

მისხიდე მასაჩაქა

ფილოსოფია



პოლიტიკა



მცირე პროზა



ს.ს. „გამომცემლობა აჭარა“
ბათუმი – 2004

წიგნი ძირითადად შედგება ქართული ფილოსოფიის, რელიგიის პრობლემებისა და ბოლოდროს საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესებისადმი მიძღვნილი ნაშრომებისა და წერილებისაგან. მასში შესულია აგრეთვე მინიატიურები და ჩანაწერები.

გათვალისწინებულია მკითხველთა ფართო წრისთვის.

წინათქმა

წიგნი, რომელსაც მკითხველს ვთავაზობთ, თემატურად მრავალფეროვანია. იგი მოიცავს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის აქტუალურ საკითხებს, საქართველოში მიმდინარე პოლიტიკური პროცესებისადმი მიძღვნილ პუბლიცისტურ წერილებს და მცირე მოცულობის მხატვრულ ნაწარმოებებს.

წიგნი რამდენიმე განყოფილებისგან შედგება. ფილოსოფიის განყოფილება, რომელსაც ნაშრომის თითქმის ნახევარი უკავია, წარმოდგენილია როგორც მეცნიერული გამოკვლევებით, ისე ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსებისადმი მიძღვნილი წერილებითა და რეცენზიებით. აქ მკითხველი გაეცნობა რენესანსისა და პუბანიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძვლებს, გამოკვლევებს ტბელ აბუხერისძის შემოქმედებაზე, ჟამთააღმწერელზე, XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის თავისებურებებზე, იაკობ გოგებაშვილის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე, ნიკო მარზე, მოსე გოგიბერიძეზე, შალვა ხიდაშელზე და სხვ. აქვე შესულია სპეციალური სტატია, რომელშიც კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე ზურაბ კაკაბაძისა და მერაბ მამარდაშვილის თვალსაზრისთა შედარებითი ანალიზია მოცემული.

კრიტიკისა და პოლემიკის განყოფილებაში შეყიდა გამოკვლევის ხასიათის რეცენზიები ანტიკური ფილოსოფიის, აღმოსავლური ფილოსოფიისა და XX საუკუნის ფილოსოფიისადმი მიძღვნილ ფუნდამენტურ ნაშრომებზე და აგრეთვე, მონოგრაფიაზე ქართული ეროვნული გონის შესახებ.

პოლემიკური ხასიათის ოთხ ნაშრომში კი განსჯის საგანია ქართული ფილოსოფიის, რენესანსისა და რელიგიის ფილოსოფიის საკითხები.

პოლიტიკისა და პუბლიცისტიკის განყოფილებებში თანამედროვე საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრებაა შესწავლილი და შეფასებული. მკაცრად გაკრიტიკებულია იმ ავტორთა შეხედულებები, რომლებიც მძიმე ჟამს საქართველოდან გადახევნილან და ქვეყნის საჭირობო საკითხებზე სასხვათაშორისოდ საუბრობენ, ხოლო ეროვნული ტყივილები ქილიკის საგნად გაუხდიან.

წიგნის დასკვნით განყოფილებაში – „მცირე პროზა“ წარმოდგენილია მინიატიურული ხასიათის მხატვრული ნაწარმოებები, რომლებიც სხვადასხვა დროს გამოქვეყნდა ქართულ გაზეთებში. აქ გვხვდება როგორც მხატვრული მინიატიურები და იუმორით შეზავებული ყოველდღიური ცხოვრების ამსახველი ვითარებები, ისე აპლიკაციებით გაზავებული წანაწერები და წანახატები.

ამგვარი ნაშრომის მთავარი სიძნელე მრავალფეროვნებაში ერთიანი ხაზის გატარებაა. წიგნში ამ სიძნელის დაძლევაა ნაკადი ყოველი პრობლემისათვის საკითხის ერთი საერთო ინტერესისადმი დაქვემდებარების მცდელობით. ამ მიზნის მისაღწევად ავტორი მიმართავს ფილოსოფიას, კერძოდ, ყველა პრობლემას განიხილავს და შეაფასებს ფილოსოფიის პოზიციიდან.

დანარჩენს მკითხველი განსჯის.

მისხეილ მახარაძე
ბათუმი, 2004 წლის დეკემბერი.

ფიქსირება

ნეოპლატონიზმი – რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი

ისეთი უმნიშვნელოვანესი მოვლენების არსის გასარკვევად, როგორიც არის რენესანსი და ჰუმანიზმი, აუცილებელია მათი მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების დადგენა. ამასთან, ამ მოვლენებზე სრულყოფილ წარმოდგენას ვერ შევიქმნით რენესანსისა და ჰუმანიზმის ურთიერთმიმართების გარკვევის გარეშე. ხშირად რენესანსი და ჰუმანიზმი ერთმანეთთან გაიგივებულია, ზოგჯერ – დაპირისპირებული და არის შემთხვევები, როცა ამ ორ კულტურულ ფენომენს შორის მსგავსებაზეც არის მითითებული და განსხვავებაზეც.

რენესანსის და ჰუმანიზმის მიმართებას არაერთი ცნობილი მოაზროვნე შეეხო. მათი თვალსაზრისების გაცნობისას კი ცხადი ხდება, რომ ჰუმანიზმის ცნების შინაარსს რენესანსის ცნებასთან მიმართების გარკვევის გარეშე ვერ დავადგენთ. ერთი სიტყვით, ეს ორი ცნება ისეა გადაწეული ერთმანეთზე, იმდენად მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან და ზოგჯერ ისე ფარავენ ერთმანეთს, რომ როგორც ერთი, ისე მეორე ცნების გასარკვევად მათი გამოიყენა აუცილებელია.

ა. ლოსევის აზრით, „როგორც რენესანსი, ისე მისი ესთეტიკა შეუძლებელია გადმოიცეს მისთვის დამახასიათებელი კულტურული მდინარების გარეშე, რომელსაც ჩვეულებრივ ჰუმანიზმს უწოდებენ“.¹ ა. ლოსევთან რენესანსისა და ჰუმანიზმის მჭიდრო კავშირი კარგად ჩანს მისი ასეთი შენიშვნიდანაც: თუკი მხედველობაში მივიღებთ ჰუმანიზმის ტერმინის ეტიმოლოგიას („HUMANUS“ – ნიადაგი, მიწა), მაშინ რენესანსის უკეთესი გამოხატვა, ჰუმანიზმის ეპოქის ევროპაში, როგორც არნახულის, წარმოუდგენელიცაა. ამასთან, შენიშნავს ა. ლოსევი, ამ ტერმინს სავალალო

ხვედრი ერგო – ხვედრი განუსაზღვრელობისა, მრავალმნიშვნელოვნებისა და ხშირად ბანალური ზერელობისაც კი.

ა. ლოსევი ჰუმანიზმს ასე განმარტავს: „ჰუმანიზმი, პირველ რიგში, არის რენესანსისთვის ტიპური, თავისუფლად მოაზროვნე ცნობიერება და სრულიად საერო ინდივიდუალიზმი“.² ჰუმანიზმის ცნების არსის უფრო ნათლად გადმოცემის მიზნით ა. ლოსევი იქვე აუცილებლობად მიიჩნევს, რომ ჰუმანიზმი გაგებული იქნას არა უბრალოდ საერო თავისუფალ აზროვნებად, არამედ უპირატესად ამ უკანასკნელის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და სამოქალაქო მხარედაც, მის ისტორიულ პროგრესულ მხარედ. რომელიც მოიცავს ოპტიმიზმის ყველა ფორმას და ამ თავისუფალი აზროვნების პედაგოგიურ და ყოფით, დაბოლოს, მორალურ და პრაქტიკულ მხარეებს.

ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების დადგენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად უნდა ჩაითვალოს ა. ლოსევის გამოკვლევის ის ნაწილი, სადაც ავტორი საუბრობს ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის მიმართებაზე. კერძოდ, ავტორის აზრით, აღორძინების ხანის ნეოპლატონიკოსების ჰუმანიზმი სრულიად განსაკუთრებული ტიპის იყო, „ეს იყო ფილოსოფიურ-მითოლოგიური, პოეტური და პირად-ენთუზიასტური აზროვნება“.

განსახილველ საკითხს ა. ლოსევი კვლავ დაუბრუნდა გამოკვლევის იმ მონაკვეთში, სადაც იგი აანალიზებს განვითარებული აღორძინების ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ საფუძველს. აქ ავტორი უფრო აზუსტებს ჰუმანიზმის ცნებას, კერძოდ, ცხადი ხდება, რომ ჰუმანიზმის ცნებაში მას ესმის რენესანსის ის პრაქტიკული მიმართულება, რომელიც ნეოპლატონურ თეორიასთან თანაბრად, ერთობ მგრძნებლურად და დიდი ტემპერამენტით მიუთითებდა სპეციალურად ადამიანურ მორალზე, პროგრესირებად საზოგადოებაზე და თავისი თავის შემცნობი პიროვნების სხვადასხვა მეცნიერულ, მხატვრულსა და პედაგოგიურ ტენდენციებზე.³

ასევე საყურადღებოა ა. ლოსევის ის აზრი, რომლის თანახმადაც რენესანსის ესთეტიკა ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის საოცარი ნარევია. ამიტომაც, შენიშნავს იგი, შეცდომა არ იქნება, თუ რენესანსის ესთეტიკას საბოლოოდ გავიგებთ როგორც ჰუმანიტარულ ნეოპლატონიზმს ან, როგორც ნეოპლატონურ ჰუმანიზმს.

ნეოპლატონიზმსა და ჰუმანიზმს შორის პარალელების ძიებისას ა. ლოსევი კიდევ ერთ საყურადღებო აზრს გამოთქვამს, კერძოდ: კულტურის ეს ორი ტიპი – ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი მზარდი ინდივიდუალიზმის გამოვლენას წარმოადგენდა და იმის მიუხედავად, რანაირი განსხვავებაც არ უნდა ყოფილიყო მათ შორის, ერთი და იგივე იყო. სწორედ ამიტომაც, ა. ლოსევის აზრით, „ეს იყო ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმი ამ სიტყვის სრული გაგებით, ერთნაირად საერო, ერთნაირად სწავლული და სრულიად ერთნაირად მოაზროვნე“.⁴

ა. ლოსევის თვალსაზრისი ჰუმანიზმისა და რენესანსის, ჰუმანიზმისა და ნეოპლატონიზმის ურთიერთმიმართებებზე საფუძველს იძლევა იმ დასკვნისათვის, რომლის თანახმადაც ავტორისათვის ჰუმანიზმი რენესანსის ეპოქის კულტურული მოძრაობაა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია თავისუფალი აზროვნება და ინდივიდუალიზმი. ამასთან, ჰუმანიზმი პიროვნების თავისუფლების წინა პლანზე წამოწევას გულისხმობს, თავისი არსებით ნეოპლატონიზმთან მას აქვს როგორც სიახლოვე, ისე დაშორება. აღნიშნული მოსაზრებების საფუძველზე ა. ლოსევი აკეთებს საბოლოო დასკვნას ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის მიმართებაზე, რომლის თანახმადაც ორივე მსოფლმხედველობა მზარდი ინდივიდუალიზმის პროდუქტია და ამის გათვალისწინებით შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ერთიანია. სწორედ ამის საფუძველზე გამართლებულია „ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმის“ ტერმინის არსებობა.

ა. ლოსევის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმისა და ჰუმანიზმის მიმართებაზე, რაც საბოლოოდ „ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმის“ ცნების ჩამოყალიბებით დასრულდა, საყურადღებოა როგორც ჰუმანიზმის, ისე რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძველების ძიებისას. იმის მიუხედავად, რომ ავტორი ამ ორ მოვლენას ერთიანად წარმოადგენს, მსოფლმხედველობრივი საფუძველების ძიებისას მათ შორის გარკვეული თანაფარდობის დამყარების შესაძლებლობა მაინც არის. ამასთან, ჩვენთვის მიუღებელია „ჰუმანიტარული ნეოპლატონიზმის“ ტერმინის იმ სახით წარმოდგენა, როგორც ეს მოცემულია ა. ლოსევის გამოკვლევაში. კერძოდ, ეს სი-

ტყუათაშეთანხმება სცილდება ტერმინის მნიშვნელობას და უეჭველად იძენს ცნებით დატვირთვას.

სხვა ავტორებთან, კერძოდ, ლ. ბრაგინასთან საკუთრივ ჰუმანიზმზე არის უშუალო მითითება, როგორც მსოფლმხედველობაზე: „იტალიური ჰუმანიზმი აღორძინების ეპოქის მოწინავე იდეოლოგიაა იტალიაში და წარმოადგენს რთულსა და მრავალმხრივ ისტორიულ მოვლენას“.⁵ იგი (ე. ი. ჰუმანიზმი – მ. მ.) მჭიდროდ არის დაკავშირებული XIV-XVI საუკუნეების იტალიის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების განსხვავებულ სფეროებთან, დაასკვნის ავტორი.

ჰუმანიზმის მთავარ დამახასიათებელ ნიშნად ლ. ბრაგინა მიიჩნევს ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ზრუნვას, რაც მისი აზრით, უპირველესად, ვლინდება ეპოქის ისტორიულ-პოლიტიკურ, ესთეტიკურსა და პედაგოგიურ სფეროებში. ავტორს ჰუმანიზმი წარმოდგენილი აქვს, როგორც კულტურის იდეოლოგიური საფუძველი – ანტიდოგმატური, საერო ხასიათის ანტიისქოლასტიკური მსოფლმხედველობა, რომელიც თავის განვითარებაში ასახავდა ღრმა ცვლილებებს გვიანი შუა საუკუნეების იტალიის საზოგადოებრივსა და იდეოლოგიურ პირობებში. ლ. ბრაგინას აზრით, ამ იდეოლოგიის მატარებლები – ჰუმანისტები „ცოდნის ახალი სისტემის მატარებლები და შემოქმედნი იყვნენ, რომლის ცენტრშიც იდგა ადამიანი, მისი მიწიერი დანიშნულება“.⁶

ლ. ბრაგინა ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივ წყაროებსაც ეხება და ასეთად მას მიაჩნია ანტიკური ფილოსოფიური აზრი, რომელიც მთელ სამყაროსთან ადამიანის ჰარმონიულ ერთიანობას ასახულებდა. საერთოდ, ძველი ავტორიტეტებისადმი მიმართვა დამახასიათებელი იყო რენესანსული კულტურისათვის. გარდა ამისა, ავტორი აღნიშნავს ახალი დროის იმ ტენდენციას, რომელიც ჰუმანიზმის წარმოშობას XII-XIII საუკუნეების ევროპის სულიერი კულტურის განვითარებას უკავშირდება. ამ დროს ჩამოყალიბებული ქალაქის არასაეკლესიო სკოლები და მათ საფუძველზე წარმოქმნილი უნივერსიტეტები საერო ცოდნის ცენტრები ხდებოდა.⁷

ჰუმანიზმის იდეურ წყაროზე ლ. ბრაგინას თვალსაზრისი გამოირჩევა იმით, რომ იგი იგნორირებას უკეთებს ნეოპლატონურ ფი-

ლოსოფიას და ამ მიმართულებით მთელი სიმძიმის ცენტრი ანტიკურ ფილოსოფიაში გადააქვს, რაც არცთუ ისე დამაჯერებლად გამოიყურება. აი, რას წერს ავტორი: „როგორც ანტიკური, ისე შუა საუკუნეების „ჰუმანიზმის იდეური წყაროების მრავალგვარობამ“ განაპირობა. იმ „სააზროვნო მასალის“ განსაკუთრებული სირთულე და წინააღმდეგობრიობა, რომლის საფუძველზეც განხორციელდა ადრინდელი საუკუნეების კულტურული მემკვიდრეობა, მათი გადამუშავება ჰუმანისტური კულტურის განვითარების დროისა და ტენდენციების შესაბამისად“.⁸

ა. ლოსევისა და ლ. ბრაგინასთვის ჰუმანიზმი უპირველესად კულტურული მოძრაობაა, ანტიდოგმატური და ანტიქრისტიანული ხასიათისაა და მისი საგანია ადამიანი. სხვა ავტორებისთვის, მაგალითად, ვ. ლაზარევისთვის კი „ჰუმანიზმი – აღორძინების ცენტრალური კულტურული მოვლენა – მთლიანობაში ანტიქრისტიანული არ ყოფილა“.⁹

მართალია, ვ. ლაზარევი არ უარყოფს ჰუმანიზმის იდეოლოგიაში ადამიანის, როგორც ძირითადი ღირებულების ფაქტორს, მაგრამ მას მხოლოდ ქრისტიანულ რელიგიასთან მიმართების კონტექსტში განიხილავს. ეს კი ავტორის აზრით, არის ქრისტიანული ჰუმანიზმის არსი, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: „ადამიანურისა და ადამიანური ღირებულების მაღალი მნიშვნელობის აღიარებიდან და ამის საფუძველზე გამოცხადების რელიგიის ზეადამიანური, ზეგონებრივი ღვთაებრივი უმაღლესი ღირებულებისაკენ; ადამიანის აღორძინებისა და განახლებიდან – ქრისტიანობის აღორძინებისა და განახლებისაკენ; წარმართული სიბრძნის ხელახალი აღდგენიდან – სახარებისდროინდელი რწმენის რესტავრაციის მცდელობამდე კი, და ქრისტიანობის სავარაუდო პირველსაწყის სიწმინდეზე გადასვლა“.¹⁰

აქ განხილული თვალსაზრისი იმას მოწმობს, რომ მისი ავტორი ჰუმანიზმს რელიგიას უკავშირებს, კერძოდ, ქრისტიანობას, უფრო კი მის პირველსაწყის ფორმას. ვ. ლაზარევის ეს პოზიცია უფრო დამაჯერებელ შთაბეჭდილებას დატოვებდა, თუკი ნაჩვენები იქნებოდა ქრისტიანობის ის დონე, რამაც განაპირობა ჰუმანიზმის წარმოქმნა. უფრო ზუსტად თუ ვიტყვით, ვ. ლაზარევთან გამოკ-

ლეული და გარკვეული არ არის ქრისტიანობის ის მსოფლმხედველობა, რომელიც ამქვეყნიურის ღირებულად აღიარებისა და გამოცხადებისას ჰუმანიზმს დაედებოდა საფუძვლად.

რენესანსისა და ჰუმანიზმის მიმართებასა და მათ კავშირზე ფილოსოფიასთან საყურადღებო თვალსაზრისები აქვთ გამოთქმული ნ. კონრადსა და მ. ბახტინს. ასე მაგალითად, ნ. კონრადი ჰუმანიზმისთვის, კერძოდ, რენესანსული ჰუმანიზმისთვის, ღიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ფილოსოფიას. ავტორის შენიშვნით, ჰუმანიზმი დამახასიათებელი იყო საერთოდ ადამიანისთვის. ადამიანის წარმოდგენა ღვთაების მსგავსად, ეს ალბათ, ყველაზე ადრინდელი წარმოდგენა იყო ჰუმანიზმზე. რენესანსული ჰუმანიზმი კი მღვდმარეობდა ადამიანის დარწმუნებულობაში, რომ მისი პიროვნება „ღირებულია ყველა ასპექტით“.¹¹ აქ ცხადად ჩანს, რომ ამგვარი გაგებისას წინა პლანზე იწევს ადამიანის ავტონომიურობა და თავისუფლება. ნ. კონრადის აზრით, ჰუმანიზმის ეს კონცეფცია ემყარება ფილოსოფიას და არა მითსა და რელიგიას. „სწორედ ამ შინაარსით ჰუმანიზმი შეადგენს, როგორც მე მეჩვენება, — აღნიშნავს ნ. კონრადი, — აღორძინების პირველ ნიშანს აღნიშნულ კულტურულ-ისტორიულ პლანში“. ჰუმანიზმი, კონრადის აზრით, იღებდა ახალს და უარყოფდა ყველა იმას, რაც მას ხელს უშლიდა (მაგ. დოგმატიზმი და სქოლასტიკა).

ნ. კონრადთან მნიშვნელოვანია ის აზრი, რომლის თანახმადაც რენესანსი „უეჭველად განუყოფელია მთავარისაგან — ჰუმანიზმისაგან, მაგრამ მაინც მხოლოდ მისი თანხმლები მოვლენაა“.¹² კონრადის ეს თვალსაზრისი სადავო უნდა იყოს, რადგანაც ჩვენი აზრით, მართალია, რენესანსი და ჰუმანიზმი ზოგჯერ გადაკვეთს ერთმანეთს, მაგრამ არსით ისინი სხვადასხვა მოვლენებია.

მ. ბახტინის თვალსაზრისი რენესანსისა და ჰუმანიზმზე უპირველესად თავისი არაორდინალურობით არის საინტერესო. მაგალითად, იგი მართებულად მიიჩნევდა რენესანსის ცნობილი სპეციალისტის — კ. ბურდახის აზრს, რომ „ისეთი ისტორიული მოვლენა, როგორიც იყო რენესანსი, არ შეიძლებოდა ყოფილიყო როგორც ცალკეული ადამიანის წმინდა შემეცნებითი ძიებებისა და ინტელექტუალური დაძაბვის შედეგი“.¹³ აქ ურიგო არ იქნება

გავიხსენოთ ბ. რასელის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც რენესანსი სწორედ ცალკეულ პიროვნებათა მსოფლმხედველობაა.¹⁴

მ. ბახტინი კრიტიკულად აფასებს კ. ბურდახის თვალსაზრისს რენესანსსა და ჰუმანიზმზე, კერძოდ: კ. ბურდახის აზრით, „ჰუმანიზმი და რენესანსი არაა ცოდნის პროდუქტი. ისინი წარმოიშობიან არა იმის გამო, რომ მეცნიერებაში აღმოაჩენენ ანტიკური ხელოვნებისა და ლიტერატურის დაკარგულ ძეგლებს და ცდილობენ ისევ დაუბრუნონ ისინი ცხოვრებას. ჰუმანიზმი და რენესანსი უზუცესი ეპოქის მგზნებარე და განუსაზღვრელი მოლოდინითა და მისწრაფებითაა აღსავსე, რომლის სულიც თავის სიღრმეში შეძრწუნებულია და მოწყურებულია ახალ სიჭაბუკეს“.¹⁵ მ. ბახტინი კ. ბურდახს უწონებს იმ აზრს, რომ მან რენესანსი არ მიიჩნია ცოდნად, „ინტელექტუალურ გაძლიერებად“ ანტიკურობის ხელოვნებისა და ლიტერატურის აღსადგენად. სხვა მხრივ იგი არ იზიარებს კ. ბურდახის თვალსაზრისს.

ასევე საყურადღებო და მნიშვნელოვანია მ. ბახტინის პოზიცია შუა საუკუნეების აზროვნებაში არსებული იერარქიული წყობის ბედზე აღორძინების ეპოქაში, სადაც დაინგრა ეს იერარქიული სისტემა. აქ ღირებულებითი ორიენტირები — „მაღლა“ და „დაბლა“ შეფარდებითი გახდა და მათ ნაცვლად აქცენტი გადატანილი იქნა პორიზონტალურ სიბრტყეში („წინ“ და „უკან“). ვერტიკალურიდან პორიზონტალურ მიმართებაზე ეს გადასვლა განხორციელდა ადამიანის სხეულის ირგვლივ, რომელიც მაშინ კოსმოსის შეფასების ცენტრი იყო.

მ. ბახტინის აზრით, შუა საუკუნეების იერარქიის თვალსაზრისზე განმსაზღვრელი გავლენა მოახდინა არეოპაგიტიულმა მოძღვრებამ, რომელიც ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზს წარმოადგენდა და სადაც დასრულებული სახით იყო მოცემული იერარქიის სისტემა.¹⁶ არეოპაგიტიკამ ნეოპლატონიზმიდან კოსმოსის საფეხურებრივი სისტემის იდეა აიღო, რაც გულისხმობს სამყაროს დაყოფას „მაღლისა“ და „დაბლის“ სფეროებად. ქრისტიანობამ არეოპაგიტიკას მისცა გამოსყიდვის იდეა, რომელიც უმაღლეს და დაბალ სამყაროებს შორის შუამავალია. არეოპაგიტიკაში ციდან მიწისკენაა სვლა, ადამიანსა და ღმერთს შორის ციური

ძალეზია განლაგებული და საეკლესიო იერარქია ზეციური იერარქიის ასახვაა.

მ. ბახტინის თვალსაზრისი არეოპაგეტიკაზე ცალმხრივია, რადგანაც ამ მოძღვრებისთვის შინაგანია არა მხოლოდ „ციდან მიწისკენ სელა“, არამედ პირუკუ პროცესიც, კერძოდ, ადამიანიდან ღვთისკენ სელა – განღრთობა. ამასთან, მ. ბახტინის აზრი არეოპაგეტიკაზე იმასაც გულისხმობს, რომ იგი, როგორც იერარქიულ სისტემაზე მოძღვრება, შეუძლებელია რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი იყოს, რადგანაც აღორძინების ეპოქა სწორედ იერარქიულ-საფეხურებრივ სისტემას არღვევს. ეს თვალსაზრისი კი უპირისპირდება ქართულ მკვლევართა (შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი) პოზიციას, რომელსაც საკმაო საფუძველი გააჩნია, განსაკუთრებით თუ მას ჰუმანიზმის მიმართ გამოვიყენებთ.

ჰუმანიზმისა და რენესანსის პრობლემების მკვლევარი ლ. ბატკინი არ იზიარებს არც რენესანსისა და ჰუმანიზმის გაიგივებას და არც მათ, როგორც თანმიმდევარ ეტაპებად წარმოდგენას. ამასთან, იგი ჰუმანიზმს არ მიიჩნევს აღორძინების ნაწილად. თუმცა ავტორი გარკვეულ არათანმიმდევრულობასაც იჩენს, როცა აღნიშნავს, რომ „რენესანსი“ და „ჰუმანიზმი ერთმანეთში გადადის, ერთმანეთში იგულისხმება: „რენესანსი – კულტურის ჰუმანიტარული ტიპია. ჰუმანიზმი კი – რენესანსული და მხოლოდ რენესანსული მოვლენა“.¹⁷ ავტორის ეს თვალსაზრისი საყურადღებოა, თუმცა ჰუმანიზმის შემოფარგვლა მხოლოდ რენესანსის ეპოქით, გაუმართლებელია.

ლ. ბატკინის თვალსაზრისთა ანალიზი აჩვენებს, რომ ამ ავტორთან ჰუმანიზმი და რენესანსი ზოგჯერ ერთმანეთს ფარავს. კერძოდ, როცა იგი საუბრობს ჰუმანიტებსა და რენესანსის მხატვრებზე, აღნიშნავს, რომ მათ შენიშნეს ღვთაებრივი სახეების განხორციელების შესაძლებლობა ადამიანში.¹⁸

საინტერესოა ლ. ბატკინის თვალსაზრისი ჰუმანიზმის მსოფლიო-ისტორიულ მნიშვნელობაზე, რაც ფილოსოფიისადმი განსაკუთრებული ყურადღებით გამოიხატება. ავტორის აღნიშვნით ჰუმანიტებმა უკვე არსებული მასალის გამოყენებით კულტურის ახალი ტიპი შექმნეს და „უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამას აქვს

გარკვეული მიმართება ფილოსოფიასთან და ფილოსოფიურ ორიგინალურობასთან და სწორედ ამაში უნდა ვეძიოთ იტალიური რენესანსის მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობა¹⁹

ქართულ მეცნიერებაში ჰუმანიზმის პრობლემები ნაკლებად არის შესწავლილი და დამუშავებული, მაშინ, როცა რენესანსის საკითხები სხვადასხვა კუთხით არაერთხელ გამხდარა ქართველ მეცნიერთა განხილვის საგანი. ფილოსოფიის პოზიციიდან ჰუმანიზმის საკითხები განხილულია შ. ხიდაშელის გამოკვლევებში. ავტორთან ჰუმანიზმი და რენესანსი მჭიდრო კავშირშია განხილული და ამის საფუძველზე რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის არსებით მომენტად იგი მიიჩნევს სინამდვილისა და მიწიერი ადამიანის ღირებულებათა აღიარებას.²⁰ რენესანსისა და ჰუმანიზმს შორის ეს მჭიდრო კავშირი შ. ხიდაშელისთვის სულაც არ ნიშნავს მათ შორის განსხვავების უგულებელყოფას.²¹

საერთოდ, შ. ხიდაშელის გამოკვლევებში გადამწყვეტი ადგილი უკავია რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი, კერძოდ, ფილოსოფიური საფუძვლების დადგენას. ასეთ საფუძვლად მას უდავოდ მიაჩნია ნეოპლატონიზმი, რომლის მნიშვნელობაც, მისივე მართებული შენიშვნით, ახლო წარსულში სრულიად უსაფუძვლოდ იყო მწვავე დისკუსიის საგანი.²²

შ. ხიდაშელი ნეოპლატონიზმს რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძვლად მიიჩნევს ამ ფილოსოფიურ სისტემაში მოცემულ ემანაციურ პრინციპზე დამყარებით. სწორედ ნეოპლატონური ემანაცია ავსებს მიწიერსა და ზეციურ სამყაროს შორის არსებულ უფსკრულს. ამ პრინციპმა კი, შ. ხიდაშელის აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა როგორც დასავლეთის რენესანსის, ისე რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის.

საყურადღებოა შ. ხიდაშელის ერთი თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც რენესანსისა და რენესანსული ჰუმანიზმის არსებითი ნიშანია ამქვეყნიურის, მიწიერი ადამიანის მიჩნევა ღირებულად. ჰუმანიზმის პრობლემების მკვლევართა აზრით, ამქვეყნიურისა და ადამიანურის ღირებულად გამოცხადება ჰუმანიზმის არსებითი ნიშანია. თუკი ბოლომდე ამ პოზიციასზე დაერჩებით, მაშინ რენესანსი და ჰუმანიზმი ერთმანეთს დაემთხვევა და XI-XII საუკუნეების

ქართული კულტურა უნდა შეფასდეს, როგორც ჰუმანიზმი. ეს სიძნელე შ. ხიდაშელის მოსაზრებებში ნამდვილად არის და ჩვენი შენიშვნაც ამით არის განპირობებული.

სინამდვილეში რენესანსის ცნება უფრო ფართო მნიშვნელობის უნდა იყოს და მასში უფრო მეტი შინაარსია, ვიდრე ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადება. აქ მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული კულტურის საერთო აყვავება, ანტიკურობის აღდგენა, ქვეყნად სახელისუფლო გარდაქმნები, რელიგიური ჰუმანიზმი და სხვ. თუკი ამ პოზიციიდან შეფასდება XI-XII საუკუნეების ქართული კულტურა, მაშინ იგი უნდა შეფასდეს, როგორც ჰუმანიზმი. ეს სიძნელე შ. ხიდაშელის მოსაზრებებში ნამდვილად არის და ჩვენი შენიშვნაც ამით არის განპირობებული.

სინამდვილეში რენესანსის ცნება უფრო ფართო მნიშვნელობის უნდა იყოს და მასში უფრო მეტი შინაარსია, ვიდრე ამქვეყნიურის ღირებულად გამოცხადება. აქ მხედველობაში უნდა იქნას მიღებული კულტურის საერთო აყვავება ანტიკურობის აღდგენა, ქვეყნად სახელისუფლო გარდაქმნები, რელიგიური ჰუმანიზმი და სხვ. თუკი ამ პოზიციიდან შევაფასებთ XI-XII საუკუნეების ქართულ კულტურულ, სოციალურ თუ პოლიტიკურ გარემოს, მაშინ უფრო მეტი საფუძველი გვექნება ვისაუბროთ ამ ეპოქის საქართველოში რენესანსის ელემენტების ან სულაც „ვერ დასრულებული“ რენესანსის არსებობაზე.

ჰუმანიზმის არსზე ორიგინალურობითა და არაორდინალურობით გამოირჩევა ჰაიდეგერისა და სარტრის თვალსაზრისები. ჰაიდეგერის აზრით, ჰუმანიზმი სპეციფიკურად რომაული მოვლენაა, რომელიც წარმოიშვა რომაული ლათინიზმის შეხვედრით გვიანდელ ელინიზმთან, განათლებასთან. ჰაიდეგერის საყურადღებო შენიშვნით, „ჰუმანიზმი“ – „ადამიანური ადამიანი“, როგორც „ბარბაროსი ადამიანის“ საწინააღმდეგო მოვლენა, პირველად რომის რესპუბლიკაში იქნა მოფიქრებული. XIV-XV საუკუნეების ე. წ. რენესანსულ იტალიაში, ჰაიდეგერის აზრით, ადგილი ჰქონდა „რომაული სათნოების აღორძინებას“.²³ ჰაიდეგერი აქვე საუბრობს ჰუმანიზმის მარქსისტულ და სარტრისტულ გაგებაზე, რომელიც არ საჭიროებს ანტიკურობისადმი დაბრუნებას. საინტერესოა ჰაი-

დეგერის ის აზრი, რომლის თანახმადაც „ყოველგვარი ჰუმანიზმი ან განსაზღვრულ მეტაფიზიკას ეფუძნება, ან თვითონ იქმნის ასეთ საფუძველს“.24

ჰაიდეგერის თვალსაზრისი ჰუმანიზმზე უპირველესად იმით არის საყურადღებო, რომ უარია ნათქვამი ჰუმანიზმის ტრადიციულ შეფასებებზე, რომ ამ ცნებამ დაკარგა თავისი ადრინდელი აზრი და მასზე მსჯელობისას თანამედროვე მოთხოვნებით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.²⁵ ამასთან, ავტორი მიუთითებს იმ საფრთხეზე, რაც მოსალოდნელია ჰუმანიზმის ცნების ტრადიციული გაგების უარყოფის შემდეგ, კერძოდ: ასეთი პოზიციით არ მოხდეს ანტიჰუმანიზმის დაცვა და ბარბაროსთა ქება-დიდება. ეს მოსალოდნელია თუნდაც იმის გამო, რომ ეინც ჰუმანიზმს უარყოფს, მას სხვა არ ღარჩენია თუ არა ამის საწინააღმდეგოს მტკიცება ადამიანზე.²⁶

სარტრი განასხვავებს ჰუმანიზმის ორგვარ გაგებას, რომლებიც ერთმანეთისგან დიამეტრულად განსხვავდებიან. ერთი გაგების თანახმად ჰუმანიზმისთვის ადამიანი არის მიზანი და უმაღლესი ღირებულება. სარტრის აღნიშვნით, ამგვარად გაგებული ჰუმანიზმის არსი არის ისე, რომ ადამიანი დასრულებული არსებაა და ის მთლიანობაში შეიძლება გაგებული იქნეს ზოგიერთი გამორჩეული ადამიანის მოქმედების მიხედვით (მაგალითად, ამის ნიმუშია ჟან კოქტოს ნაწარმოების ერთი გმირი, რომელსაც არავითარი წვლილი არ მიუძღვის თვითმფრინავის შექმნაში, მაგრამ როცა მთას გადაუფრენს, აღტაცებული შესძახებს: „ადამიანი საოცარია!“).

სარტრს ამგვარად გაგებული ჰუმანიზმი აბსურდულად მიაჩნია, რადგანაც არ შეიძლება ადამიანი განსაჯოს ადამიანმა, „ექსისტენციალისტი არასოდეს განიხილავს ადამიანს, როგორც მიზანს, რადგანაც ადამიანი მარად დაუსრულებელი არსებაა“.27

ჰუმანიზმის მეორე გაგებით კი, აღნიშნავს სარტრი, ადამიანი მუდამ თავისი თავის გარეთაა და სწორედ ამის საფუძველზე არსებობს იგი, როგორც ადამიანი. მაკონსტრუირებული ადამიანის მიერ ტრანსცენდენტურობასა (ოღონდ არა იმ აზრით, როგორც ეს ღვთის ტრანსცენდენტურობის გაგებისას არის. აქ ადამიანის საზღვრებიდან გასვლა იგულისხმება) და სუბიექტურობას შორის

დამყარებული ეს კავშირი, რომლის თანახმადაც ადამიანი თავის თავში ჩაკეტილი კი არ არის, არამედ მუდამ ადამიანურ სამყაროში იმყოფება, სარტრის აზრით, არის ექსისტენციალური ჰუმანიზმი.²⁸ ამგვარად გაგებული ჰუმანიზმის მიხედვით კი, ადამიანის გარდა სხვა კანონმდელი არ არსებობს და სამყაროში „გადაღებული“ ადამიანი თვითონაა თავისი ბედის გამგებელი.

სარტრის საბოლოო აზრით, ნამდვილი ჰუმანიზმი მთელ პასუხისმგებლობას ადამიანს აკისრებს და საკუთრივ ადამიანს სახავს თავისი ბედ-იღბლის გამგებლად. ასეთია სარტრის აზრით, ექსისტენციალური ჰუმანიზმის არსი.

როგორც ვნახეთ, ჰაიდეგერთან და სარტრთან ჰუმანიზმის ტრადიციული გაგება გადასინჯულია და თანამედროვე ეტაპზე ჰუმანიზმის პრობლემების კვლევისას ამ თვალსაზრისების გათვალისწინება აუცილებელია.

რამდენიმე სიტყვით ჩვენი პოზიციის შესახებ, ჰუმანიზმისა და რენესანსის მიმართებასთან დაკავშირებით ჩვენ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ რენესანსის წარმოშობისთვის აუცილებელია კულტურის საერთო აღმავლობა, რაც გულისხმობს რელიგიის, ფილოსოფიისა და ხელოვნების განსაკუთრებულ ღონეს და ამის შესაბამისი პოლიტიკური და სამართლებრივი ინსტიტუტების ჩამოყალიბებას. რენესანსი უფრო ლოკალური მოვლენაა და შეიძლება გვხვდებოდეს სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა დროს. მასთან შედარებით ჰუმანიზმი უფრო ერთგვაროვანი კულტურულ-ისტორიული მოვლენაა, რომელიც ძირითადად გულისხმობს ამქვეყნიურის ღირებულად აღიარებას და ადამიანის დაყენებას სამყაროს ცენტრში. დროის თვალსაზრისით ჰუმანიზმი უფრო ხანგრძლივი პროცესია და შეიძლება გვხვდებოდეს როგორც აღორძინების ეპოქაში, ისე მანამდე და მას შემდეგ. რენესანსთან შედარებით ჰუმანიზმი დროში ხანგრძლივია, მაგრამ ჩარჩოებით ვიწრო.

რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლების გარკვევის მიზნით რამდენიმე ავტორის განსხვავებული თვალსაზრისი კრიტიკულად განვიხილეთ. ამ კრიტიკული ანალიზისას კი გამოიკვეთა, რომ რენესანსისა და ჰუმანიზმის მთავარი მსოფლმხედველობრივი წყარო ნეოპლატონური ფილოსოფიაა. აღ-

ნიშნულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია კითხვა – რის საფუძველზეა ნეოპლატონიზმი რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი წყარო?

ნეოპლატონიზმი ემანაციური მოძღვრებაა. ემანაციური პრინციპის შემოტანით კი ნეოპლატონიზმმა გარკვეული აზრით დაძლია პირველმიზეზისა (ღვთის) და სამყაროს ანტიკური დუალიზმი და მათი ერთიანობაში წარმოდგენა შეძლო. ამით კი სამყაროში ღვთაებრივის აღმოჩენის შესაძლებლობა დაუშვა. ამ გზით – ხილულში ღვთაებრივის აღმოჩენის შესაძლებლობის დაშვებით კი – საკუთრივ ხილული სინამდვილე ხდება ღირებული. თუკი რენესანსი და ჰუმანიზმი ან სულაც რენესანსული ჰუმანიზმი ამქვეყნიურის ღირებულად აღიარებას გულისხმობს, მაშინ ნეოპლატონიზმი ამ მოვლენათა მთავარი მსოფლმხედველობრივი წყაროა თავისი ემანაციური მოძღვრებით. ეს თვალსაზრისი ქართულ ფილოსოფიაში დამკვიდრებულია (შ. ნუცუბიძე, შ. ხიდაშელი). ნაშრომში ჩვენ ამ თვალსაზრისის საფუძვლიანობის ჩვენებას შევეცადეთ.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების ადგილი ქართულ კულტურაში

1998 წლის შემოდგომაზე საქართველოში ფართოდ აღინიშნა შუა საუკუნეების გამოჩენილი სწავლულის, მწერლისა და მეცნიერის ტბელ აბუსერისძის დაბადებიდან 800 წელი. გამოიცა მის თხზულებათა სრული კრებული ვრცელი შესავლით, ღრმასაფუძვლიანი გამოკვლევით, შენიშვნებითა და ლექსიკონით.¹ გამოქვეყნდა აგრეთვე მონოგრაფიული გამოკვლევა ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველებაზე.²

ტბელ აბუსერისძე უპირველესად მწერალი და მეცნიერია, მაგრამ მისი შემოქმედება შეიძლება შეფასდეს ფილოსოფიის პოზიციებიდანაც, რის საფუძველზეც შეიძლება გარკვეული და საბოლოოდ დადგენილი იქნეს მისი შემოქმედების ადგილი ქართულ კულტურაში. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ A-85 კრებულის ხელნაწერი, რომელიც ტბელის შედგენილია და რომელშიც მისი ნაშრომებიც არის შესული, 1541 წელს საფარის მონასტრის წმიდა საბას ლავრაში გადაიწერა და იგი მოხსენიებულია როგორც „საფილოსოფო წიგნი“. „ადიდუ ღმერთმან ორთავე სუფევათა შინა მღუდელმთავართ მთავარეპისკოპოსი მაწყუერელი იოაკიმ, რომლისა ბრძანებითა დაიწერა წმიდა ასე უზაკველი და ყოვლით უნაკლულო საფილოსოფო წიგნი“,³ ეკითხულობთ ანდერძში.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების უბრალო თვალის გადავლევაც კი ცხადს ხდის, რომ მისი სახით XI-XII საუკუნეების დიდი ქართული კულტურის ერთ-ერთ ბოლო გამოძახილთან გვაქვს საქმე და ამდენად საჭირო და აუცილებელია მისი საფუძვლიანი შესწავლა.

ტბელ აბუსერისძის წარმომავლობა

აბუსერისძის გვარის ფუძე „აბუსერი“ არაბული „აბუსარიდან“ მომდინარეობს და ქართულად ნიშნავს: „აბუ“ – მამა, „სარ“ – დიდსულოვანი, მამაცი. ე. ი. „აბუსერი“ საბოლოოდ სიმამაცის მამას ნიშნავს. ეს სახელი უნდა აქონოდა ტბელის წინაპარს იოანე ერისთავს, რომელიც თავის ღროზე დაუფლა არტანუჯის ციხეს.

თავის მხრივ, იოანე ერისთავმა თავისი ეს ეპითეტი „აბუსერი“ სრულად გადასცა მემკვიდრეს, რომელიც შემდგომ ყოფილა არტანუჯის, ხიხათას, ციხისჯვრისა და აწყურის პატრონიც. აბუსერისა და მისი შვილის გრიგოლის საქმე ცუდად წასულა მას შემდეგ, როცა 1046 წელს კლდეკარის ერისთავი ლიპარიტ ბაღვაში განუდგა მეფეს. მან დაატყვევა აბუსერი, ხოლო 1047 წელს გრიგოლიც დაატყვევა და ციხეების დათმობის სანაცვლოდ გაათავისუფლა ისინი.

აბუსერისძეები მუდამ სამშობლოს ერთგულებით გამოირჩეოდნენ, ამ მიმართებით განსაკუთრებით აღსანიშნავია მწერლის პაპა აბუსერი, პაპის ძმა სანანო და მწერლის მამა იოანე, რომელიც თურქებთან ბრძოლას შეეწირა.

საკუთრივ, ტბელის ცხოვრების მიახლოებითი წლებია 1180 თუ 1190-1245. დადასტურებულად ითვლება, რომ ტბელ აბუსერისძე მოღვაწეობდა ხიხათას (დღევანდელი ხიხანი, სოფელი ბაკო, ხულოს რაიონი) მონასტერში⁴.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების ზოგადი მიმოხილვა და შეფასებანი

ტბელ აბუსერისძის თხზულებანი შესულია მის მიერვე 1233 წელს შედგენილ კრებულში სხვა ავტორთა ნაშრომებთან ერთად⁵ და შედგება ერთმანეთისგან დამოუკიდებელი და სრულიად განსხვავებული ჟანრის სამი ნაწარმოებისგან: ჰიმნოგრაფიული კრებული

„გალობანი წმიდათა იოვანეთა“.⁶ ასტრონომიული კალენდარი სათაურით – „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებელითა განგებითა“⁷ (შემდგომ „ქრონიკონი“) და პაგიოგრაფიულ-ისტორიული ხასიათის მოთხრობა „ახალი სასწაულნი წმიდისა გიორგისნი“.⁸ აღსანიშნავია, რომ ტბელის მოთხრობა სხვადასხვა მკვლევართან სხვადასხვა სათაურით არის მოხსენიებული, კერძოდ: ლევან მუსხელიშვილთან – „ბოლოკ ბასილის მშენებლობა შუარტყალში“, იური სიხარულიძესთან – „ცხოვრება ქვითხუროისა ბასილისა“.

საინტერესოა ტბელ აბუსერისძის მიერ შედგენილი კრებულის ხელნაწერის „მოგზაურობის“ ისტორია: 1233 წლიდან XV საუკუნის დამდეგამდე ხელნაწერი ხიხანშია, XV საუკუნიდან XVI საუკუნის 40-იან წლებამდე ხელნაწერი საფარაში – წმიდა საბას ლავრაში ინახება; XVI საუკუნის 40-იანი წლებიდან XVII საუკუნის მიწურულამდე ხელნაწერი გელათშია, ხოლო 1699 წლიდან XVIII საუკუნის შუა წლებამდე მოსკოვში (სულხან-საბა ორბელიანის ძმის ნიკოლოზ ორბელიანი-თბილელის ცნობით, ხელნაწერი აქ არჩილ მეფეს გადაუტანია). XVIII საუკუნის 60-იანი წლებიდან ხელნაწერი მცხეთაშია, XIX საუკუნის 90-იან წლებში საეკლესიო მუზეუმში. ამჟამად, ხელნაწერი კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდშია A-85 ნომრით.⁹

ტბელ აბუსერისძის ამ სამი ნაწარმოების თითოეულის პირველგამოცემები ეკუთვნით: „ქრონიკონის“ არასრული ტექსტი პირველად გამოაქვეყნა მარი ბროსემ 1868 წელს ქართულად შესაბამისი ფრანგული თარგმანით; მოთხრობა – თედო ჟორდანიამ 1897 წელს, ხოლო საგალობლები რამაზ ხალვაშმა 1992 წელს.¹⁰

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედებას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა კუთხით შეეხნენ მარი ბროსე, თედო ჟორდანი, ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელიძე, ნიკო ბერძენიშვილი, ლევან მუსხელიშვილი, ხარიტონ ახვლედიანი, დავით ცხაკაია, იური სიხარულიძე, რევაზ თვარაძე, ფრიდონ სიხარულიძე, ონისე სურმანიძე, ზაზა სიხარულიძე, რამაზ ხალვაში... ბოლოს კი საიუბილეოდ გამოცემულ სრულ კრებულში, შეიძლება ითქვას, ტბელის შემოქმედება ყოველმხრივ განიხილეს ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ.

მოკლედ განვიხილოთ ზოგიერთი მოსაზრება ტბელის შემოქმედებაზე.

ისტორიკოსმა ლევან მუსხელიშვილმა, რომელმაც პირველი მეცნიერული გამოკვლევა, მიუძღვნა ტბელის შემოქმედებას,¹¹ გაიზიარა ივანე ჯავახიშვილის აზრი იმის თაობაზე, რომ ტბელის ნაწარმოები („სასწაულნი...“) ისტორიული ხასიათისაა და შეიცავს ბევრ ისტორიულ ცნობას. მისივე შენიშვნით ტბელ აბუსერისძე გამოცდილი და დახელოვნებული მწერალია, აქვს გეგმა, რაც კარგად ჩანს ნაწარმოების პირველი ნაწილიდან. ნაწარმოების მხატვრული სტილის ლაკონიურობა კი მისი ავტორის ნიჭიერებაზე მეტყველებს.¹²

ტბელ აბუსერისძის მოთხრობის მთავარი პერსონაჟი, ქვითხურო ბოლოკ-ბასილი მარი ბროსესა და თედო ჟორდანიას აზრით კლარჯი იყო და მან ეკლესია ოპიზაში ააშენა. ლ. მუსხელიშვილი კი მიიჩნევდა, რომ ბოლოკ-ბასილი აჭარელია და ეკლესიაც ხიხათში (ამჟამად მას ხიხანი ეწოდება) ააშენა.¹³

სხვადასხვა ნაშრომებში შეეხო ტბელის შემოქმედებას კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში მან ზოგად შტრიხებში მიმოიხილა ტბელის მოღვაწეობა და გამოთქვა ვარაუდი, რომ ტბელი უნდა ნიშნავდეს მტბევარს, ტბეთის ეპისკოპოსს.¹⁴ მანვე ვარაუდი გამოთქვა, რომ შეიძლება ტბელს ეკუთვნოდეს გალობანი სამთა იოანეთა, „ყოველ შემთხვევაში, ის ამბობს, რომ ეს საგალობელი მის მიერაა „შემატებულნი“ ხელნაწერში (A – 85), რომელშიაც მას სხვა ავტორთა ნაწარმოებებიც მოუქცევია“.¹⁵

კ. კეკელიძემ ყურადღება მიაქცია აგრეთვე ტბელის შემოქმედებას ესქატოლოგიური თვალსაზრისით. კერძოდ, მისი აღნიშვნით „ამ შრომაში (იგულისხმება „ქრონიკონი“ – მ.მ.) საყურადღებოა ტბელის ესქატოლოგიური რწმენა იმის შესახებ, რომ ქვეყნის გაჩენიდან შვიდი ათასი წლის განსრულების შემდეგ, სახელდობრ, 1396 წელს, მეორედ მოსვლა და ქვეყნის აღსასრული უნდა მოხდეს“.¹⁶

ყურადღება უნდა მიექცეს ერთ გარემოებას ტბელ აბუსერისძის კალენდართან მიმართ კ. კეკელიძის დამოწმებას. კერძოდ, გა-

ვრცელებულია აზრი, თითქოს რომის პაპმა გრიგოლ XII-მ ტბელის ტრაქტატის საფუძველზე 1582 წელს შესწორება შეიტანა კალენდარში და აქ იმოწმებენ კ. კეკელიძეს. სინამდვილეში, კ. კეკელიძე ტბელის ასტრონომიული ტრაქტატის მრავალმხრიობაზე საუბრისას შენიშნავს, რომ მარი ბროსეს სრული საფუძველი ჰქონდა ამ შრომის შესახებ ეთქვა: „ქართველებმა 1233 წელს (როდესაც დაუწერია ის ტბელ აბუსერიძეს) უკვე იცოდნენ ნახევარი იმ ცდომილებისა, რომელმაც 1582 წელს პაპი გრიგოლ XII აიძულა შედგომოდა კალენდრის შესწორებას“. როგორც ვხედავთ აქ საუბარია მარი ბროსეს აზრზე ცდომილებათა შესახებ, რომელთა ნახევარი ქართველებმა უკვე იცოდნენ 1233 წლისათვის და რომლებმაც აიძულეს რომის პაპი კალენდრის რეფორმა მოეხდინა. ე. ი. აქ სულაც არ არის საუბარი, რომ პაპმა ტბელის კალენდრის საფუძველზე მოახდინა რეფორმა.

ტბელის მოთხრობა განიხილა ისტორიკოსმა პროკოფი რატიანმა. იგი ამ ნაწარმოებს „რელიგიურ-ზღაპრულად“ მიიჩნევს, რომელიც ამავე დროს XII-XIII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური და იდეოლოგიური ვითარების გასაგებად უაღრესად საყურადღებო ცნობებს შეიცავს.¹⁷

მკვლევარი ტბელის მხატვრულ ნაწარმოებში გამოყოფს სამ თემას: ხელოსნობა, ვაჭარ-ხელოსანთა ზედა ფენა და ქართული ლიბერალიზმი. ყველაფერი ეს განხილულია ბოლოკ-ბასილის პიროვნებასთან მიმართებაში.

პრ. რატიანი არ იზიარებს ლ. მუსხელიშვილის აზრს იმის თაობაზე, რომ ბოლოკ-ბასილი „ღარიბი აჭარელი გლეხია“ და სათანადო არგუმენტაციით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ბოლოკ-ბასილი მდიდარი და დამოუკიდებელი ხელოსანია.¹⁸

ავტორის აზრით, ნაწარმოებში დაკვირვებული თვალი შეამჩნევს, რომ ტბელ აბუსერისძე სიმპათიებს ამჟღავნებს ვაჭართა კლასის მიმართ (ხელოსანთა კლასთან ერთად). ავტორის ეს მსჯელობა არადამაჯერებელი ჩანს. ამისათვის არ კმარა იმის აღნიშვნა, რომ უდელ გლეხს ბოლოკ-ბასილის ძელი ჰქონია ვალად და წმ. გიორგი აიძულებს უფრო დიდი ძელი მოუტანოს მას ზურგით.

დასასრულს პრ. რატიანი შენიშნავს, რომ ტბელის მოთხოვნას „... თავიდან ბოლომდე წითელ ზოლად გასდევს იმ ჰუმანისტური აზროვნების კვალი, რომელიც საქართველოში რუსთაველის ეპოქაში ჩამოყალიბდა“.¹⁹

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედება საგანგებოდ და ნაყოფიერად იკვლია ისტორიკოსმა იური სიხარულიძემ. მან ტბელი დაახასიათა როგორც „დიდი მწერალი და მოაზროვნე“. მასვე ეკუთვნის საყურადღებო, თუმცა არაერთხმად გასაზიარებელი მოსაზრება ტბელის იდეებზე, როგორც დამარცხებებითა და განადგურებით შეშფოთებული ამაყი „ქართული სულის ღრმად მოაზრებულ პროგრამაზე“, რომელიც სრულიად განსხვავდებოდა „ისტორია და აზმანის“, „ვეფხისტყაოსნის“ და ლაშა-გიორგის მემატიანის იდეებისგან და რომელმაც თავისი წვლილი შეიტანა საქართველოს შემდგომ კულტურულ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ავტორის აზრით, „ტბელ აბუსერისძის იდეები სრულიად განსხვავდება არა მარტო „ისტორიანი და აზმანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთა იდეათაგან, არამედ ლაშა-გიორგის მემატიანესთანაც არაფერი აქვს საერთო. ეს XIII საუკუნის ოციანი წლების ავბედობაგამოვლილი ქვეყნის იდეებია, დამარცხებებით და განადგურებით შეშფოთებული ამაყი ქართული სულის ხსენისათვის ღრმად მოაზრებული პროგრამა, უძველესი ქართული ფეოდალური იდეური ბურჟუის განმტკიცების აუცილებლობით ნაკარნახევი ეპოქალური აზრია, რომელიც მოგვიანებით გაიზიარა აღდგენის ხანის ისეთმა დიდმა ისტორიკოსმა, როგორიც იყო ჟამთააღმწერელი (XIV ს.). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართული ფეოდალური საზოგადოებრივი აზროვნების ეს ნაკადი არც შემდგომში დაშრეტილა და თავისი წვლილიც შეიტანა ჩვენი ქვეყნის კულტურულ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში“.²⁰

აღსანიშნავია ისიც, რომ ი. სიხარულიძემ ამ ნაშრომში დააზუსტა ტბელის დაბადების თარიღიც. გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, რომლის თანახმადაც ტბელის დაბადების თარიღად მიჩნეული იყო 1190 წელი, მან სათანადო დასაბუთებით იგი XII საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისში დაბადებულად მიჩნია.²¹

ი. სიხარულიძის ხსენებული ნაშრომი იმითაც არის საყურადღებო, რომ მასში ნაცადია ტბელის მოთხრობისა და ასტრონომიული კალენდრის ადგილის დადგენა და შეფასება. მისი აღნიშვნით ტბელის აგიოგრაფიული ნაწარმოები („სასწაულნი...“) ღირებულია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა ასპექტების გასათვალისწინებლად, ამასთან „ეს თხზულება ძვირფასი საისტორიო წყაროც არის. მით უმეტეს, რომ ლაშა-გიორგის მემკვიდრის ნაშრომიდან (XIII საუკუნის ოციანი წწ. დამდეგი) ჟამთააღმწერლამდე (XIV ს.) ამ ძეგლის ბადალი არაფერი მოგვეპოვება“.²²

საყურადღებოა ი. სიხარულიძის ანალიზი „ქრონიკონთან“ მიმართებით, რომელიც საინტერესო წიაღსვლების შემდეგ, ამ მიმართებით მათემატიკოს დავით ცხაკაიას გაწეული ღვაწლის აღნიშვნით მთავრდება. ავტორის შენიშვნით დ. ცხაკაიამ პირველმა მიუთითა იმ ორიგინალურობებზე, რაც ამ ძეგლში შეინიშნება, მათ შორის განსაკუთრებით საინტერესოა „მთვარის ასაკის მოსაძებნი უფრო ზუსტი და მოსახერხებელი წესი“, რომელიც მისი დასკვნით თანამედროვე ასტრონომიაში მიღებული წესის იდენტურია“.²³

ტბელ აბუსერისძის მოთხრობის საინტერესო ანალიზი აქვს მოცემული რევაზ თვარაძეს. მისი აღნიშვნით ტბელის ნოველის „სასწაულნი...“ „...მხატვრული ღირებულება უეჭველად მეტ ყურადღებას იმსახურებს და ცხადყოფს, რომ მხოლოდ ისტორიკოსთა კვლევის საგანი არ უნდა იყოს ეს ძეგლი“.²⁴

საყურადღებოა ავტორის ეჭვი იმის თაობაზე, რომ ლ. მუსხელიშვილის მიერ ტბელის ნაწარმოების დასათაურება („ბოლოკბასილის მშენებლობა შუარტყულში“) გამოწვეული იყო კონიუნქტურით და „როგორც ჩანს, საიმდროოდ სარისკოდ მიიჩნიეს ავტორისეული სათაურის შენარჩუნება“.

ასევე საყურადღებოა რ. თვარაძის აზრი, რომ ტბელის ეს პაგიოგრაფიული (პირობითად) ნაწარმოები, თხზულებაში ჩართულია (ეკლესიის მშენებლობა) და არ წარმოადგენს დამოუკიდებელ ნაწარმოებს. ეს გასაგებიცაა, რადგანაც მაშინ პაგიოგრაფია დაკნინების გზაზე იყო და ამ მიმართებით ვერც ტბელმა შექმნა რაიმე ღირებული.

რ. თვარაძის აზრით, ნაწარმოების ჟანრი ყველგასული და მოქცელებულია, სტილი კი აშკარად არ შეესაბამება სალიტერატურო ქართულს.²⁵

თუკი ყველაფერი ასეა, მაშინ რით არის ღირებული ტბელის ნაწარმოები? ამ კითხვაზე რ. თვარაძე პასუხობს: უპირველესად ამაღლებული იუმორით, რაც უცხოა პაგიოგრაფიისათვის. ავტორი ტბელისდროინდელი საქართველოს საერთო ვითარების შეფასების ფონზე აღნიშნავს, რომ ტბელის დროს საქართველოს დაცემა, ისე როგორც ეს ჟამთააღმწერელთანაა, ჯერ კიდევ არ არის, ამიტომაც: „აბუსერისძე ტბელის ნაწარმოები, ქართველი ერის ცხოვრების ზარდამცემი ტეხილის ზღვარზე შექმნილი ჯერ კიდევ არეკლავს იმ სულიერ ვითარებას, რომელიც დამკვიდრებული იყო მთელი მეთორმეტე საუკუნისა და მეცამეტის პირველი მეოთხედის საქართველოში – ლალსა და ამაღლებულს, მიმტევებელსა და დოგმებით ნაკლებ შეზღუდულს (ან სულაც შეუზღუდავს)“.²⁶

რაც შეეხება კომიკურობას, იგი რ. თვარაძის აზრით, უკვე სათაურშივეა გამჟღავნებული („ბოლოკ-ბასილი“), რასაც არც ავტორი მალავს, მაგრამ „– ამით მეტი ღირებულება ენიჭება წმიდა გიორგის მიერ აღსრულებულ სასწაულებს, მღაბალსა და დაწუნებულში საღმრთო ძალის გაცხადებას. ეს ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ორგანული მომენტი“.²⁷

აქ ავტორი ყურადღებას მიაქცევს იმ ფაქტს, რომ წმ. გიორგი ნაწარმოების გმირს ბოლოკ-ბასილს მიმართავს – „ბაჩილო“, ე. ი. ბასილო. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბოლოკ-ბასილი ენამორჩლეპილი იყო, მაშინ ნაწარმოების მიხედვით ცხადი ხდება წმ. გიორგის იუმორის გრძნობა.

რ. თვარაძის ასევე საყურადღებო დაკვირვებით – წმ. გიორგი ბოლოკ-ბასილს ავალებს ლოდები ისე მოიტანოს, რომ უღლეული ხარისა და ჯორის გარდა სხვა არავინ დაიხმაროს. კი მაგრამ მართომ ლოდი როგორ უნდა დადოს მარხილზე? აქ მას თვით წმ. გიორგი უნდა დაეხმაროს, რასაც მოსდევს რ. თვარაძის ასეთი შენიშვნა: „სწორედ ეს არის როგორც მთელი ნაწარმოების, ისე კერძოდ, შიგ ჩართული პაგიოგრაფიული ნოველის იდეა – საღმრ-

თო ძალის დახმარებით მარტოკასაც ძალუძს ზეკაცური სიძნელის საქმეთა აღსრულება“.28

კომიკურ სიტუაციებთან დაკავშირებით რ. თვარაძე ტბელის ნაწარმოებიდან სხვა ადგილებსაც იმოწმებს და აკეთებს საყურადღებო დასკვნას: ყველაფერი ეს არ ნიშნავს, რომ იმ დროს ბზარი გაუჩნდა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას, ამას არც ტბელი იზამდა, „...მოთხრობილი ეპიზოდები (მთიდან ლოდის წამოღება მარხილით, უღლეულის გამოტანა, ქვის შუაზე გააობა და ა. შ. – მ.მ.) სხვა რაიმეს მეტყველებს, სხვას გვაუწყებს, იმგვარ სულიერ ატმოსფეროს, სამყაროს იმგვარ ჭვრეტას, როდესაც ყოველივე მზადაა სოფლისა და ზესთასოფლის ერთ-ერთ დიდ პარმონიულ მთლიანობად დასახვისთვის, რაც თავისი უმაღლესი სახით „ვეფხისტყაოსანში“ აღსრულდა და რაც რენესანსის ერთი უმნიშვნელოვანესი პირობაა საერთოდ“.29

ტბელ აბუსერიძის შემოქმედებაში სახისმეტყველებას სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა რამაზ ხალვაშმა. ავტორი ტბელის შემოქმედების ხასიათის ჩამოყალიბებაში თითქმის გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს XIII საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს უმძიმეს მდგომარეობას. გამოკვლევაში ყურადღებაა გამახვილებული იმ ფაქტზე, რომ ტბელმა თავის ლიტურგიკულ კრებულში შეიტანა არსენ ბულმაისძისა და საბა სვინგელოზის მესიანისტური შინაარსის საგალობლები, რომლებიც ქართლში ხელთუქმნელი ხატის შემოსვენებას ეძღვნება. „აქ გატარებული მესიანისტური იდეის თანახმად, ხელთუქმნელი ხატი საქართველოს ძლიერების საწინდარია“.30

საერთოდ მესიანისტურ იდეასთან მიმართებით რ. ხალვაშის საინტერესო პარალელით – წმ. ნინომ ქართული ქრისტიანული ეკლესია დააფუძნა, ხოლო ცამეტმა ასურელმა მამამ სამონასტრო ცხოვრებას ჩაუყარა საფუძველი საქართველოში. „მაცხოვრის ხელთუქმნელ ხატს ისეთივე მნიშვნელობა უნდა შეეძინა ასურელ მამათა ღვაწლის მესიანისტურ გააზრებაში, რაც საუფლო კვართს გააჩნდა „ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებში“.31

რ. ხალვაში ტბელის საგალობლებში გამოყენებულ ცნებებს – „სამშენებელი“, „სული“, „გონება“ და სხვ. იოანე პეტრიწის „გა-

ნმარტებაი“-ს „ბოლოსიტყვაი“-სთან აკავშირებს და მასთან უშუალო ნათესაობას ხედავს:³² დიდად საყურადღებოდ მიგვაჩნია რ. ხალვაშის ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ „სასწაულნი...“ თემატიკითა და ნიშანთა სისტემით ასურელ მამათა ციკლის გამგრძელებელია.³³

ტბელ აბუსერისძის „ქრონიკონის“ მეცნიერული ანალიზი მოცემული აქვთ დ. ცხაკაიას, ო. სურმანიძეს და რ. ჩაგუნავას. ნაშრომის სპეციფიკურობის გამო მათ არ განვიხილავთ.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედება

დღეს უკვე დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ტბელის მიერ 1233 წელს შედგენილ კრებულში შესული მრავალრიცხოვანი მასალებიდან სამი უშუალოდ კრებულის შემდგენელის ანუ ტბელ აბუსერისძის საკუთარი ნაწარმოებია, კერძოდ: მხატვრული ნაწარმოები – „ახალნი სასწაულნი წმიდისა გიორგისნი“, საგალობლები – „გალობანი წმიდათა იოვანეთა“ და ასტრონომიული ნაშრომი – „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებლითა განგებითა“.

ტბელ აბუსერისძის მხატვრული ნაწარმოები, რომელიც ტბელის თხზულებათა ახალი სრულყოფილი გამოცემის ავტორებმა (ნ. გოგუაძე, მ. ქაეთარია, რ. ჩაგუნავა) ასე დაასათაურეს – „ახალნი სასწაულნი წმიდისა გიორგისნი“, ყველაზე სრულადაა შესწავლილი. ეს კარგად გამოჩნდა სხვადასხვა ავტორთა გამოკვლევების ჩვენს მიერ გადმოცემული ანალიზიდანაც. ჩვენი მხრივ კი დაემატებდით, რომ ტბელის მხატვრულ ნაწარმოებში იგრძნობა ეპოქის სული, რაც ქვეყნის უმძიმესი მდგომარეობით იყო განპირობებული. ნაწარმოებში მხატვრულ ხერხებსა და მიგნებებთან ერთად გვხვდება ფანტასტიკური, მისტიკური და მხატვრულ ნაწარმოებთან შეუსაბამო არარეალური მოვლენები.

საინტერესოა თვით „სასწაულნის“ ჟანრის განსაზღვრის საკითხი. როგორც აღინიშნა, ზოგიერთი მკვლევარი ამ ნაწარმოებს ის-

ტორიულ ძეგლად მიიჩნევის, ზოგი – მოთხრობად, ზოგი – კი ნოველად და ა. შ. ჩვენი აზრით, „სასწაულნი“, უპირველესად, მხატვრული ნაწარმოებია, რომელიც XII–XIII საუკუნეების საქართველოს ისტორიულ მასალებსაც შეიცავს. შეიძლება ითქვას, რომ ტბელის ეს ნაწარმოები მხატვრულ-დოკუმენტური პროზის ჟანრს განეკუთვნება. გარდა ამისა, ეს ნაწარმოები შეიძლება შეფასებული იქნას რელიგიური, კერძოდ, ესქატოლოგიური მსოფლმხედველობის თვალსაზრისითაც. რაზედაც თავის დროზე აღნიშნავდა კ. კეკელიძე.

ტბელ აბუსერისძის „სასწაულნი“ საფუძველს იძლევა, რომ მომავალში იგი სხვადასხვა კუთხიდანაც შეფასდეს, რასაც მოწმობს რ. ხალვაშის ჩვენს მიერ განხილული გამოკვლევა. ამ გამოკვლევის მიხედვით კი „სასწაულნი“ ასურელ მამათა ციკლის გაგრძელებად არის მიჩნეული თემატიკითა და ნიშანთა სისტემით.

ბოლოდროინდელი გამოკვლევების³⁴ მიხედვით კრებულში შესული „გალობანი წმიდათა იოვანეთა“ ტბელისეულად არის მიჩნეული და ისინი რ. ხალვაშს მიაჩნდა „სამოძღვრებო-მოთხრობითი პოეზიის ნიმუშად“.³⁵

ტბელის თხზულებათა გამომცემლების (ნ. გოგუაძე, მ. ქავთარია, რ. ჩაგუნავა) საბოლოო აზრით, სადაც გათვალისწინებულია კორნელი კეკელიძის დაკვირვება, ტბელისეულადაა მიჩნეული სამი იოვანეს (იოვანე ნათლისმცემელი, იოვანე მახარობელი და იოვანე ოქრობირი) საგალობელი. მათი აზრით, ეს გალობანი საყურადღებოა როგორც ჰიმნი, საგალობელი, მხატვრული ნაწარმოები და რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრების შემცველი. მათივე სარწმუნო და საყურადღებო შენიშვნით ეს საგალობლები ტბელის „...შინაგანი განწყობის, ღრმად მორწმუნე ადამიანის დამოკიდებულების გამჟღავნებაა დიდი საეკლესიო მამების მოღვაწეობისადმი“.³⁶

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედებაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია მის მეცნიერულ ნაშრომს, ასტრონომიულ კალენდარს „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებლითა განგებითა“.³⁷ დავიწყოთ იმით, რომ შუა საუკუნეებში, თუკი დღევანდელ აზერბაიჯანში ზოგიერთი ტრიგონომეტრიული ფორმულა მიიღეს, სომხეთში ევკლიდეს გეომეტრია თარგმნეს, საქართველოში თბილისისა და გორის კოორდინატები დაადგინეს. ამავე დროს ხიხანში ტბელ აბ-

უსერისძემ შექმნა ასტრონომიული კალენდარი, რომელიც, როგორც უკვე აღინიშნა, სხვა ავტორთა ძეგლებთან და საკუთრივ ტბელის ორ ნაწარმოებთან ერთად შესულია მის მიერვე 1233 წელს შედგენილ და რედაქტირებულ კრებულში.³⁸

ტბელამდე საქართველოში არსებობდა ორი კალენდარი: იოანე ზოსიმესი (907 წ.), რომელსაც ტბელი არ იცნობდა და იოანე შავთელისა (974 წ.), რომელსაც ტბელი აუმჯობესებს. ვახუშტი ბატონიშვილი, მარი ბროსე და ღვთისმეტყველები ცხადყოფენ ტბელის ასტრონომიულ ნაშრომს შეცდომით მიაწერდნენ იოანე შავთელს. ამის თაობაზე კ. კეკელიძე აღნიშნავდა: „ქრონიკონი სრული მისითა საუწყებლითა და განგებითა“, რომელსაც, რაღაც გაუგებრობით, ზოგიერთი ამდენ ხანს იოანე შავთელს მიაწერდნენ. იოანეს ის არ ეკუთვნის. ვინაიდან ავტორი მისი პირდაპირ ამბობს, რომ მან თავის შრომას თავსა და ბოლოში დაურთო იამბიკონი იოანე შავთელისა. ამას გარდა, შიგ თხზულებაშიც იხსენიებს ის „სანთელსა სულიერისა ფილოსოფოსობისასა, წმიდასა შავთელსა, შეწყობითა იამბიკოითა კეთილად და ღმრთიერაგონიერად წარმომადგინებელსა“ ზოგიერთი მისთვის საინტერესო, აზრისას.³⁹

რით არის გამორჩეული ტბელ აბუსერისძის ტრაქტატი? დავიწყოთ იმით, რომ ეკლესია სამყაროს დასაბამად ქრისტეს შობამდე 5 000-ზე მეტი წლის წინა პერიოდს ვარაუდობდა. ზოგიერთ ქვეყანაში ასეთ დროდ მიჩნეული იყო 5 500 წელი, ზოგიერთში – 5 492 ან 5 508 წელი. ტბელის კალენდარში კი მიღებულია 5 604 წელი. ტბელთან ეს ახალი რიცხვი შემთხვევითი არ არის და იგი დაკავშირებულია ახალი წლის 25 მარტით დაწყებასთან.

ქრისტიანულ სამყაროში ყოველთვის იყო აზრი, რომ გარკვეული დროის შემდეგ დადგება სამყაროს აღსასრული. ეს აზრი განმტკიცებული იყო საქართველოშიც. ბერძნების გამოანგარიშებით ქვეყნის გაჩენიდან 7000 წელი სრულდებოდა 1492 წელს, რაც მისი აღსასრულის წელიც უნდა ყოფილიყო, ხოლო მათგან განსხვავებით ქართველების გამოანგარიშებით სამყაროს აღსასრული 1396 წელს უნდა დამდგარიყო. ეს თარიღი პირველად ჩნდება ტბელის კალენდარში, რითაც იგი განსხვავდება ყველა თავისი წინამორბედისაგან.

უძველეს დროში დროის გამოთვლა ხდებოდა მზისა და მთვარის მოძრაობის მიხედვით. მათი შესაბამისადი კალენდრები აგებულია ამ ორი ციური სხეულის მოძრაობაზე. ტბელის ტრაქტატს საფუძვლად უდევს 532-წლიანი ციკლი, რომელიც მიღებულია მზისა და მთვარის ციკლთა შესაბამისად 28 და 19 რიცხვების ნამრავლით და იგი ისეთი საზღვარია, რომლის შემდეგ თვეთა დღეები იმავე თანმიმდევრობით დგებიან, რა თანმიმდევრობითაც იყო, მაგალითად, მეცამეტე მოქცევის შემდეგ: 781 წელს. იგივე განმეორდა 532 წლის შემდეგ 1313 წელს და კვლავ 532 წლის შემდეგ – 1945 წელს.

ცნობილია, რომ 5 534-წლიანი ერა შემოღებულია ქართველი გამომთვლელების მიერ. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ იგი მოცემულია მხოლოდ ქართულ კალენდრებში (907 და 974 წლებისა). ეს ერა ქართველი გამომთვლელების მიერ მიღებულია იულიუს აფრიკელის 5500-წლიანი ერის გადაკეთებით. ეს კი გაკეთდა იმ მიზნით, რომ მიღებული ყოფილიყო 28-წლიანი მზის ციკლი, რომლითაც ახალი წელი დაიწყებოდა 1 მარტს. ამ შესწორების მიზანი გამოთვლების გამარტივება იყო. რაც შეეხება ტბელ აბუსერისძეს, მისი კალენდრით ახალი წელი იწყება 25 მარტს, რითაც გამოთვლები უფრო გამარტივდა და, რაც მთავარია, მისი კალენდარი ბერძნულთან იქნა შეთანხმებული, ეს კი ტბელის ნაშრომის ორიგინალურობაზე მეტყველებს.

974 წლის ქართული ასტრონომიული კალენდრის მიხედვით წლის დასაწყისად მიღებულია 1 მარტი. იქვე აღნიშნულია, რომ წლის დასაწყისის, ესე იგი 1 მარტის შესაბამისი რიგითობის დასადგენად, ანუ იმის განსასაზღვრად, თუ რომელი დღეა კვირისა, საჭიროა რიცხვ 28-ზე მოქმედებები. ეს წესი დააზუსტა ტბელმა თავის ტრაქტატში. თუ გამოვიყენებთ რიცხვთა თეორიის ელემენტებს, უმცირეს დადებით ნაშთებს 28-ის მოდულით, თანამედროვე მათემატიკურ ცნებებს, მაშინ ტბელ აბუსერისძის ტრაქტატში მოცემული წესი შეიძლება ჩამოყალიბდეს ფორმულების სახით. ამის მიხედვით კი შეიძლება განისაზღვროს ნებისმიერი წლის, ნებისმიერი თვის, ნებისმიერი დღის რიგითობა, ანუ მივუთითოთ, თუ რომელი დღეა კვირის.

ტბელ აბუსერისძემ თავის კალენდარში გაითვალისწინა ადრინდელი კალენდრების ნაკლი და მიიღო ფორმულები როგორც ნაკიანი, ისე მისი მომდევნო მარტივი წლებისა (არანაკიანთა), რომელთა გამოთვლილი დღის რიგითობა ემთხვევა თანამედროვე კალენდრით გამოთვლილი დღის რიგითობას. კალენდარში ტბელი აგრეთვე მიუთითებს და დიდ ადგილს უთმობს ქართულ და ბერძნულ წელთსათვალაუბებს შორის განსხვავებას. ტბელის ტრაქტატში მოცემულია ასევე მოძრავ საეკლესიო დღესასწაულთა და წყების თარიღი, მთვარის ამოსვლა-ჩასვლის მზა ცხრილები, განხილულია მთვარის ზედნადები. გავიხსენოთ ისიც, რომ ქრისტიანულ სამყაროში ადრე მარტის თვე მიჩნეული იყო ქვეყნის გაჩენის ძირად და აღდგომაც ჩვეულებრივ 22 მარტსა და 23 აპრილს შორის მოძრაობს. ამის გაანგარიშებაც იყო ტბელის წელთაღრიცხვის „ქრონიკონის“ სისტემის მთავარი მიზანი.

ტბელის ასტრონომიულ კალენდარში მოცემულია დროის ერთეულები: მეყი, ცენი, ვაცე, ბლისი, ნენი, რომელთაც სიმცირის გამო გამოყენება არა აქვთ. თუმცა, თუკი დროს გრადუსებში გაეზომათ, ზოგიერთს (მაგ. ნენს), მაშინ მას გამოყენება ექნება. ტბელმა გაამარტივა აგრეთვე სასურველი დღის გამოთვლის წესი.

ზოგიერთმა მკვლევარმა (მაგ. ი. სიხარულიძემ) ყურადღება მიაქცია ტბელის ასტრონომიული კალენდრის პედაგოგიურ მნიშვნელობაზე, რაც პასუხს სცემს კითხვას: რა გამოყენება შეიძლებოდა ჰქონოდა ტბელის ტრაქტატს?

მესიანისტური იდეის საკითხი ტბელ აბუსერისძესთან

მკვლევრები (ი. სიხარულიძე, რ. ხალვაში, თხზულებათა გამოცემის ავტორები) უკვე კატეგორიულად ლაპარაკობენ (ეს განსაკუთრებით ითქმის სრული გამოცემის ავტორებზე) ტბელ აბუსერისძესთან მესიანისტური იდეის არსებობაზე.⁴⁰

ახალი გამოცემის გამოკვლევათა ავტორების აზრით – ხელთუქმნელი ხატის კულტის დამკვიდრება საქართველოში ლიტურგიკულ პრაქტიკაში ტბელის სახელს უკავშირდება.⁴¹ ეს კი, მათი აზრით, ეროვნული გამთლიანების იდეოლოგია იყო. კერძოდ, ასურელ მამათაგან ერთ-ერთის ანტონ მარტყოფელის მიერ საქართველოში ჩამოტანილი ხელთუქმნელი ხატის თიხის ასლს ტბელამდე ყურადღებას არავენ აქცევდა. ზვარაზმელთა შემოსევის შემდეგ „საჭირო ხდება მესიანისტური იდეის გამოცოცხლება“, ⁴² რაც ასახულია იოანე ანჩელის, იოანე შავთელის, ნიკოლოზ გულაბერიძის და სხვათა გალობებში. მაგრამ მათგან მხოლოდ ტბელი ცდილობდა ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულის დამკვიდრებას,⁴³ რაც ავტორთა შენიშვნით, წარუმატებლად დამთავრდა და ძალაში დარჩა ანტონ მარტყოფელის დღის აღნიშვნა.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედება შუა საუკუნეების, კერძოდ, XI-XII საუკუნეების დიდი ქართული კულტურის ერთ-ერთი ბოლო გამოძახილია. ამასთან, ტბელთან დიდ ქართულ კულტურას თავისი ელვარება დაკარგული აქვს (ეს ნაკლებად ითქმის „ქრონიკონზე“). ტბელის მხატვრული ნაწარმოები და საგალობლები ყურადღებას იმსახურებენ რელიგიის ფილოსოფიის, ხოლო მისი ასტრონომიული კალენდარი მეცნიერული თვალსაზრისით. ხელთუქმნელი ხატის კულტის დაწესებით კი ტბელი გვევლინება მტრის შემოსევებით დაძაბუნებული ქვეყნის გამთლიანება-გაძლიერების იდეოლოგად.

აღნიშნული თავისთავად ცხადს ხდის ტბელ აბუსერისძის ადგილს ქართული კულტურის ისტორიაში: იგი საქართველოს დაცემის ხანის გამოჩენილი სწავლული, შედარებით ნაკლები მნიშვნელობის მწერალი და ქვეყნის გამთლიანების იდეოლოგიის წარუმატებელი მცდელობის ავტორია.

ფილოსოფიური იდეები ასწლოვან მატთანში

მე-13-14 საუკუნეების უცნობი ავტორის „ასწლოვანი მატთანე“ (შემდგომში „ჟამთააღმწერელი“) ისტორიული ხასიათის ნაწარმოებია და მასში განხილულია საქართველოს სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური და კულტურული ისტორია დაახლოებით ასი წლის განმავლობაში – ლაშა-გიორგის გამეფებიდან გიორგი V ბრწყინვალის გამეფების პირველი წლების ჩათვლით.

მკვლევართა აზრით, ჟამთააღმწერელის ანონიმი ავტორი კარგად იცნობს ბერძნულ, სპარსულ და საერთოდ აღმოსავლურ წყაროებს. იცის მონღოლური ენა და მიუთითებს, რომ მონღოლთა ერთ-ერთ ტომს საკუთარი 16-ანბანიანი დამწერლობა ჰქონდათ, რომელიც ადვილად იკითხებოდა.

თხზულების შეფასების ისტორიიდან

„ჟამთააღმწერელი“ ერთდროულად ისტორიული ძეგლიცაა და მხატვრული ნაწარმოებიც ამასთან, იგი ინტერესს იმსახურებს ფილოსოფიის პოზიციიდანაც. ამიტომაც მიზანშეწონილია ძეგლის შეფასების ისტორიიდან როგორც ისტორიულ-ფილოლოგიური, ისე ფილოსოფიური პოზიციის გამოყოფა. ამ მიზნით განვიხილავთ ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძისა და შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისებს.

„ჟამთააღმწერელი“, როგორც ისტორიული ძეგლი (ი. ჯავახიშვილი).

ჟამთააღმწერლის ისტორიული თხზულება, ი. ჯავახიშვილს – ჟამთააღმწერელი განხილული აქვს ნაშრომში „ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ახლა“. იგი პირველად გამო-

ქვეყნდა 1916 წელს და შესულია ავტორის თხზულებათა თორმეტტომეულის მე-8 ტომში.¹

ი. ჯავახიშვილი განხილვის საგნად ხდის თვით ნაშრომის სათაურს და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ავტორისთვის ისტორია ჟამთააღმწერლობაა (ჩვეულებრივ ქართულში საისტორიო ნაწარმოები იწოდებოდა, როგორც „ცხოვრება“), მეისტორიე კი ჟამთააღმწერელი. „ჟამთააღმწერლობა“, ი. ჯავახიშვილის აზრით, ბერძნულ „ხრონოგრაფიას“ უდრიდა.²

ი. ჯავახიშვილი გამოარჩევს უცნობი ავტორის მოკრძალებულობას, პირუთვნელობასა და ობიექტურობას. იგი ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ ჟამთააღმწერლისთვის „ეროვნულ სახელმწიფოებრივ თავმოყვარეობის გარდა ჩვენს ავტორს ამასთანავე სარწმუნოებრივიც მეტად მგრძნობიარე აქვს. მას რცხენია, როცა გვითხრობს, თუ როგორ შეურაცხევეს მაჰმადიანებმა ქრისტიანობა“.³ აქ ავტორს მხედველობაში აქვს ჟამთააღმწერლის მონათხრობი, როცა ჯალალედდინმა თბილისი მოაოხრა, სიონის ეკლესია დაანგრევინა და მისი გუმბათი გამოიყენა „ზედა ბილწისა საჯდომისა მისისა აღშენებად“.

საყურადღებოა ისიც, რომ ი. ჯავახიშვილი ჟამთააღმწერლის განათლებულობასთან, სწორ და საღ მსჯელობასთან ერთად, გამოარჩევს გულუბრყვილობასაც: „ჩვენი ჟამთააღმწერელი საზოგადოდ განვითარებული ადამიანი ყოფილა, მისი მსჯელობა ჩვეულებრივ სწორე და ფხიზელია, ამასთანავე თავისუფალი. გასაოცარია მხოლოდ, რომ ზოგჯერ იგი, როცა სასწაულმოქმედებას ეხება, ბავშვსავით გულუბრყვილოა ხოლმე და ყველაფერი სჯერა“.⁴ აქ მხედველობაში აქვს ჟამთააღმწერლის მონათხრობის ის ადგილი, სადაც საუბარი ეხება ლაშა-გიორგის შვილის – დავითის გველებიან ორმოში ჩაგდებას. ორმოში კი მას ერთი გველი უკბენს, დანარჩენები კი განკურნავენ.

საერთოდ, გულუბრყვილობა, ი. ჯავახიშვილის აზრით, მე-13-14 საუკუნეების სხვა ქვეყნის ისტორიკოსთა თხზულებებშიც საკმაოდ გვხვდება, „მაგრამ მაინც ჩვენი ჟამთააღმწერლის აზროვნებისათვის ეს ბავშვური გულუბრყვილობა და ცრუმორწმუნეობა მეტად დამახასიათებელია: ვერც ერთ ქართულ საისტორიო თხზუ-

ლებაში მე-11-12 საუკუნეებისა – როგორც მაგალითად „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“, „ცხოვრებაჲ, მეფეთ მეფისა დავითისი“, „მატიანე ქართლისაჲ“, თუნდაც „ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმიდელისა“ და „ცხოვრებაჲ იოანესი და ეფთჳმესი“, – ასეთს სასაცილო და ზღაპრულს ამბებს ვერ ნახავთ. სასწაულთმოქმედება და საკვირველებანი იქ ან სრულიად არ მოიპოვება (მე-12 ს. თხზულებებში), ან არადა თითო-ოროლაა, ამასთანავე ისეთი, რომელთა ახსნა ბუნებრივად ადვილად შეიძლება. ჩვენი ჟამთააღმწერლის ზემოაღნიშნული გულუბრყვილობა ნათლად გვიჩვენებს, რამდენად დაქვეითდა მონღოლების ბატონობის დროს ქართველთა გონებრივი ცხოვრება და აზროვნება“.⁵

ი. ჯავახიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ ჟამთააღმწერლის თანახმად, ქართველი მეფის – ლაშა-გიორგის ყოველგვარ ზღვარს გადაცილებულმა გაუმაძღრობამ („გემოთმოყვარეობამ“) და თვითნებობამ („ნებისმიდგომილებაჲ“) საქართველოს მაღალ სახელისუფლო წრეებში შეაღწია და გახრწნა იგი. ავტორი იმოწმებს ჟამთააღმწერლის მიერ თავისი აზრის განსამტკიცებლად მოხმობილ წინასწარმეტყველის აზრს: „ვითარცა წინასწარმეტყველიცა იტყვის: განძლა, განისვენა, იაკობ და განუდგა ღ-თსა მაცხოვარსა, ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველისა, რამეთუ განძლეს და იშვებდეს და უწესოებად მიდრკეს სიძვათა მთვრალობითა“.⁶

საერთოდ, ჟამთააღმწერლისათვის დამახასიათებელია განგების ძალისაღმი დიდი მნიშვნელობის მინიჭება, რაც მჟღავნდება კიდევ ქართველთა ხვედრის მისეული ახსნისას. კერძოდ, მისი აზრით, ქართველთა გზიდან გადაცდომის გამო ღმერთმა დასაჯა ისინი მონღოლთა შემოსევების სახით. ამასთან დაკავშირებით ი. ჯავახიშვილი აკეთებს დასკვნას: „ამგვარად, საქართველოს სამეფო კარისა და ერის გახრწნილება ჩვენს ჟამთააღმწერელს ქვეყნის აოხრების მიზეზად მიაჩნია, ხოლო თვით უბედურება – ღვთაების მიერ მოვლენილ სასჯელად“.⁷

ი. ჯავახიშვილი ჟამთააღმწერელთან ყურადღებას მიაქცევს საქართველოს ისტორიის გააზრების ისეთ მომენტებს, როგორიცაა მაგალითად, სუბიექტური და ობიექტური ფაქტორები და მათი

როლი ქვეყნის ცხოვრებაში. ეს მომენტი დიდად საყურადღებოა ჯავახიშვილის პოზიციაში და ამიტომაც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მისი შედარებით ვრცლად დამოწმება: „საყურადღებო ის არის მხოლოდ, რომ ავტორი ქვეყნის გაოხრების მიზეზად საქართველოს მმართველი წრეების უდარდელობასა, უწესობასა და ერის ზნეობრივ დაცემას აღიარებს, რომ იგი მარტო გარეგან პირობებს, მტრების შემოსევას არ აბრალებს ყველაფერს და ამით არ იქარვებს დამაფიქრებელ საკითხს, არამედ უმთავრეს მიზეზად თვით ქვეყნის შინაურს მდგომარეობას, თვით ქართველთა სახელმწიფო და საზოგადოებრივ გათახსირებულ ცხოვრებას ასახელებს. ეს არის ჩვენთვის საგულისხმიერო და ადამიანმა მართლაც უნდა სთქვას, რომ ამ მხრივ ჟამთააღმწერელის აზრი სრულიად უსაფუძვლო არ არის“.⁸

ჟამთააღმწერლის დამსახურებად ი. ჯავახიშვილს მიაჩნია მის მიერ ქართულ პოლიტიკურ ცხოვრებაში იმ აზრის შემოტანა, რომლის თანახმადაც ამქვეყნად ყველაფერი ამაო და წარმატება, რომელიც მას გამოთქმული აქვს ჯალალედდინის მოკვლასთან დაკავშირებით. ბიბლიური აზრი – „ამაოება ამაოებათა, ყოველივე ამაოა“ (ეკლესიასტე, 1, 2) – ჟამთააღმწერელთან პოლიტიკურ შეფერილობას იღებს. ი. ჯავახიშვილის აზრით, „ამქვეყნად, მასადამე, ყოველივე ამაოა და წარმატება, დაუნდობელი და ცვალებადი. საუკუნო მხოლოდ საიქიოს ცხოვრებააო, ამტკიცებს ჟამთააღმწერელი. ამგვარი აზრი ეკლესიაში ჩვეულებრივი იყო, მაგრამ პოლიტიკურს აზროვნებაში საქართველოში წინათ არასდროს არ ყოფილა მიღებული და პირველად ჩვენს ავტორს აქვს ისტორიაში შეტანილი. მაგრამ შემდეგ საუკუნეებში ეს აზრი პოლიტიკურ მსჯელობაშიაც გაბატონდა, ასე ძირიანად შეირყა ქართველი ერის პოლიტიკური რწმენა“.⁹

ი. ჯავახიშვილს ჟამთააღმწერელის ერთ-ერთ უპირველეს ღირსებად მიაჩნია მისი ობიექტურობა, რაც ნათლად მჟღავნდება მის მიერ ჯალალედდინისა და მონღოლების დახასიათებისას: „ქართველი ჟამთააღმწერლის ღირსებას, მისი მიუდგომლობა და პირუთვნელობა შეადგენს. იგი საქართველოს მტრების ღირსებას, –

ჯალაღედდინისას, რომელმაც დიდი ცოდვა დაატრიალა ჩვენს ქვეყანაში, და მონღოლებისას, საქართველოს განმაოხრებელთა, — სასიქადულო თვისებებს მაინც არ მალავს, პირიქით, ყოველთვის დიდის პატივისცემით იხსენიებს მათ. თუმცა ამასთანავე იმ საშინელ აოხრებასაც, რომელიც მონღოლების ბატონობას მოჰყვა, არ იეიწყებს და საუცხოვოდ ასურათებს. საგულისხმოა, რომ საქართველოს ამტუტებელის ჯალაღედდინის სიკვდილის აღწერის დროს მას არც წყევა-კრულვა, არც სხვა რამ განსვენებულისათვის საძრახი სიტყვა წამოსცდენია, არამედ დიდის ღირსებით, თითქოს სინანულითაც კი ამბობს: „მოიკლა კაცი იგი მაღალი და საკელოვანი ტელმწიფე ვინა დაუდგრომელ არს მინდობა სოფლისა ამის ამაოს“-ო. ამგვარადვე გულწრფელად აქებს ჩვენი ისტორიკოსი მონღოლების მაღალ ზნეობრივ თვისებებს: „ტყუილი სიტყვა ყოვლადვე არ იყო მას შინა, არა თვალახენანი პირსა კაცისასა, არცა დიდსა, არცა მცირესა... რამეთუ კეთილნი წესნი ეპყრნენ ჩინგის ყაენისაგან განჩენილნი“-ო.¹⁰

დასასრულს, შეიძლება ითქვას, რომ ი. ჯავახიშვილი ჟამთააღმწერელს მეტად სანდო, მე-13 საუკუნის საქართველოს ისტორიის ერთდერთ წყაროდ მიიჩნევს, რომელშიც სხვასთან ერთად „ქვეყნის ზნეობრივი მდგომარეობაც“ არის მოცემული.

„ჟამთააღმწერელი“, როგორც ლიტერატურული ძეგლი (კ. კეკელიძე)

კორნელი კეკელიძე თავის წერილში მოკლედ, მაგრამ ამომწურავად გადმოსცემს ჟამთააღმწერელთან დაკავშირებულ პასაჟებს. წერილის მეორე აბზაცი მემატიანის აღწერას ეძღვნება და იგი იმდენად შთამბეჭდავია, რომ ჟამთააღმწერელზე ცოცხალ წარმოდგენას გვიქმნის: „ის მცოდნე კაცი ჩანს. იცნობს მონღოლურ ენასა და სარწმუნოებას, მონღოლურ საისტორიო მწერლობას, ქრონიკონსა და ზეპირსიტყვიერებას. იცნობს ის სპარსელებსაც, მათ ისტორიკოს ჯუზეინს (მე-13ს.), მათ ენასა და ზნეობრივ სიღუხჭირეს. ზედმიწევნით იცის მან ბერძნული ენა, ისტორია და მწერლობა, საისტორიო თუ მხატვრული. ასე, მაგალითად, მის შრომ-

ამი დასახელებულია ისტორიკოსი იოსებ ფლაბიუსი, მოსიმახოს ებრაელი, ასტიავი, კვიროსი, ხრიზმოსი, აპოლონის დედოფლისა, პრიამოსი, აღამემნონი და მისი ცოლი ელენე, რომლის გამო ატყდა ტროადელთა 28-წლიანი ომი, ანტიპატროს და კასანდროს, ალექსანდრე მაკედონელი, მიდასი და ანთიპატოს. აქვე დასახელებულია ძველ ბერძენთა „თორმეტნი ზოდიაქი ანუ ეტლნი“, აგრეთვე, ქრისტიანთა პასქალისტური „ათცხრამეტული, ცამეტური, ზედნადები და ზედქუსეული“. ზედმეტია ლაპარაკი იმაზე, რომ კარგად იცის თავისი მშობლიური წარსული, აწმყო, ზნეჩვეულება და მწერლობა, განსაკუთრებით საისტორიო. მის შრომაში გამოყენებულია, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დავით აღმაშენებლის ისტორია, გამოყენებულია მას აგრეთვე, როგორც თვითონ უჩვენებს, შრომა „ვინმე ბერი მღუმელისა“, „წიგნი მეფეთა ბაღუშისთა და ნათესავთა მისთა“ და ვილაც „ყოველთა აღმწერლისა“ ცნობა. ავტორი არა მარტო წიგნებს მიმართავს თავისი აზრების გასავითარებლად და საჭირო ცნობების მოსაპოვებლად, არამედ გადმოცემებს, ნათქვამსა და გაგონილსაც... როგორც მოაზროვნე, ის გამომხატველია მონღოლთა დროის სულიერი განწყობილებისა ჩვენს საზოგადოებაში. მონღოლების შემოსევამ ძირიან-ფესვიანად შეარყია მდგომარეობა და კეთილდღეობა თამარის მონარქიისა, ამან დაბადა საზოგადოებაში სასოწარკვეთილება“.¹¹

კ. კეკელიძე ჟამთააღმწერლის ერთ-ერთ დამახასიათებელ თვისებად გამოარჩევს პესიმიზმს, რაც ქვეყნის უმძიმესი მდგომარეობით იყო გამოწვეული.

მეორე დამახასიათებელი თვისება მონღოლთა შემოსევის მიზეზების ძიებისას იჩენს თავს და როგორც კ. კეკელიძე შენიშნავს ჟამთააღმწერლის თანახმად იგი ერის მორალურ დაქვეითებაში მდგომარეობს.

კ. კეკელიძის აზრით, ჟამთააღმწერელი დიდ პატრიოტულ გრძნობას ამჟღავნებს, რაც მას ქართველთა ავ თვისებებს ავიწყებინებს. იგი ქართველთა საქებრად მონღოლების აზრებს იმოწმებს ქართველებზე.¹²

კ. კეკელიძე იმოწმებს ღიმიტრი მეფის მიმართვას კრებისადმი, როცა იგი ურდოში გამგზავრების გადაწყვეტილებას იღებს და

დასძენს: „მსოფლიო ისტორიაში იშვიათად ვიპოვით მამულისა და მოძმისათვის თავდადების ასეთ მაგალითებს“. ¹³

განსაკუთრებით საინტერესოა კ. კეკელიძის მიერ ჟამთააღმწერელთან მოთხრობილი დაუჯერებელი ამბების შეფასება. კერძოდ, ის ფაქტები (ქრისტეს გამოცხადება ჩინგის ხანისადმი, ლაშა-გიორგის ძის – დავითის ჩაგდება გველებიან ორმოში და მისი გადარჩენა, სპარსელის მიერ ჩალატ ნოინის მკვლელობის აღიარება და სხვ.), რომლებიც სხვა ავტორებთან ჟამთააღმწერლის გულუბრყვილობად და მატიანის წინააღმდეგობრივ ადგილებად არის მიჩნეული, ან ამის რელიგიური პოზიციიდან გამართლებაა ნაცადი, კ. კეკელიძის მიხედვით ეს არის ლიტერატურული ხერხი, რაც დამაჯერებელ მოსაზრებად გამოიყურება.

კ. კეკელიძე საგანგებოდ ჩერდება ჟამთააღმწერელზე, როგორც მწერალზე და მრავალი ადგილი მოჰყავს ტექსტიდან ამის დასადასტურებლად. ვფიქრობთ, მეცნიერი თავის პოზიციას საკმაოდ დამაჯერებლადაც ასაბუთებს. სანიმუშოდ დამოწმებულია ჟამთააღმწერლის მიერ დავით ნარინის, დავით ულუსა და მეფე დიმიტრის პორტრეტების აღწერა. ¹⁴

ისტორიული ძეგლისადმი ლიტერატურული მიდგომის ნიმუშია კ. კეკელიძის სტატიის ფინალი: „თხზულება, როგორც რომელიმე მხატვრული ნაწარმოები, თითქმის თავშივე აღიზიანებს მკითხველის ცნობისმოყვარეობას შემდეგი სიტყვებით: „ქუეყანასა მზისა აღმოსავლეთისა კერძომსა, რომელსა ეწოდების ჩინ-მაჩინი, გამოჩნდეს კაცნი ვინმე საკვირველნი, ადგილსა, ყარაყორუმად წოდებულსა, უცხო სახითა, წესითა და შესახედავადცა“. ის წარმოგვიდგენს გრძელ ჯაჭვს პოლიტიკურ-სამხედრო და ყოფაცხოვრებითი ეპიზოდებისას, რომელნიც მოხერხებულად სცვლიან ერთიმეორეს, რათა მოთხრობის ერთფეროვნებით არ დაიღალოს მკითხველის ყურადღება. ენა თხზულებისა არის სადა, უბრალო, დინჯი, ადვილად გასაგები, რომელნიც გვეუბნება, რომ მონღოლთა ბატონობის ხანაში, ლიტერატურული ძეგლების ფიზიკურ განადგურებასთან ერთად, არ განადგურებულა და არ მოსპობილა ლიტერატურული გემოვნება“. ¹⁵

ჟამთააღმწერელის ფილოსოფიური ინტერპრეტაცია (შ. ნუცუბიძე).

შალვა ნუცუბიძე „ასწლოვან მათიანეს“ ფილოსოფიური კუთხით მიუდგა და მასში ოთხი მთავარი ფილოსოფიური დებულება გამოყო:

1. ჟამთააღმწერლობა უცნობი ავტორისათვის ჭეშმარიტების დადგენაა ისტორიის შეფასებისას. „ეს აზრი ისტორიის შესახებ, – შენიშნავს შ. ნუცუბიძე, – ფრიად საგულისხმოა, რადგან იგი ისტორიას უაღრესად ფილოსოფიურ დისციპლინად აცხადებს“.¹⁶

2. თუკი ისტორიის („ჟამთააღმწერლობის“) მთავარი აზრი ფილოსოფიურია (ჭეშმარიტების ძიება), მაშინ ისტორიასა და სიბრძნისმეტყველებას შორის პირდაპირი კავშირია.

3. ჟამთააღმწერელი ცდილობს გაარკვიოს ისტორიაში მომხდარი ამა თუ იმ მოვლენის მიზეზი, რაც იმას ნიშნავს, რომ მასთან დგება შეფასების მომენტი. ეს კი ისტორიის მიმართ ფილოსოფიურ მიდგომას გულისხმობს.

4. ჟამთააღმწერლის მიხედვით, როცა ისტორია იწერება, ამ დროს უნდა მოხდეს ერთმანეთისაგან სიკეთისა და ბოროტების განსხვავება. აქაც ისტორიული მოვლენების შეფასებით მომენტთან გვაქვს საქმე, რაც ფილოსოფიური პოზიციით არის განპირობებული.

შ. ნუცუბიძე კრიტიკულად აფასებს ზოგიერთ მომენტს ჟამთააღმწერელთან, კერძოდ, როცა საუბარია სიკეთესა და ბოროტებაზე. შ. ნუცუბიძის აზრით, ჟამთააღმწერელი ვერ იჩენს სათანადო ობიექტურობას, როცა იგი განსჯის საგნად იხდის ცოტნე დადიანისა და ლაშა-გიორგის ქცევებს. სამაგიეროდ, შედარებით ობიექტურობით ხასიათდება ჟამთააღმწერლის მხრიდან მე-13 საუკუნის საქართველოს ტრაგედიის შეფასება, როცა ლაშა-გიორგის უზნეობა მისგან გამომდინარე შედეგებით კატასტროფული აღმოჩნდა ქართველი ერისათვის (უნდა ითქვას, რომ ეს ადგილი შ. ნუცუბიძისთან ერთგვარი ბუნდოვანებით გამოირჩევა).¹⁷

შ. ნუცუბიძე ჟამთააღმწერლის ე.წ. „შუამდებარე პოზიციის“ (ობიექტურობის) შეფასებისას კონიუნქტურას უწევს ანგარიშს და უმართებულო დასკვნას აკეთებს: „კლასობრივი ისტორია აქაც არ ღალატობს თავის ლოგიკას და „ჭეშმარიტის მეტყველება“, რო-

მელიც ავტორისათვის, თითქოს, მთავარია, გარკვეული კლასობრივი, ჯგუფური ჭეშმარიტებაა. არსებითად, ჟამთააღმწერლის იდეოლოგია რეაქციონური იდეოლოგიაა, საერო ძალაუფლებისა და, განსაკუთრებით, ერთმმართველობის წინააღმდეგ მიმართული და იგი პრინციპულად არაფრით განსხვავდება იოანე საბანისძის იდეოლოგიიდან, რომლის დაძლეवास ქართულმა საზოგადოებრივმა აზროვნებამ სამ საუკუნეზე მეტი მონადგო. ქართველობა მტკიცედ რომ მდგარიყო ქრისტიანობისა და ეკლესიის წინააღმდეგ (გავიხსენოთ საბანისძის „კედელი“ ქრისტიანული ჭეშმარიტებისა), უბედურება არ მოხდებოდაო¹⁸ (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

ძნელია დაეთანხმო ავტორს როგორც იოანე საბანისძის, ისე ჟამთააღმწერლის მსოფლმხედველობის (მით უმეტეს, როცა ტექსტი ამის საფუძველს ნამდვილად არ იძლევა) შეფასებაში და უფრო მის საბოლოო დასკვნას ჟამთააღმწერლის ტრადიციასა და ადგილზე შემდგომი დროის ქართულ სინამდვილეში: „ამდენად, იგი (ჟამთააღმწერელი – მ.მ.) წარმოადგენს მე-11-12 საუკუნეებში მებრძოლ იდეოლოგიას რეაქციონური ბანაკის გაგრძელებას, რომელსაც მე-14 საუკუნესა და მომდევნო დროში ფეოდალიზმის კვლავ მოძალების პირობებში უფრო ხელსაყრელი პირობები დაუდგათ“.¹⁹

შ. ნუცუბიძე ჟამთააღმწერლის თხზულებას ისტორიოსოფიად მიიჩნევს. უნდა აღინიშნოს, რომ შ. ნუცუბიძემ არსებითად სწორად დაინახა ჟამთააღმწერლის ფილოსოფიური ასპექტები, გაიგო იგი, როგორც ისტორიის ფილოსოფიური გააზრების პირველი ცდა ქართულ სინამდვილეში.

