

მ. ჭელიძე

ენციკლოპედია  
და  
„დაუნეხელი“  
ჟიდოსოჟიის  
პრობლემა



გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“  
თბილისი — 1986

ნაშრომი მიზნად ისახავს ანტიკურ ფილოსოფიაში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ისტორიული გენეზისის გარკვევისა და თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიური ინტერპრეტაციების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე დაადგინოს „დაუწერელის“ დაწერილ ფილოსოფიასთან მიმართების პოზიტიური გადაწყვეტის ასპექტები.

რ ე ც ე ნ ზ ე ტ ე ბ ი:

ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორი

ბ. ცინცაძე

ფილოსოფიის მეცნიერებათა კანდიდატები:

ვ. გოგიბერიშვილი და

რ. გორდუზიანი

0301000000 — 208

ყ ————— 24—86

601 (08)—86

## შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ჰუმანიტარულ დარგებში მეცნიერული კვლევის ერთ-ერთ არსებით კრიტერიუმად ითვლება საკვლევი თემის განხილვა ტრადიციებსა და თანამედროვეობასთან მიმართებაში. ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ეს კრიტერიუმი ფუნქციონირებს ამა თუ იმ საძიებელი საკითხის ფილოსოფიურ-ისტორიულ ტრადიციებთან და თანამედროვეობასთან მიმართების მნიშვნელობით, ე. ი. იგი მოითხოვს ყოველი საკვლევი პრობლემის აქტუალურობა გაირკვეს ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა და საზოგადოებრივი განვითარების თანამედროვე სააზროვნო დონესთან შესაბამისობაში; ამ კრიტერიუმის გათვალისწინებით, ბუნებრივია, უნდა მოხდეს ანტიკური კულტურისა და მეცნიერული აზროვნების შედარებით ნაკლებად ცნობილი საკითხების კვლევა, კერძოდ ანტიკური ფილოსოფიის ამა თუ იმ პერიოდის ან მოძღვრების ცალკეული მომენტების ახალი მეცნიერული მოთხოვნების დონეზე შესწავლა და მათი ლირებულიების განსაზღვრა.

საკვლევი პრობლემის გამოკვეთის დროს აუცილებელია ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების შემდეგი თავისებურების გათვალისწინებაც: მართალია, აღნიშნული მეცნიერება შეისწავლის ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის ონტოლოგიური და გნოსოლოგიური მხარეების, ე. ი. უძირითადეს ფილოსოფიურ პრობლემათა დაყენებისა და გადაწყვეტის პროგრესულ, ზეადმაველ ისტორიულ ლოგიკურ პროცესს, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ფილოსოფიური აზრის განვითარება უნაშთოდ დაიყვანებოდეს მხოლოდ ამ გვარეობის პრობლემათა განვითარების ისტორიაზე; ამ შემთხვევაში იგი დაემსგავსებოდა ერთგანზომილებიან, ცალფალოგიკურად გაშლილ აზრთა ისეთ ფილიაციას, რომელიც აზრს მხოლოდ ერთი უმთავრესი პრობლემის გადაწყვეტის გზით გაიყოლიებდა.

ამგვარი ცალმხრივობა ჰეგელის ფილოსოფიის ისტორიის არ-

სებითი ნაკლი იყო, რამდენადაც იგი იდეალისტურ მოძღვრებათა უმთავრესი იდეის, აზრის ლოგიკური ფილიაციის პრინციპზეა აგებული, მაგრამ ამის მიუხედავად ჰეგელმა დიდი ერუდიციის წყალობით მაინც შეძლო „პირველად მოეცა ფილოსოფიის ისტორია თავის მთლიანობაში“ (24. 97), არ გადააქცია იგი მხოლოდ ცნებათა (კატეგორიათა), ლოგიკურ მიმდევრობად და საფუძვლიანად გაითვალისწინა ის „განსაკუთრებული პრინციპები“, რომელნიც უძირითადეს პრინციპთან თანახლეობით, თავის მხრივ, ცალკეული სისტემების სპეციფიკის ამხსნელები აღმოჩნდნენ. სწორედ ამაშია ჰეგელის ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციის რაციონალური მარცვალი, რომელიც ესოდენ მოწონებული იყო მარქსიზმის კლასიკოსების მიერ. ჰეგელისათვის ფილოსოფიის „მოძრაობა წინ“ შეუძლებელია გავიგოთ როგორც აზრის განვითარება სწორ ხაზზე აბსტრაქტული უსასრულობისაკენ მიმართული, არამედ იგი არის პროცესთა რიგის, ანუ ცალკეულ მოძღვრებათა წრეების განვითარების მომცველი თავისთავში დაბრუნებული ერთიანი წრე (41.IX, 32).

ჰეგელისა და განსაკუთრებით მარქსისტული ფილოსოფიურ-ისტორიული თეორიის წინააღმდეგ თანამედროვე დასავლეთში ძლიერად განვითარდა ფილოსოფიური თეორიების შეფასების ორი ახალი ასპექტი, — პლურალისტური და ჰერმენევტიკული. პლურალისტური კონცეფცია ცნობილია „ფილოსოფიის ისტორიის ფილოსოფიის“ სახელით და მისთვის დამახასიათებელია აღიარება იმისა, რომ არსებულ თეორიათა სიმრავლეში სუფევს სრული შეუთანხმებლობა, თითოეული მათგანი თავისთავადი და შეუვალია, ამიტომ შეუძლებელია ერთი თეორიის მიერ მეორის დაძლევა. მაშასადამე, უარყოფილია ფილოსოფიური აზრის განვითარების ერთიანი გენეტიკური ხაზის არსებობა, დაშვებულია კანონიერება თეორიათა პლურალობისა, რომელთაგან არც ერთს არ შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია მეცნიერულობაზე.

ჰერმენევტიკული პოზიციიდან დანახული ფილოსოფიის ისტორია ამოსაცნობი რაობაა, ყოველი თეორია „გამოცანაა“, მასში არსებითი დაფარულია, გამოუთქმელია, და ფილოსოფიის ისტორიკოსის ამოცანაა სწორედ ამ დაფარულის ამოცნობა, იმ პიროვნული ინდივიდუალურის წვდომა, რაც წმინდა რაციონალურის ენაზე არ გამოითქმება.

მარქსისტული კონცეფციის მიხედვით ფილოსოფიის ისტორია



ფილოსოფიის ძირითადი საკითხის დაყენებისა და მეცნიერული გადაწყვეტის საკითხის ისტორიაა, რომელთან მიმართებაში დგებოდა ამ ძირითადთან დაკავშირებული კონკრეტული, რიგითი პრობლემები: ამიტომ. როგორც ზევით აღვნიშნეთ, ფილოსოფიის ისტორიამ უნდა წეისწავლოს არა მარტო ერთ ხაზზე განლაგებულ მოძღვრებათა თანამიმდევრობა, არამედ პრობლემათა მრავალგანშტოებებში გაშლილი საკაცობრიო აზროვნების ობიექტურ-ისტორიული პროცესი, რომელშიც ჩამოყალიბებული — დაპირისპირებული თვალსაზრისები იხსნებიან გარკვეულ თეორიულ დონეზე ამოღებით და ისინი კვლავ ადგილს უთმობენ აზრთა დაპირისპირების ახალ ტენდენციებს, ბრძოლის ახალ ფორმებს. უდავოა, რომ ამ პროცესში წამყვანია მატერიალიზმისა და იდეალიზმის ბრძოლის ისტორია, მაგრამ აზრთა ამ დაპირისპირების თანმხლები, შემცვლები და შინაარსობრივად გამამდიდრებელია წინააღმდეგობანი ემპირიზმსა და რაციონალიზმს, დეტერმინიზმსა და ვოლუნტარიზმს, რეალიზმსა და ნომინალიზმს, რაციონალიზმსა და ირაციონალიზმს შორის და ა. შ.

უკანასკნელ ხანებში დასავლეთის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში განსაკუთრებული ყურადღებით სარგებლობს რაციონალიზმსა და ირაციონალიზმს შორის დაპირისპირება ირაციონალურის მომენტზე განსაკუთრებული აქცენტით, იმისი მტკიცების მცდელობით, თითქოს ფილოსოფიური აზრის საწყისი ირაციონალურია. და მისი ისტორიის მასტიმულირებელი და საბოლოო განმსაზღვრელია (ამ თვალსაზრისით გასაოცალისწინებელია ფილოსოფიის ისტორიის ექსისტენციალისტური და პერმენენტული ინტერპრეტაციები, მაგ. დოდსის მიერ წარმოდგენილი ანტიკური ფილოსოფიის ისტორია და სხვ.).

რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის დაპირისპირების ასპექტით დადგა დასავლეთის მკვლევარების წინაშე „დაწერილისა“ და „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა, გამოითქვა აზრი ანტიკური ფილოსოფიის კლასიკურ მემკვიდრეობაში „დაუწერელის“ პრიორიტეტის შესახებ ლოგიკურად დასაბუთებული, ლიტერატურულად გაფორმებული დაწერილი მოძღვრების წინაშე. ამ მხრივ განსაკუთრებით აქტუალური გახდა პლატონის მოძღვრებაში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის განმსაზღვრელ მნიშვნელობაზე მსჯელობა. ეს თავისი კვლევა-ძიების ერთ-ერთ არსებით პრობლემად აქციეს ე. წ. ტიუბინგენის სკოლის წარმომადგენლებმა ჰ. ი. კრემერ-

მა და კ. გაიზერმა. მათ ანტიკური ფილოსოფიის ახლებური გააზრების სქემა შეადგინეს, რომლის საფუძველია პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრება, ამ სქემის მიხედვით პლატონის მოძღვრების ტრადიციული გაგება, დაფუძნებული დიალოგების შინაარსობრივ მხარეზე არსებითად უარსაყოფია, რადგან დიალოგები დაწერილი იყო მხოლოდ პროტრეპტიკული, ე. ი. შეგონების მიზნით, ფილოსოფიური აზრის პოპულარიზაციისათვის, განათლებისთვის. ის, რაც არსებითი იყო პლატონის ფილოსოფიაში, დაწერილად არსად არ არის გადმოცემული, იგი ამოსაცნობია როგორც „დაუწერელი“ ფილოსოფია. საძიებელია დაწერილის სტრიქონებს შორის.

ტიუბინგენელთა პოზიციის მიხედვით ირაციონალისტი პლატონი უპირისპირდება რაციონალისტს, მისი განწყობა იმთავითვე ისეთია, რომ მან უნდა გადალახოს და დასძლიოს თავისივე რაციონალისტური განაზრებანი, როგორც მისთვის არარსებითი. პლატონის მოძღვრების რაციონალისტური გაგების მყარად დამკვიდრებული ტრადიციისადმი მათს ასეთ დაპირისპირებას შედეგად მოჰყვა მთელი ანტიკური ფილოსოფიის ახლებური „გააზრების“ მოთხოვნა.

პლატონის მოძღვრების სწორი შეფასება დიდმნიშვნელოვანია არა მარტო ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიისათვის, არამედ მთელი მსოფლიო ფილოსოფიურ ისტორიული აზროვნების ძირითად მიმართულებათა განსაზღვრისათვის, რადგან, როგორც ცნობილია, პლატონისა და დემოკრიტეს ფილოსოფიურ ტენდენციათა, მათი ხაზების დაპირისპირება განსაზღვრავს ფილოსოფიის ისტორიის მაგისტრალური განვითარების გზას, ბრძოლას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის.

მეორე მხრივ, ტიუბინგენის სკოლაში პლატონის მოძღვრების ახლებური გაგების ცდებმა დღის წესრიგში დააყენა კვლავ პლატონის მოძღვრების საფუძვლიანი შესწავლის ამოცანა, ის, რაც უდავოდ იყო მიჩნეული სადავო გახდა. გაჩნდა მოთხოვნა ზუსტად განსაზღვრულიყო ისტორიულად დამოწმებული ფაქტების სანდოობა, ტექსტუალური ძიებებით ანტიკური ფილოსოფიის დიდ მოაზროვნეთა მეთოდისა და მოძღვრების არსებითი მხარეების განსაზღვრა, ფილოსოფიური აზრის ისტორიულ-ლოგიკურ განვითარებასთან მათი მიმართება და საერთო თეორიული ღირებულების დადგენა.

ისმის კითხვა: „დაუწერელი“ ფილოსოფიის რაობის და ამის

მიხედვით ანტიკური ფილოსოფიის თავისებური „გადააზრების“ პრობლემის დაყენება ხომ არ არის ფსევდოპრობლემა? „დაუწერელი“ ფილოსოფიის სამი არსებითი საფეხური და ფორმა არსებობს კლასიკური ხანის ანტიკურ ფილოსოფიაში. იგი დაკავშირებულია პითაგორელთა, სოკრატესა და პლატონის მოძღვრებებთან. ამიტომ კვლევა იმისა, თუ როგორია პითაგორელთა დაფარული, ესოტერული, ანუ დაუწერელი მოძღვრება, ან იმისი გარკვევა, თუ რატომ პრინციპულად არ წერდა სოკრატე და ესოდენ მაღალი დონის მოძღვრება რატომ განავითარა ზეპირად, „დაუწერლად“, და ბოლოს როგორ უნდა აიხსნას პლატონის მოძღვრებაში დაუწერელისა და დაწერილის ორადობა ან მათი თავსებადობა, — ეს ფილოსოფიის ისტორიის ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემათაგანია. მისი გადაწყვეტის გზების მიგნება ერთ-ერთი აქტუალური ასპექტი გახდა ამჟამად ანტიკური ფილოსოფიის კვლევაში, რომელიც თავისთავად იწვევს იმის გამოკვლევის აუცილებლობასაც, თუ როგორი კავშირია ამ სამ მოძღვრებას შორის.

ამგვარად, „დაუწერელი“ ფილოსოფია ფაქტია ანტიკურ ფილოსოფიაში, მას თავისებური ისტორია აქვს და ამისი კვლევა ისეთი სერიოზული ფილოსოფიურ-ისტორიული ამოცანაა, რომლის გადაწყვეტისათვის საკმაოდ ნათელი პერსპექტივები ისახება. აქვე იმისი აღნიშვნაც აუცილებელია, რომ „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ისტორია სცილდება ანტიკური ფილოსოფიის აღნიშნული ტრიადის საზღვრებს (პითაგორეიზმი — სოკრატე — პლატონი) და იგი ახალ თავისებურ ტრიადას იძლევა თავისი განვითარების მეორე ეტაპზე, — ნეოპითაგორეიზმის, ფილონ ალექსანდრიელის მისტიციზმისა და ნეოპლატონიზმის სახით.

ამგვარად, ანტიკურ ფილოსოფიაში „დაუწერელ“ ფილოსოფიას უკვე აქვს თავისი ისტორია, რომელიც სერიოზულ შესწავლას მოითხოვს. რასაკვირველია, მართო ანტიკურობით აქ წერტილის დასმა მართებული არ იქნება, რადგან დაუწერელის პრობლემა ესოტერულის გაგებით ერთ-ერთი მნიშვნელოვანთაგანია შუა საუკუნეებში, იგი ახალი ასპექტითა და მიზანდასახულობით უახლეს დროშიც დგას. ამიტომ დგება სრულიად კანონიერი მოთხოვნა, გაიშალოს კვლევა-ძიება ამ მიმართულებითაც. მართალია, ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში არსებითია მატერიალიზმისა და იდეალიზმის მაგისტრალური ხაზების დაპირისპირებათა კვლევა და მისი კანონზომიერების შესწავლა, მაგრამ, როგორც უკვე ზევით ითქვა,

ამგვარი კვლევა-ძიება თავის შემესებ მომენტებსაც გულისხმობს; აუცილებელია იმ წინააღმდეგობათა გათვალისწინება, რაც გნოსეოლოგიაში ემპირიზმისა და რაციონალიზმის, ონტოლოგიაში — დეტერმინიზმისა და ვოლუნტარიზმის, რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის დაპირისპირებათა სახეს იღებს. სწორედ ამ ფონზე უნდა გაიკვეს დაუწერელი ფილოსოფიის დაწერილთან მიმართების ფილოსოფიურ-ისტორიული საკითხიც.

თუ სადავოდ აღარ მივიჩნევთ იმას, რომ „დაუწერელის“ პრობლემის დაყენებას მეცნიერული ღირებულება აქვს და ამ მიმართულებით კვლევისაკენ მოწოდებაც კანონიერია, ეს ჯერ კიდევ იმას არ ნიშნავს, რომ ამ პრობლემის ფსევდოპრობლემამდე დაყვანის შესაძლებლობა მოხსნილია, რომ უკვე თავიდან აცილებულია გაუმართლებელი მეთოდებითა და მიზნებით მანიპულაციები და ამის შედეგად შესაძლო შეუსაბამო და არამეცნიერული დასკვნები. სწორედ ამ თვალსაზრისით უნდა გავაანალიზოთ და დავძლიოთ დასავლეთში „დაუწერელის“ პრობლემის თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიული ინტერპრეტაციები, რომელნიც ძირითადად პლატონის მოძღვრების „განახლებული“ შესწავლის მოთხოვნებთან არის დაკავშირებული და რის შედეგადაც ერთმანეთს დაუპირისპირდა ტრადიციული და მათ მიერ ახლებურად სისტემატიზებული პლატონი.

ბუნებრივია, დასავლეთში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის გამო შექმნილი „ბუმის“ პირობებში ჩვენი ქვეყნის მკვლევარების წინაშე ერთ-ერთ აქტუალურ პრობლემად დგება ანტიკური ფილოსოფიის კვლევისას „დაუწერელი“ ფილოსოფიის რაობის გარკვევა, პლატონის მოძღვრებაში მისი ადგილის განსაზღვრა, „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თვალსაზრისით პლატონიზმის რეტროსპექტიული და ისტორიული განვითარების პერსპექტივაში შესწავლა, ე. ი. მისი გამოკვლევა, ერთი მხრივ, პითაგორეიზმისა და სოკრატესთან მიმართებაში, მეორე მხრივ, არისტოტელეს მოძღვრებისა და ნეოპლატონიზმის განვითარებაში.

ფილოსოფიურ-ისტორიული თვალსაზრისით ჩვენში ჯერ კიდევ შეუსწავლელია „დაუწერელი“ ფილოსოფიის არსებითი განსაზღვრულობანი, ანტიკური ფილოსოფიის კლასიკურ პერიოდში მისი ადგილი და მნიშვნელობა, ამ თვალსაზრისით პითაგორეიზმის, სოკრატესა და პლატონის მოძღვრებათა თავისებურებანი.

## „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ცნების შესახებ

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის ცნება ორგანულად არის დაკავშირებული ფილოსოფიური ცოდნის რაობის განსაზღვრასთან, სიბრძნის, ჰეგმარიტების წვდომის პრობლემატან.

სინამდვილის შემეცნების პროცესში ადამიანის წინაშე სხვადასხვა დონეზე და განსაზღვრული მიზნების შესაბამისად დგებოდა საკითხი ცოდნის რაობის შესახებ: როდის არის ცოდნა არსების მწვდომი, რითი განსხვავდება ჰეგმარიტების მაძიებელი, ანუ თავდაპირველი ვიწრო გაგებით ფილოსოფიური ცოდნა, პრაქტიკული ჩვევებით განმტკიცებული ცოდნისაგან; ამ კითხვებზე პასუხი მოითხოვდა მითოსური აზროვნებისაგან გამორჩეულიყო ლოგიკური აზროვნება, გულუბრყვილო რეალისტური და უტილიტარისტული, გამოცდილებითი ცოდნისაგან გამოყოფილიყო თეორიული, ფილოსოფიური აზრი.

სწორედ ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების გარკვეულ დონეზე დაისვა საკითხი გამიჯნულიყო არსების მწვდომი, რაღაც „საიდუმლოებით“ მოცული ცოდნა ჩვეულებრივ ადამიანური ცოდნისაგან. ასე ჩაისახა ე. წ. „დაუწერელი“ სიბრძნის, ყველასათვის მიუწვდომელი და მხოლოდ ზოგიერთისთვის საწვდომი ფილოსოფიის, ანუ „დაუწერელი“ მოძღვრების ცნება ძველ საბერძნეთში VI—V ს. (ძვ. წ.). ეს ის დროა, როცა თითქმის ერთდროულად ეფესოში ჰერაკლიტემ და კროტონში პითაგორამ ერთმანეთისაგან გამიჯნეს ფილოსოფიური და არაფილოსოფიური ცოდნა, შემოიტანეს „ფილოსოფიისა“ და „ფილოსოფოსის“ თავისებური გაგება. ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებში „ფილოსოფოსი“ დახასიათებულია პიროვნებად, რომელმაც „ძალიან ბევრი უნდა იცოდეს“ (55, 44), და ეს ცოდნა ზედაპირულად ბევრი კი არ უნდა იყოს, არამედ სიღრმისეული, ლოგოსის ანუ კანონზომიერების მწვდომი. პითაგორას თავისი თავისათვის უწოდებია „ფილოსოფოსი“, სიბრძნის მოყვარის გაგებით. იგი ადამიანებს ყოფდა იმად, ვინც სახელის, დიდების და ქონების დაგროვებისათვის ცხოვრობს და იმად, ვინც მხოლოდ ჰეგმარიტებას ესწრაფვის; პირველთათვის უცხოა სიბრძნე და ფილოსოფია. მეორენი ფილოსოფოსები არიან (46. 334). რადგან ასე განსხვავა ადამიანები პითაგორამ, — „მონური“ სულის ადამიანე-

ბად და ფილოსოფოსებად, სიბრძნის მოყვარეებად, — სავარაუდოა, რომ სწორედ აქედან წარმოსდგა მისი „დაუწერელი“ ფილოსოფია ანუ ესოტერული, გამოუქვეყნებელი სიბრძნე. სარწმუნოა ის აზრი, რომ პითაგორა ამ მიზეზით საჭიროდ მიიჩნევდა ფილოსოფიური, ანუ იმ დროის მეცნიერული აღმოჩენები დასაიდუმლებულიყო და დაუწერლად მისაწვდომი გამხდარიყო მხოლოდ ფილოსოფოსთა წრეში, — პითაგორელთა კასტაში.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის უფრო ფართო გაგებაც არსებობს, მასში გულისხმობენ იმ ცოდნას, რაც კაცობრიობამ დაუწერელი სიბრძნის სახით წინაფილოსოფიურ საფეხურზე შექმნა. ეს სიბრძნე ძირითადად მითოსურ სახეებშია წარმოსახული, ფილოსოფემებია, ბრძნული გამოთქმებია ზეპირად გავრცელებული. ბუნებრივია, იმხანად შეუძლებელია არსებულიყო გამოკვეთილი ფილოსოფიური პრობლემები, ფილოსოფიური ნაწარმოებები, ან მათი წერილობითი წყაროები. ეს იყო უძველესი კულტურის ხალხთა სიბრძნე, ზეპირსიტყვიერად განვითარებული პრეფილოსოფია: ვედური სიბრძნე, ავესტას გათები, ზეცისა და მიწის ჩინური მითოსური ამბები, ბერძნული მითოლოგიის კლასიკური ნიმუშები, ორფელეზის სიმღერები, დელფოსის მისნის ქადაგებანი, — ერთი სიტყვით, სხვადასხვა დაუწერელი ფილოსოფემები ადამიანის რაობაზე, კოსმოსზე. როგორც ცნობილია, დაუწერელი სახის სიბრძნეს თავისი არსებობა არ შეუწყვეტია დამწერლობის შემდეგაც, იმ დროიდან, რაც დაიწერა მეცნიერული და ლიტერატურული თხზულებები.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის როგორც დაუწერელი სიბრძნის ამგვარი ფართო გაგებისაგან უნდა გამოვეყოთ ამ ცნების ის ვიწრო, სპეციფიკური მნიშვნელობა, რომელიც გულისხმობს განსაკუთრებულად მომზადებული, ზოგჯერ რჩეული, ვიწრო წრისათვის ზეპირად გადაცემულ მოძღვრებას. ამას შეესატყვისება ესოტერულის ცნება („ესოტერიკოს“ — შინაგანი), საპირისპირო ექსოტერულისა („ექსოტერიკოს“) ანუ საჯაროსი, გაცხადებულის, დაუფარავისა. ექსოტერულის ცნება ესოტერულის საპირისპიროდ ხშირად გვხვდება არისტოტელეს თხზულებებში („ექსოტერიკოი ლოგოი“ — საჯაროდ მსჯელობა, სჯა (87.865). კ. გაიზერის აზრით, ექსოტერულის ცნება არისტოტელეს პლატონის აკადემიაში უნდა აეთვისებინა, რადგან სწორედ ამ წრეში ექსოტერული აღნიშნავდა:

1. გამოქვეყნებულ თხზულებებს; 2. აკადემიაში პროპედევტი-

კული ხასიათის საეარჯიშო საუბრებს; 3. აკადემიის მსმენელთათვის მოწყობილ საჯარო დისკუსიებს ან მოხსენებებს (26, 3, 217).

არისტოტელე „ფიზიკაში“ (წიგნი IV) დროის ცნების განსაზღვრებისას მოითხოვს დროის შესახებ უწინარეს ყოვლისა „ექსოტერულ სჯას“, რასაც კომენტატორები ფილიპონი და სიმპლიციუსი განმარტავენ როგორც მსჯელობას მკაცრი დასაბუთების გარეშე, ე. ი. ყველასათვის მისაწვდომი სახით. „მეტაფიზიკაში“ არისტოტელე წერს: მათემატიკური რიცხვებისა და იდეების არაებობის შესახებ ბევრი მსჯელობდა, ბევრი რამ ითქვა იდეების შესახებ ყველასათვის გასაგები, „ექსოტერული სჯის“ წესითო (XIII, 1076 a. 28). „ნიკომახეს ეთიკაში“ იგი მიმართავს მსმენელებს: „ფსიქოლოგიის ზოგიერთი საკითხი საკმარისად არის გადმოცემული ექსოტერულ მოძღვრებაში“ და იქვე არისტოტელე მსჯელობს თავისივე ექსოტერულ განაზრებებზე, ანუ ყველასათვის მისაწვდომ საჯარო ლექციებზე. რ. აისლერის მიხედვით არისტოტელე „ექსოტერულს“ უწოდებდა „გარეშეფილოსოფიურს“, ანუ მკაცრ ფილოსოფიურ განსაზღვრებებსა და დასაბუთებებს მოკლებულ მსჯელობებს. ამგვარი გაგებით არის ეს ცნება განსაზღვრული არისტოტელეს „ტოპიკაში“ (იხ. VIII. 1. 154 b 9). როგორც წესი, ექსოტერულად იწოდებოდა არისტოტელეს დიალოგური ნაწარმოებები, განსხვავებული მისივე ფილოსოფიური თხზულებებისაგან და იმ ლექციებისაგან, რომელთაც სტაგირელი მოაზროვნე უკითხავდა ე. წ. ესოტერიკოსებს, ანუ საკუთრივ ფილოსოფიაში გასაწრთენელ მსმენელებს (78, 364).

ზეპირი, ე. ი. დაუწერელი მოძღვრების აღსანიშნავად არისტოტელეს დროს გამოიყენებოდა აკროამატულის (მოსმენილი — „აკროამა“) და ეპოპტიკურის („ეფორაო“ — ვკვრეტ, ვხედავ) ცნებები. არისტოტელესთან აკროამატული ეწოდებოდა მოძღვრებას, რომელსაც იგი ზეპირად თავის ლექციებში კითხულობდა. ამ სახელს უწოდებს ალექსანდრე მაკედონელი მოძღვრებას, რომელიც არისტოტელესაგან მოუსმენია და რაც სხვებისათვის უცხოდ უნდა დარჩენილიყო (17.390). ეპოპტიკური აღნიშნავდა იმ მოძღვრებას, რომლის მოსმენით მსმენელნი უმაღლეს ფილოსოფიურ სიბრძნეს ეზიარებოდნენ (17.678).

რაც შეეხება ესოტერულის ცნებას, არისტოტელეს დროიდან „ესოტერული“ აღნიშნავდა მკაცრად „სკოლურ“ სწავლულთა მოძღვრებას, რაშიც იგულისხმებოდა ფილოსოფია ყველაზე ეიწრო

და ყველაზე მაღალი მნიშვნელობით. დროთა ვითარებაში „ესოტერული“, საიდუმლო, დაუწერელი მოძღვრების აღმნიშვნელი გახდა, ამ სახელით აღინიშნებოდა, მაგალითად, პითაგორელთა გაუმხელელი, დაფარული მოძღვრება და პლატონის ზეპირი, ანუ „დაუწერელი“ ფილოსოფია.

ფრ. შლაიერმახერმა პლატონის მოძღვრების დაწერილი და „დაუწერელი“ მხარეები ექსოტერულისა და ესოტერულის ცნებებს მიუსადაგა, მაგრამ ამ განსხვავებისათვის მას პრინციპული მნიშვნელობა არ მიუცია, იმსჯელა პლატონის ესოტერული მოძღვრების მართო მეთოდურ მხარეზე და შინაარსობრივად იგი ექსოტერულ ფილოსოფიაზე დაიყვანა. შლაიერმახერისაგან სრულიად განსხვავებული პოზიციიდან ჰეგელმა მკაცრად გაილაშქრა საერთოდ ესოტერულისა და ექსოტერულის პრინციპული განსხვავების წინააღმდეგ იმ თვალსაზრისით, რომ წმინდა აზრისათვის, სპეკულატიური გონისათვის არ არსებობს არაფერი, რაც საიდუმლო, ანუ გაუმხელელი ფაქტება, რაც დაუწერელიდან დაწერილად არ გადაიქცევა და რასაც გონების სინათლე არ მოეფინება.

მე-19 ს-ის მეორე ნახევრიდან ექსოტერულისა და ესოტერულის ცნებებით აღინიშნება არა მარტო განსხვავება დაწერილისა და დაუწერელს, გაუმჟღავნებელს შორის, არამედ ისინი სხვა მეთოდურ ასპექტებსაც გამოხატავენ, კერძოდ ისეთს, როგორიც არის პროტრეპტიკულისა და ელენკტიკურის განსხვავება. პროტრეპტიკული მოძღვრება მოითხოვს შეგონების, დარწმუნების მეთოდის გამოყენებას, იგი, როგორც წესი, ახლის აღმოჩენას გამორიცხავს და მხოლოდ ცნობილის შეგონებებით იფარგლება. ამის საპირისპიროდ, ელენკტიკური განაზრების წესი გულისხმობს სხვებისთვის დასაბუთებისა და შეგონების ნაცვლად საკუთარ თავში ჩაღრმავების გზით არსების წვდომას. პროტრეპტიკულისა და ელენკტიკურის ცნებების მიხედვით წარმოებდა კამათი სოკრატეს მოძღვრების შეფასების თაობაზე: სოკრატე პროტრეპტიკოსია, რომელიც მხოლოდ შეგონებებით ცდილობდა მსმენელთა დარწმუნებას და სიკეთის გზაზე დააყენებს, — თუ იგი ელენკტიკოსი იყო, თავისი მოძღვრების დამსაბუთებელი, რომლის არსებაში ღრმად იყო ჩაწვდომილი და მის დაწერას შეუძლებლად მიიჩნევდა (65. 95,96).

ესოტერულისა და ექსოტერულის განსხვავებათა მიხედვით ანტიკური ფილოსოფიის შესწავლას დიდი ყურადღება მიაქცევს ჰ. კრემერმა და კ. გაიზერმა. იმასთან დაკავშირებით, რომ მათ დღის



წესრიგში დააყენეს პლატონის ე. წ. „დაუწერელი“, ანუ ესოტერული მოძღვრება, იგი ნათ მიერ პრინციპულად გამიჯნული აღმოჩნდა დიალოგებში წარმოდგენილი მოძღვრებისაგან, როგორც ექსოტერულისაგან. კ. ვაიზერი მიუთითებს ანტიკურ ფილოსოფიაში ესოტერულისა და ექსოტერულის შესაბამისად „დაუწერელისა“ და დაწერილის განსხვავების პრინციპულ მნიშვნელობაზე, რაც, მისი აზრით, თანამედროვე ფილოსოფიურმა კვლევამ ყურადღების გარეშე დატოვა (87. 865). ამიტომ ამჟამად პლატონის მოძღვრების შესწავლისათვის პირველ რიგში აუცილებელია დისტინქციის გატარება პროტეპტიკულსა და „დაუწერელ“ მოძღვრებათა შორის და იმისი გარკვევა, რომ პრინციპების შესახებ მოძღვრება პლატონის მიერ ზეპირად იყო განვითარებული და ამიტომ იგი „დაუწერელ“ ფილოსოფიად უნდა იწოდოსო (87. 866).

ამგვარად, პლატონის მოძღვრების თანამედროვე მკვლევარების მიერ ექსოტერული და ესოტერული განიხილება დაწერილი და „დაუწერელი“ ფილოსოფიის დისტინქციებში; ესოტერულით აღინიშნება „დაუწერელი“, ვიწრო წრისათვის ზეპირად გამხედილი მოძღვრება არსებით პრინციპთა შესახებ, ექსოტერულით კი პლატონის მთელი წერილობითი მემკვიდრეობა, უპირატესად დიალოგების შინაარსობრივი მხარე.

ესოტერულისა და ექსოტერულის, ელენქტიკურისა და პროტეპტიკულის განსხვავების მრავალ შესაძლებელ ნიუანსთა შორის ჩვენთვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ ერთი ასპექტი, — გამოვიკვლიოთ „დაუწერელი“ ფილოსოფიის განვითარების ძირითადი ეტაპები და ფორმები ანტიკურ ფილოსოფიაში, ფილოსოფიის არსებასთან მიმართებაში გავარკვიოთ „დაუწერელისა“ და დაწერილის სპეციფიკური თავისებურებები და ურთიერთმიმართებითი კავშირი.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის ცნების დაზუსტებისათვის დაეუბრუნდეთ ისევ ამ ცნების ძირითად თავისებურებათა გარკვევას. „დაუწერელი“ ფილოსოფია განხილული როგორც ზოგადი, საგვარეულო ცნება თავისთავში შეიძლება მოიცავდეს ორ გაგებას: ერთი გულისხმობს საერთოდ დამწერლობის გარეშე არსებულ წინაფილოსოფიურ სიბრძნეს, რეალურ-ისტორიულ ვითარებათა გამო პრაქტიკულად დაუწერელს, მეორე სახეობის დაუწერელის ცნებაში კი შეიძლება ვიგულოთ რეფლექსირებულად, განზრახ დაუწერელი. ე. ი. დაუწერელი ფილოსოფიის ფართო ცნება ორი განსაზღვრუ-

ლობით შეიძლება გავიგოთ: „არ დაწერილი სიბრძნე,“ ჯერ კიდევ ფილოსოფიურ თეორიად გაუფორმებელი და ისეთი ფილოსოფიური თეორია, რომელიც ან „ვერ დაწერილად“ ცხადდება, ან, „საიდუმლო“, გაუმჟღავნებელ მოძღვრებად.

ანტიკური ფილოსოფიის საზღვრებში საკვლევი „დაუწერელის“ ცნება სწორედ ამ უკანასკნელ გაგებას გულისხმობს, რამდენადაც „დაუწერელ“ ფილოსოფიად აქ გამოცხადებულია პრინციპული მოსაზრებით წერილობით გაუფორმებელი, მაგრამ ამასთან „დაუწერელის“ ასეთი გაგებაც, თავის მხრივ, დიხოტომიურად ასეთ განსხვავებულ ცნებებს მოგვცემს: 1. დაუწერელი, როგორც საჯაროდ გაუმხელელი, ეიწრო წრისათვის ან რჩეულთათვის საწვდომი; 2. ის, რაც არ შეიძლება დაიწეროს, — მოძღვრება, რომლის განხორციელების ფორმად მიჩნეულია მხოლოდ ცოცხალი დიალოგი, ზეპირი მეტყველება, ცოცხალი ფილოსოფიური აზრის წინსვლითი მოძრაობა.

ანტიკურ საბერძნეთში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თავდაპირველ ფორმად ჩამოყალიბდა პითაგორული „დაფარული“ მოძღვრება, მეორე ისტორიულ ფორმად გვევლინება სოკრატეს „დაუწერელი“ ფილოსოფია, სოკრატეს მოძღვრება როგორც ზეპირი დიალოგური მოძღვრება წერილობით გაფორმებას დაუქვემდებარებელი. ამ ორი მოძღვრების ფონზე პლატონის დაუწერელი ფილოსოფია თავისებურ სინთეზად გაფორმდა, რომელშიც შენარჩუნებულია მოძღვრების დაწერილი ფორმაც და თავისებური დაფარულობაც, შემეცნებითი სწრაფვის, პირველი პრინციპებისავე აზრის განუწყვეტელი წინსვლითი მოძრაობის გამო დაწერილად გაფორმების შეუძლებლობაც.

„დაუწერელ“ ფილოსოფიასთან ესოტერული მოძღვრების იდენტიფიკაცია პლატონის ფილოსოფიის შესწავლის იმ პერიოდში მოხდა, როცა დადგინდა პლატონის „დიალოგური“ მოძღვრების, გაცხადებული ექსოტერული თეორიის გარდა გაუცხადებელი, დაუწერელი, ანუ ესოტერული მოძღვრების ფაქტობრივი არსებობა.

ესოტერული და ექსოტერული მოძღვრების და ამასთან დაკავშირებული დაუწერელისა და დაწერილის ურთიერთისაგან გამოცალკევება და შემდეგ კი დაპირისპირება გარკვეულ წილად დაკავშირებულია ძველი საბერძნეთის ფილოსოფიურ სკოლებში ორსაფეხურიანი სწავლების მეთოდთან. ფილოსოფიაში გავარჯიშების და შემდეგ რთული პრობლემების ღრმა ათვისებისათვის პითაგორელე-

ბის, პლატონისა და არისტოტელეს სკოლებში შემოღებული იყო მსმენელთა ორ ჯგუფად დაყოფა. ერთნი ისმენდნენ პოპულარულ, მარტივ ფორმულირებებში ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებას, ეს იყო მსმენელთა დაბალი საფეხური, ანუ როგორც მათ არისტოტელე უწოდებდა „ექსოტერიკოსები“, მეორენი უმაღლეს ფილოსოფიურ პრინციპთა მიგნების და მათი დასაბუთების ხელოვნებას ეწაფებოდნენ; ისინი არხონტან, სკოლის მოძღვართან ახლოს მდგარი რჩეული მსმენელნი იყვნენ და მათ „ესოტერიკოსები“ ეწოდებოდათ.

ტანერის აზრით, სწავლების „ორი კურსის“ შემოღება პითაგორას მიერ თავისებური საფუძველი გახდა ე. წ. გაუმხელელი, საიდუმლო მოძღვრების თავდაპირველი ფაქტობრივი დადგენისათვის. პითაგორას „მათემატიკურად მოაზროვნე გონება“ ადვილად მიხვდა სწავლების ორი წესის აუცილებლობას, რადგან ერთმანეთისაგან ადვილად გაარჩია გრძნობად მონაცემებზე აგებული „შეხედულებები“ — საკმაოდ გაურკვეველ, პრობლემატურ, სააღბათო ცოდნას რომ იძლეოდა და მკაცრ დასაბუთებებს დაქვემდებარებული ცოდნა. ეს უკანასკნელი — „რჩეულთათვის იყო გამიზნული და მოითხოვდა ხანგრძლივ და სერიოზულ მომზადებას“, პირველი კი „ყველასათვის იყო ნაგარაუდები, ვისაც სურვილი ექნებოდა გაჰყოლოდა მოძღვრის თვალსაზრისს“ (61, 199, 200).

პითაგორელთა ესოტერულ მოძღვრებაში გარდა იმ ფილოსოფიური და მისტიკური იდეებისა, რაც უძირითადესი იყო ამ თეორიისათვის, შედიოდა აგრეთვე „ოთხი მათემა“: არითმეტიკა, გეომეტრია, სფეროიკა (ანუ თეორიული ასტრონომია) და მუსიკა. ხოლო მათს ექსოტერულ მოძღვრებაში შედიოდა ფიზიკა, ანუ ბუნების ფილოსოფია იონიურ ტრადიციებზე აგებული, რომელიც ჰიპოთეტურ მეცნიერებად იყო მიჩნეული (61. 211).

ტანერის მიხედვით პითაგორას არ შეეძლო მოეთხოვა იმ მოძღვრების საიდუმლო შენახვა, რომელსაც ესოტერიკოსებს აცნობდა, მაგრამ თვით ის ფაქტი, რომ ისინი რჩეულნი იყვნენ და სხვაგვარ აზროვნებას მიჩვეულნი, სავარაუდოა მათში იწვევდა მოსმენილი მოძღვრების საიდუმლოდ შენახვის სურვილს. ამ მკვლევარის აზრით, პითაგორელები დაუწერელ მოძღვრებას ითვისებდნენ და ანვითარებდნენ, ხოლო პირველად ვინც შეეცადა წერილობით გაეფორმებინა ეს თეორია (ჰიპასოსი და ალკმეონი) ამ სკოლიდან მოკვეთილად გამოცხადდნენ და სიკვდილითაც დაისაჯნენ (61. 211).

ასეთია ის მოკლე ისტორიული საფუძვლები, საიდანაც იწყება დაუწერელი, ესოტერული ფილოსოფიის განვითარება ძველ საბერძნეთში. ამგვარი „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ცნება გამოხატავს ფილოსოფიური აზრის განვითარების კონკრეტულ-ისტორიულ ვითარებას.

დაუწერელი ფილოსოფიის ფართო გაგებისაგან გამიჯვნის მიზნით, დაუწერელის სპეციფიკური ცნების მოხმარებისათვის საჭიროა „დაუწერელის“ ტერმინი ბრჭყალებში გადმოიცეს, რაც იმის მანიშნებელი იქნება, რომ „დაუწერელში“ იგულისხმება არა მარტო წერილობით გაუფორმებელი, არამედ ფილოსოფოსობის თავისებურ მეთოდსა და წესზე აგებული მოძღვრება, დაპირისპირებული დაწერილი, ლოგიკურად დასაბუთებული და გავრცელებული თეორიისადმი.

აქვე იმაზეც უნდა მივეუბნოთ, რომ „დაუწერელი“ ფილოსოფია იმ დროიდან გაჩნდა, როცა განვითარებული იყო ე. წ. დაწერილი ფილოსოფია და მისი მიზანდასახულობა სხვა არაფერი შეიძლება ყოფილიყო, თუ არა მის შემვსებ მომენტად ყოფნა, დაწერილი ფილოსოფიის შინაარსობრივი და მეთოდური გამდიდრება, სრულყოფა, გაღრმავება.

ამგვარად, „დაუწერელი“ ფილოსოფიის წარმოშობა კონკრეტულ ფილოსოფიურ ისტორიული პლანში განხილვას მოითხოვს და მისი არსებობის ფაქტი არ აიხსნება შემთხვევით ან სუბიექტური ახირებულობით. „დაუწერელ“ ფილოსოფიას ისტორიულად გაუჩნდა თავისი წარმოშობის შინაარსობრივი და მეთოდური საფუძვლები და ამიტომ მისი განვითარების სამი საფეხური, — პითაგორას, სოკრატესა და პლატონის სახელებთან დაკავშირებული განსაკუთრებულ განხილვას მოითხოვს.

ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებაში „დაუწერელის“, ანუ ესოტერულის ცნება ძირითადად ლოგიკურისაგან, დასაბუთებითი ფილოსოფიური აზროვნებისაგან განსხვავებულ ფილოსოფოსობის წესსა და შინაარსს გულისხმობს და თავისი წარმოშობით იგი განსაზღვრული იყო ფილოსოფოსობის ახალი სტილის, წესის ძიებით; იმთავითვე მასში იყო მისტიკურის, ირაციონალურის, ინტუიციის მომენტი, რამდენადაც ფილოსოფოსობის ეს წესი ალოგიკურს უკავშირდებოდა და დაპირისპირებული იყო ფილოსოფიისათვის ესოდენ სპეციფიკური ლოგიკური დასაბუთების მეთოდისადმი.

## პითაგორეიზმი და „დაუწერელი“ ფილოსოფია

ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევარების წინაშე ესოტერულ და ექსოტერულ, „დაუწერელ“ და დაწერილ მოძღვრებათა გარჩევისა და განსხვავების საკითხი ისმის უწინარეს ყოვლისა პითაგორეიზმის, სოკრატესა და პლატონის ფილოსოფიური თეორიების შესწავლისა და აგრეთვე, იმ ფილოსოფიურ-ისტორიული წყაროების ანალიზის პირობებში, რომელთა დიდი ნაწილი არისტოტელეს სახელს უკავშირდება.

ჯერ კიდევ ანტიკური მოღვაწეების მიერ შემონახული ცნობებიდან ჩანს. რომ კროტონში პითაგორას მიერ დაარსებულ სკოლაში შექმნილი მოძღვრების გამოქვეყნება აკრძალულად ითვლებოდა. აქ დანერგილი ყოფილა მოძღვრების ჩამოყალიბებისა და განვითარების ზეპირსიტყვიერი წესი, ხოლო თვით მოძღვრებას პითაგორელები ვიწრო სექტურ საიდუმლოებად მიიჩნევდნენ. ე. ი. ამ მოძღვრებას ესოტერული მნიშვნელობა მიეცა, იგი მხოლოდ პითაგორელთა კავშირისათვის უნდა ყოფილიყო ცნობილი და მკაცრად იყო აკრძალული მისი ამ კავშირის გარეთ გატანა და გავრცელება.

ამგვარად, ესოტერულის შინაარსით გაგებული „დაუწერელი“ ფილოსოფიის საწყისები ბერძნული ფილოსოფიის ადრეული პერიოდის ფილოსოფიურ სკოლაში პითაგორეიზმშია მოცემული, მოძღვრებაში, რომელიც შინაარსობრივად და გენეტიკურად ღრმა ფესვებით არის დაკავშირებული როგორც აღმოსავლეთის მეცნიერების მიღწევებსა და რელიგიურ-მისტიკურ წარმოდგენებთან, ასევე საკუთრივ ბერძნულ ფილოსოფიასთან, მითოლოგიურ მისტიკიებსა და ორფელების მოღვაწეობასთან.

პითაგორეიზმი პითაგორას მიერ დაარსებულ სკოლაში ჩამოყალიბებული ის მიმართულება იყო, რომელმაც თავისი მიმდევრებისათვის დაამკვიდრა მკაცრი წესები არა მარტო ქცევაზე, ჩაცმადან ზურგზე, არამედ, რაც მთავარია, მოძღვრების საიდუმლოდ შენახვაზე.

პორფირიუსისა და იამბლიხეს ცნობით, პითაგორელთა სკოლა ორსაფეხურიანი იყო და პითაგორა ორი წესით ასწავლიდა „აღწერილობით“ და „სიმბოლურად“. პირველში ფესვატიკებად („მსმე-

ნელებად“) წოდებულნი ხმის ამოუღებლივ ისმენდნენ პითაგორას მოძღვრების ყველაზე ზოგად დებულებებს და ასევე უჩუმრად და სპეციალური გარკვევის გარეშე ითვისებდნენ უმარტივეს ჰეშმარიტებებს. მეორე, უფრო მაღალი საფეხურის მოწაფენი, მათემატიკოსებად, ანუ „შემმცენებლად“ იწოდებოდნენ და ისინი პითაგორას მოძღვრებას ეუფლებოდნენ განსაკუთრებულ მეცნიერულ დონეზე. პირველი საფეხური წინათილოსოფიური იყო და ამზადებდა მეორეს, იმას, სადაც რაციონალური სწავლება დაკავშირებული იყო მაგიასთან (46, 41—44). „სიმბოლიურ“ სწავლებაში პითაგორა იყენებდა ქურუმებისაგან (მაგები) შთაგონებულ ცოდნას და მსმენელებს უნერგავდა სიმბოლოთა ისეთ მნიშვნელობებს, რომელიც მხოლოდ გადატანით გამოიხატებოდა სიტყვებში, გამოთქმებში ან მოქმედებებში.

მრავალი ფილოსოფიურ-ისტორიული წყაროს დამოწმებით ჩანს, რომ პითაგორა არაფერს არ წერდა; პლუტარქეს ცნობით „არც პითაგორა არ წერდა არაფერს, არც სოკრატე, არც არკეზილა და არც კარნეადე“ (32. 37). პითაგორას დაწერილი თხზულებების არსებობას უარყოფდნენ, აგრეთვე, პორფირიუსი და მამერტი. არავითარი ცნობა არ არის ალექსანდრიის ბიბლიოთეკაში პითაგორას თხზულებათა არსებობის შესახებ; საეპეოდაა მიჩნეული ისიც, რომ ისინი არისტოტელეს ხელთ ჰქონოდა. კლავდიოს გალენოსი (II ს. ჩვ. წ.) გარკვევით წერს: „ჩვენამდე არ მოუღწევია პითაგორას არც ერთ თხზულებასო“ (67. 19, 20):

ამავე დროს იმის შესახებაც არის ცნობა, რომ პითაგორას მოძღვრება საგანგებოდ შემუშავებული პითაგორელთა კავშირისათვის თუმცა არ დაწერილა, და ესოტერულ მოძღვრებას წარმოადგენდა, მაგრამ ამის გარეშე პითაგორას დაწერილი ჰქონდა საჯაროდ საკითხავი თხზულებანი თავისი შესაბამისი ექსოტერული იდეებით. დიოგენე ლაერტელი მიუთითებს პითაგორას სამ უმთავრეს თხზულებაზე: „აღზრდის შესახებ“, „სახელმწიფოს შესახებ“, და „ბუნების შესახებ“ (64. 333).

ნათქვამი საფუძველს იძლევა დავასკვნათ, რომ პითაგორასთან გარჩეულია მოძღვრების ესოტერული და ექსოტერული მხარეები, ის, რისი დაწერაც მიზანშეწონილად იყო მიჩნეული და ის, რაც არ უნდა გამოქვეყნებულიყო. მართალია, პითაგორას „დაუწერელი“ მოძღვრება ბოლომდე დაუწერლად არ დარჩა, მისი მოძღვრების საიდუმლოება გაამჟღავნა ჰიპასოს მეტაპონტელმა, რომელიც ამის-

გამო იამბლიხეს ცნობით, სიკვდილით დასჯილა, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ასეთი მოძღვრება ფაქტობრივად არსებულა. პითაგორელთა კავშირის დაშლის შემდეგ ესოტერული მოძღვრება ექსოტერულად გადაქცეულა და ამ მოძღვრების ფართო გავრცელებაში გარკვეული წვლილი შეუტანია გვიანდელი პითაგორეიზმის წარმომადგენელს ფილოლაოსს, რომელმაც ყველაზე სანდო ცნობები შემოგვინახა ამ მოძღვრების შესახებ (ზოგი ცნობით, ისიც სიკვდილით დაუსჯიათ).\*

ამგვარად, ფილოსოფიის ისტორიამ იცის მოაზროვნენი, რომელნიც ზეპირად აყალიბებდნენ და ავრცელებდნენ თავის მოძღვრებას; არა მარტო არ ზრუნავდნენ მისი წერილობითი გაფორმებისათვის, არამედ ამას მეტად მკაცრად კრძალავდნენ კიდევ. დიოგენე ლაერტელის ცნობით, „ზოგიერთმა ფილოსოფოსმა დაგვიტოვა თხზულებანი, ხოლო ზოგი საერთოდ არაფერს არ წერდა“, არ წერდნენ სოკრატე, სტილპონი, მენელემე, პირონი თეოდოროსი, კარნეადე, ბრისონი, ხოლო ზოგიერთის აზრით, არ წერდნენ აგრეთვე პითაგორა და არისტონ ხიოსელი, თუ არ ჩავთვლით რამოდენიმე წერილს (46, 67). ჩამოთვლილი „დაუწერელი“ ფილოსოფოსები საგან პითაგორა იმითი გამოირჩეოდა, რომ იგი ერთმანეთისაგან არჩევდა დაწერილისა და „დაუწერელის“, ექსოტერულისა და ესოტერულის მნიშვნელობით.

3. რიტერის აზრით, პითაგორამ შექმნა ორი მოძღვრება, ფილოსოფიური და რელიგიური, რომელიც განმსაზღვრელი იყო მისი მთლიანი მოძღვრების ექსოტერული და ესოტერული, დაწერილ და „დაუწერელ“ მხარეებად დაპირისპირებისა; ამავე დროს რიტერი მკაცრად გმობს აზრს იმის შესახებ, თითქოს პითაგორას მოძღვრების ამ თავისებურებაზე ზეგავლენა მოეხდინა აღმოსავლეთის აზროვნებას; თუმცა პითაგორამ დიდხანს დაჰყო აღმოსავლეთში, მაგრამ მთელი მისი მოძღვრების ძირითადი მხარეები, რიტერის აზრით,

---

\* პითაგორას მიერ „საიდუმლო“ მოძღვრების ჩამოყალიბება და პითაგორელთა კავშირის სექტანტური საქმიანობა ისტორიული წყაროების დიდი უმრავლესობის მიხედვით ახსნილია მისი ხანგრძლივი მოგზაურობით აღმოსავლეთის ქვეყნებში. ისტორიკოს დიოდორეს აზრით, პითაგორამ ეგვიპტელებისაგან მათემატიკასთან ერთად ისწავლა „საღმრთო საქმე“, ჰიპოლიტეს ცნობით, პითაგორა სწავლობდა ზორასტრასთან, ხოლო აპულეოსი ამტკიცებდა, პითაგორამ ინდოეთშიც იმოგზაურა, იქ ურთიერთობდა ბრაჰმანებთან და ჰიმნო-სოფისტებთან („შიშველ ბრძენებთან“), ქალდეელებისაგან კი ასტროლოგია ისწავლა.

„ბერძნული ელემენტიდან“ მომდინარეობს. იგი ლეგენდებით აღსავსეს უწოდებს ცნობებს იმის შესახებ, თითქოს გეომეტრიაში პითაგორას მასწავლებლები ეგვიპტელები იყვნენ, არითმეტიკაში — ფინიკიელები, ასტრონომიაში — ქალდეელები, ეთიკასა და თეოლოგიაში კი ქურუმები და თითქოს მთლიანობაში პითაგორა „აღმოსავლეთის ბრძენი“ იყო (60. 297, 298). რიტერი მიუთითებს იმ დროის საბერძნეთში მათემატიკური და ასტრონომიული ცოდნის განვითარების მაღალ დონეზე და დასძენს „პითაგორას ფილოსოფია ბერძნული ელემენტებისაგან განვითარდა“ (60.302).

რაც შეეხება პითაგორას რელიგიურ მოძღვრებას „ასკეტიკას“, რიტერის ვარაუდით, არც ეს აიხსნება ინდოეთსა და ეგვიპტეში მოგზაურობით, იგი დასესხებული უნდა იყოს დელფოსის მისნისაგან და აგრეთვე იმ წმინდა ღვთაებრივი საგნებისაგან, რომელთა ათვისება პითაგორას მეტად ადვილად შეეძლო თავისი მშობლიური პელასგური ტომების გავლენით. რიტერი პითაგორას ფილოსოფიურ მოძღვრებაში უარყოფს რაიმე „საიდუმლოს“, არასარწმუნოდ მიიჩნევს არისტოტელეს ცნობას იმის შესახებ, რომ პითაგორას საიდუმლოებად მიაჩნდა სამი სახის გონიერ არსებათა დაშვება, — ღმერთების, ადამიანების და მათ შუა მდგომი ფილოსოფოსისა თვით პითაგორას სახით. რიტერი შესაძლებლად მიიჩნევს საიდუმლო მოძღვრებად ჩაითვალოს პითაგორას რელიგიური მოსაზრებები, რამდენადაც რელიგიურ ჭეშმარიტებებამდე მისვლა ყველას თავისუფლად შეუძლია, ამიტომ მას დაფარვა არ სჭირდებოდა, მასში არაფერი საიდუმლო არ შეიძლება იყოს; მაგრამ ამის მიუხედავად ეს მკვლევარი მაინც ფიქრობს, რომ როგორც პლატონის „ფედროსისა“ და „კრათილოსის“ ტექსტიდან ჩანს, პითაგორას ჰქონია მოძღვრება ღვთაებრივ საიდუმლოებათა შესახებაც“.\*

\* ლ. შრედერის აზრით, პითაგორას მოძღვრება მეტემფსიქოზის შესახებ დაკავშირებულია სულის უკვდავებაზე ინდოელების მოძღვრებასთან. ფილოსოფიის ისტორიკოსები ამ კონტექსტში ხშირად ედავებიან ლ. შრედერს, რომელმაც დაბეჭდვებით სცადა ემტკიცებინა პითაგორაზე ვედების გავლენა, ედ. ცელერმა ამ თვალსაზრისს „მარცხიანი“ უწოდა (Очерк... с, 41). ლ. შრედერი გამოკვლევაში „პითაგორა და ინდოელები“ (1884) ამტკიცებდა პითაგორელების კავშირს ბრაჰმანიზმთან როგორც მეტემფსიქოზის თეორიაში. ასევე გეომეტრიასა და ელემენტების შესახებ მოძღვრებაში. ეგვიპტური პაპირუსების წაკითხვით და კანტორის „მათემატიკის ისტორიის“ გამოყენებით, ს. შეინმან-ტაშტეინის აზრით, შრედერს სარწმუნო საბუთები მოაქვს პითაგორის ყოფნის შესახებ ინდოეთში და ბრაჰმანიზმთან მისი მოწაფეობის თაობაზე, იხ. *Идеи математических* С. Я.



რაც შეეხება პითაგორას მიერ დაწერილი თხზულებების არსებობის ფაქტს, ამის თაობაზე რიტერი წერს: „ყველა თხზულება, რაც პითაგორასა და ძველ პითაგორელებს მიეწერებათ, ყალბია. გამონაკლისად მიმაჩნია მისტაგოგური ნაწერები, ჯერ კიდევ ძველად რომ ემსახურებოდა სხვადასხვა ცრურწმენას. ზოგიერთი ნაწერიც შესაძლოა შექმნილიყო პითაგორელთა კავშირის არსებობის პირველ ხანებში“ (46. 451). ფილოსოფიაში პითაგორას წერილობითი ტექსტების არსებობის ასეთი რადიკალური უარყოფის მიუხედავად როგორც რიტერი, ისე სხვა მკვლევარები ვერ უარყოფენ ექსოტერიული ხასიათის პითაგორულ თხზულებებს, ვერ უარყოფენ თუნდაც „პითაგორელთა ოქროს ლექსებს“, რომელშიც პითაგორული ცხოვრების წესებია გადმოცემული (61. 199, 200). ამ წესებს შორის ყურადღებას იქცევს პრინციპი „ყველას ყველაფერი არ უთხრათ“. ამ მოთხოვნის მიხედვით აფასებდა პითაგორა თავის მომავალ მსმენელებს. იგი სახეზე დაკვირვებით არჩევდა მათ და ხუთი წლის საგამოცდო ვადის შემდეგ, თუ მსმენელი გამოავლენდა დუმილის უნარს და თუ ზნეობრივი ცხოვრების პითაგორული მაქსიმებს გაიზიარებდა ესოტერიკების ჯგუფში გადადიოდა, ხოლო ვინც ამ გამოცდას ვერ გაუძლებდა, ისინი ექსოტერიკოსებად რჩებოდნენ.

პითაგორას მიდრეკილება საჯაროდ გაუმხელელი მოძღვრების საიდუმლოდ შენახვისკენ პორფირიუსის ცნობიდანაც ჩანს; როცა იგი პითაგორას ცხოვრებასა და მოღვაწეობას ახასიათებს, აღნიშნავს, — პითაგორამ ეგვიპტეში შეისწავლა სამი ენა: ჩვეულებრივი, (რომელიც წერილობითსაც გულისხმობს), საიდუმლო და სიმბოლური. ამათგან მეორე ენა განმარტებულია როგორც ქარაგმული, გადაკრული სიტყვებით თქმული; იგი ძირითადად ემსახურებოდა მიგნებულ ჰეშმარიტებათა დაფარვას, მათ ვიწრო წრისათვის გაცნობას და საჯაროდ კი გაუცხადებლობას (46, 451).

თუ რა მიზეზით სცნობდა პითაგორა დაფარულ, საიდუმლო მოძღვრებას, ამის თაობაზე საინტერესო მოსაზრებას გვაწვდის ტანერი, რომელიც მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს პითაგორელებთან ესოტერული და ექსოტერული სწავლების წესის დახასიათებას. მისი აზრით, უდავოა, სწავლების ორი კურსის შემოღება პითაგორას მიერ იმის გამო მოხდა, რომ იგი იზიარებდა თვალსაზრისს:

Платон и ведийская философия. М. 1978, с. 31. Schröder, Pythagoras und die Inder, 1884, თარგმნილია რუსულად იხ. Шрёдер Л. Ю. Пифагор и Индия, Журнал М. И П., 1888, № 10—11.

ზოგი რამ ყველასათვის მისაწვდომია (თუნდაც სააღბათო ფორმა-ში), ზოგი რამ კი მარტო რჩეულების ხვედრიაო. ამის საბუთად მოტანილია დიოგენე ლაერტელის მიერ შემონახული პითაგორელ ალკმეონის წიგნის დასაწყისში ჩაწერილი შემდეგი სიტყვები: „უხილავისა და წარმავალის შესახებ ღმერთებს ნათელი ცოდნა აქვთ, ადამიანებს კი მხოლოდ სააღბათო“. ტანერი ცდილობს პითაგორას გაუმხელელ მოძღვრებას მოუხსნას მისტიკური საბურველი და მათემატიკური ცოდნის სპეციფიკასთან დაკავშირებით განმარტავს მსმენელთა ორად განაწილებას: ყველას როდი ეადვილებოა მკაცრად დასაბუთებითი კეშმარიტებების წვდომა და ამიტომ პითაგორა ორ განსხვავებულ მოძღვრებას გადასცემდა, ერთს რჩეულთათვის, რომელთაც ხანგრძლივი და სერიოზული მომზადება ჰმართებდათ და მეორეს — ყველასათვის, ისეთი მსმენელებისთვის ყოველგვარი კრიტიკული განსჯის გარეშე, რომ უნდა მიეღოთ მზა ცოდნა პრინციპით „აუტოს ეფეი“ („თვითონ თქვა“), ე. ი. „თვით მოძღვარის აზრია“.

ტანერი საეჭვოდ მიიჩნევს პითაგორასათვის იმის მიწერას, თითქოს იგი აიძულებდა ესოტერიკოსებს საიდუმლოდ შეენახათ მოძღვრების დედაარსი, მისი აზრით, სრულიად ადვილი შესაძლებელი იყო პითაგორელთა ამ გამორჩეულ წრეს თვით დაეფარა აღმოჩენილი კეშმარიტებანი, თუნდაც ისეთი შემთხვევის შემდგომი გამეორების თავიდან ასაცილებლად, რაც ჰიპასოს მეტაპონტელმა ჩაიდინა. გადმოცემის მიხედვით პითაგორას ეს მოწაფე ხომ თვით პითაგორას სიცოცხლეშივე გაირიცხა „კავშირიდან“, რისი მიზეზიც შესაძლოა ის ყოფილიყო, რომ მან მიიწერა დოდექაედრის აგების აღმოჩენა, ან და ის, რომ მან „გაუნათლებლებს“ გააცნო ირაციონალურის შესახებ პითაგორული მოძღვრება. უფრო მეტი, გადმოცემის მიხედვით ჰიპასოსმა კიდევ ის დანაშაული ჩაიდინა, რომ პითაგორელთა მოწინააღმდეგეებს მიემხრო და გამოაქვეყნა „მისტიკური ლოგოსი“, რითაც გაამხილა მხოლოდ რჩეულთათვის ნავარაუდევი სიმბოლიური მოძღვრება, შებღალა მისი კეშმარიტი საზრისი (61. 190).

ტანერის ვარაუდით, პითაგორეიზმში ასეთი დაფარული მოძღვრების გამო შეიძლება დადგინდეს „დაუწერელი“ და „დაწერილი“ მოძღვრების არსებითი შინაარსობრივი განსხვავება, რის საფუძველს ისიც იძლეოდა რომ ექსოტერიკოსები ვერ სწვდებოდნენ კეშმარიტი მოძღვრების არსს, იგი მათ დამახინჯებულად ესმოდათ.

ამისი მაგალითია თუნდაც ექსოტერიკოსების ცოდნა დედამიწის დისკოსებური ფორმის შესახებ, მაშინ როდესაც ესოტერიკოსები დაბეჭდებით იცავდნენ აზრს დედამიწის სფეროსებურობაზე (61. 190).

ამგვარად, პითაგორული მოძრაობის საწყისი ეტაპის დახასიათების დროს თითქოს არ არის აზრთა სხვაობა იმის თაობაზე, რომ პითაგორელები იყოფოდნენ ორ ჯგუფად — ესოტერიკოსებად და ექსოტერიკებად და რომ, შესაბამისად ამისა, არსებობდა გაუმხელელი, საიდუმლო, ანუ „დაუწერელი“ მოძღვრება და გამხელილი, საჯაროდ გასავრცელებელი, პითაგორული ცხოვრებისათვის პრაქტიკული დანიშნულების დაწერილი თხზულებანი. ამასთან ერთად მკვლევარები იმაზეც მიუთითებდნენ, რომ ამ უკანასკნელში პირველთაგან შედარებით ნაკლებად იყო ჭეშმარიტი და ღირებული.

პითაგორას მოძღვრების ზოგადი შეფასების დროს უნდა მივუთითოთ მასში ორი უმთავრესი თვალსაზრისის ფაქტიურ არსებობაზე, ერთია, სამყაროს ახსნის, არსის ძიების თვალსაზრისი, რაც ტრადიციული იყო ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების იმდროინდელ ეტაპზე, მეორეა, ეთიკურ-რელიგიური თვალსაზრისი, საკმაოდ დაშორებული პირველისაგან; თუ პითაგორელთა ფიზიკა, ანუ ბუნების ფილოსოფია და კოსმოლოგია ძირითადად მეცნიერულ მათემატიკურ პრინციპებზეა აგებული და საკმაოდ დასაბუთებული ლოგიკური რაციონალისტური სახე აქვს, მათივე ეთიკურ-რელიგიური შეხედულებები არაერთარ დასაბუთებებს არ ემყარებიან, უმეტეს წილად მოთხოვნაა, მოწოდებებია ხალხური ანდაზებისა და სენტენციების ფორმებში ჩამოყალიბებული.

პითაგორელები რომ ბუნების კვლევას ონტოლოგიის ძირითადი პრობლემის, არხეს დადგენის ასპექტით შეუდგნენ, ამის შესახებ არისტოტელე წერს: პითაგორელების ძირითადი საკვლევი ბუნების პრობლემები იყო, მაგრამ მათ იმ პერიოდის ფილოსოფოსთაგან განსხვავებით სრულიად სხვაგვარი მიდგომა ჰქონდათ. ისინი უფრო უჩვეულო საწყისებსა და ელემენტებს იკვლევდნენ, ვიდრე ბუნების მკვლევარი სხვა ფილოსოფოსები, თუ ეს უკანასკნელნი არხეს ბუნების სტიქიონებში ეძებდნენ, პითაგორელები ბუნების ახსნას ფიზიკურიდან კი არა მათემატიკური ცნებებით ცდილობდნენ („მეტაფიზიკა“ I, 5). მათ ყველა საგანთა ელემენტებს საფუძვლად რიცხვი აღმოუჩინეს. პითაგორელები, — განაგრძობს არისტოტელე, — რადგან გრძნობად საგნებში ხედავდნენ მრავალ ისეთ

თვისებას, რაც რიცხვებს აქვთ, მათ საგნები აიძულეს თავისი არსებით რიცხვებიდან გამომდინარე უფილიყვნენ. მათთვის ყველა საგანთა არსებობის მიზეზი რიცხვია, რადგან ყოველივეს თავისი ზომა აქვს, ამიტომ „საგნები არსებობენ რიცხვების მიხედვით“.

პითაგორელებს რიცხვებიდან საგნები რომ აეხსნათ, ამის წინა პირობა იყო ჯერ რიცხვებსა და გეომეტრიულ ფიგურებს შორის დადგენილიყო ისეთი მიმართებები, რომ რიცხვებს ფიგურები შეედგინათ. ამისი მომდევნო მეორე აქტი კი იქნებოდა ფიზიკური სხეულების წარმოება გეომეტრიული ფიგურებიდან. არითმეტიკულ ერთს შეეფარდა გეომეტრიული წერტილი, ერთების ჯამს, — გეომეტრიული ხაზი, როგორც წერტილების ჯამი, ხაზების ჯამი შეეფარდა გეომეტრიულ ფართს და ფართების ჯამიდან გამოყვანილია გეომეტრიული სიდიდეები, ფიგურები.

ყოველივე დასაბამი, საწყისი ერთია, რადგან ყოველივე არსება რაოდენობაა, ზომაა, რიცხვია. ყოველი რიცხვი კი ერთით იწყება, როგორც ერთეულით, მონადით („ენ მონას“). ერთი თავისთავად არ არის არც კენტი და არც ლუწი, იგი აწარმოებს ერთსაც და მეორესაც და ამიტომ კენტ-წყვილის ერთიანობაა. ორი პირველი ლუწი რიცხვია და მას ერთის საპირისპირო ბუნება აქვს, იგი იყოფა, რის გამო მას განუსაზღვრელობა და გაურკვეველობა ახასიათებს, გაურკვეველობა ძველი ბერძნებისათვის არასრულყოფილობაა, ნაკლია; სამი პირველი კენტი რიცხვია, მას ახასიათებს დასრულებულობა, რაც იმაში ჩანს, რომ მას აქვს საწყისი, შუა და ბოლო.

პითაგორელებთან კენტისა და წყვილის დაპირისპირება გამოიხატა დაპირისპირებულთა იმ ათეულში, სადაც ერთ მხარეს არის დადებითი განსაზღვრულობანი, მეორე მხარეს უარყოფითი: განსაზღვრული და განუსაზღვრელი კენტი და ლუწი, ერთი და მრავალი, მარჯვენა და მარცხენა, მამრობითი და მდედრობითი, უძრავი და მოძრავი, სწორი და მრუდი, სინათლე და სიბნელე, კარგი და ცუდი, კვადრატი და სწორკუთხედი.

მთელი სამყარო ასეთ დაპირისპირებათა ჰარმონიაა, კოსმოსი, მოწესრიგებული ჰარმონიზირებული სამყაროა.

არისტოტელე პითაგორელთა არითმეტიკულ რიცხვებს ჯერ ვრცელ სიდიდეებს უწოდებს, შემდეგ კი წერს საპირისპიროს, — პითაგორელებისათვის რიცხვები არ არიან ვრცელი სიდიდეები. ამ წინააღმდეგობის შესახებ ს. დანელია შენიშნავს: პითაგორელებმა ბოლომდე ვერ გაარკვიეს კარგად არითმეტიკული რიცხვის

ბუნება და ეს წინააღმდეგობა მათგან მომდინარეობს და არა არისტოტელესაგანო. პითაგორელებმა ვერ შეძლეს რიცხვის როგორც რაოდენობრივი განსაზღვრულობის ფიზიკურისაგან სრული ჰიპოტეზირება, ეს თუნდაც იმაშიც ჩანს, რომ მოხდა რიცხვებისა და ფიგურების პირდაპირი გაიგივება ფიზიკურ სხეულებთანაც და სხვა რიგის არამატერიალურ მოვლენებთანაც. ფიზიკური სტიქიონები გეომეტრიულ ფიგურებს ასე შეეფარდა: მიწა შედგება კუბებისაგან, ცეცხლი — ოთხწახნაგა პირამიდებისაგან, ანუ ტეტრაედრებისაგან, ჰაერი — რვაწახნაგისაგან ანუ ოქტაედრებისაგან, წყალი — ოცწახნაგა ანუ იკოსაედრებისაგან, ეთერი კი — 12 წახნაგა ანუ დოდეკაედრებისგან. რიცხვით გამოიხატა სამართლიანობა, გონება, შეგრძნება, აზრი, შეხედულება, სული, ქორწინება, სიბრძნე, სიკეთე და ა. შ.

აქედან განვითარდა რიცხვთა მისტიკა, რიცხვები დაუკავშირდა ღვთაებათა მნიშვნელობასაც, მათ მაგიური თვისებები მიეწერათ, ერთი და იგივე რიცხვი გამომხატველი გახდა გრძნობად მიწიერიც, სულიერისაც და ღვთაებრივისაც. ასე მაგ. რიცხვი 1 აღნიშნავს გეომეტრიულ წერტილს, გონიერებას. და ღვთაება აპოლონს (აპოლუ — მცირე), რიცხვი 2 — ზაზს, მდებრობითს და ღვთაება არტემიდას (არტ—არტიონ-ლუწი), რიცხვი 3 აღნიშნავს სამკუთხედს, მამრობითს და ა. შ.: სამართლიანობა, როგორც არისტოტელე გვამცნობს, განმარტებული იყო სწორის სწორთან შეფარდებად (ტოლი  $\times$  ტოლზე), რაც კვადრატული რიცხვებს იძლევა, — 4 და 9-ს, ამათგან უფრო მეტი უპირატესობა მიეცა რიცხვს 9, როგორც კენტის კვადრატს და თავადაც კენტს. ქორწინება  $2+3=5$ , სადაც 2 არის მდებრობითი, 3— მამრობითი, შემდეგ უფრო სრულყოფილ ფორმულად მიიჩნევს  $2 \times 3 = 6$  (ნამრავლში ქორწინების არსება უფრო კარგად ვლინდება).

ასე გადაიქცა სამყარო რიცხვებში კონსტრუირებულ სინამდვილედ, ზოლო თვით პითაგორა, როგორც მარქსი აღნიშნავს, გახდა „სამყაროს სტატისტიკოსი“ (22. 1. 32). კოსმოლოგიაში ეს რიცხობრივი სტატისტიკა პითაგორელებმა იქამდე განავითარეს, რომ სამყარო 10 სრული რიცხვის შესაბამისად თანამიმდევრული კოსმოსური სხეულების ათეულად დაანაწევრეს, რვა ცნობილ ციურ სხეულს დაუმატეს „უძრავი ვარსკვლავების ზეცა“ და დედამიწის „ანტიპოდი“, რათა ათეულამდე აეყვანათ სამყაროს მთლიანობა და ამით რიცხობრივად გამოესახათ კოსმოსური პარმონია.

რიცხვი პითაგორელებისათვის ჰარმონიის საფუძველია, რადგან რიცხვი აწონასწორებს, აზუსტებს, ზომავს ყოველივეს. ასე ათვალეს რიცხობრივად მუსიკალური ბგერები, — დამოკიდებული სიმის სიგრძესა და რხევის სიხშირეზე; ამათგანაა წარმოშობილი მუსიკალური ჰარმონია და იგი მსოფლიოს მოიცავს, მთელი სამყარო მუსიკალური ჰარმონიითაა გარემოცული, რომლის მოსმენა ჩვენ აღარ ძალგვიძს ჩვენი სმენის ამ ჰარმონიისადმი დასაბამიდან ადაპტაციის გამო.

ერთი შეხედვით, ამ მოძღვრებისაგან, — რომელსაც მოკლედ რიცხვთა მეტაფიზიკა ეწოდება, — საკმაოდ დაშორებული ჩანს პითაგორას თვალსაზრისი სულსა და მორალზე. პითაგორა ბერძნულ ფილოსოფიაში სულის უკვდავების თეორიის პირველი წარმომადგენელია, თუმცა ეს აზრი ბერძენი ორფიკოსებისათვის უცხო არ იყო, მაგრამ მათგან განსხვავებით პითაგორელებმა მას სულის გადასახლების, ანუ მეტემფსიქოზის თეორიის სახე მისცეს და მორალური ნორმებიც დაამუშავეს უკვდავი სულის განწმენდისათვის, სრულყოფისათვის. ამ მორალურ წესებს უმეტესად აკრძალვების სახე აქვთ და მარტო ქცევებს კი არ ეხებიან, არამედ ჩაცმა-დახურვისა და კვების რაციონსაც (46, 333).

