

ზურაბ ხასიაია

ქველი მსოფლიოს ფილოსოფია



გამოცემლობა
Carpe diem

რ ე დ ა ქ ტ ო რ ი – ქეთევან მუხიგული

წინამდებარე წიგნში გადმოცემულია ძველი ჩინეთისა და ინდოეთის, საბერძნეთისა და რომის ფილოსოფოსთა მოძღვრებანი. ავტორი ცდილობს მიუკერძოებლად, „ნეიტრალური“ პოზიციიდან განიხილოს საკაცობრიო აზროვნებისთვის ტონის მიმცემ ფილოსოფოსთა მთავარი იდეები და აჩვენოს უკანასკნელთა კავშირი მაშინდელ დროებასთან, აგრეთვე მათი მნიშვნელობა ჩვენი ეპოქისთვის.

თხრობა გამოირჩევა ფილოსოფიური საფუძვლიანობით, ავტორისათვის დამახასიათებელი ნათელი სტილით და მაღალი ლიტერატურული გემოვნებით. ვფიქრობთ, წიგნი თანაბრად მიმზიდველი იქნება როგორც „პროფესიონალი ფილოსოფოსისთვის“, ისე ცხოვრებაზე დაფიქრებული ნებისმიერი ადამიანისთვის.

© ზურაბ ხასაია

© გამომცემლობა Carpe diem, 2014

ISBN 978-9941-0-4233-1

I. ფილოსოფიის ისტორიის საგანი და მეთოდი	
ფილოსოფიის ცნება.....	5
ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერება	4
II. ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია	
1. ტერმინის პრობლემატურობა	10
2. ძველი ჩინური ფილოსოფია	
კონფუცი.....	11
ლაო-ძი.....	16
3. ძველი ინდური ფილოსოფია.....	24
III. კოსმოლოგიური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში	
1. კოსმოლოგიური პერიოდის „ფიზიკური“ ხასიათი.	31
2. „ფიზიკიდან“ „მეტაფიზიკისკენ“ (პითაგორეზმი).	36
3. „ეფესოს პარადიგმა“ (ჰერაკლიტე)	41
4. „ელეური პარადიგმა“ (პარმენიდე).....	46
5. „უმცროსი ფიზიკოსები“	
ემპედოკლე.....	50
ანაქსაგორა	54
„ატომისტური სკოლა“ (ლევიპე)	58
IV. ანთროპოლოგიური პერიოდი ბერძნულ ფილოსოფიაში	
1. სოფისტები.....	61
2. სოკრატე	67
3. სოკრატული სკოლები	
კინიკური სკოლა	79
კირენეული სკოლა	84
მეგარას სკოლა	88
V. სისტემური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში	
1. დემოკრიტე	93
2. პლატონი	
პლატონის ცხოვრება	103
პლატონის ფილოსოფიური სისტემის	
ჩამოყალიბება.....	106

ცოდნა და შეხედულება.....	108
იდეების თეორია	112
სულის შესახებ	115
პლატონის ეთიკა.....	120
მოდღერება სახელმწიფოს შესახებ	124

არისტოტელე	
ცხოვრების გზა	132
დამოკიდებულება პლატონის ფილოსოფიასთან ...	133
ფორმა და მატერია	136
არისტოტელეს ეთიკა	143
პოლიტიკური დოქტრინა	149

VI. ელინისტური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში

1. ახალი ეპოქა საბერძნეთში	160
2. პრაქტიკული ფილოსოფია	
ეპიკურეიზმი	163
სტოიზმი.....	173
სკეპტიციზმი	
პირონის სკეპტიციზმი.....	187
„ახალი აკადემია“ (არკეზილა და კარნეადი).....	190
„ძველი ტროპები“	196
„ახალი ტროპები“	200

VII. მისტიციზმი

ფილონ ალექსანდრიელი	205
ნეოპლატონიზმი.....	211

I. ფილოსოფიის ისტორიის საბანი და მეთოდი

1. ფილოსოფიის ცნება

„ფილოსოფია“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს სიბრძნის სიყვარულს. სიბრძნე ბერძნებს ესმოდათ საგანთა არსის ცოდნად ანუ იმის ცოდნად, თუ რისგან შედგება საგნები, რისთვის არსებობს ისინი, რატომ არის ქვეყნიერება ასეთი და არა სხვანაირი, როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი და ასე შემდეგ. ყოველივე ამის ცოდნა სიბრძნეა. მაგრამ ეს ისე ღრმა და რთულია, რომ მისი ფლობა, ბერძნების რწმენით, მხოლოდ ღმერთების ხელთაა. ადამიანს, უკეთეს შემთხვევაში, მხოლოდ სიყვარული ძალუძს სიბრძნისა. აი ეს სიბრძნის სიყვარულია ფილოსოფია. ის ფილოსოფოსს ათავსებს ღმერთებსა და ჩვეულებრივ ადამიანებს შორის. ფილოსოფოსი თითქმის უმეცარია უკვდავ ღმერთებთან შედარებით, მაგრამ ბრძენია ჩვეულებრივ ადამიანებს შორის.

ფილოსოფიის შინაარსის დასაკონკრეტებლად შეიძლება განვასხვავოთ მისი სამი ძირითადი ნაწილი. ფილოსოფიის უმთავრესი და უძველესი ნაწილია მეტაფიზიკა (ბერძნული „მეტა ტა ფიზის“ – ბუნების იქით არსებული). ეს არის მოძღვრება საკუთრივ ქვეყნიერების არსის შესახებ; იმის შესახებ, თუ რა არის ქვეყნიერების მიზეზი და მიზანი, რაშია მისი გამართლება და საზრისი; რა საჭიროა ქვეყნიერება და მასში ადამიანის არსებობა.

ამ კითხვებს წარმოშობს ბუნების, ადამიანთა ცხოვრების წინააღმდეგობები და გაურკვევლობა. ეს უკვირს ადამიანს და უჩნდება ხსენებული კითხვები. ამიტომ პლატონსა და არისტოტელეს ფილოსოფიის სათავედ გაკვირვება მიაჩნდათ.

ახალ დროში იმავე მიზეზებმა ადამიანი დააექვა მის წინაშე მოცემული ქვეყნიერების რეალურ არსებობაში. ამიტომ ხსენებული კითხვების მიზეზად ფრანგმა ფილოსოფოსმა დეკარტმა ეჭვი გამოაცხადა. ამ კითხვების დას-

მისკენ ადამიანს უბიძგებსო ქვეყნიერების რეალურ არსებობაში ეჭვის შეტანა.

უახლეს დროში, როცა ადამიანის ცხოვრება უფრო დაძაბული გახდა, ეჭვის განცდა სასონარკვეთილებაში გადაიზარდა. ამიტომ დანიელმა მოაზროვნემ სორენ კირკეგორმა მთავარი ფილოსოფიური კითხვების სათავედ სასონარკვეთილება თქვა. აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ძირითადი ფილოსოფიური კითხვები მომდინარეობს არა მხოლოდ ცნობისნადილიდან, არამედ ადამიანის ღრმად პრაქტიკული, საცხოვრებო ინტერესებიდან.

ამ ძიებისას ფილოსოფოსები თავიდან გულუბრყვილოდ ენდობოდნენ ადამიანის შემეცნებით უნარებს. ფიქრობდნენ, რომ შემეცნება ადამიანს აკავშირებს სინამდვილესთან. მაგრამ შემეცნების გზაზე აღმართულმა სიძნელეებმა თანდათან შეარყია ფილოსოფოსის გულუბრყვილო ნდობა შემეცნების უნარებისადმი. ფილოსოფოსებმა იწყეს სინამდვილისა და შემეცნებითი სურათის მკაფიო გამოჯენა ერთმანეთისგან. შემეცნება საგანგებო ყურადღების საგანი ხდება: რა არის შემეცნება? რა არის ცოდნა? რას ნიშნავს სისწორე და მცდარობა? რითი განვასხავოთ ისინი ერთმანეთისგან? როგორია შემეცნების საზღვრები? ეს შემეცნების თეორიის საკითხებია. შემეცნების თეორია ფილოსოფიის მეორე მთავარი ნაწილია.

შემეცნებისადმი ეჭვი საბოლოოდ შემეცნების მნიშვნელობას ამცირებს. შემეცნება ჰკარგავს თავდაპირველ თვითმიზნურ მნიშვნელობას, რაც მას ძველ საბერძნეთში ჰქონდა, და სიცოცხლის საშუალებად, იარაღად წარმოგვიდგება. შემეცნების საზრისი და გამართლება აღმოჩნდება მის გარეთ, ადამიანის ცხოვრებაში. ადამიანის ცხოვრება იქცევა ფილოსოფიურ კითხვათა მთავარ გასაღებად. ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი მარტინ ჰაიდეგერი, როცა ამბობს: „მეტაფიზიკა გვეძახოდა და გვეძახის უკან, ადამიანური არსების წყვდიადში. ჩვენი კითხვა „რა არის მეტაფიზიკა?“ იქცა კითხვად „რა არის ადამიანი?“ (28, 120).

ნინ წამოიწევს კითხვები: „რატომ სვამს ადამიანი მისთვის მიუწვდომელ კითხვებს, ხოლო თუ სვამს, რად არ ძალუძს მათი გადანყვეტა?“. „რადაა ადამიანის ყოფნა ასე წინააღმდეგობრივი და გაუგებარი?“ „რა საჭიროა ადამიანის არსებობა ანუ რაა მისი არსებობის საზრისი?“; „როგორი ცხოვრებაა გამართლებული და სწორი?“

ფილოსოფიის იმ ნაწილს, რომელიც უშუალოდ ეხება ამ საკითხებს, ძველად ეთიკა ერქვა (ბერძნ. „ეთიკოს“ – მეცნიერება ზნის, ხასიათის შესახებ). დღეს ცნება „ეთიკა“ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით მოიხმარება. ამიტომ უფრო მიზანშეწონილია ფილოსოფიის ამ ნაწილს ეუნოდოთ მოძღვრება ადამიანისა და საზოგადოების შესახებ. კითხვები ქვეყნიერების არსის, შემეცნების, ადამიანის ცხოვრების შესახებ ჰქმნის ფილოსოფიის საკითხთა ძირითად წრეს. ფილოსოფია შეიმეცნებს ქვეყნიერების არსს, არსებობის უზოგადეს წესებს, ადამიანის არსებობის თავისებურებებს და საზრისს, შემეცნების ზოგად კანონზომიერებებს.

მხოლოდ ფილოსოფიის საგნის შესახებ მითითებით ვერ დავახასიათებთ ფილოსოფიის სპეციფიკას, რადგან ამავე საგანს ფილოსოფიის წარმოშობამდე და დღესაც თავისებურად ეხება რელიგიაც. ფილოსოფიის სპეციფიკას გამოხატავს არა მხოლოდ მისი საგანი, არამედ მისი მიდგომაც ამ საგნისადმი. ფილოსოფია იბადება მაშინ, როცა ამ რელიგიურ ელემენტს ემატება ცნებებით აზროვნება. ის ეთიკურ-რელიგიური საკითხების ცნებებში მოაზრებაა, დასაბუთებაა. სხვაგვარად, ფილოსოფია რელიგიურ და მეცნიერულ სულისკვეთებათა შეხვედრაა. მას ჰქმნის, ერთი მხრივ, მითოსური განცდა ყველაფერში ერთის არსებობისა და, მეორე მხრივ, მეცნიერული ნადილი ყველაფერში არსებული „ერთის“ დასაბუთებისა.

მითოსისა და მეცნიერების ეს თავისებური სიმბიოზი ხშირად ფილოსოფიის უპირატესობად ითვლება აზროვნებისა და შემოქმედების სხვა დარგების მიმართ. მაგრამ არც თუ იშვიათად ეს მის ნაკლად ითვლება. ამტკიცებენ, რომ ეს სულიერი აქტივობის ორი სრულიად სხვადასხვა წესის უკანონო შეერთებაა და ამიტომ ზედმე-

ტია, უარსაყოფია.

ეს ორი ელემენტი ფილოსოფიაში თითქმის არასდროს არაა თანაბრად წარმოდგენილი. ზოგ ფილოსოფოსთან ერთი ჭარბობს, ზოგან – მეორე. მითოსური ელემენტის სიჭარბე გამოიხატება მეტაფიზიკის პრობლემატიკის წინ წამოწევიტ და მხატვრული სახეების პირველობით ცნებებთან შედარებით. მეცნიერული ელემენტის სიჭარბე კი ხასიათდება შემეცნების პრობლემების წინ წამოწევიტ, მეტაფიზიკის უარყოფით და განსაკუთრებული სიზუსტისკენ მიდრეკილებით.

2. ფილოსოფიის ისტორია როგორც მეცნიერება

ყოველი შემეცნება იწყება, თანდათან ივსება, ვითარდება და სრულყოფას უახლოვდება. ამაში მდგომარეობს შემეცნების ისტორიულობა ზოგადად. ფილოსოფიაც რამდენადმე ექვემდებარება ამ კანონზომიერებას და ეს ხდის შესაძლებელს ფილოსოფიის ისტორიას.

მაგრამ საკითხს ართულებს და პრობლემატურს ხდის ერთი გარემოება: ფილოსოფიაში ერთმანეთის საწინააღმდეგო მიმართულებანი თანაბარი უფლებით არსებობს და შეუძლებელია რომელიმე საკითხის ერთმნიშვნელოვნად გადაწყვეტა. ეს კი გამორიცხავს წინსვლას, ჭეშმარიტებასთან მიახლოებას, მიზანმიმართულ პროცესს. ამ ნიადაგზე ზოგჯერ უარყოფენ ფილოსოფიის ისტორიას როგორც მეცნიერებას.

ვფიქრობთ ეს ზედმეტად მკაცრი განაჩენია. არცერთი ფილოსოფიური მოძღვრება არ იწყება სუფთა ფურცელზე. ის ითვალისწინებს წინა ფილოსოფოსთა მიერ მიღწეულ შედეგებს და დაგროვილ გამოცდილებას; ეწინააღმდეგება ამა თუ იმ მიმართულების ფილოსოფოსთა დასკვნებს, მაგრამ ემხრობა და განავითარებს სხვა მიმართულების წინამავალ ფილოსოფოსთა მიერ მოპოვებულ შედეგებს. ამასთანავე, ყოველი ფილოსოფიური სისტემა და თეორია ასახავს თავის ეპოქას, მასში არსებულ ტენდენციებსა და ძირითად იდეებს და, ამ აზრით, კულტურის ისტორიის

ნაწილია. ამას ვგულისხმობთ, როცა ვლაპარაკობთ ფილოსოფიის ისტორიის როგორც მეცნიერების შესახებ.

ფილოსოფიის ისტორია შეისწავლის წარსულში არსებულ ფილოსოფიურ სისტემებსა და მოძღვრებებს მათ ურთიერთკავშირში და აგრეთვე კავშირში მთლიან კულტურულ გარემოსთან, როგორც საკაცობრიო კულტურის ისტორიის ორგანულ ნაწილს. ამ დროს გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ისტორიზმის პრინციპის დაცვას.

ყოველთვის უნდა ვითვალისწინებდეთ, რომ სიტყვათა და ცნებათა მნიშვნელობანი ისტორიულად იცვლება და ისტორიული შემეცნებისას იქმნება საშიშროება ქველი კულტურისთვის თანამედროვე აზრების თავსმოხვევისა. ეს აძნელებს ქველი ავტორების სწორად გაგებას.

არსებობს კიდევ ერთი საფრთხე: ფილოსოფიური ტექსტების მთლიანი კულტურული კონტექსტის ნაწილად წაკითხვის დროს არ დაგვეკარგოს მოცემული ფილოსოფიური ტექსტის ინდივიდუალობა და უნიკალობა.

მესამე მთავარი პრობლემა თვით ისტორიკოსის საკუთარი ფილოსოფიური სიმპათიებია, რაც აუცილებლად იწვევს ფილოსოფიის ისტორიის მიკერძოებულად დალაგებას და, მაშასადამე, დამახინჯებას. ფილოსოფიის ისტორია არ უნდა დაინეროს ერთი რომელიმე ფილოსოფიური პოზიციიდან, თორემ იგი ამ პოზიციის გამართლებად, მის ისტორიულ მომზადებად გადაიქცევა.

II. ძველი აღმოსავლური ფილოსოფია

1. ტერმინის პრობლემატიურობა

ტერმინი „ძველი აღმოსავლური ფილოსოფია“ პრობლემატურ ტერმინად ითვლება. არსებობს მოსაზრება, რომ ძველი აღმოსავლური ფილოსოფია არ არსებობს. ამას ამტკიცებს, მაგალითად, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ ჰეგელი, ვინც აღმოსავლეთი გამორიცხა ფილოსოფიის ისტორიიდან. ის ფიქრობდა, რომ ძველი აღმოსავლეთი ფილოსოფიამდე არ ამალლებულა და დარჩა „პოეტური ფანტაზიის“ და „აბსტრაქტული აზრის“ ფარგლებში.

ამგვარ თვალსაზრისს ჩვენში, ნაწილობრივ, ილია ჭავჭავაძეც იზიარებდა. აი რა უთქვამს მას გერმანელი ქართველოლოგისთვის – არტურ ლაისტისთვის: „აღმოსავლეთს არ შესწევს იმგვარი ფილოსოფოსობა, როგორც ის ევროპელს ესმის. ადამიანის ცხოვრებასა და საგნებზე ცივი, ფხიზელი მსჯელობა გრძნობების დაუხმარებლად, მგონია, შეუძლებელია აღმოსავლეთში“ (14, 370).

მართლაც, ძველ აღმოსავლეთში ფილოსოფია სრულად და მწყობრად არ ჩამოყალიბებულა. ასეთი რამ პირველად საბერძნეთში მოხდა. აღმოსავლეთში ფილოსოფია არც მერე გამოჰყოფია მკაცრად პოეზიას, მითოსს, რელიგიას. მაგრამ ეს, ალბათ, არ ნიშნავს იმას, რომ აღმოსავლეთისთვის ფილოსოფია მიუწვდომელია. ეს უფრო იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ აღმოსავლეთი სხვაგვარად ფილოსოფოსობს, ვიდრე დასავლეთი.

შეიძლება ითქვას, რომ არსებობს ფილოსოფიის ბერძნული და აღმოსავლური მოდელები. პირველში მეცნიერული ელემენტი ჭარბობს, მეორეში – პოეტური. ამიტომაც დასავლური ფილოსოფიის სხვა დიდი წარმომადგენლები – ლაიბნიცი, ჰერდერი, ფრიდრიხ და ავგუსტ შლეგელები, შოპენჰაუერი, ჰაიდეგერი სცნობენ აღმოსავლურ ფილოსოფიას და დასავლურზე მაღლაც კი აყენებენ მას.

2. ძველი ჩინური ფილოსოფია

ძველი ჩინური ფილოსოფიის აღმოცენება იწყება დაახლოებით მე-7 საუკუნეში ქრისტეს შობამდე. ეს ეპოქა ჩინეთშიც, ინდოეთშიც, წინა აზიაშიც, საბერძნეთშიც განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა, რის გამოც მეოცე საუკუნის გერმანელმა ფილოსოფოსმა კარლ იასპერსმა მას კაცობრიობის „ღერძული დრო“ უწოდა. მისი მთავარი შინაარსი ადამიანის ინდივიდუალური თვითცნობიერების თითქმის ერთდროული გამოლვიძებაა დედამიწის სხვადასხვა კუთხეში.

ამ დიდ მოვლენას – ინდივიდუალური თვითცნობიერების გამოლვიძებას ორი მხარე აქვს. ერთია სტიქიურად ჩამოყალიბებული მყარი ზნეობის რღვევა და დაცემა. მეორეა თავისუფალი აზროვნების, შემოქმედების ჩასახვა და განვითარება.

ჩინეთშიც იგივე სურათია: ინის დინასტიას ცვლის აღმოსავლეთ ჯოუს ხანა და იწყება სამთავროებს შორის დაუსრულებელი შინაომები. „უმაღლესმა წესებმა თანდათან დატოვეს იმპერია“ და ჭეშმარიტებისა და სათნოების ერთადერთ საზომად ძალმომრეობა იქცა. დაისვა კითხვა: „რა მეთოდებით და ფორმებით ვმართოთ ციხე-ვეშეთი?“. იქმნება ჩინური ფილოსოფიის ორი კლასიკური და ერთმანეთის საპირისპირო მიმდინარეობა: კონფუციანელობა და დაოსიზმი, ანუ კონფუციისა და ლაო-ძის მოძღვრებანი.

კონფუცი (551–479)

კონფუციის ისტორიულ მოწოდებად იქცა დაკარგული ზნეობის აღდგენა ჩინეთში. ამ მიზნით ის ცდილობდა გავლენა ჰქონოდა იმპერატორის კარზე. მაგრამ ზნეობრივი პრინციპებისადმი ერთგულებამ მას ხელი შეუშალა სამსახურებრივ კარიერაში. მაშინ მან, მოწოდებით ქადაგმა, დატოვა მოხელის კარიერა, შემოიკრიბა მოწაფეები და იწყო ხეტიალი ზნეობრივი განათლების გასავრცელები.

ბლად, ოლქების მმართველთათვის თავისი იდეების გადასაცემად. მისი განმანათლებლური საქმიანობა დიდად ნაყოფიერი გამოდგა. სამოცი წლის კონფუცი დიდი მოძღვრის სახელით ბრუნდება შინ.

კონფუცის არაფერი დაუნერია. მის აზრებს მოწაფეები ინერდნენ და ასე შეადგინეს წიგნი „საუბრები და მსჯელობები“, რომელიც ჩინეთის უკედავ, წმინდა წიგნად იქცა და დღესაც განსაზღვრავს ჩინელის ზნეობრივ ცნობიერებას.

ნათქვამიდანაც ცხადია, რომ კონფუცის მოძღვრებას გამოკვეთილად ეთიკური შინაარსი აქვს. ეს მოძღვრება „ზნეობრივი ფილოსოფიაა, – ამბობს ჰეგელი, – გარდა ამისა, მან კომენტარები დაურთო ჩინელთა ძველ, ძირეულ, ტრადიციულ (უმეტესად, ისტორიულ) წიგნებს. მაგრამ განსაკუთრებული დიდება მას მოუტანა მორალის დამუშავებამ, რაიც დიდ ავტორიტეტად იქცა ჩინელთათვის“ (29, 111).

მოძღვარს ნაკლებად აინტერესებს მეტაფიზიკისა და კოსმოლოგიის საკითხები. არც ადამიანის არსში ჩანდომაა მისი მიზანი. უმთავრესი, რაც კონფუცის აინტერესებს, არის ეთიკური ნორმების, პრაქტიკული სიბრძნის ქადაგება. „კონფუცის მოძღვრების უმთავრესი შინაარსია მოძღვრება ქცევის წესებზე, სწორ ცხოვრებაზე. ეს არის პოლიტიკური და კერძო ეთიკის სისტემა“ (25, 251).

კონფუცის მოძღვრების მთავარი სულისკვეთება ეთიკაა, მაგრამ ეს უკანასკნელი გარკვეულ მეტაფიზიკურ წანამძღვრებს ემყარება. მთავარი მეტაფიზიკური პრინციპი არის „დაო“. ეს არის გზა, რასაც ადგას ცისქვეშეთი, ქვეყნიერება. ეს არსებობის ჭეშმარიტი წესია. მას ხშირად „ბუნებასაც“ უწოდებენ. იგი ცასავით („ტიან“) მარადიული, მიუწვდომელი და წმინდაა. შეცდომათა და უბედურებათა ერთადერთი სათავე მისგან გადახრაა.

დაოს კონკრეტული გამოხატულება არის „ლი“. ეს ჩინური სიტყვა ითარგმნება რიტუალად, ესე იგი, რელიგიური წესების სიმბოლოდ. ბუნების მთელი ცხოვრება ამგვარი სიმბოლოებითაა სავსე და ამიტომ რიტუალურია. მაგალი-

თად, თოვლი ზამთარში ბუნების რიტუალია, ხოლო ზაფხულში – რიტუალის დარღვევა.

კონფუციუსულ „ლი“-ს ქრისტიანულ შუა საუკუნეებში შეესაბამება ქმნილებათა „იერარქია“. ეს არის ღვთაებრივი წყობა, რაც ჰკრავს ქვეყნიერებას და აქცევს „სამყაროდ“. იერარქია ბუნებაში და მისი დაცვა საზოგადოებაში კონფუციუსის მიაჩნია ჭეშმარიტი ცხოვრების უმთავრეს პირობად და საიდუმლოებად. კონფუცი დარწმუნებული იყო, რომ ბუნების წესები, კანონები რელიგიური თაყვანისცემის საგანია. როცა ეს თაყვანისცემა იკარგება, მაშინ ადამიანი სწორ გზას აცდენილია, ანუ დაო დავინწყებულია. სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთობის მთელ დრამას კონფუციუსის მოძღვრებაში გამოხატავს დაო, მისი დავინყება და ისევ გახსენება.

რა იწვევს ამ დავინყებას?

ამის ასახსნელად ჩინურ ფილოსოფიაში წარმოდგენილია დროის სრულიად თავისებური კონცეფცია – წარსულის უპირობო უპირატესობა აწმყოსა და მომავალზე. ყველაფერი უკვე მომხდარია. აწმყოცა და მომავალიც მხოლოდ განმეორებაა წარსულისა. ცნობიერების მთელი სიღრმე მხოლოდ წარსულთან კავშირში ჩანს, ხოლო მისი ზედაპირი – აწმყოსთან მიჯაჭვულობასა და მომავლის წარმოსახვაში. ჭეშმარიტების სანვდომად უნდა მივმართოთ არქივს. იქ აღმოვაჩენთ აწმყოსა და მომავლის პრეცედენტებს. პრეცედენტი უნდა იქცეს მასწავლებლად ყველა იმ კრიტიკულ ვითარებაში, აწმყოში რომ წეიქმნა და ახალი გვგონია.

კონფუცი უნდობლად ეკიდება სიახლეს. მას ხელოვნურობას უწოდებს, რაც „ბუნებრიობას“ ანუ დაოსადმი ერთგულებას ეწინააღმდეგება. ყველა ჭეშმარიტი მოძღვრება მას წარსულის განმეორებად მიაჩნია. „მე უკვე არსებულს გადმოგცემთ, ახალს კი არ ვქმნი; მე მწამს სიძველე და მიყვარს იგი“ – ამბობს კონფუცი (15, 194). „კონფუციანელობა მივიდა ასეთ დასკვნამდე: მხოლოდ ისაა კარგი, რაც თავის თავში ინარჩუნებს სიძვე-

ლის ხასიათს. მხოლოდ უძველესმა დრომ იცის კარგი მაგალითები, სრულქმნილი ადამიანები... ძველ მეფეთა დროს ყოველივე კარგად იყო მოწყობილი... მათი უბრალო წარმონათქვამი, უბრალო წამოძახილიც კი კომენტარია მთელი ცხოვრებისა, კანონია მომავალ საუკუნეთათვის" (9, 17). ჩვენი დროის სულისკვეთებასთან ამაზე დიდი დაპირისპირება ძნელი წარმოსადგენია, რადგან ჩვენს დროში, პირიქით, „წარსულში დაბრუნება“ მიაჩნიათ უდიდეს ცოდვად, ხოლო სიახლე, „ინოვაცია“, თუნდაც ცუდი – კარგ ტონად.

წარსულის ასეთი უპირატესობის გამო ჩინეთში უფროს თაობას უპირობო უპირატესობა ენიჭება უმცროსთან, ხოლო წინაპრებს – უფროს თაობასთან შედარებით. ეს ბუნებრივი რიტუალის, „ლი“-ს საზოგადოებრივი ასპექტია, „სოციალური ეთიკეტია“. უმცროსის მორჩილება უფროსისადმი, მდაბიოსი კეთილშობილისადმი, ქალისა კაცისადმი კონფუციის სოციალურ ეთიკეტად ანუ ბუნების რიტუალის საზოგადოებრივ გამოვლენად, „ლი“-დ მიაჩნდა.

ბუნების სწორი გზიდან გადაცდენას იწვევს შთაბეჭდილებები და ვნებები. ისინი ანმყოთი და მომავლის თვითნებური სურათებით ავსებენ ცნობიერებას და სწყვეტენ მას წარსულისგან. ადამიანს იპყრობს დაოს „შესწორების“ და გაუმჯობესების ქარაფშუტული ცდუნება. ზნეობრივი ნორმები ძალას ჰკარგავს. უწესრიგობა ეუფლება ჯერ ადამიანს, ხოლო აქედან – საზოგადოებას.

ადამიანის ეს ზნეობრივი დაცემა განსაკუთრებით საშიშია. სახელმწიფოს მეთაური იწყებს ძალაუფლების გამოყენებას თვითნებობისთვის და უზნეობის ახალ ტალღად გადაუვლის ისედაც გზადაბნეულ ადამიანს. კონფუცი სწორედ ამ მდგომარეობის მოწმედ თვლის თავს და ცდილობს ადამიანის ხსნას. მისი მოქმედების გზა ასეთია: ჯერ მმართველში უნდა აღსდგეს ადამიანი, ხოლო აქედან – დანარჩენ საზოგადოებაში: „თუ მმართველნი მისდევნენ მკაცრად „ლი“-ს წესებს, მაშინ ქვეშევრდომები ადვილად დაემორჩილებიან მას" (15, 194). ამიტომ კონფუციის ეთი-

კა ორგანულად უკავშირდება პოლიტიკას. ეს არის გზა, რამაც მოგვიანებით პლატონი გაიტაცა. მასაც ადამიანის ზნეობრივი ხსნის გზად პოლიტიკა ეჩვენებოდა, თუმცა თვითონ პოლიტიკა ეთიკის ნაწილად მიაჩნდა.

ადამიანის ხსნის მესიანურ მოწოდებას უკავშირდება კონფუციანური კონცეფცია ადამიანის შესახებ. ადამიანში, დაოს შემეცნების საფუძველზე, აღდგება კაცთმოყვარეობა („ჟენ“). ამით ადამიანი გახდება კეთილშობილი კაცი („ძიუნ-ძი“). ამაზე დიდი ამოცანა ადამიანს არა აქვს. ეს ისე ძნელია, რომ ადამიანის ძალებს აღემატება. კონფუცი იქითკენ უფრო იხრებოდა, რომ „ჟენ“-ის აღდგენა და „ძიუნ-ძი“-დ გადაქცევა მხოლოდ მოძღვრის დახმარებით და მისდამი მორჩილებით შეიძლება.

ადამიანის უდიდესი მტერი მისივე გაუკუღმართებული ბუნებაა და მასთან საბრძოლველად მოძღვრის ავტორიტეტია საჭირო. შესაბამისად, უდიდესი გამარჯვება საკუთარ თავზე გამარჯვებაა. „დაძლიე თავი შენი, მიჰყევ რიტუალს და ცისქვეშეთი ადამიანური გახდება!“ – ამბობს კონფუცი. მხოლოდ საკუთარ თავზე გამარჯვებული ადამიანი იმსახურებსო მმართველად ყოფნას, ამბობს ჩინელი ბრძენი და ამითაც გვაგონებს პლატონს. ასეთი მმართველი გააღვიძებს ქვეშევრდომებში თვითცნობიერებასა და სიქველეს. „თუ სრულჰყოფ საკუთარ თავს, – ამბობს კონფუცი, – განა ძნელი იქნება სახელმწიფოს მართვა? ხოლო თუ ვერ სრულჰყოფ საკუთარ თავს, განა შეძლებ სხვათა მართვას?“ (11).

ადამიანის ხსნის მოტივები განაპირობებს კონფუციის ეთიკის რელიგიურ ხასიათს. მაგრამ ნორმებისა და წესების ფორმალური ხასიათი განაპირობებს ამ რელიგიის რაციონალურობას: „რელიგია აქ ემორჩილება უკიდურეს რაციონალიზმს. იდუმალი განათებების ადგილს იკავებს ზუსტი მაგიური ტექნიკა, რომელიც გამარტივებულია საქმის კანცელარიულ წარმოებამდე“ (22, 318). ყველაზე მეტად ეს პუნქტია კონფუციისა და ძველი ჩინეთის მეორე დიდი მოაზროვნის – ლაო-ძის გზაგასაყარი.

ლაო-ძი

ლაო-ძი კონფუციის უფროსი თანამედროვეა. ორივენი ერთნაირად დიდი ავტორიტეტებია ჩინელთათვის და ორივემ ღრმა კვალი დაატყო ჩინურ ცნობიერებას. ამავე დროს მათი მოძღვრებანი საინტერესოდ უპირისპირდება ერთმანეთს.

ამ ორი დიდი მოაზროვნის სრული განსხვავებულობა უკვე იქიდან იწყება, რომ ლაო-ძის შესახებ, კონფუციისგან განსხვავებით, არ მოიპოვება ისტორიული და ბიოგრაფიული ხასიათის სარწმუნო ცნობები. თითქმის ყველა ეს ცნობა ლეგენდებშია გახვეული. მისი დაბადების, ცხოვრებისეული ეპიზოდების, სიცოცხლის ხანგრძლიობის, სიკვდილის შესახებ საუბრისას მემკვიდრე, როგორც წესი, მითის ენას ირჩევს. ეს ზოგ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ლაო-ძი არცაა რეალური ისტორიული პიროვნება. ზოგი კი კონფუციისა და ლაო-ძის ერთ და იმავე პიროვნებად თვლის. ძნელია ამ ვარაუდის გაზიარება, რადგან მათი მოძღვრებანი არსებითად ეწინააღმდეგება ერთმანეთს შინაარსითაც და ფორმითაც.

ამ ფილოსოფოსის თვით სახელიც კი – „ლაო-ძი“ პარადოქსულია. ეს ჩინური სიტყვაა და „მოხუც ბავშვს“ ნიშნავს. მოგვითხრობენ: დედას ნაყოფი ოთხმოცი წელი ჰყოლია მუცელში და დაბერებული ბავშვი უშვია.

ლაო-ძის დიადი წიგნის დაწერის ისტორიაც მითითურია. თურმე აზავერზე ამხედრებული ფილოსოფოსი ტოვებდა ჩინეთს და „დასავლეთისკენ“ მიემხრებოდა. საზღვარზე მას მოსთხოვეს დაეწერა თავისი აზრები 5000 იეროგლიფის მოცულობით და დაეტოვებინა იგი თავისი ქვეყნისთვის. ასე შობილა უკვდავი „დაო დე ძინ“ („გზა და სათნოებანი“).

ამ წიგნში ფილოსოფოსი მისთვის ჩვეული ბნელმეტყველებით ახასიათებს თავის თავს ვითარცა ყველასგან განსხვავებულს: „ხალხი ებლაუჭება საკუთარ „მე“-ს, მე კი ჩალად მიღირს ასეთი ყოფნა. ჩემი გული ბრიყვისას ჰგავს, წყვდიადოვანი. სხვათა ცხოვრება ნათელია და

ცხადი, მხოლოდ ჩემს გარშემოა ყველაფერი ამღვრეული და დაბინდული. სხვათა ცხოვრება გაზომილ-ანონილია, ჩემი – იდუმალი. მშვიდი ვარ, ვითარცა ტბა. დამცხრალ ქარივითა ვარ. ფუსფუსებს ხალხი, მიწყევს საქმეშია. მელა დავრჩი მარად უმეცარი. არავის ვგავარ. ვეტრფი სიცოცხლის ფესვებს – დედას ყოველი არსის" (12, ლექსი XX).

„დაო“ კონფუციისთვისაც ამოსავალია, მაგრამ ლაო-ძის იგი სხვაგვარად ესმის. მთელი განსხვავება ამ ორ მოაზროვნეს შორის სწორედ ამას უკავშირდება – „დაოს“ სხვადასხვაგვარ განმარტებას. „აჰა სიცარიელე, – ამბობს ლაო-ძი, – მინიდან ცამდე და ციდან მინამდე განფენილი. ო, როგორი უშფოთველია იგი, როგორი წყნარი! მარტოობაში ჰგოებს და არ იცვლება; ამოძრავებს ყოველს, თვითონ კი არ მოძრაობს, არ ბორგავს. მსოფლიოს დედაა იგი. მე არ ვიცი მისი სახელი. დაოს ვეძახი მას“ (12, IV).

სივრცესა და დროში დანანეერებული ქვეყნიერება, რაიც ადამიანის წინაშეა მოცემული, უღრმეს და იდუმალ ერთიანობას მალავს საკუთარ თავში. აი ეს ერთიანობაა დაო. კონფუციის ეს ერთიანობა ესმოდა როგორც რაღაც ხილული, გარეგანი, გონებისთვის ნათლად მისაწვდომი. მის წინააღმდეგ ლაო-ძი „დაო დე ძინის“ დასაწყისშივე შენიშნავს: „დაო რომ გვეხილა, დაო არ იქნებოდა უცვლელი. სახელი რომ დაგვერქმია, სახელი არ იქნებოდა უცვლელი. გამოუთქმელ არს დასაბამი ცისა და მიწის!“ (12, I).

სხვა ტერმინებით რომ ვთქვათ, კონფუციის დაო ესმის, როგორც არსი; როგორც ხილული, ჩვენთვის ცნობილი და გასაგები საგანი; ისეთი რამ, რაც ჰგავს ბუნებას, მის გარეგან ფორმას და კანონს. ლაო-ძის კი დაო ესმის როგორც არარსი; როგორც უცნობი და გაუგებარი; ისეთი რამ, რაც არა ჰგავს ბუნებას და არსებობს მის შიგნით, გულისგულში. დაო აქაც „ბუნებაა“, ოღონდ – ჩვენთვის ცნობილი და გასაგები ბუნებისთვის შინაგანი და მისგან სრულიად განსხვავებული.

მართლაც, ბუნება „მრავალია“, დაო – „ერთი“; ბუნება რთულია, დაო – მარტივი; ბუნება ცვალებადია, დაო – უცვლელი; ბუნება „სავსეობაა“, დაო – სიცარიელე. ამავე

აზრ-გაგებით, ბუნება „არსებულია“, დაო – „არარსებული“. ის „არსებულთა არარსებული საფუძველია“. „დაო უარსებოა და გარსმოუცველი... დაო უძიროა და წყვდიადოვანი (12, XXI). „არყოფნას მოუცავს ყველა და ყველაფერი“ (12, XIII); „არყოფნა იპყრობს ყოფიერს“ (12, XXVIII).

ლაო-ძი აცნობიერებს განსხვავებულთა და სანინაალმდეგოთა ერთიანი ფესვის უღრმეს, გონებისთვის მიუწვდომელ მნიშვნელობას. ამიტომ კონფუციის „რაციონალიზმს“ უპირისპირდება ლაო-ძის „ირაციონალიზმი“, „მისტიციზმი“. „დაო“-ს შემეცნება და გამოსახვა შეუძლებელია ყოველდღიური რაციონალური ლოგიკით და გრამატიკით. ესენი საგანთა ზედაპირსაა მორგებული. ამიტომ „დაო“-ს გააზრებისას ისინი აღარ გვარგია. ჩვეულებრივი ენა, გრამატიკა და ლოგიკა აქ უძლურია, ხელს გვიშლის. ამიტომ ჩინელი ბრძენი იძულებულია მიმართოს მეტაფორებსა და „პარადოქსის ენას“. მისი თითქმის ყველა ფრაზა ნინაალმდეგობას შეიცავს და უცნაური ჩანს. მაგალითად, „ბრძენმა არაფერი იცის, ბრბოსთვის კი ყველაფერი ნათელია“ (12, XX); „ბრძენი დუმს, უმეცარი ჰქადაგებს“ (12, VI).

დუმილის უპირატესობა გასაგებია: სიტყვები და გრამატიკა, აზროვნების ლოგიკა საგანთა ზედაპირს შეესაბამება, რადგან ადამიანთა ცხოვრება სწორედ აქ ტრიალებს. საგანთა ერთიან ძირს, „დაო“-ს კი ეს ენა ვერ აუვა, ვერ მიუდგება. მაშასადამე, შემეცნებელს დუმილი უფრო ჰმართებს, ვიდრე ლაპარაკი. ოღონდ ეს ბრძნული დუმილია და ღრმა აზროვნებას გამოხატავს.

ასეთი პარადოქსებით სავსეა „დაო დე ძინ“: „რბილი სძლევს მაგარს, სუსტი – ძლიერს... ვინცა ბევრს იხვეჭს, ბევრს ზარალობს. ვინცა ბევრს შეიმეცნებს, ჭეშმარიტებას ჰკარგავს. უდიდესი სისავსე სიცარიელეს შობს... უდიდესი მრუდი წრფეს ჰგავს, უდიდესი სიბრძნე – სიბრიყვეს. უდიდესი მჭევრმეტყველი ენაბლუს ჰგავს... (12, XV); „ყოვლადბრძენი არ მოქმედებს, მაგრამ ყოველივეს იქმს“ (12, XVII).

ლაო-ძის მთავარი აზრის გასაგებად აუცილებელია

კიდევ ერთი მომენტის გახაზვა, რაიც ზემოთქმულიდან გამომდინარეობს. კონფუცი გვასწავლის: სიკეთეს უნდა მივდიოთ და ბოროტი უარვყოთ. ლაო-ძისთვის ეს მიუღებელია – ვინც ორად ჰყოფს არსებულს, ის ამცდარია გზას, იმთავითვე დაოს გარეთაა. სიკეთესა და ბოროტებას ერთი ძირი აქვს, რაიც არც კეთილია და არც ბოროტი. მთავარია მისი შემეცნება და მის მიმართ ცხოვრება. ხოლო ვინც სიკეთეს ესწრაფვის, ის ბოროტებას ამრავლებს საკუთარ თავშიც და გარეთაც: „ოდეს შეიცნეს ცის-ქვეშეთში, რომ მშვენიერი მშვენიერია, იშვა სიმახინჯეც. ოდეს შეიცნეს ცისქვეშეთში, რომ სიკეთე სიკეთეა, იშვა ბოროტებაც“ (12, II).

შესაბამისად, მყარი ნორმების დანესება მხოლოდ ამწვავებს პრობლემებს. როცა ბოროტს შევებრძოლებით, ამით მხოლოდ ხელს ვუწყობთ მის დარაზმვას და განმტკიცებას. „რაც უფრო მეტია კანონი და ბრძანება, მით მეტია ქურდი და ავაზაკი“ (12, VII). ბოროტს კი არ უნდა ვებრძოლოთ, არამედ ბოროტი არ უნდა ვიყოთ. ეს კი მხოლოდ დაოს ჭვრეტითაა შესაძლებელი.

ლაო-ძის ღრმად სწამდა, რომ კონფუციის არ ესმოდა სანინალმდეგოთა ეს შინაგანი ერთიანობა ანუ „დაო“; რომ მისი რაციონალიზმი შორს იდგა საგანთა იდუმალი ერთობის ჭვრეტისგან. ამიტომაც მოქმედებდა კონფუცი ასე ენერგიულად. რეფორმატორობას დიდი ენერგია სჭირდება. ამ ენერგიას კი მხოლოდ არცოდნა შობს. ვინც ღრმად იხედება, მან იცის: მოქმედება „ბუნებას“ ეწინააღმდეგება და ბოროტებაა. ამიტომ ბრძენი „დამცხრალ ქარივითაა“; ზღვაებრ კი არ ბობოქრობს, არამედ „ტბასავით მშვიდია“. აქედანაა ლაო-ძის ცნობილი პრინციპი: „ნურას იქმ!“. უქმობა („უ-ვეი“) ლაო-ძის მეტაფიზიკისა და ეთიკის ერთერთი უპირველესი პრინციპია.

კონფუციანელები მოქმედებით იყვნენ დამუხტულნი. ეს კი ეწინააღმდეგება „ბუნების“ ბრძნულ გზას, „ბუნებითობას“. ჯერ უნდა დაფიქრდე და თავი შეიკავო მოქმედებისგან. შეიძლება გაგვახსენდეს ფრანგების ნალვლიანი ხუმრობა მათი დიდი რევოლუციის გამო: რამდენი

რამ უნდა შეიცვალოს, რათა ყველაფერი იგივე დარჩეს! მოქმედება ფუჭია, ამაოა, ზარალია.

შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ მოქმედების დრო განათლების მიღების მერე უნდა დადგეს. ჯერ უნდა დავფიქრდეთ და მერე უნდა ვიმოქმედოთ. მაგრამ ეს იქნება განათლება მოქმედებისთვის, ისევ და ისევ მოქმედების პირველობა. ასეთი განათლება ცალმხრივი და ზედაპირულია. განათლების მიზანი უნდა იყოს არა მოქმედება, არამედ პიროვნების სრულყოფა. მხოლოდ ასეთი განათლებაა სრულყოფილი. მასში ლაო-ძი „დაოს“ ჭვრეტას ანუ ფილოსოფიურ განათლებას გულისხმობს.

განათლება უარსაყოფია, თუ ის ფილოსოფიას არ ემყარება. ცალმხრივი, ზედაპირული, არაფილოსოფიური განათლება ცთომილებაა, მასზე დამყნობილი მოქმედება კი – მხოლოდ საზიანო. ასეთ სიცრუედ მიაჩნდა ლაო-ძის კონფუციის მოძღვრება, და საზიანოდ – მასზე დაფუძნებული კონფუციანური რეფორმატორული მოძრაობა. ზუსტად ასევე შეაფასებდა იგი მეთვრამეტე საუკუნის ევროპის განმანათლებლობას და მისგან გამომდინარე ფრანგულ რევოლუციას.

მოქმედებამდე დიახაც უნდა დავფიქრდეთ, მაგრამ უნდა დავფიქრდეთ ფილოსოფიურად. ლაო-ძი მოგვინოდებს არა მოქმედებისკენ, არამედ ფილოსოფიური დაფიქრებისკენ – დაოს ჭვრეტისკენ. ასეთი დაფიქრება მოქმედებას კი არ ემსახურება, არამედ, პირიქით, გადაგვაფიქრებინებს მას.

იგულისხმება: დაოს მჭვრეტელს თვალი აეხილება და დაინახავს, რომ არაა საჭირო ბუნებაზე ძალდატანება, არსებული მდგომარეობის თავდაყირა დაყენება, მედიდურობა. ეს ბუნებაში არსებული ერთიანობის რღვევაა, რასაც მოჰყვება საპასუხო რეაქცია – წინააღმდეგობათა აზღვაება. დაოს მჭვრეტელი მაშინვე ხვდება, რომ ეს ცუდ-მედიდობაა და პირდაპირ გამომდინარეობს უმეცრებიდან.

აღნიშვნის ღირსია, რომ უმეცრებაში ლაო-ძი იმდენად წერა-კითხვის უცოდინარობას, ველურობას არ გულისხმობს, რამდენადაც – არაფილოსოფიურ განათლებას, კერ-

ძოდ კი, კონფუციანელობას. მისი კრიტიკა კიდევ უფრო ტიპური და ზედგამოჭრილი იქნებოდა ჩვენი დროის მიმართ. „დაო დე ძინ“ სწორედ ჩვენი დროის წინააღმდეგ საგანგებოდ დანერგულ ტრაქტატსა ჰგავს. დიახ, ჩვენი დროისა, როცა „ყველაფერი იცინა არაფრის შესახებ და არაფერი – ყველაფრის შესახებ“ (ოსკარ უაილდი).

აქტიურობა იმთავითვე არაფილოსოფიურია და, მაშასადამე, „ბუნებითობის“, დაოს წინააღმდეგაა მიმართული. მას მხოლოდ უბედურება მოაქვს. ამიტომ მისგან თავშეკავება, უქმობა ქების ღირსია. მოუსვენრობა უმეცრებაა, უქმობა, არაფრის კეთება კი – ღვთაებრივი მდგომარეობა. „როცა ადამიანი ამალლდება არაფრის კეთებამდე, აღარ დარჩება არაფერი გაუკეთებელი“ – თითქოს ოხუნჯობს ჩინელი ბრძენი. იმპერატორს კი ასეთ რამეს ასწავლის: „თუ გიყვარს ხალხი და მართავ მას, ნურას იქმ!“. ბრძენი იმპერატორი იმით იცნობა, რომ ბრძენს ხელს არ უშლის: „ძიუნ-ძი“ ქვეყნის მართვისას ცდილობს, რომ ბრძენნი განარიდოს საქმის კეთებას. როცა უქმობა კარგად მოიკიდებს ფეხს, დედამინაზე მშვიდობა დამყარდება“. მას შეუძლია თქვას: „მე არას ვიქმ და ხალხს თავად ეუფლება სრულქმნილება. მე მშვიდად ვარ და ხალხს თავისით ეუფლება სამართლიანობა“ (12, VII).

კონფუციანელები ფიქრობდნენ, რომ ყველაფერი ცუდადა და მოქმედებაა საჭირო. ლაო-ძი სწორედ პირიქით ფიქრობს: ყველაფერი ცუდადაა, რადგან ადამიანი ზედმეტად აქტიურობს. საჭიროა მოქმედებისგან თავშეკავება და ყველაფერი ისევ გასწორდება. ადამიანს სისულელედ მოეჩვენება ამპარტავნება, მაღლა სვლა, ძალაუფლების მოხვეჭა; მიხვდება, რომ უმჯობესია იყო დაოსავით უჩინარი და უბრალო, ნყალივით დაბლა ისწრაფოდეს, ძალას არ ატანდეს. სწორედ მაშინ მიაღწევ ნამდვილ ძალაუფლებას.

მართლაც, ვისაც ძალა აქვს, მაგრამ არ ატანს, სწორედ მას ჰმორჩილებენ. „მდინარეები და ზღვები ვით მეუფებენ ველთა და მინდორთა?! მით, რომ დაბლობებს ელტვიან.

აი რად ძალუძთ მეუფება ველთა, მინდორთა. ჭეშმარიტად: ვისაც ხელმწიფობა სწადია, მოკრძალება ჰმართებს. ამიტომ: ყოვლადბრძენი არ ამძიმებს ხალხს, ოდეს ზეობს ცისქვეშეთში... ამიტომ აცლიან მეუფებას სიხარულით. ამიტომ ჰმორჩილებენ თანალმობით. ამიტომ მკვიდრდება ქვეყნად მშვიდობა. ყოვლადბრძენი არ მძლავრობს და უძლეველია ცისქვეშეთში" (12, XVI).

ერთადერთი „მოქმედება“, რასაც ლაო-ძი არ უარყოფს, „შინაგანი მოქმედებაა“, მზერის ჩაბრუნებაა შიგნით, დაოს შემეცნებაა. ეს ადამიანს განაწყობს მცირედით კმაყოფილებისკენ, „ზომიერებისკენ“, „ბუნებრიობისკენ“, „დაოს თანახმად ცხოვრებისკენ“.

ჩვენში აკაკი და ვაჟა ეტრფოდნენ ასეთ „პრიმიტივიზმს“, ცხოვრების „პირველყოფილ სინმინდეს“. ილია ჭავჭავაძე და ნიკო ნიკოლაძე კი ევროპული მოქმედებითობით, საქმით, „პროტესტანტული ეთიკით“ იყვნენ მოხიბლულნი და მას ჰქადაგებდნენ.

ლაო-ძისეული ფილოსოფიური ჭვრეტა, რაც ცხოვრებას უნდა დაედოს საფუძვლად, არსებითად განსხვავდება „ბევრისმცოდნეობისგან“. საჭიროა არა ბევრის, არამედ, პირიქით, „ერთის“ ცოდნა – დაო ერთია და მარტივი. მრავალს გამოკიდება დაგვაშორებს ერთს, დაოს. ადამიანი უმნიშვნელო წვრილმანებში ჩაეფლობა და გზას აცდებდა. ეს იგულისხმება ლაო-ძის გაფრთხილებაში: „უნდა ვერიდოთ ზედმეტ განათლებას და დახვეწილობას. პირიქით, უნდა დავუბრუნდეთ დაუმუშავებელი ხის მდგომარეობას, ჩვილის ასაკს“.

დაოს ჭვრეტა უშუალოა, „ბუნებრივია“ და არა სოციალურად ორგანიზებული პროცესი. შემეცნების ეს უშუალობა კარგად ჩანს ლაო-ძის მცნებებში: „სახლიდან გაუსვლელად ეგების სამყაროს შემეცნება. სარკმლიდან გაუხედავად ეგების დაოს ჭვრეტა. ვინც მიმოიძვრის, ვერაფერს შეიცნობს. ყოვლადბრძენი არ იძვრის, მაგრამ ყველაფერს შეიცნობს. თვალდახუჭულია და ბნელში დგას, მაგრამ უჭვრეტს საგანთა არსს“ (12, XVII).

ამ მეტაფიზიკურ წანამძღვრებთან და ეთიკურ მც-

ნებებთან სრულ თანხმობაშია ადამიანის ლაო-ძისეული გაგება. ადამიანში უმაღლესია „დე“. ეს დაოს ჭვრეტით შექმნილი ადამიანობაა. ლაო-ძი მას თავისი პოეტური ენით გვიხასიათებს: „მიუნვდომელი „დე“ ისაა, რაც ალავსებს საგანთა ფორმას. მაგრამ ის მომდინარეობს დაოსგან. ვინც მიჰყვება დაოს, ის ნმენდს თავის თავს და ერწყმის „დე“-ს ძალას“. ეს ერთგვარი „მეორეული დაოა“. როცა ადამიანი უკუჰყურის ვნებებს და თავის სიცარიელეში დაოს აირეკლავს, ის იქცევა „დე“-დ.

„დე“ უპირობოდ მალლა დგას „ჟენ“-ზე, რასაც კონფუცი განადიდებდა. „ჟენ“ კაცთმოყვარეობაა. შეიძლება ის ვთარგმნოთ „თანაგრძნობად“, ზოგადად ადამიანურ „მე“-დ. კონფუციანელები ფიქრობდნენ, რომ ცხოვრება უნდა დაემყაროს კაცთმოყვარეობას. რასაც არ უსურვებ საკუთარ თავს, ის არც სხვას უნდა უსურვო. ხოლო რაც შენი თავისთვის გინდა, ის სხვისთვისაც უნდა გინდოდეს. „ჟენ“-ის ეთიკური პრინციპის მოკლე შინაარსი ესაა.

ლაო-ძი კი მკაცრად აფასებს ამ „ჰუმანიზმს“ თავისი ცნობილი პარადოქსით: „ოდეს უარჰყვეს დიადი დაო, კაცთმოყვარეობა და სამართალი იშვა“ (12, XVIII). ასევე: „ვინც „დე“-ს ჰკარგავს, კაცთმოყვარეობას იძენს“ (12, XXXVIII). ამით ნათქვამია: კაცთმოყვარეობაზე მალლა „დაოს სიყვარული“ დგას. ადამიანში უნდა გვიყვარდეს ადამიანზე უფრო მაღალი, თორემ ადამიანისადმი სიყვარული მალევე გადაიზრდება მისდამი სიძულვილში.

კონფუციისა და ლაო-ძის დაპირისპირება ტიპურია არა მხოლოდ ჩინური ან აღმოსავლური ფილოსოფიისთვის, არამედ საერთოდ მთელი კაცობრიობის ფილოსოფიური აზროვნებისთვის. ეს ზედაპირისა და ფსკერის, გარეგანისა და შინაგანის, ნათელისა და ბნელის, მიწისა და ცის მარადიული წინააღმდეგობაა. ორივე ადამიანურია, მაგრამ მათი ადგილი და ბედი სხვადასხვაა. ადამიანისთვის კონფუცი უფრო გასაგები და მისაღებია, ლაო-ძი – უფრო შთამბეჭდავი და თაყვანსაცემი.

3. ძველი ინდური ფილოსოფია

ძველი ინდური ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში სამ პერიოდს გამოჰყოფენ: ვედურს, ბრაჰმანულს და ბუდისტურს.

ვედური პერიოდი მოიცავს XVI-VII საუკუნეებს. „ვედა“ სანსკრიტული სიტყვაა და ნიშნავს ცოდნას. ვედები ბუნებისეული ღვთაებებისადმი აღვლენილი პოეტურ-რელიგიური საგალობლებია. ამ ღვთაებებს შორის მთავარია ინდრა და აგნი – ინდოსტანის ცეცხლოვანი ღმერთები.

თვით ვედური ლიტერატურის ისტორიაში სამ საფეხურს გამოჰყოფენ. პირველია ვედების წარმოქმნის ხანა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ოთხ ვედას: რიგვედას, სამავედას, იაჯურვედას, ათხარვავედას. ამას მოსდევს ბრაჰმანების ხანა. ბრაჰმანები ღვთის მსახურები არიან. ისინი ადგენენ ღვთისმსახურების წესებს ანუ ბრაჰმანებს და განმარტავენ ვედებს. მესამე ეტაპი უპანიშადების (სანსკრ. „უპა ნი შად“ – ახლოს ყოფნა) წარმოშობას უკავშირდება. უპანიშადებიც ვედებია, ოღონდ – მწყობრ წესრიგში მოყვანილი. ისინი შეიძლება გავიგოთ ვედების ფილოსოფიურ გააზრებად და ჩამოყალიბებად. ამიტომ უპანიშადებს დასრულებულ ვედას ანუ ვედანტას უწოდებენ.

ვედების პერიოდიზაციას ხშირად ასე განმარტავენ: ვედები პოეტის ქმნილებაა, ბრაჰმანები – ქურუმისა, ხოლო უპანიშადები – ფილოსოფოსისა. ასეც ამბობენ: ვედები ბუნებრივი რელიგიაა, ბრაჰმანები – კანონიზებული რელიგია, უპანიშადები – სულიერი, პიროვნული რელიგია.

ძველი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის დასაწყისიდან ვედების რელიგიას ავინროვებს ბრაჰმანიზმი. ის ბრაჰმანებიდან, ესე იგი, სახელმწიფოებრივად კანონიზებული ვედებიდან იღებს სათავეს. ინდრას და აგნის აქ ცვლის სამპიროვანი ღვთაება. ეს სამებაა ბრაჰმა, ვიშნუ და შივა. ბრაჰმა ქვეყნიერების შემქმნელია, ვიშნუ – ქმნილებათა მფარველი, შივა – მნგრეველი.

VI-V საუკუნეებიდან იზრდება ბუდიზმის გავლენა. მასთან ბრძოლაში და ურთიერთობაში მდიდრდება ბრაჰმანიზმი და ყალიბდება ერთიან ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობად, რაიც ინდუიზმის სახელითაა ცნობილი.

ინდური ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებას სხვაგვარადაც ჰყოფენ: ვედურ პერიოდად (1500-1000 წწ.), ეპიკურ პერიოდად (600-200 წწ.), რომელიც იწყება ადრეული უპანიშადებიდან და მთავრდება დარშანებით ანუ ფილოსოფიური სისტემებით; სუტრების პერიოდად (200 ქ.შ), როცა აზროვნება ხდება კრიტიკული და წინა პლანზე წამოიწევს შემეცნების პრობლემატიკა. ბოლოს კი იწყება სქოლასტური პერიოდი.

ჩვენ არ შევცხებით ინდოეთის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების თითოეული ეტაპის ან ცალკეული ფილოსოფიური სისტემების სპეციფიკას. განვიხილავთ საერთოდ ინდური ფილოსოფიის ზოგიერთ ძირითად პრინციპს.

ინდური ფილოსოფიის ერთერთი უმთავრესი ცნება და ინდური მეტაფიზიკის ნამდვილი შუაგულია ბრაჰმა. ის უპიროვნო ღვთაებაა და განაპირობებს სამყაროს არსებობას, მისი მოძრაობის მარადიულ კანონზომიერებას. „ბრაჰმა ისაა, რისგანაც წარმოდგება საგნები, რაშიც ისინი ცხოვრობენ და რასაც უბრუნდებიან სიკვდილის შემდეგ“ (20, 135). ის, დაახლოებით, ჩინელთა დაოს შეესაბამება.

ბრაჰმა მონაწილეობს სამყაროს ნებისმიერ ნაწილაკში და განსაზღვრავს მის არსებობას. მაგრამ ამასთანავე ბრაჰმანი უსასრულოდ მეტია ადამიანის გარემომცველ სამყაროზე და ადამიანის გონებაზე. ის წყვდიადითაა მოცული. გონებას შეუძლია მიხვდეს ბრაჰმას მხოლოდ გარეგნულ ნიშნებს. უკანასკნელი ზღვარი, რისი მიღწევაც შეუძლია ადამიანს ბრაჰმას შემეცნებაში, ისაა, რომ ადამიანი მიხვდება სამყაროს და თვით საკუთარი არსებობის მოჩვენებითობას, არარაობას. ვისაც გარესამყარო და საკუთარი თავი არსებულად მიაჩნია, მისთვის ბრაჰმა არარსია.

ამ საკითხს მჭიდროდ უკავშირდება მაიას ცნება. სან-

სკრიტულ ენაზე სიტყვა „მაია“ ნიშნავს ხიბლს. თანდათან, საუკუნეთა განმავლობაში ამ სიტყვამ უფრო „წინააღმდეგობის“ მნიშვნელობა შეიძინა. ორივე შემთხვევაში იგულისხმება ერთი რამ: სინამდვილის, ბრაჰმას შთამბეჭდავი, მომხიბვლელი შემოსვა უცხო საფარველით. ბრაჰმა ერთია, მაგრამ ჩანს მრავალსახეობად, ბრჭყვიალა მოზაიკად, რაიც იზიდავს ადამიანს, ფანტავს მის ყურადღებას და ფიტავს ნებისყოფას. ადამიანის მთელი ცხოვრება იქცევა ლანდების დევნად, ამოებად, განუწყვეტელ ტანჯვად და სინამდვილის სრულიად დავინწყებად.

ვედებში ასეთი კითხვა ისმის: „რად არ ძალგვიძს გავიგოთ სამყაროს საიდუმლოება?“. იქვე პასუხიცაა გაცემული: „იმიტომ, რომ ფუჭი ლაპარაკითა და გრძნობითი საგნებით ვკმაყოფილდებით; თან სურვილებსა ვართ აყოლილნი და სინამდვილეს თითქოს ნისლითა ვბურავთ“ (4, 11). აი ეს ნისლია მაია.

მაიას შთამბეჭდავ და დაუვინყარ განმარტებას შეიცავს ძველი ინდური იგავი, რომელიც მოჰყავს სვამი ვივეკანანდას (1862-1902): „ერთხელ ნარადამ ჰკითხა კრიშნას: უფალო, დამანახე, როგორია მაია! რამდენიმე დღის შემდეგ კრიშნამ გაიყოლია ნარადა უდაბნოში. ცოტა რომ გაიარეს, კრიშნამ თქვა: მომწყურდა, ეგებ წყალი იშოვნო სადმე. ნარადამ ახლობელ სოფელს მიაშურა წყლისთვის და უცნობი სახლის კარზე დააკაკუნა. კარი ლამაზმა ქალიშვილმა გაუღო. მშვენიერი დიაცის ხილვამ ნარადას დაავინყა, თუ რისთვის გამოეშურა აქეთ, და მასლაათი გაუბა ქალს. მეორე დღეც ამ დიაცთან საუბარში გაატარა, შეუყვარდა ქალი და მამამისს სთხოვა მისი ხელი. ასე დაცოლშვილდა. გაიარა თორმეტმა წელმა... ერთხელ ღამით ადიდდა მდინარე და დატბორა სოფელი. სახლები და საქონელი ღვარ-ცოფმა წაიღო. ნარადა უნდა გასცლოდა იქაურობას და აჰა, იგი ცდილობს ფონზე გასვლას. ერთი ხელი ცოლისთვის ჩაუკიდია, მეორე – უფროსი შვილისთვის, უმცროსი კი კისერზე უზის. მაგრამ დინებამ იძალა და უმცროსი ბავშვი ზვირთმა მოსტაცა. გამწარებულიმა მამამ ხელი უშვა დანარჩენებს და მას გაეკიდა,

მაგრამ ვერ დაენია. წყალმა კი ცოლი და უფროსი შვილიც გაიტაცა, მორევში ჩაიხვია და დაახრჩო. გულშემოყრილი წარადა მდინარემ გამორიყა. მწარედ მოსთქვამდა და თავბედს იწყევლიდა, როცა ვილაცამ ხელი შეახო და წყნარად ჰკითხა: სად არის წყალი, ჩემო შვილო? შენ ხომ წყლის მოსატანად წახვედი? მე უკვე წახევარი საათია გელოდები." (4, 24).

ეს არის მაია – ბრჭყვიალა, მიმზიდველი ლანდი, რაიც სინამდვილეს გადაეფარება და გავიწყებს. ასეა, ადამიანი ლანდებს შორის ცხოვრობს და თვითონაც ლანდს ედრება, ხოლო მისი ცხოვრება ძნელად გასარჩევია სიზმრისგან.

მაიას ეს მოჩვენებითობა წინააღმდეგობასაც შეიცავს, რადგან ის ერთდროულად ყოფნაცაა და არყოფნაც. აი რას ამბობს ამის თაობაზე ვივეკანანდა: „ვედანტა გვეუბნება: ამ სამყაროს არსებობა როდია უთუო, თუმცა იგი თავისებურად არსებობს ჩემი და თქვენი ცნობიერების, აგრეთვე სხვა არსებათა ცნობიერების მიმართ. ჩვენ აღვიქვამთ ამ ქვეყნიერებას ხუთი გრძნობის მეშვეობით. მეექვსე გრძნობაც რომ გვექნოდა, იგი სულ სხვანაირად წარმოგვესახებოდა. კიდევ სხვა, ახალი გრძნობა რომ გავგჩენოდა, სამყარო ისევ სხვაგვარად მოგვეჩვენებოდა და ასე შემდეგ. ამიტომ სამყარო არ არსებობს უცვლელად, საუკუნოდ, აღმქმელისგან დამოუკიდებლად. ოღონდ არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი სულაც არ არსებობს. აკი მას ვხედავთ, შევიგრძნობთ, მასში ვცხოვრობთ, ვმოქმედებთ მასზე და მისი მეშვეობით. ამიტომ სამყარო არსებობს და არც არსებობს – აშკარა წინააღმდეგობაა!" (4, 12).

მთელი ჩვენი ცხოვრებაც წინააღმდეგობებისგან, ყოფნისა და არყოფნის ნაზავისგან შედგება. ერთი მხრივ, გვწამს, რომ ჩვენს გონებას წინ ვერაფერი აღუდგება. მეორე მხრივ, ვგრძნობთ, რომ ყოველ ნაბიჯზე ჩვენი აზროვნება ჩიხში ექცევა: ცხოვრება ლამაზი და მიმზიდველი ჩანს, თუმცა ყველა მისი მონაკვეთი ტანჯვითაა აღსავსე. აშკარად ვგრძნობთ, რომ სიკეთისთვის ვართ მოწოდებული, მაგრამ ჯერჯერობით უკეთური ზრახვებით ვართ გართულნი და სიკეთისთვის არა გვცალია. ყველაფერი

გვარნმუნებს სიკვდილის მეუფებაში, მაგრამ ეს ოდნავაც არ ანელებს სიცოცხლისკენ ველურ ლტოლვას. ისე ვიქცევით, თითქოს ჩვენ გამონაკლისი ვართ და სიკვდილი არ შეგვეხება.

„ერთხელ მეფე იუდჰიშთჰირას ჰკითხეს, – ამბობს ვი-ვეკანანდა, – რა მიგაჩნიათო ჩვენი ცხოვრების უდიდეს სასწაულად. მან უპასუხა: ყოველდღე ჩვენს გარშემო ხალხი იხოცება, თითოეული ჩვენგანი კი ფიქრობს, მე არ მოვეკვებიო. ისევ მაია – ჩვენს გონებაში, ჩვენს ცოდნასა და ცხოვრებაში, ჩვენს გარემომცველ ყოველ საგანსა და მოვლენაში ჩაბუდებული წინააღმდეგობა“ (4, 14).

საგნები კი არ არსებობს, არამედ ჩნდება და ჰქრება. ისინი მხოლოდ გადასვლის მდგომარეობაა. ამიტომ მათზე არ შეიძლება ითქვას „არის“. უპანიშადებში სინამდვილე შედარებულია მდინარესთან, რამაც არ იცის დაყოვნება, არც შესვენება.

ამ მარადიულ მდინარეებს მაიად აქცევს ჩვენი მცდარი შთაბეჭდილება, თითქოს მასში იყოს რაღაც უცვლელი, მყარი, წარუვალი. ამ შთაბეჭდილების მიზეზია ცვა-ლებადობის, მდინარეების წამიერ წერტილთა ხიბლი, რაც იზიდავს ადამიანთა ყურადღებას. გვეჩვენება, თითქოს არსებობს ცალკეული საგნები, ვარსებობთ ჩვენც, ხოლო წარმავლობა გარეგანი და ზედაპირულია.

მოჩვენებანი მომხიბვლელი ბრჭყვიალით გვაცდუნებს, ჭფარავს ჩვენგან სინამდვილეს, გვაკინცებს მას. ჩვენც ვცდილობთ დავალწიოთ თავი „ზედაპირულ წარმავლობას“, შევინარჩუნოთ არსებობა და დავეუფლოთ ბრჭყვიალა, მომხიბვლელ ქიმერებს. იწყება ბრძოლა შეუძლებლისთ-ვის; იმისთვის, რაც არ არსებობს. ამიტომ მიზნის მიღწევა შეუძლებელია. მაგრამ მაიადან მომდინარე სურვილებმა არ იცის შეუძლებლობა. ეს იწვევს გაუთავებელ ტანჯვას. ტანჯვა მაიას შემეცნების საყოველთაოდ გავრცელებული ფორმაა.

მაიას ეს წინააღმდეგობა მისივე კანონზომიერებაა. ამ კანონზომიერებას ინდუსები კარმას უწოდებენ (სან-სკრ. „კარმა“ – ნილხვედრი). ეს მიზეზობრიობისა და

ბედისწერის ერთგვარი ნარევია, რაიც განსაზღვრავს მთელი სამყაროს ისტორიას უკიდურეს წერილმანებადღე, აუცილებელ ხვედრს ნებისმიერი ქმედებისთვის, დაბადებათა და გარდაცვალებათა დაუსრულებელ რიგს, სულთა გადასახლებას არსებიდან არსებაში, მის მოვლინებას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა სახით. კარმა მაიას კანონია, მაია კი ტანჯვაა. ამიტომ კარმაც ტანჯვის კანონია. ის ცოცხალ არსებათა დასჯაა სინამდვილის დავინყებისთვის და მოჩვენების გაკერპებისთვის.

კარმა ითრევს ადამიანს მიზეზთა ჯაჭვით. ამ ჯაჭვის მთავარი რგოლი სურვილებია. ადამიანს სურს „ცას გამოეკეროს“ და სიამოვნებად აქციოს ის, რაც ტანჯვაა და შეუძლებელია სხვა რამ იყოს. მთელი ცხოვრება ამ წინააღმდეგობრივი, ყოვლად უაზრო სურვილითაა აღძრული. ეს უაზრო ვნება გვიკრავს თავს დაუსრულებელ ტანჯვაში. აქ ჩვენი ბატონ-პატრონი კარმაა და სულ ამაოდ ვეძებთ თავისუფლებას.

ერთადერთი გზა მტანჯველი კარმისგან თავდაღწევისა შემეცნება და მის საფუძველზე სურვილების ჩაკვლაა. ესაა მოკშა ანუ თავისუფლება. ადამიანის ყველაზე ძლიერი მტერი მისივე საკუთარი თავია, ყველაზე დიდი გმირი კი საკუთარი თავის დამმარცხებელი ადამიანია. ის შემეცნების საფუძველზე თავისუფლდება მაიას კლანჭებისგან – სურვილებისგან და ბატონდება მათზე, მაღლა დგება საკუთარ თავზე, თავის სიცოცხლეზე. ესაა ადამიანის თავისუფლების ნამდვილი და დიადი აზრი.

მოკშა ორ საფეხურს მოიცავს. პირველია ნებისყოფის დაძაბვის ხანგრძლივი, მტკივნეული და მოსაწყენი საფეხური. ადამიანი უმკლავდება მას ვარჯიშების იოგური სისტემის დახმარებით. მეორე საფეხურზე ადამიანის ყურადღება მთლიანად ჩამოშორდება გარესამყაროს და თავს იყრის შინაგან ჭვრეტაში, ბრაჰმას შემეცნებაში. ამას ზეადამიანური, ღვთაებრივი ძალა სჭირდება. ამ ძალით ადამიანი მაღლდება თავის ბუნებაზე და იქცევა ატმანად (სანსკრ. „ატმან“ – სუნთქვა, სული, მე თვითონ). ის აღარ ეკუთვნის წუთისოფელს, დროსა და სივრცეს, კარმას. ვე-

ლარც ამჩნევს სამყაროს ამ ილუზიურ განზომილებებს, ბრწყინდება დიადი შემეცნებისგან და აღწევს სრულ სიმშვიდეს, ნეტარებას. ამ მდგომარეობას ინდურ ფილოსოფიასა და რელიგიაში ნირვანა ჰქვია.

ადამიანის ბუნებრივი სული უკედავია და გადასახლება ხოლმე ერთი სხეულიდან მეორეში. შინაგანი მუშაობის გზით ჩამოყალიბებული სული კი ატმანია. ის ინდივიდზე მაღლა დგას და ეკუთვნის მარადისობას. სხეულის სიკვდილის შემდეგ ის სრულიად განიძარცვება ინდივიდუალურ ნიშან-თვისებათაგან და ერწყმის ბრაჰმას.

ინდური ფილოსოფია და რელიგია აღბეჭდილია ღრმა სულიერებით, ისევე როგორც ლაო-ძის მოძღვრება. ორივესთვის საერთოა სუბსტანციის სიღრმის, მოვლენათა სამყაროსგან მისი განსხვავების განსაკუთრებული ხაზგასმა. ამას შეესაბამება ორივე სკოლის უნდობლობა რაციონალური შემეცნებისადმი და ორიენტაცია სულიერ შემეცნებაზე. ორივეგან ნუთისოფელი პესიმისტურადაა განმარტებული და მისგან განდგომა – შემეცნების აუცილებელ პირობად მიჩნეული.

ყოველივე ეს აღმოსავლური ფილოსოფიის თავისებურებად გამოიყურება მისი არსებობის თითქმის ყველა საფეხურზე. იგულისხმება, რომ დასავლური ფილოსოფია ეწინააღმდეგება ამ რადიკალურ კურსს და მეტ ნდობას უცხადებს გონებას და „ნუთისოფელს“.

III. კოსმოლოგიური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში

1) კოსმოლოგიური პერიოდის „ფიზიკური“ ხასიათი

ანტიკურ ფილოსოფიაში იგულისხმება ძველი ბერძნული და ელინისტური ფილოსოფიები. ძველი ბერძნული ფილოსოფია მოიცავს კლასიკური ხანის საბერძნეთის ფილოსოფიურ აზროვნებას, ელინისტური ფილოსოფია კი – ძველი ბერძნული ფილოსოფიის იმ ბოლო აკორდს, რომელიც შეიქმნა მაკედონიური ეპოქის ბერძნულ კულტურაში, და რომაულ ფილოსოფიას.

ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიაში შეიძლება გამოვეყნოთ ხუთი ძირითადი პერიოდი – კოსმოლოგიური, ანთროპოლოგიური, სისტემური, ელინისტურ-ბერძნული და ელინისტურ-რომაული.

კოსმოლოგიური პერიოდი ხასიათდება ფილოსოფოსთა გამახვილებული ყურადღებით გარესამყაროსკენ, რომელიც ბერძნებს ესმოდათ „კოსმოსად“ ანუ მოწესრიგებულ მთელად. ქვეყნიერებას ისინი წარმოიდგენდნენ თავიანთი „ქალაქ-სახელმწიფოს“ თარგზე – „მოწესრიგებულ“ და „ზომიერ“ მთლიანობად. ამგვარ, ბერძნულ პოლისივით „მოწესრიგებულ და ზომიერ“ ბუნებას ბერძნები კოსმოსს უწოდებდნენ. მათი პირველ ფილოსოფიურ ბჭობათა საგანი აი ეს კოსმოსი იყო, რის გამოც ბერძნული ფილოსოფიის პირველ პერიოდს კოსმოლოგიურს უწოდებენ.

ტერმინი „კოსმოსი“, გადმოცემის თანახმად, პირველად პითაგორას უხმარია. ბუნების „მეტსახელად“ ასეთი სიტყვის შერჩევა გამოსატავს ბერძნების ოპტიმისტურ სულისკვეთებას, სიცოცხლის ხალისს, ბუნებისადმი ალალ ნდობას.

