს. ფ. პარტიას და საზოგადოდ პოლიტიკურ მოღვაწეობას.

მე... ერთი წუთითაც არ მინდა ჩემის მხრივ პასუხისმგებლობა მოვიხსნა ყველა იმ ნაბიჯისათვის, რომელიც ჩემის მონაწილეობით იქნა გადადგმული. პროფ. შალვა ნუცუბიძე“.

მიუხედავად ასეთი განცხადებისა, შ. ნუცუბიძე საბჭოთა საქართველოში ფართო პედაგოგიურ-მეცნიერულ მუშაობასთან ერთად პოლიტიკურ საქმიანობაშიც ებმება. მისი თქმით: „ყოველ პოლიტიკურ პარტიას ცხოვრებაში რაიმე გასამართლებელი მიზეზი, რაიმე დასაყრდენი უნდა მოეპოვებოდეს. ამის გარეშე პოლიტიკა მკვდარია, ოცნებაა, მოჩვენებაა. შეიძლება ვინმეს გაუჩნდეს ძალიან ლამაზი იდეა დალაგებული გეგმები, მაგრამ ამას არავითარი ღირებულება არ ექნება, თუ ცხოვრების სინამდვილე სულ სხვას მოითხოვს და სხვა გზით მიმდინარეობს. ამიტომაც ყოველგვარი პოლიტიკა, თუ ის ცხოვრებასთან შეხამებულია, მოითხოვს იმ ძალას, რომელსაც ემყარება, ინტერესებს — რომელსაც გამოხატავს, პირობებს — რომელშიც ამ ძალაზე დაყრდნობით ამ ინტერესების რეალიზაცია უნდა მოხდეს“.

შ. ნუცუბიძე 1923 — 1929 წლებში არის ამიერკავკასიის საბჭოთა ფედერაციული სოციალისტური რესპუბლიკის ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტისა და საქართველოს სსრ ცაკის წევრი, პროფკავშირის ცენტრალური გამგეობის წევრი, თბილისის მუშათა საბჭოს წევრი.

1926 წელს შ. ნუცუბიძე სიტყვას ამბობს საქართველოს ცენტრალური აღმასრულებელი კომიტეტის მეორე სხდომაზე: „ათი წელია, რაც დაიმსხვრა თვითმპყრობელობის ბორკილი, რომელიც ჩვენს ეროვნულ სხეულს ასი წლის განმავლობაში ძელამდე ხერხავდა, ათი წელია, რაც გაიმარჯვა შრომამ ძალადობაზე და ისტორიას ჩააბარა კლასები და ჯგუფები, რომლებიც თვითმპყრობელობის ხერხემალს წარმოადგენდნენ. ჩვენ მტკიცედ ვართ გამზადებულნი ბოლომდე მხარა დავუჭიროთ ჩვენს მთავრობას, რომელიც მედგრად გამოდის მშვიდობისათვის და მასასაღამე კულტურისა და ცივილიზაციის მთავარი პირობისათვის მებრძოლია“.

1926 წლის 18 იანვარს შ. ნუცუბიძე აკეთებს საჯარო მოხსენებას თემაზე — ევროპის დღევანდელი ეკონომიური მდგომარეობა და ემიგრაციის ჯითარება.

1927 წლის 28 მარტს სრულიად საქართველოს საბჭოთა მეოთხე ყრილობაზე შ. ნუცუბიძე მისასალმებელ სიტყვაში აღნიშნავდა: „საბჭოთა ძალაუფლების დამყარების შემდეგ უნივერსიტეტის საკითნი მკიდროდ დაუკავშირდა ა/კ და კერძოდ, საქართველოში ეროვნულ საკითხს და ეროვნულ კულტურას... ეხლა შექმნილია სულ სხვა მდგომარეობა, რომლის დროს სახელმწიფო უნივერსიტეტს არ შეუძლია იდგეს სახელმწიფოსთან და მის გეგმებთან კავშირის გარეშე. სახელმწიფო, რომელსაც კანონშეწონილი და გეგმიანი მუშაობა აქვს გათვალისწინებული არ შეიძლება ამავე თვალსაზრისით არ უტყერდეს უნივერსიტეტსაც და ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ სახელმწიფოს მიერ გადადგმულ იქნა სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიმართ ის ნაბიჯი, რომელიც უნივერსიტეტის მუშაობის ამ გეგმებთან შეთანხმებას გულისხმობდა“.

ამავე ყრილობის მეშვიდე სხდომაზე (31 მარტი) იგი ეხება კულტურული მუშაობის, წიგნის გამოცემის და უმაღლესი სკოლისა და მასთან დაკავშირებულ საკითხებს. უნივერსიტეტის ნორმალური მუშაობისათვის აღნიშნავს ორატორი „უნდა შეიქმნას მთელი რიგი სამეცნიერო დაწესებულებათა, რომ უნივერსიტეტმა შეასრულოს ის საქმე, რასაც ჩვენ მისგან მოვითხოვთ, რომ მისი მუშაობა სათანადო დონეზე იქნეს დაყენებული, აუცილებლად საჭიროა, რომ ჩვენს სტუდენტობას და მის ხელმძღვანელებს შეუქმნათ ისეთი პირობები, რომ ამ მუშაობამ მაქსიმალური ნაყოფი გამოიღოს... ყოველი ღონე უნდა ვიხმაროთ, რომ უნივერსიტეტი უზრუნველყვით იმ სამეცნიერო დაწესებულებებით, რომელნიც მისი მუშაობისათვის აუცილებელია.“

შ. ნუცუბიძე აყენებს სტუდენტთა მატერიალური მდგომარეობის გაუმჯობესების საკითხებს და აღნიშნავს: მეტად მძიმეა სტუდენტთა მდგომარეობა. ამ დღეებში გაიმართა ღარიბ სტუდენტთა დახმარების კვირა, მაგრამ ეს უბრალო ამოძახილია სტუდენტთა მდგომარეობის გაუმჯობესებისა. „თქვენ უშუალოდ უნდა ხედავდეთ ამ სტუდენტობას, რომ გაიგოთ, თუ რა გაჭირვებას განიცდის ის და რა უმწეო მდგომარეობაშია; თქვენ მაშინ დაინახავთ, თუ რამდენად ჩაყენებულია ჩვენი სტუდენტობა იმ პირობებში, რომელსაც ადამიანის არსებობა მოითხოვს. აქ წარმოუდგენელი სიღატაკე და გაჭირვებაა. და როდესაც ჩვენ ვხედავთ, რომ ჩვენი სტუდენტობა ასეთ აუტანელ პი-

რობებშია... ჩვენი მოვალეობაა — მივიღოთ შესაფერი ზომები... ჩვენ ვიმედოვნებთ და მტკიცე სურვილს გამოვთქვამთ, რომ მთავრობა ყოველ ღონეს იხმარს, მიიღებს მხედველობაში იმ გარემოებას, რომ ასეთ პირობებში სტუდენტებს მუშაობა არ შეუძლიათ. და, რამდენადაც შესაძლებელი იქნება გაადიდებს სტიპენდიანტთა რიცხვს.

სტუდენტობის ბინით უზრუნველყოფის მხრივ მიღებულია ზომები; ზოგიერთი ბინა გადაეცა სტუდენტებს. მაგრამ ეს, საქიროებასთან შედარებით, ძალიან ცოტაა. და მე დარწმუნებული ვარ, რომ მთავრობა ყოველგვარ დახმარებას აღმოუჩენს იმ ახალგაზრდობას, რომელიც ჩვენი ხელით შექმნილ ღირებულებათა მემკვიდრეა და ჩვენი მომავლისა და ჩვენი წარმატების იმედი“.

შ. ნუცუბიძის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოღვაწეობის საქმიანობიდან შეიძლებოდა უამრავი სხვა ფაქტის დასახელებაც, მაგრამ აღნიშნული ვითარებანიც საკმარის სურათს იძლევიან პოლიტიკური მოღვაწის სახისათვის.

ფილოსოფიური მემკვიდრეობა

თ ა ვ ი I V

**შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის ცნებისა და ფილოსოფიის ისტორიის
ასპექტით უამცნავის თეორიების შესახებ**

**შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის ცნების, ფილოსოფიასა და შემეცნე-
ბის თეორიაში მეთოდის საკითხის შესახებ.** შ. ნუცუბიძესთან მისი
მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ფილოსოფიის ცნების შინაარსისა
და მოცულობის გასაგებად, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროა ორი სა-
კითხის გარკვევა: თუ რა არის ფილოსოფიის საგანი და არის მხოლოდ
ერთი ფილოსოფიური მეცნიერება, თუ ფილოსოფიური მეცნიერება
მრავალია და მათ შორის მთავარია მხოლოდ ერთი ფილოსოფიური
დისციპლინა? ამასთან ერთად არსებობს ზოგიერთი სხვა საკითხებიც,
რომელთა გარკვევით ცხადი გახდება მისი ფილოსოფიური მემკვიდ-
რეობის მრავალი სადავო საკითხი.

ფილოსოფიის ცნებაში შ. ნუცუბიძე გულისხმობს ტერმინ „ფი-
ლოსოფიის“ მნიშვნელობას და ამ ცნების განსაზღვრებაში კი ამავე
ტერმინის საზრისის დადგენას. კითხვაზე რა არის ფილოსოფია —
მკვლევრის აზრით, საპირობებს წინასწარ გარკვეულ იქნეს ორი შე-
საძლებლობა და რომელიმე ერთის საფუძველზე დადგინდეს აღნიშ-
ნული კითხვის პასუხი. ავტორი ზოგადი დებულების სახით გამო-
თქვამს აზრს, რომ ყოველი განსაზღვრება გამოიყვანება ან თვით ცნე-
ბის არსებისაგან იმ სახით, როგორც ის დღეს წარმოგვიდგენია, ან
მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ცნების განსაზღვრების ყოვე-
ლი მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელთა თანდათანობითმა შემუშავე-
ბამ უნდა მოგვცეს საკმარისი მასალა საბოლოო და მისაღები განსა-
ზღვრებისათვის.¹ ცნების განსაზღვრებისათვის გამოთქმულ ამ ორ ზო-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, 1974, გვ. 17.

გად დებულებას ავტორი იყენებს ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრების მიმართაც და აღნიშნავს, რომ პირველი შესაძლებლობა სასარგებლოა იმ შემთხვევაში, თუ თანამედროვე ფილოსოფიაში არსებობს ერთი — ყველასათვის ცნობილი და ყველასათვის საუაღდებულო განსაზღვრება ფილოსოფიისა, მაგრამ რამდენადაც ასეთი პირობა არ არის თანამედროვე ფილოსოფიაში, პირველი შესაძლებლობა ფილოსოფიის ცნების განსაზღვრებისა გამორიცხულია, აღიარებულია მხოლოდ მეორე გზა, რომლის მიხედვით უნდა ნათელი გახდეს უმნიშვნელოვანესი დახასიათება ფილოსოფიის ბუნებისა.

ფილოსოფიას დასაწყისშივე ორი დამახასიათებელი თვისება ახლდა: პრაქტიკულ მიზანთა გარე დგომა და მთლიანობისადმი მიდრეკილება.

დავიწყოთ მეორე საკითხის განხილვით.

მთლიანობის, როგორც იმთავითვე ფილოსოფიის დამახასიათებელი თვისების საილუსტრაციოდ შ. ნუტუბიძე მიუთითებს იონელ ფილოსოფოსთა შეხედულებაზე. თვით შ. ნუტუბიძე ფილოსოფიას ასე განსაზღვრავს: „ფილოსოფია არის მეცნიერება მსოფლიო მთლიანობის შესახებ, ანუ მსოფლმხედველობა მეცნიერებაზე დამყარებული“.¹ ამ დებულებას ავტორი შემდეგი ფაქტობრივი მასალით ასაბუთებს: 1. ფილოსოფია სწავლობს ისეთ ცნებებს, რომელთა ბუნებას რეალურად გაურკვეველია კერძო მეცნიერებისათვის. ასეთია ცნება მიზეზობრიობისა, სივრცისა, დროისა და სხვ. მაგალითად, ყოველი მეცნიერება სწავლობს მოვლენათა მიზეზს, იკვლევს მიზეზობრივ ურთიერთობას თავის შესასწავლ საგანთა შორის, მაგრამ იგი არ ეხეება თვით მიზეზობრიობის ბუნებას. მიზეზობრიობა, როგორც საერთო პრინციპი ყველა მეცნიერებისა, ყოველი კერძო მეცნიერების გარეშეა და არის საგანი ფილოსოფიისა, მიზეზობრიობა და სხვა უზოგადესი ცნებები „მით უფრო მიეკუთვნება ფილოსოფიას, რომ სწორედ ის სწავლობს მსოფლიოს უზოგადეს მხარეებს, როგორც საფუძველს მათი მთლიანი წარმოდგენისა“.² 2. ყოველი მეცნიერების მიზანია ჭეშმარიტება, მაგრამ მიუხედავად ამისა, არც ერთი კონკრეტული მეცნიერება არ იკვლევს თვით ბუნებას ჭეშმარიტებისას; ამ უკანასკნელს სწავლობს ფილოსოფია. 3. ყოველი მეცნიერება მოიხმარს დასაბუთებას; ყოველი დასაბუთების დასამტკიცებლად კი საჭიროა საკ-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3. გვ. 27.

² იქვე, გვ. 25.

მარისი საბუთი ანუ საფუძველი, მაგრამ კერძო მეცნიერება არ სწავლობს უშუალოდ დასაბუთების ბუნებას; ის, რაც მოიხმარება მასალად დასაბუთებისა, სრულიად არ ეხება თვით დასაბუთების ბუნებას¹. მეცნიერება გარკვეულად ემყარება დასაბუთების კანონებს და საჭიროებს ისეთ მეცნიერებას, რომლის საგანს შეადგენს გარკვევა დასაბუთების ბუნებისა. 4. ფილოსოფიის შესასწავლ საგანთა შორის არის შემეცნება. შემეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა შორის, ვინაიდან ყოველი სხვა მოვლენა თვით შემეცნების საგანს შეადგენს.

ფილოსოფიის იმთავითვე დამახასიათებელი თვისება — პრაქტიკულ მიზანთა გარეშე დგომა — ავტორის მიერ ისე კი არაა გავებული, თითქოს ფილოსოფია პრაქტიკულ, ცხოვრებისეულ მოთხოვნილებათა მიზნების გარე იდგეს, არამედ „პრაქტიკულ მიზანთა გარეშე დგომა“ მიჩნეულია როგორც ანგარების, გამდიდრების საშუალებათა გარეშე დგომა. სოფისტები მოიხმარდნენ ფილოსოფიას, ანუ სიბრძნეს როგორც გამდიდრების საშუალებას. გადმოცემა მოგვითხრობს, წერს ნუცუბიძე, რომ პითაგორა ამბობდა: „ჩვეულებრივი ადამიანები მისდევნენ დიდებას და ქონებას, ფილოსოფოსნი კი ქეშმარიტებას“. აქედან შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას, რომ იმთავითვე ფილოსოფია მხოლოდ ქეშმარიტების მსახურის სახით წარმოედგინათ და ეს იყო მისი ერთი დამახასიათებელი თვისებაო. აქვე არც ის ფაქტია ყურადღების გარეშე დატოვებული, რომ სტოელები და ეპიკურელები თითქოს ფილოსოფიას პრაქტიკული თვალსაზრისით უყურებდნენ. შ. ნუცუბიძის აზრით, სინამდვილეში დასახელებული მიმართულებანი არ ცვლიან ანტიკურ აზროვნებაში გამომუშავებულ ფილოსოფიის ცნებას. მთელი საკითხი ეხება უკვე შემუშავებული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ცხოვრებაში გამოყენებას, ამიტომაც თვით ცნების შემუშავება-განსაზღვრებაში არც ერთ აღნიშნულ მიმართულებას არსებითი კორექტივი არ შეაქვს. ამგვარად, შ. ნუცუბიძეს ფილოსოფიის პრაქტიკულ მიზანთა გარეშე დგომა ესმის, როგორც მომხვეჭელობის გარეშე დგომა.

შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის ცნებას, როგორც მთლიანობის შესახებ მეცნიერებას, კერძო მეცნიერებებთან მიმართებაში არკვევს და მეტად საინტერესო დებულებამდე მიდის. ავტორის სამართლიანი შეხედულებით, თავდაპირველად მეცნიერული ცოდნა და ფილოსოფია

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 24.

შემეცნების განუყოფელ ნაწილებს შეადგენდნენ. მათ შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობდა. ფილოსოფიაში ასეთი მდგომარეობა გრძელდება დიდხანს, სანამ მეცნიერება არ გამოყოფია ფილოსოფიას და ადამიანის შემეცნების ცალკე დარგად არ გამხდარა. შ. ნუცუბიძის თქმით, „რომ ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენს, იმდენად ჰქონდა შეთვისებული ძველ ფილოსოფიას, რომ პირველმა ცდამ მეცნიერებათა კლასიფიკაციისა ყველა კერძო მეცნიერებანი ფილოსოფიის ნაწილად გამოაცხადა. ასეთი იყო არისტოტელეს ცდა... ვიდრე მეცნიერება თავის განვითარების უდაბლეს საფეხურზე იდგა, ის განუყოფელი იყო ფილოსოფიისაგან... მეცნიერების განვითარებას თან მოჰყვა სპეციალიზაცია... და მასთან ფილოსოფიიდან გამოყოფა“¹. შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ ძვ. წ. III საუკუნიდან იწყება ცალკეულ მეცნიერებათა გამოყოფა ფილოსოფიისაგან, მაგალითად, მათემატიკის, ფილოლოგიის და სხვ. და მასთან ერთად იბადება საკითხი მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების შესახებ. როცა სპეციალურმა მეცნიერებებმა განვითარების ზენიტს მიღწიეს და სინამდვილის თითქმის ყველა სფერო დაიკავეს, მაშინ დაისვა კითხვა — რა უნდა იყოს ფილოსოფიის საგანი, ხომ არ დარჩა ფილოსოფია უსაგნოდ? საპასუხოდ ჩნდება განსხვავებული თეორიები, რომელთაგან ერთ-ერთია სწორედ შ. ნუცუბიძის ჰეგზარიტიზმის თეორია, ანუ ალეთოლოგია (ამაზე დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება მსჯელობა).

აღსანიშნავია, რომ შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის საგნის საკითხთან დაკავშირებით მართებულად აკრიტიკებს განსხვავებულ ფილოსოფიურ თეორიებს. მაგალითად, ფილოსოფოსთა დიდი უმრავლესობისათვის ფილოსოფიის საგნად ცხადდებოდა გარკვეულ მეცნიერებათა სფეროში შემუშავებულ დებულებათა განზოგადება, მათი გაერთიანება და ზოგადი დებულებებით გამოხატვა. „ფილოსოფია ახდენს განზოგადებას უმაღლეს განზოგადებათა... ფილოსოფიის საგანი ისახება, როგორც მეცნიერების ზოგად დებულებათა უმაღლესი განზოგადება“² ავტორის აზრით, ფილოსოფიის საგნის ასეთი გაგება შეუძ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 20.

² შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, 1920, გვ. 11 — 12. აღნიშნული ადგილი მოტანილია პირველი გამოცემიდან, ვინაიდან მესამე ტომში, სადაც „ფილოსოფიის შესავალი“ მოთავსებული (1974) ზემოთ დასახელებული ციტირებული სტუდიის სხვაგვარი შინაარსითაა ფორმირებული. აქ ნათქვამია: „ფილოსოფიის საგანი ისახება, როგორც მეცნიერების განზოგადება“ (გვ. 24). ნუცუბიძე სინამდვილეში ასეთი დებულების წინააღმდეგ არ იბრძვის. იგი იბრძვის ისეთ შეხედულებათა

ლებელია ორი მიზეზის გამო. პირველი, აღნიშნული გაგების მიხედვით ფილოსოფია დამოკიდებულია კერძო მეცნიერებაზე, მას არა აქვს განსაკუთრებული, საკუთარი მასალა, ამდენად ის არ არის დამოუკიდებელი, მეორე, — თუ ფილოსოფია მეცნიერულ განზოგადებათა მხოლოდ უმაღლესი განზოგადებაა, მაშინ კავშირი კერძო მეცნიერებათა და ფილოსოფიას შორის დაუსაბუთებელი და გაუგებარია. „თუ მომავალი კავშირი ფილოსოფიისა და მეცნიერებისა არაფერია, გარდა მეცნიერებათა მონაპოვრის განზოგადებისა, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ ძველად, როდესაც არ იყო მეცნიერების სპეციალიზაცია და, მაშასადამე, არ არსებობდა პრობლემა გაერთიანებისა — ფილოსოფია სრულიად არ არსებობდა“.¹

ნუცუბიძის აზრით, ცდება კ. ფიშერიც, რომელსაც კანტის დამსახურებად მიაჩნია ის, რომ ამ უკანასკნელმა მოუპოვა ფილოსოფიას თავისი განსაკუთრებული კვლევა-ძიების საგანი — შემეცნება. შ. ნუცუბიძის არგუმენტაციით, კუნო ფიშერი ისტორიულად რომ მართალი იყოს, არსებითად მაინც მცდარია. მცდარია, ვინაიდან შემეცნება მხოლოდ ნაწილია მოვლენათა იმ მთელი რიგისა, რომელიც შეადგენს ფილოსოფიის საგანს. ასეთი გაგებით ფილოსოფიური ძიების არე მეტისმეტად განსაზღვრულია. ამას თვით ფილოსოფიური დისციპლინების კლასიფიკაციაც ადასტურებს. შემეცნება, როგორც კვლევა-ძიების საგანი, მიეკუთვნება ცალკე ფილოსოფიურ დისციპლინას — გნოსეოლოგიას. ამით შ. ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ ფილოსოფიის საგანი არ დაიყვანება მხოლოდ გნოსეოლოგიაზე. თუმცა შემეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა რიგში. შ. ნუცუბიძე ასევე მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს ისეთ თეორიებს, რომელთა მიხედვით ფილოსოფიის საგანი თვით შემეცნების პროცესშია შექმნილი. (ამის ნიმუშია კანტის, ნეოკანტიანური ფილოსოფიისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა).

შეხედულება, რომ თავდაპირველად ფილოსოფია მოიცავდა მთელ იმდროინდელ ცოდნას, ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენდა (ამ შეხედულების ერთ-ერთი დამცველი არის შ. ნუცუბიძე), თანამედროვე საბჭოთა ლიტერატურაში ძირითადად მიღებული და გაზიარებულია. მაგრამ ამ უკანასკნელ პერიოდში აღ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 26.
წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით „ფილოსოფიის საგანი ისახება, როგორც მეცნიერების ზოგად ღებულებათა უმაღლესი განზოგადოება“. ასეთი ღებულება, რა თქმა უნდა, მცდარია და მას მკვლევარი მართებულად აკრიტიკებს.

ნიშნული შეხედულების შესახებ გამოითქვა საწინააღმდეგო მოსაზრებანი. მაგალითად, 1) ფილოსოფია იმთავითვე არ მოიცავდა და არც შეეძლო მოეცვა ყველა შესაძლებელი კერძო მეცნიერება. ფილოსოფიაში თავდაპირველად შედიოდა ფსიქოლოგიისა და ლოგიკის მეცნიერებანი, და არ შედიოდა ისეთი მეცნიერებანი, როგორცაა მათემატიკა, ასტრონომია, მედიცინა, ფილოსოფია არ მოიცავდა ყველა შესაძლებელ მეცნიერებას და მეცნიერების ჩამოყალიბება არ ნიშნავს ფილოსოფიიდან მის გამოყოფას. ამიტომაც ფილოსოფიისა და კერძო მეცნიერებათა ერთიანობის შესახებ გამოთქმული დებულება არაა სწორი და ზუსტი; 2) ფაქტობრივი მასალები ამტკიცებენ, რომ ფილოსოფია ცოდნის ყველა დარგს არ მოიცავდა. ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული ცოდნა მკვეთრადან ერთმანეთისაგან განსხვავებული (მაგალიად, ძველ ბერძნებთან). ამის დადასტურებაა არისტოტელეს მიერ მეცნიერებათა კლასიფიკაციის ცდა, რაც შეუძლებელია თუ არ იქნებოდა ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცოდნის ცალკეული დარგები. ანტიკურ ეპოქაში არათუ ფილოსოფია მოიცავს შესაძლო ცოდნას, არამედ არც კერძო მეცნიერებებია ერთიანი მეცნიერული ცოდნის სახით არსებული.

მოსაზრება — ფილოსოფია იმთავითვე არ მოიცავდა ყველა შესაძლო კერძო მეცნიერებას — არასწორად უპირისპირდება შეხედულებას, რომელიც ამტკიცებს — თავდაპირველად ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენდა. ეს უკანასკნელი დებულება მხოლოდ იმას გამოთქვამს, რომ ყოველი დარგი შემეცნებისა იყო ფილოსოფიის ნაწილი და არა ყოველი კერძო მეცნიერება შეადგენდა ფილოსოფიის ნაწილს. ფილოსოფიური და კერძომეცნიერული ცოდნა რომ ერთიმეორისაგან განსხვავებულია და ეს კარგად იცოდნენ ბერძნებმა, კერძოდ დემოკრიტემ, პლატონმა, არისტოტელემ, სრულიად არ ამტკიცებს იმას, რომ შემეცნების ცალკეული დარგები ჩამოყალიბებული მეცნიერებების სახით არსებობდა. კერძომეცნიერული ცოდნა, რომელიც ჩამოყალიბდა მეცნიერების სახით, შემდგომში თანდათანობით გამოიყო ერთიანი საერთო ცოდნისაგან, რომელსაც ფილოსოფიური ცოდნა აერთიანებდა. ამას ასაბუთებს ის ფაქტი, რომ პლატონი და არისტოტელე კერძომეცნიერულ ცოდნას საერთო ფილოსოფიურ ცოდნათა სფეროში ათავსებდნენ, მაგრამ ამავე დროს სპეციფიკურ ფილოსოფიურ ცოდნასა და კერძომეცნიერულ ცოდნას ერთიმეორისაგან განასხვავებდნენ. თვით არისტოტელემ და მისმა წინამორბედებმაც კარგად იცოდნენ ფილოსოფიურ და კერძომეცნიერულ ცოდნათა სხვაობა, კარგად ესმოდათ ფილოსოფიურ ცოდნასა

და მათემატიკურ ან ცხოველთა ანატომიის შესახებ ცოდნას შორის განსხვავებულობა, მაგრამ ყოველი ეს ცოდნა საერთოდ ფილოსოფიურ ცოდნად იწოდება. სწორედ ამით უნდა აიხსნას პლატონის გამოთქმა „გეომეტრია და სხვა ფილოსოფია“ ან რომელიმე ფილოსოფიური მეცნიერება, ხოლო არისტოტელეს მიერ მეცნიერებათა კლასიფიკაციის დროს ყველა კერძო მეცნიერების ფილოსოფიის ნაწილებად გამოცხადება, თვით ფილოსოფიის პირველ და მეორე ფილოსოფიად დაყოფა. საწინააღმდეგო შემთხვევაში აუხსნელი რჩება ის ფაქტი, თუ რატომ უწოდებს პლატონი გეომეტრიას ფილოსოფიურ მეცნიერებას, ან რატომ აკუთვნებს არისტოტელე კერძომეცნიერულ ცოდნას მეორე ფილოსოფიას. ფაქტია, რომ ბერძნებს, არისტოტელეს ჩათვლით, კერძომეცნიერული ცოდნა ფილოსოფიური ცოდნის ნაწილად აქვთ გამოცხადებული. ამ ფაქტს ახსნა უნდა და არა გვერდის ავლა. ის, ვინც ამტკიცებს — თავდაპირველად, კერძოდ, ანტიკურ ფილოსოფიაში ფილოსოფიური ცოდნა არ მოიცავდა კერძომეცნიერულ ცოდნას, გვერდს უვლის არისტოტელეს მიერ მოცემულ მეცნიერებათა კლასიფიკაციას, სადაც ადამიანის შემეცნების ყოველი დარგი ფილოსოფიის ნაწილადაა გამოცხადებული. მართალია, მკვლევრები მიუთითებენ იმაზეც, რომ არისტოტელესთან მოცემულია მეცნიერებათა კლასიფიკაცია და ეს კლასიფიკაცია შეუძლებელია შექმნილიყო, თუ არ იქნებოდა ერთიმეორისაგან განსხვავებული ცოდნის ცალკეული დარგები (აქედან დასკვნა — თავდაპირველად ფილოსოფია არ მოიცავდა კერძომეცნიერულ ცოდნას), მაგრამ არაფერს ამბობენ იმაზე, თუ არისტოტელე ცოდნის ამ ცალკეულ დარგებს საერთოდ ცოდნის რა სფეროში ათავსებდა.

საკითხი რომ ნათელი და ნაკლებ სადავო გახდეს, განვიხილოთ მეცნიერებათა არისტოტელისეული კლასიფიკაცია. არისტოტელესთან ფილოსოფიას, ამ სიტყვის ფართო გაგებით, მიეკუთვნება მათემატიკა, ფიზიკა, გეომეტრია, ეთიკა. სწორედ ამიტომ იგი მეცნიერებათა კლასიფიკაციის დროს მთელ ცოდნას ჰყოფდა „პირველ“ და „მეორე“ ფილოსოფიად.

„პირველი“ ფილოსოფია სწავლობს არსებულს, როგორც არსებულს საერთოდ: ყოველივე არსებულის საფუძველს. პირველი ფილოსოფია არ არის იგივეობრივი მეორე ფილოსოფიისა და, არისტოტელეს თქმით, ამავე დროს იგი კერძო მეცნიერებათაგან არც ერთის იგივეობრივი არ არის. არც ერთი სხვა მეცნიერებათაგანი არ იკვლევს არსებულის, როგორც ასეთის ზოგად ბუნებას, მაგრამ ისინი თავის-

თვის გამოყოფენ არსებულის რომელიმე ნაწილს და შემდეგ ამ ნაწილთან მიმართებით განიხილავენ იმას, რაც მას მიეწერება. „მეორე“ ფილოსოფია არის ნაწილი პირველი ფილოსოფიისა. ფიზიკისა და მათემატიკის მეცნიერებები არის ფილოსოფიის ცალკეული ნაწილები, რომელთაც თავისი გარკვეული ნაწილი აქვთ პირველ ფილოსოფიაში. პირველი ფილოსოფიისაგან გამომდინარე, შეიძლება განვასხვავოთ სამი თეორიული ფილოსოფიური დისციპლინა: მათემატიკა, ფიზიკა, მეცნიერება ღვთაებაზე. მეცნიერებათა ასეთი კლასიფიკაციით, ობიექტური ეითარების ნამდვილი გაგებით, ფილოსოფია ნიშნავს იმას, რასაც კონკრეტული მეცნიერული ცოდნა, შემეცნება საერთოდ. ამიტომაც ფილოსოფია იყო ერთი მთლიანი სიბრძნე ბუნების შესახებ საერთოდ. ფილოსოფიას თავისი საგანი გაიგივებული ჰქონდა საერთოდ შემეცნების საგანთან. არისტოტელეს მიხედვით, „პირველი“ და „მეორე“ ფილოსოფია ორივე ფილოსოფია იყო.

შ. ნუცუბიძემ ის ფაქტი, რომ თავდაპირველად ყოველი დარგი შემეცნებისა ფილოსოფიის ნაწილს შეადგენდა, ახსნა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის შედარებითი განუვითარებლობით: „პირველყოფილი განუყოფელობა მეცნიერებისა და ფილოსოფიისა მათ განუვითარებლობაზე იყო აღმოცენებული. მსოფლიოს უზოგადეს მხარეთა შესწავლა სრულიად ფარავდა იმ მცირე ცოდნას მსოფლიოს კონკრეტულ მოვლენათა შესახებ, რომელიც მაშინდელ მეცნიერებას მოეპოვებოდა“¹. შ. ნუცუბიძის აზრით, შემდგომ პერიოდში კერძო მეცნიერება უფრო განვითარდა და ფილოსოფია, როგორც მეცნიერება მსოფლიოს მთლიანობის შესწავლელი, შედარებით ჩამორჩა კონკრეტულ მეცნიერებას. ამიტომაც მკვლევრის მტკიცებით: „მომავალში ფილოსოფიასა და მეცნიერების შუა მტკიცე კავშირის აღსადგენად საჭიროა სათანადო განვითარება ფილოსოფიისა მსოფლიოს ზოგად მოვლენათა შესწავლის ჯალღავეებით“². კერძო მეცნიერებათა უფრო სწრაფი წინსვლა ახსნილია იმით, რომ მათ საკვლევად განვითარების მხოლოდ ერთი ხაზი აქვთ აღებული, ხოლო ფილოსოფიის შედარებით ნელი განვითარების მიზეზად მიჩნეულია თვით ფილოსოფიის ბუნების, მისი საგნის სირთულე. მართალია, ფილოსოფიას დღესაც იგივე ძირითადი პრინციპები, იგივე საკითხები აინტერესებს. როგორც მრავალი საუკუნის წინ, მაგრამ ეს სრულიად იმას არ ნიშნავს, რომ მას-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3. გვ. 26.

² იქვე.

ში არავითარ პროგრესს, არავითარ წინსვლას ადგილი არ ჰქონდეს. წინსვლის პრობლემა საკითხების ხასიათის თვალსაზრისით კი არ იჭრება, არამედ პასუხების¹. ფილოსოფია კი თავის განვითარების მსგელობაში ამა თუ იმ საკითხზე ერთსა და იმავე პასუხს არ იძლევა. ეს რომ ასე არ იყოს, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, მაშინ რა აზრი ექნებოდა იმ მეცნიერებას, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია ეწოდება: „პრობლემათა იგივეობა სრულიად არ შეეხება წინსვლის საკითხს ფილოსოფიურ შემოქმედებაში“².

რაც შეეხება ფილოსოფიის ნაწილებისა და მათი კლასიფიკაციის საკითხს თვით ფილოსოფიის დარგების ბუნების მიხედვით, შ. ნუტუბიძის აზრით, უნდა მივიღოთ შემდეგი კლასიფიკაცია: გნოსეოლოგია, ლოგიკა, ონტოლოგია, თუმცა ასეთ კლასიფიკაციაში მომავალში შესაძლებელია ცვლილებების შეტანა. სახელდობრ, რადგან შემეცნების თეორია და ლოგიკა ერთსა და იმავე მიზანს ჰეშმარიტების შესწავლას ემსახურება. ამიტომაც მკვლევარი დარწმუნებულია, რომ შესაძლებელი იქნება ისეთი მეცნიერების შექმნა, რომელიც ორივე დარგს გააერთიანებს და შეიქმნება ჰეშმარიტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია. ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის ცალმხრიობის შედუღება ალეთოლოგიის ნიადაგზე უნდა მოხდეს.

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა შორის პირველ ფილოსოფიურ დისციპლინად მიჩნეულია შემეცნების თეორია, ანუ გნოსეოლოგია. ეს აზრი დასაბუთებულია იმით, რომ შემეცნება უზოგადესი ბუნებისაა ფილოსოფიის საგანთა რიგში. იმ მოვლენებს შორის, რომელთაც ფილოსოფია შეისწავლის, შემეცნება უზოგადესია. ყოველი სხვა მოვლენა, მკვლევარის აზრით, არის საგანი თვით შემეცნებისა და ამიტომ პირველობა შემეცნებას ეკუთვნის. გარდა ამისა, შემეცნება, როგორც პროცესი, თვითონ არის შემეცნების თეორიისათვის შესწავლის ობიექტი. შემეცნების პრობლემა მოიცავს საკითხს: როგორ არის ადამიანისათვის შესაძლებელი ჰეშმარიტების მიღწევა, რომლის გარეშე უაზროა ყოველგვარი შემეცნება და შეუძლებელიც, რადგან არც პრაქტიკული და არც თეორიული გაგება შემეცნებისა ჰეშმარიტების გარეშე არ წარმოიდგინება³. შემეცნება არის კონკრეტული სახე ჰეშმარიტებისა, ჰეშმარიტება — ზოგადი სახე შემეცნებისა.

შემეცნების თეორია თავდაპირველად თავის პირდაპირ საგანს არ-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3. გვ. 30.

² იქვე.

³ იქვე, გვ. 33.

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

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

შ. ნუცუბიძის აზრით, ფილოსოფიური თეორიების გადმოცემის მეთოდი უნდა იყოს სრულიად მიუდგომელი და ობიექტური. ამიტომაც სუბიექტივიზმი ფილოსოფიის შესავალში მცდარადაა მიჩნეული. ფილოსოფიის შესავალი არავითარ შემთხვევაში არ უნდა გადაიქცეს ავტორის მიერ აღიარებული ფილოსოფიური სისტემის შესავლად. თუ მთელი ფილოსოფიური პრობლემათა დალაგება მარტოოდენ საკუთარი თვალსაზრისის გასამართლებლად იქნება შესრულებული, მაშინ ფილოსოფიის შესავალი სათანადო ანგარიშს ვერ გაუწევს ფილოსოფიურ სისტემებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ საერთო ფილოსოფიურ პრობლემათა მიმოხილვის მიზნით მთელი მასალის დალაგებას აზრთა და შეხედულებათა გარკვეული წყობა სა-

ფუძვლად არ დაედოს. მკვლევრის აზრით, რაიმე თვალსაზრისის მეთოდოლოგიური გამოყენება აუცილებელი და სასარგებლოცაა, ოღონდ, საკითხის სიმძიმე იმაშია, თუ რამდენად დაცულია საჭირო ზომა. უნდა აღინიშნოს, რომ ნუცუბიძე აღნიშნულ ზომას ყველგან იცავს და ხშირად მიუთითებს თავისი ფილოსოფიური სისტემის — ალეთოლოგიური რეალიზმის — პრინციპების მეთოდოლოგიურ გამოყენებაზე. ამის მიუხედავად, მკვლევარი ოდნავადაც არ ცდილობს „ფილოსოფიის შესავალი“ თავისი ფილოსოფიური სისტემის შესავლად გადააქციოს. შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, რომ ფილოსოფიაში მეთოდის თვალსაზრისით ორ უკიდურეს შეხედულებასთან გვაქვს საქმე, ერთის მიხედვით არსებობს გარკვეული მეთოდოლოგია — ინდუქცია და დედუქცია და ფილოსოფიაც მას უნდა იზიარებდეს; ფილოსოფია მეცნიერებისაგან მეთოდოლოგიურად არაფრით განსხვავდება. მეორე თვალსაზრისის მიხედვით ფილოსოფიას აქვს თავისი განსაკუთრებული უნივერსალური მეთოდი, რომელიც მეცნიერულ მეთოდოლოგიასაც შეიცავს. ეს არის დიალექტიკური მეთოდი; დედუქცია და ინდუქცია კი მისი კერძობითი მომენტებია. შ. ნუცუბიძის აზრით, ორივე თვალსაზრისში გამოთქმულია მხოლოდ ნაწილობრივი ჭეშმარიტება. მეცნიერული მეთოდოლოგიისათვის ინდუქცია-დედუქციის მნიშვნელობა აუცილებელია; შეცდომა მხოლოდ მათი აბსოლუტური მნიშვნელობის აღიარებაა. ეს ცხადია, ავტორის აზრით, მას შემდეგ, რაც ფილოსოფიამ შეიმუშავა თავისი საკუთარი მეთოდი. ამიტომ ჭეშმარიტია მტკიცება იმისა, რომ ფილოსოფიას აქვს თავისი საკუთარი მეთოდი. მაგრამ მცდარია ის შეხედულება, რომ ფილოსოფიური მეთოდის აბსოლუტური მნიშვნელობის აღიარების საფუძველზე მეცნიერული მეთოდოლოგიის დამოუკიდებელი მნიშვნელობა უარყოფილია.

თვით შ. ნუცუბიძის პოზიტიური აზრი აღნიშნულ საკითხზე ასეთია: არ არსებობს მეცნიერული მეთოდოლოგია დამოუკიდებლად ფილოსოფიურისაგან, ისე როგორც არ არსებობს ფილოსოფიური მეთოდოლოგია მეცნიერულის გარეშე. რამდენადაც კერძო მეცნიერებათა ჭეშმარიტება თავის დამთავრებას პოულობს ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებაში, იმდენად განუყოფელია კავშირი ორივე მეთოდოლოგიისა. ეს მეთოდოლოგიური კავშირი არ არის იგივეობრივი.

ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით შემეცნების თეორიების შეფასება. შემეცნების თეორიის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებების გადმოცემისათვის აუცილებელია პირველ რიგში განხილული იქ-

ნეს ავტორის დამოკიდებულება შემეცნების ცალკეული თეორიისადმი ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით. ავტორს მხედველობაში აქვს არა ამა თუ იმ თეორიის რომელიმე პრობლემატური საკითხი, არამედ მთლიანად აღებული შემეცნების ესა თუ ის თეორია, რაც კარგადაა წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის „ფილოსოფიის შესავალში“. აქ გნოსეოლოგიის ზოგადი პრობლემების ანალიზით ავტორი ერთგვარ ანგარიშს უსწორებს ცალკეულ ფილოსოფიურ სისტემებს. იგი განსაკუთრებით იმ ზოგად საკითხებს ეხება, რომლებიც საერთოდ შემეცნების თეორიის წინაშე დგას, ამიტომაც არსად იხილავს გნოსეოლოგიის რომელიმე სპეციალურ საკითხს, თუმცა ალეთოლოგიის ასპექტით მუშაობის საჭიროებაზე მიუთითებს და ზოგჯერ ამ მიმართებით გარკვეულ მოსაზრებებს გამოთქვამს.

„ფილოსოფიის შესავლის“ განხილვის დროს განსაკუთრებით საყურადღებოა, თუ რა პოზიციებიდან აკრიტიკებს და აფასებს შ. ნუცუბიძე შემეცნების ცალკეულ თეორიებს და შემეცნების თეორიის რა ზოგადი პრინციპების ირგვლივ ეკამათება შემეცნების თეორიის სისტემებს. ამით ცხადი გახდება ის ფაქტიც, თუ შემეცნების თეორიის რა პრინციპებზე დგას თვით მკვლევარი.

წინასწარ უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე შემეცნების იდეალისტურ თეორიებს აკრიტიკებს მართებული პოზიციებიდან. იდეალისტურ თეორიებს აკრიტიკებს შემეცნების ამოსავალი პრინციპების არასწორი გაგების გამო. შ. ნუცუბიძე „ფილოსოფიის შესავალში“ ეყრდნობა აზრს შემეცნების, როგორც ფაქტის არსებობის შესახებ. საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ ამას მკვლევარი აკეთებს არა გულუბრყვილოდ, არამედ შეგნებული კრიტიკული მიდგომის საფუძველზე. სწორედ ამის გამო, პირველ რიგში იგი აკრიტიკებს შემეცნების თეორიის საკითხებზე გულუბრყვილო რეალიზმის შეხედულებებს, შემდეგ კი სკეპტიციზმის შეხედულებებს თავის გონებამახვილური არგუმენტებითა და ანალიზით.

სამართლიანობა მოითხოვს აღვნიშნოთ, რომ შ. ნუცუბიძე „ფილოსოფიის შესავალში“ სპეციალურად არსად იხილავს მატერიალიზმის მოძღვრებას და კერძოდ მისი შემეცნების თეორიას, რაც შეიძლება შემდეგნაირად აიხსნას: შ. ნუცუბიძე თავის ფილოსოფიის შესავალში, რომელიც პირველ ნაწილად არის წარმოდგენილი, ეხება მხოლოდ შემეცნების პრობლემებს. ავტორის აზრით, ფილოსოფიის შესავალი სამი ნაწილისაგან უნდა შედგებოდეს: შემეცნების პრობ-

ლემბა, ონტოლოგია (მეტაფიზიკა) და პრაქტიკული ფილოსოფია. ფილოსოფიის პირველ ნაწილში, რომელიც შემეცნების პრობლემებს ეხება, მატერიალიზმის მოძღვრება შემეცნებაზე ფაქტიურად წარმოდგენილი არ არის, მაგრამ ამის ძირითადი მიზეზი თვით ფაქტიურ სინამდვილეში უნდა ვეძიოთ. ცნობილია, რომ მარქსამდელი მატერიალიზმი ნაკლებ ყურადღებას უთმობდა შემეცნების თეორიის პრობლემებს, იგი უფრო მეტად ონტოლოგიის საკითხებით იყო დაინტერესებული, აძიტომ მკვლევარიც მათ სპეციალური განხილვის გარეშე ტოვებს. მოსალოდნელი იყო, რომ ფილოსოფიის შესავლის მეორე ნაწილში (ონტოლოგია), რომელიც შ. ნუცუბიძეს არ დაუწერია, უდავოდ განხილული იქნებოდა მატერიალიზმის მოძღვრება ონტოლოგიის საკითხებზე, სადაც გარკვეული ასპექტით შემეცნების თეორიის ზოგიერთი პრობლემაც იქნებოდა წარმოდგენილი. თუმცა ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ეს საკითხი ნაწილობრივ განხილულია.

ა) გულუბრყვილო რეალიზმისა და სკეპტიციზმის გნოსეოლოგიური თვალსაზრისის კრიტიკა. შ. ნუცუბიძე გულუბრყვილო რეალიზმს მიიჩნევს ფილოსოფიური აზროვნების შესავლად, რეალიზმი მას იმიტომ ეწოდება, რომ ყოველი წარმოდგენის საგანს იგი სინამდვილედ აღიარებს. გულუბრყვილობა რეალიზმისა უფრო თეორიული ბუნებისაა, ვიდრე პრაქტიკული, გულუბრყვილო რეალისტის დამახასიათებელი თვისება ვლინდება არა მაშინ, როდესაც ის მოიხმარს იმ მასალას, რომელსაც მას აწოდებს ცდა და დაკვირვება, არამედ თვით ამ მასალის მიღების წესში. იგი ყოველ მასალას იღებს ყოველგვარი კრიტიკის გარეშე ისე და იმ სახით, როგორც იგი ვლინდება. პირველყოფილ სახეს გულუბრყვილო რეალიზმისა, ნუცუბიძის აზრით, დემოკრიტე არღვევს, იძლევა მის მკაცრ კრიტიკას და აჩვენებს, თუ რამდენად არ არიან სანდო გრძნობები. შ. ნუცუბიძე წერს: „ფილოსოფიის ისტორიაში ძალიან ადრე დროიდან გვაქვს ნიშნები გულუბრყვილო რეალისტური აზროვნების შერყვევისა. მატერიალისტური ფილოსოფიის ერთმა მამამთავართაგანმა დემოკრიტემ... მოგვცა ნიმუში შეგარძნებათა და საზოგადოდ გრძნობათა კრიტიკისა“¹. თუ გულუბრყვილო რეალიზმი შემეცნების სრული ნდობით ხასიათდებოდა, შემდგომ პერიოდში მის ნანგრევებზე წარმოიშვა შემეცნებისადმი სრული უნდობლობა — სკეპტიციზმი.

სკეპტიციზმის კრიტიკის დროს შ. ნუცუბიძე ეყრდნობა აზრს —

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3. გვ. 37.

შემეცნება როგორც ფაქტი არსებულია. მკვლევარი ამ აზრს იღებს არა გულუბრყვილოდ, არამედ კრიტიკულად და იძლევა სკეპტიკოსების მტკიცებულების გონებამახვილურ ანალიზს; იმ სკეპტიკოსებისა, რომლებიც ემყარებიან არა შემეცნებას როგორც ფაქტს, არამედ მის უარყოფას, შემეცნების შეუძლებლობას, კვშმარიტების მიღწევის შეუძლებლობას.

სკეპტიციზმის პირველ დამუშავებულ სახეობად შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია სოფისტიკა. სოფისტების — პროტაგორასა და გორგიას — დებულებები შ. ნუცუბიძის მიერ ინტერპრეტირებულია როგორც წმინდა სკეპტიკური. ორივეს ნააზრევს ახასიათებს ერთი დებულება: ადამიანს არ შეუძლია გაიგოს კვშმარიტება. პროტაგორას ძირითადი დებულება: ადამიანი არის საზოგადოებრივი ცხოველი საგნისა, არსებულია იმდენად, რამდენადაც იგი არის, და არარსებულისა იმდენად, რამდენად იგი არ არის, შ. ნუცუბიძის აზრით, ისე უნდა გავიგოთ, რომ ადამიანი სინამდვილეს კი არ წვდება და ხდის შემეცნების საგნად, არამედ ყოველი ადამიანის შემეცნება შეიცავს იმას, რაც ადამიანს, როგორც ადამიანს, ევლინება. სინამდვილის ბუნება თვით ადამიანზეა დამოკიდებული, ვინაიდან საზოგადოებრივი სინამდვილისა თვით ადამიანი და მისი ბუნებაა და არა მოვლენები ან საგნები.

გორგიას მოძღვრებას ანტიკური სკეპტიციზმი უკიდურესობამდე მიჰყავს. მისი წიგნის სათაური „არარსებულათვის, ანუ ბუნებისათვის“, წერს შ. ნუცუბიძე, ნათელჰყოფს, რომ გორგიასათვის შეუძლებელი ყოფილა არათუ ადამიანის მიერ კვშმარიტების შემეცნება, არამედ თვით არსის დასაბუთებაც, ბუნება მისთვის არარსებულა და არარაობად თვლის ყველაფერს: როგორც შემეცნებას, ისე მის საგანს.

სკეპტიკოსი პირონის შესახებ შ. ნუცუბიძე წერს: „მისი აზრით, საგნები ჩვენ ვიცით იმდენად, რამდენადაც ისინი ჩვენი შემეცნების საგნები ხდებიან. ეს უკანასკნელი კი აუცილებლად დაკავშირებულია ადამიანის ბუნებასთან და, მაშასადამე, ჩვენ ვიცით საგნები იმ სახით, რა სახითაც გვეჩვენებიან“¹.

აღორძინების ხანამ კვლავ წამოაყენა საკითხი შემეცნების შეუძლებლობის შესახებ. ამ ეპოქის სკეპტიკოსებს შორის, შ. ნუცუბიძის აზრით, ყველაზე მეტი ორიგინალობა გამოიჩინა ფრანჩესკო სანხეცმა. თანახმად სკეპტიკოსების არგუმენტაციისა, თუ შემეცნება თეორიულად შეუძლებელია, მაშ რა პირობებში შეიძლება ადამიანისათვის

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3. გვ. 42.

შემეცნება შესაძლებელი გახდეს? სანხეცი ამ კითხვას უპასუხებს — თუ საგანი შემეცნებისა შემმეცნებლის მიერაა შექმნილი.

საერთოდ სკეპტიკოსების საწინააღმდეგოდ შ. ნუტუბიძე აღნიშნავს, რომ მათ მიერ წამოყენებული კრიტიკა არაა არსებითი. ისინი დოგმატურად ემყარებიან ერთ გარკვეულ წარმოდგენას შემეცნებაზე. სკეპტიკოსები, რომლებიც მთელი არსებით ებრძოდნენ სავალდებულო ნორმებს შემეცნებაში, სრულიად შეუმჩნეველად თავისთვის სავალდებულოდ თვლიდნენ ერთ გარკვეულ სახეს შემეცნებისას.

ბ) რაციონალიზმისა და ემპირიზმის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულებების, კრიტიკა. რაციონალიზმი და ემპირიზმი, როგორც ორი განსხვავებული გნოსეოლოგიური მიმართულება, არსებითად განსხვავებულადვე წყვეტენ საკითხს. შ. ნუტუბიძე სწორედ რაციონალიზმისა და ემპირიზმის მიერ შემეცნების წყაროს განსხვავებული გაგების საფუძველზე იძლევა თითოეული მათგანის, როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების, წინასწარ და საბოლოო განსაზღვრებას. მკვლევარი ამ „ორ საწინააღმდეგო მიმართულებაზე“ იმ აზრისაა, რომ არც ერთი მათგანი არ გამოდგება ფილოსოფიის მთავარი მიზნისათვის — მსოფლმხედველობის გამომუშავებისათვის.

რაციონალიზმის წარმომადგენელთა პრინციპების განხილვამდე ავტორი რაციონალიზმს წინასწარ განსაზღვრავს: რაციონალიზმი გნოსეოლოგიაში ეწოდება ისეთ მიმართულებას, რომლის თანახმად ადამიანის შემეცნების დასაბამი გონებაში უნდა ვეძიოთ. ამ განსაზღვრების საფუძველზე შ. ნუტუბიძე რაციონალიზმს აკუთვნებს პლატონს და მის განხილვასაც პლატონით იწყებს. შ. ნუტუბიძე აქვე აღნიშნავს: ჩვეულებრივად მიღებულია, რომ რაციონალიზმის დასაწყისი მხოლოდ ახალ ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ, მაგრამ ეს იმდენად არის მართებული, რამდენადაც განვითარებული რაციონალიზმი გვაქვს მხედველობაში. რაციონალიზმის პირველ ფორმად მიჩნეულია პლატონის რაციონალიზმი, რომლის მიხედვით შემეცნების დასაბამი უნდა ვეძიოთ გონებაში; გონება არის ერთადერთი გზა ჭეშმარიტებისაკენ. „პლატონის აზრით, — წერს შ. ნუტუბიძე, — საგანთა და მოვლენათა შორის ისეთივე მიმართება და კავშირია, როგორც იდეათა შორის“¹.

ამით შ. ნუტუბიძე პლატონს არსებითად მიიჩნევს სრულყოფილი

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 55.

რაციონალიზმის წარმომადგენლად, თუმცა, თვით ავტორის თქმით, პლატონი ჯერ კიდევ არ იძლევა საკმარის მასალას რაციონალიზმის ფართო გაგებისათვის. უნდა აღინიშნოს, რომ პლატონის შემეცნების თეორიის სხვადასხვაგვარი გაგებაც არსებობს, მათ შორის ისეთიც, რომლის მიხედვით პლატონის გნოსეოლოგია შემეცნების ორი წყაროს — გრძნობისა და გონების, — არსებობაზე ამყარებს. შ. ნუცუბიძეს კი პლატონი ესმის როგორც წმინდა რაციონალიზმის წარმომადგენელი. ამ შემთხვევაში მკვლევრის ორიენტაცია ემყარება პლატონის შეხედულებას, რომ ნამდვილი ცოდნის ერთადერთი საფუძველია გონება.

ახალი ფილოსოფიის ისტორიიდან რაციონალიზმის ნამდვილ წარმომადგენლებად შ. ნუცუბიძე მიიჩნევს დეკარტესა და სპინოზას, ტიპიურ რაციონალისტად აღიარებულ ლაიბნიცს კი შ. ნუცუბიძე, მსგავსად ზოგიერთი მკვლევარისა, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის გამაერთიანებელ მოაზროვნედ აღიარებს.

მკვლევარი დეკარტეს მოძღვრებაში ხედავს რაციონალიზმის სრულ ბუნებას, რადგანაც დეკარტეს მიხედვით შემეცნების წყარო, დასაბამი შემეცნებისა არა მარტო გონებაში უნდა ვეძიოთ, არამედ გარებუნებაშიც, სადაც კავშირი და მიმართებანი ამოიწურება ლოგიკური ურთიერთობით.

შ. ნუცუბიძის აზრით, სპინოზამ უფრო გამოკვეთილი სახე მისცა რაციონალიზმს, რომლის განვითარების უმაღლესი საფეხურის ნიმუშად მკვლევარს მიაჩნია სპინოზას შემდეგი დებულება: იდეათა წესრიგი და კავშირი ისეთივეა, როგორც საგანთა წესრიგი და კავშირი. სპინოზას აზრით, მიზეზობრივი მიმართულება მოვლენათა რიგში და ლოგიკური მიმართება აზროვნებაში, არათუ ეთანხმებიან ერთმანეთს, არამედ მათ შორის სრული იგივეობაა. აღნიშნულის საფუძველზე შ. ნუცუბიძე რაციონალიზმს როგორც გნოსეოლოგიური მიმართულების საბოლოო განსაზღვრებას ასე აყალიბებს: რაციონალიზმი ეწოდება ისეთ ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომლის თანახმად აზროვნების დასაბამი გონებაში იპოვება, გარემოვლენათა კავშირ-მიმართულებანი ლოგიკური ბუნებისანი არიან.

ნუცუბიძისეულ აღნიშნულ განსაზღვრებას და რაციონალიზმის ცნების მოცულობაში განსაკუთრებით სპინოზას რაციონალიზმის შემოყვანის საწინააღმდეგოდ შეიძლება ბევრი რამ ითქვას. მაგრამ აუცილებელია აღინიშნოს, რომ სპინოზას რაციონალისტური ფილოსო-

ფია ვერ შევა რაციონალიზმის ცნების იმ საბოლოო განსაზღვრებაში. რომელსაც შ. ნუცუბიძე იძლევა¹.

ემპირიზმის წარმომადგენლებიდან შ. ნუცუბიძე განიხილავს არისტოტელეს, ლოკის, ბერკლისა და იუმის შეხედულებებს. წინასწარ მიუთითებს ემპირიზმის საყოველთაოდ მიღებულ განმარტებაზე, რომ იგი შემეცნების დასაწყისის პოულობს ცდაში. ავტორის აზრით, ემპირიზმის ფესვები ძველ ფილოსოფიაში, სახელდობრ, არისტოტელეს ფილოსოფიაშია საძიებელი, ვინაიდან მისი მოძღვრება ბოლომდე ცდაზეა დამყარებული. შ. ნუცუბიძე არისტოტელეს შემეცნების თეორიის ემპირისტული ბუნების საილუსტრაციოდ ორ მომენტზე ამახვილებს ყურადღებას. პირველი, არისტოტელე წარმომადგენელია იმ მეთოდისა, რომელიც ყოველთვის ემპირიულთან არის დაკავშირებული, სახელდობრ, ინდუქციისა; მეორე, მან პირველმა აღნიშნა, რომ სული სუფთაა დაფაა. აღნიშნულისა და არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკის საფუძველზე შ. ნუცუბიძე ასკვნის, რომ არისტოტელეს შეხედულება შემეცნებაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული მისავე სისტემასთან. არისტოტელეს გზა ემპირისტულია, იგი ცდადან შეარჩევს შემეცნების მასალას. შეგრძნებათა განხორციელების გარეშე შემეცნება თავის მიზანს— ჰეშმარიტებას ვერ მიაღწევს. შ. ნუცუბიძე აქვე მიუთითებს იმ ფაქტის შესახებაც, რომ არისტოტელეს ნააზრევში ხშირად მოიპოვება საწინააღმდეგო შეხედულებანიც, „მაგრამ ეს არ ცვლის იმ ძირითად დებულებას, რომ ადამიანის შემეცნების წყარო მხოლოდ გონებაში არაა, რომ შემეცნების მთავარი მასალა და მიზანი იმ მასალასთანაა შეკავშირებული, რომელსაც ცდა იძლევა“².

ახალი ფილოსოფიიდან შ. ნუცუბიძე ემპირიზმის განხილვას იწყებს ლოკის მოძღვრებით, რომელიც რაციონალიზმთან, კერძოდ დეკარტთანაა, დაპირისპირებული. თუ რაციონალიზმის წარმომადგენლები მოითხოვდნენ, იდეათა დასაბამი გონებაში მოენახათ, ემპირიზმი ლოკის სახით იდეათა წარმოშობის საკითხს მხოლოდ ცდის საშუალებით ხსნის. ამიტომაც ლოკი პირველ რიგში რაციონალიზმის იდეათა თანდაყოლების თეორიას აკრიტიკებს, ეს კრიტიკა შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია მთელი ახალი ფილოსოფიის კვლევის საგნად დიდი ხნის განმავლობაში; მკვლევარის აზრით, იდეათა თანდაყოლილობის შესახებ ლოკის კრიტიკამ თანამედროვე აზროვნებაზე დიდი გავლენა მო-

¹ ამაზე ვრცლად იხილეთ ბ. უ რ ი დ ი ა, შემეცნების თეორიის პრობლემატიკა თეორიულ ფილოსოფიაში, 1975, გვ. 180—190.

² შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 67.

ახდინა, რის გამოც ლოკი ფილოსოფიური აზროვნების ერთ-ერთი დიდი მიმდინარეობის სეთაურად იქნა აღიარებული. ლოკი გრძნობებზე მიუთითებს, როგორც იდეათა წარმოშობის აუცილებელ საშუალებაზე. არაფერი შეიძლება იყოს გონებაში, რაც წინასწარ არ არსებულა გრძნობათა სფეროში. ამით, ლოკის მიერ, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, გარკვეული იქნა ის გნა, რომლითაც შემდგომში ემპირიზმი უნდა წასულიყო. ლოკის ემპირიზმიდან გამომდინარე საერთო დასკვნა, მკვლევრის აზრით, შემდეგია: 1) აბსოლუტური ცოდნა შეუძლებელია; ცდაზე დამყარებული ცოდნა იმდენად მისაღებია, რამდენადაც ცდის ბუნება ამას გვცაარანახებს — ამაზე მეტი აკრძალულია. 2) საგანთა და მოვლენათა შინაბუნება არ იშლება ცდაში და ჩვენთვის მიუწვდომელია, ამიტომ ფილოსოფიის დარგი მეტაფიზიკა (ონტოლოგია) შეუძლებელია.

შ. ნუცუბიძე, მართალია, ემპირიზმის მოძღვრებაში არ მიუთითებს ორი განსხვავებული ხაზის — იდეალისმისა და მატერიალიზმის არსებობის შესაძლებლობაზე, მაგრამ ფაქტია, რომ ემპირიზმში, როგორც გნოსეოლოგიურ მიმართულებაში, იგი უთითებს განსხვავებულ კონცეფციას. მაგალითად, ბერკლის ემპირისტული ფილოსოფია მას მიაჩნია ემპირისტული ფილოსოფიის განსხვავებულ, ახალ სახეობად. შ. ნუცუბიძე ბერკლის ემპირისტული ფილოსოფიის სისტემას მაღალმეცნიერულ დონეზე აკრიტიკებს და ეს კრიტიკა დღესაც ინარჩუნებს სრულფასოვან მეცნიერულ მნიშვნელობას. ავტორი საუკეთესოდ აჩვენებს ბერკლის ფილოსოფიის შინაგან წინააღმდეგობებს, ამ წინააღმდეგობათა შედეგად ემპირიზმიდან გადახვევასა და ღმერთის არსებობის აღიარებამდე მისვლას.

ემპირიზმის ბერკლისეულ დახასიათებაში, წერს შ. ნუცუბიძე, იმთავითვე ორი მომენტი იჩენს თავს: განყენებული იდეების წინააღმდეგ ბრძოლა და სუბიექტივიზმი. ბერკლი უარყოფს განყენებულ იდეათა შესაძლებლობას ადამიანის აზროვნებაში. განყენებული იდეა ხაზისა შეუძლებელია როგორც ლოგიკურად, ისე ფსიქოლოგიურად. ამოება ცდისა ყველას საკმაოდ დაარწმუნებს განყენებული იდეის წარმოუდგენლობაში. ასეთი დასკვნები, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ბერკლის გადააქვს საერთო ფილოსოფიურ ნიადაგზე, სახელდობრ, არსებობაზე. არსებობა ზოგადად შეუძლებელია. შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ შეგრძნებათა ამა თუ იმ საგანზე: ხე, სახლი... მაგრამ შეგრძნებათა და აღქმების საგანთა გარეშე არ არსებობს არავითარი არსებობა. ყოველი არსებული არსებობს ისე და იმდენად, როგორც და

რამდენადაც იგი აღქმის საგანია. არსებობა უდრის აღქმას. ამ დასკვნით, აღნიშნავს ნუცუბიძე, ბერკლიმ მიაღწია აზროვნების ისეთ მომენტს, საიდანაც ამ სკეპტიციზმისაკენ უნდა გადავხვია, ან ერთგვარი მეტაფიზიკური სისტემა უნდა აეშენებინა. მეტაფიზიკური სისტემის აშენება კი ემპირიზმის უარყოფას მოასწავებდა, ამიტომაც „ბერკლი... გაჰყვა აზრთა იმანენტურ ლოგიკას და ააშენა ე. წ. სპირიტუალისტური მეტაფიზიკა“¹. განყენებულ, ზოგად იდეათა არსებობის საწინააღმდეგოდ ბერკლის არგუმენტები მკვლევარს მიაჩნია ფსიქოლოგიური ხასიათით ქარბად დატვირთულ არგუმენტებად. ბერკლის ძირითადი დებულების მიხედვით, წერს შ. ნუცუბიძე, რომ შეუძლებელია წარმოდგენის გარეშე არსებობდეს რაიმე. ყოველივე არსებობს იმდენად, რამდენადაც იგი აღქმის საგანს შეადგენს. რაც ადამიანს არც წარმოუდგენია, რაც ერთხელ გამხდარა მისი შეგარძნებთა და აღქმათა საგნად, იმის არათუ არსებობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, საზოგადოდ ყოველივე საკითხი მის შესახებ უკანონო და შეუძლებელია. ბერკლის მიხედვით ყოველი საგანი, მოვლენა არსებობს არა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი წარმოდგენის, იდეის საგანს შეადგენს, არამედ ყოველი საგანი, ანუ მოვლენა არსებობს იმგვარად, რაგვარადაც წარმოიდგინება, ე. ი. როგორცაა თვით წარმოდგენა, იდეა. ამან ბერკლი „მიიყვანა ისეთ მსოფლმხედველობამდე, რომლის თანახმად მთელი სამყარო მხოლოდ იდეათა წყობაა“². ამით შ. ნუცუბიძის მიერ ხაზგასმულია ბერკლის სუბიექტურ-იდეალისტური კონცეფცია.

მაგრამ ბერკლის წინაშე, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ახალი სიძნელეები ჩნდება. სახელდობრ, არსებობენ თუ არა საგნები მაშინაც, როდესაც ისინი უკვე არ შეადგენენ შეგარძნებების ობიექტებს? თუ ძალაშია — არსებობა უდრის აღქმას, მაშინ აღქმის გარეშე საგნები არ იარსებებენ. ამ სიძნელის დასაძლევად ბერკლის შემოყავს ღმერთის ცნება, რომლის მიხედვით საგნები და მოვლენები მაშინაც იქნებოდა აღქმის ობიექტად, როდესაც ადამიანის შემეცნება მათზე არ იქნებოდა მიმართული. ამით კი ბერკლიმ დატოვა ემპირისტული ფილოსოფია.

აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ შ. ნუცუბიძე თითქმის ყველა ფილოსოფოსის შეხედულების განხილვის დროს კემმარტების პრობლემას არსად გვერდს არ უვლის. ამ მხრივ საყურადღებოა არისტოტელის

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 77.

² იქვე.

ლეს, ლოკის, განსაკუთრებით ბერკლის შეხედულებების განხილვა.

შ. ნუტუბიძე ასევე საფუძვლიანად აანალიზებს და აკრიტიკებს დ. იუმის შეხედულებებს შემეცნების თეორიის საკითხებზე, განსაკუთრებით მის მოძღვრებას შთაბეჭდილებებზე და აქედან გზას სკეპტიციზმისაკენ, რომლის აღორძინება ახალ ფილოსოფიაში იუმის სახელთან არის დაკავშირებული. მაგრამ იუმის სკეპტიციზმი, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, განსხვავდება ყველა მანამდე არსებული სკეპტიციზმისაგან, რომელიც უნდობლად უყურებდა გრძნობით შემეცნებას და აქედან იწყებდა შემდეგ შემეცნების შესაძლებლობის კრიტიკას საერთოდ. იუმთან სულ სხვაგვარად დგას საკითხი — იგი ნდობას უცხადებს შთაბეჭდილებებს. შეგრძნების საგნების მოვლენად გადაქცევა შეუძლებელია შთაბეჭდილების ფორმით იქნეს მოცემული. შემეცნების ზღვარი შთაბეჭდილებებით ისაზღვრება. შთაბეჭდილებებში აღბეჭდილია მხოლოდ კერძო მოვლენები და არა მათი კავშირი და მიმართებები. „შთაბეჭდილებებში მოცემულია მხოლოდ მოვლენები, კერძოდ აღებულნი და არავითარი ნიშანი მათი კავშირისა“. მოვლენათა და საგანთა კავშირები და მიმართებები შემეცნების გარეშეა. ყოველივე ამით, წერს შ. ნუტუბიძე, იუმმა „სკეპტიკური დასკვნები გამოიყენა მოვლენათა და საგანთა მიმართებების შესახებ, ხოლო თვით მოვლენათა შემადგენელი ნაწილების შესახებ საკითხი დოგმატურად, სკეპტიკურად მიიღო!“. „ადამიანის შემეცნებას ალარ შერჩა გზა და საშუალება ამ კავშირის მიწვდომისა, და შემეცნების შესაძლებლობის ძაფი იუმის ემპირიზმში იმთავითვე გადაწყვეტილი აღმოჩნდა, როგორც კი გადადგმული იქნა პირველი დოგმატური ნაბიჯი¹“. იუმის ფილოსოფიის ასეთი ანალიზის შემდეგ შ. ნუტუბიძე კითხვას სვამს — როგორი შემეცნების აშენება შეიძლება ასეთი მასალისაგან და პასუხობს: სუბიექტურის. მთელი შემეცნება უფრო დამოკიდებულია შემეცნების სუბიექტზე. შემეცნების მასალა სუბიექტურია და კავშირი გარებუნებასთან თითქმის დაუმტკიცებელი. ყოველივე ამით შ. ნუტუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ იუმმა ბოლომდე მოიაზრა ემპირიზმის პრინციპები; მან ცალმხრივი ემპირიზმი ბოლომდე განავითარა და შემეცნებას დასაბუთების ნაცვლად მისი შეუძლებლობა დაასაბუთა. იუმის შეხედულების ნუტუბიძისეული დასაბუთებიდან ასევე გარკვევით ჩანს, რომ იუმი არ სცილდება შეგრძნებებს, შთა-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 82.

² იქვე, გვ. 84.

ბექდილებებს და ამით რჩება მოვლენათა გამოღმა მხარეს, ეს კი სკეპტიციზმია, ანუ როგორც მას უწოდებენ — აგნოსტიციზმი.

შემეცნების თეორიის ასეთი დახასიათება, შ. ნუტუბიძის აზრით, არ შეიძლება გადატანილი იქნეს საგანთა და მოვლენათა ყველა მიმართების შემეცნების შესაძლებლობაზე.

აღსანიშნავია, რომ შ. ნუტუბიძე, განსხვავებით იმ ფილოსოფოსთაგან, რომლებსაც იუმის შესახებ გამოუთქვამთ მოსაზრება, აღნიშნავს: მართალია, იუმი უარყოფს საგანთა და მოვლენათა მიმართებების შემეცნებას, მაგრამ იგი ამ მიმართებათა თვისებრივ მხარეს ეხება და არა რიცხობრივს. შ. ნუტუბიძის აზრით, იუმის მიხედვით არის საგანთა ერთი სახეობა, რომლის შემეცნება მაინც შესაძლებელია: ეს არის რიცხობრივი მიმართება; „იუმის აზრით, რიცხობრივი მიმართება — ერთი ფორმაა მიმართებისა საგანთა და მოვლენათა შორის, რომელიც ჩვენ შეგვიძლია ვიცოდეთ!.“

შ. ნუტუბიძის ინტერპრეტაციით, იუმთან რიცხობრივი მიმართების ცოდნა არათუ მხოლოდ შესაძლებელია, არამედ იგი უტყუარია, ვინაიდან იგი შემეცნების ელემენტების შეწყობის ისეთ ცხად მხარეს გამოხატავს, რომელიც თვით ამ ელემენტების ბუნებიდან გამომდინარეობს. ყოველ იდეას თან ახლავს რიცხობრივი მიმართებები, რასაც სწავლობს მათემატიკა. სიდიდეთა და რიცხვთა ურთიერთობა არის საგანი მათემატიკისა, რომელიც როგორც მიმართებათა მეცნიერება, უეჭველად ჰეშმარიტი მეცნიერებაა. ასეთი ინტერპრეტაციის საფუძველზე მკვლევარი აკეთებს დასკვნას: იუმის აზრით, არის შემეცნების დარგი, სადაც ჰეშმარიტება ექვს გარეშეა. იგი სრულიადაც არ ფიქრობს, თითქოს ადამიანის მთელი შემეცნება იწვევს ექვს ჰეშმარიტების მხრით. შ. ნუტუბიძე აღნიშნულს შემდეგნაირად ხსნის — რამდენადაც იუმთან შემეცნების მასალა არის კერძო ფაქტები და იდეათა მიმართებანი, ამდენად მისთვის ამ ფაქტებით ამოიწურება შემეცნება, რის შემდეგ მას შემეცნების თეორიისათვის აქ უნდა დაესვა წერტილი, მაგრამ იუმი ასე არ მოიქცა, რადგან არ შეეძლო ასე მოქცეულიყო. ამის მიზეზად მკვლევარს მიაჩნია ის, რომ შემეცნების მნიშვნელობა და ღირებულება რეალური კავშირების გაეგება, რომელიც საფუძვლად უდევს როგორც პრაქტიკას, ისე თვით შემეცნებას. თუმცა, როგორც სამართლიანად მიუთითებს შ. ნუტუბიძე, ძნელია შთაბეჭდილებების სინამდვილესთან შემაკავშირებელი გზების გამოხატვა, მაგრამ ეს სიძნელე არ აუქმებს თვით კავშირის არსებობის

1 შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 84.

პრობლემასო. მიუხედავად იუმის შემეცნების თეორიის ამ ასპექტით დადებითი შეფასებისა, შ. ნუცუბიძე, როცა იუმის შემეცნების თეორიას მთლიანობაში აფასებს, გარკვევით მიუთითებს, რომ იუმთან რეალობის პრობლემა ჩვენი შემეცნების გარეშე რჩება და თვით მისი არსებობაც სადავო და საეჭვოა.

გ) სინთეზური ფილოსოფიის კრიტიკული ანალიზი. ფილოსოფიის ისტორიაში აღიარებულია, თუ რაჩივ რთულია ლაიბნიცის როგორც ფილოსოფიური სისტემის მთლიანი, ასევე მისი შემეცნების თეორიის სწორი ინტერპრეტაცია, რაც დღესაც პრობლემად არის მიჩნეული. ეს სირთულე იმაშია, რომ მკვლევართა დიდ ნაწილს ლაიბნიცის შემეცნების თეორია მიაჩნია რაციონალისტურ თეორიად, აქედან ზოგიერთი ლაიბნიცს მიიჩნევს რაციონალიზმის მთავარ წარმომადგენლად, სადაც რაციონალისტური დებულებანი მწვერვალამდეა აყვანილი. მკვლევართა მცირე ნაწილის მიერ ლაიბნიცის შემეცნების თეორია მიჩნეულია, როგორც სინთეზური, სახელდობრ, რაციონალიზმისა და ემპირიზმის პირველი გამაერთიანებელი. სწორედ ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს იცავს და ასაბუთებს შ. ნუცუბიძე ლაიბნიცის შემეცნების თეორიის შესახებ. იგი თავის „ფილოსოფიის შესავალში“ ლაიბნიცის შესახებ მიძღვნილ სპეციალურ თავს უწოდებს „სინთეზურ ფილოსოფიას“. ლაიბნიცის შემეცნების თეორიის განხილვისას ავტორი არჩევს იმ სადავო საკითხს, თუ რა დოზითაა ლაიბნიცთან რაციონალური და ემპირიული მომენტები. მკვლევარი, მართალია, ლაიბნიცის შემეცნების თეორიის შესახებ იმ აზრისაა, რომ მან მოგვცა ცდა რაციონალიზმისა და ემპირიზმის სინთეზირებისა, მაგრამ კრიტიკულ მომენტში მან ვერ შეძლო თავიდან აღებული სინთეზირების სიმალლეზე გაჩერება, დასახული სინთეზის მოხდენა და სასწორი რაციონალიზმისაკენ გადახარა.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ლაიბნიცმა სწორად გაიგო შემეცნების ორმხრივობა. იგი გარდა გონებისეულისა შემეცნებისათვის ითვალისწინებს ისეთ მხარეებსაც, რომლებიც ცდაზეა დამყარებული. ამიტომაც „ლაიბნიცი არაა რაციონალისტი ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით!.“

ეს დებულება დასაბუთებულია გონებისეული (მარადიული) და ფაქტიური ჰეგმარიტებისა, მიზეზსა და შედეგსა და საფუძველსა და შედეგს შორის მიმართების ანალიზით. ლაიბნიცი არ არის რაციონალისტი იმდენად, რამდენადაც იგი მიზეზსა და შედეგს შორის მიმარ-

თებას არ აიგივებს საფუძველსა და შედეგს შორის მიმართებასთან. ლაიბნიცის აზრით, არის შემეცნების საგანთა მთელი მხარე, რომელიც სრულიად არ ექვემდებარება ლოგიკურად გამოყვანილ კავშირსა და მიმართებას. ლაიბნიცი აღიარებს ორგვარ ჭეშმარიტებას: მარადიულსა და ფაქტიურს. მარადიული ჭეშმარიტება ისეთი შემეცნებაა, რომლის საწინააღმდეგო შეუძლებელია. მისი პრინციპია წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი. ფაქტიური ჭეშმარიტება კი მოკლებულია ასეთ მტკიცე საფუძველს და მარადიულობას; იგი ჭეშმარიტებაა იმდენად და იმ დრომდე, რამდენადაც არის მისი დასაყრდენი ფაქტები. თუ მარადიული ჭეშმარიტების შინაბუნება არის აუცილებელი ლოგიკური გამომდინარეობა, ერთი მოვლენის ცნებაში უკვე ჩაქსოვილია ის, რაც მისგან გამოიყვანება, როგორც შედეგი, სრულიად სხვაგვარია ფაქტიური ჭეშმარიტების პრინციპი. აქ მოვლენები არ არიან ერთი-მეორესთან ლოგიკურ მიმართებაში. მეორე მოვლენა პირველისაგან არ გამოიყვანება ლოგიკური აუცილებლობით. ფაქტიური ჭეშმარიტება შემთხვევითია და ამიტომაც მისი საწინააღმდეგო შესაძლებელია. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მოვლენათა შორის არავითარი კავშირი არ იყოს. ეს კავშირია ის, რომ პირველი მოვლენა მეორის მიზეზია და მეორე პირველის შედეგი. ლაიბნიცის მიერ აღმოჩენილი საკმაო საფუძვლის კანონი სწორედ იმას გამოთქვამს, რომ ერთი მოვლენა მეორის საკმაო საფუძველია. იგი ფაქტიურ ჭეშმარიტებათა დასაყრდენია. ყოველივე ამით, შ. ნუცუბიძის აზრით, თითქმის მიღწეულია ლაიბნიცის მთავარი მიზანი: რაციონალიზმისა და ემპირიზმის სინთეზური შერიგება. მაგრამ ჭერჯერობით ეს არის შემეცნების მხოლოდ ორმხრივი დახასიათება და ამიტომაც რაციონალიზმისა და ემპირიზმის სინთეზირება კვლავ პრობლემატურია, ვიდრე ლაიბნიცის მიერ არ იქნება ნაჩვენები რაციონალურისა და ემპირიულის შინაბუნება. ამ მიზნის მისაღწევად ერთი საშუალება არსებობს: მარადიულსა და ფაქტიურ ჭეშმარიტებას შორის გამოკვეთილი კავშირის ჩვენება. შ. ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმ ფაქტის შესახებაც, რომ ლაიბნიცის მიხედვით ჭეშმარიტება ორგვარია, ისევე როგორც თვით მასალა ამ ჭეშმარიტებისა და რამდენადაც ერთიმეორისაგან განსხვავებულია ამ ჭეშმარიტებათა დახასიათება, იმდენად ძნელია მათი მთლიანობის გადაწყვეტის პრობლემა. მკვლევარის აზრით, საჭირო იყო ემპირიზმისა და რაციონალიზმის კოორდინაციის დასაბუთება, მან კი საკითხი სინამდვილეში მარადიული ჭეშმარიტების სასარგებ-

ლოდ გადაწყვიტა, ფაქტიური კეშმარიტება მარადიულ კეშმარიტებას დაუქვემდებარა.

დ) კრიტიციზმის გნოსეოლოგიის კრიტიკა. შ. ნუცუბიძე კანტის გნოსეოლოგიას რამდენიმე შრომაში ეხება. მკვლევარი კანტის გნოსეოლოგიას სხვადასხვა კუთხით განიხილავს გამოკვლევებში: „ალეთოლოგიის საფუძვლები“, „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ და სხვ. რაც წეხება „ფილოსოფიის შესავალს“, აქ კანტის შემეცნების თეორია გადმოცემულია ძირითადად პოზიტიური თვალსაზრისით და მისი კრიტიკაც ეხება, საერთოდ, კანტის შემეცნების თეორიას და არა ამ თეორიის რომელიმე პრობლემას. შ. ნუცუბიძე კანტის „წმინდა გონების კრიტიკას“ ისე სრულად გადმოსცემს და საკმაო არგუმენტებით აკრიტიკებს, რომ ეს კრიტიკა დღესაც ინარჩუნებს სრულფასოვან მეცნიერულ მნიშვნელობას. მკვლევარს კანტის გნოსეოლოგია გააზრებული აქვს მთლიანობაში, რის გამოც შ. ნუცუბიძის შრომები ამ მხრივ ბევრად მალა დგას სპეციალურად კანტის გნოსეოლოგიის შესახებ დაწერილ უამრავ გამოკვლევასთან შედარებით. შ. ნუცუბიძის სრულიად მართებული აზრით, კანტის გადმოცემა რომელიმე კანტიანური სკოლის წარმომადგენლის შეხედულებების მიხედვით მცდარად უნდა ჩაითვალოს. ამიტომაც „საჭიროა ვიცოდეთ და ავითვისოთ არა ამა თუ იმ სკოლის ან კომენტატორის აზრი, არამედ თვით კანტის ნააზრევი. ამ მიზნისათვის კი გარდა თვით კანტისა და მისი ნააზრევისა, სხვა მასალა არ გამოდგება. ასეთი წინასწარი მუშაობის შემდეგ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს კომენტატორთა შეხედულებაც, მაგრამ უკანასკნელს, ყოველ შემთხვევაში, მხოლოდ მეორეხარისხოვანი მნიშვნელობა უნდა მიეკუთვნოს!.“

შ. ნუცუბიძე კანტის ფილოსოფიის, კერძოდ, მისი შემეცნების თეორიის, განხილვის დასაწყისშივე იმაზე მიუთითებს, თუ როგორ არასწორად იქნა გაგებული კანტის ფილოსოფიის ზოგიერთი საკუთხი, რომელთა რიგს მკვლევარი მიაკუთვნებს მოვლენისა და საგანი თავისთავად შორის განსხვავებისა და შემეცნების საკითხის დაყენების გაგებას.

ხშირად ჰგონიათ, წერს ნუცუბიძე, რომ საგანი თავისთავად და მოვლენას შორის განსხვავება კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ შედეგია: ასეთი შეხედულება მცდარია. კანტი კი არ ათაუებს მოვლენათა და საგანთა თავისთავად განსხვავებით, პირიქით, იგი იწყებს ამ განსხვავებით და მთელი თავისებურება ტრანსცენდენტალური ფილო-

სოფიისა ამ ნიადაგზეა აღმოცენებული. ასევე, მკვლევარის მითითებით. ხშირად ჰგონიათ, თითქოს კანტის აზრით, ვიდრე ჩვენ შემეცნებას შევეუდგებოდეთ, საჭიროა ჩვენი გონების უნარი და შესაძლებლობანი გავაკრიტიკოთ და ამ გზით გამოვარკვეოთ ადამიანის შემეცნების არე. საკითხის ასე გადაწყვეტა, როგორც ნუცუბიძეს მიაჩნია შედეგია იმისა, რომ კანტის აზრი არ არის გაგებული. გონების კრიტიკის მიზანია არა გამორკვევა იმისა, თუ სადაა საზღვარი ადამიანის შენეცნების შესაძლებლობისა, არამედ ვარკვეულ უნდა იქნეს ის პირობები, რომელთა მიხედვით შესაძლებელია შემეცნება. მკვლევრის აზრით, „კანტი დარწმუნდა, რომ შემეცნების თეორია შეუძლებელი და ენუხორციელებელია, თუ მას წინ არ უსწრებს შემეცნების საგანთა თეორია¹“. საკითხს შემეცნების შესახებ წინ უსწრებს საკითხი შემეცნების საგნის ბუნების შესახებ. საგანი შემეცნებისა — აი პირველი ობიექტი ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისა. იმის მიხედვით, თუ როგორია ეს საგანი, გადაწყდება საკითხი თვით შემეცნების შესახებ.

„ფილოსოფიის შესავალში“ ავტორი განიხილავს „წმინდა გონების კრიტიკის“ ძირითად საკითხებს, სახელდობრ ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკასა და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას.

ე) ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკური და ტრანსცენდენტალურ-ფსიქოლოგიური მიმართულება გნოსეოლოგიაში. შ. ნუცუბიძის აზრით, „კანტი თანამედროვე ფილოსოფიის კარია“. რამდენადაც მისი გაგების განსხვავებული მიმართულებანი შეიქმნა, ამიტომ საჭიროა ამ მიმართულებათა განხილვა შემეცნების თეორიის ასპექტით, ვინაიდან იგი „შემეცნების თეორიაში უახლესი შესავალი კარი იქნებოდა“. შ. ნუცუბიძე იძლევა აღნიშნულ მიმართულებათა წარმომადგენლების ძირითად შეხედულებათა კრიტიკულ ანალიზს, აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ნუცუბიძეა პირველი მეცნიერი, რომელმაც ნეოკანტიანური სკოლის ორივე მიმართულების წარმომადგენელთა შეხედულება საკმაოდ არგუმენტაციითა და მართებული პოზიციებიდან გააკრიტიკა. ეს მაშინ როცა იმ დროისათვის გავრცელებულ ფილოსოფიის შესავალში არც კი გვხვდება ნეოკანტიანური მიმართულების წარმომადგენელთა კრიტიკა როგორც საერთოდ, ასევე კერძოდ, შემეცნების თეორიის ძირითად პრობლემებზე.

შ. ნუცუბიძე მიუთითებს, რომ კოპენმა და რიკერტმა კანტის მო-

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 118.

ძღვრება გაათავისუფლეს საგანთან დაკავშირებულ სიძნელეთაგან. „კოპენი, — წერს შ. ნუტუბიძე, — იდეალისტია და ლოგიკური სიფაქიზის ზეგავლენით ვერ ეგუება არა მარტო „საგნის“ არსებობას, არამედ შინაარსსაც და ამდენადვე იგი თანმიმდევრობას არ ღალატობს. ვინც უარყოფს გარემდებაზე საგანს, ცხადია, იგი ვალდებულია უარყოს მისგან წარმოებული შინაარსიც. კოპენიც ასე იქცევა¹“.

აქვე აღსანიშნავია ისიც, რომ შ. ნუტუბიძე „ფილოსოფიის შესავალში“ როცა ორიოდ წინადადებით მიუთითებს იმანენტურ თეორიაზე შუბეს მეთაურობით, და ემპირიოკრიტიციზმზე, მახისა და ავენარიუსის მეთაურობით, წერს „ორივე ფილოსოფიური მიმართულება ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ნიადაგზე აღორძინებული კანტის წინამორბედი ფილოსოფიის გამოხმაურებაა. იმანენტური ფილოსოფია, სავსებით დგას რა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მონაპოვრის ნიადაგზე, ბერკლის ნაზრევის რენესანსია. ასეთივეა ემპირიოკრიტიციზმი — იგი იუმის ფილოსოფიის განახლებაა, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ცეცხლში გაწმენდილი²“.

აღნიშნულიდან გარკვევით ჩანს, რომ შ. ნუტუბიძე დასახელებულ ფილოსოფიურ მიმართულებათა სრულიად მართებულ მეცნიერულ ინტერპრეტაციას იძლევა.

3) ბოლცანოს მოძღვრება ჭეშმარიტების თეორიაზე და მისი შეფასება შ. ნუტუბიძის მიერ. შ. ნუტუბიძის პირველი მეცნიერული გამოკვლევა ბ. ბოლცანოს შემეცნების თეორიას. კერძოდ, ჭეშმარიტების შესახებ მოძღვრებას მიეძღვნა. 1913 წ. მოსკოვის ფსიქოლოგიური საზ. ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიი ი პსიხოლოგიი“ ბეჭდავს ნაშრომს „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ (რვა თავანის მოცულობით) ჩეხი ხალხის უდიდეს მოაზროვნესა და გამოჩენილ ლოგიკოს ბერნარდ ბოლცანოზე. ამ დიდი მოაზროვნის ფილოსოფიურ შემეცნიერებას — განსაკუთრებით კი მის მოძღვრებას ჭეშმარიტების შესახებ შ. ნუტუბიძე კრიტიკულად განიხილავს და მის მრავალ დებულებას დადებით შეფასებას აძლევს. მკვლევარის აზრით, ფსიქოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში საჭიროა მომარჯვებულ იქნეს ბოლცანოს სწორი დებულებანი იმ წინააღმდეგობათა დასაძლევად, რომელიც ჰუსერლის, რიკერტისა და სხვა თეორიების წინაშე წამოიჭრა.

სწორედ ბოლცანოს ფილოსოფიური მოძღვრების კრიტიკული შესწავლა-ანალიზი, აქედან ჰუსერლის, რიკერტის, ლოსკისა და სხვა თე-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 211.

² იქვე, გვ. 204.

ორიების დაძლევა იქცა ალეთოლოგიის საფუძვლების ჩამოყალიბებისა და ამავე სახელწოდების მონოგრაფიული გამოკვლევის შექმნის საფუძველი.

შ. ნუცუბიძე ბოლცანოს შეხედულების განხილვის დროს ნაშრომში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ შემეცნების თეორიის მრავალ საკითხს იხილავს, რომელთაგან განვიხილავთ ერთ-ერთ თეორიას — „ჭეშმარიტება თავისთავად“. სწორედ ეს საკითხია შემდგომში ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნებისას ყურადღების ცენტრში. შ. ნუცუბიძის ზემოდასახელებული შრომის ანალიზის დროს პირველ რიგი უნდა აღვნიშნოთ, რომ მკვლევარი ბოლცანოს ფილოსოფიურ სისტემას, კერძოდ, მის თეორიას თანმიმდევრობის მიხედვით განსხვავებულად გადმოგვცემს, ვიდრე ეს თვით ბოლცანოს ან სხვა მკვლევართა მიერ არის წარმოდგენილი. ამგვარად შ. ნუცუბიძეს ბოლცანოს მეცნიერების თეორია გააჩნებული აქვს მთლიანობაში და ამის საფუძველზე იგი პირველ რიგში განიხილავს თეორიას — „დებულება თავისთავად“, შემდეგ თეორიას „წარმოდგენა თავისთავად“, მაშინ, როცა ბოლცანოს თეორია გადმოცემულია ასე: ჭეშმარიტება თავისთავად, წარმოდგენა თავისთავად, დებულება თავისთავად. მეცნიერების თეორიის ნუცუბიძისეული გადმოცემის თანმიმდევრულობა ძირითადად სამ მიზანს ისახავს: ჯერ, ერთიმეორისაგან უნდა განსხვავდეს გამოთქმის აქტი და გამოთქმის შინაარსი: შემდეგ, ჭეშმარიტება თავისთავად თეორიის საკითხი და ბოლოს ჭეშმარიტება თავისთავადის დამოკიდებულება ფსიქიკის რეალურ ფენომენთან, ანუ იდეალურის რეალურთან დამოკიდებულების საკითხი, რაც შ. ნუცუბიძის აზრით, გამართლებულია იმით, რომ ბოლცანოს მეცნიერების თეორიის სისტემაში დებულება თავისთავად და ჭეშმარიტება თავისთავად — თეორიები ლოგიკურად უსწრებს წინ თეორიას — წარმოდგენა თავისთავად. ავტორის თქმით, „ჩვენ ვამჯობინებთ გადმოცემის მიმდევრობა ბოლცანოს თეორიის ლოგიკურად აზრის მიხედვით ავაგოთ, რის გამოც ჯერ გადმოვცემთ „დებულების თავისთავად“ მთელ თეორიას, შემდეგ კი გადავალთ ჭეშმარიტებისა და წარმოდგენის თეორიებზე“.

აქვე უნდა აღვნიშნოს ისიც, რომ შ. ნუცუბიძე შრომაში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ აშკარად ამჟღავნებს იმ გადაულახავ დუალიზმს, რომელიც თავიდან ბოლომდე გასდევს ბოლცანოს მეცნიერების თეორიის სისტემას: დუალიზმი „დასაბამიდან თან სდევს ბოლცანოს დედუქციებს“. იგი მკლავდება თეორიებში: დებულება

თავისთავად, ჭეშმარიტება თავისთავად და წარმოდგენა თავისთავად.

მეცნიერებათმოდღერების ცენტრალური საკითხი ჭეშმარიტების თეორიაა, მაგრამ ჭეშმარიტების თეორიის დამუშავება აუცილებლობით მოითხოვს დებულების თეორიის განხილვას, ვინაიდან იგი „არის პირდაპირი ლოგიკური გადასასვლელი ჭეშმარიტებაზე თავისთავად“. მეცნიერებათმოდღერების იმ ნაწილს, რომლის მიზანია დაადგინოს დებულების თავისთავადობა, მთავარი ამოცანაა გამოთქმის აქტსა და გამოთქმის შინაარსს შორის განსხვავება. ბოლცანოსთან ამ ძირითადი საკითხის შინაარსის შ. ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია მოკლედ შეძლება ჩამოყალიბდეს ასე: დებულებამდე თავისთავად მავლივართ გამოთქმის აქტისა და გამოთქმის მნიშვნელობის განსხვავებულობის დადგენით. გამოთქმულ დებულებაში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია სიტყვიერი ფორმა და მისი საზრისი, მნიშვნელობა. საზრისი ლოგიკურად სრულიადაც არ არის დაკავშირებული იმ სიტყვებთან, რომლითაც გამოითქმის იგი, სიტყვიერი ფორმის ცვალებადობის მიუხედავად, საზრისი უცვლელი რჩება. გამოთქმა, როგორც აქტი, არის ფსიქიკური, რეალური პროცესი და, როგორც პროცესი, იშლება დროში. აქტს როგორც ასეთს ახასიათებს სივრცით-დროითი განსაზღვრების ნიშნები. გამოთქმის აქტი იწყება A მომენტში და მთავრდება B მომენტში. ყოველი აქტი, როგორც ფსიქიკურად რეალური პროცესი, არ არის ისეთი, როგორც იგი ადრე იყო.

აქტისაგან, როგორც ფსიქიკური პროცესისაგან, სრულიად განსხვავებულია აქტის შინაარსი, მნიშვნელობა. პითაგორას თეორემის, როგორც გარკვეული დებულების, გამოთქმის შინაარსი ყოველთვის ერთი და იგივეა. იგი დამოუკიდებელია გამოთქმის რეალური აქტისაგან. პითაგორას თეორემის, როგორც გარკვეული დებულების, შინაარსი სრულიადაც არ იცვლება იმ პირთა რიცხვის მიხედვით, რომლებიც მას თავისი აზროვნების საგნად აქცევენ. მას ათი კაცი გამოთქვამს, ორმოცი, თუ ასი, ამის გამო სრულიად არ გვაქვს საქმე ათ, ორმოც, ან ას თეორემასთან. თეორემას აზრობრივად ყოველთვის ერთი და იგივე საზრისი, ერთი შინაარსი ექნება. აქედან გამომდინარე, დებულება თავისთავად ხასიათდება ორი ნიშნით — რეალური აქტისაგან დამოუკიდებლობით და დროის გარეთ ყოფნით. სწორედ საკითხის ასეთი მნიშვნელობით დასმაში ხედავს ბოლცანოს ორიგინალობას შ. ნუცუბიძე. ამჟამად უკვე დადგენილად ითვლება საკითხის ბოლცანოსეული დასმის ჭეშმარიტება.

ახლა ისმის კითხვა — რა არის დებულება თავისთავად? დებულე-

ბა თავისთავად არის გამოთქმული დებულება, რომელიც არ უდრის იმას, რაც ჩვენთვის ცნობილი არ გამხდარა. გამოუთქმელობა აქ ნიშნავს გამოუთქმადობას. გამოთქმულ დებულებაში მოცემულია მისი საზრისი, მნიშვნელობა. საზრისი ლოგიკურად სრულიად არ არის დაკავშირებული იმ სიტყვებთან, რომლითაც ის არის გამოთქმული. საზრისი არ უკავშირდება გამოთქმის აქტის რეალურ ფსიქოლოგიურ პროცესს, იგი სრულიად განყენებულია შემმეცნებელი სუბიექტისაგან; ამიტომაც ამ დებულების შესახებ შეიძლება ვიმსჯელოთ იმის მიუხედავად, განიხილავს ამას ვინმე თუ არა, საერთოდ შემმეცნებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად, ამდენად გვაქვს „დებულება თავისთავად“. აღნიშნულიდან ლოგიკურად გამომდინარეობს კითხვა — როგორია დებულების თავისთავად არსებობის ფორმა, არსებობს თუ არა იგი საერთოდ? ამ კითხვაზე პასუხისათვის შ. ნუცუბიძე იმოწმებს ბოლცანოს და პასუხობს: არ შეიძლება მივაწეროთ დებულებებს თავისთავად არავითარი მოცემული ყოფიერება, არავითარი არსებობა ანუ ნამდვილობა. მაგრამ, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ დებულებას თავისთავად არ ჰქონდეს არავითარი რეალობა. მოცემული ყოფიერება არ ამოწურავს ყოფიერებას საერთოდ. დებულება თავისთავად არის მნიშვნელობა, რომელსაც დროისგარეთა არსებობა აქვს და იგი ამ სახით სრულიადაც არაა მოკლებული საერთოდ არსებობას.¹ დებულებას თავისთავად, მართალია, არა აქვს რეალური არსებობა მოცემული ყოფიერების მნიშვნელობით, მაგრამ იგი სრულიად არ წარმოადგენს რაღაც „არარას“. იგი არის „რაღაც“. ეს „რაღაც“ არის გამოთქმული დებულების საზრისი, მნიშვნელობა.

დებულების თავისთავად თეორია, როგორც ითქვა, ლოგიკური წინამძღვარია თეორიისა — „ჭეშმარიტება თავისთავად“. დებულების თავისთავად შესახებ მოძღვრებაში აუცილებელი იყო გამოთქმის, მსჯელობის აქტსა და მის შინაარსს შორის განსხვავების დადგენა. იქ მსჯელობის შინაარსის ბუნების შესახებ რაიმე დადებითი თქმა საჭირო არ იყო, მაგრამ როცა დადგენილი იქნა გამოთქმის შინაარსის მნიშვნელობის, საზრისის დამოუკიდებელი სფერო, ამის შემდეგ საჭირო გახდა განსაზღვრება იმისა, თუ როგორია ამ შინაარსის თვისებები, ე. ი. საკითხი ეხება გამოთქმის, მსჯელობის როგორც საზრისის ხასიათს. თავისთავად მსჯელობის აქტსა და შინაარსს შორის

¹ შ. ნუცუბიძე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, შრომები, ტ. 1, 1973, გვ. 75.

განსხვავებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. მეცნიერებთმოდერების თვალსაზრისით, მეცნიერების გამართლება ჭეშმარიტებაშია. რა არის ჭეშმარიტება თავისთავად? „ჭეშმარიტებაში თავისთავად, წერს ბოლცანო, მე ვგულისხმობ ნებისმიერ დებულებას, რომელიც რაიმეს გამოთქვამს ისე, როგორც იგი არის, ამავე დროს მე სრულიად გაურკვეველად ვტოვებ საკითხს იმის შესახებ, ვინმეს მიერაა მოაზრებული ან გამოთქმული ეს დებულება, თუ არა. პირველი ვითარება გვაქვს, თუ მეორე, სულ ერთია, დებულებას უნდა ვუწოდოთ ჭეშმარიტი თავისთავად, თუ კი ის, რასაც იგი გამოთქვამს, არის ისე, როგორც იგი გამოთქვამს, ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თუ კი საგანს, რომელსაც ეს დებულება განიხილავს, სინამდვილეში მიეწერება ის, რასაც მას მივაწერთ“.

შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტების თავისთავად შესახებ ბოლცანოს შეხედულების გადმოცემის დროს გარკვევით აჩვენებს თავის პოზიციას (რაც გამოკვეთილად უფრო გვიანდელ შრომებში ჩანს). იგი, მართალია, ბოლცანოს შეხედულებას ალაკებს ობიექტურობის თვალსაზრისით, მაგრამ ამავე დროს ეჭვმიუტანლად მიუთითებს იმასაც, რომ ბოლცანოს მოძღვრებას ჭეშმარიტებაზე თავისთავად პირდაპირ მივყავართ ობიექტურ რეალობამდე, აბსოლუტურად რეალისტურ ინტერპრეტაციამდე, ობიექტური ჭეშმარიტების თეორიამდე, რითაც ჭეშმარიტება თავისთავად გაიგივებულია ობიექტურ რეალობასთან. შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს აშკარად არ ჩანს ბოლცანოს მოძღვრებაში, ვინაიდან იგი საწინააღმდეგო შეხედულებებსაც გამოთქვამს.

მეცნიერებთმოდერების თვალსაზრისით ცოდნა, რომელიც ჭეშმარიტებას არ შეიცავს, არ არის ცოდნა, ცოდნა არის მხოლოდ იქ, სადაც არის ჭეშმარიტება. ცოდნა უდრის ჭეშმარიტებას. მაგრამ რა უცნაურადაც არ უნდა გვეჩვენოს ეს, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ჭეშმარიტება არაა აბსოლუტური ცნება. ჭეშმარიტება არის მიმართება, სახელდობრ — ცოდნის მიმართება ცოდნის საგანთან. $2 \times 2 = 4$ ჭეშმარიტებაა იმდენად, რამდენადაც შეიცავს გამოთქმის მიმართებას გამოთქმის საგანთან. ჭეშმარიტება უნდა ვეძიოთ მიმართებაში. ყოველი ჭეშმარიტება, მისი ცოდნის მიხედვით, მიმართებაა. თავისთავადის დამატების მიზანია ჩამოაცილოს მას მიმართების მომენტი. ბოლცანოს, წერს ნუცუბიძე, სრულიად არ ეშინია იმის, რომ მიმართების ჩამოცილების შემდეგ ობიექტური რეალობის პირდაპირ აღმოჩენდებით. ბოლცანო წერს, იმ ფოთლების რიცხვი, რომლითაც გასულ გაზაფხულზე შეიმოსა გარკვეული ხე, გარკვეულ ადგილზე მდგარი, სავსებით

განსაზღვრულია, კიდევაც რომ ამის შესახებ არავინ იცოდეს. დებულებას, რომელიც მიუთითებს ამ რიცხვზე, მას ვუწოდებ ობიექტურ ქვენმარიტებას, კიდევაც რომ არავინ შეიმეცნებდეს მას. შ. ნუცუბიძე იძლევა რა აღნიშნული დებულების ანალიზს და აღნაშნავს: აქ ქვენმარიტება სრულიადაც არაა გაგებული, როგორც მიმართება. როდესაც ხის ფოთოლთა რიცხვი ჩემს ცოდნად იქცა, მაშინ ქვენმარიტება არის არა ეს ფოთლები და მათი რიცხვი, არც გამოთქმა, როგორც შინაარსი, არამედ ამ უკანასკნელის მიმართება პირველთან. თვითონ ბოლცანო არ აღიარებს ქვენმარიტებას, როგორც მოცემულ ყოფიერებას, ქვენმარიტებას თავისთავად არა აქვს რეალური მოცემული ყოფიერება. შ. ნუცუბიძე გარკვევით აჩვენებს, რომ ბოლცანოსთან ქვენმარიტება თავისთავად არ არის მსჯელობა, ამის გამო იგი არ არის არც ცოდნა. იგი ტრანსცენდენტურია ქვენმარიტი ცოდნის მიმართ. ამიტომაც ის ფაქტიურად გამოდის როგორც აბსოლუტური ყოფიერება. ამით ქვენმარიტებას თავისთავად ემუქრება უნივერსალურ რეალიზმად გადაქცევა, მაგრამ ამის თავიდან ასაცილებლად ქვენმარიტებას თავისთავად ბოლცანო ღვთაების ცნობიერების საგნად აქცევს. ამიტომაც ბოლცანოს მოძღვრებაში ქვენმარიტების თავისთავად შესახებ გვაქვს წინააღმდეგობა, აბნეულობაც. ერთ შემთხვევაში ბოლცანო მიდის თავისი თეორიის აბსოლუტურად რეალისტურ ინტერპრეტაციამდე, მეორე შემთხვევაში, აგნებს რა ქვენმარიტების იმ მხარის, რომელიც რაიმეს რაიმესაღმე და მოკიდებულებაში მდგომარეობს, შემოაქვს ღვთაების ცნობიერების ცნება და აშკარა განზრახვას ამჟღავნებს — მიაწეროს ეს მიმართება ობიექტურ ქვენმარიტებასაც. შ. ნუცუბიძე კითხვას სვამს, თუ რატომ მიმართავს ბოლცანო ღვთაების ცნობიერებას, და პასუხობს, რომ აქ განსაკუთრებული გავლენა ბოლცანოზე ლაიბნიცმა იქონიაო. ამ უკანასკნელისათვის ქვენმარიტება ღმერთზე მაღლა იდგა.

თუ რა არის ქვენმარიტება მისი დადებითი განსაზღვრის მიხედვით, ამაზე ბოლცანო უპასუხებს: დებულება ქვენმარიტია, თუ ის გამოთქვამს იმას, რაც სინამდვილეში ეკუთვნის მის საგანს. ეს არის ამ ცნების სწორი განმარტება. ცოდნა არის ქვენმარიტი ცოდნა; ცოდნა არის მსჯელობა, მაგრამ ყოველი მსჯელობა არ არის ცოდნა. ცოდნა არის მხოლოდ ქვენმარიტი მსჯელობა. აქედან გამომდინარე ბოლცანო მიდის ცოდნის ცნებისა და ქვენმარიტების ცნების გაიგივებამდე: ცოდნა არის ქვენმარიტება, ქვენმარიტება კი ცოდნა. შ. ნუცუბიძის აზრით,

ცოდნის ეს გაიგივება ქეშმარიტებასთან ბოლცანოსათვის უმაღლესი მიღწევაა.

ქეშმარიტებისათვის აგრეთვე დამახასიათებელია ყოვლადობაც და საყოველთაო მნიშვნელობაც (არა ლოგიკური, არამედ ფაქტიური), მაგრამ ისინი ვერ ასაბუთებენ ქეშმარიტებას. ლოგიკურად ქეშმარიტება საყოველთაო მნიშვნელობისაა, ფაქტიურად კი ის შეიძლება შემოსაზღვრული იყოს. ამ აზრს ბოლცანო განმარტავს ასე: სწორი იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ყოველი მსჯელობა, რომელსაც ყველა მოაზროვნე არსება (და ღმერთიც) აღიარებს, ქეშმარიტი მსჯელობაა; მაგრამ მხოლოდ ამის გამო მსჯელობის ეს საყოველთაობა არაერთარ შემთხვევაში არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტების ცნება, როგორც ეს ჩანს უკვე იქიდან, რომ ეს დებულება უკუქცევადი არაა. აშკარაა, რომ არის ქეშმარიტებები, რომლებსაც ყველა მოაზროვნე არსება როდი ეთანხმება.

ამ შეხედულებიდან გამომდინარე შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას, რომ ბოლცანო უარყოფს ე. წ. სოციალურ თვალსაზრისს ქეშმარიტებისა და შემეცნების შესახებ. ლოგიკურად ქეშმარიტება შეზღუდული არაა მის მნიშვნელობაში, ამიტომაც ქეშმარიტების ყოვლადობასა და საყოველთაო მნიშვნელობაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ წმინდა ლოგიკურ ქეშმარიტებათა შემთხვევაში. ფაქტიურად კი საყოველთაოდ რადგან არსებობს ქეშმარიტება, რომელიც არაა ყოველთვის ცნობილი, ერთ ასეთ შემთხვევასაც კი შეუძლია უარყოს ქეშმარიტების სოციალური თვალსაზრისი. შ. ნუცუბიძე სწორედ ამაში ხედავს ბოლცანოს ერთ-ერთ დადებით დამსახურებას ქეშმარიტების საკითხზე, საწინააღმდეგოდ იმ შეხედულებისა, რომლის მიხედვით ქეშმარიტება სოციალურად ორგანიზებული ცოდნის შედეგია.

შ. ნუცუბიძე ეთანხმება ბოლცანოს იმაში, რომ ქეშმარიტებისათვის უდავოდ დამახასიათებელია ლოგიკური ყოვლადობაც და საყოველთაო მნიშვნელობაც. მაგრამ ეს უკანასკნელნი ქეშმარიტებას ვერ ასაბუთებენ და ვერც აფუძნებენ. ამიტომაც საყოველთაოდ აღიარების მომენტი შეუძლებელია ქეშმარიტების ნიშნად ჩავთვალოთ.

მკვლევარი აქ სრულიად მართებულ პოზიციაზე დგას. იგი იცავს ქეშმარიტების ობიექტურობას და სრულიად საფუძვლიანად უარყოფს ქეშმარიტების დაფუძნებისათვის ყოვლადობის ნიშნის მიჩნევას. მარქსისტულ ფილოსოფიაში ცნობილია ის ფაქტი, რომ ვ. ი. ლენინი ბოგდანოვსა და მის წინამორბედებს ქეშმარიტების ობიექტურობის საკითხზე სწორედ იმის გამო აკრიტიკებდა, რომ ობიექ-

ტურობის განმსაზღვრელ ნიშნად ზოგადნიშნადობა იყო მიჩნეული. ქეშმარიტების ობიექტურობის ზოგადნიშნადობით განსაზღვრა, როგორც სამართლიანად მიუთითებს ლენინი, უდგება რელიგიის მოძღვრებასაც. ბოგდანოვი უარყოფდა ქეშმარიტების ობიექტურობას და მის სუბიექტურ იდეალისტურ გაგებას იძლეოდა. სწორედ ქეშმარიტების სუბიექტურ იდეალისტურ, ბოგდანოვისეულ გაგებას აკრიტიკებდა შ. ნუცუბიძე 1913 წ. თავის შრომაში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“. ამაზე მიუთითებს შ. ნუცუბიძე დასახელებული შრომის რუსულიდან ქართულად შესრულებულ საკუთარ თარგმანში, რომელიც მცირეოდენი შევსებითა და შესწორებით გამოსცა. იგი წერს: „ეს ამბავი (ბოლცანოს მიერ ქეშმარიტების სოციალური თვალსაზრისის უარყოფა და საყოველთაოდ აღიარება ვერ აფუძნებს ქეშმარიტებას. ბ. უ.) უცნობი დარჩა ფილოსოფიის ისტორიისათვის და ისეთი მოაზროვნეები, როგორიც იყო დასავლეთში რილი, შუპე და რუსეთში ა. ბოგდანოვი არ იცნობდნენ ბოლცანოს მიერ მოწოდებულ გამანადგურებელ კრიტიკას „შემეცნებისა, სოციალურის თვალსაზრისით“, როგორც იწოდება ა. ბოგდანოვის ერთ-ერთი წიგნი“.