პითაგორას შესახებ ცნობებში თითქმის ერთხმადაა აღნიშნული, რომ მას სწამდა მარადიული სულის გადასახლება ერთი სხეულიდან მეორეში და ამიტომ კრძალავდა ცხოველის დაკვლას, ხორცის ჭამას, სძულდა მეყასბეები და მონადირეები. პითაგორას სჯეროდა, რომ მისი სული ღანგრძლივი ზეტიალის შემდეგ მოექცა მის სხეულში და რომ მას თითქოს ზოგი მაშინდელი რამის გახსენებაც კი შეეძლო. დიოგენე ლაერტელის ცნობით, პითაგორა იწმუწმუნებოდა: ჩემი სული ღვთაება ჰერმესიდან მოდის, იყო ჰერმესის შვილის სხეულშიც, მრავლის სიცოცხლე გამოიარა, მცენარეშიც იყო, ცხოველშიც და წრებრუნვით ისევ ადამიანის სულში ამალღდაო. •

პითაგორას მოძღვრებაში რიცხვთა მეტაფიზიკისა და სულის თეორიას შორის ურთიერთისაგან განსხვავებასთან ერთად არის ურთიერთკავშირიც (სულის შესახებ პითაგორელთა თვალსაზრისი ჯერ კიდევ თეორიულად დამუშავებული არ იყო, მას პირობითად უწოდებენ თეორიას). ეს კავშირი შემდეგში ჩანს: ეს ეთიკურ-რელიგიური შეხედულებანი ქცევის პრაქტიკულ ნორმებთან დაკავშირებული ემსახურებიან ადამიანის მიერ ცხოვრების ჰარმონიულ,

მოწესრიგებულ წარმართვას. სწორედ ამით არიან ისინი დაკავშირებული ჰარმონიულად გაგებულ, წესრიგში მოყვანილ სამყაროს, ანუ კოსმოსის ახსნასთან. ამ კავშირზე მიუთითებს ედ. ცელერი, რომელიც პითაგორასთან კოსმოსშიც და ადამიანურის, ე. ი. მორალის სფეროშიც, — მიკროკოსმოსში, — ერთიან ჰარმონიას და წესრიგს ხედავს და ამიტომ ამ მოძღვრებას ერთიანად „პითაგორულ სისტემას“ უწოდებს (65, 44).

მთავარი, რაც პითაგორეიზმში პირველ რიგში ყურადღებას იქცევს, არის მისი შინაგანი გაორება ორ დაპირისპირებულ მხარედ: რაციონალიზმად, რიცხვთა მეტაფიზიკად და ირაციონალიზმად, — რიცხვთა მისტიკისა და სულის გადასახლების, მეტემფსიქოზის თვალსაზრისად.

სავარაუდოა, რომ ადრინდელ პითაგორეიზმში ნაკლებად იყო ირაციონალური, მისტიკური მომენტები. თვით პითაგორა უწინარეს ყოვლისა რიცხვთა თეორიის ავტორი და რაციონალისტი იყო. იგი სექტის წესებს მარტო პრაქტიკულ მნიშვნელობას აძლევდა, როგორც სექტის წევრებისათვის სავალდებულო წესრიგიანი ცხოვრების საფუძველს. სავარაუდოა ისიც, რომ პითაგორეიზმმა თავის განვითარებაში საკმაოდ იცვალა სახე, მასში იყო აზრთა სხვაობა, — თვით ამ მოღვაწეთა წრეებშიც და განვითარების სხვადასხვა პერიოდშიც. დიოგენე ლაერტელის ცნობით, პითაგორული სკოლის მიმდევრებმა IV საუკუნის (ძვ. წ.) ბოლომდე მიაღწიეს. ამ დროიდან ეს მიმართულება პლატონის აკადემიას შეერწყა და მხოლოდ შემდეგ „აკუსმატიკოსებმა“ ძირითადად პრაქტიკულად სცადეს პითაგორული ცხოვრების წესის განხორციელება. ეს იქამდე ხდებოდა, ვიდრე აპოლონ ტიანელმა თავისი თავი ახალ პითაგორად არ გამოაცხადა. ამიერიდან საფუძველი ჩაეყარა ნეოპითაგორეიზმის აღორძინებას I—II საუკუნეებში (ჩვ. წ.). ს. დანელიას აზრით, პითაგორეიზმი „არ იყო მონოლითური ორგანიზაცია. სხვადასხვა ქალაქებში გაბნეული პითაგორელები მხოლოდ უზოგადესი პრინციპებით იყვნენ გაერთიანებულნი, ამ საზღვრებში კი ყველა თავისებურად ფილოსოფოსობდა; გარდა ამისა, ზანგრძლივი არსებობის პერიოდში სკოლა იცვლიდა თავის თვალსაზრისს“. უფრო ღრმა მიზეზები, რამაც განსაზღვრა პითაგორეიზმის ასეთი არამონოლითური სახე, ს. დანელიას აზრით, უნდა ვეძებოთ მეცნიერების განვითარების დაბალ დონესა და ისტორიული ეპოქის შეზღუდულობაში (45, 146).

როგორი ცვალებადიც არ უნდა იყოს პითაგორეიზმი თავის ისტორიულ განვითარებაში, რა მიზეზებითაც არ უნდა აეხსნათ მასში მეცნიერული და მისტიკური, რაციონალური და ირაციონალური მხარეები, მთავარი თვით ამ ორი მომენტის ფაქტობრივი თანაარსებობაა. ცხადია, დასაწყისში, ადრეულ პითაგორეიზმში უფრო მეტად რაციონალური იქნებოდა წამყვანი, ხოლო შემდეგ გაძლიერდა მისტიკურ-რელიგიური, რომლისაგან მთლიანად თავისუფალი არც მოძღვრის, თვით პითაგორას შეხედულებები არ უნდა ყოფილიყო. მთავარი აქ ის კი არ არის, ამ ორ მომენტთაგან რომელი მეტია, რომელი ნაკლები, არამედ არსებითია რაციონალურისა და ირაციონალურის კავშირის ახსნა ესოტერულსა და ექსოტერულთან. იქნებ რაც დაფარულ, საიდუმლო მოძღვრებად იყო მიჩნეული და იმასთან, რაც გაჩეხილი და საჯარო ქადაგებისათვის იყო გამიზნული.

პითაგორას ფილოსოფიურ თეორიაში საიდუმლო, ანუ გაუმხელელი მოძღვრების არსებობის ფაქტი ახსნას მოითხოვს და რადგან ეს არც ისე ადვილია, ამიტომ ამის თაობაზე შეიძლება გამოითქვას წინასწარი ვარაუდი, რომლის გათვალისწინებით ზოგი საკითხი შესაძლებელია უფრო მეტად ნათელი გახდეს.

უწინარეს ყოვლისა ასეთი მოძღვრების საფუძვლად უნდა ვიგულოვოთ ერთი როგორც ერთიანის სუბსტანციულობის დებულება, რომლისგანაც გამომდინარეობს ინდივიდუალური სულის მკაცრი ასექტიზმი, მისი მისტიკური ამალგება ღვთაებრივად წმინდა ერთაგან. მღე დუმილში, ჩუმში გააზრების აქტში. განააზრებ-ს ამ აქტში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა „მოძღვრის სიტყვის“ მოსმენას („აკუსმა“), რომლის მიდევნებით და ზუსტი დაცვით გარანტირებულად ითვლებოდა ზნეობრივი სრულყოფა, ღვთაებრივი სიწმინდის ზიარება\*.

ამგვარად, პითაგორეიზმის დაუწერელი, ესოტერული მოძღვრების წარმოშობის მიზეზები მარტო წმინდა მეცნიერულ-მათემატიკურ და ფილოსოფიურ ონტოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტათა სიძნელეებში არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მას განსაზღვრავდა, აგრეთვე ამ მოძღვრებისათვის დამახასიათებელი მისტიკური

---

\* პითაგორელებს ღრმად სწამდათ თავისი სკოლის ზნეობრივი პრინციპები და ამის მიხედვით უჩუქრად და საიდუმლოდ ამოწმებდნენ ყოველი განვლილი დღის საქმიანობას, შინაგანი სულიერი განწმენდის მიზნით კითხვას უსვამდნენ თავის თავს: „რამი შევცდი?“ „რა გავაკეთე?“ „რა უნდა გამეკეთებინა?“.



მომენტები, კერძოდ, მეტემფსიქოზისა და სულის მკაცრი ასკეტიზმის, პურიტანობის თვალსაზრისი.

სულის უკვდავების პითაგორულმა თეორიამ თავი იჩინა სოკრატეს ცოდნის შესახებ მოძღვრებაში და მან გარკვეულ წილად განსაზღვრა „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თავისებურებანი სოკრატესთან; ხოლო პითაგორეიზმის სიმწვანეში რაციონალურისა და მისტიკურ-ირაციონალური მომენტების, ცოდნისა და სულის რაობის ახსნაში დიდად შეუწყო ხელი პლატონის ე. წ. „დაუწერელი“ ფილოსოფიის განვითარებას.

### თ ა ვ ი 3

#### სოკრატე — „დაუწერელი“ ფილოსოფოსი. დაიმონოლოგია

ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიაში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის განვითარების მეორე საფეხურია სოკრატეს ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც „დაუწერლობის“ კლასიკური ნიმუშია, რადგან მას არაფერი დაუწერია არა თავისი სუბიექტური დაუინებების გამო, არამედ მარტო იმ მრწამსით, შეგნებით, რომ ფილოსოფიური აზრის დაწერილი ფორმა ფაქტიურად ამ აზრის სიცოცხლის, მისი განვითარების ჩაქრობა, მისი აჩრსების გაუქმებააო. ამიტომ სოკრატე თავის ფილოსოფიურ მოძღვრებას მხოლოდ ზეპირად ავრცელებდა და იგი შემოინახეს მარტო სხვათა ცნობებმა, კერძოდ, ყველაზე სრულიად მისმა ორმა ერთგულმა მოწაფემ პლატონმა და ქსენოფონტმა.

პითაგორელებთან სოკრატეს აკავშირებს ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის, სულიერი ამაღლების პრობლემა. ადამიანი, სოკრატეს აზრით, თვითშემეცნებით, თავისთავში შემეცნებითი ჩაღრმავებით აღწევს სრულყოფას, ეზიარება ჰემმარიტებასა და სათნოებას, რაც, სოკრატეს მიხედვით არსებობითად ერთი და იგივეა. სათნო ადამიანი, ზნეობრივად სრულყოფილი მცოდნეც არის და ჰემმარიტებას ზიარებულებიც, პირიქითაც, ვინც დასძლია არცოდნა ჰემმარიტების გზაზე დადგა, ის სათნოების თანამოზიარეც გახდა.

პრინციპულად ახალი, რითაც სოკრატე მთელ წინამორბედ ფილოსოფიას და მათ შორის პითაგორეიზმსაც დაუპირისპირდა, ის არის, რომ, ჯერ ერთი, სოკრატემ უარყო წინაპერიოდის ფილოსოფიის ონტოლოგიზმი და ფიზიკალიზმი, ადამიანის გარეშე ფიზიკური

თუ მეტაფიზიკური სუბსტანციის საფუძვლიანობა, მეორე, უარყო გარესამყაროს, ლოგოსის ან სამყაროს ელემენტების შემეცნების ობიექტად გაგება, ფილოსოფიური ცოდნის ერთადერთ საგნად აღამიანი გამოაცხადა და შემეცნების პრობლემიდან თვითშეზღუდვის პრობლემა განავითარა. მესამე განმასხვავებელი, რაც სოკრატეს გამოყოფს წინასოკრატელებისაგან ის არის, რომ მან უარყო აღამიანის ქცევისა და ცოდნას შორის განსხვავება და სათნოებისა და ჭეშმარიტების განხორციელების ერთიან გზაზე მითითებით მათ შორის განუყრელი ერთიანობა დაადგინა.

სოკრატეს ასეთ გზად დიალოგი მიაჩნია, ცოცხალი აზრის მოძრაობა კამათში, დაპირისპირებაში, რაც, მისი აზრით, დაწერილით ვერ გამოითქმება; ფილოსოფიური აზროვნების განვითარება „დაუწერელი“ ფილოსოფიაა, აქედან გამომდინარე, მეოთხე თავისებურება, რაც სოკრატეს გამოყოფს წინაფილოსოფოსებისაგან არის „დაუწერელის“ აღიარება, მისი გამართლება და საზოგადოდ დაწერილი ფილოსოფიის პრინციპული უარყოფა.

ასე გაგრძელდა ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების კვალდაკვალ დაწერილი ფილოსოფიისაგან განსხვავებულად „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თავისებური ისტორია პითაგორელებიდან სოკრატესაკენ და შემდეგაც. როდესაც კვლავ გამოჩნდნენ ფილოსოფოსები, რომელნიც პრინციპული მოსაზრებით უარს ამბობდნენ წერაზე, ფილოსოფიურ მოძღვრებას ანვითარებდნენ თავისსავე მოწაფეების, მიმდევრების ვიწრო წრეში ცოცხალ დიალოგში, ზეპირ მეცნიერულ კამათში.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრინციპული დაფუძნების ისტორიაში სოკრატემ განსაკუთრებული როლი შეასრულა. ფილოსოფოსობის ამ ფორმას იგი იმისათვის კი არ მისდევდა, რომ ცოდნა ექსოტერული და ესოტერული მნიშვნელობით დაეყო, არც იმისათვის, რომ „დაწერილის“ რაიმე ტექნიკურ სიძნელეებზე მიეთითებინა ან მისი სტილი და მეთოდი დაეწუნებინა.

„დაუწერელი“ ფილოსოფია სოკრატეს მოძღვრების ძირითადი პრობლემის ცოდნის რაობის სრულიად ახალი გაგებიდან გამომდინარეობდა. ცოდნა ცნებაა და იგი, უწინარეს ყოვლისა, აღამიანს ეხება; კოსმოსის, ბუნების შესწავლა არ არის ფილოსოფიის საქმე, ფილოსოფიას არ ევალება მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების კვლევა, მისი ამოცანაა აღამიანის დაყენება სათნოებისა და ჭეშმარიტების გზაზე. ასე „ჩამოიყვანა სოკრატემ პირველად ფილოსოფია ზეციდან

მიწაზე, როგორც ციკერონი წერდა („ტუსკულანური საუბრები“), მას „დააკისრა ცხოვრების, ზნეობის, სიკეთისა და ბოროტების საკითხების კვლევა“ (66. 326). ეს ცხადია, იმას როდი ნიშნავს, რომ სოკრატემ ფილოსოფია დააქვეითა და გრძნობად მიწიერი ყოველდღიურობის დონეზე დაიყვანა. ამ თვალსაზრისით თუ მიუვადებთ, მაშინ უფრო სწორი იქნებოდა პირიქით გვეთქვა, ფილოსოფია სოკრატემ მიწიდან ზეცაზე აიყვანაო (48, 55), რადგან მან მოხსნა საგნობრივ-მიწიერის, ნივთიერი მოვლენების მიზეზების კვლევის საკითხები და ფილოსოფიას ამოცანად დაუსახა უმაღლესი სათნოების წვდომა. ციკერონი სოკრატეს ფილოსოფიის ანთროპოლოგიურ თავისებურებაზე მიუთითებდა კოსმოლოგიურის საპირისპიროდ და იმაზე ამახვილებდა ყურადღებას, რომ კვლევის საგანი გახდა ადამიანის ცოდნა და ქცევა, ადამიანური სიბრძნის მიღწევის გზები და ადამიანის მორალური სრულყოფის საშუალებანი, რაც სოკრატესათვის ერთი და იგივე იყო.

ამგვარად, სოკრატემ წინამორბედ ფილოსოფიაში სამყაროს არხეს ძიება, ბუნების ობიექტური კანონზომიერებების კვლევა შეცვალა ცოდნის რაობის კვლევით, ცოდნის პრობლემა დააყენა და ამასთან დააკავშირა ადამიანური ქცევის მორალური პრინციპები. ამის შესახებ ქსენოფონტი წერს: სოკრატე „არასოდეს არ მსჯელობდა ბევრ სხვათა მსგავსად სამყაროს ბუნების თაობაზე და არ იკვლევდა, თუ ვით არსებობს ის, რასაც სოფისტები კოსმოსს უწოდებენ და რა აუცილებელი პირობებით წარმოიქმნებოდა ყოველი ციური მოვლენა“. სოკრატე „ერთთავად ადამიანებზე მსჯელობდა და ირკვევდა, თუ რა არის ღვთისმოსაობა და მკრეხელობა, მშვენიერი და სამარცხეინო, სამართლიანი და უსამართლო, გონიერება და უგუნურობა, მამაცობა და სიმხდალე, სახელმწიფო და სახელმწიფო მოღვაწე“ (18. 23, 24).

სოფისტური მოძრაობის გავრცელების პერიოდში ფილოსოფია თანდათან კოსმოლოგიური საკითხებიდან ანთროპოლოგიური კვლევისაკენ შემობრუნდა, დაწინაურდნენ ისეთი საკითხები, რომელნიც ეხებოდნენ ცოდნის გადაცემის ტექნიკას, მის გრამატიკულ, რიტორიკულ და ლოგიკურ მომენტებს, აზრის სისწორეში დარწმუნების საშუალებებსა და მეთოდებს. სოფისტების ორატორული სიტყვები, დიალოგები, მათ მიერ დაარსებულ სკოლებში ფართოდ გაშლილი მეცადინეობანი უწინარეს ყოვლისა ცოდნის რაობას ეხებოდნენ, მაგრამ სოფისტები მას უპირატესად პრაქტიკული ღირე-

ბულების თვალსაზრისით იკვლევდნენ, იმას არკვევდნენ, თუ რა გზით შეიძლება ცოდნა უფრო სასარგებლო და მოსაწონი გახდესო. მაგრამ ამ გზით სოფისტები ბოლოს იმის კვლევასაც შეუდგნენ, თუ როგორ მოეჩვენებინათ მცდარი ჭეშმარიტ ცოდნად და ასევე, თუ როგორ გაეპარწყლებინათ ჭეშმარიტი ცოდნის ღირებულება, ერთი სიტყვით, განხილვის საგანი იყო ცოდნა, რომლის შინაარსი მეტწილად გაყალბებული ხდებოდა.

სოფისტების წრიდან გამოსული სოკრატე, ბუნებრივია, ამავე საკითხს შეეხო და როცა მან ცოდნის შესახებ სოფისტურ მსჯელობათა სიყალბე, მათი სოფიზმების ცრუ შინაარსები გააცნობიერა, — მათ წინააღმდეგ გაილაშქრა; აუცილებელი გახდა ჭეშმარიტი ცოდნის ნამდვილი არსების წვდომა, უფრო კონკრეტულად კი პირველ რიგში პროტაგორას სუბიექტივიზმისა და გორგიას აგნოსტიციზმის დაძლევა.

თუ როგორ აღმოჩნდნენ სოფისტები თეორიულ-ფილოსოფიური კრახის წინაშე, ისინი ვინც V ს. (ძვ. წ.) მიწურულს პროგრესული მიმართულების ანტიკური განმანათლებლური მოძრაობის წარმომადგენელნი იყვნენ, თუ როგორ გაემიჯნა ყოფილი სოფისტი სოკრატე მათ და როდის, რა მეთოდითა და როგორ აღმოაჩინა ჭეშმარიტი შემეცნების კვლევის გზა, — საკმაოდ დეტალურად აღწერილია პლატონის „სოკრატეს აპოლოგიაში“. აქ ირკვევა, თუ სოკრატემ როგორი მკვეთრი ზღვარი აღმოაჩინა ჭეშმარიტებასა და ცრუ ცოდნას შორის, რა ნიშნებით გაარჩია ერთმანეთისაგან ჭეშმარიტი და მოჩვენებითი სიბრძნე, წარმოდგენებში ჩამოყალიბებული სუბიექტივიზირებული ცოდნა და ცოდნის ცოდნა; ე. ი. პლატონმა იქ კარგად გაარკვია, როგორ დაიწყო სოკრატემ ნამდვილი ფილოსოფოსობა, კერძოდ, ეს მოთხრობილია პლატონის „სოკრატეს აპოლოგიის“ იმ ნაწილში, სადაც სოკრატე სიტყვას წარმოთქვამს სამართლოს წინაშე. სოკრატეს სიტყვებით, იგი ცოდნის პრობლემის გარკვევას იმ დროიდან დაადგა, როცა დელფოსის მისანს პითიას სოკრატეს ყრმობის მეგობრის ქერეფონტის შეკითხვაზე „არის თუ არა ვინმე სოკრატეზე უფრო ბრძენი?“, — უპასუხნია: „არავინ არის სოკრატეზე უფრო ბრძენი“ (7. 125). ამის მოსმენის შემდეგ სოკრატეს უნდა გაერკვია, თუ რას ნიშნავდა პითიას ნათქვამი, ეს ხომ ღმერთის ნათქვამის ტოლი იყო და ღმერთს კი ტყუილი არ შეფერის. ვის შეიძლება ეწოდოს ბრძენი და რა არის საზოგადოდ სიბრძნე? ამის გარკვევის მიზნით გამართა სოკრატემ ვრცელი მსჯე-

ლობანი სხვადასხვა ხელობის ხალხთან, — პოლიტიკოსებთან, პოეტებთან, მხატვრებთან, ხელოსნებთან, ყველასთან, ვინც კი ხელობაში კარგად დაოსტატების გამო ბრძენად იწოდებოდა. სოკრატემ გამოიკვლია, რომ ყველა ეს პირი ამაოდ იწოდებოდა ბრძენად, რადგან არცერთმა მათგანმა არ იცოდა რა არის სიბრძნე, ცოდნა საზოგადოდ, თითოეული მათგანი ცოდნის მხოლოდ რაღაც ერთ დარგს ფლობდა (7. 126). ისინი სოკრატემ მოჩვენებითი ცოდნის ტყვეებად მიიჩნია, რომელთაც მხოლოდ თვითდაჯერებულად ეგონათ, რომ მცოდნენი ანუ ბრძენნი იყვნენ. სოკრატე ამგვარი კვლევა-ძიებით იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ მისანმა პითიამ მართლაც ქეშმარიტება გამოთქვა, რადგან ყველა იმათთან შედარებით, ვინც კი საზოგადოებაში ბრძენის სახელით იწოდებოდა, სოკრატეს აშკარა უპირატესობა ჰქონდა. „მე უფრო ბრძენი ვარო“, ამბობს სოკრატე, თუმცა არც ისინი და არც მე არაფერი სასიკეთოს მცოდნენი არა ვართ, მაგრამ ისინი თავს აჩვენებენ ისე, თითქოს ცოდნა ჰქონდეთ, მე კი „თუ რაიმე არ ვიცი, არცა მგონია რომ ვიცი“.

— „მე ვიცი ის, რომ არ ვიცი“; სოკრატე იმით არის სხვებზე აღმატებული, რომ მარტო მან შეძლო გაემიჯნა ცოდნა და არცოდნა, სიბრძნე და უმეცრება. თუ სხვები რომელიმე კონკრეტულ ცოდნას ფლობდნენ და ამით გარკვეულ წარმატებასაც აღწევდნენ, აღიარებასა და პატივისცემას იხვეჭდნენ, სამაგიეროდ, იმათ ვერაფერი გააჩვევს იმისა, თუ რა იყო ამ კერძო ცოდნის ძირი, არსება. მათ არ შეეძლოთ გაეაზრებინათ, თუ რას ფლობდნენ, ანუ სხვაგვარად არა ჰქონდათ ცოდნის ცოდნა; ამას მიაღწია სოკრატემ, იგი რაიმე ხელობით, პროფესიით კი არ იყო გატაცებული, არამედ საერთოდ ცოდნის რაობას იკვლევდა და ამ გზამ მიიყვანა ცოდნის ცოდნამდე, ამით გაემიჯნა იგი „მრავლისმცოდნეებს“, მოჩვენებით ბრძენთ\*.

აგვარად, სოკრატემ მოიპოვა ბერძნული ფილოსოფიისათვის იმხანად უცხო პრინციპი ცოდნის შესახებ, პრინციპი რომლის მიხედვით ცოდნამ თავისი თავი შეიძლება აქციოს საგნად, ობიექტად. მოხდეს რეფლექსია ცოდნაზე, აღამიანი მოუბრუნდეს საკუთარ ცნობიერებას, მეს. ცოდნის ცოდნა აღამიანის მიერ თავისი თავ-

---

\* ს. დანელიას შენიშვნით, თუმცა სოკრატესთან არ გვხვდება ტერმინი „მოჩვენებითი სიბრძნე“. მაგრამ იგი შვეთრად არჩევს ერთმანეთისაგან „ბრძნად ყოფნას“ და „ბრძნად მოჩვენებას“, იხ. ნარკვევები, გვ. 100.

ვის შემეცნებას, თვითშემეცნებას მოითხოვს; „შეიცანი თავი შენი!“ მოუწოდებდა სოკრატე ადამიანს და ამით მან დელფოსის მისნის ტაძრის ფრონტონზე წარწერილი მორალური მოწოდების გნოსეოლოგიური ტრანსფორმაცია მოახდინა, იგი თვითშემეცნების ფილოსოფიური პრობლემის ფორმულირებად გადააქცია.

რას გულისხმობდა აპოლონის ღვთაების კუთვნილი დელფოსის სამისნოს ეს მოწოდება? იგი მხოლოდ ადამიანთა პრაქტიკულ საქმიანობაში წარმატების პირობად იყო წამოყენებული: საკუთარი ძალები უნდა გაზომო, საკუთარი უნარი უნდა გაარკვეო და გამოიყენო, შენი ბედის მიხედვით უნდა იმოქმედო. არსებითად ასეთი შინაარსისა იყო დელფოსის სამისნოს მოწოდება — „იცან თავი შენი!“ ამ ბრძანულმა გამოთქმამ ახალი შინაარსი შეიძინა, ფილოსოფიურ ფორმულად იქცა — „შეიცანი თავი შენი!“ ე. ი. აქ თვითშემეცნების პრობლემა დადგა, ფილოსოფიის ის რთული პრობლემა, რომელიც მხოლოდ იმის შემდეგ წამოიჭრა ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში, როცა უკვე მეტ-ნაკლებად გარკვეულია საერთოდ შემეცნების რაობა. შემეცნების ზოგადი პრობლემიდან როგორც ცნობილია ისტორიულად განვითარდა თვითშემეცნების პრობლემა. როგორც მარქსი მიუთითებდა, შემეცნებელი ადამიანი არ იბადება სარკით ხელში, რომ იმთავითვე თავისთავზე რეფლექსიას მიმართოს, ადამიანი გარემო ვითარების, ობიექტური სინამდვილის შემეცნებით მიდის მეს, ცნობიერების შემეცნებამდე, თვით ცოდნის რაობის გარკვევამდე (2, 71, 72).

ბერძნული ფილოსოფია სოკრატეს მოძღვრების სახით მივიდა თვითშემეცნების პრობლემასთან, არავის შეუძლია ბრძნად ჩათვალოს თავისთავი, თუ არ იცის რა არის სიბრძნე, თუ არ შეუშეცნებია თავისთავი, არ გაურკვევია როგორი ცოდნის პატრონია. შეუძლია თუ არა ადამიანს სიბრძნეს სრულიად ფლობდეს, იყოს ბრძენი? ნამდვილი სიბრძნე სრული მეცნიერული ცოდნაა, რისი დაუფლება სოკრატეს აზრით, არც ერთ ადამიანს არ ძალუძს, იგი მხოლოდ ღმერთის წილხვედრია; სრული ცოდნა, ჰეშმარიტება, სიბრძნე ღმერთს ეკუთვნის, ადამიანები მხოლოდ მოყვარულნი შეიძლება იყვნენ სიბრძნისა, ე. ი. ფილოსოფოსები. სოკრატე იმით განასხვავებდა თავის თავს სხვა თანამოქალაქეთაგან, რომ იგი მოყვარე იყო სიბრძნისა, ფილოსოფოსი იყო, მუდმივ მისწრაფებული ჰეშმარიტების, სრული სიბრძნის ზიარებისაკენ. ამიტომ „კამათობდა იგი გატაცებით ყველასთან ვინც მოხვდებოდა, იმისთვის კი არა, რომ

ვინმე რაიმეში დაერწმუნებინა, არამედ იმისათვის, რომ კეშმარი-  
ტება აღმოეჩინა“ (46. 110).

კამათით მიაღწია სოკრატემ იმის მტკიცებას, რომ ვისაც თავი  
ბრძენი ჰგონია, სულაც არ არის ბრძენი, რადგან თურმე იგი არც კი  
დაფიქრებულა და არც სურს დაფიქრდეს იმაზე, თუ რა არის სიბ-  
რძნე. ამათთან მიმართებაში ოდნავ უფრო ბრძენი სოკრატე ყოფი-  
ილა, რადგან იგი იაზრებს ცოდნის საზღვრებს, იცის, რომ არ არის  
ბრძენი და ამაშია მისი შედარებითი სიბრძნე. სოკრატეს დასკვნით  
ნამდვილი ბრძენი ღმერთია, ადამიანები კი ან სიბრძნის მოყვარენი  
ანუ ფილოსოფოსები არიან, ან უმეცარნი.

პლატონის თხზულებებში სოკრატე არაერთხელ იმეორებს პი-  
თაგორას ცნობილ აზრს: ფილოსოფოსი ღმერთსა და უმეცარ ადა-  
მიანებს შუა დგას, ანუ სიბრძნესა და არცოდნას შორისაა, არცოდ-  
ნიდან ცოდნისაკენ მიისწრაფვის. ბრძენი მხოლოდ ღმერთია, ფი-  
ლოსოფოსი კი კეშმარიტების მაძიებელი, — ამბობს სოკრატე პლა-  
ტონის „ფედროსში“, არც ერთ ღმერთს არ უყვარს სიბრძნე და  
არც ესწრაფვის სიბრძნის მოხვეჭას, რადგან იგი ისედაც ბრძენია  
(30 2. 278b). „ბრძენს არ უყვარს სიბრძნე“ — ისმენს სოკრატე  
დიოტიმას შეგონებებს, მაგრამ თურმე „უმეცარსაც არ უყვარს სი-  
ბრძნე და არც ცდილობს სიბრძნის მოხვეჭას, რადგან უმეცრება  
იმისი უმეცრებაა, რომ თუმცა მშვენიერებაც აკლია, სიკეთეც, სიბ-  
რძნეც, თავისი თავით სავსებით კმაყოფილია მაინც, და რაკი ჰგო-  
ნია, ყველაფერი მაქვსო, არც ილტვის მისკენ, რაც მისი აზრით მას  
არ აკლია“ (11.53).

თუ სოკრატე როგორც ფილოსოფოსი ღმერთსა და უმეცარს  
შორისაა, არცოდნიდან ცოდნისაკენ მიისწრაფვის, და ეს სოკრატემ  
დაადგინა არცოდნის ცოდნის ფაქტის დადგენით, მაშინ პითიას მიერ  
სოკრატეს გამოცხადება ყველაზე უფრო ბრძენ ადამიანად, გამართ-  
ლებულია. ამისი მტკიცებით სოკრატემ დელფოსის მისინის ავტორი-  
ტეტიც შეუბღალავი დატოვა და ცოდნის ცოდნის (სადაც არცოდ-  
ნის ცოდნაც იგულისხმება) ახალი ფილოსოფიური პრობლემაც  
გადაწყვიტა ცოდნისა და არცოდნის დიალექტიკის საფუძველზე.

არცოდნა ცოდნის უარყოფაცაა და მისი პირობაც, ყოველი ცო-  
დნა უწინარეს ყოვლისა არცოდნის გაცნობიერებით უნდა დაიწ-  
ყოს. როცა ეჭვს შეიტან შენი ცოდნის ნამდვილობაში და დარწ-  
მუნდები, რომ რაც ცოდნად გეჩვენება ნამდვილად ცოდნა არ ყო-  
ფილა, — აქედან იწყება ნამდვილი ცოდნის გზაზე ღვომა, სვლა

ქეშმარიტებისაკენ. ამ გზაზე უწინარეს ყოვლისა ფილოსოფოსი დგას, ეს მოუსვენარი სულის არსება, რომელიც მუდმივ სიბრძნის ძიებაშია და მიიღევნებს კიდევ სხვებს ქეშმარიტების აღმოჩენისაკენ.

ამის ნიშნად იძლეოდა სოკრატე, რომელიც მუდმივ მსმენელ-ებით გარშემორტყმული ათენის მოედნებსა და ქუჩებში ტრიალებდა და თავისი მახვილსიტყვაობით, იუმორით და ზოგჯერ მწვავე სარკაზმითაც აიძულებდა მათ დაეგმოთ უმეცრება, სიზარმაცე და უგუნურობა. ევლოთ ქეშმარიტებზე წვდომის გზაზე. სოკრატემ თავისი მწარე ირონიის გამო თავისთავს კრაზანა უწოდა, რომელიც ზარმაც ცხენს აიძულებს მცონარობა დათმოს და შრომას შეუდგეს.

სოკრატემ ახალი ფილოსოფიური პრობლემების გადაწყვეტა დაიწყო, რომლებიც გნოსეოლოგიის უმთავრეს პრინციპებად ჩამოყალიბდა, — ესენია: ქეშმარიტი ცოდნისა და ცნების იგივეობის, ცოდნის ცოდნის, თვითშემეცნების, ცოდნისა და არცოდნის დიალექტიკის პრობლემები. ამ პრობლემათა მიკვლევის, ძიების და მათი გადაწყვეტის ერთადერთ საშუალებად სოკრატემ ზეპირი დიალოგი, დაუწერელი ფილოსოფიური აზროვნება მიიჩნია.

რადგან უმაღლეს სიბრძნეს ღმერთი ფლობს, რაც იმავე დროს სრული ქეშმარიტებისა და სათნოების ერთიანობაა, ამიტომ იმ ადამიანებს, ვისაც სიბრძნის სიყვარული გაუხდიათ არსებობის მიზნად, და მაშასადამე, ქეშმარიტების ზიარებისა და სათნოების განხორციელების გზაზე დამდგარან, მუდმივი ძიებისა და მოქმედების ძალა უნდა შესწევდეთ. ასეთი ძიების საშუალებაა დიალოგი, აზრთა დაპირისპირება, წინააღმდეგობა როგორც მამოძრავებელი, უმეცრებიდან მეცნიერებისაკენ, ღვთაებრივი სიბრძნისაკენ წინმძღაწაფე-ბელი.

გონიერ ადამიანს არ შეუძლია არ ზრუნავდეს ცოდნისა და ზნეობის სრულყოფაზე, რადგან როგორც კი იგი თვითშემეცნებით ამის ნაკლებობას იგრძნობს, და იცის, რომ ღმერთს იგი სრულად აქვს, სიბრძნის მოყვარედ (ფილოსოფოსად) გადაქცეული ადამიანი სისრულისაკენ მისწრაფებას იწყებს და ეს სრულყოფა ერთსადაიმევე დროს ზნეობრივი და გონებრივი სრულყოფაა. ასეთი სრულყოფის გზა სოკრატემ განმარტა როგორც დაუწერელი აზროვნების ცოცხალი აქტი.

აქ უნდა აღინიშნოს იმ კავშირის შესახებ, რითაც სოკრატეს მოძღვრება პითაგორეიზმთან მიმართებაში დგას. სოკრატეს მიერ



გაზიარებულია პითაგორას შეხედულება იმის შესახებ, რომ უმაღლესი სიბრძნე ღმერთის კუთვნილებაა, ხოლო ბრძენკაცი მხოლოდ სიბრძნის მოყვარეა, ფილოსოფოსია, რომელიც ღმერთსა და კაცს შუა დგას. სოკრატემ თავისებურად აითვისა პითაგორელების სექტაში დაკანონებული დაუწერელი ფილოსოფიის პრინციპი, მაგრამ არა ესოტერული ფილოსოფიის მნიშვნელობით, არამედ საერთოდ დაწერილი ფილოსოფიის უარყოფის თვალსაზრისით.

მარად მოძრავი, განვითარებადი აზროვნების აქტი, სოკრატეს აზრით, დაწერილში ვერ განხორციელდება, მას ცოცხალი დიალოგი, ანათა დაპირისპირება და აქტიური მსჯელობის პროცესი შეესაბამება; ამიტომ ფილოსოფია „დაუწერელი“ უნდა იყოს. სოკრატეს „დაუწერელი“ ფილოსოფია საიდუმლო, გაუმხელელი, პითაგორული ესოტერული მნიშვნელობით არ შეეძლო მიეღო, რადგან მისთვის დაფარული და გაუმჟღავნებელი ცოდნა არ არსებობს. ანტიკურობის ეს დიდი განმანათლებელი სულ იმის ცდაში იყო აღამიანებში მაქსიმალურად გაედვიძებინა ჰეშმარიტი ცოდნისაკენ სწრაფვის სურვილი. თავისი მსმენელებისათვის და მოკამათებებისთვის ყოველი ლოგიკური ხერხით ხელი შეეწყო თვითონვე აღმოეჩინათ ჰეშმარიტება და არ ეცადათ ვინმესაგან იგი მზამზარეულად მიეღოთ.

ასეთი მსგავსება-განსხვავების მიუხედავად სოკრატე როგორც „დაუწერელი“ ფილოსოფოსი სხვა მხრივაც არის გენეტურად დაკავშირებული პითაგორეიზმთან; ორივესათვის საერთოა სულის უკვდავების თვალსაზრისის გაზიარება და ამასთან დაკავშირებული რიგი ირაციონალური ჰომენტები, რომელნიც ორგანულად შეერწყა ძირითადად რაციონალისტური მიმართულების ამ ორივე მოძღვრებას.

პითაგორეიზმი თავისი დედაარსით, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, რაციონალისტური მიმართულებაა, რადგან რაოდენობრივი განსაზღვრულობის ქვეშ მოქცეულ სამყაროს გონება სწვდება, თვისებათა მრავალფეროვნებაში გონება ამოიცნობს რაოდენობრივ მიმართებებს; მაგრამ ამავე დროს ამ მოძღვრებას თან ახლავს ირაციონალური მომენტების მთელი წყება, განსაკუთრებით კი რიცხვთა მისტიკა და აკრძალვები, მაგიები მეტემფსიქიზის თეორიასთან დაკავშირებული.

თუ პითაგორეიზმის რაციონალისტურ ტენდენციასზე გაბედულად ვმსჯელობთ და მასთან მიმართებაში ვიკვლევთ ამ მოძღვრების

ირაციონალურ მომენტებს, უფრო საინტერესო და რთულ სახეს იღებს სოკრატეს მოძღვრების ამ თვალსაზრისით შესწავლა.

პრინციპულად თუ მივუდგებით, სოკრატე რაციონალიზმის ნამდვილი დამფუძნებელია, მის მიერ არის წამოყენებული რაციონალიზმის ფუძემდებლური პრინციპები: ცოდნის თანშობილობა, კეშმარიტი ცოდნისა და ცნების იდენტობა, შემეცნების გონების მოქმედებაზე დაყვანა თავისი მეთოდებით, შინაარსით და აქტებით. სოკრატემ გონება აქცია შემეცნებისა და ზნეობრივი სრულყოფის საფუძვლად, ამოიცნო აზროვნების განვითარების ლოგიკური მეთოდები, კეშმარიტების ძიების წესები, ყველას დაბეჯითებით შთააგონებდა „შენი გონება შენს სხეულს თავისი სურვილისამებრ მართავსო“ (18. 43). მაგრამ ამავე დროს სოკრატეს სწამდა დემონების ანუ „დაიმონების“ ძალა და საკმაოდ დიდ მნიშვნელობასაც აძლევდა მას ფილოსოფიური აზროვნების ბუნების გამოკვლევაში.

ამგვარად, საკითხი დგას სოკრატეს „დაუწერელ“ ფილოსოფიასთან რაციონალიზმისა და ირაციონალიზმის მიმართების შესახებ. კითხვა ისმის: ხომ არ გამომდინარეობს სოკრატეს მოძღვრების ირაციონალური მომენტი „დაუწერელის“ თავისებურებიდან?

სოკრატეს მოძღვრებაში კონსტიტუციური მნიშვნელობისაა მოძღვრება მეთოდზე, რაც ფილოსოფიისათვის არ არის აზროვნების წმინდა ტექნიკური მხარე, ხელოვნური წესებისა და ხერხების ერთობლიობა, რომელთა მანიპულაციებით შესაძლებელი გახდება აზროვნების აქტის ნებისმიერი წარმართვა. არსებითად ასეთი მნიშვნელობა მისცეს სოფისტებმა აზროვნების, მეტყველებისა და მკვერმეტყველების წესების გამოყენებას. თუმცა მათ აზროვნების თავისუფლების შესაძლებლობებზე გაამახვილეს ყურადღება და ამით საერთოდ ადამიანის თავისუფლებას, ადამიანის თავისთავადი ღირსებების დაცვას, მისი უნარების განვითარებას შეუწყვეს ხელი, მაგრამ სოფისტების მიერ დამუშავებული მსჯელობისა და გამომდინარეობის წესები იმდენად ფორმალური და თვითნებური ხასიათის ტექნიკურ ხერხებად გადაიქცა, რომ მათთან შესაძლებელი გახდა კეშმარიტებათა პლურალობის, ცოდნის განსაზღვრებაში სუბიექტივიზმისა და რელატივიზმის გაბატონება.

სოფისტების ამგვარ მეთოდოლოგიურ სუბიექტივიზმს სოკრატემ დაუპირისპირა რაციონალისტურად გააზრებული ლოგიკური წესების მთელი სისტემა, რომელსაც საერთო სახელად „დიალექტიკა“ ეწოდა. სოკრატული დიალექტიკა ზოგადად დიალოგის წარ-

მოების მეთოდია. რომელიც გულისხმობს დაპირისპირებული აზრების საშუალებით ქვეშაობების ძიებას, დაპირისპირების ზევით მდგომი ერთი, ობიექტური, საყოველთაო და აუცილებელი ქვეშაობების წვდომას.

აზრთა დაპირისპირების ანუ დიალოგის წარმოების ამ მეთოდს თავის არსებით მომენტებად აქვს ორი ლოგიკური წესი: აზროვნების მიმმართებელი ერთეულიდან ზოგადისაკენ (ინდუქცია, სოკრატესთან „ეპაგოგე“) და ზოგადიდან ერთეულისკენ (დედუქცია)\*. დიალექტიკის ამ მომენტების შესახებ ვრცელი ილუსტრაციებით საკმაოდ სანდო ცნობებს იძლევიან პლატონი და ქსენოფონტი, მაგრამ ამათგან სიზუსტისათვის მეტი უპირატესობა უნდა მიენიჭოს ქსენოფონტის ცნობებს (18. 120—126), იმის გამო, რომ მას თავისი საკუთარი ფილოსოფიური განაზრებები არ ჰქონია და ბუნებრივია, არც დაურთავს.

სოკრატეს დიალექტიკური მეთოდი ამ ორი ლოგიკური მომენტის გარდა თავისთავში შეიცავს კიდევ ორ ფსიქოლოგიურ-დიდ-აქტიურ წესს, როგორც დიალოგიური აზროვნებისა და შეშეცნების განმავითარებელ მომენტებს: „მაიევტიკას“ და „სოკრატულ ირონიას“, — აზროვნებისა და შეშეცნების განმავითარებელ მომენტებს.

იმისათვის, რომ აზროვნება თავისი არსების მიხედვით წარიმართოს, აუცილებელია თანშობილი ცნებების გამოვლენა, ხოლო ამისი საშუალებაა „მაიევტიკა“, დაბადების ხელოვნება, რომელიც ეხმარება ადამიანებს თანშობილად მოცემული ცოდნა გაამჟღავნონ, დაბადონ და აამოქმედონ. მაიევტიკა, როგორც მეთოდი პოზიტიური ცოდნის შეძენის თვალსაზრისით, არაფერს აძლევს ადამიანს, რადგან ცოდნა, სოკრატეს აზრით, საერთოდ არ შეიძინება, იგი უკვე არის გონებაში მოცემული და ამიტომ მაიევტიკის ფუნქცია ძირითადად ფსიქოლოგიურ-დიალექტიკურია, იგი არსებული ცოდნის დაბადების ხელოვნებაა კითხვა-პასუხის საშუალებით განხორციელებული. ამ აზრით, მაიევტიკა დიალექტიკური მეთოდის ფსიქოლოგიურ-დიალექტიკური საფუძველია. ამ ფსიქოლოგიურად დაძაბულ კითხვა-პასუხში იშლება ინტელექტუალური აღზრდის ის პროცესი, როცა დიალოგის მონაწილე ორივე წევრი, მოძღვარიცა და მისი

---

\* ს. დანელია სოკრატესთან დედუქციას პარაბოლას უწოდებს, რადგან მისი მიზანი იყო „ზოგადი ცნების საშუალებით კერძო ფაქტის შემოწმება, ე. ი. ის, თუ რამდენად შეესაბამება კერძო ზოგადს“ (იხ. „ნარკვევები“, გვ. 119).

შეგირაუც გონებრივ სრულყოფას აღწევენ, ორივე მხარე აქტიურად ეძებს კეშმარიტებას და გზადაგზა თავიდან იშორებენ მცდარ აზრებს, სულ უფრო ღრმად ეწევიან თვითშემეცნების აქტს, საკუთარ სულში ცნებათა აღმოჩენას, გააზრებას და ამ გზით უმაღლეს კეშმარიტებებს უახლოვდებიან.

მაგრამ მაიევიციის როგორც დიალოგში განხორციელებული კითხვა-პასუხის, მიგების წესი სოკრატესთან ვერ ამოქმედდება ირონიის გარეშე, იმის გარეშე, რომ საუბარში არ გამჟღავნდეს მოჩვენებითი სიბრძნის მოჩვენებითობა, არ გაივლოს მიჯნა ცოდნა-სა და არცოდნას შორის, რომელიც არცთუ ისე იოლი საქმეა, რადგან ყოველ არმცოდნეს თავისთავი არამცთუ მცოდნედ, ზოგჯერ ბრძენადაც კი ეჩვენება. სოკრატეს ირონია კეშმარიტი ცოდნის ზიარების კეთილშობილურ ამოცანას ემსახურებოდა, ის იყო დაცინვა ადამიანის სწორ გზაზე დაყენებისათვის და მისი დარწმუნება იმაში, რომ ამაოდ აუღია ხელი კეშმარიტების ძიებაზე, რომ მისი შეხედულებები ჯერ მხოლოდ უმეცრებაა და აქედან უნდა დაიწყოს ცოდნაზე გადასვლა. ს. დანელიას აზრით, სოკრატული ირონია არ შეიძლება რომანტიკოსთა წრეში ესოდენ პოპულარულ მეფისტოფელის ირონიას გაუვითანაბროთ, რადგან პირველის მიზანი ადამიანის ზნეობრივი და ინტელექტუალური სრულყოფა იყო, მეფისტოლური ირონია კი ბოროტი სიცილია ადამიანის უსუსურობის შესახებ მიმართული მისი დამცირებისა და ბოროტისეულის უპირატესობის გამართლებისაკენ (10. 113). სოკრატეს ირონია უმეცრების გაცნობიერების მეთოდია და მას პოზიტიური მისია აქვს დაკისრებული, ამგვარი მეთოდით დარწმუნდება ყოველი კაცი, რომ ის რაც იცის, ჯერ კიდევ არ არის სრული ცოდნა, რომ მას ძიება უნდა და ეს პროცესი სოკრატეს უსასრულო პროცესად უნდა ჰქონდეს წარმოდგენილი, რადგან კაცი ვერ გაღმერთდება, სრული ცოდნა კი მხოლოდ ღვთაებრივის ატრიბუტია. ამ აზრით, სრულიად სამართლიანად მიუთითა ს. დანელიამ მეფისტოფელურის საპირისპიროდ სოკრატეს მეთოდის ფაუსტურ ელემენტზე, იმაზე, რომ ვაგნერი-ვით კი არ უნდა ჩაეჭიდო მიღწეულ შედეგებს, არამედ ადამიანი თავისი შინაგანი ფაუსტური სულისკვეთებით მზად უნდა იყოს ყოველ წამს გასწიროს აწმყოში მოპოვებული კვლევის შედეგები მომავლისათვის, ე. ი. აწმყო საბოლოოდ მას ან უნდა აკმაყოფილებდეს, რომ ერთი კვლევა-ძიების ეპილოგი უნდა გახდეს მეორე კვლევა-ძიების პროლოგი (10. 114, 115).

„მაიევეტიკა“ და „ირონია“ ადამიანის იმ შინაგან ფსიქოლოგიურ მზაობასთან არის დაკავშირებული, რომელიც გარკვეულ აქტებში განხორციელებას, დახარჯვას მოითხოვს. ამიტომ ისინი არ უნდა ჩაითვალოს დიალექტიკური მეთოდის ლოგიკურ მხარეებად, არამედ მათ თავისი ფსიქოლოგიურ-დიდაქტიკური დანიშნულება აქვთ და ლოგიკის ინდუქციურ და დედუქციურ წესებთან ერთად ქმნიან სოკრატულ დიალექტიკას, როგორც შემეცნებისა და მოქმედების მეთოდს, როგორც ადამიანური ბუნების მარადიული აქტიობის გამომსახველს, — მეთოდს, რომელიც ამ აქტიობას უმაღლესი სიბრძნისა და სათნოებისაკენ მიმართავს.

ამგვარად, სოკრატეს მეთოდში არის რაღაც ისეთი, რაც რაციონალურის ენაზე ვერ გამოითქმება, ლოგიკურად ვერ დახასიათდება, არის მომენტი რომელიც ადამიანური ინტელექტის იქით დაფარულ ძალაზე მიაწვდის, იმ იმანენტურ უნარზე, რომელიც ადამიანურ არსებას დაუცხრომელი წინსვლის მოთხოვნას უყენებს. სოკრატეს უნდა გაერკვია ამ შინაგანი ძალის წყარო, უნდა ეპასუხა კითხვაზე: რატომ არ შეიძლება ადამიანის სული დაბალი საფეხურით შემოისაზღვროს და რატომ აქვს მას სწრაფვა, დაუკმაყოფილებლობის გრძნობა, მაღალ საფეხურებზე ამაღლების, სრულყოფის მოთხოვნა?

სოკრატეს ამის შესახებ შედარებით ცივი ინტელექტუალური პასუხიც მოეძებნება, რომლის ამოკითხვა ქსენოფონტის „მოგონებებშია“ შესაძლებელი (წიგნი I, თ, 4). ეს პასუხი ღმერთის სრულქმნილების აღიარებაში ჩანს, რომელმაც შექმნა ადამიანი და ამიტომ სოკრატეს თითქოს უთქმელადაც უნდა ეგულისხმა: ადამიანები მიისწრაფიან ღვთაებრივი სრულქმნილობისაკენ, ღმერთთან თავისი სულის ერთიანობისაკენ, ღვთაებრივი შთაგონებით ილტვიან იმათკენ, ვის ზელშიც არის „კაცთათვის კეთილისა და ავის ქმნა“ (18.43). მაგრამ როგორც სოკრატეს მოძღვრების ანალიზიდან ჩანს, ეს არ იქნებოდა სრული პასუხი იმ კითხვაზე თუ რა ძალით ხდება ადამიანური სულის ინტელექტუალური და ზნეობრივი სრულყოფის საფეხურებზე ამაღლება. სოკრატემ ირაციონალური ძალის არსებობის ფაქტზე მიუთითა და შექმნა ე. წ. „დემონოლოგია“, მოძღვრება დაიმონებზე, იმ დემონებზე, რომელნიც ადამიანურ ბუნებას შინაგან მოუსვენრობას ანიჭებენ და აიძულებენ სრულყოფის გზას დაადგეს.

სოკრატეს დემონოლოგია, ანუ როგორც მას სპეციალისტები უწოდებენ „დაიმონიონი“, ისტორიულად იყო და ამჟამადაც არის

ცხოველი ინტერესის საგანი. დაიმონიონი სოკრატეს მოძღვრებაში რომ ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებს, ამაზე ეჭვი თითქმის არ არსებობს. მასზე მიუთითებდნენ პლატონი და ქსენოფონტი, ამაზე მსჯელობდნენ არისტოტელე და პლუტარქე („სოკრატეს გენიის შესახებ“), აპულეუსი („სოკრატეს ღმერთის შესახებ“) და ციცერონი, ნიცშე და მარქსი, საბჭოურ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში ა. ლოსევი, ფ. კესიდი და სერგი დანელია.

არისტოტელე სოკრატეს დაიმონიონის შესახებ ორჯერ მიუთითებს „რიტორიკაში“. თავდაპირველად მას ეხება ტოპის ფორმაში. ტოპები არისტოტელესთან ისეთი ზოგადი დებულებებია, რომელთა ობიექტური მნიშვნელობა ლოგიკურ დასაბუთებას, სილოგიზმებს არ საჭიროებს, რადგან ტოპი მიუთითებს ობიექტურ ვითარებაზე და ვერ უთავსდება გამომდინარეობის ფორმალურ ლოგიკურ წესებს დასკვნაში. ერთ-ერთი ტოპი მიიღება „სოკრატული დაიმონიონის“ ცნების განსაზღვრებით. კითხვაზე: არის ის ღვთაება, თუ ღვთაების მიერ შექმნილი? პასუხი ერთის, ან მეორის სასარგებლოდ, ნიშნავს იმას, რომ სოკრატეს სწამდა ღვთაების არსებობა. მეორე ადგილას არისტოტელე მსჯელობს დაიმონიონის არსებობაზე მკვერმეტყველურ სიტყვებში კითხვის დასმის მნიშვნელობის გარკვევასთან მიმართებაში და განიხილავს სოკრატესა და მელეტოსის კამათს სასამართლო პროცესზე როგორც საილუსტრაციო მაგალითს (1419 a 10).

სოკრატეს დაიმონიონის მითოლოგიზაციისა და მისტიფიკაციის შუასაუკუნეობრივი გაგების წინააღმდეგ პირველად შლაიერმახერი გამოვიდა და დაიმონებში პიროვნულ ადამიანური ამოიცნო, რომელიც სოკრატეს გადაწყვეტილების მიღების ჟამს თავისი არსების სიღრმიდან მრჩეველის სახით აძლევდა მითითებებს. როგორც ქსენოფონტის მოგონებებიდან ჩანს, ეს დემონური შინაგანი ხმა „შთაავგონებდა“ სოკრატეს ყოველთვის, სოკრატე ლაპარაკობდა იმას, რასაც გონება უკარნახებდა, იგი ამბობდა „ღვთაებრივი ძალა მიცხადებს ყოველივესო. დემონისაგან წინასწარ შეგონებული მრავალრიცხოვან ახლობლებს მიწყივ ურჩევდა, აი ეს საქმე ჰქმენი, იმას კი ხელს ნუ ახლებთო“ (18. 21, 22). პლატონი „სოკრატეს აპოლოგიაში“ სასამართლოზე სოკრატეს ბოლო სიტყვაში ათქმევინებს თავისი დემონის შესახებ როგორც მისი ქცევის წინასწარ განმსაზღვრელის. მისინს შესახებ: ყოველი უმართებულო განზრახვის დროს ეს დემონი ეწინააღმდეგებოდა, სულ უბრალო საქმეებშიც კი

ეროდა და როცა მას ასეთი განსაცდელის დღე დაუდგა „უდიდესი უბედურების ჟამს“, სასამართლოს დღეს, სოკრატეს დაიმონი დადუმდა, იგი აღარ ეწინააღმდეგებოდა არც მოქმედებაში, არც სიტყვის თქმაში; მაშინ, როცა ადრე „სიტყვას შუაზე მაწყვეტივინებდაო“, დასძენს სოკრატე და ამით იგი ამართლებს კიდეც თავის ასე პასიურ მინდობას ბედისადმი სასამართლო პროცესზე. ცნობილია რომ სოკრატემ სასამართლოზე თუმცა ორჯერ წარმოთქვა სიტყვა, მაგრამ მას არც შეწყალება უთხოვია და არც თავის დაცვა დაუწყია. იგი თავის სიმართლეში დაჯერებული პირველი გამოსვლის დროს უფრო თავის მოძღვრებაზე მსჯელობდა, ხოლო მეორე სიტყვაში იგი შეეცადა თვით სასამართლოს წინააღმდეგ მოეწყო საბრალდებულო პროცესი, ბრალი დაედო თავად ბრალმდებლებისათვის, სახელმწიფო ხელისუფალათვის.

სოკრატეს დაიმონიონის ირაციონალისტურ ახსნას იძლეოდა ფ. ნიცშე, რომლის მიხედვით ამ „სასწაულებრივ ფენომენში“ ერთმანეთს მონაცვლეობენ ინსტინქტი და ცნობიერება. ახალგაზრდა მარქსი ჰეგელის გავლენით სადოქტორო დისერტაციის ხელნაწერებში სოკრატეს დაიმონიონიონის რაციონალისტურ ახსნას ავითარებდა. სოკრატე აღიარებს, რომ მას დაიმონიონი აქვს, — „იგი თავისთავში არ იკეტება, მას ღვთაებრივი სახე კი არა აქვს, არამედ ადამიანური; სოკრატე აღმოჩნდა არა რაღაც საიდუმლოებით მოცული, არამედ ნათელი და შუქფენილი, არა წინასწარმეტყველი, არამედ გულისა კაცი“ (23. 135).

ედ. ცელერის მიხედვით დემონურ ძალაში სოკრატე გულისხმობდა საკუთარ გულისხმევას, სულიერი აღზევებისათვის დამახასიათებელ შინაგან მოთხოვნას, რასაც ადამიანი ემორჩილება. ყოველი ადამიანის სულს თავისი შინაგანი მისანი ჰყავს და ეს სწორედ ის დაიმონიაა, რომელიც გადაწყვეტილებას მიაღებინებს კაცს (65, 94, 95). ა. ლოსევი სოკრატეს დაიმონიონში რაციონალისტურ საზრისს ხედავს, რომელშიც იგულისხმებოდა „საკუთარი სინდისი, გონება ან ჯანსაღი აზრი“ (52. 50). ს. დანელია პრინციპულად ასხვავებდა დაიმონიონის ცნებას სინდისის გაგებისაგან, რადგან მისი აზრით, „სინდისი სწყვეტს ზნეობრივ საკითხებს, საკითხი კი იმის შესახებ, თუ რა არის ზნეობრივი და რა არის უზნეო, წყდება, სოკრატეს აზრით, მხოლოდ ნათელი და გარკვეული ცოდნის საშუალებით და არა მისტიკური გზით“ (10, 150). მაგრამ თუ რა უნდა გავიგოთ ამ ცნების ქვეშ, ამის შესახებ ს. დანელია წერს: „სოკრა-

ტეს „დაიმონიონი“ ვერ თავსდება ინტელექტუალური ფსიქოლოგიის ფარგლებში“, მასში იგულისხმება რაღაც მისტიკურის მომენტი, ის რაც ცოდნიდან არ მომდინარეობს და არც ცოდნით აიხსნება, არამედ, რაც თვით ადამიანის ბუნებაში ძევს და „შეუცნობლად აქვს მას ბუნების მიერ მოცემული“ (10. 150).

ამგვარად, გავრცელებულია სოკრატეს დაიმონიონის ორგვარი ინტერპრეტაცია, რომელთა დაპირისპირების მოხსნის ცდას იძლევა ფ. კესიდი; მისი აზრით, დაიმონიონი სოკრატესთან ინტელექტუალურისა და ირაციონალურის ერთიანობაა, რამდენადაც, ერთი მხრივ, იგი არის საკუთარი გონების ხმა, გულისხმა, მეორე მხრივ, კი იგი დაფუძნებულია ღმერთის რწმენაზე, და ამ გაგებით დაიმონიონი ღვთაებრივი ხმაა, ის ნახევრად მითოლოგიურია, ნახევრად ინტელექტუალური, როგორც გონების, სულის შინაგანი უნარი. „ამიტომ არის, რომ სოკრატე არა მხოლოდ აცნობიერებს თავის თავში დაიმონიონის არსებობას, არამედ მას ცოცხლად წარმოიდგენს, გრძნობს, განიცდის, როგორც რაღაც უმაღლეს რეალობას, როგორც ღვთაებრივ სასწაულს (48. 113).

ეს „ღვთაებრივი ხმა“ სულის სიღრმიდან რომ მოდის ადამიანს თავის სუბიექტური გატაცებებისაგან ეგოცენტრული თვითნებობისა და შეზღუდულობისაგან ათავისუფლებს, იგი მიმართავს მას საყოველთაო მორალური კანონისაკენ, რომელიც უზრუნველყოფს ადამიანთა ურთიერთობების სიმყარეს, ესოდენ აუცილებელს, როგორც პირადი, ისე საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის (48, 113).

სოკრატეს დაიმონიონი თუმცა თავისუფალია მისტიკური შინაარსისაგან, მაგრამ მისი რაციონალურზე დაყვანა გაუმართლებელია, რადგან ამ ფენომენის დახასიათების ყოველ ვარიანტში ჩანს მისი ირაციონალური ბუნება. ეს არის შინაგანი ძალა გადაწყვეტილების მიღებისა, გულისხმა, რომელიც გონებას იზორჩილებს, აზრის მიმდინარეობას ცვლის, ან იწონებს ან იწუნებს, ადამიანის ყოველ მოქმედებას აფასებს და მოუწოდებს მას უმაღლეს ღირებულებათა მიღწევისაკენ.

სოკრატეს მოძღვრება თავისთავში ორი არსებითი მომენტის შემცველია, ერთი მხრივ, იგი რაციონალიზმის ძირითად პრინციპთა დაფუძნებაა, მეორე მხრივ კი, მასში არის ირაციონალური მომენტი როგორც ადამიანური ბუნების შინაგანი მამოძრავებელი, უმაღლესი სათნოებისაკენ მისი მიმმართველი. ეს ირაციონალური მხარე სოკრატეს მოძღვრების შემთხვევითი მხარე არ არის, არამედ იგი



მისი არსებითი მხარეა, მისი დიალექტიკის ნაწილია. თუმცა სოკრატული დიალექტიკა რაციონალური გზაა სრულყოფისაკენ, იგი ცოცხალი დიალოგია, მაგრამ მას თავისი წარმართველი დემონები ჰყავს. სოკრატეს როგორც დიალოგის უმთავრეს გმირს, წამყვან პირს „ღვთაებრივი ხმის“ შესაბამისად მიჰყავს დიალოგი, თუმცა ამავე დროს შინაარსობრივად დიალოგში აზრის ლოგიკური თანამიმდევრობა აუცილებელია. ასე ცდილობს სოკრატე ლოგიკური და ალოგიკური ერთად იგულისხმოს; ამასთან კავშირშია ის ვითარება, რომ სოკრატე დაწერილი ფილოსოფიის უარმყოფელია, ფილოსოფია დაუწერელი უნდა იყოს. მისი აზრით, ეს იმის გამოა, რომ ჰეშმარიტების ძიება პროცესია, მას მოთმინებით უნდა მისდიო და საკუთარ გულისხმას ყური უგდო. ადამიანთა ცოცხალი ურთიერთობა შეუძლებელია შეცვალოს წიგნმა, დაწერილმა თხზულებამ; ეს მსგავსი იქნებოდა იმისი სინამდვილე ნახატი სურათებით შეგვეცვალა, ხოლო ნამდვილი ადამიანები მათი პორტრეტებით, რომელნიც მხოლოდ მედიდური მღუშარებით შემოგვცქერიან\*.

დაწერილი ფილოსოფია მთლიანად რაციონალიზირებულია გონებით, ლოგიკით, გრამატიკით, შემოწმებული და მოწესრიგებულია; აზროვნების წერილობითი გადმოცემა აგებულია გონების შესაბამისად, წინასწარ მოფიქრებული სქემისადმი დამორჩილებული. დაუწერელი თავისთავში აუცილებლობით შეიცავს აქტს, პროცესს, მოძრაობას და იმ წარმართველ ძალას, რაც ამ პროცესს მმართვეს. ეს ძალა ადამიანის არსების ირაციონალური მხარეა და იგი აუცილებელია სოკრატეს მოძღვრების გაგებისათვის, რადგან მის მიხედვით ჰეშმარიტება, ცოდნა არ გადაიცემა, არ ისწავლება, არამედ მხოლოდ ამოიცნობა დიალოგის გაშლაში, ცოცხალი აზროვნების აქტში. დაუწერლად, აზრის გაქვავების გარეშე.

ჰეშმარიტების აღმოჩენის პროცესი, სოკრატეს აზრით, მარად ცოცხალ აქტად უნდა დარჩეს, ზეპირი აზროვნების ფორმაში უნდა ჩამოყალიბდეს. მისი ჩაწერა, ლიტერატურული გაფორმება, საერთოდ დაწერილი ფილოსოფიური თხზულებანი ეწინააღმდეგებიან ახალი აზრის ძიებას, აზრის სიცოცხლისუნარიანობას, მის თავისუფალ აღმაფრენას; აზრი შემოქმედებითი ფენომენია და „დაწერილი“ ფორმა მისი ბუნებისათვის უცხოა.

ამგვარად, „დაუწერელი“ ფილოსოფიის არსებობას სოკრატე

---

\* შედარება ეკუთვნის პლატონს. იხ. „ფედრე“ 275d.

იმითაც ამართლებდა, რომ მისი თვალსაზრისით აზროვნების რაციონალურ ძარღვს თან ახლდა ირაციონალური, ე. წ. დაიმონიონის ძალის ჩარევა, მისი მონაწილეობა აზრების ჩამოყალიბებაში, გაფორმებაში. დაიმონები, აზროვნების ეს შინაგანი ღვთაებრივი ძალა, აზრის განვითარებისა და პრაქტიკულ გადაწყვეტილებათა განმსაზღვრელი ეს შინაგანი ღვთაებრივი უნარი, მაღლიანი ნიჭი, თან სდევდა სოკრატეს და ის უბიძგებდა სიკეთისა და ჭეშმარიტებისაკენ. ამ ძალით იყო, რომ იგი მუდმივ საპაექროდ იყო განწყობილი თვით თავის თავთანაც კი. პლატონის დიალოგში „დიდი ჰიპია“ სოკრატე მსჯელობს იმ შინაგანი ძალების შესახებ, რომელნიც მოუხვეწრად აძალებდა მას სწორი პასუხი მოეძებნა დასმულ კითხვებზე, ეს აორებდა სოკრატეს პიროვნებას და სოკრატე იძულებული იყო ეკამათა თავის ორეულთან (13. 93).

თუკი ფილოსოფია ჭეშმარიტების ძიებაა, მაშინ ფილოსოფიის განხორციელების შესაბამისი ფორმა მხოლოდ დაუწერელი ფილოსოფია ყოფილა, — ასეთია სოკრატული დასკვნა მიმართული დაწერილი ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ამ თვალსაზრისის გავლენას თავი უნდა ეჩინა სოკრატეს ერთგული მოწაფის პლატონის მოღვაწეობაშიც.

კითხვა ისმის: დაუწერელი ფილოსოფიის აღიარება სოკრატესთან ხომ არ არის დაკავშირებული ესოტერულისა და ექსოტერულის გამიჯნვასთან, როგორც ეს იყო პითაგორელებთან და რაც თავს იჩენს შემდეგ პლატონის მოძღვრებაში?

სოკრატეს „დაუწერელი“ ფილოსოფია საჯაროდ გაცხადებული, საზოგადოებისათვის ფართოდ მიტანილი ფილოსოფიაა. ამ მოძღვრების ასეთი თავისებურების გამო სოკრატეს არ შეეძლო მიეღო ესოტერული, რჩეულთათვის, ვიწრო წრისათვის გასაგები და მისაღები თეორია. მას ღრმად სწამდა, რომ ყველა ადამიანის სულში იყო თანშობილი ცოდნა და ამიტომ ფილოსოფოსის დანიშნულება სოკრატეს სხვაგვარად არ ესმოდა თუ არა თანშობილად მოცემული ამ დაფარულის გამჟღავნება; ეს კი ხდებოდა საჯაროდ, დიალოგში, პაექრობაში და მსმენელნი განუჩივლად მათი მდგომარეობისა უნდა დასდგომოდნენ ჭეშმარიტების აღმოჩენის გზას.

სოკრატეს გავლენით პლატონი დიდი გულისყურით მოეპყრო თავისი მასწავლებლის მიერ მოპოვებული რაციონალისტური ფილოსოფიის პრინციპებს, განავითარა ისინი, მაგრამ ამასთან ერთად იგი გულგრილი ვერ დარჩა ვერც სოკრატეული მოძღვრების ირა-

ციონალური მომენტების მიმართ. პლატონის მოძღვრების წმინდა რაციონალისტური ინტერპრეტაციით გაუთვალისწინებელი რჩება რიგი ისეთი მომენტებისა, რომელნიც ამ მოძღვრებისათვის როდი იუვენენ მეორეხარისხოვანნი და რომელთაც ფილოსოფიის თეორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე განმსაზღვრელი მნიშვნელობაც კი მოიპოვეს.

სოკრატეს დაუწერელი ფილოსოფიის ის მომენტები, რომელნიც ამ რაციონალისტური თეორიისათვის თანხმლებია, მაგრამ ირაციონალური წარმოშობისა არიან, გენეტურად უკავშირდებიან პითაგორეიზმს, კერძოდ კი მეტემფსიქოზის თეორიას, უმაღლესი ღვთაებრივი სიბრძნისა და ადამიანური სიბრძნისმოყვარეობის, ანუ ფილოსოფოსობის განსხვავების დადგენის პრინციპს.

თავის მხრივ, სოკრატესთან „დაუწერელი“ ფილოსოფიის არსების ახსნა იძლევა, ერთი მხრივ, სულის უკვდავების და მის ღვთაებრივ საწყისთან კავშირის იდეას, მეორე მხრივ, დაიმონიოლოგიას, აზრს „დემონური სულის“ როგორც შემეცნებელი, თეორიული გონის მამოძრავებლის შესახებ.

ამ იდეების საფუძველზე განვითარდა პლატონის როგორც რაციონალისტური გნოსეოლოგია, ასევე ის ირაციონალური მომენტები, რომელთაც განსაზღვრეს პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის წარმოშობა, მაგრამ თავისი წინამორბედისაგან, პითაგორელებისა და სოკრატესაგან, განსხვავებით პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის საგნად იქცა პირველადი პრინციპები, რომელთა წვდომა არ ექვემდებარება რაციონალურ გზებსა და მეთოდებს. ამავე დროს პლატონის მოძღვრებაში სოკრატული დაიმონიოლოგია ეროსის პრობლემად განვითარდა, ხოლო აზროვნების დიალექტური მეთოდი, დიალექტიკა როცა თავისი რაციონალური შესაძლებლობებით ამოიწურა, დასრულდა ირაციონალურით, — უპირველეს პრინციპთა ინტელექტუალური ჰერეტიკით.

## პლატონის ფილოსოფიური სისტემის კონსტრუქციული ასპექტები

პლატონს ფილოსოფიის საფუძვლიანი გაგების შესახებ დავა თვით მის სიცოცხლეშივე დაიწყო, იმ დროიდან როცა მეგარის სოკრატულ სკოლაში ამ მოძღვრების გააზრებას შეეცადნენ, ხოლო არისტოტელემ კი აკადემიაში ყოფნისას თავისი მასწავლებლის თეორიაში ღრმა წინააღმდეგობანი აღმოაჩინა. პლატონის მოძღვრების შესახებ კამათი შემდეგაც დიდხანს გაგრძელდა და მოძღვრებამ სულ უფრო მეტად სკეპტიკური იერი მიიღო, ბოლოს კი „აკადემიურ“ სკეპტიციზმად განვითარდა.

უფრო გვიან არისტოტელეს მოძღვრების და იდეების თეორიის საწინააღმდეგო არგუმენტების გათვალისწინებით ამ მოძღვრების სრულყოფას ცდილობდნენ ნეოპლატონიკოსები, პლატონიზმს იყენებდნენ და ხშირად ამახინჯებდნენ შუა საუკუნეების ხანის მოაზროვნეები, პლატონის პრობლემა აღორძინების ხანის ფილოსოფიის ერთ უმთავრეს პრობლემად გადაიქცა. განახლებული ე. წ. რენესანსული ნეოპლატონიზმი და პანთეიზმი (კუზანელი, ბრუნო) პლატონს აქტიურად იყენებდნენ და მისი მოძღვრების საფუძველზე ებრძოდნენ სქოლასტიზირებულ არისტოტელიზმს.

პლატონის შესახებ კამათობენ თანამედროვე ექსისტენციალისტები და ნეოთომისტები, პლატონი გამოყენებულია ფენომენოლოგისტებთან და ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში, ნეორეალისტებთან და ახლად აღორძინებულ ჰეგელიანიზმში.

ამგვარად, ანტიკურობიდან დაწყებული დღემდე გრძელდება კამათი, დავა პლატონის მოძღვრების გაგებისათვის, მისი აქტიური გამოყენებისა და გარკვეული ასპექტით განვითარებისათვის.

პლატონის მოძღვრებაში რაციონალურის აღმოჩენის, თანამედროვე ფილოსოფიურ პრობლემატიკაში პლატონის წვლილის დაფასების თვალსაზრისით, აქტიური პოზიცია უჭირავს მარქსისტულ ფილოსოფიას და ამ მოძღვრების სწორი შეფასების, მისი ისტორიული ადგილის მართებული განსაზღვრით ისეთ პერსპექტივებს სახავს, რაც პლატონის მოძღვრების მეცნიერული გაგების ფუნდამენტურ პოზიციად დგას თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიურ-ისტორიული კონცეფციების წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ძველთაგან ყველაზე უფრო სრული ცნობები პლატონისა და მისი აკადემიის შესახებ გადმოცემული აქვს ალექსანდრიელ ნეო-პლატონიკოსს ოლიმპიოდორეს (VI ჩვ. წ.) თუმცა აქ პლატონის ცხოვრება მითითური, ლეგენდარულ სახეებშია აღწერილი, მას ფანტასტიკური ამბები მიეწერება, მაგრამ ოლიმპიოდორეს მრავალი საინტერესო ისტორიული ფაქტიც აქვს გადმოცემული. ბიოგრაფიაში მეტად საინტერესოა დახასიათებული პლატონის მოღვაწეობა სოკრატესა და პითაგორელებთან მიმართებაში. მოთხრობილია იმის შესახებ, რომ პლატონს მრავალი მიმდევარი ჰყავდა, მას დაემოწაფნენ კაცებიც და ქალებიც (მამაკაცურად გამოწყობილნი მიდიოდნენ აკადემიაში). პლატონმა დაგმო სოკრატული ირონიის მეთოდი, მისებური „ხეტიალი“ მოედნიდან მოედანზე (რათა ყმაწვილების გული მოენადირებინა უშუალო, გულგია საუბრებით). პლატონმა დაგმო პითაგორელთა ქედმაღლობაც, მათი ასკეტური განდგომა ჩარახული კარის იქით. და ავტორიტარიზმის პრინციპი (58. 448).

არისტოტელეს ცნობილი დებულება, „ყველა ადამიანი თავისი ბუნებით ცოდნისაკენ მიისწრაფვის“, ნეოპლატონიკოსს ოლიმპიოდორეს ასე აქვს პერეფრაზირებული: „ყველა ადამიანი პლატონის ფილოსოფიისაკენ მიისწრაფვის“. პლატონის მოძღვრების სირთულის გამო მისი მრავალი განსხვავებული ინტერპრეტაციის შესაძლებლობის თაობაზე ოლიმპიოდორე იშველიებს ცნობილ ლეგენდას პლატონის გედთან შედარების შესახებ. ამ ლეგენდის მიხედვით, პლატონმა სიკვდილის წინ სიზმარში ნახა გედად გადაქცეული. ყო, ფრენა დაეწყო და ყველას უჭირდა მისი დაქერა, სოკრატეს მოწაფე სიმამ სიზმარი ასე ახსნა: პლატონი მიუწვდომელი დარჩება ყველა იმათთვის, ვინც მისი მოძღვრების გაგებას შეეცდება (58. 448).

პლატონის მოძღვრების არსების გაგებისათვის აუცილებელი იყო ყოველ ინტერპრეტატორს მასთან მისასვლელი გზა აღმოეჩინა. ახალ დროში ჩამოყალიბებული ორი უმთავრესი პოზიციის, მეტაფიზიკურისა და გნოსეოლოგიურის, შესაბამისად გამოიკვეთა პლატონის ფილოსოფიის გაგების ორი გზა, განსაზღვრული მკვლევართა საკუთარი პოზიციების განმტკიცების მიზნით.