გარესამყაროსადმი უპირატესი ინტერესი განაპირობებს ფილოსოფიის „ფიზიკურ“ ხასიათს. ბერძნული სიტყვა „ფიზიკის“ ბუნებას ნიშნავს. პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები სწორედ ბუნებას იკვლევდნენ. საკმარისია გავიხ-

სენოთ, რომ მათ მიერ დანერგილ, მაგრამ მხოლოდ ფრაგმენტებადღა შემორჩენილ წიგნებს სათაურად ჰქონიათ „ბუნებისათვის“. აი ამ აზრ-გაგებით, ისინი „ფიზიკოსები“ არიან. ისინი ჯერჯერობით მკაფიოდ ვერ აცნობიერებენ ადამიანური არსებობის სპეციფიკას, ბუნებისა და ადამიანის პრინციპულ სხვაობასა და დაპირისპირებას.

ამ პერიოდის ფილოსოფოსთა უმთავრესი კითხვაა „რა არის პირველსაწყისი?“. თავისთავად, ეს კითხვა სულაც არაა ახალი იმ დროისთვის. ის ისმოდა საბერძნეთშიც და წინა აზიაშიც. ჰესიოდე (VIII-VII სს) დანვრილებით საუბრობს ამ თემაზე. შუამდინარეთში კი გაცილებით ადრეა გამოთქმული ის აზრები, რასაც პირველ ბერძენ ფილოსოფოსთაგან შემორჩენილ ფრაგმენტებში ვხედავთ. მაგრამ მთავარი აქ ისაა, რომ ბერძნებმა იგივე საკითხები ფილოსოფიურად დასვეს.

მანამდე საკითხის დასმაც და გადაწყვეტაც ფანტაზიას ემყარებოდა. ბერძნებმა კი საკითხი ლოგიკური აზროვნების საგნად აქციეს. აქ სამყაროს მთლიანობის მითოსურ განცდას შეუერთდა ცნებებით აზროვნება. აქამდე საკითხი ეხებოდა იმას, თუ რისგან გაჩნდა სამყარო წარსულში. კითხვის ასე დასმა, უპირატესად, ფანტაზიიდან მომდინარეობს. ამიტომ პასუხსაც, ძირითადად, ფანტაზია იძლევა და ასეთი პასუხები ფანტასტიური თხრობის სახეს იღებს.

ბერძენ ფილოსოფოსებს კი, კაცმა რომ თქვას, სხვა რამ აინტერესებთ: რისგან ჩნდება საგნები საერთოდ? ამ კითხვის დამსმელს აღარ აკმაყოფილებს წარსულში მომხდარის გაგება. მას სურს გაიგოს ქმნადობის საიდუმლოება, რაც ერთნაირად ეხება წარსულსაც, აწმყოსაც, მომავალსაც. აზროვნება ზოგად კანონზომიერებაზეა მიმართული, ანუ ცნებებით მოქმედებს. მითოსური ფანტაზიის შეერთება ლოგიკურ აზროვნებასთან – აი ის ახალი, რაც საბერძნეთში დაიწყო და ფილოსოფია ეწოდა.

ბერძნული ფილოსოფიის აკვანი ბერძენთა აზიურ დასახლებაში – იონიაში, კერძოდ, მის მთავარ ქალაქ მილეთში დაირწა. ამ სკოლის პირველ წარმომადგენლად

თალესი (624–547) ითვლება. მას უმოგზაურია აღმოსავლეთის ქვეყნებში და აუთვისებია იქაურ მეცნიერებათა, განსაკუთრებით, მათემატიკისა და ასტრონომიის მიღწევები. დაინტერესებული ყოფილა იმ დროის აქტუალური პოლიტიკური პრობლემებით, რის გამოც მოიხსენიება მაშინდელი საბერძნეთის „შვიდ ბრძენს“ შორის.

თალესის ფილოსოფიური შრომები არაა შემორჩენილი. მის შესახებ ვმსჯელობთ მოგვიანო ხანის ბერძენი ავტორების ცნობებიდან. კოსმოგონიურ კითხვას „რისგან წარმოიშვა საგნები?“ ის ცვლის ფილოსოფიური კითხვით „რისგან იქმნება საგნები?“. თალესის აზრთა მსვლელობა, ეტყობა, ასეთი იყო: საგნები უნდა იქმნებოდეს იმისგან, რასაც ისინი შეიცავს. ამიტომ კითხვა ასე ყალიბდება: „რისგან შედგება საგნები?“ „რა არის საგანთა „არსე“ (ბერძნ. „უფროსი“, „მმართველი“)? თალესის პასუხია – წყალი!

არისტოტელე განმარტავს თალესის ამ პასუხს: „ეს აზრი მან, ალბათ, იმ დაკვირვებიდან გამოიტანა, რომ ყველაფრის საზრდო ნედლია და თვით თბილიც აქედანაა და ამით ცოცხლობს... გარდა ამისა ყველაფრის თესლს სველი ბუნება აქვს, სისველის საწყისი კი წყალია“ (2, 71).

ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ წყლისთვის უპირატესობის მინიჭება დიდად განაპირობა წყლის უნარმა თხევადი მდგომარეობიდან გადავიდეს მყარ და აიროვან მდგომარეობაში; აგრეთვე წყლის დიდმა პრაქტიკულმა მნიშვნელობამ იონიელ ბერძენთა ცხოვრებაში.

გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს იმის აღნიშვნასაც, რომ წყალი თალესს ცოცხალ, სულიერ სტიქიად მიაჩნდა. ეს როდია თანამედროვე მეცნიერების H_2O . წყალი იმიტომაცაა სამყაროს პირველსაწყისი, რომ მას თავისივე შინაგანი ძალით შეუძლია მოძრაობა და ცვალებადობა. ის ცოცხალია. მისი ეს სიცოცხლე განფენილია მთელ ბუნებაში. ასეთ თვალსაზრისს ჰილოძოიზმი ჰქვია („ჰილო – ნივთიერება, „ძოო“ – ცოცხალი). პირველი ბერძენი ფილოსოფოსები ჰილოძოისტები არიან.

ეს გულუბრყვილო თვალსაზრისი მეცნიერებამ ადრევე უარყო ნივთიერისა და სულიერის ბეჯითად დაცალკეების ნიადაგზე. მაგრამ დღეს იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამით აზროვნება მეორე უკიდურესობაში გადავარდა. თანამედროვე მეცნიერება არბილებს თავის ძველ პოზიციებს და ნაწილობრივ უბრუნდება ჰილოძო-იზმს.

თავიდანვე გამოიკვეთა კოსმოლოგიური პერიოდის განვითარების არსებითი ნიშანი – ერთი მხრივ, კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისკენ სვლა „არხეს“ ძიებისას და, მეორე მხრივ, აბსტრაქტული „არხესა“ და კონკრეტული ქვეყნიერების ერთმანეთთან დაკავშირების სულ უფრო გაძნელება.

კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისკენ სვლა აუცილებელი იყო, რადგან კონკრეტული თვისებების მქონე საწყისიდან, ვთქვათ, წყლისგან შეუძლებელი იყო უსასრულოდ მრავალფეროვანი სამყაროს ახსნა. მილეთის სკოლის მეორე ფილოსოფოსს ანაქსიმანდრეს (610–546) ეკუთვნის პირველი მცდელობა გაეაზრებინა „არხე“ ყველა თვისების ნარევიად, რაც მას უთვისებოს, განუსაზღვრელს ხდიდა. ამიტომ „არხეს“ ანაქსიმანდრემ პირდაპირ აპეირონი (ბერძნ. „განუსაზღვრელი“) უწოდა.

აპეირონში ყველა თვისება ერთმანეთს ანონასწორებს, აბათილებს და იქმნება „უთვისებობა“, განუსაზღვრელობა როგორც სამყაროს ამოსავალი, საწყისი მდგომარეობა. სამყაროს ყველა კონკრეტული, განსაზღვრული საგანი მასშია დანთქმული, აპეირონის უსახო ნიაღს ეკუთვნის.

ეს ვითარება ანაქსიმანდრეს მიაჩნია სამართლიანობად. უსამართლობა იწყება მაშინ, როცა კონკრეტული საგნები „გამეტიჩრდებიან“ და თავს გამოჰყოფენ აპეირონიდან. უკანასკნელი მათ სჯის ერთმანეთისავე ხელით, „ომით ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, გვიანდელი ფილოსოფოსის ფრაზას თუ მოვიშველიებთ. ეს „მსოფლიო ომი“, რაშიც გახვეულია ბუნება და მის მკვიდრთა ცხოვრება, მთავრდება კონკრეტულ საგანთა დამარცხებით და უკანვე, აპეირონში დაბრუნებით.

ამ მძიმე დრამაზე მიგვანიშნებს ანაქსიმანდრეს წიგნიდან „ბუნებისთვის“ შემორჩენილი ერთადერთი ფრაგმენტი: „რისგანაც საგნები წარმოიშვებიან, მასვე უბრუნდებიან აუცილებლობის ძალით. ისინი ამ უსამართლობისთვის სჯიან ერთმანეთს დროის წესრიგის მიხედვით.“ (15, 273).

ეს მრუმე ფერებით დახატული დრამა არსებობისა გვაგონებს ლაო-ძისა და უპანიშადების პესიმისტურ მოტივებს. ეს პესიმიზმი ასახავდა იონიის ბერძნულ ქალაქებში სპარსული აგრესიის გამო შექმნილ მძიმე ვითარებას; აგრეთვე ღირებულებათა გადაფასებას, რაც მოჰყვა ვაჭრების დანინაურებას და სულიერი არისტოკრატიის გაფერმკრთალებას.

რამდენადაც დამაჯერებელია ასეთი აღმოსავლურ-პესიმისტური ახსნა არსებობის გამოცანისა, იმდენადვე მიუღებელი იყო იგი ბერძნული ოპტიმიზმისთვის და საერთოდ დასავლური კულტურისთვის. ეს უკანასკნელი, უმთავრესად, სიცოცხლის დამკვიდრებით, ადამიანის გარეგანი აქტივობით იყო მუდამ მოხიბლული.

მილეთის სკოლის უკანასკნელი წარმომადგენელი ანაქსიმენე (585-528) ჩვენთვის საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც ის ითვალისწინებს ორივე წინმსწრები ფილოსოფოსის წინაშე შექმნილ სიძნელეებს და ცდილობს მათ შორის საშუალო პოზიციის დაკავებას. ის „არხედ“ ასახელებს ჰაერს. „როგორც ჩვენი სული, რაიც ჰაერია, აცოცხლებს ყოველ ჩვენგანს, ასევე სუნთქვა და ჰაერი ჰკრავს მთელ ქვეყნიერებას“ (15, 274) – ამბობს ანაქსიმენე. ამით იგი უბრუნდება თაღესს, ვინც სწორედ კონკრეტული საწყისიდან ამოდიოდა. ამითვე ცდილობს თავიდან აიცილოს ანაქსიმანდრეს წინაშე აღმართული სიძნელე; კერძოდ, აბსტრაქტული საწყისისა და კონკრეტული ქვეყნიერების ერთმანეთთან დაკავშირების სიძნელე.

მეორე მხრივ, თაღესის წინაშე აღმართული სიძნელის ასაცილებლად ის ანგარიშს უწევს ანაქსიმანდრეს და საწყისად ასახელებს ჩვენს გრძნობად გამოცდილებაში მოცემულ საგანთაგან ყველაზე „აბსტრაქტულს“, აპეირონივით გაურკვეველს, უფეროს, უხილავს, უფორმოს – ჰაერს.

2) „ფიზიკიდან“ მეტაფიზიკისკენ (პითაგორეიზმი)

სვლა კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისკენ კოსმოლოგიურ პერიოდს ეწევა „ფიზიკიდან“, ესე იგი, ბუნებიდან და ბუნებისმეტყველებიდან მეტაფიზიკისკენ ანუ ბუნების იქით არსებული, უხილავი და აბსტრაქტული რეალობისკენ. თუ „ფიზიკოსები“ ბუნების საგნებში ეძებდნენ „არხეს“, თანდათან ხილული, ფიზიკური ბუნების საგნები ამ მიზნით გამოუსადეგარი ერვენათ და პირველსაწყისს მათ მიღმა დაუნყეს ძებნა. კოსმოლოგიური პერიოდის „ფიზიკა“ ადგილს უთმობს ამავე პერიოდის მეტაფიზიკას.

ამ საქმეში დიდია პითაგორას და მისი მოწაფეების, ეგრეთწოდებული პითაგორელების როლი. მათი მოღვაწეობა ფრიად საინტერესო მოვლენაა ძველ ბერძნულ კულტურაში.

პითაგორა (570–500) იონიასთან ახლოს, საბერძნეთის კუნძულ სამოსზე დაიბადა და გაიზარდა. განათლების მიზნით იმოგზაურა აზიასა და ეგვიპტეში. იქ ქურუმთა კასტაში მიიღეს, რაც მეტყველებს მის განსაკუთრებულ დაინტერესებაზე სწორი, ზნეობრივი ცხოვრებით. ეტყობა, იქ შეიმუშავა გეგმა, მიეძღვნა ცხოვრება რელიგიური და სამეცნიერო მოღვაწეობისთვის.

ეგვიპტიდან დაბრუნებულს თავისი მშობლიური ქალაქი სამოქალაქო ომში გახვეული დახვდა. სულიერი შემეცნების გზაზე შემდგარმა პითაგორამ თავი აარიდა პოლიტიკურ ინტრიგებს, თავისი დიდი გეგმების განსახორციელებლად სამხრეთ იტალიის ბერძნულ კოლონიებს მიაშურა და ქალაქ კრიტონში დასახლდა. იქ ჩამოაყალიბა რელიგიური ამხანაგობა, რომელიც საზოგადოებისგან მოშორებით ცხოვრობდა თავისი მკაცრად დადგენილი ნორმებით, ღვთისმსახურების წესებით, განათლებისა და აზროვნების ორიგინალური სისტემით. თავისი სახელით ეს ამხანაგობა არ ჩამოუვარდებოდა ელევსინის, დიონისეს და ორფეოსულ მისტერიებს, ხოლო შემოქმედებით ალემატებოდა მათ.

რელიგიური ცხოვრება საბერძნეთში არ ჩამქრალა ფილოსოფიური აზროვნების წარმოშობით. მისტერიებს შორის სხვებზე მეტად ორფეოსული გამოირჩეოდა ინტელექტუალური კულტურით. ღვთისმსახურების წესები აქ წერილობით ფორმდებოდა. აქედან კი არც თუ დიდი მანძილი იყო მისტერიების დაკავშირებამდე თეორიულ აზროვნებასთან. მისტიკასა და მეცნიერებას შორის ხიდის გადებას, როგორც ჩანს, პითაგორა შეეცადა. საზოგადოებამ სახელი გაითქვა ზნეობრივი წესრიგით, განათლების მაღალი დონით და ნაყოფიერი შემოქმედებით.

როგორც მოსალოდნელი იყო, თავის თავში ჩაკეტილ, ზნეობითა და ინტელექტუალური ცხოვრებით გამორჩეულ ამხანაგობას ბევრი მტერი გამოუჩნდა სახელმწიფოსგანაც და საზოგადოებისგანაც. ამხანაგობა დაარბიეს. მოხუცებულ პითაგორას ამ ძნელბედობამ სიცოცხლე მოუსწრაფა.

პითაგორას სახელს ერთნაირად უკავშირდება სახელგანთქმული ზნეობრივ-რელიგიური ორგანიზაცია და სრულიად ორიგინალური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა. ჩვენთვის აქ მთავარი ისაა, რომ პირველმა გარკვეული გავლენა იქონია მეორეზე. ამიტომ პითაგორელთა ფილოსოფიის გასაგებად მიზანშეწონილია მათივე რელიგიური მცნებების ცოდნა.

პითაგორელთა სარწმუნოების მთავარი პრინციპებია ადამიანის სულის უკვდავება და ბუნების ნათესაური ერთიანობა. საბერძნეთში არც თუ პოპულარული რწმენა ინდივიდუალური სულის უკვდავეებისა და მისი ნაირნაირი გარდასახვებისა პითაგორამ, სავარაუდოდ, აზიაში აითვისა. სული სხეულისგან დამოუკიდებელი საგანია და თანმიმდევრულად იცვლის სხეულებს სხვადასხვა ადამიანისა და ცოცხალი არსების სახით – ჯერ ერთში ჩასახლდება, მერე მეორეში და ასე შემდეგ. ასეთმა რწმენამ განაპირობა უნებლიე კანიბალიზმის შიში და ამხანაგობის ვეგეტარიანული ორიენტაცია კვებაში. ამავე რწმენიდან გამომდინარეობდა გარკვეული ზნეობრივი მცნება – ადამიანები, ცხოველები და მცენარეები ერთმანეთის ნათესავები არიან!

პითაგორული რელიგია ხელს უწყობდა ადამიანის შეგნების გაფართოებას – ადამიანი ეკუთვნის არა მხოლოდ თავის თავს ან გვარეობას, არამედ მთელ ბუნებას, „კოსმოსს“. სხეულები ერთმანეთისგან განცალკევებული და თავის თავში ჩაკეტილნი არიან, მაგრამ სული ერთია და აერთიანებს ამ სხეულებს. ასეთმა რელიგიურმა განწყობამ არსებითი ზეგავლენა იქონია „არხეს“ პრობლემის გადანწყვეტაზეც. საგანთა პირველსაწყისი, რისგანაც ყველაფერი შედგება, უსხეულოა. პითაგორამ ზურგი აქცია იონიელთა „ფიზიკას“ და სამყაროს ერთიანობის გააზრებისას უპირატესობა „არაფიზიკურს“ მიანიჭა. ეს არაფიზიკური სუბსტანცია არის რიცხვი.

არისტოტელე მაღალ შეფასებას აძლევს პითაგორელთა ფილოსოფიას და სხვებზე მეტ ადგილს მის განხილვას უთმობს. „მათ ხელი მოჰკიდეს მათემატიკას – ამბობს არისტოტელე – განავითარეს იგი და იფიქრეს, რომ მათემატიკის სანყისები ყოველი არსებულის სანყისებიცაა. ამ სანყისებს შორის რიცხვები უპირველესია და ისინი ბევრი რამით ჰგვანან საგნებს; უფრო – ვიდრე ცეცხლი, მინა ან წყალი... იმასაც ხედავდნენ, რომ ჰარმონია გამოისახება რიცხვებში და, მაშასადამე, ყველაფერი აშკარად ჰგავს რიცხვებს. ამადაც ივარაუდეს, რომ რიცხვთა ელემენტები ყოველი არსებულის ელემენტებიცაა...“ (2, 75–76).

აქ აშკარაა იონიური „ფიზიკის“ უარყოფა. ნაკლებად მნიშვნელოვანია, თუ რა ნივთიერებისგან შედგება საგნები. მთავარია, თუ რა რაოდენობისაა ნივთიერება ამა თუ იმ საგანში და რა რაოდენობითი დამოკიდებულებაა საგნებს შორის. სწორედ ეს ჰქმნის განსხვავებას საგნებს შორის და, მაშასადამე, პირველ ადგილზე დგება რაოდენობის, რიცხვის საკითხი. სხვა სიტყვებით, საგანთა მთელი საიდუმლოება შეიძლება მათემატიკურად გამოისახოს.

პითაგორელთა ყურადღება ყველაზე მეტად, ეტყობა, მიიპყრო ერთმა ცნობილმა კანონზომიერებამ – რაოდენობის ცვლილება იწვევს თვისების შეცვლას. პითაგორას ეს მათემატიკური კანონზომიერება მუსიკის სახით გამოეცხადა. გადამწყვეტი მნიშვნელობის მაგალითები

მას მუსიკის სფეროდან მოჰყავს: სიმის სიგრძის შეცვლა იწვევს მისი ტონის შეცვლას. მასალა არ შეცვლილა, იგივე დარჩა. მხოლოდ სიგრძე ანუ რიცხვი შეიცვალა. მაშასადამე, ნივთიერება კი არ ყოფილა მთავარი, არამედ – მისი რიცხვი. თუ ვიცით რიცხვი, საგანიც გვცოდნია. ხოლო საგნები იმიტომ იცვლება რიცხვების მიხედვით, რომ საგნები „რიცხვებისგან შედგება“.

ამ აღმოჩენამ სრულიად ახალი, მათემატიკური შინაარსით აავსო ბერძნული ფილოსოფიის საკითხები. სამყარო შედგება არა მიწისგან, წყლისგან, ცეცხლისგან, ჰაერისგან, ან მიწისგან, არამედ ერთეულებისგან. საგნებს შორის განსხვავებას ჰქმნის, ერთი მხრივ, ერთეულთა სხვადასხვა რაოდენობა, ხოლო მეორე მხრივ, მათი სხვადასხვა განლაგება. ერთი ერთეული ანუ „ერთი“ კენტიია. ორი ერთეული ანუ „ორი“ ლუწია.

ძველთაგან აღიარებული რელიგიური და ფილოსოფიური აზრი, რომ ერთიანობა ღვთაებრივია, პითაგორასთან ასეთ სახეს იღებს: „ერთი“ ანუ კენტი კარგია. ის გამოხატავს ღვთაებრივ სისრულეს, განუყოფლობას, უკვდავებას, სიმყარეს და ასე შემდეგ. ასევე უძველეს აზრს, რომ ერთიანობის რღვევა ცუდია, პითაგორელები ასე გამოთქვამენ: ორი ანუ ლუწი ცუდია. ის გამოხატავს ერთიანობის დაკარგვას, რღვევასა და ხრწნას, დაპირისპირებასა და ბრძოლას.

ბუნებაში, ცხოვრებაში „ერთობისა“ და „ორობის“ მკაფიოდ გარჩევის მიზნით პითაგორელები არითმეტიკის, ასე ვთქვათ, გეომეტრიზაციას მიმართავენ. „ერთი“ ნერტილია, „ორი“ – ხაზი. თანმიმდევრულ რიცხვთა ჯამები – სამკუთხოვანი, თანმიმდევრულ კენტ რიცხვთა ჯამები – კვადრატული, ხოლო თანმიმდევრულ ლუნ რიცხვთა ჯამები მართკუთხოვანი რიცხვებია. გეომეტრია, შესაბამისად, სამყაროს ძირეული ფორმები სივრცეში გაშლილი არითმეტიკაა.

„ერთისა“ და „ორის“ ამ დაპირისპირებას შეესაბამება კატეგორიათა ცნობილი პითაგორული ცხრილი: ერთი და ორი, კენტი და ლუწი, კარგი და ცუდი, სწორი და მრუდი,

სინათლე და სიბნელე, მამრი და მდედრი, მარჯვენა და მარცხენა, საზღვარი და უსაზღვრო. მთელი ეს ცხრილი, რომელიც შეიძლება კიდევ გაგრძელდეს, დაიყვანება კარგისა და ცუდის გათანაბრებაზე „ერთთან“ და „ორთან“.

ზოგი მკვლევარი ზედმეტად კრიტიკულია ასპექტების ამგვარი აღრევისადმი. მაგრამ სამყაროს მოაზრება ერთიანობაში შეუძლებელია მსგავს „აღრევათა“ გარეშე. ვფიქრობთ, მეცნიერებათა დანაწევრების პროცესმა თან მოიტანა ბუნების „სფეროთა“ ზედმეტად განცალკევება ერთმანეთისგან, რაც ფილოსოფიური მიდგომის დაკარგვის მაჩვენებელია. ბუნების განსხვავებული „სფეროები“ არც ისე შორსაა ერთმანეთისგან, როგორც თანამედროვე მეცნიერებს, სპეციალისტებსა და ექსპერტებს ჰგონიათ.

განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს რიცხვს „სამი“. ის იგივეა, რაც „ერთი“, ოღონდ შინაგანად, კერძოდ, ორი ერთეულით გამდიდრებული. სწორედ ეს რიცხვია ის, რასაც პითაგორამ „კოსმოსი“ უწოდა. კოსმოსი მთლიანი ბუნებაა თავისი ბრძნული მრავალფეროვნებით. ის ერთია, რამდენადაც მასში მოქცეული სიმრავლე ერთ წესს, კანონზომიერებას ემორჩილება. გრძნობებს იგი მრავლად ეჩვენება, მაგრამ გონება წვდება და შეიმეცნებს მის ერთიანობას. ეს კონკრეტული, შინაგანად დანაწევრებული „ერთია“ „სამი“ ანუ კოსმოსი.

პითაგორელები საყვარელ მეტაფორას მოიშველიებენ – ერთიანობას განმარტავენ მუსიკალურ ჰარმონიად ანუ მჟღერი ბგერების პროპორციად, შეთანხმებულ წყობად. ვინც თმობს საკუთარ ინდივიდუალობას მთელის ინტერესებისთვის, ის უერთდება ამ დიად ჰარმონიას, კოსმოსს, ბუნების ბრძნულ ცხოვრებას.

პითაგორელთა მათემატიკური სულისკვეთება ბერძნული ფილოსოფიის ერთგვარი სახეა. ამ სულისკვეთებამ ლომის წილი დაიდო აზროვნების იმ წესში, რასაც ბერძნები ფილოსოფიას უწოდებდნენ. არსებობის „სფინქსური“ საიდუმლოებანი გონების შუქზე უნდა წარმომდგარიყო; ის, რასაც ლაო-ძი პარადოქსად და გონებისთვის მიუწვდომელ იდუმალებად თვლიდა, გონების ცნებებში,

მათემატიკის მკაცრად განსაზღვრულ ჩარჩოებში უნდა ჩატეულიყო; უსასრულო უნდა დასრულებულიყო, გამოცანა უნდა ამოხსნილიყო, გრძნობები შეცდომად უნდა ჩათვლილიყო და სინამდვილის საზომად გონების ლოგიკურ-მათემატიკური კანონები, მათთან შესაბამისობა და თანხმობა გამოცხადებულიყო.

ეს გეზი „ფიზიკიდან“ მეტაფიზიკისკენ პირველად ყველაზე მკაფიოდ და ენერგიულად პითაგორელთა მოძღვრებამ გამოჰქვეყნა. მთელი ბერძნული ფილოსოფიური კლასიკა ამ გეზის ერთგულია. მეტიც, ამ მიმართულებამ ღრმა კვალი დააჩნია დასავლურ ცივილიზაციას საერთოდ.

3) „ეფესოს პარადიგმა“ (ჰერაკლიტე)

„არხეს“ ძიებისას კონკრეტულიდან აბსტრაქტულისკენ სვლის პროცესში განსაკუთრებული სიმწვავე და ინტრიგა შეიტანა ფრიად კოლორიტულმა კაცმა ჰერაკლიტემ (535–475). მის მიერ დასმულმა პრობლემამ მიმართულება მისცა ბერძნული ფილოსოფიის განვითარებას. პლატონი და არისტოტელე, ბერძნული ფილოსოფიის ეს ორი მწვერვალი, თავიანთ სისტემებში სწორედ ჰერაკლიტეს გადალახვას ცდილობენ.

ჰერაკლიტე იყო მცირე აზიის ბერძნული კოლონიის ქალაქ ეფესოს მკვიდრი, სამეფო გვარის წარმომადგენელი. მაგრამ თავისი უფლება სამეფო ტახტის დაკავებისა მან უმცროს ძმას გადასცა და თვითონ ფილოსოფიას მიუძღვნა ცხოვრება. მას სძაგდა ეფესოში დამკვიდრებული დემოკრატიული მმართველობა და ამ მმართველობის მომხრე ბრბო. დაუნერია წიგნი „ბუნებისათვის“ და არტემიდას ტაძრისთვის გადაუცია სახსოვრად.

ჰერაკლიტეს ფილოსოფიის შესახებ ზოგად წარმოდგენას გვაძლევს ორი ისტორიული ეპითეტი, რომელიც ფილოსოფოსს სიცოცხლეშივე შეუფარდეს: „მტირალი ფილოსოფოსი“ და „ჰერაკლიტე-ბნელი“. პირველ ეპითეტში უნდა იგულისხმებოდეს ჰერაკლიტეს მოქალაქეობრივი პიზიცია – ეფესოში გატარებული დემოკრატიული

გარდაქმნების მეკეთრად უარყოფითი შეფასება. მას, ასე ვთქვათ, „არაფერი მოსწონს“ და მეკეთრი გამოთქმებით უმასპინძლებს ცნობილ მოაზროვნეებს, ავტორიტეტებს.

მეორე ეპითეტი კი უკავშირდება პერაკლიტეს აზროვნებისა და წერის განსაკუთრებულ სტილს, რომელიც ხშირად დელფოს ორაკულის მინიშნებებს უფრო გვაგონებს, ვიდრე იონიელ ფილოსოფოსთა დინჯ თხრობას. მისი ასეთი სტილი აიხსნება, ერთი მხრივ, აზროვნების განსაკუთრებული სიღრმით და, მეორე მხრივ, მითოსური ტრადიციის გავლენით.

პერაკლიტეს ფილოსოფიის მთავარი აზრი ძველთაგანვე გამოითქმებოდა ამავე ფილოსოფოსის ერთერთი აფორიზმით: „ჰანტა რეი!“ (ყველაფერი მიედინება!). ამ აფორიზმის ავტორი ყველაზე მეტად, ეტყობა, ცვალებადობამ განაცვიფრა. ცვალებადობა მას ესმის უნივერსალურ მოვლენად; ისეთ რამედ, რაც ყოველთვის და ყველგანაა. ზოგან ის აშკარა ფაქტია და ჩანს, ზოგან კი ფარულია. ცვალებადობის ეს დაფარულობა იწვევს მცდარ შთაბეჭდილებას, თითქოს საგნები არსებობს. ასეთი შთაბეჭდილების წყარო შეგრძნებებია. გონებისთვის კი ნათელია, რომ ყველაფერი მოძრაობს, იცვლება. დღევანდელი ტერმინებით რომ ვთქვათ, არსებობა არაა საგნობრივი, ის პროცესია.

პერაკლიტეს პირქუში სამყარო შეუმჩნეველი დაგვრჩება, თუ არ გავითვალისწინებთ ამ მდინარების შინაგან კავშირს ბრძოლასთან და წარმავლობასთან. ცვალებადობა შეუძლებელია ერთის მიერ მეორის ადგილის დაკავების გარეშე, რაც ბრძოლის შედეგია. არსებობა სხვისი ადგილის დაკავებაა: „ცეცხლი ცოცხლობს ჰაერის სიკვდილით, ჰაერი კი – ცეცხლის სიკვდილით. წყალი მიწის სიკვდილით ცოცხლობს, მიწა კი – წყლის სიკვდილით“ (15, 275). შეიძლება უფრო გავამარტივოთ: ნებისმიერი ცვლილება ნიშნავს ერთი მდგომარეობის დასასრულს და მის შეცვლას მეორე მდგომარეობით. ამიტომ ცვალებადობა შეიცავს ცნობილ წარმავლობას, მის გარდუვალ სისასტიკეს. ის გამოხატავს ყოველი ქმნილების დროებითობას, დასა-

ლუპად განწირულობას.

აქ შეუძლებელია არ გაგვახსენდეს ანაქსიმანდრეს სევდა – არსებობა ბრალი და სასჯელია. მთელი ქვეყნიერება ბრძოლის ქარბუქშია გახვეული. მაგრამ პერაკლიტემ ღრმად გაიაზრა წინააღმდეგობის დადებითი მნიშვნელობა: „ერთმანეთის საწინააღმდეგოდ მიმსწრაფნი ერთიანდებიან და განსხვავებულთაგან წარმოიქმნება უმშვენიერესი ჰარმონია“ (15, 276). ამით ანაქსიმანდრეს პესიმიზმი პერაკლიტეს ოპტიმიზმში გადაიზრდება.

ეს ოპტიმიზმი არ უნდა გავიგოთ ცალმხრივად – რაღაც „უკეთესისკენ“ მოძრაობად. მართალია, ბუნების მდინარეებაში არის ეგრეთწოდებული „გზა ზევით“, მაგრამ ჯერ ერთი, ამ „მალა“ სვლას არა აქვს ღირებულებითი შინაარსი. ეს წმინდა პირობითი სახელდებაა ფიზიკური პროცესისა. მეორეც, მას აუცილებლად მოსდევს „გზა ქვევით“, რომელიც აგრეთვე არ ნიშნავს რაიმე „ცუდისკენ“ მოძრაობას, არსებობის „გაუარესებას“.

ეს კარგადაა ნაჩვენები დიოგენე ლაერტელის კომენტარში: „ცვალებადობა არის გზა ზევით და ქვევით. სამყარო ამ წესით იქმნება და ცხოვრობს. სახელდობრ, ცეცხლი სქელდება სინოტივედ, სინოტივე მკვრივდება წყლად, წყალი – მიწად. ეს არის გზა ქვევით. მეორე მხრივ, მიწა დნება წყლად, წყალი გადაიქცევა ყოველივე დანარჩენად (თან თითქმის ყველაფერი ეს მას დაჰყავს ზღვის აორთქლებაზე). ეს არის გზა ზევით“ (8, 361).

ეს ოპტიმიზმი ჩანს პერაკლიტეს მტკიცებაში, რომ ომი სამართლიანობაა. თუ ანაქსიმანდრეს ომი ბოროტებად, „ღვთის საწინააღმდეგო“ მოვლენად მიაჩნდა, პერაკლიტეს იგი ეჩვენება რაღაც ღვთაებრივად: „ომი ყველაფრის მამაა, ყველაფრის მეფე. ზოგნი მან ღმერთებად აქცია, ზოგნი ადამიანებად; ზოგნი მონებად, ზოგნი თავისუფლებად“ (15, 276). ესე იგი, საგნები კი არ ომობენ, არამედ ომი ჰქმნის საგნებს. ისინი ბრძოლას კი არ იწყებენ ერთმანეთთან, არამედ ბრძოლიდან იწყებიან თავად, იმთავითვე ომში ჩაბმულნი იბადებიან. „სახლში კი არაა ხანძარი, არამედ ხანძარშია სახლი!“ (19, 170) – ამ მარჯვე

მეტაფორით გამოხატავს ავსტრიელი ფილოსოფოსი კარლ პოპერი პერაკლიტეს ქარბუქიან სამყაროს.

ქვეყნიერება ომის შედეგია და ომისგანვე იცვლება. პერაკლიტემ ომი ღმერთის ადგილას დასვა. ამიტომ ომი ისევე სამართლიანი და „კარგია“, როგორც ღმერთი. ესაა პერაკლიტეს ოპტიმიზმი, მისი განსხვავება ანაქსიმანდრესგან.

ცვალებადობა სასტიკია, მაგრამ ღვთაებრივი. სასტიკია იგი, რამდენადაც რალაც საგნის და მდგომარეობის აღკვეთა და მოსპობაა. მაგრამ ღვთაებრივია, რადგან ამითვე იქმნება ახალ-ახალი საგნები და მდგომარეობანი. ეს წინააღმდეგობრივი ვითარება პერაკლიტემ ცეცხლის მეტაფორით გამოხატა. ქვეყნიერება მიწივ ცვალებად ცეცხლსა ჰგავს. ცეცხლი ლამაზი სანახაობაა, მაგრამ შემას უკიდია, მას ნთქავს. ეს სიკვდილი და განადგურება სიცოცხლის წყაროა.

პერაკლიტურ ცეცხლს ხანდახან პირდაპირი აზრითაც იგებენ – როგორც „არხეს“, საგანთა პირველსაწყისს. ამ დროს პერაკლიტე იონიური „ფიზიკის“ გამგრძელებლად მოჩანს. თუ იონიელი „ფიზიკოსები“ ქვეყნიერების საწყისად წყალს ან ჰაერს ასახელებდნენ, პერაკლიტემ ცეცხლს მიანიჭა უპირატესობა: „ცეცხლზე გადაიცვლება ყველაფერი და ყველაფერზე – ცეცხლი, ისევე როგორც საქონელი – ოქროზე და ოქრო – საქონელზე“ (15, 275).

პერაკლიტეს სამყარო ისევე სასტიკი და ტკივილიანია, როგორც ანაქსიმანდრესი. ორივეს ერთნაირად ჩაჰფრენია ომისა და ნგრევის დემონი. ორივეგან თანაბრად იკვეთება მაშინდელი ბერძენის არასტაბილური, უგარანტიო, ცვალებადი წუთისოფელი. მაშ როგორღა შეიძლება, რომ ერთი ფილოსოფოსისთვის იგი პესიმიზმის საფუძველი იყოს, მეორისთვის კი ოპტიმიზმისა?

პასუხი ერთადერთია: ანაქსიმანდრე ამ მდგომარეობას ადამიანის პოზიციიდან უყურებს და უნუგეშობა იპყრობს. პერაკლიტე კი იმავე მდგომარეობას „ღმერთის პოზიციიდან“, სამყაროს შუაგულიდან უყურებს, ანუ გონებით ჭვრეტს, რის გამოც ივსება სამართლიანობის შეგნებით.

ის ადამიანისგან ითხოვს ადამიანზე მაღლა დადგომას, კერძოდ, გონებით ჭვრეტას და ცხოვრებას.

გრძნობისთვის სამყარო და მასში ადამიანის ცხოვრება დიდი შეუსაბამობა, უსამართლობა და ტანჯვაა. მხოლოდ გონებისთვისაა ნათელი სამყაროს ღრმა სამართლიანობა, კანონზომიერება, რასაც ჰერაკლიტე ლოგოსს (ბერძნ. „ლოგოს“ – სიტყვა) უწოდებს. „ღმერთისთვის ყველაფერი მშვენიერია, კარგია, სამართლიანია, ადამიანებს კი ერთი სამართლიანობად ეჩვენებათ, მეორე – უსამართლობად“ (15, 276).

სხვაგვარადაც შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: სამყარო ომის ქარცეცხლია, სადაც ყველაფერი მტვრად იქცევა და განუწყვეტლად მიედინება. ყველაფერი თავისი სანინალმდევოთი არსებობს და შეიმეცნება. ადამიანი, ჩვეულებრივ, წარმოადგენს წინალმდევობის ერთ მხარეს. დანარჩენი მისთვის დაკარგულია, რაც ტანჯვის წყარო ხდება. სწორედ ამას უყურებდა ანაქსიმანდრე და ამიტომაც უნუგემო სურათს ხატავდა. ჰერაკლიტე კი მოითხოვს დაპირისპირებიდან ერთიანობაზე ამალლებას და იქიდან ყურებას. ეს გრძნობებისგან განთავისუფლება და გონების არეში დამკვიდრებაა, „ლოგოცენტრიზმი“.

ვინც გრძნობების ტყვეობაშია, ის ხედავს „მრავალს“ და იტანჯება ბრძოლით. ხოლო ვინც გონებით ჭვრეტს, ის ხედავს „ერთს“ და ტკება ბრძოლით. ჰერაკლიტე ამიტომაც უარყოფს „მრავლისმცოდნეობას“ და „ერთისადმი“, „ლოგოსისადმი“ ყურისგდებას გვირჩევს: „მრავლისმცოდნეობა არ ასწავლის ჭკუას, თორემ იგი ასწავლიდა ჰესიოდეს და პითაგორას, აგრეთვე ქსენოფანესა და ჰეკატიოსს“ (15, 279).

ეს ყველაფერი ღრმად ფილოსოფიურია, საინტერესოა და შუაგულ ადგილს იკავებს ჰერაკლიტეს აზროვნებაში. მაგრამ ამ ფილოსოფოსმა ისტორიული როლი ითამაშა სხვა მხრივ – თავისი გამომწვევი, ასე ვთქვათ, სკანდალური ირაციონალური ლოგიკით; არა იმიტო, რისთვისაც „მტირალი“ შეარქვეს, არამედ იმიტო, რისთვისაც „ბნელი“ უწოდეს. იგულისხმება აზროვნების პარადოქსული სტი-

ლი: „კეთილი და ბოროტი ერთი და იგივეა“ (21, 79); „მათ არ ესმით: ვინც საკუთარ თავს შორდება, მასვე ეთანხმება“ (26, 72); „გზა ზევით და გზა ქვევით ერთი და იგივეა“ (21, 79); „ერთსა და იმავე მდინარეში შევდივართ და არც შევდივართ, ვართ და არცა ვართ“ (15, 276). ასეთი პარადოქსული აზროვნება, რასაც არისტოტელე აზროვნების კანონების დარღვევად თვლის (2.125,143), პერაკლიტეს ფილოსოფიურ პარადიგმად შეიძლება ჩაითვალოს. დასავლური ფილოსოფია ამ პარადიგმასთან ბრძოლაში ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა.

სხვათაშორის, ეს სტილი ლაო-ძისას გვაგონებს. იგი აიხსნება „უთვალავ ფერად“ მოცემული ქვეყნიერების ერთიანობით. ფილოსოფიური ჭვრეტა ამგვარ ენას და ლოგიკას აუცილებლობით ითხოვს. ეს მითოსური ენაა, რამაც არ იცის მკვეთრი საზღვრები საგნებს შორის. ფილოსოფია კი ცდილობს ცნებითი კულტურის ჩაშენებას ამ მარადმედიან ქვეყნიერებაში, მითოსის გადაზრდას ლოგოსში, მრავალფეროვნებისა და ცვალებადობისა – სიმყარეში, მხატვრული სახისა – ცნებაში.

ამიტომ პერაკლიტე იქცა ერთგვარ სამიზნედ შემდგომ ფილოსოფოსთათვის. მეცნიერული აზროვნების და მეცნიერული ლოგიკის შესაქმნელად ყველა ცდილობდა პერაკლიტესთან ანგარიშის გასწორებას. მითოსზე მაღლა ლოგოსი უნდა დამდგარიყო, პოეზიაზე მაღლა – ლოგიკა; გრძნობადობას უნდობლობა უნდა გამოცხადებოდა და ნამდვილობის საზომად გონება უნდა ქცეულიყო.

4) „ელეური პარადიგმა“ (პარმენიდე)

პერაკლიტეს მაგალითზე კარგად გამოჩნდა, რომ ბერძნული ფილოსოფია „მითოსის“ და „ლოგოსის“ შეხვედრაა. სამხრეთ იტალიის ბერძნული კოლონიის ქალაქ ელეას ფილოსოფოსებმა „ლოგოსის“ უპირატესობა რადიკალურად გამოხატეს – არსებობს მხოლოდ ის, რაც გონებას შეესაბამება. ხოლო ყველაფერი, რაც გრძნობის ორგანოებისთვის აშკარაა, მაგრამ გონებას ეწინააღმდეგება,

მოჩვენებითია და სინამდვილეში არ არსებობს. არსებობა ნიშნავს გონებასთან შესაბამისობას, ხოლო გონებასთან შეუსაბამობა არყოფნის, მოჩვენებითობის ნიშანია. ესაა ელემენტარული პარადიგმა, რომელიც საოცრად უკომპრომისოა და არ ერიდება არანაირ სკანდალს.

ასეთი პარადიგმა ზუსტად გამომდინარეობს ფილოსოფიის თავდაპირველი მოწოდებიდან – სიბრძნის სიყვარულიდან. შემეცნების ერთადერთი მიზანი ქვეყნარსება და მასთან თანხმობით ცხოვრებაა. სხვა არანაირი პრაქტიკული მიზანი მას არ გააჩნია.

ელეას სკოლის უდიდესი წარმომადგენელი პარმენიდეა (-V ს.). წარმომავლობით იგი ელეას წარჩინებულ ფენას ეკუთვნოდა. ამ ქალაქში მცხოვრები სხვა ემიგრანტი ბერძნების მსგავსად, პოლიტიკით ყოფილა დაინტერესებული და კანონებიც კი შეუდგენია თანაქალაქელთათვის. პითაგორელთა მოწაფე ყოფილა და, იქნებ მათი გავლენითაც, გამოირჩეოდა განსაკუთრებით მაღალი ზნეობით, აგრეთვე – ფილოსოფიური სიდიდნით და თავდაჭერილობით.

პარმენიდეს, პითაგორასავით, აინტერესებს საგანთა არა „შინაარსი“, არამედ „ფორმა“; არა ის, თუ რისგან შედგება ისინი, არამედ ის, თუ რაა ყოფნის უზოგადესი წესი. ძალიან მოკლედ რომ ვთქვათ, ეს წესი საგნის შესაბამისობაა აზრთან. ამ უზოგადეს წესს ფილოსოფოსმა პარადიგმის სახე მისცა – „ერთი და იგივეა აზრი და ის, რისთვისაც აზრი არსებობს“ (15, 295). აზრი კი სინამდვილის შესამეცნებლად არსებობს. მაშასადამე, სინამდვილე და აზრი ერთი და იგივეა.

ეს პარადიგმა განსაზღვრავდა დასავლეთის ფილოსოფიისა და კულტურის განვითარებას ანტიკურობიდან ჰეგელამდე. თუ ლაო-ძი და ინდური ვედანტა მიწყევს სინამდვილის და აზრის უთანაზომობას და, შესაბამისად, სინამდვილის იდუმალებას გახაზავდნენ, დასავლური ფილოსოფია ამგვარ იდუმალებას გრძნობების ილუზიად აცხადებს და სინამდვილის მკაფიოობას, მის ლოგიკურ ფორმას ასაბუთებს.

მაგრამ რა არის თვითონ აზრი? რაა მისი ძირითადი ბუნება, რაც, ხსენებული პარადიგმის თანახმად, სინამდვილის ბუნებაც აღმოჩნდება? ეს არის ის, რასაც მოგვი-

ანებით არისტოტელემ წინააღმდეგობის შეუძლებლობა უწოდა და ლოგიკის მთავარ კანონად გამოაცხადა. არისტოტელე დღეს ამ კანონის აღმომჩენად ითვლება. სინამდვილეში კი არისტოტელეს დამსახურება ამ კანონის მწყობრად ჩამოყალიბება და სისტემაში მოყვანაა. ამ კანონის ნამდვილი არსის აღმოჩენა კი უთუოდ პარმენიდეს ეკუთვნის. ელელმა ფილოსოფოსმა მას სხვაგვარი, ოდნავ მითოსური გაფორმება მისცა: ქალღმერთმა სიბრძნის მადიებელი ჭაბუკი პარმენიდე ეტლით გააქროლა აღმოსავლეთისკენ და გამოუცხადა ორი ძირითადი დებულება – ჭეშმარიტებისა და მცდარობისა. „რაც არის, ის არის; რაც არ არის, ის არ არის!“ (15, 295) – ასეთია ჭეშმარიტების დებულება. „რაც არ არის, ის არის; რაც არის, ის არ არის!“ (15, 295) – ეს კი მცდარობის დებულებაა.

სიბრძნის მადიებელმა პირველი დებულებით უნდა იხელმძღვანელოს და ახლოსაც არ უნდა გაიკაროს მეორე. თავგზააღრეული ხალხი კი მეორე დებულების მსხვერპლია. ამით ისინი „ორთავიანებს“ ჰგვანან. პარმენიდე ჰერაკლიტეს გულისხმობს; ორთავიანობას სწამებს ეფესოელ ბრძენს და დასცინის.

სულ უბრალო რამ იგულისხმება აქ: თუ საგანზე ამბობ, რომ ის, ვთქვათ, თეთრია, მეორე წუთში არ უნდა თქვა, რომ ის არაა თეთრი. მთელი მსჯელობის მანძილზე სიტყვები მხოლოდ ერთი, მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობით უნდა იხმარო. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ საგანიც ასეთია. მას აქვს ერთი, მკაცრად განსაზღვრული რაობა და შეუძლებელია, რომ გაურკვეველი რამ იყოს. გაურკვეველობა გრძნობებს ახასიათებს და არა საგანს, ან გონებას.

პარმენიდე სრულიად დაეთანხმება ჰერაკლიტეს იმაში, რომ გრძნობადი ქვეყნიერება წინააღმდეგობრივია. აქ საგნები და მოვლენები მიწყვიტ გვაიძულებს, რომ მათ შესახებ ერთივ ვთქვათ და იმის საწინააღმდეგოც. მაგალითად, ცვალებადობა ნიშნავს საგნის ერთდროულად ყოფნასაც და არყოფნასაც. აკი ერთი მდგომარეობიდან მეორეზე გადასვლა შეიცავს გარდამავალ მდგომარეობას, რომელიც ორ სხვადასხვა მდგომარეობას აერთიანებს და, მაშასადამე, გაურკვეველობაა, წინააღმდეგობრივია. ჰერაკლიტე ასეთ მდგომარეობას სინამდვილედ აცხადებდა და ესაა სწორედ ეფესოს პარადიგმა. პარმენიდე ამას

მოჩვენებად აცხადებს და ესაა ელვას პარადიგმა.

პარმენიდეს ეს ზოგადი დებულებები დეტალურად გაშალა მისმა მოწაფემ ზენონმა (490–430) თავის ცნობილ აპორიებში (ბერძნ. „აპორია“ – ჩიხში მოქცევა). განსაკუთრებით საინტერესოა აპორიები: „აქილევსი და კუ“, „დიხოტომია“, „ისარი“. მათში მტკიცდება, რომ გრძნობადი ქვეყნიერება არ არსებობს. ასეა, რადგან მისი ორივე მთავარი განზომილება – მრავლობა (სივრცე) და ცვალებადობა (დრო) ეწინააღმდეგება გონებას. მათი გააზრებისას გონება იძულებულია დაარღვიოს პარმენიდეს მიერ წამოყენებული „ჭეშმარიტების დებულება“ და გაიზიაროს „მცდარობის დსებულება“.

აპორია „აქილევსი და კუ“ გვეუბნება, რომ ყველაზე სწრაფი, ფეხმარდი აქილევსი ვერ დაენევა ყველაზე უფრო ნელა მოძრავ ცხოველს – კუს. სანამ აქილევსი დაფარავდეს მათ შორის მანძილს, კუ ოდნავ წაინეცს წინ. მანძილი შემცირდა. სანამ აქილევსი ამ ახალ, ამჯერად უფრო მცირე მანძილს დაფარავდეს, კუ კიდევ უფრო მცირე მანძილით გადაადგილდება. ასე გაგრძელდება უსასრულოდ, რადგან სივრცე უსასრულოდ იყოფა. უსასრულოდ კი იყოფა იმის გამო, რომ წერტილს ანუ არაფრის შემცველს ვერ მოვიაზრებთ. ცხადია, იგულისხმება, რომ ყველა რეალურად არსებული წერტილი სინამდვილეში წერტილთა გროვაა და მხოლოდ პირობითლა იწოდება წერტილად.

აპორიაში „დიხოტომია“ ნათქვამია: ბურთულა რომ გადაადგილდეს რაღაც წერტილამდე, ჯერ არსებული მანძილის ნახევარი უნდა გაიაროს; მაგრამ ნახევრის გავლამდე – ნახევრის ნახევარი და ასე შემდეგ უსასრულოდ. სივრცე, ზემოხსენებული მიზეზით, ისევ უსასრულოდ ნაწევრდება და ბურთულის გადაადგილებას ვერ გავიაზრებთ. შეუძლებელია გავიაზროთ მოძრაობის თვით დანყებაც კი.

აპორია „ისარი“ გვეუბნება, რომ გატყორცნილი ისარი მოძრაობის ტრაექტორიის ყოველ წერტილზე გაჩერებულია, რადგან წერტილზე მოძრაობა შეუძლებელია. ეს გზა კი სწორედ წერტილთა თანმიმდევრობაა. შესაბამისად, გატყორცნილი ისარი სულ, თავიდან ბოლომდე, გაჩერებულია.

საგულისხმოა, რომ მოგვიანო დროის ბერძენმა ფი-

ლოსოფოსმა დიოგენე სინოპელმა ზენონის აპორიების უარსაყოფად, უბრალოდ, გაიარა – აი, თუ მოძრაობა არ არსებობსო. ამით ის ითქვა, რომ ეს აპორიები ლოგიკურად უზადოა და მათ მხოლოდ ფაქტი შეიძლება დავეუპირისპიროთ. ისინი, საერთოდ მთელი ელეური მეტაფიზიკა, გვიჩვენებს აბსტრაქტული, ლოგიკური აზროვნების და გრძნობად აღქმებში მოცემული, ესე იგი, გრძნობადი ქვეყნიერების დაუმთხვევლობას, ერთმანეთთან შეუსაბამობას. ასეთ პირობებში პარმენიდეს პირველ პარადიგმას, აზრისა და არსის იგივეობის ელეურ ფორმულას გრძნობადი სინამდვილის უარყოფამდე მივყავართ. მეორე მხრივ, გრძნობადი სინამდვილის აღიარება გონების უძღურების აღიარების ტოლფასი ხდება.

ზენონის აპორიებში არცერთი შეცდომა და ხელოვნურობა არაა. შეცდომა ზენონის დასკვნაა, თითქოს მრავლობა და ცვალებადობა არ არსებობს გონებასთან მათი შეუსაბამობის გამო. ერთადერთი დასკვნა, რაც ამ აპორიებიდან უნდა გამოვიტანოთ, ასეთია: მრავლობა (სივრცე) და ცვალებადობა (დრო) მიუწვდომელია გონებისთვის.

5. პერაკლიტესა და პარმენიდეს შერიგების ცდები („უმცროსი ფიზიკოსები“)

ემპედოკლე (483-423)

ეფესოსა და ელეას პარადიგმებმა განსაზღვრა ბერძნული ფილოსოფიის შემდგომი განვითარება. ცხადი გახდა: ის, რასაც გრძნობად სინამდვილეს ვუწოდებთ, წინააღმდეგობებითაა სავსე. პერაკლიტე ამ სინამდვილეს ერთადერთ სინამდვილედ თვლიდა და მის შესამეცნებლად მითოსურ ენას და აზროვნების პარადოქსულ სტილს გვთავაზობდა. პარმენიდე კი მხოლოდ გონებას ენდობოდა და არსებულის შესამეცნებლად მეცნიერების ენას და აზროვნების ლოგიკურ წესს გვიჩვენდა. ამ ნიადაგზე ის უარყოფდა გრძნობადი სინამდვილის რეალურ არსებობას და მოჩვენებად რაცხდა მას. თუ პერაკლიტემ გამოცდილებაში მოცემული ფაქტის უარყოფას წინააღმდეგობის აღიარება არჩია, პარმენიდე იუცხოვა „ორთავიანობა“ და

გრძნობადი ქვეყნიერების უარყოფა ამჯობინა.

მომდევნო ფილოსოფოსებმა ამ წინააღმდეგობის გადანაცვება სცადეს პერაკლიტესა და პარმენიდეს მო-რიგების გზით. მათ „უმცროს ფიზიკოსებს“ უწოდებენ, რადგან მათ არ მოსწონდათ ბუნების პითაგორული და ელემენტური უარყოფა და მიზნად დაისახეს იონიური „ფიზიკის“ აღორძინება.

პირველი, ვინც ეს ნაბიჯი გადადგა, ემპედოკლე იყო – სიცილიელი ბერძენი ქალაქ აგრიგენტიდან. პერაკლიტესგან განსხვავებით და პარმენიდეს მსგავსად, აქტიურად მონაწილეობდა ქალაქის პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამით სახელი მოუხვეჭია და მეფობაც შემოუთავაზებიათ, მაგრამ არ მიუღია. პითაგორას მსგავსად, მიდრეკილი იყო სასწაულებისკენ. სიცოცხლეში ცდილობდა ყველასგან განსხვავებული ყოფილიყო. ასეთივე, ყველასგან განსხვავებული სიკვდილიც გადანაცვება და უჩუმრად გადავარდა კრატერში. ვითომდაც კი არ მომკვდარა, არამედ ოლიმპოზე გადაინაცვლა ღმერთებთან. მაგრამ ლეგენდა მოგვითხრობს, რომ მისი ეს მკრეხელური ჩანაფიქრი ჩაიფუშა. ვულკანმა ფილოსოფოსის ცალი ფეხსაცმელი ამოაგდო და ამით საიდუმლოს ფარდა აეხადა.

„უმცროსი ფიზიკოსები“ ისევ დაუბრუნდნენ იონიელთა „ფიზიკის“ მთავარ პრობლემას: „რისგან შედგება ქვეყნიერება?“, „რა არის სამყაროს მატერია?“. რაკი ასეთად არ გამოდგა ერთი განსაზღვრული ნივთიერება და არც განუსაზღვრელი მასა, მათ დაუშვეს მრავალი სუბსტანცია. არისტოტელე ამბობს ემპედოკლეს შესახებ: „(ცეცხლს, წყალს, ჰაერს, რომელთაგანაც ერთერთი იყო აღიარებული ამა თუ იმ ფილოსოფოსის მიერ პირველსაწყისად, ემპედოკლემ მიუმატა მინაც, ვითარცა მეოთხე ნივთიერი ელემენტი და თქვა, რომ ეს ელემენტები სულ არსებობს. ისინი კი არ წარმოიშობა, არამედ ერთერთს შეერევა ნაირ-ნაირი თანაფარდობით და ისევ სცილდება“ (2, 72).

ასეა, ეს ელემენტები არც წარმოიშობა, არც ისპობა. ისინი, პარმენიდეს არსის დარად, უცვლელად ჰგებიან. მათ ემპედოკლე სწორედ პარმენიდეს სტილით ახასიათებს:

„ისინი არიან ის, რაც არიან“. მათი არც რაოდენობა იცვლება, არც თვისებები. არც წყალი იქცევა როდისმე მინად, როგორც თაღესს ეგონა, და არც ჰაერი – ცეცხლად, როგორც ანაქსიმენე ასწავლიდა. სხვა ყოველივე მარად იცვლება, ესე იგი, წარმოადგენს „პერაკლიტეს სამყაროს“. ოლონდ ეს საგანთა წარმოშობა და მოსპობა კი არაა, არამედ – ოთხი ელემენტის ურთიერთშელწევა და ერთმანეთისგან განცალკევება სხვადასხვა თანაფარდობით. შეუძლებელია რაიმე გაჩნდეს ან გაქრეს. მითოსურ სიტყვებს „გაჩენა“ და „გაქრობა“ ცვლის მეცნიერული ცნებები „შეერთება“ და „დაშლა“.

მაგრამ რა ინვეს ამ შეერთებასა და დაშლას? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ემპედოკლე გვთავაზობს იონიელი ფიზიკოსებისგან განსხვავებულ, ახალ მიდგომას. ისინი ჰილოძოისტები იყვნენ და „პირველ ნივთიერებაშივე“ ვარაუდობდნენ მისი მოძრაობის მიზეზს – სიცოცხლეს. ემპედოკლე კი „ოთხი ელემენტის“ გარეთ ეძებს მათი მოძრაობის მიზეზს. ეს მიზეზი სიყვარულის და სიძულვილის ძალებია. სიყვარული აერთებს განსხვავებულ ელემენტებს; სიძულვილი კი გამოჰყოფს მათ ერთმანეთისგან იმით, რომ აერთებს მხოლოდ „მსგავსს მსგავსთან“.

არისტოტელე სწორად შენიშნავს, რომ ამით სუბსტანციათა რიცხვი ოთხიდან ექვსამდე გაიზარდა. მართლაც, სიყვარული და სიძულვილი არანაკლებია სუბსტანციები, ვიდრე ოთხი ელემენტი. ქვეყნად ყველაფერი ირღვევა და განიფანტება ოთხი ელემენტის, აგრეთვე სიყვარულისა და სიძულვილის გარდა. მხოლოდ ესენია მარტივი, უზრუნველი, მარად უცვლელი სუბსტანციები. ამით ემპედოკლე გეზს იღებს ჰილოძოიზმიდან მექანიციზმისკენ, რაც სისრულეს მიაღწევს ლევკიპესა და დემოკრიტეს ატომისტურ ფილოსოფიაში.

სიყვარულისა და სიძულვილის მოქმედება, მათი ძალების თანაფარდობა გარკვეულ კანონზომიერებას ექვემდებარება, რაც გვაგონებს პერაკლიტეს მოძღვრებას „აღმაჯალ“ და „დაღმაჯალ“ გზათა შესახებ. გვახსოვს, ეფესოელი ფილოსოფოსი ამბობდა, რომ ცეცხლი იქცევა ჰაერად, ჰაერი – წყლად, წყალი კი – მინად. ეს არის „გზა ქვევით“. მეორე მხრივ, მინა იქცევა წყლად, წყალი – ორთქლად,

ორთქლი – ცეცხლად. ეს კი არის „გზა ზევით“.

ემპედოკლე სამყაროს თავდაპირველ მდგომარეობად აცხადებს სიყვარულის სრულ ზეობას. ამ დროს ოთხ-ივე ელემენტი ერთმანეთს გამსჭვალავს იდეალურად გა-წონასწორებული სფეროსებრი ნარევის სახით. სიყვარუ-ლიც თანაბრადაა განაწილებული ამ ნარევეში „მეხუთე სუბსტანციად“, ხოლო სიძულვილი გარს აკრავს ნარევს.

ეს მდგომარეობა გვაგონებს პარმენიდეს „არსს“, მეტადრე – ანაქსიმანდრეს „აპეირონს“. ემპედოკლეს, ანაქსიმანდრეს მსგავსად, სამყაროს ეს თავისუფალი მდ-გომარეობა მიაჩნია მის საუკეთესო და ყველაზე სამარ-თლიან მდგომარეობად, რაც დასტურდება სიყვარულის ბატონობით მასში. ეს ერთგვარი „ანტისამყაროა“, რადგან მასში არაა შინაგანი განსხვავება, მრავალფეროვნება, ინდივიდუალური საგნები. მას საინტერესოდ ეხმაურება თანამედროვე კოსმოლოგიური თეორია სამყაროს თავდა-პირველი ნერტილოვანი მდგომარეობის შესახებ.

ეს მდგომარეობა თანდათან იცვლება მეორეთი. სი-ძულვილი „აუცილებლობის ძალით“ იწყებს სფეროში შემოღწევას და მის თანდათან დაშლას. მსგავსი მიისწრაფ-ვის მსგავსისკენ და განელტვის განსხვავებულს, რაშიც იყო გადაზეული. ასე ჩნდება ინდივიდუალურ საგანთა სამყარო. ამ აზრს ეხმაურება თანამედროვე კოსმოლოგი-ური ჰიპოთეზა სამყაროს აფეთქებითი წარმოშობის შეს-ახებ.

ამ პროცესს, როგორც ვხედავთ, სრულიად გარკვეუ-ლი მიმართულება აქვს: სიძულვილის ზრდა, ერთმანეთის-გან განცალკევება, განსხვავებისა და წინააღმდეგობის მატება. ეს უკვე ანტისამყარო აღარაა, სამყაროა, ოღონდ – უარყოფითი ნიშნით, ესე იგი, დაღმავალი.

ამ დაშლის ბოლო ნერტილია ელემენტთა სრული გამ-ოყოფა ერთმანეთისგან ანუ სამყაროს სრულიად დაშლა „პირველ ელემენტებად“. ის იქცევა მეორე ტიპის ანტი-სამყაროდ. ინდივიდუალური საგნები აქაც გამქრალია – ამჯერად უკვე იმ მიზეზით, რომ მათი საფუძველი – ელე-მენტთა ურთიერთშეღწევა აღარ არსებობს. განუყოფლად ბატონობს სიძულვილი, ხოლო სიყვარული „თამამგარე მდგომარეობაშია“.

მაგრამ ისევ იწყება უკუპროცესი. სიყვარული ისევ

იკრებს ძალას და განსხვავებულნი კვლავ ერთდებიან. ელემენტები ისევ იწყებენ ერთმანეთში შეღწევას და კვლავ წარმოიშობა ინდივიდუალურ საგანთა სამყარო. ეს „აღმავალი სამყაროა“, რადგან ხასიათდება წინააღმდეგობის კლებით და თანხმობის, ერთიანობის ზრდით. თანამედროვე ფიზიკის ტერმინებით რომ ვთქვათ, ეს არის სამყარო „კუმშვის“ მდგომარეობაში. ეს პროცესი მთავრდება პირვანდელი, იდეალური სფეროს, „ნერტილოვანი მდგომარეობის“ აღდგენით.

ასეთია ქვეყნიერების ისტორიული ციკლი, რომელიც მოიცავს ოთხ თანმიმდევრულ მდგომარეობას. ესენია: პირვანდელი სფერო ანუ სიყვარულის ძალით შეკრული ანტისამყარო; სიძულვილის ზრდით აღბეჭდილი ანუ დაღმავალი სამყარო; სიძულვილის ძალით დაშლილი ანტისამყარო; სიყვარულის ზრდით აღბეჭდილი ანუ აღმავალი სამყარო.

როგორც ვხედავთ, ჩვენთვის ცნობილი ცალკეულ საგანთა სამყარო არსებობს მეორე და მეოთხე ფაზებში. ორივეგან ის ქმნადობის პროცესია, რაც ხასიათდება გამაერთიანებელ და დამშლელ სანწყისთა დაპირისპირებითა და ბრძოლით. ასეთი სახე მიიღო ემპედოკლესთან პერაკლიტეს ძირითადმა იდეამ. პირველი და მესამე ფაზები კი შეესაბამება ერთი სანწყისის განუყოფელ ბატონობას და გამოხატავს პარმენიდეს „არსს“, პარმენიდეს სამყაროს. ასე ხდება პარმენიდეს და პერაკლიტეს მორიგება ემპედოკლეს ფილოსოფიაში.

ანაქსაგორა (500-428)

პერაკლიტესა და პარმენიდეს მორიგების მეორე, ორიგინალური და უფრო სრულყოფილი მცდელობა ანაქსაგორას ეკუთვნის. ის იონიის ქალაქ კლაძომენიდან იყო. პერიკლემ ათენში მოიწვია. ამით ბერძნულმა ფილოსოფიამ, რომელიც აქამდე მცირე აზიაში და იტალიაში ვითარდებოდა, პირველად შემოდგა ფეხი თვით საბერძნეთში.

ეს იყო კლასიკური ბერძნული კულტურის აყვავების ხანა. ათენში მოღვაწეობდა ძველი ბერძნული მეცნიერებისა და ხელოვნების მთელი თანავარსკვლავედი:

ესქილე, სოფოკლე, არისტოფანე, თუკიდიდე, პროტაგორა, ანაქსაგორა... მაგრამ ათენური დემოკრატია საბედისწეროდ უახლოვდებოდა პელოპონესის სამოქალაქო ომს. პერიკლეს მტრებმა შეუტიეს ანაქსაგორას მისი თავისუფალი აზროვნების გამო. პერიკლეს დახმარებით ფილოსოფოსმა თავი კი გადაირჩინა, მაგრამ იძულებული გახდა გაქცეულიყო ათენიდან და სიცოცხლე პროვინციაში დაესრულებინა.

ანაქსაგორა იონიელია და არც ლალატობს იონიურ ტრადიციას – ბუნებისმეტყველურ გემოვნებას ფილოსოფიაში. გრძნობის ორგანოები არ გვატყუებს. არსებობს მრავალფეროვანი, თვისებრივად უმდიდრესი ბუნება და ფილოსოფიამ კი არ უნდა უარყოს იგი ელეურად, არამედ უნდა ახსნას. მეორე მხრივ, ანაქსაგორას ურყევად სწამს ელეური სკოლის მთავარი მონაპოვარი: არ არსებობს წარმოშობა და მოსპობა. ამიტომ უნდა ვაღიაროთ, რომ „მსგავსი მსგავსისგან მომდინარეობს“. ხოლო თუ ეს ასეა, მაშინ ბუნების მრავალფეროვნება ასევე მრავლობითი საწყისიდან უნდა გამომდინარეობდეს.

როგორც ვხედავთ, ემპედოკლეს პლურალიზმი კიდევ უფრო ფართოვდება – ქვეყნიერების ასახსნელად აღარ კმარა ოთხი ელემენტი. ეს მიგვიყვანდა რალაციის არარსისგან წარმოშობის აღიარებამდე და ამით პარმენიდეს ლოგიკური პრინციპის უგულვებელყოფამდე. ამ პრინციპით ერთიანად შეპყრობილი ანაქსაგორა მიდის უკიდურეს დათმობამდე – არსებობს იმდენივე საწყისი, რამდენი გვარეობაცაა ბუნებაში. მაგალითად, თმა წარმოიშობა თმისგან, ძვალი – ძვლისგან, სისხლი – სისხლისგან, ხორცი – ხორცისგან, ხე – ხისგან, რკინა – რკინისგან და ასე შემდეგ.

აქ კარგად ჩანს, თუ როგორაა ანაქსაგორა მონუსხული პარმენიდეს აჩრდილით. ამ აჩრდილის შიშით ის ვერ ბედავს უბრალო განსხვავების აღიარებასაც კი მიზეზსა და შედეგს შორის და, ფაქტობრივად, არაფრისმთქმელი ტავტოლოგიებით იფარგლება.

ამ საწყისებს ის „თესლებს“ უწოდებს. არისტოტელემ კი, ანაქსაგორას დახასიათებისას, ამ თესლებს „ჰომეომერიები“ (ბერძნ. „ერთნაირი ნაწილების მქონე“) უწოდა. არისტოტელე იმას გულისხმობს, რომ „წყლის თესლი“ მხ-

ოლოდ წყალს შეიცავს და სხვას არაფერს; ხისა – ხეს, ცეცხლისა – ცეცხლს და ასე შემდეგ. ეს თესლი, გვიანდელი ტერმინოლოგიით, „უსასრულოდ მცირეა“. ესე იგი, მისი დანაწევრება შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს, მაგრამ ვერასოდეს აღმოვაჩინოთ მასში რაიმე უცხო მინარევს. ყველა ნაწილი სრულიად ერთგვაროვანია.

სიტყვაზე, რკინის თესლის არცერთი ნაწილი არ შეიცავს რკინისგან ოდნავ მაინც განსხვავებულ ელემენტს. ამიტომ უნოდა არისტოტელემ ანაქსაგორას „თესლებს“ ჰომეომერიები. ეს ტერმინი თვით ანაქსაგორას არ ჰქონია, მაგრამ შემორჩა ისტორიას. ამის მიზეზი ისაა, რომ ის კარგად გამოხატავს „თესლების“ მთავარ თვისებას – შინაგან ერთგვაროვნებას.

ანაქსაგორას მეორე პრინციპი ისაა, რომ ჰომეომერიების ურთიერთშერევით იქმნება ჩვენთვის ცნობილი საგნები. თან ეს შერევა ისე ხდება, რომ ნებისმიერ შერევაში ყველა ჰომეომერია მონაწილეობს. აქედან მომდინარეობს ანაქსაგორას საყვარელი გამოთქმა „ყველაფერში ყველაფერია!“. აქვე ჩანს ბერძნული მითოსის გავლენა ფილოსოფოსის აზროვნებაზე. ბერძნული მითოსი მრავალფეროვანი ბუნების ერთიანობის რწმენას ემყარებოდა. განსხვავება საგანთა შორის გარეგანია. შინაგანად კი ყოველივე ერთია, რაიც ცნობილი მითოსური მეტამორფოზების საფუძველი ხდება.

ანაქსაგორას თანახმად, ნებისმიერი საგანი შეიცავს ყველა ჰომეომერიას. მისი რაობა განისაზღვრება რომელიმე ერთი ჰომეომერიის სიჭარბით. სიტყვაზე, თვალისმომჩრელად ქათქათა თოვლი შავიცაა, მაგრამ მასში მრავლად ჭარბობს თეთრი ჰომეომერიები. როცა თოვლი გადნება, მისი შავი ფერი, აქამდე ფარულად რომ მონაწილეობდა თოვლში, თვალსაჩინო ხდება. ასე იცილებს ანაქსაგორა თავიდან რაიმეს არაფრისგან წარმოშობის პერაკლიტურ უბედურებას და მტკიცედ დგას პარმენიდეს მხარეზე.

ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება საბერძნეთში მიმდინარეობს მითოსის თანდათანობითი ქრობით. ამ ქრობის ერთერთი ელემენტია ჰილოძოიზმის კლება. საგანთა შინაგანი სიცოცხლე სულ უფრო ეეჭვება ანალიტიკურ გზაზე შემდგარ აზროვნებას. ნივთიერება და სუ-

ლიერება შორდება ერთმანეთს და ცალ-ცალკე რჩება. პირველად ამან ემპედოკლესთან იჩინა თავი. ანაქსაგორამ კიდევ უფრო განავითარა ეს მომენტი და ჰომეომერიათა ურთიერთშერევის ანუ კოსმოსის წარმოშობის მიზეზად გონება („ნუს“) გამოაცხადა. ნივთიერებისა და სულიერების ერთმანეთისგან გაუცხოება თავს იჩენს ანაქსაგორას ჯიუტ მტკიცებაში, რომ „ნუს“ არ ურევია არცერთ საგანში – ყველაფერში ყველაფერია გონების გარდა. გონება ცალკეა და ქვეყნიერებას გარედან ამოძრავებს.

ანაქსაგორას „ნუსს“ არა აქვს ის ფუნქციები, რასაც მოგვიანებით მოიპოვებს „გონება“ იდეალისტურ ფილოსოფიაში. მას „უმცროსი ფიზიკოსი“ თითქმის ფიზიკურ საგნად მოიაზრებს – „ნივთიერ გონებად“ თუ „გონების ნივთიერებად“. ეს იმაზე მეტყველებს, რომ „ნუს“ ჯერ კიდევ არაა სულიერი სუბსტანცია, ამ სიტყვის მკაცრად ფილოსოფიური მნიშვნელობით. ის არც „გონიერებაა“, არც „მიზანი“. ის ერთგვარ იდეალისტურ ჰიპოთეზას ჰგავს, რაც მოგვიანებით, კერძოდ, პლატონთან და არისტოტელესთან ამუშავდება და შეასრულებს გადამწყვეტ როლს სამყაროს ფილოსოფიურ ახსნაში. ამიტომ პლატონი და არისტოტელე უკმაყოფილონი იყვნენ ანაქსაგორას „ნუს“-ის სრულიად შეზღუდული ფუნქციებით და უსაყვედურებდნენ „უმცროს ფიზიკოსს“ მის მიერ შემოტანილი „სწორი პრინციპის“ ჯეროვნად გამოუყენებლობისთვის.

ანაქსაგორამ უარყო თვისებათა დაყვანა რაოდენობრივ დამოკიდებულებებზე და ამით წინ აღუდგა მათემატიკისა და მექანიკის გაბატონებას აზროვნებაში. თვისება რაოდენობრივი პროპორციებიდან გამომდინარე რაღაც მეორეული ქმნილება კი არაა, არამედ – პირველადი, სუბსტანციური მოცემულობა. მთელი ნაწილებისგან კი არ იქმნება, არამედ წინ უსწრებს მას.

ანაქსაგორას ეს მიდგომა მითოსური აზროვნების შენარჩუნების მცდელობაა. მაგრამ ბერძნულ კულტურაში ფეხს იკიდებდა მეცნიერის ანალიტიკური სულისკვეთება, რისი შეჩერებაც შეუძლებელი იყო. ამას თავისი გამართლება ჰქონდა – თვისებათა გამოცხადება დასაბამიერ საგნად, სუბსტანციად ნიშნავდა ახსნაზე უარისთქმას და ფილოსოფიის დაყვანას პარმენიდესეულ ტავტოლოგიებზე, როგორიცაა „არსი არის, არარსი არ არის!“.

„ატომისტური სკოლა“ (ლევკიპე)

„უმცროსი ფიზიკოსების“, ასე ვთქვათ, პირველმა წარმომადგენელმა ემპედოკლემ დააინტრიგა ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნება იმით, რომ ოთხი საწყისის დაშვებიდან ამოვიდა. ასეთი ამოსავალი ითვალისწინებდა, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რომ ერთი საწყისი ვერ განვდება ბუნების უზღვავე ნაირფეროვნებას. მაგრამ, კაცმა რომ თქვას, ოთხი საწყისის მიმართაც შეიძლებოდა იგივე საყვედური თქმულიყო. უფრო მთავარი კი ოთხი საწყისის თვითნებურობაა – რატომ ოთხი და არა, ვთქვათ, ხუთი ან სამი?

ამ თვითნებობის თავიდან ასაცილებლად ანაქსაგორამ ყველა თვისებრივი გვარეობა საწყისად გამოაცხადა, რითაც, ფაქტიურად, უარი თქვა თვისებათა ახსნაზე. მეცნიერება კი სწორედ ამგვარ ახსნას ითხოვს. გამოსავლის მაძიებელს დარჩა მესამე გზა: არცერთი თვისება არაა დასაბამიერი და თვისებათა ქვემდებარე „უთვისებო“ ელემენტთა სიმრავლეა. თვისებათა მრავალგვარობა ამ ელემენტების რაოდენობრივი კომბინაციებიდან წარმოდგება. ეს გზა აირჩიეს „ატომისტებმა“.

ატომისტური ფილოსოფია ძველთაგანვე მასწავლებლისა და მოწაფის – ლევკიპესა და დემოკრიტეს სახელებს უკავშირდება. ამასთან, ლევკიპეს ისტორიული არსებობა არაა უთუმცაოდ დადასტურებული. ატომისტური ფილოსოფიის შექმნიდან რაღაც ასიოდე წლის შემდეგ მოღვაწე ატომისტ ფილოსოფოს ეპიკურეს უკვე ეჭვი ეპარებოდა ლევკიპეს ისტორიულ არსებობაში.