ბოლცანოს ნააზრევში ქეშმარიტების შესახებ შ. ნუცუბიძეს მოსწონს ის, რომ ქეშმარიტება, როგორც ცოდნის შინაარსი, დამოუკიდებელია შემეცნების აქტებისაგან. მიუხედავად ქეშმარიტებაზე ბოლცანოს მოძღვრების ზოგი საკითხის დადებითად შეფასებისა, შ. ნუცუბიძე მას მკაცრადაც აკრიტიკებს. მკვლევარის აზრით, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ბოლცანოს მოძღვრებას თავიდან ბოლომდე გასდევს დუალიზმი. ქეშმარიტება მიმართების ცნებაა, მაგრამ ბოლცანო მას უმატებს „თავისთავად“, იმგვარად, რომ სუბიექტთან ერთად შეგნებულად არის ჩამოცილებული მიმართების ცნებაც. „როგორც ქეშმარიტების, ისე წარმოდგენის მიმართ „an sich“-ის დართვით ბოლცანოს სურს გააქროს მიმართების მომენტი. ამ ნიადაგზე წარმოშობილი დუალიზმის პრობლემა, არსებითად, სწორად გადმოგვცემს ბოლცანოსეული მოძღვრების სულს“. ბოლცანოსთან ქეშმარიტება თავისთავად ღვთაების ცნობიერების საგნადაა ქცეული.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე ბოლცანოს მოძღვრებიდან იღებს იმ რაციონალურს, რომელიც ნამდვილად მისაღებია მეცნიერული შემეცნების თეორიისათვის.

1 შ. ნუცუბიძე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 255.

2 შ. ნუცუბიძე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია. შრომები, ტ. 1, გვ. 114.

შ. ნუცუბიძის შინამორბედის თეორიის უახლოესი წინამორბედი

შემეცნების ზოგიერთი თეორია. შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიასა და მის უშუალო წინამორბედ თეორიებს შორის ცხადი რომ გახდეს განსხვავება საჭიროა განვიხილოთ ჰუსერლის, ლოსკისა და ფრანკის შეხედულებები და კონცეფციები შემეცნების თეორიის საკითხებზე, რაც სხვადასხვა კუთხით გარკვეულ კავშირშია შ. ნუცუბიძის კონცეფციასთან. შ. ნუცუბიძე დასახელებულ ფილოსოფოსებისაგან იღებს დადებითს, რაც აშკარად ჩანს უფრო მეტად საკითხების დასმისა და ზოგ შემთხვევაში მათ გადაწყვეტაშიც. თუმც ზოგჯერ შ. ნუცუბიძე მათ ზოგიერთ ისეთ დებულებასაც იზიარებს, რომელიც უდავოდ მიუღებელია შემეცნების მეცნიერული თეორიისათვის, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ ამის გამო შ. ნუცუბიძის შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე მის წინამორბედთა პირდაპირ გაგრძელებად და ამასთან იდეალისტურად მივიჩნიოთ. ახალი თეორია, მით უმეტეს ფილოსოფიაში, არ წარმოშობილა წინარე თეორიებისაგან მოწყვეტით — ახალი თეორია ყოველთვის ანგარიშს უწევდა მას, მისგან რაციონალურს იღებდა და ამუშავებდა, ამ მხრივ არც შ. ნუცუბიძის კონცეფციაა გამონაკლისი.

შ. ნუცუბიძის უშუალო წინამორბედი შემეცნების თეორიის წარმომადგენლები სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლებს მიეკუთვნებიან, მაგრამ ძირითადი ნაწილი ბოლცანოს ფილოსოციური შემკვიდრების პირშია. ამ მხრივ აღსანიშნავია ჰუსერლი. ჰუსერლიდან წამოვიდნენ ლოსკი და ფრანკი. შ. ნუცუბიძის წინამორბედიც ბოლცანოა. ერთი მხრივ, ჰუსერლის, ლოსკის გავლით, და, მეორე მხრივ, ზოგიერთი ფილოსოფოსის (ლასკის...) შეხედულებათა კრიტიკითა და დაძლევით, ამავე დროს მათი შეხედულებებიდან რაციონალურის მიღებით ჩამოყალიბდა ალეთოლოგიური რეალიზმი.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შემეცნების თეორიის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის უშუალო წინამორბედი თეორიების — ფენომენალიზმის, ინტუიტივიზმის წარმომადგენლებზე ხშირად ამბობენ, რომ ისინი უარყოფენ გარეგანი სამყაროს არსებობას, გარეგან სინამდვილეს და სხვ. ასეთი ინტერპრეტაცია უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს, რამდენად ასეთ ინტერპრეტაციაზე აგებული კრიტიკა მეტად იოლია, იგი არასწორი პოზიციიდან წარმოებს და არავითარი სარგებ-

ლობის მომტანი არ არის. როგორც ფენომენალიზმის, ასევე ინტუიტივიზმის წარმომადგენლები, კერძოდ ჰუსერლი, ლოსკი, ფრანკი არამცთუ უარყოფენ გარეგანი ქვეყნიერების არსებობას, მის არსებობაში ეჭვიც არ შეაქვთ. მაგრამ, საქმე ის არის, თუ როგორ ესმით მათ გარეგანი სამყაროს არსებობა. სწორედ მატერიალიზმისა და იდეალიზმის საკითხის გადაწყვეტისას შ. ნუცუბიძე მატერიალიზმის პრინციპზე დგას, ხოლო მისი უშუალო წინამორბედი იდეალიზმის ამა თუ იმ სახის პრინციპს ეყრდნობა (მაგ., გარეგანი და „შინაგანი“ ცნობიერების გარკვეულობანია, გარეგანი ქვეყნიერება უშუალოდაა მოცემული, გარეგანი ქვეყნიერება ცნობიერების საკუთრებაა და სხვ.).

წინამდებარე ნაშრომში არ შევხებით ჰ. რიკერტისა და ნ. ჰარტმანის შეხედულებებს შემეცნების თეორიის საკითხებზე — შ. ნუცუბიძეს მათთან საერთო არაფერი აქვს. მისი შეხედულება შემეცნების თეორიის საკითხებზე, კერძოდ ჰეგმარიტების თეორიაზე, რიკერტისა და ჰარტმანის გზით არ წამოსულა, ეს გარკვევით ჩანს თვით შ. ნუცუბიძის შრომებში, კერძოდ, „ჰეგმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“.

რაც შეეხება XX საუკუნის დასაწყისის გერმანელი ფილოსოფოსის ე. ლასკის შეხედულებას შემეცნების თეორიასა და განსაკუთრებით ჰეგმარიტების თეორიაზე მოძღვრების შესახებ, უნდა ითქვას შემდეგი: ფაქტია, რომ შ. ნუცუბიძის შრომებში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ და „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ ოდნავადაც არ ჩანს ლასკთან რაიმე საერთო, თუნდაც მხოლოდ საკითხის დასმავი. ამას ვერ ვიტყვით შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ჰეგმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ შესახებ. აქ ერთი ძირითადი საკითხის დასმაში შ. ნუცუბიძე და ე. ლასკი ერთიმეორეს ემსგავსებიან, თუმცა ეს მსგავსება შ. ნუცუბიძის დასახელებულ ნაშრომში სრულიადაც არ არის ლასკის გავლენის შედეგი. ამჭერად მსგავსება, როგორც სამართლიანად აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, „შეიძლება მათი საერთო ფილოსოფიური განვითარების გზით აიხსნას: ნუცუბიძემ განიცადა ბოლცანოს გავლენა, ხოლო ლასკმა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ და, მამასადამე, ბოლცანოს გავლენა¹“. რადგანაც, როგორც აღვნიშნეთ, შ. ნუცუბიძეს არ განუცდია უშუალოდ ლასკის გავლენა, არ ვიხილავთ ლასკის შეხედულებასაც.

¹ კ. ბაქრაძე, ჰეგმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, 1982, გვ. 246.

ე. ჭუსერლი, ნ. ლოსკი, ს. ფრანკი. შემეცნების სტრუქტურა, ჰუსერლის აზრით, აუცილებლობით გულისხმობს შემდეგ ძირითად მომენტებს: 1) თვითცნობიერების მატარებელ ინსტანციას, რომელსაც აქვს ცოდნა ცოდნის შესახებ; 2) შემეცნების პროცესს; 3) შემეცნების საგანს, რისკენაც მიმართულია შემეცნების პროცესი; 4) შემეცნების საგნის შესახებ მიღებული ცოდნის შინაარსს, ე. ი. თვითონ შემეცნებას. შემეცნების საგნის შესახებ მიღებული ცოდნის შინაარსი ცნებებითა და მსჯელობებით გამოითქმება. შემეცნების ძირითადი მიზანია ისეთი შინაარსის ცოდნის დადგენა შემეცნების საგნის შესახებ, რომელიც სრულიც იქნება და ადეკვატურიც. შემეცნების საგანი და შემეცნების შინაარსი განსხვავებულია. შემეცნების აქტი შემეცნების საგანს ეხება, რის შემდეგაც ფორმდება შემეცნების შინაარსი. ჰუსერლის თქმით, კარგად უნდა გვახსოვდეს, რომ შემეცნების აქტი და შემეცნების შინაარსი ერთი და იგივე არ არის. შემეცნების შინაარსს არაფერი აქვს საერთო რეალურ-ემპირიულ არსებობასთან, მას არა აქვს კავშირი რაიმე ფაქტთან. შემეცნების შინაარსი იდეალურია, ამიტომ იგი არ გულისხმობს არავითარ ფაქტს; მისი ბუნება აპრიორული ხასიათისაა; იგი შეიცნობა არა ინდუქციური გზით, არამედ უშუალო სიცხადით. მაგალითად, ჭეშმარიტება რომ იყოს დაკავშირებული შემეცნების აქტთან, ფსიქოლოგიურ ჭკეცებთან, მაშინ ის გაჩნდებოდა ან გაქრებოდა ამ უკანასკნელთა გაჩენა-გაქრობასთან ერთად. სინამდვილეში ჭეშმარიტება თავისი ბუნებით მუდმივი და უცვლელია. ცხადია, ისეთი მტკიცებებიც, რომლებიც ცდით არ მტკიცდებიან, არ არიან ემპირიული ხასიათის. მაგალითად, კანონი სამი განზომილების შესახებ, ოპერაციები დიდ მათემატიკურ რიცხვებზე — სუფთა ლოგიკური სიცხადეა. ამ აზრით, სიცხადე ჭეშმარიტების განცდაა. ჭეშმარიტება არის იდეა, რომლის ცალკეული შემთხვევები ცხად მსჯელობებში გამოჩნდება როგორც აქტიური განცდა. ეს აქტიური განცდა არის ამ იდეალურის პრაქტიკული მხარე. თეორიულად ლოგიკური სიცხადე მხოლოდ იდეალურ პირობებს ექვემდებარება.

ძირითადი აზრი ჰუსერლის შეხედულებისა ჭეშმარიტების შესახებ ასეთია: მეცნიერება არის ორგანიზებული სისტემადებული ცოდნა. ცოდნა არის ჭეშმარიტების დაუფლება. ჭეშმარიტების გარეშე არ არის ცოდნა. მეცნიერული ცოდნის დადებითი შინაარსი ჭეშმარიტებაა. ჭეშმარიტებათა მთლიანობა ჭმნის მეცნიერებათა მთლიანობას. იგი შემეცნების უმაღლესი შინაარსია. ჭეშმარიტება არაა ფაქტი ემპირი-

ული მნიშვნელობით. ფაქტი რეალურია, კეშმარიტება არ არის რეალური. კეშმარიტება არ არის ობიექტურად არსებული ემპირიული მნიშვნელობით. იგი დროსგარეშე და ზედროულია, ამდენად არ არის რეალური ყოფიერება. კეშმარიტება იდეალურია.

ერთმანეთისაგან განსხვავებულია მსჯელობის აქტი და კეშმარიტება. კეშმარიტება, როგორც იდეალური, დამოუკიდებელია მსჯელობის აქტისაგან. აქტები გარკვეულ დროში მიმდინარეობენ — დროში იწყებიან და დროშივე სრულდებიან. კეშმარიტება კი ზედროულია, იდეალურია. იდეალურია იმიტომ, რომ მსჯელობის აქტი განსხვავებულია მსჯელობის შინაარსისაგან. მსჯელობის შინაარსი გარკვეული ფსიქიკური აქტის, დროში მიმდინარე მსჯელობის აქტის შედეგია, მაგრამ თვითონ არ არის მსჯელობის აქტი და მსჯელობის შინაარსი. არითმეტიკული დებულება $2 \times 2 = 4$, როგორც გარკვეული მსჯელობის აქტი სხვადასხვა სუბიექტში სხვადასხვაგვარად ხდება, დროის განსხვავებულ პონაქცეთში სრულდება, მაგრამ მსჯელობის შინაარსი $2 \times 2 = 4$ ყველა შემთხვევაში ერთსა და იმავე კეშმარიტებად რჩება. ამ აზრით, კეშმარიტება იდეალურია და ობიექტური, რადგანაც არ არის დამოკიდებული შემეცნებელ სუბიექტზე. კეშმარიტებას ჩვენ არ ვქმნთ; იგი არაა ჩვენი მოქმედების პროდუქტი. კეშმარიტება არ იცვლება იმისდაკვალად — მოიაზრებს მას ათი თუ ასი შემეცნებელი სუბიექტი. კეშმარიტებას სრულიად არ ცვლის ის გარემოება, გამხდარა თუ არა იგი ვისიმე მსჯელობის ობიექტი. კეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს მაშინაც, როცა იგი არავის მსჯელობის საგანი არ არის. ნიუტონის მსოფლიო მიზიდულობის კანონი, როგორც შინაარსი, კეშმარიტი ყოველთვის იყო, დამოუკიდებლად იმისგან, იყო თუ არა იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი. კეშმარიტება არის კეშმარიტება თავისთავად.

ასეთია ჰუსერლის შეხედულების ძირითადი აზრი კეშმარიტების შესახებ.

აქ ჩვენ არ შევეხებით ჰუსერლის მოძღვრების ცალკეულ საკითხებზე ნუცუბიძისეულ კრიტიკას, იგი წინამდებარე შრომის მომდევნო თავში სპეციალურად არის წარმოდგენილი. საჭიროდ ვცნობთ, აღვნიშნოთ ჰუსერლის მოძღვრების ამოსავალი პრინციპების კრიტიკა და შეფასება. რაც უფრო ცხადს გახდის შ. ნუცუბიძის დამოკიდებულებას იდეალიზმთან, კერძოდ, ჰუსერლის იდეალიზმთან. შ. ნუცუბიძე ნაშრომში „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“, იხილავს დენომენოლოგიაში კეშმარიტების პრობლემას და ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ჰუსერლის ფენომელოგიის ამოსავალი წერტილი ცნობიერე-

ბაშია. მსგავსად დეკარტისა, მასაც ცნობიერებიდან გამოყავს ყველაფერი. ცნობიერება გამოსავალია არა მეთოდოლოგიური, არამედ პრინციპული აზრით. სამყარო და რეალობა გამოცხადებულია გარკვეული მნიშვნელობის მქონე გრძნობათა ერთიანობად, სახელდობრ, „გრძნობათა ერთიანობად, მიმართული აბსოლუტური წმინდა ცნობიერების გარკვეულ კავშირზე, რომლებიც თავის არსებით თანახმად სწორედ ასე და არა სხვაგვარად აზრმიმცემი გრძნობის მნიშვნელობას ამტკიცებენ“. ამის გამოც, წერს შ. ნუტუბიძე, ცნობიერება გამოსავალია არა მეთოდით, არამედ პრინციპული აზრით. ფენომენოლოგია ცნობიერებით იწყება და ცნობიერებით მთავრდება. იგი წმინდა იდეალიზმია. ამის საბაზს, შ. ნუტუბიძის აზრით, იძლევა ის ფაქტიც, რომ ჰუსერლი ყველგან ებრძვის რეალიზმს (მატერიალიზმს) და ხაზს უსვამს „ცნობიერების არსის“ მნიშვნელობას, „ცნობიერების არსისა“, რომელიც „ნიეთიერსამყაროს“ სრული განადგურების შემდეგ მხოლოდ მოდიფიცირებას განიცდის. მაგრამ თავის საკუთარ არსებაში ხელშეუშლელი რჩება. შ. ნუტუბიძის აზრით, ფენომენოლოგიას სურს განავითაროს დეკარტისეული „Cogito“ და ეძებს „ქეშმარიტ აბსოლუტს“, ჰუსერლს მიაჩნია, რომ მან ის ცნობიერებაში იპოვა. მკვლევარის სრულიად მართებული შეფასებით, „ფენომენოლოგია საბოლოოდ ძველი იდეალიზმის ერთგული დარჩა, და რაც უნდა თავისებური იყოს მისი მსჯელობანი, მან პრობლემა მაინც ცნობიერების სასარგებლოდ გადაწყვიტა“¹. არსებითად ასევე აფასებს შ. ნუტუბიძე ჰუსერლის წინაფენომენოლოგიურ პერიოდსაც. მისი აზრით, ჰუსერლი, როგორც ბოლცანო, ადამიანის ცნობიერებას ადარებს ღმერთის ცნობიერებას. „ქეშმარიტებას თავისთავად“ ძალა და მნიშვნელობა აქვს ღვთაებრივი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად, მაგრამ იგი ღმერთის მიერ მიღებულია ისე, როგორც არის. ასეთია შ. ნუტუბიძის შეფასება ჰუსერლის მოძღვრებისა მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით. ამ შეფასებით ამკარად ჩანს შ. ნუტუბიძესა და ე. ჰუსერლს შორის პრინციპული განსხვავებულობა, რაც საფუძვლად უდევს მათ მოძღვრებას შემეცნების თეორიაზე, კერძოდ, ქეშმარიტების შესახებ მოძღვრებაზე.

შ. ნუტუბიძე თავის ნაშრომებში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ და „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ ხაზგასმით მიუთითებს იმაზე, რომ ჰუსერლი არსებითად ბოლცანოს ხაზს მიჰყვება

¹ შ. ნუტუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 156.

ყველგან, კიდეც მეტი, „ბოლცანო გავლენა მოახდინა ჰუსერლის აზრთა მსვლელობის ნიუანსებზე“. ეს აზრი განსაკუთრებითაა ხაზგასმული ნაშრომში „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“. შ. ნუცუბიძის აზრით, ჰუსერლს საკუთარი და ბოლცანოს შეხედულების მსგავსება იმდენად თვალსაჩინოდ მიაჩნია, რომ მას კიდეც ეშინია, მისი მთელი შრომა არ ჩათვალოს ბოლცანოს ნაწარმოებთა უბრალო „კრიტიკულ გაუმჯობესებებად“ ანდა უბრალო კომენტარებადაც კი. შ. ნუცუბიძე სწორედ ამ მიმართებით აანალიზებს ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ ძირითად დებულებებს, განსაკუთრებით ჭეშმარიტების პრობლემებს და მიდის დასკვნამდე — „ჩაკვირებული მკითხველი მაშინვე მიხვდება, რომ ჭეშმარიტების თეორიისა და მეცნიერების თეორიის ყველა მნიშვნელოვან პუნქტში ჰუსერლი მეტს არადგრს აკეთებს, გარდა იმისა, რომ აღადგენს ბოლცანოს შეხედულებას. მართალია, ერთი შეხედვით შეიძლება გვეჩვენოს, რომ ჰუსერლს სიძიების ცენტრი გადააქვს მეცნიერების, როგორც თეორიული მთლიანის, ერთიანობაზე; მაგრამ... ბოლცანოსათვის არც ეს ამოცანა იყო უცხო, და მან ისიც მოახერხა, საოცარი სიზუსტით გამოეთქვა თავისი დროის ტერმინებში იგივე კითხვა, რომელიც ჰუსერლთან, რასაკვირველია, უფრო თანამედროვე ყაიდაზე ჟღერს. თვითონ შემეცნების შესახებ შეხედულება, ცოდნასთან ჭეშმარიტების მიმართების შესახებ შეხედულება, ჰუსერლს გადმოღებული აქვს უმცირეს დეტალებშიც კი“¹.

ასეთი შეფასება შეიძლება ერთგვარი გადაჭარბებაც კი იყოს, მაგრამ ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ შ. ნუცუბიძე ამით თავის შეხედულებას არსებითად განასხვავებს ბოლცანოსა და ჰუსერლის შეხედულებებისაგან.

6. ლოსკი. ლოსკი რუსეთში ინტუიტივიზმის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია. მის მოძღვრებაში გნოსეოლოგიას ცენტრალური ადგილი უკავია. ყოველი ცოდნა ხორციელდება ვინმეს ცნობიერებაში, იგი არის რაიმეს შესახებ ცოდნა. ცოდნა ჩანხორციელებულია ცნობიერებაში. ამიტომაც მისი მნიშვნელობის შესწავლისათვის საჭიროა ცნობიერების შემადგენლობის ანალიზი. ცნობიერებაში მუდამ არის ორი მხარე: ცნობიერების სუბიექტი და ცნობიერების შინაარსი, რომელთა შორის მუდამ არის კავშირი, მიმართება. ცნობიერების ისეთი შინაარსი, როგორიცაა ცოდნა, მიმართებაშია არა მხოლოდ შემეცნების სუბიექტთან, არამედ იმასთანაც, რის შესახებაც გვაქვს ცოდ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, შრომები, ტ. 1, გვ. 161.

ნა და რასაც ცოდნის საგანი, ანუ ობიექტი ეწოდება. ცოდნა თითქმის დგას შემეცნების სუბიექტსა და შესაცნობ ობიექტს შორის. ცოდნა უშუალოდ ეკუთვნის სუბიექტს, მაგრამ იგივე ცოდნა უნდა ეთანხმებოდეს ობიექტს. ჭეშმარიტი ცოდნა საგანზე უნდა შეესაბამებოდეს საგანს, მეტად თუ ნაკლებად მას უნდა გამოსახავდეს. სუბიექტსა და ობიექტს შორის არ არის არც სივრცითი და არც დროული მიმართება. იგი რამდენადმე სპეციფიკურია. სუბიექტსა და ობიექტს შორის არსებობს ისეთი კავშირი, რომლის საშუალებით გარე სამყაროს საგანი შეიძლება მოგვეცეს ჩვენს ცნობიერებაში ისეთივე როგორიც დედანშია. სუბიექტსა და ობიექტს შორის არსებობს კოორდინაცია, მაგრამ რამდენადაც კოორდინაციის ეს სახე განსაზღვრავს ჭეშმარიტების შესაძლებლობას, აქედან, აღნიშნავს ლოსკი, მას შეიძლება ვუწოდოთ გნოსეოლოგიური კოორდინაცია, ხოლო ამ უკანასკნელის საშუალებით სუბიექტის მიერ საგნის უშუალო დაკვირვებას — ინტუიცია. უნივერსალური ანუ მისტიკური ემპირიზმი, ინტუიტივიზმი, წერს ლოსკი, ეს არის მოძღვრება იმის შესახებ, რომ ცოდნა ხორციელდება სუბიექტის მიერ თვით ყოფიერების დედნის ჭერების საფუძველზე, სუბიექტის შემეცნებითი მოღვაწეობისაგან დამოუკიდებლად.¹

სუბიექტისა და ობიექტის კოორდინაცია, რომელიც ჭეშმარიტების შესაძლებლობას განაპირობებს, ლოსკის აზრით, მცდარად ესმის გულუბრყვილო რეალიზმსა და ინდივიდუალისტურ ემპირიზმს. ამიტომაც ორივე ამ მიმართულების მკაცრი კრიტიკაა მოცემული, განსაკუთრებით ჭეშმარიტების საკითხის გარშემო. გულუბრყვილო რეალიზმის მიხედვით ჭეშმარიტება ცნობიერებაში მაშინ მიიღწევა, თუ საგანს ვფლობთ მის დედანში ფლობით. აქ იგულისხმება მაქსიმალური სი-ახლოვე ჭეშმარიტებასა და საგანს შორის. ამ განსაზღვრებიდან გამომდის არა შესაბამისობა ჭეშმარიტების შინაარსსა და საგანს შორის, არამედ დამთხვევა, იგივეობა.

ემპირიზმის, კერძოდ ინდივიდუალური ემპირიზმის, მიხედვით საგანი ჩვენს ცნობიერებაში უშუალოდ არ არის მოცემული. არამედ მოცემულია მისი ხატი. მთავარია, ეს ხატი იყოს რაც შეიძლება საგნის ზუსტი ასლი. ემპირიზმის თანახმად, გარესამყაროს საგანსა და სუბიექტს შორის დამოკიდებულება არის მიზეზობრივი მოქმედება. სუბიექტი სუბორდინებულია ობიექტის მიერ. ინტუიტივიზმის თანახმად კი სუბიექტსა და ობიექტს შორის არის კოორდინაციული დამოკიდებულება; რამდენადაც ცოდნაზეა საუბარი და არა რომელიმე სხვა და-

¹ Н. Лосский, Основные вопросы гносеологии, 1919, с. 235.

მოკიდებულიებაზე, ამიტომაც აქ არის არა ურთიერთმოქმედება, არამედ შეერთება. ამის გამო სუბიექტი არის მკვერთელი, ხოლო ობიექტი კი ჰერეტილი. ეს არის წმინდა თეორიული დამოკიდებულება სუბიექტისა ობიექტთან. მათ შორის გნოსეოლოგიურ კოორდინაციას არა აქვს მიზეზობრივი ხასიათი. კოორდინაცია ხაზს უსვამს იმას, რომ სუბიექტისა და ობიექტის შინაარსს შორის არ არის სუბორდინაცია. ინდივიდუალური ემპირიზმის მიხედვით, შემცნობი სუბიექტის სულში შეგარძნების წარმოშობა არის მიზეზი ობიექტის, ხოლო კანტის მიხედვით პირიქით. ობიექტი იქმნება შემცნობი სუბიექტის მოღვაწეობაში. ინტუიტივიზმშიც ემპირიზმს მიეკუთვნება. მისი ერთ-ერთი სახეა ვინაიდან ისიც ცოდნას არა აზროვნების საკუთარი მოღვაწეობისაგან აშენებს, არამედ მისი ანალიზის საფუძველზე, რაც „მოცემულია“ ჰერეტისათვის. არსებობს ღრმა განსხვავება ინდივიდუალურ ემპირიზმსა და ინტუიტივიზმს შორის. ინდივიდუალური ემპირიზმის მოძღვრების თანახმად, უშუალო აღქმისათვის (ჰერეტისათვის) „მოცემულია“ თვით ინდივიდუუმის მდგომარეობანი, ხოლო ინტუიტივიზმის თანახმად ასევე უშუალოდ აღიქმება ტრანსსუბიექტური სამყაროც. ამიტომ ინტუიტივიზმს შეიძლება ეწოდოს უნივერსალური ემპირიზმი. ლოსკის აზრით, ინტუიტივიზმი როგორც ფილოსოფიური მიმართულება, რომელიც გარკვეული სპეციფიკურობით მის მიერ არის დაფუძნებული, არის ემპირიზმი. მას უფლება აქვს, ეს სახელი ეწოდოს შემდეგი მიზეზის გამო: ყოველგვარ ემპირიზმს საფუძვლად უდევს აზრი, რომ ობიექტები შემეცნებისათვის მისაწვდომია იმდენად, რამდენადაც ისინი განიცდებოდნენ და განიცდებიან შემეცნებელი სუბიექტის მიერ.¹ უნივერსალურ, ანუ მისტიკური ემპირიზმი ინდივიდუალურისაგან განსხვავდება იმით, რომ ცდას გარე სამყაროს მიმართ თვლის გარესამყაროს მოცემულობათა გამოცდად. განცდად და არა მხოლოდ მოქმედებად მასზე, ანუ უფრო ზუსტად — იგი თანმიმდევრულად მიიჩნევს ცდად იმას, რაც ადრე არათანმიმდევრულად არ ითვლებოდა ცდად. ამიტომ მას შეიძლება ეწოდოს კიდევ უნივერსალური ემპირიზმი და იგი ისე ღრმად განსხვავდება ინდივიდუალისტური ემპირიზმისაგან, რომ უნდა აღინიშნოს განსაკუთრებული ტერმინით — ინტუიტივიზმი².

ნ. ლოსკი თავისი ინტუიტივიზმის მსგავსებასა და განსხვავებას ცოდნის სხვა თეორიებისაგან, ცოდნის ყველა ინდივიდუალისტური

¹ Н. Лосский. Обоснование интуитивизма, 1908, с. 94.

² იქვე, გვ. 95.

თეორიისაგან, ე. ი. ტრანსცენდენტური ემპირიზმისაგან, ტრანსცენდენტური რაციონალიზმისა და კანტის კრიტიციზმისაგან ფსიქოლოგიურ-ფენომენალისტური გაგებით შემდეგი ნიშნებით ჩამოაყალიბებს: 1) ინტუიტივიზმი უარყოფს ყოველგვარ გამიჯვნას ცოდნასა და ყოფიერებას შორის და ამტკიცებს, რომ ყოველგვარი შეცნობადი ყოფიერება იმანენტურია ცოდნისა; 2) ინტუიტივიზმი არ ავალდებულებს ფილოსოფოსს ფსიქოლოგიურ იდეალიზმამდე მისვლას. ცოდნის აგება (строение) არ ეწინააღმდეგება მატერიის, იდეების და სხვ., როგორც სამყაროს არაფსიქიკური ელემენტების, დაშვებას. საკითხი იმის შესახებ, არსებობენ თუ არა ნამდვილად სამყაროს ასეთი არაფსიქიკური, ელემენტები, ინტუიტივიზმი მეტაფიზიკას უთმობს; 3) ინტუიტივიზმი დაკავშირებულია ფენომენალიზმის უარყოფასთან, ე. ი. იმ მოძღვრების უარყოფასთან, რომელიც საგნებს ცოდნის პროცესით შექმნილ მოვლენებად მიიჩნევს; 4) ინტუიტივიზმი ამტკიცებს, რომ არა გ რ ძ ნ ბ ა დ ი, ანუ ზ ე გ რ ძ ნ ბ ა დ ი ტრანსსუბიექტური (დამოკიდებულებანი, იდეალური ყოფიერება და სხვ.) მოცემულია ცდაში; 5) სწორედ არაგრძნობადი ელემენტები გარესამყაროს აღქმისა (კანტის აპრიორული ფორმები, რაციონალისტების თანდაყოლილი იდეები და სხვ.) მეტად დამოუკიდებელნი არიან შემეცნებელი სუბიექტისაგან, როგორც ფსიქოფიზიკური მთლიანობისაგან; 6) თვით ტრანსსუბიექტური სამყაროს ცნობიერების შინაარსში „მოცემულობათა“ მტკიცებით, ინტუიტივიზმი ყოველგვარი გნოსეოლოგიური ინდივიდუალიზმისაგან განსხვავდება. როდესაც ცოდნის ობიექტი გარე სამყაროა, ცოდნის ობიექტური მხარე ტრანსსუბიექტურია. ამ თეორიის თანახმად, ცოდნა გარე სამყაროზე თავისი შემადგენლობით სხვა არაფერია, თუ არა რაღაც ზ ე ი ნ დ ი ვ ი დ უ ა ლ უ რ ი: თავისი ერთი მხრით, იგი ინდივიდუუმის შინაგან სამყაროს ეკუთვნის, ხოლო თავისი მეორე მხრით (ობიექტურობით), ინდივიდუალიზმის საზღვრებს სცდება; 7) ინტუიტივიზმი არ ეწინააღმდეგება ყოფიერების საერთოდ, როგორც იდეალური ყოფიერების ერთ-ერთი სახის, დაშვებას; 8) ინტუიტივიზმი ასაბუთებს სინთეზურ მსჯელობათა აუცილებლობის შესაძლებლობას და კანტის მიერ მითითებული გზით განაგრძობს სვლას¹.

ჭეშმარიტება, ინტუიტივიზმის თანახმად, მიიღწევა ცნობიერებაში თვით საგნის დედანში ფლობის საშუალებით, ინდივიდუალური ემპირიზმის თანახმად კი გარე სამყაროს საგანთა შესახებ ჭეშმარიტება

¹ Н. Лосский, Обоснование интуитивизма, с. 288—289.

მიიღწევა ცნობიერებაში საგნის სახის ფლობის გზით, რომელიც მეტად თუ ნაკლებად საგნის შესაბამისია. საგანსა და სახეს შორის უფრო მეტი თანხმობა იმ შემთხვევაში მიიღწევა, თუ სახე საგნის ზუსტი ასლი იქნება. ლოსკი სვამს კითხვას, თუ რამდენად შესაძლებელია საკითხის ასეთი გადაწყვეტა და პასუხობს: თუკი საგნის სახე არის საგნის მიერ სუბიექტზე მიზეზობრივი მოქმედების შედეგი, მაშინ ლაპარაკიც კი არ შეიძლება სახის მსგავსების შესახებ საგანთან, ვინაიდან საგანი მატერიალურია, მაგალითად, ხე, ხოლო საგნის სახე ფსიქიკური მოვლენაა სუბიექტურში. აქედან ლოსკის გამოყავს დასკვნა, რომ საგანი და მისი სახე რადიკალურად განსხვავებულიან ერთმეორისაგან და საგნის სახის (ხატის) საგანთან შესაბამისობა სუბიექტის გრძნობის ორგანოებზე უფროა დამოკიდებული, ვიდრე ობიექტური საგნის თვისებებზე.

ინდივიდუალური ემპირიზმი, წერს ლოსკი, იძულებულია აღიაროს, რომ სუბიექტმა იცის მხოლოდ თავისი შთაბეჭდილებანი და მისი საშუალებით არ შეიძლება შევიცნოთ გარე სამყაროს თვისებები. აქედან გაზომვინარე, ჩვენ იმის დამტკიცებაც კი არ შეგვიძლია, არსებობს თუ არა სინამდვილეში გარე სამყარო. ინდივიდუალური ემპირიზმისათვის სოლიფისიზმი ლოგიკურად გარდუვალია, მაგრამ ამავე დროს შედეგი წინააღმდეგობრივია, რომელიც მისი ძირითადი წანამძღვრის უსაფუძვლოებას ამჟღავნებს. თუ ცოდნა გარე სამყაროს შესახებ ნამდვილად სუბიექტზე გარედან მიზეზობრივი ზემოქმედების შედეგია, მაშინ სუბიექტი აკვირდება მხოლოდ თავის ინდივიდუალურ ფსიქიკურ მდგომარეობას და მას არ შეუძლია იცოდეს და ივარაუდოს კიდევაც მიზეზობრივი ზემოქმედების არსებობა გარედან. ამ ჩიხიდან გამოსავალი, ლოსკის აზრით, იპოვა ავენარიუსმა სუბიექტსა და ობიექტს შორის პრინციპული კოორდინაციის შესახებ მოძღვრებით, რომელსაც ცოდნის საფუძვლად უდევს სუბიექტსა და ობიექტს შორის არამიზეზობრივი დამოკიდებულება. ლოსკის ინტერპრეტაციით, „პრინციპული კოორდინაცია“ ინტუიტივიზმის თვალსაზრისით წაგებული იგივე კოორდინაციის ცნებაა. სუბიექტსა და ობიექტს შორის გნოსეოლოგიურ კოორდინაციას არა აქვს მიზეზობრივი ხასიათი. კოორდინაცია ხაზს უსვამს იმას, რომ სუბიექტისა და ობიექტის შინაარსს შორის არ არის სუბორდინაცია. საკითხის ასე დასმის საფუძველზე, აღნიშნავს ლოსკი, უნდა შექმნილიყო ახალი ჰიპოთეზი; როგორ შეიძლება ფიზიოლოგიური პროცესები მონაწილეობდნენ ცოდნის მიღებაში, შექმნაში, მაგრამ მაინც არ ქმნიდნენ შინაარსს და ამდენად მა-

თი როლი ცოდნის მიღების საქმეში მეორეხარისხოვანი იყოს. ეს რთული საქმე, აღნიშნავს ლოსკი, გადაწყვიტა ჰ. ბერგსონმა, რომელიც თვლის, რომ ამ ახალი ჰიპოთეზისა და ინტუიტივიზმის თანახმად აღვიქვამთ საგნის არა მთელ შემადგენლობას, არამედ მის უმნიშვნელოვანეს ნაწილებს, რომლებმაც მიიპყრეს ჩვენი ყურადღება, ჩვენი ინტერესების შესაბამისად. ამდენად, ინტუიტივიზმის მიხედვით, აღქმა არის საგნის შემადგენლობიდან მისი ზოგიერთი სახის არჩევა. ინტუიტივიზმის მიხედვით, არავითარი ფსიქიკური ხე არ არსებობს, მაგრამ რადგან რამდენიმე სუბიექტი კვრეტს ერთსა და იმავე ობიექტს, ამიტომ ყველა მკვრეტელი სუბიექტის შემეცნების ნაწილი ემთხვევა ერთმანეთს.

ნ. ლოსკის მიერ სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხის განხილვის შემდეგ გნოსეოლოგიის მეორე მნიშვნელოვან ამოცანად მიჩნეულია საგნის აღნაგობის შესწავლა და ცოდნა მის შესახებ. ცნობიერების სამი ელემენტი: სუბიექტი, ობიექტი და მათ შორის გნოსეოლოგიური კოორდინაცია ვერ ამოწურავს ცოდნის ყველა შესაძლებელ ნაწილს. საგნის შესამეცნებლად სუბიექტმა უნდა შეასრულოს მრავალი აქტი, სახელდობრ, განცდა, შედარება, ყურადღება, გარჩევა და ა. შ. ინტუიტივიზმის თვალსაზრისით ცოდნა, შედარებული განცდასთან, არის ცოდნის ობიექტი. რაც იონა ლიზმის თვალსაზრისით, წერს ლოსკი, შედარებული განცდა არის საგნის ასლი; ემპირიზმის, მაგალითად ლოკის მიხედვით შედარებული განცდა არის სიმბოლო, რომელიც ცნობიერებაში ცოდნის ობიექტს ცვლის. ინტუიტივიზმის მიხედვით, ცოდნა არის განცდა — შედარებული სხვა განცდებთან — და ცოდნის ობიექტია თვით შესადარებელი განცდა, მაშინ ეს ნიშნავს, რომ ობიექტი შეიმეცნება, სახელდობრ, ისეთად, როგორიც იგი არის; ცოდნაში ზომ იმყოფება არა ასლი, არა სიმბოლო, არა შესაცნობი საგნის მოვლინება, არამედ თვით ეს საგანი ორიგინალში¹. ცოდნა არის სინამდვილის დიფერენცირების პროცესი შედარების საშუალებით. საგანი შეიცნობა სუბიექტის მიერ შესრულებული მრავალი აქტის საშუალებით, ცოდნას აქვს სუბიექტური და ობიექტური მხარეები, რომელთა განსხვავება გნოსეოლოგიისათვის პირველხარისხოვანი მნიშვნელობისაა. საგნის ყოველ ცალკე მხარეს, ყურადღებითა და გარჩევის საშუალებით შეცნობილს, ეწოდება ცოდნის შინაარსი. საგანი და ცოდნის შინაარსი ცოდნის ობიექტური მხარეა. ცოდნის სუბიექ-

¹ Н. Лосский, Основание интуитивизма, с. 68.

ტური მხარე ყოველთვის არის ფსიქიკურ-ინდივიდუალური პროცესი. ცოდნის სუბიექტური მხარე სუბიექტის მოღვაწეობისაგან შედგება, ამიტომაც იგი არის ცოდნის აქტი.

ცოდნის ობიექტური მხარე შედგება ცოდნის საგნისა და ცოდნის შინაარსისაგან. საგანი და ცოდნის შინაარსი ერთმანეთთან გარკვეულ მიმართებაშია; ცოდნის ობიექტური მხარე შედგება სამი ელემენტი-საგან: საგანი, შინაარსი და მათ შორის მიმართება. ასეთი სამწევრო-ვანი სისტემა იწოდება მსჯელობად. ცოდნის საგანი არის მსჯელობის სუბიექტი, ცოდნის შინაარსი კი მსჯელობის პრედიკატი. მიმართება სუბიექტსა და პრედიკატს შორის იმაში მდგომარეობს, რომ თუ არის სუბიექტი, მაშინ აუცილებლად არის პრედიკატიც. მსჯელობაში სუ-ბიექტის დამოკიდებულება პრედიკატთან ისეთია, როგორც საფუძვლის დამოკიდებულება შედეგთან. ცოდნის პროცესი, როგორც დიფერენ-ცირების პროცესი შედარების საშუალებით, გამოთქმულია მსჯელობის ფორმაში. შემეცნებით მოღვაწეობას ყოველთვის მიეყვებათ ჭეშმარი-ტებისაყენ, ან მცდარობისაყენ. ჭეშმარიტება ან მცდარობა ყოველთვის გამოითქმება მსჯელობის ფორმაში.

გნოსეოლოგია. ანუ ცოდნის თეორია არის შეცნიერება ჭეშმარი-ტების თვისების შესახებ. ჭეშმარიტება სხვა არაფერია, თუ არა ცოდ-ნის ობიექტური მხარე. რამდენადაც ცოდნის ობიექტური მხარე, ე. ი. ჭეშმარიტება, ცნობიერების სფეროშია, ამდენად ის მიმართებაშია სუ-ბიექტურ მხარესთან. ცოდნის თეორია სწავლობს ცოდნის ობიექტურ მხარეს და მის მიმართებას ცოდნის სუბიექტურ მხარესთან.

ჭეშმარიტება მიიღება ცოდნით, რომლის შინაარსი შედგება თვით საგნის განსხვავებული მხარეების და მისგან გამომდინარე შედეგები-საგან. ჭეშმარიტი მსჯელობა იმით ხასიათდება, რომ მისი პრედიკატი მსჯელობის სუბიექტისაგან გამოდის შემეცნებელი პირის მხრივ ყო-ველგვარი დახმარების გარეშე. ჭეშმარიტება ხასიათდება არა იმით, რომ მას მე ვალიარებ, არამედ იმით, რომ ის, როგორც ჩემ „მესთან“ მიმართებაში რაღაც გარეგანი მავალდებულებს, მაიძულებს — ვალი-არო ის. ჭეშმარიტი მსჯელობა ხასიათდება გარკვეული ვალდებულე-ბით. ჭეშმარიტების ეს თვისება ხორციელდება სამი მიმართებით: პირ-ველი — ჭეშმარიტ მსჯელობაში პრედიკატი სუბიექტს მიეკუთვნება აუცილებლობით; მეორე — მსჯელობა ამ თავის ვალდებულებას ყო-ველთვის ინახავს შემეცნებელი სუბიექტისათვის; მესამე — ჭეშმა-რიტი მსჯელობა სავალდებულოა ყველა მოაზროვნესათვის და არა მხოლოდ იმ პირისათვის, ვინც მას გამოთქვამს. გნოსეოლოგიას აინ-

ტერესებს ცოდნის შინაარსი. იგი, უპირველეს ყოვლისა, არის ცოდნის თეორია, იმიტომ რომ სწავლობს ცოდნის უმნიშვნელოვანეს მხარეს — კეშმარიტებას. ინტუიტივიზმის თანახმად, კეშმარიტება არის მსჯელობაში მყოფობა. კეშმარიტება მიიღება მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დიფერენცირებული სახე შედგება მხოლოდ თვით ობიექტის ელემენტებისაგან და ამ სახეს არაფერი მიეწერება გარედან. ამ აზრით, კეშმარიტება არის საგნის ობიექტური სახე. შეცდომა მიიღება მაშინ, როცა მსჯელობის ობიექტურ შემადგენლობაში საგნისათვის უცხო შინაარსი იქნება შეტანილი. მსჯელობის შემადგენლობაში საგნისათვის უცხო შინაარსი შემოაქვს არა თვითონ საგანს, არამედ მხოლოდ სუბიექტს. შეცდომა გვაქვს იმ შემთხვევაში, თუ მსჯელობის შინაარსი განპირობებულია არა ობიექტური, არამედ სუბიექტური ფაქტორებით. მსჯელობა მხოლოდ კეშმარიტია, მცდარი მსჯელობა არ არის მსჯელობა. მცდარ მსჯელობაში პრედიკატი სუბიექტიდან გამოდის. მცდარი მსჯელობა სრულიად არ არის მსჯელობის შინაარსი. კეშმარიტი ცოდნა არის ცნობიერებაში თვით საგნის დედნის ფლობა.

კეშმარიტება, ინტუიტივიზმის თანახმად უცვლელია, მარადიულია, აბსოლუტურია. გნოსეოლოგია, ანუ ცოდნის თეორია არის კეშმარიტების თეორია. ის იკვლევს ცოდნის ობიექტურ მხარეს და მის დამოკიდებულებას სუბიექტთან იმ მიზნით, რომ შეცნობილ იქნეს კეშმარიტების თვისებები და მათი შესაძლებლობის პირობები. ასეთია ლოსკის გნოსეოლოგიური თეორიის ძირითადი აზრი.

ამ თეორიის ძირითადი, არსებითი ნაკლოვანებანი შემდეგია: 1) ლოსკის, როგორც მთელი ფილოსოფიური სისტემისათვის, ასევე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკისათვის ამოსავალი პრინციპია სამყაროს ყოველი საგნის არსებობა იდეალური ფორმების სახით, რომლებიც აწესრიგებენ მთელ სინამდვილეს, ვინაიდან მათში განხორციელებულია მსოფლიო გონება. ყოფიერების ეს იდეალური ფორმები განპირობებს საგანთა გარკვეულობას, რასაც თავის მხრივ მთელი სინამდვილე ექვემდებარება. სინამდვილის ყოველი საგანი თავისთავში შეიცავს იდეალურ ფორმებს, აპიტომაც მათ გარეშე საგანთა არც არსებობაა შესაძლებელი და არც შემეცნება. ლოსკის თქმით, სამყაროს ონტოლოგიური იდეალური საფუძვლები შედიან ცნობიერების სფეროში და იქ ასრულებენ ცოდნის ლოგიკურ საფუძველთა როლს¹.

ლოსკის მიერ საკითხის ასე დაყენება არის წმინდა იდეალიზმი. ვინაიდან გონება, ლოგოსია ყველაფრის მომწესრიგებელი

¹ Н. Лосский, Основные вопросы гносеологии, с. 39.

და ამავე დროს შემეცნების შესაძლებლობის განმხორციელებელიც.

2) ლოსკის იდეალიზმის მიხედვით, ცოდნის, შემეცნების განხორციელება შესაძლებელი ხდება იმის საფუძველზე, რომ „ყველაფერი ყველაფრის იმანენტურია“. ამ იმანენტურობის პრინციპის საფუძველზე შემეცნებელი სუბიექტი სწვდება სინამდვილის საგნებს. ლოსკის თქმით, ინტუიტივიზმი უარყოფს ყოველგვარ გამიჯვნას ცოდნასა და ყოფიერებას შორის და ამტკიცებს, რომ ყოველგვარი შეცნობადი ყოფიერება იმანენტურია ცოდნისა. ამ პრინციპის გამო ცნობიერებაში უშუალოდ ექცევა საგნები, სუბიექტი უშუალოდ დედანში ფლობს საგნებს. სწორედ ამიტომაც ლოსკთან ცოდნის ფორმები იგივე ყოფიერების ფორმებია. მისი თქმით, ლოგიკური და მეტაფიზიკური პრინციპების საფუძველები, ემთხვევიან ერთმანეთს:

ს. ფრანკი. გნოსეოლოგიის საკითხებს ფუნდამენტური გამოცვლა მიუძღვნა რუსმა ფილოსოფოსმა ს. ფრანკმა. იგი თავის შრომაში „ცოდნის საგანი“ შემეცნების თეორიის მრავალ აქტუალურ საკითხს იხილავს. ფრანკი ინტუიტივიზმის წარმომადგენელია და ახდენს ცოდნის ინტუიტივისტური თეორიის მეტაფიზიკურ დაფუძნებას. თავის თეორიის აღსანიშნავად ხმარობს ტერმინს „ონტოლოგიური გნოსეოლოგია“.

შრომის „ცოდნის საგნის“ პირველ ნაწილში განხილულია ცოდნაში იმანენტურობისა და ტრანსცენდენტურობის შეთავსების პრობლემა, ანუ ცოდნაში მე-სა და არამე-ს, სუბიექტისა და ობიექტის დაკავშირების საკითხი. აღნიშნული პრობლემა შესაძლებელია გადაწყდეს მხოლოდ ცოდნის გარკვევით. ცოდნა არის აუცილებელი ცოდნა საგნის შესახებ. ე. ი. საგნის შინაარსის გახსნა ჩვენი ცნობიერებისათვის. საგანი ცოდნამდე ჩვენთვის სრულიად გაურკვეველი X-ია; ცოდნის პირველი აქტი იმას აღდგენს, რომ X არის A. ცოდნის პირველი აქტი X-ში გვიხსნის რომელიმე გარკვეულობას, რომელიმე შინაარსს, რომლის შესახებაც ვიცით, რომ ის მიეკუთვნება თვითონ X-ს, თუმცა ამით სრულიად არ ამოიწურება ყველაფერი, რაც X-ში იკუთვნის.

საგანი ჩვენი განსაზღვრის შედეგად არ არის გარკვეული. საგანი არა თავისთავად, არამედ მხოლოდ ჩვენთვის, მის შესახებ ჩვენი ცოდნისათვის არის უცნობი, განუსაზღვრელი, გაურკვეველი. თავისთავად საგანი არის სრული გარკვეულობა, შინაარსობრიობის აბსოლუტური სისრულე. „საგანში ჩვენ ვკუთვნილობთ ჩვენთვის გაურკვეველ და გარკვევას დაქვემდებარებულ გარკვეულობის კანონიერ სისრულეს.“¹

საგნის გარკვეულობანი ჩვენი ცოდნით კი არ იქმნებიან, არამედ მხოლოდ შეიცნობიან ცოდნით. გარკვეულობანი თავისთავად არსებობენ საგნებში მათ შესახებ ჩვენი ყოველგვარი ცოდნისაგან დამოუკიდებლად.

ყოველი ცოდნა, რამდენადაც მას აქვს გარკვეული შინაარსი, გარდუვალად ტრანსცენდენტურზეა მიმართული. ცოდნა მთელი თავისი სფეროთი და ყველა ფორმით მუდამ უცნობზეა მიმართული, რომელიც იმანენტური მასალის საზღვრებს გარეთაა და ამ აზრით, ტრანსცენდენტური საგანია. ცოდნა არის ამ უცნობ საგანში ჩაწედომა, რომელსაც თვით საგნის შინაარსის ცოდნისაგან დამოუკიდებლად ვალიარებთ.

საკითხის ასე დასმის შემდეგ ფრანკი აკრიტიკებს თავის წინამორბედებს და იძლევა ტრანსცენდენტური საგნის პრობლემის გადაწყვეტის ცდას.

აღნიშნული საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით აღსანიშნავია ისიც, რომ ფრანკი მკაცრად აკრიტიკებს გნოსეოლოგიის ზოგიერთ ტიპურ თეორიებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია პერკლინსა და კანტის სუბიექტური იდეალიზმის, შუბეს იმანენტური ფილოსოფიის, ვინდელბანდის, რიკერტის, კოჰენისა და ბოლოს ჰუსერლის, ლოსკისა და რემკეს შეხედულებათა კრიტიკა. თუმცა ამ უკანასკნელი სამი ფილოსოფოსის მოსაზრებანი ფრანკს ყველაზე საინტერესოდ გზად მიაჩნია, რადგანაც, მისი აზრით, თუ იდეალიზმისა და იმანენტური გნოსეოლოგიური თეორიების მიხედვით საგნის პრობლემის ამოცანა არსებითად გადაუწყვეტელია, ტრანსცენდენტური ობიექტივიზმის წარმომადგენლების (ჰუსერლის, ლოსკის, რემკეს) შეხედულებანი მცდარი არ არის, მაგრამ არასაკმარისია. ფრანკის ღრმა რწმენით, როგორც იდეალიზმი, ასევე იმანენტური რეალიზმი უდავოდ შეიცავს ჭეშმარიტების ნაწილს, მაგრამ აღნიშნული მიმართულებებიდან ვერც ერთი ვერ წყვეტს საგნის პრობლემას. ამის ძირითად მიზეზად მიჩნეულია ის ფაქტი, რომ თითოეული მათგანი შინაგანი წინააღმდეგობის მქონეა, რასაც თეორიის დანგრევამდე მიყავს ისინი. აქედან გამომდინარე „საგნის“ გადაწყვეტის ამოცანა შესაძლებელია მხოლოდ ორივე მიმართულების მოტივების ორგანული შეერთებით, ცნებების „იმანენტურისა“ და „ტრანსცენდენტური“, „ცნობიერებისა“ და „ცნობიერების ყოფიერებისაგან დამოუკიდებლობის“ მიმართების ახსნით.

ს. ფრანკი ტრანსცენდენტური საგნის პრობლემას შემდეგნაირად წყვეტს: შინაარსის შინაარსი და - „თვით საგნი“ შინაარსი უეჭველად იგივეობრივია, სხვაგვარად ეს შინაარსი არ იქნება სა-

ხელდობრ ამ საგნის შინაარსი¹. შეცნობილი საგანი და საგანი „თავის-თავად“ ჩაოდენობრივად ერთი და იგივე საგანია. ის, რაც შევიმეცნეთ საგანში, ე. ი. ჩვენი ცოდნის შინაარსი, ემთხვევა იმას, რაც თვითონ საგანს აქვს, მის საკუთარ შინაარსს, ამიტომ ცოდნა თავისი საკუთარი შინაარსით არ განსხვავდება თვით საგნის შინაარსისაგან. მაგრამ მიუხედავად ამ იგივეობისა საგანი განსხვავებულია მისი შეცნობილი შინაარსისაგან. ცოდნაში განხორციელებული შინაარსი და თვით საგნის შინაარსი, მიუხედავად მათი იგივეობისა, განსხვავებულია. მათ შორის არ არის განსხვავება არც ჩაოდენობრივად და არც თვისობრივად, მაგრამ საგნის შინაარსსა და ცოდნის შინაარსს შორის განსხვავება არის როგორც უცნობსა და ნაცნობს შორის განსხვავება. ერთი და იგივე საგანი მოცემულია ორ, პრინციპულად განსხვავებულ, გნოსეოლოგიურ ასპექტში: ერთი მხრით, როგორც უხილავი, მეორე მხრით, როგორც შეცნობილი. მართალია, შინაარსი და საგანი არ არის ორი, რეალურად განსხვავებული, ნივთი, ვინაიდან ნაცნობი შინაარსი არის თვით საგნის შინაარსი და საგანიც არის ის, რაც არის ეს შინაარსი. მაგრამ საგანი მაინც განსხვავდება შინაარსისაგან იმით, რომ შინაარსი მუდამ ნაცნობი შინაარსია, ე. ი. რაც საგანშია, ცნობილ მდგომარეობაშია მაშინ, როდესაც „თვითონ სგანაში“ მოცემული უცნობ მდგომარეობაშია. აქედან გამომდინარე, ფრანკის აზრით, თვით საგანსა და ამ საგნის ნაცნობ შინაარსს შორის განსხვავება მხოლოდ მოდალურია. „ერთი და იგივე — თვისობრივობით და ჩაოდენობით — ობიექტი მოცემული გვაქვს ორ მოდალობაში და მოდალობის ეს განსხვავებულობა ასაბუთებს განსხვავებას „საგანსა“ და „შინაარსს“ შორის“². ამგვარად, „საგნის შინაარსი“ და „საგანს აქვს შინაარსი“ არის ერთი და იგივე რეალობა და ამ აზრით მათ შორის შეიძლება ტოლობის ნიშნის დასმა, მაგრამ ეს ტოლობა არ არის აბსოლუტური იგივეობა, არამედ მათ შორის მხოლოდ ორი განსხვავებული გარკვეულობის ეკვივალენტობაა. „შინაარსი“ და „საგანი“ ერთი და იგივე ობიექტია, როგორც „ცნობილი“ და „უცნობი“. ორივე ეს, გნოსეოლოგიური ასპექტით, მოცემულია ერთად და ურთიერთკავშირში. ცნებები საგნისა და შინაარსისა გამოთქვამენ თვისობრივად და რეალურად იგივეობრივ ობიექტებს, მაგრამ ორ პრინციპულად განსხვავებულობაში და უცნობისა და ცნობილის მიმართების გნოსეოლოგიური ასპექტით.

¹ С. Л. Франк. Предмет знания, с. 904.

² იქვე, გვ. 96.

საგანი „თავისთავად“ ცნობიერებაში არსებობს როგორც უცნობი X. ფრანკი სვამს კითხვას, რატომ ვართ დარწმუნებული, რომ არსებობს რაღაც უცნობი? საიდანაა თვითონ ცნება „რაღაც უცნობი?“ და პასუხობს: „უცნობი“, საზღვარს მიღმა არსებული, სწორედ ამ თავის უცნობობისა და მოცემულობის ხასიათით მოცემული გვაქვს ისეთივე სიცხადითა და პირველადობით, როგორც უცუქლო ცდის შინაარსი¹. უშუალოდ მოცემულთან ერთად უშუალოდ განიცდება და მოიცემა მთელი უსასრულო და მარადიული ყოფიერება. რამდენადაც ცნობიერება არის უშუალო და მარადიული ყოფიერება. რამდენადაც ცნობიერება არის უშუალოდ მოცემულობათა ერთობლიობა, იმდენად ის ექვემდებარება დროს, მაგრამ რამდენადაც „მოცემული“ არ ამოწურავს ყველაფერს, ამიტომაც პოტენციალურად ვფლობთ შინაარსების ყველა განუსაზღვრელ ერთობლიობას. ამდენად ცნობიერება კი არ ექვემდებარება დროს, არამედ პირიქით, ღრმად ექვემდებარება ცნობიერებას. არადროულობის მომენტი მიეწერება ყოველივე ცოდნის შინაარსს. არადროულობა არის ცნობიერების პირველი, ლოგიკურად მოუცილებელი, ნიშანი.

ს. ფრანკის აზრით, აქედან იწყება „იმანენტურსა“ და „ტრანსცენდენტურს“ შორის, „ცნობიერებაში ზყოფსა“ და „ცნობიერების გარეთ და ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ ყოფიერებას“ შორის მიმართების საკითხის ახლებურად ახსნის შესაძლებლობა. ფრანკი კითხვაზე, თუ რას ეუწოდებთ ნამდვილ — „ჩვენგან დამოუკიდებელ ყოფიერებას“ — პასუხობს: როგორ აზრთა განსხვავებასაც არ უნდა ჰქონდეს ადგილი მისი შეცნობადობის ან შეუცნობადობის, შესაძლებლობის, ან შეუძლებლობის საკითხის შესახებ, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენგან, „ცნობიერებისაგან“ დამოუკიდებელი ყოფიერების ცნების ქვეშ ყველა ერთიანად გულისხმობს ისეთ ყოფიერებას, რომელიც „მოცემული გვაქვს ჩვენ თუ არა, ამ მოცემულობით არ ამოიწურება“² სხვა სიტყვებით, ყოფიერება ნამდვილი არის ის, რომელიც განაგრძობს არსებობას იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც იგი არ აღიქმება. ის, რასაც ეწოდება „ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ყოფიერება“, სხვა არაფერია, თუ არა შინაარსები, რომლებსაც, ჩვენი ტერმინოლოგიის აზრით, „ველობთ“ ჩვენ მოცემულად“, ანდა სიტყვა „ჩვენგან დამოუკიდებელი ყოფიერება“ უაზრო ჟღერს. ამიტომაც ეს ყოფიერება, ერთი მხრივ, ნამდვილად „ჩვენგან დამოუკიდებელია“

¹ С. Л. Франк. Предмет знания, с. 140.

² იქვე, გვ. 170.

ვინაიდან ის ფაქტი, რომ გარკვეულ მომენტში იგი „აღიქმება“ ჩვენს მიერ, „მოცემული“ გვაქვს ჩვენ, არა მარტო მის არსებობას არ ამოწურავს, არამედ მისთვის სავსებით განურჩეველიცაა. მეორე მხრივ, ეს სავსებით „ჩვენგან დამოუკიდებელი ყოფიერება“ ამავე დროს არის ჩვენი საკუთრება; იგი იმ სფეროში შედის, რაც ჩვენ გვაქვს და მისი აღქმა თუ ყოველთვის არ შეიძლება, პოტენციურად ყოველთვის ჩვენთანაა და ჩვენშია. აქედან გამომდინარე, ფრანკის აზრით, ტრანსცენდენტური საგნის ქვეშ იგულისხმება ყოფიერება, რომელიც აღქმის ტრანსცენდენტურია და ამავე დროს იმანენტურიც, დროის გარეშე არსებული.

შემდეგი საკითხი, რომელსაც ფრანკი იხილავს, არის გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემა, სახელდობრ — როგორ არის შესაძლებელი თვითონ შემეცნება. ფრანკი მას უწოდებს მეორე ძირითად გნოსეოლოგიურ პრობლემას და არკვევს, თუ რა საშუალებებით ხორციელდება „რალაც უცნობის“ განჭვრეტა, რომელსაც ცოდნის ხასიათი აქვს და შეცნობილის შინაარსი მიეწერება. ამ მიზნის მისაღწევად, ფიქრობს ფრანკი, აუცილებელია: 1) საგანზე ყურადღების მიმართვა, 2) ტექნიკური გამოყოფა, 3) სინთეზური მსჯელობა, 4) დასკვნა. ცოდნის ეს მხარეები განპირობებულია ყოველად მთლიანობის ინტუიციით, მაგრამ შემეცნების აღნიშნული მხარეების განხორციელებაში, ფრანკის აზრით, გადამწყვეტ როლს გარკვეულობის კანონი ასრულებს. ჩვენც მხოლოდ ამ კანონის ფრანკისეულ დახასიათებას შეგვხვებით.

ცოდნა არის გარკვეულობა, ყოველი ცოდნის პირველი საფუძველი არის ყოველდღიანობის ინტუიცია. გარკვეულობის სისტემა არ არის გამონაგონი, არამედ თვით არის ყოფიერების ადეკვატური გამოსახვა, ვინაიდან თვითონ ასეთი სისტემაა. ცოდნა, რომელიც გამოთქვამს გარკვეულობების კავშირებს, შესაძლებელია მხოლოდ სხვის, მეტალოგიკური ცოდნის საფუძველზე, რომელიც ცალკეული გარკვეულობების წარმოშობას წინამავლობს. ეს მეტალოგიკური ცოდნა არის ყოფიერების მთლიანობის ინტუიცია, როგორც ასეთის. ყოველი გარკვეულობა, ე. ი. ყოველი შინაარსი, რომელიც იგივეობის კანონს ექვემდებარება, ზედროული ხასიათისაა. მაგალითად, „სიწითლე, როგორც ასეთი“ — ზედროულია. ეს გარკვეულობის ის მხარეა, რომელიც იგივეობრივია. გარკვეულობის, როგორც მთლიანობის ზედროულობის პრობლემა არის „ზოგადის“, როგორც ასეთის, პრობლემა. ცოდნის ერთიანობა განპირობებულია მეტალოგიკური მთლიანობით. ცოდნის ერთიანობა შესაძლებელია აბსოლუტური ყოფიერების საფუძველზე.

ამგვარად, ფრანკის ამოსავალი დებულება შემეცნების თეორიაში ემყარება ინტუიტივიზმის პრინციპებს. შემეცნების თეორია აგებულია ინტუიტივიზმის პრინციპებით. მთელი ცოდნა დაფუძნებულია ინტუიციზე. ცოდნის ერთიანობას საფუძვლად უძევს მთლიანობის ინტუიცია და განპირობებულია მეტაფიზიკური მთლიანობით. ფრანკის საწინააღმდეგოდ არსებითად იგივე უნდა ითქვას, რაც ლოსკის შესახებ.

ფრანკის შეხედულებას ერთგვარად ემსგავსება შ. ნუცუბიძის შეხედულება. განსაკუთრებით ეს ეხება საგნისა და ცოდნის გარკვეულობის დახასიათებას, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს იმას, რომ შ. ნუცუბიძე არათუ საერთოდ, არამედ თვით გარკვეულობის საკითხშიც დებულობს ფრანკის შეხედულების ძირითად პრინციპს. ყოველივე ეს ცხადი გახდება თვით შ. ნუცუბიძის შეხედულების განხილვის დროს.

თავი VI

შ. ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაში, ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნება

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

მკვლევრის მიერ შემეცნების თეორიის პრობლემატური საკითხების განხილვა უბრალო თვითმიზანი ან დაშვებარე სახელმძღვანელოს სახით გადმოცემა კი არ იყო, არამედ მათ ჰქონდათ ერთი საერთო მიზანი — ალეთოლოგიური რეალიზმის დასაბუთება და დაფუძნება. ამ მიზნის განხორციელებისათვის საჭირო იყო არა გაკვალული, გატკეპნილი გზით სიარული, არამედ, ახალი, დამოუკიდებელი გზების ძიება ფილოსოფიაში და აქედან ახალი სისტემის აგება, რომელსაც უნდა გადაეღა და დაედო დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიური აზროვნების წინაშე წამოჭრილი დაბრკოლებანი. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძე მოგვევლინა არა როგორც შემეცნების თეორიების სისტემატიკოსი, არამედ შენეცნების პრობლემეტიკის ირგვლივ დასავლეთის ფილოსოფიურ აზროვნებაში არსებულ დაბრკოლებათა მომხსნელი და ახალი სისტე-

შის, თეორიის შემქმნელი. სხვა საკითხია, როგორია თავისი არსებით ეს სისტემა, თეორია. ფაქტია, რომ შ. ნუცუბიძემ შემეცნების თეორიების კრიტიკული ანალიზით ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში ახალი თეორია დააფუძნა, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში შემოდის „აღეთოლოგიური რეალიზმის“ სახელით და გარკვეულ ადგილს იკავებს ფილოსოფიური აზროვნების სისტემების გვერდით.

შ. ნუცუბიძე XX საუკუნის პირველ ოცწლედში, უპირისპირდება ჯერმანიის ნეოკანტიანურ სკოლებს და ორ მიზანს ისახავს: ბოლო მოეღოს კომენტატორობას ფილოსოფიაში და ევროპის ფილოსოფია შემეცნების თეორიის საკითხებზე დაძლეულ იქნეს შიგნიდან.

შ. ნუცუბიძის თქმით, კომენტატორული აზროვნება ფილოსოფიაში დეკადანსია, ამიტომ მას ბოლო უნდა მოეღოს. იგი წერს: „თანამედროვე ფილოსოფიაში გავრცელებულია მცდარი დებულება, თითქოს კანტმა შექმნა დამთავრებული სახე ტრანსცენდენტული ფილოსოფიისა და კომენტატორებს მეტი არაფერი დარჩენიათ, გარდა იმისა, რომ დაეწაფონ ამ სისტემაში არსებულ სიბრძნეს. ყველა ფილოსოფიური სკოლა კომენტატორების ბუდედ გადაიქცა. ფილოსოფიური დეკადანსი კი არ დამთავრდება მანამ, სანამ კომენტატორულ აზროვნებას ბოლო არ მოეღება... მხოლოდ ფილოსოფიურ კაცუნობას უნდა მიეწეროს დაუსრულებელი კომენტარების გზით ფილოსოფიური შემოქმედების გაცრძელება“.

ევროპული ფილოსოფიის შიგნიდან დაძლევის შესახებ შ. ნუცუბიძე წერს: „დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამოწმებას ბოლო უნდა მოეღოს. რა თქმა უნდა, ეს შესაძლებელი გახდება მხოლოდ მაშინ. როდესაც შიგნიდან დავძლევეთ დასავლეთის აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტური საბუთიც არსებობს“.

ორივე ეს ამოცანა ამ უდიდესმა მოაზროვნემ ბრწყინვალედ შეასრულა და ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში გარკვეულად გამოკვეთილი ადგილი დაიკირა. იგი, მართლაც, მოგვევლინა არა როგორც კომენტატორი, არამედ ახალი თეორიის შემქმნელი. იმანენტუური კრიტიკა მშრალი კომენტარებით ვერ დაძლევა დასავლეთ ევროპის იდეალისტურ ფილოსოფიას. იგი შიგნიდან იქნა დაძლეული მონოგრაფიული გამოკვლევებით. შ. ნუცუბიძემ ჯერმანელ პროფესიულ ფილოსოფოსებს თავიანთ რეცენზიებში ათქმევინა, რომ აღეთოლო-

გიურ გამოკვლევებს გვერდს ვერ აუვლის შემეცნების თეორიის ვერცერთი თანამედროვე მკვლევარი¹.

დასახული მიზნის განხორციელებამ ნუცუბიძე იმ ფილოსოფოსების გვერდით დააყენა, რომლებმაც საკუთარი სისტემა შექმნეს და ფილოსოფიის ისტორიაში უდიდესი სახელი დაიმკვიდრეს. ამიტომაც ამ პერიოდის ნუცუბიძის ფილოსოფიური კონცეფცია სპეციალურ კვლევას მოითხოვს, რასაც მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ წმინდა ისტორიული, არამედ დღევანდელობის თვალსაზრისითაც. აღსანიშნავია, რომ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში არის ისეთი შეფასებაც, რომელიც ნუცუბიძის პირველი პერიოდის მოღვაწეობას ფილოსოფიის სფეროში თავიდან ბოლომდე მიუღებლად მიიჩნევს და მას ისტორიულ მნიშვნელობასაც კი ართმევს. საერთოდ, შ. ნუცუბიძის ადრეული პერიოდის მსოფლმხედველობის გაგებისა და გარკვევის საქმეში აზრთა მეტად დიდი სხვადასხვაობა არსებობს. უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძის მსოფლმხედველობის გაგება უშუალოდ დაკავშირებულია შემეცნების თეორიის საკითხებთან. შემეცნების თეორიის ასპექტით ხდებოდა და უნდა მოხდეს კიდევაც შ. ნუცუბიძის ადრეული პერიოდის მსოფლმხედველობის გარკვევა. შემეცნების თეორიის საკითხებიდან ყველაზე მეტად ჭეშმარიტების თეორიის საკითხებია ინტერპრეტირებული და ამისდა მიხედვითაა შეფასებული იგი ხან როგორც ობიექტური, ხან როგორც სუბიექტური იდეალიზმის წარმომადგენელი; ხან კი, ობიექტური იდეალისტური ინტერპრეტაციით, ფაქტიურად ვულგარული მატერიალიზმის წარმომადგენელი. ჩვენი აზრით, შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე და კერძოდ, ჭეშმარიტების ობიექტურობაზე არ არის არც ობიექტურ-იდეალისტური და არც სუბიექტურ-იდეალისტური. იგი მატერიალისტურია, თუმცა მრავალი ნაკლოვანებისა და შინაგანი წინააღმდეგობების შემცველი.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრება ჭეშმარიტებაზე ღრმა შემოქმედებითი ძიებითაა მოპოვებული, როგორც თვითონ წერს წიგნის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობაში: „ეს წიგნი არა მარტო ნაშრომია, არამედ ნააზრევიც“. შ. ნუცუბიძე ცდილობს, ფილოსოფიაში ახალი სისტემა შექმნას და ბოლო მოუღოს დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას. ახალი სისტემის შექმნა კი მეტად ძნელია. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმს ახასიათებს შინაგანი წინააღმდე-

¹ შ. ხიდაშელი, შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. 1, 1973, შესავალი, გვ. 21—

გობანი, მცდარი დებულებებიც, მაგრამ ამის გამო იგი კი არ უნდა შეფასდეს როგორც იდეალისტური. ცნობილია, რომ ფილოსოფიაში, მისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე, გარდა დიალექტიკური მატერიალიზმისა, არ ყოფილა არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც შინაგანი წინააღმდეგობების მქონე არ ყოფილიყოს. ფილოსოფიაში, იდეალიზმის წარმომადგენლებზე რომ არაფერი ვთქვათ, მატერიალიზმის ისეთ დიდ წარმომადგენლებს, როგორიც იყვნენ პოლბახი და ფოიერბახი, თავიანთ სისტემებში მრავალი შინაგანი წინააღმდეგობა და მცდარი დებულებები ჰქონდათ, მაგრამ ამის გამო არავინ ამბობს, რომ მათი შემეცნების თეორია იდეალისტურია. მაგალითად, თვით ჰემმარიტების საკითხთან დაკავშირებით ფოიერბახს აქვს შემდეგი სახის მცდარი მტკიცება: „ჰ ე მ მ ა რ ი ტ ე ბ ა , ს ი ნ ა მ დ ე ი ლ ე , გ რ ძ ნ ო ბ ა დ ო ბ ა ი გ ი ვ ე ო ბ რ ი ვ ი ა“, მაგრამ არ ვამტკიცებთ, რომ ამის გამო ფოიერბახის შეხედულება იდეალისტურია.

შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების საკითხებზე (მხედველობაშია ადრეული პერიოდი) არსებული მცდარი დებულებები გაკრიტიკებული უნდა იქნეს მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან. შ. ნუცუბიძის აღნიშნული პერიოდის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის საკითხებზე, რა თქმა უნდა, არ არის დიალექტიკურ-მატერიალისტური, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის იდეალისტურია. არც ერთ მარქსამდელი მატერიალიზმის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე არ იყო დ ი ა ლ ე ქ ტ ი კ უ რ - მ ა ტ ე რ ი ა ლ ი ს ტ უ რ ი, მაგრამ ამის გამო ისინი არ ყოფილან იდეალისტურნი. მართალია, შ. ნუცუბიძესთან რიგ საკითხთა მცდარ გადაწყვეტას ხშირად მიყვართ იდეალიზმისათვის სასარგებლო დასკვნამდე, მაგრამ არც ერთი ამ საკითხთაგანი იდეალიზმის პრინციპებიდან არ ამოდის. უპირველეს ყოვლისა, მცდარადაა გადაწყვეტილი შემდეგი საკითხები: ფილოსოფიის, კერძოდ ჰემმარიტების თეორიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის აღიარება მეცნიერებათა მეცნიერებად, შემეცნებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულება, ჰემმარიტების კრიტერიუმი და სხვ. (აღნიშნული საკითხებიც ნუცუბიძეს ისე არ ესმის, როგორც იგი ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაშია ინტერპრეტირებული); ამავე საკითხების მცდარ გადაწყვეტას იძლეოდა ყველა მარქსამდელი მატერიალისტიც, თუმცა მათი შემეცნების თეორიის მატერიალისტურობაზე არავის შეპარვია ეჭვი.

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი შემეცნების თეორიის საკითხებზე როგორც საერთოდ, ასევე ჰემმარიტების საკითხებთან დაკავშირებით

მრავალწრივია საინტერესო. მას ბევრი მართებული, მისაღები აზრი აქვს გამოთქმული. განსაკუთრებით, გარდა მცირე გამონაკლისისა, პატერიალიზმის პოზიციებიდან სწორადაა გაკრიტიკებული შეწყენების მრავალი თეორია. რაც შეეხება ქეშმარიტების ობიექტურობის საკითხს, აქაც იგი უდავოდ პატერიალიზმის მხარეზეა. ამიტომაც საჭიროა მისი ჯანსაღი აზრები დადებითად შეფასდეს.

შემეცნების თეორიის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის მოძღვრების განხილვისას ადრეული შრომების მიხედვით, პირველ რიგში ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ ძირითად საკითხს; სახელდობრ, შემეცნების რა მხარეს ხდის იგი განხილვის ობიექტად და რას ღებულობს აქსიომალ. ამის გაუთვალისწინებლობა შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის გაუგებრობას ნიშნავს. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის განხილვის დროს ეს მხარე დღემდე გაუთვალისწინებელი რჩება, რაც ერთგვარ უფლებას იძლევა ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაზე ჩაითვალოს სხვადასხვა მიმართულების იდეალისტური სისტემების სახესხვაობად.

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

ამ უკანასკნელ საკითხის განხილვამდე საჭიროა გავარკვიოთ, თუ რატომ სცნო საჭიროდ ნუცუბიძემ ფილოსოფიის საგნის ბუნების გარკვევა და მისი დადგენა? ცნობილია, რომ აზრი ფილოსოფიის საგნის შესახებ იცვლებოდა, ზოგიერთის გაგებით, ფილოსოფია უსაგნოდაც კი დარჩა. შ. ნუცუბიძე სწორედ იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ ფილოსოფია არ არის საგნის გარეშე, ფილოსოფიას აქვს თავისი სა-

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

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

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, შემეცნება, როგორც კვლევა-ძიების საგანი, მიეკუთვნება ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დისციპლინას — გნოსეოლოგიას, მაგრამ ჩვეულებრივ გნოსეოლოგია გარკვეულად შორსაა მეცნიერების თეორიიდან და ამიტომ მეცნიერებასთან პირდაპირ კავშირში მყოფი დარგი მხოლოდ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინაა — ჰეგელიზმის თეორია, ანუ ალეთოლოგია¹. იგი არის მეცნიერებათა მეცნიერება, სხვა მეცნიერებებზე მაღლა მდგომი, რომლის შინაარსია შემეცნების შემეცნება. ალეთოლოგია თავის ძიების საგნად ზღის მეცნიერებათა შემეცნებას. იგი არკვევს შემეცნების საგანს. ამიტომაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება ყველა იმ გნოსეოლოგიას, რომლის მიხედვით შემეცნების გარკვევით საგნის გარკვევა ზდება. ასეთია შემეცნების ყველა იდეალისტური თეორია. აქედან გამომდინარე, „ალეთოლოგიას შეუძლებლად მიაჩნია, რომ გნოსეოლოგია იყოს პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა. ვინაიდან გამოსაკვლევი თავდაპირველად შემეცნების საგანი და არა შემეცნება — ამიტომ პირველზეა ეკუთვნის ალეთოლოგიას, როგორც ძირითად ფილოსოფიურ დარგს²“. სხვა სიტყვებით: „ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა არის სწორედ ჰეგელიზმის თეორია ანუ ალეთოლოგია³“. მეცნიერების მეცნიერებას, მეცნიერების თეორიას, წერს ნუცუბიძე, ისევე ესაუბრობა თავისი საგანი, როგორც თვით მეცნიერებას. ეს საგანია ჰეგელიზმი. შემეცნების შემეცნების გამოსავალია ჰეგელიზმი თავისთავად. „ამიტომაც შემეცნების შემეცნება ჰეგელიზმის თეორიაა და თუ აქედან იწყება ფილოსოფია, ჰეგელიზმის თეორიაც პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა უნდა იყოს⁴“. ფილოსოფია არ არჩევს იმას, გვეძლევა თუ არა ჰეგელიზმი. იგი მოცემული ჰეგელიზმის ბუნებას არჩევს. ფილოსოფია კითხულობს არა იმას, არის თუ არა ჰეგელიზმი, არამედ იმას, თუ როგორია იგი.

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

² იქვე, გვ. 263.

³ იქვე, გვ. 201.

⁴ იქვე.

ზემოთ აღნიშნულიდან ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძის მიხედვით, საერთოდ ფილოსოფია კი არ არის მეცნიერებათა მეცნიერება, არამედ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — შემეცნების თეორია, რომლის საგანია ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება არსებულია, მაგრამ არარეალურად არსებული. ამ არსებულს, მაგრამ რეალურად არსებობას მოკლეზულს, იკვლევს შემეცნების თეორია. მხოლოდ იგი არის მისი შემეცნების საგანი. ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური, არის ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის საგანი და არა, საერთოდ, ფილოსოფიის საგანი. ამდენად შემეცნების თეორიის საგანი არ უტოლდება, საერთოდ, ფილოსოფიის საგანს. ეს გარემოება გასათვალისწინებელია როგორც, საერთოდ, შემეცნების თეორიაზე, ასევე ჭეშმარიტებაზე შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა განხილვის დროს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების თეორიის საკითხები და პირველ რიგში ჭეშმარიტებაზე მოძღვრება არსებითად გაუგებარი რჩება.

როგორ ესმის შ. ნუცუბიძეს შემეცნების თეორია, როგორც მეცნიერებათა მეცნიერება, და როგორაა იგი გადაწყვეტილი, ამას ცხადყოფს შემეცნების საგნის საკითხის გარკვევა, რომელიც წინასწარ მოითხოვს შემეცნების წინასწარი პირობების გარკვევას.

1. შემეცნების ძირითადი პირობები. შემეცნების ზემოთ აღნიშნული ზოგადი დებულების განხილვის შემდეგ ნუცუბიძე სპეციალურად იხილავს საკითხს — რა არის შემეცნების ძირითადი და ზოგადი პირობები? იგი შემეცნების სამ ძირითად და ზოგად ალკილებელ პირობაზე მიუთითებს. შემეცნების პირველი პირობაა — შემეცნება არის მეორადი მოვლენა, რაც ნიშნავს, რომ შემეცნება მოითხოვს საგანს, რომლის მიმართ იგი მეორადი მოვლენა იქნება. ჭერუნდა იყოს ის, რისი გარჩევა და გარკვევა შეადგენს შემეცნების მოწოდებას. ნუცუბიძე მეტად გონებასაზოგადოდ აკრიტიკებს ყველა იმ შეხედულებას, რომლებსაც შემეცნება მიაჩნიათ პირველად ფორმად და უარყოფენ შემეცნების მეორადობას. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა დეკარტეს, კანტისა და ნეოკანტიანელების კრიტიკა. საყურადღებოა, რომ ნუცუბიძე მათ აკრიტიკებს არა გარედან, არა თავისი პოზიციიდან, არამედ შინაგანი იმანენტური კრიტიკით აჩვენებს, რომ — როგორადაც არ უნდა ვეცადოთ და ვალიაროთ შემეცნება პირველად მოვლენად, ამის დასაბუთება ყოვლად შეუძლებელი ხდება. ამის საუკეთესო ნიმუშია, მაგალითად, დეკარტეს კრიტიკა. დეკარტემ თავისი კონცეფციის დასაბუთება წმინდა შემეცნებით დაიწყო, რის-

თვისაც შემეცნებას გამოაცალა ყოველგვარი შინაარსი და შინაარსისაგან დაცლილი შემეცნებით დაიწყო ფილოსოფიური სისტემის აშენება. ეს დეკარტემ ვერ მოახერხა, ვინაიდან შინაარსისაგან გაწმენდილ შემეცნებას მაინც საგანი დასჭირდა. ნუტუბიძის თქმით, დეკარტეს დებულება „ვაზროვნებ, მაშასადამე ვარსებობ“, არაა ადეკვატური თვით გამოთქმული აზრისა; დეკარტეს „მაშასადამე“, ამბობს ნუტუბიძე, ისეთ შთაბეჭდილებას ქმნის, თითქოს აქ, მართლაც, „აზროვნებიდან“ არსებობა გამოიყვანებოდეს. სინამდვილეში კი, კითხვაზე „er-go“-ს საფუძვლის შესახებ მხოლოდ ერთი პასუხი შეიძლება არსებობდეს — აზრი გულისხმობს არსებობას. ამგვარად, ნუტუბიძის აზრით, დეკარტემ ვერ მოახერხა შემეცნებით დაეწყო, ვინაიდან შემეცნება მეორადი მოვლენაა.

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

შემეცნების მეორადობის დასაბუთების დროს ნუტუბიძე არ ივიწყებს ლოგიკურ არგუმენტსაც. შემეცნება მეორადია არა მხოლოდ გენეზისურად, არამედ იგი მეორადია ლოგიკურადაც. როდესაც რაიმე აზრს გამოვთქვამთ, ეს რაიმე არსებულთა თუ არარსებულთა — სულ ერთია, ის ლოგიკურად პირველია და მერე გამოვთქვამთ მასზე აზრს.

ნუტუბიძე სრულიად მართებულად და გონებამახვილურად შენიშნავს, რომ შემეცნების მეორადობის ლოგიკური არგუმენტი, შემეცნების ბუნების განმარტების მეორე მხარეა და არა ძირითადი.

შემეცნების მეორე ძირითადი პირობა ნუტუბიძის მიერ გამოთქმულია ასე: შე ს ა ც ხ ო ბ ი ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ა დ გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ა ს. უნდა წარმოადგენდეს. შემეცნება, ამბობს ნუტუბიძე, როგორადაც არ უნდა გავიგოთ, საბოლოოდ გაურკვეველის გარკვევას ნიშნავს. შემეცნების ბუნების ასეთი გაგება არ ეწინააღმდეგება იმას, რომ შესაცნობი გარკვეულია. თქმა — შემეცნება გაურკვეველის გარკვევას წარმოადგენს — არ ნიშნავს იმას, რომ საგანი თავისთავად გაურკვეველია და მასში გარკვეულობა შემეცნებას შეაქვს. ასეთი შეხედულება რომ იდეალისტურია, კარგად იცის ნუტუბიძემ, რომლის აზრით, ჩვენთვის გაურკვეველი არ უნდა იქნეს აღრეული თავისთავად გარკვეულთან. ჩვენი შემეცნება იმას არკვევს, რაც ჩვენთვის გაურკვეველია, მაგრამ თვითონ შესაცნობი თავისთავად გარკვეულია. წინა-

აღმდეგ შემთხვევაში, შემეცნებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ნუცუბიძის თქმით, თავისთავად აღებული არსი არ შეიძება იყოს შემეცნების საგანი, ცალკე აღებული მოვლენა არ შეიძლება გახდეს შემეცნების საგანი, მისი ადგილი უნდა გამოინახოს სხვა მოვლენათა წყობაში და ის ფაქტი, რომ იგი ცალკეა, ინდივიდუალურია, იმას კი არ ნიშნავს, რომ იგი გარკვეულობის ან დამოკიდებულების გარეშეა. შემეცნებასათვის არსებობს არა ფაქტი, არამედ გარკვეული ფაქტი, და შემეცნება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ასეთი გარკვეულობა მას წინ უსწრებს. ფაქტზე დანართი გარკვეულობა არის შემეცნების საგანი.

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

ნუცუბიძე შესაცნობის გარკვეულობის საკითხის განხილვასთან დაკავშირებით მკაცრად აკრიტიკებს ემპირისტებს. კერძოდ, იუმიის შეხედულებას და კანტის მოძღვრებას აღნიშნულ საკითხზე.

ცნობილია, რომ ემპირისტი იუმი უარყოფდა შესაცნობის გარკვეულობას. მოვლენათა შორის კავშირის გარკვეულობა, მისი აზრით, ადამიანს შეჰქონდა საგანში. ამ მოსაზრებას ნუცუბიძე თავის მოტყუებას უწოდებს. მისი აზრით, იუმი ემყარება იმას, რასაც უარყოფს, ხოლო ემპირისტების მიერ ყალბად მიღებულ გაურკვეველობაზე მეტი ღირებულება არ აქვს არც კანტის „მრავალსახიანობას“, ვინაიდან ისიც ისეთი გაურკვეველობაა, რომელშიც გარკვეულობა და სისტემა შეაქვს შემეცნებელს. საქმე რომ ასე იყოს, შენიშნავს მკვლევარი, ე. ი. საგანში გარკვეულობა შემეცნებელს რომ შეჰქონდეს, მაშინ არავითარი შემეცნება არ იქნებოდა შესაძლებელი. კანტი თვითონ არ წავიდა ამ გზით და შემეცნების საგნის შენება გონების ფორმების საშუალებით დაიწყო.

შემეცნების მესამე ძირითადი პირობა არის: შემეცნება და შესაცნობი დაგვარი უნდა იყოს. ცნობილია, რომ ფილოსოფიის ისტორიაში საკითხზე. თუ როგორ ხდება შემეცნება შესაძლებელი, მეტად განსხვავებული შეხედულებანი არსებობდა. მიუხედავად ამ განსხვავებულობისა, ერთი რამ მაინც საერთოდ მიღებული იყო, სახელდობრ — შემეცნებასა და შესაცნობს შორის რაღაც საერთოს არსებობას ყველა აღიარებდა. შემეცნების განხორციელება აუცილებლობით ემყარება შესაცნობსა და შემეცნებას შორის რაღაც საერთოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში, შემეცნების განხორციელება,

მართლაც, შეუძლებელია. თუ რა არის საერთო შესაცნობსა და შემეცნებას შორის, ამის გაგება სხვადასხვაგვარად ხდებოდა. მაგალითად, ობიექტური იდეალიზმის აზრით, შემეცნება შესაძლებელია იმიტომ, რომ აზრსა და არსს შორის, შესაცნობსა და შემეცნებას შორის არის უშუალო სახის მსგავსება: არსი იგივე აზრია. რადგან არსი იგივე აზრია, ამიტომ აზრს შეუძლია არსის შემეცნება. ასეთივე დასკვნაზე მიღის სუბიექტური იდეალიზმიც. სუბიექტური იდეალიზმისათვის შემეცნების საგანი ფსიქიკური ფენომენია და მას იგივე ფსიქიკური შეიცნობს. ზოგიერთი მატერიალისტის აზრით, აზრსა და არსს შორის საერთო ის არის, რომ აზრი მატერიალურია ისევე, როგორც მატერიალურია თვით შეგეცნების ობიექტი ან შესაცნობი საგანი. აზრსა და არსს შორის ასეთი საერთო ნიშნის დადგენით წაშლილი იქნა თვისებრივი განსხვავებულობა აზრსა და არსს შორის, რაც ფაქტიურად შეცდომა იყო.

შ. ნუცუბიძემ კარგად იცის, რომ ობიექტური და სუბიექტური იდეალისტური შეხედულება აღნიშნულ საკითხზე მიუღებელია. ასევე მიუღებელია ზოგიერთი მატერიალისტის შეხედულება. დაგვარობის პრინციპი, ნუცუბიძის თქმით, სისტემაზე იქნა ამაღლებული კანტის ფილოსოფიაში, მაგრამ საკითხის კანტისებური გადაწყვეტა მას პრინციპულად მიუღებლად მიაჩნია და მკაცრად აკრიტიკებს მას. კანტმა დაარღვია დაგვარობის გამოყენების მთავარი პრინციპი. ერთგვარი ელემენტების საჭიროების გამოყენებამ იგი მიიყვანა გონების გაბატონებამდე და ამით დაარღვია შემეცნების შესაძლებლობა: აღარ დარჩა შესაცნობი გარეშე შემეცნებისა; უფრო მეტი, შესაცნობის ადგილზე გაჩნდა შემეცნება¹. მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს დაგვარობის პრინციპის ყველა იდეალისტურ ხაზს, ყველა იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით დაგვარობის პრინციპში გონებას მიეწერება პრიმატი. მარბურგელებმა, მიუთითებს ავტორი, ერთგვარობის პრინციპი სრულიად უაზროდ აქციესო. მათი აზრით, შემეცნება რომ შესაძლებელი გახდეს, ამისათვის შემეცნებასა და მის საგანს შორის რაღაც საერთოს ძებნა კი არ არის საჭირო, არამედ აზრს შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ აზრი. ერთგვარობის პრინციპის ასეთი ფორმულირება, შ. ნუცუბიძის თქმით, ყოველივე მნიშვნელობას კარგავს და სრულიად უსაფუძვლოდ იქცევა, რადგან ორის ერთგვარ ელემენტზე კი არაა ლაპარაკი, არამედ ერთის აბსოლუტად მიღებაზე.

ყოველივე ამის გამო ნუცუბიძეს აღნიშნული მოსაზრებანი მიუღებ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 289.

ლად მიაჩნია, ამიტომ იგი აყალიბებს სრულიად სხვაგვარ თეზისს. მისი აზრით, შემეცნებას შეუძლია მისწოდეს მხოლოდ იმას, რაც მისი დაგვარია, რასთანაც მას რაიმე საერთო აქვს. ეს საერთოა გარკვეულობა. როგორც შემეცნების საგანი, ასევე აზრიც გარკვეულია. გარკვეული შეიცნობს გარკვეულს.

თუ რაზდენად სწორია საკითხის ასეთი გადაწყვეტა, ეს სხვა საკითხია, მაგრამ ფაქტია, რომ საკითხის ასეთი გადაწყვეტით, ერთი მხრივ, მონახულია გამოსავალი და, მეორეს მხრივ, თავიდანაა აშორებული, როგორც ობიექტურ-იდეალისტური, ასევე სუბიექტურ-იდეალისტური გაგება. ამავ დროს აუცილებელია ზოგიერთი მატერიალისტის ნაკლოვანებაც.

ასეთია პროფ. შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ერთი საკითხის ძირითადი აზრი, სადაც იდეალისტური არაფერია, თუმცა იგი სრულიადაც არ არის ან მეტად რთული საკითხის დიალექტიკურ-მატერიალისტური გადაწყვეტა. მკვლევარი აღნიშნული საკითხის გადაწყვეტისას ებრძვის, აკრიტიკებს იდეალისტურ მოსაზრებებს, მაგრამ ამ მიმართებით ერთხელაც არაფერს საყვედურობს მატერიალიზმს. შ. ნუცუბიძე როგორც საკითხის გადაწყვეტისას, ასევე განსხვავებული თეორიების კრიტიკის დროს, უდავოდ დგას მატერიალიზმის პრინციპზე, თუმცა მისი შეხედულება დიალექტიკურ-მატერიალისტური თვალსაზრისით მრავალი ნაკლითა და შინაგანი წინააღმდეგობით ხასიათდება.

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

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

პირველი ნიშანი, რომლითაც უნდა დახასიათდეს შემეცნების საგანი, მისი დამოუკიდებლობაა. იგი უნდა საკუთარი ბუნების მქონე იყოს, რომელიც შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი იქნება. ეს არის შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის ამოსავალი დებულება, რაც თა-

ვიდან ბოლომდე მართებულია. მაგრამ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგანი, არამედ თვით შემეცნებაც. შემეცნება თვითონ არის შემეცნების საგანი. ესეც ნამდვილად მართებული დებულებაა. შემეცნება ნამდვილად არის შემეცნების საგანი. შ. ნუტუბიძე ფილოსოფიისათვის სწორედ ამ უკანასკნელს ხდის კვლევის ობიექტად. მაშასადამე, შემეცნების საგანია როგორც გარეშე სამყარო, ასევე თვით შემეცნება, კეშმარიტება თავისთავად. გარე სამყარო მეცნიერებათა შემეცნების საგანია. მას სწავლობენ სპეციალური მეცნიერებანი, შემეცნების შემეცნებას კი სწავლობს ფილოსოფია; უფრო ზუსტად, ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა — კეშმარიტების თეორია „მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება; ის არსებულის მეცნიერებაა. მის გვერდით... უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეცნიერება, რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავის ძიების საგნად გაიხდის. ეს იქნება მეცნიერებათა მეცნიერება, ანუ მეცნიერების თეორია; მისი შინაარსია შემეცნების შემეცნება¹“. შემეცნება არაფერს არ უნდა ნიშნავდეს იმის გარდა, რაც არის — ასეთია მეცნიერების იმპერატივი. მეცნიერებას საგანი ანუ მოვლენა აინტერესებს, როგორც არსის ნაწილი. მეცნიერებისათვის შემეცნების საგანია სინამდვილე და მთელი შემეცნება ამოიწურება საგნობრიობით, ანუ საგანთა მიმართებით. შ. ნუტუბიძე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ რეალურ მოვლენებს შორის არსებულ კავშირებს, მიმართებებს, სინამდვილის ნაწილებს. „სპეციალური მეცნიერება ყოველთვის არსებულის განხილვისავენ ისწრაფვის; სინამდვილე მისი ამოცანაა და მიზანიც სწორედ იმის გარკვევაშია, რაც არის“². მაგალითად, ფიზიკის მყარი დებულების — „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“, მიზანია სინამდვილის ნაწილთა შორის დამოკიდებულების გარჩევა, მტკიცე დებულების დაფუძნება, დაფუძნება იმისა, თუ რა დამოკიდებულება არსებობს ლითონსა და ელექტრობას შორის. მაშასადამე, სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ სინამდვილეს, ისეთს როგორიც იგი არის. ისინი აღდგენენ გარკვეულ კავშირებს საგნებსა და მოვლენებს შორის. მაგრამ შემეცნება აქ არ შეიძლება დამთავრდეს. კიდევ არის რაღაც შესამეცნებელი. არ შეიძლება დამთავრდეს იმის გამო, რომ შემეცნების საგანი მეტია, ვიდრე სინამდვილეში არსებული ფაქტი, ანუ მოვლენა. შე-

¹ შ. ნუტუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 197.

² იქვე, გვ. 197.

მეცნეობის საგანია არა მხოლოდ სინამდვილე როგორც ფაქტი, არამედ თვითონ შემეცნებაც, ჭეშმარიტება. თვითონ შემეცნება არ შეიძლება სპეციალურ მეცნიერებათა კვლევის საგანი იყოს. შემეცნება არაა საგანი სპეციალური მეცნიერებისა. მეცნიერება ჭეშმარიტებას არ ხდის თავის საგნად, ჭეშმარიტება ფილოსოფიის საგანია. ფილოსოფია თვითონ არ ქმნის ჭეშმარიტებას და თავისუფალი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამა თუ იმ დებულებას ჭეშმარიტად, იგი იღებს ჭეშმარიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას, მეცნიერებისაგან. მეცნიერება რეალურად არსებულს ეხება. მისთვის რეალობა ელექტრობის, ლითონის და სხვათა არსებობაა. შემეცნებას კი შეისწავლის შემეცნების თეორია, ანუ ჭეშმარიტების თეორია. ამგვარად, შემეცნების საგანია როგორც სინამდვილეში არსებული ფაქტები, ასევე თვითონ შემეცნება. მაგრამ შემეცნების თეორია შეისწავლის მხოლოდ შემეცნებას.

შემეცნება, რომელიც შემეცნების თეორიის, ანუ ჭეშმარიტების თეორიის საგანია, აპრიორულად კი არ არის მოცემული, ან თვითონ შემეცნების შემეცნების პროცესში კი არ არის შექმნილი, არამედ დაფუძნებულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ შემეცნება-ჭეშმარიტებაზე. სხვაგვარად, შემეცნების თეორიის საგანი — შემეცნება — ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ ჭეშმარიტ შემეცნებას. შ. ნუცუბიძის თქმით, თუ ერთ შემთხვევაში შემეცნების საგანია სინამდვილე და მისი ნაწილები — დამთავრდება თუ არა ეს შემეცნება და სპეციალური მეცნიერება იტყვის თავის სიტყვას, ლითონისა და ელექტრობის დამოკიდებულებას ახალი ფენომენი დაერთვის — შემეცნება. მეცნიერების მიერ მიღწეული დებულება თვით ხდება ახალი შემეცნების საგანი, სახელდობრ, საგანი ფილოსოფიის ერთ-ერთი დარგის — შემეცნების თეორიისა. შემეცნების თეორიის ობიექტია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ჭეშმარიტება. ამიტომაც ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში. იგი (ჭეშმარიტება) უშუალოდ გამომდინარეობს მეცნიერებიდან. „ჭეშმარიტება, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში. სხვაგვარად მის მისაღებად არც არსებობს“¹. მეცნიერება რომ რეალურად არსებულ სინამდვილეს სწავლობს და შემეცნების თეორია რომ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული ჭეშმარიტების ანალიზს აკეთებს, ეს მკვეთრად აქვს გამოთქმული ნუცუბიძეს, როცა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების ერთ-ერთ მხარეს არკვევს. იგი

¹ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 201.

წერს: „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას — არსებულში განსაზიერებული ქეშმარიტება, ანუ არსის ქეშმარიტების ფორმით განსაზიერება. მეცნიერება არკვევს, რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ქეშმარიტების პრობლემებს¹“. მეცნიერებისა და მისი საგნის დამოკიდებულების აღნიშნული გაგება მატერიალისტურია. ამიტომაც შ. ნუცუბიძის აღნიშნული შეხედულება მეცნიერებაზე და ფილოსოფიის მეცნიერებისადმი დამოკიდებულებაზე არსებითად განსხვავდება ყოველი იდეალისტური შეხედულებისაგან და მათ შორის იმ იდეალისტური შეხედულებისაგან, რომლის მიხედვით ფილოსოფია მეცნიერებათა მეცნიერებას წარმოადგენს. იგი განსხვავდება ნეოკანტიანელობის იმ სკოლის იდეალისტური შეხედულებებისაგანაც, რომლის მიხედვით ფილოსოფია არის მეცნიერება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილის შესახებ. შ. ნუცუბიძის მიერ საკითხის გადაწყვეტა იმ პრინციპით, რომ ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული ქეშმარიტების პირობებს, მტკიცებაა იმისა, რომ ფილოსოფია, კერძოდ, შემეცნების თეორია გარე სამყაროსთან დაკავშირებულია სპეციალურ მეცნიერებათა საშუალებით. მკვლევარი არსად არ აიგივებს შემეცნების საგანს ფილოსოფიის საგანთან. მას შემეცნების თეორიის საგნად ყველგან მიაჩნია არა შემეცნების საგანი, არამედ მხოლოდ შემეცნება.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას შემდეგი: შ. ნუცუბიძეს ფილოსოფია არ დაყავს სპეციალურ მეცნიერებებზე, არც შემეცნების თეორია, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა არაა დაყვანილი სპეციალურ მეცნიერებაზე და ამით შემეცნების თეორია, როგორც ცალკეული მეცნიერული დისციპლინა — გაუქმებული. პირიქით, მკვლევარი თავიდან ბოლომდე იმის ცდაშია, რომ შემეცნების თეორიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის დამოუკიდებლობა დაასაბუთოს და ამ მიმართებით დაუბრუნოს ფილოსოფიას თავისი საგანი. ამავე დროს არც ფილოსოფიაა დაყვანილი შემეცნების თეორიამდე; შემეცნების თეორია მართალია, ძირითადი, მთავარი ფილოსოფიური დისციპლინაა, წერს ნუცუბიძე, მაგრამ ერთ-ერთი და არა ერთადერთი ფილოსოფიური დისციპლინა.

3. მოცემულობის საკითხი სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში და მათი კრიტიკა. ერთი მხრივ, შემეცნების თეორიის საგნის განხილვა და, მეორე მხრივ, ამ საკითხზე

¹ შ. ნუცუბიძე, „აღმართობის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 218.

თვით შ. ნუცუბიძის შეხედულების სრულყოფილი გააზრება აუცილებლობით მოითხოვს მკვლევრის მიერ იმ თეორიათა კრიტიკის განხილვას, რომელთა მიხედვით შემეცნების თეორიის საგანი თვით შემეცნების პროცესშია შექმნილი და მას არაფერი აქვს საერთო სპეციალურ მეცნიერებებთან. ამის კარგი ნიმუშია კანტის, განსაკუთრებით ნეოკანტიანური ფილოსოფიისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა მოცემულობის საკითხთან დაკავშირებით. საინტერესოა, შ. ნუცუბიძის შეხედულება წინაკანტიანური ფილოსოფიის შესახებაც. მკვლევრის აზრით, კანტის წინამორბედი ფილოსოფოსები ცნობდნენ შემეცნების საგნის დამოუკიდებლობას თვით შემეცნებისაგან (ამ შემთხვევაში შემეცნების საგანი მისი ფართო მნიშვნელობითაა აღებული), მაგრამ ისინი ერთიმეორისაგან მოწყვეტილად იყვნენ წარმოდგენილნი და მათ შორის საერთოს ვერაფერს ნახულობდნენ.

შ. ნუცუბიძე მოცემულობის პრობლემასთან დაკავშირებით მკაცრად და სამართლიანად აკრიტიკებს კანტს. სიახლე ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის თვალსაზრისით იმაშია, რომ შემეცნებას არ ეძლევა საგანი შესამეცნებლად, არამედ საგანი იქმნება შემეცნების პროცესში. მოვლენები ჩვენთვის ისეთები არიან, როგორადაც გვეჩვენებიან. ამიტომაც ჩვენი შემეცნება შეიცნობს იმას, რაც მას თავისი ბუნებისაგან შეაქვს მოვლენებში. შ. ნუცუბიძის აზრით, კანტი მართალია მაშინ, როდესაც ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია მოვლენის შემეცნება. ამით იგი მოცემულობის ფაქტს გამოთქვამს. მაგრამ არაა მართალი, როდესაც ფიქრობს, რომ შემეცნების საგანი მხოლოდ მოვლენაა, კანტის თანახმად, შესაცნობი ისეთია, როგორსაც მოითხოვს შემეცნება. ეს კი, ხაზგასმით აღნიშნავს მკვლევარი, სინამდვილისათვის ზურგის მიბრუნებაა და ნიშნავს მის შენებას გონების ფუნქციის მიხედვით. ამ პოზიციებიდან კანტის კრიტიკა უდავოდ მისაღებია და ამავე დროს არსებითად ღანსხეავებულია ნეოკანტიანური კრიტიკისაგან. შ. ნუცუბიძე კანტის თეორიის არსებით სისუსტეს იმაში ზედავს, რომ მოცემულობამ გააქრო საგანი და შესაცნობი ისეთივე გამოვიდა, როგორც ამას მოითხოვდა შემეცნება. აქედან გამომდინარე, ერთი ნაბიჯია დასკვნამდე — „გონების ფორმების მიერ შენებული სინამდვილის შემეცნება იმავე გონების შემეცნებაა და ნაცვლად შემეცნებისა ჩვენ გვაქვს თვითშემეცნება და მეტი არაფერი“¹.

მკვლევარი გნოსეოლოგიაში კანტის ტრანსცენდენტალიზმს უდოდეს სოფიზმად თვლის და კოპერნიკისეულ მისიას სიყალბედ მიიჩნევს.

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 287.

იგი წერს: „უდიდესი სოფიზმი გნოსეოლოგიაში კანტის ტრანსცენდენტალიზმია. შემეცნების საკითხი აზრისა აზრგარეს პრობლემის შეცნობის გარეშე დაყენებული შემეცნების საგანს გონებისდაგვარად აშენებს. რა გასაკვირია, თუ ამის შემდეგ იშლება დამოუკიდებელი საგნის ცნება, ან და უკეთეს შემთხვევაში, დილემის წინ ვრჩებით: ან უსაგნო შემეცნება, ან უშემეცნებო საგანი. რასაკვირველია, შემეცნების ტრანსცენდენტულ პირობათა შორის არ იპოვება მთავარი: შემეცნების საგანი. ასეთი იყო მაცდუნებელი შედეგი იმ ყალბი კოპერნიკიზმისა, რომლის მიხედვით ცენტრი ჩვენს გონებაში უნდა გადმოტანილიყო!“.

შ. ნუცუბიძე სამართლიანად აკრიტიკებს აგრეთვე მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთა შეხედულებას მოცემულობის პრობლემაზე და მათ ყველა საბუთს საკმაო არგუმენტაციით უკუაგდებს. მარბურგელთა შეხედულება კანტის თვალსაზრისის ლოგიკურ დასკვნამდე მიყვანა იყო. მარბურგელებმა მოცემულობა სრულიად გააქრეს. „გონებას არაფერი არ ეძლევა და არც შეიძლება ეძლეოდეს, რადგან მას შეუძლია შეიცნოს მხოლოდ გონებრივი, ე. ი. მისივე ნამოქმედარი¹“. ამით საგნისა და შემეცნების ერთგვარობა დაასაბუთეს, გონების აბსოლუტური ღირებულება დაამტკიცეს. ამ სკოლის ერთ-ერთი წარმომადგენლის კოპენის მიხედვით, წერს შ. ნუცუბიძე, მოცემულობის საკითხი თვითაა დამოკიდებული შემეცნების ძირითად პრინციპზე და არა პირიქით. კოპენის მიხედვით შესაძლებელია ისე წარმოვიდგინოთ შემეცნება, რომ მას არავითარი საგანი არ ჰქონდეს, ანუ საგანი აზრის ესა თუ ის მოდიფიკაცია იყოს. კოპენის თეორია უარყოფს მოცემულობას, მაგრამ ასეთი გზა მიუღებელია შემეცნების თეორიისათვის. შ. ნუცუბიძე რამდენიმე არგუმენტით ცხადყოფს, რომ შემეცნება შესაძლებლობის გარეშე ყოვლად შეუძლებელია და შესაძლებელია შემეცნების პროცესში კი არაა შექმნილი, არამედ მისგან დამოუკიდებელია. კოპენის ერთ-ერთი მაგალითის ანალიზით, გარკვევითაა ნაჩვენები მისი თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობა და ისიც, რომ კოპენი ფაქტიურად ვერ უარყოფს მოცემულობას შემეცნებისათვის.

კოპენის შემეცნების თეორიაში შ. ნუცუბიძე გონების გააბსოლუტებას ორი ძირითადი საკითხის გამოვლინებაში ხედავს: 1) აპრიორობის აბსოლუტურად შემეცნებაში და 2) შეგრძნების შემეცნებითი მნი-

¹ შ. ნუცუბიძე, შემეცნება, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, უნივერსიტეტის შიგნით, III, 1923, გვ. 61.

² შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 295 — 296.

შენელობის უარყოფაში. კანტის შემეცნების თეორიაში აპრიორიზმის ცნებას გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც შემეცნების ერთ ნაწილს. იგი იმთავითვე მიღებული იყო, რათა ამ გზით დასაბუთებულიყო მთელი შემეცნება. ამავე შემეცნებაში იყო მეორე ნაწილი, რომელიც ცდით იყო ნაკარნახევი. სულ სხვა მდგომარეობაა, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, კოპენის ფილოსოფიაში. „აქ მთელი შემეცნება აზრის სამფლობელოა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ“¹. ამის გამო შ. ნუტუბიძე კოპენის ფილოსოფიაში აპრიორიზმის ცნებას სრულიად უსაფუძვლოდ და შეუფერებელ ცნებად მიიჩნევს. მართლაც, იქ, სადაც მთელი შემეცნება აზრის სამფლობელოა როგორც ფორმის, ისე შინაარსის მხრივ, ნამდვილად ზედმეტია აპრიორულის ცნება და აპრიორულისა და აპოსტერიორულის დაპირისპირება. ამიტომაც აღნიშნავს მკვლევარი კოპენის ფილოსოფიის მიმართ: „ეს დაპირისპირება აზრს კარგავს და თითოეული მათგანიც გაუქმებულად უნდა ჩაითვალოს“.