„ჟამთააღმწერელი“, როგორც ფილოსოფიური ძეგლი

„ჟამთააღმწერელი“ უპირველესად ისტორიული ძეგლია, მაგრამ, როგორც ეს სხვადასხვა გამოკვლევებით დადასტურდა, იგი ყურადღებას იმსახურებს მხატვრული და ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც.

მართებულად აღნიშნავს კ. კეკელიძე, რომ ჟამთააღმწერლის თხზულება შთამბეჭდავად იწყება და მხატვრული თვალსაზრისით იგი მაშინვე იზიდავს მკითხველის ყურადღებას. ნაწარმოები ლაშა-გიორგის გამეფებით იწყება, რაც თამარის სიკვდილის შემდეგ მოხდა. მაშინ ლაშა-გიორგი 18 წლის იყო. თუმცა მანამდე თამარმა 13 წლის მომავალი მეფე თანამეფედ გამოაცხადა. ნაწარმოებში გვხვდება ჟამთააღმწერლის ასეთი აზრიანი შენიშვნა: მიიცვალა თამარ მეფე და „დაუტყვა მეფობა ძესა თვისსა, ხოლო ნათესავსა ქართველთასა – ცემა, მწუხარება, ვაება და გლოვა, რამეთუ ცოცხალნიცა ჩასრულ იყვნენ ჯოჯოხეთს მკვიდრნი სამეფოსა მისისანი და ეგრეთცა ჯერ იყო“.²⁰

ძნელი დასანახი არ არის, რომ ჟამთააღმწერელი თხზულების დასაწყისშივე კრავს კვანძს და მკითხველს წინასწარ განაწყობს იმისათვის, რათა იცოდეს, თუ როგორი მეფე მოევლინა საქართველოს ლაშა-გიორგის სახით. ამის შემდეგ იგი იძლევა ლაშა-გიორგის აღწერას, რითაც განამტკიცებს თავის უარყოფით აზრს ახალგაზრდა მეფეზე: „ტანით ძლიერი, მკნელ მოისარი, ნადიმობითა შინა მოსწრფე, ლალი და თუითბუნება“.²¹ აქვე ავტორი განმარტავს, თუ რატომ იყო მეფე ასეთი ბუნების – „ამისთვის განლალებული“. მეფის ასეთი ლაღობის მიზეზი, ჟამთააღმწერლის თანახმად, იყო ის, რომ დედამ - მეფე თამარმა, რომელსაც იგი მუდამ კარგ კონტექსტში იხსენიებს, ლაშა-გიორგის დაუტოვა დაწყნარებული ქვეყანა, დამორჩილებული მოწინააღმდეგეები და მოხარკენი. იგი ჩამოთვლის სამეფოებს, სამთავროებსა და ქალაქებს, რომელთა მესვეურნიც ძღვენითა და ხარჯით მოდიოდნენ და ამის გამო მუდამ მხიარულება იყო მეფე ლაშა-გიორგის კარზე.

მატიანეში მოთხრობილია, რომ თავდაპირველად ლაშა-გიორგის მოხარკეებმა ხარკი შეუწყვიტეს (მიზეზს მემატიაზე არ ასახელებს). მეფემ ჯარი შეკრიბა, სასტიკად დაამარცხა განდგომილები, შეცდომა აპატია და დიდძალი ნადავლით დაბრუნდა თბილისში. თბილისში დაბრუნებულმა მეფემ უხვად გასცა საბოძვარი, რადგანაც ჟამთააღმწერლის აღნიშვნით იგი იყო მლოცველი, არამოშურნე და ა. შ. მაგრამ შემდეგ მეფე ბოროტებისაკენ გადაიხარა (თუ რა იყო ამის მიზეზი, აქ ამის შესახებ არაფერია ნათ-

ქვამი): „არამედ უკანასკნელ მიდრკა სიბოროტედ თანამიყოლითა უწესოთა კაცთათა. ვითარცა სოლომონისათჳს წერილი არს, რომელი შეაცთუნეს დელათა, აგრეთვე ესე უწესო კაცთა, ვითარცა ქუემორე სიტყუამან საცნაურ-ყოს. ვითარ განისვენებდა ნადიმობითა და მსმურთა თანა, მიდგა სიბოროტემდი, ვითარ წერილი არს ისრაილთათჳის: „დასხდა ერი იგი ჭამად და სმად, და აღდგეს სიმღერად“.²²

ლაშა-გიორგის მხრიდან სწორი გზიდან გადახვევა გრძელდებოდა, რაც ბუნებრივია შეუმჩნეველი და რეაგირების გარეშე არ დარჩებოდა. ეს, ერთი მხრივ, იმდროინდელი საქართველოს მაღალი ეშელონების ზნეობრივ სიმყარესა და, მეორე მხრივ, გარკვეულ დემოკრატიულ პრინციპთა არსებობაზე მიუთითებს. ეს უპირველესად იქიდან ჩანს, რომ მეფის ასეთი ქცევებით შეწუხებული დიდებულები, ივანე ათაბაგი და ვარამ გაგელი – მეფეს განუდგნენ. განდგომის მიზეზი ჟამთააღმწერელთან ასეა ჩამოყალიბებული: „არა თავს-ვიდებთ შენსა მეფედ ყოფასა, უკეთუ არა განაყენო ბოროტთა კაცთა სიახლესა და ავსა წესს, რომელსა იქმ“.²³

ერთი პირობა, მეფემ მოინანია ცოდვები, მაგრამ ბოლომდე ვერ დაიცვა აღთქმა და კახეთს მისულმან ველისციხეში იხილა თუ არა ერთი „ქმნულკეთილი“ ქალი, შეიყვარა და ცოლადაც მოიყვანა, რომლისგანაც შეეძინა ვაჟიშვილი დავითი.

მეფე ლაშა-გიორგი იყო მხნე, ახოვანი, ძლიერი და ლაღი, მაგრამ ამავე დროს იყო ამპარტავეანი, თავზედი და თვითნება. თუ რა უბედურება შეიძლება მოუტანოს ქვეყანას ამისთანა მეფემ, ამის დასამტკიცებლად ჟამთააღმწერელი წმიდა მამათა აზრს იმოწმებს, რომელთა თანახმადაც ყოველგვარი ვნების სამი მიზეზი არსებობს: მსუნაგობა, სიმდიდრისადმი მისწრაფება და პატივმოყვარეობა. ჟამთააღმწერელთან ყველაფერი ეს ასეა წარმოდგენილი: „სამნი არიან მიზეზნი ვნებათანი, რომელთაგან იშეებიან ყოველნი ბოროტნი: „გემოთმოყუარებანი, ვერცხლისმოყუარება და დიდებისმოყუარება“.²⁴

სწორედ ამ სამი მიზეზით არის განპირობებული სიძვა, მრუშობა, რისხვა და ამპარტავენობა. ის, რომ ჭამა-სმასა და განც-

ხრომას სიკეთე არ მოაქვს, ამის დასტურად ჟამთააღმწერელი იმ-
ოწმებს წინასწარმეტყველის სიტყვებს: „ჭამა იაკობ, განძლა, გან-
სხუა, განსუქნა და დაუტევა ღმერთი შემოქმედი თვისი, და განუ-
დგა ღმერთსა მაცხოვარსა თვისსა“.25

ლაშა-გიორგის ასეთმა უზნეო ქცევებმა მას ჩამოაშორა ღი-
რსეული ადამიანები, მათ შორის კათალიკოსი, დიდებულები ივანე
ათაბაგის ჩათვლით, რამაც საბოლოოდ ქვეყნის საქმის უკუღმა
წასვლა განაპირობა: „ამისათვის აღმოსცენდეს მიზეზნი ცოდვათა
სიმრავლითა საქართველოსა მოოხრებისანი“.26

მეფისაგან დიდებულების განდგომის მიზეზთა ჩამოთვლის
შემდეგ ჟამთააღმწერელი საუბარს აგრძელებს მონღოლებზე. მონ-
ღოლთა დახასიათებისას იგი გვევლინება მხატვრული სიტყვის
ნამდვილ ოსტატად. აქ, ამ მოკლე მონაკვეთზე, იგი დიდი ოს-
ტატობით – კალმის ერთი მოსმით, შეიძლება ითქვას, რომ მონ-
ღოლთა ისტორიას, ზნე-ჩვეულებებსა და ღირსებებს გადმოგვცემს:

„ქუეყანასა მზისასა აღმოსავლეთით კერძო, რომელსა ეწო-
დების ჩინ-მაჩინი, გამოჩნდეს კაცნი ვინმე საკვირელნი ადგილსა,
ყარაყორუმად წოდებულსა, უცხო სახითა, წესითა და შესახედაე-
ადცა, რამეთუ არცა ძუელთა წიგნთა სადა იპოების ამბავი მათი,
რამეთუ არიან უცხოენა, უცხოხსაჲ, უცხოცხოვრება. პურისა გემო
არა იცოდიან, ხორცითა და პირუტყუთა სძითა ცხოვნდებოდეს.
ხოლო იყვნენ ტანითა სრულ, გუამითა ახოვან, ძლიერ ფერჰთა,
შუენიერ, სპეტაკ ხორცითა, თუალითა და მცირეჭურით და გრემ-
ან. განზიდულ და საჩინო, თავითა დიდ, თმითა შავი და ხშირ,
შუბლბრტყელი, ცხვირითა მდაბალ ესოდენ, რომელ ღაწუნი უმა-
ღლეს იყენიან ცხერთა, და მცირედნი ოდენ ნესტუნი ჩნდიან
ცხვრითა, ბაგენი მცირე, კბილნი შეწყობილნი და სპეტაკ, ყოვლ-
ად უწუერულ. ესევეთარი აქუნდა უმსგავსო სახე. და ნუ ვის
გიკვირს, რომელ აღმატებული რამე შუენიერება აქუნდა ამათ
მამათა და დედათა. ამას თანა მოეგო სიმხნე, მოისარნი იყვნეს რჩ-
ეულნი, მაგრითა მშვილდითა უცდომრად მსროლელნი, რომელთა
ნაკრავსა ვერამან საჭურველმან უმაგრის. უფროს ცხენსა ზედა
იყვნენ მხნე, რამეთუ აღზრდა მათი ცხენსა ზედა იყვის, საჭუ-
რეელისა არასა მქონებელნი, მშვილდისა და ისრისა კიდე“.27

პირველად ჟამთააღმწერელი მონღოლებს აღწერს გარეგნულად, ყურადღებას ამახვილებს მათ ფიზიკურ თვისებებზე (სიმაღლე, მომხიბვლელობა, ფიზიკური სიძლიერე, მეომრული გაწვრთნილობა და სხვ.). შემდეგ კი იწყებს მონღოლთა შინაგან, სულიერ დახასიათებას, რაც ასევე საყურადღებოა როგორც საკუთრივ მომხედურთა ხასიათისა და ზნე-ჩვეულების, ისე საკუთრივ ჟამთააღმწერლის მსოფლმხედველობის გასაგებად.

ჟამთააღმწერლის მიხედვით – „ესე იყვნეს კაცნი განსაკუთრებულნი, რამეთუ იხილნა რა, სულელ საგონებელ იყენიან, ხოლო ყოველის სიბრძნე იპოებოდა მათ შორის და ყოველი გონიერება მოეგო, მცირემეტყველება. და ტყუილი სიტყუა ყოვლად არა იყო მათ შორის, არა თუალ-აზნიან პირსა კაცისასა, არცა ღიღსა, არცა მცირესა, და უმეტეს საბჭოთა შინა, რამეთუ კეთილნი წესნი ეპყრნენ, ჩინგიზ ყაენისაგან განჩენილნი, რომელთა თვითეულად წარმოთქუმა გრძელ არს“. ²⁸

ჟამთააღმწერელი უყურადღებოდ არ ტოვებს მონღოლთა რწმენის, რელიგიური მრწამსისა და დამწერლობის საკითხებსაც. ამასთან, ავტორი მონღოლთა ცალკეული ტომების რელიგიურ მრწამსსა და დამწერლობის საკითხებსაც ეხება: „ამათ აქუნდა სჯულად ერთისა ღმერთისა უკვდავისა თაყუანისცემა. პირი მზისა აღმოსავლეთით ქნიან და სამისა ჩოქისა ქნა და სამჯერ თაყუანის-ცემა და შუას თითისა ცერსა ზედა და ნებსა დადება და დატკაცუნება, და მეტი არარა.

ხოლო უიღურნი კერპისმსახურნი იყუნეს, რომელთა ქუჩინად უხმობდეს. ხოლო მოიპოეს წერილიცა ამა ცირედითა ასოთა, რამეთუ ათექუსმეტითა ასოთა დასწერენ წიგნსა, რომელ ადვილ სასწავლოცა არს და ადვილ გულისხმისსაყოფიცა“. ²⁹

შემდეგ ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს მონღოლთა კალენდარზე, აელებს პარალელს ბერძნულ კალენდართან, ჩამოთვლის წელიწადის თვეების მონღოლურ სახელებს, იქვე შენიშნავს, რომ მონღოლები ჭამდნენ კატისა და ძაღლის ხორცს. კიდევ ერთხელ უბრუნდება უიღურთა კერპთაყვანისმცემლობას და ამასთან აღნიშნავს მონღოლთა ერთ-ერთი ტომის მხრიდან ერთი ღმერთის აღიარებას, რომელთა ღმერთსაც თენგრი ჰქვია.

ჟამთააღმწერლიდან დამოწმებული ადგილები კიდევ ერთხელ ადასტურებს სხვადასხვა მკვლევარის მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ მისი ავტორი მიუდგომლობით, ობიექტურობით გამოირჩევა. თუმცა, გარკვეულ ეჭვს ბადებს მისი ასე გადამეტებული ობიექტურობა, მით უმეტეს, როცა საუბარი ეხება ჩვენი ქვეყნის ამაოხრებელთ, ჟამთააღმწერლის სიტყვებით რომ ვთქვათ „მომსპოლველ“ მონღოლებს. ჩვენს ეჭვს აძლიერებს მონღოლთა ერთ-ერთი ტომის – ყიათა წარმომადგენლის, მონღოლთა თავდაპირველი ლაშქრობების ორგანიზატორის სახელგანთქმული ჩინგიზ ხანის („თემურჩის“ – ჩინგის ყაენის – ჟამთააღმწერელთან) დახასიათება მატთანეში, რომლის ავტორიც, ბუნებრივია, იყო ჟამთააღმწერელი: „ამათთა ნათესაეთა ყიათთა გუარისათა გამოჩნდა კაცი ერთი, სახელით თემურჩი, რომელი არს ჩინგიზ ყაენი; ჰაეროვან, შუენიერი, ტანითა ახოვანი, თმითა მომწითურო, ძლიერი, მკნე, შემმართებელი, მოისარი ჯელოვანი, ღრმად გამგონე, განმზრახავი, სკანანი“.³⁰

ასევე დამაფიქრებელია ჟამთააღმწერლის მხრიდან საქართველოს, განსაკუთრებით კი თბილისის სასტიკად ამოოხრებლის ჯალალედდინის ერთობ დადებითი დახასიათება: „ცნა ესე, სულტანმან ჯალალადინმან, რომელი იყო კაცი მკნე, ქველი, შემმართი, უშიში ვითარ უქორცო, ძალითა საჩინო, წყობითა შინა უცხო“.³¹

ჟამთააღმწერელი, როგორც არაერთგზის აღუნიშნავთ მკვლევრებს და ეს საკუთრივ ტექსტიდანაც კარგად ჩანს, ქართველთა დაქცევის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად მიიჩნევს სუბიექტურ მომენტს – საკუთრივ ქართველ დიდებულთა შურიანობას, თვითნებობას და ა. შ. ამ მხრივ საყურადღებოა ივანე ათაბაგის საქციელის აღწერა კრიტიკულ ჟამს, ჯალალედდინის წინააღმდეგ ბრძოლისას. ამ დროს ივანე ათაბაგმა შალვა და ივანე ახალციხელების მიმართ შურის გამო, საკუთარ ხალხს უღალატა, რამაც ქართველთა მარცხი და ქვეყნის აოხრება განაპირობა: „ვითარ დაეახლნეს წინამბრძოლნი და სულტანი, აქა დაჰყრა ფერჯი ივანე ათაბაგმან, იტყვან შურითა ყო ახალციხელი შალვა და ივანესითა. შური, ყოველთა ბოროტთა დასაბამი და ძერად მომწყვდუელი ნათესავისა კაცთასა და ყოველთა ნათესავისა მწყლელი! ვითარ ურიათა ღმრთის მკლველობა არწმუნა, და კუალად ამათსა უბოროტესი

უგბილი და უღმობელი და საქართველოსა სრულიადი მოსპოლვა, ვითარ ქუემორე სიტყუამან ცხადჱყოს, ათაბაგსა ივანეს არწმუნა, რომელ ჟამსა წყობისა და ჟამსა ომისასა უკუნდგა და არღარა ვიდოდა მბრძოლთა კერძ³².

ჯალალედდინის მიერ თბილისის აოხრებას დიდი მწერლური ოსტატობით აღწერს ჟამთააღმწერელი. მისი მონათხრობის კულმინაციაა ჯალალედდინის მიერ სიონის ეკლესიის გუმბათის დანგრევა და მისი წაბილწვის მიზნით გამოყენება: „იწყო რღუევაჲ ეკლესიათა, ვიდრე საფუძველადმდე აღფხურა, რომლისათჳს იკადრა და ჴელ-ყო სიონისა გუმბადსა შემუსვრად და ჴედა ბილწისა საჯდომისა მისისა აღშენებად, რომელი-იგი ჴიდითა მალლითა და გრძლითა განჴიდა აღსვლად³³.

გარდა ამისა, ჯალალედდინს სიონის მკვიდრი ხატი – იესო ქრისტესი და ღვთისმშობლის სახელობისა, ერთგვარ საჯალათო კუნძად გამოუყენებია, ხიდის დასაწყისში დაუდვია და ვინც ქრისტეს რჯულზე უარს არ იტყოდა, მას ამ ხატზე კვეთდნენ თავს. ბევრს რჯული დაუტოვებია, მაგრამ ძალიან ბევრს თავი გაუწირავს რჯულისათვის, რასაც ასე გვამცნობს ჟამთააღმწერელი: „ხოლო მრავალი სიმრავლე მამათა და ღვდათა იპოვნა ახოვნად, რომელთა მიიღეს გკირგუინი წამებისა, რომლისა აღრაცხვა შეუძლებელ არს სიმრავლისათვის, რამეთუ უკონებ, ვითარმედ ათ ბევრ აღიწია რიცხვ მოკლულთა“³⁴.

როგორც ჯალალედდინის უღირსი ქცევის, ისე ქართველთა ქრისტეს რჯულისათვის თავგანწირვის აღწერისას, ჟამთააღმწერელი მხატვრული სიტყვის ოსტატად, სიუჟეტის გამძაფრებისა და მკითხველის მხრიდან ინტერესის აღმძვრელ მთხრობელად გვევლინება. ამასთან, აქ თავს იჩენს მემატიანის პოზიციის ნაკლოვანება. კერძოდ, მკვლევრები მიუთითებენ ჟამთააღმწერლის არათანმიმდევრულობაზე, რაც ამ შემთხვევაშიც დასტურდება ერთი მხრივ, მის მიერ ჯალალედდინის ერთობ დადებითი შეფასებისა და მეორე მხრივ, მის მიერვე მოთხრობილი ჯალალედდინის საშინელის საქმეების უბრალო შედარებითაც. ამ შედარების შემდეგ ძნელია დაეთანხმო ჟამთააღმწერელს ჯალალედდინის დადებითი ეპითეტებით მოხსენიებაზე.

ჟამთააღმწერელი ქართველთა მძიმე ყოფაში ჩავარდნას, როგორც უკვე ენახეთ, აბრალებს მეფე ლაშა-გიორგის, დიდებულების (მაგ. ივანე ათაბაგის) უღირს ქცევებს. ამ მხრივ იგი არც მეფე რუსუდანს ინდობს, რომელიც „ხოლო იყო რუსუდან ხილვითა შუენიერი, ვითა დედა მისი (თამარი – მ.მ.) მდაბალი, უხვ, პატივისმცემელი, პატიოსან კაცთა მოყუარე. ამან მოიწყო ყოველი საბრძანებელი და მეფობა მშვედობით და აღივსო ყოველი სამეფო რუსუდანისა ყოვლითა კეთილითა“.³⁵ თუმცა იქვე შენიშნავს, რომ რუსუდანიც თავისი ძმის (მეფე ლაშა-გიორგის) გზაზე დადიოდა და ამიტომაც აიძვებოდა დიდებულნი.

ჟამთააღმწერელი საინტერესო ლოგიკურ ჯაჭვს ხედავს მტრისგან მოოხრებულ საქართველოში ადამიანთა ზნეობრივ დაცემასა („ამპარტავნობა“, „შური“, „მზაკერობა“, „სიძვა“, „ქურდობა“...) და ღვთის რისხვას შორის: „ამის ძალითა მისცნა იგინი ღმერთმან წარწყმედათ ბოროტად, რამეთუ განეიწირენით ღმერთისა მიერ, რომელ დავეიწყეთ ღმერთი და ღმერთმანცა სამართლად დაგვიწყა. და მოოჭრდა ქუეყანა საქართველოსა ღიხთ აქეთ...“³⁶

თუ რა დიდი უბედურება მოჰყვება ქვეყნისათვის ერის სწორი გზიდან გადახვევას, ამ აზრს ჟამთააღმწერელი განამტკიცებს ებრაელი ხალხის მიმართ ესაია წინასწარმეტყველის მიერ გამოთქმული მსგავსი აზრის დამოწმებით: „ვამ ნათესავსა ცოდვილსა, ერი რომელი სავსე არს ცოდვითა, ნათესავნი ბოროტნი, ძენი უსჯულოებისანი. დაუტევეთ უფალი და განარიხხეთ წმიდა იგი ისრაელისა...“ (ესაია წინასწარმეტყველი, I,4-9).

ჟამთააღმწერელი აგრძელებს თხრობას საქართველოს უბედურებაზე და ამის უმთავრეს მიზეზად ისევ და ისევ სუბიექტური ფაქტორი, ანუ ქართველთა სწორი გზიდან გადასვლა მიაჩნია; ამასთანავე, აქ უკვე ჩვენი დაქცევის მიზეზად გვევლინება არა რომელიმე მეფის უზნეო საქციელი ან რომელიმე დიდებულის ორგულობა და შურიანობა, არამედ საერთოდ ერისა და ბერის, დიდის თუ პატარას გადაგვარება: „მძევარენი განსაცდელნი აღიძვროდეს საქართველოსა საზღვართა უკეთურობისათჳს მკჳდრთა ქართველისათა, რამეთუ ყოველი ასაკი ბერთა და ყრმათა, მეფეთა და

მთავართა, დიდთა და მცირეთა, მიდრკა სიბოროტეთა“.³⁷ ჟამთა-
აღმწერელი აქვე აღნიშნავს, რომ თვით ღვთისმსახურნიც კი
სცოდადნენ, სიბილწეს სჩადიდონენ და აქედან გამომდინარე შედ-
ევით ლოგიკური იყო და აქაც ჟამთააღმწერელი ესაია წინა-
სწარმეტყველს იმოწმებს.

ეჭვი ჟამთააღმწერლის ობიექტურობაზე, რაზედაც უკვე აღი-
ნიშნა, ძლიერდება იმ ადგილების გაცნობით, სადაც მონღოლთა
ენით ქართველები არიან შექებული, ხოლო სპარსელები აუგად
მოსხენიებული. კერძოდ, მონღოლთა ახალ ყაენს – მანგუს მისმა
ხალხმა აუწყა, რომ დაიპყრეს სპარსეთი, საბერძნეთი და საქართ-
ველო, რომ: „ქართველნი სრულიად მოვიდეს, მეფე და ერთობი-
ლნი მთავარნი, რომელთა აქუს სჯული კეთილი, და ტყუილსა
ელტვიან, მწამლველი არცა თუ სახელ იდების მათ შორის“, სპა-
რსელებს კი მონღოლები ჟამთააღმწერლის მიხედვით ასე ახასია-
თებენ: „არიან სპარსნი ცრუ, მოღალატე და ფიცის არშემნახველ,
და მრავალნი იპოვებიან მწამლველნი და მამათმავალ ურცხვ-
ნოდ“.³⁸

აქვე ჟამთააღმწერლის მიერ დამოწმებული მანგუ ყაენის აზრი
ქართველებზე არის გაგრძელება იმ პოზიციისა, როცა იგი მონ-
ღოლების პირით აქებს ქართველებს. აი, რას ამბობს მანგუ ყაენი
ქართველებსა და სპარსელებზე: „ვითნაგან ქართველნი წყობათა
შინა კეთილად გიხილვან და ტყუილი არა არს მათ შორის და
მინდობა იციან, თქუენ თანა იპყრენით მტერთა თქუენდა ბრძოლ-
ად, ხოლო სპარსნი მოსწყდენით, და მის ქუეყანისა თავადნი
წარავლინეთ ყაენთა წინაშე“.³⁹

მოკლედ, ჟამთააღმწერელი მონღოლთა პირით აქებს ქართ-
ველებს და აძაგებს სპარსელებს, რაც მისი მხრიდან მონღოლთა
მიმართ გარკვეული სიმპათიების გამჟღავნებაც უნდა იყოს. თუმცა
ი. ჯავახიშვილი აქ უფრო ისტორიკოსის მიუკერძოებლობასა და
ობიექტურობას ხედავს.

აქ კი მივადექით „ასწლოვანი მატიანის“ სწორედ იმ ადგილს,
სადაც ჟამთააღმწერელი ისტორიის დანიშნულებას განსაზღვრავს,
ისტორიის, როგორც ჟამთააღმწერლობის მეცნიერების მთავარ მი-
ზნად მიიჩნევს ჭეშმარიტების ძიებას: „გარნა ვინათგან წიგნი ეს

შუამდებარე არს კეთილის მოქმედთა და ბოროტისმოქმედთა; შენდობილ იყვნენ სიტყუანი ჩემნი, რამეთუ ჟამთააღმწერლობა ტყეშმარიტებისმეტყუელება არს და არა თულახმა ვისიმე“.⁴⁰

აღნიშნულის ფონზე ჟამთააღმწერელი გმობს რუსუდან მეფის ქცევას, რომელმაც თავისი შვილის ბედნიერებისთვის საკუთარი ძმისშვილის გაწირვა მოინდომა. მემკტიანე იმოწმებს სოლომონ ბრძენის სიტყვებს, რომლის თანახმადაც გულისწყრომამ სამართლიანობის გრძნობა არ უნდა დაგაკარგვინოს („გულისწყრომამ კაცისმან სიმართლე ღმრთისა არ ყვის“).

ყურადღება უნდა მიექცეს ჟამთააღმწერლის დადებით დამოკიდებულებას მონღოლთა მიმართ. ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს კოხტასთავის შეთქმულება, რომელიც გამჟღავნდა, ხოლო ცოტნე დადიანის რაინდულმა ქცევამ თვით მონღოლებიც აღაფრთოვანა. აი, როგორ არის გადმოცემული ჟამთააღმწერელთან მონღოლთა მხრიდან ცოტნე დადიანის რაინდული ქცევის შეფასება: „ვინათგან ნათესავნი ქართველთანი ესოდენ კეთილ არიან და არა განცრუვდებიან, რომელ აფხაზეთით მოვიდა კაცი, რათა დადვას სული თჳსი მოყურეთათჳს, და არა განცრუვნეს, ესრეთ განწირა თავი თჳსი სიკუდიდ, არა არს სიცრუვე მათ შინა, და ამის ძალითა უბრალო ვპოვებთ და განუტეოთ ყოველნი“. რქუეს ცოტნეს: „განდგომილება ვგონეთ თქუენ, ქართველთა, და აწ, ვინათგან ჰყავ სათნოება კეთილი, ყოველთა ქართველთა შენ მოგანიჭებთ, შენდა მინდობილ ვართ“. და განუშუენეს ყოველნი ესე წარჩინებულნი“.⁴¹

ეს პასაჟი ჟამთააღმწერლიდან მრავალმხრივ იმსახურებს ყურადღებას. კერძოდ, რა არის ეს მონღოლთა მხრიდან – დიდი კეთილშობილება თუ დიპლომატიური სვლა? რაც შეეხება ჟამთააღმწერლის პოზიციას, აქაც საკითხავია – უფრო ობიექტურობაა მისი მხრიდან თუ გარკვეული სიმპათიების გამჟღავნება მონღოლთა მისამართით?

ჟამთააღმწერლის ობიექტურობაზე ეჭვი ჩნდება მაშინაც, როცა იგი ეხება საქართველოს სამეფო კარზე აღზევებულ უცხო ტომის შვილს, პოლიტიკურ მოღვაწეს სადუნ მანკაბერდელის პიროვნებას. მაშინ, როცა ისტორია სადუნ მანკაბერდელს მედროვედ მიიჩნევს, ჟამთააღმწერლის თანახმად სადუნი „...იყო კაცი იგი გო-

ნიერი და ენაკეთილი, სიტყვითა მარჯუე ყაენს წინაშე მეტყუელებად“.⁴²

ეს ამონაწერი დიდი ეჭვის საფუძველს არ იძლევა, მაგრამ მომდევნო პასაჟიდან აშკარაა ჟამთააღმწერლის სიმპათიები სადუნ მანკაბერდელისადმი. კერძოდ, როცა იგივე მატთანთან ცხადია, რომ სადუნი მონღოლთა აღზევებულია („ესრეთ ყოვლითურთ განშუენებულ იყო, გარნ ესრეთ ჰელთა სადუნისათა იყო, რამეთუ ფრიად განადიდა სადუნი ყაენმან“), ჟამთააღმწერელი წერს: „და სადუნი კეთილად განაგებდა საქართველოსათა, რამეთუ დღეთა მისთა არ იქმნებოდა თათართაგან ძალი და უსამართლო, არც დიდთა ნოინთაგან, არც ელჩთაგან, და ესრეთ აღშენდა საქართველო“.⁴³

ჟამთააღმწერლის მხრიდან მით უფრო გასაკვირია სადუნის ქება, რადგანაც მისივე აღნიშვნით სადუნი უწესოდ იქცეოდა, სამი ცოლი მოიყვანა, რის გამოც მას შემოწყრა კათალიკოსი ნიკოლოზი და შეაჩვენა იგი.⁴⁴

„ჟამთააღმწერელი“ ყურადღებას იმსახურებს იმ მხრივაც, რომ მასში საუბარია ერთგვარ გენეტიკურ-მემკვიდრეობით ტრადიციანზე, სამწუხაროდ, ქვეყნის ღალატთან დაკავშირებით. ამის მაგალითია კახაბერ რაჭის ერისთავი, რომელსაც თურმე არც ყაენი სწყალობდა და მით უმეტეს არც ქართველთა მეფე დიმიტრი. მეფე დიმიტრიმ ერთხელ შეიწყალა კახაბერ ერისთავი, შეცდომა აპატია და მამულიც მისცა, მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ სწორედ მემკვიდრეობითი ორგულობის გამო, დაიწყო მამაპაპურ გზაზე სიარული და ზეფესაც უღალატა, რადგანაც „გუარისაგან მოაქუნდა ორგულობა“.⁴⁵

საინტერესოა, რომ კახაბერ ერისთავი ბაღვაშთა ნათესავი იყო და სწორედ ესა აქვს მხედველობაში ჟამთააღმწერელს როცა აღნიშნავს, რომ გვართ მოსდგამდა ორგულობა და ღალატიო. ეს ჩანს იქიდან, როცა მემატთანე მოგვითხრობს, რომ მეფემ სასტიკად დასაჯა კახაბერ ერისთავი – ერთი თვალი დათხარა და ერთი ხელი და ფეხი მოკვეთა და ამ ყოფაში გარდაიცვალა კიდევ „და მოისპო ყოველი ნათესავი მისი, ბაღვაშთა კახაბერის ძეთა, არა დაშთა და აღიწოცა ნათესავი მისი და საჰსენებელი მათი“.⁴⁶

როგორც შესავალში აღვნიშნეთ, კ. კეკელიძე განსაკუთრებით ხაზს უსვამდა ჟამთააღმწერლის მწერლურ უნარებს. ეს აზრი არაერთგზის დასტურდება „ასწლოვან მატთანში“, განსაკუთრებით დავით ულუს და დავით ნარინის, სარგის თუ ბექა ჯაყელების დახასიათებისას. ერთი შეხედვით ტრაფარეტულ დახასიათებისას მას ყოველი პერსონაჟისათვის მოეპოვება ცალკეული და გამორჩეული შტრიხი.⁴⁷

მთამბეჭდავია ჟამთააღმწერლის მიერ ბექა ჯაყელის გარდაცვალების ამბავის თხრობა, სადაც რამდენიმე წინადადებითაა გადმოცემული ბექას პიროვნება, მისი როგორც ერისკაცის ღვაწლი: „და ამას წელს მიიცვალა მთავარი სამცხისა ბექა, კაცი წარმატებული ყოველსა შინა, სიკეთეაღმატებული საღრმთო-საკაცობრიო საქმეთა და უმეტეს სამართლისმოქმედებითა, ეკლესიათა და მონასტერთა მაშენებლობითა, სოფლისა კეთილად მორწმუნეობითა, გლახაკთა უზომო მიცემითა“.⁴⁸ ქმრის სადარი ყოფილა მისი მეუღლე, რომელიც განსაკუთრებით სწყალობდა სამღვდელოებას.

ჟამთააღმწერლის მწერლურ უნარზე საუბრისას თვალში საცემია ერთი ტენდენცია: როცა იგი თავის პერსონაჟს, განსაკუთრებით კი რომელიმე მეფეს ახასიათებს, პირველად მის ქებას აღავლენს. შემდეგ კი მისი მონათხრობიდან ცხადი ხდება, რომ მეფეში სხეულებრივმა, ხორციელმა ლტოლვებმა იმძლავრა და სიბოროტისკენ გადაიხარა, რაც მისი და საბოლოოდ ქვეყნის ტრაგედიის მიზეზი ხდება. ასე იყო მეფე ლაშა-გიორგისა და მეფე რუსუდანის შემთხვევაში და ასე მოხდა მეფე დიმიტრი მეორის მეფობის დროს. იგი თავდაპირველად ღირსეულად იქცეოდა, მაგრამ, როცა ცოტა ასაკში შევიდა, წარმართთა წესი გადმოიღო, მოიყვანა სამი ცოლი და უზნეობის ჭაობში ჩაეშვა, რაზედაც მას შემოსწყრა ნიკოლოზ კათალიკოსი და მიატოვა კიდევ იგი.⁴⁹

აქ ჟამთააღმწერელი გარკვეულ ლიტერატურულ ხერხს მიმართავს: ტრაგიზმის სიმძაფრე რომ აჩვენოს, ჯერ დადებითად ამკობს თავი პერსონაჟს, ამგვარად შექმნილ ფონზე უფრო მძაფრად აღიქმება გმირის ცდომილების ხარისხი. დიმიტრი მეორის შემთხვევაში ვითარება უფრო რთულია, რადგანაც მეფის თავდაპირველ კეთილგონიერულობას, შემდეგ უზნეობაში გადავარდნას

მოსდევს მეფის განსაკუთრებული ამაღლება – გმირობა – სამშობლოსათვის თავის დადება.

როგორც ცნობილია, დიმიტრი მეორის მეფობის დროს მონღოლთა კარზე შეთქმულება მოხდა, რომელიც გამჟღავნდა. საქართველოს მეფე დამარცხებულ შეთქმულებთან ერთად იყო, რამაც განსაზღვრა მისი შემდგომი ბედიც. ნოინ არღუნმა მეფე დიმიტრი მეორე თავისთან გამოიძახა და ეჭვი არ იყო, რომ მას მკაცრი სასჯელი ელოდა. სწორედ აქ იჩინა თავი მეფე დიმიტრის შინაგანმა რაინდულმა ბუნებამ. მეფემ შეკრიბა დარბაზი და ამცნო საქმის ვითარება. დარბაზისა და კათალიკოსის თხოვნის მიუხედავად – არ წასულიყო ურდოში, დიმიტრი მეორის გადაწყვეტილება მტკიცეა – უთუოდ უნდა წაეიდეს და ეახლოს მონღოლთა მბრძანებელს. ამ გადაწყვეტილებას საფუძვლად უდევს ზრუნვა სამშობლოს გადარჩენისათვის. მეფის გადაწყვეტილების მიღებაში კი ნათლად ჩანს საზოგადოს პიროვნულზე მაღლა დაყენება, ამქვეყნიურის წარმატების ღრმა შეგნება და მარადიული ღირებულებებისადმი ანგარიშის გაწევა. დარბაზის წინაშე წარმოთქმული მეფის სიტყვა ერთგვარი ზნეობრივი დოქტრინაა: „აწ განრისხებულ არს ყაენი, და ყოველი მთავარი მისი მოუწყუედიან, და აწ მე მიწოდს წინაშე მისსა, ვგონებ ბოროტის-ყოფასა, თუ არა წარვიდე ურდოსა და წარვიდე მთიულეთს, სიმაგრეთა შინა, და დავიცვა თავი ჩემი. და, აჰა, ყოველი სამეფო ჩემი წინაშე მათსა ძეს. იხილეთ, რაედენი სული ქრისტიანე სიკუდილსა მიეცემის და ტყუეიქნების, და ეკლესიანი შეიგინებიან და მოოჯრდებიან, ხატნი და ჯუარნი დაიმუსვრნიან. და უკეთუ წარვიდე ყაენს წინაშე, დასტურობით უწყი, მომკლავს. და აწ სიბრძნითა თქუენითა განაგეთ საქმე ესე. მე ესრეთ ვგონებ: მრავალმღელვარე არს საწუთრო ესე, დაუდგრომელ და წარმავალ, დღენი ჩუენნი სიზმრებრ და აჩრდილებრ წარვლენ, და უნებელ და მსწრაფლ თანაგუაც წარსვლა სოფლის ამისგან. რა სარგებელ არს ცხოვრება ჩემი, უკეთუ ჩემთჳს მრავალი სული მოკუდეს და მე. ტურთ-მძიმე ცოდვითა განვიდე სოფლისა ამისგან. აწ მნებავს, რათა წარვიდე ყაენს წინაშე, და იყოს ნება ღმრთისა. უკეთუ მე მომკლან, ვგონებ, რომე ქუეყანა უვნებლად დარჩეს“.⁵⁰

მეფის შესავალი სიტყვის შემდეგ კათალიკოსმა, ეპისკოპოსებმა და მთავრებმა მეფეს წინააღმდეგობა გაუწიეს და მოუწოდეს გადაწყვეტილების შეცვლისკენ – „და არა საჭირო არსე განწირვა თავისა შენისა შენგან“, რადგანაც ამით ქვეყანა მოოხრდება და მოსახლეობაც მიმოიბნევაო.

მეფის გადაწყვეტილება მტკიცე და საბოლოოა: „თქუნ ერთგულებისა და სიყვარულისა ჩემისათჳს იტყჳთ, გარნა მეწყალის უბრალო ერი, ვითარცა ცხოვრნი კლვად უღონო არიან და არასადა აქუნ ნუგეშინის-ცემა. მე დაესდებ სულსა ჩემსა ერისათჳს ჩემისა და არა დავიშლი ურდოსა წასლვას“. ⁵¹

დიმიტრი მეორის ზნეობრივი სიმტკიცის კულმინაციაა ყაენის კარზე მყოფ მეფესთან მისი ვაზირების მისვლა და ღამით გაქცევის შეთავაზება, რადგანაც მის ფასი და ნაცვალი სხვა არავინ იყო. ამ მიმართებით მეფის საბოლოო სიტყვა მართლაც შთამბეჭდავია და მამულისათვის თავის დადების ნიშნულია: „ისმინეთ ჩემი. პირველვე უწყოდე სიკუდილი ჩემი, და დაედევ თავი ჩემი. და სული ჩემი ერისათჳს ჩემისა. ხოლო აწ თუ არ წარვიდე, უბრალო ერი მოისრას. რა სარგებელ არს, უკეთუ ყოველი სოფელი შევიძინო და სული წარვიწყმიდო“. ⁵²

მეფე დიმიტრის ეს საბოლოო სიტყვა მნიშვნელოვანია ზნეობრივი თვალსაზრისით და ამდენად საინტერესოა ფილოსოფიის პოზიციიდანაც. საერთოდ კი მეფის გადაწყვეტილება და თავის გაწირვა, უმაღლესი ზნეობრივი გმირობა იყო. ერმაც ღიდად დააფასა მეფე დიმიტრის ეს თავგანწირვა და როგორც ი. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა – ერთადერთ თავის მეფეს თავდადებულის სახელი მიანიჭა, რაც ისტორიამაც დაუდასტურა.

დასასრულს ყურადღებას მივაქცევთ ერთ მომენტს ჟამთააღმწერელთან, რაც ვფიქრობთ, საინტერესო უნდა იყოს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისთვის. მხედველობაში გვაქვს ეკლესიის მსახურთაგან სხვის, საფიქრებელია – გამორჩეული ერისკაცის ცოდვის აღება, რაც არსებობდა შუა საუკუნეების საქართველოში. ეს ტრადიცია ვლინდება მეფე დიმიტრის მიერ ურდოში ყაენთან წასვლის მტკიცე გადაწყვეტილების მიღების შემდეგ. სწორედ მაშინ აბრამ კათალიკოსმა კიდევ ერთხელ სთხოვა მეფეს

შეეცვალა გადაწყვეტილება და თუ ამას არ იზამდა, მაშინ თვითონ და ეპისკოპოსები თავზე იღებდნენ მის ცოდვებს, რადგანაც სახარების თანახმად „უფროს ამისსა სიყუარული არა არს, რათა დადეს კაცმან სული თჳსი მოყუსისათჳს“.53

სხვათა ცოდვების აღების საკითხს შეეხო ი. ჯავახიშვილი ნაშრომში „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“, სადაც სანიმუშოდ განიხილა თორნიკე ერისთავის ცოდვების აღება ეკლესიის მსახურთა მხრიდან, როცა ის – ბერი, ბარდა სკლი-აროსის წინააღმდეგ საბრძოლველად მიდიოდა.54

რ. კიკნაძე აღნიშნავს, რომ ჟამთააღმწერელი მორწმუნე იყო და ის, რაც თანამედროვე გადასახედიდან ზღაპრად და დაუჯერებლად გვეჩვენება, მისთვის ეს სარწმუნო იყო. ავტორის ამ აზრს ყველაზე მეტად ადასტურებს მათიანის ის აღგილი, სადაც ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს მეფე დიმიტრის თავის მოკვების ეპიზოდზე: „ხოლო გამოჩნდა მასევე ჟამსა პატივი ღმრთისა მიერ ცხებულსა მისსა, რამეთუ მზემან შარავანდედი თჳსი უჩინო-ყო სრულიად, და იქმნა სიბნელე დიდი, და ყოველნი წარმართნი განკრდეს. იყო ჟამი მეათე და მწუხრამდე შეიმოსა ბნელი, ვითარიგი ყოვლისა სოფლისა ცხოვრებისა ენებასა მეუფისასა, ეგრეთვე ამის ნეტარისა და საქართველოსათჳს წამებულისა მეფისასა, რათა საცნაურ იქმნეს, რამეთუ პატიოსან არიან ცხებულნი ღმრთისანი“.55

ჟამთააღმწერლის „ასწლოვანი მათიანე“ უმნიშვნელოვანესი ქართული ისტორიულ-ლიტერატურული ძეგლია, რომელშიც ქართული ფილოსოფიური აზრის საყურადღებო იდეებიცაა გადმოცემული:

1. ჟამთააღმწერელთან ფილოსოფიური კუთხით საყურადღებოა ქვეყნის პოლიტიკურ და სოციალურ ცხოვრებაში სუბიექტური და ობიექტური (საკუთრივ ქართველებისა და გარეშე ძალების – შემოსეული მტრების) ფაქტორების გათვალისწინება და წინ წამოწევა.

2. ქვეყნად წესრიგის დამყარებასა და ქვეყნის ხსნის საქმეში უმაღლეს ხელისუფალთა ზნეობრივი სიწმინდისადმი გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭება.

3. ქვეყნის მოოხრება, როგორც მისი მოსახლეობის მორალური გახრწნილობის გამო მოვლენილ ღვთის სასჯელი (რელიგიური თეალსაზრისი, რასაც გარკვეული ფილოსოფიური დატვირთვა გააჩნია).

4. ჟამთააღმწერლობა (ისტორია), როგორც ჭეშმარიტების ძიება – სიკეთესა და ბოროტებას შორის მიუდგომელი პოზიციის დაკავება.

5. კრიტიკულ მიდგომას საჭიროებს საკუთრივ ჟამთააღმწერლის ერთგვარი გადამეტებული ობიექტურობა ჩინგიზ ხანის, ჯალალედდინის, მონღოლთა ნოინების, საერთოდ მონღოლებისა და სადუნ მანკაბერდელის დახასიათებისას.

6. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისთვის საყურადღებოა აგრეთვე პერსონაჟების დახატვის ჟამთააღმწერლისეული ხერხები და ფორმები.

XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის თავისებურებანი

XIX ს-ის საქართველო განსაკუთრებული თავისებურებებით ხასიათდება, რამაც თავისი ასახვა კპოვა თითქმის ყველა სფეროში და მათ შორის ფილოსოფიაში. ეს თავისებურებანი მრავალწილად განპირობებული იყო იმ გარემოებით, რომ საქართველომ, თითქმის 2000-წლიანი სახელმწიფოებრიობის მქონე ქვეყანამ, სწორედ XIX ს-ის დადგომისთანავე დაკარგა დამოუკიდებლობა, როცა 1801 წლის იანვარში იმპერატორის ბრძანებით ქართლ-კახეთის სამეფო რუსეთის იმპერიის ერთ-ერთ გუბერნიად გამოცხადდა.

რუსეთის იმპერატორის მანიფესტი, რითაც საქართველომ იურიდიულადაც და ფაქტობრივადაც დაკარგა დამოუკიდებლობა, ერთობ მტკივნეული იყო ქართველი ხალხისთვის. ამ აქტით საბოლოოდ გადაესვა ხაზი იმ მცირე იმედებს, რასაც 1783 წელს გეორგიევსკში ორ ქვეყანას – რუსეთსა და საქართველოს შორის დადებული მეგობრული ხელშეკრულება („გეორგიევსკის ტრაქტატი“) იძლეოდა. ეს ფაქტი ამავე დროს დიდი იმედგაცრუების საფუძველიც გახდა, რადგანაც რუსეთმა არ გაამართლა ის იმედები, რასაც ამყარებდნენ მასზე, როგორც ერთმორწმუნე ქვეყანაზე.

აღნიშნულის მიუხედავად, ისიც უნდა ითქვას, რომ რუსეთთან საქართველოს დაკავშირებას თავისი დადებითი მხარეებიც ჰქონდა. რომ არაფერი ეთქვათ იმ გარკვეულ უსაფრთხოებაზე, რომელიც პაერივით სჭირდებოდა მუდამ და ყოველმხრივ მტერმოძალეულ საქართველოს, რუსეთთან დაკავშირებით მას კვლავ მიეცა ევროპულ კულტურასთან ზიარების საშუალება. ეს პროცესი უფრო ადრეც დაიწყო, ვიდრე საქართველო (უფრო ზუსტად ქართლ-კახეთის სამეფო) რუსეთის შემადგენლობაში შევიდოდა, კერძოდ, XVIII საუკუნეში, მას შემდეგ, რაც რუსეთში ვახტანგ VI მთელი ქართული ინტელექტუალური ელიტა გაიყოლა. სწორედ ამ დროიდან იწყება ქართველ სწავლულთა აქტიური მოღვაწეობა მეცნი-

ერების სხვადასხვა სფეროში და მათ შორის ფილოსოფიაში. ვახუშტი ბატონიშვილისა და ანტონ პირველის სკოლის შემოქმედებითი მოღვაწეობა რუსეთში ამის ნათელი დადასტურებაა.

XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაზე საუბრისას შეიძლება გამოიყოს საკვანძო საკითხები, რომელთა ირგვლივაც გარკვეული აზრით ხდებოდა ქართული ფილოსოფიური აზრის ფორმირება. ეს უმნიშვნელოვანესი მომენტებია:

1. ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმება (1801 წ.) და მისი გამოცხადება რუსეთის ერთ-ერთ გუბერნიად, ამ აქტით გამოწვეული შედეგებით – 1804 წლის მთიულეთის, 1812 წლის კახეთისა და 1820 წლის იმერეთის აჯანყებები.

2. 1832 წლის შეთქმულება, რომლის მიზეზიც იყო საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა,¹ დამოუკიდებლობის დაკარგვა და ბრძოლა დამოუკიდებლობისთვის. შეთქმულების გამოაშკარავებისა და მისი მონაწილეების (განსაკუთრებით კი მისი იდეოლოგების – სოლომონ დოდაშვილის, ფილადელფოს კიკნაძის, სოლომონ რაზმაძის) სანიმუშო და მკაცრმა დასჯამ დიდი ხნით დათრგუნა ქართველთა დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის სული.

3. ბატონყმობის გაუქმება საქართველოში (1864 წ. აღმოსავლეთ საქართველოში, 1965 წ. – იმერეთში, გურიასა და რაჭაში, 1870 წ. – აფხაზეთში, 1871 წ. – სვანეთში).² ბატონყმობის გაუქმება არ ყოფილა ერთგვაროვნად აღქმული, მისი განხორციელების ფორმასა და პერსპექტივებს კრიტიკულად გამოეხმაურნენ ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ნიკოლაძე, ნიკო ხიზანიშვილი.

ი. ჭავჭავაძე აკრიტიკებდა საგლეხო კომიტეტის პროექტს და გლეხთა საკითხის საბოლოო გადაწყვეტას ხედავდა გლეხისა და მემამულის ინტერესთა საბოლოო გათიშვაში. სხვა შემთხვევაში, ილიას აზრით, ეს იქნებოდა ძველის გაგრძელება სახეშეცვლილი ფორმით.³

ნ. ნიკოლაძისა და ნ. ხიზანიშვილის კრიტიკა კი მიმართული იყო დროებით ვალდებულ (ყოფილ საბატონო) გლეხთა სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობისადმი და ისინი ხსნას ამ ინსტიტუტის (დროებით ვალდებული) გაუქმებაში ხედავდნენ.⁴

4. თერგდალეულების მოღვაწეობა და მისი მნიშვნელობა.

XIX ს. მეორე ნახევრიდან ქართველმა ახალგაზრდობამ მასობრივად მიაშურა რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებს, რამაც საბოლოოდ განაპირობა ახალი თაობის ქართველთა ევროპულ მსოფლმხედველობაზე ორიენტაცია, იმდროისთვის მოწინავე ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან, სოციალურ თუ პოლიტიკურ შეხედულებებთან ზიარება. ეს იყო ე. წ. თერგდალეულთა მოღვაწეობის ხანა, რომელთა სათავეშიც ი. ჭავჭავაძე ედგა და რომელმაც გადამწყვეტი როლი შეასრულა ქართველი საზოგადოების სოციალურ-პოლიტიკურ გათვითცნობიერებაში. ასე რომ, XIX საუკუნეში რუსეთის შემადგენლობაში ძალდატანებით შეერთებას, 1832 წლის შეთქმულებას და ბატონყმობის გაუქმებასთან ერთად თერგდალეულობა იყო მე-4 ფაქტორი, რომელთა ირგვლივაც ყალიბდება ქართული სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები თუ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა.

XIX ს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თავისებურების არსის გასაგებად უფრო დაწერილებით განვიხილოთ ქართული ფილოსოფია ამ ეპოქის სხვადასხვა მონაკვეთზე.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში რუსეთში გადახვეწილი ქართველი სწავლულების სამეცნიერო მოღვაწეობა XIX საუკუნის პირველ მეოთხედში გაგრძელდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია დავით, იოანე და თეიმურაზ ბაგრატიონების, იონა ხელაშვილისა და სხვათა საქმიანობა. მათი შემოქმედება გაიშალა XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის პირველ ხანებში. თუკი ხსენებულ ბაგრატიონთა მეცნიერული მოღვაწეობა ძირითადად ბუნებათმეცნიერების ფილოსოფიური პრობლემების კვლევა-ძიებასა და მთარგმნელობით საქმიანობას მოიცავდა, იონა ხელაშვილი ძირითადად ღვთისმეტყველების საკითხებითა და რელიგიური ფილოსოფიის პრობლემების შესწავლით იყო დაკავებული.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში ქართულ ფილოსოფიაში ამინდს ქმნიდნენ რუსეთში სწავლა-განათლებამიღებული ქართველი სწავლულები (იოანე, დავით და თეიმურაზ ბაგრატიონები, ფელადელფოს კიკნაძე, სოლომონ დოდაშვილი...).

XIX ს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა აგრეთვე მთარგმნელობითი მოღვ-

აწეობა, რომელიც ერთგვარად XVIII ს. მეორე ნახევარში დაწყებული სასიკეთო ტრადიციების გაგრძელებას წარმოადგენდა. ამ მიმართებით საყურადღებოა რუსული ენიდან თარგმნილი ფილოსოფიური ლიტერატურა. დავასახელებთ რამდენიმე მათგანს: ივანე ბერელიძეს უთარგმნია „ქმნილებანი დიდი ბრძნისა პლატონისანი“ (1826), თეიმურაზ ბაგრატიონს – „განსჯანი არისტოტელისანი“ (1818), ფარნაოზ ბატონიშვილს – ჟან ჟაკ რუსოს „პაზრნი სხუა და სხუათა საგანთათვისა“ (1828), იოსებ მამაცაშვილს სნელეს – „ქსწავლა ზნეობითი და სამართალი ბუნებითი“, „ესთეტიკა, ანუ კრიტიკა მემოისა“, „მიმოხილვა ისტორიის ფილოსოფიისა“ (1847)⁶ და სხვა.

XIX საუკუნის დასაწყისის უმნიშვნელოვანეს მოვლენას წარმოადგენდა იოანე ბატონიშვილის „კალმასობა“ ანუ „ხუმარ-სწავლა“ (დაახლ. 1813-1828 წლები), რომელშიც უმნიშვნელოვანესი მასალებია მიგნებული როგორც ქართველ, ისე არაქართველ ღვთისმეტყველთა, ფილოსოფოსთა და მწერალთა (პეტრე იბერი, იოანე შავთელი, ექვთიმე და გიორგი მთაწმიდელები, ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, რუსთაველი, პლატონი, არისტოტელე, პორფირიოსი, დიონისე არეოპაგელი, დავით უძლეველი და სხვა).⁷

„კალმასობის“ არსი და მნიშვნელობა კარგად აქვს შეფასებული შალვა ნუცუბიძეს: „რაც შეეხება ქართული ფილოსოფიის ისტორიას, ჩვენს ძეგლში („კალმასობაში“ – მ.მ.) განხილულია ანუ, უფრო სწორედ, ერთხელ კიდევ თვალგადავლებულია თითქმის ყოველივე ის, რითაც უცხოვრია ქართულ აზროვნებას საუკუნეთა განმავლობაში. უნდა აღინიშნოს, რომ „კალმასობის“ შინაარსში ჩართულია, ანუ, უფრო სწორედ, „კალმასობის“ მხატვრულ-ლიტერატურულ საფარს ქვეშ, სხვათა შორის, განვითარებულია ფილოსოფიის თითქმის ყველა დარგი – ლოგიკით დაწყებული და ეთიკით გათავებული. ამის გვერდით მოცემულია რამდენიმე საინტერესო ცდა ფილოსოფიის მონათესავე დარგების დამუშავებისა: ფსიქოლოგიის პრობლემების, მათემატიკის ფილოსოფიისა და ენათმეცნიერების ფილოსოფიის“.⁸

შ. ნუცუბიძე არაერთგზის ეხება რუსულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობას, რომელიც XVIII ს. მეორე ნახევრიდან იწყება და გრძელდება XIX ს-ში და ქართული აზროვნების განვი-

თარების მეტად საყურადღებო ფაქტი იყო. ეს მნიშვნელოვანი იყო აგრეთვე რუსეთის მეშვეობით ევროპულ კულტურასთან დაახლოების თვალსაზრისით. მაგრამ არც ის უნდა იქნას დაიწყებული, რომ მეფის რუსეთის დიდმკყრობელური პოლიტიკა ყველაფერს აკეთებდა ქართული სულიერების ჩაკვლისთვის, რაზედაც ნათლად მეტყველებს საქართველოს თითქმის მრავალსაუკუნოვანი მართლმადიდებლური ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმება (1811 წ. აღმოსავლეთ, ხოლო 1814 წ. დასავლეთ საქართველოში) და მის საეგზარქოსოდ გადაკეთება, როცა საქართველოში თანდათანობით იკრძალებოდა წირვა-ლოცვა ქართულად.

1817 წლის 9 თებერვალს საქართველოს ეგზარქოსმა თეოფილაქტემ გამოსცა ბრძანება, რომლის თანახმადაც სიონის ტაძარში კვირაში სამ დღეს წირვა-ლოცვა უნდა აღსრულებულიყო რუსულ ენაზე. ამ ფაქტს მკაცრად და კრიტიკულად აფასებდა ივანე ჯავახიშვილი: „ამრიგად, რუსეთთან საქართველოს მიერთებიდან 16 წლის შემდეგ, ქართველებს მოესპოთ საშუალება მშობლიურ ენაზე საქართველოს დედაქალაქის საკათედრო ტაძარში ღვთისმსახურება აღესრულებინათ, სადაც 1400 წლის განმავლობაში განუწყვეტლივ აღავლენდნენ მხურვალე ღოცვას; არც სპარსელებს – ცეცხლთაყვანისმცემლებსა და მუსლიმანებს, არც არაბებს, არც წარმართ მონღოლებს, არც თურქებს არ გაუკეთებიათ ის, რაც გაუკეთეს მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ საეკლესიო საქართველოს რუსეთის ხელისუფლებამ და მისმა ეგზარქოსმა! თუკი ქართულად ღვთისმსახურება ნებადართული იყო მხოლოდ სამუშაო დღეებში: ორშაბათობით, ოთხშაბათობით და ხუთშაბათობით, და ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი ამ დღეებში არ იყო საეკლესიო და სახელმწიფო დღესასწაულები, განა ეს სრული აკრძალვის ტოლფასი არ არის?“⁹ (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

XIX ს. დასაწყისის ქართულ ფილოსოფიას, რომელსაც ძირითადად ტონს აძლევდნენ რუსეთში მოღვაწე (ბატონიშვილები, ი. ხელაშვილი...) ან რუსეთში განსწავლული (სოლომონ დოდაშვილი, ფილადელფოს კიკნაძე) ფილოსოფოსები, ადგილობრივ ნიადაგზეც კქონდა ფილოსოფიური კვლევა-ძიების მცდელობები. ამ კუთხით ყურადღებას იმსახურებს აბრამ გერმანოზიშვილის ტრაქტატი – „ბჭობა გონებისა“, რომელიც შემონახულია ხელნაწერის

სახით და დაწერილია ქუთაისში XIX ს-ის დამდეგს. ეს თხზულება შედგება წინასიტყვაობისა და სამი ნაწილისაგან. ტრაქტატი დაწერილია ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სულისკვეთებით და მასში განხილულია ეთიკურ-სოციალურ-პოლიტიკური საკითხები.¹⁰

XIX ს. პირველი ნახევრის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის გვირგვინია სოლომონ ღოდაშვილის (1805-1836) შემოქმედება. მისი ფილოსოფიური შეხედულებები სათანადოდ არის შესწავლილი. რასაც ვერ ვიტყვით მის კულტუროლოგიურ ღვაწლზე.

ს. ღოდაშვილმა დაამთავრა პეტერბურგის უნივერსიტეტი და იქვე 1827 წელს რუსულ ენაზე გამოაქვეყნა „ლოგიკის“ სახელმძღვანელო, სადაც ამავე დროს ჩამოყალიბებულია მისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპები. მას ფილოსოფიის შესწავლის საფუძვლად მიაჩნია ფილოსოფოსობა, რაც გულისხმობს თავის თავში ჩახედვას, თავის თავში ჩაწედომას და ამის საფუძველზე თავისი თავის გაგებას. ს. ღოდაშვილს ფილოსოფიური კვლევის აუცილებელ პირობად მიაჩნია თავისი თავის განყენება, გაგება და შეცნობა. ამასთან, ფილოსოფიაში შემეცნებელი და შემეცნების უმთავრესი საგანი ადამიანია, რითაც ფილოსოფია სხვა მეცნიერებისაგან განსხვავდება საგნის თვალსაზრისით. აღნიშნულის საფუძველზე იგი ფილოსოფიის საგანს ასე განსაზღვრავს: „ფილოსოფია არის მეცნიერება მთელი ჩვენი მოქმედების უკანასკნელი საფუძვლების შესახებ; მასში უნდა ვეძიოთ და ვიპოვოთ ჩვენი შემეცნებისა და მოქმედების ისეთი მიზეზები, რომელთაც შეუძლიათ, მეტად თუ ნაკლებად, დააკმაყოფილონ ადამიანის გონება“.¹¹

ს. ღოდაშვილი თავისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით აგრძელებს ქართული ფილოსოფიის ტრადიციებს, რაც მდგომარეობს საკვლევი საკითხებისადმი დიალექტიკური მიდგომით. სადავო არ არის, რომ ტრადიციულად ქართულ ფილოსოფიაში მუდამ დიდ ინტერესს იჩენდნენ დიალექტიკის მოძღვრებისადმი, რაც გამოიხატებოდა მათი მხრიდან დიდი ინტერესით ნეოპლატონიზმისადმი (პროკლე, არეოპაგიტული მოძღვრება). ამ გზით მიდიოდა შუა საუკუნეების გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი იოანე პეტრიწი (XI ს. შუა ხანები – XII ს. დასაწყისი), ამ ტრა-

დიციას XIX ს-ში აგრძელებდა ს. დოდაშვილი, XX ს-ში – მ. ნუცუბიძე, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი.

ს. დოდაშვილის „ლოგიკა“ თავის დროზე, მართალია მხოლოდ რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა, მაგრამ ავტორს მისი ქართული ვარიანტიც ჰქონია და სხვადასხვა მიზეზის გამო მისი გამოქვეყნება ვერ შესძლო. „ლოგიკაში“, კერძოდ, მის შესავალ ნაწილში ს. დოდაშვილს ჩამოყალიბებული აქვს ფილოსოფიის სრული კურსის გეგმამონახაზი, რომლის გაკეთებასაც იგი სამომავლოდ აპირებდა. ამ მოკლე მონახაზითაც ცხადი ხდება, რომ სამოღვაწეო ასპარეზზე ს. დოდაშვილის გამოსვლით შუა საუკუნეებში ჩამკედარი ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ნამდვილი აღმავლობა უნდა დაწყებულიყო.

ს. დოდაშვილის ერთ უმთავრეს დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს საკითხებისა და პრობლემებისადმი წმინდა ფილოსოფიური კუთხით მიდგომა, რაც კარგად ჩანს როგორც საკუთრივ მისი „ლოგიკიდან“, ისე მის გამოცემასთან დაკავშირებით რუსულ პერიოდულ პრესაში გამოქვეყნებული რეცენზიებიდან. მოგვიანებით მსგავსი მოსაზრება გამოითქვა საქართველოში: „სანაქებოა ამის კიდევ ის, რომ სწერს მეტად გასაგების და უბრალო ენის კილოთი, მისი წიგნი სხვადასხვა ძნელ გამოსატქმელი ტერმინებით არ არის სავსე. პირველი მაგალითი იყო, რომ პეტერბურგში, ქართველ კაცისაგან სამეცნიერო რამე დაბეჭდილიყოს და ისიც მმართველობასაც მოსწონებოდა და სახელმძღვანელოთ მიეღოს“.¹²

ს. დოდაშვილის მოღვაწეობა ყურადღებას იმსახურებს არა მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით. მან თავის წერილში, რომელიც ქართული ლიტერატურის ისტორიას ეხებოდა, პირველად გაიაზრა ფილოსოფიის პოზიციიდან ქართული კულტურული მემკვიდრეობა და დიდი ალლოთი შეაფასა გამოჩენილ ქართველ სწავლულთა და მწერალთა შემოქმედების როლი და მნიშვნელობა საქართველოსთვის. ასევე მოწინავე ფილოსოფიურ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობით იყო განპირობებული მისი აქტიური მონაწილეობა 1832 წლის შეთქმულებაში.

ს. დოდაშვილი უპირველესად ფილოსოფოსი იყო, რაც ნათლად ჩანს მისი „ლოგიკიდან“. „ლოგიკის“ შესავლიდან ირკვევა, რომ მას მიზნად ჰქონდა დასახული დაეწერა ფილოსოფიის სრული კურსი. სავარაუდებელია, რომ ს. დოდაშვილი თავისი ჩანა-

ფიქრის განხორციელებას საქართველოში აპირებდა. მაგრამ ცნობილი ამბების (უპირველესად ეროვნულ მოძრაობაში ჩართვა და 1832 წლის შეთქმულების ჩაშლის შემდეგ მისი სანიმუშო დასჯა) გამო მან ეს ჩანაფიქრი ვერ განახორციელა.

XIX ს. პირველი ნახევრის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ს. დოდაშვილის შემდეგ ფილოსოფიური აზროვნებით გამოირჩეოდა ფილადელფოს კიკნაძე (1793-1833). ს. დოდაშვილის მსგავსად ფ. კიკნაძეც 1832 წლის შეთქმულების აქტიური მონაწილე და მისი ერთ-ერთი იდეური ხელმძღვანელი იყო. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ 1832 წლის შეთქმულება ემყარებოდა მის მიერ შედგენილ „აკტი გონიურს“.¹³

ფ. კიკნაძეს ორჯერ მოუწია პატიმრობა, პირველად იგი 1827 წელს დააპატიმრეს მოსკოვში, საიდანაც გადაიყვანეს ნიჟნი ნოვგოროდში. ნოვგოროდში იგი მალე გაათავისუფლეს კათალიკოს ანტონის შუამდგომლობით.¹⁴

მეორედ ფ. კიკნაძე დააპატიმრეს 1833 წელს, როგორც 1832 წლის შეთქმულებაში მონაწილე. იგი პატიმრობაში გარდაიცვალა 1833 წლის 5 სექტემბერს, თბილისში. მისი ბევრი ნაშრომი განადგურდა როგორც პირველი, ისე მეორე დაპატიმრების დროს, მაგრამ შემორჩა მხოლოდ რამდენიმე ნაშრომი, კერძოდ: „აკტი გონიური“, „სიყვარული მამულისა“ და „გოდებანი იერემიასნი, ძისა ენაისნი – ხილვათათვის მდგომარეობასა ივერიისასა აწინდელსა ზედა“.¹⁵

ფ. კიკნაძის ეს თხზულებები განსაკუთრებით მეორე და მესამე, უპირველესად ზნეობრივ-პოლიტიკური ტრაქტატებია, რომელთაც საფუძვლად უდევს პატრიოტიზმი. ავტორი ამ ნაშრომებში ერთი მხრივ აყალიბებს ზნეობრივ პრინციპებს (მოყვასისადმი სიყვარული, პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართება, უანგარობა, კეთილგონიერება და ა. შ.) და მეორე მხრივ გადმოსცემს თავის პოლიტიკურ შეხედულებებს, რომლებშიც იგი ძლიერი და ცენტრალიზებული სახელმწიფოს მომხრეა. ასეთ სახელმწიფოს სათავეში უნდა ედგეს კეთილი მონარქი, მეფე. გარდა ამისა, ფ. კიკნაძე დიდად სწუხს, რომ მისი სამშობლო სავალალო მდგომარეობაშია, მოოხრებულია მისი ქალაქები (თბილისი, მცხეთა და სხვა) და ამაში ბრალს სდებს რუსეთის იმპერიას.

რაც შეეხება „აქტი გონიურს“, ამ დოკუმენტში ფაქტობრივად ჩამოყალიბებულია 1832 წლის შეთქმულების სამოქმედო გეგმა. ეს აქტი რომ შეთქმულების მიზნებს ემსახურებოდა, კარგად ჩანს მასში ჩადებული გასაიდუმლოების პუნქტიდანაც: „მტკიცედ უნდა უწყოდეს ყოველმან წევრმან დაცუად საიდუმლოისა, რათა არავის განუცხადოს სხუასა, გარდა მისსა, რომელსაც მოიყუანს წევრად“ (§8).

მართალია, ფ. კიკნაძის ეს ტრაქტატები არ არის წმინდა ფილოსოფიური ხასიათის ნაშრომები, მაგრამ მათში ჩამოყალიბებული ეთიკური და პოლიტიკური პრინციპები გარკვეულად ეხმაურება ეპოქის, კერძოდ XIX საუკუნის 20-იანი წლების ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას.

XIX ს. ქართული ფილოსოფიის აზრის ისტორიაში მნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა გერასიმე ქიქოძის (გაბრიელ ეპისკოპოსის – (1825-1896) შემოქმედება. გერასიმე ქიქოძის შემოქმედება მოიცავს ორ მონაკვეთს – წმინდა მეცნიერულ მოღვაწეობას, როცა 1858 წელს, პეტერბურგში რუსულ ენაზე აქვეყნებს ფსიქოლოგიური ხასიათის მეცნიერულ ნაშრომს – „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ და პრაქტიკულს, როცა იგი იმერეთის ეპისკოპოსია (1860-1896).

გერასიმე ქიქოძის „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“ მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო რუსეთის სამეცნიერო წრეებში, რაც კარგად ჩანს ნიკოლოზ დობროლიუბოვის გამოხმაურებიდანაც. ამ წიგნს წლების განმავლობაში ასწავლიდნენ რუსეთის გიმნაზიებში. ნაშრომიდან კარგად ჩანს ავტორის განსწავლულობა ფიზიკაში, ფიზიოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში და ფილოსოფიაში.¹⁶

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ამ ნაშრომში გერასიმე ქიქოძე ცდილობს ფსიქოლოგიის მეცნიერების აგებას არა გონება-ჭვრეტის, არამედ ცდის მონაცემებზე დაკვირვების საფუძველზე.¹⁷ მაგრამ ავტორთან ეს სულაც არ ნიშნავს „ფსიქოლოგიის შეცვლას ფიზიოლოგიით“, „გაბრიელის დიდ დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს ის, რომ „ფიზიოლოგიზმის“ აგრესიული შემოტევების ხანაში მან დაიცვა სულის, სულიერი ცხოვრების დამოუკიდებლობა. სული არ დაიყვანება სხეულზე, ფიზიოლოგიურზე, სულს თავისი საკუთარი ცხოვრება და კანონზო-

მიერება აქვს, ჩვენი ორგანიზმი სულის იარაღია, ფსიქოლოგიამ უნდა შეისწავლოს სწორედ სული მის სხვადასხვა გამოვლენაში – აი, პოზიცია, რომელსაც იცავდა გაბრიელის წიგნი“.¹⁸

ცდის მონაცემების საფუძველზე ფსიქოლოგიის მეცნიერების აგების მცდელობა, როგორც ითქვა, ერთი მომენტი გერასიმე ქიქოძის შემოქმედებაში. მეორე მომენტი კი მის პრაქტიკულ მოღვაწეობაზე მოდის, როცა იგი იმერეთის ეპისკოპოსია (1860-1896) და ზეპირ ქადაგებებში გამოთქვას ღრმასაფუძელიან ეთიკურ თეალსაზრისებს, რომელთაგან განსაკუთრებით აღსანიშნავია ადამიანის ღანიშნულების საკითხები.

ქადაგებებში გერასიმე ქიქოძის განსჯის მთავარი საკითხია ღმერთთან ადამიანის მიმართება, ამ საკითხის განხილვისას კი ავტორი ძირითადად სახარებას ემყარება, რასაც თან ერთვის სახარების შესაბამისი ადგილების ვრცელი და ორიგინალური განმარტებები.

ღმერთისა და ადამიანის მიმართებაში გერასიმე ქიქოძის ქადაგებებში იკვეთება ადამიანის მხრიდან ღვთის სიყვარულის სამი მომენტი: 1) ღმერთი, როგორც უმჯობესი, უმშვენიერესი და უსანატრელესი არსება; 2) ღვთის სიყვარული განწმენდს, განანათლებს და განამტკიცებს კაცის გულსა და გონებას; 3) ღმერთმა პირველმა შეგვიყვარა ჩვენ, შეგვამკო თავისი თავისადმი მსგავსებითა და ზატებით, ჩავვაბარა მთელი ქვეყანა.¹⁹

საკმარისია ყურადღებით გაეცნო გერასიმე ქიქოძის ქადაგებებში გატარებულ ეთიკურ თეალსაზრისებს და ცხადი გახდება, რომ იგი აგრძელებს შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ტრადიციებს აღნიშნულ საკითხში.

საერთოდ კი, გერასიმე ქიქოძის შემოქმედებაში მეცნიერება და რწმენა საოცრად და საფუძვლიანად არის ერთმანეთთან მორიგებული, რამაც ილია ჭავჭავაძეს საფუძველი მისცა ეთქვა: „განსვენებული ღრმადმიწევნული მეცნიერი იყო და იმოდენადვე ღრმად მორწმუნეცა. აქ არის, ჩემის ფიქრით, მისი აღმატებულობა, მისი მნიშვნელობა არც თუ მარტო ჩვენთვის, სხვისთვისაც, რადგანაც ბევრსა ჰგონია, რომ მეცნიერება და სარწმუნოება ერთმანეთში მორიგებელნი და მოუთავსებელნი არიანო. იგია მაგალითი ამ მორიგებისა და მოთავსებისა“, „იგი სარწმუნოებას ამეცნიერებდა და მეცნიერებას ასარწმუნოებდა“.²⁰

ასევე დიდი აზრის იყო გერასიმე ქიქოძის შემოქმედებაზე იაკობ გოგებაშვილი. სწორედ გერასიმე ქიქოძე ჰყავს მას მხედველობაში, როცა საუბრობს მეცნიერებისა და რწმენის ერთიანობაზე, და იმ სავალალო შედეგებზე, როცა ეს ერთიანობა დარღვეულია: „სარწმუნოება, მოკლებული განათლებას, ხშირად იქცევა ვიწრო ფანატიკოსობად, ან აღმერთებს გარეგანს, დროებითს ფორმებს ეკლესიისას და ივიწყებს შინაგანს მხარეს, ცხოველ-მყოფელს ზნეობრივს პრინციპებს, დედა-აზრებს სახარებისას. მეორე მხრივ, მეცნიერება, მოკლებული ჭეშმარიტს სარწმუნოებას, როდი უშლის თავისს მექონს, მესაკუთრეს, იყოს იგი იმდენადვე დიდი არამზადა, რამდენადაც იგი დიდი მეცნიერია.“²¹ პირველის ნიმუშად ასახელებს ნიუტონს, მეორისას კი ბეკონს. გაბრიელ ეპისკოპოსი კი, იაკობ გოგებაშვილის აღნიშვნით, „იყო პირველი მსგავსი საუკუნეების ღვთისმეტყველთა და ეკლესიის მამათა, რომელთაც შესწავლილი ჰქონდათ მთელი მეცნიერება და ამიტომაც იყვნენ ეკლესიის, სამშობლოს და კაცობრიობის მნათობნი“.²²

შეიძლება ითქვას, რომ გერასიმე ქიქოძე როგორც თავისი თეორიულ-მეცნიერული („ცდისეული...“), ისე პრაქტიკული (ქადაგებებში გატარებული ეთიკური თვალსაზრისები) მოღვაწეობით XIX ს-ის მეორე ნახევრის ქართული ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია.

XIX ს-ის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის თავისებურებაზე მსჯელობისას მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული ის გარემოება, რომ მისი ნიმუშები გარდა ფილოსოფოსთა და რელიგიურ მოღვაწეთა (იონა ხელაშვილი, ს. დოდაშვილი, გერასიმე ქიქოძე, ა. ჯორჯაძე, და სხვ.) შემოქმედებისა, საძიებელია როგორც ბუნებისმეტყველებთან (იონე და თეიმურაზ ბაგრატიონები, ივანე თარხანიშვილი...), ისე ქართველ მწერალებთან (ქართველი რომანტიკოსები, ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, გიორგი წერეთელი, იაკობ გოგებაშვილი, ანტონ ფურცელაძე...).

ქართული რომანტიზმი (ალექსანდრე ჭავჭავაძე, გრიგოლ ორბელიანი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი) დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო XIX ს-ის ქართულ მხატვრულ სინამდვილეში. ქართული რომანტიზმი თავისი არსით საერთოდ რომანტიზმის მთავარ იდეებს გამოხატავდა და ამასთან მათ შემოქმედებაში დიდ ადგილს იკა-

ვებს ადამიანის პრობლემა უპირველესად, მისი ბრძოლა ბრმა აუცილებლობის წინააღმდეგ, სწრაფვა ბორკილების გარღვევისა და თავისთავის დამკვიდრება (განსაკუთრებით ეს ითქმის ნიკოლოზ ბარათაშვილზე).

XIX ს. მეორე ნახევრიდან, უფრო ზუსტად 60-იანი წლებიდან რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებს ქართველ ახალგაზრდათა ახალი ტალღა მიაწვდა, რომლებიც მეცნიერების სხვადასხვა დარგებში იწყებენ მოღვაწეობას. მათ შორის გამოირჩეული ადგილი უკავიათ „თერგდალეულებს“, რომელთა მთავარ ამოცანას ქვეყნის ხსნა წარმოადგენდა. ამ მოძრაობის სათავეში ილია ჭავჭავაძე იყო.

„თერგდალეულის“ ცნებაში იგულისხმებოდა იდეურ-პოლიტიკური ბრძოლა, რომელიც XIX ს-ის 60-იან წლებში აღმოცენდა და მთელი ნახევარი საუკუნის განმავლობაში წამყვან როლს ასრულებდა ერის ცხოვრებაში.²³ „თერგდალეულობა ადრეც ფიგურირებდა ქართულ სინამდვილეში, მაგრამ 1832 წლის შეთქმულების მარცხის შემდეგ, ამ ცნებაში იგულისხმება რუსეთში განათლებამიღებული და მშობლიურ ნიადაგს მოწყვეტილი ქართველი.“²⁴

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიში მართებულად არის აღნიშნული, რომ ქართველ სამოციანელებში, რომელთაც განათლება რუსეთში მიიღეს, „თერგდალეულობის“ ცნებამ ახალი შინაარსი შეიძინა. კერძოდ, ისინი გაემიჯნენ „რუსეთუმეებს“ და მიზნად ქვეყნის სამსახური დაისახეს. ამ იდეების მატარებელნი იყვნენ: ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ნ. ნიკოლაძე, გ. წერეთელი, კ. ლორთქიფანიძე და სხვ.

„თერგდალეულებზე“ გამოთქმულია ასეთი საყურადღებო აზრი: „თერგდალეულები აღიზარდნენ 60-იანი წლების რუსეთის მოწინავე იდეების გავლენით. თერგდალეულობა რუსული აზრების შეთვისებას და საქართველოში მათი დანერგვის მისწრაფებას არ ნიშნავდა. იგი მოღვაწეთა გარკვეული ჯგუფის იდეური მიმდინარეობა იყო, რომელსაც თავისი სამოღვაწეო პროგრამა გააჩნდა. თერგდალეულთა შორის იყვნენ ადამიანები, რომელთაც თერგის წყალი არც დაუღვიათ, ე. ი. რუსეთში არ უსწავლიათ, მაგრამ შემოკრებილნი იყვნენ დიდი ილიას გარშემო და მისი სამოქმედო პროგრამის თავგამოდებული პროპაგანდისტები იყვნენ.“²⁵

როგორც ვხედავთ, „თერგდალეულობა“ ბოლოს სულაც არ ნიშნავდა რუსეთში ყოფნას, ამ ცნებამ დიდი ეროვნული დატვირთვა შეიძინა და მასში იგულისხმებოდნენ ის ქართველები, რომელთა უმთავრესი ამოცანა ქვეყნის ბედ-იღბალზე ზრუნვა იყო.

იგივე ავტორი (ა. სურგულაძე) შენიშნავს, რომ მართალია თერგდალეულები რუსეთში ეზიარნენ მოწინავე იდეებს, მაგრამ ეს იდეები საქართველოში მათ უცვლელად არ გაუვრცელებიათ. იქვე, პეტერბურგში გაატარეს „ქართულ ღვრიტაში“ და მის საფუძველზე შექმნეს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი იდეოლოგია. სწორედ ეს იდეოლოგია პასუხობდა იმჟამად ქართველი ხალხის ყველაზე აქტუალურსა და საჭირობოროტო საკითხებს. საყურადღებოა ავტორის საბოლოო დასკვნა თერგდალეულთა როლსა და მნიშვნელობაზე ქართველი ხალხის განთავისუფლებისათვის ბრძოლაში: „ამრიგად, თერგდალეულობა XIX ს. 60-იანი წლების ის მძლავრი საზოგადოებრივი მოძრაობა იყო, რომელიც ქართულ ნიადაგზე ჩამოყალიბდა და მიზნად ისახავდა ქართველი ხალხის კოლონიური ჩაგვრისაგან განთავისუფლებას“.²⁶

თერგდალეულთა უპირველეს ამოცანას შეადგენდა რუსეთში შეთვისებული დასავლეთის მოწინავე იდეების მისადაგება ქართული სინამდვილისადმი და ამ გზით ქვეყნის ხსნა მის დამოუკიდებლობამდე, ეს იყო რუსეთში განსწავლულ ქართველთა პატრიოტული მოძრაობა, რომლის ძირითადი ბირთვი (ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ნ. ნიკოლაძე) ბოლომდე ერთგული დარჩა თავისი იდეალებისა. მაშინ როცა, ზოგიერთი მათგანი (მაგ. გ. წერეთელი) საქართველოსთვის და მისი ინტერესებისათვის მიუღებელი მსოფლმხედველობის (მაგ. სოციალ-დემოკრატები) გვერდით აღმოჩნდა.

თერგდალეულთა პარალელურად საქართველოში ყალიბდება ისეთი სოციალ-პოლიტიკური მოძრაობანი, რომელთა მთავარ სამოქმედო პროგრამას და უპირველეს მიზანს შეადგენდა არსებული ხელისუფლების ჩამოგდება. ეს მიზანი კი ერთმანეთთან აერთიანებდა სხვადასხვა ქვეყნისა თუ ეროვნების ადამიანებს და მათთვის სამშობლო და მისი ინტერესები, როგორც ასეთი არ არსებობდა. ასეთი მოძრაობები იყო: ხალხოსნობა (XIX ს. 70-იან წლებიდან), სოციალ-დემოკრატთა პირველი ორგანიზაციის – „მესამე

დასის“ ჩამოყალიბება (1892 წ.) და ანარქიზმი (XX ს. დასაწყისი). როგორც ერთი, ისე მეორე და მესამე მოძრაობის მთავარი ამოცანა იყო არსებული ხელისუფლების შეცვლა და შესაბამისად მათი პლატფორმიდან გამომდინარე წყობის ჩამოყალიბება. ამ მოძრაობათა წარმომადგენლების შეხედულებები ფილოსოფიის პოზიციიდან ნაკლებ საინტერესოა. თუმცა ზოგიერთი საკითხის განხილვისას, კერძოდ XIX ს. დასასრულისა და XX ს. დასაწყისის საქართველოში არსებული სოციალ-პოლიტიკური ვითარების შეფასებისას, მათ შეხედულებებს გვერდს ვერ ავუვლით, რაც გაკეთებულია კიდევ წინამდებარე ნაშრომის მე-3 და მე-4 ტომების სპეციალურ თავებში. ხალხოსნობის წარმომადგენლები საქართველოში იყვნენ ა. ფურცელაძე, ს. მგალობლიშვილი, ს. ჭრელაშვილი, შ. დავითაშვილი და სხვ. სოციალ-დემოკრატთა პირველი ორგანიზაციის აქტიური მონაწილეები იყვნენ ე. ნინოშვილი, მ. ცხაკაია, ნ. ჟორდანიას და სხვ. ხოლო ანარქიზმისა – ვ. ჩერქეზიშვილი, მ. წერეთელი, ძმები – კ. და შ. გოგელიები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველი ხალხოსნები, ისევე როგორც შემდგომ სოციალ-დემოკრატები და ბოლშევიკები, ფაქტობრივად რუსი ხალხოსნების მთავარი პრინციპების მიხედვით მოქმედებდნენ. მათი ყველა იდეა – ხელისუფლების დასამხობად გლეხების გადამწყვეტი როლი, ინტელიგენციის როლის ამალღება, თემის იდეალიზაცია, სოფლად კოოპერაციულ დაწესებულებათა ორგანიზაცია და ა. შ. მათ რუსი ნაროდნიკებიდან (ლავროვი, ბაკუნინი, ტაჩოვი) ჰქონდათ აღებული.²⁷

სპეციალური გამოკვლევის ავტორი, ა. სურგულაძე აღნიშნავს ქართველი ხალხოსნების, კერძოდ, გიორგი მაიაშვილის (ზდანოვიჩის) და ივანე ჯაბადარის კოსმოპოლიტურ შეხედულებებსა და ეროვნულ ნიპილიზმზე. ამასთან, პარალელს ავლებს თერგდალეულებსა და ხალხოსნების მოღვაწეობებს შორის და შენიშნავს, რომ ხალხოსნების მხრიდან ეკონომიკური ფაქტორის წინ წამოწევასთან ერთად მათი დიდი შეცდომა იყო ეროვნული ნიპილიზმი: „ამიტომ მოხდა, რომ თერგდალეულებთან დაპირისპირებაში ქართველმა ნაროდნიკებმა იდეური მარცხი განიცადეს; მათ ვერ გაიყოლიეს ვერც ქართველი გლეხებისა და ვერც ქართველი ინტელიგენციის მნიშვნელოვანი ნაწილი“.²⁸

. XIX ს-ის მეორე ნახევრის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია მრავალმხრივობით გამოირჩევა. უკვე აღნიშნული ფილოსოფიურ-ღმრთისმეტყველური, სოციალურ-პოლიტიკური და პატრიოტული პრობლემატიკის გვერდით, ამ ეპოქის ქართულ აზროვნებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ბუნებისმეტყველების ფილოსოფიურ პრობლემებს, ეთიკურ და ესთეტიკურ საკითხებს. ამ მიმართებით განსაკუთრებით საყურადღებოა XIX ს-ის მეორე ნახევრის ქართველ მწერალთა შემოქმედება. ამას უნდა დაემატოს აგრეთვე გამოჩენილი ფიზიოლოგის ივანე თარხნიშვილის მსოფლმხედველობა.

XIX ს-ის მეორე ნახევრის ქართველი მწერლების (ი. ჭავჭავაძე, აკ. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, გ. წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა, ა. ფურცელაძე და სხვ.) შემოქმედებაში მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს ფილოსოფიური აზრი, კერძოდ ეთიკური, ესთეტიკური და სოციალ-პოლიტიკური თვალსაზრისები. მართალია ამ ეპოქის ქართველი მწერლების შემოქმედებაში ყოველთვის გვხვდება პირდაპირი მსჯელობები ფილოსოფიის ორდინალურ საკითხებზე შესაბამისი მეცნიერული აპარატით, მაგრამ აღნიშნულ საკითხებზე მათი პოზიცია გადმოცემულია როგორც მხატვრულ ნაწარმოებებში, ისე პუბლიცისტურ წერილებში.

ამ თვალსაზრისით ზემოჩამოთვლილ მწერალთა შემოქმედება თვალსაჩინო და საგრძნობ მასალას იძლევა განსჯისათვის. თვალში საცემია ის გარემოება, რომ XIX ს-ის როგორც პირველი, ისე მეორე ნახევრის ქართველ მწერალთა ნაწილის (ნ. ბარათაშვილი, ი. ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა, ი. გოგებაშვილი) განსჯის საგანია ადამიანის ზნეობრივი პრობლემები, ერისა და ქვეყნის დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა, მშობლიური ერის როლისა და მნიშვნელობის გარკვევა, მეორე ნაწილისთვის (გ. წერეთელი, ნ. ნიკოლაძე, ა. ფურცელაძე) განსჯის მთავარი საგანია სოციალურ-პოლიტიკური საკითხები, ფილოსოფიის რიგი პრობლემები, სოციოლოგიური საკითხები. ამასთან, ამ უკანასკნელთა, განსაკუთრებით კი გ. წერეთლის მსოფლმხედველობა ჩამოყალიბდა რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატების იდეების გავლენით. ამის შესაბამისად გ. წერეთლის შეხედულებებში თავი იჩინა მატერიალისტურმა ტენდენციებმა. საერთოდ კი, გ. წერეთლის ფილოსოფიური

შეხედულებები მატერიალიზმის ძირითადი კატეგორიების (მატერია, ძალა, მოძრაობა, სივრცე...) წრეში ტრიალებს და ძირითადად მასთან ათვისებული მსოფლმხედველობა გამოსჭვივის.

XIX ს-ის მეორე ნახევარი ქართულ სინამდვილეში, როგორც ეს უკვე აღინიშნა, ქართველი ახალგაზრდობის რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებში სწავლა-განათლების მიღების ნიშნით ხასიათდება. გარდა თერგდალეულებისა, მათ რიცხვში არიან ისინი, ვინც სამოღვაწეოდ რუსეთში დარჩა, მაგალითად – გამოჩენილი მეცნიერი, ფიზიოლოგი ივანე თარხნიშვილი (1846-1908). იგი თავისი ნაშრომებით ცნობილი იყო მთელ ევროპაში, მის სამეცნიერო წრეებში.

ი. თარხნიშვილის ბუნებისმეტყველური შეხედულებებიდან ფილოსოფიური თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია მისი მოსაზრებები სიცოცხლეზე. ამ მხრივ საყურადღებოა მისი შეხედულებები ვიტალიზმისა და ნეოვიტალიზმის საკითხებზე. ი. თარხნიშვილის ფილოსოფიური შეხედულებები არ ამოიწურება მხოლოდ ბუნებისმეტყველების საკითხების ფილოსოფიური ანალიზით. მასთან გვხვდება აგრეთვე სოციოლოგიური შეხედულებებიც, რომლებშიც განალიზებულია კაპიტალიზმის არსი, რაც მის მტაცებლურ ბუნებაში გამოიხატება. ავტორის შეხედულებებში ცხადად ჩანს იმ ეპოქის სააზროვნო ვითარების გავლენა, რომელ ეპოქაშიც უხდებოდა მოღვაწეობა მას. ამ კუთხით ასევე საყურადღებოა ი. თარხნიშვილის მხრიდან მეფის რუსეთში არსებული ვითარების კრიტიკა.

XIX ს-ის ქართულ სააზროვნო ვითარებაში ფილოსოფიური, ბუნებისმეტყველური და ეთიკური თვალსაზრისის გვერდით გვხვდება ესთეტიკური პრობლემატიკაც. ამ მიმართებით საყურადღებოა ი. ჭავჭავაძის, გ. წერეთლის, ვაჟა-ფშაველას, ა. ფურცელაძის შემოქმედება.

ყველა ეპოქის ქართული ფილოსოფიის აზროვნების ისტორიის არსის გასაგებად დიდი მნიშვნელობა აქვს ფილოსოფიურ ურთიერთობებს. ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის ადრეულ ხანაში უმნიშვნელოვანეს როლს ასრულებდა ბერძნულ-ბიზანტიურ კულტურულ სამყაროსთან ურთიერთობა, ამ ნაყოფიერმა ურთიერთობამ, რაც გამოიხატებოდა როგორც მთარგმნელობითი

საქმიანობით, ისე კომენტარებით, დიდად განაპირობა XI-XII სს-ში ქართული კულტურის საერთო აყვავება, რაც ქართულ სინამდვილეში რენესანსული ელემენტებისა და ჰუმანიზმის იდეების დამკვიდრება-განმტკიცებით დასრულდა. როგორც ცნობილია, აღნიშნულის საფუძველზე, ამ ეპოქის XI-XII სს-ის ქართული კულტურა რენესანსული იყო (ი. ჯავახიშვილი), ხოლო მკვლევართა და მწერალთა ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილის (შ. ნუცუბიძე, ა. ლოსევი, კ. გამსახურდია, შ. ხიდაშელი და სხვ.) აზრით ამ დროს საქართველოში გექონდა სრულყოფილი რენესანსი, რომელიც ერთი საუკუნით მაინც უსწრებდა ევროპულ რენესანსს.

XIII-XVII სს-ში ქართულ სინამდვილეში სახელმწიფოებრივი, ეკონომიკური და პოლიტიკური დაუცველობის გამო, კულტურული კავშირები შესუსტდა და ბოლოს თითქმის შეწყდა (ამ დროს ქართულ-სომხური ფილოსოფიური ურთიერთობანი მართალია არსებობდა, მაგრამ იმდენად უმნიშვნელო იყო, რომ რეალურ ვითარებაზე არსებით ზეგავლენას ვერ ახდენდა). ეს განსაკუთრებით ითქმის ფილოსოფიურ კავშირებზე. XVIII საუკუნიდან, მას შემდეგ, რაც საქართველოში ვითარება სასიკეთოდ შეიცვალა, ამ ფაქტებმა თავი იჩინა მეზობელ ქვეყნებთან კულტურული ურთიერთობების განახლებაში. ეს ვითარება აისახა ფილოსოფიაშიც. ამ დროისთვის მნიშვნელოვანია ქართულ-სომხური და განსაკუთრებით ქართულ-რუსული ფილოსოფიური ურთიერთობანი, როცა ანტონ ბაგრატიონის სკოლა რუსული ენიდან ქართულად თარგმნის ევროპული ფილოსოფიის ძეგლებს.

XIX ს-ში რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა უფრო ინტენსიურ ხასიათს იღებს, ფაქტობრივად რუსეთის უმაღლესი სასწავლებლები ქართველ ახალგაზრდათა შემოქმედებითი მოღვაწეობის ასპარეზი ხდება. თუკი განსახილველი ეპოქის დასაწყისში ეს მოვლენა თითო-ორი ფაქტებით ამოიწურება, საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეს პროცესი საყოველთაო ხასიათს იღებს. ნიჭიერი ქართველი ახალგაზრდობა რუსეთს მიემშურება და იქაურ უმაღლეს სასწავლებლებში ეუფლება ცოდნას, ამის მეშვეობით კი ეზიარება ევროპულ კულტურას.

იაკობ გოგებაშვილის ადგილი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში

XIX ს. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში კუთვნილ ადგილს იმსახურებს პედაგოგიკის ქართველი კლასიკოსი, საქართველოში პედაგოგიური სკოლის დამფუძნებელი იაკობ გოგებაშვილი (1840-1912).

ი. გოგებაშვილი ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლის, ნ. ნიკოლაძის და საერთოდ XIX ს-ის მეორე ნახევრის პროგრესულ ქართველ მოღვაწეთა თანამედროვე და თანამოაზრეა. მისი შემოქმედება უპირველესად პედაგოგიკის მეცნიერების თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი. მაგრამ ი. გოგებაშვილის მრავალმხრივი შემოქმედება საფუძველს იძლევა, რომ იგი შესწავლილი და შეფასებული იქნას ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის პოზიციიდანაც.

ი. გოგებაშვილის შემოქმედებაზე საუბრისას აუცილებლად უნდა გაესვას ხაზი მისი პიროვნების ზნეობრივ მხარეს, რაც ჩანს მის მიერ შექმნილ ნაწარმოებებში. აქ, მხოლოდ მისი პედაგოგიკის სფეროში შექმნილი ნაშრომები არ იგულისხმება, რომლებშიც უმაღლესი ჰუმანიზმი გამოსჭვივის და რომელთა ავტორიც მსოფლიო პედაგოგიკის დონეზე დგას. ეს ჰუმანიზმი გამოსჭვივის მის მხატვრულ შემოქმედებაში (მაგ. „იავნანამ რა ჰქნა“), პუბლიცისტურ წერილებში, პოლემიკურ გამოსვლებში (მაგ. მისი პოლემიკა ზაქარია ფალიაშვილთან).

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თვალსაზრისით ი. გოგებაშვილის შემოქმედების ის ნაწილია საყურადღებო, სადაც მისი განსჯის საგანია ქვეყნის ისტორია, მისი ავ-კარგი და განსაკუთრებით კი მისი მოსაზრებები მშობლიური ენის როლზე ეროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბებაში. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ი. გოგებაშვილის პოზიციას მშობლიური ენის როლზე, ერის საერთო განწყობისა და პიროვნების ფორმირებაზე, დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა.

ეროვნული თვითცნობიერების ჩამოყალიბებაში მშობლიური ენის გადამწყვეტ როლს ეხება არა მხოლოდ სპეციალურ ნაშრომში (მაგ. „ბურჯი ეროვნებისა“), არამედ სხვა სტატიებშიც (მაგ. ბატონ-ყმობის გაუქმებაზე კრიტიკული გამოსვლა, ეოსტორგოვის პროექტის კრიტიკისას, საქართველოს წარსულსა და აწმყოზე მსჯელობისას და ა. შ.).

საქართველოში ბატონყმობის გაუქმებასთან დაკავშირებით ი. გოგებაშვილმა საინტერესო პარალელი გააკეთა რუსეთის სინამდვილესა და საქართველოს შორის. კერძოდ, მისი აღნიშვნით რუსეთში არსებობდა მუდმივი ჯარი, რომელიც ბატონებს იცავდა გლეხებისაგან. საქართველოში მუდმივი ჯარი არ ყოფილა და ბუნებრივია, რომ მრავალრიცხოვანი გლეხებისაგან დამცავი მექანიზმიც არ არსებობდა. ამიტომაც, ბატონსა და გლეხს შორის „ხათრიჯამიანი“ დამოკიდებულება იყო.¹

მას შემდეგ, რაც რუსეთმა საქართველო შეიერთა, ვითარება შეიცვალა ჩვენშიც. კერძოდ, რუსეთის ჯარმა საქართველოში იმავე ფუნქციის შესრულება დაიწყო, რასაც მანამდე ასრულებდა რუსეთში. თუკი დამოუკიდებლობის დროს ქართველ თავადსა თუ გლეხს ხელში იარაღი ეკავათ, რუსეთის შემოსვლის შემდეგ ქვეყნის უსაფრთხოება გარანტირებული გახდა და გლეხმა თოფ-იარაღს ხელი გაუშვა, ხოლო თავადაზნაურობა განცხრომას მიეცა, დაიწყო მამულების დაგირავება, შემდგომ გაყიდვა და ა. შ.² ყოველივე ამის საფუძველზე კი როგორც შენიშნავს ი. გოგებაშვილი, თანდათანობით გაქრა ქართველ ბატონსა და ყმას შორის ადრინდელი „ხათრიჯამიანი“ დამოკიდებულება.

ასევე საყურადღებოა ი. გოგებაშვილის სტატია „ეროვნული შავი ჭირი იმიერ და ამიერ საქართველოში“, სადაც საუბარია მშობლიურ ენაზე საღეთო სჯულის სწავლებისას აუცილებლობაზე. ეს გოგებაშვილის აზრით, განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ მშობლიურ ენაზე საღეთო სჯულის სწავლება ბავშვს რელიგიურ გრძნობას უნერგავს, რომელიც თვით დიდ რუს მწერალ ლევ ტოლსტოის ჰუმანიზმის საძირკველად მიაჩნდა. „რელიგია სფეროა გრძნობისა და გრძნობა კი მხოლოდ დედაენაზე შეიძლება ჩაინერგოს, განვითარდეს და გაძლიერდეს“,³ აღნიშნავს ი. გოგებაშვილი.

სარწმუნოების პრინციპებს, ი. გოგებაშვილის აზრით, მოზარდი მშობლიურ ენაზე უნდა ეზიაროს, რადგანაც ჯერ-ერთი – სარწმუნოება უცხო ენაზე ვერ გავრცელდება, რაც კარგად აჩვენებს მოციქულებმა. ისინი სახარებას ქადაგებდნენ არა მშობლიურ ებრაულ, არამედ ეროვნულ – ესე იგი რომელ ხალხშიც ვრცელდებოდა სახარება, იმ ხალხის ენაზე; მეორე: საღვთო სჯულის სწავლება დედაენაზე ბავშვებს აუარჯიშებს მეტყველებაში, უღვიძებს ინტერესს კითხვისადმი, საერთოდ წიგნისადმი და ა. შ. მესამე: საღვთო სჯულს მშობლიურ ენაზე ასწავლიან მშობლიური ერის შვილები.⁴

ი. გოგებაშვილის ამ სტატიის დაწერის მიზეზი გახდა ის გარემოება, რომ მაშინ როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოში ბავშვებს საღვთო სჯულს რუსულ ენაზე ასწავლიდნენ. ამ ფაქტით იგი დიდად შეწუხებული იყო, რაც მას ერის გადაგვარების მაუწყებლად მიაჩნდა. თავის აზრს ი. გოგებაშვილი შესაბამისი მაგალითებით ამაგრებს: ბაგრატიონთა სახელოვანი გვარის გადაგვარება და გენიალური ბერძენი ერი, რომელმაც უღალატა თავის კლასიკურ ენას და საბოლოოდ გადაშენდა. მათ გაუსწრო ისეთმა მესამეხარისხოვანმა ერმა, როგორიცაა ჩეხეთი.⁵ აქედან გამოსავალს იგი ინტელიგენციის აქტიურობაში ხედავს.

აქ განხილულ თემას აგრძელებს ი. გოგებაშვილი წერილში – „ზე ნაყოფით იცნობების“, სადაც იგი კატეგორიულად აღნიშნავს, რომ სკოლა, განსაკუთრებით სახალხო დედა-ენაზე უნდა იყოს დაფუძნებული („დედა-ენა სულია სკოლისა“).⁶

მშობლიური ენის როლსა და მნიშვნელობის საკითხებს ი. გოგებაშვილი საგანგებოდ შეეხო და ღრმასაფუძვლიანად განიხილა ორ ნაშრომში – „რანი ვიყავით გუშინ“ და განსაკუთრებით „ბურჯი ეროვნებისა“-ში. პირველ ნაშრომში ი. გოგებაშვილი საუბრობს საქართველოს ისტორიის საკვანძო საკითხებზე, ბატონისა და ყმის თავისებურ დამოკიდებულებაზე საქართველოში, შემდეგ ქვეყნის ბედის ჩარხის წაღმა დატრიალებაზე და ამით გამოწვეულ დამანგრეველ შედეგებზე.

საერთოდ, ი. გოგებაშვილი ყველგან ხაზგასმით საუბრობს ქვეყნის დამოუკიდებლობის უდიდეს მნიშვნელობაზე როგორც საერო,

ისე სასულიერო სფეროში. ასეა ამ ნაშრომშიც. სწორედ ის ფაქტი, რომ ქვეყნის დამოუკიდებლობის დროს საქართველოში მწყემსმთავრად უცხო ქვეყნის შვილი არ იჯდა, ქართველ სასულიერო პირს კათოლიკოსად აღსაყდრების პერსპექტივას უსახავდა, რაც თავის მხრივ სასულიერო პირთა კეთილშობილებასა და სპექტაკ საქმიანობას განაპირობებდა.⁷

ი. გოგებაშვილი პარალელს აკეთებს რუსეთის მეფის ეკატერინესა და ერეკლე მეფის ქმედებებს შორის. მაშინ როცა რუსთა დედოფალი თავის ფავორიტებს მანამდე თავისუფალ ხალხებს ურიგებდა, ერეკლე მეფემ განკარგულება გასცა ტყვეობიდან დაბრუნებული გლეხების ყმობიდან განთავისუფლებაზე. აქ მთავარი ი. გოგებაშვილის დასკვნაა, რომელშიც კარგად ჩანს ავტორისეული ხედვა იმ ტრაგედიისა, რაც მოჰყვა საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვას, კერძოდ: „ეს ფაქტი სრულს საბუთს გვაძლევს ეთქვას, რომ, თუ ჩვენი ისტორიული მსვლელობა თავის ნაციონალურის კალაპოტიდან არ გადავარდნილიყო, ვინ იცის, იქნებ ბატონ-ყმობის გაუქმებას ბევრად ადრე მოვესწრებოდით სამოცდამეოთხე წელიწადზედ და ეს გაუქმება მომხდარიყო ბევრად უფრო სასარგებლო საფუძველზედ“.⁸

თუ რას ნიშნავს ქვეყნის და ერის დამოუკიდებლობა ი. გოგებაშვილისთვის, კარგად ჩანს ამავე ნაწარმოებში, სადაც აღნიშნულია, რომ რუსეთთან კეთილშობილური ურთიერთობა აუცილებელია, მაგრამ დამოუკიდებლობა არ უნდა დაეკარგოთ, რადგანაც თუ ერმა სრული დამოუკიდებლობა, თვითმმართველობა არ მოიპოვა, მაშინ „...უსათუოდ გამობირდება, გაფუქსავატდება, დაეცემა, დაჰკარგავს გონებისა და ზნეობის ძალას, მოაკლდება თავისუფლებათა, დედულ-მამულიდგან დაჯდება ცალიერი და გადაიქცევა ბოგანოთა ნახირად, რომლის სახსენებელიც კი, ადრე თუ გვიან, ამოიფხვრება დედამიწის ზურგიდან“.⁹

მრავლის მთქმელია ნაწარმოების ფინალი, სადაც ი. გოგებაშვილი მრავალ ეჭვნარევ კითხვას სვამს. კერძოდ ის, რომ რუსეთმა ჩვენი ქვეყნის უსაფრთხოება უზრუნველყო, ეს ფაქტი სასიკეთოდ გამოვიყენეთ თუ პირიქით? ამ გარემოებით თუ ვისარგებლეთ სასიკეთოდ, თუ ავაყვავეთ ჩვენი ენა, მეცნიერება, ხალხს შორის,

ხალხსა და ინტელიგენციას შორის კავშირი განმტკიცდა თუ პირიქით – ხალხი გავლურების, ხოლო ინტელიგენცია გაფუქსავატების გზაზე დააყენა?¹⁰

საბოლოო კითხვა ი. გოგებაშვილისა ასეთია: ჩვენი ოპტიმისტების იმედები გამართლდა თუ პატრიოტების შიში, რომელიც ნიკოლოზ ბარათაშვილმა თავის პოემაში სოლომონ ლეონიძის პირით გააცხადა?