მაგრამ თუ ის მართლა არსებობდა, მაშინ უნდა ეცხოვრა ანაქსაგორას დროს, მისი თაობისა უნდა ყოფილიყო. ამიტომ მას, წესით, უნდა მიენეროს ატომისტური ფილოსოფიის ის ნაწილი, რომელიც წმინდა საბუნებისმეტყველო, „ფიზიკის“ საკითხებს ეხება და ჯერ კიდევ ვერ ითვალისწინებს „ადამიანურ ფაქტორს“, ფსიქოლოგიურ ასპექტებს. ეს სიახლე ცოტა მოგვიანებით სოფისტებმა შემოიტანეს და იგი დემოკრიტეს ფილოსოფიაზე აისახა. ამიტომ დემოკრიტეს განვიხილავთ სოფისტებისა და სოკრატეს შემდეგ, ანტიკური ფილოსოფიის სისტემური პერიოდის გადმოცემისას. ხოლო

ატომისტური ფილოსოფიის ზოგად ნაწილს, „უმცროსი ფიზიკოსების“ სულისკვეთების გამომხატველს, მივანერთ ლევკიპეს. ეს ვილჰელმ ვინდელბანდის (1848-1915) პოზიციას, რომელსაც ჩვენ ვიზიარებთ.

ლევკიპეც, ისევე როგორც ანაქსაგორა, ამოდის პირველ ნივთიერებათა უსასრულო სიმრავლიდან. ანაქსაგორასგან განსხვავება აქ ისაა, რომ ეს ნივთიერებანი არ შეიცავს ბუნებაში არსებულ თვისებრივ მრავალფეროვნებას. მათი თვისებები მკაცრად „ფიზიკური“ და „გეომეტრიულია“ – მასა (წონა, სიდიდე) და მოყვანილობა (კუთხოვანება, სიმრგვალე).

ამ ნივთიერებათა მეორე არსებითი ნიშანიც ანაქსაგორას წინააღმდეგაა მოაზრებული – ისინი განუყოფელია. ანაქსაგორა ნივთთა უსასრულო დაყოფადობას სცნობდა, ლევკიპე კი დაყოფის ბოლო ზღვარს ანუ ნივთიერებათა უმცირეს შემადგენელ ელემენტებს, ატომებს აღიარებს. ეგრეთწოდებული „წარმოშობა“ სინამდვილეში ატომების შეერთებაა ამა თუ იმ საგნად, ხოლო „მოსპობა“ საგნის დაშლაა ატომებად. მთელ ამ ქმნადობაში ატომები უცვლელი რჩება. წარმოშობა და მოსპობა მათ არ ეხება. ისინი მარადიულია.

ემპედოკლე და ანაქსაგორა თავს არიდებდნენ ამგვარ ამოსავალს, რადგან აქედან შეუძლებელი ჩანდა ბუნების თვისებრივი მრავალფეროვნების ახსნა. ატომისტებმა კი ამ მხრივ სამაგალითო სითამამე გამოიჩინეს და სცადეს მხოლოდ ზომითა და ფორმით განსხვავებული და სიცარიელეში მოძრავი ატომებისგან ბუნების მთელი მრავალფეროვნების ახსნა.

მაგალითად, სიმაგრე სხვა არაფერია, თუ არა ატომთა მჭიდრო განლაგება. ასეთ საგანში სიცარიელე ნაკლებია და ამიტომაც ის განსაკუთრებით შეუვალია. სირბილე, პირიქით, ატომების მეჩხერი განლაგებაა. აქ სიცარიელე მეტია და საგანიც ადვილად იკუმშება, ნაკლებ წინააღმდეგობას უწევს გარედან მოდებულ ძალას. ტკბილი საგანი გლუვი ატომებისგან შედგება. ისინი უმტკივნეულოდ და ნაზად ეხებიან პირის ღრუს და ინვევენ სასიამოვნო შეგრძნებას. მწარე გემოს შეგრძნებას კი მოკაუჭებული მოყვანილობის ატომები ინვევენ. ისინი იჭრებიან პირის ღრუს გარსში და ენაში, რითაც ტკივილს გვაყენებენ. ატ-

ომისტების ეს თვალსაზრისი ახალი დროის ევროპული მეცნიერებისთვის მისაღები და პოპულარული გახდა.

ფერებს ლევკიპე და დემოკრიტე ხსნიდნენ საგნის ზედაპირზე არსებული ატომების განლაგებით. სხვადასხვა განლაგება განაპირობებს სინათლის სხივების სხვადასხვანაირ არეკვლას, რაც სხვადასხვანაირი ფერის შეგრძნებას იწვევს.

ატომისტების სითამამე უფრო შორსაც მიდის – ისინი ცდილობენ ადამიანის სულიერი ცხოვრების ახსნას ატომებიდან. სული არსებითად როდი განსხვავდება სხეულისგან. ისიც სხეულია, ოღონდ – უმსუბუქესი ატომებისგან შემდგარი, ისევე როგორც ცეცხლი. ატომისტები, პერაკლიტეს მსგავსად, ფიქრობენ, რომ სული ცეცხლოვანია. მისი შემადგენელი ატომები ყველა სხვა ატომზე პატარაა, მრგვალი და სრიალა. ეს განაპირობებს ამ ატომების სწრაფ მოძრაობას. ერთი მხრივ, სულ მცირეოდენი ძალაც საკმარისია მათ ასამოძრაველად; მეორე მხრივ კი, ისინი დაბრკოლებას ადვილად აღწევენ თავს და სხვა ატომებზე ბევრად უფრო სწრაფად გადაადგილდებიან.

ასეთია ატომისტური ფსიქოლოგიის ზოგადი დებულებები. ამ ფსიქოლოგიას განვითარების ფართო პერსპექტივები გადაეშალა მას მერე, რაც სულ მალე სოფისტებმა და სოკრატემ ფილოსოფიის ყურადღება ბუნებიდან ადამიანზე გადაიტანეს. ლევკიპეს ზოგადი ფსიქოლოგიური დებულებები მისმა მოწაფემ, დემოკრიტემ ფართოდ გაშალა ახალი მოვლენების, კერძოდ, ადამიანის სულიერი ცხოვრების ასახსნელად, რითაც ატომისტიკა ფილოსოფიურ სისტემად აქცია.

IV. ანთროპოლოგიური პერიოდი ბერძნულ ფილოსოფიაში

1. სოფისტები

ანაქსაგორადაც იწყება ბერძნული ფილოსოფიის შემოსვლა ათენში. პერიკლემ ეს ქალაქი-სახელმწიფო ბერძნული ფილოსოფიის შუაგულად აქცია. ფილოსოფია ამ კლასიკური კულტურის ერთი ბრჭყვიალა ნახნაგია. მაგრამ მისი შინაარსი და მიმართულება ამ ხანაში რამდენადმე იცვლება.

ეს, უპირველეს ყოვლისა, განაპირობა ცხოვრების წესში მომხდარმა დიდმა გარდატეხამ – საბოლოოდ ჩაბარდა წარსულს მეფეების ხანა და იგი შეცვალა მონათმფლობელურმა დემოკრატიამ. გადამწყვეტი მნიშვნელობა მოიპოვა ინდივიდის ღირებულებამ, მისმა ინიციატივამ. ყველა მოქალაქეს გაეხსნა გზა პოლიტიკური კარიერისკენ და ისინიც აქტიურად მონაწილეობენ სახელმწიფოს ცხოვრებაში.

ამის აუცილებელი პირობა კი განათლებაა. ადამიანმა უნდა იცოდეს საზოგადოებისა და სახელმწიფოს მართვა. თან უნდა შეეძლოს წარმატებული პაექრობა აზროვნებაში, რათა თავი მოაწონოს მსმენელს და თავისი აზრი გაიტანოს. ამგვარი შეჯახების დროს მთავარია არა ჭეშმარიტება, ესე იგი, აზრის სისწორე, არამედ – შთამბეჭდავად ლაპარაკი; აზრის არა შინაარსი, არამედ – ფორმა; არა შემეცნება, არამედ – მჭერმეტყველება.

მართლაც, მჭერმეტყველება ძალიან აქტუალური ხდება. დიდი მოთხოვნილება გაჩნდა მასზე. მოთხოვნილებამ წარმოშვა ადამიანები, ვინც ამ მოთხოვნილებას დააკმაყოფილებენ. ესენი სახალხო მასწავლებლებია, განმანათლებლებია და გასამრჯელოს ფასად გადასცემენ ცოდნას, ასწავლიან ეფექტურ აზროვნებას. ასეთ ადამიანებს სოფისტები (ბერძნ. „სოფია“ – სიბრძნე) ანუ სიბრძნის მასწავლებლები ერქვათ.

უნდა განვასხვავოთ სოფისტური მოძრაობა და სოფისტური ფილოსოფია. სოფისტური მოძრაობა იმ დროის ათენის განმანათლებლობაა. კერძოდ, ეს არის უკვე არსე-

ბული ცოდნის გადაცემა და შთამბეჭდავად აზროვნების სწავლება. სოფისტური ფილოსოფია კი სოფისტური პრაქტიკის ფილოსოფიური განზოგადებაა, რაც, პირველ რიგში, უკავშირდება პროტაგორასა და გორგიას სახელებს.

პროტაგორა (480–410) იონიის ქალაქ აბდერადან იყო, ისევე როგორც ატომისტური ფილოსოფიის დიდი წარმომადგენელი დემოკრიტე. წარმოშობით საზოგადოების დაბალ წრეს ეკუთვნოდა. გადმოცემის თანახმად, დემოკრიტემ შეამჩნია მისი ნიჭი, ხელი გაუმართა და გზაზე დააყენა. პროტაგორამ პირველმა იწყო ფასიანი ლექციების კითხვა, სახელი გაითქვა, მოსწავლეები აიყვანა და ბევრი ფულიც იშოვა; თურმე, უფრო მეტი, ვიდრე პერიკლეს მეგობარმა – სახელგანთქმულმა მხატვარმა და მოქანდაკემ ფიდიასმა. ამავე ნიადაგზე მტრებიც გაუჩნდა. მას ღვთის გმობაში დასდეს ბრალი და სასამართლოში უჩივლეს. სასამართლოს მიერ გამტყუნებული პროტაგორა სიცილიაში გაიქცა; მაგრამ გემი, რითაც მგზავრობდა, დაიღუპა და სხვებთან ერთად მოხუცებული ფილოსოფოსიც დაიხრჩო.

გორგია (483–375) კი, ეს ყველაზე დღეგრძელი ფილოსოფოსი ფილოსოფიის ისტორიაში, სიცილიის ქალაქ ლეონტინიდან იყო. მაგრამ ათენში სახელმწიფოებრივი მისიით გაგზავნილმა იქაურების ყურადღება მიიპყრო მჭერმეტყველებით, რამაც გადააწყვეტინა სოფისტური მოღვაწეობა ათენში. დიდი ქონებაც შეუძენია. გადმოცემის თანახმად, მან სიცოცხლეშივე ჩამოასხმევინა თავისი ოქროს ქანდაკება.

ამ მოკლე ბიოგრაფიული ცნობებიდანაც ნათელია, რომ სოფისტებმა შეცვალეს ბერძნული ფილოსოფიის სულისკვეთება. ფილოსოფია მათ ხელში აღარაა „სიბრძნის სიყვარული“. სიბრძნე უკვე საშუალებაა და არა მიზანი. ის საშუალებაა ცხოვრების მოწყობისთვის. ადამიანისთვის მთავარია პრაქტიკული წარმატება. ცოდნა, შემეცნება წარმატების მისაღწევი ხერხია. ცოდნა ჰკარგავს ძველ, არისტოკრატიულ შინაარსს და იძენს სავაჭრო ღირსებას.

უნდა ვიფიქროთ, რომ პროტაგორამ განაზოგადა ბერძნული ფილოსოფიის თავგადასავალი იონიელთა „ფიზიკიდან“ მის თანამედროვე განმანათლებლობამდე. არაა გასაკვირი, რომ მას იმედები გაცრუებოდა და გას-

ჩენოდა ასეთი აზრი: არცერთი ფილოსოფოსი ერთმანეთს არ ეთანხმება. ასეთ შედეგს თავიდან არც არავინ ელოდა ალბათ. პირიქით, იმედი ჰქონდათ, რომ ჭეშმარიტება ერთია და ის მიიღწევა ბეჯითი, ენერგიული აზროვნებით. ეს იმედები არ გამართლდა. პროტაგორამ, ეტყობა, აქედან დაასკვნა, რომ შემეცნებაში ჩანს არა შესამეცნებელი, არამედ შემმეცნებელი. – ფილოსოფოსის ინდივიდუალობა. პროტაგორა სწორედ ამას ამბობდა, როგორც პლატონი მოგვითხრობს „თეეტეტში“: „ყოველი საგნის საზომი არის ადამიანი – არსებულთა, რომ ისინი არსებობს, და არარსებულთა, რომ ისინი არ არსებობს“ (17, 550).

ამ დებულების სწორად გაგებისთვის აუცილებელია გავითვალისწინოთ პროტაგორას შემეცნებითი ოპტიმიზმი. საგანი სხვადასხვაგვარად რომ გვეჩვენება, ეს არ ნიშნავს ჩვენს შეცდომას. სინამდვილე სწორედ ისაა, რაც გვეჩვენება. აკი ადამიანია ყოველივეს საზომი. ადამიანის აზრი კი არ იზომება საგანთან შესაბამისობით, არამედ, პირიქით, საგანი – ადამიანის აზრთან შესაბამისობით. ადამიანის ინდივიდუალობაა უმაღლესი სინამდვილე.

პლატონის დიალოგში „კრატილოს“ პროტაგორა ამბობს: „ყოველი საგანი ჩემთვის ისეთია, როგორიც მე მეჩვენება; შენთვის კი ისეთი, როგორიც შენ გეჩვენება. აკი შენც ადამიანი ხარ და მეც“ (15, 317). მაშასადამე, ადამიანი საზომია იმ აზრით, რომ თვითონ ადამიანია სინამდვილის შუაგული, უმაღლესი და ნამდვილი სინამდვილე. ლაპარაკია ამა თუ იმ ცალკეულ ადამიანზე და არა ადამიანთა გვარეობაზე, მოდგმაზე. სწორედ ამას ნიშნავს ბერძნული ფილოსოფიის ანთროპოლოგიური პერიოდი. თუ აქამდე „სინამდვილე“ ნიშნავდა ბუნებას, ახლა იგი ნიშნავს ადამიანს. ფილოსოფიამ ზურგი აქცია ბუნებას და მიბრუნდა ადამიანისკენ.

ამით ჰერაკლიტეს ფილოსოფიამ თავისებური ინტერპრეტაცია განიცადა. ერთი და იგივე საგანი მწარეცაა და ტკბილიც, ამბობდა ჰერაკლიტე. გულისხმობდა იმას, რომ საგანი შეიცავს წინააღმდეგობას თავისთავად, ადამიანისგან დამოუკიდებლად. ერთი და იგივე საგანი მწარეცაა და ტკბილიც, გაიმეორებს პროტაგორა. ხოლო გულისხმობს იმას, რომ საგანი ასეთია ადამიანისთვის. ადამიანი განსხვავდება მეორე ადამიანისგან, ხშირად კი თვითონაც იცე-

ლება. სწორედ ესაა საგანთა წინააღმდეგობის საფუძველიც და შინაარსიც.

ასეთი თვალსაზრისი რელატივიზმია (ლათ. რელატიო – შეფარდება). სინამდვილე არის არა ის, რაც ჩემგან დამოუკიდებლად არსებობს, არამედ ის, რაც მე მეჩვენება სინამდვილედ. სინამდვილე კი არ არის, არამედ ხდება; კერძოდ, იქმნება ჩემს მიერ განხორციელებულ შემეცნების აქტში. ასეთ პირობებში სწორისა და არასწორის ერთმანეთისგან გარჩევა სრულიად შეუძლებელია და ყველა აზრი სწორია, თუ ის მის მატარებელს სწორად ეჩვენება. სწორედ ამას გადმოგვცემს დიოგენე ლაერტიელიც: „პროტაგორა ამბობდა, რომ ყველა აზრი ჭეშმარიტია“ (15, 318).

მაგრამ ნუთუ არაა განსხვავება ბრძენისა და უბირის აზრებს შორის? სისწორის მხრივ – არავითარი! ორივე ერთნაირად სწორია. განსხვავება ღირებულებაშია. ბრძენის აზრი უფრო სასარგებლოა, უბირისა – უსარგებლო ან საზიანო. ვისაც ქურდობა კარგი ჰგონია, კი არ ცდება, არამედ საზიანო გზაზე დგას. ამით ის ვნებს საზოგადოების ცხოვრებას და ამ გზით – თავის თავსაც. ბრძენი ისაა, ვინც მას შეაცვლევინებს ამ აზრს უფრო სასარგებლო აზრით. მაგრამ როცა ბრძენთა ნაკლებობაა, სასარგებლო აზრთა დამკვიდრებას უხეში და, კაცმა რომ თქვას, საზიანო გზით ცდილობენ.

სარგებლობა კი გაიზომება სიამოვნების რაოდენობით. აზრი მით უფრო სასარგებლოა, რაც უფრო მეტ სიამოვნებას მოგვიტანს. ადამიანთა უბედურება სიამოვნებისკენ სწრაფვა კი არაა, არამედ – არასწორად, უხეიროდ სწრაფვა, მცირე სიამოვნებათათვის დიდ სიამოვნებათა დათმობა.

ვფიქრობთ, პროტაგორას ბოლომდე არ ესმის საკითხის მთელი სირთულე. თუ ყველა აზრი ჭეშმარიტია, მაშინ ამ აზრის წინააღმდეგოც ჭეშმარიტი იქნება და პროტაგორას მთავარი დებულებაც აზრს დაჰკარგავს. ან საიდანღა უნდა ვიცოდეთ, თუ რომელი აზრია უფრო სასარგებლო? ხომ შეიძლება ვინმეს „უსარგებლო აზრი“ ეგონოს სასარგებლო? ის ისევე სწორი იქნება, როგორც – ჩვენ. „კარგი“ და „ცუდი“ ხომ კიდევ უფრო ფარდობითი და სუბიექტურია, ვიდრე „სწორი“ და „არასწორი“? შემეც-

ნებაში დაშვებული რელატივიზმი სულ ადვილად გადაედება პრაქტიკასაც.

გარდა ამისა, პროტაგორამ ვერ გაისიგრძეგანა რელატივიზმის მეორე მხარე: თუ ყველა აზრი სწორია, მაშინ არცერთი არაა სწორი. ჭეშმარიტება არ არსებობს! სწორედ ამას მიაქცია ყურადღება გორგია ლეონტინელმა.

გორგიას მთელი ფილოსოფიის ქვაკუთხედი გამოთქმულია მისი მთავარი ნიგნის სათაურში „ბუნების ანუ არარსებულის შესახებ“; აგრეთვე – ამ ნიგნიდან შემორჩენილ ერთერთ ფრაგმენტში: „არ არსებობს არაფერი. რომც არსებობდეს, ვერ შევიმეცნებდით; რომც შეგვეცნო, სხვას ვერ გავუზიარებდით“ (15, 318–319).

ამ დებულების პირველი ნაწილი იმას ნიშნავს, რომ ნებისმიერი საგნის გააზრებას წინააღმდეგობამდე მიჰყავს გონება, ხოლო გონების დასკვნა ეწინააღმდეგება გრძნობათა მონაცემებს, ფაქტს. გორგია, როგორც ჩანს, განაზოგადებს პარმენიდესა და ჰერაკლიტეს დაპირისპირებას; კერძოდ, ნიჰილისტურად განმარტავს მას. თუ „ჰერაკლიტეს სამყაროს“ ჩავთვლით არსებულად, მაშინ პარმენიდე დაგვირღვევს მას თავისი უძლეველი ლოგიკით. ხოლო თუ „პარმენიდეს სამყაროს“ ჩავთვლით ასეთად, მაშინ ჩვენი გრძნობების უძლეველი ავტორიტეტი დაჩრდილავს მას. აქედან კაცმა შეიძლება დაასკვნას, რომ „არსებობა“ ცარიელი სიტყვაა და არც არაფერი არსებობს. მთელი ქვეყნიერება და მასში ყოფნა სიზმარი და ილუზიაა.

ამ დებულების მეორე ნაწილი იმას ნიშნავს, რომ საგანი და მის შესახებ აზრი სხვადასხვაა. საგანი საგანია და არა აზრი. ასევე, აზრი აზრია და არა საგანი. მაგრამ ეს სრულიად ფორმალური განსხვავებაა. გორგია კი შინაარსულ განსხვავებას გულისხმობს – საგანთან აზრის შესაბამისობის დადგენის შეუძლებლობას. საგანი და აზრი სხვადასხვაა და არ არსებობს რაღაც მესამე, მათგან განსხვავებული, რაც დაადასტურებდა მათ მსგავსებას. ყოველი საბუთი ისევ აზრი იქნება, ხოლო ყოველი საგანი – აზრის გარეთ არსებული უცნობი.

დებულების მესამე ნაწილი აზრისა და სიტყვის ურთიერთობის ურთულეს პრობლემას ეხება: არსებობს თუ არა აზრი სიტყვის გარეშე? გორგია სწორედ იმას გულისხ-

მობს, რომ აზრი სიტყვაზე მეტია და, მაშასადამე, ვერ ეტყევა მასში, არ გადმოიცემა სიტყვებით. ეს იგულისხმება, როცა ვამბობთ სიტყვის სიმბოლური მნიშვნელობის შესახებ; აგრეთვე – სტრიქონებს შორის არსებული აზრის ნაკითხვის, ნაწარმოების მიერ მკითხველის აზრის გაღვიძების, მოცემული და დასრულებული ლიტერატურული ნაწარმოების განვითარების შესახებ და ასე შემდეგ. ეტყობა, აზრი მეტია სიტყვაზე და უკანასკნელი მხოლოდ მიაწინებს მასზე. ეს ედება საფუძვლად დასრულებული აზრის უსასრულო ინტერპრეტაციებს და იმ ფაქტს, რომ აზროვნების ისტორიული განვითარება, გარკვეული აზრით, ერთ ადგილზე დგას. აზრის სრულად გადმოცემა პრაქტიკულად შეუძლებელია.

სოფისტების მოძღვრებაში კარგად იკვეთება ადამიანის ისტორიის ცნობილი კანონზომიერება – თავისუფლების გადაჯაჭვა სულიერ კრიზისთან. სოფისტებმა ფილოსოფიის საგნად ადამიანი აქციეს, ის დააყენეს სამყაროს შუაგულში. რაიმე ღირებულია იმდენად, რამდენადაც ადამიანს ემსახურება. არანაირი ავტორიტეტი არ დგას ადამიანზე მაღლა და, მაშასადამე, ხელს არ უნდა უშლიდეს მის შემოქმედებას და თავისუფლებას. სოფისტების ჰუმანიზმი ზოგჯერ სახელმწიფოს, ზოგჯერ კი მონობის უარყოფამდეც მიდიოდა.

მაგრამ ადამიანის ქებათა ქება მისსავე დაკნინებას იწვევს, რადგან ადამიანი ამპარტავანი ხდება და უარს ამბობს განვითარებაზე, სულიერ ზრდაზე. შესაბამისად, მორჩილება, რაც აუცილებელია ადამიანის ცხოვრებაში, თანდათან შეუძლებელი ხდება. ეს კი იწვევს უწესრიგობის მკვეთრად ზრდას, არეულობებს და ძალადობრივ რეჟიმებს.

მართლაც, სოფისტების მოძღვრება ხელჰყოფდა კანონების ღვთაებრიობის მითოსურ რწმენას. ისინი ცხადდებოდა პირობითობად, შეთანხმების შედეგად. აქედან სხვადასხვა დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა. ერთი, უფრო ზომიერნი, კანონისადმი მორჩილებას მოითხოვდნენ, ვინაიდან ეს მიაჩნდათ სასარგებლოდ. მეორენი, უფრო რადიკალურნი, ამასაც უარყოფდნენ და სცნობდნენ ძლიერისთვის ბუნებით მონიჭებულ უფლებას, ძალაუფლებას. ინდივიდუალურ შეხედულებათა თვითმყოფობა და და-

მოუკიდებლობა ანგრევდა ყველა ავტორიტეტს, თვით გონებისა და სინდისის ჩათვლით, და არყევდა სახალხო თვითცნობიერებას.

სოფისტების ამ დესტრუქციულ გავლენას ომი გამოუცხადა სოკრატემ.

2. სოკრატე (469–399)

ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიაში მყარადაა დამკვიდრებული ტერმინი „სოკრატემდელი ფილოსოფია“. ეს თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ სოკრატეთი მთავრდება ერთი ფილოსოფიური ეპოქა და იწყება მეორე. სოკრატე ეპოქის დამწყებია ფილოსოფიაში. ვინდელბანდი აკონკრეტებს: „უმცროსი ფიზიკოსებით“ მთავრდება ეგრეთწოდებული კოსმოლოგიური პერიოდი ბერძნულ ფილოსოფიაში, ხოლო სოფისტებიდან და, განსაკუთრებით, სოკრატედან იწყება ახალი, ანთროპოლოგიური პერიოდი.

მართლაც, სოფისტებამდე და სოკრატემდე ფილოსოფოსები, როგორც წესი, თავიანთ წიგნებს ერთნაირად ასათაურებდნენ – „ბუნებისათვის“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიის საგნად მათ მიაჩნდათ ბუნება, კერძოდ, „კოსმოსი“, ანუ მონესრიგებული ბუნება. ადამიანიც ბუნების ნაწილია და, მაშასადამე, ბუნებისმეტყველება ამავე დროს ადამიანის შემეცნებაცაა.

ამაში არაფერია უცნაური და გასაკვირი. სოკრატემდელი ფილოსოფია თითქოს კაცობრიობის ბავშვობას გამოხატავს, როცა ადამიანი ჯერ კიდევ არსებითად არ განასხვავებს თავის თავს ბუნებისგან. ის ჯერ კიდევ არ იცნობს გამჭოლ ფილოსოფიურ ეჭვებს და ალაღად ენდობა ბუნებას. ეს ნდობა მეორდება საზოგადოებისადმი ინდივიდის ნდობაში. თავისი ქალაქი-სახელმწიფო ბერძენს ესმის კოსმოსურ ქმნილებად, რაშიც სრულად ხორციელდება მისი ინტერესი და მოწოდება.

მაგრამ უნდა შევნიშნოთ, რომ ფილოსოფიის წარმოშობა ნიშნავდა ბზარის გაჩენას ამ ნდობაში. ადამიანი იწყებდა თავისი არსებობის საფუძვლების გააზრებას და,

მაშასადამე, ბუნების ადგილს მისი აზროვნება, გონება იკავებდა. ამ პროცესის დანახვა სოკრატემდე ფილოსოფიაში არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს. მაგრამ უნდა დავაზუსტოთ: ეს პროცესი უმაღლეს წერტილს აღწევს და ადამიანი თავისი არსებობის მთელ სპეციფიკას აცნობიერებს სოფისტებთან და, განსაკუთრებით, სოკრატესთან. შეიძლება გავიხსენოთ სოკრატეს სიტყვები პლატონის დიალოგიდან „ფედროს“: „სწორად გამიგე, ჩემო კარგო, მე ხომ ცოდნისმოყვარე ვარ. ცოდნას კი ქალაქში მყოფი ადამიანებისგან ვიძენ. ხეები და მინდვრები ვერაფერს მასწავლიან“ (17, 269).

ბუნება სოკრატეს ნაკლებად აინტერესებს. მისი მძლავრი და განუწყვეტელი აზროვნების საგანი ადამიანია; კერძოდ, სწორი შემეცნება და მასზე დამყარებული ცხოვრება – ზნეობრივი ყოფნა. დელფოს ტაძრის მეთაური წარწერა „შეიცან თავი შენი!“ სოკრატეს საყვარელი გამოთქმა იყო.

ამას ძველთაგანვე ასე გამოთქვამდნენ: სოკრატემდე ფილოსოფიის მთავარი საგანი იყო ბუნება; ესე იგი, ფილოსოფია წარმოადგენდა „ფიზიკას“. სოკრატემ კი შემოიტანა ახალი ცნება „ეთიკა“ და ფილოსოფიის უმთავრეს შინაარსად აქცია იგი. ციცერონი თავის „ტუსკულუმურ საუბრებში“ ამბობდა, რომ სოკრატემ ფილოსოფია ჩამოიყვანა ციდან მიწაზე, შემოიყვანა ქოხმახებში და ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებაში. დიოგენე ლაერტელი კი უმატებდა, რომ სოკრატემ ფილოსოფია ბაზარში გამოიყვანა.

სოკრატეს თავისებურება ჩანს თუნდაც იმაში, რომ მას არაფერი დაუწერია. ის მხოლოდ საუბრობდა. მისი ეს საუბრები წერილობით გადმოსცეს პლატონმა და ქსენოფონტმა. მისი აზრები თითოეულმა თავის დონეზე გადმოსცა – პლატონმა მაღალ ფილოსოფიურ დონეზე, ხოლო ქსენოფონტმა – გაცილებით პრიმიტიულად და ზედაპირულად. ამიტომ შეიძლება ითქვას: ფილოსოფიის ისტორიას საქმე აქვს არა ნამდვილ, არამედ შეთხზულ სოკრატესთან; არა დედანთან, არამედ – ასლთან. მაინც მიღებულია

ის აზრი, რომ პლატონის სოკრატე ბევრად ახლოს უნდა იდგეს დედანთან.

ცალკე უნდა აღინიშნოს დრამატურგ არისტოფანეს შესახებ, ვინც თავის კომედიაში „ბაყაყები“ დახატა სოკრატეს გროტესკული სახე. დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი გამოყვანილია ნამდვილ სოფისტად, მაშინ როცა სოკრატეს მთელი მოღვაწეობა სოფისტების წინააღმდეგ იყო მიმართული. უფრო სწორად: სოკრატე თავიდან სოფისტი იყო, მაგრამ მერე სოფისტების საყოველთაო ფარდობითობის ღრმად გააზრებამ და შეფასებამ განაწყო სოფისტების წინააღმდეგ და მიიყვანა საკუთარი ფილოსოფიური პოზიციის ჩამოყალიბებამდე და ენერგიულად ქადაგებამდე.

ერთი სიტყვით, სოკრატე მოსაუბრე ფილოსოფოსი იყო. პლატონის დიალოგში „სახელმწიფო“ სოკრატე განმარტავს: მან საუბარი არჩია თავისი ფილოსოფიის გამოსათქმელად, რადგან ამ გზით აზრი უკეთ გამოითქმის. სოკრატე იმას გულისხმობდა, რომ აზრი ცოცხალია, ვითარცა ცეცხლი. საუბარიც ბევრად უფრო ცოცხალი პროცესია, ვიდრე წერა, რის გამოც აქ აზრი ნაკლებად იკარგება და უკეთ აღწევს მეორე ადამიანამდე.

უფრო სწორი აღბათ ისაა, რომ აზროვნება ღრმად ინდივიდუალური პროცესია. ზოგ ადამიანს საუბრით უფრო ეხერხება აზრის გამოთქმა, ზემოთ მოყვანილი მიზეზის გამო, ზოგსაც – წერილობით. წერასაც თავისი უპირატესობები აქვს – ამ დროს ადამიანი განმარტოებულია და შემთხვევითი ფაქტორები ნაკლებად უშლის ხელს აზრის გამოთქმაში. წერას ის უპირატესობაც აქვს, რომ დიდი მოაზროვნე, უმეტესად, მომავალ თაობებს ესაუბრება. ბგერები თქმისთანავე განიფანტება, მაშინ როცა ნაწერი საუკუნეებს უძლებს.

სოკრატე დაიბადა ათენში და მთელი ცხოვრება იქ გაატარა. მამა, სოფრონისკო, მოქანდაკე იყო, დედა, ფაინარეტი, კი ბებიატალობას ეწეოდა. სოკრატე თურმე ხუმრობდა: მეც ჩემი ხელობით მშობლებს დავემგვანეო. ამ ხუმრობაში ღრმა აზრი იდო: სოკრატე ცდილობდა ადა-

მიანისგან გამოეკვეთა, გამოექანდაკებინა მის არსებაში ღრმად დამარხული „შინაგანი ადამიანი“. მეორე მხრივ, ის დარწმუნებული იყო, რომ ყველა ადამიანი ჭეშმარიტებითაა „ფეხმძიმე“; ესე იგი, იცის ჭეშმარიტება, ოღონდ – ძალიან ბუნდოვნად. თვითონ კი ბებიაქალია, ვინც მიზანმიმართული კითხვების დასმით და თანმიმდევრული საუბრით ეხმარება ადამიანს თავისივე თავიდან ჭეშმარიტების დაბადებაში.

სოკრატეს მთელი ეს განმანათლებლური მოღვაწეობა არსებითად განსხვავდება ჩვეულებრივი განმანათლებლობისგან. ეს განსხვავება კარგად ჩანს იმ ცნობილ საბაბში, რასთანაც სოკრატე აკავშირებდა თავისი მოღვაწეობის დაწყებას. სოკრატე მამის ხელობას ეწეოდა და მის პირველ ნაბიჯებს კარგი პირი უჩანდა. მოგვიანებით სწორედ მას მიაწერდნენ იმ გრაციების გამოქანდაკებას, ათენის აკროპოლს რომ ამშვენებდა. მაგრამ ერთხელ დელფოსის მისანს უთქვამს, რომ სოკრატე უბრძენესია ადამიანებს შორის. სოკრატე გაოგნებულია: მე საერთოდ არ ვარო ბრძენი, არადა ღმერთმა შეუძლებელია იცნუოსო. ამიტომ ღმერთის შეცდომის ნათელსაყოფად მან დაიწყო საუბრები ბრძენებად აღიარებულ ადამიანებთან – პოლიტიკოსებთან, პოეტებთან, რაფსოდებთან... სოკრატე ჩქარა დარწმუნდა, რომ ბრძენებად აღიარებულნი სინამდვილეში არ არიან ბრძენები. მათ არა იციან რა. უბრალოდ, ჰგონიათ, რომ იციან.

სოკრატეს ამგვარი დასკვნის გასაგებად საჭიროა დამატებითი განმარტება. ბერძენი ფილოსოფოსი განასხვავებდა „ეპისტემეს“ (ცოდნა) და „დოქსას“ (შეხედულება). პირველში გულისხმობდა ფილოსოფიური შემეცნების შედეგს ანუ საგნის არსის, საზრისის ცოდნას; მეორეში კი – საგნის ზედაპირის, კერძოდ, ზედაპირული დამოკიდებულებების ცოდნას. პირველ შემთხვევაში ჩვენ ვიცით, თუ რაა თვითონ საგანი და რისთვის არსებობს იგი. მეორე შემთხვევაში ვიცით, თუ რაა საგანი ჩვენთვის, მოცემულ ვითარებაში. როცა სოკრატე დაასკვნის, რომ ბრძენებად აღიარებულებმა არა იციან რა, გულისხმობს: მათ არ

იციან საგანთა არსი, საზრისი. მათ, ცხადია, იციან საგნის უახლოესი მიზეზები და დანიშნულება, მისი ადგილი მოცემულ კონკრეტულ ვითარებაში, მაგრამ ეს არაა „ეპისტემე“, ცოდნა. ეს „დოქსაა“, შეხედულება.

აქედან სოკრატე ახალ დასკვნამდე მივიდა: მისანს მართალი უთქვამს. ბრძენებად აღიარებულნი არ არიან ბრძენნი. განსაკუთრებით იმიტომ, რომ არ იციან ეს. ბრძენი არც სოკრატეა, მაგრამ მან იცის ამის შესახებ. ამიტომ ის მათზე უფრო ბრძენია და ვერავინ შეედრება მას ადამიანებს შორის. შეიძლება დაბეჯითებით ვთქვათ: ღმერთი, ვისი აზრიც მისანმა გამოთქვა, ნაკლები ნარმოდგენისაა ადამიანებზე, უვიცებად თვლის მათ. მათი სიბრძნე ვერ სცილდება საკუთარი უმეცრების შეგნებას.

სოკრატეს ეს აზრი გაზიარების ღირსია. კაცობრიობის უდიდესი მოაზროვნეები მუდამ გახაზავდნენ, რომ ადამიანური შემეცნების ტრიუმფი შემეცნების საზღვრების ხილვია. ვინც საგანთა არსის შემეცნების შეუძლებლობას ჩანვდება, სწორედ მან იცის საგანთა არსი სხვებზე უკეთ. ეს შეიძლება მისტიკის ენაზეც გამოვთქვათ: საგანთა არსი იდუმალეა! მაგრამ აქვე უნდა დავამატოთ, რომ თვითონ სოკრატე ასე როდი ფიქრობდა. ის აშკარად და მტკივნეულად გრძნობდა ადამიანური შემეცნების საზღვრებს, მაგრამ დარწმუნებული იყო ამ შეზღუდულობის დროებითობაში. გონებას ძალუძს საგანთა არსის შემეცნება, ოღონდ კი მიაგნოს სწორ გზას, მეთოდს. მეცხრამეტე საუკუნის გერმანელი ფილოსოფოსი ფრიდრიხ ნიცშე ამ სოკრატულ რწმენას გნოსეოლოგიურ ოპტიმიზმს უწოდებდა და მკვეთრად უარყოფითად აფასებდა მას.

სოკრატეს მეთოდი მრავალი ნახნავისგან შედგება. იმის მიხედვით, თუ რომელ ნახნავს წამოსწევნ ნინ, ამ მეთოდს ხან მაიეგტიკას, ხან ირონიას, ხან დიალექტიკას, ხანაც ინდუქციას უწოდებენ. ამ ტერმინების მნიშვნელობის განსაზღვრა ზოგად წარმოდგენას შეგვიქმნის სოკრატული მეთოდის შინაარსზე.

სოკრატე დარწმუნებული იყო, რომ ადამიანები შეცდომებში არიან ჩაფლულნი და რომ მათი არასწორი

ცხოვრებაც ამით აიხსნება. მანამდელ ფილოსოფოსთა უმრავლესობის დარად სოკრატეც ამ შეცდომათა წყაროდ გრძნობის ორგანოებისადმი ზედმეტ ნდობას თვლიდა. გრძნობის ორგანოები, საერთოდ გრძნობადობა, ცალკეული ადამიანის ნამდვილი არსია და ამიტომაც უდიდესი ძალა აქვს მის ცხოვრებაში.

მაგრამ ცალკეულ ადამიანშივე არის თვით მასზე მაღალი უნარი – გონება, რომელიც ადამიანს თავის გრძნობად არსებაზე მაღლა აყენებს, ზეინდივიდურია. განსხვავებით გრძნობებისგან, რაიც შეხედულებათა წყაროა, გონება ცოდნის წყაროა. მეტიც, ის იმთავითვე შეიცავს ძირეულ საგანთა ცოდნას და ამ ცოდნის გაფართოება-გალრმავების ძალას. მაგრამ იგი უქმადაა ადამიანში. ფილოსოფოსის დანიშნულება მისი გაღვიძება და გააქტიურებაა ადამიანებში. ესაა ფილოსოფოსის „ბებიაქალობა“ ანუ მაიევტიკა (ბერძნ. მეანობა). ადამიანს სწორი ცოდნა გარედან როდი ეძლევა მზამზარეულად. შესაბამისად, ეს ცოდნა გარეგანი და უცხო როდია მისთვის. პირიქით, იგი მასშივე ღრმად დამარხული განძია. მაიევტიკა მისი ზემოთ ამოტანაა; მისთვის შინაგანი და ამიტომ სრულიად გასაგები ჭეშმარიტების შობაა მისივე თავიდან.

„ბებიაქალი“ თავისი საქმის აღსასრულებლად, ცხადია, უნდა მივიდეს ადამიანებთან და უმჯობესია ჩაითრიოს ისინი საუბარში. სოკრატე, ყოველ შემთხვევაში, ასე ფიქრობდა. ხოლო ჭეშმარიტებით ვერ დააინტერესებ ადამიანს, თუ არ აჩვენე მისი აზრების მცდარობა. ჯერ კი ეს აზრები უნდა გამოსტყუო. სოკრატემ, როგორც ზემოთ ვთქვით, სულ შემთხვევით მიაგნო განსაკუთრებულ წესს – მე არ ვიცი და თქვენ გამაგებინეთო. აი ეს იყო ცნობილი სოკრატული ირონია. ფილოსოფოსი ამ დროს მეთოდური მოსაზრებით დასცინოდა ადამიანებს. მოპასუხენიც, საკუთარი უპირატესობის შეგნებით, ამაყად აფრქვევდნენ დამკვიდრებულ აზრებს და ხაფანგში ექცეოდნენ, რადგან სოკრატე დინჯად, აუჩქარებლად, ურყევი თანმიმდევრობით ამტკიცებდა ამ აზრების უმწეობას.

უნდა ითქვას, რომ ეს არ იყო ძნელი და სოკრატეც

ოსტატურად იყენებდა ადამიანის შეხედულებათა სუსტ ნერტილებს. ასე თანმიმდევრულად, ერთიმეორეზე მიყოლებით აცამტვერებდა სოკრატე ადამიანთა ცნობიერებაში ტრადიციის მიერ ღრმად დანერგილ აზრებს. აი ამ საგანგებოდ დადგმულ სოკრატულ დიალოგს ძველთაგანვე ერქვა დიალექტიკა (ბერძნ. კამათის ხელოვნება). სოკრატე უზადოდ ფლობდა მას და ისაა პირველი და უდიდესი „დიალექტიკოსი“ აზროვნების ისტორიაში.

როგორც ვხედავთ, დიალექტიკა არსებული აზრების ნგრევით იწყებოდა. მაგრამ თუ გავიხსენებთ სოკრატეს „გნოსეოლოგიურ ოპტიმიზმს“, ნათელი გახდება: ამ დიალექტიკური ნგრევის მიზანი ახალი, ნამდვილი ცოდნის შენება იყო. მაგრამ სოკრატეს ხსენებული ოპტიმიზმი, ისევე როგორც ოპტიმიზმი საერთოდ, რწმენა უფროა, ვიდრე გონების მუშაობის შედეგი. ამიტომ სოკრატული დიალექტიკა არსებულს ანგრევდა, ახალს კი ვერაფერს იძლეოდა. სოკრატე სწუხდა ამის გამო და ფიქრობდა, რომ მის ამ „ინტელექტუალურ დესტრუქციულობაში“ „მისი დემონის“ ხელი ერია.

„ბავშვობიდან დამჩემდა: – ამბობს ის თავის სასამართლო პროცესზე – რაღაც ხმა მესმის ჩემივე არსების წიაღიდან. იგი მაიძულებს ხელი ავიღო განზრახულზე, მაგრამ თვითონ არაფრისკენ არ მივყავარ“ (17, 822). აი ეს იყო ცნობილი „სოკრატეს დემონი“, რომელიც ბატონობდა სოკრატეს აზროვნებასა და ცხოვრებაზე; ღრმა ეჭვებით ღრღნიდა მის სულს; ართმევდა იმას, რაც იყო, მაგრამ სამაგიერო არაფერი მოჰქონდა.

არისტოტელე შემეცნების სოკრატულ მეთოდს ახასიათებს, ვითარცა „ინდუქციურ გზას ცნებისკენ“. არისტოტელეს ნათქვამს ჰეგელი ასე განმარტავს: „ის (სოკრატე – ზ. ხ.) კონკრეტული შემთხვევებიდან განავითარებს ზოგად აზრს და გამოიყვანს ცნებას, რომელიც თითოეული მოკამათის ცნობიერებაში არსებობს თავისთავად“ (30, 45).

ინგლისელი ფილოსოფოსი უილიამ გათრი ამბობს, რომ აქ ლაპარაკია შემეცნების ორი საფეხურის შესახებ სოკრატეს კონცეფციაში: „კვლევის პირველ საფეხურზე

უნდა შევკრიბოთ ის შემთხვევები, რომელთაც, მოკამათეთა საერთო აღიარებით, მიეყენება სიტყვა „სამართლიანი“ (თუ კამათის საგანი სამართლიანობაა). შემდეგ სამართლიან ქცევათა შეგროვებული მაგალითები შეისწავლება მათში რალაც ზოგადი თვისების აღმოსაჩენად, რისი ძალითაც ისინი ამ სახელს ატარებენ. ეს ზოგადი თვისება ან, უფრო სწორად, თვისებათა ჯგუფი თუ ჯაჭვი, შეადგენს მათ როგორც სამართლიან ქცევათა არსს. ეს უკვე სამართლიანობის განსაზღვრებაა, მიღებული იმ შემთხვევითი, დროისა და გარემოების წყალობით შეძენილი ნიშნებისგან განყენებით, ყოველ სამართლიან ქცევას თან რომ ახლავს. ამრიგად, ინდუქციური მსჯელობა, როგორც მისი ბერძნული სახელი მიგვანიშნებს, არის გონების მიყვანა ერთად შეგროვებული და განხილული ინდივიდუალური შემთხვევებიდან მათი ზოგადი დეფინიციის გაცნობიერებად (5, 92).

მარტივად რომ ვთქვათ, ეს არის შემეცნებითი გზა კერძო შემთხვევებიდან ზოგადისკენ, კერძო მსჯელობიდან ცნებისკენ. პირველად სწორედ სოკრატემ მიაქცია საგანგებო ყურადღება იმას, რომ ნამდვილი ცოდნის საგანი არის არა კერძო შემთხვევა, არამედ – ზოგადი ვითარება; რომ კერძო შემთხვევები ზოგადი საგნის არასრული და ნაკლოვანი გამოვლენაა. კერძო შემთხვევები შეხედულების საგანია, ზოგადი დამოკიდებულებები – ცოდნისა. შეხედულება წარმოდგენებისგან შედგება, ცოდნა – ცნებებისგან. აი ეს გზა კერძო შემთხვევებიდან ზოგადისკენ, წარმოდგენიდან ცნებისკენ, შეხედულებიდან ცოდნისკენ არის ინდუქცია.

სოკრატე ამტკიცებდა, რომ ცოდნა ადამიანის უმაღლესი მონაპოვარი და ღირსებაა; რომ „ცოდნა სიქველეა!“. სოკრატეს ამ მრწამსში მდგომარეობდა მისი „ეთიკური რაციონალიზმი“. ამით ნათქვამია, რომ ადამიანის უღრმესი დანიშნულებაა შემეცნების, ცოდნის საფუძველზე ცხოვრება. ცხოველები თავისი მოქმედებისას გრძნობებს ემყარებიან. ადამიანის ცხოვრება კი გონებას უნდა დაემყაროს. ადამიანმა ჯერ უნდა იაზროვნოს და მერეღა

დაისახოს მიზანი და იმოქმედოს. სოკრატე გულისხმობს: მცოდნე მხოლოდ სიკეთეს ჩაიდენს, რადგან ცოდნიდან სიკეთე აუცილებლობით გამომდინარეობს.

საინტერესოა ამ ეთიკური რაციონალიზმის ბედი. მას ჰკილავენ ისეთი სხვადასხვა ტიპის მოაზროვნეები, როგორიცაა არისტოტელე, პავლე მოციქული, ნიცმე... სოკრატეს ამ მრწამსის შესახებ არისტოტელე შენიშნავდა: „სოკრატე უკეთ მსჯელობდა სიქველზე, ვიდრე პითაგორა, მაგრამ ისიც არ იყო მთლად სწორი, რამდენადაც სიქველეს აქცევდა ცოდნად. ეს სწორედ რომ შეუძლებელია, ვინაიდან ყოველგვარი ცოდნა დაკავშირებულია რაღაც საფუძველთან, საფუძველი კი არსებობს მხოლოდ აზროვნებაში. ის, მაშასადამე, ათავსებს ყველა სიქველეს სულის მოაზროვნე ნაწილში. ამიტომ სპობს სულის გრძნობად ნაწილს; კერძოდ, მიდრეკილებებსა და ზნეს“ (3, 297).

სხვა ადგილას არისტოტელე განაგრძობს: „სოკრატე, ერთი მხრივ, საკმაოდ სწორად იკვლევდა, მაგრამ მეორე მხრივ, არასწორად; არაა სწორი, რომ სიქველე ცოდნაა. მაგრამ სწორია, რომ სიქველე არაა ცოდნის გარეშე... სოკრატემ სიქველე აქცია ცოდნად. ჩვენ კი ვამბობთ: სიქველეს თან ახლავს ცოდნა“ (3, 189).

ვფიქრობთ, ორი დიდი მოაზროვნის დაპირისპირება განაპირობა ცოდნის ცნების სხვადასხვაგვარმა გაგებამ. ცოდნა სოკრატეს ესმის წმინდა გონებისეულ ქმნილებად, ფილოსოფიურ ცოდნად, არისტოტელეს კი – ემპირიულ ნიადაგზე მოპოვებულ ცოდნად. უკანასკნელი, ცხადია, არაა საკმარისი საფუძველი კეთილი ქცევისთვის და საჭიროა ნებისყოფის მოშველიებაც. მაგრამ თუ ფილოსოფიურად ვუჭვრეტთ საგანს, მაშინ სიკეთე აუცილებელია და ის პირდაპირ გამომდინარეობს ცოდნიდან. ჩვენ ამ შემთხვევაში ზეინდივიდუური არსება ვართ და ბოროტი ქცევის საფუძველი არა გვაქვს.

არსებითად, იმავე პოზიციიდან განიხილავენ „ეთიკურ რაციონალიზმს“ აპოსტოლიც და ნიცმეც. პავლე მოციქული ამბობდა: „ვიცი კეთილი, მაგრამ ვიქმ ბოროტს!“. გვახსოვს, როგორი უნით იმეორებდა ამას ნეტარი ავ-

გუსტინეც. სოკრატეს, ცხადია, არ გაუჭირდებოდა ამ შემოპასუხების მოგერიება და გაბათილება; ის იტყოდა, რომ თქვენს სიტყვაში „ვიცი“ იგულისხმება „მაქვს შეხედულება“. ორივე ოპონენტში ის დაინახავდა რიგით ადამიანს, ვინც ცოდნას ურევს შეხედულებაში.

იგივე ითქმის ნიცშეს გამოც. მას „ცოდნა“ ესმის დადებით მეცნიერებად. ამიტომ ცხოვრების დამყარება მასზე ბუნების დამახინჯებად და ადამიანის გადაგვარებად გამოიყურება. ეს კი ნიცშესთვის მიუღებელი იყო და სრულიად სამართლიანადაც.

სოკრატეს აღნიშნულ მრწამსს მოწინააღმდეგე ბევრად მეტი ჰყავს, ვიდრე მომხრე. ეს, ცხადია, არაა გასაკვირი, რადგან ადამიანები, ჩვეულებრივ, არაფილოსოფიურად განსჯიან. საკვირველი მხოლოდ ისაა, რომ ჰეგელი ამ პუნქტში არისტოტელეს ემხრობა სოკრატეს წინააღმდეგ. პირიქით კი უნდა ყოფილიყო თითქოს. ეს შეიძლება იმით აიხსნას, რომ არისტოტელე მისი სისუსტე იყო ერთგვარი, ისევე როგორც „არისტოტელეს მონაფე“ ალექსანდრე მაკედონელი.

სოკრატე ფილოსოფოსის ნიმუშად რჩება არა მხოლოდ მისი ღრმა აზროვნების გამო, არამედ თავისი ცხოვრებითაც. ის ისე ღრმად და გულწრფელად აზროვნებდა, რომ არ შეეძლო ამ აზროვნებისგან განსხვავებულად ეცხოვრა. ჰეგელს სოკრატე „ხელოვნების ნანარმოებად“ ეჩვენებოდა, რადგან მისი თითოეული ქცევა მისივე პიროვნების, ვითარცა იდეის, გაშლას და გამოხატვას ემსახურება.

ამ შინაგანი პიროვნული მთლიანობის გამო სოკრატე არად აგდებდა ფულს და უფასოდ ასწავლიდა; მონაწილეობდა პელოპონესის საძაგელ ომში და გმირობის შთამბეჭდავ მაგალითებს იძლეოდა, ოღონდ – ყოველგვარი მაღალფარდოვნების გარეშე. მას მძლავრი გავლენა ჰქონდა ადამიანებზე, ოღონდ ეს გავლენა ყოველთვის გონებიდან, შემეცნების ძალიდან მოდიოდა და არასოდეს – პიროვნული ნებიდან. იმავე მიზეზით, სოკრატემ მის წინააღმდეგ აღძრული ისტორიული სასამართლო პრო-

ცესი თავისი ყოველდღიური ფილოსოფიური ცხოვრების ნაწილად აქცია და სიკვდილსაც უდრტივნებლად შეხვდა.

ბედის ირონიით, სოკრატეს უჩივლეს და ბრალი დასდეს იმაში, რასაც მთელი ცხოვრება ებრძოდა – სოფისტიკაში: „სოკრატე არ სცემს თაყვანს ათენელთა ღმერთებს და შემოჰყავს ახალი ღმერთები; გარდა ამისა, რყვნის ახალგაზრდობას“.

სოკრატემ თვითონვე იკისრა თავის დაცვა და მთელი პროცესის განმავლობაში ღირსეულადაც ეჭირა თავი როგორც ინტელექტუალური, ისე მორალური თვალსაზრისით. მოსამართლეებმა სოკრატე დამნაშავედ სცნეს ბრალდების ყველა ნაწილში. ბრალმდებლები სიკვდილით დასჯას მოითხოვდნენ. ათენის მაშინდელი მართლმსაჯულების წესებით, ბრალდებულს შეეძლო შეეთავაზებინა სასამართლოსთვის უფრო მსუბუქი სასჯელი; ვთქვათ, ფულადი ჯარიმა ან გაძევება.

სოკრატეს ბრალი დამტკიცებულად ითვლებოდა და საკითხი სასჯელის ზომას ეხებოდა. მაგრამ სოკრატეს მიზანი აქაც ჭეშმარიტება იყო და არა თავის გადარჩენა. ის პრინციპულად არ დაეთანხმა გამამტყუნებელ განაჩენს, რის გამოც ჯარიმის გადახდაზე ფაქტიურად უარი თქვა და სიკვდილი აირჩია. ჰეგელს სოკრატეს ეს გადაწყვეტილება აგონებს სიკვდილისკენ ამაყად მიმავალი ანტიგონეს უკანასკნელ სიტყვებს: „როცა ღმერთებს ჩვენი ტანჯვა სწადიათ, უნდა გამოვტყდეთ, რომ შევცოდეთ!“

სასამართლოს ისლა დარჩა სოკრატე საპატიმროში გადაეგზავნა, სადაც სასჯელს დაელოდებოდა. მეგობრებმა აქ მას ათენიდან გაქცევის გეგმა შესთავაზეს, მაგრამ ფილოსოფოსმა წინადადება არ მიიღო და სანამღალავი დალია.

თავის უარს სოკრატე ხსნიდა ათენის კანონებისადმი მორჩილებით, თუმცა ასეთი დამორჩილება უპრიანი იქნებოდა ცოტა ადრე, პროცესზე, გამამტყუნებელი განაჩენის მიმართ. იქ ხომ სოკრატე სწორედ ათენელთა კანონის საფუძველზე გამოტანილ განაჩენს არ დაემორჩილა, თორემ სიკვდილს თავიდან აიცილებდა. ეტყობა, სოკრატე

დიდსულოვნად მალავს მთავარ მოტივს: ის არ ცდილობდა სიცოცხლის შენარჩუნებას, რადგან არ იყო დიდი წარმოდგენისა მასზე! არ უღირდა იგი არც თავისი სიმართლის დათმობად პროცესზე და არც ქურდულ გაქცევად საპატიმროდან. ამას ღალადებს მისი უკანასკნელი სიტყვებიც, რომლებიც მან უთხრა მეგობრებს საპატიმროში, შხამის დაღევის წინ: „ახლა კი დროა დავიშალოთ: მე იმქვეყნად წავიდე, თქვენ კი – თქვენს სახლებში. ხოლო ვისი ხვედრი სჯობს, არავინ უწყის, თვინიერ ღვთისა. შესწირეთ მამალი ასკლეპიოსს!“ (17, 834).

გვახსოვს: მკურნალობის მითიურ დამაარსებელს, ასკლეპიოსს ბერძნები მამალს სწირავდნენ, როცა ექიმი ავადმყოფს სნეულებისგან მოარჩენდა. სიცოცხლე სოკრატეს მიაჩნდა სხეულში გამომწყვდეულ სულის სნეულებად, ხოლო სიკვდილი – ამ სნეულებისგან განკურნებად. შხამით სავსე ფიალის დაცლა მას სიცოცხლის სენისგან იხსნიდა და, მაშასადამე, ასკლეპიოსს მამალი ეკუთვნოდა მსხვერპლად.

3. სოკრატული სკოლები

სოკრატეს მოძღვრებაც და ცხოვრებაც იმდენად პოპულარული გახდა საბერძნეთში, რომ აშკარა ზეგავლენა იქონია ბერძნული ფილოსოფიის განვითარებაზე. თავდაპირველად ეს გამოიხატა, ერთი მხრივ, კოსმოლოგიური პრობლემებისგან თავის არიდებაში, ხოლო მეორე მხრივ, ცოდნისა და ზნეობის საკითხების წინ წამოწევაში.

ასეთმა გეზმა წარმოშვა ეგრეთწოდებული სოკრატული სკოლები. ისინი თავისთავადაც საინტერესოა და აგრეთვე იმით, რომ მოგვიანებით უშუალოდ მათგან განვითარდა რომაული ფილოსოფიის ცნობილი მიმართულებანი: ეპიკურიზმი, სტოიზმი და პირონიზმი. ამიტომ ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიაში მათი განხილვა აუცილებელია.

სოკრატემ ფილოსოფიური აზროვნების შუაგულში ზნეობისა და ცოდნის პრობლემა დააყენა. ამიტომაც

ფილოსოფია სიბრძნის სიყვარულად რჩება, მაგრამ ეს სიბრძნე, ცოდნა, უპირველეს ყოვლისა, ზნეობრივი ცხოვრების საშუალებად მოიაზრება. მისგან უშუალოდ გამომდინარეობს ზნეობრივი ქცევა – „სიქველე ცოდნაა!“. ფილოსოფია რამდენადმე ჰკარგავს ძველებურ თეორიულ ელვარებას და უმეტესწილად პრაქტიკულ შინაარსს იძენს.

სოკრატული სკოლები ამ გეზის ერთგულნი არიან – ამუშავებენ ზნეობისა და ცოდნის, ეთიკისა და ლოგიკის საკითხებს. უმეტესად ზნეობის საკითხები იპყრობს კინიკური და კირენეული სკოლების, ხოლო ლოგიკისა – მეგარის სკოლის ყურადღებას. ისინი სულისკვეთებით უფრო გვიანდელ, ელინისტურ ხანას ეკუთვნიან, მაგრამ ქრონოლოგიურად წინ უსწრებენ სისტემურ პერიოდს, ან მისი თანამედროვეები არიან.

კინიკური სკოლა

ამ სკოლის დამაარსებლად ანტისთენე (440–368) ითვლება. სიყმანვილეში იგი სოფისტების გავლენის ქვეშ იყო, მერე კი სოკრატეს ერთგული მსმენელი გახდა – ყოველდღე პირიდან ათენში ჩადიოდა მის მოსასმენად. დაუნერია მრავალი წიგნი, რომლებსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ამ წიგნებს შორის დიოგენე ლაერტელი ასახელებს ორს: „მხეცთა ბუნებისათვის“ და „სახელმწიფო მოღვაწე“. ის ანტისთენეს ღრმად განსწავლულ ადამიანად მოიხსენიებს.

ანტისთენეს, დედით თრაკიელს, ბერძნები ნახევრად ბარბაროსად თვლიდნენ. ფილოსოფოსი მოსწრებულად უპასუხებდა, ღმერთის დედაც ფრიგიელი, ესე იგი, ბარბაროსი იყო; ხოლო საბერძნეთის ყველაზე ძირძველი მაცხოვრებლები მოლუსკები და კალიები არიანო. როგორც ჩანს, ფილოსოფოსს ხალხის აზრი დიდად არ ანალღვლებდა, მაგრამ ეს არაკეთილმოსურნე მოპყრობა მაინც უწყობდა ხელს მის გაუცხოებას ხალხისგან და დაპირისპირებას საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან.

ის თავს შორს იჭერს საზოგადოებრივი ცხოვრებისგან, რაც სრულიად ეწინააღმდეგებოდა ქალაქ-სახელმ-

ნიფოს ბერძნულ იდეალს და მეტყველებდა ბერძნული კულტურის მიმწეხრზე. ადამიანმა უნდა მოიპოვოს არა აქტიური საზოგადოებრივი მდგომარეობა, არამედ თვით-კმარი „შინაგანი ცხოვრება“. მან თავი არ უნდა გაუყადროს საზოგადოებასა და მის ისტორიას. ეს ბუნებრივი სიჯანსაღის შენარჩუნების აუცილებელი პირობაა.

ეს გვაგონებს გვიანდელი კულტურის მოვლენებს – რუსოს „რომანტიზმს“ და ლევ ტოლსტოის „მუჟიკურ ბოიკოტს“ ცივილიზაციისადმი. როგორც ჩანს, ისტორია მეორდება. საინტერესოა ცნობილი ბერძნული მითის სრულიად ორიგინალური განმარტება კინიკოსების მიერ ასეთი „ნატურალიზმის“ გასამაგრებლად: ზევსმა იმიტომ დასაჯაო პრომეთე, რომ მან კულტურა და მისგან აუცილებლად გამომდინარე ხრწნა შემოიტანაო კაცთა მოდგმაში. გვიან ეს განმარტება პრომეთეს მითისა თავისებურად გაიმეორა ჰეგელმა.

ანტისტენე ფიქრობს, რომ ადამიანი ბუნებით, ბუნებრივი მდგომარეობით უკმაყოფილო არსებაა. ამიტომაც ჰქმნის „ხელოვნებას“ და ცდილობს ბუნებრივის ჩანაცვლებას ხელოვნურით. სწორედ ესაა კულტურა და ცივილიზაცია. ამით ადამიანი, ცხადია, თავისი ცხოვრების გაუმჯობესებას ცდილობს. ანტისტენე კი ადამიანს შეახსენებს, რომ ბუნება ჯანსაღია და ადამიანის ბეჯითი მეცადინეობა მის გასაუმჯობესებლად, პირიქით, აფუჭებს საქმეს – სიჯანსაღეს ცვლის სნეულება. სიამოვნებისთვის ცხოვრებამ დაასნეულა და გარყვნა ადამიანი. ახლა ადამიანს ისლა დარჩენია, რომ სიბრძნე გამოიჩინოს, უარჰყოს ცივილიზაცია და აღადგინოს ბუნება თავის თავში.

ამიტომაც მიიპყრო ცხოველმა ანტისტენეს ყურადღება და მისი დაკარგული ნაშრომი „მხეცთა ბუნებისათვის“, ალბათ, ცხოველთა ქებას თუ შეიცავდა. სიამოვნებისთვის მცხოვრებ ადამიანს ცხოველი სჯობია და, შესაბამისად, ადამიანის ცხოვრებას – ცხოველის ცხოვრება. „გაგიჟება სჯობს სიამოვნებაში ცხოვრებას“ – ამბობს ანტისტენე (8, 235).

სწორ გზაზე დადგომა, ბუნების კვალში ჩადგომა ადა-

მიანისგან მოითხოვს ნებისყოფის უკიდურეს დაძაბვას, ტანჯვისადმი მზაობას და, გარკვეული აზრით, ტანჯვაში ვარჯიშობასაც კი. ამიტომ ანტისტენე „ძალღურ ცხოვრებას“ ჰქადაგებს და მის დაარსებულ სკოლასაც კინიკური დაერქვა (ბერძნ. „კიონ“ – ძალღი).

ძალღური ცხოვრების მიმდევარი სწორედაც რომ ვარჯიშობს აუტანელი პირობების ატანაში. კინიკოსები მცირედით კმაყოფილებას ჰქადაგებენ, თან თითქოს ერთმანეთს ეჯიბრებიან ამ მცირედის კიდევ უფრო შეკვეცაში. ძალღური ცხოვრების იდეალი კარგადაა გამოხატული დიოგენე ლაერტელის მიერ: „ველური ზეთისხილის ხისგან გამოჩორკნილი მსხვილი ხელჯოხი, წვირიანი ორფა ლაბადა, რაიც ლამის ლოგინადაც უნდა გამოდგეს, მათხოვრის გუდა გამხმარი პურის და წყლის დასალევი ფიალის ჩასადებად – აი კინიკოსის მთელი ავლა-დიდება“ (30, 118).

ძალღური ცხოვრება კიდევ უფრო გამომწვევად წარმოაჩინა და იქადაგა დიოგენე სინოპელმა. მისი მოძღვრება საერთოდ აღარ შეიცავს თეორიას და მთლიანად პრაქტიკაა, მისივე ცხოვრებაა. მისი მეთოდიც პრაქტიკულია და, თანამედროვე ტერმინოლოგიით რომ ვთქვათ, „კიჩი“ და „ეპატაჟია“. მას, დიოგენე ლაერტელის ცნობით, უკითხავს ორაკულისთვის, თუ როგორ უნდა გაეთქვა სახელი. ღირებულებათა გადაფასებითო, ყოფილა პასუხი. აქედან ჩანს: დიოგენეს ჭეშმარიტებაზე მეტად პოპულარობა იზიდავდა, მისკენ გზად კი სენსაცია, „სიურრეალური ქცევები“, „ეპატაჟი“ ესახებოდა. იგი, როგორც ნესი, გამომწვევად იქცევა საზოგადოების წინაშე.

„მცირედის“ შეკვეცისკენ მისი ბეჯითი სწრაფვა აშკარაა: მას კინიკოსის ავლა-დიდებიდან წყლის ფიალა გადაუგდია, როცა დაუნახავს, რომ ბიჭუნა წყალს პეშვიდან სვამდა.

„ღმერთს არაფერი სურს, კინიკოსს – მცირედი, ჩვეულებრივ მოკვდავებს კი – ყველაფერი“ – ენაკვიმატობდა დიოგენე. დღისით-მზისით ანთებულ ფარნით დაეხეტებოდა ზღვისპირა ქალაქის ხალხმრავალ ქუჩებში, ადამიანს ვეძებო. ადამიანში გულისხმობდა გონიერ და თავისუფალ

არსებას, რომელიც მის თანამედროვე საზოგადოებაში აღარ ეგულებოდა.

ერთხელ თავისი ძლევამოსილი ჯარით სინოპში შემოსულმა ალექსანდრე მაკედონიელმა ისურვა მასთან შეხვედრა და ჰკითხა, რითი შემძლია დაგეხმარო. ერთადერთი რამითო, – უპასუხა ფილოსოფოსმა, – განზე გადექ, მზეს ნუ მიჩრდილავო. ალექსანდრე აღტაცებული დარჩა მოსწრებული და, რაც მთავარია, ნამდვილი კინიკური პასუხით და თვითონაც საინტერესო შენიშვნა დაურთო: დიოგენობას ვინატრებდი, ალექსანდრე რომ არ ვიყო!

დიოგენეს პასუხის აზრი კი ნათელია: არაფერია მსოფლიოს მბრძანებლობა, თუკი საკუთარი ვნებების მონა ხარ. უმჯობესია საკუთარი ვნებები დაიმორჩილო, გარეგნულად კი მონას ჰგავდე.

ერთხელაც ახალგაზრდებმა მოიმწყვდიეს ქუჩის კუთხეში და დაცივნით სთხოვეს არ გვიკბინო. მან გამანადგურებელი პასუხი გასცა: ნუ გეშინიათ, კეთილშობილი ძაღლი განავალს პირს არ ახლებსო.

სახელგანთქმული ბერძნული „კოსმოსი“ კინიკოსებს აღარ ეგულებათ საზოგადოების ცხოვრებაში. ეს უკანასკნელი ყალბი მონეტაა და სასაცილო პირობითობებითაა სავსე. „კოსმოსი“ მხოლოდ ბუნებაშია. ამიტომ ბრძენი აღარ მონაწილეობს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და სახელმწიფოებრივ მმართველობაში. ის „ბუნების თანახმად“ ცხოვრობს. ბუნებაა სწორი ცხოვრების ერთადერთი ნიმუში და შინაარსი. საზოგადოებისგან გადაგვარებულმა ადამიანმა თავის თავში უნდა ამოიკითხოს თავისი ბუნებრივი დანიშნულება ანუ სათნოება. ამიტომ „ბუნებასთან თანხმობა“ იგივეა, რაც „სათნო ცხოვრება“. „ბრძენი არასოდეს არ მოქმედებს სახელმწიფოს კანონების მიხედვით, – ამბობს ანტისთენე, – ის მისდევს სათნოების კანონს“ (8, 237).

კინიკოსები აღიზიანებდნენ საზოგადოების თავმოყვარეობას და არც საზოგადოება რჩებოდა ვალში – მასხრად იგდებდა მათ. დიდი ფილოსოფოსებიც მათ მიმართ კრიტიკულად იყვნენ განწყობილნი.

ერთხელ ანტისტენეს სოკრატესთვის უჩვენებია თავისი გარღვეული ლაბადა, საიდანაც შიშველი სხეული მოუჩანდა. იქიდან შენი პატივმოყვარეობა უფრო ჩანსო, მოუჭრა თურმე დიდმა ფილოსოფოსმა.

ერთხელაც დიოგენე ტალახიანი ჩექმებით შესულა პლატონის მდიდრულად მონყობილ სახლში, დაუსვრია ძვირფასი ხალიჩები და უთქვამს: აი ასე ფეხქვეშ ვთელავ პლატონის სიამაყესო. პლატონს ძალიან ღრმად უპასუხია: დიახ, ოღონდ სხვა სიამაყითო.

საგულისხმოა ერთი ეპიზოდიც: დიოგენე თავსხმა წვიმაში მდგარა და გამვლელებს შესცოდებიათ. პლატონს მათთვის რჩევა მიუცია: თუ მართლა გებრალებათ, ყურადღებას ნუ მიაქცევთო. იგულისხმებოდა: კინიკოსთა ქცევები საჩვენებლადაა გათვლილი და გამომწვევი უფროა, ვიდრე – ღრმა ფილოსოფიური აზრის შემცველი.

ჰეგელი სავსებით ეთანხმებოდა კინიკოსების ამგვარ კრიტიკულ შეფასებას და ფილოსოფოსისგან მეტს მოითხოვდა – პატივმოყვარეობისგან, სიამაყისგან, ბრაზისგან და სხვა ვნებებისგან თავშეკავებას.

მაგრამ, ვფიქრობთ, კინიკოსთა „თეატრალური პოზა“ შეიძლება სხვაგვარადაც განიმარტოს: მათი ქცევები არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. ამ ქცევებს მხატვრული საზრისი უფრო აქვთ. კინიკოსები იმას კი არ ამბობენ, რომ უსიამოვნება სჯობს სიამოვნებას; არც იმას, რომ ცხოველად უნდა ვიქცეთ. მათი მიზანია დაკნინებულ ადამიანს შეაგონონ, რომ ზოგჯერ უსიამოვნებას უნდა მივანიჭოთ უპირატესობა; რომ ცხოველი ბევრად უფრო ზომიერია, ვიდრე ადამიანი.

კინიკოსებს სწამთ, რომ საჭიროა ადამიანი დავაფიქროთ ამაზე. საუკეთესო გზად კი ესახებათ ლიტერატურული ხერხის გამოყენება – სათქმელის განზრახ გაზვიადება ყურადღების მოსაპყრობად. ეს ადამიანები ფიქრობდნენ, რომ კრიტიკულ ხანაში, როცა ფილოსოფიამ პრაქტიკული ხასიათი მიიღო, ფილოსოფოსს აღარა აქვს ფუფუნება რაციონალურად აზროვნებისა, სათქმელის პირდაპირ გამოთქმისა. აუცილებელია გამოთქმის

შთამბეჭდავი ფორმის შერჩევა; საკუთარი თავისგან, პირადი ცხოვრებისგან მხატვრული სახის შექმნა. იქნებ ამან გაარღვიოს ბრბოის „ჭერმეტული შეუვალობა“ და მის გულს აზრის ნაპერწკალი მოხვდეს. ერთი უკიდურესობა მეორით უნდა გააწონასწორო, რათა ადამიანი გონს მოეგოს და რაღაც ზომიერება მიიღწეს.

კირენეული სკოლა

ეს სკოლა დააარსა აფრიკელმა ბერძენმა არისტიპემ (435–350) აფრიკის ქალაქ კირენეში. ეს იყო მდიდარი ბერძნული კოლონია, სადაც ბატონობდა ვაჭრული სულისკვეთება და ფუფუნებისკენ სწრაფვა.

არისტიპე ვაჭრის ოჯახში გაიზარდა. ბავშვობიდანვე განათლება მიუღია, როგორც ჩანს, თანაქალაქელი ბერძენი სოფისტებისგან. თავიდან გატაცებული ყოფილა პროტაგორას მოძღვრებით. ნიჭიერი ყმანვილი მამამ ათენში ჩამოიყვანა, სადაც უსმენდა სოკრატეს. სოფისტების ყოფილმა მოსწავლემ ახალ მასწავლებელსაც ფული გაუგზავნა, მაგრამ ეს ფული უკანვე დაუბრუნდა. თვითონ კი ამ მხრივ სოკრატესთვის არ მიუბაძავს. სოკრატელთაგან ის იყო ერთადერთი, ვინც, სოფისტების დარად, მოსწავლეებისგან სწავლების საფასურს იღებდა.

ათენში არისტიპემ სრულყო თავისი განათლება. სამშობლოში დაბრუნებულმა კირენეული სკოლა დააარსა. მოიარა საბერძნეთი და მისი ვრცელი კოლონიები. დიდხანს ცხოვრობდა სირაკუზელი ტირანის, დიონისოს კარზე, სადაც პლატონს შეხვედრია.

არისტიპე სოკრატელად ითვლება, მაგრამ, ვფიქრობთ, პროტაგორელი სოფისტი უფროა. სოკრატეს ის ჰგავდა მხოლოდ იმით, რომ ფილოსოფიას პრაქტიკულ ამოცანას უსახავდა – მის შუაგულად ეთიკის საკითხები მიაჩნდა. მაგრამ სოკრატე პრაქტიკულ ცხოვრებას ფილოსოფიურ შემეცნებაზე აფუძნებდა და სიქველედ ცოდნას თვლიდა. არისტიპე კი სულ სხვაგვარად იქცევა: სიქველე არის არა ცოდნა, არამედ სიამოვნება. ამით მან საფუძველი ჩაუყარა

ჰედონისტურ ეთიკას (ბერძნ. „ჰედონის“ – სიამოვნება), რაიც პროტაგორას შემეცნების თეორიიდან გამომდინარეობდა.

არისტოტელე, კინიკოსების მსგავსად, ანტიკური კულტურის დაცემის მაჟნყებელია. მისი აზრი დასტრიალებს ქალაქ–სახელმწიფოდან საბოლოოდ მონყვეტილ და საკუთარ თავში განმარტოებულ ინდივიდს, ცალკეულ ადამიანს. სათნოება, კერძო ცხოვრების სწორად მონყობა, პირადი თავისუფლება – აი მის აზრთა საგანი.

მაგრამ ამ ეთიკურ საკითხს არისტოტელე სწყვეტს კინიკოსების სრულიად საპირისპიროდ. უკანასკნელნი ძალღურ ცხოვრებას ასწავლიდნენ – სიამოვნებათაგან გადაჩყევას, ცხოვრებისეულ სიმწარეთა ატანას და ტკივილისადმი უგრძნობლობას. არისტოტელე კი სწორედ სიამოვნებას აცხადებს ცხოვრების მიზნად. „ბედნიერება სიამოვნებაში მდგომარეობს, უბედურება კი უსიამოვნებაში“ – ამბობს იგი (6, 127). „სულის მიზანი სიამოვნებაა. სიამოვნების განმცდელი ბედნიერია. ვისაც არ უნახავს და არ განუცდია სიამოვნება, ის სამგზის უბედური და უბადრუკია“ (6, 128).

მაგრამ მთელი უბედურება ისაა, რომ სიამოვნების მძებნელი სწორედ უსიამოვნებას გადაყრება. ამიტომ უსიამოვნება სიამოვნების მიღწევის აუცილებელ პირობად ჩანს და მისთვის ადამიანის მომზადებაა საჭირო. კინიკოსები ამაში არ ცდებოდნენ, მაგრამ ისინი ჩარჩნენ უსიამოვნებაში, საშუალება მიზნად ექცათ და ნამდვილი მიზანი კი დაავიწყდათ.