კოპენის მიერ გონების პრიმატის გააბსოლუტება ყველაზე ნათლად გამოვლინდა შეგრძნების შემეცნებითი მნიშვნელობის უარყოფაში. შ. ნუტუბიძე ამ საკითხის ანალიზის დროს კოპენის კრიტიკას აწარმოებს უდავოდ მართებული პოზიციიდან და შეგრძნებისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხის სრულიად მართებულ გადაწყვეტას იძლევა.

კოპენი შემეცნებაში აზროვნების მნიშვნელობის გააბსოლუტებით შეგრძნებათა გაუფასურებას, გამორიცხვას ცდილობდა. ამის ცხადსაყოფად მოყავდა რამდენიმე მაგალითი. ერთ-ერთი მაგალითი ასეთია: სახლის აღქმის დროს ჩვენ მას ყოველმხრივ კი არა, არამედ მხოლოდ მის ცალკეულ ნაწილებს შევიგრძნობთ. მიუხედავად ამისა, იგი მთლიანად აღქმული გამოდის, რაც არავეითარ შემთხვევაში შეგრძნების გზით არ მიიღება; იგი აუცილებლად საჭიროებს გონების შემოქმედებას, მის არჩევას. აღნიშნულ და სხვა მაგალითთა ანალიზის საფუძველზე შ. ნუტუბიძის აზრი ასეთია: მოცემულია შეგრძნებების ორგვარი შეფასება: ერთი, როდესაც ნაცვლად შეგრძნების მიერ ნაჩვენები სინამდვილისა შენდება სხვაგვარი სინამდვილე; მეორე, როდესაც აზროვნების ჩარევით მთავრდება, სრულდება ის, რაც მხოლოდ შეგრძნებებით არ შეიძლება დამტკიცებულ იქნეს, მაგალითად, სახლის აღქმისას, მართალია, საჭიროა მეტი რამ, ვიდრე შეგრძნება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თვით შეგრძნება არ იყოს საჭირო, აზროვნების სინთეზური როლი შესაერთებელი ელემენტების გარეშე

¹ შ. ნუტუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. I, გვ. 297.

იყოს შესაძლებელი. აღქმა ყოველთვის „ა ი ა მ გ ა რ კ ვ ე უ ლ ს ა - გ ა ნ ს ე ხ ე ბ ა და მასზე აზრი არც კი გაჩნდებოდა, რომ ერთგვარი შეგარძნება არ შეჭრილიყო ჩვენს ცნობიერებაში და გონებრივი აპარატი არ აემუშავებინა“¹. უფრო მეტი, აღნიშნავს ნუცუბიძე, სახლის აღქმისას გონება სარგებლობს შეგარძნებით არა მარტო როგორც საბაბით, რომელიც მას ამ კონკრეტული შემთხვევისათვის აამუშავებს, არამედ როგორც მასალით, რომელსაც იგი სინთეზისათვის მოიხმარს. თვით ის მაგალითიც, როდესაც მხედველობითი შეგარძნება ერთს გვიჩვენებს და შემდეგ ირკვევა, რომ მისი ფიზიკური სუბსტრატი სხვაა, მაინც ვერ ამტკიცებს, რომ შემეცნების საბოლოო მიზნის მიღწევისათვის შეგარძნებას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. აღნიშნული ფაქტი, ნუცუბიძის თქმით, მხოლოდ იმის მაჩვენებელია, რომ აზროვნება იწყებს მხედველობითი შეგარძნებით და ამთავრებს პირველი გზით მიღებულით, ე. ი. შეგარძნებების მეოხებით მიღებული ფენომენების მეცნიერული ახსნით.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის დასკვნები ასეთია: ვერც ერთ შემთხვევაში კოპენი ვერ ახერხებს იმის დამტკიცებას, რომ აზრის შემოქმედების ამარა შესაძლო იყოს შემეცნების დასაბუთება. ვერც ერთ შემთხვევაში კოპენი ვერ ახერხებს შეგარძნებებისაგან დამოუკიდებლად შემეცნების საგნის გამოყვანას. „შეგარძნების მონაწილეობა ისევე აუცილებელია შემეცნებაში, როგორც გონების, და მეორე უპირველად არ გამოდგება“ (შ. ნუცუბიძე).

შეგარძნება მომეტებულად მოცემულობის ფენომენია. ის გვიჩვენებს, რომ შემეცნებას აქვს საგანი, რომელიც მხოლოდ შესაცნობია და არა შესაქმნელი. შეგარძნებების არსებობა იმ ფაქტს გამოხატავს, რომ შემეცნებისათვის რაღაც აუცილებლად უნდა იყოს მოცემული. ამიტომაც მოცემულობის პრობლემა წინ უსწრებს შემეცნების პრობლემას.

შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით, ვერც ინტუიტივიზმი ასაბუთებს შემეცნების შესაძლებლობას. მოცემულობის პრობლემის გადაჭრა საკითხის სიტყვიერი გადაჭრაა. ინტუიტივიზმი ვერ წვდება შემეცნების პრობლემას. იგი მხოლოდ შემეცნების ფაქტს აღწერს. ინტუიტივიზმის მიხედვით შემეცნების საგანი შემეცნების პროცესს უშუალოდ ეძლევა: ასეთი უშუალობა შემეცნების აუცილებელ პირობადაა მიჩნეული. თვით შემეცნება შედარება-განსხვავებაში მდგომარეობს. მოცემულობის პრობლემის დასასაბუთებლად ინტუიტივიზმს, წერს შ. ნუ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 299.

ცუბიძე, ორგვარი საბუთი აქვს; ერთი ზოგადი და მეორე სპეციფიკური ხასიათის. პირველი საბუთი მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფილია ტრანსცენდენტალიზმი და მის ადგილას იმანენტიაზმი აღიარებული, ტრანსცენდენტალიზმის მიხედვით შემეცნება შეუძლებელი ზღედა. საგანი არ ეძლევა შემეცნებას, იგი აბსოლუტურად გარემდებარება. შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იმანენტიაზმის პირობებში. მეორე გზა პირველი დებულების პირდაპირი დასაბუთებაა. ცნობიერების ფენომენების გარჩევით მტკიცდება, რომ მასში არის ორი მთავარი ჯგუფი: ჩემი და ჩემთვის მოცემული. შემეცნების თვალსაზრისით, პირველი შემეცნების აქტებია შედარება-განსხვავების ფუნქციებით, მეორე ის, რასაც ვადარებთ და ამ გზით შევიცნობთ. ეს უკანასკნელი გარედან კი არ გვეძლევა, არამედ პირდაპირ ჩვენს ცნობიერებაშია მოცემული. ასეთია ინტუიტივიზმის გზა და მისი საბუთები. შ. ნუცუბიძე სწორედ ინტუიტივიზმის ასეთი გზისა და საბუთების საწინააღმდეგოდ აღნიშნავს, რომ ინტუიტივიზმმა მხოლოდ სიტყვიერად გადაჭრა მოცემულობის პრობლემა, საბოლოოდ ვერ შეასრულა შემეცნების პირობა და თვითონაც დაუსაბუთებელი დარჩა. მკვლევარი კითხვას სვამს: რას ნიშნავს, რომ იმანენტიაზმი შემეცნების პირობაა? და პასუხობს, იმას, რომ საგანი მოცემული უნდა იყოს, რათა მისი შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. მაგრამ ეს მხოლოდ პრობლემის დასმაა და არაფერია თქმული იმაზე, თუ როგორაა შესაძლებელი თვით ეს მოცემულობა. ინტუიტივიზმი კანტიდან გამოდის, მაგრამ კანტის გზით არ წასულა. ინტუიტივიზმი, წერს ნუცუბიძე, მოცემულობიდან, როგორც შემეცნების აუცილებელი პირობიდან, გადადის ამ მოცემულობის აღმოჩენაზე შემეცნების ფენომენში და მათი შინაარსის ანალიზით იმედოვნებს საჭირო საგნის აღმოჩენასაც; მაგრამ, თუ წინასწარ გამოთქმული არაა მოცემულობის შესაძლებლობის პირობა, ინტუიტივიზმს არა აქვს არავითარი საბუთი, რომ ის, რაც მას მოცემულად ეჩვენება, მართლაც ასეთია¹. ინტუიტივიზმი მკვლევარის სრულიად მართებული შენიშვნით, სპობს შემეცნების ცნებას. იგი შეტყობს ამტკიცებს ვიდრე საჭიროა. მისი თვალსაზრისით, შემეცნება გაიგივებულია თვით შემეცნების საგანთან. შემეცნება-შესაცნობის ურთიერთობაში ერთი მათგანი გაუქმებულია. საგნის დამოუკიდებლობა შემეცნების დამოუკიდებლობა იმსხვერპლა.

ინტუიტივიზმის ძირითადი შეცდომა, მკვლევარის აზრით, ფაქტუ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 307.

რად ისეთივეა, როგორიც კანტის. სახელდობრ, კანტი აღნიშნავდა, რომ საგნის შემეცნებისათვის საჭიროა საერთო ელემენტი შემეცნებასა და მის საგანს შორის; ეს საერთო ელემენტი მან გონებრივ წყობაში დაინახა, რის გამოც საგანიც ისე აშენებული უნდა ყოფილიყო, როგორც აზროვნება. შემეცნების და მისი საგნის დაახლოება აუცილებელი პირობა იყო შემეცნების განხორციელებისათვის, მაგრამ კანტი ამაზე არ შეჩერდა და აუცილებელი პირობა გონების პრინციპად გარდაიქცა. იგივე მოუვიდა ინტუიტივიზმსაც: საგნის მოცემულობა შემეცნებისათვის თვით შემეცნების შესაძლებლობის პირობად იყო აღიარებული და ტრანსცენდენტუზმის ადგილი იმანენტუზმს უნდა დაეჭირა. დასკვნა კი სრულიად მოულოდნელი აღმოჩნდა: საგანმა დაფარა მთელი არე შემეცნებისა და დამთავრებულ მსჯელობაში საგნის მეტი არაფერი დარჩა¹.

ზემოთქმულის საფუძველზე პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნუტუბიძის მიერ კანტის, ნეოკანტიანელებისა და ინტუიტივიზმის კრიტიკა ძირითადად მართებულია, ჭეშმარიტი მეცნიერული კრიტიკაა, და, რაც მთავარია, თავისი ჭეშმარიტი ღირებულების გამო დღესაც მისაღები. შ. ნუტუბიძე მოცემულობის, ანუ შემეცნების საგნის საკითხზე კანტს აკრიტიკებს არა იმის გამო, რომ მოვლენა მიაჩნია შემეცნების საგნად, არამედ, ერთი მხრივ, იმის გამო, რომ მხოლოდ მოვლენების მიჩნევა შემეცნების საგნად მცდარია და მეორე — შემეცნებაში პრიმატი მისცა არა შესაცნობს, შემეცნების საგანს, არამედ გონებას. ამის გამოც აღარ დარჩა შესაცნობი გარეშე შემეცნებისა, შესაცნობის ადგილზე გაჩნდა შემეცნება, ხოლო ნეოკანტიანელებს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ შემეცნებიდან შემეცნების საგნის გამოტოვება მოისურვებს, ან შემეცნების საგანი აზრის მოდიფიკაციად მიიჩნის. ინტუიტივიზმს კი აკრიტიკებს იმის გამო, რომ დამთავრებული შემეცნების პროცესის იქით ისპობა შედარება-განსხვავების საჭიროება და შემეცნების სპეციფიკური შინაარსიდან არაფერი რჩება. ყოველივე ეს შ. ნუტუბიძეს აძლევს იმის თქმის უფლებას, რომ შემეცნების აღნიშნული თეორიები ყველგან და ყოველთვის უპირატესობას აძლევენ აზროვნებას. შემეცნების საგანი ან თვით შემეცნების პროცესში იქმნება, ან ყოველთვის განსაზღვრულია აზროვნების კანონზომიერებით, ხოლო ინტუიტივიზმიც ცალმხრივი მოძღვრებაა.

მკვლევარი კანტამდელი ფილოსოფოსების, კანტის, ნეოკანტიანელებისა და ინტუიტივისტების შეხედულებათა განხილვის საფუძველ-

¹ შ. ნუტუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 313.

ზე თავის აზრს ასე ჩამოაყალიბებს: 1. აზრისა და საგნის დაშორება, 2. აზრის პრიმატი და 3. საგნის პრიმატი. პირველი ნააზრევი მოცემულობის პრობლემას ვერ სჭრის გარემდებარეობის მეოხებით, მეორე და მესამე მოცემულობის პრობლემას აუქმებენ შინაგანი აუცილებლობით. კ ა ნ ტ ი ს წ ი ნ ა ფილოსოფიაში გვაქვს ერთიმეორისაგან დაშორებული საგანი და შემეცნება, შემდეგ კი — ერთ შემთხვევაში უსაგნო შემეცნება, მეორე შემთხვევაში საგანი უშემეცნებოდ¹. თვითონ მკვლევარი იმ აზრს იცავს, რომ შემეცნების პროცესში „საგანი და მისი შემეცნება ერთიმეორესთანაა დაკავშირებული ორივეს ს წ ო რ უ ფ ლ ე ბ ი ა ნ ო ბ ი ს დაცვით“². მაგრამ ეს სწორუფლებიანობა აღიარებულია შემეცნების პროცესში შემეცნების განხორციელების მიზნით, ვინაიდან შემეცნება შესაძლებელია მაშინ, თუ საგანს თავისთავად ერთი მხარე აქვს, რომ იგი შეიძლება გახდეს საგანი ჩვენთვის. მაგრამ შ. ნუცუბიძე აქვე მიუთითებს იმაზედაც, რომ საგანსა და მის შემეცნებას შორის ერთგვარობის მიღებამ არ უნდა გადაგვადოს უკიდურეს იმანენტისმში, რომლის თანახმად შემეცნება ან თვით-შემეცნებაა, ან საგნების გროვა.

მოცემულობის, ე. ი. შემეცნების საგნის გარკვევასთან დაკავშირებით, შ. ნუცუბიძის ურყევი აზრი ის არის, რომ ჯერ არსებობს საგანი და შემდეგ მისი შემეცნება, უსაგნო შემეცნება უბრალო სიტყვაა, თუ უაზრობა არა. მკვლევარის უტყუარი რწმენით: შემეცნებას რაიმე უნდა ეძლეოდეს, აუცილებელი არაა, რომ მონაცემი უეჭველად გარემყარი იყოს; იგი შეიძლება შინაგან ანუ სულიერ ცხოვრებასაც ეხებოდეს, რადგან მთელ ცნობიერებას შეუძლია გახდეს შემეცნების საგანი. მთავარია საგნის ქონება, მიუხედავად იმისა, რომელ სფეროს ეკუთვნის იგი. შემეცნება, მართალია, შესაცნობი საგნის არსებობის გარეშე არ არის, მაგრამ ეს შემეცნება, როგორც მთლიანი მოვლენის, ერთი მხარეა, შემეცნება აუცილებლობით გულისხმობს მეორე მხარესაც — აზრს. ამიტომაც „როგორც მოვლენაში მატერია ისეთივე აუცილებელი მომენტი, როგორიცაა ფორმა, ისე შემეცნებაში ისეთივე აუცილებელია აზრი, როგორც აზრგარე. ამიტომაც, შემეცნება როგორც მოვლენა მთლიანად აღებული — შეიცავს როგორც არსს, ისე აზრს. ანუ აზრი და არსი მთლიანი კომპლექსის ნაწილებია... შემეცნება როგორც ფილოსოფიური ძიების საგანი, შეიცავს ისეთ ვაგებას,

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 315—316.

² იქვე, გვ. 316.

როდესაც აზრი და არსი ერთი კომპლექსი, ერთი მთლიანი მოვლენაა¹.

4. **ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ი ს პ რ ო ბ ლ ე მ ა.** შ. ნუცუბიძე შემეცნების თეორიის საკვლევ პრობლემატიკაში არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს ქეშმარიტების საკითხების კვლევა-ძიებას. მისი აზრით, შემეცნების ბუნების გარკვევისათვის გადაწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ქეშმარიტების პრობლემას. შემეცნების ბუნების გარკვევა შესაძლოა მომხდარი შემეცნების, ე. ი. ქეშმარიტების ნიადაგზე. „გარეშე ქეშმარიტების თეორიისა არაა შემეცნების თეორია“². შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, ფილოსოფიას თავისი საგანი უნდა დაუბრუნდეს შემდეგი მიმართულებით: „შემეცნებას წინ უსწრებს ქეშმარიტება, როგორც მისი ტრანსცენდენტური პირობა და მთელი გასაქანი შემეცნებისა ქეშმარიტების თავისთავად ქეშმარიტებად ჩვენთვის გადაქცევაა“³. რა არის ქეშმარიტება თავისთავად? რა ესმის ამ ტერმინის ქვეშ ნუცუბიძეს? არსებული როგორც ასეთი არ არის ქეშმარიტება თავისთავად. ქეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის ამგვარად არსებობაში. ქეშმარიტება თავისთავად არის არსებულზე მეტი, იგი ამგვარად არსებობაა; არსებულზე მეტი არსებულის გარკვეულობაა და ამიტომ — ქეშმარიტება თავისთავად. „ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების ის საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ქეშმარიტებას თავისთავად“⁴. სწორედ ქეშმარიტება თავისთავად არის ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში ფილოსოფიის ეს ამოსავალი წერტილი ყველაზე მეტადაა სადაოდ გამხდარი და იგი ამავე დროს ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების დამამტკიცებელ არგუმენტადაა მიჩნეული.

შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ ნააზრევში უდავოდ არის ერთგვარი გაურკვეველობა, რომელიც საბაზს იძლევა გვიფიქრებინოს — თითქოსდა ქეშმარიტება თავისთავად არის ობიექტურად არსებული, რეალური სინამდვილე. მაგრამ სინამდვილეში, ნუცუბიძის ნააზრევიდან ასეთი დასკვნის გამოტანა არ იქნებოდა მართებული, ვინაიდან ნუცუბიძის ალეთოლოგია ასეთი შეხედულების საწინააღმდეგოდაა აგებული.

¹ შ. ნუცუბიძე, შემეცნება, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, უნივერსიტეტის მოამბე, 1923, III, გვ. 62.

² შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1. გვ. 379.

³ იქვე, გვ. 370.

⁴ იქვე, გვ. 330.

ნუცუბიძე ყველგან იმას ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არ შეიძლება გაგებულ იქნეს როგორც ობიექტურად არსებული, ობიექტური სინამდვილე, ემპირიული ფაქტი, იგი მკაცრი წინააღმდეგობა იმისაც, რომ ობიექტურ რეალობას, ფაქტს თავისთავად მიეწეროს ჭეშმარიტება ან მცდარობა. ფაქტი თავისთავად არაა არც შეცდომა, არც ჭეშმარიტება, ეს უეჭველი დებულებაა.

ჭეშმარიტება თავისთავად რომ არაა ონტოლოგიური ცნება, ამას ნუცუბიძე ხაზგასმით აღნიშნავს: „ჭეშმარიტება თავისთავად კორელატია ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის. დამატება „თავისთავად“ არაა სპეციფიკური, ონტოლოგიური ცნება, თუმცა ონტოლოგიასთან კავშირი აქვს“¹. ჭეშმარიტება თავისთავად მხოლოდ არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა, გარკვეულობა არის შინაარსი ჭეშმარიტებისა თავისთავად. შ. ნუცუბიძის თქმით: „ჭეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოსახულებაა, რომ არსი გარკვეულობაა და, მაშასადამე ერთგვარი წესის შინამქონე. ეს წესი, ანუ ეს გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს ჭეშმარიტებისა თავისთავად. მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი, როგორც ნაწილი სინამდვილისა, არც ჭეშმარიტებაა და არც შეცდომა. იგი ასეთი გაზომვის გარეშე დგას. ჭეშმარიტება ის ცოდნაა, რომელიც მათ გამო შეიძინებინს“². ჭეშმარიტება თავისთავად არც მოვლენის ფორმაა და არც სინამდვილის სქემა, არც თვითონ არსი. „ჭეშმარიტება თავისთავად... არსის არსებობის გამოხატულებაა და ამდენადვე არსისაგან განუყრელი, თუმცა თვით არსს არ წარმოადგენს“³. არსის გარკვეულობა არის შინაარსი ჭეშმარიტებისა თავისთავად. იგი თვითონ კი არაა რეალური სინამდვილე, არამედ ამ სინამდვილის არსებობის ფაქტის გამომხატველია. „ჭეშმარიტება თავისთავად ზედ აკრავს სინამდვილეს“, ამიტომაც იგი თვითონ არა რეალური სინამდვილის იგივეობრივი. ჭეშმარიტება თავისთავად თვითონ რომ იყოს რეალური სინამდვილე, მაშინ იგი არ შეიძლება ყოფილიყო თვით ამ სინამდვილის გამოხატულება. „სინამდვილე, როგორც არსებული, გამოხატულია ჭეშმარიტებაში თავისთავად, შეცნობილი იგი ხდება ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“⁴. ჭეშმარიტება თავისთავად, რომელიც ზედ აკრავს სინამდვილეს, არსებობას, თვით არაა არსებობა. „არსებობაზე მეტი

¹ შ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 260.

² იქვე, გვ. 261.

³ იქვე, გვ. 261—262.

⁴ იქვე, გვ. 263.

თვით არაა არსებობა“. ამიტომაც არსებობაზე წარმატებულის და არსებულის გაიგივება შეცდომაა. „ჭეშმარიტება,— წერს ნუცუბიძე, — იმის მაჩვენებელია, რაც არის. ამდენად ჭეშმარიტება თვით არ არსებობს, არამედ არსებობას ეხება, იმის გამოხატულებაა, რომ არსებული არსებობს. მისი არსებობა არსებულის არსებობაა და ამიტომაც იგი საკუთარ არსებობას მოკლებულია!“. შ. ნუცუბიძის მიერ ჭეშმარიტება თავისთავად რომ გაგებულ იქნას, როგორც ობიექტური რეალობა, ობიექტურად არსებული, გარდა ზემოთ მითითებული განსხვავებული ვარიანტებისა, გარკვევითაა ნათქვამი იქ, სადაც მოცემულია განმარტება იმისა, თუ რას ეწოდება ჭეშმარიტება თავისთავად: „ფაქტზე დანართი, მის ბუნებაზე წარმატებული მომენტი გარკვეულობისა არის შემეცნების საგანი, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ ჭეშმარიტებას თავისთავად“².

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება ითქვას: უდავოა, რომ შ. ნუცუბიძე არ აღიარებს ჭეშმარიტებას თავისთავად ობიექტურად არსებულად ან ობიექტურ რეალობას არ მიიჩნევს ჭეშმარიტებად თავისთავად, მაგრამ მიუხედავად ამისა, არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვით შ. ნუცუბიძის მიერ აღიარებული ჭეშმარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულია, ან ობიექტური რეალობა თვითონაა ჭეშმარიტება. უნდა ითქვას, რომ ასეთი მოსაზრების შესაძლებლობას იძლევა როგორც ზოგიერთი ტერმინის, ასევე ზოგიერთი გამოთქმის უზუსტობა, რის საფუძველზეც ჭეშმარიტების ობიექტურობის საკითხზე ნუცუბიძის კონცეფციის შესახებ გამოთქმულია აზრი, რომ იგი ობიექტურ-იდეალისტურია, ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების თავისებური სახეა.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ როცა მიუთითებენ — შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტების ონტოლოგიურ გაგებას იძლევაო, ყველა იმ აზრისაა, რომ იგი იძლევა ჭეშმარიტების ობიექტურ-იდეალისტურ გაგებას. ზოგი შ. ნუცუბიძის შეხედულებას ახასიათებს, როგორც ფაქტურად ვულგარული მატერიალისტური შეხედულებებიდან გამომდინარეს. მაგალითად, მითითებულია, რომ შ. ნუცუბიძეს ობიექტური რეალობა ესმის, როგორც ჭეშმარიტება თავისთავად, ანუ უფრო ზუსტად, ობიექტური რეალობა გამოდის როგორც ჭეშმარიტება თავისთავად.

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 201.

² იქვე, გვ. 330.

ვისთავად. ასეთ შემთხვევაში ობიექტური იდეალიზმთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ ვულგარულ მატერიალისტურ შეხედულებასთან, ვინაიდან ქეშმარიტება გაგებულა არა როგორც იდეალური მოვლენა, არამედ თვითონ ობიექტური რეალობაა მიჩნეული ქეშმარიტებად თავისთავად, ე. ი. იდეალური გაიგივებულია რეალურად არსებულ საგნებთან. მაშასადამე, თუ ნუცუბიძის თვალსაზრისით ობიექტური რეალობა თვითონაა ქეშმარიტება, მაშინ მისი შეხედულება ვულგარულ-მატერიალისტურია და არა ობიექტურ-იდეალისტური. შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისი, მსგავსად პლატონისა და ჰეგელის შეხედულებისა, ობიექტურ-იდეალისტური მაშინ იქნებოდა, როცა მისი გაგებით ქეშმარიტება როგორც იდეალური იდეალურის ბუნებით ობიექტურად იქნებოდა არსებული.

შ. ნუცუბიძისთან ზოგიერთი ტერმინი და გამოთქმა იძლევა ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების საბაზს. ასეთი ტერმინი არის „ქეშმარიტება თავისთავად“. ეს ტერმინი და ზოგიერთი გამოთქმა ბადებს ეჭვს ქეშმარიტების ონტოლოგიურობის შესახებ, მაგრამ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტერმინი „თავისთავადის“ ქვეშ შ. ნუცუბიძის სრულიად არ ესმის მისი ონტოლოგიური მნიშვნელობა — „დამატება „თავისთავად“ არაა... ონტოლოგიური ცნება“. მით უმეტეს ნუცუბიძე არსად ამბობს იმას, რომ ქეშმარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულია. აქედან გამომდინარე, სადავო ტერმინი არაა მოხმარებული ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობის მნიშვნელობით, არც ობიექტურ-იდეალისტური და არც ვულგარულ-მატერიალისტური გაგებით, ამიტომაც აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, ნუცუბიძის უნდა შევედევოთ არა იმიტომ, რომ თითქოს იგი ქეშმარიტების ობიექტურად არსებობას უშვებს ანდა თვითონ ობიექტური რეალობა გამოდის ქეშმარიტება თავისთავად, არამედ ტერმინის — ქეშმარიტება თავისთავად — უზუსტო მოხმარების გამო. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ არც ეს ტერმინი უნდა იწვევდეს დიდ გაუგებრობას იმ შემთხვევაში, როცა თვითონ ავტორი გარკვევით მიუთითებს — „ქეშმარიტება თავისთავად“ არაონტოლოგიური ცნებააო.

ამგვარად, ტერმინი „ქეშმარიტება თავისთავად“ გაგებული უნდა იქნეს, როგორც სუბიექტის, ადამიანის ნებასურვილისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი. სხვაგვარად, „შემეცნება სრულიად დამოუკიდებელია, როგორც ასეთი სუბიექტის აქტებისაგან და მისი შინაარსი, როგორც ქეშმარიტება, არ იცვლება ამ აქტების მიხედვით“. ჩვენი აზრის შინაარსის ობიექტურობის, როგორც ქეშმარიტების, გა-

მოსათქმელად ვ. ი. ლენინის შემდეგ ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სრულიად სამართლიანად დამკვიდრდა ტერმინები: „სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი“, „ადამიანისაგან დამოუკიდებელი“, „კაცობრიობისაგან დამოუკიდებელი“. ყოველივე ეს სრულიად არ ნიშნავს ჭეშმარიტების „სუბიექტის“... გარეთ, მისგან დამოუკიდებლად არსებობას, არამედ იმაზე მიუთითებს, რომ აზრის შინაარსი სუბიექტისაგან, ადამიანისაგან დამოუკიდებელია.

როდესაც აღნიშნავენ — შ. ნუცუბიძეს ჭეშმარიტება თავისთავად ესმის როგორც ობიექტური რეალობაო, მიუთითებენ ასეთ გამოთქმაზე; „ჭეშმარიტება თავისთავად რომ არ იყოს, მაშინ არც ჩვენთვის ჭეშმარიტება იქნებოდა, ე. ი. სინამდვილეში რომ არ იყოს ჩვენგან დამოუკიდებლად მაგნოლია მისი გაშლილი თხუთმეტი ყვავილით, მასზე ჭეშმარიტი მსჯელობის გამოთქმა. ანუ მისი შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა. პირიქით, ჭეშმარიტება ჩვენთვის რომ არ არსებობდეს, ე. ი. თუ ჩვენს ცნობიერებაში არ იქნებოდა არც ერთხელ წარმოდგენა იმავე მაგნოლიისა და მისი ყვავილებისა, თავისთავად ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი შეუძლებელი იქნებოდა. მაშასადამე, ალეთოლოგიურად გვაქვს ერთი კომპლექსი, რომელიც, ერთი მხრივ, თავისთავადაა, მეორე მხრივ, ჩვენთვის და შემეცნების საგანიც ორივე მხარეს გულისხმობს, ორივე მხრივ დახასიათდება. იგი გარკვეული შინაარსია თავის მხრივ, ურომლისოდაც შემეცნება შეუძლებელია, იმავე დროს იგი ჩვენთვის მოცემულია, რადგან უამისოდაც შემეცნება შეუძლებელია¹“. შ. ნუცუბიძე აქ იმას არ ამბობს, რომ მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი არის ჭეშმარიტება თავისთავად (თუმცა არის ისეთი გაგების შესაძლებლობაც), არამედ — რომ მსჯელობის შინაარსია ჭეშმარიტება თავისთავად. სხვაგვარად, მითითებული ფაქტორი არაა გაგებული ჭეშმარიტებად თავისთავად, არამედ ამ ფაქტზე გამოთქმული მსჯელობის შინაარსი, ეს რომ ასეა, გარკვევით ჩანს სხვა შემთხვევაში იმავე მაგალითის ანალიზის დროს. ნუცუბიძე წერს: „მაგნოლია, ვიდრე იგი გახდებოდა შემეცნების საგანი, შინაარსის მხრივ იგივეა, რაც მას შემდეგ, რაც შემეცნების საგნად გადაიქცა — ამდენადვე პირველ შემთხვევაში იგია ჭეშმარიტება თავისთავად, მეორე შემთხვევაში — ჭეშმარიტება ჩვენთვის... ჩვენ ვამტკიცებთ ჭეშმარიტებას თავისთავად იმდენად, რამდენადაც იგი გამხდარა ჭეშ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 321.

მარიტება ჩვენთვის. ამიტომაც, არ შეგვიძლია ეთქვათ და არც ვამბობთ, რამ მაგნოლია თავისი თხუთმეტი ყვავილით, როგორც ასეთი, იყო ქეშმარიტება თავისთავად მანამდე, ვიდრე მას შევიცნობდით და ზემოთ მოყვანილ მსჯელობას გამოვთქვამდით. ჩვენ ასეთი საკითხის დაყენებაც კი უკანონოდ მიგვაჩნია. როგორც შემეცნების ძიება შეიძლება მას შემდეგ, რაც ის მომხდარა, ისე ქეშმარიტება თავისთავად წარმოსადგენია მხოლოდ მიმართებით ქეშმარიტებასთან ჩვენთვის¹.

ამავე ასპექტითაა განხილული შ. ნუცუბიძის მსჯელობა — „ლითონი ელექტრობის გამტარია“. ამ მსჯელობაში მოცემულია ორი მომენტი: გამოთქმული და გამოსათქმელი სინამდვილე. ქეშმარიტება ამ მსჯელობისა იმაშია, რომ იგი გამოთქვამს მას, რაც არის, შინაარსის მხრივ აქ არაა განსხვავება². მაშასადამე, შ. ნუცუბიძის მიერ გარკვევით არის ნათქვამი, რომ თვითონ ქეშმარიტება კი არ არის საგანი, ან საგნის თვისება, არამედ ქეშმარიტებაზე თავისთავად მანამდე არ შეიძლება ლაპარაკი, სანამ საგანს არ შევიცნობთ და მასზე მსჯელობას არ გამოვთქვამთ. მაგნოლია თავისი თხუთმეტი ყვავილით კი არაა ქეშმარიტება თავისთავად (საკითხის ასე დაყენება უაზრობაა!), არამედ მასზე მისი შესაბამისი მსჯელობის გამოთქმის შემდეგ არის იგი ქეშმარიტება თავისთავად. შ. ნუცუბიძემ იგივე აზრი გამოთქვა მიზიდულობის კანონზე სპეციალურად მსჯელობისას და ამავე კანონის ჰუსერლისებური გაგების კრიტიკის დროსაც. თუმცა მიზიდულობის კანონზე მსჯელობის დროს ვხვდებით არაზუსტ გამოთქმასაც, სადაც ჩვენი აზრით, ყველაზე მეტად შეიძლება იგულისხმებოდეს ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგება. მაგალითად, „მსოფლიო მიზიდულობა და ელექტრობა რომ არ ყოფილიყვნენ, როგორც ქეშმარიტება თავისთავად, შეუძლებელი იქნებოდა მათი ქეშმარიტებად ჩვენთვის გარდაქცევა“³. აქ ნათქვამია, რომ „მსოფლიო მიზიდულობა“ და „ელექტრობა“ არის ქეშმარიტება თავისთავად, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ თვით ფაქტი გაგებულია როგორც ქეშმარიტება თავისთავად. მაგრამ ეს ან არაზუსტი გამოთქმაა, ან შეიძლება შინაგანი წინააღმდეგობაც იყოს, ვინაიდან

¹ შ. ნუცუბიძე. ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 225—226.

² იქვე, გვ. 253.

³ იქვე, გვ. 258.

სხვა ადგილებში იმავე საკითხებზე 'არულიად საწინააღმდეგო აზრია გამოთქმული.

აღნიშნული საკითხის გარკვევამდე უდავოდ საჭიროა, გაირკვეს — ნუცუბიძის დამოკიდებულება ჰუსერლთან ჰეგელიზმის საკითხზე, რითაც ცხადი გახდება სადავო საკითხების გარშემო არსებითი განსხვავებულობა ჰუსერლისა და ნუცუბიძის ნააზრევს შორის. აღნიშნული საკითხის განხილვის დროს პირველ რიგში უნდა გაირკვეს — რა მოსწონს შ. ნუცუბიძეს ჰუსერლის ნააზრევში და რას უკუაგდება, წინააღმდეგ შემთხვევაში, საკითხი არსებითად გაურკვეველი დარჩება. როცა ნუცუბიძის ჰუსერლთან დამოკიდებულებაზე მივეთითებთ, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუცუბიძემ განიცადა მისი გავლენა. ეს ფაქტი სადავო არაა. მაგრამ საკითხავია: დარჩა თუ არა იგი ამ გავლენის ქვეშ? რა თქმა უნდა, არა! სხვაგვარად, ისმის კითხვა — შ. ნუცუბიძე ღებულობს ჰუსერლის იდეალისტურ სისტემას, ან ამ სისტემიდან ჰეგელიზმის საკითხი გადმოაქვს ისე, როგორც იქ არის შემუშავებული, თუ მხოლოდ იმ რაციონალურს იღებს, რომელიც აუცილებელია ჰეგელიზმის თეორიის მართებული გაგებისათვის? ამ საკითხის გარკვევა უფრო ნათელს გახდის ჰეგელიზმის საკითხზე ნუცუბიძის შეხედულების არსებით განსხვავებულობას ჰუსერლისაგან.

რას ღებულობს ნუცუბიძე ჰუსერლიდან და რას თვლის მიუღებლად? მას მართებულად მიაჩნია, რომ ჰეგელიზმი არ არის რეალური, იგი იდეალურია, ჰეგელიზმი ობიექტურია. მსჯელობის აქტი და ჰეგელიზმი განსხვავებულია. ჰეგელიზმი არ არის დამოკიდებული სუბიექტზე, მის ცნობიერებაზე. ჰეგელიზმისთან დაკავშირებული აღნიშნული საკითხების მიღება ნუცუბიძის მიერ არ არის შეცდომა; ჰეგელიზმი, მართლაც, არ არის რეალურად არსებული. იგი არ არის ფაქტი ემპირიული მნიშვნელობით. ჰეგელიზმი იდეალურია.

შ. ნუცუბიძე ღებულობს აგრეთვე ტერმინს „ჰეგელიზმი თავისთავად“, მაგრამ ამ ტერმინს სრულიად სხვა შინაარსით ხმარობს, ვიდრე ჰუსერლს ესმის. ჰუსერლის მიერ „ჰეგელიზმი თავისთავად“ მოხმარებული იქნა ონტოლოგიური მნიშვნელობით, რასაც შ. ნუცუბიძე უპირისპირდება და აკრიტიკებს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ თვითონ ჰუსერლის მიხედვითაც „ჰეგელიზმი თავისთავად“ არ არის ისეთი საგანი, რომელიც დროსა და სივრცეშია როგორც რეალური საგანი, თუმცა ფაქტიურად იგი აქამდე მიდის. ჰუსერლი ამტკიცებს, რომ ჰეგელიზმი არსებობს მაშინაც, როცა იგი არავის მსჯელობა არ ყოფი-

ლა. მაგალითად, მიზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობა ჭეშმარიტება იყო ნიუტონამდეც. ჰუსერლმა ეს აზრი ზიგვარტთან კამათის დროს გამოთქვა: ზიგვარტის მიხედვით, ფიქცია იქნებოდა იმ ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი, რომელიც სავალდებულოა თავისთავად, მაგრამ არავის მიერ არ არის შეცნობილი, მაგალითად, მსჯელობა, რომელიც გამოსახავს მიზიდულობის კანონს, ნიუტონამდე არ იყო ჭეშმარიტი.¹ ყოველივე ეს იმის მტკიცებაა, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად ჭეშმარიტებაა ყოველგვარი შემეცნების, ცოდნის, მსჯელობის გარეშე. ეს კი სხვა არაფერია, თუ არა ჭეშმარიტების თვითმყოფ, რეალურ არსებად გადაქცევა. ჭეშმარიტების ასეთ ონტოლოგიზირებას ნუცუბიძე მკაცრად აკრიტიკებს. მისი აზრით, ყოველად შეუძლებელია ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი, თუ იგი ვისიმე მსჯელობის საგანი არ ყოფილა. ვკითხვით ჰუსერლს, — კითხულობს ნუცუბიძე, — შეიძლება თუ არა, როგორც ჭეშმარიტებაზე, ისეთ რამეზე ლაპარაკი, რის შესახებ არ გვიფიქრია და არც შეიძლება ვიფიქროთ? „ამ კითხვაზე ჰუსერლი დადებითად ვერ გვიპასუხებს, რადგან ასეთი პასუხი საზოგადოდ არ მოიპოვება და ეს იმიტომ, რომ იგი თვით შეიცავს საკუთარ შეუსაბამობას, საკუთარ უაზრობას²“. ნიუტონის კანონზე ლაპარაკი, ამბობს ნუცუბიძე, იმას ნიშნავს, რომ მასზე ლაპარაკი შესაძლებელი გახდა ნიუტონის მიერ მისი აღმოჩენის შემდეგ. ჰუსერლს თავისი ლოგიკა რომ დაეწერა ნიუტონის დაბადებამდე, შესაძლო იქნებოდა თუ არა ნიუტონის კანონზე როგორც ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკი? კითხვას სვამს ნუცუბიძე და პასუხობს, ასე საკითხის დასმაც კი ცხადყოფს თავის თავს, როგორც უაზრობას.

აღსანიშნავია, რომ ნუცუბიძე საკითხის მხოლოდ ამ ერთმხრივი ანალიზით არ კმაყოფილდება. თუ ჰუსერლს მხედველობაში აქვს თვით კანონის შინაარსი, რომელიც ნიუტონამდე არსებობდაო, ამ მიმართებით ჰუსერლი მართალია, რამდენადაც მიზიდულობის კანონი ნიუტონამდე არსებობდა, მაგრამ ნუცუბიძის მართებული შენიშვნით, საკითხი ასე კი არ დგას, არამედ — როგორ გახდა მიზიდულობის ფაქტი შემეცნების საგანი.

შემდეგ, ნუცუბიძეს ჰუსერლის მოძღვრებაში, ერთი მხრივ, დადებითად მიაჩნია ის, რომ შემეცნება სრულიად დამოუკიდებელია სუბიექტის აქტისაგან და მისი შინაარსი, როგორც ჭეშმარიტება, არ იცვლება ამ აქტების მიხედვით, მეორე მხრივ, მცდარადაა მიჩნეული შე-

¹ Э. Гусерль, Логические исследования, т. I, 1909, с. 110.

² ნ. ნუცუბიძე, ალთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. I, გვ. 325.

მეცნეების (მსჯელობის) შინაარსის შემეცნების გარეთ გატანა. ამ პუნ-
ქტში ნუცუბიძემ სწორად შეამჩნია, რომ ჰუსერლის თვალსაზრისის
მიღება ნიშნავს იდეალური შინაარსის რეალურ აქტში მოცემას. რაც
შეცვლილი რედაქციით ძველი ტრანსცენდენტისმისაკენ დაბრუნებაა.
ამით ნუცუბიძემ სწორად შენიშნა ჰუსერლის მსჯელობის „შინაარსის,
როგორც ჰეგელიანობის“ ონტოლოგიურობა. შ. ნუცუბიძის სრული-
ად მართებული შენიშვნით, ჰუსერლი ცნობილ ლოგიკურ შეცდომას
უშვებს: ი გ ი მ ე ტ ს ა მ ტ კ ი ე ც ე ბ ს, ვ ი დ რ ე ს ა ჭ ი რ ო ა. მან
უნდა დაამტკიცოს დებულების დამოუკიდებელი ღირებულება და ნამ-
დვილად კი ამტკიცებს მის შეუცნობლობას, ე. ი. შე მე ც ნ ე ბ ი ს
გ ა რ ე შე ყ ო ფ ნ ა ს¹. ბოლცანოსა და შემდეგ ჰუსერლის შეცდო-
მა იმაშია, რომ მათ ჰეგელიანობა თავისთავად მარტოოდენ ონტოლო-
გიის ნიადაგზე მისაღებად მიაჩნდათ². ნუცუბიძის შენიშვნით, მიზი-
დულობის კანონი, როგორც ფაქტი, თავისთავად არც ჰეგელიანობაა
და არც შეცდომა. მიზიდულობის კანონი ნიუტონის შემდეგ კი არ
გაჩენილა, იგი იმთავითვე არსებობდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ
მიზიდულობის კანონი მის აღმოჩენამდე ჰეგელიანობა იყო. „აღმოჩენის
შემეცნებისათვის შეუძლებელიც კი იქნებოდა ისეთ რამეზე ლაპარა-
კი, რაც არასოდეს არ გამხდარა მსჯელობის საგანი. მსოფლიო მიზი-
დულობის კანონზე ლაპარაკი შეუძლებელი იყო, ვიდრე იგი აღმოჩე-
ნილი არ იყო: ელექტრობის კანონზე შეუძლებელი იყო მსჯელობა
ფრანკლინის ცდებამდე“³.

ამგვარად. ჰუსერლი და ნუცუბიძე პირდაპირ საწინააღმდეგო შე-
ხედულებისანი არიან. თუ ჰუსერლი იმას ამტკიცებს, რომ „ჰეგელიან-
ობა თავისთავად“ ჰეგელიანობაა ყოველგვარი ცოდნის, მსჯელობის
გარეშე, მაგალითად, მიზიდულობის გამომხატველი მსჯელობა ჰეგელი-
ანობა იყო ნიუტონამდე; ნუცუბიძე პირიქით, იმას ამტკიცებს, რომ
ჰეგელიანობის ბუნების ძიება მანამდე კი არ ხდება, ვიდრე არავითარ
შემეცნებას ადგილი არ ჰქონია, არამედ მომხდარი შემეცნების შემ-
დეგ, ხოლო მიზიდულობის კანონის გამომხატველი მსჯელობის ჰეგ-
ელიანობაზე ლაპარაკი მისი აღმოჩენის შემდეგ გახდა შესაძლებელი.
მანამდე კი მიზიდულობის კანონის ჰეგელიანობაზე ლაპარაკი საკუ-
თარი უაზრობის შემცველია. ასევე ლაპარაკი თავისთავად ჰეგელიან-
ობის ჰეგელიანობაზე წინააღმდეგობის შემცველია: „ჰეგელიანობა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალტოლოგიის საფუძვლები. შრომები. ტ. 1, გვ. 327.

² იქვე, გვ. 255.

³ იქვე, გვ. 258.

ხომ ერთგვარი მიმართების გამოხატულებაა და თავისთავად აღებული არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტება¹. ამგვარად, ქეშმარიტება თავისთავად შ. ნუცუბიძეს გაგებული რომ ჰქონდეს როგორც საგანი, ფაქტი ან მათი თვისება, მაშინ იგი უნდა უშვებდეს მის არსებობას ვინმეს შემეცნებამდე, მსჯელობამდე. სახელდობრ, მიზიდულობის კანონი ნიუტონის აღმოჩენამდე უნდა ყოფილიყო ქეშმარიტება თავისთავად, მაგრამ ნუცუბიძის არაერთი მითითებით ეს ასე არ არის.

ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ ნუცუბიძის მოძღვრებაში ქეშმარიტება არ არის ონტოლოგიზებული. ვინც შ. ნუცუბიძეზე მიუთითებს, რომ ქეშმარიტების ონტოლოგიურ გაგებას იძლევაო, იგი მიაწერს ჰუსერლის აზრს ნუცუბიძეს. მართალია, ნუცუბიძეს ჰუსერლის შეხედულებაში ქეშმარიტების შესახებ მოსწონს რიგ საკითხთა გადაწყვეტა, მაგრამ ამავე დროს იგი ჰუსერლს პირველ რიგში აკრიტიკებს ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების გამო. ამ ასპექტით ზიგვარტის არგუმენტებიც ჰუსერლის წინააღმდეგ სამართლიანადაა მიჩნეული. მაგრამ აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ნუცუბიძე როგორც ჰუსერლის შეხედულების წინააღმდეგია, კერძოდ, ქეშმარიტების ონტოლოგიური გაგების, ასევე ქეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგების, სახელდობრ, ზიგვარტის შეხედულების წინააღმდეგაცაა.

შ. ნუცუბიძე ზიგვარტის შეხედულებას მისივე ლოგიკის პირველი ტომის მეხუთე შენიშვნის საფუძველზე ასე აყალიბებს: დებულება თავისი ღირებულებების მხრივ დამოკიდებულია შემეცნებელზე, ე. ი. დებულება, როგორც ასეთი, ჩვენი დებულებაა, ჩვენი აზრია, ქეშმარიტი ან მცდარი შემეცნებელი სუბიექტის აზრია. ამდენადვე ქეშმარიტება თავისთავად კი არ არსებობს, არამედ ჩვენზეა დამოკიდებული².

შ. ნუცუბიძის აზრით, ზიგვარტი, მართალია, რამდენადაც შემეცნებისათვის მოცემულობა აუცილებელია რისამე შემეცნების მოსახდენად, მაგრამ მცდარია, თითქოს ქეშმარიტება მხოლოდ ჩვენი აზრია. ზიგვარტის შეხედულებით, ფაქტი თავისთავად არაა შეცდომა და არც ქეშმარიტება, მაგრამ ნუცუბიძე კითხვას იძლევა — არის ჩვენი აზრი თავისთავად ერთი, ან მეორე? და პასუხობს — რა თქმა უნდა, არა. გამოთქმამ, რომ აზრი თავისთავად არაა არც ქეშმარიტი და არც მცდარი, შეიძლება ეჭვი დაბადოს იმაზე, რომ ნუცუბიძე აზრს

— ¹ შ. ნუცუბიძე, აღუთლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 255.
² იქვე, 327.

კი არ მიაწერს ჭეშმარიტებას ან მცდარობას, არამედ რეალურ სინამდვილეს. მაგრამ მოყვანილ კონტექსტში მსჯელობა ეხება არა აზრს, როგორც ასახვას, არამედ აზრს თვითონ, როგორც შემეცნების საგანს. აზრი, როგორც შემეცნების საგანი, მართლაც, არ არის არც მცდარი და არც ჭეშმარიტი. აზრი, რომელიც თვითონ არის ცოდნის, შემეცნების საგნად ქცეული, არ შეიძლება განხილულ იქნეს, როგორც ჭეშმარიტი ან მცდარი. ის, რაც შემეცნების საგანია, თვითონ არ არის ჭეშმარიტი ან მცდარი. ამ შემთხვევაში აზრი, როგორც შემეცნების საგანი, შემეცნებისათვის ისეთივე მნიშვნელობის მქონეა, როგორც ყოველი სხვა საგანი. ამიტომაც აზრზე, როგორც შემეცნების საგანზე, ვერ ვიტყვით, რომ იგი ჭეშმარიტია ან მცდარი. ჭეშმარიტი ან მცდარი მის (აზრის) შესახებ გამოთქმული მსჯელობები იქნებიან. მაგრამ მთავარი, რის გამოც ნუცუბიძე აქ ზიგვარტს აკრიტიკებს, ის არის, რომ ზიგვარტი, როგორც ფსიქოლოგიზმის წარმომადგენელი, აზრის შინაარსს აიგივებს აზრთან როგორც აქტთან. ამით აზრის შინაარსი სუბიექტის ნება-სურვილზე დამოკიდებული ხდება. აზრის შინაარსის აზრის აქტზე, ფსიქიკურ პროცესზე დაყვანა აზრის შინაარსის ობიექტურობაზე უარის თქმა იყო. ასე გაგებული აზრის შინაარსის შემთხვევაში იხსნება ჭეშმარიტების პრობლემაც, ნუცუბიძეც სწორედ ამ კუთხით აკრიტიკებს ზიგვარტს. იგი წერს: „ჩვენ არ შეგვიძლია ფაქტზე ისეთი აზრის ვიყოთ, როგორც ეს ჩვენ, შემეცნებელ სუბიექტს, მოგვესურება. „ჩვენობა“ აზრში ფრიად განსაზღვრულია და ეს საზღვარი იქაა გავლებული, სადაც ირკვევა, რომ აზრში ჩვენი ყოფილა მხოლოდ ის, თუ რამდენადაა იგი ჩვენთვის აზრი, თუ ამაზე მეტი მივიჩნიეთ აზრში ჩვენად, თუ თვით შინაარსი აზრისა იქცა ჩვენად, მაშინ ჭეშმარიტების პრეტენზიაზე ხელი უნდა ავიღოთ“¹. მაშასადამე, აქ ნუცუბიძე გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ „შინაარსი აზრისა“ არ შეიძლება „შემეცნებელი სუბიექტის“ ნება-სურვილზე დამოკიდებულად ვაქციოთ, თუ იგი ასეთად იქცა, მაშინ ჭეშმარიტება სუბიექტზე დამოკიდებული გამოდის და ამის გამოც „ჭეშმარიტების პრეტენზიაზე ხელი უნდა ავიღოთ“. ეს უდავოდ მართებული, მისაღები კრიტიკაა ჭეშმარიტების სუბიექტივისტური გაგებისა ჭეშმარიტების ობიექტურობის გაგების თვალსაზრისიდან. შ. ნუცუბიძე ზიგვარტის მთავარ შეცდომად იმას თვლის, რომ იგი ჭეშმარიტების ობიექტურობის უარყოფით ჭეშმარიტების სუბიექტივის-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 327—328.

ტურ გაგებას ასაბუთებდა. ამიტომაც, მისი აზრით, თუ საჭიროა ჰუსერლის ტრანსცენდენტიზმის იმანენტიზმით შევსება, ასევე საჭიროა ზიგვარტის იმანენტიზმის ტრანსცენდენტიზმით შევსება. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ნუტუბიძეს ჰეგელიზმის სუბიექტივისტური გაგების კრიტიკის დროს შეუშინებელი არ დარჩენია ზიგვარტის ფსიქოლოგიზმიდან გამომდინარე ის ზოგადი დებულება, რომ თუ ყოველი შემეცნება მხოლოდ და მხოლოდ ფსიქიკური აქტით, ფენომენით გვეძლევა, მაშინ არა მხოლოდ ჰეგელიზმზეა შეუძლებელი, არამედ ეს საერთოდ შემეცნების შესაძლებლობაზე უარის თქმას ნიშნავს. შემეცნების თეორია არ შეიძლება აიხსნას ფსიქიკური ფენომენით (უნდა აღვნიშნოთ, რომ შ. ნუტუბიძე ჰუსერლისა და ზიგვარტის კამათს საერთოდ შემეცნების თეორიისა და კერძოდ ჰეგელიზმის საკითხზე არ მიიჩნევს შემეცნების თეორიაში ფსიქოლოგიზმის გამო წამოჭრილ დავად. ჩვენი აზრით, წერს იგი, ამ პოლემიკაში თავს იჩენს არა ფსიქოლოგიზმის სხვაობა, როგორც ეს ჰგონიათ თანამედროვე ლოგიკაში, არამედ ის უბრალო გარემოება, რომ ლოგიკის საკითხების გადაჭრისათვის აუცილებლად საჭიროა წინასწარი გარკვევა შემეცნების და მისი საგნის ბუნების).

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე ნათლად ჩანს, რომ ნუტუბიძე ჰეგელიზმის ობიექტურობის საკითხთან დაკავშირებით აკრიტიკებს როგორც ჰუსერლს ჰეგელიზმის ონტოლოგიური, ასევე ზიგვარტს სუბიექტივისტური გაგების გამო და ორივეს მიერ საკითხის გადაწყვეტა არასწორად მიაჩნია.

ლოგიკურია კითხვა — თვითონ შ. ნუტუბიძე როგორ წყვეტს ჰეგელიზმის ამ მეტად სადავო საკითხს? ამ კითხვაზე, შეიძლება ითქვას, ნაწილობრივ გაცემულია პასუხი, მაგრამ მხოლოდ ნაწილობრივ და არა თავისი არსებით.

ჰეგელიზმზე თავისთავად აღვნიშნავს შ. ნუტუბიძე შესაძლოა მხოლოდ იმის მეოხებით, რომ არსებობს ჰეგელიზმზე ჩვენთვის. მისი თქმით: „საგნის ორმხრივობა ცხადი ხდება სწორედ დამთავრებული მსჯელობაში, რადგან ჰეგელიზმის ჩვენთვის გამორკვევასთან ირკვევა ჰეგელიზმზე თავისთავად, როგორც მისი კორელატი... უნდა არსებობდეს ჰეგელიზმზე თავისთავად, რომ შესაძლო გახდეს ჰეგელიზმზე ჩვენთვის, მაგრამ პირიქითაც — ვიდრე არაა ჰეგელიზმზე ჩვენთვის არ ისმება საკითხი ჰეგელიზმზე თავისთავად. მსოფლიო მიზიდულობის კანონი უნდა არსებულიყო თავისთავად, რომ შესაძლო გამხდარიყო მისი გადაქცევა ჰეგელიზმ-

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

საკუთხის ასე გადაწყვეტის გამო აქ საქმე გვაქვს ქეშმარიტების ორგანოზილებასთან. რომელიც სპეციალურად განხილულია შ. ნუცუბიძის ნაშრომში „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.

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

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

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ პირველ ნაწილში არსებითად იგივე საკითხებია განხლული, რაც „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“, ოღონდ ზოგიერთი

¹ შ. ნუცუბიძე. ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 323.

² იქვე, გვ. 255.

საკითხი უფრო წინ არის წამოწეული, ზოგიერთი კი სხვა ასპექტშია დასმული. მაგრამ რაც მთავარია, გადასაწყვეტი ამოცანა, მიზანი და შესრულების შედეგები იგივეა. მაგრამ, „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მეორე ნაწილი „შემეცნების სტრუქტურა“ განსხვავებულია თავისი ამრცანითა და შედეგითაც. სიასლე შ. ნუცუბიძის მანამდე დაწერილი შრომებისაგან განსხვავებით „შემეცნების სტრუქტურის“ ერთ ნაწილს ახასიათებს. რაც შეეხება ამავე ნაწილში ლოგიკის საკითხებზე შეხედულებებს, კერძოდ, აზროვნების პრინციპების პრობლემას, რომელსაც „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ეწოდება „აზროვნების პრინციპების ახალი გადმოცემა“, შ. ნუცუბიძის მიერ საკმაო არგუმენტებით განხილულია „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ქართულად გამოცემულ „ლოგიკის“ კურსებში. იგივე უნდა ითქვას რედუქციის მეთოდის შესახებაც, რაც უფრო ვრცელადაა წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის აღრეულ შრომებში. ვიდრე „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“. ამ უკანასკნელი ნაშრომის ერთ-ერთ შენიშვნაში. რომელიც რედუქციული მეთოდის განხილვას ახლავს, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ რედუქციის თეზისი როგორც ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდი მე წამოვაყენე 1913 წელს (მხედველობაშია ნაშრომი „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“) და მას შემდეგ იგივე მეთოდი უფრო დაწვრილებით გადმოვეცი „ლოგიკაში“. ყოვლივე ეს უფლებას გვაძლევს ვთქვათ. რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ თავისი ძირითადი დებულებით ემყარება „ალეთოლოგიის საფუძვლებსა“ და „ლოგიკას“. ამ ნაშრომებისაგან განსხვავებით, „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ერთ მთლიანობაშია გადმოცემული შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის საკითხები ალეთოლოგიის საფუძველზე და ამავე დროს დასმულია საკითხი — ქეშმარიტების პრობლემა შემეცნების სტრუქტურის პრობლემას დაუკავშირდეს.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ ავტორს ასეთია: წინასიტყვაობა, დაპირისპირებულობის სფერო, ქეშმარიტება თავისთავად, ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი მონახაზი. ქეშმარიტების პრობლემა, შემეცნების სტრუქტურა. ავტორი. თითოეულ თავში პოზიტიურ მოსაზრებებთან ერთად და ამავე დროს ცალკეულ პარაგრაფებში იძლევა სხვადასხვანაირი შეხედულებათა კრიტიკულ ანალიზს.

წინასწარ უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძე, როცა მიუთითებს ალეთოლოგიის ადგილზე ფილოსოფიის სფეროში, აღნიშნავს — ალ-

თოლოგიას იმის უფლება უნდა მიენიჭოს, რომ „პირველი ფილოსოფია“ ერქვას; უფრო ზუსტად — ის უნდა იყოს „პირველი ფილოსოფია“, ხოლო გნოსეოლოგია და ლოგია მას უნდა დაექვემდებაროს.

„სრულიად დამოუკიდებელი გზების გაყაფვა სურს ალეთოლოგიას. მას ჯერ ის სურს მხოლოდ, რომ კეშმარიტების პრობლემა შემეცნების სტრუქტურის პრობლემას დაუკავშიროს, რათა შემდეგ კვლევის განსაკუთრებული სფეროს სახით, დაიპყროს სფერო დაპირისპირებულობაზე მაღლა დგომისა. ალეთოლოგია განსხვავდება გნოსეოლოგიისაგან იმით, რომ მას სურს კვლევის ობიექტად აიღოს შემეცნების სტრუქტურა და არა შემეცნების პრობლემა“. ამით ალეთოლოგია განსხვავებულია ფენომენოლოგიისაგან, ვინაიდან შემეცნების სტრუქტურის კვლევა სრულიადაც არ არის „ესენციალური“. ალეთოლოგია დაფუძნებულია „კეშმარიტებაზე თავისთავად“, როგორც ყოველად რეალურზე. „კეშმარიტება თავისთავად“, რომელსაც ესწრაფვის შემეცნება, „ჩვენთვის კეშმარიტების“ სახით აყენებს საკითხს შემეცნების ორგანოზომილებიანობის შესახებ, რასაც თავის მხრივ მიეყვარა ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდის საკითხამდე. „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მთავარი მიზანია ფილოსოფიური მეთოდი განთავისუფლებული იქნეს „სპეციალურ-ადამიანურისაგან“. ფსიქოლოგიზმისა და ანთროპოლოგიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა მიჩნეულია მხოლოდ დასაწყისად იმ დიდი ამოცანისა, რომ ფილოსოფოსობას, როგორც სამყაროს შემეცნების გზას, ჩამოსცილდეს ყოველგვარი „სპეციალურ ადამიანური“. შ. ნუცუბიძე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგია ფილოსოფოსობის საკუთარი წიხით გამოვიდა ასპარეზზე: არა „არსებულში“, არამედ „არსებულთან“ ეძიოს ძირითადი საფუძველი, „ესენციალფილოსოფია“ შეცვალოს „არსებულზე მეტის“ ფილოსოფიით, ანუ ამგვარად არსებულის ფილოსოფიით¹. საკითხის ასე დაყენებით შ. ნუცუბიძე პირველ რიგში მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნების თეორიის სფეროში დაძლეული იქნეს როგორც ფსიქოლოგიზმი, ისე ანტიფსიქოლოგიზმი (ჰუსერლის შეხედულება). ამ მიზნის განხორციელება მოითხოვს შემეცნების სტრუქტურის ანალიზის აუცილებლობას. ამ უკანასკნელის კვლევას შ. ნუცუბიძე მიეყვანს საკუთარი მეთოდის, სახელდობრ, რედუქციის მეთოდის შემუშავებამდე, რომელიც განსხვავებულია ზიგვარტისა და ჰუსერლის რედუქციებისაგან. თუმცა რედუქციის მეთოდს მოითხოვს არა მხო-

¹ შ. ნუცუბიძე, კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 8.
152

ლოდ შემეცნების სტრუქტურის კვლევა, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმი მთლიანად.

შ. ნუტუბიძის აზრით, ალეთოლოგიური რეალიზმის შესავალი უნდა დაიყოს პირველ და მეორე შესავლად. პირველში ანუ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ განხილული უნდა იქნეს დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფერო, „ქეშმარიტება თავისთავად“ და შემეცნების სტრუქტურა. ამის შესაბამისად დაძლეული უნდა იქნეს დაპირისპირებულობა, რელაციური ქეშმარიტება და ერთდომენზიული ქეშმარიტება. ამასთან დაკავშირებით, აზროვნების პრინციპები და ძირითადი მეთოდი განხილული უნდა იქნეს როგორც მეორე სპეციალურ შესავალზე გარდამავალი მომენტი.

შ. ნუტუბიძე შრომას იწყებს დაპირისპირებულობის სფეროს განხილვით და აღნიშნავს: ექვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ „ფილოსოფოსობას“ (ეს ტერმინი მოხმარებულია ფილოსოფიური მეთოდის მნიშვნელობით), როგორც სამყაროს გაგების, შემეცნების გზას, ადამიანი შეიმუშავებს. ასევე ძნელი არც იმის დანახვაა, რომ ფილოსოფიის ამოცანა სამყაროს შემეცნების საქმეში მუდამ „ადამიანურის“ დაძლევა იყო. შემეცნება არის პროცესი შემეცნებელ ადამიანსა და შესაცნობ საგანს შორის. ამ პროცესში ადამიანს შეაქვს თავისი, ადამიანური. ადამიანურის ცნებაში, ავტორის აზრით, ორი მომენტი უნდა იქნეს ერთიმეორისაგან განსხვავებული: „სპეციფიკურ-ადამიანური“ და „სპეციალურ-ადამიანური“. თუ „ადამიანური“ ისეთ რამეზე მიუთითებს, რასაც თვით ეს ცნება მოითხოვს, მაშინ საქმე გვაქვს „სპეციფიკურ-ადამიანურთან“. ამ შემთხვევაში შემეცნებაში არსებული ჩამოყალიბდება „ადამიანურის“ ფარგლებში. არსის ფაქტები „ადამიანურის“ წესითა და ზღვრით გადმოიცემა, „სპეციალურ-ადამიანური“ შეცდომების სფეროა. აქ სინამდვილის სურათი მცდარია, დამახინჯებული. „საქმე იქამდე მიდის, რომ გაყალბდება არა მარტო სინამდვილის გაგების წესი და ზერზი, არამედ სინამდვილის მთელი სურათი¹. სპეციფიკურ-ადამიანური სინამდვილის გაგების საშუალებას იძლევა. ისეთი გაგება, რომელიც სტრუქტურულად შეზღუდული „ადამიანისათვის“ ხელმისაწვდომია. ნამდვილად და მნიშვნელოვნად მიჩნეულია მხოლოდ ის, რაც ადამიანურის შესაძლებლობის ფარგლებს არ სცილდება. ამიტომაც ასეთ ფარგლებში მიღწეული, განსაზღვრული აზრით, შეიძლება ჩაითვალოს ქეშმარიტებად. აღნიშნულ

¹ შ. ნუტუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 14.

შეზღუდვაში: რადგანაც „მოაზროვნეს სხვაგვარად არ შეუძლია მსჯელობა და მსჯელობს მხოლოდ ისე, როგორც მას შეუძლია, ეს მდგომარეობა შეძლება დახასიათდეს როგორც „სხვაგვარად — ვერ შეძლების“ მომენტი.

შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, სპეციფიკურ-ადამიანური განსხვავებულია სპეციალურ-ადამიანურისაგან, მაგრამ ისინი მაინც ჰგავნან ერთმანეთს — სპეციალურ-ადამიანურშიც არსებობს „სხვაგვარად ვერ შეძლების“ მომენტი. ამიტომაც ორივე მოვლენა „სხვაგვარად ვერ შეძლების“ ნიშნის ქვეშ დგას. ამას კი იმ დისკვნამდე მივყავართ, რომ როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში საქმე გვაქვს შეზღუდულობასა და ცალმხრიობასთან. მიუხედავად ამ მსგავსებისა, საჭიროა ორივე შემთხვევა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან. აღნიშნულის საფუძველზე, გველერის აზრით, საჭიროა ფილოსოფიიდან, შემეცნებიდან გამორიცხოს არა მხოლოდ სპეციალურ-ადამიანური, როგორც შეცდომა, არამედ სპეციფიკურ-ადამიანურიც. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ „ადამიანისაგან“ განთავისუფლებული შემეცნების გზები... ზე ან გარე — ადამიანურ სფეროს ეკუთვნიან. ადამიანურ განსაზღვრულის სფეროსა და ზეადამიანურ-განუსაზღვრელის სფეროს შორის მდებარეობს კიდევ ჰუმანიტეტის სფერო, რომელიც გადმოსცემს იმას, რაც არის და მის დამოუკიდებლობაში ადამიანური მსჯელობის გამოთქმის ფორმებს უსწრებს, ე. ი. ჰუმანიტეტა თავისთავად!“. ავტორის აზრით, ვერც ერთმა ფილოსოფიურმა სისტემამ: ტრანსცენდენტალიზმმა, ფენომენოლოგიზმმა და სხვ., ვერ დასძლია ფსიქოლოგიზმში შემეცნების თეორიაში. ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია მთლიანად აგებულია სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან. ფსიქოლოგიზმის დასაძლევად კი საჭიროა ფილოსოფიიდან, შემეცნებიდან გამორიცხული იქნეს ადამიანური. დაძლეული და გამორიცხული უნდა იქნეს არა მხოლოდ სპეციალურ-ადამიანური, არამედ სპეციფიკურ-ადამიანურიც, რომელიც ადამიანის ცნებიდან გამომდინარეა და მის არსებას შეადგენს.

ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი განსხვავებული უნდა იყოს სპეციფიკურ-ადამიანურისაგან, რომელიც ლოგიკური სფეროს ეკუთვნილება. ლოგიკური დაპირისპირებულობათა სფეროა. ამიტომაც ფილოსოფიის ამოსავალი ლოგიკურის გარეშე უნდა იყოს. ავტორი წინასწარ გვაფრთხილებს, რომ წინალოგიკური ისე არ უნდა გავიგოთ,

თითქმის ყველა შემდგომ ლოგიკურ დამუშავებას მოითხოვდეს. წინალოგიკური წინ უსწრებს ლოგიკურს და ლოგიკურის გარეშეა. წინალოგიკური ლოგიკურისათვის. ლოგიკური წანამძღვარი არ არის. იგი არის პარობა ლოგიკურის განხორციელებისათვის. პარობის ცნება ლოგიკურს მომენტს არ შეიცავს. წინალოგიკური არც ლოგიკურის უპარობას შედეგია და არ ნიშნავს არც ლოგიკურის უწინარესს. იგი ლოგიკურის მიმართ არც „წინ“ არის და არც „შემდეგ“. „სიტყვა „წინალოგიკური“ შეიცავს მხოლოდ ფორმალურ დახასიათებას იმისას, რაც ლოგიკურს წინ უძღვის. ფაქტიურად კი „წინალოგიკური“ არაფერს შერცავს ისეთს, რაც თავისი მიმართებით ლოგიკურთან რაიმეს ახსნიდა“.

მცდარია შესედულება, რომელიც ამტკიცებს, რომ წინალოგიკური შეიძლება გაგებული იქნეს როგორც ლოგიკურის განსაზღვრულობა და შესლუდულობა. ლოგიკური ეწოდება იმას, რაც თავის თავში დამთავრებულია და ამიტომ შესლუდულობის ყოველგვარი ცნება ლოგიკურობის დროს გამორიცხულია. მაგრამ ეს გულისხმობს არა ლოგიკურის შესლუდულობას, არამედ მხოლოდ იმას, რომ ლოგიკური თავის თავში ჩაკეტილი მთელია. შინაარსობრივის განხილვა აზრისეულ ფენომენში ლოგიკურის შინაარსს შეადგენს. თუ ლოგიკურის ეს განსაზღვრება, წერს შ. ნუტუბიძე, უნაკლოა, მაშინ წინალოგიკურის ცნება არის სწორედ ის, რასაც ლოგიკურთან სრულიად გულგრილი დამოკიდებულება აქვს. მაგრამ თუ როგორ შეუძლია ლოგიკურისათვის ნიადაგი მოგვეცეს იმან, რაც ლოგიკურთან გულგრილ დამოკიდებულებაშია. არის საკითხი, რომელიც უნდა გადაწყდეს კეშმარიტების პრობლემის დროს.

ლოგიკური რამდენადაც შინაარსის მქონეა, ამდენად კეშმარიტი ან მცდარია. მტკიცების ან უარყოფის საგანია. წინალოგიკური კი ასეთი სფეროს გარეშეა. იგი მსჯელობის გამოთქმის, პოზიციისა და ნეგაციის ფორმების გარეშეა. წინალოგიკური განსხვავებულია მეტალოგიკურისაგანაც. მეტალოგიკური ის სფეროა, რომელიც ლოგიკურთან მიმართებაში შეიძლება დახასიათდეს როგორც ტრანსცენდენტალური. მაგრამ არა მეტაფიზიკაში მოხმარებული მნიშვნელობით. ლოგიკური ვერ დამთავრდება მეტალოგიკურის სფეროში, მაგრამ მეტალოგიკური თავის თავში მიიღებს ლოგიკურს. ლოგიკურს არაფრის გაქცევა არ შეუძლია მეტალოგიკურისათვის, მეტალოგიკურს კი შე-

1. შ. ნუტუბიძე, კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 37.

უძლია გაამართლოს ლოგიკური. აქედან გამომდინარე, წინალოგიკური არავეითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ლოგიკურისათვის ტრანსცენდენტალური იყოს მაშინ, როცა მეტალოგიკურს აქვს ტრანსცენდენტის სახე ლოგიკურისათვის. წინალოგიკური მთლიანად თავისთავშივერ მიიღებს ლოგიკურს. წინალოგიკურის ამოცანა არ არის გაამართლოს ლოგიკური. შ. ნუცუბიძის აზრით, რამდენადაც აღნიშნული მომენტები განსაზღვრავენ ლოგიკურის დამოკიდებულებას როგორც წინალოგიკურისადმი, ისე მეტალოგიკურისადმი, ამდენად ამით აიხსნება აგრეთვე ლოგიკურის დამოკიდებულება მეტალოგიკურისადმი.

შ. ნუცუბიძე შრომის ამავე ნაწილში სპეციალურად იხილავს შეცდომის ფილოსოფიური მნიშვნელობის საკითხს. შეცდომის ფაქტის ანალიზი მკვლევარს აინტერესებს, როგორც დაპირისპირებულობის სფეროს გარეშე არსებული. ავტორის თქმით, არსებითი აქ ის არის, რომ თუ მსჯელობა მცდარია, მაშინ თვით მსჯელობის გამოთქმა არსებობს როგორც გარდუვალი, უდავო; ამგვარად, ყოფნის ფაქტი, რაკი ერთხელ მომხდარა, ვერ მოიხსნება. იგი ურყევია დამოუკიდებლად იმისა, თუ როგორ შეიძლება შეფასდეს მსჯელობა შინაარსობრივად, ე. ი. მსჯელობის მცდარობისა და ჭეშმარიტებისაგან დამოუკიდებლად.

შ. ნუცუბიძე კითხვაზე — რაში უნდა მდგომარეობდეს შეცდომის ფილოსოფიური მნიშვნელობა? პასუხობს: პირველი, მცდარი მსჯელობა, როგორც მსჯელობის ფაქტი „თავისთავად“ ჭეშმარიტია. მეორე, სწორი და მცდარი მსჯელობანი ჭეშმარიტების სფეროს შინაარსობრივ დაპირისპირებულობას ვერ ამოწურავენ. მესამე, შეცდომის ამგვარად არსებობის ფაქტი აღარ იყოფა „სწორად“ და „მცდარად“. იმ ჭეშმარიტებას, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, რომელთანაც ჩვენ გვაქვს საქმე, არავეითარი საქმე არა აქვს იმასთან, მოაზროვნის მიერ გამოთქმული მსჯელობა ჭეშმარიტია თუ მცდარი.

მცდარ მსჯელობაზე მსჯელობა შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი მსჯელობა. მსჯელობა, რომელიც გამოთქმულ მცდარ მსჯელობაზე მცდარობას გამოთქვამს, შეიძლება ჭეშმარიტი იყოს. მაშასადამე, გვაქვს მცდარი მსჯელობა და მცდარობის დადასტურებიდან წარმოშობილი ჭეშმარიტი მსჯელობა. მოკლედ, არსებობს ჭეშმარიტი მსჯელობა მცდარი მსჯელობის შესახებ. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას აქვს ჭეშმარიტების პრეტენზია, ვინაიდან იგი გამოთქვამს იმას, რაც სინამდვილეს შეესაბამება. ამ ჭეშმარიტ მსჯელობას სხვა მსჯელობის შეცდომა აქვს შინაარსად, ამდენად მას ეს მეორე მსჯელობა უპირისპირდება,

რაც პირველი მსჯელობის მოხსნას უზრუნველყოფს. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, „ქეშმარიტი მსჯელობა შეცდომის შესახებ დაპირისპირებულობის გზას ადგას, საიდანაც ჩანს, რომ იგი თავისთავად ქეშმარიტებისაგან იმავე პრინციპულ სიშორეზე იმყოფება, როგორზეც საერთოდ დაპირისპირებულობის სფერო“¹. ქეშმარიტი მსჯელობა შეცდომის შესახებ ისევე ლოგიკურის ტყვეობაშია და ამიტომაც იგი ჯერ კიდევ ვერ შევა დაპირისპირებულობის გარეშე მყოფ სფეროში. დაპირისპირებულობისა და ამდენად ლოგიკურის გარეშეა „ქეშმარიტება თავისთავად“.

ცნება „ქეშმარიტება თავისთავად“ უნდა ნიშნავდეს: ლოგიკურის სფეროს დამახასიათებელი ყოველგვარი დაპირისპირებული მომენტისაგან დამოუკიდებლობას. იგი არის „თავისთავად“ და საჭიროებს „სხვას“ უკუედებულები საპირისპირო ინსტანციის გაგებით. ამ შემთხვევაში „თავისთავადს“ ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ამ ქეშმარიტებას არ შეუძლია სხვა მომენტი დაუპირისპირდეს. შ. ნუცუბიძე აქვე მითითებს იმაზეც, რომ, როცა დადგინდება „ქეშმარიტების თავისთავად“ დამოკიდებულება „ქეშმარიტებასთან ჩვენთვის“ იმის გამო, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ ლოგიკურის სფეროს გარეთაა, დამოკიდებულება „თავისთავად ქეშმარიტებასა“ და „ჩვენთვის ქეშმარიტებას“ შორის სრულიად თავისებური გზით წარმართება.

„ქეშმარიტება თავისთავად“ შინაარსის გარეშეა. იგი მხოლოდ ფაქტის ამგვარად არსებობის გამომჟღავნებაა. „ქეშმარიტება თავისთავად“ განურჩეველია, გულგრილია მსჯელობის გამოთქმის მიმართ. იგი „პოსა“ და „არას“, პოზიციისა და ნეგაციის, სისწორისა და მცდარობის გარეშე დგას. „ქეშმარიტება თავისთავადის“ ცნება, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, პირველად ბოლცანომ შემოიტანა, რომელიც საფუძვლიანად განასხვავებს ერთიმეორისაგან მსჯელობის აქტსა და მსჯელობის შინაარსს. ბოლცანოსათვის ქეშმარიტება იმის გამოხატულებაა, რაც არის; ქეშმარიტება არის არა წარმოდგენის ან იდეის თანხმობა წარმოდგენასთან, არამედ თავისთავად არსებული შინაარსი, მსჯელობის აქტისაგან განთავისუფლებული დებულება თავისთავად. ბოლცანოსთან ტერმინს „თავისთავად“ პოზიტიური აზრის მნიშვნელობა არა აქვს, არამედ იგი როგორც უარყოფითი ნიშანი მიმართულია მსჯელობის სუბიექტისა და მისი აქტის წინააღმდეგ. ბოლცანოს „თავისთავად“ არ იძლევა თვით ქეშმარიტების დახასიათებას, არამედ

¹ შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 47—48.

იგი ახასიათებს მსჯელობის სტრუქტურისადმი მის რელაციას. აქედან გამომდინარე, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, ბოლცანოს „ქეშმარიტება თავისთავად“ საფუძვლიანად განსხვავდება მის მიერ წარმოდგენილი „ქეშმარიტება თავისთავად“ ცნებისაგან. ამიტომაც მკვლევრის აზრით, ალეთოლოგიის დაფუძნებისათვის არავითარი დახმარების გარეშე არ შეუძლია ბოლცანოს აზრებს, თუმცა სერიოზული ანგარიში მაინც უნდა გაეწიოს მათ.

„ქეშმარიტებისა და შემეცნების სტრუქტურის“ შემდეგი საკითხია ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი პრინციპების ჩვენება და დასაბუთება. ალეთოლოგიური რეალობისათვის სრულიად დამოუკიდებელი, უდავოდ დასაშვები ფენომენია „ქეშმარიტება თავისთავად“. საჭიროა დაპირისპირებულობის სფეროსა და დაუპირისპირებლობის სფეროს მიახლოების დატოვება. ეს მხოლოდ „ქეშმარიტების თავისთავად“ სფეროშია შესაძლებელი; მხოლოდ ის იმყოფება აზრთა სხვადასხვაობისა და დაპირისპირებულობის გარეშე. პირველ რიგში უნდა მოხდეს ამგვარად არსებობის ფაქტის ანალიზი, რომელშიაც ვიპოვიოთ „ქეშმარიტების თავისთავად“ კვალს. ასეთი ფაქტი, საიდანაც უნდა ამოვიდეს ალეთოლოგია, არის, მსჯელობა მცდარია და ამავდროს როგორც მსჯელობის ამგვარად არსებობის ფაქტი — ქეშმარიტი. ხომ არ არის აქ ლოგიკური წინააღმდეგობა? აქ არავითარ წინააღმდეგობაზე არ შეიძლება ლაპარაკი, წერს შ. ნუტუბიძე, ვინაიდან „ქეშმარიტი“, რომელიც აქ „მცდარის“ გვერდით პრედიკატს მიეწერება, არ არის ის „ქეშმარიტი“, რომელიც მხოლოდ „მცდარის“ საპირისპიროდ არსებობს, ასევე პირიქით, „მცდარი“ — მხოლოდ ამ „ქეშმარიტის“ საპირისპიროდ. აქ მხოლოდ „მცდარი“ ეკუთვნის ლოგიკურის სფეროს და ამასთან „მცდარი“ შემდეგ ნაგულისხმევ „ქეშმარიტზე“ არ მიუთითებს. სხვაგვარად, ერთი მსჯელობა პირველ დებულებაში (მსჯელობა მცდარია) ლოგიკურის აზრით არის დახასიათებული, როგორც „მცდარი“, ამ კვალიფიკაციას იღებს დაპირისპირებულობის ნიადაგზე; მეორე დებულება დაპირისპირებულობის გარეთაა და მისი შესაბამისი ნიშნები აქვს. პირველი დებულება, წერს შ. ნუტუბიძე, ამტკიცებს საქმის გარკვეულ ვითარებას, რომელსაც იგი ქეშმარიტად მიიჩნევს; მის დამახასიათებელ ნიშანს შინაარსობრიობა შეადგენს. მეორე დებულება უშინაარსოა და გულისხმობს: დამოუკიდებლად იმისა. აღნიშნული მსჯელობა სწორია თუ არა, მსჯელობის ამგვარი არსებობის ფაქტი ქეშმარიტია.

ძირითადი ფაქტის — ამგვარად არსებობის ფაქტის — ანალიზის სა-

ფუძეელზე, წერს ნუცუბიძე, მივიღეთ ოთხი ნიშანი. „1ა) მსჯელობა ექვემდებარება ლოგიკის ძირითად კანონებს¹ საერთოდ და კერძოდ წინააღმდეგობის კანონს. 1ბ) მაგრამ კეშმარიტება თავისთავად როგორც დაპირისპირებულობის მაღლა მდგომი ფენომენი ამ კანონების გარეშე ან მაღლა დგას. 2ა) მსჯელობა შინაარსობრივი ფენომენია. არსებული თავის თავში მიიღო და ამიტომ მას განიხილავს როგორც შინაარსს. 2ბ) „კეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა, რადგან ის თავის თავში არაფერს შეიცავს. იგი წმინდა ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაა და სხვებს შორის შეიცავს აგრეთვე მსჯელობასაც როგორც ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობას. 3ა) არსი დგას მსჯელობის საპირისპიროდ. არსი მსჯელობისათვის არის მხოლოდ ის, რაც პირდაპირ დგას. მაგრამ არსებითი განსხვავება არსებობს საგანსა და წარმოდგენას შორის. შესაბამისად საგნობრივი არსის ინტოლოგიურობასა და წარმოდგენილი არსის გნოსეოლოგიურობას შორის. ყოველივე ამის თანახმად მსჯელობა ყოველ შემთხვევაში რელაციონალურია. 3ბ) მაგრამ „კეშმარიტება თავისთავად“, როგორც უშინაარსო, ირაციონალურია. არაფერი დგას მის საპირისპიროდ... 4ა) ...მსჯელობა მიისწრაფის მტკიცე მდგომარეობისაკენ, ე. ი. შესრულების, განხორციელების მდგომარეობაშია. 4ბ) „კეშმარიტებას თავისთავად“ აქვს მყარი მდგომარეობა, ე. ი. იმყოფება ამგვარად ყოფნის ფაქტიურობაში“¹.

„კეშმარიტება თავისთავად“ არის როგორც ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი. ასევე ფილოსოფიური შემეცნების დასაწყისი. კეშმარიტებას თავისთავად ეწვედებით თეორიით. იგი ხედვით ან თეორიულად არის მოცემული. „ხედვაში“ არ იგულისხმება მკვერტელობის ან ინტუიციის ცნება. ორივე ემყარება დაპირისპირებულს. იგი წინასწარ გულისხმობს განსაკვერტელსა და განმკვერტეს. რაღაც მიმართულია რაღაცაზე. ეს მიმართულება როგორც „კეშმარიტების თავისთავად“ წინამძღვარი უნდა უკუგდებულ იქნეს. ინტუიცია და მკვერტელობა ისეთი ფენომენებია, რომლებიც შესაძლებელია მხოლოდ მიმართულების შინაგანი სტრუქტურის საფუძველზე. თეორიით მოცემული არ გულისხმობს არც ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგიის არსების კვერტას. ეს უკანასკნელი მიმართულების პრინციპზე დგას. ფენომენოლოგიის მეთოდი ვერ სცილდება დაპირისპირებულობის სფეროს, თუმცა იგი გულისხმობს კეშმარიტებისა და მცდარის გარეთ მყოფი არსების კეშმარიტებას. „კეშმარიტებასთან თავისთავად“ და-

¹ შ. ნუცუბიძე, კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები; ტ. 2, გვ. 77—78.

კავშირებული თეორია უმიმართებოა, არა რალაცაზე მიმართული ხედვა, არამედ მიმართულობის არმქონე ხედვა; უმიმართებულო ხედვაა ის, რაც „ქეშმარიტების თავისთავად“ „თეორიაში“ არსებობს.

„თავისთავად ქეშმარიტების“ თეორია არ იძლევა იმის საფუძველს, რასაც შემდგომი დასკვნები დაუკავშირდებოდა. თეორიულის ერთიანობა, ანუ ალეთოლოგიურის ერთიანობა არ არის ნაწილებისაგან შედგენილი ერთიანობა, არც ქეშმარიტებათა კომპლექსი. იგი არ არის არავითარი გადასვლა და არავითარი „დასკვნა“. ქეშმარიტება თავისთავად არის ერთიანობა თავისთავად, კომპლექსური ქეშმარიტება. აქედან გამომდინარე, ქეშმარიტება თავისთავად არ არის შინაგან რელაციათა (მიმართებათა) ქეშმარიტება, არამედ მიმართების გარეშეა. ქეშმარიტება თავისთავად „არის არა არსებულის შესახებ მოსაზრება, რასაც ეს არსებული „საგნის“ სახით უპირისპირდება, არამედ იგი როგორღაც არსებობს ამ არსებულთან“¹. ძირითადი ალეთოლოგიური ფაქტი ორმხრივი ფენომენია. ერთი და იგივე მსჯელობა შინაარსობლივად შეიძლება ქეშმარიტი ან მცდარი იყოს, მაგრამ როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტი, იგი ყოველთვის ქეშმარიტია. შ. ნუცუბიძის თქმით, აქ წარმოიშობა უმნიშვნელოვანესი საკითხი: არსი როგორც ასეთი თავისთავად ქეშმარიტებაა თუ არა? ამ კითხვის პასუხია: „არსებული, არ შეიძლება იყოს ქეშმარიტება თავისთავად“². „ქეშმარიტება თავისთავად“ არის ამგვარად არსებობა, ამიტომ თვითონ იგი არ არის ქეშმარიტება. თუმცა, ამგვარად არსებულში საქმე გვაქვს ქეშმარიტებასთან. ალეთოლოგიის ძირითადი ფაქტი იმას ამტკიცებს, რომ მსჯელობა ქეშმარიტია თუ მცდარი, იგივე მსჯელობა როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტი მუდამ „ქეშმარიტია“. პირველი, რაც უნდა ცხადვყოთ ალეთოლოგიურ ძირითად ფაქტში, წერს შ. ნუცუბიძე, ეს არის ის, რომ არსებობს მხოლოდ ერთი არსი და არსებულის ერთიანობა მდგომარეობს მის ამგვარად ყოფნაში. მეორე, რაც უნდა აღინიშნოს ძირითადი ფაქტის შესახებ, არის შემდეგი: ყოველი არსებული არის ის, რაც იგი არის. ეს დებულება ორი მნიშვნელოვანი ნაწილისაგან შედგება: ა) არსებობს რალაც და ბ) იგი არსებობს ისე, როგორც ის არსებობს. „ქეშმარიტება თავისთავად“, რო-

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

² იქვე, გვ. 90.

გორც დაპირისპირებულობაზე მაღლა მდგომი, არც იდეალურია და არც რეალური, იგი „არსზე მეტია“. არსებული დიალექტიკური ბუნებისაა. ყველაფერი, რაც არის, არის ისე, როგორც იგი არის და, ამდენად, გარკვეულად მას არ შეუძლია შეიცავდეს იმაზე მეტს, რაც ის არის. მეორე მხრივ, რამდენადაც არსებული არა მართო არის, არამედ მხოლოდ ისეა, როგორც არის, ის რაღაც იმაზე მეტი უნდა იყოს, ვიდრე არის ის, რაც არის. მაშასადამე, ამგვარად ყოფნის ფაქტში უკვე არის „არსზე მეტი“ ფაქტი. ყოველი არსებული უკვე შეიცავს „არსზე“ მეტს“. „არსზე მეტი“ არ არსებობს არსებულის „გვერდით“, „ზემოთ“ და იმიტომ იგი საერთოდ არ არსებობს.¹ განსხვავებულია ცნებები: არსი (Sein), ამგვარად არსებული (So-Sein) და არსებულზე მეტი (Mehr-alssein).

„ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მეოთხე თავში „ქეშმარიტების პრობლემა“ სპეციალურად განხილულია საკითხები: ქეშმარიტება „თავისთავად“ და ქეშმარიტება „ჩვენთვის“, „შინაარსობლივი“ და „უშინაარსო“, „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ და „ჩვენი ქეშმარიტება“, ქეშმარიტების სამი სახე და ქეშმარიტების ცალკეული თეორიები (ქეშმარიტების ონტოლოგიური თეორია. არისტოტელე; ქეშმარიტების პრობლემა ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. კანტი; ქეშმარიტების პრობლემა ფენომენოლოგიაში. ჰუსერლი; რეალიზმი და ქეშმარიტების პრობლემა. ჰერბარტი, გაიზერი; ქეშმარიტების რელაციონალისტური თეორია. ნ. პარტმანი).

„ქეშმარიტება თავისთავად“, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, რომელიც ალეთოლოგიური ძირითადი ფუნქციიდან მივიღეთ, საჭიროებს დადასტურებას პრობლემათა გარკვეულ წრეზე თავისი გამოყენებით. ამ აზრით, ავტორი მიმართავს ზემოთ აღნიშნულ პრობლემებს, რომელთაგან ქეშმარიტების პრობლემას პირველი ადგილი უკავია. პირველ რიგში უნდა გაირკვეს საკითხი, თუ რა დამოკიდებულებაშია „ქეშმარიტება თავისთავად“ როგორც უშინაარსო და მიმართების გარეშე არსებული, „ჩვენთვის ქეშმარიტებასთან“, რომელიც შინაარსობლივია და მიმართების მქონე. ქეშმარიტების დაყოფა „ქეშმარიტებად თავისთავად“ და „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, ბოლცანოდან მოდის, რომელმაც ეს დაყოფა შეასრულა არა ქეშმარიტების ბუნების საფუძველზე, არამედ მსჯელობის აქტების საფუძველზე. ამიტომაც მიუთითებს ავტორი, ჩვენი გზა განსხვავებულია. შესაბამისად ამისა, „თავისთავად ქეშმარიტებასა“ და „ჩვენთვის ქეშმარიტებას“

¹ შ. ნუტუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 96.

შორის დამოკიდებულებების პრობლემაც სხვაგვარ გადაწყვეტას ღებულობს.

„ქეშმარიტება ჩვენთვის“ დაპირისპირებულობის ნიადაგზე მდგომი ქეშმარიტებაა. ამიტომ იგი ღებულობს დაპირისპირებულობის დამახასიათებელ ნიშნებს. „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ არ გამოიყვანება „თავისთავად ქეშმარიტებისაგან“, ვინაიდან მისგან საერთოდ არაფერი გამოიყვანება. „ქეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა და უშინაარსოს არ შეუძლია არაფრის თავისთავიდან გამოყვანა. ღებულება — უშინაარსოდან არაფერი გამოიყვანება — ლოგიკურია. ამიტომაც უშინაარსოდან შინაარსეულის გამოყვანის გზა ალკვეთილია. მაგრამ ამით როდი იკეტება მეორე გზა: უკუსვლა შინაარსობლივიდან უშინაარსოსაკენ. თუ პირველი გზა დაუშვებელია, დასაშვები და აუცილებელია მეორე გზა — უშინაარსოზე, „თავისთავად ქეშმარიტებაზე“ შინაარსობლივის, „ჩვენთვის ქეშმარიტების“ უკუმიყვანის გზა. „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ კი არ გამოიყვანება „თავისთავად ქეშმარიტებიდან“, არამედ პირველი მიდის უკან მეორემდე. „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ თმობს შინაარსობლიობას, რათა დაემთხვეს „ქეშმარიტებას თავისთავად“. ამ აზრით „ქეშმარიტება თავისთავად“ გარდაიქმნება „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“.

„თავისთავად ქეშმარიტებას“ და „ჩვენთვის ქეშმარიტებას“ შორის ზოგადი განსხვავება მიდის უშინაარსოსა და შინაარსობლივის განსხვავებამდე. „ჩვენთვის ქეშმარიტება“ შინაარსობლივია, დაპირისპირებულობის სფეროშია. საპირისპიროს ცნებას ორმაგი მნიშვნელობა აქვს: ან როგორც ყოველგვარი მიმართულებისადმი გულგრილი „საპირისპირო“ საერთოდ, ან როგორც გარკვეული მიმართულება. საპირისპირო, რამდენადაც მიმართულებისადმი გულგრილია, ორი საპირისპირო კომპლექსის მქონეა, მაგრამ თუ განსაზღვრული მიმართულება იგულისხმება, მაშინ გვაქვს ერთი, შემეცნება, რომელიც მიმართულებას თავისთავიდან გამოიყვანს. „პირველია ქეშმარიტება „ჩვენთვის“, — მეორე — „ჩვენი“ ქეშმარიტება. ამრიგად, ქეშმარიტების ცნება დაიშლება სამ შემდეგ მომენტად: „ქეშმარიტება თავისთავად“!.. „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ და ბოლოს „ჩვენი ქეშმარიტება“, რომელთაგან პირველი, „ქეშმარიტება თავისთავად“ დაპირისპირებულობაზე მალლა მდგომის სფეროს ეკუთვნის, ორი დახარჩხი კი დაპირისპირებულობის სფეროს.¹

¹ შ. ნ. უ. ც. ბ. ი. ქ., ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 122.

როგორია დამოკიდებულება „ჩვენთვის ჰეშმარიტებასა“ და „ჩვენს ჰეშმარიტებას“ შორის? მათთვის საერთოა ის, რომ ორივე დაპირისპირებულობის სფეროს ეკუთვნის. ორივეს რაღაც აქვთ შინაარსად და ამდენად შინაარსის მქონე არიან. განსხვავება მათ შორის ის არის, რომ „ჰეშმარიტება ჩვენთვის“ დაპირისპირებულობის ბრძოლის შუაგულშია, იგი ებრძვის ასათვისებელ „საგანს“ და შინაარსობლიობიდან უშინაარსობისაკენ ისწრაფვის. „ჩვენთვის ჰეშმარიტება“ კი ებრძვის „სხვა“ ჰეშმარიტებას, იგი ექვემდებარება პოზიცია-ნეგაციის მიმართებას როგორც მოსაზრება, როგორც მტკიცება სხვა მოსაზრებათა და მტკიცებათა წინააღმდეგ¹.

ამრიგად, ამბობს შ. ნუცუბიძე, არსებობს ჰეშმარიტების სამი სახე. საჭიროა პირველ რიგში ცხადვყოთ დამოკიდებულება ჰეშმარიტების სამ სახეობას შორის და შემდეგ თითოეული მათგანის ხასიათი დავადგინოთ. ეს პრობლემა კი ალეთოლოგიური ძირითადი ფაქტის შედეგშია მოცემული. ალეთოლოგიის ძირითადი ფაქტი — მსჯელობის ამგვარად არსებობა მსჯელობის შინაარსისაგან დამოუკიდებლად — ჰეშმარიტია. ამგვარად, არსებობის ფაქტში მოცემული ჰეშმარიტება არსის სახისა და წესის მქონეა. შემეცნების ფაქტი იმ ძირითადი ფაქტის ნაწილია, რომელიც შემეცნებისა და შესამეცნებლისაგან შედგება, ე. ი. მათ კომპლექსს შეადგენს. თუ კითხვას დავსვამთ: როგორია საქმის ვითარება შემეცნებისა მისი საგნის მიმართ, პასუხი იქნება: საგნის პირისპირ მყოფი შემეცნება გარკვეული დებულების, როგორც მისი შინაარსის, წამოყენებაში მდგომარეობს; იგი ცდილობს ამ შინაარსში საპირისპიროდ მდგომს მისწვდეს. თუ „ჰეშმარიტება თავისთავად“ არსებობს მსჯელობის შინაარსისაგან დამოუკიდებლად, მაშინ უნდა ითქვას, რომ არავითარი შესაძლებლობა ან აუცილებლობა არ არის განეასხვაოთ „ჰეშმარიტება თავისთავად“ და „ჩვენი ჰეშმარიტება“. ორივე შემთხვევაში ალეთოლოგიური ძირითადი ფაქტისათვისაა პირობები შესრულებული: ა) საგანზე მიმართული შემეცნება და ბ) ამ მიმართულების საპირისპიროდ მდგომი საგანი. ჰეშმარიტების ორივე სახე, ორივე შემთხვევა სტრუქტურულად ერთნაირია, თანაბარია, რამდენადაც მსჯელობის გამოტანის ფაქტს გულისხმობენ, ამიტომაც ამ მხრივ მათ შორის განსხვავება არ არის. ამავე დროს ალეთოლოგიურ ძირითად ფაქტს ორივესათვის თანაბარი მნიშვნელობა აქვს. მიუხედავად ნათქვამისა, ჰეშმარიტების აღნიშნული სახეები ერთიმეორისაგან განსხვავებულია. ეს განსხვავება ასეთია: „ჩვენი ჰეშ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ჰეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 123.

მარიტება“ ჩვენგან წამოყენებული და დამტკიცებული დებულებაა, რასაც ვუპირისპირებთ სხვა მტკიცებებს, რომლებიც ჩვენსას არ ეთანხმება. იგი ჭერ კიდევ არ არის დაუფლებული მის საპირისპიროდ პრესებულ საწინააღმდეგო მტკიცებებს და პოზიცია-ნეგაციის სფეროშია მოქცეული. შემეცნება აქ ქმნადობის მდგომარეობაშია. „ჩვენი ჭეშმარიტება“ ეკუთვნის დადებით და უარყოფით მსჯელობათა დაპირისპირებულობის სფეროს.

„ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ სფეროს დაპირისპირებულობა სხვა სახისაა. ნეგაცია-პოზიცია მანამდე ვერ აღწევს. იგი ისეთი მსჯელობაა, რომელიც არავითარი მიზნისაკენ არ ისწრაფვის. „ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ სფეროს დამახასიათებელი დაპირისპირებულობა საგნობრიობაში იმყოფება; მისი დაპირისპირებულობა საგნობრიობის დაპირისპირებულობაა.

ცნობილია, რომ „თავისთავად ჭეშმარიტებიდან“ არ არსებობს გამოყვანის არავითარი გზა; მაშასადამე, იქიდან არ გამოდის არც „ჩვენთვის ჭეშმარიტება“ „თავისთავად ჭეშმარიტების“ უშინაარსობის გამო. მაგრამ იგივე უშინაარსობა არათუ მოითხოვს, არამედ შესაძლებელს ხდის, რომ „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ მიყვანილ იქნეს „ჭეშმარიტებამდე თავისთავად“. ეს მიყვანა არის „ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ განხორციელების გზა. ამით განხორციელებულია დამთხვევა „ჭეშმარიტებისა ჩვენთვის“ „ჭეშმარიტებასთან თავისთავად“. დამთხვევა ფაქტია, მაგრამ რაც უნდა სრული იყოს ორივე ჭეშმარიტების დამთხვევა, საბოლოოდ ისინი მაინც განსხვავებულნი არიან და „ჩვენთვის ჭეშმარიტების“ არსებობა ფაქტია. „ჩვენთვის ჭეშმარიტება“ შემეცნების ნიადაგზე წარმოშობილი ჭეშმარიტებაა, რომელიც დაპირისპირებულობის ელემენტების ურთიერთობიდანაა ამოსული და არსებული აღმოუჩენია საპირისპიროდ მდგომარეობაში არსებულის მხრიდან. ამიტომაც „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ემთხვევა „ჭეშმარიტებას თავისთავად“ არა მთლიანად, არამედ მასში არსებულის ერთ ნაწილს, დაპირისპირების ერთ წევრს. ეს დამთხვევა შეესაბამება შემეცნების არსებას, რომელიც ერთმანეთის პირისპირ მდგომ ელემენტთა შერიგებაში მდგომარეობს; „ჭეშმარიტება თავისთავად“ კი დაპირისპირებულობის გარეშე არსებულია. იმას, რაც განსხვავებული სახის ჭეშმარიტების დამახასიათებელ ნიშანს შეადგენს, შ. ნუტუბიძე საბოლოოდ ასე განსაზღვრავს; „ჩვენი ჭეშმარიტება“ არის ქმნადი ჭეშმარიტება, „ჭეშმარიტება ჩვენთვის“ ქმნილი ჭეშმარიტებაა, ხოლო „ჭეშმარიტება თავისთავად“

ვისთავად“ არსებული ჰეშმარიტებაა“¹. ასეთია ჰეშმარიტების შესახებ შ. ნუცუბიძის შეხედულების ძირითადი აზრი.

როგორც შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ჰეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ სახელწოდებიდან ჩანს, მასში გარდა ჰეშმარიტების საკითხისა, განხილულია შემეცნების სტრუქტურაც. ნაშრომის მეორე ნაწილი, „შემეცნების სტრუქტურა“, ეხება სამ ძირითად საკითხს: შემეცნების სტრუქტურა, აზროვნების პრინციპები და რედუქციის მეთოდი.

შემეცნების სტრუქტურის შესახებ მოძღვრება არ სწავლობს გნოსეოლოგიურ პრობლემას. ალეთოლოგიისათვის მნიშვნელოვანია ის, რომ შემეცნება გამოკვლეული იქნეს, უპირველეს ყოვლისა, არა მის კონკრეტულ, არამედ მის ზოგად ფორმებში. შემეცნების კვლევის სფერო არ ამოიწურება გნოსეოლოგიის შინაარსით. შემეცნების შესწავლა შეიძლება მრავალი მიმართულებით. ალეთოლოგია მას შეისწავლის მხოლოდ შემეცნების სტრუქტურის მიხედვით და განზე ტოვებს გნოსეოლოგიურ პრობლემას შემეცნების ობიექტური მნიშვნელობის შესახებ. ის, რაც გნოსეოლოგიაში შედის, შემეცნების ამოცანაა. არ შეიძლება ეკვის შეტანა არც იმაში, რომ შემეცნება რაიმეზე მიმართებაშია, რაიმეზე მიმართება აღარ არის შემეცნების ამოცანა, იგი შემეცნების არსებაა. იგი ეკუთვნის იმ დისციპლინის კვლევის სფეროს, რომელიც საგნის არსებას იკვლევს; ასეთი მეცნიერებაა ფენომენოლოგია, მაგრამ შემეცნება არც მისი ამოცანით და არც მისი არსებით არ ამოიწურება. შემეცნებაში არსებობს კიდევ მეტად მნიშვნელოვანი ფენომენი. ეს მნიშვნელოვანი მხარე შემეცნების ფენომენში შეიძლება აღიწეროს ასე: შემეცნება ერთსა და იმავე დროს არის პროგრესული და რეგრესული. იგი მიმართულია საგანზე, რომელიც მის საპირისპიროდ დგას. ამ აზრით, შემეცნება წინ მიდის პროგრესით, იპყრობს შესამეცნებლის ახალ და ახალ, აქამდე შეუცნობელ მხარეებს. აქ შემეცნება გამოდის როგორც პროგრესული. შემეცნება ისწრაფვის იქით, რომ საგანს მიუახლოვდეს და ის, რაც არის, ისე გავიგოთ, როგორც არის. მაგრამ ყველაფერი ეს შემეცნების ფენომენის მხოლოდ ერთი მხარეა. პროგრესი, წინსვლა მხოლოდ სუბიექტის „თვალსაზრისით“ განხილული ფენომენია. შემეცნების ფენომენი შეიცავს კიდევ სხვა მომენტსაც, კიდევ „სხვა მიმართულებას“ იმ მხრივ, რომ საძიებელი წინასწარ არსებობს როგორც „ჰეშმარიტება

¹ შ. ნუცუბიძე, ჰეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა. შრომები, ტ. 2, გვ. 130.

თავისთავად“. აღნიშნულიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას: „შემეცნება, როგორც პროგრესის შემცველი ფენომენი, ე. ი. შემეცნება მის არსებაში, არ ამოწურავს ყველაფერს, რაც კი ახასიათებს შემეცნებას როგორც სტრუქტურას. ამრიგად, სამი მომენტი: შემეცნების ამოცანა, არსება და სტრუქტურა — არიან ის ელემენტები, რომელთა ერთობლიობა შეადგენს შემეცნების შინაარსს“¹. შემეცნების სტრუქტურას იკვლევს ალეთოლოგია.

შემეცნების სტრუქტურა ორგანზომილებიანია. მისი ფესვები თვით კეშმარიტებაშია. „კეშმარიტება თავისთავად“ არის როგორც მიზანი, ისე წანამძღვარი შემეცნებისა. „კეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა. უშინაარსობა არაფრის გამოყვანის საშუალებას არ იძლევა. მაგრამ გზა რომელიც მასთან მიდის, მდგომარეობს მხოლოდ უკუმიყვანაში. „კეშმარიტება თავისთავად“ გადადის იმ მომენტთა შეპირისპირებაში, რომლებიც ალეთოლოგიურ დიალექტიკას შესაძლებელს ხდიან. მას არც არსებობა გააჩნია, არც შინაარსი; მიუხედავად ამისა, იგი არსებობს როგორც არსებულის ამგვარად არსებობა, ე. ი. როგორც „არსებულზე მეტი“. მაშასადამე, კეშმარიტების უშინაარსობა საშუალებას იძლევა მასვე დაეუბრუნდეთ, მაგრამ არ გამოვიდეთ მისგან. ეს კი არის შემეცნების ორგანზომილებიანობა. „ორგანზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურის არსებითი ნიშანია“².

ამგვარად, შ. ნუცუბიძის შრომების: ალეთოლოგიის საფუძვლების“ და „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ შინაარსის განხილვა იძლევა უდავო საფუძველს დასკვნისა, რომ 1. ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი დებულება „კეშმარიტება თავისთავად“ არ არის ონტოლოგიურის კატეგორია; იგი გნოსეოლოგიურის ცნებაა. არც კეშმარიტების სახეთა შორის აქვს ადგილი ონტოლოგიურ გარემდებარეობას. მართალია, მცდარია კეშმარიტების სახეობებად და ისიც სამ სახედ დაყოფა, მაგრამ ეს ძირითადი საკითხის მეორე მხარეა. ფაქტია, რომ კეშმარიტება ერთია და მას გააჩნია არა სახეები კეშმარიტებისა, არამედ აქვს განსხვავებული ნიშნები. 2. „კეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს საკითხის დაყენება, მართალია, მსგავსია ლასკის მიერ საკითხის ამგვარადვე დაყენებისა, მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ საკითხის დაყენებაშია, რომელიც პრობლემის კვლევითაა განპირობე-

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

² იქვე, გვ. 183.

ბული, ხოლო შემდგომში მათ შორის რაიმე საერთო გამოჩენა გამოიკვეთილია. გამოიკვეთილია, ვინაიდან მათი მსვლელობის გზა განსხვავებულია და, რაც მთავარია, ეს განსხვავებულობა ნაჩვენებია უნდა იქნეს და ჩანს კიდევაც თავისთავად ქვეშარიტების საფუძველზე, ვინაიდან მასზეა აგებული მთელი ალეთოლოგია. პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან შ. ნუცუბიძისა და ე. ლასკის შეხედულებანი საკითხზე „ქვეშარიტება თავისთავად“, ლასკთან ქვეშარიტება თავისთავად დროსა და სივრცეში არსებული საგნებია. მან ქვეშარიტება საგნამდე გაიტანა. „საგნისა და ქვეშარიტების იგივეობა გამოიყვანა“; „საგნები არიან ქვეშარიტებანი“. საგნის შესახებ ქვეშარიტება არ არის განსხვავებული თვით ამ საგნისაგან. ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ამით ლასკი ვულგარული მატერიალიზმის თვალსაზრისზე დგას. ლასკი იდეალისტია და აღიარებს იდეალური ყოფიერების არსებობას, რომელიც საფუძველია ყოველგვარი მატერიალურისა და მათ შორის სამყაროსი. 3. ნაშრომში „ქვეშარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ „ქვეშარიტება თავისთავადის“ ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნები ვრცლად და საკმაო არგუმენტაციითაა განხილული კ. ბაქრაძის რეცენზიაში „ქვეშარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“. რეცენზიის ძირითადი არგუმენტები ავტორს სამართლიანად მიაჩნია, 4. „ქვეშარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ გარკვევით ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიის კვლევის ობიექტად ხდის არა მხოლოდ „ქვეშარიტებას თავისთავად“, არამედ შემეცნების სტრუქტურასაც; ორგანოზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურის არსებითი ნიშანია. ქვეშარიტების ორგანოზომილებიანობა ელინდება შემეცნების სტრუქტურით. აქედან გამომდინარე, ალეთოლოგიის საგანია ქვეშარიტების ორგანოზომილებიანობა შემეცნების სტრუქტურით.

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

ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი მიზნად ისახავს ალეთოლოგიის შემდგომ დამუშავებასა და ალეთოლოგიურის სფეროს უფრო ნათლად გამოკვეთას. ამას პრინციპული მნიშვნელობა აქვს ალეთოლოგიისათვის, ვინაიდან საქმე ეხება იმ განსაკუთრებული და თავისებური სფეროს დადგენას, რომელიც არსისა და აზროვნების თვალსაზრისით უშუალოდ გამოდის. „ქვეშარიტება თავისთავად“ და „ქვეშ-

მართება ჩვენთვის“ ალეთოლოგიური შუალედური სფეროა, რომლის დადგენით, მკვლევრის აზრით, მიიღწევა ის რომ ალეთოლოგია: საბოლოოდ დაფუძნდება როგორც „პირველი ფილოსოფია“. ალეთოლოგია ადამიანს ფილოსოფოსობის ცენტრში აქცევს, ვინაიდან ფილოსოფოსობა მხოლოდ ადამიანთა წყალობით და ადამიანებისათვის არსებობს. ასეთი დებულებებიდან ამოსვლა, ავტორის აზრით, ხელს არ უშლის ალეთოლოგიას, გადაჭრით დაუპირისპირდეს ცნობიერების, ანუ სუბიექტის ფილოსოფიას. ცნობიერების ფილოსოფიას, შ. ნუცუბიძის აზრით, უნდა დავუპირისპირდეთ არსის აქტიურობის თეზისით. არსის აქტიურობა პირველია, ხოლო განვითარების გარკვეულ საფეხურზე ალეთოლოგია შემოიჭრის ცნობიერების აქტიურობას. ცნობიერების აქტიურობა დაპირისპირებულობის უმაღლესი სახეა.