პლატონის მოძღვრების სისტემური გადმოცემა, მისი მრავალრიცხოვანი დიალოგების ქრონოლოგიური და შინაარსობრივი თანამიმდევრობით წესრიგში მოყვანა სერიოზულ საქმედ იქცა მე-18-ს.

მეორე ნახევრიდან, როცა განმანათლებლებმა რაციონალისტური მეთოდით სცადეს პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების შინაგანი რაციონალური საზრისის მიხედვით გაერთიანება ისე, რომ ყურადღება არ მიუქცევიათ მისი გადმოცემის დიალოგური ფორმისათვის (74-97,98).

პლატონის თხზულებების შესწავლას სრულიად ახლებურად მიუდგა ფრ. შლაიერმახერი, რომელიც გერმანული რომანტიკოსების და განსაკუთრებით ფრ. შლეგელის გავლენით ამტკიცებდა: პლატონის მოძღვრებისათვის დიალოგური ფორმა გარეგნული ფორმაა კი არ არის, არამედ მისი შემოქმედების ორგანული ნაწილია, რადგან დიალექტიკის უმაღლეს ხელოვნებას დაუფლებული აზროვნებისთვის დიალოგი აზრის მოძრაობის ერთადერთი ფორმაა და პლატონის მთელი შემოქმედება წინასწარ განსაზღვრულ გეგმას დაქვემდებარებული დიალოგების ერთობლიობაა მათთვის საერთო ფორმით და შინაარსით.

შლაიერმახერი პლატონით დაინტერესდა, როგორც მისი თხზულებების გერმანულ ენაზე მთარგმნელი და გამომცემელი; სწორედ ამასთან დაკავშირებით დაისვა მის წინაშე საკითხი დიალოგების დალაგების ზოგადი პრინციპის შემუშავების შესახებ. დიალოგების თანამიმდევრობის პრინციპად შლაიერმახერმა პლატონის ბიოგრაფია კი არ აიღო, არამედ პლატონის მიერ წინასწარ გააზრებული თავისებური დიდაქტიკური სქემა, გარკვეული მიზნისაკენ მკითხველის მეთოდური მიმართვის წესი, ის შინაგანი ტელეოლოგიური წესრიგი, რაც დიალოგებს, მისი აზრით, ერთიან სისტემად ჰკრავდა.

გერმანულ ენაზე პლატონის თხზულებების ეს პირველი გამომცემელი ეპეის ქვეშ აყენებდა ანტიკურ ცნობებს პლატონზე, სრულიად უნდობლად ეპყრობოდა დიოგენე ლაერტელის ფაქტიურ მონაცემებს, როგორც უხეშ, აქა-იქ შემთხვევით ამოწერილ მასალას.

როგორც ცნობილია, დიოგენე ლაერტელი პლატონის დიალოგების მრავალმხრივ კლასიფიკაციას იძლევა, მასთან ყველაზე ზოგადი პრინციპით დიალოგები დალაგებულია დიდაქტიკურად და კვლევითად, დიდაქტიკური თავის მხრივ დაყოფილია თეორიულად და პრაქტიკულად, თეორიული — ფიზიკურად და ლოგიკურად, პრაქტიკული — ეთიკურად და პოლიტიკურად და ა. შ. (46. 49,50). დაყოფის ასეთი პრინციპის მიხედვით, ცხადია, პლატონის მოძღვრების ერთიანობის დადგენა და მისი მეცნიერული შესწავლა მეტად

ძნელი საქმე გახდა. ახალ დროში პლატონის მოძღვრების კვლევის აუცილებელ მოთხოვნად იქცა ამ მოძღვრების მთლიანობის მიკვლევა და ამის შესაბამისად დიალოგებს შორის ქრონოლოგიურ-გენეტიური კავშირის განსაზღვრა.

შლაიერმახერიმა დიალოგებს შორის ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის დადგენისას ყურადღება მიაქცია პლატონის დიალოგური და დაუწერელი მოძღვრების განსხვავებას, მაგრამ „დაუწერელი“ მან შინაარსობრივად დაწერილზე დაიყვანა, დიალოგებთან ორგანულად დააკავშირა. მან აღნიშნა „დაუწერელი“ ფილოსოფიის არსებობის ფაქტი, მისი ახსნისათვის დიალოგების შინაარსობრივ მხარეს მიმართა და კატეგორიულად უარყო პლატონის ე. წ. ესოტერული ფილოსოფია.

მე-19 საუკუნის დამდეგისათვის პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა სერიოზულად არ იდგა, შინაარსობრივად მისი მარტივი რედუქცირება ხდებოდა დიალოგურ მოძღვრებაზე, და მაშასადამე, ესოტერულისა და ექსოტერულის განსხვავებაზეც არავინ მსჯელობდა.

მე-19 ს. პლატონის მოძღვრების კვლევა ფართო მასშტაბით გაიშალა, გაჩნდა მრავალი ახალი ინტერპრეტაცია (პერსონალიზური, ნეოკანტიანური და სხვ.) დაიწყო დავა იმის თაობაზე, თუ როგორ ახსნილიყო დიალოგების ურთიერთკავშირი, იყვნენ ისინი ერთი მთლიანი მოძღვრების „ნაწილები“, თუ ფილოსოფოსის ბიოგრაფიის მომენტები, მათ შორის ლოგიკური იმანენტური კავშირი იყო, თუ მხოლოდ დროული თანმიმდევრობა. ამ საკითხებზე დავამ მოიოზრვა ფილოსოფიური კვლევა-ძიების ფილოლოგიურთან დაკავშირება, საჭირო გახდა პლატონის წერილების, აკადემიაში მისი მოღვაწეობის, პლატონის შესახებ არისტოტელეს ცნობების საფუძვლიანი შესწავლა.

პლატონის როგორც მწერლის შემოქმედებით შემკვიდრებაში დადგენილად ითვლება ჩვენამდე მოღწეული 36 თხზულება, რომელთა შორის ერთ თხზულებად თვლიან „წერილებს“. პლატონის ნაწერებს ალექსანდრიელი გრამატიკოსი არისტოფანე ბიზანტიელი ტრილოგიებად ჰყოფდა, ხოლო ნეოპიტაგორელი თრასილუსი მათ ცხრა ტეტრალოგიური სქემით გამოსახავდა.

თუ შლაიერმახერი პლატონის დიალოგებს ალაგებდა დიდაქტიკური წყობის მიხედვით მარტივიდან რთულისკენ და გამოყოფდა დიალოგთა სამ რიგს, — ელემენტარულს, პროგრესულს და კონს-

ტრუქციულს, — ფ. ჰერმანი დიალოგების თანამიმდევრობას საფუძვლად უდებდა თვით პლატონის ფილოსოფიურ განვითარების პერიოდებს. ედ. მუნკი კი ასეთ საფუძვლად სოკრატეს ფილოსოფიური განვითარების გზას მიიჩნევდა.\* ჯ. ლუისის აზრით, ყველაზე მიზანშეწონილი იქნებოდა პლატონის დიალოგების კლასიფიკაციისათვის სექსტ-ემპირიკოსის ცნებების, დოგმატურისა და კრიტიკიკოსის, მოხმარება, მაშინ დოგმატურში შევიდოდა განმარტებითი, ანუ ახსნითი დიალოგები, კრიტიკულში კი პოლემიკური (54. 196).

ზემოთ აღნიშნული კონცეფციები, ჩამოყალიბებული ჯერ კიდევ მე-19 ს. შუა პერიოდამდე, ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომ მეცნიერულ კვლევაში მრავალჯერ იყო გამოყენებული, გაკრიტიკებულიცა და შესწორებულიც.

საბჭოთა პერიოდის ფილოსოფიურ-ისტორიულ ლიტერატურაში უმეტეს წილად გამოყენებულია პლატონის მოღვაწეობის ოთხი პერიოდის მიხედვით დიალოგების დანაწილება და აქ ძირითადად ძალაში დარჩა ფ. ჰერმანის თვალსაზრისი.

ა. ლოსევი 35 დიალოგსა და თხზულებას თვლის აუტენტურად, 11 საექვო დიალოგად მიიჩნევს. მის მიერ წარმოდგენილი სქემა ძირითადად ასეთია: 1. ადრეული პერიოდი (IV ს. 90-იანი წლები): „სოკრატეს აპოლოგია“, „კრიტონი“, „ეუთიფრონე“, „ლახესი“, „ლისია“, „ქარმიდე“, „პროტაგორა“, „სახელმწიფოს“ 1 თავი; 2. გარდამავალი პერიოდი (80-იანი წლები): „გორგია“, „მენონი“, „ეუთიდემე“, „კრატილე“, „უმპროსი ჰიპია“, „იონი“, „დიდი ჰიპია“, „მენექსემე“ (ეს პერიოდი მიჩნეულია იდეების სუბსტანციულობად გაგების პერიოდად). 3. მომწიფების პერიოდი (70-იანი წლები): „ფედონი“, „ნადიმე“, „ფედრე“, „სახელმწიფოს“ II—X თავები, „თეეტეტე“, „პარმენიდე“, „სოფისტი“, „პოლიტიკოსი“, „ფილებე“, „ტიმეოსი“. 4. გვიანდელი პერიოდი (50-იანი წლები): „კანონები“ (50. 50—53).

პლატონის მოძღვრების სისტემური გაგებისათვის მკვლევარების მიერ უმეტეს წილად გამოყენებული იყო წინასწარ მოფიქრებული სქემა და ამგვარი კონსტრუქციები ამ მოძღვრებისათვის პროკრუსტეს სარეცლის როლს ასრულებდნენ. ასე იყო ჯერ კიდევ ნეოპლატონიზმის გავრცელებისა და შუა საუკუნეების პერიოდში,

---

\* ასეთი რიგის კონცეფციათა ვრცელი ანალიზი იხ. Ueberweg. Grundriss..., Berlin, 1880, S. 126.



როცა პლატონის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციაში გაბატონებული იყო თეოლოგიური ასპექტი. განსაკუთრებით საყურადღებოა უახლესი დროის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში ერთმანეთის საპირისპიროდ შემუშავებული პლატონის მოძღვრების შეფასების ორი უმთავრესი პოზიცია მეტაფიზიკური (ედ. ცელერი) და გნოსეოლოგიური (ვ. ვინდელბანდი).

ედ. ცელერის აზრით, პლატონის მოძღვრება თუმცა არ არის მეტაფიზიკური თეორია ტრადიციული გაგებით, მაგრამ იგი განსაკუთრებული სახის მეტაფიზიკური მოძღვრებაა, რამდენადაც იდეების მეტაფიზიკას ეფუძნება და შედგება სამი უმთავრესი ნაწილისაგან: ონტოლოგია, ანუ დიალექტიკა, ფიზიკა და ეთიკა (103, 586, 587). ამ მკვლევარის აზრით, პლატონის სისტემის გააზრებისათვის ქრონოლოგიას არა აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. განსაკუთრებული აქცენტი უნდა გაკეთდეს ობიექტურ იდეალისტურ საფუძველზე, იდეების თეორიაზე (იქვე).

ვ. ვინდელბანდის მონოგრაფიაში „პლატონი“ განვითარებულია ის აზრი, რომ პლატონი ტელეოლოგიური სისტემის ავტორია, რომელშიც სოკრატეს მიერ გაცალმხრივებული გნოსეოლოგიზმი შევსებულია მეტაფიზიკით, თუმცა პლატონმა მეტაფიზიკა აღადგინა და ახალი სახით განავითარა, მაგრამ სისტემის წამყვანი პრინციპი მაინც გნოსეოლოგიურია, რაც ვინდელბანდს სრულიად გასაგები პოზიციის გამო წარმოდგენილი აქვს „ფილოსოფიის ისტორიის ყოველი ეპოქის“ თავისებურებად (38, 12, 68).

პლატონის ფილოსოფიის შეფასებაში საკმაოდ პრეტენზიული ტონი ჩანს ა. გულიაევის სტატიაში „როგორ ესმოდა პლატონს თავისი ფილოსოფია?“ მას პლატონის შესახებ აზრთა სხვაობის მიზეზად არ მიაჩნია პლატონის მოძღვრების გაგების სიძნელე. „პლატონი გასაგებია!“ კატეგორიული ტონით წერს ა. გულიაევი და თუ მისი გაგება უძნელდებათ, ჯერ ერთი, ეს იმითი უნდა აიხსნას, რომ ვერ დადგინდა პლატონის ნაწერების აუტენტურობისა და ქრონოლოგიური რიგის შესახებ ერთიანი აზრი; მეორე, პლატონის მოძღვრების განხილვა ხდება წინასწარ შემუშავებული თეალსაზრისის მიხედვით, რის შედეგად მკვლევარები „იმას კი არ ეძებენ, რაც დასაძებნია, არამედ იმას, რაც მათ სჭირდებათ“ (44,2).

იმისათვის, რომ ეუპასუხოთ კითხვაზე „როგორ ესმოდა პლატონს თავისი ფილოსოფია?“ უნდა მივმართოთ ფილოსოფიის ცნების მისიულ გაგებას ე. ი. უნდა ეუპასუხოთ კითხვაზე: „როგორ ეს-

მოდა პლატონს ფილოსოფია“. კითხვაზე „რა არის ფილოსოფია“ პლატონის დიალოგების ტექსტის მიხედვით ასეთი პასუხი მოიძებნება: პლატონისათვის ფილოსოფიის ცნება ორმნიშვნელოვანია, ერთი მხრივ, იგი ემთხვევა მეტაფიზიკას, ანუ ონტოლოგიას, მეორე მხრივ, ცხოვრების ფილოსოფიას. მათ აქვთ თავისი შემაერთებელი უძირითადესი ცნება, ეს სათნოების ცნებაა. თუ აღვინდელი მეტაფიზიკური თეორიები არსს ეხებოდნენ საზოგადოდ, პლატონმა ფილოსოფიის უმთავრეს საგნად ადამიანი გამოაცხადა; როცა მსჯელობა ეხება მეტაფიზიკას როგორც არსის გამოძკვლევ მეცნიერებას, პლატონთან არსი ემთხვევა ადამიანს, რომელიც ფილოსოფიის იდეალია, იგი უპირობო საფუძველია, ყოველივეს დამაქვემდებარებელი. თუ სოკრატემდელი მეტაფიზიკის მიხედვით ადამიანი ჩართულია არსის მთლიანობაში როგორც მისი ნაწილი, პლატონთან ფილოსოფიის საგანი ისეთი ადამიანია. როგორც ის უნდა იყოს, ე. ი. ადამიანი როგორც იდეალი\*.

როგორც ჩანს, ა. გულიაევის პოზიცია პლატონის მოძღვრების შეფასებაში მეტად ვიწრო და ტენდენციურია. შეუძლებელია ამ გრანდიოზული მოძღვრების დაყვანა იდეალური ადამიანის პრობლემაზე, თუმცა იგი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იყო პლატონიზმში.

მე-20 ს. 30-იან წლებამდე პლატონის ფილოსოფიის განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა ფონზე გამოკვეთილად გაბატონებულ პოზიციას ინარჩუნებს მეტაფიზიკური და გნოსეოლოგიური, ე. ი. ცე-ლერისა და ვინდელბანდის თვალსაზრისები. ამ ზაზს ანვითარებენ ლოსევი (მოღვაწეობის ადრინდელ პერიოდში) და პ. ნატორპი. პირველისათვის იდეები ჰიპოსტაზირებული ცნებებია, მეორე კი იდეებს მოიჩნევს შემეცნების შესაძლებლობის პირობებად, ანუ ტრანსცენდენტალურად მნიშვნელადად.

ჩვენი საუკუნის 30-იანი წლებიდან პლატონის მოძღვრების ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევა მნიშვნელოვნად გაღრმავდა და მიმართულებაც შეიცვალა, ამ დროიდან მკვეთრად გამოვლინდა როგორც ნეოკანტიანელობის „პანმეთოდოზმის“, „ლოგიციზმის“, „პან-

---

\* ა. გულიაევის მიხედვით პლატონიზმში იმითი განსხვავდება ანთროპოლოგიზმისა და ფსიქოლოგიზმისაგან, რომ პლატონი იკვლევდა ადამიანს როგორც იდეალს, იმას, რა დაე უნდა გახდეს ადამიანი, ანთროპოლოგიზმი და ფსიქოლოგიზმი ადამიანს სწავლობს ისეთად, როგორიც ის არის (44, 20).

ჰიპოთეტიზმის“ ცალმხრივობა, ისე მეტაფიზიკური კონცეფციის აბსტრაქტულობა; საჭირო გახდა ამ ორი დაპირისპირებული ინტერპრეტაციიდან იმ საერთოს გამორჩევა რაც კვლავ ინარჩუნებდა თავის ღირებულებას. მთავარი იყო იდეების თეორიის ინტერპრეტაცია კონკრეტულ-ისტორიული მიდგომით ნამდვილ პლატონურ გაგებას მაქსიმალურად მიახლოებოდა. ასე დაიწყო პლატონის იდეების გააზრება ონტოლოგიურისა და ლოგიკურის, საგნისა და არსების, მითოლოგიურისა და მეტაფიზიკურის დიალექტიკური ერთიანობის თვალსაზრისით.

ასეთ ინტერპრეტაციათა ნიმუშად შეიძლება განვიხილოთ ორი კონცეფცია, რომელიც ყველაზე მეტად ახლოს დგას პლატონურ სულისკვეთებასთან; ერთის ავტორია ა. ფ. ლოსევი, რომელმაც 1930-იანი წლებიდან მნიშვნელოვანი თეორიული ევოლუცია განიცადა; მეორე კონცეფციით გამოვიდა გოტფრიდ მარტინი (1901—1972) გერმანელი ფილოსოფოსი, პლატონის შესახებ ცნობილი გამოკვლევების ავტორი („პლატონი“, 1970 „პლატონი თვითდამოწმებებსა და პორტრეტულ დოკუმენტებში“, 1970; „პლატონის იდეების თეორია“, 1973)\*.

იმის მიუხედავად, რომ გ. მარტინს დიდი დამსახურება მიუძღვის კანტიანური მოძრაობის განახლების ისტორიაში, მისი პოზიცია იდეების რაობის, ასსნაში ცნობილი ნეოკანტიანელის პაულ ნატორპის ინტერპრეტაციის საპირისპიროა. თუ პ. ნატორპის მიხედვით იდეები ლოგიკური მნიშვნელობისა არიან, ისინი არ შეესაბამებიან საგნებს, არ ასახავენ მათ, არამედ კანონების ღირებულება აქვთ, — მარტინი უარყოფს ამგვარ ლოგიცისტურ რადიკალიზმს. მისი აზრით, იდეებში არის ლოგიკურობის ასპექტი, მაგრამ ამავე დროს მათში არის მითოსურიც. იდეაში ერთმანეთს ერწყმის და ამავე დროს უპირისპირდება შემეცნებისათვის იმანენტური (ლოგიკური) და ტრანსცენდენტური (მიღმა არსებული, მითოლოგიურ-მეტაფიზიკური არსი). ეს ნათლად ჩანს არა მარტო „ფედონში“, არამედ პლატონის მთელ შემეცნებლობაში (95, 92). მარტინს პლატონური იდეის ეს

---

\* გ. მარტინი კანტის საზოგადოების ყოფილი პრეზიდენტი, რედაქტორობდა ჟურ. Kantstudien-ს, ხოლო ფაშისტების მიერ მისი დახურვის შემდეგ 1927 წელს პ. ჰაიმზოეტთან ერთად აფუძნებს კანტიანურ კითხვას, რომელსაც შემდეგ მოჰყვა Kantstudien-ის აღდგენა, იხ. გ. თევზაძის სტატია თსუ შრომები, ტ. 183. არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა. 1978, გვ. 174.

თავისებურება საერთოდ ფილოსოფიის სპეციფიკიდან გამოჰყავს, რადგან, მისი აზრით, ფილოსოფიაში ყოველთვის იჭრება მისთვის უცხო, მითოლოგიური, ლოგიკურში, — ტრანსცენდენტური. ამ წინააღმდეგობას გრძნობდა პლატონი და „პარმენიდესა“ და „სოფისტ-ში“ ცდილობდა მის გადალახვას, ნამდვილად კი მართო ის შეძლო, რომ საფუძვლიანად ამხილა ეს წინააღმდეგობა და ისიც აჩვენა, რომ არც ერთ ფილოსოფიურ მოძღვრებას არ ძალუძს მისი გადაწყვეტა (95, 186).

იდეების თეორიის ასეთი ინტერპრეტაციის შესაბამისად გ. მარტინმა ექვს საფეხურად წარმოადგინა პლატონის დიალოგების თემატური, ლოგიკური და ისტორიული განვითარების სქემა; საწყისია სოკრატული დიალოგები — „იონი“ და „ლახესი“, სადაც იდეების თეორია ჯერ არ არის ჩამოყალიბებული. იდეებზე მოძღვრების ფორმირება დაწყებულია მეორე ჯგუფის დიალოგებში — „მენონი“, „გორგია“, „ეეთიფრონე“. მისი აზრით, პლატონის მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ოთხ დიალოგს, — „ფედონს“, „ფედრეს“, „ნადიმს“ და „სახელმწიფოს“, — სადაც იდეების თეორიაა გადმოცემული. მართალია, „ფედონი“ აქ განსაკუთრებულად გამოირჩევა, მაგრამ დანარჩენ სამ დიალოგს მათი მითოსური შინაარსობრივი ხასიათით არანაკლები ღირებულება აქვთ იდეების თეორიის დაფუძნებაში. მაგ., თუ „ფედონში“ მოცემულია იდეების თეორიის პირველი საფუძვლიანი დალაგება, „სახელმწიფოში“ იდეებზე მოძღვრების მთლიანი სტრუქტურაა გადმოცემული. მეოთხე ჯგუფს შეადგენს „პარმენიდე“\* და „სოფისტი“, სადაც პლატონი კრიტიკულად განიხილავს იდეების შესახებ საკუთარ

---

\* მრავალჯერ იყო გამოთქმული ეკვი იმის თაობაზე, არის თუ არა დიალოგი „პარმენიდე“ პლატონის ნაწარმოები. მარტინი ფიქრობს, რომ ეს საეჭვო მიმართება დიალოგ „პარმენიდესადმი“ საბოლოოდ უნდა მოიხსნას, რადგან აღიარებულმა მკვლევარმა ფ. მ. კორნფორდმა 1958 წ. დიალოგ „პარმენიდეს“ ტექსტში (130e) აღმოაჩინა „ფედონიდან“ ამოღებული ციტატი (102b) „...თითოეული იდეა მართლაც არსებობს და რომ საგნები, რომელნიც ამ იდეებს ეზიარებიან, სწორედ მათგან იღებენ სახელს“. (ფედონი, 102 b). ამის თაობაზე გ. თევზაძემ გამოთქვა მეტად საყურადღებო მოსაზრება. მისი აზრით, „პარმენიდეში“ სხვა დიალოგებიდან ციტატები ვერ დაამოწმებენ, იმ ფაქტს, რომ ამ დიალოგის ავტორი ნამდვილად პლატონი იყო, რადგან ის ვინც გადმოსცემდა იდეების თეორიის ახალ ვარიანტს შესაძლებელია ყოფილიყო პლატონის მიმდევარი და მას ცნობიერად, თუ ჩვეულების ძალით, შეეძლო მოეტანა ციტატი სხვა რომელიმე პლატონური დიალოგიდან. თსუ შრომები, ტ. 183, გვ. 177.

მოდღვრებას და მხილებული წინააღმდეგობების გადაწყვეტას შეუძლებლად მიიჩნევს. მარტინის აზრით, ახალ საფეხურს ქმნის „პარმენიდე“, რომელშიც იდეათა ოთხი კლასია წარმოდგენილი: ლოგიკურ-მათემატიკური (იგივეობა-ერთიანობა), ეთიკურ-ესთეტიკური (მშვენიერება, სიკეთე, სამართლიანობა), ბიოლოგიური იდეები. (აღამიანი) და მატერიალურ საგანთა შესატყვისი (ელემენტები, უსარგებლო საგნები — თმა, ქუქუი და სხვ.). მეხუთე ჯგუფის დიალოგებში, „თეეტეტესა“ და „ფილებეში“, პლატონი იდეების თეორიას იმდენად არასარწმუნოდ მიიჩნევს, რომ მათზე მსჯელობას საჭიროა ადარ თელის.

მეექვსე ჯგუფს შეადგენდნენ „ტიმეოსი“ და VII წერილი, სადაც აღიარებულია გრძნობადი სამყარო, მის მიმართ გამოყენებულია მათემატიკა და ნაჩვენებია იდეების თეორიისა და მათემატიკის კავშირის ფუნდამენტური მნიშვნელობა.

გ. მარტინის შედარებითი ობიექტურობა პლატონის იდეების თეორიის შეფასებაში უფრო ძლიერად იგრძნობა პლატონის შესახებ ბიოგრაფიულ-პორტრეტულ გამოკვლევაში, სადაც დიდი ინტენსიობით ჩანს ამ მკვლევარზე თავისი მასწავლებლის ვილამოვიტც-მოელენდორფის ზეგავლენა\*.

ა. ლოსევი პლატონის მოძღვრების თანამედროვე ინტერპრეტაციებს და ძველ მკვლევარებთან ამ მოძღვრების დაღაგებას შორის მნიშვნელოვან განსხვავებაზე მიუთითებს, რაც იმიტია განსაზღვრული, რომ ძველები ნაკლებ ითვალისწინებენ პლატონის მიერ შექმნილ სახეებს, ტერმინებს და ენობრივ თავისებურებებს; „თანამედროვე მოწინავე პლატონოლოგია მეტად დიდი თანაგრძნობით ეკიდება პლატონის ენობრივ ნიუანსებს, და მისი ტერმინების ნამდვილი დედაარსის ძიებას“ (51, 147).

ა. ლოსევის აზრით, პლატონის იდეა „ობიექტური ყოფიერებაა“, რადგან იდეები „ჩაძირულია ცოცხალ სხეულებრივ კოსმოსური ყოფიერების წიაღში“ (51, 150). პლატონთან კოსმოსი არსე-

---

\* იხ. U. von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, B. 1—2. 1920, B. G. Martin. Platon in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1970, s. 10—11. მარტინის „ბიოგრაფიული პლატონი“, ისევე როგორც ვილამოვიტც-მოელენდორფის ორტომიანი გამოკვლევა პლატონზე, იწყება ევრიპიდეს „მედეადან“ აღებული ფრაზით, სადაც ქორო ზოტბას ასხამს კეფესოს ველებს, ათენის დასავლეთით მდინარე კეფესოს მდამოებს, მხარეს, სადაც იყო პლატონის მამისეული სახლი და ადგილმამული, სადაც დაარსდა აკადემია.

ბოზს ორადი სახით, დაყოფილია ფიზიკურად და საზრისად, საგნად და იდეად. „იდეა“ „სახეს“ ნიშნავს, მაშასადამე იდეა არის ის, რაც სახიერდება საგანში. იგი გონებით დასანახი სახიერია როგორც საგნის არსება, მისი შინაგანი განსახიერებაა, მაგრამ ამას გარდა იდეა სუბსტანციაა, საგანთა შინაგანი განმსაზღვრელი ძალაა, იდეა არ არის მხოლოდ „თეორიული“, საზრისეული რამ, არამედ მას თავის საკუთარი იდეალური გასხეულებაც აქვს. სწორედ ამიტომ არის იგი არსი, რეალობა, მაგრამ არა ყოვლისმომცველი და ყოვლისშემცველი, არამედ არსის მომენტი და თანაც ისეთი მომენტი, რომელიც თავისთავში ატარებს არსის „საზრისეულ ენერგიას“, მის მიზანს. ამიტომაც იდეა არის სპეციფიკური მიზანშეწონილობა. იდეის ამ ნიშნის საფუძველზე ა. ლოსევი აკეთებს დასკვნას იდეების ღმერთთან იგივეობის შესახებ. მისი აზრით, პლატონმა თავისებურად. აითვისა წინასოკრატული კოსმოლოგიზმი, რაც იმაში გამოიხატა რომ იდეებთან კოორდინაციაში მოიყვანა სხეულებრივი კოსმოსური მოვლენები. თუ წინასოკრატულ მოძღვრებებში კოსმოსი იყო ღვთაება, პლატონმა ეს უნივერსალური მთელი დაანაწევრა იდეალურ (ღვთაებრივ) „სუბსტანციურ ძალად“ და „სხეულებრივ კოსმოსად“ (კოორდინებულ განაყოფებად). წინასოკრატელებისაგან განსხვავება იმაშია, რომ იქ ჯერ კიდევ არსის თავისთავად სტადიაზე, კოსმოსი იყო აბსტრაქტულ სტიქიებად, რიცხვებად და არსის ფორმებად გააზრებული, პლატონთან კი კოსმოსი იქნენ — „ანთროპომორფულობას“, „ცნობიერებას“, „სულს“, კოსმოსი ახლა ზეალაზა ხდება პიროვნულ-სოციალურ არსად, ე. ი. მითოსად. (51, 151).

ა. ლოსევის თვალსაზრისით, ბერძნული მითოლოგიის ანთროპომორფულობა უარყო ბერძნულმა კოსმოლოგიამ, წინასოკრატულმა ფილოსოფიამ მას შეუნარჩუნა მითოსის მთლიანობითი ბუნება, მისი მოუსვენრობა, პლატონმა კი თავისებურად აღადგინა ანთროპომორფიზმი და მასთან ერთად მითოსიც (თუმცა უკვე „აბსტრაქტულ საყოველთაოობის სტადიაზე“), გონების კატეგორიული სისტემის სახით, რომელშიც მითოსი უკვე დანაწევრებულია და ლოგიკურად კონსტრუირებულიც\*.

\* ა. ლოსევის კონცეფციის მიხედვით მითოსის საბოლოო, აბსოლუტური რეფლექსირება განხორციელდა ნეოპლატონიზმში, რომლითაც საერთოდ დამთავრდა ანტიკური ფილოსოფია. გვ. 151—152.

პლატონის იდეები ღმერთები არიან, მაგრამ, რასაკვირველია, არა გულუბრყვილო მითოლოგიის ღმერთები, არამედ ღმერთები თარგმნილი „აბსტრაქტული საყოველთაობის ენაზე“. პლატონის მკიდრო კავშირი წინასოკრატულ ანტიკურ თეორიულ საფუძვლებთან იმაში ჩანს, რომ თუ აღრე იყო ელემენტები, რიცხვები და ფორმები. ახლა ახალ ინტერპრეტაციაში ისინი ღმერთებად გადაიქცნენ, რადგან მათ დაუბრუნდათ „გონიერება“, ცნობიერება“, „სული“. (51, 151).

ამგვარად,—დასძენს ა. ლოსევი,—„პლატონის იდეა არის კოსმოლოგიური საგნობრიობისა და ანთროპოლოგიური სულის, ანუ „ცნობიერების“, მიზნის სრულიად გარკვეული სინთეზი“. მითიურის ელემენტი პლატონიზმში სრულიადაც არ უშლის ხელს მის ლოგიკურ ცნებით აუცილებელ კონსტრუქციულობას. პლატონიზმი არის ცნებითა უმაღლესი ურთიერთკავშირი, იგი Begriffphilosophie — (51, 152). თუმცა პლატონთან — იდეა—მითი ახსნილია უპირატესად ლოგიკურად, ანუ უფრო ზუსტად დიალექტიკურად, მაგრამ ამით მითი მაინც არც მოიხსნა და არც აიხსნა. მითის რეფლექსირება არ შეიძლება, ასე წარმოიშვა პირველყოფილი მითოლოგია. მაგრამ თუ იქ მითის რაიმენაირი რეფლექსია გამორიცხულია, პლატონთან გაცნობიერებულია მითის არარეფლექსურობა, ე. ი. მოცემულია „პოზიტიური ცნობიერება მითის არარეფლექსირებული მხარეების“ შესახებ და ეს არის ყველაზე ღრმა და ყველაზე საფუძვლიანი.

კითხვა ისმის: რა აზრით შეიძლება მსჯელობა პლატონის იდეების თეორიაზე, ანუ რა საზრისი აქვს გამოთქმას „პლატონის მოძღვრება იდეებზე?“ ა. ლოსევის მიხედვით, თუ მოძღვრებაში, თეორიაში გვესმის პრინციპების სისტემა, მაშინ პლატონს არა აქვს არავითარი მოძღვრება იდეებზე; თუმცა პლატონთან ყველაფერს მსკვალავს იდეების შესახებ მოძღვრება, მაგრამ შეუძლებელია პლატონთან დაიძებნოს თვით ეს მოძღვრება იდეებზე როგორც ასეთი. ა. ლოსევი ეს ფილოსოფიურ-ისტორიულ პარადოქსად მიიჩნია, რომელიც თითქოს აქამდე თანმიმდევრულად კრიტიკულად არავის გაუზიარებია და ამიტომ პლატონის მოძღვრების გადმოცემას ტრადიციულად წარუმიძღვარებენ ხოლმე დიდ პარაგრაფს სათაურით „პლატონის მოძღვრება იდეებზე“ (51, 153, 154).

ამ პარადოქსის ამოხსნა შედარებით ადვილია, თუ კარგად გაირკვევა პლატონური დიალოგის არსი, რაც მთელი მისი მოძღვრების

არსებას გამოხატავს. დიალოგების თავისებურება კი იმაშია, რომ არასოდეს არ არის საბოლოო პასუხი მიგნებული, არც ერთი პრობლემა არ არის მთლიანად გადაწყვეტილი. პლატონის მოძღვრების დიალოგური ბუნების გამო მთელი მისი ფილოსოფიური თეორია ჩამოყალიბების პროცესშია; თუმცა გამორიცხული არ არის, რომ სადღაც თავისი ფილოსოფიური ცნობიერების სიღრმეში იგი უთუოდ თავისი აზრების სრულ სინათლეს აღწევდა და აქამდე არნახული ყველაზე მკაცრი სისტემა ჰქონდა გააზრებული. ის, რაც სახეზეა, დიალოგებში წარმოდგენილია: პლატონური „ფილოსოფოსობა“, აზრის თვალნათლივი დუდილი და ჩქეფვა, აზრთა ნაირფერადი კასკადები და ფოიერვერკები, ფილოსოფიური ღრმა აზროვნების ნამდვილი შადრევანი (30. 1. 154).

ამგვარად, როგორ არის შესაძლებელი „პლატონის მოძღვრება იდეებზე?“ კვლავ კითხულობს ა. ლოსევი. გადავხედოთ პლატონის დიალოგებს, მივყვეთ თანამიმდევრულად. ე. წ. ადრეულ დიალოგებში პლატონი, -საერთოდ, არც კი ახსენებს იდეებს, იგი მხოლოდ რომელიმე ცნების ზოგად განსაზღვრებას ეძებს; მაგ. „ლახესში“ ნაცადია სიმამაცის ცნების განსაზღვრება, „ლისიაში“ — მეგობრობისა, „დიდ ჰიპიაში“ — მშვენიერებისა და ა.შ.. იდეებზე თავდაპირველად მინიშნებულია დიალოგ „ევთიფრონეში“ (5d, 6dc), მაგრამ აქაც საქმე ეხება „ლეთისნიერის“, ანუ „წმინდას“ ცნების კონკრეტულ განსაზღვრებას და პლატონი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ლეთისნიერი ამ თვისებით ხასიათდება მხოლოდ ლეთისნიერობის იდეაში მონაწილეობით, რომ ყოველივეს რაღაც თავისი პირველადი ნიმუში აქვს, რომლის მიხედვით არის იგი ასეთი და არა სხვაგვარი.

ბ. ბრეგვაძის აზრით, დიალოგში „ევთიფრონე“ პლატონი, სოკრატულ დიალოგებთან შედარებით, იდეების თეორიის გააზრებაში გაცილებით შორს მიდის, რადგან „იდეა“ როგორც ზოგადობა გამოცხადებულია საგანთა და მოვლენათა არსად, მათი იგივეობის საფუძვლად (15. 6). ეს დასტურდება „ევთიფრონეში“ სოკრატეს შემდეგი დიალოგიდან: „მე იმას კი არა გთხოვდი, რომ სიწმინდის ურიცხვი სიმრავლიდან ორიოდ ნიმუში მოგეტანა ჩემთვის, არამედ იმას რომ გაგეშარტა სიწმინდის ზოგადი არსი, რომლის თანახმადაც წმინდაა ყოველივე ის, რაც არის წმინდა. რადგან შენ თვითონ ამბობდი, რომ ყოველივე წმინდა და უკეთესი ერთადერთი არსის თანახმადაა წმინდა და უკეთური“. „ამიხსენი, მაინც რა არის ეს არსი? მინდა ყოველთვის თვალწინ მედგეს და საზომად ვიყენებდე



მას, რათა შემეძლოს ვამტყიცო, რომ გინდ შენი და გინდ სხვისი ქცევა წმინდაა, თუკი მას ეთანხმება, თუ არადა, არ არის წმინდა“ (15. 212).

იქვე ისიც არის დადასტურებული, რომ იდეა, ზოგადი თავის-თავის იგივეობრივია. სოკრატე ეკითხება ევთიფრონეს: „განა სიწმინდე ყოველთვის ერთი და იგივე არ არის? ანდა უკეთურება, რომელიც მთლიანად უპირისპირდება სიწმინდეს, ასევე ყველა შემთხვევაში არა ჰგავს საკუთარ თავს? და განა ყოველივე უკეთური ერთი და იგივე არ არის თავისი ბუნებით, თავისი არსით?“ (15. 211).

• პლატონის იდეების თეორიაზე ფილოსოფიის ისტორიაში დამკვიდრებული ტრადიციული „სწორხაზოვანი“ გაგების საწინააღმდეგო პოზიცია უკანასკნელ ხანებში საკმაოდ ფეხს იკიდებს. ამ პოზიციის დამცველია ა. ლოსევი. ფაქტობრივად მას იზიარებს ბ. ბრეგვაძე, რომელიც დიალოგ „ევთიფრონეს“ მნიშვნელობის შეფასებისას პლატონთან იდეების თეორიის განვითარების თაობაზე აღნიშნავს: დაბეჯითებით არ შეიძლება იმისი მტყიცება, თითქმის „იდეათა თეორია“ „სწორხაზოვნად და თანმიმდევრულად“ ყალიბდებოდა „პლატონის სულში“. ბ. ბრეგვაძის შეფასებით პლატონის მთელი მსოფლმხედველობა შინაგანი წინააღმდეგობებით ხასიათდება, მასში უხვადაა საკუთარ თავში დაეჭვების, უკუქცევის ან დასახული მიზნისაკენ მიმავალი გზიდან გადახვევის მომენტი (15. 205).

პლატონის მოძღვრების გაგების ასეთი პოზიციის სისწორე დასტურდება უფრო გვიანდელი დიალოგების ანალიზითაც. ასეთი გვიანდელი პერიოდის დიალოგად ითვლება „მენონი“, რომელშიც პლატონი თუმცა მეტად ვრცლად მსჯელობს მოგონების ფენომენზე, მაგრამ არაფერს ამბობს იდეების თაობაზე. „კრათილეში“ ქეშმარიტი, მეცნიერული ცოდნის საფუძველზე პლატონს სურს დააფუძნოს იდეების არსებობა, ამ მიზნით მსჯელობს მარადიულისა და წარმავალის განსხვავებაზე, არსის და ქმნადობის დაპირისპირებაზე, მაგრამ არსად არაფერია ნათქვამი რომ წარუვალი და უქმნადი, მარადიული არსი იდეაა და სხვა არაფერი. ამავე თვალსაზრისით თუ განვიხილავთ კიდევ უფრო გვიანდელ დიალოგებს, რომელთაც სისტემურობის მეტი პრეტენზია აქვთ, — „ფედონს“, „ნადიმს“, „სახელმწიფოს“, — აქაც არსად არ არის სპეციალურად გარჩეული რა არის „იდეა“, როგორ არის იგი შემეცნებისა და არსებობის პრინციპი, საფუძველი.

რაც შეეხება „პარმენიდეს“, „სოფისტს“, „თეეტეტეს“ და სხვა გვიანდელ დიალოგებს, მათში ისეთი სიძნელეები წამოიჭრა, რომ

იდეების თეორიის დაფუძნება, საერთოდ თითქმის შეუძლებელი ხდება: „პარმენიდეში“ ცნებათა დიალექტიკური ანალიზით ექვსი ქვეშაა დაყენებული იდეების არსებობა, „სოფისტში“ პლატონს იდეების სუბსტანციალობაზე ერთი სიტყვაც არ დაუძრავს, „თეეტეტე“, საერთოდ, გამორიცხავს იდეებზე რაიმე მსჯელობას, „ფილებეში“ უამრავ წინააღმდეგობათა მხილებით იდეების რაობის საკითხი სრულიად „დაჩრდილულია“, „კანონებში“ არც არის ნახსენები „იდეა“, ხოლო „ტიმეოსში“, თუმცა სუბსტანციის პრობლემა დგას, მაგრამ პირველ საწყისად გამოცხადებულია იდეა კი არა, არამედ გონება, დემიურგი.

ამგვარად, ლოსევის მსჯელობის მიხედვით, „პლატონის ტექსტისადმი მკაცრი ფილოსოფიური და ფილოლოგიური მიდგომით“ შესაძლებელია ასეთი დასკვნის გაკეთება: პლატონს არ შეუქმნია სისტემური მოძღვრება იდეების შესახებ (51. 157). აღნიშნულის მიუხედავად, — განაგრძობს ა. ლოსევი, — იმაში ექვსი შეტანა მაინც არ შეიძლება, რომ პლატონი ავტორია, თუ გნებავთ გამოუქვეყნებელი, რაღაც ფრაგმენტული, ბოლომდე მოუაზრებელი, პოეტურსა და მითოლოგიურში, რიტორიკულსა და დიალოგურ მეთოდებში „ღრმად გააზრებული მოძღვრებისა იდეების შესახებ“. ამ მოძღვრების კონსტრუირებისათვის ა. ლოსევს პლატონის დიალოგებიდან ამოკრებილი აქვს შემდეგი განსაზღვრულობანი: 1. იდეა არის საგვარეულო ცნება, ლოგიკური აბსტრაქციის შედეგი; 2. განზოგადების საზღვრითი ცნება (ამით იდეა მათემატიკური საზღვრითი სიდიდეების მსგავსია). მისი საზღვრითი ბუნება იმაზე მიაჩნდება, რომ იდეის მიმართებითი დაშორება შესატყვისი მატერიალური საგნისაგან შეიძლება გახდეს მაქსიმალურად მცირე, მაგრამ იგი არასოდეს არ გახდება ნულის ტოლი; 3. საზრისი, აზრითი არსება; 4. საგნის განსაზღვრულობა; 5. საგნის გააზრების პრინციპი, მეთოდი და წარმომშობი მოდელი; 6. გამომსახველობითი სტრუქტურით და ღრმა ცხოვრებისეული შინაარსით დატვირთული; 7. სუბსტანციალური სინამდვილე; 8. მიზანი; 9. მითოსური, განსაკუთრებული სუბსტანციური სინამდვილე (51. 159, 160).

ჩამოთვლილი მომენტთაგან ისტორიულად რომელიმე მხარის გაზვიადება, ნდებოდა ხოლმე; ა. ლოსევის აზრით, ყოველ მათგანს იდეის რაობის გარკვევისას უნდა მიეჩინოს თავისი ადგილი და მნიშვნელობა.

იდეების, როგორც ჰიპოსტაზირებული ზოგადის შესახებ

ა. ლოსევი ბოლო ხანებში გამოქვეყნებულ ნაშრომში „პლატონის ობიექტური იდეალიზმი და მისი ტრაგიკული ბედი“, ასეთ განმარტებას იძლევა: პლატონმა დაადგინა იდეები როგორც ზოგადობანი, განუყოფელი მთლიანი, სინამდვილის არსება, იგი იმდენად ალტაცებული იყო იდეების „გასაოცარი სპეციფიკით“, რომ ისინი უთუოდ უნდა მოეთავსებინა სადღასაც მაღლა, თვით ზეცაზე უფრო მაღლა და მათთვის უნდა მიეწერა რაღაც განსაკუთრებული ღვთაებრივი შინაარსი. როგორ არ შევადაროთ პლატონის ეს ალტაცება და გატაცება პარმენიდეს იმ გაოცებასთან, როცა მან აღმოაჩინა მკაცრი განსხვავება აზრსა და შეგრძნებებს შორის და ამით აღფრთოვანებულია ააგო მითები გრძნობადიდან ქეშმარიტ ცოდნამდე, წმინდა აზრამდე ამაღლების შესახებ (53. 11, 12).

პლატონის ალტაცება თანდათან შენელდა და ბოლოს გაქრა კიდეც, როცა თანდათანობით მისთვის საგრძნობი გახდა „ობიექტური იდეალიზმის ტრაგიკული კრიზისი“. „კანონებში“ აღარაფერია ნათქვამი იდეებზე. მასში ჩანს ფილოსოფოსის გულგატეხილობა ჰუმანური და სპეციფიკური იდეალური მეთოდებით ობიექტური იდეალიზმის განსორციელებაში, აშკარა ხდება მისი სკეპტიკური განწყობა (53. 50).

ამიტომ აქ საკმაოდ დამცირებულია ადამიანის როლი და მნიშვნელობა, ადამიანი მარიონეტია (I 644d—645c), სათამაშო თოჯინა ღმერთების ხელში. მას თავისი ნებით არაფრის გაკეთება არ შეუძლია, მას ღმერთები იმ ძაფებით მართავენ, რომელთაგან ზოგი ადამიანს ვნებათა და ცოდვათა მორევში აგდებს, ზოგი კი გონიერებისა და სიკეთის გზაზე აყენებს. ცხოვრება, პლატონის აზრით, უნდა იქცეს სიმღერად და როკვად, თამაშად და ამ თამაშში უნდა ვადიდოთ კანონიერება (VII 803c).

ა. ლოსევის მტკიცებით, პლატონის ობიექტურ იდეალიზმს მარცხი უეცრად არ განუცდია, იგი მზადდებოდა მთელი მისი ცხოვრების მანძილზე. ჯერ კიდევ „კანონების“ დაწერამდე პლატონს „სახელმწიფოში“ გაუჩნდა აზრი ადამიანზე აუცილებლობის ბატონობის შესახებ, ბედის იმ „კანონზე“, რასაც ვერაფერს გაექცევა დაკოსმოსთან ერთად ადამიანიც ფატალურად განსაზღვრული და შეზღუდულია. ამ თავისებური დეტერმინიზმის ახსნისათვის პლატონმა მითოსის გამოყენებით მეტად ღრმა შინაარსის მსჯელობა განავითარა: „აუცილებლობის“ მუხლზე ბრუნავს კოსმოსური თითისტარი და „აუცილებლობის“ ქალწულები (მოირბენ) ხოტბას ასხამენ ამ ბრუნ-

ვის სამ დროს, — წარსულს — ლახესიდა, აწმყოს — კლოტი და მომავალს — ატროპოსი. თუ რა ხვედრი ერგო ადამიანის სულს, ამას გაარკვევს ლახესიდა, კლოტი აღასრულებს მას და თავის მხრივ სულს ატროპოსს გადააბარებს. ამიერიდან სული მომავალი ცხოვრების გზაზეა გასული და ასე ამალღდება „ანანკენ“ (ბედისწერის), ანუ აუცილებლობის ტახტრევანზე (167, ხე, 621 e).

პლატონიზმის ტრაგიკული ბედი, მისი მარცხის ეტაპები ა. ლოსევემ ოთხ აქტად განსაზღვრა. პირველი აქტი დაიწყო სოკრატეს სიკვდილით დასჯით. 20 წლის ყმაწვილმა პლატონმა სოკრატეს გაცნობის შემდეგ ყოველივე უარყო, რითაც ადრე გატაცებული იყო: მწერლობით, პოეზიით, მხატვრობით, სპორტით. მან ყველაფერზე უარი თქვა და მსხვერპლად მიიტანა თავისი თავი სოკრატეს უმაღლეს სულიერ ქადაგებათა წინაშე.

სოკრატეს სიკვდილით დასჯა უთუოდ იყო პლატონის ტრაგედიის პირველი აქტი. მეორე აქტი დაიწყო პლატონის სიცილიაში გამგზავრებით, სირაკუზელი ტირანის დიონისე უფროსის კარზე. პლატონი მონათა ბაზარზე გაიყიდა, ტრაგედია იმით დამთავრდა, რომ იგი მეგობრებმა გამოისყიდეს. მესამე აქტია სიცილიაში მეორე მოგზაურობა, ამჯერად უკვე დიონისე უმცროსთან (367 წ.), რაც, აგრეთვე სრულიად უშედეგოდ დამთავრდა და პლატონი სწრაფად გამოეშურა ათენში. ტრაგედიის მეოთხე აქტი იყო პლატონის მესამე მოგზაურობა იმავე სიცილიაში, ისევ იმ მიზნით, რომ დაერწმუნებინა დიონისე უმცროსი ახალი სახელმწიფოებრივი წყობის სიკეთეში. ეს მოგზაურობაც კრაზით დამთავრდა, შეურაცხყოფილი, შინაპატიმრობაში მყოფი პლატონი სასახლიდან გააძევეს და მას სიკვდილის საფრთხეც კი ელოდა, პითაგორელი არხიტოს ტარენტელი რომ არ ჩარეულიყო და არ ეხსნა იგი სადისტი დიონისე უმცროსის ავი ზრახვებისაგან, რომელმაც ბოლოს ექიდნურად საზეიმო გაცილებით თავიდან მოიშორა ათენელი ფილოსოფოსი. ცხოვრების ტრაგედიის ყველა ამ აქტით პლატონი უნდა დარწმუნებულიყო არა მარტო იმაში, რომ იდეალური სახელმწიფოს თეორია განუხორციელებელია, არამედ იდეების თეორიის გაუმართლებლობაშიც, რომ, საერთოდ, უსაფუძვლო აღმოჩნდა იდეალური ძალების გადამწყვეტი როლი, გონების ძლიერების, ლოგიკურ დასაბუთებათა უსაზღვრო ღირებულებათა რწმენა (53, 53-54).

გაცხოზიერა თუ არა პლატონმა თავისი ფილოსოფიის ტრა-

გიკული ხასიათი ცხოვრების ბოლო ხანებში? ლოსევი ამ კითხვაზე დადებითად პასუხობს, რისი საბუთიც თუნდაც ის არის, რომ „კანონებში“ პლატონმა იდეალურ სახელმწიფოს თეორიას თვითონვე უწოდა „ტრაგედია“. როცა უცხოელმა მსახიობებმა შესთავაზეს დაედგათ ტრაგედია, პლატონმა მათ ასე მიმართა: „ღირსეულ-ნო უცხოელთა შორის! ჩვენ თვით ვართ უმშვენიერესი ტრაგედიის შემოქმედნი, რამდენადაც კი შესაძლებელია ყველაზე საუკეთესოსი. მთელი ჩვენი სახელმწიფოებრივი წყობა კვლავ დაბრუნებაა უმშვენიერესი და საუკეთესო ცხოვრებისა, ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ეს არის სწორედ ნამდვილად ყველაზე უფრო ჰერმარტი ტრაგედია“ (VII, 817 b).

პლატონის ტრაგედიის მიზეზები, ლოსევის აზრით, არ დაიყვანება არც მხოლოდ იდეალური სახელმწიფოს კრახზე და არც იდეების თეორიის მარცხზე, ეს იყო მთელი ეპოქის ტრაგედია და პლატონი მისი მსხვერპლი იყო. იგი მართლაც არ აღმოჩნდა თავის ტრაგედიებში, ტრაგიკული ეპოქა განსაზღვრა ბერძნული კლასიკური პოლისის აღსასრულმა, მასზე მაკედონელთა ბატონობის საფრთხემ.

პლატონის ობიექტური იდეალიზმის, მისი ბედისა და ტრაგედიის დაკავშირება სრულიად ბუნებრივია იმ სოციალ-ისტორიულ მოვლენებთან, რომელიც ანტიკური ეპოქის IV საუკუნის საბერძნეთში ჩამოყალიბდა. პლატონი პელოპონესის ომის დაწყებიდან ოთხი წლის შემდეგ დაიბადა, ხოლო ამ ომმა (431—404) დიდი მოძრაობა გამოიწვია იმდროინდელი მსოფლიოს თითქმის ყველა ქვეყანაში. 27 წლის განმავლობაში ბერძნულ პოლისებს შორის ბრძოლამ მეტად გაამწვავა საბერძნეთის სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების ყველა წინააღმდეგობანი და, ამგვარად, ეს ქვეყანა მთლიანად მძიმე კრიზისულ ვითარებაში მოექცა. განსაკუთრებით დიდი იყო მისი ძალა ათენის პოლისური სისტემის მიმართ, რამაც თავი იჩინა მისი რღვევის დაჩქარებაში და მონათმფლობელური წყობის ძირეულ შერყევაში. პლატონი ცხრა წლის გარდაცვლილი იყო, როცა 338 წელს ბეოტიაში ქერონეასთან გადამწყვეტი ბრძოლა გაიმართა ათენის მეთაურობით ბერძნების ჯარსა და მაკედონელებს შორის, რაც ელადის საბოლოო დამარცხებით დამთავრდა, შეიქმნა მაკედონიის მეთაურობით ერთგვარი ფედერაცია და ეს ბერძნული პოლისური სისტემის აღსასრულის მაუწყებელი იყო.

განხილულ თვალსაზრისთა ამგვარი ობიექტური გადმოცემიდან

უკვე ჩანს, რომ პლატონის მოძღვრების კონსტრუქციული ასპექტის მოძებნა ადვილი არ აღმოჩნდა. უკვე ცნობილია, რომ პლატონიზმი ისტორიულად უძველესი დროიდანვე გახდა დავისა და აზრთა დაპირისპირების საგანი და ფილოსოფიურ ისტორიულ ლიტერატურაში იმთავითვე აღიარება ვერ მოიპოვა პლატონის მოძღვრების სისტემური გააზრების თვალსაზრისმა. შეძლო თუ არ პლატონმა თავისი შეხედულებების სისტემატიზაცია, ამის თაობაზე ლაიბნიცს პირდაპირ უთქვამს: თუ ვინმე შეძლებს სისტემამდე დაიყვანოს პლატონის თეორია, ამით იგი უდიდეს სამსახურს გაუწევს კაცობრიობასო.

სპეციალურ ლიტერატურაში ბოლო დროს ნაცადია პლატონის იდეების თეორიის მიხედვით ამ მოძღვრების იმგვარი სისტემატიზაცია, რომელსაც პორიზონტალური ან ვერტიკალური სისტემების სახე აქვს. ამათგან სრულიად განსხვავებულია ა. ლოსევის მიერ წარმოდგენილი პლატონის მოძღვრების კოსმოლოგიური სისტემა, რომელსაც ავტორმა „დიალექტიკური წარმომქმნელი სისტემა“ უწოდა.

თანამედროვე მკვლევარი ვალტერ კრანცი კატეგორიულად უარყოფს პლატონის მოძღვრების სისტემატიზაციის შესაძლებლობას, მისი აზრით, „პლატონს არ შეუქმნია სისტემა, პირიქით, მისი ფილოსოფია, გარკვეული აზრით, სისტემის საპირისპიროა. მის თხზულებებში პრობლემები ყოველთვის ხელახალ საფუძველზეა გამოკვლეული, როგორც ეს სოკრატეს სჩვეოდა თავის დიალოგებში. ორივესათვის მთელი ცხოვრება არის სულიერი წიადსვლა (92. 112). პლატონი, — განაგრძობს ვ. კრანცი, — არ აგებდა სისტემატიზირებულ მეცნიერულ მოძღვრებას, იგი ფილოსოფიაში ხედავდა, უწინარეს ყოვლისა. „ტიტანების ბრძოლას არსის ცნების თაობაზე“ („სოფისტი“ 246). „პლატონის იდეების თეორია დასრულებული სისტემა კი არ არის, არამედ მისი კვლევის უმთავრესი მიმართულებაა“ (92. 112).

პლატონის მოძღვრების ამგვარი გაგებიდან წინ სვლაა საჭირო. იმ მიზნით, რომ გაირკვეს მომავალში რა ასპექტებით არის შესაძლებელი კვლევის წარმართვა, კრიტიკულად უნდა გადაისინჯოს პლატონის მოძღვრების კვლევა-ძიებაში დღემდე მიღწეული შედეგებიცა და სისტემის ცნების შინაარსობრივი მხარეც. ამ მოძღვრების სისტემატიზაციის მიზნით უნდა გამოვიყენოთ „სისტემურობის“ არა ტრადიციული გაგება, არა „ჩაკეტილი სისტემის“ ცნება.

არამედ „ლია“ „განვითარებადი“ სისტემის ცნება და ასეთი მიდგომით აღმოჩნდება, რომ პლატონის მოძღვრება უდავოდ სისტემურია, მაგრამ იგი თავისებური „განვითარებადი“ სისტემაა, რომლის დასრულება ფაქტიურად შეუძლებელია. პლატონის მთელი მოღვაწეობა ამ სისტემის სრულყოფისა და დასრულებისაკენ იყო გამოხსნული, რაც ჩანს ეტაპობრივად პლატონის ფილოსოფიურ ევოლუციაში და თემატურ-შინაარსობრივად დიალოგების ქრონოლოგიურ თანამიმდევრობაში.

პლატონის მოძღვრების ანალიზის დროს ბოლო ხანებში უფრო მეტად სადავო გახდა „დაუწერელი“ და დაწერილი ფილოსოფიის მიმართების საკითხი, მათი მიმართება და პრიორიტეტის პრობლემა; სადავო გახდა ის, თუ რომელი მათგანი გამოთქვამს პლატონის მოძღვრების არსებას, სად არის გარკვეული მისი ფილოსოფიის პრინციპები, დაწერილსა თუ დაუწერელში, ექსოტერულსა თუ ესოტერულში.

ვიდრე გაირკვევა პლატონის მოძღვრების ორი მხარის დაწერილისა და „დაუწერელის“, ექსოტერულისა და ესოტერულის ურთიერთმიმართების საკითხი, მანამდე აუცილებელია ძირითადი პრინციპების მიხედვით პლატონის ფილოსოფიური სისტემის კონსტრუქციული სახის გაცნობა, ანუ იმისი სისტემური გათვალისწინება თუ როგორია პლატონის ე. წ. „დიალოგიური“, ანუ ექსოტერული მოძღვრება.

პლატონის იდეების თეორიის სისტემატიზაცია უნდა დავიწყოთ ოთხი დიალოგის, — „ფედონის“, „ნაღმის“, „ფედრეს“ და „სახელმწიფოს“ — ანალიზით. რადგან, უპირველეს ყოვლისა აქ მიიღო ამ მოძღვრებამ კონსტრუქციული სახე, რადგან მათშია ფუნდამენტურ დებულებად აღებული გრძნობადი სამყაროსაგან დამოუკიდებლად იდეების სუბსტანციალური არსებობის თეზისი, — ამიტომ აღნიშნულ დიალოგებს პლატონის მეგვედრეობაში უაღრესად პოზიტიური დანიშნულება ენიჭებათ.

„ფედონში“ იდეების ონტოლოგიური არსებობის ლოგიკური დასაბუთების ყველაზე მეტად სრული არგუმენტაციაა გადმოცემული. იდეების რაობისა და მათი საგანთაგან ჰიპოსტაზირებული არსებობის მტკიცებისათვის ადამიანის სული-სა და სხეულის დამოკიდებულების პრობლემის განხილვის ფონზე პლატონი იყენებს სულის უკვდავების გამართლების არგუმენტებს. ყოველი ამ არგუმენტთაგანი იდეების სამყაროს არ-

სებობის მტკიცებასაც ისახავს მიზნად. სულის უკვდავების ფაქტობრივი გამართლება მხოლოდ იმ პირობითაა შესაძლებელი, თუ არსებობს გრძნობადი სამყაროსაგან დამოუკიდებელი სხვა სამყარო მარადიული და შეგრძნებებით მიუწვდომელი; ეს უკანასკნელი მხოლოდ გააზრების საგანი შეიძლება იყოს, რადგან სხვაგვარად მისი წვდომა შეუძლებელია. ასეთი სამყაროს გამააზრებელი სული დროებით მაინც უნდა განთავისუფლდეს გრძნობად ყოფიერებისაგან, ხოლო თუ სულს მისი უშუალო ჰერეტიკა მოუწოდებია, მაშინ აუცილებელია სხეულებრივისაგან სრული განრიდება და იდეალურად წმინდა სულის ამალღება იდეალურის სამყაროში, იდეების საუფლოში. პლატონის აზრით, ამის მიღწევა მხოლოდ ფილოსოფოსის ძალუძს, მხოლოდ მის სულს შეუძლია „ძნელად სავალ ბილიკს“ დაადგეს, რომელიც აზრისთვის არის ადვილად გასავლელი; ჰემმარიტი ფილოსოფოსი გონებით სწვდება თვითეთულ საგანს, ისე რომ „მზერას ან სხვა გრძნობას არ იშველიებს აზროვნებისას“, იგი მხოლოდ წმინდა აზრით ნადირობს თავისთავში არსებული ყოველი საგნის წმინდა არსზე (12. 19).

მაშასადამე, წმინდა არსის, ჰემმარიტების წვდომის საკითხი სხეულისა და სულის, სიცოცხლისა და სიკვდილის მიმართებას უკავშირდება და ამ მიმართების გარკვევით საბუთდება, რომ სული უკვდავია, რაც იმასაც ნიშნავს, რომ სულისათვის სხეულის გარდა არსებობს სხვა იდეალური სამყოფელი: ე. ი. სულის უკვდავების მტკიცება პლატონმა გზად და ხილად აქცია იდეების სამყაროს არსებობის დასაბუთებისათვის. სულის უკვდავების დასაბუთების პირველი არგუმენტის მიხედვით, დაპირისპირებულნი ერთმანეთს ადგენენ, ერთმანეთს განსაზღვრავენ, „ყველაფერი, რაც იბადება, თავისი მოპირისპირისაგან იბადება მხოლოდ“ (12. 29). მშვენიერს მახინჯი უპირისპირდება, სამართლიანს უსამართლო, დიდს პატარა, მძლავრს სუსტი, სიკვდილს სიცოცხლე. თუ ცოცხლისაგან წარმოიქმნება მკვდარი, საიდანაა უნდა დაიბადოს სიცოცხლე? დაპირისპირებულთა დიალექტიკის ძალით, იმის ძალით, რომ ყოველი არსი, რასაც — „მოპირისპირე მოეძებნება“ თავის საპირისპიროში გადადის, მას ადგენს და თავისთავს ხსნის. სიცოცხლე მკვდარისაგან უნდა წარმოიშვას, მას თავისი წარმოქმნის სხვა წყარო არ გააჩნია. ხოლო ეს შესაძლებელია მხოლოდ იმგვარად, რომ სხეულის სიკვდილის შემდეგ სული თავისუფლდება გრძნობად ყოფიერისაგან და იდეალურ სიწმინდეში განაგრძობს არსებობას, ვიდრე დიალექტიკური წრებრუნვის



ძალით სული კვლავ არ დაუბრუნდება სხეულს და არ გახდება ახალი სიცოცხლის სათავე. თუ აუცილებელია ასეთი წრებრუნვა, ეს „სავესებით, საკმარისია იმის დასამტკიცებლად, რომ ჩვენი სულები სიკვდილის შემდეგაც არსებობენ საღდაც, საიდანაც ახალი სიცოცხლისათვის ბრუნდებიან უკან“ (12. 31).

ამის შესაბამისად პლატონი ადვილად აკეთებს დასკვნას ზეგრძნობადი ყოფიერის შესახებ, იდეალური სამყაროს შესახებ, სადაც სულებს შეუძლიათ გარკვეული დროით დაჰყონ და შემდეგ კვლავ გრძნობად ყოფიერს დაუბრუნდნენ, სხეულს დაუკავშირდნენ.

რატომ არის აუცილებელი სხეულისაგან განრიდებული უკვდავი სულის უკუმოქცევა გრძნობადისაკენ, კვლავ სხეულებრივი ყოფისაკენ? ეს აუცილებლობა პლატონმა დიალექტიკური განვითარების იმ სიღრმისეულ გაგებას დაუკავშირა, რომლის მიხედვით დიალექტიკურ გარდაქმნებს ბოლო არა აქვთ, მისი შეჩერება, ერთ მდგომარეობაში გაქცევა შეუძლებელია, იგი წრეში გაშლილი დაპირისპირებულთა ურთიერთში გადასვლის უსასრულო პროცესია. ეს დაპირისპირებულნი ცალმხრივ, სწორხაზოვან გადასვლით მოძრაობაში რომ იყვნენ, მაშინ ამას შედეგად მოჰყვებოდა პროცესის შეწყვეტა, ერთფეროვნება, ერთ მყარ სახეში შეჩერება, სიცოცხლის გამოლევა, ამოწურვა, მარადიული მწუხარი, რომლის შემდეგ სიცოცხლე ვეღარ გამეორდებოდა. მაგრამ ხომ ფაქტია სიკვდილიცა და დაბადებაც, სიცოცხლის მარადიული განახლება?!

„მოპირდაპირე წყვილთაგან ერთი მეორეს რომ არ ჰბადებდეს, ერთი მეორეში რომ არ გადადიოდეს წრიული გზით და იყოს მხოლოდ სწორხაზოვანი, ცალმხრივი გადასვლა ერთისა მეორეში, გარნა არა პირუკუ, მეორისა — პირველში, გესმის თუ არა, ბოლოს და ბოლოს, რა მოჰყვება ამას. ყველაფერი გაერთფეროვანდებოდა და აღარაფერი დაიბადებოდა ქვეყნად“ (12. 32).

სულის უკვდავების დასაბუთების მეორე არგუმენტში, და საერთოდ, ყველა შემდეგ არგუმენტში, პლატონი უფრო არსებითად ცდილობს იდეების სამყაროს როგორც ნამდვილად არსებულის, არსებულად არსებულის“ (ὄντως ὄν) გამართლებას: სახელდობრ, მეორე არგუმენტი იწყება შემეცნების როგორც მოგონების ანალიზით. ანამნეზისის თეორიის მიხედვით მტკიცდებოდა, რომ სულს თანშობილი ცოდნა საიდანაც უნდა მოეტანა გრძნობად ყოფიერში მოვლინებამდე. თუ ცოდნა არ არის შეგარძნებებზე დამოკიდებული, თუ სულს იგი უკვე მზაობის სახით აქვს მოცემული; რომლის რეა-

ლიზაციას მაშინვე შეუდგება როგორც კი სხეულთან ერთად დაიწყებს მოღვაწეობას, ეს იმას ნიშნავს, რომ სული სხეულამდე არსებულა და მას ეს ცოდნა მანამდე შეუძენია, იგი შეუძენია პირველად არსებათა წმინდა ჰერეტიკით; რადგან თანშობილი ცოდნა ზოგადის, არსების ცოდნაა, მეცნიერული ცოდნაა, ჰეშმარიტებაა, ამიტომ მისი წყარო მხოლოდ შემეცნების ჰეშმარიტი საგნის ჰერეტიკა შეიძლება იყოს.

„სწავლა მოგონებააო მხოლოდ, სხვა არაფერი და თუ ეს ასეა, ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ის, რასაც ახლა ვიგონებთ, ოდესღაც უნდა გვცოდნოდა უკვე. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, ჩვენ სულს რომ სადმე არ ეარსება, სხეულს შეიმოსდა სანამ კაცისას. ამრიგად, ეს ერთხელ კიდევ მოწმობს, რომ სული უკვდავია“ (12. 33). სწორედ ამ არგუმენტთან დაკავშირებით დაიწყო პლატონმა იდეების ობიექტური არსებობის დასაბუთებისათვის ლოგიკური საფუძვლების ძიება. მაშასადამე, ცოდნა მოგონებაა, მოგონება კი იმისი ხდება, რაც ერთხელ უკვე ხილულია, განცდილია, განჰერეტილია სულის მიერ. მოგონებისათვის სულს საბაბს აძლევს გრძელადი საგნები, ტოლი საგნების დანახვით გვახსენდება ტოლობა თავისთავად, ტოლობის საზრისი, ცნება, რომელიც გამოიყენება ტოლი ხეების, საერთოდ, საგნების ან აღამიანების მიმართ.

ხომ არ ხდება ისე, რომ ტოლი საგნების ჰერეტიკიდან დაგვებადა ტოლობის იდეა, ტოლობა საზოგადოდ? ეს შეუძლებელია, ჯერ ერთი, იმის გამო, რომ ტოლი საგნები ცვლილებებს განიცდიან და ამის მიზეზით უმაღლ გადაიქცევიან ზოლმე არატოლად, ისინი ხან ტოლნი არიან, ხან არა. შესაძლოა თუ არა ტოლობის იდეა, ტოლობა საზოგადოდ, ან ტოლობის ცნება ხან ტოლობას აღნიშნავდეს და ხან უტოლობას? ცნების ბუნება მის მარადიულობაშია, უცვლელობაშია, ამიტომ ერთმანეთისაგან მკაცრად არის გამიჯნული საგანთა ტოლობა როგორც გრძნობად რეალური, ცვალებადი და ტოლობა თავისთავად არაგრძნობადი, უცვლელი, იდეალური. თუ ცნების თვალსაზრისით ერთია ტოლობის ცნება, მეორე უტოლობისა, საგანთა რეალური ტოლობიდან ადვილად ხდება გადასვლა უტოლობაში;—ტოლობის იდეა არ ექვემდებარება ცვალებადობას, სრულია, საყოველთაოა ყველგან და ყველას მიერ ერთნაირად მოაზრებადია, ტოლი საგნები კი, ჩვენ მიერ განცდილნი, ყოველთვის მოკლებულნი არიან ამგვარ სისრულეს უცვლელობას, საყოველთაობას, ამიტომ ამათ შესახებ ცოდნა ნაკლოვანია და ილტვის უფრო სრულისკენ,

ე. ი. გრძნობად საგანთა ცოდნიდან ადამიანური გონება აუცილებლობით გადადის „მეორე საგანთა“ შემეცნებაზე, რომელიც არსებითია და გრძნობად საგანთათვის არსებას, მათ საყოველთაობასა და კანონზომიერებას წარმოადგენს.

ჩაკი არსებათა შესახებ ცოდნა გრძნობადი ცოდნის გარეშეა და გრძნობადი ცოდნის აქტში ადამიანური გონება ისწრაფვის ამაღლდეს უფრო სრული ცოდნის დონეზე, აქედან ნათლად მტკიცდება იდეების თავისთავადობა, მათი პირველადობა ის, რომ ჩვენ „ტოლობა თავისთავად უთუოდ უნდა გეცოდნოდა მანამ, სანამ პირველად ვიხილავდით ტოლ საგნებს“ (12. 38). ასე რომ, ადამიანის სული დაბადებამდე ეზიარა ტოლობას თავისთავად, მშვენიერებას, სიკეთეს, სამართლიანობას და ა. შ.

იდეების ონტოლოგიური არსებობის მტკიცება უფრო ძლიერდება სულის უკვდავების შესახებ მესამე არგუმენტის ჩამოყალიბებისას: არსებულის გარჩევა უნდა მოხდეს იმის მიხედვით, რთულია და იშლება არსებული, თუ მარტივია მისი ბუნება და ამიტომ დაუშლელი და მარადიულია. რთული საგნები შედგენილნი არიან და თავისი ბუნებით ცვალებადობას, გარდაქმნას, წარმოშობასა და მოსპობას ექვემდებარებიან, მარტივებს კი ნაწილები არ გააჩნიათ, ამიტომ ერთი და იგივენი რჩებიან მუდამ და არასდროს არაფერს არ ძალუძს მათი შეცვლა. ამგვარად „არსებობს საგანთა ორი გვარი: ერთი — ხილულია, მეორე უხილავია“ (12. 47). „უხილავნი ერთი და იგივენი არიან მუდამ, ხილულნი არასოდეს არ არიან ერთი და იგივენი“ (იქვე). თუ ხილულნი შეხებით, ზედვით ან სხვა გრძნობით აღიქმებიან, „მარად უცვლელ საგნებს აზრით თუ მისწვდები მხოლოდ, რადგან უნივთოდ არიან და უხილავნი“; სული მარტივია, უხილავი და მარადიული.

სული „უცვლელობის სამყაროს რომ სწვდება და ეზიარება, ემსგავსება კიდევაც მას. ხოლო სულის ამ წედომას და ამ ზიარებას აზროვნებას ვეძახით ჩვენ“ (12. 49). ამ მსჯელობით პლატონმა სულის უკვდავების მტკიცების მეოთხე არგუმენტი ჩამოაყალიბა, რომლის ძალით სულს არ შეეძლებოდა უხილავი, იდეალური სამყაროს თანაზიარება მასთან მსგავსების გარეშე, ხოლო რადგან იდეები მარადიულნი არიან, ამიტომ სულიც მარადიულის ბუნებისა იქნება. სული ენათესავება მარადისობის, სიწმინდის, უკვდავებისა და უცვლელობის სამყაროს თავისი უხილავი ბუნებით, სხეულისაგან დამოუკიდებლობით, თავისთავთან იგივეობით, ამიტომ არის, რომ

სული გადადის გრძნობადი სამყაროდან მარადიულის, იდეალურის სამყაროში და იქ რჩება „სანამ ძალა შესწევს ამისათვის“. „როცა სული აგრე წმინდად და შეურყენელად ეყრება სხეულს, მისივე მსგავს სამყაროში გადადის იგი, ღვთაებრივ, უხილავ, უკვდავსა და ბრძნულ სამყაროში“ (12. 51).

ამის შემდეგ პლატონი ავითარებს აზრს ამ ორად გაყოფილი არსებულის ურთიერთმიმართების შესახებ მიზეზობრივი პრინციპით. რომელს ეკუთვნის პრიმატი იდეას თუ საგანს, სულსა თუ სხეულს? „ჩვენ გვმართებს, — წერს პლატონი, — საფუძვლიანად გამოვიკვლიოთ მიზეზი შობისა და კვდომისა საერთოდ“ (12, 82). ხომ არ არის მიმატება და მოკლება მიზეზი ყოველივეს წარმოქმნისა? იქნებ გონი, ანაქსაგორას ნუსის დარი, ქმნის და აწესრიგებს ყოველივეს? იქნებ ფიზიკური მოვლენებია მიზეზი ყოველივესი, — ჰაერი, წყალი და ა. შ. ვინ არ ეძებს მიზეზს, მაგრამ უნდა გავარჩიოთ „რა არის მიზეზი და რა არის ის, რის გარეშეც მიზეზი ვერა-სოდეს ვერ იქნებოდა მიზეზი“. კაცთა უმრავლესობა სწორედ ამ უკანასკნელ მიზეზს დაეძებს „ხელის ფათურით“ ბნელში მოარულთა მსგავსებად და მიზეზის სახელს რომ უწოდებს ცრუ მიზეზს, ჰეშმარიტ მიზეზად ასაღებს. ასეთ ცრუ მიზეზებს ეძებდნენ, პლატონის აზრით, ბერძენი ნატურფილოსოფოსები, რომელთაგან ზოგისათვის, დედამიწა ჰაერით არის გაწონასწორებული სამყაროს ცენტრში, ზოგისთვის კი დედამიწა ვარცლის მსგავსია და ჰაერში მყოფია (ანაქსიმენე, ემპედოკლე და სხვ.).

ასე დაადგა პლატონი არსთა ძიების ახალ გზას და ამ ძიებას წარუმიძღვარა აზრი იმის შესახებ, რომ „მხოლოდ სიკეთითა და აუცილებლობით ერთდება და იკვრის ყოველი“. ეს სიკეთე და აუცილებლობა აღმოჩნდა იდეები როგორც არსებულთა არსებანი; არსებობა მშვენიერისა, კეთილისა, ღიადისა და მცირესი მხოლოდ იმ მიზეზით განისაზღვრება, რომ არსებობს მშვენიერება, სიკეთე, სიდიდე და სიმცირე თავისთავად, რომელთან წილნაყარია ყოველი მშვენიერი და კეთილი, ღიდი და მცირე.