არისტოტელე კი გვასწავლის: არასოდეს დაგვაყინყდეს საკუთარი თავი! ადამიანი „ძალღად“ არ უნდა იქცეს. „ძალღობა“ მან ადამიანობისთვის უნდა გამოიყენოს. მაგრამ, მეორე მხრივ, არც წამიერ სიამოვნებებს უნდა გადაყყვეთ. ის ხომ თითქმის ყოველთვის უსიამოვნებას გვიმზადებს. სიამოვნება იმხელა მიზანია, რომ მისთვის უსიამოვნებანიც უნდა ავიტანოთ. თუ ადამიანი სიამოვნების მონაა, მაშინ სიამოვნება ცხოვრების მიზანი ვეღარ იქნება.

აქედან აშკარაა, რომ არისტიპე გულისხმობს გონებრივი კულტურით, განათლებით გაშუალებულ სიამოვნებას. სიამოვნება, კინიკური სწავლების სანინაალმდეგოდ, ცხოვრების მიზნად რჩება; მაგრამ მისთვის საშუალებათა მოძებნაა საჭირო, რაც სიამოვნებისგან ერთობ განსხვავებული რამაა. ასე რომ, სიამოვნება იმთავითვე აზროვნებასთანაა დაკავშირებული, ხოლო ცხოვრებაში სიამოვნების მიღწევა ანუ ბედნიერება – სიბრძნესთან. ბედნიერების პირობად სიბრძნე გვევლინება. ბედნიერი და ბრძენი, არსებითად, ერთი და იგივეა. თითქოს მეორდება სოკრატეს მცნება – „სიქველე ცოდნა!“.

მაგრამ აქ დიდი განსხვავებაა და ამის ჩვენება აუცილებელია კირენეელთა სწავლების გასაგებად. სოკრატეს ცოდნა მიზნად მიაჩნია. სიკეთე მიზანია მხოლოდ იმ აზრგაგებით, რომ იგი პირდაპირ, აუცილებლობით გამომდინარეობს ცოდნიდან. ამიტომ ცოდნისა და სიკეთის განსხვავება თითქმის შეუძლებელი ჩანს.

არისტიპესთან კი ცოდნა მხოლოდ საშუალებაა სიამოვნების მისაღწევად. ამიტომ კირენეული სიბრძნე არ შეიცავს სოკრატულ, ამაღლებულ შინაარსს. ის ემპირიული, გამოცდილებიდან მიღებული ცოდნაა და იმდენივე ღირს, რამდენიც – მისი მიზანი, ცალკეული ადამიანის სიამოვნება. ის პროტაგორული სიბრძნეა – სასარგებლო და არა ჭეშმარიტი. შესაბამისად, მასში მთავარია სისხარტე, მახვილგონიერულობა, მოქნილობა, შთამბეჭდაობა, ეფექტურობა. დიახ, ყველაფერი ეს და არა სისწორე, სიღრმე. ჭკუა, რითიც უნდა იხელმძღვანელოს ადამიანმა ცხოვრებაში, ეშმაკობა უფროა, ვიდრე განათლება.

კირენეული ნებისყოფაც არსებითად განსხვავდება სოკრატულისგან და კინიკურისგან. სოკრატული ნებისყოფა ისევე მძლავრი და ურყევეა, ვითარცა ლოგიკა, დიალექტიკის ეს ხერხემალი. კინიკური ნებისყოფა თითქოს ასევე უთუმცაოა, ოღონდ მიღწეულია ძალღური წურთნით და უთუოდ შეიცავს სანახაობრივ მხარეს. სხვაა არისტიპული ნებისყოფა. ის მუდამ უდარაჯებს სიამოვნებას და ყოველთვის მზადაა კომპრომისისთვის. ასეა, რადგან ნაძა-

ლადევი და იძულებითია, დროებითი და ფრაგმენტულია; სიტუაციური, ვითარებითი უფროა, ვიდრე სახასიათო.

კირენეელი ჰედონისტი აღარაა ერთ ზოდად ჩამოსხმული მონოლითი, ასერიგად რომ ამშვენებს ანტიკურ ტრაგედიას და მკაფიოდ ჩანს ბერძენ ფილოსოფოსთა ცხოვრებაში. ის მუდამ გაორებულია – თან წარმოუდგენელ სიძნელეებს იტანს კინიკოსივით, თან განცხრომაზე უჭირავს თვალი ქარაფშუტასავით.

ზედმინევნით ზუსტად უთქვამს პლატონს არისტოპესთვის: „შენ ერთს ძალგიძს გეცვას სამეფო ძონეულიც და მათხოვრის ძონძებიც“ (8, 124). დიოგენე სინოპელმაც ზუსტად მოარტყა, როცა არისტოპეს „მეფის ძალლი“ უწოდა. იგულისხმებოდა, რომ თვითონ დიოგენე „ამაყი, თავისუფალი ძალლი“ იყო და მეფის ნასუფრალს არ ეკარებოდა.

არისტოპე კი მდიდრულად, მაგრამ დამცირებულად ცხოვრობდა სირაკუზელი ტირანის, დიონისოს კარზე. ერთხელაც უხეშმა ტირანმა თურმე შეაფურთხა კიდეც. არისტოპემ თავი იმართლა მეგობრებთან: მეთევზე ხომ იტანსო ზვირთის შხეფებით თავ-პირის დასველებას თევზის დაჭერის იმედით; მაშ რად გაგკვირვებიათ, თუ შემოფურთხებას ვიტან ამხელა ღლავის დამჭერიო.

კირენეულ ეთიკაში მიზანი და საშუალებები ისე ძალიან უპირისპირდება ერთმანეთს, რომ მათი „გაშველება“ არისტოპესნაირ ოსტატს და ხელდასხმულს თუ შეეძლო მხოლოდ. ის სიამოვნებას რაღაცნაირად არც იკლებდა, არც ემონებოდა. აქ ჩანს მისი დამოუკიდებლობა და პიროვნული თავისუფლება. თურმე მას უსაყვედურეს გარყვნილებით განთქმულ როსკიპთან კავშირისთვის. მან კი მიუგო: მე ვფლობ მას და არა ის – მეო.

ასეთი იყო ჰედონისტური ეთიკის იდეალი – არც სიამოვნება დაგეკლო და არც თავი დაგეკარგა. მაგრამ ეს ჰგავს ორი ცხენის მოთოკვის სახარებისეულ მცდელობას – ერთს მოთოკავ, მეორე გაგეცევა. ამ დაძაბულობას მალავს თავის თავში კირენეული ეთიკა და ან ერთში გადაიზრდება, ან მეორეში. მიზნისა და საშუალების ესოდენ

დიდი განსხვავება, კირენეელთა მოძღვრებას რომ სჩვე-
ვია, ხელოვნურს ხდის ამ მოძღვრებას და აუცილებელი
ხდება მისი გადალახვა.

ამიტომ არაა შემთხვევითი, რომ არისტიპეს გამორ-
ჩეული მონაფე ჰეგეზია სიამოვნების უარყოფამდე მივიდა
და ამით ჰედონიზმი დაარღვია. ის დარწმუნდა, რომ სია-
მოვნების მისაღწევად ამდენი უსიამოვნების გადატანას
სჯობს არც დაისახო ეს მიზანი. ასეც მოიქცა და უარი
თქვა სიამოვნების ძებნაზე, რითაც კინიკოსებს დაუახ-
ლოვდა. მან ცხოვრება ტანჯვად გამოაცხადა, ადამიანის
მიზნებისა და არსებულ საშუალებათა უთანახომობის
გამო.

მჭერმეტყველების უზადო ნიჭით დაჯილდოებულმა
ჰეგეზიამ ამ თემაზე პესიმისტური ლექციების ციკლი
წაიკითხა ალექსანდრიაში. ამას თვითმკვლელობათა ისე-
თი ბუმი მოჰყოლია, რომ მთავრობას სასწრაფოდ აუკრძა-
ლავს ციკლის გაგრძელება.

არისტიპეს ჰედონიზმი შეიცავს განვითარების უფრო
ზომიერ ვარიანტსაც. ამ დროს ჰედონიზმი შენარჩუნებუ-
ლია, მაგრამ სიამოვნება, ცხოვრების ეს უმაღლესი მიზანი,
უფრო ამაღლებული შინაარსით ივსება. ის განიმარტება
არა შეგრძნებად, რისკენაც იყო მიდრეკილი კირენეული
ჰედონიზმი, არამედ ინტელექტუალურად შეფერილ, ნმინ-
და, აუმღვრეველ სიხარულად. სწორედ ასეთი იყო ცოტა
მოგვიანებით რომის იმპერიაში ეპიკურეს მიერ აღდგენი-
ლი და განახლებული ბერძნული ჰედონიზმი.

მეგარას სკოლა

ეს სკოლა დააარსა სოკრატეს მონაფემ ევკლიდემ
(V-IV სს.) თავის მშობლიურ ქალაქ მეგარაში. ამ ქალაქსა
და ათენს შორის იმ ზომის მტრობა იყო, რომ მეგარელი
ევკლიდე ქალის ტანისამოსში გადაცმული ჩადიოდა ათ-
ენში სოკრატეს საუბრების მოსასმენად. ეს მისთვის თავ-
განწირვის ტოლფასი იყო. სოკრატეს დალუპვის შემდეგ
ათენიდან გაქცეული სოკრატელები მეგარას აფარებდნენ

თავს და ევკლიდე იყო მათი მასპინძელიც და პატრონიც. ევკლიდემ შეიფარა ისინი და სკოლა გამართა მათი მონაწილეობით.

მეგარას სკოლა, კინიკოსებისა და კირენეელებისგან განსხვავებით, შემეცნების, კერძოდ, ლოგიკის და დიალექტიკის საკითხებით უფროა დაკავებული, ვიდრე ეთიკისა. მაგრამ, კინიკოსებისა და კირენეელების მსგავსად, მათ აზროვნებაშიც ბატონობს კრიზისის ცნობიერება. ეს გამოიხატება გამოუვალ წინააღმდეგობათა გახაზვით ადამიანის შემეცნებაში და, შესაბამისად, პარადოქსებისკენ მისწრაფებით.

თუ კინიკოსებმა და კირენეელებმა ეთიკური პარადოქსებით გაითქვეს სახელი, მეგარელებს ლოგიკური პარადოქსები იზიდავთ. ამიტომ ისინი მუდამ გრძნობენ იდეურ სიახლოვეს ელეას ფილოსოფოსებთან, განსაკუთრებით ზენონთან, ვისი მოწაფეც ყოფილა ევკლიდე სოკრატეს გაცნობამდე. იგივე მიზეზი მათ ეწეოდათ სოფისტებისკენ, კერძოდ, გორგია ლეონტინელისკენ.

აზროვნებაში წინააღმდეგობების აღმოჩენამ მეგარას სკოლაში კამათის ხელოვნების ანუ დიალექტიკის სახე მიიღო. ამან შექმნა შთაბეჭდილება, რომ ისინი სოკრატელები იყვნენ. ნამდვილად კი მეგარელები ყველაზე მეტად სოფისტებს ჰგავდნენ. ელეას ფილოსოფოსებისგან და სოკრატესგან განსხვავებით, აზროვნებაში წინააღმდეგობების აღმოჩენას აქ ჭეშმარიტების მიღწევა არ ჰქონია მიზნად. მიზანი მოწინააღმდეგის დამარცხება და კამათში გამარჯვება იყო ნებისმიერი ხერხით.

ამიტომ მეგარელთა დიალექტიკას თანამედროვეებმა ერისტიკა უწოდეს. ესეც კამათის ხელოვნებაა, ოღონდ – ნებისმიერი მზაკვრული ხერხით. ეს არის „აზრებით ფარიკაობა“ მოწინააღმდეგის დასაბნევად და გამარჯვების მისაღწევად. ამგვარი, არც თუ ფილოსოფიური მიზნის მიუხედავად, მეგარელებმა ბევრ საინტერესო შედეგს მიაღწიეს ლოგიკური პარადოქსების დამუშავებაში.

მეგარელთა უფრო ღრმა, ფილოსოფიური თავისებურება ისაა, რომ ისინი დარწმუნებულნი იყვნენ ყოველ-

გვარი შემეცნების ნაკლოვანებაში და შინაგან წინააღმდეგობაში. მათი გამჭრიახი გონება ადვილად ამჩნევდა ამ წინააღმდეგობას იქ, სადაც სხვები, ჩვეულებრივ, ვერ ამჩნევენ ამას. აქედან წარმოდგა მათი განსაკუთრებული მისწრაფება კამათისკენ. ხალხში ამან თვითმიზნური გონებამახვილობის სახე მიიღო და ერთგვარ გასართობად იქცა ინტელექტუალთა წრეებში და სახელისუფლებო კარზე. ბევრი სოფისტი კარის მასხარადღც კი გადაიქცა.

ამ სკოლის ლოგიკური პარადოქსები ყველაზე მეტად ევბულიდე მილეთელის სახელს უკავშირდება. ცნობილია მისი ისტორიული პარადოქსი „ცრუ“. „ადამიანი ამბობს, რომ ის მუდამ ცრუობს. ცრუობს ის მოცემულ შემთხვევაშიც, თუ სიმართლეს ამბობს? თუ ცრუობს, მაშინ სიმართლეს ამბობს; ხოლო თუ სიმართლეს ამბობს, მაშინ ცრუობს“. პარადოქსი იმდენად შთამბეჭდავი ჩანს, რომ თოფრასტეს მისთვის სამი წიგნი მიუძღვნია, ქრიზიპოსს – ექვსი, ხოლო ფილეტ სორიელი ჭლეჩით დასწეულებულა და მომკვდარა მისი ამოხსნის ზედმეტად დაძაბულ მცდელობაში.

აქ სკანდალურ სიძნელეს ჰქმნის ადამიანის მცდარი წარმოდგენა, თითქოს რაიმე ან სწორია, ან არასწორი, და თითქოს შეუძლებელია იყოს ორივე ერთად. სინამდვილეში კი ნებისმიერი საგანი წინააღმდეგობას შეიცავს და მიუწვდომელია ლოგიკური აზროვნებისთვის. პარადოქსში ეს წინააღმდეგობრივი მდგომარეობა შთამბეჭდავად იჩენს თავს.

სხვათაშორის, იმავე ტიპისაა უძლიერესი პარადოქსი, რომელიც „დონ კიხოტშია“ მოყვანილი. სანჩო-პანსას კუთვნილ კუნძულზე აგებულია ხიდი, რომლის თავთან სახრჩობელაა აღმართული. ხიდთან მოსულმა მგზავრმა უნდა თქვას სად მიდის. თუ სიმართლე თქვა, გადაატარებენ; თუ იცრუა, ჩამოახრჩობენ. ერთხელ ხიდს მოადგა მგზავრი და განაცხადა, რომ მოვიდა თავის ჩამოსახრჩობად. დაუპირეს კიდეც ჩამოხრჩობა, მაგრამ მაშინ მას სიმართლე უთქვამს და, პირიქით, გაატარება ეკუთვნის. ხოლო თუ გაატარებენ, მაშინ სიცრუე უთქვამს და ჩამოხრჩობა ეკუთვნის.

სანჩო პანსამ საკითხი პრაქტიკული მოსაზრებით გადანყვიტა: ასეთ სადავო შემთხვევებში მხარი დაეჭირათ უფრო რბილი ვარიანტისთვის. ეს საკითხის მართლაც პრაქტიკული გადანყვიტაა. ლოგიკურად კი საკითხი ფრიად წინააღმდეგობრივია, ისევე როგორც „ცრუს“ შემთხვევაში.

ევბულიდეს მრავალი პარადოქსი აგებულია რაოდენობისა და გვარეობის ფარულ კავშირზე. ეს კავშირი არ ჩანს საგანთა ზედაპირზე, ანუ არ აისახება შეგრძნებებსა და აღქმებში. ამიტომ გვგონია, რომ არც არსებობს. მაგრამ თავისთავად ის არსებობს და მხოლოდ გონების საგანია. პარადოქსი „გროვა“ გვეუბნება, რომ ერთი მარცვალ არაა გროვა. ამიტომ მისი მიმატება ვერ უნდა ქმნიდეს გროვას. მაგრამ როცა მარცვალზე მარცვალს ვუმატებთ, ბოლოს და ბოლოს უნდა გამოვტყდეთ, რომ აი ახლა უკვე გროვაა. ისე გამოდის, რომ რომელიღაც ერთი მარცვლის მიმატებამ გროვა გააჩინა და, მაშასადამე, ერთი მარცვალის გროვა ყოფილა.

შეცდომა აქ თავიდანვეა დაშვებული. არაა სწორი, თითქოს ერთი მარცვალის გროვა არაა. ის არაა გროვა, მაგრამ გროვის ნაწილია. ამიტომ ერთ მარცვალზე მეორის მიმატება არა მყისიერად, მაგრამ თანდათან ჰქმნის გროვას.

ამ პარადოქსის შებრუნებული ნაირსახეობაა პარადოქსი „მელოტი“. ერთი თმის ღერის მოკლება არ ნიშნავს გამელოტებას. ამიტომ ერთიმეორეზე მიყოლებით თმის ღერების ჩამოვარდნაც არ უნდა იწვევდეს გამელოტებას, მაგრამ ბოლოს მაინც აშკარაა სიმელოტე. თითქოს ეს რომელიღაც ერთი ღერის ჩამოვარდნის დროს აშკარავდება და სწორედ მას უკავშირდება. ამით კი წინააღმდეგობაში მოვდივართ თავდაპირველ აზრთან.

აქაც იგივე შეცდომაა. არაა სწორი, თითქოს ერთი ღერის ჩამოვარდნა არაა გამელოტება. ის გამელოტების ნაწილია. ბოლოს ბევრი ნაწილი ერთად ჰქმნის მთელს. მართალია, აქაც საზღვრის დადგენა შეუძლებელი ჩანს, მაგრამ ეს შეთანხმების საგანია და ამიტომ ზუსტ

გადანწყვეტას ექვემდებარება.

მთავარი კი ისაა, რომ სანყისი დებულებები და გამოთქმები ცხოვრებაში არაა ზუსტი. ისინი ჩვენი გრძნობის ორგანოების ჩვენებებზეა აგებული და არა გონებაზე. ამიტომ თითქმის ყველა ჩვენი მსჯელობა და აზრი მკაცრი ლოგიკური „გაფილტვრის“ დროს წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდება.

მოგვიანებით ელეელების, სოფისტების, მეგარელების მიერ აღმოჩენილმა პარადოქსულმა წინააღმდეგობებმა გადამწყვეტი როლი შეასრულა პირონიზმის მომზადებასა და ჩამოყალიბებაში. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ გონებრივი ჩაძიება არღვევს რეალობას და მისდამი ადამიანის ბუნებრივ, ჯანსაღ ნდობასა და რწმენას. ბუნებრივი ენა, რომელიც იქმნება გრძნობადი ცხოვრების სტიქიაში, არაა ლოგიკურად ერთმნიშვნელოვანი და ზუსტი, გონების შესაბამისი. ამიტომ როცა გონება სინამდვილის კრიტერიუმად იქცევა, აღნიშნული ენა წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდება. გრძნობადი სინამდვილე მოჩვენებას ედრება და ადამიანი რეალობის რწმენას ჰკარგავს.

V. სისტემური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში

1. დემოკრიტე (460–370)

ბერძნულ ფილოსოფიაში დემოკრიტეს ადგილის განსაზღვრა ადვილი არაა. ერთი მხრივ, ის „უმცროსი ფიზიკოსების“ სააზროვნო წრეში ტრიალებს, რის გამოც მიზანშეწონილი ჩანს მისი განხილვა „უმცროს ფიზიკოსთა“ შორის, კერძოდ, კოსმოლოგიური პერიოდის დამასრულებლად. ასეც იქცევა, ვთქვათ, ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარი სერგი დანელია.

მეორე მხრივ, დემოკრიტეს ნააზრევის ფსიქოლოგიურ ნაწილს აშკარად ეტყობა ანთროპოლოგიური პერიოდის, კერძოდ, სოფისტური სკოლის კვალი. ამიტომ მიზანშეწონილი ჩანს მისი დალაგება ანთროპოლოგიური პერიოდის შემდეგ. ასე იქცევა ვილჰელმ ვინდელბანდი.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ატომისტური სკოლის ფუძემდებელი ლევკიპე მთლიანად „უმცროს ფიზიკოსთა“ სააზროვნო რკალშია. ამიტომ ის კოსმოლოგიურ პერიოდს მიეკუთვნება. ატომისტური სკოლის უდიდესი წარმომადგენელი დემოკრიტე კი ანთროპოლოგიური „ფსიქოლოგიის“ გავლენით „უმცროს ფიზიკოსთა“ ფარგლებიდან გადის და ცდილობს კოსმოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტას აღნიშნული „ფსიქოლოგიის“ გათვალისწინებით. სხეულებრივისა და სულიერის, „ფიზიკისა“ და „ფსიქოლოგიის“ მკვეთრი გამიჯვნის გამო ის მაღლა დგება როგორც კოსმოლოგიურ, ისე ანთროპოლოგიურ პერიოდზე და იწყებს ახალ, სისტემურ პერიოდს ანტიკურ ფილოსოფიაში.

დემოკრიტე, ისევე როგორც პროტაგორა, ქალაქ აბდერადან იყო. გადმოცემის თანახმად, ხელიც კი გაუმართა მას – მონობიდან გამოიხსნა და მონაფედ აიყვანა. თუ ეს ნამდვილია, მაშინ პროტაგორას, როგორც ფილოსოფოსის, არსებობა დემოკრიტეს დამსახურებაა. სამაგიეროდ უფრო ადრე თვით დემოკრიტესადმი ასეთივე კეთილმო-

სურნეობა არ გამოუჩენია ანაქსაგორას – უარი უთქვამს მისთვის მოწაფედ აყვანაზე, დაუნუნებია. შემდეგ ის დაემონაფა ლევკიპეს და უკანასკნელმა გადამწყვეტი გავლენა იქონია მასზე.

დემოკრიტემ ცოდნის შეძენის მიზნით დიდხანს იმოგზაურა აზიაში. ის კარგად იცნობდა სპარსული, ბაბილონური და ეგვიპტური მეცნიერების მიღწევებს. მისი ფილოსოფია სრულად ყოფილა გადმოცემული წიგნში „დიდი დიაკოსმოსი“. ახლოს იცნობდა ევროპული მედიცინის მამამთავარს ჰიპოკრატეს.

თუ ჰერაკლიტეს „მტირალ ფილოსოფოსს“ უწოდებდნენ, დემოკრიტეს მისმა თანამედროვეებმა „მოცინარი ფილოსოფოსი“ შეარქვეს. ეს ალბათ იმით უნდა აიხსნას, რომ დემოკრიტეს ეცინებოდა ადამიანთა ცხოვრებაზე, მათი ინტერესების კნინ, წვრილმან შინაარსზე; იმაზე, რომ ადამიანის გონებაზე ვნებები ბატონობს და გონებით დაჯილდოებული არსება ესოდენ შორს დგას სიბრძნისგან. ჰერაკლიტე სწუხდა ამაზე და იმიტომ დაერქვა „მტირალი“. დემოკრიტეს ეცინებოდა ამაზე, რის გამოც „მცინარედ“ მოინათლა.

დემოკრიტეს მეტაფიზიკა, ისევე როგორც „უმცროსი ფიზიკოსებისა“, ელეური მეტაფიზიკისა და მისგან გამომდინარე სიძნელეების ღრმა და გამონვლილვით გააზრების შედეგია. „არხეს“ ის ახასიათებს ზუსტად ისევე, როგორც პარმენიდე. მაგრამ მისთვის სრულიად მიუღებელია ბუნების უარყოფა გონებასთან მისი შეუსაბამობის საფუძველზე. მეტაფიზიკამ უნდა აგვიხსნას ბუნება, კი არ უნდა უარყოს იგი. ამ ზოგადი ამოსავალი წანამძღვრებიდან გამომდინარეობს დემოკრიტეს ფილოსოფიის ძირითადი დებულებები.

„არხე“, რისგანაც ყველაფერი შედგება, იგივე პარმენიდეს „არსია“. ოღონდ დემოკრიტეს „რეალიზმი“, ანუ ბუნების არსებობის რწმენა აქ იმაში გამოიხატა, რომ „არსი“ მას ესმის ნივთიერ საგნად. ამაში მდგომარეობს დემოკრიტეს მატერიალიზმი. რაკი ატომი ყოველი ხილული საგნის შემადგენელი ნაწილია, მას თვითონ არ

უნდა ჰქონდეს ნაწილები; ესე იგი, უნდა იყოს მარტივი. გასაგებია, რომ ამგვარი ნივთიერი არსი იქნება უმცირესი ნაწილაკი. ყოველი საგანი იყოფა და იშლება ამგვარ ნაწილაკებად, მაგრამ თვითონ ეს ნაწილაკი აღარ იყოფა, განუყოფელია, ატომია (ბერძნული „ატომოს“ – განუყოფელი).

როგორც ვხედავთ, დემოკრიტე გრძნობადი მოცემულობებისადმი რწმენამ მიიყვანა არსის ნივთიერი ბუნების აღიარებამდე. მაგრამ თვით ატომის ცნებამდე ის გამოცდილების საფუძველზე კი არ მიდის, არამედ წმინდა ლოგიკურ მსჯელობათა შედეგად, ანუ აპრიორულად. სრულიად ცხადი და ეჭვმიუტანელი გრძნობადი მოცემულობების ლოგიკურ ანალიზს მივყავართ ატომის ცნებამდე.

ატომის ცნებაზე არანაკლები დატვირთვა ატომისტურ ფილოსოფიაში აქვს სიცარიელის ცნებას. ეს მეორე ძირითადი ცნებაა ატომის გვერდით. ის ზედ ეკვრის ატომის ცნებას და შეუძლებელია ერთის გააზრება მეორის გარეშე. ატომი ადგილს იკავებს სიცარიელეში. ამ აზრით, ატომი ვერ იარსებებდა სიცარიელის გარეშე. ატომი გადაადგილდება სიცარიელეში, ესე იგი, ვერ იმოძრაებდა მის გარეშე. ის ატომის არსებობის პირობაცაა და ატომის მოძრაობისაც. ატომის ცნებას ვერ მოვიაზრებთ სიცარიელის გარეშე იმიტომაც, რომ ატომის შიგნით სრულიად გამორიცხულია სიცარიელე. მხოლოდ ამას ნიშნავს ატომის განუყოფლობა. მათი ურთირთმიმართების კიდევ ერთი ასპექტი იმაში მდგომარეობს, რომ სიცარიელე ატომებს განაცალკევებს ერთმანეთისგან.

დემოკრიტე ამოდის ატომთა უსასრულო რაოდენობის დაშვებიდან. „არხე“, რისგანაც ყველაფერი შედგება, ატომებია. ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებიან, უპირველეს ყოვლისა, ნუმერაციით: ერთი ატომი არაა მეორე; ისინი სხვადასხვა ადგილას არიან მოთავსებული. ისინი განსხვავდებიან სიდიდით – ერთი შედარებით დიდია მეორეზე. ბოლოს ისინი განსხვავდებიან მოყვანილობით: ზოგი კუთხოვანია, ზოგი – მრგვალი; კუთხოვანებიც განსხვავდებიან კუთხეთა რაოდენობით და რაგვარობით.

არიან სწორი, მრუდი, კლაკნილი, წვეტიანი, მოკაუჭებული და ასე შემდეგ ატომები. ასეთი დაშვება აუცილებელია ბუნების საგანთა მრავალფეროვნების ასახსნელად.

ატომებისგან, ვითარცა აგურებისგან, შენდება ქვეყნიერება. ამით გაცემულია პასუხი წარმოშობისა და მოსპობის პარმენიდესეულ თავსატეხზე – წარმოშობა და მოსპობა შეუძლებელია ატომებისა, მაგრამ სავსებით შესაძლებელია სხეულებისა. ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ წარმოშობა სინამდვილეში ატომების შეერთებაა, ხოლო მოსპობა – ატომებად დაშლა. რაკი ატომი მარტივია, მას არც ერთი ეხება, არც მეორე. სხეული კი რთულია, შედგენილია, რის გამოც ერთიც ეხება და მეორეც. ატომი მხოლოდ მარადიულია, სხეული – მხოლოდ წარმავალი, დროებითი.

ატომისტური მეტაფიზიკის მესამე ძირითადი ცნება, ატომისა და სიცარიელის გვერდით, არის მოძრაობა. სიცარიელეში გაფანტული ატომებისგან ქვეყნიერების შექმნას ატომების მოძრაობა ხდის შესაძლებელს. მოძრაობა არაა ატომის თვისება. ასე რომ იყოს, ატომი ცოცხალი, სულიერი იქნებოდა. ნამდვილად კი ატომი მკვდარია. გვიანდელი ფიზიკის ენაზე რომ ვთქვათ, ატომი ინერტულია. მისი ამოძრავება სასწაული იქნებოდა ზუსტად ისევე, როგორც მკვდრის გაცოცხლება.

მაშ როგორღა მოძრაობს ატომი, რა ამოძრავებს მას? პასუხი ერთადერთია: მოძრაობა სუბსტანციაა. ის ისევე უსაწყისო და უმიზნოა, როგორც ატომები და სიცარიელე. მოძრაობა ბუნების მარად უცვლელი და მუდმივი რაოდენობის ძალაა, რაიც ატომს გადაეცემა გარედან. ამ გადაცემის ნათლად გააზრება შეუძლებელი ჩანს. დემოკრიტე, უბრალოდ, აცხადებს, რომ ეს მექანიკური დაჯახების გზით ხდება.

ნებისმიერი ცვლილების მიზეზი ეს დაჯახებაა. თვითონ ატომი ინერტულია და თავისი ბუნებით არასოდეს გატოკდება. ძალა, როგორც წესი, გარედანაა თავსმოხვეული და მისი შედეგებიც გარედანაა განსაზღვრული. ამ ვითარების მნიშვნელობას ვერ გავიგებთ, თუ არ გავითვალისწინებთ ბედისწერის ანტიკურ რწმენას. დე-

მოკრიტეს, ბერძნული მითოსის აშკარა გავლენით, სწამს, რომ სამყაროს ყოველ კუთხე-კუნჭულში აუცილებლობა ბატონობს. ყოველი საგანი ისეა გაკოჭილი აუცილებლობით, როგორც ლაოკოონის ჯგუფი – უსაშველო პითონებით. „არაფერი წარმოიშობა უმიზეზოდ. ყველაფერი წარმოიშობა რაღაც მიზეზით და აუცილებლობის ძალით“ (15, 327).

მაგრამ დემოკრიტეს მიერ შემოტანილი სიახლე აქ ისაა, რომ აუცილებლობას არა აქვს საიდუმლო შინაარსი. ის მექანიკურია. ბედისწერის შემეცნება არავის, თვით ღმერთებსაც არ ძალუძთ. მექანიკური აუცილებლობა კი ზუსტ გამოთვლას ექვემდებარება. თუ ბედისწერა, უმეტესწილად, ბრმა თვითნებობაა, აუცილებლობა კანონზომიერებაა. ამ აზრით, დემოკრიტე ბერძნული ფილოსოფიის გენერალური ხაზის ტიპური წარმომადგენელია და ენერგიულად ემსახურება ბერძნული ცნობიერების მოძრაობას „მითოსიდან ლოგოსისკენ“.

არისტოტელეს ეცოტავა დემოკრიტეს მსჯელობათა მეცნიერულობა და დაუნუნა მას აუცილებლობის მექანიკური გაგება. იმას გულისხმობდა, რომ მექანიკური აუცილებლობა საბოლოოდ შემთხვევითობას ემყარება. მექანიკური დაჯახება წმინდა წყლის შემთხვევითობაა და აქედან შეუძლებელი ჩანს მიზანშეწონილ სტრუქტურათა, მითუმეტეს, მიზანდასახულ ქცევათა ახსნა. არისტოტელე მიზეზობრივი აუცილებლობის უფრო რთულ ფორმას ეძებდა ქვეყნიერების ასახსნელად და ასეთად საბოლოო მიზეზი ანუ მიზანი მიაჩნდა.

მიზეზობრიობის კონცეფციის განვითარებას არისტოტელე მეცნიერების ინტერესებისთვის ცდილობდა. პარადოქსი კი ისაა, რომ მეცნიერების განვითარებას დემოკრიტეს თვალსაზრისმა უფრო შეუწყო ხელი, ვიდრე არისტოტელისამ. ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ შუა საუკუნეებში არისტოტელეს თეორია ეკლესიამ თავის სასარგებლოდ განმარტა და მეცნიერებისთვის უსარგებლო გახადა. მეორე მხრივ, თვითონ მეცნიერებამ შემეცნებითი სულისკვეთება თანდათან დაკარგა და ინსტრუმენტული

შინაარსი შეიძინა. ასეთ პირობებში სამყაროს მთლიანობის ასპექტი ნელ-ნელა გაფერმკრთალდა და მეცნიერისთვის დემოკრიტეს „შემთხვევითი სამყარო“ ერთობ ახლობელი გახდა.

დემოკრიტემ, ვითარცა სისტემატიკოსმა, მეტაფიზიკაში შემოიტანა სუბიექტის ფაქტორი, ის მეტაფიზიკის ერთგვარ ნაწილად აქცია. სწორედ აქ ჩანს სოფისტებისა და სოკრატეს გავლენა მასზე. ვგულისხმობთ მის სწავლებას საგნის თვისებათა ორი რიგის შესახებ.

თვისებათა ერთი რიგი თვითონ საგანს მიენერება. ესაა სიმძიმე, სიმაგრე, ფორმა. ისინი მიიღება სუბსტანციების – ატომების, სიცარიელისა და მოძრაობის შეერთებით. თვისებათა მეორე რიგი კი ადამიანის გარეშე არ არსებობს. ესენია ფერი, გემო, სუნი, ტემპერატურა.

ასეთი სახე მიიღო დემოკრიტესთან ბერძნულ ფილოსოფიაში თავიდანვე არსებულმა პარმენიდულმა კურსმა – არსებულის დაყოფამ ნამდვილ და მოჩვენებით, გონებისეულ და გრძნობისეულ მხარეებად. მართალია, მისი სტილი თითქოს პარმენიდულია, როცა ამბობს: „მხოლოდ წარმოდგენაში არსებობს ტკბილი და მწარე, თბილი და ცივი; ასევე – ფერი. სინამდვილეში კი არსებობს მხოლოდ ატომები და სიცარიელე“ (15, 330-331); მაგრამ პარმენიდესგან განსხვავება აშკარაა: მეორე რიგის თვისება შეცდომა არაა. ისიც ნამდვილია, ოღონდ – ადამიანის სულთან საგანთა ურთიერთობისას წარმოშობილი.

დემოკრიტეს ეს იდეა პირდაპირ გაიმეორა ახალ დროში ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ჯონ ლოკმა. საგანთა ეგრეთწოდებული პირველადი და მეორეული თვისებების შესახებ მოძღვრებით მან დიდი კვალი დაატყო ფილოსოფიის და მეცნიერების განვითარებას. მართლაც, ეს იდეა, გარკვეული აზრით, აირეკლა თვით კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში.

ანტიკური ფილოსოფიიდან შემორჩენილი წყაროების თანახმად, დემოკრიტე პირველია, ვინც იძლევა სისტემური აზროვნების ნიმუშს ფილოსოფიაში. ვგულისხმობთ იმას, რომ იგი ეხება სინამდვილის ეგრეთწოდებულ

ძირეულ მხარეებს და ცდილობს მათ შესახებ ერთიანი თეორიის შექმნას ზოგადი მეტაფიზიკური პრინციპების საფუძველზე. მან დიდი წარმატებით მიუყენა მეტაფიზიკური პრინციპი სინამდვილის ცალკეულ მხარეებს და აქ მისი თანმიმდევრულობა სანაქებოა. ამ მხრივ, ანტიკური ფილოსოფიის უდიდესი სისტემატიკოსი არისტოტელე მის მოწაფედ უფრო გამოიყურება, ვიდრე თავისი მასწავლებლისა, პლატონისა. აზროვნების ეს სისტემურობა ერთნაირად მკაფიოდ ჩანს მის კოსმოლოგიაშიც, შემეცნების თეორიაშიც, ეთიკაშიც, სოციოლოგიაშიც.

დემოკრიტე იზიარებს ბერძნულ მითოსში გამოთქმულ აზრს: კოსმოსი ჩნდება ქაოსისგან. თავდაპირველად ატომები უწესრიგოდ მოძრაობენ. ამიტომ გარდუვალა იყო მათი შეჯახება და ურთიერთგადაჯახება ნაირ-ნაირი კომბინაციებით. აქ განსაკუთრებული როლი კაუჭიან და შვერილ ატომებს უნდა ეთამაშა. ამან გამოიწვია ბრუნვითი მოძრაობა. ახლა უკვე მბრუნავი მასები ეხლართება ერთმანეთს და უფრო დიდ მბრუნავ მასად ერთიანდება. შესაბამისად, ბრუნვის სიჩქარე იზრდება და ბრუნვა გრიგალს ჰქმნის. უფრო დიდი ზომის ატომები შუაგულში იყრის თავს, რადგან დიდი მასა უფრო მდგრადია გრიგალის მიმართ. ის დედამიწად ყალიბდება, რაიც სამყაროს ცენტრშია. შედარებით მცირე ატომები პერიფერიისკენ გადაიწევენ. ისინი უფრო ცეცხლოვანი და მსუბუქია. ჩათვალს ყალიბდება ცა და მნათობები.

ბრუნვის კანონზომიერების საფუძველზე დედაქინასა და ცას შორის თავსდება ჰაერი, რომლის ატომებიც მინის ატომებზე მსუბუქია და ცეცხლის ატომებზე მძიმე. მსგავსი ატომები, წმინდა მექანიკური კანონზომიერებით, ერთად იყრის თავს: მინისა, წყლისა, ჰაერისა და ცეცხლისა. ემპედოკლესა და ანაქსაგორას ანტროპომორფიზმს „მსგავსი მსგავსს ეტრფის“ აქ ცვლის მექანიციზმი – მექანიკის კანონი, ბრუნვის კანონზომიერება იწვევს ატომების განაწილებას მკაცრი წესით და რიგით.

ჩვენი კოსმოსი მდგრადი სისტემაა, განწონასწორებულია და ატომების ინერტული ბუნების წყალობით თითქოს

არაფერი ემუქრება ამ მდგრადობას. მაგრამ სამაგიეროდ ატომების უსასრულო რაოდენობიდან და სიცარიელის უსაზღვრობიდან დემოკრიტე ასკენიდა მრავალი კოსმოსის არსებობაზე. მათი განუწყვეტელი მოძრაობა არ გამორიცხავს მათ შეჯახებებს და კატასტროფას. ნებისმიერი კოსმოსი შინაგანად მდგრადია, მაგრამ გარეგანი ფაქტორების გამო მათი დალუპვა გარდუვალია. ამაში მდგომარეობს დემოკრიტეს „კოსმოლოგიური პესიმიზმი“.

მაგრამ კოსმოლოგიური პესიმიზმი არ იწვევს ფილოსოფიურ პესიმიზმს. აუცილებლობის შემეცნებას ბრძნული სიმშვიდე მოაქვს. ჩვენ შეიძლება მოახლოებული უბედურება ვერ ან არ დავინახოთ და ამით სიმშვიდე შევინარჩუნოთ. დემოკრიტეს არ სწამს ასეთი, არცოდნაზე ან თავის მოტყუებაზე დამყარებული სიმშვიდე. ბრძენი მხოლოდ შემეცნებაზე დამყარებული სიმშვიდით იცნობა. სულერთია, რამდენად სასურველია თვით შემეცნებული საგანი. აქ ყოველ სურვილზე მაღლა აუცილებლობის შეგნება დგება.

შემეცნებას დემოკრიტე განმარტავს სულის ატომთა მოძრაობად. ეს მრავალი, მსუბუქი, სრიალა ატომებია. ამიტომ ისინი გარემოს ოდნავ ცვლილებაზეც კი რეაგირებენ. სულის ატომთა ნორმალური მოძრაობა დინჯი და თანმიმდევრული აზროვნებაა. სულის ატომთა აჩქარებული მოძრაობისას მათი ტემპერატურა ზომავს მაღალია, რაც იწვევს ავადმყოფურ და მცდარ აზროვნებას.

იმავე მიზეზით აიხსნება გრძნობაც. ესეც გარეგანი ზემოქმედებით გამოწვეული მოძრაობაა სულის ატომებისა. ამიტომ შეგრძნებებს შორის მთავარია შეხების შეგრძნება. საგნები გამოასხივებენ პატარა ატომებს – ხატებს, რომლებიც ადამიანის სულში აირეკლება და შეარხევს მას. ეს ხატები მახინჯდება სულის ატომთა ზეგავლენით და მცდარ აზრს ედება საფუძვლად. ამიტომ აზროვნება შეგრძნებებით არ უნდა იფარგლებოდეს. მან სწორად უნდა განაზოგადოს მთელი ეს გრძნობადი მასალა, რაც სულის ატომთა სიმსუბუქის და სინატიფის ხარისხზეა დამოკიდებული.

ასევე საინტერესოა ეთიკის ატომისტური დაფუძნება. ადამიანები, ატომური აგებულების გამო, ერთმანეთისთვის სხვები, უცხონი არიან. მათ შორის გამორიცხულია შინაგანი ერთიანობა და, მაშასადამე, უანგარო თანაგრძნობა. ადამიანი უანგაროდ მხოლოდ საკუთარ თავს თანაუგრძნობს. როგორც ვხედავთ, ატომისტური მეტაფიზიკიდან მხოლოდ ეგოისტური ეთიკა გამომდინარეობს და დემოკრიტიც მას ჰქადაგებს.

ცხოვრების მიზანი სიამოვნებაა. მაგრამ სიამოვნება ორგვარია: გრძნობადი და შემეცნებითი. პირველი გრძნობებს აყოლაა. ცუდი თვით ეს სიამოვნება, ესე იგი, გრძნობადი სიამოვნება კი არაა, არამედ – მისი ცუდი შედეგი. ის მცდარ აზრებს ემყარება და აუცილებლად უსიამოვნებას გამოიწვევს. ასე ავცდებით ცხოვრების მიზანს – სიამოვნებას.

მეორე, შემეცნებითი სიამოვნება ემყარება სწორად აზროვნებას. იგულისხმება გრძნობადი სიამოვნებისგან თავშეკავება დიდ უსიამოვნებათა ასაცილებლად. ეს თავშეკავებაც უსიამოვნებაა, მაგრამ გვიცავს უფრო დიდ უსიამოვნებათაგან და ამით უზრუნველჰყოფს ცხოვრებისთვის აუცილებელ სიკეთეთა მიღწევას. აქედან ჩანს, რომ ცხოვრების მიზანი იმდენად სიამოვნების მიღწევა არაა, რამდენადაც – ზომიერება. მართალია, ის თითქოს საშუალებაა, მაგრამ იმდენად აუცილებელი, რომ თვითმიზნად იქცევა. ზომიერების დაცვა თვითონ იქცევა შემეცნებითი სიამოვნების თვითემარ შინაარსად.

ატომისტის ენაზე ეს ასე გამოითქმის: გრძნობადი სიამოვნება სულის შედარებით უხეში და ტლანქი ატომების მკვეთრი და სწრაფი მოძრაობაა, რაც არღვევს სულის წონასწორობას და მტკივნეულია. შემეცნებითი სიამოვნება კი მსუბუქი და ნაზი ატომების ნარნარი მოძრაობაა, რაც უზრუნველჰყოფს სულიერ წონასწორობას და სიამოვნებას ჰგვრის ადამიანს.

ბერძენ ფილოსოფოსთათვის დამახასიათებელი უჩვეულო თანმიმდევრობით განავითარებს დემოკრიტიც ამ „ფილოსოფიურ ეგოიზმს“ მარტოობის ქადაგებიდან შთა-

მომავლობის უარყოფამდე, რაიც რამდენადმე გვაგონებს ლევ ტოლსტოის მიერ „კროიციერის სონატაში“ განვითარებულ სკანდალურ აზრებს: ბრძენი თავს უნდა არიდებდეს საზოგადოებრივ აქტივობას, თვით ოჯახის შექმნასა და შთამომავლობის გაგრძელებასაც კი. ერთიც და მეორეც გაუაზრებელი გრძნობებიდან ანუ ვნებებიდან გამომდინარეობს. გონება ადვილად გვარნმუნებს მათს ამაოებაში. ბრძენი არ აჰყვება არც თავის ვნებას და არც ვნებებით შეპყრობილ ბრბოს. ის ამჯობინებს ნათელ შემეცნებას და სულის სიმშვიდეს.

საზოგადოება ცალკეული ადამიანებისგან იქმნება, როგორც სხეული – ატომებისგან. ის მეორეული ქმნილებაა და ცალკეულ ადამიანს პრინციპულად შეუძლია უმისოდ არსებობა. თავიდან ასეც იყო: ცხოვრობდნენ ინდივიდები, რადგანაც არ იყო საზოგადოება. ისინი დიდად როდი განსხვავდებოდნენ მხეცებისგან. საზოგადოების შექმნა გარეგანმა ფაქტორმა, უპირველეს ყოვლისა, მხეცთა მოგერიების აუცილებლობამ განაპირობა. ამ გასაჭირმა შეჰყარა ადამიანები ერთად და აქცია საზოგადოებად.

იმავე გაჭირვებამ განუვითარა ადამიანებს გონება და ჩამოუყალიბა „კულტურული ჩვევებიც“. აქ მათი მასწავლებელი ბუნება იყო. ასე ისწავლეს მათ მეხისგან გაჩენილი ცეცხლის გამოყენება, ცხვრის ტყავით და ბენვით ტანის შემოსვა. ხიდან ჩამოცვენილი ნაყოფის აღმოცენებაზე დაკვირვებამ ადამიანს ხვნა-თესვა დააწყებინა. ობობისგან მან ქსოვა ისწავლა, მერცხლისგან – საცხოვრებლის აშენება, მაგალობელი ფრინველისგან – სიმღერა. ცოცხალ ორგანიზმზე დაკვირვებამ იგი მიიყვანა შრომის საზოგადოებრივი დანაწილების იდეამდე: „ცხოველებისგან გვისწავლია მიბადვის გზით უმთავრესი საქმეები. ჩვენ ობობას მოსწავლეები ვართ ქსოვასა და კერვაში, მერცხლისა – საცხოვრებლის აშენებაში, მაგალობელი ფრინველების, კერძოდ, გედისა და ბულბულისა – სიმღერაში“ (15, 345–346).

ცხოვრების გაუმჯობესებას თავისი ბოროტებაც მოჰყვა – მოთხოვნილებათა ზრდა და ცხოვრების გაძნელება

ბა. ეს ბოროტება ბევრად ჭარბობს განვითარების მიერ მოტანილ სიკეთეებს. დემოკრიტე მუდამ სიმარტივეს ემხრობა. აკი ატომიც მარტივია და ამ სიმარტივეშია მისი უხრწნელობა და სინამდვილე. სირთულე, პირიქით, დროებითი და ფუჭია.

განვითარების მანკიერება ყველაზე მეტად ომებში ჩანს, რასაც სიმდიდრის დაგროვება იწვევს. ომი ყველაზე შორს დგას სიბრძნისგან, რადგან სიბრძნე, პირიქით, სიმშვიდეში მდგომარეობს. ბრძენი მცირედით კმაყოფილია და ბატონობს თავის ვნებებზე. მას ეცინება იმ წვრილმან და ფუჭ საგნებზე, რომლებიც იწვევს ომს. სახელმწიფოს მთავარ დანიშნულებას დემოკრიტე წინააღმდეგობისა და ბრძოლის ალაგმვაში, კანონებით ცხოვრების მოწესრიგებაში ხედავს. კანონებისადმი მორჩილება უმაღლესი სამოქალაქო სათნოებაა. ცუდი კანონისადმი დამორჩილება სჯობს კარგი კანონებით მათი შეცვლის შეიარაღებულ მცდელობას.

სახელმწიფოებრივი მმართველობის უმაღლეს ფორმად დემოკრიტეს დემოკრატია მიაჩნდა: „დემოკრატიაში ღარიბულად ცხოვრება სჯობია მონარქიაში ვითომ მდიდრულად ცხოვრებას, როგორც თავისუფლება – მონობას“ – ამბობს დემოკრიტე (21, 112). მისი ეს პოზიცია მისივე მეტაფიზიკის გაგრძელებაა. მეორე მხრივ, ომებისა და არეულობის მოძულე ფილოსოფოსი არსებულ რეჟიმს უჭერს მხარს და მოუწოდებს ადამიანს ბრძნული განმარტოებისა და სიმშვიდისკენ.

2. პლატონი (427–347)

პლატონის ცხოვრება

პლატონი იმ უდიდეს ფილოსოფოსთან მცირე ჯგუფს მიეკუთვნება, რომელთა ნააზრევშიც ერთმანეთს ერწყმის დიდი მეცნიერული სიღრმე და მხატვრული ოსტატობა. შეუძლებელი ჩანს ფილოსოფიური პრობლემების უფრო ღრმად გააზრება და უფრო სრულყოფილად დასაბუთე-

ბა, ვიდრე ეს პლატონთანაა. ამავე დროს ის სოფოკლეს ბადალი მწერალია და შეუძლებელია ფილოსოფიური საკითხების დასმა და დამუშავება უფრო მხატვრულად, იმაზე მეტი ლიტერატურული გემოვნებით, ვიდრე პლატონის „დიალოგებში“.

სრულიად ბუნებრივია, რომ ადამიანური გონების ესოდენ ბრწყინვალე მოვლენა სწორედ პერიკლეს ათენში წარმოიშვა. სოფოკლე, ფიდიასი, პლატონი და თვითონ პერიკლე – ეს ერთმანეთის ბადალი ვარსკვლავების იშვიათი თავმოყრაა ერთ დროში და ერთ გეოგრაფიულ ადგილას.

პლატონი, წარმომავლობით, ათენის არისტოკრატიის უმაღლეს ფენას ეკუთვნოდა. პაპის სახელი, არისტოკლე ერქვა, მაგრამ ფარიკაობის მასწავლებლისგან შერქმეული მეტსახელით „პლატონი“ შევიდა ისტორიაში. ეს სახელი შეურქმევიათ ფართო მხარ-ბეჭის გამო (ბერძნული „პლატოს“ – ფართო, განიერი). ეს ის ბედნიერი შემთხვევაა, როცა მშვენიერი სული მშვენიერ სხეულში ბინადრობს.

ბავშვობაში და ყრმობაში პოეზიით ყოფილა გატაცებული. პოეტის უაღრესად ნატიფი ხელწერა და ჰომეროსის ბრწყინვალედ ცოდნა ეტყობა მის ყველა დიალოგს. შემორჩენილია ფრაგმენტი სატრფიალო ლექსიდან, რომელიც, გადმოცემის თანახმად, პლატონს ეკუთვნის:

„ვარსკვლავებს უჭერეც შენ, ჩემო ასტერ,

ო, ნეტავ ზეცად მაქცია, რათა

მეც ჩემი ათი ათასი თვალთ

მეჭვრიტა შენთვის!“

მტკიცედ ჰქონია გადაწყვეტილი სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა, რაც მაშინ ფრიად ღირსეულ საქმედ ითვლებოდა ათენში. მაგრამ ოცი წლის ასაკში მამამ სოკრატესთან მიიყვანა. მშვენიერი ლეგენდა შეუთხზავთ ბერძნებს ამის თაობაზე: წინა ღამით სოკრატეს ეზმანა თურმე – კალთაში გედის მართვე უზის. ანაზღად მართვეს ფრთები გაზრდია და მშვენიერი გალობით აჭრილა ცაში.

სოკრატეს გავლენით ჭაბუკს პოეზიისადმი ინტერესი გაუჩნელდა და თავისი ნაწარმოებები ცეცხლს მისცა

თურმე. „ვერაჲინ იტყვის, რაოდენ დიდია ჩვენი დანაკარგი, – შენიშნავს ვინდელბანდი, – თუ მან მართლა დანვა თავისი ყრმობისდროინდელი ქმნილებები სოკრატეს გაცნობის შემდეგ“ (10, 376).

სოკრატეს უსმენდა რვა წელიწადი, ესე იგი, მის სიკვდილით დასჯამდე. შემდეგ კი ბევრ სხვა სოკრატელ ფილოსოფოსთან ერთად მეგარას შეაფარა თავი, სადაც ჩვენთვის უკვე ცნობილი ევკლიდე მფარველობდა მათ. აქედან იმოგზაურა აფრიკაში, კერძოდ, კირენეში და სწავლობდა მათემატიკას, რაშიც საინტერესო შედეგებს მიიღწია. აფრიკიდან სამხრეთ იტალიაში, ანუ „დიდ საბერძნეთში“ გადავიდა, სადაც ძველ პითაგორელთა წიგნები შეიძინა. თან სიცილიელი ტირანის ახლო ნათესავს დიონს დაუმეგობრდა; ამ უკანასკნელის მეშვეობით კი – თვითონ ტირანს, უფროს დიონისეს და სცადა თავისი პოლიტიკური დოქტრინა მოეხვია მისთვის. მაგრამ ფილოსოფოსი თვითონ გაეხვია სასახლის ინტრიგებში. ტირანმა ეჭვი აიღო, რომ პლატონი ოპოზიციურად განწყობილ პითაგორეისტულ-არისტოკრატულ პარტიასთან თანამშრომლობდა, დააპატიმრა იგი და სპარტის ელჩს გადასცა.

აქედან პლატონი მონათა ბაზარში აღმოჩნდა გასაყიდად. სრულიად შემთხვევით ის შეამჩნია მისმა ახლობელმა, ანიქერისმა და თავისი ფულით გამოისყიდა. პლატონის მეგობრებმა შეაგროვეს ეს თანხა, რათა დაებრუნებინათ ანიქერისისთვის. მაგრამ პლატონის თაყვანისმცემელმა კაცმა თანხა არ აიღო და პლატონმა ამ თანხით ათენელი გმირის, აკადემოსის ჭალაში ბალის ყიდვა და იქ ფილოსოფიური სასწავლებლის გამართვა გადაწყვიტა. ამ სასწავლებელს, რომელიც 386 წელს დაარსდა, პლატონის აკადემია ეწოდა. მან თითქმის ათასი წელი იარსება. აქ პლატონი კიდევ წერდა და კიდევ ასწავლიდა.

მაგრამ პლატონის პოლიტიკური აქტივობა იმდენად ძლიერი იყო, რომ პოლიტიკურ მოღვაწეობაში ისევ ჩართვის მიზნით კვლავ იმოგზაურა სიცილიაში. 367 წელს გარდაიცვალა უფროსი დიონისე და იგი შეცვალა მისმა ვაჟმა, უმცროსმა დიონისემ. მისი ნაკლები კომპეტენტურობით

იმედმოცემულმა დიონის ოპოზიციამ ისევ სცადა ტირანზე ზეგავლენა პლატონის მეშვეობით და კვლავ უხმო მას. მაგრამ ახალმა ტირანმა განდევნა თავისი ბიძა დიონი, ხოლო პლატონი პოლიტიკური რევერანსებით უკანვე გაისტუმრა.

ფილოსოფოსი აკადემიას დაუბრუნდა, რის მუშაობაში ან უკვე ლტოლვილი პითაგორელი დიონიც მონაწილეობდა. მის მიერ ნაქეზებული პლატონი მესამედ და უკანასკნელად ესტუმრა სირაკუზს, ამჯერად ბიძისა და ძმისწულის შერიგების მისიით. თან აპირებდა პოლიტიკური რეფორმების გეგმის შეთავაზებას, მაგრამ ძლივს დააღწია თავი ახალ საფრთხეს და საბოლოოდ დაუბრუნდა აკადემიურ საქმიანობას.

საყოველთაო ყურადღებითა და პატივით გარემოცული დიდი ფილოსოფოსი გარდაიცვალა 347 წელს. „მწერალი ფილოსოფოსი“, როგორც მას უწოდებდნენ, წერის დროს აღესრულა თურმე.

პლატონის ფილოსოფიური სისტემის ჩამოყალიბება

პლატონი არაჩვეულებრივად ნაყოფიერი ფილოსოფოსია. იგი ბევრს წერდა. საბედნიეროდ, თითქმის მთელმა მისმა ფილოსოფიურმა მემკვიდრეობამ ჩვენამდე მოაღწია. ზოგი დიდი ფილოსოფოსისგან განსხვავებით, პლატონის აზრები რამდენადმე იცვლებოდა მისი ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე. ყრმობისდროინდელი დიალოგები „ლისიდოს“, „ლახეს“, „ჰერმიდა“, „უმცროსი ჰიპიასი“, „პირველი ალკიბიადე“ დაწერილია სოკრატეს უშუალო გავლენით და გამოკვეთილად ეთიკური ხასიათისაა. ამიტომ პლატონის შემოქმედების ამ პირველ პერიოდს სოკრატულ პერიოდსაც უწოდებენ.

ამ პერიოდს უშუალოდ მოსდევს საგანგებოდ სოფისტების წინააღმდეგ დაწერილი თხზულებანი, რასაც თან ახლავს საკუთარი სისტემის მონახაზებიც. ეს დიალოგებია: „პროტაგორა“, „გორგია“, „ევთიდემოსი“, „კრატილოსი“, „მენონი“, „თეეტეტი“ და „სახელმწიფოს“ პირველი

ნიგნი. ამ პერიოდს ანტისოფისტურსაც და გარდამავალსაც უწოდებენ.

მესამე პერიოდი პლატონის შემოქმედების სიმნიფისა და აყვავების ხანაა. ამ დროს იქმნება სახელგანთქმული „იდეების თეორია“ და ანამნეზისის თეორია; იწერება დიალოგები: „ფედროსი“, „ლზინი“, „ფილებოსი“, „ტიმაიოსი“ და „სახელმწიფოს“ ძირითადი ნაწილი.

მეოთხე პერიოდს განეკუთვნება დიალოგები, რომლებშიც პლატონი კრიტიკულად გადასინჯავს თავისი ფილოსოფიის ძირითად დებულებებს, არბილებს მათ კატეგორიულ ტონს და, შესაბამისად, ხაზს უსვამს ადამიანური შემეცნების საზღვრებს. ამავე დროს, მის აზრებში არსებული წინააღმდეგობები მას თავის შეცდომად კი არ მიაჩნია, არამედ – ადამიანური გონების პრინციპული შეზღუდულობის შედეგად. ეს დიალოგებია „პარმენიდე“ და „სოფისტე“.

მეხუთე პერიოდში ძლიერდება ეს ეჭვი. პლატონი სულ უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს პითაგორულ მისტიკას და უარყოფს თავის ზოგიერთ უწინდელ აზრს. ეს გვიანდელი, სიბერისდროინდელი დიალოგებია „კანონები“ და „ნერილები“.

პლატონის ფილოსოფიური სისტემის ამ ზოგადი დახასიათების დროს უნდა შევხვით კიდევ ერთ საკითხს. ძველთაგანვე, პლატონის ერთერთი სიბერისდროინდელი წერილის საფუძველზე, ლაპარაკობენ „ორი პლატონის“ შესახებ. ერთია პლატონი როგორც გამოქვეყნებული, დაწერილი, გამოთქმული თხზულებების ავტორი. მეორეა პლატონი, ვისაც ჰქონდა საიდუმლო აზრები. ამ აზრებს იგი არ წერდა და საქვეყნოდ არ გამოთქვამდა, რადგან ვერ გაუგებდნენ. ამ აზრებს თვითონ ატარებდა და შეიძლება ძალიან ვიწრო წრეს უზიარებდა, როგორც ეს სჩვეოდათ პითაგორელებს.

პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს პლატონის მოძღვრების ეგზოთერულ, ხოლო მეორე შემთხვევაში ეზოთერულ შინაარსზე. ეგზოთერული აზრი ცნებებით გამოითქმება, ეზოთერული აზრი კი ცნებებში ვერ ეტყე-

ვა. მეტიც, ცნებებში მოქცევისგან დამახინჯდება. ის მხოლოდ შინაგანი ჭვრეტის შედეგია. „პირველი პლატონი“ რაციონალისტია – სოკრატეს მიერ დიდი რუდუნებით დამკვიდრებული ცნებითი აზროვნების მომხრე. „მეორე პლატონი“ კი ირაციონალისტია, უდიდესი მისტიკოსია, ვისაც ჭვრეტის მოქცევა ცნებებში სრულიად უსარგებლო და, მეტიც, საზიანო ჰგონია. ნამდვილი ცოდნა მხოლოდ შინაგანად უნდა განჭვრიტო და იგრძნო, სხვას კი მინიშნების გზით გადასცე, მიახლოებით მიანიშნო.

პლატონის „მეექვსე წერილი“ მართლაც იძლევა ამგვარი განმარტების საფუძველს და ამაში არაფერია დაუჯერებელი, ან მიუღებელი. პლატონის ბოლოდროინდელი სკეპტიციზმი სწორედ მისი მზარდი მისტიციზმის უკუფენაა. ის ახალგაზრდობიდანვე გრძნობდა იდეურ სიახლოვეს პითაგორას მოძღვრებასთან. მისი პოლიტიკური დოქტრინაც და პრაქტიკული აქტივობაც ამგვარ სიახლოვეზე მეტყველებს. ჩვეულებრივი საზოგადოებისგან მოწყვეტილი, სრულიად ახალი ტიპის საზოგადოებრივი მმართველობის იდეა პითაგორული მისტიციზმის განუყრელი ნაწილია.

ცოდნა და შეხედულება

მიუხედავად იმისა, რომ პლატონის აზრები რამდენადმე იცვლებოდა მისი ხანგრძლივი შემოქმედების მანძილზე, ერთი რამ მას ყოველთვის ურყევად სწამდა: სოფისტების რელატივიზმი არასწორიცაა და საზიანოც. ობიექტურად, ვინმეს ცნობიერებისგან დამოუკიდებლად, არსებობს, ერთი მხრივ, კარგი და ცუდი, ხოლო მეორე მხრივ, სწორი და არასწორი. ამავე დროს, კარგი და ცუდი გამომდინარეობს, შესაბამისად, სწორი და არასწორი შემცნებებიდან, თუმცა იქნებ არც ისე პირდაპირ და უშუალოდ, როგორც სოკრატეს ეგონა.

ამიტომ პლატონის ფილოსოფიის შუაგულ სააზროვნო პრობლემად ეთიკისა და შემეცნების საკითხები უნდა ჩაითვალოს, თუმცა არავინ უარყოფს პლატონის თეო-

რიული ინტერესების არაჩვეულებრივ სიფართოვეს. შესაბამისად, პლატონის ფილოსოფიის მთავარი გასაღები სოკრატეს ფილოსოფიაა, თუმცა სრულიად ნათელია მისი დიდი სიახლოვე და ნათესაობა, ერთი მხრივ, პერაკლიტესა და პარმენიდესთან, ხოლო მეორე მხრივ, პითაგორე-იზმთან.

პლატონის აზრთა სათავე სწორედ სოკრატეს მიერ დასმული ზნეობრივ-შემეცნებითი პრობლემაა, მაგრამ ამ სათავედან გამოსული პლატონის აზრთა ნაკადი შემოიერთებს და მოიცავს ბერძნული ფილოსოფიისა და კულტურის თითქმის ყველა დინებას.

სოკრატელობით აიხსნება პლატონის აზროვნების დი-ალოგური სტილი, მისი შემოქმედების დანყება სოკრატული პერიოდით, დიალოგების თითქმის უცვლელ მთავარ პერსონაჟად სოკრატეს გამოყვანა და თუნდაც მისი გვიანდელი მისტიციზმი, რაც ასე ეხმიანება სოკრატეს მთავარ დებულებას „მე ვიცი, რომ არა ვიცი რა“.

ბერძნული ფილოსოფიის მეთაური აზრი, ერთი მხრივ, გრძნობისა და გონების, ხოლო მეორე მხრივ, მოჩვენებითისა და ნამდვილის შესახებ სრულიად ნათლად ყალიბდება პლატონთანაც: არსებობს შეხედულება და ცოდნა. პლატონი ბეჯითად უღრმავდება ამ საკითხს და არაერთგზის აშუქებს მას ნაირ-ნაირი კუთხიდან.

შეხედულებაც და ცოდნაც ადამიანს აქვს. ამიტომ სჯობია მათი დახასიათება, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანიდან გახედვით და მხოლოდ შემდეგ – საგნის მიხედვით. შეხედულება ისეთი აზრია, რომელიც არაა დამაჯერებელი, ბოლომდე სარწმუნო. ამიტომ ეს აზრი არაა საყოველთაო, ყველასთვის მისაღები. ყველას თავისი შეხედულება აქვს და ეს შეხედულებანი, უმთავრესად, ეწინააღმდეგება ერთმანეთს.

მეტიც შეიძლება ითქვას: შეხედულება არაა ყოველთვის მისაღები თვით მისი მატარებლისთვის. ადამიანს იგი ხან სწორად ეჩვენება, ხან არასწორად, მისი შემთხვევითი მდგომარეობების, გუნება-განწყობილების და ახალ-ახალ გამოცდილებათა მიხედვით. ადამიანის აზრთა ბევ-

რად უმეტესი ნაწილი სწორედ ასეთია. მთელი ცხოვრება შეხედულებათა ჯახსა და ცვალებადობაში მიმდინარეობს. იგი ინვესს შემთხვევით ერთობას და გარდუვალ განხეთქილებებსა და წინააღმდეგობებს ადამიანთა შორის.

შეხედულება შეიძლება უფრო მოკლედაც განისაზღვროს: ის ცვალებადი აზრია ცვალებად საგანთა შესახებ. სოფისტების აზრები სწორედ ასეთია. ისინი ამტკიცებენ, რომ ცოდნა მხოლოდ შეხედულებაა და სხვანაირი არც შეიძლება იყოს.

პლატონისთვის კი, ისევე როგორც მისი მასწავლებლისთვის, სრულიად მიუღებელია ასეთი თვალსაზრისი მისგან გამომდინარე ეთიკური შედეგებითურთ. ეს შედეგებია სიკეთესა და ბოროტებას შორის განსხვავების ნაშლა, განურჩევლობა და გულგრილობა, დამცინავი დამოკიდებულება ჭეშმარიტებისა და მისდამი რწმენის მიმართ. დემოკრატიული მმართველობა, ბრბოის აღზევება პლატონს ამგვარი თვალსაზრისის შედეგად და, ნაწილობრივ, მიზეზადაც კი მიაჩნია.

პლატონს, სოფისტების წინააღმდეგ, სწამს ცოდნის არსებობა. მასში გულისხმობს ისეთ აზრს, რომელიც ცხადი და ნათელია, დამაჯერებელი და სარწმუნოა. ის შეიძლება ასეთი იყოს პირდაპირ, უშუალოდ. ასეთ შემთხვევაში ცოდნა მარტივი მსჯელობაა და მისი უარყოფა შეუძლებელია, თავის თავს ეწინააღმდეგება. მაგრამ ის შეიძლება ცხადი და ნათელი იყოს არაპირდაპირ, გაშუალებულიად – სხვა უმარტივესი მსჯელობიდან გამომდინარეობდეს. ასეთ შემთხვევაში ცოდნა, ერთი შეხედვით, არ ჩანს ნათელი და ცხადი, მაგრამ შეიძლება გავხადოთ ასეთი დიალექტიკის ანუ ლოგიკურ დასაბუთებათა გზით.

ამ მიზეზების გამო ცოდნა საყოველთაოა, ყველასთვის მისაღებია. შეხედულება ყველას თავისი აქვს, ცოდნა კი ერთია, ყველასთვის საერთოა. მასაც შეიძლება არ ეთანხმებოდნენ და უფრო მეტადაც, ვიდრე შეხედულებას. მაგრამ საფუძვლების სწორად და თანმიმდევრულად ჩამოყალიბების შემდეგ ის ყველასთვის ნათელი და ცხადი, მაშასადამე, მისაღები ხდება. შეიძლება ამის შემდეგ

გაც უარყონ იგი, მაგრამ უარმყოფელი თვითონაც დარწმუნებული იქნება თავის სიჯიუტესა და უსამართლობაში. სიბრძნისადმი სიყვარულის ნაკლებობა, არაფილოსოფიური აღზრდა იქნება აქ უთანხმოების მიზეზი და არა დასაბუთების უკმარისობა.

მსჯელობა „წყალი გაცხელებისას ორთქლდება“ პლატონს მოეჩვენებოდა შეხედულებად და არა ცოდნად. ის არაა დამაჯერებელი, ცხადი და ნათელი, რადგან არ ჩანს, ყოველთვის ასეა თუ არა. ხომ შეიძლება იყოს სხვა პირობები, სადაც ასე არ მოხდება? სულ სხვაა, სიტყვაზე, მსჯელობა „ორ წერტილს შორის უმოკლესი მანძილი სწორი ხაზია“. აი ეს კი ცოდნაა, რადგან იმთავითვე ცხადი და ნათელია გონებისთვის და ვერავინ წარმოიდგენს ისეთ პირობებს, სადაც ასე არ იქნება. პლატონი არ უარყოფს არც პირველი დებულების გადაქცევას ცოდნად. ეს შესაძლებელია, თუ მას დავაფუძნებთ მეორე დებულებისნაირ მსჯელობაზე, ესე იგი, გამოვიყვანთ უკანასკნელისგან აზროვნების ნესების დაცვით.

პლატონს სწამდა, რომ ეს შესაძლებელია. ამიტომაც ის სოკრატელი. ეს აძლევდა ენერგიას სოფისტების წინააღმდეგ უმძიმეს ბრძოლაში. ამაში ჩანს ადამიანის კეთილშობილი სულისკვეთება – შეინარჩუნოს კოსმოსის ანუ ბუნებაში არსებული წესრიგის რწმენა და გადაარჩინოს ცნობიერება, კულტურა არეულობისგან და რღვევისგან.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სოკრატესთანაც და პლატონთანაც ეს რწმენა როდია უთუმცაო. სხვაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ, მითოსური ტრადიცია ძალუმად ეწინააღმდეგებოდა ცნებაზე ბუნების დაყვანის რაციონალისტურ მცდელობას. ტრადიციას თვით კოსმოსის ძირში ქაოსი ეგულებოდა, რაც არასოდეს დაუშვებს სრულ წესრიგს და ყველაფრის უნაშთოდ დაყვანას გონების ზოგად ცნებებზე, მითოსის სრულ გადადნობას ლოგოსად.

ამიტომ სოკრატეს თავისი რაციონალისტური რწმენა ეჩვენებოდა დემონურად; იმ დემონის ქმედებად, რომელიც ართმევს, მაგრამ არაფერს აძლევს. პლატონთან კი ეს რწმენა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მისტიურ შე-

ფერილობას იძენდა; ხოლო გონება, რომელიც თავიდან მათემატიკურ შინაარსს ატარებდა, თანდათან საიდუმლო ჭკრეტის უნარს ემსგავსებოდა.

„იდეების თეორია“

პლატონი თანდათან თავისი შემოქმედების სოკრატულ პერიოდს ტოვებდა და ამოსავალი შემეცნებითი პრინციპებიდან, კერძოდ კი, შეხედულებისა და ცოდნის განსხვავებიდან მეტაფიზიკის აგებას ლამობდა. ხსენებულ განსხვავებას აქ ორი სინამდვილის სახე უნდა მიეღო. შეხედულების საგნად იკვეთებოდა „პერაკლიტეს სამყარო“, ანუ გრძნობადი სინამდვილე, ხოლო ცოდნისა – „პარმენიდეს სამყარო“, ანუ ზეგრძნობადი, გონებაჭკრეტითი სინამდვილე. პირველი გრძნობადი აღქმის საგანია; ესე იგი, ის, რასაც ვხედავთ, გვესმის, ვეხებით, შევიგრძნობთ. მას პლატონი ახასიათებს მრავალგზის გამეორებული ეფექტური, პარადოქსული ფრაზით: „მუდამ იქმნება და არასოდეს არ არის!“. ეს ქმნადობა ცეცხლოვანი პროცესია, პერაკლიტეს „პანტა რეი“-ა. მეორე კი გონების, აზროვნების საგანია. ის, პირიქით, „მუდამ არის და არასოდეს არ იქმნება!“. პლატონი მას იდეების სამყაროს უწოდებს.

ძველი ბერძნული სიტყვა „იდეა“ ყველაზე ხშირად ითარგმნება ვითარცა „ფორმა“, „ნიმუში“. უმარტივესი აზრით კი, იდეა ისაა, რასაც გრამატიკაში საზოგადო სახელი ჰქვია. გრამატიკიდან ვიცით საკუთარი და საზოგადო სახელები. საკუთარია სახელი, რაც საგანს გამოარჩევს სხვა, მსგავსი საგნებისგან. მასში იგულისხმება მოცემული საგნის განსხვავება სხვა, თუნდაც ძალიან მსგავსი საგნებისგან. საზოგადოა სახელი, რაც მოცემულ საგანს, პირიქით, აერთიანებს სხვა საგანთა ჯგუფთან. ამის საფუძველია მოცემული საგნის მსგავსება რომელიღაც ჯგუფის სხვა საგნებთან, მათთან საერთო ნიშან-თვისებები.

პლატონური იდეა, უპირველეს ყოვლისა, ასეთი საზოგადო სახელია. ლოგიკასა და შემეცნების თეორიაში ასეთ საზოგადო სახელებს გვარეობითი ცნებები ჰქვია.

ამიტომ შეიძლება ასეც ვთქვათ: იდეა გვარეობითი ცნებაა. მასში მოცემულია საგნის ის მხარე, რაც ამ საგანს საერთო აქვს მისივე მსგავს საგანთა ჯგუფთან, კლასთან, გვარეობასთან.

ადვილი შესამჩნევია: საკუთარი სახელით აღნიშნული საგანი ეკუთვნის „პერაკლიტეს სამყაროს“ – განსხვავდება ყველასა და ყველაფრისგან. ის მარტო „აი ეს საგანია“, სხვასთან რაიმე კავშირის გარეშე. ამიტომ ის „წმინდა ცვალებადობას“, მდინარებას გამოხატავს და მისი განსაზღვრა შეუძლებელია. ამ აზრით, ის თითქოს არის და არც არის. ის დაუდგრომელი დინებაა და თითქოს კი არ არსებობს, არამედ გვეჩვენება.

მხოლოდ სხვა საგნებთან კავშირი და მათს არსებობასთან წილნაყარობა ხდის საგანს მყარსა და ნამდვილს. აი ასეთი საგნის განსაზღვრაა შესაძლებელი – ის საკუთარი თავის იგივეობრივია. ამიტომ საზოგადო სახელით, გვარეობითი ცნებით აღნიშნული საგანი ეკუთვნის „პარმენიდეს სამყაროს“. მხოლოდ ისაა შემეცნების საგანი და მოცემულია ცოდნაში. შეხედულება ნაირ-ნაირია და იცვლება სწორედ იმის გამო, რომ მისი საგანია უამრავი და ცვალებადი. ცოდნა კი ერთია და მყარი, რადგან მისი საგანია ერთი, უცვლელი, მყარი.

აქამდე თქმული ასე შეიძლება შეჯამდეს: პლატონის „იდეა“ ზოგადი, გვარეობითი ცნებაა. ამ აზრის დაკონკრეტების დროს იკვეთება ორი გაგრძელება. შეიძლება ვთქვათ, რომ გვარეობითი ცნება მიიღება განსხვავებულ ნიშანთა აზრობლივი უკუგდებით და მსგავს ნიშანთა გამოყოფით. ასე ფიქრობდა მოგვიანებით, ვთქვათ, ჯონ ლოკი. ეს ცნების ემპირისტული თეორიაა.

პლატონისთვის ეს გზა სრულიად მიუღებელია. იდეა მას ამგვარი „მინიერი“ განმარტებისთვის არ ემეტება. გვარეობითი ცნება, პლატონის სწავლებით, მიიღება არა ამგვარი ემპირიული მუშაკობით, არამედ – გონებრივი ქვრეკით. იდეა არ დევს გრძნობად გამოცდილებაში. ის ბაჯალლო ოქროა, რაიც საგანთა მიღმიეთიდან ანათებს.

მარტივად რომ ვთქვათ, გვარეობითი ცნება, იდეა დამოუკიდებელია გრძნობადი საგნებისგან. ის თვითმყოფადი, დამოუკიდებელი საგანია, ოღონდ – გონებაჭვრეტითი, „პარმენიდეს სამყაროს“ მკვიდრი.

იდეების ეს დამოუკიდებლობა ღრმად პლატონურ მნიშვნელობას იღებს მაშინ, როცა ბერძენი ფილოსოფოსი გახაზავს იდეის სრულყოფილებას გრძნობად საგნებთან შედარებით. პლატონი, უპირველეს ყოვლისა, ეტყობა, გეომეტრიაზე დაკვირვებიდან მსჯელობს: წრის ცნება სხვაა, დახაზული წრე – ოდნავ სხვა. პირველში იგულისხმება ზუსტი, უნაკლო წრე, მეორეში – ოდნავ ნაკლოვანი. იგივე შეიძლება ითქვას წრფეზე, კუთხეზე და ასე შემდეგ. ყველა შემთხვევაში იდეა ნიმუშია, საგანი – ასლი.