შ. ნუცუბიძე შრომაში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ ფილოსოფიის ძირითად ამოცანად სახავს სამყაროს შეცვლასა და მის სრულქმნას. იგი დასახელებული ნაშრომის როგორც წინასიტყვაობაში, ასევე დასასრულს წერს: „ფილოსოფია, როგორც სამყაროს შეცვლა, მხოლოდ საშუალებაა სამყაროს შეცვლისა სრულქმნის მიმართულებით“, ფილოსოფია არის გზა სიბრძნისაკენ, ისევე როგორც სამყაროს ცოდნა გზაა სამყაროს შეცვლისაკენ². ავტორის აზრით, სავსებით მართებულია კ. მარქსის თეზისი სამყაროს შეცვლისა. დიალექტიკური მატერიალიზმი, წერს შ. ნუცუბიძე, არ სცნობს იდეალისტური დიალექტიკის მიერ აღიარებულ შედეგს ცნობიერების აქტიურობის შესახებ. კ. მარქსმა სცადა განევითარებინა სუბიექტური მხარე, რაც მას ესმოდა როგორც არსებულის აქტიურობა, რაც უნდა შესრულებულიყო შინაგანი განვითარებიდან ისე, რომ იდეალიზმისათვის არ მიეძაძა, არსის აქტიურობას უნდა დაეყრდნოს ალეთოლოგია.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომიდან „ფილოსოფია და სიბრძნე“ განვიხილავთ სამ ძირითად საკითხს, სახელდობრ: ფილოსოფოსობის პრობლემა, არსის პრობლემა და ჭეშმარიტების პრობლემა. (დასახელებულ პრობლემათა ირგვლივ იყრის თავს მრავალი სხვა საკითხიც და ცალკეულ ფილოსოფოსთა შეხედულებების შეფასებანიც, აგრეთვე დიალექტიკის; დაპირისპირებულობის საკითხი; რომლებიც განხილვის გაა-რეშე რჩება).

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

1. ფილოსოფოსობის პრობლემა. ფილოსოფოსობა შ. ნუცუბიძის მიერ მოხმარებულია ფილოსოფიური მეთოდის მნიშვნელობით. მკვლევარი შრომას იწყებს ფილოსოფოსობის, როგორც პრობლემის, განხილვით და აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგიის სპეციალური შესავალი, რომელმაც ფილოსოფოსობის ფაქტიური ნიადაგი უნდა გამოიკვლიოს ქვემარტების შემეცნების სტრუქტურასთან დაკავშირებით, ყოველგვარი „იზმის“ გარეშე დგას. შესაფერი ტერმინის უქონლობის გამო, წერს შ. ნუცუბიძე, შევიწარმუნეთ „რეალიზმის“ ცნება. ტერმინი „რეალიზმი“ ნიშნავს — გამოთქმული იქნეს „არსში ყოფნა“, „არსში დგომა“. ეს არ ნიშნავს მის ონტოლოგიზირებას. „ალეთეოლოგია მიმართულია... ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ“¹.

ფილოსოფოსობის პრობლემას მკვლევარი განიხილავს სპეციფიკურ-ადამიანურის ცნებასთან უშუალო კავშირში. სპეციფიკურ-ადამიანური არის ის გზა, რომელსაც დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომისაყენ მივყავართ. ადამიანი არ უნდა შეჩერდეს და არც შეუძლია გაჩერდეს ადამიანურზე, „ის სამყაროს მცოდნე უნდა იყოს იმისათვის, რომ სამყაროში მოქმედი გახდეს“, შეცვალოს სამყარო.

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

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

ფილოსოფოსობის ამოცანების დახასიათება შეუძლებელია დაპირისპირებული ლოგიკის ცნებებით, ამიტომაც იგი სხვა წესით, ხერხით უნდა განხორციელდეს. სპეციალურ-ადამიანურის საპარისპიროდ მხოლოდ ერთი მიზანია — რაც შეიძლება მისგან მალე განთავისუფლება. ამ განთავისუფლების გარეშე არ არსებობს არავითარი შესაძლებლობა ფილოსოფიური მოღვაწეობისათვის. ამიტომაც საჭიროა სპეციალურ-ადამიანურის გადალახვა. აქედან გამომდინარე, ფილოსოფოსობის ამოცანა მდგომარეობს გაუქმებასა და უკუგდებაში. უკუგდებაში, მოცილებული უნდა იქნეს სპეციალურ-ადამიანური. სპეციფიკურ-ადამიანურის მოცილება შეუძლებელია. ადამიანის სპეციფიკა სპეციფიკურ-ადამიანურთან არის დაკავშირებული. აზროვნება მისი საშუალებით იღებს სხვაგვარად არარსებობის შესაძლებლობის ხასიათს. სხვაგვარად არ შესაძლებლობა იმასვე ნიშნავს, რასაც მხოლოდ ამგვარადვე შესაძლებლობა. სხვაგვარად არარსებობის მოცილება შეუძლებელია, რადგან იგი თვით აზროვნების როგორც ფაქტის მოხსნა იქნებოდა. თუ სპეციალურ-ადამიანური აუცილებლად უნდა გარდაიქმნას ან მოისპოს, რათა ფილოსოფოსობა იყოს შესაძლებელი, სულ სხვაა სპეციფიკურ-ადამიანური. იგი არ ისპობა, მისი მოსპობა ნიშნავს ფილოსოფოსობის მოსპობასაც. სპეციფიკურ-ადამიანური უნდა დარჩეს, რათა შესაძლებელი გახდეს კეშმარიტების მიღწევა. ფილოსოფოსობა სიბრძნისაყენ მიმართული მოღვაწეობაა. სიბრძნე გულისხმობს დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომ ცნებას. სპეციფიკურ-ადამიანური შემეცნების განვითარების იარაღია. „ადამიანი, ე. ი. ადამიანის გვარეობა, ის არის, რაც არის, და ამიტომ ადამიანს შეუძლია ყველაფერი მხოლოდ „სპეციფიკურ-ადამიანური“ სახით შეიმეცნოს“¹. ადამიანური, შ. ნუცუბიძის აზრით, მოცემულია კითხვაში „როგორ?“, რომლის სფეროდან გამოსვლა არ შეიძლება. სპეციფიკურ-ადამიანური იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს „ასე და „არა სხვაგვარად“ შეუძლია აზროვნება, შემეცნება. სხვაგვარად არ შემეძლების პრინციპი კითხვის „როგორ?“ მეორე გამოხატულებაა. „როგორ?“ და „სპეციფიკურ-ადამიანური“ ერთი და იგივეა.

„როგორ?“ აუცილებელ კავშირშია კეშმარიტებასთან. ყველაფერი, რაც კი შექმნილა წესების, ნორმების, პრინციპების სახით, ექვემდებარება აღნიშნულ კითხვას. მეცნიერება კანონთა მუდმივი ძიებაა. იგი დიალექტიკურია. მეცნიერება მთლიანად გამსჭვალულია საკითხის „როგორ?“ ძიებით. შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, „სპეციფიკურ-ადამიან-

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

ნურის“ ძირითადი საკითხია საკითხი „როგორ“. მთელი მოქმედება, დაპირისპირებულობაში მოძრაობა და ა. შ. მიმართულია „როგორ“-ის ახსნაზე. ადამიანი „როგორ?“-ის მატარებელია. არსებული ადამიანს მხოლოდ „როგორ?“-ის საშუალებით შეიძლება განემარტოს. „როგორ?“ ერთსა და იმავე დროს აბსტრაქტული და კონკრეტულია. აბსტრაქტულია იმიტომ, რომ მას არა აქვს შინაარსი. იგი ეხება ყველაფერს, რაც არსებულია და იარსებებს. მაგრამ, მეორე მხრივ, „როგორ?“ კონკრეტულია იმიტომ, რომ ყოველი ცალკეული თავის საკუთარ „როგორშია“ მოცემული. „ამით, — წერს შ. ნუცუბიძე, — „სპეციფიკურ-ადამიანური“ მიაღწევს „ქეშმარიტების თავისთავად“ ზღურბლს, ხოლო ფილოსოფოსობა როგორც ბრძოლა დაპირისპირებულობაზე მალღა დგომისათვის, — თავის დასასრულს. კონკრეტული და აბსტრაქტული უკვე აღარ არიან დაპირისპირებული მომენტები, არამედ უშუალოდ გადადიან ერთმანეთში¹. „როგორ — გარკვეულობა“ არის გზა „თავისთავად ქეშმარიტებისაკენ“. „ქეშმარიტება თავისთავად“ მისაწვდომია მხოლოდ „ქეშმარიტებაში ჩვენთვის“. „ჩვენთვის“ იმას ნიშნავს, რომ შესამეცნებელს სხვაგვარად ვერ ვწვდებით, თუ არა „როგორ — გარკვეულობაში“. ქეშმარიტება თავისთავად ჩვენს წინაშე წარმოგვიდგება „როგორ — გარკვეულობის“ სახით. „როგორ — გარკვეულობა“ და „ქეშმარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა. ამით „სპეციფიკურ-ადამიანური“ როგორც ფილოსოფოსობის საფუძველი ბოლომდეა მიყვანილი. ამის შემდეგ, შ. ნუცუბიძის აზრით, შეიძლება განხილულ იქნეს ფილოსოფოსობის სხვა მხარე, სახელდობრ, „რას“ საკითხი, ანუ საკითხი: „რა არის“, რაც უშუალოდ უკავშირდება არსის პრობლემას.

2. არსის პრობლემა. ნაშრომის „ფილოსოფია და სიბრძნე“ მეორე განყოფილების სპეციალური განხილვის ობიექტია არსის პრობლემა, მასთან დაკავშირებული მრავალი საკითხითურთ. არსის პრობლემის თითქმის ყველა საკითხი ქეშმარიტების პრობლემასთან ურთიერთობაშია გააზრებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ არსის პრობლემის საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით გარკვევით ჩანს შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისის მატერიალისტურობა. მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს ყველა იდეალისტურ შეხედულებას არსის პრობლემებთან დაკავშირებულს და ამავე დროს მარქსამდელი მატერიალიზმის ცალმხრიობასა და ნაკლოვანებასაც.

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 267.

შ. ნუცუბიძე როცა არსისა და ცნობიერების დამოკიდებულების საკითხზე ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით აკეთებს მოკლე ექსკურსს, აღნიშნავს, რომ ახალი დროის ფილოსოფიამ აზროვნებისა და არსის ურთიერთობის საკითხში დეკარტეს Cogito-ს ხაზი გააგრძელა და თავის მწვერვალს ბერკლის ემპირიზმში მიაღწია. „დასავლეთის ფილოსოფია ახალ დროში ცნობიერებისა და სუბიექტის ფილოსოფიაა“ თავისი არსებით. ძირითადი მიმართულება იდეალისტურია. „ამ იდეალიზმის სპეციფიკური მხარე კი ის არის, რომ იგი სუბიექტის ფილოსოფიაა“. ასეთივეა, მკვლევრის აზრით, თანამედროვე იდეალისტური მიმართულება ნეოკანტიანელობის, იმანენტური ფილოსოფიისა და ფენომენოლოგიის ჩათვლით. ცნობიერებისა და სუბიექტის ფილოსოფიას, როგორც ძირითად მიმართულებას, წინააღმდეგობა გაუწიეს მატერიალისტებმა, განსაკუთრებით დიალექტიკური მატერიალიზმის წარმომადგენლებმა, მაგრამ შ. ნუცუბიძე, მეორე მხრივ, აქვე დადებითად მიიჩნევს, რომ იდეალისტებმა სუბიექტის მოქმედ მხარეს გაუსვეს ხაზი. „დიალექტიკური მატერიალიზმის დამაარსებელს კ. მარქსს, — წერს შ. ნუცუბიძე, — აუცილებლად საჭიროდ მიაჩნდა, თავის ფილოსოფიურ თეზისებში გაეცვა ხაზი იმ გარემოებისათვის, რომ მატერიალიზმში სუბიექტურ მხარეს უფრო მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს, ვიდრე ამას მანამდე მატერიალისტები აკეთებდნენ“¹. შ. ნუცუბიძე მკაცრად აკრიტიკებს არსისა და ცნობიერების დამოკიდებულების საკითხის ბერკლის, კანტისა და ჰუსერლის გაგებას.

კანტი სუბიექტის, ე. ი. ცნობიერების ფილოსოფიის სიმბოლოა. მან დეკარტეს მიერ წამოყენებულ დებულებას საბოლოო და სრულყოფილი ფორმა მისცა. არსისა და აზრის დეკარტესეულ გაგებას იგი მიუახლოვდა იმით, რომ გამოიყენა საშუალება, რომელიც ენათესავებოდა პლატონთან ანტიკური იდეალიზმის აღმავლობის შემდეგ არისტოტელეს მიერ აღდგენილ წონასწორობას ფორმა-მატერიის მიმართებაში. ჰუსერლი კი დეკარტეს თეზისის თავისებურ გაფართოებას იძლევა. იმანენტური ფილოსოფია კი ბერკლის იდეალიზმის გაგრძელებაა. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას, რომ დასავლეთის ფილოსოფიაში გაბატონებული მიმდინარეობა დეკარტეს, შემდეგ ცნობიერების, ანუ სუბიექტის ფილოსოფიაა.

არსის პრობლემა, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ყველა ფილოსოფიური მიმართულების ცენტრალური პრობლემაა, მის გარშემო იყრის

თავს ფილოსოფიის ყველა საკითხი. იგი არასდროს იქცევა მეორე რი-
 გის პრობლემად. არსი ყოველთვის წინ უსწრებს შემეცნებას, არსე-
 ბული მოცემული უნდა ჰქონდეს შემეცნებელს, რომ მასზე მსჯელო-
 ბა გამოთქვას. მკვლევარის აზრით, მარქსამდელი მატერიალისტების-
 გან განსხვავებით ალეთოლოგია უნდა ამოვიდეს არსის აქტიურობის
 თეზისიდან, არსის აქტიურობის მატერიალისტური თეზისი კი პირვე-
 ლად კარლ მარქსმა წამოაყენა. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა პირ-
 ველად დააყენა საკითხი შემეცნებისა და შესამეცნებლის ერთმანეთ-
 თან აქტიური დაპირისპირების შესახებ, ასევე, დიალექტიკურ მატე-
 რიალიზმში ადამიანი და გარემო ერთმანეთს დაუპირისპირდა. მათი
 ურთიერთობა მდგომარეობს მათს მუდმივ ურთიერთგავლენაში. ადა-
 მიანისა და გარემოს ურთიერთობა, რომლის უმცირესი ნაწილი მჭო-
 ლოდ შემეცნებაა, ერთხელ და სამუდამოდ როდია მოცემული, არა-
 მედ მუდმივ ცვალებადობაშია. აქ გვაქვს ორმხრივი აქტიურობის
 სრულიად თავისებური კომპლექსი, რომელიც ადრეული მატერიალი-
 ზმის შემეცნებისა და შესამეცნებლის ცალმხრივი დამოკიდებულების
 ადგილზე გამოვიდა. დიალექტიკურ მატერიალიზმში, წერს შ. ნუცუ-
 ბიძე, „ორმხრივი აქტიურობა იმ აზრით უნდა გავიგოთ, რომ არსებუ-
 ლისათვის როგორც განვითარების პროცესის საწყისისათვის, დამატე-
 სიათებელია ის, რომ იგი განმსაზღვრელი, გარკვეული საწყისი უნდა
 იყოს, რაც შემდგომში განვითარების საფუძველს წარმოადგენს“. ასე-
 ვე „დიალექტიკური მატერიალიზმის დასაწყისი ნიშნავს იმას, რომ
 არსებულის აქტიურობა ამოსავალ წერტილად ვაღიაროთ და სუბიექ-
 ტის ძალადობა და მოქმედება მისგან დამოკიდებულად“. არსის აქტი-
 ურობა ალეთოლოგიის განსაკუთრებული თეზისია, წერს ნუცუბიძე.
 არსის აქტიურობა აზროვნებას წინასწარ განსაზღვრავს და გარკვეულ
 საზღვრებში აქცევს. აზროვნებას არსში არაფერი შეუძლია შეცვა-
 ლოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, შ. ნუცუბიძე მიუთითებს იმაზედაც, რომ
 ალეთოლოგია საჭიროდ მიიჩნევს არსებულში აზროვნების ჩართვის
 აუცილებლობას, ვინაიდან შემეცნების მთელი განვითარება სხვა არა-
 ფერია, თუ არა არსებულის გამომჟღავნება, რაც აზროვნების გარეშე
 მხუთხლებელია. მაგრამ, როცა შ. ნუცუბიძე მსჯელობს არსებულში
 აზროვნების ჩართვის საკითხზე, იქვე მიუთითებს იმაზედაც, რომ ყუ-
 რადღება უნდა მიექცეს შემდეგს — დიდია განსხვავება რაიმე აზ-
 რ ო ვ ე ბ ა ს თ ა ნ ე რ თ ა დ მიდის თუ აზ რ ო ვ ე ბ ი ს ა გ ა ნ .
 ალეთოლოგია, განმარტავს მკვლევარი, იმ თვალსაზრისზე დგას, რომ
 აზროვნება ჯერ ემსახურება მხოლოდ იმის გამომჟღავნებასა და გახს-

ნას, რასაც ფარავს არსებული „თავისთავად“. აზროვნებას მხოლოდ იმის გამოაშქარავება შეუძლია, რაც მას არსებულისაგან ელის და წინ უდგას. დაფარულის გამომჟღავნება არის აქტიურობის განსაზღვრულობაა აზროვნების აქტიურობის სასაჩვენებლოდ. მაგრამ ეს დებულება, მკვლევარის აზრით, არ უნდა იქნეს გაგებული ისე, როგორც იგი ცნობიერების აქტიურობის დამცველ იდეალისტ ფილოსოფოსებს ესმით. „აზროვნების აქტივობა არავითარ შემთხვევაში არ არის აზროვნების შემოქმედებითი ზემოქმედება არსებულში. აზროვნება... შემეცნება არ მიაწერს არსებულს არავითარ კანონებს“¹. შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, ალეთოლოგიისათვის აზროვნების აქტიურობას იმაზე უფრო შორს წასვლა არ შეუძლია, ვიდრე იგი „თავისთავად ჭეშმარიტების“ განხორციელებისათვის არის აუცილებელი. „აზროვნების აქტიურობა მხოლოდ იქ შეიძლება შევიდეს ძალაში, სადაც არსში, ყოფიერებაში დგომა, ყოფნა განისაზღვრება“. საკითხის ასე დაყენებით, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგია არსებითად განსხვავდება იდეალიზმის ყველა სახეობისაგან. ალეთოლოგია კერძოდ დაემყარება აგრეთვე არსის შესახებ იმ მატერიალისტურ შეხედულებას (მაგალითად, ფრანგი მატერიალისტები), რომლის მიხედვით არსი პასიურია და არა აქტიური. ალეთოლოგია უნდა დაემყაროს არსის აქტიურობის შესახებ მოძღვრებას.

არსი არ არის მარტივი, იგი რთულია. არსის სირთულე თვით არსში არსებობს. არსი არ არის კომპოზიტი, შედგენილი. ალეთოლოგია ებრძვის შედგენილს, კომპოზიტის, ანუ ექსტენსიობის თეორიას. არსის არსებობა ეკუთვნის თვით არსს, ხოლო არსის როგორც შედგენილის, კომპოზიტის თეორია გზას უხსნის ყველაზე ცუდი ფორმის მისტიციზმს. რაც შეეხება „არსებულზე მეტს“, რომელიც ზედ აკრავს არსს, გამოხატავს არსის ამგვარად არსებობას. „არსებულზე მეტი“ არსებულის გარკვეულ მდგომარეობას გამოხატავს. „სპეციფიკურადმიანურის“ მიხედვით იგი არის „როგორი — გარკვეულობა“. ალეთოლოგია ამტკიცებს, რომ არსი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია. არსის ეს დამოუკიდებლობა, ალეთოლოგიის მიხედვით, აქტიურია. ეს აქტიურობა განაპირობებს შემეცნების სტრუქტურასა და ჭეშმარიტებას თავისთავად.

ამრიგად, ყოველივე აღნიშნულიდან გამომდინარე, არსისა და აზროვნების, ცნობიერების, დამოკიდებულების შესახებ შ. ნუცუბიძის

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 376.

შეხედულებაში ვერ ვიტყვით რაიმე სადავო არ იყოს. შ. ნუტუბიძეს ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ არსისა და აზროვნების დამოკიდებულების საკითხზე აქვს სადავო და გაურკვეველი დებულებებიც. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია არსისა და აზროვნების ერთად არსებობის შესახებ მსჯელობა. დასახელებული ნაშრომის მხოლოდ ერთ ადგილზე გვხვდება არსისა და აზროვნების ერთიანობის შესახებ ავტორის აზრი, რის საწინააღმდეგოდ ფაქტიურად არაფერი ითქმის. არსისა და აზრის „ერთად არსებობა მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია აზრი არსის შესახებ ცნობიერების გარეშე, ანუ ჭეშმარიტება არსებულის შესახებ... შემეცნების გარეშე“. არსისა და აზროვნების ერთად არსებობის შესახებ აღნიშნულ მოსაზრებაში არაფერია სადავო, მაგრამ წამძღვარებული მსჯელობანია მეტად გაურკვეველი. ასევე უნდა ითქვას აზრის ჩართვის შესახებ არსებულში, რომელიც აშკარად იძლევა განსხვავებული ინტერპრეტაციების საფუძველს და, შეიძლება ითქვას, ინტერპრეტაციათა ინტერპრეტაციების საფუძველსაც.

3. ჭეშმარიტების პრობლემა. მიუხედავად იმისა, რომ შ. ნუტუბიძის შეხედულება ჭეშმარიტების შესახებ სპეციალურად რამდენიმეჯერ იყო განხილული, საჭიროა ნაშრომის „ფილოსოფია და სიბრძნის“ მიხედვითაც განვიხილოთ იგი, ვინაიდან დასახელებულ ნაშრომში ჭეშმარიტების შესახებ მსჯელობა უფრო გამოკვეთილია და ნაკლებად სადავოდ გვეჩვენება. ნაშრომიდან „ფილოსოფია და სიბრძნე“ განვიხილავთ საკითხს „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და მასთან დაკავშირებით ერთ-ერთ სადავო დებულებასაც. „ჭეშმარიტება თავისთავად“, წერს შ. ნუტუბიძე, ეთანასწორება ჭეშმარიტყოფნას. მაგრამ ამით ის არ მტკიცდება, რომ არსებული არის ჭეშმარიტება, „ჭეშმარიტება თავისთავად“ და არსებული განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. არსებული, წერს შ. ნუტუბიძე, ადამიანური დახასიათების გარეშე დგას. ამიტომაც უსაფუძვლოა მარეალიზებული ონტოლოგიზმის სურვილები, რომ იდეები, წარმოდგენები არსებულს გაუტოლოს. არსში დგომა... არ არის ჭეშმარიტება, რადგან ჭეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადამიანური წარმოშობისაა¹. ჭეშმარიტებას ერთვის „თავისთავად“ იმიტომ, რომ გასაგები გახდეს ყოფიერებაში დგომის, არსში ყოფნის საკითხი. ჭეშმარიტების ნიშნები „თავისთავად“ და „ჩვენთვის“ ადამიანური წარმოშობისაა. ისინი მოწოდებული არიან გასაგები გახა-

¹ შ. ნუტუბიძე, ფილოსოფია და სიბრძნე, შრომები, ტ. 2, გვ. 363.

დონ ის სფერო, რომელშიც არსებული და აზროვნება ერთმანეთს ზედება. იმიტომ კი არ არის კეშმარიტება „თავისთავად“, რომ არ არის „ჩვენთვის“ და პირიქით, არამედ იგი არის „თავისთავად“ ყოველგვარი მიმართების გარეშე „ჩვენზე“ და „ჩვენს“ კეშმარიტებაზე. „თავისთავად“ შეიცავს არსებულს, მაგრამ თვითონ რეალურად არსებული არ არის. არსში ყოფნა კეშმარიტი ყოფნაა; ამ აზრით, არსებობს კეშმარიტება. არსში ყოფნას თავად არ შეუძლია ყოფნა, ამიტომაც აქ ადგილი აქვს აზროვნების ჩართვას არსებულში, რის შედეგადაც არსში ყოფნა ხასიათდება როგორც კეშმარიტი ყოფნა ან როგორც კეშმარიტება. იმისათვის, რომ არსში ყოფნამ თავისი თვითყოფა გამოხატოს, მას ემატება ნიშანი „თავისთავად“. არსში ყოფნის, არსში დგომის გამომხატველი ტერმინია „ალეთოლოგიური რეალიზმი“, მაგრამ ეს არ ნიშნავს „თავისთავად კეშმარიტების“ ონტოლოგიზირებას. ალეთოლოგია, წერს შ. ნუცუბიძე, მიმართულია ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ. ალეთოლოგიისათვის კეშმარიტება ობიექტურია და არა ობიექტურად არსებული. „ობიექტური“ სიტყვის ამ მნიშვნელობით კეშმარიტებას უდრის¹.

„კეშმარიტება თავისთავადის“ ზემოთ დახასიათებული გაგებისა და მასზე შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში ჩვენი ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ შეიძლება მოყვანილ იქნეს თვით ნაშრომიდან „სიბრძნე და ფილოსოფია“ რამდენიმე არგუმენტი. შ. ნუცუბიძე დასახელებული ნაშრომის მეორე განყოფილების მესამე თავში „ცნობიერების ფილოსოფია და კეშმარიტების პრობლემა“ აკრიტიკებს შეხედულებებს, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ კეშმარიტება შემეცნების თვისებაა. ნუცუბიძისეული კრიტიკის ძირითადი შინაარსი ასეთია: სუბიექტურ ფილოსოფიას საფუძვლად უდევს თეზისი: არსი მოცემულია ცნობიერების ფორმით. ცნობიერების ფორმით არსებული ობიექტია, საგანია მსჯელობის. მსჯელობის გამოთქმა ეკუთვნის შემეცნებელს, კეშმარიტება მოცემულია მსჯელობაში. მხოლოდ მსჯელობა შეიძლება იყოს კეშმარიტი ან მცდარი. კეშმარიტება უნდა იყოს შემეცნების საქმე, მხოლოდ შემეცნება უნდა იყოს კეშმარიტი. სუბიექტური ფილოსოფია კეშმარიტების პრობლემასაც სუბიექტის სასარგებლოდ წყვეტს — კეშმარიტი შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბიექტის მოქმედება, ე. ი. შემეცნება, ანუ მსჯელობის გამოთქმა. თეზისი: კეშმარიტება მხოლოდ მსჯელობის, როგორც შემეცნების ფორმის, ხედრია, ნიშ-

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

ნავს ჰეშმარიტება შემეცნების მდგომარეობაა და გამოხატულებას პოულობს შემეცნების ფორმაში. ეს კი ნიშნავს — ჰეშმარიტება არის შემეცნების ჰეშმარიტება, ეს თეზისი უპირისპირდება ალეთოლოგიას როგორც თავისთავად ჰეშმარიტებაზე დაფუძნებულ „პირველი ფილოსოფიას“.

ტრანსცენდენტალიზმიც ცნობიერების, ანუ სუბიექტური ფილოსოფიის უმაღლესი მწვერვალია. ამდენად ჰეშმარიტების პრობლემა ტრანსცენდენტალიზმისათვის არ უნდა გადაწყდეს შემეცნების პრობლემის მნიშვნელობით. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტრანსცენდენტალიზმთან ჰეშმარიტება გამოხატულია წესებში და წესების საშუალებით, რომელიც მთლიანად ტრანსცენდენტალური სუბიექტისაგან არის წარმომდგარი. წესების ჯამი, როგორც ჰეშმარიტების ფორმალური პირობების ჯამი, შემეცნების ფორმაა. ჰეშმარიტებაც ამ ფორმაშია მოცემული. ჰეშმარიტია მსჯელობა, რომელიც ფორმალურ მოთხოვნას ემორჩილება. ტრანსცენდენტალიზმისათვის არ არსებობს შემეცნების გარეშე საგანი. შემეცნება და შესამეცნებელი ორივე ერთნაირი წარმოშობისაა, ამიტომაც შემეცნებისა და შესამეცნებელი საგნის შესაბამისობა ზედმეტია. შემეცნებისა და შესამეცნებელის შესაბამისობა მოცემულია მხოლოდ შემეცნებითს მოღვაწეობაში. კანტის მოძღვრების ეს ნაკლოვანი მხარე შემჩნეული იქნა. კოჰენმა სცადა ანალიტიკა დინამიკურად აეგო, რაც იმას ნიშნავდა, რომ შემეცნების ფორმები მოძრაობაში მოეყვანა. ეს ცდა მარცხით დამთავრდა, რადგან ანალიტიკის დინამიკური აგება გაყალბებულ აზრობრივ სიტუაციაში სრულდებოდა, რაც ტრანსცენდენტალიზმის კონცეფციას არ შეესაბამებოდა. დინამიკას ტრანსცენდენტალიზმში მხოლოდ მაშინ ექნებოდა მნიშვნელობა, თუ შემეცნებითი მოღვაწეობა რაიმე მშებებაში მაინც იქნებოდა საგანთან, ანუ შემეცნების ფორმები თავიანთი აქტიურობის შემეცნების მასალას სწვდებოდნენ და ასე განხორციელდებოდა შემეცნება. ამ პირობების გარეშე შემეცნების შინაარსი ისპობა ან იგი ახსნილია ფორმალურ-ლოგიკური თვალსაზრისით. ტრანსცენდენტალიზმის კოჰენისეული ინტერპრეტაციით ჰეშმარიტებამ, როგორც მხოლოდ აზრისეულმა მოვლენამ, თავის მწვერვალს მიაღწია. ტრანსცენდენტალიზმის მნიშვნელობა ჰეშმარიტების შესახებ მოძღვრებაში ვლინდება შემეცნებისა და შესამეცნებლის განუთიშველობაში.

ტრანსცენდენტალიზმის ნაკლოვანება ჰეშმარიტების გაგებაში დაქლუღი იქნა ჰეგელის მიერ. ჰეშმარიტება აღიარეს როგორც არსებული, „არსებული ჰეშმარიტება“, ანუ „არსებული როგორც ჰეშმარი-

ტება“. აქედან გამომდინარე, შესაძლებელი გახდა ჰეგელის ამ დებულების რეალისტური და მატერიალისტური ინტერპრეტაცია. ჰეგელთან მნიშვნელოვანი იყო ის, რომ მიღწეულ იქნა ცნების არსებულთან დაკავშირება. შესაძლებელი გახდა არსებულზე როგორც ჰეგმარიტებაზე ლაპარაკი. ალეთოლოგია მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რომ შესაძლებელი გახდა ჰეგმარიტებაზე, როგორც არსებულზე ლაპარაკი. ალეთოლოგიის მიხედვითაც ჰეგმარიტება თავისთავად არსებულია, მაგრამ განსხვავებულია არსებითად ჰეგელის „შენედულებისაგან, ვინიდან ჰეგელთან არსებული როგორც ჰეგმარიტება მხოლოდ ცნების ფორმით, ე. ი. შემეცნების, ანუ ლოგიკური ფორმის სახით არსებობს. ამიტომ ალეთოლოგია ჰეგელის იდეალისტურ ფილოსოფიაში მნიშვნელობას ანიჭებს მხოლოდ იმის აღიარებას, რომ არსი, თუმცა ცნებითი ფორმით, მაინც ჰეგმარიტებაა.

ჰეგმარიტების ობიექტურობის თვალსაზრისით, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, უფრო გონივრული იქნებოდა მატერიალიზმის პერსპექტივეების გაშუქება, რამდენადაც მატერიალიზმს შეიძლებოდა მიეღო ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ჰეგმარიტების დადასტურება, სადაც მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება არა დადებით მიღწევებს, არამედ საკითხის მატერიალისტურ დასმას. ამ შემთხვევაში, შ. ნუცუბიძის აზრით, არ შეიძლება მხედველობაში იქნეს მიღებული მატერიალიზმის ის სახე, რომელშიც ბატონობს გნოსეოლოგია და ამის გამო კვლევადიებას შეგრძნებით იწყებს. ასეთი სახის მატერიალიზმში ჰეგმარიტებაც შემეცნების, ცნობიერების ჰეგმარიტებად რჩება. ამიტომაც ალეთოლოგიას ასეთ მატერიალიზმთან საერთო არა აქვს. ასეთი მატერიალიზმი არსისა და ჰეგმარიტების დამოკიდებულების შესახებ განსაკუთრებულს არაფერს შეიცავს, ვინაიდან ისიც ცნობიერების ფილოსოფიის მოთხოვნებს მისდევს. საკითხის მართებული დასმა, მკვლევარის აზრით, მოცემულია დიალექტიკურ მატერიალიზმში, სადაც შემეცნება და შესამეცნებელი ერთმანეთს აქტიურად უპირისპირდებიან, სინამდვილე განხილულია განვითარებაში, დიალექტიკურად.

ალეთოლოგიისათვის ჰეგმარიტება არის ჰეგმარიტყოფნა (არსებობა); ჰეგმარიტება თავისთავად უთანასწოროდება ჰეგმარიტყოფნას. ჰეგმარიტება თავისთავად ალეთოლოგიურად ჰეგმარიტყოფია, მაგრამ წინააღმდეგია ონტოლოგიზირების¹.

¹ შ. ნუცუბიძე თავისი ადრეული პერიოდის გამოკვლევებიდან პირველად ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ იხსენიებს შ. პაიდევერს და მას მრავალ საკითხთან ერთად აკრიტიკებს ჰეგმარიტების ონტოლოგიზირების გამო. ნუ-

18. ნუცუბიძის აღნიშნული მოსაზრებანი ქეშმარიტების შესახებ ცნობიერების ფილოსოფიის კრიტიკასთან დაკავშირებით ერთგვარ საბაბს იძლევიან იმისა, თითქოს იგი უარყოფს ქეშმარიტების არსებობას აზრისეული, იდეალური სახით და ამტკიცებს მის მატერიალურად არსებობას. მაგრამ, ეს ასე არ არის. ცნობიერების ფილოსოფიის საწინააღმდეგოდ შ. ნუცუბიძის ყველა მტკიცება მიმართულია იქითკენ, რომ ცნობიერების ფილოსოფიაში ქეშმარიტება გაგებულია როგორც სუბიექტური ხასიათის მქონე, რის გამოც ქეშმარიტების ბუნება-ობიექტურობა დაკარგულია. ქეშმარიტება ობიექტურია, ყოვლად შეუძლებელია იგი სუბიექტური იყოს. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის თქმით, ობიექტური უდრის ქეშმარიტებას. ამდენად, შესაძლებელია ქეშმარიტებაზე ვიმსჯელოთ როგორც არსებულზე.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ მართალია, შ. ნუცუბიძის ნააზრევში იდეალისტურ ფილოსოფიურ სისტემებთან კამათის დროს გვხვდება არაზუსტი გამოთქმები და სადავო დებულებებიც კი, მაგრამ ეს იყო ნახევარი საუკუნის წინ, რაც სრულებით არ არის გასაკვირი, ვინაიდან არათუ იმ დროს, ამჟამადაც ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში და თვით დიალექტიკური მატერიალიზმის ზოგიერთ სახელმძღვანელოშიც კი, გვხვდება ის ყოვლად მიუღებელი აზრი, თითქოს დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით ქეშმარიტებაში გამოიხატება სუბიექტისა და ობიექტის დიალექტიკა, ერთი მხრივ, იმით, რომ ქეშმარიტება სუბიექტურია, რამდენადაც ის არის ადამიანური მოღვაწეობის ფორმა, მეორე მხრივ, ის ობიექტურია, რადგან მისი შინაარსი არ არის დამოკიდებული არც ადამიანსა და არც კაცობრიობაზე. თქმა იმისა, რომ ქეშმარიტება სუბიექტურია, მცდარია. ქეშმარიტება, თუ ის ქეშმარიტებაა და არა წარმოდგენა, არასდროს არ შეიძლება სუბიექტური იყოს, იგი ყოველთვის ობიექტურია. ქეშმარი-

ტუბიძე აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგია განსხვავებულია ჰაიდეგერის რეალიზირებადი ონტოლოგიისაგან, ვინაიდან „ალეთოლოგია მიმართულია აგრეთვე ონტოლოგიზრების წინააღმდეგ“. მკვლევარი ჰაიდეგერს უსაყვედურებს აგრეთვე იმას, რომ მისი მოძღვრება არსის შესახებ ხასიათდება ერთიანი პრინციპის უქონლობით. ასევე ალეთოლოგიას არ შეუძლია გამოიყენოს ჰაიდეგერისეული განსხვავება ონტოლოგურსა და ონტოლოგიურს შორის. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შ. ნუცუბიძე ეთანხმება ქეშმარიტების ცნების ჰაიდეგერისეულ ახსნას, როგორც დაფარულის გამოაშკარავებას, თუმცა იქვე მიუთითებს, რომ ჰაიდეგერის გაგებას აკლია „თავისთავად“ და „ჩვენთვის“ ქეშმარიტების ალეთოლოგიური შუალედი სფეროს მთელი მნიშვნელობით გაგება.

საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიურ ლიტერატურაში შ. ნუცუბიძე პირველია, რომელიც ჰაიდეგერის ფილოსოფიური მოძღვრების შესახებ თავის აზრს გამოთქვამს.

ტება იმიტომ კი არ არის სუბიექტური, რომ ადამიანური მოღვაწეობის ფორმაა და ადამიანის გარეშე ის არც არსებობს, არამედ ამის გამო ის სუბიექტში არსებულია, მაგრამ სუბიექტში არსებული აზრის შინა-არსია ობიექტური. ქეშმარიტება სწორედ აზრის შინაარსის ობიექტურობაა. ყოველივე ამის გამო მცდარია ყოველგვარი მტკიცება, რომ ქეშმარიტება სუბიექტურია. ასევე უმართებულოა მტკიცება ქეშმარიტებაში სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების შესახებ. აზრის შინაარსის ობიექტურობა, რომელიც ქეშმარიტებაა, არ ხასიათდება სუბიექტისა და ობიექტის არავითარი დამოკიდებულებით, აზრის შინაარსში ასეთი დამოკიდებულება, ე. ი. სუბიექტისა და ობიექტის მიმართება არ არის. როცა მითითებულია ქეშმარიტებაში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულებაზე, მაშინ ყოველთვის მხედველობაში აქვთ არა აზრის შინაარსის ობიექტურობა, არამედ აზრის შინაარსის ობიექტურობის გარეთ არსებული რეალური, მატერიალური საგნები, ობიექტები. სინამდვილეში ქეშმარიტების ობიექტურობაში კი იგულისხმება აზრის შინაარსის ობიექტურობა და არა აზრის გარეთ ობიექტურად არსებული საგნები. ყოველივე ამის აღნიშვნა, მართალია, ორიოდ წინადადებით, მაგრამ მაინც საჭიროა, ვინაიდან არათუ ნახევარი საუკუნის წინ, როცა შ. ნუცუბიძის პირველი შრომები იწერებოდა, არამედ ამჟამადაც სადავოა ქეშმარიტებასთან დაკავშირებული უამრავი საკითხი.

შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართებულად იბრძოდა ქეშმარიტების სუბიექტური გაგების წინააღმდეგ და ასევე მართებულად ამტკიცებდა, რომ ობიექტური უდრის ქეშმარიტებას, თუმცა ამ მეტად რთული პრობლემის მსჯელობის დროს ჰქონდა არა ზუსტი გამოთქმები და სადავო დებულებებიც კი.

შენიშვნები შ. ნუცუბიძის კონცეფციის შესახებ. ნაშრომში ძირითადად წარმოდგენილია დადებითი მხარეები შ. ნუცუბიძის კონცეფციიდან, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ აღნიშნული თეორია არ ხასიათდებოდეს შინაგანი წინააღმდეგობებითა და მეცნიერული შემეცნების თეორიისათვის მიუღებელი ნაკლოვანებებით. ზოგიერთ მათგანზე ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში მითითებულია პაეციალისტი მკვლევარების მიერ.

შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის პრობლემატიკაში, ყველაზე ნაკლოვანს და პრინციპულად მიუღებელს წარმოადგენს სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხი შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდეგ, შემეცნების ერთი პროცესის დამთავრე-

ბის გარკვეულ ეტაპზე. ჩვენ ხაზს ვუსვამთ სუბიექტ-ობიექტის დამოკიდებულების საკითხს შემეცნების დამთავრების შემდეგ, გარკვეულ ეტაპზე, იმიტომ რომ სადავო საკითხი, შ. ნუცუბიძესთან ეხება არა შემეცნების პროცესში სუბიექტისა და ობიექტის დამოკიდებულების საკითხს, არამედ სწორედ შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდგომ პერიოდს, მის გარკვეულ ეტაპს. შ. ნუცუბიძის კრიტიკოსები კი ამას სრულიად არ ლებულობენ მხედველობაში და აკრიტიკებენ იმის გამო, რომ თითქოსდა მკვლევარი უარყოფდეს სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხს შემეცნების პროცესში. უფრო ზუსტად, თითქოს შ. ნუცუბიძის მიხედვით შემეცნების პროცესი სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე მიმდინარეობს. ამას ნუცუბიძე არ ამბობს და ვერც იტყვის, ვინაიდან იგი ასახვის თეორიის პრინციპზე დგას, ხოლო ვინც ამ პრინციპს იზიარებს, მან, ყოვლად შეუძლებელია, საერთოდ შემეცნების პროცესში უარყოს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების საკითხი. პირიქით, მკვლევარი შემეცნების პროცესში იცავს სუბიექტ-ობიექტის მიმართების აუცილებლობას. სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებადაა მიჩნეული. იმისათვის, რომ აღნიშნულ საკითხზე ნუცუბიძის აზრი და ამავე დროს მისი ნაკლიც სწორად იქნეს გაგებული, აუცილებლად საჭიროა მეცნიერის ძირითადი აზრის ჩამოყალიბება: შემეცნება შეიცავს შემეცნებელ სუბიექტს და შესაცნობ ობიექტს. სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა შემეცნების პროცესში თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს, მაგრამ ეს გრძელდება, ვიდრე არ დამთავრებულა შემეცნების პროცესი. დამთავრებული შემეცნება, რომელიც გნოსეოლოგიის ძიების საგანია, არ საჭიროებს სუბიექტსა და ობიექტს, ისინი იხსნებიან თავისი ფუნქციის დამთავრების გამო. მაგალითად, მსჯელობა — „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, დამთავრებული მსჯელობაა. მაგრამ ეს მსჯელობა ყოველთვის ასე როდი იყო, მას წინ უსწრებდა რთული პროცესი, რომელთა შორის ყველაზე მთავარი მომენტებია: ჩემი, შემეცნებელი სუბიექტი და გარემდებარე — შესაცნობი საგანი ანუ ობიექტი, ესენი რომ არ ყოფილიყო, მათ მიმართებაზე საკითხიც არ დაისმებოდა; მაგრამ დამთავრებულ მსჯელობაში არც სუბიექტი და არც ობიექტი ცალ-ცალკე და არც მათი მიმართება არ შეიცავენ შემეცნებას; სუბიექტში არაა შემეცნება, არც თავისთავად აღებული ობიექტია შემეცნება; რაც შეეხება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, იგი არ მოიბოვება მსჯელობაში „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშ-

ლია“, რადგან აქ არაფერია ნათქვამი ამ მიმართებაზე. როცა ეს მსჯელობა დამთავრებულია და შემეცნების თეორიის კუთვნილებადაა გამხდარი, მას არ ესაჭიროება სუბიექტ-ობიექტი, მოყვანილი მსჯელობის შინაარსი სრულიად დამოუკიდებელია იმისაგან, გამოთქვამს მას ერთი თუ ათასი ვინმე, მისი შინაარსი ამის მიხედვით არ იცვლება. როგორც მსჯელობა, გარკვეული შინაარსის მქონე, იგი დამოუკიდებელია სუბიექტისაგან. ასე წყდება ობიექტის საკითხიც. იგი აუცილებლად საჭიროა შემეცნების პროცესისათვის. საგანს მოკლებული შემეცნება nonsens-ია, მაგრამ დამთავრებული მსჯელობა იგივე არაა, რაც ობიექტი. მსჯელობა საგანს ეხება. იგი საგნის გამოხატულებათა, მაგრამ არა თვით გამოსატქმელი მსჯელობა: „მაგნოლიას თხუთმეტი ყვავილი გაუშლია“, არაა თვით მაგნოლია და არც მისი ყვავილი, ისე როგორც იგი არაა სუბიექტი მსჯელობის პროცესისა. სუბიექტი და ობიექტი ორივე სინამდვილის ნაწილია, ონტოლოგიური მოვლენაა; მსჯელობა ამ სინამდვილის ერთ-ერთი ასახებაა, შემეცნებითი¹. აღნიშნული მსჯელობიდან აშკარად ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე შემეცნების პროცესში კი არ უარყოფს სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას, არამედ პროცესის დამთავრების შემდეგ. მაგრამ საკითხის ასე დასმა და გადაწყვეტაც არსებითად მიუღებელი და მცდარია. შ. ნუცუბიძეს აქვს ასეთი გამოთქმებიც „სუბიექტ-ობიექტის გარეშე დაყენება შემეცნების საკითხისა“, „შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის გარეშე დაყენების უპირატესობა ამთავითვე ცხადია“², ეს გამოთქმები ეხება შემეცნების თეორიის პრობლემას, როგორც დამთავრებულ შემეცნებას, რომელიც შემეცნების თეორიის კვლევის ობიექტია და არა შემეცნების პროცესი. ჯერ ერთი, ნუცუბიძე სპეციალურად მიუთითებს, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტისა და ობიექტის მოხსნა თვით ამ პროცესის შეჩერებას ნიშნავს და ამიტომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება აუცილებელია შემეცნების პროცესში. მეორე, დასახელებულ გამოთქმებს მკვლევარი ვერ გაიზიარებს შემეცნების პროცესის მიმართ, ვინაიდან როგორც ვთქვით, იგი თავგამოდებული დამცველია ასახვის თეორიისა, ხოლო ასახვა, მისი ვიწრო მნიშვნელობით, სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე არ არის. აღვნიშნეთ, რომ შემეცნება, როგორც მთლიანი მოვლენა, შ. ნუცუბიძის აზრით, აუცილებლად გულისხმობს შემეცნებელს და შესაძლოა ობიექტს, „შემეცნება, როგორც ფილოსოფიური ძიების საგანი, შეიცავს ისეთ გაგებას, როდეს-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტ. 1, გვ. 245—247.

² იქვე, გვ. 246 და 263.

საც აზრი და არსი ერთი კომპლექსი, ერთი მთლიანი მოვლენაა“. ხოლო აზრისა და არსის ისეთი გაგება, როგორც თვითონ ნუცუბიძე მიუთითებს, უშუალო კავშირშია შემეცნების პროცესში სუბიექტ-ობიექტის მიმართებასთან.

ამ საკითხთან დაკავშირებით, შ. ნუცუბიძე გ. პლენანოვის ნაშრომის „ნარკვევები მატერიალიზმის ისტორიიდან“ ქართულად თარგმნასთან დაკავშირებით, წერს რეცენზიას, სადაც სუბიექტისა და ობიექტის მიმართების საკითხსაც ეხება. შ. ნუცუბიძე პლენანოვს საყვედურობს, რომ „გ. პლენანოვმა მატერიალიზმისათვის ბრძოლის დროს ჯობი პირიქით გადალუნა და მატერიალიზმის ცენტრი დიალექტიკურ-აქტუალიდან კლასიკურ-მეტაფიზიკურისაკენ გადახარა. მატერიალიზმის პრობლემა პლენანოვისათვის ამ წიგნშიაც სუბიექტ-ობიექტის ურთიერთობის ნიადაგზე ისმის. ამდენად ის ძველი ფილოსოფიის ნიადაგზე რჩება და ვერ დასძლია ეს ტრადიციული ჩარჩო წინაქანტიელ და კანტიელ ფილოსოფიისა. მარქსი კი გენიოსი იყო ფილოსოფიაშიც, როდესაც სინამდვილის... გასუბიექტივებას მოითხოვდა, რაც ძველი ფილოსოფიური ჩარჩოების დანგრევას ნიშნავდა და სუბიექტ-ობიექტის რელაციის გარეშე ფილოსოფიურ პრობლემატიკის გაშლას“¹. აქ გარკვევითაა აღნიშნული, რომ მარქსამდე არსებული ყველა მატერიალისტური ფილოსოფიური სისტემისაგან განსხვავებით, მარქსის მიერ სინამდვილე, გრძნობიერება განხილულ იქნა არა განჭვრეტის ფორმაში. არამედ მოქმედების, სუბიექტის ფორმაში. სწორედ ამას ნიშნავს შ. ნუცუბიძის გამოთქმა: მარქსი „სინამდვილის... გასუბიექტივებას მოითხოვდა“, ე. ი. სინამდვილის განხილვას მოქმედების, სუბიექტის როგორც მოქმედის ფორმაში, რაც ნამდვილად „ძველი ფილოსოფიური ჩარჩოების დანგრევას ნიშნავდა“. რაც შეეხება გამოთქმას — მარქსი „როდესაც სინამდვილის... გასუბიექტივებას მოითხოვდა“, მაშინ იგი „სუბიექტ-ობიექტის რელაციის გარეშე ფილოსოფიურ პრობლემატიკის გაშლას მოითხოვს“, იგი ეხება დამთავრებულ შემეცნებას, როგორც ფილოსოფიის, კერძოდ, გნოსეოლოგიის კვლევის საგანს. ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ნათქვამია სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე „ფილოსოფიურ პრობლემატიკის გაშლა“ და არა თვით შემეცნების პროცესი სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე.

დაეუბრუნდეთ სადავო და მიუღებელი საკითხის განხილვას. შ. ნუცუბიძის მტკიცება, რომ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება იხსნება შემეცნების პროცესის დამთავრების შემდეგ — მხოლოდ სიტყვიერი

¹ გაზ. „კომუნისტი“, 1924, 11 დეკემბერი, № 283.

განცხადება და ფაქტიურ ვითარებას არ შეესაბამება. სწორედ ამის გამო, ვერც თვით შ. ნუცუბიძე იცავს ამ პრინციპს დამთავრებული შემეცნების პროცესის მიმართ. ეს გამოკვეთილად ჩანს თავისთავად ჰეშმარიტებისა და ჩვენთვის ჰეშმარიტების მიმართების სფეროში. თვითონ მკვლევრის მტკიცებით, მართალია, ჰეშმარიტება თავისთავად-სა და ჰეშმარიტება ჩვენთვის „შუა იშლება“ შემეცნების პრობლემა შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით და არა სუბიექტ-ობიექტს შორის“, მაგრამ ფაქტიურად ჰეშმარიტება თავისთავად როდესაც გადაიქცევა ჰეშმარიტებად ჩვენთვის, სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაშია. სხვა გზა ამ გადაქცევისათვის არ არსებობს; სხვა გზა არ არსებობს, ვინაიდან თუ თავისთავად და ჩვენთვის ჰეშმარიტება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში არ არიან, მაშინ პრინციპულად გაურკვეველია თავისთავად ჰეშმარიტების ჩვენთვის ჰეშმარიტებად გადასვლის ბუნება, რომელიც მკვლევრის ღრმა რწმენით. შემეცნებას წარმოადგენს. ამიტომაც, თუ არა სუბიექტ-ობიექტის მიმართება, სხვაგვარად ყოვლად შეუძლებელია „შემეცნების პრობლემა“ შემეცნების თეორიის თვალსაზრისით“, საწინააღმდეგო შემთხვევა „უბრალო სიტყვაა, თუ უაზრობა არა“, აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შ. ნუცუბიძის მიერ სუბიექტ-ობიექტის მიმართება შემეცნების პროცესში მიჩნეულია, როგორც ონტოლოგიური და არა გნოსეოლოგიური მიმართება. სინამდვილეში ცნობილია, რომ შემეცნების პროცესში სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება გნოსეოლოგიურია.

შემდეგი საკითხი, რომელიც ასევე პრინციპულად მიუღებელია შემეცნების მეცნიერული თეორიისათვის, არის შემეცნების თეორიის მიჩნევა მეცნიერებათა მეცნიერებად: შემეცნების თეორიის საგანი, მართალია, თვითონ შემეცნებაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში შემეცნება, როგორც ფაქტი, ისეთივე საგანია შემეცნების თეორიისათვის, როგორც რომელიმე სხვა მეცნიერებისათვის მისი საგანი. ამიტომაც შემეცნების თეორია ისეთივე მეცნიერული ფილოსოფიური დისციპლინაა. როგორიც ყველა სხვა მეცნიერული დისციპლინა. ასევე მცდარია და მიუღებელი მტკიცება იმისა, რომ ალეთოლოგია არის ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა.

წინააღმდეგობის შემცველია შემეცნების თეორიის საგანთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის გადაწყვეტაც: სახელდობრ, შ. ნუცუბიძე ერთ შემთხვევაში ამტკიცებს, რომ შემეცნების საგანია როგორც გარესამყარო, ასევე თვითონ შემეცნებაც, ხოლო მეორე შემთხვევაში ამტკიცებს, რომ შემეცნების საგანია ჰეშმარიტება თავის-

თავად; შემეცნების თეორიის საგნად რომ მიჩნეულია დამთავრებულა ცოდნა, ჭეშმარიტება თავისთავად, ეს გასაგებია, მაგრამ ამავე დროს მტკიცება იმისა, რომ შემეცნების საგანია ჭეშმარიტება თავისთავად, აშკარად საწინააღმდეგოა მტკიცებისა — შემეცნების საგანია გარესამყარო და თვითონ შემეცნება. არის რიგი სხვა შინაგანი წინააღმდეგობანიც, რომლებიც ყველაზე გამოკვეთილად აღნიშნული აქვს პროფ. კ. ბაქრაძეს.

ამრიგად, შ. ნუცუბიძის თეორია შინაგანი წინააღმდეგობით და ამავე დროს ზოგიერთი პრინციპულად მიუღებელი დებულებით ხასიათდება, მაგრამ ყოველივე ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეს თეორია იდეალისტურია, მასში დადებითი არაფერია. ასეთი დასკვნის გამოტანა, უდავოდ მცდარია. იგი არ შეესაბამება შ. ნუცუბიძის ნააზრევს და ამ ნააზრევის არასწორ ინტერპრეტაციად უნდა ჩაითვალოს. აღნიშნული საკითხი ჩვენი და მომავალი თაობის სპეციალური კვლევის ობიექტიც გახდება. ალბათ, მაშინ უფრო დაზუსტდება და გაირკვევა ჭეშმარიტების მარცვლები. თუ „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ ავტორი 1922 წელს დასახელებული შრომის წინასიტყვაობაში წერდა: „ჭეშმარიტების მარადიულ ბუნებისათვის წარმავალს და ცვალებადს მნიშვნელობა არა აქვს... თავისთავად ღირებული აუცილებლად იქცევა ოდესმე ღირებულად ჩვენთვის“¹, ამას ცხადს გახდის მომავალი გამოკვლევები.

თ ა 3 0 VII

შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი შეხედულების თეორიის საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში

შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში. შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის პრობლემებზე საკითხებზე ქართულ ფილოსოფიაში არ დარჩენილა განხილვისა და კრიტიკული ანალიზის გარეშე. ალეთოლოგიის საფუძვლებზე მრავალი, ერთიმეორეს საწინააღმდეგო, შეხედულება გამოითქვა, ალეთოლოგიის პრობლემები ამჟამადაც განსხვავებული ინტერპრეტაციებით არის წარმოდგენილი.

იმის გამო, რომ 20—30-იან წლებში შ. ნუცუბიძის მოძღვრება ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში, გარდა მცირე გამოწაკლისისა, შეფას-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, გვ. 11, 1922.

და არასწორად, რაც ინერციით დღესაც გრძელდება, საჭიროა შ. ნუცუბიძის შეხედულებაზე როგორც დადებითი, ასევე მის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ძირითადი არგუმენტების სათანადო განხილვა.

ქეშმარიტების შესახებ შ. ნუცუბიძის თეორია პირველად განიხილეს და კრიტიკულად შეაფასეს ს. დანელიამ, დ. უზნაძემ, კ. ბაქრაძემ, მ. გოგიბერიძემ, პ. შარიამ...

1. კ. ბაქრაძეს წილად ხვდა დიდი მოაზროვნისა და გამოჩენილი ფილოსოფოსის შ. ნუცუბიძის ქეშმარიტების საკითხებზე დაწერილი ორიგინალური გამოკვლევების პირველი რეცენზირება. მოწაფემ გაიგო ყველაზე უკეთესად მასწავლებლის ჩანაფიქრი და გამოეხმაურა რეცენზიებით. მან პირველმა ყველაზე უკეთ შეამჩნია ქეშმარიტების რთულ საკითხებზე მასწავლებლის ჩანაფიქრის როგორც დადებითი, ისე სადავო მხარეები. უნივერსიტეტში შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ სემინარებზე კარგად გამოწრთობილმა, ხოლო შემდეგ გერმანიაში შემეცნების თეორიის საკითხებზე საკმაოდ გაღრმავებული ცოდნით შეიარაღებულმა, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდად მასწავლებლის მიმართ შენიშვნები, და, რაც მთავარია, თეორიის შინაგანი წინააღმდეგობის ჩვენებაც გახდა. მართალია, კ. ბაქრაძე თავის ნაშრომში „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ ძირითად შინაარსს გადმოსცემს და მხოლოდ ზოგიერთ საკითხზე გამოთქვამს თავის აზრს, მაგრამ ყველგან ამხევილებს ყურადღებას შ. ნუცუბიძის ნააზრევში სადავო საკითხებზე, რომლებიც რეცენზენტს მთლიანად სწორად აქვს გააზრებული და გაგებული. ამის ხაზგასმით აღნიშვნა იმიტომაც აუცილებელი, რომ შ. ნუცუბიძის დასახელებული შრომის შემდგომმა მრავალმა რეცენზენტმა კ. ბაქრაძის რეცენზიას ოდნავი ანგარიშიც არ გაუწია და შ. ნუცუბიძის ნააზრევის ძირითადი საკითხის კრიტიკა სულ სხვა მიმართულებით წაიყვანა.

კ. ბაქრაძემ თავის რეცენზიაში მოკლედ, მაგრამ გამოკვეთილად აჩვენა შ. ნუცუბიძის ნაშრომის როგორც ძირითადი შინაარსი, ასევე ის სიახლე, რაც მკვლევრის დამსახურებად ითვლება ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში. კ. ბაქრაძის აზრით, კანტის მიერ სწორად დასმული პრობლემა — „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება“. ან რაც იგივეა — როგორ არის შესაძლებელი ქეშმარიტება, ვინაიდან შემეცნება სწორედ ქეშმარიტებაა და მისი მხილება ვერც კანტმა და ვერც თანამედროვე კანტიანელობამ სწორად ვერ გადაწყვიტა, შ. ნუცუბიძემ კი ეს სადავო საკითხი გადაწყვიტა იმით, რომ მან იმანენ-

ტიზმ-ტრანსცენდენტის პრობლემა გადაჭრა; სახელდობრ — საგანი, როგორც იმანენტურ-ტრანსცენდენტური არც იმანენტურია და არც ტრანსცენდენტური, იგი სისტემაა, ლოგიკის კონტექსტში ცნებაა. შემეცნება მისგან დასკვნების გამოყვანაა. იგი საგანში არაფერს ცვლის. მისი შინაარსი ნაცნობიდან საცნობზე გადასვლაა. შემეცნება არის გარკვევა, მაგრამ არა გაურკვეველის, არამედ თავისთავად გარკვეულის ჩვენთვის გარკვევა. სწორედ ამით, კ. ბაქრაძის აზრით, ჭეშმარიტების თეორიას საფუძველი ჩაეყარა და ახლად დასმულმა პრობლემამ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინა შექმნა. ამით რეცენზენტმა შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ საფუძველზე აჩვენა ის ახალი, რაც შ. ნუცუბიძის ნააზრევის ნაყოფი იყო. კ. ბაქრაძემ, ასევე სწორად გაიაზრა შ. ნუცუბიძის ნააზრევში მეტად სადავო საკითხებიც; სახელდობრ, მართებულად აღნიშნა, რომ ჭეშმარიტება თვითონ საგანი კი არ არის, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი, არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი; ამას, მართალია, თვითონ შ. ნუცუბიძეც გარკვევით მიუთითებდა, რაც რეცენზენტთა უმრავლესობას ესმოდა როგორც — ჭეშმარიტება არის როგორც რეალურად არსებული საგანი.

კ. ბაქრაძე სხვა საკითხებზედაც გამოთქვამს თავის მოსაზრებას; მაგალითად, იგი არსის გარკვეულობისა და მისი შემეცნების საკითხთან დაკავშირებით მარბურგელთა სკოლის შესახებ აღნიშნავს, რომ ამ სკოლის წარმომადგენელთა აზრით, შემეცნებამდე არსის გარკვეულობაზე შეუძლებელია ლაპარაკი. ეს ჭეშმარიტი დებულებაა, მაგრამ აქედან გამოყავთ მცდარი დასკვნა: არსი, აზროვნება შემეცნებამდე — თავისთავად გაურკვეველია. სინამდვილე აზროვნებამდე გაურკვეველობაა. აზრი არკვევს სინამდვილეს, გასარკვევ გაურკვეველობას. ეს ერთ-ერთი ნიმუშია, აღნიშნავს კ. ბაქრაძე, მარბურგელების მიერ ცნებათა აღრევისა. გაურკვეველის გარკვევა *contradictio in adiectio*—ა¹.

კ. ბაქრაძის სარეცენზიო წერილის „ალეთოლოგიური რეალიზმის“ ერთ საკითხსაც გვინდა შევეხოთ. სახელდობრ, შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის წარმოშობის გზასა და მის განსხვავებულობას იმავე დროის ზოგიერთი ფილოსოფიური შეხედულებისაგან. კ. ბაქრაძე გარკვევით მიუთითებს, რომ „ტრანსცენდენტალური ფორმების არსში გადატანა ახალ ფილოსოფიურ თეორიას და ამასთანავე ახალ

¹ კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, რჩეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 3, გვ. 463.

ფილოსოფიურ დისციპლინას ქმნის. რამოდენიმე გზით ხდება ეს თანამედროვე ფილოსოფიაში.

საინტერესოა, რომ ყველა ამ გზას ერთი და იგივე დასაწყისი აქვს: ბოლცანო, აქედან წარმოიშვა ჰუსერლის წმინდა ლოგიკა და ფენომენოლოგია. ბოლცანო — ჰუსერლის გზით წავიდა ლასკი და ფრანკიც. ბოლცანოს ნიადაგზევე წარმოიშვა პროფ. ნუტუბიძის ალეთოლოგია, როგორც „პირველი ფილოსოფია“ — ფილოსოფიური დისციპლინა და ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური მიმართულება¹. აქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ დასახელებული საკითხის გადაწყვეტა რამდენიმე გზით მოხდა, ყველა გზას ერთი და იგივე დასაწყისი ჰქონდა, მაგრამ შემდეგ ეს გზები სხვადასხვა მიმართულებით წავიდნენ. შ. ნუტუბიძის ალეთოლოგიის შესახებ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ იგი ბოლცანოს ნიადაგზე წარმოიშვა, მაგრამ სხვებისაგან განსხვავებულია. კ. ბაქრაძე აქვე მოკლედ მიუთითებს ემ. ლასკის შეხედულებაზე ჰეგელიანობის შესახებ. იგი ლასკის შესახებ წერს შემდეგს: „მისი აზრით, „საგნის“ ცნება არ დაიყვანება შემეცნებამდის, „მნიშვნელობამდის“, არამედ იგულისხმება აზრში, როგორც მისი მოუცილებელი კორელატი. ჰეგელიანობა არ იშლება აზრსა და საგნებს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა — მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს. ლასკი ცდილობს გაიტანოს საგანში ის ტრანსცენდენტალი ფორმები, რომლებიც კანტმა გონებაში აღმოაჩინა. შემეცნების ბუნების გაგება კი სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე წარმოადგინოს“. მაშასადამე, კ. ბაქრაძის აზრით: 1) ლასკის მიხედვით ჰეგელიანობა არ იშლება აზრსა და საგანს შორის, არამედ საგანს, რომელიც ფორმა-მატერიის შედუღებას წარმოადგენს, ზედ აკრავს; 2) შემეცნების ბუნების გაგება სურს სუბიექტ-ობიექტის ტერმინების გარეშე. ლასკთან საგანი, რომელიც ფორმა მატერიის ერთიანობას წარმოადგენს და ჰეგელიანობა ზედ აკრავს, საგანთან იგივეობრივია. საგანი თვითონ არის ჰეგელიანობა. შ. ნუტუბიძე კი, როგორც ამას გარკვევით მიუთითებს თვით შ. ნუტუბიძე და ამის საფუძველზე ბაქრაძეც, არა ჰეგელიანობის საგანი, არამედ ჰეგელიანობა როგორც საგანი, არის ჰეგელიანობის თეორიის საგანი. შემდეგ, ლასკთან შემეცნების ბუნება, თვითონ შემეცნება როგორც პროცესი, გაგებულია სუბიექტ-ობიექტის გარეშე, შ. ნუტუბიძესთან კი შემეცნება ხორციელდება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში. მაგრამ ალეთოლოგია

¹ კ. ბაქრაძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, ჩრეული ფილოსოფიური თხზ. ტ. 3, გვ. 459.

მხოლოდ ამის შემდეგ მიდის სხვა გზით, ვინაიდან მას მოცემულ ჭეშმარიტებასთან აქვს საქმე და ამიტომაც დამთავრებულ შემეცნებას სუბიექტსა და ობიექტს შორის მიმართება არ სჭირდება. ეს დებულება რომ მცდარია, ცხადია, მაგრამ ლასკის შეხედულებისაგან რომ არსებითად განსხვავებულია, ესეც ფაქტია.

კ. ბაქრაძე აქვე იმასაც აღნიშნავს, რომ შ. ნუტუბიძემ სხვაგვარად გადაწყვიტა მის წინაშე მდგარი ძირითადი პრობლემები, ვიდრე იგი ნეოკანტიანელთა თუ ფენომენოლოგთა წინაშე იდგა. „საგნისა და შემეცნების დაახლოება კანტისა და კანტიანელთა ფილოსოფიაში მოცემულობის გაუქმებით და საგნის მოსპობით დამთავრდა: საბოლოო დასკვნა არის უსაგნო შემეცნება“. შ. ნუტუბიძე კი არსებითად ამის საწინააღმდეგო გზით წავიდა. რაც შეეხება ფენომენოლოგიასთან დამოკიდებულებას, „ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება“¹, „შორს დგას ფენომენოლოგიისაგან“.

კ. ბაქრაძის მეორე ნაშრომიც წარმოადგენს რეცენზიას აკად. შ. ნუტუბიძის წიგნზე „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“. ავტორი ამ რეცენზიაში, პირველი რეცენზიისაგან განსხვავებით, გადმოსცემს შ. ნუტუბიძის ნააზრევს არა მხოლოდ შინაარსს და ამ ნააზრევის ადგილის ჩვენებას შემეცნების თეორიის სისტემაში, არამედ იგი გაბედულად აკრიტიკებს ნუტუბიძის თეორიის რიგ საკითხებს და უჩვენებს მის შინაგან წინააღმდეგობასაც. კ. ბაქრაძე რეცენზიაში „ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა“ ჯერ გადმოგვცემს შ. ნუტუბიძის ნაშრომის ძირითად შინაარსს, შემდეგ კი ამ მოძღვრების ადგილს შემეცნების თეორიის სისტემაში. იმის გამო, რომ შ. ნუტუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაზე, სახელდობრ, ჭეშმარიტების საკითხებზე წინამდებარე ნაშრომის მეექვსე თავში შეძლებისდაგვარად სრულად არის განხილული, ამიტომაც განმეორების თავიდან აცილების მიზნით, ბაქრაძის კრიტიკული შენიშვნების გარდა, მხოლოდ ერთ საკითხს შევეხებით, კერძოდ, კ. ბაქრაძის აზრს, თუ რა მიმართებაშია შ. ნუტუბიძის ჭეშმარიტების თეორია იმავე ეპოქის ჭეშმარიტების სხვა თეორიებთან. კ. ბაქრაძე აღნიშნავს, რომ შ. ნუტუბიძის ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ აღძრული საკითხები თანამედროვე ფილოსოფიურ ძიებათა ცენტრში დგანან. იგი წერს: „მკითხველი, რომელიც თანამედროვე ფილოსოფიის განვითარებას თვალყურს ადევნებს, უსათუოდ შეამჩნევს, რომ აქ წა-

¹ კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 246.

მოყენებული პრობლემები ძირითადი და აქტუალურია დღევანდელ ფილოსოფიაში. შესაძლოა მეტის თქმაც: პროფ. შ. ნუცუბიძე უფრო შორს მიდის და უფრო რადიკალურად სვამს და წყვეტს პრობლემებს, ვიდრე ეს თანამედროვე ევროპის ფილოსოფიაში არის მოცემული¹.

შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი, რეცენზენტის აზრით, შორს დგას ფენომენოლოგიისაგან. მაგრამ თუ ალეთოლოგია ფენომენოლოგიისაგან გარკვეულად განსხვავდება, არ შეიძლება იგივე ითქვას შ. ნუცუბიძის და ე. ლასკის თეორიის შესახებ. „შ. ნუცუბიძისა და ლასკის აზრები ზოგიერთ საკითხებში ძალიან უახლოვდებიან ერთმანეთს“, რაც რეცენზენტის მიერ ახსნილია მათი საერთო ფილოსოფიური განვითარების გზით, სახელდობრ, შ. ნუცუბიძემ განიცადა ბოლცანოს გავლენა, ხოლო ლასკმა ჰუსერლის „ლოგიკურ გამოკვლევათა“ და მამსადამე, ბოლცანოს გავლენაც. საკითხის ცხადად და თვით კ. ბაქრაძის აზრის ზუსტად გაგებისათვის საინტერესოა შედარებები, რომელსაც თვით რეცენზენტი მიმართავს.

ცნება კეშმარიტებისა თავისთავად პირველად ბოლცანომ გამოიმუშავა; კეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის. კეშმარიტების არსია მსჯელობის აქტისაგან დამოუკიდებელი შინაარსი თავისთავად, ამიტომაც იგი, მართლაც, თავისთავადაა. კეშმარიტება თავისთავად გამოთქვამს არსებულს, როგორც გარკვეულ შინაარსს. ამიტომაც იგი წინააღმდეგობათა არეს ვერ გაცილებია. ამდენად მიმართების გარეშე არსებული კეშმარიტება თავისთავად ბოლცანოს თეორიაში მიუღწეველია. შ. ნუცუბიძის თეორიაში თავისთავად ნიშნავს არა დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმართებისაგან. შ. ნუცუბიძის აზრით, მხოლოდ წინალოგიკური კეშმარიტება, რომელიც ლოგიკურთან გარკვეულ, თავისებურ მიმართებაშია, თავისუფალია ყოველივე მიმართებისაგან. იგი წინააღმდეგობის გარეშე მდგომი, შინაარსისაგან გაცილილი კეშმარიტებაა თავისთავად. ამით შესრულებულია ფილოსოფიის ძირითადი მოთხოვნა.

სწორედ წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს საკითხი პირველად ემ. ლასკმა წამოაყენა. შ. ნუცუბიძე სპეციალურად არჩევს ლასკის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე. წინააღმდეგობათა სფეროს საკითხი ძირითადი საკითხია ორივესათვის. მაგრამ, აღსანიშნავია ის

¹ კ. ბაქრაძე, კეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა. რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 259.

ფაქტი, რომ შ. ნუცუბიძის აზრით, ლასკის მიზანი, წინააღმდეგობათა გარეშე მყოფი სფეროს აღმოჩენა, მიუღწეველი დარჩა. იგი მსჯელობის ანალიზიდან გამოდის. მსჯელობა კი წინააღმდეგობათა სფეროს ეკუთვნის. ამიტომ ლასკის აზრით, წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს მიღწევა არა მსჯელობის, არამედ კატეგორიათა თეორიით არის შესაძლო. მაგრამ ლასკი ვერც ამას ახერხებს, ვინაიდან მას ლოგიკური არეს გარეშე, ჰეშმარიტება ვერ წარმოუდგენია, ამიტომ იგი ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში რჩება. ასეთია ლასკისა და ნუცუბიძის თვალსაზრისი; ორივე წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფეროს საკითხის გადაწყვეტიდან ამოდის, მაგრამ, შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს საკითხი ლასკმა ფაქტიურად ვერ გადაწყვიტა და შემდეგ, რაც მთავარია, აღნიშნული საკითხიდან ამოსული ლასკი და ნუცუბიძე სხვადასხვა გზით წავიდნენ.

შ. ნუცუბიძის მტკიცებით, თუ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი იმავე ხაზზეა, რაზედაც დაპირისპირებულობის ელემენტები — ლასკთან სწორედ ასეთი შემთხვევაა, იმიტომ რომ, მისი აზრით, ორივე ლოგიკურის სფეროს ეკუთვნის — მაშინ უკეთეს შემთხვევაში ლაპარაკი შეიძლება იყოს არა „ფარგლებიდან გასვლაზე“ დაპირისპირებულობის გარეშე დგომისაკენ, არამედ დაპირისპირებულ მომენტთა შერიგებაზე. მხოლოდ მოჩვენებაა, წერს შ. ნუცუბიძე, როდესაც ლასკი ფიქრობს, რომ მან მოახერხა „ლოგიკურ გზაზე“ ასეთი გასვლა. ამის მტკიცება მაშინ შეიძლება, როდესაც ნაპოვნია პრინციპულად ახალი, რომლის ბუნება სულ სხვა რამეს წარმოადგენს, ვიდრე დაპირისპირებულობასთან დაკავშირებული ფენომენები. ეს პრინციპული გზა ლასკმა უკუაგდო. ეს გზა არ შეიძლება ეკუთვნოდეს ლოგიკურს. სწორედ ეს არის ლასკის შეცდომის სათავე. ასევე შ. ნუცუბიძის თქმით: დაუსაბუთებელი მტკიცებაა, რომ ნაცვლად მსჯელობისა კატეგორიებიდან ამოსვლა თითქმის გვაძლევდეს დაპირისპირებულობის გარეთ გასვლის გარანტიას. კატეგორიას ამის შესრულება არ შეუძლია, ის მხოლოდ საშენი მასალაა, რომელმაც გადამწყვეტ მომენტში ფორმა — მასალის პრობლემის გზა გაკაფა. ლასკმა იგრძნო, აღნიშნავს ნუცუბიძე, დაპირისპირებულობის ფარგლებს გარეთ ალეთოლოგიური გასვლის აუცილებლობა, მაგრამ იგი მეტისმეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა „კოპერნიკისეულ საქმიანობას“. ალეთოლოგიური საქმე სინამდვილეში ჩამოაქვეითა ლოგიკურის, ყოველ შემთხვევაში, ფილოსოფიური ლოგიკის ნაწილად. ჰეშმარიტება ლოგიკურის სფეროში რჩება. ამიტომ იგი დაპირისპირებულობის სფეროშია. ლასკი ჰეშ-

მარიტების თეორიას უქვემდებარებს ღირებულების თეორიას.

შ. ნუტუბიძის აზრით, ლასკმა ვერ გადალახა აგრეთვე დაპირისპირებულობის სფერო იმის გამო, რომ იგი ამ სფეროდან გასვლას საგნის საშუალებით ფიქრობს. საგნის ცნებაში კი იგულისხმება მისი სუბიექტისადმი დაპირისპირება. ამიტომაც ლასკის თვალსაზრისი სპეციფიკურ-ადამიანური ნიშნების მქონეა. ასე უპირისპირდება შ. ნუტუბიძე დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს ლასკისეულ გაგებას. აქედან გამომდინარე, ფაქტია, რომ დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს ლასკისეული გზა ნუტუბიძისათვის მიუღებელია. ამიტომაც მათ შორის დაპირისპირებულობის გარეშე მდგომი სფეროს შესახებ საკითხის დასმის გარდა არსებითი განსხვავებაა.

თვით კ. ბაქრაძე რომ ერთმანეთისაგან განასხვავებს ლასკისა და ნუტუბიძის თვალსაზრისს აღნიშნულ საკითხზე, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ რეცენზენტი აღნიშნავს: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თუ მოაზროვნე დადგა ამ პრობლემის წინაშე, იგი ლასკის გზას უნდა გაყვეს და არა პროფ. ნუტუბიძის გზას“¹, ე. ი. მათი გზა განსხვავებულია; ეს, მართლაც ჩანს რიგი საკითხების არსებითად განსხვავებული გადაწყვეტით. ამაზე ნაწილობრივ ზემოთ მივუთითეთ, მაგრამ საინტერესოა ეს განსხვავება, აქაც განვიხილოთ კ. ბაქრაძის გადმოცემისა და თვალსაზრისის შესაბამისად.

შ. ნუტუბიძის მიხედვით და კ. ბაქრაძის სრულიად მართებული გაგებით, „არსებული როგორც ასეთი არ არის ჭეშმარიტება თავისთავად, ვინაიდან ეს უკანასკნელი არსებულის ამგვარად არსებობაში მდგომარეობს“². არა არსებული, ან მისი დროული ან ვრცელი მონაკვეთი წარმოადგენს ჭეშმარიტებას, არამედ არსებულზე „წარმატებული“ არის არსებულის გარკვეულობა და ამიტომ ჭეშმარიტება თავისთავად. ლასკის მიხედვით კი პირიქით, საგანია თვითონ ჭეშმარიტება თავისთავად. კ. ბაქრაძე ლასკის შესახებ წერს, რომ „საგანი“, როგორც ასეთი მთლიანობას წარმოადგენს და არის ჭეშმარიტება თავისთავად. ამით აიხსნება ლასკის გამოთქმა: დროული და ვრცელი საგნები ჭეშმარიტებას წარმოადგენენ. ჭეშმარიტება ჩვენგან დამოუკიდებელი, ტრანსცენდენტური საგანია, ეს საგანი, ჩვენი შემეცნებით ფორმა-მასალაზე გათიშული, ხელახლად შეერთდება ჭეშმარიტ შემეცნებაში. და ეს აღდგენილი ფორმა-მასალის მთლიანობა მსჯელობაში —

¹ კ. ბაქრაძე, ჭეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 261.

² იქვე, გვ. 254.

თუ ეს მსჯელობა საგანს გამოხატავს — არის უკვე არაქეშმარიტება თავისთავად, არამედ ქეშმარიტი მსჯელობა, ან პროფ. ნუცუბიძის გამოთქმა რომ ვიხმართ, „ქეშმარიტება ჩვენთვის“. აღნიშნული შედარებიდან გარკვევით ჩანს, რომ ქეშმარიტების პრობლემების ძირითად საკითხზე შ. ნუცუბიძისა და ემ. ლასკის თვალსაზრისი არსებითად განსხვავებულია ერთიმეორისაგან. აქვე ხელახლა აღვნიშნავთ, რომ კ. ბაქრაძეს ლასკის თეორია, მივიღებთ ამ თეორიას თუ არა, მისგან დამოუკიდებლად ლოგიკური თანმიმდევრობით აგებულად მიაჩნია.

როგორია კ. ბაქრაძის შენიშვნები შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მიმართ? ყველა შენიშვნა იმანენტური ხასიათისაა. მითითებულია ნააზრევის შინაგან წინააღმდეგობაზე. სხვა საკითხია, როგორ დაეთანხმებოდა მათ შ. ნუცუბიძე, მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ეს შენიშვნები თეორიაში არსებულ შინაგან წინააღმდეგობაზე მიუთითებენ.

შ. ნუცუბიძის თანახმად, „ქეშმარიტება თავისთავად“, უპირველეს ყოვლისა, შემდეგი ძირითადი ნიშნებით ხასიათდება: წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროს მიეკუთვნება; წინალოგიკურია, არ ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს; შინაარსისაგან თავისუფალია; მიმართების გარეშეა; ის არის, რაც არის.

კ. ბაქრაძე, როცა აღნიშნულ ნიშანთა განმარტების ხასიათზე მიუთითებს, აღნიშნავს, რომ ყველა ეს განმარტება უარყოფითი ხასიათისაა; პირველი და მეორე ნიშანი (წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომი სფერო და წინალოგიკური) ერთი შეხედვით უარყოფს, თითქოს ისინი უარყოფითი განსაზღვრება იყვნენ, მაგრამ სინამდვილეში მათი განმარტებაც იმის ჩამოთვლაა, რაც მათ არ ახასიათებთ. რეცენზენტის აზრით, მხოლოდ ერთი ნიშანია გამოთქმული დადებითად: ქეშმარიტება არის ის, რაც არის. მაგრამ, ეს განსაზღვრება იმდენად ფორმალურია და იმდენად ფართო, რომ ქეშმარიტების თავისებურების დასახასიათებლად არ გამოდგება.

რეცენზენტის მიერ თითოეული ნიშანი „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ განხილულია ცალ-ცალკე; პირველ რიგში განხილულია საკითხი „ქეშმარიტება თავისთავად“, მართლაც, დგას თუ არა წინააღმდეგობათა სფეროს გარეშე? კ. ბაქრაძის მტკიცებით, „ქეშმარიტება თავისთავად“ წინააღმდეგობის სფეროშია, ვინაიდან თვით შ. ნუცუბიძის თანახმად წინააღმდეგობის სფეროს დამახასიათებელი მომენტია დაპირისპირებულობაც, ამდენად „ქეშმარიტება თავისთავად“ ამ სფეროშია მოქცეული. შემეცნების პროცესში აღამიანს „ქეშმარიტება თავისთავად“.

ვისთავად“ უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი. რეცენზენტის აზრით, შესაძლოა მეტიც ითქვას, სახელდობრ, დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ დაპირისპირებას ადგილი აქვს თვით „ქეშმარიტების თავისთავად“ ფარგლებში“. კ. ბაქრაძის აზრით, ამას ასაბუთებს ის, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის გარკვეულობა, მაგრამ არსებულის რომელიმე მონაკვეთის გარკვეულობა არის ამავე დროს რომელიმე მეორის, სხვის თანაგარკვეულობა. ეს კი იმის მაჩვენებელია, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“, როგორც რაიმე გარკვეულობა, შემოსაზღვრავს თავის თავს სხვის თანაგარკვეულობასთან დაპირისპირებით. აღნიშნულის საფუძველზე კ. ბაქრაძის საბოლოო დასკვნა ასეთია: „უნდა ვიფიქროთ, რომ ქეშმარიტება თავისთავად ისევ წინააღმდეგობათა სფეროში იმყოფება, და გზა წინააღმდეგობათა გარეშე მდგომ სფეროსაკენ ალეთოლოგიურ რეალიზმისათვისაც აღკვეთილია“¹. შემდეგ კ. ბაქრაძის მიერ განხილულია „ქეშმარიტების თავისთავად“ დამახასიათებელი ნიშანი — წინალოგიურობა, ლოგიკის კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობა. აქაც რეცენზენტი აჩვენებს, რომ სინამდვილეში „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის წინალოგიური, იგი ექვემდებარება ლოგიკის კანონებს. ქეშმარიტება თავისთავად არის ის, რაც არის: შეუძლებელია იგი ერთსა და იმავე დროს, თუნდაც ერთს და იმავე მიმართებაში, იყოს ქეშმარიტებაც და არაქეშმარიტებაც. მაშასადამე, ქეშმარიტება თავისთავად ექვემდებარება იგივეობისა და წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონს. შეუძლებელიც იქნებოდა ამ კანონებისადმი დაუქვემდებარებლობა, ვინაიდან ქეშმარიტება თავისთავად ამ კანონების გამოთქმის მეტი არაფერი უნდა იყოს. შ. ნუტუბიძის ინტერპრეტაციაში აზროვნების პირველი პრინციპი არის ამგვარად ყოფნის პრინციპი; მისი აზრი იმაშია, რომ „ყველაფერი, რაც არსებობს, არის ისე, როგორც არის“. აზროვნების მეორე პრინციპია „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობა“; მესამე „გარკვეულობის“ პრინციპია. აქედან გამომდინარე, ასკენის კ. ბაქრაძე: „წინალოგიური სფერო და წინალოგიური ქეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ ექვემდებარება ლოგიკურ კანონებს, არამედ ამ ლოგიკური კანონების სფეროს წარმოადგენს. ამდენად ეს წინალოგიკური სფერო კი არ არის, არამედ ნამდვილი და ქეშმარიტი ლოგიკურის სფეროა“².

¹ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 266.

² იქვე, გვ. 267.

„ქეშმარიტებისა თავისთავად“ შემდეგი დამახასიათებელი თავისებურებაა მიმართების გარეშე არსებობა. კ. ბაქრაძე ცხადყოფს, რომ სინამდვილეში ქეშმარიტება თავისთავად არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ უფრო მეტიც — იგი თავის სფეროშიც მიმართების შინაშეა. ქეშმარიტებას თავისთავად რომ გარკვეული მიმართება ახასიათებს, ამას ასაბუთებს ჯერ ერთი, მისი შემეცნებელი სუბიექტისადმი მიმართება; მეორე, თვითონ ნუტუბიძის მტკიცებით, „ქეშმარიტებას თავისთავად“ მიმართება აქვს „ჩვენთვის ქეშმარიტებასთან“, რაც ჩვენში შემეცნების საფუძველი და მიზანია. „ქეშმარიტება თავისთავად“ არა მხოლოდ მიმართებაშია სხვასთან, არამედ თავის სფეროშიც მიმართების მქონეა. ეს კ. ბაქრაძის მიერ დასაბუთებულია ასე: არსებულის გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის არსებულის გარკვეულობა, და ამდენად მას ამ არსებულთან აქვს კავშირი და მიმართება. მაგალითად, „ყვითელი ფერის“ გარკვეულობა და ამგვარად ყოფნა არის ყოველთვის რომელიმე სივრცის მონაკვეთთან დაკავშირებული და ამ სივრცის მონაკვეთის „სიყვითლეს“ წარმოადგენს. აქედან ზოგადი დებულების სახით ეს აზრი გამოთქმულია ასე: „არსებულის გარკვეულობას აქვს ყოველთვის მიმართება იმ არსებულთან, რომლის ამგვარად ყოფნას ეს გარკვეულობა წარმოადგენს. მაგრამ რომელიმე საგნის გარკვეულობას აქვს მიმართება არა მხოლოდ იმ საგანთან; არამედ იმ საგნებთანაც, რომელნიც პირველთან ონტოლოგიურ კავშირში იმყოფებიან: ვინაიდან პირველის გარკვეულობასთან ერთად მოცემულია იმ სხვების („თავისი სხვა“) თანაგარკვეულობა“¹.

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, კ. ბაქრაძის მიერ განხილულია აგრეთვე ამგვარად ყოფნისა და არსებულზე „წარმატებულის“ ურთიერთმიმართების საკითხი. რეცენზენტის აზრით, ეს ორი მომენტი სინამდვილეში ან ერთ მომენტს წარმოადგენს და მათ შორის განსხვავება მხოლოდ სიტყვიერ ფორმაშია, ანდა თუ ისინი ერთმანეთისაგან განსხვავებულნი არიან, მაშინ ქეშმარიტება თავისთავად ამ ორი მომენტის ურთიერთრელაციას წარმოადგენს. მისი აზრით, კი აქ ერთ მომენტთან გვაქვს საქმე: „მაშინ შეუძლებელია ლაპარაკი ამ ორი მომენტის ბრძოლაზე „ქეშმარიტებაში თავისთავად“, შეუძლებელი ხდება მთელი ალეთოლოგიური დიალექტიკა და ამ მომენტების მოხსნა ქეშმარიტებაში. „მოხსნა“ ზედმეტია, ვინაიდან მოსახსნელი მომენტები გვაკლია, დიალექტიკა უადგილოა, რადგან არა თუ დაპირისპირებული, არამედ მომენტები სრულიად არ არსებობენ: არის ერთი — ამ-

¹ კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, რჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 267.

გვარად ყოფნის, გარკვეულობის ფაქტი¹. ასეთია რეცენზენტის მიერ გამოტანილი დასკვნა; თვითონ შ. ნუცუბიძე კი იმ აზრისაა, რომ ზემოთ აღნიშნული ორი მომენტი განსხვავებულია და მათი შეხვედრა და მოხსნა კეშმარიტების თავისთავად არის შეადგენს. ეს ორი მომენტი — ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“ — განსხვავებულ მომენტთა აუცილებელი კავშირია კეშმარიტებაში თავისთავად.

შემდეგი ნიშანი კეშმარიტებისა თავისთავად არის შინაარსს მოკლებულობა, ე. ი. უშინაარსობა. კ. ბაქრაძეს მიაჩნია, რომ კეშმარიტება თავისთავად არ არის შინაარსსმოკლებული, უშინაარსო, ამას, მისი აზრით, ასაბუთებს ის, რომ კეშმარიტება თავისთავად სინამდვილეში უამრავი მიმართების მქონე აღმოჩნდა. მას აღმოაჩნდა დაპირისპირების, მიმართების, ლოგიკურის დაქვემდებარების და სხვ. თვისებები. ყველა ეს თვისება მისი შინაარსია. კ. ბაქრაძე წერს: „ყველა ის მიმართება, რომლებიც აღმოვაჩინეთ კეშმარიტების თავისთავად ცნებაში, ყველაფერი ეს მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს. თუ კეშმარიტებას თავისთავად არ აქვს არავითარი შინაარსი, მაშინ ის ცარიელი, ფორმალური ცნებაა, რომელსაც არავითარი მნიშვნელობა არ ექნება არც ფილოსოფიურისა და არც მეცნიერული შემეცნებისათვის. მაგრამ ამ ცნებას აქვს დიდი მნიშვნელობა არათუ საზოგადოდ ფილოსოფიაში, არამედ კერძოდ პროფ. შ. ნუცუბიძის თეორიაშიც, და ეს ზდება მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი შინაარსის სავსეობას წარმოადგენს: კეშმარიტება თავისთავად არის ცნება და მის შინაარსად გამოდის მთელი სინამდვილის კეშმარიტად არსებობა“².

ასეთია კ. ბაქრაძის ძირითადი შენიშვნები კეშმარიტებაზე შ. ნუცუბიძის თეორიის მიმართ, განსაკუთრებით კეშმარიტების თავისთავად ცნების მიმართ. აღნიშნული შენიშვნებით რეცენზენტმა აჩვენა, რომ შ. ნუცუბიძის თეორია შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს, არ არის თანმიმდევრული, ლოგიკური, რაც თეორიის უდავოდ დიდი ნაკლოვანების მაჩვენებელია. თეორია, პირველ რიგში, თავისუფალი უნდა იყოს შინაგანი წინააღმდეგობისაგან.

კ. ბაქრაძის აღნიშნულ შენიშვნებთან დაკავშირებით საჭიროა განვიხილოთ ერთი საკითხი, სახელდობრ, ამგვარად ყოფნისა და არსებულზე „წარმატებულის“ მიმართების მომენტი. კ. ბაქრაძის აზრით.

¹ კ. ბაქრაძე, კეშმარიტების პრობლემა და შემეცნების სტრუქტურა, არჩეული ფილოსოფიური თხზ., ტ. I, გვ. 268.
² იქვე, გვ. 269.

აქ ფაქტიურად არა ორ სხვადასხვა, არამედ ერთსა და იმავე მომენტთან გვაქვს საქმე, განსხვავება მხოლოდ სიტყვიერია. აქედან გამომდინარე, გაკეთებულია დასკვნა, რომ შეუძლებელი ხდება მთელი ალეთოლოგიური დიალექტიკა, მოსახსნელი მომენტები არაფერია, დიალექტიკა უადგილოა. მაგრამ, ყველაფერი ეს მხოლოდ იმ შემთხვევაშია მართებული, თუ იმ თვალსაზრისიდან ამოვალთ, რომ ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“ ერთი და იგივე მომენტია, მაგრამ ეს არც თვით ბაქრაძის მიერაა გარკვევით დასაბუთებული და შემდეგ, რაც მთავარია, თვით შ. ნუცუბიძე იმ აზრისაა, რომ დასახელებული ორი მომენტი განსხვავებულია და არა ერთი და იგივე. აქედან გამომდინარე, „ქეშმარიტებაში თავისთავად“ სრულიად არ არის დიალექტიკა უადგილო. ამავე დროს თვით კ. ბაქრაძის მიერ შ. ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ იმის დასაბუთება, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ დაპირისპირების სფეროშია მოქცეული, შემეცნების პროცესში ადამიანს „ქეშმარიტება თავისთავად“ უპირისპირდება, როგორც შესაცნობი საგანი და დაპირისპირება ხდება არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ დაპირისპირებას ადგილი აქვს თვით „ქეშმარიტების თავისთავად“ ფარგლებში, იმის დამამტკიცებელია, რომ „ქეშმარიტებაში თავისთავად“ დიალექტიკა უადგილო არ არის, ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას, რომ დასახელებული შენიშვნა არც შ. ნუცუბიძის დებულებით მართლდება, ვინაიდან ალეთოლოგიის მიხედვით ამგვარად ყოფნა და არსებულზე „წარმატებული“, ერთიმეორისაგან განსხვავებული მომენტებია და მათ შორის არის დაპირისპირება, იგი არ მართლდება არც თვით კ. ბაქრაძის შენიშვნების საფუძველზე, ვინაიდან ამ შენიშვნების თანახმად დაპირისპირებას ადგილი აქვს არა მხოლოდ შემეცნებელსა და შესაცნობ საგანს შორის, არამედ თვით „ქეშმარიტების თავისთავად“ ფარგლებშიც. სწორედ ეს არის საფუძველი იმისაც, რომ კ. ბაქრაძე თავის პირველ მონოგრაფიულ ნაშრომში აღნიშნავს: „საინტერესოა შ. ნუცუბიძის რედუქციული მეთოდი („Wahrheit und Erkenntnisstruktur“). ეს მეთოდი დიალექტიკური აზროვნებისა და მეთოდის მაჩვენებელია“¹.

2. შ. ნუცუბიძის სადოქტორო დისერტაციის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ ოპონენტები იყვნენ დ. უზნაძე და ს. დანელია. დ. უზნაძის რეცენზიაში მოცემულია „ქეშმარიტება და შემეც-

¹ კ. ბაქრაძე, დიალექტიკის პრობლემა გერმანულ იდეალიზმში, რჩეილო ფილოსოფიური თხზ. ტ. 1, გვ. 58.

ნების სტრუქტურის“ შეფასება და ანალიზი*. იგი შეფასებულია, როგორც მეტად მნიშვნელოვანი, დადებითი მოვლენა ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიაში, მაგრამ ამავე დროს მოცემულია მკაცრი კრიტიკაც.

დ. უზნაძე „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ დადებით ღირებულებას აფასებს ასე: ალეთოლოგიის საფუძვლების შესახებ შ. ნუცუბიძის მოსაზრებანი მასში ყველაზე სრულყოფილადაა გადმოცემული. სარეცენზიო წიგნში ალეთოლოგიის ძირითადი იდეის მკაფიოდ დამთავრებულ შესრულებასთან გვაქვს საქმე. თავისთავად შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია თანამედროვე ფილოსოფიური აზროვნების ძირითადი მიმართულების ასპექტით უეჭველად საინტერესო და საგულისხმო მოვლენას წარმოადგენს. ავტორს თვითონაც ნათლად აქვს წარმოდგენილი, თუ რა ადგილი ეკუთვნის მის ალეთოლოგიას ჩვენი დროის ფილოსოფიური აზროვნების ხაზზე.

დ. უზნაძის აზრით, სრულიად უდავოა, რომ „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ სახით საინტერესო ფილოსოფიურ ცდასთან გვაქვს საქმე, მაგრამ არა ისეთ ცდასთან, რომელიც ფილოსოფიის მხოლოდ ერთ ან ორ მნიშვნელოვან საკითხს ეხებოდეს, არამედ ისეთთან, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების ნამდვილ შუაგულს წვდება და აქ ახალი ასპექტიც შეაქვს. ამიტომაც იგი არა მარტო ახალ შუქს ჰფენს ძველ პრობლემებს, არამედ ზოგიერთ მათგანს სრულიად ხსნის, ხოლო მათ ნაცვლად ახალთა მთელ რიგს აყენებს. კაცობრიობის განვითარების გასაქანი ახალ პრობლემათა წამოყენებით განისაზღვრება გაცილებით მეტად, ვიდრე მათი გადაჭრით. მარტო ზოგიერთი ახალი საკითხის დასმის გამო ალეთოლოგია ფილოსოფიურ აზროვნების უეჭველ მონაპოვარს წარმოადგენს.

განსაკუთრებით ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, წერს დ. უზნაძე, ის

* დ. უზნაძის დასახელებული რეცენზიის არსებობა დიდი ხნის წინ გაიგეთ აკადემიკოს ა. ფრანგიშვილის ერთ-ერთი მოხსენებიდან და შემდეგ პირადი საუბრიდანაც. ამ რეცენზიით გარკვეული მიზეზებისა გამო ადრე ვერ ვისარგებლეთ (რაც აღენიშნეთ კიდევაც ერთ-ერთ გამოკვლევაში). ამჟამად პირველად ვისარგებლობთ რეცენზიით, რომელიც ხელნაწერის სახით მოგვაწოდა ფსიქოლოგიის ინსტიტუტმა, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვასხენებთ. ბატონ დ. უზნაძის რეცენზია შ. ნუცუბიძის საღოქროო დისერტაციის „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ წინასწარი რეცენზიაა. ეს ჩანს იქიდან რომ დ. უზნაძე წერს „საქარო დაუვის დროს მე შევხვები ზოგიერთს ასეთ სადავო მხარეს“. თუ როგორი იყო შ. ნუცუბიძის პასუხი რეცენზიაზე დისერტაციის დაცვის დღეს (1927 წ. 17 აპრილი) არ ვიცი. არც შ. ნუცუბიძის პირად არქივსა და არც სხვა არქივებში იგი ჩერჩვრით მიუტყულებელია, შეიძლება სრულიად დაკარგული იყოს. რაც შეეხება დ. უზნაძის დასახელებულ რეცენზიას, იგი ამჟამად დაბეჭდილია უზნაძის „შრომების“ მეცხრე ტომში.

უეჭველი ნაყოფიერება ალეთოლოგიური თვალსაზრისისა, რომელიც თავს იჩენს სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა შესახებ მსჯელობაში. აქ საგულისხმო მარტო ავტორის არაჩვეულებრივი კრიტიკული გონებამახვილობა კი არაა, არამედ ისიც, რომ ალეთოლოგიური თვალსაზრისი ფილოსოფიურ აზროვნების ისტორიას ახალ არეში გვიჩვენებს, მის ახალ იმპულსებზე და განვითარების გზებზე მიგვიბრუნებს. ეს ალეთოლოგიური რეალიზმის ძლიერი, მნიშვნელოვანი მხარეა. თუ როგორია ალეთოლოგიის ორიგინალობა ამაზედ დ. უზნაძე ამბობს შემდეგს: ჩვენში ზოგჯერ ალეთოლოგიის ორიგინალობის შესახებ ისმის საკითხი და ყველაზე უწინარეს მასთან დაკავშირებით ბოლცანოს სახელს გაიგონებთ. რა თქმა უნდა, ალეთოლოგია ზეციდან არ ჩამოვარდნილა და არც არავითარი ღირებულება ექნებოდა მას, მართლაც ზეციდან რომ ჩამოვარდნილიყო. ალეთოლოგიის წანამძღვრები — ამ სიტყვის განსაზღვრული მნიშვნელობით — ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიულ წარსულში უნდა ვეძიოთ; მაგრამ ეს ორიგინალობის საკითხს სრულიად არ ეხება. ალეთოლოგიის ორიგინალობის საკითხი უთუოდ დადებითად უნდა გადაიჭრას. არავის მოუვა აზრად, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმი დეკარტეს გავლენის ქვეშ იმყოფება. ბოლცანოს გავლენა შეგიძლიათ წარმოიდგინოთ, მაგრამ არსებითში დიდად არ განსხვავდება დეკარტესაგან. „ალეთოლოგიური რეალიზმის პირველი შესავალი“ სრულიად დამთავრებული მსოფლმხედველობის ნაყოფს წარმოადგენს და დაბეჭდვით შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი დროის ევროპის ფილოსოფიას მასთან ანგარიშის გაწევა მოუხდება“¹.

დ. უზნაძე ალეთოლოგიურ რეალიზმზე ზემოაღნიშნულ მაღალ შეფასებასთან ერთად იძლევა მკაცრ კრიტიკასაც. ეს კრიტიკა წმინდა იმანენტურია. „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ შინაგან წინააღმდეგობაზეა მითითებული. იგი ძირითად დებულებებში ასეთია: ალეთოლოგიური რეალიზმის ძირითადი ცნებებია წინალოგიკური, ქეშმარიტება თავისთავად. მთელი მოძღვრება ამის საფუძველზეა აგებული; ესაა ის ახალი, რაც ალეთოლოგიურმა თეორიამ დაინახა, ზოლო მთელი წინა დროის ფილოსოფიურმა აზროვნებამ მარტო იგრძნო. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სწორედ ეს აბსოლუტური დებულებაა, რაც

¹ დ. უზნაძე. შრომები, ტ. 9, გვ. 367.

განსაკუთრებით საეჭვოდ უნდა ჩაითვალოს. საეჭვოა ის, რომ წინალოგიკურ სფეროსთან გვექონდეს საქმე, რომელსაც ჰო და არა, ადამიანის მსჯელობა და ლოგიკური პრინციპები ვერ წვდება. კემმარიტება თავისთავად იმით აღწევს თავის აბსოლუტურ თვისებებს: ზეწინააღმდეგობასა და უშინაარსობას, რომ მასში თავისებური დიალექტიკაა განხორციელებული: 1) თეზისი და ანტითეზისი, მიუხედავად მათი წინააღმდეგობისა, მაინც არ ეწინააღმდეგებიან ურთიერთს, რაც ლოგიკურად სრულიად გაუგებარია. 2) თეზისი და ანტითეზისი მარად ურთიერთში გადადიან და მათი შინაარსმოკლებულობაც ამაში მდგომარეობს.

ალეთოლოგიის ძირითადი დებულება, აღნიშნავს დ. უზნაძე, არც ზეწინააღმდეგობრივია და არც შინაარსსმოკლებული. ეს რომ დამტკიცდეს, საჭიროა შემოწმდეს, გვაქვს თუ არა ალეთოლოგიაში მართლა თავისებური დიალექტიკა. ამისათვის განვიხილოთ თეზისი: არსებული არის არა უმეტეს იმისა, რაც არის. სხვანაირად რომ გამოვთქვათ ეს აზრი, ასე იქნება: არსებული გარკვეულია, ის არც მეტია და არც ნაკლები თავის თავზე. ანტითეზისი: რამდენადაც არსებული იმაზე მეტი არაა, რაც არის, იგი იმაზე მეტია, რაც არის. სხვანაირად ეს გამოითქმის: რამდენადაც არსებული იმაზე მეტი არაა, რაც არის, ე. ი. რამდენადაც იგი გარკვეული არისო, ამბობს ანტითეზისის პირველი ნახევარი, იგი მეტია იმაზე, რაც არისო. ეს ნიშნავს: არსი მარტო არსის სახით კი არ არსებობს, არამედ გარკვეული არსის სახით. მეტი ვიდრე არსებობა მხოლოდ გარკვეულობას ნიშნავს. ამის მიხედვით ანტითეზისი შეიძლება ასე გამოითქვას: რამდენადაც არსებული გარკვეულია, იგი არა მარტო მხოლოდ არსებულია, არამედ გარკვეულია. არსებულია. თეზისშიც ესაა ნათქვამი: არსებული გარკვეულია. მაშასადამე, ერთი და იგივე დებულება გვაქვს, მაგრამ მხოლოდ მითომ გვეჩვენება თეზისისა და ანტითეზისის როლში, რომ ალეთოლოგიას მისთვის საწინააღმდეგო სიტყვიერი ფორმა მიუცია. და როდესაც შემდეგ იგივე ალეთოლოგია მათ ურთიერთს უპირისპირებს, ხედავს, რომ ისინი ურთიერთს არ ეწინააღმდეგებიან, ამით მას ჰგონია, წინარელოგიკურ სფეროს მიაკვლია, თავისებურ ალეთოლოგიურ დიალექტიკას, არეს სადაც აზრი ლოგიკურ პრინციპებს არ ემორჩილება, სადაც იგი შინაარსმოკლებულობის მდგომარეობას აღწევს. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე დ. უზნაძე აცხადებს დასკვნას: ალე-

200

თოლოგიის ამოსავალი პუნქტის ზეწინააღმდეგობითობა და შინაარს-მოკლებულობა სრულიად არაა დამტკიცებული.

რეცენზიაში შ. ნუცუბიძის ნააზრევის სხვა სადავო საკითხებიც არის მითითებული. ვთქვათ, ამბობს დ. უზნაძე, მართლა არსებობს ის, რასაც შ. ნუცუბიძე წინალოგიურს უწოდებს. მისი წვდომის შესახებ ალეთოლოგიის პასუხი ასეთია: არა ლოგიკური მსჯელობის, არამედ „თეორიის“ გზით შეიძლება მისი გაგება. მაგრამ კითხულობს რეცენზენტი სადაა საბუთი, რომ ჰერეტიკა არასპეციფიკურ-ადამიანური ფუნქციაა. ცხადია, რომ ადამიანს აქვს „თეორიის“ უნარი. რომ არ ჰქონოდა, ვერც ალეთოლოგიის ავტორს გაუჩნდებოდა და ვერც ჩვენ გვაჩვენებდა თავის თეორიის ნაჰერეტს. წინალოგიკურის წვდომა უთუოდ ადამიანურია.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, დ. უზნაძე აკეთებს დასკვნას: კიდევაც რომ დამტკიცებულიყო ალეთოლოგიური ძირითადი დებულების ზეწინააღმდეგობითობა და უშინაარსობა, მისი წვდომა მაინც უთუოდ ადამიანური იქნებოდა.

დ. უზნაძის აზრით, ალეთოლოგიაში სხვა ძირითადი საკითხიც არის საეჭვო, მაგალითად, თავისთავად ჰეშმარიტებაში, რომელშიც კომპლექსურადაა მოცემული მთლიანად არსი და აზრი, შემეცნების პროცესში ურთიერთს არ უპირისპირდებიან; შესაცნობი შემეცნების პირისპირ დგება და ყოველ ცალკე შემთხვევაში მისი შინაარსის სახით გვევლინება. ჩვენ ვმსჯელობთ და თითოეულ მსჯელობაში ჰეშმარიტებას ვგულისხმობთ. ჩნდება ჰეშმარიტება, რომელიც დაპირისპირებულობისა და შინაარსეულობის არეში მოძრაობს. ამდენად იგი თავისთავად ჰეშმარიტება არაა. არსებობს ამ უკანასკნელისაგან განსხვავებული ჰეშმარიტებებიც. ალეთოლოგიის მიხედვით ასეთი განსხვავებული ჰეშმარიტების ორი სახე არსებობს: ა) ჰეშმარიტება ჩვენთვის და ბ) ჩვენი ჰეშმარიტება. ორივე დაპირისპირებულობისა და შინაარსეულობის არეს ეკუთვნის, მაგრამ ურთიერთისაგან არსებითად განსხვავდება. „ჩვენი ჰეშმარიტება“ დადებითისა და უარყოფითი მსჯელობის წინააღმდეგობის არეს ეკუთვნის და შეურიგებლობით ხასიათდება. „ჩვენთვის ჰეშმარიტება“ წინააღმდეგობითობის არეს ეკუთვნის, მაგრამ არა დადებითისა და უარყოფითი მსჯელობების წინააღმდეგობითობისა და შეურიგებლობის სფეროს, არამედ სრულიად განსხვავებულს. „ჰეშმარიტება ჩვენთვის“ იწყება იმ მომენტიდან, როდესაც „ჩვენი ჰეშმარიტების“ სფეროს წინააღმდეგობითობა მოისპო. მისი, არე საგნობრიობის არეა და მისი წინააღმდეგობითობა შემეცნე-

ბისა და შესამეცნებელის დაპირისპირებიდან გამომდინარეობს: ალეთოლოგიის მიხედვით ადამიანის შემეცნებითი მუშაობა რედუქციული ბუნებისაა: „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ „ქეშმარიტებისაკენ თავისთავად“ მიმდინარეობს, მაგრამ არასდროს პირველი მეორედ არ იქცევა, ვინაიდან „თავისთავად ქეშმარიტებაში“ შესამეცნებელის და შემეცნების განუყრელი მთლიანობაა ნაგულისხმევი, „ქეშმარიტებაში ჩვენთვის“ კი ეს მთლიანობა დარღვეულია, ერთი მეორისადმი დაპირისპირებულია.

ასეთია რეცენზიის ძირითადი აზრი და ალეთოლოგიური რეალიზმის დადებით შეფასებაში მისი თვალსაზრისი ყოველმხრივ მისაღებია, ხოლო რაც შეეხება კრიტიკულ ანალიზს, სადავო მომენტები კარგად არის ფიქსირებული. კარგი იქნებოდა, რომ ვიცოდეთ თუ როგორია მასზე შ. ნუცუბიძის პასუხი, რომელიც დღემდე მიუყვლეველია. ჩვენ კი ორიოდ წინადადებით აღვნიშნავთ შემდეგს: წინალოგიკური, რომ შეუძლებელია ლოგიკური არ იყოს ეს უეჭველია, მაგრამ ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის უეჭველია ისიც, რომ „წინალოგიკური არ შეიძლება იყოს ლოგიკურის უარყოფის შედეგი“. რაც შეეხება ალეთოლოგიაში „თავისებურ დიალექტიკას“, იგი ნამდვილად არის მასში. ამიტომაც ვფიქრობთ, თეზისსა და ანტითეზიზში ერთი და იგივე დებულება არა გვაქვს.