მიზეზი საგანთა არსებობისა მათი შესაბამისი იდეებია, „საგანი მშვენიერია-მეთქი იმიტომ, რომ ჰეშმარიტ, თავისთავად მშვენიერთანაა წილნაყარი, თავისთავად მშვენიერს ზიარებულთა“. „მშვენიერს მშვენიერი ანიჭებს მშვენიერებას“, და მაშასადამე, მშვენიერი საგანი ფერთა შეხამებით, ან ფორმის სიმეტრიულობით არ არის მშვენიერი. ასევე ღიდი და მცირე იმ მიზეზით კი არ არსებობენ,

რომ თითქოს დიდი წარმოიქმნა რაღაც ნაწილების მიმატებით, მცირე კი მოკლებით; არა, სიდიდის იდეა მიზეზია დიდისა, სიმცირის იდეასთან კი წილნაყარია მცირე საგნები.

თუ სიმია სოკრატეზე უფრო დიდია, მაგრამ ფედონზე უფრო პატარა, ეს იმ მიზეზით კი არ ხდება, რომ სიმია მიზეზია თავისი სიდიდისა, სოკრატე თავისი სიდაბლისა და ა. შ. მათზე იტყვიან დი-  
დია ან პატარა მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ სიმიას ერგო თანაზიარე-  
ბა სიდიდის იდეასთან, სოკრატეს სიმცირის იდეასთან და ა. შ. ხო-  
ლო თუ სიმია დიდია სოკრატეზე და პატარაა ფედონზე, ეს მხოლოდ  
იმას ნიშნავს, რომ იგი ერთ მიმართებაში წილნაყარი ხდება სიმცი-  
რის იდეისა, მეორე შემთხვევაში კი სიდიდის იდეისა.

იდეისა და საგნის მიმართების დადგენისათვის პლატონი ხმა-  
რობს ცნებებს „წილნაყარი“ და „ზიარებული“. საგანი იდეასთანაა  
წილნაყარი, ანუ საგანი ეზიარება იდეას როგორც თავისი გარკვე-  
ულობის, თავისი არსებობის მიზეზსა და მიზანს.

„ფედონში“ პლატონმა იდეათა ურთიერთმიმართების საკით-  
ხიც გაარკვია. თუ საგანთა მიმართების დროს დადგინდა, რომ დაპი-  
რისპირებულ საგანთან ყოველი მოპირდაპირე საგანი თავისი მო-  
პირდაპირისგან იღებს დასაბამს, — მცირესაგან დიდი იღებს დასა-  
ბამს, ტოლისაგან არატოლი, კეთილისგან ბოროტი, სიცოცხლისა-  
გან სიკვდილი და ა. შ. — იდეათა მიმართებაში ამგვარი დამოკი-  
დებულება შეუძლებელია. ყოველი იდეა თავისთავში გარკვეული  
არსებაა, „ურთიერთმოპირისპირე იდეები არ იღებენ ერთმეორეს“.   
სამი სამობის იდეასთანაცაა წილნაყარი და კენტის იდეასთანაც, მაგ-  
რამ კენტის იდეას უპირისპირდება ლუწის იდეა, „მაშასადამე, ლუ-  
წის იდეა ვერასოდეს ვერ გამოვლინდება სამში“, „სამი ლუწის  
იდეასთან წილუყრელია“ (12. 98, 99).

ანალოგიურად ამისა, სულიც შეუთავსებელია სიკვდილთან,  
წარმავლობასთან, ლუწი რიცხვი ერთის დამატებით კენტად იქცევა  
და პირიქით, მაგრამ ამით წყვილობა და კენტობა კი არ ისპობა.  
რიცხვი ორი განერიდება მას, ზიარებული ხდება წყვილობისა, სამი  
კი კენტობისა. ასევე, როცა კვდება სხეული, სული კი არ ისპობა,  
იგი განერიდება გვამს და აგრძელებს არსებობას მარადისობაში.

ამგვარად, არსებობს ყოველი არსებობის პირველადი საფუ-  
ძვლები („პიპოთესის პროტოი“), არსთა პირველი მიზეზები იდეების  
სახით. მთლიანობაში გაგებული ეს იდეების სამყაროა, დახასია-  
თებული გრძნობადი სამყაროს საპირისპირო ნიშნებით.

თუ როგორ არის შესაძლებელი ამალღება გრძნობადი სამყაროდან იდეების სამყარომდე, რა ძალა მართავს ამგვარ აღმასვლას არსის უმაღლეს რეგიონებამდე, — ამის შესახებ პლატონი პასუხს იძლევა დიალოგში „ნადიმი“. მიუხედავად არსებულის ორი გვარისა, კეშმარიტად არსებულის („ონტოს ონ“) და მოჩვენებითი არსებულის (ხილული სამყაროსი,) — მათ შორის შინაგანი აუცილებელი კავშირია. ჯერ ერთი, იდეა უნდა კერძოში გამოიხატოს, რომ მისაწვდომი გახდეს შემეცნებისათვის, რომ გონებამ იდეის, როგორც საგნის შესატყვისის ცნება აღმოაჩინოს თავისსავე პოტენციაში; მეორე მხრივ, ნაკლოვანი სრულისაყენ მიისწრაფვის, სრული მიზანია არასრულისათვის. გრძნობადი სამყაროს მისწრაფება იდეების სამყაროსადმი ხელშესახებად ხორციელდება ადამიანში, რომლის სული მიისწრაფვის ეზიაროს იდეების სამყაროს, ამალღეს უმაღლესი სიკეთისა და მშვენიერების რეგიონში. ეს მისწრაფება არის სიყვარულის ძალით ნასაზრდოები. ეროსი, სიყვარული სიბრძნისადმი, მშვენიერებისადმი, სიკეთისადმი ის მიმსწრაფებელი ძალაა, რომელიც საფეხურებრივად ამალღებს ადამიანს, რადგან სიყვარული სიკეთის მარადიული ფლობის სურვილიცაა და უკვდავების ზიარების სურვილიც. ამგვარად, ეროსი თავისი ბუნებით მიილტვის უმაღლესისაკენ, ამის ძალით „მოკვდავი ბუნება ისწრაფვის მარადიულ სიცოცხლეს ეზიაროს და უკვდავებას“. ეს ზდება ახალი სიცოცხლის დაბადებით, სიცოცხლის მარადიული განახლებით. ბუნებაში უკვდავების ზიარება ეს არის წარმავალის სანაცვლოდ ახალის დაბადება, ძველის მიერ თავისივე მსგავსის დატოვება. ამითი აიხსნება ყველა სულდგმულის სიყვარული შთამომავლობისადმი, ეს უკვდავების წყურვილის გამოხატულებაა. პირველი საფეხური გრძნობადი მშვენიერებებისადმი სწრაფვასა და დაუფლებაში ხორციელდება, მშვენიერ სქესთა სიყვარულსა და გამრავლებაში.

მშვენიერი სხეულისადმი სიყვარულიდან ამალღება ზდება მეორე საფეხურზე, როცა ხორციელდება მშვენიერების სიყვარული არა მხოლოდ ადამიანის სხეულის სახით, არამედ ყველა გრძნობად სხეულებრივი მშვენიერის მიმართ. ამ საფეხურს შეესაბამება ხელოვნება, შემოქმედება. ხელოვანი შეპყრობილია საგანში განხორციელებული მშვენიერებით, მესამე საფეხურზე მშვენიერება სამართლიან კანონებში განხორციელებული სახით იქცევა მისწრაფების საგნად; ამის შემდეგ უფრო მაღალ საფეხურზე სიყვარულის საგანია ცოდნა, სიბრძნე, საგანთა ყველა სახის ცოდნის სიყვარული. ბაილონ

მიიღწევა მშვენიერების წვდომის უმაღლესი „ზღვარი“, რასაც ზღვარი იმის გამო ეწოდება, რომ იგი არ არის გარკვეული სილიდღე, რომლის მიღწევით საქმე დამთავრებულია, არამედ მშვენიერების ყველა წინა საფეხურების გავლით უმაღლესი მშვენიერების ზიარება ის ზღვარია, რომელიც აღმავალი გზით ცოდნის განვითარების, მშვენიერების დაუფლების უსასრულო შესაძლებლობებს გულისხმობს. „ქეშმარიტი გზა სიყვარულისა, ესაა გზა მშვენიერ საგანთაგან უმაღლეს მშვენიერებაზე თანდათანობით გადასვლისა და, თითქმის საფეხურებს მიჰყვებაო კიბისას, ერთი მშვენიერი სხეულიდან ორზე, ორიდან კი ყველა მშვენიერ სხეულზე უნდა გადადიოდეს კაცი, მშვენიერ სხეულთაგან — მშვენიერ საქმეებზე, მშვენიერ საქმეთაგან კი მშვენიერ მოძღვრებებზე, რათა ამრიგად ეზიაროს იმ მოძღვრებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ“. „ამ მიზნის მისაღწევად კაცის ბუნება ძნელად თუ ჰპოვებს ეროსზე უკეთეს მწესა და მეოხეს“ (11. 63. 64).

მაშასადამე, ვინც თანამიმდევრობით განსკვრეტს მშვენიერების ყველა ამ საფეხურს, ზიარების ზღვარს მიიღწევს და აქ ანაზღეულად იხილავს გასაოცარ მშვენიერებას „მშვენიერებას მარადიულს, ხელთუქმნელსა და წარუდინებელს, თავისუფალს ავსებისა და განლევისაგან, მშვენიერებას, სახიერს თავის ყველა გამოვლენაში, ყველა დროში, ყველა ასპექტში, ყოველი ადგილისა და ყოველი სუღღგმულისათვის“ (11. 62). ის არ იქნება მშვენიერება სახიერი, სხეულეზრივი, არც სიტყვით გამოთქმული „ეგ იქნება მშვენიერება თავისთავთან მიწყვიეროსახოვანი, თავისთავში არსებული და თავისთავადი, რომელთანაც წილნაყარი ყველა სხვა კონკრეტული მშვენიერება იზადება და კვდება, მაშინ როდესაც ის არც ივსება და არც ილევა, არც სხვა სახის ცვლილებას განიცდის რასმე“ (11. 63).

ეს მშვენიერება პლატონისათვის ქეშმარიტი სათნოებაა, ქეშმარიტი ცოდნაცაა და ქეშმარიტი არსიც.

ამგვარად, „ნადიმში“ გრძნობადი სამყარო გაგებულა როგორც ეროსის ძალით აქტიურად მიმართული იდეებისაკენ, იდეები კი ის მიზნობრივი ზღვარია, რომელშიც მთელი სისრულეა არსის, ცოდნის, მშვენიერებისა და ქეშმარიტებისა.

თუ „ფედონში“ არსებული ორად გაიყო, „ნადიმში“ ამ ორგვარად არსებულის კავშირი ცალმხრივად გაირკვა, ქვევიდან ზევით, გრძნობადიდან ზეგრძნობადისაკენ მისწრაფების სახით. პლატონური

ტეტრალოგიის მესამე ნაწილში „ფედრეში“ პლატონი იდეებისა და საგანთა კავშირს განიხილავს იდეების მხრივ, არკვევს იმას, თუ იდეალური კონსტრუქცია როგორ მართავს მიწიერ ცხოვრებას, იდეების პირველ სახის მიხედვით როგორ იქმნებიან საგნები, რანაირად არის იდეების სამყარო ბუნების წარმომქმნელი პირველადი მოდელი.

„ფედრეში“ უპირველეს ყოვლისა იდეებისა და მატერიის ერთიანობის საკითხი დგას. ეს ერთიანობა პლატონის აზრით სხვადასხვა ხარისხით ხორციელდება, რადგან საგნები თავის პირვანდელ სახესთან, იდეასთან შესაბამისობის სხვადასხვა ხარისხით ხასიათდებიან. ყოველ საგანს თავისი დანიშნულება აქვს, ეს ის მიზნობრივი არსებობაა, რომელიც შესაბამისი იდეით არის განსაზღვრული, თუმცა ყოველი საგანი ვერ ასრულებს თავის დანიშნულებას სრულყოფილად, მაგრამ რამდენადაც იგი იდეის რეალიზაციაა, რაღაცა მანიშნალობის ხარისხით მაინც ეწევა თავისი დანიშნულების შესრულებას.

პლატონი მითოლოგიურ სახეებში გამოთქვამს იდეების თეორიისათვის იმ დიდმნიშვნელოვან დებულებას, რომ საგნები და სხვა არსებანი რაც უფრო ახლოს დგანან იდეებთან, მით უფრო მეტად ღირებულნი და თავისი დანიშნულების აღმსრულებელნი არიან, რაც უფრო მეტადაა იდეებისაგან დაშორებული მოვლენა, რაც უფრო გრძნობად მიწიერ საფუძველზე დგას, მით მეტად უფასურდება მისი ღირებულება. ძირითადად კი ამ თვალსაზრისით იდეებთან მიმართებაში არსებული ორად იყოფა. ერთი მეტად ახლოს მდგომნი იდეებთან, იდეალურის სამყაროს ზიარებულნი, ზეციური არსებანი არიან. ისინი ღმერთებია, თავის სხეულთან მარადიულად გაერთიანებული სულით. მათი სამყოფელია ზეციური სამყარო და ღვთაებანიც მოძრაობენ ცის თაღთან ერთად, იდეალურის სამეფოში მარადიულად ნეტარებულ მშვენიერებისა და ჰერმედიტების ხილვით. მათი ეტლი ზეცაზე თანაბარძალოვანი რაშებით დაჰქრის. უდიდესი გამგებელი ზეცისა, ზეცის, მფრინავი ეტლით პირველი მიმოდის, ყოველივეს აწესრიგებს და ყოველივეზე ზრუნავს — მას მიჰყვება ღმერთთა 12 რიგი და თითოეულს თავისი საბრძანებელი, საუფლო აქვს (247 b—e).

მეორე რიგის არსებულია ადამიანები, რომელთა დანიშნულება, ანუ სიკეთის იდეით ნაკარნახევი მიზანი და მათი შინაგანი გრძნობადი მისწრაფებანი არ არის მჭიდრო ერთიანობაში ერთმანეთთან; ამიტომ ხშირად ირღვევა ეს შესაბამისობა. ამაღლებული ადამიანური სული თუ დამძიმდა გრძნობადი მისწრაფებებით, მიწაზე ეცემა და



უმდაბლეს მიწიერ სხეულებში ჩასახლდება. მაგრამ რამდენადაც კო-  
ველი მიწიერი ეროსის ძალით კვლავ მიისწრაფვის იდეებთან ამაღლე-  
ბისაკენ, ამ შინაგანი აუცილებლობით ხდება კვლავ ზეაღსვლა და  
ასეთი წრებრუნვითი ერთიანობით არის არსებული შეკრული, სადაც  
იდეებიდან საგნებისაკენ გზა აუცილებლობით გულისხმობს გზას  
საგნებიდან იდეებისაკენ, გზა ქვევით თავის გაგრძელებას ნახულობს  
გზაში ზევით.

ამ წრებრუნვით აუცილებლობას პლატონმა „ადრასტიას კანო-  
ნი“ უწოდა; ეს ის გარდუვალობაა, რაც უკავშირდება „ანანკეს“, ანუ  
ბედს, — აუცილებლობას, და რომლის ძალით სულები გადასახლდე-  
ბიან იდეალურში, ღვთიურ სამეფოში, ემსახურებიან ღმერთს და  
შემდეგ კი დაცემას განიცდიან (ადრასტიას ქალღმერთს პლატონთან  
ნემეზიდას გაგებაც აქვს. ეს პლატონის განსაზღვრით „დიკესაც“  
ემთხვევა შინაარსობრივად). ამაღლებისათვის სხეულის სიმძიმის და-  
საძლევად ფრთებიან საჭირო (246 d). დაცემისას სხვადასხვა საფეხუ-  
რებს გაივლის სული ყველაზე მაღალი მიწიერ-სულიერი მდგომარე-  
ობიდან, როცა სული ქეშმარიტების ნაწილს ჰკრეტს, მაგრამ ვერ  
ინარჩუნებს ღვთიურ ყოფას, ავიწყდება სიკეთე, უმძიმდება სხე-  
ული, ფრთები ეკვეცება და მიწაზე ეცემა. ასეთი სულის პირველი  
გასხეულებაა ფილოსოფოსი, სიბრძნისა და მშვენიერების მოტრფი-  
ალე, „მუზებისა და სიყვარულის ერთგული“; შემდეგი უფრო დაბა-  
ლი მდგომარეობა სულისა ქვეყნის კანონიერი მმართველის სხეულია,  
მესამეა — სახელმწიფო მოღვაწე, პოლიტიკოსი.

პლატონის აზრით, ყველა სხეულს აქვს სული, ფიზიკურ საგნე-  
ბსაც, თვით სამყაროსაც და ამიტომ მათზეც უფლობს „ადრასტიას  
კანონი“, გარდუვალი აღმასვლის, თავის პირველ არსთან დაახლო-  
ებისა და შერწყმის კანონი. ადამიანური სულის დაბრუნება იდეა-  
ლურში ათი ათასი წლის შემდეგ ხდება, მაშინ როცა ფილოსოფო-  
სისა 3 ათასი წლის შემდეგ. სიბრძნის მოყვარე ის ადამიანია,  
ვინც განზე დგას ამქვეყნიური ფუსფუსისაგან და მიმართულია ღვთა-  
ებრივისაკენ, რადგან მან განჰკრიტა იდეები, იცის ქეშმარიტების  
ფასი, და ზრუნავს ხელახლა ამაღლებისათვის, თავისი სულით იდეე-  
ბის სამყაროს თანაზიარობისათვის (249 cd). მშვენიერებისად-  
მი მიისწრაფებული ადამიანური სული იწვევს დიდ გარდაქმნებს  
სხეულში, მშვენიერების ჰერეტიტ გამოთბარ სხეულში იწყება ფრთე-  
ბის ამოზრდა, რაც მტკივნეული პროცესია, მაგრამ ეს არის ტკივი-  
ლები შემეცნებითი ძიებისა, მიღწეულით დაუქმყოფილებლობის

და ახალ მაღალ საფეხურზე აღმაფრენისათვის მზადებისა. ამ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი „გაბედულად“ ესწრაფვის რაღაც მაღალს, იდეალურს და ამ სწრაფვაში ყველა არ არის თანაბარძალოვანი; (ზოგს საერთოდ არც კი შეუძლია თავი დააღწიოს გრძნობად ყოფიერს, ჩაფლული რჩება ხილული სამყაროს გაცდებსა და ემპირიულ ტეზობაში). „გახელება“, სულის აღფრთოვანება, მშვენიერებით შეპყრობილობაა. მასთან სიასლოვისა და მისი დაუფლების სურვილი კი იმისი მანიშნებელია, რომ ამ მისწრაფებაში სული სხეულის მამოძრავებელია.

არცერთ სხეულს არ ძალუძს თვით თავისთავი აამოძრაოს, თვით მოძრაი იყოს. ყოველი სხეული სხვისი ჩარევით, ზემოქმედებით მოძრაობს. ის, რაც ამოძრავებს სხეულს, თვით მარადიული, უკვდავი უნდა იყოს: რადგან თვითმოძრაია სული, როგორც თვითმოძრაი მარადიულიცაა. ეს მსჯელობა ექსპლიკატურად გამომდინარეობს იმ წანამძღვრიდან, რომ რაც სხვისი ზეგავლენით მოძრაობს, ბოლოს და ბოლოს უძრავი ხდება, სიცოცხლეს ამთავრებს, სიკვდილს მიეცემა, — ხოლო რაც თვითმოძრაია, არასოდეს არ გახდება უძრავი, პირიქით, იგი წყაროა და სათავე ყოველივეს მოძრაობისა (245cb). „საწყისიდან აუცილებლობით წარმოიქმნება ყოველი წარმოქმნილი, თვით კი არაფრისგან არ წარმოიქმნება“, თუ საწყისი რაიმედან წარმოიქმნა, მაშინ იგი აღარ იქნება საწყისი. მაშასადამე, მოძრაობის საწყისია ის, რაც ამოძრავებს თვით თავის თავს.

მოძრაი სული, პლატონის აზრით, ემსგავსება ეტლში შებმულ მფრინავ რაშებს, თუ ღმერთების ეტლის რაშები თანაბრად „კეთილშობილნი“ არიან, ადამიანთა სულის აღმაფრენის ეტლში ორი ურთიერთსაპირისპიროა შებმული: ერთი მშვენიერია, მეორე ულახათო; ერთი აღმა ეწევა ეტლს, მეორე, ჭაგლაგი და უგუნური ქვევით ეშვება. ასე იბრძვის ადამიანის სულში ორი მისწრაფება იდეალური (ზეარსული) და მიწიერი (დაკნინებული. მატერიალური ყოფა).

„ფედრეში“ დაყენებული უმთავრესი საკითხი პლატონის სისტემის იმ ძირეული პრობლემის განხილვას ექვემდებარება, რომელმაც თვით ეს სისტემა უნდა გაამართლოს, მიანიჭოს მას მთლიანობა და აჩვენოს ამ თეორიაში არსის ერთიანობის გადაწყვეტის შესაძლებლობა. ეს პრობლემა არსებულის ერთიანობის პრობლემაა: მისი გადაწყვეტისათვის „ფედრეში“ როგორც დასაბუთების ლოგიკურ ექსპლიკატიური წესის, ისე მითოლოგიურ და კოსმოლოგიური სა-

ხეების გამოყენებით გარკვეულია იდეების სამყაროსა და გრძნობადი სამყაროს ერთიანობის შესაძლებლობა, რომლის გამართლებაში ერთმანეთს ერწყმის ონტოლოგიური და გნოსოლოგიური ასპექტები.

ამ ერთიანობის მტკიცებისათვის პლატონი აქტიურად იყენებს „მოძრაობის“ და „მამოძრავებელის“ ცნებებს. „ფედონში“ ურთიერთისაგან პრინციპულად გარჩეული ორგვარი არსებობის მტკიცება და სულის მიხედვით მისი ერთიანობის აღმოჩენა პლატონის სისტემის ერთი არსებითი მომენტის დამდგენი იყო, მაგრამ ამ მომენტს თავის მხრივ ერთიანის მიხედვით უფრო საფუძვლიანი ახსნა სჭირდებოდა და დიალოგ „ფედრეში“ პლატონი ცდილობს გამაერთიანებელ პრინციპად აქციოს ის, რაც მამოძრავებელია, რასაც თვითმოძრაობის უნარი აქვს, და მაშასადამე, ამის გამო უკვდავი და წარუვალა. სული როგორც თვითმოძრავი და სხეულებრივის მამოძრავებელი თავისი წრისებური მოძრაობით იღებდა და მატერიალურს შორის ამყარებს ერთიანობას, იმდენად მკიდრო კავშირში მოჰყავს ეს ორი მხარე, რომ ნათელი ხდება იდეებისათვის მატერიალურთან კავშირის აუცილებლობა და თავის მხრივ მატერიალურის სიტლანქე და უმოქმედობა იდეების გარეშე.

„ფედრეში“ პლატონმა გაარკვია ონტოლოგიურად გამოვლინებული ასეთი ორი მხარის გააზრების ლოგიკური წესი და მას „დიალექტიკა“ უწოდა. სრულიად ბუნებრივია, რომ დაპირისპირებულთა ონტოლოგიურ-დიალექტიკური ერთიანობა ლოგიკურში უნდა გამოხატულიყო, რაც ობიექტურად არსებული ზოგადისა და კერძოს ანალოგიას იძლევა ლოგიკურ ასპექტში. თუმცა პლატონი გამოთქმას „დიალექტიკა“ „ფედრეში“ ობიექტური დიალექტიკის გაგებით არ ხმარობს, მაგრამ ამ დიალოგში იმდენად ძლიერადაა წარმოდგენილი დაპირისპირებულთა დიალექტიკური ერთიანობის პრინციპი, რომ ა. ლოსევის აზრით, აქ „უდავოდ პლატონი უკვე ფაქტიურად იყენებს ნამდვილ დიალექტიკურ მეთოდს“ (30. 2. 538). კონკრეტულად ეს იმაში ჩანს, რომ დიალოგში განხილულია იდეალურისა და მატერიალურის ერთიანობა ადამიანური შემეცნების გაგებაში, სულისა და სხეულის წრებრუნვაში, როცა ერთი მეორისაყენ მიისწრაფვის (სხეული იდეალურისკენ) და მეორე პირველის თანაზიარი მასში განხორციელებული ხდება (იდეა საგანში); ასევე დიალექტიკურ ასპექტშია გადმოცემული სულის თვითმოძრაობა, მისი დაუღეგარი

სწრაფვა იდეალურით დატვირთვისათვის და შემდეგ მისი განხორციელებულ ცოდნად რეალიზაცია.

დიალოგში „ფედრე“, როგორც ზევით ითქვა, დიალექტიკის განსაზღვრების ლოგიკური ასპექტია არჩეული და იგი თავისი ორი მომენტით არის წარმოდგენილი, ერთია აზროვნების წესი ზოგადის, ან იდეის ქვეშ ყველა ერთეულის, კერძოს, მოყვანის, მთლიანში შეერთების (სიუნაგოგე); მეორე წესის მიხედვით ხდება ზოგადის დანაწევრება სახეებად (265d, 266) (დიარეზის). ასეთი დაყოფა და განზოგადოება საფუძველია სჯისა და აზროვნებისა (266b) და მას პლატონმა სრულიად გარკვევით — „დიალექტიკური“ აზროვნების უნარი უწოდა, ხოლო ასეთ მოაზროვნეებს კი „დიალექტიკოსები“.

ამგვარად, დიალოგში „ფედრე“ პლატონმა ღრმად გამოიკვლია დიალექტიკის ბუნება. წინა დიალოგებთან შედარებით, სადაც დიალექტიკა არსებითად დაყვანილი იყო საუბრის, დიალოგის ხელოვნებაზე, ერისტიკაზე, აღნიშნულ დიალოგში აღმოჩენილია დიალექტიკური მეთოდის შინაგანი სტრუქტურა, დიალექტიკის ძირითად მხარეთა დეტალური ანალიზით გამოკვლეულია დიალექტიკური აზროვნების წესის არსებითი მომენტები.

შედარებისათვის გავიხსენოთ „ევთიდემეში“ დიალექტიკის განსაზღვრება როგორც ცოდნის დამუშავების ისეთი მეთოდისა, რომელიც ემსგავსება მზარეულის მიერ ნანადირევისაგან კერძთა დამზადების ხელოვნებას (290 c); „კრატილეში“ დიალექტიკას საუბრის, კითხვა-პასუხის ხელოვნება ეწოდება (დიალექტიკოსია ის, ვისაც შეუძლია კითხვები დასვას და პასუხი მიაგოს (390cd); „მენონის“ მიხედვით სწორი ცოდნის დადგენის ხელოვნება, ერისტიკა განსხვავდება ჭეშმარიტების წვდომის მეთოდისაგან, დიალექტიკისაგან, როცა კითხვის დამსმელი დიალოგში არკვევს საკუთარი ცოდნის ჭეშმარიტებას (75d)\*.

ამ დროიდან პლატონს ერისტიკაში ესმის მეთოდი, რომლითაც დიალოგის წამყვანი სუბიექტი თავისი თეზისის სისწორის გამართლებას ცდილობს თანამიმდევრული ლოგიკური გამომდინარეობის წესით, იმის მიუხედავად ამოსავალი დებულება, თეზისი ჭეშმარი-

---

\* პლატონმა განასხვაა დიალოგის ორგვარი ხელოვნება, — ერისტიკა და დიალექტიკა. ერისტიკა აზროვნების სისწორეს ემსახურება (გამოყენებულია მენონის მიერ). დიალექტიკის მიზანი კი ჭეშმარიტების დადგენაა. იხ. ბ. ბრეგვაძის კომენტარები. პლატონი „იონი, დიდი ჰიპია, მენონი“, 1974 თბ. გვ. 189.

ტია თუ მცდარი. ერისტიკის შესახებ „ფედონში“ პლატონი წერს: მკვერამეტყველების ხელოვნებაში გაუწაფავი კაცი რასაც ერთ შემთხვევაში ამტკიცებს, მეორეში უარყოფს და სუბიექტურად არწმუნებს თავის თავს, რომ „შეიცნო ყოველი“ (89de); დიალექტიკური, ანუ ფილოსოფიური აზროვნებისათვის დამახასიათებელია ცნებათა განსხვავების დადგენა გვარების მიხედვით—თუ რას მოიცავს ეს ცნება და რას სხვა. ეს ფილოსოფიის ამოცანას ემთხვევა, რადგან ფილოსოფოსი მუდმივ მიმართულია გონებითი არსის ანუ იდეებისაკენ, გონების თვალთ არჩევს უზოგადეს ცნებებს (გვარებს), იდეათა ასახვას ჩვენს სულში („თეეტეტე“ 253de, 254b).

„ფედრეში“ დიალექტიკური აზროვნების ცოცხალ დიალოგურ კითხვა-პასუხის წესთან აუცილებელი კავშირის მტკიცების დროს პლატონი წერილობითი ნააზრევის მნიშვნელობის, დაწერილი ფილოსოფიის უარყოფამდე მიდის. ნაწერი ტექსტები, ჯერ ერთი, მეხსიერების ვარჯიშს უშლის ხელს, რამდენადაც წერილობითისადმი ნდობითა და იმედით გამსჭვალულნი ნაკლებ ვზრუნავთ რაიმე დავისწავლათ და დავიმახსოვროთ (275); მეორე, უმთავრესი ნაკლი წერილობითი ფილოსოფიისა ის არის, რომ იგი მყარ, გაქვავებულ სახეს აძლევს აზრს და ყოველთვის ერთი და იგივე პასუხის ამოკითხვა შეიძლება ნაწერი ტექსტიდან. დაწერილი ამ ნაკლოვანებით ფერწერას ჰგავს, რომლის შემოქმედებითი პორტრეტები თითქოს ცოცხლად შემოგვყურებენ, მაგრამ შეკითხვებზე მხოლოდ ამაყი მდუმარებით პასუხობენ. ასევეა „დაწერილიც“, თითქოსდა იგი გვესაუბრება როგორც გონიერი არსება, მაგრამ როგორც კი ვინმე შეკითხვას დასვამს იმის თაობაზე, რაც იქ სწერია, უფრო ღრმად გაგების მიზნით, „დაწერილი“ ყოველთვის ერთსა და იმავე პასუხს გვაძლევს (275 de): გარდა ამისა, ყოველ თხზულებას, ერთხელ ჩაწერილს, ყველა თანაბრად იყენებს ისიც, ვისაც არაფერი გაეგება და ისიც ვისაც იგი კარგად ესმის (275e).

პლატონის აზრით, სულ სხვაა თხზულებანი დაუწერელი, ანუ დიალექტიკური აზროვნების ნიმუშები. ეს ის თხზულებანია, რომელნიც იწერება ცოდნას დაწაფებული ადამიანის სულში. მას შეუძლია თავისთავის დაცვა, საუბარიც ყველასთან, როცა ეს საჭიროა, და დუმოლიც. ეს არის ცოცხალი მეტყველება, აქტიური დიალექტიკური აზროვნება, რომლის ნაყოფი ყოველთვის უხვ და ნაყოფიერ მოსაეაღს იძლევა. ასეთი საქმიანობის უნარი აქვს მას, ვინც ფლობს დიალექტიკის ხელოვნებას; როგორც კი დიალექტიკოსი შეჭ-

6. მ. ჰელიძე

ვდება შესაფერისი ადამიანის სულიერ სწრაფვას, საქმის ცოდნით თესავს მასში თავისი ცოცხალი ზეპირ-სიტყვიერი აზროვნებით ისეთ ცოდნას, რომელიც მთესველსაც და ცოდნის თესლით განაყოფიერებულ გონებასაც ამაღლებს სიკეთისა და ქეშმარიტებისაკენ, ცოდნის ეს თესლი კიდევ ბადებს ახალ ცოცხალ აზროვნებას, აწვითარებს თაობათა სულში ფილოსოფიური აზროვნების უნარს; ასე გადადის თაობიდან თაობაში ცოდნის ეს თესლი ზიარებული მარადიულ უკვდავ ყოფას, ხოლო მისი მფლობელნი კი ხდებიან „უღრესად დიდი ბედნიერების მფლობელნი“ (277)\*.

სრული სიბრძნის მფლობელი ღმერთია, იგი ანაწილებს სულებს თავისი შესაბამისი წესით, არკვევს მათ განსხვავებებს, თავის შესაფერისად განსჯის და აფასებს. ასეთი ღვთაებრივი სისრულისაკენ მიწრაფებული კი „სიბრძნის მოყვარეა“, ფილოსოფოსია, თავისი გონებით მიმართული იმ „უფრო მეტისაკენ“, რაც მას არა აქვს, რისკენ სწრაფვაც მის არსებაში ღრმად ძევს და გამოვლინდება სიბრძნისადმი „რალაცნაირ“ სიყვარულში (279b).

შემდეგი პერიოდის პლატონის დიალოგებში დიალექტიკის გაგება უფრო მეტად იხვეწება და სრულყოფილი ხდება. განსაკუთრებით მაღალ დონეზეა წარმოდგენილი დიალექტიკის ფუნქციები, მნიშვნელობა და როლი დიალოგებში „სახელმწიფო“, „პარმენიდე“, „სოფისტი“ და „ფილებე“,

პლატონის მოძღვრების სისტემური გადმოცემა და დიალექტიკის უფრო არსებითი განხილვა მოცემულია დიალოგში „სახელმწიფო“, აქ ძირითადად მოპოვებულია პასუხები სოკრატეს დროიდან პლატონის წინაშე წამოჭრილ თითქმის ყველა საკითხზე. საყურადღებოა ლოსევის აზრი ამ დიალოგის სახელწოდების შესახებ: „სახელმწიფო“ იმას კი არ აღნიშნავს, რომ აქ განხილული უნდა ყოფილიყო მხოლოდ სახელმწიფოსთან დაკავშირებული საკითხები, არამედ არსებითად ძველი ბერძნული აზროვნების სტილის შესაბამისად ფილოსოფიური საკითხების განხილვა პოლისურ სისტემასთან

---

\* პლატონმა აქ „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა რომ გამოკვეთა, ეს ნათლად ჩანს. ისიც გასაგები ხდება, რომ მან „დაუწერელი“ უფრო დიდად შეაფასა, ვიდრე დაწერილი. ამ პრობლემის დაყენების ასპექტი პლატონთან დიალოგში „ფედრე“ დიალექტიკური აზროვნების სპეციფიკის მიხედვით მოითხოვს გარკვევას, მაგრამ თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში მისი სხვა მხარეები გამოვლინეს და ყურადღება გაამახვილეს „დაუწერელის“ პრობლემაზე.

მიმართებას უკავშირდება, ე. ი. ერთი სისტემის ორგანულ მთლიანობაში წვდომის მოთხოვნით არის განსაზღვრული. რადგან ადამიანი ითვლებოდა პოლისის ორგანულ წევრად, ამიტომ ყველა მასთან დაკავშირებული საკითხი სახელმწიფოებრივი სისტემურობის დონეზე განიხილებოდა (30, 3(1). 579).

„სახელმწიფოში“ სამართლიანობის იდეის გარკვევით იწყება პლატონის ფილოსოფიური მოძღვრების დედაარსის გადმოცემა, ხოლო სამართლიანობის იდეა გარკვეულია როგორც სიკეთის იდეის სახესხვაობა მამაცობის, სიბრძნისა და გონიერების იდეებთან ერთად. იდეები შეადგენენ „გონებითსაწვდომ სამყაროს“; უხილავს, რომელსაც პლატონის მოთხოვნით „ნუ ეუწოდებთ ზეცას“, რადგან ამ სიტყვას სხვაგვარი გაგება შეიძლება მიეცეს (509d). ამისაგან განსხვავდება ხილული სამყარო, სხვა, ვიდრე გონებით საწვდომი, გვარეობით არსებათა საუფლო. ეს ორი სამყარო რომ გარკვევით განვასხვავოთ, უბრალოდ გავატაროთ ხაზი ორი არათანაბარი ნაწილით, ამ ორიდან ერთი იქნება მეტად გარკვეული, მეორე კი გაურკვეველი, გრძნობადი სახეებით წარმოდგენილი. ამ უკანასკნელს „ჩრდილები“ უნდა ეწოდოს, რადგან ეს სახეებია, ანარეკლებია პირველისა, უხილავის, გონებითსაწვდომის; ამათგან ერთი „ნამდვილია“, მეორე კი „მოჩვენებითი“ (510).

შემეცნებელი ადამიანი „ანარეკლებით“, „აჩრდილებით“ იწყებს ამაღლებას გონებით საწვდომ არსამდე. იდეების წვდომის პირველი საფეხური არის მათი მსგავსი სახეების გარკვევა. ისე როგორც ზოგადად რომ დადგინდეს სამკუთხედის როგორც ასეთის თვისებები, უნდა დაფაზე დახატული სამკუთხედის განხილვით დავიწყოთ და ამ წანამძღვრიდან ავმაღლდეთ სამკუთხედის საგვარეულო ცნებამდე.

ამის შემდეგი მეორე საფეხურია დიალექტიკური აზროვნების უნარი, რომელიც უშვებს გარკვეულ პირობებს და აქედან მიმართავს აზრს საწყისი იდეალებისაკენ. იგი აღარ საჭიროებს არავითარ გრძნობადს, არამედ მხოლოდ იდეებს და არკვევს იდეათა მიმართებებს (511b-c). შემეცნებითი აღმასვლა სულის ოთხ მდგომარეობას გულისხმობს: უმაღლეს საფეხურზე დგას გონება, მეორეა განსჯა, მესამე — რწმენა, და ბოლოს, მიბაძვა. ამათგან გონება და განსჯა ეხება გონებით საწვდომ სამყაროს, რწმენა და მიბაძვა გრძნობადს. პლატონი „სახელმწიფოში“ აჯამებს და აზუსტებს სხვა დიალოგებ-

ში\* მოცემულ სიკეთის იდეის განსაზღვრებებს და საბოლოოდ ასეთ დასკვნამდე მიდის: სიკეთე რეალური „არსის მიღმა მყოფია“ (509b), „უწინამძღვრო საწყისია“ (510b). სიკეთის სიმბოლიურ სახედ გამოცხადებულია მზე (509a), რომელიც ყოველივეს შუქს ჰფენს თავისი უხვი სინათლით და სწორედ ასეთი დიდი ნათელის გამო თვით უხილავია, თვალთ უწევდომია.

სიკეთის იდეის რთული განსაზღვრების გაგებისათვის და, საერთოდ, იდეების სამყაროს მთელი წყობის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური არსის განმარტებისთვის, პლატონი ამავე დიალოგში გამოქვეყნებულ სიმბოლიურ შედარებას მიმართავს. გამოქვეყნებული გრძნობადი სამყაროს სიმბოლოა, მასში დატყევეებული არიან ადამიანები (გამოქვეყნულის ადამიანები ანუ ტროგლოდიტები). პატარაობიდან მათ ფეხებზე და კისერზე ბორკილები აქვთ დადებული, ისე რომ ადგილიდან დაძვრა არ შეუძლიათ და ამიტომ ხედავენ მხოლოდ თვალწინ მყოფს (514b). მათ ზურგს უკან გამოქვეყნულში შემოჭრილი სინათლის სხივები ანათებს გამოქვეყნულში ადამიანების ზურგს უკან მყოფ საგნებს და მათი აჩრდილები ჩნდება იმ კედლის ზევითა მხარეს, რომლისკენაც მიპყრობილია ტყვე ადამიანების მზერა. უდავოა, რომ ამ ხალხისათვის ერთადერთი სინამდვილე ის არის, რომელსაც თვალთ ხედავენ. ამგვარად, გრძნობადი სამყარო, ხილული სინამდვილე აჩრდილების სამყაროა. ამ აჩრდილთა მიზეზი ადამიანებისათვის უხილავია, ის სინათლის წყაროა, რომელიც მათ ზურგს უკანაა და რომლის ხილვა დატყევეების გამო მათ არასოდეს არ შეუძლიათ. თუ წარმოვიდგენთ, რომ რომელიმე ტროგლოდიტმა შეძლო თავის ახსნა და უკან მიიხედა, უმაღლეს გაეკვივოდა თუ არა იგი ვითარებაში? დაინახავდა თუ არა არსებულის ნამდვილ სახეებს, მზეს, უპირველეს მიზეზს? უეცარი ხილვა კეშმარიტი სამყაროსი, პლატონის აზრით, დააბრმავებდა ადამიანს უდიდესი სინათლის გამო (ისევე როგორც წყვდიადიდან გამოსული სინათლის მიუჩქეველი თვალი ირგვლივ ველარაფერს ხედავს), მაგრამ არსებობს გზა პირველ არსამდე ამაღლებისა და ეს „მოითხოვს“ შეჩქევას, (516),

---

\* სიკეთის იდეა „პარმენიდეში“ გამოთქმულია „ერთის“ ცნებით, „ტიმეოსში“ იგი თანაფარდია „დემიურგიას“, „ფილებოსში“ აღნიშნულია „გონიერებით“, ხოლო „სახელმწიფოში“ იგი განსაზღვრულია როგორც „დამბადებელი“ (წარმოქმნელი), „მიღმა მყოფი“, „უწინამძღვრო საწყისი“, „მზის“ დარი, თავისი სინათლის მომფენი ყოველივესათვის, რომლის გამო სინამდვილე ორად იყოფა ნათელ იდეებად და მათ აჩრდილებად.



თანდათანობით გადასვლას აჩრდილების ჰერეტიდან მათი გრძნობადი სახეების ჰერეტამდე, ხოლო აქედან თვით ნამდვილი უპირველესი არსის ხილვამდე. ასე რომ, შეჩვეული ადამიანი ბოლოს მზესაც გაუსწორებს თვალს და დარწმუნდება, რომ მზე არის მიზეზი წელიწადის დროებისა, წელთა სრბოლის, და, საერთოდ, ყოველივესი, რისი დანახვაც კი ადამიანს შეუძლია. უმთავრესი კი ის არის, რომ მზეა უმაღლესი იდეა იდეათა შორის, მზე როგორც სიკეთე და მის საუფლოში ამალღებისათვის სულმა უნდა დატოვოს აჩრდილების, ანუ გრძნობადი სამყარო და თანდათანობით ეზიაროს იდეების სამყაროს, „არსებულად არსებულს“, ჰეშმარიტებას. ისე როგორც დაბრძანების მიზეზი მარტო ის კი არ არის, რომ თვალი წყვილია დიდან უეცრად დიდ სინათლეს შეხედავს, არამედ პირიქითაც, დიდი სინათლიდან წყვილიაში მოხვედრაც მიზეზი შეიძლება გახდეს სიბრძნისა, — ასევე სული ადვილად როდი ეგუება გრძნობად სამყაროში დაბრუნებას, სხეულთან თანაშეწყობას. ზოგის სხეული თუმცა მოქნილია, განვითარებულია, ვარჯიშით ბევრ კარგ ჩვევას მისდევს, მაგრამ სხეული როგორი გავარჯიშებულიც არ უნდა იყოს, მას არასოდეს არ ექნება „გაგების უნარი“. ეს უნარი „ღვთაებრივი წარმოშობისაა“ და მხოლოდ სულის კუთვნილებაა. სულს აქვს სიბრძნისაკენ სწრაფვის უნარი (521c). მან იდეების ჰერეტიკით ზიარებული ცოდნით დატვირთულმა უნდა გამოავლინოს, გამოამჟღავნოს იგი, უნდა მოხდეს თავისთავადი ცოდნის შემეცნებითი რეალიზაცია.

თავისთავადი ცოდნა არსებათა ხილვით მიღებული რომ გამოვლინდეს, ამ მიზნით, იგი თეორიული მოღვაწეობით თანდათან უნდა ამალღდეს კვლავ იდეების სამყარომდე. ამამალღებელი საფეხურებია: 1. მათემატიკური მეცნიერებანი (არითმეტიკა, ათვლის ხელოვნება, ანუ რიცხვებზე მოძღვრება (526b), გეომეტრია, (ზეგრძნობადის გააზრებით „მარადიული არსის“ შემეცნება (527b), ასტრონომია (სხეულთა მოძრაობის შესახებ მეცნიერება) — რომელიც ჰეშმარიტების ძიებისაკენაა მიმართული და პრაგმატული მიზნები არა აქვს; 2) მუსიკა როგორც მუსიკალური ჰარმონიის შესახებ მოძღვრება; 3) დიალექტიკა როგორც დასაბუთების ხელოვნება.

დიალექტიკის გარდა ყველა წინა საფეხური მიისწრაფვის უმაღლესი არსისკენ, „მათ მხოლოდ ელანდებათ არსი და ცხადლივ არ შესწევთ უნარი მისი ხილვისა“ (533c), მათ ჰეშმარიტების სახეებთან აქვთ საქმე და არა თვით ჰეშმარიტებასთან. ყოველ საგანთა

არსების წვდომა დიალექტიკის ფუნქციაა (534 b). დიალექტიკა არსისავე „მიმართულ სწორ გზაზე დგას“, იგი მიდის პირველსაწყისთან მისი დაფუძნების მიზნით, ნელ-ნელა ამალღებს ჩვენს სულს უზენაესამდე. „დიალექტიკა იმ თაღის მსგავსია, რომელიც ავგირგვინებს ყოველგვარ ცოდნას, და არ იქნებოდა სწორი რომელიმე სხვა ცოდნა მასზე ზევით დაგვეყენებინა, რადგან იგი ყველა მათგანის მწვერვალია“ (535).

ცოდნა შეიძლება დაიყოს მეცნიერებად, ბჭობად, რწმენად და მიბადჲად; პირველი ორი რაციონალური შემეცნებაა, რწმენა და მიბადჲა კი „დოქსაა“, შეხედულებაა. დოქსა ეხება გრძნობად სამყაროს, გონება — არსებას, ე. ი. როგორი მიმართებაცაა არსებასა და გრძნობადს შორის, ისეთივეა გონებასა და დოქსას შორის; ასევე, როგორი დამოკიდებულებაცაა გონებასა და შეხედულებას შორის, ისეთივეა მეცნიერებასა და რწმენას შორის, ბჭობასა და მიბადჲას შორის. შემეცნების გზა მსჯელობის, ბჭობის, დასაბუთების გზაა, მსჯელობა-დასაბუთებანი მხოლოდ მას შეუძლია, ვინც ეზიარა ყოველი საგნის უმაღლეს არსებას, ეს არის სიკეთის შემეცნება. ვისაც არ ძალუძს განსაზღვროს სიკეთის იდეა, გამოჰყოს იგი ყველა სხვა იდეებწაგან, ვინც არ ესწრაფვის შეამოწმოს ეს ცოდნა არსების მიხედვით, ვინც არ ილტვის შეუდრეკელი რწმენით ყველა დაბრკოლებების გადალახვისავე, მას არავითარი ცოდნა სიკეთისა არ გააჩნია, ამიტომ ვერც ფლობს მას და კმაყოფილდება მხოლოდ მისი აჩრდილით, მისი გამონაკრთობის გრძნობადი ზილვით (534e).

პლატონის განსაზღვრით, უმაღლესი ჰეშმარიტების ფლობა, ანუ მეცნიერება ფილოსოფიას უდრის, ხოლო გარკვეული აზრით დიალექტიკა მისი მეთოდია, რადგან იგი საშუალებაა ფილოსოფოსის მიერ წინააღმდეგობების გავლით უმაღლესი ჰეშმარიტების წვდომისათვის. ეს გზა აუცილებლობაა და ამიტომ დიალექტიკა კანონიც არის გონებითი შემეცნებისათვის, კანონი, რომელსაც უნდა მიჰყვეს ჩვენი აზროვნება, რადგან იგი თვით არსებულის კანონიც არის (531de, 532de). არსებული კი სიმრავლისა და ერთის, აჩრდილებისა და სინათლის (მზის), როგორც უმაღლესი სიკეთის ერთიანობა; მხოლოდ დიალექტიკაა გადასასვლელი გზა ერთიდან მეორისაკენ. ამავე დროს დიალექტიკა არის წინასწარ დაშვებულიდან პირველად საფუძვლამდე ამალღება და წინასწარდაშვებულთა გამართლება პირველ მიზეზის მიხედვით. იგი არის გონების ძალით ამალღება უმაღლეს გვართა დონეზე და დაშვება ქვევით სახეებამდე, რომელნიც

კვლავ იდეების სამყაროს განეკუთვნებიან. ამ აზრით, დიალექტიკური აზროვნება იდეების სფეროში მოძრაობად იქცა და იგი უკვე აღარ ეხება გრძნობას.

ამგვარად, პლატონმა „სახელმწიფოში“ დიალექტიკის ყველაზე მეტად მრავალმხრივი და სრულყოფილი განსაზღვრებანი ჩამოაყალიბა, და თავისებურად შეაჯამა წინა დიალოგებში დიალექტიკის განსაზღვრების შესაძლებელი ასპექტები. „სახელმწიფოში“ გაღმოცემულია დიალექტიკის როგორც ონტოლოგიური, ისე გნოსეოლოგიური და ლოგიკური განსაზღვრულებანი და დიალექტიკა ამალე-ბულია მეცნიერების დონეზე.\*

პლატონთან ონტოლოგიური ასპექტით დახასიათებული დიალექტიკა წინააღმდეგობის თეორიაა, რომელსაც სხვადასხვაგვარი შეფასება ეძლევა იმის შესაბამისად მოვლენების მიმართაა იგი გამოყენებული, თუ იდეების სამყაროს მიმართ.

მოვლენების დიალექტიკა პლატონისათვის მისაღებია პერაკლიტესეულია „პანტა რეი“-ს გაგებით. მოვლენები რამდენადაც ცვალებადობენ, არიან და არც არიან, ისინი არსისა და არარსის ნარევიან და სწორედ ამიტომ აქვთ გარკვეული არსებობა. მოვლენა მხოლოდ არსი რომ იყოს, არ შეიცვლებოდა, მასში არარსიც რომ არის, იმიტომ იცვლება. ცვალებადობა მოვლენის თავის დაპირისპირებულში გადასვლაა. სიხარულს უპირისპირდება მწუხარება და მასში გადადის, ასევე სცვლის სიცოცხლეს სიკვდილი და პირიქითაც სიკვდილს სიცოცხლე. „ყველაფერი, რაც იბადება, თავისი მოპირისპირესგან იბადება მხოლოდ და მხოლოდ, რამდენადაც მას თავისი მოპირისპირე მოეძებნება. ასე მაგალითად, მშვენიერს მახინჯი უპირისპირდება, სამართლიანს — უსამართლო და ასე შემდეგ“ (70e). ამავე წესით ხდება გადასვლა ღიძისა მცირეში, ღვიძილისა ძილში, ცივისა თბილში, გაყოფილისა ერთიანში და ა. შ. ხოლო ეს გადასვლა ცალმხრივი კი არა ორმხრივია და ამიტომ არის იგი დიალექტიკური წრისებური განვითარების შესაბამისი. „მოპირისპირე წყვილთაგან ერთი მეორეს რომ არ ჰბადებდეს, ერთი მეორეში რომ არ გადადიოდეს წრიული გზით და იყოს მხოლოდ სწორხაზოვანი, ცალმხრივი

---

\* დიოგენე ლაერტელის ცნობით, თავდაპირველად ფილოსოფია ფიზიკის სახით განვითარდა, სოკრატემ ეთიკა შექმნა, პლატონმა მესამე ფილოსოფიურ მეცნიერებას — დიალექტიკას დაუდო სათავე. იხ. 47. 166.

გადასვლა ერთისა მეორეში, გარნა არა პირუკუ, მეორისა—პირველში, ბოლოს და ბოლოს, რა მოჰყვებოდა ამას. ყველაფერი გაერთფეროვნდებოდა და აღარაფერი დაიბადებოდა ქვეყნად“ (72b). პლატონი აკრიტიკებს ანაქსაგორას, რომელმაც პრინციპით „ყველაფერი ყველაფერშია“, — „ყველა საგანი ერთმანეთში აურია“ და საბოლოოდ კოსმოსის ნაცვლად ქაოსი შეჩვენებოდა ხელში, თუ არა ანაქსაგორასეული „ნუსი“, რომელსაც დაევალა წესრიგის დამყარება, ყოველივეს კანონზომიერების ქვეშ მოქცევა. ანაქსაგორას თავდაპირველ შეცდომად პლატონს ის მიაჩნია, რომ მან ჰომოიომერების უსასრულო სიმრავლე განიხილა როგორც ყველაფრის ერთიანობა, რომელთა შორის იმთავითვე არავეითარი განსხვავება, გათიშვა ან წინააღმდეგობა არ იყო. „ყველაფერი რომ ერთდებოდეს და აღარ ითიშებოდეს მერე, კოსმოსის ნაცვლად მივიღებდით ქაოსს“, — წერს პლატონი (72cd).

ამგვარად, პლატონმა სცნო, რომ მოვლენათა ერთიანობაში დაპირისპირებაა, რომ მოწინააღმდეგენი ერთმანეთს განსაზღვრავენ, ერთმანეთში გადადიან. ეს არის სწორედ წინააღმდეგობის დიალექტიკური გაგების მოთხოვნა, რომლის მიხედვით დაპირისპირებულნი ერთიანის საწინააღმდეგო მხარეებად წარმოდგებიან. პლატონი ამ ერთიანობას ამგვარად გამოთქვამს; „მოპირდაპირე წყვილებს შორის ძეკს“ „ერთგვარი შუალედური ფენომენი“, რომლის საფუძველზე პირველი მოპირისპირე მეორე მოპირისპირედ გარდაიქმნება, ხოლო მეორე პირუკუ, — პირველად; მაგრამ ეს ერთიანი პლატონის დიალექტიკის ძალით ვერ გადაიქცა დაპირისპირებული მხარეების ორგანიულ ერთიანობად, მთლიანობად, იგი მართლაც „ერთგვარ შუალედურ ფენომენად“ რჩება, რაღაცა „მესამედ“, რომელსაც ევალება დაპირისპირებულთა დაკავშირება. ასე გადაიქცა გამაერთიანებელი „მესამე“ დაპირისპირებულთა ორეულისათვის ისეთ მოკავშირედ, რომელსაც თავის მხრივ დასჭირდა მესამე მათთან კავშირისათვის და ა. შ. (19.306).

ასეთი რთული ლოგიკური სიძნელის მიუხედავად, პლატონი დიალოგებში განუწყვეტლივ აყენებს დიალექტიკური კავშირის პრობლემას და მისი გადაწყვეტის რაიმე პოზიტიურ პოზიციას ეძებს. როცა კონკრეტულად დადგება საკითხი, თუ რატომ, რა მიზეზით ხდება დაპირისპირებულთა ერთმანეთში გადასვლა, გაირკვევა, რომ ამ გადასვლის მიზეზი თვით დაპირისპირებულთა ერთიანობაში კი არ არის, ან ერთი დაპირისპირებული კი არ განსაზღვრავს მეორეს

მიზეზობრივად, არამედ ამ გადასვლის, ცვალებადობის, მოძრაობისა და განვითარების მიზეზი მოვლენებისაგან სრულიად გარეშეა; ეს არის იდეა, როგორც სრული და რომლისაკენ მიისწრაფვის ყოველი მოვლენა. როგორც ნაკლოვანი, სიძრულისაკენ მისწრაფებული. ამგვარად, პლატონის მტკიცებით მოვლენა არ შეიძლება არ შეიცვალოს, რადგან მას რაღაც აკლია. რაც სრულია არ იცვლება, მარადიულია, ასეთია იდეების სამყარო; მოვლენების ცვალებადობა, დაპირისპირება და გარდაქმნები მიზეზობრივად განსაზღვრულნი არიან იდეებით და ეს მიზეზობრივი განსაზღვრულობა ამ შემთხვევაში ემთხვევა მიზნობრიობას, იდეა მოვლენის მიზეზიცაა და მიზანიც.

მაშასადამე, თუ ფაქტობრივად არსებულში, გრძნობად სამყაროში არის დაპირისპირება, წინააღმდეგობა, არის ცვალებადობა და მოძრაობა, ამის მიზეზის დაძებნა თვით დაპირისპირების ბუნებაში შეუძლებელია. დიდი, — წერს პლატონი, — იმ მიზეზით კი არ გახდა დიდი, რომ მას თანდათან მოემატა გარკვეული სიდიდე და მცირედან მიზეზობრივად დიდად იქცა, არამედ დიდისა და მცირეს ცვალებადობის მიზეზი, და საერთოდ, მათი ასეთ გარკვეულობად არსებობის მიზეზი, სიდიდის იდეაა. ამ აზრით უნდა გავიგოთ პლატონის ცნობილი დებულება „შეუძლებელია რაიმე თავისი საწინააღმდეგოდან წარმოიშვას“ (103 ბ). ე. ი. საწინააღმდეგო მოვლენა ვერ იქნება მიზეზი მოცემული მოვლენისა, ცხელი ვერ იქნება მიზეზი ცივის წარმოქმნისა, — თოვლი — წყლისა, კენტი — ლუწისა და ა. შ. ბუნებაში დაპირისპირებულთა წრებრუნვის მიზეზი თვით ამ დაპირისპირებულებასაში კი არ არის, არამედ თითოეული მათგანის არსებაში, მათ იდეაში, პირველ სახეში. ყოველი მოცემული მოვლენა არის ის, რაც არის და ვიდრე ასეთია, ვერ ითმენს თავის მოპირისპირედ გადაქცევას, ანდა ყოფნას.

ისე როგორც ერთი იდეიდან (წყვილი) არ წარმოიქმნება მისი დაპირისპირებული (კენტი), ასევე არც საგნები არ იღებენ თავის დაპირისპირებულებს, არ არიან მათგან მიზეზობრივად განსაზღვრულნი.

პლატონი დაპირისპირებას მოვლენებს შორის პრინციპულად მიჯნავს დაპირისპირებისაგან იდეათა სამყაროში. მოვლენებს შორის დაპირისპირება ნიშნავს ერთის მეორედ გადაქცევას და პირუტყუ, რაც სრულიად გამორიცხებულია იდეათა დაპირისპირების შემთხვევაში. დაპირისპირებული იდეები მარადიულად დაპირისპირებულნი რჩებიან, ერთმანეთისაგან გარემდგარნი, თავისთავში ჩაკეტილი

სისრულით. ერთია მოვლენათა დაპირისპირებისა და ურთიერთგადასვლის ფაქტი, მეორეა ამ ფაქტის მიზეზი. როგორც ზევით ითქვა, მოვლენათა დაპირისპირებისა და დაპირისპირებულთა ურთიერთში გადასვლის მიზეზი მხოლოდ და მხოლოდ იდეებია და ეს იმგვარად ხდება, რომ დიდის იდეის თანაზიარი მოვლენა გადადის მცირეს იდეის თანამონაწილედ, მის გამოვლენად გადაიქცევა; კენტი, თუ მას ერთი დაემატა, ლუწის იდეის თანაზიარი ხდება და მიზეზი დიდისა და მცირისა ის კი არ არის, რომ მოვლენას რაიმე დაემატა ან თანდათანობით მოაკლდა, არამედ მხოლოდ დიდისა და მცირეს იდეა. ე. ი. კენტისა და ლუწის მიზეზი ერთის დამატება ან მოკლება კი არ არის, არამედ თვით იდეა კენტისა და ლუწისა, რომელიც არეგულირებს ცვალებადს, სისრულესა და თავისთავად არსებობას მოკლებულ მოვლენებს.

პლატონი სრულიად გარკვევით წერს იდეების შესახებ, აქ „საპირისპირონი შეუთავსებელია“, დაპირისპირებული იდეების ურთიერთში შექრა, ურთიერთმონაცვლეობა შეუძლებელია. ამიტომ თვით მოვლენებშიც შეუძლებელია ერთდროულად ორი საპირისპირო იდეა იყოს გამოვლენილი (მაგ. რაიმე ერთსა და იმავე დროს იყოს ტოლიც და არატოლიც). არა მხოლოდ დაპირისპირებული იდეები არ უშვებენ ერთმანეთს, მოვლენაც თავისთავში ვერ შეუშვებს ორი საპირისპირო იდეის მონაწილეობას.

პლატონმა აღიარა ობიექტური დიალექტიკის ფაქტი, მოვლენები განიხილა დაპირისპირებულთა ურთიერთგადასვლით კავშირში, მაგრამ მათი ცვლილების, გადასვლების განმსაზღვრელი მიზეზი მათ გარეთ მყოფ იდეათა სამყაროში იგულისხმება.

მეორე მხრივ, პლატონთან საკითხი დგას სუბიექტური დიალექტიკის, ე. ი. ცნებათა დიალექტიკის შესახებ, რომლის საფუძველია იდეათა სამყარო, პლატონს უთუოდ უნდა ეზრუნა იდეათა სამყაროს გარკვეული წესრიგით კონსტრუირებისათვის.

გავიხსენოთ, რომ პლატონისათვის დიალექტიკა იდეების, ანუ გვარების დამოკიდებულების შესახებ ცოდნაა, რაც თავის მხრივ ფილოსოფიის თანაფარდია. ფილოსოფიამ უნდა გაარკვიოს იდეების საფუძვლებრივი წყობა, მათი დაპირისპირება და დაპირისპირების მოხსნა ერთიანში. ე. ი. უნდა მიიკვლიოს ის ერთიანი ძირი, რომელშიც ყოველი დაპირისპირებული, საერთოდ, ყოველი არსებული ერთიანდება. დიალექტიკა, ანუ ფილოსოფია ჭეშმარიტების

ძიების ის გზაა, რომელიც იჭრება იდეების სამყაროს საიდუმლოებაში და მისი წყობის გაანალიზებას ისახავს მიზნად.

ცნებათა დიალექტიკის განვითარების თვალსაზრისით, პლატონის დიალოგებს შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს იმ დიალოგებს, რომლებშიც არავითარი მითოლოგიური აღარ არის, სადაც ფილოსოფოსი მხოლოდ ლოგიკური არგუმენტაციისა და სისტემატიზაციის მეთოდით მუშაობს, პოეტური და რიტორიკული ფორმები და სხვები შეცვლილია ლოგიკური გამომდინარეობის წესით. ასეთ დიალოგებს მიეკუთვნება „თეეტეტე“, „პარმენიდე“ და „სოფისტები“.

თუ „თეეტეტეში“ პლატონი ლოგიკის ძალას იყენებს სენსუალიზმის დამარცხებისათვის, გრძნობადი ცოდნის ყოველი სახეობის როგორც ჭეშმარიტი ცოდნის უარყოფისათვის, „სოფისტსა“ და „პარმენიდეში“ ლოგიკური არგუმენტაციების მეთოდს ექვემდებარება არსის თეორიის დასაბუთება და ამასთან დაკავშირებით ღდება საკითხი იმის შესახებ, თუ რამდენად სამართლიანია იდეების სუბსტანციულობის მტკიცება.

პლატონი ეძებს ჭეშმარიტი ცოდნის საგანს, ანუ ცნების ობიექტს. ამ ძიებაში მან უნდა გაითვალისწინოს პარმენიდეს არსის მეტაფიზიკაც და პერაკლიტეს შემდეგ განვითარებული სოფისტური რელატივიზმიც თავისი მიღწევებითა და შეზღუდულობებით\*. შემთხვევითი არ არის, რომ დიალოგებში „სოფისტი“ და „პარმენიდე“ პლატონი არსის პრობლემის სიღრმისეულ კვლევას აწარმოებს, ერთი მხრივ, სოფისტური რელატივიზმის დაძლევისა და, მეორე მხრივ, პარმენიდეს არსის მეტაფიზიკის ნაკლოვანებათა მხილების საფუძველზე.

ის საკითხი, რომელიც პლატონმა უთუოდ უნდა გადაწყვიტოს, რომელსაც მისი მოძღვრებისათვის ფუნდამენტური ღირებულება გააჩნია, არის არსისა და არარსის დამოკიდებულების საკითხი. როგორც ცნობილთა ეს დიდი ფილოსოფიური პრობლემა მაღალ დონეზე წამოაყენეს და თავისებურად გადაწყვიტეს პერაკლიტემ და პარმენიდემ.

---

\* აუცილებელია იმისი აღნიშვნა, რომ პლატონი შეცდომით აიგივებდა პერაკლიტეს მოძღვრებას რელატივიზმთან; „თეეტეტეში“ ერთნაირად შეაფასა პერაკლიტეს დიალექტიკა და პროტაგორას რელატივისტური მოძღვრება. ეს იმით ახსნება, რომ იგი ერთ დროს კრატილოსის მიმდევარი პერაკლიტეს მოძღვრებას ამ უკიდურესი რელატივისტის თვალთა განიხილავდა, ხოლო სოფისტ პროტაგორას თვალსაზრისი კრატილოსის თეორიული წანამძღვრებით საზრდოობდა.

პლატონმა თუმცა სცადა იდეების სამყარო გაენთავისუფლებინა დიალექტიკური დაპირისპირებისაგან, მაგრამ რამდენადაც დაშვებულია უმაღლესი იდეის, სიკეთის გარდა ყველა სხვა იდეის საპირისპირო, მათი აზროვნებითი წვდომისათვის აუცილებელი იყო ამ დაპირისპირების გამოთქმა ცნებათა დიალექტიკის ენაზე. პლატონთან ცნებათა დიალექტიკამ დიალექტიკურ-ლოგიკური მნიშვნელობა შეიძინა, ცნებათა დაპირისპირებამ მათ შინაგან ლოგიკურ კავშირებში გააზრება მოითხოვა, რამაც განსაზღვრა საფეხურები ერთეული ცნებებიდან უფრო მაღალ საგვარეულო ცნებებზე ამაღლებისათვის. სწორედ ამ გზაზე უნდა მოხდეს დაპირისპირებულთა თანდათანობითი შეკრების საშუალებით ერთიან საფუძვლამდე ამაღლება.

ეს ერთიანი ძირია სიკეთის იდეა, უმაღლესი არსი, არსება, კეშმარიტება თავისთავად. ამ უმაღლესი საფეხურის მიღწევისათვის მოიმარჯვებს ადამიანი გონების დიალექტიკურ მეთოდს, რომლის ლოგიკური წესების ერთობლიობათა (დედუქცია, ინდუქცია, გაყოფა, შეკრება და სხვ.) განხორციელებით აზროვნებისათვის დიალექტიკური მოძრაობის ფართო სარბიელი იშლება.

ამგვარად, იდეალურის ერთიანობის განმსაზღვრელი სიკეთის იდეა, მაგრამ იდეალურის გრძნობად მატერიალურთან კავშირის მტკიცება პლატონთან მეტად ჭირს; იგი თუმცა ერთგულად ცდილობდა დუალიზმის დაძლევის, მაგრამ იდეებსა და გრძნობად სამყაროს შორის იმთავითვე მის მიერ გატარებული მკვეთრი სადემარკაციო ხაზის მიზეზით განუწყვეტლივ წარმოიქმნება დიხოტომიათა ახალ-ახალი ფორმები.

შეიძლება გადაჭრით ითქვას რომ პლატონთან დიალექტიკას არსებითად დუალიზმის დაძლევის და მონიზმის გამართლების ფუნქცია აკისრია. სისტემა უნდა აიგოს აბსოლუტური ერთის პრინციპზე, რომელსაც დაექვემდებარება მასთან დაპირისპირებული შეფარდებითი არსი; მაგრამ ეს არა მარტო ადვილი განსაზღვრადელი არ არის, არამედ ტრადიციული სისტემის ფორმაში, საერთოდ, მიუღწეველიცაა. ამიტომ ეძებდა პლატონი ახალ გზებსა და შესაძლებლობებს რადაც სხვაგვარი სისტემის აგებისათვის. მან ამისათვის მის მიერ მოპოვებულ ლოგიკური ფორმათა ყველა შესაძლებლობანი გამოიყენა და როცა ისინი საკმარისი აღარ აღმოჩნდნენ, ლოგიკურის მიღმა ეძებდა გზები და საშუალებანი მოძღვრების სისტემატიზაციისათვის. ასე გავიდა პლატონი ლოგიკურ მეთოდ-



დებს დაქვემდებარებული შემეცნებიდან ლოგიკურის ზევით მყოფ ზეგონითი წედომის სფეროში და ასე დააყენა „დაუწერელი ფილოსოფიის პრობლემა. ბუნებრივია, უნდა გადებულიყო ხიდი პლატონის დაწერილ მოძღვრებასა და „დაუწერელს“ შორის, ლოგიკურსა და ზელოგიკურს, რაციონალურსა და ირაციონალურს შორის.“

ორივე მოძღვრების ამოსავალი პრინციპი აბსოლუტური ერთია, ამიტომ, დავუბრუნდეთ ისევ საკითხს; რა არის ეს „ერთიანი ერთი“?

„პარმენიდეში“ პლატონის მიზანი უთუოდ ის კი არ იყო, რომ მოეხდინა იდეების სამყაროსა და გრძნობადი სამყაროს დიხოტომიური დაშორების დემონსტრირება, არამედ იქ დიალექტიკა ამ დიხოტომიის მოხსნის საშუალებად გამოდის, თუმცა საბოლოოდ მაინც სრულყოფილად ვერ მოხერხდა ერთის გაბატონება სიმრავლეზე, „სხვაზე“, „არარსზე“, შეფარდებით არსზე. მაინც რა არის ეს ერთი? პლატონი ასხეავებს ერთის სხვადასხვანაირ გაგებას. უპირველესი გაგება „ერთსა“ სიკეთის იდეას ემთხვევა; იგი არის იდეალური წმინდა ერთიანობა, ყოველგვარ დანაწილებას დაპირისპირებას მოკლებული და „უზენაესი“, (სახელმწიფო VI 509c), ყოველ არსთა მიღმა მყოფი „ერთი“.

მეორე გაგებით, ერთი არის „ერთიანად არსებული“, ის, რაც არის სიმრავლის ერთიანობის სახით. ხოლო „ერთის“ მესამე ცნება, ანუ გაგება აღნიშნავს იმ მათემატიკურ ერთეულს, რომლისაგანაც ათვლა იწყება და რაც ყველა სხვა რიცხვს უპირისპირდება (30. 2. 598).

ერთი როგორც პლატონის ონტოლოგიის საფუძველი, ემთხვევა ერთიანის პირველ გაგებას, სიკეთის იდეის იდენტურ ერთიანს. ამ ერთიანის გაშლაა იდეათა სამყარო, იდეების სიმრავლე, რომელთაგან თითოეული იდეა თავისთავში არის სისრულე, მას თავისთავში არაფერი აკლია (მაგ. იგივეობის იდეა სრულია, მას ნაკლი არა აქვს როგორც ასეთს), მაგრამ ყოველ ასეთ იდეას (გარდა ერთისა, სიკეთის იდეისა) თავისი დაპირისპირებული გააჩნია (იგივეობის იდეის საპირისპიროა განსხვავების იდეა), რომელიც ასევე თავისთავში სრულია, მაგრამ რომელთა ურთიერთთან მიმართება (იგივეობა — განსხვავება) უფრო მეტ სისრულეს გამოხატავს. ამგვარად, პლატონს სჭირდება დაუშვას სისრულეთა ხარისხი და სისრულის ზღვარი, რადგან უამრავი სრულის აღიარება უაზრობამდე მიდის (19.311). სრული იმისი სრულია, რომ მას რაიმე არ უნდა აკლდეს, მრავალი

სრულის პირობებში კი თითოეულს სხვა აკლია, სხვას გამოირიცხავს ე. ი. ეწინააღმდეგება სრულის ბუნებას. აბსოლუტური სრული სიკეთის იდეაა, როგორც ის ერთი, რომელშიც მთელი სიმრავლე იდეებისა მისი ასპექტების, მხარეების სახითაა მოცემული, ე. ი. სიკეთის იდეა თვით არის სისრულის იდეის იდენტური.

იდეების სამყარო, როგორც არსებულად არსებული (ὄντως ὄν) პლატონის ონტოლოგიის საფუძველია, რომლის კონსტრუქციის გაგებისათვის ამოსავალია აზრის სტრუქტურის პლატონური გაგება, რადგან იდეების სამყარო როგორც სააზროვნო სამყარო, აზრის სტრუქტურასთან შესაბამისობაში უნდა იყოს, ამიტომ მასთან იგივეობის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა შემეცნება, ე. ი. იდეათა სამყაროს არსებობა აზრს მოკლებული იქნებოდა.

პლატონის მოძღვრების უმთავრესი პრობლემა ხომ ჰეშმარიტი შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემაა. ჰეშმარიტი შემეცნება ცნებითი, ანუ ლოგიკური აზროვნებაა, რომლის ჰეშმარიტობა ის იქნება, რომ იგი გამოთქვამს, გამოხატავს ნამდვილ არსს, მასთან მისადაგებულია, უფრო მეტი, მასთან იგივეობით მიმართებაშია.

ლოგიკური აზროვნება ცნებებზეა დაფუძნებული ცნებები კი გენერალიზაციის სტრუქტურულ მთლიანობაში რეალიზირდებიან. ცნება როგორც ზოგადი მიმართულია ერთეული ცნებიდან უზოგადესამდე. პლატონს ცნებაში საგვარეულო მნიშვნელობის ცნებები ესმის, მისთვის ცნება გვარია, თავის ქვეშ მრავალ სახეთა მომცველია.

განზოგადების პროცესი გარკვეულ ზღვართა შუა გაშლილი პროცესია ერთეულიდან უზოგადეს ერთ ცნებამდე, უკიდურესი სიმრავლიდან აბსოლუტურ ერთამდე. ცნებათა ეს სტრუქტურა განსაზღვრავს იდეების კონსტრუირებას, სადაც უკიდურესად მრავალი, რაოდენობრივად განუსაზღვრელი იდეებიდან თანდათანობითი ამაღლება ხდება იდეებზე, რომელთა სისრულის ხარისხი მატულობს და რიცხვი კი კლებულობს და რაც ბოლოს დასრულდა სიკეთის როგორც უნივერსალურად სრული იდეის დადგენით.

როცა პლატონთან საკითხი დგას არსისა და აზრის ერთიანი საფუძვლის შესახებ, ამ საკითხის გადაწყვეტის პირობა მხოლოდ და მხოლოდ ის ერთია, რომელსაც სიკეთის იდეა ეწოდება, და რაც ლოგიკურად შემეცნების აქტში სიკეთის ცნებით გამოიხატება.

პლატონს თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში სიკეთის იდეის გარკვევისათვის ვერ გამოადგა პითაგორული რიცხვთა თეორიის

პრინციპები და იგი არც იმ ლოგიკური მეთოდებით შემოიფარგლა, რაც დიალექტიკის ლოგიკურ შესაძლებლობებში იგულისხმებოდა. ამიტომ იყო საჭირო წინ სვლა ლოგიკურიდან არალოგიკურისკენ, დიალოგებში გადმოცემული მოძღვრებიდან მის თავისებურ დასრულებისაკენ, ზეპირი მოძღვრებისაკენ. პლატონის სისტემის მოქცევა არ არის შესაძლებელი ერთიან ლოგიკურ კონსტრუქციაში, იგი ასეთი ლოგიკური წყობის გარეთ გადის და ამიტომ გნოსეოლოგიური ასპექტით ალოგიკურ ფორმებს მოითხოვს, ონტოლოგიური მიდგომით კი ირაციონალური სფეროს დაშვებას გულისხმობს.