ი. გოგებაშვილი თავის ეჭვნარევე კითხვებს ასევე ეჭვნარევი კითხვით – „რანი ვართ დღესა?“ ამთავრებს. თუკი ნაწარმოების სათაურში გატანილ კითხვას – „რანი ვიყავით გუშინ?“ მეტ-ნაკლებად დამამედებელი პასუხი აქვს გაცემული, ბოლო ფინალური კითხვა – „რანი ვართ დღესა?“ ლაკონიურად გამოხატავს იმ ვითარებას, რომელშიც იყო XIX ს. მიწურულის საქართველო. ეს კი, თავის მხრივ, გარკვეული პოლიტიკური ხედვაც არის და სწორედ ამ კუთხით ეხმაურება იგი განსახილველი ეპოქის ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას.

ამავე ნაწარმოებში ი. გოგებაშვილი ეხება ქართული ენის ღირსებებს, მის უმაღლეს გამომხატველობით უნარებს და სისადავეს: „სიმდიდრე ჩვენი ენისა იყო იმისთანა, რომ თვით ჯღრმესნი ჭეშმარიტებანი ყოველგვარი მეცნიერებისა დაუბრკოლებრივ და ყველასათვის გასაგებად იხატებოდნენ“.¹¹

ადამიანის ცხოვრებაში მშობლიური ენის როლსა და მნიშვნელობას ი. გოგებაშვილმა მიუძღვნა სპეციალური ნაშრომი – „ბურჯი ეროვნებისა“, რომელიც პირველად 1890 წელს გამოქვეყნდა¹² და შეიძლება ითქვას, რომ მის ნაწარმოებთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვანია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისთვის.

ი. გოგებაშვილი ნაშრომს ქართული ენის ღირსებების ჩამოთვლით იწყებს, რომ ჩვენი მშობლიური ენა ისევე სრულყოფილია, როგორც ჩვენი მიწა-წყალი და ჩვენი ისტორია.

ი. გოგებაშვილისეულ დახასიათებაში ქართული ენა წარმოდგენილია იმ ფენომენად, რომელშიც გამჟღავნებულია ერის ისტორია თავისი სიხარულითა და მწუხარებით, მასში დაღექილია ერის ისტორია, აზროვნება, გრძნობა და ა. შ. „ქართული ენა ისეთივე მრავალფეროვანია, როგორც არის ჩვენი ერის ისტორია, წა-

რსული ცხოვრება, საესე მრავალგვარის მოქმედებითა, თვისებითა, აზროვნებითა, გრძნობითა, დიდი სიხარულითა, ძლიერი მწუხარებითა, და რომელიც წარმოადგენს იმ გვარ ღრმას და დაუსრულებელ დრამას, რომ ასი შექსპირიც ვერ ამოსწურავდა ძირამდის, ერთი რუსი მწერლისა არ იყოს¹³. ამასთან იგი შეწუხებულია იმით, რომ ჩვენი საზოგადოების მაღალსა თუ დაბალ ფენებში, განათლებულსა თუ გაუნათლებლებში, მშობლიური ენა აბუჩად არის აგდებული და ხშირად მასზე არც მეტყველებენ.

ი. გოგებაშვილის ფიქრისა და განსჯის საგანია დედაენაზე აღზრდის მნიშვნელობა. მშობლიური ენა ადამიანს ძვალსა და რბილში აქვს გამჯდარი, მას ფესვები აქვს ტვინში, ნერვებში, მთელს მის ბუნებაში: „ამასთან დედა-ენა არის ძვირფასი სალარო, დაუსრულებელი რკეული, რომელშიც დაცულია მთელი სიმდიდრე ხალხის გონებისა, ფანტაზიისა და გულისა, ნაფიქრისა, ნაგრძნობისა და ნამოქმედარისა და რომლის შესწავლა ბავშვს აკავშირებს მთელს ერის სულთან და გულთან, მის ხანგრძლივ ისტორიულ ცხოვრებასთან და ავსებს მას სულიერი ღონით და მხნეობით“¹⁴.

ი. გოგებაშვილი მშობლიურ ენაზე აღზრდისა და განათლების მიღების მნიშვნელობისა და გამომდინარე აქედან, აუცილებლობის საჩვენებლად, უცხო ენების სწავლებას მიმართავს. მისი აზრით უცხო ენაზე აღზრდა, საბოლოოდ რაღაც მთავარს ართმევს ადამიანს. ამასთან, ვიდაცის მიერ უცხო ენების ზედმიწევნით კარგად სწავლა არ ნიშნავს დედაენის სულის დაკნინებას, ისე როგორც უხელო ადამიანის მიერ ფეხებით შესრულებული მოქმედება, არ ამცირებს ხელის როლს, ფუნქციას, ასევე უნდა იყოს უცხო ენის სწავლა და დამოკიდებულება მშობლიური ენისადმი.

ი. გოგებაშვილი მშობლიურ ენის როლს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს სარწმუნოებასთან მიმართებაში. ამ სფეროში მეღავნდება დედა-ენის არსი და მნიშვნელობა. უფალს მხოლოდ მშობლიურ ენაზე უნდა მიმართო, რადგან თვით უფალია მეუფე ჩვენი გულისა, „მხოლოდ დედა-ენაზედ შეიძლება ილოცოს ადამიანმა...“

დიალ, მხოლოდ დედა-ენა არის ენა სულისა და გულისა, – ყველა უცხო ენანი კი არიან ენანი მეხსიერებისა“¹⁵.

უცხო ენაზე აღზრდა-განათლების მიღების უარყოფით მხარეს ი. გოგებაშვილი ხედავს იმაში, რომ იგი ადამიანში ამდაბლებს და კლავს მის უნარებს, მით უმეტეს, როცა ადამიანი სამშობლოდან წასულია. ეს მაინც უარყოფითი მოვლენის გამოვლენის ფორმებია, რასაც საფუძვლად სიღრმისეული მოვლენა უდევს. სწორედ ამ მოვლენის ი. გოგებაშვილისეული ახსნა არის მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისთვის. კერძოდ, ი. გოგებაშვილის აზრით უცხო ენაზე აღზრდა-განათლების მიღებით გამოწვეული უარყოფითი შედეგები (უნარების დაკნინება, ჩაკვლა, გადაგვარება) მიზეზია – ადამიანის აგებულებასა და მეტყველებას შორის წინააღმდეგობა (ეს მაშინ, როცა აღზრდა-განათლება უცხო ენაზე ხდება). ადამიანის აგებულებაში, როგორც ეს ი. გოგებაშვილის შეხედულებებიდან ჩანს, იგულისხმება ის ფიზიკო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი, რომლებითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან სხვადასხვა ერის შვილები. ადამიანის აღნიშნულ აგებულებასთან მჭიდრო კავშირშია მშობლიური ენა, ისინი როგორღაც ერთმანეთს განაპირობებენ და გამომდინარე აქედან გასაგები უნდა იყოს თუ რატომ იწვევს ადამიანების უნარების დაკნინება-ჩაკვლას უცხო ენაზე აღზრდა-განათლების მიღება. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აქ ი. გოგებაშვილი იზიარებს უშინსკის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ადამიანის აგებულებასთან კავშირშია მისი მშობლიური ენა და ამდენად მისი მოწყვეტა ფესვებს, უარყოფით შედეგებს იძლევა.¹⁶

შეიძლება საკამათო იყოს ი. გოგებაშვილის ეს მოსაზრებები, განსაკუთრებით მისი კატეგორიული მსჯელობა ადამიანის ფიზიკო-ფიზიოლოგიურ აგებულებასა და მასთან მშობლიური ენის ასეთ კავშირზე, მაგრამ მისი ძირითადი აზრი და დასკვნები, არსებითად ჭეშმარიტებასთან ახლოს უნდა იყოს. ამის დასტურად დავიმოწმეთ ერთი ადგილი ამ ნაწარმოებიდან: „როდესაც ვახუშტი, იოსებ სამეხელი და მათნი თანაშემწენი, აღზრდილნი და დასრულებულნი ეროვნულს ნიადაგზე, რუსეთში ნაყოფიერად შრომობდნენ ქვეყნისათვის, მიუხედავად დიდის გაჭირვების, ღრმა კვალი დასტოვეს ჩვენს ცხოვრებაში, ახლანდელი რუსეთის ქართველები, იმ გადახვეწილთა ჩამომავალნი, ყოვლად გამოუსადეგა-

რნი არიან საქართველოსთვისაც და რუსეთისთვისაც“.¹⁷ ასეთ ქართველებს ი. გოგებაშვილი ადარებს ჩრდილოეთში მოყვანილ კახურ ვაზს, რომელიც თავის ნიადაგს მოწყვეტილი აღარ არის ტყილი, მჟავე და წყალწყალაცაა.

ი. გოგებაშვილი კატეგორიულად წინააღმდეგია, რომ ბავშვს ერთბაშად რამდენიმე ენა ვასწავლოთ. ამ დროს მას ხან ერთი ავიწყდება, ხან მეორე, რაც ხელს უშლის ენის შეთვისებას. აი, რას ამბობს ამის თაობაზე იგი: „ენის შეთვისების შეყენებას მიუცილებლად მოსდევს აზრისა და გრძნობის შეფერხება და ამიტომ ამგვარად აღზრდილნი ბავშვნი უკან რჩებიან როგორც მეტყველებაში, ისე აზროვნებაში“.¹⁸

ყოველი ენა თავისებურებით ხასიათდება, რაც მისი გენეტიკური წარმომავლობით არის განპირობებული. ეს პრობლემა მთელი სიღრმით იცის ი. გოგებაშვილმა და როცა ამ მიმართებით ქართულ ენაზე საუბრობს, ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მშობლიურ ენაზე აღზრდა-განათლებას უპირატესობის მინიჭებისას, საგანგებო შემთხვევა გვაქვს ქართულ ენასთან მიმართებით. ამის მიზეზი კი არის ის, რომ ქართული ენა მიეკუთვნება სულ სხვა ოჯახს და არსებითად განსხვავდება თურანული და ინდო-ევროპელი ენების ოჯახისაგან. ამიტომაც, აღნიშნავს ი. გოგებაშვილი, ქართულ სინამდვილეში, როცა ბავშვი აღზრდა-განათლებას უცხო ენაზე მიიღებს, წინააღმდეგობა უფრო დიდია და ეს გამოწვეულია იმ არსებითი განსხვავებით, რაც ქართულსა და ინდო-ევროპულ ენებს შორის არის.¹⁹ თუ გავიხსენებთ, რომ ი. გოგებაშვილი ადამიანის ფიზიკო-ფიზიოლოგიურ აგებულებასთან მშობლიური ენის გენეტიკურ კავშირს აღიარებს, მაშინ არ იქნება ძნელი იმის გაგება თუ რატომ არის განსაკუთრებით საზიანო ქართველი ბავშვის აღზრდა-განათლების დაწყება რომელიმე ინდოევროპული ენით.

ი. გოგებაშვილის ნაწარმოებში განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს მისი თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ ყოველ ენას აქვს თავისებური ალლოიანობა, ესე იგი, რაღაც მისტიკური უნარი. მაგალითად ბავშვი ისეთ რამეს თხზავს, აღნიშნავს ი. გოგებაშვილი, რაც არ უსწავლია, არავისგან გაუგონია, მაგრამ შეესაბამებიან მშობლიური ენის პრინციპებს. როგორც ხმა საკრავი ინს-

ტრუმენტიდან, ისე დედა-ენა გამოძინარეობს ბავშვის ბუნებიდან. ი. გოგებაშვილის აღნიშვნით – „ბავშვში ჩასახულია დაბადებიდან დედა-ენა, და მის გარშემო მყოფი თავისიანი უფრო ბებიის როლს თამაშობენ, ვიდრე მასწავლებლისა“.²⁰

როგორც ვხედავთ, ი. გოგებაშვილი ენას, კონკრეტულად მშობლიურ ენას ადამიანის არსებასთან აკავშირებს და მას მიიჩნევს ისეთ ფონემონად, რომელიც ბავშვს თან დაყვება დაბადებისთანავე, რომ იტყვიან, დედის რძესთან ერთად. სწორედ ამიტომაც, მშობლიურ ენას ვერ შეცვლის ერაყითარი უცხო ენა, რადგანაც იგი ბავშვის ბუნებიდან არ გამოძინარეობს.

ი. გოგებაშვილის მოსაზრებებში საგანგებოდ უნდა გამოიყოს მის მიერ ენის გაყოფა გრძნობის (მშობლიური) და მეხსიერების (უცხო) ენებად. მისი აზრით, „...ბავშვი უცხო ენას სწავლობს მხოლოდ მეხსიერებითა, იხსომებს ყოველს სიტყვასა და ფრაზას და მთლად მოკლებულია შეძლებას შემოქმედებითი ძალა ამუშაოს, ალღო ენისა ავარჯიშოს და განავითაროს“.²¹

თავისი აზრის განსამტკიცებლად ი. გოგებაშვილი სანიმუშოდ იხილავს რუსი ლიტერატორების, კრიტიკოს ბელინსკისა და მწერალ პლეშჩევის მაგალითებს. ბელინსკი შესანიშნავი კრიტიკოსი იყო, მაგრამ უცხო ენების სწავლისადმი მიდრეკილება არ ჰქონია, უფრო სწორად, ამ უნარს მოკლებული იყო. ამის მიუხედავად, ამ ფაქტს არავითარი გავლენა არ მოუხდენია ბელინსკიზე, როგორც ლიტერატორზე. ამის საპირისპირო მაგალითია პლეშჩევის შემოქმედება. მას, როგორც ამას აღნიშნავს ი. გოგებაშვილი, ალზრდა-განათლება ფრანგულად ჰქონდა მიღებული და ამ ენაზე წერდა უხეირო მოთხრობებს. რაც შეეხება ლექსს, პლეშჩევი მხოლოდ რუსულ ენაზე წერდა. ყველაფერი ამის მიზეზი კი, ი. გოგებაშვილის აზრით, იყო ის, რომ უცხო ენა – მეხსიერების ენაა, ხოლო მშობლიური ენა გრძნობის, ლექსი კი გრძნობით იწერება. ამ ლექსებმა კი, ავად თუ კარგად, პლეშჩევს, ი. გოგებაშვილის აღნიშვნით, მესამე კატეგორიის რუს პოეტებში მიუჩინა ადგილი.²²

მშობლიურ ენაზე, მის გამორჩეულ და განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ბავშვის ალზრდა-განათლების საქმეში, რასაც თავის ნაწარმოებებში ხაზგასმითა და დამაჯერებლად ასაბუთებს ი.

გოგებაშვილი, სულაც არ ნიშნავს უცხო ენების სწავლაზე უარის თქმას. პირიქით, აღნიშნავს ი. გოგებაშვილი, ეს მეორე უკიდურესობა იქნებოდა. მაგრამ უცხო ენის სწავლა მხოლოდ მშობლიური ენის შესწავლის შემდეგ უნდა მოხდეს.²³

თუ რა მიმართებითა და თანაფარდობით უნდა ისწავლებოდეს ქართული, რუსული და უცხო ენები, ი. გოგებაშვილი ასეთ მხატვრულ შედარებას მიმართავს: „რათა ტაატით არ იაროს საქართველოს ეროვნების ეტლმა, ან არ გაჩერდეს ერთს ადგილას, საჭიროა მასში შეებათ ძირში ქართული ენა და ყვერად მოვუბათ რუსული ენა და სხვა ენები“.²⁴ მხოლოდ ამ გზით ივლის ღირსეულად ჩვენი ეროვნების ეტლი ჯეროვანი სისწრაფით და მიაღწევს დანიშნულ ადგილს, დასძენს ი. გოგებაშვილი.

თუ რა საშინელება მოსდევს საკუთარი ენის უპატივცემულობას, ამის მაგალითად ი. გოგებაშვილს მოჰყავს სლავების, უნგრელების, უელსელების და სხვათა მაგალითები. როცა ამ ერებმა უარყვეს მშობლიური ენა და შესაბამისად უპირატესობა მიანიჭეს გერმანულ, ფრანგულ და ინგლისურ ენებს, ამას მათი უმეცრება, დაბრიყვება და ჩამორჩენა მოჰყვა. ვითარება სასიკეთოდ მხოლოდ მაშინ შეიცვალა, როცა ეს ხალხები გონს მოეგნენ და მშობლიურ ენას ჯეროვანი ყურადღება მიაქციეს.²⁵

ქართული სინამდვილიდან ი. გოგებაშვილი იხსენებს დიდ მხედართმთავარს პეტრე ბაგრატიონს და ცნობილ მეცნიერს ივანე თარხნიშვილს. მისი აზრით, პეტრე ბაგრატიონს თავდაპირველი აღზრდა-განათლება მშობლიურ ენაზე ჰქონდა მიღებული, შემდეგ რუსულ ენაზე მიიღო მან სამხედრო განათლება და სწორედ ამიტომაც იყო იგი დიდი მხედართმთავარი. რაც შეეხება ასევე ცნობილ პიროვნებასა და გამოჩენილ მეცნიერს ივანე თარხნიშვილს, მართალია ის მთლად მოწყვეტილი არ ყოფილა მშობლიურ ფესვებს და დიდი მეცნიერიც იყო, მაგრამ მას რომ აღზრდა-განათლება სრულად მიეღო მშობლიურ ენაზე, მაშინ უფრო მეტს მიაღწევდა.²⁶

აქაც შეიძლება საკამათო იყოს ი. გოგებაშვილის შეხედულებები, მაგრამ მისი ძირითადი აზრი საინტერესო და საბოლოოდ მისაღებიცაა.

ი. გოგებაშვილი ამ ნაწარმოებში დაუსახელებლად აკრიტიკებს იმ ქართველ მოღვაწეებს (მაგ. ნიკო მარს), რომელთაც ეროვნული ნიჟილიზმი მოსძალებიათ, მაშინ, როცა სხვები, სხვა ქვეყნის შვილები ჩვენი კულტურის, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ ღირსებას ხედავენ. უცხოელი ავტორები ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ისეთ მოვლენებს იძიებენ და მათში ისეთ მომენტებს აღმოაჩენენ ხოლმე, რაც სხვა ქვეყნების ისტორიისთვის უცხოა. რა თქმა უნდა, აქ ი. გოგებაშვილს ჩვენი ერისა და კულტურის ისტორიის დადებითი მომენტები აქვს მხედველობაში. თავის მხრივ, ი. გოგებაშვილი მიიჩნევს, რომ თუკი ჩვენ „მხნედ შევუდგებით ჩვენი ეროვნების აღორძინებას, ევროპიულ განათლებას ვადენინებთ ეროვნულს მიღებაში, შევძლებთ თავისებური წვლილი შევიტანოთ იმ დიდებულს მსოფლიოს საღაროში, სადაც იკრიბება მთელის კაცობრიობის ჭკუის, გულის, ფანტაზიის და ხასიათის ნაყოფი“.²⁷

დასასრულს, საგანგებოდ უნდა შეეჩერდეთ ამ ნაწარმოებში ი. გოგებაშვილის მიერ გამოთქმულ ერთ თვალსაზრისზე, რომელიც დღესაც ისევე აქტუალურია, როგორც მაშინ. ამასთან, ეს საკითხი XX ს-ის ქართულ ფილოსოფიაში კიდევ ერთხელ გახდა ყურადღების ობიექტი. მხედველობაში გვაქვს ზურაბ კაკაბაძის უკანასკნელი წერილი – „ბუნების დაცვის ერთი უცნობი ასპექტი“, სადაც სხვასთან ერთად ავტორი ეხება იმ საფრთხეს, რაც ეროვნული კულტურის ნიველირებას მოჰყვება. ზ. კაკაბაძეს მიაჩნია, რომ ეროვნული კულტურის თავისებურებას ის გარემოც ქმნის, სადაც ცხოვრობს ეს ერი. მეტიც, ერთი ქვეყნის შიგნით, შეიძლება იყოს კულტურის განსხვავებული ფენომენები, იმის მიხედვით თუ რომელ კუთხესთან გვაქვს საქმე (მაგ. გურული „კრიმანჭული“ და კახური „მრავალჟამიერი“). ავტორის აზრით, დიდი ტრაგედია იქნება თუკი ამ განსხვავებული კულტურების გაერთიანება დაიწყება, ამით ეროვნული სახის გადაგვარება დაიწყება – „ხოლო ეროვნულ კულტურათა თავისებურებებისა და სხვადასხვაობების წაშლა და დაკარგვა, როგორც ვთქვით, აუნაზღაურებელი დანაკლისია კაცობრიობისთვის. იგი კაცობრიობის ცხოვრების გაღარიბებასა და გაღატაკებას მოასწავებს ისევე, როგორც სიღარ-

იბისა და სიცარიელის მომასწავებელია ფერთა შესაბამისი შენაცვლება ერთი საერთო „საშუალო“ ფერით“.²⁸

ახლა ენახოთ რას ამბობს ი. გოგებაშვილი: „ხოლო ერის გად-აგვარება და გაქრობა მარტო მისს კერძო უბედურებას როდი შეადგენს; იგი ნამდვილი დანაკლისია თვით კაცობრიობისთვისაც, რომელსაც ამით აკლდება ერთი თვისი ნაწილი ანუ წევრი, უშრება ერთი იმ წყაროთაგანი, რომელნიც ავსებენ შეერთებულად კულტურის მსოფლიო ზღვასა. ერთმა წირჩინებულმა მწერალმა კაცობრიობა დაადარა მგალობელთა დიდ გუნდს, ხოროსა, რომლის პარმონია მხოლოდ მაშინ არის სავსე და სრული, როდესაც ყველა ხალხი, თავისი შესაბამისი ხმით, იღებს მონაწილეობას მსოფლიო ღაღადისში. შესწყდა რომელიმე ერის ხმა? გაღარიბდა კაცობრიობის ხოროს პარმონია, შესუსტდა მსოფლიო ღაღადისი, დანაკლულდა ზღვა თავისებურობისა, მოაკლდა ერთი თავისებური ლალი კაცობრიობის კულტურის დიდებულ საღაროსა“.²⁹

ი. გოგებაშვილისა და ზ. კაკაბაძის თვალსაზრისთა უბრალო შედარებისას ცხადად ჩანს, რომ ერთი რომელიმე ერის კულტურის დაკარგვას ორივე მოაზროვნე დიდ უბედურებად მიიჩნევს საერთო მსოფლიო კულტურისათვის. თუკი ი. გოგებაშვილთან აქცენტი გადატანილია კულტურის ისეთ ფენომენზე, როგორიც არის ენა, ზ. კაკაბაძესთან საუბარია უფრო გარემო პირობებზე, ეკოლოგიურ საფრთხეზე, რომელშიც ყალიბდება ამა თუ იმ ერის კულტურა. ეს სრულიად ბუნებრივი და გასაგებია. ი. გოგებაშვილის დროს სწორედ ენის შენარჩუნების პრობლემა იყო ძირითადი, ზ. კაკაბაძის დროს კი მეცნიერულ-ტექნიკური რევოლუციის სწრაფმა ტემპებმა დღის წესრიგში ბუნების დაცვა დააყენა. მიზანი კი ორივე მოაზროვნესთან ერთია – ეროვნული კულტურისა და მისი ფვითმყოფადობის შენარჩუნება.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ი. გოგებაშვილის შემოქმედების გაცნობა სრულ საფუძველს იძლევა იმისათვის, რომ მას კუთვნილი ადგილი მივუჩინოთ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში.

ნიკო მარი იოანე პეტრიწის ღვაწლის შესახებ

ნიკო მარი გამოკვლევაში – „Иоанн Петрицкий – грузинский неоплатоник XI-XII века“ (СПб, 1909) განსჯის საგნად იხდის ქართულ ლიტერატურაში არსებულ ტრადიციას პეტრიწის სახელის განსაკუთრებულ განდიდებაზე. მარი კითხვას სვამს: ხომ არ იყო ეს პატარა ერებისათვის დამახასიათებელი მეგალომანიის შედეგი? მისივე შენიშვნით, – იქნებ ამის მიზეზი იყო პეტრიწის შრომების შეუსწავლელობა, მით უმეტეს, რომ ისინი გამოუცემელია*. მარი ამ კითხვებს უპასუხოდ ტოვებს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ მარის საბოლოო აზრს პეტრიწის მოღვაწეობის დიდ მნიშვნელობასა და მისი ფილოსოფიის სიღრმეზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველების დიდი წარმოდგენა პეტრიწზე უსაფუძვლო არ ყოფილა და სულაც არ არის, მარისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „მეგალომანიის შედეგი“.

ნიკო მარი იოანე პეტრიწის სახელს უკავშირებს ბულგარეთის ქ. ბაჩკოვოში არსებულ პეტრიწონის მონასტერს, სადაც სავარაუდოდ მოღვაწეობდა იოანე პეტრიწი.** მარი ჩამოთვლის პეტრიწის მიერ შესრულებულ თარგმანებს, რომლებიც ფილოსოფიის გარდა, მოიცავს სახარებათა (მარკოზი, ლუკა) განმარტებებს. ფილოსოფიური შრომებია:

- * ცნობისათვის: იმ დროს, როცა მარის გამოკვლევა იწერებოდა, იოანე პეტრიწის შრომები ჯერ კიდევ არ იყო გამოცემული. პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან ქართულად თარგმნილი ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ ს. გორგაძემ გამოსცა 1914 წელს, ხოლო პროკლეს „კავშირი ღვთისმეტყველებითის“ მისეული თარგმანი გამოიცა 1940 წელს (მ. გოგიბერიძე, ს. ყაუხჩიშვილი). ამ შრომაზე დართული პეტრიწის კომენტარები კი, რომელიც პეტრიწის დამოუკიდებელი და ორიგინალური ფილოსოფიური ნაწარმოებია, გამოიცა 1937 წელს (მ. ნუცუბიძე, ს. ყაუხჩიშვილი).

- ** ბოლო დროს ეს ფაქტი საეჭვოდაა მიჩნეული.

1. არისტოტელეს „ტოპიკა“ (დაკარგულია)
2. არისტოტელეს „პერი პერმენია“ (დაკარგულია)
3. ნემესიოს ემესელი – „ბუნებისათვის კაცისა“
4. პროკლე – „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი“.

აქვე მარი აკეთებს შენიშვნას, რომ „კავშირნი“ ნიშნავს არა გრამატიკულ კავშირს, არამედ ელემენტს, სტიქიას (ოთხი ელემენტის – მიწა, ცეცხლი, წყალი, ჰაერი – შესაბამისად).

ავტორი საგანგებოდ ჩერდება პროკლეს ნაშრომის პეტრიწისეულ თარგმანზე. არსებობს „კავშირნის“ არაბული თარგმანის ხელნაწერი, რომელიც დათარიღებული ყოფილა 1197 წლის 8 ნოემბრით. როგორც მარი შენიშნავს, ბარდენჰევერის აზრით, აღნიშნული არაბული თარგმანი IX საუკუნეს მიეკუთვნება. რაც შეეხება ლათინურ თარგმანს (XII ს.), იგი არაბულიდანაა შესრულებული და სუსტ თარგმანადაა მიჩნეული. ეს შემოკლებული არაბული თარგმანი ცნობილია მიზეზთა წიგნის („Liben de causis“) სახელითაც და მას დიდი გავლენა ჰქონია დასავლეთში.

XVI საუკუნეში პოლონეთში მცხოვრებ სომეხ სტეფანეს ლათინურიდან სომხურ ენაზე უთარგმნია პროკლეს ხსენებული შრომა (გვ. 8). მას არ სცოდნია, რომ ჯერ კიდევ XIII საუკუნეში (1248 წელს) პროკლეს შრომა ქართულიდან სომხურ ენაზე თარგმნა ბერმა სიმეონმა. აქვე (გვ. 9) მარი, ჩვენი აზრით, ერთობ სადავო აზრს გამოთქვამს, რის თანახმადაც ქართველი ნიშნავდა – ქალკედონურს, ე. ი. კონფესიურ აზრს იძენდა.

მარი აღნიშნავს, რომ ფხინძაძანის სომხურ ეკლესიაში, რომელიც ქალკედონურობის გამო ქართულად იწოდებოდა, შესრულდა პროკლეს სრული თარგმანი ქართულიდან სომხურ ენაზე. ამავე დროს (XIII ს.) სომხურ ენაზე ითარგმნა პროკლეს შრომაზე დართული პეტრიწის კომენტარები.

მარის თანახმად, 1651 წელს სომეხმა სიმეონ გარანელმა პროკლეს თხზულებას დაურთო ახალი კომენტარები და ამის შემდეგ სწორედ ეს კომენტარები, როგორც უფრო იოლად გასაგები, ერთ-ერთს პროკლეს სომხური თარგმანის გამოცემებს.

XVIII საუკუნეში ადგილი აქვს პირუკუ პროცესს და იოანე ორბელი სომხურიდან ქართულ ენაზე თარგმნის პროკლეს შრო-

მასა და მასზე დართულ სომხურ კომენტარებს. მარის დაკვირვებით, ეს თარგმანი ფაქტობრივად შესრულებულია სომეხი ფილიპეს მიერ იოანე ორბელის ინიციატივით. ამ უკანასკნელს პროკლე აინტერესებდა ქართული ტექსტის გასაგებად.

შრომის მე-10 და მე-11 გვერდებზე ვხვდებით მარის საინტერესო დაკვირვებას, რის თანახმადაც ერეკლე მეფის დროს საქართველოში ინტელექტუალური აღორძინება დაიწყო. ამ დროს სომხეთს, საქართველოსთან შედარებით, ევროპასთან უფრო მეტი სიახლოვე ჰქონდა და ამით უნდა აიხსნას სწორედ ზემოაღნიშნული თარგმანის ფაქტი.

აქვე მარი შენიშნავს, რომ XVIII საუკუნის საქართველოში დავიწყებული იყო ის შესანიშნავი ტრადიცია, რომელიც ფილოსოფიის სფეროში XI საუკუნეში დაიწყო (მხედველობაშია იოანე პეტრიწის მიერ შესრულებული თარგმანი და მისი კომენტარები). ასევე დავიწყებული იყო, რომ სომხები მხოლოდ აგრძელებდნენ ქართველი ფილოსოფოსის (პეტრიწის – მ.მ.) ტრადიციას, სარგებლობდნენ რა მისი ტექსტის ძველი სომხური თარგმანით.

მარი აკრიტიკებს სომეხ მკვლევარ ო. დაშთანს, რომელიც ასეთ ვერსიას აყენებდა: არსებობდა პროკლეს თხზულების უფრო ადრინდელი სომხური თარგმანი, უშუალოდ ბერძნული ენიდან შესრულებული, და სწორედ ამ სომხური თარგმანიდან შეასრულა ქართული თარგმანი იოანე პეტრიწმა. მარი დაშთანის წინააღმდეგ ასეთ არგუმენტს აყენებს: სიმეონმა, რომელმაც ქართულიდან თარგმნა როგორც პროკლეს თხზულება, ისე მასზე დართული პეტრიწის კომენტარები, რატომ უგულებელყო უშუალოდ ბერძნულიდან შესრულებული სომხური თარგმანი? (თუკი საერთოდ არსებობდა ასეთი რამ).

დაშთანს ასეთი არგუმენტიც ჰქონია: სომხურ ტექსტში ბერძნიზმებია, ე. ი. ბერძნულიდანაა თარგმნილი. მარის აზრით კი, ეს ბერძნიზმები შეიძლება ქართული ტექსტიდანაც შესულიყო.

ერთ მომენტში, თითქოსდა სახეზე იყო სწორედ ის სომხური ტექსტი, საიდანაც შეასრულა პეტრიწმა თარგმანი. ეს „აღმოჩენა“, მარის შენიშვნით, არმენისტ კონიბირს ეკუთვნოდა და იგი ეჩმიაძინის ბიბლიოთეკაში ნახა. სინამდვილეში კი ეს ხელნაწერი

არანაკლებ მეოთხედი საუკუნით გვიანდელია, ვიდრე სიმეონის მიერ პეტრიწის ტექსტის შესრულებული თარგმანი (1248 წ.). მარის შენიშვნით, ეს ხელნაწერიც პეტრიწის ტექსტიდანაა შესრულებული და ერთ-ერთი საუკეთესოა პეტრიწის ტექსტის სომხურ თარგმანთა შორის (გვ. 13).

მარი ყურადღებას მიაპყრობს იმ ფაქტს, რომ სომეხი მკვლევრები ყოველნაირად ცდილობენ, პროკლეს ტექსტის კომენტარის ავტორად როგორმე ბერძენი ავტორი გამოიყვანონ (გვ. 32). ასე მაგალითად, სომხურ თარგმანში ერთ ადგილას კომენტატორის როლში იამბლიქეა გამოყვანილი. ამის გარკვევისათვის, შენიშნავს მარი, საჭიროა ყველა ქართული და სომხური ხელნაწერის განხილვა.

ამის შემდეგ მარი შეფასებას აძლევს პეტრიწის თარგმანს. იგი ამ თარგმანზე ერთობ მაღალი აზრისაა და მიაჩნია, რომ ეს თარგმანი შეესაბამება ბერძნულ ორიგინალს. პეტრიწისთვის ავტორიტეტები არიან – პლატონი, პორფირეოსი, იამბლიქე. იცის აგრეთვე, არსიტოტელე და პერიპატეტიკოსები.

მარი გაოცებული ლაპარაკობს პეტრიწის ამოუწურავ რესურსებზე, რის წყალობითაც, იგი ასე ადეკვატურად გამოხატავდა ბერძნულ აზრს ქართულადო. პეტრიწს უნდა ეუმადლოდეთ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას ქართული ფუძეებით, მაშინ, როცა ევროპულ ენებში ეს ბერძნული ან ლათინური ნასესხები ცნებებითაა შემორჩენილი. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეს კაპიტალი ქართულ სინამდვილეში მკვდარი არ დარჩენილა და ჩართულ იქნა მშობლიური ლიტერატურის აყვავების პროცესში (გვ. 35).

აღნიშნულ გამოკვლევაში მარი ლაპარაკობს XI-XII საუკუნეების ქართველ ფილოსოფოსებზე (დიმიტრი მეფე, სარგის თმოგველი, ეფრემ მცირე...), რაც გვაფიქრებინებს, რომ მართან იმ პერიოდის ქართველ ფილოსოფოსთა რიცხვი (სულ ათამდე), გადაჭარბებულია.

მარი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ნეოპლატონიზმს ქართული კულტურისათვის და რუსთაველს ნეოპლატონიკოსად მიიჩნევს (გვ. 41-42). სამწუხაროდ, მარის აღნიშვნით, მონღოლთა შემოსევებმა საქართველოში დაწყებული ეს კულტურული აღმავლობა შეაჩერა და ქვეყანა პირველყოფილ მდგომარეობამდე მიიყვანა. აქ

ვე, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს მარის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ XI-XII საუკუნეების საქართველოში ნეოპლატონიზმის აღმავლობა განპირობებული იყო შედარებითი სიმშვიდით.

სწორედ აქ აღნიშნავს მარი, რომ XI-XII საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმი VII-VIII საუკუნეების სომხური ფილოსოფიური შრომების „сколос“-ი (ნატეხი, გადმოღება, მიმსგავსება) იყო. მოვიყვანთ ციტატას მთლიანად: „არსებითად კი XI-XII საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმი, დაახლოებით VII-VIII საუკუნეების ელინოფილობის ეპოქის სომეხ ფილოსოფოსთა შრომების ყველა თავისებურებებსა და ხერხებს იმდენად იმეორებს, რომ პირველი მეორის ნატეხის შთაბეჭდილებას ტოვებს“ (გვ. 42). მემკვიდრეობაზე სიზუსტისა და საკითხის ერთობ პოლემიკურობის გამო დავიმოწმებთ ამ აზრს დედნის ენაზეც, რუსულად: „По существу же грузинский неоплатонизм XI-XII-го веков настолько повторяет все особенности и приемы философских работ армян в эпоху эллинофильства, приблизительно в VII-VIII-ой века, что первый кажется сколком второго“ (გვ. 42).

მარის ამ აზრს, ბუნებრივია, მოჰყვა მკვეთრად უარყოფითი რეაქცია ქართველ მკვლევართა მხრიდან, რასაც ხშირად მარის ამ შესანიშნავი გამოკვლევის მნიშვნელობის იგნორირებაც ახლავს თან. ეს კი, რა თქმა უნდა, გაუმართლებელია, მით უმეტეს, რომ მარი იქვე სომხური და ქართული ფილოსოფიური სკოლების შესაძლებელ ორმხრივ ურთიერთმემკვიდრეობაზე მსჯელობს: „სინამდვილეში, სომხურ ფილოსოფიურ სკოლასა და ქართულს შორის შეიძლება იყოს ზოგიერთი მემკვიდრეობითობა. შეიძლება, სომხური სკოლის ზოგიერთი ტრადიცია, მაგალიათდ ე. წ. „მატერი-ალური თარგმანები“, მემკვიდრეობით იყოს მიღებული სომხებისაგან“. სიზუსტისათვის, ეს ციტატა დავიმოწმოთ რუსულადაც: „И, действительно, возможно, что была некоторая преемственность между армянскою школою и грузинскою. Возможно, что некоторые традиции армянской школы, напр. так называемые „материальные переводы“ унаследованы от армян“ (იქვე).

აქ, ტექსტში გაპარულია შეცდომა, რაც შემდგომი გაუგებრობების მიზეზიცაა. კერძოდ, მარის აზრის – სომხურ და ქართულ

ფილოსოფიურ სკოლათა შორის შესაძლებელ ურთიერთმემკვიდრეობაზე – გათვალისწინებით, აშკარა კორექტურაა, კერძოდ, „სომხური სკოლის ზოგიერთი ტრადიცია, მაგალითად, ე. წ. „მატიერიალური თარგმანები“, მემკვიდრეობით იყო მიღებული სომხებისაგან“ (იქვე). აქ, ეჭვგარეშეა, რომ სიტყვა „სომხების“ ნაცვლად უნდა იყოს – „ქართველები“ (სომხური სკოლა ტრადიციებს სომხებისგან ხომ ვერ აიღებდა?). აქ რომ შეცდომაა, ამაზე მეტყველებს ტექსტის სქოლიო შესაბამისი ადგილიდან, სადაც მარი დავით უძლეველთან ერთ სიტყვას – „VAKEN“ იხილავს და აჩვენებს მის ქართულ წარმომავლობას (შდრ. ქართული „თაგუი“ და მეგრული „ჭუკი“ – „TYK“-ი).

თავის მხრივ, როგორც ამას მარი შენიშნავს, პეტრიწი იყენებს სომხურ სიტყვებს უშუალოდ ბერძნულიდან თარგმნილ ტექსტშიც. ამის მიზეზად კი მარს მიაჩნია ან ქართული ძეგლების გავლენა, ან სომეხ ქალკედონისტთა ნაწერების ნაცნობობა (გვ. 43). მარის გამოკვლევის ეს ადგილიც ადასტურებს, რომ მასთან საუბარია სომეხ და ქართველ ფილოსოფოსთა ურთიერთგავლენაზე და ჩვენს მიერ შენიშნულ ადგილზე ნამდვილადაა შეცდომა „ქართველების“ ნაცვლად „სომხების“ ჩასმა.

ყველაფერ ამასთან ერთად თუკი იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ მარი XI-XII საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმის VII-VIII საუკუნეების სომეხ ფილოსოფოსთა მსოფლმხედველობასთან სიახლოვეზე სულაც არ ლაპარაკობს კატეგორიულად („შთაბეჭდილებას ტოვებსო“), მაშინ შეიძლება, ითქვას: მარის აზრს „XI-XII საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმის“ ადრეული სომეხ ფილოსოფოსთა მსოფლმხედველობის შესაძლებელ „СКОЛОК“-ობაზე, განსაკუთრებული დატვირთვა და მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს.

ამის შემდეგ მარი აყენებს საკითხს პეტრიწის მხრიდან ნეოპლატონიზმით დაინტერესების გამო. იგი საგანგებოდ ჩერდება პეტრიწის ჩივილზე – ბერძნები და ქართველები მსდევნიდნენო.

თუკი საქართველოში პეტრიწის დევნა შეიძლება აიხსნას ფილოსოფიური ტრადიციების არარსებობის გამო, ბერძნები რატომღა სდევნიდნენ პეტრიწს? – კითხულობს მარი.

აქ მარი, უპირველესად, ყურადღებას ამახვილებს პროკლეს კრიტიკაზე (როგორც წარმართ ფილოსოფოსზე, რომელსაც ებრძოდნენ ქრისტიანულ წრეებში), მაგრამ იოანე პეტრიწთან მიმართებით რაიმე მინიშნებებს არ აკეთებს. ამის შემდეგ კი ეძებს პირდაპირ კავშირს იოანე იტალსა და პეტრიწს შორის. იოანე იტალის შრომების გამოუცემლობის გამო, პეტრიწი თავის კომენტარებში ხომ არ ახდენს თავისი ბიზანტიელი სეხნიის კომენტარების აღდგენას? (იგულისხმება იოანე იტალის შრომები, რომლებიც სრულად არ იყო გამოცემული). თუმცა, მარისავე შენიშვნით, გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ იოანე იტალი არისტოტელიკოსი იყო, ხოლო იოანე პეტრიწი – პლატონიკოსი.

მარის აზრით, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, პეტრიწი უფრო მიქაელ ფსელოსისაკენ იხრება. თუმცა, წერს იქვე ავტორი, ბოლო ხანებში ირკვევა, რომ იოანე იტალი უპირატესობას არც არისტოტელეს ანიჭებდა და არც პლატონს. მარის საბოლოო დასკვნა კი ასეთია: „ყოველ შემთხვევაში, იოანე პეტრიწი მიქაელ ფსელოსსა და იოანე იტალთან ერთად არა მხოლოდ ერთი ეპოქის მოღვაწე იყო, არამედ ერთი მსოფლმხედველობის მატარებელიც“ (გვ. 48).

ამ ჯგუფიდან პეტრიწი განსხვავდება ენით. მისი შრომა ხომ მხოლოდ ქართულად იყო. ხოლო, „თავისი სულიერი მისწრაფებით, ბარბაროსი იოანე პეტრიწი, რომელიც მზად იყო, ყველაფერი აეტანა თავისი მრწამსის გამო, უფრო ახლოსაა თავისი იდეალების ერთგულ იოანე იტალთან (რისთვისაც დაზარალდა კიდევ), ვიდრე კარისკაც ფსელოსთან“ (გვ. 48-49).

გამოკვლევაში მარი ლაპარაკობს შავ მთასა და პეტრიწონის ქართულ ფილოსოფიურ გარემოზე და აქვე ეჭვით კითხულობს – პეტრიწონში, პეტრიწის სემინარებში, ღვთისმეტყველების სწავლება ქართულ ენაზე ხომ არ მიმდინარეობდა?

შემდეგი კითხვა, რომელსაც მარი იყენებს, ასეთია: ბიზანტიაში, ბიზანტიურ ფილოსოფიურ მოძრაობასთან რომ ქართველებს კავშირი ჰქონდათ, ეს უეჭველი ფაქტია და საკითხავია – ხომ არ იყო პირიქით გავლენა ბიზანტიურ აზროვნებაზე „ბარბაროსების“ (ქართველების) მხრიდან? ამაში მარს ეჭვი არ ეპარება და იმო-

წმებს ცნობილი მეცნიერის თ. უსპენსკის ცნობილ ნარკვევებში დაფიქსირებულ ერთ ბერძნულ მითითებას. კერძოდ, საუბარია იოანე იტალზე, რომელიც წმინდა ბერძენი არ ყოფილა და ეს – „XI საუკუნის დასასრულის ბიზანტიური აზროვნების გამომხატველი“ ბერძენისათვის ბარბაროსად ითვლებოდა (იოანე იტალი გახლდათ იტალიელი, დიდხანს ცხოვრობდა სიცილიაში და აქედან გადასახლდა კონსტანტინეპოლში).

მთავარი კი ამ ცნობაში არის იოანე იტალის ცნობილი წერილი ვინმე აფხაზისადმი, ე. ი. ქართველისადმი, სადაც კარგად ჩანს ამ „ვინმე აფხაზის“ დიდი განსწავლულობა.

ხომ არ არის ეს „აფხაზი“ იოანე პეტრიწი? მარი თავს იკავებს ამ კითხვაზე პასუხისაგან, რადგანაც იმ დროს ქართველებს ბევრი „ცნობილი ფილოსოფოსი“ ჰყავდათ და როგორც ამას ანტონ I გვამცნობს, იმ დროისათვის, გარდა პეტრიწისა, ჰყავდათ ორი ცნობილი ფილოსოფოსი, სახელად იოანე (ტარიჭის ძე და პატრიკი).

მარის საინტერესო შენიშვნით, X-XI საუკუნეების ქართულ-ბერძნულ წრეებში, ეწაფებოდნენ ბერძნულ ფილოსოფიას თავის ნეოპლატონურ ფორმაში. ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწამდე, ამ წრეში დიდ როლს ასრულებდა ეფთვიმე მთაწმიდელი. მის გარდა, მარი აღნიშნავს ილარიონ ქართველსა და ზაქარია მირდატის ძეზე (X-XI სს). ამ უკანასკნელის შესახებ ანტონ I აღნიშნავდა: „მთარგმნელი, ბერძნებს შორის დიდი, ზოლო ქართველებს შორის სამართლიანად და ღირსეულად ეუწოდეთ მას მზე“ (მართან, გვ. 60. „წყობილისიტყვაობიდან“).

მარი აგრძელებს საუბარს ბიზანტიური კულტურისათვის ქართველთა გაწეული ღვაწლის შესახებ და აღნიშნავს, რომ თუკი ფრანგ მკვლევარ ზოტენბერგს ვარლაამისა და იოდასაფის ქართული ვარიანტი ეცოდინებოდა, მაშინ ამ ნაწარმოების თარიღსაც სხვანაირად განსაზღვრავდა.

მაშინ, როცა ნიკოლოზ მეთონელი (XII ს.) მომაკვდავი ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგ ბრძოლისას კმაყოფილდებოდა პროკოფი გაზელის (Vs) მხრიდან პროკლეს კრიტიკით, ამ დროს ქართულ-ბერძნულ წრეებში ინტერესდებოდნენ იმ საკითხებით, რაც იმავე

ფრანგი მკვლევარის ზოტენბერგის შენიშვნით, იოანე დამასკელის ეპოქით თარიღდებოდა (მაგ. „თავისუფალი არჩევანის საკითხი“), საკითხებით, რომლებიც მოცემული იყო ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“-ში (ქართულად თარგმნა იოანე პეტრიწმა).

ასევე „ვარლაამსა და იოასააფში“ მოცემული იდეები აღე-
ლებდა X-XI საუკუნეების ქართულ-ბერძნულ წრეებს. ამის შემდ-
გე მარი აკეთებს საბოლოო დასკვნას: „X და XI საუკუნეებში,
ფილოსოფიის სფეროში ქართველები ინტერესდებოდნენ იმავე სა-
კითხებით, რომელთაც იმ დროს განიხილავდნენ მოწინავე ქრის-
ტიანი მოაზროვნეები როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში.
სხვებისგან, კერძოდ, ევროპელებისგან, მხოლოდ იმ განსხვავე-
ბით, რომ მაშინ ქართველები სხვებზე ადრე ეხმაურებოდნენ ფი-
ლოსოფიური აზრის ყველაზე ახალ მიმდინარეობას და, ამასთან,
თავისი დროისათვის სანიმუშო ტექსტუალური კრიტიკით შეიარ-
ალებულნი უშუალოდ ბერძნულ ორიგინალებზე მუშაობდნენ“ (გვ.
61).

დასასრულს კი შეიძლება ითქვას, რომ ნიკო მარის ეს შრომა,
ერთი შეხედვით, ფილოლოგიური ხასიათის გამოკვლევაა, მაგრამ
როგორც მეცნიერული კვლევა-ძიების სირღმით, ისე მისი დანიშ-
ნულებით, იგი გადის ფილოლოგიის სფეროდან და მნიშვნელობას
იძენს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის თვალსაზრისი-
თაც.

ჯერ ერთი, სწორედ იოანე პეტრიწისადმი მიძღვნილ გამოკე-
ლევაში იხმარა მარმა პირველად „ქართული ნეოპლატონიზმის“
ცნება, რომელიც შემდგომ ყველაზე მარჯვე გამოთქმა აღმოჩნდა
შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის მთავარი ნიშნ-
ის გამოსახატავად.

მეორე: მარმა ამავე შრომაში ძალზე საყურადღებო აზრები გა-
მოთქვა ქართულ-სომხურ ფილოსოფიურ ურთიერთობებზე, აჩვენა
იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს თხზულებაზე დართული კომენ-
ტარების მნიშვნელობა როგორც საკუთრივ ქართული, ისე სომ-
ხური ფილოსოფიური აზრისთვის.

მესამე: ისევ და ისევ ამავე შრომაში მარმა საყურადღებო აზ-
რი გამოთქვა პროკლეს შრომის პეტრიწისეული თარგმანისა და

მასზე დართული პეტრიწისავე კომენტარების ქართულიდან სომხურ ენაზე თარგმნის, ხოლო უფრო გვიან – პროკლეს ამავე შრომაზე დართული სომხური კომენტარების ქართულად თარგმნის მიზეზებზე.

მეოთხე: ძალზე მნიშვნელოვანია (თუმცა ნაკლებარგუმენტირებული) მარის შრომის ბოლოს გაკეთებული დასკვნა, რის თანახმადაც, X-XI საუკუნეებში ქართველები ევროპელებზე უფრო ადრე ეხმადებოდნენ იმ დროის ყველაზე მოწინავე ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს და უშუალოდ ბერძნული ორიგინალების სანიმუშო ტექსტუალურ კრიტიკას ეწეოდნენ. ეს კრიტიკა კი უპასუხებდა ეპოქის მოთხოვნებს.

იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობისადმი მიძღვნილ მარის შრომაში ზოგიერთი მოსაზრება მიუღებელია, განსაკუთრებით კი ის აზრი, რის თანახმადაც XI-XII საუკუნეების ქართული ნეოპლატონიზმი VII-VIII საუკუნეების სომეხ ფილოსოფოსთა შრომებში გატარებული მსოფლმხედველობის „ნატეხადა“ გამოცხადებული (უფრო კი ასეთი ეჭვია გამოთქმული). ვფიქრობთ, თუნდაც ეს სრულიად მიუღებელი აზრი ვერ დააყენებს მარის ამ გამოკვლევის დიდ ღირებულებას ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევის საქმეში. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ მარის ეს გამოკვლევა ძალზე მნიშვნელოვანი მიხვედრებისა და საყურადღებო დასკვნების გარდა, ფაქტობრივად პირველი სრულყოფილი და მეცნიერულად გამართული გამოკვლევაა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის საკითხებზე.

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა

რუსულ-ქართული კულტურული ურთიერთობის ისტორიაში გამორჩეული ადგილი უკავია ფილოსოფიურ კავშირებს, რაც თითქმის სამ საუკუნეს ითვლის. ეს ურთიერთობა მრავალმხრივია. იგი მოიცავს როგორც ქართულ ენაზე თარგმნილ რუსულ ფილოსოფიურ ძეგლებსა და რუსული ენიდან გადმოქართულებულ უცხოურ ლიტერატურას, ისე ქართველ მოაზროვნეთა განსწავლას და მოღვაწეობას რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებსა და სამეცნიერო ცენტრებში, რუს და ქართველ ფილოსოფოსთა შრომების განხილვას და შეფასებას, ერთობლივი ძალებით გამართულ სამეცნიერო კონფერენციებს, სიმპოზიუმებს, კოლოკიუმებსა თუ დისკუსიებს.

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორია ზოგადად მიმოხილულია სხვადასხვა დარგების სპეციალისტთა გამოკვლევებში. რაც შეეხება მკვლევარ ფილოსოფოსებს, მათგან აღსანიშნავია აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძის, პროფესორების თამარ კუკავას, ვახტანგ გაგოიძისა და ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატის გულნარა დედაბრიშვილის შრომები. შ. ნუცუბიძეს და ვ. გაგოიძეს თავიანთ შრომებში სპეციალური თავები აქვთ მიძღვნილი რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობისადმი (იხ.: შ. ნუცუბიძე, „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“, თბ., 1958, ტ. II, გვ. 446-459; ვ. გაგოიძე, „ნარკვევები XIX საუკუნის ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზრის განვითარების ისტორიიდან საქართველოში“, თბ., 1971, გვ. 298-316; თ. კუკავას ნაშრომში, „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან“ (თბ., 1967), ვრცლად აქვს განხილული იმ ქართველ ფილოსოფოსთა თუ ღვთისმეტყველთა შემოქმედება, რომლებიც ან რუსეთში მოღვაწეობდნენ, ან თავიანთი საქმიანობით დაკავშირებულნი იყვნენ რუსულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან (ანტონ და იოანე ბაგრატიონები, იონა ხელაშვილი, სოლომონ დოდაშვილი, გერასიმე ქიქოძე...).

გულნარა დედაბრიშვილის სპეციალური გამოკვლევა „რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორიიდან“ (თბ., 1984) მოიცავს XVIII-XIX საუკუნის პირველ მეოთხედს; ამასთან, ნაშრომში ზოგადად მიმოხილულია ადრეული პერიოდიც, რაც ზრდის ამ გამოკვლევის ღირებულებას.

ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის შემცველი სხვადასხვა სახის ნაწარმოებების თარგმნა რუსულიდან ქართულ ენაზე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ასევე რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის შემადგენელ ნაწილად უნდა ჩაითვალოს. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს რუსული ენიდან როგორც რუსი, ისე არარუსი (უკრაინელი, ბელორუსი და მოლდაველი) ავტორების (კ. ტუროესკი, ს. პოლოცკი, თ. რომანოვი, პ. მოგილა, ს. იაეორსკი, თ. პროკოფოვიჩი, მ. ლომონოსოვი, მ. ხერსაკოვი, გ. დერჟავინი, დ. ფონეიზინი...) შრომების თარგმნა ქართულ ენაზე. მთარგმნელები კი იყვნენ: არჩილი, გაბრიელ ჩხეიძე, გიორგი ავალიშვილი, სოლომონ რაზმაძე, ვახუშტი და იოანე ბატონიშვილები, დავით და პორფირე ბაგრატიონები, გაიოზ ბარათაშვილი, დავით ჩოლოყაშვილი (დაწვრ. იხ. გ. დედაბრიშვილის დასახ. შრ. გვ. 18-45).

რუსული ენიდან ქართულად ითარგმნა ევროპელ ფილოსოფოსთა და განმანათლებელთა შრომები. თარგმანი ეკუთვნით ანტონ, იოანე, დავით და ფარნავაზ ბაგრატიონებს, გიორგი ავალაშვილს, დავით ციციშვილს, გაიოზ რექტორს, ერასტი თურქესტანიშვილსა და სხვებს.

ამ თარგმანებით ქართველმა მკითხველმა გაიცნო: ვოლფის, ბაუმაისტერის, კონდილიაკის, ვოლტერის, ჟან პიერ ფრიდერიკ ანსილიონის, მონტესკიეს, ჟან-ჟაკ რუსოს, მარკუს ავრელიუსის, ბასილ მაკედონელის, ადამ ფერგიუსონისა და სხვათა ნაწარმოებები (იხ. გ. დედაბრიშვილის დასახ. შრ. გვ. 45-96; თ. კუკავას დასახ. შრ. გვ. 101-112 და შ. ნუცუბიძის დასახ. შრ. გვ. 446-459). აქვე გულისტკივილით უნდა აღინიშნოს, რომ რუსულიდან ქართულ ენაზე ფილოსოფიური შრომების თარგმნის ეს საშუარი ტრადიცია დროთა განმავლობაში ფაქტობრივად შეწყდა. ქართულად არ არის თარგმნილი რუსული ფილოსოფიის თვით ისეთი

დიდი წარმომადგენლების თხზულებებიც კი, როგორებიც იყვნენ ელ. სოლოვიოვი, ნ. ბერდიაევი, ს. ფრანკი, ლ. შესტოვი...

რუსულ კულტურულ-ფილოსოფიურ გარემოში მოხვედრილმა არაერთმა ქართველმა მოაზროვნემ შემდგომ ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანა ქართული ფილოსოფიური აზროვნების წინსვლაში. რუსეთში შვიდ წელიწადს ცხოვრებამ (1756-1763) დიდად განსაზღვრა გამოჩენილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწისა და მოაზროვნის, 1763-1788 წლებში საქართველოს კათალიკოსის ანტონ I ბაგრატიონის (1720-1788) ფილოსოფიური მოღვაწეობის ხასიათი. მან არაერთი ფილოსოფიური შრომა გადმოაქართულა და დაწერა ენციკლოპედიური ხასიათის ნაშრომი „სპეკალი“.

რუსეთში გაატარა თავისი ცხოვრების მეორე ნახევარი საქართველოს უკანასკნელი მეფის გიორგი XII-ის შვილმა იოანე ბატონიშვილმა (1768-1830), იქ დაწერა მან ენციკლოპედიური ხასიათის ნაწარმოები – „კალმასობა“, რომელშიც ცოდნის თითქმის ყველა დარგია წარმოდგენილი.

ასევე რუსეთში მოღვაწეობდა იოანე ბატონიშვილის უფროსი ძმა დავითი (1756-1819). იგი ეწეოდა მთარგმნელობით მოღვაწეობას. მასვე ეკუთვნის ორიგინალური შრომა – „შემოკლებული ფისიკა“, რომელშიც განხილულია ფილოსოფიური პრობლემები იკაც.

რუსეთში მოღვაწეობდა ალექსანდრე ამილახვარი (1750-1802). მისი შრომებიდან განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს „ბრძენი აღმოსავლეთისა“ რომელშიც ავტორი ამჟღავნებს სიმპათიას სახელმწიფოს მოწყობის ევროპული მოდელისადმი.

ბოლო ხანს ყურადღება მიიქცია რუსეთში მოღვაწე კიდევერთმა ქართველმა მოაზროვნემ – იგორ ჭილაშვილმა (ეგორ ჩილაევი). იგი გარდა თარგმანებისა და პოლიტიკური ხასიათის ნაწარმოებებისა, ორიგინალური შრომის – „ბუნებრივი სამართლის მოხაზულობა“ („ნაჩერტანიე პრავა პრიროდნოგო“, 1812) ავტორიცაა. ამ ნაშრომში ავტორი განიცდის ევროპელი მოაზროვნეების (მაბლი, მონტესკიე...) გავლენას და ამჟღავნებს „პროგრესულ შეხედულებებს“ ფილოსოფიასა და იურისპრუდენციაში (გ. დედაბრიშვილი, დასახ. შრ. გვ. 198).

იონა ხელაშვილი (1772-1837) რუსეთის შემადგენლობაში საქართველოს შესვლის შემდეგ გაემგზავრა. მან 1812 წელს დამთავრა პეტერბურგის ალექსანდრე ნეველის სასულიერო აკადემია და სიცოცხლის ბოლომდე მოღვაწეობდა ამ ქალაქში როგორც სასულიერო პირი. იონა ხელაშვილს ბევრი ნაშრომი დარჩა როგორც ფილოსოფიაში, ისე ღვთისმეტყველებაში (იხ. მისი „ოცდათოთხმეტი შეკითხვის წიგნი“, თბ., 1967). აღსანიშნავია ისიც, რომ იონა ხელაშვილი დიდ დახმარებას უწევდა პეტერბურგში მყოფ ქართველებს, მათ შორის სოლომონ დოდაშვილს. ფაქტობრივად მისი მეცენატობით გამოიცა დოდაშვილის „ლოგიკა“.

რუსულ-ქართულ ფილოსოფიურ ურთიერთობაში განსაკუთრებული მოვლენაა სოლომონ დოდაშვილი (1805-1836). იგი 1824 წელს შევიდა პეტერბურგის უნივერსიტეტში, 1827 წელს კი დამთავრა ეს უნივერსიტეტი და იმავე წელს გამოაქვეყნა ვრცლად ჩაფიქრებული ფილოსოფიის სრული კურსის (1. ლოგიკა და ფსიქოლოგია; 2. მეტაფიზიკა; 3. ესთეტიკა; 4. ზნეობის ფილოსოფია და სამართალი) პირველი ნაწილი „ლოგიკა“, რომელმაც სრულიად ახალგაზრდა ავტორს საყოველთაო აღიარება მოუტანა. სოლომონ დოდაშვილის „ლოგიკას“ დადებითი რეცენზიებით გამოეხმაურა რუსული პრესა („მოსკოვსკი ტელეგრაფ“-ი, „მოსკოვსკი ვესტნიკ“-ი და „სევერნაია პჩელა“), მისი ავტორის გვარი კი შეიტანეს ფილოსოფიურ ლექსიკონებში, ენციკლოპედიებსა და ფილოსოფიის ისტორიის კურსებში.

სოლომონ დოდაშვილის ხანმოკლე მოღვაწეობა ფილოსოფიაში იმითაც არის აღსანიშნავი, რომ მან ფაქტობრივად აღადგინა ჭეშმარიტი ფილოსოფიური სული და აზროვნების ფილოსოფიური სტილი, რაც ასე დამახასიათებელია X-XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზროვნებისათვის და რაც საუკუნეების განმავლობაში ერთგვარად მივიწყებული იყო. ეჭვი არ არის, რომ სოლომონ დოდაშვილის ამგვარი ღვაწლი დიდად განაპირობა რუსეთში განსწავლულობამ და იქაურმა კულტურულმა გარემომ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ 1994 წლის ოქტომბრის თვეში, სამშობლოსთან 160 წლის იძულებითი განშორების შემდეგ, სოლომონ დოდაშვილის ნეშტი მიიბარა მთაწმიდის წმინდა მიწამ.

რუსეთში მიიღო უმაღლესი განათლება და დიდ წარმატებას მიაღწია ფილოსოფიურ-ფსიქოლოგიურ კვლევა-ძიებაში ცნობილმა საეკლესიო მოღვაწემ და მეცნიერმა, 1860-1896 წლებში იმერეთის ეპისკოპოსმა – გაბრიელმა (ერისკაცობაში გერასიმე ქიქოძე, 1825-1896). მან 1849 წელს დაამთავრა პეტერბურგის სასულიერო აკადემია და სამშობლოში დაბრუნდა. 1858 წელს პეტერბურგში რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა მისი მთავარი მეცნიერული ნაშრომი „ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები.“ ისტორიული თვალსაზრისით ამ შრომას დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ამიტომაც, მართალია, დიდი დაგვიანებით, მაგრამ იგი მაინც ითარგმნა და გამოიცა ქართულ ენაზე 1993 წელს. თავის დროზე გ. ქიქოძის ამ შრომას კრიტიკულად გამოეხმაურა ნიკოლოზ დობროლიუბოვი.

რუსეთში მიიღო უმაღლესი განათლება და იქ მოღვაწეობდა გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი ივანე თარხნიშვილი (1846-1908). მან 1869 წელს დაამთავრა პეტერბურგის სამხედრო-სამედიცინო აკადემია და იქვე დატოვეს სამეცნიერო-პედაგოგიური მოღვაწეობისათვის. მართალია, ი. თარხნიშვილი უპირველესად ბუნებისმეტყველების საპეციალისტი იყო, მაგრამ მის შრომებში მძლავრია ფილოსოფიური ნაკადი, ბუნებისმეტყველების პრობლემათა ფილოსოფიური ანალიზი, რაც საფუძველს იძლევა ფილოსოფიის პოზიციიდან მათი განხილვისა და შეფასებისათვის.

XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედში საქართველოში დიდი ყურადღებით ადევნებდნენ თვალს რუსეთში მიმდინარე სოციალურ პროცესებს, რაც ასახული იყო რუს სოციოლოგთა თუ რევოლუციის თეორეტიკოსთა შრომებში. ამ მხრივ აღსანიშნავი იყო ნ. მიხაილოვსკის, ნ. კარეევის, ვ. ლესევიჩისა და სხვათა შეხედულებები. დასახელებულ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ შეხედულებებს დიდ ადგილს უთმობდა თბილისის რუსული პრესა, განსაკუთრებით, „Новое обозрение“. აქ მოღვაწეობდნენ და თანამშრომლობდნენ: ნ. ნიკოლაძე, ივ. თარხნიშვილი, გ. ლასხიშვილი, ივ. გომართელი და სხვები, რომლებიც საფუძვლიანად აანალიზებდნენ და კრიტიკულად აფასებდნენ რუს მოაზროვნეთა შეხედულებებს (იხ. ვ. ვაგოიძის დასახ. შრ., გვ. 298-316). ასე რომ, XIX საუკუნის

დასასრულის რუსული ფილოსოფიური და სოციოლოგიური აზროვნების ძირითადი ტენდენციები ქართულ სინამდვილეში ცნობილი იყო და მასზე სათანადო რეაგირებაც ხდებოდა.

ქართული მეცნიერებისთვის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო გამოჩენილი მეცნიერის ნიკო მარის ორი გამოკვლევის გამოქვეყნება პეტერბურგში, ჩვენი საუკუნის დასაწყისში. პირველი გახლდათ გამოკვლევა იოანე პეტრიწზე: „Иоани Петрицкий. Грузинский псоплатоник XI-XII в.в.“, СПб, 1909. მეორე კი – რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხებზე: „Вступительные и заключительные строфы в барсовой коже Шота из Рустава“, СПб, 1910. ნ. მარის როგორც ერთმა, ისე მეორე გამოკვლევამ ახალი გზები დასახა ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლასა და რუსთაველოლოგიურ კვლევა-ძიებაში. შემდგომში ნ. მარის აღნიშნულ შრომებში გატარებული თვალსაზრისი გააგრძელეს და განავითარეს ქართველმა მეცნიერებმა, პირველ ყოვლისა – შალვა ნუცუბიძემ.

ახალი დროის ქართული ფილოსოფიის მამამთავარმა შალვა ნუცუბიძემ (1888-1969) დაამთავრა პეტერბურგის უნივერსიტეტი, სადაც მას ხელმძღვანელობას უწევდნენ ცნობილი რუსი პროფესორები – ა. კედენსკი, ნ. ლოსკი და ი. ლაშინი.

შალვა ნუცუბიძის ბევრი შრომა გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე, მათ შორის მისი პირველივე ფუნდამენტური გამოკვლევა – „Большая и теория науки“ (ჟურნ. „Вопросы философии и психологии“, Т. I (116), Т. II (117), 1913. პირველად რუსულ ენაზე გამოქვეყნდა აგრეთვე შ. ნუცუბიძის ისეთი საეტაპო გამოკვლევები, როგორიცაა, „Восточный Ренессанс и критика европоцентризма“ (1941), „Тайна Псевдо-Дионисия Ареопагита“ (1942), „Руставели и Восточный Ренессанс“ (1947) და სხვ.

რუსულ ენაზე გამოქვეყნებით, შალვა ნუცუბიძის შრომებმა მკითხველთა ფართო აუდიტორია შეიძინა და მათში წამოჭრილი იდეებს ამით პოპულარიზაცია გაეწია. ამ მხრივ საინტერესოა მისი გამოკვლევის „ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“ ისტორია. შალვა ნუცუბიძე ამ ნაშრომში შეეცადა დაესაბუთებინა, რომ V საუკუნეში შექმნილი დიდმნიშვნელოვანი თეოლოგიურ-ფი-

ლოსოფიური შრომების კრებულის, ე. წ. არეოპაგიტული კორპუსის ავტორი იყო ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პეტრე იბერი. რუსულ ენაზე გამოქვეყნების შედეგად ეს თვალსაზრისი სწრაფად მოექცა ევროპულ მეცნიერთა თვალსაწიერში და ასევე სწრაფად მოჰყვა მასზე რეაგირება. ევროპელ მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ფრ. დოელგერი, რ. როკი, ვ. ივანკა, ხ. ვარდი) დადებითად გამოეხმაურა შალვა ნუცუბიძის ამ კონცეფციას. ათი წლის შემდეგ, შ. ნუცუბიძისაგან დამოუკიდებლად ამავე დასკვნებამდე მივიდა ცნობილი ბელგიელი მეცნიერი ერნესტ ჰონიგმანი. საბოლოოდ ეს თვალსაზრისი, რომელიც გულისხმობს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის იდენტობას, მეცნიერებაში შევიდა ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიის სახელით (ჰორნიუსი). ამ თეორიას იზიარებდნენ თვალსაჩინო რუსი მეცნიერები (ა. ლოსევი, ნ. კონრადი, მ. კაპუსტინი, ვ. ორლოვი, ს. სიდოროვა, ვ. სოკოლოვი...).

შალვა ნუცუბიძემ სხვა ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებთან ერთად ქართულიდან რუსულ ენაზე თარგმნა „ვეფხისტყაოსანი“. ამ თარგმანმა საყოველთაო აღიარება მოიპოვა და იგი რამდენჯერმე გამოიცა. მათ ერთობ მაღალი შეფასება მისცა ცნობილმა რუსმა მწერალმა ალექსეი ტოლსტოიმ (იხ. ჟურნ. „Огонек“, №38, 1966).

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რამდენიმე წლის წინათ გამოცემლობა „პოლიტიზდატმა“ „XX საუკუნის მოაზროვნეების“ სერიაში გამოსაცემად შეიტანა შალვა ნუცუბიძის შრომების რჩეული (28 თაბახი). სამწუხაროდ, გამომცემლობის დაშლის გამო, რჩეულის გამოცემა, ჯერჯერობით, შეჩერდა.

რუსულ ენაზე მომზადდა XX საუკუნის ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის კიტა მეგრელიძის შრომა „Основные проблемы социологии мышления“, თავის დროზე (ანტისაბჭოურად მიიჩნიეს) და დაწერიდან თითქმის 30 წლის შემდეგ – 1965 წელს გამოქვეყნდა. ნაშრომის გამოქვეყნებისთანავე აღნიშნული იყო, რომ წიგნი ისე იკითხება, თითქოს იგი დღეს იყოს დაწერილი. შეიძლება კი უკეთესი შეფასება მეცნიერის შრომისა, თუ არა ის, რომ მან დროს გაუსწრო („Правда“, 13.02.1965).

XX საუკუნის გამოჩენილმა ქართველმა ფსიქოლოგმა დიმიტრი უზნაძემ (1886-1950) მეცნიერული მოღვაწეობა ფილოსოფიით დაიწყო. მან მშვენიერი გამოკვლევა მიუძღვნა გამოჩენილ რუს ფილოსოფოსს ვლადიმერ სოლოვიოვს. ეს გამოკვლევა – „ვლადიმერ სოლოვიოვი – მისი შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“ პირველად 1909 წელს გამოქვეყნდა გერმანულ ენაზე ზაალეს ჰალეში (ქართულად იხ. დ. უზნაძე, ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1984, გვ. 95-213).

რუსული ფილოსოფიისა და მხატვრული შემოქმედების მსოფლმხედველობის საკითხებს არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა XX საუკუნის ცნობილმა ქართველმა ფილოსოფოსმა სერგი დანელიამ (1886-1963), რომელსაც უმაღლესი განათლება მოსკოვში ჰქონდა მიღებული. მის კალამს ეკუთვნის შრომები, სტატიები და წერილები ა. გრიბოედოვის ფილოსოფიაზე, ა. პუშკინზე, მ. ლერმონტოვზე, ნ. ჩერნიშევსკის ესთეტიკაზე, ლ. ტოლსტოიზე და სხვ. გამოცემულია სერგი დანელიას სტატიების 350-გვერდიანი კრებული რუსული ლიტერატურისა და ფილოსოფიის ისტორიაზე (თბილისი, 1941).

რუსეთის უმაღლეს სასწავლებლებსა და სამეცნიერო ცენტრებში მოღვაწეობდნენ და მოღვაწეობენ პროფესორი ილია ფანცხავა, სსრკ-ის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი ვლადიმერ მშვენიერაძე, პროფესორები მერაბ მამარდაშვილი, ვაჟა კეშელავა, დავით ჯოხაძე, აკადემიკოსი ჯერმენ გვიშიანი.

პროფესორმა ი. ფანცხავამ რუსულად თარგმნა XI-XII საუკუნეების ქართველი ფილოსოფოსის იოანე პეტრიწის ორიგინალური ნაშრომი – „განმარტებაჲ პროკლესთვის დიაოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“, რომელიც 1942 წელს თბილისში გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე, 1984 წელს კი – მოსკოვში „ფილოსოფიური მემკვიდრეობის“ სერიის 91-ე ტომში (შესავალი წერილი და შენიშვნები აკად. გურამ თევზაძისა, რედაქტორები: გურამ თევზაძე და ნოდარ ნათაძე). ახალი გამოცემის ტექსტი რედაქტორებმა შეაჯერეს უძველეს – XIII საუკუნის ქართულ ხელნაწერთან (1942 წლის გამოცემა შესრულებული იყო XVII საუკუნის ხელნაწერის მიხედვით). აქვე შეიძლება ითქვას, რომ პრო-

კლეს აღნიშნული თხზულების პეტრიწისეული თარგმანის XIII საუკუნის ქართული ხელნაწერი უძველესია ყველა ენაზე არსებულ ამ შრომის ხელნაწერთა შორის.

თანამედროვეობის ერთ-ერთი ყველაზე გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსი მერაბ მაძარდაშვილი (1930-1990) 30 წლის განმავლობაში (1980 წლამდე) რუსეთში მოღვაწეობდა და მისი გამოკვლევებიც ძირითადად მოსკოვშია გამოქვეყნებული. მისი შრომების ბოლო ხანების მოსკოვური გამოცემებიდან აღვნიშნავდით: „როგორ მესმის ფილოსოფია“ (1992), „ქართველი განაზრებანი“ (1993), „ლექციები პრუსტის შესახებ“ (1995) და „საკუთარი თავის აუცილებლობა“ (1996). მოსკოვში გამოვიდა მერაბ მაძარდაშვილისადმი მიძღვნილი რამდენიმე კრებული, მათ შორის – „შეხვედრა დეკარტთან“ (1996, 438 გვერდი).

არაერთი ქართველი ფილოსოფოსის რუსულად გამოცემული ნაშრომი ითარგმნა უცხო ენაზე და ამ გზით გახდა ცნობილი საზღვარგარეთელ მეცნიერთათვის. მაგალითად, აკადემიკოს შალვა ხიდაშელის ნაშრომს – „ქართული რენესანსის საკითხები“ (თბილისი, 1984) გამოეხმაურა გერმანელი ფილოსოფოსი ზიგფრიდ ვოლგასტი (იხ. მისი – „არსებობს თუ არა ქართული რენესანსი? შენიშვნები სადავო პრობლემებზე“, კრებულში: „ქართული რენესანსის საკითხები“, თბ., 1988, გვ. 31-41).

ცალკე უნდა ითქვას იმ ერთობლივ სამეცნიერო კონფერენციებზე, სიმპოზიუმებზე, კოლოკვიუმებსა და დისკუსიებზე, რომელთა ტონის მიმცემნიც ქართველი და რუსი ფილოსოფოსები იყვნენ. ამ ტრადიციების განმტკიცებას ღიდად შეუწყო ხელი დისკუსიამ ლოგიკისა და დიალექტიკის მიმართებაზე. დისკუსია ქართველმა ფილოსოფოსებმა წამოიწიეს ჟურნალში „Вопросы философии“ (№2, 1950) და მას ღიდა გამოეხმაურება მოჰყვა საკავშირო და საერთაშორისო მასშტაბით.

მნიშვნელოვანი იყო ქართველ და რუს ფილოსოფოსთა ინიციატივით ჩატარებული სიმპოზიუმები ინტუიციის პრობლემაზე ბათუმში და აქსიოლოგიის საკითხებზე – თბილისში 1965 წელს. თბილისში გამართული სიმპოზიუმის მონაწილე, ცნობილი რუსი ფილოსოფოსი არსენი გულიგა აღნიშნავდა, სწორედ ქართ-

კელმა ფილოსოფოსებმა აღადგინეს აქსიოლოგია თავის უფლებებში.

1977 წელს ასევე თბილისში ჩატარდა დისკუსია ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემებზე დევიზით – „ადამიანის პრობლემა“, რომელშიც მხოლოდ მოსკოველი და ქართველი ფილოსოფოსები მონაწილეობდნენ. დისკუსიის ანგარიში გამოქვეყნდა ჟურნალ „Вопросы философии“-ის ფურცლებზე, ხოლო სრული სტენოგრამული ჩანაწერი მთლიანად დაიბეჭდა ჟურნალ „მაცნეში“ (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია. 1978, №1, გვ. 5-42, №2, გვ. 18-103).

ქართველი და რუსი მეცნიერების ერთიანი ძალისხმევით 1979 წელს თბილისში ჩატარდა დიდი საერთაშორისო სიმპოზიუმი, რომელიც არაცნობიერის პრობლემებს მიეძღვნა. გამოქვეყნდა სიმპოზიუმის მასალები ოთხ ტომად რუსულ ენაზე (რედაქტორები – ფ. ბასინი, ა. ფრანგიშვილი, ა. შეროზია).

რუსი და ქართველი ლოგიკოსების თაოსნობით ხუთჯერ გაიმართა სსრკ-ფინეთის ერთობლივი საერთაშორისო კოლოკვიუმი ლოგიკის აქტუალურ საკითხებზე (მათგან ერთი – 1985 წელს საქართველოში, ქ. თელავში).

ძირითადად ქართველი და რუსი ფილოსოფოსების ძალებით ჩატარდა დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის არისტოტელესადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენციები 1881 და 1884 წლებში თბილისსა და წალკაში. 1985 წელს თბილისში კვლავ ჩატარდა საკავშირო კონფერენცია ღირებულების პრობლემებზე.

გამოვეყნდით აგრეთვე კონფერენციებს როსტოვსა (1989 წ.) და მოსკოვში (1991 წ.), რომელიც მიეძღვნა დიდ რუს ფილოსოფოსს ალექსი ლოსევს (1894-1888).

უკვე ითქვა, რომ ქართველ მოაზროვნეთა კვლევის სფეროში მუდამ შემოდირდა რუს ავტორთა მსოფლმხედველობანი. დავამატებდით, რომ საქართველოში დაცულია სადისერტაციო ნაშრომები გამოჩენილი რუსი მოაზროვნეების – ვლ. სოლოვიოვის, ლ. ტოლსტოის, ლ. შესტოვის, ნ. ბერდიაევის მსოფლმხედველობებზე.

თავის მხრივ, რუსი მკვლევარებიც იჩენდნენ სათანადო ინტერესს ქართველ ფილოსოფოსთა შრომებისა და საქართველოში

მიმდინარე სააზროვნო პროცესებისადმი. ამ კუთხით განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს რუს მკვლევართა დიდი ინტერესი ქართული რენესანსის კონცეფციისადმი, რომელიც არსებითად ქართული ფილოსოფიური აზრის წიაღში ჩამოყალიბდა. და რომლის ავტორიც გახლდათ აკადემიკოსი შალვა ნუცუბიძე. შეიძლება ითქვას, რომ ქართული რენესანსის კონცეფციაზე რუსი ავტორების გამოხმაურება გამორჩეულია. თ. მილერ-ბუდნიცკაია, ვ. შიშმარევი, ვ. ჟირმუნსკი, ვ. მელეტინსკი, ნ. კონრადი, ნ. ბრაგინსკი, მ. კაპუსტინი, ა. ლოსევი – აი არასრული სია რუსი ავტორებისა, რომელთაც საგანგებო განსჯის საგნად აქციეს ქართული რენესანსის კონცეფცია. მართალია, ბევრმა მათგანმა არ გაიზიარა ეს თვალსაზრისი, მაგრამ ბევრმაც მხარი დაუჭირა მას, რითაც ფასდაუდებელი წვლილი შეიტანა ამ იდეის პოპულარიზაციაში.

საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ა. ლოსევის დამოკიდებულება ქართული რენესანსის კონცეფციისა და ქართული ნეოპლატონიზმისადმი. ა. ლოსევმა თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში „Эстетика Возпржделения“ (М., 1978, გვ. 23-37) ვრცლად მიმოიხილა ქართული რენესანსის კონცეფციასთან დაკავშირებული საკითხები. იგი კრიტიკულად განიხილავს ქართველ მეცნიერთა (შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. კეკელიძე, ი. ფანცხავა, შ. ხიდაშელი) თვალსაზრისებს. საბოლოოდ ა. ლოსევი იზიარებს ქართული რენესანსის კონცეფციას და თავის დასკვნებს ოთხ პუნქტად აყალიბებს:

„ჯერ ერთი, ამ გამოკვლევების შემდეგ დასაბუთებულად უნდა ჩაითვალოს, რომ ქართულ რენესანსს საფუძვლად უდევს ნეოპლატონიზმი, განსაკუთრებით კი პროკლეს ფილოსოფია. ეს უნდა ჩაითვალოს დიდმნიშვნელოვან აღმოჩენად, რადგანაც იგი სამუალებას გვაძლევს უფრო მივესახლოვდეთ იტალიურ რენესანსს.

მეორე, საქართველოში ნეოპლატონიზმი ათვისებული იქნა არეოპაგეტიკის შუქზე, ე. ი. არა როგორც შიშველი წარმართული მსოფლმხედველობა, არამედ როგორც პროკლეს დიალექტიკის ქრისტიანულ-თეისტური გადამუშავება და გასულიერება“ (ა. ლოსევის დასახ. შრ. გვ. 33).

მესამე, ქართული აღორძინების მკვლევარებმა არეოპაგეტიკიდან პირდაპირ პანთეისტური დასკვნების გამოტანის შესაძლებ-

ლობა კი არ დაასაბუთეს (პრინციპულად არეოპაგიტიკებს ყოველგვარი პანთეიზმის უარყოფა შეუძლიათ მთლიანად), არამედ ის, რომ იგი შეიცავს გამოხსნის ადამიანური გზის უფრო სრულ, უფრო საერო და უფრო მიწიერ იდეებს. ამიტომაც, აქ საჭიროცაა ვილაპარაკოთ რენესანსზე, კინაიდან არეოპაგიტიკის განმარტებით ადამიანის აქტიურობა, უეჭველად ძლიერდებოდა და ადამიანური განცდა ღვთაებრივი შუქის „ოკეანეში“ უკვალოდ არ იძირებოდა. ზოგიერთს არეოპაგიტიკა უჩვენებდა ამ „ოკეანეს“, ხოლო დანარჩენებს წმინდა ადამიანური იდეის დამოკიდებულებას, მგრძნობიარობასა და პროგრესულობას“ (იქვე, გვ. 34).

„მეოთხე, ბოლოს, ქართული აღორძინების მკვლევარებმა დამტკიცეს, რომ ქართველი მოაზროვნეები გამოდიოდნენ ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსის წამომწყებებად ევროპაში. ამ მხრივ რომ მათ პრიორიტეტი ეკუთვნით და რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასავლეთ ევროპას, კამათი ამის წინააღმდეგ შეუძლებელია, ისე როგორც შეუძლებელია არეოპაგიტული ნეოპლატონიზმი დაყვანილ იქნას წარმართობაზე, ერესზე, პანთეიზმზე და ოფიციალური ეკლესიის სრულ უარყოფამდე“ (იქვე, გვ. 37).

ა. ლოსევის ეკუთვნის აგრეთვე სტატია – „სიტყვა ქართულ ნეოპლატონიზმზე“ (იხ. ქართული რენესანსის საკითხები, თბილისი, 1988, გვ. 81-88), რომელშიც ნაჩვენებია ქართული ნეოპლატონიზმის არსი და ორიგინალურობა.

დიდმნიშვნელოვანი მოვლენა იყო პროკლეს უმთავრესი (თხზულების „თეოლოგიის პირველსაფუძვლების“ ა. ლოსევისეული რუსული თარგმანის გამოცემა თბილისში, 1972 წელს (რედ. აკად. შ. ხიდაშელი). ა. ლოსევი, იმ დროისათვის ამ წიგნის თვით გამოცემის ფაქტს სასწაულების სფეროს მიაკუთვნებდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ა. ლოსევი ამ თარგმანის წინასიტყვაობაში (გვ. 23) მაღალ შეფასებას აძლევს იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას.

თავის მხრივ, ა. ლოსევის სათანადო პატივი მიაგეს საქართველოში და მისი დაბადებიდან 90-ე წლისთავს თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა სპეციალური კრებული მიუძღვნა („А.Ф. Лосеву к 90-летию со дня рождения“, თსუ გამომც. სარედაქციო კოლეგია – პროფესორები:

რ. გორდეზიანი, დ. ჯოხაძე, გ. თევზაძე; შემდგენელი პროფ. ვ. გოგუაძე). კრებულში შესულია თეალსაჩინო ქართველ მეცნიერთა სტატიები, რომელთა ნაწილი უშუალოდ ა. ლოსევის მრავალმხრივ შემოქმედებას ეძღვნება.

ასეთია რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობის ისტორია მოკლედ – დასაბამიდან დღემდე.

ქართული ფილოსოფია უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ

1918 წლის 26 იანვარს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გახსნა ათვლის ახალი წერტილია ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაში. სწორედ ქართული უნივერსიტეტის დაარსებამ დააყენა მყარ ნიადაგზე მეცნიერული კვლევა-ძიება საქართველოში, ახალ სიმაღლეებზე აიყვანა მეცნიერების სხვადასხვა დარგები, მათ შორის ფილოსოფია.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიას ხანგრძლივი, თითქმის თხუთმეტსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. ქართველი ფილოსოფოსები როგორც ადრე, ისე შემდგომ საუკუნეებში და თანამედროვე ეტაპზე, აქტიურად ეხმაურებოდნენ და მონაწილეობდნენ ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრობლემების შესწავლა-დამუშავების საქმეში. ამასთან, იყო ჩავარდნებიც (XIII ს-ის მეორე ნახევარი – XVII ს.), რაც ძირითადად ქართული სახელმწიფოებრიობის დაკნინება-დაცემით იყო განპირობებული.

XVIII და განსაკუთრებით XIX საუკუნეში ქართული ფილოსოფიური აზრი თანდათანობით გამოდის საუკუნეობრივი „ძილიდან“ და ითავისებს მსოფლიოს ფილოსოფიური აზროვნების საუკეთესო ნიმუშებს. XX საუკუნის ქართული ფილოსოფია, რომელიც აგრძელებს წინა ეპოქების ტრადიციებს, ამის ნათელი დადასტურებაა.

XX ს. ქართულ ფილოსოფიაში უმნიშვნელოვანესია ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგდროინდელი მონაკვეთი, როცა საქართველოში ფილოსოფიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიებამ სისტემური სახე მიიღო, ჩამოყალიბდა და დაარსდა ფილოსოფიური კვლევა-ძიების სამეცნიერო ცენტრები, ფილოსოფიის სხვადასხვა დარგებში შესაბამისი კათედრები და სხვ.

XX ს. ქართული ფილოსოფია, განსაკუთრებით კი უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგდროინდელი პერიოდი გამოირჩევა იმით,

რომ ფილოსოფიის ცალკეული დარგები არასოდეს ყოფილა ისე მრავალფეროვნად წარმოდგენილი, როგორც ამ ეპოქაში. ამასთან, ამ ეპოქაში ქართული ფილოსოფიის განვითარება არც თანაბარძალოვანი ყოფილა და არც ერთგვაროვანი. განსახილველ ეპოქაში პირობითად გამოვეყოთ ოთხი ეტაპი, რომლის მიხედვითაც მეტ-ნაკლებად შეიძლება შევიკმნათ წარმოდგენა XX საუკუნის ქართულ ფილოსოფიაზე, მისი განვითარების ძირითად ტენდენციებსა და მის ადგილზე ქართულ კულტურაში.

პირველი ეტაპი მოიცავს უნივერსიტეტის დაარსებიდან თითქმის სამ ათეულ წელს.

უნივერსიტეტის დაარსებიდან რამდენიმე თვის შემდეგ 1918 წლის 26 მაისს, სერგი გორგაძის, იოსებ ყიფშიძის, შალვა ნუცუბიძის, დიმიტრი უზნაძისა და სერგი დანელიას ინიციატივით ჩამოყალიბდა „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოება“. ეს იყო პირველი საზოგადოებრივი ორგანიზაცია, რომლის უპირველეს მიზანსაც შეადგენდა ქართველ ფილოსოფოსთა მემკვიდრეობის შესწავლა და გამოცემა. მართალია საზოგადოებამ მალე შეწყვიტა არსებობა, მაგრამ დროის ამ მცირე მონაკვეთში მან მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ქართული ფილოსოფიის შემდგომი აღმავლობის საქმეში.

თავისი დანიშნულებით „პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოების“ საქმიანობას აგრძელებდა შ. ნუცუბიძის მიერ დაარსებული ფილოსოფიური სემინარი, რომლის ზოგიერთი მსმენელი (მოსე გოგიბერიძე, კოტე ბაქრაძე, კიტა მეგრელიძე, საგლე წერეთელი და ანგია ბოჭორიშვილი) შემდეგში აღიარებული ფილოსოფოსი გახდა.

ამ ეტაპზე, თითქმის სამი ათეული წლის განმავლობაში გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფოსები (შ. ნუცუბიძე, ს. დანელია, კ. მეგრელიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. კაპანელი, კ. ბაქრაძე, ს. წერეთელი) აქვეყნებენ ფუნდამენტურ ნაშრომებს ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიის, ახალი და უახლესი ფილოსოფიის პრობლემებზე, ლოგიკაში, ესთეტიკაში, შემეცნების თეორიასა და სოციოლოგიაში. ამავე ხანებში კვლევა-ძიების ერთ-ერთი მთავარი სფეროა მარქსისტული ფილოსოფია. ამასთან, მარქსისტული ფი-

ლოსოფია, რომელიც საერთოდ მეცნიერული კვლევა-ძიების მე-
თოდოლოგიურ საფუძველად ითვლებოდა, დიდად ბოჭავდა თავ-
ისუფალი აზრის განვითარებას. ამ ეტაპზე ფართო გასაქანი მიეცა
ათეისტურ მსოფლმხედველობას, კერძოდ, მის უკიდურეს ფორმას
ე. წ. მებრძოლ მატერიალიზმს, რაც იდეოლოგიური და პროპაგ-
ანდისტული მიზნებით იყო განპირობებული.

ამ ეტაპზე, საქართველოში ფილოსოფიური კვლევა-ძიება ძი-
რითადად თბილისის უნივერსიტეტში მიმდინარეობდა, სადაც უნი-
ვერსიტეტის გახსნისთანავე ჩამოყალიბდა პედაგოგიური ფაკულ-
ტეტი ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის განხრით. ფილოსოფიის
კათედრას ხელმძღვანელობდა შ. ნუცუბიძე. შემდგომ ფილოსოფი-
ის განყოფილება შედიოდა ჯერ იურიდიულ, ხოლო შემდგომ ის-
ტორიის ფაკულტეტზე. გარკვეული დროის შემდეგ ჩამოყალიბდა
ფილოსოფია-ფსიქოლოგიის ფაკულტეტი. ამჟამად არსებობს ფი-
ლოსოფიისა და სოციოლოგიის ფაკულტეტი, რომელიც ფილოს-
ოფოსთა კადრების მომზადების ერთადერთი კერაა საქართველოში.

მეორე ეტაპის დასაწყისად შეიძლება ჩაითვალოს 1946 წელი,
როცა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში დაარსდა
ფილოსოფიის ინსტიტუტი – უნივერსიტეტის გვერდით მეორე
ახალი ფილოსოფიური ცენტრი საქართველოში. ამ თარიღიდან
ოთხი წლის შემდეგ საკავშირო ფილოსოფიურ ჟურნალში –
„Вопросы философии“ (№2, 1950) მწვავე დისკუსია გაიშალა
ფორმალური და დიალექტიკური ლოგიკის პრობლემებზე, მათ შო-
რის უპირატესობის საკითხზე. დისკუსიაში მთავარ როლს ასრუ-
ლებდნენ უნივერსიტეტისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის წამყვ-
ანი ფილოსოფოსები: კ. ბაქრაძე და ს. წერეთელი. დისკუსიამ,
რომელშიც მონაწილეობა მიიღეს აგრეთვე შ. ნუცუბიძემ, ლ. გო-
კიელმა და სხვებმა, დიდი გამოხმაურება კპოვა მთელ საბჭოთა
კავშირში.

დისკუსიას ჰქონდა როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი შედე-
გები. კერძოდ, დისკუსიის შემდეგ მის ერთ-ერთ აქტიურ მონ-
აწილეს ს. წერეთელს აუკრძალეს სადოქტორო დისერტაციის და-
ცვა, ხოლო მალე ფილოსოფიის ინსტიტუტის დირექტორობიდანაც
გაათავისუფლეს. ამის მიუხედავად, ფაქტია ისიც, რომ ათეული

წლების განმავლობაში, ლოგიკის სფეროში კვლევა-ძიება ამ დისკუსიის განწყობით მიმდინარეობდა, გამოქვეყნდა მნიშვნელოვანი გამოკვლევები ლოგიკაში, კერძოდ, ს. წერეთლის ფუნდამენტური გამოკვლევა „დიალექტიკური ლოგიკა“ (1965). მეორე მხრივ კი საქართველოში ჩამოყალიბდა მათემატიკური ლოგიკის მძლავრი ცენტრი ზურაბ მიქელაძის ხელმძღვანელობით. ამ მიმართულების წარმომადგენლები დღეს მსოფლიო სტანდარტების დონეზე აგრძელებენ კვლევა-ძიებას.

მესამე ეტაპის დასაწყისად უნდა ჩაითვალოს 1965 წელს თბილისში საკავშირო დისკუსიის გამართვა ღირებულების პრობლემებზე და იგი გრძელდება თითქმის ოცი წლის განმავლობაში (ოცი წლის შემდეგ, 1985 წელს ამავე პრობლემებზე თბილისში კვლავ ჩატარდა დისკუსია). ამ ეტაპზე ქართულ სააზროვნო ვითარებაში კლასიკური ფილოსოფიის პრობლემების კვლევა-ძიების გვერდით, თანდათანობით შემოდის და უპირატეს მნიშვნელობას იძენს აქსიოლოგიის (ღირებულების თეორია), კულტურის ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ექსისტენციალიზმისა და რელიგიის ფილოსოფიის პრინციპული საკითხების დამუშავება.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საბჭოთა ეპოქის ბოლო ხანებში, იდეოლოგიური წნეხის ერთგვარი შერბილება-შესუსტების მიუხედავად, ე. წ. არამარქსისტულ ფილოსოფიურ პრობლემებზე მუშაობა მტკიცენულად მიმდინარეობდა. კერძოდ, მარქსისტული იდეოლოგიით შეიარაღებული და ნამდვილ ფილოსოფიასთან შორს მდგომი ძალები (მათ შორის ჩვენი თანამემამულეები) ყველაფერს აკეთებდნენ და ხელს უშლიდნენ ქართველ ფილოსოფოსებს დაწვებული საქმის წარმატებით გაგრძელებაში. სწორედ მათი ენერგიული მცდელობით 1977 წლის დეკემბერში თბილისში ჩატარდა საკავშირო დისკუსია თემაზე „ადამიანის პრობლემა“, რომელიც ფაქტობრივად ერთგვარი სამსჯავრო იყო ქართველ ფილოსოფოსთა ნოვატორული იდეების წინააღმდეგ. დისკუსიაზე მოსკოვიდან მოვლენილი სპეციალური კომისია მსაჯულის ფუნქციას ასრულებდა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დისკუსიის დასასრულს ზოგიერთმა მათგანმა გაიზიარა და აქტიურად დაუჭირა მხარი ქართველ ფილოსოფოსთა პოზიციას (დისკუსიის მასალები სრულად

იხ. „მაცნე“, ფილოსოფიის სერია, 1978, №1-2.). ეს დისკუსია, სადაც ქართველმა ფილოსოფოსებმა ჩამოაყალიბეს ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ძირითადი პრინციპები, დაასაბუთეს მისი არსებობის კანონზომიერება და ახლებური აზროვნების დამკვიდრებაში მისი აუცილებლობა, ჩვენი პოზიციის მართებულობის დემონსტრაციად იქცა.

მეოთხე ეტაპი საქართველოს სახელმწიფოებრიობის დამოუკიდებლობის წლებს ემთხვევა და მისთვის უპირველესად დამახასიათებელია ღირებულებათა მკვეთრი გადაფასება, დეიდეოლოგიზაცია, აზრის განთავისუფლება იდეოლოგიური და პროპაგანდისტული მარწუხებისაგან და სხვ.

ახალი დროის ქართული ფილოსოფია აქსიოლოგიასა და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაზე რომ არის აქცენტირებული, საქართველოში კულტურის ფილოსოფიის მძლავრი კერის ჩამოყალიბების საფუძველი გახდა. ეს კვლევა-ძიება საქართველოში ორიგინალური და პუმანიტარული სულისკეთებისაა, რაც განაპირობა, ერთი მხრივ, აქსიოლოგიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის პრობლემატიკის ღრმასაფუძვლიანი შესწავლის ტრადიციებმა საქართველოში, მეორე მხრივ კი – დასავლეთის ფილოსოფიისა და კულტურის კრიზისის ანალიზმა, რომელიც მოცემულია ქართველ ფილოსოფოსთა გამოკვლევებში. აღნიშნული პრობლემების დამუშავება მიმდინარეობდა და მიმდინარეობს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შესაბამის კათედრებზე, ფილოსოფიის ინსტიტუტსა და საქართველოს სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებლებსა და სამეცნიერო ცენტრებში. ფილოსოფიის ინსტიტუტში კი, 70-იანი წლებიდან სტრატეგიული ხაზი იყო: ადამიანი, ღირებულება, კულტურა.

ფილოსოფიის ცალკეულ დარგებში მიღწეულმა წარმატებებმა განაპირობა საერთაშორისო, საკავშირო თუ რესპუბლიკური მნიშვნელობის სამეცნიერო კონფერენციების, დისკუსიებისა და სიმპოზიუმების ჩატარება საქართველოში. უკვე გვქონდა საუბარი საქართველოში აქსიოლოგიისა (1965, 1985) და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის (1977) პრობლემებისადმი მიძღვნილ დისკუსიებზე. ამ კუთხით საყურადღებო იყო საერთაშორისო სიმპოზიუმის

ჩატარება თბილისში 1979 წელს არაცნობიერის პრობლემებზე, რომლის ერთ-ერთი ხელმძღვანელიც იყო ცნობილი ფილოსოფოსი, პროფესორი აპოლონ შეროზია. სიმპოზიუმის მასალები გამოქვეყნდა ოთხ ტომად რუსულ ენაზე.

1981 წელს თბილისში ჩატარდა საკავშირო კონფერენცია, რომელიც მიეძღვნა კატეგორიების პრობლემებს, ხოლო 1981 წელს თელავში ჩატარდა საერთაშორისო სიმპოზიუმი მათემატიკური ლოგიკის პრობლემებზე.

1965 წელს ქ. ბათუმში ჩატარდა სამეცნიერო კონფერენციები, რომლებიც მიეძღვნა ინტუიციის პრობლემებსა და ესთეტიკის საკითხებს. 1988 წელს იმავე ქალაქში გაიმართა საიუბილეო სამეცნიერო სესია, და იგი მიეძღვნა შალვა ნუცუბიძის დაბადებიდან 100 წელს. მსგავსი კონფერენციები სხვადასხვა დროს ჩატარდა სოხუმში, ქუთაისში, ცხინვალსა და თელავში.

80-იან წლებიდან, საქართველოში საფუძველი ჩაეყარა ქართულ და საქართველოში მცხოვრებ ფილოსოფოსთა შეხვედრების ტრადიციას. პირველი ასეთი შეხვედრა შედგა 1984 წელს ქ. სოხუმში, მეორე 1986 წელს ქ. თელავში, მესამე შეხვედრას კი უმაღლესი ქ. ცხინვალმა 1987 წელს. 1979-1987 წლებში თბილისსა და წალკაში ოთხჯერ ჩატარდა საკავშირო კონფერენცია, რომელიც მიეძღვნა დიდ ბერძენ ფილოსოფოსს არისტოტელეს.

ქართული ფილოსოფიური აზრის საკითხები წარმოდგენილია (საბჭოთა ხალხების ფილოსოფიის ისტორიის მრავალტომეულებში. XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორია შესულია აღნიშნული მრავალტომეულის მე-5 ტომში (ავტორი, პროფესორი ვახტანგ გაგოიძე).

ყოველ საიუბილეო წელს საკავშირო ჟურნალის – „Вопросы философии“ – ერთი ნომერი ეძღვნებოდა ქართულ ფილოსოფიას, რითაც ქართული ფილოსოფიის მიღწევები მილიონობით რუსულენოვანი მკითხველის ყურადღების ცენტრში ექცეოდა.

1987 წელს უკრაინელმა კოლეგებმა თავიანთი ჟურნალის „Философська думка“ ერთი ნომერი მთლიანად ქართველ ფილოსოფოსებს დაუთმეს.

1990 წელს თბილისში ჩატარდა თბილისის უნივერსიტეტისა და გიზენის უნივერსიტეტის გაერთიანებული საერთაშორისო კონფერენცია, რომლის მასალებიც გამოქვეყნდა როგორც ჩვენთან, ისე გერმანიაში. კონფერენციის თემა იყო: მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება.

ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომები პერიოდულად ქვეყნდება იენის ჟურნალში – „GEORGICA“. ამ ტრადიციას საფუძველი ჩაეყარა 1979 წელს და პირველი ნომერი მთლიანად ფილოსოფიას მიეძღვნა. ამავე ჟურნალში გერმანელ პროფესორ ზიგფრიდ ვოლგასტსა და აკადემიკოს შალვა ხიდაშელს შორის შედგა დისკუსია ქართული რენესანსის საკითხებზე (№12, 1982). ქართველ და გერმანელ ფილოსოფოსთა ნაყოფიერი თანამშრომლობის მაჩვენებელია ის ფაქტი, რომ 1983 წელს გერმანიის გამომცემლობა „დიტც“-ის მომზადებულ და გამოცემულ „ფილოსოფოსთა ლექსიკონში“ არაერთი მნიშვნელოვანი სტატიის ავტორები არიან ქართველი მეცნიერები.

XX ს. ქართულ ფილოსოფიაში აღსდგა უცხოური ფილოსოფიის საუკეთესო ნიმუშების თარგმნის ტრადიცია, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს X-XI საუკუნეებში გამოჩენილმა ქართველმა მთარგმნელებმა ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელებმა, ეფრემ მცირემ, არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა. დღეისათვის ქართულად თარგმნილია პლატონის, არისტოტელეს, პლოტინეს, ნემესიოს ემესელის, პროკლეს, ავგუსტინეს, ანსელმ კენტერბერიელის, დეკარტის, ლაიბნიცის, ვოლტერის, რუსოს, მონტენის, კანტის, ჰეგელის, ფოიერბახის, ნიცშეს, კასირერის, ჰაიდეგერის, გათრის, ვებერის, პოიზინგას და სხვათა მნიშვნელოვანი შრომები ან ცალკეული ტრაქტატები.

თავის მხრივ, ქართველ ფილოსოფოსთა შრომები ითარგმნა და გამოიცა გერმანულ, რუსულ, ესპანურ, ბულგარულ, პოლონურ, იაპონურ, ჩინურ, ვიეტნამურ და სხვა ენებზე. ქართული ფილოსოფოსები მონაწილეობდნენ საზღვარგარეთ გამართულ ფილოსოფოსთა კონგრესებსა და კონფერენციებში (იტალია, აშშ, კოსტა-რიკა, შვეცია, ფინეთი, ბულგარეთი, მექსიკა და სხვ.).