შემდეგში პლატონმა ეს გეომეტრიული დაკვირვება სხვა სფეროებზეც გაავრცელა: სილამაზის ცნებაში სრული, უნაკლო სილამაზე იგულისხმება, ლამაზი საგნები და ადამიანები კი ოდნავ ნაკლოვანია. მეგობრობის იდეაში სრული, უნაკლო მეგობრობა იგულისხმება, ცხოვრებაში კი ყოველი მეგობრობა მაინც შეიცავს მცირე ზადს. ყველგან ერთი და იგივე კანონზომიერებაა: იდეა სრულყოფილია, ნიმუშია; საგნები – მისი არასრულყოფილი განმეორება, „ნაყალბევი“ ერთგვარი. იდეა საგნებში მოცემულია არასრულად, მხოლოდ ნაწილობრივ.

პლატონი ფიქრობს, რომ სრულყოფილება ნამდვილობის ნიშანია. სრულყოფილი არასრულყოფილზე უფრო ნამდვილად არსებობს. მაშასადამე, იდეა არა მხოლოდ დამოუკიდებელია გრძნობადი საგნებისგან, არამედ მათზე უფრო ნამდვილად, ძირეულად, ფუნდამენტურად არსებობს. აი ამის სწავლებაში და ენერგიულ მტკიცებაში მდგომარეობს პლატონის იდეალიზმი.

საინტერესოა ამ იდეალიზმის კონკრეტული შინაარსი. იდეა არა მხოლოდ უფრო ნამდვილია, ვიდრე საგნები, არამედ მათი განმსაზღვრელიცაა. ეს განსაზღვრა სრულიად განსხვავდება დემოკრიტესეული ატომების მიერ საგანთა განსაზღვრისგან. დემოკრიტე მეცნიერია და ცდილობს მიზეზების შემეცნებას. სუბსტანციის მიერ საგნის

განსაზღვრა მას ესმის მიზეზობრივ კავშირად. მისი სამყარო განსაზღვრულია ატომების შემთხვევითი მოძრაობით.

პლატონი კი ფილოსოფოსია და ცდილობს საგანთა საზრისის შემეცნებას. სუბსტანციის მიერ საგნის განსაზღვრა მას ესმის ნიმუშისადმი, ორიგინალისადმი ასლის მიბაძვად. იდეიგან საგნის განსაზღვრულობა ნიშნავს მიზნის მიერ საშუალების განსაზღვრას. იდეა მიზანია, საგანი – საშუალება. მათ შორის მიზნობრივი კავშირია. ამით პლატონმა დემოკრიტეს დეტერმინიზმს დაუპირისპირა ანაქსაგორასგან აღებული და ბოლომდე განვითარებული ტელეოლოგიზმი (ბერძნული „ტელოს“ – მიზანი). ფილოსოფიური შემეცნება მას, დემოკრიტესგან განსხვავებით, ესმის არა მექანიკური დაჯახებებისა და ბიძგების გამოანგარიშებად, არამედ – სამყაროს საზრისის ამოცნობად: რისთვის არსებობს სამყარო და მასში ადამიანი?

სულის შესახებ

ტელეოლოგიზმმა პლატონის სისტემაში თვალსაჩინო, გეომეტრიული ფორმა მიიღო და პირამიდას დაემგვანა. სამყაროს გარკვეული იერარქიული წყობა აქვს. თვალხილულ მსოფლიოზე მაღლა დგას იდეები. თვით იდეებიც განლაგებულია ზემოდან ქვემოთ ღირებულებისა და ძალის მიხედვით. პირამიდის უმაღლესი და შემკვრელი წერტილი სიკეთის იდეაა. პლატონი მას მზეს ადარებს – მანათობელსა და მაცოცხლებელს. საბოლოოდ მთელი ქვეყნიერება, ხილულიც და უხილავიც, სიკეთისკენ სწრაფვითაა აღბეჭდილი. აი ამ „პირამიდულ“ სწრაფვას, არსებულის უღრმეს და უშინაგანეს ძალას პლატონი სულს უწოდებს.

სული სწრაფვაა, შინაგანი ძალაა იმ აზრ-გაგებით, რომ იდეასა და მატერიას შორისაა; კერძოდ, შეიცავს ერთსაც და მეორესაც. დიალოგში „ტიმაიოსი“ ეს ასეა ნათქვამი: „განუყოფელი და მუდამ თავის თავთან იგივეობრივი არსისგან და განწვალებული არარსისგან, რაიც სხეულშია, ღმერთმა შეჰქმნა მესამე, გამაშუალებელი არსი,

რაიც თავისი თავის ტოლია და სხვადა“ (17, 179). ის არის არა მხოლოდ სწრაფვა, ძალა, არამედ ამავე დროს მიმსწრაფი, ძლიერი. სხვაგვარად, ის ისეთივე დამოუკიდებელი სუბსტანციაა, როგორც ნივთიერება და იდეა. ამაში მდგომარეობს პლატონის სპირიტუალიზმი.

პლატონი განასხვავებს დემიურგს ანუ შემოქმედ ღმერთს, მსოფლიო სულს და ინდივიდუალურ სულებს. დემიურგი წმინდა სულია, ესე იგი, არაა შერეული მატერიასთან. ის, პრაქტიკულად, იგივე სიკეთის იდეაა, ოღონდ – პიროვნული. პლატონის ეს აზრი ძალიან ბუნდოვანია და, რაც მთავარია, არაფილოსოფიურია, სუსტია, რადგან სრულიად გაუგებარია იდეისთვის პიროვნული თვისებების მინერა.

მსოფლიო სული კი ერთგვარი „დამდაბლებული დემიურგია“, რადგან მოიცავს მატერიას, ნაკლს. მას დემიურგი ჰქმნის თავის მსგავსად, რაც მხოლოდ მატერიასთან შერევითაა შესაძლებელი. ამავე მიზეზით, ის დაუცხრომელი მოძრაობაა და მოძრაობის გამომწვევი მიზეზიც. მთელ ხილულ სამყაროში არსებული მოძრაობა მსოფლიო სულის მოქმედებაა.

მსოფლიო სულისგან მკვეთრად განსხვავდება ინდივიდუალური სულები. მათში მოძრაობის უნარს ემატება ცნობიერება, ანუ საკუთარი არსებობის ცოდნა. ინდივიდუალური სულები იდეების სამყაროში ცხოვრობენ, მაგრამ შემეცნების, კერძოდ, თვითცნობიერების ხარისხის მიხედვით ხდება მათი ბედის განსაზღვრა. თუ მათში ჭარბობს მატერიასთან სიახლოვე, ისინი ახლად დაიბადებიან ხილულ ბუნებაში; კერძოდ, იმ არსების სახით, რომელსაც შეესაბამება მათი თვითცნობიერება. ეს მათი დასჯაა, ოღონდ – სამართლიანი. ისინი აღმოჩნდებიან თავისუფლებიდან პატიმრობაში – ამა თუ იმ არსების სხეულში. როცა სხეული დაირღვევა გაცვეთისგან ან შემთხვევით, სული ისევ თავისუფლდება და თავის სამშობლოს – იდეების სამყაროს უბრუნდება. მაგრამ მისი თვითცნობიერების ხარისხის მიხედვით, რაც წარსულში ჩამოყალიბდა, ის ისევ გადაინაცვლებს დილეგში – ახალ სხეულში.

სულთა ღოღვის ეს დოქტრინა პლატონმა პითაგორელებისგან აიღო, რომლებითაც ახალგაზრდობაშივე დაინტერესდა. მათთან კავშირი სიკვდილამდე არ გაუნწყვეტია. მან ეს აზრი, თავის მხრივ, მეტაფიზიკით და ეპისტემოლოგიით გაამაგრა. ბევრ დიალოგში, საუკეთესოდ კი „ფედონში“, პლატონი ასაბუთებს ინდივიდუალური სულის უკვდავებას ამ ორი ტიპის, ესე იგი, მეტაფიზიკური და ეპისტემოლოგიური არგუმენტაციით.

მეტაფიზიკური არგუმენტიდან პირველი, ასე ვთქვათ, პარმენიდული ტიპისაა და უკავშირდება წარმოშობის გააზრების სიძნელეს. ჩვენი სიცოცხლე შეუძლებელია არაფრისგან გაჩნდეს. ის ჩნდება ისევ სიცოცხლისგან. მაგრამ ეს, ცხადია, ის სიცოცხლე იქნება, რომელიც ჩვენამდე იყო. ისე ჩანს, რომ ჩვენი სიცოცხლე ჩვენს სხეულზე არაა დამოკიდებული, მისგან დამოუკიდებელია, მასზე ადრე არსებობდა.

ამ არგუმენტის შებრუნებული ვარიანტია მეორე არგუმენტი და, მაშასადამე, ისიც ხსენებულ სიძნელეს უკავშირდება. როგორც არაფრისგან წარმოშობაა შეუძლებელი, ისე – არაფრად გადაქცევაც. პლატონი ამას ოდნავ სხვაგვარად გამოთქვამს: მოვლენა, რომელშიც ერთი იდეა მონაწილეობს, მის სანინაალმდეგოს ვერ დაუშვებს. ამიტომ ცოცხალი სული სიკვდილს ვერ შეუერთდება, ესე იგი, უკვდავია.

მესამე არგუმენტი, ასე ვთქვათ, ატომისტური ხასიათისაა: არ არსებობს წარმოშობა და მოსპობა, არის შეერთება და დაშლა. დაშლას კი ექვემდებარება მხოლოდ შედგენილი, რთული ანუ სხეული. იდეა მარტივია, ამიტომ – უკვდავი. სული, მართალია, არაა იდეა, მაგრამ სწორედ მას ჰგავს უფრო, ვიდრე მატერიას. ისიც უხილავი, თავისი თავის ტოლი და უსხეულოა. ამიტომ შეუძლებელია იგი შეიცვალოს. იგი არა მხოლოდ სხეულზე უწინარეს არსებობდა, არამედ მისი დაშლის შემდეგაც უცვლელად ჰგებებს. „დაუკვირდი, ჩემო კებეტ, – ამბობს პლატონი დიალოგში „ფედონ“, – თუ როგორ გამომდინარეობს ნათქვამიდან, რომ სული ზედმინევენით ჰგავს ყოველსავე

ლეთაებრივს, უკვდავს, გონიერს, მთლიანს, აუცილებელს, უზრუნველს.... ყოველთვის თავისი თავის ტოლი და სწორია იგი. სხეული კი ყველაზე მეტად იმას ჰგავს, რაც ადამიანური და მოკვდავია, უგუნური და ნაირფერია, ერთიდან მეორეზე გარდამავალ მდგომარეობაშია და თავის თავს აცდენილია თითქოს" (17, 882).

პლატონი ორიგინალურია თავისი ცნობილი „ეპისტემოლოგიური არგუმენტი“: ყოველი ადამიანი ამჟღავნებს იდეების ბუნდოვან ცოდნას. მას არ შეეძლო ამ ცოდნის მიღება გამოცდილებიდან, რადგან გამოცდილებაში მოცემული საგნები იდეებს არ შეიცავს. რჩება ერთადერთი ვარაუდი: ეს ცოდნა ადამიანის დაბადებამდე წარმოიშვა. ის შეიძინა მისმა სულმა სხეულთან შეერთებამდე, როცა იდეების სამყაროში ცხოვრობდა. სხეულთან შეერთებით, ესე იგი, მოცემული ადამიანის დაბადებით მან ეს ცოდნა დაჰკარგა და მხოლოდ იდეის მსგავს საგანთა აღქმისას აგონდება იდეები. შემეცნება დაბადების გამო დავინყებული იდეების მოგონებაა. მაშასადამე, ადამიანის სულს შეუძლია არსებობა იმ სხეულის გარეშე, რომელშიც ის გამომწყვდეულია მოცემულ შემთხვევაში. სულის კავშირი სხეულთან დროებითი და წარმავალია. მისი დამოუკიდებელი არსებობა სავსებით შესაძლებელია.

ამავე აზრს პლატონი განავითარებს „ფედროსში“: გარედან ამოძრავებული სხეული ისევ გაჩერდება, ხოლო თავისი ბუნებით მოძრავი სულ მოძრაობს. ის თვითონაა სანყისი და, მაშასადამე, შეუძლებელია მისი გაჩენა, წარმოშობა. „სანყისი რომ წარმოშობილიყო, ის არც იქნებოდა სანყისი. რაკი მას დასანყისი არა აქვს, ის შეუმუსვრელია... ხოლო ყოველი სხეული, რასაც მოძრაობა გარედან უკავშირდება, უსულოა. ისევე როგორც ყოველივე, რაც თვითონ მოძრაობს თავისი თავიდან, სულიერია. ასეთია ბუნება სულისა. აქედან აუცილებლობით გამომდინარეობს, რომ სული არ წარმოიშობა და უკვდავია“ (17, 287).

სული მარტივია, თავისი არსით. მაგრამ პლატონის მოძღვრება ამ ნაწილშიც რთული და წინააღმდეგობრივია.

მთელი ქმნილებათა სამყარო იდეისა და მატერიის ნარე-
ვია. ამ მხრივ არც სულია გამონაკლისი, რაკი ისიც შექმ-
ნილია. მატერიასთან კავშირი ამძიმებს და ბორკავს მას
იმის მიხედვით, თუ რა ხარისხისაა ეს შერევა. იგივე კავ-
შირი განაპირობებს სულის მოწყვეტას იდეათა სამყაროს-
გან და ამა თუ იმ სხეულში მის ჩასახლებას.

ადამიანის სული, ხსენებული კავშირის გამო, რთუ-
ლია, შედგენილია და სამ ნაწილად იყოფა. სულის მთა-
ვარი, იდეიდან მომდინარე ნაწილი არის გონება. ის იდეე-
ბის შემეცნების უნარია. გონების საშუალებით ადამიანი
ჭვრეტს იდეებს და არ ეკუთვნის ამ გრძნობად, მარად-
მედინ, პერაკლიტურად მბორგავ სამყაროს, მაღლა დგას
მასზე. სულის ეს ნაწილი, გონიერი სული მარტივი და
უკვდავია. იგი მოთავსებულია ადამიანის სხეულის უმაღ-
ლეს ნაწილში, თავში, რომელიც მრგვალია სამყაროსავით
და სრულყოფილია ადამიანის სხეულის სხვა ნაწილებთან
შედარებით.

მატერიისკენ მოქცეული, მატერიისმიერი ნაწილი სუ-
ლისა გრძნობებია. პლატონი გრძნობებს მუდამ რაღაც
არასრულყოფილთან, კერძოდ, სიბნელესთან, უზომო-
ბასთან, არცოდნასთან აკავშირებს. ამასთანავე იგი გა-
ნასხვავებს ორი გვარეობის გრძნობებს. ერთია გონ-
იერი გრძნობა, რომელსაც შეიძლება ნება ვუწოდოთ.
მას უყვარს და სურს იდეა, ესე იგი, მოძრაობს გონების
მიმართულებით. იგი გულშია მოთავსებული და ხასიათ-
დება თავშეკავების უნარით, აგრეთვე მძლავრი ენერგიით.
სულის ეს ნაწილი, არსებითად, მატერიისმიერია და ამი-
ტომ მოკვდავია.

გრძნობების მეორე ნაწილი სურვილებია, ვნებებია,
რაიც შეიძლება შევადაროთ ბრმა ცხოველურ სანყისს.
სულის ეს ყველაზე უგუნური ნაწილი მუცელშია მოთავსე-
ბული. ის ისევე მოკვდავია, როგორც ნება.

სულის ეს სამი ნაწილი ჰქმნის წინააღმდეგობას და
განუწყვეტელ დაძაბულობას ადამიანის ცხოვრებაში. დია-
ლოგში „ფედროს“ პლატონი შთამბეჭდავად აგვიწერს ამას
ფრთიანი ეტლის ალეგორიით: „წარმოვიდგინოთ სული

ფრთიან ორცხენად, რასაც მართავს მხედარი. ღმერთებს ცხენებიც და მხედარიც კეთილშობილი ჰყავთ, ადამიანის საქმე კი სხვაგვარადაა. აქაც მხედარი მართავს ორცხენას. მაგრამ მისი ერთი ცხენი კეთილშობილი და მშვენიერია, მეორე კი – ველური და შლეგი. რა გასაკვირია, თუ მართვა ძნელი იქნება და რბოლა – დაბრკოლებული?“ (17, 287-288).

ადამიანის სულიერი ცხოვრების, მისი შინაგანი დაძაბულობის ეს დრამატული სურათი ჩვენს დროში ღრმად გააცნობიერა ფროიდმა და გაითვალისწინა თავის თეორიაში. მანაც ადამიანის სულიერი ცხოვრების ქვემდებარე ვითარებად გამოაცხადა განუწყვეტელი დაძაბულობა – ადამიანის ფსიქიკა ბრძოლის ველია!

პლატონის ეთიკა

ძნელია გადაჭარბებით შეაფასო ეთიკის მნიშვნელობა პლატონისთვის, მისი ადგილი პლატონის სისტემაში. პლატონს, ისევე როგორც სოკრატეს, ფილოსოფია ესმოდა სწორი ცხოვრების ძიებად. ამიტომ შეიძლება ვთქვათ, რომ პლატონს, მისი მასწავლებლის დარად, პირველ რიგში ეთიკური საკითხები იზიდავდა და ეწეოდა ფილოსოფიისკენ.

პლატონის აზრი სწორი ცხოვრების შესახებ პირდაპირ გამომდინარეობს მისი მეტაფიზიკიდან. მთელი გრძნობადი ქვეყნიერება, რაშიც მოქცეულია ადამიანი, ალბეჭდილია სიკეთისკენ სწრაფვით. ეს კი ნიშნავს, რომ ამ სწრაფვას თავისებურად წინ უსწრებს სანინალმდეგო ძალა – არარსისეული, მატერიისეული „სიმძიმე“. ადამიანის ცხოვრების უმთავრესი საქმე, ზოგადად რომ ვთქვათ, ამ „სიმძიმის“ გადალახვა და სიკეთისკენ სწრაფვაა. დიალოგებში „ფილებოს“, „ლხინი“ და „სახელმწიფო“ პლატონი ცდილობს ამ ზოგადი დებულების დაკონკრეტებას.

მატერიისგან თავის დაღწევა და სიკეთისკენ სწრაფვა ხორციელდება სულის თითოეული ნაწილის და მათი ერთიანობის მეშვეობით. სიკეთე მიიღწევა იმით, რომ სულის

თითოეული ნაწილი თავის დანიშნულებას, მოწოდებას ანუ სათნოებას აღასრულებს და ამით განაპირობებს მთლიანი სულის სწორ ცხოვრებას.

როგორც სულის უმთავრესი ნაწილი გონებაა, ისე სულის უმაღლესი სათნოება სიბრძნეა. ის გონების სათნოებაა. სიბრძნეში იგულისხმება ფილოსოფიური ცოდნა, ესე იგი, იმისი ცოდნა, თუ რაა არსებობის აზრი და მიზანი. ყოველ ეჭვს გარეშეა, რომ სწორედ ესაა ზნეობრივი ცხოვრების საძირკველი.

პლატონი სოკრატეს მოწაფეა და იზიარებს მის „ეთიკურ რაციონალიზმს“. მასაც მთავარ სიქველედ ცოდნა მიაჩნია. არისტოტელეს, პავლე მოციქულის და პოზიტივისტური ხანის რიტორიკა, რომ „ვიცი კეთილი, მაგრამ ვიქმ ბოროტს!“, პლატონის მრწამსს არ ეხება და ძვრას ვერ უზამს. ასეა, რადგან პლატონი, ისევე როგორც სოკრატე, ცოდნაში, სიბრძნეში გულისხმობს ფილოსოფიურ, „პირველ მიზეზთა“ ცოდნას, „ეპისტემეს“ და არა უახლოეს მიზეზთა ცოდნას, შეხედულებას, „დოქსას“. ვინც იცის სიკეთე, ის მისდევს კიდევ მას. სხვაგვარად, უბრალოდ, შეუძლებელია. პლატონმა სოფისტების ეთიკურ რელატივიზმს, სიკეთისა და ბოროტებისადმი განურჩევლობას სწორედ ეს დაუპირისპირა – გონებისადმი რწმენა და ცხოვრების დაფუძნება ცოდნაზე, სიბრძნეზე.

ნების ვითარცა სულის მეორე ნაწილის სათნოება სიმამაცეა. ნება გონების მოკავშირეა; ასე ვთქვათ, ერთგვარი „გრძნობადი გონებაა“. ის სიკეთისადმი ტრფობაა, ოლონდ – შემეცნების გარეშე, მხოლოდ კეთილშობილების საფუძველზე. შემეცნებას აქ ცვლის კეთილშობილური ალტკინება, ვნება. რითაც ადამიანი ისწრაფვის კეთილი საქმეებისკენ. რაკი ეს მოძრაობა ცოდნას არ ეყუდება, ის მოითხოვს გაბედვას, რისკს. სწორედ ამის უნარი ანუ სიმამაცეა ნების სათნოება.

პლატონის მკვლევარები ნებელობითი ფაქტორის ამგვარ წინამოწმებაში ხედავენ სოკრატეს რაციონალიზმისგან პლატონის განსხვავებას. ვფიქრობთ, ეს სოკრატეს აზრის დაკონკრეტებაა, რაც სრულიადაც არ

იქნებოდა მიუღებელი თვით სოკრატესთვისაც. ნებას პლატონი არ ანიჭებს დამოუკიდებელ მნიშვნელობას. ბრძენს იგი არ სჭირდება. იგი საჭიროა მხოლოდ სიბრძნის ნაკლებობის დროს, გონებაში არსებული ადამიანური ხარვეზის შესავსებად.

სურვილის ვითარცა სულის მესამე ნაწილის სათნოება სიამოვნებაა. პლატონის აზრი აქ მთლად ნათელი ვერაა, რადგან სურვილი თავიდანვე გაგებულია არარსიდან, მატერიიდან მომდინარე „სიმძიმედ“ და, მაშასადამე, მის სათნოებაზე ლაპარაკი, ნესით, უნდა გამოირიცხოს. მაგრამ პლატონი ყოველთვის ვერ გამოირჩევა თანმიმდევრობით. აქ კი, ეტყობა, შესაძლებლად ეჩვენება იდეისა და მატერიის ერთგვარი სიახლოვე – იდეა თურმე შეიძლება ხორციელი სურვილის საგნად იქცეს და მოიცვას ხორციელი სიამოვნება.

ამას უკავშირდება საოცარი დოქტრინა ეროსის შესახებ. ადამიანს იპყრობს ხორციელი ნდომა განსხეულებულ იდეათა მიმართ. სასურველი სხეული სიმოვნებას იწვევს, მაგრამ მისი იდეა მხოლოდ უანგაროდ გვიზიდავს. ამიტომ სურვილის სათნოება, სიამოვნება, შინაარსს იცვლის და ზომიერებად გვევლინება. პლატონი იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი ზომიერ, შუალედურ ადგილს იკავებს ზეგრძნობად და ცხოველურ სამყაროებს შორის და აქ ნახულობს თავის ყველაზე შესაფერის ადგილს. ის უანგაროდ ილტვის იდეებისკენ, მაგრამ ეს უანგარობა მაინცაა აღბეჭდილი სიამოვნების დადებითი გრძნობით. დემოკრიტესეულ სიმშვიდეზე მალლა დგება „სასიამოვნო ცხოვრება“ – შენარჩუნებულია სურვილიც და სიამოვნებაც.

სურვილის ამგვარი სახეცვლილების მიზეზი სრულიად ნათელია. ეს არის გონების ჩარევა მასში. პლატონს შესაძლებლად მიაჩნია გონებით გაშუალებული, „ინტელექტუალიზებული სიამოვნებანი“. ამით მან რამდენადმე შეამზადა ეპიკურელთა კეთილშობილური ჰედონიზმი, რაშიც შუაგულ ადგილს სწორედ შემეცნებისგან მოგვრილი, გონივრული სიამოვნებანი დაიკავებენ.

პლატონი არ იფარგლება სულის ნაწილებით და მათ-

თან დაკავშირებული სათნოებებით. მან, უწინარეს ყოვლისა, პითაგორელებისგან იცის, რომ არსებული ბოლოს და ბოლოს ერთია. ამიტომ სულიც ერთია და მისი სათნოებაც ერთი უნდა იყოს. სულში მთავარი გონებაა, გონიერი სულია, მაგრამ თვითონ სული გონებაზე არ დაიყვანება. ის გრძნობადი შინაარსითაა სავსე. ამიტომ სულის ერთობა და მთლიანობა უნდა წარმოვიდგინოთ მისი ნაწილების ისეთ ერთობად, სადაც თითოეულს თავისი გონივრულად მიკუთვნებული, გონების მიერ დანესებული ადგილი უკავია. სულის ამ იერარქიაში თითოეული ნაწილისთვის თავისი ადგილის მიკუთვნებას პლატონი სამართლიანობას უწოდებს და მას თვლის მეოთხე, მთავარ სათნოებად. მისი საფუძველი გონების სათნოებაა, სიბრძნეა.

სათნოებათა ეს პლატონური იერარქია შეიძლება წარმოვიდგინოთ ღირებულებათა შესახებ მოძღვრების სახითაც. სიბრძნის საგანი ჭეშმარიტებაა. ეს არის თეორიული ღირებულება, რაიც უმაღლესია ადამიანის ღირებულებებს შორის. მაგრამ ადამიანი გრძნობადი არსებაა და ჭეშმარიტება წმინდა სახით მისთვის მიუწვდომელია. მას მხოლოდ ტრფობა ძალუძს ჭეშმარიტებისა. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა იდეები გრძნობად, განსხეულებულ ფორმაში ანუ მშვენიერების სახით ვლინდება. ეს ესთეტიური ღირებულებაა და ადამიანისთვის ყველაზე მეტად მისაწვდომი და დამაჯერებელი სჩანს. მაგრამ ჭეშმარიტებაც და მშვენიერებაც სწორად ცხოვრების, სიკეთის იდეისადმი მსახურების ორი სხვადასხვა მხარეა. ამიტომ თავის ნამდვილობას ისინი ნახულობენ უმთავრეს ღირებულებაში – სიკეთეში. ეს მეტაფიზიკური ღირებულებაა და საფუძვლად უდევს როგორც თეორიულ, ისე ესთეტიურ ღირებულებებს.

ადამიანის დამოკიდებულება ღირებულებათა მიმართ, მისი მეტაფიზიკური ადგილი სამყაროში პლატონმა შთაბეჭდავად დახატა დიალოგ „სახელმწიფოს“ მეექვსე წიგნში „გამოქვაბულის ალეგორიით“. ადამიანები გამომწყვდეულნი არიან ჯურღმულში. კისერზე და ხელ-ფეხზე გაჩენის დღიდან ბორკილები ადევთ. არც განძრევა ძა-

ლუძთ, არც უკან მოხედვა. მხოლოდ წინ იყურებიან და იმასლა ხედავენ, რაც ცხვირწინაა – აჩრდილებს. მათ ზურგს უკან, ჭრილიდან შემოდის სინათლე და ტუსაღთა წინ კედლებზე ისვრის საგანთა ჩრდილებს. ადამიანებს ეს აჩრდილები ჰგონიათ საგნები.

ისინი რომც მიაბრუნო უკან, გაახედო ჭრილში და აჩვენო ნამდვილი საგნები, მაინც ველარაფერს დაინახავენ – კაშკაშა სინათლე თვალს მოსჭრით. რომც შენიშნონ საგნები, მეტისმეტი ბუნდოვანებისგან აჩრდილები ეგონებათ. ამიტომ კისრისტეხით უკანვე გამოიქცევიან, ტუსაღის მდგომარეობას დაუბრუნდებიან და ისევ აჩრდილებში გაერევიან.

მოდღრება სახელმწიფოს შესახებ

პლატონის მკვლევარებს შორის არსებობს მოსაზრება, რომ პლატონის ფილოსოფიაში უმთავრესი ადგილი სახელმწიფოს შესახებ მოდღრებას უკავია. ეს უკანასკნელი, ძირითადად, გადმოცემულია მის სამ დიალოგში: „სახელმწიფო“, „კანონები“, „პოლიტიკოსი“. სამივეში საკითხი ეხება საზოგადოების პოლიტიკურ ანუ სახელმწიფოებრივ მონყობას.

თავისებურია პლატონის მიდგომა საკითხისადმი. ის იმდენად იმას კი არ ეხება, თუ რა არის ან როგორია სახელმწიფო სინამდვილეში, რამდენადაც იმას, თუ როგორი უნდა იყოს იგი. ამიტომ პლატონის პოლიტიკურ დოქტრინას უტოპიას უწოდებენ.

საკითხის დასმისას და გადანყვეტისას პლატონი სრულიად ეწინააღმდეგება დემოკრიტეს. ატომისტი დემოკრიტე ამოდიოდა ცალკეული ადამიანის ნამდვილობიდან. პირველად ცალკეული ადამიანები არსებობენ და მხოლოდ მერე – სახელმწიფო. ამიტომ სახელმწიფო ადამიანს სჭირდება საშუალებად თავისი კეთილდღეობისთვის. სხვაგვარია პლატონის მიდგომა. იდეალისტი ფილოსოფოსი ამოდის იდეის, მთელის პირველობიდან. ჯერ სახელმწიფო არსებობს და მხოლოდ მერე – ადამიანი. ამიტომ

მთავარია სახელმწიფო, ხოლო ადამიანი მას უნდა ემსახურებოდეს.

პლატონი ფიქრობს, რომ სამართლიან და სრულყოფილ სახელმწიფოზე უკეთესი არაფერია დედამიწის ზურგზე. ასევე არაფერია ცუდ სახელმწიფოზე უფრო დიდი ბოროტება. ადამიანთა ცხოვრებისეული უბედურებანი სახელმწიფოს არაგონივრული მოწყობიდან გამომდინარეობს. ჩვეულებრივ, სახელმწიფო სწორედ ასე, არაგონივრულად იგება. ყველაფერი კარგად იქნება, თუ სახელმწიფო გონივრულად აიგება. ამ რწმენას უკავშირდება პლატონის ცნობილი დებულება: „სახელმწიფოს ფილოსოფოსები უნდა მართავდნენ!“.

აქ პლატონი ფილოსოფოსში როდი გულისხმობს ფილოსოფიის „სპეციალისტს“; ის გულისხმობს გონიერ ადამიანს, ვისი მოქმედებაც საყოველთაო ინტერესებითაა აღძრული. აი ასეთი „ფილოსოფოსები“ უნდა მართავდნენ, განაგებდნენ სახელმწიფოს: „ვიდრე სახელმწიფოში არ გამეფდებიან ფილოსოფოსები, ანდა ისინი, ვისაც დღეს მეფეებსა და მბრძანებლებს უწოდებენ, ნამდვილ და კეთილშობილ ფილოსოფოსებად არ იქცევიან, რათა ამრიგად ერთმანეთს შეერწყას სახელმწიფოებრივი ძალაუფლება და სიბრძნისმეტყველება, ხოლო მეორეს მხრივ, აუცილებლობის კარნახით არ ჩამოიშორებენ იმათ ბრბოს, ცალკერძ ძალაუფლებას რომ მიეღებიან და ცალკერძ – ფილოსოფოსობას, მანამდე, გლავკონ, ვერც სახელმწიფოები და, ჩემი აზრით, ვერც კაცთა მოდგმა თავს ვერ დააღწევენ ბოროტებას“ (18, 204).

ჰეგელს შეუძლებლად მიაჩნდა ამ იდეის განხორციელება და ამაში მას უნდა დავეთანხმოთ. ისტორიას, სპინოზას თქმისა არ იყოს, ამოძრავებს არა გონება, არამედ ვნებები. გონება ვნებებს, არაგონივრულ ძალებსაა გამობმული. ზნეობრივად, სამართლიანად განმსჯელი ფილოსოფოსი წინააღმდეგობაში აღმოჩნდებოდა ამ კანონზომიერებასთან და ველარ დარჩებოდა სახელმწიფოს საჭესთან. ამიტომ „სამართლიანი ისტორია“ არ არსებობს. გონებით მჭვრეტელი და განმსჯელი ფილოსოფოსი, უნდა

ვიფიქროთ, რომ სახელმწიფოს მმართველად არ გამოდგება.

პლატონს კი გონებისა სწამს და, შესაბამისად, საზოგადოების გონიერი ნაწილის იმედი აქვს, რომლის სიმცირეც „გამოქცეხულის ალეგორიის“ ავტორისთვის სრულიად ნათელია. საზოგადოების ამ ნაწილს ოქროს ადარებს, რადგან ოქროც ასევე ძვირფასი და იშვიათია. ამ ადამიანების დანიშნულებაა სახელმწიფოს მართვა. მათ პლატონი საზოგადოების უმაღლეს ფენად ფიქრობს და მმართველებს უწოდებს. ეს საზოგადოებრივი ფენა შეესაბამება ადამიანის უმაღლეს უნარს – გონებას, გონიერ სულს.

მეტი რაოდენობითაა საზოგადოებაში ძლიერი ნებისყოფისა და ასეთივე აღნაგობის ადამიანები. მათ პლატონი ვერცხლს ადარებს. მათი დანიშნულებაა სამხედრო საქმე, ომებში მონაწილეობა, შეიარაღებული ბრძოლა სახელმწიფოს ინტერესებისთვის. ეს მცველების, მეომრების ფენაა და შეესაბამება ადამიანის გრძნობად სულს, კერძოდ, მის კეთილშობილ, ნებისუფლ მხარეს.

კიდევ უფრო მეტი რაოდენობითაა საზოგადოებაში ადამიანები, რომლებშიც ვნებები უპირობოდ ბატონობს გონებაზე. მათ უჭირთ აზროვნება და ცვალებად სურვილებს ემორჩილებიან, მიჰყვებიან. მათ პლატონი სპილენძსა და რკინას ადარებს და მათ დანიშნულებად ფიზიკურ შრომას თვლის. ისინი ქმნიან საზოგადოების უფართოეს ფენას – მონებს.

დიალოგი „სახელმწიფო“ სამართლიანობის გარჩევით იწყება. უმაღლეს სახელმწიფოებრივ სამართლიანობად პლატონს მიაჩნია საზოგადოების თითოეული ფენის მიერ თავისი დანიშნულების აღსრულება: ფილოსოფოსები უნდა მართავდნენ, მცველები უნდა ომობდნენ, ხოლო მონები – შრომობდნენ. შესაბამისად, უსამართლობა იქნება არადანიშნულებისამებრ ცხოვრება, როცა ერთი ფენის წარმომადგენელი სხვა ფენის საქმეს ჰკიდებს ხელს.

პლატონი არ ერიდება სახელმწიფოს გატოლებას ორგანიზმთან. ორგანოებს ანუ ორგანიზმის ნაწილებს შორის ფუნქციები მკაცრადაა განაწილებული და ისინი არ ცდი-

ლობენ ერთმანეთის შეცვლას. ვთქვათ, თირკმელი კუჭის მაგივრობას არ ცდილობს და ფეხი – ხელისას. ასევე, საზოგადოების ფენები და მათი შემადგენელი ინდივიდები ერთმანეთს ვერ შეცვლიან და მათი ასეთი მცდელობა ძირშივე აღსაკვეთია.

პლატონი ფიქრობს, რომ ინდივიდის შესაბამისობა თავის ფენასთან და სახელმწიფოებრივ ფუნქციასთან ბუნებრივადაა მოცემული; მაგრამ არც ისე მყარად, რომ აღზრდა და ძალისხმევა ზედმეტი იყოს. აღზრდას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მისი მიზანია ადამიანის განვრთნა და მომზადება მის მიერ საკუთარი დანიშნულების შესასრულებლად.

ადამიანის მიერ თავისი საკეთებლის კეთებას ხელს უშლის მიდრეკილება დამოუკიდებლობისა და სიამოვნებისკენ, რაც გამომდინარეობს ადამიანის არაგონივრული სულისგან, ვნებებისგან. აღზრდა სწორედ ვნებების დათრგუნვით იწყება და ბავშვობიდანვე ასე მიმდინარეობს. ამიტომ წვრთნა მკაცრი და სასტიკია. ოჯახურ გარემოში ეს შეუძლებელია, რადგან მშობლებს უყვართ და ეცოდებათ შვილები. ასე აფერხებს ნაზი და თბილი გრძნობები გონივრულ ცხოვრებას.

ამ ნიადაგზე პლატონი უარყოფს ოჯახს და გვთავაზობს ბავშვთა ბანაკებს, სადაც ბავშვები იზრდებიან ძიძებისა და მასწავლებლების ხელში. მშობლებმა და შვილებმა ერთმანეთი არ იციან. მშობლები მხოლოდ გამრავლების საშუალებაა და მათი თანაცხოვრება რაიმე მყარ საფუძველს მოკლებულია.

პლატონი უარყოფს ოჯახს, რადგანაც ის სახელმწიფოს მეტოქედ, მის ხელისშემშლელად მიაჩნია. სადაც ოჯახი ძლიერია, იქ სახელმწიფო სუსტია და პირიქით – სადაც სახელმწიფოა ძლიერი, იქ ოჯახია სუსტი.

მეტიც, სახელმწიფოს დაასუსტებდა ცალკეულ ადამიანთა კეთილდღეობაც. სიმდიდრე ადამიანს თავის ქონებასთან მიაჯაჭვავდა და სახელმწიფოსადმი სამსახურს დაავინწყებდა. თან სიმდიდრე, როგორც წესი, მცირე ჯგუფის ხელში მოიყრიდა თავს და ორ მტრულ ბანაკად გახლ-

ერდა საზოგადოებას. ეს კი სახელმწიფოს დაასუსტებდა, რადგანაც სახელმწიფოს ძლიერების უმთავრესი პირობა მოქალაქეთა შინაგანი ერთიანობა და თანხმობაა.

სიმდიდრის უარყოფას სამხედრო მნიშვნელობაც აქვს. ასეთ სახელმწიფოს ომში მოკავშირეები არ გამოელევა, ვინაიდან მას ომით მოპოვებულ ნადავლზე პრეტენზია არ ექნება და ამ უკანასკნელს მთლიანად დაუთმობს მოკავშირეს.

ამ ქონებრივად მოკრძალებულ სახელმწიფოში თვით უმაღლესი ფენის წარმომადგენელს ანუ მმართველსაც კი პატარა სახლი და უბრალო საკვები ექნება. მმართველნიც ბანაკში სადილობენ. ოქრო და ვერცხლი აკრძალულია.

ზედმეტი ქონების დაგროვების შიშით პლატონი ეწინააღმდეგება ვაჭრობისა და მრეწველობის ფართოდ განვითარებასაც. საგარეო ვაჭრობას ერთი დამატებითი საშიშროებაც ახლავს თან – სახელმწიფოში ცუდი ზნეჩვეულებების შემოღწევა. განსაკუთრებით იმპორტი იზღუდება და სახელმწიფოს მკაცრ ზედამხედველობას ექვემდებარება. პლატონი ანგარიშს არ უწევს ბერძნული პოლისის ისტორიული რღვევის კანონზომიერებას და მის მეხოტბედ რჩება. მისი სახელმწიფო, არსებითად, აგრარული პოლისია, თან – ათენური ტრადიციის გამოკლებით, სპარტის თარგზე.

ეს არ ნიშნავს, რომ პლატონს საერთოდ არ ანალვლებს ცალკეული ადამიანის ბედი. უბრალოდ, მას სწამს, რომ ეგრეთწოდებული კეთილდღეობა და სიმდიდრე ადამიანს ურთულებს და უმძიმებს ცხოვრებას. ნივთიერი კეთილდღეობა მოჩვენებითია და სინამდვილეში მხოლოდ უსიამოვნებებს ამრავლებს. პლატონის პოლიტიკური უტოპია სავსებით შეესაბამება მისსავე მოძღვრებას სულის პირველადობისა და სხეულის მეორეულობის, მისი „ბოროტების“ შესახებ. სხეულებრივ სიამოვნებათაგან განთავისუფლება ხელს უწყობს ნამდვილი ბედნიერების მოპოვებას.

არისტოტელე მანამდე გაუგონარ სიახლედ თვლიდა სახელმწიფოში ქალების ადგილის განსაზღვრას პლატონის მიერ. პლატონი არ გამოირჩეოდა ქალისადმი გან-

საკუთრებული ყურადღებით. მისი აკადემიის მრავალრიცხოვან მსმენელებს შორის მშვენიერი სქესის ორადორი წარმომადგენელია ერია თურმე. „ტიმაიოსი“ ცნობილია პლატონის მკვახე განცხადებებით ქალების შესახებ. ერთერთი განცხადების თანახმად, ლაჩარი და უპატიოსნო კაცები შემდგომ ცხოვრებაში ქალებად დაიბადებიან. ასეთი დამამცირებელი იქნება სასჯელი! დიალოგ „სახელმწიფოში“ პლატონი ქალებს ბავშვების გვერდით იხსენიებს ხოლმე.

მაგრამ უტოპიურ სახელმწიფოში კაცი და ქალი, არსებითად, გათანაბრებულია. ისინი ერთად იზრდებიან, ვარჯიშობენ და ქვეყანას იცავენ. „სახელმწიფოს მართვა-გამგეობაში არ არსებობს საკუთრივ ქალისა და საკუთრივ კაცისთვის განკუთვნილი საქმე; არა, ბუნებამ ერთი და იგივე უნარი უწილადა ერთსაც და მეორესაც; ასე რომ, თავისი ბუნებით, ქალსაც და კაცსაც შეუძლიათ მონაწილეობა მიიღონ ერთსა და იმავე საქმეში“ (18, 179). ცოტა ქვემოთ პლატონი დაასკვნის: „ამრიგად, სახელმწიფოს დასაცავად ქალსაც და კაცსაც ერთნაირი ბუნებრივი მონაცემები აქვთ. მაგრამ ქალში ეს უნარი უფრო სუსტადაა გამოკვეთილი, კაცში კი – უფრო მკვეთრად“ (18, 179).

პლატონი, ეტყობა, ანგარიშს უწევს ქალების გააქტიურებას მაშინდელ საბერძნეთში. ამ მოძრაობამ წარმოშვა გონებაგახსნილი ჰეტერები. კინიკურ და, ნაწილობრივ, კირენეულ სკოლებში თავისუფალი ქალები გარკვეულ როლს ასრულებდნენ. საყურადღებოა მაშინდელ ქალთა აქტიურობა დიონისოს რელიგიურ დღესასწაულებზე. ამან დრამატურგ არისტოფანეს ყურადღებაც მიიპყრო კომედიებში „ეკლესიასუს“ და „ლისისტრატე“. აქედან გასაგები ჩანს პლატონის დაინტერესება ქალის პოლიტიკური საქმიანობით.

პლატონის პოლიტიკურ უტოპიას პირდაპირ უკავშირდება სკანდალური მოსაზრება პოეზიის თაობაზე. პლატონი ათვალისწინებით უყურებს პოეზიას და თავისი იდეალური სახელმწიფოდან აძევებს უდიდეს პოეტებს – ჰესიოდესა და ჰომეროსს.

ფაქტი ჯიუტი რომ არ იყოს, ეს ძნელი დასაჯერებელი იქნებოდა. აკი პლატონი თვითონაა უზადო პოეტი თავის ფილოსოფიურ შემოქმედებაში. მკვლევარები პლატონის ამ მაღალ პოეტურ გემოვნებას ითვალისწინებენ და მის მტრობას პოეზიისადმი ისე განმარტავენ ხოლმე, თითქოს პლატონი ერჩოდეს მხოლოდ ამა თუ იმ ცალკეული მხატვრული ნაწარმოების ამა თუ იმ დეტალს; ვთქვათ, ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მიერ ხშირად ღმერთების თვითნებურად გამოხატვას. ასეთი ღმერთები ცუდ მაგალითს აძლევენო ადამიანებს, ჩივის პლატონი.

ნამდვილად კი პლატონი უფრო შორს მიდის. მას ჭკუაში არ უჯდება პოეზიის თვით არსი – თავისუფალი წარმოსახვა და ჭარბი მგრძნობიარობა, ესე იგი, პოეტის უნარი ცოცხლად და დამაჯერებლად გამოხატოს ის, რაც სინამდვილე არაა. ამას პლატონი სინამდვილის მიბაძვას უწოდებს, დამამცირებელი აზრით. პოეტს შეუძლია შეცდომა ჭეშმარიტებად დახატოს და ბოროტება – სიკეთედ, ან პირიქით. ამიტომ ის საშიშია გონივრული სახელმწიფოსთვის.

პოეტი შეიძლება გამოადგეს სახელმწიფოს. პლატონს ბევრი რამ მოსწონს ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ნაწარმოებებიდან. მათში ბევრ რამეს ხედავს სასარგებლოს თავისი გონივრული სახელმწიფოსთვის. ასევე მაღალ შეფასებას აძლევს იგი დორიულ მუსიკას, განსხვავებით ლიდიურისა და იონიურისგან. ამიტომ კარგი და ცუდი, სასარგებლო და საზიანო ნაწარმოებების ერთმანეთისგან გასარჩევად და მათი ბედის გადასაწყვეტად იდეალურ სახელმწიფოში იმუშავენს ორმოცდაათ წელს გადაცილებულ გონიერ ადამიანთა საგანგებო ჯგუფი, ცენზურა.

მაგრამ რა შედეგათია ეს ხელოვნებისთვის? პლატონის სახელმწიფო ხელოვნებას არ სწყალობს. ეს გასაგებიცაა. ხელოვნების ძირის-ძირი ჭარბი მგრძნობიარობით აღძრული თავისუფალი წარმოსახვაა. ეს კი სინამდვილისადმი დაუმორჩილებლობას, მისგან „გაფრენას“ განაპირობებს. ხელოვნება არა სცნობს გონების უზენაესობას. გონება, პლატონური სახელმწიფოს ეს მეფეთა მეფე, მისი

მეფე არაა. ამიტომ ხელოვნება არაა ამ სახელმწიფოს მოქალაქეობის ღირსი.

პლატონის „იდეალური სახელმწიფო“ არც ისე იდეალურია. ის ძალიანაც „რეალურია“, რადგან თითქმის გადმოღებულია სპარტის სინამდვილიდან. ათენელი ფილოსოფოსის ბავშვობამ, ყრმობამ და ახალგაზრდობამ პელოპონესის საძაგელი ომის წლებში ჩაიარა. ამ ომში დემოკრატიული ათენის მარცხმა პლატონს დემოკრატია შეაძულა, ხოლო დესპოტური სპარტის გამარჯვებამ იგი კრძალვით განაწყო არისტოკრატიული მმართველობისადმი; უკიდურეს შემთხვევაში, მისი იმ ფორმის მიმართ, რომელიც სპარტის კანონმდებელ ლიკურგეს მიენერებოდა. პლატონის ცნობიერებაში არეულობა და უწესრიგობა დემოკრატიას დაუკავშირდა, ხოლო დისციპლინა და წესრიგი – არისტოკრატიულ მმართველობას.

დემოკრატია დემოსის ანუ ხალხის მმართველობაა. ხალხში კი, როგორც პლატონი ფიქრობს, არაგონივრული ნაწილი ბევრად ჭარბობს გონივრულს. ამიტომ დემოკრატიული მმართველობაც, საბოლოოდ, არაგონივრულია. ხალხში მხოლოდ უმცირესობაა გონიერი. ესაა ხალხის რჩეული ნაწილი და მისი მმართველობაა არისტოკრატია.

მაგრამ, ვფიქრობთ, საკითხავი სხვაა: როგორ მიიღწეს ღირსეულთა მმართველობა ანუ „ფილოსოფოსთა მოსვლა ხელისუფლებაში“? ხელისუფლებისთვის ბრძოლა სასტიკი და დაუნდობელია. განა ასეთ ბრძოლაში არაგონივრულ ძალებს, რომლებიც დიდ უმრავლესობას შეადგენენ, უპირატესობა არ ექნებათ? განა ნიადაგ მათთან მეზრდოლი „გონიერი ნაწილი“ მათვე არ დაემგვანება თუნდაც იმიტომ, რომ მათივე იარაღით მოუწევს ბრძოლა?

მეტიც შეიძლება ითქვას: სადაა იმის გარანტია, რომ საზოგადოების რჩეული ნაწილი, არისტოკრატია მართვის დროსაც რჩეული იქნება? თუ „უკეთესებს“ ვერავინ აიძულებს რაიმე დემოკრატიული ბერკეტებით, ძალიან საეჭვოა, დარჩებიან კი ისინი „უკეთესებად“? განა არ მოდუნდებიან და მდაბიოებს არ დაემგვანებიან? საკითხავი ესაა და ისტორიაც გვარწმუნებს, რომ დამაიმედე-

ბელი პასუხის გაცემა ერთობ ძნელია. უსამართლობა და ბოროტება აქ მეფეა განუყოფელი. აზრი მხოლოდ ნაკლები ბოროტებისა და უსამართლობისთვის ბრძოლასა აქვს.

პლატონი მკაცრად იცავდა ცალკეულ ადამიანზე სახელმწიფოს ბატონობის თვალსაზრისს. პლატონი ამგვარი ბატონობის საუკეთესო, იდეალურ ვარიანტს გულისხმობდა. მაგრამ არისტოტელე სწორად შენიშნავდა, რომ სინამდვილე ბევრად უფრო არასრულყოფილია და ამიტომ ამგვარი არისტოკრატია საშინელ ტირანიად შეიძლება იქცეს.

ეს სპარტის ისტორიამაც დაადასტურა და უფრო კარგად – ჩვენი დროის ტოტალიტარიზმმა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საწინააღმდეგო თეზისია სწორი – ინდივიდის დამოუკიდებლობა სახელმწიფოსგან. სინამდვილე აქაც არასრულყოფილია და მსგავსი დამოუკიდებლობა თვითნებობამდე და ანარქიამდე მიდის. პოლიტიკური სისტემები მუდამ მერყეობენ დესპოტიზმსა და ანარქიზმს შორის. კაცობრიობის ისტორია მათი მეტ-ნაკლები განონასწორების გზით მიემართება.

3. არისტოტელე (384–322)

ცხოვრების გზა

დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი არისტოტელე დაიბადა 384 წელს ქრისტემდე, ჩრდილოეთ საბერძნეთის ნახევარკუნძულ ხალკიდის ქალაქ სტაგირაში, აბდერასთან ახლოს, პრომაკედონიურად განწყობილ ოჯახში. მამაც და დედაც ექიმთა წრიდან იყვნენ. 367 წლიდან პლატონის აკადემიაშია, სადაც დიდი სიბეჯითის გამო მეტსახელად მკითხველი შეარქვეს.

პლატონის გარდაცვალების შემდეგ აკადემიას არისტოტელესთვის მიუღებელი ფილოსოფიური აზროვნების კაცი, პლატონის ძმიშვილი სპევსიპე მეთაურობდა. არისტოტელე და ქსენოკრატე ათენს ტოვებენ, იქნებ პრომაკედონიურობის გამოც, და მცირე აზიის ქალაქ ასოსში

გადადიან. ადგილობრივი ტირანი პერმიასი პლატონის თაყვანისმცემელი იყო და გულთბილად მიიღო ისინი. სამი წელი აქ მასწავლებლობდა არისტოტელე. შემდეგი ორი წელი კი, პერმიასის მკვლელობის მერე, ლესბოსზე გაატარა, სადაც მისი მეგობარი და მოწაფე თეოფრასტე ცხოვრობდა. ეტყობა აქ შეაგროვა დიდი მასალა თავისი საბუნებისმეტყველო კვლევებისთვის.

აქედან, ფილიპეს მიწვევით, არისტოტელე მაკედონიის ქალაქ პელაში გადავიდა უფლისწულის აღმზრდელად. ეს ნაბიჯი ზედმინეწით შეესაბამებოდა ფილოსოფოსი მეფის პლატონისეულ იდეასაც და არისტოტელეს თვალსაზრისსაც გაერთიანებული საბერძნეთის უდიდესი პერსპექტივების შესახებ.

ალექსანდრეს გამეფების შემდეგ არისტოტელე ათენში ბრუნდება და აარსებს საბუნებისმეტყველო-ფილოსოფიურ ლიცეუმს, რომელსაც მერე პერიპატეტიკული სკოლა დაერქვა.

ალექსანდრეს სიკვდილის შემდეგ იწყება არისტოტელეს დევნა – მას უღმერთობაში სდებენ ბრალს. გვახსოვს, ასევე მოექცნენ მანამდე ანაქსაგორას, პროტაგორას, სოკრატეს. უკანასკნელისგან განსხვავებით, იგი არ გამოცხადდა სასამართლოში და გაიქცა ათენიდან. ეს ნაბიჯი კი შედეგნაირად განმარტა: „არ მსურს ათენელებს მეორე ცოდვა ჩავადენინო ფილოსოფიის წინაშე!“.

არისტოტელე დედუღეთში, ქალაქ ხალკიდაში გაიქცა, სადაც მალევე გარდაიცვალა, 322 წელს.

დამოკიდებულება პლატონის ფილოსოფიასთან

არისტოტელემ პირველმა შემოიტანა ფილოსოფიაში ისტორიზმის პრინციპი – ფილოსოფიური კვლევის დანყება საკითხის წინაისტორიით. ამ აზრით, მან შექმნა ფილოსოფიის ისტორია და მოგვცა ყველაზე ღრმა და სანდო ცნობები მისი წინამორბედი ფილოსოფოსების შესახებ. მან არსებითად და კრიტიკულად განიხილა თავისი მას-

წავლელის, პლატონის ამოსავალი პრინციპებიც, რომლის დროსაც ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიური მრწამსით: „პლატონი ჩემი მეგობარია, მაგრამ ჭეშმარიტება – კიდევ უფრო დიდი მეგობარია!“.

არისტოტელეს ეს ფრთიანი ფრაზა თაობათა ურთიერთობის სახელმძღვანელო წესად იქცა მეცნიერებაში და უდიდესი როლი შეასრულა აზროვნების განვითარებაში. სხვათაშორის, იგი ერთგვარი განმეორებაა პლატონის ფრაზისა დიალოგ „სახელმწიფო“-დან: „არ შეიძლება კაცს უფრო მეტ პატივს მიაგებდე, ვიდრე ჭეშმარიტებას!“ (18, 356).

არისტოტელეს მიერ პლატონის ფილოსოფიის დახასიათება მის „პირველ ფილოსოფიაში“, რასაც შემდეგ „მეტაფიზიკა“ ეწოდა, მნიშვნელოვანია სხვა მხრივაც – მასში ყველაზე არსებითად ჩანს არისტოტელეს განსხვავება პლატონისგან და აქედან – თვით არისტოტელეს ფილოსოფიის თავისებურება.

არისტოტელეს ამ კრიტიკულ მოსაზრებათა შესახებ თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ: არისტოტელე აქ ლაპარაკობს პლატონის თეორიის არსებით სიძნელეებზე, რომლებზეც თვითონ პლატონი მსჯელობდა თავის ზოგიერთ დიალოგში, განსაკუთრებით კი „პარმენიდეში“. არისტოტელეს ზოგიერთი არგუმენტი პირდაპირ იმეორებს „პარმენიდეში“ მოცემულ არგუმენტებს.

ამ რამდენადმე საჩოთირო საკითხზე ყურადღების გამახვილება, ვფიქრობთ, არ ღირს. პლატონი, მართალია, თვითონაც ხედავდა ამ სიძნელეებს, მაგრამ ამის გამო ამოსავალი პრინციპები არ შეუცვლია. არისტოტელესაც ღრმად ესმოდა ეს სიძნელეები, ოღონდ, თავისი მასწავლებლისგან განსხვავებით, ამის გამო შეცვალა პლატონის ამოსავალი დებულებები და შექმნა ახალი, სრულიად ორიგინალური სისტემა.

არისტოტელე დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ იდეებისთვის საგანთაგან დამოუკიდებელი არსებობის მინიჭება საგანთა გამრავლებაა და ახსნის, გამარტივების მაგივრად კიდევ უფრო ართულებს საქმეს. ზოგჯერ ადამიანს ვერ

დაუთვლიაო საგანთა მირიადი რიგი და იმედოვნებს, რომ გაორმაგებისას უკეთ დაითვლისო, ირონიულად შენიშნავს არისტოტელე.

აქ არ შევუდგებით ამ არგუმენტის დაწვრილებით განხილვას. აღვნიშნავთ მთავარს: არისტოტელესთვის მიუღებელია საგნის იდეის მოწყვეტა თვით საგნისგან და მისი დამოუკიდებელი არსებობის მტკიცება, ანუ ჰიპოსტაზირება (ბერძნული „იპოსტასიზ“ – საფუძველი, არსება). უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, სტაგირელ ფილოსოფოსს არ ეთმობა გრძნობადი ქვეყნიერება. მართალია, ის ეთანხმება პარმენიდესა და პლატონს გრძნობადი ქვეყნიერების მიმართ გონებაჭვრეტითი სამყაროს უპირატესობის მტკიცებაში, მაგრამ განსხვავებულად განმარტავს ამ უპირატესობას.

პარმენიდეს ეს უპირატესობა ესმოდა უპირობო და რადიკალურ უპირატესობად: გრძნობადი სინამდვილე არ არსებობს, მხოლოდ გვეჩვენება! არსებობს მხოლოდ გონებაჭვრეტითი სინამდვილე – არსი. პლატონს აღნიშნული უპირატესობა ესმოდა დედნის უპირატესობად ასლთან შედარებით. გრძნობადი ქვეყნიერებისგან დამოუკიდებლად არსებობს გრძნობად საგანთა პირველსახეები, ნიმუშები, ეგრეთწოდებული იდეები. ესაა „ნამდვილი სინამდვილე“. გრძნობადი ქვეყნიერება მისი ნაკლოვანი მიბაძვაა ოდენ. არისტოტელე კი იმ აზრისაა, რომ გონებაჭვრეტითი საგნები უპირატესად არსებობს, ოღონდ – გრძნობად საგნებშივე. ესაა პლატონისგან არისტოტელეს განსხვავების თავიდათავი. ამიტომ საჭიროა მისი დაზუსტება და ნათელყოფა.

არისტოტელე სავსებით ეთანხმება პლატონს იმაში, რომ შემეცნების საგანი არაა გრძნობადი, მიწყევ ცვალებადი სინამდვილე. შემეცნების საგანი უცვლელია. მაგრამ ეს „უცვლელი საგანი“ გრძნობადი საგნის მიღმა კი არაა, არამედ – მასშივე. მისი უპირატესობა ის კი არაა, რომ მხოლოდ ის არსებობს, ან საგნებზე „მაღლა“ დგას, არამედ ის, რომ იგია საგნის მთავარი, შინაგანი მხარე. საგნის გრძნობადი მხარე ნაკლები მნიშვნელობისაა. მთა-

ვარია საგნის შინაგანი მხარე, რადგან ისაა საგნის რაობა, მისი სული და გული.

მის სახელად არისტოტელემ შეარჩია „ფორმა“. გვახსოვს: ბერძნულ ენაში „იდეა“ და „ფორმა“ თითქმის სინონიმებია. პლატონმა „იდეა“ ამჯობინა შემეცნების საგნის, საგანთა არსის სახელად, არისტოტელემ კი – „ფორმა“. ეს განსხვავებული სახელდება მაღავს არსებით განსხვავებას ამ ორ ფილოსოფოსს შორის. სიტყვა „იდეა“ ბერძენს გრძნობადი საგნისგან დამოუკიდებელ საგანზე მიუთითებდა, ხოლო სიტყვა „ფორმა“ იმთავითვე საგნის შინაგან თვისებად იაზრებოდა.

ამიტომ პლატონსა და არისტოტელეს შორის არსებული განსხვავება შემეცნების უცვლელი, მყარი საგნის სახელდებაში სულაც არაა შემთხვევითი. პლატონს საგანთა არსი საგანთა მიღმა ეგულება, არისტოტელეს კი – საგნებშივე. ხოლო ეს აბსტრაქტული სიტყვებით გამოხატული განსხვავება ასახავს უფრო კონკრეტულ და გასაგებ განსხვავებას – პლატონი გრძნობად ქვეყნიერებას ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს და მის მიღმა ეძებს თავისი აზროვნებისა და ცხოვრების საგანს. არისტოტელე კი უფრო სალი აზრის კაცია. მას გრძნობადი ქვეყნიერება ერთადერთ სინამდვილედ მიაჩნია; კერძოდ, სინამდვილის გარეგან მხარედ, რომელიც ჰფარავს შინაგან მხარეს; იმას, რაც შემეცნების საგანია.

ფორმა და მატერია

პლატონისგან არისტოტელეს ამ ძირეულ განსხვავებას ზედ ეკვრის არისტოტელეს მოძღვრება, ერთი მხრივ, ფორმისა და მატერიის, ხოლო მეორე მხრივ, სინამდვილისა და შესაძლებლობის შესახებ. „ფორმის“ მთელი განსხვავება „იდეისგან“, როგორც ჩანს, გრძნობად, ნივთიერ მასალასთან მისი აუცილებელი კავშირია. სხვა შემთხვევაში ფორმას ვერ განვასხვავებდით იდეისგან. ის მაშინვე იქცეოდა დამოუკიდებელ საგნად და არისტოტელეს „ამქვეყნიურობისგან“, „სალი აზრისგან“ აღარაფერი დარ-

ჩებოდა. ფორმა კი საგნისავე შინაგანი ბუნება და რაობაა, რამდენადაც ის დაკავშირებულია „გარეგან“, „გრძნობად“ მასალასთან – მატერიასთან.

„ფორმა“ „იდეისგან“ განსხვავდება სხვა მხრივაც. „იდეა“, ასე ვთქვათ, მარტივია, ერთგვაროვანია და, ამ აზრით, აბსტრაქტულია. „ფორმა“ კი, როგორც წესი, უფრო დანაწევრებულია, კონკრეტულია. დღევანდელი ტერმინოლოგიიდან მას, ალბათ, ყველაზე მეტად „სტრუქტურა“ მიესადაგებოდა. არისტოტელესეული ფორმა საგნის შინაგანი სტრუქტურაა, რისი შესწავლაცაა მეცნიერების მთავარი საგანი. როცა ჰეგელი არისტოტელეს პლატონზე მეტად აქებდა, უთუოდ ამ მომენტსაც გულისხმობდა. არისტოტელე მას მიაჩნდა იმ ფილოსოფოსად, ვინც ძველებს შორის პირველმა დაამუშავა ცნების კონკრეტულობის საკითხი.

იდეა თავისთავად, დამოუკიდებლად არსებობს, ფორმა კი – მატერიასთან კავშირში. ის მატერიის „გამფორმებელია“ საგნად. ამ აზრ-გაგებით, მატერია ქმნადობის „პირველი მასალაა“, თუმცა არისტოტელე მას გვიხასიათებს, აგვიწერს მარმარილოს ლოდის უბრალო და უმარტივეს მაგალითზე. მარმარილოს ლოდიც ქმნადობის, კერძოდ, ქანდაკების გამოკვეთის მასალაა; მაგრამ, მკაცრი აზრით, ის „მეორეული მასალაა“. „პირველი მატერია“ კი უფორმო და გაურკვეველია. ასეთი რამ სინამდვილეში არც არსებობს. ის მხოლოდ აზრობლივი აბსტრაქციის ნაყოფია. სინამდვილეში არსებობს მხოლოდ კონკრეტული საგანი, რომლის მასალა მატერიაა, ხოლო გარკვეულობა – ფორმა.

ფორმა და გარკვეულობა არისტოტელესთან სინონიმებია. აქედანაც ჩანს, რომ შემეცნების ანუ „გარკვევის“ საგანი სწორედ ფორმაა. მატერია კი, თავისი გაურკვეველობის გამო, შეუმეცნებადია. საგანი ფორმის გამოა ეს საგანი და არა მატერიის გამო. არისტოტელე ამას ასეც გამოთქვამს ხოლმე: „მატერია საგნის ცნებაში არ შედის“. ამაში მდგომარეობს ფორმის უპირატესობა მატერიის მიმართ. ეს, დაახლოებით, ის უპირატესობაა, რაც

ბერძნულ ფილოსოფიაში უცვლელს ჰქონდა ცვალებადის მიმართ, ბერძნულ მითოსში ღმერთებს – ტიტანების, კოსმოსს კი – ქაოსის მიმართ; ხოლო ათენელი მოქალაქის ცნობიერებაში პოლისს, ქალაქ-სახელმწიფოს – თვალუწვდენელი იმპერიის მიმართ. ეს იგივეა, რაც „აპოლონური ხელოვნების“ უპირატესობა „დიონისურზე“; ვთქვათ, სახვითი ხელოვნებისა – მუსიკაზე.

ფორმის უპირატესობას მატერიაზე არისტოტელე სხვაგვარადაც გამოთქვამს: ფორმა სინამდვილეა, მატერია – შესაძლებლობა. ამით არისტოტელეს ახალი ცნებები შემოაქვს ბერძნულ ფილოსოფიაში. ამ ცნებებმა არ უნდა დაგვანოოს: სინამდვილეც არსებობს და შესაძლებლობაც. მაგრამ შემოაქვთ და გვთავაზობენ ძნელად გასაგებ ფილოსოფიურ ნიუანსს – არსებობის ხარისხს! შესაძლებლობა გამოხატავს არსებობის დაბალ ხარისხს. მარმარილოს ლოდში შესაძლებლობის სახით მოცემულია უნაკლო ქანდაკება. მაგრამ სულ სხვაა, როცა ეს ქანდაკება გამოიკვეთება ოსტატის ხელით, ანუ სინამდვილედ იქცევა.

რა მოხდა? მარმარილოს ლოდში არსებულმა ქანდაკებამ არსებობის დაბალი ხარისხიდან მაღალ ხარისხს მიაღწია, ანუ შესაძლებლობა სინამდვილედ იქცა. არსებობის დაბალ ხარისხს განაპირობებდა ამ ქანდაკების ფორმის ქაოსური აღრეულობა სხვა ასევე შესაძლებელ ფორმებთან. არსებობის მაღალი ხარისხი კი განაპირობა ქანდაკების ფორმის გამოცალკევებამ ამ ქაოსისგან და „კოსმოსთან მიერთებამ“. თითქოს ანაქსიმანდრეს „აპეირონს“ კონკრეტული საგანი გამოეყო.

არსებობის ეს დაბალი ხარისხი კარგად ჩანს ორგანიზმის მაგალითზე. ჩანასახში ორგანიზმი ჯერ კიდევ არ არსებობს ნამდვილი სახით. ის შესაძლებელი უფროა, ვიდრე ნამდვილი. ორგანიზმი აქაც არსებობს, ოღონდ არსებობის ხარისხი უთუოდ დაბალია, ნაკლებია. ამ ცნებით არისტოტელემ მარჯვედ აიცილა საჩოთირო, ჰერაკლიტური გამოთქმა „არსებობს და არც არსებობს“ და ასევე მარჯვედ მიუყენა იგი ქმნადობის პროცესს – ყოველი საგანი ჯერ შესაძლებლობაა და მერეღა იქცევა სინამდვილედ.

იგივე ცნება, თან განსაკუთრებით მარჯვედ, გამოიყენა არისტოტელემ ზენონის აპორიებისგან თავის დასაღწევადაც. უსასრულობის ცნებას არევე-დარევა შეაქვს ჩვენს ცნობიერებაში და გაუგებარს ხდის სრულიად თვალსაჩინო საგნებს. მაგრამ ყველაფერ ამას ერთი დაკვრით მოევლება შესაძლებლობის ცნების შემოტანით – სიდიდე უსასრულოდ იყოფა მხოლოდ შესაძლებლობაში, სინამდვილეში კი იგი დასრულებულია! არისტოტელეს ავიწყდება, რომ, მისივე ბეჯითი განმარტებით, შესაძლებლობა სინამდვილის შესაძლებლობაა. ამიტომ მასში სინამდვილეზე მეტი არ უნდა ვეძებოთ. თუ სინამდვილე დასრულებულია, მაშინ შესაძლებლობაც დასრულებული უნდა იყოს.

წარმოშობის გააზრება თითქოს გაადვილდა. არისტოტელემ მოიცილა არარასგან რაიმეს წარმოშობის სკანდალური ვარაუდი და შეცვალა იგი შედარებით უწყინარი ვერსიით – შესაძლებლობის განამდვილებით, ხორცშესხმით. მოძრაობის ფართო ცნებაში გაჩნდა ახალი, ნაყოფიერი ასპექტი – განვითარება. რამე კი არ ჩნდება, არამედ ვითარდება. განვითარება შესაძლებლობის გადაქცევაა სინამდვილედ.

ამით კიდევ უფრო გამოიკვეთა პლატონის მიერ შემოტანილი პრინციპი ტელეოლოგიზმისა. განვითარების არისტოტელესეული ცნება იმთავითვე ტელეოლოგიური შინაარსისაა. შედეგი წინ უსწრებს მიზეზს და მთელი მოძრაობის მთავარ ნევრად გვევლინება. განვითარება აკი იმის გამოკვეთაა, რაც თავიდან გაურკვეველად არსებობს.

აი ამ აზრგაგებით, შედეგი თავიდანვე წარმოგვიდგება უმთავრეს ფაქტორად და პროცესი სწორედ მისკენაა მიმართული. თუ გავიხსენებთ, რომ ეს შედეგი ფორმის გამოკვეთაა, ფორმაა, ცხადი გახდება: მოძრაობის საბოლოო მიზეზი ფორმაა, რომელიც ამ მხრივაც, ესე იგი, მოძრაობის ასპექტშიც, უპირატესია მატერიაზე. განვითარების შინაარსი ფორმის „განთავისუფლება“ მატერიისგან. ფორმა ისევ მატერიასთან რჩება კავშირში, მაგრამ დატყვევებული კი არაა მისით; პირიქით, თავისუფლად ბატონობს მასზე, „ანესრიგებს ქაოსს“.

განვითარების კიბე ასეთ სახეს იღებს: პირველი მატერია, ანუ ქმნადობის აბსტრაქტული, უფორმო მასალა; მატერიაზე თავისუფლად გაბატონებული ფორმა; წმინდა ფორმა ანუ „ფორმის ფორმა“.

უნდა დავაზუსტოთ: პირველი და მესამე პუნქტები – „პირველი მატერია“ ანუ წმინდა შესაძლებლობა, ერთი მხრივ, და „ფორმის ფორმა“ ანუ წმინდა სინამდვილე, „უძრავი მამოძრავებელი“, ღმერთი ზღვრული ცნებებია და რეალურად არ არსებობს. რეალურად არსებობს მხოლოდ ცალკეული საგანი – ფორმისა და მატერიის ერთიანობა, რომელშიც ფორმა მიზანია, ხოლო მატერია – საშუალება; ფორმა – მამოძრავებელი, მატერია – სამოძრავებელი. შუა საუკუნეებში სქოლასტიკამ, როგორც წესი, ეს მთავარი მომენტი დაივიწყა, რადგან არისტოტელეში ქრისტიანობის მოკავშირეს ეძებდა და არა წამდვილ არისტოტელეს; ეძებდა იმას, რაც სურდა და არა იმას, რაც არის.

მეორე მხრივ, თვითონ არისტოტელეს ძნელად გასაგები აზრები იძლევა ამ სქოლასტიკური განმარტების საფუძველს. ეს, უპირველეს ყოვლისა, უკავშირდება შესაძლებლობისა და განვითარების ურთულეს ცნებებს. მართლაც ის, რაც შესაძლებელია, თითქოს არსებობს და არც არსებობს. ის, რისკენაც მიმართულია განვითარება, ასევე, არის და არც არის. „წმინდა ფორმა“, „ფორმის ფორმა“ პლატონის კრიტიკოსმა არ უნდა დაუშვას, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის სინამდვილის მიზანია და, მაშასადამე, სინამდვილეზე მაღლაც კი დგას, „წმინდა სინამდვილე“, ღმერთია. ასეთია ის დასრულებულობის, სისრულის გამო.

მთელი ნივთიერი ქვეყნიერება არასრულყოფილია და გამსჭვალულია სისრულისკენ სწრაფვით, რასაც არისტოტელე ხან „დინამიკას“, ხან „ენერგიას“ უწოდებს. ამ აზრით, სისრულე, ღვთაება მიზანია, არისტოტელეს ნეოლოგიზმს თუ მოვუხმობთ, „ენტელეხია“, ანუ სრულიად რეალიზებულ მდგომარეობაში ყოფნა. ამიტომ იგი არ მონაწილეობს ნივთიერ ქვეყნიერებაში, მის გარეთ ჰგებებს უძრავად და იწვევს კი მთელ ამ მოძრაობას, „უძრავი მამოძრავებელია“. მისი ერთადერთი აქტივობა ჭვრეტაა,

აზროვნებაა. ოღონდ მას, ვითარცა სრულყოფილს, არ ძალუძს არასრულყოფილის გააზრება. ეს მის ღირსებაზე დაბლა იქნებოდა.

ამიტომ ღმერთი ამ მხრივაც სრულიად მონყვეტილია ჩვენს ნივთიერ სამყაროს და მხოლოდ საკუთარ თავზეა მიმართული, საკუთარ თავზე აზროვნებს, „აზროვნების შესახებ აზროვნება“.

ჰეგელი აღტაცებულია ბერძენი ფილოსოფიის ამ სპეკულატიური ნიაღვრით, მაგრამ ძნელია ამ აღტაცების გაზიარება. არისტოტელეს ეს აზრები სრულიად ეწინააღმდეგება მისსავე სხვა აზრებს და ფილოსოფიის ისტორიკოსები აჭარბებენ მისი დიდი თანმიმდევრულობის ქებათა ქებისას. მის ნამდვილ სპეციფიკას და პლატონთან მას დაპირისპირებას ალბათ იმის მტკიცება უფრო გამოხატავს, რომ აი ეს ცალკეული საგანია „უსია“ ანუ სუბსტანცია.

სუბსტანცია არც „პირველი მატერიაა“, როგორც დემოკრიტეს ეგონა, და არც „ნმინდა ფორმა“, როგორც პლატონი ფიქრობდა. სუბსტანცია ცალკეული საგანია, რაიც ფორმისა და მატერიის ერთიანობაა.

მატერიალიზმიც და იდეალიზმიც არისტოტელეს ცალმხრიობად ეჩვენებოდა, თვითონ კი „ოქროს შუაღედს“ ეძებდა მათ შორის. მას ავტორიტეტად მიაჩნდა „სალი აზრი“, რომელიც მუდამ იცავდა უკიდურესობათაგან და ეგრეთწოდებული „ოქროს შუაღედისკენ“ უბიძგებდა. ასეთი მეთოდოლოგია სრულ თანხმობაში იყო ცნობილ ბერძნულ მაქსიმასთან: „იყავ ზომიერი!“. ბერძენ ფილოსოფოსებს შორის ვერცერთი ვერ შეედრება არისტოტელეს ამ ბერძნული მაქსიმისადმი ერთგულებაში. ეს ხალხური სიბრძნე მისთა კვლევათა უცვლელი მეთოდოლოგიური პრინციპია

მაგრამ არისტოტელეს ამ ნმინდა ხალხურ, კერძოდ, ელინურ ინტუიციას, ვფიქრობთ, ეწინააღმდეგება მისივე მეორე უძლიერესი მრწამსი – ლოგიციზმი. ეს მას, განსხვავებით ზომიერების პრინციპისგან, ბერძნების მამაპაპური სიბრძნიდან არ აუღია. ეს მან ბერძნული ფილოსოფიის

პარმენიდული ნაკადიდან აიღო, ჰერაკლიტეს სანინაალმდეგოდ. ჰერაკლიტე, ბერძნული მითოსის გარკვეული ზეგავლენით, არსისა და არარსის ერთობას სცნობდა: საგანი არის და არც არის; იგი მდინარესავით მიედინება! პარმენიდე ასეთ აზროვნებას „ორთავიანობად“ აფასებდა და ამბობდა: „არსი არის, არარსი არ არის“.

არისტოტელე ამ ორი ნაკადის დაპირისპირებაში დაბეჯითებით მიემხრო მეორეს. მთელი მისი „მეტაფიზიკის“ ფარულ ოპონენტად ჰერაკლიტე გამოიყურება. მის პარადიგმასთან განუწყვეტელ ბრძოლაში არისტოტელემ განავითარა პარმენიდეს ზემოხსენებული ამოსავალი პრინციპი და ასეთი სახე მისცა: „შეუძლებელია ერთსა და იმავე საგანს ერთსა და იმავე მიმართებაში მიენერებოდეს და არც მიენერებოდეს ერთი და იგივე“ (2, 125). სტაგირელი ფილოსოფოსი ამ კანონს სხვაგვარადაც აყალიბებდა: „შეუძლებელია ჭეშმარიტი იყოს ურთიერთგამომრიცხავ მსჯელობათაგან ორივე“ (2, 141).