## თ ა ვ ი 5

### მითოსის როლი პლატონის მოძღვრებაში

პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის, ანუ ესოტერული, „საიდუმლო“ მოძღვრების თანამედროვე კვლევაში ფართო გამოყენება ჰპოვა გამოთქმამ „დემითოლოგიზირებული“ პლატონი, რაც იმაზე მიაწინებს, რომ მითოსისადმი პლატონის დამოკიდებულება უპირველესი ფილოსოფიური პრინციპების დონეზე განიხლება. ამ ცნების მიხედვით ნაცადია პლატონის დაწერილისა და „დაუწერელის“ ე. წ. ექსოტერულისა და ესოტერულ მოძღვრებას შორის ზღვარის დადება, პლატონის მოღვაწეობის ორ პერიოდს შორის მიჯნის გავლება. პირველი პერიოდის პლატონი „დაწერილი“, დიალოგების ავტორია, რომელიც მითოსური სახეების მოხმარებით გადმოსცემდა იდეების თეორიას, მეორე პერიოდში კი იგი თითქოს არსებითად განსხვავებული მოაზროვნეა, მითოლოგიური სახეებითი აზროვნებისაგან თავისუფალი დიალექტიკურ-ლოგიკური სტილისა, რომელმაც მათემატიკისა და ფილოსოფიის მჭიდრო შერწყმით შექმნა ფილოსოფიის უმაღლესი პრინციპების შესახებ მოძღვრება. პლატონის მოღვაწეობის ბოლოს თითქოს ლოგოსმა გაიმარჯვა მითოსზე, იდეალურ რიცხვთა თეორიამ პლატონს გაუხსნა გზა „დემითოლოგიზაციისაკენ“ და იდეებზე მოძღვრებამ ახალი სახე მიიღო (გამოთქმა „დემითოლოგიზირებული“ — Entmithologisierte გამოიყენა კ. გაიზერმა პლატონის მოძღვრების ორ უმთავრეს პერიოდად დაყოფისა და „დაუწერელი“ მოძღვრების სპეციფიკის აღსანიშნავად).

ნათქვამის შემდეგ აღვილი გასაგებია თუ რაოდენ აქტუალურია ამჟამად საკითხი პლატონის მოძღვრებაში მითოსის აღვილისა და როლის შესახებ. უკვე XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო სპეციალური მონოგრაფიების გამოქვეყნება, რომელნიც პლატონური მითების შეფასებას მიეძღვნა.

პლატონთან მითოსის ფუნქციის, მისი ღირებულების საკითხი პრობლემატური ხდება სხვა გარემოებათა გამოც, კერძოდ, პლატონის ტექსტებში მითოსისადმი ხან უარყოფითი, ხანაც დადებითი დამოკიდებულების გამო. ერთი მხრივ, პლატონი აკრიტიკებს წინამორბედებს, ვინც მითოსურ აზროვნებას მისდევს, მითიურ ამბებს გასართობად იყენებს, მეორე მხრივ, მისი დიალოგების დიდ უმრავლესობაში მითები გამოყენებულია და მათ ხშირად მეტად აქტიური ფუნქცია ეკისრებათ, ფილოსოფიურ შინაარსსაც კი იძენენ და იდეების თეორიის დასაბუთების საშუალებადაც გამოიყენებიან.

ცნობილია, თუ როგორ მკაცრად აკრიტიკებს პლატონი ჰომეროსისა და ჰესიოდეს მითოლოგიას დიალოგში „სახელმწიფო“, როგორ აგდებით ეპყრობა გართობის მიზნით შექმნილ მითოსურ შემოქმედებას, მაგრამ ისიც ცნობილია, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას იძენს თვით „სახელმწიფოშივე“ მითი ე. წ. ტროგლოდიტების შესახებ, — მითი, რომელიც იდეების თეორიის მითაზროვნებითი დასაბუთებისა და მისი ილუსტრაციის როლს ასრულებს.

პლატონის თხზულებების ტექსტუალური კვლევით დადგენილია სიტყვა „მითოსის“ ისეთი ფართო მნიშვნელობა, რომელიც თავის თავში ითავსებს როგორც დადებით, ისე უარყოფითს შეფასებას, მის გართობითსა თუ სასწავლო, დასაბუთებითსა, თუ მორალურ აღმზრდელობით ღირებულებას. ა. ტახო-გოდის მიერ პლატონის ტექსტის ანალიზით გამოკვლეულია „მითის“ სრულიად განსხვავებული აზრობრივი ნიუანსები: რომ იგი ნიშნავს „სიტყვას“, „მეტყველებას“ (ლოგოსს), „შეხედულებას“, რომ მითოსის გაგება შეიძლება ღმერთებისა და გმირების შესახებ უცნაური ამბების ერთობლიობად ან გარკვეული ხალხების და ტომების შესახებ ლეგენდარულ ამბებად, რომ მითოსი ზოგჯერ იგავის სინონიმად გამოიყენება (62. 58, 59).

პლატონთან მითოსის ერთგვარი მიახლოება ხდება ლოგოსთან, იშლება დაპირისპირების მკვეთრი ზღვარი.

ა. ტახო-გოდის მიერ ჰომეროსის პოემების ტექსტუალური გამოკვლევით დადგენილია სიტყვა „მითის“ საკმაოდ ფართო აზრობრივი მნიშვნელობანი, მისი საკომუნიკაციო ფუნქცია, მაგრამ ჰომ-

მეროსთან მითებს აქვთ ურთიერთსაპირისპირო გაგებაც, იგი აღნიშნავს ბრძანებასაც და რჩევასაც, მუქარასაც და თხოვნასაც, „აზრსაც“ და ისტორიასაც; მიუხედავად ამისა, მასში უმთავრესია მაინც აზრითი, თეორიული მხარე დაპირისპირებული პრაქტიკულ საქმიანობასთან. მითის მნიშვნელობაში აშკარად გამოკვეთილია არა „საქმით ზემოქმედება, არამედ თანამოსაუბრეზე სწორად აზრობრივი ზემოქმედებისათვის აქტიური სწრაფვა“ (62, 80, 81), რაც კონკრეტულად იმაში გამოიხატება, რომ მითოსი ჰომეროსთან სიტყვის მაგიურ ზემოქმედებას უკავშირდება, რაღაც უხილავის, გამოუცნობის აღმნიშვნელს, აზრით მიუწვდომელს, რაღაც მაგიური ძალის მქონეს. ამიტომ არის მითოსი სიტყვისა და მაგიური შინაარსის ერთიანობა, რომლის გარეშე აღამიანთა აზრობრივ ინტენციებში აღარაფერი რჩება. ამით არის ახსნილი ის გარემოება, რომ ჰომეროსთან სიტყვა „ლოგოსი“ მხოლოდ სამგან მოიხსენიება და ისიც საკმაოდ ბუნდოვანი მნიშვნელობით, ისეთ დიდ ტექსტებში, როგორიცაა „ილიადა“, „ოდისეა“ და „ჰიმნები“ (62, 82).

პლატონი კარგად მიხვდა, რომ მითოსში აუცილებლობით არის რაღაც გამოგონილი, არარეალური ამბავი, ფანტაზიის პროდუქტი, მაგრამ ამავე დროს მას ახასიათებს რაღაც შინაგანი სიმართლე, სინამდვილესთან კავშირი. ეს ანტიკური აზროვნების ისტორიაში მითოსის ამბივალენტური გაგების პირველ ნიმუშად ითვლება, რომელსაც ფაქტიურად იზიარებდა ჰესიოდეს; „თეოგონიაში“ იგი იმ აზრს იცავდა, რომ მითოსურ სახეებში სიმართლე გამრითქმებაო.

თუმცა მითებისადმი დამოკიდებულების გარკვევა უკვე პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებთან გვხვდება, მაგრამ ჯერ მხოლოდ ცდების სახით; ფილოსოფიური აზრის საწყისი გულისხმობს მითოლოგიურ-ფანტასტიკურ წარმოდგენითი აზროვნებისაგან განთავისუფლებას, მითოსის რაობაზე რეფლექსია კი უფრო გვიანი მოვლენაა. აღრინდელი კლასიკის ხანაში რეფლექსირებული მითოსი ჯერ არ არსებობს, პლატონთან კი უკვე იწყება მითოსის რაობის გარკვევა და შეფასება, მისი ფუნქციებისა და თავისებურებების დადგენა.

აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ დიოგენე აპოლონიელი (V ს. მეორე ნახევარი ძვ. წ.) მიუთითებდა ჰემმარიტებისა და მითოსურის შეუთავსებლობაზე. მითები, მისი აზრით, პრიმიტიულად შეთხზული ამბებია ღმერთების შესახებო (62. 65); მოგვიანებით ალექსანდრიელი ნეოპლატონიკოსი ოლიმპიოდორე უმცროსი (VI ს. ახ. წ.)

მითების წარმოშობას ორი მიზეზით განსაზღვრავდა: ბუნება და ჩვენი სული, — ადამიანმა ცოდნით უნდა გაარკვიოს, რომ უხილავი წარმოიქმნება ხილულისაგან, უსხეულო სხეულისაგან, რომ არსებობს წესრიგი და მისი მიზეზი რაღაც უსხეულო ძალა, არსება უნდა იყოს. სწორედ ასეთმა საკითხებმა წარმოშვა მითები. ბუნების მოვლენების ახსნის მოთხოვნა და ჩვენი სულის ფანტაზიის უნარი ქმნის მითებს, მითები ბავშვურ წარმოსახვებს ემსგავსება და მათი შექმნაც ბავშვურ სიხარულს გვანიჭებს. „მითოსი კეშმარიტების ამსახველი ტყუილი ამბებია“ (31. 88).

ანტიკურ ფილოსოფიაში პლატონამდე გაბატონებული იყო მითოსის ორგვარი გაგება: საკუთრივ მითოლოგიური, რომლის მიხედვით მითი გამოგონილი ამბავია (ქსენოფანე კოლოფონელი, პერაკლიტე, დემოკრიტე), მეორე მხრივ, მითი გაიგივებული იყო მეცნიერულ აზროვნებასთან [მითი „სიტყვის“, მოძღვრების, კვლევის მნიშვნელობითაა გამოყენებული პარმენიდესთან (B 2,8) და ემპედოკლესთან (B 17,15; B 62,3; B 24,2; B 17,14; B 114,1)].

თუ როგორ ესმოდა პლატონს მითოსისა და ლოგოსის მიმართება, ამაზე თანამედროვე კონცეფციათა შორის გამორჩეული ადგილი დაიჭირა ა. ლოსევის თვალსაზრისმა. ამ კონცეფციის მიხედვით პლატონი ებრძოდა ძველ ტრადიციულ მითოლოგიას, ღმერთების ანთროპომორფულობას და მისი კრიტიკით შექმნა საკუთარი მითოლოგია, რომელსაც მკვლევარმა „ტრანსცენდენტალური“ მითოლოგია უწოდა (51, 558).

პლატონის მითოლოგია ტრადიციული ბერძნული მითოლოგიის „გაწმენდის“ შედეგია, ეს გაწმენდა კი მისი ფილოსოფიურად გადაქცევა იყო. ასე შეიქმნა მითოსის ფილოსოფიური საფუძვლები, რომელიც შემდეგ ნეოპლატონიზმში აღორძინდა. პლატონისათვის ნამდვილი ღმერთები იდეები არიან. პლატონი უმაღლესი ღვთაების დადგენასაც ცდილობს, რომელსაც მხოლოდ ღვთიური ბუნება ექნება და განწმენდილი იქნება „არაღვთიურისაგან“. ამის შესატყვისი ცნებებია უმაღლესი ერთიანი არსის იდეა, რომელსაც უკავშირდება გონება და სული. ა. ლოსევის ამ მსჯელობიდან ჩანს პლატონის მოძღვრების ნეოპლატონიზმთან მაქსიმალური მიახლოების მცდელობა (51, 559).

პლატონი მსოფლიო სულს ზევსის მითოსურ სახეს უკავშირებს, „ტიმოსში“ შემოაქვს დემიურგის სახე, როგორც მოქმედი ღვთაება, რაც იმისი მანიშნებელია, რომ ტრადიციული მითიური სახეები და-

ტვირთულია ფილოსოფიური შინაარსით. პლატონმა მითოლოგია გონების საგნად აქცია, მაგრამ ისე უხვად გამოიყენა, იმდენი ახალი მითი შექმნა, რომ იგი არცთუ ისე „ძალიან ამადლებული“ ჩანს თავისი ხალხის მითოლოგიურ აზროვნებაზე. პლატონმა რადგან ვერ შეძლო „მთლიანად გადაელახა მითოლოგია“, იგი ბედისწერის ტრადიციული გაგების გავლენის ქვეშაც მოექცა და ამასთან ერთად ნების თავისუფლებაც აღიარა (51. 560-562).

ამ კონცეფციაში ერთი რამ სწორადაა შენიშნული, პლატონთან ტრადიციული მითები ფილოსოფიური გახდა; ჩვენის მხრივ უნდა დავუმატოთ ისიც, რომ ფილოსოფიური კონსტრუქციები მთლიანად იმორჩილებენ მითიურ სახეებს, მათ თავის სამსახურში აქცევენ; პლატონთან მითოსი რეფლექსირებულია, ამდენად ლოგიზირებულიცაა, გონების ბრძმედშია გატარებული და ფილოსოფიური სისტემის კონსტრუირების საშუალებადაა გამოყენებული.

პლატონის მოძღვრებაში ლოგოსისა და მითოსის თანაარსებობის, ურთიერთშეწყნარების საინტერესო ახსნას იძლევა ს. ავერინცევი. მისი აზრით, მითოლოგიის ისტორიაში პლატონმა ახალი ხანა დაიწყო, რამდენადაც იგი ებრძოდა მანამდელ მითოლოგიას და ქმნიდა ახალს, გმობდა წინარეფლექსურ მითოსს და აგებდა რეფლექსური მითოსის კონსტრუქციებს. პლატონი „ორსახოვანი იანუსია“, ერთი მხრივ, პოეტებსა და მითების მთხზველებს იდეალურ სახელმწიფოდან აძევებს, მეორე მხრივ, იმავე დიალოგში („სახელმწიფო“) ადამიანთა ყოფიერების არსების ამხსნელად მითებს იყენებს; მან დაგმო ჰომეროსისა და ჰესიოდეს ფანტაზიები მითების სამყაროში, მაგრამ თვითვე შექმნა მრავალი ახალი მითი დემიურგზე, „ერაზე“ და მომავალ სოციალ-პოლიტიკურ წყობაზე (31, 84).

ჯერ კიდევ ადრე, როცა საკითხი დადგა მითების კლასიფიკაციის შესახებ, ნეოპლატონიკოსმა პროკლემ პლატონის მითები ახალი ტიპის მითებად მიიჩნია და ისინი თავისი მიზანდასახულობით პრინციპულად განასხვავა ბერძნული ტრადიციული მითებისაგან, პლატონურ მითებს მან აღმზრდელობითი ფუნქცია მიაწერა და ფილოსოფიური ტიპის მითებად ჩათვალა, ხოლო ჰომეროსისა და ჰესიოდესი „ღვთაებრივი სიშმაგის“ მითებად მიიჩნია. პროკლე ფიქრობდა, რომ რადგან ისინი ემსახურებიან სხვადასხვა მიზანს, ცხოვრების განსხვავებულ ასაკს, ორივენი საჭირონი არიან; პლატონური მითები ახალგაზრდობის აღზრდას ემსახურებიან, ხალხს ზნეობრივ ორიენტაციას აძლევენ, ხოლო „ღვთაებრივი სიშმაგის“ მითები ადამიანის სულს

მიმართავენ მსოფლიოში მოქმედი საიდუმლო სულიერი ძალები-საყენ (31, 96).\*

პლატონის მიერ გამოყენებული ან ახლად შექმნილი მითები, თავისი ფუნქციების მიხედვით, სამ ჯგუფად შეიძლება დაიყოს: 1. მითები გამოყენებული იდეების თეორიის ონტოლოგიური და გნოსეოლოგიური გამართლებისათვის; 2. მითები, რომლებიც ემსახურებიან სამყაროს სტრუქტურის, მისი წარმოშობისა და წარსულის ახსნას; 3. სოციალურ-პოლიტიკური მნიშვნელობის მითები, რომელთა დიდი ნაწილი საზოგადოების მომავალს ეხება. ეს უკანასკნელნი თვით პლატონის მიერ შეთხზული მითებია და მათი ძირითადი მიზანია მომავალი იდეალური სახელმწიფოს გამართლება; ხოლო დანარჩენი მითები პლატონის მიერ ან ანტიკური მითოლოგიის საგანძურიდან მზა სახითაა აღებული, ან რეკონსტრუირებულია. \*

იდეების თეორიის დაცვასა და დასაბუთებას ემსახურებიან მითები გადმოცემული პლატონის ტეტრალოგიაში, დიალოგებში: „ფედონი“, „ნადიმო“, „ფედრე“ და „სახელმწიფო“. „ფედონში“ მეტად მხატვრულ ფერებშია გადმოცემული მითი მიღმა სამყაროს, ჰადესის შესახებ, იმ სრულყოფილი სამყაროსი, რომელსაც გარკვეული გეოგრაფიული კონტურებიც აქვს. პლატონი წინასწარ არაფერს მიგვანიშნებს ჰადესის შესახებ ამბავის პირობით მითიურ ხასიათზე, არამედ იგი დიალოგის ძირითად თემაზე ლოგიკურ მსჯელობათა დასრულების შემდეგ პირდაპირ კატეგორიული ტონით იწყებს თხრობას მიღმა სამყაროზე. ჰადესის შიოს პლატონთან არა აქვს რაიმენაირი ლოგიკური არგუმენტაციის ძალა, არამედ იგი არის მხოლოდ მხატვრული ილუსტრაცია იმისა, რაც წინა ტექსტში ლოგიკური არგუმენტებადაა ჩამოყალიბებული იდეების თავისთავადობისა და სულის უკვდავების დამტკიცებისათვის.

პირიქით ითქმის „ფედრეში“ მოთხრობილი მითის ფუნქციის შესახებ, რომელიც ეხება სულის აღმაფრენას და უკან დაშვებას, უკვდავი სულის წრებრუნვით მოძრაობას ორ სამყაროს შორის. ამ მითს შინაგანი ლოგიკური დატვირთვა აქვს, რადგან აქ ლოგიკურ არგუმენტებში მითიური სახეებია ჩართული და ამითი არის ამოქ-

\* ს. ავერინცევის აზრით, მითების პროკლესეული დიხოტომიური კლასიფიკაცია ძალაში დარჩა მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, ხოლო საბოლოოდ შელინგთან თავისი მწყობრი გამოხატულება პპოვა იმაში, რომ აღმზრდელობითი მითი ალევორიას გაუტოლდა, ხოლო „ღვთაებრივი სიმშაგის“ მითები სიმბოლოებს (31. 97).



მედებული. მითში აღწერილია ზეციური სამყაროსაკენ ფრთოსან ცხენებიანი ეტლის სრბოლა, როგორც სიმბოლო სულიერი აღმაფრენისა. აღმაფრენას დაბლა დაშვების მხარეც აქვს, სულე. მიწიერთან დაბრუნება, რაც გრძნობად ყოფიერი ცხოვრების გზის სიმბოლური გამოხატულებაა.

მითს ფილოსოფიური დასაბუთების დიდი თეორიული დატვირთვა დააქისრა პლატონმა „სახელმწიფოში“, როცა ე. წ. „ტროგლოდიტების“ ამბავი საფუძვლად დაუდო გრძნობადი სამყაროს რაობის ახსნას. ამ მითს ზემოთ მოხსენიებულ მითებთან ერთად აკისრიათ იდეების ონტოლოგიური გამართლების და მათი გნოსეოლოგიური წვდომის ფუნქცია. თუ ამ მითების სახით პლატონმა გამოიყენა უკვე არსებული მითოლოგიური სახეები და სიმბოლოები, იგი საკუთარ შეთხზულ მითებს მოგვითხრობს „ნადიმში“. ჯერ გადმოცემულია მითი ორმაგი სახის პრეისტორიულ ადამიანებზე, მითი, რომელიც თითქოს კომედიოგრაფ არისტოფანეს შეუთხზავს. ამ მითს თუმცა ეროსის ონტოლოგიური გამართლების მისია აკისრია, მაგრამ დასაწყისში იგი ანთროპოგონური მითია, ეხება ადამიანთა წარმოშედლობას. პირველყოფილი ორმაგი სქესის არსებანი (ანდროგინონი) თავისთავში სრული (სფეროსებური) დიდი სიძლიერით აღჭურვილნი ღმერთების წინააღმდეგ ლაშქრობის განზრახვისათვის ზევსმა დასაჯა შუაზე გაკვეთით. ამ დროიდან ისინი გადაიქცნენ ერთმანეთისაგან გახელებულად მისწრაფებულ არსებებად. ეს ეროსის დაბადების თავისებური ონტოლოგიური გამართლებაა, რომლის შესახებ მითი შემდეგს მოგვითხრობს: ეროსის არსებობა დაკავშირებულია აფროდიტას დაბადების დღის აღსანიშნავად ღმერთების ნადიმთან. სიბრძნის ქალღმერთის მეტიდას ვაეიშვილს პოროსს, ნექტარით მთვრალს, ზევსის წალკოტში ჩაეძინა. მძინარესთან მივიდა სილარების ქალღმერთი პენია და ჭაბუკის მშვენიერებით მოხიბლული მასთან დარჩა; ასე ჩაისახა სიყვარულის ღმერთი ეროსი და დაჰყვა მას ორგვარი ბუნება, — პენიას სიშიშველე და მიუსაფარობა, პოროსის სიმაძაქე და მშვენიერება, სიცოცხლის ხელახალი აღორძინება და აყვავება და მეორე მხრივ, მშვენიერების, სიმდიდრის წარმავლობა, სილატაკე, ჭკნობა.

„ნადიმში“ ეროსი, სიყვარულის ღმერთი, ინტერმედიალური არსებაა. იგი შუამავლობს ორ დაპირისპირებულს შორის. პლატონის მიერ შექმნილი მითი ეროსზე იმ დიდი მიზნის განხორციელებას ემსახურება, რაც პლატონის წინაშე დგას ორ დაპირისპირებულ სამ-

ყაროს შორის გამაერთიანებელი ძალის მოპოვების სახით. პლატონმა უნდა ახსნას იდეებისა და საგნების კავშირი, ადამიანის იდეებთან მიმართების შესაძლებლობა. ასეთ ინტერმედიალურ ფუნქციას ასრულებს ეროსი, ინტერმედიალური არსებანი კი „მრავალრიცხოვანნი“ უნდა იყვნენ, რათა ორი სამყაროს კავშირი უზრუნველყოფილ იქნეს თვით უმცირეს დეტალებამდე“ და ამასთანავე „დეების სამყაროს სიწმინდე არ შეილახოს“.

უაღრესად ფილოსოფიური შინაარსისაა „ნადიმში“ მითი მისან დიოტიმაზე. ამ მითის მიხედვით სოკრატემ დიოტიმას პირით მოისმინა უმაღლესი სიბრძნე მშვენიერების საფეხურთა შესახებ, რომლის მწვერვალია მშვენიერების იდეა, „მშვენიერება თავისთავთან მიწყვიტ ერთსახოვანი, თავისთავში არსებული და თავისთავადი“ (§11. 63).

დიოტიმას მითიურ სახესთან შერწყმულად გაიზარა პლატონმა სიბრძნე, ლოგოსი ამიტომ არის, რომ დიოტიმა მსჯელობს ლოგოსის შესატყვის უმაღლეს პრინციპებზე; დიოტიმა სოკრატეს ორგულად, სოკრატესეული სიბრძნით არკვევს აბსოლუტური მშვენიერების და გრძნობად მშვენიერ საგანთა მიმართებას, გრძნობად მშვენიერთაგან საფეხურებრივ ამაღლებას მარადიულ მშვენიერებამდე, „ხელთუქმნელსა და წარუდინებელადე“.

კოსმოლოგიური შინაარსის მითებით გამოირჩევა პლატონის დიალოგი „ტიმეოსი“, რასაც ა. ლოსევმა „კოსმოსის მითოლოგიური დიალექტიკა“ უწოდა. დიალოგში მსჯელობის საგანი ხდება კოსმოსის წარმოშობის საკითხი. „ყოველ წარმოქმნილს თავისი მიზეზი აქვს“ (28c). „ადილი არ არის დაიძებნოს ამ სამყაროს შემოქმედი და მშობელი“ და „თუ ჩვენ მას მივაგნებთ, მის შესახებ ყველას ვერ მოუთხრობთ“, ამიტომ, პლატონის აზრით, ასეთ საკითხებზე ჩვენ გვიხდება ხოლმე დავკმაყოფილდეთ „სიმართლისეზური მითებით“ (29d). აქვე პლატონი ლოგიკურ არგუმენტებს იყენებს: თუ კოსმოსი მშვენიერია და მისი დემიურგი კეთილი, მაშინ ნათელია, რომ იგი მარადიულის სახის მიხედვით ქმნიდა მას; სამყაროს მშვენიერების ფაქტიდან გამომდინარეობს მისი დემიურგის მიზეზობრივი არსებობა. ასე ჩამოაყალიბა პლატონმა პირველად აზროვნების ისტორიაში ღმერთის არსებობის დასაბუთების არგუმენტი (28, 29ab).

---

\* ბ. ბრეგვაძე, პლატონის დიალოგი „ნადიმი“. „ცისკარი“, № 6, 1973, გვ. 149.

ამას მოსდევს ვრცელი მითების თხრობა და ლოგიკური დასაბუთების სპეციფიკური მეთოდის მითებთან დაკავშირება ღმერთის არსებობის გამართლებისათვის. სამყაროს წარმოქმნის მითური სახეები შექმნილია გვარის ჩამოყალიბების ისტორიის მიხედვით. ადამიანური სამყაროს გამფორმებელი აქტიური იდეალური ძალაა — მამა, ის, რაც ამ ძალის გავლენით მოწესრიგდება, არის — დედა, ხოლო მათი ურთიერთობის შედეგია შვილი — ე. ი. ერთეული, გრძნობადი საგნები. — ასეა ახსნილი მატერიალური საწყისის და იდეალურზე ქორწინებით კოსმოსის გაჩენა. ამაში ვლინდება „კოსმოსის მითოლოგიური დიალექტიკა“ პლატონთან, რომელსაც თავისი მეორე მხარეც აქვს უფრო უმაღლეს ტრიადაში გამოხატული. კოსმოსი, ამ ტრიადის მიხედვით, გონებისა და მატერიის ნაერთია (69C), იგი გრანდიოზული სახით წარმოდგენილი მითოლოგიზირებული ადამიანია, როგორც სულისა და სხეულის ერთიანობა. „ტიმეოსში“ ანთროპომორფიზმი გადაიქცა კოსმოსის წარმოშობისა და მისი კონსტრუირების მითოლოგიზაციის საფუძვლად.

საზოგადოებრივ-ისტორიული და სოციალურ-პოლიტიკური შინაარსის მითები მრავალ დიალოგშია გადმოცემული, რომელთაგან ზოგი საზოგადოების ჩამოყალიბებისა და ანთროპოგენეზის საკითხებს ეხება, ზოგი კი (თითქმის ამ მითების უმრავლესობა) მომავლისაკენ არის მიმართული და შინაარსობრივად გამოხატავენ მოსალოდნელ სოციალურ-პოლიტიკურ გარდაქმნებს.

საზოგადოების საწყისის, ადამიანებისა და მათი პირველადი ურთიერთობების ჩამოყალიბებას ეხება „პროტაგორას“ ანთროპოგენეტური მითი. დიალოგში სოკრატე პროტაგორას ასეთ კითხვას აძლევს: შესაძლებელია თუ არა სათნოების სწავლება? პასუხად პროტაგორა მოუთხრობს მითს ადამიანთა წარმომავლობისა და ღვთაების ძალით მინიჭებული სათნოებისადმი მათი თავდაპირველი მიდრეკილების შესახებ. ამ მითის მიხედვით ღმერთებმა ადამიანები მიწისა და ცეცხლის სტიქიებისაგან შექმნეს. ტიტან იაფეტის შვილებს პრომეთეოსსა და ეპიმეთეოსს ადამიანებისათვის უნდა მიეცათ ყველაფერი, რაც კი მათთვის საჭირო იყო. ეპიმეთეოსმა ფრინველთა და ცხოველთა სამყაროთი დაიწყო და მათ მისცა ყველაფერი, რაც საჭირო იყო არსებობისა და თავდაცვისათვის (ბეწვი, ტყავი, ბრჭყალები, ჩლიქები. რაკი ყველაფერი ჩამორიგებული იყო, ადამიანებს აღარაფერი ერგოთ რა, დარჩნენ შიშველ-ტიტველნი და ეპიმეთეოსი „შემდეგ დაფიქრდა“ („ეპი“ — შემდეგ, — „მეთოს“ — ფიქრი).

პრომეთემ როცა ასეთი ცალმხრივობა ნახა „წინასწარვე იფიქრა“ („პრო“ — „მეთოს“ — წინასწარ გაფიქრება, განჭვრეტა), თუ რითი დახმარებოდა ადამიანებს. მან ჰეფესტოს მოსტაცა ცეცხლი, ხოლო ათენას სიბრძნე და ადამიანებს გაუნაწილა. თვით ზევსმა ადამიანებს მიანიჭა სამართალი და სირცხვილი და მანვე უბრძანა ჰერმესს მიეცა მათთვის კანონიერება, დაემორჩილებინა ისინი სიმართლისა და სირცხვილისათვის (რომლის დამრღვევნი სიკვდილით უნდა დასჯილიყვნენ) (30. 1. 323a).

დიალოგის ტექსტში ეს მითი პლატონის მიერ მოთხრობილია იმის საილუსტრაციოდ, რომ ადამიანებს იმთავითვე აქვთ მიდრეკილება სათნოებისადმი, რადგან ეს უნარი მათ ღვთაებრივი ძალით მიენიჭათ.

პლატონური მითოლოგიის შესწავლის დროს განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს მისი დიალოგების ის ციკლი, რომელიც წარსულსა და აწმყოს კი არა, მომავალს ეხება და რაც სოციალ-პოლიტიკური საკითხებისადმი მიძღვნილი. ეს ყურადღება იმითაა გამოწვეული, რომ პლატონი თითქმის პარადოქსულ ვითარებაში ეპყრება, როცა ადამიანთა ურთიერთობების ყველაზე საჭირობოროტო საკითხებს, რეალურ პოლიტიკურ ურთიერთობებს მითების საშუალებით გადმოსცემს. სწორედ აქ კი მას თითქოს ყველაზე მეტად შეეძლო გამოეყენებინა ლოგიკის ძალა, რადგან აპრიორულად ცხადი უნდა ყოფილიყო „პოლიტიკური თემის“ დიალოგებში „ლოგოსის“ ძალა და მნიშვნელობა, მისი აშკარა უპირატესობა მითოსზე. მაგრამ დიალოგების — „სახელმწიფო“, „კანონები“, „პოლიტიკოსი“ — კონკრეტული ანალიზით სწორედ საწინააღმდეგო მტკიცდება. არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ ა. ტახო-გოდის მიერ ამ პლატონური პარადოქსის სწორ გადაწყვეტას (62. 78). მისი აზრით, აღნიშნული ციკლის დიალოგების სიუჟეტი უტოპიურია, ყოველ მათგანში პლატონს სურს გადმოსცეს მის მიერ შექმნილი იდეალი მმართველობაზე, კანონიერებაზე მომავალ საზოგადოებაში და ამ იდეალს თეორიული გააზრების სახით სრულიადაც არ სჭირდება დასაბუთება, არგუმენტირება, ლოგიკური წესით დამტკიცება. პლატონი კი არ ასაბუთებს ამ იდეალს (მას ვერც დაასაბუთებს), არამედ სწამს იგი და ამ რწმენას მითოსს უფარდებს, მითიურ სახეებში გადმოსცემს, აგებს „ნამდვილ მითოლოგიურ კონსტრუქციებს“. პლატონურ უტოპიას სჭირდება გასხეულება და ვიდრე იგი მატერიალიზირდება, „მანამდე მითურ სახეებშია გასხეულებული“ (62. 78. 79). პლატონი

ამ მითებით თითქოს მომავალში ცხოვრობს, თითქოს უკვე რეალურ სინამდვილეს აზიარა თავისი იდეალი და მდიდარი ფანტაზიისა და წარმოსახვის უნარით, ალტაცებითა და დიდი აღმაფრენით ქმნის მითებს, საკუთრივ მისეულ, პლატონურ მითებს.

პლატონური პარადოქსი, რომელიც აღნიშნული ციკლის დიאלოგებში კონკრეტულად ვლინდება, იმაში მდგომარეობს, რომ აქ მსჯელობა ხდება სამოქალაქო ცხოვრებაზე, სახელმწიფო მმართველობის ფორმებზე, კანონებზე, მოქალაქეებზე და მათ უფლებებზე თითქოს სრულიად რეალურ ადამიანურ საზოგადოებრივ ყოფიერებაზე, და ამავე დროს პლატონმა რაღაც უცნაური წესით ყოველივე ეს დაუეკავშირა მითებს; აქ „ლოგიკურად კონსტრუირებული აზრიც კი მითად არის გარდაქმნილი“. ამ პარადოქსის ახსნის ზემოთ აღნიშნულ კონცეფციას ისიც უნდა დაემატოს, რომ პლატონმა საკმაოდ ღრმად გაარკვია დროის არსება, გაარკვია მომავალი როგორც ჭერ არარსებული, რაც არარსი კი არაა. ჭერარსია, „უნდა მოვიდეს, უნდა იყოს“. მომავალი დროის ასეთი გაგება მითის იმ შინაარსობრივ ახსნას უდგება, რომ მითიც არ არსებულს ეხება, მაგრამ არა სრულიად არარსებულს, არამედ რაღაც სხვანაირად არსებულს, ფანტაზიით წარმოდგენილს, როგორც პლატონი იტყვოდა, „გამოგონილს“. ამიტომ არ არის მითი ქეშმარიტებასთან კონტრადიქტორული, არამედ მასთან მიმსგავსებულია, თავისებური „სიბრძნე-სიკრუისაა“.

ნათქვამს კიდევ ისიც უნდა დაემატოს, რომ მომავალი საზოგადოება იდეალურად, ანუ იდეალში არსებული, პლატონმა ასეთივე იდეალური არსებების ღმერთებისა და მითიურ ადამიანთა ურთიერთობებს შეუფარდა, იდეალური მომავალი იდეალურ არსებებს, მითიურ, ღვთაებრივ სახეებს მიუსადაგა.

მითებისა და მომავალი საზოგადოების შესაბამისობის შესახებ აზრი პლატონმა მითოსის პრაქტიკულ ღირებულების შეფასებითაც გამოთქვა. მისი აზრით, მითებისადმი მიდევნებით შეიძლება სახელმწიფოში კანონიერების დამკვიდრება, თვით სახელმწიფოს მეთაურები უნდა ახარისხებდნენ მითებს მათი სარგებლიანობის მიხედვით, იღებდნენ რჩევებს, აკეთებდნენ კეთილგონიერულ დასკვნებს. საერთოდ, მითები სასარგებლო რჩევას აძლევენ ყველას, ვინც კეთილგონიერების გზაზე დგას, ვისი მზერაც სიკეთისაკენ არის მიპყრობილი.

„კანონებში“ მითის მიხედვით პლატონმა განაწილბა ის აზრი,

რომ სახელმწიფოში კანონიერების მიმართ ადამიანები მარიონეტები უნდა იყვნენ და რომ მოქალაქენი კანონებისადმი ერთგული მიდევნებით დადგებიან სიკეთის გზაზე, მოემსახურებიან მის განხორციელებას. წარმოვიდგინოთ, რომ ჩვენ ცოცხალი არსებანი ღმერთებისათვის საოცარი თოჯინები, მარიონეტები ვართ, მათ მიერ შექმნილნი ან გართობისათვის ან რაღაც სერიოზული მიზნისათვის (30.3(2).644e). ჩვენში არის რაღაც შინაგანი ძალები, რაღაც ძალები, რომელნიც გვეწევინან საწინააღმდეგო მხარეებისაკენ, ყოველი ჩვენგანი კი უნდა მისდევდეს მხოლოდ ერთს, გონების იმ წმინდა ძალას, რომელსაც „სახელმწიფოს საერთო კანონი“ ეწოდება. სწორედ ეს მითი, რომ ჩვენ თოჯინები ვართ, ზელს შეუწყობდა სიკეთის დაცვას, მის განხორციელებას (30. 3(2).645). ამ გაგებით მითი გამოდის მტკიცებისა და დაჯერების საშუალებად.

პლატონთან მითოლოგიური აზროვნების თავისთავადობის მნიშვნელობაზე მეტად საყურადღებო დასკვნების შესაძლებლობას იძლევა დიალოგი „პოლიტიკოსი“. დიალოგში გამახვილებულია ყურადღება ლოგიკის საკითხებისადმი, კერძოდ, ლოგიკური განსაზღვრების ბუნების, ცნების დადგენის და ცნების გაყოფის შესახებ. ამ მხრივ „პოლიტიკოსი“ შინაარსობრივად და სიუჟეტურად „სოფისტის“ გაგრძელებაა.\* თუ ამ უკანასკნელის ამოცანა იყო სოფისტის ცნების დადგენა, პირველად დასახელებული დიალოგის სიუჟეტი პოლიტიკოსის ცნების განსაზღვრებას ემსახურება. ამ მიზნის მიღწევისათვის „პოლიტიკოსში“ პლატონი ცნების დიხოტომიის რამდენიმე ვარიანტის წარმოდგენით ცნების ლოგიკის განვითარების მეტად ფართოსა და სიღრმისეულ ასპექტებს აყალიბებს. მთელი „დიალოგის“ გასწვრივ იმდენად თანამიმდევრულად ლოგიკურია პლატონის აზროვნების სტილი, იმდენად მკაცრად მიმდინარეობს მისი მსჯელობანი ლოგიკის ჩარჩოებში, რომ თითქოს იგი ვერც კი უნდა შეუთავსდეს რაიმე ალოგიკურს, მითოსურს, ფანტასტიკურსა და წარმოსახვითს.

ამ დიალოგში პლატონმა ლოგიკისა და მითოსის პარადოქსი ახალ მაღალ დონეზე აიყვანა. რაკი აზროვნების ლოგიკური მოქნილობის დემონსტრაცია აჩვენა, ცნების გაყოფის უხვი ვარიანტები

\* „პოლიტიკოსში“ დიალოგის იგივე გმირებია, რაც „სოფისტში“ და თემის მხრივაც გრძელდება საუბარი განსაზღვრების შესახებ („სოფისტში“ სოფისტის ცნებისა, „პოლიტიკოსში“ მეუფის, წინამძღოლის, მმართველის, ანუ პოლიტიკოსისა).

წარმოადგინა, ამით საფუძველი მოამზადა იმ დაუკმაყოფილებლობის გრძნობის გამოხატვისათვის, რაც მას ლოგიკური აზროვნების მიმართ გაუჩნდა და რამაც იგი მითოსთან მიიყვანა. ცნების გაყოფის ერთი ლოგიკური ოპერაციით უკმაყოფილო პლატონი მეორეზე გადადის, აქედან კიდევ სხვაზე და ამით ცდილობს მკითხველი დააწმუნოს, რომ ლოგიკით საქმე არ თავდება, სიძნელე არ წყდება, საკითხი არ ამოიწურება; საპირთა ლოგიკის გარეთ გასვლა, მითოსური აზროვნების მოშველიება. ლოგიკურის მისამართით პლატონი უკიდურესად რადიკალურ დასკვნასაც კი აკეთებს და ეს დასკვნა კონკრეტულად ეხება ცნებათა დიალექტიკას, რომელმაც დიალოგის დასაწყისშივე იმ უცნაურობამდე მიგვიყვანა, რომ ცნების გაყოფის წესით ზელმწიფე, პოლიტიკოსი მოექცია ფრინველების კლასში, ხოლო როგორც „მწყემსი“ თავის ფარასთან ერთად მოხეტიალედ გამოცხადდა (266e). ამით უკმაყოფილო პლატონი ეძებს ლოგიკური დანაწევრების სხვაგვარ გზას, რომლის შედეგი ის აღმოჩნდა, რომ პოლიტიკოსი მიექუთვნა ორფეხიანთა და უფროთა ჯგუფს (267ac), მაგრამ არაფერი ითქვა სამეუფეო ხელოვნების შესახებ, პოლიტიკოსის როგორც მთელი ადამიანური სამწყსოს მმართველის შესახებ. თუმცა ესეც რომ თქმულიყო პლატონი ფიქრობს, რომ მთელი ეს მსჯელობანი უკიდურესი ზოგადობათა გამო ვერ არიან უნაკლო და უმწიკვლო, და ამიტომ წერს ფილოსოფოსი, მთელ ჩვენს მტკიცებაში რომ „არ შევრცხვით“, ცნებათა დაყოფა უნდა შევაწინათ „დიდ მითს“. პლატონი წმინდა ლოგიკის სფეროდან გადადის მითოსის სფეროში დიალოგის გმირის „უცხოელის“ ენით გადმოსცემს მითს, რომლის დახმარებით უნდა გაირკვეს პოლიტიკოსის, მეუფის ბუნება, რომ იგი, თუმცა ყველა სხვა ადამიანებზე მაღლა დგას, მაგრამ ამავე დროს სპეციფიკური ადამიანური თვისებებითაც ხასიათდება. პლატონთან ძველი ბერძნული მითის სტილიზაციით ნაცადია ახსნა იმისა, თუ რატომ უნდა ვიმსჯელოთ მეუფის სპეციფიკურ ადამიანურ თვისებებზე.

პლატონის მიერ გამოყენებული მითის გმირებია ურთიერთის მოძულე ატრევსი და თიესტე, პელოპის შვილები. ატრევსის ფარაში პერმესის ნებით შობილი ოქროს კრავი (ატრევსის სამეფო ხელისუფლების უძლეველობის სიმბოლო) მის მოძულე თიესტეს მიუძღვნა ატრევსის ცოლმა აეროპამ. განრისხებულმა ატრევსმა ცოლი ზღვაში გადაადგო, ხოლო თიესტეზე სასტიკად იძია შური იმით, რომ მას თავისი საკუთარი შვილების ხორცით გაუმასპინძლდა; ამის შემდეგ

იყო, რომ მზემ, ჰელიოსმა თავისი მოძრაობის მიმართულება შეიცვალა და უკუღმა დაიწყო ტრიალი. ასე შეიცვალა კოსმოსის წყობაც და თვით ადამიანთა ცხოვრებაც. თუ ადრე კოსმოსსაც და ადამიანებსაც ღმერთი განაგებდა, ხალხი ცხოვრობდა უზრუნველად და ბედნიერად (272bc), მომხდარი ამბის შემდეგ ღმერთმა, კოსმოსის მესაქემ, ბედის ანაბარად მიატოვა და განზე გაუდგა ყოველივეს. კოსმოსს მეტი არაფერი დარჩენოდა თუ არა ის, რომ თავისთვის ჩვეული მოძრაობისათვის დაემორჩილებინა ყველაფერი და მხოლოდ შესაძლებლობის მიხედვით მიემართა დემიურგის რჩევა-დარიგებისათვის (273b).

პლატონის მიერ მოთხრობილი მითი, მისივე სიტყვებით, „ძველთა ძველში თვლემიდან“ გამოყვანილი, სინთეზირებულია მისსავე კოსმოლოგიურ თეალსაზრისთან, რომლის მიხედვით თავდაპირველი უწესრიგობა ღმერთმა წესრიგში მოიყვანა (იხ. „ტიმეოსი“), მზეს თავისი მიმართულება მისცა, მაგრამ შემდეგ ეს „ღიადი მწყემსი“ განზე გადგა, რადგან კოსმოსს წესრიგთან ერთად მთელი სიკეთეც მინიჭებული ჰქონდა და სამყაროს შეეძლო თავისი ბედის მიხედვით ემოძრაეა. მაშინ მოხდა კოსმოსის უკუღმა დაბრუნება და ასე გაჩნდა სამყაროში სიკეთესთან ერთად ბოროტებაც. მაგრამ ღმერთს, აერთოდ, როდი აუღია ხელი კოსმოსზე, იგი კვლავ შეუდგა კოსმოსის მართვას იმის შიშით, რომ უკუღმა გზაზე დამდგარი კოსმოსი დაიშლებოდა და უსასრულობას შეუერთდებოდა. (273d). ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში კი უსასრულობა არაზას გაგებას, გაურკვეველობას ემთხვევა, რადგან გარკვეულია ის, რაც სასრულოა, რაც წესრიგშია მოქცეული. ამიტომ ღმერთი კვლავ აწესრიგებს კოსმოსს და მარადიულობასაც ანიჭებს; ამიერიდან მას აღარ ძალუძს მმართველის, მესაქის გარეშე არსებობა. „მითი აქ მთავრდებაო“—წერს პლატონი (273e) და კვლავ უბრუნდება საზოგადოების, ადამიანთა ურთიერთობების ახსნას, ანალოგიას კოსმიურსა და „პოლიტიკურს“, ანუ სახელმწიფოებრივს შორის. ამ საკითხისადმი მოზრუნებისას პლატონს კვლავ დასჭირდა მითის მოხმობა. გაიხსენა, რომ ადამიანებს ღმერთებისაგან აქვთ ბოძებული საქმიანობის ნიჭი და მოხერხება, ღმერთებისაგან მიიღეს მათ თესლები, მცენარეულობა, ათასგვარი ხელობის უნარი, მაგრამ ყოველთვის ხომ არ ჩაეროდნენ ღმერთები ადამიანთა საქმიანობაში? რაკი მათ ყოველივე აუცილებელი მიიღეს, მათ უკვე შეეძლოთ მითითებული წესრიგით ეცხოვრათ (274ed).



ამის შემდეგ პლატონი შენიშნავს იმაზე, თუ როგორ ეცდებოდით, როცა ამ დიალოგის დასაწყისში ვაპირებდით ლოგიკური მსჯელობებით პოლიტიკოსის ცნების სწორი განსაზღვრების მიგნებას. ლოგიკამ მიგვიყვანა ხან მეტად ვიწრო განსაზღვრებამდე, ხან კი მეტად ზოგადამდე (274e). მითოსის გამოყენებით კი ნათლად სახეობრივად წარმოვისახეთ და დავინახეთ ის, რისი გარკვევაც გესურდა. მართალია, — აცხადებს პლატონი, — ჩვენ სახეების უხვი გამოყენებით „მითოსის უღრმესი ფენების მოხმობით მეტად ვრცელ დასაბუთებებს მივმართეთ, მაგრამ ისიც ხომ მართალია, რომ რაიმე მნიშვნელოვანს ვერ ახსნი, თუ სახეები არ გამოიყენე?!“ (277d).

პლატონმა „პოლიტიკოსის“ ამ ტექსტში ნათლად დააყენა მითოსისა და ლოგიკურის მიმართების საკითხი და როგორც მოსალოდნელი იყო, თუმცა მითებს თავისი მიუზღო, მათი დანიშნულებისა და ღირებულების შესახებ მიუთითა, მაგრამ მაინც საბოლოოდ ლოგიკურის პრიმატი აღიარა და მითოსური მის დამხმარე მომენტად მიიჩნია.

მმართველის, მფარველის ან ამა ქვეყნის „მწყემსის“ გაგებაზე, ზევით გადმოცემული მითების მიხედვით პლატონმა გარეგნულ აღწერილობად მიიჩნია. „სიტყვებითა და მსჯელობებით გაცილებით უკეთესად შეიძლება“ ყოველივეს გამოსახვა, თუკი ვინმეს ამისი უნარი აქვს, ვიდრე ფერწერით ან სხვა რაიმე ხელსაწმით, ხოლო იმათ ვისაც გონება არ უჭრის, მეტი რა გზა აქვს უნდა ხელსაწმით დაკმაყოფილდესო (277c).

პლატონის შემდგომი მსჯელობანი დიალოგში კვლავ ლოგიკის ძალას დაემორჩილა და ამ გზითაა მიღწეული პოლიტიკოსის ცნების განსაზღვრება (310d, 311b). თუ როგორ დაეხმარა მითოსი პლატონს „პოლიტიკოსის“ ცნების დადგენასა და გაგებაში, ეს იქიდან ჩანს, რომ მითოსის მიხედვით ნათელი გახდა კოსმოსური გარდაქმნები, კატასტროფები, მათი ანალოგიური საზოგადოებრივი გადართილებანი და ღმერთის როლი როგორც დემიურგის, მესაჭისა და ბოლოს გამგებლისა, რომლის მიწიერი განსახიერება პოლიტიკოსი უნდა იყოს.

პლატონმა სწორედ მითების მოშველიებით აჩვენა კოსმოსური და ისტორიული კატასტროფების აუცილებლობა. მიზეზი ამგვარი გარდაქმნებისა ის არის, რომ კოსმოსიცა და ადამიანიც სულისა და სხეულის, მარადიულისა და წარმავალის, სიკეთისა და უკეთურობის

ერთიანობაა და თუ პერიოდულად ღმერთის ხელი მოაკლდება ზოლ-  
მე, მაშინვე სხეულებრივი აღზევდება და იწყება რეგრესი, ნკრევა,  
ღმერთი თითქოს შორიდან უთვალთვალებს სინამდვილეს, მას მარ-  
თავს, მაგრამ მთლიანად არ იმორჩილებს, არ ითქვიფება მასში, მის  
ბედის ტრიალს დრო და დრო ცვლის, ისე როგორც პოლიტიკოსი  
კანონებს ბრმად კი არ უნდა დაემორჩილოს, არამედ საჭიროების  
მიხედვით უნდა შეცვალოს ისინი, რადგან გონიერი პოლიტიკოსი  
საზოგადოების მესაჭეა და კანონებზე მალა უნდა დადგეს. იგი  
თვით ცვლის მათ საჭიროების მიხედვით მსგავსად იმ მკურნალისა,  
რომელიც ავადმყოფობის მიხედვით ცვლის თავისი მკურნალობის  
წესებს.

პოლიტიკოსი საზოგადოებასა და მის კანონებთან ისევა შერ-  
წყმული, როგორც ქსოვილში ქსელი და მისაქსელი. იგი თვით ქსოვს  
ამ ქსოვილს, ისე პარმონიულად, რომ მას არც სიმტკიცე აკლდება  
და არც სირბილე და სინაზე; ეს სიმბოლური განსახიერებაა პოლი-  
ტიკოსის სამი თვისებისა: სამართლიანობის, ცოდნის და სასარგებლო  
საქმიანობისა.

ამგვარად, „პოლიტიკოსში“ წარმოდგენილი მითები პლატონის  
მიერ რაციონალიზირებულია, რეფლექსირებულია მისი მოძღვრების  
ქარგის მიხედვით და ამ სახით გადამუშავებული დაპირისპირებუ-  
ლია წინარეფლექსური პერიოდის მითოსთან. პლატონთან მითოსისა  
და ლოგოსის მიმართება რომ შევაფასოთ, თვით პლატონისავე  
სიმბოლური სახეები შეიძლება გამოვიყენოთ და ვთქვათ, რომ მან  
თავისი ფილოსოფიური მოძღვრების შემუშავებისას დიდი ოსტა-  
ტობით შეასრულა ფაქიზი ფეიქრის შრომა, შექმნა მოძღვრების ისე-  
თი სისტემური ქსოვილი, რომლის ლოგიკურ ქსელზე მიმოაბნია  
მითიური სახეები და მიუხედავად მითოსისადმი დიდი ყურადღებისა,  
ამ ქსოვილის სიმტკიცის საყრდენი, მისი მოძღვრების ჭეშმარიტი  
ძირი მაინც ლოგიკური აზროვნების სიძლიერე იყო.

ამგვარად, პლატონის დიალოგებში გამოყენებული მითები რე-  
ფლექსურია, რაციონალისტური პრინციპით არიან გარდაქმნილი და  
რეკონსტრუირებული. პლატონმა, მითებზე რეფლექსის დიდმა ხე-  
ლოვანმა, თავისი მასწავლებელი სოკრატეც მითიურ პიროვნებად  
აქცია. ამ მითის მიხედვით სოკრატეს თითქოს ჯადოსნური ძალით  
შეეძლო არა მხოლოდ ყოველი მოპაექრეს დაძლევა, ყველასათვის  
ცოდნის საიდუმლო გასაღების მორგება და სიბრძნის აღმოჩენა, არა-

მედ იგი თვითაც შეპყრობილი იყო რაღაც დემონური ძალით, სულში რაღაც ღვთაებრივი ხმა ესმოდა და ამ ხმას მისდევდა.

საინტერესოა, რომ პლატონის თვალსაზრისი დემონების როლის შესახებ ორგანულად უკავშირდება მისი სისტემის აგების ზოგად მოთხოვნებს. ბ. ბრეგვაძის აზრით, პლატონს არა მხოლოდ დემონების პოზიტიური რწმენა ჰქონდა, არამედ, „ეს რწმენა უშუალოდ დაკავშირებულია მისი სისტემის ზოგად მოთხოვნებთან“.\* დემონები, პლატონისათვის ის ინტერმედიალური არსებანი იყვნენ, რომელთაც უნდა გაეერთიანებინათ ორი სამყარო, გრძნობადი და ზეგრძნობადი. გრძნობად არსს დემონების საშუალებით ეძლეოდა შესაძლებლობა ზიარებოდა უმაღლესსა და უწმინდესს. სხეულს მაჯა-კვეთი სული დიდხანს ბორილობს გრძნობად სამყაროში, ურჩობს და იტანჯება, ვიდრე მისი მფარველი დემონი ბოლოს და ბოლოს ძალით არ წარიტაცებს მას („ფედონი“ 107d—108b). ასევე ყოველი სული მიწიერი არსებობის დაწყებამდე თავისი სურვილით ირჩევს ბედს, საკუთარ დემონს, რომელიც მას მიწისკენ მიაცილებს („სახელმწიფო“ — X 620e), თავის მხრივ, როცა ჩვენი სული მიწიერიდან მშობლიური ზეციურისაკენ მიიქცევა, ესეც იმ მიზეზით, რომ ღმერთმა ჩვენ დემონები მოგვიჩინა („ტიმეოსი“ 90a).

პლატონი სოკრატეს დემონში იმ შინაგან სულიერ ძალას გულისხმობს, რომლითაც იგი ყოველივეს უმაღლეს შუქნათელში ხედავდა და რითაც სოკრატე სხვათაგან ასე განრიდებული და ამაღლებული იყო. ასეა დახასიათებული სოკრატეს „დაიმონები“ პლატონის „სოკრატეს აპოლოგიაში“ (4a—c) და „ფედრეში“ (242c). ეს იყო ღვთაებრივი სოკრატეს სულში, ის, რაც მას ჰეშმარიტების გზაზე აყენებდა, ამ „ყველაზე ბრძენსა და ყველაზე მართალ კაცში“ გონიერებასთან შერწყმული იყო რაღაც სხვა იმპერეცნიური ღვთაებრივი ძალის ნათელი. „ფედონში“ სოკრატე ამბობს: „გადმოცემით, ამქვეყნად თითოეულ კაცს თავისი საკუთარი დემონი მფარველობს და ეგ დემონი სიკვდილის შემდეგ იქით მიუძღვის მას, სადაც ერთად თავშეყრილი მიცვალებულთა სულნი ელიან განაჩენს...“ (12. 106).

თუ რა არის დემონი, როგორ უნდა გავიგოთ დემონური ბუნება კაცისა, ამის შესახებ თვით პლატონი სრულად ნათელ პასუხს იძლევა დიალოგში „კრატილე“.

---

\* ბ. ბრეგვაძე, პლატონის დიალოგი „ნადიმო“. „ეისკარი“, № 6, 1973, გვ. 149.

„გონიერნი რომ იყვნენ და მრავლისმცოდნენი („დემონეს“), მიტმაც დემონები („დაიმონეს“) უწოდა მათ ჰესიოდემ. ჩვენს ძველს ენაში ეგ სიტყვა სწორედ ამ მნიშვნელობით იხმარება. ჰესიოდე ამტკიცებს, და მას სხვა პოეტებიც ემოწმებიან, რომ სიკვდილის შემდეგ კეთილი კაცი მაღალი ხედრისა და პატივისათვის არის ხმობალი და, თანახმად ბრძენის სახელისა, დემონი ხდება. ამიტომ, მე მგონია, ყველა ბრძენი და კეთილი კაცი სიცოცხლეშიც და სიკვდილშიც დემონურ („დაიმონიონ“) ბუნებასთან წილნაყარია და მართებულად იწოდება დემონად“ (12, 136).

პლატონი „ნადიმში“ დემონებს მითიურ არსებებს უწოდებს, ღვთაებრივისა და ადამიანურის მაკავშირებელთ: „დემონი ღმერთებს ამცნობს და გადასცემს კაცთა ლოცვა-ვედრებას და შესაწირავენს, ხოლო ღმერთთა ნება-სურვილსა და წყალობას — ადამიანებს. საშუალო ადგილი რომ უჭირავს კაცთა და ღმერთთა შუა, ის მთელ სივრცეს ავსებს მათ შორის და ამრიგად, შინაგანი კავშირით აერთებს ყველას და ყველაფერს. სწორედ მისგან იღებს დასაბამს მთელი მანტიკა და ქურუმთა ხელოვნებაც, რამდენადაც მას მსხვერპლშეწირვასთან, ზიარებასთან და, საერთოდ გრძნეულებასა და მაგიასთან აქვს საქმე“ (11. 51. 52).

ადამიანის დემონური ბუნება, პლატონის აზრით, ის უნარია, რომლითაც მას შეუძლია ძილის თუ ღვიძილის დროს დაკავშირებული იყოს ზეგრძნობადთან, თავისი ცოდნით, განცდებითა და მისწრაფებებით. თუ ადამიანი გაწაფულია რაიმე ხელობასა თუ ხელოვნებაში „უბრალო ხელოსნის“ სახელს იმსახურებს, დემონური კი ის კაცია, ვინც ზეგრძნობადს ეზიარება. ასეთია, პლატონის აზრით, ეროსით შეპყრობილი ადამიანი, იმ დემონიური ძალით გამსჭვალული, რომელიც მას მოსვენებას არ აძლევს და მშვენიერებისადმი სიყვარულით მუდმივ მიისწრაფვის უმაღლესი მშვენიერებისაკენ.

პლატონის დიალოგის „ნადიმის“ გმირმა სოკრატემ ეროსის როგორც მითიური არსების შესახებ მოისმინა „მანტინელი მოგვი ასულის დიოტიმასაგან“. დიოტიმა ის მრთიური არსებაა, რომლის პირით სოკრატე აცნობიერებს საკუთარ სიბრძნეს, უმაღლეს ცოდნას, რომელსაც იგი ზიარებულია, მაგრამ რომლის გამოვლენისათვის სოკრატე უთუოდ უნდა გაორდეს. მისი ორეულია დიოტიმა და იგი სწორედ თავის საკუთარ ორეულს უსმენს, საკუთარი გულისხმევას საჯაროდ აცნობიერებს, რეფლექსირებულად წარმოადგენს. ამაში ჩანს სწორედ სოკრატეს დემონური ბუნება, მისი „დაიმონები“ მის-

სავე ორეულად იქცევიან, მისი ზეადამიანური სიბრძნე მეორე პირის სახით ეცხადება მას და აიძულებს ბოლომდე გაარკვიოს მოვლენათა არსება, ბოლომდე ნათელი გახადოს ის, რაც ჩვეულებრივი ადამიანებისთვის ესოდენ ბინდით არის მოცული.

პლატონის სოკრატე როგორც განსახიერება სიბრძნისა, კეთილ-გონიერებისა და სამართლიანობისა ყველა დიალოგში დაპირისპირებულია უგუნური და პატივმოყვარე ადამიანებისადმი: „ნადიმში“ ნაჩვენებია, თუ როგორ შეძლო სოკრატემ თავისი ორეულის დიოტიმას მიღევნებით ზიარებოდა ეროტიულ მისტერიათა სტადიებს, თუ საწყისი სტადიიდან როგორ აიარა გზა ბოლომდე „აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ მოძღვრებამდე“ (11. 62).

პლატონის მიერ შექმნილ სოკრატეს მითოსურ სახეში იმისი დაწახვაც შეიძლება, რომ სოკრატეს ორეული დიოტიმა და თვით ეროსის მითოლოგიური სახე, ეროსი და ეროტიულ მისტერიათა სტადიებზე ზეალმავალი სოკრატე ერთმანეთს ემთხვევა, ერთმანეთს ავსებს. სოკრატეს პიროვნება არსებითად დაყვანილია სიბრძნისადმი სიყვარულით მისწრაფებაზე: განუწყვეტელი სწრაფვა ჰეშმარიტებისაკენ, როგორც უმაღლესი მშვენიერებისკენ. ცხოვრების საზრისის აბსოლუტურ მშვენიერებაში წვდომა, მზად ყოფნა ჰამა-სმაზე, პიროვნულსა და სხეულებრივ მოთხოვნებზე ხელის აღებისა, — აი, სოკრატეს მითიური სახე, რომელიც ერთდროულად გახსნილია სოკრატეს ორეულებში, დიოტიმასა და ეროსის ღვთაებრივ სახეში.

ბ. ბრეგვაძის მიხედვით, პლატონის დიალოგებში, და განსაკუთრებით „ნადიმში“, სოკრატეს მითიური სახე თავისი ბუნებით ემთხვევა ეროსს. „სოკრატეს სახე“ არსებითად სხვა არა არის რა, თუ არა ეროსის ხორცშესხმული ხატი, მისი „ანთროპომორფული ჰიპოსტასი“; „სოკრატე ეროსის — სიყვარულის დიდი დემონის ანთროპომორფულ ორეულად გვევლინება“. ამისი საბუთი ისიც არის, რომ „ნადიმში“ ეროსი ფილოსოფოსთანაა გათანაბრებული. პლატონმა სოკრატე და ეროსი ერთმანეთს დაამსგავსა თავიანთი შინაგანი ბუნებითაც და გარეგნული წერილმანებითაც. ეროსი ღარიბ-ღატაკია, უპოვარია აგრეთვე სოკრატე, ეროსი შიშველ-ტიტველია და უხამური, სოკრატეც ასევე სრულიად გულგრილია მიწიერ სიკეთეთა მიმართ. ორივეს აერთიანებს უმთავრესი, მთელი არსებით სწრაფვა სიკეთის, ჰეშმარიტების, მშვენიერებისაკენ. თუ ეროსი არის ნადირობის დიდი ტრფიალი, ასევე „ჰეშმარიტებაზე მონადირეა“ სოკრატე. მათთვის საერთოა დემონურობა, ეროსი დემონია, დემო-

ნური სულისაა სოკრატეც. ეროსი ორსაწყისიანი მითიური არსებაა. ასეთივე საწინააღმდეგო საწყისებს ითავებს სოკრატეს სული, მასში შეხამებულია ღმერთისა და კაცის ბუნება, ამით ემსგავსება იგი სილენებსა და სატირებს\*.

სოკრატეს მითიური სახე, როგორც აბსოლუტური მშვენიერების ძიებაში გაორებული არსებისა, თვით სოკრატეს საკუთარი ბუნების პირდაპირი თვითანალიზითაა გახსნილი დიალოგში „დიდი ჰიპია“\*\*. აქ პლატონს არ გამოუყენებია გადაკვრითი ლიტერატურული ხერხები ან შორეული ფილოსოფიური ანალოგიები.

დიალოგში სოკრატე ბედნიერ კაცად თვლის ჰიპიას, რადგან იგი არჩეულ საქმეს თავად, საკუთარი ინიციატივით აკეთებს. „მე კი,— ამბობს სოკრატე,— წყევლასავით თან მსდევს და თავის ნებაზე მათამაშებს იღუმალი საბედისწერო ძალა“. ეს „ჩემი თანამოსაუბრე „ყოველი ფეხის ნაბიჯზე მეპაექრება და მამხილებს“... „მას ვერსად გაექცევი, ვერსად წაუხვალ, რადგან ჩემი უახლოესი ნათესავია და ჩვენ ერთად, ერთ ჰერქვეშ ვცხოვრობთ“ (13. 93). აი, ამ ორეულმა, მისმა მუდმივმა თანამგზავრმა აიძულა სოკრატე გაერკვია ჭეშმარიტი მშვენიერი.

ეს ორეული სოკრატეს ის ეროტიული ბუნებაა, ის შინაგანი დემონია, რომლითაც პლატონის მიერ შექმნილი სოკრატეს მითიური სახე უპირისპირდება მიწიერ საგნებზე მზრუნველ ადამიანებს, რომელთაც არ აწუხებთ შინაგანი გულისხმა, არ გააჩნიათ გონების შინაგანი მოძალეობა, „გონების თვალი“, ანუ ღვთის ადამაშენებელის სიტყვებით მხედველობაა სულისაა, რომლითაც უნდა ეძიონ ყოველ არსთა ჭეშმარიტი საფუძველი და ამისათვის არ შეუშინდებიან წამებასა და სასჯელს.

სოკრატეს „დაიმონების“ თავის ჩენაზე წერს პლატონი დიალოგში „ნადიმო“, წერს იმის შესახებ, თუ თავის ჩვეულებისამებრ როგორ განმარტოვდა აგათონთან ნადიმზე მიწვეული სოკრატე და კარგა ხანს როგორ იმყოფებოდა გარინდებული, ჩაღრმავებული თავის საკუთარ თავში. „სოკრატეს აგრე სჩვევია: ხანდახან განმარტოვდება და დგას ასე თავისთვისო“, ამბობს არისტოტელემოსი. როცა ღრმა რეფლექსიებიდან გამორკვეული სოკრატე მობრუნდა და მო-

\* „ცისკარი“, 1973, № 6, გვ. 155.

\*\* სოკრატეს ცნობიერების „გაორებაზე“, ე. წ. „სომნამპულიზმზე“ ჰეგელი მსჯელობს სოკრატეს მოძღვრების ანალიზის დროს (83. 622).

ნადიმეებს შეუერთდა, აგათონმა ასე მიმართა მას: „ჩემო ძვირფასო, გვერდით მომიჯექ და ამრიგად მაზიარე იმ მაღალ სიბრძნეს, წელან ალაყაფის კართან რომ მიემთხვე, რადგან შენ, ალბათ, უკვე ჰპოვე, რასაც ეძიებდი, თორემ რა მოგაცვლევიანებდა ფეხს იმ ადგილიდან?“ (11. 13—14).

ჰეგელის განმარტებით, ასეთ დემონურ მდგომარეობაში მყოფი სოკრატე თავისთავში ჩაღრმავებულ იმ წმინდა ცნობიერების სრულყოფას ეძლეოდა, რომელიც სრულიად განარიღებდა ხოლმე მას გრძნობად ყოფიერისაგან. ასე დაემართა სოკრატეს პელოპონესის ომშიც; ერთ-ერთი ბრძოლის დროს, როცა უეცრად თავი იჩინეს თავისმა „დაიმონებმა“ და ღრმა განაზრებებში გარინდულმა ერთ ადგილზე გაატარა მთელი ღღე და ღამე, ვიდრე შვის ამოსვლამ არ გამოაფხიზლა ამ ექსტაზიდან. ჰეგელი სოკრატეს „დაიმონებს“ მის გენიალურობასთან აიგივებდა, იმასთან, რომ მასში განხორციელებული იყო მისანი, მაგრამ არა „გარეგნულად“, არამედ მისი საკუთარი „თვითხილვით“, თავისებური შინაგანი წედომით (კატალეპსის). სწორედ ამ „დაიმონებმა“ მიიყვანა სოკრატე სასამართლომდე და სიკვდილით დასჯამდე. ეს, ჰეგელის აზრით, მისი ბედი იყო, აუცილებლობა, რომელიც თავის შინაგანი ბუნებიდან მოდიოდა, ეს მისი გენიალობის საზღაური იყო (83. 616—622).

კ. მარქსი ჰეგელის ამ მსჯელობაში სოკრატეს დასჯის გამართლებას ხედავს და ამის თაობაზე შენიშნავს: ამგვარი გამართლება ეწინააღმდეგება თვით ჰეგელის ფილოსოფიას, რადგან უკიდურესი რაციონალიზმის, პანლოგიზმის პოზიციიდან ჰეგელს არ შეეძლო გაემართლებინა გონების დასჯა, გენიოსის გასამართლებათ.

ჯერ კიდევ ახალგაზრდა ჰეგელიანელი კ. მარქსი სოკრატეს „დაიმონების“ უფრო მეტად რეალისტურ ახსნას იძლევა, როცა წერს: სოკრატე აღმოჩნდა არა საიდუმლოებით მოცული, არამედ „ნათელი, შექმენილი, არა წინასწარმეტყველი, არამედ გულლია კაცი“. მარქსი სადოქტორო დისერტაციის ხელნაწერებში საგანგებოდ ეხება სოკრატესა და ქრისტეს მითების ანალოგიას, მათი მითოლოგიზირების მიზეზებს და პლატონთან „მითოლოგიური ფორმის“ რაციონალურთან შეთავსების ახსნას იძლევა (23. 135).

აღნიშნულ ხელნაწერებში მარქსი აკრიტიკებს ტიუბინგენის სკოლის მეთაურს ფერდინანდ ქრისტიან ბაურს, რომელიც 1837 წელს გამოქვეყნებულ თხზულებაში „ქრისტიანული ელემენტი პლატონიზმში, ანუ სოკრატე და ქრისტე“, — დეტალურად მსჯელობ-

და სოკრატესა და ქრისტეს ანალოგიის შესახებ. ახალგაზრდა მარქსი ბაუერის პოზიციის განხილვის დროს ამტკიცებს, რომ ამ ანალოგიის ჩვენების დროს უფრო მკვეთრად გამოჩნდა მათი ურთიერთდაპირისპირება, ის, რომ სოკრატესა და ქრისტეს შორის არ არის „არავითარი ანალოგია“. მათ შორის ისეთი მიმართებაა, როგორც ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის. „ფილოსოფოსი სოკრატე ისეთ მიმართებაშია ქრისტესთან, როგორც ფილოსოფოსი — რელიგიის მასწავლებელთან“. მათ შორის ანალოგია მარტო იმაშია, რომ სოკრატე არის განსახიერებული ფილოსოფია, ხოლო ქრისტე — განსახიერებული რელიგია (23. 198).

მარქსი ილაშქრებს ბაუერის მიერ პლატონის მოძღვრების თეოლოგიზირების წინააღმდეგ, უარყოფს პლატონური მითებისა და თვით სოკრატეს პიროვნების მითის რელიგიურ ინტერპრეტაციას.

ბაუერი ამტკიცებდა, რომ „ძველი სამყაროს არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა არ არის ისე გამსჭვალული რელიგიური ხასიათით, როგორც პლატონიზმი“. მას ამის მტკიცებისათვის პირველ რიგში სულის ხსნის პლატონური თეორია ჰქონდა მხედველობაში, ის, რომ პლატონმა ფილოსოფიას ამოცანად დაუსახა ადამიანის სხეულისა და სულის ხსნა და შექმნა მითი იმპერეციური ყოფის შესახებ.

მარქსის აზრით, უფრო სწორი იქნებოდა გვეთქვა პლატონური ელემენტების შესახებ ქრისტიანობაში, ვიდრე გაგვემართა მსჯელობა პლატონთან ქრისტიანულ ელემენტებზე. უდავოდ არის ანალოგიები პლატონის იდეებსა და ქრისტიანულ ლოგოსს შორის, ანამნეზის პლატონისეულ მოძღვრებასა და ადამიანის გარდასახვის ქრისტიანულ გაგებას შორის, პლატონთან სულთა დაცემასა და ქრისტიანობაში ცოდვილ სულთა შესახებ, რაზედაც ბაუერი აქცენტს აკეთებს; მაშინ ეგებ მართლაც „ძველი სამყაროს არც ერთი ფილოსოფიური სისტემა არ იყო ეგზომ რელიგიური როგორც პლატონიზმი?“ კითხვას სვამს მარქსი და იქვე განაგრძობს: ეს მარტო იმიტით უნდა აიხსნას, რომ „ყოველ ფილოსოფოსს სურს გაანთავისუფლოს სული თავისი ემპირიული განსაზღვრულობისაგან“. ისეთი „ძლიერი ფილოსოფოსები“ როგორიც იყვნენ არისტოტელე, სპინოზა და ჰეგელი თეორიული შემეცნების, „ღმერთისადმი სიყვარულის“, „ადამიანური გონის თავისუფლების განდიდებით“ სულიერის აბსოლუტურ ბატონობამდე ამაღლდნენ. მათ სულიერის „გრანდიოზული“ „მსოფლიო-ისტორიული პროცესების“ დონეზე გაგებას მიაღწიეს, რომელთან მიმართებაში სულიერის პლატონისეული გაგება მხოლოდ „სუ-



ბიექტურობის“ დონეზე დარჩა. სწორედ ასეთი შეზღუდულობის გამო დასჭირდა პლატონს, მარქსის აზრით, მითების გამოყენება. ამასთან დაკავშირებით კონკრეტულად კითხვა ასე დაისვა: რატომ ცდილობდა პლატონი ფილოსოფიური შემეცნება მითოლოგიური საფუძვლით განემტკიცებინა? ნუთუ ფილოსოფოსს თავის სისტემაში არ აღმოაჩნდა თეორიული შესაძლებლობა. იმისა, მითოლოგიზირებისათვის არ მიემართა, თავი დაეღწია იმისაგან, რასაც არისტოტელემ დაცინვით „გნომოლოგიზირება“ (გამოთქმების გამოყენება) უწოდა (23. 201—202).

მეორე საკითხიც ისმის: რატომ მიმართა მითოლოგიზირებას პლატონმა იმ დიალოგებში, რომელშიც ძირითადად გადმოცემულია ზნეობრივ-რელიგიური ჭეშმარიტებანი, მაშინ როცა „წმინდა მეტაფიზიკური დიალოგი „პარმენიდე“ ამისაგან თავისუფალია?“ (23—202).

ამ კითხვის ამოხსნა, მარქსის აზრით, ასე შეიძლება: „პარმენიდეში“ პლატონი აბსოლუტურად უარყოფით განმარტებებს იძლევა, ხოლო როცა მის წინაშე დგას ზნეობრივ-რელიგიური და ნატურფილოსოფიური პრობლემები, რომელნიც პოზიტიურ გადაწყვეტის მოითხოვენ, მაშინ როცა გონი უნდა გამოვიდეს განუსაზღვრელობიდან, — ჰეგელის შედარებით იმ წყველიადი ღამისაგან, რომელშიც ყველა კატა რუხი მოჩანს, — მაშინ „პლატონი აბსოლუტის დადებით ახსნა-განმარტებას იწყებს და აქ სჭირდება მას მითები და ალეგორიები“ (23. 202).

სწორედ აბსოლუტის ასეთი პოზიტიური გაგებისათვის დასჭირდა პლატონს თვით სოკრატეს პიროვნების მითოლოგიზირებაც, შექმნა სიბრძნის მითოსური სახე, „ეს არ ნიშნავს იმას, რომ პლატონმა უარყო ისტორიული სოკრატე“ (23. 203).

მარქსის თვალსაზრისი თუმცა „ხელნაწერებში“ ჰეგელიანურ იდეალისტურია, მაგრამ მის მსჯელობაში ნათლად ჩანს სოკრატეს პიროვნების შეფასებისა და პლატონური მითების ახსნის რეალისტური პოზიცია. მარქსი ჰეგელის კატეგორიების მიხედვით მსჯელობს პლატონთან მითოსისა და ფილოსოფიის მიმართების შესახებ, პლატონის იდეალიზმს „სუბიექტურობის“ საფეხურად მიიჩნევს, რომელიც ჯერ კიდევ გონის სუვერენიტეტის მტკიცების ნაკლებობის გამო მითებს უთმობს ადგილს, ამითია შევსებული იდეალისტური რაციონალიზმის ამ საწყისი ფორმის ნაკლი. „ობიექტურობისაკენ“ განვითარებული „იდეალობის“ ფორმებში (არისტოტელე, სპინოზა),

რომელიც საბოლოოდ აბსოლუტური იდეალიზმის საფეხურზე აღის (ჰეგელი), რაციონალურის სუვერენობა უკუაგდება მითებს, მათ აღგლის მთლიანად ლოგოსი, გონიერი სული იჭერს.