3. ს. დანელიას რეცენზიაში „შენიშვნები ალეთოლოგიურ რეალიზმზე“* შ. ნუცუბიძის ორი ნაშრომია განხილული „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ და „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“. სა-რეცენზიო ნაშრომში გადმოცემულია შ. ნუცუბიძის შეხედულების ძირითადი შინაარსი და ამავე დროს მოცემულია კრიტიკული ანალიზი, რეცენზიის ძირითადი აზრი ასეთია: შ. ნუცუბიძეს საკუთარი ფილოსოფიური თეორია აქვს. თავისი ფილოსოფიური აღზრდა ალეთოლოგიის ავტორმა, როგორც ეს თვითონ მასვე არაერთხელ განუცხადებია, მარქსიზმის სკოლაში მიიღო. მაგრამ შ. ნუცუბიძე არ შეჩერებულა მარქსის თეორიაზე და საკუთარი ფილოსოფიის აშენება განიზრახა. მან იფიქრა, რომ მარქსის ფილოსოფიას შესწორება და განვითარება სჭირდება. ამ შემთხვევაში ერთგვარი როლი შეასრულა ა. ბოგდანოვმა. ა. ბოგდანოვია ის ხიდი, რომელმაც შ. ნუცუბიძე გაიყვანა მარქსიზ-

* დასახელებული ნაშრომი ინახება პროფ. ს. დანელიას პირად არქივში. იგი გადაცემული ყოფილა დასაბეჭდად ჟურნალ „მნათობის“ რედაქციაში. აწყობილია და გასწორებული ავტორის მიერ, მაგრამ შემდეგში იგი ჟურნალში არ დაბეჭდილა. „მნათობის“ რედაქციას იგი უნდა გადასემოდა 1928—1931 წლებს შუა. მასში არ არის მოხსენიებული 1928 წლის ბოლოს ჟურნალ „მნათობში“ დაბეჭდილი პროფ.

მიდან. რომ არ ყოფილიყო ეს ხიდი, შესაძლებელია ალეთოლოგიაც არ გაჩენილიყო. შ. ნუცუბიძის აზრით, ასევე საჭიროა არა ჰეგელის იდეალიზმის უკუგდებით დაკმაყოფილება, არამედ ამ იდეალიზმის გადაშუშავება და ახალ საფეხურზე აყვანა. შ. ნუცუბიძემ განიზრახა, შეექმნა ჰეგელსა და მარქსზე უფრო მაღლა მდგომი ფილოსოფიური სისტემა, რომელიც მატერიალიზმისა და იდეალიზმის სინთეზი უნდა ყოფილიყო. სწორედ ასეთი სინთეზური ფილოსოფიაა შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმი. შ. ნუცუბიძე შეეცადა, მოეხსნა წინააღმდეგობა მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის და უნდოდა, ასულიყო ფილოსოფიური განვითარების ახალსა და ჭერ კიდევ უცნობ საფეხურზე. ამიტომაც მისი განზრახვა დიდი იყო, მაგრამ ვერ შეასრულა იგი, რადგან საამისოდ საკმარისი რესურსები არ აღმოჩნდა.

შ. ნუცუბიძემ ალეთოლოგიურ რეალიზმში თითქმის მთელი თავისი ყურადღება იდეალისტური მიმართულების ფილოსოფიური თეორიების კრიტიკაზე გადაიტანა, მაგრამ თავის კრიტიკას იგი იდეალისტური ფილოსოფიის წინააღმდეგ მიმართავდა არა მარქსიზმის, არამედ საკუთარი ალეთოლოგიური პოზიციის სასარგებლოდ. შ. ნუცუბიძემ ვერ შეძლო თავისი პროგრამის განხორციელება, ამიტომ ალეთოლოგიური რეალიზმი არის უფრო ფილოსოფიური სისტემის პროექტი, ვიდრე ნამდვილად განხორციელებული სისტემა. ალეთოლოგიურ რეალიზმს არ აქვს ფილოსოფიური სისტემისათვის საჭირო სისრულე.

შ. ნუცუბიძე ძირითადად ამუშავებდა შემეცნების თეორიის პრობლემებს. ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ყოველი იდეალიზმი არის სუბიექტის ფილოსოფია, ხოლო ყოველი მატერიალიზმი არა ობიექტის ფილოსოფია. ალეთოლოგიის შეხედულებით, ვერც ერთი აღნიშნული ფილოსოფიური მიმართულება ვერ აღწევს თავის მიზანს: იდეალიზმს სუბიექტიდან, აზრიდან, იდეიდან ვერ გამოყავს ობიექტი, არსი. ხოლო მატერიალიზმს ობიექტიდან, არსიდან ვერ გამოყავს სუბიექტი, აზრი, იდეა. ამიტომ ორივე ფილოსოფიური მიმართულება დამარცხებულია. ამ დამარცხების მიზეზია ის, რომ ორივეს ცალმხრივი, ვიწრო, შეზღუდული, ადამიანური გამოსავალი წერტილი აქვს. სუბიექტი ან იდეა თავის თავში ვერ იტევს მთელს სინამდვილეს; სუბიექტის გარეშეა განფენილი რეალური სამყარო. ასევე ვიწროა მატერიალიზმის ამოსავალი წერტილი ობიექტი, არსი. იგი თავის თავში ვერ იტევს მთელს სინამდვილეს, ვინაიდან განფენილობის გარდა არ-

კ. ბაქრაძის რეცენზია შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმზე და არც შ. ნუცუბიძის ნაშრომი „ფილოსოფია და სიბრძნე“ არის განხილული, რომელიც 1931 წელს დაიბეჭდა გერმანიაში.

სებობს განუფენელი რეალობაც, რომელიც აზრი, იდეაა. ასეთ მოსაზრებათა გამო შ. ნუცუბიძეს საჭიროდ მიაჩნია ფილოსოფიის ახალი გამოსავალი წერტილის მოძებნა. ამ გამოსავალ წერტილს არ უნდა ჰქონდეს ის ნაკლოვანება, რომელიც ახასიათებს იდეალიზმსა და მატერიალიზმს. გამოსავალი წერტილი არ უნდა იყოს ვიწრო, შეზღუდული, ის უნდა იყოს ყოველმხრივი, შეუზღუდველი. გამოსავალმა წერტილმა თავის თავში უნდა დაითიოს სუბიექტიც და ობიექტიც, აზრიც და არსიც, იდეაც და საგანიც. ასეთი გამოსავალი წერტილია ალეთოლოგიისათვის „ქეშმარიტება თავისთავად“. „ქეშმარიტება თავისთავად“ მეტია, ვიდრე მხოლოდ ობიექტი ან მხოლოდ სუბიექტი. იგი თავის თავში შეიცავს არსსაც, ობიექტსაც და აზრსაც და სუბიექტსაც, საგნსაც და იდეასაც. ის არის მთლიანობა, სადაც მოქცეულია ყველაფერი. ქეშმარიტება თავისთავად არის უზოგადესი და უკონკრეტესი. ყველა ცნებაზე უზოგადესი და ამავე დროს ყველაზე უკონკრეტესი. ქეშმარიტება თავისთავად არ შეიძლება არსებულის საშუალებით იქნეს განსაზღვრული, ვინაიდან მეტი არ შეიძლება ნაკლებით, მთელი არ შეიძლება ნაწილით განისაზღვროს.

ქეშმარიტება თავისთავად არსებული კი არ არის, არამედ არსებული იმიტომ არის არსებული, რომ ის ქეშმარიტების ნაწილია. ამიტომ ყოველ არსებულს აქვს არა უბრალო არსებობა, არამედ ქეშმარიტად არსებობა. ქეშმარიტად არსებობა ნიშნავს მის არსებობას ქეშმარიტების სახით. ქეშმარიტად არსებობა, ალეთოლოგიის ტერმინოლოგიით, იგივეა; რაც ამგვარად არსებობა, ან გარკვეულად არსებობა. გარკვეულობა ახასიათებს არა მარტო ფიზიკურ სამყაროს, არამედ ფსიქიკურსაც. მცდარი მსჯელობაც გარკვეულობაა, რადგანაც ის ამგვარად არსებობს და არა სხვაგვარად.

ქეშმარიტება თავისთავად ალეთოლოგიისათვის უზოგადესი კატეგორიაა. ის არა მხოლოდ ფორმალურად, არამედ რეალურად განსაზღვრავს ყოველ საგანს. ყოველი საგანი არის თავისთავად ქეშმარიტების მოდუსი. ამიტომაც ალეთოლოგიის სახით ჩვენ გვაქვს რაციონალისტური ონტოლოგიზმი.

ს. დანელიას აზრით, შ. ნუცუბიძის ძირითადი შეცდომა შემდეგია: პირველი, ალეთოლოგიის მიერ წარმოებული კრიტიკა იდეალიზმისა და მატერიალიზმისა მცდარია; მეორე, ქეშმარიტება თავისთავად ფილოსოფიური წერტილის გამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება. ალეთოლოგიის კრიტიკა სწდება არა ყოველგვარ მატერიალიზმსა და იდეალიზმს, არამედ XVII—XVIII საუკუნეებამდეღ

ტერიალიზმსა და იდეალიზმს. იგი უკვე ამარცხებს დიდი ხნით აღ-
რე დამარცხებულ სუბიექტურ-ფსიქოლოგიურ იდეალიზმს და მექანი-
სტურ და ვულგარულ მატერიალიზმს. ამიტომაც მისი კრიტიკა ვერ
სწვდება შემდგომი პერიოდის ვერც იდეალიზმსა და ვერც მატერია-
ლიზმს. ის ნაკლოვანებები, რომლებსაც შ. ნუცუბიძე უსაყვედუ-
რებს იდეალიზმსა და მატერიალიზმს, ეხება მხოლოდ XVII—XVIII
საუკუნეებამდელ ფილოსოფოსებს, რომელთაც არ შეეძლოთ თავიანთი
პრინციპებიდან გამოეყვანათ ობიექტი, როგორც სუბიექტისაგან და-
მოუყიდებლად არსებული რეალობა და იდეალიზმის ალეთოლოგი-
ური კრიტიკაც ამ ფილოსოფიისათვის არის ზედგამოჭრილი. ამგვარა
იყო წინაკანტიანური ეპოქის იდეალიზმი, მავალითად, ბერკლის, მა-
ლენბრანშის და თვით ლეიბნიცისაც კი.

ალეთოლოგია, წერს ს. დანელია, არსად აკრიტიკებს დიალექტი-
კურ მატერიალიზმს; ის კრიტიკა, რომელსაც ალეთოლოგია აქა-იქ
აწარმოებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ, ეხება მხოლოდ იმ სახის მა-
ტერიალიზმს, რომელსაც XVII—XVIII საუკუნეებში ავრცელებდნენ
გასენდი, ჰობსი, ლამეტრი, ჰოლბახი და რომელიც შემდეგ, XIX სა-
უკუნეში აღადგინეს მოლშოტმა, ფოხტმა და ბიუხნერმა. შ. ნუცუ-
ბიძის კრიტიკა სწვდება ამ მატერიალიზმს იმიტომ, რომ იგი იყო მე-
ქანისტური და ვულგარული, შეზღუდული. ამ მატერიალიზმის მიხედ-
ვით შედეგსა და მიზეზს შორის არის იგივეობა, შედეგი არ შეიძლე-
ბა მიზეზზე მეტს შეიცავდეს. დიალექტიკურმა მატერიალიზმმა, წერს
ს. დანელია, უკუაგდო აღნიშნული მცდარი მოსაზრება და დაასაბუთა,
რომ შედეგი შეუძლებელია იგივე იყოს, რაც მისი მიზეზი, რეალური
შედეგი ყოველთვის მეტია თავის მიზეზზე, ამიტომაც მიზეზიდან შე-
დეგზე გადასვლა არის არა ერთისა და იმავეს განმეორება, არამედ ახა-
ლის წარმოშობა და განვითარება.

რაც შეეხება ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად „ქეშმარიტება
თავისთავადის“ მიჩნევას, ამის შესახებ ს. დანელია აღნიშნავს: „ქეშ-
მარიტება თავისთავად“ არ არის უკეთესი ამოსავალი წერტილი ფი-
ლოსოფიური სისტემისათვის, ვიდრე ობიექტი ან სუბიექტი, არსი ან
აზრი, მატერია ან იდეა. შ. ნუცუბიძე არ ამტკიცებს იმას, რომ ფი-
ლოსოფიის ამოსავალ წერტილად აუცილებლად უნდა იყოს აღიარე-
ბული „ქეშმარიტება თავისთავად“. მან მხოლოდ იმის დამტკიცება სცა-
და, რომ ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად ვერ გამოდგება ვერც
სუბიექტი და ვერც ობიექტი, ვერც აზრი და ვერც არსი, ვერც იდეა
და ვერც მატერია. მაგრამ აქედან სრულიად არ გამოდის, რომ ფი-

ლოსოფიის ამოსავალ წერტილად მიჩნეული უნდა იქნეს აუცილებლად „ქეშმარიტება თავისთავად“, არსად არ არის მოცემული დასაბუთება იმისა, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილია. მაგრამ მთავარი ნაკლი „ქეშმარიტება თავისთავად“ ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად მიღებისათვის ის არის, რომ იგი უვარგისია. ფილოსოფიის ამოსავალი წერტილი უპირველეს ყოვლისა უნდა იყოს ნათელი და გარკვეული. „ქეშმარიტება თავისთავადის“ ალეთოლოგიური ცნება არც ნათელია და არც გარკვეული; იგი ბნელი და ბუნდოვანია. ის ბნელია იმიტომ, რომ არ ჰგავს იმას, რასაც ჩვეულებრივ ქეშმარიტებას ეძახიან; ჩვეულებრივ ვამბობთ: „ეს მსჯელობა ქეშმარიტებაა“, „ეს შემეცნება ქეშმარიტებაა“. ყველას ესმის ასეთი გამოთქმის მნიშვნელობა, მაგრამ თუ ვიტყვით: „ქვა ქეშმარიტებაა“, „მაგნოლია ქეშმარიტებაა“, ასეთი გამოთქმა გაურკვეველია. „ქეშმარიტება არგია პრედიკატად მხოლოდ წარმოდგენას, მსჯელობას, შემეცნებას, ე. ი. მხოლოდ იმას, რაც ცნობიერების ან ფსიქიკურის მოვლენაა. მაგრამ ქეშმარიტება არ არგია პრედიკატად ქვას, ბოსტანს, მაგნოლიას, ე. ი. მას, რაც მხოლოდ ფიზიკური მოვლენაა“ (ს. დანელია, დასახელებული რეცენზია). ქეშმარიტება არის არა საგნების, არამედ აზროვნების პრედიკატი. ალეთოლოგიისათვის კი ქეშმარიტება არის საგნის პრედიკატი, მისთვის (ალეთოლოგიისათვის) მაგნოლიაც ქეშმარიტებაა, ის არის ქეშმარიტება თავისთავად. ქეშმარიტება, წერს ს. დანელია, ყოველთვის შემცნობ სუბიექტს გულისხმობს, მასთან აუცილებელ მიმართებაში იმყოფება, ამიტომაც იგი თავისთავად კი არ არის, არამედ ის შემცნობისათვის არის. ის უმიმართებო კი არ არის, როგორც ამტკიცებს ალეთოლოგია, არამედ რელაციონარულია, თუმცა ეს არ ნიშნავს, ქეშმარიტება რელატიურია ან ემპირიული სუბიექტის ქმნილებაა მხოლოდ და მეტი არაფერი: ემპირიული სუბიექტის თვითნებური ქმნილება კი არა, სავალდებულო კანონია მისთვის ქეშმარიტება. მაგრამ მიუხედავად ამისა, თუ შემცნობი, როგორც ასეთი, შემცნობი სუბიექტი საზოგადოდ გამოვრიცხეთ, ქეშმარიტებას ეკარგება აზრი. ქეშმარიტება, რომელიც პრინციპულად არავის მიერ არ შეიძლება შეცნობილი იქნეს, აზროვნებაში განუხორციელებელი ან მეტაფიზიკური ცნებაა. ალეთოლოგიის „ქეშმარიტება თავისთავად“ სწორედ სუბიექტის ცნებისაგან გათიშული ცნებაა, ვინაიდან არც ერთი შემცნობი სუბიექტი რომ არ გაჩენილიყო წარსულში, არც ერთი შემეცნების აქტი რომ არ მოხდეს მომავალშიც, ქეშმარიტება მაინც იქნებოდა, არის და იქნება „თავისთავად“. ასე იქნებოდა

იმიტომ, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ არის არა მხოლოდ ლოგიკური პირობა, არამედ აგრეთვე რეალური პირობა სინამდვილისა.

ს. დანელიას აზრით, ზემოაღნიშნული ფაქტები იმაზე მიუთითებს, რომ „ქეშმარიტება თავისთავად“ არ არის ნათელი ცნება. ის არც გარკვეული ცნებაა. გარკვეულია ის, რაც განსაზღვრულია, რასაც აქვს გვარი და სპეციფიკური განსხვავებულობა, ალეთოლოგიის „ქეშმარიტებას თავისთავად“ არა აქვს გვარი და არც სპეციფიკური განსხვავებულობა, ყველაფერი, რაც ალეთოლოგიას შეუძლია თქვას „თავისთავად ქეშმარიტების“ გასარკვევად, ნეგატური დებულებებისაგან შედგება. ნეგაციას არ შეუძლია თავისით საგანი გაარკვიოს, ამიტომაც ალეთოლოგიის ცდა — გაარკვიოს „ქეშმარიტება თავისთავად“ ვერ აღწევს მიზანს. „ქეშმარიტებას თავისთავად“, რომ გარკვეულობა აქვს, იქიდანაც ჩანს, რომ ალეთოლოგია მას ისეთ პრედიკატებს მიაწერს, რომლებიც ერთმანეთთან წინააღმდეგობაში არიან, ერთი მხრივ, ის უნდა იყოს ისეთი რამ, რასაც საკუთარი შინაარსი არა აქვს, მეორე მხრივ, ის უნდა იყოს ისეთი, რომლის შინაარსია მთელი ფიზიკური და ფსიქიკური სამყარო.

ფილოსოფიაში შ. ნუცუბიძის შეხედულების შექმნას ხელი შეუწყო, წერს ს. დანელია, ბოლცანომ. ბოლცანოსაგან მიიღო ნუცუბიძემ ცნება „ქეშმარიტება თავისთავად“. მაგრამ, აღნიშნავს რეცენზენტი, ბოლცანოს ვერ მივაწერთ ყველაფერს იმას, რაც მის შესახებ თქვა შ. ნუცუბიძემ. შ. ნუცუბიძემ სწორად ვერ გაიგო ბოლცანო. ბოლცანოს „ქეშმარიტებას თავისთავად“ მხოლოდ სახელწოდება აქვს საერთო შ. ნუცუბიძის „ქეშმარიტებასთან თავისთავად“. ს. დანელიას აზრით, ბოლცანოს არასოდეს არ უთქვამს და ის ვერც იტყოდა, რომ შესაძლებელია ქეშმარიტება, რომელიც არ გულისხმობს სუბიექტს, როგორც თავის მეტაფიზიკურსა და ლოგიკურს პირობას, მისთვის ყოველი ქეშმარიტება იყო ღვთაებრივი სუბიექტის ფუნქცია. ბოლცანოს აზრით, „ქეშმარიტება თავისთავად“ არსებულთ განისაზღვრება, ეს არსებულია ღმერთი, რომელიც მისთვის საერთო პრინციპია ყველა ცნებისა და მათ შორის აგრეთვე „თავისთავად ქეშმარიტებისა“.

გამოთქმაში „ქეშმარიტება თავისთავად“ ბოლცანოსათვის „თავისთავადობას“ იგივე მნიშვნელობა აქვს, რა მნიშვნელობაც მას აქვს გამოთქმაში „დებულება თავისთავად“, „წარმოდგენა თავისთავად“. ბოლცანოსათვის „წარმოდგენა თავისთავად“ ამ გამოთქმის კონტექსტში სრულიად არ ნიშნავს ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან დამოუკი-

დებლობას, ვინაიდან წარმოდგენა, ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ან გათიშული არის nonsens და ასეთი nonsens უცხოა ბოლცანოსათვის. წარმოდგენას აქცევს წარმოდგენად სწორედ ეს დამოკიდებულება სუბიექტთან, მიმართება სუბიექტთან, ხოლო ყოველი შესაძლებელი სუბიექტისაგან გათიშული წარმოდგენა იქნებოდა არა წარმოდგენა, არამედ საგანი; ბოლცანო კი მშვენიერად არჩევდა ერთმანეთისაგან საგანსა და წარმოდგენას თავისთავად. ბოლცანოსთან „წარმოდგენა თავისთავად“ არის ცნება წარმოდგენისა, არსება წარმოდგენისა ან კანონი წარმოდგენისა, რომლის კერძო შემთხვევებია კონკრეტული ფაქტები წარმოდგენისა, ან ის წარმოდგენები, რომლებიც აქვთ ცალკეულ ადამიანებს. „წარმოდგენა თავისთავად“ იგივეა, რაც „წარმოდგენა, როგორც ცნება“.

ასეთივე მნიშვნელობა აქვს ბოლცანოსათვის „თავისთავადობას“ მის მიერ ხმარებულ გამოთქმაში „ჭეშმარიტება თავისთავად“. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ბოლცანოსათვის ნიშნავს იმას, რასაც შეიძლება ვუწოდოთ ცნება ჭეშმარიტებისა, არსება ჭეშმარიტებისა. ცნება ჭეშმარიტებისა განირჩევა ჭეშმარიტების კერძო შემთხვევებისაგან. $2+3=5$ არის ჭეშმარიტების ერთი კერძო შემთხვევა, ლითონი ელექტრობის გამტარია არის ჭეშმარიტების მეორე კერძო შემთხვევა, იულიუს კეისარი იყო რომაელების სარდალი არის ჭეშმარიტების მესამე კერძო შემთხვევა. ასეთი კერძო შემთხვევა ჭეშმარიტებისა მრავალია. მაგრამ ჭეშმარიტების ამ მრავალი კერძო შემთხვევის გარდა არის ერთი და განუყოფელი ცნება (არსება) ჭეშმარიტებისა ან „ჭეშმარიტება თავისთავად“, რომლის მოვლენებს წარმოადგენენ ჭეშმარიტების ყველა კერძო შემთხვევანი. ყოველი კერძო შემთხვევა ჭეშმარიტებისა იმ საბუთით არის ჭეშმარიტი, რომ ის არის ჭეშმარიტების ცნების ან „თავისთავადი ჭეშმარიტების“ მოვლენა განსაზღვრულ დროსა და სივრცეში. მაგალითად, დებულება — იულიუს კეისარი იყო რომაელების სარდალი — ჭეშმარიტია იმიტომ, რომ ის არის ჭეშმარიტების ცნების მოვლენა ან შემთხვევა. აღნიშნული დებულება ჭეშმარიტების ცნების შემთხვევაა, ბოლცანოს მიხედვით, იმიტომ, რომ ის არის სუბიექტის ისეთი მოვლენა, რომლის აზრი შეესაბამება რეალურ სინამდვილეს, ხოლო ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავისთავად“ სწორედ ეს არის. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის აზრი, რომელიც რეალურ სინამდვილეს ან საგანს შეესაბამება. ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არის ცნება ისეთი მსჯელობისა, რომ-

ლის აზრი შეესაბამება სინამდვილეს. ასეთია ჭეშმარიტების ცნება ან „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ბოლცანოს კონცეფციაში. ასეთია ს. დანელიას რეცენზიის ძირითადი აზრი შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის შესახებ.

რა შეიძლება ითქვას ს. დანელიას რეცენზიაში „შენიშვნები ალეთოლოგიურ რეალიზმზე“ დასმულ ზოგიერთ საკითხზე. უპირველეს ყოვლისა უნდა ითქვას, რომ რეცენზიაში ალეთოლოგიური რეალიზმი მიჩნეულია, როგორც გარკვეული ფილოსოფიური თეორია და შენიშვნებიც სწორედ ამ მიმართებითაა გამოთქმული; ე. ი. ალეთოლოგიური რეალიზმი, როგორც ფილოსოფიური თეორია, რამდენად ამართლებს თავის ამოსავალ პრინციპს. ზოგიერთი შენიშვნა უდავოდ გასათვალისწინებელია ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის, მაგრამ ზოგიერთის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის სწორ შეფასებად ვერ ჩაითვლება.

პირველ რიგში უნდა ითქვას, რომ შენიშვნა: შ. ნუცუბიძემ „იფიქრა. რომ მარქსის ფილოსოფიას შესწორება-განვითარება სჭირია“ და ამ საქმეში ერთგვარი როლი ითამაშა ა. ბოგდანოვმა თავის „ემპირიომონიზმით“, არ არის მართებული. ალეთოლოგიური რეალიზმისადმი მიძღვნილ ამ ნაშრომებში, რომლებსაც ს. დანელია იხილავს, არაფერია ნათქვამი არც მარქსის ფილოსოფიის შესწორებაზე და არც მის განვითარებაზე. შ. ნუცუბიძე „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ და „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ არსად არაფერს ამბობს მარქსისტული ფილოსოფიის შესახებ. მას (შ. ნუცუბიძეს) არც ზემოდასახელებულ ნაშრომებში და არც შემდგომში დაწერილ ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“ (1931) არაფერი უთქვამს მარქსისტული ფილოსოფიის შესწორების შესახებ. შ. ნუცუბიძე არსად აკრიტიკებს დიალექტიკურ მატერიალიზმს, უფრო მეტიც, საერთოდ მატერიალისტური ფილოსოფიის კრიტიკაც ნაკლებად აქვს მოცემული. ამას თვით ს. დანელიაც აღნიშნავს რეცენზიაში. იგი წერს: „დიალექტიკური მატერიალიზმის პირდაპირ კრიტიკას ალეთოლოგია არსად არ იძლევა. ის კრიტიკა, რომელსაც ალეთოლოგია აჭაიჭა აწარმოებს მატერიალიზმის წინააღმდეგ, დიალექტიკურ მატერიალიზმს არ ეხება. ეს კრიტიკა ეხება მხოლოდ იმ სახის მატერიალიზმს, რომელსაც მეჩვიდმეტე მეთვრამეტე საუკუნეში ავრცელებდნენ გასენდი, ჰობსი, ლამეტრი, ჰოლბახი და სხვ. და რომელიც შემდეგ მე-19 საუკუნეში... ალადგინეს მოლეშოტმა, ფოხტმა და ბიუნენერმა“. თუ ეს ასეა. (ეზ კი ნამდვილად ასეა), მაშინ ნამდვილად უმართებულოა შენიშვნა —

შ. ნუცუბიძის აზრით, მარქსის ფილოსოფიას შესწორება სჭირდება. რაც შეეხება მტკიცებას — მარქსიზმის შესწორების საქმეში შ. ნუცუბიძეზე ა. ბოგდანოვმა ითამაშა ერთგვარი როლი, „ის იყო ხიდი, რომელმაც შ. ნუცუბიძე მარქსიზმიდან გამოიყვანა“, რეალურ სინამდვილეს არ შეესაბამება. ჯერ ერთი, შ. ნუცუბიძეს თავისი მოღვაწეობა ფილოსოფიაში მარქსიზმის პრინციპების გამოყენებით არ დაუწყია და არც ალეთოლოგიური რეალიზმი აუგია მარქსიზმის პრინციპებით. მეორე, ალეთოლოგიურ რეალიზმს არაფერი აქვს საერთო ა. ბოგდანოვის ფილოსოფიასთან. ბოგდანოვის შეხედულება ქვეშარიტებაზე, რომელიც სოციალურად ორგანიზებული ცდის თეორიას ემყარება, აბსოლუტურად გამორიცხავს ქვეშარიტების ობიექტურობას, ამიტომაც იგი ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის საცესებით მიუღებელია. ამ უკანასკნელისათვის ქვეშარიტების სოციალურად ორგანიზებული ცდის თეორია მხოლოდ კრიტიკის ობიექტია.

შენიშვნა — შ. ნუცუბიძემ განიზრახა ჰეგელსა და მარქსზე უფრო მაღლა მდგომი ფილოსოფიური სისტემის შექმნა, რომელიც იდეალიზმისა (ჰეგელის) და მატერიალიზმის (მარქსის) სინთეზი უნდა ყოფილიყო და ალეთოლოგიური რეალიზმი სწორედ ამ ორი მიმართულების სინთეზია, სინამდვილეში ალეთოლოგიური რეალიზმის შინაარსს არ შეესაბამება. ალეთოლოგიურ რეალიზმში არაფერია აღნიშნული მიმართულებათა სინთეზირების შესახებ.

ს. დანელია თავის რეცენზიაში ყველგან ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქვეშარიტება თავისთავად ფილოსოფიური სისტემის ამოსავალი წერტილია, პრინციპია. ამ მიმართებით აკრიტიკებს მას და აღნიშნავს, რომ ქვეშარიტება თავისთავად ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად გამოუსადეგარია. არაფრით არ სჯობია სუბიექტის, აზრის, ობიექტის, საგნის, მატერიის აღიარებას. აღნიშნული შენიშვნის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქვეშარიტება თავისთავად ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპად არ არის მიჩნეული. იგი მხოლოდ შემეცნების თეორიის ამოსავალ პრინციპადაა აღიარებული. ეს ორი რამ კი ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. შ. ნუცუბიძეს ალეთოლოგიურ რეალიზმში არ დაუსვამს საკითხი ფილოსოფიის ამოსავალ პრინციპზე. იგი მხოლოდ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის შემეცნების თეორიის ამოსავალ პრინციპზე მიუთითებს. ეს კი განსხვავებულია საერთოდ ფილოსოფიის ამოსავალი პრინციპის დადგენისაგან.

ქვეშარიტება თავისთავად, აღნიშნავს ს. დანელია, რომელიც ალე-

თოლოგიას მიაჩნია ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად, არ არის ნათელი და გარკვეული ცნება. გარკვეულია ის, რაც განსაზღვრულია, რასაც აქვს გვარი და სპეციფიკური განსხვავებულობა. ამიტომ იგი გამოუსადეგარია ფილოსოფიის ამოსავალ წერტილად. „ეს „ქეშმარიტება თავისთავად“ წერს ს. დანელია, არის ალეთოლოგიისათვის უმაღლესი გვარი ან უზოგადესი კატეგორია“. აქ გარკვევით ჩანს, რომ ს. დანელია განსაზღვრების მხოლოდ ერთ-ერთი ხერხის არსებობას აღიარებს; ან უკეთეს შემთხვევაში მხოლოდ გვართა და სპეციფიკური განსხვავებულობის ხერხით განსაზღვრული ცნება მიაჩნია გარკვეულ ცნებად. ამგვარი მოსაზრების საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ უზოგადესი ცნებები, ან უკეთ უზოგადესი ფილოსოფიური კატეგორიები არ განისაზღვრება გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის ხერხით, მაგრამ ისინი განსაზღვრების სხვა ხერხით არიან განსაზღვრული და ამდენად გარკვეულნიც. ამრიგად, „ქეშმარიტება თავისთავად“ თუ უზოგადესი კატეგორიაა, მაშინ უდავოა ისიც, რომ იგი არ შეიძლება განისაზღვროს უახლოესი გვარისა და სპეციფიკური განსხვავებულობის საშუალებით.

ს. დანელია თავის რეცენზიაში გარკვევით მიუთითებს, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ქეშმარიტება საგნის პრედიკატია. შემცნობი სუბიექტის ცნებისაგან გათიშული ცნებაა, არც ერთი შემცნობი სუბიექტი რომ არ იყოს, ქეშმარიტება თავისთავად მაინც იქნებაო. თუ ასე გავიგებთ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტების საკითხს, მაშინ რეცენზენტი უდავოდ მართებულია იმაში, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტება მცდარადაა გაგებული. მაგრამ სინამდვილეში, შ. ნუცუბიძეს თავისთავად ქეშმარიტების საკითხი ისე არ ესმის, როგორც იგი რეცენზიაშია ინტერპრეტირებული. ს. დანელია ბოლცანოსთან იმავე ცნების „ქეშმარიტება თავისთავად“ პრობლემის გაგების სრულიად მართებულ ახსნა-განმარტებას იძლევა. ამ მხრივ იგი იშვიათი და ყოველმხრივ მართებული გაგებაა ცნებისა „ქეშმარიტება თავისთავად“. ჩვენი აზრით, სწორედ ალეთოლოგიურ რეალიზმშიც ცნებას „ქეშმარიტება თავისთავად“ თავისი შინაარსით ისეთი ახსნაგანმარტება სჭირდება, როგორც ეს ს. დანელიამ ბოლცანოს მოძღვრების მიმართ გააკეთა.

დასასრულს აღსანიშნავია, რომ მართალია, ს. დანელია იყო შ. ნუცუბიძის სადოქტორო დისერტაციის ოპონენტი, მაგრამ მისი რეცენზია ჭერჭერობით მიუყვლეველია. უდავოდ საინტერესო იქნება ამ რეცენზიის შინაარსი, თუ იგი განსხვავებულია ჩვენს მიერ განხილ-

ლული რეცენზიისაგან „შენიშვნები ალეთოლოგიურ რეალიზმზე“.

4. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დღემდე უცნობი იყო მ. გოგიბერიძის მოსაზრება ალეთოლოგიური რეალიზმის საკითხებზე. სწორედ ამიტომ არავის და არც ჩემს წიგნში „მოსე გოგიბერიძე — ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“ (1982) არაფერია ნათქვამი ამ საკითხზე.

აღმოჩნდა, რომ ჩვენი საუკუნის ოციანი წლების დასაწყისში მ. გოგიბერიძე ერთ-ერთი პირველი გამოეხმაურა პროფ. შ. ნუცუბიძის პირველ გამოკვლევას „ალეთოლოგიის საფუძვლებს“ სტატიით „19 შენიშვნა პროფ. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიის შესახებ“ (გაზ. „ტრიბუნა“, 1923 წ. 23 ივნისი, № 503).

წერილი მეტად მნიშვნელოვანია როგორც მ. გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის უფრო სრულყოფილად გაგებისათვის, ისე შ. ნუცუბიძის მიერ ალეთოლოგიის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებათა მიხედვითაც. სტატიაში ზოგიერთ ისეთ რამეზეა ყურადღება გამახვილებული, რასაც გარკვეული მნიშვნელობა აქვს მეოცე საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის.

პროფ. მ. გოგიბერიძის დასახელებული სტატია, მართალია, კრიტიკულია, მაგრამ მასში პირველ რიგში გამოკვეთილადაა მითითებული იმაზე, რომ შ. ნუცუბიძის წიგნი „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ დიდ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს, იგი მთელ ეპოქას ქმნის. ქართული ფილოსოფიური აზრი ევროპის სიმაღლეზე აჭყავს, არათუ გვერდით უდგება დასავლეთის ფილოსოფიურ პრობლემათა მკვლევარებს, არამედ საპატიო ადგილს იჭერს მათ შორის. მომავალი თაობა შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ საქმიანობას უსათუოდ სათანოდო დააფასებს.

საერთოდ, ფილოსოფოსების ისტორიული ბედია — წერს მ. გოგიბერიძე, — რომ მათ ისეთი მოწაფე არა ჰყავთ, რომლებიც მასწავლებლის აზრს საკვებით ემხრობოდეს, ვერც ქართველი ფილოსოფოსი ასცდა ამ ბედს. სიახლე და მძლეობა ფილოსოფიური გენიისა სწორედ ის არის, რომ მას მისი მოწაფეები და მომავალი თაობა დაუსრულებლად აკრიტიკებენ.

მ. გოგიბერიძემ იცის, რომ შ. ნუცუბიძის დასახელებული წიგნი ალეთოლოგიური მოძღვრების ერთ მონაკვეთს ეხება, ამიტომაც ავტორს უსურვებს საპასუხისმგებლო შრომის დამთავრებას, რაც დიდი განძი იქნება ეროვნული კულტურის სფეროში.

1. შენიშვნები შ. ნუცუბიძის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ პირველი წიგნის ჭეშმარიტების პრობლემის შესახებ, რამოდენიმეა. ერთ ნა-

წილში ავტორის პოზიცია გამოკვეთილია და კრიტიკაც აქედან არის წარმოებული, მითითებულია წინააღმდეგობაზეც; ასევე შენიშვნები ეხება შემეცნების სამ ძირითად დებულებას, გარკვეულობის, დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის, ქეშმარიტების თავისთავად ჩვენთვის ქეშმარიტებად გადაქცევის საკითხებს და სხვ.

სანამ მ. გოგიბერიძის შენიშვნებს შევეხებოდეთ, საჭიროა აღინიშნოს შემდეგი: სტატია „19 შენიშვნა პროფ. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიის შესახებ“, რომელიც დაიბეჭდა 1923 წლის 23 ივნისს დაწერილია მაისის თვეში; თვით მ. გოგიბერიძე კი იმავე წელს უნივერსიტეტის საბჭოს დადგენილებით „დატოვებული იქნა ფილოსოფიის კათედრასთან საპროფესოროდ მოსამზადებლად 2 მაისიდან“ ე. ი. ფილოსოფიის კათედრის ასპირანტად, რომლის ხელმძღვანელი პროფ. შ. ნუცუბიძეა. მაშასადამე, მ. გოგიბერიძის „19 შენიშვნა“ დაწერილია სწორედ იმ დროს, როცა იგი ასპირანტად ახალი ჩარიცხულია და თანაც შ. ნუცუბიძესთან. მაგრამ ამით შ. ნუცუბიძის დამოკიდებულება მ. გოგიბერიძისადმი ოდნავადაც არ შეცვლილა, ყოველ შემთხვევაში ოციან წლებში, რასაც ჩვენს მიერ ზემოთ მითითებული ფაქტები ცხადყოფენ. მ. გოგიბერიძის ცხრამეტი შენიშვნა შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ ძეგლებში პირველი წიგნის შესახებ ძირითადად შემდეგი სახისაა:

1. ბოლცანოს მნიშვნელობა ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის ცოტათი გაზვიადებულია. მართალია, ჰუსერლმა მიუთითა ბოლცანოზე, როგორც ლოგიკოსებს შორის უდიდესზე, მაგრამ ბოლცანოს *Wahrheit an sich*, რომლის სახელის ყოველთვის *der satz an sich* ხმარობს, არ შეიძლება შეგნებულად იმ ახალ გნოსეოლოგიურ მიმართულების გზაზე იდგეს, რომელსაც *a priori* საგანში გადააქვს და მას „გამოსათქმელის“ ხელიდან ათავისუფლებს. ბოლცანოს ქეშმარიტება თავისთავად არას გზით — საგნის თეორიული ცნობიერება არ არის;

2. „არსებულის შემეცნება იმაზე მეტია რაც არის“, ასეთია შემეცნების იმპერატივი. რა არის ეს მეტი? ქეშმარიტება, მაგრამ ქეშმარიტება ხომ მეცნიერებაც არის, რომლის მთავარი დებულება ამბობს: „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა რაც არის“. საკამათო არ უნდა იყოს, რომ ქეშმარიტების პრედიკატი მეცნიერებას, როგორც პირველ შემეცნებას აუცილებლად და ლოგიკურად თან დაყვება. რა არის ფილოსოფიის საგანი? იმაზე მეტი რაც არის; ეს პასუხი არ არის დამაკმაყოფილებელი, რადგან აქ ან პარადოქსია, ან შემეცნებისა და ფილოსოფიის შემდეგნაირი დახასიათება:

ფილოსოფიის საგანია ჭეშმარიტების შემეცნების ჭეშმარიტების შემეცნება. ხოლო ეს დეტერმინაცია plus-ს იმაზედაც რაც არის არ იძლევა. რაც არის ის არის, არსებული ნამდვილია. plus-ის და minus-ის პრედიკატები არსებულში არ არის ნაგულისხმევი.

3. რადგან „ჭეშმარიტებას თავისი საკუთარი საგანი არსებულის გარეშე არ გააჩნია და არც არსებულის გვერდითაა“, ამიტომ შემეცნება არ შეიძლება იყოს არსებულზე მეტი. არსებულს მეტი და ნაკლები არ აქვს. თუ ჭეშმარიტება მეტია, ის იმაზე მეტი კი არ არის, რაც არის, არამედ ის მეტია ნაკლებზე. ე. ი. მეტი შემეცნებისათვის, ბოლოს მხოლოდ შემცნობელისათვის. ჭეშმარიტება, როგორც არსებულის მხილება, რაც არის იმაზე მეტი კი არ არის, არამედ იმდენი, რაც არის და რაც უნდა იყოს.

4. მეცნიერების, ე. ი. სინამდვილის შემეცნების გვერდით, რომ უფრო ზოგადი და პრინციპიალური შემეცნება, ანუ შემეცნებათა შემეცნების, თეორია, უნდა არსებობდეს — ეს უდავოა. ამ შემეცნებათა შემეცნების, ანუ შემეცნების თეორიის შინაარსი ავტორის აზრით არის არსებულზე მეტი, ანუ ჭეშმარიტება. ჩემი აზრით ეს მატერიალური პასუხი არ არის. არსებულს მეტი და ნაკლები არ ახლავს. ხოლო მეცნიერულ ფაქტს ალეთოლოგიური ფაქტი წინ არ უნდა უსწრებდეს, რადგან ასეთ შემთხვევაში ალეთოლოგიურ ფაქტს არათუ მატერიალური, არამედ არც ფორმალური საზომი არ გააჩნია. ის ყველაფერი შეიძლება იყოს, მაგრამ განსაზღვრული რაიმე ის არ არის. განსასაზღვრავის განუსაზღვრავად კი შემეცნება, როგორც ასეთი შეუძლებელია.

5. ჭეშმარიტება, რომ იმის მაჩვენებელია, რაც არის, რაც არსებობს, რომ ჭეშმარიტების არსებობა მეცნიერების ფაქტით განიზომება, ფილოსოფია რომ მოცემული ჭეშმარიტების გარჩევაა — ეს ყველაფერი უდავო ფილოსოფიური განძია, მაგრამ სწორედ ეს ფაქტი ჭეშმარიტების ალეთოლოგიურ შესაძლებლობისათვის არაფერს არ ამბობს. პირიქით, ის ნათელყოფს ჭეშმარიტების პრობლემის აქსიომატურ ბუნებას, რომ ჭეშმარიტებას ერთი კრიტერიუმი გააჩნია. სახელდობრ ის, რომ არავითარი წინასწარ გამომუშავებული ჭეშმარიტების საზომი არ არსებობს. ჭეშმარიტება მხოლოდ მეცნიერების ფაქტით გაიზომება. რამდენად ალეთოლოგია ცდილობს იყოს საზომი მეცნიერული ფაქტის წინ, ის მიუღებელია.

6. თეზისი: ჭეშმარიტება არ არის საგანი მეცნიერებისა, უარყოფილი უნდა იქნეს, თუმცა მეცნიერება უშუალოდ ჭეშმარიტ საგანს ეხება, მაგრამ ყოველი მეცნიერული შეხება შემეცნებაა. ჩვენ არაფითარ ჭეშმარიტებას არ ვიცნობთ გარეშე მეცნიერების ჭეშმარიტებისა.

ქეშმარიტი არსებული საგნის გარეშე, ან საგნის გვერდით არ არსებობს. თუმცა სალია ის დებულება, რომ ჩვენ ყველაზე უფრო დიდი ქეშმარიტება გარე მდებარე ქვეყნის არსებობაში მოგვეპოვება, მაგრამ თვით ეს დებულება ამართლებს იმ მოსაზრებას, რომ ქეშმარიტება მხოლოდ შემეცნებითი შეხებაა, ე. ი. ის არსებულის და ამ არსებულის შემეცნების აქტის რელაციაა, რაც ალეთოლოგიას ეწინააღმდეგება.

7. გარკვეულობის თეზისი სრულიად არ ეწინააღმდეგება სხვაგვარად ყოფნას. გარკვეულობა არც უარყოფს და არც აუქმებს სხვაგვარ შესაძლებლობას. გარკვეული მხოლოდ ეწინააღმდეგება ასეთივე გარკვეულს, ე. ი. გარკვეულს ერთ სისტემაში. მეორე სისტემაში კი სხვაგვარი, მეორე გარკვეულობა არსებობს, შეიძლება ბუნდოვანი პირველ სისტემის მიმართ, მაგრამ გარკვეული თავისშივე თავში. ფილოსოფია იმით კი არ აფართოებს და აღრმავებს სპეციალურ მეცნიერებას, რომ ის არსს ერთგვარად გარკვეულის სახეს აძლევს, არამედ იმით, რომ ის რამოდენიმე გარკვეულობას შესაძლებელს ქმნის, რითაც არსის მრავალსახიანი ასახვა მკვიდრდება.

8. დებულება, რომ დადებითი და უარყოფითი მსჯელობის საფუძველი გონების ფუნქციების გამომხატველ აქტში კი არ არის, არამედ თვით მსჯელობის საგანში, უსათუოდ მისაღებია. სინამდვილეა ის, რაც დადებითი და უარყოფითი კონსტრუქციაში თავის თავის სწორ გამოთქმას ცდილობს, მაგრამ მათი საერთო დასაბამი რატომ უნდა იყოს ალეთოლოგიური ბუნების, არ არის ნათელი.

9. შემეცნების პირველი დებულება „შემეცნება მეორობითი მოვლენაა“ ჭანსალი და კარგად მოფიქრებულია. დასავლეთის ფილოსოფიის მომავლდინებელი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, რომ მან, რამდენადაც ის იდეალიზმი იყო, ვერ გაიგო, რომ შემეცნებას წინ შესაცნობი საგანი უნდა უსწრებდეს. პროფ. შ. ნუტუბიძის აზრით, აღნიშნული გაგებამდე ჯერ კიდევ პლატონი მისულა. არ გვგონია, რომ ეს მოსაზრება იდეალიზმის დამაარსებლის სწორი გაგება იყოს.

10. შემეცნების მეორე ძირითადი დებულება: „შესაცნობი აუცილებლად გარკვეულობას უნდა წარმოადგენდეს“, არ არის მატერიალური (შინაარსეული) პასუხი. რაში გამოიხატება შემეცნების საგნის გარკვეულობა, რა არის თვით გარკვეულობა? დებულება პასუხს არ იძლევა. შეგვეძლო გვეთქვა გარკვეულობა არის არსის კანონმწყობადი ბუნება, მაგრამ ასეთ განმარტებას ალეთოლოგია არ გაიზიარებს.

11. თეზისი „შემეცნება და შესაცნობი დაგვარი უნდა იყონ“ ისე-

ვე ძველია, როგორც თვით ფილოსოფია. მაგრამ ეს კლასიკური პრობლემა მაინც გადაუწყვეტელია. ფორმალური პასუხი ის არის, რომ ეს დაგვარი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ამ პასუხში შინაარსი არ არის. ფორმალური ჭეშმარიტება გამოცნობის საშუალებას არ გვაძლევს, ის ყოველთვის საჭიროზე მეტს ამტკიცებს. მეტის მტკიცება იგივე სიუსტეა, როგორც ნაკლების მტკიცება. ჭეშმარიტი შეიძლება დაგვარი იყოს ღვთაებრივი შემეცნებითი ძალის, რაღაც მეტაფიზიკური, ან კიდევ შეიძლება ჭეშმარიტება რომელიმე *genus malignus* არის. ერთი სიტყვით აქ განსაზღვრა შეუძლებელია; დაგვარობის თეზისი გამოთქმისთანავე მატერიის მხრიდანაც შემოფარგლული უნდა იყოს. წინააღმდეგ საშიშია ცნობიერება შემცნობლის პრიმატობის აღიარებად არ იქცეს.

12. არსებულზე მეტი, რომელიც თვითონ არ არსებობს, ყოველივე არსებულის არსებობის შემეცნების პირობაა, არის ცნობიერება. ცნობიერების უმთავრესი სახეა თვითცნობიერება, თვითცნობიერების მატარებელი კი ადამიანია. ამ საკითხთან დაკავშირებით ავტორი ორიგინალურ შედარებას იძლევა: ადამიანი არსებობის ასეთი უმაღლესი ფორმაა. ის არა მარტო არსებობს, არამედ იცის, რომ არსებობს. ის არა მარტო მოქმედებს, არამედ შეიცნობს თავს მოქმედად. ხე მცენარე, ქვა არსებობენ იმგვარადვე, როგორც ადამიანი, მაგრამ „არც ხეს, არც ქვას და სხვას არ გააჩნია უნარი თავის არსებობის გარეშე გამოვლენისა“.

ჩვენის აზრით, ამ საქმის უფრო რეალისტური გამოთქმა იმით შეიძლებოდა, რომ არსზე მეტს, ან გარკვეულობის კანონიერებას, დავარქმევდით. კანონიერება *materialiter* სრული პასუხის გაცემა არის. შემეცნება იმიტომ არის შესაძლებელი, რომ შემეცნების საგანი კანონიერად იყოს, ხოლო შემცნობელი აქტი კანონიერად. ადამიანი, თვითცნობიერების აქტით დაჯილდოვებული არსი, კანონიერების უმაღლესი განვითარებაა.

13. გნოსეოლოგიასა და ლოგიკას, რომ მათზე უფრო ზოგადი ფილოსოფიური მეცნიერება წინ უნდა უსწრებდეს, მისაღებია. არისტოტელესათვის ეს ანბანური ჭეშმარიტება იყო. უახლოესი ფილოსოფიურ აზროვნებასაც დაეტყო ასეთი გზით მსვლელობა. მაგალითად, პლესერისა და რეპპკეს ფილოსოფიური მოძღვრებანი. ჩემის აზრით, საჭიროა სულ ახალი ფილოსოფიური დისციპლინის შემოხაზვა, რომლის სახელი იქნება ფილოსოფიური აქსიომატიკა.

15. „ჭეშმარიტების თავისთავად გადაქცევა ჭეშმარიტებად ჩვენ-

თვის არის შინაარსი შემეცნებისა“. ეს თეზისი კარგი და ღრმად ნა-
აზრევია. ავტორი თავის ფორმალურ გზას შინაარსის მხრივაც კარ-
გად ხაზავს და ამბობს, რომ ქეშმარიტების თავისთავად შინაარსი იმა-
ში მდგომარეობს, რომ არსი გარკვეული ანუ წესების წინამქონეა.
ღიახ, არსი წესების წინამქონეა, საჭიროა ხოლო ამ სწორი და მართა-
ლი აზრის უფრო ხაზგასმით გამოთქმა. არსი კანონთ წყობილი და კა-
ნონთ წინამქონეა. სადაც არ არის კანონი, იქ არაფერი არ არის.

16. არც აქსიომატური და არც დოგმატური გზით არ შეიძლება
დასკვნის გამოყვანა, რომ გარკვეულობა უსათუოდ სხვაგვარად არ-
ყოფნას გულისხმობს. აღვნიშნეთ, რომ ქეშმარიტებისათვის ერთად-
ერთი საზომი არსებობს, სახელდობრ მეცნიერული ფაქტი. ფილოსო-
ფიურმა თეზისმა კონტაქტი არ უნდა დაკარგოს. ჩემის აზრით კი,
სხვაგვარად არყოფნის თეზისი ყოველივე კონტაქტს სწყვეტს მათემა-
ტიკისა და ფიზიკის, განსაკუთრებით დიმენსიონალური გეომეტრიასა
და აინშტაინის თეორიასთან. მაგალითად, ალეთოლოგიის მიხედვით
არსს ახასიათებს გარკვეულობა, მასში მომქმედი კანონები კონსტან-
ტური ბუნების არიან. ეს გარკვეულობა იქცევა ქეშმარიტებად ჩვეხ-
თვის, ე. ი. ჩვენ ვიცით ამ სისტემის შინა კანონები, მაგალითად, კონს-
ტანტი მათი ელემენტებისა, ვთქვათ ეს კანონი ფორმულით გამოიხა-
ტება $x = f(y)$. აინშტაინის მტკიცებით, თუ ამ სისტემას სხვა სისტე-
მის მიმართებისა და გავლენის ქვეშ დავაყენებთ, მაშინ ყველა ძველი
მტკიცე და ქეშმარიტი კანონები ფარდობითი ხდებიან. ელემენტთა
კონსტანტობა ქრება, x აღარ უდრის $f(y)$. ექვს გარეშეა, რომ სხვა-
გვარად არმყოფი ალეთოლოგიური ქეშმარიტებაც ამას თან გაყვება.
აქ არსებულის სხვაგვარად ყოფნის პრინციპული შესაძლებლობა მყა-
რდება.

17. პროფ. შ. ნუცუბიძის ნარკვევში დიდი ადგილი მოცემულობის
პრობლემას აქვს დათმობილი. ეს ასეც უნდა მომხდარიყო, ისტორი-
ულად, განსაკუთრებით კანტის შემდეგ. შემეცნების პრობლემა მო-
ცემულობის საკითხის ასეთი თუ ისეთი დაყენებაა და სხვა არაფერი.
მიუხედავად ამისა ავტორი სამართლიანად ფიქრობს, რომ მოცემუ-
ლობა ვერ წყვეტს შემეცნების ძირითად საკითხს. ყველაფერი ის, რა-
საც ავტორი აქ გადმოგვცემს, მოწმობს საქმის სრულ ცოდნასა და
აზროვნების არაჩვეულებრივ სიღრმეზე.

18. თუ მოცემულობის პრობლემა შემეცნების პრობლემას ვერ
წყვეტს, მაშინ რაიმე სხვამ უნდა გადაწყვიტოს ის. ავტორის აზრით
შემეცნების პრობლემა მხოლოდ იმმანენტური ტრანსცენდენტიზმით

გადაიჭრება. ეს თეზისი მარტივი და ნათელია. შემეცნების საგანი შემეცნებამდის დამოუკიდებლად უნდა არსებობდეს (ტრანსცენდენტური მომენტი), ხოლო შემეცნებაში ეს არსებული უნდა მოცემული იყოს (იმპანენტიაში). ეს დებულება მარტივი და მართალია, მაგრამ შემეცნების შესაძლებლობას ის არ ეხება. ავტორის იმპანენტურ ტრანსცენდენტალიზმში შემეცნების შესაძლებლობის ახსნაზე უფრო ნაკლებ პასუხს იძლევა, ვიდრე კანტის ნაწილობრივი იგივეობის თეზისი. მართალია, რომ იმპანენტური ტრანსცენდენტალიზმში მოცემული და განსაზღვრული შემეცნების ფენომენოლოგიაა, ე. ი. აღწერითი ახსნა არის, მაგრამ შემეცნების მთავარი საკითხი, შემეცნების პროგრესი, ამ ახსნის მიღმა რჩება. ჩვენი აზრით შემეცნების პროგრესის გასაგებად. გარეშე დამოუკიდებელ საგანსა, შემეცნებისა და საგნის შემეცნებაში არსებობისა, კიდევ სხვა რაიმეა საჭირო, რომელიც შემეცნების პროგრესს შესაძლებელს გახდის. ამ მესამეს დროებით შეიძლება დავარქვათ საგნის მეორე ასპექტი, ანუ შემეცნების მესამე სამყარო.

19. დებულება, რომ გნოსეოლოგიისათვის ონტოლოგიის გარეშე გზა არ არსებობს, სწორია. ისტორიულად შემუშავებული იდეალისტური თვალსაზრისის უკუგდება საჭიროა. ეს თეზისი სწორედ აქაა გამოსადეგი, მიუხედავად იმისა, რომ ისიც მხოლოდ ნაწილობრივ ჭეშმარიტებას შეიცავს. ონტოლოგია ხშირად უაზრობისა და გაურკვევლობის მიზეზიც ყოფილა, თუ ონტოლოგიის ქვეშ ვიგულისხმებთ, საგნის როგორც არსის თეორიას. აქაც შემეცნების შესაძლებლობას თვით გნოსეოლოგიურ აქტამდე ორი რამ ესაჭიროება: ერთი დამოუკიდებელი საგანი, როგორც არსი თავისთავად. მეორე კი ისევ საგანი, როგორც არსება, ანუ საგნის მეორე ასპექტი, როგორც საგნის კანონთა სისტემის არსებობა.

მ. გოგიბერიძის „19 შენიშვნიდან“, რომელიც ფაქტიურად 18 (13-ის შემდეგ წერია 15), ძირითადია შემდეგი:

მეორე შენიშვნა იმაზე მიუთითებს, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმმა, როგორც ერთ-ერთმა ფილოსოფიურ დისციპლინამ თავის საგნის საკითხს დამაკმაყოფილებლად ვერ გასცა პასუხი, ვინაიდან მისი პასუხი ან პარადოქსალურია, ან ტავტოლოგიური. შემეცნების იმპერატივი „არსებულის შემეცნება იმაზე მეტია, რაც არის“, არის ჭეშმარიტება. მაგრამ ჭეშმარიტება მეცნიერებაც არის, რომლის მთავარ დებულებას „შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს არაფერს იმის გარდა, რაც არის“, აუცილებლად და ლოგიკურად აქვს ჭეშმარიტების პრედიკატი. ფილოსოფიის საგანი კი არის იმაზე მეტი, რაც არის. ეს ან პა-

რადოქსია, ან ტავტოლოგია: ფილოსოფიის საგანია ჭეშმარიტების შე-
მეცნობის ჭეშმარიტების შემეცნება.

არის კი ნამდვილად ასე? არა. ალეთოლოგიის საგნის ნუცუბიდი-
სეულ გაგებაში პარადოქსალურობა და ტავტოლოგიურობაც გამორი-
ცხულია. გამორიცხულია, ვინაიდან ჭეშმარიტება, რომელიც ალეთო-
ლოგიის საგანია, მართალია, მეცნიერებათა მიერ არის დადგენილი,
მაგრამ არც ერთი მეცნიერება თვით ჭეშმარიტებას, როგორც ასეთს
არ სწავლობს. ამიტომაც ის მეტი, რომელიც ალეთოლოგიის საგანია
და მეცნიერებათა მიერ დადგენილი, მეცნიერების შესასწავლი ობი-
ექტი არ არის. ალეთოლოგიის საგანია ის, რაც „სპეციალურ მეცნიე-
რებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს... ჭეშმარიტება“. კონკრე-
ტული მეცნიერებანი ადგენენ მეცნიერულ ჭეშმარიტებებს, მათ მიერ
ყოველთვის ესა თუ ის მოცემული ჭეშმარიტებაა დადგენილი. ამი-
ტომაც არც ერთი კონკრეტული (სპეციალური) მეცნიერების წინაშე
არ ისმება საკითხი, თუ რა არის ჭეშმარიტება. მისი შესწავლა კი აუ-
ცილებელია. თუ რა არის ჭეშმარიტება არის ალეთოლოგიური რეა-
ლიზმის საგანი, შესწავლის ობიექტი. ამიტომაც ალეთოლოგიის საგ-
ნის გარკვევისას შ. ნუცუბიძესთან არა გვაქვს არავითარი პარადოქსი
და ტავტოლოგია. განა პარადოქსია მტკიცება: ყველა კონკრეტული
მეცნიერება ადგენს კანონს, მაგრამ არც ერთი კონკრეტული მეცნიე-
რება არ სწავლობს რა არის კანონი? ან ნუთუ ტავტოლოგიაა: ყველა
კონკრეტული მეცნიერება ადგენს კანონს. ფილოსოფია შეისწავლის
რა არის კანონი? რა თქმა უნდა არა.

დაუბრუნდეთ ისევ ჭეშმარიტების საკითხს. მეცნიერება რეალურ
სინამდვილეს სწავლობს, ალეთოლოგია ამ სინამდვილის შესახებ მეც-
ნიერების მიერ დადგენილ ჭეშმარიტებას, როგორც სინამდვილეს.
მაგრამ ეს ორი სინამდვილე ერთი და იგივე კი არ არის. არამედ სრუ-
ლიად განსხვავებული ერთიმეორისაგან. კონკრეტულ მეცნიერებათა
შესწავლის საგანია რეალური სინამდვილე, ალეთოლოგიის საგანია
ჭეშმარიტება, როგორც არსებულზე მეტი. არსებულზე მეტი თვით არაა
რეალურად არსებობა. ამიტომაც არსებულზე მეტი და არსებული არ
არის იგივეობრივი. მაშასადამე, არც ამ მიმართებით არის ტავტოლო-
გია და პარადოქსი.

როცა შ. ნუცუბიძე ჭეშმარიტებაზე ლაპარაკობს, როგორც არსე-
ბულზე მეტის შესახებ (შესამე შენიშვნა), ამით იმას კი არ ამტკიცებს,
რომ საერთოდ არსებული, ან მით უმეტეს ჭეშმარიტება მეტისა და
ნაკლებობის ნიშნის მქონეა, არც იმას ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტება,

როგორც არსებულის მხილება, რაც არის იმაზე მეტი კი არ არის. არამედ იმდენი რაც არის და რაც უნდა იყოს. ასეთი ასპექტით ჭეშმარიტების ბუნების განხილვა უდავოდ მცდარია და იგი არც შ. ნუტუბიძეს განუხილავს აღნიშნული თვალსაზრისით. ფაქტია, რომ ჭეშმარიტება, როგორც არსებული მეტისა ან ნაკლების ნიშნით არ ზასიათდება. როცა შ. ნუტუბიძე ამტკიცებს ჭეშმარიტება არსებულზე მეტია, ეს მეტობა ეხება ჭეშმარიტებას როგორც მეცნიერების მიერ დადგენილს, რომელიც რეალურად არსებული სინამდვილისაგან განსხვავებულია და მასზე მეტია, როგორც მეცნიერების მიერ დადგენილი გარკვეული იდეალური სინამდვილე.

რაც შეეხება მეცხრე შენიშვნას: პლატონთან შემეცნების მეორადობის მტკიცება იდეალიზმის ფუძემდებლის არასწორი გაგებააო, როგორც საერთოდ შემეცნების პირობის, ასევე შ. ნუტუბიძის შეხედულების უმართებულო გაგებაა.

შ. ნუტუბიძე იმას ამტკიცებს, რომ საერთოდ როგორადაც უნდა ვცადოთ და ვინც უნდა იყოს იგი, თუნდაც უკიდურესი იდეალისტი, ვერასდროს ვერ დაამტკიცებს იმას, რომ შემეცნება პირველადი მოვლენაა. რანაირად, არ უნდა ვეცადოთ და ვალიაოთ შემეცნება პირველად მოვლენად, ამის დამტკიცება ყოვლად შეუძლებელი ხდება. შეუძლებელი იმიტომ, რომ შემეცნება მეორადი მოვლენაა. ეს იმას ნიშნავს, რომ შემეცნება მოითხოვს საგანს, რომლის მიმართ იგი მეორადი მოვლენა იქნება. ჯერ უნდა იყოს ის, რისი გარჩევა და გარკვევა შეადგენს შემეცნების მოწოდებას. შემეცნება მეორადია არა მხოლოდ გენეზისურად, არამედ იგი მეორადია ლოგიკურადაც. როდესაც, რაიმეზე აზრს გამოვთქვამთ, ეს რაიმე არსებულია თუ არარსებული — სულ ერთია, ის ლოგიკურად პირველია და მერე გამოვთქვამთ მასზე აზრს. შ. ნუტუბიძის თქმით, ლოგიკურად შემეცნებას შესაცნობი აუცილებლად წინ უნდა უსწრებდეს.

ყოველივე ამის საფუძველზე შ. ნუტუბიძე წერს „შემეცნების მეორეობითი ბუნება ძველთაგან ნათლად იყო წარმოდგენილი. საკმარისია პლატონის დასახელება, რომ დავრწმუნდეთ ამ დებულებაში. შემეცნება უბრალო მოგონებაა, ანუ გახსენება და ამდენად გარკვეულად მეორეობითი ბუნების“¹. მაშასადამე, შესაცნობ საგანზე აზრის გამოთქმის თვალსაზრისით შემეცნება ყოველთვის მეორადია, როგორც მატერიალისტურ, ასევე იდეალისტურ სისტემებში. ამიტომაც შ. ნუ-

¹ შ. ნუტუბიძე, „ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 226.

კუბიძის მიერ მტკიცება იმისა, რომ პლატონი აღიარებს შემეცნების მეორადობას, სრულად არ არის იდეალიზმის ფუძემდებლის არასწორი გაგება.

მ. გოგიბერიძე რამდენიმე შენიშვნაში ალეთოლოგიურ რეალიზმს აკრიტიკებს აქსიომატიკის პრინციპის საფუძველზე. სწორედ იმ დროს როცა „19 შენიშვნა“ დაწერილი, რეცენზენტი შემეცნების, ასევე ქეშმარიტების აქსიომატიკის პრინციპზე აგებას მოითხოვდა. იმ პერიოდში, მ. გოგიბერიძის აზრით, ყველაფერი ქეშმარიტებას ემსახურება, მაგრამ სწორედ ეს ქეშმარიტების საკითხია ყველაზე უფრო დაბნეული და გაურკვეველი. სწორედ ამიტომ აქსიომატური მისვლა შემეცნების საკითხებისადმი რევოლუციას ნიშნავსო. აქსიომატიკის თეზისია: „ქეშმარიტება არ არის არც ფილოსოფიური და არც მეცნიერული პრობლემა. აქსიომატურმა მეთოდმა ისე უნდა ააშენოს თითოეული მეცნიერება, რომ მის აღნაგობაში ქეშმარიტების საკითხი არც კი წამოიჭრას. მეცნიერების დებულება არ უნდა გახდეს ქეშმარიტების პრობლემის ობიექტი“. ქეშმარიტებაზე ასეთი თვალსაზრისი სრულიად განსხვავებულია შ. ნუტუბიძის თვალსაზრისისაგან. ალეთოლოგიური რეალიზმი არსებითად გაკრიტიკებულია აქსიომატიკის პოზიციიდან.

5. იდეალისტური ინტერპრეტაციით ალეთოლოგიის საფუძვლების მკაცრ კრიტიკას ქართულ ფილოსოფიაში პირველად ვხვდებით პ. შარიას მიერ 1929 წელს დაწერილ სტატიაში „Новый вид эклектизма под флагом новой философской системы“ (Вестник. Ком. Академии. № 32, 1929). იგივე სტატია იმავე წელს ქართულად დაიბეჭდა „მნათობში“ სახელწოდებით „ეკლექტიზმის ახალი სახე“. ალეთოლოგიის საფუძვლების შემდგომი პერიოდის კრიტიკოსების ერთი ნაწილი ფაქტიურად დასახელებული ნაშრომის ძირითად დებულებებს იმეორებს სხვადასხვა ვარიანტით.

რეცენზიაში „ეკლექტიზმის ახალი სახე“ პ. შარია მიზნად ისახავს იმის დასაბუთებას, რომ „ალეთოლოგია ყველაზე ნაკლებ ორიგინალური აზრებით და პრინციპებით ხასიათდება. ის შეადგენს სხვადასხვა მოწინააღმდეგე პრინციპების მექანიკურ შეერთებას და ამდენად ღებულობს გარკვეულ ეკლექტიკურ სახეს... ჩვენი უშუალო მიზანია, ავტორის პრინციპების შინაგანი ლოგიკური კრიტიკა“¹. ამავე დროს სამართლიანობა მოითხოვს აღნიშნულ იქნეს, რომ პ. შარიას აზრით, შ. ნუტუბიძის გამოკვლევაში არის საინტერესო და უმრავ-

¹ პ. შარია, ეკლექტიზმის ახალი სახე, „მნათობი“, 1929, № 8—9; გვ. 127.

ლეს "შემთხვევაში სწორი კრიტიკული ხაწილიც (კერძოდ, სხვადასხვა ფილოსოფიური მიმართულებების კრიტიკა).

სარეცენზიო ნაშრომში დასმულია კითხვა — როგორ არის გადაწყვეტილი „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ ობიექტური რეალობის პრობლემა? პასუხი — იდეალისტურად. პ. შარიას აზრით, ერთი შეხედვით შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შ. ნუცუბიძე ამტკიცებს ობიექტური რეალობის არსებობას, რამდენადაც ის ამტკიცებს, რომ „ქეშმარიტების აზროვნებიდან გამოყვანა არ შეიძლება. სინამდვილის აზროვნებისაგან გამოყვანა უნაყოფოდ უნდა გათავდეს“. ამით თითქოს გამოხატულია სინამდვილის აზროვნებისაგან დამოუკიდებელი არსებობა; სინამდვილეში ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებობა შ. ნუცუბიძისათვის დოგმატურ-რეალისტურია. ალეთოლოგიური რეალიზმი კი არ ამტკიცებს სინამდვილის ქეშმარიტად არსებობას, არამედ იგი ამტკიცებს მის ქეშმარიტებად არსებობას, ე. ი. ქეშმარიტების არა რეალურ, არამედ იდეალურ არსებობას. ეს არის ჩვეულებრივი იდეალიზმი — ბოლცანოსა და ჰუსერლის ტერმინებით გამოთქმული. ოპონენტს შ. ნუცუბიძის მიმართ აღნიშნული აზრით, ე. ი. ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად ობიექტური რეალობის უარყოფა, გამოაქვს მისი შემდეგი დებულებიდან: „ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ქეშმარიტებაა და ქეშმარიტება — არსებული, მაგრამ იგი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი, ანუ დოგმატურა რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტკიცებთ არა არსებობას, საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის, არამედ ქეშმარიტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობას. ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია“¹. ისმება კითხვა: მართლაც არის აქ უარყოფილი შ. ნუცუბიძის მიერ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობა? რა თქმა უნდა, არა. შ. ნუცუბიძეს აზრადაც არ მოსვლია მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის უარყოფა, როგორც იგი აზრად არ მოსდის არც ერთ ნორმალურ მოაზროვნე ადამიანს. მაშ, რაზეა საუბარი მოყვანილ ციტატაში კონტექსტის მიხედვით? აქ აზრი ეხება არა შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ რეალობასა და მის საგნებს, არამედ შემეცნების შემეცნების, ანუ ალეთოლოგიური რეალიზმის საგანს. ალეთოლოგიის საგანია მეცნიერების მიერ მიღწეული ქეშმარიტი ცოდნა, ქეშმარიტება თავისთავად. ამიტომაც, ამბობს შ. ნუცუბიძე, არსებული ქეშმარიტებაა და

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

ქეშმარიტება არსებულია. სწორედ ქეშმარიტება თავისთავად, როგორც მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტება, არსებული ქეშმარიტებაა. ამიტომაც მოცემულია მტკიცება არა არსებობაზე საერთოდ, მის ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არსებულის არა ქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობის შესახებ. ეს რომ ნამდვილად ასეა და არა სხვაგვარად, ამას ამტკიცებს თუნდაც ზემოთ მოყვანილი ციტატის პირდაპირი გაგრძელება ორ წერტილით, რაც ახსნა განმარტებითი ხასიათისაა. „ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია: სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება, ქეშმარიტება, — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვინდა დავიპყრათ ფილოსოფიისათვის.“¹ მაშასადამე, ყოველივე ამით შ. ნუცუბიძე ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელ რეალურ სინამდვილეს კი არ უარყოფს, არამედ ქეშმარიტების თეორიის საკვლევ საგნად აცხადებს ქეშმარიტებას თავისთავად, როგორც იდეალურ მოვლენას.

როგორია პ. შარიას აზრით, შემეცნების საგნის საკითხი ნუცუბიძის კონცეფციაში? რეცენზენტი წერს: „ნუცუბიძის კონცეფციაში ფაქტი, სინამდვილე ხდება შეუცნობელ „ნივთად თავისთავად“. ასეთი დასკვნა გამოტანილია შ. ნუცუბიძის რამდენიმე დებულების ანალიზიდან, სახელდობრ, „ჩვენი მტკიცებით, შემეცნების საგანი სისტემაა და არა ფაქტი... შემეცნება შეიძლება ისეთი რისამე, რაც შემეცნების დაგვარია, ე. ი. შემეცნების საგანი აუცილებლად ისეთი ბუნების უნდა იყოს, რაც გამოითქმის შემეცნების ენაზე. ასეთია ჩვენის აზრით, ქეშმარიტება თავისთავად“². აქედან რეცენზენტი აკეთებს დასკვნას, ჩვენ შევიცნობთ მხოლოდ ფაქტზე დანართს — ქეშმარიტებას თავისთავად, ხოლო „თვით ფაქტი შეუცნობელი უნდა დარჩეს“. შემდეგ შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისით „ფიზიკურ ფენომენში არაა არაფერი შემეცნებისდაგვარი, შემეცნებასთან საერთო, შემეცნების საგნის ის წყობა მსოფლიო ელემენტებისა, ის გარკვეული დამოკიდებულება მის ნაწილებს შორის, რომლის შედგენა მოვლენა“. აქედან გაკეთებულია დასკვნა: „აქ გარკვეულადაა ნათქვამი, რომ ჩვენ შევიცნობთ არა ფიზიკურ ფენომენებს, როგორც ასეთებს, მაგ. არა ზეს და მის თვისებებს, არა ლითონს და ელექტრობას მათი თვისებებით, არამედ მათ შორის დამოკიდებულობას, ამ თვალსაზრისით საგნის შინაგანი სტრუქტურა შეუცნობელია“.

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

² იქვე, გვ. 333.

ამრიგად, პ. შარიას აზრით, შ. ნუცუბიძისათვის შემეცნების საგანია მხოლოდ „დამოკიდებულებათა სისტემა“, ხოლო თვით შ. ნუცუბიძის თქმით, — „თვითარსებული დამოკიდებულებათა სისტემა არის ჭეშმარიტება თავისთავად. იგი ფაქტი, ანუ სინამდვილე კი არაა ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით, არამედ ფაქტის გამო და ფაქტის ირგვლივ გაშლილი სისტემა დამოკიდებულებათა“. განა პ. შარიას მითითებული და თუნდაც სხვა ადგილები, მართლაც, ასაბუთებენ იმას, რომ შ. ნუცუბიძე უარყოფს გარესამყაროს საგნებისა და მოვლენების, მათი თვისებების შემეცნებას? არა, ამას შ. ნუცუბიძე არსად ამტკიცებს პირიქით, იგი ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ გარესამყაროს საგნები და მოვლენები, მათი თვისებები, ხე, რკინა, ელექტრობა... კონკრეტულ მეცნიერებათა შემეცნების საგანია. ამ დებულებას კი რეცენზენტი არსად არ უწევს ანგარიშს. მაშ, საიდანაა გაკეთებული დასკვნა, რომ ნუცუბიძე უარყოფს საგანთა და მოვლენათა შემეცნებას, მათი შინაგანი სტრუქტურის შემეცნების შესაძლებლობას? ეს დასკვნა შ. ნუცუბიძის ზემოთ მოყვანილი ციტატის არასწორი ინტერპრეტაციის შედეგია. შ. ნუცუბიძე ზემოთ დასახელებულ ციტატებში მსჯელობს არა გარესამყაროს საგანთა და მოვლენათა შემეცნების შესაძლებლობის შესახებ (რაშიც მას ეჭვი არ ეპარება), არამედ ალეთოლოგიის, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის, საგნის შემეცნებაზე. ჭეშმარიტება თავისთავად სისტემაა და ალეთოლოგია სწორედ მაშ, სწავლობს. ალეთოლოგია შეისწავლის მხოლოდ ფაქტზე დანართს — ჭეშმარიტებას თავისთავად, რაც კონკრეტულ მეცნიერებათა საშუალებით დგინდება. ალეთოლოგიის ანუ ჭეშმარიტების თეორიის უშალო კვლევის ობიექტი არ არის რეალური სინამდვილის ფაქტები, მაგრამ ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ალეთოლოგია, საერთოდ, მათი შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფდეს. ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ფაქტი, ანუ სინამდვილე არ არის ამ სიტყვის ვიწრო მნიშვნელობით, ე. ი. იგი ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი რეალური სინამდვილე, ფაქტი არ არის. აქ შეიძლება ერთი ასეთი პარალელი გავავლოთ: დიალექტიკური მატერიალიზმის მიხედვით, შემეცნების თეორია ჭეშმარიტებას შეისწავლის, მაგრამ ჭეშმარიტება სრულიად არ არის ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალური სინამდვილე, ე. ი. შემეცნების თეორია, როგორც ჭეშმარიტების შემსწავლელი, ჭეშმარიტებას, როგორც ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ რეალურ ფაქტს, კი არ სწავლობს, ვინაიდან ჭეშმარიტება

არაა ასეთი ბუნების, მაგრამ ამის გამო არ ვამტკიცებთ, რომ შემეცნების თეორია ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებული რეალური სინამდვილის, ფაქტის შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს.

3. შარიას მტკიცებით, შ. ნუცუბიძეს უმართებულოდ მიაჩნია შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართებაში დაყენება. ეს აზრიც ბოლცანოსა და ჰუსერლის შემდეგ ახალი არ არისო. რეცენზენტის სრულიად სამართლიანად მტკიცებით, შემეცნების პრობლემის სუბიექტ-ობიექტის მიმართების გარეშე დაყენება საზოგადოდ შეუძლებელია. შ. ნუცუბიძემაც ვერ შეძლო მისი დასაბუთება, წერს ოპონენტი, და ისევ დაუბრუნდა სუბიექტ-ობიექტის მიმართებასო. სინამდვილეში უნდა ითქვას, რომ არც შ. ნუცუბიძე უარყოფს შემეცნების პროცესში სუბიექტ-ობიექტის მიმართებას.

3. შარია აღნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაში სუბიექტისა და ობიექტის დაპირისპირება, როგორც არსის ნაწილებისა, ონტოლოგიურია. სინამდვილეში კი საკითხის გადაჭრა სხვანაირია: სუბიექტ-ობიექტის დაპირისპირება გნოსეოლოგიურია და არა ონტოლოგიური. მაგრამ ვერ დავეთანხმებით ოპონენტს იმაში, რომ თითქოს შ. ნუცუბიძე არათანმიმდევრულობის გამო იცავდეს მე-სა და არა მე-ს კორელატურობას, რომლის მიხედვით არა მარტო სუბიექტი განმტკიცდება ობიექტის მიმართ — პირუკუ, ობიექტიც განმტკიცდება სუბიექტის მიმართ. საკითხის ასეთი გადაჭრა გამოხატულია ავენარიუსის ე. წ. „პრინციპულ კოორდინაციაში“, რომელსაც ნუცუბიძე ეთანხმებაო. მართალია, ნუცუბიძე მიუთითებს ავენარიუსის პრინციპული კოორდინაციის თანხმობაზე, მაგრამ სრულიადაც არა იმ გაგებით, როგორც იგი ავენარიუსს ესმოდა. ცნობილია, რომ ავენარიუსთან მე და არა მე (გარემო) განუწყვეტელ კოორდინაციაში, მე-სა და არა მე-ს (გარემოს) შორის განუწყვეტელი კავშირია, ე. ი. განუწყვეტელი კოორდინაცია არსებობს. მე-ს და არა მე-ს „ყოველთვის ერთად ეპოულობთ“ და რაც მთავარია, ავენარიუსის თანახმად, ამ კავშირის ცენტრალური წევრია მე, ხოლო მოპირდაპირე წევრი — არა მე (გარემო). როგორაა შ. ნუცუბიძესთან მე-სა და არა მე-ს დამოკიდებულების საკითხი გადაწყვეტილი? არსებითად სხვაგვარად, ვიდრე იგი ავენარიუსს ესმოდა. ჭერ ერთი — ნუცუბიძე არსად არ ამბობს და, რაც მთავარია, მისი მოძღვრებიდან არ გამომდინარეობს, რომ მე და არა მე (გარემო) განუწყვეტელ კოორდინაციაშია, ყოველთვის ერთად არსებობს, პირიქით, ამის საწინააღმდეგოა ნუცუბიძის მთელი მოძღვრება.

მეორე, შ. ნუცუბიძე მე-სა და არა მე-ს შორის მიმართების განხილვის დროს არა მე-ში სრულიად არ გულისხმობს გარემოს. არა მე-ს ქვეშ ესმის მხოლოდ წარმოდგენა. როდესაც ავტორი იხილავს საკითხს არსებულზე წარმატებული ელემენტის შემეცნების შესახებ აღნიშნავს, რომ ყოველი ფენომენი შეიცავს არსებობაზე მეტს. მაგრამ მისი გაცნობიერება მხოლოდ ადამიანს შეუძლია შემეცნების სპეციფიკური იარაღით, წარმოდგენით, ადამიანი, წერს შ. ნუცუბიძე, არა მარტო არსებობს, არამედ იცის, რომ არსებობს; ის არა მარტო მოქმედებს, არამედ შეიცნობს თავს მოქმედად. ხე, მცენარე, ქვა და სხვ. არსებობენ იმ რიგადვე, როგორც ადამიანი. არც ხეს, არც ქვას და სხვ. არ გააჩნიათ უნარი თავის არსებობის გარეშე გამოვლენისა. „ხე არ უპირისპირებს თავს სხვა ხეებს, ქვა არ მოსაზღვრავს თავის განმტკიცების არეს არსებობაში თანამოზიარე არსთაგან გამოყოფით. კიდეც მეტი—ცხოველები და საზოგადოდ ცნობიერების მატარებელნიც კი, მარტოდენ არსებობენ და არსებობის შეცნობას, ე. ი. თვითცნობიერებას მოკლებულნი არიან. მათ არა აქვთ თვითცნობიერება და. მაშასადამე, საკუთარი არსებობის შეცნობა. საკუთარი არსებობის შეცნობა შეუძლებელია, თუ მას არ ახასიათებს სხვა არსებობის შეცნობაც. სხვა არსებობის შეცნობა ხდება იმ სპეციფიკური მოვლენის მეოხებით, რომელსაც წარმოდგენა ეწოდება“¹. სწორედ არა მე წარმოდგენის ფუნქციაა, სადაც არის მე. იქ არის თვითცნობიერებაც, სადაც თვითცნობიერებაა, იქ წარმოდგენაცაა. ამიტომაც შეუძლებელია მე-სა და არა მე-ს გათიშვა. მესამე, შ. ნუცუბიძესთან წარმოდგენის ფუნქციას არა მე-ს ემყარება მე. ავტორი წერს: „მე მიმართებითი, კორელატიური ცნებაა და იგი ცხადად თუ ფარულად ყოველთვის „არ-მე“-ს ემყარება, მას მოითხოვს“². ამგვარად. მე-სა და არა მე-ს ნუცუბიძისეულ გაგებას არაფერი აქვს საერთო პრინციპული კოორდინაციის ავენარიუსისეულ გაგებასთან. ავენარიუსთან მე და გარემოს შორისაა განუწყვეტელი კოორდინაცია. მე-სა და არა მე-ს (გარემოს) ყოველთვის ერთად ვპოულობთ, შ. ნუცუბიძესთან კი მე-სა და არა მე-ს (წარმოდგენას) შორისაა განუწყვეტელი კოორდინაცია. მართლაც, არსებობს მე-ს გარეშე წარმოდგენა? რა თქმა უნდა, არა. რაიმეს შესახებ წარმოდგენამ, როგორც წარმოდგენამ რომ იარსებოს ამისათვის აუცილებლად სა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები. შრომები, ტ. 1. გვ. 242.

² იქვე, გვ. 242—243.

ჭირია მე-ს არსებობა. წარმოდგენა, როგორც არა მე, არ არის მე-ს გარეშე. სწორედ ამ აზრით, წარმოდგენასა და მე-ს შორის არის განუწყვეტელი კოორდინაცია. ვიმეორებთ, წარმოდგენასა და მე-ს შორის არის კოორდინაცია და არა წარმოდგენის საგანსა (გარეშ-ს) და მე-ს შორის.

3. შარიას აზრით, შ. ნუცუბიძის მოძღვრება დუალიზმითაა გამსჭვალული თავიდან ბოლომდე, მაგრამ ეს დუალიზმი თავს იჩენს, უპირველეს ყოვლისა, სპეციალურ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის დიპირისპირებაში. ამის ნიმუშად მიჩნეულია დებულება: მეცნიერების საქმეა სინამდვილის შემეცნება. ის არსებულის მეცნიერებაა. მის ზევით ან მის გვერდით უნდა არსებობდეს უფრო მაღალი მეცნიერება. რომელიც მეცნიერებათა შემეცნებას თავისი ძიების საგნად გაიხდის. ეს იქნება მეცნიერებათა მეცნიერება. ამ დებულებით, აღნიშნავს ოპონენტი, „მეცნიერება უპირისპირდება „მეცნიერების მეცნიერებას“, ანუ ფილოსოფიას“. 3. შარია კითხვას სვამს: თუ სპეციალური მეცნიერება სწავლობს სინამდვილეს, მაშინ რა დარჩენია მეცნიერებათა მეცნიერებას? და პასუხობს — ჰეშმარიტება. მაგრამ ამით სინამდვილე ორად იყოფა: ერთია „ემპირიული“ სინამდვილე. მეორეა სინამდვილე „ჰეშმარიტება“. ამით გაწყვეტილია კავშირი ემპირიულ მეცნიერებასა და ფილოსოფიას შორის. აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, 3. შარია აყალიბებს თავის პოზიტიურ შეხედულებას და აღნიშნავს, რომ სინამდვილე მთლიანია; სპეციალური მეცნიერებანი სწავლობენ რომელიმე ერთ განსაზღვრულ მხარეს ამ მთლიანობისას, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ მთლიანობას საბოლოოდ ვერ სწვდება. ამდენად ყოველი მეცნიერება არის სინამდვილის რომელიმე ერთი მხარის შემეცნება. გამოჩაყლისი არც ფილოსოფიაა. ფილოსოფიის საგანია იგივე სინამდვილე, მხოლოდ მისი მთლიანობის მხრივ, ამდენად ის მჭიდრო კავშირშია სპეციალურ მეცნიერებებთან. ეს პოზიტიური აზრი ნამდვილად მისაღები და მართებულია ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების მიმართ.

ისმის კითხვა: ნუთუ ნუცუბიძეს სხვაგვარად ესმის ფილოსოფიის როგორც მეცნიერების მნიშვნელობა? არა, ნამდვილად არა! შ. ნუცუბიძესაც ფილოსოფია როგორც მეცნიერება ესმის როგორც მოძღვრება სამყაროს მთლიანობაზე: „ფილოსოფია არის მეცნიერება მსოფლიოს მთლიანობის შესახებ“. მაშინ რა არის სადავო? ამ დავის მი-

ზეზია შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში ერთი საკითხის არასწორი გაგება. სახელდობრ, შ. ნუცუბიძე „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“ კვლევის ობიექტად იხდის არა ფილოსოფიას, როგორც სამყაროს მთლიანობის შესახებ მეცნიერების, საკითხს, არამედ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის — შემეცნების თეორიის, კერძოდ ჭეშმარიტების თეორიის — საკითხებს. ჭეშმარიტების თეორია კი, როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, სამყაროს მთლიანობის შესახებ კი არ არის მეცნიერება, არამედ მისი საგანია ჭეშმარიტება თავისთავად. თუ ჭეშმარიტების თეორიას, როგორც ერთ-ერთ ფილოსოფიურ დისციპლინას, იმ ამოცანის შესრულებას დავუსახავთ მიზნად, რასაც ფილოსოფიას, როგორც მეცნიერებას სამყაროს მთლიანობის შესახებ, მაშინ ეს იქნებოდა შ. ნუცუბიძის შეხედულების მცდარი გაგება. სწორედ ამას აკეთებს შ. ნუცუბიძის მიმართ მისი ოპონენტების უმრავლესობა. ეს ჩანს თვით პ. შარიას შენიშვნიდანაც. იგი წერს: „ამ დებულებით მეცნიერება უ პ ი რ ი ს პ ი რ დ ე ბ ა „მეცნიერების მეცნიერებას“, ანუ ფილოსოფიას“. აქ გარკვევით ჩანს, რომ მეცნიერების მეცნიერება, ანუ ჭეშმარიტების თეორია გაიგივებულია ფილოსოფიასთან, მაშინ როცა ჭეშმარიტების თეორია ნუცუბიძის მიერ გაგებულია როგორც ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, მართალია, ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინა, მაგრამ არა როგორც ფილოსოფია — სამყაროს მთლიანობის შესახებ მეცნიერება.

რაც შეეხება საკითხს, თითქოს დაპირისპირება და დუალიზმი იჩენს თავს სპეციალური მეცნიერებისა და ჭეშმარიტების თეორიის ნუცუბიძისეულ გაგებაში. მცდარია. რასაც ის ფაქტიც ასაბუთებს, რომ „სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს ჭეშმარიტება — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვინდა დავიპყრათ ფილოსოფიისათვის“.

„ეკლექტიზმის ახალ სახეში“ სპეციალურად არის განხილული თვით ჭეშმარიტების ბუნების ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაციის საკითხი. რეცენზენტი მიდის დასკვნამდე, რომ ალეთოლოგიის გამოსავალი წერტილია ონტოლოგიის ელიმინაცია. ჭეშმარიტება არის არსის არსებობის, არა როგორც ფაქტის, არამედ როგორც იდეალობის გამოხატველი. ჭეშმარიტება არის შემეცნების ობიექტი. ამით ჭეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში არის გადატანილი, რაც უღიღესი შეცდომაა.

პ. შარია ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხთან დაკავშირებით წერს, რომ „ნუცუბიძე მართალია, როცა ის უარყოფს ჭეშმარიტების

წინასწარ კრიტერიუმს, მაგრამ ამ უარყოფას იგი აფუძნებს უმართებულო დებულებაზე და იძულებულია პრინციპულად უარყოს ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საზოგადოდ შესაძლებლობა“. თუმცა, როგორც შენიშნავს რეცენზენტი, ნუცუბიძე მაინც ვერ ასცდა კრიტერიუმის საკითხს, ვინაიდან იგი თვითონ ამბობს, რომ „კრიტერიუმის საკითხი იბადება, როდესაც ერთი მეორეს უპირისპირდება შემეცნება და მისი საგანი“. შ. ნუცუბიძე შემეცნების კრიტერიუმის საკითხს არ უარყოფს. მართალია, ეს საკითხი მას სპეციალურად არ განუხილავს, მაგრამ იგი გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ შემეცნების კრიტერიუმის საკითხი იბადება მაშინ, როდესაც ერთიმეორეს უპირისპირდება შემეცნება და მისი საგანიო. შ. ნუცუბიძე კატეგორიულად უარყოფს მხოლოდ ჭეშმარიტების წინასწარ კრიტერიუმსა და საზომს, რასაც მკვლევარი მრავალი არგუმენტით ასაბუთებს.

ამასთან ერთად, შ. ნუცუბიძე უარყოფს ჭეშმარიტების კრიტერიუმის შესაძლებლობას თეორიულ სფეროში: „თეორიულად კრიტერიუმის შემუშავება შეუძლებელია“. შ. ნუცუბიძის ამ დებულებას პ. შარიატ ეთანხმება, თუმცა იგი განსხვავებულ არგუმენტაციას იძლევა მის დასასაბუთებლად. ნუცუბიძე რომ ნამდვილად არ უარყოფს საერთოდ კრიტერიუმის როლს, ეს უფრო გარკვევით ჩანს „ბოლცანო და მეცნიერების თეორიის“ მიმართ ბ. იაკოვენკოს პასუხში, რაც შენიშვნის სახით ახლავს ნაშრომს „ალეთოლოგიის საფუძვლები“. აქ შ. ნუცუბიძე წერს: „ბ. იაკოვენკო ეხება ჩემს მიერ გამოთქმულ დებულებებს, სადაც მთავარი თეზისი იმას კი არ ამტკიცებს, ჭეშმარიტების კრიტერიუმი საჭიროა თუ არა, არამედ იმას, რომ იგი შეუძლებელია. იქ მე პირდაპირ ვამბობდი: თეორიულად ჭეშმარიტების კრიტერიუმის დაფუძნება შეუძლებელია. ასეთი შეხედულება შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს... იაკოვენკოს არც კი უცდია, უარეყო ეს მოსაზრებები“¹. მარქსისტულ ფილოსოფიაში საკმაოდ დასაბუთებულადაა წარმოდგენილი, რომ ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი მიეკუთვნება არა თეორიის, არამედ პრაქტიკულ სფეროს.

პ. შარია თავის რეცენზიაში აღნიშნულის გარდა სხვა საკითხებზეც ედავება შ. ნუცუბიძეს, წინამდებარე ნაშრომში მხოლოდ ძირითადია განხილული.

6. ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ შ. ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიის საკითხებზე ულ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 203.

ტრაიდეალისტურია: „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ არის იდეალიზმის უკიდურესი სახე, იგი გნოსეოლოგიური იდეალიზმის ლოგიკურად განვითარებული და უკიდურესობა მდე დაყვანილი პრინციპული პოზიციაა, მებრძოლვ იდეალიზმია. ალეთოლოგიური რეალიზმი ულტრაიდეალიზმია. ალეთოლოგიის ასეთი შეფასების საფუძველზე ავტორი ფიქრობს, რომ მისი კრიტიკა განსხვავებულია იმ კრიტიკისგან, რომელიც ალეთოლოგიურ რეალიზმს თვლის ეკლექტიზმის ახალ სახედ. შ. ნუტუბიძის ულტრაიდეალიზმი გნოსეოლოგიის პრობლემებში დასაბუთებულია ასე: „ალეთოლოგიური რეალიზმი“ აყენებს დებულებას: აზრი მეტია არსზე. ადამიანის ცნობიერებაში მოიპოვება ისეთი ელემენტები, რომლებიც არსის სფეროში, ობიექტურ სინამდვილეში არც კი არსებობს. ასეთი თეზისი დიამეტრულად უპირისპირდება მატერიალიზმის შემეცნების თეორიის თეზისს: არსი მეტია აზრზე. შ. ნუტუბიძე ამტკიცებს: შემეცნება არ უნდა შეიცავდეს რაიმეს იმის გარდა, რაც არის — ასეთია მეცნიერების იმპერატივი; არსებულის შემეცნება იმაზე მეტია, რაც არის — ასეთია შემეცნების იმპერატივი. საწინააღმდეგოდ ამისა, დიალექტიკური მატერიალიზმი ცდილობს შეიცნოს ის, „რაც არის“. ობიექტურ მოვლენათა ქვეყანა, რეალურად არსებული — აი, რა შეადგენს მატერიალისტური გნოსეოლოგიის საგანს. ალეთოლოგიას ეს არ აკმაყოფილებს. მისი მიზანია შეიცნოს. რაც „სინამდვილის გარეშე იმყოფება“. ალეთოლოგიური აზრი იჭრება ამ სინამდვილის მიღმა და „გარდა სინამდვილის გარეშეული სახისა“ პოულობს კიდევ „შესამეცნებლად მონაცემს“.

შ. ნუტუბიძე აღიარებს, რომ მეცნიერების საგანი არის ობიექტური სინამდვილე (აქ იგი რეალისტია). მაგრამ ობიექტურ მოვლენათა სფერო მას არ აკმაყოფილებს და ცდილობს ამაღლდეს საგნობრივ სინამდვილეზე, შეიცნოს ის, რაც სინამდვილეს, არსს არ ახასიათებს. ამ საქმეს ემსახურება ალეთოლოგია. მისი შინაარსია შემეცნების შემეცნება. ალეთოლოგია მიზნად ისახავს შეიცნოს ის ზედმეტი ელემენტი, რომელიც ერთვის არსებულის ნაწილებს. ალეთოლოგიის საგანი ობიექტური სინამდვილე კი არაა, არამედ „ის ზედმეტი ელემენტი“, რომელიც ერთვის არსებულის ნაწილებს. მაგრამ სინამდვილეს დამატებით არაფერი ერთვის ნამდვილი, სინამდვილე არ გამოდის საკუთარი არსებობის, ნამდვილობის სფეროდან, ალეთოლოგიის საძიებელი საგანი — შემეცნების შემეცნება არსებულის მიღმა არსებულია. ე. ი.

¹ გ. მუშვილი, მატერიალისტური დიალექტიკა, 1933. გვ. 101—105, 121—122.

არარსებული. ალეთოლოგიის საგანია შემეცნება არა იმისა, რაც არის, არამედ იგი შეიცნობს იმას, რაც არ არის, რაც ზედ აკრავს სინამდვილეს. ალეთოლოგიის შემეცნების საგანი შემეცნებისდაგვარია. შემეცნების საგანი და შემეცნება დაგვარია. არსი და აზრი იუზევა. რადგან შემეცნების ობიექტი შემეცნების შემეცნებაა. ე. ი. ობიექტურად არარსებული. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ თეორიაში არსისა და აზრის ბუნებრივი ურთიერთობა ყირაზე დგას. შ. ნუცუბიძე იზიარებს და განავითარებს შუპეს კონცეფციას. მისი შეხედულება წმინდა ბერკლიანური და ფიხტესებური კონცეფციაა.

შ. ნუცუბიძის გნოსეოლოგიური იდეალიზმი არ სცნობს შემეცნების თეორიაში ობიექტური კრიტერიუმის აზრს. ჭეშმარიტების კრიტერიუმი შეუძლებელია. ალეთოლოგიური ჭეშმარიტება არ საჭიროებს არავითარ საზომს, კრიტერიუმს. რადგან ჭეშმარიტების ზემეცნიერულობა არ საჭიროებს შემოწმებას. ალეთოლოგია არც სუბიექტს სცნობს ღირებულების საზომად, სუბიექტიც რეალური მოვლენაა. ხოლო ალეთოლოგიური ძიება რეალური სინამდვილის მიღმა ხდება: ალეთოლოგიური ჭეშმარიტება ობიექტური კრიტერიუმის მიღმა დგას. ობიექტურ საზომს მოკლებული შემეცნება კარგავს „ყოველრვე საერთო სავალდებულოს“, ე. ი. ობიექტურ ჭეშმარიტებას და დგას ანთროპოლოგიზმის, ე. ი. სუბიექტივიზმის ნიადაგზე. „ჭეშმარიტება თავისთავად“ გამოდის სუბიექტურ-იდეალისტური კატეგორიის სახით და იხსნება ჭეშმარიტების ობიექტური ბუნება. ალეთოლოგიური იდეალიზმი. როგორც იდეალიზმის უკიდურესი ფორმა. უარყოფაა ჭეშმარიტების ყოველივე ობიექტური საზომის. ობიექტური კრიტერიუმისა და აშკარა დაცვაა იდეალისტურ-ანთროპოლოგისტური შეხედულების. ასეთ შენიშვნებზე ჩვენ არსებითად გავეცით პასუხი: ზოგიერთ მათგანზე შევჩერდებით ქვემოთ.

7. შ. ნუცუბიძის ოპონენტთა ნაწილი შემდეგს ამტკიცებს: ალეთოლოგია რეაქციული იდეალიზმის სპეციფიკური სახეობაა. იგი არაორიგინალური, ეკლექტიკური და არათანმიმდევრული სისტემაა. ალეთოლოგია სხვა არაფერია, თუ არა სხვადასხვა ფილოსოფოსების აზრების ეკლექტიკური შეერთება. კანტის რეაქციული ფილოსოფია — ავენარსიუსის პრინციპული კოორდინაცია — შუპეს იმანენტური ფილოსოფია — ვინდელბანდ-რიკერტის ნეოკანტიანიზმი — ისტორიული მატერიალიზმი = ალეთოლოგიას. არაფერი ახალი, მხოლოდ განმეორება ძველისძველი იდეალიზმის დებულებისა, ასეთია ალეთოლოგიის

ფილოსოფიური პროფილი. აღნიშნულ და იდეალისტურობის დამასაბუთებელ სხვა არგუმენტთა ძირითადი აზრი ასეთია: შ. ნუცუბიძის ფილოსოფია მთლიანად მექანიკურად გადმოღებულია ჰუსერლისა და საერთოდ დასავლეთის იდეალისტებისაგან. ჰუსერლის მიხედვით, ქეშმარიტება არის იდეალური, იგი ზედროულია, დროისა და სივრცის გარეშეა. შ. ნუცუბიძის მოძღვრებაშიც ქეშმარიტება ზუსტად ასეთია. ჰუსერლის ზემოპირიული, ზედროული, ზემატერიალური ქეშმარიტება ნუცუბიძეს სამყაროს არსებობის პირველ ფორმად მიაჩნია. მსგავსად შუპეს ფილოზოფიისა, ალეთოლოგიის მიზანია არსისა და აზრის მიმართების მოხსნა, არსისა და აზრის იგივეობის მტკიცება მე-ს უპირატესი მნიშვნელობით. ალეთოლოგია შემეცნების საგნის პრობლემას შუპეს ფილოსოფიის მსგავსად ჰკრის. ამაში მუდამდებია ეკლექტიკური შეერთება ობიექტური იდეალიზმისა სოლიპსიზმთან და იმანენტიზმთან, რაც მთავარი მიზეზი ხდება ალეთოლოგიის არათანმიმდევრულობისა.

ალეთოლოგია იდეურად იგივეობრივია ემპირიოკრიტიციზმისა. იგი ღებულობს პრინციპულ კოორდინაციას. როგორც ავენარიუსი, ნუცუბიძეც აღიარებს მე-ს და არა მე-ს განუწყვეტელ კოორდინაციას, ამავე დროს ხაზს უსვამს მე-ს, როგორც კოორდინაციის ცენტრალურ წევრს.

ალეთოლოგიური რეალიზმის დედააზრია — შემეცნების საგანი სინამდვილის გარეშეა; ალეთოლოგია სამყაროს თვლის ცნებად, ამით ის თავდაყირა აყენებს სამყაროს ნამდვილ სურათს. შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიური რეალიზმის საწინააღმდეგოდ აქ დასახელებული ზოგიერთი შენიშვნა, რომელიც მსგავსია ზემოთ განხილული რამდენიმე შენიშვნისა უკვე განვიხილეთ. აქ შევეხებით ზოგიერთ მათგანს.

მცდარია ღებულება, რომ თითქოს ალეთოლოგია სამყაროს თვლის ცნებად. შ. ნუცუბიძის ოპონენტის ასეთი დასკვნა შედეგია თვით ნუცუბიძის ღებულების შინაარსის სრულიად სხვაგვარად გაგებისა. შ. ნუცუბიძე თავის ერთ-ერთ ნაშრომში „ბუნებისათვის ცნებისა“, როცა იხილავს „ქეშმარიტება თავისთავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ მიმართებას, აღნიშნავს, რომ შინაარსის მხრივ ისინი იგივეობრივი არიან და განაგრძობს: „რამდენადაც ნაწილთა გარკვეული შეერთება — ცნების შინაარსს ამოწურავს — ამიტომ ცნება და ქეშმარიტება ერთი და იგივეა, მხოლოდ არა ისე, როგორც ეს ჰეგელს ესმოდა. ჩვენ გვაქვს ერთი დიდი ქეშმარიტება, რომელიც

მთავარ ცნებას წარმოადგენს, ეს არის სამყარო¹. აქედანაა გამოტანილი ის დასკვნა, რომ ალეთოლოგია სამყაროს თვლის ცნებად და თავდაყირა აყენებს სამყაროს ნამდვილ სურათს. სინამდვილეში მოტანილ ციტატში ამისი მსგავსი არაფერი იგულისხმება. აქ მხოლოდ ისაა ნათქვამი, რომ სამყაროს შესახებ გვაქვს ისეთი დიდი ჭეშმარიტება, რომელიც მთავარ ცნებას წარმოადგენს. ნუცუბიძე სწორედ სამყაროს ცნებაზე ლაპარაკობს, როგორც მთავარ ცნებაზე და არა სამყარო როგორც ცნებაზე. მკვლევარი როცა აკრიტიკებს ცნების შინაარსისა და მოცულობის ტრადიციულ გაგებას, რომლის მიხედვით მთავარი, უმაღლესი ცნება ნაკლები შინაარსის მქონეა, ვიდრე ნაკლები მოცულობის ცნება, აღნიშნავს, რომ ჩვენი გაგება დიდად განსხვავდება ტრადიციულისაგან. შ. ნუცუბიძე წერს: „ტრადიციული მოძღვრების უმაღლესი ცნება არის ისა არის ყოველი შინაარსიდან გაწმენდილი „არსი საზოგადოთ“, ცარიელი, გამოფიტული სიტყვა... ჩვენი გაგებით, ცნება არის ისა მთელი სამყაროა უკლებლივ, რადგან მასში თავს იყრის ყველა მიმართება და შეკავშირება, რომელიც ცნების ბუნებას გამოხატავს“². მაშასადამე, აღნიშნული ციტატების აზრი ეხება იმას, რომ არსის, სამყაროს ცნება არის უმაღლესი ცნება და უმაღლესი ცნება შინაარსითაც უფრო მდიდარია. შ. ნუცუბიძე რომ არც გარესამყაროს არსებობას უარყოფს და არც აზრს გარეს არსებობის აუცილებლობას შემეცნებისათვის, ეს გარკვევით ჩანს მისი შემდეგი სიტყვებით: „როგორც მოვლენაში მატერია ისეთივე აუცილებელი მომენტია, როგორცაა ფორმა, ისე შემეცნებაში ისეთივე აუცილებელია აზრი, როგორც აზრგარე. ამიტომაც შემეცნება როგორც მოვლენა მთლიანად აღებული — შეიცავს როგორც არსს, ისე აზრს. ანუ აზრი და არსი ერთი მთლიანი კომპლექსის ნაწილებია. ამდენად საკითხი ისე კი არ დგას, როგორც ეს საუკუნეების განმავლობაში ეგონა ევროპიულ აზროვნებას, თითქოს საგნები მოქმედებენ ჩვენზე, ან ჩვენ ვქმნით მას შემეცნების მიზნებით..., არამედ შემეცნება როგორც ფილოსოფიური ძიების საგანი, შეიცავს ისეთ გაგებას, როდესაც აზრი და არსი ერთი კომპლექსი, ერთი მთლიანია მოვლენა“³.

¹ შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 186.

² იქვე, 186—187.

³ შ. ნუცუბიძე, შემეცნება როგორც ფილოსოფიური პრობლემა ქურონ. მოამბე, ტ. 3, 1923, გვ. 62.

კრიტიკაში აგრეთვე აღნიშნულია, რომ თითქოს შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგია შემეცნების საგნის პრობლემას შუპეს ფილოსოფიის მსგავსად წყვეტს. სინამდვილეში ალეთოლოგიის საგანი და შუპეს იმპონენტური ფილოსოფიის საგანი სრულიად განსხვავებულია: ერთიმეორისაგან. თუ რა ესმის შ. ნუცუბიძეს ჰუმანიტეტების თეორიის საგნად. ეს განხილული იყო შრომის მეექვსე თავში, როდესაც მითითებულია — ალეთოლოგია შუპეს ფილოსოფიის მსგავსად წყვეტს შემეცნების საგნის პრობლემას — მხედველობაშია ნუცუბიძის მიერ შუპეს ერთადერთხელ დამოწმება. ნუცუბიძე შუპეს იმოწმებს: არა იმიტომ, რომ იგი ღებულობს შუპეს შემეცნების თეორიის საგნის გაგებას. არამედ იმიტომ, რომ შემეცნებას თავისი საგანი უნდა ჰქონდეს, უსაგნო შემეცნება უაზრობაა. დამოწმება იმისა, რომ აზროვნებას, რა ფორმაშიაც არ უნდა მოქმედებდეს იგი, ყოველთვის აქვს თავისი საგანი. სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ნუცუბიძისა და შუპესათვის შემეცნების თეორიის საგანი ერთიდაიგივეა. ამაზე თვით შ. ნუცუბიძეც მიუთითებს: „შემეცნებას საგანი უნდა ჰქონდეს. ეს ღებულება თანამედროვე ფილოსოფიაში არაა და არც შეიძლება იყოს სადავო... უსაგნო შემეცნება უაზრობაა და ცარიელი სიტყვაა. რომლის მოფიქრების დასაწყისშივე ნათელი ხდება მისი სრული მიუღებლობა, სრული უშინაარსობა. საკითხავია მხოლოდ: როგორია შემეცნების საგანი?“. სწორედ ამ უკანასკნელი ღებულების გაგებაშია შუპესა და ნუცუბიძეს შორის არსებითი განსხვავება. მტკიცება იმისა, რომ შემეცნებას საგანი უნდა ჰქონდეს, აზროვნებას რა ფორმაშიაც არ უნდა გამოითქმებოდეს იგი, ყოველთვის აქვს თავისი საგანი. მართებული აზრია. ნამდვილად არ არსებობს ისეთი აზრი. რომელსაც არავითარი საგანი არა აქვს, რომელიც არაფერზე არ არის აზროვნება. ამდენად აღნიშნული ღებულება მართალია.

შ. ნუცუბიძე შემეცნების თეორიის საგნის შუპესეულ გაგებას კი არ ღებულობს, არამედ სწორედ ამ მართებულ გამოთქმას იმოწმებს და ავითარებს. ნუცუბიძის თქმით, „შუპეს პოზიცია საკითხის მხოლოდ დასმა და არა გადაწყვეტა“. საკითხის — რომ აზროვნებას ყოველთვის აქვს თავისი საგანი, მართებულად დასმის შემდეგ ისმება კითხვა: როგორია შემეცნების საგანი? შუპეს აზრით, აზროვნების განხორციელება შეუძლებელია რაიმეს მოაზრების გარეშე. ის, რაც მოიაზრება, არის აზროვნების ობიექტი, ანუ შინაარსი. ამიტომაც, სადავოა:

1 შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 319 (ხანჯასმა ჩვენია, ბ. უ.).

ის აზროვნება. იქ მუდამ არის აზროვნება და მისი ობიექტი. აზროვნება და მისი ობიექტი, მართალია, განსხვავდება ერთიმეორისაგან, მაგრამ ერთიმეორესთან განუყრელადაა დაკავშირებული: აზროვნება არ არსებობს რაიმეს მოაზრების გარეშე და პირიქით, მოაზრებული — ობიექტი, ანუ შინაარსი — აზროვნების გარეშე. აზროვნების შინაარსი სხვა არაფერია, თუ არა ნამდვილად ყოფნა, არსებობა. მოაზრებული ობიექტის შესახებ ყოველგვარი მტკიცება იმის აღიარებაა, რომ ის ნამდვილად არსებობს. ამიტომაც აზროვნების არსება იმაშია, რომ მას აქვს შინაარსი, ანუ ობიექტი და ეს შინაარსი არის ნამდვილად არსებული. აზროვნების შინაარსია ჩვენი ცოდნის ერთადერთი ობიექტი. სწორედ აზროვნების შინაარსი, როგორც ერთადერთი ობიექტი, არის შემეცნების საგანი. აზროვნებისა და მისი შინაარსის, ანუ ობიექტის განუყოფელი კავშირი სინამდვილეში არის აზროვნებისა და ყოფიერების განუყრელი კავშირი. აზროვნებისა და ყოფიერების გათიშვას მრავალი სახის შეცდომამდე მიეყვარათ; სახელდობრ, ან აზროვნების სრულ უარყოფამდე, ან ყოფიერების უარყოფამდე, ანდა აზროვნებისა და ყოფიერების პარალელიზმამდე. ყოველივე ამის გამო შეუძლებელია ერთმანეთისაგან გათიშული იქნეს აზროვნება და ყოფიერება. ამდენად არ არის აზროვნება ყოფიერების გარეშე და ყოფიერება აზროვნების გარეშე. ამით შუბემ დაასაბუთა იმანენტისმის პრინციპი. მაგრამ აზროვნებისა და ყოფიერების დამოკიდებულების ასეთი დასაბუთების გამო სოლიპისმი რომ არ დასწამონ. შემოაქვს ცნება — „ცნობიერება საერთოდ“¹, რომელიც არც ერთი ინდივიდუალური ცნობიერების კუთვნილება არ არის და იმავე დროს ყველა მათგანში არსებობს. ეს „ცნობიერება საერთოდ“ არის არა ჰიპოსტაზირებული ცნება, არამედ — ტრანსცენდენტალური პირობა ყველა ემპირიული ცნობიერების არსებობისა. ასეთია რამდენიმე წინადადებით შემეცნების-თეორიის ასპექტით შუბეს იმანენტური ფსილოსოფიის დედააზრი, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო ალეთოლოგიურ რეალიზმთან.