ეს წინააღმდეგობის ლოგიკურ კანონადაა ცნობილი. იგულისხმება, რომ ის არის არანინაალმდეგობრივი, თანმიმდევრული, სწორი აზროვნების კანონი. უნდა დავძინოთ, რომ არისტოტელეს ის მიაჩნდა, უპირველეს ყოვლისა, ბუნების უზოგადეს კანონად. ასე რომ არა, იგი არ გამოადგებოდა შემეცნებას. სწორედ ამაში მდგომარეობს არისტოტელეს ლოგიციზმი. ლოგიკური აზროვნება მან საგანთა შემეცნების უმაღლეს ფორმად დასახა.

ამით არისტოტელემ ბოლომდე მიიყვანა ბერძნული ფილოსოფიის აშკარად გამოკვეთილი გეზი – „მითოსიდან ლოგოსისკენ!“. აზროვნების შუაგულში ლოგიკის კანონებმა მოიკალათა. მითოსური სახეები საბოლოოდ ჩაანაცვლეს ლოგიკურმა ცნებებმა. მოხდა ბუნების და ადამიანის დესაკრალიზაცია, იდუმალებისგან განძარცვა. ამიტომ ძველი ბერძენი არისტოტელეს 2400 წლის წინანდელი თხზულებანი საოცრად ჰგავს თანამედროვე პროფესორის მიერ დაწერილ წიგნებს. თანამედროვე ევროატლანტური მეცნიერების ენა არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებული სამეცნიერო ენაა.

მაგრამ არისტოტელესთან მივყავართ თანამედროვე ევროატლანტური აზროვნების როგორც ღირსებათა, ისე ნაკლოვანებათა გენეალოგიას. არისტოტელემ ვერ გაითვალისწინა, რომ სინამდვილე ცნებაზე მეტია. შეიძლება ეს საყვედური სხვაგვარადაც გამოითქვას: არისტოტელემ ვერ დაინახა იმ ნაშთის ღირებულება, რაც ცნებების გარეთ რჩება ხოლმე.

ესაა ის რაციონალისტური ცალმხრიობა, რომელიც დასავლური ცივილიზაციის არსებით ნიშნად იქცა და გამოიწვია, ერთი მხრივ, საგნის გაღარიბება, ხოლო მეორე მხრივ, ფანტაზიის სიმწირე; კერძოდ, ხელოვნებისა და ფილოსოფიის კრიზისი. ხელოვნების ენა თანდათან უცხო გახდა ადამიანისთვის. ფილოსოფიას კი ლოგიკა გაუხდა ბატონად, რის გამოც ფილოსოფიამ, ფაქტიურად, თავისი საგანი დაკარგა. ის თითქოს დაიმსხვრა და კერძო მეცნიერებებად დაიშალა.

წინააღმდეგობა აფრთხოვდა არისტოტელეს, რადგან მასში ხედავდა „საგნის განსხვავებას საკუთარი თავისგან“, მის ჩაუტევლობას საზღვრებში და საზღვრებიდან გადადინებას. ეს სფინქსური იდუმალეა შიშის ზარს სცემდა მის იონიურ, საბუნებისმეტყველო ცნობიერებას. მაგრამ სინამდვილე სწორედ ასეთი სფინქსია. ამიტომ არისტოტელური მეცნიერება გადაიქცა სინამდვილისგან მოწყვეტილ „ცნებათა კონსტრუირებად“ და „ყოფნის დავიწყებად“.

ამ კანონზომიერებამ შუა საუკუნეებში არისტოტელ-იზმად ცნობილი სქოლასტიკის სახე მიიღო, რამაც შეამზადა „ღმერთის სიკვდილი“ (ფრიდრიხ ნიცშე), „ევროპულ მეცნიერებათა კრიზისი“ (ედმუნდ ჰუსერლი) და „ადამიანის დაცემა“ (მარტინ ჰაიდეგერი).

არისტოტელეს ეთიკა

სოკრატესა და პლატონის ეთიკური სულისკვეთება შეუძლებელია არ გადადებოდა არისტოტელესაც. მან სამი წიგნი უძღვნა იმის გარკვევას, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანი. ამ ვრცელ და რთულ თხზულებებში შესვ-

ლა მიზანშეწონილი იქნებოდა სტაგირელი ფილოსოფოსის ფსიქოლოგიიდან.

არისტოტელე ეთანხმება პლატონის მოსაზრებას ადამიანის სულის ორი – გონივრული და არაგონივრული ნაწილის შესახებ. პლატონი აქედან ასკვნიდა, რომ სწორი, ადამიანისთვის ღირსეული ცხოვრება გონებაზე, ცოდნაზე დამყარებული ცხოვრებაა – „სიქველე ცოდნაა!“. გრძნობის მნიშვნელობა და როლი ზნეობაში თითქმის გამორიცხულია.

სხვა ვითარებაა არისტოტელესთან. მისი მოძღვრება სულის ორი ნაწილის შესახებ ემყარება მისსავე მეტაფიზიკას და ეს აძლევს ამ მოძღვრებას სულ სხვა შინაარსს. კერძოდ, პლატონის მოძღვრება სულის ორი ნაწილის შესახებ მის „იდეების თეორიას“ ემყარება; ხოლო არისტოტელეს მოძღვრება სულის ორი ნაწილის შესახებ – მის მეტაფიზიკურ მოძღვრებას ფორმისა და მატერიის შესახებ. აი აქედანაა მთელი განსხვავება, რასაც დაწვრილებით ქვემოთ ვნახავთ.

არისტოტელე ამოდის იქიდან, რომ საგანი ფორმისა და მატერიის ერთიანობაა. ასეა ადამიანიც. სულის გონიერი ნაწილი („ნუს“) ფორმას ეკუთვნის, სულის არაგონივრული ნაწილი კი – მატერიას. პირველის ფუნქცია, მისი სიქველე, სათნოება შემეცნებაა. მას არისტოტელე დიანოეთიკურ სათნოებას უწოდებს. მისი მოქმედება, ფაქტიურად, ვნებითი მდგომარეობაა – ადამიანი უჭვრეტს საგანს და ცხოვრობს შემეცნებისთვის. შემეცნება მას ანიჭებს ღვთაებრივ სიამოვნებას, ნეტარებას. ეს არის უმაღლესი სიკეთეც და ცხოვრების საბოლოო მიზანიც, რის ზემოთ აღარაფერია.

ძნელი არაა იმის შემჩნევა, რომ ჯერჯერობით არისტოტელე მის წინამორბედთა კვალში დგას და, კაცმა რომ თქვას, არაფრით განსხვავდება პლატონისგან. განსხვავება, თანაც არსებითი, იქიდან იწყება, რომ დიანოეთიკური სათნოება „წმინდა ფორმის“, ღვთის ბუნებად ცხადდება და მიუღწეველია ადამიანისთვის. ეს პლატონური იდეალიზმის „ღრუბლებია“, საიდანაც არისტოტელე ძირს დაშვე-

ბას ურჩევს პლატონს.

სწორედ ეს მომენტი დაიჭირა რაფაელმა თავის შედევერში „ათენის სკოლა“: „ტიმაიოსის“ ავტორი ცისკენ იშვერს თითს, „ეთიკისა“ – მიწისკენ. ეს იმიტომაა, რომ ადამიანი არაა მხოლოდ „ფორმა“. ის ფორმისა და მატერიის ერთიანობაა, ცალკეული საგანია, სუბსტანციაა. სხეული მას „დაბალი მატერიებისკენ“ ეწევა. აქაც, ცხადია, პლატონის ხმა ჩაგვესმის, მაგრამ დიდი განსხვავებაც უნდა შევნიშნოთ: პლატონი სხეულს სულის დროებით მოკავშირედ თვლიდა, არისტოტელე კი – ადამიანის არსებით ნაწილად. ამიტომ დიანოეთიკური სათნოება ადამიანის სათნოება არაა. ეს ღმერთის სათნოებაა.

სხვაგვარად, ადამიანი შემეცნებით ვერ იცხოვრებს, ის გრძნობადი არსებაა. არაგონივრული ლტოლვა მისი ბუნებაა. მაგრამ უმთავრესი ისაა, რომ ეს ლტოლვა გონებას დაუკავშირდეს. ეს იქნება გრძნობადი არსების სათნოება, რასაც არისტოტელე, დიანოეთიკური სათნოებისგან განსხვავებით, ეთიკურ სათნოებას უწოდებს.

ეთიკური სათნოება, პლატონის ენაზე რომ ვთქვათ, ნაკლს უკავშირდება, თუმცა არისტოტელეს, როგორც წესი, უჭირს ამის გამეორება. ეს, პირიქით, ადამიანის მაღალი, ღვთიური ბუნებაა – სიკეთისთვისაა გამიზნული და გრძნობად ენერგიას შეიცავს. არისტოტელე მას განმარტავს ბედნიერებისკენ სწრაფვად, რასაც თან ახლავს სწორედ ადამიანური სიამოვნება.

აი ამ არსებით პუნქტს უკავშირდება არისტოტელეს ცნობილი შენიშვნა სოკრატეს რაციონალისტური ეთიკის წინააღმდეგ – არ შეიძლება სიქველის დაყვანა ცოდნაზე. „სოკრატე ლაპარაკობდა სათნოებათა შესახებ უკეთ და უფრო სრულად, – შენიშნავს არისტოტელე პითაგორელებთან სოკრატეს შედარებისას, – მაგრამ ასევე არასწორად. კერძოდ, სათნოებანი მან ცოდნას გაუთანაბრა, რაც შეცდომაა. საქმე ისაა, რომ ცოდნა მსჯელობაშია მოცემული, მსჯელობა კი წარმოიქმნება სულის მოაზროვნე ნაწილში. ასე რომ, სოკრატეს თუ დავუჯერებთ, ყველა სათნოება სულის გონივრულ ნაწილში წარმოიშობა. ისე

გამოდის, რომ სათნოებათა გათანაბრებით მეცნიერებასთან სოკრატე აუქმებს სულის არაგონივრულ ნაწილს და მასთან ერთად – ვნებას და ზნეობას“ (3, 297).

არისტოტელე უსაყვედურებს პლატონს, მან სათნოება სულის მხოლოდ გონივრულ ნაწილში, აზროვნებაში მოათავსაო. აზროვნებით კი მხოლოდ ღმერთს შეუძლია იცხოვროს. ადამიანი მატერიალურ-გრძნობადი არსებაა. მისი ცოდნა არასოდეს არაა ისე სრულყოფილი, რომ გამოდგეს სწორად ცხოვრებისთვის. ის „ნაკლოვანია“ და, მაშასადამე, გრძნობებით მოძრაობს. სწორედ გრძნობა, კერძოდ, ნება უნდა ნაეშველოს მას სიკეთისკენ მოძრაობისას. შეიძლება იცოდეს, რაა კარგი, მაგრამ „მისდოო ცუდს“. აპოსტოლის ეს ცნობილი ფრაზა სწორედ არისტოტელედან იღებს დასაბამს.

ამიტომ განასხვავებს არისტოტელე ორნაირ სათნოებას. დიანოეთიკური სათნოება შემეცნებიდან ეუფლება ადამიანს. მას შინაგანად, თავისი გონებიდან ესმის სიკეთის აუცილებლობა. მაგრამ „მატერიით დამძიმებულ“ სულს არ ეყოფა ეს სათნოება და საჭიროა სიკეთის დანერგვა ადამიანში ჩვევის გზით. ეს უკვე გრძნობადი, კერძოდ, ნებელობითი სათნოებაა. ის აშკარად გადის დიანოეთიკურის ფარგლებიდან და გვევლინება „ეთიკურ სათნოებად“.

უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, ადამიანი არაა მხოლოდ შემეცნებელი, მოაზროვნე არსება და დიდი იმედები არ უნდა დავამყაროთ მის გონებაზე. ამიტომ არისტოტელე ეთიკას არც თვლიდა თეორიად, თეორიულ მეცნიერებად. ის მას მიაჩნდა პრაქტიკულ მეცნიერებად: „ეს გამოკვლევა, – ამბობს არისტოტელე თავისი „დიდი ეთიკის“ შესახებ – სხვა ჩემი ნაშრომებისგან განსხვავებით, ცოდნის გალრმავებას არ ემსახურება. მისი მიზანი სიქველის შემეცნება კი არაა, არამედ – სიქველის გამომუშავება ადამიანის ქცევებში“. (5, 161).

გონება, როგორც ვხედავთ, ნაკლებ როლს ასრულებს არისტოტელეს ეთიკაში, ვიდრე სოკრატესა და პლატონის ეთიკურ დოქტრინებში. აქ გონება როდია სათნოების,

სიქველის პრინციპი. ასეთ პრინციპად გონივრული ვნება უფრო გამოიყურება; კერძოდ, გონივრული სწრაფვა სიკეთისკენ. ვნებაც და გონებაც ერთად იკავებენ ადგილს სათნოებაში.

მეორე მხრივ, არისტოტელემ აშკარად აღადგინა გრძნობის უფლებები, სოკრატესა და პლატონის, საერთოდ, მთელი ბერძნული ფილოსოფიის გენერალური ხაზის წინააღმდეგ. უნდა არსებობდეს არაგონივრული, წმინდა გრძნობადი ლტოლვა სიკეთისკენ, რათა მერე მას შეუერთდეს გონება თავისი შეფასებებითა და საბოლოო გადაწყვეტილების მიღებით. ხოლო თუ საქმე გონებიდან, შემეცნებიდან დავიწყეთ, ვნებები ძნელად თუ შეუერთდება სიკეთის შემეცნებას. პირიქით კი უფროა მოსალოდნელი – ვნებები გზას გადაულობავს გონებას. მიდრეკილება, ვნებები, სულის არაგონივრული ნაწილი გვევლინება მამოძრავებელ საწყისად სათნოებაში.

ცალკეული, ინდივიდუალური ადამიანი სრულიად წარმოდგენილია ამ არაგონივრული საწყისის პირველობის გარეშე. ინდივიდუალობის, განცალკევების არსი სწორედ ესაა – არაგონივრული ლტოლვა, ვნებები, გრძნობადი ენერგია. მაგრამ სათნოებისთვის ასევე აუცილებელია ამ გრძნობების, ვნებების, ენერგიის დაქვემდებარება გონებისადმი. ეს იგივეა, რაც ცალკეული, კერძო ადამიანის მოქცევა საყოველთაოში, მისი შინაგანი გაერთიანება სხვებთან, თავისუფალი აზროვნება.

არისტოტელეს ამ ორიგინალურ მიდგომას აქებდა ჰეგელი და მას უპირატესობას ანიჭებდა ახალი დროის ორ უკიდურესობასთან შედარებით. გულისხმობდა, ერთი მხრივ, „ვნებების დათრგუნვას იდეალის მიერ“, როგორც ეს ხდება კანტთან, ხოლო მეორე მხრივ, – „კეთილშობილი გრძნობებისადმი“ რწმენას, როგორც რუსოსთანაა. „ორივე უკიდურესობა ... ხშირია ჩვენს დროში. – ამბობს ჰეგელი. – მაგალითად, ზოგჯერ გაიგონებ ასეთ ცარიელ-სიტყვაობას: ბუნებით მშვენიერი და კეთილშობილი ადამიანი მოვალეობაზე მაღლა დგას! მაგრამ ჩვენ ვიცნობთ სხვა მოსაზრებასაც, თითქოს მოვალეობა უნდა შესრულ-

დეს მოვალეობისთვის. ამ დროს ყურად არ იღებენ განსაკუთრებულ მხარეებს, მთელის მომენტებს" (29, 300).

მოცემულ შემთხვევაში ჰეგელს არისტოტელესთან ის მოსწონს, რომ ბერძენი ფილოსოფოსი გრძნობასა და გონებას შინაგან ერთიანობაში განიხილავს. ეს კი გამომდინარეობს სუბსტანციის არისტოტელური თეორიიდან – სუბსტანცია კონკრეტული საგანია; კერძოდ – ფორმისა და მატერიის ერთიანობა.

გონებისადმი ვნებების დაქვემდებარებას არისტოტელე არჩევს ეგრეთწოდებულ კერძო სათნოებათა მაგალითზე. აქ კარგად ჩანს, თუ როგორ გადაიქცევა არაგონივრული გრძნობა გონივრულად. ეს ხდება გონების ჩარევით, კერძოდ კი – ზომიერების დაცვით. უკიდურესობებისგან, რისკენაც ისწრაფვის აულაგმავი ვნებები, იქმნება საშუალო. თუ არაგონივრულ ლტოლვას ზომიერ ფარგლებში მოვაქცევთ, ის გონივრულ მოძრაობად, კერძო სათნოებად გადაიქცევა.

„დიდ ეთიკაში“ არისტოტელე ვრცლად მსჯელობს ამაზე და იძლევა ზომიერების ბერძნული პრინციპის ფილოსოფიური გამოყენების საუკეთესო ნიმუშს მთელ ანტიკურ ფილოსოფიაში. თურმე, კეთილგონიერება შუალედური მდგომარეობაა თავაშვებულობასა და სიამოვნებისადმი უგრძნობლობას შორის, გულუხვობა – მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის, კეთილშობილება – ქედმაღლობასა და დათრგუნულობას შორის, თავდაჭერილობა – ურცხვობასა და მორცხვობას შორის, იუმორის გრძნობა – ტაკიმასხრობასა და ველურობას შორის, სიმამაცე – სიშლეგესა და სილაჩრეს შორის და ასე შემდეგ...

ეს ზომიერება, ოქროს შუალედი მთლად არითმეტიკული მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ის განსხვავებულია სხვადასხვა ადამიანში. ერთის ზომა ვერ დაემთხვევა მეორისას. მაგრამ ყველა შემთხვევაში ეს გონების მიერ წესრიგდება, გამოანგარიშებასა და აღრიცხვას ექვემდებარება. არისტოტელეს ეთიკა, რომელიც სოკრატესა და პლატონის დიდი, ფილოსოფიური რაციონალიზმის გაკილვით იწყება, აქ ლიტონ რაციონალიზმს უახლოვდე-

ბა და ნაკლებად შთამბეჭდავია. წინამორბედთა ეთიკურ დოქტრინებში მოცემული ასკეტური ტრადიცია იცვლება ერთგვარი გამოყენებითი, საყოფაცხოვრებო ეთიკით.

პოლიტიკური დოქტრინა

სოციალური ფილოსოფიის საკითხებს არისტოტელემ ვრცელი გამოკვლევა მიუძღვნა, რომელსაც „პოლიტიკა“ ეწოდება. ანტიკურობის დიდმა სისტემატიკოსმა მისთვის ჩვეული მუყაითობითა და კეთილსინდისიერებით შეაგროვა უზარმაზარი ფაქტობრივი მასალა და ფილოსოფიურად განაზოგადა იგი.

არისტოტელესაც, პლატონის მსგავსად, ადამიანი საზოგადოებრივ არსებად მიაჩნია. ადამიანები საზოგადოებად კი არ ერთიანდებიან, არამედ იმთავითვე საზოგადოებაში, ანუ ერთად არიან. ადამიანი ცხოველებისგან, უპირველეს ყოვლისა, მეტყველების უნარით განირჩევა, ხოლო ეს უნარი მას სხვა ადამიანებთან საურთიერთობოდ ჰბოძებია. აქაც ჩანს, რომ სხვებთან ურთიერთობა, საზოგადოებაში ყოფნა ადამიანის პირველადი, ბუნებრივი თვისებაა. ადამიანი ბუნებრივად ილტვის „საერთო ცხოვრებისკენ“. მას თავისი მოქმედების სრულად გაშლა მხოლოდ „საერთო საცხოვრებელში“ შეუძლია.

ამგვარი მისწრაფების პირველი ისტორიული შედეგი ოჯახის შექმნაა. ეს საზოგადოების უმარტივესი ფორმაა, რისი მიზანიც ადამიანთა გვარეობის განახლება და გაგრძელებაა. პირველი ოჯახი ამ საფუძველზე სტიქიურად შეიქმნა და ჩამოყალიბდა დიდ ოჯახად. შემდეგ დიდი ოჯახი თანდათან დაიშალა მრავალ ცალკეულ ოჯახად. ამ უკანასკნელთა ერთობლიობა არის თემი, სოფელი. ადამიანთა ერთობის ეს ფორმა სისხლით ნათესაობას ემყარება. აქ სამეფო მმართველობა აღმოცენდება. მეფე განვითარებული ფორმაა ოჯახის უფროსისა და ძნელია განასხვავო მისგან. ასე ბუნებრივად აღმოცენდა მეფობის ბერძნული ინსტიტუტი და ბერძნებმა ასეთად წარმოიდგინეს ოლიმპოც – ღმერთების საცხოვრისი.

მრავალი თემის გაერთიანებით იქმნება სახელმწიფო, რომელიც, პირველ რიგში, სრული თვითმყოფადობით და თვითკმარობით განსხვავდება თემისგან. ისიც ბუნებრივად იქმნება, საყოფაცხოვრებო საკითხების მოსაგვარებლად, მაგრამ თავისთავად მასში ჩადებულია უმაღლესი დანიშნულება და მიზანი – ადამიანთა ბუნების სრულად განხორციელება.

აქ ზუსტდება არისტოტელეს აზრი ადამიანის სოციალური ბუნების შესახებ. არისტოტელეს აზროვნებაში მუდამ თანამშრომლობს ისტორიული და ლოგიკური მიდგომები. მოვლენათა ისტორიული თანმიმდევრობა, კერძოდ, მიზეზიდან შედეგის გამომდინარეობა მოჩვენებითია, საქმის ნამდვილი ვითარების მხოლოდ გარეთა ხედია. სინამდვილეში საბოლოო შედეგი, ანუ მიზანია პირველი მიზეზი.

არისტოტელე ამას ასე გვაგებინებს: „ის, რადაც გადაიქცევა ყოველი ნივთი განვითარებისას, არის კიდეც ამ ნივთის ბუნება“ (21, 242). საგნის ბუნება თავიდან კარგად არა ჩანს. განვითარება მისი გაშლა და გამოვლენაა. მაშასადამე, ის, რაც წარმოიშვა, საგნის თავდაპირველი ბუნება ყოფილა. ასე „უსწრებს წინ“ შედეგი მიზეზს და წარმოგვიდგება მოძრაობის მიზნად. ესაა არისტოტელეს ცნობილი ტელეოლოგიზმი.

მაშ ასე: ის, რადაც გადაიქცევა განვითარებისას საგანი, ამ საგნის ბუნებაა. საზოგადოება კი განვითარებისას გადაიქცევა სახელმწიფოდ. მაშასადამე, სახელმწიფო წინ უსწრებს ადამიანთა ურთიერთობებს და მათი ბუნებაა. „თავისი ბუნებით, სახელმწიფო წინ უსწრებს ოჯახსაც და თითოეულ ჩვენგანსაც; აკი აუცილებელია, რომ მთელი წინ უსწრებდეს ნაწილებს“ (3, 379).

ადამიანთა საზოგადოებრივი ურთიერთობები იმთავითვე სახელმწიფოებრივია, პოლიტიკურია. ადამიანის საზოგადოებრიობა, თავის არსში, აღმოჩნდა პოლიტიკურობა. ადამიანი გონებით აღჭურვილი პოლიტიკური ცხოველია. საზოგადოებრივ მართვაში, ორგანიზაციაში რაღაც ფუნქციის შესრულება მისი ნამდვილი სტიქიაა. ამ თვისების უქონლობა ადამიანს ან ცხოველთ-

ან გაათანაბრებდა, ან ღმერთთან: „ადამიანი, თავისი ბუნებით, პოლიტიკური არსებაა. ხოლო ვინც თავისი ბუნების გამო, და არა შემთხვევით გარემოებათა შედეგად, ცხოვრობს სახელმწიფოს გარეთ, ის ზნეობრივად განუვითარებელი არსებაა, ანაც ზეკაცია“ (3, 378). აგრეთვე „ვინც ადამიანებთან არ ურთიერთობს, აქაოდა თვითკმარი არსება ვარო, და არვისგან არაფერი სჭირდება, ის აღარაა სახელმწიფოს მოქალაქე. ის ქცეულა ცხოველად ან ღვთაებად“ (3, 374).

ბიოლოგიის დიდად თაყვანისმცემელი არისტოტელე სახელმწიფოს განიხილავს ორგანიზმის მსგავსად. სახელმწიფო დიდ ორგანიზმად წარმოუდგენია, ცალკეული ადამიანები კი – მის ასოებად, ორგანოებად. ორგანო არაფერია ორგანიზმის გარეშე, რადგან ორგანიზმში შესრულებული ფუნქცია ხდის მას ამ ორგანოდ. ორგანიზმისგან მოჭრილი ხელი აღარაა ხელი. ამგვარად, ორგანიზმი უსწრებს წინ ორგანოებს და არა პირიქით, როგორც ჰგონიათ ხოლმე.

ასეთივე დამოკიდებულებაა სახელმწიფოსა და ადამიანებს შორისაც. ადამიანი არაფერია სახელმწიფოს გარეშე, რადგან სახელმწიფოში შესრულებული ფუნქცია ხდის მას ადამიანად. სახელმწიფოს მოწყვეტილი ადამიანი აღარაა ადამიანი. აი ამ აზრით, სახელმწიფოა უწინარეს და მერელა – ადამიანი.

აქედან გასაგებია, რომ სახელმწიფოებრიობა ადამიანის ბუნებაში ჩამარხული დანიშნულება და მიზანია. მისი აღსრულება და განვითარება ადამიანის უმაღლესი სათნოებაა. ხომ დიდი დამსახურებააო უმაღლესი სიკეთის მოპოვება ცალკეული ადამიანისთვის, – გვასწავლის არისტოტელე, – მაგრამ მეტადრე მშვენიერი და ღვთიურიო მისი მოპოვება ხალხისთვის, მთელი სახელმწიფოსთვის.

ამას გულისხმობს ბერძენი ფილოსოფოსი, როცა მრავალჯერ იმეორებს: სახელმწიფო ადამიანთა ბედნიერებისთვის იქმნება! ბედნიერი ცხოვრება უმაღლესი დანიშნულებისამებრ ცხოვრებაა, უმაღლესი დანიშნულება კი – სახელმწიფოსთვის ცხოვრება. ცხადია, სახელმწიფოს უღ-

რმესი მიზანი ადამიანთა ბედნიერება ყოფილა. პოლიტიკური მოძღვრება კი ეთიკის ნაწილი, კერძოდ, მისი დაგვირგვინება აღმოჩნდა.

რაოდენ უცნაურად ჟღერს ეს აზრები ჩვენს დროში! რაოდენ დამორდა ჩვენი დრო დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეპოქას! ჩვენი დროის ცივილიზებული კონსტიტუციები უკიდურესად ფორმალური თავისუფლების პრინციპზეა აგებული. აქ ცალკეული ადამიანია უწინარესი და უმთავრესი. სახელმწიფო კი მაიძულებელი ორგანოა. იგულისხმება, რომ ადამიანის უმაღლესი მიზანი თვითნებობაა. მის ღირსებას არავითარი ზნეობრივი საზომი არ გააჩნია. ამ ღირსების საფუძველი მხოლოდ აზროვნება და ინდივიდუალობაა. შესაბამისად, სახელმწიფო, მართალია, ნაკლები, მაგრამ მაინც ბოროტებაა.

ასეთია სახელმწიფოს შესახებ არისტოტელეს მოძღვრების უზოგადესი ნაწილი და ის ძალიან ჰგავს პლატონისას. მაგრამ განსხვავება მაინცაა. პლატონი ფიქრობდა: რაც უფრო ნაკლებია მოქალაქეთა ინდივიდუალობა, მით უფრო ძლიერია სახელმწიფო. ადამიანმა საკუთარი თავი უნდა დაივიწყოს სახელმწიფოში. ამით სახელმწიფო უფრო მთლიანი და ძლიერი გახდება.

არისტოტელე კი შენიშნავს, რომ სახელმწიფო რთული მთლიანობაა და არა მარტივი მთლიანობა. ერთგვაროვნება, პირიქით, დაასუსტებს და ბოლოსაც მოუღებს მას. მართლაც, ოჯახი სახელმწიფოზე უფრო ერთგვაროვანია, ხოლო ცალკეული ადამიანი – ოჯახზე. გამოდის, რომ უფრო და უფრო მეტი ერთგვაროვნებისკენ მიმსწრაფი სახელმწიფო ჯერ ოჯახს გაუტოლდებოდა, მერე კი ერთ პიროვნებას.

მაშასადამე, ვინც მიზნად დაისახავს სახელმწიფოს მეტისმეტ ერთგვაროვნებას და რაღაც მარტივ ერთეულად მის გადაქცევას, ის სახელმწიფოს უმალ დაანგრევს, ვიდრე განამტკიცებს. სულ ტყუილად გვგონიაო, გვარნმუნებს არისტოტელე, მეტისმეტი მთლიანობა სიძლიერედ. სწორედ პირიქითააო. ოჯახი სახელმწიფოზე უფრო ერთიანიო, ხოლო ინდივიდი – ოჯახზე. მაგრამ ძალით და

თვითკმარობით ინდივიდი ოჯახს ჩამორჩებაო, ოჯახი კი – სახელმწიფოს.

არისტოტელემ სწორად შენიშნა პლატონისეული სახელმწიფოს მსგავსება სამხედრო კავშირთან. ამ უკანასკნელისთვისააო მთავარი წევრთა ერთნაირობა, ერთგვაროვნება. მაგრამ ის დროებითი ერთობლიობააო. სახელმწიფო კი უფრო მაღალი და რთული წარმონაქმნია და მისთვის აუცილებელიაო შემადგენელ ელემენტთა განსხვავებულობა, მრავალგვარობა.

საინტერესო საბუთი მოაქვს არისტოტელეს პლატონური კომუნიზმის წინააღმდეგ. პლატონს ეგონა: თუ მშობლებსა და შვილებს ერთმანეთი არ ეცოდინებათ, მაშინ შვილის თაობის ყველა წარმომადგენელი ადამიანისთვის პოტენციური შვილი იქნება და მასზე მშობლიურად იზრუნებს. ასევე, მშობლების თაობის ყველა წარმომადგენელი თითოეული ახალგაზრდისთვის პოტენციური მშობელი იქნება და ახალგაზრდა მათი პატივისმცემელი გახდება განურჩევლად.

არისტოტელე არ ეთანხმება. ვინც „ყველას შვილია“, მისთვის ნაკლებად იზრუნებსო ადამიანი. „რაც ძალიან ბევრს ეკუთვნის, მისთვის ყველაზე ნაკლებად ზრუნავენ. ადამიანი განსაკუთრებით იმისთვის ზრუნავს, რაც პირადად მას ეკუთვნის. ის ნაკლებად ზრუნავს საერთო საკუთრებაზე; კერძოდ კი, იმდენს, რამდენიც მას ეკუთვნის ნილად“ (3, 408). ამ მიზეზითააო, შენიშნავს არისტოტელე, რომ ზოგჯერ მსახურთა ნაკლები რაოდენობა უფრო მეტ საქმეს გვიკეთებს. ერთი სიტყვით, უმჯობესია იყო მავანის ძმიშვილი, ოღონდ ნამდვილი, ვიდრე შვილი, პლატონური აზრით.

არისტოტელე განაგრძობს ამ მიმართულებით შეტევას. პლატონის კომუნიზმში, სადაც საკუთრება საერთოა, ზარმაცები მომრავლდებოდნენო. ამ ნიადაგზე სულ დაყვედრება და ჩხუბი იქნებოდაო. ასე რომ, საკუთრება ისევ კერძო სჯობიაო. ამასთან არისტოტელეს სჯერა, რომ კერძო მესაკუთრეებში შეიძლება ქველმოქმედების გრძნობის აღზრდა. ეს მათ საშუალებას მისცემს კერძო

საკუთრება ერთობლივად, ერთმანეთის სასარგებლოდაც გამოიყენონ.

სამაგიეროდ არისტოტელე სავსებით ეთანხმება პლატონს მონობის განმარტებასა და შეფასებაში. საჭიროა შევნიშნოთ, რომ მონა მათ ესმით არა საზოგადოებრივ, არამედ ბუნებრივ ქმნილებად. ადამიანი იმიტომ კი არაა მონა, რომ დაიმონეს; ის დაიმონეს იმიტომ, რომ მონაა. ის შემთხვევათა გამო კი არ იქცა მონად, არამედ – აუცილებლობით; ის თავისი ბუნებით დგას პატრონზე დაბლა.

მონას არ აქვს ადამიანური ღირსება არა რაიმე სოციალური მიზეზების გამო, არამედ – თავისი ბუნებით. ამიტომ ის სხვას, პატრონს უნდა ეკუთვნოდეს, ვითარცა ნივთი ან ცხოველი. ამით მოგებული რჩება მონაც, რადგან მისი ცხოვრება მოწესრიგდება – პატრონი იბრუნებს მის ცხოვრებაზე. მოგებული დარჩება საზოგადოებაც, რადგან თავისუფალი, უპატრონო მონა საშიშია. მოგებულია თავისუფლადშობილიც, რადგან მას მოცალეობა ექნება აზროვნებისა და შემოქმედებისთვის.

ეს თვალსაზრისი, რომელიც დღევანდლობისთვის მიუღებელია, არც ისე უსაფუძვლოა. სწორია, რომ ზოგიერთი მონაა ბუნებით. ისიც სწორია, რომ ბუნებით მონა მონობის ღირსია. პლატონისა და არისტოტელეს შეცდომა სხვაა – ბუნებით მონის და ფაქტობრივი მონის გაიგივება.

მონობის ინსტიტუტში ადამიანი ფაქტობრივად მონაა არა მაინცდამაინც იმის გამო, რომ ის ბუნებით მონაა. ის ფაქტობრივად მონაა ხშირ შემთხვევაში იმის გამო, რომ მისი ქვეყანა ომში დამარცხდა, ან იმის გამო, რომ მონის შვილია. ომში დამარცხებულებს შორის კი ბევრია ღირსეული ვაჟკაცი, თუმცა მას ფაქტიურად მონობა მოუწევს. ასევე, მონის შვილი შეიძლება მონური ბუნებისა არ იყოს. ამის მაგალითია სპარტაკი, ფილოსოფოსი ეპიკტეტი, ბიზანტიის იმპერატორი იუსტინიანე, მწერალი ეზოპე და ასე შემდეგ. განა თვით ფილოსოფოსი პლატონი შემთხვევით არ გადაურჩა მონობას? მისი მონობა ხომ იქნებოდა იმის კარგი მაგალითი, რომ ფაქტობრივი მონობა არ უდრის ბუნებით მონობას?

მონობის საკითხს პირდაპირ უკავშირდება ბარბაროსების შეფასება არისტოტელეს მიერ. არაბერძნები ბერძნებზე დაბლა დგანან არა უბრალოდ ფაქტობრივად, არამედ „ბუნებით“. მათთვის ბარბაროსების შერქმევაც, არსებითად, ამას ემყარება. ჩრდილოეთის ბარბაროსები მამაცები არიან, მაგრამ – გონებაშეზღუდულნი. აზიელი ბარბაროსები, პირიქით, გონიერნი არიან, მაგრამ – მხდალნი. მხოლოდ ბერძნები არიან მამაცნი და გონიერნი ერთდროულად. ამიტომ მათ უნდა იბატონონ ბარბაროსებზე. არისტოტელე იმონმებს ევრიპიდეს: „ხამს იბატონონ ბერძნებმა ბარბაროსებზე“ და თავის მხრივ დასძენს: „ბარბაროსი და მონა, ბუნებით თვისით, იგივეობრივი ცნებებია“ (3, 377). ხოლო ბარბაროსებს არ უნდა მიეცეთ თავიანთი ნაკლის გამოსწორების საშუალება, თორემ საფრთხეს შეუქმნიან ბერძნებს.

ასეთი მსჯელობისას არისტოტელე, ცხადია, ვერაა თავისი მოწოდების სიმაღლეზე. აქ მას ჭეშმარიტების სიყვარული კი არ ალაპარაკებს, არამედ – კლასობრივი და იმპერიალისტური ინტერესები.

სახელმწიფოებრივი მართვის ფორმების დასახარისხებლად არისტოტელე ორ კრიტერიუმს იყენებს: შეფასებითს და ფაქტობრივს. ამ კრიტერიუმების გაერთიანებით დააჯგუფებს ის მმართველობის ძირითად ფორმებს. შეფასებითი კრიტერიუმის მიხედვით, არსებობს სწორი და არასწორი მმართველობა. სწორია მართვა, თუკი მისი მიზანი საერთო სარგებლობაა. არასწორია მართვა, რომლის მიზანია პირადი გამორჩენა.

ფაქტობრივი კრიტერიუმის მიხედვით, არსებობს სამგვარი მმართველობა: ერთისა, უმცირესობისა და უმრავლესობისა. თუ ერთის მმართველობა საერთო სარგებლობას ისახავს მიზნად, ეს მონარქიაა. ხოლო თუ ერთის მმართველობა პირად სარგებლობას ემსახურება, ეს მონარქიისგან გადახვევაა, ტირანიაა. თუ საუკეთესო მმართველობის შემოთავაზებისას არისტოტელეს პოზიცია მთლად ნათელი არაა, ყველაზე უარეს მმართველობად არისტოტელე დაბეჯითებით აცხადებს ტირანიას.

თუ უმცირესობის მმართველობა საერთო სარგებლობას ემსახურება, მაშინ ასეთი მმართველობა არისტოკრატიაა. ეს რჩეული უმცირესობის მმართველობაა. მაგრამ თუ უმცირესობა თავის პირად და ვინრო ჯგუფურ ინტერესებს მისდევს, მაშინ მმართველობა ოლიგარქიის ხასიათს იღებს.

დაბოლოს, არისტოტელეს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ეგრეთწოდებული პოლიტია. ეს არის უმრავლესობის მმართველობა, რომელიც საერთო სარგებლობას ემსახურება. მისგან გადახრა არის დემოკრატია. აქაც უმრავლესობაა ხელისუფალი, ოღონდ ეს უმრავლესობა თავის ჯგუფურ ინტერესებს განახორციელებს საერთო, საყოველთაო ინტერესთა ხარჯზე.

ცუდი იქნება მმართველობა თუ კარგი, ეს, არისტოტელეს აზრით, თვით მმართველობის სახელმწიფოებრივ ფორმაზე როდი ჰკიდია. ცუდიც და კარგიც თანაბრად შეიძლება იყოს ერთის, უმცირესობის და უმრავლესობის მმართველობაც. მხოლოდ ხელისუფალთა ეთიკურ თვისებებზე ჰკიდია, თუ საითკენ გადაიხრება თითოეული,

აქედან გამომდინარეობს არისტოტელეს უარყოფითი დამოკიდებულება ისეთი გადატრიალებისადმი, რომლის მიზანია მმართველობის ფორმის შეცვლა. ასეთი გადატრიალებები გაუმართლებელია, რადგან მმართველობებს შორის უკეთესი და უარესი თითქმის არ არსებობს. უკეთესი და უარესი მხოლოდ ადამიანებია; მოცემულ შემთხვევაში – მმართველები. მაგრამ თუნდაც ცუდი მმართველების მიმართ მოწყობილი გადატრიალებაც მიუღებელია არისტოტელესთვის. ის ყოველთვის ეგრეთწოდებული რეფორმების მომხრეა.

არისტოტელემ განასხვავა კარგი და ცუდი მმართველობანი, მაგრამ თითოეულის შიგნით მიმართა მისთვის ჩვეულ დახარისხებას. აქაც, ქვეყნიერების მეტაფიზიკური წყობის ერთგვარი გათვალისწინებით, მან სრულყოფილების საზომად სიმარტივე აირჩია. ალბათ, ამიტომ მონარქია ამჯობინა არისტოკრატიას, ხოლო არისტოკრატია – პოლიტიას.

ცუდი მმართველობის დახარისხების დროს კი მან იხელმძღვანელა უძველესი პრინციპით: „ყველაზე უარესი საუკეთესოს დამახინჯებაა!“. აი ამიტომ ყველაზე ცუდ მმართველობად ტირანია თქვა. მას ოლიგარქია არჩია, ხოლო ოლიგარქიას – დემოკრატია. ამრიგად, ცუდ მმართველობათა შორის დემოკრატია საუკეთესოა.

აქ არისტოტელეს აზრი მთლად ნათელი ვერაა, რადგან მან საკითხისადმი ორი სრულიად სხვადასხვა მიდგომა გამოიყენა – „სალი აზრისეული“ ანუ გამოცდილებისეული, ერთი მხრივ, და გონებაჭვრეტითი, პლატონური, მეორე მხრივ. ეს წინააღმდეგობა საერთოდ ახასიათებს მთელ მის ფილოსოფიას, რაც გამონეუულია მისი ოჯახური წარმომავლობიდან მომდინარე კვლევითი სულისკვეთების გადაჯაჭვით პლატონის სკოლიდან ათვისებულ გონებაჭვრეტით კულტურასთან.

არისტოტელემ ბეჯითად მოიძია პოლიტიკური მმართველობის უხვი ისტორიული მასალა, რასაც საბერძნეთი და ბერძნებისთვის მისაწვდომი იმდროინდელი კულტურული მსოფლიო იძლეოდა. ამ რეალურად არსებულ და მოძიებულ ფორმებს შორის მას ყველაზე მეტად პოლიტია მოსწონდა.

მაგრამ არისტოტელე გამოცდილების გარეშე, გონებისეული აბსტრაქციითაც წარმოიდგენდა საუკეთესო წყობას და ასეთად ხან მონარქია, ხანაც არისტოკრატია მიაჩნდა. თან ბეჯითად განასხვავებდა მას პლატონური უტოპიისგან. ის გვარწმუნებს, რომ ამგვარი აბსტრაქციისას პლატონი თავისუფალი წარმოსახვით ხელმძღვანელობდა, თვითონ კი მხოლოდ და მხოლოდ – რეალობით. ასეა თუ ისე, არისტოტელე გვთავაზობს ეგრეთწოდებულ საუკეთესო მმართველობას „ნიკომახეს ეთიკაში“ ნაცადი პრინციპის – „ოქროს შუალედის“ გამოყენებით.

„არაფერში – უკიდურესობა!“ ბერძნების საყვარელი წესი იყო მუდამ. ბერძენ ფილოსოფოსებს შორის ამ წესს ყველაზე მეტად არისტოტელემ უერთგულა და ყველაზე ნაყოფიერადაც გამოიყენა იგი. შეიძლება ითქვას, რომ ეს წესი არისტოტელემ უმაღლეს მეტაფიზიკურ პრინციპად

გაიხადა და გაჭირვების ტალკვესად იგულა.

საუკეთესო ის სახელმწიფო იქნება, რომელშიც „ოქროს შუაღედის“ წესია დაცული. სახელმწიფოს ტერიტორია არც ძალიან მცირე უნდა იყოს, არც ძალიან დიდი. ძალიან მცირე სახელმწიფო გარეშე მტერს ვერ გაუმკლავდება, ძალიან დიდი – შინაურ მტერს. დიდი ქვეყნის მართვა გაძნელებდა და შინაურ აშლილობებს წარმოშობს, რაც ბოლოს მოუღებს ქვეყანას. სტენტორის^{*} მჭეპარე ხმა უნდა ჰქონდესო მმართველს, ამხელა სივრცეს გადაანვლინოსო.

ეტყობა, ალექსანდრე აინუნშიც არ აგდებდა თავისი „მოსაწყენი“ მასწავლებლის ამ შეგონებას, როცა ქვეყანას ქვეყანაზე იპყრობდა და მანამდე არნახული სივრცის იმპერიას ჰქმნიდა. სამაგიეროდ არც არისტოტელე ანიჭებდა თავისი „ცელქი“ შეგირდის ისტორიულ ფურორს დიდ მნიშვნელობას და, საერთოდ, ყურადღებასაც არ აქცევდა. ეს დაპყრობანი მას, ეტყობა, დროებით მოვლენად ესახებოდა, რომელიც ჭეჭა-ქუხილივით ჩქარა გადაივლის და სამუდამოდ წარსულს ჩაბარდება. მან ვერ გააცნობიერა იმპერიების ეპოქის დადგომა და ჩარჩა ტრადიციული ბერძნული პოლისების „იდილიურ“ დროში. სახელმწიფოს იმდენი ტერიტორია უნდა ეკავოს, რომ ბორცვიდან ჩანდესო მისი სამანები. აქ ყველა ერთმანეთს იცნობს. თითოეულის რეპუტაცია საყოველთაოდ ცნობილია. ამიტომ არჩევნებში შეცდომები არ იქნება.

საუკეთესო სახელმწიფოში არაა დიდი ქონებრივი უთანასწორობა. აქ არც ლატაკებია, არც ძალიან მდიდრები. უდიდეს უმრავლესობას საშუალო ფენა შეადგენს. ამიტომ აქ არაა საფუძველი აჯანყებებისთვის, ქურდობისთვის და შინაური მტრობისთვის, რაც ასუსტებს ქვეყანას. არისტოტელე ჰქადაგებს „საშუალო ქონებას“, რაშიც ესმის შუაღედური მდგომარეობა გაჭირვებასა და ფუფუნე-

* სტენტორი – მოქადაგე „ილიადაში“, ვის შესახებაც ნათქვამია: „სახე მიიღო რეალისხმიან მოყმის – სტენტორის, რომლის ყივილი ორმოცდაათ კაცის ხმას ჰგავდა“ (ილიადა, V, 785-786, თარგმანი რომან მიმინოშვილისა).

ბას შორის (3, 507). არისტოტელე ყურადღებას არ აქცევს გაჭირვებისა და ფუფუნების შედარებითობას, რის გამოც „შუალედური მდგომარეობის“ შინაარსიც დაუზუსტებელი რჩება. ეტყობა მასში აუცილებელ მცირედზე ცოტა მეტი უნდა იგულისხმებოდეს.

არისტოტელე ჩამოთვლის მრავალ ბუნებრივ პირობას სახელმწიფოს ბედნიერებისთვის, მაგრამ ეს პირობები მეორეხარისხოვნად მიაჩნია. კითარის ტკბილხმოვანი უღერა კითარაზე მეტად დამკვრელის დამსახურებაა. ასევე, სახელმწიფოს ბედნიერი ცხოვრება, ბუნებრივ პირობებზე მეტად, მმართველთა დამსახურებაა. მათ უნდა მართონ სამართლიანად, რათა სახელმწიფო ბედნიერი იყოს. „სახელმწიფოს ბედნიერება გარემოებებზე კი არ ჰკიდია, არამედ ცოდნაზე და თავისუფალ ნებაზე. სახელმწიფოს სიქველე იმით გამოისახება, რომ მმართველნი ქველნი არიან“ (3, 614).

როგორც ვხედავთ, არისტოტელესაც სჯერა „ფილოსოფოსი მმართველისა“. პატარა ზომის ქალაქ-სახელმწიფოში ეს, ნაწილობრივ, შესაძლებელი იყო და პერიკლეს მმართველობა ამის დასტურია. მაგრამ დიდმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმა ვერ განჭვრიტეს პოლიტიკურ ძალაუფლებათა გამსხვილების ტენდენცია. თვალუწვდენელ სივრცეთა „ფილოსოფიური“ მართვა კი, უბრალოდ, შეუძლებელია.

ამას ხომ არისტოტელეც ამტკიცებდა? ამ „უბედურების“ თავიდათავი ისაა, რომ სახელმწიფოს ქმნალობაში ძალაუფლებისკენ სწრაფვა ალემატება საზოგადოების გონიერული მოწყობის სურვილს. ამიტომ „ფილოსოფიური მმართველი“ დიდი იშვიათობაა. ხოლო თუ გარემოებათა წყალობით „ფილოსოფოსი“ ხელისუფლებაში მოვიდა, ეს მმართველობა ძალიან ხანმოკლე იქნება, სულ ცოტა ხანს გასტანს. უარეს შემთხვევაში ის სასტიკად დამარცხდება. საუკეთესო შემთხვევაში კი ნაკლებ ბოროტებად გადაიქცევა.

V. ელინისტური პერიოდი ანტიკურ ფილოსოფიაში

1. ახალი ეპოქა საბერძნეთში

ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების განუწყვეტელი ქიშპი და მტრობა დასრულდა იმით, რომ ძველი წელთაღრიცხვის IV საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს საბერძნეთი მაკედონიელებმა დაიპყრეს.

მაკედონია საბერძნეთის საზღვრისპირა პროვინციად ითვლებოდა, რომლის მოსახლეობის წარმომადგელობის შესახებ მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობაა. დაზუსტებით მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ მაკედონიელთა მიერ საბერძნეთის დაპყრობით საბერძნეთის ქალაქებმა დამოუკიდებლობა დაჰკარგეს და იმპერიის ნაწილებად იქცნენ. მართალია, მათ სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ტიპის სამხედრო კავშირები შექმნეს მაკედონიელთა ბატონობის წინააღმდეგ, მაგრამ III საუკუნის შუახანებისთვის წინააღმდეგობის მოძრაობა საბოლოოდ დამარცხდა.

განუწყვეტელმა ომებმა ბერძნული ქალაქები გააჩანაგა და მათი კულტურა ძირს დასცა. ბოლოს ამ არეულობებში გარეგნული წესრიგი შემოიტანა რომმა. II საუკუნის შუახანებში საბერძნეთი რომის პროვინციად გამოცხადდა.

ბერძნული აზროვნება და კულტურა გრძელდებოდა, მაგრამ მას ძველებური შინაარსი და ძალა აღარ ჰქონდა. თავისუფალი ფანტაზია და შემოქმედება თანდათან შეავიწროვა, ერთი მხრივ, საბუნებისმეტყველო და მათემატიკურმა ინტერესმა, ალბათ, ახლო აღმოსავლური კულტურის გავლენით, ხოლო მეორე მხრივ, ბერძნული კულტურის წარსული დიდების ფილოლოგიურმა კვლევამ და მისდამი მიმბაძველობამ, ეპიგონობამ.

ამ ტიპის აზროვნებასა და კულტურას, რომელიც განსაკუთრებით მკაფიოდაა გამოხატული მაკედონიურ ხანაში, კერძოდ, ალექსანდრეს დაპყრობებიდან აქციუმის

ბრძოლამდე და რომის მიერ ეგვიპტის ანექსიამდე, ელინიზმის ხანა ეწოდება. გარკვეული აზრით, ელინისტური კულტურა განაგრძობს არსებობას ამის შემდეგაც, სანამ 529 წელს ბიზანტიის იმპერატორის ბრძანებით ათენის ფილოსოფიური სკოლა არ დაიხურა.

ელინისტურ ეპოქას აქვს თავისი რამდენადმე ორიგინალური ფილოსოფიური შემოქმედებაც. მაგრამ ეს ორიგინალობა არაა დამაჯერებელი და შთამბეჭდავი. ის მუდამ შერეულია ძველის გადამღერებასთან, მისი შედარებით სუსტი მხარეების წინ წამოწევასთან და განმარტებასთან. აღარ ჩანს სრულფასოვანი ფილოსოფიური შემოქმედებისთვის საჭირო თავისუფალი აზროვნება და მძლავრი ენერგია.

კლასიკური ბერძნული კულტურა და ფილოსოფია ქალაქ-სახელმწიფოს ქმნილება, მისი შინაგანი სტრუქტურის ასახვა იყო. სწორედ ამას გამოხატავდა კოსმოსის ცნება. ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში, გარკვეული აზრით, განზოგადებული იყო პოლისისადმი თავისუფალი ბერძენი მოქალაქის მიმართება. პოლისის რღვევამ ბერძენი ფილოსოფოსი ამოაგდო ამ კლასიკური კალაპოტიდან. მისთვის თანდათან უცხო და გაუგებარი გახდა სამყარო. უკანასკნელის მიმართ ცოცხალი ინტერესი განელდა და ადამიანი თავისი პირადი ცხოვრების საკითხებით შემოიფარგლა. თავისუფალი თეორიული ინტერესი დასუსტდა და თანდათანობით გაქრა. მან ადგილი დაუთმო პრაქტიკულ ინტერესს.

როცა ცხოვრების ფართო მასშტაბი იკარგება, ცხოვრება პრობლემად იქცევა. შეიძლება უფრო მკვეთრად ითქვას: ცხოვრება პრობლემათა პრობლემად ხდება. ამიტომ ფილოსოფიას ამაზე დიდი საგანი აღარა აქვს. ასეა ამ შემთხვევაშიც. ელინისტური ფილოსოფიის პირველ არსებით ნიშნად უნდა ჩაითვალოს პრაქტიკული, ანუ მორალის პრობლემების წინ წამოწევა.

ეს კარგად გამოხატეს სტოელმა ფილოსოფოსებმა რამდენიმე ერთმანეთის მსგავსი მეტაფორით: „ფილოსო-

ფია კვერცხია, რომლის ნაჭუჭი ლოგიკაა, ცილა – ფიზიკა, ხოლო გული – ეთიკა“; „ფილოსოფია ბაღია, რომლის ღობე ლოგიკაა, ხეხილი – ფიზიკა, ხოლო ნაყოფი – ეთიკა“ და სხვა. ელინისტური ფილოსოფიის ეს პრაქტიკული მხარე ყველაზე ძლიერად ეპიკურელთა და სტოეღლთა ეთიკურ დოქტრინებში გამოჩნდა.

ადვილი შესამჩნევია, რომ თეორიული ინტერესის განელეზა უკავშირდება გონების ავტორიტეტის დასუსტებას. ადამიანს თითქოს თავბრუს ახვევს სამყაროს უსასრულობა და უმწეოდ გრძნობს თავს მის წინაშე. მაშინვე აგონდება ფილოსოფიის ისტორიის მწარე გაკვეთილებიც: ფილოსოფოსები ვერაფერში ვერ შეთანხმებულან; არ არსებობს დამაჯერებელი საბუთები; ჭეშმარიტება და მცდარობა ადამიანს ერთმანეთისგან ვერ გაურჩევია. ელინისტური ხანის ფილოსოფოსები დაქანცულნი და დათრგუნულნი ჩანან სამყაროს არსის მიუნვდომლობით. ამიტომაც ველარ ბედავენ საკითხის დასმას სამყაროს არსის შესახებ და თავს იმართლებენ იმით, რომ ეს საკითხი გადაუჭრელია; რომ საზოგადოდ გონებას ძალა არ შესწევს მის გადასაწყვეტად. ისინი ცდილობენ მოუხმონ შთამბეჭდავ და დამაჯერებელ საბუთებს ამის დასამტკიცებლად. ამიტომ ელინისტური ფილოსოფიის მეორე ძლიერი ნაკადი სკეპტიციზმია.

ახალი იდეოლოგიის, ქრისტიანული სარწმუნოების გამოჩენამ თავისებური მიმართულება მისცა გონების ავტორიტეტის შესუსტებას. მართლაც, სკეპტიციზმიდან უმოკლესი გზა გადიოდა მისტიკისკენ. აზროვნების ეს ორი მიმართულება შესანიშნავად ეწყობა ერთმანეთს – სკეპტიციზმი გვევლინება გზის განმენდად მისტიკისთვის. გონების მიერ ფარ-ხმალის დაყრა საუკეთესო პირობებს ჰქმნის გამოცხადებისთვის. ის, ვინც ვერ ასაბუთებს, მზადაა ირწმუნოს. ამიტომ ელინისტური ფილოსოფიის არსებით ნაწილად გვევლინება მისტიციზმი, რომელიც სრულიად განსხვავებული სკოლების სახით წარმოდგა ელინისტურ კულტურაში.

2. პრაქტიკული ფილოსოფია

ეპიკურიზმი

ეპიკურე (341-270) უაღრესად საინტერესო ფიგურაა ფილოსოფიის ისტორიაში. ასეთია იგი არა იმდენად ორიგინალური მოძღვრების, რამდენადაც მის მიერ შექმნილი ფილოსოფიური სკოლის თავისებურათა გამო.

წარმომავლობით ეპიკურე მოსახლეობის ღარიბ ფენას ეკუთვნოდა. მამა მასწავლებლობდა ჯერ სამოსში, შემდეგ ათენში. დედა კი კარდაკარ მოსიარულე შემლოცველი იყო. გადმოცემით, ხანდახან თავის მცირეწლოვან ვაჟსაც თან დაატარებდა. იქნებ აქედანვე დაჰყვა ეპიკურეს ზიზ-ლი ცრუმორწმუნეობის მიმართ, რამაც დიდი როლი შეასრულა მისი მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში.

დიოგენე ლაერტელის ცნობით, 12 წლის ეპიკურე უკვე ათენშია და მასწავლებელი მას აკითხებს ჰესიოდეს. თურმე, ბავშვი ვერ დააკმაყოფილა ჰესიოდეს განცხადებამ ქაოსისგან ქვეყნიერების წარმოშობის თაობაზე და დაინტერესებულა თვით ქაოსის წარმოშობის მიზეზით. მასწავლებელს უპასუხია, რომ ასეთი კითხვებით მხოლოდ ფილოსოფოსებს უნდა მივმართოთ. აქედან დაწყებული ეპიკურეს დაინტერესება ფილოსოფიით. განსაკუთრებული გულისყურით შეუსწავლია დემოკრიტეს თხზულებები.

სწორედ ატომისტების უშუალო ზეგავლენით შეიმუშავა მან თავისი ორიგინალური მოძღვრება და დაიწყო მისი სწავლება და ქადაგება. 307 წელს ათენში იყიდა ბალი და დააარსა ფილოსოფიური სკოლა, რასაც მალე ეპიკურელთა სკოლა ეწოდა. ბალის შესასვლელს ამშვენებდა დიდი წარწერა, სადაც გაცხადებული იყო სკოლის მთავარი პრინციპი: „აქ უმაღლეს სათნოებად სიხარული ითვლება!“.

ეს სკოლა ფრიად საინტერესო იყო უპირველესად იმ მხრივ, რომ აქ ნაკლებად აინტერესებდათ წმინდა მეცნიერული, თეორიული საკითხები. სკოლის ძირითადი მიზანი

პრაქტიკული ცხოვრების საიდუმლოების ამოცნობა და მისი სწავლება იყო. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ, მას პრეტენზია ჰქონდა ესწავლებინა ადამიანისთვის სწორად ცხოვრება. ამიტომ ამ სკოლის შინაარსი ზნეობრივ-რელიგიური უფრო იყო, ვიდრე მეცნიერულ-თეორიული.

ამგვარი მიზანი განაპირობებდა სკოლის მეთაურის რელიგიურ ავტორიტეტს. სკოლის ყველა წარმომადგენლის და მასწავლებლისთვის ეპიკურეს აზრი, მისი სიცოცხლეშიც და მისი სიკვდილის შემდეგაც, ითვლებოდა ერთადერთ ეჭვმიუტანელ ჭეშმარიტებად. ეპიკურე იყო სკოლის მეთაურიც და ერთადერთი თეორეტიკოსიც. ის აზროვნებდა და წერდა, ასე ვთქვათ, ყველას, მთელი სკოლის სახელით. დიოგენე ლაერტელი მოგვითხრობს მისი განსაკუთრებული პროდუქტიულობის შესახებ – სამასი წიგნი დაწერაო; ამავე დროს, როგორც ნამდვილ ავტორიტეტს შეეფერება, არავის იმონმებდაო; ხოლო ბევრ წერაში მას სტოელი ქრიზიპოსი ეჯიბრებოდაო.

ასეთი ავტორიტარიზმი ხელს არ უწყობს სკოლის განვითარებას. მართლაც, ეპიკურელთა ფილოსოფია ეპიკურეთი იწყება და მთავრდება. ერთადერთია სახელგანთქმული პოეტი ლუკრეციუს კარა (– I ს.), ვინც დაწერა ცნობილი ფილოსოფიური პოემა „საგანთა ბუნებისთვის“. მაგრამ ესეც დიდი მასწავლებლის აზრების გაღეჭსაა, სხვა არაფერი. ეპიკურეს აზრები არცერთ მის მოწაფეს არ შეუცვლია და განუვითარებია. ეს მათ რიგებში მკრეხელობად ითვლებოდა. არც ვინმე მოწაფე შეუწუხებია საკუთარ აზრებს იმ ზომამდე, რომ აქედან სხვა სკოლაში გადასულიყო.

ამ მხრივ ბევრისმთქმელია ერთი ანექდოტი. თურმე ეპიკურელები ტრაბახობდნენ, რომ მათ სკოლაში ბევრი მოდის, მაგრამ იქიდან არავინ მიდის. ფილოსოფოსმა არკეზილამ ამის პასუხად ძალიან ღრმად შენიშნა: „მამაკაცები შეიძლება საჭურისებად იქცნენ, მაგრამ საჭურისები ველარასოდეს იქცევიან მამაკაცებად“ (8, 196). ასეა, ადამიანები ხშირად ვერ ახერხებენ ჭკვიანურად ტრაბახს.

სკოლა, ცხადია, უნაკლო არ იყო. მაგრამ მეორეა ის,

რომ ეს სკოლა, დამატებით, ცილისწამების საგანი გახდა. ამის ორი მიზეზი იკვეთება. ერთია სტოას სკოლა, რომელსაც, ეტყობა, ალიზიანებდა ეპიკურელთა გუნდის შეკრულობა. ეს ორი სკოლა, ერთ პატარა ქალაქში თითქმის ერთდროულად დაარსდა და ისინი უთუოდ ერთმანეთის მეტოქეებად მოიაზრებოდნენ. ამიტომ სტოელები თხზავდნენ და ავრცელებდნენ დამამცირებელ ჭორებს ეპიკურელთა შესახებ. თან, როგორც წესი, შეგნებულად ამარტივებდნენ და უხეშად განმარტავდნენ მათს მოძღვრებას სიამოვნების ვითარცა უმაღლესი სათნოების შესახებ. მაგალითად, აი როგორ აშარუებს ეპიკურეს სტოელი ეპიკტეტე: „აჰა ცხოვრება, შენ რომ გვთავაზობ: ჭამა, სმა, განაყოფიერება, ფეხსალაგი და ხვრინვა“ (21, 304).

ეს ბრძოლა კიდევ უფრო ენერგიულად განაგრძო ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ. აი რას წერს კარლ მარქსი ეპიკურეს შესახებ თავის სადოქტორო დისერტაციაში: „ეპიკურე ნამდვილად რადიკალური განმანათლებელი იყო ანტიკურობისა. იგი პირდაპირ თავს დაესხა ძველ რეჟიმს. რომაელთა ათეიზმიც ... ეპიკურედან გამომდინარეობდა... ამიტომ ეკლესიის მამები, პლუტარქედან ლუთერამდე, ეპიკურეში ხედავდნენ უღმერთო ფილოსოფოსს *par excellence* – ლორს“ (13, 121).

ეს „ჯვაროსნული ომი“ პავლე მოციქულმა დაიწყო. 1624 წელს კი პარიზის პარლამენტმა სიკვდილით დასჯა დაანესა ეპიკურეს მოძღვრების გავრცელებისთვის. ყოველივე ამას ამართლებდნენ ეპიკურეს აზრთა დამახინჯებით – ვითომდაც ეპიკურე ადამიანის მდაბალ ვნებათა მქადაგებელი იყო.

სინამდვილეში ეპიკურე იყო სუსტი აღნაგობის ადამიანი, ვინც სწორი და ზომიერი ცხოვრებით გაიხანგრძლივა სიცოცხლე. ასეთსავე ზომიერებას ითხოვდა იგი თემის სხვა წევრებისგანაც და საერთოდ ადამიანისგან. ის იძლეოდა უანგარობის, გულისხმიერების და თანაგრძნობის ნიმუშს თემის წევრებთან, საერთოდ ადამიანებთან ურთიერთობებში. ხოლო მის მიერ ნაქადაგებ სიამოვნებას

არაფერი ჰქონდა საერთო მდაბალ ვნებებთან. ვცადოთ გავერკვეთ მის ნამდვილ შინაარსში.

ეპიკურეს ეთიკა პირდაპირ გამომდინარეობს მისივე „ფიზიკიდან“ – მთელი ქვეყნიერება სიცარიელეში განფენილი ატომები და მათი ნაირ-ნაირი ჯგუფებია. აქედან ცხადია, რომ ადამიანი გრძნობად-მატერიალური არსებაა. ზედმეტია ლაპარაკი მის იმ ზეგრძნობად, მაღალ დანიშნულებასა და მოწოდებაზე, რაც სოკრატეს, პლატონსა და არისტოტელეს სწამდათ. ანტიკური ფილოსოფიის უწინდელი ფართო მასშტაბები და ღრმა სულისკვეთება ეპიკურეს დროს გამქრალია; სამყაროცა და ადამიანიც ერთნაირად დაკნინებულია. „მოაზროვნე ადამიანს“, ვინც გამოირჩევა თეორიული ჭკრეტის უნარით, უანგარო შემეცნებით, „სიბრძნის სიყვარულით“, ცვლის „მგრძნობელი ადამიანი“. მისი ცხოვრების მიზანი სრულიად გასაგებია – დადებითი შეგრძნებები.

მაგრამ ზემოხსენებული მეტაფიზიკური ამოსავალი – სიცარიელეში გაბნეული ატომების შემთხვევითი მოძრაობა – ცუდ მომავალს ჰპირდება ცნობიერ არსებას, ცუდ გუნებაზე აყენებს, უსიამოვნო პერსპექტივას უხატავს მას. აქ აშკარაა „უარყოფითი შეგრძნებების“ ანუ უსიამოვნებათა მოლოდინი ყოველ ნაბიჯზე. ადამიანის მიზანი კი „დადებითი შეგრძნებები“ ანუ სიამოვნების მიღებაა. ეპიკურე ამას ასე გამოთქვამს: „ადამიანის სათნოება სიამოვნებაა!“

ეს შეგონება გვაკვირვებს თავისი „არაფილოსოფიურობით“. სიამოვნებას ადამიანი ისედაც ესწრაფვის და რაღა საჭიროა მისკენ მოწოდება? ეპიკურეს პასუხი ასეთი იქნება: სიამოვნებას დიახაც ესწრაფვის ყველა ადამიანი, მაგრამ, როგორც ნესი, – არასწორად. ის არასწორ საშუალებას ირჩევს თავისი სწორად დასახული მიზნისკენ, რის გამოც აღწევს სწორედ თავისი მიზნის საწინააღმდეგოს – უსიამოვნებას.

ეპიკურეს ზოგადფილოსოფიური ამოსავლიდან ნათელია, რომ უსიამოვნება ისედაც ჭარბობს ადამიანის ცხოვრებაში. ადამიანი კი თავისი უგუნურებით ამ-

რავლებს ამ უსიამოვნებას. ფილოსოფია ადამიანს უნდა დაეხმაროს, პირიქით, უსიამოვნებათა შემცირებაში და სიამოვნების მიღწევაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სიამოვნება როგორც ადამიანის სათნოება არაა შეგრძნება. ის ფილოსოფიური აზროვნების შედეგია.

გვახსოვს, კირენეელებიც გახაზავდნენ სიამოვნების კავშირს აზროვნებასთან. ეპიკურე ამ კავშირს კიდევ უფრო მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს. არაა ადვილი ამ სათნოებაში გრძნობისა და გონების თანაფარდობის ზუსტად გამოსახვა, მაგრამ მთავარი უნდა ითქვას: სათნოებაში უპირატესობა გრძნობის მხარეზეა. აკი ისაა მიზანი, გონება კი მხოლოდ საშუალებაა. სწორედ ამაში მდგომარეობს ეპიკურეს „დეკადენტიზმი“ და მისი განსხვავება წინამორბედ ფილოსოფოსთაგან – ჰერაკლიტესა და პარმენიდესგან, პლატონისა და არისტოტელისგან.

ეპიკურე, მისთვის ჩვეული გულწრფელობით, რაც ზოგჯერ გულუბრყვილობამდე მიდის, პირდაპირ აცხადებს ამას: „მე ჩემდათავად არ მესმის, რაღა დარჩებოდა სიკეთისგან, თუ იქიდან სიამოვნებას ამოვშლიდით; სიამოვნებას, რასაც გვანიჭებს გემო, სქესური ვნების დაკმაყოფილება, სმენა და ლამაზ ფორმათა ჭვრეტა... (8, 398); აგრეთვე: „თავი და ბოლო ყოველი სიკეთისა კუჭის სიამოვნებაა. თვით სიბრძნეც კი მას უკავშირდება“ (15, 360).

ეპიკურე არასოდეს ცდილობს თავისი არც თუ ამაღლებული მრწამსის მოპირკეთებას, რითაც უამრავ საბაბს თვითონვე აძლევს თავის არაკეთილმოსურნეებს ძაგებისა და ქილიკისთვის. სათნოება, თუ ის ტკბობას არ უკავშირდება, მას ცარიელ სიტყვად მიაჩნია. მართლმსაჯულება და მაღალი სამართლებრივი კულტურა, თურმე, უხიფათო ცხოვრების მიღწევის ხერხია, რაშიც ადამიანები მხოლოდ ეგოისტური მოსაზრებით შეთანხმდნენ. მარქსი სწორად შენიშნავდა, რომ ამით ეპიკურემ „საზოგადოებრივი ხელშეკრულების“ იდეას მიაგნო; იდეას, რომელიც მოარულ თეორიად იქცა ახალი დროის დასავლურ კულტურაში და თანამედროვე ლიბერალური დემოკრატიის ნამდვილი სახეა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს სიამოვნება თითქმის მუდამ გაშუალებულია აზროვნებით, რომელიც, ცხადია, უპირისპირდება გრძნობას, მის უშუალობას, სიცინცხალესა და ელვარებას. სიამოვნება ამით აშკარად ფერს ჰკარგავს. ეს გამოიხატება თავიდან იმით, რომ სიამოვნების მიღწევას ცვლის უსიამოვნებათა აცილება თავიდან. მთავარი სათნოება უარყოფით შინაარსსა და ფორმას იძენს. მერე და მერე, ცხოვრების გრძელ გზაზე, საშუალება თითქოს თვითონ იქცევა მიზნად.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანს თავისი პრაქტიკული სიბრძნე სიამოვნებს მის შედეგზე მეტად. ასე იჩენს თავს ხსენებული გაშუალება სიამოვნებისა აზროვნებით. „ბრძენი – ამბობს ეპიკურე – ილბლისგან ცოტათია დავალებული. უდიდესსა და უმნიშვნელოვანესს იგი აღწევს გონებით. ბრძენს წესრიგში მოჰყავს ეს მიღწევები და მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე ამ მოწესრიგებითაა დაკავებული“ (8, 439).

აქ ცხადია ზეგრძნობადის ხვედრითი წილი სათნოებაში. ეპიკურე თითქოს ვერ ეტყევა თავის მწირ, საღი აზრის ზოგადფილოსოფიურ წანამძღვრებში და უახლოვდება თავისი დიდი წინამორბედების ამალლებულ სულისკვეთებას. ეს კარგად ჩანს ატარაქსიის (ბერძნ. „აუმღვრეველობა“) პრინციპში. უმაღლესი ადამიანური სათნოება ჩვეულებრივმა, საღი აზრის, ფილოსოფიისგან შორს მდგომმა ადამიანებმა არ იციან. ეს სიამოვნება მხოლოდ ბრძენის ხვედრია. მისი სიამოვნება აუმღვრეველია. უსიამოვნებითა და უბედურებით დატვირთულ გარესამყაროსთვის მისი სული საიმედოდაა ჩაკეტილი.

მაგრამ როგორაა შესაძლებელი ასეთი რამ ამ მწირ და ტიალ წუთისოფელში? განა ეს უკანასკნელი უსიამოვნებით არაა სავსე? რა უნდა იყოს აქ სიამოვნებაზე უფრო სწრაფნარმავალი? საქმე ისაა, რომ ეს სიამოვნება აზროვნებითაა მოპოვებული და თითქმის აზროვნებისგან მოგვრილი გრძნობაა, ანუ ერთგვარი „ზეგრძნობადი გრძნობა“. აი რად გამოკრთის ბრძენის ეპიკურულ იდეალში სოკრატე, თუმცა ამას ეპიკურელები არ აღი-

არებენ, სტოელებისგან განსხვავებით. აუმღვრეველობის მდგომარეობა ისევე მყარი „მათემატიკური მუდმივაა“, როგორც სოკრატული „ცოდნა“ და ნათელი სიმხნევე. ძნელია მას უწოდო გრძნობა, თუმცა თავის ძირისძირში ის სწორედ გრძნობაა. ასეთ სიამოვნებას ეპიკურე სულიერ სიამოვნებას უწოდებდა და განასხვავებდა სხეულებრივი სიამოვნებისგან, რომელიც მინყივ ცვალებადია.

სიამოვნების ეს ეპიკურული გაგება კარგად ჩანს კირენეულ გაგებასთან შედარებისას. ადვილი შესამჩნევია მათი მსგავსება და შეუძლებელია ეპიკურეზე კირენეელთა გავლენის უარყოფა. მაგრამ მათ შორის არსებითი ხასიათის განსხვავებაცაა. დიოგენე ლაერტელი ამ განსხვავებას ასე გამოთქვამს: „ისინი (კირენეელები – ზ. ხ.) არ სცნობენ უძრაობისგან მოგვრილ სიამოვნებას და სცნობენ მხოლოდ მოძრაობით მიღწეულ სიამოვნებას. ეპიკურე კი სცნობს ერთსაც და მეორესაც; როგორც სხეულებრივ, ისე სულიერ ტკბობას“ (8, 436).

მოჭრით რომ ვთქვათ, ლაპარაკია სიამოვნების ორ გვარეობაზე: უშუალო, გრძნობად სიამოვნებაზე და გონების მუშაკობით მოპოვებულ სიამოვნებაზე. პირველ შემთხვევაში სიამოვნებას იწვევს „მოძრაობა“ ანუ გრძნობებს აყოლა. ამას ჰქადაგებდნენ კირენეელები. მეორე შემთხვევაში სიამოვნებას იწვევს, პირიქით, „უძრაობა“ ანუ გრძნობებისგან თავშეკავება. ამ თავშეკავების ავტორი გონებაა და სიამოვნებაც სწორედ მისგან მომდინარეობს. აი ამ სიამოვნებას ჰქადაგებდა ეპიკურე. პირველი „დადებითი სახითაა“ გამოხატული – სიხარულსა და სიამოვნებაში, მეორე კი „უარყოფითად“ – უშფოთველობასა და უმტკივნეულო ყოფაში. „ის სწორედ უარყოფითი სიამოვნებაა, – ამბობს ჰეგელი, – ვითარცა უსიამოვნოს აცილება. ის შინაგანი კმაყოფილებაა, რითაც დაცულია სულის სიმშვიდე თავის თავში.“ (30, 384).

ეპიკურე მრავალგზის უბრუნდება ამ საკითხს და საფუძვლიანად განასხვავებს ამ ორ, მართლაც სხვადასხვა სიამოვნებას: „შიშისა და ვნებისგან თავისუფლება, გაჭირვებათა არქონა სიმშვიდისგან მოგვრილი სიამოვნე-

ბაა. მას იწვევს იმის შეგნება, რომ არ ხარ შებორკილი რალაც ცვალებადით; ისეთი რამით, რაც შეიძლება დაკარგო. პირიქით, გრძნობადი სიამოვნება, მაგალითად, სიხარული და მხიარულება, მოძრაობასთან დაკავშირებული სიამოვნებაა". (30, 384).

სიამოვნებათა პირველი გვარეობა მალლა დგას მეორეზე. ეს შეიძლება მარტივად გამოითქვას: დანაყრების სიამოვნებას სჯობია სიამოვნება იმის გამო, რომ არ გშია. მოთხოვნილების დაკმაყოფილებით მოგვრილ სიამოვნებას სჯობია მოთხოვნილების არქონისგან განცდილი სიამოვნება. სიამოვნებათა მწვერვალი, მისი ყველაზე კეთილშობილი სახეობა სიმშვიდეა. ეს სიამოვნება ბრძენის ხელთაა, რადგან ის მალლა დგას მიწყივ მბორგავ ქვეყნიერებაზე და, კაცმა რომ თქვას, ღმერთივითაა

ეს განსხვავება კირენეელებსა და ეპიკურელებს შორის შეიძლება მეორე მხრიდანაც გამოვთქვათ: „უსიამოვნებათა შეფასების მხრივ: „კირენეელები ამბობენ, – განაგრძობს დიოგენე ლაერტელი, – რომ სხეულებრივი ტანჯვა სულიერზე მძიმეა. ეპიკურე კი სანინააღმდეგო აზრს უფრო ემხრობოდა" (8, 437).