XX საუკუნეში, კერძოდ უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომების აკადემიური გამოცემები. 1937 და 1940 წლებში შ. ნუცუბიძის, მ. გოგიბერიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი წერილებითა და რედაქტორობით გამოვიდა იოანე პეტრიწის შრომების ორტომეული. 1961 წელს ს. ენუქაშვილმა გამოსცა არეოპაგიტული თხზულებანი სათაურით: „პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები“, რომელსაც თან ახლავს გამომცემლის ვრცელი შესავალი წერილი, შენიშვნები და ლექსიკონი.

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის, მისი ორიგინალური თვალსაზრისის პოპულარიზაციის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო მისი კომენტარების ახალი გამოცემა რუსულ ენაზე მოსკოვში „ფილოსოფიური მემკვიდრეობის“ სერიის 91-ე ტომში (მთარგმნელი ი. ფანცხავა, გ. თევზაძის შესავალი წერილითა და კომენტარებით; რედაქტორები: გ. თევზაძე და ნ. ნათაძე). ამ გამოცემასთან დაკავშირებით დაიბეჭდა ვრცელი გამომხატულება საზღვარგარეთ გერმანულ ენაზე (იხ. ჟურნ. „GEORGICA“, №10, 1987).

პეტრიწის ფილოსოფიის პოპულარიზაციის თვალსაზრისით ბოლო ხანებში გადაიდგა ახალი ნაბიჯი. ახალგაზრდა მკვლევარმა ლელა ალექსიძემ პეტრიწის თხზულების მნიშვნელოვანი ფრაგმენტები თარგმნა გერმანულად, დაურთო განმარტებები და გამოაქვეყნა ჟურნალ „ORTODOXE FORUM“-ში (№2, 1995, გვ. 141-171).

70-იანი წლებიდან კი ჩვენში სისტემატურ სახეს იღებს ქართველ ფილოსოფოსთა მეცნიერული მემკვიდრეობის აკადემიური გამოცემები მრავალტომეულების სახით. დასრულდა შ. ნუცუბიძის 9-ტომეულის (1973-1985), მ. გოგიბერიძის 4 ტომეულის (1970-1978), დ. უზნაძის ფილოსოფიური შრომების (1984, 1986), კ. ბაქრაძის 6 ტომეულის (1972-1982) და ს. წერეთლის „ნარკვევების ფილოსოფიის ისტორიაში“ 2 ტომეულის (1973, 1986) გამოცემები. დაიწყო ა. ბოჭორიშვილის მრავალტომეულის გამოცემა და შ. ნუცუბიძისა და კ. ბაქრაძის შრომების რუსულად გამოცემები. სამწუხაროდ, ქვეყანაში შექმნილი მძიმე ეკონომიკური მდგ-

ომარეობის გამო ეს უკანასკნელი გამოცემები ჯერჯერობით შეჩერებულია.

განსახილველი პერიოდის ბოლო სამი ათეული წლის განმავლობაში, მრავალტომეულების გარდა, გამოიცა ქართველ ფილოსოფოსთა ცალკეული ნაშრომები, რომელთაგან აღსანიშნავია: იოანე პეტრიწი, „სათნობათა კიბე“ (1968), ს. დანელია, „კანტის ცხოვრება და მოღვაწეობა“ (1977), „ფილოსოფიური გამოკვლევები“ (1977) და „ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები“ (1983), ს. ლოდაშვილი, თხზულებანი (1989), ა. ჯორჯაძე, „წერილები“ (1989) და „სამშობლო და მამულიშვილობა“ (1990), მ. წერეთელი, „ერი და კაცობრიობა“ (1990), კ. გორდელაძე, „ორგანიცისტული მიმდინარეობა სოციოლოგიაში“ (1985), ზ. კაკაბაძე, „ექსისტენციური კრიზისის პრობლემა და ედმუნდ ჰუსერლის ტრანსცენდენტალური ფენომენოლოგია“ (1985), „ადამიანი როგორც ფილოსოფიური პრობლემა“ (1987) და „ფილოსოფიური საუბრები“ (1988), კ. კაპანელი, „ფილოსოფიური შრომები“ (1989) და „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ (1996), მ. მამარდაშვილი, „საუბრები ფილოსოფიაზე“ (1992) და სხვ.

უნდა აღინიშნოს როგორც ავტორთა ჯგუფების, ისე ცალკეული ავტორების ნაშრომები ფილოსოფიის ისტორიაში, რომლებიც მოიცავენ ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების პერიოდებს დასაბამიდან დღემდე. ზოგიერთ მონაკვეთზე კი ქართველ ავტორებს ორი და სამი ნაშრომი აქვთ შექმნილი.

თბილისის უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, როგორც უკვე აღინიშნა, მეორე ფილოსოფიური ცენტრი ჩამოყალიბდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში, სადაც ხუთი ათეული წელია მიმდინარეობს კვლევა-ძიება ფილოსოფიის ფუნდამენტურ პრობლემებზე (ონტოლოგია, გნოსეოლოგია, ფილოსოფიის ისტორია, ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა, დიალექტიკური და მათემატიკური ლოგიკა, სოციოლოგია, კლასიკური მეგკვიდრეობის თარგმნა და სხვ.). ფილოსოფიის ინსტიტუტის ძალებით თავის დროზე გამოიცა ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები 12 ტომად (1949-1963) და „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები“ 6 ტომად (1969-1979).

ძირითადად ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომელთა თაოსნობით 1995 წელს ჩამოყალიბდა საქართველოს ფილოსოფიურ მეცნიერებათა აკადემია (პრეზიდენტი სერგი ავალიანი). აკადემიამ უკვე გამოსცა „ფილოსოფიური ძიებანის“ რვა ტომი (1997-2004), სადაც შესულია საყურადღებო ნაშრომები ფილოსოფიის სხვადასხვა პრობლემებზე.

მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომელთა მოთხოვნით 1997 წელს ეწოდა გამოჩენილი ქართველი ფილოსოფიის სავლე წერეთლის სახელი.

დასასრულს კი აღვნიშნავდით, ქართული ფილოსოფიის მიღწევების გათვალისწინებით, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაშინდელი პრეზიდენტის ევგენი ხარაძისა და აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტ აკადემიკოს ანდრია აფაქიძის უშუალო ინიციატივითა და ძალისხმევით, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდენტმა მიიღო დადგენილება (30 იანვარი, 1986 წელი), რომლის საფუძველზეც ფილოსოფიის ინსტიტუტს დაევალა „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის მომზადება. 1996 წელს გამოვიდა ოთხტომეულის პირველი ტომი (IV–XIII ს. დასაწყისი), მალე გამოვა მე-4 ტომი (XX საუკუნე), რედაქტირებული და გამოსაცემად გამზადებულია მე-2 (XIII–XVI სს.) და მე-3 (XIX ს.) ტომები.

ასეთია ზოგადად ფილოსოფიის გავლილი გზა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ, რომლის 80 წელიც სულ ახლახან იზეიმა ქართველმა ხალხმა.

ძართული ფილოსოფიური სკოლის ბამოჩენილი წარმომადგენელი

ისეთი პატარა ქვეყნის კვალობაზე, როგორც საქართველოა, თვალში საცემია დიდი ფილოსოფიური ტრადიციები. XX საუკუნეში ქართული ფილოსოფიური ტრადიციების ღირსეული გამგრძელებელი იყო პროფესორი მოსე გოგიბერიძე (1897-1949), რომელმაც დიდი მოცულობის და მნიშვნელოვანი მემკვიდრეობა დაგვიტოვა ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის ისტორიასა და ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, ქართული ხელოვნების საკითხებზე და სხვა.

მოსე გოგიბერიძის პიროვნებაზე მიახლოებითი წარმოდგენისათვის მნიშვნელოვან მასალას იძლევა მისივე „ავტობიოგრაფიული ნაწყვეტი“ (იხ. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. IV, 1978, გვ. 312-346), რომელიც მოიცავს ავტორის ყრმობისა და ჭაბუკობის 20-წლიან პერიოდს და სადაც ცხადად იკვეთება მომავალი დიდი მეცნიერის, მტკიცე პიროვნებისა და სამშობლოზე უზომოდ შეყვარებული კაცის სახე.

მოსე გოგიბერიძის მეცნიერული მემკვიდრეობა ორ ნაწილად შეიძლება გაიყოს: წმინდა ფილოსოფიური პრობლემატიკა და ქართული ფილოსოფიური აზრის საკითხები (ისტორია და თანამედროვეობა). სამწუხაროდ, დაკარგულია კანტის „წმინდა გონების კრიტიკის“ მოსე გოგიბერიძისეული თარგმანი და მისივე „ფილოსოფიის ისტორიის“ II ტომი (კანტიდან მარქსამდე), რომელიც გამოსაცემად იყო გამზადებული.

მოსე გოგიბერიძის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომლის გამოცემასაც დიდი ამაგი დასდეს პროფესორებმა იოსებ მეგრელიძემ და აკადემიკოსმა გურამ თევზაძემ, თავდაპირველად სამ ტომად იყო ჩაფიქრებული და ამ სახით გამოიცა კიდეც (1970-1972). 1978 წელს დამატებით გამოიცა IV ტომიც, რომელშიც შევიდა

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიისა და კულტურის საკითხები (ტომი შეადგინა და განმარტებანი დაურთო პროფესორმა იოსებ მეგრელიძემ, რედაქტორი გურამ თევზაძე).

ის, ვინც გაეცნობა მოსე გოგიბერიძის ნაწარმოებებს, უეჭველად იგრძნობს, რომ ამ თხზულებათა ავტორია მაღალი ფილოსოფიური კულტურის მქონე, ფილოსოფიის ურთულესი პრობლემების ღრმა მცოდნე, ფილოსოფიის ისტორიას საფუძვლიანად დაუფლებული მეცნიერია. ფილოსოფიის ამგვარ, იშვიათ ცოდნას ხელი შეუწყო იმან, რომ მოსე გოგიბერიძე გერმანიაში სწავლის პერიოდში, ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტეტებში ისმენდა მსოფლიოში განთქმული ფილოსოფოსების ნ. ჰარტმანის, პ. ნატორპის, ა. რილის, კ. შტუმფის, პ. ჰაიმზოეთის ლექციებს. 1922 წელს კი მარბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე ქართველმა ახალგაზრდამ – მოსე გოგიბერიძემ – ბრწყინვალედ დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია თემაზე: „სოლომონ მაიმონის აზროვნების თეორია კანტის ფილოსოფიასა და ლოგიკური იდეალიზმის შემდგომ განვითარებასთან მიმართებაში“. ამ დაცვამ გამოავლინა მოსე გოგიბერიძის იშვიათი ნიჭიერება, შემოქმედებითი ბუნება, კრიტიკული აზროვნებისა და პოლემიკის წარმოების ბრწყინვალე უნარი.

სოლომონ მაიმონს მაშინდელი გერმანიის ჰუმანიტარულ წრეებში ნაკლებად ექცეოდა ყურადღება. მოსე გოგიბერიძის ხელმძღვანელმა, გამოჩენილმა გერმანელმა ფილოსოფოსმა ნიკოლაი ჰარტმანმა თავის ქართველ მოწაფეს სწორედ ამ მოაზროვნის შრომების შესწავლა დაავალა. მოსე გოგიბერიძემ თავის დისერტაციაში, გარდა კანტის ურთულესი ფილოსოფიური მოძღვრების შესანიშნავი ცოდნის გამომჟღავნებისა, აჩვენა, რომ სოლომონ მაიმონი დიდი კენიგსბერგელი ბრძენის სწორი, სხვა მრავალთაგან თავისი ღრმა მხერით განსხვავებული ინტერპრეტატორი იყო. დისერტაციაში დეტალურად იყო გაანალიზებული ლოგიკური იდეალიზმის, კერძოდ, კოპენის ფილოსოფიური მრწამსი და ნაჩვენები იყო ამ სკოლის ცალმხრივობა – შემოფარგვლა აზროვნებით, ყოფიერების პრობლემების უარყოფა. დისერტანტი ძალიან კარგად ერკვეოდა მისი თანადროული ფილოსოფიის სიძნელებებში, თავ-

ისუფლად ბჭობდა კოპენის, ნატორპის, ფაიპინგერის, აინშტაინის, მაისის და ჩვენი დროის სხვა მოაზროვნეების მოძღვრებათა შესახებ. სადოქტორო ნაშრომი დაწვრილებით გადმოსცემდა სოლომონ მაიმონის სწავლებას, არკვევდა მის ადგილს და ნიშნელობას ფილოსოფიის ისტორიაში, აჩვენებდა მაიმონის დიდ დამსახურებას კანტის სწორად გაგების ძნელ საქმეში. ეს რთული ამოცანა მოსე გოგიბერიძემ ბრწყინვალედ გადაწყვიტა.

დისერტაციის დაცვის შემდეგ მოსე გოგიბერიძე მშობლიურ საქართველოში ბრუნდება. აქ ის აქტიურ მონაწილეობას იღებს ქვეყნის საზოგადოებრივ და მეცნიერულ ცხოვრებაში: კითხულობს ლექციებს და მოხსენებებს თბილისში, ქუთაისში, ბათუმში, ერთხანს ჟურნალ „მნათობის“ სწავლულ მდივნად მუშაობს, მონაწილეობს თბილისის უნივერსიტეტში შალვა ნუცუბიძის მიერ ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ სემინარებში.

უნდა ითქვას, რომ მოსე გოგიბერიძე ფილოსოფიასთან ერთად ღრმად ეუფლებოდა ბუნებისმეტყველებასა და მათემატიკას. თანამედროვე ფილოსოფიის საფუძვლიანი ცოდნა გამოამჟღავნა მან 1924 წელს გამოქვეყნებულ თხზულებაში „აინშტაინის რელატივობის თეორია და მისი ფილოსოფიური საფუძვლები“, რომელიც პირველია საქართველოში ბუნების ფილოსოფიის სფეროში შექმნილი შრომებიდან.

1926 წელს მოსე გოგიბერიძემ დაასრულა ნაშრომი, – „შემეცნების აქსიომატური დასაბამი“, რომელზეც მუშაობა დაიწყო 1922 წელს, ჯერ კიდევ გერმანიაში. სამწუხაროდ, იგი თავის დროზე არ გამოცემულა. 1928 წელს დღის სინათლე იხილა მისმა სხვა ნაშრომმა – „შემეცნების საგნის პრობლემა“. ჩვენი აზრით, ეს ორი ნაშრომი არის ცდა იმისა, რომ ქართულ ნიადაგზე შეიქმნას საესეებით ორიგინალური ფილოსოფიური სისტემა. ამ ორ ნაშრომში სრულიად თავისებური კუთხით განხილულია ჩვენი საუკუნის აზროვნების ყველაზე საჭირობოროტო საკითხები. შემეცნების და მისი საგნის არსი, მგრძნობელობის როლი სამყაროსათვის, ცნობიერებისა და აზროვნების არსება, უარყოფის ფუნქცია, ლოგიკის პრობლემები, კატეგორიების, ცნების, მსჯელობის და დასკვნის რაობა. ყველა ეს საკითხები და სხვა დანახულია აქ-

სიომატური ფილოსოფიის მეტად თავისებურ ჭრილში. აქსიომა ავტორისათვის უმაღლესი ინტუიტიური დებულებაა, რომლის დამტკიცება არ შეიძლება – მაშინ ხომ ის არ იქნებოდა პირველი დებულება – მაგრამ ყოველ შემეცნებაში იგულისხმება. ავტორი ფიქრობს, რომ ფილოსოფიის საწყისს სწორედ ეს აქსიომები წარმოადგენენ: ისინი მხოლოდ მათემატიკისათვის არ არიან დამახასიათებელი.

ამ შრომებში კარგად ჩანს, რომ მოსე გოგიბერიძისთვის მთავარი იყო არა შემეცნება, არამედ ყოფიერება, არსი: აზროვნება კი არ ქმნის თავის საგანს, როგორც ეს ლოგიკური იდეალიზმის წარმომადგენლებს ეგონათ, არამედ იმეცნებს ცნობიერებისგან დამოუკიდებელ საგანს. ეს ონტოლოგიის გამარჯვებაა შემეცნების თეორიაზე. შემეცნება, აზროვნება, მოსე გოგიბერიძის აზრით, არ არის აბსოლუტური: ის ყოფიერების მხოლოდ მცირედი ნაწილია. თვითონ შემეცნება წინააღმდეგობაა: ჩვენი ცოდნა არასოდეს არ შეესაბამება დაუბოლოებელ სინამდვილეს. სწორედ ეს წინააღმდეგობა აპირობებს აზროვნების ნეგატიურობას – შემეცნება მუდმივ მოხსნის ძეგლ, დრომოჭმულ პოზიციას.

უნდა აღინიშნოს, რომ მოსე გოგიბერიძის ეს თვალსაზრისი არაჩვეულებრივად შეესაბამება ქართული ფილოსოფიური სკოლის ძირითად ტენდენციას: მოსე გოგიბერიძე აღიარებს სამყაროს ობიექტურ, ჩვენი ცნობიერების გარეშე არსებობას, უარყოფს ფსიქოლოგიზმს, რელატივიზმს, ანტროპოცენტრიზმს, ცალმხრივ ემპირიზმს, პოზიტივიზმს.

მოსე გოგიბერიძე შემდეგშიც ბევრს წერდა. დაკვირვებული თვალი ამ შრომებში უმაღლესი გამოიცნობს მის ორიგინალურ თვალსაზრისს. მაგალითად, 1930 წელს გამოიცა მისი შრომა „ლენინი როგორც ფილოსოფოსი“. ეს შრომა ტიპური გამოხატულებაა მარქსიზმის კლასიკოსთა „გამდიდრებისა“ ფილოსოფიური ცოდნით, უნდა აღინიშნოს, რომ ეს იყო ეპოქა, როდესაც მარქსისტულ-ლენინურ იდეოლოგიას უკანასკნელი ინსტანციის ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზია ჰქონდა. ის, ვინც ამ იდეოლოგიას არ აღიარებდა, ისჯებოდა. მოსე გოგიბერიძე იძულებული იყო თავისი თვალსაზრისი მარქსიზმად გაესაღებინა. თუმცა ამგვარმა

ქცევამ მას ვერ უშველა და, როგორც აღვნიშნეთ, 1942 წელს იგი დააპატიმრეს და გადაასახლეს.

1941 წელს გამოიცა მოსე გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორია“ (ტ. I). ამ წიგნის გადაფასება ძნელია და ქართული კულტურისათვის მის დიდ მნიშვნელობაზე უნდა მეტყველებდეს ის ფაქტი, რომ „მასში შუა საუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნება განხილულია ამ ეპოქაში ქართული ფილოსოფიური აზროვნების მონაპოვარის გათვალისწინებით. პეტრიწს და რუსთაველს აქ პირველად მიენიჭათ ადგილი ფილოსოფიის განვითარების საერთო პროცესში“ (აკად. გურამ თევზაძე).

მოსე გოგიბერიძის შემოქმედება ქართული ფილოსოფიური აზრის საკითხების კვლევაში სამ ძირითად მომენტს მოიცავს: ქართული კულტურისათვის ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობის შეფასება, რუსთაველოლოგიური ძიებანი და ქართული კულტურის ნიმუშების განხილვა ფილოსოფიის პოზიციიდან.

მოსე გოგიბერიძის აზრით ნეოპლატონიზმი იყო ბერძნული ფილოსოფიის უკანასკნელი ცდა, თავის უფლებებში აღედგინა კლასიკური ეპოქის ფილოსოფია და შეეცაო იგი რელიგიური ექსტაზის იდეით. იგი დიდ ყურადღებას აქცევს ქრისტიანობისა და ნეოპლატონიზმის მიმართებას. მოსე გოგიბერიძის აზრით, V საუკუნის ბოლოსათვის უკვე დასრულებული იყო ნეოპლატონიზმის გაქრისტიანების პროცესი და ამ გზით ჩამოყალიბდა ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი.

ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის წარმომადგენელთაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს (ნუცუბიძე-ჰონიგმანის კონცეფციის თანახმად – პეტრე იბერს), რომელსაც მისი შენიშვნით – უდიდესი გავლენა ჰქონდა მომდევნო საუკუნეების ქრისტიანულ მწერლობასა და აზროვნებაზე.

მოსე გოგიბერიძე აღიარებს ნეოპლატონიზმის როლს საკაცობრიო და ქართული კულტურისათვის, მაგრამ მას გადამწყვეტ მნიშვნელობას არ ანიჭებს. იგი არ იზიარებს აზრს ეფრემ მცირესა და იოანე პეტრიწის ნეოპლატონიკობაზე. შეიძლება ითქვას, რომ მოსე გოგიბერიძის თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმის ადგილსა და როლზე აზროვნების ისტორიაში, კერძოდ, ქართულ

სულიერ კულტურაში, დიდად საყურადღებოა და მას გვერდს ვერ აუვლის ამ საკითხების ვერც ერთი მკვლევარი.

მოსე გოგიბერიძის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია რუსთველოლოგიურ ძიებებს, ამ დროისათვის გავრცელებული თვალსაზრისის საწინააღმდეგოდ, რომლის თანახმადაც რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი საფუძველია ნეოპლატონიზმი, ის, „კეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივ წყაროდ არაბულად გადამუშავებულ არისტოტელეს ფილოსოფიას მიიჩნევს. ამასთან, იგი სამართლიანად აკრიტიკებს რუსთაველის მაჰმადიანობის შესახებ თვალსაზრისს.

შუა საუკუნეების აზროვნებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ღვთის გაგებას. მოსე გოგიბერიძე ამ კუთხითაც იხილავს რუსთაველის მსოფლმხედველობას: რუსთაველთან გვხვდება რენესანსული ეპოქისათვის დამახასიათებელი უმაღლესი არსების ცნება – განგება – განსხვავებით ღმერთის მაჰმადიანური და ქრისტიანული გაგებისაგან, სადაც ღმერთი პიროვნებაა. მოსე გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველის ღმერთი პირი კი არ არის, არამედ ძალაა, რომელიც ადამიანის მიმართ განგებად ვლინდება და ადამიანს მისდამი მორჩილება მართებს, მაგრამ ამით ავტორი სულაც არ უარყოფს რუსთაველის კავშირს ქრისტიანობასთან. მისი აზრით, რუსთაველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ის არ არის რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი.

მოსე გოგიბერიძე ქართველ ფილოსოფოსთა შორის ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც საგანგებო და საფუძვლიანი კვლევის საგნად გაიხადა ქართული კულტურის ნიმუშები. ამ კუთხით მისი კვლევის არეალში მოხვდა საერთოდ ქართული სახლი (ფაცხა, ბანი, ოდა), ნიკოლოზ ბარათაშვილის შემოქმედება (უპირველესად „მერანი“), ზაქარია ფალიაშვილის მუსიკა და იაკობ ნიკოლაძის სკულპტურა. ჩამოთვლილი საკითხების ანალიზისას მოსე გოგიბერიძე ამჟღავნებს ყოველი მათგანის დანიშნულების ხედვის საოცარ უნარს, იძლევა მათ სიღრმისეულ ახსნას.

ნიკოლოზ ბარათაშვილის „მერანს“ მოსე გოგიბერიძე მიიჩნევს ფილოსოფიურ ტრაქტატად და ერთ-ერთ უგამოჩენილეს ძეგლად ქართული აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის განვითარების

ისტორიაში. მისივე აღნიშვნით, თვით „ვეფხისტყაოსანშიც“ კი ძნელად მოინახება რომელიმე ცალკეული ლექსი, „რომელიც ესოდენ გენიალური იყოს შთაგონებული იდეის ინტენსიურობით და მარადისობის განცდის თვალსაზრისით“. მოსე გოგიბერიძე „მერანის“ მხედარს გოეთეს ფაუსტის გვერდით აყენებს, რომელიც, ისევე როგორც ფაუსტი – ახალი ცხოვრების მაუწყებელია, მსოფლიო მოქალაქეა.

მოსე გოგიბერიძის დასკვნით, ნიკოლოზ ბარათაშვილმა აღადგინა რუსთაველის სული საქართველოში, ქართველ პოეტთა და მოაზროვნეთა შორის პირველმა გაიაზრა საკუთარი ქვეყნის ეროვნული უიმედობა და იგი ადამიანის ბედისა და უბედობის ზოგად საკითხს დაუკავშირა, რითაც ცხადყო, რომ „მაღალი მხატვრული შემოქმედება, პოეზია იქნება ეს თუ ხელოვნების სხვა რომელიმე დარგი, წარმოუდგენელია დიდი იდეისა და ღრმა შინაარსის გარეშე“.

მოსე გოგიბერიძე ერთ-ერთ წერილში, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ – მუსიკის სამი გენიოსის – მოცარტის, ბეთხოვენისა და შოპენის შემოქმედებათა მთავარი მომენტების განხილვის ფონზე საუბრობს ზაქარია ფალიაშვილის მუსიკაზე. მისი აზრით, ფალიაშვილის მუსიკაში ქართველი ხალხის ისტორიაა განივთებული. ფალიაშვილის მოღვაწეობის შედეგი, – მოსე გოგიბერიძის აღნიშვნით, – კოლოსალური აღმოჩნდა: „მცირერიცხოვანი ხალხის შვილმა შექმნა ის მომაჯადოებელი შედეგრი ხელოვნებისა, რომლისთვისაც სამუდამოდ უზრუნველყოფილია ადგილი იქ, სადაც ადამიანის გენიით შექმნილი მშვენიერების ნიმუშები იქნება დემონსტრირებული“...

იაკობ ნიკოლაძის შემოქმედებაზე საუბრისას, მოსე გოგიბერიძე კალმის ერთი მოსმით, კიდევ ერთხელ იძლევა ქართველი ხალხის არსებითი ნიშნების დახასიათებას. იგი საგანგებოდ ეხება იაკობ ნიკოლაძის ჩაზრუხადის ქანდაკებას, რომელშიც, მისი აღნიშვნით, ეროვნული სუბსტანციაა გამჟღავნებული. ამ ქანდაკებაში მოსე გოგიბერიძე ხედავს საქართველოს საუკეთესო შვილების სახეებს და დასძენს: „მოკლედ, ეროვნული სუბსტანცია დავით აღმაშენებლის საქართველოისა არის აქ მაღალი ოსტატობით გამოქანდაკებული“.

ასეთია გამოჩენილი ქართველი მეცნიერის, ქართული ფილოსოფიური სკოლის ერთ-ერთი შესანიშნავი წარმომადგენლის მოსე გოგიბერიძის მრავალმხრივი შემოქმედების ძირითადი ასპექტები მისი ხანმოკლე სიცოცხლისა და მოღვაწეობის პერიოდში – სიცოცხლისა, რომლის ბოლო შვიდი წელიწადი გადასახლებაში გაატარა, დაპატიმრებამდე და გადასახლებამდე კი მას, ფაქტობრივად, რამდენიმე წლის განმავლობაში არ ჰქონია მუშაობის პირობები.

მოსე გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობის ერთი ასპექტი

„ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ავტორის მსოფლმხედველობა სხვადასხვა კუთხიდან არაერთხელ ყოფილა განხილული, რის საფუძველზედაც შექმნილია გარკვეული წარმოდგენა რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი მრწამსის შესახებ. ეს, რა თქმა უნდა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობის პრობლემების კვლევა ამოწურულია და ამით საქმე დამთავრებულია. რუსთაველის შესახებ კვლავ ბევრი დაიწერება, რამდენადაც მისი მრავალპლანიანი პოემა ყოველ ახალ ეპოქაში ახლებურად იქნება წაკითხული და გააზრებული, რითაც სულ სხვა კუთხითაც წარმოდგება მისი სიდიადე. მაგრამ ისიც უნდა იქნას გათვალისწინებული, რომ რუსთაველის ყოველი ახალი წაკითხვისა და გააზრებისას ანგარიში უნდა გაეწიოს ადრინდელ მონაცემებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში შეიძლება ბევრჯერ მოხდეს უკვე ნათქვამისა და დამტკიცებულის ხელახალი „აღმოჩენა“. ამ მხრივ ვერ ვიტყვით, რომ ერთნაირად იყოს დაფასებული რუსთაველის მსოფლმხედველობის ყველა მკვლევრის წვლილი. კონკრეტულ შემთხვევაში მხედველობაში გვაქვს ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის მოსე გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობა, რაც არც სათანადოდაა შესწავლილი და ამის საფუძველზე არც სათანადოდაა დაფასებული. ჯერ კიდე ძალაში რჩება პროფესორ იოსებ მეგრელიძის შენიშვნა – „მოსე გოგიბერიძე როგორც რუსთველოლოგი... იმსახურებს სპეციალურ განხილვას“ (მოსე გოგიბერიძე. რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, თბილისი, 1978, მე-4 ტომი, გვ. 350. შემდგომშიც დამოწმებას მხოლოდ ამ წიგნიდან გავაკეთებთ).

წინასწარ უნდა ითქვას ისიც, რომ მ. გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობა, რომლის ერთ ძირითად სპეციფიკურობას შეადგენს რუსთაველის პოემის განხილვა და შეფასება ფილოსოფიის პოზიციიდან, აკად. შ. ნუცუბიძის შეხედულებათა საპირ-

ისპირო თვალსაზრისია რუსთაველის მსოფლმხედველობის შეფასებაში. ეს კი რუსთაველის მსოფლმხედველობას სხვა კუთხიდანაც წარმოაჩენს და საბოლოოდ რუსთაველის გენიალობის დადასტურებაში თავის წვლილს შეიტანს აუცილებლად.

მ. გოგიბერიძის რუსთველოლოგიურ მოღვაწეობაში ჩვენ ძირითადად შევხებით მის იმ მოსაზრებებს, რომლებიც რუსთაველის მსოფლმხედველობის რაობის დადგენას ემსახურება და მოიცავს შემდეგ საკითხებს: რუსთაველის მიმართება ნეოპლატონიზმთან, რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი წყაროები და უზენაესი არსების ცნება რუსთაველთან.

ნეოპლატონიზმთან რუსთაველის მიმართების საკითხის გარკვევას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება მ. გოგიბერიძის რუსთველოლოგიურ მოღვაწეობაში. როგორც ცნობილია ქართველ მეცნიერთა შორის დიდი კამათია რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ წყაროებზე და ბუნებრივია, რომ ცნობილი ფილოსოფიის თვალსაზრისის გაცნობა მნიშვნელოვან წვლილს შეიტანს ამ საკითხის გარკვევაში. მ. გოგიბერიძის აზრით, „ჩვენმა წინამორბედმა თაობებმა ვერ შეძლეს ქვეყნის გასაგონად ეთქვათ ის, თუ რას ხედავდნენ რუსთაველში, თუ რატომ იყო მთელი ქართველი ხალხი გაერთიანებული ამ სახელის ირგვლივ“ (გვ. 9). ავტორის აზრით რუსთაველის გენიალობა სრლუყოფილად მხოლოდ ახალ დროში იქნა გაგებული: „ჩვენმა ეპოქამ აჩვენა მთელ თანამედროვე კაცობრიობას, რომ რუსთაველი იყო ის გენია, რომლის მზე პირველად ამოვიდა საშუალო საუკუნეების ბნელეთზე“ (იქვე). მ. გოგიბერიძეს მიაჩნია, რომ რუსთაველმა, რომელიც „კლერიკალიზმის საპყრობილის“ ეპოქაში ცხოვრობდა, ადამიანი გაანთავისუფლა ღმერთის მონობისაგან და აჩვენა ამქვეყნიური ცხოვრების სიამე: „რუსთაველმა თავისი გმირები არც ერთი გაჭირვების დროს არ შეავედრა ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთს, მათ ბრძოლით მოაპოვებინა თავიანთი ბედი და ამქვეყნიური ბედნიერება“ (იქვე). მ. გოგიბერიძეს რუსთაველი მიაჩნია პირველ ჰუმანიტად და ახალი დროის დამწყებად. აქვე ავტორი აყენებს კანონიერ კითხვას – საიდან იწყებოდა და რა წყაროებით საზრდოობდა რუსთაველის გაბედული ჰუმანიზმი?

ზემოაღნიშნულ კითხვაზე პასუხისას, მ. გოგიბერიძე უპირველესად უარყოფს იმ მოსაზრებებს, რომლებიც რუსთაველის სახელს უკავშირებენ წარმართულსა და ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმს, მანიქეიზმს, ბიზანტიურ ლოგიკურ სქოლასტიკას (მიქაელ ფსელოსი და მისი სკოლა), სუფიზმს და სხვ. ავტორის აზრით, რუსთველი, როგორც უადრესად განათლებული, რა თქმა უნდა, იცნობდა ამ სისტემებს ისევე, როგორც იცნობდა პლატონსა და არისტოტელეს, მაგრამ იგი არ ყოფილა არც ერთი ამ სკოლის მიმდევარი (გვ. 10). აქ მ. გოგიბერიძე იზიარებს პროფესორ ი. პ. ლუპოლის თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც რუსთაველის მსოფლმხედველობის ძირები თვითონ რუსთაველში უნდა ვეძებოთ, გამომდინარე აქედან, მ. გოგიბერიძე აკეთებს წინასწარ დასკვნას, რომელიც შემდგომ ბოლომდე მსჭვალავს მის რუსთველოლოგიურ მოღვაწეობას: „რუსთაველის მიერ აღმოჩენილი ადამიანური ბედნიერება და განახლება, ჩვენი აზრით, შედეგი იყო XII საუკუნის საქართველოს სახელმწიფოში მომხდარი სოციალურ-პოლიტიკური ძვრებისა, იგი ქართული სინამდვილით იყო გამოწვეული და არა არისტოტელურ-პლატონური სქოლასტიკის ნიადაგზე წარმოებული პაექრობით, რომელიც რუსთაველის დროს უკვე საკმაოდ გაჭაღარავებული იყო“ (გვ. 10. ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

მ. გოგიბერიძე მოკლედ მიმოიხილავს ნეოპლატონურ ფილოსოფიას და მისი მთავარი წარმომადგენლების მსოფლმხედველობათა ძირითად მომენტებს (ამონიუს საკასა, პლოტინე, იამბლიქე, პროკლე). სამწუხაროდ, ნეოპლატონიზმის შეფასებისას ავტორი არსებითად დგას იმ დროის საბჭოთა ფილოსოფიაში გაბატონებული თვალსაზრისის პოზიციაზე ნეოპლატონიზმის შესახებ და გარდამავალი პერიოდის ამ უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი ფილოსოფიური სისტემის მხოლოდ უარყოფით დახასიათებას იძლევა: „ამრიგად, ნეოპლატონიზმი იყო სიკვდილის გზაზე დამდგარი მონათმფლობელური რომის გაბატონებული კლასის ოფიციალური იდეოლოგია. ეს კლასი აღარ გრძნობდა სიცოცხლის დენას თავის ძარღვებში. ამიტომ ნეოპლატონიზმი სიკვდილის სიდიადეს ქადაგებდა: სიკვდილს განთავისუფლებად და არსებობის

უმაღლეს მიზნად სახადა“ (გვ. 15-16). დღეს, როდესაც შედარებით ბევრია გაკეთებული ნეოპლატონური ფილოსოფიის კვლევაში, ძნელია დაეთანხმო ამ სისტემის მ. გოგიბერიძისეულ შეფასებას. პირიქით, ნეოპლატონიზმი სწორედ რომ საწინააღმდეგო პოზიციას უფრო ამართლებს და რენესანსის იდეურ წყაროს წარმოადგენს ამქვეყნიური სინამდვილის ღირებულად გამოცხადებით.

ამოდის რა ნეოპლატონიზმის ზემოაღნიშნული შეფასებიდან, მ. გოგიბერიძე აყენებს შემდეგ კითხვებს: — რა საერთოა სიკვდილის ამ ფილოსოფიასა და რუსთაველის მიერ მოცემულ სიცოცხლის დაუშრეტელ ჰიმნს შორის? რა საერთოა ხორცისა და სისხლის დამთრგუნველ ნეოპლატონურ ასკეტიზმსა და რუსთაველის ხორცისა და სისხლის ადამიანებს შორის? ამ კითხვებს მ. გოგიბერიძე ასე პასუხობს: „არაფერი. რუსთაველის გენიალურ პოემაში არავითარი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა, არავითარი წარმართობა და არავითარი მსოფლმხედველობრივი ატავიზმი“ (გვ. 16). მართალია ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობასა და ნეოპლატონიზმს შორის არავითარი კავშირი არაა, მაგრამ ხაზგასმით უნდა ითქვას შემდეგი: მ. გოგიბერიძის აღნიშნული თვალსაზრისი რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი წყაროების კვლევისას აუცილებლად ანგარიშგასაწევია და არც ისაა შემთხვევითი, რომ ის მკვლევრებიც, რომლებიც რუსთაველის არანეოპლატონიკოსობის თვალსაზრისს იზიარებენ, არსებითად მ. გოგიბერიძისაგან ამოდიან, თუმცა უმრავლეს შემთხვევაში მის სახელს რატომღაც არ ახსენებენ.

რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობის საკითხს მ. გოგიბერიძე იხილავს აგრეთვე წერილში, სადაც განხილულია უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“. იგი მიმართავს პოემის იმ სტროფს, რომელზეც მანამდე, როგორც ამას მ. გოგიბერიძე წერს, ყურადღება მიქცეული არ ყოფილა და სადაც ყველაზე ნათლად ჩანს რუსთაველის განსწავლულობა ნეოპლატონიზმში:

იტყვიან:

„ქე მზეო, ეინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მას უჟამოსა ჟამისად,

ვის გმორჩილებენ ციურნი, ერთისა იოტის წამისად,
ბელსა ნუ მიცელი, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.

ეს „ფილოსოფოსნი წინანი“, – მ. გოგიბერიძის აზრით, – რასაკვირველია ნეოპლატონიკოსები არიან, რადგან სწორედ ნეოპლატონიკოსებთანაა მზე, როგორც ღმერთის მხოლოდ მატერიალური ხატი და არა თვით ღმერთი. მაგრამ, – შენიშნავს ავტორი, – ეს სულაც არ ნიშნავს რუსთაველის ნეოპლატონიკოსობას, ეს უფრო მის ერუდიციასა და ნეოპლატონიზმში განსწავლულობაზე მეტყველებს. აქედან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძე ასკენის, რომ ნეოპლატონური „ერთ-არსება ერთისა“ არ ყოფილა რუსთაველის ღმერთი“ (გვ. 44). აქ ძნელია ბოლომდე გაიზიარო მ. გოგიბერიძის აზრი, რადგანაც პოემის ამ ადგილიდან არა მხოლოდ ის ჩანს, რომ რუსთაველი იცნობდა ნეოპლატონიკოსების აზრს მზეზე, როგორც ღმერთის მატერიალურ ხატზე, არამედ ეს თვით რუსთაველის პოზიციას. როდესაც ამას ვამბობთ, მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ პოემის სხვა ადგილებში არ გვხვდება სხვა ამის საწინააღმდეგო აზრი, რომელიც საკუთრივ რუსთაველის იქნებოდა. ამიტომაც „ვეფხისტყაოსნის“ ეს სტროფი სწორედ ამახვილებს აზრს იმის თაობაზე, რომ რუსთაველიც იმავე აზრისა იყო ღმერთზე, როგორც ნეოპლატონიკოსები.

შემდეგი საკითხი, რომელიც დგას მ. გოგიბერიძის რუსთაველოლოგიურ მოღვაწეობაში, ესაა რუსთაველის მსოფლმხედველობის წყაროები. ამ საკითხის განხილვისას მ. გოგიბერიძესთან კვლავ ხდება განსჯის საგანი რუსთაველის მიმართება ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან. ამასთან დაკავშირებით განხილულია „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ცნობილი სტროფის ბოლო სტრიქონი, რომელიც ზოგიერთ მკვლევარს ნეოპლატონური წარმომავლობის მიაჩნიათ: „დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევრთვივარ სულთა სირასა“. მ. გოგიბერიძის აზრით, „მართალია, მიწიერი „კავშირების“ დაშლაზე და „სულთა სირაზე“ ნეოპლატონური სქოლასტიკაც ლაპარაკობდა, მაგრამ ამაზე მეტად ამავე მსოფლმხედველობას იზიარებდა ორივე სარწმუნოების (ქრისტიანობა და ისლამი – მ.მ.) რელიგიუ-

რი ორთოდოქსია“ (გვ. 18). აქ, მართალია, ავტორი არ ასახელებს, თუ ვისთან აქვს კამათი, მაგრამ ეჭვს გარეშეა, რომ იგულისხმება აკად. ნიკო მარის თვალსაზრისი.

მ. გოგიბერიძის აზრით ზემოაღნიშნულ სტრიქონებში გადმოცემული პესიმისტური იდეა როდი გასდევს „ვეფხისტყაოსანს“, კერძოდ, ეს ნათლად მქადენდება მაშინ, როდესაც ავთანდილი აუხსნის ტარიელს, რომ სიკვდილით საქმე არ გაკეთდება, სიკვდილი არაფერს არ უშველის, რომ „ცდა და გამარჯვება“ უნდა ეძებო. ავტორის აზრით, რუსთაველმა ავთანდილს დააძლევინა ყოველგვარი რელიგიური მისტიციზმი, ნეოპლატონური თუ ფილონ-პლატონური. მაგრამ რუსთაველის მიერ შუა საუკუნეების დაძლევა (ნეოპლატონიზმი და ქრისტიანობა) სულაც არ ნიშნავს, რომ იგი დაუბრუნდა წარმართობას. რუსთაველს, მ. გოგიბერიძის აზრით, საბოლოოდ არც ღმერთი დაუძლევია, ისევე როგორც არ დაუძლევიათ იგი არც ავერეოსს, არც დანტეს, არც კუზელს და მთლიანად არც ჯორდანო ბრუნოს.

როგორც ვნახეთ, მ. გოგიბერიძე უარყოფს რუსთაველის კავშირს ნეოპლატონიზმთან და სხვა მისტიკურ მოძღვრებებთან. მაშასადამე საკითხი, თუ რომელი მოძღვრებაა რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი წყარო, ჯერ კიდევ დასადგენია მ. გოგიბერიძესთან. ავტორი იხილავს შუა საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიას, სადაც არისტოტელეს მეშვეობით დაძლეულ იქნა ქრისტიანულ-პლატონური დუალიზმი და ჩამოყალიბდა მონისტურ-ნატურალისტური მსოფლმხედველობა. „საფიქრებელია, რომ – წერს მ. გოგიბერიძე, – არაბული ცივილიზაციის მეშვეობით რუსთაველი იცნობდა არისტოტელეს ნაწერებს, ნამდვილ არისტოტელეს და არა ქრისტიანულ-ბიზანტიური სკოლასტიკის მიერ პლატონიზმში შერეულ ფსევდო-არისტოტელეს“ (გვ. 22). ამასთან, მას წმინდა არისტოტელურად მიაჩნია რუსთაველის თქმა:

„...ე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“.

მართალია, მ. გოგიბერიძე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს არისტოტელეს შემოქმედებასა და არაბულ ფილოსოფიას რუსთაველის

მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, მაგრამ მას სრულებითაც არ მიიჩნევს „მუსულმანურ სამყაროსთან დაკავშირებულად“ და „არისტოტელურად“. „ნამდვილ არისტოტელეს გაცნობას რუსთაველში შეეძლო მოეხდინა მხოლოდ გარდატეხა ქრისტიანულ-პლატონური ორთოდოქსიის წინააღმდეგ. ეს იყო რუსთაველის გზა რენესანსისა და ამქვეყნიური მსოფლმხედველობისაკენ ისევე, როგორც თითქმის ერთი საუკუნის შემდეგ ავერეოს-არისტოტელემ ამავე გზაზე დააყენა დანტე“ (გვ. 23). მ. გოგიბერიძის საბოლოო დასკვნის თანახმად არაბულ მეცნიერებას და არისტოტელეს ფილოსოფიას შეიძლება მხოლოდ განათლების ელემენტის როლი ჰქონოდა და დაეხმარნენ რუსთაველს ამ ეპოქაში გაბატონებული ქრისტიანულ-კაპადოკიური პლატონური თეოლოგიისა და იდეალიზმის მოშორებაში, „მსოფლმხედველობა რუსთაველისა, უპირველესად ყოვლისა, რუსთაველური იყო“. (გვ. 25). მ. გოგიბერიძის მოსაზრებებიდან იმ დასკვნის გაკეთება შეიძლება, რომ მართალია რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდათ სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივ მიმდინარეობებს, მაგრამ არსებითად მისი პოზიცია საკუთრივ მისივე მსოფლგანცდიდან მომდინარეობს.

იმის მიუხედავად, რომ აქ მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი გარკვეული არათანმიმდევრობით ხასიათდება, იგი მაინც მრავალმხრივია საინტერესო. კერძოდ მ. გოგიბერიძესთან რუსთაველის მსოფლმხედველობა პირდაპირაა დაკავშირებული არისტოტელეს ფილოსოფიასთან არაბული ფილოსოფიის მეშვეობით. მართალია ჩვენში ამ თვალსაზრისს ბევრი მომხრეები ჰყავს, მაგრამ ჩვენ იგი ბოლომდე გამართლებულად არ მიგვაჩნია შემდეგ გარემოებათა გამო: რუსთაველი თავის პოემაში, როგორც ცნობილია, იმოწმებს პლატონსა და ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის თვალსაზრისს. აქ მხოლოდ დამოწმებაში როდია საქმე. რუსთაველისათვის, როგორც პოეტისათვის, უფრო მისაღები უნდა ყოფილიყო პლატონისა და ფსევდო-დიონისეს ლაღი და თავისუფალი სტილი (და აქედან არც შემთხვევითი უნდა იყოს მათი დამოწმება პოემაში), ვიდრე არისტოტელეს მკაცრი, ლოგიკურ აუცილებლობას დაქვემდებარებული მსჯელობანი. განა ნიშანდობლივი არ უნდა იყოს ისიც,

რომ სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის პრინციპის აღიარებისას რუსთაველი იმოწმებს არა კაპადოკიელი მამების თვალსაზრისს (სადაც გაფორმდა საბოლოო სახით ეს პრინციპი) და პროკლეს (რომლისგანაც აიღო ეს თვალსაზრისი ფსევდო-დიონისემ), არამედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, რომელთანაც იყო ეს პრინციპი და ამავე დროს გარკვეულ ფილოსოფიურ დატვირთვას შეიცავდა.

შუა საუკუნეების შემოქმედის მსოფლმხედველობის ხასიათის დადგენისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ როგორაა მასთან გაგებული ღმერთის ცნება. მ. გოგიბერიძის მართებული აზრით, იმდროინდელ თეოლოგიასა და ფილოსოფიაში მოცემული ცნება უმაღლესი არსებისა გვხვდება რუსთაველთანაც. ავტორი რუსთაველთან მას უწოდებს უზენაეს არსებას. მართალია, რუსთაველთან უზენაესი არსება, ღმერთი – როგორც უსასრულო არ გვხვდება, მაგრამ მასთან არის რენესანსის ეპოქისათვის დამახასიათებელი ცნება უმაღლესი არსებისა – განება (გვ. 27). ამასთან, განსხვავებით ღმერთის ქრისტიანული და მაჰმადიანური გაგებისაგან, სადაც ღმერთი უპირველესად პიროვნებაა, „რუსთაველის ღმერთი პირი კი არ არის, არამედ ძალაა, რომელიც ადამიანის მიმართ განებად ვლინდება და ადამიანს მისდამი მორჩილება მართებს“ (იქვე).

მ. გოგიბერიძე რუსთაველთან უზენაესი არსების განხილვისას კატეგორიულად ატარებს იმ აზრს, რომ რუსთაველის მსოფლმხედველობას კავშირი არ ჰქონია წარმართობასთან, ამავე დროს ის არც ათეისტი ყოფილა და არც ორთოდოქსი ქრისტიანი. მართალია ის კარგად იცნობდა ქრისტიანობას, მასზე ქართული ქრისტიანობის ერთგვარი გაელენაც შეიმჩნევა, „მაგრამ ქრისტიანული ორთოდოქსიისა რომ მას ბევრი არა სწამს, მისი მესიანიზმისა და გამოცხადების სარწმუნოებისაგან რუსთაველს რომ არაფერი მიუღია, ამის ჩინებული დასაბუთება უკედავი პოემის კომპოზიციას“ (გვ. 28). აქვე ავტორი აღნიშნავს ნიკო მარის იმ დიდ დამსახურებაზე, რაც რუსთაველის ფილოლოგიის ჩამოყალიბებით გამოიხატა (ე. ი. მ. გოგიბერიძე ნიკო მარს რუსთაველოლოგიის შემოქმედლად მიიჩნევს), მაგრამ არ იზიარებს მის თვალსაზრისს რუსთაველის მაჰმადიანობაზე. ნიკო მარის ეს თვალსაზრისი, როგორც

ცნობილია, ზოგიერთი მკვლევრისთვის რუსთაველის მაჰმადიანობის აღიარების საფუძველი გახდა. მ. გოგიბერიძის აღნიშვნით, მართალია რუსთაველის გმირები მაჰმადიანურ გარემოში მოქმედებენ, მაგრამ ისინი ქართული ქრისტიანული მწერლობიდან აღებული ენით ლაპარაკობენ, პოემაში არსად არაა გამოყენებული მუსულმანური თეოლოგიური და საეკლესიო ენა. გარდა ამისა, მართალია მაჰმადიანობა პრინციპული მონოთეიზმია, ასევეა რუსთაველიც, „მაგრამ მისი გონიერებითა და სიბრძნით გამართლებული მონოთეიზმი არ არის ოფიციალური მაჰმადიანობის რელიგიური მონოთეიზმი“ (გვ. 31).

მ. გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველის ღმერთი არც ქრისტიანული ღმერთია. მისი პოემიდან არ ჩანს, რომ ის გატაცებულია ჯვრის მესიანიზმით. რუსთაველი თავის პოემაში გვერდს უვლის ქრისტიანობასთან შეხვედრას, მასთან კამათს და ურთიერთობას. გამომდინარე აქედან, ავტორი აკეთებს ერთობ მკვეთრ დასკვნას: „ყოველივე ამის გამო ვფიქრობთ, რომ უკვე პოემის დაწერამდე რუსთაველი დიდ კონფლიქტში იმყოფებოდა ქართული ქრისტიანული ეკლესიის იმდროინდელ მოღვაწეებთან. მათზე კარგის თქმა არ უნდოდა და არც ცუდის თქმა შეიძლებოდა. ამიტომ იყო, რომ რუსთაველი ქრისტიანობის სრული იგნორირების გზას დაადგა“ (გვ. 32). მ. გოგიბერიძე საუბრობს იმ მიზეზებზე, რომელთაც შეიძლება გამოეწვია რუსთაველის გულის აცრუება ქრისტიანობისადმი.

ქრისტიანობისადმი რუსთაველის დამოკიდებულების თაობაზე მ. გოგიბერიძის ახლა აღნიშნული მკვეთრი მოსაზრებანი საკამათოდ მიგვაჩნია. კერძოდ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რუსთაველის ეპოქის ქართული ქრისტიანობა საკუთრივ იყო განსაკუთრებული ფენომენი და მისმა ამგვარმა ხასიათმა დიდად განსაზღვრა ქართული რენესანსის ჩამოყალიბება. ამ პერიოდის ქართული ქრისტიანობის ფენომენის შექმნას კი თავისი წინაპირობები გააჩნდა: საქართველოს გარეთ არსებულ ქართულ ქრისტიანულ ცენტრებში ქართველი ბერების დიდი განმანათლებლური მოღვაწეობა, რომლის მთავარ მიზანს შეადგენდა მსოფლიოს კულტურულ მონაპოვართა გადმოღება ქართულ ენაზე; ეკლესიებთან სასწავლო ცენტრების – აკადემიების ჩამოყალიბება (გელათი, იყალთო); რუის-ურბნისის კრების ჩატარება (1103 წ.), რის

საფუძველზეც ეკლესია ფაქტობრივად ჩამოშორდა სახელმწიფო მმართველობას. ვუიქრობთ, „ვეფხისტყაოსანი“ რომ შექმნილიყო, ამისათვის მხოლოდ რუსთაველის გენია არ იყო საკმარისი. კერძოდ, რელიგიურობისაგან ასე თავისუფალი და ლაღი პოემა რომ დაწერილიყო იმ ეპოქაში, როცა საქართველოში ქრისტიანობა ზეობდა, სხვა ფაქტორებთან ერთად საჭირო იყო თვით ამ რელიგიის განსაკუთრებული ღონე, რომელიც ამ ყაიდის მწერალსა და მწერლობას აიტანდა და შეეგუებოდა. სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ქართული ქრისტიანობა ამ კუთხით სათანადოდ არაა შესწავლილი (გავითვალისწინოთ ისიც, რომ შემდგომში, როდესაც ქართული ქრისტიანობა დაკარგავს თავის ამ განსაკუთრებულობას, მაშინ ვეღარც „ვეფხისტყაოსანს“ შეიწყნარებს).

რაც ზემოთ ითქვა, სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მ. გოგიბერიძე რუსთაველთან უზენაესი არსების განხილვისას, უარყოფდეს რუსთაველის კავშირს ქრისტიანობასთან. რასაც ახლა დავიმოწმებთ მ. გოგიბერიძის ნააზრევით, მის ზემოთქმულთან შედარებით ცხადი გახდება, რომ აქ ავტორი გარკვეულ არათანმიმდევრულობას იჩენს, მაგრამ მთლიანობაში ის სწორ პოზიციაზე უნდა იდგეს და საქმის რეალურ ვითარებას უნდა გამოხატავდეს: რუსთაველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ის არაა „რუსთაველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი“, „ქრისტიანული ღმერთი არ არის გონებისა და განგების ის სინთეზი, რომელსაც რუსთაველის შემოქმედების სიმპათია და იდეა ეკუთვნის“ (გვ. 35).

მ. გოგიბერიძე ასევე არ იზიარებს და აჩვენებს რუსთაველის მანიქველად გამოცხადების უსაფუძვლობას: „ერთი სიტყვით, რა სამოსელშიც არ გამოეწყო მანიქველობა, იგი მაინც პრინციპულ დუალიზმად დარჩა, და ვინც რუსთაველის მანიქველობაზე ლაპარაკობს, მან რუსთაველის ღვთაების გაგებაში ეს დუალიზმი უნდა აღმოაჩინოს. ამის აღმოჩენა კი შეუძლებელია, რადგან რუსთაველი პრინციპულად საწინააღმდეგო პოზიციაზე დგას“ (გვ. 38). ასეთ სარწმუნო დასკვნას აკეთებს მ. გოგიბერიძე რუსთაველის მანიქველობის შეუძლებლობის შესახებ.

რუსთაველთან უზენაეს არსებაზე მოძღვრების თავისეული კვლევის შეჯამებისას მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი გარკვეულ ევ-

ოლუციას განიცდის და იგი უკვე მკაცრად აღარ ლაპარაკობს, რომ რუსთაველის ღმერთი არაა ქრისტიანულ-ნეოპლატონური, თუმცა აქაც ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს არაა ორთოდოქსალურ-ქრისტიანული თვალსაზრისი, რაშიც მართალია კიდეც. მ. გოგიბერიძე რუსთაველის მსოფლმხედველობის კავშირზე ქრისტიანობასა და ნეოპლატონიზმთან აღნიშნავს მაშინ, როდესაც სიკეთისა და ბოროტების მიმართებას, უფრო ზუსტად – ბოროტებასთან სიკეთის აღმატებულობის საკითხს ეხება „ვეფხისტყაოსანში“. მისი აზრით, „ქრისტიანული რედაქციით, როგორც ეტყობა, იოანე პეტრიწის ხელით მოწოდებული, ნეოპლატონიზმის პოზიტიური ზეგავლენა რუსთაველზე ჩანს აქ და არა იქ, სადაც დღემდე ეძებდნენ“ (გვ. 52). მ. გოგიბერიძის აზრით, ბოროტების უარსობის საკითხი ქრისტიანობაში პროკლეს ეთიკიდან გადმოვიდა და რუსთაველმა იგი პეტრიწის მეშვეობით შეიძინა, რომლის თანახმადაც „არა არს (რა) ბუნებით ბოროტი“.

მ. გოგიბერიძის აღნიშნული მოსაზრება გარკვეულ დაზუსტებას საჭიროებს, ჯერ ერთი, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების უარსობის შესახებ თვით რუსთაველი შენიშნავს, რომ ეს საკითხი „ბრძენმა დიენოსმა“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელმა – მ.მ.) ცხადი გახდაო და ამიტომაც ამ თვალსაზრისის ავტორის სხვაგან ძიება უსაფუძვლოა; მეორე: სიკეთის აბსოლუტურობისა და ბოროტების არასუბსტანციურობის პრინციპი პროკლეს მოძღვრებიდან კი არ გადასულა ქრისტიანობაში, როგორც ამას მ. გოგიბერიძე აღნიშნავს, არამედ კაპადოკიელი მამებიდან, პროკლეზე დაახლოებით ორი საუკუნით ადრე ეს პრინციპი უკვე ჩამოყალიბებული სახით იყო მოცემული ქრისტიანული ღვთისმეტყველების უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლებთან: ბასილი კაპადოკიელთან და გრიგოლ ნოსელთან. მაგრამ აქ მ. გოგიბერიძის თვალსაზრისი ნაკლებად იმსახურებს საყვედურს, რამდენადაც კვლევის მაშინდელი დონე აღნიშნულ საკითხებში მხოლოდ აქამდე იყო მისული.

ჩვენს მიერ განხილული კრიტიკული წიაღსვლების შემდეგ მ. გოგიბერიძე აყენებს თავის თვალსაზრისს რუსთაველთან ღმერთის გაგების თაობაზე, რომლის თანახმადაც რუსთაველთან ღმერთი არის „განგებისა და გონების სინთეზი“. თუ გავითვალისწინებთ

იმას, რომ რუსთაველთან ღმერთი არაა პიროვნება, რომ ღმერთის გაგების საკითხში რუსთაველი არ იზიარებს ორთოდოქსულ რელიგიურ შეხედულებებს, მაშინ ბუნებრივია ის, რასაც მ. გოგიბერიძე გულისხმობს რუსთაველის ღმერთში („განგებისა და გონების სინთეზი“), რამდენადაც „თითოეულ მოაზროვნეს, რომელიც პერსონიფიცირებული ღმერთის სამართლიანობაში დაეჭვდება, რაციონალიზმის გზებზე შედგება, ღვთაებასა და კოსმიურ გონებას გააიგივებს“ (გვ. 53).

მ. გოგიბერიძის აზრით, რუსთაველის ღმერთი ისეთივეა, როგორიც წამოაყენა XV საუკუნის დასავლეთმა, რომელიც ადამიანის მსგავსი „მამა“ კი არაა, არამედ უმაღლესი კოსმიური ძალა. „ეს იყო დასაწყისი ღმერთის თეომატყრობელი ავტორიტეტისაგან ადამიანის განთავისუფლებისა, ეს იყო რელიგიური მსოფლგაგების პირველი სერიოზული კრიტიკის დაბადება. რუსთაველის ღმერთი რენესანსის ეპოქის ღმერთია“ (გვ. 54). რუსთაველთან სიტყვა „განგება-განგებიანი“ ბრძენსა და გონიერს ნიშნავს, ამიტომაც მასთან ღმერთი გონებისა და განგების სინთეზია. ამგვარად, გაგებული ღმერთი რუსთაველთან, მ. გოგიბერიძის აზრით, მომდინარეობს ერთი მხრივ სარწმუნოების დოგმის არისტოტელურ-ნეოპლატონური ინტერპრეტაციისაგან, რომელიც რუსთაველმა პეტრიწის მეშვეობით გაიცნო, ხოლო მეორე მხრივ არისტოტელესა და არაბული ფილოსოფიისაგან.

დასკენის სახით შეიძლება ითქვას, რომ მ. გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობა მხოლოდ ამით არ ამოიწურება, კერძოდ, ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს მისი მოსაზრებანი რუსთაველის ესთეტიკასა და ფერის ფილოსოფიაზე. ჩვენი კონკრეტული მიზანი იყო – გაგვერკვია მ. გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობის ის ასპექტი, რომელიც ძირითადად გულისხმობდა მის მოსაზრებებს რუსთაველის მსოფლმხედველობრივ წყაროებზე, „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთის გაგებასა და ნეოპლატონურ ფილოსოფიასთან რუსთაველის მიმართებაზე.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების კვლევის ზოგიერთი ასპექტი თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში

კულტურის პრობლემების კვლევა, კულტურის მსოფლმხედველობრივი ანალიზი და საერთოდ, კულტურის ფილოსოფიის პოზიციიდან გააზრება, თანამედროვე ფილოსოფიის ერთ-ერთი აქტუალური საკითხია. ამ მიმართებით კვლევა-ძიება ქართულ ფილოსოფიაში ინტენსიურად დაიწყო გასული საუკუნის სამოციანი წლებიდან და მნიშვნელოვანი შედეგებიც იქნა მიღებული. საქართველოში კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების კვლევა-ძიების სათავეებთან იყვნენ ნიკო ჭავჭავაძე, ზურაბ კაკაბაძე, ოთარ ჯიოევი... მოგვიანებით მათ რიცხვს შეემატა ათეული წლების განმავლობაში მოსკოვში მოღვაწე ჩვენი თანამემამულე, აღიარებული ფილოსოფოსი მერაბ მამარდაშვილი.

კულტურის ფილოსოფიის პრობლემებს შორის მუდამ აქტუალური იყო კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების საკითხი. ბოლო ხანებში აღნიშნულ პრობლემასთან მჭიდრო კავშირში განიხილება მეცნიერების საკითხიც (მაგალითად, მ. მამარდაშვილს სპეციალური ნაშრომი აქვს მიძღვნილი კულტურისა და მეცნიერების მიმართებაზე). კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებას სპეციალური ნაშრომი მიუძღვნა ზ. კაკაბაძემ. მ. მამარდაშვილის ნაშრომები კი ეძღვნება კულტურისა და მეცნიერების, ცნობიერებისა და ცივილიზაციის მიმართებებს.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების გარკვევამდე მიზანშეწონილად მიგვაჩნია განვიხილოთ ის მეცნიერული ფონი, რაც კულტურის ფილოსოფიის პრობლემების კვლევის დონეს გამოხატავს ქართულ ფილოსოფიაში. ამ მხრივ საყურადღებოა ნ. ჭავჭავაძისა და ო. ჯიოევის გამოკვლევები.

ნ. ჭავჭავაძე თავის გამოკვლევებში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა კულტურას, როგორც ღირებულებით ფენომენს.

ღირებულების პრობლემის განხილვისას ნ. ჭავჭავაძე აღნიშნავს, რომ ღირებულება აირჩევა სუბიექტის მიერ. მაგრამ ამასთან, ღირებულებები ობიექტურნი არიან. აქ ერთი შეხედვით სიძნელესთან გვაქვს საქმე, კერძოდ: შეიძლება თუ არა ვილაპარაკოთ კოსმიურ საყოველთაოობაზე ან კიდევ ურთიერთსაპირისპირო იდეოლოგიის (კლასი, პარტია...) პირობებში საერთო ღირებულებების არსებობაზე? ეს სიძნელე, თითქოსდა, ღირებულებათა ობიექტურობასა და საყოველთაოობას ეჭვქვეშ აყენებს. ამ სიძნელეს ავტორი ასე პასუხობს: ყოველივე ამის მიუხედავად, შეუძლებელია ღირებულებებისადმი ნეიტრალური, ნებისმიერი დამოკიდებულება. ასე მაგალითად, შეუძლებელია ადამიანი თავისუფალი იყოს იმ დროს, როცა ბოროტებას სიკეთედ მიიჩნევს და პირიქით.¹

ნ. ჭავჭავაძის შეხედულებებში საყურადღებოა ის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ღირებულებები ყოვლისშემძლენი არიან უარყოფით დამოკიდებულებებთან მიმართებაში. თავისი აზრის განსამტკიცებლად ავტორი ასეთ შენიშვნას აკეთებს: შეიძლება ქვეყნად არ არსებობდეს სამართლიანობა, სიკეთე და ბედნიერება და ჩვენ ეს გავიცნობიეროთ და შევიცნოთ. ამასთან ისიც ვაღიაროთ, რომ აღნიშნული ღირებულებების განხორციელების გარეშე, ადამიანის ცხოვრებას აზრი დაეკარგებოდა. ნ. ჭავჭავაძის აზრით, სწორედ ამ ღირებულებათა განხორციელების მისწრაფებაშია ადამიანის ცხოვრების დანიშნულება და არსი.²

კულტურის ფილოსოფიის კვლევის სფეროში აუცილებლად იგულისხმება ეროვნული პრობლემატიკა. ამიტომაც შემთხვევითი არ იყო, რომ ნ. ჭავჭავაძის კვლევის სფეროში მოექცა ერის ცნებაზე მარქსისტული თვალსაზრისის ზოგიერთი ასპექტის ანალიზი. ავტორი კრიტიკულად აფასებს თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც ერი ყალიბდება კაპიტალიზმის გაჩენის შემდეგ და მისი ძირითადი ნიშანია ეკონომიკური ერთობა.³ ნ. ჭავჭავაძე განსახილველი საკითხის კრიტიკული ანალიზით არ იფარგლება და იმ დროს, როცა საბჭოთა კავშირში ერების შერწყმის ყალბი თვალსაზრისის პროპაგანდა იყო გაჩაღებული, იგი ასეთ საყურადღებო დასკვნას აკეთებს: „ერების მაგისტრალური გზა ნიშნავს არა რასებისა და ეთნოსების ბიოლოგიურ შერევას, არამედ მათი

კულტურების დაახლოებას, ურთიერთგამდიდრებას და გაერთიანებას.“⁴

განსახილველ საკითხზე ნ. ჭავჭავაძესთან გეხვდება ასეთი მოსაზრება: მეცნიერ-ტექნიკური რევოლუციის შედეგების უარყოფითი როლი ზნეობის პოზიციიდან სადავო არ არის და ამ კრიზისებიდან გამოგვიყვანს სწორად არჩეული ღირებულებითი ორიენტაცია.

კულტურის ფილოსოფიის საკითხებს არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა ო. ჯიოევმა. იგი თავის ნაშრომებში კრიტიკულად განიხილავს როგორც თანამედროვე (მათ შორის ქართველ) ავტორთა, ისე კლასიკოსთა (კანტი, ჰეგელი, ელ. სოლოვიოვი, ე. ფრომი და სხვ.) შეხედულებებს. ამ მხრივ საყურადღებო აზრებია გამოთქმული ო. ჯიოევის ნაშრომში „კულტურის საზრისი“, სადაც ავტორი კულტურის გარდა, პოლიტიკის საკითხებსაც ეხება. ო. ჯიოევის აზრით, „ძირითად პოლიტიკურ საკითხს წარმოადგენს ძალაუფლების საკითხი, ე. ი. საკითხი იმის თაობაზე, თუ ვის ხელშია ძალაუფლება, რას ეფუძნება და რამდენად ზღუდავს იგი ადამიანის თავისუფლებას“.⁵

ო. ჯიოევის ეს ნაშრომი მნიშვნელოვანია თავისი მრავალმხრივობით და მასში განხილული ღირებულებების თემატიკით. ასე მაგალითად, იგი განსჯის საგნად იხდის პოლიტიკურ ღირებულებებს და მასში გამოყოფს მშვიდობის ღირებულებას. ეს იმის გამო, – წერს ო. ჯიოევი, – რომ სახელმწიფოთაშორისო და საერთაშორისო ურთიერთობებში ძირითადი მახასიათებელია მათ შორის მშვიდობიანი და არამშვიდობიანი მიმართება.⁶

საერთოდ ო. ჯიოევი ამ ნაშრომში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ომის თემას და შესაბამისად საყურადღებო მოსაზრებებსაც გამოთქვამს. კერძოდ, აქ ომის თემა დაკავშირებულია ადამიანის სიცოცხლესთან და საზოგადოებრივ პროგრესთან. აქ იგი კრიტიკულად განიხილავს ისეთი ცნობილი გერმანელი ავტორის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის მამამთავრის მაქს შელერის შეხედულებებს. კერძოდ, კრიტიკულად არის შეფასებული შელერის ის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, ომი კაცობრიობის ცხოვრებაში დადებით როლს ასრულებს, რადგანაც მეცნიერების, ეკ-

ონომიკისა და კულტურის განვითარებას განაპირობებს. ომი, – შეღერის აზრით, – საზოგადოებრივი პროგრესის წყაროა; მეომარი სახელმწიფო, ფაქტობრივად სახელმწიფოს არსის გამოვლენაა.⁷

შელერი უფრო შორს მიდის და მიიჩნევს, რომ თუ არა ომი, მაშინ მსოფლიოში უფრო მეტი ძალადობა იქნებოდა, რადგანაც თუკი ომი არ გააღმერთებდა ძალას, მაშინ ადამიანები მშვიდობიანად მოგუდავდნენ ერთმანეთს. მისივე აზრით, ყოველი ნამდვილი ომი არა მხოლოდ სახელმწიფოს განახლებას, არამედ კულტურის სათავეების განახლებასაც განაპირობებს.⁸

ო. ჯიოევი ეხება მეორე გერმანელი მოაზროვნის ი. კონის თვალსაზრისსაც, რომლის თანახმადაც მშვიდობიანი დრო ემსახურება ომს, მაშინ როცა, ომების ერთადერთი მიზანი მშვიდობაა.

შელერისა და კონის თვალსაზრისთა კრიტიკისას ო. ჯიოევი აყალიბებს თავის პოზიციას და უპირველესად მათ ომის ცალმხრივად დადებით შეფასებას არ ეთანხმება. ამ კრიტიკისას ო. ჯიოევის პოზიციის საყრდენია კულტურა, კულტურული ღირებულებანი, რომელთა მთავარი მატარებელიც ადამიანია.

ო. ჯიოევი სულაც არ უარყოფს იმას, რომ ომმა შეიძლება მეცნიერების, ეკონომიკისა და ტექნიკის წინსვლა განაპირობოს. აქ ავტორი საკითხს ღირებულებითი პოზიციიდან აფასებს: თუნდაც ომმა მეცნიერების, ტექნიკისა და ეკონომიკის წინსვლა განაპირობოს, მაგრამ განა შეიძლება მან აანაზღაუროს ის მორალური ზიანი, რაც მოაქვს ომს ადამიანებისთვის თავისი დამანგრეველი შედეგებითა და ადამიანთა მსხვერპლით.

პრობლემისადმი აქსიოლოგიური მიდგომა, ერთი შეხედვით, ჩანს იმათთანაც, ვისაც ო. ჯიოევი აკრიტიკებს. კერძოდ, ისინი ომს უფრო მაღალი კულტურის არსებობით ამართლებენ. ამ მაღალი კულტურის შესანარჩუნებლად კი საჭიროა უფრო დაბალი კულტურის დამარცხება. პრობლემისადმი ასეთი მიდგომის უსაფუძვლობას ნათლად აჩვენებს ო. ჯიოევის შემდეგი შენიშვნა: კულტურის „სიმაღლის“ კრიტერიუმში ადამიანია და „როცა ეს გარემოება იგნორირებულია, კულტურა მოწყვეტილია ზნეობას და იგი გაიგივებულია მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევებთან, ეს კი

ბაღებს შეხედულებას ომზე, როგორც კულტურული პროგრესის ფაქტორზე".⁹

საყურადღებოა ისიც, რომ ო. ჯიოევი კულტურის ფილოსოფიის, ღირებულებების პრობლემებზე მსჯელობისას არ ივიწყებს ფილოსოფოსის მისიას, ამოცანას. არც ის დაგვავიწყდეს, რომ ავტორი ამ აზრს გამოთქვამდა საბჭოთა ეპოქაში, როცა ფილოსოფია და იდეოლოგია იგივეობრივად იყო წარმოდგენილი. ამის მიუხედავად, ო. ჯიოევი ფილოსოფოსს ათავისუფლებს სოციალიზმის ღირებულებების აპოლოგიისაგან. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ავტორი მსჯელობს პოლიტიკურ ღირებულებებზე და წერს: „ამ დროს ფილოსოფოსი თავისუფალი უნდა იყოს, კრიტიკულად უნდა აფასებდეს მოვლენებს და ა. შ. ყველაფერი ეს ლაპარაკობს იმაზე, რომ კულტურის პოლიტიკური ღირებულებები დაფიქრებულ მიდგომას და ღრმა ანალიზს მოითხოვს და არა ზედაპირული ფრაზეოლოგიით დაკმაყოფილებას".¹⁰

შესავალში აღინიშნა, რომ ქართულ ფილოსოფიაში კულტურის ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრობლემების კვლევის დიდი ტრადიცია არსებობს. კონკრეტულ შემთხვევაში გვანტერესებს კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების საკითხის შედარებითი ანალიზი ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისთა ანალიზის საფუძველზე. ამასთან, ყურადღებას გაევამხვილებთ მეცნიერების ფაქტორზეც, რასაც მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მ. მამარდაშვილის შრომებში. საერთოდ, კულტურის, მეცნიერებისა და ცივილიზაციის მიმართებაში მთავარი ადგილი დაეთმობა კულტურასა და ცივილიზაციას, მეცნიერებას კი მათ შორის გარკვეული შუალედური რგოლის მისია დაეკისრება.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე აზრთა სხვადასხვაობაა. მოაზროვნეთა ერთი ნაწილი (მაგ. ა. ტონიბი) კულტურისა და ცივილიზაციის ცნებებს სინონიმებად მიიჩნევს და ამ ცნებებით აღნიშნულ მოვლენებს ერთმანეთთან აიგივებს; ზოგიერთი (მაგ. ო. შპენგლერი) კულტურასა და ცივილიზაციას მკვეთრად მიჯნავს ერთმანეთისაგან და ერთმანეთს უპირისპირებს მათ; ფ. ბროდელი კი მათ შორის მსგავსებასაც ხედავს და განსხვავებასაც.

შპენგლერის აზრით, კულტურა ცოცხალი და მზარდი ორგანიზმია, რომელიც ხელოვნებისა და ლიტერატურის განვითარებას, პიროვნებასა და განუმეორებელ ინდივიდებს შემოქმედებითი აყვებისთვის ბიძგსა და სივრცეს აძლევს.

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების კვლევისას იკვეთება ორი მხარე: კულტურა, როგორც ადამიანის სულიერი მოღვაწეობის სფერო და ცივილიზაცია, როგორც ობიექტურ სინამდვილეზე ორიენტირებული მოვლენა, რომლის უკონტროლო წინსვლას კულტურის დაცემა მოსდევს. XX საუკუნის სულიერი კრიზისები ამ საფრთხის თვალსაჩინო დადასტურებაა.

ზემოაღნიშნულის შემდეგ, საინტერესოა იმის გარკვევა თუ რა პოზიცია აქვთ კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე ქართველ ფილოსოფოსებს, კერძოდ, იმათ, ვინც სპეციალურად იკვლევდა ამ საკითხებს – (ზ. კაკაბაძესა და მ. მამარდაშვილს).

ზ. კაკაბაძე კულტურისა და ცივილიზაციის განსხვავების თვალსაზრისიდან ამოდის. კერძოდ, მისი აზრით, ადამიანი ერთი მხრივ მიისწრაფვის თავისი ბიოლოგიური არსებობის შესანარჩუნებლად (ბუნებასთან ნივთიერების გაცვლა, მეურნეობის განვითარება და სხვ.), ხოლო მეორე მხრივ ცდილობს თავისი ინდივიდუალობის დამკვიდრებას, ბუნებასთან, როგორც უნივერსალურ მთელთან აქვს გარკვეული მიმართება და ა. შ. ავტორის აღნიშვნით, სწორედ აქ მჟღავნდება კულტურასა და ცივილიზაციას შორის განსხვავება, კერძოდ: ცივილიზაცია არის კაცობრიობის პროგრესი პირველი მიმართებით, ხოლო კულტურა მეორე მიმართებით.¹¹

მანქანა, თვითმფრინავი, ხიდი და სხვა მისთანანი – ცივილიზაციის მიღწევაა, ზნეობა, ხელოვნება, ფილოსოფია კი – კულტურის მიღწევაა, აღნიშნავს ზ. კაკაბაძე.

აღნიშნულიდან ცხადი ხდება, რომ მათი სპეციფიკიდან გამომდინარე კულტურა და ცივილიზაცია ერთმანეთს უპირისპირდება. ამის მიუხედავად, ამ ორი მოვლენის საერთო ნიშნების გათვალისწინებით, ბუნებრივია კითხვა: რა მიმართება უნდა იყოს კულტურასა და ცივილიზაციას შორის? ზ. კაკაბაძის აზრით, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის ჰარმონია მათ შორის ურთიერთობის

საუკეთესო ფორმაა. კერძოდ, ამ მიმართების საუკეთესო შემთხვევა უნდა გულისხმობდეს იმას, რომ ცივილიზაცია თვითმიზანი კი არ არის, არამედ კულტურის ბაზისია და ამავე დროს ექვემდებარება მის კონტროლს. თუკი ცივილიზაცია ამ კონტროლიდან გამოვა, მაშინ იგი დაუპირისპირდება კულტურას. ეს საფრთხე მაშინ იქმნება, როცა ადამიანები, საზოგადოება გადაჭარბებით აფასებს ცივილიზაციის მონაპოვარს, მას თვითმიზნად იხდის, ამ მიმართებით აკეთებს მთავარ აქცენტებს და ა. შ. „როდესაც საზოგადოება აზვიადებს ცივილიზაციის მნიშვნელობას და გადამეტებულ ყურადღებას ამახვილებს ამ მიმართულებით განვითარებაზე, მაშინ უეჭველად დგება კულტურის დეგრადაციის საფრთხე“.¹²

მ. მამარდაშვილი, ზ. კაკაბაძისგან განსხვავებით, ცივილიზაციის ფენომენს უფრო სხვა კუთხით განიხილავს, კერძოდ, ანთროპოლოგიური კატასტროფის ჭრილში. ავტორს მხედველობაში აქვს არა დედამიწასთან ასტეროიდის შეჯახებით გამოწვეული საფრთხე, არა ეკოლოგიური საფრთხე, არა მოსახლეობის კატასტროფული ზრდით გამოწვეული საფრთხე, რაც გამოწვეული იქნება სიცოცხლის პროცესის ცივილიზებული საფუძვლის არქონით.

ცივილიზაცია, მ. მამარდაშვილის აზრით, ფაქიზი ყვავილია, რომელსაც XX საუკუნეში დაღუპვის საფრთხე ემუქრება. ცივილიზაციის საფუძვლების დარღვევით საფრთხე ემუქრება ადამიანსაც, რაც გამოიხატება ანთროპოლოგიური კატასტროფით და რაც შეიძლება გლობალური კატასტროფის ტოლფასი გახდეს.

ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისების უბრალო შედარებითაც ცხადი გახდება მათ შორის განსხვავება. თუკი ზ. კაკაბაძე ცივილიზაციის მონაპოვრის გაფეტიშებას ადამიანისთვის, საზოგადოებისთვის ტრაგედიად მიიჩნევს, მ. მამარდაშვილი ტრაგედიად მიიჩნევს ცივილიზაციის საფუძვლების მოშლას, მორღვევას.

ჩვენი ავტორების თვალსაზრისებს შორის განსხვავება პრობლემისადმი მათი განსხვავებული დამოკიდებულებიდან მომდინარეობს. თუკი ზ. კაკაბაძე კულტურასა და ცივილიზაციას ერთმანეთისაგან ასხვავებს და კულტურას მიიჩნევს ადამიანის მთავარ სულიერ ორიენტირად, მ. მამარდაშვილი ამ ორ მოვლენას ერთმ-

ანეთისგან თითქმის არ ასხვავებს და ცივილიზაციას ერის სულიერ ჯანმრთელობად თვლის, რომლის ხელყოფა სავალალო შედეგს მოიტანს.¹³

აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ როცა მსჯელობა ეხება უშუალოდ კულტურას, როგორც დამოუკიდებელ მოვლენას, მაშინ ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისები ერთმანეთს ემთხვევა. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ზ. კაკაბაძისთვის კულტურის კონტროლიდან ცივილიზაციის გამოსვლა, ტრაგედიის მომასწავებელია (ამის შესახებ ზემოთ ითქვა). მ. მამარდაშვილიც ადამიანისთვის სულიერ კოლიზიებს უფრო საშიშად მიიჩნევს, ვიდრე ატომური ომის საფრთხეს, ეკოლოგიურ კატასტროფებსა თუ სხვა მსგავს მოვლენებს.¹⁴

მ. მამარდაშვილს სპეციალური ნაშრომი აქვს მიძღვნილი კულტურისა და მეცნიერების მიმართებაზე. მეცნიერებაზე მსჯელობისას მასთან იკითხება ის აზრი, რომლის თანახმადაც მეცნიერება ობიექტურ კანონზომიერებას ასახავს (მ. მამარდაშვილთან მეცნიერება ორიენტირებულია კოსმიურზე) და მისი შინაარსი განსაზღვრულია ობიექტური კანონზომიერებით.

მ. მამარდაშვილის აზრით, შემეცნების პროცესში მუდამ ადგილი აქვს ცოცხალ აქტს, როცა მოცემულ მომენტში რაღაც არსებობს და ქრება კიდევ. ასე გამოდის, რომ მეცნიერებაში, თითქოსდა, ყველაფერი მეორდება, მაგრამ ავტორის აზრით, ამ პროცესში ყოველთვის ვლებულობ რაღაც ჩემუელს. ამიტომაც ჩემი ეს შემეცნება განსხვავდება სახელმძღვანელოში მოცემული თეორიებისა და ფორმულებისგან. „მეცნიერების კორპუსში დასაშვებია მხოლოდ ის, რაც პირველად და ერთხელ ხდება. მაგრამ ეს არ არის კულტურა, რადგანაც კულტურისადმი ამ ნიშანს არ ვიყენებ. კულტურა არის ის, რაც კოდირდება, გადაიცემა ან აღიწარმოება. მეცნიერება პროდუქტულია, კულტურა – რეპროდუქტული“.¹⁵

მეცნიერების არსს უფრო აკონკრეტებს მ. მამარდაშვილი იმავე ნაშრომში. მისი აღნიშვნით – მეცნიერების ამოცანაა ისეთი უნივერსალური ცოდნის მიღწევა, რომელიც ადამიანისგან დამოუკიდებელი იქნება. ეს ამოცანა ხორციელდება იმით, რომ მეცნიერება თვითონ წარმოქმნის თავისი ცოდნის სუბიექტს. მაგალითად,

ნიუტონის ნაწარმოების შესახებ მეცნიერება ვერაფერს გვეტყვის იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ამ ნაწარმოების ავტორი სივრცეშია ნაწარმოები ამ ნაწარმოებით და ამოზრდილია „ნიუტონ“ ადამიანის სიღრმიდან, რომლის შესახებაც ამ უკანასკნელმა („ნიუტონმა“) არაფერი იცოდა.¹⁶

მ. მამარდაშვილი იქვე ერთმანეთისგან მკვეთრად მიჯნავს კულტურასა და მეცნიერებას და რატომღაც მეცნიერების გვერდით მოიხსენიებს ხელოვნებას. მეცნიერება, – შენიშნავს იგი, – ისევე როგორც ხელოვნება, ადამიანის გამოგონებულია, რომლებშიც ადამიანის შესაძლო ექსპერიმენტირება მიმდინარეობს. მაშინ როცა, კულტურა არის ესა თუ ის, მაგრამ უკვე რეალიზებული შესაძლებლობა.¹⁷

რა შეიძლება ითქვას ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისით მიმართებაზე განსაზღვრულ საკითხზე? კითხვაზე პასუხისათვის მიზანშეწონილი იქნება გავიხსენოთ მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც მეცნიერება ყოველგვარი კულტურული სტრუქტურის არსებობის პირობაა. ზ. კაკაბაძისთვის კი ცივილიზაცია კულტურის რეალიზების ბაზაა. თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ცივილიზაცია მთლიანად არის დამოკიდებული მეცნიერებაზე, შეიძლება დავასკვნათ: კულტურის ბაზისის, საფუძვლის საკითხში ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისები ერთმანეთთან ახლოს არის. ოღონდ აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ზ. კაკაბაძესთან ეს პოზიცია ნათლად არის გამოკვეთილი, მ. მამარდაშვილთან ეს აზრი კი სტრიქონებს შორის იკითხება.

მ. მამარდაშვილის და განსაკუთრებით ზ. კაკაბაძის შეხედულებებში უმნიშვნელოვანესი ადგილი უკავია „სციენტისტური ანთროპოლოგიის“ საკითხებს, რასაც არცთუ ისე მეორეხარისხოვანი როლი ენიჭება კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების გარკვევისას.

უკვე აღინიშნა, რომ მ. მამარდაშვილის შრომებში ცივილიზაციის პრობლემატიკა ანთროპოლოგიური კატატისტროფის წრილშია განხილული და მასში უპირველესად იგულისხმება საკუთრივ ადამიანის მიერ სიცოცხლის ცივილიზებული საფუძვლების ხელ-

ყოფა. ზ. კაკაბაძე უფრო პრობლემის გენეზისს ეხება და ცდილობს იმის ჩვენებას, თუ რით არის განპირობებული „სციენტისტური ანთროპოლოგიის“ საფრთხე. მისი აზრით, „სციენტისტური ანთროპოლოგია“ ადამიანის უკიდურესად ბუნებათმეცნიერულ-ტექნიკურ აზროვნებას აიდეალებს. მისი ნაკლი კი იმაში მდგომარეობს, რომ აქ მექანიკურ-კაუზალური პრინციპი დომინირებს. მაშინ როცა, ადამიანის ქცევა სულაც არ დაიყვანება ამ პრინციპზე.¹⁸

ზ. კაკაბაძე ბოლომდე ავითარებს თავის აზრს და აღნიშნავს, რომ „სციენტისტური ანთროპოლოგია“ ადამიანში წინ წამოსწევს ბიოლოგიზმს და ამიტომაც არის იგი ადამიანის „ზნეობრივი ბორკილი“.¹⁹ მაშინ როცა, – შენიშნავს ავტორი, – ზნეობრიობა ადამიანში არსებული ინერციის (ბიოლოგიური სწრაფვის) გადალახვა და დამოუკიდებელი მოქმედებაა. „სციენტისტური ანთროპოლოგია“ ადამიანს ამის შეუძლებლობაში არწმუნებს და ობიექტური სინამდვილისადმი მის დაქვემდებარებას ცდილობს.

„სციენტისტური ანთროპოლოგია“, ზ. კაკაბაძის აზრით, სტანდარტიზაციას ახდენს, შლის ადამიანებს შორის ზღვარს და ა. შ., რაც ადამიანს, უკეთეს შემთხვევაში, ცხოველთან აიგივებს, უარესში კი – საგანთან. აქედან კი პირდაპირი გზაა გაუცხოებისაკენ, რომლისგანაც თავის დაღწევის ერთადერთი გზა, ავტორის აზრით, ბუნებათმეცნიერულ-ტექნიკური აზროვნების შეზღუდვა და ჰუმანისტური მსოფლმხედველობის წინ წამოწევაა. ზ. კაკაბაძის სიტყვებით თუ ვიტყვით – ამ სიძნელიდან გამოსავალი კულტურისადმი ცივილიზაციის დაქვემდებარებაშია.

დასასრულს აღვნიშნავთ, რომ კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართებაზე ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისებს შორის მსგავსებაც არის და განსხვავებაც. აქ მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ ზ. კაკაბაძისა და მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისები განსხვავებულ სააზროვნო ვითარებასა და სივრცეშია ჩამოყალიბებული, რაც განსაკუთრებით თავს იჩენს ცივილიზაციის ცნების გაგებაში. მთავარი კი მაინც ის არის, რომ XX საუკუნის ორი თვალსაჩინო ქართველი მოაზროვნის ნაშრომებში კულტურის ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პრობლემის არაერთი ახალი ნიუანსია წარმოჩენილი.

შალვა ხიდაშელი

შალვა ნუცუბიძის საქმის ღირსეულ გამგრძელებელს, აკადემიკოს შალვა ხიდაშელს დაბადებიდან 90 წელი შეუსრულდებოდა...

შემოქმედის გარდაცვალებიდან გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ ღება მისი მემკვიდრეობის შეფასების ჟამი. სწორედ ასეთი დრო დადგა შალვა ხიდაშელის მეცნიერულ მემკვიდრეობასთან მიმართებაში და უნდა ითქვას, რომ მისი ეს დანატოვარი მრავალმხრივ შეფასებას იმსახურებს. შალვა ხიდაშელის კვლევები მთავარი სფერო იყო IV-XII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია და ამ მონაკვეთთან, კერძოდ, ბოლო XI-XII საუკუნეებთან უშუალოდ დაკავშირებული ქართული რენესანსის პრობლემები და რუსთველოლოგია. ამასთან, შალვა ხიდაშელს ეკუთვნის საყურადღებო გამოკვლევები ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში, ჯორდანო ბრუნოზე, სულხან-საბა ორბელიანის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე, ალექსანდრე ამილახვარზე, ილია ჭავჭავაძეზე და სხვ.

როცა ვსაუბრობთ მეცნიერის მრავალმხრივ მემკვიდრეობაზე, ბუნებრივად ჩნდება კითხვა, თუ რამდენად ღირებულია ამ ნაშრომებში გატარებული აზრები და მათ საფუძველზე გაკეთებული ავტორისეული დასკვნები. შალვა ხიდაშელის მემკვიდრეობის ამ კუთხით შეფასებისას აუცილებლად დადგება საკითხი, რომლის გადაწყვეტის გარეშეც ვერ შევიქმნით ნათელ წარმოდგენას მის დასახურებაზე. მხედველობაში გვაქვს შალვა ხიდაშელისა და შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისთა შეჯერება-ანალიზი. საყოველთაოდ ცნობილია ის დიდი წვლილი, რაც შალვა ნუცუბიძემ შეიტანა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის, ქართული რენესანსის პრობლემებისა და რუსთველოლოგიის საკითხების კვლევა-ძიებაში. შალვა ხიდაშელი ამ მიმართებით შალვა ნუცუბიძის საქმეების ღირსეული გამგრძელებელი იყო, რომელსაც, ამასთან, როგ-

ორც ამას თვით შალვა ნუცუბიძე აღნიშნავდა, „კვლევის საკუთარი გზა პქონდა“. აღნიშნულიდან გამომდინარე, შალვა ხიდაშელის დამსახურების წარმოსაჩენად საჭიროა იმის ჩვენება თუ რაში თანხედებიან და რაში შორდებიან მისი და შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისები.

შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიისა და საერთოდ ქართული მსოფლმხედველობრივი ძირების ძიებისას შალვა ნუცუბიძე ნეოპლატონურ ფილოსოფიამდე მივიდა. ამ გზას მიჰყვებოდა შალვა ხიდაშელიც, მაგრამ თუკი შალვა ნუცუბიძე ნეოპლატონიზმში და ამის საფუძველზე ქართულ სააზროვნო გარემოში (პეტრი იბერი, იოანე პეტრიწი, შოთა რუსთაველი) მატერიალიზმის, „პანთეისტური მატერიალიზმისა“ და ზოგჯერ ათეიზმის ელემენტებსაც ხედავდა, შალვა ხიდაშელთან ყველაფერი ეს მხოლოდ პანთეიზმით შემოიფარგლება. ამასთან, ნეოპლატონიზმი და მასთან დაკავშირებული ქართული ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა პანთეიზმთან სიახლოვის ტენდენციას უფრო ამჟღავნებდა.

შალვა ნუცუბიძე შუა საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში ერთმანეთს მკვეთრად უპირისპირებდა ორ მსოფლმხედველობრივ ნაკადს: პროგრესულს (პეტრიწი, რუსთაველი) და რეაქციულს (არსენ იყალთოელი), რომელიც საეკლესიო-დოგმატური აზროვნებისკენ იხრებოდა. შალვა ხიდაშელი თავისი მეცნიერული მოღვაწეობის საწყის ეტაპზე (50-იანი და 60-იანი წლების დასაწყისი) არსებითად იზიარებდა ამ პოზიციას და მას წარმოადგენდა საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობათა დაპირისპირების სახით. შემდეგში, კერძოდ, 70-80-იანი წლებიდან მის შრომებში ასეთი მკვეთრი დაპირისპირება საერო და საეკლესიო მსოფლმხედველობებს შორის უკვე აღარ გვხვდება, რაც უდავოდ წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო.

შალვა ნუცუბიძე ნეოპლატონიზმს გლობალურ ჭრილში განიხილავდა და მან თავისი დიდი ინტუიციით სწორად განჭვრიტა და აჩვენა ნეოპლატონიზმის ადგილი მსოფლიო აზროვნებაში ზოგადად და ქართულში კერძოდ. ეს კი სრულიად საკმარისია იმისათვის, რომ შალვა ნუცუბიძე მოიხსენიებოდეს მსოფლიო რანგის მეცნიერთა გვერდით.

შალვა ხიდაშელმა შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისი განავითარა რენესანსის საკითხებშიც. კერძოდ, მან გამოკვეთა რენესანსის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი – ნეოპლატონიზმი (შალვა ნუცუბიძესთან ამ მიმართებით ძირითადად ნეოპლატონიზმის ქრისტიანული რედაქცია – არეოპაგიტული მოძღვრება მოიაზრებოდა), რითაც მან ქართულ სინამდვილესთან მიმართებაში გამოკვეთა რენესანსის მთავარი ნიშანი – ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ნდობის გამოცხადება, მიწიერში ღვთაებრივის აღმოჩენისა და საბოლოოდ ამის საფუძველზე სხეულებრივში ღირებულების დანახვის შესაძლებლობა. სწორედ ამ კუთხით არის მასთან განხილული გიორგი მერჩულის შემოქმედება, „ვეფხისტყაოსანი“, „იშხანის ჯვარცმა“ და სხვ.

აქ უნდა გავიხსენოთ შალვა ხიდაშელის პოლემიკა გერმანელ პროფესორ ზიგფრიდ ვოლგასტანთან, რომელშიც კამათი შეეხებოდა ქართული რენესანსის არსებობა-არარსებობას (იხ. ჟურნ. „გეორგიკა“, №12, 1989, გერმანულად და „ქართული რენესანსის საკითხები“, თბ., 1988, გვ. 31-51). თავდაპირველად გერმანელი მეცნიერი სკეპტიკურად უყურებდა ქართული რენესანსის არსებობის ფაქტს, მაგრამ როგორც ამას აკად. გურამ თევზაძე შენიშნავს, შალვა ხიდაშელთან პოლემიკის შემდეგ, მან გარკვეულად შეიცვალა და კიდევ შეარბილა თავისი პოზიცია.

არის საკითხთა წრე, რომლებშიც შალვა ხიდაშელის თვალსაზრისი მთლიანად ორიგინალურია. უპირველესად, ეს არის შუა საუკუნეების ქართული კულტურის აქსიოლოგიური (ღირებულების თეორიის) პოზიციიდან განხილვა, რაც თამამად შეიძლება ითქვას, რომ მეცნიერის ერთ-ერთი მთავარი მიღწევაა. შალვა ხიდაშელის ეს ხედვა 50-იან წლებს უკავშირდება და გულისხმობს ქართულ სააზროვნო ვითარებაში ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის (მიწიერისა და ზეციერის) მიმართების გარკვევას და ამის საფუძველზე მიწიერის, ხილულის წინ წამოწევას, რაც რენესანსის ერთ-ერთ მთავარ მსოფლმხედველობრივ ნიშნადაც გვევლინება.

შუა საუკუნეების ქართული კულტურისადმი შალვა ხიდაშელის აქსიოლოგიური მიდგომის მნიშვნელობა უფრო ცხადი გახდება თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მაშინ ჩვენში აქსი-

ოლოგია უცხო იყო, ხოლო პრობლემისადმი ამ პოზიციებიდან მიდგომა სრულიად ახალი. 60-იანი წლებიდან ქართულ ფილოსოფიაში აქსიოლოგია საგანგებო კვლევის საგანი გახდა და ამ მიმართებით ქართველმა ფილოსოფოსებმა დიდ წარმატებას მიაღწიეს და საყოველთაო აღიარებაც მოიპოვეს. ამ გადასახედიდან კი უფრო ადრე შალვა ხიდაშელის არჩეული მეთოდი – შუა საუკუნეების ქართული კულტურის აქსიოლოგიური პოზიციიდან განხილვა, სრულიად გამართლდა.

შალვა ხიდაშელმა დიდი წვლილი შეიტანა არეოპაგიტული მოძღვრების შესწავლაში. მან გერმანიაში მივლინების დროს საგანგებოდ მოიძია ყველა ის გამოსხმავრება, რომლებიც ნუცუბიძე-პონიგმანის კონცეფციას მოჰყვა. ამ კონცეფციის თანახმად, შუა საუკუნეების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი რელიგიურ-ფილოსოფიური თხზულების – არეოპაგიტული კორპუსის ნამდვილი ავტორია V საუკუნის ცნობილი ქართველი საეკლესიო მოღვაწე პალესტინაში, მაიუმის ეპისკოპოსი პეტრე იბერი (411-491). იმის მიუხედავად, რომ შალვა ხიდაშელი იზიარებდა და მხარს უჭერდა ამ კონცეფციას, იგი მაინც დიდ ტაქტს იჩენდა და კატეგორიულად არასოდეს ამბობდა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის ნაცვლად პეტრე იბერს და ამ მოძღვრებას განიხილავდა არა პეტრე იბერთან, არამედ ეფრემ მცირესთან, როცა ეხებოდა ამ უკანასკნელის მთარგმნელობით მემკვიდრეობას და მათ შორის არეოპაგიტულ წიგნებს.

შალვა ხიდაშელის მეცნიერული მოღვაწეობა განსაკუთრებული სიღრმითა და ნაყოფიერებით გამოირჩეოდა 80-იანი წლებიდან, როცა მან გარკვეულად კრიტიკულად შეაფასა თავისი კვლევები ადრეული პერიოდი, გააღრმავა და ახალი საბუთებით გააძლიერა თავისი პოზიცია ქართულ ფილოსოფიაზე, ქართული რენესანსისა და რუსთველოლოგიის საკითხებზე. მისი, თითქმის ორმოცწლიანი მოღვაწეობა შეჯამდა ფუნდამენტურ გამოკვლევაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (1988), რომელიც დღეს სტუდენტებისთვის სახელმძღვანელოც არის ქართული ფილოსოფიის პირველ პერიოდზე (IV-XII ს.ს. რუსთაველის ჩათვლით).

ქართული ფილოსოფიური აზრის პრობლემების, განსაკუთრებით კი, რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხების კვლევა-

ძიების გზაზე შალვა ხიდაშელს, არაერთხელ მოუხდა მძაფრ, ზოგჯერ უსამართლო პოლემიკაში ჩაბმა, მაგრამ მისდა სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მას არასოდეს უღალატია ტაქტიკისთვის და მუდამ ღირსეულად გამოდიოდა ამ დისკუსიებიდან.

თამამად შეიძლება ითქვას, რომ შალვა ხიდაშელი თავისი მრავალრიცხოვანი გამოკვლევებით წარმოჩნდა როგორც ქართული ფილოსოფიის ისტორიის ღრმასაფუძელიანი და ერუდირებული მკვლევარი, ქართული რენესანსის თეორიის აქტიური მხარდამჭერი და განმავითარებელი, შესანიშნავი რუსთველოლოგი.

ბურამ თევზაძე

დაბადების 60 წელი შეუსრულდა ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს, ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორს, თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგეს, პროფესორ გურამ თევზაძეს. წელს კი ბატონი გურამი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილ წევრად აირჩიეს. გვინდა მიუვლოცოთ ბატონ გურამს ეს ორი საგულ-ისხმო მოვლენა და მისი კოლეგების წერილით მადლობა ვუთხრათ იმ ღვაწლისათვის, რაც მას გაუწევია და დღესაც ეწევა ფილოსოფიისა და ჩვენი კულტურის საკეთილდღეოდ.

ფილოსოფია გარკვეული აზრით ფილოსოფიის ისტორიაა. ეს ფილოსოფიის ის სფეროა, რომელიც დღეს გაჭირვების ტალკეხად მოველინა უმაღლეს სასწავლებლებში დავანებულ ფილოსოფიას და თავად ფილოსოფოსებსაც. ფილოსოფიის საღეჭიო კურსების უმრავლესობა ჩვენში ფილოსოფიის ისტორიის ხარჯზე გადის. ეს შეუძლებელი ან უაღრესად გაძნელებული იქნებოდა თუ არა საქართველოში ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის მდიდარი ტრადიცია; უფროსი თაობის სახელოვანი წარმომადგენლები: შალვა ნუცუბიძე, მოსე გოგიბერიძე, კიტა მეგრელიძე, სერგი დანელია, კოტე ბაქრაძე, სავლე წერეთელი და სხვ. პირველ რიგში, ფილოსოფიის ისტორიის ისტორიკოსები იყვნენ, მის მდიდარ მასალაზე რომ ახდენდნენ საკუთარ კონცეფციას ილუსტრაციას. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში არსებული ამ ტრადიციის ერთგული დამცველი და გამგრძელებელია პროფესორი გურამ თევზაძე, რომლის მრავალრიცხოვანი გამოკვლევები, თითქმის უკლებლივ ფილოსოფიის ისტორიის სფეროს მიეკუთვნებიან. ეს შრომები ავსებენ, აგრძელებენ და ავითარებენ იმ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, რაც ამ დარგის უფროსი თაობის სახელოვანმა წარმომადგენლებმა დაუტოვეს ქართულ კულტურას.

პროფესორ გ. თევზაძეს მრავალმხრივი მოღვაწეობის შესაფასებლად ერთი საგაზეთო წერილი არ იკმარებს. ჩვენ შევვხებით გ. თევზაძის მხოლოდ მონოგრაფიულ გამოკვლევებს, მისი მთარგმნელობითი და პედაგოგიური მოღვაწეობის უმნიშვნელოვანეს მომენტებს.

გ. თევზაძის ერთ-ერთ პირველ მონოგრაფიულ გამოკვლევას წარმოადგენს „გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია“ (1963), რომელიც დაიწერა 1960-1961 წლებში და შემდგომში დაცული იქნა როგორც სადოქტორო დისერტაცია. ამ ნაშრომში გ. თევზაძე ნეოკანტიანელობას განიხილავს, როგორც ერთიან მიმართულებას, რომელშიც შემავალი სხვადასხვა სკოლა (კოპენის, ვინდელბანდის, ფაიჰინგერის) ერთი და იმავე პრობლემის განვითარების სხვადასხვა ლოგიკურ საფეხურებს წარმოადგენს. ნეოკანტიანელობის ძირითადი ამოცანაა წმინდად დაიცვას კანტიის შემეცნების თეორიის მთავარი მიზანი – შემეცნებაში შემეცნების საგნის აგება. ამ მიზნის განხორციელების პროცესში ნათლად გამოჩნდება ნეოკანტიანელთა ფილოსოფიური საკმეიანობის შინაგანი წინააღმდეგობა; შემეცნების თეორია აუცილებლობით მოითხოვს სუბიექტის გარეთ გასვლას, ობიექტურზე მიმართებას. მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ამ გამოკვლევას აქვს ერთი საინტერესო მომენტი, რომელიც ამ დროის მკითხველისთვის ნამდვილად თვალში საცემი იყო. საქმე ეხება ფილოსოფიური თეორიის სწორედ ფილოსოფიურ გარემოსთან და არა ქვეყნის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პირობებთან კავშირში განხილვას, როგორც ამას მაშინდელი ოფიციალური ფილოსოფია და იდეოლოგია მოითხოვდა. ეს არ იყო შემთხვევითი. ქართული ფილოსოფიური აზროვნება ფილოსოფიის არსებას თავიდანვე უყურებდა, როგორც თავისთავად ღირებულებას, როგორც ისეთ რამეს, რომელიც თავისი გენეზისით არ განისაზღვრება.

გ. თევზაძის გამოკვლევა „გერმანული ნეოკანტიანელობის შემეცნების თეორია“ მთავრდება ღებულებით შემეცნების თეორიისათვის ობიექტურ სინამდვილესთან მიმართების ანუ ონტოლოგიის აუცილებლობის შესახებ. ერთ-ერთი პირველი ფილოსოფოსი, ვინც ნათლად გააცნობიერა შემეცნების თეორიისთვის ონტოლოგიის აუცილებლობა იყო ყოფილი ნეოკანტიანელი ნიკოლაი ჰარტმანი. ნ.

პარტმანის ონტოლოგია საერთოდ ფილოსოფიის უდიდესი მონაპოვარია. ეს არის რთული და მრავალფეროვანი სისტემა, რომელშიც ნ. პარტმანი შეეცადა სინამდვილის ყველა სტრუქტურისა და ელემენტის ადგილი განესაზღვრა მათ კავშირსა და ურთიერთობაში. აი, ამ ონტოლოგიური მოძღვრების სისტემატურ დალაგებასა და კრიტიკულ ანალიზს იძლევა პროფ. გ. თევზაძე მონოგრაფიაში – „ნიკოლაი პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკა“ (1967), რომელიც მასწავლებლის, გამოჩენილი ფილოსოფოსის სავლე წერეთლის ხსოვნას უძღვნა.