...არ არის სწორი, რომ თითქოს ნუტუბიძის მიხედვით ჭეშმარიტება ზედროულია, დროისა და სივრცის გარეშეა და ამის გამო მცდარია. სადავო არ არის, რომ ჭეშმარიტება არის იდეალური მოვლენა და არა მატერიალური. ამიტომაც ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური მოვლენა, მატერიალური მოვლენისაგან განსხვავებით, დროულობის ნიშნით არ ხასიათდება. ვინც იმას იტყვის, რომ ჭეშმარიტებისათვის დამახასიათებელია დროულობა, იგი ჭეშმარიტებას უდავოდ მიიჩნევს

¹ W. Schuppe, Erkenntnissteoretische Logik. s. 74—102.

როგორც ობიექტურად არსებულს; სულ ერთია, იგი ობიექტურად არსებული იქნება როგორც მატერიალური საგანი, თუ ობიექტურად არსებული იდეის სახით, ორივე მცდარი შეხედულებაა და მიუღებელი.

შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი რუსულ და უცხოურ ფილოსოფიურ კრიტიკაში.

შ. ნუცუბიძის ნაშრომზე „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, რომელიც რუსულ ჟურნალში „ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის საკითხები“ დაიბეჭდა, მხოლოდ ერთი რეცენზია დაიწერა. რაც შეეხება გერმანიაში გამოცემულ ორ ნაშრომს „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“ და „ფილოსოფია და სიბრძნე“, მას სხვადასხვა ქვეყნის მრავალი ფილოსოფოსი გამოეხმაურა. პროფ. შ. ზიდაშელი გადმოგვცემს შ. ნუცუბიძის შრომების პირველი ტომის „შესავალში“: „ჩვენ მიერ მიკვლეული ცნობებით, რომელიც არ უნდა იყოს სრული, შალვა ნუცუბიძის გერმანიაში გამოცემული გამოკვლევების შესახებ გერმანულ, ფრანგულ და ინგლისურ ჟურნალებში თორმეტი რეცენზია გამოქვეყნდა“¹. ამ რეცენზიებიდან შევეცებით მხოლოდ ზოგიერთს.

1. შ. ნუცუბიძის პირველ ნაშრომს „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ პირველად შეეხო ბ. იაკოვენკო. 1914 წელს ჟურნალში „Мир“, ტ. 1, გამ. 1 დაიბეჭდა მისი სტატია „ჟურნალების მიმოხილვა“, სადაც განხილულია რუსულ ჟურნალში „ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის საკითხები“ დაბეჭდილი შრომები და მათ შორის შ. ნუცუბიძის დასახელებული ნაშრომიც. თანამედროვე თეორიული ფილოსოფიისათვის, იაკოვენკოს მიხედვით, უდიდესი მნიშვნელობისაა ბოლცანოს აზრი თავისთავად ქეშმარიტების შესახებ. იაკოვენკოს თქმით, შ. ნუცუბიძე თავის საერთოდ საუცხოო გადმოცემაში მიმართავს მთელ რიგ ზედმეტ გრძელ ექსკურსებს ბოლცანომდელ და ბოლცანოს შემდგომი დროის ფილოსოფოსთა შეხედულებებისას. რეცენზენტის შენიშვნებიც, მცირე გამონაკლისით, სწორედ ამ მიმართებით არის გამოთქმული. მაგალითად, შ. ნუცუბიძის მტკიცება, „რომ დღემდე ჩვეულებრივად ქეშმარიტებას მხოლოდ ორი თვალსაზრისით განიხილავენ: 1) პირველი როგორც წანამძღვარს... და 2) როგორც შემეცნებითი პროცესის შედეგს“ — იაკოვენკოს მიაჩნია ნუცუბიძის წა-

¹ შ. ზიდაშელი, შ. ნუცუბიძის „შრომების“ ტ. 1, „შესავალი“, გვ. 21.

აზრების ნაკლად, ვინაიდან არიან ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც ჭეშმარიტებას განსაზღვრავენ როგორც შემეცნების სისტემატურ ერთიანობას.

შემდეგ შ. ნუტუბიძის მტკიცება, „რომ საზოგადოდ მატერიალური კრიტერიუმის შესაძლებლობის საკითხი კანტმა უარყოფითად გადაწყვიტა და დატოვა მხოლოდ... ფორმალური კრიტერიუმით“, რეცენზენტის აზრით, შეიძლება გამოითქვას მხოლოდ კანტის „ლოგიკის“ მიხედვით, მაგრამ „წმინდა გონების კრიტიკაში“, აღნიშნავს იაკოვენკო, კანტი ჭეშმარიტების ჭეშმარიტ კრიტერიუმად თვლის მატერიალურ, ანუ ტრანსცენდენტურ კრიტერიუმს.

ასევე რეცენზენტის აზრით, სრულიად გაუგებარია, თუ შ. ნუტუბიძის რატომ მიაჩნია კანტის მიერ შემეცნების თეორიაში მოხდენილი გადატრიალება შემეცნების თეორიის ისტორიული პროცესის „ორგანულობის“ დარღვევად. ასევე გაუგებარია, რეცენზენტის აზრით, რომ თანამედროვე ფილოსოფიურ აზროვნებაზე ბოლცანოს გავლენის საილუსტრაციოდ შ. ნუტუბიძე მხოლოდ ჰუსერლს და რიკერტს ეხება და არ იხსენიებს კოჰენს, ლოტცესა და შუპეს. აქვე დასძენს ბ. იაკოვენკო: შეიძლება იმიტომ, რომ ამ უკანასკნელთა შეხედულებებზე არავითარი გავლენა არ მოუხდენია ბოლცანოს და ისინი თვითონ დამოუკიდებლად მივიდნენ ბოლცანოსეულ აზრამდე? იაკოვენკოს ამ აზრის საწინააღმდეგოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ შ. ნუტუბიძე სწორედ იმიტომ არ იხსენიებს კოჰენს, ლოტცესა და შუპეს, რომ ბოლცანოს მათზე არავითარი გავლენა არ მოუხდენია და ჭეშმარიტების საკითხზე არც არავითარი ბოლცანოსეური აზრი შეუშუშავებიათ. ასევე ითქმის ფაქტურად რიკერტის მიმართაც, რომელმაც მხოლოდ სიცოცხლის ბოლო წლებში, როცა დაწერა შრომა „Zwei Wege“, განიცადა ბოლცანოს გავლენა. თუმცა, რიკერტის თქმით, აქ გამოთქმული ახალი მოსაზრებები ბოლცანოს გაცნობამდე ჩამოაყალიბა. რიკერტის ასეთი განცხადების გამო შ. ნუტუბიძე რიკერტისვე სიცოცხლეში სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ „ჩვენ აერა გვაქვს ზნეობრივი უფლებები არ დაუუჭეროთ ჩვენი დროის გამოჩენილ ფილოსოფოსს, მაგრამ ის გარემოება, რომ ბოლცანოს იგი გაეცნო თავის ცნობილი სტატიის გამოქვეყნებამდე ერთი წლით ადრე, მაინც გვაფიქრებინებს, რომ რიკერტის ახალ შეხედულებათა საბოლოო ჩამოყალიბებაში ბოლცანოს მცირე როლი არ შეუსრულებია“¹.

¹ შ. ნუტუბიძე, ბოლცანო და მეცნიერების თეორია, შრომები, ტ. 1, გვ. 164.

დასასრულს იაკოვენკოს შენიშვნა ეხება ქეშმარიტებისა და შემეცნების თეორიის კრიტერიუმის საკითხს. რეცენზენტის თქმით: „საკითხი ქეშმარიტების ანუ შემეცნების კრიტერიუმის შესახებ ყოველად აუცილებელია; წინააღმდეგ შემთხვევაში შემეცნების ანუ ქეშმარიტების თეორიაში აღვიღად მოექცევა მრავალი მცდარი და მოჩვენებითი და სხვ. ერთი სიტყვით, ქეშმარიტების ანუ შემეცნების თეორიას წინ უნდა უსწრებდეს ფენომენოლოგიურ-ანალიტიკური პრობლემატიკა“¹. აღნიშნულ შენიშვნას თვით შ. ნუცუბიძემ გასცა პასუხი ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“. სადაც აღნიშნავდა, რომ ჩემი მთავარი თეზისი იმას კი არ ამტკიცებს, ქეშმარიტების კრიტერიუმი საჭიროა თუ არა, არამედ იმას, რომ იგი თეორიულად შეუძლებელია. იქ მე პირდაპირ ვამბობდი: „თეორიულად ქეშმარიტების კრიტერიუმის დაფუძნება შეუძლებელია“. უფრო ზუსტად „ბოლცანო და მეცნიერების თეორიაში“ ნათქვამია ასე: „ქეშმარიტების კრიტერიუმის თეორიული დადგენა შეუძლებელია“. თეორიის სფეროში ქეშმარიტებია კრიტერიუმის დადგენა წინააღმდეგობრივი ცნებაა. ქეშმარიტების კრიტერიუმზე ლაპარაკი ნიშნავს თეორიული სფეროდან პრაქტიკულში საკითხის გაჯატანას. იაკოვენკოს, აღნიშნავს ნუცუბიძე „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“, არც კი უცდია, უარყო ჩემი მოსაზრება და მათ დღესაც ვიცავ. შ. ნუცუბიძე, რა თქმა უნდა, სრულიად მართებულად მსჯელობს ქეშმარიტების კრიტერიუმის თეორიული დადგენის შეუძლებლობაზე და იმაზედაც, რომ ქეშმარიტების კრიტერიუმზე საკითხის დასმა ნიშნავს თეორიის სფეროდან მის პრაქტიკაში გადატანას.

რაც შეეხება საკითხს კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ქეშმარიტების კრიტერიუმის შესახებ, უნდა ითქვას, რომ კანტი აქაც ფაქტიურად ფორმალური კრიტერიუმის სასარგებლოდ წყვეტს საკითხს. ამდენად შ. ნუცუბიძის აზრით, „რომ საზოგადოდ ჰეტერიალური კრიტერიუმის შესაძლებლობის საკითხი კანტმა უარყოფითად გადაწყვიტა და დატოვა მხოლოდ... ფორმალური კრიტერიუმი“, მართებულია. მართალია, კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ აღნიშნავს, რომ ქეშმარიტება არის ჩვენი აზრის თანხმობა საგანთან. მაგრამ, კანტის მიხედვით. შემეცნების საგანი განსჯის მიერ არის აგებული, ამიტომაც ქეშმარიტება არის აზრის თანხმობა აზრის მიერ შექმნილ საგანთან. ამიტომაც კანტთან ქეშმარიტების კრიტერიუმი არსებითად მხოლოდ ფორმალური კრიტერიუმი, აღნიშნულ საკითხს შ. ნუცუბიძემ გა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები. შრომები. ტ. 1. გვ. 203.

რკვევით გაუსვა ხაზი ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“, სადაც აღნიშნავს, რომ თუ კანტთან მიმართების თეორიის მსგავს რამეზე შეიძლება ლაპარაკი, იგი სრულიად სხვა არის. ჩვეულებრივი მიმართების თეორიისაგან განსხვავებით კანტთან იგულისხმება მხოლოდ გარეგანი სახე. მიმართების თეორიის თანახმად, აუცილებელია შემეცნებისა და შემეცნების საგნის შესაბამისობა. ტრანსცენდენტალიზმი სულ სხვაგვარად არის აგებული: მასში არ არსებობს შემეცნების გარეშე არსებული საგანი. შემეცნება და შესამეცნებელი საგანი ერთნაირი წარმოშობისაა, ორივე ფორმისა და მატერიის სინთეზია. ამ აზრით, შემეცნებისა და საგნის შესაბამისობა ზედმეტია.

2. უცხოეთში გამოქვეყნებული რეცენზიების¹ ძირითადი ნაწილი შ. ნუცუბიძის გერმანიაში გამოსულ ორივე შრომას აფასებს როგორც მნიშვნელოვან სიახლეს, მეტად შინაარსიან გამოკვლევას, განსაკუთრებულ მახვილგონივრულ, ფრიად საყურადღებო წიგნებს, რომლებსაც გვერდს ვერ აუვლის შემეცნების თეორიის პრობლემებზე მომუშავე მკვლევარი, როგორც იმდროინდელ ვითარებაში გერმანული ფილოსოფიური კვლევა-ძიებისთვისაც უდიდესი მნიშვნელობის მქონეს.

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ რამდენიმე რეცენზენტი ხაზგასმით მიუთითებს შ. ნუცუბიძის გერმანიაში გამოსული შრომების მნიშვნელობაზე შემეცნების თეორიაში იდეალისტური მიმართულებისა და გერმანული იდეალიზმის სტატიკურობისა და დოგმატური სტრუქტურის წინააღმდეგ. ერთ-ერთი რეცენზენტის აზრით, „ფილოსოფია და სიბრძნეში“ მნიშვნელოვანსა და სტიმულის მომცემს წარმოადგენს ჰაიდელგერთან კამათი.

მაგალითად, კ. გასენი, რომელიც შ. ნუცუბიძის ორივე ნაშრომზე ცალკალკე წერს რეცენზიას, აღნიშნავს, რომ არც ისე დიდი ხნის წინ თითქმის განუსაზღვრელად ბატონობდა განსაკუთრებით იდეალისტური მიმართულების შემეცნების თეორია, როგორც ვითომდა ძირითადი ფილოსოფიური მეცნიერება. ეხლა უკვე იგრძნობა ძლიერი ანტი-იდეალისტური მოძრაობა, რომელიც რეალიზმისაკენ ისწრაფვის. ამის ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშად რეცენზენტს შ. ნუცუბიძის შრომები მიაჩნია.

ბ. ლენდჰიერის აზრით, შ. ნუცუბიძის თეორიით ფილოსოფია არის „სრულყოფისაკენ მოძრაობის საშუალება. ამით შ. ნუცუბიძე თავს აღწევს გერმანული იდეალიზმის სტატისტიკურ და დოგმატურ სტრუქტურას. შ. ნუცუბიძე, წერს რეცენზენტი, დასავლეთის ფილოსოფიას

¹ აღნიშნული რეცენზიები იხ. შ. ნუცუბიძის შრომებში ტ. 2.

უსაყვედურებს სქოლასტიკას, ბერძნული და გერმანული ფილოსოფიის ნაკლს კი იმაში ხედავს, რომ თითქოს შესაძლებელი იყოს აბსოლუტური ცოდნის მიღება. ეს ცალმხრივი იდეალიზმი ცხოვრებას სრულიად უნაყოფოს ხდის. შ. ნუცუბიძის აზრით, ფილოსოფიამ უნდა დაიბრუნოს თავისი ფუნქცია — აქტიურობა უფრო დიდი სიბრძნის მოპოვებისათვის. ამ ასპექტით, ბ. ლენდჰიერის აზრით, უაღრესად საინტერესოა შ. ნუცუბიძის კამათი სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემებთან.

ერთ-ერთი რეცენზენტის აზრით, თუ „სიბრძნე“ სამყაროს სრულქმნაა, როგორც ამას შ. ნუცუბიძე ამბობს, მაშინ იგი მეტად მოგვაგონებს მხოლოდ მატერიალიზმს.

რეცენზიებში მოცემულია შენიშვნებიც, თუმცა არსებითად მხოლოდ ორი შენიშვნა ეხება ნუცუბიძის კონცეფციის ძირითად საკითხს. ამ შენიშვნებიდან ერთი ეხება მცდარი მსჯელობის ნუცუბიძისეული გაგების კრიტიკას. ხოლო მეორე, იმაზე მიუთითებს, რომ შ. ნუცუბიძე ვერ ამჩნევს განსხვავებას არსსა და მსჯელობას შორის. აღნიშნულია ისიც, რომ შ. ნუცუბიძე ლაიბნიცს მიიჩნევს უშინაარსო ჭეშმარიტების უდიდეს წარმომადგენლად, რაც ლაიბნიცის გაგებას არ შეესაბამება.

დასახელებული შენიშვნებიდან ზოგიერთს, რომელიც გამოთქმულია „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ მიმართ, შ. ნუცუბიძემ პასუხი გასცა ნაშრომში „ფილოსოფია და სიბრძნე“. შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს ა. მიულერს „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურის“ რეცენზიაში მხედველობიდან გამორჩა ის, რომ ალეთოლოგია შეგნებულად ემყარება არსისა და ჭეშმარიტების გათანაბრებას და გვისაყვედურებს იმას, რომ განსხვავება არსსა და მსჯელობას შორის ვერ შევამჩნიეთ, აქედან გამომდინარე ასკვნის, რომ მთელ ჩვენს გამოკვლევას ეს ნაკლი გასდევს. რასაკვირველია, წერს შ. ნუცუბიძე, მიულერმა თვითონ ვერ შეამჩნია, რომ ჩემი წიგნი ამ განსხვავებულობის უარყოფაზეა აგებული, რასაც მიულერი, როგორც ცნობიერების ფილოსოფიის წარმომადგენელი, აქსიომატიურად მიიჩნევს. მაგრამ ჩვენთვის მხოლოდ აქ იწყება პრობლემატიკა და ამიტომ ეს კრიტიკა არ ეხება ჩვენს მიერ განხილულ საგანს.

რაც შეეხება უშინაარსო ჭეშმარიტების საკითხს ლაიბნიცთან, შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ საჭიროა ყურადღება მიექცეს ლაიბნიცის თეზისს მონადის უშინაარსობის შესახებ და აქედან ჭეშმარიტების საკითხის გარკვევას.

შ. ნუცუბიძის შეხედულებების საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ზოგიერთი არგუმენტის ანალიზი. განსაკუთრებით საინტერესოა გავანალიზოთ კეშმარიტების საკითხთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა საპირისპიროდ გამოთქმული რამდენიმე არგუმენტი.

1. შ. ნუცუბიძეს კეშმარიტება თავისთავად ესმის, როგორც სუბიექტისაგან, ცნობიერებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებული. არც „კეშმარიტება თავისთავად“ და არც „კეშმარიტება ჩვენი თვის“ თავისი არსებობისათვის შემეცნებელი სუბიექტის არსებობას არ საპირობებენ, ისინი ობიექტურად არსებულია.

შ. ნუცუბიძე კეშმარიტების თეორიისადმი მიძღვნილ თავის ნაშრომებში აღნიშნული შენიშვნის საწინააღმდეგო აზრს ასაბუთებს. მისი აზრით, კეშმარიტება თავისთავად არ არის სუბიექტისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებელი. შ. ნუცუბიძე წერს: „თავისთავად“-ის მნიშვნელობა, როგორც კეშმარიტების დახასიათება, ჩვენი აზრით, იმაში მდგომარეობს, რომ მოვიპოვოთ რელაციის გამომრიცხავი კეშმარიტება. „თავისთავად“ ნიშნავს არა სუბიექტის ან სხვა რომელიმეს „საპირისპიროსაგან“ დამოუკიდებელს, არამედ საერთოდ ყოველგვარი „მოპირისპიროსაგან“ თავისუფალს“. კიდევ მეტი, შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს „კეშმარიტება თავისთავადის“ ბოლცანოსეულ გაგებას, სადაც „თავისთავადი“ ნიშნავს სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას. შ. ნუცუბიძესთან კი კეშმარიტების მიმართ „თავისთავადი“ ნიშნავს არა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობას, არამედ ყოველგვარი მიმართებისა და დაპირისპირებისაგან თავისუფალს.

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

ალეთოლოგიური რეალიზმის მიხედვით ქეშმარიტება არათუ სუბიექტისა და შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულია, არამედ იგი შემეცნების ხანგრძლივი განვითარების შედეგია. „ქეშმარიტება ჩვენი შექმნილი არაა. იგი ჩვენ გვეძლევა და გვეძლევა მეცნიერული შემოქმედების ცოცხალ პროცესში... იგი დიდი ჯაფის ფასად მოგვიაპოვებია. იგი შემეცნებითი მოქმედების გარეშე არ აღმოგვიჩენია“. ასევე, შ. ნუცუბიძის თქმით, „როდესაც ქეშმარიტ ცოდნას ნამდვილ ყოფიერებად ვთვლით... ჩვენ მხოლოდ იმას ვაკონსტატირებთ, რომ სინამდვილის შესახებ ცოდნა შეიძლება მხოლოდ ქეშმარიტებაში მდგომარეობდეს“. აღნიშნული არის არა შემთხვევითი ხასიათის დებულებები, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმის ზოგადი კანონზომიერება. ნუთუ ყოველივე ამის შემდეგ შეიძლება ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტება, ან ქეშმარიტება თავისთავად სუბიექტისაგან, ცნობიერებისაგან, შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულია ობიექტურად? რა თქმა უნდა, არა.

მცდარია, შ. ნუცუბიძის ზოგიერთი ოპონენტის აზრი, რომ თითქოს პროფ. კ. ბაქრაძის გაგებით, ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტება თავისთავად არსებობს ობიექტურად, ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად. კ. ბაქრაძე არათუ აღნიშნულ მოსაზრებას იზიარებს, არამედ მის საწინააღმდეგოს მიუთითებს. იგი წერს: „თავისთავადი ნიშნავს არა დამოუკიდებლობას სუბიექტისაგან, არამედ თავისუფლებას ყოველგვარი მიმართებისაგან, დაპირისპირებისაგან“.

2. შ. ნუცუბიძე აშკარად ამბობს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსის, სინამდვილის გარკვეულობა, რამდენადაც არსი ობიექტურად არსებობს, ქეშმარიტებაც თავისთავად ობიექტურად არსებობს, ქეშმარიტება თავისთავად არის არსებულის ამგვარად არსებობა. აღნიშნული შენიშვნის მიმართ უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე სრულიად არ ამბობს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსის, სინამდვილის გარკვეულობა, არსებულის ამგვარად არსებობა. თუ შ. ნუცუბიძის გამოცვლევებში ალეთოლოგიური რეალიზმის შესახებ მართლაც არის დასაბუთება იმისა, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არსის, სინამდვილის გარკვეულობაა, მაშინ, რა თქმა უნდა, ქეშმარიტება თავისთავად ობიექტურად არსებულია და არ იქნებოდა სადავო, რომ ქეშმარიტება ონტოლოგიზირებულია. მაგრამ სინამდვილეში ასე არ არის. შ. ნუცუბიძე არათუ აშკარად, არამედ ფარულადაც არსად არ ამბობს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობაა. იგი მხოლოდ იმას ასაბუთებს, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობის

გამოხატულებაა, მისი გამოთქმაა. დებულებები: „ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობაა“ და „ჭეშმარიტება თავისთავად არსის გარკვეულობის გამოხატულებაა“ ერთიმეორისაგან არსებითად განსხვავებულია. პირველი დებულების მიხედვით, მართლაც, როგორც არსია ობიექტურად არსებული, ასევე ჭეშმარიტებაც თავისთავად ობიექტურად არსებულია; უფრო მეტიც, ობიექტურად არსებული არსის გარკვეულობაა, რაც ობიექტური იდეალიზმია. მეორე დებულების მიხედვით კი ჭეშმარიტება თავისთავად არის ობიექტურად არსებული არსის გარკვეულობის გამოხატულება, რის გამოც ჭეშმარიტება თავისთავად სრულიად არ არის ობიექტურად არსებული. იგი მხოლოდ ობიექტურად არსებული გარკვეულობის გამოხატულებაა და ობიექტურია. შ. ნუტუბიძის ნაშრომებში მხოლოდ უკანასკნელის მტკიცებაა მოცემული, იგი ყველგან გარკვევით წერს: „ჭეშმარიტება თავისთავად იმ ფაქტის გამოხატულებაა, რომ არსი გარკვეულობაა და, მაშასადამე, ერთგვარი წესის შინაშემცვენი. ეს წესი ანუ ეს გარკვეულობა შეადგენს შინაარსს ჭეშმარიტებისა თავისთავად“. სწორედ ამიტომ იქვე ამბობს, რომ მაგნოლია და მისი თხუთმეტი ყვავილი, როგორც ნაწილი სინამდვილისა, არც ჭეშმარიტია და არც შეცდომა. იგი ასეთი გაზომვის გარეშე დგას. ჭეშმარიტება ის ცოდნაა, რომელიც მათ გამო შეიძინება.

ჭეშმარიტება თავისთავად არის „სინამდვილის არსებობის ფაქტის გამოხატულება, მისი სხვაგვარად არ ყოფნის აღმნიშვნელი“. „დამოუკიდებლობა ჭეშმარიტებისა იმაშია, რომ იგი გამოხატავს საგნის, ანუ მოვლენის გარკვეულობას“, ჭეშმარიტება „არსებობას ეხება, იმის გამოხატულებაა, რომ არსებული არსებობს“, „ჭეშმარიტება არსებულის არსებობის გამოხატულებაა, „ჭეშმარიტება იმის გამოხატულებაა, რაც არის... იგი... გამოხატავს თავისთავად არსებულ „ამგვარად ყოფნას“. მაშასადამე, შ. ნუტუბიძე თავის ნაშრომებში „აშკარად და ნათლად ამბობს“, რომ ჭეშმარიტება თავისთავად არის არა არსის გარკვეულობა, არამედ არსის გარკვეულობის გამოხატულება, „ჭეშმარიტება იმის მხილებაა შინაარსის მხრივ, რაც არის და ამდენად უკვე შეცნობილი გამოხატულებაა“.

ამასთანავე ჭეშმარიტება თავისთავად არის არა არსებულის ამგვარად არსებობა, ყოფნა, არამედ „ამგვარად ყოფნის (არსებობის ბ. უ.) ფაქტიურობის გამოხატულება“. შ. ნუტუბიძის ნაშრომებში ორიოდ აღვიღოთ გვეხდება შემდეგი სახის გამოთქმა: „ჭეშმარიტება თავისთავად“ არსის ამგვარად არსებობაა“. მაგრამ იგი

უხება მხოლოდ მსჯელობის არსს და არა საერთოდ არსს. ცნობილია, რომ ალეთოლოგიის ძირითადი ფაქტი იმას ასაბუთებს, რომ მსჯელობა ქეშმარიტია თუ მცდარი, როგორც ამგვარად არსებობის ფაქტი, მუდამ ქეშმარიტია.

შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის ზოგადი დებულების სახით ასე აყალიბებს შემეცნების საგანს, როგორც გარკვეულობას: „შემეცნებისათვის არსებობს არა ფაქტი, არამედ გარკვეული ფაქტი, და შემეცნება შესაძლოა იმდენად, რამდენადაც ასეთი გარკვეულობა მას წინ უსწრებს. ა ი ე ს ფ ა ქ ტ ზ ე დ ა ნ ა რ თ ი, მ ი ს ბ უ ნ ე ბ ა ზ ე წ ა რ მ ა ტ ე ბ უ ლ ი მ ო მ ე ნ ტ ი გ ა რ კ ვ ე უ ლ ო ბ ი ს ა ა რ ი ს შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ი ს სა გ ა ნ ი, რ ო მ ე ლ ს ა ც ჩ ე ე ნ ვ უ წ ო დ ე ბ თ ქ ე შ მ ა რ ი ტ ე ბ ა ს თ ა ვ ი ს თ ა ვ ა დ“¹. აქ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ქეშმარიტება თავისთავადის საგანია გარკვეულობა და არა ის, რომ ქეშმარიტება თავისთავად არის არსის გარკვეულობა.

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

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

კითხვა ისმის: მართლაც უარყოფს შ. ნუცუბიძე ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის არსებობას? რა თქმა უნდა, არა. შ. ნუცუბიძეს აზრადაც არ მოსვლია მისგან დამოუკიდებელი ობიექტური რეალობის უარყოფა, როგორც იგი აზრად არ მოსდის არც ერთ ნორმალურ მოაზროვნე ადამიანს.

შ. ნუცუბიძის ქეშმარიტების თეორიის მიხედვით ყოვლად შეუძლებელია საერთოდ სინამდვილე მიჩნეულ იქნეს ქეშმარიტებად არსებულ სინამდვილედ. ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოსავალი დებუ-

ლება არის კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი მეცნიერული ცოდნა, ანუ კეშმარიტება თავისთავად. კონკრეტული მეცნიერებანი მიაღწევენ თუ არა შემეცნების გარკვეულ დონეს და დაადგენენ კეშმარიტებას, სწორედ ამის საფუძველზე და ამის შემდეგ იწყება ფილოსოფიური რეფლექსია. სხვაგვარად, კეშმარიტების თეორია ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ კეშმარიტ ცოდნას; კეშმარიტების თეორიის ობიექტია კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი კეშმარიტება. ამიტომაც, კეშმარიტება, როგორც კეშმარიტების თეორიის კვლევის მასალა, მოცემულია მეცნიერებაში. კეშმარიტება უშუალოდ გამომდინარეობს მეცნიერებიდან. „კეშმარიტება, როგორც მასალა ფილოსოფიური ძიებისა, მოცემულია მეცნიერებაში. სხვაგვარად მისი მისაღებად არც არსებობს“¹. მეცნიერება რომ რეალურად არსებულ სინამდვილეს სწავლობს და კეშმარიტების თეორია რომ მეცნიერებათა მიერ მიღწეული კეშმარიტების ანალიზს აკეთებს, ეს მკვეთრად აქვს გამოთქმული შ. ნუცუბიძეს, როცა მეცნიერებისა და ფილოსოფიის დამოკიდებულების ერთ-ერთ მხარეს არკვევს. იგი წერს „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოვლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფიას — არსებულში განსაზიერებული კეშმარიტება... მეცნიერება არკვევს რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული კეშმარიტების პირობებს“².

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

ნუთუ ყოველივე ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძეს საერთოდ სინამდვილე მიაჩნია კეშმარიტებად ან კეშმარიტებად არსებული სინამდვილე? ყოველივეს საფუძველი და „ნ. ლოსკის მიერ სამყაროს ერთიანობის საფუძვლად აღიარებული „მსოფლიო გონი“ პრინციპულად არ განსხვავდებოდა ალეთოლოგიის ამოსავალი — კეშმარიტებად არსებული: არსისაგან?“, რა თქმა უნდა, არა. ალეთოლოგიურ რეალიზმში კეშმარიტებად არსებული სინამდვილე მხოლოდ კეშმარიტებაა თავისთა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 201 (ხაზი ჩვენია — ბ. უ.).

² იქვე, გვ. 218.

არ ხასიათდება კეშმარიტებით. არსებული ადამიანური დახასიათების გარეშეა და ამდენად მას კეშმარიტება არ ეხება. ეს აზრია გატარებული თავიდან ბოლომდე შ. ნუცუბიძის 1922 წელს დაწერილ პირველ გამოკვლევაში „ალეთოლოგიის საფუძვლები“. იგივე აზრია გამოთქმული ზოგადი დებულების სახით ალეთოლოგიის სპეციალურ შესავალში 1931 წელს გამოცემულ წიგნში „ფილოსოფია და სიბრძნე“. „კეშმარიტება თავისთავად“ ეთანასწორება კეშმარიტყოფნას — ასეთი იყო ზემოთ ჩვენს მიერ მიღებული დასკვნა. ამით ის არ მტკიცდება, რომ არსებული არის კეშმარიტება. ეს ორი რამ უნდა განვასხვაოთ, რაც, სამწუხაროდ, ყოველთვის არ ხდება. არსებული დგას ადამიანური დახასიათების გარეშე. ამიტომაც უნიადაგოა როგორც იდეალიზმი, რომელიც მოითხოვს არსებული დაუუქვემდებაროთ იდეებს, წარმოდგენებს, ცნებებს და ა. შ. ისევე მარეალიზებული ონტოლოგიზმი, რომელსაც სურს იდეები, წარმოდგენები და ა. შ. არსებულს გაუუტოლოთ. არსში დგომა აგრეთვე არ არის კეშმარიტება, რადგან კეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადამიანური წარმოშობისაა. საქმის ვითარების გაგების მიზნით, ე. ი. არსის ანუ, უფრო ზუსტად, არსში დგომის კეშმარიტყოფნის, როგორც აზროვნებასთან შეხების მომენტში წარმოშობილის, გასაგებად, კეშმარიტებას დაერთო ნიშანი „თავისთავად“. ამრიგად, ცხადია, რომ ეს დახასიათება არ ეკუთვნის არსებულს როგორც ასეთს, თუმცა იგი ეხება არსებულის დგომას არსში. არსში დგომის კეშმარიტების ხასიათი იმაშია, რომ მხოლოდ ამ დგომაში არსებულისა რაიმე არის ქმნილი და ამიტომ სრული¹. აქ ყველაფერი გასაგებადაა გამოთქმული. მითითებულია:

1. იდეალიზმის უსაფუძვლობაზე, რომელიც არსებულს უქვემდებარებს იდეებს, და 2. უნიადაგო და უსაფუძვლოა ის თეორიაც, რომელიც იდეებს არსებულს უტოლებს. ამიტომაც აზრს მოკლებულია მტკიცება: შ. ნუცუბიძე იდეალისტია, მისი თეორიის მიხედვით არსებული, სინამდვილე კეშმარიტებად არსებობს, კეშმარიტებად არსებული არსია ყველაფრის საფუძველი.

ამგვარად, შ. ნუცუბიძის მიხედვით კეშმარიტებად არსებულ სინამდვილესთან, რომელიც „კეშმარიტებაა თავისთავად“ და იდეალურია, არსებობს კეშმარიტი სინამდვილე, რომელიც მატერიალურია და კონკრეტულ მეცნიერებათა საკვლევი ობიექტია. მაშასადამე, ალეთოლოგიურ რეალიზმში საერთოდ სინამდვილე კი არაა კეშმარიტებად

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

არსებული, არამედ მხოლოდ ჭეშმარიტება თავისთავად. თუ ეს ასეა, ეს კი ნამდვილად ასეა, მაშინ რას უნდა ნიშნავდეს იდეალისტების დამასაბუთებელი გამოთქმა: „ჩვენ ვამტყიცებთ არსებულის არაჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას“? ეს დებულება ცალკე აღებული ნამდვილად იდეალისტურია. ამიტომ გასარკვევია, რა კონტექსტშია იგი თქმული და როგორ? რაც მთავარია, როგორია მისი უშუალო გაგრძელება. საქმის გარკვევისათვის აუცილებელია ამ ციტატის მთლიანად მოყვანა: „მეცნიერება არკვევს ჭეშმარიტ საგნებს, ფილოსოფია ჭეშმარიტებას, როგორც საგანს და ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ პირველ შემთხვევაში მარტოოდენ მასალაა, ე. ი. საგანი სისტემის, ანუ ჭეშმარიტების გარეშე და მეორეში ჭეშმარიტება საგნის გარეშე. რამდენადაც ჩვენ ამ ორი მომენტის განუყრელობას ვიცავთ, იმდენად ჩვენთვის არ არსებობს სინამდვილე, რომელიც არაა ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება, რომელიც არაა ნამდვილი, ამრიგად, ჩვენი თვალსაზრისი რეალისტურია, რამდენადაც არსებული ჭეშმარიტებაა და ჭეშმარიტება — არსებული. მაგრამ იგი არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი, ანუ ღოგმატური რეალიზმისაგან, რადგან ჩვენ ვამტყიცებთ, არა არსებობას საზოგადოდ მის დაპირისპირებაში ცნობიერებისათვის, არამედ ჭეშმარიტების არსებობას, ე. ი. ჩვენ ვამტყიცებთ არსებულის არა ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობას. ამიტომ ჩვენი რეალიზმი ალეთოლოგიური რეალიზმია: სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება, ჭეშმარიტება, — და აი სწორედ ესაა ის საძიებელი საგანი, რომელიც გვინდა დავიპყრათ ფილოსოფიისათვის“¹.

აქ გარკვევით ჩანს, რომ შ. ნუცუბიძე აღიარებს ჭეშმარიტ და ჭეშმარიტებად არსებულ სინამდვილეს. ჭეშმარიტებად არსებული სინამდვილე სწორედ კონკრეტულ მეცნიერებათა საშუალებით ჭეშმარიტი (რეალური) სინამდვილის საფუძველზეა შესაძლებელი. მაშასადამე, ალეთოლოგიური რეალიზმი ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებათა მიერ დადგენილ ჭეშმარიტებას. ფილოსოფია პირველი არ ქმნის ჭეშმარიტებას, იგი თვითონ არ ქმნის ჭეშმარიტებას, იგი მათ იღებს: მეცნიერებისაგან, ფილოსოფია თავისი სურვილის მიხედვით არ აცხადებს ამას თუ იმ დებულებას ჭეშმარიტად, იგი იღებს ჭეშმარიტებას, როგორც კვლევა-ძიების მასალას მეცნიერებისაგან. „ფილოსოფია არ არჩევს და, ვერც გაარჩევს — გვცდლევთ თუ არა ჭეშმარიტება. ის

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

მოცემული ქეშმარიტების ბუნებას არჩევს... ფილოსოფია იმას კი არ იკითხავს, არის თუ არა ქეშმარიტება, არამედ როგორია იგი". ყოველივე ამის შემდეგ ყოვლად შეუძლებელია ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში ქეშმარიტებად არსებულია საერთოდ ყველაფერი. ქეშმარიტებად არსებული არსია ყოველივეს, ანუ სამყაროს ერთიანობის საფუძველი.

მაშ რა არის „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობას“? სხვა არაფერი თუ არა მხოლოდ ის, რაც „სპეციალურ მეცნიერებაში მიწვდომილ რეალობას ზედ აკრავს, როგორც მისი ალეთოლოგიური ასახება, „ქეშმარიტება“. მაშასადამე, ობიექტურ იდეალისტურ დებულებად და ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის იდეალისტურ გადაწყვეტად მიჩნეული აზრი — „ჩვენ ვამტკიცებთ არსებულის არა ქეშმარიტად, არამედ ქეშმარიტებად არსებობას“, კონტექსტთან კავშირში ეხება მხოლოდ ქეშმარიტებას, ანუ ქეშმარიტებას თავისთავად და არა, საერთოდ სინამდვილეს. უფრო ზუსტად, მოყვანილი დებულების აზრი, კონტექსტთან კავშირში ეხება არა შემეცნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ ობიექტურ რეალობას და მის საგნებს, არამედ ალეთოლოგიური რეალიზმის საგანს — ქეშმარიტებას თავისთავად. ამიტომაც, ამბობს შ. ნუცუბიძე, არსებული, ქეშმარიტებად არსებულია. სწორედ ქეშმარიტება თავისთავად, როგორც მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტება, არსებულია ქეშმარიტებად. შ. ნუცუბიძის თქმით „რა დამოკიდებულებაა ქეშმარიტ საგანსა და ქეშმარიტება საგანს შორის, ეს ალეთოლოგიის მთელს შინაარსს შეადგენს“¹. სწორედ ალეთოლოგიური რეალიზმის მთელი შინაარსი გარკვეულად აჩვენებს, რომ „ქეშმარიტება არაა საგანი მეცნიერების; ეს უკანასკნელი ქეშმარიტ საგანს ეხება და თვით შემეცნებას არ ჰქონდა თავის საგნად. ქეშმარიტება ფილოსოფიის საგანია“².

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

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

² იქვე, გვ. 204.

1. კ. ბაქრაძე გარკვევით წერს: — „არა ჭეშმარიტი, არამედ ჭეშმარიტება როგორც საგანი არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი“. ცხადადაა თქმული, რომ ჭეშმარიტების თეორიის საგანია ჭეშმარიტება როგორც საგანი და არა ის, რომ საერთოდ სინამდვილეა ჭეშმარიტებად არსებული საგანი, ე. ი. კ. ბაქრაძის მითითებით ჭეშმარიტი საგანი კი არ არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი. 2. შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორია, რომ არ იკვლევს ჭეშმარიტ საგანს, არამედ მისი საგანია ჭეშმარიტება როგორც საგანი, ეს კ. ბაქრაძის შეფასება არ არის. იგი შ. ნუცუბიძის მრავალჯერ გამოთქმული დებულების განმეორებაა, სახელდობრ, „მეცნიერება არკვევს ჭეშმარიტ საგნებს, ფილოსოფია ჭეშმარიტებას, როგორც საგანს“. 3. რაც მთავარია, ისმის კითხვა კ. ბაქრაძის მიერ შ. ნუცუბიძის განმეორებაში, თუგინდ შეფასებაში, არის კი რაიმე ალეთოლოგიურ რეალიზმში იდეალიზმის მსგავსზე მითითებული? რა თქმა უნდა, არა. კ. ბაქრაძე სწორედ ისე მიუთითებს, როგორც იგი ალეთოლოგიურ რეალიზმში იყო მოაზრებული. ნუთუ მარტლაც ჭეშმარიტების თეორიის, ანუ ალეთოლოგიის საკვლევეა რკინა უფრო მძიმეა თუ ოქრო?... ეს ხომ საერთოდ ჭეშმარიტების თეორიის საკვლევი საგანი არ არის. ამას კონკრეტული მეცნიერებანი იკვლევენ. სწორედ ამას ამბობს შ. ნუცუბიძე და ამას იმეორებს კ. ბაქრაძეც, რომ ჭეშმარიტი საგანი ჭეშმარიტების თეორიის საგანი არ არის, იგი კონკრეტულ მეცნიერებათა საკვლევი საგანია, ხოლო ჭეშმარიტება როგორც საგანი, ჭეშმარიტების თეორიის საგანია. ნუთუ მეცნიერული შემეცნების თეორია იკვლევს ფიზიკის, ქიმიის... ობიექტებს? რა თქმა უნდა, არა. იგი (შემეცნების მეცნიერული თეორია) შეისწავლის და ანალიზს უკეთებს უკვე მოპოვებულ ცოდნას. ნუთუ ასე არ არის ეს ყოველი მეცნიერული შემეცნების თეორიაში? რა თქმა უნდა ასეა, და ასეა ეს შ. ნუცუბიძის ალეთოლოგიურ რეალიზმშიც. მაშ სად არის აქ იდეალიზმი? არსად. ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის საგანი რომ იდეალურია და არა მატერიალური საყოველთაოდ ცნობილი ფაქტია და იდეალიზმი არ არის. სწორედ ეს ჭეშმარიტება, ანუ ჭეშმარიტება თავისთავად, როგორც იდეალური მოვლენა არის ჭეშმარიტების თეორიის საგანი. ამიტომაც კ. ბაქრაძე მართებულად ამბობს შ. ნუცუბიძის ჭეშმარიტების თეორიის საგანია არა ჭეშმარიტი საგანი, არამედ ჭეშმარიტება, როგორც საგანი. 4. მაგრამ, ამავე დროს ეს სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმისათვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს ჭეშმარიტ საგანს. პი-

რჩქმთ, იგი მისთვის არსებითია, ვინაიდან ალეთოლოგიური რეალიზ-
 მი ემყარება კონკრეტულ მეცნიერებებს, რომლებიც სწავლობენ ქეშ-
 მარიტ (რეალურ) საგნებს. „მეცნიერებას აინტერესებს რეალურ მოე-
 ლენათა შორის არსებული რეალური დამოკიდებულება, ფილოსოფი-
 ას — არსებულში განსახიერებული ქეშმარიტება... მეცნიერება არკ-
 ვევს, რაც არის — ფილოსოფია არკვევს მეცნიერების მიერ მიღწეული
 ქეშმარიტების პირობებს“¹. სწორედ ამიტომ სრულიად მართებულად
 წერდა კ. ბაქრაძე, „არსებულის ქეშმარიტად არსებობა არის ძირი-
 თადი დამახასიათებელი მომენტი ალეთოლოგიური რეალიზმის“². ეს
 სიტყვები გარკვევით მიუთითებენ იმაზე, რომ ალეთოლოგიური რეა-
 ლიზმის ძირითადი ნიშანია არსებულის ქეშმარიტად (რეალურად)
 არსებობის აღიარება და არა არსებულის ქეშმარიტებად არსებობა.
 ამიტომაც მცდარია მოსაზრება თითქოს კ. ბაქრაძის მიხედვით, ალე-
 თოლოგიურ რეალიზმისათვის ქეშმარიტ საგანს არავითარი მნიშვნე-
 ლობა არა აქვს და მთელი სინამდვილე ქეშმარიტებად არსებულია. აქ-
 ედან გამომდინარე, არც ის მცკიცებაა მართებული, რომ ქეშმარი-
 ტება არის ისეთი ლოგიკური ფენომენი, რომელსაც არავითარი კავ-
 შირი არა აქვს რეალურ სინამდვილესთან და ალეთოლოგიურ რეა-
 ლიზმში წმინდა ფილოსოფიური რეფლექსია, რეალური სინამდვილის
 ამსახველ ფენომენს არ ემყარება.

5. შ. ნუცუბიძე თავის ალეთოლოგიურ რეალიზმს იმით განასხვა-
 ვებს ჩვეულებრივი რეალიზმისაგან, რომ იგი ამტკიცებს არა არსებო-
 ბას საზოგადოდ ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ პირიქით,
 ამტკიცებს სინამდვილის ქეშმარიტებად არსებობას. ეს ობიექტური
 იდეალიზმის უპირველესი და უძირითადესი ნიშანია.

შ. ნუცუბიძე არსად არ ამტკიცებს, საერთოდ, სინამდვილის ქეშმა-
 რიტებად არსებობას. რაც შეეხება მტკიცებას: ალეთოლოგიური რე-
 ალიზმი იმით განსხვავდება ჩვეულებრივი რეალიზმისაგან, რომ იგი
 ამტკიცებს არა არსებობას საზოგადოდ ცნობიერებასთან დაპირისპი-
 რებაში, არამედ ქეშმარიტების არსებობას, უნდა ითქვას შემდეგი:
 ჩვეულებრივი რეალიზმი არსებობას იხილავს საერთოდ ცნობიერებას-
 თან დაპირისპირებაში (ყოფიერება დაპირისპირებულია ცნობიერებას-
 თან). ალეთოლოგიური რეალიზმის ამოცანა ასეთი არ არის, იგი ქეშ-
 მარიტების თეორიის საგანს არკვევს; ეს საგანი, რომელიც ქეშმარი-
 ტებაა, თავისთავად ობიექტურია და არსებული, მაგრამ ეს არსებული

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიური რეალიზმი, შრომები, ტ. 1, გვ. 218; ს.

² კ. ბაქრაძე, ქეშმარიტების პრობლემა და შემცენების სტრუქტურა, წყნელო
 ფილოსოფიური თხზ., ტ. 1, გვ. 255.

სრულიადაც არ არის ტოლი, საერთოდ, არსებობის. ჭეშმარიტება თავისთავად არსებობის მხოლოდ ერთი სფეროა და არა არსებობა საზოგადოდ. ამიტომაც მოცემულია მტკიცება არა არსებობაზე საერთოდ მის ცნობიერებასთან დაპირისპირებაში, არამედ ჭეშმარიტებად არსებობის შესახებ. ჭეშმარიტებად არსებული, „ჭეშმარიტება თავისთავად“, როგორც იდეალური არ უპირისპირდება საზოგადოდ ცნობიერებას, როგორც იდეალურს. მაგრამ საზოგადოდ შ. ნუცუბიძე სრულიადაც არ არის არსისა და ცნობიერების დაპირისპირების წინააღმდეგი. პირიქით, იგი იდეალიზმისა და ცალმხრივი მატერიალიზმის საწინააღმდეგოდ იმას ამტკიცებს, რომ „თუ აზროვნებას არსებულთან რაიმე საქმე აქვს და თუ ქმნადობაში მყოფი არსებული მუდმივ ცვალებადობაშია, მაშინ მუდამ თავი უნდა იჩინოს აზროვნებისა და არსის დაპირისპირებულობამ“.

6. შ. ნუცუბიძე ამტკიცებს ჭეშმარიტების რაღაც წესით არსებულთან არსებობას, ჭეშმარიტების არსში დგომას, რაც ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირება და იდეალიზმია.

ფაქტია, რომ შ. ნუცუბიძის შრომებში არის გამოთქმა: „ჭეშმარიტება თავისთავად“, რაღაც წესით, არსებულთან არსებობს“, არსში მდგომია. მაგრამ მკვლევარს ახსნილი აქვს ისიც, თუ რა მნიშვნელობით ხმარობს აღნიშნულ გამოთქმებს. ამიტომაც საჭიროა არა მხოლოდ გამოთქმებზე მითითებით იდეალიზმის დასაბუთება, არამედ რა მნიშვნელობითაა ისინი მოხმარებული. როგორც აღნიშნული იყო შ. ნუცუბიძეს მიაჩნია, რომ ჭეშმარიტების არსში დგომა არ ნიშნავს, ჭეშმარიტება, როგორც იდეალურისადმი სინამდვილის დაქვემდებარებას და არც ჭეშმარიტების (როგორც იდეალური) არსებულთან გატოლებას. ამავე დროს „არსში დგომა აგრეთვე არ არის ჭეშმარიტება, რადგან ჭეშმარიტების ცნება ხომ საბოლოოდ ცნებაა და ამასთან ადამიანური წარმოშობისაა“. არსში ყოფნა ჭეშმარიტებად ყოფნაა; ამ აზრით, არსებობს ჭეშმარიტება. იმისათვის, რომ არსში ყოფნამ თავისი თვითყოფა გამოხატოს, ჭეშმარიტებას ემატება ნიშანი „თავისთავად“. ჭეშმარიტებას „თავისთავად“ ერთვის იმიტომ, რომ გასაგები გახდეს ურთიერებაში დგომის, არსში ყოფნის საკითხი. ეს სრულიად არ ნიშნავს „თავისთავად ჭეშმარიტების“ ონტოლოგიზირებას. ალეთოლოგია, წერს შ. ნუცუბიძე, მიმართულია ონტოლოგიზირების წინააღმდეგ. ალეთოლოგიისათვის ჭეშმარიტება ობიექტურია და არა ობიექტურად არსებული. „ობიექტური“ სიტყვის ამ მნიშვნელობით ჭეშმარიტებას

უდრის. ამდენად, შესაძლებელია ქვეშარიტებაზე ვიმსჯელოთ როგორც არსებულზე.

აქვე უნდა მივუთითოთ იმაზეც, რომ შ. ნუტუბიძე არა მხოლოდ ქვეშარიტებას, არამედ, საერთოდ, საჭიროდ მიიჩნევს არსებულში აზროვნების ჩართვის აუცილებლობას და მის აქტიურობასაც. მაგრამ, მკვლევარის აზრით, აზროვნების აქტიურობა არავითარ შემთხვევაში არ არის აზროვნების შემოქმედებითი შემოქმედება არსებულზე. აზროვნება, შემეცნება არ მიაწერს, არ უკარნახებს არსებულს არავითარ კანონებს. ალეთოლოგია ამტკიცებს, რომ არსი შემეცნებისაგან დამოუკიდებელია და აქტიურია. ეს აქტიურობა განაპირობებს შემეცნების სტრუქტურასა და ქვეშარიტებას თავისთავად. ხაზგასმით, უნდა აღინიშნოს, რომ სწორედ არსის პრობლემისა და მასში ცნობიერების, ქვეშარიტების დგომის საკითხების განხილვასთან დაკავშირებით გარკვევით ჩანს შ. ნუტუბიძის მიერ ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის მატერიალისტური გადაწყვეტა. მკვლევარი მკაცრად აკრიტიკებს არსის პრობლემასთან დაკავშირებულ ყველა იდეალისტურ შეხედულებას და ამავე დროს მარქსამდელი მატერიალიზმის ცალმხრივობასა და ნაკლოვანებასაც. არსის პრობლემა, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, ყველა ფილოსოფიური მიმართულების ცენტრალური პრობლემაა, მის გარშემო იყრის თავს ფილოსოფიის ყველა საკითხი. იგი არასდროს იქცევა მეორე რიგის პრობლემად. არსი ყოველთვის წინ უსწრებს აზროვნებას, შემეცნებას. „არსის აქტიურობა აზროვნებას წიასწარ განსაზღვრავს და უდებს გარკვეულ საზღვრებს“. აზროვნებას არსში არაფერი შეუძლია შეცვალოს, მაგრამ, მეორე მხრივ, შ. ნუტუბიძე მიუთითებს იმაზედაც, რომ ალეთოლოგია საჭიროდ მიიჩნევს არსებულში აზროვნების ჩართვის აუცილებლობას, ვინაიდან შემეცნების მთელი განვითარება სხვა არაფერია, თუ არა არსებულის გამოძეღვენება, რაც აზროვნების გარეშე შეუძლებელია. „აზროვნებას მხოლოდ იმის გამოაშკარავება შეუძლია, რაც მას არსებულისაგან ელის“. ყოველივე „ამ გზას... მივყავართ ქვეშარიტებისაკენ თავისთავად, ე. ი. არსში დგომისაკენ, იმისაკენ, რაც „მეტია ვიდრე არსებული“, წერს შ. ნუტუბიძე.

7. უდიდესი შეცდომაა როდესაც ალეთოლოგიის მიხედვით ქვეშარიტება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი, რითაც ქვეშარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაშია გადატანილი.

ბინამდვილეში იმის გამო, რომ ქვეშარიტება თვითონ შემეცნების ობიექტია, იგი სრულიადაც არ გადადის გნოსეოლოგიიდან ონტოლო-

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

მსგავსად ჭეშმარიტებისა, შემეცნებაც ხომ არის თვითონ შემეცნების ობიექტი, მაგრამ ამის გამო იგი სრულიადაც არ იქცევა ონტოლოგიურის კატეგორიად. აზრიდან — შემეცნება თვითონ არის შემეცნების ობიექტი — სრულიად არ გამომდინარეობს, რომ შემეცნება თვითონ არის ონტოლოგიური. ცოდნის, შემეცნების საგნად ყოველი მოვლენა შეიძლება იქცეს და აქედან გამომდინარე, თვით შემეცნება, ცნება, მსჯელობა, ჭეშმარიტებაც, მაგრამ ამის გამო აღნიშნული მოვლენები სრულიადაც არ გადადიან გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაში. ამიტომაც, შ. ნუტუბიძის საწინააღმდეგოდ წამოყენებული არგუმენტი — ალეთოლოგიის მიხედვით ჭეშმარიტება გნოსეოლოგიიდან ონტოლოგიაშია გადატანილი, საკითხის გაუგებრობას ემყარება. ფილოსოფიაში ობიექტურობის ცნებას რამდენიმე მნიშვნელობით იხილავენ, მაგრამ ყველა მნიშვნელობისათვის საერთოა ის, რომ იგი ყოველთვის აღნიშნავს და მოუკიდებელს. ამიტომაც ობიექტური არის ის, რაც დამოუკიდებელია, თავისთავადია. თვითონ დამოუკიდებლის, თავისთავადის ცნებაც განსხვავებული აზრით იხმარება. მაგალითად, მრავალი მნიშვნელობიდან ორი იქნება შემდეგი: 1. ადამიანის ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია ბუნების საგნები და მოვლენები, ამდენად ისინი ობიექტურად არსებულია. 2. ჭეშმარიტება სუბიექტის გარეშე არ არსებობს, იგი სუბიექტშია არსებული, ამდენად იგი ადამიანის ცნობიერების გარეშე არ არსებობს, მაგრამ დამოუკიდებელია ცალკეული ადამიანებისაგან, კაცობრიობისაგან, ამდენად იგი ობიექტურია, თავისთავადია. სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით ხმარობს შ. ნუტუბიძე ჭეშმარიტების მიმართ თავისთავადს. ამიტომაც ამ-

ტყიცებს იგი დამატება „თავისთავად“ არაა ონტოლოგიურის აღმნიშვნელი ცნებაო. ხოლო თავისთავად და ჩვენთვის ქეშმარიტების მმართველაზე წერს „მათ შორის არაა ონტოლოგიური გარემდებარება“.

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

ქეშმარიტება, მართლაც, არის შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობა არა როგორც რეალურად, არამედ როგორც იდეალურის სახით არსებული. ქეშმარიტება, როგორც იდეალურად არსებული, არის მოცემულობა, ამდენადვე იგი შემეცნების ტრანსცენდენტური პირობაცაა. ამ აზრით, შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტური სრულიად არ ნიშნავს ქეშმარიტების რეალურად არსებობას. ქეშმარიტება შემეცნებისათვის ტრანსცენდენტურია მხოლოდ როგორც მოცემულობა. „ფილოსოფიური რეფლექსია ამ მოცემულობას, რეალურ დამოკიდებულებათა ტერმინებში გამოთქმულს, კვლევა-ძიების საგნად აქცევს და ფილოსოფიურ ქეშმარიტებამდე აღამაღლებს“. ქეშმარიტება, შემეცნების საგანი მოცემულობის მნიშვნელობით წინ უსწრებს შემეცნებას, მაგრამ აქ საკითხი ეხება არა, საერთოდ, შემეცნებას, საერთოდ შემეცნების მოცემულობას, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ქეშმარიტების თეორიისათვის მოცემულობას. ქეშმარიტება ტრანსცენდენტურია არა, საერთოდ, შემეცნებისათვის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ქეშმარიტების თეორიისათვის, საერთოდ, შემეცნებისათვის ქეშმარიტება არ შეიძლება ტრანსცენდენტური იყოს იმიტომ, რომ სპეციალური მეცნიერებანი იკვლევენ რეალურ სინამდვილეს და ადგენენ ქეშმარიტებებს. სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტება არის სწორედ ტრანსცენდენტური პირობა ქეშმარიტების თეორიისათვის.

9. ნუტუბიძე ქეშმარიტების, როგორც შემეცნების, ტრანსცენდენტური პირობის განხილვისას მიუთითებს, რომ ყველა ნათქვამს აზრი აქვს მაშინ, თუ არსებობა, როგორც რეალური ფენომენი, უკვე შესწავლილია და ამ სახითაა ფილოსოფიისათვის მოცემული; ქეშმარიტების თეორია იღებს, როგორც გამოსავალ მასალას, მეცნიერების ქეშმარიტებას. საკითხის ამგვარად გადაწყვეტის შემდეგ შეიძლება ასეთი კითხვა დაისვას: რამდენად მართებულია ქეშმარიტების თეორიის (ანუ არსებითად იგივე შემეცნების თეორიის) საგნად სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტების კვლევა? საკითხის ასე დაყენება გარკვეული თვალსაზრისით მართებულად უნდა

იქნეს მიჩნეული. შ. ნუცუბიძის ასეთი შეხედულება უპირისპირდება იდეალისტურ-სპეკულატური ფილოსოფიის თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებებს ერთმანეთთან არავითარი კავშირი არა აქვთ. სპეკულაციური ფილოსოფიის თვალსაზრისით ფილოსოფია წმინდა გონების ანალიზია, ამიტომ ყოველად შეუძლებელია ფილოსოფიის კავშირი სინამდვილის შემსწავლელ სპეციალურ მეცნიერებებთან. ასეთი თვალსაზრისის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელია ე. ჰუსერლი, რომლის გავლენასაც მიაწერენ ნუცუბიძეს. სინამდვილეში კი ნუცუბიძის შეხედულებას ფილოსოფიასა და სპეციალურ მეცნიერებათა დამოკიდებულებაზე და აქედან გამომდინარე, ქეშმარიტების, როგორც ქეშმარიტების თეორიის საგნის, საკითხზე არსებითად არაფერი აქვს საერთო ჰუსერლის იდეალისტურ ფილოსოფიასთან. ჰუსერლი გარკვევით ამტკიცებს, რომ ფილოსოფია არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება დაეყრდნოს, ამოვიდეს სპეციალური მეცნიერებებისაგან, ნუცუბიძე კი, პირიქით, ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების თეორიის საგანი — ქეშმარიტება თვითონ ემყარება სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ მიღწეულ შემეცნებას. ამით შ. ნუცუბიძე ფაქტიურად იმას ამტკიცებს, რომ ქეშმარიტების თეორია დაკავშირებულია სინამდვილესთან, გარესამყაროსთან, მაგრამ არა უშუალოდ, პირდაპირ, როგორც სპეციალური მეცნიერებები, არამედ არაპირდაპირ, გაშუალებით. ქეშმარიტების თეორიის კვლევის სფეროში გარესამყარო შემოსულია სპეციალურ მეცნიერებათა მიერ დადგენილი ქეშმარიტების სახით. ხოლო, თუ რა არის ქეშმარიტება, ამას იკვლევს ქეშმარიტების თეორია.

შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართალია, როცა ამტკიცებს, რომ სპეციალური მეცნიერებანი, რომლებიც რეალურ სინამდვილეს შეისწავლიან, მეცნიერულ ქეშმარიტებებს ადგენენ. მაგალითად, მათემატიკა, ფიზიკა და ა. შ. სწავლობენ რეალურ სინამდვილეს, აღმოაჩენენ სინამდვილის კანონებს და ადგენენ მეცნიერულ ქეშმარიტებებს. მაგრამ მათ მიერ ყოველთვის ესა თუ ის ქეშმარიტებაა დადგენილი. ამიტომაც სპეციალურ მეცნიერებათა წინაშე არ ისმება საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის ქეშმარიტება საერთოდ. ამ საკითხის შესწავლა აუცილებელია. რა არის ქეშმარიტება საერთოდ — სწორედ ამას სწავლობს ფილოსოფია. კერძოდ, შემეცნების თეორია. ნუცუბიძე კი ქეშმარიტების, საერთოდ, ქეშმარიტების, როგორც ასეთის, შემსწავლელ დისციპლინას უწოდებს შემეცნების თეორიას, ანუ უფრო სწორად — ქეშმარიტების თეორიას, ვინაიდან იგი სპეციალურ მეცნიერე-

ბ ე ბ თ ა ნ პ ი რ დ ა პ ი რ კ ა ე შ ი რ შ ი იმყოფებაო. საკითხის ასე დაყენება უდავოდ სწორია, მაგრამ მისი ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა მეცნიერული ფილოსოფიისათვის, ე. ი. დიალექტიკური მატერიალიზმისათვის, მიუღებელია. მიუღებელია იმიტომ, რომ ჭეშმარიტების თეორია არის მეცნიერებათა მეცნიერება, ყველა მეცნიერებაზე მაღლა მდგომი, რაც უდავოდ მცდარია. მარქსისტულ ფილოსოფიაში საკმაოდ დასაბუთებულია, რომ ფილოსოფია, რომელიმე ფილოსოფიური დისციპლინა, ყოვლად შეუძლებელია მეცნიერებათა მეცნიერება იყოს, სხვა მეცნიერებაზე მაღლა იდგეს. ფილოსოფიის ასეთი გაგება, როგორც ფილოსოფიის არასწორი გაგება, სამუდამოდ უარყო მარქსიზმმა. მაგრამ ფილოსოფიის ასეთი მცდარი გაგება ახასიათებდა არა მხოლოდ იდეალისტურ ფილოსოფიას, არამედ მარქსამდე არსებულ ყველა მატერიალისტს, თვით ფოიერბახის ჩათვლით.

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

შ. ნუცუბიძე არსებულზე მეტს უწოდებს იმას, რაც რეალურად როგორც მატერიალური საგანი, არ არსებობს, მაგრამ ჩვენს ცნობიერებაში, ასახვაში, არსებობს, როგორც არსებული. არსებულზე მეტი ეს იგივე სინამდვილეა შინაარსის მხრივ აღებული, ხოლო არა როგორც მატერიალურად არსებული, არამედ იდეალურად მოცემული. ჭეშმარიტება თავისთავად როგორც შინაარსი ჩვენი აზრისა არსებულია, მაგრამ არა მატერიალურად არსებული, არამედ მატერიალურად არსებულზე მეტი. სხვაგვარად — მატერიალურად არსებულზე მეტია იგი იმით, რომ მატერიალურად არსებული არ არის და, მიუხედავად ამისა, არსებულია. ჭეშმარიტება, რომელსაც სწავლობს ჭეშმარიტების თეორია, ანუ ალეთოლოგია, არ დაიყვანება მატერიალურად არსებულზე. არსებობა არა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაა, არამედ იდეალურად არსებობაცაა, ვისაც არსებობა მხოლოდ მატერიალურად არსებობაზე დაყავს და იდეალურის (მათ შორის ჭეშმარიტების, როგორც იდეალურის) არსებობას უარყოფს, იგი ფაქტიურად უარყოფს ასახვის თეორიას და, რაც მთავარია, ვულგარულ-მატერიალისტურ შეხედულებამდე მიდის. არსებულზე მეტი, რომელიც სხვა არაფერია,

თუ არა ჭეშმარიტება, თვითონ არის ჭეშმარიტების თეორიის გამოსავალი და შესასწავლი ობიექტი. ამგვარად, ნუცუბიძის მიხედვით, შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ რეალურად არსებული საგნები, რომლებსაც სპეციალური მეცნიერებანი შეისწავლიან, არამედ ჭეშმარიტებაც, როგორც იდეალური და რეალურად არსებულზე მეტი. შ. ნუცუბიძე არსად ამბობს იმას, რომ შემეცნების ობიექტია მხოლოდ შემეცნება როგორც ფაქტი, ან ჭეშმარიტება. პირიქით, ასეთ გაგებას იგი მკაცრად აკრიტიკებს. მაგალითად, კანტს აკრიტიკებს იმის გამო, რომ შემეცნების საგნად მხოლოდ შემეცნება აქცია და არა მოვლენაო. ნუცუბიძე შემეცნების ობიექტად ხდის როგორც რეალურად არსებულ საგნებს, ასევე თვითონ შემეცნებას, ჭეშმარიტებას. შემეცნება ნამდვილად ერთსაც ნიშნავს და მეორესაც, ამდენად ნუცუბიძის მიერ შემეცნების თეორიის ეს საკითხი დადებითადაა გადაწყვეტილი და ამიტომაც აქ სადავო არაფერია.

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

შ. ნუცუბიძის ამ პოზიციიდან კრიტიკა უსიტყვოდ მცდარია. აქ შეუგნებლადაა გააზრებული ჭეშმარიტების ონტოლოგიური გაგება, რაც ან ობიექტურ-იდეალისტური ან ეულგარულ-მატერიალისტური თვალსაზრისია. სხვა საკითხია, რომ პლატონის, ბოლცანოსა და ჰესერლის გაგება ჭეშმარიტების იდეალურობაზე იდეალისტურია. მათ მიერ, სახელდობრ პლატონისა და საბოლოო ჯამში ჰესერლის მიერაც, ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური, ობიექტურად არსებულ იდეალურადაა მიჩნეული. ეს, მართლაც, მცდარი და მიუღებელია. მაგრამ მათი შეხედულება იმითმ კი არაა მიუღებელი, რომ ჭეშმარიტების იდეალურობას ამტკიცებენ, შ. ნუცუბიძის მიერაც ჭეშმარიტების იდეალურობის და არარეალურობის მტკიცება უდავოდ დადებითი და მისაღებია. ჭეშმარიტების იდეალურობის მტკიცება მატერიალიზმისათვის უსიტყვოდ მისაღებია. ჭეშმარიტება თავისი ბუნებით იდეალურია და არა მატერიალური. რეალურად, ობიექტურად არსებობენ მატერიალური, ფიზიკური საგნები და არა იდეალური მოვლენები, კერძოდ, ჭეშმარიტება. ის, ვინც ჭეშმარიტების იდეალურობას უარყოფს და მის მატერიალურობას ასაბუთებს, ისევე ცდება როგორც ის, ვინც ჭეშმარი-

ტების იდეალურობის მტკიცებით იდეალიზმიდან თავის დაუღწევლობის გამო. ამ იდეალურის ობიექტურად არსებობას ამტკიცებს. ჭეშმარიტების, როგორც იდეალურის, ობიექტურად არსებობის მტკიცება ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირებაა ობიექტური იდეალიზმის პრინციპიდან და ამავე დროს ასახვის თეორიაზე უარის თქმაც. ასეთივეა იმის შეცდომა, ვინც ჭეშმარიტების არა იდეალურობას, არამედ მატერიალურობას ამტკიცებს. ჭეშმარიტების არა იდეალურად, არამედ რეალურად არსებობის მტკიცება ზედმეტი მატერიალისტურობაა და აქედან ჭეშმარიტების ონტოლოგიზირება ვულგარულ-მატერიალისტური გაგებაა და ამავე დროს ასახვის თეორიის პრინციპების უარყოფაც.

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

ნუცუბიძის საწინააღმდეგოდ ასეთი არგუმენტი მისი თვალსაზრისის გაუგებრობაა. ნუცუბიძე თავიდან ბოლომდე იმას ამტკიცებს, რომ ალეთოლოგიის საგანია არა რეალურად არსებული საგანი (იგი სპეციალური მეცნიერებათა კვლევის ობიექტია), არამედ ჭეშმარიტება. როგორც იდეალური მოვლენა. ამიტომაც ალეთოლოგიის საგანი ყოველად შეუძლებელია რეალურად, მატერიალურად არსებული იყოს, ხოლო რაც შეეხება მტკიცებას „ალეთოლოგიის საგანი — შემეცნების შემეცნება — არსებულის მიღმა არსებულია. ე. ი. არარსებული“, შემეცნების შემეცნების მცდარი გაგებაა. ის, რომ შემეცნების შემეცნება, როგორც ასეთი, ობიექტურად არ არსებობს, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ იგი არარსებულია. ცნობილია, რომ შემეცნების ობიექტია არა მხოლოდ ობიექტურად არსებული საგნები, არამედ მათ შესახებ არსებული შემეცნებაც, შემეცნება, როგორც ასეთი, რომელიც არსებულია, მაგრამ არარეალურად არსებული, შემეცნების თეორიის ობიექტია. თუმცა ამის გამო სრულიად არ არის „არსებულის მიღმა არსებული, ე. ი. არარსებული“. ასევე ითქმის ჭეშმარიტებაზეც — ისიც შემეცნების საგანია. მას შეისწავლის გნოსეოლოგია, როგორც ჩვენი აზროვნების იდეალურ შინაარსს. მაგრამ იმის გამო, რომ იგი იდეალურია და არა რეალურად არსებული, ამიტომაც არარსებული კი არ არის ჭეშმარიტება, როგორც იდეალური, არარსებული რომ იყოს. მაშინ შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნების თეორიის მიერ მისი შესწავლა, არაფერი გვეცოდინებოდა ჭეშმარიტებაზე.

12. შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიაში რაიმე ისეთი ახალი დე-

ბულება არაა გამოთქმული, რომელიც ევროპულ ფილოსოფიას არ გამოუთქვამს.

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

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

უნდა ითქვას, რომ ალეთოლოგიურ რეალიზმში მართლაც არის ისეთი მოსაზრებანი, სადაც ასახვა და ასახული მთლიანობაშია, მაგრამ აქ არ იგულისხმება გარე სამყარო. შ. ნუცუბიძე აქ გულისხმობს შემეცნებას, როგორც ობიექტს შემეცნების თეორიისათვის, ანუ უფრო ზუსტად, ჭეშმარიტებას, როგორც ობიექტს ჭეშმარიტების თეორიისათვის. შემეცნება და შემეცნება როგორც შემეცნების თეორიის საგანი, ასევე ჭეშმარიტება და ჭეშმარიტება, როგორც ჭეშმარიტების თეორიის საგანი, მართლაც განუყოფელ მთლიანობაშია. შ. ნუცუბიძე, რომ საერთოდ შემეცნების მიმართ არ უშვებს ასახვისა და ასახულის განუყრელ ერთიანობას, ეს იქიდან ჩანს, რომ იგი კონკრეტულ მეცნიერებას მიიჩნევს სინამდვილის ასახვად, სადაც ასახული და ასახვა ერთმეორისაგან დამოუკიდებელია. მაგრამ რაც შეეხება შემეცნების თეორიას, რომელიც შემეცნებას ირკვევს, აქ შემეცნება და მისი საგანი, თვით შემეცნება, მთლიანობაშია. საქმე ის არის, რომ ალეთოლოგიური რეალიზმის მიზანია მხოლოდ ერთი რამ, სახელდობრ, შემეცნების თეორიის საკითხების კვლევა, ამიტომაც აქ არაფერს ამბობს იმაზე,

თუ საერთოდ როგორ მიმართებაშია შემეცნება გარე სამყაროსადმი. თუმცა იმას კი უსვამს ხაზს, რომ შემეცნება, როგორც საგანი შემეცნების თეორიისა, კონკრეტულ მეცნიერებათა საშუალებით არის მოცემული. ამიტომ მსჯელობს შ. ნუცუბიძე ყველგან შემეცნებაზე, ქეშმარიტებაზე, როგორც მოცემულზე. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის პოზიცია არაა უარყოფითი ასახვის თეორიისადმი და ამავე დროს მატერიალისტურიცაა.

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

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

უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტი, რომ არც ერთი ახალი თეორია, მით უმეტეს ფილოსოფიაში, არ წარმოშობილა წინარე თეორიებისაგან მოწყვეტით — ახალი თეორია ყოველთვის ანგარიშს უწევდა მას, მისგან რაციონალურს იღებდა და ამუშავებდა. სწორედ ასეთია შ. ნუცუბიძის ღმრთოვნება ბოლცანოსა და ჰუსერლთან. ამ უკანასკნელთაგან შ. ნუცუბიძემ ქეშმარიტების საკითხებზე მიიღო მთელ რიგ საკითხთა გადაწყვეტა და არა მათი თეორია მთლიანად, მით უმეტეს არ მიუღია

მათი ამოსავალი პრინციპი ფილოსოფიაში ჭეშმარიტების პრობლემის გადასაწყვეტად.

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

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

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

¹ შ. ნუცუბიძე, ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 156.

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

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

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

მსჯელობამდე. სახელდობრ, მიზიდულობის კანონი ნიუტონის აღმოჩენამდე უნდა ყოფილიყო ქვეშარიტება. თავისთავად, მაგრამ ეს ასე არ არის. მაშასადამე, ყოველივე აღნიშნული ცხადს ხდის იმას, რომ ჰუსერლისა და ნუტუბიძის ქვეშარიტების თეორიის ძირითადი პრინციპები ერთიმეორისაგან პრინციპულად განსხვავებულია.

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

შ. ნუტუბიძის მოძღვრებაში შემეცნების საკითხებზე არსებული მცდარი დებულებები გაკრიტიკებულ უნდა იქნეს მარქსისტული ფილოსოფიის პოზიციებიდან.

თ ა ვ ი VIII

შ. ნუტუბიძის ლოგიკის პრობლემატური საკითხების შესახებ

შ. ნუტუბიძის ნააზრევში ლოგიკის პრობლემებს ყოველთვის ეკავა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი. მკლევარი სამეცნიერო მოღვაწეობის ხანგრძლივ პერიოდში, რომელიც ნახევარ საუკუნეზე მეტ ხანს მოიცავს, ლოგიკის პრობლემასაც ამუშავებდა, მის კალამს ეკუთვნის შრომები: „მსჯელობის შესახებ“ (1913) (გადაცემული იყო ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიის ი პსიხოლოგიი“, მაგრამ არ დაბეჭდილა); „ბუნებისათვის ცნებისა“ და „ლოლიკა. ელემენტარი სახელმძღვანელო“. (1919), „ლოლიკა. საშუალო სასწავლებელთათვის“ (1920), „ლოლიკა. პრაქტედეტიული კურსი“ (1923). ამ პერიოდის მისი ლოგიკის სახელმძღვანელოები განსხვავდებიან მანამდე და მის პერიოდში არსებული

ლოგიკის სხვა სახელმძღვანელოებისაგან და ლოგიკის ორიგინალურ კურსს წარმოადგენენ. ეს ორიგინალობა, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია იმით, რომ მკვლევარი ყველგან ცდილობს, ლოგიკის ძირითადი, პრინციპული საკითხები ალეთოლოგიის თვალსაზრისიდან გადაწყვიტოს.

40-იანი წლების დასასრულსა და 50-იანი წლების დასაწყისში შ. ნუცუბიძე წერს შრომებს „ლოგიკა“ (1949), რომელიც მანქანაზე ნაბეჭდ 725 გვერდს შეიცავს და „დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკა“ (1951). 1961 წელს შ. ნუცუბიძე აქტიურ მონაწილეობას იღებს საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის მიერ ჩატარებულ საჯარო დისკუსიაში ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის ურთიერთობის შესახებ. მოღვაწეობის მეორე პერიოდში შ. ნუცუბიძის შრომები ლოგიკის პრობლემებზე ემყარება დიალექტიკური მატერიალიზმის პრინციპებს, რომლის საფუძველზე მოცემულია ლოგიკის აქტუალური საკითხების ორიგინალური გადაწყვეტის ცდები. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია დიალექტიკური და ფორმალური ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხის გარკვევა.

ლოგიკის ძირითადი საკითხების, განსაკუთრებით იმ პრობლემების, რომლებიც ლოგიკაში პრობლემატურ საკითხებად იყო მიჩნეული, ალეთოლოგიურ რეალიზმთან კავშირის გარეშე გადაწყვეტა შ. ნუცუბიძეს არასწორად მიაჩნია. ამიტომაც ალეთოლოგიური რეალიზმის მნიშვნელობა ლოგიკის პრობლემატური საკითხების გადაწყვეტაში პრინციპულ მნიშვნელობამდე აკყავს. როგორც ჭეშმარიტების, შემეცნების სტრუქტურის გარკვევა ვერ წყდება ალეთოლოგიური რეალიზმის გარეშე, ასევე ლოგიკის პრინციპული საკითხების გადაწყვეტა ალეთოლოგიური რეალიზმის გარეშე შეუძლებლადაა მიჩნეული. შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების, ჭეშმარიტების სტრუქტურის საკითხები ვერ გადაწყვეტა არისტოტელეს, კანტის, ჰუსერლის ჩვეულებრივი რეალიზმისა და რაციონალისტურმა თეორიებმა. იგი შეიძლება გადაწყდეს მხოლოდ ალეთოლოგიური რეალიზმის პრინციპებით. ასევე მხოლოდ ამ პრინციპებზე დაყრდნობით ლოგიკას შეუძლია გადაწყვეტოს თავისი ძირითადი პრობლემები. შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის წინაშე ასეთი მნიშვნელობისა და ამოცანების დასახვა მეტად გაბედოლო ნაბიჯი იყო. თუ რამდენად და როგორ განახორციელა ყოველივე ეს შ. ნუცუბიძემ, ერთი საქმეა, ფაქტი ის არის, რომ იგი შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის სფეროში გარკვეული სახით ახორციელებს თავის მიზ-

ნებს, რომელიც დასაბუთებულადაა წარმოდგენილი და თავისებურად გადაწყვეტილი.

წიგნში ძირითადად განხილული იქნება შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის პირველი პერიოდიდან ლოგიკის მხოლოდ ის საკითხები, რომლებიც, შ. ნუცუბიძისავე თქმით, ლოგიკას დღემდე ვერ გადუწყვეტია ალეთოლოგიის გარეშე.

შ. ნუცუბიძე „ალეთოლოგიის საფუძვლები“ პირველი წიგნის „ქეშმარიტების პრობლემის“ წინასიტყვეობაში გარკვევით ამბობს: „ჩვენი გეგმით „ქეშმარიტების პრობლემას“ უნდა მოჰყვეს „ლოგიკის მოძღვრებანი ალეთოლოგიის თვალსაზრისით“, სადაც თავიდან ბოლომდე გადასინჯული იქნება ლოგიკის ძირითადი დებულებანი¹“. ხოლო ამავე ნაშრომის დასასრულს შ. ნუცუბიძე სპეციალურად ჩამოთვლის იმ პრობლემებს, რომელთა გადაწყვეტა, მისი აზრით, შეუძლებელია ქეშმარიტების თეორიასთან კავშირის გარეშე. შ. ნუცუბიძის თქმით: „შემეცნების ბუნების გაურკვეველობა და ქეშმარიტების თეორიის გარეშე მისი ძიება არის მთავარი მიზეზი იმისა, რომ ლოგიკას დღემდე ვერ გაურკვევია ვერც თანმიმდევრობა თავისი საკითხებისა და ვერც თითოეულის ბუნება ცალკე აღებული. მაგ. აზროვნების პრინციპებს ერთ შემთხვევაში ათავსებენ ლოგიკის დასაწყისში, მეორე შემთხვევაში—ბოლოში, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ მათი გარკვეული ადგილი აზრსა და არსს შუა შეუცნობელია. ცნებისა და მსჯელობის მდგომარეობა პირდაპირ დაუშვებელ მდგომარეობაშია: თანამედროვე ლოგიკას არ გააჩნია გარკვეული პასუხი საკითხებზე—ცნება უსწრებს მსჯელობას, თუ პირიქით და ამ გაურკვეველობაში ნათლად იხატება შემეცნების ბუნების ალეთოლოგიური მიწვდომის უქონლობა... სილოგიზმი თავის წყალობით და თავისი მიზნების მიხედვით დაუბოლოებელ კამათს იწვევს... უკანასკნელად, საკმაოა ინდუქციის ბედი გავიხსენოთ, რომ ნათელი გახდეს სრული უბადრუტობა ალეთოლოგიის გარეშე მდგომი ლოგიკისა ინდუქციის დასაბუთებაში... ქეშმარიტების პრობლემის გარკვევის ნიადაგზე ალეთოლოგიამ უნდა შესძლოს აქ მოყვანილი საკითხების მოწესრიგება... ჩვენი მორიგი ამოცანაა ლოგიკის ძირითად მოძღვრებათა განხილვა ალეთოლოგიის თვალსაზრისით²“. სწორედ ზემოთ დასახელებულ წიგნს მოჰყვა ნაშრომი „ლოლიკა. პროპედევტიული კურსი“, სადაც ალეთოლოგიური რეალიზმის თვალსაზრისით გადასინ-

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

² იქვე, გვ. 379—381.

ჯულია ლოგიკის ძირითადი საკითხები, რაც ამავე დროს გარკვევით მიგვანიშნებს ლოგიკის ძირითადი პრობლემატიკის განსახვავებულ გადაწყვეტას იმ პერიოდისათვის. ეს კი იმას ადასტურებს, რომ ლოგიკის ძირითადი პრობლემატიკის ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა საკუთარი მყოფობის მქონეა. ეს საკუთარი მყოფობა მას განასხვავებს, როგორც იმ ლოგიკებისაგან, რომლებიც შემეცნების ამა თუ იმ თეორიის საფუძველზეა აგებული, და ამავე დროს, რა თქმა უნდა, ლოგიკის სხვა სახელმძღვანელოებისაგანაც.

აღსანიშნავია, რომ შ. ნუცუბიძე ლოგიკის საკითხების გადასინჯვაზე, მასალის სრულიად ახლებურ დალაგებაზე მაშინაც კი მსჯელობდა, როცა ალეთოლოგიური რეალიზმის საკითხებზე სპეციალური გამოკვლევები კერ კიდევ არ ჰქონდა დაწერილი. მაგალითად, 1919 წელს ლოგიკის ელემენტარული სახელმძღვანელოს წინასიტყვაობაში შ. ნუცუბიძე წერს: „ავტორს მხოლოდ ერთი პრეტენზია აქვს: ლოგიკის მასალის სრულიად ახალი დალაგება, მისი ძირითადი პრინციპების ახალ გაშუქებაზე აგებული“¹. ლოგიკის ძირითადი პრინციპების ახალ გაშუქებაზე აგება სწორედ ალეთოლოგიური რეალიზმის საფუძველზე მოხდა. ალეთოლოგიის საფუძველზეა წარმოდგენილი აზროვნების პრინციპების (კანონების) პრობლემა ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.

შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი. შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხს შ. ნუცუბიძე სპეციალურად განიხილავს „ფილოსოფიის შესავალში“ სახელწოდებით „შემეცნების თეორია და ლოგიკა“. რაც შეეხება ლოგიკის სახელმძღვანელოებს, აქ ავტორი ერთ-ერთში მხოლოდ ორიოდ სიტყვით მიუთითებს შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის მიმართების საკითხებზე. შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნების თეორიის განხილვა სრული არ იქნება, თუ არ გამოირკვა ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულება.

ფორმალური ლოგიკა ნუცუბიძის მიერ გაგებულია, როგორც შესავალი კურსი ფილოსოფიური ლოგიკისათვის. ამიტომაც ფორმალური ლოგიკა, როგორც პრობლემატიკული დარგი, წინ უნდა უსწრებდეს ლოგიკის ფილოსოფიურ კურსს. ფორმალური სწავლება ყოველივე აზრს

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოგიკა, 1919, გვ. 11.

კარგაგეს, თუ მისი შესწავლის დროს გათვალისწინებული არ იქნება ის გარემოება, რომ იგი არის ფილოსოფიური ლოგიკის შესავალი. შ. ნუ-ცუბიძე მრავალჯერ მიუთითებს, რომ ფორმალური ლოგიკა ფილოსო-ფიური ლოგიკის შესავალია: ფილოსოფიური ლოგიკა ეს იგივე ტრანს-ცენდენტალური ლოგიკაა. ფილოსოფიურ ლოგიკას შ. ნუცუბიძის მო-ძღვრებაში, როგორც ქეშმარიტებაში განხორციელებული მთლიანობის ლოგიკას, ალეთოლოგიური ხასიათი აქვს.

ლოგიკა შეისწავლის ადამიანის აზროვნების სისწორეს, ე. ი. იმ გზას, რომლითაც მივდივართ ქეშმარიტებისაკენ. ქეშმარიტება კი ადა-მიანის შემეცნების მიზანია. ამიტომაც ლოგიკა ემსახურება აზროვნე-ბის საბოლოო მიზანს—ქეშმარიტების მიღწევას. ქეშმარიტებას, რომე-ლიც ადამიანის შემეცნების მიზანია, შეისწავლის შემეცნების თეორია. ლოგიკა კი შეისწავლის იმ გზას, რომლითაც მივდივართ ქეშმარიტები-საკენ, ე. ი. აზროვნების სისწორეს. სწორედ აქ ჩნდება საკითხი: რა მი-მართება არსებობს შემეცნების თეორიასა და ლოგიკას შორის? აღნიშ-ნულ კითხვაზე შ. ნუცუბიძე სანამ თავისი პოზიციებიდან დადებით პა-სუხს გასცემდეს, ისტორიული ასპექტით იმ შეხედულებებს განიხილავს, რომელიც შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის დამოკიდებულების შე-სახეზე არსებობდა. მკვლევარის აზრით, ფორმალური ლოგიკა დიდი ხნის განმავლობაში არ იყო დაინტერესებული იმ ძირითადი პრინცი-პებით, რომლებიც შემეცნების სისწორეს უზრუნველყოფენ. იგი აზ-როვნების მხოლოდ გარეგან ფორმებს სწვალობდა; გარეგანი სისწო-რის ნათელყოფით თავის მოწოდებას დამთავრებულად თვლიდა. ამით მთავარი ყურადღების გარეშე რჩებოდა, სახელდობრ, ფორმალიზმით გატაცებულ აზროვნებას ვერ წარმოედგინა საგნობრივი სისწორის გა-მოკვლევა. ლოგიკის ბუნების შესახებ, შ. ნუცუბიძის აზრით, თვით კან-ტიც ასეთივე აზრისა იყო. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნას, რომ გარკვეულ პერიოდში ლოგიკას არ ჰქონდა მტკიცე კავშ-ირი გნოსეოლოგიასთან. ამიტომაც აქამდე არსებული ლოგიკა მხოლ-ოდ შემეცნების სისწორის საერთო პირობებს ეხებოდა (ამ მხრივ გა-მონაკლისს წარმოადგენდა არისტოტელეს ლოგიკა). შ. ნუცუბიძის აზ-რით, მართალია, „ფორმალური ლოგიკის საგანი აუცილებელი პირო-ბაა სწორი აზროვნებისა, მაგრამ არც მეტი და არც ნაკლები. თვით უკრძალვი ნაკადი აზროვნებისა ამ ფორმებით არ დაიჭირება და, მაშა-სადამე, არც აიხსნება. თვით შინაგანი წყობა ადამიანის აზროვნებისა ფორმალური ლოგიკის გარეშეა, და ამის მიუხედავად ქეშმარიტების

შესაძლებლობა მასთანაა დაკავშირებული. კვლევა-ძიება ამ შემთხვევაში აზროვნების წყობის შესწავლით ვერ ამოიწურება. თუმცა მის გარეშე არ შეიძლება. აზროვნების წყობამ უნდა მოგვეცეს მასალა და მით გვიჩვენოს გზა იმ ძირითადი პირობების გამომავალადგებისაკენ, რომლებიც აუცილებელი თანსაღებელია ჭეშმარიტი მსჯელობის. ამრიგად, გამოკვლეული უნდა იქნეს არა მარტო ის, თუ როგორაა შესაძლებელი წესიერი მსჯელობა ჩვენთვის, არამედ, და უმთავრესად, ის, თუ რა პირობებშია წარმოსადგენი განუუქმებელი ჭეშმარიტება და მასთან დაკავშირებული ჩვენი შემეცნება¹“. საკითხის ასე გადაწყვეტა კი; მკვლევარის აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ იმის გარკვევით, თუ როგორ არის შესაძლებელი ადამიანის აზროვნებისათვის თვით საგანი აზროვნებისა.

თუ შემეცნების თეორია თავდაპირველად თავის პირდაპირ საგანს ირკვევდა, ე. ი. შემეცნების შესაძლებლობის პირობების გათვალისწინებით კმაყოფილდებოდა, შემდგომში იგი (შემეცნების თეორია) თანდათანობით გადაიქცა საგანთა თეორიად; რამდენადაც შემეცნების თეორიის განვითარება საგნის თეორიისაკენ მიდის, იმდენად იგი ჭეშმარიტების თეორიად იქცევა. შემეცნების ბუნების ძიებას საბოლოოდ ყოველთვის ჰქონდა საქმე ჭეშმარიტებასთან, მაგრამ ამით ჭერ კიდევ არ იქცეოდა შემეცნების თეორია ჭეშმარიტების თეორიად. საჭირო იყო თვით ჭეშმარიტების პრობლემის გათვალისწინება და მეცნიერული კვლევა-ძიების საგნად გარდაქცევა. შემეცნების თეორიაში საგანთა თეორიის გამომუშავებამ „შექმნა არსებითი შესაძლებლობა ლოგიკის რევიზიისა, ჭეშმარიტების თეორიად გადაქცევამ შემეცნების თეორია იმავე საკითხის წინ დააყენა, როგორც ლოგიკა²“. ლოგიკა, ნუცუბიძის აზრით, იმთავითვე ჭეშმარიტების თეორია იყო, იგი ეძებდა იმ წესებს, რომელთა დაცვა ჭეშმარიტების მიწვდომის საწინდარი იყო. არისტოტელეს ძიების საგანი იყო ჭეშმარიტების დასაბუთება და ამ მიზანს ემსახურებოდნენ როგორც კატეგორიები, ისე მსჯელობები და სილოგიზმები. არისტოტელეს ჭეშმარიტების ძიების საკითხი არ განუსაზღვრავს მისი გარეგანი სისწორის შესწავლით. „პრინციპული პოზიცია, რომელზედაც აშენებულია არისტოტელეს სილოგისტიკა, საგნის და ჭეშმარიტების თეორიაა ერთსა და იმავე დროს... არისტოტელეს სილოგისტიკაში გათვალისწინებულია ორივე მხარე აზროვნების შეს-

¹ ჯ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 214.
² იქვე, გვ. 217.

წაელისა: გარეგანი (ფორმალურ-ლოგიკური) და შინაგანი (გნოსეოლოგიური)¹“. აღნიშნულიდან გამომდინარე, მეკლევარის ღრმა რწმენით, თავიდანვე ლოგიკასა და შემეცნების თეორიას შორის არ იყო პრინციპული მნიშვნელობის განსხვავება. „საგანი ორივე დისციპლინისა იყო ჭეშმარიტების საკითხი, რომ იმთავითვე შესაძლებელი ყოფილიყო გამაერთიანებელი დისციპლინის გამომუშავება, ასეთი გაერთიანება ჭეშმარიტების ნიადაგზე უნდა მომხდარიყო და ასეთი, ასე ვთქვათ, საერთო თეორია ჭეშმარიტებისა ბუნებრივად დაიტევდა თავის წიაღში ორივე მეცნიერული ძიების სახეობას²“.

არისტოტელეს შემდგომ პერიოდში მომხდარი ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის ცალმხრიობათა დაძლევა, ნუცუბიძის აზრით, შესაძლებელია ალეთოლოგიის ნიადაგზე. ალეთოლოგიის საფუძველზე ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულება უნდა გადაწყდეს მათი გაერთიანებით, ვინაიდან ორივე ერთ მიზანს ემსახურება—ჭეშმარიტების შესწავლას. ლოგიკისა და გნოსეოლოგიის განვითარება არ ნიშნავს რომელიმე მათგანის გაუქმებას. „გნოსეოლოგიას დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია ლოგიკის შესწავლისათვის ისე, როგორც პირიქით, შემეცნების თეორია ძალიან ხშირად ემყარება თავის მიზნებისათვის ლოგიკას, მაგრამ ყოველივე ეს ამოცანის მარტოოდენ ნაწილობრივი გაშუქებაა. ერთი მეორეს დაშორებული ორი ნაკადი ჭეშმარიტების თეორიისა, რა თქმა უნდა, ერთი მეორეს უნდა შეავსებდნენ, მაგრამ ორივე ერთად და თითოეული მათგანი მხოლოდ ნაწილია ჭეშმარიტების თეორიისა ანუ ალეთოლოგიისა. ჩვენ არ შეგვიძლია ლოგიკას მოვთხოვოთ გნოსეოლოგიის წინაშე პასუხი აგოს; იგი ისეთივე სრულუფლებიანი ნაწილია ჭეშმარიტების თეორიისა ანუ ალეთოლოგიისა, როგორც შემეცნების თეორია, ანუ გნოსეოლოგია“³ ასეთია შ. ნუცუბიძის პოზიტიური აზრი ლოგიკისა და შემეცნების თეორიის დამოკიდებულების შესახებ. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ამ პრინციპს ლოგიკის ძირითადი საკითხების კვლევის დროს ყოველთვის ვერ იცავს. იგი ხშირად, შეიძლება უფრო მეტადაც, თავისი ლოგიკის სახელმძღვანელოებში ტრადიციული ფორმალური ლოგიკის სფეროში რჩება.

¹ შ. ნუცუბიძე, ფილოსოფიის შესავალი, შრომები, ტ. 3, გვ. 211—222.

² იქვე, გვ. 218.

³ იქვე, გვ. 220.

ლოგიკის ძირითადი საკითხები: ალეთოლოგიის საფუძველზე (აზროვნების კანონები, ცნება, მსჯელობა, სილოგიზმი). 1. აზროვნების კანონები. ლოგიკა, შ. ნუცუბიძის აზრით, შეისწავლის ადამიანის აზროვნების სისწორეს. ამით იგი ემსახურება აზროვნების საბოლოო მიზანს — ქეშმარიტების მიწვდომას. ქეშმარიტება ორგვარი: ფორმალური და საგნობრივი. ფორმალური ქეშმარიტება შეიძლება არსებობდეს საგნობრივი ქეშმარიტების გარეშე, მაგრამ საგნობრივისათვის აუცილებლად სავალდებულოა, რომ იგი ფორმალურადაც სწორი იყოს. ლოგიკა კი, როგორც მეცნიერება, ორივე აღნიშნული ნაწილისაგან უნდა შედგებოდეს. „ერთსა და იმავე დროს მას უნდა ჰქონდეს საშუალება თვალი ადევნოს გარეგანი სისწორის პირობებს და მეორე მხრივ, პირველი პირობის დაცვით გაითვალისწინოს შემეცნების მთავარი მომენტი და მისი შენებიდან ნათელყოს ქეშმარიტების მთლიანობისა და შეკავშირების გზები“. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, პირველად უნდა გაიკვეთს აზროვნების ძირითადი პრინციპები, ანუ აზროვნების კანონები.

შ. ნუცუბიძე აზროვნებს კანონების, პრინციპების განხილვასთან დაკავშირებით, მკაცრად აკრიტიკებს იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით აზროვნების პრინციპების პრობლემა გამორიცხული უნდა იქნეს ლოგიკის სფეროდან. ასეთი შეხედულების დამკველმა, მკვლევარის აზრით, პირველ რიგში უნდა დაამტკიცოს, რომ არსებობს აზროვნების ისეთი ფორმები, რომელთაც ამ კანონებთან საერთო არაფერი აქვთ. მაგრამ ამის დამტკიცება არცთუ ისე ადვილია და მეორე, ფორმალური ლოგიკის საზღვრების გადამლახავი კანონი ისევ აზროვნების კანონია. ამიტომაც ლოგიკის სფეროში ადგილი არ აქვს არავითარ კანონგარეშე აზრს. შ. ნუცუბიძე სვამს კითხვას: „რას ნიშნავს, რომ კანონგარეშე აზრები არ არსებობს?“ და პასუხობს, იმას, რომ აზრი ასე და არა სხვაგვარად შეიძლება იყოს, რომ ის ამ ფორმით და არა სხვა ფორმით შეიძლება ხდებოდეს. მაგრამ ჩვენ ამით მაინც არ ვტოვებთ პრობლემის ფორმალური გარჩევის ჩარჩოებს. ჩვენ შეგვეძლო მხოლოდ იმ შემთხვევაში დავკმაყოფილებულიყავით, ეს „სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობა“, რომ როგორმე შეიგნიდან გამოიყვანებოდეს ან მართლდებოდეს“². შ. ნუცუბიძის აზრით, აზროვნების პრინციპები ამ პირობას არ აკმაყოფილებენ, აზრები თავიდანვე მათ უნდა ექვემდებარებოდ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოგიკა, 1919. გვ. 9.

² შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 189.

ნენ, ამიტომ ისინი წინასწარ უკვე არსებობენ. სწორედ ეს არის „პრინციპების“ აზრი, რომელიც იმავე დროს ქრონოლოგიურად და შინაარსობლივად „პირველს“ ნიშნავს. ალეთოლოგიის თვალსაზრისით, წერს შ. ნუცუბიძე, შემეცნება და შესამეცნებელი ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, არამედ ქმნიან ერთიან მთელს, ე. ი. აზრი და ნააზრევო შეადგენენ ერთ კავშირს, რომლის ერთი მხარე გვიჩვენებს იმას, რაც არის, ხოლო მეორე მხარე გამოხატავს იმ ფაქტს, რომ არსებული არსებობს იმგვარად, როგორც არის. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე ფიქრობს, რომ საკითხის მხოლოდ ამგვარად დასმას შეუძლია აზროვნების პრინციპების პრობლემა გაათავისუფლოს იმ სიძნელებებისაგან, რომლებიც მისთვის სხვაგვარად გადაულახავია. შემეცნებისა და შესამეცნებლის დაპირისპირებულობის ნიადაგზე, შ. ნუცუბიძის აზრით, აზროვნების პრინციპებიც ცალმხრივად განიხილებოდა. ისინი ან არსს, ან აზროვნებას მიეწერებოდაო, რის ნიმუშადაც მითითებულია არისტოტელესა და სტოელების მოძღვრებაზე. აზროვნების პრინციპები შ. ნუცუბიძის აზრით, არც მხოლოდ არსის და არც მხოლოდ აზროვნების პრინციპებია. ისინი არსსა და აზროვნებას შორის შუალედურ სფეროს წარმოადგენენ. „ძირითადი პრინციპები, ანუ კანონები აზროვნებისა; ერთი მხრივ, არსს ანუ სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდნენ და, მეორე მხრივ. აზროვნების ბუნებას უნდა გამოხატავდნენ. ამიტომაც აზროვნების ძირითადი კანონები ხილია არსსა და აზრს შუა გაღებულნი“¹. ამავე აზრს გამოთქვამს შ. ნუცუბიძე „ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“. აზროვნების პრინციპები, წერს იგი, იმ ადგილს იკერენ, სადაც გააზრებული და აზრი ერთმანეთს ხვდებიან. ამიტომ ისინი არ ეკუთვნიან სავსებით არც არსის სფეროს და არც აზრის სფეროს. პირველს არ ეკუთვნიან იმიტომ, რომ ისინი აზროვნებისათვის კანონმდებლად გვევლინებიან. მაშასადამე „აზროვნების პრინციპები იმყოფებიან არსსა და აზრს შორის და მათი დანიშნულება ის არის, რომ პირველიდან მეორეზე ხიდი გადონ. აქედან გამომდინარეობს მათი მნიშვნელობის უნივერსალური ხასიათი, რაც იმ ფაქტში მქლავნდება, რომ არ არსებობს კანონგარეშე აზრი. აზროვნების კანონების დაცვა აუცილებელი პირობაა, ურომლისოდ შეუძლებელია ქეშმარიტების მიღწევა. ადამიანის აზროვნება ექვემდებარება აზროვნების ოთხსავე ძირითად კანონს. შ. ნუცუბიძის თქმით, „აზროვნება შესაძლოა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის საგნები და ცნებები, რომლე-

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 21.

ბიც შეადგენენ შემეცნების მასალას, თვით შემეცნების განვითარების დროს უცვლელი რჩებიან და ერთსა და იმავე მნიშვნელობით იხმარებიან. წინააღმდეგ შენთხევებაში დაკარგულია მტკიცე საფუძველი და აზროვნება ველარაფერს ემყარება¹. აზროვნების ოთხი კანონიდან, შ: ნუტუბიძის აზრით, ორი — იგივეობის კანონი და საკმაო საფუძვლიანობის კანონი — როგორც აზროვნებას, ასევე არსსაც ეხება; ხოლო სხვა ორი კანონი — წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი და გამორიცხული მესამის კანონი უფრო ახლო დგას თვით აზროვნების ბუნებასთან. ამ შემთხვევაში შ. ნუტუბიძე უდავოდ ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და გამორიცხული მესამის კანონი თავისი ბუნებით რამდენადმე განსხვავებულია იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონის ბუნებისაგან. ამის გამოც აზროვნების კანონები, რომლებიც შ. ნუტუბიძის აზრით, აზრისა და სააზროვნოდ მოცემული არსის შუა არიან მოთავსებული, და ეს შუამდებარეობა აზრსა და არსის შუა იმაში გამოიხატება, რომ აზროვნების თითოეულ კანონს და განსაკუთრებით კი იგივეობისა და საკმაო საფუძვლიანობის კანონს ო რ ი მ ხ ა რ ე ა ქ ე ს.² რაც იმაში მდგომარეობს, რომ რაც არის, ისე არის, როგორც არის, და, მეორე მხრივ, მოითხოვს რომ ჩვენი აზრებიც ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარებოდნენ. აქედან, ავტორი აკეთებს დასკვნას: „გამოდის, რომ ერთსა და იმავე დროს იგივეობის კანონი როგორც აზროვნების, ისე სინამდვილის საფუძველია. იგივეობის კანონი არსის, როგორც აზროვნების საგნის, გარკვეულობას მოითხოვს და არსისა და აზრის კავშირს შესაძლებელს ჰყოფს.

ასეთივეა საკმაო საფუძვლის კანონის ორი მხარეც. ერთი შეეხება სინამდვილეს და მეორე — აზროვნებას. სინამდვილე გულისხმობს ისეთ მოვლენას, რომელიც საკმაოა მეორე მოვლენის გამოსაწვევად. ასეთ დროს არის მიზეზი და შედეგი. აზროვნების შემთხვევაში საქმე შეეხება აზრის საფუძველს და მისგან გამომდინარე დანასკვს. მიზეზი და შედეგი სინამდვილის ნაწილებია, საფუძველი და დანასკვი — აზროვნების ელემენტები. ეს ორი მხარე, აღნიშნავს შ. ნუტუბიძე, განსხვავებულია. მიზეზი და შედეგი ერთად შეადგენენ ერთი მოვლენის ნაწილებს, საფუძველი და დანასკვი კი ემყარება უკვე ერთ მთლიან ფაქტს, ფაქტი უკვე უნდა არსებობდეს, როგორც საფუძველი, რომ მის შესახებ რაიმე დანასკვის გაკეთება შეიძლებოდეს. აღნიშ-

¹ შ. ნუტუბიძე, ლოლიკა, 1919, გვ. 10.

² შ. ნუტუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 19.

ნული დებულება ცხადყოფილია შემდეგი მაგალითით: ა) „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“, ბ) მსჯელობა — „ლითონი ელექტრობის კარგი გამტარია“ — ჭეშმარიტებაა. ეს ორი მსჯელობა განსხვავებულია. პირველი ეხება დამოკიდებულებას სინამდვილის, ანუ არსებულის ნაწილთა შორის; მეორე — ამ ნაწილების შეერთების ჭეშმარიტებას. პირველი მსჯელობა რომ არ იყოს, არ იქნებოდა მეორეც, ამიტომაც პირველი მეორის საფუძველია. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, საკმაო საფუძვლის კანონი გამოთქვამს, რომ ყოველივე აზრს ან მსჯელობას საგანი უნდა გააჩნდეს, რომ უსაგნო აზრი შეუძლებელია. ასე გაგებული საკმაო საფუძვლის კანონი, ავტორის აზრით, ცხადყოფს იმ კავშირს, რომელიც არსებობს აზრსა და მის საგანს შორის.

იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონის ნუცუბიძისეული დახასიათებიდან გარკვევით ჩანს, რომ ისინი ეხებიან როგორც არსს, ასევე აზრს. მაგრამ აღნიშნული ინტერპრეტაცია აზროვნების მხოლოდ ორ კანონს ეხება და არა ოთხივეს. ეს შ. ნუცუბიძემ კარგად იცის და ამიტომაც იგი ერთხელ კიდევ მიმართავს სხვა არგუმენტებს, რომ დაასაბუთოს აზროვნების ოთხივე კანონის მიმართ როგორც არსის, ასევე აზროვნების ბუნების გამომხატველობა. ამ შემთხვევაში შ. ნუცუბიძის არგუმენტაცია ასეთია: აზროვნების საგანია სინამდვილე. თუ ეს პირობა დაცული არაა, აზროვნება მოჩვენებაა და ყოველგვარ ღირებულებას მოკლებული. ლოგიკა მეცნიერებაა იმ გზებისა და პირობების შესახებ, რომელთა საშუალებით აზრი ჭეშმარიტია, ე. ი. სინამდვილესთან დაკავშირებული. ამიტომაც აზროვნების კანონები, ერთი მხრივ, არსს, ანუ სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდნენ და, მეორე მხრივ, აზროვნების ბუნებას გამოხატავდნენ. ამდენად, შ. ნუცუბიძის აზრით, აზროვნების ოთხივე კანონს ახასიათებს ერთი მხრივ, არსისა და მეორე მხრივ, აზრის ბუნების გამოხატვა. იგი მხოლოდ ლოგიკის ძირითად კანონებს შორის ერთგვარი განსხვავების არსებობაზე მიუთითებს, როცა ამბობს: ორი კანონი უფრო ახლოს დგას აზროვნების ბუნებასთან. უფრო ახლოს დგას აზროვნებასთან არ ნიშნავს, რომ არ გამოხატავს არსის ბუნებას. არსის ბუნების გამომხატველობა აზროვნების ოთხივე კანონის აუცილებელი ნიშანია. მაგრამ მათ „შორის ერთგვარი განსხვავება არსებობს“, მიუხედავად ერთგვარი განსხვავებულობისა, „აზროვნების თითოეულ კანონს ორი მხარე აქვს“. შ. ნუცუბიძე, განსხვავებით „ლოგიკისა“, ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ თუ აზრის ყოველი ფენომენი

განხილული უნდა იქნეს როგორც ორი მომენტისაგან შემდგარი, მაშინ მთელი ლოგიკა ამის შესაბამისად უნდა დამუშავდეს. აზროვნების პრინციპების — „ორმაგი მნიშვნელობა თავის მხრივ იმას ემყარება, რომ „არსზე მეტი“, როგორც რეალური ქვეშაარიტება, ორი მხრით ცხადდება: როგორც „ქვეშაარიტება თავისთავად“ და „ქვეშაარიტება ჩვენთვის“. პირველ შემთხვევაში იგი შემეცნების ამოსავალი წერტილია, მეორე შემთხვევაში — მისი მიზანი. რადგან შემეცნების მთელი ასპარეზი ამ ორ მომენტს შორის მდებარეობს, შემეცნება აზროვნების პრინციპების მიერ არის შემოფარგლული და, მაშასადამე, ეს პრინციპები შემეცნების მთელი მოცულობისათვის განმსაზღვრელია¹,

ამრიგად, შ. ნუცუბიძე აზროვნების კანონებს ახასიათებს როგორც აზრსა და არსს შუა მდებარეს. ეს შუამდებარეობა იმაში გამოიხატება, რომ აზროვნების თითოეულ კანონს ორი მხარე აქვს, ისინი ეხებიან როგორც აზრს, ასევე არსაც. საკითხის ასე დაყენება და გადაწყვეტა, ჩვენი აზრით, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ შ. ნუცუბიძე აზროვნების კანონებს ისეთ რამედ მიიჩნევს, რომელიც არც არსის კუთვნილებაა და არც აზრის, არამედ მხოლოდ რაღაც მესამე შუალედურ მოვლენას განეკუთვნება. სხვაგვარად, შ. ნუცუბიძე იმას არ ამბობს, რომ აზროვნების კანონები არც ლოგიკური კანონებია და არც ონტოლოგიური, არამედ მათ შორის რაღაც შუალედური სფეროს კუთვნილებაა. შ. ნუცუბიძეს „ქვეშაარიტება და შემეცნების სტრუქტურაში“ აქვს ასეთი გამოქმმა: აზროვნების პრინციპები არც არსებულს, როგორც ასეთს, ეკუთვნიან და არც აზრის სფეროს. ისინი არ არიან არც ონტოლოგიური და არც ლოგიკური კანონები, არამედ ალეთოლოგიურ სფეროს ეკუთვნიან. ეს გამოთქმა მისი პირდაპირი გაგებით, შეიძლება თვით შ. ნუცუბიძის კონცეფციას ეწინააღმდეგება, მაგრამ იგი ისეთ გაგებას მოითხოვს, რომელსაც თვით შ. ნუცუბიძე, საერთოდ, აზროვნების პრინციპების მიმართ ატარებს, სახელდობრ, აზროვნების პრინციპების ორმაგობა, ორადობა. ამას ადასტურებს ზემოთ მითითებული ფაქტები, სახელდობრ, შ. ნუცუბიძე როცა წერს აზროვნების კანონები „აზრისა და სააზროვნოდ მოცემულ არსის შუა არიან მოთავსებული“, ამით ფაქტიურად იმას ამბობს, რომ აზროვნების კანონები არც მხოლოდ არსის და არც მხოლოდ აზროვნების კანონებია, არამედ ორივეს ეხება ერთად. ამის დასაბუთებაა როგორც აზროვნების ცალკეული კანონების ბუნების დახასიათება, ასევე დებულების სახით გამოთქმუ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ქვეშაარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2, გვ. 192.