კირენეელებისგან ასეთი განსხვავება ეპიკურეს აბსოლუტებს პლატონთან და არისტოტელესთან, მაგრამ განსხვავებაც არსებითია. ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკოსთა თავისუფალი, პირველადი „გონება“ („ნუს“) ეპიკურესთან შეცვლილია მეორეული, გრძნობასა და სურვილს გამომბმული აბსტრაქტული აზროვნებით, განსჯით. ეს უკანასკნელი მდებო ვნებების მიერ „დაქირავებული მსახურია“. ამიტომ მას მეტაფიზიკური წიაღსვლებისთვის ილაჯი აღარ მოსდევს. ის მოანგარიშეა, ალაგებს მიზნის მისაღწევ საშუალებებს და ანგარიშს აბარებს მდებო ვნებას. თვით მიზნის დასახვას კი მას არავინ ეკითხება. ამიტომ გონება აქ „ენტელესია“ კი არაა, არამედ – „აბსტრაქტული პრინციპი“.

ამას გამოხატავს ეპიკურეს შენიშვნა: „ყოველთა საქმეთა საწყისად და უდიდეს სიკეთედ მიმაჩნია გონიერება, რომელიც ამის გამო ფილოსოფიაზეც კი

მეტია. მისგან წარმოიშობა ყველა სხვა სათნოება“ (8, 435). აქ „ფილოსოფია“-ში ეპიკურეს ესმის დემოკრიტეს, პლატონისა და არისტოტელეს თეორიული განაზრებანი, ხოლო გონიერებაში – პრაქტიკული სიბრძნე. ის დარწმუნებულია, რომ თეორია არ ეხება კონკრეტული ადამიანის ცხოვრებას და არ არსებობს საგანთა არსის შემეცნება. საჭიროა უფრო მოკრძალებული იარაღით, გონიერებით შემოფარგვლა, რომელიც პრაქტიკული საშუალებაა პირადი ცხოვრების მოსაგვარებლად, საკუთარ ნაჭუჭში მოსაკალათებლად და უშფოთველი ცხოვრების მისაღწევად.

„დიდ ცხოვრებაში“, ბერძნულ „კოსმოსში“ გარევა, პირიქით, დიდი უგუნურებაა. გადაეყრები უსიამოვნებათა ჯარს და ამაოდ დაშვრები. ეპიკურე ურჩევს თავის მოსწავლეს პითოკლეს ყოველგვარი „კულტურისგან“ თავის არიდებას. საზოგადოებრივი ცხოვრება დიდ ინტერესებში გიკრავსო თავს, მტრები და არაკეთილმოსურნეები მოგიმრავლდებაო და მათ სამიზნედ გადაიქცევიო.

ბრძენს ყოველთვის ჩრდილში ყოფნა ურჩევნია. მას არ სწამს საქვეყნო საქმეებისა. „საქვეყნო საქმეც“ კერძო საქმეა, ოღონდ მოპირკეთებულ-შენიღბული, ან ცრურწმენად გადაქცეული. ორივე შემთხვევაში ცხოვრება ხელოვნურად რთულდება და უსიამოვნებანი მრავლდება.

ეპიკურე დარწმუნებული იყო, რომ სასიამოვნოც და უსიამოვნოც, ბედნიერებაც და უბედურებაც ადამიანს იმდენად გარესამყაროსგან არ სჭირს, რამდენადაც – საკუთარი თავისგან; კერძოდ, ბედნიერება – სიბრძნისგან, ხოლო უბედურება – უმეცრებისგან. ადამიანთა ცხოვრება იმის სამწუხარო და განუწყვეტელი დემონსტრირებაა, რომ ადამიანებმა არ იციან ცხოვრება. ფილოსოფიის უმთავრესი ამოცანა უბედურებათა ამ სათავის გამოვლენა და დამარცხებაა.

ადამიანთა უმეცრების უპირველესი ნიშანი ისაა, რომ ის არ მიაჩნიათ უმეცრებად. ამით უმეცრება ცრურწმენად იქცევა, დაუბრკოლებლად ვრცელდება და ღრმად იდგამს ფესვებს ადამიანთა ცნობიერებაში. მისი მაგალითებია

ღვთისმოსიშობა და სიკვდილის შიში. ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ. ერთი მხრივ, რელიგია სიკვდილს დიდ უბედურებად სახავს და ასე უნერგავს ადამიანს მისდამი განსაკუთრებულ შიშს. მეორე მხრივ, სიკვდილის შიში უბიძგებს ადამიანს რელიგიისკენ. ეპიკურეს ერთიც და მეორეც არასწორ, მცდარ აზრად, ცრურწმენად მიაჩნდა და ცდილობდა ადამიანის გამოსხნას შიშის ამ ორი უდიდესი წყაროსგან.

ჩვენი დროის ადამიანთა დიდი ნაწილი რელიგიაში ნუგეშს ეძებს. ეპიკურე კი დარწმუნებული იყო, რომ რელიგია, პირიქით, აძრწუნებს ადამიანს. ის ავრცელებს ზებუნებრივი განგებისადმი რწმენას, რაც სრულიად უმწეოს ხდის ადამიანს. ჩვენ ასე თუ ისე ვუმკლავდებით ბუნებას, მაგრამ ვერაფერს მოუხერხებთ ზებუნებრივს. მის წინაშე სრულიად უძლურნი ვართ. ასევე ამკვიდრებს რელიგია სულის უკვდავების რწმენას, რაც ადამიანს უკარგავს მოსვენების იმედს. ეპიკურე კი თავის ერთობ ორიგინალურ დოქტრინაში ამტკიცებს, რომ ღმერთები სრულყოფილი, ბრძენი არსებებია და ამიტომაც არ ერევნიან ბუნების მოვლენებში; მით უფრო – ადამიანთა ცხოვრებაში. მათში ზედმინევენითაა განხორციელებული აუმღვრევლობის და სიმშვიდის ეთიკური იდეალი. მოქმედებითობა, გარეგანი აქტივობა, ბორცვა და შფოთვა სიბრძნის ნაკლებობაა. ღმერთები კი ბრძენი არსებებია და უშფოთველად, მშვიდი ნეტარებით ჰგებენ სამყაროთა შორის სიცარიელეში.

სულის უკვდავება კი სრულიად შეუძლებელი ჰგონია ეპიკურეს და აქ ის დემოკრიტეს მონაფეა. სული რბილი, ფაქიზი ატომების გროვაა, რაც განფენილია მთელ სხეულში. მისი ცხოველქმედება, მგრძნობელობა მთელი სხეულის მხარდაჭერით ხდება. სხეულისგან მოცილებული სული კი თვითონაც ირღვევა და ჰკარგავს მგრძნობელობის უნარს. აქედან გამომდინარეობს ეპიკურეს დასკვნა: „სიკვდილი არარაა ჩვენთვის: აკი რაც დაიშალა, ველარაფერს გრძნობს; ხოლო რაც ვერაფერს გრძნობს, ის არცა რა არის“ (8, 437).

ცნობილია ეპიკურეს სხარტი აფორიზმი ამ თემაზე:

„სანამ ცოცხალი ვართ, სიკვდილი არაა. როცა სიკვდილი მოვა, ჩვენ აღარ ვიქნებით. მაშასადამე, სიკვდილი არ არსებობს არც ცოცხლისთვის, არც მკვდრისთვის. აკი ცოცხლისთვის ის არ არსებობს თვითონ, ხოლო მკვდარი თვითონ არ არსებობს მისთვის“ (8, 433).

ეს აფორიზმი, ისევე როგორც ყველა აფორიზმი საერთოდ, „ცალმხრივადაა“ გამოთქმული. სიკვდილი ის კი არაა, რაც სიცოცხლეს მოსდევს, არამედ ის, რაც სიცოცხლეშივე მოქმედებს და ზღვარს უდებს მას ყველა მიმართულებით. ის სწორედ სიცოცხლის ნაწილია, თან – ყველაზე უფრო იდუმალი და მნიშვნელოვანი.

სიკვდილის ადგილი ადამიანის ცხოვრებაში ბევრად უფრო ღრმად გაიგო ვაჟა-ფშაველამ: „ღმერთმა გიშველოს, სიკვდილო, სიცოცხლე შეენობს შენითა“. რაც მთავარია ეს მისთვის ფრაზა კი არაა, არამედ – მთელ მის შემოქმედებაში მფეთქავი უღრმესი მრწამსი. სხვადასხვა ხალხის ეპოსშიც ჟამიდან ჟამამდე გაიეღვებს ეს ძნელად მოსახელთებელი პარადოქსი: სიცოცხლე სიკვდილის გარეშე სიმახინჯეა ერთგვარი, „მკვდარი უკვდავებაა“. ხოლო თუ სიცოცხლეში რაიმე სილამაზეა, ეს სიკვდილთან მისი უცნაური ქორწინების ნაყოფია.

ეს ესმის ეპიკურესაც. ამიტომ აზუსტებს თავის აზრს: სიკვდილისა არ უნდა გვეშინოდეს, რადგან სინამდვილეში იგი სულაც არაა ბოროტება. მხოლოდ არასწორად გაგებული სიკვდილი ჩანს ბოროტებად. სწორად გაგებული კი, პირიქით, გვათავისუფლებს სხეულებრივი ტკივილებისგან; აგრეთვე მოგვიხსნის დაძაბულობას, რაიც სიბრძნის ნაკლებობისგან გვჭირს.

სტიოზმი

სტიოზმი, ეპიკურეიზმისგან განსხვავებით, ჭრელი და მრავალფეროვანია. ეს აიხსნება, ერთი მხრივ, იმ იქვნეული განწყობილებით, რითაც შეპყრობილია ეს ეპოქა; მეორე მხრივ კი იმით, რომ სტიოელებს არ ჰყოლიათ ეპიკურესნაირი ავტორიტარული ლიდერი.

სწორედ ამიტომ სტოელთა ფილოსოფიამ არსებითი ხასიათის ცვლილებები განიცადა დროის არც თუ ხანგრძლივ მონაკვეთზე. კერძოდ, III–II საუკუნეების სტოიზმისგან, რომელსაც წარმოადგენენ ზენონ კიტიონელი, კლეანთე ასოზელი და ქრიზიპოს კილიკიელი, თვალსაჩინოდ განსხვავდება II–I საუკუნეების სტოიზმი (პანეტიოს როდოსელი, პოსეიდონიოს აპამეელი); ხოლო უკანასკნელისგან – ახალი ნელთალრიცხვის I–II საუკუნეების სტოიზმი, რომლის წარმომადგენლებია: ლუციუს ანეუს სენეკა, ეპიკტეტი, მარკუს ავრელიუსი.

სტოელთა ჩვენს მიერ წარმოდგენილ პირველ თაობას ძველ სტოიზმს უწოდებენ, მეორეს – საშუალოს, ხოლო მესამეს – გვიანდელ ანუ რომაულ სტოიზმს. სამივე თაობას, ხშირად თვალსაჩინო განსხვავებების მიუხედავად, აერთიანებს რამდენიმე ძირითადი პრინციპი. ქვემოთ, უმთავრესად, ამ პრინციპების განხილვას შევეცდებით.

ამ ფილოსოფიური სკოლის დამაარსებლად ითვლება კვიპროსის ქალაქ კიტიონის მკვიდრი ზენონ კიტიონელი (336–264). მისი დიდგაჭარი მამა ხშირად ჩამოდიოდა ათენში კომერციული მიზნით და ფილოსოფიურ ლიტერატურას იძენდა ხოლმე თავისი პატარა ვაჟისთვის. სწორედ ამ გზით დაუკავშირდა ზენონი ათენის ფილოსოფიურ ცხოვრებას. მომავალ ფილოსოფოსზე წარუშლელი შთაბეჭდილება მოუხდენია სოკრატეს ცხოვრებასა და მოძღვრებას, რასაც იგი გაეცნო კინიკოსებისგან. სოკრატე ნიმუშად დარჩა ყველა თაობის სტოელისთვის.

ზენონმა მამის საქმიანობა განაგრძო. მაგრამ ერთხელ გემი, რომელსაც მისი საქონელი გადაჰქონდა, დაღუპულა. ზენონს ვაჭრობისთვის თავი დაუნებებია და ათენში დარჩენილა ფილოსოფიის შესასწავლად. თანდათან მან ჩამოაყალიბა თავისი დამოუკიდებელი ეთიკური მოძღვრება და დაახლოებით 35 წლის ასაკში სკოლა გამართა სამხატვრო გალერეაში, რომელსაც, გადმოცემით, დიდი პოლიგნოტის სურათებიც ამშვენებდა. გალერეას ერქვა „სტოა პოიკილე“ ანუ ჭრელი დარბაზი. აქედან სკოლას დაერქვა სტოას სკოლა.

ზენონი გამოირჩეოდა განსაკუთრებული ზნეობრივი სინმიზნით, რის გამოც ათენელთა საყოველთაო პატივისცემა დაიმსახურა. დაუჯილდოვებიათ ოქროს გვირგვინ-

ით, ხოლო სახალხო კრებას დაუდგენია მისი დაკრძალვა კერამიკაში, სახელმწიფოს ხარჯზე. ღრმად მოხუცებულს სუნთქვის ხელოვნური შეჩერებით გამოუწვევია სიკვდილი. ეს არ იყო აფექტის ან სასონარკვეთილების გამო თვითმკვლელობა. ეს ნებისყოფის გამოცდა, მისი სიმტკიცის დადასტურება იყო და, სტოელთა ეთიკით, მაღალ შეფასებას იმსახურებდა.

ამიტომ არაა გასაკვირი სტოელ ფილოსოფოსთა გამორჩეულობა ამ მხრივ. მაგალითად, ზენონს თავისებურად მიბაძა მისმა მოწაფემ კლევანთემაც (331–251). მან ღრმა სიბერეში საგანგებოდ შეწყვიტა საკვების მიღება და, ასე ვთქვათ, ნებაყოფლობით მოკვდა. ის ფილოსოფიაში სპორტიდან, კერძოდ, კრივიდან მოვიდა. უმაღლეს სათნოებად ნებისყოფის სიმტკიცეს თვლიდა. მისი ცხოვრება იყო მცირედით კმაყოფილების იშვიათი ნიმუში. თავს ირჩენდა მებაღისთვის ლამლამობით წყლის ზიდვით. როცა მას, უკიდურესად ღატაკს, სახელმწიფომ ფულადი დახმარება შესთავაზა, მან, ზენონის რჩევით, უარი თქვა შემწეობის მიღებაზე.

კლევანთემ რამდენიმე საუკუნით წინ გაუსწრო ბრუნოსა და კოპერნიკის დამსჯელებს, რადგან მოითხოვა არისტარქე სამოსელის გაძევება ქვეყნიდან მის მიერ შემუშავებული ჰელიოცენტრული სისტემის გამო. ფილოსოფოსს დედამიწა კოსმოსის გულად მიაჩნდა. ამიტომ მზის გარშემო მისი ბრუნვის მტკიცება დიდი, ღვთაებრივი ნესრიგის წინააღმდეგ გადადგმულ მკრეხელურ ნაბიჯად ეჩვენებოდა.

სიცოცხლის ნებაყოფლობით დასრულება ხვდა წილად „ძველი სტოას“ მესამე წარმომადგენელს, ქრიზიპოსსაც (276–204). ის იყო ძველი მსოფლიოს ყველაზე დიდი გრაფომანი. დანერილი წიგნების რაოდენობით თურმე გადააჭარბა ეპიკურესაც, ვისაც ეჯიბრებოდა. შვიდასზე მეტი წიგნი დანერაო, გვამცნობს დიოგენე ლაერტელი. მათგან არცერთი არ შემორჩენილა. ჰეგელს თუ დავუჯერებთ, დიდად არ უნდა ვნუხდეთ ამის გამო. ჰეგელი იშვიათად ცდება, მაგრამ მაინც უნდა შევნიშნოთ: ქრიზიპოსს თავისი მრევლი ჰყავდა. ისტორიას შემორჩა იმდროინდელი ფრაზები: „ღმერთებს დიალექტიკა რომ დასჭირვებოდათ, ქრიზიპოსის დიალექტიკას აირჩევდ-

ნენ!"; „ქრიზიპოსი რომ არა, სტოაც არ იქნებოდა“ და ასე შემდეგ.

სიკვდილის უგულებელყოფას მან კომიკური და ცინიკური ფორმა მისცა – გადანყვითა სიცილით მომკვდარიყო. ამისათვის მოშეებული ვირი დაათრო და საჭმელად ლელვი დაუგდო. ლელვთან საცოდავი ცხოველის ჯაჯგურზე ფილოსოფოსს ისტერიული სიცილი ატყდომია და მისგანვე მომკვდარა. ფილოსოფოსის ასეთი სიკვდილი ღრმად სიმბოლურია. ხოლო ეს სიმბოლო გულისშემძვრელ შინაარსს შეიცავს – ცხოვრება სასაცილოა და მხოლოდ ამის გამოა იგი სატირალი!

ბევრად ნაკლები ესთეტიკა იყო რომაული სტოიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლის, ლუციუს ანეუს სენეკას (4–65) სიკვდილში. შთამბეჭდავი ფილოსოფიური აზრებისა და ესეების ავტორი სენეკა თავიდანვე გამოირჩეოდა პრაქტიკული ჭკუა-გონებითაც და პოლიტიკური კარიერისთვის ემზადებოდა. ამისათვის კალიგულამ რომიდან შორს, კორსიკაზე გადაასახლა, თავიდან მოიშორა. კალიგულას სიკვდილის შემდეგ იმპერატორ კლავდიუსის ცოლმა აგრიპინამ უკანვე დააბრუნა და თავისი ვაჟის, ტახტის მემკვიდრე ნერონის აღმზრდელად მოიწვია სასახლეში.

ნერონის იმპერატორობის დროს სენეკა ფაქტიურად მართავდა იმპერიას და დიდძალი ფულიც იშოვა. ბოლოს მაინც შლეგი იმპერატორის ეჭვიანობის მსხვერპლი გახდა. ნერონმა შეთქმულებაში მონაწილეობა დააბრალა და სიკვდილი მიუსაჯა. მასწავლებლისთვის შელავათად ისლა გაიმეტა, რომ თვითმკვლელობის უფლება მისცა. ფილოსოფოსმა ვენების გადაჭრა აირჩია. მოვლენები დრამატულად განვითარდა, რადგან ცოლმაც, სოლიდარობის ნიშნად, მისსავე გვერდით ისურვა ზუსტად იგივენაირი სიკვდილი. ახალგაზრდა ქალი ჩქარა დაიცალა სისხლისგან. სენეკა კი ნელა და დიდხანს იცლებოდა, თან მშვიდად კარნახობდა მდივანს ანდერძის ტექსტს. ბოლოს სისხლისდენა შეწყდა და სენეკა იძულებული გახდა სანამლავიც მიეღო, მაგრამ სისხლისგან თითქმის დაცლილ ორგანიზმზე სანამლავმა აღარ იმოქმედა. მაშინ ვენები ფეხზეც გადაიხსნა და აბაზანაში ჩანვა.

ასე რომ, ეს არ ყოფილა მთლად თვითნებური სიკვდი-

ლი, მაგრამ არც დიდად განსხვავდებოდა მისგან. შეიძლება უფრო შთამბეჭდავიც კი იყო, ვიდრე ჩვეულებრივი თვითმკვლელობა. ყოველ შემთხვევაში, სიცოცხლის ასეთი დასასრული ნამდვილად შეეფერებოდა სტოელს.

რომაული ფილოსოფიის მეორე დიდი წარმომადგენელი ეპიკტეტე (50–130) მონა იყო. ბავშვობაში გაროზგვისგან დააკოჭლეს. როცა 90 წელს იმპერატორმა დომიციანემ ფილოსოფოსები რომიდან განდევნა, ეპიკტეტე ეპირში გაიქცა. იქვე აღესრულა სიბერის ჟამს. სოკრატეს მსგავსად მასაც არაფერი დაუწერია. საბედნიეროდ, მის აზრებს მისივე მოწაფე, მომავალი ისტორიკოსი არიანე ინერდა. ეს აზრები აფორისტული სტილითაა გადმოცემული და ყველა ეპოქაში ერთნაირი ინტერესით იკითხება.

სტოელთა ნამდვილი სახეა რომის იმპერატორი მარკუს ავრელიუსი (121–180). მას ბედმა არგუნა ეტარებინა და ერთმანეთთან შეეთავსებინა ორი ზეადამიანური მდგომარეობა – მეფობა და ფილოსოფოსობა. რაც მთავარია, ეს ორი მდგომარეობა ერთმანეთს პირნმინდად გამორიცხავს და, მაშასადამე, სხვადასხვა პოლუსისკენ ეწევა ერთსა და იმავე ადამიანს.

მეფობა, კერძოდ, რომის იმპერატორობა მისგან მოითხოვდა ხმლის ტრიალს მთელი ცხოვრების მანძილზე, რადგან უშველებელ იმპერიას ყველა მხრიდან წყალი შეუდგა. ამიტომ ქვეყნის პატიოსან მეთაურს, წესით, ნამითაც მოსვენება არ უნდა ჰქონოდა. მარკუს ავრელიუსს, მართლაც, ხმალი ქარქაშში არ ჩაუგია და, კაცმა რომ თქვას, ხმალშემართული აღესრულა. ხოლო ფილოსოფია, მითუმეტეს სტოური, მისგან მოითხოვდა, პირიქით, განმარტოებას და მშვიდად ჭვრეტას. პირველი, მექანიკის ენაზე რომ ვთქვათ, ცენტრიდანული ძალა იყო და არსის დანაწევრებისკენ ეწეოდა. მეორე ცენტრისკენული ძალა იყო და არსის გულისკენ, ბუნებასთან შერწყმისკენ ეწეოდა.

ეს ორი დემონი წენდა მის კეთილშობილ სულს და ინვევდა სტოელი ფილოსოფოსის ქრონიკულ „მეტაფიზიკურ დაღლილობას“. ამ დაღლილობას ვხედავთ ჩვენ მის სახელგანთქმულ „ფიქრებში“, რასაც წერდა თავისთვის, იშვიათ „წუთშესვენებათა“ ჟამს. ამ წიგნის კითხვისას კაცს პლატონი გაგახსენდება, ვინც ფილოსოფიას განსაზღვრავდა ვითარცა „სულის საუბარს საკუთარ თავთან“ და

„სიკვდილისთვის მზადებად“.

ერთერთი ასეთი „ნუთშესვენების“, კერძოდ, ერთი ფრონტიდან მეორეზე გადაადგილების დროს მარკუს ავრელიუსს მოუწია ათენის გავლა. დაათვალიერა თავისი საოცნებო „ფილოსოფიური ქალაქი“ და გასცა განკარგულება იქ არსებული ოთხი ფილოსოფიური სკოლის დასაფინანსებლად; მათ შორის ეპიკურულსა, რომელთანაც სტოელებს, რბილად რომ ვთქვათ, არაკეთილმოსურნე ურთიერთობა ჰქონდათ.

მარკუს ავრელიუსი უნებლიეთ გვახსენებს მმართველი ფილოსოფოსის პლატონურ იდეალს. ხოლო მისი ცხოვრება გვარწმუნებს, თუ რაოდენ შორს დგას ეს იდეალი სინამდვილისგან. ამბობდა კიდეც ავრელიუსი: „ნუ გექნება პლატონური რესპუბლიკის ამქვეყნად დაარსების იმედი. კმაყოფილი იყავ იმიტაც, თუ საქმემ ერთი ნაბიჯით მაინც წაიწია წინ“ (1,226). თვითონაც იმასლა მიაღწია, რომ დროებით შეაკავა იმპერიის დაღუპვა. მემკვიდრედ კი დატოვა თავისი სრული ანტიპოდი. მისი ვაჟი კომოდუსი ერთერთი ყველაზე საძაგელი იმპერატორი იყო რომის ისტორიაში. მან მამის აღმა ხნული დაღმა ჩამოფარცხა.

სტოელთა ცხოვრება მათივე ფილოსოფიის ნაწილი იყო. ამიტომ ამ მოკლე ბიოგრაფულ ცნობებში, ნაწილობრივ, მათი ფილოსოფიაც იკითხება. ახლა კი ვცადოთ მათი ყველაზე უფრო ძირითადი, ტიპური დებულებების გარჩევა.

სტოელთა ეთიკური მოძღვრების გასაგებად კიდეც ერთხელ უნდა გავიხსენოთ ანტიკური ქვეყნის ცხოვრებაში დამდგარი ხანა. ეს ცხოვრება, შეიძლება ითქვას, არსებითად, ძირფესვიანად შეიცვალა. ქალაქი-სახელმწიფო აღარაა. მასთან ერთად ცნობიერებიდან გამქრალა კოსმოსის ხატი. ადამიანი დგას განუსაზღვრელი იმპერიის წიაღში, რასაც ცნობიერებაში შეესაბამება კოსმოსისგან სრულიად განსხვავებული ახალი ხატი. გვახსოვს, ეპიკურელთათვის ეს იყო ატომებისგან შემდგარი შემთხვევითი გროვები ანუ მიწყივ რღვევადი ქვეყნიერება, რის ერთ ნამცეცსაც შეადგენს ადამიანი.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ სტოელთა ამოსავალიც, არსებითად, იგივეა. ქვეყნიერების და მასში

ადამიანის არსებობა იმთავითვე გრძნობად-კონკრეტულია. ადამიანი აშკარად გრძნობს, რომ მიტოვებულია, ბედის ანაბარა შთენილი ნამცეცია, ანტიკური ქვეყნის სასტიკი ბედისწერის უცვლელი სამიზნეა. მის ცხოვრებაში უსიამოვნებანი უპირობოდ ჭარბობს სიამოვნებას. მთელი სტოა პესიმიზმის ნიაღში ცხოვრობს.

ამას კარგად გამოხატავს ავრელიუსი: „რაოდენ სწრაფად ქრება ყოველი: თვითონ სხეულები – სამყაროში, მათი ხსოვნა – მარადისობაში. როგორია ბუნება მისი, რასაც გრძნობებით აღვიქვამთ ჩვენ... რაოდენ უბადრუკი, ზიზღის ღირსი, ბილნი, ხრწნადი და მსწრაფლწარმავალი ყოველივე ეს!“ (1, 83).

შემდეგ: „კაცის სიცოცხლე წამია მხოლოდ; მისი არსი – მარად მედინი, შეგრძნება – ბუნდოვანი, აღნაგობა სხეულისა – ხრწნადი, სული – ცთომილივით მოხეტიალე, ბედი – იდუმალი, დიდება – ფუჭი! ერთი სიტყვით, ყველაფერი სხეულისეული ნაკადს წააგავს, სულისეული – სიზმარს, კვამლს, ნისლს. ცხოვრება ბრძოლაა და ხეტიალი უცხო მხარეში, სიკვდილისშემდგომი დიდება – დავინყება.“ (1, 87).

ადამიანი, თავისი ბუნებით, სიამოვნებისა და ბედნიერებისთვის ცხოვრობს. მაგრამ ამ ევდემონისტური ამოსავლის მერე ეპიკურელისა და სტოელის გზები იყრება და ისინი ერთმანეთის შეურიგებელ მოწინააღმდეგეებად იქცევიან. სტოელები ფიქრობენ, რომ ასეთ პირობებში შეუძლებელია ადამიანმა მიზნად დაისახოს სიამოვნება და ბედნიერება. აზროვნება, გონება არწმუნებს ადამიანს, რომ ერთიც და მეორეც მიუწვდომელია. „*Иа счастье есть и нет...*“ (ქვეყნად ბედნიერება არაა) – როგორც ალექსანდრ პუშკინი ბრძანებს.

ამას ეპიკურელებიც ამბობდნენ, მაგრამ – მხოლოდ ნაწილობრივ, ნაკლები დაბეჯითებით, უფრო რბილად. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ გონება გვეხმარება სიამოვნებისა და ბედნიერების მიღწევაში. ის აწესრიგებს ვნებებს. ეპიკურელმა, ლამის არი, განაცხადოს, რომ სიამოვნებაც და ბედნიერებაც აზროვნებით, გონებით მოგვრილი ტკობაა.

სტოელი კი უფრო კატეგორიული და პირქუშია: გონება გვასწავლის სიამოვნებათაგან თავშეკავებას, მცირე უსიამოვნებასთან შეგუებას უფრო დიდ უსიამოვნებათა

აცლების მიზნით. რაც უფრო ფართოვდება ცხოვრების მორევი, მით უფრო ფართოვდება დიდ უსიამოვნებათა არეც და ცხოვრების მიზნად სიამოვნების ნაცვლად თანდათან იქცევა ნაკლები უსიამოვნება. მაშასადამე, გონება სიამოვნებისა და ბედნიერების მიღწევაში კი არ გვეხმარება, არამედ – ასეთი მიზნის უარყოფაში და სულ სხვაგვარი მიზნის დასახვაში.

ასეთი მიზანი – სათნოებაა. სტოას დამაარსებელი ზენონ კიტიონელი ამბობს: ადამიანის „საბოლოო მიზანი ბუნების თანახმად ცხოვრებაა, ხოლო ეს ნიშნავს ცხოვრებას სათნოების თანახმად; თვითონ ბუნებას მივყავართ სათნოებასთან“ (8, 295). „პირიქითაც, სათნო ცხოვრება ნიშნავს იცხოვრო ბუნების თანახმად, რადგან ჩვენი ბუნება მხოლოდ ნაწილია მთელისა. ასე ამბობს ქრიზიპოსი. ეტყობა, საბოლოო მიზანია ბუნების თანახმად ცხოვრება (როგორც საკუთარი, ისე საერთოდ ბუნების), ცხოვრება საერთო კანონის თანახმად. ეს კანონი კი გამსჭვალავს ყოველივეს და უდრის ყოვლისგამრიგე ზევსს“ (8, 295).

საბოლოოდ, სტოურმა მცნებამ ასეთი კლასიკური სახე მიიღო: „იცხოვრე ბუნების ანუ გონების თანახმად!“. ესაა გონების მიერ დასახული საცხოვრებო ნორმა, რაც გამოხატავს სტოური სწავლების სულსა და გულს.

რას ნიშნავს ეს მცნება? ის იმგვარადაა ჩამოყალიბებული, რომ აშკარაა ბუნებისა და გონების იგივეობა. აქვე ჩანს მთავარი განსხვავება ეპიკურესგან, საიდანაც მერე გამომდინარეობს დანარჩენი განსხვავებანი. ეპიკურელები „სალი აზრის“ ადამიანები არიან. მათ ნაკლებად იზიდავთ საკუთრივ ფილოსოფიური წიაღსვლები. „ბუნებაში“ ისინი გულისხმობენ „ფიზიკურ“, გრძნობად ქვეყნიერებას.

სტოელში კი ყოველთვის მეტია მეტაფიზიკური ტრადიციის ძალა და სპეკულატური აზროვნების კულტურა. „ბუნებაში“ ისინიც „ფიზიკურ ქვეყნიერებას“ გულისხმობენ ხოლმე, მაგრამ თანმიმდევრულობას ყოველთვის ვერ ინარჩუნებენ. არც თუ იშვიათად, მოცემულ მცნებაში სიტყვა „ბუნება“ აღნიშნავს საგანთა ღრმად შინაგან, მეტაფიზიკურ ბუნებას, რაიც ჰკრავს ატომებად დაშლილ ქვეყნიერებას და ერთია ყველგან, ყველაფერში.

ეს კარგად ჩანს მარკუს ავრელიუსის სიტყვებში: „ერთია ყოვლისმომცველი სამყარო, ერთია ყოვლისგანმწონი

ღმერთი, ერთია არსი, ერთია კანონი, ერთია სული და გონება ყველა სულდგმულისა და ერთია ჭეშმარიტება, რაკი ერთია ყველა ერთგვაროვანი და ერთსა და იმავე გონებასთან წილნაყარი არსის სრულყოფილება“ (1, 171).

ეს ოდნავაც არ ეწინააღმდეგება სტოურ პესიმიზმს, რადგან ეს „ერთი“ გრძნობადი ქვეყნიერებისთვის გარეგანი, უცხო და ცივი ბედისწერაა ოდენ. არა ჰგავს იგი არც პლატონის „სიკეთის იდეას“, არც არისტოტელის „ფორმის ფორმას“, არც ჰერაკლიტეს „ლოგოსს“. ისინი ქვეყნიერების მთარსებელი ძალები იყვნენ. სტოელთა „ბედისწერა“ კი უარყოფელი, მტრული ძალაა, რაიც „აბურთავენს“ და ავერანებს გრძნობად ქვეყნიერებას და ჩვენს გრძნობად, ინდივიდურ ბუნებას. ის ბერძნების „არსზე“ მეტად აღმოსავლურ „არარსსა“ ჰგავს.

ჰეგელის ტერმინს თუ მოვიხმართ, ქვეყნიერების ამგვარი სანყისი „აბსტრაქტული აბსოლუტია“. ეს არაა თეორიული ფილოსოფიის მიერ მოხმობილი ამხსნელი პრინციპი. ის პრაქტიკული ფილოსოფიის მიერ მოხმობილი „მეტაფიზიკური სიმბოლოა“ გრძნობადი ქვეყნიერების არარაობისა და ამაოების მისანიშნებლად. მისი შემეცნება ჩვენს გრძნობად ბუნებას არ ძალუძს, რადგან ის სრულიად უცხოა, ცივია, ხისტია. სწორედ ასე ესმოდა ბედისწერა ჩვენს დროში ფრანგ მწერალსა და ფილოსოფოსს ალბერ კამიუსაც (1913–1960), როცა ბეჯითად გახაზავდა მის სიყრუეს ადამიანის მიმართ. მას არ ესმის ადამიანისა და მისგან, ვითარცა კედლიდან, ცივად აირეკლება ადამიანის თხოვნა და მუდარა.

სტოელსაც სწორედ ასე ესმოდა „ბუნება“ – ის ჩვენი გრძნობადი ბუნებისადმი სრულიად უცხო და მტრული ძალაა. მაგრამ ეს ძალა ფეთქავს ადამიანის გულისგულში და მისი სახელი გონებაა. ცივია ისიც და მიუდგომელი. მას არ ესმის ჩვენი გულისა და გრძნობების ენა. სტოელთა სათნოება კი სწორედ მისი მიყოლაა.

ეს არ უნდა გავიგოთ გარეგან მიყოლად და მიდევნებად, რაზეც კლევანთე ხუმრობდა ღვარძლიანად. ბრბო გონების კანონს მიჰყვებაო ხანდახან ურიკას გამობმული ძალღვივით. სათნოება ასეთი იძულებითი მიდევნება როდია. ის თავისუფალი მიყოლაა, გონებით ანუ „შინაგანი ბუნებით“ ხელმძღვანელობაა.

ეს ასე უნდა გავიგოთ: სიბრძნის მოყვარული სულ უფრო რწმუნდება გონების სისწორეში. ამ საფუძველზე ის გადაეჩვევა გრძნობების კარნახით, გულისთქმით ცხოვრებას და ენდობა მხოლოდ გონებას. მისი ერთადერთი ავტორიტეტი გონებაა. ასე, ვარჯიშის გზითაც კი, ადამიანი სწავლობს ცხოვრებას მხოლოდ გონების კარნახით და საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ. ხდება ადამიანის თვითიდენტიფიკაცია გონებასთან; ადამიანის გადაქცევა „შინაგან, ზეგრძნობად ადამიანად“. გონება ადამიანის შინაგანი, ზეგრძნობადი ბუნებაა, რომელიც უპირველეს ყოვლისა გრძნობებისადმი გულგრილობით და სულერთობით იცნობა. მას ადამიანის ტკივილი, უბედურება და ტანჯვა მსოფლიო ნესრიგის აუცილებელ ნაწილად ეჩვენება.

ამითვე ადამიანი მშვიდდება. თუ ადამიანი გონებასთან გაიგივდა, ამითვე იგი ბედისწერის მომხრე და მოკავშირე ხდება. მასში აღარაფერი ეწინააღმდეგება ბედისწერას. ეს შეიძლება სხვა მხრიდანაც გამოითქვას: თუ ადამიანი გონებას გაუიგივდა, გრძნობები თითქოს ჩლუნგდება და რუდიმენტივით განაგრძობს არსებობას. ადამიანში წყდება „წინააღმდეგობის მოძრაობა“ ანუ ბუნებრივი პასუხი გარეგანი გამღიზიანებლების მიმართ. სიცოცხლისთვის დამნახასიათებელ თითქმის განუწყვეტელ დაძაბულობას ნიადაგი ეცლება და მას ცვლის ასევე განუწყვეტელი სიმშვიდე. თუ აღარაფერი გსურს, ცხადია, არც აღარაფერს უნევ წინააღმდეგობას და დაცხრები.

ამიტომ სტოური სათნოების, ასე ვთქვათ, ფსიქოლოგიურ გამოხატულებად შეიძლება სიმშვიდე ჩაითვალოს. ადამიანს ბედნიერება არ უნერია, მაგრამ მას შეუძლია სიმშვიდის მიღწევა. სწორედ ამას გვაუწყებს პოეტის ხსენებული სტროფის გაგრძელება: „*Иа свѣте счастья нѣтъ, но сѣсть покой и воля!*“.

აქ სტოა ძალიან უახლოვდება ბუდისტურ „სატია გრაჰას“ და ქრისტიანულ მცნებას ბოროტებისადმი წინააღმდეგობის შესახებ. აი სანამდე მიდის სტოელთა პესიმიზმი და რა შორს სცილდება ის ეპიკურელთა „ზომიერ გონებას“, რომელიც მხოლოდ „ყურს თუ აუნევს“, ანესრიგებს „ცელქ“ ვნებას. კი არ ნთქავს მას მოლოქივით, როგორც ეს „*stoa poicile*“-ში ხდება.

სამაგიეროდ ამითვე იჭედება „შინაგანი ადამიანი“ – გონებისა და ნებისყოფის ფოლადიანი ზოდი, რომელიც თავისი „ატომური სიმკვრივით“ მთელ გარესამყაროს გაუმკლავდება. ის ეპიკურელთა „ატომის“ ერთგვარი სულიერი, კერძოდ, ინტელექტუალურ-ნებელობითი ექვივალენცია. ის ღმერთივით თავის თავშია დავანებული და აღარაფერი სჭირდება გარედან. მას ვერაფრით მოხიბლავს და მოიზიდავს გარესამყარო. ვერც ძალით შეაღწევს შიგ. სტოელმა მთელ სამყაროს ზურგი შეაქცია საკუთარი თავის მოსაპოვებლად. ქვის გული ჩაიდგა და ყველა გრძნობაზე უარი თქვა ერთადერთის – ღირსების გრძნობისთვის. ამითვე მან მოიპოვა მთელი სამყარო, რადგან გონება და ბუნება ერთი და იგივეა. ეს აზრია სენეკას ფრაზაში: „თუ გინდა მთელი სამყარო გემორჩილებოდეს, დაუმორჩილე საკუთარი თავი გონებას!“ (26, 191).

ასეთია პასუხი მარკუს ავრელიუსის მიერ დასმულ კითხვაზე: „რალას მიეცემა, რა გვინინამძღვრებს?“. როგორც აღმოსავლელ ბრძენს წყლის წვეთის გადარჩენის ერთადერთ გზად ოკეანეში მისი შთანთქმა ესახება, ისე სტოელი გვირჩევს საკუთარი გრძნობადი ცხოვრების უარყოფას და ტიალ ბედისწერაში დანთქმას. ესაა გონივრული ცხოვრება და სათნოება.

გონება ადვილად გვარწმუნებს ტანჯვის აუცილებლობაში, გარდუვალობაში. აი ამის შეგნებამ უნდა შეგვიმსუბუქოს ტანჯვა და დაგვამშვიდოს. ანტისტენეს თქმისა არ იყოს, „ან გონება უნდა შეიძინო კაცმა, ან ყულფი!“. ესე იგი, ცხოვრება ისეა სავსე ტანჯვით, რომ გონებით უნდა ამაღლდე მასზე, ან ნახვიდე მისგან. ეს შეგნება ჩვევად უნდა გადავიქციოთ. ზოგადად, ამაში მდგომარეობს სიბრძნე, რაც იხსნის ადამიანს. ასე აღმართავს სტოა ბრძენის იდეალს. ადამიანი ბრძენად უნდა იქცეს – ესე იგი, იცხოვროს „ბუნების ანუ გონების თანახმად“.

ბრძენის სახე სტოელებმა სოკრატეს მიხედვით შექმნეს. ეს ლეგენდებში გადასული და გაკერპებული სოკრატეა. თვითონ სოკრატე თავისი არცოდნის შესახებ მოგვახსენებდა და თავს სიბრძნის მხოლოდ მოყვარედ, ესე იგი, ფილოსოფოსად თვლიდა. სტოელები კი მას სწორედ ბრძენად მიიჩნევენ. ბრძენმა იცის ჭეშმარიტება და ნებისყოფის დაუძაბავად, ყოველგვარი პრობლემის გა-

რეშე ცხოვრობს სწორად. ის ბრძენია და არა გმირი, გონება და არა ნება.

მაგრამ სტოელები გახზავდნენ ბრძენის ერთგვარ არანამდვილობას. ბრძენი ღმერთების ტოლია. მათგან ის განსხვავდება მხოლოდ ცხოვრებისეული სიძნელეებით, რომელთა გადალახვა უნევს. სტოელის თვალში ეს ბრძენს მაღლაც კი აყენებს ღმერთებზე: „ბრძენი თვით ზევსზეც მეტია!“. ამ აზრგაგებით, ბრძენი არცაა რეალური ადამიანი. ის იდეალია, რასაც უნდა ვესწრაფოდეთ და ვბაძავდეთ.

ამას საგანგებოდ იმიტომ გავხაზავთ, რომ სტოური სათნოების ერთადერთ შინაარსად ცოდნა არ გამოგვივიდეს და ნებისყოფა ჩრდილში არ დაგვრჩეს. სინამდვილეში სტოური სათნოების მეორე და არანაკლებ მნიშვნელოვანი ელემენტია ნებისყოფა. სწორედ იგია საჭირო გრძნობებისგან თავშეკავებისთვის, მისგან განრიდებისთვის და მხოლოდ გონებაში, შემეცნებაში საკუთარი თავის თავმოსაყრელად.

მართლაც, გრძნობებს ძალა აქვს და მათი დაძლევისთვის ისევ ძალაა საჭირო. ბრძენისთვის ასეთი ძალა სიბრძნეა. მაგრამ ხორციელ ადამიანს სიბრძნე აკლია და ამას უნაზღაურებს ნებისყოფა. ის აძლევს ძალას გრძნობების დასაძლევად. ნებისყოფა გამოიხატება სიმამაცეში, შეუპოვრობაში, შინაგან სიმტკიცეში, მიზანდასახულობაში და მიზანსწრაფულობაში. სტოელი არამარტო ბრძენია, არამედ გმირიც. ის სამოქმედო ენერგიით სავსე კაცია; ოღონდ ეს, ცხადია, შინაგანი, სულიერი მოქმედებაა და არა გარესამყაროზე მიჰყვრებილი ძალა.

ასეთია სტოელთა სათნოება – ადამიანის შინაგანი მოძრაობა გრძნობადი ბუნებიდან ზეგრძნობადი ბუნებისკენ; ერთგვარი მისტერია ადამიანის შინაგანი მეტამორფოზისა, მისი გადაქცევისა შინაგან, ზეგრძნობად არსებად. რა მოსდის ამ დროს ადამიანის გრძნობად ბუნებას?

შეიძლება ითქვას, რომ ბრძენში, ისევე როგორც ღმერთში, ეს გრძნობადი ბუნება აღარაა. მაგრამ ხორციელ ადამიანში ის რჩება და განაგრძობს ცხოვრებას. ის არაა ჩაკლული, როგორც ინდუსტანიის გურუში; არც „ჯაჭვით დაბმული“, როგორც ეს კინიკოსებთან იყო. უკანასკნელნი

აპატიმრებდნენ, დილეგში ამწყვდევდნენ გრძნობებს, რის გამოც მუდამ ისინი ახსოვდათ, „დაკომპლექსებული“ იყვნენ ამ თვითდასაჭურისების უხამსი მისტერიის გამო. ეპიკურელებსა ჰგვანდნენ, ოღონდ – ადამიანებზე გაბრაზებულებს. ამით აიხსნება მათი საჩვენებელი ქცევები და საგანგებო გამოხდომები – ეს ძველი მსოფლიოს „პერფორმანსები“, „მოუები“ და „ეპატაჟები“. ეს კარგად შენიშნეს და კიდევ აღნიშნეს მათმა თანამედროვეებმა – სოკრატემ, პლატონმა, კირენეელებმა.

სტოელები აშკარად კინიკოსთა მემკვიდრეები არიან, მაგრამ მათ ბევრი რამ დახვეწეს და განავითარეს კინიკოსთა არსენალიდან. ერთი არსებითი სხვაობა ისაა, რომ სტოელები ჰქადაგებენ გრძნობების არა ჩაკვლას, არამედ მათდამი გულგრილობას („ადიაფორა“). ისინი არავის უკრძალავენ სიამოვნებას, ან მისკენ სწრაფვას. ოღონდ მოითხოვენ, რომ ეს ხდებოდეს ბრძნულად – მუდამ მზად უნდა ვიყოთ სასიამოვნოს დაკარგვისთვის. არ უნდა დაგვალონოს მისმა დაკარგვამ; არა იმიტომ, რომ არ გვინდა მისით ტკობა, არამედ იმიტომ, რომ ღრმად გვესმის მისი შემთხვევითობა. ამას ნიშნავს გულგრილობა, სულერითობა.

დიახ, ბრძენი დიად პესიმიზმში ცხოვრობს. მან იცის, რომ საგნები ჩვენს ხელთ არაა. მათ შემთხვევა განაგებს. ამიტომ ყველანაირი ფლობა შემთხვევითი და დროებითია. ჩვენ უნდა გავიხაროთ სასიამოვნო ნამით, მაგრამ არ უნდა დაგვალონოს მისმა უხანობამ. ცივი წყლით ყელი უნდა გავიგრილოთ, მაგრამ, ქათმისგან განსხვავებით, ღმერთს მადლობა არ უნდა შევნიროთ ამისთვის. ეს ყველაფერი ფორტუნას წყალობა იყო, ბრმა შემთხვევის ნაყოფი. ბრძენს სწამს: მის ხელთ მხოლოდ მისივე ნებაა. ყოველივე სხვას ბრმა შემთხვევა, ბედისწერა განაგებს.

ამ ღრმა შეგნებითაა გამსჭვალული ეპიკტეტეს ცნობილი ფრაზა: „ღმერთო, მომეც თავშეკავება არ ვისურვო ის, რისი მიღწევაც არ ძალმიძს; მომეც სიმამაცე ვისურვო ის, რისი მიღწევაც ძალმიძს; მომეც გონება, რათა გავარჩიო ერთი მეორისგან!“.

სტოელთა მოძღვრების სული და გული არაჩვეულებრივად სხარტადაა გადმოცემული და შეფასებული ანტონ ჩეხოვის მოთხრობაში „პალატა № 6“. ნერვიული,

სულით ავადმყოფი გმირი შთამბეჭდავად ეხება საკითხის არსს: „შემეცნება... – შეიჭმუხნა ივან დმიტრიჩი. – გარეგანი, შინაგანი... მაპატიეთ, მე ეს არ მესმის. მე ერთადერთი რამ ვიცი... – თქვა მან და ფეხზე წამოდგა. თან გაბრაზებული უყურებდა ექიმს. – მე ვიცი, რომ ღმერთმა შემეძნა თბილი სისხლისა და ნერვებისგან, დიახ! ხოლო ორგანულმა ქსოვილმა, თუ ის სიცოცხლისუნარიანია, უნდა უპასუხოს ყველა გაღიზიანებას. ჰოდა მეც ვპასუხობ. ტკივილს ვპასუხობ ყვირილით და ცრემლებით, უნამუსობას – აღშფოთებით, სისაძაგლეს – ზიზლით. ვფიქრობ, სწორედ ამას ჰქვია სიცოცხლე. რაც უფრო დაბლა დგას ორგანიზმი, მით უფრო ნაკლებად მგრძნობიარეა იგი და მით უფრო სუსტად უპასუხებს გაღიზიანებაზე. ხოლო რაც უფრო მაღლა დგას, მით უფრო მგრძნობიარეა ის და მით უფრო ენერგიულად რეაგირებს სინამდვილეზე. როგორ იქნება ამის არცოდნა? ექიმი ჰქვია, ასეთი უბრალო ამბები კი არ იცის! იმისთვის, რომ ტანჯვის უნარი დაკარგო, იყო სულ კმაყოფილი და არაფერი გიკვირდეს, უნდა დახვიდე აი აქამდე, – ივან დმიტრიჩმა ხელი გაიშვირა სქელი, ქონმოდებული მუჟიკისკენ, – ანაც თავი უნდა გამოიწრთო ტანჯვით იმ ზომამდე, რომ დაკარგო ყოველგვარი მგრძნობიარობა მის მიმართ; ერთი სიტყვით, შეწყვიტო სიცოცხლე... ადამიანის მთელი არსება ხომ შიმშილის, სიცვიის, წყენის, დანაკლისის შეგრძნებათაგან და აგრეთვე სიკვდილის წინაშე ჰამლეტური შიშისგან შედგება. ამ შეგრძნებებშია მთელი სიცოცხლე. სიცოცხლე შეიძლება გიმძიმდეს, გძულდეს, მაგრამ მისდამი გულგრილობა ყოვლად დაუშვებელია. ამიტომ სტოელთა მოძღვრებას არასოდეს ექნება მომავალი. ხოლო წინ მიდის, როგორც ხედავთ, ბრძოლა, ტკივილისადმი მგრძნობიარობა, გაღიზიანებისადმი პასუხის უნარი... ასე იყო და ასე იქნება...”

3. სკეპტიციზმი

პირონის სკეპტიციზმი

ეპიკურელთა და სტოელთა სულისკვეთებას შეესაბამება სკეპტიკოსთა მოძღვრებაც, თუმცა, ერთი შეხედვით, მათ შორის დიდი განსხვავებაა და უკანასკნელნი არ ილღებიან პირველთა კრიტიკით.

განსხვავება მართლაც თვალსაჩინოა: ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ეთიკური საკითხების, მეორეში კი შემეცნების საკითხების პირველობასთან. თან უკანასკნელნი სამართლიანად უსაყვედურებენ ეპიკურელებსაც და სტოელებსაც არაკრიტიკულობისთვის, გულუბრყვილო ნდობისთვის შემეცნების უნარებისადმი – როგორც გრძნობის ორგანოებისადმი, ისე აზროვნებისადმი.

მაგრამ თუ საკითხს უფრო ღრმად შევხედავთ, დავრწმუნდებით, რომ ისინი საერთო ნიადაგზე დგანან: მათ აღარ სწამთ შემეცნება და იგი ესმით პრაქტიკული მოღვაწეობის ნაწილად. უბრალოდ, ეპიკურელები და სტოელები ამ სულისკვეთებას გამოხატავდნენ ეთიკური საკითხების წინ ნამოწევით, ხოლო სკეპტიკოსები – შემეცნების უძლურების საგანგებო, ბეჯითი დასაბუთებით.

„სკეპსის“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს დაეჭვებას, ფრთხილად აწონ-დანონებას. ამ აზრით, „სკეპსის“ ფილოსოფიის აუცილებელი ნაწილია. მაგრამ სხვაა სკეპტიციზმი. ეს ის მდგომარეობაა, როცა აზროვნება ეჭვიდან ვერ გამოდის და სიმტკიცეს ვერ აღწევს. ამ დროს ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ შემეცნების რაგინდარა შედეგები სათუთა და საგანთა არსი ადამიანისთვის მიუწვდომელია.

ეს ტერმინი ფილოსოფიაში გვიან დამკვიდრდა. ანტიკურობაში კი ამგვარ ფილოსოფიას პირონიზმი ერქვა, რადგან მის მამამთავრად პირონ ელიდელი (360-270) ითვლებოდა. ეს იყო ბერძენი კაცი, ვინც რიგით ჯარისკაცად მონაწილეობდა ალექსანდრეს ლაშქრობებში თვით ინდოეთამდე. მოგვითხრობენ, რომ თავის მასწავლებელთან,

დემოკრიტეს მონაფე ანაქსერქისტან ერთად ისიც მონან-ილეობდა ალექსანდრესა და ინდოელი გიმსოფისტების ისტორიულ შეხვედრაში. დიოგენე ლაერტელის ცნობით, ანაქსერქისტისგან პირონმა სკეპტიციზმი აითვისა, ხოლო გიმნოსოფისტებისგან – თავისი მოძღვრების ეთიკური ნაწილი.

პირონსაც, ისევე როგორც სოკრატესა და ეპიკტეტეს, არაფერი დაუწერია. ის ზეპირად ავრცელებდა თავის აზრებს, რომლებიც ჩაუწერია მის მონაფეს ტიმონს. პირონი ამტკიცებდა, რომ ერთსა და იმავე საგანზე შეიძლება არსებობდეს სხვადასხვა და ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი აზრები. ამის მიზეზი ვინმეს სიჯიუტე კი არაა იმდენად, რამდენადაც სისწორისა და მცდარობის მკაფიო, სარწმუნო საზომის უქონლობა.

ეს ფაქტობრივი მდგომარეობაა, რასაც ვერასდროს ვერაფერი შეცვლის. ოღონდ ამან აზროვნების შეწყვეტისკენ კი არ უნდა გვიბიძგოს, არამედ – ერთადერთი გონივრული დასკვნისკენ: რაიმეს დაბეჯითებით მტკიცებისგან თავი უნდა შევიკავოთ! „დაბეჯითებით მტკიცება“ იმას ნიშნავს, რომ მტკიცდება რაიმეს აუცილებლობა და საყოველთაოობა, ყველასთვის სავალდებულოობა. აი ესაა შეცდომათა შეცდომა. პირონი ამისგან თავშეკავებას („ეპოქე“) გვიჩვენებს. ასეთი თავშეკავებით და არა ყველაფრის ანუ მრავლისმცოდნეობით იცნობა გამოცდილი და ბრძენი ადამიანი. ასევე, კატეგორიულობით და თავშეუკავებლობით იცნობა გამოუცდელი და შლეგი; არა მაინცდამაინც იმით, რომ სრულიად არაფერი ესმის.

ვფიქრობთ, პირონს, ისევე როგორც სხვა სკეპტიკოსებს, ნაკლებად ესმის „ჭეშმარიტების ფსიქოლოგია“. რაიმეს მტკიცება შეუძლებელია კატეგორიულობის თუნდაც მინიმუმის გარეშე. სხვა შემთხვევაში მტკიცება ან არ არსებობს, ანაც შეფუთულ-შენიღებულია მომგებიანი პოზიით.

მაგალითად, პირონსავე მიეწერება პირონიზმის ამოსავალი დებულების დაუძლეველი წინააღმდეგობის აღიარება: საეჭვოაო ის აზრიც, რომ ყველაფერი საეჭვოა. თუ

ეს ასეა, მაშინ ყველაფერი არ ყოფილა საეჭვო. ხოლო თუ ყველაფერი არაა საეჭვო, მაშინ ვერც კატეგორიულობას მოვიშლით. თვით სიტყვა „მტკიცება“ მომდინარეობს „მტკიცე“-დან და კატეგორიულობა ანუ ბეჯითად, „მტკიცედ“ თქმა მისი ფსიქოლოგიური შესატყვისია. ამიტომ კატეგორიულობისგან თავშეკავება, უბრალოდ, პოზაა და არა სინამდვილე.

პირონის სკეპტიციზმი იმთავითვე გადაზელილია სტოელთა და ეპიკურელთა ეთიკურ დოქტრინებთან. ეს ჩანს მის განუწყვეტელ კავშირში ეთიკურ ასპექტთან. თურმე, პირონი კატეგორიულ მტკიცებას უარყოფდა ეთიკური მოსაზრებითაც – ამ დროს სხვას ვაზიანებთო. მართლაც, ზოგადი მსჯელობა საეჭვოა. ხოლო როცა მას კატეგორიულად ვამტკიცებთ, ამით სხვას ვატყუებთ, ან ძალას ვატანთ. კატეგორიული მტკიცება შეიცავს ერთგვარ გულზვიადობას, ამპარტავნებას, რაც ბორგვასა და შფოთვას იწვევს. ამიტომ „ეპოქე“, ფაქტიურად, დამშვიდების გზაა. ადამიანი სწყვეტს დიდგულობას და მშვიდება. სიბრძნე ცოდნა კი არაა იმდენად, რამდენადაც – სულიერი სიმშვიდე. ბრძენი ის კი არაა, ვინც ყველაფერი იცის, არამედ ის, ვინც არასოდეს ღელავს და ბორგავს.

მაგრამ ეს ფილოსოფიური შეგონებანი აქაც, ისევე როგორც თითქმის ყველა სხვა შემთხვევაში, პირდაპირი მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. მათში მუდამაა აფორისტული სტილი და „ფილოსოფიური ირონია“. სწორედ ეს ჩანს ძველი მსოფლიოს ანეკდოტში, რომელიც პირონს უკავშირდება. თურმე გემი შტორმმა ააყირავა და მგზავრები პანიკამ მოიცვა. პირონს მშვიდად უთქვამს მათთვის: რა დღეში ხართ, ხომ ხედავთ მე და ღორები რა ბრძნულად ვიქცევითო.

ერთი სიტყვით, ელინისტური სკეპტიციზმი ადვილად შეიძლება ეპიკურულ-სტოური ატარაქსიის ნაწილად წავიკითხოთ.

პირონს ეკუთვნის ადამიანურ შემეცნებათა სამი მთავარი საგნის გამოყოფა: რა არის საგანი? როგორ უნდა მივუდგეთ მათ? რა სარგებელი შეიძლება მივიღოთ აქედან?

კაცს მაშინვე გაახსენდება კანტის ცნობილი კითხვები: რა შემთხვევაში ვიცოდეთ საგნის შესახებ? რა უნდა ვაკეთოთ? რისი იმედი შეიძლება მქონდეს? ეს კითხვები ორ სხვადასხვა ეპოქაშია დასმული. ამიტომ მათი შინაარსი რამდენადმე განსხვავებულია. მაგრამ არც არაფერია გასაკვირი იმაშიც, რომ სხვადასხვა ეპოქის ორ ფილოსოფოსს ზუსტად ერთი და იგივე კითხვები ანუხებდეთ.

როგორც ვხედავთ, „დოგმატიკოსების“ და „სკეპტიკოსების“ აზრები ელინისტურ ხანაში ერთმანეთთანაა გადანწეული. ერთი მხრივ, ეპიკურელები და სტოელები, ხოლო მეორე მხრივ, სკეპტიკოსები ერთმანეთს ჰგვანან. როგორც სკეპტიკოსები ილენიან სიმშვიდისთვის, ისე ეპიკურელები და სტოელები ეჭვის თვალთ უყურებენ ქვეყნიერებას და, პირველ რიგში, ადამიანს, მის შემეცნებითს უნარებს. ამიტომ არაა გასაკვირი, რომ საყოველთაო სკეპტიციზმმა პლატონის აკადემიაშიც შეაღწია.

ამან განაპირობა აკადემიის სააზროვნო საგნის და მიმართულების შეცვლა. პლატონურად მოაზროვნე აკადემია თანდათან ძველ აკადემიად ჩაითვალა, რომლისგანაც განსხვავებული პოზიცია დაიკავა ეგრეთწოდებულმა ახალმა აკადემიამ. იგი ღრმად განიმსჭვალა სკეპტიკური განწყობილებით და სულისკვეთებით.

„ახალი აკადემია“ (არკეზილა და კარნეადი)

ამგვარი, ეგრეთწოდებული აკადემიური სკეპტიციზმის პიონერია არკეზილა (315–240). დაიბადა იგი ეოლიის ქალაქ პიტანში. ცხოვრობდა ეპიკურესა და ზენონის დროს. ათენში ჩამოსულა მჭერმეტყველების შესასწავლად, მაგრამ ფილოსოფიით დაინტერესებულა და პლატონის აკადემიაში მოსულა. თავისი სოლიდური ქონება ფილოსოფიის შესასწავლად დაუხარჯავს. სპევზიპეს მემკვიდრის კრატესის სიკვდილის შემდეგ სათავეში ჩადგომა აკადემიას. შემოქმედებითი გონების ფილოსოფოსი მალე ახალი, იმუამად განსაკუთრებით აქტუალური ფილოსოფიური პრობლემებით დაინტერესებულა და აკადემიისთ-

ვის ახალი, სკეპტიკური მიმართულება მიუცია.

პლატონელმა არკეზილამ აკადემიის ორიენტაცია შეცვალა და ამით რევოლუციური ნაბიჯი გადადგა; მაგრამ პლატონი მრავალმხრივი ფილოსოფოსი იყო და თვით მისი მოძღვრებაც, კაცმა რომ თქვას, როდი იყო თავისუფალი სკეპტიკური ნაკადისგან. მისი დიალოგების მთავარი პერსონაჟი ხომ სულ თავის არცოდნაზე ლაპარაკობს. თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ამისთვის ღმერთებმა ის ადამიანებს შორის უბრძენესად გამოაცხადეს, კაცთა მოდგმა უმეცრებაში ჩაფლულად მოგვეჩვენება და სულ არ გაგვიკვირდება პირონის ერთერთი მასწავლებლის მეტროდორე ქიოსელის ფრაზა: „ჩვენ ისიც კი არ ვიცით, რომ არაფერი არ ვიცით“.

აი რა დასკვნის გამოტანა შეიძლებოდა პლატონის დიალოგებიდან. ხოლო პლატონის „პარმენიდე“ თავბრუდამხვევი სკეპტიციზმის ნამდვილი ზეიშია. არანაირად გასაკვირი არაა, რომ პლატონელი კაცი ელინისტურ ხანაში სკეპტიციზმის იდეით შეპყრობილიყო და თავისი დიდი მასწავლებელიც სკეპტიკოსად მოსჩვენებოდა.

აკადემიაში არკეზილას სწავლების ნამდვილი დიალექტიკური მეთოდი დაუმკვიდრებია. არცერთ დადებით დებულებას, თურმე, არ წამოაყენებდა. მხოლოდ უარყოფდა ნებისმიერს, მოსწავლის მიერ წამოყენებულს. ხანაც წამოაყენებდა ორ ერთმანეთის გამომრიცხავ დებულებას და უზადო თანმიმდევრობით აჩვენებდა, თუ როგორ შეიძლება თითოეულის წარმატებით დაცვა. ეს სოფისტიკას გვაგონებს. მაგრამ სოფისტები ყველა დებულების ჭეშმარიტებას ჰქადაგებდნენ; არკეზილა კი, პირიქით, ყველა დებულების მცდარობის სულისკვეთებას ამკვიდრებდა – საგანი ჩვენი შემეცნებისთვის მიუწვდომელიაო.

არკეზილას ყველა არგუმენტი საბოლოოდ დაიყვანება შემდეგზე: აზრი საგნის შესახებ აზრია. მაგრამ როგორღა შევადაროთ ეს ორი სრულიად სხვადასხვა რამ – საგანი და აზრი, როცა საწინააღმდეგო აზრი გაჩნდება და შემოწმებაა საჭირო? საბუთად სხვა, უფრო ავტორიტეტულ აზრს მოვუხმობთ ხოლმე, მაგრამ ახლა უკვე ეს აზრი

უნდა შევადაროთ საგანს. ასეა, რადგან არც ეს აზრია ყველასთვის მისაღები. საგნამდე ვერასოდეს მივალთ და ხელთ შეგვრჩება მუცამ ესა თუ ის არც თუ ბოლომდე დამაჯერებელი აზრი ამას ნიშნავს საგნის მიუწვდომლობა, „აკატალუფსია“. საგანი სამუდამოდ მიუწვდომელია და ამას ვერასოდეს ვერაფერი შეცვლის.

შეგელი აქებს არკეზილას სტოური დოგმატიზმის კრიტიკისთვის – საგანთან აზრის შესაბამისობის რწმენა მართლაც დოგმატიზმიად. მაგრამ თვით ბერძენი სკეპტიკოსი ვერ ამალღდაო აზრისა და მისი საგნის, შემეცნებისა და თვითშემეცნების იგივეობის გაგებამდე.

ამის გამგონე არკეზილა უთუოდ მოიწყენდა. მას ხომ საგნის შემეცნება ენადა და არა „აზროვნების მიერ საკუთარი თავის აგება“. ამგვარი „ტევტონური თვითკონსტრუირების“ მიჩნევა შემეცნებად არკეზილას კიდევ უფრო დიდ დოგმატიზმად მოეჩვენებოდა, ვიდრე სტოური დოგმატიზმია.

ჩვენი შემეცნება, როგორც არკეზილა ფიქრობს, სწორ საფუძვლებს როდი ემყარება. ჩვენ არ გვაქვს ლოგიკური უფლება საფუძვლების სისწორეზე ვილაპარაკოთ. ეს საფუძვლები, საუკეთესო შემთხვევაში, კარგი (კეთილგონივრული) საფუძვლებია, ხოლო მათზე აგებული ცოდნა – ალბათობა („ეველოგონ“). ბრძენი უნდა აზროვნებდეს, მაგრამ არ უნდა ეთანხმებოდეს თავის აზრს. ესაა თავშეკავება („ეპოქე“). „ნებისმიერი საგანი მიუწვდომელია აზროვნებისთვის. ამიტომ რაიმეს მტკიცება უცნობის შესახებ მტკიცება იქნება. ეს კი შეხედულებაა და შორს დგას სიბრძნისგან. ბრძენმა თავი უნდა მტკიცებისგან, მსჯელობებისგან, უცნობის შესახებ თავის აზრთან თანხმობისგან“ (23, 92). ასე გამოიყურება სტოური ბრძენი არკეზილასეული რედაქციით, როგორც სექსტუს ემპირიკოსი გადმოგვცემს.

მაგრამ რა მნიშვნელობა ექნება აზრს, რომელსაც არ ვეთანხმებით? ასეთ აზრს არანაირი მნიშვნელობა არა აქვს თეორიულად. სკეპტიკოსები უარყოფენ კიდევ თეორიას, თავისუფალ აზროვნებას, ფილოსოფიას. ერთად-

ერთი თეორია, რასაც ისინი ინარჩუნებენ, თეორიის უარყოფაა. მეორე მხრივ, „კარგ“ საფუძველზე აგებულ აზრს აქვს პრაქტიკული მნიშვნელობა: „შეუძლებელია ცხოვრების აგება ჭეშმარიტებისა და მცდარობის ერთმანეთისგან გარჩევის გარეშე, ხოლო ბედნიერება მხოლოდ ასეთი საფუძვლების მეშვეობით განისაზღვრება. ამიტომ ბრძენი მსჯელობებისგან იკავებს თავს, მაგრამ პრაქტიკულ ცხოვრებაში მოქმედებს კეთილგონიერების საფუძველზე... ვინც ყურად იღებს კარგ საფუძვლებს, ის მოიქცევა სწორად და იცხოვრებს ბედნიერად“ (23, 92).

როგორც ვხედავთ, ზუსტად მეორდება ეპიკურელთა და სტოელთა პრაქტიკული სულისკვეთება – ჭეშმარიტება ადამიანისთვის მიუწვდომელია, რის გამოც თეორია ჰკარგავს ძველებურ ხიბლს. სიბრძნის სიყვარულისთვის, ფილოსოფიისთვის თითქოს არ კმარა ადამიანად ყოფნა. ადამიანი სჯერდება უფრო მოკრძალებულ მიზანს – „კარგი“ აზროვნებით მიაღწიოს რაც შეიძლება ნაკლებ უსიამოვნებას. ბედნიერების ერთადერთი ნამდვილი შინაარსი ესაა.

არკეზილას შემდეგ ახალ აკადემიაში სახელი გაითქვა კარნეადემ (217-132). დაიბადა ის კირენეში, მაგრამ ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა ათენში. იყო აკადემიის ხელმძღვანელი.

ისიც აკრიტიკებდა „დოგმატიკოსებს“, ოღონდ, არკეზილასგან განსხვავებით, არა მხოლოდ სტოელებს, არამედ – ეპიკურელებსაც. დახვეწა, სრულყო და განავითარა სკეპტიკოსთა არგუმენტები, რომელთა შორის მთავარია ჭეშმარიტების კრიტერიუმის უარყოფა. მან ყოველგვარი ცოდნა ალბათობად გამოაცხადა. ზოგიერთი მას ალბათობის მათემატიკური თეორიის ფუძემდებლადაც კი მიიჩნევს.

სკეპტიკური მოძღვრების ადგილი რომის იმპერიალისტურ ცნობიერებაში კარგად ჩანს კარნეადეს ერთი ბიოგრაფიული ეპიზოდიდან. ის, კიდევ ორ ფილოსოფოსთან ერთად, დიპლომატიური მისიით ყოფილა წარგზავნილი ათენიდან რომში. მან, ვითარცა ფილოსოფოსმა, ისარგებლა შემთხვევით და ჩაატარა ლექციების ციკლი რომაელი

ახალგაზრდებისთვის, რომლებსაც აინტერესებდათ ათენური „მასტერკლასი“. ციკლი ჩაფიქრებული იყო სკეპტიკური სულისკვეთების გამოსახატავად.

პირველ დღეს ორატორმა ისაუბრა სამართლიანობის ვითარცა უმაღლესი სათნოების შესახებ, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა მიხედვით. ღრმა აზროვნებით და მგზნებარე მჭერმეტყველებით შეზავებული ლექცია აუდიტორიას მოეწონა და მეორე დღეს კიდევ უფრო მეტი ახალგაზრდობა მოსულა ლექციის მოსასმენად. ამჯერად კარნეადეს, თავისი გეგმის მიხედვით, სანინაალმდეგო აზრები განუვითარებია და უსაუბრია სამართლიანობის, როგორც უმაღლესი სათნოების, წინააღმდეგ. მოუყვანია დამაჯერებელი არგუმენტები იმის დასამტკიცებლად, რომ სიცოცხლე სამართლიანობაზე მაღლა დგას და ღირსეული მოქალაქე არ უნდა დაემონოს სამართლიანობას.

მტკიცე ადათ-წესებზე აღზრდილი რომაელი ახალგაზრდობა არ იყო მიჩვეული აზროვნების ასეთ ხვეულებსა და მოქნილობას და აღტაცებული დარჩენილა ამ „ახალი ხილისგან“. მთელი რომი ალაპარაკებულა პოპულარულ უცხოელზე. ეს ამბავი არ მოსწონებია სენატის „ბებერ მგელს“, უფროს კატონს, ვინც იმხანად ცენზორი იყო. იმპერიის მეთაურებმა ალღოთი იგრძნეს, რომ ასეთი აზრები შეარყევს სამშობლოსადმი და იმპერიისადმი რომაელის მხედრულ ერთგულებას და გარყვნის ახალგაზრდობის ცნობიერებას. ამაში ღრმად დარწმუნებულ სენატორებს, როგორც ხდება ხოლმე, მოეჩვენათ კიდევ, რომ ბოლო ხანებში ახალგაზრდობა ცუდად იქცევა.

სენატის ყველაზე ემოციურმა ნაწილმა ზომების სასწრაფოდ მიღება და რომიდან ყველა ფილოსოფოსის განდევნა მოითხოვა; მათ შორის, ცხადია, სამი ათენელისა. ისევ „ბებერ მგელს“ გამოუჩენია ზომიერება და დაურწმუნებია სენატი, რომ აჩქარება არ ივარგებს. ფილოსოფოსთა განდევნა გაზრდის მათ პოპულარობას. სჯობია სასწრაფოდ დაასრულონ მოლაპარაკება ათენის სამეულთან და გუდა-ნაბადი აუკრან. ამ აზრზე შეჯერებულან და

ელჩები მალევე გაუსტუმრებიან.

ზედმეტი არ იქნება მოვიყვანოთ ჰეგელის ბრწყინვალე კომენტარი: „ბებერმა კატონმა დაარწმუნა სენატი, რაც შეიძლება ჩქარა დაესრულებინათ მოლაპარაკება ელჩებთან. დაე დატოვონ მათ რომი და დაუბრუნდნენ თავიანთ სკოლებს, რათა ასწავლონ ბერძენ ბავშვებს. მაშინ რომაელი ახალგაზრდები უწინდებურად დარჩებიან თავიანთი კანონებისა და ხელისუფლების მორჩილნი; ხოლო სიბრძნეს თავიანთ ხელისუფალთაგან ისწავლიან. მაგრამ ზნეთა ამნაირ ნახდომას ისევე ძნელია წინ აღუდგე, როგორც ძნელი იყო შემეცნების წყურვილის დაოკება სამოთხეში. შემეცნება ხალხთა კულტურული განვითარების აუცილებელი მომენტია და, მაშასადამე, ცოდვით დაცემაა, ზნეთა ნახდომაა. ეპოქა აზრის შემობრუნებისა ბოროტებად აღიქმება ხოლმე, რაიც არყევს ძველ წყობას. მაგრამ ამ ბოროტებას კანონებით ვერ შეაკავენ. ეს ბოროტება თვითონვე უწამლებს თავის თავს და ეს ხდება მაშინ, როცა ამღვრეული აზროვნება აზროვნებითვე განიწმინდება“ (30, 399).

ჰეგელი იმას გულისხმობდა, რომ აზროვნება აზროვნების შედეგების განუწყვეტელი უარყოფითლა იკრებს ძალას, ვითარდება და უახლოვდება ჭეშმარიტებას. სასტიკია ეს პროცესი და უსამართლობებით სავსე. ადამიანის გრძნობად არსებას უთუოდ შეზარავს იგი. უკეთეს შემთხვევაში ისეთ თავბრუს დაახვევს გონებას, რომ უკანასკნელმა ვერანაირ ძალებს ვერ მოუყაროს თავი. მაგრამ ჰეგელს ადამიანის გრძნობადი არსება არ აინტერესებს. მისი განცდები არ ითვლება, სათვალავში არ მიიღება. მთავარია საერთო პერსპექტივა, „გენერალური კურსი“, რის მიმართ სწორება ზეადამიანურ ძალისხმევას ითხოვს.

სწორედ მსგავსი ძალისხმევას საჭირო საიმისოდ, რომ სკეპტიციზმის გამანადგურებელ არგუმენტებში, ჰეგელის მსგავსად, შემეცნების მძლავრი ენერგია დაინახო და გონებისადმი რწმენით აღივსო. ეს ჰგავს სოკრატეს „გნოსეოლოგიურ ოპტიმიზმს“; კაცისა, ვინც თავის ზეადამიანურ სიბრძნეს თავისსავე უმეცრებაში ხედავდა.

„ძველი ტროპები“

სკეპტიციზმის გამანადგურებელ არგუმენტებს კი თავი მოუყარა ალექსანდრიელმა ფილოსოფოსმა ენესიდემე კნოსელმა, ვინც ცხოვრობდა ათასწლეულთა მიჯნაზე. მან დანერა „პირონულ სიტყვათა რვა წიგნი“. ამ არგუმენტებს „ტროპები“ (ბერძნ. „ტროპოს“ – გზა, მიმართულება) ჰქვია. სექსტუს ემპირიკოსი და დიოგენე ლაერტელი ასახელებენ სულ ათ ტროპს. იმავე სექსტუსის ცნობით, შემდგომმა თაობამ, ეგრეთწოდებულმა „უმცროსმა პირონელებმა“ დაამატეს კიდევ ხუთი ტროპი.

სექსტუს ემპირიკოსმა, თვითონაც სკეპტიკური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა და ძველი ფილოსოფიის ძვირფასმა მემკვიდრემ, საოცრად თანმიმდევრულად, მწყობრად და სისტემურად დააღაგა ბერძენ ფილოსოფოსთა მიერ შემეცნების წინააღმდეგ გამოთქმული არგუმენტები. ამ ნარკვევს მან „ტროპები“ უწოდა და დაჰყო ისინი ძველ და ახალ ტროპებად. პირველში შედის ათი, ხოლო მეორეში ხუთი ტროპი.

ვცადოთ მათი განხილვა მოკლედ.

ტროპების დიდი ნაწილი აგებულია განზოგადების სიძნელეზე. მეცნიერული მსჯელობა განზოგადებას შეიცავს – ცალკეულ საგანს მიენერება რალაც ზოგადი თვისება. მაგრამ ასეთი განზოგადება უამრავ წინააღმდეგობას აწყდება. ტროპებში ხდება ამ წინააღმდეგობათა თანმიმდევრული დახარისხება.