იმ პრობლემებს შორის, რომლებსაც ამ მონოგრაფიაში განიხილავს პროფ. გ. თევზაძე, განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია თავისუფლების პრობლემა და პრობლემა ცნობიერებიდან არსზე ანუ იმანენტურიდან ტრანსცენდენტურზე გადასვლის შესახებ. არსებითად ნ. პარტმანის ონტოლოგიის კრიტიკული შეფასება მოცემულია აღნიშნული ორი პრობლემის თვალსაწიერიდან. ორიგინალურობით გამოირჩევა იმანენტურისა და ტრანსცენდენტურის ურთიერთობის ავტორისეული გააზრება და გადაწყვეტა. მიჩნეული იყო, რომ ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელი სინამდვილის ლოგიკური საშუალებებით დასაბუთება შეუძლებელია, არ არსებობს ლოგიკური გზა ცნობიერებიდან არსისაკენ. პროფ. გ. თევზაძე დეკარტის Cogito-ზე დაყრდნობით ასაბუთებს, რომ აზროვნება თავისი ინტერნაციონალური ბუნების გამო მიმართულია თავის გარეთ, საგნობრივზე; და რადგან Cogito-დან ცნების ან წარმოდგენის გამოყვანა არ შეიძლება, ამდენად, ცნობიერების ყოველგვარი შინაარსი აუცილებლად მიუთითებს აზროვნებისგან დამოუკიდებელი რეალობის არსებობაზე.

1974 წელს პროფ. გ. თევზაძე აქვეყნებს ვრცელ მონოგრაფიულ გამოკვლევას „იმანუელ კანტი“. ნაშრომში განხილულია კანტის ფილოსოფიის ყველა შემადგენელი ნაწილი, და დეტალურად წარმოდგენილია კანტის თეორიული ფილოსოფია. კანტის ფილოსოფია საერთოდ უზარმაზარი კულტურული მემკვიდრეობაა. არ არსებობს ვინმეს მხრით რაიმე იურიდიული უფლება ამ უზარმაზარი ფილოსოფიური მონაპოვრის კანონიერ მემკვიდრედ გახდომისა. იმისათვის, რომ ცალკეული ერი ან ცალკეული პირო-

ვნება რომელიმე კულტურული მონაპოვრის „კანონიერი“ მემკვიდრე გახდეს, იგი, პირველ რიგში, ამ კულტურის ამთვისებელი და გამგრძელებელი უნდა იყოს. სხვათა შორის, მარქსიზმმა, რომელიც „კანონიერ“ მემკვიდრედ ითვლებოდა იმისა, რაც კი რამ საუკეთესო შეუქმნია კაცობრიობას, ისტორიულად ეს უფლება ვერ გაამართლა. საკაცობრიო ფილოსოფიური კულტურის ბევრ მონაპოვარს მარქსიზმმა იმთავითვე უარი უთხრა, მის მიმართ ნეგატიური პოზიცია დაიკავა. საყურადღებოა, რომ მარქსიზმის მიერ „მოძულებულ“ ბევრ პრობლემას ერთ-ერთმა პირველმა (თუ ერთადერთმა არა) ყოფილ სსრკ-ის ფარგლებში, ქართულმა ფილოსოფიურმა აზროვნებამ გაუღო კარი. ის, რომ ღღეს ქართველი ხალხი საკაცობრიო მნიშვნელობის ფილოსოფიური მონაპოვრის სრულუფლებიანი მემკვიდრეა, ამაში პროფ. გ. თევზაძის წვლილი და დამსახურება ძალზე დიდია.

გ. თევზაძემ დიდი ამაგი დასდო უფროსი თაობის ფილოსოფოსთა შრომების გამოცემასა და რედაქტირებას. ამ მხრივ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ცნობილი ქართველი ფილოსოფოსის, 1940 წელს რეპრესირებული მოსე გოგიბერიძის თხზულებათა ოთხტომეულის გამოცემა გ. თევზაძის უშუალო ხელმძღვანელობით. უკანასკნელი სამი ათეული წლის განმავლობაში ჩვენში, ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ხაზით არ გამოსულა თითქმის არც ერთი შრომა, რომლის მომზადებასა და გამოცემაშიც აქტიური მონაწილეობა არ მიეღოს გ. თევზაძეს. 1970 წელს ავტორთა კოლექტივმა, რომლის ხელმძღვანელიც იყო გ. თევზაძე, გამოსცა ვრცელი გამოკვლევა „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“. ამ წიგნში დალაგებული და გაანალიზებულია ჩვენი დროის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა, თავად ბატონ გურამს ეკუთვნის სტატიები ნეოკანტიანელობის, ფენომენოლოგიის, ექსისტენციალიზმისა და სხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა შესახებ. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული წიგნი ნამდვილად სამაგიდოა ყველა იმისთვის, ვინც ფილოსოფიის, კერძოდ კი, თანამედროვე ფილოსოფიის პრობლემებით არის დაინტერესებული.

ფილოსოფია მოწოდებულია იმისთვის, რომ ადამიანს დაეხმაროს. ამ თვალსაზრისით იგი მეცნიერების კონკურენტად გვე-

ლინება. მაგრამ ამ მიმართებით მეცნიერება ყოველვის ჯობნის ფილოსოფიას, რადგანაც გარკვეული აზრით იგი უფრო საჭიროა ადამიანისთვის. გამომდინარე აქედან, ბუნებრივია დაისვას კითხვა – არის კი ფილოსოფია საჭირო ადამიანისთვის? ეს კითხვა თანამედროვე ცხოვრებამ უფრო მწვავედ დააყენა და იგი ცხარე კამათის საგანია ფილოსოფიაში. ამ კითხვაზე საინტერესო პასუხს ვხდებით გ. თევზაძის შესავალ წერილში – „კრიზისის გაცნობიერების ახალი ეტაპი“, რომელიც ერთვის 1988 წელს გამოცემულ ავტორთა კრებულს – „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. XX საუკუნის მეორე ნახევარი“. ამ კრებულის რედაქტორიც გ. თევზაძეა და მასვე ეკუთვნის არაერთი სტატია.

დასმული კითხვა – „რა საჭიროა ფილოსოფია?“ უკვე აღარ არის მხოლოდ ფილოსოფიის კრიზისის გამომხატველი, ისე, როგორც მასობრივი უზნეობა არ შეიძლება მხოლოდ ზნეობის კრიზისის გამომხატველად ჩაითვალოს. ფილოსოფიაც და ზნეობაც ადამიანის ყოფნის თავისებური ფორმებია, ან როგორც ჰაიდეგერი იტყოდა, ადამიანის ყოფნის ექსისტენციალებია. ამიტომ ფილოსოფიისა თუ ზნეობის კრიზისი უპირატესად ადამიანის არსებობის კრიზისის გამოვლენაა და არა პირიქით.

კითხვა – „რა საჭიროა ფილოსოფია?“ – უკვე გულისხმობს შემკითხველის მხრიდან გარკვეულ მსოფლმხედველობრივ ან ფილოსოფიურ პოზიციას. ამიტომ ეს კითხვა შეიძლება გადაიჭრას და უნდა გადაიჭრას ისევე ფილოსოფიის სასარგებლოდ „მხოლოდ გარკვეული ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში და მის საფუძველზე“. „ფილოსოფიის ისტორია გვასწავლის, – წერს გ. თევზაძე ზემოთ დასახელებულ შესავალ წერილში, – რომ ყოველ კრიზისულ ეპოქაში ფილოსოფიის უარყოფა საერთოდ ფილოსოფიისა და მისი მნიშვნელობის უარყოფად მიიჩნეოდა ხოლმე. კითხვა რა საჭიროა ფილოსოფია? – გარდატეხის ეპოქაში დაისმოდა. იგი იმ სიღრმისეული პროცესების გამოხატულება იყო, რომელიც ამზადებს ძველის უარყოფას და ახლის წარმოშობას“. ფილოსოფიას ყველაზე უკეთ შეუძლია იმ სულიერი კატაკლიზმების გაცნობიერება, რაც დღევანდელ საქართველოში ტრიალებს. ქართულ ფილოსოფიურ აზრს შესწევს ამის ძალა, რისი დამადასტურებელიცაა მისი ერთ-ერთი შეს-

ანიშნავი წარმომადგენლის პროფ. გ. თევზაძის ფილოსოფიური ღვაწლი და საზოგადოებრივი საქმიანობა.

ფილოსოფიის ისტორიაში დიდი ტრადიციებისა და ამ სფეროში მაღალ პროფესიულ დონეზე შესრულებული გამოკვლევების მიუხედავად, ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ერთი სერიოზული ხარვეზი მაინც რჩებოდა. მხედველობაში გვაქვს შუა საუკუნეების ფილოსოფია, სადაც გამოკვლევების დიდი დეფიციტი იყო. პროფ. გ. თევზაძის რედაქტორობითა და თანაავტორობით მომზადებულ წიგნში – „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის პრობლემები“ – (1981, წიგნი I; 1984, წიგნი II) ეს ხარვეზიც შეივსო და ქართველ მკითხველს უკვე საშუალება მიეცა მშობლიურ ენაზე გაეცნოს მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიას უძველესი დროიდან დღემდე.

გ. თევზაძე დასავლეთის ფილოსოფიის ისტორიის კვლევა-ძიებას, იშვიათი, მისთვის დამახასიათებელი გულმოდგინებით უთავსებს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის პრობლემებზე მუშაობას. მისი პირველი მეცნიერული შრომაც – „პეტრიწის „ბოლო-სიტყუამს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის“, რომელიც 1955 წლითაა დათარიღებული, ქართულ ფილოსოფიაშია შესრულებული. თავისი თითქმის ორმოცწლიანი მეცნიერული მოღვაწეობის მანძილზე პროფ. გ. თევზაძე კვლავ და კვლავ უბრუნდება ქართული ფილოსოფიის საკითხებს. მისი სტატიები, რომლებიც პერიოდულად ქვეყნდებოდა ქართულ და სხვა ენებზე, მიძღვნილია იონანე პეტრიწის, მოსე გოგიბერიძის, სერგი დანელიას, სავლე წერეთლის და სხვათა ფილოსოფიური თვალსაზრისებისადმი.

რამდენიმე წელია, პროფ. გ. თევზაძე შეთავსებით მუშაობს ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფილებაში და აქტიურ მონაწილეობას იღებს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ოთხტომეულის მომზადებაში. არის ამ ოთხტომეულის მთავარი რედაქტორის მოადგილე*. ოთხტომეულის პირველი ტომისათვის, რომელიც უკვე მომზადებულია

* ამჟამად მთავარი რედაქტორი.

გამოსაცემად*, გ. თევზაძემ დაწერა სტატიები იოანე პეტრიწის ფილოსოფიასა და კაპადოკიელთა რენესანსზე საქართველოში. მან მოამზადა აგრეთვე ამონაკრები (სათანადო კომენტარებით) იოანე პეტრიწის ფილოსოფიიდან ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ერთტომეულისათვის, რომელიც უნდა გამოიცეს ბულგარეთში.

პროფ. გ. თევზაძის მოღვაწეობაზე საუბრისას გვერდს ვერ აუვლით მის მთარგმნელობით საქმიანობას. ძნელი წარმოსადგენიცაა, რომ კაცი, რომლის თითქმის ყოველი წუთი დაკავებულია ლექციებით, სტუდენტებთან და ასპირანტებთან მუშაობით, მეცნიერული კვლევა-ძიებით, ნახულობდეს დროს მთარგმნელობითი საქმიანობისათვის. მაგრამ ფაქტია ისიც, რომ ბატონი გურამი ამისთვისაც იცლის. 1989 წელს თბილისში გამოვიდა XX საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსის, ფილოსოფიაში სისტემის უკანასკნელი შემქმნელის მარტინ ჰაიდეგერის მთავარი ნაშრომის – „ყოფიერება და დრო“ ქართული თარგმანი, რომელიც შესრულებულია გ. თევზაძის მიერ. ვისაც ერთხელ ჩაუხედავს ჰაიდეგერის ამ ნაშრომში, მიხვდება თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს ფილოსოფიით დაინტერესებული ქართველი სპეციალისტისთვის ამ წიგნის ქართული თარგმანის ქონა. დარწმუნებული ვართ, ყველას, საქმეში მეტნაკლებად ჩახედულს, რომელიც კი ამ წიგნს ხელში აიღებს, არ შეიძლება არ დაეუფლოს გაოცებისა და აღტაცების გრძნობა...

ასევე მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს გ. თევზაძის მიერ კანტის ნაშრომის – „რელიგია მხოლოდ გონების საზღვრებში“, – თარგმნა, რომელიც ასევე 1989 წელს გამოიცა“. ეს ნაშრომი იმ დროს დაიბეჭდა, როცა საქართველოში რელიგიური ფსიქოზი ზენიტში იყო ასული და როცა ჯერის ჩამოკიდება ჭეშმარიტ ქრისტიანობად ყოფნად ითვლებოდა. კანტი კი ამ ნაშრომში მეტად საგულისხმო რამეს ამბობდა: მორალი არ შეიძლება რელიგიაზე იყო დამოკიდებული; პირიქით, რელიგია უნდა იყოს მორალზე დამოკიდებული. ღმერთის არსებობის დაშვება ადამიანს შე-

* პირველი ტომი გამოქვეყნდა 1996 წელს.

უძლია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მისივე ზნეობრივი მოქმედება ადასტურებს უმაღლესი არსების არსებობას; რწმენა უნდა იყოს შეგნებული, მაშასადამე, მორალზე დამყარებული და არა ბრმა და ინსტინქტური. მკითხველს არ გაუჭირდება იმის გაგება, თუ რა დიდი მნიშვნელობა აქვს გენიალური ფილოსოფოსის ამ ღრმასაფუძელიანი და დამაფიქრებელი აზრების მიწოდებას ქართული მკითხველისთვის მშობლიურ ენაზე.

გვინდა შევეხოთ პროფესორ გ. თევზაძის პედაგოგიურ მოღვაწეობას. იგი 1964 წლიდან დღემდე კითხულობს ახალი ფილოსოფიის კურსსა და სპეცკურსებს გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლებზე. მისი პრინციპული დამოკიდებულება საქმისადმი და მომთხოვნელობა სტუდენტების მიმართ ერთიორად ზრდის პასუხისმგებლობის გრძნობას სტუდენტთა მხრიდან. მიუხედავად დაკავებულობისა, ბატონი გურამი მუდამ მზადაა დრო დაუთმოს სტუდენტებთან დამატებით მუშაობას.

გ. თევზაძის ხელმძღვანელობით ბევრმა დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია, რომელთაგან რამდენიმე დღეს უკვე ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორია. მასთან პროფესიულ წვრთნას გადიან ისინიც კი, რომელთა უშუალო ხელმძღვანელი ბატონი გურამი არაა. გ. თევზაძეს თავისი საქმე არაერთხელ გადაუდია გვერდზე და დღეობით უკითხავს ახალგაზრდა ფილოსოფოსთა ავტორეფერატები, საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციებიც კი.

პროფ. გ. თევზაძე მრავალი საერთაშორისო სიმპოზიუმისა და კონგრესის მონაწილეა (აშშ, გდრ, პოლონეთი, უნგრეთი); კითხულობდა სპეცკურსს კანტის ფილოსოფიაში მოსკოვის უნივერსიტეტსა და ვილნიუსის ფილოსოფიისა და სამართლის ინსტიტუტში. მისი უშუალო ხელმძღვანელობითა და მონაწილეობით თბილისში ჩატარდა არაერთი ფილოსოფიური კონფერენცია და სემინარი.

ბატონი გურამ თევზაძე საშუალო თაობის ქართველ ფილოსოფოსთა ღირსეული წარმომადგენელია. ამ თაობამ თავი გამოიჩინა ფილოსოფიის ისტორიისა და ლოგიკის, გნოსეოლოგიისა და ონტოლოგიის, ეთიკისა და ესთეტიკის, ადამიანის, კულტურისა და ღირებულებების პრობლემების კვლევაში, ქართული ფილოსოფი-

ური აზროვნების ეს სურათი მეტად მეტყველი და მრავალფეროვანია. სასიამოვნოა, რომ ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების ამ სურათში მკაფიოდ ჩანს გურამ თევზაძის სახე, რომელშიც საოცარი ძალით ერწყმის ერთმანეთს ჭეშმარიტებისა და ზნეობრივი პრინციპებისადმი ერთგულება.

ბატონი გურამი 1988 წელს აირჩიეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად, ხოლო 1994 წელს – აკადემიის ნამდვილ წევრად – აკადემიკოსად.

P.S. ეს წერილი ბატონი გურამის დაბადებიდან მე-60 წლისთავს მიეძღვნა და დაიწერა 1992 წელს. მას შემდეგ გურამ თევზაძემ საეტაპო მნიშვნელობის ნაშრომები შექმნა, კერძოდ: „ანტიკური ფილოსოფია“ (1995), „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (1976) და „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ (2002). გარდა ამისა, გ. თევზაძე 2000 წლიდან საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტია და ამ რანგში იღვწის ქართული მეცნიერების საკეთილდღეოდ.

ეხიბიკა
ჰოცეძიკა

ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან

პლატონის, არისტოტელეს და ნეოპლატონური ფილოსოფიის დიდი მნიშვნელობა ქართული კულტურისთვის საყოველთაოდაა ცნობილი. ფილოსოფიის ისტორიის ქართველმა მკვლევრებმა არაერთი მნიშვნელოვანი გამოკვლევა მიუძღვნეს ანტიკური ფილოსოფიის ძირითად პრობლემატიკას. ჩვენში ანტიკური ფილოსოფიის კვლევის გარკვეული ტრადიცია არსებობს. ამდენად, ანტიკური ფილოსოფიის კვლევის ყოველი ახალი ცდა საკითხებისადმი ახლებურ მიდგომასაც გულისხმობს. სწორედ ამგვარად გვესახება პროფესორ მერი ჭელიძის გამოკვლევა – „ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან პლატონი, არისტოტელე“ (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1982 წ.).

გამოკვლევის ანოტაციაში ნათლადაა ჩამოყალიბებული ძირითადი ამოცანა: „პლატონმა მოამზადა ფილოსოფიის ისტორიის ფაქტოლოგიური საფუძვლები, არისტოტელემ კი დალაგების ლოგიკური მეთოდი გამოიყენა და ამით ფილოსოფიის ისტორიის არქეტიპს ჩაუყარა საფუძველი“.

უკვე აღინიშნა – საქართველოში ანტიკური ფილოსოფიის კვლევის გარკვეული ტრადიცია არსებობს, მაგრამ ამ კუთხით კვლევას (პლატონი და არისტოტელე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების ფუძემდებლები), ჩვენში ჯერჯერობით სისტემური ხასიათი არ ჰქონია.

სარეცენზიო წიგნის განხილვა გეინდა დავიწყოთ იმ სამი პირობის გადმოცემით, რომელიც გამოკვლევის დასკვნით ნაწილშია მოცემული.

1. „პირობა, რომელმაც განსაზღვრა ფილოსოფიის ისტორიის საწყისი არისტოტელესთან, უწინარეს ყოვლისა, წინამორბედი ფილოსოფიური მოძღვრებების სიმრავლე და მრავალფეროვნება იყო“.

2. „პირობა, რომელთანაც ორგანულად არის დაკავშირებული ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციის ჩამოყალიბების ისტორია, არის დროის ფენომენის კვლევა და ისტორიულის რაობასთან მისი კავშირის დადგენა“.

3. „პირობა, რომელმაც, აგრეთვე მოამზადა ფილოსოფიის ისტორიის საფუძველი ანტიკური ფილოსოფიისათვის, სპეციფიკური მემკვიდრეობითობის პრინციპი იყო“.

ავტორის აზრით, ფილოსოფიის ისტორიის როგორც მეცნიერების გაფორმება არისტოტელესთან მოდის და ეს განპირობებული იყო – „წინამორბედი ფილოსოფიური მოძღვრებების სიმრავლითა და მრავალფეროვნებით“, „დროის ფენომენის კვლევითა და ისტორიულის რაობასთან მისი კავშირის დადგენით“ და „სპეციფიკური მემკვიდრეობითი პრინციპით.“ ვნახოთ, რის საფუძველზეა ეს დასკვნები გაკეთებული.

საკვლევი საკითხის პრობლემატიკაში სიცხადის შეტანის მიზნით, მ. ჭელიძე განსჯის საგნად აქცევს გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიას, კერძოდ, ამ ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელთა წვლილს ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებაში და ამ მხრივ, სრულიად სამართლიანად, ჰეგელის ფილოსოფიას მიაკუთვნებს განსაკუთრებულ ადგილს – „მან განსაზღვრა ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების ცნება, გაარკვია მისი მიმართება კონკრეტული მეცნიერების, რელიგიისა და კულტურის ისტორიასთან, ჩამოაყალიბა მისი დამახასიათებელი ძირითადი ნიშნები“. ამის მიუხედავად, ავტორს „ჰეგელით ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების დაწყება“ სწორად არ მიაჩნია. ისტორიზმის პრინციპი, რომელიც ჰეგელის ფილოსოფიასთან არის დაკავშირებული, არაა ერთადერთი ფილოსოფიის ისტორიის როგორც მეცნიერებისთვის, უფრო ზუსტად: „ფილოსოფიის ისტორია არ დაიყვანება ისტორიზმზე – მას მრავალი მომენტი, ნიშან-თვისება აქვს, რომელიც ფილოსოფიის ისტორიის ხანგრძლივი ისტორიული განვითარების პროცესში ყალიბდებოდა“. ამის საფუძველზე ავტორს ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების საწყისი ანტიკურობაში გადააქვს. ყველაფერს ამას, ავტორი ძირითადად პლატონისა და განსაკუთრებით კი, არ-

ისტორიულ ფილოსოფიას უკავშირებს. მ. ჭელიძის აღნიშვნით: „არისტოტელემ მტკიცედ დასვა ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების შესაძლებლობის საკითხი... მასზე პასუხის ძიება იყო მთელი შემდგომი გავლილი გზა პეგელამდე და აქ ისტორიზმის პრინციპის გამოყენებით არსებითად დასრულდა ეს ძიება“.

სარეცენზიო ნაშრომის ავტორს გაანალიზებული აქვს დროულის, ისტორიულის და ისტორიზმის ცნებები. საინტერესოაა წარმოდგენილი ისტორიულისა და ისტორიზმის ცნებების მიმართება. ისტორიულისათვის სპეციფიკურია მოვლენათა განხილვა წარმოშობაში – „დროულ თანმიმდევრობაში მყოფად და გარკვეულ დროში დასასრულებლად“. აქ მთავარი ისაა, რომ „წარმოშობა და მოსპობა ისტორიულ ჩარჩოში აქცევს მოვლენებს“, მაგრამ ავტორის შენიშვნით, ეს პროცესი არაა პროგრესი, „ამ უკანასკნელს ითვალისწინებს ისტორიზმის პრინციპი, მისთვის პროგრესის იდეა უმთავრესია და პროგრესის ამხსნელი კანონზომიერება დიალექტიკაა“. აქ აღნიშნული სამი პრინციპი, ავტორის საინტერესო მინიშნებით, ფილოსოფიის ისტორიაში „განაწილებულია“ დიდ ფილოსოფოსებთან. პლატონის განსჯას დროულობის პრინციპი ექვემდებარება, არისტოტელისას – ისტორიულობის, ხოლო პეგელით იწყება ისტორიზმის პრინციპი. აქვე, შეიძლება აღინიშნოს – ნაშრომში საკმაო ადგილი აქვს დათმობილი ძველი დროის ფილოსოფოსების (ანაქსიმანდრე, ანაქსაგორა, პერაკლიტე, ემპედოკლე, დემოკრიტე) და ისტორიკოსების (პეროდოტე, თუკიდიდე, ქსენოფონტე) თვალსაზრისების განხილვას.

რამდენად სანდოა პლატონის ცნობები წინამავალ ფილოსოფოსებზე, ერთ-ერთი მთავარი კითხვაა პლატონის, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსის გასაგებად. მკვლევართა ერთი ნაწილი (ჯერ კიდევ არისტიდე, შლაიერმახერი, ლუისი, გროტი) პლატონის ცნობებს აშკარა უნდობლობას უცხადებს, ხოლო მეორე ნაწილი (რიტერი, ცელერი, ბრანდისი, ნატორპი) საპირისპირო აზრისანი არიან. ამ უკანასკნელთა რიცხვში მ. ჭელიძეს დასახელებული ჰყავს რუსი მკვლევარი ა. გილიაროვიც, რომლის თანახმადაც, პლატონის ისტორიული ცნობები „ძირითადად და არსებითში“ ისტორიულ სიმართლეს მისდევენ. გამოკვლევის ავტორი

პლატონის ცნობებს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, პლატონით ფაქტობრივად მომზადდა „ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების საწყისებზე გადასვლა“. რომელიც საბოლოოდ არისტოტელემ განახორციელა.

მ. ჭელიძე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს პლატონის ცნობებს სოკრატესა და სოფისტებზე. პლატონის მიდგომა ისტორიული პიროვნებებისადმი მეტად თავისებურია: თუკი იგი სოკრატეს მიმართ განსაკუთრებულ სითბოსა და სიყვარულს ამჟღავნებს, სამაგიეროდ, სოფისტების მიმართ ამას ვერ ვიტყვით. ყოველივე ამის მიზეზი ავტორს დამაჯერებლად აქვს ახსნილი – „ეს გასაგებიც არის, რადგან მისი დიალოგების მთავარ გმირს – სოკრატეს დაკისრებული აქვს ახალი მოძღვრების, პლატონური იდეების თეორიის დაცვისა და გაერცელების მისია“.

რამდენადაც სოფისტების მსოფლმხედველობა პლატონის კრიტიკის საგანია, საყარაუდებელია, რომ პლატონი ყოველთვის ზუსტად არ უნდა გადმოსცემდეს მათ თვალსაზრისს. ავტორის შენიშვნით, „პლატონი სოფისტების მიმართ ზოგჯერ მართლაც გადაჭარბებით ტენდენციურია, იგი არათუ ვერ ახერხებს გარკვეული ზომიერება გამოიჩინოს, ობიექტური იყოს მათ შეფასებებში, არამედ სოფისტებს უაღრესად უარყოფითი ეპითეტებითაც ახასიათებს“. სოფისტების მიმართ ამგვარი პოზიცია ეკავა არისტოტელესაც. ფილოსოფიის ისტორიაში სოფისტებს კუთვნილი ადგილი მიუჩინა პეგელმა, ყველაფერი ეს გამოკვლევაში ნათლად და დამაჯერებლად არის ნაჩვენები.

საინტერესოდ და მართებულად მიგვაჩნია ავტორის დაკვირვება – პლატონი თავის თანამედროვეთა მიმართ ერთგვარ ტენდენციურობას იჩენს, ხოლო წინამორბედებისადმი, რომლებიც მისგან დაშორებულნი არიან და რომელთა შესახებ „უთუოდ არსებობდა უკვე ჩამოყალიბებული ობიექტური აზრი, პლატონის ცნობები სანდო და საფუძვლიანია“.

ნაშრომში სპეციალურადაა განხილული პლატონისა და დემოკრიტეს თვალსაზრისთა მიმართება, საბოლოოდ კი გაკეთებულია დასკვნა: პლატონი და დემოკრიტე ანტიკური დროის დიდი და რთული მოაზროვნეები არიან, „რაც განსაზღვრავდა მათ არა მხო-

ლოდ ასეთ ცალხაზოვან უარყოფით დამოკიდებულებას, არამედ კავშირსაც“. ჩვენი მხრივ, გვინდა აღვნიშნოთ: პლატონი იმდენად უკიდურესი იდეალისტი, ხოლო დემოკრიტე ასევე მატერიალისტი (პლატონის პოზიციიდან მაინც), რომ მათ შორის კავშირის მონახვა ძნელი ღა ხელოვნური იქნება.

საგანგებოდ უნდა შევხვით პლატონის მიერ საკუთარი თვალსაზრისის კრიტიკას და მის „დაუწერელ ფილოსოფიას“.

პლატონი „თავისი მოძღვრების კრიტიკოსიც არის“, – წერს წიგნის ავტორი. სხვანაირად რომ ვთქვათ – პლატონი თავისი მსოფლმხედველობის შემფასებლადაც გვევლინება. ავტორს დამოწმებული აქვს ადგილები „ფილებოსიდან“, „პარმენიდედან“, „სოფისტედან“, რომლებშიც პლატონი აჩვენებს ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულების სიძნელეებს, რაც საბოლოოდ იდეათა თეორიის წინააღმდეგ მიმართული მსჯელობაა. ავტორის შენიშვნით, პირველად ამ სიძნელეს საკუთრივ პლატონმა მიაქცია ყურადღება, რომელიც შემდეგში არისტოტელემ დააზუსტა. აქვე გვაქვს შენიშვნაც: ერთისა და სიმრავლის დამოკიდებულების სიძნელეზე განსაკუთრებით გაამახვილა ყურადღება ნეოპლატონურმა ფილოსოფიამ. შეიძლება ითქვას, რომ ერთისა და სიმრავლის დაკავშირება და მათი ერთიანობის აღიარება, როგორც ეს ნეოპლატონიზმში განხორციელდა, მანამდე არც ერთ ფილოსოფიურ სისტემაში არ მომხდარა. ამ პრინციპმა კი, როგორც ცნობილია, დიდი როლი შეასრულა რენესანსული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაში, ამაზე ყურადღების გამახვილება აუცილებელი იყო, რამდენადაც ყველაფერი ამის სათავე საბოლოოდ პლატონის ფილოსოფიაშია.

მ. ჭელიძე პლატონის ფილოსოფიაში მრავალ ისეთ დებულებას იხილავს, რომლებიც იდეათა თეორიის წინააღმდეგაა მიმართული და ამის საფუძველზე გაკეთებულია დასკვნა – არისტოტელეს მიერ პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკა „პლატონის თვითკრიტიკული არგუმენტების ზოგჯერ განმეორებას, ძირითადად კი განვითარებას წარმოადგენს“.

ეს ბევრი გაუგებრობის საფუძველი გამხდარა. იქნებ არისტოტელეთი გატაცებული ავტორები ზედმეტად დიდ მნიშვნელობას

ანიჭებენ იდეათა თეორიის არისტოტელესეულ კრიტიკას, სინამდვილეში კი, პლატონს ყველაფერი ეს გათვალისწინებული ჰქონდა! ან კიდევ – პლატონის შემჩნეული სიძნელებები არგუმენტების სახით ხომ არ ჩამოაყალიბა არისტოტელემ? როგორც ჩანს, ეს საკითხი კიდევ დიდხანს იქნება კვლევის საგანი და ამის მიზეზი ისევ და ისევ პლატონის კვლევის ობიექტად არჩეული სფეროს სირთულიდან მომდინარეობს. ალბათ, ამ სირთულემ ათქმევინა ნატორპს – „არისტოტელემ პლატონი ვერ გაიგო“, ამ საკითხის თაობაზე მ. ჭელიძე იხილავს პ. ნატორპის, ა. გილიაროვის და ა. ლოსევის თვალსაზრისებს, იმოწმებს ა. ლოსევის მოსაზრებას: „... ფორმალური ლოგიკის შემოქმედი არისტოტელე ვერ ჩასწვდა პლატონის ღრმა დიალექტიკურ კონცეფციას, რომლის მიხედვითაც საგანთა არსება მოწყვეტილი კი არ არის თავისი საგნისაგან (როგორც ეს არისტოტელეს მიერ პლატონის წინააღმდეგ მიმართულ ერთ არგუმენტშია მითითებული), არამედ საგანთა არსება არსებობს ერთდროულად თვით საგანშიცა და მის გარეთაც“.

ნაშრომში საინტერესოდაა წარმოდგენილი პლატონის ე. წ. „დაუწერელი ფილოსოფია“, რომელშიც „ეპოქალური იყო სოკრატეს როლი“. „დაწერილ ფილოსოფიას მიეწერა გაგებინების ფუნქცია, დაუწერელს კი – ახალ ჭეშმარიტებათა ძიება და აღმოჩენა“. საბოლოოდ, – ავტორის აზრით, – „დაუწერელ ფილოსოფიას“ უკავშირდება „ირაციონალური“ ინტუიციური წვდომის ძალა“. აქ, ვფიქრობთ, ერთი ნაბიჯია მისტიკური ჭვრეტის აღიარებამდე, რომელმაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა ნეო-პლატონიზმსა და ქრისტიანულ რელიგიურ ფილოსოფიაში. პლატონის „დაუწერელი ფილოსოფიისადმი“ ყურადღების გამახვილება ნაშრომის კიდევ ერთი ღირსებაა, რამდენადაც ამ საკითხს ბოლო დროს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა.

ნაშრომის სარეცენზიო ბოლო თავი არისტოტელეს ფილოსოფიას ეთმობა, სადაც გამოთქმულია საინტერესო მოსაზრება – „კლასიკური პერიოდის ბერძნული ფილოსოფიისა და ისტორიოგრაფიის დარგში მეცნიერული ძიებების შედეგთა ათვისების საფუძველზე არისტოტელემ შეძლო განსაკუთრებული სიღრმით გაეგო დრო, როგორც ყოველი რეალობის თანმხლები ფენომენი და,

ამასთან დაკავშირებით, ისიც გაერკვია, რომ ისტორიული არის დროულ რიგში გაშლილი თანმიმდევრული პროცესი“ (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.). შემდგომ ავტორი დაწერილებით იხილავს დროის პრობლემას არისტოტელეს ფილოსოფიაში. ხაზგასმულია, რომ არისტოტელესთან დრო ყოველთვის მოითხოვს „ადრეს“, „გვიანს“, „წინ მყოფს“, და „მომდევნოს“ – ეს უკანასკნელი კი აუცილებლად სივრცით განსაზღვრებას გულისხმობს. ამრიგად, არისტოტელემ დროის ფაქტორი სივრცესთან დააკავშირა, რაც მაშინ მეტად მნიშვნელოვანი იყო. საბოლოოდ, არისტოტელეს განსაკუთრებული როლი წინამავალ ფილოსოფოსებთან შედარებით მ. ჭე-ლიძის მიერ ასეა ჩამოყალიბებული: „ამგვარად, არისტოტელემ ბერძნულ ფილოსოფიაში პირველად დაძლია დროისა და სივრცის ინდიფერენტობის თვალსაზრისი, უარყო მათი დაშორიშორება პლატონის მიერ, დაგმო დემოკრიტესეული ცარიელი სივრცის ცნება და დროცა და სივრცეც (ადგილი) გაიგო, როგორც საგნებით შევსებული, მოძრავ საგნობრივ სინამდვილესთან ორგანულად დაკავშირებული, ფიზიკური მოძრაობის აუცილებელი პირობა“.

ნაშრომში საკმაო ადგილი აქვს დათმობილი ავგუსტინეს შეხედულებებს „სუბიექტურ“ და „ობიექტურ“ დროზე. ნათლადაა ნაჩვენები, თუ როგორ იგრძნო დროის ფენომენის სიძნელები ავგუსტინემ. საერთოდ კი, აღნიშნულ საკითხზე ავგუსტინეს თვალსაზრისის განხილვა, საკვლევ თემატიკას უფრო საინტერესოსა და მრავალფეროვანს ხდის. ამასთან, გვინდა აღვნიშნოთ შემდეგი: ნაშრომი მოიგებდა, გათვალისწინებული რომ ყოფილიყო ნეოპლატონიკოსების თვალსაზრისებიც. რამდენადაც სამყაროს წარმოშობაზე, მის დროულობაზე, მარადიულობაზე, მათი პოზიცია განსაკუთრებულია.

არისტოტელეს მთავარი დამსახურება ავტორის აზრით შემდეგშია: „აღმოსავლეთის ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, საბერძნეთში ფილოსოფიური აზროვნება განვითარდა მკაცრი მემკვიდრეობის პრინციპით, რითაც ჩამოყალიბდა ერთიანი ისტორიულ-ლოგიკური ხაზი“. ყოველივე ამას აღლო აულო არისტოტელემ და ამის საფუძველზე „შეძლო ფილოსოფიის ისტორიის პირველი მარტივი მოდელის კონსტრუირება“.

ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების დაფუძნებაში არისტოტელეს წვლილის შესახებ, სხვადასხვა ავტორის (ჩერნისი, მაკდაიმდი, გათრი...) გვერდით მ. ჭელიძეს განხილული აქვს ს. დანელიას თვალსაზრისი და დამოწმებულია მისი ძირითადი დასკვნა – „როგორც წყარო საბერძნეთის ფილოსოფიის ისტორიისა, არისტოტელეს თხზულებები დიდ ღირებულებას წარმოადგენენ... როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი კი არისტოტელე არ არსებობს“. მიუხედავად ასეთი უარყოფითი დასკვნისა, ავტორი ს. დანელიას თვალსაზრისში პოულობს საყურადღებო მიგნებებს. საინტერესო იქნებოდა ამ მხრივ ს. წერეთლის თვალსაზრისის განხილვაც, განსაკუთრებით, როცა მსჯელობა ეხება პლატონის „თეოტერიტიკას“.

ფილოსოფიის ისტორიის მოდელი, მ. ჭელიძის აზრით, პირველად სრული სახით, მართალია, ჰეგელთან გვხვდება, მაგრამ ყველაფერი ეს ჩანასახოვან მდგომარეობაში დაიძებნება არისტოტელეს ფილოსოფიაში. აღსანიშნავია ისიც, რომ არისტოტელე წინამძღვარი ფილოსოფოსების შეფასებისას არ იჩენს მიკერძოებას და ტენდენციურობას. მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ავტორის მიერ ყურადღების გამახვილება მითოლოგიური მსოფლმხედველობის არისტოტელესეულ კრიტიკაზე და მის ფილოსოფიასთან შეუთავსებლობაზე, რაშიც იგი ჰეგელის შორეულ წინაპრად გვევლინება.

ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე, მ. ჭელიძე არისტოტელეს ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, „პირველი არქექტიპის შემქმნელად“ მიიჩნევს და ეს დასკვნა, როგორც უკვე ვნახეთ, საფუძვლიანად აქვს დასაბუთებული.

მ. ჭელიძის ნაშრომი საინტერესო გამოკვლევაა და მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ანტიკური ფილოსოფიის ათვისების საქმეში. გამოთქმული შენიშვნები კი ისევ და ისევ საკვლევი თემატიკის სირთულისა და მისი სხვადასხვანაირი გაგების შესაძლებლობით იყოს განპირობებული.

აღმოსავლეთის ფილოსოფია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა (გამგე აკად. გურამ თევზაძე) ფილოსოფიისა და სოციოლოგიის ფაკულტეტის ერთ-ერთი წამყვანი კათედრაა. დიდია კათედრის როლი, როგორც სპეციალური ფაკულტეტის, ისე მთლიანად უნივერსიტეტის სტუდენტების ფილოსოფიურ სიბრძნესთან ზიარების საქმეში. აღნიშნული კათედრა უპირველესად სტუდენტების სწავლა-აღზრდის საქმეს ემსახურება. კათედრის ძალებით უნივერსიტეტში იკითხება როგორც ფილოსოფიის ისტორიის ზოგადი, ისე სპეცკურსები გამოჩენილ ფილოსოფოსთა შემოქმედების შესახებ.

პედაგოგიურ საქმიანობას ფილოსოფიის ისტორიის კათედრა კარგად უთავსებს მეცნიერულ კვლევა-ძიებას, რაც ნათლად დასტურდება გამოქვეყნებული ნაშრომებით. ბოლო ორი ათეული წლის განმავლობაში კათედრის ძალებით მომზადდა და გამოიცა ფუნდამენტური კურსი – „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“ (1981, ნაწილი I; 1984, ნაწილი II), ფილოსოფიის ისტორიის ზოგადი კურსი – „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“ (1993). ასევე კათედრის წევრების თანამონაწილეობით შეიქმნა და გამოიცა „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია. XX საუკუნის მეორე ნახევარი“ (1988) და „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია“, ტ. I (1996). გარდა ამისა, გამოიცა კათედრის გამგის გ. თევზაძის „ანტიკური ფილოსოფია“ (1995) და „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (1996), კათედრის წევრის, პროფ. მერი ჭელიძის „ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში“ (1993) და „ელინიზმის ფილოსოფია“ (1999). 2001 წელს კი უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა ამავე კათედრის წევრების – მერი ჭელიძისა და რევაზ გორდეზიანის ერთობლივი წიგნი – „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი)“.

მ. ჭელიძისა და რ. გორდუზიანის ეს ახალი წიგნი მრავალმხრივ არის საყურადღებო. გარდა იმისა, რომ ეს წიგნი საკითხებისა და პრობლემების ფართო სპექტრს მოიცავს, არკვევს მიმართებებს აღმოსავლურ და დასავლურ აზროვნებას შორის და სხვ. რაც მთავარია, ეს არის პირველი, თითქმის სრულყოფილი ნაშრომი აღმოსავლური ფილოსოფიის შესახებ ქართულ ენაზე, დღემდე ქართულად არ გექონია ასე ყოვლისმომცველი კურსი აღმოსავლურ სიბრძნეზე, საერთოდ, აღმოსავლურ კულტურაზე. მართალია, გექონდა თარგმანები ინდურ სიბრძნესა და ფილოსოფიაზე, ახალი ინდოეთის მოაზროვნეებზე, ბუდას მოძღვრებაზე, ცალკეული სტატიები აღმოსავლეთის ფილოსოფიურ სკოლებსა და რელიგიურ მიმდინარეობებზე, მაგრამ ეს იყო და ეს. ახლა კი სახეზეა მრავალმხრივი გამოკვლევა ინდოეთისა და ჩინეთის ფილოსოფიაზე დასაბამიდან დღევანდელ გამოძახილამდე. თუ ამას დავამატებთ წიგნში მოცემულ აღმოსავლური ფილოსოფიის მრავალრიცხოვან პარალელებს პლატონიზმთან, ექსისტენციალიზმთან, იასპერსისა და ჰაიდეგერის ფილოსოფიასთან ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, საკუთრივ აღმოსავლეთის თანამედროვე მოაზროვნეთა (მაგ. რადჰაკრიშნანი, სუბუჯი და სხვ.) შეფასებებს, მაშინ ცხადი გახდება, თუ რა მოცულობის კვლევა-ძიებანი შეუსრულებიათ ავტორებს.

მკითხველს მიახლოებითი წარმოდგენა მაინც რომ შეექმნას წიგნის ავტორების შესრულებული სამუშაოს მოცულობაზე, მოკლედ გადმოვცემთ მის შინაარსს. წიგნი შედგება შესავლის, სამი ნაწილისა და ბოლოსიტყვაობისგან. მას თან ერთვის 196 დასახელების გამოყენებული ლიტერატურის სია ქართულ, რუსულ, გერმანულ და ინგლისურ ენებზე. ლიტერატურაზე ყურადღებას ვამახვილებთ იმის გამო, რომ აღმოსავლური კულტურით დაინტერესებული მკითხველისა თუ მომავალი მკვლევარისთვის იგი უდავოდ შეასრულებს გზამკვლევის როლს.

წიგნის პირველ ნაწილში, რომელიც ორი თავისგან შედგება, განხილულია ძველი ინდოეთის ფილოსოფია. ავტორებს ძველი ინდოეთის ფილოსოფია ორ – არაორთოდოქსულ და ორთოდოქსულ მონაკვეთად გაუყვიათ, რაც ვითარებას უფრო ნათლად წარმოადგენს და ამასთან, მკითხველს უადვილებს მის აღქმას.

წიგნის მეორე ნაწილი ძველი ჩინეთის ფილოსოფიას ეძღვნება და მასში განხილულია ძველი ჩინეთის ფილოსოფიური სკოლები: ღაოიზმი, კონფუციანელობა, მოიზმი, მინძია (ნომინალისტური სკოლა), ფაძია (კანონიკური სკოლა), ინი და იან-ძი (ნატურალისტური სკოლა). წიგნის ეს ნაწილი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, იხსნება შესავალი სტატიით – „ჩინური კულტურისა და ფილოსოფიის ადგილი კ. იასპერსის „ღერძული დროის“ თეორიის მიხედვით“, რასაც მკითხველის ორიენტაციისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს და ამავე დროს მეთოდოლოგიურადაც გამართლებულია.

მესამე ნაწილი მოიცავს ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფიის თანამედროვე სჯერსხვაობებს (ნეოვედანტიზმი, რამანუჯას ვედანტიზმი, ნეოკონფუციანელობა და სხვ.). წმინდა ფილოსოფიური თვალსაზრისით ამ ნაწილში (და საერთოდ წიგნშიც) გამოვეყოფთ ქვეთავებს: „ვედანტიზმი და პლატონიზმი“ და „ძენბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი“.

ზოგად მიმოხილვაში აღვნიშნავთ იმის თაობაზეც, რომ წიგნში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი აღმოსავლური, კერძოდ, ინდური ფილოსოფიის საკითხებს ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. სათანადოდ არის შეფასებული ქართველ სწავლულთა (ა. ჯორჯაძე, ივ. ჯავახიშვილი, შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, ა. გვახარია, რ. თვარაძე) წვლილი ბუდიზმის, ინდური რელიგიისა და ფილოსოფიის, „ბალაჰვარიანის“ შესწავლის საქმეში.

მ. ჭელიძისა და რ. გორდეზიანის წიგნის ერთი უდავო ღირსება არის ის, რომ მასში უხვად არის ისტორიული და ბიოგრაფიული ექსკურსიები, რასაც დიდი მნიშვნელობა აქვს დაინტერესებული მკითხველის ფართო წრისთვის. თუმცა ადგილი აქვს განმეორებებსაც (მაგ. ბუდას ბიოგრაფიის განხილვისას და აგრეთვე „ბალაჰვარიანზე“ საუბრისას).

როცა იწერება წიგნი აღმოსავლურ სიბრძნეზე, აღმოსავლურ ფილოსოფიასა და საერთოდ, აღმოსავლურ კულტურაზე გარკვეული სიძნელეებია გადასალახავი, მით უმეტეს, თუ ავტორები დასავლური ფილოსოფიის ტრადიციებზე არიან აღზრდილნი (აქ სწორედ ამ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე). საქმე ის არის, რომ დასავლური აზროვნებისგან განსხვავებით, სადაც დომინირებს რაციო-

ნალიზში, აღმოსავლეთში რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობა ერთმანეთზეა გადაწეული და მათი შეფასებისას მკვლევარს ბევრის ხილზე უხდება გავლა. ჩვენმა ავტორებმა დასახულ ამოცანას კარგად გაართვეს თავი და აჩვენეს როგორც აღმოსავლური აზროვნების თავისებურება, ისე აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის კავშირები და მათ შორის განსხვავებაც. ამ საკითხებზე მსჯელობისას ავტორები ემყარებიან ცნობილ ავტორიტეტებს (მაგ. კარლ იუნგს) და დამაჯერებლად აჩვენებენ, რომ პრობლემებისადმი თავისებური მიდგომა განაპირობებს აღმოსავლური და დასავლური აზროვნების განსხვავების თავისებურებას.

წიგნში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ბუდიზმს და ეს ბუნებრივია, რადგანაც ბუდიზმს, როგორც მსოფლმხედველობას (რელიგიურს და გარკვეულწილად ფილოსოფიურს) დიდი გავლენები ჰქონდა და აქვს აღმოსავლეთის კულტურაზე. აღმოსავლეთის სამი დიდი ქვეყნის – ინდოეთის, ჩინეთისა და იაპონიის კულტურა ძირითადად ბუდიზმის მსოფლმხედველობით არის ნასაზრდოები. ამასთან, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ აღნიშნული დიდი კულტურის ქვეყნებში ბუდიზმი თავისებურად გამოვლინდა. წიგნში ამ მომენტზე საზგასმულია და აღნიშნულია ბუდიზმის სახესხვაობებზე ამ ქვეყნებში.

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართათვის განსაკუთრებით საინტერესოა წიგნის ის მონაკვეთი, სადაც განხილულია ბუდისტური მისტიკა და ნირვანის მოსამზადებელი საფეხურები (გვ. 62-64). ეს ინტერესი კი იმით არის განპირობებული, რომ შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფია ნეოპლატონიზმის დიდ გავლენას განიცდის და საერთოდ ნეოპლატონური ხასიათისაა. ნეოპლატონიზმისთვის კი აღმოსავლურ სიბრძნეს, კერძოდ, მის მისტიციზმს და როგორც ეს განსახილველი წიგნიდანაც ჩანს, სულიერი ამაღლების საფეხურებზე მოძღვრებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. როცა განსახილველ წიგნში წარმოდგენილ ამ საკითხებს ეცნობი და მათ უდარებ შესაბამის მომენტებს ნეოპლატონიზმში, ცხადი ხდება მათ შორის სიახლოვე, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ნეოპლატონიზმში ეს საკითხები უფრო სრულყოფილი და ფილოსოფიური ხასიათისაა. აქვე შევნიშნავთ, რომ წიგნში ამ

მომენტზე სათანადო ყურადღება არ არის გამახვილებული. საერთოდ წიგნში გამოკვეთილად არ არის ნაჩვენები აღმოსავლური სიბრძნის დიდი მნიშვნელობა ნეოპლატონიზმისთვის. განსხვავებით ამისაგან, დამაჯერებელია მსჯელობა პითაგორასა და პლატონის მეტემფსიქოზის თეორიის აღმოსავლურ წარმომავლობაზე.

როგორც უკვე აღინიშნა, პირველი ნაწილის მეორე თავში ძველი ინდოეთის ორთოდოქსული ფილოსოფიის საკითხებია განხილული. აქ წარმოდგენილია ვედანტას, სანქჰიანიისა და სხვა სკოლები; ნაჩვენებია თითოეული სკოლის თავისებურება და ამასთან ის საერთო პრობლემები, რომლებიც დამახასიათებელი იყო ამ სკოლებისთვის (მაგ. ეთიკური პრობლემა, თავისუფლების პრობლემა და სხვ.).

ამავე თავში საგანგებოდ არის განხილული იოგას პრობლემატიკა. იოგას დონეების განხილვისას კი ნათლად იკვეთება ამ ფენომენის თავისებურება: მსოფლმხედველობასთან ერთად იოგა, როგორც ცხოვრების წესი. რაც შეეხება ძე-ნისა და იოგას მსგავსებას ექსისტენციალიზმთან, რასაც სათანადო ადგილი უკავია წიგნში, ეფიქრობთ, ამ მოსაზრებას სათანადო არგუმენტაცია სჭირდება. აქ გათვალისწინებულია ის გარემოება, რომ ექსისტენციალიზმი მაინც დასავლური კულტურისა და ცივილიზაციის კრიზისის საფუძველზე წარმოიშვა, მაშინ როცა, ძე-ნისა და იოგას ფესვები სრულიად განსხვავებულ კულტურულ გარემოში აქვთ.

მეორე ნაწილს, როგორც უკვე აღინიშნა, წამძღვარებული აქვს იასპერსის „ღერძული დროის“ პოზიციიდან ჩინური კულტურის არსის შეფასება. ამასთან, კარგად არის ნაჩვენები იასპერსის წინასწარმეტყველური დასკვნები ჩინეთისა და ინდოეთის როლზე კაცობრიობის ისტორიაში (გვ. 228). თუკი აღნიშნულს დღევანდელი ვითარებიდან გადავხედავთ, როცა დიდად იზრდება ინდოეთისა და ჩინეთის როლი, მაშინ წიგნში წარმოდგენილი იასპერსის პოზიცია და მისი ანალიზი უფრო მეტ ღირებულებას შეიძენს.

მეორე ნაწილის დასასრულს საუბარია დაოიზმის (ლაო ძი-ს) ყალბ ეთიკურ პრინციპებზე (გვ. 256). კარგი იქნებოდა, რომ ამ მიმართებით პარალელი გაეღებულიყო თანამედროვე ევროპულ აზროვნებასთან, რომელშიც ასე აქტუალურია ეს საკითხები. ამის

შესანიშნავი მაგალითი ამავე წიგნში გვხვდება, კერძოდ, მის შესახებ ნაწილში არის სპეციალური ქვეთავი – „ძენბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი“ (გვ. 340-374). აქვე შევნიშნავთ, რომ წიგნში არასწორად არის მოხსენიებული ექსისტენციალიზმი. კერძოდ, ავტორები წერენ „ეგზისტენციალიზმს“, სწორი ფორმა კი არის „ექსისტენციალიზმი“ (შდრ. გვიანლათინური – *ex(s)istentia* და გერმანული – *existentialismus*).

წიგნის მესამე ნაწილი მოიცავს ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფიის თანამედროვე სახესხვაობებს (ნეოვედანტიზმს, ნეოკონფუციანელობას, რამანუჯას ვედანტიზმს, ძენის მოძღვრებას სატორზე, შანკარას მოძღვრებას ადამიანისა და თავისუფლების შესახებ და სხვ.). ამ ნაწილიდან ფილოსოფიური თვალსაზრისით, როგორც უკვე ითქვა, განსაკუთრებით საყურადღებოა ქვეთავები: „ვედანტიზმი და პლატონიზმი“ და „ძენ-ბუდიზმი და გერმანული ეგზისტენციალიზმი“.

„ვედანტიზმი და პლატონიზმი“ უპირველესად ყურადღებას იმსახურებს აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნების მიმართების თვალსაზრისით. ამ კუთხით საყურადღებოა ვედანტიზმის ცენტრალური პრობლემის – ღვთისა და სამყაროს ერთიანობის ავტორისეული შეფასება. ვედანტიზმის თანახმად „ყველაფერში ყველაფერია“ ან „ღმერთი ყველაფერშია“, „ყველაფერი ღმერთშია!“ ერთი შეხედვით ეს პანთეისტური დებულება, ავტორის – მ. ჭელიძის აზრით, სულაც არ არის პანთეისტური ან პანენთეისტური, იგი მის ავტორებთან უნივერსალური რელიგიის ამოსავალ დებულებად არის მიჩნეული (გვ. 304).

ვედანტიზმის წარმომადგენელთა აზრით, აღნიშნავს მ. ჭელიძე, ვედანტას შეუძლია დაიკავოს ცენტრალური ადგილი იუდაიზმს, ქრისტიანობას, ისლამსა და ინდუიზმს შორის. ნეოვედანტიზმსა და ამ მიზნით გამოიყენეს ჰეგელის ფილოსოფია, რომელიც ერთობ პოპულარული იყო ინდოეთის უნივერსიტეტებში.

წიგნის ამ მონაკვეთში საყურადღებოა ავტორის მიერ ხაზგასმული პარალელები, მსგავსი მომენტები და ანალოგიები აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებას შორის. სხვადასხვა მკვლევრის თვალსაზრისთა განხილვისა და ანალიზის საფუძველზე

მ. ჭელიძე მიდის იმ დასკვნამდე, რომ: „აღმოსავლეთსა და დასავლეთში ფილოსოფიური აზროვნების დამწყები უძველესი კულტურის ქვეყნებს შორის ურთიერთობა არსებითად ელინიზმის დროიდან განვითარდა, თავიდან ისინი ერთმანეთისათვის უცხონი იყვნენ და საკუთარი მითოლოგიურ-რელიგიური წარმოდგენითი აზროვნების წიაღიდან შპენგლერისეული ჩაკეტილი კულტურების სახით ვითარდებოდნენ“ (გვ. 311).

თუ გავითვალისწინებთ, რომ მ. ჭელიძე ანტიკური და ელინიზმის ფილოსოფიაში რამდენიმე საყურადღებო გამოკვლევის ავტორია, მაშინ მისი დასკვნა უფრო მეტ დამაჯერებლობას შეიძენს.

საერთოდ ამ მონაკვეთში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის აზროვნებას შორის ანალოგიებისა და პარალელების გარდა, დიდი ინტერესით იკითხება დასესხების კონცეფციის ნიუანსები და პლატონის ფილოსოფიის კავშირი ინდურ ფილოსოფიასთან, რომელსაც კვლევა-ძიების ხანგრძლივი ისტორია აქვს. ყველაფერ ამას კი ნ. ჭელიძე ქართველი მკითხველისათვის მახლობელს ხდის და ამასთან მას საკუთარი მოსაზრებებითაც ავსებს და ამაგრებს.

წიგნში ასევე მრავალმხრივ საყურადღებოა ძენ-ბუდიზმისა და გერმანული ექსისტენციალიზმის მიმართების საკითხები, სადაც დამაჯერებლად არის ნაჩვენები იასპერსის, ჰაიდეგერისა და ბუბერის თვალსაზრისების სიახლოვე აღმოსავლურ აზროვნებასთან, კერძოდ, სუძუკის ძენ-ბუდიზმის ფილოსოფიასთან. ავტორი (რ. გორდეზიანი) არ იზიარებს ქართველ ფილოსოფოსთა საერთო აზრს, რომლის თანახმადაც ექსისტენციალიზმი უფრო ირაციონალური მოძღვრებაა. თავისთავად ეს თვალსაზრისი მართებული უნდა იყოს, მაგრამ მეტი დამაჯერებლობისთვის სასურველი იყო ამ საკითხის უფრო ვრცლად განხილვა.

განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს რ. გორდეზიანის მიერ იაპონელი ფილოსოფოსის სუძუკის (1870-1966) ცხოვრების გზის და მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპების გადმოცემა. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ სუძუკის სახელი და მისი მსოფლმხედველობა ჩვენში თითქმის უცნობია, მაშინ როცა, მისი როლი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფილოსოფიის დაკავშირებაში უმნიშვნელოვანესი ყოფილა.

რ. გორდეზიანი ალაგებს სუბუკის მსოფლმხედველობის ძირითად პრინციპებს და ამავე დროს ცდილობს ავტორის ფილოსოფიის სიღრმისეული ფენების ჩვენებას, რასაც აღწევს კიდევ. შეიძლება ითქვას, რომ განსახილველ წიგნში მრავალმხრივად წარმოდგენილი სუბუკის ფილოსოფია, მკითხველს მიახლოებით წარმოდგენას მაინც შეუქმნის XX საუკუნის გამოჩენილი ფილოსოფოსის შემოქმედებაზე.

ამავე ქვეთავში გრძელდება საუბარი აღმოსავლეთ-დასავლეთის მსოფლმხედველობრივ მიმართებაზე. ამაზე საუბარია განსახილველი წიგნის სხვა ადგილებშიც, მაგრამ აქ განმეორებას სულაც არა აქვს ადგილი და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მსოფლმხედველობრივი მიმართების სრულიად ახალი ნიუანსებია წარმოჩენილი (გვ. 360-362).

განსახილველი წიგნი ღრმამეცნიერული გამოკვლევაა არის და სახელმძღვანელოც აღმოსავლური ფილოსოფიით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისთვის.

წიგნი კარგი ქართულით, ფილოსოფიური სიღრმით, გასაგებად და მკითხველისათვის ადვილად აღსაქმელად არის დაწერილი. იმის მიუხედავად, რომ წიგნს ორი ავტორი ჰყავს, მასში ერთიანი ხაზია გატარებული და არც სტილური განსხვავება შეინიშნება.

რეცენზიას დავასრულებთ იმის აღნიშვნით, რომ მ. ჭელიძისა და რ. გორდეზიანის წიგნი – „აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი)“ ბოლო ხანების ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების მნიშვნელოვანი მიღწევაა.

ახლებურად გააზრებული XX საუკუნის ფილოსოფია

საქართველოში ფილოსოფიის ისტორიის კვლევის დიდი და მრავალმხრივი ტრადიციაა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის ყველა პერიოდზე, ჩვენში არსებობს როგორც ავტორთა ჯგუფების, ისე ცალკეულ ავტორთა სოლიდური კურსები (ზოგიერთ პერიოდზე რამდენიმეც კი). ამასთან, თუკი ადრე აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი) ჩვენს მეცნიერებაში თითქმის არ იყო შესწავლილი, მერი ჭელიძისა და რევაზ გორდეზიანის ერცელი კურსის – „ძველი აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი)“ (2001) გამოცემით, ეს ნაკლიც გამოსწორდა.

ფილოსოფიის ისტორიის კურსის შექმნას გარკვეული სიძნელებები ახლავს. თუკი კურსს ავტორთა ჯგუფი წერს, სიძნელე იქმნება მასში ერთიანი ხაზის, ერთიანი მსოფლმხედველობის გატარების თვალსაზრისით; თუკი კურსს ერთი ავტორი ჰყავს, სიძნელე იმ მხრივ იჩენს თავს, რომ ერთი ავტორისთვის ძნელია თუნდაც ერთი პერიოდის ფილოსოფიის მრავალმხრივი პრობლემებისა და სხვადასხვა ფილოსოფოსთა თვალსაზრისების გადმოცემა და შეფასება. თუმცა არის გამონაკლისი როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში. სწორედ ასეთ გამონაკლისთან გვაქვს საქმე, როცა ფილოსოფიის ისტორიაში აკად. გურამ თევზაძის გაწეულ ღვაწლს ვეხებით.

ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების შესწავლაში გ. თევზაძის ჩატარებული სამუშაო ბევრის მთქმელია. მან შექმნა ანტიკური და შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის კურსები, მონოგრაფიული გამოკვლევები იმანუელ კანტის, ნეოკანტიანელებისა და ნიკოლაი ჰარტმანის ფილოსოფიაზე, ცალკეული ნაშრომები იოანე პეტრიწზე, თომა აკვინელზე, მაისტერ ეკჰარტზე, დეკარტზე, ლაიბნიცზე, ჰეგელზე, ჰაიდეგერზე, სარტრზე და სხვ. ყველაფერი ეს ქართული ფილოსოფიური მეცნიერების უდავო

მონაპოვარია. გარდა ამისა, მისი უშუალო ხელმძღვანელობით მომზადდა და გამოიცა „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“ ორ ტომად (1981 და 1984 წლები), „XX საუკუნის ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (1970), „თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფია“ (1988) და „ნარკვევები ფილოსოფიის ისტორიაში“ (1993). გ. თევზაძეს ასევე დიდი წვლილი მიუძღვის „ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის“ ოთხტომეულის I ტომის მომზადებასა და გამოცემაში („მეცნიერება“, 1996), განსაკუთრებით კი ამავე ოთხტომეულის უკვე გამოსაცემად გამზადებული მეოთხე ტომის შექმნაში. აქვე აღვნიშნავ, რომ ბატონი გურამი აღნიშნული ოთხტომეულის მთავარი რედაქტორია.

აქ აღნიშნული და გაკეთებული საქმის შემდეგ გ. თევზაძე იწყებს ფილოსოფიის ისტორიის ციკლის შექმნას. 1995 წელს გამოდის მისი „ანტიკური ფილოსოფია“ („მეცნიერება“), ხოლო 1996 წელს „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ (თსუ). 2002 წელს კი გამოვიდა ამ ციკლის, ვიტყვდი, ყველაზე რთული და მნიშვნელოვანი კურსი – „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“.

როცა XX საუკუნის ფილოსოფიის სირთულეზე ვლაპარაკობთ, უპირველესად მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ფილოსოფიის ისტორიის ეს, შეიძლება ითქვას, ბოლო პერიოდი ფილოსოფიური მიმდინარეობების სიუხვითა და პრობლემების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ როგორც ანტიკური, ისე შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის ფილოსოფიაზეც კი, შემუშავებული და ჩამოყალიბებულია გარკვეული მყარი პოზიცია, რასაც ნამდვილად ვერ ვიტყვით XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის კურსის შექმნისას.

საკმარისია კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ გ. თევზაძის გაწეული შრომა ფილოსოფიის ისტორიაში, განსაკუთრებით მისი უმნიშვნელოვანესი შესავალი წერილები ზემოთ დასახელებულ XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის ორ ტომში (ნეოკანტიანელობა, ნეოპეგელიანელობა, ფენომენოლოგია, ექსისტენციალიზმი, რელიგიური ფილოსოფია) და ცალკეული ნაშრომები ამავე კურსებში უმნიშვნელოვანეს ფილოსოფოსებზე (კირკეგორი, ვინდელბანდი, ჰ. რიკერტი, ნ. პარტმანი, ჰაიდეგერი, სარტრი, მარკუზე და მრავ-

ალი სხვა) და ცხადი გახდება, რომ ავტორს XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის დამოუკიდებელი კურსის შესაქმნელად ნიადაგი დიდი ხანია მომზადებული აქვს.

როცა ახლო წარსულში ავტორთა ჯგუფის მიერ უკვე შექმნილია ნაშრომები XX საუკუნის ფილოსოფიაზე და ამის შემდეგ ერთი ავტორის მიერ იწერება ახალი კურსი ამავე პერიოდზე, ბუნებრივია მათი შედარების სურვილი. წინასწარ ვიტყვი, რომ გ. თევზაძის „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ განსხვავდება აღნიშნული გამოცემებისგან.

ჯერ ერთი, ახალ წიგნში სტატიები იმ ფილოსოფოსებზე, რომლებიც წინა გამოცემებში მასვე ეკუთვნოდა, მნიშვნელოვნადაა გადამუშავებული და ახლებურად არის გააზრებული (იხ., მაგალითად, სტატია სარტრზე).

მეორე: XX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფია ადრინდელ გამოცემებში რადიკალურად ნეიტრალური თვალთ იყო განხილული და შეფასებული. ახალ წიგნში კი, ავტორი ყველაფერ ამას XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის მიღწევების გათვალისწინებით აფასებს. შეიძლება ითქვას, რომ გ. თევზაძე თითქმის ყველა ქართველი მკვლევარის წვლილს სათანადოდ აფასებს და წარმოაჩენს XX საუკუნის ფილოსოფიის შესწავლაში.

აქ გაგვიჩნდა კიდევ ერთი სურვილი წიგნის მიმართ. საყოველთაო აზრით, ქართულმა ფილოსოფიამ, იდეოლოგიური წნეხისა და კონიუნქტურის მიუხედავად, განვითარების უმაღლეს დონეს სწორედ XX საუკუნეში მიაღწია. ალბათ, კარგი იქნებოდა გ. თევზაძის ამ ახალ წიგნში ერთი თემა XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიისადმი ყოფილიყო მიძღვნილი, განსაკუთრებით იმ კუთხით, რა კუთხითაც ქართველი ფილოსოფოსების მიღწევები XX საუკუნის დასავლეთის ფილოსოფიის მიღწევებს ეხმაურებოდა. გავიხსენოთ ისიც, რომ გ. თევზაძის „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია“ დიდად იგებს იმით, რომ მასში არის ერთი ქართული თემაც – „სქოლასტიკა საქართველოში“.

ამგვარი კურსის შექმნისას, კიდევ ერთი სიძნელე იყო მოსალოდნელი. მხედველობაშია ის გარემოება, რომ ბატონ გურამის კვლევა-ძიების სფერო აქამდე არ მოიცავდა პოზიტივიზმს, პრაგ-

მატიზმსა და პოსტპოზიტივიზმს. ახალ წიგნში გ. თევზაძე, ბუნებრივია, ეხება აღნიშნულ ფილოსოფიურ მიმდინარეობებს და აქაც ცხადად ჩანს მისი ერუდიცია, ფილოსოფიის პრობლემებში ღრმა ხედვა, რაც მას საშუალებას აძლევს მისთვის შედარებით არამახლობელი თემები არ დაზარალებს და შესაბამის სიმაღლეზე წარმოადგინოს ისინი.

„XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“ თემების სახით არის წარმოდგენილი და ეს მეთოდოლოგიურად გამართლებულად მიგვაჩნია. საქმე ის არის, რომ განხილული თემები იმდენად მომცველია, რომ ტრადიციულად თავების სახით წარმოდგენით, რაღაც სტანდარტთან გვექნებოდა საქმე და ამით ნაშრომი იზარალებდა. აი, ეს თემებიც: სიცოცხლის ფილოსოფია; ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი, პოსტპოზიტივიზმი; XX საუკუნის მარქსიზმი; ნეოკანტიანელობა; ფიქციონალიზმი; ფენომენოლოგია; რეალონტოლოგია; ექსისტენციალიზმი; რელიგიური ფილოსოფია; პოსტმოდერნიზმი ფრანგულ ფილოსოფიაში; მსოფლმხედველობის ძიება და პირადი პასუხისმგებლობა.

საყურნალო რეცენზიაში ამგვარი მოცულობის, მრავალმხრივი და მრავალფეროვანი წიგნის ვერც სრულყოფილი შეფასება მოხდება და ვერც მიახლოებითი. მაგრამ ზოგიერთ, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვან მომენტზე ყურადღების გამახვილებით, მკითხველს გარკვეული წარმოდგენა შეექმნება, თუ რა სახის ნაშრომთან გვაქვს საქმე.

დავიწყოთ წიგნის შესავლით – „XX საუკუნის ფილოსოფიის დინამიკა“, რომელიც სულაც არ არის მხოლოდ XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიის შესავალი. სინამდვილეში, ეს არის XX საუკუნის დასავლური კულტურის, აზროვნების, პოლიტიკური ვითარების ღრმა ანალიზი.

საყურადღებოა, რომ ავტორი შესავალში განსჯის საგნად იხდის იმ პოლიტიკურ ფონს, რომელშიც მეორე მსოფლიო ომის თუ ატომური იარაღის შექმნისა და გამოყენების შემდეგ აღმოჩნდა კაცობრიობა. აღნიშნულმა ვითარებამ კი განაპირობა ისეთი მსოფლმხედველობის მოთხოვნილება, რომელიც ყოველგვარ იდეოლოგიურ დაპირისპირებაზე მაღლა დადგებოდა. ავტორს ამის ნიმუშ-

ად მოჰყავს „რასელ აინშტაინის მანიფესტი, რომელიც ზეპარტიული და ზერასობრივი დოკუმენტი იყო“ (გვ. 4).

დღევანდელ, პოლიტიკურად დაძაბულ საერთო ვითარებას ეხმაურება გ. თევზაძის შენიშვნები ომის ჰეგელისეულ და მარქსისეულ გაგებაზე, როცა ომი ისტორიის მამოძრავებლად არის მიჩნეული, ხოლო საერთო მიზნის მისაღწევად გამართლებულია ადამიანთა მსხვერპლი. ავტორის ღრმასაფუძვლიანი შენიშვნით, „...ამ შემთხვევაში ივიწყებენ მთავარს, კერძოდ იმას, რომ თითოეული პიროვნება, რომელიც ამ ბრძოლაში იღუპება, თავის შეუცვლელ ღირებულებას ფლობს და არავის აქვს უფლება იგი ვინმეს ან რაიმეს შესწიროს. ამგვარი რამ მხოლოდ ამ პიროვნების თავისუფალი არჩევანის შედეგი უნდა იყოს“ (იქვე).

შესავალში განსჯის საგანია აგრეთვე XX საუკუნეში ორი დაპირისპირებული – სოციალისტური და კაპიტალისტური სისტემის არსებობა, რაც გარკვეულწილად, ჩაკეტილი და ღია საზოგადოების ბრძოლით იყო გამოხატული და რომელიც ღია საზოგადოების სრული გამარჯვებით დამთავრდა. აქვე გ. თევზაძე აკეთებს დასკვნას, რომელიც საყოველთაო ღირებულებებზეა ორიენტირებული (მხედველობაშია მაღალი დონის „საზოგადოებრივი ხელშეკრულება“) და არც მხოლოდ რომელიმე ეპოქისთვისაა დამახასიათებელი და არც მხოლოდ ისტორიის ერთი მონაკვეთისთვის: „ეს სწორი გზაა გონივრული ეგოიზმიდან, როგორც კაცობრიობის თანამედროვე დონიდან, ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივი იდეალებისაკენ. მისი საფუძველთა საფუძველია ყოველი კონკრეტული ადამიანის შეუცვლელი ღირებულების აღიარება. ეს კი, კანტის სიტყვებით რომ ვთქვათ, იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება გამოყენებული იქნას როგორც მხოლოდ საშუალება, რომ იგი მუდამ უნდა განიხილებოდეს, აგრეთვე, როგორც მიზანი“ (გვ. 5).

ავტორი ეხება საბჭოთა სინამდვილეს, კერძოდ, სტალინის შემდეგდროინდელ პერიოდს, როცა საბჭოთა ხელმძღვანელობა სისტემის გადარჩენას ცდილობდა. ამ პირობებში, სოციალისტურ სინამდვილეში მარქსიზმის ეგიდითა და ერთგვარი შენიღბვით, ფილოსოფიის ფუნდამენტური პრინციპების დამუშავება ხდებოდა. ამ

მხრივ ქართველ ფილოსოფოსთაგან ავტორი გამოყოფს კ. ბაქრაძეს. ს. წერეთელს, ზ. კაკაბაძეს და მ. მაძარდაშვილს.

კარგად არის ცნობილი, რომ ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე, არცთუ იშვიათად ფილოსოფიისადმი უარყოფითი დამოკიდებულება, ერთგვარი ნიჰილიზმი იჩენდა თავს. ამ მხრივ არც XX საუკუნეა გამონაკლისი. გ. თევზაძე ამ საკითხსაც ეხება შესავალში და მრავალი წიალსვლების შემდეგ აკეთებს დასკვნას, რომელიც ფილოსოფიისადმი რწმენისა და იმედის გამოხატულებაა. ფილოსოფიის „...მიმართ გულგრილობა და უარყოფითი დამოკიდებულებაც, ცხადია, შესაძლებელია, მაგრამ კულტურისათვის ეს უკვალოდ არ ჩაივლის ხოლმე. წარმოვიდგინოთ საკაცობრიო კულტურა პლატონის, არისტოტელეს, კანტის, ჰაიდეგერისა და სხვათა გარეშე“ (გვ. 15).

აღინიშნა, რომ გ. თევზაძე XX საუკუნის ფილოსოფიის საკვანძო საკითხების განხილვისას, სათანადოდ წარმოაჩენს ქართველ ფილოსოფოსთა წვლილს. ასე მაგალითად, სიცოცხლის ფილოსოფიის წარმომადგენელთა შეხედულებებზე მსჯელობისას აღნიშნულია აკად. ანგია ბოჭორიშვილის წვლილი ვილჰელმ დილთაისა და მისი მოწაფეების არგუმენტების განხილვა-შეფასებაში. ამ მხრივ მეტად საყურადღებოა ავტორის მიერ სიცოცხლის ფილოსოფიის მეორე უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის ანრი ბერგსონის ინტუიტივიზმის (უშუალო ცოდნა) განხილვისას ქართველ ფილოსოფოსთა პოზიციის წარმოჩენა, რაც ჯერ კიდევ პეტრიწთან გეხვდება. კერძოდ, უმაღლესი ჭეშმარიტების (ღმერთის) უშუალო წვდომის თვალსაზრისი არსებითი იყო ნეოპლატონიზმში და აგრეთვე ქართველ ნეოპლატონიკოს იოანე პეტრიწთან. ახალ დროში სავლემ წერეთელს „...ინტუიცია აინტერესებს როგორც თვითდასაბუთებადი მსჯელობების არსებობის გაცნობიერების ერთ-ერთი ისტორიული ფორმა“. დიმიტრი უზნაძე კი ინტუიციონიზმს, როგორც დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ მიმართულებას, სპეციალურად იკვლევდა (გვ. 51).

„XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორიაში“ მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ნეოპოზიტივიზმს. მასში ვრცლად არის განხილული მისი ორი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლის – ბე-

რტრან რასელისა და ლუდვიგ ვიტგენშტაინის მსოფლმხედველობათა ჩამოყალიბებისა და განვითარების ძირითადი მომენტები. აღნიშნულია აგრეთვე რასელის ფილოსოფიის ქართულ მკვლევართა (ა. ბეგიაშვილი, ვ. ერქომაიშვილი, მ. ბეჟანიშვილი, ლ. მჭედლიშვილი) შესახებ.

აქამდე გ. თევზაძისათვის პოზიტივიზმი, ნეოპოზიტივიზმი, პრაგმატიზმი სპეციალური კვლევის საგანი არ ყოფილა. მით უმეტეს, საინტერესოა მისი მხრიდან აღნიშნული ფილოსოფიური მიმდინარეობებისა და მათი წარმომადგენლების მსოფლმხედველობათა შეფასება. შეიძლება ვაჭარბებ, მაგრამ მაინც უნდა აღვნიშნო, რომ ბ-ნი გურამის მხრიდან მოსალოდნელი იყო, მაგალითად იგივე რასელთან, მისთვის მახლობელი ფილოსოფიური მიმდინარეობების (მაგალითად, ექსისტენციალიზმის) აზრთა ამოკითხვა. ამ მხრივ საყურადღებოა ერთი მომენტი რასელის მსოფლმხედველობის შეფასებისას. რასელის აზრით, მეცნიერულ ტექნიკას, ე. ი. ტექნოკრატიულ მსოფლმხედველობას არ უნდა მიეცეს მთელი კულტურის განსაზღვრის უფლება. მართალია, მეცნიერებამ ადამიანი ბუნების მონობისგან გაათავისუფლა, მაგრამ მეცნიერების მხრიდან საკუთრივ ადამიანის დამონების საფრთხე შეიქმნა (გვ. 113). გ. თევზაძე აღნიშნავს რასელის ამ ერთგვარ არაპოზიტივისტურ პოზიციას, მაგრამ იქვე შენიშნავს, რომ, რადგანაც რასელი საზოგადოების განვითარებაში აუცილებლობას უარყოფს, გამომდინარე აქედან, იგი უარყოფს როგორც ამ საკითხის ფატალურობას, ისე მოწოდებას მისი თავიდან ასაცილებლად. აქ, განსახილველ საკითხზე ამომწურავად არის გადმოცემული რასელის პოზიტივის როგორც დადებითი, ისე ნაკლოვანი მხარეები.

ნაშრომში დიდი ადგილი (გვ. 168-261) ეთმობა მარქსიზმს, კერძოდ, მარქსისტულ ფილოსოფიას (დიალექტიკურ მატერიალიზმს) და დასავლურ მარქსიზმს (ფრანკფურტის სკოლას). აქ, უპირველესად ავტორის ობიექტურობაზე უნდა გამახვილდეს ყურადღება. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ ახლო წარსულში მომხდარი კატაკლიზმების (სოციალისტური სისტემისა და საბჭოთა კავშირის დაშლა, მარქსისტული მსოფლმხედველობისა და კომუნისტური იდეოლოგიის კრაზი და სხვ.) და ამის საფუძველზე

ღირებულებათა გადაფასების შემდეგ მეორე უკიდურესობის საფრთხის წინაშე აღმოვჩნდით. კერძოდ, ერთგვარად დაიკარგა ობიექტური საზომი, თითქოსდა არ არსებობდა საბჭოთა სინამდვილე, მარქსისტული ფილოსოფია დ. ა. შ. გ. თევზაძე კი სათანადოდ მიაგებს რეალობას და შესაბამისი არგუმენტებით აჩვენებს, რომ მარქსიზმი სულაც არ იყო უცხო დასავლეთის აზროვნებისთვის და სხვადასხვა კუთხით მასთან ურთიერთობა ჰქონდათ თანამედროვეობის გამოჩენილ მოაზროვნეებს (სარტრი, მარკუზე, ფრომი, ჰაბერმასი და სხვ.).

საყურდღებოა გ. თევზაძის შენიშვნები ჰაბერმასის ორ მარქსზე – ახალგაზრდობისა და „კაპიტალის“ დროინდელზე.

ჰაბერმასი უპირატესობას ახალგაზრდა მარქსის მსოფლმხედველობას ანიჭებს, როცა მან საფუძვლიანად გააკრიტიკა ჰეგელი და კრიზისიდან ფილოსოფიის გამოსვლის ერთადერთი გზა დასახა. თუმცა, მისივე შენიშვნით, „თავად ვერ გაიგო თავისი აღმოჩენის ნამდვილი ღირებულება“. აქვე გ. თევზაძე ასახელებს იმ ქართველ ფილოსოფოსებს (შ. ნუცუბიძე, ა. ბეგიაშვილი, ო. ჯიოევო, გ. თევზაძე, ვ. კეშელავა, გ. ნოდია), რომელთა კვლევა-ძიების სფეროში სხვადასხვა დროს მოექცნენ მარკუზე და ფრანკფურტის სკოლის სხვა წარმომადგენელთა მსოფლმხედველობანი.

თანამედროვე ევროპული ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენელთაგან, საქართველოში განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობდა ფენომენოლოგიის (ფენომენებზე ანუ მოვლენებზე მოძღვრება), როგორც ფილოსოფიის დამოუკიდებელი დარგის ფილოსოფიის დამოუკიდებელი დარგის დამფუძნებლის ედმუნდ ჰუსერლის (1859-1938) ფილოსოფია. ჰუსერლის ფილოსოფიას, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა კუთხით ნაყოფიერად იკვლევდნენ შ. ნუცუბიძე, ა. ბოჭორიშვილი, ზ. კაკაბაძე და ა. ბეგიაშვილი. ამ ცნობილი ავტორების მხრიდან ჰუსერლის ფილოსოფიის თითქმის ყოველმხრივი შეფასების მიუხედავად, გ. თევზაძემ, ვფიქრობ, ახალი კუთხით გაიაზრა თანამედროვეობის გამოჩენილი ფილოსოფოსის მსოფლმხედველობა.

გ. თევზაძე ნათლად აჩვენებს ჰუსერლის მიმართებას (დადებითსაც და უარყოფითსაც) სხვადასხვა ფილოსოფოსებთან (პლატ-

ონი, დეკარტი, კანტი, ბოლცანო, ფრეგე და სხვ.). დეკარტთან მიმართების გარკვევისას კი, ჰუსერლის ძიებებში ოთხ ეტაპს გამოყოფს, რაც, შეიძლება ითქვას, მისი ფილოსოფიის განვითარების ძირითად მომენტებსაც მოიცავს.

ნაშრომში ჰუსერლის ფილოსოფიის არსი კარგად არის წარმოჩენილი დეკარტის მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმთან პარალელთა. გ. თევზაძის აღნიშვნით, ჰუსერლი, მართალია, მიმართავს დეკარტის მეთოდოლოგიურ სკეპტიციზმს, მაგრამ კიდევ ემიჯნება მას: „დეკარტს სურდა აბსოლუტურად უეჭველი არსებობის, ყოფიერების დადგენა, ჰუსერლს კი საერთოდ ყოველგვარი არსებობის გამორიცხვა სურს. „როცა მე რაიმეს არსებობას ვიკვლევ, – ამტკიცებს ჰუსერლი, – ამ დროს მის არსებობას არ ვითვალისწინებ, არ ვიკვლევ მას. მე არც სკეპტიკურ პოზიციას ვიკავებ მის მიმართ და არც სოფისტურად უარვყოფ მას“ (გვ. 316). საბოლოოდ ეს არის ჰუსერლის „უნივერსალური ეპოქეს“ ცნების შინაარსი, რომელიც დეკარტის უნივერსალური ეჭვის ადგილს იკავებს, – დაასკვნის გ. თევზაძე.

ნაშრომში აღნიშნულია ჰუსერლის ფენომენოლოგიის გაელენებზეც (სარტრი, მარსელი, მერლო-პონტი).

გარკვეული მოსაზრებით, არ შეეხებით გ. თევზაძის წიგნში განხილულ თემებს – რეალონტოლოგია, ექსისტენციალიზმი, რელიგიური ფილოსოფია. საქმე ის არის, რომ ამ თემებს ავტორი თითქმის ოთხი ათეული წელია ინტენსიურად იკვლევს. მის მრავალმხრივ და ღრმადსაფუძვლიან გამოკვლევებს ლასკზე, ჰარტმანზე, ჰაიდეგერზე, სარტრზე, ვაიშედელზე და სხვებზე ვერაფერს დავამატებთ. აღენიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ახალ წიგნში ახალი ინტერპრეტაციით პირველად არიან წარმოდგენილნი ალფრედ ნორთ უაიტჰედი – რეალ ონტოლოგიაში, კარლ იასპერსი – ექსისტენციალიზმში, გაბრიელ მარსელი და ტეიარ დე შარდენი – რელიგიურ ფილოსოფიაში. გ. თევზაძის ახალი წიგნი დიდად იგებს იმითაც, რომ მასში პირველად ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ცალკე თემად და საკმაოდ ვრცლად არის წარმოდგენილი პოსტმოდერნიზმი XX საუკუნის ევროპულ ფილოსოფიაში ზოგადად და ფრანგულში, – კერძოდ, საყურადღებოა, რომ ავტო-

რი პოსტმოდერნიზმს განსჯის საგნად იხდის არა მხოლოდ ფილოსოფიაში, არამედ არქიტექტურაში, ლიტერატურაში, ლინგვისტიკასა და პოლიტიკაში.

ნაშრომში განხილულია პოსტმოდერნიზმის წარმოშობის ისტორია, არსი და მისი განსაკუთრებული ადგილი ფრანგულ კულტურაში.

პოსტმოდერნიზმის ცნების დასადგენად გ. თევზაძე განიხილავს სხვადასხვა ავტორის (ე. ფრ. ლიოტარი, ფ. ჯეიმისონი, მ. ფუკო, ვ. ველში) თვალსაზრისებს, რომელთაგან ზოგიერთში ჯერ „მოდერნის“ ცნების შინაარსია მოცემული (განმანათლებლობიდან და რომანტიზმიდან აწმყომდე ეპოქა), სათანადო წიაღსელების შემდეგ კი ავტორი მკითხველისთვის ცხადყოფს პოსტმოდერნიზმის ცნებას, რომელიც უპირისპირდება ყოველივე თანამედროვეს, მოდერნს. იგი არა მხოლოდ უარყოფით მიმართებაშია წარსულსა და აწმყოსთან, არამედ მას, აწმყოში არსებული ნაკლოვანებების გამაშკარავებით, მომავლის შესაძლებლობის ამოკითხვა სურს. „ამ კუთხით დანახული მისი პოსტმოდერნი არის აწმყოს მომზადება მომავლისათვის“ (გვ. 521).

ნაშრომში პოსტმოდერნისტებიდან საგანგებოდ და ვრცლად არის განხილული მიშელ ფუკოსა და ჟაკ დერიდას შეხედულებები.

გ. თევზაძის წიგნი მთავრდება განხილული საკითხებიდან, ერთი შეხედვით, დაშორებული თემით: „მსოფლმხედველობის ძიება და პირადი პასუხისმგებლობა“. მაგრამ მისი გაცნობის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ ეს თემა წიგნის თავისებური რეზიუმეა, წიგნში განხილული პრობლემების საფუძველზე გაკეთებულია ისეთი დასკვნები, რომლებიც მხოლოდ ფილოსოფიას არ გულისხმობს (რაც წიგნის უდავო ღირსებაა). თემის ფინალში კი ნაჩვენებია ფილოსოფიის პოზიტიური როლი საერთოდ კულტურული ღირებულებებისა და ზოგადსაკაცობრიო ზნეობრივი მიზნის ჩამოყალიბებაში. აქ ავტორი საუბრობს შემწყნარებლობის პრინციპზე, ადამიანთა ერთიანობაზე, რათა მათი ქმედების რეალური ორიენტირი გახდეს ზოგადსაკაცობრიო ზნეობა და ა. შ. „დღეს თითქმის არავინ ეჭვობს, რომ მეცნიერებისა და ტექნიკის, საერთოდ, კუ-

ლტურის განვითარება ამგვარი ორიენტირის გარეშე საბედისწერო იქნება კაცობრიობისთვის. ეს აზრი სულ უფრო ბატონდება მოწინავე ქვეყნების მსოფლმხედველობრივ აზროვნებაში. იგი XX საუკუნის ფილოსოფიის ძირითად დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს“ (გვ. 576).

აი, რაც შეიძლებოდა ზოგადად თქმულიყო აკად. გურამ თევზაძის ფუნდამენტურ წიგნზე – „XX საუკუნის ფილოსოფიის ისტორია“. დაინტერესებულ მკითხველს კი ვეტყვოდი, რომ ამ წიგნის გაცნობით იგი სათანადო ცოდნასაც შეიძენს და არც ინტელექტუალური კმაყოფილება მოაკლდება.

P.S. გასულ წელს ბატონ გურამს დაბადებიდან 70 წელი შეუსრულდა. ეს საიუბილეო თარიღი, მისივე სურვილით, თითქმის არ განმეორებულა. ამ წიგნზე ჩემი მოკრძალებული რეცენზიით დაგვიანებით ვეხმეურები მასწავლებლის საიუბილეო თარიღს და ამით გამოვხატავ მადლიერებას მისი დიდი როგორც საზოგადოებრივი, ისე მეცნიერული და პედაგოგიური ღვაწლისთვის.

იოანე პეტრიწის ნაშრომი თანამედროვე ქართულით

თითქმის სამი ათეული წელია იოანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი დამანა მელიქიშვილი ინტენსიურად იკვლევს შუა საუკუნეების გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნის, ფილოსოფოსისა და ლეთისმეტყველის იოანე პეტრიწის (XI-XII სს.) ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მან არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა პეტრიწის შემოქმედების როგორც ფილოსოფიურ პრობლემებს, ისე ენასა და სტილს.

დ. მელიქიშვილს დიდი ხანია გამოსაცემად მომზადებული აქვს პეტრიწის საერთო ნაშრომის (პროკლეს თხზულების – „ლეთისმეტყველების საფუძვლების“ თარგმანისა და თანჩართული კომენტარების) თავდაპირველი ვარიანტი ღრმასაფუძვლიანი გამოკვლევით, შენიშვნებითა და ლექსიკონით. სამწუხაროდ, საყოველთაოდ ცნობილი მიზეზების გამო, მისი გამოცემა ჯერჯერობით ვერ ხერხდება.

პეტრიწის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შესწავლის რთულსა და საპატიო საქმეში დ. მელიქიშვილის მოღვაწეობის გვირგვინად უნდა ჩაითვალოს მის მიერ პეტრიწის კომენტარების თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოღება – „გადმოახალქართულება“, როგორც ამას უწოდებს საკუთრივ მკვლევარი (იხ. იოანე პეტრიწი, განმარტებაჲ პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყუელების საფუძვლებისა“, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, 1999). პეტრიწის „გადმოახალქართულებულ“ ნაშრომს წინ უძღვის გამოკვლევა (75 გვერდი) და თან ერთვის ვრცელი შენიშვნები და ლექსიკონი.

რამდენიმე სიტყვა პეტრიწის ნაშრომის თანამედროვე ქართულზე გადმოღების მოტივაციაზე. ცნობილია, რომ ყოველი ასეთი მცდელობა გარკვეულ სიფრთხილეს საჭიროებს. ეს კარგად იცის დ. მელიქიშვილმაც და ამის თაობაზე შესავალში აღნიშნავს, რომ ასეთი რამ „ყოვლად გაუმართლებლად მიგვაჩნია“, რადგანაც როგ-

ორ კარგი მოქართულეც არ უნდა იყოს გადმომღები, საეჭვოა, რომ „მან ახალი ქართულით შეძლოს იმ სულის გადმოტანა, რომელსაც ძველი ქართული სიტყვა იტანს“. ამის მიუხედავად, დ. მელიქიშვილმა მაინც იტყვირთა ეს მძიმე მისია და ამ ფაქტს, ჩვენი აზრით, საფუძვლიანი გამართლებაც მოუძებნა: „ერთადერთი, რაც შეიძლება ამართლებდეს XII საუკუნის დიდი ქართველი მოაზროვნის, იოანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური შრომის – პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიის საფუძვლების“ განმარტების გადმოახალქართულებას, არის საჭიროება თანამედროვე ქართული ფილოსოფიური აზრის მიმოქცევაში პეტრიწისეული ნათელი და გამჭვირვალე, „თავისი არსების შესაბამი“ ტერმინებისა და ტერმინოლოგიური მოდელების დამკვიდრებისა“ (იქვე).

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ დ. მელიქიშვილი კარგად იცნობს იოანე პეტრიწის შემოქმედების შესახებ არსებულ ლიტერატურას, როგორც ქართულ, ისე უცხო ენებზე, კრიტიკულად აფასებს მათში გამოთქმულ თვალსაზრისებს და ამასთან, ყველას სათანადოდ მიუზღავეს დამსახურების მიხედვით.

დ. მელიქიშვილი შესავალ სტატიაში, უფრო სწორად, ღრმასაფუძვლიან გამოკვლევაში, პეტრიწის უპირველეს დამსახურებად მიიჩნევს ქართული ფილოსოფიური ენის შექმნას, რომელიც გამოირჩევა სინათლითა და გამჭვირვალობით, მწყობრი ტერმინოლოგიური სისტემით და ა.შ. ყურადღება მიქცეულია, აგრეთვე, პეტრიწის ბიოგრაფიის ზოგიერთ მომენტზე. ტრადიციის მიხედვით, იოანე ფილოსოფოსის ზედწოდება – „პეტრიწი“ პეტრიწონის მონასტერში (ბულგარეთი) მისი მოღვაწეობიდან მომდინარეობს. თუმცა, ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში ამ ფაქტს სხვანაირად ხსნიდნენ, კერძოდ: იოანე ფილოსოფოსს, მისი სკრუპულოზური საქმიანობის გამო, ადარებდნენ ეკლესიის ქვის მფხეკელს (ბერძნული „პეტრ“ სწორედ ამას ნიშნავს).

შესანიშნავია გამოკვლევის ის ადგილი, სადაც დ. მელიქიშვილი საუბრობს პეტრიწის მოღვაწეობაზე, როგორც იმ წინამორბედთა (კაპადოკიელი მამები, ფსევდო-დიონისე, მაქსიმე აღმსარებელი და სხვ.) ტრადიციების გამგრძელებელზე, რომელთა უმთავრეს ამოცანას რწმენისა და ცოდნის პარმონია შეადგენდა.

მეცნიერი საგანგებოდ ეხება პეტრიწის მთარგმნელობით სტილს, რომელიც ეფრემ მცირესგან განსხვავებით, ათონელ ქართველ მთარგმნელთა მიმართ კრიტიკულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებდა და იძლეოდა ახალ „შესწორებულ თარგმანს, გამართლებულს როგორც რწმენით – დოგმატური, ისე გონებით – ფილოსოფიური თვალსაზრისით“.

აღნიშნულის თვალსაზრისით მაგალითია პეტრიწის მიერ სახარების ზოგიერთი ადგილის ადრინდელი ქართული თარგმანის შესწორება. იგი არ იზიარებს სახარების ასე თარგმნას: „პირველთაგან იყო სიტყვა“ და მას ასე ასწორებს – „დასაბამსა შორის იყო სიტყუამ“. პეტრიწის აზრით, როცა აქ ვამბობთ „პირველთაგან“, ამით გამოდის, რომ საუბარია თანასწორთა შორის პირველზე, მაშინ, როცა იგი „თანადაუსაბამო“ და „თანაარსია“ მამისა. ძველი თარგმანი ვითარებას აბუნდოვანებს და „ერთარსების“ მწვალებლურ გაგებასთან აახლოებს“, – ასკენის დ. მელიქიშვილი.

ასევე საყურადღებო და დამაჯერებელია დ. მელიქიშვილის მსჯელობები პეტრიწის მხრიდან მეორე შესწორებაზე, კერძოდ, ადრინდელ თარგმანზე: „ექმენით კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“. პეტრიწის აზრით, ეს არ გადმოსცემს ბერძნული დედნის არსს და იგი სინამდვილეში ასე უნდა ითარგმნოს: „ექმნეთ კაცი ხატისაებრ და მსგავსისა ჩუენისა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი შექმნილია არა როგორც ღვთის ხატი, არამედ ღვთის ხატის მსგავსად – „ხატისაებრ“ ღვთისა. თემის გაგრძელებას წარმოადგენს პეტრიწის მსჯელობანი „ნამდვილმყოფზე“, რომლის, როგორც ფილოსოფიური კატეგორიის მიმართება ზესთაერთთან, ღმერთის უპირმშოესი სიტყვის, როგორც მამასთან ხატის მიმართების ანალოგიურია.

პირველად აკადემიკოსმა გურამ თევზაძემ მიაქცია ყურადღება იმ ფაქტს, რომ ანალოგიის მეშვეობით ერთ ცნებაში სუბსტანციისა და აქციდენტის გაერთიანება, რომელიც ტრადიციით ინგლისელ თეოლოგს, ალექსანდრე ჰალელს (1286-1345) მიეწერებოდა, უფრო ადრე მოცემული იყო პეტრიწის ფილოსოფიაში. დ. მელიქიშვილი დიდ ყურადღებას უთმობს ამ საკითხს (ითვალისწინებს გ. თევზაძის პოზიციას) და იმ დასკვნამდე მიდის, რომ პეტრიწი პროკლეს ონტოლოგიური სტრუქტურების ღვთისმეტყველების ენ-

აზე გადატანისას, ისევე, როგორც მსგავს შემთხვევებში, მიმართავს არა სილოგიზმებს, არა დასაბუთებას, არამედ ანალოგიის, მაგალითის გზას. ამ გზას კი არ შეეძლო პეტრიწი მწვალებლობამდე მიეყვანა, რადგანაც მისი ანალოგიის წინაპირობა არის ხატის, ანარეკლის გაგება და არა იდენტობის, იგივეობრიობის ხედვა. შევნიშნათ, რომ ეს მოსაზრება ყოველთვის არ უნდა იყოს მართებული.

საყურადღებოა პეტრიწის „განმარტების“ წინასიტყვაობაში მოცემული ორი მეთოდის ანალიზის საფუძველზე ავტორის მიერ გაკეთებული დასკვნები. კერძოდ, პეტრიწთან შემეცნების პირველი გზა – დისკუსიული განსჯის მეთოდი (მიდმოგონება), დოგმატურ ღვთისმეტყველებაში საკმარისი არ არის, ხოლო მეორე – გაგონება, მარტივი წვდომის, ანუ ერთბაში განათლების გზა, ყველასთვის მისაწვდომი როდია. მაგრამ არის მესამე გზა – გონიერი ხედვების, ანუ ანალოგიის გზა, რომელსაც წარმატებით იყენებს პეტრიწი. სწორედ აქ არის გაკეთებული საყურადღებო დასკვნა: ანალოგიის გზით შეიძლება დადგინდეს ორ განსხვავებულ სფეროთა შორის კავშირი და „ამ გზით ცდილობს იგი (პეტრიწი – მ.მ) გონებასა და რწმენას შორის იმ წინააღმდეგობების დაძლევას, რომლის წინაშეც აუცილებლობით აღმოჩნდებოდნენ ზოლმე მისი დროის თეოლოგები რაციონალისტური მეთოდით დოგმატების განხილვისას, რამაც შუა საუკუნეების მოაზროვნეები, საბოლოო „ორმაგი ჭეშმარიტების“ აღიარებამდე მიიყვანა“.

შესავალ გამოკვლევაში დ. მელიქიშვილი დიდ ყურადღებას უთმობს პეტრიწის „განმარტების“ წინასიტყვაობასა და ე. წ. ბოლოსიტყვაობას (ასე სიმონ ყაუხჩიშვილმა დაასათაურა პირობითად). წინასიტყვაობის განხილვისას გადმოცემულია პეტრიწის მსფოლმხედველობა ფილოსოფიის არსებით საკითხებზე (მოძღვრება პირველ ერთზე, შემეცნების ორ გზაზე, არსის საფუძვრებზე და ა. შ.) ბოლოსიტყვაობა კი ოთხ ნაწილად არის დაყოფილი: დავით წინასწარმეტყველის „ფსალმუნების“ ძირითადი აზრი და დანიშნულება (I ნაწ.), მოსე წინასწარმეტყველის წიგნებზე მსჯელობები (II ნაწ.), ბასილი დიდზე გრიგოლ ნაზიანზელის ეპიტაფიის ნაწყვეტები (III ნაწ.) და სოლომონის „იგავთა“ წიგნზე ბასილი კესარიელის განმარტების დასაწყისი (IV ნაწ.).

დ. მელიქიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს „ბოლოსიტყვაობის“ მიმართებას ფსალმუნებთან, კერძოდ, პეტრიწის მიერ ფსალმუნთა, როგორც „სამების ანგელოზის“, როგორც ქრისტეს საიდუმლოს წინასწარმეტყველების შემცველი წიგნის განხილვა-განმარტებას. აქ იგი ასახელებს მრავალ ავტორს (კაპადოკიელი მამები, იოანე ოქროპირი, მაქსიმე აღმსარებელი და სხვ.), რომლებთანაც სხვადასხვა დონით მოცემულია ფსალმუნთა განმარტებები. დ. მელიქიშვილის აზრით, იოანე პეტრიწი ემყარება და იყენებს ხსენებულ ავტორთა ინტერპრეტაციებს, მაგრამ, ამასთან, ხაზს უსვამს საკუთარ პოზიციასაც, მოჰყავს საკუთარი არგუმენტები, რისთვისაც იმოწმებს პლატონსა და პროკლეს.

პეტრიწთან სამების ჰიპოსტაზებზე ვრცელ მსჯელობებში, დ. მელიქიშვილი რომისა და ბიზანტიის ეკლესიებს შორის წარმოებულ დოგმატური ხასიათის დისკუსიის ანარეკლს ხედავს. აქვე საყურადღებოა პეტრიწის მცდელობების ავტორისეული შეფასება. საკითხის განხილვისას პეტრიწი ემყარება პავლე მოციქულს, ბასილი კესარიელს, იოანე დამასკელსა და პროკლეს. „ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს პეტრიწი საგანგებოდ იღვწის იმისათვის, რომ ნათლად წარმოაჩინოს პროკლეს ფილოსოფიის თანხმობა ეკლესიის მამების მოძღვრებასთან, რათა ამ ფილოსოფიას არსებობის უფლება მოუპოვოს“.

პეტრიწის სტილურ თავისებურებებზე მიძღვნილ სპეციალურ ქვეთავში დ. მელიქიშვილი გამოთქვამს საყურადღებო და, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ორიგინალურ თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც პეტრიწის „განმარტება“ ძალიან ჰგავს ლექციების კურსს ანტიკურ ფილოსოფიაში. ამ ფრთხილად ნათქვამ მოსაზრებას ავტორი შემდგომ დამაჯერებლად ასაბუთებს და მოჰყავს ამის დამადასტურებელი მაგალითები (საკითხებისადმი მიბრუნება, ხშირი განმარტებები, განმეორებები, მსმენელთა მიმართ დარიგებები და ა. შ.). ამ ქვეთავის დასასრულს კი აყალიბებს პეტრიწის სტილისთვის დამახასიათებელ ოთხ მთავარ პუნქტს: ფილოსოფიური ცნებების სიმრავლე და შესაბამისად მათი გამომხატველი ახალი ტერმინების სიუხვე; ენაში არსებულ სინონიმურ ფორმათა თავისებური შერჩევა; ბერძნული ენისა და დედნის გავ-

ლენით გამოწვეული ზოგიერთი სინტაქსური კონსტრუქციები; განმარტებების სპეციფიკური ხასიათის გამო, სასაუბრო და მხატვრული სტილის დამახასიათებელი ელემენტები.

პეტრიწის „გადმოახალქართულებულ“ ტექსტის გამოცემას თან ერთვის გამოკვლევის ხასიათის შენიშვნები, წყაროებზე მითითება, ტექსტისთვის ამომწურავი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტერმინთა ლექსიკონი და საძიებლები. ყველაფერი ეს გაკეთებულია ისეთ მაღალ პროფესიულ დონეზე, რომ აქ ძნელია განასხვავო დამანა მელიქიშვილი ფილოლოგი და დამანა მელიქიშვილი – ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის მკვლევარი.

დ. მელიქიშვილის გამოკვლევაში არის სადავო და საკამათო საკითხებიც, მაგალითად, აქცენტის გაკეთება პეტრიწზე, როგორც ღვთისმეტყველზე. არადა, პეტრიწი უპირველესად იყო „იოანე ფილოსოფოსი“, ტრადიციის საწინააღმდეგოდ „ბოლოსიტყვაობაში“ მადლიერებით მოხსენიებული დავითის, დავით წინასწარმეტყველთან გაიგივება (ტრადიცია კი, როგორც ცნობილია, მას დავით აღმაშენებლად თვლიდა), დამოკიდებულება ნიკო მარისა და შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისთან და სხვ. მაგრამ იმდენად დიდი საქმეა გაკეთებული, რომ შენიშვნებისთვის ენა ვერ მოგიბრუნდება.

მრავალწლიანი შემოკმდეგბითი მოღვაწეობის ლობიკური შედეგი

პროფესორი მერი ჭელიძე ზუთ ათეულ წელზე მეტია ნაყოფიერად იკელეს მსოფლიო ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს. მისი კვლევა-ძიების სფერო მოიცავს ანტიკური, შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის ფილოსოფიას. მერი ჭელიძის გამოკვლევებმა მითოლოგიისა და ფილოსოფიის მიმართებაზე, დიალექტიკის პრობლემებზე, პლატონის „დაუწერელ ფილოსოფიაზე“, ელინიზმისა და ჰეგელის ფილოსოფიაზე და სხვა, დიდი აღიარება მოუტანა მათ ავტორს როგორც სპეციალისტებში, ისე დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრეში. 2001 წელს რევაზ გორდეზიანთან თანავტორობით გამოცემული ნაშრომით – „აღმოსავლეთის ფილოსოფია (ინდოეთი, ჩინეთი)“ კი შეივსო ის დიდი ხარვეზი, რაც იყო ჩვენს ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ინდოეთისა და ჩინეთის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მიმართ.