როცა პლატონის ფილოსოფიის სისტემური შესწავლის სიძნელეებზე მიუთითებდნენ ერთ-ერთ ძნელ მომენტად მიაჩნდათ პლატონის მითოლოგია, მისი მოძღვრების შეთავსებულობა მითოსურ გამომსახველობით ფორმებთან. ამის შესახებ ჯერ კიდევ ჰეგელის დროის ფილოსოფიის ისტორიკოსები მსჯელობდნენ, რომელთა წინააღმდეგ ჰეგელი პლატონის რაციონალიზმის აბსოლუტურად გვევლინება და ყველა იმ სიძნელეებზე იძლევა დამაჯერებელ პასუხს, რაც კი აღნიშნული იყო მანამდელი და მისი დროის მკვლევარების მიერ. პლატონის ფილოსოფიის შესწავლისა და დალაგების დროს ხშირად მიუთითებდნენ ამ მოძღვრების რაციონალური დედაარსის საპირისპირო ირაციონალურ მომენტებზე და აღნიშნავდნენ პლატონის თეორიის სისტემური გადმოცემისათვის მის ხელისშემშლელ გავლენაზე. პლატონის კვლევის ამ მომენტებს ყურადღებით მოეკიდა ჰეგელი და ფართოდ გააანალიზა ის ირაციონალისტური მხარეები, რაც სიძნელეს უქმნიდა წინა დროის მკვლევარებს პლატონის მოძღვრების ათვისებაში.

პლატონის მოძღვრების დრმა შესწავლის ძირითად სიძნელეთა მიზეზად ითვლებოდა ამ მოძღვრების გამომსახველობითი ფორმა, ანუ მისი ნაწარმოებების გაფორმების სახე, ის რომ ეს თეორია არ არის გადმოცემული სისტემური ფორმით. პირველ სიძნელედ ქონკრეტულად იმას ასახელებდნენ, რომ პლატონის თხზულებანი შესრულებულია განსხვავებულ ფორმაში, მრავალმხრივობით ხასიათდება და ასეთი მრავალფეროვნების სისტემატიზაციისათვის შევების მომცემი იქნებოდა ის, ჩვენამდე რომ მოელწია პლატონის „დაუწყებელ“ მოძღვრებას სიკეთის, ანუ იდეების შესახებო. ბრანდისის აზრით, ამ სიძნელეს აგვადგენდა პლატონის ე. წ. „ზეპირი მოძღვრება“, ანუ მისი მოწაფეების მიერ ჩაწერილი ლექციები „სიკეთის შესახებ“, რომელშიც პლატონს თავისი მოძღვრება მარტივი სტრუქტურით დაულაგებია და მისთვის სისტემის სახე მიუცია. ის ხელთ ჰქონია არისტოტელეს და ციტირებული და მითითებულიც არის მის თხზულებებში. რადგან ამჟამად გვაქვს მარტო პლატონის დიალოგები, რომელშიც ჰემმარიტი ფილოსოფოსობა შერეულია „წარმოდგენებთან“, რაციონალურის საპირისპირო „სხვადასხვა ელემენტებ-

თან“, ეს სიძნელედ რჩება პლატონის შესწავლის დროს (83. 2. 15—16).

პლატონის მოძღვრების სისტემური გაგებისა და გადმოცემის მეორე სიძნელე, რომელზეც ზოგიერთი ძველი ისტორიკოსი (ტენემანი) მიუთითებდა, იმაშია, რომ პლატონმა შექმნა მოძღვრების ორი სახე ესოტერული და ექსოტერული, რომ ფილოსოფოსმა თავისთვის დაიტოვა ზოგი რამ, საჭიროდ არ სცნო მისი საჯარო გაცხადება. თუმცა არისტოტელესაც ჰქონდა ესოტერული და ექსოტერული მოძღვრება, მაგრამ მასთან ამათ შორის განსხვავება მხოლოდ ფორმალურია, მაშინ როცა პლატონმა ისინი შინაარსობრივად გამოიყნა. ტენემანის მიერ მითითებულ ამ სიძნელეს ჰეგელი გულუბრყვილობად თვლის და ამტკიცებს ფილოსოფიური მოძღვრების გაუმხილავობის, დაფარულობის შეუძლებლობას. ფილოსოფოსები თავის აზრებს ისე როდი ფლობენ, როგორც გარე საგნებს; ფილოსოფიურ იდეის სპეციფიკა ის არის, რომ ადამიანი კი არ ფლობს მას, არამედ, პირიქით, იდეები ფლობენ ადამიანებს. ფილოსოფოსებს არ შეუძლიათ „ჩიბეში დამალონ თავისი იდეები“, მათ მოძღვრებას გასდევს ერთი იდეა და მასში გამხელილი ზდება მთელი თეორიის არსება. თუ რაიმე საგნის გადაცემისათვის დიდი შინაგანი ძალისხმევა არ არის საჭირო, იდეების გადაცემისათვის საჭიროა სპეციფიკური უნარი, და როგორც წესი, ფილოსოფოსობა ნიშნავს სწორედ იმას, რომ არასოდეს არ შემოისაზღვრო ექსოტერული მოძღვრებით, არამედ უნდა გაამხილო მოძღვრების არსება, ძირითადი იდეა, და მასადაამე, ექსოტერულში უნდა განავითარო ესოტერული (83. 16).

ჰეგელი ისილავს პლატონის მოძღვრების შესწავლის მესამე სიძნელესაც, რასაც მისი წინა მკვლევარები მოძღვრების დიალოგურ გადმოცემაში ხედავდნენ. დიალოგებში პლატონი სოკრატეს პირით მსჯელობს, იმოწმებს სხვა მრავალ ისტორიულ პიროვნებებსაც და ძნელი გასარჩევი ზდება, სად მთავრდება მათი მოსაზრებანი და სად იწყება საკუთრივ პლატონური განაზრებანი. აღნიშნული სიძნელის ასახსნელად ჰეგელი მიუთითებს პლატონის მოძღვრების მამოძრავებელ ერთიან იდეაზე, რომელშიც გადამუშავებულია და ახალ საფეხურებზეა განვითარებული ყველა წინა მოძღვრება და უწინარეს ყოვლისა სოკრატესი. ზოგიერთი მკვლევარის წინააღმდეგ ჰეგელი პლატონის ფილოსოფიას განიხილავს არა როგორც მოძღვრებათა ეკლექტურ ნარევს, არამედ სინთეზურ მთელს, რომელშიც ცალმხრივი აბსტრაქტული განსაზღვრულობანი ერთ კონკრეტულ

მთლიანობადაა განვითარებული, რადგან ჰეშმარიტება კონკრეტულია, „კონკრეტული კი მრავალ განსაზღვრებათა, პრინციპთა ერთობლიობაა“; პლატონის ფილოსოფიის ჰეშმარიტება მასში განსახორციელებელი ერთი მთლიანი იდეაა (83. 18).

ჰეგელის აზრით, პლატონი გადმოცემის დიალოგური ფორმის გარეშე არ არის პლატონი, მან აიჩნია ფილოსოფოსობის ეს დრამატიკული ფორმა, დიალოგის გმირებს შორის არ წარმოაჩინა თავისი პიროვნება, თავის აზრები გამოთქვა მეორე და ზოგჯერ მესამე და მეოთხე პირის საშუალებითაც. პლატონმა შეაჩნია დიალოგის მაღალი კეთილშობილური, არისტოკრატიული ტონი, როცა ერთს როგორც მისანს სხვები პირდაპირულნი კი არ უსმენენ, არამედ დიალოგი მიმდინარეობს ყველას მონაწილეობით თანაბრად რბილ ტონში, მოქნილად მაღალი კულტურით ბჭობის დონეზე (83. 2. 20).

თუმცა პლატონის დიალოგური აზროვნების ფორმაში არ არის გადმოცემული ფილოსოფიის სისტემური დალაგება, მაგრამ ყველა დიალოგს აერთიანებს ფილოსოფიური გონის მთლიანობა, ფილოსოფიური თვალსაზრისის ერთიანობა. თუ ფილოსოფიური გონი ჯერ კიდევ თავის შესაფერის გამოხატულებით ფორმაში, ცნებებით ლოგიკურ აზროვნებაში არ არის გამოთქმული, ეს მხოლოდ იმ მიზეზით, რომ „პლატონის ფილოსოფიური კულტურა, ისევე როგორც მისი დროის საერთო კულტურა, ჯერ კიდევ არ იყო მომწიფებული ნამდვილი მეცნიერული შემოქმედებისათვის; იდეა იყო მეტისმეტად ნორჩი და ახალი და მხოლოდ არისტოტელესთან მიაღწია მან მეცნიერული სისტემური გადმოცემის ფორმას“ (83. 23).

პლატონის ფილოსოფიის სისტემური გაგების აღნიშნული სიძნელეების გარდა ჰეგელმა ყურადღება მიაპყრო ამ მოძღვრების შინაგან კავშირს მითოლოგიურ გამოსახულებით ფორმასთან და ეს მხარეც პლატონიზმის ორგანულ ნაწილად მიიჩნია.

პლატონმა თუმცა მიაღწია აზრის სპეკულატური ჰერეტიკის საფეხურს, მთელი თავისი მოძღვრების დედაარსი სპეკულატური ცნებებით გაიზარა, მაგრამ მან ვერ შეძლო მისი ჰერეტიკის საგანი მარტო სპეკულატური ცნებების განზომილებაში გადაეტანა, გაემართლებინა აზრი, რომ ცნებაა მხოლოდ არსება, ჰეშმარიტება, ნამდვილი შემეცნება. ე. ი. ცნების ფილოსოფია მასთან მთელი სისრულით ვერ განვითარდა და ამიტომ ცნებათა თანმიმდევრული მოძრაობა შევსებულია მითებით (83. 2. 24).

ისმის კითხვა, რა როლს ასრულებს პლატონის მითოლოგია

მისი მოძღვრების გაგებაში? ზოგნი მასში გაგებინების თვალსაზრისით უდიდეს დადებით ფუნქციას ხედავენ, ზოგნი კი მეტად მცირეს. ძველი თაობები პლატონის მითების მეტად მაღალ ღირებულებაზე მსჯელობდნენ. ნეოპლატონიკოსები მითების მიხედვით ცდილობდნენ პლატონური იდეების გაგებას, მიუთითებდნენ პლატონის მითების დიდ რაციონალურ ღირსებაზე, იმაზე, რომ სწორედ მითებშია მოცემული იდეები და ისინი ხშირად იმას ივიწყებდნენ აბსოლუტური არსი პლატონთან რომ მხოლოდ ცნების ფორმაშია მისაწვდომი.

რაც შეეხება ჰეგელის თანამედროვე ავტორებს, ისინი მკაცრად მიჩნავენ პლატონის მოძღვრების ლოგიკურ მხარეს მითოლოგიურისგან და ამ უკანასკნელთან დაკავშირებულ ფილოსოფიურ იდეება ფილოსოფემებს უწოდებენ (ტენემანი) და მათს თავისთავად ღირსებებზე ბევრს მსჯელობენ.

როგორც არ უნდა აქებდნენ პლატონური მითოსური აზროვნების წესს, ჰეგელის მიხედვით, იგი ცნებითი ლოგიკური აზროვნების გამოხატვის შეუფერებელი ფორმაა, რადგან „მითი არის ყოველთვის გამოსახვის ისეთი ფორმა, რომელიც მიეკუთვნება შედარებით ძველ სტადიას, რომელსაც გააჩნია არა აზრისათვის, არამედ წარმოდგენებისათვის შესაფერისი გრძნობადი სახეები“ (83. 2. 26). როცა მითები სჭირდება აზრს, ეს უკვე მისი უძლურების მანიშნებელია, ეს იმის დასტურია, რომ აზრს არ შეუძლია დამოუკიდებლად მყარად დადგეს ფეხზე, ე. ი. ჯერ კიდევ იგი არ არის თავისუფალი აზრი. მითი აღმზრდელობითი ფუნქციის მატარებელია, რამდენადაც მომხიბლავად გვაწვდის გარკვეულ შინაარსს, მაგრამ იგი აბნელებს აზრს გრძნობადი სახეებით და ამიტომ არ შეუძლია გამოთქვას ის, რაც აზრს სურს. როცა ცნება „სიმწიფის“ დონეზე აღის, ის მაშინ უკვე აღარ საჭიროებს მითებს.

პლატონთან მართლაც ერთმანეთთან არის გადახლართული გადმოცემის ორი მანერა: წარმოდგენითი და ჰეშმარიტად სპეკულატური და ეს იმის გამოა, რომ პლატონს ხშირად უჭირს წმინდა სპეკულატური ფორმით გადმოსცეს თავისი მსჯელობის საგანი. თვით პლატონის ტექსტში ამიტომ გვხვდება ხოლმე ასეთი გულწრფელი აღიარება: ძნელია ამ საგანზე აზრის გამოთქმა და ამიტომ გადმოვცემ მითსო (83. 2. 26).

თუ პლატონის ფილოსოფიის გაგება გვინდა,—გვიჩვენებს ჰეგელი, — უნდა შეგვეძლოს წარმოდგენების სფეროსაგან გამოვყოთ

საკუთრივ ფილოსოფიური იდეები, როცა მაგ., „ტიმეოსში“ პლატონი ასე მსჯელობს: ღმერთმა შექმნა სამყარო და ღმერთებმა მონაწილეობა მიიღეს ქმნადობის დროსო, — ეს ყოველივე უნდა მიეკუთვნოთ წარმოდგენების სფეროს. ჰეგელი საყვედურს გამოთქვამს თავისი თანამედროვეების მიმართ, რომელთაც ვერ გაურჩევიათ პლატონის მოძღვრების ეს მითოლოგიური ელემენტი სპეკულაციურისაგან და ამიტომ პირდაპირი მნიშვნელობით ესმით ღმერთისა და ღმერთების ძალით სამყაროს ქმნადობა, უკვდავი სულის მოგზაურობა, იდეების ანგელოსისებური ყოფიერება სადღასაც მიღმა სამყაროში და სხვა.

თუმცა პლატონის ფილოსოფიის გადმოცემის დროს შეუძლებელია მასში სპეკულაციურისა და მითოლოგიურის ერთმანეთისაგან გამიჯვნა, — შენიშნავს ჰეგელი, — მაგრამ მათი შეფასებისა და გაგების დროს განსხვავებული მიდგომაა საჭირო და, ბუნებრივია, შეფასების ცენტრში უნდა იდგეს პლატონის მოძღვრების სპეკულაციური მხარე (83. 2. 26 — 27).

ჰეგელის დასკვნის მიხედვით პლატონის მოძღვრების სისტემატიზაციის სიძნელე იმდენად ამ მოძღვრების ხასიათით კი არ აიხსნება, არამედ უფრო იმითი, რომ სხვადასხვა ეპოქაში ეს ფილოსოფია სხვადასხვაგვარად ესმოდათ. ჰეგელი იწუნებს შლაიერმახერის ლიტერატურულ ძიებებს პლატონის დიალოგების მიმართ; განსაკუთრებით მკაცრად აფასებს ჰეგელი თავისი დროის მკვლევარებს, რომელნიც ისეთი „ტლანქი ხელითა და მოუხეშავი გონებით“ შეეხნენ პლატონის თხზულებებს, რომ ველარაფერი გაირკვა იმ დიადი ჰეგემარიტებისა, რაც პლატონის მოძღვრებაში იყო მოცემული.

პლატონის მოძღვრებაში რაციონალურისა და ირაციონალურის ღირებულების ჰეგელისეული გაგების სრულიად საწინააღმდეგო შეფასებას იძლევა ექსისტენციალობის მამამთავარი ჰაიდეგერი. იგი საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიის შეფასებაში ძირითადად რომანტიკოსების თვალსაზრისს იზიარებს, რაც კერძოდ იმაში ელინდება, რომ წინასოკრატულ ფილოსოფიას უფრო მაღალ შეფასებას აძლევს, ვიდრე სოკრატეს შემდეგდროინდელს, იმ მოსაზრებით, რომ პირველისათვის დამახასიათებელია არსის წინარეფლექსური სახეობითი, პოეტურ-ემოციური გაგება, რასაც შემდეგ დაუპირისპირდა სოკრატეს შემდეგი დროის ფილოსოფია, კერძოდ პლატონის რაციონალიზმი. პლატონმა, ჰაიდეგერის აზრით, ფილოსოფია გააღარიბა, როცა იგი ლოგიკურზე დაიყვანა და საფუძველი ჩაუყარა მეტაფი-

ზიკას. პერაკლიტე და პარმენიდე ჭერ კიდევ არ იყვნენ „ფილოსოფოსები.“ რატომ? იმიტომ, რომ ისინი უფრო დიდი მოაზროვნენი გახდნენ. „უფრო დიდი“ არ გულისხმობს აქ მიღწევათა შეჯამებას, არამედ მიუთითებს აზროვნების სხვა განზომილებაზე. პერაკლიტე და პარმენიდე იყვნენ „უფრო დიდნი“ იმ აზრით, რომ ისინი ჭერ კიდევ თანხმობანებაში იდგნენ „ლოგოსთან“, ე. ი. „მრავლის ერთიანთან“ (20. 130).

ფილოსოფია, ჰაიდეგერის აზრით, მაშინ არის გამართლებული, როცა იგი ერთმანეთთან ანათესავენს აზროვნებას და პოეტურ შემოქმედებას; ამიტომ ფილოსოფიის არსება იკარგება მისი რაციონალიზაციის პირობებში. კითხვის დასმა: „რა არის ეს — ფილოსოფია?“ არსებითად განსხვავდება კითხვისაგან „რა არის ფილოსოფია?“ და განსხვავდება იმით, რომ პირველი კითხვა საკუთრივ ბერძნული აზროვნების სტილშია დასმული „ტი ესტინ?“ კითხვა „რა არის რაიმე?“ რაღაც შორეულს, აბსტრაქტულს ეხება, კითხვა კი „რა არის ესო? — ახლო მყოფს ეხება, კონკრეტულში იკვლევს, მიუთითებს მიმართულებაზე. მაშასადამე, საით არის მიმართული ფილოსოფია? აღმოჩნდება, რომ ფილოსოფია არის ყოფიერების მიუწვდომლობის გაცნობიერება, ფილოსოფია დაბრუნებაა საკუთარი თავისაკენ, პირველად ყოფიერებისაკენ, იმ ერთიანისკენ, რომელშიც არ იყო გაორება სუბიექტისა და ობიექტისა, „რაციონი“ და ბუნებისა. ფილოსოფია დაბრუნებაა პერაკლიტესა და პარმენიდეს ერთიანთან, მათ მიერ გააზრებული ყოფიერისა და ადამიანის უშუალო მთლიანობისადმი. ფილოსოფია არის მუდმივ საკითხის დაყენება არსებულის შესახებ, ადამიანის მისწრაფება მოძებნოს გზა თავის ყოფიერისკენ, ზოლო, რადგან ყოფიერი მოუწვდომელია, ამიტომ ეს არის მარადიულად საკითხის დაყენება და ცდა პასუხის მოძებნისა.

აზროვნების საქმე არც თეორიულია, არც პრაქტიკული და არც ორივე ერთად, აზროვნებაზე მაღლა დგას შემოქმედება, რაც ჭერ კიდევ არისტოტელემ იცოდა, როცა ამტკიცებდა, — შემოქმედება მეტ ჭეშმარიტებას აღწევს, ვიდრე არსებულის აზროვნებითი გამოკვლევაო (85. 46). აზროვნება არსზეა დამოკიდებული. არსი აზროვნების ბედისწერაა, ბედი კი არის ისტორიული, ისტორია ზორციელდება ენის საშუალებით არსის აზროვნებით გამოთქმაში. გამოთქმის მოქნილობა ჭეშმარიტების ბედი, ეს აზროვნების პირველი კანონია და ამიტომ აზროვნების მარეგულირებელია ა

ლოგიკის ცნობილი კანონები, არამედ არსის გამოთქმის როგორცაა. მაშასადამე, მნიშვნელოვანი ის კი არ არის რა ის ვიტყვიტ არსზე (W a s vom Sein sagen), არამედ ის, თუ რ ო გ ო რ ვიტყვიტ W i e es zu sagen) (85. 47).

თუმცა პლატონის მოძღვრება ჰეშმარიტებაზე რაციონალისტურია, ჰეშმარიტება საგნის ასახვაა, მაგრამ, ჰაიდეგერის აზრით, პლატონის ტროგლოდიტების მითში ჰეშმარიტების სოკრატემდელი თვალსაზრისიკაა განვითარებული. წინასოკრატელებს კი ჰეშმარიტება ესმოდატ არსის „დაუფარავობად“, მის „ლიაობად“ (Unverborgenheit-„აღეთია“). პლატონთან საბოლოოდ ჰეშმარიტების ნამდვილი საგანი გაუხსნელი, დაფარული დარჩა, რადგან დაუფარავია, ნათელფენილია მხოლოდ იდეები, იდეის საგანი კი დაფარული აღმოჩნდა და ჰეშმარიტება შესაბამისობაში უნდა იყოს არა არსთან (საგანთან), არამედ მხოლოდ საგნის იდეასთან. ასეთი გაორება პლატონის მეტაფიზიკის საყრდენი გახდა.

ფილოსოფიამ უნდა აღადგინოს სამყაროსთან ადამიანის უშუალო დამოკიდებულება, უნდა უარყოს პლატონ-არისტოტელეს მიერ ლოგიკურის გაბატონება ადამიანზე. ფილოსოფია უწინარეს ყოვლისა მხატვრული შემოქმედება უფროა (Dichten), — ვიდრე წმინდა რაციონალური აზროვნება (Denken). (რამდენადაც ჰაიდეგერი ფილოსოფიას ყოველგვარ პოეტურ შემოქმედებაზე ადრეულად მიიჩნევს, ამიტომ მას Urdichtung-ს უწოდებს).

ჰაიდეგერის მიხედვით, პლატონმა რაციონალიზმი გააბატონა, მის შემდეგ მეტაფიზიკამ დაიპყრო ფილოსოფია, რომლის შესაბამისად სინამდვილე გაორდა და შემდეგ დიდხანს იყო ფილოსოფოსების მიერ ნაძებნი ამ გაორებულის გაერთიანების გზა. ასეთ გზას საბოლოოდ მხოლოდ ნიცშემ მიაგნო და ამ დროიდან მეტაფიზიკა დასაშარდა კიდევ.

ამგვარად, ჰეგელის საპირისპიროდ ჰაიდეგერი ფილოსოფიის ისტორიისათვის არსებითად და უძირითადესად მიიჩნევს ფილოსოფიის ირაციონალიზაციას; სწორედ ამ ფორმით დაიწყო ფილოსოფიამ ძველ საბერძნეთში განვითარება, იგი წინამეტაფიზიკური ხანა იყო, შემდეგ პლატონიდან ნიცშემდეგ მეტაფიზიკა გაბატონდა და მხოლოდ ნიცშეს დროიდან დაიწყო ფილოსოფიის კვლავ დაბრუნება თავის ნამდვილ საგანთან, მოხდა მისი განთავისუფლება „რაციოს“ მძიმე უღლისაგან და მითოსური, მხატვრულ-პოეტური შემოქმედება კვლავ ფილოსოფიის რანგში აღმოჩნდა აყვანილი.



გერმანული ექსისტენციალიზმის პოზიციიდან პლატონის მოძღვრების ირაციონალიზაციის მეტად თვალსაჩინო ნიმუშს იძლევა იასპერსი ცნობილ შრომაში „დიდი ფილოსოფოსები“. მისი აზრით, პლატონის ფილოსოფიაში დიალოგი „ექსისტენციალური დიალექტიკის“ ანალოგიურია, რადგან მისი შინაარსიც კომუნიკაციაა მესა და შენს შორის. დიალოგი ბრძოლაა მესა და შენს შორის და ამავე დროს სასიყვარულო მიმართების აქტია. ამ თავისებურების გამო შეუძლებელია პლატონის ფილოსოფიის გაცნობა წერილობით ან ზეპირად, არამედ მისი წვდომა შეიძლება მხოლოდ „წუთიერად გაცხადების აქტში“, ორ პირს შორის დიალოგში „გაელვებული ნაპერწკლების“ სახით (88. 289).

ასეა აღმოჩენილი პლატონთან ექსისტენციალიზმის ელემენტები იასპერსის მიერ. რაც შეეხება ჰაიდეგერს, თუმცა მისგან პლატონი საყვედურს იმსახურებს რაციონალიზტობის გამო, მაგრამ მანაც დაძვბნა ამ დიდ მოძღვრებაში ექსისტენციალიზმის სასარგებლო მომენტები, კერძოდ ტროგლოდიტების მითში კეშმარტების გაგება როგორც „არსის დაუფარავობა“.

პლატონის მოძღვრებაში მითითურისა და ლოგიკურის, ირაციონალურისა და რაციონალურის დამოკიდებულების განხილვით, აგრეთვე, მის მიმართ ჰეგელიანური, — პანლოგისტური და ექსისტენციალისტური ასპექტების დახასიათების შემდეგ იმ დასკვნის გამოყვანა შეიძლება, რომ პლატონის ფილოსოფიურ თეორიაში აქტიურად ფუნქციონირებს ორი არსებითი მომენტი: რაციონალისტური სისტემის ამგები, ლოგიკურ-კონსტრუქციული და ირაციონალურ-მითოლოგიური. ამათგან წამყვანი მნიშვნელობისაა პირველი, პლატონის უპირველესი ამოცანა ერთიანი მონისტური სისტემის აგება იყო, მაგრამ ეს მისთვის არც თუ ისე ადვილი განსახორციელებელი აღმოჩნდა, ამიტომ მიმართა ფილოსოფოსმა მითებს და მათი ახლებური რეკონსტრუირებული გადმოცემით თეორიის ერთიანობის, სიმწყობრის მიღწევას შეეცადა; მაგრამ, როგორც თვით მისთვისაც თანდათან ნათელი გახდა, იდეების თეორიის მიხედვით მწყობრი მონისტური სისტემის აგება არ შეიძლებოდა. რადგან გაძნელდა არა მხოლოდ იმისი ახსნა, თუ როგორ მიმართებაში არიან იდეები გრძნობადი მოვლენებისადმი, არამედ ისიც ძნელი გასარკვევი გახდა, თუ როგორია დამოკიდებულება თვით იდეებს შორის, ან იდეათა სიმრავლე როგორ აიხსნება ერთიდან. ამისი ახსნისათვის

პლატონმა იგრძნო ლოგიკური დასაბუთების წესისადმი აღნიშნული სიძნელების დაუმორჩილებლობა, მასთან მისადაგისობის შეუძლებლობა და იწყო სხვა გზის, ცნობიერების ირაციონალური-ინტუიციური ფორმების გადასინჯვა.

სწორედ ამ ფონზე ზდება გასაგები პლატონის წინაშე გამოკვეთილი დაწერილი და „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემის დაყენება, რადგან იგი დაკავშირებულია ლოგიკურისა და ირაციონალურის, ინტუიციურის დამოკიდებულებასთან.

საკითხის ასეთი დაყენების საფუძველზე ნათელი გახდა ცალმხრივობა და ტენდენციურობა პლატონის მოძღვრების, როგორც ჰეგელიანური პანლოგისტური, ისე ექსისტენციალისტური ინტერპრეტაციებისა, რომელთა დაძლევის ცდებით თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში ესოდენ გააქტიურდა „დაუწერელი“ პლატონის პრობლემა.

## თ ა ვ ი 6

### პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თანამედროვე ინტერპრეტაციები

ანტიკური ფილოსოფიის თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში თავისი ასახვა პპოვა იმ საერთო შინაგანმა კონფლიქტურმა სიტუაციებმა, რაც მკვეთრად გამოხატულია თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის განვითარებაში. ამ ინტერპრეტაციათა შორის განსაკუთრებით დაწინაურდა ის თვალსაზრისი, რომელიც პლატონის მოძღვრების ახლებური გაგების მიხედვით მოითხოვს მთელი ანტიკური ფილოსოფიის ხელახალ გააზრებას.

ბოლო ათეული წლის ფილოსოფიურ ისტორიული ლიტერატურის ინფორმაციის დონეზე გაცნობაც კი ნათელს ხდის. თუ დასავლეთში რაოდენ გაძლიერდა ანტიკური ფილოსოფიისადმი ინტერესი, რაოდენ გამრავლდა ახალი მოდელები, ასპექტები, ინტერპრეტაციები, როგორ დიდი ყურადღებით მიმდინარეობს პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა და მათი მიმართების ცალკეული საკითხების საფუძვლიანი კვლევა არსებული ავთენტური და დოქსალური წყაროების ხელახალი გადასინჯვის საფუძველზე, როგორ.

გამოიკვეთა „დაუწერელის“ პრობლემა, რომელსაც ანტიკური აზროვნების გაგებისათვის მოსარგები გასაღების როლი დაეკისრა.

იმ უამრავი გამოკვლევებიდან, რომლებშიც ახლებურად არის გაშუქებული ანტიკური ფილოსოფია, მოცემულია მისი მოდერნიზაციის საინტერესო ცდები, — განსაკუთრებით გამოირჩევიან შემდეგი ნაშრომები: უ. გათრის მრავალტომიანი „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია“, ე. დოდსის „ბერძნები და ირაციონალური“, უ. შიბლზის „ძველი ბერძნული ფილოსოფიის მოდელები“, მ. უესტის „ადრეული ბერძნული ფილოსოფია და აღმოსავლეთი“, ა. კოჟევის „წარმართული ფილოსოფიის სისტემური ისტორიის გამოკვლევა“. ამ ფუნდამენტური გამოკვლევების გარდა საყურადღებოა ორტომიანი კრებული „გამოკვლევები წინასოკრატულ ფილოსოფიაზე“, სადაც შეტანილია თანაფერდოვე დასავლეთში ცნობილი ფილოსოფოსებისა და მკვლევარების, — ჰ. ჩერნისის, გ. ელასტოს, კ. პოპერის, ჯ. მაკ-დაიმდის, უ. გათრის, გ. კერკის, ა. ლონგის; ფ. სოლმსენის, — ის ნაშრომები, რომელნიც ყურადღებას იმსახურებენ ანტიკური ფილოსოფიის მიმართ ახლებური მიდგომით. მაგალითად, კ. პოპერის სტატიაში „უკან წინასოკრატელებისაკენ“ დაბეჭდილებითი მტკიცებაა იმისა, რომ წინასოკრატელები მეტად ახლოს იდგნენ მეცნიერებასთან, რადგანაც იმ ეტაპზე ფილოსოფია მკვიდროდ იყო დაკავშირებული კოსმოლოგიასთან. ამ თვალსაზრისით არის წამოყენებული მოწოდება „უკან წინა სოკრატელებისაკენ!“

აღნიშნული უახლესი ლიტერატურის ზერელე განხილვიდანაც კი ნათლად ჩანს, თუ 1960—70-იან წლებში რაოდენ გააქტიურდა ინტერესი პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თემის მიმართ. ეს პირველ რიგში ითქმის ე. წ. ტიუბინგენის სკოლის წარმომადგენლების ჰ. კრემერისა და კ. გაიზერის გამოკვლევებზე. თავდაპირველად ჰ. კრემერმა 1959 წელს გამოაქვეყნა „არეტე პლატონთან და არისტოტელესთან“; ამას მოჰყვა მისი მოწაფის კ. გაიზერის „პლატონი და დაუწერელი ფილოსოფია“ (1963). ამ პრობლემის კვლევის შემდგომი გაგრძელებისათვის მნიშვნელოვანი იყო, ჭერ. ვენაში ე. დონტის მიერ გამოქვეყნებული ნაშრომი „პლატონის გვიანდელი ფილოსოფია და აკადემია“ (1967), შემდეგ კი 1972 წელს გამოცემული კრებული „პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის პრობლემა“. „დაწერილისა“ და „დაუწერელის“ მიმართების თემას მიეძღვნა აგრეთვე ჯ. ფინდლეის 1974 წლის გამოკვლევა „პლატონი. დაწერილი და დაუწერელი მოძღვრება.“

პლატონის ფილოსოფიის თანამედროვე ინტერპრეტაციები ჩამოყალიბების, ორი პლატონის აღმოჩენის, ამ მოძღვრების გაორებისა და ამათ შორის დაპირისპირების უპირველესი მიზეზი თვით პლატონიზმის შინაგან წინააღმდეგობებშია საძებნი, იმ სიძნელეებში, რომელთა გათვალისწინება პლატონს თვითონვე დასჭირდა თავისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის შუა პერიოდის გავლის შემდეგ.

პლატონის იდეალიზმის საყრდენი პუნქტი, როგორც ცნობილია, იდეების მოვლენათაგან დამოუკიდებელი არსებობის თეზისია, რომლისაგან ექსპლიკაციის წესით გამომდინარეობს გრძნობადი და ზეგრძნობადი სამყაროს ვერტიკალურ პლანში მიმართების გარკვევის აუცილებლობა. ეს პლატონის ფილოსოფიის ის ონტოლოგიური ასპექტია, რომელმაც უნდა ახსნას იდეების, ანუ არსების (ონტოლოგიურად ზეგრძნობადად არსებულის) და გრძნობადი საგნების (მოვლენების) კავშირი. პლატონი ამ სიძნელის გადაწყვეტისათვის, თუმცა შეეცადა ორი სამყაროს ერთიანობა და დაპირისპირება დიალექტიკურად გადაეკრა, მაგრამ მან დადებით რეზულტატს ვერ მიაღწია, რადგან შეუძლებელი გახდა მოვლენებთან დაეკავშირებინა მათგან იმთავითვე იზოლირებული არსება. პლატონი აღმოჩნდა ონტოლოგიური დუალიზმის წინაშე, რასაც სისტემის აგების თვალსაზრისით ვერტიკალური სტრუქტურის სახე ჰქონდა.

პლატონის ონტოლოგიურმა დუალიზმმა თავი იჩინა გნოსეოლოგიური დუალიზმის ფორმაშიც, ერთმანეთს მოწყდა არა მხოლოდ გრძნობადი ცოდნა და რაციონალური, არამედ რაციონალური და ირაციონალურ-ჰერეტიკით, — აზროვნება დაკავშირებული ადამიანურ გონებასთან და სულის მიერ სინამდვილის არსებათა უშუალო ხილვა, ცოდნა ცნებაში განხორციელებული და ცოდნა გონებით გაუცხადებელი, თანშობილი, მხოლოდ ინტელექტუალური ინტუიციით წვდომილი.

ამგვარად, პლატონის წინაშე გადაუდებელ ამოცანად იდგა იდეების სამყაროსა და მოვლენათა სამყაროს შორის კავშირის თეორიულ-ფილოსოფიური გამართლება, ხოლო ამ ონტოლოგიური ასპექტის შესაბამისად პლატონს უნდა გადაეწყვიტა გნოსეოლოგიური პრობლემა, ცნებითი შემეცნებისა და გრძნობელობის მიმართების შესახებ, რაც პორიზონტალური სტრუქტურის სახეს იღებდა. ამ მიზნის შესაბამისად პლატონის სისტემაში იდეებისა და საგნების, რაციონალურისა და ირაციონალურის მიმართების გამომსახველი

სქემა, გაშლილი თავის ჰორიზონტალურსა და ვერტიკალურ ასპექტებში, მოძღვრების ფორმირებისა და განვითარების გზაზე თანდათანობით იხვეწებოდა და რთულდებოდა.

სისტემის სრულყოფის, მისი სტრუქტურული სიმწყობრისათვის ზრუნვის გზაზე („ფედონი“, „ნადიმი“, „ფედრე“, „სახელმწიფო“) პლატონის წინაშე აღიმართა წინააღმდეგობანი, რომელთაც ფაქტიურად განსაზღვრეს სისტემის დესტრუქციის პერიოდი („სოფისტი“, „პარმენიდე“), იდეების თეორიის მიმართ ერთგვარი სკეპტიკური განწყობით პლატონმა საკუთარი სისტემის კრიტიკა დაიწყო, უწინარეს ყოვლისა, იმ ონტოლოგიური სიძნელის გამოვლენის შედეგად, რომელიც ერთისა და სიმრავლის, არსებისა და გრძნობად მოვლენათა მიმართების საკითხში იყო შეფარული.

ამგვარ ასპექტებში სიძნელეები რომ ადვილად წარმოიქმნება, ამის თაობაზე ჯერ კიდევ არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ მიუთითებდა: „საკითხი იმის შესახებ, თუ რა არის არსი, დაიყვანება საკითხზე თუ რა არის არსება. ეს ოდითგანვე, ეხლაც და ყოველთვის იყო და იქნება ძიების საგანი და ყოველთვის წარმოიქმნის საძნელეებს“ (VII. 1. 1028b2—6).

საით წავიდა პლატონი თავისი მოძღვრების ღრმა თეორიული სიძნელეების გაცხადებისა და მათზე თეორიული რეფლექსის შემდეგ? შეეძლო თუ არა მას დაეგმო მთელი განვლილი გზა, უარეყო დიალოგებში განვითარებული მოძღვრება, იმის შემდეგ, რაც წარმატებით ვერ დასრულდა მის მიერ რაციონალისტური სისტემის აგების ცდები? აუცილებელი იყო თუ არა ახალი გზის ძიება, აღმოჩენილ სიძნელეთა გათვალისწინებით მოძღვრების დასრულებისათვის? განა პლატონს იმთავითვე დიალოგების მკითხველთაგან დაფარულ პქონდა არსის, ანუ სათნოების შესახებ მოძღვრება და ამ დაფარულს უმხელდა მხოლოდ თავისი აკადემიის მსმენელებს ზეპირ ლექციებში? შესაძლებელია თუ არა დაფარული, ანუ „დაუწერელი“ მოძღვრების ამოკრება მხოლოდ „ნამცეცების“ სახით პლატონის პირად წერილებში და რამდენიმე დიალოგში?

ეს კითხვები მაშინვე გაჩნდა, როგორც კი ისტორიულად დაისვა საკითხი პლატონის თხზულებების სისტემატიზაციის შესახებ.

პლატონის დიალოგების სისტემატიზაცია, მათი ქრონოლოგიური და შინაარსობრივი მიმართებების გარკვევა სერიოზულ საქმედ იქცა მე-18 ს. მეორე ნახევრიდან, როცა პლატონის მოძღვრების გაგების ძირითად მიზნად მიჩნეული იყო მისი თხზულებების გამაერ-

თიანებელი, მასინთეზირებელი რაციონალური საზრისის გაგება, ხოლო რაც შეეხება მოძღვრების გადმოცემის დიალოგურ ფორმას, იგი ყურადღების გარეშე იყო დატოვებული.

პლატონის თხზულებების შესწავლაში ახალი ეტაპი დაიწყო ფრ. შლაიერმახერით, რომელიც გერმანელი რომანტიკოსების კვალდაკვალ პლატონთან დიალოგური ფორმის არსებითობის მტკიცებას შეუდგა. ამ თვალსაზრისის მიხედვით დიალექტიკის უმაღლეს ხელოვნებას დაუფლებული აზროვნებისათვის დიალოგი აზრის მოძრაობის ერთადერთი ფორმაა და პლატონის მთელი შემოქმედება თავისი ფორმითა და შინაარსით წინასწარი გეგმით შედგენილი დიალოგების ერთობლიობაა.

ფრ. შლაიერმახერი, როგორც პლატონის თხზულებების გერმანულ ენაზე მთარგმნელი და გამომცემელი, იკვლევდა მათი დალაგების ზოგად პრინციპს. ასეთ პრინციპად მან აირჩია დიალექტიკური მეთოდი და დალაგების ამის შესაბამის კონსტრუქციულ წესს გაჰყვა. ამავე დროს იგი შეეცადა დაეცვა დიალოგთა ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა. პლატონის ე. წ. დაფარული, ანუ ესოტერული ფილოსოფიის რაიმე თავისთავადი ღირებულება შლაიერმახერმა იმითი უარყო, რომ იგი დიალოგების შინაარსთან შერწყმულად, მის ორგანულ ნაწილად მიიჩნია და რედუქციის მეთოდის გამოყენებით პლატონის ესოტერული მოძღვრება ექსოტერულთან ფაქტიურად გააიგივა.

პლატონის მოძღვრების ამ ორი მხარის ერთიანობის იდეით გამოვიდა ჰეგელი, მან დიალექტიკური მეთოდის მომარჯვებით ერთმანეთთან მჭიდროდ დააკავშირა პლატონის მოძღვრების დიალოგური მხარე მის რაციონალურ საზრისთან და მათი ურთიერთდიალექტიკური მთლიანობის დასაბუთება დაიწყო.

ჰეგელმა ყურადღება გაამახვილა თავისი დროის ფილოსოფიის ისტორიკოსების მიერ აღნიშნულ პლატონის ფილოსოფიის სიძნელეებზე. როგორც ზევითაც აღვნიშნეთ, ამ სიძნელეებს შორის შენიშნული იყო პლატონთან გადმოცემის დიალოგური ფორმისა და თეორიის სისტემურობის შეუთავსებლობა, მაგ. იმდროინდელი ფილოსოფიის ისტორიკოსი ბრანდისი პლატონის მოძღვრების სისტემური გაგების დიდ ნაკლად მიიჩნევდა იმას, რომ არ იყო შემონახული „დაუწერელი“ მოძღვრება „სათნოების შესახებ“. ტენემანის აზრით, პლატონმა ერთმანეთისაგან გამიჯნა ესოტერული და ექსო-

ტერული და თავისთვის დაიტოვა ზოგი რამ, რისი საჭაროდ გაცხადებაც საჭიროდ არა სცნო.

ამასთან ერთად აღნიშნული იყო იმის შესახებაც რომ, თუმცა არისტოტელესაც ჰქონდა ესოტერული და ექსოტერული მოძღვრება, მაგრამ მასთან ამათ შორის განსხვავება მხოლოდ ფორმალური იყო, მაშინ როცა პლატონმა ისინი შინაარსობრივად გამოიყნა.

ჰეგელი, როგორც უკვე ცნობილია, მკაცრად ილაშქრებდა თავისი თანამედროვე იმ მკვლევარების წინააღმდეგ, რომლებსაც საერთოდ შესაძლებლად მიაჩნდათ ე. წ. „დაფარული“, გაუმხელელი მოძღვრების არსებობა. ფილოსოფოსები თავის აზრებს ისე როდი ფლობენ, როგორც საგნებს, ფილოსოფიური იდეების სპეციფიკა იმაშია, რომ იდეები ეუფლებიან ადამიანებს და არა პირიქით, ადამიანები არ ფლობენ იდეებს, ამიტომ ფილოსოფოსებს არ ძალუძთ „ჩიბეში დამალონ“ თავიანთი აზრები, მათი მოძღვრების ძირითად იდეაში გამხელილი ხდება მთელი თეორიის არსება.

რაც შეეხება პლატონის აზროვნების დიალოგურ ფორმას, ჰეგელის აზრით, იგი სრულ შესაბამისობაშია მოძღვრების სისტემურობასთან, თუმცა ცალკეულ დიალოგებში არ ჩანს ამ ფილოსოფიის სისტემური დალაგება, მაგრამ ყველა დიალოგს აერთიანებს ფილოსოფიური გონის, თვალსაზრისის მთლიანობა. პლატონის მოძღვრება არ არსებობს გადმოცემის დიალოგური ფორმის გარეშე, — წერს ჰეგელი, — პლატონმა ფილოსოფოსობის ისეთი „დრამატული ფორმა“ აირჩია, რომელსაც ამის გამო მკაცრი მეცნიერული სისტემურობა დააკლდა, მაგრამ სწორედ აქ შემზადდა საფუძველი იმისათვის, რომ ამის შემდეგ არისტოტელეს განეხორციელებინა სისტემურობის ლოგიკური სიმწყობრის მოთხოვნები.

ჰეგელის შემდეგ პლატონის მოძღვრების ერთიანი რაციონალისტური ინტერპრეტაციის გამგრძელებელია ად. ტრენდელენბურგი, რომელიც, აგრეთვე, შეეცადა „დაუწერელი“ დაწერილით აეხსნა, უარეყო ესოტერულის რაღაც საიდუმლო-საზრისი. ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით შეიქმნა პლატონის მოძღვრების ამხსნელი ერთი მთლიანი რაციონალისტური კონსტრუქცია და თვით პლატონის თავისებური იდეალური პორტრეტი, თავისუფალი ყოველგვარი შინაგანი წინააღმდეგობებისაგან. ყოველი შენიშნული შეუსაბამობა პლატონის მოძღვრებაში, ან მისი შინაგანი წინააღმდეგობის ფაქტები აიხსნებოდა ხოლმე გარეშე მიზეზებით, მასში უმეტესად ბრალი ედებოდათ პლატონის კომენტატორებს ან მის მოწაფეებს.

მე-19 საუკუნის მეორე ნახევარში პლატონის მოძღვრების კვლევა ფართო მასშტაბით გაიშალა, გაჩნდა მრავალი ახალი ინტერპრეტაცია (ნეოკანტიანური, პერსონალისტური და სხვ.), დაიწყო დავა იმის თაობაზე, თუ როგორ ახსნილიყო დიალოგების ურთიერთკავშირი, არიან ისინი ერთი მთლიანი მოძღვრების ნაწილები, თუ პლატონის ბიოგრაფიის მომენტები? არსებითია დიალოგების დროული თანმიმდევრობა, თუ მათი დედაარსის ლოგიკური იმანენტური კავშირი? ასეთმა კამათმა მოითხოვა ფილოსოფიური კვლევის დაკავშირება ფილოლოგიურ ძიებებთან. საჭირო გახდა პლატონის წერილებისა და აკადემიაში მისი მოღვაწეობის დეტალურ შესწავლასთან ერთად არისტოტელეს ცნობების საფუძვლიანი ანალიზი.

ამ დროიდან, ერთი მხრივ, დიდი ყურადღება დაეთმო ბიოგრაფიულ, პიროვნულ ინდივიდუალურ მომენტებს, ხოლო, მეორე მხრივ, ნეოკანტიანელების მარბურგის სკოლამ პლატონის იდეების თეორიაში აღმოაჩინა მეთოდოლოგიური პრობლემების გადაწყვეტის საფუძვლები და ამ სკოლის ფილოსოფოსები, ისევე როგორც ნიკოლაი ჰარტმანი, პლატონის მოძღვრების ახლებური კონსტრუირების, მისი მოდერნიზაციის აუცილებლობამდე მივიდნენ (74. 98 — 100).

მე-20 საუკუნის დამდეგიდან კატეგორიულად დაისვა ამგვარი კითხვა: „ნამდვილად ვიცნობთ თუ არა ჩვენ პლატონის მოძღვრებას?“ ამ დროიდან მკვლევარებმა ლ. რობინმა, ი. ბურნეტმა, ვ. იეგერმა, ი. შტენცელმა, ლ. როსმა, ჰ. გომპერცმა ფაქტობრივად პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის დამოუკიდებელი არსებობა დაამოწმეს და სერიოზული მსჯელობა გამართეს პლატონის ოფიციალურად მიღებულ მოძღვრებასთან მისი დამოკიდებულების შესახებ. კრიტიკულად გასარკვევი გახდა ის, რაც აქამდე დოგმატურად მიღებული იყო ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, კერძოდ, უნდა ახსნილიყო, თუ რატომ არ უთავსდება ერთმანეთს პლატონის თხზულებების შინაარსობრივი მხარე და, საერთოდ, ამ მოძღვრების დედაარსობრივი საფუძველი არისტოტელეს ცნობებს პლატონის ფილოსოფიის შესახებ. ამავე დროს უნდა დაძებნილიყო პასუხი კითხვაზე: რატომ არ უთავსდება პლატონის დიალოგების ფილოსოფიური მნიშვნელობის შეფასება თვით პლატონისავე მოსაზრებებს ე. წ. დაუწერელი ფილოსოფიის შესახებ, გადმოცემულს წერილებსა და დიალოგში „ფედრე“.

ამ პერიოდის მკვლევარებს შორის გამორჩეული ადგილი დაი-



ქირა იულიუს შტენცელმა, რომელმაც ფილოსოფიური კვლევა ფილოლოგიურ ძიებებთან დააკავშირა. ეს მკვლევარი საგანგებოდ ეძებდა სოკრატე — პლატონი — არისტოტელეს მოძღვრებათა ერთიან საზრისს და ამის მიხედვით ცდილობდა აეხსნა პლატონთან სიკეთის იდეა და მისი მიმართება რიცხვთა მეტაფიზიკასთან.

კრებულში „პლატონის დაუწერელი მოძღვრების პრობლემა“ დაბეჭდილია ი. შტენცელის გამოკვლევა „პლატონის არსის ცნების დიალექტიკა“, რომელშიც განხილულია „პარმენიდეში“ არსის პრობლემის ირგვლივ გაშლილი კამათის დედაარსი და ავტორის მიერ გაკეთებულია დასკვნა იმის თაობაზე, რომ არსის ცნების მეტაფიზიკური დაფუძნება პლატონმა გააგრძელა დიალოგებში „სოფისტი“, „პოლიტიკოსი“ და „ფილებე“ (74. 299—314).

ჩვენ საუკუნეში პლატონის მოძღვრების ამგვარ ფუნდამენტურ კვლევას თავისი ოპოზიციაც გამოუჩნდა. ამ მოძღვრებას საპირისპირო პოზიციიდან იკვლევდნენ და აფასებდნენ ტაიხმიულერი, შორეი და სხვანი, რომელთაც კატეგორიულად უარყვეს პლატონის ე. წ. „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ფაქტობრივი არსებობა და არისტოტელეს ცნობები ამის თაობაზე რადიკალურად საეჭვოდ და ღირებულებას მოკლებულად მიიჩნიეს.

ანტიკური ფილოსოფიის და, კერძოდ პლატონის მოძღვრების, მეცნიერულ კვლევაში ახალი ეტაპის აღმნიშვნელად ბოლო ხანებში მიჩნეულია მე-20 ს. 60-იან წლებში ორი ნაშრომის გამოქვეყნება: ჰ. ი. კრემერის „არცთუ პლატონთან და არისტოტელესთან“ და კ. გაიზერის „პლატონის დაუწერელი მოძღვრება“ (რომელნიც შესრულებული იყო სადისერტაციო შრომებად ტიუბინგენის უნივერსიტეტში). ამ ნაშრომებში განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ადგილსა და მნიშვნელობას და ამის შესაბამისად საკითხი დაისვა, საერთოდ, ანტიკური ფილოსოფიის ისტორიული ფაქტების ხელახალი გადააზრების, მათი ახლებური გაგება-ინტერპრეტაციის შესახებ.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ თუ შლაიერმახერის დროიდან დიალოგური მოძღვრება მიჩნეული იყო დაუწერელის საფუძვლად, 60-იანი წლებიდან ვითარება შეტრიალდა, ესოტერული გამოცხადდა ექსოტერულის განმსაზღვრელად, პლატონის მოძღვრების უძირდადეს პრინციპად. თუ ადრე პლატონის მოძღვრების წინააღმდეგობათა და სიძნელეთა ახსნისათვის საჭიროდ იყო მიჩნეული ამ მოძღვრების გარეთ გასვლა, კერძოდ, პლატონის თეორიის დაკავშირება

სოკრატესა და არისტოტელეს შეხედულებებთან, მათთან მიმართების გარკვევა, — ახლა აქტიურად დაიწყო „პლატონის გაგება თვით პლატონისგანვე“. პლატონის მოძღვრების თავის საკუთარ იმანენტურ საფუძვლებიდან ახსნა გაგებული იყო როგორც ამ მოძღვრების წიაღში დაფარული საიდუმლო, ესოტერულ პრინციპებზე დაფუძნება.

3. კრემერის გამოკვლევაში „არეტე პლატონთან და არისტოტელესთან“ პლატონის მოძღვრება წარმოდგენილია თავისთავადი ქეშმარიტებების აღიარებისაყენ მიმართულად, იმ ქეშმარიტებებისაყენ მისწრაფებულად, რომელთაც ესოტერული მნიშვნელობა აქვთ.

შემთხვევითი არ არის ის, რომ კრემერმა თავის ნაშრომს ეპიგრაფად წარუმძღვარა დიალოგ „ფედრედან“ სოკრატეს ცნობილი დებულება: ბრძენია ღმერთი, ადამიანი მხოლოდ სიბრძნის მოყვარე — ფილოსოფოსი (278d); ამ დიალოგის ანალიზით მკვლევარი, დაბეჭდვით აკეთებს დასკვნას იმის თაობაზე, რომ პლატონისათვის უმაღლეს ქეშმარიტებათა წერილობითი გადმოცემა შეუძლებელია. აქვეა დამოწმებული პლატონის VII წერილი, რომელიც ავტორს მიაჩნია პლატონის ე. წ. აკადემიური მოძღვრების გაგების საფუძვლად. სწორედ ამ წყაროებიდან ჩანს, რომ პლატონის სააკადემიო ლექციები „სათნობის შესახებ“ შეიცავდა იმ დაფარულ მოძღვრებას, რის შესახებ პლატონს არაფერი დაუწერია, რაც ძველი დოქსოგრაფების ცნობების მიხედვით იყო მოძღვრება არსის ორი პრინციპის შესახებ, — ერთისა და გაურკვეველი ორის შესახებ (89, 26, 27).

კრემერის აზრით, მითითებანი „დაუწერელ“ მოძღვრებაზე, რომელიც შემუშავებული იყო ვიწრო წრეში აკადემიის მსმენელთათვის, ამოიკითხება მრავალ დიალოგში („ტიმეოსში“, „სახელმწიფოში“, „სოფისტში“, „პოლიტიკოსში“ და „ფედრეში“). ხოლო რაც შეეხება დაწერილ მოძღვრებას, პლატონს პირველ დიალოგებში უკვე ჰქონდა მოაზრებული მომდევნო დიალოგების დედაარსი, მაგრამ იგი მათ განზრახ არ ანვითარებდა, მისდევდა გადმოცემის დიდაქტიკურ მეთოდს, მარტივიდან რთულისაკენ დალაგების მეთოდურ წესს. ამიტომ მიიღო დიალოგებმა ლიტერატურული ნაწარმოებების სახე და არ იყვნენ დატვირთული შინაარსობრივად „ფილოსოფიური სიმძიმით“.

პლატონი, კრემერის აზრით, წინასოკრატული ფილოსოფიის გამ-

გრძელდებოდა, მის წინაშეც დგას პირველი პრინციპების, „არხეს“ პრობლემა და იგი ამ პრობლემას წყვეტს არა თავის ლიტერატურულ თხზულებებში, დიალოგებში, არამედ დაუწერელ, „საიდუმლო“ მოძღვრებაში, რაც ეხება არსის, იდეის, ერთიანისა და სიკეთის იგივეობას როგორც პირველ პრინციპს და საიდნაც გამომდინარეობს მეორე პრინციპი, — იგივეობა არაარსის, მატერიის, სიმრავლისა და ბოროტებისა.

მეტაფორების გამოყენებით კრემერი ამ ორ მოძღვრებას, — დიალოგურსა და დაუწერელს შორის ასეთ მიმართებას ადგენს: დიალოგები მსგავსნი არიან „მთავრესილებისა, რომელთა უკან ამაღლებულია მათზე უფრო აღმატებული „სათნოების შესახებ“ ლექციების მთათა მასივები, უფრო მაღალი, ვიდრე არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ ციკაბო ზეგნები და ელინიზმის გაშლილი ვაკეები. „სათნოების შესახებ“, ეს არის არსების შესახებ ბერძნული სპეკულატური აზროვნების მწვერვალი, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გვიან წარმოშობილს, მის შემდგომ გაგრძელებას პლოტინის ნეოპლატონიზმს“ (89, 379).

კრემერის მიერ მოპოვებული შედეგები შეჯამებულადაა გადმოცემული სტატიაში „ესოტერული პლატონის პრობლემის ხელახალი გარკვევის შესახებ“, რომლის უმთავრესი დებულებები ენრიკო ბერტიმ ოთხ თეზისში ჩამოაყალიბა: 1) პლატონის დიალოგურ ფილოსოფიაში უკვე არის პროტრეპტიკული სახით ესოტერული მოძღვრება, ე. ი. მოძღვრება სათნოებაზე; 2) პლატონმა „ფედრეში“ და VII წერილში გააცხადა იმ მოძღვრების შესახებ, რომელიც დაწერილად ვერ გადმოსცა, და რაც აკადემიაში ჩამოაყალიბა ზეპირი ლექციების სახით; 3) პლატონის ჰეშმარიტი მოძღვრება არის პრინციპებზე მოძღვრება, რომელიც ეხება სათნოებას როგორც ერთს; 4) პლატონის ახლად შექმნილი პროტრეტიკის მიხედვით ახლებურად უნდა აიხსნას პლატონის აზროვნების განვითარების გზა და ასევე ახლებურად უნდა შეფასდეს ფილოსოფიის ისტორიაში მისი ადგილი და მნიშვნელობა (91. 137—167).

1964 წელს პ. კრემერმა Kantsstudien-ში დაბეჭდა წერილი „პლატონური აკადემია და პლატონის ფილოსოფიის სისტემური ინტერპრეტაციის პრობლემა“, რომელშიც დიალოგები მხოლოდ დიდაქტიკური მიზნით შესრულებულ ნაწერებად გამოაცხადა და მათგან პრინციპულად გამოჰყო პრინციპებზე მოძღვრება. ამავე ავტორის შემდეგი საყურადღებო ნაშრომი, რომელიც კვლავ ამ პრობლე-

მას შეეხო, დაბეჭდილია „დაუწერელისადმი“ მიძღვნილ ზემოთ აღნიშნულ კრებულში სახელწოდებით „პლატონთან პრინციპებზე მოძღვრებისა და დიალექტიკის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ“. აქ ჰ. კრემერი პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრების ჩამოყალიბების ქრონოლოგიურ საზღვრებს აღგენს. ასეთ პერიოდად მიჩნეულია მე-4 ს. 60-იანი წლებიდან დიאלოგ „სახელმწიფოს“ დაწერამდე, ე. ი. პლატონის მიერ აკადემიაში ზეპირი ლექციების კითხვის დრო (ავტორი ემყარება ცნობებს აღებული VII წერილიდან და „ფედრედან“); შესაბამისად ამისა, პლატონის ეს მოძღვრება „სააკადემიო“ მოძღვრებადნა წოდებული, რადგან იგი შექმნილია აკადემიაში და მხოლოდ აქ არის საძებნი მისი დაფუძნების ძირები. ამ მოძღვრების მწვერვალია VI და VII წერილებში დახასიათებული მოძღვრება თავისთავადი სათნოების შესახებ, რაც აკადემიაში ლექციებად იკითხებოდა. ძირითადი მასში არის სათნოებისა და პირველადი ერთის მიმართების საკითხი, სედაც პირველადი ერთი არის ერთიანობა, ერთარსი, ერთობა (74, 394, 395).

ჰ. კრემერის დასკვნის მიხედვით პლატონთან „ერთი“ სათნოებას ემთხვევა, რადგან მას მიეწერება საწყისად ყოფნა, როგორც „უზუსტეს ერთს“, აბსოლუტურად უნაწილოს, პირველად სიმრავლეთა ზომასა და რიცხვს (74. 436).

ამგვარი ექსპლიკაციით გამოდის, რომ პლატონის აუტენტური მოძღვრება არის „სათნოების“ შესახებ. („პერი ტაგათუ“), რომელიც დიאלოგური მოძღვრების პარალელურად განვითარდა აკადემიაში; ე. ი. პლატონის მოძღვრებას ორნაირი ფორმა ჰქონდა: პროტრეპტიკული (ექსოტერული) და ესოტერული. თუ პირველი ყველასათვის გასაგებასა და მისაწვდომ დიალოგურ მოძღვრებას გულისხმობს, მეორე დაუწერელია და იგი გასაგები იყო მხოლოდ აკადემიის მსმენელთათვის, კერძოდ კი ეს მოძღვრება ყველაზე მეტად მისაწვდომი უნდა ყოფილიყო არისტოტელესათვის.

საგანთა არსებასთან და სათნოების იდეასთან მიმართებაში პლატონის დიალექტიკის მნიშვნელობის გარკვევით ჰ. კრემერი იმის დასაბუთებას ცდილობს, რომ „სახელმწიფოში“ დიალექტიკოსის განსაზღვრებისას (534 bc) პლატონი აწვითარებს ესოტერულ მოძღვრებას.

კრემერი ესოტერული მოძღვრების შექმნის თარიღის დაზუსტებიდან გადადის იმის მტკიცებაზე, რომ ამავე პერიოდში შემუშ-

შავებულ სახელმწიფოს თეორიას VI და VII წერილებში პლატონმა უწოდა თავისთავადი სათნოების შესახებ მოძღვრება, რაც არსებითად ემთხვევა ესოტერულს.

3. კრემერს უდავოდ მიაჩნია ის აზრი, რომ პლატონმა სათნობა და პირველადი — ერთიანი (Ir—Eine) აკადემიის პერიოდში გააიგივა და ეს პირველადი ერთიანი გაიგო როგორც საგნებში მოქმედი პირველადი ერთი, ერთიანი, ერთარსი, ერთიანობა. იმ სიძნელის გადაწყვეტა, თუ როგორ არის შესაძლებელი სათნოების ცნება იყოს არსებობის, ღირებულებისა და შემეცნების პრინციპი, შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა დასაბუთდება ესოტერული მოძღვრების ამოსავალი ცნების, „ერთის“ შინაარსობრივი იგივეობა სათნოების ცნებასთან და ისიც აიხსნება, თუ რატომ არის „სახელმწიფო“ ესოტერული, დაუწერელი მოძღვრების გაგრძელება. პლატონმა ამ დიალოგის VII წიგნში გამოიყენა შედარებები: „მზე“, „ხაზი“, „გამოქვაბული“ და დააყენა „სათნოებისა და დიალექტიკის მიმართების პრობლემა“. „სახელმწიფოში“ ჭერ გარკვეულია „სიკეთის“ რაციონალური წვდომის შესაძლებლობანი, რომელიც გულისხმობს „დიალექტიკურ გადასვლას იდეებიდან სათნოებაზე“. დიალოგის ამ ნაწილში განხილულია იდეების (გვარების) პირამიდა, რაც არსებითად ემთხვევა აღმასვლის გზას დახასიათებულს „ფედრესა“ და „ნაღიმში“. „სახელმწიფოს“ უპირატესობა სხვა დიალოგებთან შედარებით იმაშია, რომ აქ პირველად არის „სიკეთე“ განსაზღვრული როგორც უმაღლესი გვარი. აქ აშკარად ჩანს პლატონის ზეპირი მოძღვრების გავლენა, რაც შემჩნეული ჰქონია არისტოტელეს, როცა იგი „მეტაფიზიკაში“ 1084a 32ff და 1084b 18ff შენიშვნას აკეთებს იმის თაობაზე, რომ „აკადემიკოსებს“ ერთი გაუგიათ ორგვარი თვალსაზრისით, — როგორც ზოგადის პრინციპი და როგორც რიცხვი (74, 411—417).

როგორც ჩანს, პლატონური აკადემიის ონტოლოგიურ მოძღვრებაში ორი ფილოსოფიური მეთოდია გამოყენებული: სოკრატულ-დიალექტიკური, სახეებიდან გვარისაკენ და მათემატიკურ-პითაგორული, რომელიც მოითხოვს ელემენტების ანალიზს, ეძებს სინამდვილისათვის დამახასიათებელ უპირველეს ელემენტებს. ამგვარად, „ერთი“ როგორც უმაღლესი „ზოგადი“ არის გენერალიზაციის მწვერვალი, მეორე თვალსაზრისისათვის, ე. ი. ელემენტების მეტაფიზიკის მიხედვით დადგენილია უკანასკნელი „სტოიხეიონი“, ის,

არისგანაც შედეგება რეალობა და რაშიც იგი ანალიზურად ამოიცნობა. აკადემიაში შექმნილი ელემენტების მეტაფიზიკა ნეგატიურ დეფინიციებს მოითხოვს: ვერ ვიტყვით რა არის ელემენტი, ანუ პრინციპი, არამედ მარტო იმას ვიტყვით, თუ რა არ არის იგი (74. 433).

ამგვარად — დასძენს კრემერი, — პლატონის დაუწერელი მოძღვრების განვითარება ჩანს „სახელმწიფოშიც“ და „პოლიტიკოსშიც“. აქ გამოკვეთილია „აკადემიური“ მოძღვრების ელემენტთა მეტაფიზიკაში მოპოვებული შედეგები: „არსის პრინციპი“, ანუ ერთი როგორც „საწყისი არსებულისა“ და „საწყისი ყოველივესი“. იგი დამუშავებულია მათემატიკური მოდელით და ამის შედეგად სათნოება ცხადდება რიცხვთა „პირველ ზომად“ (არა მათემატიკურ რიცხვთა, არამედ იდეალურისა, მონადისა), „უმალეს ზომად“, „უზუსტეს ზომად“. („სახელმწიფო“ 504 ce, „პოლიტიკოსი“ 284 d).

თუ არისტოტელესთან სათნოება შეცვალა „ერთმა“, პლატონთან დიალექტიკის გამოყენებით დადგენილია, რომ სათნოება არის საწყისი ერთი, „აბსოლუტურად უნაწილო“ და „პირველად სიმრავლეთა ზომა და რიცხვი“.

ამგვარად, კრემერის მიერ პლატონის ფილოსოფიური თეორია წარმოდგენილია როგორც განვითარებადი სისტემური მეტაფიზიკური კონცეფცია, რომლის ღერძია დაუწერელი მოძღვრება აკადემიაში ჩამოყალიბებული და შემდეგ ლიტერატურულ ნაწარმოებებში არაპირდაპირი სახით განვითარებული.

პლატონის მოძღვრების ახლებური რეკონსტრუირების ცდები გააგრძელა ტიუბინგენის სკოლის მეორე წარმომადგენელმა, ჰ. კრემერის მიმდევარმა, კონრად გაიზერმა. მისი შრომის „პლატონის დაუწერელი მოძღვრება“ დასაწყისში სრულად არის გადმოცემული ფრაგმენტები და ცნობები აკადემიაში პლატონის მოღვაწეობის შესახებ, რომელთაც ავტორი თავის მხრივ ვრცელ კომენტარებს ურთავს. პლატონის დაუწერელი მოძღვრების წინასწარი ზოგადი დახასიათებით ნაშრომში შექმნილია ფონი იმ აზრის დასაბუთებისათვის, რომ დიალოგებში ფილოსოფიური პრობლემები მხოლოდ წინასწარი განხილვის წესით არიან წამოჭრილნი, რადგან დიალოგების ექსოტერული ხასიათი პროტრეპტიკულია და მათი ფუნდამენტური გადაწყვეტა ხდება აკადემიის პერიოდის ესოტერულ მოძღვრებაში. დიალოგურ მოძღვრებას, კ. გაიზერის ინტერპრეტაციით, პროპედეიკული ფუნქცია აქისრია. ონტოლოგიურ კვლევა-

ში იგი აშკარა დუალიზტურია და, ბუნებრივია, პლატონს სინამდვილის ახსნისათვის უფრო სისტემატიზირებული მოძღვრების აგებისათვის უნდა ეზრუნა. „როგორც ყოველგვარი ორაზროვნების გარეშე წყაროების მონაცემებიდან ჩანს, პლატონს აკადემიის მსმენელებთან და თავის მეგობრებთან კვლავ და კვლავ მოჰქონდა იმისი დასაბუთებანი, რომ ყველა საგანი—მოვლენა, ისევე როგორც იდეები, საბოლოოდ დაიყვანებიან დაპირისპირებულ პრინციპთა ერთ არსებით წყვილზე და, მეორე მხრივ, მათი გამოყვანა ამავე დაპირისპირებული პრინციპებიდან შეიძლება“ (80. 9). ასეთ მეთოდურ მიდგომაში უეჭველად იგულისხმება რეალობის უფრო სრული სისტემატიზაციის მოთხოვნის შესაძლებლობა. იმ ორ ძირითად პრინციპს, რომელთა დაპირისპირებით, ურთიერთმიმართებითა და ურთიერთდამოკიდებულებით უნდა მოხდეს არსის შენობის კონსტრუირება, — პლატონი თავის სკოლაში აღნიშნავდა ხოლმე ტერმინებით: „ერთიანი“, „უმალესი სიკეთე“, „გაურკვეველ ორი“, „დიდი და მცირე“. პლატონი თუმცა სისტემის აგებისათვის მუდმივ მიმართავედა რედუქციის მეთოდს, მაგრამ კვლავ რჩებოდა „რადაც ლოგიკურად მოუხსნელი დუალიზმი და წინააღმდეგობა“. ასე მიდიოდა პლატონი წინ, მისი სისტემური აზროვნება მოითხოვდა, ერთი მხრივ, კონსტრუქციული გადაწყვეტილების მიღებას, მეორე მხრივ, აზრი წინააღმდეგობის წინაშე იდგა; „სისტემა ღიად დარჩა საკმაოდ ფართო პორიზონტზე გაშლილი, რომლის წვდომა ლოგოსით შეუძლებელი იყო“, სისტემური კვლევითა და დაპირისპირებებით პლატონი უშუალოდ ვერ მივიდა არსის ერთიანობამდე, არამედ მხოლოდ „წინასწარი“ მიახლოებისათვის იყენებდა ანალოგიებს, ჰიპოთეტურ პროექტებს (80. 10).

პლატონისათვის ნათელი გახდა, რომ აბსოლუტური და საბოლოო პრინციპები არ შეიძლება სისტემური კვლევის ამ მეთოდით იქნეს მიღწეული; „ლიტერატურული დიალოგები“ წინასწარი მომზადებული საფეხური იყო, რომელსაც მოჰყვა მეორე, — ზეპირი სასწავლო ლექციები აკადემიაში და ამათ კი შემდეგ განსაზღვრეს მესამე საფეხური, — ინტუიტური შემეცნება, რომელიც პრინციპების სინოპსისს ახდენს. გაიზერა იმისი მომხრე არ არის, რომ ეს საფეხურები პლატონთან ურთიერთისაგან გამიჯნულად განვიხილოთ; მისი აზრით, ისინი ერთმანეთში იჭრებიან, უფრო ზუსტად, დიალოგები „იჭრებიან“ „აკადემიურ“ მოღვაწეობაში, ხოლო ეს უკანასკნელი ესოტერულში.

რთული სქემების აგების შემდეგ, რითაც ნაცადია აიხსნას მიმართება, პლატონის მოძღვრებაში, მათემატიკურისა და ონტოლოგიურისა, კოსმოსისა და სულისა, კულტურულ-ისტორიულსა (პოლისი) და ადამიანს შორის,—გაიზერი იმ თეორიულ დასკვნამდე მიდის, რომ მხოლოდ აკადემიის პერიოდში გააცნობიერა პლატონმა ისტორიული ფენომენი, გააცნობიერა სულის ზეადმავლობა, ფილოსოფიური წინააღმდეგობების გადაწყვეტისაკენ მისი მიმსწრაფებელი ბუნება. „პლატონის მოძღვრება პრინციპებზე, თუნდაც თავისი ესოტერული — ზეპირი ფორმით, არ იძლევა სამყაროს დასრულებულ ახსნას, არამედ იგი სისტემატურად მიდის იმ „ერთიან ერთადერთთან“, რომელიც ყოველ პარადოქსალურს თავისთავში მოიცავს“; ეს კი იმას ნიშნავს, რომ პლატონის „სააკადემიო“ მოძღვრება რჩება ისევ „ფილოსოფიად“ და არ არის დამთავრებული „სოფია“ (18—21).

ინტუიცია, გაიზერის ინტერპრეტაციით, არ უნდა გავიგოთ ლოგიკურის სრულ უარყოფად ან წმინდა მეტალოგიკურ ფენომენად. ინტუიციის დაპირისპირება ლოგიკურთან სხვა არაფერია, თუ არა უმაღლესი ფორმის დაპირისპირება უდაბლესისადმი, ინტუიცია ლოგიკურის ზევითა საფეხურია, მისი უმაღლესი ფორმაა, ამ თვალსაზრისით უნდა გავიგოთ პლატონის VII წერილში „ფრონესის“ და „ნუსის“ განსხვავება.

პლატონთან პრინციპების ორადობა გარეგნულია, შინაარსობრივად კი მათ ერთი ძირი აქვთ, სწორედ ეს ამოიცნო არისტოტელემ და პირველ მამოძრავებელის ცნების შემოტანით შესაძლებელი გახდა სამყაროს მოვლენათა დაფუძნებაც და ფილოსოფიის განთავისუფლებაც ცალმხრივი პითაგორული მათემატიკური ინტერპრეტაციისაგან.

თავად პლატონთან კი, კ. გაიზერის მიხედვით; ესოტერული ონტოლოგია მათემატიკასთან ერთიანობაშია, მათ ერთი საფუძველი აქვთ: კრემერთან ერთად ეს მკვლევარიც მიზნად ისახავს ამ ერთიანი პრინციპის აღმოჩენას.

პლატონმა დაადგინა მათემატიკისა და ონტოლოგიის კავშირი მათემატიკური ობიექტების მიმდევრობასა და არსის საფეხურებს, სტრუქტურას შორის ანალოგიების აღმოჩენით. მათემატიკა ონტოლოგიის დასაბუთების სფეროა, მისი მოდელია, სქემაა, ამავე დროს თვით მათემატიკა ონტოლოგიაში მოიპოვებს თავის დაფუძნებას. მათი დამოკიდებულების გაგებას პითაგორელებთან მივყავართ. თუ პითაგორელებთან გაიგივებული იყო ონტოლოგია და მათემატიკა,



კ. გაიზერის აზრით, პლატონმა არამხოლოდ განასხვავა არსის სტრუქტურა სპეციფიკურ მათემატიკური სახეებისაგან, არამედ ონტოლოგია მათემატიკური ცოდნისაგან დამოუკიდებელი არსის პრინციპებზე დააფუძნა. მაგრამ მკვლევარის წინაშე ასეთი კითხვა ისმება: რატომ არსებობს ანალოგიები მათემატიკასა და ონტოლოგიას შორის? გაიზერის პასუხი ერთმნიშვნელოვანია: სადაც ანალოგიაა იქ უთუოდ არის იგივეობრივი; მათემატიკასა და ონტოლოგიას ერთი საერთო ძირი აქვთ, ამის დაუფლებისათვის ზრუნავს ესოტერული მოძღვრება: ესოტერიკა და მათემატიკა. ორივე არსის პრინციპებიდან ამოდიან, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მათემატიკა აწესრიგებს ონტოლოგიას. პლატონმა თუმცა ერთი ძირი მოუძებნა ორივე ამ ცოდნას, მაგრამ ცალ-ცალკე განავითარა და განასხვავა არსის სტრუქტურა სპეციფიკურ მათემატიკური სახეებისა და სქემებისაგან.

მათემატიკისა და ესოტერული მოძღვრების მიმართებაზე მსჯელობს აგრეთვე კ. გაიზერი სტატიაში „პლატონის „მენონი“ და აკადემია“. ამ გამოკვლევაში ავტორი მათემატიკური მაგალითების ანალიზით, რომელიც აღნიშნულ დიალოგშია გამოყენებული, იმის დამტკიცებას ცდილობს, რომ „მენონში“ პლატონი სათნოების სოკრატულ პრობლემას განსაზღვრულისა და უსაზღვროს პითაგორულ მოძღვრებასთან კავშირში ანეითარებდა. პლატონი საფუძვლიანად ფლობდა მათემატიკურ ცოდნას, ძირითად ცნებებს, იცნობდა პლანიმეტრიას და სტერეომეტრიას, პროპორციებსა და ირაციონალურ სიდიდეთა კლასიფიკაციას. ეს მისთვის მოდელი იყო, რითაც შეისწავლებოდა მიმართება ერთსა და მრავალს, ტოლსა და უტოლოს, განსაზღვრულსა და უსაზღვროს შორის.

„მენონში“ კ. გაიზერი ცდილობს აღმოაჩინოს მათემატიკური მოდელების-მოხმარების ის მთავარი, უჩინარი უკანა ფონი, რასაც „დაუწერელი“ მოძღვრება ეწოდება და ამით სურს დაასაბუთოს, რომ ყველა დიალოგი გამსჭვალულია ესოტერული მოძღვრებით, რომლის ჩამოყალიბება თავის ძირითად ფორმებში აკადემიის პერიოდში დაიწყო.