ერთ შემთხვევაში წინააღმდეგობას ის იწვევს, რომ საგნის თვისება ვრცელდება მისი გვარეობის ყველა წევრზე. მაგრამ გვარეობის წევრები, რალაც ნიშნით გაერთიანებულნი, სხვა მხრივ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. მაგალითად, ჩვენ ვამბობთ, რომ ზღვის წყალი მავნებელია. ამ დროს ადამიანის თვისება გადაგვაქვს ყველა ცოცხალ არსებაზე. მაგრამ ჯერ კიდევ პერაკლიტე ამბობდა: „ზღვის წყალი მავნებელია ადამიანისთვის, მაგრამ სასარგებლოა თევზებისთვის“. სექსტუს ემპირიკოსი იმეორებს:

„ზღვის წყალი სასმელად უსიამოვნოა ადამიანებისთვის და შხამად ეჩვენება მათ, თევზებისთვის კი იგი ერთობ სასიამოვნო და სასმელად ვარგისია“ (24,218).

ძალიან დიდი სიფრთხილეს რომ გამოვიჩინოთ, მაინც ფეხს ნავიტიხავთ ინდუქციის ამ სახიფათო გზაზე. სექსტუსს მოჰყავს მაგალითი: „ჭაობის შხამიანი ბალახი cicula მომწამვლელია“. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს ყველა სულდგმულის მომწამვლელი მცენარე მწყერს, პირიქით, ასუქებს. მეტიც, ატიკაში უცხოვრია დედაბერს, ვინც უვნებლად იტანდა cicula-ს დიდ დოზას. გამოდის, რომ პრედიკატი „მომწამვლელი“ არ არსებობს ობიექტურად. ერთი და იგივე ერთს ვნებს, მეორეს – არა.

ზოგადი მსჯელობების გამოთქმისას, როგორც ჩანს, უკან უნდა დავიხიოთ. ვთქვათ, ველარ ვბედავთ მთელი ცხოველთა კლასის შესახებ მსჯელობას და ადამიანით ვიფარგლებით. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ადამიანები საოცრად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ბერძენის მონონებულს ინდოელი ვერ იტანს. ისეთი წყალგაუვალი მსჯელობაც კი, როგორიცაა „ასპიტის ნაკბენი საშიშია ადამიანის სიცოცხლისთვის“, არაა საიმედო. თურმე ერთერთ აფრიკულ ტომს ასპიტის ნაკბენი არ ვნებს. მსჯელობა „ადამიანი ბნელში ვერ ხედავს“ ასევე ზადიანი აღმოჩნდება. თურმე იმპერატორი ტიბერიუსი ბნელში გადასარევად ხედავდა.

კიდევ ერთი უკანდახევა მოგვიწევს. უნდა შემოვიფარგლოთ ადამიანის გრძნობის ორგანოებით და მისი ჩვენებანი გამოვთქვათ. მაგრამ აღმოჩნდება, რომ ეს ორგანოები როდი ეთანხმება ერთმანეთს. თვალს სურათის დეტალები ზოგან ამოზურცულად, ზოგან ჩაზნექილად ეჩვენება. შეხების შეგრძნება კი სურათის ბრტყელ ზედაპირს გვიდასტურებს. გემოს შეგრძნებას თუ დავეყრდნობით, თავლი სასიამოვნოა ფრიად; თვალისთვის კი იგი რამდენადმე უსიამოვნოა. ყვავილი საყნოსავად საამური, საჭმელად – მწარე. რომელ შეგრძნებას უნდა დავუჯეროთ? პრედიკატები „ამოზურცული“, „ბრტყელი“, „სასიამოვნო“, „უსიამოვნო“ ჰკარგავს ობიექტურ მნიშვნელობას

და პირობითი ჩანს.

კიდევ უფრო შევავიწროოთ ჩვენი მსჯელობის სფერო და შემოვიფარგლოთ ერთი და იმავე გრძნობის ორგანოთი. ზოგი მსჯელობა მაინც არასწორი იქნება, რადგან პირობების განსხვავება აისახება გრძნობის ორგანოს ჩვენებაზე. ესა თუ ის ადამიანი უმშვენიერესად გვეჩვენება, როცა გვიყვარს, და მახინჯად, როცა გვძულს.

საგნის შესახებ უცვლელი, მყარი წარმოდგენა გამორიცხულია სხვა მიზეზთა გამოც. ეს წარმოდგენა დამოკიდებულია დამკვირვებლის ადგილზე, მის მდგომარეობაზე და მანძილზე, რაიც დევს მასა და საგანს შუა. ფარნის შუქი ოდნავ მბუჟტავი ჩანს მზის სინათლეზე, მაგრამ სულ ჩახჩახი გაუდის ბნელაში. ცილინდრული ფორმის სვეტს ერთი ბოლოდან თუ გავხედავთ, თითქოს ვინროვდება ჩვენგან დაშორების მიხედვით. მაგრამ შუაგულიდან თუ შევხედავთ, ის ცილინდრული ჩანს. მტრედის ყელი სხვადასხვა ფერისა ჩანს სხვადასხვა წერტილიდან.

მეექვსე ტროპში გვეუბნებიან: საგანს შევიგრძნობთ არა წმინდა სახით, არამედ – რაღაც სხვასთან შერეულად. ეს კი რამდენადმე ცვლის მას. მაგალითად, სუნი უფრო მძაფრია სიციხეში, ვიდრე სიცივეში. ამ დროს საგანს შეერევა გარემოს ელემენტები. საგანს შეიძლება ჩვენი ორგანოს თავისებურებანიც „შეერიოს“. მაგალითად, ნალვლის სიყვითლით დაავადებულს ყველაფერი ყვითლად ეჩვენება. ასეა, ჩვენ ვლაპარაკობთ ხოლმე საგნის შესახებ, მაგრამ ნამდვილად კი ამ საგანში შერეულია, ერთი მხრივ, სხვა საგნები, მეორე მხრივ კი, თვით ჩვენი არსება.

მეშვიდე ტროპი ეხება საგნის დამოკიდებულებას მისსავე ზომაზე. ზღვა ლურჯია, მისი წვეთი – უფერო. თხის რქის ნაფჩხვენები თეთრია, მთელი რქა კი – შავი. კარარის მარმარილოს ფხვნილი თეთრია, თვითონ მარმარილოს ზოდი კი – ყვითელი. ვერცხლის ნაქლიბი შავია, მთლიანი ვერცხლი – თეთრი. ქვიშის მარცვალე უმკვრივესია, თვით ქვიშა კი – ურბილესი. ღვინის ზომიერი ულუფა გვამხნევენს და გვამაგრებს, ბევრი კი გვასუსტებს.

რომელია თვით საგნის თვისება და რომელი – ილ-

უზია? ამის გარკვევა შეუძლებელია, რადგან საამისოდ ლოგიკური საფუძველი არ გაგვაჩნია.

მერვე ტროპში ლაპარაკია საგანთა ფარდობითობის შესახებ. ყველაფერი არსებობს რაღაცის მიმართ. ამიტომ უცნობი რჩება თვით მისი ბუნება. ჯერ ერთი, საგანი, როგორც წინა ტროპებში ვნახეთ, ჩვენზეა დამოკიდებული. ამიტომ სიტყვა „არის“, ფაქტიურად, ნიშნავს სიტყვას „გვეჩვენება“. მეორეც, საგანი არსებობს სხვა საგანთა მიმართ, როგორც „მარჯვენა“ და „მარცხენა“, „მაღალი“ და „დაბალი“. ცხადია, საგანი მხოლოდ სხვა საგნის მიმართ შეიძლება იყოს მაღალი ან დაბალი. მაგრამ ასეთია სხვა თვისებებიც. საგანს რაღაც განსაზღვრული რაობა აქვს მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ჰგავს სხვებს, ან განსხვავდება მათგან.

სექსტუსი ფიქრობს, რომ აქ ზუსტად მაღლისა და დაბლის შემთხვევა მეორდება და თვით საგნის რაობა ბერუსითაა მოცული. სიტყვა „საგანი“ ფიქციად იქცევა და მთელი ჩვენი მეტყველება, მთელი ეს ეგრეთწოდებული რეალობა, ფანტასმაგორიას ედრება.

მეცხრე ტროპში გახაზულია ადამიანური შემეცნების ერთი ფრიად საინტერესო კანონზომიერება. ჩვენი მსჯელობა საგნის შესახებ დიდად ჰკიდია მის სიხშირეზე თუ სიიშვიათეზე. ჩვენ ვამბობთ: „ოქრო ძვირფასია, ქვა – არა“. სინამდვილეში კი იგულისხმება: „ოქრო იშვიათია, ქვა კი ყველგან ჰყრია“. ვამბობთ: „მზე ჩვეულებრივი რამაა, კომეტა კი საკვირველია“. ნამდვილად კი იგულისხმება: „მზეს ყოველდღე ვხედავთ, კომეტა კი დიდი იშვიათობაა“. ასეთი არაზუსტი და საეჭვოა თითქმის ყველა პრედიკატი, რომლებსაც მსჯელობებში ვიყენებთ ხოლმე. შესაბამისად, მსჯელობაში გამოყენებული მაკავშირებელი „არის“ სრულიად არასწორი დასახელებაა არსებული ვითარებისა თუ დამოკიდებულებისა.

მეათე ტროპში სექსტუსი წამოსწევს საკითხს, რომელიც ძალიან აქტუალურია ჩვენს დროში. ესაა თვითცნობიერების ილუზია. ჩვენში ჩანერგილი აზრი ჩვენთვის უშუალოდ ცხადი და ამიტომ საყოველთაო ჭეშმარიტება

გეგონია. სკეპტიკოსები ამას არჩევენ ზნეობრივი შეხედულებების მაგალითზე. როდოსელი ადამიანი დარწმუნებულია, რომ შვილმა მამის დანატოვარი ვალები უნდა გაისტუმროს. ეს მას მიაჩნია მისთვის უშუალოდ ცხად აზრად და ამიტომ საყოველთაო ჭეშმარიტებად. მაგრამ რომში ის გაკვირვებული დარჩება – იქ შვილი არაა ვალდებული მამის დანატოვარი ვალები იხადოს, თუკი მემკვიდრეობაზე იტყვის უარს.

რამ გამოიწვია მისი გაკვირვება? იმან, რომ მისი მრწამსი არ ყოფილა უშუალოდ ცხადი. მისი სისწორის ერთადერთი საფუძველი როდოსის კანონი ყოფილა, კანონი კი ყველგან სხვადასხვაა. მაშინვე ჩნდება კითხვა: რომელია სწორი? თუ სწორში ვიგულისხმებთ კანონიდან გამომდინარეობას, მაშინ ორივე სწორია. ხოლო თუ სწორში ვიგულისხმებთ თავისთავად სწორს, უშუალოდ ცხადს, მაშინ ასეთი არაფერია, გვიპასუხებენ სკეპტიკოსები.

სიტყვა „არის“ არც აქაა მეცნიერულად ზუსტი. ის ენის სტიქიური წიაღიდანაა შობილი და ხასიათდება ნარატიული უზუსტობით. ნარატივი, ხალხური თხრობა და მეტყველება, სავსეა მეცნიერულად გაუმართავი გამოთქმებით, რაც კრიტიკას ვერ უძლებს და სკეპტიციზმის დაუმშრალი წყაროა.

„ახალი ტროპები“

ჩვენს მიერ განხილული ათი ტროპი სექსტუსს ძველ, „პირონიტულ“ ტროპებად მიაჩნია, რომელიც გრძნობად შემეცნებას ეხება. მისივე ცნობით, შემდგომმა თაობებმა, „უმცროსმა სკეპტიკოსებმა“ კიდევ დაამატეს ხუთი ტროპი, რომლებიც გონებისეულ, „ლოგიკურ“ შემეცნებას ეხება. ამიტომ ორივე ნაკადი, ძველი და გვიანდელი ტროპები, როგორც სექსტუსი ფიქრობს, არსებითად ამოწურავს სკეპტიციზმის არსენალს, მის მთელ არგუმენტაციას. არაა გარკვეული ამ ტროპების ავტორობის საკითხი. დიოგენე ლაერტელი მათ აგრიპასა და მისი მოწაფეების ტროპ-

პებს უწოდებს. სექსტუსი კი მათ ხსენებულ ენესიდემე კნოსელთან აკავშირებს.

პირველი ტროპი გვეუბნება, რომ საგანთა ბუნების შესახებ ფილოსოფოსები სრულიად სხვადასხვა, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი აზრისანი არიან. თითოეულს თავისი აზრი მიაჩნია სწორად. აქედან გამომდინარეობს, რომ საკმარისი საბუთი არცერთს არა აქვს, ხოლო არასაკმარისი – ყველას. თუ ყველა აზრი სწორია, როგორც პროტაგორა ამბობს, მაშინ არცერთი არაა სწორი. ეს სრულიად ნათელია, რადგან ყველას მხოლოდ თავისი აზრი ჰგონია სწორი. ხოლო თუ არცერთი აზრი არაა სწორი, როგორც გორგია ამბობდა, მაშინ იძულებულნი ვართ ვალიაროთ: არსებობს არა ჭეშმარიტება, არამედ ის, რაც მიგვაჩნია ჭეშმარიტებად. ხოლო ის, რაც მიგვაჩნია ჭეშმარიტებად, შეიძლება მართლაც იყოს ასეთი; ოღონდ ჩვენ ეს დანამდვილებით არასოდეს გვეცოდინება: არ არსებობს ჭეშმარიტების უტყუარი საზომი.

მეორე ტროპი ცნობილია უსასრულო რეგრესის სახელით, არისტოტელეს დროიდან. აზრს ძალა ეძლევა საბუთიდან, საფუძვლიდან. მაგრამ რამდენად დამაჯერებელია თვით ეს საფუძველი? ისიც უნდა გამაგრდეს სხვა საფუძვლით. ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, სხვა საფუძველს მოითხოვს და ასე შემდეგ. ეს პროცესი უსასრულოდ გრძელდება. საგნის გულში შესვლა გვინდოდა, სულ უფრო კი ვშორდებით მას. ფეხის მოკიდებას ვერ ვახერხებთ და აზრისთვის ძალა ვერა და ვერ მიგვიცია. დასაბუთების ეს გზა მთავრდება იმით, რომ ბოლოს და ბოლოს უნდა ამოვიდეთ უსაფუძვლო წანამძღვრებიდან. აი ამ აზრ-გაგებით, ცოდნა არ არსებობს. არსებობს საეჭვო აზრები, ვარაუდები და რისკები.

ჰეგელი ამბობს, რომ ამ ტროპს ძალა აქვს მხოლოდ განსჯის ანუ რაციონალური აზროვნების მიმართ, მაგრამ არა გონების ანუ სპეკულატური აზროვნების წინააღმდეგ. გულისხმობს იმას, რომ მეცნიერები ამოდიან გარეგანი, დაუსაბუთებელი წანამძღვრებიდან; ფილოსოფია კი ამო-

სავალ პრინციპსაც ასაბუთებს. ამოსავალი პრინციპის დასაბუთება ფილოსოფიაში ერთადერთ რამეს შეიძლება ნიშნავდეს – „მზესავით ნათელი“ წანამძღვრებიდან ამოსვლას. მაგრამ ჰეგელი თვითონვე ამბობს, რომ მზის სინათლე სიბნელესა ჰგავს! ამიტომ ამოსავალი დებულების დასაბუთება პირდაპირი აზრით არ უნდა გავიგოთ. ის თავისებურად შეიცავს უსაფუძვლო წანამძღვრებიდან ამოსვლას, როგორც მზის დამაბრმავებელი ნათელი შეიცავს წყვიდადს.

კარლ პოპერი, განსხვავებით ჰეგელისაგან, სავსებით დაეთანხმება სექსტუსს, რომ მეცნიერებაში არსებობს სწორედ საეჭვო აზრები, ვარაუდები და დარღვევები. ოღონდ აქედან არ დაასკვნის, რომ ცოდნა არ არსებობს. ვარაუდები და დარღვევები მას, პირიქით, ცოდნის ზრდის აუცილებელ პირობად და საბუთადაც კი მიაჩნია.

მესამე ტროპი, ფაქტიურად, იმეორებს ერთერთ ძველ ტროპს: საგანი ფენომენია, მოვლენაა. ასეთია ის, ერთი მხრივ, შემმეცნებელი სუბიექტით განსაზღვრულობის გამო. საგანი ისაა, რაც ჩვენ გვევლინება; არა ის, რაც თვითონაა. მეორე მხრივ, ის ასეთია სხვა საგნებზე დამოკიდებულების გამო. მაგალითად, ის დიდია ან პატარა, კარგი ან ცუდი, მარცხნივ ან მარჯვნივ მხოლოდ სხვა საგნების მიმართ. ერთი მხრივ, ეს საგნები, ხოლო მეორე მხრივ, შემმეცნებელი რომ არა, საგნის თვისებებისგან, „პრედიკატებისგან“ აღარაფერი დარჩებოდა. საგანი თავისთავად, თვით მისი ბუნება რაღაც ფიქციად გამოიყურება ან სამუდამოდ დაფარულია ჩვენგან. როგორც ვხედავთ, ეს ტროპი შეიცავს იმ აზრს, რაც ახალ დროში კანტის მთავარ სულისკვეთებად იქცა.

მეოთხე ტროპი აქსიომათა პირობითობას ეხება. დასაბუთებათა უსასრულო ჯაჭვში გადავარდნილი შემმეცნებელი ცდილობს შეჩერდეს დაუსაბუთებელ წანამძღვარზე ანუ აქსიომაზე. ეს შეჩერება თვითნებურია. მისი ლოგიკური უფლებამოსილება არ არსებობს. ეს კი ნიშნავს, რომ სხვასაც ასევე ძალუძს სხვა აქსიომა აირჩიოს და აქედან თანმიმდევრულად განავითაროს დოგმატური აზრები.

სკეპტიკოსი ამის სრულ უფლებას იძლევა და მართებულადაც. თუ ერთი ვცანით, მეორეც უნდა ვცნოთ. ამ გზით ყველა განსაზღვრება ნანამძღვრად გამოდგება.

ამ ტროპში ორი ათასი წლით ადრეა ნაწინასწარმეტყველები მრავალი ფიზიკა, მრავალი გეომეტრია, მრავალი ლოგიკა. დღეს ეგრეთწოდებული ზუსტი მეცნიერებანი ნაირ-ნაირ ვერსიებს სცნობენ თავთავის ფარგლებში და მეცნიერულ აზროვნებას „თამაშის“ თავისებურ სახეობად თვლიან. სწორედ ესაა განჭვრეტილი წინამდებარე ტროპში.

მეხუთე ტროპი გვეუბნება ეგრეთწოდებული მანკიერი წრის შესახებ შემეცნებაში. რაღაც დებულებას ვასაბუთებთ სხვა დებულებით, ამ უკანასკნელს – კიდევ სხვით. ხანდახან ხდება ისე, რომ ჩვენი აზრის გასამაგრებლად გამოყენებული დებულება, თავის მხრივ, დასაბუთებული იყო წინამდებარე, დასამტკიცებელი დებულებით. ამით რეგრესი აცილებულია და წრე იკვრება, მაგრამ ეს „მანკიერი წრეა“ – დამსაბუთებელი აზრის დასაბუთება დასასაბუთებლით.

ეს თითქოს რაღაც ხელოვნური და ნაძალადევად შეთხზული ჩანს, მაგრამ სინამდვილეში იგი არც ისე იშვიათია ჩვენს მსჯელობებში. ეს მანკიერება ძალიან გავრცელებულია ჩვენს მსჯელობებში სხვა მანკიერებათა გვერდით. მაგალითად, ჩემს ღირსებას ვასაბუთებ იმით, რომ ვმეგობრობ ღირსეულ ადამიანთან. ხოლო ჩემი მეგობრის ღირსებას იმით, რომ მეგობრობს ჩემთან.

რა შეიძლება ითქვას ამ არგუმენტების შესახებ?

უპირველეს ყოვლისა, სკეპტიკოსებს სწორად უნდა გავუგოთ. ისინი არ ამბობენ, რომ არანაირი ჭეშმარიტება არ არსებობს. ამიტომ მიზანს ვერ აღწევს ძველთაგანვე ცნობილი პასუხი: ჭეშმარიტების უარყოფაც ხომ ჭეშმარიტების აღიარებაა? სკეპტიკოსებს ჭეშმარიტება უფრო ღრმად ესმით და მის მიღწევას უარყოფენ. გაუგებარია საგანთა ბუნება, არსი. ის ბურუსითაა მოცული და მის შესახებ ჩვენი აზრები წინააღმდეგობრივია. სულ სხვაა ზედაპირულ საგანზე გამოთქმული აზრები. ისინი

არანინაალმდებობრივი, ნათელი და გარკვეულია. ადამიანები ჭეშმარიტებაზე, ჩვეულებრივ, ასეთი, დაბალი წარმოდგენისანი არიან, სკეპტიკოსებისგან განსხვავებით. ამიტომ უკვირთ სკეპტიკოსთა მიერ ჭეშმარიტების უარყოფა და ხავსს ეჭიდებიან, ჭეშმარიტების უარყოფაც ხომ ჭეშმარიტება არისო.

სკეპტიკოსები კი საგანთა ბუნების, საგანთა არსის შემეცნებას ანუ „ნამდვილ ჭეშმარიტებას“ გულისხმობენ და მის არსებობას უარყოფენ. ხოლო იმ „ჭეშმარიტებათა“ უარყოფა, რითაც სავსეა ჩვენი ცხოვრება, მათ არასოდეს მოსვლიათ აზრად.

ამაში სკეპტიკოსებს უნდა დავეთანხმოთ. მაგრამ ვერ დავეთანხმებით მათ სამ არსებით პუნქტში. პირველი ისაა, რომ ფილოსოფოსთა აზრები საგანთა ბუნების შესახებ დიახაც სხვადასხვაა, მაგრამ არც ისე სხვადასხვა. თუ ღრმად, ფილოსოფიურად დაუუკვირდებით, დავინახავთ: ერთმანეთის მონინაალმდებე ფილოსოფოსები ერთსა და იმავე აზრს სხვადასხვა კუთხიდან და სხვადასხვა სტილით გამოთქვამენ.

მაგალითად, ჰერაკლიტეს „ლოგოსსა“ და პარმენიდეს „არსს“, დემოკრიტეს „ატომსა“ და პლატონის „იდეას“, ჰეგელის „გონებასა“ და შოპენჰაუერის „ნებას“ შორის მხოლოდ განსხვავება როდია. არაფილოსოფიური თვალი აქ მხოლოდ განსხვავებას ხედავს. სამნუხაროდ, მათ ამ შეცდომას განამტკიცებენ თვით დიდი ფილოსოფოსები, რომლებიც გასაგები მიზეზების, კერძოდ, ადამიანურ სისუსტეთა გამო სხვათაგან თავიანთი აზრის განსხვავებას გახაზავენ, ხოლო მსგავსებას ჩრდილში ტოვებენ. ამით ისინი ცუდ სამსახურს უწევენ იმ საქმეს, რასაც თვითონ ასე ღირსეულად ემსახურებიან.

დიახ, არაფილოსოფიური თვალი აქ მხოლოდ განსხვავებას ხედავს, როგორც – მარჯუს ტულიუს ციცერონის მიერ „ტუსკულუმურ საუბრებში“ გამოყვანილი ეპიკურელი. მაგრამ არ უნდა დაგვაზინყდეს, რომ არაფილოსოფიური თვალი ამ საგნებს საერთოდ ვერ ხედავს. ამიტომ მისი მსჯელობები ამ საგნებს არც ეხება და მისი დასკვნაც

არაფრად ღირს.

ყველა დიდი ფილოსოფოსის აზრი შეიცავს ჭეშმარიტებას. ამიტომ ისინი ერთმანეთს არ აბათილებენ. ისინი უნებლიედ თანამშრომლობენ და მათი აზრები ერთმანეთს ავსებს. ამას გულისხმობდა ჰეგელი, როცა ამბობდა, ჭეშმარიტება ფილოსოფიის მთელ ისტორიაში ხორციელდება.

ამას უკავშირდება ზემოხსენებული მეორე არსებითი პუნქტი: სკეპტიკოსები არასწორად განმარტავენ აზრთა წინააღმდეგობას. საგანთა ბუნება თვითონაა წინააღმდეგობრივი, რაციონალურ ლოგიკასა და გრამატიკაში ჩაუტეველი. ამიტომ მისი გამოხატვა ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორიებით „აზროვნების მსხვერველს“ კი არ ნიშნავს, არამედ მის ძალას და სწორად სიარულს.

მესამე პუნქტი კი იმაში მდგომარეობს, რომ ნამდვილ, ღრმა ჭეშმარიტებათა მიუწვდომლობის, „აკატალეფსიის“ სკეპტიკური აღიარება, გარკვეული აზრით, ნიშნავს მათ ცოდნას. თუ რაიმეს არსებობაში ეჭვი გვეპარება, ჩვენ სწორედაც ვიცით ის, რის არსებობაშიც ეჭვი გვეპარება.

4. მისტიციზმი

ფილონ ალექსანდრიელი (-25-50)

ქვეყნიერების გრძნობადი მხარის, შესაბამისად, ადამიანის გრძნობადი არსების წინ წამოწევა ადამიანის სულიერი დაკნინების ფილოსოფიური ანარეკლი იყო. ადამიანური აზროვნების შუაგულში საკუთარი სიმცირის ცნობიერებამ მოიკალათა. მოაზროვნე არსება სულ უფრო მტკივნეულად გრძნობს საკუთარ სიპატარავეს.

მაგრამ რასთან შედარებით? გარესამყაროს უსასრულობასთან შედარებით! ადამიანი ველარ ბედავს უკანასკნელისთვის თვალის გასწორებას, თავბრუ ესხმის

მისგან. ამ დროს გონების ცნებები ლანდებად ჩანს საგნებთან შედარებით და აბსტრაქტულად – კონკრეტულ ქვეყნიერებასთან შედარებით. არსებობა საიდუმლოს ედრება და მისი შემეცნების განწყობა იკარგება. ეპიკურელებსა და სტოელებს შემეცნების უმაღლეს ნაყოფად ეთიკა ეჩვენებათ; სკეპტიკოსები კი ბეჯითად ასაბუთებენ გონების უმწეობასა და უილაჯობას.

ამ უილაჯობის მწვერვალია პირონის პარადოქსი, რომ თვით ყველაფრის საეჭვოობაშიც კი ეჭვი ეპარება. ასე რომ, არა ღირს ამ განცხადების სოფისტური განმარტება, თითქოს ეს სკეპტიციზმის სისუსტის გაცნობიერება იყოს. პირიქით, ამ გულუბრყვილო განცხადებაში ყველაზე მტკივნეულად ჩანს ეჭვის ტოტალურობა.

აზროვნების ასეთ მდგომარეობას შეიძლება ენოდოს მისტიციზმი (ბერძნული „მისტიკოს“ – იდუმალი). აზროვნების ფილოსოფიურ განწყობას ცვლის რელიგიური განწყობა; მის ელეურ და პლატონურ შემართებას – შიში და დათრგუნულობა განუსაზღვრელის წინაშე, კრიტიკულობასა და ძიებას – გამოცხადების მოლოდინი.

ბერძნული კულტურის ახალ ცენტრში – ალექსანდრიაში ასეთმა განწყობამ ებრაული მონოთეიზმისა და ბერძნული რაციონალური კულტურის უცნაური შეხვედრის სახე მიიღო. ეს შეხვედრა ყველაზე საინტერესოდ მოხდა ფილონ ალექსანდრიელის მოძღვრებაში.

ალექსანდრიის თვით დაარსებიდანვე შიგ ჩასახლდნენ ებრაელები. ქალაქში თვალსაჩინო ადგილი ეკავა ებრაელთა უბანს. თითქმის სამი საუკუნის განმავლობაში ალექსანდრიელმა ებრაელებმა თანდათან დაივიწყეს მშობლიური ენა – ძველი ებრაული და ბერძნულად ალაპარაკდნენ. შესაბამისად, ბერძნული კულტურის დიდი გავლენაც განიცადეს.

ამ მხრივ არც ფილონი იყო გამონაკლისი. ის სრულყოფილად ფლობდა ბერძნულ ენას და შესანიშნავად იცნობდა ბერძნულ კულტურას. მისი საყვარელი პოეტი ჰომეროსი იყო. შრომებში ხშირად იმონებდა „შვიდი ბრძენის“ გამონათქვამებს. აღტაცებული იყო სოკრატეს

სიბრძნით და მისი პიროვნებით. პლატონს „ლეთაებრივს“ უწოდებდა, პითაგორელთა ორდენს კი – წმინდას.

საინტერესო ისაა, რომ ფილონი ამავე დროს ნამდვილი მართლმორწმუნე იუდეველი იყო. მას არასდროს ეჭვია არ შეჰპარვია ძველი აღთქმის საიდუმლოებებში; იმაში, რომ მისი უდიდესი ავტორიტეტი მოსე ღვთის კარნახით წერდა.

რასაკვირველია, ჩნდება კითხვა: როგორ შეიძლებოდა ერთი და იგივე ადამიანი ყოფილიყო მგზნებარე იუდეველიც და ბერძნული ფილოსოფიის თაყვანისმცემელიც? როგორ შეიძლება ამ ორი კულტურის შეთავსება და ერთი ადამიანის მსოფლმხედველობად გადაქცევა? ფაქტი კი ჯიუტია – ფილონ ალექსანდრიელია ეს ადამიანი! მისი მოძღვრებაა ეს უცნაური სიმბიოზი.

საინტერესო აქ სახელდობრ ისაა, რომ ამ უცნაურ სიმბიოზს არსად ხელოვნურობა და იმ დროში კარგ ტონად მიღებული ეკლექტიურობა არ ეტყობა. იგი სრულიად ბუნებრივი, ალალი და გულწრფელია. ამიტომ ფილონი საუკუნეთა განმავლობაში ავტორიტეტად რჩებოდა ეკლესიის მამებისთვის, თუმცა მის გავლენას დიდად შეუშალა ხელი 70 წელს რომის წინააღმდეგ ებრაელთა აჯანყების მარცხმა, რასაც იერუსალიმის ტაძრის დაქცევა მოჰყვა.

ნათქვამიდანაც ცხადია, რომ ფილონისთვის სრულიად უცხო იყო გონებისა და რწმენის მტრობა. მას ყოველთვის შერიგება და გაერთიანება იზიდავდა და ენადა. მადლობას სწირავდა ღმერთს „კაცთა და ქალთა, ელინთა და ბარბაროსთა, მატერიკელთა და კუნძულელთა გაჩენისთვის“ (16, 7). ასეთი ადამიანი და ასეთი ხასიათი, დიდი განსწავლულობის პირობებში, პირდაპირ მისწრება იყო შერიგებისა და სინთეზის მისიისთვის.

ფილონს კეთილშობილური, მაგრამ განუხორციელებელი მიზანი ასულდგმულებდა – ათენისა და იერუსალიმის სულიერი შეერთება. ამისათვის „დაბადება“ უნდა განმარტებულიყო ბერძნული ფილოსოფიის მომცველ მოძღვრებად, ხოლო ბერძნული ფილოსოფია – ბიბლიის ჭეშმარიტებათა „ინტელექტუალურ თარგმანად“. ამას

მიგვანიშნებს ფილოსოფიური მეტაფორა – „პლატო მოსეს ატიკიძონ!“ („პლატონი ბერძენი მოსეა!“).

ასეთი მიზნის დამსახველ კაცს ყველაზე მეტად ალეგორიული აზროვნება გამოადგება. ფილონიც ამ გზას დაადგა – მისეული განმარტებანი ალეგორიული ფორმისაა. მას ალეგორიული მეთოდი ეჩვენებოდა „ბრძენ არქიტექტორად“, რომელიც ააგებდა „ბიბლიური ფილოსოფიის“ დიად ტაძარს. თურმე, პლატონური იდეები, პითაგორული რიცხვები და სტოური სათნოებანი ბიბლიური ანგელოსების ბერძნული ალეგორიებია. ცნებათა ნარნარი და საიდუმლო მოძრაობანი, რასაც პლატონის „პარმენიდეში“ ვხედავთ, ანგელოსთა ციური, ჰაეროვანი ცეკვაა! ასეა, პლატონის გასაგებად მის ცნებათა ვიზუალური აღქმისკენ მოგვინოდებენ.

იერუსალიმისა და ათინას ურთიერთგანლაგება და მიმართება ერთხელ და სამუდამოდ გარკვეულია ფილონისთვის: პირველი დედოფალია, მეორე – მხევალი. რაციონალური მეტაფიზიკა მსახურია, ვითარცა ბიბლიური აგარი. სიბრძნის ნამდვილი დედოფალი, ვთქვათ, სარა კი ცხოვრობს გონების სპეკულაციათა მიღმა. ეს შედარება შუა საუკუნეებში ოდნავ გადამუშავდა და სქოლასტიკის პოეტურ სახედ იქცა.

შემოქმედისა და ქმნილების ებრაული განლაგების ფილოსოფიურ გამოთქმად მიაჩნდა მას პლატონის მოძღვრება ორი ქვეყნის – იდეებისა და მათი აჩრდილების შესახებ. ადამიანის გრძნობადი არსება ერთიანად ჩაფლულია პლატონურ ლანდებში ანუ ბიბლიურ ქმნილებებში. მისი გრძნობადი არსებობა იმთავითვე შეცდომაა. ამიტომ ადამიანი არ იცნობს ჭეშმარიტებას.

ამ უაღრესად გულგახსნილმა და ბერძნული კულტურის თაყვანისმცემელმა ადამიანმა ანტიკური კულტურის მიმწუხრის ფილოსოფია საბოლოოდ ასე შეაფასა: „ცოდნის ბოლო აქტი იმის შეგნებაა, რომ ჩვენ არაფერი არ ვიცით!... (16, 17); „უნდა შევურიგდეთ იმას, რომ საკუთარი ძალებით მხოლოდ ჭეშმარიტების ანარეკლს თუ მოვკრავთ თვალს ალბათობათა ქაოსში“ (16, 18).

ღმერთი ანუ ნამდვილი რეალობა დაფარულია ჩვენ-გან, ჩვენი თვალისა და გონებისაგან, რადგან ეს უნარები ქმნილებებსაა ზედ მიკრული. ჩვენ მხოლოდ ქმნილებათა დანახვა და გაგება ძალგვიძს. ხოლო ჭეშმარიტება, ღმერთი არა ჰგავს არცერთ ქმნილებას. ყოველი დასახელება ქმნილებებს ეკუთვნის და ეხება. ამიტომ ღმერთს სახელს ვერ დავარქმევთ, ვერ დავასახელებთ.

ღმერთის რაგინდარა განსაზღვრებანი კერძოობის, ქმნილების, მოაზრებულის ფარგლებში რჩება. მაგრამ ის ხომ პლატონის სიკეთის იდეასავით ყველაფერს აღემატება?! „ის სიკეთეზე უკეთესია, მშვენიერზე უმშვენიერესი, ბედნიერებაზე მეტი ბედნიერება“ (16, 29). ის არსებობაზეც კი მაღლაა, გარკვეული აზრით. კერძოდ, ის სხვაგვარად არსებობს, ვიდრე – ჩვენთვის ცნობილი ქმნილებანი. თუ უკანასკნელთა არსებობას ვიტყვით, მაშინ ღმერთს არარსის სახელი უფრო ეკუთვნის.

ფილონი უფრო ზომიერად ამბობს: ჩვენ ღმერთის შესახებ მხოლოდ ის ვიცით, რომ არსებობს. მაგრამ არ ვიცით, თუ როგორია ის. ღმერთი ზეარსია. შეიძლება დავასკვნათ: აქ ერთმანეთს უახლოვდება საბერძნეთი და ისრაელი, ჩინეთი და ინდოეთი. ფილონი პირველია დასავლურ სამყაროში, ვინც აპოფატიკამდე მივიდა (ბერძნ. „აპოფატიკოს“ – უარყოფითი). მისი ეს პოზიცია შემდგომში მთლიანად გაიზიარეს ჯერ „ახალმა პლატონელებმა“, მერე – ეკლესიის მამებმა.

მაგრამ ეს არაა ღვთის სრული შეუცნობადობა, ვთქვათ, სკეპტიკური ყაიდისა. ამას მოწმობს ფილონის მოძღვრება ლოგოსის (ბერძნ. „სიტყვა“) შესახებ. ეს ტერმინი მან ბერძნული მეტაფიზიკიდან აიღო; უშუალოდ – ალბათ, სტოელებისგან. გვახსოვს, თვითონ სტოელებმა იგი ჰერაკლიტესგან აიღეს. ბიბლიაშიც აშკარაა სიტყვის უზენაესი ძალა, რასაც საგანგებოდ გახაზავს ოთხთავის იოანე.

ფილონისეულ ლოგოსს ჰეგელი განმარტავდა ღმერთის კონკრეტულობის უმთავრეს საიდუმლოებად – ღმერთი შეიცავს საკუთარი თავის გაცხადების, გამოვლენის კეთილ ნებას. ამ აზრით, ღმერთი სიტყვაა, „ლოგოსია“,

რაშიც ის ხედავს თავის თავს. ესაა პირველი მეტაფიზიკური სინათლე ღვთის „აბსტრაქტულობის“ ანუ სიბნელის ნიაღში. „ღმერთი საკუთარი თავის ნათებაა და შეიმეცნება თავისივე თავიდან“ – ამბობს ფილონი (16, 32).

აქ მთავარი ისაა, რომ ღმერთის შემეცნება არ შეიცავს არანაირ ჰიპოთეზას და ალბათობას. ის მოდის თვითონ ღმერთიდან და უპირობოდ მალლა დგას ადამიანის გრძნობად, სასრულო არსებაზე. ესაა გამოცხადება, რასაც ბერძნული ფილოსოფია არ იცნობდა. გამოცხადება არ გამომდინარეობს ვინმეს მონდომებიდან, შრომიდან, დამსახურებიდან. ის მხოლოდ გარეგანი ნყალობაა, ციური ნებაა და, ასე ვთქვათ, ზემოდან ქვევითკენაა მიმართული. გამოცხადებით შეპყრობილი აზრი უკვე აღარ ეკუთვნის თავის თავს. მოგვიანებით გრიგოლ ნაზიანზელი იტყვის: „ღვთისმეტყველება ლოცვაა!“. ეს სრულიად უცხოა ათენისთვის, თუმცა კი ფილონი სხვა აზრისაა. მას ამგვარი აზრები ბლომად ეგულება პლატონის „ღვთაებრივ მოძღვრებაში“. უპირველეს ყოვლისა, ის გულისხმობს პლატონის საკვირველ მოძღვრებას ეროსის შესახებ.

აზროვნების ამ მისტიკურ კულტურას ფილონი მთელი სამყაროს მიმართ განავრცობს. ქმნილებებში მთავარია არა ის, რაც მათ ეკუთვნის, არამედ ის, რაც არ ეკუთვნის თვით ქმნილებებს და ზემოდან გამსჭვალავს მათ. ფილონის ეს აზრი ძალიან საინტერესო და შთამბეჭდავია, მაგრამ ვერ დავეთანხმებით მას სხვა რამეში: ეს არაა ბერძნული აზროვნება! ბერძნული ფილოსოფია, პირიქით, დაიწყო საიდუმლოთა დაბლა, მიწაზე ჩამობრძანებით – საგნები უნდა აიხსნას მათივე ბუნებიდან! ფილონი კი ებრაულად აზროვნებს: საგნების გასაღები ცაშია, მათი საზღვრების, „ბუნების“ იქითაა, განგებაშია. გონებაზე მალლა უპირობოდ დგება ნება.

ლოგოსი ღვთის სიტყვაა. მაშ როგორღაა ის „გამოვლენა“ და შუამავალი მიწასა და ცას შორის? რითია ის ღმერთზე უფრო გასაგები და მიწიერი? ეს საიდუმლოა და მისი ამოხსნა შეუძლებელი ჩანს, თუმცა ფილონი ცდილობს „სიტყვა“ დაუკავშიროს მატერიას და ჩვენთვის

ცნობილ ქმნილებებს. ეს სათქმელად ადვილია, მაგრამ გასააზრებლად – უძნელესი, თუ შეუძლებელი არა. ამით იმის გახაზვა გვსურს, რომ ფილონმა გამოთქვა ქრისტეს იდეა, გონებისთვის სამუდამოდ მიუწვდომელი – იდეა ღვთის განკაცებისა!

ლოგოსი სწორედ ესაა. ფილონი პირდაპირ აცხადებს მას „შუამავლად“, „მსოფლიოს პირველ წმინდანად“, „ცისა და მიწის ისტორიულ შეხვედრად“, „ღვთის პირმშოდ“, „მეორე ღმერთად“. ფილონის მოძღვრება ქრისტეს პირველი ფილოსოფიური გამოხატვაა.

ამიტომ ლოგოსის მიწიერება ისევე პირობით უნდა გავიგოთ, როგორც – ქრისტესი. ადამიანის „აღმართვა“ და „აღდგომა“ წმინდა სულიერი აქტია და სხეულს, მატერიას არ შეიცავს. ეს ფილონისეული „შემეცნების“, უფრო ზუსტად კი, სულიერი წვდომის“ უმაღლესი აქტია – ექსტაზია (ბერძნ. „ექსტასის“ – აღტაცება, აღტკინება).

ექსტაზი იწყება გამოცხადებიდან და მთავრდება ადამიანის თვითიდენტიფიკაციით თავის სულთან. ღვთისმეტყველი ალექსანდრე მენი (1935-1990) აღნიშნავდა მის ერთგვარ სიახლოვეს იოგას მოძღვრებასთანაც. ეს წმინდა ადამიანური ძალისხმევა და ნებისყოფის უკიდურესი დაძაბვა აკავშირებს ექსტაზს ადამიანთან. მისი წყარო და უმთავრესი საიდუმლოება კი ადამიანის გარეთ – გამოცხადებაში დევს.

ნეოპლატონიზმი

ფილონის სახით ჩვენ ვხედავთ ნიშანსვეტურ ისტორიულ მოვლენას ფილოსოფიის ისტორიაში. ახალი სარწმუნოება, ახალი მსოფლმხედველობა უკვე ისტორიული რეალობაა და ფილოსოფიამ ეს უნდა გაითვალისწინოს.

ეს გათვალისწინება ყოველთვის ისე პირდაპირ როდი ხდება, როგორც ფილონთან იყო. უმეტესწილად ეს არაპირდაპირ გამოიხატება. კერძოდ, ფილოსოფია აღიარებს გონების უძლურებას, რაც საბოლოოდ რელიგიურ გამოცხადებას ემსახურება. ეს მოძრაობა, ფილონის მს-

გავსად, დიდ ბერძენ ფილოსოფოსთაგან წინ წამოსწევს პლატონს, ცდილობს მის ახლებურად განმარტებას და ამით ნეოპლატონიზმის (ბერძნ. „ახალი პლატონელობა“) სახეს იღებს.

განმარტების მაღალი კულტურა საერთოდ იქცა ალექსანდრიელ მეცნიერთა საცნობ ნიშნად. ტექსტების კვლევა, ფილოლოგია მათი ნამდვილი მოწოდებაა. პტოლომეოსთა დინასტიამ თავიდანვე საგანგებოდ იზრუნა ამაზე და ყველა პირობა შექმნა კვლევებისა და განმარტებებისთვის ელინიზმის ამ აღმოსავლურ ცენტრში. მეცნიერი მკვლევარები მუშაობდნენ სახელმწიფო დანესებულებაში და იღებდნენ ჯამაგირს. მაშასადამე, მათ საშუალება ეძლეოდათ მხოლოდ კვლევით ყოფილიყვნენ დაკავებულნი.

პროფესიულმა ფილოლოგიურმა კულტურამ კარგი სამსახური გაუწია ბერძნული ფილოსოფიის დამუშავებას, დეტალურად გამოკვლევას. სამაგიეროდ მანვე დააზიანა აზროვნების შემოქმედებითი მხარე, ფილოსოფიური სიღრმე. აზროვნების სიღრმეს ცვლის კვლევის სიფართოვე და დეტალურობა. თითქოს ნაკლები სიღრმე თავს იმართლებს მეტი სიფართოვით და თავს აფარებს მას. ნაირნაირ, ხშირად არსებითად განსხვავებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა ერთად თავმოყრა და მოზაიკური კონცეფციის შექმნა კარგ ტონად ითვლება.

მაღალი ფილოლოგიური კულტურის ჩამოყალიბებამ უთუოდ ხელი შეუწყო პლატონის წინ წამოწევას. ეს უაღრესად პროდუქტული ფილოსოფოსი ზღვა მასალას იძლეოდა განმარტებითი მუშაობისთვის. მაგრამ იყო სხვა, უფრო რეალური მიზეზი – ანგარიშის განევა ახალი, ქრისტიანული აზრისთვის.

ფილოსოფოსებს, ფილონის მსგავსად, ეჩვენებოდათ, რომ ახალ მოძღვრებასთან ბერძენ ფილოსოფოსებს შორის ყველაზე ახლოს პლატონი იდგა. „ახალი პლატონელები“ დარწმუნებულნი იყვნენ ამაში და არც თუ უსაფუძვლოდ. მათ სურდათ ამ მსგავსების დემონსტრირება და ამით ბერძნული ფილოსოფიისთვის სამსახურის გაწევა. ცდილობდნენ ეჩვენებინათ ყველასთვის, რომ ქრისტიან-

ული მოძღვრების მთავარი იდეები უკვე ქრისტიმდე იყო ბერძნულ ფილოსოფიაში. პირველ რიგში გულისხმობდნენ პლატონის დიალოგებს, შემდეგ კი – პითაგორულ და სტოურ მოძღვრებებს. იმის იმედიც ჰქონდათ, რომ ამით გაანელებდნენ ახალი სარწმუნოების მტრობას ბერძნული კულტურისადმი, აპოსტოლის მიერ დამკვიდრებულს.

ამგვარად, ახალი პლატონელები ანგარიშს უწევენ ქრისტიანულ მოძღვრებას, როგორც იდეას და ძალას, მაგრამ ამავე დროს უარყოფენ მის არსებით სიახლეს და უპირატესობას ბერძნულ კულტურაზე. პირიქით, უპირატესობა ბერძნულ კულტურას ენიჭება, რადგან ის ადრე წარმოიშვა და თან შეიცავს ქრისტიანული მოძღვრების მთავარ აზრებს. ამიტომ ნეოპლატონიზმი ქრისტიანული სარწმუნოების ოპოზიციად უნდა ჩაითვალოს.

პირველი ნეოპლატონური სკოლა ალექსანდრიაში დაარსდა. მისი უდიდესი წარმომადგენელი იყო პლოტინი (204-269). სკოლაში მისტიური სულისკვეთება სუფევდა. სწორედ ამ მიზეზით პლოტინი არასოდეს ლაპარაკობდა თავის წარმომავლობაზე, მშობლებზე, დაბადების დროზე და ადგილზე. ბიოგრაფიული ცნობები მის შესახებ მისი მოწაფეების წყალობაა. სტოელთა მსგავსად, გამოირჩეოდა თავისი გრძნობადი სხეულებრივი არსების უგულვებლყოფით და მკაცრი სულიერებით. ამბობდნენ, რცხვენოდაო თავისი სხეულებრიობის, ხორციელების გამო. პლატონისადმი იმდენად რელიგიური კრძალვა ჰქონია, რომ მის სახელს არ ახსენებდა. ამბობდა „ის“, იგულისხმებოდა „პლატონი“.

თავისი მასწავლებლის, სკოლის დამაარსებლისა და თავეცაცის ამონიო საკას მსგავსად თავს იკავებდა თავისი აზრების წერილობით გამოთქმისგან. მასწავლებლის სიკვდილის შემდეგ, 49 წლის ასაკში გადანყეიჭა მან თავისი მოძღვრების ჩამოყალიბება წერილობით.

ნაწილობრივ ფილოსოფიური მოსაზრებით, ნაწილობრივ კი იმუამად დამკვიდრებული ეკლექტური სულისკვეთების გამო ეწადა აღმოსავლურ მოძღვრებათა შესწავლა. ამ მიზნით მონაწილეობა მიუღია რომის სამხ-

ედრო ექსპედიციაში სპარსეთის წინააღმდეგ, მაგრამ მოტყუვდა ანგარიშში, იმედი გაუცრუვდა და ცოცხალმა ძლივს გამოაღწია თავი იქ შექმნილ ვითარებას. მალე რომში გადავიდა საცხოვრებლად, იქ დააარსა ნეოპლატონური სკოლა და სიკვდილამდე ხელმძღვანელობდა მას.

რომში პლოტინმა ყურადღება მიიპყრო თავიდან ცხოვრების პითაგორული წესით, შემდეგ კი – გამორჩეულად სულიერი მოძღვრებით. ფრიად მიღებული კაცი იყო იმპერატორის კარზე. დედოფლის თაოსნობით გაჩენილა იდეაც – გადაეცათ მის განკარგულებაში პატარა ქალაქი რომის მახლობლად, სადაც პლატონურ სახელმწიფოს შექმნიდა. პლოტინის გეგმით, ქალაქს პლატონოპოლი ერქმეოდა. ეს ბოლომდე გაუზრებელი იდეა წინააღმდეგობას წააწყდა გავლენიანი მინისტრების მხრიდან და დროზე ჩაიფუშა.

პლოტინის წიგნებს „ენეადები“ (ბერძნ. ცხრათავი) ჰქვია. ესე იგი, თითოეული წიგნი ცხრა თავისგან შედგება. სულ ექვსი ენეადაა. მისი განმარტებისთვის თვითონ არ უზრუნია. ენეადები წესისა და რიგის მიხედვით დაალაგა, მოამზადა და გამოსცა მისმა საუკეთესო მოწაფემ და თავადაც ჩინებულმა ფილოსოფოსმა პორფირემ მასწავლებლის სიკვდილის შემდეგ.

ენეადები მკაცრი ლოგიკური თანმიმდევრობით არ იწერებოდა. ისინი წარმოადგენს მოსწავლეთა მიერ დასმულ კითხვებზე ვრცელ პასუხებს; უფრო ხშირად კი – კომენტარებს ძველ ფილოსოფიურ ტექსტებზე. მაგრამ ეს ყველაფერი საბოლოოდ თავს იყრიდა „ერთი“-ს გარშემო. ის ყველგან და ყველაფერში ცოცხლად გრძნობდა „ერთს“ და ფილოსოფია ესმოდა, ერთი მხრივ, სიმრავლიდან „ერთის“ ამოკითხვად, ხოლო მეორე მხრივ, ყველაფრის განმარტებად ამ „ერთის“ საფუძველზე.

ეს გვაგონებს პითაგორას. ორივეგან იგულისხმება, რომ არსებული არ უნდა გვეგონოს მრავალი, უთვალავი. ყველაფერი ეს მოქცეულია „ერთში“. უფრო ზუსტად: ყველაფერი ერთია. მაგრამ ამ ორ მოაზროვნეს შორის არის არსებითი განსხვავება. პითაგორა „ერთში“ გახაზა-

ვდა ჭვრეტის საგანს, „ერთის“ ესთეტურ მხარეს. ამიტომ იშველიებდა მაგალითებს მუსიკიდან. სამყარო თითქოს რაღაც უთვალავია, მაგრამ ამ ურიცხვ ნოტაზე ერთი მელოდია ჟღერს. საწინააღმდეგონი ერთმანეთს გადაეწნებიან და ერთ ჰარმონიას, ერთმანეთთან შეწყობილ ტექსტს ჰქმნიან.

პლოტინი ამ „პითაგორეიზმს“ პლატონური რედაქციით მიიღებს. „ერთში“ ის გახაზავს ეთიკურ შინაარსს. „ერთი“ სიკეთეა და, მაშასადამე, ღმერთია. აქ დიალოგების – „პარმენიდეს“ და „სოფისტეს“ მოტივები გვესმის. „ერთი“ საგანთა ჰარმონია არაა. ეს მას აქციდენციად, თვისებად აქცევდა. „ერთი“ სუბსტანციაა, საგანია. ყველაფერი სხვა მისი თვისებაა.

პლოტინის პლატონელობა კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩანს ზემოხსენებულ პუნქტში – „ერთი“ სიკეთეა! „ერთი“ თავს გვაცნობს არა იმდენად სილამაზით, როგორც ეს პითაგორასთანაა, რამდენადაც – სიკეთით. ის ღრმა ეთიკური განცდის საგანია. ამ განცდის შინაარსი სილამაზით ტკბობა კი არაა, არამედ – ყოველი არსებულის წინაშე საკუთარი მოვალეობის უღრმესი შეგნება. პორფირე მოგვითხრობს თავისი მასწავლებლის ტრანსში ჩავარდნათა შესახებ. მას ოთხჯერ უხილავს მასწავლებლის შერწყმა ღმერთთან.

პლოტინი სწორედ ამას გულისხმობს „ერთში“ – ექსტაზში, ზეციურ აღტაცებაში ხილულ და ნაგრძნობ დიად ერთიანობას ქვეყნიერების გულისგულთან. გვიან ამას მაგნეტიზმი და სიმპათია დაერქვა. ადამიანი მხოლოდ სულში იყრის თავს და თვალუნვდენელ სიმაღლიდან ჭვრეტს ნივთიერ ქვეყნიერებას და მასში – თავის სხეულს, რომელიც მომჩვენებული გდია სადღაც შორს. ამ მეტაფიზიკური თანაარსებობით და ეთიკური თანაგრძნობით ყველასა და ყველაფერთან პლოტინი ჰგავს ინდუსთა ბრამინებს. თვითონ კი თავი პლატონელად მიაჩნია და პლატონისკენ მიმავალ გზაზე თავის მხარდამხარ გრძნობს ფილონის მხურვალე სუნთქვას.

ჰეგელი ზუსტად შენიშნავს: ამგვარი განწყობის გამო მას დაუმკვიდრდაო მეოცნების ცუდი სახელი; ხოლო ეს უსამართლოცაა და სამართლიანიცო. გერმანელი ფილოსოფოსი ფიქრობდა, რომ პლოტინი არაა მეოცნებე ანუ სინამდვილისგან მოწყვეტილი. ხოლო ვინც მას აბრაალის ასეთ რამეს, ის თავის ზედაპირულობას და ზერელობას ამჟღავნებს – გარესამყაროს, ანუ გრძნობადი აღქმებისა და განსჯითი აზროვნების საგანს თვლის სინამდვილედ. თუ მისგან მოწყვეტა, მასზე ამაღლება მეოცნებეობაა, მაშინ ადამიანს მხოლოდ ოცნება იხსნის და ის ოცნების უნარით უნდა დაფასდეს. მაგრამ ჰეგელი, როგორც წესი, მეორე მხრიდანაც შეხედავს მოწინააღმდეგის ნათქვამს: პლოტინი მართლაც წყდებაო სინამდვილეს, რადგან თავის აზრობლივ წიაღსვლას არაადეკვატურად, გრძნობადი სახეებით გამოხატავს.

პლოტინი ყოველ ნაბიჯზე შეგვახსენებს და გვაფრთხილებს: არ დაგვაკინცდეს „ერთის“ მიღმურობა, „არა-ამქვეყნიურობა“. აქ ის ფილონის თანამოაზრეა და მასავით პლატონის მოწაფედ გრძნობს თავს – „ერთი“ შეუმეცნებადია. იგულისხმება, რომ შემეცნება ნიშნავს გარკვევას, განსაზღვრას, საზღვრებში მოქცევას, ერთის დაშლას მრავლად. ეს კი იმთავითვე გვაშორებს „ერთს“, რომელიც, პირიქით, მრავლის ყოფნაა „ერთად“.

თვით ყველაზე მაღალი და საპატიო ატრიბუტებიც კი ცოტაა ღვთის დასახასიათებლად. ღვთაება არაა მშვენიერი, კეთილი, ჭეშმარიტი. ის ზემშვენიერი, ზეკეთილი, ზეჭეშმარიტია. აქ ყველაზე კარგად ჩანს, თუ როგორ უჭირს, როგორ „ინტელექტუალურ დისკომფორტს“ უქმნის მისტიკოსს ღვთაების რაციონალური დახასიათება. მართლაც, სოფისტს შეუძლია წარმატებით ედავოს მას და პლოტინი იძულებული გახდება კიდევ ერთი ნაბიჯით დაიხიოს უკან – გამოთქმებს „ზემშვენიერი“, „ზეკეთილი“, „ზეჭეშმარიტი“ კიდევ თითო „ზე“ შემატოს და ასე შემდეგ უსასრულოდ. ამის კარგად გათვალისწინება დაგვაკვალ-იანებს და დაგვარწმუნებს, რომ ღმერთის შემეცნება შეუძლებელია.

თუ ღრმად გვნამს, რომ გარესამყარო არსებობს, მაშინ „ერთის“ შესახებ არარსებული უფრო ითქმის. ღვთაება მაღლა დგას არსებულზეც და არარსებულზეც. პოეტის თქმისა არ იყოს, ის არის „რალაც სხვა“, რალაც მესამე. ასე შემოაქვს პლოტინს, ფილონთან ერთად, ანტიკურ ფილოსოფიაში აპოფატიკის პრინციპი. ჩვენ ვიცით არა ის, თუ რა არის ღმერთი, არამედ ის, თუ რა არ არის იგი. თუ ვიტყვით, რომ ღმერთი ყველაფერია, ესეც არ ეყოფა მისი შინაგანი სიმდიდრის გახაზვას. ის ყველაფერზეც კი მაღლა დგას. ის, ამავე დროს, არაფერია. ეს აპოფატიკა, რაც შემდეგ კიდევ უფრო განვითარდა ნეოპლატონიზმში, შუა საუკუნეების ქრისტიანული თეოლოგიის საგანძურში შევიდა. მან, ნაწილობრივ, გერმანული სპეკულატიური ფილოსოფიის საძირკველშიც დაიდო წილი. ამიტომაც ჰეგელი ვერ მალავს სიმპათიებს პლოტინის მისამართით.

მისტიკოსი პლოტინი რაციონალურ შემეცნებაზე მაღლა ისევ გრძნობად შემეცნებას აყენებს. „ერთი“, ცხადია, გრძნობადი ქვეყნიერების მიღმაა, მაგრამ ცნებაზე მეტად მას ისევ გრძნობადი საგნები ჰგავს. აქ, უპირველეს ყოვლისა, სინათლე უნდა ვიგულისხმოთ. ეს გრძნობადი საგანი დიდად გამოადგა პლოტინს თავისი ურთულესი აზრის გადმოსაცემად. არაფერს ისე არ ჰგავსო ღმერთი, როგორც სინათლეს. ის სინათლესავით ვრცელდება თავისი თავიდან და მის ირგვლივ. აქაც ცხადია პლატონის გავლენა – ისიც სიკეთის იდეას მზეს ადარებდა.

აი ამ აზრით, ღმერთი არის გონება („ნუს“). ისაა პითაგორული „ორის“ ერთადერთი საიდუმლოება და საზრისი. სინათლესა ჰგავს ღმერთი, გვახსოვს. მაშასადამე, ის უნდა გამოჩნდეს კიდევ. თან ეს „მეტაფიზიკური სინათლეა“ – ჭარბი, დამაბრმავებელი. ამიტომაც გადმოიღვრება, ვითარცა წყალი – ჭურჭლიდან. ოღონდ, განსხვავებით ჭურჭელში მდგარ წყლისგან, გადმოღვრით მას არაფერი დააკლდება. ამით მზე თავის თავს გამოაჩენს და, მაშასადამე, დაინახავს კიდევ. ის ახლა ორია – დამნახველიც და დანახულიც.

ეს გადმოღვრა, რასაც პლოტინი ემანაციას (ბერძნ.

გამოსხივება) უნოდებს, დაცემაა ერთგვარი. მართლაც, „ერთი“ უკუიქცა თავისი თავიდან და გაიყო, „განახევრდა“. პირველი მოძრაობა დაცემის სახით შესრულდა. სხვა გზა მოძრაობისა არც არსებობდა. შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას არ გასჭირვებია ამ მხატვრული შედარების გამოყენება ცოდვით დაცემის საიდუმლოების ნათელსაყოფად.

როგორც სინათლე არ არსებობს გამოჩენის გარეშე, ისე „ერთი“ – „ნუსის“, გონების გარეშე. მაშ რაა გონება? პასუხი ერთადერთია – „ერთის“ დანახვა. დაკვირვებული თვალი აქ შენიშნავს გონების მთავარ საიდუმლოებას. ეს არის „ერთის“ დანახვა ისევე „ერთიდან“ და არა სიმრავლიდან, გამოცდილებიდან. არ უნდა მოგვეჩვენოს, რომ ეს არის ლოგიკური უნარი, „ratio“, განსჯა, გაშუალებული აზროვნება. ეს უშუალო, პირდაპირი, „ციური“ ჭკრეტაა. ამიტომ მიმართავდა ჰეგელი „ნუს“-ის შინაარსის გასახსნელად თვითცნობიერების ცნებას და ალბათ უფრო სწორადაც იქცეოდა, ვიდრე რასელი. ეს უკანასკნელი „ნუს“-ის მათემატიკურ შინაარსს გახაზავდა. „ნუს“ ნმინდა ინტუიციია, კერძოდ – თვითცნობიერება. ოღონდ უნდა დავძინოთ – უპირატესად, ეთიკური თვითცნობიერება. ეთიკურისადმი განსაკუთრებული ყურადღება არცაა გასაკვირი ელინიზმის ხანის ფილოსოფოსისგან.

საკუთარი თავის დანახვა სუბსტანციურ „ერთად“, უპირველეს ყოვლისა, ეთიკურ შინაარსს ატარებს. ესაა მთელ ქვეყნიერებასთან საკუთარი იგივეობის განხორციელება. აქ აშკარაა მსგავსება ბრაჰმანისა და ატმანის ინდურ მოდელთან. არაა გამორიცხული, რომ პლოტინს, რომაულ ლაშქარში განწევრიანების დროს, სწორედ ეს მსგავსება ენეოდა სპარსეთისკენ და ინდოეთისკენ.

გონება ემანაციის პირველი საფეხურია. მეორე საფეხურად პლოტინი აცხადებს სულს. სული იგივეა, რაც სიცოცხლე. როგორც გონებაა „ერთის“ უკუქცევა, ისე სული – გონებისა. ვიცით: თვითრეფლექსია ანუ საკუთარი თავის შეხედვა განვითარების დასაწყისიდან და ერთგვარი დაცემა. ის ხასიათდება გაორებით, დაძაბულობით, ნა-

კლის შეგრძნებით და მისი შევსებისკენ, „გამთლიანებისკენ“ სწრაფვით. ყველას გვიგრძნია ის, განსაკუთრებით – გარდამავალ ასაკში. ყველა კეთილშობილ ადამიანს ახსოვს მისგან მოგვრილი ტკივილები. ეს უსიამოვნება, კაცმა რომ თქვას, შეჩვეულ ჭირად იქცევა და მთელი ცხოვრება გრძელდება.

ამგვარ უკუსვლად მიიჩნევს პლოტინი სიცოცხლეს, სულს. ეს არის უცხო ტკივილი და უკანვე სწრაფვა ღვთისკენ, „ორობის“ გადალახვისკენ და „ერთში“ დანთქმისკენ. ესაა სიცოცხლე, სული – შხეფი ღვთაებრივ გონებისა.

მაგრამ პლოტინმა იცის სიცოცხლის არაგონივრულობაც, რასაც პლატონი დიალოგში „ფედროს“ ველურ, ურაცხენს ადარებდა. პლოტინი მას ახსნის თავისი მთავარი მეტაფიზიკური შედარებიდან: სინათლეს, გავრცელების კვალად, ხარისხი აკლდება!

პლატონის კეთილშობილ და ურაცხენებს აქ ცვლის, შესაბამისად, „შინაგანი, მაღალი სული“ და „გარეგანი, მდაბალი სული“. პირველი შეუპოვრად ილტვის გონებისკენ, მეორე განაგრძობს დაცემას ბუნებისკენ და გრძნობებისკენ. კერძოდ, თვით ეს დაცემა, „მდაბალი ლტოლვა“ იქცევა ბუნებად. ეს უკანასკნელი მდაბალ ლტოლვათა ერთგვარი გორგალია. „შინაგანი, მაღალი სულისგან“ წარმოიშობა ღმერთები და ციური მნათობები; „გარეგანი, მდაბალი სულისგან“, ბუნებისგან – ბოროტი სულები, დემონები.

ასეთია პლოტინის ჯადოქრული თვალსაზრისი ბუნებაზე და ჩვენ ვხედავთ, თუ რაოდენ დამორდა აქ პლატონელობა ბერძნულ თვალსაზრისს. ბერძნები ბუნებას თავყვანსა სცემდნენ და ფილოსოფიის ერთადერთ საგნად მას თვლიდნენ. თვითონ სტოელებიც კი, შინაგანი ჭვრეტის დაუღალავი შტუდირების მიუხედავად, „ბუნების თანახმად ცხოვრებას“ ასწავლიდნენ და „გონება“ „ბუნების“ სინონიმად ესმოდათ. პლოტინი კი ბუნებას, რბილად რომ ვთქვათ, ცუდ რამედ თვლის. ამიტომ, პირიქით, მის ჩაკვლას ასწავლის ადამიანს. ამასვე უკავშირდება მისი ცნო-

ბილი სიახლოვე სასწაულებთან და ჯადოქრობასთან. სიბრძნის სიყვარული, ფილოსოფია უკვე ბუნების გარღვევას მოითხოვს. სიცოცხლე, ბუნება ბოროტებას ენასკვება.

მაგრამ სინათლის მეტაფიზიკა აქაც ძალაშია. ბოროტება, მკაცრი ფილოსოფიური აზრით, არც არსებობს. ის სიბნელესავითაა. სიბნელე ხომ პირობით ითქმის, თორემ სინამდვილეში ნაკლებ, სუსტ სინათლეს ჰქვია. ბოროტებაც ასეა – სიკეთის ნაკლებობაა, მისი მცირე ხარისხია.

ამას უკავშირდება პლოტინის ესთეტიკა. ბუნება სულის შემოქმედებაა. ამიტომ ის არაა სიკეთე, მაგრამ არის სილამაზე. ადამიანის ბუნებრივი მდგომარეობა „მდაბალი სულისადმი“ ანუ ვნებებისადმი მორჩილებაა, დაცემაა. ასეთ პირობებში მთელი ქვეყნიერება გამოიყურება არეულობად, უსწორმასწოროდ, უშნოდ, მახინჯად. მაგრამ თუ ჭვრეტის მდგომარეობად მივიქცევით, თვალს იტაცებს „ერთის“ სუფევა ყველაფერში. ეს ვლინდება, პირიქით, წესრიგში, თანხმობაში, ლამაზ ფორმებში.

აი რას ამბობს პლოტინი მეორე ენეადაში: „თუკი გონების სამეფოს ჰარმონიაში ვცხოვრობთ, სმენას იტაცებს ჰარმონიული ბგერები... რომელ გეომეტრს ან არითმეტიკოსს არ დაატკობს ხილულ საგანთა სიმეტრიისა და წესრიგის ჭვრეტა? შეხედეთ თუნდაც ფერწერულ ნაწარმოებს. როგორ გვალელვებს მასში იდეის ხილვა. ვცდილობთ გავიხსენოთ ჭეშმარიტება, განცდა, რაშიც სიყვარული ჩანს. ხომ ასეთი ძალა აქვს ტილოზე გამოსახულ სილამაზეს? განა ბევრად მეტი არ უნდა იყოს ბუნებაში უხვად მიმოფრქეული მშვენიერება? როცა ვჭვრეტთ ამ დიდებულ წესრიგს, ვარსკვლავთა მარადიულ ნყობას, განა შესაძლებელია ისე გულგრილი დარჩე, რომ არ გაგახსენდეს რაღაც დიადი, არ შეგიპყროს მოწინებამ და კრძალვამ?“ (21, 358-359).

თვითონ პლოტინი მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავებს ღმერთებად თვლიდა და ადამიანზე მაღლა აყენებდა მათ. ეს მისი მხატვრული ჭვრეტიდან, პოეტური გემოვნებიდან უფრო გამომდინარეობდა, ვიდრე მისივე მეტაფიზიკური

ნანამძღვრებიდან. „ნეტარ და მშვენიერ არიან ღმერთები. მშვენებას მათსას ენა ვერ იტყვის. საიდანაა ეს მშვენება? – გონებიდან, მათში განფენილ გონებიდან! აჰა ღვთაებრი მზე და ვარსკვლავები. მშვენიერია სიცოცხლე იქ. ჭეშმარიტებაა მათი დედაც, დედის რძეც, არსობის პურიც, სიცოცხლეც. ისინი ჭვრეტენ არა წარმავლობას, არამედ მარადისობას და ყველაფერში საკუთარ თავს ხედავენ. ასეა, რადგან ყველაფერი გამჭვირვალე და კრიალაა. არსად – ბნელი, არსად – დაბრკოლება. ყოველი არსი გახსნილია მეორისთვის – სიღრმეშიც და სივრცეშიც. ყველგან სინათლე ლივლივებს. თითოეული მათგანი თავის თავში ატარებს ყველას და ამავე სურათს ხედავს სხვაში. ასე რომ, ყველგან ყველაფერია. ყველაფერი ყველაფერშია და ამავე დროს თავის თავში. ოჰ, უსასრულო ცეკვა ამაღლებულისა! ყველაფერი, თვით მცირედიც კი დიადია. იქ მზე იტევს თავის თავში ყველა ვარსკვლავს, ხოლო თითოეული ვარსკვლავი, თავის მხრივ, ავსებულია სხვა ვარსკვლავებით და მზით. თითქოს ესა თუ ის ფორმა ჭარბობს ამა თუ იმ არსებაში, მაგრამ ყველა ისინი აირეკლებიან ერთმანეთში“ (21, 363)

აქ ეს „აბსტრაქტული მეტაფიზიკოსი“ პოეზიად იღვრება და სოკრატემდელ „ესთეტიზმს“ უბრუნდება. ცნებები, რის ჩაბეტონებასაც სოკრატე ასწავლიდა ათენელებს, ისევ მითოსურად ამოძრავდნენ, გაცოცხლდნენ და ციური სამაია გამართეს; სამაია, რაიც თავისებურად ერითმებოდა ქრისტიანულ სამებას. პლოტინის მონაფის, პროკლე დიადოხოსის მოძღვრებაში ეს მსგავსება კიდევ უფრო ნათლად გამოჩნდა. ნეოპლატონურ ცნებათა ეს მითოსური რხევა ძველ ანტიკურ სიზმარივით დაემგზავრა ადამიანებს შუა საუკუნეების გრძელ გზაზე. ის შველოდა ადამიანის ფანტაზიას და იცავდა მის ცხოვრებას მეტის-მეტი რაციონალიზაციისგან.

ჰეგელი და რასელი, გერმანული რასის ეს დიდი ოქროპირები, უსაყვედურებენ პლოტინს. კერძოდ, ჰეგელი აბსტრაქტულობას უსაყვედურებს – სიმრავლე „ერთში“ გააქროო. უფრო მარტივად: ადამიანის მრავალმხრივი მო-

ქალაქური არსება მის შინაგან ცხოვრებას შესწირაო; აქტიურ მოქალაქეზე მაღლა პასიური მჭვრეტელი დააყენაო.

დღეს ამ „აქტიური მოქალაქეებისგან“ სული გვეხუთება და ერთადერთ გამოსავალს ადამიანის შინაგანი, მჭვრეტელობითი კულტურის აღორძინებაში ვხედავთ. ვფიქრობთ, პეგელმა რამდენადმე არასწორად განმარტა და განავითარა თავისივე დიდი იდეა – იდეა კონკრეტული სუბიექტურობისა. მისი „კონკრეტული აბსოლუტი“ სინამდვილეში ბევრად უფრო „აბსტრაქტულია“, ვიდრე პლოტინის „ერთი“. თუ პიროვნებაში შინაგან, სულიერ პიროვნებას ვიგულისხმებთ და არა მოქალაქეს, მაშინ პლოტინის „ერთი“ მას არ ემუქრება; პირიქით, შინაარსით აღავსებს.

რასელის საყვედური ოდნავ განსხვავებულია: პლოტინმა ადამიანის გარეგან აქტივობაზე მაღლა შინაგანი აქტივობა, ხოლო ბუნების გარდაქმნაზე მაღლა თვითსრულყოფა დააყენაო. ინგლისელი ფილოსოფოსი სრულ ჭეშმარიტებას ბრძანებს. პლოტინი მართლაც ასე ფიქრობდა, ოღონდ ამისათვის საყვედური არ ეკუთვნის. პირიქით, მაღლობა უნდა ვუთხრათ და ჩავფიქრდეთ.

შენიშვნებისათვის

1. ავრელიუსი მარკუს, ფიქრები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1972.
2. არისტოტელე, თხზ. ტ. I, მოსკოვი, 1976 (რუსულ ენაზე).
3. არისტოტელე, თხზ. ტ. IV, მოსკოვი, 1984 (რუსულ ენაზე).
4. ახალი ინდოეთის მოაზროვნეები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1978.
5. გათრი უილიამ, ბერძენი ფილოსოფოსები, „საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1983.
6. გოგიბერიძე მოსე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III, თსუ, თბილისი, 1972.
7. დანელია სერგი, ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თსუ, თბილისი, 1983.
8. დიოგენე ლაერტელი, გამოჩენილ ფილოსოფოსთა ცხოვრება, მოძღვრებანი და გამოთქმები, „მისლ“, მოსკოვი, 1979 (რუსულ ენაზე).
9. ვასილიევი ვ. პ. აღმოსავლური რელიგიები, სანქტ-პეტერბურგი, 1873 (რუსულ ენაზე).
10. ვინდელბანდი ვილჰელმ, რჩეული. გონი და ისტორია. „იურისტ“, მოსკოვი, 1995 (რუსულ ენაზე).
11. კონფუცი (ინტერნეტის მასალები)
12. ლაო-ძი, დაო დე ძინი, მოსკოვი, 1988 (რუსულ ენაზე).
13. მარქსი კ. და ენგელსი ფ. თხზ.ტ. IV, მოსკოვი, 1956 (რუსულ ენაზე).
14. მოგონებები გარდასულ დღეთა. ილია. თბილისი, „მერანი“, 1987.
15. მსოფლიო ფილოსოფიის ანთოლოგია, ტ. I, „მისლ“, მოსკოვი, 1969 (რუსულ ენაზე).
16. მენი ალექსანდრ, ახალი აღთქმის ზღურბლზე, მოსკოვი, 1983 (რუსულ ენაზე).
17. პლატონი, რჩეული დიალოგები, „რიპოლ კლასიკ“, მოსკოვი, 2002 (რუსულ ენაზე).
18. პლატონი, სახელმწიფო, „ნეკერი“, თბილისი, 2003.
19. პოპერი კარლ, ვარაუდები და დარღვევები, „კვარი“, თბილისი, 2000.

20. რადხაკრიშნანი სერვაპალი, ინდური ფილოსოფია, მოსკოვი, 1956 (რუსულ ენაზე).

21. რასელი ბერთრან, დასავლური ფილოსოფიის ისტორია, სიბირსკის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, ნოვოსიბირსკი, 2003 (რუსულ ენაზე).

22. რეინერი მ. აღმოსავლეთის იდეოლოგია, მოსკოვი-ლენინგრადი, 1927 (რუსულ ენაზე).

23. სექსტუს ემპირიკოსი, თხზულებანი ორ ტომად, ტ. I, „მისლ“, მოსკოვი, 1976 (რუსულ ენაზე).

24. სექსტუს ემპირიკოსი, თხზულებანი ორ ტომად, ტ. II, „მისლ“ მოსკოვი, 1976 (რუსულ ენაზე).

25. ტოკარევი ს. ა. რელიგია მსოფლიო ხალხთა ისტორიაში, მოსკოვი, 1976 (რუსულ ენაზე).

26. წერეთელი სავლე, ანტიკური ფილოსოფია, „თსუ“, თბილისი, 1968.

27. შოპენჰაუერი არტურ, სამყარო ვითარცა ნება და წარმოდგენა, ტ. II, „პოპურრი“, მინსკი, 1999 (რუსულ ენაზე).

28. ჰაიდეგერი მარტინ, მეტაფიზიკის ძირითადი ცნებები, „ვოპროსო ფილოსოფიი“, 1989, 9 (რუსულ ენაზე).

29. ჰეგელი, ლექციები ფილოსოფიის ისტორიაში, წიგნი პირველი, „პარტიინოე იზდატელსტვო“, მოსკოვი, 1932 (რუსულ ენაზე).

30. ჰეგელი, ლექციები ფილოსოფიის ისტორიაში, წიგნი მეორე, „პარტიინოე იზდატელსტვო“, მოსკოვი, 1932 (რუსულ ენაზე).

ზურაბ ხასაია
ძველი მსოფლიოს ფილოსოფია

კომპიუტერული უზრუნველყოფა
დავით გოგლიძე

დაიბეჭდა
გამომცემლობა „მერიდიანი“,
თბილისი, ალ. ქაზბეგის ჯამს., №47
☎ 239-15-22
E-mail: mcridiani777@gmail.com