პროფ. მერი ჭელიძის კვლევა-ძიებებში სათანადო ადგილი აქვს დათმობილი ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს. გავიხსენოთ ბოლო ხანებში გამოქვეყნებული მისი ქართველ ფილოსოფოსთა ცნობარ-ლექსიკონი და სხვა არაერთი ნაშრომი ქართველ ფილოსოფოსებსა თუ ქართული ფილოსოფიის საკითხებზე. ამ მიმართებით განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია მერი ჭელიძის ბოლოდროინდელი ნაშრომი – „ქართული ეროვნული გონი ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით“ (2002). ამ ნაშრომით ავტორი სრულიად ახალი კუთხით წარსდგა ქართველი მკითხველის წინაშე.

თავისთავად, კვლევა-ძიებისთვის ასე საჭირო და მასშტაბური თემის შერჩევა, უკვე ბევრის მთქმელია. მიგვაჩნია, რომ ასეთი საჭირობოროტო თემისადმი მერი ჭელიძის მიერ არჩეული კვლევის გზა, ყოველმხრივ გამართლებულია. მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ წიგნის ავტორი დასახული მიზნის მისაღწევად მხოლოდ ქართველ მოაზროვნეთა შეხედულებების ანალიზით კი

არ შემოიფარგლა, არამედ ვრცელ შესავალში (გვ. 5-21) და პირველ თავში – „ეროვნული გონის ცნების ფილოსოფიურ-ისტორიული დაფუძნება“ (გვ. 22-30) ფილოსოფიის ისტორიის მანძილზე – ანტიკურობიდან დღევანდლობამდე მოკლედ და ლაკონურად გაიაზრა ის გზა, რის ლოგიკური შედეგიც ეროვნული გონის ცნების ჩამოყალიბება იყო.

შესავალშივე ნათლად და დამაჯერებლად არის ნაჩვენები საკვლეპ თემაზე ევროპულ ფილოსოფიაში არსებული მსოფლმხედველობის XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისის საქართველოში გავრცელების აუცილებლობა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მთელ ნაშრომში თითქმის ყოველი საკითხის განხილვისას ავტორი მიმართავს პარალელებს დასავლეთის ფილოსოფიის გამოჩენილ წარმომადგენელთა თვალსაზრისებთან, რაც უფრო ცხადს ხდის ქართველ ავტორთა შეხედულებების ღირებულებას ამ მიმართებით.

მეთოდოლოგიურად ასევე გამართლებულად მიგვაჩნია მერი ჭელიძის მიერ განსახილველ საკითხზე შერჩეული ავტორები (ფილოსოფოსები, მწერლები, მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლები). ყველაფერი ეს ისე კარგად და საქმის ცოდნით არის გაკეთებული, რომ ამ სიას (არჩილ ჯორჯაძე, ივანე ჯავახიშვილი, ალექსანდრე ჯანელიძე, დიმიტრი უზნაძე, მიხაკო წერეთელი, გერონტი ქიქოძე, შალვა ნუცუბიძე, სერგი დანელია, მოსე გოგიბერიძე, ვახტანგ კოტეტიშვილი, ივანე გომართელი, კონსტანტინე გამსახურდია, გრიგოლ რობაქიძე, გურამ ასათიანი, მერაბ მამარდაშვილი) არსებითად ვერც ვერავის დაამატებ და ვერც ვერავის გამოაკლებ.

ნაშრომში წარმოდგენილი ყოველი ავტორის მსოფლმხედველობა განხილულია სპეციფიკური კუთხით – ღირსებითა და ნაკლით. აქედან გამომდინარე, ავტორი არც კრიტიკულ შეფასებას ერიდება. მაგალითად, მერი ჭელიძე კონსტანტინე კაპანელს აკრიტიკებს მოჭარბებული ეროვნული ნიჰილიზმის გამო (რაც მეტად მკაცრად მიმაჩნია), იგივე კაპანელს, სერგი დანელიასა და შალვა ნუცუბიძეს სოციალისტური რევოლუციის შედეგებისადმი ოპტიმიზმის გამო და სხვ.

ხაზგასასმელია ის გარემოება, რომ რამდენადაც საქმის კურსში ვარ, ეროვნულ გონზე, ეროვნულ ცნობიერებაზე მსჯელობისას, განსახილველ ნაშრომში პირველად არის ერთმანეთის გვერდით წარმოდგენილი ქართველ მეცნიერთა და მწერალთა თვალსაზრისები (მიუხედავად მათ შორის ზოგჯერ მკვეთრი განსხვავებისა). აქვე შევნიშნავთ, რომ „ეროვნული გონის“ ცნება ქართულ აზროვნებაში ბოლო ხანს დამკვიდრდა და ადრინდელ ავტორთა თვალსაზრისების მიმართ მისი ყოველგვარი შენიშვნის გარეშე გამოყენება სადავოდ მიგვაჩნია.

მერი ჭელიძის ნაშრომი აქტუალურად ეხმაურება თანამედროვეობას, თუმცა მისი ძირითადი ნაწილი ახლო წარსულის, მაგრამ მაინც წარსულის ქართველ მოაზროვნეებს ეხება. ამ მიმართებით აღსანიშნავია ვახტანგ კოტეტიშვილის მკვეთრად კრიტიკული შეხედულებები საქართველოში ავტონომიურ წარმონაქმნებზე და მათი მერი ჭელიძისეული ინტერპრეტაცია. ჩვენმა დღევანდელმა მკაცრმა სინამდვილემ ცხადად დაადასტურა ვახტანგ კოტეტიშვილის შიშის საფუძვლიანობა.

შესანიშნავია ნაშრომის ის ნაწილი, რომელიც მერაბ მამარდაშვილს ეძღვნება. მხედველობაში გვაქვს ამ მეტად რთული და არაორდინარული ფილოსოფის მსოფლმხედველობაში მერი ჭელიძის მიერ მისი ფილოსოფიის არსის „დაჭერა“ და ამასთან, ეროვნული პრობლემატიკის გამოკვეთა, რაც ხშირად ჩვენში ყოველად უსაფუძვლოდ არის ეჭვქვეშ დაყენებული.

ნაშრომი კომპოზიციურად კარგად არის აგებული. ნაშრომის შესავალი და დასკვნითი მე-5 თავი – „პატარა სამშობლო“ და „სახელმწიფოებრიობა“ კრავს წიგნს და მას მონოგრაფიის სახეს აძლევს. ამასთან, დასკვნითი თავი ერთგვარად აჯამებს საკვლევ თემაზე ქართველ ავტორთა შეხედულებებს. აქვე ზოგად შტრიხებში მოცემულია ნიკო მარის, ზურაბ ავალიშვილისა და ვიქტორ ნოზაძის თვალსაზრისთა შეფასება. ზ. ავალიშვილის თვალსაზრისი „მცირე ერის პოლიტიკურ ორიენტაციაზე“ კარგად არის დაკავშირებული თანამედროვეობასთან.

დიდ შთაბეჭდილებას ტოვებს ნაშრომის ფინალი, როცა XX საუკუნის ერთ-ერთი გამოჩენილი ფილოსოფოსის კარლ იასპერ-

სის (1883-1969) „ღერძული დროის“ (ძვ. წ. VIII-II საუკუნეები) მონაკვეთში საქართველოს უტყუარ მონაწილეობაზე არის აღნიშნული: „საქართველოს, როგორც მცირე ერის პრეტენზია ღერძულ დროში მონაწილეობის თაობაზე გამართლებულია მრავალმხრივ, რადგან ელინიზმის ეპოქის საქართველო მცირე ერის ყველა შესაძლებლობებით ჩართული იყო მსოფლიო კულტურათა ღერძის თანამონაწილედ და ამდენად თავისი დამოუკიდებლობის არსებითი ნიშნებით მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ღერძული დროის მსოფლიო კულტურებთან“ (გვ. 322).

დასასრულ კი აღვნიშნავთ, რომ პროფესორ მერი ჭელიძის ნაშრომი – „ქართული ეროვნული გონი ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით“ არ არის მხოლოდ ქართველ და არაქართველ მოაზროვნეთა თვალსაზრისების თუნდაც კრიტიკული დალაგება. ეს არის ეროვნულ გონზე ერთგვარი ავტორისეული კონცეფციის რეალიზება, რომლის ფონადაც აღებულია როგორც ქართველი, ისე ევროპელი მოაზროვნეების თვალსაზრისების კრიტიკული ანალიზი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ განსახილველი ნაშრომის წარმატება დიდად განაპირობა მისი ავტორის – ღრმა ჩახედულებამ ფილოსოფიის ისტორიაში, ათეული წლების განმავლობაში ამ სფეროში მისმა თეორიულმა და პრაქტიკულმა მოღვაწეობამ. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ეს ნაშრომი ქალბატონ მერი ჭელიძის მრავალწლიანი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ლოგიკური შედეგი და მისი გვირგვინია.

„გამომცემლობა აჭარის“ კარგი საჩუქარი

შ. რუსთაველის სახელობის ბათუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფსიქოლოგიის კათედრის გამგის, პროფესორ ნოდარ ბარამიძის ახალი წიგნი – „ფსიქოლოგიური ნარკვევები, სტატიები, წერილები“ (ს.ს. „გამომცემლობა აჭარა“, ბათუმი, 1999) არც მხოლოდ მეცნიერული გამოკვლევაა და არც მხოლოდ სამეცნიერო სტატიებისა და პუბლიცისტური წერილების კრებული, არამედ ყველაფერია ერთად. ამ თემატურად მრავალფეროვანი წიგნის მთავარი ღირსებებია: საქმისადმი პროფესიული დამოკიდებულება, მეცნიერული სიღრმე, ქვეყნის საჭირობოროტო საკითხებისადმი პირუთენელი და ობიექტური მიდგომა.

ნოდარ ბარამიძის წიგნი მოიცავს ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის ღრმასაფუძვლიან სტატიებს, ფსიქოლოგიური წიაღსვლებით გაზაფხულ პუბლიცისტურ წერილებს გამოჩენილ ქართველ ფსიქოლოგებზე, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის როლსა და ადგილზე ერის სულიერ ცხოვრებაში, ბოლო ხანებში მიმდინარე პოლიტიკურ, კულტურულ თუ სოციალურ პროცესებზე და სტალინის ფენომენის ახსნის მცდელობას.

აქვე შევნიშნავთ, რომ დღეს, როცა ასე იმძლავრა დაპირისპირებამ სხვადასხვა პოლიტიკურ ძალებსა და ეთქვათ პირდაპირ – ცენტრსა და ზოგიერთ რეგიონს შორის, რაშიც არცთუ ისე უმნიშვნელო წვლილი მიუძღვის ჩვენი ინტელიგენციის ზოგიერთ წარმომადგენელს, ამის საპირისპიროდ, ნოდარ ბარამიძის წიგნში სწორედ დასაბუთებული აზრებია გატარებული ერის გაერთიანება – გამთლიანებისთვის. ამ მხრივ ნიშანდობლივია ავტორის აზრი წერილში თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტზე: „ეროვნული ფენომენი“, რომელიც ქვეყნის უპირველესი უმაღლესი სასწავლებლის დაარსების 80 წლისთავისადმია მიძღვნილი და სადაც მოკლედ არის განხილული უნივერსიტეტის წვლილი ქართული ფილოსოფიისა და ფსიქოლოგიის დარგების განვითარებაში (გავითვ-

ალისწინოთ, რომ ავტორი საკუთარი კომპეტენციიდან გამომდინარე მისთვის მახლობელ დისციპლინებზე გამორჩეულად მსჯელობს) და აგრეთვე იმ როლზე, რაც დედაუნივერსიტეტს აქვს შესრულებული, კერძოდ, აჭარისათვის კადრების მომზადების საკითხში. აი, მრავლისმეტყველი შემაჯამებელი აზრი ამ წერილიდან: „საქართველოში დღეს რამდენიმე უნივერსიტეტია. მომავალში მათი რიცხვი, ალბათ, უფრო გაიზრდება, მაგრამ ქართველი კაცის ცნობიერებაში სიტყვა „უნივერსიტეტი“ პირველ რიგში მაინც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოციაციას იწვევს და მის წარმოდგენას უკავშირდება“ (გვ. 17). არა გეგონია ვინმეს სადავო კქონდეს ავტორთან ამ საკითხში.

წიგნში საინტერესოდ იკითხება სპეციალური სტატიები ქართული ფსიქოლოგიური სკოლის მამამთავარ, დიმიტრი უზნაძესა და ასევე გამოჩენილ ქართველ ფსიქოლოგსა და პედაგოგზე შალვა ჩხარტიშვილზე. შალვა ჩხარტიშვილის პორტრეტის დახატვისას კი ავტორი განსაკუთრებული სითბოთი აღნიშნავს მეცნიერის პიროვნულ ხიბლსა და გამორჩეულ მოქალაქეობრივ პოზიციას (ეს გასაგებიცაა, ბატონი შალვა ხომ ნოდარ ბარამიძის მეცნიერხელმძღვანელი და უფროსი მეგობარი იყო). წიგნში მოთავსებულ სხვადასხვა სტატიასა და წერილში ავტორი სათანადოს მიუზღვავეს სხვა დარგების გამოჩენილ ქართველ წარმომადგენლებსაც.

ნოდარ ბარამიძის წიგნი ყურადღებას იმსახურებს იმ მხრივაც, რომ მასში შესული პუბლიცისტური წერილები დროული გამოხმაურება იყო ქვეყნად მიმდინარე პროცესებზე (გარდაქმნა, საბაზრო ეკონომიკა, აფხაზეთსა და ცხინვალში მიმდინარე მოვლენები, 9 აპრილის ტრაგედია, სხვადასხვა ანტიქართულ გამოსვლებზე რეაგირება და სხვა).

ავტორისთვის ეს საკითხები ხშირად ფონია მთავარი სათქმელის საჯაროდ გამოსატანად და ამ დროს იგი მიმართავს წინაპრებსაც. ასე მაგალითად, საბაზრო ეკონომიკაზე საუბრისას იგი დროულად და, რაც მთავარია, მართებულად მიმართავს გაბრიელ ეპისკოპოსის (ქიქოძის) და მერაბ მამარდაშვილის აზრებს.

საფუძვლიანია ნოდარ ბარამიძის მიერ ალექსანდრე სოლჟენიცინის ერთ-ერთი ტენდენციური ნაწარმოების შეფასება, სადაც

დიდ მწერალს შეცდომები მაინცდამაინც საქართველოსა და ქართველებთან მიმართებაში მოსდის. ამას ვერ ვიტყვით ასევე გამოჩენილი რუსი მწერლის ვიქტორ ასტაფიევის ლენინგრადის ბლოკადასთან დაკავშირებულ პოზიციის ავტორისეულ შეფასებაზე. ალბათ, სადავო არ უნდა იყოს, რომ ლენინგრადის გერმანელებისათვის ჩაბარება-არჩაბარების საკითხი რუსი მწერლისათვის უფრო მახლობელი და მტკივნეულია, ვიდრე ჩვენთვის. სარეცენზიო წიგნში არაერთი პატარა წერილია, რომელიც სპონტანურად ეხმაურება საქართველოს ბოლო 10 წლის ცხოვრებას („დიდ მწერალს არ ეპატიება“, „9 აპრილი“, „საქართველო გაეროს წევრია“ და სხვა). ამ მცირე ზომის წერილებიდან ნათლად ჩანს, რომ ავტორს მომადლებული აქვს სათქმელის მოკლე და ლაკონურად გადმოცემის უნარი.

მრავალფეროვანია ნოდარ ბარამიძის მეცნიერული ხასიათის სტატიები ფსიქოლოგიისა და პედაგოგიკის პრობლემებზე, პოლემიკა სწავლა-აღზრდის აქტუალურ საკითხებზე. ხაზგასასმელია ავტორის ტაქტი პოლემიკისას. ვფიქრობ, ამ მხრივ ბერს მართებს მაგალითის აღება ჩვენი ავტორისაგან.

ნოდარ ბარამიძის წიგნში საგანგებო ადგილი უკავია ორ სტატიას სტალინის ფენომენზე. პირველი სტატია სტალინის ლენინისეულ დახასიათებას ეძღვნება, მეორე კი – სტალინის ლექსების ფსიქოლოგიურ ანალიზსა და შესაბამის დასკვნებს (შევნიშნავთ, რომ ავტორს ეკუთვნის სპეციალური გამოკვლევა სტალინზე – „სტალინის დახასიათების საიდუმლოებანი“, ბათუმი, 1997). მიუხედავად იმისა, რომ ჩემი თვალსაზრისი სტალინსა და მის როლზე დიამეტრულად განსხვავდება ნოდარ ბარამიძის პოზიციისაგან, ვიტყვი: ქართულ სინამდვილეში ეს არის სტალინის ფენომენის ფსიქოლოგიის პოზიციიდან გაშიფვრის პირველი სერიოზული ცდა.

ამ სტატიაში გამოთქმული აზრები, ბუნებრივია, საკამათო იქნება, თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ საუბარია ურთულეს, წინააღმდეგობრივ და ერთგვარად ტრაგიკულ პიროვნებაზე. აქ არის იმის საფრთხეც, რომ სუბიექტური აზრი ობიექტურად არ იქნეს წარმოდგენილი, რაც შეინიშნება კიდევ ხსენებულ სტატიებში.

მიმაჩნია, რომ სტალინის მოღვაწეობის სპეციფიკიდან გამომდინარე, რუსების მხრიდან მისი დაუფასებლობა, მისი ქართული წარმომავლობის მიუხედავად, სულაც არ არის ჩვენი პრობლემა. ნოდარ ბარამიძე საწინააღმდეგო აზრისაა, რაშიც კატეგორიულად ვერ დავეთანხმები. საერთოდ კი, სტალინის ფენომენის მეცნიერული შესწავლა თავისთავად მისასალმებელი ფაქტია, ვინაიდან საკითხებისადმი სწორედ ასეთი მიდგომა უნდა გახდეს საფუძველი ისტორიული პიროვნებების საქმიანობის ობიექტური შეფასებისთვის.

ბოლოს, უნდა ითქვას, რომ „გამომცემლობა აჭარამ“ ნოდარ ბარამიძის წიგნის გამოცემით მკითხველს კარგი საჩუქარი მოუმზადა. კიდევ ერთხელ წარმოჩნდა, თუ რა კარგ საქმეს აკეთებს ეს კოლექტივი და მისი დირექტორი – პოეტი დავით თედორაძე. ამ წიგნით კიდევ ერთხელ გაცხადდა, რომ ბათუმში მოღვაწეობენ შესანიშნავი მეცნიერები, საქმეზე შეყვარებული პროფესიონალი და პატრიოტი ადამიანები.

ტრილოგიის მესამე წიგნი მესხეთზე

პროფესორი შოთა ლომსაძე ორი მუზის – მეცნიერებისა და პოეზიის მსახურია. მეცნიერებაში მისი კვლევა-ძიების მთავარი სფერო სამხრეთ საქართველოს ისტორიაა. ამ თემას შოთა ლომსაძემ ადრე ორი ფუნდამენტური გამოკვლევა მიუძღვნა: „სამცხე-ჯავახეთი“, თბ., 1975 და „გვიანი შუასაუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან (ახალციხური ქრონიკები), თბ., 1979. მისი ახალი გამოკვლევა – „მესხები. ახალციხური ქრონიკები II“ (თბ., 1997), თემის გაგრძელებაა და მოიცავს საქართველოს ისტორიის ერთ მნიშვნელოვან მონაკვეთს XIX საუკუნესა და XX საუკუნის პირველ ორ ათწლეულს (დამოუკიდებელი საქართველოს არსებობის ჩათვლით).

გამოკვლევა ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი – „მესხები“ და მეორე: „ახალციხური ქრონიკები“.

პირველ ნაწილში განხილულია სამხრეთ საქართველოში მოღვაწე გამოჩენილი სწავლულების, სასულიერო პირებისა და სახელმწიფო მოხელეების (ივანე გვარამაძის, სელიმ ალა ყიფიანის, იოსებ ორბელიანისა და სხვათა) საქმიანობის ძირითადი მომენტები.

ივანე გვარამაძის („ვინმე მესხის“) შესახებ ბევრი რამ არის ცნობილი, მაგრამ პროფ. შოთა ლომსაძის გამოკვლევაში გამოყოფილია ის მთავარი მომენტები, რითაც გამორჩეულია ამ სასიქადულო მამულიშვილის მოღვაწეობა. სახელდობრ: ისტორიული მასალების მოძიება, „ქართლის ცხოვრების“ გამოქვეყნება, ქართულენოვანი კათოლიკური ტიპიკონის აღდგენა-მოპოვებისათვის ბრძოლა და სხვ. შოთა ლომსაძე საგანგებოდ გამოყოფს 1882 წელს თბილისში ივანე გვარამაძისეულ „მოკლედ შედგენილი ქართლის ცხოვრების“ გამოცემას და მას მიიჩნევს ავტორის გამოქვეყნებულ ნაშრომთა შორის ყველაზე მნიშვნელოვნად. ეს ნაშრომი კი მოიცავს ჩვენი წინაპრების ისტორიას კერპთმსახურები-

დან 399 წლამდე. ამასთან, შოთა ლომსაძე კრიტიკულად განიხილავს ივანე გვარამაძის თვალსაზრისებს ქართველთა წარმოშობაზე, ქართული დამწერლობის ისტორიაზე, ქრისტიანობის გავრცელებაზე საქართველოში და სხვ.

ივანე გვარამაძის საქმიანობაში განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს მისი დამოკიდებულება მაჰმადიან ქართველებთან. იმ პერიოდისთვის ეს იყო ერთი უმთავრესი პრობლემა, რადგანაც რუსული ხელისუფლება, რომელსაც ამ კონკრეტულ შემთხვევაში თავისი პოლიტიკური მიზნები ამოძრავებდა, განსაკუთრებულ სიმკაცრეს იჩენდა მაჰმადიანი ქართველებისადმი (გაქრისტიანებაში ხელის შეშლა და მუჰაჯირობაში ხელის შეწყობა, შემდგომ კი ხელის შეშლა აყრილი მაჰმადიანი ქართველების უკან დაბრუნებაში და ა. შ.). რუსეთი ყველაფერს აკეთებდა იმისათვის, რომ არ მომხდარიყო ქრისტიანი და მაჰმადიანი ქართველების გაერთიანება. მაჰმადიანი ქართველების მიტოვებულ კერებზე არზრუმ-ყარსიდან ბერძნებსა და სომხებს, ხოლო რუსეთიდან სექტანტებს ასახლებდა (გვ. 4).

ასევე მნიშვნელოვანი იყო ივანე გვარამაძის ბრძოლა ქართულენოვანი კათოლიკური ტიპიკონის აღდგენისათვის, ბრძოლა, რასაც იგი აწარმოებდა სხვა კათოლიკე ქართველებთან (პეტრე ხარისჭირაშვილი, იონა ნებიერიძე, მიქელ თამარაშვილი...) ერთად. ავტორის შენიშვნით, ამ მოღვაწეებმა ეს მოვლენა „ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის შემადგენელ ნაწილად გამოაცხადეს და შეეცადნენ ქვეყნის ხსნა ამ ნიადაგზე ევროპული ცივილიზაციისთვის დაეკავშირებინათ“ (გვ. 15).

წიგნის პირველ ნაწილში ასევე დიდ ინტერესს იწვევს გამოკვლევები იოსებ ორბელიანსა და სელიმ აღა ყიფიანზე.

ავტორის ვარაუდით ქვემოქართლელი ორბელიანები საქართველოს ერთიანობის დროიდან ფლობდნენ მამულებს ზემო ჯავახეთ-ჩილდირში. ქართლსა და სამცხე-საათაბაგოს შორის საზღვრის დადების შემდეგ ეს გვარი ორად გაიყო, ხოლო „ზემო ჯავახეთ-ჩილდირში დარჩენილი ორბელიანთა საგვარეულო შტო მერე და მერე, როგორც ჩანს, მთელ სამცხე ჯავახეთ-არტაანში გაიფანტა“ (გვ. 177).

იოსებ ორბელიანი დიდად ირგებოდა, რათა მუჰაჯირად წასული მაჰმადიანი ქართველების მიწები უცხო ტომის ხალხს არ დარჩენოდა. ამიტომაც იძენდა ამ მიწებს და ამასთან, ყოველნაირად ცდილობდა, რათა მაჰმადიანი ქართველები ქრისტიანობაზე მოექცია. შოთა ლომსაძის საყურადღებო შენიშვნით: „როგორც ჩანს, დეკანოზი ორბელიანი ჯერ კიდევ ერეკლესდროინდელი იდეალებით ცხოვრობდა და გამაჰმადიანებულ მესხთა კვლავ გაქრისტიანებას რუსთა ხელშეწყობით ცდილობდა“ (გვ. 181). თუ ვინ შეაკეცდა ფრთებს იოსებ ორბელიანის ამ ცდებს, ამის გარკვევა მკითხველს არ გაუჭირდება.

გამოკვლევაში სათანადო საბუთების დამოწმებით ნაჩვენებია, რომ სელიმ ალა ყიფიანი, ახალციხის საფაშოს სალაზორი (სარდალი), ისტორიულად ცნობილი მამისთვალ ყიფიანი და სელიმ ალა სოლომონიშვილი ერთი და იგივე პიროვნებაა. დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს სელიმ ალა ყიფიანის ტრაგიკული აღსასრულის ავტორისეული გადმოცემა.

დამაჯერებლობითა და საბუთიანობით გამოირჩევა წიგნის პირველ ნაწილში შესული სტატიები ანტონ გოდებაძესა (ხუციანოი) და იოსებ ხუციშვილზე, იონა ნებიერიძეზე, აშულ შივლასა (ლუკა ბერიძესა) და ზაქარია დიდიმამიშვილზე.

წიგნის მეორე ნაწილში – „ახალციხური ქრონიკები“ შესულია ავტორის ძალზე მნიშვნელოვანი ისტორიული ნარკვევი – „მწარე გაკვეთილები“, რომელშიც აღწერილია საერთო ვითარება 1914-1919 წლების სამხრეთ საქართველოში და 1918-1919 წლების სამოქალაქო ომი მესხეთში. ამ ნაწილში შესულია, აგრეთვე, სხვადასხვა ავტორთა პუბლიკაციები, ანდერძები, წიგნების ნუსხა და ა. შ.

ისტორიულ ნარკვევში ბევრი საკითხი ახლებურად არის დაყენებული და გაშუქებული, გამოირჩევა სიღრმითა და მიუდგომლობით. აი, ამის ერთი მაგალითი: ბოლო ხანებში, განსაკუთრებით მასობრივი ინფორმაციის საშუალებებით, მაჰმადიანი ქართველების ერთ ნაწილს მამულისადმი განსაკუთრებულ ერთგულებას უქებენ, მეორე ნაწილს კი პირიქით – მამულისაგან განდგომას. არადა, ძნელი დასანახი არ უნდა იყოს, რომ ერთი სისხლის ადამიანების

სხვადასხვა პირობებში ჩავარდნამ განაპირობა მათი ეროვნული ორიენტაცია. „...ეს ხდება არა რომელიმე კუთხის კარგი მამულ-იშვილობის, მტკიცე ან არამტკიცე ქართველობის წყალობით, როგორც ამას ზოგიერთი საქმეში ჩაუხედავი პირი ფიქრობს ხოლმე, არამედ აქ შექმნილი სოციალურ-პოლიტიკური ატმოსფეროს, მიწათმფლობელობისა და მიწათსარგებლობის ახალი ფორმების დაწერების წყალობით“ (გვ. 239).

მაჰმადიანი მესხების ეს ტრაგედია სულაც არ ნიშნავს ე. წ. „თურქი მესხების“ სახელით მოქმედ ანტიქართული ჯგუფის სარვაროვ-ოდებაშევის საქმიანობის გამართლებას და ამის შესახებაც მკითხველი ამ ნარკვევში სათანადო პასუხს იპოვის. ავტორი ამ მოვლენას 1914-1919 წლებში მესხეთში დატრიალებული ტრაგედიის და საერთოდ, ამ რეგიონში მაჰმადიანი ქართველების მისამართით გატარებული რუსული პოლიტიკის ლოგიკურ შედეგად მიიჩნევს.

ნარკვევში დიდი ადგილი ეთმობა ე. წ. „ჩათების“ – პანისლამისტური პარტიზანული მოძრაობის წარმოშობის ისტორიასა და არსს. თავდაპირველად, ეს მოძრაობა ბალკანეთში დაიწყო და საუკუნეების (XV-XIX სს.) განმავლობაში ისლამისაგან ქრისტიანობის დაცვას ემსახურებოდა.

XX საუკუნის 10-იანი წლებიდან ოსმალებმა ამ ანტითურქულ და ანტიმუსლიმურ მოძრაობას შინაარსი შეუცვალეს და პანისლამისტური მოძრაობის სამსახურში ჩააყენეს. სამხრეთ საქართველოში, „ჩათების“ სხვადასხვა დაჯგუფებას ხელმძღვანელობდნენ რენეგატი ქართველები: სერვერ ბეგ ათაბაგი, ზია ბეგ აბაშიძე და ომარ ფაიკ ნემანზაღე ყიფიანი (სელიმ ალა ყიფიანის „უღლეური შთამომავალი“, როგორც მას მოიხსენიებს შოთა ლომსაძე).

აქვე შენიშვნის სახით ვიტყვოდით, რომ ნარკვევი დიდად მოიგებდა, თუკი იგი შეივსებოდა აჭარაში „ჩათების“ საქმიანობის მიმოხილვით. აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ეს მოძრაობა აჭარაშიც დიდად უარყოფით როლს ასრულებდა და იგი არენიდან გაქრა ეროვნული ძალების აქტიურობით.

აუღელვებლად ვერ წაიკითხავ ადგილებს ნარკვევიდან, სადაც ახალციხის გენერალ-გუბერნატორს ულტიმატუმით გამოეცხადნენ

გადაგვარებული ქართველები ზია ბეგ აბაშიძე და ომარ ფაიკი, რომლებიც ახალციხის დაცლას და იქ მაჰმადიანური რაზმების ჩაყენებას მოითხოვდნენ. ასევე კარგად არის წიგნში აღწერილი ახალციხის ხელიდან ხელში გადასვლა, ქართველი გენერლების – გიორგი მაზნიაშვილისა და გიორგი კვინიტაძის, პოლკოვნიკების ვაჩნაძისა და კობეშაიძის, კაპიტან აბაშიძისა და სხვათა თავგანწირვა ერთიანი და დამოუკიდებელი საქართველოს ინტერესებისათვის.

წიგნის მეორე ნაწილის დანარჩენი მონაკვეთი (307-487 გვერდები) დათმობილი აქვს სხვადასხვა მასალას, ქრონიკებს, წერილებს... რომელთა ავტორები არიან იონა ნებიერიძე, ზაქარია დიდიმამიშვილი, პავლე ჭილიმუზაშვილ-შაყულიანი... რაც მთავარია, ამ მასალების პუბლიკაციებით უფრო თვალსაჩინო ხდება შოთა ლომსაძის ვარაუდები, მოსაზრებები და დასკვნები ჩვენი ქვეყნის ისტორიის ერთ-ერთ რთულსა და ტრაგიკულ მონაკვეთზე.

შეიძლება ითქვას, რომ პროფესორმა შოთა ლომსაძემ თავისი ახალი წიგნით – „მესხები. ახალციხური ქრონიკები“ შეკრა და დაასრულა ტრილოგია სამცხეთ-ჯავახეთის ისტორიაზე, რაც მნიშვნელოვანი მოვლენაა ქართული ისტორიოგრაფიის (და არა მხოლოდ ისტორიოგრაფიის) ისტორიაში.

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფია საკავშირო გამოცემებში

საზღვარგარეთთან შედარებით ნაკლები კონტაქტების გამო, ხშირად უცხოეთის საზოგადოებრიობას ჩვენს კულტურაზე წარმოდგენა ექმნება რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული მასალების მიხედვით. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა ის გამოცემები, რომლებშიც ასახულია სსრ კავშირში შემავალი ერების კულტურა გარკვეული პერიოდების მიხედვით. ბუნებრივია, რომ ამ დროს საჭიროა საქმის ღრმა ცოდნა, ობიექტურობა და განსაკუთრებული სიფრთხილე იმათი მხრიდან, ვინც ამგვარი გამოცემისათვის ამზადებს მასალას ჩვენი კულტურის ამა თუ იმ დარგის შესახებ. ამასთან, აუცილებელია მომზადებული მასალის მკაცრი აპრობაცია შესაბამის კომპეტენტურ დაწესებულებებში, რათა თავიდან ავიცილოთ შეცდომები. სამწუხაროდ, არცთუ იშვიათად, საკავშირო გამოცემებში ქართული კულტურის ესა თუ ის დარგი ჯეროვნად და მთელი სისრულით ვერაა წარმოდგენილი. საქმის საფუძვლიანი გაცნობის შემდეგ აღმოჩნდება, რომ არცთუ იშვიათად ეს ნაკლოვანებანი და შეცდომები ჩვენგან მოდის. ამის უამრავი მაგალითი მოგვეპოვება. ამ კუთხით განვიხილავთ პროფესორ ვახტანგ გაგოიძის სტატიას, რომელიც შესულია მოსკოვში გამოცემული სსრ კავშირის ფილოსოფიის ისტორიის მე-1 ტომის მე-2 წიგნში (1988 წ.) და ეხება ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებს ოქტომბრის რევოლუციიდან დღემდე (გვ. 359-380).

თავდაპირველად სტატიის დადებითი მხარეების შესახებ მოგახსენებთ. სტატიის შესავალ ნაწილში ზოგადადაა მიმოხილული ის ვითარება, რომელშიც ყალიბდებოდა საბჭოთა პერიოდის ქართული ფილოსოფიური აზრი. აღნიშნულია საბჭოთა სახელმწიფო მოღვაწეებისა და თეორეტიკოსების წვლილი მარქსისტული ფილოსოფიის დაცვისა და განმტკიცებისათვის საქართველოში. გარ-

და ამისა, მართებულადაა მითითებული იმ დიდ წვლილზე, რომელიც მიუძღვით შ. ნუცუბიძეს, დ. უზნაძეს, ს. დანელიას, კ. ბაქრაძეს, კ. კაპანელს, მ. გოგიბერიძეს, კ. გორდელაძეს იმ ახალი პრობლემატიკის დამუშავებაში, რომელიც იდგა მაშინდელი ქართული ფილოსოფიის წინაშე, აქვე აღნიშნულია, რომ 1946 წელს ჩამოყალიბებული ფილოსოფიის ინსტიტუტი გახდა ფილოსოფიის დარგში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამეცნიერო-კვლევითი ცენტრი საქართველოში და დიდად განსაზღვრა ფილოსოფიური პრობლემატიკის შემდგომი კვლევის ხასიათი.

ამ ზოგადი შესავლის შემდეგ, თანმიმდევრობითაა განხილული, თუ რა გაკეთდა საქართველოში ფილოსოფიის სხვადასხვა დისციპლინაში (დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმი, ეთიკა და მეცნიერული ათეიზმი, ფილოსოფიის ისტორია და ქართული ფილოსოფიის ისტორია, სოციოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია, კულტურის ფილოსოფია). სტატიაში მართებულადაა შენიშნული, რომ 60-იანი წლებიდან საქართველოში მნიშვნელოვანი ყურადღება ექცევა კონკრეტულ-სოციოლოგიურ გამოკვლევებს, თანამედროვე ბურჟუაზიული სოციოლოგიის, კერძოდ, სოციოლოგიაში ნეოპოზიტივისტური და ფსიქოლოგიური მიმართულებების კრიტიკას. სინამდვილის რეალურ ვითარებას ასახავს სტატიაში გატარებული შემდეგი აზრი: „ამ მიმართებით მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო საკავშირო სიმპოზიუმი თბილისში (1965), სადაც ქართველი ფილოსოფოსების მოხსენებაში დაფუძნდა დებულება, რომ სინამდვილისადმი ღირებულებითი დამოკიდებულება ხასიათდება განსაკუთრებული სპეციფიკურობით, რომელიც წარმოადგენს ფილოსოფიური კვლევის განსაკუთრებულ საგანს“.

სტატიაში საგანგებოდაა წარმოდგენილი შ. ნუცუბიძის დამსახურება ქართული ფილოსოფიის წინაშე, ნაჩვენებია ის მრავალმხრივი მოღვაწეობა, რომელიც გასწია შ. ნუცუბიძემ საერთოდ ქართული კულტურის საკეთილდღეოდ.

როგორც ცნობილია, 50-იან წლებში საბჭოთა კავშირში ფართო დისკუსიის საგანი გახდა დიალექტიკური და ფორმალური

ლოგიკის დამოკიდებულების საკითხი. ამ დისკუსიაში წამყვან როლს ასრულებდნენ ქართველი ფილოსოფოსები. ამ მხრივ აღნიშნულია შ. ნუცუბიძის, გ. კალანდარიშვილის, ს. დანელიას, კ. ბაქრაძის, ს. წერეთლის, ლ. გოკიელის, გ. ბაჩულაშვილის და სხვათა ღვაწლი. განსაკუთრებით გამოყოფილია კ. ბაქრაძისა და ს. წერეთლის, როგორც საპირისპირო პოზიციათა ავტორების თვალსაზრისები. სტატიაში სათანადოდაა გაშუქებული აგრეთვე იმ ქართველ ლოგიკოსთა მოღვაწეობა, რომლებიც დღესაც წარმატებით აგრძელებენ ადრე დაწყებულ საქმეს. ვფიქრობთ, რომ სტატიიდან მკითხველს სათანადო წარმოდგენა შეექმნება ქართველ ფილოსოფოსთა როლზე ლოგიკის პრობლემების დამუშავებაში.

სტატიაში აღნიშნულია, რომ ბოლო ხანებში ქართველმა ფილოსოფოსებმა მნიშვნელოვან წარმატებას მიაღწიეს კულტურის ფილოსოფიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის, ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიის სხვა დარგების პრობლემების დამუშავებაში. სათანადოდ არის გადმოცემული აკადემიკოსების ა. ბოჭორიშვილისა და შ. ხიდაშელის წვლილი ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და ქართული ფილოსოფიის საკითხების დამუშავებაში.

უნდა ითქვას ისიც, რომ სტატიაში სათანადოდაა გაანალიზებული იმ ქართველ ფილოსოფოსთა შემოქმედება, რომლებიც დღესაც მოღვაწეობენ და თავიანთი გამოკვლევებით ხელს უწყობენ ქართული ფილოსოფიური კულტურის განვითარებას. მაგრამ დასახელებულია ბევრი ავტორი, რომელთა პროდუქცია და წვლილი აღნიშნულ საქმეში არც ერთნაირია და არც ერთი დონისა.

ახლა კი თანმიმდევრობით განვიხილოთ ის ნაკლოვანი მხარეები, რომლებსაც ვხვდებით ხსენებულ სტატიაში.

1. გაუგებარია, რა პრინციპით ხელმძღვანელობდა ავტორი, როცა ამა თუ იმ ქართველ ფილოსოფოსსა და მის ნაშრომს ეხებოდა. ჯერ ერთი, სტატიაში ჩვენი კლასიკოსების გარდა, ყველა დანარჩენი ავტორი ძირითადად ერთ რანგშია წარმოდგენილი. ასე მაგალითად, სტატიიდან არ ჩანს განსხვავება საჟურნალო წერ-

ილს, „ცოდნის“ ბროშურასა და იმ გამოკვლევას შორის, რომელიც საეტაპო თუ არა, უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო ჩვენი ფილოსოფიური აზროვნებისთვის. ასეთი კონკრეტული ფაქტი: გ. ბანძელაძემ, ზ. კაკაბაძემ და ვ. ქვაჩახიამ ქართულ სინამდვილეში გარკვეული ფილოსოფიური დისციპლინების დაფუძნებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანეს. სტატიაში ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი და უცხო მკითხველისთვის უცნობი რჩება, თუ ვინ გვყავდა გამორჩეული ფილოსოფიაში. არადა, ფაქტია, რომ ზოგიერთი მკვლევარი თავისი ნიჭითა და უნარით ბერს და მნიშვნელოვანს ქმნის, ზოგიერთი შედარებით ნაკლებს. თუკი რომელიმე მოაზროვნე ამგვარ გამოცემაში მისი გაწეული ღვაწლით გამორჩეულად იქნება წარმოდგენილი, რატომ უნდა იყოს ეს ვინმესთვის საწყენი? საკმარისია გადავავლოთ თვალი სხვა სტატიებს ამავე გამოცემაში (მაგ. სტატიები რუსეთისა და სომხეთის ფილოსოფიაზე) და ვნახავთ, რომ ამ სტატიებში სწორედ ეს პრინციპია მტკიცედ დაცული. ჩვენს შემთხვევაში კი „გამოტოვებულია“ ზ. კაკაბაძის ყველაზე მნიშვნელოვანი გამოკვლევა, ვ. ქვაჩახია მხოლოდ ერთხელაა ნახსენები და ისიც ჩვეულებრივი ჩამოთვლისას, ო. ტაბიძე მხოლოდ ერთი წიგნითაა წარმოდგენილი და ა. შ. მაშინ, როცა ზოგიერთი ავტორის არაფრისმთქმელი და უმნიშვნელო გამოკვლევები რატომღაც სკრუპულოზური სიზუსტითაა აღწეული.

ამ სახის გამოცემებში ეჭვგარეშე უნდა შევიდნენ ის მკვლევრები, რომელთაც მნიშვნელოვანი ნაშრომები შეუქმნიათ და მათი მნიშვნელობა სცილდება საქართველოს. მაგრამ, რამდენადაც არის სურვილი, რომ რაც შეიძლება სრულად წარმოვჩინდეთ საკავშირო (თუ უცხოელი) მკითხველის წინაშე, ამდენად, ამ გზასაც აქვს გამართლება, რომელიც სტატიის ავტორს აურჩევია. მაგრამ, როცა ირდევია დალაგების საერთო პრინციპი, როცა გამოტოვებულნი არიან ქართული ფილოსოფიის თვალსაჩინო მოღვაწეები, ამას გამართლება ძნელად მოეძებნება. დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია გაეცნოს ხსენებულ სტატიას და ყველაფერში თავად დარწმუნდება.

ვინ ვერ მოხვდა ამ სტატიაში? – ყველას დასახელება შორს წაგვიყვანდა. მაგრამ გარკვეული წარმოდგენის შესაქმნელად ზოგიერთ მათგანზე მოკლედ აღვნიშნოთ. სტატიაში ადგილი არ მოიძებნა განსვენებული აპოლონ შეროზიასთვის, რომელიც არა ცნობიერის ფილოსოფიურ პრობლემებზე მუშაობდა და მიუძღვნა მას სამტომიანი გამოკვლევა. ის ამასთანავე იყო ერთ-ერთი ინიციატიური თბილისში არა ცნობიერის პრობლემებზე ჩატარებული დიდი საერთაშორისო კონგრესისა, რომლის მასალებიც გამოიცა ოთხ ტომად, ამ გამოცემის ერთ-ერთი რედაქტორიც ა. შეროზია იყო.

სტატიაში ვერ მოხვდა ვერც შოთა გაბილაიას გვარი, რომელიც წლების განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ფილოსოფიის ფაკულტეტს, დიდ ხანს იყო დიალექტიკური მატერიალიზმის კათედრის გამგე; ამასთან მისი ხელმძღვანელობითა და რედაქტორობით გამოიცა ან ითარგმნა ფილოსოფიური სახელმძღვანელოები. 60-იან წლებში შ. გაბილაიას ინიციატივით ქ. ბათუმში მოეწყო საკავშირო დისკუსია ინტუიციის პრობლემებზე (სტატიაში არც ამის შესახებაა რაიმე ნათქვამი).

სტატიაში გამოტოვებულია ედუარდ კოდუას გვარიც, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სოციოლოგიის კათედრის გამგე, არაერთი მონოგრაფიის ავტორი სოციოლოგიასა და ისტორიის ფილოსოფიაში. მანვე დიდი ამაგი დასდო სერგი დანელიას ფილოსოფიური მემკვიდრეობის გამოცემას, არის ერთ-ერთი რედაქტორი დიალექტიკური მატერიალიზმის სახელმძღვანელოსი. სტატიაში ვერ მოხვდა ვერც ვახტანგ ერქომაიშვილი, პოზიტივიზმისა და ლოგიკური პოზიტივიზმის აღიარებული სპეციალისტი საქართველოში. ვერც ვიტალი კაკაბაძისთვის გამოიძებნა ადგილი სტატიაში, რომელიც ფსიქოლოგიის ფილოსოფიურ პრობლემებზე მუშაობს, არის არაერთი მონოგრაფიის, მათ შორის ფუნდამენტური გამოკვლევის – „სიღრმის ფსიქოლოგიის ფილოსოფიური საფუძვლები“ ავტორი. არაფერია ნათქვამი ელენე თოფურიძეზე, რომელიც განაგებს ესთეტიკის სექტორს ფილოსოფიის ინსტიტუტში, არის არაერთი მონოგრაფიის ავტორი. გამორჩენილია აგრეთვე მერაბ მამარდაშვილი, ცნობილი ფილოსოფოსი. მ. მამარდა-

შვილი მართალია წლების განმავლობაში მოსკოვში მოღვაწეობდა, მაგრამ ახლა საქართველოშია და აქ აქვს გამოქვეყნებული მონოგრაფია.

ასევე გამოტოვებულნი არიან ჰეგელის ფილოსოფიისა და თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიის აღიარებული მკვლევარი თამაზ ბუაჩიძე და ბევრი საინტერესო გამოკვლევის ავტორი და მთარგმნელი ნოდარ ნათაძე (ქართულად თარგმნა ჰეგელის „გონის ფილოსოფია“). სტატიაში საუბარია ათეიზმის პრობლემების კვლევაზე საქართველოში, მაგრამ რატომღაც არაფერია ნათქვამი ოთარ გაბიძაშვილზე, რომელიც 10 წლის განმავლობაში ხელმძღვანელობდა ეთიკისა და მეცნიერული ათეიზმის კათედრას უნივერსიტეტში, ამდენივე ხანია არის ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი. იგი ამასთანავე მრავალი გამოკვლევის ავტორი და სახელმძღვანელოს რედაქტორია. დაუმსახურებლად არიან მივიწყებული აწ გარდაცვლილი პროფესორები: ა. გელაშვილი, ი. ნაჭყებია, რ. კვიჟინაძე, თ. ჯაფარლი და დოცენტი მ. ნემსაძე. გაუმართლებელია გვერდის აელა ისეთ მკვლევარებისადმი, როგორებიც არიან გერ. შუშანაშვილი, გ. მარგველაშვილი, ა. ტყეშელაძე, რ. შენგელია, გ. ცინცაძე, ბ. წოწონავა, ო. ჯუღელი. ყველა აქ ჩამოთვლილი ავტორი თავისი დარგის კარგ სპეციალისტად ითვლება საქართველოში.

2. გამოტოვებულ ავტორთა სია ამით როდი ამოიწურება. სტატიაში განხილული თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის ძალებით გამოცემული – შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემების ორი წიგნი, მაგრამ არაფერია ნათქვამი ზოგიერთ ავტორზე (ნ. კილაძე, რ. გორდეზიანი, მ. ნემსაძე). ამასთან, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ნანა კილაძე არის ერთი დიდი და ურთულესი განყოფილების – არაბული ფილოსოფიის ავტორი (იხ. წიგნი II, 1984 წ. გვ. 1-113), მაშინ ცხადი გახდება, რომ იგი უსაფუძვლოდაა გამოტოვებული. ასევე შეიძლება ითქვას რ. გორდეზიანზეც, რომელიც ამ წიგნების ძალზე მნიშვნელოვანი სტატიების ავტორია.

3. საქართველო არ არის ის ქვეყანა, სადაც ფილოსოფიური სისტემები შექმნილა და ბუნებრივია, რომ როდესაც ქართული ფილოსოფიის ისტორია იწერება, გვერდს ვერ აუუვლით იმ გამოკვლევებს, რომლებიც ქართული საზოგადოებრივი და პოლიტიკური აზრის ისტორიის საკითხებს ეხება. სწორედ ამ მიზნით უნდა იყოს სტატიაში დამოწმებული ეკონომისტების, ისტორიკოსებისა და ლიტერატორი-კრიტიკოსების ნაშრომები. მაგრამ გაუგებარია, რატომ არ იქნენ სათანადოდ მოხსენიებული ფილოსოფიასთან ყველაზე ახლო მდგომი დარგის – ფსიქოლოგიის წარმომადგენლები. დასახელებულნი არიან მხოლოდ დ. უზნაძე და გ. მერაბიშვილი, ხოლო გამოტოვებულნი არიან აკადემიკოსები რ. ნათაძე და ა. ფრანგიშვილი, პროფესორი შ. ჩხარტიშვილი, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრკორესპონდენტი შ. ნადირაშვილი. ყველა მათგანი გამოჩენილი მეცნიერია და მათ გამოკვლევებში ფილოსოფიურ პრობლემატიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია.

4. სამამულო ფილოსოფია არ არსებობს კლასიკური მემკვიდრეობის ათვისების გარეშე, რისთვისაც უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ამ მემკვიდრეობის გადმოღებას მშობლიურ ენაზე. ამ დიდ საქმეს საქართველოში საფუძველი ჩაუყარეს ეფრემ მცირემ, არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა, რომელთა ძალისხმევით ითარგმნა არეოპაგატიკა, პროკლეს უმნიშვნელოვანესი ტრაქტატი, იოანე დამასკელის თხზულებანი, ნემესიოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ და სხვ. შემდგომში ამ ტრადიციებს აგრძელებს ანტონ ბაგრატიონი. ახალ დროში კი ქართველმა მკვლევარებმა მშობლიურ ენაზე აამეტყველეს არისტოტელეს „პოეტიკა“ და დეკარტის „მეტაფიზიკური განაზრებანი“ (ს. დანელია), კანტის „პროლოგომენები“ (მ. გოგიბერიძე), პლატონის დიალოგები (ბ. ბრეგვაძე), არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“ (თ. კუკავა), რასაც მოჰყვა კანტის „წმინდა გონების კრიტიკისა“ (შ. პაპუაშვილი) და პეგელის „გონის ფილოსოფიის“ (ნ. ნათაძე) თარგმნა. ყველაფერი ეს კი საქართველოში დიდ ფილოსოფიურ ტრადიციებზე მეტყველებს. სამწუხაროდ, სტატიაში ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი ამის შესახებ.

ასევე უნდა აღნიშნულიყო, რომ არაერთი ქართველი ფილოსოფოსის (კ. ბაქრაძე, ზ. კაკაბაძე, ა. ბეგიაშვილი, გ. ბანძელაძე, ვ. კეშელავა...) ნაშრომი თარგმნილია გერმანულ, იაპონურ, ესპანურ, პოლონურ, ჩეხურ, სლოვაკურ და ვიეტნამურ ენებზე და მათზე გამოქვეყნებულია დადებითი რეცენზიები.

5. მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ქართველ ფილოსოფოსთა ნაშრომების გამოცემა. უკვე გამოცემულია იოანე პეტრიწის ორტომეული, არეოპაგიტული თხზულებანი, ს. დოდაშვილის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, შ. ნუცუბიძის ცხრატომეული, მ. გოგიბერიძის ოთხტომეული, ს. დანელიას შრომები, კ. ბაქრაძის ხუთტომეული. სტატიაში არც ამის შესახებაა რამე ნათქვამი, ისე როგორც არაფერია ნათქვამი იმის თაობაზე, რომ ქართულ ენაზე საკუთარი ძალებით შექმნილია ფილოსოფიის ისტორიის სხვადასხვა კურსები ანტიკურობიდან თანამედროვეობის ჩათვლით.

სტატია სცოდავს ეროვნული ფილოსოფიური მემკვიდრეობის შეფასებაშიც. სანიმუშოდ ერთ ასეთ ფაქტს დავიმოწმებთ: XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნე, ჩვენი კულტურის ერთი ნათელი ფიგურა და სიამაყე – არჩილ ჯორჯაძე სტატიაში წარმოდგენილია როგორც მხოლოდ სუბიექტური იდეალიზმის მეთაური საქართველოში. ეს არის და ეს.

6. ამგვარი გამოცემების სტატიებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ეროვნული ფილოსოფიის წარმომადგენელთა მონაწილეობას საერთაშორისო ფილოსოფიურ სიმპოზიუმებსა თუ კონგრესებში. განსახილველი სტატია ამაზეც დუმს. არადა, სხვადასხვა დროს მსგავს სიმპოზიუმებსა თუ კონგრესებში მონაწილეობდნენ: ს. წერეთელი (ბოლონია, 1958 წ.), გ. თევზაძე (აშშ, 1970 წ.), ზ. კაკაბაძე და ა. ბეგიაშვილი (დიუსელდორფი, 1970 წ.), ვ. ქვაჩაზია (ქ. უსპალა) და სხვ. ასევე არაფერია ნათქვამი მათემატიკური ლოგიკის ქართველ წარმომადგენელთა მონაწილეობაზე საერთაშორისო კონფერენციებში. გაუმართლებლად მივიწყებულნი არიან მ.

ბეჟანიშვილი და ლ. მჭედლიშვილი, რომელთაც თვალსაჩინო მიღწევები აქვთ ფილოსოფიის ურთულესი დისციპლინის – მათემატიკური ლოგიკის პრობლემების დამუშავებაში.

სტატიაში არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ გდრ-ის გამომცემლობა „დიცის“ 1984 წელს გამოცემულ „ფილოსოფოსთა ლექსიკონში“ არაერთი სტატიაა, რომელთა ავტორებიც ქართველი მკვლევრები არიან.

ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ XX საუკუნის მდიდარი ქართული ფილოსოფიური მემკვიდრეობა საკავშირო გამოცემაში სანახევროდ თუ იქნა წარმოდგენილი, ამის ერთ-ერთი მიზეზი კი საქართველოს ფილოსოფიური ცენტრების უგულებელყოფაა, რის გამოც სტატია ყოველგვარი აპრობაციის გარეშე მოხვდა აღნიშნულ გამოცემაში. ამას კი რა უარყოფითი შედეგები მოჰყვა, ვფიქრობთ, წერილიდან ცხადი უნდა იყოს.

არა მხოლოდ გაუგებრობა!

გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოს“ 1995 წლის პირველსავე ნომერში გამოქვეყნდა ჟურნალ „რელიგიის“ მთავარი რედაქტორის ვიქტორ რცხილადის პოლემიკური წერილი – „გაუგებრობა თუ?..“, რაც ჩემს კრიტიკულ წერილზე „...მაინც ბრუნავს!“ (გაზ. „საქართველო“, №27, დეკემბერი, 1994) პასუხის მცდელობაა. მკითხველს შევახსენებ, რომ ხსენებულ წერილში სათანადო დასაბუთების საფუძველზე არ გავიზიარე ნოდარ ნათაძის ერთ წიგნში გამოქვეყნებული აზრის ვ. რცხილადისეული შეფასება.

წინასწარ შევნიშნავთ, რომ ის, ვინც იტალიური აღორძინების დიდ მოაზროვნესა და ჰუმანისტს – ჯორდანო ბრუნოს მოიხსენიებს, როგორც „დეზერტირ ბერს“ (ვ. რცხილადე), მასთან კამათს არა მგონია საბოლოოდ რაიმე აზრი ჰქონდეს. მაგრამ ზოგიერთი საკითხის დაზუსტებისა და მკითხველის შეცდომაში შეყვანისაგან თავიდან ასაცილებლად, კამათის გაგრძელება ვამჯობინე.

ვ. რცხილადის შენიშვნით, მე ჩემს გვარს წერილის გამაგრების მიზნით ვურთავ სამეცნიერო ხარისხს. აქ მე ნამდვილად არაფერ შუაში ვარ და ეს გაზეთის რედაქციისგან მოდის. სამაგიეროდ, არა მგონია ასევე გაზეთის რედაქციიდან მოდიოდეს ვ. რცხილადის გვარზე ჟურნალ „რელიგიის“ მთავარი რედაქტორის წინ დართული – „ილია ჭავჭავაძის სახელობის ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის პრემიის ლაურეატი“. ოპონენტის ლოგიკით თუ ვიმსჯელებთ, მან ეს საპატიო წოდება თავის გვარს პასუხის გასამაგრებლად დაურთო. მაგრამ ვ. რცხილადეს რატომღაც „გამორჩენია“ თავისი კიდეც ერთი რეგალია – დეპარტამენტის დირექტორობა. თუმცა ამის კომპენსაციას ახდენს მთელს პასუხში: დირექტორის პონორით მმობღვრავს, ჭკუას მასწავლის, ლექციებს მიკითხავს, „შემახსენებს“, „მაუწყებს“, „მაწბილებს“ და ა. შ.

ჩვენი ოპონენტი თავის წერილში თავს წარმოგვიდგენს თანამედროვე ღვთისმეტყველებაში ღრმად ჩახედულად და ღიად ერუდირებულად. იმედია, მკითხველს ეყოფა მოთმინება და ბოლომდე ჩაიკითხავს ჩემს წერილს და დარწმუნდება, თუ როგორ საპნის ბუშტივით გაგვიქრება ღვთისმეტყველების მოყვარული სპეციალისტის პოზიცია.

ოპონენტი წერილის დასაწყისშივე მახრალეებს მანიპულაციებს მის მოსაზრებებთან მიმართებით და თითქოს ამის შემდგომ ადვილად „ეუხსნორდები“ მას. მისი აღნიშვნით, მე მკითხველს დავუმალე მის წერილში ჩვენთვის საინტერესო საკითხისადმი მკვეთრად გამიჯნული სუპრანატურალისტური და ათეისტური მიდგომა. მართალია, ეს ციტატა მე არ დამიმოწმებია, მაგრამ ვინც საქმის ვითარებას იცნობს, დამეთანხმება, რომ თავის დროზე ვ. რცხილაძეს ეს წიაღსვლები დასჭირდა შემდეგი დასკვნისათვის: სუპრანატურალისტური პოზიციიდან, ჩვეულებრივი მორწმუნის თვალთახედვით საკითხის დაყენება ქრისტეს განათლებულობის შესახებ, უკვე ნონსენსია. ოპონენტი თავიდან ბოლომდე იზიარებს ამ აზრს და ამის საფუძველზე გამოაქვს საკუთარი განაჩენი ნ. ნათაძის აზრის შესახებ. რადგანაც ვ. რცხილაძე იზიარებს სუპრანატურალისტურ აზრს, ჩემს წერილში სიმარტივისა და სიცხადის მიზნით უშუალოდ მის პოზიციაზე მითითებით არავითარი ცოდვა არ ჩამიდენია. მის შენიშვნას (უფრო წუწუნს) მაშინ ექნებოდა გამართლება, თუკი აზრი, რომელიც მე „დავუმალე“ მკითხველს, და მისი პოზიცია ერთმანეთისაგან განსხვავებული იქნებოდა.

სინამდვილეში თვითონ ვ. რცხილაძე მიმართავს აშკარა მანიპულაციას ჩემი მოსაზრების მისამართით. მისი აღნიშვნით, მე მკითხველს „დავუმალე“ მისი აზრი და ასე „გაეუხსნორდი“ მას შემდეგი შენიშვნით: „ვერ გავიზიარებთ ამ შეფასებას იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ აქ ერთმანეთში ორი რამაა აღრეული: ღმერთი დანახული რელიგიის პოზიციიდან, მორწმუნის თვალთახედვით და ღმერთის შეფასება მეცნიერის პოზიციიდან“. მაგრამ მე ეს შენიშვნა გავაკეთე არა მაშინ, როცა მკითხველს „დავუმალე“ ვ. რცხილაძის აზრი, არამედ მის მიერ კირკეგორზე დამყარებით გაკეთებულ შემაჯამებელ დასკვნა-განაჩენზე: „თუკი ღვთის შეურაცხყო-

ფად ითვლება მისი არსებობის დამტკიცება, მაშინ რამდენად უფრო შეურაცხყოფელია და მკრეხელურია აზრი მისი ღვთაებრიობის უარყოფისა?! ამაზე პასუხი მკითხველისათვის მიგვინდვია“. როგორც ამას ვ. რცხილაძე აღნიშნავს – სწორედ კირკეგორი მიიჩნევდა ღმერთის შეურაცხყოფად ღმერთის არსებობის დასაბუთების მცდელობას. ასე რომ, ვ. რცხილაძემ სრულიად შეგნებულად, ჩემი ერთი მიმართებით ნათქვამი გაავრცელა სხვა მიმართებით და ამით შეცდომაში შეიყვანა მკითხველი.

საკითხის ერთობ პრინციპულობის გამო მთლიანად დავიმოწმებ ერთ ადგილს ჩემი წერილიდან, შემდეგ ვნახოთ, თუ როგორ უმოწყალოდ ჩეხავს მას ოპონენტი და სახეზე გვექნება მისი მორიგი მანიპულაცია ჩემი აზრების მისამართით.

მე ვწერდი: „თუკი მაცხოვარს რელიგიის პოზიციიდან ვხედავთ, ის, რა თქმა უნდა, ზედროული არსებაა – სამების ერთ-ერთი იპოსტაზი. ღვთის რანგში ამაღლებული მაცხოვრის შესახებ გამოთქმული დადებითი თუ უარყოფითი აზრი საბოლოოდ მაინც ვერ გამოხატავს მის არსებას, ვინაიდან ღმერთი საბოლოოდ ყოველგვარ დადებითსა და უარყოფით განსაზღვრებებზე მაღლა დგას (ასე გაგებული ღვთისთვის ყოველგვარი „ცოდნის“, „განათლების“... მისადაგება უადგილო და სრულიად ზედმეტია!); ღმერთზე, როგორც სამყაროს შემოქმედზე, ყოვლად სრულყოფილსა და აღმატებულზე მსჯელობა ადამიანისეული კატეგორიებით ყოვლად დაუშვებელია. ეს ტრადიციული ღვთისმეტყველების ანბანური ჭეშმარიტებაა! გამოძინარე აქედან, თუკი მკრეხელობაა ღმერთზე რაიმეს არცოდნის მიწერა, ასევე მკრეხელობად უნდა ჩაითვალოს მისდამი რაიმეს ცოდნის მიწერაც, გამოთქმა – „ღმერთის შეურაცხყოფა“ და ა.შ. რადგანაც, ვიმეორებთ: ღმერთი ყოველგვარ განსაზღვრებაზე მაღლა დგას და მისდამი რაიმეს მიწერა, ისევ და ისევ ჩვენი მიზნებითაა გამართლებული, ჩვენ გეჭირდება და არა საკუთრივ ღმერთს. ღმერთის არსებას (და არა „არსებობას“, როგორც წერილშია. ეს კორექტურაა, რაც გადმოვიდა ვ. რცხილაძის პასუხშიც – მ.მ.) უფრო შეესაბამება მასზე არაფრის თქმა – ღუმილი“.

დაინტერესებულ მკითხველს ეს ჩვენი ვრცელი ციტატა რაღაცას უნდა ეუბნებოდეს, მაგრამ ის ხელს არ აძლევს ვ. რცხი-

ლაქეს და კრიტიკული შეფასების ნაცვლად უმოწყალოდ ჩეხავს ციტატას. ამ ერთი აბზაციდან ოპონენტი იღებს რამდენიმე წინადადებას და ასეთ კონტექსტში იმოწმებს: „ღმერთი საბოლოოდ ყოველგვარ დადებითსა და უარყოფით განსაზღვრებაზე მაღლა დგას (ასე გაგებული ღვთისთვის ყოველგვარი „ცოდნის“, „განათლების“... მისადაგება უადგილო და სრულიად ზედმეტია!)“. და ამთავრებს ასე: „ღმერთის არსებას უფრო შეესაბამება მასზე არაფრის თქმა – ღუმილი“.

ახლა ვიკითხოთ: რამდენად ეთიკურია ციტატის ისე დამოწმება, რომ წინადადებაში გამოტოვო წინამავალი თხუთმეტამდე სიტყვა და თანაც რაიმე მინიშნება არ გააკეთო ამაზე? მთავარი კი ისაა, რომ ოპონენტმა მკითხველს ნამდვილად დაუმალა ფრაზები, რომლებიც მის პოზიციას არ შეესაბამებოდა. მხედველობაში მაქვს აზრი, რომ ღვთისადმი რაიმეს მიწერა ისევ და ისევ ჩვენი მიზნებითაა გამართლებული, ჩვენ გეჭირდება და არა ღმერთს. ოპონენტს ეს აზრი „ლიტერატურული საქართველოს“ მკითხველის სამსჯავროზე რომ გამოეტანა, მაშინ გამარჯვებულის ტონით ვეღარ დამმოძღვრავდა: სახარებაში ლაპარაკია ქრისტეს ღვთაებრიობაზე, არაერთი ფილოსოფოსი და მეცნიერი აღიარებდა ღვთის არსებობას და ა. შ. მაგრამ ამის მთქმელმა ნუთუ არ იცის, რომ სახარებაც ადამიანისთვისაა დაწერილი და იმ დიდი ფილოსოფოსებისა თუ მეცნიერების ნათქვამები ვერ შეცვლის ღმერთზე რელიგიურ და ფილოსოფიურ პოზიციებს შორის განსხვავებას და ვერ დაარღვევს იმ საყოველთაო აზრს, რომ ღმერთი, როგორც სრულყოფილი არსების გადმოცემა, არასრულყოფილი არსებების სფეროდან აღებული განსაზღვრებებით, შეუძლებელია.

ან იმას რატომ არ აქცევს ყურადღებას ოპონენტი, რომ მასთან საუბარია საკითხისადმი სუპრანატურალისტურსა და ათეისტურ მიდგომაზე, ჩემთან კი რელიგიურსა და მეცნიერულზე. როგორც ჩანს, ვ. რცხილაძისათვის „მეცნიერული“ და „ათეისტური“ თანაბარფარდოვანი ცნებებია, მაგრამ საოცარი ისაა, რომ თავის ამ პოზიციას აქეთ მომაწერს პასუხში.

რის საფუძველზე ფიქრობს ოპონენტი, რომ ქრისტიანული ფილოსოფიის მკვლევარმა არაფერი ვიცი, რა წერია სახარებაში

ღმერთზე, რას ამბობდნენ და როგორ ახასიათებდნენ ღმერთს ღვთისმეტყველები და ფილოსოფოსები და ა. შ. მაგრამ მე ხომ ხაზგასმით მქონდა აღნიშნული, რომ ღმერთი საბოლოოდ ყოველგვარ განსაზღვრებაზე მალა დგას და მისი დახასიათება შეუძლებელია ადამიანისეული (ესე იგი არასრულყოფილი) კატეგორიებით. რასაც ახლა ვამბობთ, როგორც ღვთისმეტყველების, ისე შესაბამისი ფილოსოფიური მოძღვრებების ქრესტომატიული დებულებაა: „და მრავალი ღმრთისმეტყუელთაგანი ჰპოვნე, რომელთა არა ხოლო უხილაობად და მიუწვდომლობად იგალობეს მისთვის, არამედ თანაც გამოუძიებლობაიცა და გამოუკლევლობა, ... ვითარმედ რაიცა იგი არს, მისი ცნობად და ხედვად ყოველთა არსთაგან შეუვალ არს, ვითარცა ზეშთაარსებისა ყოველთაგან ამაღლებული“ (პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 6-7). მკითხველს არ გაუჭირდება იმის გაგება, რომ აქ ღმერთზეა საუბარი.

პასუხში ვ. რცხილაძე იმდენად კაღზიერდება, რომ ლექციებსაც მიკითხავს არეოპაგიტიკის საკითხებზე და იქვე დასძენს: „მ. მახარაძემ უნდა უწყოდეს, რომ თანამედროვე ღვთისმეტყველებაში (პ. ფორგლიძერი) ნეგატიური თეოლოგია მიჩნეულია ერთ-ერთ გზად ღვთისშემეცნებისა და მას აგნოსტიციზმთან არაფერი აქვს საერთო“. ეს ადგილი რომ წავიკითხე, თვალებს არ დაუვჯერე – რის საფუძველზე შეიძლება დაუშვა მკვლევარმა (თუნდაც შესაძლებლობაში!) საერთოს მონახვა ფილოსოფიურ მოძღვრებას – აგნოსტიციზმსა, რომელიც გარე სინამდვილის შემეცნების შესაძლებლობას უარყოფს, და აპოფატიკურ ღვთისმეტყველებას შორის, რომელიც ღვთის უარყოფითი დახასიათებით მის ზეშთააღმატებულობაზე მიგვანიშნებს. აქ სრულიად ზედმეტი და გაუგებარია ვ. რცხილაძის აღნიშნული – აპოფატიკურ ღვთისმეტყველებას არაფერი აქვს საერთო აგნოსტიციზმთან. ეს იგივე, მტკიცებაა იმისა, რომ ცეცხლი არაა ყინული. ყველაფერი ეს კი გახლავთ ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის კარდინალურ საკითხებზე მოყვარულის პოზიციიდან მსჯელობის შედეგი.

არეოპაგიტიკის საკითხებზე მსჯელობისას ოპონენტი მახსენებს მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებს არეოპაგიტიკაზე და ვლ.

ლოსკის თვალსაზრისს აპოფატიკურ ღვთისმეტყველებაზე – როგორც აბსოლუტურად შეუძენებად ღმერთზე მოძღვრებაზე. აქვე გაკვირვებული კითხულობს: „მაგრამ რა შუაშია აქ მ. მახარაძე? მისთვის ქრისტე ჩვეულებრივი ადამიანია „თავისი ღირსებებითა და ადამიანური ნაკლოვანებებით“. ოპონენტი აქაც მორიგ მანიპულაციას მიმართავს. ჩემს წერილში აღნიშნულია, რომ მეცნიერი, ვისთვისაც ქრისტე ისტორიული პიროვნებაა, მისთვის მაცხოვარი „უპირველესად ადამიანია“. ვ. რცხილაძეს ჩემი ეს აღნიშვნა ხელს არ აძლევდა და ბრჭყალების მოხსნით მისთვის სასურველი კორექტივი შეიტანა ჩემს ნათქვამში.

განა ნორმალურ ადამიანს მოუვა აზრად, რომ მაცხოვარი, თუნდაც ისტორიული პიროვნება, ვის სახელთანაცაა დაკავშირებული ახალი ერის დასაწყისი კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, „ჩვეულებრივი“ ადამიანია?

მე არასოდეს მომსვლია აზრად და არც დამიწერია, რომ ქრისტე „ჩვეულებრივი ადამიანია“ (ეს კი ნამდვილად იქნებოდა მკრეხელობა!). ეს „ჩვეულებრივი“ ჩემს ნაწერში ოპონენტის „აღმოჩენაა“.

რაც შეეხება მაქსიმე აღმსარებელსა და ვლ. ლოსკის, მათ თვალსაზრისებს ვ. რცხილაძის შეხსენების გარეშეც კარგად ვიცნობ და განხილული მაქვს კიდევ ისინი (აღმსარებლის კომენტარებზე სპეციალური გამოკვლევაც მაქვს მიძღვნილი). ვლ. ლოსკის კი, რომელიც არეოპაგიტიკაში კატაფატიკას ერთმანეთს უპირისპირებს აპოფატიკას და უპირატესობას ანიჭებს აპოფატიკას, არ ვიზიარებ, ამ საკითხში მართებულად მიმართა ღვთისმეტყველების პრობლემების ასევე აღიარებული მკვლევრის ალ. ბრილიანტოვის თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც არეოპაგიტიკაში ღმერთი ყოველგვარ – დადებითსა თუ უარყოფით განსაზღვრებებზე მაღლა დგას (А. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены, СПб, 1898, გვ. 165).

აღნიშნულ საკითხში ალ. ბრილიანტოვის პოზიციას ვიზიარებ საკუთრივ არეოპაგიტიკის გათვალისწინებით, სადაც აღნიშნულია ღმერთზე: „...არცა არს ყოვლად მისი მატებაი, გინა მოკლებაი; არამედ შემდგომად მისსაღა ეპყოფთ მატებასა და მოკლებასა, და

მას თავადს არცა რას ეპმატებთ, არცა რას მოვაკლებთ, ვინაითგან ზეშთა ყოველთა მატებათა და ზეშთა ყოველთა მოკლებათა...” (პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 229. ზაზგასმა ყველგან ჩემია – მ.მ.).

ეს საკითხი არეოპაგითიკაში ასევე ესმის საკუთრივ ვ. რცხილაძეს (იხ. ჟურნ. „რელიგია“, №10, 1992, გვ. 72, სქოლიო).

ვ. რცხილაძე ერთ ამბავშია, რომ მე გაუმართლებლად მივიჩნიე გამოთქმა „ღმერთის შეურაცხყოფა“, ვისაც არ უნდა ეკუთვნოდეს იგი, თუნდაც კირკეგორს. მხედველობაში მქონდა ის გარემოება და ეს აღვნიშნე კიდეც, რომ უმაღლეს არსებაზე ადამიანური ქცევების შეფასების სფეროდან აღებული კატეგორიებით მსჯელობა დაუშვებელია. პასუხში ოპონენტი, სრულიად უადგილოდ, დანტესაც იმორწმებს თავისი აზრის გასამაგრებლად. რაზან ოპონენტისთვის ჩემი მსჯელობის არსი გასაგებად რთულზე რთული აღმოჩნდა, იძულებული ვარ უფრო მარტივ მაგალითს მივმართო: ვინმემ მზეზე რომ თქვას „არ ანათებსო“, ეს მზის შეურაცხყოფა იქნება თუ მთქმელის უმეცრება? აღნიშნულის გათვალისწინებით, გამოთქმა – „ღმერთის შეურაცხყოფა“ – გაუგებრობაზე მეტია!

მოდით, ისიც გავარკვიოთ, რომ, თუმცა კირკეგორი ღვთის არსებობის დასაბუთების ყოველგვარ მცდელობას „ღმერთის შეურაცხყოფად“ მიიჩნევდა, ქრისტიანულ ეკლესიას ამგვარი არგუმენტების ავტორები – ავგუსტინე, ანსელმ კენტერბერიელი, თომა აკვინელი, ბონავენტურა და სხვები ანათემისთვის არ გადაუცია და პირიქით, ზოგიერთი მათგანი წმინდანადაც შერაცხა. რა ვიფიქროთ ახლა – ეს საკითხი ვ. რცხილაძეს ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურებზე მეტად აწუხებს? ჩემს წერილში ამ საკითხზეც მქონდა საუბარი, მაგრამ ოპონენტმა სრულიად გასაგები მიზეზების გამო, დუმილი ამჯობინა.

ოპონენტმა ასევე მტკივნეულად აღიქვა ჩემი შენიშვნა კირკეგორზე, როგორც „ექსისტენციალიზმის დამაარსებელზე“. უცხოელი ავტორიც შეაწუხა მისი „სიმართლის“ დასამტკიცებლად. აქ დეტალურად აღარ გავიმეორებ წინა წერილში ნათქვამს, რომ დაუშვებელია ფილოსოფიური მიმდინარეობის დაარსებაზე მსჯელობა. ქართული სიტყვა „დაარსება“ გულისხმობს კონკრეტულ

დროს და გამოპდინარე აქედან, თუკი ვ. რცხილაძე ექსისტენ-
ციალიზმის დაარსების თარიღს დაასახელებს, სადავოც აღარ-
აფერი იქნება.

ოპონენტი პროვინციალიზმად მიოვლის იმას, რომ ჩემს წერ-
ილში დეკარტი და პეგელი უფრო დიდ ავტორიტეტად მივიჩნიე,
ვიდრე კირკეგორი. მისი აზრით, „არსებობენ დიდი და საშუალო
ზომის მოაზროვნენი. ჩვენმა საუკუნემ დანიელი კირკეგორი დიდ
მოაზროვნედ აღიარა. ხოლო ამ დიდებს შორის მკითხველი ვის
აირჩევს, ეს უკვე მისი გადასაწყვეტია თავისი ინტერესების გათ-
ვალისწინებით“.

ჰოდა, მეც ახლა სწორედ ამ „პროვინციალიზმის“ პოზიციიდან
ვკითხულობ: ქართული ენის რომელი ნორმებით ვსაუბრობთ „დიდ
და საშუალო ზომის მოაზროვნეებზე“ და როდის აქეთ ფასდება
მოაზროვნე „ზომით“ და მკითხველის არჩევანით?

კირკეგორი რომ დიდი მოაზროვნეა, ეს „აღმოჩენა“ ვ. რცხი-
ლაძეს არ ეკუთვნის. შეიძლება მკვლევარმა „თავისი ინტერესების
გათალისწინებით“ უპირატესობა მიანიჭოს ან ერთ მოაზროვნეს,
ან მეორეს და ა. შ. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ თვით
დიდი მოაზროვნეების წვლილი ფილოსოფიის განვითარებაში ერთ-
ნაირია. ამ კუთხით იყო საუბარი ჩემს წერილში და რა არის აქ
სადავო და გაუგებარი?

ვ. რცხილაძე ჩემი მისამართით აღნიშნავს: სხვას რომ საყვე-
დურობ, ამ წიგნის გაცნობა გმართებდაო, შენც ხომ გმართებდა
ჩემს მიერ თარგმნილი ქუირინ ჰუნდერის წიგნის წაკითხვა, რო-
მელიც ჟურნალ „რელიგიაში“ გამოქვეყნდაო, მით უმეტეს, ამ ჟუ-
რნალში შენი წერილიც დაიბეჭდაო.

ჯერ ერთი, ჩემი შენიშვნა (და არა საყვედური!) გარკვეული
ვითარებით იყო ნაკარნახევი და მეორეც: ვინ უთხრა ვ. რცხი-
ლაძეს, რომ არ ვიცი ამ თარგმანის შესახებ. ძალიანაც კარგად
ვიცი, ვცადე მისი წაკითხვა, მაგრამ ჟურნალ „რელიგიის“ 1992
წლის მე-10 ნომრის (ამ ნომრით დაიწყო Quirin huonder die
Gottesbeweise (Geschichte und Schicksal), Stuttgart, 1968 – ვ.
რცხილაძისეული თარგმანი და დასრულდა მე-12 ნომერში) 83-ე
გვერდზე შევწყვიტე კითხვა. თუ რატომ, – მოგახსენებთ.

კითხვა შეეწყვიტე იმის გამო, რომ ეჭვი შემეპარა თარგმანის სანდოობაში. კერძოდ, მთარგმნელი ქ. ჰუნდერის წიგნის სათაურის პირველ ნაწილს – Die Cottesbeweise თარგმნის სამი სიტყვით: „ღვთის არსებობის მტკიცებები“, რაც, ჩვენი აზრით მთლად ადეკვატურად ვერ გადმოსცემს დედნის არსს.

64-ე გვერდზე წიგნის პირველივე ქვესათაური ასეა თარგმნილი – „ღვთის არსებობის მტკიცებათა და ფორმირება ბერძნულ ფილოსოფიაში“, ხოლო 84-ე გვერდზე ერთ-ერთი ქვესათაური ასეა წარმოდგენილი: ღვთის არსებობის მტკიცებათა განვითარება აეგუსტინეს მიერ და სქოლასტიკაში“.

მთარგმნელი ანგარიშს არ უწევს ქართულ მკვლევრებს, ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში დამკვიდრებულ გამოთქმას – „ღვთის არსებობის დასაბუთებები“ და აქედან მომდინარეობს მასთან ქ. ჰუნდერის წიგნის სათაურის ამგვარად თარგმნა, „მტკიცებათა დასაბუთება“ თუ „მტკიცებათა განვითარება“.

თარგმანზე დართულ წინასიტყვაობაში კი ვ. რცხილაძე კარლ იასპერსის ერთი აზრის თარგმნისას ხმარობს ცნებას „ფილოსოფირება“ (გვ. 61). თუ რანაირი ქართულია „ფილოსოფირება“, ამაზე მკითხველის ყურადღებას აღარ შევაჩერებ.

83-ე გვერდზე, სადაც გადმოცემულია პლოტინეს აზრი პირველმიზეზზე, პირველზე ვკითხულობთ: „პირველი, სახელდობრ, უნდა იყოს უბრალო... ნეოპლატონიკოსების პირველი ანუ ღმერთი არის მარტივი, რაც სრულყოფილების გამომხატველია, და მას არაფერი აქვს საერთო ცნებასთან – „უბრალო“.

აქვე მივმართავ ოპონენტს: თუ ის დაასაბუთებს, რომ თარგმანის გზა, რომელიც მან აირჩია – მართებულია, გულწრფელად მივესალმები ამ ფაქტს. ეს ხომ წინ გადადგმული ნაბიჯი იქნება უცხოური ფილოსოფიური ლიტერატურის ქართულად თარგმნის საკმეში.

ახლა საკუთრივ ქ. ჰუნდერის წიგნს. რაც წავიკითხე, იქ ისეთი სასწაული ვერაფერი ვნახე, რაც არ შემხვედრია მაგ. პ. რიტერის, ა. შტოკლის, ო. ბარდენჰევერის, ვ. პრეგერის ა. დემპფის, კ. კრემერის, ალ. ბრილიანტოვის, იე. პოპოვის, ეგგ. ტრუბეცკოის, ე. ბიჩკოვის, გ. მაიოროვის... გერმანულ თუ რუსულ

გამოკვლევებში, ან ფილოსოფიის ისტორიის ქართულ მკვლევა-რთა კურსებში, აღარაფერს ვამბობ საკუთრივ ამ წიგნში გან-ხილულ ავტორთა შრომებზე.

ვ. რცხილაძეს, ეტყობა, მკითხველზე ეფექტის მოხდენის მიზნით, წერილის ბოლოსათვის შემოუნახავს ერთი ფაქტობრივი ლაფსუსი ჩემი გამოსვლიდან, კერძოდ, კოცონზე აყვანილი ჯორდანო ბრუნოს შედახილზე დედამიწის მისამართით: „...მანც ბრუნავს!“. მაგრამ ოპონენტის მხრიდან იმდენად დიდია ჩემი გამტყუნების სურვილი, რომ თვითონ მასვე მოსდის ლაფსუსი. იგი წერს, რომ ფილოსოფი-ის მეცნიერებათა დოქტორს „ვეებერთელა ასოებით თავისი წერილის სათაურად აუტანია, როგორც თვითონ ამბობს, „დიდი იტალიელი მოაზროვნისა და ჰუმანიზტის ჯორდანო ბრუნოს უკანასკნელი შედა-ხილი დედამიწის შესახებ – „მანც ბრუნავს!“

ვ. რცხილაძეს სხვა სახის ლექსიკონებსა და ენციკლო-პედიებშიც რომ ჩაეხედა, დარწმუნდებოდა, რომ მხოლოდ „ჩემი აზრით“ არ ყოფილა ჯორდანო ბრუნო დიდი მოაზროვნე და ჰუმა-ნისტი. რომ ამ „დეზერტირ ბერს“ (ვ. რცხილაძე) იტალიელებმა 1889 წელს რომში ძეგლი დაუდგეს, ხოლო 1994 წელს კათოლ-იკური ეკლესიის ცენტრმა მიიღო დიდად ჰუმანური გადაწყვე-ტილება და გააუქმა 400 წლის წინათ ჯორდანო ბრუნოს მიმართ გამოტანილი სიკვდილით დასჯის უმკაცრესი განაჩენი. ამის თა-ობაზე იყო საუბარი ჩემს წერილში, მაგრამ „ოპონენტმა“ ამ შემ-თხვევაშიც დუმილი ამჯობინა.

„ოპონენტი“ აქაც მიმართავს პატარა ეშმაკობას, სახელდობრ, ციტატას ბოლომოკვეცილად იმოწმებს და მკითხველს უმაღავს „მანც ბრუნავს!“ მომდევნო ფრაზას – „ძალადაკარგულად ითე-ლება?“ ეს კი ის ფრაზაა, რომელიც ფაქტობრივი ლაფსუსის მიუ-ხედავად, მანც მიანიშნებს აზრის მნიშვნელობაზე. აქედან ცხადი უნდა იყოს, თუ რატომ გაქრა ეს ფრაზა ვ. რცხილაძის ციტირე-ბაში, ისიც უკვალოდ, ყოველგვარი მრავალი წერტილის გარეშე.

ახლა ცოტა რამ ვ. რცხილაძის გაკვირვებებზე, ქედმაღლობასა და პოლემიკურ ხერხზე.

წერილის დასაწყისშივე ოპონენტი გაკვირვებულია, მ. მახარა-ძემ მსაჯულის ფუნქცია რად დამაკისრაო. მაშ, რა ეუწოდოთ მის

როლს, როცა ის ინკვიზიციის ლექსიკონიდან აღებული სიტყვებით, მისი შეხედულებისამებრ „უმასპინძლდება“ ამა თუ იმ პიროვნებას. ახლა საკითხის ეთიკურ მხარესაც შევეხოთ. რატომ და რა მიზნით დადგა დღის წესრიგში 16 წლის წინათ გამოსულ ნ. ნათაძის წიგნში გატარებული ერთი აზრის ავ-კარგიანობის განსჯა – ჭეშმარიტების ერთგულებისა თუ მაცხოვრისადმი პატივისცემის გამო? ნუთუ ისეთი გულუბრყვილო ბრძანდება ვ. რცხილაძე, რომ აქამდე არაფერი იცოდა ამის შესახებ? პოდა, როცა ასეთ შემთხვევაში დაკვეთას ასრულებ და ბოლო სიტყვის უფლებით გამოგვაქვს განაჩენი, ეს უფრო მეტია, ვიდრე მსაჯულობა!

გაკვირვებას იწვევს ოპონენტის ქედმაღლური განცხადებები იმის თაობაზე, რომ მ. მახარაძემ ეტყობა ეს ავტორი არ იცის, ამ წიგნს არ იცნობს, მისთვის უცნობია თეოლოგიური და საეკლესიო ენციკლოპედიები და ა. შ. იქნებ ზოგიერთი რამ მართლაც არ ვიცი, ზოგიერთ ავტორს მართლაც არ ვიცნობ. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ეს ღირებული წიგნები, ენციკლოპედიები თუ ცნობარები, სწორად გამოიყენო შენი პოზიციის შესამუშავებლად და განსამტკიცებლად და არა მოწინააღმდეგის დასაშინებლად. წინააღმდეგ შემთხვევაში ფალაგების არჩევაშიც შეცდები და სრულიად უადგილოდაც მოუხმობ მათ. სამწუხაროდ, ვ. რცხილაძის პასუხი ამ აზრის უტყუარი დადასტურებაა.

უცნაურია ოპონენტის პოლემიკის ხერხი: როცა მას სჭირდება, სიამოვნებით იმოწმებს დანტეს (XIII-XIV სს.), კირკეგორს (XIX ს.), ხოლო როცა მე ვიმოწმებ XIX საუკუნის მოაზროვნეებსა თუ მკვლევარებს, მათ აზრებს მოძველებულად აცხადებს, ესენი უღმერთოები არიანო და ა. შ. ამასთან, მიჩნევს, მათი სია რატომ არ შეავსე მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსებითო (წარმოგიდგენიათ ერთმანეთის გვერდით ნიცშე და მარქსიზმის კლასიკოსები?).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ვ. რცხილაძის პასუხში გატარებული მოსაზრებები მხოლოდ გაუგებრობიდან არ მომდინარეობენ. ესაა ფილოსოფიისა და თეოლოგიის, რელიგიისა და მეცნიერების არსისა და მათი ურთიერთმიმართების ზედაპირული ხედვის შედეგი, რომელიც მოკლებულია პრობლემათა კვლევის სიღრმეს, კომპეტენტურობას და ა. შ.

დასასრულს აღვნიშნავ, რომ საუკუნეების განმავლობაში ფილოსოფიისა და თეოლოგიის, მეცნიერებისა და რელიგიის მართებაზე განსხვავებული აზრები არსებობდა, რომელთაგან ერთი ჭეშმარიტებას აღიარებდა მხოლოდ რელიგიურ მოძღვრებაში. ეს აზრი არსებობს დღესაც, მაგრამ განსხვავებით ჩვენი „ოპონენტისაგან“, მისი მიმდევრები არც თანამდებობის პირის თბილ სავარძელში არიან მოკალათებულნი, არც ნახევრად საერო ჟურნალებს რედაქტორობენ და მით უმეტეს, არც ათეისტები ჰყავთ კონსულტანტებად.

როცა დილეტანტიზმი ნაპარდობს!

ვიქტორ რცხილადის წერილ-განმარტებაში („ლ.ს.“, №45, 1994) მკრეხელურად იყო მიჩნეული ნოდარ ნათაძის წიგნში „მითი და სინამდვილე“ (1978) გატარებული ერთი აზრი. ჩემს გამოსვლაში („საქართველო“, №27, 1994), ყოველგვარი მიკერძოების გარეშე ვცადე სიცხადის შეტანა სადავო საკითხში. ამას მოჰყვა ვ. რცხილადის საპასუხო რეაქცია („ლ.ს.“ №1, 1995), რომელიც გამოირჩეოდა ზედაპირულობით, წაკითხული წიგნების რაოდენობით თავის მოწონებითა და ამის საფუძველზე „ცოდნის“ დემონსტრირებით, რაც სხვა არაფერია, თუ არა დილეტანტიზმი.

ბოლო გამოსვლაში – „მებრძოლი უმეცრება“ („ლ.ს.“, №4, 1995), ვ. რცხილადემ ჩემს ახალ შენიშვნებს („საქართველო“, №1, 1995) ვერაფერი უპასუხა, მეტიც – საერთოდ აუარა გვერდი საკითხს, რის გამოც დაიწყო ჩვენი პოლემიკა. ასე მაგალითად, ჩემს ერთ შენიშვნაზე – დიდი ღვთისმეტყველები, რომლებიც ღვთის არსებობის დასაბუთებას ცდილობდნენ, ეკლესიას ანათემისათვის კი არ გადაუცია, პირიქით, ზოგიერთი მათგანი წმიდანადაც შერაცხა-მეთქი (ეს კი თავდაყირა აყენებდა ვ. რცხილადის „განმარტებას“), – აბსოლუტური ღუმილი ამჯობინა.

ვ. რცხილადეს თავის ბოლო გამოსვლაში თავი მოაქვს „აკადემიური სტილით“ და თავის პირველ წერილში სწორედ ამ სტილით მმოძღვრავს, ჭკუას მასწავლის, „მაუწყებს“, „მაწილებს“, „შემახსენებს“, ხოლო მეორე წერილში ჩემი მისამართით წერს: „ჯიუტობს“, „დემაგოგიას მიმართავს“, „ამოღერდა“... ჯერ ამ წერილის სათაური რად ღირს (რას იზამ, კოკასა შიგან...).

ვ. რცხილადის ბოლო გამოსვლის დაწვრილებით განხილვას აზრი არა აქვს. ეს იგივეა, შეაყარო კედელს ცერცვი, სულ ერთია მას მაინც ვერაფერს გააგებინებ. მაშინ, როცა მე ვ. რცხილადეს მაღალ მატერიებზე ვესაუბრები, ის შეუპოვრად მიიწევს დილეტანტიზმის

ლაბორინთებში (განა მან უკეთ არ იცის თავისი ადგილსამყოფელი!) და ამასთან აქეთ მდებს ბრალს, ბრაზობს, ილანძლება...

პოლემიკაში დილექტანტიზმის გამოხატულებაა წაკითხული წიგნების რაოდენობით თავის მოწონება და ამის ცოდნად გასაღება; დილექტანტიზმია ისიც, რომ საკუთარი აზრი არ გაგაჩნია და წამდაუწუმ სხვას იმოწმებ, ლექსიკონებსა და ცნობარებში იხედები და ა. შ.

ოპონენტმა თავის წერილში მისაყვედურა – ჩემს მიერ თარგმნილი ქუირინ ჰუნდერის წიგნი როგორ არა გაქვს წაკითხული. პასუხში ოთხი შენიშვნა გამოვთქვი, რაც ამ თარგმანის უხეირობაზე მეტყველებდა (ეს მე, არასპეციალისტმა, თვალის ერთი გადავლებით აღმოვაჩინე!). ოპონენტმა შენიშვნებს ვერ გასცა პასუხი და თავი ასეთი გულუბრყვილო აღნიშვნით დაიმშვიდა: დაასახელა მის მიერ თარგმნილი კიდევ სხვა შრომა, რომელიც ჰუნდერის წიგნთან ერთად მოუწონებიათ მეცნიერებს. თუნდაც სიმართლე რომ იყოს ეს, რა კავშირი აქვს ამ ფაქტს ჩემს შენიშვნებთან?

ვ. რცხილაძე იქვე შენიშნავს, მ. მახარაძე ჰუნდერის წიგნს არ იცნობს და მხოლოდ ჩემი თარგმანით იფარგლებათ. კი მაგრამ, „მტკიცებათა განვითარება“, „მტკიცებათა დასაბუთება“, „ფილოსოფირება“ ცუდი ქართულია და „მარტივი“ და „უბრალო“ ერთი და იგივე რომ არაა, ამის გასარკვევად ჰუნდერის წიგნის ორიგინალი რაშია საჭირო?

მოდით კიდევ ერთხელ ჩავიხედოთ ამ თარგმანში. ჰუნდერის წიგნის სათაური „Die Cottesbeweise (Geschichte und Schicksal)“ ვ. რცხილაძის მიერ თარგმნილია ასე: „ღვთის არსებობის მტკიცებები (მათი ისტორია და ბედი)“. სათაურის პირველი ნაწილი რომ უხეიროდაა ნათარგმნი, ამის შესახებ გაეკეთეთ შენიშვნა ადრე. ახლა მეორე ნაწილს დავაკვირდეთ და შეუიარაღებელი თვალითაც კარგად დავინახავთ, რომ აქ კუთვნილებითი ნაცვალსახელი – „მათი“ უადგილო და სრულიად ზედმეტია. საჭირო იყო ყველაფერი ამის გასარკვევად ჰუნდერის წიგნის დედანი?

წერილში ვ. რცხილაძე ორჯერ აღნიშნავს, მ. მახარაძემ თემას გადაუხვიაო. სიცრუეა! ერთ საკითხსაც არ შევხებივარ ისეთს, რომელიც ოპონენტს არ წამოეჭრას. მან კი მართლაც გადაუხვია

თემას და სრულიად უადგილოდ განსჯის საგნად გაიხადა ჩემი ნაშრომი „Философское содержание архаизмов“, (ტბ: 1991). აიღო რა ხელში ეს მონოგრაფია, გადაათვალიერა, მითითებულ ლიტერატურასაც გადახედა – ნახა, რომ მეტ-ნაკლებად სხვასაც შესძლებია გერმანული ნაშრომებით სარგებლობა და დარწმუნდა, რომ აქ დილეთანტური ვარჯიშებით ფონს ვერ გავიძოდა, მაგრამ ეერიკა! სახეზეა „აღმოჩენა“ და იქვე ოპონენტისათვის დამახასიათებელი კატეგორიული განაჩენი: ამ გამოკვლევის „მეცნიერული ღირებულება დაბალი იქნება“ (! – მ.მ.), რადგანაც ავტორმა ბერძნული ენა არ იცის, იგი ემყარება არეოპაგიტიკისა და იოანე დამასკელის შრომების ქართულ თარგმანებს, რომლებიც თვით გამომცემელთა შენიშვნით, ბერძნული დედნებისაგან განსხვავებულიაო, ამასთან, მისი თქმით, მ. მახარაძე ერთი-ორი რუსული თარგმანის გარდა, ამ შრომების სხვა ენებზე თარგმანს არ იყენებს.

ანტიკური ფილოსოფიის ჩვენი ცნობილი მკვლევრებიდან მხოლოდ პროფ. სერგი დანელია ფლობდა ბერძნულ ენას საფუძვლიანად და ეს ცოდნა მას კლასიკურ გიმნაზიაში ჰქონდა მიღებული. სხვები ამ ბედნიერებას მოკლებულნი იყვნენ, თუმცა მშვენიერი გამოკვლევები დაგვიტოვეს ბერძნულ ფილოსოფიაში (მ. გოგიბერიძე, ს. წერეთელი). აკად. კოტე ბაქრაძემ არ იცოდა ფრანგული ენა, მაგრამ მისი შრომები ფრანგულ ფილოსოფიის წარმომადგენლებზე დღესაც შეუცვლელია ჩვენში.

ასე რომ, ოპონენტის გასაკვირად, მე არ ვყოფილვარ პირველი, ვინც ფილოსოფიის ისტორიაში გამოვაქვეყნე ნაშრომი, ისე, რომ არ ვფლობ ორიგინალის ენას. რაც შეეხება არეოპაგიტიკისა და იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართული თარგმანების დაშორებას ორიგინალებისაგან, ერთობ პირობითი შენიშვნაა აზრობრივი თვალსაზრისით. ამაში ყველა დამერწმუნება, ვისაც შეხების წერტილები ჰქონია აღნიშნულ ძეგლებთან.

ასე რომ, ნაშრომის გაცნობის გარეშე ასეთი მკაცრი განაჩენის გამოტანა დილეთანტიზმის გამოხატულებაა.

აქვე ოპონენტი მკითხველს ამცნობს, რომ მე წიგნში დასახელებული მაქვს მხოლოდ ორი თხზულება არეოპაგიტული კორპუ-

სიდან რუსულ ენაზე, რომელთაგან ერთი XVIII საუკუნეშია გამოცემული და არსებობს მისი მე-4 გამოცემა, მე კი მხოლოდ პირველ გამოცემას მივეუთითებ ლიტერატურაში. მაგრამ აქვე ოპონენტი კრინტს არ ძრავს მეორე თხზულებაზე და ეს შემთხვევითი არ გახლავთ. ესაა ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მთავარი ფილოსოფიური თხზულება „საღმრთოთა სახელთათვის“ – „Ο βίηθεν των εννομένων ονομάτων“. Пер. Игумена Геннадия (Эйкалоновича). Буэнос-Айрес, 1957. ჩემს ხსენებულ ნაშრომში რუსი და რუსულენოვანი მკითხველისათვის, არსებითად ამ თარგმანს ვემყარები.

გამოდის, რომ საქართველოსა და უკრაინის მეცნიერებათა აკადემიების ფილოსოფიის ინსტიტუტებში, მოსკოვის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე, დაბოლოს, თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სპეციალიზებულ საბჭოში ყველა შეცდა და ყოველგვარი დაბრკოლებების გარეშე ერთხმად მომანიჭა ამ – ვ. რცხილაძის წარმოდგენით – უწიგნურს მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხი (ფაქტობრივად, ვ. რცხილაძის მიერ დაწუნებულ წიგნში). მოკლედ, ყველა შეცდა და მხოლოდ ერთი – ვ. რცხილაძეა ჭკვიანი (მისი საყვარელი გამოთქმაა ჩემი მისამართით!).

სხვათა შორის, უკრაინის მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტის რეცენზიაში ჩემი ნაშრომის ერთ-ერთ მთავარ ღირსებად მიჩნეული იქნა ის ფაქტი, რომ იგი შესრულებულია ევროპელი მეცნიერებისთვის უცნობი არეოპაგეტიკის ძველქართული თარგმანის საფუძველზე. ასე ფიქრობენ კიეველი სპეციალისტები, მაგრამ ამაზე სხვა აზრისაა ვ. რცხილაძე. რას იზამ, გემოვნებაზე არ დაობენ, მით უმეტეს, როცა წიგნი საერთოდ არაა წაკითხული!

იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ჩემს სადისერტაციო ნაშრომს, ვიდრე მსვლელობა მიეცემოდა, გაეცნო აკად. გურამ თევზაძე და ამ ნაშრომის მიმართ მას რაიმე არსებითი ხასიათის შენიშვნა არ ჰქონია. ბ-ნი გურამის პრინციპულობა და მიუდგომლობა კი საყოველთაოდაა ცნობილი. ფილოსოფიის ინსტიტუტში წინასწარ დაცვაზე ნაშრომს მაღალი შეფასება და დასაცავად რეკომენდაცია მისცა მთავარმა რეცენზენტმა, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორმა გიორგი ცინცაძემ. რატომ დამჭირდა ბ-ბის გ. თევზაძისა

და გ. ცინცაძის სახელების შეწუხება? იმის გამო, რომ ვ. რცხილაძე თავის ბოლო წერილში დიდი მოწინებით იმოწმებს აღნიშნულ ავტორებს და ამის გათვალისწინებით, მათი მაღალი აზრი ჩემს ნაშრომზე – ვ. რცხილაძის დაწუნებულ წიგნებზე, რაღაცას უნდა ეუბნებოდეს ოპონენტს.

ვ. რცხილაძე ჩემი „ცთომილების“ მთავარ მიზეზად მიიჩნევს არეოპაგიტიკის არასწორ წაკითხვას, კერძოდ, აპოფატიკური თეოლოგიის ცალმხრივ გაგებას. აქაც დილექტანტიზმი ნაყარდობს და როცა ასეთი ვითარებაა, მაშინ აზროვნებისთვის ადგილი აღარ რჩება. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ, როცა პირველად 1976 წელს ეს „ცალმხრივი გაგება“ ქართულ ფილოსოფოსებს გაეცანი, ამას არაერთგვაროვანი რეაქცია მოჰყვა. მაგრამ დროთა განმავლობაში, როცა სათანადო არგუმენტებით ჩემი პოზიციის მართებულობა დაეასაბუთე, იგი მიჩნეული იქნა არეოპაგიტიკის ახლებურ წაკითხვად, რაც დაფიქსირებულია კიდევ ქართულ ლიტერატურაში (იხ. ტიტე მოსია, „დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“, თბ., 1986, გვ. 79).

ოპონენტის შენიშვნით – მე სულაც არა მაქვს მიზნად ნ. ნათაძის დაცვა. სრული სიმართლეა! მე არც ნ. ნათაძეს ვიცავ და არც ვ. რცხილაძეს ვებრძვი! მე არ ვიზიარებ ნ. ნათაძის ერთი მოსაზრების ვ. რცხილაძის მხრიდან გაუგებრობაზე დამყარებულ შეფასებას, მაგრამ ეს არაა მთავარი. „ოპონენტი“, რომელიც აქეთ მამრალეებს დემაგოგიას, აქ თვითონ გვევლინება დემაგოგის როლში. ვ. რცხილაძის „მიხვედრით“ მე გაღიზიანებული ვარ იმის გამო, რომ ის აღარ მიბეჭდავს ორ სტატიას დაბალი დონის გამო. ამის შესახებ პირველად გავიგე და ასეც რომ ყოფილიყო, რომელი დამწყები ავტორი მე ვარ, რომ ამის გამო გადავრეულიყავი. ჩემი სტატია გრიგოლ ნოსელზე, რომელიც დაუბრკოლებლად დაიბეჭდა ჟურნალ „რელიგიაში“, დაახლოებით იმავე დონისა და ისეთივე ხასიათისაა, როგორიც რედაქტორის მიერ „დაწუნებული“ ორი სტატია (ბასილი დიდსა და ავგუსტინეზე) და რედაქტორის ეს გადაწყვეტილება რომ გვიანდელი რიცხვით, ჩემი გამოსვლების შემდეგ არის მიღებული, ეს ჩემთვის კარგად არის ცნობილი.

აი, კიდეც ორი მაგალითი დემაგოგიისა. ვ. რცხილაძის აღნიშვნით, მე აგდებით ვიხსენიებ ქართულ-ევროპულ ინსტიტუტს და ჟურნალ „რელიგიას“. ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის პრემია, რაც მინიჭებული აქვს ვ. რცხილაძეს, მოვიხსენიე, როგორც საპატიო. სხვა რამ ამის თაობაზე არ მითქვამს. მერედა ესაა აგებული დამოკიდებულება?

ჟურნალ „რელიგიის“ მისამართით კი აღენიშნე – „ნახევრად საერო“, მხედველობაში მქონდა ის გარემოება, რომ ამ ჟურნალში იბეჭდება არამხოლოდ რელიგიური და თეოლოგიური ხასიათის წერილები. შევნიშნავ, რომ ჟურნალი „რელიგია“ ურიგო არაა და ამაში მთავარი დამსახურება ეკუთვნის მის მთავარ რედაქტორს ვ. რცხილაძეს. ჩემი შენიშვნა სულ სხვა კუთხით იყო გამოთქმული: თანამდებობის პირი, ნახევრად საერო ჟურნალის რედაქტორი, ვინც ამ ქვეყნის სიამტკბილესაც არ იკლებ და ამავე დროს ღებები უკიდურეს რელიგიურ თვალსაზრისზე და სხვის, შენთვის მიუღებელ აზრებზე გამოგაქვს ინკვიზიციური განაჩენი, ეს არც მხოლოდ დილექტანტიზმია და არც მხოლოდ პროვინციალიზმი. ესაა უზნეობა, რადგან რწმენა და ამის შესაბამისი მოსაზრებები აღამიანის უაღრესად ინტიმური სფეროა, ყოველ ადამიანს აქვს უფლება იყოს ან ათეისტი, ან თეისტი, ან პანთეისტი და ა. შ. ამ ინტიმურ სფეროში ცხვირის ჩაყოფა კი, ვიმეორებთ, უზნეობაა. იქნება ეს თეიზმისა თუ მარქსისტულ-ათეისტური პოზიციიდან.