ლი მსჯელობა — „აზროვნების ძირითადი კანონები ხილია არსსა და აზრს შუა გადებული“. ამით ისაა გამოთქმული, რომ აზროვნების ძირითადი კანონები, ან არსისა და აზრისათვის საერთოა და ამდენად ორივეს კანონია ან ორივეს ეხება და ეს საერთო არის ასეთი მაკავშირებელი, ხილი.

აღსანიშნავია, რომ შ. ნუცუბიძე ხმარობს ერთგვარად გაურკვეველ გამოთქმას. ერთ შემთხვევაში დასაბუთებულია, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები, კერძოდ, კი იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონი, არსისა და აზროვნების საერთო კანონებია, აქვს აგრეთვე ისეთი გამოთქმაც, რითაც იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს აზროვნების ლოგიკური კანონები მხოლოდ აზრის კანონებია და სინამდვილით, არსით, არიან განპირობებული. ეს გამოთქმები შემდეგია: „საკმაო საფუძვლიანობის კანონს ორი მხარე აქვს; რომელიც შეეხება სინამდვილეს, და მეორე, რომელიც შეეხება აზროვნებას“¹. „ძირითადი პრინციპები, ანუ კანონები აზროვნებისა ერთი მხრივ, არსს, ანუ სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდნენ და მეორეს მხრივ, აზროვნების ბუნებას გამოხატავდნენ“².

აზროვნების ძირითადი კანონები რომ არსისა და აზროვნებისათვის. საერთოა, ამის დასაბუთება იგივეობის კანონისა და საკმაო საფუძვლის კანონის შემდეგი დახასიათება: „ერთსა და იმავე დროს იგივეობის კანონი როგორც აზროვნების, ისე სინამდვილის საფუძველია. როგორც აზროვნება შესაძლებელია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ერთი და იგივე მნიშვნელობისაა ესა თუ ის აზრი, ისე ბუნებაც არაუბობს იმდენად, რამდენადაც მოვლენები ერთსა და იმავე კანონებს ემორჩილებიან, ანუ გარკვეულობას წარმოადგენენ“³. აღნიშნული მოსაზრების დასაბუთება ასევე თქმა იმისა, რომ „იგივეობის კანონი ერთსა და იმავე დროს პირობაა როგორც არსის, ისე აზროვნებისა“⁴. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე უნდა დავასკვნათ, რომ შ. ნუცუბიძის მიერ აზროვნების კანონები მიჩნეულია არა რაღაც არსსა და აზრს შორის შუალედური სფეროს კანონებად და ამის გამო თითქოს არც არსისა და აზრის ლოგიკურ კანონებად, არამედ იგი ერთსა და იმავე დროს არსისა და აზროვნების კანონებია; მაგრამ როგორც აღვნიშნეთ, შ. ნუცუბიძის ზოგიერთი გამოთქმიდან ისეთი შთაბეჭდილებაც

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1919, გვ. 19.

² იქვე, გვ. 21.

³ იქვე, გვ. 12 — 13.

⁴ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1919, გვ. 14.

იქმნება, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები სინამდვილით არიან განპირობებული და ამდენადვე სინამდვილესაც ეხებიან, მაგრამ მათს კანონებს არ წარმოადგენენ.

შ. ნუცუბიძე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ აზროვნების აღნიშნული კანონები უნდა გადამუშავდეს, რაც განპირობებულია იმით, რომ აზროვნების კანონების სახელწოდებანი ზუსტად ვერ გამოხატავენ იმ ბუნებას, რასაც ისინი მოითხოვენ. ამის გამო იგივეობის კანონი გადამუშავებულია ამგვარად ყოფნის, ანუ გარკვეულობის კანონად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი — სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობის ანუ სხვაგვარად არყოფნის კანონად, ხოლო გამორიცხული მესამის კანონი — ორში ერთის აუცილებელი შერჩევის კანონად. მაგალითად, წინააღმდეგობის კანონი თავისი სახელწოდებით არ გამოხატავს, იმას, რაც ამ შემთხვევაში აზრს სურს გამოხატოს. შ. ნუცუბიძის აზრით, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ წინააღმდეგობის კანონს არა აქვს მხედველობაში, მაგალითად, ეს ყვავილი არის თეთრი და ეს ყვავილი არ არის თეთრი, არამედ ისეთი შემთხვევაც, რომელიც სრულიად არ შეიცავს ორ საწინააღმდეგო აზრს, მაგალითად, ეს ყვავილი არის თეთრი და ეს ყვავილი არის წითელი. თეთრი და წითელი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, არამედ განირჩევიან ერთიმეორისაგან. აქ არის არა საწინააღმდეგო ცნებები, არამედ საპირისპირო ცნებები. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის, ანუ სხვაგვარად ყოფნის შეუძლებლობის კანონი მოითხოვს: არც ერთ საგანს, ანუ მოვლენას არ შეუძლია ერთსა და იმავე დროს იმგვარადაც იყოს, როგორც არის და სხვაგვარადაც. იგივეობის, ანუ ამგვარად ყოფნის კანონი მოითხოვს: ყოველი საგანი ან მოვლენა არის იმგვარად, როგორც არის. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის აზრით, სრულიად კანონიერია გამოიცვალოს აღნიშნულ კანონთა სახელწოდებანი.

რაც შეეხება გამორიცხული მესამის კანონს, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, აქ ჩვეულებრივად ლოგიკა ხაზს უსვამს, ორი აზრის გარდა მესამე აზრის შეუძლებლობას. ამ აზრით სწორია, რომ მას ეწოდოს გამორიცხული მესამის კანონი. მაგრამ სინამდვილეში აზრს ამ შემთხვევაში იმდენად მესამე შესაძლებლობა არ აინტერესებს. ეს კანონი იმავეითვე ორში ერთს ირჩევს და ამიტომაც მესამეზე ლაპარაკი იმთავითვე არაა. ამ კანონის ბუნებიდან სრულიად არ გამომდინარეობს აზრი მესამე მომენტის შესახებ, ამიტომაც ამ კანონს ისეთი სახელი აქვს, რომელიც მის ბუნებას სრულებით არ გამოხატავს. „ამ კანონის“ ცენტრი, — წერს ნუცუბიძე, მესამეს მიღმა ან გამორიცხვაში კი არაა, არა-

მედ ერთი და იმავე საგნის, ნიშნის ანუ მოვლენის მიღება ან არ მიღებაში¹. ამიტომაც, ავტორის აზრით, უკეთესი იქნებოდა ამ კანონისათვის გვეწოდებინა ო რ შ ი ე რ თ ი ს ა უ ც ი ლ ე ბ ლ ო ბ ი ს შ ე რ ჩ ე ე ი ს კ ა ნ ო ნ ი.

აზროვნების ძირითად კანონებზე, გარდა აღნიშნულისა, შ. ნუცუბიძე გამოთქვამს ხხვა მოსაზრებებსაც. იგი იზიარებს იმ შეხედულებას, რომ აზროვნების კანონები ბუნებრივი კანონებია და არანორმატიული. ამავე დროს განსაკუთრებით საინტერესო ინტერპრეტაციას იძლევა აზროვნების ცალკეული კანონების ზოგიერთ საკითხზე. მაგალითად, იგი სამართლიანად აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით თითქოს იგივეობის კანონი ორი საგნის, ანუ მოვლენის იგივეობას მოითხოვდეს, ერთი ადამიანი უდრის მეორე ადამიანს და ამდენად ორისაგან ერთის მიღებას ნიშნავდეს. თქმა იმისა, რომ ადამიანი არის ადამიანი, შ. ნუცუბიძის აზრით, სრულიად არ ნიშნავს იმას, რომ ერთი ადამიანი უდრის მეორე ადამიანს. ასეთი მოთხოვნა სრულიად არ ევალება ამ კანონს. მას „სხვა რამე ევალება, სახელდობრ, იმის ნათელყოფა, რომ ის, რაც არსებობს, იმ სახით არის, როგორც არის, ე. ი. შეიცავს გარკვეულობას“². იგივეობის კანონის გარკვეულობის ნიშნით დახასიათება ამ კანონის უდავოდ მართებულ გაგებას წარმოადგენს. ამ კანონის თანახმად საგანი უნდა იყოს გარკვეული და არ უნდა იყოს გაურკვეველი. გარკვეულობა არის პირობა საგანზე აზრის გამოთქმის. აზროვნება შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის საგნები და აზრები, რომლებიც შეადგენენ მსჯელობის მასალას, მსჯელობის დამთავრებამდე უცვლელი რჩებიან და ერთსა და იმავე მნიშვნელობით იხმარებიან. ის, რომ მსჯელობის პროცესში, მის დამთავრებამდე საგნები, აზრები უცვლელია, ეს არის სწორედ მათი გარკვეულობა. ამ გარკვეულობის გარეშე აზროვნება ვერ მიაღწევდა თავის მიზანს, ე. ი. სინამდვილის შემეცნების განხორციელება შეუძლებელი იქნებოდა, შ. ნუცუბიძის თქმით: „ყოველივე, რაც ჩვენს ირგვლივ ხდება, მუდმივ რომ თავის მნიშვნელობას იცვლიდეს — შემეცნება შეუძლებელი გახდებოდა“³. ამრიგად შ. ნუცუბიძე იგივეობის კანონის ძირითად აზრად სრულიად მართებულად მიიჩნევს გარკვეულობას.

2. ც ნ ე ბ ა. ცნების ბუნების გარკვევა პირველ რიგში მოითხოვს გაიკრკვეს საკითხი, რით უნდა დაიწყოს ლოგიკამ: ცნებით თუ მსჯელო-

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 18.

² იქვე, გვ. 13.

³ იქვე, გვ. 12.

ბით? ცნებისა და მსჯელობის დამოკიდებულების საკითხი, აღნიშნავს: შ. ნუცუბიძე, გარკვეულ მდგომარეობაშია და თანამედროვე ლოგიკას არ გააჩნია პასუხი საკითხზე: ცნება უსწრებს მსჯელობას თუ პირიქით? შ. ნუცუბიძეს მრავალი არგუმენტი მოჰყავს იმის დასასაბუთებლად, რომ ცნება უსწრებს მსჯელობას. აზრი მთლიანობის შემცველია. ლოგიკაც მთლიანობას შეიცავს. ამ მთლიანობის საფუძველი ცნება-შია. ცნება ადამიანის აზროვნების და იმავე დროს მთელი ლოგიკის საფუძველია. ცნება აზროვნების, შემეცნების მთავარი იარაღია. იგი საფუძვლად უდევს მთელს აზროვნებას და აზროვნების ყველა საკითხი მის ირგვლივ იყრის თავს. შემეცნება ცნების გასწვრივ ხდება. ამის გამოც ლოგიკის ყველა საკითხი ცნების აგებულებიდან და ცნებათა საერთო დამოკიდებულებიდან გამოიყვანება. ცნება, რომელიც აზროვნებისა და იმავე დროს ლოგიკის საფუძველია, გაშლას საჭიროებს. ამ გაშლის მიხედვით ლოგიკა სხვადასხვა ნაწილებს შეიცავს. პირველია ელემენტებზე მოძღვრება (ცნება, მსჯელობა, სილოგიზმი), მეორე — დასაბუთება. ცნებათა შეერთების პირველი ფორმა არის მსჯელობა. მსჯელობას საფუძვლად უდევს ცნება თავისი დამოკიდებულებებით. მსჯელობის საგანია ცნებათა შორის არსებული თვისებრივი და რაოდენობრივი დამოკიდებულებების აღდგენა.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ცნება შემეცნების, მსჯელობის პირობაცაა და მიზანიც. იგი შემეცნების, მსჯელობის პირობაა იმდენად, რამდენადაც წინასწარ გარკვეულობას გულისხმობს. ყოველი ცნების შინაარსი და მოცულობა წინასწარი გარკვეულობაა. ხოლო რამდენადაც ცნებაში ეს წინასწარი გარკვეულობა ჩვენთვის გასარკვევია, იმდენად იგი შემეცნების, მსჯელობის მიზანია. მსჯელობა და სილოგიზმი არის გამოაშკარავება იმისა, რაც ცნებაში იგულისხმება. შ. ნუცუბიძის აზრით, ცნებათა მართებული თეორიის საფუძველზე, რომელიც მთელი ლოგიკის საფუძველია, შესაძლებელია ლოგიკის სადავო და გადაუწყვეტელი საკითხების მართებულად გადაწყვეტა.

შ. ნუცუბიძე ცნების ჩვეულებრივ განსაზღვრებას — ცნება არის აზრი საგანთა და მოვლენათა არსებითი ნიშნების შესახებ, ლებულობს, შავრამ ცნების საბოლოო განსაზღვრებისათვის აუცილებლად იმის გათვალისწინებას მოითხოვს, თუ რომელს ეწოდოს არსებითი ნიშანი. იგი, გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ არსებითი ნიშანი სხვადასხვა მიმართებაში შეიძლება სხვადასხვა იყოს, იმის მიხედვით, თუ რა თვალსაზრისითაა განხილული საგანი, მოვლენა, არსებითი ნიშანიც სხვადასხვა შეიძლება იყოს. არსებით ნიშანთა დაჯგუფება ადამიანის თვალსაზრის-

სზეა დამოკიდებული. ამის გამო შეცდომადაა მიჩნეული, რომ არსებითი ნიშანს თვით საგნის არსებასთან რაიმე კავშირი ჰქონდეს. შ. ნუცუბიძის განმარტებით, „არსებითია ის ნიშანი, რომელიც აუცილებლად საჭიროა შემეცნებისათვის, რათა უკანასკნელი ქეშმარიტი გამოვიდეს.“¹ ამის მიხედვით სხვადასხვა თვალსაზრისით ყოველი ნიშანი შეიძლება მიჩნეული იქნეს როგორც არსებითი. მაგალითად, არისტოტელე ფილოსოფიის ისტორიის თვალსაზრისით შეიძლება დაეახასიათოთ როგორც ლოგიკის შემქმნელი; მსოფლიო ისტორიის თვალსაზრისით კი როგორც ალექსანდრე მაკედონელის აღმზრდელი. აქედან გამომდინარე, ავტორი მიდის დასკვნამდე, რომ არაარსებითი ნიშანი არც კი არსებობს და ყოველი ნიშანი სხვადასხვა თვალსაზრისით არის არსებითი და არაარსებითი: ცნების წინაარსია მხოლოდ ზოგიერთი ნიშანი, რომელიც სინამდვილის არსებით მხარეს გამოხატავს. არსებითი ნიშანი კი იმას ნიშნავს, რომ ცნებას შეიძლება ჰქონდეს თითოეულ შემთხვევაში ნიშანთა მხოლოდ გარკვეული რაოდენობა.

შ. ნუცუბიძის ნააზრევში ცნების ბუნების გაგებისათვის არსებითი მნიშვნელობისაა მისი სტატია „ბუნებისათვის ცნებისა“. ავტორი დასახელებულ სტატიაში ალეთოლოგიის თვალსაზრისიდან იძლევა ცნების ბუნების პრობლემისადმი შემოქმედებითი მიდგომის ნიმუშს. მოცემულია პრობლემის ახლებური დაყენება და გადაწყვეტა, რის გამოც გაკრიტიკებულია როგორც ტრადიციული, ასევე ტრანსცენდენტალური ლოგიკა ცნების ბუნების გაგების საკითხზე. მკვლევარის ღრმა რწმენით, უპირველეს ყოვლისა, ორივე, მიმართულების ძირითადი შეცდომა დაძლეული უნდა იქნეს, ვინაიდან „ვერც ტრადიციულმა და ვერც ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ ვერ დაუდევს მტკიცე საფუძველი იმ აუცილებელ ფაქტს, რომ ცნებაში როგორღაც შეერთებულია ზოგადი და კერძოებითი, განყენებული და კონკრეტული“². ფილოსოფიური შემეცნება კი ავტორის თქმით, დაკავშირებულია ცნების ბუნების გაგებასთან: „ცნების ბუნებაშია ის მთავარი ნასკვი, რომლის გახსნა ფილოსოფიური ძიების საგანთა ახსნაც იქნებოდა“. ცნების ბუნების ახლებური გაგების აუცილებლობა, მკვლევრის აზრით, განპირობებულია იმ მოტივით, რომ ცნების ბუნების შესახებ არსებული თეორიები ნაკლოვანია, ვერ ხსნიან ცნების ნამდვილ ბუნებას. ამ თეორიებს ავტორი ყოფს ორ ჯგუფად: ტრადიციული და ტრანსცენდენტ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 26.

² შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 178.

ტალური თეორიები (ტრადიციულში არ იგულისხმება არისტოტელეს მოძღვრება ცნებაზე). ტრადიციულ ლოგიკაში ცნებათა საერთო სქემის შემუშავება მდგომარეობს იმაში, რომ ნიშნების მომატება-გამოკლებით დგინდება უზოგადესი გვარი და უკონკრეტესი სახეობრივი განსხვავებულობა. შინაარსით უზოგადესი გვარი უფრო ლარბია, ვიდრე კონკრეტული ცნება. მთელი შინაარსი აღნიშნული თეორიისა, შ. ნუცუბიძის აზრით, ნიშანთა შერჩევის იმ წესშია, რომელსაც თან სდევს გარკვეული ცნებების შემუშავება. შ. ნუცუბიძე მკაცრად აკრიტიკებს ცნების ბუნების ტრადიციული ლოგიკის თეორიას. მისი აზრით, ტრადიციული ლოგიკა დოგმატურად და შეუცნობლად ემყარება ისეთ დებულებებს, რომლებიც მის დასაბუთებათა წყობასთან დაკავშირებული არ არიან. იგი ლოგიკურ რეალშია მოქცეული, როდესაც ზოგადის გამოყვანას ცდილობს კერძოობითიდან განყენების საშუალებით. ტრადიციული ლოგიკა ვერ ამჩნევდა იმას, რომ განყენება აქ ზედმეტია, ვინაიდან ზოგადი უკვე მოცემულია კერძოობითში. მკვლევარის აზრით, თუ ერთი წუთით მივიღებთ, რომ ნიშანთა შერჩევის წესი არ არსებობს, მაშინ ირღვევა მთელი ლოგიკური შენობა ტრადიციული მიმართულებისა, ვინაიდან ყოველი თანმიმდევრობა ერთნაირად კანონიერი იქნებოდა, რაც იმავე დროს ნიშანთა სწორ ღირებულებას უდრის. ეს კი საცხებით აუქმებს იმ თეორიას, რომლის დედაარსი ნიშანთა შერჩევაშია. ეს კი „ნიშანთა მთელი ჯამის გარეშე დადგომა და იგი შეუძლებელი გახდებოდა, თუ ნიშანთა შერჩევა უარყოფილი იქნებოდა“¹. ესეც არ კმარა. საქმე ეხება საკითხს იგივეობის შესახებ. ცნებაზე ტრადიციული თეორიის თანახმად ცნება ვერ წარმოიდგინება მოვლენათა რიგის გარეშე: ის ერთი შემთხვევიდან არ გამოიყვანება. ის ნიშანთა კრებულისა, რომელთაგან ყოველი, თითოეულად აღებული, ეკუთვნის მოვლენათა სიმრავლეს. ამ მრავალი მოვლენისათვის ერთი ნიშანი, რომელიც შემდგომ ცნების შინაარსს ნაწილობრივ გამოსახავს, იგივეა, რომელშიც იგი გამოდის სინამდვილის მრავალსახიანობაში და არც ერთი მოვლენა, როგორც ასეთი, არაა იგივეობის განსახიერება. ავტორის აზრით, მცდარია აგრეთვე მტკიცება — თითქოს ნიშანთა იგივეობა მიმართების სფეროს გამოხატავდეს. ასეთ შემთხვევაში მიმართება გადაიქცეოდა ნიშნად. საქმეს არც ის შეეღწის, რომ მივიღოთ — იგივეობა მხოლოდ მიმართებაა. ასეთ შემთხვევაშიც მდგომარეობა უცვლელი რჩება. იგივეობის მიმართებად

¹ შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 163.

გამოცხადება საკითხს ვერ წყვეტს, რადგან იგი ორი მოვლენის შუა იშლება, ხოლო ტრადიციულ ლოგიკას სჭირდება ისეთი ელემენტები, რომელიც შესაძარბებელ მომენტებს იქვემდებარებს, მათზე მალა დგას. ამრიგად, ტრადიციულ ლოგიკაში ცნების თეორიის შესახებ შ. ნუცუბიძე აკეთებს დასკვნებს: „1) ტრადიციული მოძღვრება ვერ ასაბუთებს შერჩევის პრინციპს, 2) იგი იძულებულია ყოველივე ნიშანი სწორიღებულებად აღიაროს, 3) მის ნიადაგზე ნიშანთა იგივეობაც, როგორც მეორე აუცილებელი პირობა ცნების შინაარსის გამომუშავებისა, სრულიად ჰაერშია გამოკიდებული“.¹

ტრადიციული ლოგიკისაგან განსხვავებულად წყვეტს ცნების ბუნების საკითხს ტრანსცენდენტალური ლოგიკა. ამ უკანასკნელისათვის ცნებათა ბუნების აგება შინაარსის ნიადაგზე სრულიად მიუღებელია. იგი ცნებას ეძებს არა ნიშანთა კრებულში, არამედ წესში, რომელიც განსაზღვრავს ნიშანთა ურთიერთობას. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა „შინაარსის მხოლოდ გარეგან ფორმაში, მის კანონებში ეძებს ცნებათა განსახიერებას“. მისთვის ცნება არ არის შინაარსი; ცნება არის ფორმა ან წესი წარმოდგენათა შეერთებისა. ეს ფორმა არ მიიღება გარესინამდვილიდან. გარესინამდვილიდან მოდის მხოლოდ მასალა, ამიტომაც გონების მთავარი იარაღი — ცნება შეუძლებელია წარმოიშვას იმ მასალისაგან, რომელიც თვით არავითარი გარკვეული სახის მქონე არაა მანამდე, სანამ მას გონების მოქმედება არ შეხებია. მასალას აწესრიგებს გონებრივი მოქმედება ცნების საშუალებით. ამიტომაც ცნების ბუნების გაგებისათვის შინაარსს არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, გადამწყვეტი ფორმაა.

ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მიხედვით, ტრადიციული ლოგიკის ლოგიკური რკალი ცნების ბუნების გაგების საკითხზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება დაძლეულ იქნეს, თუ ცნების ბუნება გაგებული იქნება არა როგორც ნიშანთა რკალი და უკუგდებული იქნება შერჩევის გზა. შ. ნუცუბიძის აზრით, მართალია, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა რიგ შემთხვევაში სრულიად მართებულად აკრიტიკებს ტრადიციულ ლოგიკას ცნების ბუნების გაგების საკითხის შესახებ, მაგრამ ფაქტიურად თვითონაც მიდის ლოგიკურ რეკლამამდე. ამიტომაც თვითონაც ისეთივე შეცდომას სჩადის, რასაც სხვას, სახელდობრ, ტრადიციულ ლოგიკას უსაყვედურებს. იგი წინასწარ ღებულობს იმას, რასაც შემდგომ ეძიებს. ამიტომაც როგორც ტრადიციული, ასევე ტრანს-

¹ შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 163.

ცენდენტალური ლოგიკა ერთსა და იმავე პრინციპულ საფუძველზე დგანან და ამის გამოც შეედრება ტრადიციულ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში ერთგვარია. ტრანსცენდენტალური ლოგიკა მოჩვენებითი დასაბუთების გზით მიდის. იგი ვერ ასაბუთებს, თუ რატომ არის ცნება სავალდებულო. იგი მხოლოდ სიტყვიერად სჭრის საკითხს — ცნება კანონია წარმოდგენათა შეერთებისა. „ჩვენთვის, ადამიანისათვის სხვა გზა არ არსებობს“, ეს კი ანთროპოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმის უზენაესი განსახიერებაა, აღნიშნავს ნუცუბიძე. მკვლევარის აზრით, ტრადიციული და ტრანსცენდენტალური მოძღვრება ცნების ბუნების შესახებ მთავარ საკითხში საერთო ნიადაგზე დგას. ორივე შემთხვევაში ცნებაში—განყენება—ზოგადობაა და როგორც ასეთი უპირისპირდება კერძოობითს. ორივე ემყარება ერთ საერთო საფუძველს; ეს საფუძველია დებულება: „შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს რაიმე ფენომენი ზოვადი იყოს და კერძოობითი“¹. ფორმალურ ლოგიკას შეუძლებლად მიაჩნია, რომ კერძოობითში მოცემულია ზოგადი: მისთვის ზოგადი არსებობს კერძოობითისაგან განყენებულად, ხოლო ტრანსცენდენტალურ ლოგიკაში ფორმა, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესი, გონებიდან მოდის და ამიტომაც სრულიად ცალკე არსებობს შემეცნების მასალისაგან; ზოგადი და კერძოობითი ერთიმეორეს მოწყვეტილია. ამიტომაც, ავტორის აზრით, ვერც ერთი თეორია ცნების ბუნების შე!ახებ ვერ წყვეტს ფენომენში ზოგადისა და კერძოობითის ერთდროულად არსებობას.

მიუხედავად იმისა, რომ მკაცრად აკრიტიკებს ტრადიციულ და ტრანსცენდენტალურ ლოგიკას ცნების ბუნების გაგების საკითხზე შ. ნუცუბიძე მაინც აღიარებს თითოეულ მათგანში ჭეშმარიტების მარცვალს. ტრადიციულ მოძღვრებაში ცნების შესახებ ნაწილობრივი ჭეშმარიტება უდავოდ მოიპოვება. სახელდობრ, უეჭველად მისაღებადაა მიჩნეული თვით ცნების აგება იმის მიხედვით, თუ რა მიმართებაა უკვე წინასწარ განსახიერებულ მის ნაწილებს შორის. თუმცა აქვე შენიშნავს მკვლევარი, რომ აღნიშნული მომენტი ცნების შესახებ ტრადიციულ თეორიაში შეუცნობლად არის მიღებული და თვითონ თეორიაში იგი პრინციპულ გამოხატულებას ვერ პოულობს. ხოლო ცნების ბუნების შესახებ ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მოძღვრებიდან მისაღებადაა მიჩნეული, რომ ცნება წარმოდგენათა შეერთების წესია; მკვლევარის აზრით, უფრო მეტიც, იგი კანონია ასეთი შეერთების.

¹ შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 175.

ცნების ბუნების მოძღვრების შესახებ შ. ნუცუბიძეს ძირითადად მიაჩნია აზრი, თითქოს ფენომენში შეუძლებელია ზოგადი და კერძოობითი ერთდროულად ერთად იყოს მოცემული. „მცდარია მხოლოდ ზოგადის ან მხოლოდ კერძოობითი რეალობის მტკიცება“. ამიტომაც „ფილოსოფიური ძიების კვანძი ისევ იმ ბედით საკითხთანაა დაკავშირებული, სადაც ზოგადი და კერძოობითი ერთმანეთს უნდა ორგანულად გადაენასკოს“. მკვლევარი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ფენომენში ერთდროულად მოცემულია როგორც ზოგადი, ასევე კერძოობითი, „ამისათვის კი საჭიროა ისეთი ცნების თეორია, რომელიც ზოგადისა და კერძოობითის სრულ იგივეობას დაემყარება“¹. ცნების ასეთი თეორიის აგება, მკვლევარს აზრით, შესაძლებელია მხოლოდ ალეთოლოგიის პრინციპებიდან. ალეთოლოგიის თვალსაზრისით, ცნება არის ფორმისა და შინაარსის ერთიანობა: ცნება როგორც ფორმა არის წარმოდგენათა შეერთების წესი. ხოლო როგორც შინაარსი შეიცავს მრავალ ნიშანს, მაგრამ „რამდენადაც ნაწილთა გარკვეული შეერთება—ცნების შინაარსს ამოწურავს—ამიტომ ცნება და ქეშმარიტება ერთი და იგივეა“².

3. მსჯელობა. შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიური საფუძველიდან განიხილავს მსჯელობის თეორიის ორ ძირითად საკითხს, რომლებიც ტრადიციულ ლოგიკაში მეტად განსხვავებული ინტერპრეტაციებითაა წარმოდგენილი. სხვაგვარად, მსჯელობის თეორიის ის საკითხები, რომელთა ახსნასაც მკვლევარი ცდილობს ალეთოლოგიური პრინციპებით, ტრადიციულ თუ მსჯელობის სხვა თეორიებში მეტად საკამათო და გადაუწყვეტელ საკითხებად ითვლებოდა. მსჯელობის თეორიიდან ეს მეტად პრობლემატური საკითხებია: 1) უარყოფითი და დადებითი მსჯელობების მიმართება და მნიშვნელობა, 2) ანალიზური და სინთეზური მსჯელობანი. შ. ნუცუბიძე მსჯელობის თეორიის ამ ორი პრობლემატური საკითხის დადებით გადაწყვეტას ცდილობს ალეთოლოგიური საფუძველებით.

დადებით-უარყოფითი მსჯელობების ალეთოლოგიურ საფუძველებს იგი სპეციალურად იხილავს ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძველები“. ავტორის აზრით, თანამედროვე ლოგიკა (ტრადიციული ლოგიკა) დიდ ყურადღებას აქცევს მსჯელობის ორ მომენტს—აქტსა და შინაარსს. მათ განსხვავებას ლოგიკურ აზროვნებაში ცენტრალური ადგილი უკა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა, კრიტიკული ნარკვევები, 1969, გვ. 181.

² იქვე, გვ. 186.

ვია, რის გამოც საკითხის ამ მხარემ შთანთქა მეორე, არანაკლები მნიშვნელობის მქონე, თვით აქტის სტრუქტურის შინაბუნების შესახებ საკითხი. ამიტომაც ასეთი შეხედულება მიჩნეულია საკითხისადმი ცალმხრივ მიდგომად. საკითხის სისრულით განხილვისათვის საჭიროა გარჩეულ იქნეს მსჯელობის აქტის სტრუქტურაც, მისი შინაგანი წყობა. ამ მხრივ აღიარებულია, რომ მსჯელობას ორი მხარე აქვს; ანუ მომენტი: დადებითი და უარყოფითი. საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით შ. ნუცუბიძე სვამს კითხვას: დადებით-უარყოფითი არის მსჯელობის მატარებელი სუბიექტისათვის აუცილებელი ფორმა, რომლის გარეშე მას აზროვნება არ შეუძლია, თუ აქტის ამ ორ ფორმას საფუძველი აქვს მათში გამოთქმულ რეალობაში? და პასუხობს: „თავისთავად აღებული სინამდვილე ყოველთვის, ჩვენი აზრით, გამოითქმება მსჯელობაში, რომელიც ან დადებითი, ან უარყოფითი ფორმისაა, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ თვით სინამდვილე ან დადებითი, ან უარყოფითი იყოს!“. საგნები არ არიან არც უარყოფითი და არც დადებითი. საგანი მაგალითად, ლითონი, როგორც სინამდვილის ნაწილი, თავისი თვისებებით არც დადებითია და არც უარყოფითი. დადებით-უარყოფითი, როგორც მსჯელობის აქტის გამოხატულება შემეცნებელ სუბიექტს უკავშირდება და გამოხატავს ჯერ დაუშთავრებელი შემეცნების პროცესს, რომელსაც არ გაუვლია შეცდომის შესაძლებლობის საფეხური და ჰეშმარიტ დებულებამდე ვერ მისულა. დადებით-უარყოფითი მსჯელობები დადებით-უარყოფით საგნებს კი არ გამოხატავენ, ასეთი საგნები არც არსებობენ, არამედ შეცდომა, — ჰეშმარიტების შესაძლებლობას. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, დიდი შეცდომაა მსჯელობის აქტის დადებით-უარყოფითი მომენტების თვით მსჯელობის დადებით-უარყოფითი ფორმულირებასთან შერევა. „დადებით-უარყოფითი ფორმულირება მეტია, ვიდრე აქტში მოცემული მტკიცება—უარყოფა. მაგრამ ნაკლებია, ვიდრე თვით სინამდვილე“². მტკიცება-უარყოფა, როგორც მსჯელობის აქტის მომენტები განსხვავებულია მსჯელობის საგნის დადებით-უარყოფითი ფორმულირებისაგან. არც ეს ფორმულირება მიეკუთვნება სინამდვილის ნაწილს, ვინაიდან, მაგალითად, ლითონი მისი თვისებებით არც დადებითია და არც უარყოფითი. საგანში შეიძლება შედიოდეს მხოლოდ ის, რაც მასში დადებითად არის, ის კი, რაც საგანი არაა, გონების მიერ შეიძლება დაუპირისპირდეს მის

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის სასფუძვლები, შრომები, ტ.1 გვ. 220.

² იქვე, გვ. 222.

ზუნებას. ეს დაპირისპირება, ავტორის აზრით, ორგვარია: ერთი, როდესაც დაპირისპირებული შესაძლებლობადაა მიჩნეული და ეუბრუნდებათ ჯერ დაუმთავრებელ შემეცნებას აქტის მტკიცება-უარყოფითი მომენტების გაშლით; მეორე, შემეცნება დამთავრებულია და ჰეშმარიტების სახით გამოთქმულია ის, რაც არის, როგორც იმის მაჩვენებელი, რომ არსებულის სხვაგვარად ყოფნა დაძლეული და უარყოფილია. აღნიშნულიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძე ასკვნის: „თვითონ სინამდვილე კი არაა უარყოფით-დადებითი, არამედ მისი გარკვეულობა, როგორც მხოლოდ ამ რიგად ყოფნა, ერთსა და იმავე დროს ორმხრივია: ის არის როგორც ასეთი და იმავე გარემოების გამო არაა სხვა რამე. სწორედ ამ გარემოების წყალობითაა, რომ არსის შემეცნებითი ისახება ამ თვისების ორგვარ ფორმულირებას ეგუება: დადებითს და უარყოფითს“¹. მკვლევარი აქვე იძლევა განმარტებას იმის შესახებ, რომ აღნიშნული მოსაზრება სრულიად არ ნიშნავს იმის მტკიცებას, რომ თითქოს მიმართების მომენტი მხოლოდ ცნობიერებას შეჰქონდეს არსებულში. გარკვეულობა არსებობაზე მეტის მაჩვენებელია და ასე რომ არ იყოს, შემეცნება სრულიად შეუძლებელი იქნებოდაო.

მსჯელობის თეორიის საკითხებიდან მეორე პრობლემა, რომელსაც შ. ნუცუბიძე ალეთოლოგიის პრინციპებით სწევტს, არის ანალიზური და სინთეზური მსჯელობათა საკითხი. ცნობილია, რომ როგორც მსჯელობის ტრადიციულ თეორიებში, ასევე საერთოდ, მსჯელობის თეორიებში აღნიშნული საკითხი მეტად სადავოა და დღესაც, როგორც თანამედროვე ფორმალურ ლოგიკაში, ასევე დიალექტიკური ლოგიკის თეორიებშიც, აზრთა განსხვავებულობა აშკარად იგრძნობა. პრობლემას გადაწყვეტილად არავინ თვლის. აღსანიშნავია, რომ შ. ნუცუბიძე ამ ურთულესი საკითხის მოგვარებას ცდილობს ალეთოლოგიის პრინციპებიდან.

შ. ნუცუბიძე მრავალ მართებულ და გონებამახვილურ არგუმენტს იძლევა თავისი დებულების დასამტკიცებლად, თუმცა მის საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტის წამოყენება შეიძლება, რითაც ცხადი გახდება თეორიის ზოგი ნაკლოვანი მხარე.

შ. ნუცუბიძე, როცა აკრიტიკებს კანტსა და კანტიანელთა შეხედულებებს, რომელთა მიხედვით არსებობს ანალიზური და სინთეზური

¹ შ. ნუცუბიძე, ალეთოლოგიის საფუძვლები, შრომები, ტ. 1, გვ. 222.

მსჯელობები, ამტკიცებს, რომ შეუძლებელია მხოლოდ ანალიზური და მხოლოდ სინთეზური მსჯელობების არსებობა. ყოველ მსჯელობას ორი მხარე აქვს—ანალიზური და სინთეზური. ანალიზური და სინთეზური ერთი მსჯელობის ორი მხარეა. შ. ნუცუბიძე მოკლედ გადმოცემს კანტის შეხედულებას და აღნიშნავს, რომ კანტის მიხედვით ანალიზურია მსჯელობა, როდესაც S-ს მიეკუთვნება P. მაგალითად, „ყოველი საგანი განფენილია“. აქ P—განფენილობა უკვე იგულისხმება S-ში; სინთეზურია მსჯელობა, როდესაც P-ში არ იგულისხმება S. მაგალითად, „ყოველი საგანი მძიმეა“. აქ P—განფენილობა თავისთავად არ არის მოცემული S-ში. პირველი სახის მსჯელობა არ აფართოებს ჩვენს ცოდნას, ამიტომ იგი ანალიზურია, მეორე სახის მსჯელობა აფართოებს ჩვენს ცოდნას, ამიტომ იგი სინთეზურია. შ. ნუცუბიძის აზრით, მსჯელობათა გაყოფა. ანალიზურისა და სინთეზურის დამოუკიდებელ მსჯელობებად გამოცდახება მიუღებელია, რადგანაც: 1) ასეთი გაყოფა არღვევს შემეცნების მთლიანობას; 2) იგი ეწინააღმდეგება შემეცნების მიზანს, როგორც ნაცნობის და საცნობის კავშირს; 3) ასეთი გაყოფა შეუძლებელს ხდის შემეცნების განვითარებას¹. შ. ნუცუბიძე იმაზედაც მიუთითებს, თუ რა კამათი გამოიწვია კანტის მიერ მსჯელობის ანალიზურად და სინთეზურად გაყოფამ. კანტის მოწინააღმდეგეების აზრით, ანალიზურ და სინთეზურ მსჯელობებს შორის არ არის გადაულახავი ზღუდე, ე. ი. სინთეზური მსჯელობები თვითონ გადაიქცევიან ანალიზურ მსჯელობებად ჩვენი ცოდნის გაფართოებასთან ერთად. ასეთ დასაბუთებაზე, აღნიშნავს ავტორი, კანტიანელები სრულიად სამართლიანად უპასუხებენ, რომ მათ მხედველობაში კი არ აქვთ, თუ რა სახეს იღებს ჩვენი ცოდნა განვითარების პროცესში, არამედ იმ განსხვავების შეფასება, რომელიც არსებობს ანალიზურ და სინთეზურ მსჯელობებს შორის.

აღნიშნულ სადავო საკითხს შ. ნუცუბიძე წყვეტს ასე: მსჯელობას საფუძვლად უდევს ძირითადი ცნება, რომელიც ერთსა და იმავე დროს გამოსავალი წარტილიცაა შემეცნებისათვის (მსჯელობისათვის) და მიზანიც—ცნებისა და მსჯელობის ასეთი მიმართება მსჯელობაში ჰპოვებს გამოსახვას. ყოველივე მსჯელობას ორი მხარე აქვს: ერთი ნათელყოფს იმას, რომ იმთავითვე ვემყარებით ერთგვარ გარკვეულობას, რომელიც

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 75.

ცნებაშია ჩაქსოვილი; მეორე მხრივ კი იმავე ცნების ერთი მხარე ჩენთვის ჯერ სრულიად შეუცნობელია და მსჯელობის საშუალებით უნდა გაირკვეს ჩვენთვის. მსჯელობის საგანი, ანუ ცნების აგებულება თავს იჩენს მსჯელობის აგებულებაში. მსჯელობა ყოველთვის გარკვეულობას ემყარება, რომელიც წარმოადგენს ქვეშარიტებას თავისთავად. მსჯელობის მიზანია ქვეშარიტების თავისთავად ჩვენთვის ქვეშარიტებად გადაქცევა. ამის შესაბამისად აზროვნება ორი მიმართულებით აწარმოებს მუშაობას: ერთი, იგი ანალიზს უკეთებს შესაცნობად მოცემულ საგანს. რასაც ჩვენი აზრი ეძებს, ის იმთავითვე მოცემულია ცნებაში, თუმცა შეიძლება იგი გათვალისწინებული არ იყოს. მაგალითად, როდესაც მოკვდავებზე ვლაპარაკობთ, შეიძლება ვოლტერს არ ვითვალისწინებდეთ. ამ მიმართულებით ჩვენი აზრი შესაცნობად მოცემული ცნების ანალიზს ახდენს და მასში იმას აღმოაჩენს, რაც ცნებაში შედიოდა. ასეთია მსჯელობის ანალიზური მხარე. აზრის მეორე მხარე სინთეზს უკეთებს უკვე ნაცნობსა და აწ შესაცნობს. შემეცნება ნაცნობიდან საცნობამდე გადასვლაა. ამიტომ მსჯელობის მეორე მხარე სინთეზურ მხარედ იწოდება. იგივე საკითხი შ. ნუტუბიძეს რამდენადმე განსხვავებულად აქვს გამოთქმული „ქვეშარიტების თავისთავად“ ქვეშარიტებად ჩვენთვის“ გადაქცევის საკითხის განხილვის დროს. ავტორის თქმით, ძირითადი ცნება, ანუ „ქვეშარიტება თავისთავად“ უნდა გადაიქცეს „ქვეშარიტებად ჩვენთვის“. მსჯელობის წყობაში იგი უნდა წარმოადგენილი იქნეს ასე: რამდენადაც საფუძველი მსჯელობისა არის ქვეშარიტება, იმდენად მსჯელობას აქვს ანალიზური მხარე, სადაც ჩვენი გონების წინ იშლება უკვე არსებული. ხოლო რამდენადაც ჩვენ ცოდნას (ქვეშარიტებას ჩვენთვის) ემატება ახალი ნაწილები, იმიდენად მსჯელობას აქვს სინთეზური მხარე, რაც სქემატურად გამოსახულია ასე: $sp+P$.

4. სილოგიზმი და მისი ღირებულების საკითხი. ცნობილია, რომ ტრადიციულ ლოგიკაში სილოგიზმის მნიშვნელობის, მისი შემეცნებითი ღრებულების საკითხი მწვავე კამათის ობიექტად იქცა. სილოგიზმის სფეროში სწორედ ამ მეტად საკამათო საკითხის გადაწყვეტას შ, ნუტუბიძე იძლევა ალეთოლოგიის მიხედვით. მკლევარი გამოდის იქიდან, რომ ცნება, მსჯელობა და სილოგიზმი ერთი და იმავე მოვლენის—აზროვნების—მომენტებია. ცნება იმავე დროს შეიცავს როგორც მსჯელობის, ისე სილოგიზმის ელემენტებს. ძირითადი ცნების გაშლა-შესწავლის პირველადი საშუალება არის მსჯელობა, მაგრამ ადამიანის შემეცნება, წერს შ. ნუტუბიძე, ერთ წარტილზე არ ჩერა

დება და ვერც გაჩერდება. მისთვის წინსვლაა საჭირო და ამიტომაც უნდა განხილული იქნენ ის ცნებებიც, რომლებიც ძირითადი ცნებებიდან გამოგვეყვას. ამით მეორე ნაბიჯსაც ვდგამთ და უფრო ღრმად ვწვდებით სინამდვილეს. ამ საშუალებას ასრულებს სწორედ სილოგიზმი. იგი ძირითადი ცნების გაშლის უფრო რთული საშუალებაა, ვიდრე მსჯელობა. სილოგიზმში ისახება მთლიანობა, რომლის საფუძველია ცნება. ამიტომაც მსჯელობისა და სილოგიზმის საფუძველი ერთი და იგივეა — ძირითადი ცნება. აქედან გამომდინარე, შ. ნუტუბიძის აზრით, ყოველი მსჯელობა, რომელსაც მივიღებთ სილოგიზმის საშუალებით, შეიცავს ახალ ცოდნას. აზრი ყოველთვის და ყველგან და მათ შორის სილოგიზმშიაც ნაცნობიდან საცნობამდე გადასვლას ცდილობს. ამიტომაც შ. ნუტუბიძე მცდარად თვლის სილოგიზმის საწინააღმდეგოდ მილის მიერ წამოყენებულ არგუმენტს, სახელდობრ, სილოგიზმის შემეცნებითი მნიშვნელობის უარყოფას. მილის აზრით, ყოველ სილოგიზმში დანასკვი უკვე იგულისხმება ერთ-ერთ წანამძღვარში. მაგალითად:

ყველა ადამიანი მოკვდავია

სოკრატე ადამიანია

მაშასადამე, სოკრატე მოკვდავია

დიდი წანამძღვარი — ყველა ადამიანი მოკვდავია — მნიშვნელობის მქონეა მხოლოდ მაშინ, როდესაც უკვე ვიცით, რომ სხვა ადამიანთა შორის სოკრატე მოკვდავია. დანასკვი უკვე იგულისხმება დიდი წანამძღვარში. ამიტომაც სილოგიზმი არავითარი შემეცნებითი მნიშვნელობის მქონე არ არის. მილის ასეთ შეხედულებას დაუპირისპირდა ლოგიკოსთა გარკვეული ჯგუფი. თუ მილის შეხედულებით სილოგიზმი წმინდა ანალიზური ხასიათისა იყო, მას დაუპირისპირდა შეხედულება, რომელიც ასაბუთებდა სილოგიზმის სინთეზურ ბუნებას. ამ შეხედულების დამცველთა აზრით, სილოგიზმის დანასკვი შეიცავს ისეთ რამეს, რაც არ არის დიდ წანამძღვარში, ე. ი. დიდ წანამძღვრის მიმართ დანასკვის შინაარსი არის სინთეზური მომენტის მქონე.

შ. ნუტუბიძის აზრით, არ არის მართალი მილის შეხედულება, და არც იმ მოწინააღმდეგეების შეხედულებაა მართებული, რომლებიც ასაბუთებენ სილოგიზმის სინთეზურობას. მილის მოწინააღმდეგენი, ავტორის აზრით, ამაოდ ცდილობენ იმის დასაბუთებას, რომ ზოგადი დებულების განმტკიცება „სოკრატეს“ გარეშე ხდება. თუ საქმე სილოგიზმის სინთეზურ თეორიასთან გვაქვს, მაშინ საკითხი იმას კი არ შეეხება, იგულისხმება თუ არა „ადამიანში“ სოკრატე, არამედ იმას, თუ რა უფ-

ლებით ვავრცელებთ სოკრატეზედაც იმას, რაც ადამიანს საზოგადოდ შეეხება. დაახლოებით ასეთი მსჯელობაა შესაძლებელი: მართალია, ყველა ადამიანი მოკვდავია და სოკრატეც ადამიანია, მაგრამ სანამდის სოკრატეს სიკვდილი სინამდვილეს არ წარმოადგენს, იგი ჩვენთვის უეჭველი არაა. აქედან, სილოგიზმი დაუმტკიცებელია. ამიტომაც შ. ნუტუბიძის აზრით, სილოგიზმის სინთეზურობის თეორიაც ისევე ნაკლოვანია, როგორც თვით მილის შეხედულება სილოგიზმზე.

ავტორის აზრით, აღნიშნული საკითხის მართებული გადაჭრა შესაძლებელია ალეთოლიგიაზე დაყრდნობით. სილოგიზმის უზრუნველყოფა მილის კრიტიკიდან შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, თუ მას საფუძვლად დაედება მსჯელობისა და საერთოდ, შემეცნების ისეთი გაგება, რომელიც მასში ერთსა და იმავე დროს ან ა ლ ი ზ უ რ ს ა დ ა ს ი ნ თ ე ზ უ რ მ ხ ა რ ე ე ბ ს ა რ ჩ ე ე ს. მსჯელობის ასეთი გაგება თავის მხრივ ემყარება ცნების ორმაგ მნიშვნელობას შემეცნებისათვის. ცნება ერთსა და იმავე დროს შემეცნების გამოსავალი წერტილიც არის და მისი მიზანიც, ასეთი ბუნების არის ის ცნება, რომელიც სილოგიზმს უდევს საფუძვლად. მსჯელობა და სილოგიზმი ორი გზაა ძირითადი ცნების გაგება-შემეცნებისათვის. როგორც მსჯელობაში, ისე სილოგიზმში გვაქვს სრულიად გარკვეული რამ, რასაც „ჭეშმარიტება თავისთავად“ ეწოდება და ორივე შემთხვევაში მხოლოდ განსხვავებულის გზებით შემეცნება გადააქცევს მას „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“. ამიტომაც მსჯელობაც და სილოგიზმიც როგორც ანალიზური, ისე სინთეზურია; პირველი დაკავშირებულია „ჭეშმარიტებასთან თავისთავად“, მეორე—მის გარდაქცევასთან „ჭეშმარიტებად ჩვენთვის“. შ. ნუტუბიძის აზრით, თუ სილოგიზმის ელემენტებსა და მის საერთო წყობას გავიგებთ ისე, რომ დიდი წანამძღვარი ძირითადი ცნებაა და იგი გამოხატავს ჭეშმარიტებას თავისთავად, რომელიც მცირე ტერმინის საშუალებით ისახება ჭეშმარიტებად ჩვენთვის, მაშინ აშკარა ხდება მილის კრიტიკის ზერელობა და სრულიად უადგილო მოწინააღმდეგეთა მიერ შექმნილი შეხედულებანი.

5. რ ე დ უ ქ ც ი ა. რედუქციის საკითხს შ. ნუტუბიძე მოკლედ, მაგრამ რამდენიმე ნაშრომში იხილავს. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა „ლოლიკა“ (1923) და „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“. ორივე ნაშრომში არსებითად ერთი და იგივე აზრია გატარებული, ოღონდ მეორე ნაშრომში ზოგი რამ უფრო გამოკვეთილია.

რედუქციული მეთოდის საკითხს ჩვენ არ შევხებივართ წინამდებ-

ბარე ნაშრომის მეოთხე თავში, სადაც სპეციალურად განვიხილეთ მე-
თოდის საკითხი ფილოსოფიაში. ეს შემთხვევითი არ არის. შ. ნუცუბი-
ძეს რედუქციის მეთოდი მიაჩნია არა საერთოდ ფილოსოფიის მეთოდად,
არამედ ერთ-ერთი ფილოსოფიური დისციპლინის — ჰეგმარიტების
თეორიის მეთოდად, რამდენადაც ჰეგმარიტების თეორიას შ. ნუცუბი-
ძე აღიარებს ძირითად ფილოსოფიურ დისციპლინად, ამდენად მისი
მეთოდიც მიჩნეულია ფილოსოფიის ძირითად მეთოდად, სახელდობრ,
შ. ნუცუბიძის მოძღვრების მიხედვით, ძირითადი ფილოსოფიური დის-
ციპლინის—ჰეგმარიტების თეორიის მეთოდად. ამდენად რედუქციული
მეთოდი არ არის საერთოდ ფილოსოფიის მეთოდი, ანუ მეთოდოლო-
გია ფილოსოფიისათვის. ეს აშკარად ჩანს თვით რედუქციული მეთო-
დის საპირობების აუცილებლობიდან, რომლის ძირითადი ამოცანა ის
არის, რომ „ჰეგმარიტება ჩვენთვის“ დაყვანილი იქნეს „ჰეგმარიტება-
ზე თავისთავად“. რედუქციული მეთოდი სწორედ აღნიშნული ამოცა-
ნის განხორციელებას ემსახურება. შემეცნების სტრუქტურის ორგან-
ზომილება იმაშია, რომ შემეცნება ერთსა და იმავე დროს მიმართულია
წინ და უკან, პროგრესულიცაა და რეგრესულიც. „ჰეგმარიტება თა-
ვისთავად“ არის როგორც მიზანი, ასევე ამოსავალი შემეცნებისა. „ჰეგ-
მარიტება თავისთავად“ უშინაარსოა. უშინაარსოდან არაფრის გამოყ-
ვანა არ შეიძლება, მაგრამ გზა, რომელიც მასთან მიდის, მდგომარეობს
მხოლოდ უკუმიყვანაში, ე. ი. რედუქციაში. მაშასადამე, „ჰეგმარიტების
თავისთავად“ უშინაარსობა საშუალებას იძლევა მასვე დავუბრუნდეთ,
ეს გზა არის სწორედ რედუქციული. შ. ნუცუბიძის მიხედვით, რედუ-
ქციული მეთოდი მხოლოდ ალეთოლოგიურ და არა საერთოდ, ფი-
ლოსოფიის სფეროშია. უფრო მეტიც, ის არც შემეცნების სფეროშია
საერთოდ. ამას ადასტურებს თვით ნუცუბიძის მიერ რედუქციის მე-
თოდის გამოყენების აუცილებლობა შემეცნების მხოლოდ ერთი გარ-
კვეული ფენომენის მიმართ. როგორც „ჰეგმარიტება და შემეცნების
სტრუქტურის განხილვის დროს აღვნიშნეთ, ალეთოლოგია შემეცნებას
შეისწავლის მხოლოდ შემეცნების სტრუქტურის მიხედვით და განზე
ტოვებს შემეცნების ამოცანისა და მისი არსების შესწავლის საკითხს.
სხვაგვარად რომ ვთქვათ, შ. ნუცუბიძის მიხედვით, შემეცნებაში ერთი
მეორისაგან განსხვავებული უნდა იქნეს შემეცნების ამოცანა, არსება
და სტრუქტურა. შემეცნების ამოცანა შესაცნობი საგნის შემეცნებაშია,
შემეცნების არსება შემეცნების ინტენციაა, რომელიც შესაცნობი საგ-
ნის გარეშე განიხილება და თვითონ არის შესწავლის საგანი. მას სწავ-
ლობს ფენომენოლოგია. მაგრამ, შემეცნებაში არის კიდევ ისეთი მნიშ-

ვნელოვანი ფენომენი, რომელიც გნოსეოლოგიისა და ფენომენოლოგიის გარეშეა, ესაა შემეცნების სტრუქტურა. მხოლოდ ამ უკანასკნელის სფეროშია რედუქციის მეთოდი მნიშვნელობის მქონე. შემეცნების შინაარსს შეადგენს ერთობლიობა შემეცნების ამოცანის, არსებისა და სტრუქტურისა და აქედან ალეთოლოგიის კვლევის ობიექტია შემეცნების სტრუქტურა. სწორედ მხოლოდ აქ მოქმედებს რედუქციული მეთოდი. ყოველივე აქედან გამომდინარე, მცდარია მტკიცება, თითქმის შ. ნუცუბიძისათვის რედუქციის მეთოდი საერთოდ ფილოსოფიის ძირითადი მეთოდი იყოს. მართალია, შ. ნუცუბიძეს აქვს გამოთქმა: „ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდი არის რედუქცია“, მაგრამ ეს ნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ ფილოსოფიურ დისციპლინებში ალეთოლოგია აღიარებულია ძირითად ფილოსოფიურ დისციპლინად და ამ ფილოსოფიური დისციპლინის ძირითადი მეთოდია რედუქცია. ამდენად ძირითადი ფილოსოფიური მეთოდი ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ იგი ძირითადი ფილოსოფიური დისციპლინის მეთოდია. როგორც შ. ნუცუბიძის მიხედვით, ალეთოლოგია არ არის ერთადერთი ფილოსოფიური დისციპლინა, ასევე რედუქცია არ არის ფილოსოფიურ მეცნიერებათა ერთადერთი მეთოდი. ამავე დროს ტერმინი „ძირითადი“ მოხმარებულია იმ მნიშვნელობით, რომ რედუქცია ერთად შეიცავს ინდუქციასა და დედუქციას, რომლებიც რედუქციის სახეებს წარმოადგენენ, ამდენად მათ შორის რედუქცია ძირითადია.

რედუქციული მეთოდის განხილვის დროს შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს, რომ ლოგიკის მთელმა სტრუქტურამ უნდა გვიჩვენოს, თუ როგორ მელავნდება შემეცნების სტრუქტურის ორმაგობა ყველა ლოგიკურ ელემენტში. ალეთოლოგიაზე დამყარებულმა ლოგიკამ უნდა გაატაროს შემეცნების სტრუქტურული ორმაგობა ყველა ლოგიკური ფენომენისათვის. ამიტომ ლოგიკა წარმოდგენილი უნდა იქნეს ობიექტური და სუბიექტური ლოგიკის სახით. შინაარსეულობაზე დამყარებულმა ლოგიკამ რედუქციის გზა უნდა აიჩიოს. შემეცნების სტრუქტურის ორგანოზომილუბიანობის შესაბამისად მეთოდოლოგიაც ორ ნაწილად იყოფა: გამომდინარეობის ან გადასვლის მეთოდი, ე. ი. დედუქცია და ინდუქცია, და უკუმიყვანის მეთოდი, ანუ რედუქცია¹. რედუქცია ემყარება „ქეშმარიტებას თავისთავად“. იგი ერთსა და იმავე დროს შემეცნების მიზანიც არის და ამოსავალიც. „არსებულზე მეტი“, როგორც ალეთოლოგიური რეალობა, რომლის არსება არსებულის ამგვარად არ-

1 შ. ნუცუბიძე, ქეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა, შრომები, ტ. 2. გვ. 205.

სებობაში მდგომარეობს, წინ უსწრებს შემეცნებას და საფუძვლად უდევს შემეცნებას როგორც დაპირისპირებულობის გარეშე არსებული „ჭეშმარიტება თავისთავად“. „ძირითადი მეთოდი, — წერს შ. ნუცუბიძე, — რომელიც ემყარება ჭეშმარიტებას თავისთავად და მასთან შედარებით აშენებს აზროვნების შენობას, რომლის სახეობას წარმოადგენს ინდუქცია და დედუქცია, არის რ ე დ უ ქ ც ი ა¹“. რედუქცია განმარტავს ავტორი, ნიშნავს უკუმიქცევას, ანუ უკუმიყვანას. რედუქციის მეთოდის ზუსტი დახასიათება შ. ნუცუბიძემ მოგვცა ნაშრომში „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“. რედუქცია არ არის დამტკიცების მეთოდი; მისი მიზანი არც იმაში მდგომარეობს, რომ გამოიწვიოს ისეთი დებულებები, რომლებიც არ საჭიროებენ შემდგომ დამტკიცებას; რედუქცია მიმართულების მონენტებია და არა მიმართულების ინსტანციები. ინდუქცია და დედუქცია რედუქციის პირისპირ თანაბარი ღირებულების მქონენი არიან. ისინი ერთიმეორეს არ ეწინააღმდეგებიან, ინდუქციასა და დედუქციაში ზოგადი თუ კერძოობითი დებულება ძირითადი დებულებებიდან გამოყვანის გზით მიიღება. რედუქციაში კი როგორც ზოგადი, ისე კერძოობითი ძირითად (თავისთავად) ჭეშმარიტებასთან უკუმიყვანება.

თ ა ვ ი IX

შ. ნუცუბიძის შეხედულებაზე ლოგიკის საკითხებზე ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში

ცნების ბუნების ზოგიერთი საკითხისა და რედუქციული მეთოდის კრიტიკა. შ. ნუცუბიძის სტატიას „ბუნებისათვის ცნებისა“, რომელიც არსებითად მხოლოდ და მხოლოდ ცნების თეორიის საკითხებს ეხება, პირველი გამოცემაურა ს. დანელია. იგი 1920 წელს ეურნალ „განათლებაში“ ბეჭდავს ბიბლიოგრაფიული შენიშვნის სახით რეცენზიას თბილისის უნივერსიტეტის მოამბის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის №1, ნაკვეთი I-ში დაბეჭდილ ზოგიერთ სტატიაზე. ს. დანელია შ. ნუცუბიძის სტატიის „ბუნებისათვის ცნებისა“ დადებით შეფასებასთან ერთად კრიტიკულ შენიშვნებსაც იძლევა. რეცენზენტი შ. ნუცუბიძეს უწოდებს მომწიფებულ მკვლევარს, რომელიც დამოუკიდებლად

¹ შ. ნუცუბიძე, ლოლიკა, 1923, გვ. 216.

გრძნობს თავს თანამედროვე ფილოსოფიის მთავარ წარმომადგენელთა შორის, ხოლო ცნების ნუცუბიძისეული გაგება მიჩნეულია როგორც „შ. ნუცუბიძის თეორია ცნების ბუნებისათვის“. რეცენზიაში, უპირველეს ყოვლისა, ხაზი ესმება იმას, თუ რამდენადაა დამტკიცებული ის დებულებები, რომლებსაც ეყრდნობა შ. ნუცუბიძე. ს. დანელია მიუთითებს, რომ „მე სრულიად არ ვამბობ იმას, რომ ნუცუბიძის კონსტრუქციაში (ალეთოლოგიაში) რაიმე შეცდომაა“. რეცენზენტის აზრით, „საჭიროა დამტკიცდეს, რომ ალეთოლოგია არის ერთადერთი ან ყოველ შემთხვევაში საუკეთესო საშუალება ტრანსცენდენტალური და ფორმალური ლოგიკის ნაკლოვანებათა მოსპობისათვის. ამის დამტკიცება კი ღრმა დაკვირვებასა და ხანგრძლივ მუშაობას მოითხოვს. თავის წერილში „ბუნებისათვის ცნებისა“ ნუცუბიძეს სერიოზული ცდაც არ მოუხდენია ალეთოლოგიის საჭიროების დამტკიცებისა“.

ს. დანელიას მიერ ალეთოლოგიის მიმართ საკითხის ასე დაყენება მართებული იყო მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შ. ნუცუბიძეს ამ პერიოდში თავისი შეხედულება არ ჰქონდა მთლიანად ჩამოყალიბებული. გააზრებული ჰქონდა მისი ძირითადი მონახაზები და ორი წლის შემდეგ გადმოსცა ნაშრომში „ალეთოლოგიის საფუძვლებში“. რაც შეეხება სტატიას „ბუნებისათვის ცნებისა“, აქ შ. ნუცუბიძე მხოლოდ ცნების ბუნების პრობლემას არკვევს ალეთოლოგიის პრინციპებიდან. ამიტომაც შ. ნუცუბიძეს შეეძლო სერიოზული ცდა არ მოეხდინა ალეთოლოგიის საჭიროების დამტკიცებისათვის და ისე განეხილა ცნების ბუნება ალეთოლოგიის პრინციპებიდან. ს. დანელიამ კი კრიტიკის ობიექტად სწორედ ამ დაუსაბუთებლად მოცემული ალეთოლოგიის პრინციპები გაიხადა არსებითად იმის გამო, რომ შ. ნუცუბიძე ცნების ბუნების გარკვევის დროს იძლეოდა მეტად აღიარებული თეორიების კრიტიკას თავის თეორიის პოზიციებიდან მაშინ, როდესაც ეს თეორია ჯერ კიდევ არ იყო დასაბუთებული სახით გადმოცემული. სწორედ ამიტომ მიუთითებს ს. დანელია: „ამის დამტკიცება კი ღრმა დაკვირვებასა და ხანგრძლივ მუშაობას მოითხოვს“. რამდენადაც ყოველივე ეს შ. ნუცუბიძის აღნიშნულ სტატიაში არ იყო შესრულებული, აქედან გამომდინარე, რეცენზიის ავტორი ასკვნის, რომ არც შ. ნუცუბიძის განმარტება ბუნებისათვის ცნებისა არის დამტკიცებული. შ. ნუცუბიძის ნაზრევში, გარდა აღნიშნული პრინციპული დებულებისა, ს. დანელია შეეხება ცნების ზოგიერთი საკითხის ნუცუბიძისეულ ინტერპრეტაციასაც. განსაკუთრებით ყურადღება გამახვილებულია ცნების ბუნების შესახებ

¹ ჟურნ. „განათლება“, 1920, № 4—5, გვ. 115.

ტრადიციული და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის მოძღვრების ნუცუბიძისეულ კრიტიკაზე. რეცენზენტის აზრით, წინააღმდეგ შ. ნუცუბიძისა, არავითარი წინააღმდეგობა არ არის ცნების ბუნების გაგების საკითხებზე ტრადიციულ და ტრანსცენდენტალურ თეორიებს შორის. ამის დასამტკიცებლად იგი პირველ რიგში მიმართავს კანტს და აღნიშნავს, რომ თუ კანტს დავუჯერებთ, ტრანსცენდენტალური ლოგიკა არამცთუ ეწინააღმდეგებოდა ფორმალურ ლოგიკას, არამედ პირიქით, კიდევაც გულისხმობს მას. კანტმა თავისი ტრანსცენდენტალური კატეგორიების ცხრილი ააგო ფორმალური ლოგიკის მოძღვრებაზე. თვითონ შ. ნუცუბიძეც აღნიშნავს, წერს ს. დანელია, რომ „წმინდა გონების კრიტიკას“ საფუძვლად უდევს ფორმალური ლოგიკის მოძღვრება ცნებაზე, მსჯელობასა და სილოგიზმზე. აქედან გამომდინარე, ს. დანელია ასკვნის: არ არის დამტკიცებული ის დებულება, რომ ტრანსცენდენტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის არსებობს წინააღმდეგობა ცნების გაგებაში. ეს დებულება არათუ არ არის დამტკიცებული, არამედ მისი დამტკიცება სრულიადაც შეუძლებელია, ვინაიდან მართალია მისი უარყოფელი დებულება: ტრანსცენდენტალურ და ფორმალურ ლოგიკას შორის არ არსებობს არავითარი წინააღმდეგობა.

ს. დანელიას დაუმტკიცებლად და საბუთს მოკლებულად მიაჩნია ის დებულებაც, თითქოს ტრანსცენდენტალურმა ლოგიკამ უარყო ზოგადისა და კერძოობითის ერთ მოვლენაში არსებობა. შ. ნუცუბიძე, აღნიშნავს რეცენდენტი, იგივე ბრალს სდებს ფორმალურ ლოგიკას. ამ უკანასკნელის ნაკლოვანებაც იმაშია, რომ მან საფუძვლად დაუდო თავის კონსტრუქციებს ის დებულება, რომ „შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს რაიმე ფენომენი ზოგადიც იყოს და კერძოობითიც“. ესეც აგრეთვე მიჩნეულია როგორც საბუთიანობას მოკლებული. ამ შემთხვევაში ს. დანელია გამოთქვამს შემდეგ მოსაზრებას: ფორმალური ლოგიკა ვერ დაუდებდა თავის თავს ისეთ საფუძველს, რაც თვით ლოგიკის სფეროს გარეშეა. საკითხი ფენომენის აგებულების შესახებ არის გნოსეოლოგიური საკითხი. დამოკიდებულება ფორმალურ ლოგიკასა და გნოსეოლოგიას შორის ისეთივეა, როგორიც ლოგიკასა და ფიზიკას, ან ლოგიკასა და ქიმიას შორის. გნოსეოლოგია ერთი დისციპლინაა, ლოგიკა მეორე. ფორმალური ლოგიკა გარეშე დგას იმ საკითხისა, როგორ არის შესაძლებელი, რომ ფენომენში ზოგადიც იყოს და კერძოობითიც. ფორმალური ლოგიკა დებულობს როგორც ფაქტს, რომ მოვლენა მრავლსახიანია და იწყებს აქედან თავის მოქმედებას მოვლენის გადასამუშავებლად.

ასეთია ს. დანელიას როგორც დადებითი, ასევე კრიტიკული შე-
ნიშვნების ძირითადი აზრი შ. ნუცუბიძის სტატიაზე „ბუნებისათვის
ცნებისა“. დასახელებული ნაშრომი შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური მემ-
კვიდრეობიდან მეორე ნაბეჭდი ნაშრომია, ხოლო ქართულად კი პირ-
ველი. სწორედ ამ შრომამ სპეციალური გამომხატულება ჰპოვა ფილოსო-
ფიური საკითხების დიდი მკვლევარის ს. დანელიას რეცენზიის სახით.
აქვე უნდა აღვნიშნოთ ის ფაქტიც, რომ ს. დანელია რეცენზიაში შ.
ნუცუბიძის ნაშრომზე „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“, რომე-
ლიც 1913 წელს დაიბეჭდა ცნობილ ფილოსოფიურ ჟურნალში „ვო-
როსი ფილოსოფიი ი. პსიხოლოგიი“, აღნიშნავს, რომ იგი არის ნამდ-
ვილად მეცნიერული გამოკვლევა.

შ. ნუცუბიძის რედუქციული მეთოდის კრიტიკა მოგვცა ს. წერე-
თელმა თავის საკანდიდატო დისერტაციაში — „რეგრესული დასკვნა-
დასაბუთების თეორიები ლოგიკაში“, ს. წერეთელი ნაშრომში აკრიტი-
კებს ფორმალურ-ლოგიკურ რედუქციას (პაულერი), ფენომენოლოგი-
ურ რედუქციას (ჰუსერლი), ალეთოლოგიურ რედუქციას (ნუცუბიძე).
ს. წერეთლის მიერ საკვლევი საკითხის ერთი ასპექტის ასე დაყოფის
ფაქტი იმაზე მიგვიჩივებს, რომ იგი ალეთოლოგიურ რედუქციას ფე-
ნომონოლოგიური და ფორმალურ-ლოგიკური რედუქციისაგან განსხვა-
ვებულად თვლის, თვითმყოფად, საკუთარი წინაარსისა და ბუნების მქო-
ნელ მიიჩნევს. მხოლოდ ეს ფაქტიც საკმარისია იმისათვის, რომ შ. ნუ-
ცუბიძეს გარკვეული ადგილი მიეკუთვნოს ფილოსოფიურ სისტემებში.

ს. წერეთელი თავის საკანდიდატო დისერტაციაში ეხება არა ალე-
თოლოგიურ რეალიზმს მთლიანად, არამედ მხოლოდ იმას, რაც რედუქ-
ციის შინაარსთანაა დაკავშირებული. ს. წერეთელი როცა გადმოსცემს
შ. ნუცუბიძის შეხედულებას ქვეშარიტებაზე თავისთავად, საიდანაც
არაფრის გამოყვანა არ შეიძლება, იგი უშინაარსოა და სხვა, აკეთებს
დასკვნას, რომ მასში არ არის დიალექტიკურობა.

ალეთოლოგიისათვის მიუღებელია როგორც ჰუსერლის, ასევე ზიგ-
ვარტის რედუქცია. ჰუსერლის რედუქცია შინაარსეულის პრინციპზე
დგას, ზიგვარტისა კი ლოგიკურ ფარგლებს არ სცილდება, რედუქცია
არის მხოლოდ ფილოსოფიური მეთოდი. რედუქცია ლოგიკური სფე-
როსაკენ კი არ მიდის უზოგადესი დებულებების აღმოჩენამდე, არამედ
ალეთოლოგიური სფეროსაკენ ალეთოლოგიური გზით.

ალეთოლოგიის, კერძოდ, ალეთოლოგიური რედუქციის საწინააღ-
მდეგოდ ს. წერეთლის არგუმენტები ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:
1. ალეთოლოგიური რედუქცია მეტაფიზიკური ბუნებისაა; 2. ქვეშა-

რიტება თავისთავად დაცლილია შინაარსისაგან, იგი უშინაარსოა, თუმცა შინაარსეული უნდა ყოფილიყო. ჭეშმარიტებას თავისთავად ალეთოლოგია ვერ ახასიათებს გარკვეულად. იგი ყოველგვარი განსაზღვრულობის ზევით არის. ამიტომაც იგი მისტიკის მეტი არაფერია ნამდვილი მეცნიერული თვალსაზრისით; 3. ჭეშმარიტება თავისთავად ირაციონალურია. ასეთ გარემოებაში შეუძლებელია რედუქციის შექმნა, მეთოდისა, რომელიც ჭეშმარიტება თავისთავადიდან მოდის და მასთან მიდის. თუ ამას მოვახერხებთ ალეთოლოგიური და არა ლოგიკურის ნიადაგზე დგომით, მაშინ „ალეთოლოგიურის“ ცნება უნდა გვესმოდეს გარკვევით და არა მხოლოდ სიტყვიერად; 4. ჭეშმარიტებას თავისთავად ვერ ვხედავთ, რადგანაც მისი დანახვა მისივე განსაზღვრა იქნებოდა, მაგრამ მაინც მას როგორღაც უნდა „ვხედავდეთ“ და უნდა აშენდეს გარკვეული „გზა“ ამ „ხედვისა“. ეს გზა რედუქციის გზა უნდა იყოს, მაგრამ ალეთოლოგიაში სწორედ ეს მომენტია ყველაზე უფრო გაურკვეველი; 5. ალეთოლოგია თავის მოთხოვნას ლოგიკურის წინ ეძებს; ასეთი მოთხოვნა ძველ ლოგიკურ ნიადაგზე დგომაა. შეუძლებელია მიჩნეული სხვა ლოგიკური. რედუქცია თუ მტკიცების მეთოდი არ იქნა ამავე დროს, მაშინ მიუღებელია დედუქციანდუქციის ლოგიკური უნაკლობა და ფორმალურ ლოგიკაზე დგომა დამტკიცებული. მეცნიერება ახალ ლოგიკურს მოითხოვს, ეს ახალი ლოგიკური დიალექტიკურ-ლოგიკურია. ახალ ლოგიკურის მოთხოვნა არის წინსვლისადმი განვითარების ახსნის მოთხოვნა, ამიტომ ალეთოლოგიური რედუქცია რეგრესულ გზაზე მიუთითებს, ის უარყოფს მეცნიერული პროგრესული აზრის მოთხოვნას; 6. მართალია, ის აზრი, რომ ინდუქცია-დედუქცია ახალ მეთოდს მოითხოვს. რომლის მომენტებიც თვითვე იქნებიან, მაგრამ ალეთოლოგიაში მხოლოდ ნაჩვენებია და არა დამტკიცებული, რომ ეს მეთოდები მაინც და მაინც რედუქციის სახეები არიან; 7. რედუქციისათვის წინსვლა უკან დაბრუნებაა და პირიქით — აქ არაფერია დიალექტიკური; დიალექტიკა მოჩვენებითი ხასიათისაა, რადგან ერთი და იგივეა სხვადასხვა მიმართებით. ალეთოლოგიური წინააღმდეგობის გარეშეა, არაა დაპირისპირებულთა ერთიანობა; იქ არ არის არც საპირისპირო მომენტები; თუ საპირისპირო მომენტებზე მივუთითებთ, ეს მხოლოდ სიტყვიერი მითითებაა, რამდენად არსებული მეტია იმაზე, რაც არის, იმდენად არცაა მეტი. წინააღმდეგობა აქ მოხსნილი კი არაა, გაუქმებულია. ამიტომაც აქ არავითარი დიალექტიკა არ არის, არის წმინდა მეტაფიზიკა რაღაც მისტიკურ

საფუძველზე. აქ გვაქვს მისტიკური ხასიათის ობიექტურ-იდეალისტური მეტაფიზიკა¹.

ზოგიერთი შენიშვნა ლოგიკის ძირითადი დებულების ალეთოლოგიის საფუძვლებზე გადაწყვეტასთან დაკავშირებით.

შ. ნუცუბიძის მიერ ლოგიკის ძირითადი საკითხების გააზრება ალეთოლოგიის პრინციპების საფუძველზე შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის აუცილებელი კავშირითაა განსაზღვრული. ლოგიკის საგანია, წერს შ. ნუცუბიძე, შეისწავლოს ადამიანის აზროვნების სისწორე, ე. ი. გზა, რომლითაც მივდივართ ქეშმარიტებისაკენ. ქეშმარიტება კი ადამიანის მიზანია. მაშასადამე, ლოგიკა ემსახურება აზროვნების საბოლოო მიზანს — ქეშმარიტების მიწვდომას. ხოლო რამდენადაც ვეცნობით ქეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას, ამით თვითონ ქეშმარიტების შესწავლის საშუალებაც გვეძლევა. ქეშმარიტებას შეისწავლის შემეცნების თეორია. როდესაც ლოგიკა ეხება ქეშმარიტებისაკენ მიმავალ გზას — ადამიანის აზროვნების სისწორეს, მაშინ იბადება საკითხი: რა მიმართება არსებობს გნოსეოლოგიასა და ლოგიკას შორის? აღნიშნულ კითხვაზე ნუცუბიძის პასუხი ასეთია: ვიდრე ლოგიკა მხოლოდ ფორმალური იყო, ე. ი. აზროვნების მხოლოდ გარეგან ფორმებს სწავლობდა, მას არ ჰქონდა მტკიცე კავშირი გნოსეოლოგიასთან, რადგან უკანასკნელი უფრო საგნობრივ ქეშმარიტებას იკვლევდა. ახალ ფილოსოფიაში საბოლოოდ გამომუშავდა შემეცნების თეორია და ლოგიკაც დაინტერესდა აზროვნების არა მხოლოდ გარეგანი ფორმების შესწავლით. აქედან ჩაეყარა საფუძველი ე. წ. გნოსეოლოგიურ ლოგიკას. აღნიშნულიდან ნათლად ჩანს, რომ მეკვლევარი მომხრეა ლოგიკა აგებულ იქნეს გნოსეოლოგიური პრინციპებით, კიდევ მეტი — გნოსეოლოგიური ლოგიკის პრინციპებით. ასეთ შემთხვევაში. ბუნებრივია, შ. ნუცუბიძე თავის ქეშმარიტების თეორიას საფუძვლად უდებს ლოგიკას. ლოგიკის მოძღვრებანი ალეთოლოგიის თვალსაზრისით უნდა იქნეს გადასინჯული და აგებული. ალეთოლოგია, ანუ მოძღვრება ქეშმარიტების შესახებ ყველაზე უფრო ახლოსა და უშუალო კავშირშია ქეშმარიტებასთან. ვინაიდან ლოგიკის საგანია ის გზა, რომლითაც მივდივართ ქეშმარიტებისაკენ, ამიტომ ლოგიკა ემსახურება აზროვნების საბოლოო მიზანს — ქეშმარიტების მიღწევას.

შ. ნუცუბიძე, როცა ალეთოლოგიასთან უშუალო კავშირში განიხი-

¹ უფრო ვრცლად იხ. ს. წერეთლის საკანდიდატო დისერტაცია, — რევრენსიული დასკვნა-დასაბუთების თეორიები ლოგიკაში, გვ. 121—142.

ლავს აზროვნების კანონების საკითხს გარკვევით მიუთითებს იმაზე, რომ ისინი არსისა და აზროვნების კანონები არიან. მკვლევარმა იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონების მიმართ უფრო დამაჯერებლად წარმოადგინა ეს თვალსაზრისი, მაგრამ დანაჩენს ორ კანონზე, სახელდობრ, წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და მესამის გამორიცხვის კანონზე მხოლოდ მიუთითა, რომ ისინიც არსისა და იმავე დროს აზროვნების კანონებიცაა. მტკიცება იმისა, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები არსისა და აზროვნების ერთიანობის კანონებია, ჯერ კიდევ არისტოტელემ დაასაბუთა გარკვეული არგუმენტებით; მაგრამ ცნობილია ისიც, რომ შემდგომ პერიოდში აღნიშნული კანონები სხვადასხვაგვარად იქნა ინტერპრეტირებული. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი და მესამეს გამორიცხვის კანონი მიჩნეულ იქნა, როგორც მხოლოდ აზროვნების კანონები, ხოლო იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონი, როგორც არსისა და აზროვნების საერთო კანონი. ცნობილია ისიც, რომ მესამეს გამორიცხვის კანონი, ზოგიერთის აზრით, არის არა დამოუკიდებელი კანონი. არამედ წარმოებული; ხოლო ზოგიერთის მტკიცებით, ასეთი კანონი, საერთოდ, არ არსებობს. არის ისეთი შეხედულებაც, რომ წინააღმდეგობისა და მესამეს გამორიცხვის კანონი არის არა ორი ერთიმეორისაგან განსხვავებული კანონი, არამედ ერთი კანონი. ასეთი განსხვავებული შეხედულებანი, უპირველეს ყოვლისა, იმ ფაქტით არის განპირობებული, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და მესამეს გამორიცხვის კანონებს დამაჯერებლად ვერ ახასიათებენ როგორც არსის კანონს.

სწორედ ამის გამო შ. ნუტუბიძემ აღნიშნულ ორ კანონზე მხოლოდ მიუთითა, რომ ისინიც არსისა და აზროვნების კანონებიაო. უნდა ითქვას ისიც, რომ მკვლევარი აზროვნების ოთხივე კანონის მიმართ მართებულად მიუთითებს იმაზე, რომ ისინი არიან გარკვეულობის კანონები, გარკვეულობა კი ერთნაირად უნდა ეხებოდეს როგორც არსს, ასევე აზრსაც. შ. ნუტუბიძე გრძნობს, რომ განსაკუთრებით წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონისა და მესამეს გამორიცხვის კანონის მიჩნევა არსის კანონად სიძნელეს ბადებს და ამიტომაც მოითხოვს როგორც, საერთოდ, აზროვნების კანონების, ასევე მათ შორის დასახელებული ორი კანონის გადამუშავებას. ამ მიმართულებით განსაკუთრებით აღსანიშნავია, მესამის გამორიცხვის კანონის დახასიათება, როგორც ორში ერთის აუცილებელი შერჩევის კანონისა. ამით შ. ნუტუბიძე იმას ამბობს, რომ ეს კანონი ეხება საგნის გარკვეულობას. მისი არსება მესამეს

290.

მიღებაში ან გამორიცხვაში კი არაა, არამედ ერთი და იმავე საგნის, ნიშნის, ანუ მოვლენის მიღებასა ან არმიღებაში.

უნდა აღინიშნოს—თანამედროვე მეცლევართა ნაწილიც აზროვნების ლოგიკურ კანონებზე იმ აზრს იცავს, რომ ისინი ერთსა და იმავე დროს როგორც აზროვნების, ასევე არსის კანონებია. თუმცა ვერც ერთ ნაშრომში ვერ ვხვდებით იმის დამაჯერებელ ახსნას, თუ როგორ უნდა იქნეს მიჩნეული წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და მესამეს გამორიცხვის კანონი არსის კანონებად. სწორედ ამ სიძნელემ წარმოშვა შეხედულება იმის შესახებ, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონებიდან ნაწილი არსისა და აზროვნების საერთო კანონებია, ხოლო ნაწილი მხოლოდ აზროვნების კანონები. მაგრამ საკითხის ასეთი ახსნა ფაქტურად ნაკლოვანია. აზროვნების ლოგიკური კანონების ბუნება არსებითად გათიშულია ერთიმეორისაგან. ამიტომაც ასეთი შეხედულების მიღება საკითხის მართებულ გადაწყვეტად ვერ ჩაითვლება.

მიუღებელია შეხედულება, რომელიც ამტკიცებს — აზროვნების ლოგიკური კანონები არსისა და აზროვნების საერთო კანონებია, რაც ყველაზე გამოკვეთილად ჩანს წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და მესამეს გამორიცხვის კანონების, როგორც არსის კანონებად, დახასიათების დროს. ამ ორი კანონის არსის კანონებად დამაჯერებელ დასაბუთებას ვერავენ ახერხებს. ყოველივე ეს, იმიტომ ხდება, რომ წინააღმდეგობის შეუძლებლობისა და მესამე გამორიცხვის კანონები ნამდვილად არ არიან არსის კანონები და ასევე უნდა ითქვას იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონების შესახებაც. დასახელებული ოთხივე კანონი აზროვნების ლოგიკური კანონებია. ისევე, როგორც ბუნების კანონები ბუნების კანონებია და არა საზოგადოების, ხოლო საზოგადოების კანონები საზოგადოების კანონებია და არა ბუნებისა, ასევე აზროვნების ლოგიკური კანონები აზროვნების ლოგიკური კანონებია და არა ბუნებისა თუ საზოგადოების კანონები. როგორც ბუნება და საზოგადოება, ასევე აზროვნებაც გარკვეული სინამდვილეა და სწორედ ამ გარკვეული სინამდვილის კანონებია აზროვნების ლოგიკური კანონები. ისინი უშუალოდ არ წარმოადგენენ ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონებს. ამიტომაც აზროვნების ლოგიკური კანონები: იგივეობის, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის, მესამეს გამორიცხვის, საკმაო საფუძვლის კანონები, როგორც ასეთები, ბუნებასა და საზოგადოებაში კი არ მოქმედებენ და მათ კანონებს კი არ წარმოადგენენ, არამედ აზროვნების როგორც გარკვეული სინამდვილის ლოგიკური კანონებია. მაგრამ ყოველივე ეს სრულ-

იად არ ნიშნავს იმას, რომ აზროვნების ლოგიკური კანონები სინამდვილის რაიმე გარკვეულ მხარეს არ ასახავდნენ. მაგალითად, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ობიექტური სინამდვილის იმ მხარეს ასახავს, რომ საგნები და მოვლენები შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში საწინააღმდეგო ნიშნების მქონე იყოს. აქედან გამომდინარე, წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი, როგორც აზროვნების ლოგიკური კანონი, ფორმირებულია ასე: შეუძლებელია ერთსა და იმავე საგანს, მოვლენას, ერთსა და იმავე დროს, ერთსა და იმავე მიმართებაში მივაწეროთ საწინააღმდეგო ნიშნები. აქედან გამომდინარე, თუ კითხვას დავსვამთ — წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი არის თუ არა ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონი? უნდა ვუპასუხოთ — რა თქმა უნდა, არა! მართალია, აღნიშნული კანონი სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა გარკვეულ მხარეს ასახავს, მაგრამ ამიტომ მათ კანონს კი არ წარმოადგენს, არამედ აზროვნების ლოგიკურ კანონს. წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი სინამდვილის შემეცნების აუცილებელი პირობაა. აზრთა მსვლელობა არ შეიძლება იყოს სწორი, თანმიმდევრული, თუ იგი წინააღმდეგობის შემცველია. ამიტომაც წინააღმდეგობის შეუძლებლობის კანონი ამბობს, რომ შემეცნების პროცესში ორი საწინააღმდეგო მსჯელობა ერთსა და იმავე დროს არ შეიძლება იყოს კეშმარიტი.

ის, რაც ითქვა წინააღმდეგობის შეუძლებლობის, როგორც აზროვნების ლოგიკურ კანონზე, იგივე ითქმის სხვა კანონზედაც. მაგალითად მესამის გამორიცხვის კანონის საფუძველია ის, რომ რეალური სინამდვილის საგნებსა და მოვლენებში შეუძლებელია ერთდროულად გამოირიცხოს საპირისპირო ნიშნები, ერთი საპირისპირო ნიშნის გამოირიცხვა მეორის არსებობას გულისხმობს, მაგრამ აქედან სრულიად არ გამოდის, რომ აღნიშნული კანონი ჩვენი აზროვნებისაგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონია. იგი მხოლოდ აზროვნების ლოგიკური კანონია და იმას აღნიშნავს, რომ ერთდროულად ორი მოწინააღმდეგე ნიშნიდან თუ საგანს, მოვლენას ერთი მიეწერება, მათგან მეორე მისგან გამორიცხულია. ასევე ითქმის იგივეობისა და სიკმაო საფუძვლის კანონების შესახებაც. სიკმაო საფუძვლის კანონი ჩვენგან დამოუკიდებლად არსებულ საგანთა და მოვლენათა კანონს კი არ წარმოადგენს, არამედ აზროვნების ლოგიკურ კანონს. რეალურ სინამდვილეში მოქმედებს არა საფუძვლისა და შედეგის დამოკიდებულების კანონი, არამედ მიზეზისა და შედეგის აუცილებელი მიმართე-

ბის კანონი. ლოგიკის სფერო აზრია და ამდენად მისი კანონებიც აზრის სფეროში მოქმედებენ. ლოგიკური კანონები აზროვნების ლოგიკური კანონებია. ისინი აზროვნების მიერ სინამდვილის ასახვის ლოგიკური კანონებია. ყოველივე ამის გამო, უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს მტკიცება, თითქოს აზროვნების ლოგიკური კანონები ამავე ორს სინამდვილის საგანთა და მოვლენათა, არსის კანონებია.

დებულება, რომ „ძირითადი პრინციპები, ანუ კანონები აზროვნებისა ერთი მხრივ არსს, ანუ სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდეს“, თუ გაგებული იქნება აზროვნების კანონები, როგორც სინამდვილის ასახვა, სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდეს და თითოეული მათგანი, როგორც ობიექტური სინამდვილის გარკვეული მხარის, თვისების ასახვა ამ „სინამდვილესაც უნდა შეეხებოდეს“, უდავოდ მართებული და მისაღებია. მაგრამ, შ. ნუცუბიძეს აზროვნების ლოგიკური კანონების განხილვის დროს, რომელიც გარკვევით ჩანს იგივეობისა და საკმაო საფუძვლის კანონების ანალიზიდან, ამ შემთხვევაში არსებითად მხედველობაში აქვს არა ზემოთ აღნიშნული მხარე საკითხის, არამედ აზროვნების ლოგიკური კანონები, როგორც არსისა და აზროვნების ლოგიკური კანონები, როგორც არსისა და აზროვნების საერთო კანონები.

შ. ნუცუბიძესთან ცნებაში არსებითი ნიშნის საკითხი გაგებულია, როგორც შეფარდებითი იმ აზრით, რომ არსებით ნიშანთა დაჯგუფება დამოკიდებულია თვალსაზრისზე. ამის მიხედვით სხვადასხვა თვალსაზრისით ყოველი ნიშანი მიჩნეულია, როგორც არსებითი. არსებითი ნიშნის ასეთი გაგება იმაზე მიუთითებს, რომ ყოველი ნიშანი ამა თუ იმ თვალსაზრისით არსებითია. ეს კი ფაქტიურად არსებითი ნიშნის დადგენის შეუძლებლობამდე მიგვიყვანდა, ვინაიდან სხვადასხვა თვალსაზრისით არსებითი ნიშანი ყოველთვის სხვადასხვა იქნებოდა, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ცნების შესახებ მკვლევარი რელატიურ თვალსაზრისზე იდგეს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ცნების ბუნების შესახებ რიგ საკითხებზე შ. ნუცუბიძის შეხედულება ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დადებითად შეფასდა. განსაკუთრებით დადებითად არის მიჩნეული ტრადიციული ლოგიკისა და ტრანსცენდენტალური ლოგიკის კრიტიკა ზოგადისა და კერძოს დამოკიდებულების საკითხზე. შ. ნუცუბიძემ „პრობლემის დაყენებისა და მოსაზრების ახლებური მანერით, ტრადიციული თეორიების კრიტიკული ანალიზით, თავისი ფილოსოფიური პათოსით მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია შემდგომ ნაყოფიერ

კვლევა-ძიებაზე ამ დარგში ჩვენში“. ამ შემთხვევაში შ. ნუცუბიძის დადებითი როლი შეფასებულია გნოსეოლოგიური ლოგიკის, უფრო ზუსტად, დიალექტიკური ლოგიკის მომხრეთა თვალსაზრისით.

თ ა ვ ი X

ხელოვნების თეორიის პრობლემატიკა

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

ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“ უშუალო კავშირშია ალეთოლოგიასთან. იგი შ. ნუცუბიძის თქმით, „მთლიანად ემყარება ალეთოლოგიური რეალიზმის ნიადაგზე მიღწეულ შედეგებს“. როგორც ავტორი ამბობს, წიგნი დაწერილია მონისტური თვალსაზრისით და ემყარება ქვეყნის მთლიანობას, რომელიც მის რეალობაში, ანუ მატერიალურობაში არის მოცემული. „დიალექტიკური მატერიალიზმის არსენალიდან, წერს შ. ნუცუბიძე, ამ წიგნში გამოყენებულია ბევრი რამ. ასეთებია: მონისტური თვალსაზრისი, რეალიზმი, წინააღმდეგობის დაძლევა, როგორც განვითარების პრინციპი, და ისტორიული თეორიის ორმხრივობა“¹. შრომის შესავალ ნაწილში ავტორი გადმოგვცემს იმ პრინციპულ საკითხებს. რომლებსაც უნდა დაემყაროს ხელოვნების თეორია. ხელოვნების, როგორც სოციალურ-ისტორიული ფენომენის შესწავლისათვის საჭიროა მისი სამი ელემენტის — ხელოვნების აგებულების, ხელოვნების მიზნების, ხელოვნების ევოლუციის შესწავლა. მაგრამ ამ ელ-

* შ. ნუცუბიძის ნაშრომს „ხელოვნების თეორია“ სპეციალური სტატიები უძღვნეს გ. ჭიბლაძემ, შალვა ნუცუბიძის „ხელოვნების თეორია“ (კრიტიკული ეტიუდები 6, 1981) და ფ. ნადიბაიძემ, ალეთოლოგიური ესთეტიკის პრინციპები („მაცნე“, ფილოსოფიის... სერია, 1986, №2).

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

ემენტების შესწავლა, რაც აუცილებელია ხელოვნების მთლიანი თეორიისათვის, თავდაპირველად ისეთი პრინციპული საკითხების გარკვევას მოითხოვს, როგორცაა: ხელოვნების თეორიის საგანი და მეთოდი. საგნისა და მეთოდის გარკვევა კი აყენებს ძირითად მსოფლმხედველობრივ საკითხებს, სახელდობრ, როგორ უნდა იყოს გაგებული ხელოვნების ძირითადი საკითხები—მონისტური, დუალისტური თუ სხვა მსოფლგაგებით; უნდა დავეყაროთ მატერიალიზმს (რეალიზმს) თუ იდეალიზმს? ამ კითხვას ავტორი ასე პასუხობს: „ჩვენს ფილოსოფიურ პრეზუმფციას შეადგენს თეზა: რეალური ქვეყანა არსებობს, როგორც პირველადი გარემოება არა მარტო ჭეშმარიტად, არამედ ჭეშმარიტებად. ეს საერთო რეალისტური თეზა, ხოლო უკანასკნელი დამატებითი განმარტება, ანუ ნიშანი აძლევს მას იმ სახეს, რომელსაც ჩვენ ალეთოლოგიურ რეალიზმს ვუწოდებთ. ძირითადი რეალისტური (ანუ ონტოლოგიის ტერმინით — მატერიალისტური) თეზა აქ არათუ უცვლელი რჩება, არამედ კიდევ უფრო ძლიერდება, რადგან აღიარებულია რეალობა არა მარტო იმისა, რაც არსებობს, არამედ „არსებულზე მეტის“, ე. ი. არსებულის ჭეშმარიტების რეალობა. ამდენად უნდა უარყოფილ იქნეს იდეალიზმის ყოველგვარი სახეობა, ე. ი. როგორც გნოსეოლოგიური—ტრანსცენდენტული, ისე ონტოლოგიური — მეტაფიზიკური“¹ ხელოვნების ძირითადი საკითხების მონისტურ და მატერიალისტურ პრინციპებზე დაფუძნება კი ასეა გაგებული: „ერთი საწყისის — რეალობის მიღება თავისთავად არ ნიშნავს მონიზმს, რომელიც ჩვენ გვესაჭიროება. ერთ საწყისს ევალება ყველაფრის ახსნა, რაც მოცემულია ცდაში. მატერიალიზმი დიალექტიკურ მატერიალიზმამდე მონისტური იყო ერთი საწყისის მიღების თვალსაზრისით, მაგრამ იგი ყოველთვის ცალმხრივი იყო, რადგანაც ცდაში უტყუარად მოცემული არამატერიალური ფენომენების ახსნას ვერ ახერხებდა და სიძნელიდან გამოსასვლელად საქმეს ნეგაციითა და არცნობით (იგნორაციით) ათავებდა. დიალექტიკური მატერიალიზმის ერთი მთავარი ნიშანთაგანი, რომლის მნიშვნელობა ხაზგასმული უნდა იქნეს, იმაში მდგომარეობს, რომ მატერიალიზმში დიალექტიკური მომენტის შეტანით, მან ძველი მატერიალიზმის ცალმხრივობა დაძლია და არამატერიალური მოვლენების არარსებულად

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

გამოცხადების ნაცვლად, მათი ახსნა და ერთი ძირითადი თვალსაზრისიდან გაგება მოახერხა. ამაშია დიალექტიკური მატერიალიზმის მიერ მონიჰმის გაგება და ეს ასხვავებს მას ძველი მატერიალიზმის მონიჰმისაგან¹.

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

სამყარო, წერს შ. ნუცუბიძე, ერთია და როგორც არსებული, ის რეალურად ერთია. მატერიალისტური თეზისი — სამყაროს მთლიანობა მის მატერიალურობაშია აღნიშნული, დებულების უფრო ხაზგასმით თქმას წარმოადგენს. ასეთი მონიჰმის პრინციპით უნდა აიგოს მონისტური ესთეტიკა. დუალიზმის დაძლევა შესაძლებელია არა ცალმხრივი, არამედ უნივერსალური პრაქტიკის საფუძველზე, რომელშიც შემოქმედება და მოქმედება ერთიმეორეს შეაყსებენ. ხელოვნების თეორია იმ „პრაქტიკის“ თეორიაა, რომელიც „ქვეყნის გარდაქმნის“ საქმეს თავის ფარგლებში ემსახურება. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი სამყაროს მთლიანობის შესახებ შეხედულების საფუძველზე აკეთებს დასკვნას, „პრატიკა“ როგორც შემოქმედი დასაწყისის გაშლა—ასეთია ხელოვნების თეორია. ხელოვნების თეორია მიმართულია მშვენიერებისაკენ; ხელოვნების ძირითადი ელემენტი მშვენიერებაა. მშვენიერება უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ხელოვნება. მშვენიერება, როგორც ხელოვნების თეორიის ძირითადი ელემენტი, მთლიანობაში უნდა იქნეს გაგებული, ე. ი. მან უნდა წარმოადგინოს ბუნებაში არსებული მშვენიერებ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 230—231.

აც. „მაგრამ ამით, წერს შ. ნუცუბიძე, ერთი წუთითაც არ ირყევა ჩვენი ამოსავალი დებულება: მშვენიერება, ანუ მშვენიერების იდეა არ ქმნის ხელოვნების თავისებურებას¹“. მშვენიერების, ანუ სილამაზის ირგვლივ იშლება შემოქმედება. ამიტომაც ესთეტიკური ძიებაც მშვენიერებით უნდა დაიწყოს. ესთეტიკური სამი მომენტის: მშვენიერების, შემოქმედების, განცდის მთლიანობაში არსებობს და მათი დაშლა მშვენიერების თეორიის მოშლას უდრის. შესაძლებელია რომელიმე მომენტის ცალკე გამოყოფა, მაგრამ ეს არ იქნება იმის გამართლება, რომ საბოლოოდ რომელიმე მომენტი ცალკე დარგად გამოცხადდეს. მეთოდოლოგიური მიდგომა და საგნობრივი დანაწილება ერთი და იგივე არაა. აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკის საგნის ელემენტებია: მშვენიერების იდეა, შემოქმედების იდეა და განცდის თეორია მთლიანობაში.

ესთეტიკური ძიების არე, რომელიც სამი მომენტის — მშვენიერების, შემოქმედების, ესთეტიკური განცდის სახით არსებობს, მხოლოდ მათი შინაგანი მთლიანობის საფუძველზე ქმნის ესთეტიკას, როგორც ერთ მთლიან მეცნიერებას. ესთეტიკურ მთლიანობას არ ქმნის ესთეტიკურობის სუბიექტი. იმ სამ მომენტში, რომელიც ესთეტიკური ძიების არეა, სრულიადაც არ ჩანს ერთი სუბიექტის ირგვლივ გაშლილი მოქმედება. მშვენიერების თეორია შესაძლოა ყოველივე სუბიექტურობის გარეშე დამუშავდეს და არსებობდეს. „სუბიექტის პრინციპზე აგებული ესთეტიკა მთლიანობას ვერ მიაღწევს და ვერც აღწევს კიდევ. ამიტომაც მოვხსენით ჩვენ სუბიექტი, როგორც საორიენტაციო წერტილი, რომლის ირგვლივ ესთეტიკური საკითხები უნდა თავს იყრიდნენ. ალეთოლოგიური ძირი ესთეტიკისა სრულიად არ საჭიროებს სუბიექტის გამოყენებას კვლევა-ძიების საწარმოებლად და ამასვე სჩადის ყოველი თვალსაზრისი, რომელსაც სურს შინაარსისა და ღირებულების დამოკიდებულებაზე ააგოს ესთეტიკა²“.

ხელოვნების რეალური პროცესი იწყება განცდით. შემოქმედების სუბიექტის გარეშე ვაგება შეუძლებელია, იგი შემოქმედებისათვის აუცილებელია, მაგრამ იგი არ შეიძლება იყოს სუბიექტური. „განცდის ძირი არაა სუბიექტური“, ესთეტიკის ძირითადი ცნებების წინასწარი ანალიზის დროს განცდის საკითხის განხილვას „ის აზრი აქვს ჩვენთვის, წერს შ. ნუცუბიძე, — რომ აქვე მოიხაზოს მომავალი ძიებისათ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 239.

² იქვე, გვ. 294.

ვის სახელმძღვანელოდ განცდის საკითხის არა სუბიექტური ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა. ძნელი უნდა იყოს საკითხის ასეთი დაყენება, რადგან ჩანს, თითქოს სუბიექტის გარეშე ყოველგვარი ამბავი შეიძლება მოხდეს და მოთავდეს, მაგრამ არა განცდა, რომელიც ვილაცასი განცდა უნდა იყოს აუცილებლად“. ძირითადი ცნებების წინასწარი განხილვის დროსაც, მიუთითებს შ. ნუცუბიძე, საკმაოდ უნდა გამოიკვეთოს დებულება, რომლის ძალით განცდა და სწორედ ესთეტიკური განცდა არაა წმინდა ფსიქოლოგიური სუბიექტური გარემოება. ესთეტიკური განცდა სწორადაა გაგებული მხოლოდ მაშინ, „როდესაც გადალახულია სუბიექტური მიდგომა“. ესთეტიკური განცდა, როგორც ასეთი, ისეთსავე მდგომარეობაშია, როგორც ყოველი სხვა ესთეტიკური ფენომენი. ამიტომაც, შ. ნუცუბიძის აზრით, „ესთეტიკური განცდა, მიუხედავად მისი მჭიდრო კავშირისა განმცდელთან, სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური კატეგორია არაა“. გადახრა სუბიექტურისაკენ ესთეტიკური განცდის გაყალბებაა. ესთეტიკური განცდა ობიექტურობის მქონეა, ამით იგი ქეშმარიტების სფეროში დგას. შ. ნუცუბიძის თქმით, „ესთეტიკურობის მთელ გასაქანს ქეშმარიტების ანალოგიური აგებულება აღმოუჩინეთ და მისი დამოუკიდებლობაც ყოველგვარ სუბიექტურ გარემოებათაგან ნათელი გახადეთ“. მართალია, ობიექტურობის მქონე ესთეტიკური განცდა ქეშმარიტების სფეროში დგას, მაგრამ მისგან განსხვავებულია. ესთეტიკურში შემეცნება საშუალებაა, „შემეცნება მხოლოდ გამოყენებით როლს თამაშობს“. შემეცნებაში ქეშმარიტება მიჯანია. მართალია, მკვლევარის აზრით, ესთეტიკურ განცდასაც აქვს თავისი ქეშმარიტება, მაგრამ იგი განსხვავებულია ქეშმარიტებასთან დაკავშირებულ განცდასაგან. მაგალითად, მეცნიერულ მიღწევას, ქეშმარიტების წვდომას ახლავს სიამოვნების გრძნობა, მაგრამ იგი არ არის ესთეტიკური სიამოვნების მსგავსი. მართალია, ქეშმარიტებასთან დაკავშირებული განცდა სიძლიერისა და გამარჯვების განცდაა, მაგრამ განსხვავდება ესთეტიკურისაგან იმდენად, რამდენადაც მშვენიერება განსხვავდება ქეშმარიტებისაგან. მშვენიერება და ქეშმარიტება ერთ სფეროს ეკუთვნიან, მაგრამ ერთი და იგივე არ არიან. მშვენიერება თვით არაა ქეშმარიტება.

მშვენიერება, შ. ნუცუბიძის აზრით, საგნობრივი არ არის, მშვენიერება იდეების დანართი იდეაა, ე. ი. იმაზე „მეტი“, ვიდრე იდეა. მშვენიერების იდეას თავისთავად ღირებულება არ გააჩნია ხელოვნების თვალსაზრისით. ესთეტიკის პრობლემა იმაშია, რომ თავისთავად არსებული ჩვენთვის არსებულად გადაქცევის საიდუმლოება ნათელყოს,

მისი განხორციელების გზა გვიჩვენოს. „სილამაზე და მშვენიერება იმაში კი არაა, რითაც საესეა ყველასათვის თანაბრად არსებული და ამდენადვე ერთნაირად საწვდომი გარემო, არამედ იმაში, რაც ამ გარემოს როგორღაც აკრავს, მაგრამ მეტია, ვიდრე ეს მთელი თავისი აგებულებითა და შინაარსიერი დამოკიდებულებით¹“. ხელოვნება სინამდვილესთანაა დაკავშირებული. „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“; ეს თეზისი ესთეტიკის დალაგების ალეთოლოგიურ რეალიზმზე დამყარებული ამოცანაა. „მშვენიერება, ანუ სილამაზე იმაზე მეტია, რაც არის და შემოქმედება, ანუ ხელოვნება მაშინაა ნამდვილი, თუ მას არსებულის იქით მივყავართ²“. აქედან გამომდინარე, მკვლევარის აზრით, ქეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის არსებობს გარკვეული კავშირი, მაგრამ ეს კავშირი არ ნიშნავს მათს იგივეობას.

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

შ. ნუცუბიძემ, მსგავსად ქეშმარიტებისა, პირველ რიგში უნდა დაასაბუთოს ის, რომ ესთეტიკური ფენომენი ობიექტურია. ამიტომაც მისი მიზანია ესთეტიკურს ქეშმარიტების ანალოგიური აგებულება აღმოუჩინოს და მისი (ესთეტიკურის) დამოუკიდებლობა ყოველგვარი სუბიექტურ გარემოებასთან ნათელი გახადოს. საერთოდ, ქეშმარიტების სუბიექტური გაგება ქეშმარიტების გაუქმებას ნიშნავს, სწორედ ასევე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმი

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორიე. შრომები, ტ. 3, გვ. 269.
² იქვე, გვ. 269—270.

ესთეტიკის, როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების, უარყოფაა. ფსიქოლოგიზმის წარმომადგენელთა მიერ ესთეტიკა ისეა გათქვეფილი ფსიქოლოგიაში, რომ იგი არ გამოითქმება მარტო ცნებით „ფსიქოლოგიზმი ესთეტიკაში“, არამედ მის შინაარსს გამოხატავს ცნება „ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმი“. ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმის მიხედვით სილამაზისა და მშვენიერების განცდის ესთეტიკური ფენომენები ისეა დაკავშირებული სუბიექტურობასა და, მაშასადამე ფსიქოლოგიურობასთან, რომ თითქოსდა გამოუყოფელიცაა სუბიექტურობისაგან; ესთეტიკური განცდა იგივეა, რაც განცდა საზოგადოდ, ფსიქოლოგიური გაგებით. „ესთეტიკასა და ფსიქოლოგიას შორის სრული შინაარსეული შეხვედრა არის მიღებული“.¹ ეს კი მკვლევარის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ „ესთეტიკა საესეებით გათქვეფილია ფსიქოლოგიაში“. ამით ესთეტიკა დაყვანილია ფსიქოლოგიაზე ან უკეთეს შემთხვევაში ესთეტიკა გამოდის ფსიქოლოგიის ნაწილად.

მცდარია, შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკური ფენომენის ანტიფსიქოლოგიური გაგებაც. იგი მეორე უკიდურესობაა. პაულერის შრომიდან შ. ნუცუბიძეს ანტიფსიქოლოგიზმის გამომხატველ ერთ-ერთ ტიპიურ მაგალითად მოჰყავს: „საგანი მაშინაც ლამაზია როდესაც მას არავინ იხილავს, ანდა როდესაც მის თანამედროვეთ მისი ესთეტიკური ღირებულება არ ესმით. მშვენიერება არის და რჩება მარად, ვითარცა ქეშმარიტება და სიკეთე“. უკეთესი და უფრო მოქნილი გამოთქმა ანტიფსიქოლოგიური თვალსაზრისისა შეუძლებელია, ამბობს შ. ნუცუბიძე; ორიოდ წინადადებაში მთელი სიგრძე-სიგანითაა მოცემული ანტიფსიქოლოგიური თვალსაზრისისათვის დამახასიათებელი სამი ნიშანი: „სუბიექტისაგან დამოუკიდებლობა, ღირებულების თვითარსობა და მარადიულობა“.² ეს თვალსაზრისი ტიპიურია იმის საწინააღმდეგოდ, რასაც ფსიქოლოგიზმი ამტკიცებს ესთეტიკაში, მაგრამ ამ შემთხვევაში ფსიქოლოგიზმის საწინააღმდეგო მტკიცება არ ნიშნავს იმას, რომ ანტიფსიქოლოგიზმის შეზღუდულებანი სწორია. ანტიფსიქოლოგიზმი ყოველთვის მართალი არ არის. „ანტიფსიქოლოგიზმი უეჭველად შემცდარია“. ესთეტიკური ფენომენის, ხელოვნების ნაწარმოების ანტიფსიქოლოგიური (პაულერი-სეულის) გაგება, შ. ნუცუბიძის აზრით, იმას ნიშნავს, რომ მას არავითარი კავშირი არა აქვს დროსთან. „თუ ხელოვნების ნაწარმოები დროსთან არავითარ კავშირში არ იმყოფება, მაშინ იგი დროის გარეშეა თა-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 330.

² იქვე, გვ. 337.