კ. გაიზერმა პლატონის ესოტერული მოძღვრება პრინციპულად გამოიჭნა ესოტერულის ნეოპითაგორული გაგებისაგან, იმ მოძღვრებისაგან, რომლის მიხედვით ესოტერულში იგულისხმება რაღაც საიდუმლოებით მოცული, დაფარული, ესოტერული პლატონთან აკადემიაში თეორიული კვლევით მოპოვებული მოძღვრებაა, რომ-

ლიც უნდა განვასხვავოთ ექსოტერულისაგან, პრაქტიკული ამოცანებით განსაზღვრული მოძღვრებისაგან. პლატონი არა მხოლოდ აკადემიის მეთაური იყო, არამედ იგი პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი მოღვაწეცაა. პლატონის ესოტერული და ექსოტერული მოძღვრებანი ისევე ავსებენ ერთმანეთს, როგორც მისი მოღვაწეობის ეს ორი მხარე.

კ. გაიზერმა პლატონის ესოტერული მოძღვრების კვლევა იმდენად მჭიდროდ დაუკავშირა მათემატიკას, ისეთი დიდი მნიშვნელობა მისცა ანალოგიას „სპეციფიკურ მათემატიკურ აქსიომატიკასა და უნივერსალურ-ონტოლოგიურ პრინციპებს შორის“\*, რომ მკვლევარი, უთუოდ თავისი სურვილის წინააღმდეგ, გაჰყვა პლატონის მოძღვრების მათემატიზაციის გზას, ინტუიციონიზმისა და ირაციონალიზმის პოზიციიდან. ამიტომ გამართლებულია ენრიკო ბერტის შენიშვნა, კ. გაიზერთან პლატონი „ანტიკურობის პასკალის“ როლში გამოვიდაო (80. 257).

უნდა დავეთანხმოთ ამ კრიტიკოსის მეორე შენიშვნასაც კ. გაიზერის მისამართით. ენრიკო ბერტი სამართლიანად შენიშნავს, რომ მოცემული ინტერპრეტაცია პლატონის ესოტერული მოძღვრების იმგვარ კონსტრუირებას ახდენს, რომლითაც შესაძლოა ე. წ. დიალოგური მოძღვრების მრავალი სიძნელეცა და ბუნდოვანებაც გასაგები და ნათელი გახდეს, მაგრამ მათი გადაწყვეტა უფრო მეტად შეუძლებელი ხდება. დაშვებულია ტრანსიდეელური პრინციპები, რომელთაც არსის დამფუძნებელი ფუნქცია ეკისრებათ, მაგრამ ძნელი ასახსნელია მათგან სამყარო. პლატონის მოძღვრების პირველადი პრინციპების ტრანსიდეელურში გადატანა სევამს კითხვას: როგორ გადაიქცევიან ისინი ამქვეყნიურად? ჩნდება ახალი პარადოქსი, კვლავ თავს იჩენს ტრანსცენდენტურისა და გრძნობად-რეალურის დუალიზმი. პლატონს პირველადი პრინციპები, თუკი ისინი მან მიაკვლია დუალიზმის დაძლევის მიზნით, სამყაროსათვის იმანენტურად. უნდა მიეჩნია: როგორც ცნობილია, ასეთი გადაწყვეტის გზების ძიებას მი-

---

1 კ. გაიზერის მონოგრაფიის „პლატონის დაუწერელი მოძღვრების“ პირველი ნაწილი დასათაურებულია „მათემატიკა და ონტოლოგია“. წიგნში 70-მდე ნახაზი, მოდელი და სქემაა გამოყენებული. მათემატიკური თანამიმდევრობა, რიცხვი — ხაზი — სიბრტყე — სხეული, საფუძვლად გამოდის სამყაროს ახსნისათვის, ხოლო მსოფლიო სულის მოქმედების დახასიათებისათვის გამოკვლეულია სპეციალური მათემატიკური ამოცანები. იხ. K. Gaiser. Platons ungeschriebene Lehre, S'. 36.

მართეს, ერთი მხრივ, არისტოტელემ, მეორე მხრივ, ნეოპლატონიკოსებმა.

ესოტერული პლატონის პრობლემის ტიუბინგიანური გაგების თვალსაზრისს იზიარებენ ფრანც ღირღმაიერი და ვერნერ იეგერი.

პლატონის „დაუწერელ“ და დაწერილ მოძღვრებათა მიმართების გარკვევის თვალსაზრისით მეტად საყურადღებოა აგრეთვე, ბოსტონის უნივერსიტეტის პროფესორის ჯ. ფინდლეის მსჯელობანი გამოკვლევაში „პლატონი. ზეპირი და წერილობითი მოძღვრება“, რომლის მიხედვით „პლატონის დიალოგები თვით მიანიშნებენ თავისი თავიდან მიღმა მხარეზე და თუ მათი საზღვრების გარეთ გასვლა არ მოხდა, ისე მათი გაგება შეუძლებელია“ (79. IX).

კრემერისა და გაიზერის გავლენით ეს ავტორიც იმ აზრის არის, რომ ზეპირ მოძღვრებას ტენდენცია აქვს მათემატიზაციისაკენ. ის ვინც დიალოგების მიხედვით შეეცდება პლატონის მოძღვრების გაგებას, იგი პლატონის ნააზრევს ფაქტიურად დაუკარგავს ფილოსოფიურ ღირებულებას, ზეპირი მოძღვრება უნდა შემუშავებულიყო პლატონის დიალოგის „სახელმწიფოს“ წერის დასრულების დროს და იგი გახდა აკადემიაში თეორიული მოღვაწეობის საყრდენად. დაუწერელი ხასიათი ამ მოძღვრებისა იმითი კი არ აიხსნება, რომ იგი ხალხისაგან დაფარული, რაღაც ამბობებული და საიდუმლო იყო, არამედ იმის გამო, რომ იგი ფაქტიურად პლატონის ისეთი სამუშაო პროგრამა იყო, რომელიც მის წინსვლას ამოძრავებდა, მაგრამ ბოლომდე განუხორციელებელი რჩებოდა. სისტემის დასრულება მოითხოვდა უდიდესი სიძნელის გადაწყვეტას, — ყოველივე ერთიდან ახსნილიყო. ამ მიზნისაკენ სწრაფვაში დროთა ვითარებაში პლატონმა აშკარა უპირატესობა მიანიჭა ზეპირ მოძღვრებას, როგორც ყოველთვის „ლიას“ განხილვისა და კრიტიკისათვის უშუალოსა და მსმენელთათვის აქტუალურად მოცემულს.

პლატონიზმის სრული რეკონსტრუირება, ფინდლეის აზრით, რთული საქმეა, რადგან მასთან ერთმანეთთან მარტო თანხმობაში არა დგანან პლატონის მოძღვრების ზეპირი და წერილობითი მხარეები. ზეპირ მოძღვრებას მათემატიკური ორიენტაცია აქვს, იგი რიცხობრივ საფუძველზეა აგებული, მაშინ როცა დიალოგურ მოძღვრებაში უამრავი ერთმანეთისაგან დაუკავშირებელი ცნებაა. ფინდლეი არისტოტელესა და პლატონის მოძღვრებათა შორის არ ხედავს წინააღმდეგობას. არისტოტელემ თუმცა კარგად ვერ გაიგო პლატონის თეორიული მოქმედების პროგრამა და ასე აყალიბებდა იგი

წერილობითაც და ზეპირადაც მის საწინააღმდეგო არგუმენტების, მაგრამ ეს დაეა არ გადიოდა „სააკადემიო სააზროვნო საზღვრებს გარეთ“.

პლატონის მოძღვრების ახლებური შეფასების, „დაუწერელისა“ და დაწერილის მიმართების გარკვევის, ესოტერულის ღირებულებისა და ადგილის განსაზღვრის მოთხოვნები 60-იანი წლებიდან ფილოსოფიურ ისტორიულ კვლევაში უკვე დაკანონებული სტატუსით შემოვიდა. თუ რაოდენ დიდი აზრთა სხვაობა გამოიწვია აღნიშნული საკითხების გადაწყვეტის ცდებმა, ნათელი ზღბა 1972 წელს იორგენ ვიპერნის რედაქციით გამოცემული კრებულის შინაარსობრივი მრავალფეროვნებიდან, რომელიც საგანგებოდ მიეძღვნა პლატონის დაუწერელ მოძღვრებას. თუმცა კრებულში შეტანილი ზოგი სტატია ქრონოლოგიურად ადრეულ წლებს მიეკუთვნება (მაგ. პენრიხ გომპერცის სტატია, „პლატონის ფილოსოფიური სისტემა“ იმ მოხსენების ტექსტია, რომელიც მას წაუკითხავს 1930 წელს ოქსფორდში მე-7 ინტერნაციონალურ ფილოსოფიურ კონგრესზე), მაგრამ სტატიების დიდი უმრავლესობა მაინც გამოძახილია იმ კატეგორიული ტონით წამოყენებული ახალი ინტერპრეტაციისა, რომლის ავტორები არიან ზევით განხილული ტიუბინგენის სკოლის წარმომადგენლები, კრემერი და გაიზერი.

რა ცნობები არსებობს პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის შესახებ, გარდა ალექსანდრე აფროდიზიელის მიერ იმის დამოწმებისა, რომ მას წაკითხული ჰქონდა პლატონის ამ მოძღვრების არისტოტელური ჩანაწერი „სათნოების შესახებ“? კრემერისა და გაიზერის აზრით, თუმცა ანტიკურობის ხანიდან ჩვენ პირდაპირი წყარო არ გავაჩნია, რომელიც დაადასტურებდა პრინციპებზე მოძღვრების არსებობას, მაგრამ არის არაპირდაპირი ცნობები იმის შესახებ, რომ პლატონი თავისი სიცოცხლის ბოლო 20 წელიწადს ამტკიცებდა სიკეთის ტოტალობის ღებულებას, იდეებს, ანუ რიცხვებს იდეალურად გაგებულ ორ ურთიერთსაწინააღმდეგო პრინციპზე „ერთზე“ („ენ“), როგორც ფორმაზე და „განუსაზღვრელ ორზე“, როგორც მატერიაზე, აფუძნებდა. ეს მოძღვრება აღნიშნული მკვლევარების დასკვნის მიხედვით, პლატონს აკადემიის ეიწრო წრეში (ესოტერულად) მრავალჯერ ჰქონდა გამეორებული. დიოგენე ლაერტელის ცნობით, პლატონის მოძღვრებას „სიკეთის შესახებ“ ისმენდნენ არისტოტელე, ქსენოკრატე და ჰერაკლიდე.

XIX ს. „სათნოების შესახებ“ მოძღვრების არსებობა თავისუფ-

ბურად დაადსტურა ფ. შლაიერმახერმა, ხოლო ა. ტრენდელენბურგმა მისი ამოკითხვა სცადა არისტოტელეს ფიზიკასა და მეტაფიზიკაში, მაგრამ მათთვის ეს იყო საზოგადოდ პლატონის მოძღვრების დედაარსი, განურჩეველი იდეების თეორიისაგან. XX ს. უკვე ნათლად გაირჩა პლატონის ე. წ. ესოტერული და ექსოტერული მოძღვრება და მისი აგების დროც კი განისაზღვრა (დიალოგ „პარმენიდეს“ დაწერის წინა პერიოდით, შუა პერიოდის პლატონური მოღვაწეობით). ი. ვიპერნი ასახელებს ავტორებს: ა. რობენს, ჯ. ბარნეტს, ვ. იეგერს, ა. ტეილორს, ი. შტენცელს, ს. როსს, ჰ. გომპერცს, ო. ბეკერს, გ. ჯენტილეს, ჰ. ვილპერტს, კ. ფოგელს, და სხვ. რომელთაც თავისი კვლევით იმ დონეზე აიყვანეს პლატონოლოგია, რომ თეორიულადაც და პრაქტიკულადაც 60-იანი წლებისათვის მზად იყო ყველა პირობა კრემერისა და გაიზერის მხრივ პლატონის ახლებური გაგებისათვის.

ჰ. კრემერმა და კ. გაიზერმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციეს პლატონის „აკადემიურ“ მოღვაწეობას, მის ზეპირ ლექციებს, როგორც დაუწერელი ფილოსოფიის დაფუძნების საშუალებასა და ფაქტიურ განხორციელებას, ლექციებს, რომელსაც ისმენდა არისტოტელე, იცნობდა ალექსანდრე აფროდისიელი და სხვანი და რომელთაც თითქოს უფრო ღრმად და არსებითად ესმოდათ პლატონი, ვიდრე იგი ჩვენ ვიცით თავისი დიალოგების მიხედვით. ამ ინტერპრეტაციის მიხედვით დაუწერელ მოძღვრებაში ერთმანეთს უკავშირდება სათნოება და ერთი, ანუ მოძღვრება იდეებზე და პრინციპებზე, ამით ხდება სწორედ შესაძლებელი პლატონთან ორმხრივი დუალიზმის ჰორიზონტალურისა და ვერტიკალურის, — გადალახვა.

ამავე ინტერპრეტაციის მიხედვით პლატონს არ შეეძლო ბოლომდე შერიგებოდა დუალიზმს, მას უნდა ეჩვენებინა იდეალური ერთის გამარჯვება სიმრავლეზე, გრძნობად მატერიალურზე, მაგრამ თითქოს ამის დაწერილად გადმოცემა შეუძლებელი იყო, რადგან მოძღვრება სათნოებაზე, როგორც აბსოლუტურ ერთზე ფაქტიურად იდეების თეორიის დასრულებასა და მისგან, როგორც რაციონალურის სფეროსაგან, გარეთ გასვლას მოითხოვს. დიალოგით, „დიალექტიკით“ იდეების თეორიამ ჰეშმარიტებას ვერ მიაღწია, იგი დარჩა „სხვებისათვის“ საწვდომ პროპედევტიკულ მოძღვრებად, პოპულარულ გადმოცემად იმისა, თუ რა არიან იდეები.

ჰ. კრემერისა და კ. გაიზერის აზრით, პლატონი იდეების თეორიიდან უნდა წასულიყო უფრო წინ და უნდა ეთქვა: ერთი ანუ სათ-

ნოება, იდეების ერთიანი საფუძველი, წერილობით ლოგიკურ დალაგებას არ ექვემდებარება, იგი ინტუიციით საწვდომი, დაუწერელად არსებული კვშმარიტებაა.

პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის აღნიშნული ინტერპრეტაციის საწინააღმდეგოდ ამავე პერიოდში განვითარდა თვალსაზრისები, რომელთა შორის გამორჩეული ადგილი უჭირავს ანტიკური ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარის ჰარილდ ჩერნისის მოსაზრებებს. იგი საგანგებოდ შეეხო არისტოტელესა, სპეესიპესა და ქსენოკრატესთან პლატონის მოძღვრების შეფასებას. პ. ჩერნისმა დაბეჭდებით დაიწყო იმისი მტკიცება, რომ არსებობს მხოლოდ ერთადერთი პლატონური თეორია ჩამოყალიბებული დიალოგებში. პლატონის მოწაფეები აკრიტიკებდნენ ან ანეითარებდნენ სწორედ ამ მოძღვრებას და არ უნდა ვიგულოთ რაიმე სხვა ზეპირი მოძღვრება დაწერილისაგან განსხვავებული თითქოსდა აკადემიაში ლექციებად წაკითხული ვიწრო წრისათვის (74. 25).

პ. ჩერნისი სრულიად უსაფუძვლო ჰიპოთეზად მიიჩნევს მტკიცებას პლატონის დაუწერელი მოძღვრების არსებობის შესახებ და ამის დასაბუთებას ცდილობს არისტოტელესა და სხვათა ცნობების დამოწმებით, კერძოდ სპეესიპესი და ქსენოკრატესი, რომელნიც პლატონის იდეებსა და რიცხვებს ერთმანეთთან აიგივებდნენ. პლატონის მოძღვრება იდეების თეორიაა და იდეები რიცხვების იგივეობრივად იქნება მიჩნეული, თუ მათგან განსხვავებულად საქმის ვითარება არ შეიცვლება. პლატონის მთელი მოძღვრება დიალოგებშია გადმოცემული, მაშასადამე, არსებობს მხოლოდ ერთი თეორია, რაც თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ „როცა არისტოტელე პლატონს უპირისპირდება და აკრიტიკებს, მას მხედველობაში აქვს „დიალოგური მოძღვრება“ და არა ის, რასაც პლატონი აკადემიაში ასწავლიდა (74. 39, 40).

რაც შეეხება „ერთის“ ცნებას, „აბსოლუტური ერთი“ („ერთიანი“), არ აღნიშნავს რაღაც განსაკუთრებულ ზეარსულ იდეას, არამედ ყოველი იდეა არის ერთიანი, უცვლელი, განუყოფელი. „ფილებში“ იდეები განსაზღვრულია ჰენადებად, მონადებად, ე. წ. ერთიან არსად.

ჩერნისის აზრით, არც „სოფისტის“ შინაარსიდან არ ჩანს დიარეზის მეთოდით პლატონის მიერ აგებული ონტოლოგიური იერარქიული სქემის აგების ფაქტი. საერთოდ, პლატონი არ მიმართავდა იერარქიას. იდეები არის, იგივეობისა და განსხვავებისა არ

შეიძლება განვიხილოთ ზევით და ქვევით მდგომად, გვარისა და სახის მიმართებაში მყოფად, ისინი რამდენადაც იდეები არიან, იმდენად თანაბარმნიშვნელოვან და ერთგვაროვან კომუნიკაციაში იმყოფებიან. (74. 35). იდეების დანაწევრება გვარისა და სახის იერარქიაში არისტოტელემ განახორციელა და მანვე გააიგივა ერთი და სათნოება სხვა იდეებისგან გამოყოფილად, როგორც ზემოდგომი, უმაღლესი საგვარეულო რანგში აყვანილი. ჩერნისის მიხედვით არისტოტელეს კამათი ეხება არ იმდენად პლატონის მოძღვრებას, რამდენადაც ამ მოძღვრებიდან გაკეთებულ დასკვნებს, — და შემდეგ, არისტოტელეს სპეცისიპესა და ქსენოფრატეს მიერ კრიტიკული ასპექტით განხილული პლატონი „ჰიპოთეტური“ პლატონი კი არ არის, რომელსაც აკადემიაში უსმენდნენ თავისი მსმენელები, არამედ იგი „დილოგების პლატონია ჩვენამდე შემონახული მთელი სისრულით“ 74. 40).

ჩერნისის ამ პოზიციის უარყოფას ცდილობს კორნელია დე ფოგელი სტატიაში „პლატონის გვიანდელი ფილოსოფიის პრობლემები“. მისი აზრით, „ფილებეში“ და „ტიმეოსში“ იმპლიციტე მოცემულია მოძღვრება იდეებზე როგორც რიცხვებზე, ხოლო „სახელმწიფოს“ VI წიგნში დალაგებულია იდეათა იერარქიული სისტემა; იქვე ეს ავტორი არისტოტელეს ცნობებს იმდენად სანდოდ მიიჩნევს, რომ შეუძლებლად თვლის მათ გარეშე პლატონის მოძღვრების სწორ გაგებას და მაქსიმალურად ზუსტ ინტერპრეტაციას.

პლატონის ესოტერული მოძღვრების ექსოტერულთან სინთეზურ მთლიანობაში განხილვის მომხრეა ენრიკო ბერტი, რომლის მიხედვითაც ესოტერული მოძღვრების საფუძვლები პლატონის დილოგების გარეთ კი არ უნდა დაიდებნოს, არამედ სწორედ იქ, ექსოტერულში

პლატონის მოძღვრების ამ ორივე მხარის ერთიანობის პოზიციას იცავენ, აგრეთვე, კ. იელერი და ცნობილი ჰერმენევტიკოსი ჰანს გეორგ გადამერი.

პლატონის მოძღვრების შეფასებაში თავისებურად აისახა თანამედროვე ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ თეორიათა შორის საერთო შინაგანი ბრძოლის ტენდენცია. ამ ვითარების გამოხატულება უნდა ჩაითვალოს პლატონის დაუწერელი ფილოსოფიის მიმართ სამი უმთავრესი პოზიციის გამოკვეთა, რომელთაგან ერთი — დაწერილი ფილოსოფიის აბსოლუტურობის დებულების დაცვის ასპექტით ტრადიციულად გაგებული პლატონიზმის შეფასების გაგრძე-

ლებას წარმოადგენს (პ. ჩერნისი, ფოიგტლენდერი, ვლასტოსი), მეორე, — პლატონის ფილოსოფიის რედუქციას ახდენს მხოლოდ დაუწერელი, ანუ „აკადემიურ“ მოძღვრებაზე (პ. კრემერი, კ. გაიზერი), მესამე — ამ ანტითეტური ინტერპრეტაციებისაგან განსხვავებით საშუალო პოზიციას იკავს, პლატონის „დაუწერელი“ და დაწერილი მოძღვრების მთლიანობის დასაბუთების ძიების გზით მიდის (ე. ბერტი კ. იელერი, პ. გ. გადამერი).

პირველი პოზიციის დამცველნი ესოტერული პლატონის კრემერ-გაიზერისეულ ინტერპრეტაციას შემდეგ არგუმენტებს უპირისპირებენ:

1. დიალოგებში გადმოცემული მოძღვრებისაგან განსხვავებული სხვა რაიმე მოძღვრება პლატონთან არსად არ დაიძებნება; 2. „სათნოების შესახებ“, ერთი ლექციაა, რომელშიც შეჯამებული უნდა იყოს მხოლოდ დიალოგების დედაარსობრივი მომენტები; 3. პლატონის გამოთქმები „ფედრესა“ და VII წერილში ეხება მხოლოდ იმ მეთოდური განსხვავების დადგენას, რაც არსებობს ზეპირსიტყვიერსა და დაწერილს შორის და სრულიად არ ეხება მათ შინაარსობრივ სხვაობას; 4. პლატონის მითითებები გამოუთქმელის შესახებ ეხება წერილობით გამოუთქმელსაც, ის რაც გამოუთქმელია, არც ზეპირად არის დასაბუთებული, პლატონმა დაწერა ის, რისი თქმაც სურდა და რისი დასაბუთებაც შესაძლებლად მიაჩნდა, ხოლო რაც ვერ დაწერა, მისი გამოთქმაც შეუძლებელია. ყველა ამ არგუმენტის გათვალისწინება მოუხდათ პ. კრემერსა და კ. გაიზერს. ამის უარყოფისათვის მათ მიერ მომარჩეველ უამრავი ტექსტუალური მასალა, წერილობითი წყარო ნათელს ხდის, რომ პლატონთან ესოტერულის პრობლემა ასე ადვილად არ მოიხსენება, ეს მოძღვრება არსებობს როგორც ფაქტი და მისი სწორი ახსნა აუცილებელი.

ამ თვალსაზრისით ყველაზე დიდ ინტერესს იწვევს მესამე პოზიცია, რომელსაც აქვს პლატონის მოძღვრების მთლიანობაში გაგების ტენდენცია, სადაც ორივე მომენტი ესოტერულიცა და ექსოტერულიც სინთეზურ მთლიანობაში იქნება გაგებული.

ამ პოზიციის ერთ-ერთი დამცველის ენრიკო ბერტის აზრით, პლატონის ესოტერული მოძღვრების რადიკალური უარყოფა შეუძლებელია. ამ ნაკლის გამო იყო, ჩერნისისა და სხვათა მიერ წარმოდგენილი პლატონური მოძღვრება აპრიორისტული პოზიციიდან დანახული აღმოჩნდა (74. 93). ამ მკვლევარის საერთო დასკ-



ვნები საკვლევი პრობლემის პოზიტიური გადაწყვეტისათვის სერიოზული ყურადღების ღირსია, რადგან იგი არკვევს ზემოთ აღნიშნული ცალმხრივი პოზიციებიდან პლატონის მოძღვრების სწორი ინტერპრეტაციის შეუძლებლობას და თავის მხრივ არსებითად სწორ გეზს ირჩევს მისი შეფასებისათვის. ენრიკო ბერტის არგუმენტების გამოყენებით პლატონის ფილოსოფიის შეფასებაში ჩვენთვის საჭირო ასეთი პოზიტიური დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობა არსებობს:

1. პლატონის მოძღვრება იდეებზე დიალექტიკის იდენტურია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არ არის დასრულებული მეტაფიზიკური თეორია, არამედ მოძღვრებაა პირველადი პრინციპების შესახებ, პლატონი როგორც სისტემის ამგები ფილოსოფოსი ასეთი პრინციპების მოთხოვნის წინაშე დგას; 2. პლატონი ეძებდა სისტემის ამგებ ადეკვატურ მეთოდს, მის ფილოსოფიურსა და ლიტერატურულ ფორმას. მისთვის ცხადი გახდა, რომ წინასოკრატელებთან გამოყენებული ლიტერატურული მხატვრული, თუ სოფისტური მქვერმეტყველების ფორმები გამოუსადეგარი იყო სისტემური ფილოსოფიის გაფორმებისათვის. მეორე მხრივ მას არც სოკრატული დიალოგი მიაჩნდა ჭეშმარიტი ცოდნის გამოხატვის სრულ ფორმად. პლატონმა დიალოგს დაუპირისპირა სისტემური გადმოცემა, რომელიც გულისხმობს არა მარტო ლოგიკური გამომდინარეობის მეთოდს, არამედ ჭეშმარიტების წვდომის ირაციონალურ ფორმასაც, ინტუიციასაც. ინტუიციის სფერო სიტყვიერად გამოუთქმელის, ლოგიკური წესით გადმოუცემელის სფეროა. პლატონის მოძღვრებაში ორი მხარეა, დაწერილი — ლიტერატურულ-დიალოგური და დაუწერელი, ამ აზრით, ექსოტერულიც და ესოტერულიც, ლოგიკურიცა და ინტუიციურიც, რაციონალურიცა და ირაციონალურიც. პლატონი სინთეზური მოაზროვნეა, სისტემის აგების მიზნით იგი იმ მეთოდოლოგიური სიძნელეების გადალახვას ცდილობს, რაშიც მოქცეული იყო წინასოკრატული და თვით სოკრატული დიალოგური ფილოსოფია. მეორე მხრივ, პლატონს როგორც სინთეზურ მოაზროვნეს, როგორც სისტემის უპირველეს პრინციპთა მაძიებელს, ეს პრინციპები არ ესახება დასრულებულად საბოლოოდ მოცემულად და წვდომილ საწყისს ერთად. პლატონი როგორც „დიალექტიკოსი“ ვერ მიიღებდა აბსოლუტური ცოდნის დებულებას, და მაშასადამე, აბსოლუტური პირველადი არსის დაშვება მასთან არ ნიშნავს მის საბოლოო ადეკვატურ გამოსახვას ჭეშმარიტი ცოდნის ფორმით. „დაუწერელი“ არის ჭეშმარიტების აბსოლუტური მიუწვდომლობის ინ-

ტუიციური მიხვედრა, ეს იმისი დაშვებაა, რომ კეშმარიტების ძიება მარადიული ღირებულებათა, ეს არის პრობლემატური წინსვლის აუცილებლობა, იმისი აღიარება, რომ არსებობს პრინციპი, რომელიც ყოველთვის აღემატება ადამიანური წვდომის ყოველ შესაძლებლობებს.

ე. ბერტი საწინააღმდეგო ასპექტთა კრიტიკულ განხილვის შემდეგ გონებამახვილურად დაყენებულ კითხვაზე: „მაშ ვინ არის კეშმარიტი პლატონი?“ ვერ იძლევა ასევე გონებამახვილურ ერთმნიშვნელოვან პასუხს. ეს ჩანს მის შემდეგ დებულებაში: „ისტორიული თვალსაზრისით ამ კითხვას აზრი არა აქვს, თუკი ფაქტიურად ორივე მიდგომა დასაბუთდება, ისინი ყურდღებას იმსახურებენ. მაგრამ საგნობრივი შინაარსობრივი თვალსაზრისით ეს კითხვა მაშინ ისმება, როცა გვაქვს რაღაც ფილოსოფიური პრინციპი, რომლის დანმარებითაც შეიძლება გავიგოთ და შევაფასოთ პლატონის ფილოსოფია“ (74.94).

პლატონის მოძღვრების შესახებ ინტერპრეტაციათა განვითარების ფილოსოფიურ-ისტორიული გზის ანალიზის საფუძველზე კლაუს ოელერი ასკვნის, რომ აქამდე ცნობილი, ტრადიციული, დიალოგებზე ორიენტირებული პლატონის გარდა არის „მეორე პლატონი“, „ესოტერული პლატონი“, რომლის ფილოსოფიური მოძღვრება შინაარსობრივად და მეთოდურად აჭარბებს პირველს (74.95, 96). ამ ორივეს მთლიანობით მიიღება „დემითოლოგიზირებული“ პლატონი, რომლის ჰერმენევტიკულ-დიალექტიკური ახსნა მოცემულია გადამერის მიერ. ოელერი არსებითად ეთანხება პლატონის მოძღვრების გადამერისეულ შეფასებას, რადგან ჰერმენევტიკულ მეთოდს თვლის მარჯვე საშუალებად ფილოსოფიის ისტორიაში პიროვნულის განჭვრეტისათვის, იმისათვის, რომ მოძღვრება მის ისტორიულ და პიროვნულ თავისებურებებთან მთლიანობაში შეფასდეს, რომ ნამდვილი „სისტემა-ანალიზი“ განხორციელდეს, რადგან, მისი აზრით, ახლანდელი მოთხოვნის მიხედვით ფილოსოფიის ისტორიკოსი „სისტემის ანალიტიკოსი“ უნდა იყოს (74. 129).

პლატონის მოძღვრების სინთეზური განხილვის თვალსაზრისით ყველაზე მეტად დასაბუთებული პოზიცია უჭირავს დასავლეთის ფილოსოფიაში ერთ-ერთ აღიარებულ ფილოსოფოსსა და მკვლევარს გ. გადამერს, რომელმაც ჰერმენევტიკული თვალსაზრისის განვითარებაში დიდი ადგილი დაუთმო დიალექტიკურ მეთოდს.

გადამერის ჰერმენევტიკულ თვალსაზრისის დიალექტიკური ჰერ-

მენევეტიკა ეწოდება, იგი ექსისტენციალიზმისა და ჰეგელიანელობის, კერძოდ ენის პაიდეგერისეული და ცნობიერების ჰეგელისეული გაგების შემოქმედებითი ფილოსოფიური სინთეზია. ამ საფეხურზე ჰერმენევეტიკა დიალექტიკური გახდა და ფილოსოფიის ისტორიულ კვლევაში შლაიერმახერ-დილთაის საპირისპირო პოზიციად განვითარდა. თუ მათთან ჰერმენევეტიკა იყო ინდივიდუალური შემოქმედების, როგორც არაცნობიერების გეგმა, მისი ხელახალი წვდომა, გაცოცხლება, თეორიული შემეცნების მსგავსი, რომელიც განცდებთან არის შერწყმული, — გადამერმა „გაგება“, ანუ ჰერმენევეტიკული წვდომა არსებითად დაუინტერესებელი ჰერეტის შინაარსით გაიზიარა. მან ჰერმენევეტიკული მიდგომა დაახასიათა თანამედროვეობისაგან განზე დგომად, ძველ ტრადიციებში ჩაძირვად, მათ უღრმეს, ადეკვატურ გაგებად. ამავე დროს, რაც უფრო შორეულია ისტორიული მოვლენა, რაც უფრო შორსაა ჩვენი დროისაგან, მით უფრო მეტი სიწმინდითაა მისი წვდომა საჭირო, მით უფრო მეტად უნდა ავიღოთ ხელი თანამედროვე მოთხოვნებზე, ამეამინდელ ტრადიციებზე.

გადამერი ტრადიციონალისტია, იგი ფრანკფურტის სკოლის ცნობილ წარმომადგენელთან იორგენ ჰაბერმასთან კამათში მის ანარქისტულ-უტოპიური მისწრაფებების საპირისპიროდ მტკიცედ იცავდა ტრადიციების მნიშვნელობას\*.

გადამერი, როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარი, გარკვეული აზრით სწორ წანამძღვარს ემყარება: ისტორიული მოვლენების მკვლევარს არ შეუძლია ისტორიულის გარეშე პოზიცია დაიჭიროს, დროის გარეშე დადგეს, რამდენადაც ყოველი კვლევა ისტორიისა თვით არის ისტორია. ისტორიული ტრადიციების მკვლევარს წინასწარ უკვე აქვს გარკვეული ტრადიციული მიდგომა, თავისებური „წინასწარი გაგება“ (Vorverständnis), წინასწარი თვალსაზრისი, რომელიც შემდეგ კვლევის პროცესში თანდათან ზუსტდება; არ არსებობს უწინამძღვრო აზროვნება, უწინამძღვრო გაგება. გაგების შედეგი ის წრეა, სადაც წინარე რეფლექსური, წანამძღვარი და რეფლექსიის რეზულტატი ერთიან მთელს ქმნის.

ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში შემეცნება წრისებურია, ჰერმენევეტიკა გულისხმობს ამ წრის დროში განხორციელებას, ისტორიულ-დროულის, ტრადიციულის ხელახალი გაგებით, მასთან იგი-

---

\* გადამერის ჰაბერმასთან პოლემიკის შესახებ იხ. პ. გაიდენკოს ნაშრომი (40. 142).

ვეობის დამყარებით. „ჰერმენევტიკული თვალსაზრისით ფილოსოფიური შემეცნება, — წერს გადამერი, — ისე როგორც ყოველი შემეცნება არის იდენტიფიცირება და „გახსენება“ (81. 30).

ფილოსოფიის საგანი მოცემული არ არის ემპირიული მეცნიერების საგნის წსგავსად, არამედ მისი აგება ყოველთვის ხელახლა იწყება, როცა მას აზროვნებით ვწვდებით. ფილოსოფიის ისტორია უნდა მიწვდეს ფილოსოფოსის მიერ ფილოსოფიის საგნის აგების აქტს, მოძღვრების კონსტრუირებას და ამისი საშუალებაა ტექსტი, ლიტერატურული წყარო, ხოლო, თუ ასეთი არ არსებობს (მაგ. სოკრატესი და პლატონის დაუწერელი ფილოსოფია), მაშინ მკვლევარს საქმე აქვს „ზეპირად წარმოდგენილთან“.

ჰერმენევტიკული მეთოდით ფილოსოფიის ისტორიული კვლევისათვის წამოყენებულია ასეთი მოთხოვნები: ისტორიული ფაქტიური ვითარებიდან ამოსვლა, უშუალოდ იმისი გააზრება, რაც გარკვეული პერიოდის ფილოსოფიური ნააზრევის მთლიანობით სახეს ქმნის, ფილოლოგიურად დამუშავებული ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები ფილოსოფიურ ინტერპრეტაციას დაქვემდებარებული, და ბოლოს, მკვლევარის მხრივ თავის ისტორიული კვლევის თანამიმდევრობაში საკვლევი ისტორიული ფაქტის გაგებით შემეცნებითი წრის შემოხაზვა, ისტორიული წყაროების შესახებ საკუთარ ინტერპრეტაციით მაქსიმალური „გაგების“ მიღწევა. მკვლევარმა უნდა „გაიგოს“, რადგან მას რაიმე სწორედ „გაგებისათვის“ ეძლევა (81. 30).

ძირითადად ამგვარ მოთხოვნებს აყენებს გადამერი პლატონის მოძღვრების შეფასების დროს, როცა იგი საკუთრივ პლატონის „დაუწერელის“ პრობლემას ეხება, როცა თავგამოდებით უარყოფს „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრიმატს დაწერილის წინაშე და თავის მხრივ იკვლევს პლატონის დაუწერელ დიალექტიკას.

პლატონის ფილოსოფიის მიმართ გადამერის ჰერმენევტიკული მიდგომა უპირისპირდება როგორც ტიუბინგენის სკოლის ცალმხრივობას, ისე ბოლო ხანებში წარმოებულ ფილოლოგიურ ტექსტობრივი ანალიზის მეთოდს, ტიუბინგენის სკოლაში, სადაც მოღვაწობდნენ შადევალტისა და გადამერის მიმდევრები-კრემერი და გაიზერი, როგორც უკვე ჩვენთვის ცნობილია, პლატონის მოძღვრების განახლებული გაგების პრეტენზიით გამოვიდნენ და „დაუწერელი“ ფილოსოფიის მიხედვით პლატონის ახალი ფილოსოფიური პორტრეტი წარმოადგინეს. ტიუბინგელების ინტერპრეტაციამ 60-იანი

წლებიდან მკვლევარების ყურადღების ცენტრში დააყენა პლატონის დიალოგური მეთოდი, მისი დიალექტიკა.

თვით გადამერის წინაშეც პლატონის დიალოგური მეთოდის, დიალექტიკის პრობლემა დგას. მას მეტად საკამათოდ მიაჩნია ტიუბინგენელთა მხრივ პლატონის მოძღვრების ახლებური რეკონსტრუქციის ცდები და, თავის მხრივ, ყურადღების ცენტრში აყენებს პლატონური დიალოგის ფორმის საკითხს. პლატონის დიალოგების ფორმის ანალიზი, მათი ფილოლოგიური კვლევა, რომელსაც საგანგებო ყურადღება დაეთმო ჩვენი საუკუნის 20-იანი წლებიდან, და რასაც თვით გადამერიც ეწეოდა, ფილოსოფიური ინტერპრეტაციის გარეშე მიზანს ვერასოდეს ვერ აღწევდა.

პლატონის ფილოლოგიურ კვლევის ისტორიაში ხაზგასმით მითითებულია ვილამოვიტცის გამოკვლევაზე, რომელიც, როგორც გადამერს მიაჩნია, ვერ ასცდა ცალმხრივობას, რადგან პლატონის პორტრეტმა „პოლიტიკური პლატონის“ სახე მიიღო პლატონის VII წერილის პოლიტიკური შინაარსის შესაბამისად (81. 28). წარმატებით ვერ დამთავრდა ვერც პლატონის მოძღვრების ფილოლოგიური კვლევის დაკავშირება ფილოსოფიურ ანალიზთან, რაც საფუძვლიანად დაიწყო იულიუს შტენცელმა პლატონის დიალექტიკის შესახებ გამოკვლევით, სადაც იგი ყურადღებას მიმართავდა პლატონის დიალოგის ლიტერატურულ ფორმაზე, — ფილოსოფიური პოზიცია კი კვლავ ნეოკანტიანური შეინარჩუნა.

იმ ხანად შტენცელსა და გადამერს აღმოაჩნდათ საერთო პოზიციები პლატონის მოძღვრების მათემატიკური მომენტებისა და დიალექტიკის მიმართების თაობაზე. შტენცელმა 30-იან წლებში პლატონის ინტერპრეტატორებს შორის გაბატონებული ადგილი დაიჭირა თავისი თვალსაზრისით, რომელშიც გატარებული იყო ასეთი შეფასება: პლატონის იდეების თეორიის სიძნელეები და კრიზისი მკვეთრად აისახა დიალოგში „პარმენიდე“. რომელსაც შემდეგ მოჰყვა პლატონის მიერ მათემატიკური და მორალური იდეების სფეროს გაფართოება, გვიანდელი პლატონური დიალექტიკის განვითარება და ბოლოს მოძღვრების დამთავრება იდეალურ რიცხვთა თეორიით.

შტენცელის ამ თვალსაზრისს იმხანად გადამერიც იზიარებდა, რომლის ჩიმუშად ეს ავტორი ასახელებს 1931 წელს გამოქვეყნებულ საკუთარ ნაშრომს „პლატონის დიალექტიკური ეთიკა“. აღნიშნულ ნაშრომში პლატონის დიალექტიკა სოკრატული დიალოგებიდან იყო გამოყვანილი ფენომენოლოგიური მეთოდებით.

გადამერი საგანგებოდ იკვლევს ტიუბინგენელების მიერ პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის შესახებ საკითხის დაყენების არსს და დასაბუთებულად აჩვენებს, რომ საკითხის ამგვარი დაყენებითა და კვლევით ფაქტიურად საქმე გვაქვს პლატონის სისტემის პრინციპულ კრიტიკასთან (81. 27). ამის შედეგი ბუნებრივად აღმოჩნდა ამ მოძღვრების ახლებური კონსტრუირება; იმისათვის, რომ პლატონის კვლევაში „გარკვეულად მყარ პოზიციას მივალწიოთ და გონიერული გზა მოვძებნოთ“, გადამერს საჭიროდ მიაჩნია წინასწარვე დისკუსიიდან ამოვიღოთ „საიდუმლო მოძღვრების“ ცნება, რაც კამათს ყალბ აქცენტს აძლევს. უნდა აღვადგინოთ და ვიხმაროთ ის ფორმულირებანი, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ პლატონის დროს თავისი სკოლისა და წრის ტრადიციულ ურთიერთობებში; სწორედ ამ მოთხოვნას აყენებს გადამერის ჰერმენევტიკული მეთოდი (81. 28).

უეჭველია, რომ პლატონმა, როგორც მწერალმა დიალოგის ფორმას სუვენერობა მიანიჭა, დაამკვიდრა წერის თავისებური კანონები, რომელთაგანაც ზეპირი დიალოგი იმითი განსხვავდება, რომ მას აქვს შორის გამწვდომი უსასრულობა.

პლატონის მოძღვრების კვლევის თანამედროვე ეტაპზე კითხვა ასე ისმის: ამ მოძღვრების ინტერპრეტაციის დროს საიდან უნდა ამოვიდეთ? რას უნდა დავემყაროთ? ამ კითხვაზე პასუხი გაიცემა არისტოტელეს დებულებიდან: „უნდა დავიწყოთ იმითი, რაც ჩვენთვის ცნობილია“.—ე. ი. უნდა დავიწყოთ პლატონის დაწერილი ფილოსოფიიდან და გავარკვიოთ მისი კავშირი დაუწერელთან, ანუ პირდაპირ გადმოცემებთან.

დაწერილ დიალოგებში არის თუ არა გადმოცემული დაუწერელი მოძღვრება, თუ იგი მხოლოდ უნდა ვიგულოთ ლექციაში „სიკეთის შესახებ“ და ამოვიკითხოთ პლატონის VII წერილის სტრიქონებს შორის? ამაზე პასუხს იძლევა ჰერმენევტიკული ძიება, რომელიც, გადამერის აზრით, მოითხოვს პლატონის ლიტერატურული თხზულებების, დიალოგებისა და „დაუწერელის“ გაუთიშავ კავშირში განხილვას, რადგან ისინი ქმნიან „ერთიან მთლიანს“, აგებულნი არიან ერთიან მეთოდურ საფუძველზე და ეს არის საერთო დიალოგური სჭა, დიალოგი როგორც ფაქტობრივი მოცემულობა. დიალოგი მუდმივი მოძრაობაა წინ და ეს მოძრაობა პლატონის მოძღვრების განვითარების ისტორიაა. პლატონის თეორიულ ევოლუციაში შემობრუნების პუნქტი გახდა იდეების თეორიის პრობლემატური გაგება დიალოგში „პარმენიდე“ და აქვე გამოვლენილი მწვავე თეო-

რიული კრიზისი. ამ ფონზე უნდა გავიგოთ „დაუწერელი“ მოძღვრება, რომლის არსებობის ფაქტი უდავოა. „ჩემი აზრით, არაპირდაპირი მოძღვრება პლატონის დიალოგებთან ერთიან სინათლეზე უნდა განვიხილოთ“. (81, 31). ჯერ კიდევ პორფირიუსმა, რომელსაც ხელთ ჰქონდა პლატონის ლექციები „სიკეთის შესახებ“ იცოდა, რომ პლატონის ამ ზეპირი მოძღვრების გაგება „ფილებეს“ გარეშე შეუძლებელია; გადამერი აგრძელებს ამ აზრს და დასძენს: ამ მოძღვრების გაგება შეუძლებელია „დიდი ჰიპიას“ ან „ფედონის“, ან სახელმწიფოს VI წიგნის გარეშე.

პლატონის მოძღვრების ასეთი მთლიანობით გაგების ამოსავალია „არხეს“ ცნება. პლატონს, არისტოტელესგან განსხვავებით, არა აქვს „არხეს“ (დასაბამის) ერთმნიშვნელოვანი გაგება. იგი ამაზე სხვა და სხვაგვარად მსჯელობს „სოფისტსა“, „ფილებესა“ და „პოლიტიკოსში“. პლატონი ხმარობს „ერთის“, ანუ „ჰენ-ის ცნებას, რაც ადრეული დიალოგების ჩათვლით ყველგან „აგათონ“-ს (სათნოება, სიკეთე) ემთხვევა. მაგრამ პლატონის თავისებურება ის არის, რომ სადაც „ერთის“ (ჰენ) პრობლემა დგას, იქვე დგას სიმრავლის პრობლემაც, ეს არის ელემენტური სიძნელე — შემეცნება არის ერთის გაგება, მაგრამ პლატონმა სრულიად გარკვევით ერთიანიდან სიმრავლე უნდა ახსნას (84, 35).

გადამერის აზრით, ეს პრობლემა ვერ გადაიჭრება ისეთი ცნებებით როგორცაა „თანამონაწილეობა“ (მეტექსის) ან „კოინონია“, „სიუნუსია“, „პარაუსია“, „მიქსის“, „სიმპლოკე“ და სხვა. იდეა ერთია, ფორმაა და მის ქვეშ უნდა მოხდეს მოვლენების სუბსუმცია. ეიდოსის საშუალებით ხდება სუბსუმცია. ანუ მოვლენების იდენტიფიკაცია მათ ეიდეტურ ზოგადთან. მაგრამ პლატონური პრობლემის უმთავრესი სიძნელე იმაში კი არ არის, თუ როგორ უკავშირდებიან ონტოლოგიურად იდეები საგანთა სიმრავლეს, არამედ იმაში, თუ როგორ ხდება ჩვენს აზროვნებაში ერთი სიმრავლედ და სიმრავლე ერთად. ეს იგივე ლოგოსის პრობლემაა. ეს ასეთი მათემატიკური სიძნელეა: რიცხვი შედგება ერთებისაგან და ყოველი ერთი ამაღლდროს თავისთავად არის ერთი, არის თვით, და არა რიცხვითი ერთიანობა ერთების სიმრავლისა, არა ოდენობათა ერთიანობა. ლოგოსი არის ერთიანობა და ეს არის სწორედ მისი და რიცხვის იგივეობის მანიშნებელი; რიცხვსა და ლოგოსს შორის ზოგადი სტრუქტურული შესაბამისობაა, ისე როგორც რიცხვის ბუნება, ლოგოსის ფუნქციაც ერთიანობაა.

„პლატონთან ლოგოსის არსი, — წერს გადამერი, — არის მხოლოდ ერთი იდეის მეორის მიმართ Zusammen — Da — Sein და Mit sein — (81,45). ლოგოსი შეესაბამება იდეალურ რიცხვებს და ეს პლატონმა მიიკვლია თავისი მოღვაწეობის ბოლოს, ამიტომ ე. წ. „დაფარული“, საიდუმლო მოძღვრება უთუოდ უნდა აიხსნას იდეალურ რიცხვებზე მოძღვრებასთან კავშირში. უკვე არისტოტელემ მიუთითა იდეების თეორიის რიცხვთა თეორიასთან მიმართებაზე და აჩვენა ის, თუ როგორ გადაიქცნენ რიცხვები არსისა და იდეების წესრიგის პროტოტიპებად. გადამერის აზრით, იდეების შემეცნებისა და რიცხვთა წარმოების ანალოგია იმაშია, რომ ორივენი დაუსრულებელნი არიან. „ორივენი წარმოებული ერთისა და განუსაზღვრელი ორობისაგან შედგებიან“, რა ამგვარად, ახასიათებთ უსასრულობა, დიალექტიკური დაუსრულებლობა, ორივეს მოექმენება უსასრულო გაგრძელებადობა“.

ერთი და ორადობა ლოგოსში იძლევა უსასრულო „დიაირეზის“, ე. ი. გაყოფას ორად და ორადის ერთიანობას. ლოგოსი არის იდეათა არსი, არსისა და არარსის ერთიანობა და განსხვავებულობა, სწორედ ლოგოსში ხდება არსისა და არარსის თვითდადგენა, თვითჩენა და მასშია ქეშმარიტი ყოფიერი. პლატონმა ამოიკნო ადამიანური აზროვნებისა და შემეცნების დაუსრულებლობის საფუძველი, მისი გზების მრავალსახეობათა და ღიაობის მიზეზი.

პლატონთან არსებითად ორის პრობლემა წყვეტს პრინციპების შესახებ აგებული მოძღვრების სიძნელეებს. „ორის საშუალებით აკავშირებს იგი იდეების ინტელექტუალურ სამყაროსა და რიცხვებს, ისევე როგორც ადგენს ურთიერთშესაბამისობას, გრძნობად მოვლენებსა და ადამიანურ შემეცნების სტრუქტურას შორის. ეს ორი თავისი განუსაზღვრელობის გამო ყოველგვარი განსხვავების საფუძველია, რაც სხვაგვარად იმას ნიშნავს, რომ ამითია დასრულებული არსის განსაზღვრულობა.

ის, რასაც „დაუწერელი“ ფილოსოფია უწოდეს, არ არის „დოგმატურ“ პრინციპებში ჩამოყალიბებული და არ არსებობს პლატონის დაწერილი ფილოსოფიის მიღმა. პლატონი ვერ დაიწყებდა იდეების სამყაროში ე. წ. ცენტრალური, უმაღლესი იდეის ძებნას, მსგავსად ლაიბნიცის ცენტრალური მონადისა, რომლისთვისაც ყოველივე აწმყოშია მოცემული. მან მთელი თავისი დიალექტიკური სიმახვილით ეძება „აპეირონის“ მნიშვნელობა, ეძება იმ დაუსრულებლობის სა-



ფუძველი, რომელიც ლოგოსშია და რაც ადამიანებს თავიდან აშორებს თავისთავში უაზროდ შემოსაზღვრულ, „ნიჟარაში გამომწყვდეულ“ ყოფიერებას.

პლატონმა დაუწერელი და დაწერილი ფილოსოფიის ერთიანი პრინციპებით შეიმუშავა და დაამტკიცა, რომ ადამიანური შემეცნების პირობებში „ფილოსოფია“ რჩება უმჯლღეს შესაძლებლობად და იგი ვერ გადაიქცევა „სოფიად“, ე. ი. დასრულებულ, განხორციელებულ სიბრძნედ.

პლატონის მოძღვრების გადამერისეულ ინტერპრეტაციაში განსაკუთრებით საყურადღებოა და მისაღები პლატონის დაუწერელი და დაწერილი ფილოსოფიის განუყოფელი ერთიანობის მტკიცება, ერთი პრინციპის ქვეშ მათი გაერთიანების ცდა და ამ პოზიციიდან ტიუბინგენის სკოლის ცალმხრივი თვალსაზრისის დაგმობა; მაგრამ თვით გადამერის პოზიცია პლატონის მოძღვრების ერთიანობის მტკიცებისათვის იდეალურ რიცხვთა თეორიის გამოყენების სახით, ძნელად დასასაბუთებელია და ერთგვარი ხელოვნური კონსტრუქციის სახეს იღებს; პლატონის იდეებისა და საგნების ერთიანობის გაგებისათვის მოფიქრებული პერმენეტიკული ხერხი ძნელად თუ უთავსდება პლატონის ფილოსოფიის მთლიანობის ნამდვილ ისტორიულ სახეს.

სხვა მხრივ კი გასაზიარებელია გადამერის ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით პლატონის მოძღვრების შეფასებისათვის ან — ანის პრინციპის გამოყენება ყოვლად უსარგებლოა. გარდა ამისა ამ მკვლევართან შეთანხმება იმ თეზისშიც შეიძლება, რომ პლატონის ზეპირი და დიალოგური მოძღვრება ერთიანი დიალექტიკური საწყისიდან მომდინარეობენ, რომ ერთიანობაა „აკადემიურ“ მოძღვრებასა და დიალოგურ თეორიას შორის, მაგრამ ამ სწორი თეზისის დასაბუთების მეთოდისა და არგუმენტების გაზიარება კი შეუძლებელია.

პლატონის მოძღვრების შესახებ განხილული ინტერპრეტაციების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ უკანასკნელ ოც წელიწადში დასავლეთის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში მოძალებული გახდა პლატონის ფილოსოფიის ახლებური კონსტრუირების ტენდენცია. აქტიურად მიმდინარეობს მისი „დემითოლოგიზაციის“, „დემათემატიზაციის“ და „პლატონის ახალი ფილოსოფიური პორტრეტის“ დამუშავების ცდები. ამ მოძრაობასთან შედარებით უფრო სუსტ პოზიციად რჩება ტრადიციული პლატონის დაცვის მიმართულება, რომელიც ცდილობს „ახლებური“ პლატონის აღორძინებისა-

დმი გამალებულ სწრაფვის პროცესში კვლავ იმედინად და მთელი სიღინჯით მისდიოს ძველებურად გაგებული პლატონიზმის აპოლოგეტურ ხაზს.

ფილოსოფიის ისტორიის განვითარების თვალსაზრისით პლატონის ფილოსოფიის თანამედროვე კვლევა-ძიებას, რომელიც ესოდენი ინტენსივობით მომდინარეობს დასავლეთის ფილოსოფიაში თავის ცალმხრივობებსა და ტენდენციურობასთან ერთად უთუოდ აქვს პოზიტიური შედეგებიც. ამიტომ ამ კვლევის როგორც პოზიტიური, ისე ნეგატიური შედეგების გათვალისწინება აუცილებელია ანტიკურ ფილოსოფიაში შემდგომი მეცნიერული ძიებების ფართო გაშლისათვის.

ინტერპრეტაციები, რომელიც ჩვენ ზევით წარმოვადგინეთ როგორც ურთიერთდაპირისპირებულნი, ერთი მხრივ, კრემერ-გაიზერისა და, მეორე მხრივ, ჩერნისისა და სხვათა, ცხადია, სუბიექტურად მოწოდებულნი არიან პლატონის მოძღვრების არსების წვდომისაკენ, მაგრამ მათმა ცალმხრივობამ ცხადყო, რომ ეს მიზანი განუხორციელებელი რჩება. განსაკუთრებით ის პოზიცია გამოიყურება ძნელად გასაზიარებლად, რომელსაც პლატონის მოძღვრება მხოლოდ „დაუწერელზე“ დაჰყავს და დიალოგებში განვითარებულ ფუნდამენტურ თეორიას პროტრეპტიკულად აცხადებს. ეს თვალსაზრისი საკვლევი მოძღვრების არსის მწვდომი ვერ იქნება, რადგან ასეთი პოზიციის მკვლევარი მას შორდება, მოძღვრების მხოლოდ ერთი მხარის გათვალისწინების, ერთი მხარის მეორეზე აბსოლუტური გაბატონების გამო.

მეორე მხრივ, ისიც აღსანიშნავია, რომ პლატონის მოძღვრების „დაუწერელზე“ დაყვანის ცდები ამ მოძღვრების ირაციონალიზაციის ისეთი გზით მიემართება, რომელიც ღვთაებრივი არსების მისტიკური ხილვის, გაცხადების პლოტინისეულ პოზიციას უახლოვდება, რაც ცხადია, კლასიკური პლატონისაგან დიდი დაშორების მათუწყებელია.

ზამთთ აღნიშნული სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ „დაუწერელი“ ფილოსოფიის შეფასების ისტორიაში 60-იანი წლებიდან ამ თვალსაზრისით პლატონის თხზულებების ესოდენ საფუძვლიანი ფილოსოფიური და ფილოლოგიური კვლევა არ შეფასდეს როგორც, ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის მეცნიერული შესწავლის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ფილოსოფიურ-ისტორიული მოვლენა. აქ განხილულ ინტერპრეტაციებში, იმის მიუხედავად თუ

რა ზომით, როგორ ფარგლებში გავუწევთ მათ ანგარიშს, თავისთავად ღირებული ის არის, რომ მათში წარმოდგენილია მრავალი ახალი ისტორიული ფაქტი, ცნობა, მოცემულია უკვე ცნობილი ფაქტების ახლებური გააზრება, რომელნიც თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის მონაპოვარად რჩებიან.

პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემას ჩვენი ქვეყნის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში ჯერაც მეტად მცირე ყურადღება ექცევა. ამ მიმართულებით საყურადღებოა 1977 წელს ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიი“ დაბეჭდილი ტ. ვასილიევას სტატია „პლატონის დაუწერელი ფილოსოფია“, რომელშიც გაანალიზებულია 1972 წლის დასავლეთ გერმანული კრებული „პლატონის დაუწერელი მოძღვრების პრობლემა“ და გაკეთებულია საგულისხმო მითითებები და დასკვნები.

ზემოთ ვრცლად წარმოდგენილი ინტერპრეტაციების კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე ბოლოს უნდა მივიღეთ გარკვეულ პოზიტიურ შედეგებამდე, უნდა რელიეფურად გამოიკვეთოს საკვლევი პრობლემის გადაწყვეტის შესაძლებლობანი. რადგან „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა ყველაზე ცხადად ფორმულირებულია პლატონის VII წერილში, ამიტომ მივმართოთ მას.

აღნიშნულ წერილში პლატონი იმ მოძღვრების შესახებ, რომელსაც აკადემიაში გადასცემდა, წერს: „ჩემდათავად ამ საკითხზე მე არაფერი დამიწერია და არც არასოდეს მექნება დაწერილი. ეს არ შეიძლება გამოითქვას სიტყვებში“... „მხოლოდ იმას, ვინც მუდმივ ამ საქმეს აკეთებს და მას შეუისისხლობოდა მთელი თავისი სიცოცხლე, უეცრად სულში უჩნდება ამისი ცნობიერება და იგი თვით ასაზრდოებს თავისსავე თავს, მსგავსად იმ სინათლისა, რომელიც ცეცხლიდან ნაპერწკლებად აკიაფდება“ (30. 3(2). 341cd). პლატონი აქ აშკარად მსჯელობს ესოტერულის შესახებ და ამისაგან ასხვავებს ექსოტერულს, დაწერილს, ნააზრევს სხვებისათვის, რომელსაც უნდა ჰქონდეს „მრავალთათვის გასაგები ფორმა“. პლატონი იქვე წერილის ტექსტში გადმოსცემს „დაუწერელი“ მოძღვრების არსებით პრინციპებს, საიდანაც ჩანს, რომ სინამდვილის განმსაზღვრელი ერთი („სიკეთე“), რაციონალური შემეცნებით მიულწეველია, იგი არის ზეარსული ერთი და მისი გამოთქმა პრინციპების სახით მარტო ესოტერულადაა შესაძლებელი.

„დაუწერელი“ ფილოსოფია, პლატონის გაგებით ცნობიერების იმ მდგომარეობას უკავშირდება, როცა ლოგიკური ძიების გზებზე

მთავრდება. და უქმდება, როცა უფასურდება პრობლემატური კითხვები, ე. ი. ხდება კეშმარიტების წვდომის რაციონალური გზების უარყოფა და ცნობიერებაში მოქმედებას იწყებს ირაციონალური, ინტუიციური წვდომის ძალა.

V11 წერილში დახასიათებულია შემეცნების საფეხურები: (342-344) და წრის მაგალითის მიხედვით მითითებულია რაციონალური შემეცნების ოთხ საფეხურზე (ერთეულის განხილვა, ანუ სახელის დადგენა, განსაზღვრება ანუ მსჯელობის გამოთქმა, გამოსახულება ანუ ფიქსირებული ასახვა და რაციონალური წვდომა, გაგება, ანუ „სწორი თვალსაზრისის“ შემუშავება), რომელთაგან პლატონი პრინციპულად ასხვავებს შემეცნების მეხუთე სახეს, უმაღლეს შემეცნებას. ეს უკანასკნელი მიიღწევა რაციონალური ცოდნის ოთხივე საფეხურის გავლით, იგი მათ ზევითაა, გონებით აუხსნელს ეხება. ეს ის არის, რაც გონიერ კაცს რაიმე დაწერილი მოძღვრების ან კანონების გააზრების დროს აიძულებს ფიქროს, რომ აქ დაწერილში ყველაფერი არ არის ნათქვამი, რომ არსება არ არის გადმოცემული მთელი სიღრმით, ეს გონიერი კაცი მიხვდება, რომ ყველაზე უფრო უმთავრესი სადღაცას იქით ძევს, რაღაც „უმშვენიერესში“ (344cd).

წერილში პლატონის ამ მსჯელობის შესახებ ა. ლოსევი შენიშნავს: „აქ გადმოცემულია პლატონის შემეცნების თეორია, დაფუძნებული კერძოსა და ზოგადის, ნაწილისა და მთელის, სახისა და გვარის დიალექტიკაზე, ამასთან ერთად ზოგადი ყოველთვის თვისობრივად განსხვავებულია მისი შემადგენელი ცალკეული ნაწილები-საგან“. (30. 3 (2). 643). მკვლევარი არ ეხება პლატონის ამ წერილში დაუწერელი ფილოსოფიის პრობლემას, თუმცა, საერთოდ, ესოტერული მოძღვრების ფაქტიურ არსებობას სცნობს; ეს ჩანს პლატონის VIII წერილის (360dc) მიმართ გაკეთებული შენიშვნიდან, რომელიც ეხება პლატონის მსჯელობას სირაკუზის ტირანის დიონისეს მისამართით. პლატონი დიონისეს ატყობინებს იმის თაობაზე, რომ მას უგზავნის „რაღაც პითაგორულ ნაშრომს“, და გარდა ამისა, რაღაც „განსხვავებულთაგანსაც“. ამის შესახებ ა. ლოსევი წერს: „პითაგორულ ნაშრომებში შესაძლოა იგულისხმებოდეს „ტიმეოსი“ ანდა პლატონის ესოტერული მოძღვრება, ხოლო „განსხვავებულში“ „სოფისტი“ და „პოლიტიკოსი“ (30. 3(2). 648).

ჩვენში ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის თანამედროვე ეტაპზე ერთ-ერთ რიგით ამოცანად უნდა მივიჩნიოთ პლატონის მსჯელობათა საფუძველზე და-

წერილისა და „დაუწერელის“ დიალექტიკის გარკვევა ჩვენი პოზიციიდან.

საერთოდ, ჩვენს ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში დასავლეთის თანამედროვე კონცეფციათა სიმრავლისა და ახლებური განაზრებების ესოდენ მომრავლების პირობებში გაჩნდა აუცილებლობა სათანადო ყურადღებით შეფასდეს პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის მნიშვნელობა, მის მთლიან მოძღვრებასთან მიმართებაში.

ამასთან ერთად უეჭვოა, თუ რაოდენ გადაუდებელი ამოცანაა თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში ცალმხრივობისაყენ აშკარა გადახრის მხილება და დაძლევა, იმისი დასაბუთებული ჩვენება, რომ პლატონის მოძღვრების ერთი მომენტის აბსოლუტიზაციას ეწირება კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობა, რომ შეუძლებელია ღირებულად გამოცხადდეს მართო „დაუწერელი“, მხოლოდ ზეგონით საქვრეტი და უკანონოდ ჩაითვალოს დაწერილი და ლოგიკურად დასაბუთებული, იმ საბაბით, თითქოს იგი თვით პლატონის მიერ უკვე გადაღახული და უარყოფილი იყო.

პლატონთან „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემის გადაწყვეტისათვის დიდმნიშვნელოვანია ამ მოძღვრებისადმი არისტოტელეს დამოკიდებულების გარკვევა.

## თ ა ვ ი 7

### არისტოტელე და პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფია-

ყველა სხვა მეცნიერებათა მსგავსად ფილოსოფიის ისტორიასაც გააჩნია თავისი მარადიული პრობლემები, რომელნიც ისტორიულად დგებიან და ათეული საუკუნეების გასწვრივ ახალ-ახალ ასპექტებს იძენენ, ახალ ვარიანტებში იწყება მათი კვლევა და გადაწყვეტის ძიება. ერთ-ერთი ამათგანია პლატონისა და არისტოტელეს დამოკიდებულების პრობლემა. როგორც ჩანს ამათი შეხედულებების დაპირისპირებას მათსავე სიცოცხლეში ისეთი მწვავე ხასიათი მიუღია, რომ, იმ დროიდან მოკიდებული კარგა ხანს, მათი დამოკიდებულება უფრო მეტად დაპირისპირებაზე დაჰყავდათ და ნაკლებ ზრუნავდნენ დაედგინათ საერთო, მათი აზროვნების განმსაზღვრელი ერთიანი გენეტური ურთიერთკავშირი.

ეს ვითარება უნდა ყოფილიყო იმის განმსაზღვრელი, რომ არისტოტელეს საპიროდ უცენია საგანგებოდ გამოეთქვა აზრი პლატონთან თავისი მიმართების შესახებ და ეთქვა: ჩვენ შორის საერთოა ჭეშმარიტება, ხოლო თუ პლატონის იდეების თეორია ჭეშმარიტებას არ ესადაგება, მაშინ მე ჭეშმარიტების მხარეს დავიჭერო. როგორც ჩანს პლატონის აკადემიისა და არისტოტელეს ლიკეუმის პერიპატეტელების დამოკიდებულება ისეთ სერიოზულ მოვლენად განვითარებულა, რომ ცნობილი ისტორიკოსი დიონისე პალიკარნასელი იძულებული გამხდარა გარკვეულობის მიზნით ასეთი რამ ეთქვა: „არისტოტელე, — შემდეგ კი კეფისოდორეს, თეოპომპეს, პიპოდამანტეს, ზოილეს, დემეტრეს მოწაფეები და მრავალი სხვა, — პლატონს აკრიტიკებდნენ უმეტეს წილად შურისა ან მტრობის გამო კი არა, არამედ ჭეშმარიტების ძიებისათვის (47, 178).

აქედან უკვე ნათლად ჩანს, რომ პლატონისა და არისტოტელეს თანამედროვეობასაც და მომდევნო თაობებსაც დიდხანს აღელვებდათ მათი დამოკიდებულების გარკვევა. ურთიერთდაპირისპირებაში განხილვის ტენდენციამ არაერთხელ იჩინა თავი ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, მაგრამ დროთა ვითარებაში თანდათან სულ უფრო მეტი ინტენსიურობით გაბატონებულ ადგილს იჭერდა პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა დაახლოვების, მათი ერთიან საფუძველზე სინთეზირების მოთხოვნა.

პლატონისა და არისტოტელეს ურთიერთმიმართებაზე ორიენტაცია, მათ მოძღვრებათა შორის კავშირის დადგენის ან შერწყმის, ურთიერთშევესების ტენდენცია წითელი ზოლივით გასდევს ჯერ ნეოპლატონიზმის ვრცელ ისტორიას, შემდეგში შუა საუკუნეების და ბოლოს აღორძინების ეპოქის ფილოსოფიის განვითარების მთელ გზას.

თუ დასაწყისში ფილოსოფიური აზრის განვითარების დიდ ისტორიულ გზაზე ნეოპლატონიკოსები და მათ შორის გამორჩეულად პროკლე, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა სინთეზირების საქმეს თვით პლატონის მოძღვრების ახლებური განვითარების მიზანს უჭევმდებარებდნენ, შუა საუკუნეებსა და აღორძინების ხანაში ამ მოძღვრებათა სინოფისის ცდები უკვე გარეშე მიზნითაა განსაზღვრული, კერძოდ. ერთ შემთხვევაში რელიგიის ფილოსოფიური გამართლების მიზნით, მეორე შემთხვევაში კი მის საწინააღმდეგოდ, სწორედ ქრისტიანული თეოლოგიური აზროვნების უარყოფის მიზნით ანტიკური მემკვიდრეობისადმი დაბრუნებით, ახალი ეპოქის

იდეოლოგიის ჰუმანისტური სულისკვეთების გავრცელებისა და დამკვიდრების მიზნით.

თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში კვლავ დადგა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი ურთიერთკავშირია პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა შორის, მაგრამ დადგა სრულიად ახალი ასპექტით, არსებითად „დაუწერელ“ ფილოსოფიასთან მიმართების თვალსაზრისით. ასეთი განხილვის დროს განსაკუთრებით აქტუალური გახდა არისტოტელეს შესწავლა როგორც ფილოსოფიის ისტორიის წყაროსი, დიდი ყურადღება მიექცა მისი ცნობების ავთენტურობას, მათ სანდოობას; ერთი სიტყვით, პლატონთან არისტოტელეს მიმართების შესწავლაში ამჟამად დომინირებს ისტორიოგრაფიული ასპექტი, როგორც პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრების რეკონსტრუირებისათვის ერთ-ერთი მისადგომი პუნქტი.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის კვლევის ასპექტით არისტოტელეს სპეციალური შესწავლა დაიწყო ჯერ კიდევ XIX ს. 40-იან წლებში. ამ მხრივ თავი გამოიჩინეს ა. ტრენდელენბურგმა და ედ. ცელერმა, რომელნიც არსებითად დაშორდნენ პლატონის მოძღვრების ჰეგელისეულ და შლაიერმახერისეულ გაგებას. თუ ჰეგელმა და შლაიერმახერმა პლატონის ე. წ. დაუწერელი მოძღვრება უნაშთოდ დაიყვანეს დაწერილზე, ა. ტრენდელენბურგის აზრით, პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრება არისტოტელეს „მეტაფიზიკისა“ და „ფიზიკის“ სტრიქონებში ამოიკითხება, პლატონთან კი ამისი წერილობით ფორმაში ძებნა უაზრობააო. ედ. ცელერმა მიუთითა პლატონის მოძღვრებისა და არისტოტელეს ცნობებს შორის შეუსაბამობაზე და ეს მიიჩნია შედეგად იმისა, რომლის მიზეზთა ძიებას პლატონის ორი მოძღვრების, დაწერილისა და „დაუწერელის“, განსხვავების დადგენამდე მიყვევართ.

ედ. ცელერი ნაშრომში „პლატონის ფილოსოფიის გადმოცემა არისტოტელესთან“ (1839) დასაწყისშივე ასეთ კითხვას სვამს: რამდენად სანდოა არისტოტელეს ცნობები როგორც წყარო პლატონის მოძღვრების შესახებ? ამაზე პასუხი მოითხოვს შედარებას პლატონის თხზულებებისა, არისტოტელეს ცნობებთან და მის კრიტიკულ არგუმენტებთან. მაგრამ ასეთი შედარების დროს ნათელი ხდება, რომ არისტოტელე ძირითადად ეხება პლატონის ექსოტერიკულ მოძღვრებას და ყურადღების გარეშე რჩება მისი მოძღვრების მეორე

მხარე, ესოტერული, რომელიც პლატონს განუვითარებია თავისი მოწაფეების ვიწრო წრეში ზეპირ ლექციებში (102. 199. 200).

ედ. ცელერს მიაჩნია, რომ არისტოტელე მრავალ საკმაოდ ობიექტურსა და დამაჯერებელ ცნობებს იძლევა წინამორბედთა შესახებ, მაგრამ ასეთად ვერ ჩაითვლება ცნობები პლატონზე, იმის მიუხედავად, რომ არისტოტელე მასთან ყველაზე მეტად დაახლოვებული პიროვნება და მისი უახლოესი მოწაფე იყო. ვარაუდი, რომ არისტოტელე პლატონზე ყველაზე ზუსტი ცნობების ავტორი უნდა ყოფილიყო, ცელერის აზრით, იმათივე არ არის გამართლებული, რადგან ამ შემთხვევაში გადამწყვეტია არა დროულ-ვრცეული სიახლოვე, არამედ პოზიციური ურთიერთობა. არისტოტელეს მხრივ პლატონის მოძღვრების შეფასების ერთ თავისებურად ედ. ცელერს მიაჩნია სწორედ პოზიციური სხვაობა, პოეტურ ფორმაში გააზრებული პლატონური თეორიისადმი არისტოტელური მიდგომის ვიწრო ასპექტი, კერძოდ, მის მიერ პლატონთან ლოგიკურ-გონითის კონსტრუირების პოეტური ფორმის შეუფასებლობა, მითების მნიშვნელობათა უარყოფა, რანიც მასთან „უბრალო ილუსტრაციათა ფუნქციას“ როდი ასრულებენ.

რაც მთავარია, ედ. ცელერი ფიქრობს, რომ არისტოტელეს არგუმენტები იდეების თეორიის წინააღმდეგ არსებითად მიზანს ვერ ზედებიან, რადგან როგორც შლაიერმახერიც მიუთითებდა, პლატონი სხვა „პლანიდან“ იყო დანახული. „ის, რაც პლატონს იდეალურად ჰქონდა მოაზრებული, მან არისტოტელესთან ემპირიულის სახე მიიღო (102, 205—206). არისტოტელეს საყვედური პლატონის მიმართ, თითქოს ვერ საბუთდება იდეების გრძნობად საგანთა მიზეზებად მტკიცება, — ცელერს უსაფუძვლოდ მიაჩნია იმის გამო, რომ არისტოტელემ ვერ გაითვალისწინა ესოტერული პლატონიზმი, მოძღვრება უმაღლესი პრინციპების შესახებ, რომელიც გამოირჩევა კონსექვენტურობით და რომლის წინაშე სრულიადაც არა დგას „მატერიალურის ფილოსოფიური კონსტრუირების“ პრობლემა. პლატონის უდიდესი დამსახურება, ცელერის აზრით, ის არის, რომ მან პირველად იმსჯელა „წმინდა აზრის სამყაროს, როგორც ერთადერთი ნამდვილის“ შესახებ და მას ორგვარი ახსნა მოუძებნა იდეალურ-ცნებითისა და გრძნობად საგანთა მიზეზისა. პირველი ახსნის მიხედვით იდეები განიმარტება როგორც შემეცნების ემპირიული შინაარსებისაგან აბსტრაქციის შედეგი, მეორე მხრივ კი, იდეები საგანთა ემპირიულ შინაარსებთან წმინდა ცნებით დამოკიდებულებაში დგა-



ნან და ამდენად წამოიჭრება მიზეზობრივი მიმართების და არა გენეზისის საკითხი (102. 294).

არისტოტელემ სწორად ვერ გაიგო პლატონის იდეების თეორია და ამიტომ, მართალი იყო ვაისე (ცელერის მიხედვით), როცა შენიშნავდა, პლატონი ვერც ერთმა თანამედროვემ და მიმდევარმა ვერ გაიგო, მათ შორის ვერც არისტოტელე მიხვდა მისი მოძღვრების საზრისსა და მის მთელ მნიშვნელობასო. რადგან ეს ასეა, ამიტომ ფიქრობს ცელერი, სრულიად ადვილი შესაძლებელია პლატონის მოძღვრების საფუძველზე არისტოტელეს არგუმენტების საპასუხო დებულებების ჩამოყალიბება და იმ წინააღმდეგობათა ახსნა-განმარტება, რაც მის მიერ იყო მითითებული; ამისათვის კი საჭიროა ყურადღებით მოვექცეთ ესოტერულ-პლატონიზმს, გავითვალისწინოთ „დაუწერელი“ ფილოსოფია (102. 296).

ედ. ცელერის განხილული გამოკვლევა იმითია მნიშვნელოვანი, რომ მითითებულია პლატონის მოძღვრებასთან არისტოტელეს ცნობებისა და მისი კრიტიკული არგუმენტების შეუსაბამობის ფაქტზე და ეს ახსნილია ესოტერული მოძღვრების გაუთვალისწინებლობით.

აღსანიშნავია, რომ მე-20 ს. 60-იანი წლებიდან პლატონის დაუწერელი მოძღვრებისადმი განსაკუთრებული ინტერესის მიზეზი გახდა, აგრეთვე, ფილოლოგიური კვლევით აღმოჩენილი პლატონის მოძღვრების შინაარსისა და არისტოტელეს მხრივ მის გადმოცემასა და კრიტიკას შორის შეუსაბამობა; იმაზე მითითებით, რომ პლატონის მოძღვრების არისტოტელური გადმოცემა და პოლემიკური არგუმენტაცია არ შეესაბამება „დიალოგების პლატონს“, გაჩნდა ჰიპოთეზა: არისტოტელე ხომ არ ითვალისწინებს პლატონის მიერ აკადემიაში ზეპირად წაკითხულ მოძღვრებას „სათნოების შესახებ“, „დაუწერელ“ ფილოსოფიას? ე. ი. თუ ედ. ცელერი არისტოტელეს იმას უწუნებდა, რომ მან ესოტერული პლატონი არ გაითვალისწინაო, ეხლა არისტოტელეს ცნობებზე დამყარებით დაიწყო დაბეჭდვით მტკიცება ესოტერული მოძღვრების ფაქტიური არსებობის თაობაზე, რადგან არისტოტელეს არგუმენტებში ხშირად სწორედ ასეთი პლატონური მოძღვრება იგულისხმება და არა „დიალოგური პლატონიზმი“.