ვ. რცხილაძის წერილში დიდი ადგილი უკავია ციტატებს, ავტორების ჩამოთვლას და თითქმის არავითარ საკუთარ აზრს. ასე მაგალითად, ის აღნიშნავს, რომ ჯორდანო ბრუნოს მისამართით გამოთქმა „ღებერტირი ბერი“ მე კი არა, ერთ დიდ ფიზიკოსს ეკუთვნისო, აგნოსტიციზმსა და აპოფატიკურ თეოლოგიის ურთიერთმიმართებაზე აზრი ჩემი კი არაა პ. ფორგრიმლერისაო, ასევე ვითარება ექსისტენციალიზმის „დაარსებასთან“ დაკავშირებით. მოკლედ, ეს დალოცვილიშვილი, რასაც ადრე, ყოველგვარი დამოწმების გარეშე საკუთრად ასაღებდა, თურმე სხვათა აზრები ყოფილა, მაგრამ პლაგიატორი ოპონენტი ახლა აქეთ მედაეება გამარჯვებულის ტონით.

კვლავ მინდა შეეჩერდე სიტყვა „დაარსებაზე“, რომელიც ოპონენტმა გამოიყენა ექსისტენციალიზმის მისამართით. ფილოსოფიური მიმდინარეობის ჩამოყალიბება ხანგრძლივი პროცესია და მისი დათარიღება, რასაც აუცილებლად მოითხოვს სიტყვა „დაარსება“, გაუმართლებელია. აქ კალკთან გვაქვს საქმე და უფრო მართებულია ვიხმაროთ სხვა სიტყვა „მამამთავარი“, „წინამორბედი“, „დამფუძნებელი“... თვითონ ოპონენტი ხომ აზუსტებს – „დამაარსებელი“ და „დამფუძნებელი“ სინონიმებიაო. პოდა, ჩემს მიერ აღნიშნული ნიუანსის გათვალისწინებით გამოიყენოს სიტყვა „დამფუძნებელი“ და საკამათოც არაფერი იქნება.

ოპონენტს მიაჩნია (თუ თავს იტყუებს?), რომ მისმა წერილმა რაღაც-რაღაცები მასწავლა, ამის დასტურად მას მიაჩნია ჩემი „აღიარება“ – „იქნებ ზოგიერთი რამ მართლაც არ ვიცი, ზოგიერთ ავტორს მართლაც არ ვიცნობ...“ ან მორალის რომელ კატეგორიას ექვემდებარება ის, რომ რომელიღაც წიგნი ჩაიგდო ხელში, სხვას მასზე ხელი არ მიუწვდებოდეს და ამის საფუძველზე მას ზემოდან დაუწყოს ყურება (აი, რას ასდის პროვინციალიზმის სუნი!). თუ აქ ოპონენტმა „აღიარების“ მეტი ვერაფერი ამოიკითხა, კარგად ყოფილა მისი საქმე!

ჩემგან განსხვავებით, ვ. რცხილაძემ რა თქმა უნდა ძალიან ბევრი „იცის“. იმ რაოდენობის სქელტანიანი წიგნები, რასაც იგი მისახელებს და რასაც რეზერვში იტოვებს კიდეც, ჩვეულებრივმა მოკვდამა (ვ. რცხილაძემ, მე და ჩვენაირებმა) უბრალოდ რომ წაიკითხოთ, თავგზა აებნევა და ორიენტაციაც დაეკარგება. ვ. რცხილაძის დილექტანტური წიაღსვლების სახით – ამის უტყუარი მაგალითი სახეზეა!

აღარ გავაგრძელებ საუბარს ქრისტეზე, როგორც „ჩვეულებრივ“ ადამიანზე, რაც არასოდეს მითქვამს და ასე უაპელაციოდ გაავრცელა ჩემზე ოპონენტმა და რისთვისაც თავის წინა წერილში არც მანიპულაციებს მოერიდა ჩემი ნათქვამის მისამართით. ქრისტე, როგორც ისტორიული პიროვნება თავისი ადამიანური ღირსებებითა და ნაკლოვანებებით, არამც და არამც არ ნიშნავს ჩვეულებრივ ადამიანს.

საუბარი გაგვიგრძელდა. ვ. რცხილაძე და მე სხვადასხვა რამეზე ვმსჯელობთ. მას ინფორმაცია ცოდნა ჰგონია, ხოლო მრავალრიცხოვანი წიგნების მოხსენიება და შიგა და შიგ ციტატების დამოწმება – მეცნიერული კვლევა-ძიება. იგი იმდენადაა გატაცებული წაკითხული წიგნების რაოდენობის დემონსტრაციით, რომ თავის წერილში ერთსა და იმავე საკითხზე ორ სრულიად საპირისპირო მოსაზრებას იმოწმებს (ი. ბოზენსკისა და ფ. ჰაილერის) და მკითხველი ვერ გაიგებს, თუ რომელს იზიარებს ავტორი, რაც ასევე დილეთანტიზმის გამოხატულებაა.

მოკლედ, ვ. რცხილაძის მსჯელობები ჯერ კიდევ შორსაა ცოდნის დონემდე ამაღლებამდე და ახლა გულწრფელად ეურჩევ მას: როგორმე შეურიგდეს ჩემ მკაცრ შენიშვნებს, გადასინჯოს თავისი დამოკიდებულება საქმისადმი – კითხვას ფიქრი და აზრიც დაუმატოს და თუ იგი ამას მოახერხებს, შეიძლება მისმა ჩახედულებამ ღვთისმეტყველურ ლიტერატურაში მთლად უკვალოდ არ ჩაიაროს.

ვ. რცხილაძე თავის წერილში ორჯერ აღთქმას დებს – მ. მახარაძესთან კამათს აღარ გაეგრძელებო, რადგან „მასთან უბრალოდ უინტერესოა კამათი“ (იქნებ დაესახელებინა სხვასთან მისი „საინტერესო“ კამათის ფაქტი).

სწორი გადაწყვეტილებაა! მან უბრალოდ კამათის დანიშნულება არ იცის და ჯერჯერობით ამ საქმიდან სასარგებლო დასკვნებს ვერ გამოიტანს. ამის დასტურად იკმარებდა ის ფაქტი, რომ წინა წერილში ვაღიარე ჩემი შეცდომა – „ფაქტობრივი ლაფსუსი“ ჯორდანო ბრუნოსთან მიმართებით. მეტი რაღა იყო საჭირო. შახსეი-ვახსეის ხომ არ დავიწყებდი? მაგრამ, ვ. რცხილაძემ ეს არ იკმარა და ჩემი ეს აღიარება შეურაცხყოფელი სიტყვებით გამოხატა („ამოღერღაო“) და მკითხველზე ფეფქტის მოხდენის მიზნით როგორც ადრე, ისე ახლაც, წერილის ბოლოს გააგრძელა საუბარი ამ „კურიოზზე“.

რაც მთავარია, თუკი ვ. რცხილაძე პირობას შეასრულებს და კამათს შეწყვეტს, ეს მისთვისაც იქნება კარგი და მკითხველიც დაისვენებს ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების პრინციპულ საკითხებზე მისი დილეთანტური ვარჯიშებისგან.

პერსპექტივა დასახულია, საჭიროა თანადგომა

„ლიტერატურულ საქართველოში“ (2 ოქტომბერი, 1992 წელი) გამოქვეყნდა ცნობილი მწერლისა და მეცნიერის რევაზ თვარაძის წერილი „პერსპექტივა ჯერჯერობით არ დასახულა“. ბ-ნი რევაზი შეშფოთებულია იმ საგანგაშო ვითარებით, ჩვენში ჰუმანიტარული მეცნიერებების კვლევა-ძიების საქმეში რომ შეიმჩნევა.

ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაზე რ. თვარაძის მიერ გამოთქმული შენიშვნები ძირითადად შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიასა და არეოპაგიტულ მოძღვრებას ეხება.

ბ-ნი რევაზი იზიარებს და მხარს უჭერს აკად. შალვა ნუცუბიძის კონცეფციას ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერიის იდენტობის შესახებ, აღიარებს არეოპაგიტიკის დიდ მნიშვნელობას ქართული კულტურისთვის. წერილიდან ჩანს ისიც, რომ ავტორი კატეგორიული წინააღმდეგია არეოპაგიტიკის „ქართული აზროვნების ნიმუშად“ მიჩნევისა: „...მაგრამ არეოპაგიტული კორპუსის ქართული აზროვნების ისტორიაში შემოტანა, ქართული აზროვნების ნიმუშად მისი დანახვა ერთობ უხერხულ მდგომარეობაში ჩაგვყენებს უეჭველად“.

სრული სიმართლეა! მაგრამ ვისი მისამართით არის ეს ნათქვამი?

აღნიშნული საკითხის გასარკვევად უნდა მივმართოთ იმ ავტორებს, ვისაც ფილოსოფიის პოზიციებიდან ინტენსიურად უკვლევია და იკვლევს არეოპაგიტიკას. ეს ავტორები არიან აკადემიკოსები – შალვა ნუცუბიძე და შალვა ზიდაშელი, თავად ბატონი რევაზ თვარაძე, ფილოსოფიურ მეცნიერებათა კანდიდატები – დენიზა სუმბაძე, მარინე მაჭავარიანი და ამ სტრიქონების ავტორი.

აკად. შალვა ნუცუბიძე იდენტობის თეორიის ავტორი იყო და ბუნებრივია, რომ მისთვის არეოპაგიტიკა „ქართული აზროვნების ნიმუშია“. გამომდინარე აქედან, გაუმართლებელია მისი მისამართით ამგვარი საყვედურის გამოთქმა.

აკად. შალვა ხიდაშელი მხარს უჭერს იდენტობის თეორიას, მაგრამ არეოპაგიტიკას ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლად არ მიიჩნევს და მის მნიშვნელობას არსებითად ქართულად გადათარგმნის ფაქტსა და ქართულ კულტურაზე გავლენაში ხედავს: „არეოპაგიტიკის ქართულ ენაზე გადათარგმნის თვით ფაქტი, მიუხედავად იმისა, თუ ვინ იყო მისი ავტორი, მნიშვნელოვანია თავისი გავლენით ქართული შუა საუკუნეების იდეოლოგიაზე“ (იხ. ხიდაშელის „ძირითადი მსოფლმხედველობრივი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში“, თბილისი, 1962. რუს. ენაზე). არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ შ. ხიდაშელის შემაჯამებელ შრომაში – „ქართული ფილოსოფიის ისტორია“ (თბილისი, 1988), არეოპაგიტიკა განხილულია არა იქ, სადაც საუბარია პეტრე იბერზე, არამედ ეფრემ მცირეს შემოქმედების ანალიზისას, როგორც თარგმნილი რელიგიურ-ფილოსოფიური ძეგლი.

არც ქალბატონები – დენიზა სუმბაძე და მარინე მაჭავარიანი მიიჩნევენ არეოპაგიტიკას ქართულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ ძეგლად.

საკუთრივ არეოპაგიტიკისადმი მიძღვნილი მაქვს 5 მონოგრაფია, ამ გამოკვლევებში არსად გამიტარებია აზრი არეოპაგიტიკაზე, როგორც ქართულ ძეგლზე და არსად არ ვასახელებ პეტრე იბერს ფსევდო-დიონისეს ნაცვლად.

მაშინ ვის ეკუთვნის რ. თვარაძის შენიშვნა? პირადად მე ასეთ ავტორს შ. ნუცუბიძის შემდეგ თვით რ. თვარაძის გარდა, არ ვიცნობ. აი, რას წერს რ. თვარაძე: „მამასადამე ამოვიღეთ იმ დებულებიდან, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი იყო პეტრე იბერიელი, V საუკუნეში მცხოვრები ქართველი მოაზროვნე. მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ სწორედ V საუკუნიდან და სწორედ პეტრე იბერიელიდან იწყება ქართული ფილოსოფიის ნამდვილი ისტორია“ (იხ. მისი წიგნი „თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა“, თბილისი, 1985, გვ. 133). ამ წიგნში შესულ რ. თვარაძის სტატიებში ხშირად გვხვდება მსჯელობანი პეტრე იბერის (ფსევდო-დიონისეს ნაცვლად) შრომებზე, თხზულებებზე, პეტრე იბერის ნააზრევის პლატონის მოძღვრებასთან მიმართებაზე და ა.შ.

შევნიშნავთ იმასაც, რომ ამ სტატიებში შ. ნუცუბიძის იდენტობის კონცეფციას რ. თვარაძე მიიჩნევს „ფასდაუდებელ აღმოჩენად“, „საშეილშეილო დამსახურებად“ (გვ. 171, 255). მისივე მართებული შენიშვნით, შ. ნუცუბიძის შრომებით ახალი ეტაპი დაიწყო რუსთველოლოგიაში. ამ შრომების გარეშე რუსთველოლოგია მოკლებული იქნებოდა მყარ მეცნიერულ საფუძველს (იქვე, გვ. 255) და შ. ნუცუბიძის შრომებით ჩამოყალიბდა „მყარი და ჩამოქნილი კონცეფცია“, რომლის გარეშეც „ეფუხისტყაოსანს“ ვერ ჩაეწედებოდა. რ. თვარაძის ხაზგასმით, აქ მნიშვნელობა არა აქვს, ვიზიარებთ თუ არა ამგვარი კონცეფციის მქონე ამა თუ იმ მკვლევრის შეხედულებებს, მთავარია ასეთი კონცეფციის არსებობა, რის გარეშეც საერთოდ წარმოუდგენელია რუსთაველის მსოფლმხედველობის კვლევა (იქვე, გვ. 255-256).

ბოლომდე ვიზიარებთ ბ-ნ რევაზ თვარაძის ამ მოსაზრებას, მაგრამ მას ვერაფრით ეგუება მისივე აზრი ბოლოდროინდელი წერილიდან: „...ბოლოს და ბოლოს დადგა (ან დგება) უამი, როდესაც ამა თუ იმ სახელგანთქმული მკვლევარის უდიდესი ავტორიტეტის წინაშე მოკრძალებით ქედის მოდრეკის მიუხედავად, აღარ უნდა შეუუდრკეთ მათივე საარაკო ცთომილებათა მინიშნებას. თაობები აღიზარდნენ და, სამწუხაროდ, დღემდე იზრდებიან ამ უკუღმართ პოსტულატებზე“ (ხაზგასმა ჩემია – მ.მ.).

ამ „საარაკო ცთომილებათა“ (!) საფუძველი კი უკუღმართ პოსტულატებშია“, აი ეს პოსტულატებიც ხსენებული წერილიდან: „სახელგანთქმულ სწაველულთა ფუნდამენტური გამოკვლევები ეძღვნება იმის მტკიცებას, რომ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება ქრისტიანული აზროვნების ნიმუში კი არ არის (პლატონის, ნეოპლატონელთა და სხვა მიმდინარეობათა ელემენტებით გამდიდრებული), არამედ პანთეისტური მატერიალიზმი ან სულაც მატერიალიზმი“; რომ შუა საუკუნეებში უპირისპირდებიან იდეალისტი დავით გარეჯელი და მატერიალისტი აბიბოს ნეკრესელი, იდეალისტი არსენ იყალთოელი და მატერიალიზმისკენ გადახრილი იოანე პეტრიწი; და ათეიზმისა და მატერიალიზმის ნანატრ გზას მიუყვებოდა რუსთაველი.

აქ ავტორთა წრე უფრო დაკონკრეტდა. სახელგანთქმულ სწავლულებში ამ კონკრეტული ვითარებისათვის აკადემიკოსების – შალვა ნუცუბიძისა და შალვა ხიდაშელის გარდა არავინ გვესახება. ვნახოთ, რამდენად მართებულია ეს შენიშვნები.

არეოპაგიტულ მოძღვრებაში მატერიალიზმისა და პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის თვალსაზრისი შ. ნუცუბიძეს ეკუთვნის. აქ უპირველესად გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ შ. ნუცუბიძეს ისეთ პერიოდში უხდებოდა მოღვაწეობა, როცა მხოლოდ ამ გზით თუ შეიძლებოდა კვლევა-ძიების საგანი გამხდარიყო შუა საუკუნეების ისეთი რელიგიურ-ფილოსოფიური მოძღვრება, როგორიცაა არეოპაგიტიკა. ასე თუ ისე, შ. ნუცუბიძემ ჩვენს სამეცნიერო თვალსაწიერში მოაქცია არეოპაგიტიკა და ამით მან დიდი საქმე გააკეთა.

შ. ნუცუბიძის შეხედულებების კრიტიკული განხილვა აუცილებელია, მაგრამ მისდამი „საარაკო ცთომილებათა“ დაბრალება და რაღაც განსაკუთრებული საყვედურების გამოთქმა დღეისთვის მიუღებელი შეხედულებების გამო, გაუმართლებელია. გაუმართლებელია თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამოც, რომ სწორედ მისი წყალობით შეეუდევით არეოპაგიტიკის შესწავლას ბევრი და მათ შორის ბ-ნი რევაზ თვარაძე.

რაც შეეხება მეორე სახელგანთქმულ მეცნიერს, აკად. შალვა ხიდაშელს, მისი გამოკვლევებისთვის უცხოა როგორც არეოპაგიტული მატერიალიზმი, ისე არეოპაგიტიკის „პანთეისტური მატერიალიზმი“. მის „ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში“ კი, რომელიც ავტორის მრავალწლიანი მუშაობის შეჯამებაა, არაფერია ნათქვამი აბიბოს ნეკრესელის მატერიალიზმზე.

შ. ნუცუბიძე არსენ იყალთოელს კონსერვატორული აზროვნების წარმომადგენლად მიიჩნევდა და მასზე მალლა აყენებდა იოანე პეტრიწს. შ. ხიდაშელის თანახმად კი (მისი „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ თანახმად) არსენ იყალთოელი ორთოდოქსული მსოფლმხედველობის დამცველია და უპირისპირდება ნეოკლათონიზმს (პეტრიწის სახით).

როგორც ერთ, ისე მეორე ავტორთან არაფერია ისეთი, რაც შეიძლება უცხო იყოს მეცნიერული კვლევა-ძიებისთვის.

მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა რუსთაველზეა საუბარი. შ. ნუცუბიძეს ეკუთვნის აზრი რუსთაველთან პანთეისტური მატერიალიზმის არსებობის შესახებ. შ. ხიდაშელი კი აღიარებს პანთეიზმის არსებობას რუსთაველთან, ოღონდ იმ შენიშვნით, რომ აქ პანთეიზმის სპეციფიკური გაგება იგულისხმება (აქცენტი გადატანილია ღვთისა და სამყაროს ერთიანობაზე და არა მათ იგივეობაზე).

შეიძლება შ. ნუცუბიძისა და შ. ხიდაშელის თვალსაზრისები აღნიშნულ საკითხებზე სადავო იყოს და ზოგიერთმა მკვლევარმა არ გაიზიაროს ისინი. ასე მაგალითად: შ. ხიდაშელის ერთ-ერთ წიგნზე გამოქვეყნებულ ჩემს რეცენზიაში არ ვიზიარებ რუსთაველის პანთეისტობის თვალსაზრისს, მაგრამ ამით ქვეყანა არ დაქცეულა. მოკლედ, იმის თქმა გვინდა, რომ ჩვენი სახელგანთქმული სწავლულების თვალსაზრისები არეოპაგიტიკაზე, პეტრიწზე, რუსთაველზე და ა. შ. არამც და არამც არ იძლევიან იმის საფუძველს, რომ მათში „საარაკო ცთომილებანი“ დავინახოთ.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ გარკვეული უმაღურობა შ. ნუცუბიძის ღვაწლისადმი რაღაცნაირად მოდად იქცა ჩვენში. მახსენდება არეოპაგიტიკაში პირველი დისერტაციის დაცვა საქართველოში, როცა ყველასა და ყველაფერზე იყო საუბარი, მაგრამ პრინციპულად არ იყო ნახსენები შ. ნუცუბიძე. ამ რამდენიმე წლის წინათ კი რუსთაველზე ერთ გახმაურებულ წერილში, როცა საუბარი იყო ქართულ რენესანსზე, ვინდა აღარ იყო დასახელებული ამ კონცეფციის ავტორის – შ. ნუცუბიძის გარდა. სხვა მაგალითებიც არის...

რ. თვარაძე წერილს ასე ამთავრებს: „ამ სტატიით იმას ვესწრაფოდი მხოლოდ, განგაშის ზარი დამერისხებიანა იმასთან დაკავშირებით, რომ ჩვენი ჰუმანიტარული (ცხადია, არა მხოლოდ ჰუმანიტარული) მეცნიერებები დღემდე მატერიალიზმის უნუგეშო ტყვეობაში იმყოფებიან და ამ ტყვეობიდან თავის დახსნის არავითარი პერსპექტივა ჯერჯერობით არ დასახულა“. უმძიმესი ბრალდებაა და იგი მთლიანად ქართულ ფილოსოფიას ეხება.

საქმეში ჩაუხედავი მკითხველი იფიქრებს, რომ დღემდე საქართველოში არაფერი გაკეთებულა მატერიალიზმის უფრო მართე-

ბული იქნებოდა – მარქსიზმის ტყვეობიდან ფილოსოფიის დასახსნელად. არადა, საქართველო სწორედ ის რესპუბლიკა იყო ყოფილი სსრკ-ის შემადგენლობაში, სადაც ისეთი ფილოსოფიური პრობლემატიკა შემოვიდა კვლევის სფეროში, მარქსიზმი რომ ვერაფრით ვერ ჰგუობდა. სწორედ ქართველმა ფილოსოფოსებმა დაიწყეს ღირებულების თეორიის, ფილოსოფიური ანთროპოლოგიისა და კულტურის ფილოსოფიის კვლევა 60-იანი წლებიდან, რის გამოც მათ არაერთი რისხვა დაატყდათ შინაური და გარე „კეთილისმყოფელებისაგან“. ასე რომ, ფილოსოფიის „მატერიალიზმის ტყვეობიდან“ თავის დაღწევის პერსპექტივა დიდი ხანია დასახულია ჩვენში (და გარკვეულად ეს განხორციელებულია კიდევ!).

საერთოდ ქართული ფილოსოფიის მისამართით „განგაშის ზარის დარისხება“ ახალი არაა. ძველ ამბებს რომ თავი დაეანებოთ, საკმარისია გავიხსენოთ 1973 წელი, როცა საქართველოს კცკ-ის მიერ სპეციალურად გამოყოფილმა კომისიამ საგანგებოდ შეისწავლა ფილოსოფიის ინსტიტუტის საქმიანობა და ამის საფუძველზე ჩაატარა ცკ-ის ბიუროს გამსვლელი სხდომა ფილოსოფიის ინსტიტუტში (ასე განაცხადა მაშინ სხდომის წამყვანმა, ცკ-ის პასუხისმგებელმა თანამშრომელმა). ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ სხდომაზე ქართული ფილოსოფიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის ღირსების დასაცავად სხვებთან ერთად პრინციპული პოზიციით გამოვიდა ბ-ნი რევაზ თვარაძე.

ამას მოჰყვა 1977 წლის 17 აპრილის ცნობილი დისკუსია თემაზე – „ადამიანის პრობლემა“, რომელიც მოაწყო ფილოსოფიის ინსტიტუტმა და სადაც ოპონენტების როლში მოგვევლინენ საკავშირო ფილოსოფიის ინსტიტუტისა და ჟურნალ „კოპროსი ფილოსოფიის“ წარმომადგენლები და აგრეთვე ზოგიერთი ჩვენი თანამემამულე. ეს ისე, თორემ სტუმრები, ზოგიერთის გამოკლებით, ჩვენთან ჭკუის სასწავლებლად იყვნენ ჩამოსულნი. ის, რომ ეს დისკუსია ოპონენტების სასარგებლოდ არ დამთავრდა, საკითხის მეორე მხარეა.

ამის ფონზე კი ნამდვილად გაკვირვებას იწვევს ბ-ნი რევაზ თვარაძის პოზიცია, რომელიც 20 წლის განმავლობაში ფილოსოფიის ინსტიტუტის ქართული ფილოსოფიის ისტორიის განყოფი-

ლებაში მუშაობდა და რის შესახებაც ვისაუბრეთ ჩვენ, თვით მისთვისაც კარგად არის ცნობილი. ასევე ცნობილია, რომ 1986 წლის 26 იანვრის საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის დადგენილებით ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევის ფართო პერსპექტივა დაისახა. კერძოდ, უნდა მომზადდეს ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევების ოთხტომეული. უკვე მომზადდა და გამომცემლობას გადაეცა ოთხტომეულის I ტომი. მე, როგორც ოთხტომეულის რედკოლეგიის სწავლული მდივანი, მთელი პასუხისმგებლობით ვიტყვი, რომ აღნიშნული I ტომი დაზღვეულია იმ ნაკლისაგან, რაზედაც ასე შემოფოთებულია რ. თვარაძე.

სულაც არ ეფიქრობთ, რომ ქართულ ფილოსოფიასთან დაკავშირებით ყველაფერი თავის ადგილზეა და შესაცვლელი და მოსაგვარებელი აღარაფერია. მაგრამ თუკი ვინმეს არ აკმაყოფილებს ის, რაც გაკეთებულია და კეთდება ქართულ ფილოსოფიაში, მაშინ მან თავისი თვალსაზრისი უნდა შემოგვთავაზოს სათანადო დასაბუთებით. კონკრეტულად, ეს მით უმეტეს ეხება ბ-ნ რევაზ თვარაძეს, ვისი თვალსაზრისიც საერთოდ შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური ისტორიისა და კერძოდ, არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე, დიამეტრალურად განსხვავდება შალვა ნუცუბიძისა და მისი მიმდევრების პოზიციისაგან.

დასასრულს კი აღვნიშნავდით, რომ როგორც ზოგადად ქართულ ფილოსოფიაში, ისე კერძოდ, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის კვლევა-ძიების პერსპექტივა დიდი ხანია დასახულია. ეს კარგად ჩანს როგორც მრავალი ფილოსოფოსის მოღვაწეობიდან, ისე გამოქვეყნებული შრომებიდანაც. უამრავი მაგალითიც მოიპოვება და თუ ამ შემთხვევაში დასახელებისაგან თავს ვიკავებ, მხოლოდ იმის გამო, რომ ან ვინმე არ გამომჩნეს, ან ვინმეს შესახებ ის ვერ ვთქვა, რაც სათქმელია, რასაც შეიძლება არაერთგვაროვანი რეაქცია მოჰყვეს.

ასე რომ, ახლა უსაფუძვლო ბრალდებებისა და საყვედურების დრო კი არაა, არამედ საჭიროა თანადგომა საერთო საქმის გასაყეთებლად.

ჰოლიტონა
ჰებლიცონტონა

ორი შეხვედრა სუბ-ში

მრავლისმნახველ საქართველოს თავისი მძიმე ისტორიის მანძილზე სხვადასხვა სახის მტერთან ჰქონია საქმე. მაგრამ ბევრჯერ მტერზე არანაკლები ვნება მოუტანია მისთვის თანამემამულეს, რომელიც მტრის სამსახურში ჩამდგარა და ამავე დროს თავისი საქმიანობა ერის საკეთილდღეოდ წარმართულად წარმოუჩინია. სწორედ ეს გარემოება გვაქვს მხედველობაში, როცა 12-14 წლის წინანდელ ამბებს ვიხსენებთ სუკ-თან მიმართებით, თორემ მაინცაღამაინც დიდ ვაუკაცობად არ უნდა ჩაითვალოს იმ შეხვედრების სააშკარაოზე გამოტანა, რასაც ახლა მოვეუთხრობ მკითხველს.

1976 წლის პირქუში შემოდგომის ერთ საღამოს, ნაძალადე-ვში, სადაც ნაქირავებ ბინაში ეცხოვრობდი, ჩემთან მოსულა უცნობი. სახლში რომ არ დავხვდი, ჩემი ნათესავისთვის ტელეფონის ნომერი დაუტოვებია და თანაც დაუბარებია: თუ პირველ დარეკვაზე არ უპასუხეს, ხელმეორედ დარეკოს მაშინვეო.

სახლში გვიან დავბრუნდი და ბუნებრივია, ღამით უცნობთან დაკავშირება არ მიცდია. მეორე დღეს დილით კი მეზობლის ტელეფონით დავრეკე დატოვებულ ნომერზე. არავინ მიპასუხა. მეორედ ავკრიფე თუ არა ნომერი, მაშინვე შემეხშიანა უცხო ხმა. ეუთხარი ვინც ვიყავი და ვკითხე, რაში იყო საქმე. „უშიშროების კომიტეტიდან გაწუხებთ, ხომ არ შეგეშინდათ?“

ტანში უსიამოდ გამაჟრჟოლა, მოგეხსენებათ, რა განცდას იწვევს ადამიანში ამ სამსახურის ხსენება. „რისი უნდა მეშინოდეს-მეთქი“, – ეუპასუხე აღელვებულმა ცოტა შეყოვნების შემდეგ.

„თქვენთან შეხვედრა გვინდა და როდის მოიცლითო?“ – მოისმა უცნობის ხმა ყურმილში. მე კი ცოტა დაფიქრების შემდეგ გულუბრყვილოდ ეუპასუხე: „დღეს არ მტალია, ლექციები მაქვს-მეთქი“, – ვითომდა ამით დავიხსნიდი თავს.

„საჩქარო არაა, დღეს თუ არა, ხვალ... ზეგ, თუმცა, ნურც ძალიან გადავდებთო“.

მივხვდით, რომ კატა-თაგვობანას თამაშს აზრი აღარ ჰქონდა და იქით შევთავაზე შუადღის შემდეგ შევხვედრილიყავით. უცნობმა პაემანი დამინიშნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ადმინისტრაციული შენობის წინ, ყოფილი ძერჟინსკის ქუჩაზე (სადაც ახლა ენათმეცნიერების ინსტიტუტია). მითხრა თავისი მანქანის ნომერიც...

უცნობი ცოტა მოგვიანებით მოვიდა და მანქანა ჩემგან ოდნავ მოშორებით, წინ გააჩერა. შევამჩნიე, რომ თავისი მანქანის სარკიდან მაკვირდებოდა და როცა მიხვდა, რომ მისი ყურადღება არ გამომპარვია, მანქანიდან გადმოვიდა.

ვიდრე უცნობი დანიშნულ ადგილზე მოვიდოდა, ბევრი ვიფიქრე იმაზე, თუ რისთვის მიბარებდნენ უშიშროების კომიტეტში. უპირველესად ჩემი ყურადღება შეჩერდა ჩემს ლექციებზე უჩვეურობაზე. სტუდენტებთან თავისუფალ ლაპარაკს მაინცდამაინც არ ვერიდებოდი (თუმც არც ისე გადავდიოდი ზღვარს) და შეიძლება რომელიმე სტუდენტმა დამაბეზლა-მეთქი. მით უმეტეს, რომ ჩემამდე ორი ჩემი მეგობარი უკვე ჰყავდათ დაკითხვაზე უშიშროების თანამშრომლებს ამგვარი „მოლაყებობისთვის“ (ეროვნულ საკითხებზე საუბარს სწორედ ასე უწოდებდნენ).

„ბატონი მიხეილი უნდა ბრძანდებოდეთო?“ მეც დავემოწმე. „ერთი წუთითო“, მომიბოდიშა და მანქანისაკენ გაბრუნდა ისევ. მანქანის დაკეტვა რომ დაიწყო, ცოტა გამიკვირდა კიდეც. რატომღაც მეგონა, აქედან უშიშროების კომიტეტში წამიყვანს-მეთქი. უცნობმა კი მანქანა დაკეტა და აკადემიის შენობაში შემიძღვა, სადაც წესითა და რიგით მე უფრო მეკუთვნოდა მასპინძლობა (მე ხომ აკადემიის სისტემის თანამშრომელი ვიყავი). შევედით თუ არა შენობაში, „მასპინძელმა“ ძირითადი ასასვლელი კიბიდან მარჯვნივ გადაუხვია და იქვე ახლოს, პატარა ოთახში შემიყვანა. რამდენჯერმე ვყოფილვარ აქ და ეს ოთახი არ შემიმჩნევია.

შევედით თუ არა ოთახში, „მასპინძელმა“ კარები ჩაკეტა და მიმითითა სკამისაკენ, ფანჯარასთან ახლოს, ზურგით რომ იდგა. თან ამიხსნა, ისე დაჯექი, გარედან ფანჯარაში შენი სახე ნაკლებად ჩანდესო. მეც ისე მოვიქეცი. „მასპინძელი“ კი ჩემს წინ დაჯდა, გულისჯიბიდან წითელყდიანი პირადობის მოწმობა ამოიღო, გაშალა

და მაჩვენა, თანაც გამეცნო: უშიშროების მაიორი... ერთი ჩვენი სასიქადულო მეცნიერის მოგვარე აღმოჩნდა. რადგანაც ვერიდები ჩემი „მასპინძლის“ სახელისა და გვარის ხსენებას, ამიტომაც წერ-ილში ამის შემდგომ მაიორის სახელით მოვიხსენიებ.

მორჩა თუ არა გაცნობის ცერემონიალს, მაიორმა გამომცდელ-ად დამისვა შეკითხვა, რას ვფიქრობდი იმის თაობაზე, თუ რატომ დამიბარეს უშიშროების კომიტეტში. მე ჯერ კიდევ ვერ ვფ-ლობდი თავს, ბუნებრივია, ელეღავდი კიდევ და ბორძიკით უუპა-სუხე, – აქ გასაცნობად და მოსაფერებლად არ დამიბარებდით-მეთქი. „მანც რას ფიქრობთ?“ გამიმეორა კითხვა.

„ალბათ სტუდენტებთან ლექციაზე, ან სამსახურში რაღაც ის-ეთი ვთქვი, რაც არ უნდა მეთქვა“. ჩემს სიტყვებზე მაიორი ცოტა შეიმშუშნა, ეტყობოდა, ჩემი ბანალური პასუხით არც მაინცდამა-ინც კმაყოფილი იყო. თვალი თვალში გამიყარა, ნაძალადევად გამ-ილიმა და მითხრა: „არა, მაგ მხრივ თქვენი ბიოგრაფია სუფთაა... მართალია, თქვენი მხრიდან არის ცოტა გამოხდომები... მაგრამ ამისთვის ჯერჯერობით მხოლოდ უბრალო შენიშვნას იმსახურებ და მეტი არაფერი“. ამ სიტყვებმა ცოტა გამაკვირვა, რადგანაც არც ისე უცოდველი ვიყავი და ეს მას არ შეიძლებოდა არ სცო-დნოდა. გამაკვირვა იმანაც, რომ მაიორმა ბლოკნოტი და ავტოკ-ალამი ჯერ დემონსტრაციულად მოიმარჯვა და შემდგომ ასევე მრავლისმთქმელად გადადო გვერდზე. ამით თითქოსდა უსიტყვოდ მაგრძნობინა, შინაურულად ვილაპარაკოთ, წერა რა საჭიროაო.

ეჭვი გამართლდა. მაიორმა მოულოდნელად საუბარი სხვა თემ-აზე გადაიტანა. ისაუბრა უშიშროების სამსახურის დიდ როლზე სახელმწიფოსთვის (რაც მის გარეშეც კარგად ვიცოდი). ილაპარ-აკა აგრეთვე იმ სირთულეებზე, რაც თან ახლავს საიდუმლო სამ-სახურებს. „ჩვენ ტონობით ქვიშა უნდა გადავსინჯოთ, მაგრამ არც მაშინაა გარანტია, იქ ოქროს რომ ვიპოვიოთ“ (ოქროში რას გულ-ისხმობდა მაიორი, ამას მკითხველი ისედაც გაიგებს). მაგრამ ვინ-მეს უმიზეზოდ ჩვენი ბასრი კლანჭების კვალი არ უნდა დაემ-ჩნესო. „ნეტამც ასე ყოფილიყოს!“, გავიფიქრე მაშინვე. ჩვენი საუ-ბარი საკმაოდ დიდხანს გაგრძელდა და ამ აზრს სხვადასხვა ფო-რმით ხშირად იმეორებდა მაიორი.

მაიორის ქარაგმული ნათქვამებით უკვე ვხვდებოდით, რომ აქ ჩვენების მისაცემად არ ვიყავი დაბარებული, ჩემგან ის სულ სხვა რამეს ითხოვდა, მაგრამ კონკრეტულად რას – ამას გამოუცდელია გამო ვერ ვხვდებოდით.

ერთი ხანობა მაიორი ჩემს პიროვნებაზე შეჩერდა. შემაქო, ასე მძიმე ცხოვრება გაგივლია და შენი ასაკის კვალობაზე საკმაოდ მიღწევები გაქვსო. ახლა რომ მახსენდება ეს ეპიზოდი, მიკვირს, რა ხიბლავდა ჩემს მაშინდელ „მიღწევებში“. მაიორმა ისიც კი მითხრა, რომ კარგად იცნობდა იმ მხარეს, აჭარას, სადაც დაეიბადე და გაეიზარდე. მოჰყვა მთისას და ბარისას და ისევ საქმეზე გადავიდა.

„ინსტიტუტი, სადაც თქვენ მუშაობთ, მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია. ფაქტობრივად ჩვენთვის იდეოლოგიური თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი ობიექტია...“ და მრავალმნიშვნელოვნად შემომხედა. მეც ვკითხე, რას ითხოვდა ჩემგან. გამომეტყველებაზე ეტყობოდა, რომ კმაყოფილი იყო საუბარში ჩემი ამ სახით ჩართვით და უმაღლეს დამიბრუნდა პასუხი: „საიმედო კაცი გვინდა თქვენთან და არჩევანი შენზე შევაჩერეთო!“

ძალიან მეწყინა. რატომ მაინცდამაინც მე შემომთავაზა თანამშრომლობა? რა ხელმოსაჭიდები ნახა საქმისათვის ჩემს ბიოგრაფიაში? ამ აზრებმაც გამიელვა. რახან კარტები გახსნილი იყო, მეც აღარ მოვერიდე და პირდაპირ ვკითხე, თუ რას მთხოვდა კონკრეტულად. რა იყო ამის მიზეზი, ვერ გეტყვით, მაგრამ ფაქტია, რომ მაიორმა საუბარი ისევ სხვა თემაზე გადაიტანა. ისევ გაიხსენა ჩემი მხარე, აქო ჩვენი ხალხია – „სანდო და ვაჟკაცები არიანო“. მაიორმა ისიც მითხრა, შენიანები, ახლობლები რომ ჩამოგაკითხავენ, ცოტა რამეებში ჩვენც შეგვიძლია ხელი წამოგიკრათო. მე ცივად მოგახსენე მადლობა და ალბათ, მაიორიც მიხვდა, რომ ამ საქმეებით არ შევაწუხებდი.

ისევ უშიშროების სამსახურის დიდ მისიაზე ილაპარაკა, ისევ ძველი სტენარით და ისევ გაკუმეორე, რას ითხოვდა კონკრეტულად ჩემგან.

„სანდო და დასაბუთებული ინფორმაცია!!“ – მტკიცედ მითხრა მან. რახან ბოლომდე არ მესმოდა, ზუსტად რას ითხოვდა ჩემგან მაიორი, საკუთარი ვარაუდი ეუთხარი: „მეგობრები დავაბეზლო?“

„არა, არა! ეს არ გეჭირდება, ამისთვის გეყავს საიმედო ხალხი. თქვენ უფრო სხვა საქმე გვინდა დაგავალოთ“, – იყო პასუხი.

მე ეუთხარი მაიორს, რომ არც ჩემს მეგობრებზე და არც სხვა კინებზე რაიმე ინფორმაციას არ მივაწვდიდი. ვითომც არაფერიო და, ისევ სხვა თემაზე გადაიტანა საუბარი, ოპერის თეატრის დაწვის საქმეს შეეხო. მოულოდნელად ისევ ჩემს მხარეზე ჩამოაგდო სიტყვა და მოიგონა, რომ 4 წლის უკან თბილისიდან მყავდა სტუმრები ჩემს მხარეში, ქორწილში. თითქოს მათ იქ, რაღაც არცთუ ისე სასურველი აგიტაცია გაწიეს, მაგრამ ეს არაფერიო. მე ეჭვმა გამკრა, ჩემი ხალხის საიმედოობაზე როცა მელაპარაკებოდა, იმ ზოგიერთების მიხედვით ხომ არ მსჯელობდა, ყველაფერი რომ ჩაეკაკლათ სადაც ჯერ არს. ვფიქრობ, მაიორმა ეს ამბები უფრო პოზიციების შესამაგრებლად მოიყვანა და გარკვეულად ჩემს „მოსატეხად“, ფსიქოლოგიური ზემოქმედების მოხდენა უნდოდა.

ბოლოს და ბოლოს, როცა დარწმუნდა მაიორი, რომ არ შეუასრულებდი მის თხოვნას, ბოლომდე გაიხსნა. მაგრამ, სანამ სათქმელს მეტყოდა, ცოტა შორიდან დაიწყო. აღნიშნა, რომ ისიც ერთგული ქართველია, სხვაზე ნაკლებად როდი უყვარს საქართველო და რომ მისი ახლანდელი გარჯა სამშობლოს ერთგულებითაა განპირობებული და ა. შ. როცა საბოლოოდ თავისი სათქმელი მიიტხრა, დავრწმუნდი, რომ ყველაფერი ეს ჩემს „დასამუშავებლად“ და შესამზადებლად იყო ნათქვამი. ამით მაიორი იმას მაუწყებდა, რომ რასაც შენგან ვითხოვთ, ეს ერის სასიცოცხლო ინტერესებიდან მომდინარეობს და თუ დაგეთანხმდები, ამაში საძრახისი არაფერი, პირიქით, ამით ერის საქმეს გვიკეთებო. კონკრეტულად კი, მათთან ჩემი თანამშრომლობის არსი ასე ჩამოაყალიბა: თქვენი ცნობილი კოლეგები სტრიქონებს შორის არცთუ იშვიათად ისეთ აზრებს ატარებენ, რომ ჩვენი წყობისა და იდეოლოგიისათვის მიუღებელია, ჩვეულებრივი მკითხველი ამას ვერ ხვდება, საქმეს კი ღიდად ვნებსო. მაგრამ ხშირად ჩვენი სანდო ხალხიც (ესე იგი მარქსიზმ-ლენინიზმის ერთგულნი) ვერ ამჩნევენ ამას და ამის გამო არაერთი უხერხულობა შეგვხვედრიო. მე კი მევალებოდა, ას-

ეთი მიუღებელი აზრები მემხილებინა დასაბუთებულად და ყველ-
აფერი ეს სათანადოდ წერილობით მეცნობებინა. აქვე, ასეთი მიუ-
ღებელი აზრების მატარებლად დაასახელა ცნობილი ქართველი
ფილოსოფოსი ზურაბ კაკაბაძე, რომლის ნაწერები დიდად პოპუ-
ლარული იყო.

ამას ნამდვილად არ ეელოდი და ამ წინადადებამ დიდად
შემაძრწუნა. შემაძრწუნა ბევრი რამის გამო:

ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ქართველი კაცი ქართველ კაცს
გამოჩენილი ქართველი მოაზროვნეების ნაწერებში „ხელის ფათუ-
რსა“ და ამის საფუძველზე მათ დასმენას მთხოვდა.

მეორე, – ქართველი კაცი ქართველ კაცს მტრის სამსახურში
ჩაღგომას მთავაზობდა.

მესამე, – ქართველი კაცი ამ გამყიდველობას ქართველი
ხალხის საკეთილდღეოდ გაწეულ სამსახურად მისაღებდა.

შეძრწუნება ამ საქმეს ვერ უშველიდა და გამოცდილი ჩეკის-
ტი ახალგაზრდა კაცს, ამ საქმეებში სრულიად გამოუცდელს, ამ
წინადადებას შეძრწუნების გულისთვის სულაც არ სთავაზობდა.
ამიტომაც, მაიორის წინადადების არმიღებას, ფილოსოფიის ენაზე
რომ ვთქვათ, საკმაო საფუძველი სჭირდებოდა. არ ვიცი – როგ-
ორ, მაგრამ ვფიქრობ, რომ იმ სიტუაციისათვის კარგ და როგორც
შემდეგ აღმოჩნდა, ერთადერთ ეფექტურ პასუხს მივაგენი.

მაიორს ვუთხარი, რომ ასეთ საქმეს ვერ შევასრულებდი. ისე
კი, როგორც თქვენ, ისე მეც მოვემსახურებოდი მაგ საქმეს, ოღ-
ონდ რომ მაჩვენეთ, იმისთანა მოწმობა თუ მექნება, თანაც თუ ყვე-
ლას ეცოდინება ჩემი ამ სამსახურის შესახებ-მეთქი. მაიორს
სახეზე უკმაყოფილება შეეტყო, თავი ასწია და ასაკი მკითხა. ასა-
კი გადასული გაქვსო, და რაღაცის თქმა დააპირა, ახლა კი მე
აღარ ვაცალე და ფეხზე წამოვდექი:

„ორგანოს თანამშრომელი ხარო და იარაღი გექნებათ. მირჩე-
ვნია პირდაპირ შუბლში დამახლოთ ტყვია, ვიდრე ეს და სხვა
ამის მსგავსი წინადადებები მივიღო!“

ჩემი აღელვების მიუხედავად, მაიორს გუნება-განწყობილების
შეცვლა არ ეტყობოდა. მთხოვა დავმჯდარიყავი. არ დავჯექი და
კვლავ გავუმეორე ის სიტყვები.

რახან ვერაფერს გახდა, გამათავისუფლა, ოღონდაც მთხოვა, ჩვენი ამ საუბრის შესახებ არავისთან არაფერი მეთქვა. ცივად გამოვემშვიდობე, მან კი გამომშვიდობებისას შემახსენა, ჩემი ტელეფონი ხომ გაქვსო. მისი შეკითხვა უპასუხოდ დაგტოვე და კარები გამოვიხურე. ქალაქის ნაგლეჯს, რომელშიც მაიორის ტელეფონის ნომერი მეწერა, სანაგვე ყუთში გადავუძახე.

გარეთ რომ გამოვედი, საათი მაშინ გამახსენდა. სამ საათზე მეტი დრო გასულიყო იმ ერთი წინადადების შეთავაზება-არმიღებაში. გზად პირველსავე შემხედრ ახლო ნაცნობს ეს არცთუ ისე სასიამოვნო ამბავი მოუყევი, რითაც ჩემს ცხოვრებაში პირველად და უკანასკნელად ანგარიში არ გავუწიე გულით ნათხოვნს და საიდუმლოება გავეცი.

მეორე შეხვედრა სუკ-ის თანამშრომელთან ამ ამბიდან 3 წლის შემდეგ მომიხდა. უნივერსიტეტის მაღლივი კორპუსის ერთ-ერთ კიბეზე პროკლამაციები გადმოყარეს. ერთი ცალი მეც ჩამივარდა ხელში. შესვენებაზე საპროფესოროში ამაზე უკვე ლაპარაკობდნენ. მეც ვთქვი, რომ ერთი ცალი მქონდა. აუდიტორიაში 5 წუთის შესულიც არ ვიქნებოდი, რომ უნივერსიტეტის თანამშრომელი გამომეცხადა და მეორე სართულზე ჩასვლა მთხოვა. იქ უკვე უშიშროების თანამშრომელი მელოდებოდა, რომელმაც ჩაიწერა ჩემი მონაცემები და მეორე დღისთვის უშიშროების კომიტეტში დამიბარა...

დანიშნულ დროს საშვი დამხვდა უშიშროების კომიტეტის მისაღებში. გარემო რაღაც იდუმალებით მოცული მომეჩვენა: ვიწრო დერეფანი, ყველა ოთახის თავზე ანთებულ პატარა ღაფებზე, რა თქმა უნდა, რუსულ ენაზე, ეწერა: „მიმდინარეობს დაკითხვა“. წინა დღით გაცნობილი უშიშროების თანამშრომელი თავის კაბინეტში შემიძღვა და დაჯდომა შემთავაზა. მალე საქმეს შეუდგა კიდევ და მკითხა, თარჯიმანი ხომ არ მჭირდებოდა. რაღაც საოცარი ცინიზმი ვიგრძენი ამ სიტყვებში, არა იმდენად მთქმელისაგან, არამედ სისტემისაგან. სამშობლოს გიმუსრავს, შენი ერის ინტერესებს ფეხქვეშ თელავს, ენას გართმევს და დაგცინის კიდევ – თარჯიმანი ხომ არ გჭირდებაო?

უარი განეაცხადე.

თანამშრომელმა ქალაღი და აეტოკალამი მოიმარჯვა და დაკითხვა დამიწყო. კაცს, რომელსაც დიდებული ქართული გვარი ჰქონდა, ქართულად ძალიან უჭირდა, მისი დაკითხვების მიზანი ერთი იყო – გაერკვია, სიმართლე ეუთხარი თუ არა წინა დღეს მცირე ხნით შეხვედრისას. შევატყვე, ძალიან აინტერესებდა, გავეო, სად ენახე პროკლამაცია, რომელიმე სტუდენტს ხომ არ გამოვართვი, მთელი მისი დაკითხვა ამას უტრიალებდა. ისეთი შთაბეჭდილება დამრჩა, რომ მან თავის მიზანს ვერ მიაღწია, მაგრამ ერთხანს ისტიბარი მაინც არ გაიტეხა რატომღაც და ბოლოს იმას უტრიალებდა მისი კითხვები, კორპუსის მარჯვენა კიბეებზე ენახე პროკლამაცია თუ მარცხენაზე. მარჯვენა კიბე ამოვიჩემე და ბოლომდე მაგრად დაერჩი ამ პოზიციაზე. ბოლოს უშიშროების თანამშრომელმა ორივე გვერდზე ჩამოწერა დაკითხვის შედეგები და ხელი მომაწერინა.

ამ ორ ამბავში არაფერია ისეთი, მკითხველს რომ გააკვირვებდა. ჩვეულებრივი ისტორიაა, თუმცა ხელწერა ორივეგან ერთია: სხვის სამსახურში ჩამდგარი თანამემამულე ერთ შემთხვევაში დოსიეს აგროვებს ცნობილი ქართველი მოაზროვნეების წიგნებში გატარებულ აზრებზე, შემდგომ მათ ავტორთა წინააღმდეგ წარმატებით ბრძოლისთვის. მეორე შემთხვევაში კი ასევე ქართველი კაცი სტუდენტების გაბმასა და მათზე საქმის შედგენას ცდილობს. ამ ხელწერაში კი ყველაზე დიდი საერთო ის იყო, რომ თითქოსდა ყველაფერი ეს კეთდებოდა მხოლოდ და მხოლოდ საქართველოს კეთილდღეობისთვის.

ხმა ოკეანის ბაღშიდან

სადავო არ უნდა იყოს, რომ პოსტსაბჭოურ სივრცეში ყველაზე მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა საქართველო (იგულისხმება და გათვალისწინებულია ყველა განზომილება). თუ რაა ამის მიზეზი, ამ კითხვაზე ჯერჯერობით არათუ ამომწურავი, მიახლოებითი პასუხიც არ გაგვაჩნია. წინასწარ შევნიშნავთ, რომ მე ვეკუთვნი იმათ რიცხვს (აღბათ არსებობს ხალხის ასეთი ჯგუფი), ვინც ჩვენს ამ უმძიმეს მდგომარეობაში ჩაეარდნის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზს ჩვენი ინტელიგენციის უმოქმედობაში, არსებითად, თავისი მისიის დაეიწყებაში ხედავს.

ამ კუთხით დიდ ინტერესს იწვევს ოკეანისგალმელი ჩვენი თანამემამულის, ჟურნალისტ მელორ სტურუას სტატია – „თამარ მეფის ქოშები“, რომელიც დაიბეჭდა ჟურნალ „დრუჟბა ნაროდოვში“ (№12, 1995), ახლახან კი ითარგმნა და გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (№11-12, 1996). თვით ის ფაქტი, რომ საქართველოს თითქმის ნახევარსაუკუნოვანი პოლიტიკური, სოციალური და ინტელექტუალური ცხოვრების ძირითადი მომენტები ავტორმა ამ, თუმცა მოცულობით დიდ, მაგრამ მაინც ერთ სტატიაში გადმოსცა, – თავისთავად მრავლისმეტყველია.

სტატიის ერთი უდავო ღირსებაა თხრობის სტილი, როცა ერთმანეთში გადაჯაჭვული ურთულესი პრობლემების წნული, სწორედ თხრობის სადა სტილის წყალობით, სულმოუთქმელად იკითხება (აქ უდავოა სტატიის მთარგმნელის წვლილიც).

ახლა მთავარზე. მელორ სტურუას ამ სტატიას პირობითად სამ ნაწილად დავეყოფით: იმ ფონის აღწერა, სადაც მიმდინარეობდა საქართველოს ნახევარსაუკუნოვანი სულიერი, სოციალური თუ პოლიტიკური კატაკლიზმები; საქართველო საბჭოურ ეკონომიკურ სივრცეში და მისგან გამომდინარე შედეგები დღეს; ქართული ინტელიგენციის როლი ქვეყნად მიმდინარე პროცესებში.

სტატიის საერთო სულისკვეთების ფონზე, მისი პირველი ნაწილი გარკვეულად გაჭიანურებულია, თუმცა საინტერესოდ იკითხება და არც სტატიის საერთო რიტმს არღვევს (ამ მხრივ შთამბეჭდავია იმ პერიოდის თბილისური ცხოვრების პერიპეტიების გაცოცხლება).

სტატიის მეორე ნაწილში ავტორმა ბოლომდე გააშიშვლა და აჩვენა ქართველი ეკონომიკური პოტენციალის უსუსურობა, რომელსაც თურმე გასაქანი მხოლოდ საბჭოთა ბაზარზე ჰქონდა. ჩენი ე. წ. მეწარმეები კი საბჭოთა ეკონომიკურ სხეულზე მიწებებული პარაზიტები აღმოჩნდნენ, რომლებმაც სიტუაციის მკვეთრად შეცვლის შემდეგ თავი მხოლოდ იმით გამოიჩინეს, რომ საკუთარი ხალხის ძარცვა-გლეჯა დაიწყეს.

მთავარი ამ სტატიაში მისი მესამე ნაწილია, სადაც საუბარი ეხება ქართველ ინტელიგენციას. ძნელია უკრიტიკოდ მიიღო ავტორის ყველა მოსაზრება, როცა იგი უმკაცრესად მსჯელობს ქართული ინტელიგენციის უნიათობაზე, რომელმაც მთლიანობაში ვერ აიღო პასუხისმგებლობა თავისთავზე და ვერ უპატრონა ქვეყანას, რითაც იგი თავისი ქვეყნის დამონების ერთგვარი ხელისშემწეობიც კი შეიქმნა.

აქ სადავოა სხვადასხვა ეპოქის ქართველი ინტელიგენციის (აღარაფერს ვამბობთ ინტელიგენციის ცალკეულ წარმომადგენლებზე) ერთი ნიშნით გაერთიანება, თუმცა სტატიის ავტორი ამ სიძნელეს თავადვე უნდა გრძნობდეს, როცა იგი ერთ ადგილას ქართველი ინტელიგენციის ერთგვარ დიფერენციაციას ახდენს.

ამ ნაწილის (და საერთოდ სტატიის) კულმინაციაა ავტორის განაზრებანი ქართული ინტელიგენციის ნიჭიერების ფაქტორზე (დიდი წარმატებები მეცნიერებაში, კულტურაში, სპორტში...), რაც, რაგინდ პარადოქსულიც არ იყოს, საკუთრივ ქართველი ხალხის წინააღმდეგ მუშაობდა, რადგანაც ყველგან და ყველაფერში წარმატების ილუზია იქმნებოდა. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ერის ბევრი ასეთი რჩეული (ხელოვნებაში, სპორტში და სხვაგან), კომფორტის დარღვევის შიშის გამო არცთუ ისე დიდი ენთუზიაზმით შეხვდა ქვეყნის დამოუკიდებლობას და ბევრი მათგანი ქვეყნიდანაც გადაიხვეწა.

მელორ სტურუა დამაჯერებლად აჩვენებს, რომ ქართველი ინტელიგენციის პასიურობა იყო მიზეზი იმისა, რომ კრიტიკულ ჟამს ხალხი გაჰყვა დისიდენტ ზვიად გამსახურდიას, რომელმაც მარჯვედ გამოიყენა მოჩვენებითი გარდაქმნის პირველივე სერიოზული მარცხი (9 აპრილის ტრაგედია თბილისში).

ინტელიგენციისადმი ასეთი უმკაცრესი პოზიციის მიუხედავად, სტატიის ავტორი საბოლოოდ მისდამი მაინც ოპტიმისტურადაა განწყობილი და მისი იმედი აქვს ერის გადარჩენის საქმეში (რაც სტატიას ნიპილიზმის საბურველისგან ათავისუფლებს).

საუბრის ცალკე თემაა ავტორისეული მოსაზრებანი საქართველოს ყოფილ და ახლანდელ პრეზიდენტებზე. გვიჭირს გაზიარება იმ აზრისა, რომ დისიდენტობიდან მოსული პრეზიდენტი და ცკ-ის ყოფილი პირველი მდივანი ერთმანეთს დაახლოვა თავისუფალი ბაზრისადმი სიძულვილმა. ამასთან, ბოლომდე ვეთანხმებით მელორ სტურუას, როცა იგი მხარს უჭერს საქართველოს პრეზიდენტის დღევანდელ პოზიციას და ასევე ღრმასაფუძვლიანად მიგვაჩნია მისი მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ: „ქართულმა ინტელიგენციამ შევარდნაძეს მხარი უნდა დაუჭიროს მანამდე, ვიდრე ის საქართველოს ყელზე რგოლების* შებმას დაიწყებდეს, რაც, სხვათა შორის, შეიძლება, მისდაუნებურად, მისი ნებისა და შინაგანი მისწრაფებების დამოუკიდებლად მოხდეს. ამიტომ აზრი, რომ ის უდავოდ შეუცვლელი ლიდერია, უნდა ატარებდეს ტაქტიკურ და არა სტრატეგიულ ხასიათს. საქართველოს მან მისცა ამოსუნთქვის სასიცოცხლო საშუალება. ეს არც ისე ცოტაა, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. მაგრამ ამოსუნთქვა იმგვარად უნდა გამოვიყენოთ, რომ „შევარდნაძის დაისი იმავდროულად საქართველოს დაისად არ გვექცეს“. (ხაზგასმა ჩემია-მ.მ.)

* ვისაც სტატია არ წაუკითხავს, მისთვის გაუგებარი იქნება, თუ რა რგოლებზეა აქ საუბარი. მხედველობაშია ერთგვარი პარალელი, როცა სტატიის ავტორი საქართველოს გარეგნულ მოწესრიგებულობას ადარებს ბირმელი ქალის ხელოვნური რგოლებით ამალმებულ მაღალ ყელს, რომელიც ყოველი ახალი რგოლის დამატებისას უფრო მაღლდება და მომხიბვლელი ხდება, სამაგიეროდ კარგავს შინაგან სიმტკიცეს.

ვიდრე სტატიას ჩაეკითხავდი, არ მასვენებდა იმაზე ფიქრი, რომ არ ჩანდა ჭირისუფლის პოზიცია (ალბათ, ამაში თავის როლს ასრულებდა ჩვენში დამკვიდრებული სტერეოტიპი – ჩვენს პრობლემებზე იმან უნდა წეროს, ვინც ჩვენს გვერდითაა – აქაა ჭირსა თუ ლხინში). მაგრამ, როცა პოსტსკრიპტუმში ავტორმა თავის ეგზომ ღრმადინაარსიან სტატიას ოპუსი უწოდა, ხოლო ჩვენი ინტელიგენციის მისამართით გამოთქმული უმკაცრესი შენიშვნები უპირველესად საკუთარ თავზე გაავრცელა და მისი ეს „ოპუსი“ ავტოპორტრეტად წარმოადგინა, ყველაფერი თავის ადგილზე დადგა. ეს კი ცხადს ხდის, რომ სიმართლე, ვინც არ უნდა თქვას იგი, აქ, იქ, თუ სულაც ოკეანის გაღმა, მაინც სიმართლეა! სტურუას სტატია – „თამარ მეფის ქოშები“ – სწორედ ამით არის ღირებული!

ახლა ცოტაოდენ საერთო შენიშვნის სახით. თუკი მელორ სტურუას სტატიას მისხალ-მისხალ განვიხილავთ, ჩავეძიებით და ჩავეკირკიტებით, მაშინ მასში დაახლოებით იმდენ სადავოსა და მიუღებელს აღმოვაჩენთ, რამდენსაც უდავოსა და მისაღებს. შეიძლება ამ სტატიის ორი უკიდურესი პოზიციიდან შეფასება, იმის მიხედვით, თუ რა განწყობისა და რა მსოფლმხედველობის ოპონენტი მოჰკიდებს ხელს ამ საქმეს.

ჩემი მთავარი შენიშვნა განსახილველი სტატიის სტრიქონებში ამოკითხულთან არაა დაკავშირებული. ჩემი გამომხატულებიდან ცხადია, რომ ავტორს ძირითადად ვეთანხმები, ვიზიარებ წერილის პათოსსა და მასში გაკეთებულ აქცენტებს, მაგრამ ამ დონისა და ამ სიღრმის სტატია არ უნდა დარჩეს მხოლოდ ფაქტების, ამ შემთხვევაში არსებული სიტუაციის კონსტატაციის ამარა, საჭიროა კიდევ ერთი ნაბიჯი – ყველაფრის, რაც ჩვენში მოხდა და ხდება, მიზეზების დადგენის მცდელობა მაინც. სხვანაირად ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია ფიქრი სწორ გზაზე გასვლაზე, რის უპირობო იმედიცაა გამჟღავნებული სტატიის დასასრულს.

თუ რა არის მთავარი მიზეზები იმისა, რომ ქართველმა ინტელიგენციამ ჯერჯერობით ვერ შეასრულა თავისი მისია ერის წინაშე, საფუძვლიანი კვლევის საგანი უნდა გახდეს ახლო მომავ-

აღში. თუმცა, ამ მიზეზებზე მიახლოებითი მინიშნება, საერთო საქმეს არ ავნებს.

ეს მთავარი მიზეზები ჩვენ ასე გვესახება: ერთმორწმუნეობის სინდრომი და ამის საფუძველზე მუდმივი, თითქმის ბრმა ნდობა რუსეთისადმი; ქართველების გამორჩეული როლი საბჭოთა წყობილების შექმნა-განმტკიცებაში, რამაც ქართველ კაცს, მის ინტელიგენციას (ერთ ნაწილს მაინც) საბჭოთა წყობილებისადმი ჯერ სიმპათია განუმტკიცა, შემდგომ კი, ამ წყობილების დაშლის შემდეგ, მისდამი ნოსტალგია მოეძალა; ბელადომანიის სინდრომი საქართველოში, რაც ერთ დროს კრემლის რკინის ქართველი მეპატრონის ფენომენიდან იღებს სათავეს და გარკვეულწილად დღესაც მსჭედალავს ქართველი ხალხის, მათ შორის, ინტელიგენციის ერთი ნაწილის ცნობიერებას.

სიზხიზლის სიმჴონია

1878 წელს უმნიშვნელოვანესი ამბავი მოხდა ქართველი ხალხის ცხოვრებაში – თითქმის სამასწლიანი განშორების შემდეგ დედისამშობლოს დაუბრუნდა აჭარა. მთელი ერი, მისი მოწინავე შვილები ყველაფერს აკეთებდნენ თანამომძეებთან სხვადასხვა გარემოებათა გამო შერყეული თუ მორღევეული ურთიერთობების სრულად აღდგენისთვის. ილიას, აკაკის, ვაჟას და სხვათა ძალისხმევას დროული გამოძახილით შეეგებნენ შერიფ და ოეზურ ხიმშიაშვილები, დედე ნიჟარაძე, აბაშიძეები, გულო კაიკაციშვილი და მრავალი სხვა...

ეს იყო დარღვეული ერთიანობის აღდგენის გზაზე პირველი ეტაპი. შემდგომი ეტაპი უფრო მნიშვნელოვანი იყო – აჭარასა და აჭარელ კაცში იმ მარადიული პლასტების გამომჴეურება. რაც ვერ მოშალა და ვერ შეარყია ჟამთა სიავემ. უპირველესად ეს ითქმის აჭარაში გადარჩენილ მშობლიურ ქართულზე, აჭარელი კაცის გაუტეხლობაზე, სხალთის ეკლესიაზე, სიმღერაზე, ცეკვაზე... და, რა თქმა უნდა, ცეკვა „ხორუმზე“.

ჩვენმა სახელოვანმა პოეტმა მურმან ლებანიძემ თავის ლექსში „ხორუმი“, რომელიც 1960 წლით არის დათარიღებული, ამ ცეკვას ღიდი შინაარსობრივი დატვირთვა მისცა. კერძოდ, იგი აღიქვა და განაზოგადა, როგორც საქართველოს სიფხიზლის სიმჴონია. პოეტს, მართალია, ლექსში სიტყვა „აჭარა“ საერთოდ არ უხსენებია, მაგრამ ისეთი ფონი შექმნა, რომ მის ყველა სტრიქონში აჭარა ჩანს და საქართველოს სუნთქვა იგრძნობა. ამით კი მან არა თუ დაარღვია, არამედ საერთოდ არც კი დაუშვა ჯებირები, რაც ასე ღრღნის ისტორიულად ერის სხეულს კუთხურობის ნიშნით. სწორედ ისეთი თანადგომა (ვიტყოდი: ილიასებური!) – აჭარელ კაცს, სულის კუნჭულში სულ პაწია ეჭვიც რომ ჰქონდეს, იმასაც გაუქრობს.

ლექსის დაწერის თარიღი – 1960 წელი შემთხვევით არ მიხსენებია. ეს სწორედ ის დროა, როცა საქართველოს სიფხიზლეს სხვა იცავდა (ბატონ ჭაბუა ამირეჯიბს დავესესხები ამ აზრს) და ამის მიუხედავად, პოეტმა საქართველოს სიფხიზლეზე გამახვილა ყურადღება, და ეს ფუნქცია აჭარაში, ქარტეხილებში გამოვლილსა და შემონახულ შესანიშნავ ცეკვა „ხორუმს“ დააკისრა. ლექსით პოეტმა მშვენიერ ცეკვას სრულიად ახალი სული შთაბერა, მის შემქმნელსა და შეუბღალადად შემნახველ კუთხეს – აჭარას, ყოველგვარი ზედმეტობის გარეშე, თავისი კუთვნილი ადგილი მიუჩინა საქართველოს ერთიან სხეულში.

ხიმშიაშვილები და ეროვნულ- განმათავისუფლებელი მოძრაობა აჭარაში

*თქვენ შეგიძლიათ ჩემი თაყი ჩემს
სხეულს მოამოროთ, მაგრამ აჭარა მაინც გუ-
რჯისგანს ღარჩება. ამას მე ჩემს შვილებს
ანდერძად დაეუბარებ.*

სელიმ ხიმშიაშვილი

წერილის ეპიგრაფად წამძღვარებულ სიტყვებს გადმოცემა აჭარაში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის სულისჩამდგმელს, ერთ დროს თურქეთის დიდი ვეზირის რანგში აღზევებულს, ახალციხის მმართველს, სელიმ ბეგ ხიმშიაშვილს მიაწერს. ეს სიტყვები მას 1815 წლის 3 ივნისს, ბაკოში (ხულოს რაიონი), სერ-იყანაში სიკვდილით დასჯის წინ წარმოუთქვამს...

120 წელი გავიდა მას შემდეგ, რაც აჭარა თითქმის სამასწლიანი ტყვეობიდან დედასამშობლოს დაუბრუნდა. თუ ემოციებს არ ავეყვებით, მაშინ ისიც უნდა ვაღიაროთ, რომ აჭარის დაბრუნება ბედნიერი წყალობა იყო. ამ ისტორიული ფაქტის აღსრულებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა დიდ სახელმწიფოთა, კერძოდ, რუსეთსა და თურქეთს შორის გამართულ ბრძოლებს, მათ იმპერიულ ამბიციებს, სახელმწიფოებრივ და გეოპოლიტიკურ ინტერესებს, რასაც ჩვენდა საბედნიეროდ, ორჯერ (1829 და 1878 წლებში) საქართველოს ისტორიული ტერიტორიების, მათ შორის აჭარის დაბრუნება მოჰყვა.

აჭარის დაბრუნების ისტორიული წინაპირობები და პერიპეტეიები სათანადოდ არის შესწავლილი. შედარებით ნაკლებად არის გამოკვლეული ის იდეური საფუძვლები, რამაც გადაარჩინა ეს კუთხე, განსაზღვრა მისი მოწინავე შვილების სწორი პოზიცია

(იშვიათად, - გადახრებიც) და განაპირობა დაბრუნების შემდეგ ადაპტაციის შედარებით უმტკივნეულობა.

სამასწლიანი ტყვეობის შემდეგ დედასამშობლოსთან დაბრუნება უმტკივნეულოდ ვერ ჩაივლიდა (გავიხსენოთ მუჰაჯირობა), რაშიც თავის როლს ასრულებდა სხვა რელიგიითა და შეცვლილი ზნეჩვეულებით გამოწვეული ერთგვარი გაუცხოების სინდრომი.

რამდენად უმტკივნეულოდ ჩაივლიდა დაბრუნების შემდეგ ადაპტაციის ეს პროცესი, დიდად იყო დამოკიდებული ადგილობრივ მოსახლეობაში არსებული ქართული განწყობით, მისი სიღრმით, რაც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეოლოგიით უნდა ყოფილიყო შეზავებული და განმტკიცებული.

აჭარის დედასამშობლოსთან დაბრუნების შემზადების მსოფლმხედველობა XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან იწყება, როცა ასპარეზზე გამოდის სელიმ ხიმშიაშვილი (1755-1815). აქვე, მთელი კატეგორიულობით უნდა ითქვას, რომ აჭარის გამოღვიძებასა და მის გადარჩენაში წვლილი მიუძღვის ყველას, ვინც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეით იყო განწყობილი და სამშობლოს გამოხსნა ჰქონდა ოცნებად - გამოჩენილი პიროვნებებით დაწყებული და ჩვეულებრივი, როგორც იტყვიან ხოლმე, მშრომელი კაცით დამთავრებული. ყოვლად გაუპართლებელია ამ საქმეში რომელიმე გვარის მესიანურ როლზე საუბარი, რომ არაფერი ვთქვათ ისტორიული სინამდვილის გამრუდებაზე, დამახინჯებასა და სულაც გაყალბებაზე. როცა რომელიმე გვარზე ვაჩერებთ ყურადღებას, აქ უპირველესად იგულისხმება ქვეყნის ფეოდალურ ეპოქაში წარჩინებული გვარის გამოჩენილ წარმომადგენელთა ღვაწლი, როცა ისინი თავიანთი მდგომარეობის გამო მუდამ საქმის ავანგარდში იყვნენ. მაგრამ არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ არცთუ იშვიათად, ზოგიერთი მათგანი პირად კარიერას ქვეყნის ინტერესებზე მაღლა აყენებდა. განსახილველ ეპოქაში, მას თითქმის საუკუნოვან მონაკვეთზე (1780-იანი წლები - 1878) ხიმშიაშვილთა სამი დიდი წარმომადგენლის (სელიმ ფაშა, ახმედ ფაშა, შერიფ ბეგი) მოღვაწეობა ამის ნათელი დადასტურებაა.

დასახელებულ ხიმშიაშვილთა შორის ყველაზე გამორჩეულია სელიმ ფაშა, რომელიც ურთულეს პირობებში 1803-1815 წლებში

ორჯერ აღზევდა ახალციხის საფაშოს ტახტზე. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ სელიმს, რომელიც თურქეთის დიდი ვეზირის რანგში იყო ამალღებული და სამთულიანი ფაშაც იყო, კავშირი არ გაუწყვეტია საქართველოსთან, ახლო ურთიერთობა და მიმოწერაც ჰქონდა ქართლ-კახეთისა და იმერეთის მეფეებთან, თბილისში სტუმრადაც ყოფილა ერეკლე მეორესთან.

საყურადღებოა ისიც, რომ ახალციხის ფაშა – სელიმ ხიმშიაშვილი ახერხებს იმას, რომ რუსეთ-თურქეთის ომში (1806-1812 წლები) თავიდან იცილებს მასში ჩაბმას, ხან ავადმყოფობას იმიზეზებს და ხანაც პურის ლეწვის სეზონის დადგომას. პარალელურად ციციანოვთან აქვს მიმოწერა, თურქთა უღლისაგან მისი მხარის დახსნაზე ოცნებობს.

სელიმის როლი განსხვავებულადაა შეფასებული. ზოგიერთი მას ფეოდალური ეპოქის ტიპურ სახელმწიფო მოღვაწედ თვლის, ზოგიერთი რენეგატად მიიჩნევს, ხოლო ზოგიერთის აზრით, იგი სამხრეთ საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დამწყები და დამპყრობლის უღლისაგან მხარის გამოხსნის დაუცხრომელი მებრძოლია. ერთი რამ ფაქტია: აჭარაში, მის მოსახლეობაში, სელიმ ხიმშიაშვილის სახელი თავისუფლების სიმბოლოა, რომელმაც განცხრომით ცხოვრებაზე უარი თქვა და ეროვნულ საქმეს შესწირა თავი.

სელიმ ხიმშიაშვილი ურჩობისა და რუსეთთან (ამ გზით საქართველოსთან) სამუდამო კავშირის მცდელობისთვის სანიმუშოდ დასაჯეს. ხიხანის ციხეში გამაგრებული სელიმი მტერმა თანამოძმის ღალატით ხელში ჩაიგდო და 1815 წლის 3 ივნისს ბაკოში, სერიყანაში თავი მოკვეთეს. მოკვეთილი თავი სტამბოლში სულთანს გაუგზავნეს, ხოლო მისი ტანი მშობლიურ ნიგაზულშია დასაფლავებული (შუახევის რაიონი).

გადმოცემის თანახმად, სიკვდილით დასჯის წინ სელიმს ის ისტორიული სიტყვა უთქვამს, რომელიც წერილს ეპიგრაფად წაუკმძღვარე: „თქვენ შეგიძლიათ ჩემი თავი ჩემს სხეულს მოაშოროთ, მაგრამ აჭარა მაინც გურჯისტანს დარჩება. ამას მე ჩემს შვილებს ანდერძად დაუუბარებ“.

ძნელია იმის მტკიცება – თქვა თუ არა ეს სიტყვები სელიმ ხიმშიაშვილმა სიკვდილით დასჯის წინ. მაგრამ ის კი ფაქტია, რომ იგი თანამემამულეებმა შემოინახეს, გაითავისეს და მისი გმირის ნაფიქრალ-ნააზრევთან და გაკეთებულ საქმესთან გააიგივეს, და არცთუ უსაფუძვლოდ. სელიმის უდრეკი სული, საკუთარი სიცოცხლის სამშობლოს სამსხვერპლოზე მიტანა და ზეარაკად შეწირვა, ამის ნათელი დასტურია.

სელიმ ხიმშიაშვილის ოთხი ვაჟიდან ერთი – ახმედ ფაშა, რომელიც შემდგომ დიდად დაწინაურდა თურქეთის სახელისუფლო იერარქიის კიბეზე, პირველ ხანებში ორჯერ აუჯანყდა თურქებს, მაგრამ, საბოლოოდ, მტრის სამსახურში ჩადგა, რაც თურქეთის დიპლომატიის დიდი გამარჯვება იყო. ახმედ ფაშას ხომ სამხრეთ საქართველოში ძალიან დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა და ასეთი მოღვაწის გადაბირება არ ყოფილიყო უმნიშვნელო საქმე.

ახმედ ხიმშიაშვილი მამის მსგავსად ფაშის ტიტულს იღებს, ხდება ყარსის საფაშოს მმართველი, შემდეგ არზრუმის სერასკირი და 1836 წელს მოულოდნელი გარდაცვალების შემდეგ მას ასულაევებენ არზრუმში, ლალა ფაშას მეჩეთში.

ბუნებრივია კითხვა: რამ განაპირობა ახმედ ხიმშიაშვილის გადასვლა მოწინააღმდეგის ბანაკში? არ ვაპირებთ ახმედ ფაშა ხიმშიაშვილის გამართლებას, მაგრამ არის გარემოება, რომელიც ამ ფაქტის ახსნაში (და არა გამართლებაში) დაგვეხმარება.

უპირველესად, ყურადსაღებია ის გარემოება, რომ სელიმ ხიმშიაშვილის ახალციხის ფაშის რანგში ამაღლებას (1803 წელი) წინ უსწრებდა საქართველოს სამეფოს გაუქმება და კავკასიაში რუსეთის მტკიცედ დამკვიდრება. სავარაუდებელია, რომ რუსეთის წარმატებით დაიმედებული სელიმ ხიმშიაშვილი დაუპირისპირდა თურქეთს, რამდენადაც მხარის გამოსხნის პერსპექტივა დაინახა. მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ კრიტიკულ ჟამს, რუსეთ-თურქეთის სახელმწიფო ინტერესები უფრო მაღლა დადგა და სელიმის მიმართ შურისძიებამაც არ დაახანა.

ახმედ ხიმშიაშვილი ყველაფერი ამის თვითმხილველი იყო. მამის სიკვდილით დასჯის გამო ორი დიდი აჯანყება მოაწყო თურქების წინააღმდეგ. გარდა ამისა, 1828 წელს ომში გამარჯვე-

ბული რუსეთი მოლაპარაკებას აწარმოებს ახმედ ხიმშიაშვილთან, არის დაპირებები, მაგრამ მოლაპარაკება ჩაიშალა პოლკოვნიკ ბე-ბუთოვის სხვაგან გადაყვანის მოტივით. ამ დროს არც მოწინა-აღმდეგეს ეძინა და ცდილობდა ამ დიდად ავტორიტეტული პიროვ-ნების გადაბირებას, რაც რუსთა ორჭოფული პოლიტიკის ფონზე არცთუ ისე ძნელი განსახორციელებელი უნდა ყოფილიყო.

ხშირად, ახმედ ფაშას თურქთა მხარეზე გადასვლას, ნახსენები ბებუთოვის ფაქტორის გარდა, გენერალ ოსტენ-საკენის მიერ 1829 წელს ზემო აჭარისა და საკუთრივ ახმედ ფაშას მამულის დარბევ-ასაც ასახელებენ. მართებული არ უნდა იყოს ვითარების ასე მარ-ტივად ახსნა. უფრო საგარაუდებელი ისაა, რომ 1827-28 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შემდეგ დადებული ადრიანოპოლის ზავით რუსეთმა თავისი მისაღები იმ დროისათვის მიიღო და პროგრამა მაქსიმუმშიც შეასრულა. ახმედ ხიმშიაშვილი და მისი წინადადე-ბები რუსეთს აღარ სჭირდებოდა. ამით უნდა ყოფილიყო განპი-რობებული მოლაპარაკებებიდან პოლკოვნიკ ბებუთოვის ჩამოშორე-ბა და შეთანხმების მიუხედავად, გენერალ ოსტენ-საკენის ავანტ-იურა ზემო აჭარაში. არც ერთი და არც მეორე ფაქტი შემთხვე-ვითი არ უნდა ყოფილიყო. გამომდინარე აქედან, რუსეთმა გასწი-რა ახმედ ხიმშიაშვილი და მისი საქმე.

ახმედ ფაშას გარდაცვალების შემდეგ (1836 წ.), მალე თურქეთში „თანზიმათის“ სახელით ცნობილი რეფორმები დაიწყო, რომლის ერთ-ერთი მთავარი დევიზი იყო: „იმპერიის ქვეშევრდო-ში, განურჩევლად კლასისა და რელიგიისა, ერთნაირ საფუძველზე იხდის გადასახადს“. თანზიმათით იმპერიის წარჩინებულთ, მათ შორის ქართველ მაჰმადიანებს, პრივილეგიები ჩამოერთვათ, რასაც ბუნებრივი პროტესტი მოჰყვა და 1844 წელს აჭარაში აჯანყებამ იფეთქა, რომელსაც სელიმ ფაშას შვილი ქორ-ხუსეინ ბეგი ხელმ-ძღვანელობდა. აჯანყება სისხლში ჩაახშვეს, ქორ-ხუსეინ ბეგი სტამბოლში გაამწყესეს, სადაც გარდაიცვალა კიდევ.

ამის შემდეგ სამხრეთ საქართველოში კვლავ იყო გამოსვლები, რომელსაც სელიმ ფაშას შვილიშვილი, ისიც სახელად სელიმი, ხელმძღვანელობდა...

XIX საუკუნის 60-იან წლებში საქართველოში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ტალღა აგორდა. დაიწყო ქართული ჟურნალ-გაზეთების გამოცემა, სადაც ცნობილი მამულიშვილები, მათ შორის რუსეთში განათლებამიღებული ახალგაზრდა სწავლულები სამშობლოს სიყვარულით და ქვეყნის ხსნის იდეით გაჟღენთილ წერილებს აქვეყნებენ. ეს განწყობა თანდათანობით მაჰმადიანურ ქართველებს, მათ შორის აჭარლებსაც, გადაედო. აჭარაში სხვადასხვა მისიით ჩადიან ივანე კერესელიძე, პეტრე უმიკაშვილი, დიმიტრი ბაქრაძე, გიორგი ყაზბეგი და სხვები. მათ ჩანაწერებში განსაკუთრებით გამორჩეულია შერიფ ხიმშიაშვილის (1828-1893) სახელი. როგორც ამ ცნობებიდან ჩანს, შერიფ ხიმშიაშვილს დიდი ავტორიტეტი და გავლენა ჰქონია აჭარასა და ლაზისტანში. შერიფის პოზიციას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ რუსეთის კონსულები და საელჩოს თანამშრომლები თურქეთში და ყოველნაირად ცდილობდნენ, რათა იგი მათ სამსახურში ჩამდგარიყო. მართებულად მიგვაჩნია სამხრეთ საქართველოს ისტორიის ცნობილი მკვლევრის ხარიტონ ახვლედიანის მიერ შერიფ ხიმშიაშვილის ღვაწლის შეფასება. მისი აღნიშვნით, დედასამშობლოსთან აჭარის დაბრუნებისთვის ბრძოლის დიდი ტრადიცია შერიფს თავისი უშუალო წინაპრებიდან (სელიმ ფაშა და ახმედ ფაშა ხიმშიაშვილები) მოსდგამდა და, რაც მისმა დიდმა წინაპრებმა ვერ აღასრულეს, „ეს საშვილიშვილო მისია წილად ხვდა მხოლოდ შერიფ ხიმშიაშვილს“.

დგებოდა ნანატრი ღრო, რუსეთ-თურქეთის ომი გადამწყვეტ ფაზაში შედიოდა, რომელშიც რუსეთი გამარჯვებას გამარჯვებაზე აღწევდა. ამ ღროს შერიფ ხიმშიაშვილმა დიდი გონიერება, პოლიტიკური ალღო და გამჭრიახობა გამოამჟღავნა, თავისი სამხედრო ძალების მოქნილი მანევრებით დიდად შეუწყო ხელი რუსთა ჯარისა და ქართული მილიციის საერთო წარმატებას ბრძოლებში. თურქები მას დასაცვრად დასდევდნენ და სხალთაში სახლ-კარიც გადაუწვეს. შერიფმა თავი ახალციხეს შეაფარა.

შერიფ ხიმშიაშვილი შედიოდა აჭარა-ქობულეთის დელეგაციაში, რომელიც 1878 წლის დეკემბერში ეწვია თბილისს აჭარის

დაბრუნების აღსანიშნავად. საზეიმო ბანკეტზე, რომელსაც გრიგოლ ორბელიანი თამაშობდა, შთამბეჭდავი სიტყვა წარმოთქვა შერიფ ხიმშიაშვილმა. მან დამსწრე საზოგადოება მოხიბლა თავისი დახვეწილი ქართულით, ორატორობითა და საზრიანობით.

შეიძლება ითქვას, რომ აჭარაში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის საუკუნოვან მონაკვეთში, რაც დედამამშობლოსთან აჭარის დაბრუნებით დამთავრდა, განსაკუთრებულია ხიმშიაშვილთა გვარის წვლილი, რომელთა შორის გამოირჩევა სამი სახელი: სელიმ ხიმშიაშვილი, მისი შვილი ახმედ ფაშა და ახმედ ფაშას შვილი შერიფი. მაგრამ მათი დამსახურება საქართველოს წინაშე არც ერთნაირია და არც ერთი მიმართულების. ამიტომაც არიან დასაფლავებული სელიმ და შერიფ ხიმშიაშვილები საქართველოში, შესაბამისად სოფლებში – ნიგაზეულსა და ბაკოში, ხოლო ახმედ ფაშა ხიმშიაშვილი – თურქეთში, არზრუმის ლალა ფაშას მეჩეთში.

რაც ითქვა, საფუძველს გვაძლევს იმის აღნიშვნისათვის, რომ საქართველოსთან აჭარის დაბრუნების საიუბილეო 120-ე წლისთავზე ხიმშიაშვილთა, კერძოდ სელიმ და შერიფ ხიმშიაშვილების სახელები მეტ ყურადღებას იმსახურებდნენ. იმედია, ახლო მომავალში ამ მიმართებითაც გადაიდგმება ნაბიჯები და ვიზრუნებთ მათ დაფასებაზე.

ცენზურა და უცენზურობა

საქართველო დამოუკიდებლობის განმტკიცებისა და დემოკრატიული პრინციპების დამკვიდრების ძნელ გზაზეა. ამ გზის წარმატებით გავლა დიდად არის დამოკიდებული ბევრ ფაქტორზე და მათ შორის საინფორმაციო საშუალებების პირუთვნელ, ობიექტურ პოზიციასა და პროფესიონალიზმზე. უნდა ითქვას, რომ ჩვენი ქვეყნის ერთ-ერთ უპირველეს მიღწევად უნდა ჩაითვალოს პრესაზე დიქტატის მოხსნა ცენზურისგან გათავისუფლება.

ჩვენს სინამდვილეში ცენზურის გაუქმებასთან ერთად თავი იჩინა ერთმა მანკიერმა მხარემ. მხედველობაში მაქვს ის გარემოება, რომ ცენზურის გაუქმების შემდეგ, შინაგანი ცენზურის დეფიციტის გამო, ფართო გასაქანი მიეცა უცენზურობას.

უცენზურობას აქ ორი მნიშვნელობით განვიხილავ. პირველი: სახელმწიფო ცენზურა მოიხსნა, ე. ი. უცენზურო ეპოქაში ვცხოვრობთ და ამ დროს მწვანე შუქი აენტო ყოველგვარ აზრსა და შეხედულებას, ქვეყნისთვის საშიში შეხედულებების უცერემონიოდ გავრცელებას და ა. შ. მეორე: საინფორმაციო საშუალებებით გზა გაეხსნა ყველას და ყველაფერს, ყოველგვარ უხამსობასა და სიბინძურეს, რაშიც სცოდავენ როგორც გაზეთისა და ტელეგადაცემის რედაქტორები, ისე ცალკეული ავტორები (მწერლები, ჟურნალისტები). ამ დროს ერთმანეთშია არეული კრიტიკა, კამათი, პოლემიკა და ლანძღვა-გინება, ოპონენტის შეურაცხყოფა თუ დისკრედიტაცია და ა. შ. ეს კი საბოლოოდ დიდ ზიანს აყენებს ჩვენს სულიერებას, დიდ დაბრკოლებას უქმნის ერის ზნეობრივ სიმტკიცეს, ქვეყნის გამთლიანებას და სხვ.

ზოგიერთი ავტორის გამოსვლიდან ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს მათთვის საქართველო ლამის ამერიკისა და ევროპის წამყვანი ქვეყნების დონის სახელმწიფოა, ამასთან მის პრობლემაზე ისე ლაპარაკობენ, ვითარცა უცხოზე. ასეთ ნაწერებში, ერთი

შეხედვით, ყველაფერი თავის ადგილზეა: დიდი ერუდიცია, პრობლემების წვდომის სიღრმე და სხვ. მაგრამ მათში არ ჩანს გრძნობა, გული, ურომლისოდაც ეროვნულ სატკივარზე საუბარი უბრალოდ შეუძლებელია (აქ ციტატებს არ ვიმოწმებ და არც გაზეთებს ვასახელებ იმის გამო, რომ ეს უკვე ტიპურ მოვლენად იქცა და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანი).

მახსენდება ჩვენი მოსკოველი თანამემამულის ასლან აბაშიძის ერთი ინტერვიუ „ნეზავისიმიაა გაზეტაში“ (10.07. 1997 წ.), სადაც იგი ერთგვარი მსაჯულის ფუნქციას კისრულობდა და საქართველოს მტკივნეულ საკითხებზე ლაპარაკობდა, ვითარცა უცხო ქვეყნის პრობლემებზე.

სულ ცოტა ხნის წინათ კი ამავე გაზეტში გამოქვეყნდა მოსკოვში მცხოვრებ გამოჩენილ ქართველ მოღვაწეთა ღია წერილი გაზეტის მთავარი რედაქტორისადმი სათაურით – „უკომენტარო შეკითხვები“ (08. 05. 1998 წ.). ამ წერილში, შეიძლება ითქვას, ქვა ქვაზე არ არის დატოვებული და ნაჩვენებია ამ პოპულარული გაზეტის ტენდენციურობა აფხაზეტში დატრიალებულ ტრაგედიასთან მიმართებით. რაოდენ სასიამოვნოა, რომ ხელმომწერთა შორის ფიგურირებს იმავე ასლან აბაშიძის გვარიც. უნდა ვირწმუნოთ, რომ მან სათანადო დასკვნები გააკეთა და იმ მხარეს დადგა, სადაც უნდა იდგეს ქართველი კაცი.

არაერთხელ აღინიშნა, რომ ჩვენი საინფორმაციო საშუალებები სცოდავდნენ აფხაზეტის კონფლიქტის დროს, როცა ისეთ ინფორმაციასაც გადასცემდნენ, რომ მტერს პირდაპირ აკვალნიანდნენ. სამწუხაროდ, ამგვარი რეციდივებისგან ბოლომდე თავი ჯერ არ დაგვიღწევია. ამას წინათ ტელეგადაცემის წამყვანი ტელეფონით ესაუბრებოდა ზუგდიდელ კორესპონდენტს და დაჟინებით სთხოვდა რაღაც ინფორმაციას (რა თქმა უნდა, უნებლიეთ). ზუგდიდელი კორესპონდენტი იძულებული გახდა შეეხსენებინა, ყველაფრის თქმა არ შეიძლებაო. ნუთუ ეს ელემენტარული რამ უცხო უნდა იყოს ტელეგადაცემის წამყვანისთვის?

საინფორმაციო საშუალებები არცთუ ისე იშვიათად გულუბრყვილო და საშიშ წინდაუხედაობასაც ამჟღავნებენ. გავიხსენოთ სულ ახლახან თბილისში გამართული ორი საერთაშორისო შეხვე-

დრის (რუსეთის ნაკრებთან რაგბიში და ფეხბურთში) წინასამატჩო პერიპეტიები, როცა ზოგიერთი ჩვენი ჟურნალისტი სპორტსმენებსა და გულშემატკივრებს ლამის დიდგორისა და ბასიანის ომში უხმობდა. მაღლობა ღმერთს, არც სპორტსმენები და არც გულშემატკივრები არ აყენენ ამ ვნებათა ღელვას და რაინდულად წარმართეს ეს შეხვედრები. ნიშანდობლივი იყო ამ მხრივ ფეხბურთელების თემურ ქეცბაიას და შოთა არველაძის გამოსვლები, რომლებმაც გულშემატკივართ მოუწოდეს შეხვედრას არ მისცემოდა პოლიტიკური დატვირთვა. კარგი იქნებოდა ეს მაგალითი გადაეღოთ ჩვენს ჟურნალისტებს. მართალია, სპორტი, ხელოვნება დიდ როლს ასრულებს ერის კონსოლიდაციის საქმეში, მაგრამ, თუნდაც, ჩვენი ქვეყნის ინტერესებიდან გამომდინარე, ყველაფერი პოლიტიკას არ უნდა დაეუკავშიროთ.

ასევე დიდ გაკვირვებას იწვევს ზოგიერთი საინფორმაციო საშუალების პოზიცია გალში მომხდარ მოვლენებზე. დიახ, მოხდა დიდი ტრაგედია, შეიძლება კიდევ ერთხელ მოგვივიდა დიდი შეცდომა, შეიძლება ანკესზეც წამოვეგეთ, მაგრამ ხომ არსებობს ქვეყნის ინტერესები – უმაღლესი ღირებულება, რომელიც მაღლა დგას პრეზიდენტზე და ნებისმიერი პიროვნების ამბიციასზე? მაშინ რა უნდა ვუწოდოთ ზოგიერთი საინფორმაციო საშუალების პოზიციას, როცა ნიჰილიზმსა და არასრულფასოვნების კომპლექსს ნერგავს ერში. პირადად მე, მთელი ღამე არ მეძინა, როცა წაეიკითხე აფხაზთა ხელისუფლების საინფორმაციო საშუალებების ინფორმაციები გალის მოვლენების შემდეგ. ამ ინფორმაციებით მიწასთანაა გასწორებული ჩვენი ისტორია, კულტურა, მთელი ერი ლაჩრად და მოტრაბახედაა გამოცხადებული. საჭიროა კი ასეთი ინფორმაციის გავრცელება? ნუთუ მართლა ასეთია ჩვენი ერი? თუ ასეთი ჩამოწერილი ერი ვართ, მაშინ რაღას ვიქავებთ ენას (და ტინის!), რაც ხდება, ყველაფერი კანონზომიერი ყოფილა!

ახლა ცოტა რამ უცენზურობის შესახებ. ამ მიმართებით, შეიძლება ითქვას, მარულაა გამართული საინფორმაციო საშუალებებს შორის. რჩება შთაბეჭდილება, რომ გაზეთები (ყველას არ ვგულისხმობ) ერთმანეთს ეჯიბრება, თუ ვინ უფრო მეტად და ვინ უკეთ გალანძღავს სხვას, დაამცირებს და შეურაცხყოფს მოწინააღმდე-

გეს და განმკითხავი არავინაა. ყველაფერი ეს კი ისევ და ისევ ჩვენს ცნობიერებას, ჩვენს ზნეობას და საბოლოოდ ჩვენს კულტურას აყენებს გამოუსწორებელ ზიანს.

წერილს დავამთავრებთ იმით, რითიც დავიწყეთ: ცენზურა აღარ არსებობს (ვიმეორებ: ეს ძალიან კარგია!), მაგრამ შინაგანი ცენზურის დეფიციტია (ეს ძალიან ცუდია!). რა ვიღონოთ და როგორ ეუშველოთ თავს? ჯერჯერობით ძნელია ამ კითხვა-მოთხოვნაზე ამომწურავი პასუხის გაცემა. მაგრამ ასე გაგრძელება რომ არ შეიძლება, არც ეს უნდა იყოს სადავო! ჯერჯერობით კი იმის თქმა მაინც შეიძლება, რომ უნდა დაჩქარდეს პრესის შესახებ კანონის მიღება, რაც აღმოფხვრის სამართლებრივი ბაზის ვაკუუმს და ნაწილობრივ მაინც აღკვეთს ბაკქანალიას პრესის ფურცლებზე (გაიზრდება პასუხისმგებლობა ზერელე განცხადებების, ოპონენტების შეურაცხყოფისა თუ სხვა მისთანათა გამო და ა. შ.). ამასთან, მიზანშეწონილი ხომ არ იქნება, რომ გაზეთების რეგისტრაციისას დამფუძნებელმა და რედაქტორმა გაიაროს მკაცრი ტესტური ატესტაცია. თუკი ატესტაციით ცხადი გახდება, რომ ესა თუ ის დამფუძნებელი ან რედაქტორი „ქეებს ისვრის“, მაშინ მას არ უნდა მიეცეს გაზეთის დაფუძნებისა თუ რედაქტორობის უფლება.

სტალინის, სტალინიზმის და საპასპორტო რეკვიზიტების შესახებ

საქართველო, რომელმაც კავკასიიდან პირველმა შეაღო ევროსაბჭოს კარები, კვლავ პარადოქსების ქვეყნად რჩება, მწვავე პოლიტიკური დაპირისპირებების არენადაა ქცეული და მიუხედავად ასეთი ხელსაყრელი გეოპოლიტიკური მდგომარეობისა, მისი მომავალი საკმაოდ ბუნდოვნად გამოიყურება.

მართალია, ჩვენი ქვეყანა ბევრ საკითხში აკმაყოფილებს ევროპულ სტანდარტებს, რაც ჩვენი ევროსაბჭოში გაწევრიანებით დადასტურდა, მაგრამ ასევე ბევრ რამეში საქმე რომ სწორედ ნულიდან გვაქვს დასაწყები. ამ მხრივ საყურადღებოა ჩვენი მსოფლმხედველობრივი მენტალიტეტი, როცა ჩვენი საზოგადოების ერთი ნაწილი და პოლიტიკური ელიტა ბოლომდე არ არის გარკვეული სტალინიზმის არსში, ჩვენი ინტელიგენციის ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს გათავისებული არა აქვს თავისი დანიშნულება, როცა პოლიტიკოსის მანტიით შემოსილი ზოგიერთი პოლიტიკანი საპასპორტო რეკვიზიტზე ხმაურით საარჩევნო ქულების დაგროვებას ცდილობს.

1. დავიწყეთ სტალინიზმი:

ცივილიზებულმა სამყარომ კარგა ხანია დაგმო როგორც ფაშისტური და კომუნისტური მსოფლმხედველობა, ისე ტოტალიტარიზმის ყოველგვარი ფორმა და ამაზე სერიოზული საუბარი სასაცილოც უნდა იყოს. რა ხდება ამ მიმართულებით ჩვენში? ერთი მხრივ, საჯაროდ ვგმობთ ტოტალიტარიზმს, ბოლშევიზმს, დიქტატურას, ხოლო მეორე მხრივ, განსაკუთრებულ მოწიწებას ვამჟღავნებთ სტალინის ფენომენისადმი და ქედს ვიხრით მისი პიროვნების წინაშე. როგორ განთავისუფლდება ჩვენი ხალხი ტოტალიტარიზმის, დიქტატურისა და ბელადმანიის სინდრომისაგან, როცა ცენტრალური საინფორმაციო საშუალებები პერიოდულად დიდი სითბოთი შეგვახსენებენ სტალინის განსაკუთრებულობას, მის სწორუპოვრობას, დიდ ქართველობას და ქრისტესმძიერობასაც

კი. თურმე ნუ იტყვით, მისი უსასტიკესი რეპრესიები განპირობებული იყო დროის ფაქტორითა და ნათელი მომავლით, რისთვისაც მილიონობით ადამიანის გულაგებში გამწვება რა მოსატანია! ზოგიერთი იქამდეც მივიდა, რომ სტალინის, რომელიც „ყმაწვილობაში ილიას „ივერიაში“ მშვენიერ ლექსებს აქეყნებდა, სატანის გზაზე დადგომას საქართველოში სოციალ-დემოკრატიული მსოფლმხედველობის გავრცელებას აბრალებს. თურმე, რომ არა ეს მოვლენა, საქართველოს სტალინის სახელით სწორუპოვარი პრეზიდენტი ეყოლებოდა, რომელიც ჩვენს ქვეყანას საბოლოო თავისუფლებას მოუტანდა (ო, წმინდა გულუბრყვილობავ!). ან „აზრის“ ავტორთ რატომღაც არ უჩნდებათ კითხვა: სტალინმა ილიას გვერდით დგომას სოციალ-დემოკრატთა ბანაკში გადასვლა რატომ ამჯობინა?

ტოტალიტარიზმისა და სტალინის ფენომენზე ქართველ კაცს, ეტყობა, ბევრჯერ მოუწევს მობრუნება და დაფიქრება, ამ დროს მოვლენების შეფასებისას არ უნდა დაგვავიწყდეს მთავარი მომენტები:

1) ბოლშევიზმი, კომუნისტური მსოფლმხედველობა და კომუნიზმის იდეა, რომლის ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებაში სტალინს მთავარი როლი მიუძღვის, ანტიადამიანური მოვლენაა და ფაშიზმთან ერთად საყოველთაოდაა დაგმობილი. ამდენად სტალინი, როგორც ანტიადამიანური და ტოტალიტარული მსოფლმხედველობის ერთ-ერთი მთავარი შემოქმედი, დადებით შეფასებას ვერ დაიმსახურებს.

2) სტალინი, როგორც საბჭოთა სახელმწიფოს ლიდერი, რომელმაც ქიშკრა – კომუნიზმის ფუჭ იდეას შესწირა მილიონობით უდანაშაულო ადამიანის სიცოცხლე, არ შეიძლება ჩაითვალოს ხალხზე მზრუნველ სახელმწიფო მოღვაწედ.

3) მკრეხელობაა, როცა სტალინს რელიგიასთან აკავშირებენ და მის ცხოვრებას ქრისტესმიერად მიიჩნევენ. ამის მთქმელს ან ავიწყდება, ან საერთოდ არ სმენია (და თუ სმენია, ვერ გაუგია!) ქრისტეს მთავარი მცნებანი.

4) სტალინი, როგორც ქართველი. იგი ვერც ამ მხრივ იმსახურებს ჩვენგან თანაგრძნობას, რადგანაც მას საქართველოს სასიკეთოდ არაფერი გაუკეთებია, ცუდი – რამდენიც გინდა. სამართლიანად ვარაუდობენ – რუსეთში ემიგრანტად რომ არ ჩათვლილიყო, სტალინი განსაკუთრებით ირჯებოდა ბოლშევიკური რუსე-

თის მხრიდან საქართველოს ანექსიისთვის. დოკუმენტურად და-
დასტურებულია, მისი/დიდი მცდელობა, რათა ლენინისგან მიეღო
ნებართვა თბილისზე წითელი არმიის საბოლოო შეტევისთვის.
მშობელი ქვეყნისადმი სტალინის „მამობრივი“ მზრუნველობა კარ-
გად ჩანს ომის შემდეგ ათიათასობით ქართველის გაციმბირებაში.
მის დანიშნულებათა ფონზე სტალინის აქტივში ვერ ჩაეთვლება
ქართული კულტურის დეკადები, რითაც, ისევ და ისევ, ბელადის
განსაკუთრებული წარმომავლობა უნდა წარმოჩენილიყო.

ისიც უნდა ითქვას, რომ სტალინის მიმართ დიდ ტენდენციუ-
რობას იჩენენ რუსი შოვინისტები, მაგრამ ეს არც ჩვენი და არც
ინტელექტუალური რუსეთის პრობლემაა, რადგანაც სტალინის
ფენომენი მასაზე იყო გათვლილი – ამ მასამ აღაზევა იგი და მან-
ვე დასცა კიდეც.

ბოლოს „თუ რას მოგვიტანს სტალინის ფენომენისა და სტ-
ალინიზმისკენ მობრუნება? ეს არის უმეცრების, მონური ფსიქო-
ლოგიისა და ბელადმანიის სამყარო, სადაც ადგილი არ რჩებათ
ერის ჭეშმარიტ შვილებს. ეს არის ათეული წლებით ისევ უკან
დაბრუნება, სიბნელე და გაურკვეველობა. იქნებ, ის მაინც შევძ-
ლოთ, რომ მისი, ისევე როგორც სხვა მსგავსი დიქტატორების
საქმიანობის შეფასება, ისტორიას მივანდოთ.

2. იკარგება თუ არა ქართველობა?

ბოლო ხანებში, ჩვენში დიდი ვნებათაღელვა მოჰყვა დაბადების
მოწმობიდან და პასპორტიდან ეროვნების აღმნიშვნელი გრაფის
ამოღებას, აქაოდა, ეროვნებას გვართმევნო. მართლაცდა, ძნელია
შეეგუო ამ აზრს, რადგანაც სულ ახლო წარსულში მაიაკოვსკის
საბჭოთა პასპორტისა არ იყოს, ქართველი კაცისათვის, მით უმე-
ტეს, უკიდევანო საბჭოეთის სხვადასხვა წერტილში, პასპორტში
აღნიშნულ მის ქართველობას რაღაც მაგიური ძალა ჰქონდა (სა-
კუთარი გამოცდილებით ვამბობ ამას). ასე, რომ პოლემიკა, რაც
ამ მოვლენასთან მიმართებით დაიწყო, ბუნებრივია. ამ იდეას მო-
მხრეებზე ბევრი მოწინააღმდეგე ჰყავს. სოციოლოგიური გამო-
კითხვის მიხედვით – გამოკითხულთა აბსოლუტური უმრავლესობა
პასპორტში ამ გრაფის გაუქმების წინააღმდეგია (აქ, ალბათ, თავ-
ის როლს ასრულებს ამ საკითხზე იმ არასამთავრობო ორგანი-

ზაციების დადებითი პოზიცია, რომელთა ზოგიერთი წარმომადგენელიც თავისი რადიკალური პოზიციით, საზოგადოებაში ანტიპათიას იმსახურებს).