ვისი ღირებულების მხრივ და ამდენად მარადიულ კატეგორიას წარმოადგენს. ამგვარად, შეიძლება სრულიად მოიხსნას და განზეიქნეს დატოვებული სუბიექტი და საზოგადოდ ყოველგვარ სულიერ გამოვლენათა მატარებელი, რომელთანაც ასეთ თუ ისეთ კავშირში უნდა შედიოდეს ესთეტიკური ფენომენი. განუცდია იგი ვისმეს, თუ არა, შეუფასებია ვისმეს, თუ არა — სულ ერთია — ეს არაფერს სცვლის თვით ესთეტიკური ფენომენის ვითარებაში, მის შინაარსსა და ღირსებაში... ამ თვალსაზრისის ღირსება მის გარკვეულობაშია. არც მეტი, არც ნაკლები არსებითად კი იგი ისეთივე ნაკლის შემცველია, როგორც ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმი¹. ყოველივე ამის გამო შ. ნუცუბიძის აზრით, „ცალმხრივია ანტიფსიქოლოგიზმის პოზიცია ესთეტიკაში“, „სრულიად უმართებულოდ უნდა ჩაითვალოს, როგორც ფსიქოლოგიზმის, ისე ანტიფსიქოლოგიზმის პოზიცია ესთეტიკაში“.

ესთეტიკაში ანტიფსიქოლოგიური თვალსაზრისის ნუცუბიძისეული კრიტიკიდან გარკვევით ჩანს შემდეგი: 1. მცდარია მოსაზრება, რომელიც ასაბუთებს ესთეტიკური ფენომენების (ესთეტიკური განცდის, მშვენიერების...) სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობას; მათ თვითარსობით ღირებულებასა და მარადიულობას: 2. ანტიფსიქოლოგისტური თვალსაზრისის მიხედვით სრულიად მოხსნილია და განზეადატოვებული სუბიექტი და, სართოდ, ყოველგვარ სულიერ გამოვლენათა მატარებელი; 3. ესთეტიკური ფენომენისათვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს იმას, განუცდია, შეუფასებია იგი ვისმეს თუ არა.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე უნდა ითქვას შემდეგი: „განცდის, როგორც ესთეტიკური ფენომენის სუბიექტთან მიმართების, ესთეტიკური სუბიექტის ნუცუბიძისეული გაგება, ესთეტიკაში ფსიქოლოგიზმისა და ანტიფსიქოლოგიზმის კრიტიკა, ცხადყოფენ იმას, რომ ესთეტიკური განცდა სუბიექტშია და არა მისგან დამოუკიდებლად არსებული, მაგრამ სუბიექტური კი არ არის. ესთეტიკური განცდა, როგორც ესთეტიკური ფენომენი განსხვავდება ფსიქოლოგიური განცდისაგან; ესთეტიკური განცდა არ არის წმინდა ფსიქოლოგიურ-სუბიექტური ხასიათის. ესთეტიკური განცდა არ არის განმცდელის, სუბიექტის გარეშე, მაგრამ იგი არ არის სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური კატეგორია. ესთეტიკური განცდა ისეთივე ობიექტურია, როგორც რომელიმე სხვა ესთეტიკური ფენომენი.“

შ. ნუცუბიძე, წინააღმდეგ ესთეტიკური ფსიქოლოგიზმისა, ასაბუ-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 337—338.

თებს, რომ ესთეტიკური ფენომენი სუბიექტისაგან დამოუკიდებელია, მაგრამ წინააღმდეგია ესთეტიკური ფენომენის ანტიფსიქოლოგიური გაგებისა, რომლისდა მიხედვით ესთეტიკური ღირებულება სუბიექტთან მიმართების გარეშე. მკვლევარის აზრით, ესთეტიკური ფენომენი, სახელდობრ, მშვენიერების იდეა ეკუთვნის იმავე სფეროს, რომელსაც მიეკუთვნება ქეშმარიტება, ე. ი. „არსებულზე წარმატებულის“ სფეროს. მაშასადამე მისი აგებულება ქეშმარიტების აგებულებას უდრის¹. „ხელოვნების თეორიის“ ავტორი უდავოდ მიიჩნევს, რომ ქეშმარიტება და მშვენიერება ორივე ერთსა და იმავე სფეროშია მოთავსებული. ეს ის სფეროა, რომელიც არსებულს კი არ ეწინააღმდეგება და უარყოფს, არამედ პირიქით, მასში და მით არის განმტკიცებული. მშვენიერება იმაზე მეტია, რაც არის და ხელოვნება მაშინაა ნამდვილი თუ მას არსებულის იქით მიეყვართ. ამ ასპექტში ქეშმარიტებას და მშვენიერებას შორის არის გარკვეული კავშირი, მაგრამ სხვა შემთხვევაში ისინი ერთიმეორისაგან განსხვავებულია. ქეშმარიტებასა და მშვენიერებას შორის განსხვავება, მკვლევარის აზრით, შემდეგი სახისაა:

ქეშმარიტება შემეცნების მიზანია; ხელოვნების მიზანი არ არის შემეცნება. შემეცნების გამართლება საგანია; შემოქმედებას გამართლება არ უნდა, რადგან ის თვით არის გამართლება. თუმცა, შ. ნუტუბიძის თქმით, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ შემოქმედება სიცარიელეა და უაზრობაა. ესთეტიკური შემოქმედება თავის საკუთარ რაობაში შინაგანი გამართლების შემცველი ფენომენია. არსებობს ორგვარი სულიერი მოქმედება. ერთ შემთხვევაში სულიერ მოქმედებას თავისი გარემდებარე მიზანი გააჩნია, რომელთან მიმართებაში იღებს იგი თავის აზრსა და ღირებულებას. ასეთი მოქმედება ყველაზე ტიპური ფორმით შემეცნებაში ჩანს. „შემეცნება... არის ის ფენომენი, რომელსაც აზრი აქვს და გამართლება მხოლოდ მაშინ და იმდენად, რამდენადაც ის მიმართულია მისგან გარემდებარე საგანზე“² ამისაგან განსხვავებულია მეორეგვარი სულიერი მოქმედება, რომელსაც აზრი და გამართლება აქვს თავის საკუთარ ფრგლებში. „მოქმედების ის დარგი, სადაც თვით ამ მოქმედებაშია მისი აზრი და მნიშვნელობა ჩასახული, რომელსაც გარემდებარე მიზანი არ გააჩნია, არის ის სფერო, სადაც იშლება ხელოვნება“³. ხელოვნებისათვის გარემდებარე სინამ-

1 შ. ნუტუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 367.

2 იქვე, გვ. 383.

3 იქვე, 384.

დვილე არის მასალა. ხელოვნებაში გარე სინამდვილე გარდაქმნილია შინაგანი სულიერი განცდის საფუძველზე. შემოქმედება სწორია, როდესაც ის უშუალოა; ყალბია, როდესაც მასში სუბიექტური ერევა და ამ ჩარევას აწარმოებს თავისი აზრით უკეთესი შესაძლებლობისა და ფორმებისათვის. სუბიექტურის ამოკვეთა, უშუალობის აღდგენა — ასეთია გზა ნამდვილი შემოქმედებისა. ნამდვილი ხელოვნების ქმნილება მაშინ გვაქვს, როდესაც სუბიექტი თავის „მეობიდან“ ამოდის და იგი უშუალობით აღტყინებაზეა აგებული. „ხელოვნების რეალური პროცესი იწყება განცდით“. შემოქმედების სუბიექტის გარეზე გაგება შეუძლებელია, იგი შემოქმედებისათვის აუცილებელია, მაგრამ იგი არ შეიძლება იყოს სუბიექტური. ამიტომაც, შ. ნუტუბიძის აზრით, ესთეტიკური „განცდა, მიუხედავად მისი მკიდრო კავშირისა განმცდელთან, სუბიექტურ-ფსიქოლოგიური კატეგორია არაა“¹. ესთეტიკური ფენომენი ობიექტურობის მქონეა, ამით იგი ქეშმარიტების სფეროში დგას, მაგრამ მისგან განსხვავებულია. ესთეტიკურში წმენცება საშუალებაა, „წმენცება მხოლოდ გამოყენებით როლს თამაშობს“. წმენცებაში ქეშმარიტება მიზანია. მართალია, მკვლევარის აზრით, ესთეტიკურ განცდას აქვს თავისი ქეშმარიტება, მაგრამ იგი განსხვავებულია ქეშმარიტებასთან დაკავშირებულ განცდასთან. მაგალითად, მეცნიერულ მიღწევას, ქეშმარიტების წვდომას ახლავს სიამოვნების გრძნობა, მაგრამ იგი არ არის ესთეტიკური სიამოვნების მსგავსი. მართალია, ქეშმარიტებასთან დაკავშირებული განცდა სიძლიერისა და გამარჯვების განცდაა, მაგრამ განსხვავდება ესთეტიკურისაგან იმდენად, რამდენადაც მშვენიერება განსხვავდება ქეშმარიტებისაგან. მშვენიერება და ქეშმარიტება ერთ სფეროს ეკუთვნიან, მაგრამ ერთი და იგივე არ არიან. მშვენიერება თვით არაა ქეშმარიტება. შ. ნუტუბიძე სვამს კითხვას არის თუ არა განცდის სფეროში ისეთი ფენომენი, რომელიც „განცდის ქეშმარიტების“ როლს ითამაშებდა? ამ კითხვას დადებითად პასუხობს და აღნიშნავს „ეს „ქეშმარიტება“ იქვეა მოთავსებული, სადაც შემოქმედების „ქეშმარიტებაც“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მკითხველი, მხილველი და სხვა, მხოლოდ მაშინ დგას სწორ გზაზე, როდესაც ის უყურებს ნაწარმოებს იმ თვალთ, რომლითაც უყურებდა მას შემოქმედი... თუ ჩვენ არ გვესმის რა ჰქონდა მხედველობაში ხელოვანს, როდესაც ის ქმნიდა, თუ ჩვენთვის მიღწეული არაა ნაწარმოების იდეა, ე. ი. მშვენიერების ის ასახება, რომელიც მასში ისახება, თუ ჩვენ ვერ

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

მოგვიხერხებია იმ კალაპოტში ჩავარდნა, რომელშიაც იყო ხელოვანი შემოქმედების მომენტში, მაშინ ესთეტიკური ნაწარმოების მნიშვნელობა ჩვენთვის დაკარგულია და მისი ღირებულება და აზრი დაფარული“.¹ შ. ნუცუბიძის აზრით, სწორედ აქ დგება ხელოვნების „გაგების“ სიძნელე ფართო მასის თვალსაზრისით.

ზემოაღნიშნულის გარდა, შ. ნუცუბიძის აზრით, შემეცნება, ჰეშ-მარიტება და ხელოვნება, შემოქმედება ერთიმეორისაგან იმითაც განსხვავდებიან, რომ შემეცნება დეტერმინებულია გარე სინამდვილით. „იგი შებოჭილია იმ დამოკიდებულებით, რომელიც არსებობს მასსა და მის საგანს შორის“.² შემეცნება არაა თავისუფალი, იგი ემორჩილება გარე სინამდვილის კანონზომიერებას. უკიდურესი შემთხვევა, რომ ავიღოთ და ილუზიონიზმის თვალსაზრისზე დავდგეთ, მაშინაც შემეცნებისათვის ძირითადს შემეცნების მასალა წარმოადგენს. „ცუდი იქნებოდა ის მეცნიერი, ვინც სინამდვილის შესწავლას ფანტაზიის საფუძველზე ააგებდა, შორს ვერ წავიდოდა მკვლევარი, რომელიც სინამდვილით კანონდებულ შემეცნებას თავისუფალი გაშლისაკენ მოუწოდებდა“.³ შემეცნება და ფანტაზია ერთიმეორეს არ ეგუება. შემოქმედება კი ფანტაზიის გარეშე არ არსებობს. ფანტაზია შემოქმედების ერთ-ერთი აუცილებელი დამახასიათებელი ნიშანია. ფანტაზია კი თავისუფლების ერთი განსახიერებათაგანია. შემოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზე. შემეცნება კი არ ეგუება თავისუფალ მიმართებას. ამით შემოქმედება განსხვავებით შემეცნებისაგან ავტონომიურია. შემოქმედებას თავისი შინაგანი კანონები გააჩნია, ხოლო შემეცნება ვალდებულია დაემორჩილოს იმ წესებს, რომელთაც მას შესაცნობად მოცემული წარმოუდგენს.

მშვენიერების, როგორც ძირითადი ესთეტიკური ფენომენის, დახასიათების დროს შ. ნუცუბიძე ესთეტიკური ფენომენის ერთ-ერთ დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს. აგრეთვე, კონკრეტულობას. თუმცა კონკრეტულობა გაგებულია არა ჩვეულებრივი გაგებით, როგორც ესთეტიკაში, არამედ როგორც საცხოვრება და სისრულე. კონკრეტულობა, რომელიც ესთეტიკური გაგებით სისრულეს ნიშნავს, ღირებულია იმით, რომ ის გზას უხსნის წმინდა ესთეტიკურ უსასრულობას. „კონკრეტულობის“ ცნება ესთეტიკაში სწორად არის გაგებული მხოლოდ მაშინ,

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 307.

² იქვე, გვ. 290.

³ იქვე.

თუ იგი გაგებულია, როგორც სავსეობა, ხელოვნებაში გამოუსადეგარია მეცნიერული კვლევა-ძიების გზა, რომელიც ერთეულით, ინდივიდუალურით იწყებს. ხელოვნება ყოველთვის მთელით იწყებს. ამიტომაც „კონკრეტულობა“ შეუძლებელია მთლიანობის გათვალისწინების გარეშე. კონკრეტულობა მთლიანობის კომპლექსში ნიშნავს სისრულესა და დამთავრებას.

შ. ნუცუბიძის აზრით, ესთეტიკა ვერ მიიღებს ზოგადის, განყენებულის, ტიპის ცნებას. მისი აზრით, როცა მაგალითად ლიტერატურული ტიპი ესმით, როგორც განზოგადოება. ამით სრულიად წაშლილია საზღვარი მეცნიერულსა და ხელოვნების მეთოდოლოგიას შორის. რაც შეეხება განყენებულის ცნებას, იგი გამოყენებულია თეორიულ ფილოსოფიაში და მისი გადმოტანა ესთეტიკის სფეროში მიუღებელია, ვინაიდან იგი ცნების შემუშავებისთვისაა გადაწყვეტი. აბსტრაქციის დროს ხდება მრავალსახიანობის დაძლევა. ეს კი იწვევს ცხოველმყოფელი კონკრეტულობის შესუსტებას, რასაც „ვერ დაადგება ხელოვნება, რომლისთვისაც კვშირის გაწყვეტა სიცოცხლის კონკრეტულობასთან სასიცოცხლო ძარღვის გადაჭრას უდრის“.¹

ამგვარად, შ. ნუცუბიძის აზრით, ხელოვნება როგორც სინამდვილის შემეცნება, შემეცნება, როგორც სინამდვილის ასახვისაგან ზოგადი კანონზომიერების სახით, პირველ რიგში, იმით განსხვავდება, რომ ხელოვნებისათვის მთავარი და ძირითადია სუბიექტის შინაგანი ბუნებიდან გამოსვლა, ანუ როგორც იტყვიან სუბიექტის მიერ სინამდვილის საკუთარ პრიზმაში გარდატეხა. შემეცნების მთავარი მიზანის ქეშმარიტების მიღწევა, რომელიც გარე სინამდვილის კანონზომიერებას ექვემდებარება. შემეცნებისა და ხელოვნების ამ განსხვავებიდან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ხელოვნება, რომელიც სინამდვილის სახეებით ასახვა, ხასიათდება ისეთი აუცილებელი ნიშნით, როგორიცაა ემოციურობა, ფანტაზია, სავსეობა (კონკრეტულობა გაგებული, როგორც სავსეობა). აქ შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართებულად მიუთითებს სახისათვის დამახასიათებელ აუცილებელ ნიშნებზე — ემოციურობა, ფანტაზია, კონკრეტულობა (სავსეობა). სადავოა მხოლოდ ის, რომ მკვლევარი უარყოფს სახის ცნებისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ ნიშანს — ზოგადობას.

შ. ნუცუბიძე ნაშრომში „ხელოვნების თეორია“ სპეციალურ თავს უძღვნის საკითხს მშვენიერება ბუნებასა და ხელოვნებაში. აქ მკვლე-

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, გვ. 246.

ვარის ამოსავალი დებულება ასეთია: ბუნება იხდიფერეტულია ძველ-ნიერებისადმი; ბუნება თავისთავად არაა ესთეტიკური ფენომენი. ბუნებამ არ იცის განსხვავება ლამაზისა და ულამაზოს შორის ისე, როგორც ბუნებამ თავისთავად არ იცის არც მაღალი და არც დაბალი, არც მარჯვენა და არც მარცხენა, არც აღმოსავლეთი და არც დასავლეთი. მაგრამ, მეორე მხრივ, „აქედან არ შეიძლება დასკვნის გამოყვანა, რომ ბუნებაში ადამიანს შეჰქონდეს მშვენიერება“.¹ ბუნებაში მშვენიერებაზე ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ განსაზღვრული და პირობითი მნიშვნელობით. „მშვენიერი“ და „უშნო“ ბუნებაშია, მაგრამ არა ბუნებისაგან, არამედ ადამიანისაგან. ადამიანი აძლევს მას ასეთ მნიშვნელობას და არა ბუნება. მხოლოდ ამ აზრითაა „მშვენიერება“ ადამიანის მიერ შეტანილი ბუნებაში.

შ. ნუცუბიძე აკრიტიკებს შეხედულებას, რომლის მიხედვით ხელოვნება არის ბუნების პასიური მიბაძვა, „ხელოვნება ბუნების მიბაძვაა და მეტი არაფერი“. ამ საკითხზე მეკლევარს მიუღებლად მიაჩნია როგორც იდეალისტური, ასევე პრიმიტიული რეალიზმის თვალსაზრისი. თუ ხელოვნება გაგებული იქნებოდა, როგორც ბუნებისადმი პასიური „მიმბაძველობა“, მაშინ სრულიად გაუგებარი იქნებოდა ხელოვნების გარდამქმნელი და რევოლუციური მომენტი, რომელიც ყოველ შემოქმედებაშია მოცემული. მეკლევარის აზრით, მცდარია ასევე ის შეხედულებაც, რომელიც ამტკიცებს „ხელოვნება არის ბუნება პლუს ადამიანი“. ხელოვნება არის არა ბუნება — ადამიანი, არამედ ადამიანისა და მისი გარემოს მოქმედებითი და შემოქმედებითი სინთეზი. „მშვენიერება მოცემულია ადამიანისა და ბუნების დამოკიდებულებაში, რომელსაც პრაქტიკული ხასიათი აქვს, ე. ი. მოქმედება და შემოქმედება ერთიმეორეში გადადის“.² მშვენიერება უფრო ფართო ცნებაა, ვიდრე ხელოვნება, ვინაიდან იგი ბუნებაშიც შეიძლება იყოს, მაგრამ მშვენიერება ბუნებაში ადამიანის ბუნებასთან დამოკიდებულებაშია მოცემული და არა თავისთავად.

შ. ნუცუბიძის მოსაზრებანი ხელოვნების თეორიის საკითხებზე კრიტიკაში. შ. ნუცუბიძის ნაშრომის „ხელოვნების თეორიის“ საწინააღმდეგოდ წამოყენებული ზოგიერთი ძირითადი არგუმენტი შემდეგია: პირველი, შ. ნუცუბიძის ხელოვნების თეორია იდეალისტურია. ამის საწინააღ-

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

2 იქვე, გვ. 470—471.

მდეგოდ პირველ რიგში უნდა ვთქვათ, რომ შ. ნუცუბიძის თეორია კეშმარიტების შესახებ და შეხედულებანი ხელოვნების თეორიის საკითხებზე ნამდვილად არ არის იდეალისტური. ხელოვნების თეორიის საკითხის გარკვევისას, მკვლევარი რომ მატერიალიზმის პრინციპებიდან ამოდის — სადავო არ არის. ამას ადასტურებს ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“. მკვლევარი ხელოვნების თეორიის პრინციპული საკითხების გარკვევისას ემყარება დებულებას, რომ საზოგადოებრივი ყოფიერება განსაზღვრავს საზოგადოებრივ ცნობიერებას. ხელოვნება, როგორც საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა საზოგადოებრივი ყოფიერების ასახვაა. „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“. ეს სინამდვილეა საზოგადოებრივი ყოფიერება და ბუნება. „არ არსებობს აზრი გარეშე არსისა“. „ესთეტიკური ფენომენი, ე. ი. ესთეტიკური იდეა, ფორმა, გემოვნება, მიმართულება — უკუაქვს საზოგადოების სტრუქტურას, რომელსაც თავისდა რიგად საწარმოო ძალთა განვითარების გარკვეული მდგომარეობა უდევს საფუძვლად“¹. ასევე, შ. ნუცუბიძის აზრით, ხელოვნებას, როგორც იდეოლოგიას, „ყოველთვის სოციალური ძირი აქვს“. ასეთ პრინციპებზეა აგებული ნაშრომი „ხელოვნების თეორია“. სხვა საკითხია, რომ დასახელებულ ნაშრომში ბევრი რამ არის საკამათო, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს რომ იგი იდეალისტურია.

მეორე, შ. ნუცუბიძე ამტკიცებს, რომ ხელოვნება არ არის შემეცნების საშუალება და არც შემეცნება. ამით იგი ნიადაგს ამზადებს ხელოვნების თვითმიზნობრიობისათვის, ამიტომ ხელოვნების, როგორც შემეცნების უარყოფა, მას სჭირდება, როგორც საბუთი ხელოვნების იდეალისტური თეორისათვის. შ. ნუცუბიძე არსად არ უარყოფს იმას, რომ ხელოვნება არც შემეცნების საშუალებაა და არც შემეცნება. პირიქით, იგი ყველგან იმას ასაბუთებს, რომ ხელოვნება შემეცნების საშუალებაა და შემეცნება. თუ „ხელოვნებას ყოველთვის სინამდვილესთან აქვს საქმე“, თუ იგი „უკუაქვს საზოგადოების სტრუქტურას“, მაშინ ხელოვნება სხვა არაფერია თუ არა სინამდვილის ასახვა, შემეცნება. სწორედ ამას ასაბუთებს შ. ნუცუბიძე, როცა ამტკიცებს ხელოვნების, „შემოქმედების გამოსახვის საშუალებანი ის სახეებია, რომელთაც შემეცნებითი ასახვა გააჩნიათ“² ყოველივე ამით შ. ნუცუბიძის მიერ ისაა დასაბუთებული, რომ ხელოვნება სინამდვილის ასახვაა. მაგრამ მკვლევარი, ხელოვნების თეორიის განხილვის დროს, ამ-

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

² იქვე, 289.

ტკიცებს, რომ ხელოვნებისათვის სინამდვილის შემეცნება ისეთი მნიშვნელობის არ არის, როგორც თეორიული ფილოსოფიისათვის, მეცნიერებისათვის. ხელოვნებაში, შემოქმედებაში შემეცნება საშუალებაა და ამდენად, მხოლოდ გამოყენებით როლს ასრულებს. მართალია, ხელოვნება სინამდვილის შემეცნებაა, მაგრამ სინამდვილის შემეცნება მისი სპეციფიკური ნიშანი არ არის. ესთეტიკურისათვის „სინამდვილის როგორც ასეთის, ასახვა არაა მისი განსაკუთრებული ამოცანა“. ასე რომ არ იყოს, ე. ი. ხელოვნებისა და შემეცნებისათვის სინამდვილის შემეცნება ერთნაირად სპეციფიკური იყოს, „მაშინ შემეცნებისა და შემოქმედების ამოცანები სავსებით აირეოდა. ცხადია, რომ შემოქმედებისათვის შემეცნება გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა და ამდენად განუუქმებელი პირობაა. მაგრამ ეს იმდენად ვრცელი და ზოგადი გარემოებაა, რომ ხელოვნების სპეციფიკურობისათვის ვერავითარი სიცხადის შემტან მომენტად ვერ გამოდგება“.¹ ამგვარად, შ. ნუტუბიძე უარყოფს არა იმას, რომ ხელოვნება არის სინამდვილის შემეცნება, არამედ იმას, რომ იგი ხელოვნების სპეციფიკური, განსაკუთრებული ამოცანაა. შ. ნუტუბიძე პირდაპირ წერს, რომ ესთეტიკური არის სინამდვილის „უკუფენა“, იგი „უკუფენს საზოგადოების სტრუქტურას“, მისი ასახვაა. ამით ისაა თქმული, რომ ესთეტიკურიც შემეცნებითი რიგის მოვლენაა. მაგრამ მკვლევარი მკაცრი წინააღმდეგია და სრულიად სამართლიანად, იმისა, რომ ესთეტიკური შემეცნება გაიგივებული იქნეს საერთოდ შემეცნებასთან. ესთეტიკურისათვის „ასახვა არაა მისი განსაკუთრებული ამოცანა“. „ესთეტიკურმა ძიებამ წმინდა გნოსელოგიური განმარტებებიდან თავი უნდა შეიკავოს. მას არც ესაჭიროება... ისეთი ახლობრივი შემეცნებითი ძიებანი, როგორც ეს თეორიულ—ფილოსოფიურ ძიებათ მოეთხოვება, მაგრამ ის მთავარი, რაც არკვევს შემეცნების ბუნებას იმ გასაქანით, რომელიც შემეცნების დამოკიდებულებას შემოქმედებასთან ახასიათებს, აუცილებელი და გადაუდებელია“², ეს შეხედულება უდავოდ მართებული და მისაღებია. ესთეტიკური შემეცნება, როგორც თავისი სპეციფიკური ფორმით, ასევე შინაარსით განსხვავდება თეორიულ—ფილოსოფიური შემეცნებისგან. შ. ნუტუბიძე ესთეტიკისათვის სწორედ იმ სპეციფიკურის დადგენას ცდილობს, რომლითაც იგი (ესთეტიკა) განსხვავებული იქნე-

¹ შ. ნუტუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 462.

² იქვე, 286.

ბა თეორიული შემეცნებისაგან. უფრო მეტიც, შ. ნუცუბიძე არა მხოლოდ ესთეტიკურ შემეცნებას ანსხვავებს თეორიულ-ფილოსოფიური შემეცნებისაგან, არამედ იგი იმის წინააღმდეგაცაა, რომ ესთეტიკური შემეცნება თეორიულ-ფილოსოფიური შემეცნების სახესხვაობად იქნეს მიჩნეული. მკვლევარს, სრულიად სამართლიანად, იმის მტკიცება უნდა, რომ ესთეტიკური შემეცნება შემეცნების სრულიად განსხვავებული სახეა, რის გამოც მას თავისი საკუთარი ავტონომია აქვს.

მესამე, შ. ნუცუბიძე აიგივებს მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას; მშვენიერება (ხელოვნება) და ჭეშმარიტება (მეცნიერება) იგივეობრივად მიაჩნია, რაც მცდარი მოსაზრებაა. შ. ნუცუბიძე მშვენიერებასა და ჭეშმარიტებას მართლაც რომ აიგივებდეს, მაშინ იგი უდავოდ მცდარი მოსაზრება იქნებოდა, მაგრამ სინამდვილეში მკვლევარი ამას არსად არ აკეთებს. იგი, მხოლოდ იმას ასაბუთებს, რომ ესთეტიკურს ჭეშმარიტების ანალოგიური აგებულება აღმოუჩინოს. ეს ანალოგიური მხოლოდ და მხოლოდ ის არის, რომ, მსგავსად ჭეშმარიტებისა, ესთეტიკურიც „არსებულზე წარმატებულის სფეროს“ ეკუთვნის. მშვენიერების იდეა ეკუთვნის იმავე სფეროს, რომელთაც მიეკუთვნება ჭეშმარიტება, ე. ი. „არსებულზე წარმატებულის“ სფეროს. მაშასადამე, მისი „აგებულება ჭეშმარიტების აგებულებას უდრის“. ამით შ. ნუცუბიძე სრულიად არ ასაბუთებს მშვენიერებისა და ჭეშმარიტების იგივეობას, იგი გარკვევით წერს: „ჭეშმარიტების სტილითა და არქიტექტონიკით ესთეტიკის დალაგება იმას კი არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკის საგნის გაშლის ყოველ საფუძველს ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, კანონმდებლობს და საფუძვლად უდევს. არა, ასეთი გაგება საქმის ვითარებისა მისი სრული შებღალვა და არევა იქნებოდა და ესთეტიკაში, რაღაც უაზრო და უმართებულო ინტელექტუალიზმის შეტანა... მშვენიერება იმ სფეროს ეკუთვნის, რომელსაც ეკუთვნის ჭეშმარიტება, მაგრამ თვით არაა ჭეშმარიტება. ჭეშმარიტება, როგორც ასეთი, შემეცნების მიზანია და უკანასკნელის მიღწეათა ეფექტი ჭეშმარიტებაში იშლება. მშვენიერება შემოქმედების მიზანია, და იგიც ისევეა უკანასკნელისთვისაც მიზანი, როგორც ეს პირველ კონტექსტშია მოცემული. მშვენიერება ისეთსავე როლს ასრულებს შემოქმედებისათვის, როგორც ჭეშმარიტება შემეცნებისათვის. შემეცნება მაშინაა სწორი, თუ ის ჭეშმარიტებისავე სავალ გზას ადგია და მისგან არ უხვევს; შემოქმედება მაშინაა ნამდვილი, თუ ის მშვენიერებისავენაა მიმართული და მას არ ღალატობს. შ ე მ ე ც ნ ე ბ ი ს ნ ე გ ა ტ ი -

ური ინსტანცია — შეცდომაა, შემოქმედებისა — სიყალბე¹“.

მეოთხე, შ. ნუცუბიძე იცავს ცხოვრებისაგან თავისუფალ ხელოვნებას; ასაბუთებს ხელოვნების აბსოლუტურ თავისუფლებას. ხელოვნება საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმაა და ამიტომ შეუძლებელია იგი ყველაფრისაგან თავისუფალი იყოს. მართალია, შ. ნუცუბიძე, ასაბუთებს, რომ „შემოქმედება შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლების ნიადაგზე“, მაგრამ ცნება „შემოქმედების თავისუფლებისა“ ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ შემოქმედება ფანტაზიასთანაა დამოკიდებული. ხოლო „შემოქმედებაში, ფანტაზია კი თავისუფლების ერთი განსახიერებათაგანია²“. ამისაგან არსებითად განსხვავებულია შემეცნება, როგორც სინამდვილის ასახვა, ვინაიდან იგი თავისუფალია ფანტაზიისაგან, „შემეცნება კი ვალდებულია დაემორჩილოს იმ წესებს, რომელთაც მას შესაცნობად მოცემული წარმოუდგენს“. ამგვარად, შ. ნუცუბიძის მსჯელობა შემოქმედების თავისუფლებაზე ეხება არა ცხოვრებისაგან თავისუფალ ხელოვნებას, არა ხელოვნების აბსოლუტურ თავისუფლებას, არამედ, შემეცნებისაგან განსხვავებით, შემოქმედებით ფანტაზიის საფუძველზე თავისუფლებას.

მეხუთე, შ. ნუცუბიძესთან კონკრეტულ-ისტორიული სუბიექტი ისე „განიწმინდა“ ყოველგვარი ადამიანურისაგან, რომ აზროვნების წმინდა ფენომენმა დამოუკიდებელი, ონტოლოგიური სტატუსი შეიძინა. შ. ნუცუბიძის აზრით, ალეთოლოგიურ ნიადაგზე დაფუძნებული ხელოვნების თეორიაში ესთეტიკური კატეგორიების არსი და მნიშვნელობა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად უნდა იქნეს გაანალიზებული. შ. ნუცუბიძეს ესთეტიკური სუბიექტის ერთიანი ცნების დადგენა აღარც კი უცდია; მისი აზრით, ესთეტიკური სუბიექტი ხელოვნების თეორიიდან საერთოდ ამოღებული უნდა იქნეს.

ალეთოლოგიურ ნიადაგზე ნაშენები ესთეტიკა გადალახავს ფსიქოლოგიზმის საზღვრებს და სრულიად გარკვევით „დაადგენს“, რომ განცდა, როგორც ესთეტიკური ფენომენი, სრულიადაც არ საჭიროებს განმცდელი სუბიექტის არსებობას. ისევე, როგორც ალეთოლოგიურ რეალიზმში, ალეთოლოგიურ ნიადაგზე ნაშენებ ხელოვნების თეორიაშიც, ესთეტიკური სუბიექტი მთლიანადაა ამოღებული მოქმედების არეღან და მის ადგილზე მოთავსებულია კონკრეტულ-ისტორიული

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

² იქვე, 291.

ადამიანის მიღმა გატანილი „წმინდა განცდა“. ყოველივე ეს ობიექტური იდეალიზმისაკენ მიმავალი გზაა.

აღნიშნული მოსაზრება შ. ნუცუბიძის „ხელოვნების თეორიის“ სრულიად თავისებურ ინტერპრეტაციას ემყარება. საკითხის სიცხადისათვის განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი. შ. ნუცუბიძე წერს: „ეხლა ნათელი უნდა იყოს, რომ სუბიექტის პრინციპზე აგებული ესთეტიკა მთლიანობას ვერ მიაღწევს და ვერც აღწევს კიდეც. ამიტომ მოვხსენიოთ ჩვენ სუბიექტი, როგორც საორიენტაციო წერტილი, რომლის ირგვლივ ესთეტიკური საკითხები უნდა თავს იყრიდნენ. ალეთოლოგიური ძირი ესთეტიკისა სრულიად არ საჭიროებს სუბიექტის გამოყენებას კვლევა-ძიების საწარმოებლად!“. „ხელოვნების თეორიის“ ეს ადგილი მიუთითებს არა იმაზე, რომ სუბიექტი, ესთეტიკური სუბიექტი, საერთოდ ამოღებულია ხელოვნების თეორიიდან, არამედ აქ გარკვევითაა ნათქვამი, რომ ვინაიდან სუბიექტის პრინციპზე აგებული ესთეტიკა მთლიანობას ვერ აღწევს, ამიტომ უნდა მოიხსნას სუბიექტი, როგორც საორიენტაციო წერტილი, რომლის ირგვლივ ესთეტიკური საკითხები უნდა იყრიდეს თავს და ესთეტიკის ალეთოლოგიური ძირი სრულიად არ საჭიროებს სუბიექტის გამოყენებას საორიენტაციოდ, კვლევა-ძიების საწარმოებლად. მაშასადამე, შ. ნუცუბიძე გარკვევით ამბობს, რომ ხელოვნების თეორიაში სუბიექტი საორიენტაციო წერტილი არ უნდა იყოს; ესთეტიკის ალეთოლოგიურ ძირში უნდა იყოს არა სუბიექტი, არამედ მშვენიერება. მონისტური ხელოვნების თეორიის ამოსავალი უნდა იყოს არა სუბიექტი, არამედ მშვენიერება.

ესთეტიკაში სუბიექტი არ არის ამოსავალი. ესთეტიკა მშვენიერებიდან, მშვენიერების ძიებიდან უნდა ამოვიდეს; „მშვენიერება, ანუ სილამაზე არის ის, რის გამო და რის ირგვლივ იშლება შემოქმედება. ესთეტიკურ ძიებას არ შეუძლია სხვა რამედან დაიწყოს თავისი ძიება“¹. „მშვენიერების, ანუ სილამაზის ცნება განსაზღვრავს არსებით მომენტში ესთეტიკურის საგანს“². აქედან გამომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, მცდარია, როგორც ფსიქოლოგიზმის, ასევე ანტიფსიქოლოგიზმის მოსაზრებანი იმის შესახებ, რომ ესთეტიკის ამოსავალია სუბიექტი და ობიექტი. საკითხის ასე გაგება შ. ნუცუბიძის აზრით, არის შემცენების თეორიის საკითხის პირდაპირი გადატანა ხელოვნების თეორიაში, რაც მცდარია. ესთეტიკურმა ძიებამ თავი უნდა შეი-

1 შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 294.

2 იქვე, გვ. 253.

3 იქვე, გვ. 264.

კავოს წმინდა გნოსეოლოგიური საკითხების გამო. მაშასადამე, შ: ნუ-
ცუბიძის თვალსაზრისის მიხედვით ხელოვნების თეორიიდან სუბიექ-
ტი (ესთეტიკური სუბიექტი) ამოღებული კი არ არის, არამედ მიჩნეუ-
ლია, რომ იგი (ესთეტიკური სუბიექტი) არ არის ხელოვნების თეორი-
ის ამოსავალი წერტილი, როგორც მაგალითად, ეს დასაშვებია ფსიქო-
ლოგიასა და შემეცნების თეორიაში. ამგვარად, უდავოდ უნდა ითქვას,
რომ შ. ნუცუბიძე მოითხოვს არა საერთოდ სუბიექტის, კერძოდ ესთე-
ტიკური სუბიექტის, ხელოვნების თეორიიდან ამოღებას, არამედ ის
იმ გავრცელებული მოსაზრების მკაცრი წინააღმდეგია, რომლის მიხე-
დვითაც ესთეტიკაში, შემეცნების თეორიისა და ლოგიკის მსგავსად,
ამოსავალი და საორიენტაციო არის სუბიექტი, ესთეტიკაში ამოსავა-
ლი და საორიენტაციო მშვენიერება.

ზემოყვანილი ციტატიდან არც ის გამომდინარეობს, რომ განცდა,
როგორც ესთეტიკური ფენომენი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არ-
სებულა. შ. ნუცუბიძე ამაზეც გარკვევით მიუთითებს, როცა წერს
დამტკიცებული უნდა იქნეს „განცდის საკითხის არა სუბიექტური ინ-
ტერპრეტაციის შესაძლებლობა“. ძნელია საკითხის ასე დაყენება,
აღნიშნავს მკვლევარი, ვინაიდან განცდა ყოველთვის განცდა არისო.
მაგრამ, შ. ნუცუბიძე იძლევა იმის დასაბუთებას, რომ განცდა, როგ-
ორც ესთეტიკური ფენომენი არ არის სუბიექტური. თუ რამდენად
დასაბუთებულადაა ეს მოსაზრება წარმოდგენილი, ამაზე შეიძლება
ვედავოთ მის ავტორს, მაგრამ არა იმაში, რომ იგი (შ. ნუცუბიძე) ამ-
ტკიცებდეს განცდის, როგორც ესთეტიკური ფენომენის სუბიექტისა-
გან დამოუკიდებლად არსებობას. შ. ნუცუბიძე უდავოდ მართალია
იმაში, რომ განცდა, როგორც ესთეტიკური ფენომენი, ესთეტიკური
სუბიექტი უნდა განსხვავებული იქნეს ფსიქოლოგიური განცდისა და
ფსიქოლოგიური სუბიექტისაგან. ეს პრობლემა ძნელი გადასაწყვეტია,
მაგრამ საკითხის დაყენება, რომ მართებულია, უდავოა. საკითხის სწო-
რედ აღნიშნული ასპექტით დაყენებაშია შ. ნუცუბიძის დიდი დამსა-
ხურება და ამაში იგი არც ერთი მიმართებით არ არის გასაკრიტიკე-
ბელი, ხოლო წმინდა ესთეტიკური სუბიექტის დადგენა, მის გაწმენდა
ემპირიული სუბიექტისაგან სრულიადაც არ ნიშნავს ესთეტიკური სუ-
ბიექტის ხელოვნების თეორიის გარეთ გატანას. როგორც გნოსეოლო-
გიური სუბიექტი უნდა განიწმინდოს ფსიქოლოგიურისაგან, წინააღმ-
დეგ შემთხვევაში იგი გამოუსადეგარია შემეცნების თეორიისათვის,
სწორედ ასევე ესთეტიკური სუბიექტი უნდა განიწმინდოს და განსხ-
ვავდეს გნოსეოლოგიურისა და ფსიქოლოგიურისაგან, თუ არა და გვე-

ქნება სწორედ ფსიქოლოგიზმი ან გნოსეოლოგიზმი ესთეტიკაში, რაც ხელის შემშლელია ესთეტიკური კვლევისათვის. ხელოვნების თეორიას თავის საკვლევად სწორედ წმინდა ესთეტიკური სუბიექტი სჭირდება. ისეა ეს ყოველ სხვა მეცნიერებაშიც. მაგალითად, ეთიკას აინტერესებს წმინდა ზნეობრივი სუბიექტი, შემეცნების თეორიას წმინდა გნოსეოლოგიური სუბიექტი და ა. შ.

ზემოაღნიშნული საკითხის ნუცუბიძისეული დაყენების სისწორე იქედანაც ჩანს, რომ გნოსეოლოგიური სუბიექტი ფსიქოლოგიური სუბიექტისაგან განსხვავებულია. გნოსეოლოგიური სუბიექტი განწმენდილია ფსიქოლოგიურისაგან. სულ სხვაა ის ფაქტი, რომ ადამიანი რეალურად როგორც ერთი მთლიანი სუბიექტი არც წმინდა გნოსეოლოგიური სუბიექტისა და არც წმინდა ესთეტიკური სახით არ არსებობს, მაგრამ როგორც შემეცნების თეორიისათვის, ასევე ესთეტიკის თეორიისათვის სწორედ მათი წმინდა სახით დადგენაა აუცილებელი.

თუ ესთეტიკური განცდა არ არის გაწმენდილი სუბიექტურისაგან და არ არის დადგენილი მისი წმინდა სახით არსებობა, ობიექტურობა, მაშინ იგი გამოუსადეგარია ხელოვნების თეორიისათვის. როცა ესთეტიკური განცდა განიწმინდება ფსიქოლოგიურისაგან და მისი ობიექტურობა დადგინდება, მაშინ არის იგი სუბიექტის ნება-სურვილისაგან დამოუკიდებელი და ესთეტიკური განცდაც ობიექტური, ამდენად ესთეტიკის თეორიისათვის ტრანსცენდენტურიც. მართალია, ესთეტიკური განცდა, როგორც ობიექტური ესთეტიკის თეორიისათვის ტრანსცენდენტურია და ამდენად სუბიექტის „გარეთაც“ გატანილი, როგორც წმინდა ესთეტიკური განცდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ წმინდა სახით არსებული ესთეტიკური განცდა სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობს.

შემდეგ, შ. ნუცუბიძე „ხელოვნების თეორიაში“ წერს: „ესთეტიკურობის მთელ გასაქანს ქეშმარიტების აგებულება აღმოუჩინეთ და მისი დამოუკიდებლობაც ყოველგვარ სუბიექტურ გარემოებათაგან ნათელი გაეხადეთ¹“. აქ ნათქვამია არა ის, რომ ესთეტიკური

¹ შ. ნუცუბიძე, ხელოვნების თეორია, შრომები, ტ. 3, გვ. 309.

ფენომენი სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებულია, არამედ ხაზგასმულია იმაზე, რომ ესთეტიკური ფენომენი სუბიექტურობისაგან დამოუკიდებელია. ფაქტია, ესთეტიკური ფენომენის სუბიექტისაგან დამოუკიდებლად არსებობა და „ყოველივე სუბიექტურობის გარეშე“ არსებობა ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდება.

დასასრულს, უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი ხელოვნების თეორიის ზოგიერთ საკითხზე სადავოა და მარქსისტული ესთეტიკის თვალსაზრისით მიუღებელიც. მაგრამ ერთი რამ ფაქტია, რომ მან შექმნა ორიგინალური ესთეტიკური კონცეფცია.

თ ა ვ ი XI

შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ფუძემდებელი

შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის აქტიურ პრობლემებზე თეორიების შემქმნელი. შ. ნუცუბიძე 30-იანი წლების მეორე ნახევრიდან მუშაობას იწყებს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებზე. მისი მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები საფუძვლად დაედო ქართველოლოგიის სრულიად ახალ დარგს—ქართული ფილოსოფიის ისტორიას. მან შექმნა ქართული ფილოსოფიის ისტორია, როგორც მეცნიერული დისციპლინა. მის კალამს ეკუთვნის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორი ტომი. ქართული ფილოსოფიის ცალკეულ საკითხებზე წერს მონოგრაფიულ გამოკვლევებს, რაც ახალი ეტაპია ქართული მეცნიერების განვითარებაში.

შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევის იწყებს უძველესი დროიდან და ამთავრებს მე-19 საუკუნის პირველი მესამედით. მკვლევარი დიდი ერუდიციით, ღრმა ანალიზითა და გამბედაობით წარმოგვიდგენს თავის შეხედულებებს ქართული ფილოსოფიური აზრის ცალკეულ საკითხებზე. „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორივე ტომში ნაჩვენებია ის საერთო და სპეციფიკური თავი-

სებურებანი, რომლებიც, ერთი მხრივ, საერთოდ ფილოსოფიის ისტორიებს აქვს და, მეორე მხრივ, ის სპეციფიკურობაც, რომელიც ამა თუ იმ ერის, და კერძოდ, ქართული ფილოსოფიის ისტორიისათვის არის დამახასიათებელი. „ყოველ ერს — დიდს თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით თავისი საკუთარი, შეუწავლებელი ადგილი უჭირავს!“. შ. ნუცუბიძემ მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის განვითარების პარარელურად აჩვენა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების საკუთარი, შეუწავლებელი ადგილი. ამით მკვლევარმა მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში, ამ მეცნიერების განვითარების ზოგად კანონზომიერებაში თავისი საკუთარი ადგილი მიუჩინა ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებას. ამავე დროს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ასეთი ფართო მასშტაბით კვლევამ იგომიიყვანა რიგი ახალი მოსაზრებების და დასკვნების გაკეთებამდე. მრავალ ახალ, გაბედულ მოსაზრებებს შორის, რომლებიც უხვადაა შ. ნუცუბიძის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“, ორი კონცეფცია თეორიის სახით ჩამოყალიბდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია და ანგარიშგასაწევი არა მხოლოდ მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიისათვის, არამედ საერთოდ აზროვნების ისტორიისათვის. ესენია აღმოსავლური რენესანსის თეორია და კონცეფცია არეოპაგიტული მოძღვრების ნამდვილთა ავტორის შესახებ, რომელიც შემდეგში ჩამოყალიბდა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელწოდებით.

აღმოსავლური რენესანსის იდეა. 1937 წელს თბილისში გამოქვეყნდა იოანე პეტრიწის შრომები (ტომი მეორე), ტექსტი გამოსცეს და ვრცელი გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, რომელშიც ვრცლად არის განხილული პეტრიწის ფილოსოფიური შეხედულებანი. პირველად აქ არის წარმოდგენილი დასაბუთებული სახით ქართული რენესანსის იდეა, ხოლო მის პირველ მესიტყვედ პეტრიწია მიჩნეული. ავტორთა თქმით, მართალია, აკადემიკოს ნ. მარმა დიდი ღვაწლი დასდო პეტრიწის საქმიანობის გამოკვლევას, მაგრამ ქართული აზროვნების ისტორიის მთლიანობის გაურკვევლობამ იგი, საბოლოოდ, შემცდარ გზაზე დააყენა. ქართული სააზრო-

1 შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, შრომები, ტ. 8, გვ. 7.

ენო კულტურის ძირითადი კონცეფციის უქონლობამ სრულიად და-
აშორა ქართული რენესანსის გაგებას და აქედან გამომდინარე, მრავალ
მცდარ დებულებამდე მიიყვანა. სინამდვილეში კი, ავტორთა აზრით,
პეტრიწის ფილოსოფიის მთავარი საქმიანობა რენესანსში უნდა ვეძ-
იოთ. კითხვაზე თუ რაშია პეტრიწის ფილოსოფიის მთავარი იდეა, პა-
სუხი ასეთია: „უპირველეს ყოვლისა იმაში, რომ ნამდვილი ფილოსო-
ფიური რენესანსი მოცემულია ბიზანტიის რენესანსის მხოლოდ ქარ-
თულ გაგრძელებაში“, ბიზანტიის ფილოსოფიური რენესანსი ნიშნავ-
და ფილოსოფიის უფლებათა აღდგენას, რაც ფილოსოფიისა და თეო-
ლოგიის სწორუფლებიანობის აღიარებაც იყო. „ქართულ ფილოსოფ-
იას წილად ზედა ბიზანტიური რენესანსის გაგრძელება, ფილოსოფიის
თეოლოგიის მიმართ სწორუფლებიანობის აღდგენა და დასავლეთის
ფილოსოფიის ამოცანების აღმოსავლური სინათლისა და ფერის სოფ-
ლგაგებით დასმა და გადაჭრა“. ავტორთა აზრით, პეტრიწმა ამ გზით
წაიყვანა არეოპაგელის მისტიციზმი და „გაბედულად გაჰყვა
„წარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში საფუძველი ჩა-
უყარა მზისა და ფერის იმ სოფლგაგებას, რომელიც ერთი საუკუნის
შემდეგ XII — XIII საუკუნეთა მიჯნაზე რუსთველის პოეტურ სოფლ-
შეგრძნობაში უკუიფინა“. „პეტრიწს აღებული აქვს არა ბერძნულ-
რი ბერძნული წარმართობა, არამედ ქართული, რით-
აც ის თავისი დამოუკიდებლობის ხაზს აქაც ინარჩუნებს“. ავტორთა
თქმით, პეტრიწი როგორც ბერძნული წარმართული ფილოსოფიის ქარ-
თული გამგრძელებელი მივიდა წარმართობამდე, მაგრამ არა ბერძ-
ნულ და აღმოსავლურ, არამედ ქართულ წარმართობამდე. მსოფლიო-
ისტორიული თვალსაზრისით პეტრიწმა შესაძლებელი გახადა ბიზან-
ტიური რენესანსის საქართველოში გაგრძელება.

შ. ნუცუბიძემ 1941 წელს აზროვნების ისტორიაში პირველად შე-
მოიტანა ცნება „აღმოსავლური რენესანსი“. იდეა „აღმოსავლური რე-
ნესანსისა“ დაიბადა „ევროპოცენტრიზმის“ წინააღმდეგ ბრძოლის
პროცესში. მკვლევარის აზრით, მეცნიერებას ე. წ. „ევროპოცენტრიზ-
მის“ გავლენით გამოეპარა დასავლური და მსოფლიო რენესანსის შეს-
წავლისათვის მეტად საჭირო ცნება აღმოსავლური რენესანსისა. ჰეგელ-
მა, ილნიშნავს, შ. ნუცუბიძე, ყალბად გაიგო აღმოსავლეთისა და დასავ-
ლეთის ურთიერთობა აზროვნებისა და კულტურის საკითხებში და ყა-
ლბი საფუძველი ჩაუყარა აღმოსავლეთ-დასავლეთის მიმართებას. ამან
მოაშადა „ევროპოცენტრიზმის“ თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით
ყოველი სასიკეთო წამოწყება კაცობრიობის ცივილიზაციაში ევროპას

მიეწერება და მათ შორის რენესანსიც. მაგრამ მკვლევარის აზრით, თუ ჰეგელი შემცდარი იყო, როცა კულტურასა და აზროვნებაში ყველაფერს დასავლეთს მიაწერდა, ასევე შემცდარია რენესანსის კულტურის საკითხში ყველაფრის აღმოსავლეთისათვის მიწერა.

1941 წელს გამოქვეყნებული სტატიის „აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა“, რომელიც 1940 წელს მოსკოვის მ. გორკის სახელობის მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში მოხსენების სახით იყო წაკითხული, ძირითადი დებულებანია შემდეგი: რენესანსი თანამედროვე მეცნიერების ერთ-ერთი სადავო პრობლემაა. დასავლეთის მეცნიერებს ვერ წარმოუდგენიათ არაევროპული რენესანსის არსებობის შესაძლებლობა. მათთვის რენესანსის წყაროები კონცენტრირებულია თვით ევროპაში. რენესანსს მხოლოდ ევროპული ფესვები აქვს და არსებობს მხოლოდ ევროპული რენესანსი. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით კი დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების საფუძვლები მოცემულია არა ანტიკურობის ათვისებაში, არამედ აზროვნების ევროპულ თავისებურებაში, რომელიც დიდად განსხვავდება ანტიკურობისაგან. რენესანსის ასეთი გაგება „ევროპოცენტრიზმის“ თავისებური გამოვლენაა. სინამდვილეში ყოველი რენესანსი საკუთარი ანტიკურობის აღდგენაა. არსებობს აღმოსავლეთის რენესანსი. დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურული მოვლენები უარყოფენ „ევროპოცენტრიზმის“ იდეას და იმას ადასტურებენ, რომ რენესანსი არ არის მხოლოდ ევროპული კულტურისათვის დამახასიათებელი. უფრო სწორი იქნება თქმა: რენესანსი აღმოსავლეთში დაიწყო და შემდეგ დასავლეთში განვითარდა. მკვლევარმა ეს იდეა განავითარა და დასაბუთებული სახით წარმოადგინა შემდგომი პერიოდის შრომებში. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947). შ. ნუცუბიძის მიერ შემოტანილი „აღმოსავლეთის რენესანსის“ ცნება შემდგომში მისივე გამოკვლევის საფუძველზე ჩამოყალიბდა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის სახელწოდებით. „აღმოსავლური რენესანსი“, რომელიც შ. ნუცუბიძემ დაუპირისპირა „ევროპოცენტრიზმს“, მაშინვე შევიდა მეცნიერებაში და ფართოდ იქნა გამოყენებული ფილოსოფიის, ისტორიისა და ლიტერატურის ისტორიის სფეროში. საბჭოთა ფილოსოფიურ და ლიტერატურისმცოდნეობამ აღმოსავლური რენესანსის სპეციალური კვლევა ერთ-ერთ სამეცნიერო დარგად აღიარა. შ. ნუცუბიძის შრომების უშუალო გავლენით საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დამკვიდრდა ტერმინი: „ფილოსოფიის ისტორიაში ევროპოცენტ-

რიზმის კრიტიკა“. შ. ნუცუბიძის მიერ აღმოსავლური რენესანსის არსებობის ფაქტი ისე ღრმად არგუმენტირებულადაა დასაბუთებული, რომ ამჟამად არავენ დაობს აღმოსავლური რენესანსის, როგორც ფაქტის არსებობის საკითხებზე.

ქართული რენესანსი, ამტკიცებს შ. ნუცუბიძე ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, პირველ რიგში, საკუთრივ ანტიკურობის აღორძინება იყო. ანტიკური საქართველოს ფილოსოფიური განათლების ცენტრი კოლხეთის აკადემია აღდგენილი იქნა გელათის აკადემიის სახით. რაც შეეხება არეოპაგიტულ წიგნებს, უკვე მეთერთმეტე საუკუნის დამლევიდან ყველა მათგანი არსებობდა ქართულ ენაზე, ფილისოფოსი ეფრემ მცირის მიერ ბერძნულიდან შესრულებული თარგმანების სახით. პეტრიწმა როგორც ქართული რენესანსის იდეოლოგმა იცის, რომ მისი ამოცანაა აღორძინოს, უპირველეს ყოვლისა, ქართული ანტიკურობა. არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის, როგორც ქართული რენესანსის იდეოლოგიის აღორძინებით პეტრიწმა აღორძინა ქართული ნეოპლატონიზმი. პეტრიწის მოღვაწეობის არსი მდგომარეობდა არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმის აღორძინებაში, რომელმაც რენესანსის იდეოლოგიის როლი შეასრულა საქართველოში ისევე, როგორც, ზოგიერთი ცვლილებებით, თითქმის ყველგან, სადაც კი წარმოიშვა რენესანსი, იქნებოდა ეს აღმოსავლეთში თუ დასავლეთში. ქართული ნეოპლატონიზმის ძირები უნდა ვეძიოთ არა მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში, არამედ მეხუთე საუკუნეში, როცა ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ე. წ. არეოპაგიტული წიგნების ერთადერთი შესაძლებელი ავტორი. ასეთ შემთხვევაში ქართული ნეოპლატონიზმი მოიპოვებს თავის სრულ ისტორიულ-ფილოსოფიურ შინაარსს. ამით კი ქართული რენესანსის იდეოლოგიის პეტრიწის შრომას ნამდვილი ისტორიული გაშუქება ეძლევა მეთორმეტე საუკუნეში როგორც მეხუთე საუკუნის არეოპაგიტული, ანუ ქართული, ნეოპლატონიზმის აღორძინებას. ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი აღმოსავლური რენესანსის ერთ-ერთი უდიდესი მოაზროვნეა.

არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის საკითხი. შ. ნუცუბიძის მიერ აღმოსავლური რენესანსის დასაბუთება და მტკიცება, რენესანსი აღმოსავლეთში დაიწყო და შემდეგ დასავლეთში განვითარდა, აუცილებლობით მოითხოვდა ფაქტობრივი მასალით ცხადყოფას, წინააღმდეგ შემთხვევაში აღნიშნული თეზისი საფუძველს მოკლებული იქნებოდა. აღმოსავლეთში,

შ. ნუცუბიძე, არეოპაგიტულ მოძღვრებაში ხედავს აღმოსავლური რენესანსის საწყისს და ამ მოძღვრებაშია მოცემული ევროპული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლებიც. „ცნობილია, წერს შ. ნუცუბიძე, რომ ერიუგენა პირველი და ერთ-ერთი ღრმააზროვანი მქადაგებელია დასავლეთში ანტიკური ფილოსოფიის ათვისების იმ სისტემისა, რომელიც მოცემული იყო ღიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული ავტორის თხზულებებში... ერიუგენას მთავარი თხზულება „განყოფისათვის ბუნებისა“... ე. წ. არეოპაგიტული წიგნების შინაარსის თანმიმდევრულ დალაგებას წარმოადგენს. აქ ყველაზე მნიშვნელოვანია იმის აღიარება, რომ დასავლეთის რენესანსის ძირები იდეოლოგიის მხრივ აღმოსავლეთიდან მოდის“¹. რაც შეეხება კუზანელს „თვითონ კუზანელი მიუთითებს, რომ იგი ამოდიოდა ფსევდო-ღიონისე არეოპაგელიდან“². მაშასადამე, შ. ნუცუბიძის აზრით, აღმოსავლეთის პრობლემისა და ევროპული რენესანსის ფილოსოფიური საფუძვლების დასაბუთებისათვის არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ღიონისე არეოპაგელის სახელს ამოფარებული ავტორის თხზულებებს. აქედან გამომდინარე, სრულიად მართებულია მტკიცება, რომ „არეოპაგეტიკას... ცენტრალური ადგილი უჭირავს შ. ნუცუბიძის აღმოსავლეთის რენესანსის თეორიაში“³.

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

შ. ნუცუბიძის წინაშე ფსევდო ღიონისე არეოპაგელის თხზულებებში, აღმოსავლეთის რენესანსის ძირების ძიების პერიოდში, ჩნდება ახალი იდეა, სახელდობრ, ვინ არის არეოპაგეტიკული მოძღვრების

¹ შ. ნუცუბიძე, აღმოსავლეთის რენესანსი და ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა, შრომები, ტ. 4, გვ. 504.

² იქვე, გვ. 505.

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

ნამდვილი ავტორი? ამ საკითხის ნუცუბიძისეული გადაწყვეტა მეცნიერებაში შემოვიდა ახალი თეორიით. შ. ნუცუბიძემ დაასაბუთა, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი არის მე-5 საუკუნის საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე პეტრე იბერი. შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად იმავე დასკვნამდე მივიდა ბელგიელი მეცნიერი ე. ჰონიგმანი. ამჟამად შ. ნუცუბიძისა და ე. ჰონიგმანის კონცეფცია მეცნიერებაში ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელითაა ცნობილი.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის შესახებ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის არგუმენტების განხილვამდე საჭიროა მოკლედ მიმოხილვა, თუ როგორი იყო მანამდე მდგომარეობა არეოპაგიტული თხზულებების ავტორობის საკითხზე.

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

ლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“ იყო. ყველაფერი ეს მეცნიერებაში შ. ნუცუბიძემდე იყო გაკეთებული.

1942 წელს შ. ნუცუბიძე აქვეყნებს შრომას „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“, სადაც, ზემოთ ჩამოთვლილი, მეცნიერებაში დადგენილი ფაქტების შესახებ წერს: თუ გარეგნულ ანალოგიებს მიეყვებით, იმისგან, რაც გამორკვეულია მეცნიერების მიერ დღემდე, ფსევდო-არეოპაგიტული წიგნების ავტორის შესახებ მხოლოდ პეტრე იბერი აკმაყოფილებს მოთხოვნას მოღვაწეობის დროის მიხედვით. იგი გარდაიცვალა ან 488, ან 491 წელს. მოღვაწეობდა სირიაში, მაიუმში ქალაქ ლაზის რაიონში. მაგრამ, მკვლევარი აქვე აღნიშნავს, რომ ყოველივე ეს ჭერჭერობით კიდევ არაა საკმარისი დასაბუთება მეცნიერებისათვის. შ. ნუცუბიძისათვის, რაც მთავარია, მეცნიერების მიერ დადგენილ მონაცემებს არეოპაგიტული თხზულებების დაწერის დროისა და ადგილის შესახებ მნიშვნელობა ჰქონდა არა როგორც საბუთს, არამედ როგორც ამოსავალ წერტილს. მთავარი იმისათვის, რომ დამტკიცებულიყო არეოპაგიტული თხზულებების ავტორია პეტრე იბერი, მკვლევარის აზრით, საჭირო იყო: 1) დამტკიცებულიყო — წარმოადგენდა თუ არა თავის მოღვაწეობისა და გონებრივი ინტერესების მიხედვით პეტრე იბერი ისეთი დიდი საქმის გაკეთებისათვის შესაფერის კაცს, როგორიც არეოპაგიტული წიგნების ავტრობა იყო; 2) და, რაც მთავარია, შეიძლებოდა თუ არა დამტკიცებულიყო პეტრე იბერის შეხედულებათა დამთხვევა ფსევდო-არეოპაგელის სახელით ცნობილ წიგნებში მოცემულ შეხედულებებთან: 3) უნდა დამტკიცებულიყო — ხომ არაა შემონახული რაიმე ლიტერატურული კვალი, საიდანაც ჩანდეს, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი პეტრე იბერი იყო. შ. ნუცუბიძემ პეტრე იბერის შესახებ არსებული მასალების საფუძველზე დაადგინა: 1) მწიგნობრობა, სწავლულობა და აზროვნებისადმი მიდრეკილება პეტრეს ყველა ბიოგრაფს ერთნაირად აქვს აღნიშნული. ბიოგრაფების თქმით, იგი არის „მთელ მსოფლიოში საკვირველად განთქმული კაცი“, „მეორე პავლე მოციქული“, „მეორე მოსე“, პეტრეს ირგვლივ თავს იყრიდა ადამიანები, რომლებიც ეძებდნენ პასუხს ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ საკითხებზე. ყველა ეს ფაქტი, შ. ნუცუბიძის აზრით, საკმარისად ადასტურებს, რაოდენ დიდად აფასებდა თანამედროვეობა პეტრეს პიროვნებას. ასეთი კაცი შეიძლებოდა არეოპაგიტული წიგნების ავტორი ყოფილიყო: 2) პეტრეს შესახებ დაწერილ ბიოგრაფიებში მოცემულია არა მხოლოდ პეტრეს ბიოგრაფიული ცნობები, არამედ მისი მეთოდოლოგიურ-ფილოსოფიური შე-

ხედულებები. ეს შეხედულებები კი ემთხვევა არეოპაგიტულ თხზულებებში ჩოცეზულ შეხედულებებს. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია შეხედულებანი სიკეთეზე, მსჯელობანი ზეციურ იერარქიებზე. შეხედულებანი სინათლეზე, მოძღვრება ადამიანის გაღმერთების შესახებ და სხვ. ამრიგად, პეტრეს ბიოგრაფიების მიერ გადმოცემული პეტრე იბერის სიტყვები ემთხვევა არეოპაგიტული წიგნების დებულებებს. აქედან გაშომდინარე, შ. ნუცუბიძის აზრით, პეტრე იბერი არის ავტორი იმ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თხზულებებისა, რომლებიც დღემდე ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით არის ცნობილი¹.

პეტრე იბერის ბიოგრაფიულ მასალებში და არეოპაგიტულ თხზულებებში არსებული იდეური მსგავსების დადგენის ნუცუბიძისეულ ანალიზზე პროფ. ს. ყაუხჩიშვილი წერს: „პროფ. შ. ნუცუბიძემ თავის მონოგრაფიებში შეისწავლა „ბიოგრაფიებში“ მოყვანილი შეხედულებები პეტრე იბერიელისა, შეუდარა ისინი არეოპაგიტულ წიგნებში გატარებულ აზრებს და აღმოჩნდა მათი სრული იგივეობა. კერძოდ, თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა პეტრე იბერიელისა და ფსევდო-დიონისეს მსჯელობა ზეციურ და ქვეყნიურ იერარქიებზე და ამასთან დაკავშირებული იდეები სიკეთისა და ბოროტებისა, გამოუცნობისა და გამოუთქმელის შესახებ და სხვ. ასეთი დასაბუთებით პროფ. შ. ნუცუბიძემ დამაჯერებლად ცხადყო, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი შეიძლება იყოს მხოლოდ პეტრე იბერიელი“².

შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად არეოპაგიტული თხზულებების ავტორად პეტრე იბერი აღიარა ბელგიელმა აკადემიკოსმა ე. ჰონიგმანმა 1952 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი“³. როცა ჰონიგმანი ასაბუთებს, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორია პეტრე იბერი, დასაბუთების ორ ძირითად ნაწილში ისეთივე დებულებები აქვს როგორც ნუცუბიძეს. ერთ შემთხვევაში მკვლევარი დიდძალი მასალის ანალიზის საფუძველზე აჩვენებს, რომ ქ. ლაზა პეტრე იბერის დროს

¹ შ. ნუცუბიძე, Тайна Псевдо-дионисия Ареопагита, Тб., 1942; ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება 1944 (კრიტიკული ნარკვევები, 1966); ქართული ფილოსოფიის ისტორია, შრომები, ტ. 8: პეტრე იბერი და ანტიური ფილოსოფიური მეგვიდრობა, შ. ნუცუბიძის შრომები, ტ. 5, 1975.

² ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, ტ. 3, 1963, გვ. 111.

³ ე. ჰონიგმანს 1946 წელს დაწერილ და 1950 წელს გამოქვეყნებულ შრომაში გამოთქმული ჰქონდა მოსაზრება, რომ არეოპაგიტული თხზულებების ავტორი შესაძლებელია იყოს პეტრე იბერი, რომელსაც დაეასაბუთებ სხვა შრომაში. 1949 წელს ჰონიგმანისათვის ცნობილი გახდა შ. ნუცუბიძის შრომის ძირითადი დებულებანი. ამის შემდეგ დაიწერა და გამოქვეყნდა ჰონიგმანის დასახელებული გამოკვლევა. 330

იყო „ინტელექტუალური ცხოვრების ცენტრი“, ხოლო იქ მოღვაწე პეტრე იბერი განუზომელ შთაბეჭდილებას ახდენდა მისი წრის ყველაზე უფრო ამაღლებულ ადამიანებზე. ჰონიგმანმა მსგავსად ნუცუბიძისა შეამოწმა, თუ ვინ უფრო შესაფერი კანდიდატი იყო არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორობისა და მივიდა დასკვნამდე, რომ ასეთია პეტრე იბერი. მეორე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში ზეციური იერარქია ისევ დალაგებული, როგორც რუფეს დაწერილი პეტრეს „ცხოვრებაში“. გარდა აღნიშნულისა, ე. ჰონიგმანი სხვა საბუთსაც გვაწვდის, სახელდობრ, იგი ეხება პეტრე იბერის მეგობარს, მასწავლებელს იოანე ლაზს. პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში მსჯელობა ზეციური იერარქიის შესახებ გადმოცემულია იოანე ლაზის მიერ, ხოლო არეოპაგიტულ თხზულებებში იმავე საკითხზე (ზეციურ იერარქიაზე) მსჯელობს არეოპაგიტული თხზულებათა ავტორის ღვთაებრივი წინამძღოლი იეროთეოსი. აქედან გამომდინარე, ჰონიგმანი აცეთებს დასკვნას: იეროთეოსი არის ფსევდონიმი იოანე ლაზისა, ისევე როგორც დიონისე არის ფსევდონიმი პეტრე იბერისა. ამ მოსაზრებას შეკლევარი ამაგრებს საეკლესიო კალენდრის ცნობით. საეკლესიო კალენდარში ოთხი ოქტომბერი არის იეროთეოსის მოსახსენიებელი დღე, ხოლო პეტრე იბერის ბიოგრაფიაში მითითებულია, რომ იოანე ლაზი გარდაიცვალა ოთხ ოქტომბერს. ეკლესიის კალენდარში სამი ოქტომბერი არის არეოპაგიტულ თხზულებათა ავტორის დიონისეს მოსახსენიებელი დღე, ე. ი. პეტრე იბერის მოსახსენიებელი დღე.

ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მიერ დასაბუთებამ იმისა, რომ პეტრე იბერი არის ავტორი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი თხზულებისა, დიდი გამოხმაურება ჰპოვა მეცნიერებაში. იგი აღიარებულ იქნა, როგორც განსაკუთრებული აღმოჩენა. ამ აღმოჩენას მხარი დაუჭირა მეცნიერთა დიდმა ნაწილმა, მაგრამ დაიწყო კრიტიკაც. წამოყენებულ იქნა მრავალი საწინააღმდეგო არგუმენტი, როგორც ჰონიგმანის, ასევე ნუცუბიძის სიცოცხლეში და მათ შემდეგაც. არგუმენტთა ძირითად ნაწილს შ. ნუცუბიძემ პასუხი გასცა რუსულ ენაზე 1957 წელს შრომაში „პეტრე იბერი და არეოპაგეტიკის პრობლემები (ე. ჰონიგმანის წემდეგ)“ და 1963 წელს ისევე რუსულ ენაზე გამოცემულ გაშკვლევებში „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა“.

შ. ნუცუბიძის მოსაზრების დამცველთა შორის განსაკუთრებით აღსანიშნავია აკადემიკოს ს. ყაუხჩიშვილის დამსახურება. მან ამ თეორიას თავიდანვე მხარი დაუჭირა, ხოლო შემდეგში იგი მრავალი ახა-

ლი არგუმენტით განამტკიცა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ მიკვლეული, ერთი ახალი მასალა, რომლისთვისაც, მისი თქმით, ყურადღება არ მიუქცევია არც ერთ მკვლევარს. „ეს არის მარგინალური შენიშვნა ერთი სირიული ხელნაწერისა“ — წერს ს. ყაუხჩიშვილი. სახელდობრ: იოანე რუფუსი „პლეროფორიებში“ გადმოგვცემს: „ჩვენი მამა და ეპისკოპოსი, პატივცემული ამბა პეტრე იბერი გვითხრობდა...“ F. Nau-ს გამოცემაში სიტყვას „გვითხრობდა“ დართული აქვს შენიშვნა „D“, სადაც გადმოცემულია პეტრე იბერის წარმომავლობა, რომ იგი იყო იბერთა მეფის შვილი და სხვ. ს. ყაუხჩიშვილი კითხვას სვამს რა არის ეს „D“? და პასუხობს: შემოკლებათა ნუსხაში გამომცემელს აღნიშნული აქვს: $D = pseudo (p) - Denys...$ მაშასადამე... შენიშვნა, რომელიც გადმოგვცემს ცნობებს პეტრე იბერის შესახებ, მოთავსებული ყოფილა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა სირიულ ხელნაწერებში“, მაშასადამე, „არეოპაგიტული წიგნების სირიული ხელნაწერის გადამწერმა უნდა იცოდეს რომ ამ წიგნებთან კავშირი აქვს პეტრე იბერს“ (ბიზანტიული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 3, 1963, გვ. 117—118).

შ. ნუცუბიძის ზემოთ განხილულ ორივე თეორიას, როგორც დამცველი, ასევე მოწინააღმდეგეც მრავალი ჰყავდა და ჰყავს. საქართველოში შ. ნუცუბიძის თეორიებს იზიარებენ: ს. ყაუხჩიშვილი, შ. ხიდაშელი, ს. ენუქაშვილი, ე. ხინთიბიძე, მრავალი სხვაც, ვინც უშუალოდ ქართული რენესანსის პრობლემებზე მუშაობს. მაგრამ იმავე ქართული სინამდვილიდან შ. ნუცუბიძის თეორიებს დაუპირისპირდნენ კ. კეკელიძე, ს. დანაელია, პ. შარია, ს. წერეთელი, ა. ქუთელია, ი. ლოლაშვილი. გარდა ქართველი მეცნიერებისა, აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის შესახებ ნუცუბიძე-პონიგმანის თეორიას მრავალი მომხრეები ჰყავს. საბჭოთა მეცნიერებიდან: ნ. კონრადი, ვ. ჟირმუნსკი, ვ. ჩალოიანი, ვ. ორლოვი, ს. სიდოროვა, ა. ლოსევი, მ. კაპუსტინი, ვ. სოკოლოვი. დასახელებული მეცნიერებიდან განსაკუთრებით დიდია ნ. კონრადის როლი შ. ნუცუბიძის აღმოსავლური რენესანსის თეორიის განვითარების საქმეში. უკანასკნელ პერიოდში, ასევე განსაკუთრებით აღსანიშნავია ცნობილი საბჭოთა მეცნიერის, დიდი ფილოსოფოსისა და აღიარებული მკვლევარის ა. ლოსევის მოსაზრებანი შ. ნუცუბიძის თეორიების შესახებ. ეს დიდი მეცნიერი თავის გახმაურებულ წიგნში „აღორძინების ესტეტიკა“, მართალია, შ. ნუცუბიძის ზოგ მოსაზრებას ედავება და მცდარსაც კი უწოდებს, მაგრამ აღმოსავლური რენესანსისათვის თვით ნუცუბიძისეულ

ამოსავალ დებულებებს უაღრესად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. მაგალითად, ა. ლოსევის თქმით „დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს ნეოპლატონიზმი და განსაკუთრებით პროკლეს ფილოსოფია უდევს საფუძვლად. ეს უნდა ჩაითვალოს მეტის-მეტად მნიშვნელოვან აღმოჩენად, იმიტომ რომ იგი გვაძლევს შესაძლებლობას უფრო ღრმად მიუღდგეთ იტალიურ რენესანსსა¹“. „აღმოსავლური რენესანსის ნეოპლატონისტური საფუძველი საკვებით უქცევლია და ამ იდეის აღმოჩენაში ძირითადი როლი უდავოდ შ. ი. ნუცუბიძემ შეასრულა²“. ხოლო ცალკეული საკითხების ნუცუბიძისეული ანალიზის შესახებ ნათქვამია: „შ. ნუცუბიძის წიგნის ბრწყინვალე თავებია“, „ნუცუბიძის ნამდვილი აღმოჩენაა“, „შესანიშნავი გადმოცემაა“ და სხვ. მრავალია უცხოელი მეცნიერიც, რომლებიც მხარს უჭერენ შ. ნუცუბიძის თეორიებს და მათ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ მეცნიერების განვითარებისათვის.

აღმოსავლური რენესანსის საკითხებზე შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიის „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსის“ შესახებ სრულიად სამართლიანადაა ნათქვამი, რომ „საბჭოურ რენესანსოლოგიაში აღნიშნული მონოგრაფიიდან იწყება ნუცუბიძისეული ეტაპი. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ბოლო ორმოცწლეულში ამ მასშტაბის კულტუროლოგიური თეორია არ შექმნილა³“. აღმოსავლური რენესანსის თეორიას თუ ერთ დროს ორიოდ დამცველი ჰყავდა, ამჟამად მისი უტყუარი დამცველია აღმოსავლური რენესანსის, როგორც მეცნიერების ერთ-ერთი დარგის არსებობა, აღმოსავლური რენესანსოლოგია, რომლის საფუძველია შ. ნუცუბიძის თეორია. ამით აღმოსავლური რენესანსის თეორიის, როგორც თეორიის დამცველთა და მოწინააღმდეგეთა არგუმენტებმაც ადრეული მნიშვნელობა დაკარგეს. ამჟამად აღმოსავლური რენესანსის თეორიის დაცვა მხოლოდ მისი შინაარსის განვითარებასა და სხვადასხვა ასპექტით დამუშავებაში მდგომარეობს. ის კი, როგორც ქართული რენესანსის სინამდვილეში, ასევე ყველგან ვითარდება ექსტენსიურად და ინტენსიურადაც.

შ. ნუცუბიძის ლიტერატურულ მოღვაწეობა. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კვლევასთან კავშირში ორიოდ წინადადებით მაინც უნდა აღინიშნოს შ. ნუცუბიძის ღვაწლი ქართული ლიტერატურის ისტორიის სფეროში. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევებში

¹ А. Ф. Лосев, эстетика Возрождения, 1978, с. 33.

² ი. ქიქე, გვ. 28.

³ რ. სირაძე, ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნარკვევები, 1987, გვ. 151.

ახლებურად არის დაყენებული და გადაწყვეტილი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მთელი რიგი საკვანძო საკითხები; სრულიად ახლებურადაა წარმოდგენილი ოქროს ხანის ძველი ქართული ლიტერატურის საკითხები. შ. ნუცუბიძე გამოჩენილი მეცნიერ-რუსთველოგია. მისი მონოგრაფიები „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“, „რუსთაველის შემოქმედება“ და მრავალრიცხოვანი სტატიები ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგად და ცალკეულ საკითხებს. შ. ნუცუბიძის მიერ რუსთაველის შემოქმედება განხილულია მსოფლიო და ქართული კულტურის კავშირსა და განსხვავებულობის ჩვენებით. ამით გამოკვეთილად იქნა წარმოდგენილი რუსთაველის ადგილი მსოფლიო კულტურაში. მკვლევარმა დასაბუთებულად და არგუმენტირებულად აჩვენა, რომ აღმოსავლური რენესანსის იდეები რუსთაველის შემოქმედებაში სრულყოფილად არის გამოვლენილი. რუსთაველი და მისი ეპოქის მთელი ქართული პოეზია აღმოსავლური რენესანსის ორგანული ნაწილია. ქართული სინამდვილის მიხედვით რუსთაველის სულიერი სამყაროს განვითარება და კავშირი წარმოდგენილია პეტრიწის, მოსე ხონელის, შავთელის, ჩახრუხაძის ფილოსოფიურ-ლიტერატურულ შემოქმედებასთან კავშირში.

შ. ნუცუბიძემ პირველმა და ამავე დროს საკმაო არგუმენტაციითაც აჩვენა, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე ნეოპლატონურ შეხედულებათა გავლენას ასაბუთებს პოემის არა მხოლოდ ცალკეული სტროფები, არამედ რუსთაველის მსოფლმხედველობა მთლიანად ემყარება ნეოპლატონურ მოძღვრებას. ამის საბუთად ზოგადი დებულების სახით მიჩნეულია „ვეფხისტყაოსნისა“ და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი ნეოპლატონურ თხზულებებში სიკეთესა და ბოროტებაზე შეხედულებათა სრული იგივეობა. ხოლო კონკრეტულად (უტყუარი საბუთი იმისა, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობა ნეოპლატონურია) სიკეთის სუბსტანციურობის ავტორად რუსთაველი ასახელებს „ბრძენი დივოსის“, რომელიც სხვა არაფერ არ არის თუ არა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. რუსთაველის შემოქმედებაში, წერს შ. ნუცუბიძე, ასახულია არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი არა როგორც შეხედულებათა ფილოსოფიური სისტემა, არამედ გონებრივი განწყობილება XII საუკუნის საქართველოს მოწინავე წრეებისა, სადაც ფართო აღიარება ჰქონდა მოპოვებული არეოპაგიტულ იდეებს სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების წარმავალი, არარეალური ხასიათის შესახებ. შ. ნუცუბიძის მიერ რუსთაველის შემოქმედების ზოგადი საკითხების მაღალ მეცნიერულ დონეზე კვლევამ დიდი როლი შეასრულა

რუსთაველის, როგორც მსოფლიო მნიშვნელობის პოეტისა და მოაზროვნის შეფასების საქმეში. „ვეფხისტყაოსანი“; წერს შ. ნუცუბიძე, „ეკუთვნის მსოფლიო ლიტერატურის ფილოსოფიურ პოემათა რიცხვს“.

შ. ნუცუბიძე არის ქართული მხატვრული ლიტერატურის ბრწყინვალე ქმნილებების საუკეთესო მთარგმნელი რუსულ ენაზე, სახელდობრ, მან თარგმნა ჩახრუხადის „თამარიანი“, შავთელის „აბდულ-მესია“, ქართული მითოლოგიური პოემა „ამირანი“ (განახლებული და რესტავირებული შ. ნუცუბიძის მიერ), რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“. ცნობილია, რომ დღემდე შ. ნუცუბიძის გარდა არავის უთარგმნია „ვეფხისტყაოსანი“ დედნის შესატყვისი შინაარსითა და ფორმით, რაც ყველა სხვა თარგმანებს შორის უკეთესი და უპირველესია. ამ თარგმნის უდიდეს ოსტატობაზე ბევრი ითქვა მთარგმნელის სიცოცხლეში და მის შემდეგაც.

აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტული თხზულებების ნამდვილი ავტორის ნუცუბიძისეული გაგება კრიტიკაში. აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტული მოძღვრების ნამდვილი ავტორის ნუცუბიძისეული გაგების საწინააღმდეგოდ მრავალი არგუმენტი წამოყენებული; აღვნიშნავთ მხოლოდ ზოგიერთს.

1. ივ. ჯავახიშვილის თქმით, ის კულტურული მოძრაობა, რომელსაც დასავლეთ ევროპაში „რენესანსი“ ეწოდება, საქართველომ მე-12 საუკუნეში დაიწყო, „მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“. ამიტომ ქართულ რენესანსზე დასავლეთის რენესანსის აზრით ლაპარაკი არ შეიძლება. თუ საქართველოში ადგილი ჰქონდა რენესანსს, მაშინ ის სრულიად სხვაგვარი იქნებოდა, ვიდრე დასავლეთის რენესანსი. შ. ნუცუბიძე ამ ორ რენესანსს ერთგვარი ბუნებისად მიიჩნევს და. შეცდომას სჩადის. მათი დაპირისპირებაც, (და შედარებაც) შეცდომას. შეიცავს, კერძოდ, ლოგიკურს: გვარით განსხვავებულთა დაპირისპირება ბულობა ლოგიკურ შეცდომას წარმოადგენს.

2. პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით, ერთი ხაზით მიდის: პლატონი—პროკლე—არეოპაგელი—პეტრიწი—რუსთაველი. თუ ასეა, მაშინ სადაა აღორძინება? მომხდარა ძველის გაგრძელება და მისი ჩვენს ქვეყანაში თავის შეფარება და არა აღორძინება. ამდენად აქ რენესანსის უარყოფა ხდება და არა მისი დასაბუთება. მაგრამ, მეორე მხრივ, შ. ნუცუბიძე დასავლეთის სქემითაა განსაზღვრული და ცდილობს საქართველოშიც ხელოვნურად შექმნას რენესანსი.

3. პროფ. შ. ნუცუბიძე თავის შეხედულებას ქართული რენესანსის შესახებ ასაბუთებს ასე: თუ არეოპაგელის თხზულებები პეტრე იბერს

ეკუთვნის, მაშინ არსებული ქართული ანტიკურობა (მთავარი ეს გარემოებაა), რის აღორძინებაც პეტრიწთან გვაძლევს ქართულ რენესანსს. მაგრამ ამ პირობითი მსჯელობის პირველ ნახევარს ვერ ამტკიცებს კატეგორიულად (არ აქვს საკმაო საბუთები არც ქართული ანტიკურობისა და არც იმის დასასაბუთებლად, რომ ფსევდო-არეოპაგელის თხზულებები ქართველის შრომებია) და მიუხედავად ამისა, აკეთებს კატეგორიულ დასკვნას, რომ მოხდა აღორძინება ქართული ანტიკურობისა. ეს გარემოება ფაქტიურთან ერთად ლოგიკურ შეცდომას წარმოადგენს. დასკვნის ერთ-ერთი წანამძღვარი პირობითია, დანასკვი კი კატეგორიული, მიუხედავად იმისა, რომ მეორე კატეგორიული წანამძღვარი არა გვაქვს. პირობით დასკვნაში კატეგორიული დანასკვი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა ერთი წანამძღვარი კატეგორიულია. ეს ელემენტალური ლოგიკური შეცდომაა, მაგრამ სამწუხაროდ, იგი ფაქტია შრომაში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“.

4. შ. ნუცუბიძის ერთ-ერთი ძირითადი დებულებაა, რომ ნეოპლატონიზმი ანტიკური მონათმფლობელური საზოგადოების დაცემისა და რღვევის პერიოდის რეაქციული მისტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრებაა, რომელიც არ არის, არამედ ანტიკური მემკვიდრეობის შემდგომი ორიგინალური და პროგრესიული განვითარება. ანტიკური ფილოსოფიის უმაღლესი მიღწევა იყო არა არისტოტელეს ფილოსოფია, არამედ ნეოპლატონიზმი, კერძოდ, პროკლე. პროკლე აღიარებულია უდიდეს დიალექტიკოსად. ეპიგონი და მისტიკოსი პროკლე უფრო მაღლა დაყენებული, ვიდრე არისტოტელე. ეს კი შეცდომაა. პროკლეს დიალექტიკა იყო დაქვეითება, დაცემა, გადარიბება დიალექტიკის, ნეოპლატონიზმი ძველი კულტურის უკანასკნელი ამოსუნთქვა იყო და არა მისი განვითარების უმაღლესი წერტილი. დროში უკანასკნელი ყოველთვის ხომ არ არის არსებითად უმაღლესი?

5. ნეოპლატონიზმი იმგვარად არ უპირისპირდება ქრისტიანობას, როგორც იგი შ. ნუცუბიძეს აქვს წარმოდგენილი. არ შეიძლება ყოველთვის ერთგვარი მსჯელობა, საერთოდ, ქრისტიანობაზე და საერთოდ ნეოპლატონიზმზე და არც მათი ბრძოლის ხასიათზე. შ. ნუცუბიძის დებულება, რომ ქრისტიანობას ახასიათებს მხოლოდ ღმერთის გააღამიანება, ხოლო ნეოპლატონიზმს ადამიანის ღმერთამდე ასვლა, იერარქია და ეს ორი დებულება ერთიმეორეს ეწინააღმდეგება და გამორიცხავს, არ არის მართებული. ღმერთიდან ადამიანამდე ჩამოსვლა, ან პირიქით ასვლა პრინციპულად არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს; აქ

გვაქვს ერთი და იგივე პრინციპი: ორი სხვადასხვა დაშვება და მათი შეერთების ცდა. ამ მხრივ ქრისტიანობა და ნეოპლატონიზმი არ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს. აქ ნეოპლატონიზმის ქრისტიანობაში გათქვეფა გვაქვს.

6. პეტრე იბერი ნამდვილადაც რომ იყოს ავტორი არეოპაგიტული თხზულებებისა, აქედან სრულიად არ გამოდის, რომ მის მიერ შექმნილი მოძღვრება ქართული მოძღვრებაა, რომ იგი ქართული ნეოპლატონიზმია. პეტრეს სულიერად ჩამოყალიბებასა და გაფორმებაში საქართველოს მონაწილეობა არ მიუღია. ის 12 წლის წაიყვანეს საქართველოდან ბიზანტიაში. ის გაიზარდა ბიზანტიის კულტურის სფეროში, იცვებებოდა იმ სულიერი საზრდოთი, რომელსაც ის პოულობდა ბერძნულისა და სირიულ წრეებში. ამიტომაც არეოპაგიტული შრომები ნამდვილად პეტრე იბერის დაწერილიც, რომ იყოს, მაინც ვერ ჩაითვლება ქართული ანტიკის პროდუქტად.

7. შ. ნუცუბიძის გამოკვლევისა და კონცეფციის მთავარი ღერძია ის, რომ რენესანს როგორც აღმოსავლეთში, ასევე დასავლეთში. იდეოლოგიურ საფუძვლად უდევს ის მისტიკა და ერესი, რომელსაც შეიცავს დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი წიგნები. ეს არაა მართალი. 1) დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება და პიროვნება ეკლესიაში კრიტიკულად არ არის და არც ყოფილა მიჩნეული. ეკლესიამ ეს მოძღვრება შეისისხლხორცა, შეითვისა, თავისად გამოაცხადა. ის ერეტიკულად არ ითვლებოდა, და არც შეიძლებოდა ჩათვლილი ყოფილიყო. რადგანაც დიონისეს წიგნებში არ არის არცერთი პუნქტი, რომლის საფუძველი და საყრდენი საღმრთო წერილში არ იყოს მოძებნილი და ნაჩვენები, თვით ადამიანის „გაღმერთების“ პუნქტიც კი.

2) არეოპაგელის მოძღვრება არ შეიძლება დადებოდა იდეურ საფუძვლად რენესანს იმის გამო, რომ არეოპაგიზმი არის ულტრა აბსტრაქტული, სპეკულაციურ-მისტიკური მოძღვრება, რომელსაც ყოველივე არსებულის სათავეში დაუყენებია ასეთივე აბსტრაქტული, გამოუთქმელი, შეუცნობელი „ღმერთი“. ამიტომაც არაა მართალი, თითქოს მსოფლიო რენესანსი მისტიკურ-ერეტიკული მოძღვრებიდან გამოდიოდეს და ამ მოძღვრებით იყოს განპირობებული.

8. ქართულ ანტიკად ვერ ჩაითვლება ვერც კოლხეთის. აკადემიის საქმიანობა. ვერც დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი მისტიკურ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობა.

9. ვერც ქრონოლოგიურად, ვერც გეოგრაფიულად, ვერც იდეოლოგიურად ვერ დამტკიცდება, რომ დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნო-

ბილი წიგნების ავტორი არის პეტრე იბერიელი.

10. ნუცუბიძე — ჰონიგმანის კონცეფციას არა აქვს მტკიცე მეცნიერული საყრდენი, არ მოეპოვება ფაქტობრივი და ლოგიკური საფუძველი, ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის მსოფლმხედველობათა მიმართების დადგენა შეუძლებელია, ვინაიდან არეოპაგიტული წიგნების შესაპირისპირებლად არაფერი არ მოგვეპოვება. პეტრეს სახელით ჩვენამდე არც ერთ წიგნს არ მოუღწევია. პეტრეს მსოფლმხედველობის შესასწავლად არსებული წყაროების (ზაქარია ქართველის „პეტრეს ცხოვრება“, ზაქარია რიტორის „საეკლესიო ისტორია“, „სევეროზ ანტიოქიელის ცხოვრება“, „მოთხრობა ესაია ასვეტის მოქალაქეობაზე“, იოანე რუფუსის „პლეოფორიები“) მიხედვითაც შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მათი შეპირისპირებით განხილვა, ვინაიდან მათში მოცემული პეტრეს ასკეტურ-მისტიკური თეალსაზრისი ანალოგს პოულობს ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთან და არ შეიმჩნევა ისეთი რამ, რაც მხოლოდ არეოპაგიტულ წარმოდგენებთან მსგავსებას მიუთითებდა. ღვთაების მისაწვდომად ექსტაზი, ღუმილი, ლოცვა ზოგადქრისტიანულია და საყოველთაო ყველა მისტიკოსისათვის. პეტრე იბერი, როგორც ასკეტი და მისტიკოსი ზოგადქრისტიანულის ტიპური განსახიერებაა. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მიერ ფსევდო-დიონისე, არეოპაგელისა და პეტრე იბერის გაიგივება მცდარია. პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე სხვადასხვა პირია. ეს ირკვევა მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური მრწამსის შედარებითი შესწავლიდან.

11. ნუცუბიძე—ჰონიგმანის წინააღმდეგ უნდა ითქვას, რომ იეროთეოსი არ არის მხოლოდ ზედწოდება (თუ ფსევდონიმი), ვინაიდან იგი გვხვდება ქრისტიანულ ეკლესიაში, როგორც საკუთარი სახელიც. მაგალითად, ათონის ივერიის მონასტერში, მე-11 საუკუნეში უმოღვაწენია ქართველ: მწერალსა და მთარგმნელს იეროთეოს ივერიელს.

12. სეკლესიო კალენდარი და სვინაქსარები ცხადყოფენ, რომ დიონისესა და იეროთეოსის ხსენების დღეები ყოველთვის არ მოდის 3 და 4 ოქტომბერს, ზოგ კალენდარში იეროთეოსის ხსენების დღედ აღნიშნულია 16 აპრილი და 22 მაისი, ხოლო დიონისეს დღედ—9 მარტი, 14 სექტემბერი, 20 ოქტომბერი, 19 ნოემბერი, 19 დეკემბერი, ეს კი არყვეს ნუცუბიძე — ჰონიგმანის კონცეფციას; ჰონიგმანის მიერ მოცემული დასაბუთება „მანკიერი წრეა“.

აღმოსავლური რენესანსისა და არეოპაგიტული მოძღვრების ნამდვილი ავტორის ნუცუბიძისეული გაგების საწინააღმდეგო შენიშვნე-

ბის დიდ ნაწილს თვით ავტორმა (შ. ნუცუბიძემ) გასცა პასუხი ნაშრომში: „პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მეგკიდრეობა“. ამავე ნაშრომში ზემოთ მითითებულ ზოგიერთ შენიშვნაზედაც არის პასუხიც. ხოლო აღნიშნულ შენიშვნათა ერთი ნაწილის პასუხი წინამდებარე ნაშრომში ნუცუბიძისეული შეხედულების განხილვიდანაც ჩანს. ამიტომაც დასახელებული შენიშვნებიდან მხოლოდ ზოგიერთზე ვუპასუხებთ, რომელთა პასუხი გარდა ორისა დღემდე არ ყოფილა.

პირველი შენიშვნების შესახებ უნდა ითქვას, რომ შ. ნუცუბიძე აღმოსავლურ (ქართულ) და დასავლეთის რენესანს კი არ აიგივებს, არამედ მათ შორის როგორც საერთოს, ზოგადს, ასევე განსხვავებულობასაც ნახულობს. ამიტომაც აღმოსავლურ, კერძოდ, ქართულ რენესანსზე დასავლეთის რენესანსთან იგივეობრიობის აზრით არ ლაპარაკობს. რაც შეეხება მტკიცებას, „თუ საქართველოში ადგილი ჰქონდა რენესანსს, მაშინ ის სრულიად სხვაგვარი იქნებოდა; ვიდრე დასავლეთის რენესანსი“, საკითხავია, რატომ სრულიად სხვაგვარი, რატომ ყოველგვარი საერთოს გამოპრიცხველი? ორივე ხომ რენესანსია და უდავოდ რაღაც საერთოს მქონეც. საქმეც სწორედ ის არის, რომ ქართული რენესანსი და დასავლეთის რენესანსი გვართ განსხვავებული კი არ არის, არამედ საერთო გვარის მქონეა, სახელდობრ, რენესანსი. განსხვავებულობა ქართული რენესანსისა და დასავლეთის რენესანსს შორის სწორედ სახეობრივია და ამიტომაც მათი შედარებაც შეიძლება და დაპირისპირებაც გვარის შიგნით.

მესამე შენიშვნაში: შ. ნუცუბიძის ოპონენტს მიაჩნია ფაქტიური ვითარების მხრივ ორივე წანამძღვარი პირობითად და არა თვით ნუცუბიძეს, ხოლო რაც შეეხება მტკიცებას ლოგიკურადაც შეცდომას; სინამდვილეს არ შეესაბამება. ლოგიკურის მიხედვით ერთ-ერთი წანამძღვარი პირობითია და მეორე კატეგორიული, ამიტომაც დანასაკვიც კატეგორიულია.

მეოთხე შენიშვნაზე, რომელიც ნეოპლატონიზმისა და კერძოდ, მისი ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენლის პროკლეს დიალექტიკის ნუცუბიძისეული გაგების საწინააღმდეგოდაა გამოთქმული, თვით შ. ნუცუბიძემ გასცა პასუხი წიგნის „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსის“ საჯარო განხილვის დროს. ეს პასუხი დღემდე არ დაბეჭდილა, მისი ძირითადი შინაარსი კი ასეთია: უდავოა, რომ არისტოტელე იყო უმაღლესი საფეხური ანტიკური ფილოსოფიისა, მაგრამ ვინ სთქვა, რომ რაიმე უმაღლესი მოვლენის შემდგომ განვითარება შეუძლებელია? ისტორიული განვითარების ღირსება იმაშია, რომ გალაუქრელ საკითხებს

დააყენებდე და გადაჭრიდე, მანამდე არსებული პრობლემების სისტემატიზაცია მოახდინო. სწორედ ეს გააყეთეს ნეოპლატონიკოსებმა. ვერავინ ვერ უარყოფს იმას, რომ ნეოპლატონიკოსები არიან სისტემის შემქმნელი. ანტიკურობაში არც ერთ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას არ შეუქმნია ფილოსოფიური სისტემა. ნეოპლატონიკოსებმა შექმნეს პირველად ფილოსოფიის სისტემა. არისტოტელემ გააყეთა სწორედ ის, რომ მის საფუძველზე, შესაძლებელი გახდა ნეოპლატონური სისტემის შემუშავება, მაგრამ ამის მიუხედავად, ფილოსოფიის ისტორიაში აღნიშნული საკითხი დღესაც მეტად სადავოდ მიაჩნიათ. ის, რომ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში არის პროგრესული მომენტები, რომ ამ ფილოსოფიურ სისტემაში გარკვეული მიმართებით წინსვლაა არისტოტელეს შემდეგ, ხოლო თვით პროკლეს ფილოსოფიაში ყველაზე უფრო სრულყოფილადაა წარმოდგენილი ანტიკური დიალექტიკური სისტემა, ეს საუკეთესოდაა დახასიათებული შ. ნუტუბიძის ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“. საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში სწორედ ნუტუბიძეა ის პირველი მკვლევარი, რომელმაც პროკლეს დიალექტიკა ანტიკურობის ყველაზე მაღალ საფეხურად მიიჩნია.

მეცხრე შენიშვნა გამოთქმულია უკიდურეს კატეგორიულ ფორმაში. შეიძლება ითქვას აპრიორულად არის თქმული. დამტკიცებულია ქრონოლოგიურად, რომ არეოპაგიტული თხზულებანი დაწერილია მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარში. ამჟამად ამაზე თითქმის არავინ არ დაობს. ასევე უტყუარად დადგენილია ისიც, რომ პეტრე იბერიც იმ დროის ცნობილი მოღვაწეა. მაშასადამე, ქრონოლოგიურად არეოპაგიტული წიგნების დაწერის პერიოდი პეტრე იბერის მოღვაწეობას ემთხვევა. დადგენილია ისიც, რომ პეტრე იბერი მოღვაწეობდა სირიაში, ქ. ლაზაში. ამდენად მისი მოღვაწეობის გეოგრაფიული ადგილიც გარკვეულია. ასევე დადგენილია ისიც, რომ არეოპაგიტული „წიგნები წარმოიშვა სირიაში, ყველა მონაცემის მიხედვით, ღაზის რაიონში“ (შ. ნუტუბიძე). იდეოლოგიურად პეტრე იბერის შეხედულება, რომელიც მის ბიოგრაფიებშია გადმოცემული ემთხვევა არეოპაგიტულ თხზულებებში გადმოცემულ მოსაზრებებს. ამიტომაც იგივეობა მიკვლეულია ფსევდო-დიონისე არეოპაგელსა და პეტრე იბერს შორის და გაკეთე-

ბულია დასკვნა პეტრე იბერი არის არეოპაგიტული წიგნების ავტორი. საკითხის მეორე მხარეა, თუ რამდენადაა აბსოლუტური მნიშვნელობისა და ყოველგვარი საწინააღმდეგო დაშვების გამოპრიცხველი პეტრე იბერისა და არეოპაგელის წიგნების ავტორის იგივეობა. აქ შეიძლება შ. ნუტუბიძის მოსაზრების საწინააღმდეგოდ დავა, მაგრამ კატეგორიული მსჯელობის სახით გამოთქმული მეცხრე შენიშვნა ნამდვილად უმართებულაა.

მეათე შენიშვნაზე უნდა ითქვას: შ. ნუტუბიძე და ამასთან ე. პონიგმანიც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის მტკიცების დროს პეტრეს თვალსაზრისის ანალოგს პოულობენ არა იმაში, რაც ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთანაა საერთო, არამედ სწორედ მის შემდეგ ნახულობენ იმ სპეციფიკურს, რაც დამახასიათებელია მხოლოდ არეოპაგიტულ თხზულებებისა და პეტრე იბერის შეხედულებებისათვის, რომელიც გადმოცემულია მისი ბიოგრაფების მიერ ექსტაზი, დუმილი, ლოცვა, რომ ზოგად ქრისტიანული და საყოველთაოა ყველა მისტიკოსისათვის, ცნობილია. შ. ნუტუბიძე ჭერ კიდევ 1942—1944 წლებში გარკვევით წერდა „თავისთავად ცხადია, რომ ექსტაზზე და სიკეთის წვდომის უშუალო გზაზე ლაპარაკობდა ყველა მისტიკოსი და ამ სახით ეს ჩვეულებრივი ფორმა იყო ყოველგვარი მისტიკის, რამდენადაც მათ სწამდათ, ასეთი გზის შესაძლებლობა. მაღალი და რაფინირებული ფორმით დაწყებული, ანტიკური „თეორიიდან“ და მაკარი ეგვიპტელის „ხილვისაგან“, ყველაზე უხეშ ფორმამდე აღმოსავლურ-დერვიშულ მისტიკამდე — ყველაფერი ეს ერთი და იგივე მოვლენის სხვადასხვა სახეობაა. ამათგან განსხვავებით ფსევდო-არეოპაგიტიკულ მისტიკას ჰქონდა თავისი სპეციფიკური ფორმა, რომელიც ასხვავებდა მას მისტიკის სხვა სახეობათაგან. ეს ფორმა ემყარებოდა ღვთაების საწვდომ გზების იერარქიულ გაგებას — სიკეთისადმი, როგორც ქვეყნის საწყისამდე მიმავალს და გამოსახული იყო ზეციერ ძალთა სუბორდინაციით. მესამე ელემენტი ფსევდო-არეოპაგელის წარმოდგენათა ამ ექსტატიკური ამაღლების საქმეში იყო ზეციური იერარქიის ძალთა განჯგუფების ტრადიციული სისტემა“¹. მაშასადამე, შ. ნუტუბიძე წერტილს სვამს არა იქ, რაც საერთოა ღმერთის წვდომისათვის ყველა ქრისტიანი მისტიკოსისათვის, არამედ სწორედ

¹ შ. ნუტუბიძე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება, კრიტიკული ნარკვევები, 1966. გვ. 56. მისივე, პეტრე იბერი და ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შრომები, ტ. 5, გვ. 154.

იმ სპეციფიკურზე მიუთითებს, რაც ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერს შორის არის საერთო.

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

შემდეგ, თუ პეტრე იბერის მსოფლმხედველობის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მსოფლმხედველობასთან შესადარებლად, შესაპირისპირებლად მხოლოდ ბიოგრაფიული წყაროები რჩება (მეათე შენიშვნაში მითითებული), ხოლო აქ კი, ჯერ ერთი, პეტრეს მისტიკური თვალსაზრისი ანალოგს პოულობს ზოგად ქრისტიანულ მოძღვრებასთან და არაფერი. სპეციფიკური. არ შეიმჩნევა და მეორე, იმის „მიხედვითაც, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მათი შეპირისპირებით განხილვა“, მაშინ ნუტუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის საწინააღმდეგოდ როგორ კეთდება დასკვნა: „პეტრე იბერი და ფსევდო-დიონისე სხვადასხვა პირია: ეს ირკვევა მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური მრწამსის შედარებითი შესწავლიდანო?“ საკითხავია, თუ ერთი და იგივე წყაროების საფუძველზე ერთ შემთხვევაში „შეუძლებელია პეტრეს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური შეხედულებების დალაგება და არეოპაგიტულ მოძღვრებასთან მათი შეპირისპირებით განხილვა“, მეორე შემთხვევაში როგორ ხდება შესაძლებელი იმავე წყაროების საფუძველზე მათი მსოფლმხედველობის შედარებითი შესწავლის საფუძველზე განსხვავებულობის დადგენა და საპირისპირო დასკვნის გამოირიცხვა? სინამდვილეში საპირისპირო დასკვნა არათუ გამოირიცხული, დაშვებულია. საქმე ის არის, რომ ფსევდო-დიონი-

სესა და პეტრე იბერიის შეხედულებებისათვის შესაღარებელი, შესაპირისპირებელი ობიექტის (წყაროს) არსებობა დაშვებულია და არის კიდევაც, წინააღმდეგ შემთხვევაში პეტრე იბერიისა და ფსევდო-დიონისეს შეხედულებათა ყოველგვარ შეპირისპირებაზე ხელი უნდა აგვედო. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის შეხედულება ამ ობიექტში (წყაროში) სხვა წანამძღვრებიდან ამოდის, ხოლო მოწინააღმდეგენი კიდეც სხვა, რის გამოც დასკვნები განსხვავებულია. ამიტომაც ნუცუბიძე-ჰონიგმანის შეხედულების მოწინააღმდეგეები აღნიშნულ საკითხზე უსაფუძვლოდ დაობენ, როცა „ამტკიცებენ“ პეტრე იბერიის შეხედულების შედარება, შეპირისპირება შეუძლებელია ფსევდო-დიონისეს შეხედულებასთან იდენტურობის თვალსაზრისით. ვიმეორებთ, თუ ფსევდო-დიონისესა და პეტრე იბერიის შეხედულებათა „შესაპირისპირებლად არაფერი არ მოგვეპოვება“, მაშინ, უდავო ფაქტია, მათი მსოფლმხედველობისა და რელიგიური მრწამსის შედარებითი შესწავლიდან განსხვავებულობის დადგენაც შეუძლებელია.

მტკიცებაზე, რომ იეროთეოსი არ არის მხოლოდ ფსევდონიმი, არამედ იგი ქრისტიანულ ეკლესიაში გვხვდება, როგორც საკუთარი სახელიც (მეთერთმეტე შენიშვნა), უნდა ითქვას, რომ ასეთი შემთხვევის არსებობა, საერთოდ, გამორიცხული არ არის. მაგრამ ნუცუბიძე-ჰონიგმანის მტკიცება ეხება არა იმას, რომ საერთოდ, შეუძლებელია ასეთი სახელის არსებობა, არამედ იმას, რომ ეს სახელი არ გვხვდება „პირველი ხუთი საუკუნის“ ეკლესიის მამებთან და ფსევდო-დიონისეს თხზულებათა ტექსტის მიხედვით ეს ხელოვნური სახელი ნიშნავს „ტაძარს ღმერთისა“. ეს კი განმარტავს ფსევდო-დიონისე, იმას ნიშნავს, რასაც „ნამდვილი იეროთეოსი“. ეფრემ მცირეს, აღნიშნავს შ. ნუცუბიძე, ფსევდო-დიონისეს თხზულებების ქართულ ენაზე თავის თარგმანში სახელისათვის „იეროთეოსი“ სქოლიოში მიწერილი აქვს „შეისწავლე, ვითარმედ იეროთეოსის ტაძრად ღმერთისა გადმოითარგმნების ენისაგან ბერძნულისა“. მაშასადამე, იეროთეოსი ბერძნული ენიდან თარგმანში ღვთის ტაძარს ნიშნავს.

მეთორმეტე შენიშვნაზე არსებობს შ. ნუცუბიძის ვრცელი და მრავალმხრივი ანალიზის შემცველი პასუხი¹. რაც შეეხება იმის დასაბუთებას, თითქოსდა ჰონიგმანის მტკიცება „მანკიერი წრეა“, იგი სინამდვილეს არ შეესაბამება².

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

² იქვე, გვ. 317.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	3
შ ე ს ა ვ ა ლ ი	7
ნაწილი პირველი. ც ხ ო ვ რ ე ბ ა და მ ო ღ ე ა წ ე ო ბ ა.	
თავი პირველი, მშობლები, განათლება, ოჯახი, გარდაცვალება	13
თავი მეორე, შ. ნუცუბიძე და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი	18
თავი მესამე, შ. ნუცუბიძე პოლიტიკოსი	58
ნაწილი მეორე. ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ე რ ი მ ე მ კ ე ი დ რ ე ო ბ ა.	
თავი მეოთხე, შ. ნუცუბიძე ფილოსოფიის ცნებისა და ფილოსოფიის ისტორიის ასპექტით შემეცნების თეორიების შესახებ	66
თავი მეხუთე, შ. ნუცუბიძის შემეცნების თეორიის უახლოესი წინამორბედი, შემეცნების თეორიები	99
თავი მეექვსე, შ. ნუცუბიძის მოძღვრება შემეცნების თეორიაზე, ალეთოლოგიური რეალიზმის დაფუძნება	117
თავი მეშვიდე, შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი შემეცნების თეორიის საკითხებზე ფილოსოფიურ კრიტიკაში	185
თავი მერვე, შ. ნუცუბიძე ლოგიკის პრობლემატური საკითხების შესახებ	263
თავი მეცხრე, შ. ნუცუბიძის შეხედულებანი ლოგიკის საკითხებზე ქართულ ფილოსოფიურ კრიტიკაში	292
თავი მათე, ხელოვნების თეორიის პრობლემები	302
თავი მეთერთმეტე, შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ფუძემდებელი	322

Уридия Борис Юлонович

ШАЛВА НУЦУБИДЗЕ

(На грузинском языке)

Издательство «Сабчота Сакартвело»

Тбилиси, Марджанишвили 5

1988

რედაქტორი ე. მესხი

მხატვარი ა. ხამაშვილი

მხატვრული რედაქტორი გ. ტუხაშვილი

ტექნიკური რედაქტორი ზ. გვიმრაძე

კორექტორი ე. უარყარაშვილი

გამომშვები ნ. თათარაშვილი

გადაეცა წარმოებას 27.02.88 ხელმოწერილია დასაბეჭდად 27.12.88 უე 02181. საბეჭდი ქაღალდი № 2. 60×84¹/₁₆. გარნიტურა ვენა. ბეჭდვის ხერხი მალალი. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 20.23, პირ. საღ.-გატარება 20.23. სააღრ-საგამომც. თაბახი 19,46. ტირაჟი 3 000. შეკვ. № 1082.

ფასი 4 მან. 20 კაპ.

საქართველოს სსრ გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და წიგნის ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის № 1 სტამბა, თბილისი, ორჯონიკიძის ქ. 50.

Типография № 1 Государственного комитета Грузинской ССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, Тбилиси, ул. Орджоникидзе № 50.