ამ ჰიპოთეზის დასაბუთებისათვის თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში გაჩნდა არისტოტელეს შეფასების ორი კარდინალურად საპირისპირო პოზიცია, ერთს იცავს ჩერნისი და შორეა, მეორეს კრემერი და გაიზერი.

ჩერნისი მისდევს 19 ს. შლაიერმახერის მიერ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს: ისტორიული პლატონი დიალოგების პლატონია, არისტოტელე პლატონს უპირისპირდება და აკრიტიკებს როგორც დიალოგების ავტორს და არა იმ პლატონს, რომელიც აკადემიაში ასწავლიდა. ამავე დროს არისტოტელემ იდეებისა და რიცხვთა იგივეობის შესახებ აკადემიის მსმენელების სპეესიპესა და ქსენოკრატეს თვალსაზრისი გააკრიტიკა და ისე წარმოადგინა, ვითომ პლატონის იდეების თეორიას ეაკრიტიკებო (74.25). ჰ. ჩერნისისა და პ. შორეის აზრით, არისტოტელე, საერთოდ, პლატონის მოძღვრების მცდარ ინტერპრეტაციას იძლევა.

არისტოტელეს პლატონის მოძღვრებისადმი დამოკიდებულების ჩერნისისეული ტენდენციური შეხედულების გამო საინტერესო შენიშვნებს აკეთებს ფრანგი ავტორი ე. დ. სტრეიკერი. მისი დახასიათებით ბალტიმორის უნივერსიტეტის პროფესორი პაროლდ ჩერნისი ანტიკურობის, და განსაკუთრებით, პლატონ-არისტოტელეს მოძღვრებათა მკვლევარი, მიკერძოებას იჩენს პლატონისადმი და თავშეუქავებელი ტენდენციურობით ექცევა არისტოტელეს. ცნობილია მისი სადოქტორო შრომა „პლატონიზმი და გრიგოლ ნოსელი“, ორტომიანი გამოკვლევა პლატონზე, მაგრამ მისი ტენდენციურობა არისტოტელესადმი მკვეთრად ჩანს შრომებში: „არისტოტელეს მიერ წინასოკრატული ფილოსოფიის კრიტიკა“ და „არისტოტელეს მიერ პლატონის კრიტიკა და აკადემია“. ჩერნისი ამტკიცებდა, არისტოტელე თავისი თეორიის პრიზმიდან უყურებდა პლატონის მოძღვრებას, ამიტომ არისტოტელური კრიტიკა მიზანს ვერ აღწევს. სტრეიკერის შეფასებით, ჩერნისი რამდენადაც ობიექტურია პლატონის მოძღვრების გადმოცემაში, იმდენად რადიკალურად არასწორ პოზიციას იჭერს არისტოტელეს მიმართ, მას „არ უყვარს არისტოტელე, ეს სრულიად აშკარაა. ამ უზარმაზარ წიგნში მის მიმართ ერთი საქმე სიტყვის აღმოჩენაც კი არ შეიძლება“ (76. 193—211). ჩერნისის მიკერძოებითი დამოკიდებულება არისტოტელესადმი იმაშიც ჩანს, რომ არისტოტელეს „სწორი და სიღრმისეული აზრები“ შეფასებულია როგორც საყოველთაოდ ცნობილი, ხოლო სუსტი ადგილები გაძლიერებულადაა გადმოცემული როგორც „გაუგებრობა“.

სტრეიკერი არისტოტელეს იცავს ასეთი მიკერძოებული მკვლევარისაგან, ღიდად აფასებს მის სინთეზურ გონებას, ღრმა და უძლიერეს აზრებს; „უექველად დიდმნიშვნელოვნად“ თვლის არისტოტელეს მცდელობას მოწესრიგებულად წარმოადგინოს პლატონის

ნააზრევი ფილოსოფიურ-ისტორიულ ურთიერთკავშირებში. ამ შეკვლევარის აზრით, არისტოტელე თეორეტიკოსია, თავისი საკუთარი სისტემის შემოქმედია, ჩერნისი კი ფილოლოგი მკვლევარია და მისი უპირველესი ვალია ავტორის ნააზრევის საფუძვლიანი შესწავლით მიუყვარძობლად შეაფასოს ნაკლიცა და დამსახურებაც (76. 210).

სტრეიკერი პლატონისა და არისტოტელეს მიმართების გარკვევაში სწორედ შენიშნავს პრობლემურობას იმ საკითხისა, თუ რატომ არის შემჩნეული დივერგენცი, — შეუსაბამობა პლატონის დიალოგების შინაარსსა და ამ მოძღვრების არისტოტელესეულ გადმოცემას შორის, რა როლს ასრულებს ამ დივერგენციის ახსნაში „დაუწერელი“ მოძღვრება, პლატონის სააკადემიო მოღვაწეობა. ამ პრობლემატური კითხვების გადაწყვეტა დაიწყეს კრემერმა და გაიზერმა, მათ განავითარეს XIX ს. მკვლევარების პერმანის, ტრენდლენბურგის, ბრანდისის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ავთენტური პლატონური მოძღვრება ემთხვევა მის ზეპირ ლექციებს „სიკეთის შესახებ“, რომელიც განვითარებული იყო დიალოგური მოძღვრების პარალელურად. მათი აზრით, არისტოტელეს აკადემიაში ჰქონდა მოსმენილი ეს ესოტერული მოძღვრება და მას ითვალისწინებდა თავის ცნობებშიცა და კრიტიკაშიც. კ. გაიზერმა განსაკუთრებული ცდები ჩაატარა იმისათვის, რომ პლატონის ამ მოძღვრების რეკონსტრუქცია მოეხდინა არისტოტელესი, მისი მოწაფეებისა და აკადემიის სხვა მსმენელების ფრაგმენტებისა და გადმოცემების საფუძველზე.

3. კრემერი თავის თვალსაზრისს პლატონის და არისტოტელეს დამოკიდებულების შესახებ „ახალს“ უწოდებს და მას გადმოსცემს გავრცელებული, ტრადიციული შეხედულებების საპირისპიროდ. ძველი შეფასების მიხედვით პლატონისა და არისტოტელეს შეხვედრის ადგილი ურთიერთკონტრასტულ მიმართებაში განიხილებოდა, სადაც პლატონი გამოდის დიალექტიკურ-ტოტალიტარულ მოაზროვნედ, არისტოტელე კი ანალიტიკოს ობიექტივისტად (90.329). პლატონი ფილოსოფოსობს ექსისტენციალურად, დიალოგურად, სოკრატულ ელენქტიკურად, აპორიეტულად, პროტრეპტიკულად, ან უკეთეს შემთხვევაში მითოსურის ფორმებში, — არისტოტელე, პირიქით, „მუშაობს სციენტისტურ-თეორიული“ და აპოდიქტური მეთოდით. ურთიერთდაპირისპირებულად არის გაგებული მათი აზროვნების სტილიც. პლატონის სტილი შეფასებულია

აპრიორულ-დედუქციურად, არისტოტელესი ინდუქციურ-ემპირიულად ანუ „ფენომენოლოგიურად“. პლატონისა და არისტოტელეს დაპირისპირებაზე ხაზგასმით იყო ხოლმე მითითებული მათთვის საერთო და უძირითადესი პრობლემის, ერთეულისა და ზოგადის მიმართების, გადაწყვეტაშიც; პლატონის „დიალექტიკურ-ტრანსცენდენტუალური“ აზროვნების განვითარება მიმართულია ზოგადისა და მთელისაკენ, — არისტოტელე, პირიქით, ერთეულის, კონკრეტულის რეაბილიტაციას ახორციელებს; ამ საკითხის გადაწყვეტაში პლატონი გენერალიზაციის მეთოდით მიდის ერთეულებამდე, არისტოტელე ერთეულების პლურალიზმით იწყებს და აქედან გამომდინარე ფილოსოფიის დარგებს რელატიურ ავტონომიურობას ანიჭებს.

პლატონისა და არისტოტელეს ონტოლოგიის საკითხებში ამგვარი ურთიერთდაპირისპირებულობა გადატანილია ეთიკის სფეროშიც და აღინიშნება არისტოტელესთან „ერთეულის ზნეობრივი ავტონომიურობის“ საწინააღმდეგოდ პლატონის მორალის თეორიაში „იდეელური პეტერონომულობა“ (90. 329, 330).

აქამდელ ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში პლატონისა და არისტოტელეს ასეთი კონფრონტაციის ძირითადი მიზეზი, კრემერის აზრით, იმაში უნდა ვეძიოთ, რომ პლატონის მოძღვრება განიხილებოდა ცალმხრივად, მხოლოდ დაწერილი დიალოგური ნაშრომების მიხედვით. ამ მკვლევარის მსჯელობის მიხედვით, განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს არისტოტელეს ფილოსოფიური შრომების ტექსტუალური შესწავლა როგორც მის მიერ წაკითხული ლექციების გამრავლებულ ტექსტთა შენაჩვარი. დაკვირვებული თვალი ამ ტექსტებში „მდიდარ კომუნიკაციურ ცნობებს“ ამოიკითხავს. პლატონისა და პლატონური აკადემიის შესახებ, მის გენეზისზე, მიზანზე, შემადგენლობაზე. ასეთ შესწავლაში ორიენტირებისათვის ამოსავალი უნდა გახდეს 334 წელი, როცა აკადემია თავისი მთლიანობით ჩანს და არისტოტელე უკვე თავისი პოზიციით დგას აკადემიის წევრებს შორის დაპირისპირებულიცა და შეთანხმებულიც თავის მასწავლებელთან. ამგვარი მიდგომით აღმოჩნდება პრობლემების ფართო ჰორიზონტი, რომელთა საზღვრებშიც არისტოტელე ოპერირებს. ასეთი დიფერენცირებული განხილვით გაირკვევა ის განსხვავებული, რაც „უნდა ამოირჩეს პლატონის დიალოგებით შემოთავაზებულ შინაარსებში“ (90. 330).

კრემერი არისტოტელეს პლატონთან მიმართების შესწავლისათ-

ვის ირჩევს მიდგომის ორგვარ წესს: 1. პლატონსა და არისტოტელეს შორის უნდა ვიგულოთ პლატონის მოძღვრების ახლებური ინტერპრეტაცია, ამ მოძღვრების შემდგომი სრულყოფა პლატონის ადრინდელი მოწაფეების მიერ, როგორც დიალოგების შინაარსთა ახლებური გაგება, ისე აკადემიაში ზეპირად წაკითხულ ლექციებში გადმოცემული მოძღვრების ინტერპრეტაციები; 2. პლატონსა და არისტოტელეს შორის დგას „დაუწერელი“ მოძღვრება. ორივეს ნაწერების შედარების დროს უნდა ამოვიღეთ ამ ფაქტორიდან, უნდა განვიხილოთ მთლიანი პლატონი, მთელი პლატონური მეგკვიდრეობა და აკადემიაში მისი მიმდევრების თეალსაზრისთა ერთობლიობა. მოცემული საკითხის კვლევისას მიდგომის ორივე ამ წესის გამოყენებით უნდა აღვადგინოთ ნამდვილი ისტორიული და სისტემური ხაზი პლატონსა და არისტოტელეს შორის. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ შეგვეძლება აღვადგინოთ არისტოტელეს მთელი „ანალიტური პოტენციალი“, ის ისტორიული კონტექსტი, რომელშიც ეს მოძღვრება ვითარდებოდა როგორც წინას უშუალო გაგრძელება, მისი ცნებათა სისტემა გენეტურად დაკავშირებული წინამორბედებთან. ასეთი მიდგომით არისტოტელე თავისუფლდება იმ იზოლაციისაგან, რომელშიც იგი აღმოჩნდა ძველი, ტრადიციული წესით განხილვისას.

ამგვარად, აუცილებელი ხდება იმ სააზროვნო გარემოს გათვალისწინება, რომელშიც არისტოტელე მოღვაწეობდა. ამ მიმართულებით არისტოტელეს შესწავლაში ნაბიჯები გადადგა ვ. იეგერმა, რომელმაც ფილოლოგიური და ბიოგრაფიული ანალიზის დილთაისეზური მეთოდის გამოყენებით არისტოტელეს „გენეტური პორტრეტი“ შექმნა.

კრემერი პლატონთან მიმართებაში არისტოტელეს მოძღვრების ანალიზს იწყებს პრინციპებზე მოძღვრების განხილვით. ეს მოძღვრება ორ ფორმაშია წარმოდგენილი. 1. ტრიადის სახით — მატერია, იდეა, სხეული; 2. ტეტრადიული სახით — 4 მიზეზი (მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი, მიზნობრივი). ორივე ეს ფორმა, კრემერის მტკიცებით, პრინციპების შესახებ აკადემიაში შემუშავებული მოძღვრების გაგრძელებაა, რომელიც, როგორც ჩანს, არისტოტელემ იმდენად გაიზიარა, რომ ტრიადიდან ტეტრადიული ფორმა გამოიყვანა (90. 331). სავარაუდოა, რომ არისტოტელესათვის ამოსავალი გახდა აკადემიაში შექმნილი „უნივერსალურ-დიალექტიკური“, დუალისტური პრინციპების შესახებ მოძღვრება და ამ გზამ იგი პლა-

ტონის „ზეპირ“, „დაუწერელ“ მოძღვრებასთან მიიყვანა. ე. ი. ჯერ გაზიარებული იყო ორი პრინციპი მატერიალური და იდეალური, შემდეგ მათ გამოეყო სხეულებრივი. „ფიზიკაში“ არისტოტელე სამ პრინციპზე მსჯელობს, ბოლოს კი იგი ოთხ პრინციპადაც განვითარდა. ეს გზა აკადემიაში პლატონის მიმდევართა მიერ თეორიული ძიებით გავლილი გზის გაგრძელებაა და მისი ანალოგიურია. პრინციპები არისტოტელესთან სინამდვილის ამხსნელი ელემენტები, „სტიოხეიონ“-ის როლში გამოდიან, ისინი საგნებში არიან და ამათგან განსხვავდება პირველი მამოძრავებელი, უპირველესი მიზეზი, როგორც სამყაროს გარეთ მყოფი, მზის მსგავსად გარედან მოქმედი ძალა. ამ თვალსაზრისით განასხვავა სტაგირელმა მიზეზები.

თუ დავაკვირდებით პლატონის ნაწერებს, ვნახავთ, რომ მიზნობრივი მიზეზის ცნება მას „ფედონში“ აქვს განვითარებული, მამოძრავებელი მიზეზისა „ტიმეოსში“; შემდეგ ქსენოკრატემ განასხვავა სამი მიზეზი: დემიურგული, პარადოგმატური და მატერიალური. სწორედ აქედან გააგრძელა მიზეზთა შესახებ მოძღვრება არისტოტელემ და მიზნობრივი მიზეზი, აქამდე მის მიერ არათავისთავად, შეფარდებით მიზეზად აღიარებული, — ახლა პირველ მიზეზთა რიგში ჩააყენა. კრემერს შემთხვევითად არ ეჩვენება ის ვითარება, რომ არისტოტელემ მიზეზთა შესახებ მოძღვრება თავდაპირველად „ფიზიკაში“ განავითარა, ნაწარმოებში, რომელიც პლატონის „ტიმეოსის“ გავლენით დაწერა.

პრინციპებზე მოძღვრების განვითარების საფეხურები არისტოტელესთან ნათელს ხდის, თუ როგორ ექსპერიმენტებს მიმართავდა იგი აკადემიაში პრინციპებზე მოძღვრების განვითარების კვალდაკვალ, ვიდრე ის საბოლოოდ ზოგად სახეში არ „გამოაყრისტალა“. კრემერის აზრით, ცხადია, არის განსხვავება პრინციპებზე არისტოტელეს მოძღვრებასა და პლატონელებს შორის; არისტოტელეს ეს პრინციპები, „ერთეულ საგანთა მიმართ არიან სპეციალიზებულნი“, ამასთან შედარებით ახლოს არის სპეციალურ „სპეციალური პრინციპები“, რომელნიც არსის სფეროს დიფერენცირებას ახდენენ. არისტოტელემ ისინი აღქმად სამყაროზე გადაიტანა, დარწმუნდა რა, რომ იდეებზე მოძღვრებასთან მათი დაკავშირებით ვერავინ ვერავითარ შედეგს ვერ მიიღებდა (90.333).

კრემერის მიხედვით ფილოსოფიის ისტორიული კვლევის გარეშე არ უნდა დარჩეს ის, თუ რამ განსაზღვრა ფილოსოფიური ინტერესის გადანაცვლება პრინციპებზე? რატომ შეიქმნა მოძღვრების

ორი ტიპი? რა ძეგს ამ ორს შუა? ეს შუამდებარე არის პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრება, რომელიც პლატონის მოძღვრების დასრულება იყო პრინციპთა შესახებ. არისტოტელე მისდევდა იმ თეორიულ ძიებებს, რაც აკადემიაში წარმოებდა, უწინარეს ყოვლისა კი „დაუწერელი“ მოძღვრების დიდი გავლენა განიცადა. ასევე გაითავისა „ტიმეოსის“ კოსმოლოგიის დებულებები პრინციპთა შესახებ და ამის საფუძველზე ჩამოაყალიბა პრინციპთა ის თეორია, რაც ზოგიერთს სრულიად კონტრასტულ და ახალ მოძღვრებად იჩვენება პლატონის მიმართ. არისტოტელეს მოძღვრება პრინციპებზე იგივეა, რაც მოძღვრება ელემენტებზე (არაფიზიკალური გაგებით); არსის სამფლობელოს სათავეში დგას „პირველი არსება“ რომლისაგან გამომდინარეობს ციური და შემდეგ სუბლიმაციური არსი, ისევე როგორც სააკადემიო აზროვნებაში განიხილებოდა არსის საფუძვრები.

კრემერი არისტოტელეს ტექსტთა მომარჯვებით დაბეჯითებით ცდილობს იმის დამტკიცებას, რომ არისტოტელეს ნააზრევია არ არის „ორიგინალური“, იგი აკადემიის იდეების წრეში ტრიალებდა და აქედან გამოიყვანა თავისი მოძღვრება. ხოლო ის ვითარება, რომ არისტოტელე აკრიტიკებს პლატონს, ეს უნდა აიხსნას ასე: „არისტოტელეს არგუმენტები იდეების თეორიის წინააღმდეგ იმანენტურადაა მოცემული აკადემიის არგუმენტებში“, ე. ი. ეს კრიტიკა უნდა გავიგოთ, ისე, რომ პლატონი და არისტოტელე იყვნენ ერთი ტიპის მოაზროვნენი და მათ ურთიერთობაში აკადემიის შიგნით წარმოებდა იმანენტური კრიტიკა (90. 334).

ამ მკვლევარის აზრით, არ არის მთლიანად ორიგინალური არც არისტოტელეს მოძღვრება კატეგორიებზე, რადგან ამისი ანალოგიური იყო აკადემიაში შექმნილი იდეალურ ათ რიცხვთა რიგის მოდელი. „ორიგინალურ-არისტოტელურად“ აქ უნდა ჩაითვალოს მხოლოდ ამ რიგის დიფერენცირება ერთთან მიმართებაში, ანუ „ერთიდან“ („პროს ენ“). პირველ ფილოსოფიაში აზრის მთელი მოძრაობა აქცენტირებული არსზე, „უსიაზე“ და შემდეგ პირველად არსზე და იგი „ორიენტირებულია აკადემიის ელემენტთა სისტემის ყაიდაზე“. არსისაკენ ამაღლება გაგებულია ონტოლოგიურად, რომელშიც კონსტრუქციულადაა მოცემული ობიექტური არსის წესრიგი. აქ გვხვდება, კრემერის აზრით, პირველი ფილოსოფიის ის მომენტი, რომელშიც უნივერსალური დიალექტიკა განვითარებულია პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრების მიხედვით, სადაც გათვალისწინ-

ნებულია ორი „სააზროვნო გზა“, ანალიტური — უკან დაბრუნება მოვლენებისკენ და სინთეზური ზეამდღება „ტრანსცენდენტურ პრინციპებთან, კოსმოლოგიური და თეოლოგიური ჰორიზონტების გადალახვით“.

თუმცა არისტოტელემ დადებითად გადაწყვიტა ზეგრძნობადი სუბსტანციის არსებობის საკითხი, მაგრამ იგი დარჩა ონტოლოგიურად განუსაზღვრელი პირველი მამოძრავებელი. სუბსტანციის ეს არისტოტელური ცნება, კრემერის მიხედვით, უნდა გავიგოთ როგორც ტრანსფორმაცია პლატონისეული დემიურგის, კოსმიური მამოძრავებელის და აკადემიაში დამუშავებული კოსმოლოგიურ-თეოლოგიური ტრანსცენდენტური ღმერთისა, რაც ყველაზე კარგად ქსენოკრატეს ჰქონდა განსაზღვრული როგორც უმაღლესი „ინტელიგენცია“, ნუსი (90. 336). აშკარად ჩანს, რომ ამ შემთხვევაში „არისტოტელე მიმართავს პლატონიზმის იმანენტურ კორექტურას“, „არისტოტელე ქმნის აკადემიურის ნიუანსებს, კოსმოლოგიურ-თეოლოგიური სისტემის ვარიანტებს“ და ამის შედეგად შეიძლება ფორმულა „აზროვნების აზროვნება“ რაც აღნიშნავს იმასვე, რასაც პლატონთან სული როგორც „თავისთავადი მამოძრავებელი“ (კანონები“ X 897 e).

აკადემიაში ფილოსოფიური აზრის მიმდევრობა ნათელს ხდის, რომ სპეკიპესა და ქსენოკრატესთან პლატონის იდეების თეორია უკვე გადალახული იყო, უკვე მიმდინარეობდა მსჯელობა ერთეულზე; ფილოსოფია ქსენოკრატეს უკვე დაყოფილი ჰქონდა სამ დარგად, — ლოგიკად, ეთიკად და ფიზიკად. ეს ყოველივე არისტოტელემ აკადემიაში აითვისა, მაგრამ ამის აღნიშვნა იმას როდი ნიშნავს, რომ არისტოტელეს მოძღვრების სპეციფიკურობა მთლიანად უარყოფით, პლატონსა და არისტოტელეს შორის განსხვავება ერთიანად მოეხსნათ. აუცილებელია გამოიყოს ის ახალი, რაც სტაგირელ მოაზროვნეს მიეკუთვნება და ასეთი მიდგომის პირობებში კრემერს თვალში საცემად მიაჩნია მარტო ორი სიახლე: პირველია შესაძლებლობისა და სინამდვილის შესახებ მოძღვრება, აქტი და პოტენცია, აქტის პრიმიტის მტკიცება და ამის მიხედვით მოძრაობის, ახლის წარმოქმნის, ერთეულებად დანაწევრების პროცესის ახსნა, მეორეა — სილოგიზმის აღმოჩენა, რითაც „აკადემიურ დიალექტიკას“ სრულიად ახალი მეთოდური და ფილოსოფიური განზომილებანი მიეცა. (90. 346). არისტოტელემ აკადემიის დიალექტიკის ავტორიტარიზმისაგან ფიზიკის ემანსიპაცია მოახდინა, მასთან დიალექტიკა



აღარ არის მეცნიერება არსის შესახებ, არამედ იგია „ტეხნე“, მე-  
თოდი, რომელიც ემსახურება ცალკეულ ფილოსოფიურ მეცნიერე-  
ბებს. ამ სიახლეებმა გამოიწვია პლატონიზმის დეკქვანტიფიკაცია,  
ელემენტთა ფილოსოფიის მეტამათემატიკის უკუგდება, განხორცი-  
ელდა ქვალიტეტურის ემანსიპაცია, ყველგან ტელეოლოგიზმმა „იზე-  
იმა გამარჯვება“. მათემატიზირებული სუბსტანციის უარყოფით  
არისტოტელესთან ელემენტებზე მოძღვრება დიალექტიკური გახ-  
და, მაგრამ „დიალექტიკურობის“ ცნების შინაარსი შეიცვალა. მან  
პეიორატიული („გაყალბებული“) ელფერი მიიღო. არისტოტელემ არ  
გაიზიარა სოკრატული დიალექტიკის პლატონური ვარიანტი, მან ისე-  
ვე გარდაქმნა დიალექტიკა, როგორც კანტის შემდეგ პეგელთან მი-  
ეცა მას სპეკულატური გაგება (90, 352).

ამ განსხვავებაზე მითითების მიუხედავად, ჰ. კრემერის მიერ  
განხილული მიმართება პლატონსა და არისტოტელეს შორის გან-  
საზღვრულია მათი მაქსიმალური დაახლოვების მიზნით, რომლის  
გამაშუალებლად გამოდის „დაუწერელი“ ფილოსოფია. ასეთი დაახ-  
ლოვების მცდელობისას არისტოტელეს მოძღვრების მაღალი დონე  
პლატონთან შედარებით, მის მიერ პრობლემემატიკის გამდიდრება და  
ფილოსოფიის როგორც შინაარსობრივი, ისე მეთოდოლოგიური  
სრულყოფა, საოცრად ნიველირებულ სახეს იღებს; მის ზოგიერთ  
სიახლეზე მითითება პლატონისაგან უმნიშვნელო გადახრას, ან მე-  
ტად მცირე მნიშვნელობის წინწაწევის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

კრემერი იმდენად საფუძვლიანად დაადგა პლატონ-არისტოტე-  
ლეს სინოფსის გზას, რომ ეთიკის საკითხებშიც კი, სადაც მეტად  
აშკარაა არისტოტელეს დაშორება პლატონისაგან, დაბეჭდებით  
ცდილობს მათი შეხედულებების იგივეობის მტკიცებას, რომ  
თითქოს არისტოტელესთანაც ეთიკა დარჩა უპირატესი, რომ თურ-  
მე პირველი ფილოსოფია, — არსზე, პრინციპებზე მოძღვრება,  
პრაქტიკული ფილოსოფიისთან მიმართების გარეშე შეუძლებელია  
და მას ემყარება (90. 351).

ამ შემთხვევაში ჰ. კრემერი ისეთივე ტენდენციურობას ამჟღავ-  
ნებს არისტოტელეს მიმართ, როგორსაც ჩერნისი იჩენდა სრულიად  
სხვა პოზიციიდან. ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ კრემერთან ამ  
ტენდენციურობის მიზეზი არის „დაუწერელი“ მოძღვრების მნიშ-  
ვნელობის განდიდება, მისთვის რაღაც განსაკუთრებული ღირებუ-  
ლების მინიჭება. ერთი სიტყვით, ამ მკვლევარის მიერ პლატონი-  
არისტოტელეს მიმართება დანახულია მხოლოდ პლატონის „დაუწე-

რელი“ ფილოსოფიის პრიზმაში და ამის შედეგად სრულიად ბუნებრივად დავიწროვდა და ფაქტიურად გაუფასურდა კიდევ არისტოტელეს მოძღვრების დიდი ისტორიულ-ფილოსოფიური ღირებულება, რადგან ეს იყო ცდა პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრების ვიწრო არეალში იმპლიციტურად შთანთქმულიყო მთელი არისტოტელური ფილოსოფიის სიდიადე.

თუ ჩერნისი პლატონისადმი არისტოტელეს მიმართების შეფასებაში მთელი სიძლიერით ამჟღავნებს ტენდენციურობას ისეთ ფორმაშიც კი, რომ ჩანს, თუ რაოდენ „არ უყვარს მას არისტოტელე“, და თუ ეს ხდება პლატონისადმი უდიდესი კეთილგანწყობის ხარჯზე, ფაქტიურად იგივე შედეგი მოიპოვა კრემერმა პლატონის „დაუწერელი“ მოძღვრების განდიდებისათვის უდიდესი გულმოდგინების შედეგად, ოღონდ იმ განხვავებით, რომ ეს მკვლევარი თავისუფალია ისეთი ემოციური დატვირთვისაგან არისტოტელეს შეფასებაში, რაც ჩერნისმა ასე აშკარად გამოავლინა.

ამ ინტერპრეტაციათა შეფასების შემდეგ აუცილებელი ხდება ჩამოვყალიბოთ ჩვენი თვალსაზრისი პლატონისადმი არისტოტელეს მიმართების შეფასებისათვის, იმ კრიტიკული არგუმენტების გათვალისწინებით, რაც მოპოვებულია თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიულ ძიებებში. ეს თანამედროვე ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის სადღესო ამოცანაა, რისთვისაც უწინარეს ყოვლისა პასუხი უნდა გავცეთ კითხვებზე: როგორ მიმართებაშია არისტოტელე პლატონის მემკვიდრეობასთან? არის თუ არა სანდო მისი ცნობები წინამორბედთა შესახებ იმ თავისებურებათა გათვალისწინებით, რომ არისტოტელე მეტად ძუნწად ასახელებს პლატონის შრომებს, რომ იდეების თეორიას არისტოტელე შეცვლილ ვარიანტში აკრიტიკებს? როგორ მიმართებაშია არისტოტელე პლატონის ესოტერულ „დაუწერელ“ ფილოსოფიასთან? თვით მას ჰქონდა თუ არა რაიმე მსგავსი ამისა? უსაფუძვლო არ არის საყვედური, რომ არისტოტელე, თითქმის არ იმოწმებს პლატონის თხზულებებს. არ მიმართავს ციტირებას, მსჯელობს უმეტესად საზოგადოდ იდეების თეორიაზე ან ამ მოძღვრების რომელიმე პრობლემაზე. ამ საყვედურის გაბათილებისათვის შეიძლება უბრალოდ იმ ობიექტურ ვითარებაზე მითითება, რაც მათი დროული ახლობლობის, თითქმის თანადროულ მოღვაწეობის ფაქტორთან არის დაკავშირებული. მასწავლებელი და მოწაფე იმდენად დაკავშირებულინი იყვნენ დროში სიახლოვით, რომ ასეთ პირობებში პლატონის

თხზულებათა დამოწმებანი ზედმეტი უნდა ყოფილიყო. თუ ამას იმ გარემოებასაც დავუმატებთ, რომ პლატონის ნაწარმოებები იმ დროს უთუოდ დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ, ყველაფერი ცხადი გახდება. იმისი ბრწყინვალე ნიმუში კი, არისტოტელე პლატონის მიმართ როგორი დიდი მეცნიერული ტაქტით აკეთებდა შენიშვნებს, მოცემულია „ნიკომახეს ეთიკის“ შემდეგ ცნობილ დებულებაში: შესაძლოა სასარგებლო იყოს განვიხილოთ და გამოვიკვლიოთ თვალსაზრისი უმაღლესი სიკეთის შესახებ საზოგადოდ (იდეებში), თუმცა ამგვარ კვლევას ის ვითარება აძნელებს, რომ ასეთი მოძღვრება იდეების შესახებ ჩემი მახლობლების მიერ იყო წამოყენებული, მაგრამ კეშმარიტების გულისათვის უკეთესია ყურადღების გარეშე დავტოვოთ პიროვნება, განსაკუთრებით ამ წესის მიღვენება ევალებათ ფილოსოფოსებს. თუმცა მე მიყვარს პლატონიცა და კეშმარიტებაც, მაგრამ უპირატესობას კეშმარიტებას ვანიჭებ“ (29. 7).

უდავოა, რომ არისტოტელე პლატონის თანამედროვეთა და მემკვიდრეთა შორის ყველაზე უკეთ იცნობდა პლატონიზმის როგორც ესოტორულ, ისე ექსოტერულ მხარეებს და თავის კრიტიკულ არგუმენტებში საკმაოდ მახვილად ითვალისწინებდა მათ. ხოლო პლატონის მოძღვრების ისეთი ინტერპრეტაციები, რომელთა მიხედვით თეორიის ამ ორი მხარის დაშორიშორება და ერთ-ერთი მათგანის აბსოლუტიზაცია ხდება, სრულიად ბუნებრივად, აძნელებენ იმის ახსნას, თუ რატომ არ შეესაბამება არისტოტელეს ცნობები მთლიანად პლატონის მოძღვრების შინაარსობრივ მხარეს. თუ ეს შეუსაბამობა თანამედროვე გავრცელებულ ინტერპრეტაციათა ერთ რიგში ძნელად ამოსახსნელ „გამოცანად“ იქცა, იგი შეიძლება შედარებით ადვილად აიხსნას, თუ ამოსავალი იქნება პლატონის მოძღვრება როგორც ორგანული მთელი, შედგენილი ესოტერული და ექსოტერული მომენტებისაგან.

როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსებისათვის საყოველთაოდ ცნობილია, არისტოტელე არა მხოლოდ იცნობდა პლატონის მოძღვრებას „სიკეთის შესახებ“, არამედ მას თვით ჰქონდა დაწერილი თხზულება (ან ამავე სახელწოდებით, ან „ფილოსოფიის შესახებ“). რომელიც არ არის შემონახული, სადაც გადმოცემული ყოფილა პლატონის მოძღვრება. ეს იმისი მანიშნებელია, რომ არისტოტელე არა მარტო იცნობდა ესოტერულ პლატონიზმს, არამედ, საერთოდ, ესოტერული მოძღვრებისადმი, გარკვეული, აზრით, დადებითად იყო

განწყობილი. აქ უთუოდ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ არისტოტელეს ესოტერული მოძღვრება ეპოპტიკური მნიშვნელობით ესმოდა და მასში გულისხმობდა იმ ზეპირ მოძღვრებას, რომლითაც მსმენელნი ფილოსოფიურ პრობლემათა ამოხსნის საიდუმლოების უმაღლეს საფეხურზე ამალდებოდნენ. არისტოტელეს პერიპატეტულ სკოლაში სწავლების ორი მეთოდის განსხვავებაც ამითი უნდა ყოფილიყო განსაზღვრული; ერთნი, ექსოტერიკოსები, საერთო ფილოსოფიურ განათლებას იძენდნენ, მეორენი, ესოტერიკოსები, სპეციალური ფილოსოფიური განათლებისთვის იყვნენ მოსულნი და არისტოტელეს საკუთარ ფილოსოფიურ თეორიას უსმენდნენ, რასაც იმ ხანად თავისი ყურით მოსმენილი, ზეპირად დალაგებული, ე. ი. აკროამატული მოძღვრება ეწოდებოდა. არისტოტელეს აკროამატული მოძღვრების შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის პლუტარქე. თუ როგორ წერთნიდა არისტოტელე ალექსანდრე მაკედონელს იმ დროიდან, როცა ფილიპე მეფემ მათ სამეცადინო ადგილად მიუჩინა ნიმფეონი ანუ მუზათა ქალა, მაკედონიის ქალაქის მიეზას მახლობლად, — პლუტარქე შემდეგს წერს: „ალექსანდრე, როგორც ჩანს, არისტოტელესაგან მართო ეთიკასა და პოლიტიკას კი არ სწავლობდა, არამედ გაიცნო საიდუმლოებით მოცული მეტად ღრმა მეცნიერებანიც, რომელთაც ფილოსოფოსები აკროამატულს და ეპოპტიკურ მოძღვრებებს უწოდებენ და ყველას როდი აცნობენ ხოლმე!“ (17. 389, 390) აკროამატულ მოძღვრებათა განსაკუთრებულობის შესახებ მსჯელობს თვით ალექსანდრე მაკედონელი არისტოტელესადმი მიწერილ წერილში, რომელიც შემონახულია ავლუს გელიუსის „ატიკურ ლამეებში“, (IV, 3). როცა აზიაში სალაშქროდ წასულ ალექსანდრეს შეუტყვია არისტოტელემ წიგნად გამოსცა თავისი მოძღვრებაო: მაკედონელს წყენა გამოუთქვამს შემდეგი წერილით: „ალექსანდრე არისტოტელეს სიკეთეს უსურვებს! შენ ვერ მოქცეულხარ მართებულად, აკროამატულ მოძღვრებათა ირგვლივ თხზულებები რომ გამოგიცია.\* რითილა უნდა გამოვიჩინოდეთ სხვებისაგან, თუ ის მოძღვრება, რომელზედაც ჩვენ აღვიზარდეთ, ყველასათვის ხელმისაწვდომი იქნება? პირადად მე ვისურვებდი ეჯობნო-

\* აკროამატული მოძღვრება (აკრომაჲ—ვისმენ) არისტოტელეს მიერ საკუთარი ფილოსოფიური თეორიის სიტყვიერი გადაცემა მსმენელთათვის. ეპოპტიკური (ეფორაო — ეპერეტ, ეხედავ) მოძღვრება, რომლითაც მსმენელნი ფილოსოფიური მოძღვრების საიდუმლოებათა უმაღლეს საფეხურს ითვისებდნენ. იხ. პლუტარქე, ბიოგრაფიები. გვ. 389—390. მთარგმნელის აკ. ურუშაძის შენიშვნა.

დე სხვებს უმნიშვნელოვანეს საგანთა ცოდნით, ეიდრე ფიზიკური ძალით. კარგად იყავ“. ამ წერილზე არისტოტელეს უპასუხია, რომ ზემოხსენებული თხზულებები კიდევ გამოსცა და თითქოს კიდევ არ გამოსცა. ამისი განმარტებისათვის პლუტარქე შენიშნავს: მართლაც „ფიზიკის“ შემდეგ გამოქვეყნებული თხზულებანი არისტოტელეს მოძღვრების სწავლებისათვის როდია გამოსაყენებელი. იგი იმისთვისაა დაწერილი, ვინც მისი ფილოსოფია თავიდან შეისწავლა“.

მოტანილი ცნობებიდან ცხადად ჩანს. რომ არისტოტელეს ესოტერულის ცნებაში ესმის რაციონალური, აზრით საწვდომი მოძღვრება, ლოგიკურ დასაბუთებაზე აგებული ღრმა ფილოსოფიურ საიდუმლოებათა გამრკვევი. რაც შეეხება არისტოტელეს მხრივ ზეპირი, დაუწერელი მსჯელობების ღირებულებათა შეფასებას, ამის შესახებ ფილოსოფოსი მსჯელობს „რიტორიკის“ ტექსტში, როცა არკვევს მკვერმეტყველური სიტყვის განსხვავებებს სტილის მიხედვით და არჩევს დაწერილისა და ზეპირი, დაუწერელი სტილის მნიშვნელობას. არისტოტელე ამის თაობაზე წერს: „სიტყვათა დაწერილი სტილი ყველაზე ზუსტია, ხოლო პოლემიკური სიტყვები ყველაზე აქტიორული“. მაგრამ რომ შევადაროთ მკვერმეტყველური სიტყვები ერთმანეთს, დაწერილი სიტყვები ზეპირი კამათის სიტყვებთან შედარებით სუსტი ჩანან, ხოლო ორატორთა კარგად ნათქვამი სიტყვები, თავის მხრივ, თუ წაკითხული იქნებიან, — სუსტი აღმოჩნდებიან. „ამისი მიზეზი ის არის, რომ ეს სიტყვები გამოსადეგნი არიან მართო ზეპირი კამათისათვის“ (1413 b 15.).

ამგვარად, არისტოტელემ თუმცა მიუთითა „დაწერილის“ სიზუსტეზე, მაგრამ ამავე დროს მისი სუსტი მხარეც აღნიშნა, რომ დაწერილის თავისებური „სიმშრალე“ ახასიათებს, უსიცოცხლოა, ხოლო დაუწერელს, ზეპირმეტყველებით განვითარებულ აზრს დიდი წარმატებები შეიძლება მოჰყვეს კამათში, ორატორულ გამოსვლებში. არისტოტელე აქ არ მსჯელობს, საერთოდ, „დაუწერელის“ მნიშვნელობაზე. მას ზეპირი ორატორული ხელოვნების შეფასება აინტერესებს, მაგრამ მაინც საგულისხმოა თუნდაც ამ ასპექტში, „დაუწერელის“, ზეპირის უპირატესობის აღნიშვნა დაწერილის წინაშე.

არისტოტელე არ შეიძლება პლატონის ესოტერული მოძღვრების გემკვიდრედ ჩაითვალოს. იგი ანვითარებდა რაციონალისტ პლატონს, მის ექსოტერულ, დიალოგურ მოძღვრებას და ლოგიკური მეთოდის

უნივერსალიზაციით ცდილობდა საბოლოო ჰეგემონიზებათა მიგნებას. ამ გზით მავალი არისტოტელე ანტიკურობის პანლოგისტად გვევლინება.

პლატონის ესოტერული მოძღვრებიდან ანტიკურ ფილოსოფიაში მეორე ხაზი განვითარდა, — პლატონის მოძღვრების განახლების გზაზე შემდგარი ნეოპლატონიზმი, — რომლისთვისაც ესოდენ ძლიერად არის დამახასიათებელი ირაციონალიზმიცა და ესოტერიზმიც.

ამგვარად, პლატონის მოძღვრებიდან განვითარდა ანტიკურობის ორი უძლიერესი მიმართულება, — პერიპატეტელობა, მისთვის დამახასიათებელი რაციონალიზმით და ნეოპლატონური ირაციონალიზმი, — რომელთა ძირი პლატონის მოძღვრების ექსოტერულ და ესოტერულ მომენტებშია საძებნი.

ანტიკურ მემკვიდრეობაში „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ადგილი და მნიშვნელობა შედარებით ადვილად გაიკვევა, თუ მომარჯვებული იქნება ისტორიულ მოვლენათა ორგანულ მთლიანობაში განხილვის დიალექტიკური მეთოდი, რომლითაც ნათელი გახდება, რომ ამა თუ იმ მოძღვრების თეორიული დებულებები, დაწერილი და დაუწერელი სახით, ურთიერთის შემვსებნი არიან.

მხოლოდ ამგვარი მეთოდოლოგიური მიდგომით არის შესაძლებელი აიგოს პლატონის ნამდვილი ფილოსოფიური პორტრეტი ისეთი ნიშან-თვისებებით, რომელიც სრულად წარმოგვიდგენდა პლატონის მოძღვრების „ტრაგიკულ“ ბუნებას, მასში ესოტერულისა და ექსოტერულის, „დაუწერელისა“ და დიალოგიურის, უკიდურესი იდეალიზმისა და ამავე დროს თეორიულ დასკვნებში უაღრესად თანამედროვე, რაციონალური და რეალისტური მომენტების ერთიანობით.

„დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა თანამედროვე დასავლეთის გაბატონებულ ინტერპრეტაციებში ძირითადად წარმოდგენილია „დაუწერელის“ აბსოლუტიზაციის იმგვარი ცდებით, რომელშიც აშკარად ვლინდება დასავლეთის მკვლევარების ესოდენ ძლიერი მისწრაფებანი ირაციონალიზმისაკენ, მათი ტენდენციურობა და ცალმხრივობა, მიმართული ცნობილ რაციონალისტურ მოძღვრებათა ირაციონალისტური გადააზრებისაკენ.

ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე წამოჭრილი „დაუწერელის“ გახმაურებული პრობლემა და მასთან დაკავშირებული აზრთა ბრძოლა ერთხელ კიდევ ადასტურებს იმას, რომ თვით ისეთ მეცნიერებაშიც კი, როგორც ფილოსოფიის ისტორია, შეუძლებელია საბოლოო ინსტანციის ქეშმარიტებანი და რომ მეცნიერული აზრის განვითარება მოითხოვს დიდი ხნის ძიებით დადგენილი შედეგების ხელახალ გადასინჯვასა და დაზუსტებას.

ასეთი დაზუსტებისა და ანტიკური ფილოსოფიის კვლევის საზღვრების გაფართოებისათვის დიდმნიშვნელოვანია არა მარტო დაწერილ, ტექსტუალურ მოძღვრებათა აღდგენა და კონსტრუირება, არამედ, აგრეთვე იმ დაუწერელ მოძღვრებათა დაწერილთან ერთად სინთეზურ მთელში გააზრება, რაც ნათელს გახდის ანტიკური აზროვნების დიდ სიღრმეს, მის იმანენტურ სიძნელეებსა და მათი გადაწყვეტის გზების ძიებებს.

პიპოთეტურის დონეზე შეიძლება იმ აზრის განვითარება, რომ დაუწერელი ფილოსოფიის პირველი ფორმა — პითაგორეიზმი — ესოტერულთან იგივეობის ფორმულით განვითარდა, რომ სოკრატეს დაუწერელი ფილოსოფია თავისი დანიშნულებით და მიზნით მთლიანად ექსოტერულია (თუმცა მასში არის ესოტერულის მომენტები), და, რომ პლატონის მოძღვრების განვითარების პროცესში მკვეთრად გამოცალკევდა ექსოტერული და ესოტერული, ისე გამოიყო ორ ეტაპად, რომ მათი ერთიანობის მიღწევა ამ დონეზე განუხორციელებელ იდეალად დარჩა. ერთ მოძღვრებაში ექსოტერულისა და ესოტერულის, დაწერილისა და „დაუწერელის“ მთლიანობა შემდგომ, სხვა ისტორიულ პირობებში უნდა გამართლებულიყო.

ანტიკური ფილოსოფიის დასასრული მონათმფლობელური საზოგადოების აღსასრულის, ახალი იდეოლოგიური გზების ძიებისა და ქრისტიანობის გავრცელების ხანაა. ფილოსოფიაში ეს პერიოდი აღინიშნა ნეოპლატონიზმის განვითარებით, რომელიც, იმხანად ქრისტიანობის წინააღმდეგ მებრძოლი, ანტიკური ფილოსოფიის უდიდეს მოძღვრებათა მრავალ არსებით მომენტს სინკრეტულად ითვისებდა და მონისტური სისტემის აგებისათვის სისტემური მთლიანობის დიალექტურ განხორციელებას ესწრაფვოდა. სწორედ აქ, პლატონის მოძღვრების შემდგომ გაგრძელებაში, ნეოპლატონიკოსებთან ჩატარდა ფრიად სერიოზული სისტემური ცდები ესოტერულისა და ექსოტერულის მთლიანობაში მოყვანისათვის. თუმცა ისინი ამ მომენტთა ერთიანობას ამტკიცებენ, რაციონალურიდან ზერაციონალურზე გადასვლის აუცილებლობას ასაბუთებენ, მაგრამ როგორც ანტიკური ფილოსოფიის დამამთავრებლის, წარმართული ნეოპლატონიზმის სისტემატიზატორის, პროკლე ლიკიელის მოძღვრებიდან ჩანს, ეს საბოლოოდ შესაძლებელი ხდებოდა მხოლოდ მისტიციზმის საფუძველზე.

ფილოსოფიის ისტორიის განსაზღვრებათა შორის არის ერთი გავრცელებული განსაზღვრება, რომლის მიხედვით ფილოსოფიის ისტორია ფილოსოფიურ პრობლემათა ისტორიაა. პრობლემა „დაუწერელი“ ფილოსოფიისა ანტიკურობიდან შუა საუკუნეებს გადაეცა და აქედან მოყოლებული ის მეტად დაწინაურდა, როგორც ქრისტიანულ, ისე სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ მიმართულებებში, რომელთა წარმომადგენელნი, ენერგიულად ცდილობდნენ იმის



მტკიცებას, რომ ნამდვილი ქეშმარიტება მხოლოდ გამოცხადებითია, ჩვენს ენაზე გამოუთქმელია და დაუწერელიაო.

ახალ ისტორიულ პირობებში თანამედროვე რელიგიური ფილოსოფია კვლავ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას უტოვებს „დაუწერელს“. გამოუთქმელს, საიდუმლოს, გამოცხადების. ამიტომ არის, რომ ამ პრობლემის გარკვევის გარეშე შეუძლებელი იქნება ექსისტენციალიზმის, ნეოთომიზმის და სხვ. თანამედროვე ბურჟუაზიულ-ფილოსოფიური თეორიების ანალიზი და კრიტიკა.

შეიძლება დაბეჭითებით იმისი თქმა, რომ „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა არ არის ლოკალური, დროში და სივრცეში ვიწროდ შემოსაზღვრული ან მოძველებული, ისტორიულად დრომოკმული. იგი მთელი ფილოსოფიურ-ისტორიული განვითარების თანმხლებია; ამიტომ ამ პრობლემის ფონზე ფილოსოფიური აზრის ერთი ეტაპის, დასაწყისი პერიოდის, განხილვა, ანალიზი და გარკვეული კანონზომიერების დადგენა, — ფილოსოფიის ისტორიის, როგორც მეცნიერების, ერთ-ერთი მეტად საჭირო და აქტუალური ამოცანაა.

ანტიკურ ფილოსოფიაში „დაუწერელის“ პრობლემა არ შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა ისტორიული კვლევის ობიექტად და ამით შემოისაზღვროს ამ კვლევის მნიშვნელობა; ეს კვლევა თავისი ღირებულებით რომ აღემატება ისტორიულის ფარგლებს და თანამედროვეობას უკავშირდება, ეს ჩანს თანამედროვე ბურჟუაზიული ფილოსოფიის თავისებურებებიდან. ბუნებრივია, ფილოსოფიური აზრის ისტორიის შესწავლაში მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა დაიჭიროს იმ პრობლემის მიხედვით აზრის განვითარების გათვალისწინებამ, რომელიც ანტიკურობიდან მეტად საფუძვლიანად მოდის და თანამედროვე ფილოსოფიასაც მოიცავს. „დაუწერელი“ ფილოსოფიის პრობლემა ისტორიამ ყველა ეტაპზე თავისებურად შემოინახა და ფილოსოფიური აზრი ყოველთვის ცდილობდა მასზე პასუხის გაცემას.

ფილოსოფიაში „დაუწერელის“ პრობლემის მარქსისტული პოზიციის გამოკვეთისათვის საჭიროა მეცნიერულ შემეცნებაში ირაციონალური მომენტის როლის გარკვევა და მისი დიალექტიკურ-მატერიალისტური ახსნა. სინამდვილის მეცნიერული შემეცნება გულისხმობს სინამდვილის, როგორც ირაციონალური არსის თავისებურ რაციონალიზაციას, მის მოქცევას ლოგიკურსა და ენობრივ-გრამატიკულ ფორმებში, მის თავისებურ ცნობიერებისეულ მოდე-

ლირებას. მაგრამ ცნობიერების მიერ სინამდვილის მეცნიერულ ასახვაში უფრო მეტი იგულისხმება, ვიდრე ის გამომხატველობითი მხარე, როგორადაც შემეცნების მიღწეული შედეგები ჩაიწერა ან გამოითქვა. რჩება რაღაც მომენტი გამოუთქმელის, ლოგიკურში მოუქცეველი, ჯერ კიდევ რაციონალიზაციას მოკლებული, ჯერ მისაღში დაუქვემდებარებელი, რომელიც პრინციპულად რაციონალიზირებულია და აზროვნების, კულტურის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე სხვადასხვაგვარად ფორმირდება, იწერება, გამოითქმება. ე. ი. სინამდვილის ცნობიერებისეული წვდომა, საერთოდ აღებული, გულისხმობს საწვდომში რაღაც ისეთს, რაც ლოგიკურში არ არის ჩამოყალიბებული, რაც ვერბალურ შესაძლებლობებს ძნელად ექვემდებარება. სწორედ ეს არის ის თავისებური ობიექტური მიზეზი, რომელიც იწვევს შემეცნებისათვის ლოგიკურად მიუწვდომელი არსებობის დაშვებას, მაგრამ პირობითად მიუწვდომელისა, რომლის ასახვის შესაძლებლობა პრინციპულად არსებობს ასიმპტოტურად შემეცნების განვითარების აღმაველ გზაზე. ეს არსებითად იგივე სიძნელეა, რომელიც ლენინმა ძირითადად გნოსეოლოგიურ დასკვნათა შორის დაასახელა და რაც ფორმულირებულია შემეცნებაში ნივთების თავისთავად ნივთებად ჩვენთვის გადაქცევის კანონზომიერების გნოსეოლოგიური სიძნელის სახით. კანტის მიერ დაყენებულ პრობლემაში იმთავითვე ჩანდა რაციონალურისა და ირაციონალურის სინთეზირების სირთულე და კანტს, როგორც ცნობილია, მეტად გაუჭირდა ამ პრობლემის საბოლოო დადებითი გადაწყვეტა.

მეცნიერულ შემეცნებაში რაციონალურ ცოდნასთან ირაციონალური მომენტის თავსებადობაზე, მათ შინაგან დიალექტიკურ კავშირზე მიუთითა ლენინმა მაშინაც, როცა უნდა გადაწყვეტილიყო პირველ საწყისის, მატერიის სუბსტანციურობის საკითხი. ლოგიკურად, რაციონალური, სილოგისტური წესებით მატერიის პირველადობის დამტკიცება დიალექტიკური მატერიალიზმის სისტემის გადმოცემის დროს უაზრო მცდელობაა; ლენინი, როგორც ცნობილია, აღნიშნავდა: მატერიის არსებობის შესახებ ჩვენი ცოდნა აღემატება ლოგიკურ-რაციონალურის საზღვრებს, რომ მის არსებობაზე ვმსჯელობთ ჩვენი დაჯერებულობით, რწმენით, იმ უშუალო კავშირის საფუძველზე, რაც ჩვენ მატერიალური სინამდვილისგან გვაქვს და რისი არგუმენტებში ჩამოყალიბება ვერ ხერხდება. მაგრამ ამავე დროს დიალექტიკური მატერიალიზმი ემყარება მატე-

ჩიის ფილოსოფიურ კატეგორიას, ე. ი. ხერხდება მატერიის შინაარსობრივი რაციონალიზაცია.

მეორე მომენტი, რომელიც, აგრეთვე უკავშირდება „დაუწერელის“ დიალექტიკურ მატერიალისტურ გადაწყვეტას, ეხება უკვე სუბიექტურში, ცნობიერებაში ასახულს, იმას, რაც ცნობიერებაში მოექცა, მაგრამ რომლის სრული რაციონალიზაცია არ მომხდარა, რაც უნდა გამოითქვას, მაგრამ ძნელია გამოსათქმელად. ასეთად პლატონს მიაჩნდა პირველადი პრინციპების რაციონალურში გამოთქმა-გამოხატვა, დაწერა-დასაბუთება. მარქსისტული გნოსეოლოგიის მიხედვით ამისი ახსნის გზა ისევ რაციონალურისა და ირაციონალურის დიალექტიკაა, რასაც ჩვენი ცნობიერება ემორჩილება, რაც მას წინ ეწევა და სრულყოფისაკენ მიასწრაფებს.

გამოთქმულისა და გამოუთქმელის, ექსოტერულისა და ესოტერულის დამოკიდებულებას, მათ განსხვავებასა და ურთიერთკავშირს შეეხო მარქსი, როცა თავის დისერტაციაში ფილოსოფიის ისტორიის საკითხების კვლევისას ფილოსოფიური მოძღვრების ობიექტური შინაარსისა და მისი გადმოცემის სუბიექტური ფორმის განსხვავებაზე მიუთითა; ერთი მხრივ, მუშაობს საკაცობრიო ფილოსოფიური აზროვნება, უჩუმრად, ფრთხილად წინამავალი, — „ქეშმარიტი ფილოსოფიური ცოდნის თხუნელა“, აზრის ისტორიის ესოტერული მხარე, მეორე მხრივ, ცალკეული ფილოსოფოსები, პიროვნებანი, — მათ მიერ ექსოტერულად, მრავალსიტყვიერად, მრავალმხრივად განხორციელებული აზრებით. აზრის ისტორიის ეს ორი მხარე: ობიექტური ისტორიული, თავისებური გამოუთქმელი და სუბიექტური, ფილოსოფიურ მსჯელობათა მთელი სისტემები, — უნდა გამოიყოს ერთმანეთისაგან, მაგრამ არა განცალკევებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ ამ გამოყოფილში დადასტურდეს მათი ერთიანობა. „უნდა გამოიყოს ქეშმარიტი ფილოსოფიური ცოდნის თხუნელა წინ მავალი მრავალსიტყვიერი, ექსოტერული, მრავალსახეობად განხორციელებული, ფენომენოლოგიური სუბიექტისაგან, რომელიც ფილოსოფიური ცოდნის ამგვარ მსჯელობათა საკრებულო და მამოძრავებელი ძალაა. სწორედ ამ ცნობიერების გამოყოფაში უნდა აღმოვაჩინოთ მათივე ერთობა, ურთიერთგაპირობებულობა“ (22, 40. 136).

კ. მარქსი უფრო მოგვიანებით, კერძოდ ფ. ლასალისადმი წერილში კვლავ ეხება „დაწერილისა“ და „დაუწერელის“ საკითხს ფილოსოფიაში და მიუთითებს, რომ მოძღვრების გადმოცემის ფორ-

მა, მისი გამოთქმა, „დაწერილი“, — ყოველთვის როდი ემთხვევა იმ დედაარსს, რაც ფილოსოფოსს ჰქონდა გააზრებული. ამის მაგალითად დასახელებულია სპინოზა, რომელმაც უაღრესად ემოციური, აფექტებით დატვირთული მოძღვრება შექმნა, შემეცნების უსასრულობის ახსნას სინამდვილისადმი ინტელექტუალური ლტოლვა, სიყვარული დაუდო საფუძვლად, მაგრამ, ამავე დროს, სისტემა ააგო უაღრესად მშრალი, სქემატური, გეომეტრიული მეთოდით. მარქსის სიტყვებიდან ჩანს, რომ სპინოზა ამ მხრივ გამონაკლისი არ იყო, რომ იგი იმ ფილოსოფოსთაგანია, რომელმაც თავის შრომებს სისტემატური ფორმა მისცა, მაგრამ „სისტემის ნამდვილი შინაგანი წყობა განსხვავებულია მისივე ფორმისგან, რომელშიც ის ცნობიერადაა წარმოდგენილი“ (22. 29. 457).

უდავოა, რომ „დაწერილის“, ანუ დამწერლობის გარეშე კაცობრიობის სულიერი კულტურა უსაფუძვლო დარჩებოდა. ლ. ფოიერბახი ნაშრომში „მწერალი და ადამიანი“ დამწერლობის დიდ მნიშვნელობაზე მიუთითებს და იმოწმებს დიოდორე სიცილიელის სიტყვებს, რომელიც ამის თაობაზე წერდა: „...მხოლოდ დაწერილით რჩებიან ცოცხალთა ხსოვნაში გარდაცვლილნი, ხოლო ცოცხალნი ერთმანეთისაგან დაშორებულნი ურთიერთობენ მხოლოდ დაწერილით ისე, რომ თითქოს ისინი ერთმანეთის გვერდით იდგნენ... მხოლოდ დაწერილით რჩება ბრძენთა უძვირფასესი აზრები და ღმერთების გამონათქვამნი. აგრეთვე, ყოველი ფილოსოფია და მეცნიერება მომავალ თაობებს დაწერილით გადაეცემა საუკუნიდან საუკუნეში. ამიტომ ჩვენ უფლება გვაქვს ვაღიაროთ, რომ ჩვენი ფიზიკური ცხოვრების არსებობის წყაროა ბუნება, ხოლო ჩვენი სულიერი ცხოვრების წყარო — დამწერლობა“ (64. 421).

არსებითად იგივე აზრი მე-12—13 სს. ქართველ მოღვაწეს არსენ ბულმაისიმის ძეს უფრო ლაკონურად ასე გამოუთქვამს: „ყოველი წერილი ძეგლი არს მეტყველი, გამომაჩინებელი აღმწერლისა საუკუნოდ“.

ქრისტიანული რწმენის გავრცელების პირველ ეტაპზე იყო პერიოდი, როცა დიდად ფასდებოდა „დაუწერელი“ სიბრძნე, ქრისტეს ჭადაგებანი, როცა წესად იქცა ქრისტიანული თემის წევრების ზეპირად, დაწერილის გარეშე დამოძღვრა. სწორედ მაშინ მე-11 ს. ქრისტიანი ფილოსოფოსი „ელინთა შემგონებელი“ კლემენტ ალექსანდრიელი „დაუწერელისადმი“ თავის დამოკიდებულებას ასე

გამოთქვამდა: დაწერილი თუმცა რჩება, მაგრამ ყველაზე გონივრულია კი არ წერო, არამედ ისწავლო და სხვებსაც ასწავლო ზეპირადო. ამით მან ეპოქის სულისკვეთება გამოხატა, ხოლო როცა ქრისტიანობამ იდეური გამარჯვება მოიპოვა, — „კალმის სრული ბატონობის“ პერიოდიდან დაკანონდა სახარებათა ტექსტები, დაიწყო კომენტარული მუშაობა და დასაბამი მიეცა სასულიერო მწერლობის ისტორიას. აღსანიშნავია, რომ უკვე ამ დროიდან მოხდა მინიშნება საღმრთო წიგნთა ესოტერულ ღირებულებაზე, იმაზე, რომ იგი მარტო ღირსეულთათვის არის დაწერილი. მათეს სახარება მორწმუნეთ შთააგონებდა: „ნუ მისცემთ სიწმიდესა ძალღთა, ნუცა დაუფნთ მარგალიტთა ღორთა — დათრგუნვენ იგი ფერხთა“.

შუა საუკუნეებში თეოლოგიურ ასპექტებში განვითარებულმა ესოტერულისა და ექსოტერულის პრობლემამ საკმაოდ რთული სახე მიიღო, დაწერილში „დაუწერელის“ ამოკითხვის საგანგებო უნარი „წმინდანთა“ სახელებს დაუკავშირდა და ამის სპეციალური მეთოდების გარკვევის ამოცანაც დაისახა. ერთ-ერთ ასეთ მეთოდად ნეტარმა ავგუსტინემ დანერგა ჰერმენევტიკა და იგი ამ მიმართულების თეოლოგიური ხაზის დამფუძნებელი გახდა.

ანტიკურსა და შუა საუკუნეებში დაწერილისა და „დაუწერელის“ აღნიშნული გაგებებიდან უფრო შორს უნდა წავიდეთ. როცა „დაუწერელზე“ ვმსჯელობთ ესოტერულის მნიშვნელობით უნდა ავმაღლდეთ „დაუწერელის“ იმ ფილოსოფიურ გაგებამდე, რომელიც ეხება მოძღვრებას უმაღლესი პრინციპების შესახებ, ორდინალური ენითა და ლოკალური საშუალებებით იმ ძნელად გამოსატქმელს, დაუფიქსირებელს, რომლის ახსნისათვის აუცილებელია ჰეგელის დონეზე მიკვლეული ისტორიზმის პრინციპის მარქსისტული ფილოსოფიის მიხედვით გააზრება და გამოყენება. საჭიროა საფუძვლიანად იმისი გაგება, რომ ინდივიდუალურ ცნობიერებას ისტორიულად განსაზღვრულსა და ეპოქის მიერ დადგენილს არ შესწევს უნარი და ძალა, რათა მთლიანობაში სწვდეს უმაღლეს პრინციპებს, აბსოლუტურ ჰეგმარიტებას; მაგრამ სწორედ მეცნიერული აზრის დაუოკებელი წინსწრაფვის წესით ამ ინდივიდუალურის მიერ მეცნიერული მოძღვრებების, თეორიების, ჰიპოთეზების მოპოვებით მიახლოება ხდება ამ უმაღლეს პრინციპებთან. „დაუწერელის“, როგორც საყოველთაო ადამიანური ცნობიერების კუთვნილების, ასიმპტოტური წვდომა ხორციელდება ტენდენციაში, მეცნიერული ცოდნის განვითარების უსასრულო შესაძლებლობებში.

„დაუწერელი“ და დაწერილი, ესოტერული და ექსოტერული ფილოსოფიის დამოკიდებულების პრობლემა ანტიკურ ფილოსოფიაში წამოჭრილი და განვითარებული, თავისი გადაწყვეტის განსხვავებული ნიუანსების მიუხედავად, მრავალ ისეთ სიძნელეს აწყდებოდა, რომელმაც გამოიწვია მომავალ ისტორიულ ეპოქებში ამ პრობლემის კვლავ ხელახალი გააქტიურება და ახალ ვარიანტებში გადაჭრის გზების ძიება. ანალოგიურ სიძნელეებსა და წინააღმდეგობებში მიიწევდა წინ ამ პრობლემის განვითარება, გაიარა შუა საუკუნეები, ახალი ღროის ფილოსოფია და თავი იჩინა თანამედროვე ფილოსოფიაში, ცხადია, ამ ისტორიულ ეპოქებთან შესატყვისი განსხვავებული ასპექტებით, ახალ-ახალი ონტოლოგიური საფუძვლებით და შემეცნების თეორიული მეთოდებით.

ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის ამ ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემის მეცნიერული გადაწყვეტის შესაძლებლობებს იძლევა დიალექტიკურ მატერიალისტური მიდგომა, რომელიც მკვლევარების წინაშე აყენებს მეტად სერიოზულ მოთხოვნებს. როგორც ისტორიული, ისე ზოგად-თეორიულ ფილოსოფიური და მეთოდოლოგიური ძიების მეცნიერული კრიტერიუმების დაცვისათვის. ეს კრიტერიუმები კი ამ ასპექტში არის: თეორიული აზროვნების ნიმუშების ისტორიულ-მატერიალისტური ახსნა, მოძღვრების ონტოლოგიურ-გნოსეოლოგიური პრობლემების ღრმა მეცნიერული ანალიზი და პრობლემათა გადაწყვეტაში მატერიალისტური დიალექტიკის პრინციპების თანამიმდევრული გატარება.

1. მარქსი კ., ენგელსი ფ., რჩეული ნაწერები. ტ. 1. თბ., 1975.
2. მარქსი კ., კაპიტალი, ტ. 1. თბ. 1954.
3. ლენინი ვ. ი., თხზულებანი, ტ. 14. თბ. 1950.
4. ლენინი ვ. ი., თხზულებანი, ტ. 38. თბ. 1963.
5. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თარგმ. თ. კუკავასი, თბ. 1964.
6. არისტოტელე, პოეტიკა, თარგმ. ს. დანელიასი, თბ. 1944, 1979.
7. ბერძენი და რომაელი ავტორები, თარგმ. პ. ქავთარაძისა, თბ. 1962.
8. გათრიულიამ, ბერძენი ფილოსოფოსები, თარგმ. გ. ნოდისი, თბ. 1983.
9. დანელია ს., ანტიკური ფილოსოფიის ნარკვევები, თბ. 1983.
10. დანელია ს., ნარკვევები ანტიკური და ახალი დროის ფილოსოფიაში, თბ., 1978.
11. პლატონი, ნადიმი, თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა, თბ. 1964.
12. პლატონი. ფედონი, თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა, თბ. 1966.
13. პლატონი. იონი, დიდი ჰიპია, მენონი. თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა, თბ., 1974.
14. პლატონი. სოკრატეს აპოლოგია, თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა, „საბჭოთა ხელოვნება“, № 2, 1976.
15. პლატონი. დიალოგები, ევთიმფრონი, ლახესი, მკირე ჰიპია; თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა. „საუნჯე“, 1982, № 6.
16. პლატონი. დიალოგები, თეაგე. თარგმ. ბ. ბრეგვაძისა, „საუნჯე“ 1983, № 1.
17. პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები, თარგმ. ა. ურუშაძისა, თბ. 1975.
18. ქსენოფონტი, მოგონებები სოკრატეზე. სოკრატეს აპოლოგია. თარგმ. ა. ურუშაძისა. თბ., 1973.
19. წერეთელი ს. ანტიკური ფილოსოფია, თბ. 1968.
20. ჰაიდელბერი მ. რა არის ეს ფილოსოფია? „მომომხილელი“ 6/9, 1972.
21. ჰეგელი, ლოგიკის მეცნიერება. თარგმ. შ. პაპუაშვილისა, თბ. 1962.
22. Маркс К., Энгельс Ф., Сочинения, М., изд. 2-ое.
23. Маркс К., Энгельс Ф., Из ранних произведений, М., 1956.
24. Маркс К., Энгельс Ф., Избранные письма, М., 1953.
25. Ленин В. И., Философские тетради, М., 1948.
26. Аристотель, Сочинения в 4-х томах, М., 1976—1984.
27. Аристотель, М.-Л., 1934. Метафизика.
28. Аристотель, Риторика. В кн. Античные риторики, М., 1978.
29. Аристотель. Никомахова этика, перев. Э. Радлова, СПб. 1908.
30. Платон Сочинения в 3-х томах, М., 1968—1972.
31. Аверинцев С. С., Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления. В кн.: Платон и его время, М., 1979.
32. Античные философы, Киев, 1955.
33. Антология классицизма, Фрагменты, сочинения классических мыслителей, М., 1984.
34. Асмус В. Ф., История античной философии, М., 1965.

35. Ахматов А. С., Логическое учение Аристотеля, М., 1960.
36. Васильева Т. В., Неписанная философия Платона, Ж., Вопросы философии № 11, 1977.
37. Виндельбанд В., История древней философии, СПб. 1908.
38. Виндельбанд В., Платон, СПб., 1904.
39. Гайденко П., Обоснование научного знания в философии Платона. В кн. Платон и его время, М., 1979.
40. Гайденко П., Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции. Ж. Вопросы литературы, № 1977.
41. Гегель Г., Сочинения, т. IX, X, М.-Л., 1932.
42. Гомперц Г., Жизнеописание греческих философов, СПб. 1912.
43. Грот Н. Я., Очерк философии Платона, М., 1897.
44. Гуляев А., Как Платон понимал свою философию? Ж. Вера и разум, № 13, 1897.
45. Данелли С. И., Философские исследования, Тб., 1977.
46. Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях философов. М., 1979.
47. Древнегреческая литературная критика, М., 1975.
48. Кессиди Ф. Х., Сократ, М., 1976.
49. Кессиди Ф. Х., От мифа к логосу, М., 1972.
50. Лосев А. Ф., Жизнь и творческий путь Платона. В кн. Платон, Сочинения, т. I, М., 1969.
51. Лосев А. Ф., История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969.
52. Лосев А. Ф., Сократ, Философская энциклопедия, т. 5.
53. Лосев А. Ф., Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба. В кн.: Платон и его время.
54. Льюис Дж. Г., История философии. СПб. 1927.
55. Материалисты древней Греции, М., 1955.
56. Ницше Ф., Из посмертных произведений, т. I, М., 1912.
57. Ойзерман Т. И., Диалектический материализм и история философии, М., 1979.
58. Олимпиадор, Жизнь Платона. В кн.: Диоген Лаэртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.
59. Платон и его время. М., 1979.
60. Риттер Г., История философии древних времен, СПб, 1839.
61. Таннери П., Первые шаги древнегреческой науки, СПб. 1902.
62. Тахо-Годи А. А., Мифы Платона как действительное и воображаемое. В кн.: Платон и его время. М., 1979.
63. Тахо-Годи А. А., Реалистическая и символическая интерпретация мифа у Платона и Порфирия. «Византийские этюды», Тб., 1978.
64. Фейербах Л., История философии, т. I, М., 1965.
65. Целлер Эд., Очерк истории греческой философии, М., 1913.
66. Цицерон, Избранные сочинения, М., 1975.



67. Чанышев А. И., Итальянская философия, М., 1975.
68. Челидзе М. И., «Неписанная» философия Платона с позиции «неписанной» диалектики. Ж. «Вопросы философии» № 7, 1981.
69. Шейнман-Топштейн С. Я., Платон и ведийская философия, М., 1978.
70. Шлейермахер Ф., Речь о религии к образованным людям и ее презирающим. Монологи. М., 1911.
71. Шредер Л. Ю., Пифагор и индийцы. Ж. Министерство народного просвещения, 1888, № 10—11.
72. Aristoteles in der neueren Forschung. Darmstadt, 1968.
73. Aristoteles. Nikomachische Ethik. Zweiter Auflage. Leipzig, 1911.
74. Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Darmstadt, 1972.
75. Diels H., Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I. Berlin, 1922.
76. De Strycker E., Aristoteles als kritiker Platons. In: Aristoteles in der neueren Forschung. Darmstadt, 1968.
77. Dünt E., Platons Spätphilosophie und die Akademie, Wien, 1967.
78. Eisler R. Begriffswörterbuch. B. 1, Berlin, 1910.
79. Findlay J. N., Plato. His written and unwritten Doctrines. London, 1974.
80. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre, Stuttgart-klett, 1963.
81. Gadamer H. G., Kleine Schriften III. Platons ungeschriebene Dialektik. Tübingen, 1972.
82. Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie des Altertums und Mittelalters, Göttingen, 1983.
83. Hegel G., Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, B. 1—3, Leipzig, 1971.
84. Heidegger M., Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947.
85. Heidegger M., Was heisst Denken? Tübingen, 1954.
86. Heidegger M., Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959.
87. Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. I. Ritter, Basel-Stuttgart, B. 2.
88. Jaspers K., Die grossen philosophen, B. 1. München, 1957.
89. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der wissenschaft. philosop.-hist. Klasse, 1959, № 6.
90. Krämer H. J., Das Verhältnis von Platon und Aristoteles in neueren sicht. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. B. 26. H. 3, 1972.
91. Krämer H. J., Retraktionen zum Problem des esoterischen Platon. Museum Helveticum 21, 1964.
92. Kranz Walter. Die Griechische Philosophie. München, 1971.
93. Marten R., Der Logos der Dialektik. Berlin, 1965.
94. Marten R., Oysia im Denken Platons, Meisenheim am Glan, 1962.
95. Martin G., Platon. Hamburg, 1970.
96. Martin G., Platons Ideenlehre. B. — N. — Y., 1973.

97. Martin G., Platon in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg, 1970.
98. Natorp P., Ideenlehre. Leipzig, 1921.
99. Oehler. K., Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. München, 1962.
100. Ueberweg Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. B. I. Berlin, 1880.
101. Universitas. Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur, Stuttgart, 1972, H. V.
102. Zeller Ed., Die Darstellung der Platonischen Philosophie bei Aristoteles. In: Platonische Studien. New York, 1976.
103. Zeller Ed., Philosophie der Griechen. 4 — Aufgabe. Leipzig, 1889.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

|                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------|-----|
| შესავალი                                                            | 3   |
| თავი 1. „დაუწერელი“ ფილოსოფიის ცნების შესახებ                       | 9   |
| თავი 2. პითაგორეიზმი და „დაუწერელი“ ფილოსოფია                       | 17  |
| თავი 3. სოკრატე — „დაუწერელი“ ფილოსოფოსი. დამონოლოგია               | 29  |
| თავი 4. პლატონის ფილოსოფიური სისტემის კონსტრუქციული ასპექტები       | 48  |
| თავი 5. მითოსის როლი პლატონის მოძღვრებაში                           | 95  |
| თავი 6. პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფიის თანამედროვე ინტერპრეტაციები | 126 |
| თავი 7. არისტოტელე და პლატონის „დაუწერელი“ ფილოსოფია                | 161 |
| დასკვნა                                                             | 179 |
| ლიტერატურა                                                          | 187 |

**МЕРИ ИВАНОВНА ЧЕЛИДЗЕ**

**Античность и проблема «Неписанной»  
философии**

**(На грузинском языке)**

**Издательство «Сабчота Сакартвелო»**

**Тбилиси, Марджанишвили, 5**

**1986**

**რედაქტორი ე. შესხი  
მხატვარი თ. შარიფაშვილი  
მხატვრული რედაქტორი გ. ტუხაშვილი  
ტექნიკური რედაქტორი ზ. გვიმრაძე  
კორექტორი ნ. კირთაძე  
გამომშვები ნ. ჩხეტიანი**

**ს. ბ. 4518**

გადაეცა წარმოებას 03.03.86. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 14.11.86. უე 01775,  
საბეჭდო ქაღალდი № 2/ 60X84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>, გარნიტური ეენა. ბეჭდვის ხერხი მაღალი.

პირობითი ნაბეჭდო თაბაზი 11,16. პირ. საღ.-გატ. 11,39, სააღრ.-საგამომც.

თაბაზი 10,17, ტირაჟი 1000, შეკვ. № 930.

**ფასი 80 კაპ.**

**გამომცემლობა „საბკოთა საქართველო“**

**თბილისი შარჯანიშვილის 5.**

**380060, ქ. თბილისი, ვაჟა-ფშაველას პრ. შედქალაქი,**

**11 სასწ. კორპ., საქ. სსრ გამსახკომის № 4 სტამბა.**

**380060, რ. Тбилиси, пр. Важа-Пшавела, Медгородок.**

**II учеб. корп., Типография № 4 Госкомиздата Груз. ССР.**