პირადად მე, თავდაპირველად გამიჭირდა პასპორტიდან ამ გრაფის ამოღებასთან შეგუება... მაგრამ საკმარისია გონების დაძაბვა და წარმოიდგინეთ, ვითარება სწორედ პირიქით წარმოჩნდება და აი, რატომ:

1) როცა საქართველოში მცხოვრებ სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლებს პასპორტში ეწერებათ საქართველოს მოქალაქე, მაშინ ყველა ვალდებული ხდება თანაბარწილად გაიზიაროს პასუხისმგებლობა საკუთარი ქვეყნის წინაშე. სხვა შემთხვევაში, სხვა ერის წარმომადგენელს რჩება გარკვეული მოტივი პასუხისმგებლობის მოხსნისა (მოტივი და არა საფუძველი!) და კრიტიკულ დროს გვერდზე გადგომისათვის (ვფიქრობ, ბოლო წლების მოვლენებმა ეს ნათლად დაადასტურა).

2) შიში იმის თაობაზე, რომ თუ პასპორტში ეროვნული აღმნიშვნელი გრაფა იქნება, მაშინ ადრე თუ გვიან, ქართულს, როგორც სახელმწიფო ენას, საფრთხე ემუქრება, უსაფუძვლოა. და აი, რატომ: საქართველოს დაახლოებით სამი ათასწლიანი ისტორია აქვს, ეს ტერიტორია ქართველთა ქვეყანაა და ვინც ჩვენი წაშლა სცადა, კისერი მოიტეხა! საფრთხე კი სწორედ მაშინაა მოსალოდნელი, თუკი ჩვენი გამრავლება ამ ტემპით გაგრძელდება, სხვები კი რაოდენობით გადაგვასწრებენ და მით უმეტეს, თუ პასპორტითაც იქნება ეს დაფიქსირებული, მაშინ შეიძლება მართლაც გაუჩნდეთ სურვილი, რომ ქართული სახელმწიფო ენა აღარ იყოს (ან რატომ არ გაუჩნდებათ, როცა ამას დღენიადაგ ჩვენვე შევახსენებთ). საერთოდ, ისიც საკითხავია, თუ რამდენადაა მიზანშეწონილი ამ თემაზე ასე საჯაროდ საუბარი, მაგრამ რახან ყველაფერი პარლამენტის დონეზეა და საინფორმაციო საშუალებებით ზმანური უკვე ატეხილია, გაჩუმებას აზრი აღარ აქვს.

3) გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ქართველს, ისევე, როგორც სხვებს, პასპორტში ეროვნება მხოლოდ XX საუკუნეში ჩაუწერეს.

წერილში განხილულ საკითხზე გამოთქმული მოსაზრებები, ერთი რიგითი ქართველის აზრებია და თუ საქმეს დიდად არ არგებს, ვფიქრობთ, არც ზიანს მოუტანს.

ტიტუბი თანამედროვეთათვის

ამას წინათ საიუბილეო წერილს ვკითხულობდი თანამედროვეობის გამოჩენილ მწერალ ჩინგიზ აითმატოვზე („Литературная газета“ №26, 1999) და თანაც რადიომიმღებს ვუსმენდი. როცა წერილის ის მონაკვეთი წავიკითხე მწერლის მამის რეპრესიაზე რომ იყო საუბარი, ყური მოვკარი, ბ-ნი კახი კავსაძეც რადიოში მსგავს რეპრესიაზე გვიამბობდა. უცნაური დამთხვევაც არის და რაღაც გარკვეული კანონზომიერებაც. ჩემს თაობას თუ არა, წინამძღვალს ხომ განუცდია რეპრესიების სუსხი და ღლეც, როცა ამაზე არც წერაა აკრძალული და არც საჯარო საუბარი, მსგავსი დამთხვევა გასაკვირი აღარც არის.

ჩინგიზ აითმატოვი რომ დიდი მწერალია, ეს საყოველთაოდაა ცნობილი და არა მხოლოდ მის მშობლიურ ყირგიზეთში. ამიტომაც, მისი დაბადებიდან 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ წერილში ნათქვამი აღფრთოვანებული სიტყვები მკითხველს დიდად ვერ გააკვირვებს. გაკვირება არა, მაგრამ კეთილი შურით ნამდვილად აღმავსო შუაზიელთა დამოკიდებულებამ მწერლისადმი. ამ იუბილეზე მწერლის მშობლიურ ყირგიზეთში სხვადასხვა ქვეყნის სტუმართა შორის ყოფილან მეზობელი ქვეყნების – უზბეკეთისა და ყაზახეთის პრეზიდენტებიც. საგანგებოდ, საიუბილეოდ გამოცემულა ჩინგიზ აითმატოვის ხუთტომეული და შვიდტომეული – შესაბამისად ყირგიზულ და რუსულ ენებზე.

ხომ არ გგონიათ ულხინთ შორეულ ყირგიზეთში? სულაც არა, პოსტსაბჭოურ სივრცეში ასე დამახასიათებელ ეკონომიკურ კრიზისებს ვერც ყირგიზეთმა დააღწია თავი და ეს კარგად ჩანს ხსენებულ საიუბილეო წერილში. სწორედ შეჭირვებული ყოფის გამო, თვით ჩინგიზ აითმატოვის მეცადინეობით, საიუბილეო ღღეებში ბევრ რამეზე უთქვამთ უარი, თუნდაც მწერლის საიუბილეო 70 წლის შესაბამისად – 70 იურტის (კარვის) დადგმაზე...

ჩინგიზ ათმატოვი საზოგადო მოღვაწეცაა. იგი იყო საბჭოთა კავშირის ელჩი ლუქსემბურგში, მაგრამ არა მგონია, ამის გამო თავის სამშობლოში ვინმეს იგი ჯვარს ეცვა, აქაოდა ხელმწიფის (თანაც საბჭოთა!) ნაეში რად იჯექიო. ან რატომ გვგონია, რომ მხოლოდ ის ზის ხელმწიფის ნაეში, რომელსაც გარკვეული თანამდებობა უჭირავს. ან ჩვენ რატომ არ ვზივართ ხელმწიფის ნაეში ჩვენი დუმილით, კომფორმიზმისადმი სწრაფვით, ერთი ხელისუფალის ლანძღვა-გინებითა და მეორის ქება-დიდებათ და ა.შ.

კეთილი შური ეახსენე. ჩვენ ხომ პოეზიისა და პოეტების ქვეყანაში ვცხოვრობთ, მაგრამ ყოველთვის როდია სათანადო ღონეზე ჩვენი დამოკიდებულება რჩეულთა შორის რჩეულისადმი. ხომ არ არის რაღაც კანონზომიერება იმ ფაქტებში, რომ დიდი შოთა რუსთაველი და ნიკოლოზ ბარათაშვილი სამშობლოს გარეთ აღესრულენ, ილიას ჩვენმა სისხლმა დაახალა სასიკვდილო ტყვია, გალაკტიონმა კი ვეღარ აიტანა ამდენი გულგრილობა მისდამი... სიღუბნებში გალიეს თავისი ცხოვრების დღენი ვაჟა-ფშაველამ და ფიროსმანმა. არც ის დავივიწყოთ, თუ როგორ გაეუმწარეთ სიცოცხლე ალექსანდრე ყაზბეგს ბრალდებით – შედეგები მოპარული. გაქვსო.

მეოცე საუკუნეშიც გვიწია ამ სენმა და თანამედროვე მწერალს დავაცხერით საცნობი ბრალდების – ამ რანგის ნაწარმოებს ასე უცბად(!) როგორ დაწერდიო. ღმერთს მადლობა, ბატონ ჭაბუას მაგარი ნერვები აღმოაჩნდა, მისდამი უამრავ ცილისწამებას ფილოსოფიური სიმშვიდით შეხვდა და ერთხელ ამავე სიმშვიდით ბრძნულად შენიშნა: „დათა თუთაშხია“ ქართული კულტურის შენამენია და არა ზარალი!“...

მოვლენების დამთხვევებზე გექონდა საუბარი. ჯანსუღ ღვინჯილიას შესანიშნავი ესე – „ხმა“ (გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 2 ივლისი, 1999 წ.) მაქვს მხედველობაში. მეტ-ნაკლებად ვიცნობ ბატონი ჯანსუღის შემოქმედებას და ეს პატარა ესე მისი ერთ-ერთი დიდი გამარჯვება მგონია. წერილი ჰამლეტ გონაშვილს ეძღვნება.

ბევრი ღრმა წიაღსვლა გვხვდება ესეში. შევეჩვიეთ გალაკტიონს, ფიროსმანს, ჰამლეტ გონაშვილს, გვესაუბრება ავტორი და

აქვე მოკრძალებულად გვაფრთხილებს: სასწაულზე დაფიქრება გემართებას, თორემ „თუ სასწაული ზედმეტად გაეიშინაურეთ, გაგვიპარტახდება სული“. ავტორს ჰამლეტ გონაშვილის ხმა ღვთის ბოძებულად, ზეცით მოვლენილად ესახება, რომელიც „მხოლოდ საქართველოში გაცხადდა“ და ისევ მშვენიერი წიაღსვლა: „სად გაჩნდა ხმა? უკანასკნელად მან ჰამლეტ გონაშვილის ყელი გამოიარა. აქ, ამ კაცის სახმო სიმებზე ასხლტა, ფორმაც აქ მიიღო და შინაარსიც, აქ სრულიქმნა და მისი ოღნაე გახსნილი ბაგეებით გათავისუფლდა, სივრცეში გაიშალა, გადაეფინა ჩვენს სულებს, წყლისა და ხმელეთის სივრცეს და წავიდა ცაში, რაღაცას დაუბრუნდა“.

მაგრამ რა? თვით ეს შესანიშნავი ესეიც ალბათ ვერ შეაესებს იმ უკმაყოფილებების განცდას, რაც, წესითა და რიგით, უნდა გექონდეს ჰამლეტ გონაშვილის ფენომენტთან მიმართებაში. ის ჩვენს გვერდით იყო, ერთი შეხედვით არაფერი აკლდა. დაფასება, აღიარება, მრავალრიცხოვანი საკონცერტო ტურნეები მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში... მაგრამ, რაღაც მაინც დავაკელით მას და ეს ეჭვი არა მგონია მხოლოდ მე მღრღნიდეს გულს და პირდაპირ მოეჭრი: თავის დროზე ქვეყნის უმაღლესი ჯილდო მისთვის ვერ გავიმეტეთ. არადა, გვაქვს პრეცედენტები, როცა რუსთაველის პრემია გარდაცვლილებსაც მიენიჭათ. იქნებ ახლა დადგეს დღის წესრიგში ეს საკითხი და გარკვეულწილად მოვიხდით ვალს მისი ღვაწლისა თუ სახელის წინაშე.

კიდევ ერთი მაგალითი. დაახლოებით ორი ათეული წლის წინ ცნობილი პოეტი ბათუმიდან ზურაბ გორგილაძე თავის ერთ ლექსს ასე ამთავრებდა: „საქართველოში ისე ვბერდები, რომ თბილისს ლექსი ვერ წაუჟიოთზე“. პოეტის ეს გულისტკივილი, შეიძლება ითქვას, დღესაც ძალაშია – მას რომ ეკუთვნის, ისე არ წაუჟიოთხავს ლექსი თბილისისთვის. ვინც იცნობს ზურაბ გორგილაძეს, დამეთანხმება, რომ ამ სიტყვებით პოეტმა ის საერთო გულისტკივილი გამოხატა – რჩეულთა მიმართ ჩვენი საერთო დამოკიდებულებიდან რომ მომდინარეობს.

შევხვები ერთ დელიკატურ საკითხსაც, რომელმაც სულ ცოტა ხნის წინათ დიდი ვნებათა ღელვა გამოიწვია. საკუთარ თავზე

მაქვს გამოცდილი, თუ რას ნიშნავს ჩვენში კუთხურობის ნიშნით ამა თუ იმ საკითხის განხილვა. არადა, ისიც ცხადია, რომ მას შემდეგ, რაც მეოცე საუკუნეში მეორედ დავადექით დამოუკიდებლობის გზას, თავი იჩინა მიძინებულმა ძველმა სენმა – კუთხურობამ. აბა, რას უნდა ნიშნავდეს კუთხურობის ნიშნით საზოგადოებრივი ორგანიზაციებისა თუ პოლიტიკური პარტიების ჩამოყალიბება, როცა ზოგიერთი კუთხის საჭირობოროტო პრობლემაზე საუბარი ლამის საკუთრებადაა გამოცხადებული. ამის გათვალისწინებით მოვერიდებოდი ბ-ნი მურმან ლებანიძის ლექსის გახსენებას, რომ არა ერთი დამამშვიდებელი გარემოება. ერთმა ჩემმა მეგობარმა, პროფესორმა სამეგრელოდან, დიდად გაიკვირვა ამ ლექსის ირგვლივ ატეხილი აჟიოტაჟი და იქვე დასძინა: რა თქვა ისეთი მურმან ლებანიძემ, შეცდომაც რომ მოსვლოდა, მურმანი იმ რანგის პოეტი, მისი შეცდომაც ფასეულია.

ამ სიტყვებმა დამამშვიდა და დამარწმუნა, რომ მთლად წასული არ ყოფილა ჩვენი საქმე. როცა ჩემმა მეგობარმა ჩვენი სახელოვანი პოეტი მხოლოდ სახელით მოიხსენია, ესეც რაღაცას ნიშნავს (მას კოლხური ზრდილობა გამორჩეულად ახასიათებს) და განა ბევრ თანამედროვე პოეტს მოიხსენიებენ სახელით ჩვენში?

რომ თქვა მურმანო, ამით უპირველესად პოეტისა და პოეზიისადმი დიდი მოკრძალებაც გამოამჟღავნა და სიყვარულიც. ეს განწყობა ამოვიკითხე მის სიტყვებში და სწორედ ამიტომაც გადავწყვიტე მისი სამზეოზე გამოტანა.

ვგრძნობ, რომ ჩემს წერილში ერთიანი ხაზი არ იგრძნობა და ეს ბუნებრივი უნდა იყოს. იგი ხომ არც მეცნიერული სტატია და არც მხატვრული წერილია. აქ ფიქრებია ჩვენს საერთო სატკივარზე და მასში ერთი მთავარი სურვილია გამჟღავნებული: გავიგოთ ფასი და სათანადო მიეუზღოთ ჩვენს გამორჩეულ თანამედროვეებს, სიცოცხლეშივე მივაგოთ მათ თუ სრულად არა, ნაწილობრივ მაინც ის პატივი და სიყვარული, რაც მათ უდავოდ ეკუთვნით...

მოკლედ, რჩეულ თანამედროვეთ მივართვათ ტიტები!

ვიდრე თეთრ რაშზე ამხედრდებიან

რუსეთის გონებით ვერ ვაიგებ.

ტოუტჩევი

მოსკოველი ქართველის – ვახტანგ ჭკუასელის ინტერვიუში გატარებულმა ანტიქართულმა აზრებმა ჩვენში დიდი ენებათაღელვა და არაერთგვაროვანი რეაქცია გამოიწვია.

ვ. ჭკუასელის გამოსვლების შეფასებამდე ერთ ამბავს გავიხსენებ. 1920 წლის 7 მაისს დამოუკიდებელი საქართველოს წარმომადგენელი გრიგოლ უროტაძე მოსკოვში, კრემლში სტალინთან შესულა (ლენინთან და ტროცკისთან შეხვედრის შემდეგ). სტალინს ისე მოუწერია რუსეთის მხრიდან საქართველოს დამოუკიდებლობის ცნობის დოკუმენტზე ხელი, რომ თავიც არ აუწევია. შემდეგ უხეშად გადმოუგდია დოკუმენტი და ირონიულად უთქვამს: – „ასე ადვილად შეეღებოდა რუსეთი ბაქოს ნავთობს, ბიჭო!“. სწორედ ეს აზრი იკითხება საქართველოს და ქართველი ხალხის მიმართ ვ. ჭკუასელის მხრიდან მრავალრიცხოვან დარიგებებსა და შეგონებებში. გვჭირდება თუ არა განწყობის კაცისგან მსგავსი შეგონებები, ეს კიდევ საკითხავია.

დღეს კი, თუ ჭკუა და გონიერება გვეყოფა, შესაძლებელია თავიდან ავიცილოთ ის საფრთხე, რომელიც უშუალოდ რუსეთიდან გვემუქრება და რომელზეც ვითომ გულშემატკივარის პოზიციიდან გვაფრთხილებს ჭკუასელი. ან როგორ დავიჯეროთ მისი მხრიდან გულშემატკივრობა, როცა ამ ხალხის მიერ არჩეულ პარლამენტს ნაგვად მოიხსენიებს, ხოლო პარლამენტის თავმჯდომარესა და მის გუნდს – ბანდად. ამის მთქმელს, სხვა რამესთან ერთად, ელემენტარული ზრდილობაც რომ არა აქვს, სადავო არ უნდა იყოს.

ვ. ჭკუასელს, როგორც ჩანს, ჰგონია, ჭურში ეზივართ და მხოლოდ ერთმანეთის სუნთქვა გვესმის. ნუთუ სჯერა მას, კახათა გენერალს, რომ მოსკოვში იმიტომ მისცეს საშუალება გაეხსნა (თუ სულაც გაუხსნეს?) ინსტიტუტი (თანაც როგორი – პროკრიზისული), რომ ქართული საქმეები აკეთოს? ეს ტკბილი ზღაპარი რომ არის, თვით მისი სიტყვებიდან ჩანს. აი, რითი მოაქვს მას თავი: „ჩვენ (იგულისხმება მის დაწესებულება) KGB-ს მივეცი საშუალება, დარტყმა მიეყენებინა ჩუბაისისთვის, ბერეზოვსკისთვის, გუსინსკისთვის, ჩერნომირდინისთვის“. მკითხველო, KGB-ს კონსულტანტი შეიძლება საქართველოს ინტერესებს იცაუდეს?

თუ ვ. ჭკუასელს დაეუჯერებთ, ევროპა იმედის თვალით უყურებს რუსეთს, კერძოდ, მის ახალ პრეზიდენტ პუტინს და ამერიკული საფრთხის თავიდან ასაცილებლად მხოლოდ მასზე ამყარებს იმედებს. მას არც იუგოსლავიაში რუსთა შენაერთების სამასკილომეტრიანი მარში ავიწყდება და ამ ფაქტის გამო სიხარულს ვერ მალავს. ამასთან, ჰყვება ზღაპრებს მსოფლიო მთავრობაზე, რომლის მიზანსაც, თურმე, მსოფლიოს გარყვნა-გათახსირება წარმოადგენს. რაც მთავარია, ყველა უკეთურების უკან, „როგორც ირკვევა“, ამერიკა ღვას და ვ. ჭკუასელი მოუწოდებს მთელ მსოფლიოს და, უპირველესად, რუსეთს, რათა აღსდგეს მის წინააღმდეგ. ამაში გასაკვირი არაფერია: რუსეთის უძლეველობის მითი სწორედ ამერიკამ დაასამარა და რუსეთის იმპერიის მორიგი რესტავრაციის მოწადინე ვ. ჭკუასელი სხვას რას იტყვის!

აქ ისიც უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა იმპერიის დასამარების შემდეგ, ამერიკამ ერთგვარად შეასუსტა დაწოლა რუსეთზე. ამ ფაქტს ვ. ჭკუასელი „თავის სასარგებლოდ იყენებს“ და რუსეთის მკვდრებით აღდგომაზე ოცნებობს. არადა, „განთქმულ“ პოლიტოლოგს, როგორადაც თვითონ წარმოგვიდგენს თავს, უნდა მოეხსენებოდეს, რომ ამერიკას, ჩინეთის აღმავლობის ფონზე, სულაც არ აწყობს რუსეთის ბოლომდე დასამარება და ამით შეიძლება მხოლოდ მომავალ ბალანსირებაზე ფიქრობს.

ვ. ჭკუასელის აზრებს საქართველოში გასავალი ექნებოდა თუნდაც იმის გამო, რომ ჩვენი საზოგადოების ერთ ნაწილში ახალი

ძალით იჩინა თავი რუსეთუმეობამ და ამის ფონზე, ამერიკის პოლიტიკის მკვეთრად მუქ ფერებში დახატვის სურვილმა, აქაოდა, ამერიკას კავკასიაში თავისი ინტერესები აქვსო. დიახაც, ყველა ქვეყანას, მით უმეტეს ზემძლავრს, თავისი ინტერესები აქვს. ასეთივე ინტერესები აქვს რუსეთსაც, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ იგი ყოველთვის იმ ტოტს ჭრის, რომელზედაც ზის და შედეგსაც შესაბამისს იძლევა. რუსეთის ეს ვერაგული და გაუგებარი პოლიტიკა საკუთარ თავზე არაერთხელ განგვიცდია ქართველებს. ჩვენ კი არა, ამ გაუგებარ პოლიტიკას ბევრი საღად მოაზროვნე რუსიც ვერ ხსნის. ტყუილად როდია ნათქვამი – „რუსეთს გონებით ვერ გაიგებ“ (ტიუტჩევი).

ი. ჭკუასელი სავალუტო ფონდსაც გადასწვდა, სოროსსაც და ბალცეროვიჩსაც. მას არც სავალუტო ფონდის რეკომენდაციები მოსწონს, თუმცა, მისი სათაყვანებელი რუსეთი წლების განმავლობაში ხელგაწედილია ამ ფონდის მიმართ და რომ არა საერთაშორისო ორგანიზაციის დახმარება, მთელი რუსეთი დღეს ქაოსში იქნებოდა ჩაძირული. ამ შემთხვევაში, რუსული უმადურობა, თუმცა წარმოშობით, მაგრამ მაინც ქართველის პირით ცხადდება და ეს ფრიად დამაფიქრებელია. საკუთრივ სავალუტო ფონდი კრედიტებს და შესაბამის რეკომენდაციებს იძლევა, რათა შემდეგ ვალი გაისტუმრო. თუ შენ ამ კრედიტებს არადანიშნულებისამებრ იყენებ და ვიღაცის ჯიბეში ლექავ, ამაში ბრალი სავალუტო ფონდს მიუძღვის?

საერთოდ, ჩვენში, ამერიკისადმი დამოკიდებულება საგანგებო მსჯელობის საგანია. მხედველობაში მაქვს სრულ გაუგებრობაზე ან ვითარების შეგნებულ გამრუდებაზე დამყარებული პოზიცია, რომლის თანახმადაც, ამერიკა ყაჩაღთა ქვეყანაა და მის მიზანს მსოფლიოს დაჩოქება შეადგენს. რატომღაც ავიწყდებათ, რომ ამ ქვეყანაში კანონის უზენაესობაა, კონსტიტუცია მუშაობს, პრეზიდენტის შეწყალებულ მსჯავრდადებულებს უსიტყვოდ ათავისუფლებენ, პრეზიდენტის არჩევა მხოლოდ ორი ვადით შეიძლება და ასე შემდეგ. ამასთან, ამერიკა, როგორც ზემძლავრი ქვეყანა ისეთ ქმედებებსაც სჩადის, რაც, შეიძლება, გაუგებარიც იყოს პატარა ქვეყნის მოქალაქეებისათვის, მაგრამ ეს არ არის მთავარი. ის, რაც მართლაც მიუღებელია, საკუთრივ ამერიკელთა რაღაც

მახინჯი ფსიქიკიდან როდი მომდინარეობს. ეს ის პრობლემაა, რაც ცივილიზაციის განსაკუთრებულ აღმავლობას მოსდევს (აღამიანთა გაუცხოება, ურთიერთგაუტანლობა, ჩაკეტილობა და სხვა). ეს ის პრობლემაა, რომელიც ასე აწვალბდათ და აწვალბებთ ფილოსოფოსებს, მწერლებს, ხელოვანთ (ამისათვის უცხოელი ავტორების მოძიება სულაც არ არის საჭირო, ჩვენი ზურაბ კაკაბაძის შემოქმედების გაცნობაც საკმარისია).

ამერიკა, როგორც ცივილიზაციის განვითარების პოლიგონი, ყველაზე მეტად არის დაზარალებული ამ მიმართებით. სამწუხაროდ, ცივილიზაციის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ეს გზა ყველას გასავლელია და მას სათანადოდ მომზადებული უნდა შევხედეთ. აქ ისტორიკა ვერ გვიშველის. ისე კი, ეს პრობლემა არასოდეს დაგვიდგება, თუ ფეოდალური აზროვნების ღონეზე და პროვინციალიზმის ჭაობში დავრჩებით ბოლომდე.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ჩვენ უარი კი არ უნდა ვთქვათ ამერიკელთა თანადგომასა თუ რუსეთთან კეთილმეზობლურ ურთიერთობაზე, არამედ სათანადოდ უნდა შევემზადოთ და მაშინ ვერ წაგელეკავს ვერც ამერიკული სული და ვერც რუსული ეელიკოდერჟავული იდეოლოგია. სხვათა შორის, ეს მეტად საშიში ტენდენციები, რომლებიც თან ახლავს ცივილიზაციას (ამერიკაში კი მან არნახულ ღონეს მიაღწია) და დიდ საფრთხეს უქადის კაცობრიობის მომავალს, მუდამ აწუხებდათ და აწუხებთ ამ ქვეყნების და მათ შორის ამერიკელ მოაზროვნეებს. ეს კარგად უნდა მოეხსენებოდეს ფილოსოფიის დოქტორ ვ. ჭკუასელს.

გვერდს ვერ ავუვლით პარადოქსული აზროვნების ნიმუშებს, რაც ასე უხვად გვხვდება ვ. ჭკუასელის გამოსვლაში. იგი საუბრობს პეტრე პირველის ნახევრადქართველობაზე, სტალინის ფენომენზე და ამ მსჯელობის კულმინაციაა პარადოქსული ფინალი: „არის მცდელობა, რომ ჩაგვინერგონ არასრულფასოვნების კომპლექსი. ეს ყველგან ხდება და ამას ბევრი ხდება. მე ამას ერის დაუწევის პროცესს ვარქმევ. ამას ცდილობდა რუსეთი 200 წელი, ბოლოს ქართველმა აუშენა იმპერია. იგივეს გიკეთებს ამერიკელი, როცა აქ გიგზავნის სექტას. რუსეთს რკინის უღელი არ დაუდგამს ჩვენთვის. თუ ჩვენს ამას შეხედავთ, საბჭოთა კავშირის 70

წელი ქართველი ერისათვის იყო მეორე რენესანსი, ის, რაც იყო 10 საუკუნის წინათ, იმიტომ, რომ ქართველებს გეჭირდება სიმშვიდე, რათა სიკეთე ვაშენოთ, იგივე კულტურული აღმავლობა, საერთაშორისო ასპარეზზე, სამეცნიერო ასპარეზზე გასვლა“ (ავტორისეული სტილი დაცულია). როგორც ჩანს ვ. ჭკუასელს სულაც არ აღელვებს ის, რომ ყველაფერ ამას ჩალის ფასი აქვს, როცა დაკარგულია ყველა ადამიანისა თუ ერის უმაღლესი იდეალი – თავისუფლება.

გარდა ამისა, ვ. ჭკუასელის მსჯელობებში ნათლად ჩანს პრინციპი – მარჯვენამ არ იცის, თუ რას აკეთებს მარცხენა! თურმე, რუსეთი 200 წლის განმავლობაში ჩვენში არასრულფასოვნების კომპლექსს ნერგავდა, მაგრამ ჩვენზე რკინის უღელი არ დაუდგამს, ხოლო 70-წლიანი კომუნისტური უღელი რუსთაველის ეპოქის დარი ყოფილა. უკუღმა აზროვნება ამაზე შორს ვერ წავა!

ვ. ჭკუასელი შენიშნავს, რომ რუსეთმა წაგვართვა აფხაზეთი, მაგრამ იქვე ნიშნს გვიგებს – ამერიკამ რატომ ვერ დაგვიბრუნა? ქვეტექსტი აქაც ადვილად ამოსაკითხია. ამასთან, ავტორი აფხაზეთს, სამაჩაბლოს და აჭარას ერთ სიბრტყეში იხილავს, რაც ბევრ საკმეს ჰფენს ნათელს.

ამჩატებული კაცის საუბარს ჰგავს ვ. ჭკუასელის ნათქვამი, თითქოსდა ბატონ პუტინს საქართველოს ელჩისთვის ეთქვას: „რამ გადაგრიათ ქართველები?“ არ ჰგავს ეს პრეზიდენტის ლექსიკას და თუ ეს ასეა, კარგად ყოფილა იმ ქვეყნის საქმე, ვისაც ასეთი პრეზიდენტი ჰყავს.

აქ აღნიშნულთან უშუალო კავშირშია ის უარყოფითი ეპითეტები, რასაც ვ. ჭკუასელი აფრქვევს სავალუტო ფონდის, სოროსისა და ბალცეროვიჩის მისამართით (ბალცეროვიჩი სოროსზე უფრო რეგვენიად).

ან რას ნიშნავს ეს სიტყვები: შევარდნაძე წინდაუხედავ განცხადებას აკეთებს, ჟვანიას ხელში მას ჩაუშესკუს ბედი ელოდება, შევარდნაძემ გაყიდა პუტინისადმი მიცემული ვაჟაკური სიტყვა, შევარდნაძემ დროა შეიგნოს, იფიქროს და ასე შემდეგ. ამის შემდეგ, რა ფასი აქვს ვ. ჭკუასელის ოპტიმიზმს და ქება-დიდებას საქართველოს პრეზიდენტის მისამართით. საერთოდ კი, რა არის

ამ პარადოქსული აზროვნების საფუძველი – შანტაჟი, დემაგოგია თუ სულაც, ჭკუასუსტობა?

ვ. ჭკუასელის გამოსვლის მთელი პათოსი არის ის, რომ საქართველო უნდა დაჰყვეს რუსეთის ყველა ნება-სურვილს. ამის გარეშეც ხომ 200 წელია, რაც საქართველო რუსეთის ფეხქვეშ არის გაგებული, 90-იანი წლებში СНГ-შიც ამოჰყო თავი, მაგრამ რუსეთი მაინც ისე გვექცევა, როგორც ბატონი ყმას. ბოლოს და ბოლოს ხომ უნდა გამოვკვეთოთ ჩვენი პოზიცია – გვინდა თუ არა თავისუფლება და დამოუკიდებლობა? ვ. ჭკუასელს და მისთანებს ეს სულაც არ ანაღლებთ, ისინი საგანგებო დავალებებს ასრულებენ და ეს არის მათი მიზანი. რამდენიც უნდა ილაპარაკოს ჭკუასელმა ჩვენს უმეცრებაზე, თავის ნამდვილ სახეს ვერ დამალავს. ამაზე მის მიერვე აღიარებული KGB-ის კონსულტანტობა და 70-წლიანი საბჭოთა მონობის ეპოქის ახალ რენესანსად მონათვლა იძლევა პასუხს.

ისეთი პატარა ქვეყნისთვის, როგორიც არის საქართველო, თავისუფლებისა და სრული დამოუკიდებლობის მიღწევა ძნელზე ძნელი საქმეა. ამ გზაზე, გარე და შიდა ხელის შემშლელ ფაქტორებთან ერთად, დიდ საფრთხეს წარმოადგენენ სხვა ქვეყნის სამსახურში ჩამდგარი თეთრ რაშზე ასამხედრებლად გამზადებული თანამედროვე ქართველები. ამის მწარე გაკვეთილები ჩვენს ისტორიას, სამწუხაროდ, ბევრი ახსოვს. ვ. ჭკუასელიც ამ კატეგორიის ქართველებს ეკუთვნის და ამით, კვონებ, ყველაფერია ნათქვამი.

P.S. ბოლო დღეებში რუსეთის მხრიდან ქართული სახელმწიფოებრიობის მორიგმა აბუჩად აგდება (აფხაზეთისა და, ეგრეთ წოდებული, სამხრეთ ოსეთის მცხოვრებთა მიმართ სავიზო რეჟიმის გაუერცვლებლობამ და პანკისის ხეობაში „წესრიგის დასამყარებლად“ დახმარების შემოთავაზება) იაკობ გოგებაშვილის ერთი საყურადღებო შენიშვნა გამახსენა: „დიად, ჩვენ დაბრწყინებას და გათახსირებას საზღვარი არ უჩანს, მაგრამ ახია ჩვენზედა: როდესაც ჩვენ თვითონ მთავარ საქმედ გავიხადეთ ერთმანეთის ტალახში სვრა და ჭამა, რად უნდა გვიკვირდეს, როცა სხვებსაც გაუძლიერდათ მაღა ჩვენის გათახსირებისა“.

ეს ნათქვამი პირდაპირ ესადაგება ვ. ჭკუასელსა და მისნაირ ქართველებს.

ერთი მშვენიერი დღე ხულოში

ცხოვრება ისე აეწყო, რომ მშობლიურ ხულოს რაიონში ზამთარში თითქმის ათი წელია არ ვყოფილვარ. ამ ხანგრძლივი პაუზის შემდეგ ხულოელმა მეგობარმა ავთანდილ ბოლქვაძემ ამა წლის 7 იანვარს საკუთარ ოჯახში მიმიპატიჟა და „პოზიციის გასამაგრებლად“ ტელეფონში დასძინა: „მთელი ოჯახით ვინათლები და შენი ყოფნა ჩემთვის ამ ბედნიერ დღეს ძალიან გამახარებსო“.

2001 წლის იანვარი მთელ საქართველოში მზიანი და თბილი ამინდით გამოირჩეოდა. ასე იყო 7 იანვრის დღითაც, როცა მიკროავტობუსით ბათუმიდან ხულოში ავედი. ავტობუსში ხულოელი ახლობელი ოთარ აბულაძე დამემგზავრა. ერთმანეთთან საუბარში შეუმჩნევლად გაიღია ბათუმი-ხულოს თითქმის 100-კილომეტრიანი გზა.

დღის 12 საათისთვის ხულოს ანდრია პირველწოდებულის ეკლესიის ეზოში ვართ, რომელიც ყოფილი ეკლესიის ნაფუძარზეა აშენებული, ტრადიციული ქართული ხუროთმოძღვრების სტილით მომადლებულ, ყოველი მხრიდან დასანახ ადგილზე. ზამთრის კვირა დღის მიუხედავად მრევლის სიმრავლემ, გასაგები მიზეზების გამო, გამაკვირვა. რაც მთავარია, ადგილობრივი ახალგაზრდობა ისე ბუნებრივად იყო ჩართული საეკლესიო რიტუალებში, რომ საქმეში ჩაუხედავი ვერ წარმოიდგენდა, რომ აქ, სამსაუკუნოვანი წყვეტის შემდეგ, ქრისტიანული ღვთისმსახურების აღდგენა სულ რამდენიმე წელს ითვლის.

ეკლესიას მამა მირიანი (სამხარაძე) – ხარაგოულელი კაცი, წინამძღვრობს. მას ადრე ისტორიული სხალთის ეკლესიაში უმოღვაწია, რელიგიურ გაზეთი „სხალთის ზარები“ გამოუცია. ორი წლის წინათ კი აქ, ახლად გახსნილ ხულოს ეკლესიას ჩაუდგა სათავეში. მეუღლედ აქაური ქალი შეურჩევია და გამრავლებულან კიდევ. ცხოვრობენ ეკლესიასთან ახლოს, საქართველოს საპატრიარქოს მეურვეობაში მყოფი გიმნაზიის შენობის მეორე სარ-

თულზე (ადრე ეს შენობა საბჭოთა სამხედრო ნაწილს ეკუთვნოდა. 1958 წელს კი აქ, ახლად გახსნილმა ხულოს სკოლა-ინტერნატ-მა დაიღო ბინა).

ნათლობის დაწყებამდე მამა მირიანი ოჯახში გვეპატიჟება. ადგილი მეცნობა. ოთხი ათეული წლის წინანდელი ამბები მა-ხსენდება და ჩემს მოგონებებს იქ მყოფთ ეუზიარებ. ეს სწორედ ის ოთახია, სადაც 1958 წელს ხულოს სკოლა-ინტერნატის მე-5 კლასის მოსწავლე ვცხოვრობდი სხვა სამ თანაკლასელთან ერთ-ად. მამა მირიანი მობილურს მაწვდის, ბარემ თბილისში ოჯახს აცნობე, სად იმყოფები ამჟამადო. რაც შეეხება მობილურ კავში-რგაბმულობას, შესაბამისი მოწყობილობა შემოდგომაზე დაუმო-ნტაჟებიათ, ამ საქმეში აქტიური მონაწილეობა მიუღია ტექნიკუ-რი უნივერსიტეტის კათედრის გამგეს, წარმოშობით შუახვევლს, პროფესორ ჯემალ ბერიძეს. დიდი ოჯახური ტრაგედიის მიუხე-დავად, ბატონ ჯემალს უპოვია საკუთარ თავში ძალა და როგორც სპეციალისტს, დიდი წვლილი შეუტანია ზემო აჭარაში მობილუ-რი კავშირგაბმულობის „ამუშავებაში“. ადგილობრივი მოსახლეო-ბის თქმით, ამ ფაქტით დიდი საქმე გაკეთდა და მოგვარდა პრო-ბლემა, რომელიც ასე აწუხებდა მაღალმთიანი აჭარის რაიონების მცხოვრებთ.

მცირე ტრაპეზი და ნათლობის ჟამიც დადგა. ეკლესიაში გა-დავდივართ, მზე სულაც არ ჰგავს იანვრისას – საკმაოდ აცხუ-ნებს. მრავალი დროების უტყვი მოწმე არგინეთის მთა კი ზემოდ-ან დაგვცქერის და, ალბათ, თავისებურად ზეიმობს ამ ღირსშეს-ანიშნავ დღეს. ამაღლებული განწყობა მეუფლება, რასაც იმის განცდაც აძლიერებს, რომ ოჯახის უფროსის ნათლია ვარ. ბ-ნი ავთანდილის მეუღლის ნათლია კი დიდი ქალბატონი – ეთერ დეკანაძე (მის შესახებ ქვემოთ). ავთანდილის ორ ქალიშვილს ნა-თლავენ ადგილობრივნი – მათი თანატოლი, უკვე განათლული ქალიშვილები. ვაჟს კი ბათუმელი გიორგი ირემაძე, ბათუმის უნი-ვერსიტეტდამთავრებული, ახლო წარსულში ხულოს გიმნაზიის პრორექტორი, საოცრად რელიგიური პიროვნება, რომელსაც დიდი სიყვარულით შეხვდნენ მისი ყოფილი მოსწავლეები.

იწყება ნათლობის ამადლებული რიტუალი. მამა მირიანი ყველა წესის დაცვით წარმართავს ცერემონიალს. ნათლობის სახელებიც შეირჩა: ავთანდილი, გულია, მარიამი, გვანცა და მიქაელი...

ნათლობის შემდეგ თავისი მცირერიცხოვანი ამალით გამოგვეცხადა მშენებელი თემურ ყურავა და ბოდიში მოგვიხადა, რომ სუფრაზე ვერ დარჩებოდა. ზამთრის მოკლე დღე თვალსა და ხელს შუა გაიღია, მათ კი აგვიანდებოდათ, არადა, მისია საპატ-იო ჰქონდათ. ხის ჯვარს მიასვენებდნენ შუახვეის რაიონის სოფელ ოლადაურში, სადაც ეკლესიის საფუძველი ჩაიყარა. სწორედ იქ უნდათ ამ ჯვრის აღმართვა. ხის ჯვარი კარგად აქვთ დაცდილი. – ეს ჯვარი აღუმართავთ ხულოს ეკლესიის აშენებისას და საქმეც წარმატებით დაგვირგვინდა (ხულოს ეკლესიაც ბ-ნ თემურ ყურავას აშენებულია).

ნათლობის შემდეგ, ეკლესიიდან პირდაპირ ავთანდილის ერთოთახიან ნაქირავებ ბინაში გადავინაცვლეთ და გაშლილ სუფრას შემოვუსხედით. როგორც სტუმარსა და ნათლიებს შორის უფროსს, სუფრის გაძლოლა დამეკისრა. საქართველოს და იმ დღის მთავარი მიზეზის სადღეგრძელოების შემდეგ, მესამე სადღეგრძელო დიდ ქალბატონს – ეთერ დეკანაძეს მიეძღვნა. აკი შეგპირდით, მის შესახებ უფრო დაწვრილებით მოგიყვებოდით.

ეთერ დეკანაძე წლების განმავლობაში ხულოს რაიკომის მდივანი იყო იდეოლოგიურ დარგში და სამსახურებრივად ურთიერთობა ჰქონდა ქართული კულტურის ცნობილ მოღვაწეებთან. პირადად მოწმე ვარ, თუ რა ღრმა შთაბეჭდილებით ბრუნდებოდნენ ისინი ხულოდან და ამის ერთ-ერთი მიზეზი ქალბატონი ეთერი იყო. ქართული პოეზიის შესანიშნავი მცოდნე ქართული კულტურის ბევრ ცნობილ მოღვაწესთან მეგობრობდა. ცალკე ნარკვევი შეიძლება დაიწეროს ბატონ ვახტანგ ჭელიძისა და მის მეგობრობაზე. ისიც უნდა ითქვას, რომ ქალბატონმა ეთერმა პირადი ბედნიერება ანაცვალა ნანატრ ძმას, რომელიც ახლა XI კლასშია და დისა და ოჯახის იმედია.

მარშან ჩვენმა ცნობილმა ჟურნალისტმა ელგუჯა ლებანიძემ სპეციალური ნარკვევი მიუძღვნა ქალბატონი ეთერის დიდ ქართულ ქალობას. სადღეგრძელოში ეს ამბავიც გაეცხენე, ოდნავ-

სახეშეფაკლულმა დამიდასტურა ჟურნალისტის მონათხრობი და თან დასძინა: მე თუ ოდესმე შთამომავალი მეყოლებოდა, ის აუცილებლად ქართველი იქნებოდა და ამ განწყობაში გმირულს ვერაფერს ვხედავო. იმ საღამოს მართებულად დაიღია ასე გამორჩეულად დიდი ქალბატონის სადღეგრძელო.

მეორე დილით გიმნაზიის ოცდაათამდე მოსწავლე თბილისში გამოემგზავრა, მცხეთის, სვეტიცხოვლის, ჯვრის მონასტრის, სიონისა და ჩვენი სულიერების სხვა წმინდა ადგილთა მოსანახულებლად. პროგრამაში, რა თქმა უნდა უნდა, პატრიარქთან შეხვედრაც იყო გათვალისწინებული. რამდენადაც ჩემთვის გახდა ცნობილი, ამ სტუმრობამ თბილისში მაღალ დონეზე ჩაიარა და მასში ჩვენი კულტურის გამოჩენილი მოღვაწეებიც მონაწილეობდნენ.

ხულოს შემდეგ ორი დღე მშობლიურ სოფელში დავყავი. ბათუმში ჩამოსულს კი ამბავი დამახვედრეს – სასწრაფოდ თბილისში უნდა წახვიდეო. თურმე სამსახურში მორიგი შემცირება იწყებოდა და საბჭოს წევრთა ყოფნა აუცილებელი იყო, ასე რომ, მზიანი და თბილი იანვრის, ახლობლებთან შეხვედრისა და, რაც მთავარია, ჩვენი სულიერი ერთიანობისკენ გადადგმული კიდეც ერთი ნაბიჯით გამოწვეულ ამაღლებულ განწყობას ცხოვრების მკაცრი და არცთუ სასურველი რეალობა ჩაენაცვლა. რას ვიზამთ, ერთიც და მეორეც ჩვენი ყოფის შემადგენელი ნაწილებია.

მონატრება, რომელიც ორი ჯლისაა

არიან ადამიანები, რომლებიც სიმართლის სათქმელად არიან მოვლენილი ამკვეყნად. სწორედ ამის გამო ხშირად არ ესმით მათი ირგვლივ მყოფთ. ეს ბუნებრივია, რადგანაც სიმართლის მთქმელი ცხოვრების მკაცრ სინამდვილესთან შეგუებულ-მორგებულ ობიექტელს მყუდროებას ურღევს და ერთგვარ დისკომფორტსაც უქმნის. ამიტომაც არის ნათქვამი – სიმართლის მთქმელს ცხენი მუდამ შეკაზმული უნდა ჰყავდესო. არადა, სიმართლის მთქმელს როგორც წესი, ცხენი მზად არ ჰყავს (უფრო ხშირად საერთოდ არ ჰყავს ცხენი!) და ამიტომაც არის მუდმივი წინააღმდეგობა საზოგადოებასა და სიმართლის მთქმელს შორის.

ერთი ასეთი სიმართლის მთქმელი იყო ზაურ მაკარაძე – ჯერ კიდევ ახალგაზრდა, მაგრამ უკვე ცნობილი ჟურნალისტი, არაორდინალური და „ბუნტარის“ რეპუტაციის პიროვნება...

ზაურ მაკარაძე მაღალმთიან აჭარაში დაიბადა, დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჟურნალისტიკის ფაკულტეტი და პროფესიული საქმიანობა მაშინ დაიწყო, როცა ჩვენში თავისუფალი პრესა პირველ ნაბიჯებს დგამდა. „სოფლის ცხოვრება“, „ახალგაზრდა ივერიელი“, „შანსი“, „კაბადონი“, „საქართველოს რესპუბლიკა“ – გაზეთები, რომლებშიც სხვადასხვა დროს მოღვაწეობდა ზაურ მაკარაძე. სწორედ გაზეთებიდან აცნობდა იგი მკითხველს აფხაზეთის ამბებს სოხუმიდან ქვეყნისთვის იმ მძიმე პერიოდში.

შემოწამოთვლილი გაზეთები როგორც თავისი დანიშნულებით, ისე ხასიათით განსხვავებული არიან და ძნელია ამ სხვადასხვა გაზეთებში „მოგზაურობისას“ შეინარჩუნო შენი თვითმყოფადობა, საკუთარი პოეზია. ზაურიმ ეს შეძლო.

ისიც საკითხავია, თუ როგორ ახერხებდა ზაური თავის პოზიციას ასე მყარ დგომას. ამ კითხვაზე პასუხი მისი ერთი ლექსის ერთ სტრიქონშია გამჟღავნებული, სადაც ნათქვამია: „სიყვა-

რულმა ყველა ჭირი დაიტია“ (ლექსი – „გრიგალს – გრიგალი“). ზაურის პიროვნებაში საოცრად იყო შერწყმული სიმართლის მოქმედობა და შემწყნარებლობა, სხვისი აზრის დაფასება და პრინციპულობა, კეთილგონიერულობა და სხვა საშური თვისებები. ეს იყო მიზეზი იმისა, რომ იგი არცთუ იშვიათად ხელს ჰკიდებდა მისთვის არამომგებიან თემებს. ამის მაგალითია მისი მკაცრი გამოსვლები ხელისუფლების ქმედებათა წინააღმდეგ, ხელისუფლების მიერ შერისხულთა და დამცირებულთა შეუპოვარი დაცვა. ობიექტელისათვის ეს გაუგებარი ქმედებაა, ჭეშმარიტი შემოქმედისთვის ცხოვრების მთავარი კრედი. ზაური უდავოდ მიეკუთვნებოდა ამ უკანასკნელთა კატეგორიას.

ამაში საკუთრივ დავრწმუნდი 1992 წლის მაისში, როცა მან გაზეთ „კაბადონისთვის“ ინტერვიუ აიღო ჩემგან. რამდენიმე დღეს ვიმუშავებთ ერთად და ხსენებულ გაზეთში გამოქვეყნდა ეს ინტერვიუც, სათაურით „ისლამური ცნობიერების ქართველს მე არ ვიცნობ“ (სათაური ინტერვიუს შინაარსის გათვალისწინებით ზაურიმ შეარჩია). ამ ინტერვიუს, რომელსაც დიდი მოწონება ხვდა, ამ სახით ჩამოყალიბებაში ზაურის ლომის წილი მიუძღვოდა.

ასევე მომსწრე ვარ, თუ როგორ მუშაობდა ზაური, როცა ის ინტერვიუს იღებდა ტექნიკური უნივერსიტეტის მათემატიკის კათედრის გამგე, პროფესორ ლეონარდ მძინარაშვილთან. როცა ეს წერილი გაზეთ „თბილისში“ გამოქვეყნდა პროფესორი აღტაცებული იყო ჟურნალისტის პროფესიონალიზმით და ამასთან გაკვირვებულიც – ჰუმანიტარი კაცის მათემატიკის ნიუანსებში ასე მომენტალურად ჩაწვდომის უნარით.

საკუთარი თავისადმი მომთხოვნელობის საშური თვისება ნათლად გამოჩნდა ზაურის სიკვდილის შემდეგ, როცა მკითხველთა შედარებით ფართო წრისთვის ცნობილი გახდა, რომ იგი მხატვრულ ნაწარმოებსაც (ლექსები, ნოველები) წერდა, რომლებიც სიცოცხლეშივე არ გამოუქვეყნებია. სავარაუდებელია, რომ იგი შესაფერის დროს მიუბრუნდებოდა ამ ნაწარმოებებს, გადაამუშავებდა და ის ამის შემდეგ გამოიტანდა ფართო მკითხველის წინაშე. სწორედ ეს არის დიდი მომთხოვნელობა საკუთარი თავისადმი. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ მისი ლექსები და ნოველები, რომ-

ლებიც მისმა კეთილისმსურველებმა შესაშურად მოკლე დროში გამოსცეს წიგნის სახით („ქრიზანთემები ჭკნებიან“), საყურადღებონი არიან როგორც ჩანაფიქრით, ისე მხატვრული თვალსაზრისით.

როცა ზაურ მაკარაძის ლექსებისა და ნოველების მხატვრულ ღირებულებებზე ვლაპარაკობ, მხედველობაში მაქვს მის ლექსებში მიგნებული მხატვრული სახეები და ღრმა ცხოვრებისეული განცდები ნოველებში. ამის რამდენიმე მაგალითი: „ტალლა ტალღას მხრებზე გადასწოლია“, „აი, ტალღაც აიზვირთა, ავარდა“, „წამოხტა ულავი ველურ გაზმორებით, სივრცე ჩამოხსნა და უმაღლესი თოკა“, „მშვიდად აუღ-ჩაუღიან, მთებს მაღალი მკერდები“ და სხვა.

ასევე შეიძლება დავიმოწმოთ საინტერესო ადგილები ზაურ მაკარაძის ნოველებიდან, რომლებშიც აშკარად იგრძნობა მათი ავტორის მწერლური ნიჭი, მაგრამ თუ ამას არ ვაკეთებ, მხოლოდ იმის გამო, რომ ამ წიგნზე რეცენზიას კი არ ვწერ, არამედ ორწლიანი მონატრებით გამოწვეული სევდით ვცდილობ ზაურის პორტრეტის დახატვას.

ზაური ბოლო წლებში შინაგან საქმეთა სამინისტროში მუშაობდა მინისტრის ერთ-ერთი მოადგილის თანაშემწედ. თუმცა მას პრესასთან კავშირი ერთი წუთითაც არ გაუწყვეტია. რაც მთავარია – მდგომარეობის გამოცვლით ზაურის საქმისადმი დამოკიდებულება სულაც არ შეუცვლია, რაც უპირველესად სიმართლის თქმას გულისხმობდა. ახალ სამსახურშიც სწორედ ამ მიმართებით აგრძელებდა თავის საქმეს. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ ამპლუაში ის გარკვეულ „დისკომფორტს“ მაინც გრძნობდა და ამას არც მალავდა თანამოაზრეებთან.

ზაურ მაკარაძის წიგნი – „ქრიზანთემები ჭკნებიან“ (2001) სამი ნაწილისაგან შედგება: ლექსები, ნოველები და მოგონებები მასზე.

ლექსებსა და ნოველებში ზაურის მხატვრული უნარებია გამჟღავნებული და ისინი ერთგვარ სევდას აღძრავენ მკითხველში იმის გამო, რომ ავტორს ბევრი რამ სათქმელი დარჩა. მოგონებებში კი, რომელთა ავტორებიც სხვადასხვა პროფესიის ადამიანები არი-

ან, გამოკვეთილია ზაურ მაკარაძის კეთილშობილური, სამშობლოსა და ოჯახზე შეყვარებული კაცის ერთიანი სახე.

მოგონებებიდან ერთი მაინც გამოირჩევა. ეს არის ზაურის მეუღლის, სამი შვილის დედის – ქალბატონ ციურის სიტყვა ზაურის შესახებ. ეს არის პატარა მიძღვნა, რომელსაც წიგნის ნახევარ გვერდზე ოდნავ მეტი უკავია და მასში გამჟღავნებულია დიდი სიყვარული და მოკრძალება, პასუხისმგებლობა და კდემამოსილება. მოკლედ, ქართველი ქალის ყველა საუკეთესო თვისებაა გამოხატული ამ პატარა წერილში. ვერ დაემაღავ და, რამდენჯერაც წავიკითხე ქალბატონ ციურის მიძღვნა, იმდენჯერ მომივიდა ცრემლი. დანარჩენი თვითონ განსაჯეთ.

სიკვდილამდე რამდენიმე დღით ადრე ზაური გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკის“ დერეფანში შემხვდა, ხალვათად ეცვა, რაზედაც შევნიშნე კიდეც. „მანქანით ვარო“, დამამშვიდა. ცოტა ხანს ვისაუბრეთ. იმედიანად მეჩვენა, თურმე ვცდებოდი. სამი დღის შემდეგ იმავე გამომცემლობის კორპუსებს შორის გადასასვლელის კედელზე გაკრული პატარა განცხადებიდან ნაცნობი სევდიანი სახე მიყურებდა. თვალებს ვერ დავუჯერე, ვიდრე ტექსტი არ წავიკითხე.

მიმდინარე წლის 16 აპრილს ზაურის საფლავთან ვართ – ოჯახის წევრები, ნათესავეები, მეგობრები... ორი წელი გასულა ზაურის გარდაცვალებიდან და ჩვენი მონატრებაც ჯერ მხოლოდ ორი წლისაა. ტრადიციული ჭიქის წაქცევა საფლავთან, სევდანარევი სადღეგრძელოები, მოგონებები, რომლებშიც ერთი საერთო აზრი იკითხება: ვინ იცის, რამდენი ჩანაფიქრი და აზრი გაიყოლა საფლავში ზაურ მაკარაძემ, რაზედაც ყველაზე ნათლად მისი „ქრიზანთემები ჭკნებიან“ მეტყველებს.

ԺՄՈՒՅ ՅԻՄՆԱ

აკლიკაციებით გაზავებული ჩანაწერები



ვახტანგ ჯაფარიძის „უცნობზე“ ალექსანდრე სიგუას რეცენზიაში („მნათობი“ №1, 1989) საუბარია გალაკტიონისა და შალვა დადიანის ტკბილმოუბრობაზე. ახლა რა ეპოქაში ვცხოვრობთ, რომ ბევრ სხვა რამესთან ერთად ტკბილმოუბრობაც სანატრელი გაგვიხდა.



რევაზ ინანიშვილი: „მწერალს თუ ფანქრის ალების უფლებას არ აძლევენ, უნდა გამძვინვარდეს, უნდა შეეცადოს, როგორც ამას პატიმრები სჩადიან, კოვზის ბოლოთი მაინც ამოკაწროს თავისი სათქმელი კედელზე. თუ იგი, ბედისაგან განწირული, ამას არ იზამს, მწერალი არ არის“.



შემოქმედი შეუძლებელია ფეხის ხმას იყო აყოლილი, ის სინამდვილის ღრმა ფენებში უნდა იხედებოდეს და ამის საფუძველზე აკეთებდეს დასკვნებს. შემოქმედთა სამი კატეგორია უნდა არსებობდეს: ისინი, ვინც სინამდვილეს მხატვრულ ენაზე გადმოიტანენ (კარგი ხელოვნები); ისინი, ვინც სინამდვილის სიღრმისეულ საფეხურებს სწვდებიან (ტალანტები) და ისინი, ვინც, ყველაფერ ამასთან ერთად, სინამდვილის მაჯისცემას ითავისებენ და კაცობრიობის მომავალს ჭვრეტენ (გენიოსები).



ღამის პირველი საათია. რადიოსადგური „მაიაკი“ დიდი გულ-
მოდგინებით გადმოსცემს სხვადასხვა ქვეყანაში ამინდის შესახებ
ცნობებს. ეს „ზრუნვა“ მსოფლიოს ბატონ-პატრონობის განწყობი-
დან ხომ არ მომდინარეობს?



ელვირა გოროუხინა: „გული მტკივა და მრცხენია, რომ რუსი
გენერალი მეთაურობდა სადამსჯელო აქციას, გულს სევედა მაწვე-
ბა იმის შეგნებისაგან, რომ ტოლსტოის მეთაურობე სული არ იგრ-
ძნობა თანამედროვე რუსი მწერლის ცხოვრებაში“.



ცნობილმა რუსმა მწერალმა ვალენტინ რასპუტინმა სტოლიპ-
ინის სიტყვები მოიშველია და თანაც ანგარიში გაუწია კონიუნქ-
ტურას, სტოლიპინის სიტყვები „Великая Россия“ – „Великая
страна“-თი შეცვალა და მტკიცედ განაცხადა: „Нам Великая стра-
на нужна!“

სამწუხაროდ, აღიარებული რუსი მწერალი „Россия“-ს იქით
ვერ იხედება! სამწუხაროდ, ამ სიტყვებს ფორუმის მონაწილენი
აპლოდისმენტებით ხვდებიან!

უფრო სამწუხარო კი ისაა, რომ რუსეთი ჯერჯერობით უფრო
ასეთია და არა სხვანაირი...



ვალენტინ რასპუტინმა ერთ გამოსვლაში ყველა უკეთურობა,
რაც კი არარუსების მისამართით მომხდარა, იმპერიის მმართველ-

ბიუროკრატიულ აპარატს გადააბრალა, რამაც სხვაზე ნაკლებად როდი დააზარალა თვით რუსეთი და რუსი ხალხი, – დაასკვნა მან.

კეთილი და პატიოსანი! მაგრამ, განა ამ აპარატმა არ განაპირობა ბალტიისპირეთის ქვეყნების ანექსია, ომი ფინეთთან, შემოერთა ბესარაბია და ა. შ. რად „გამორჩა“ ეს ფაქტები მწერალს?

თუკი რუსეთის იმპერიის მმართველ-ბიუროკრატიული აპარატი უდიდეს სისაძაგლეს სჩადიოდა (და სჩადის!), განა ამისათვის პასუხი უნდა აგონ ყალბუხებმა, იაკუტებმა და გაგაუხებმა?

განა იმპერიის ჩადენილ ცოდვებზე უპირველესად რუსმა ხალხმა, მისმა ინტელიგენციამ არ უნდა იზრუნოს? ეს ხომ სხვა არაფერია, თუ არა – პასუხისმგებლობის თავიდან აცილების მორიგი ცდა! როდემდე შეიძლება ყრმობის ხანაში ყოფნა?

მოკლედ, სანამ რუსეთი ამ სინდრომისაგან არ განთავისუფლდება, არც მათი საშველი იქნება და არც ჩვენი.



ვიტაუტას ლანდსბერგისი: „საკითხავია, ნამდვილად სურს რუს ხალხს საკუთარი თავისუფლება?! არ ვაპირებ რუსეთის შეურაცხყოფას, მაგრამ ისინი ხელისუფლებისაგან შევიწროებას შეგუებულნი არიან. საუკუნეების მანძილზე რუსი ლიდერები სახელმწიფოს განვრცობას ესწრაფვოდნენ და არასოდეს გაუწევიათ ანგარიში თვალუწვდენელი იმპერიის ხალხებისათვის. რუსი ერი ნაწილობრივ იზიარებდა ამ პოზიციას. დღეს რუსები არჩევანის წინაშე დგანან. სწორედ ამიტომ ვიმეორებთ გასული საუკუნის ლიტველ მემამბოხეთა ლოზუნგს: „ვიბრძვით ჩვენი და თქვენი თავისუფლებისათვის“.



როდესაც პოლიტიკოსი თავისი ქვეყნის სიძლიერეზე ზრუნავს და პატარა ერების მიმართ მუქარას ავლენს, ეს ასე თუ ის გასაგებები განწყობილებაა. მაგრამ, როცა პოლიტიკოსის ასეთ გან-

წყობილებას მწერლის პოზიციაც ემთხვევა, ეს უკვე საშიში სინდრომია და მაჩვენებელია იმისა, რომ ამ ქვეყანას ჯერ თვითრეფლექსია არ მოუხდენია.



თავისი ისტორიის ერთ მონაკვეთზე, ჩვენი უმწეობის დასტურად სიმღერა „ტიტებიც“ იკმარებდა – თავისთავად კარგი ტექსტი, კარგი მუსიკა და კარგი შემსრულებლები, მაგრამ პოლიტიკური უმწეობის გამომხატველი.



შეუძლებელია სიკეთის დაფუძნება სისხლზე „გავლით“. ბოლშევიკებს იმდენი სისხლი ჰქონდათ დაღერილი, რომ შეუძლებელი იყო, მათ საქმეს კეთილი ბოლო ჰქონოდა.



როდესაც ნეკროლოგში ხაზგასმით იყო აღნიშნული – „დაიბადა ღარიბი გლეხის ოჯახში“ (ვითომ ის არ ეყოფოდა, ასეთ ოჯახში რომ იყო დაბადებული!), ამით კომუნისტური იდეოლოგია ყველანაირად ცდილობდა, რომ ადამიანი, რაც შეიძლება უჯიშოდ, გლახაკად და, ამის საფუძველზე, პიროვნებას მოკლებულად წარმოეჩინა.



შალვა ამირეჯიბი: „ასეა მუდამ. ბატონი რევოლუციონერები მუდამ უკეთესი მერმისისათვის იბრძვიან, რომელიც ან სულ არ

მოდის, ან ძალიან გვიან, მაგრამ ამასობაში უარესები უკეთესებზედ ბატონდებიან“.



ბევრ შემთხვევაში ქართველი კაცი პოლიტიკას რაინდის პოზიციიდან უყურებს, რაც მისი მნიშვნელოვანი ნაკლია. მართალი იყო მერაბ მამარდაშვილი, როცა აღნიშნავდა, რომ ტანკთან კეტით შებმა სიამაცის ნიშანია, მაგრამ თუკი დაიჯერებ – კეტებით ტანკების დამარცხება შეიძლება, მაშინ გულუბრყვილო და საცოდავი ხარ.



აი, რა წერია ერთ წერილში: „ბოლო ხანებში მსჯელობენ და კამათობენ – ვისთან ერთად უნდა იაროს საქართველომ, ვისთან დაამყაროს პოლიტიკური და კულტურული კავშირები?“

ამას აქვს უმარტივესი და ცალსახა პასუხი: საქართველომ, ისევე, როგორც ყველა ერმა (და ყოველმა ადამიანმა) უნდა იმეგობროს იმასთან, ვინც კეთილგანწყობილია მის მიმართ და არის მისი თანამოაზრე ფუნდამენტურ (ჰუმანიზმის) საკითხებში, და რაღა თქმა უნდა, არა იმასთან, ვინც მტრობს და არბევს, თუნდაც მათი პრაქტიკული ინტერესები რომელიღაც პუნქტში გადაიკვეთოს კიდეც“ (ხაზი ჩემია – მ.მ.).

ამაზე მეტი გულუბრყვილობა შეიძლება?! როგორ შეიძლება ერთი ქვეყნის მიმართება მეორესთან ერთი ადამიანის მეორესთან მიმართებას გაუიგივდეს. ან რას ნიშნავს კეთილგანწყობა და თანამოაზრეობა პოლიტიკაში? არა გვეგონია, ყავლი გასელოდეს ანბანურ ჭეშმარიტებას პოლიტიკაში, რის თანახმადაც არ არსებობენ მუდმივად მეგობარი და ასევე მუდმივად მტერი ქვეყნები.



თუ არ იწვალე, თუ არ ეწამე, თუ გეება არ განიცადე და თუ არ „აგტკივდა“ სამშობლო, ისე მის ნამდვილ ფასს ვერ გაიგებ.



იქ, სადაც პროფესიონალიზმი ჩირად არა ღირს, მაშინ შეიძლება, მაგალითად, მუზეუმის საგანძურზე ერთნაირი პრეტენზიით ილაპარაკონ მუზეუმის მთავარმა მცველმა, რესტავრატორმა, მეცნიერმა, მწერალმა, მწიგნოსმა და... არაა გამორიცხული, მუზეუმის არასაუწყებო დაცვის პენსიონერმა დარაჯმაც კი!



ილიას მკვლელობა ქართველი ხალხის ერთი ნაწილის ზნეობრივი დაცემულობის დასტური იყო, მაგრამ ილიამ თავისი ტრაგიკული აღსასრულითაც ჩვენს გამოფხიზლებას შეუწყო ხელი და, ამასთან, ნათლად დაგვანახა, თუ რა მძიმე სენით იყო ერი დაავადებული. ილიას მოწამებრივი აღსასრული ერის გამოფხიზლების საწინდარი უნდა გამხდარიყო.



იმის მიუხედავად, არსებობს თუ არა სამყაროს შემოქმედი, განსაცვიფრებელი და უკვე თავისთავად ღვთაებრივია – რწმენის არსებობის ფაქტი ადამიანში.



ალბერტ აინშტაინი: „ერთმა ჩვენმა თანამედროვემ არცთუ უსაფუძვლოდ განაცხადა, რომ ჩვენს მატერიალისტურ საუკუნეში მხოლოდ რელიგიური ადამიანი შეიძლება იყოს სერიოზული მეცნიერი“.



ერთნაირი უფლება აქვს არსებობის აზრს იმის თაობაზე, რომ ყველაფერი ღვთის მიერ არის შექმნილი და აზრს – ყველაფერი ბუნებრივი აუცილებლობით მიმდინარეობს. რა თქმა უნდა, განსხვავებული იქნება ამა თუ იმ აზრის გამზიარებელთა პოზიციებიც.



პაბლო პიკასო: „ფერწერაში ძიებებს არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. მნიშვნელოვანია მხოლოდ მიგნებები... ჩვენ ყველამ ვიცით, რომ ხელოვნება ჭეშმარიტება არაა. ხელოვნება – ტყუილია, მაგრამ ეს ტყუილი გვასწავლის, მივადწიოთ ჭეშმარიტებას, უკიდურეს შემთხვევაში, ისეთ ჭეშმარიტებას, როგორის მიღწევაც ადამიანს ძალუძს“.



ერთმა ჩემმა ნაცნობმა ამ რამდენიმე ხნის წინათ – ღირებულებათა გადაფასების ჟამს, თავის ცხოვრებაში, ალბათ, ყველაზე სწორი გადაწყვეტილება მიიღო. შუაზე გადახია და სანაგვე ყუთში გადაუდახა თავისი ნაწერების მოზრდილი შეკვრა – სავსე თავისი „ნაღვაწით“ (პროფესია უნდა გეცნოთ).



ადამიანად რომ დარჩე, უნდა განიცადო სიცოცხლის წყურვილი, სიყვარულით ტკობა და წარმატების სევდა.



ადამიანის შესაძლებლობის უშრეტობას უნდა აჩვენებდეს კასრში მჯდარი დიოგენე სინოპელის სიტყვები ალექსანდრე მაკედონელისადმი: „გაიწი, მზეს ნუ ეფარები!“



ვივეკანანდი: „კაცმა შეიძლება არ იცოდეს არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა, არ ირწმუნოს არც ახლა და არც მომავალში არავითარი ღმერთი, შეიძლება თავის სიცოცხლეში არც ერთხელ არ ილოცოს, მაგრამ თუ მას ძალა კეთილ საქმეებისა იქამდე მიყვანს, რომ მზად იქნება, სხვებისათვის გასწიროს სიცოცხლე და ყველაფერი, რაც აბადია ან, რაც ახლავს, – იგი შეიმართება უმაღლეს მწვერვალებამდე, რასაც მორწმუნენი – თავიანთი ლოცვებით, ხოლო ფილოსოფოსნი ცოდნით აღწევენ“.



არსებობს ორი გამომრიცხავი აზრი: სამყაროს ღმერთი განაგებს და სამყარო თავისი ბუნებრივი გზით მიემართება. ამ ორ პოლარობაზე მაღლამდგომი რამ ხომ არ არსებობს, რომელზედაც ჯერ ადამიანურ გონებას არ უფიქრია?



იტყვიან: 40 წლის ასაკში დაკვრის შესწავლას რომ შეუდგები, ეს სწავლა საიქიოში თუ გამოგადგებაო. რახან საიქიო და სააქაო ერთიანი ცხოვრების ორი შემადგენელი ნაწილია, ამიტომაც აქვს სწავლას ფასი, არათუ 40 წლის ასაკში, არამედ უფრო გვიანაც, სიკვდილამდეც კი („სწავლა სიკვდიმდე“).



ჩემმა თანამშრომელმა, ფრიად სიმბათიურმა, ხანში შესულმა ქალბატონმა, რაღაცაზე გაჯავრებულმა, დამინახა თუ არა, პირდაპირ მომახალა:

– ქვეყანა იქცევა, შენს ოჯახში კი მესამე შვილი გაჩნდა, რაზე ფიქრობ ახლა?

– მეოთხეზე! – ვუპასუხე დაბნეულმა.

ის ქალბატონი ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, როცა ჩვენს ოჯახს მეოთხე შვილიც შეემატა.



პოლიცია მუდამ არსებული ხელისუფლების დამცველია, ფილოსოფოსი (ასევე: მწერალი, მუსიკოსი, მხატვარი...) კი – ოპოზიციონერი (ყოველ შემთხვევაში, ასე უნდა იყოს).



100 წელს გადაცილებულ ბაბუაჩემის ძმას დიდი გაკვირება გამოუხატავს ახლად დამთავრებული თავისი ბიოლოგი დისშვილის ნათქვამზე: „ადამიანი მაიმუნისგანაა წარმოშობილი“. ჯერ გულიანად უცინია, შემდეგ კი წარბი შეუკრავს და მტკიცედ უთ-

ქვამს: „შენი არ ვიცი, შვილო, და მე რომ ღმერთის მოვლენილი ვარ ამქვეყნად, ამაში ეჭვი არ მეპარებაო“.



რამდენიმე წლის წინათ ორ აჭარელ ძმას შორის დაახლოებით ასეთი შინაარსის დიალოგი გამართულა. ძლიერ მორწმუნე უფროს ძმას უმცროსი მოქეიფე ძმისთვის უთქვამს:

„გეყოფა ამდენი სმა, ახლა უკვე ასაკში ხარ და რწმენასაც მიხედუ.“

„შენ დედეს (ბაბუა – კუთხ.) რა ერქვა?“ – მოულოდნელად შეუბრუნებია კითხვა უმცროსს უფროსი ძმისათვის.“

„ხომ იცი, ან რაში დაგჭირდა?“

„დიდ დედეს?“

„ისიც ვიცი!“

„იმის მამას?“

„ჩემი სახელი!“

„იმისას?“

„შენი სახელი!“

„იმისას? – არ მოშვებია უმცროსი.“

„ეს კი აღარ ვიცი.“

„რატომ?“

„??“

„მე გეტყვი: იმის სახელი იმიტომ არ იცი, რომ ის ქრისტიანი იყო. ჰოდა, შენ იქამდე ლოცულობ, მე კიდევ იმის იქით. რაეა, ისინი ჩვენი წინაპრები არ იყვნენ?“

ზღვისპირა ქალაქის იდილია

ცოტა ღიმილით, ცოტა სევდით ბათუმსა და ბათუმელებზე

ისე მოხდა, რომ საშუალო სკოლის დამთავრების შემდეგ ხულოდან პირდაპირ თბილისში წავედი, ჯერ სასწავლებლად, შემდეგ კი დავრჩი სამუშაოდ და საცხოვრებლად. კოპწია და მომხიბვლელი ბათუმის ქებაც პირველად თბილისში მოვისმინე. და მაინც, ბათუმი ჩემთვის სტუდენტური არდადეგების პერიოდში, სატრანზიტო ქალაქი იყო მხოლოდ. შემდგომ, გარდა იმისა, რომ იქ ჩემი ახლობლები ცხოვრობენ, თანდათან მეგობრებიც გამიჩნდნენ და მეც ნელ-ნელა გავეუშინაურდი ზღვისპირა ქალაქს.

ყავა, ბორჯოში და... შამპანური

იყო დრო, როცა ყავის ხსენებაზე, უპირველეს ყოვლისა, აჭარა და ბათუმი გაახსენდებოდა კაცს. განსაკუთრებული მოწონებით სარგებლობდა გახურებულ ქვიშაში მომზადებული ნალექიანი ყავა. და აი, ერთ მშვენიერ დღეს, ვდგავარ გაზეთ „აჭარის“ რედაქციის წინ და უცნობ-ნაცნობებთან ვსაუბრობ. მომიახლოვდა ერთი ახლობელი. ხელკავი გამომდო და სასტუმრო „აჭარაში“ მიმიპატიჟა ყავის დასალევად. ცოტა ხნის მერე კიდევ ერთ ნაცნობთან მომიწია იმავე რესტორანში ამ საოცარი სითხის მიღება. კიდევ ერთი ნაცნობი და კიდევ – ფინჯანი ყავა. მხოლოდ ეგ იყო, ამჯერად ვილაყამ მეზობელი მაგიდიდან ბორჯოში გამოგვიგზავნა.

ამასობაში შუადღემაც მოაწია. მაშინ ასე იოლად როდი ვამბობდი უარს სუფრასა და ღვინოზე, მომშივდა კიდევ! ჩემთვის

ეფიქრობ – „ახლა კიდეც რომ ვინმემ მიმიწვიოს ყავაზე, ნამდვილად გადავირევი!“ ამ დროს ღიმილით მიახლოვდება მამია ფალავა, ჩემი მეგობარი (ამჟამად ბათუმის უნივერსიტეტის კათედრის გამგე, ფილოლოგი) და სულ სხვა მიმართულებით მივყავარ. მამიას დამსახურებაა, რომ ბათუმი ჩემში, ყავისა და ბორჯომის გარდა, შამპანურის ასოციაციასაც იწვევს.

მოვიდა სეტყვა, დახვდა ქვა

ერთხელ, აჭარაში ყოფნისას, სხალთიდან მომაკალმა ბათუმში ვერ მოვახერხე გაჩერება და პირდაპირ რკინიგზის სადგურში ამოვყავი თავი. თბილისში მივემგზავრებოდი. როცა ბაქანზე ნაცნობი სილუეტები დაელანდე, ბატონები: აბელ სურგულაძე – ისტორიკოსი, იური ჩხარტიშვილი, ფილოსოფოსი, ბათუმის ნამდვილი კოლორიტი (გაანათლოს მათი სულები ღმერთმა) და ახალგაზრდა ფილოსოფოსები იმედო მუხამაგორია და თენგიზ მოისწრაფიშვილი. ყველანი შექეიფიანებულები, კარგ ხასიათზე არიან. საყვედურები ჩემს მიმართ: „ბათუმს ისე ჩაუვლი, არც გამოიხედავო...“

ცოტა ხანს გაგრძელდა ჩვენი გურული იუმორით შეზავებული საუბარი. ვაგონში ასულმა გადმოვძახე: – რა ექნა, თქვენი – გურულების გადამკიდეს, ჩემთვის აღარ დარჩა აჭარაში ადგილი-მეთქი. ერთხანს სახტად დარჩენილები მიყურებდნენ. პირველი აბელ სურგულაძე გამოერკვა: „რა, ცუდ ადგილას გაგიშვით თუ?“ გურული რის გურულია, სიტყვა შეგარჩინოს! მატარებელი დაიძრა!

რამდენიმე დღე პოეტის გარემოცვაში

1985 წლის ზაფხული ბათუმში გავატარე. მეგობრებისგან შევიტყვე, რომ ჩვენი საერთო ნაცნობები და ახლობლები თითქმის ყოველ საღამოს სასტუმრო „სალხინოს“ ეზოს ღია ბალკონებში

ანში იკრიბებოდნენ. ერთხელ მარტოს მომიწია იქ მისვლა. რესტორნის შუა ადგილას სუფრას რამდენიმე კაცი მისჯდომოდა. მათ შორის – ჩემი რამდენიმე ნაცნობიც. თამადა მაშინ უკვე ცნობილი პოეტი ზურაბ გორგილაძე გახლდათ. იმ ზაფხულს მე კიდევ ოთხჯერ გავხდი ასეთი სერობის მონაწილე და დარწმუნებით შემიძლია ვთქვა, პოეზიის ასეთი ზეიმი სუფრასთან არც მანამდე და არც მის შემდეგ აღარ მინახავს. ენამზებოდა პოეტი, ლაღობდა და ალაღებდა თანამეინახეებს. ისიც უნდა ვთქვა, რომ ჩემი და ბატონი ზურაბის ურთიერთობა არ გადაზრდილა ფამილარობაში. რატომღაც გარკვეული დისტანცია შევინარჩუნეთ. მე მოხიბლული ვარ მისი პიროვნებით და პოეზიით. ზურაბ გორგილაძის ერთ-ერთ პოეტურ კრებულზე ჩემი შთაბეჭდილება გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოს“ მკითხველებსაც გავუზიარე.

...და მაინც

და მაინც, არ ვიქნები მართალი ჩემს თავთან, თუ ბათუმთან დაკავშირებული, მხოლოდ სასიამოვნო მოგონებებით შემოვიფარგლები. ბევრი რამ მოხდა ბოლო დროს გულსატკენიც და დამაფიქრებელიც. აირია ქვეყანა და ზოგი გაღმა აღმოჩნდა, ზოგი – გამოდმა. სულაც ნეიტრალური პოზიცია რომ დაიკავო, მაინც არ აგცდება მავანთა რისხვა, რატომ მაინცდამაინც ჩვენს გვერდით არ ხარო, მეც ბევრი მომხვდა ტალახი და ცილისწამება, და მაინც, ამ ორომტრიალშიც გამოიკვეთა ერთი ჭეშმარიტება – ადამიანურ სიკეთეზე დროის ფაქტორი არ მოქმედებს. ამდენად, ბათუმური იდილია ჩემთვის ნოსტალგია კი არა, ძმობის, მეგობრობის, სიყვარულის საფუძველი და სამომავლო იმედია.

დრო-ჟამში ჩატეული ჩანაწერები

ძნელია წიგნის გამოცემა

დიალოგი, რომელიც საჯაროდ გამომაქვს, ხშირად შემდგარა ჩემსა და ჩემს ნაცნობებს შორის. ჩემი მორიგი ახალი წიგნის გამოსვლის შემდეგ პირველი კითხვა, როგორც წესი, სტანდარტულია.

– გვასწავლე, როგორ გამოვკეთ წიგნი?

ჩემი პასუხიც ასევე სტანდარტულია: – ამისთვის საჭიროა ფული!

– ეგ ვიცით, მაგრამ ფული არა გვაქვს.

– მაშინ ფულიანი მეგობარი შეაწუხეთ!

– ასეთი არა გვყავს.

– თანამდებობის პირი მოძებნეთ!

– არც ასეთი ვინმე გვევლება.

სხვა რომ არაფერი დამრჩენია, ნახევრად ხუმრობით ეუბნები: ერთი გზაა დაგრჩენიათ – შეუტოეთ ვინმე ძლიერ პიროვნებას და მისი მოწინააღმდეგენი დაგაფინანსებენ.

– ამას ვერ ვიზამთ.

– ჰოდა, ვერც წიგნს გამოსცემთ და ნურც პრეტენზიები გექნებათ!

როგორც წესი, მსგავსი დიალოგი ამგვარი ფინალით მთავრდება.

ტრიფონიას კვახი

კინოფილში „შერეკილები“ ახალი გამოსულია. ერთ-ერთ ინსტიტუტში ეთიკის ლექციაზე ამ ფილმის გარჩევა მომიწია. ფილმზე აღტაცებული ვლასარაკობ. ერთი სტუდენტი გოგონა არადა

არ მეთანხმება და ბოლოს თავის მთავარ „არგუმენტს“ მთავაზობს:

– მარგალიტასნაირი ქართველი ქალი შეიძლება არსებობდეს, ქმარს რომ ღალატობს მუდამ?

ჩემთვისაც მოულოდნელად პასუხი „რკინისებური“ გამომივიდა:

– აბა, ტრიფონიას ერთგულება შეიძლებოდა, კვახის გულ-ისთვის რომ მატარებელი მოაბრუნა?!

არ დაგუჯერო NBA-ს შედეგებს?

გაგანია „ამისტობისა“ და „იმისტობის“ ხანაში, მოსაღამოებულზე, ნელი ნაბიჯით მიუყვებები ქუჩას და თანაც გაზეთს ვკითხულობ. ეგრძნობ, გვერდით ვიღაც მომყვება, არც მასწრებს და არც უკან რჩება, ამასთან, რაღაცას ბურღლუნებს თავისთვის, ბოლოს ჩემს გასაგონად ამბობს:

– ნეტა რა ნახა საინტერესო გაზეთში? – მე ყურადღებას არ ვაქცევ და ჩემი გზით მივდივარ.

– ნეტა თუ სჯერა რასაც კითხულობს? – ეს უკვე გამოწვევა იყო და მეც ეპასუხობ:

– რომ მაინტერესებს და მჯერა, სწორედ იმიტომ ვკითხულობ!

– თუ ძმა ხარ, მითხარი, რას კითხულობ ამისთანას და თანაც რომ გჯერა?“

– NBA-ის (ეროვნული საკალათბურთო ასოციაცია – აშშ) ჩემპიონატის მორიგი ტურის შედეგებს. – ეეე, რაღაც გაურკვეველი აღმოხდა ნირწამხდარ „ოპონენტს“, ხელი ჩაიქნია და დაწინაურდა.

ტყაოსნები

ორი ათეული წლის წინ თბილისში (და არა მხოლოდ აქ) ტყავის („ლაიკის“) ქურთუკებისა და ლაბადების ბუმი იყო, რომელთაც ატარებდა ყველა – მაღალი თუ დაბალი, სქელუა თუ თხელი, მუცლიანი თუ უმუცლო... (რა თქმა უნდა, ვისაც ამის შესაძლებლობა ჰქონდა)...

თბილისის უნივერსიტეტის პირველი კორპუსის პირველ სართულზე, მაშინ ჯერ კიდევ არსებული სამეცნიერო ბიბლიოთეკის შესასვლელის წინ, ცნობილ წყლის სოკოსთან ჩემი მეგობარი, ამჟამად უნივერსიტეტის პროფესორი და კათედრის გამგე – ნაპო კვარაცხელია დგას. დამინახა თუ არა, ენერგიული ნაბიჯებით ჩემკენ გამოეყანა და გადაჰოცნა.

გამიკვირდა. ნაპო, ეს მეგრელი კაცი რაჭული თუ კახური სიღინჯით გამოირჩევა (იქნებ ამიტომაც გახდა კახელების სიძე) და თანაც, ერთობ ერიდება ფამილარობას. ყველაფერი ამის გამო, მისი ასეთი ქცევა გამიკვირდა, მით უმეტეს, რომ წინა დღით საკმაო ხანს ვიყავით ერთად.

ნაპოს ჩემი გაკვირება არ გამოჰარევია და იქვე დასძინა:

„– მიშავ (ასე მომმართავს ხოლმე), იმდენი ტყაოსანი ვნახე უნივერსიტეტში, თავი „ბოინ“-ში მეგონა და შვებით ამოვისუნთქე, როცა შენც ჩემსავით ნაჭრის პალტოთი დაგინახე.“

შენიშვნები:

ნეოპლატონიზმი – რენესანსისა და ჰუმანიზმის მსოფლმხედველობრივი საფუძველი – ამ სახით ქვეყნდება პირველად.

1. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения, М., 1978, გვ. 109.
2. იქვე, გვ. 109.
3. იქვე, გვ. 362.
4. იქვე, გვ. 366.
5. Брагина Л.М. Итальянский гуманизм, М., 1977, გვ. 33.
6. იქვე, გვ. 7.
7. იქვე, გვ. 65.
8. იქვე, გვ. 75.
9. Лазарев В.В. Становление философского сознания нового времени, М., 1987, გვ. 14.
10. იქვე, გვ. 37.
11. Конрад Н.И. Запад и Восток, М., 1972, გვ. 233.
12. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса, М., 1956, გვ. 65.
13. Рассел Б. История западной философии, М., 1959, გვ. 527.
14. კიმონძე – Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле, გვ. 65.
15. იქვე, გვ. 435.
16. Баткин Л.М. Итальянские гуманисты, стиль жизни, стиль мышления, М., 1978, გვ. 11
17. იქვე, გვ. 121
18. იქვე, გვ. 177.
19. შ. ხიდაშელი, ჰუმანიზმის ზოგიერთი საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“, ფილოსოფიის ინსტიტუტის შრომები, 1954, ტ. V, გვ. 35.
20. Хидашели Ш. В. Вопросы грузинского Ренессанса, ТБ., 1984, გვ. 47.
21. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, თბ; 1996, ტ. I, გვ. 273.
22. იქვე.

23. Проблема Человека в западной философии. М. 1988, გვ. 320.

24. იქვე, გვ. 321.

25. იქვე, გვ. 340.

26. იქვე, გვ. 341.

27. Сумерки Богов. М., 1989, გვ. 343.

28. იქვე, გვ. 344.

ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების ადგილი ქართულ კულტურაში.
- ქვეყნდება პირველად

1. აბუსერისძე ტბელი. თხზულებანი (გამოსაცემად მოამზადეს და გამოკვლევები შეასრულეს ნარგიზა გოგუაძემ, მიხეილ ქავთარიამ და რაულ ჩაგუნავამ), ბათუმი, 1998 (შემდგომ – თხზულებანი).

2. რ. ხალვაში, ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება, ბათუმი, 1998.

3. თხზულებანი, გვ. 327.

4. ტბელის ბიოგრაფიული მონაცემების თაობაზე იხ.: ი. სიხარულიძე, ნათელი დაუღამებელი, ბათუმი, 1979, გვ. 7-18; თხზულებანი, გვ. 79-87. ლ. მუსხელიშვილის აზრით, აბუსერისძეთა გვარი დაცემულა XIV საუკუნის დამლევიდან და ისინი დიასპორიდან ყმადნაფიც აზნაურებად იქცნენ (იხ. აბუსერისძე ტბელი. ბოლოკ-ბასილის მშენებლობა შუარტყალში და აბუსერისძეთა საგვარეულო მატრიანე, თბ., 1941. ლ. მუსხელიშვილის გამოცემა, გვ. 23). ეს აზრი ბოლო გამოკვლევაში გაზიარებული არ არის (თხზულებანი, გვ. 329).

5. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდი A-85.

6. თხზულებანი, გვ. 5-11.

7. იქვე, გვ. 12-57.

8. იქვე, გვ. 58-70.

9. დაწვრ. იხ. თხზულებანი, გვ. 324-333.

10. იქვე, გვ. 3.

11. აბუსერისძე ტბელი. ბოლოკ-ბასილის მშენებლობა... თბ., 1941, გვ. 1.
12. იქვე, გვ. 2-3.
13. იქვე, გვ. 5-6.
14. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. 1, 1980, გვ. 330.
15. იქვე, გვ. 331.
16. იქვე. დაწვრ. იხ. მისივე „ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“, „ჩვენი მეცნიერება“, 1, 1923, გვ. 59-65.
17. პრ. რატიანი, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, აბუსერისძე ტბელის მოთხრობა როგორც საისტორიო წყარო, „მნათობი“, №11, 1979, გვ. 168.
18. იქვე, გვ. 172.
19. იქვე, გვ. 177.
20. ი. სიხარულიძე, ნათელი დაუღამებელი.... გვ. 6-7.
21. იქვე, გვ. 18.
22. იქვე, გვ. 27.
23. იქვე, გვ. 34.
24. რ. თვარაძე, აბუსერისძე ტბელის ნოველა, „ჭოროხი“, 1983, №5.
25. იქვე, გვ. 84.
26. იქვე, გვ. 85.
27. იქვე.
28. იქვე.
29. იქვე, გვ. 86.
30. რ. ხალვაში, ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება... გვ. 6.
31. იქვე, გვ. 8.
32. იქვე, გვ. 16.
33. იქვე, გვ. 26.
34. ტბელ აბუსერისძე, გალობანი წმიდათა იოვანეთა (რ. ხალვაშის გამოცემა), ბათუმი, 1992; თხზულებანი (ნ. გოგუაძე, მ. ქავთარია, რ. ჩაგუნაია).
35. რ. ხალვაში. ტბელ აბუსერისძის სახისმეტყველება, გვ. 14.

36. თხზულებანი, გვ. 158.

37. ტბელის ასტრონომიული შეხედულებების დაღაგებისა და შეფასებისას ძირითადად ეყმარებით მათემატიკოს ო. სურმანიძის ნაშრომებს.

38. თხზულებანი, გვ. 12-57.

39. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, გვ. 330.

40. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა ა. ბაქრაძის წერილი „დაეიწყებული იდეა“ („ქართული მწერლობა“, 1988, ტ. V, გვ. 5-30), სადაც ავტორის საერთო აზრით, ქართველებისთვის მუდამ მთავარი იყო ბიზანტიზმის დაძლევა, რომ საქართველოს ევროპისკენ მიმავალი გზა გადაუკეტა არა ისლამმა, არამედ ბიზანტიამ (გვ. 29). ეს აზრი სადავოდ მიგვაჩნია. რაც შეეხება ტბელის მესიანიზმს, იგი დიამეტრულად უნდა განსხვავდებოდეს ა. ბაქრაძის მიერ მონიშნულ ქართველთა მთავარი გეზისგან.

41. თხზულებანი... გვ. 88.

42. იქვე, გვ. 90.

43. იქვე, გვ. 92.

ფილოსოფიური იდეები ასწლოვან მატთანში – ქვეყნდება პირველად

1. ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, თბ., 1977, ტ. VIII, გვ. 246-262.

2. იქვე, გვ. 49.

3. იქვე, გვ. 250.

4. იქვე.

5. იქვე, გვ. 251.

6. იქვე, გვ. 252.

7. იქვე.

8. იქვე, გვ. 253.

9. იქვე, გვ. 255.

10. იქვე, გვ. 261.

11. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1981, ტ. II, გვ. 301-302.

12. იქვე, გვ. 302-303.
13. იქვე, გვ. 303.
14. იქვე, გვ. 305.
15. იქვე.
16. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1958, ტ. II, გვ. 184.
17. იქვე, გვ. 185-186.
18. იქვე, გვ. 186.
19. იქვე.
20. ჟამთააღმწერელი, „ასწლოვანი მატიანე“, თბ., 1987, გვ.37.
21. იქვე.
22. იქვე, გვ. 40.
23. იქვე.
24. იქვე, გვ. 42.
25. იქვე, გვ. 43.
26. იქვე.
27. იქვე, გვ. 43-44.
28. იქვე, გვ. 44.
29. იქვე.
30. იქვე, გვ. 46.
31. იქვე, გვ. 49.
32. იქვე, გვ. 55.
33. იქვე, გვ. 62.
34. იქვე.
35. იქვე, გვ. 53.
36. იქვე, გვ. 63.
37. იქვე, გვ. 70.
38. იქვე, გვ. 79-80.
39. იქვე, გვ. 80.
40. იქვე, გვ. 82.
41. იქვე, გვ. 99.
42. იქვე, გვ. 132.
43. იქვე, გვ. 161.
44. იქვე, გვ. 168.

45. იქვე, გვ. 165.
46. იქვე.
47. იქვე, გვ. 109, 162-163, 218 და სხვ.
48. იქვე, გვ. 218.
49. იქვე, გვ. 172.
50. იქვე, გვ. 179.
51. იქვე, გვ. 180.
52. იქვე, გვ. 182.
53. იქვე, გვ. 180.
54. ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, თბ., 1996, ტ. I, გვ. 383-385.
55. უამბთაღმწერელი... გვ. 183.

**XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის თავისებურებანი –
ქვეყნდება პირველად**

1. გ. გოზალიშვილი, 1832 წლის შეთქმულება, თბ., 1970, ტ. II, გვ. 30.
2. ი. ანთელავა, საგლეხო რეფორმა საქართველოში და მისი მნიშვნელობა, თბ., 1966, გვ. 21-22.
3. ი. ანთელავა, ვ. გუჩუა, საქართველოში სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1967, გვ. 28-34.
4. იქვე, გვ. 35-36, 42.
5. იქვე, გვ. 138-139.
6. თ. კუკავა, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1967, გვ. 137.
7. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1958, ტ. II, გვ. 384-445.
8. იქვე, გვ. 398.
9. И. Джавахов. Политическое и социальное движение в Грузии в XIX в., Спб, 1906, გვ. 21-22.
10. თ. კუკავა, ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, გვ. 181-183.

11. ს. დოდაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1961, გვ. 44.
12. ზ. ჭიჭინაძე, სოლომონ დოდაშვილი, თბ., 1893, გვ. 15.
13. ფილადელფოს კიკნაძე, სიყვარული მამულისა, თბ., 1996, გვ. 3.
14. იქვე, გვ. 5.
15. იქვე, გვ. 13.
16. იქვე, გვ. 41.
17. გაბრიელ ეპისკოპოსი, ცდისეული ფსიქოლოგიის საფუძვლები, თბ., 1993, გვ. 6.
18. იქვე, გვ. 60.
19. იქვე.
20. გაბრიელ ეპისკოპოსი. ქადაგებანი, თბ., 1989, ტ. I, გვ. 377-378.
21. ი. გოგებაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1954, ტ. III, გვ. 11.
22. იქვე.
23. ა. სურგულაძე, ქართული საზოგადოებრივი აზრის ისტორია XIX ს-ის მეორე ნახევარში, თბ., 1973, გვ. 86.
24. იქვე, გვ. 87.
25. იქვე, გვ. 92.
26. იქვე, გვ. 95.
27. იქვე, გვ. 372.
28. იქვე, გვ. 390.

იაკობ გოგებაშვილის ადგილი ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში – ქვეყნდება პირველად

1. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., თბ., 1990, ტ. III, გვ. 200.
2. იქვე, გვ. 261-262. აგრეთვე, მისივე, რანი ვიყავით გუშინ, თბ., 1990, გვ. 159.
3. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., ტ. III, გვ. 328.
4. იქვე.
5. იქვე, გვ. 336.

6. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., თბ., 1990, ტ. IV, გვ. 161.

7. იქვე, გვ. 174.

8. იქვე, გვ. 175.

9. იქვე, გვ. 169.

10. იქვე, გვ. 186-187.

11. იქვე, გვ. 174.

12. ეს ნაწარმოები პირველად გამოქვეყნდა 1890 წელს გაზეთებში „ივერიასა“ (№100-102, 104) და „მწყემსში“ (№12, 17, 19, 20) სათაურით „ძირითადი უკუღმართობანი“, 1892 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა იმავე სათაურით, ხოლო 1903 წელს – სათაურით „ბურჯი ეროვნებისა“.

13. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ., თბ., 1990, ტ. II, გვ. 6-7.

14. იქვე, გვ. 9.

15. იქვე, გვ. 11.

16. იქვე, გვ. 16-17.

17. იქვე, გვ. 17

18. იქვე, გვ. 19.

19. იქვე, გვ. 21.

20. იქვე, გვ. 22.

21. იქვე, გვ. 23.

22. იქვე, გვ. 24-25.

23. იქვე, გვ. 27.

24. იქვე, გვ. 28.

25. იქვე, გვ. 30-32.

26. იქვე, გვ. 33-34.

27. იქვე, გვ. 42.

28. ზ. კაკაბაძე, ფილოსოფიური საუბრები, თბ., 1988, გვ. 218. წერილი პირველად მცირე შემოკლებით გამოქვეყნდა 1981 წლის 25 დეკემბერს გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“.

29. ი. გოგებაშვილი, რჩ. თხზ. ტ. II, გვ. 45.

ნიკო მარი იოანე პეტრიწის ღვაწლის შესახებ – გამოქვეყნდა „სალიტერატურო გაზეთში“ (აგვისტო, 1997)

რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა – გამოქვეყნდა „სახალხო გაზეთში“ (3-9 ივნისი, 1997).

ქართული ფილოსოფია უნივერსიტეტის ღაარსების შემდეგ. გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (21 ივლისი, 1998) თამაზ ბუაჩიძესთან თანაავტორობით სათაურით – „ქართული ფილოსოფია“.

ქართული ფილოსოფიური სკოლის გამოჩენილი წარმომადგენელი – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (30 ოქტომბერი, 1997) თამაზ ბუაჩიძესთან თანაავტორობით.

მოსე გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობის ერთი ასპექტი – გამოქვეყნდა სამეცნიერო კონფერენციის მასალებში (ბათუმი, 1990).

კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების კვლევის ზოგიერთი ასპექტი თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში – ქვეყნდება პირველად

1. Чавчавадзе Н.З. Культура и ценности, Тб., 1984. გვ. 129.
2. იქვე.
3. იქვე, გვ. 151.
4. იქვე.
5. Джиноев О.И. Смысл культуры, ТБ., 1990, გვ. 46.
6. იქვე.
7. იქვე, გვ. 52.
8. იქვე, გვ. 53.
9. იქვე, გვ. 55.
10. იქვე, გვ. 71.
11. Культура в свете философии, Тб., 1979. გვ. 194.
12. იქვე, გვ. 195.

13. მამარდაშვილი მ.კ. Как я понимаю философию. М., 1992.
- გვ. 114.
14. იქვე, გვ. 120.
15. იქვე, გვ. 305.
16. იქვე, გვ. 308.
17. იქვე.
18. Культура в свете философии... გვ. 209.
19. იქვე, გვ. 214.

შალვა ზიდაშელი – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (20 ივლისი, 2000).

გურამ თევზაძე – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (20 ივლისი, 1993) სათაურით „მადლობა ღვწლისა და ყოფნისათვის“, გ. შუშანაშვილთან თანაავტორობით. წერილის მნიშვნელოვანი ნაწილის ავტორია პროფესორი გერონტი შუშანაშვილი. ბ-ნი გერონტის თანხმობით წერილი სრულად ქვეყნდება ჩემს წიგნში.

ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (19 აგვისტო, 1983).

აღმოსავლეთის ფილოსოფია – გამოქვეყნდა ჟურნალ „მნათობში“ (2002, №3-4, გვ. 149-152).

ახლებურად გააზრებული XX საუკუნის ფილოსოფია – გამოქვეყნდა ჟურნალ „მნათობში“ (2003, №3-4, გვ. 160-164).

იოანე პეტრიწის ნაშრომი თანამედროვე ქართულით – გამოქვეყნდა გაზეთ „განათლებაში“ (24-30 მაისი, 2001).

მრავალწლიანი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ლოგიკური შედეგი – გამოქვეყნდა ჟურნალ „მნათობში“ (2003, №9-10, გვ. 182-183).

„გამომცემლობა აჭარის“ კარგი საჩუქარი – გამოქვეყნდა გაზეთ „მერიდიანში“ (4 ოქტომბერი, 1999).

ტრილოგიის მესამე წიგნი მესხეთზე – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (13 მაისი, 1998).

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფია საკავშირო გამოცემებში – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (28 ივლისი, 1989).

არა მხოლოდ გაუგებრობა! – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოში“ (1995, №1).

როცა დილექტანტიზმი ნაგარდობს – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოში“ (1995, №5).

პერსპექტივა დასახულია, საჭიროა თანადგომა – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (12 თებერვალი, 1993).

ორი შეხედრა სუკ-ში – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოში“ (9 თებერვალი, 1991).

ხმა ოკეანის გაღმიდან – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (17-24 მაისი, 1996).

სიფხიზლის სიმფონია – გამოქვეყნდა გაზეთ „ქართულ კულტურაში“ (30 დეკემბერი, 1997).

ხიმშიაშვილები და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა აჭარაში – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (18 აგვისტო, 1998).

ცენზურა და უცენზურობა – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (17 ივნისი, 1998).

სტალინის, სტალინიზმისა და საპასპორტო რეკვიზიტების შესახებ – გამოქვეყნდა გაზეთ „მერიდიანში“ (29-30 მარტი, 1999).

ტიტები თანამედროვეთათვის – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლომისში“ (1999, №1).

ვიდრე თეთრ რაშზე ამხედრდებიან – გამოქვეყნდა „დილის გაზეთში“ (13 დეკემბერი, 2000).

ერთი მშვენიერი დღე ხულოში – გამოქვეყნდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკაში“ (14 თებერვალი, 2001).

მონატრება, რომელიც ორი წლისაა – გამოქვეყნდა გაზეთ „შანსში“ (9-16 მაისი, 2001).

აპლიკაციებით გაზავებული ჩანაწერები – გამოქვეყნდა „სალიტერატურო გაზეთში“ (ივლისი, 1996).

ზღვისპირა ქალაქის იდილია – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლომისში“
(1999, №3).

დრო-ჟამში ჩატეული ჩანაწერები – გამოქვეყნდა გაზეთ „ლომისში“
(თებერვალი, 2000).

ს ა რ ბ ე ბ ი

ფილოსოფია	
ნეოპლატონიზმი – რენესანსისა და პუშკინიზმის	
მსოფლმხედველობრივი საფუძველი	7
ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების ადგილი ქართულ	
კულტურაში	20
ტბელ აბუსერისძის წარმომადგენლობა	
ტბელ აბუსერისძის შემოქმედების ზოგადი მიმოხილვა და	
მეფასებანი	21
ტბელ აბუსერისძის შემოქმედება	29
მესიანისტური იდეის საკითხი ტბელ აბუსერისძესთან	33
ფილოსოფიური იდეები ასწლოვან მატიანეში	
თხზულების მეფასების ისტორიიდან	
„ეპითეაღმწერელი“, როგორც ისტორიული ძეგლი	35
„ეპითეაღმწერელი“, როგორც ლიტერატურული ძეგლი	39
„ეპითეაღმწერელი“, როგორც ფილოსოფიური ძეგლი	43
XIX საუკუნის ქართული ფილოსოფიური აზრის თავისებურებანი	59
იაკობ გოგებაშვილის ადგილი ქართული ფილოსოფიური აზრის	
ისტორიაში	76
ნიკო მარი იოანე პეტრიწის ღვაწლის შესახებ	88
რუსულ-ქართული ფილოსოფიური ურთიერთობა	98
ქართული ფილოსოფია უნივერსიტეტის დაარსების შემდეგ	111
ქართული ფილოსოფიური სკოლის გამომჩენილი	
წარმომადგენელი	121
მოსე გოგიბერიძის რუსთველოლოგიური მოღვაწეობის ერთი	
ასპექტი	129
კულტურისა და ცივილიზაციის მიმართების კვლევის ზოგიერთი	
ასპექტი თანამედროვე ქართულ ფილოსოფიაში	141
მალეა ხიდაშელი	151
გურამ თევზაძე	156

კრიტიკა, ექსპონატი	
გამოკლევა ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან	167
აღმოსავლეთის ფილოსოფია	175
ასლებურად გააზრებული XX საუკუნის ფილოსოფია	183
იოანე პეტრიწის ნაშრომი თანამედროვე ქართულით	194
მრავალწლიანი შემოქმედებითი მოღვაწეობის ლოგიკური შედეგი	200
„გამომცემლობა აჭარის“ კარგი საჩუქარი	204
გრილოგიის მესამე წიგნი მესხეთზე	208
XX საუკუნის ქართული ფილოსოფია საკაემირო გამოცემებში	213
არამხოლოდ გაუგებრობა!	222
როცა დილექტანტიზმი ნაუარღობს!	234
პერსპექტივა დასახულია, საჭიროა თანადგომა	242
ექსპონატი, ექსპონატი	
ორი მეხვედრა სუკ-ში	251
ხმა ოკეანის გაღმიდან	259
სიფხიზლის სიმფონია	264
ხიშიაშვილები და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა აჭარაში	266
ცენზურა და უცენზურობა	273
სგალინის, სგალინიზმის და საპასპორტო რეკვიზიტების შესახებ	277
ტიტები თანამედროვეთათვის	281
ვიდრე თეთრ რამზე ამხედრდებიან	285
ერთი მშენიერი ღლე ხულოში	291
მონატრება, რომელიც ორი წლისაა	295
მთლიან პრეზა	
აპლიკაციებით გაზაფხული ჩანაწერები	301
ზღვისპირა ქალაქის იდილია	311
ღრო-ჟამში ჩატეული ჩანაწერები	314
შენიშვნები	317

რედაქტორი ლალი კონცელიძე
პოლიგრაფიული ცენტრის
პასუხისმგებელი რედაქტორი გულნაზ სამნიძე
მხატვრული რედაქტორი გურამ გუჯაბიძე
ტექნიკური რედაქტორი რობერტ ლომაძე
უფროსი კორექტორი ნანული წილოსანი
კორექტორები ლელა კვიტაიშვილი, ნინო ლოლობერიძე
დამკაბადონებელი მაია მესხიძე
ოპერატორი მაგული ბუქიძე

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 22.12.2004

ქალაქის ზომა 60X84 1/16

საადრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 15

ფიზიკური თაბახი 20,75

შეკვ. №49

ტირაჟი 500

ფასი სახელშეკრულებო

ს. ს. „გამომცემლობა აჭარა“, ბათუმი, გოგებაშვილის, 24

ს. ს. „გამომცემლობა აჭარის“ პოლიგრაფიული ცენტრი, ბათუმი, კოსტავას, 5