

მეჩი ჭედიძე

ქართული ეროვნული გონი
ფილოსოფიურ-ისტორიული
ასპექტით



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი 2002

ნაშრომში წარმოდგენილია XX საუკუნის დამდეგიდან გამოჩენილი ქართველი ინტელექტუალების ნააზრევში ეროვნული გონის რაობის, ეროვნულ ურთიერთობათა ადაპტაციის, ქართული თაურფენოვნის, ეროვნულ გონში ქართული ხასიათისა და კულტურის ემანაციის საკითხების ფილოსოფიურ-ისტორიული ანალიზი. მასში გამოყენებულია საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ეროვნულ ურთიერთობათა ცენტრში მოპოვებული მასალები და შესაბამისი თეორიული შედეგები.

განხილულ პერიოდში ეროვნულ პრობლემებზე ფილოსოფიური, სოციალური და კულტურულ-ისტორიული ძიებებით მოპოვებული ინტერპრეტაციების გაცნობა სასარგებლო იქნება თანამედროვე ვითარებაში ეროვნულ საკითხებთან დაკავშირებულ სიმწვლეებზე სწორი მიმართულებით სჯისა და სარგო გადაწყვეტილების მიღებისათვის.

წიგნი განკუთვნილია ეროვნული საკითხებით დაინტერესებული სტუდენტი ახალგაზრდობისა და, საერთოდ, მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი პროფ. ედუარდ კოდუა

რეცენზენტები: პროფ. მიხეილ მახარაძე

დოც. დემურ ქერქაძე

გიორგი ჟორჯოლიანი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2002.

0301020000

ჯ —————

608(06)—02

ISBN 99928—33—95—5

„...მე ვინატროდი კოლხეთის სახელმწიფოს ჰქონოდა მისი ძველი ძლიერება, რომ მას არ დასჭირდებოდა უცხო და გარეშე დახმარება და რომ ყოველგვარ საკმარისობაში, როგორც ომიანობის, ისე მშვიდობიანობის დროს, მხოლოდ საკუთარ თავს ეყრდნობოდა. ...მაგრამ როდესაც ჩვენ ჟამთა ტრიალის ან ბედის უკუღმართობის, ან ორივეს წყალობით ისეთს უბლურებაში ჩავყარდით, რომ სხვა-თა ხელქვეითი გავხდით, მე ვფიქრობ უმჯობესია იმათ ხელში ვიყოთ, ვინც უფრო კეთილისმსურველია, ვინც ურყევად იცავს კეთილგანწყობილებას თავისიანებისა და მოკავშირეთა მიმართ“.

აიეტის სიტყვიდან 554 წელს წარმოთქმული საიდუმლო სახალხო კრებაზე.

„სარწმუნოება მათი (ქართველთა) იყო ერთისა დამბადებელისა ღვთისა თაყვანისცემა და ფუტყვიდან ქართლოსისა სკფლავსა. ზნენი აქენდათ პირმტკიცობა, მტერთა ზედა ერთობა, თავისუფლებისათვის მხნედ ბრძოლა, მდგრად დგომა მისთვის, ციხე-სიმაგრეთა და ქალაქთა შენება, მაგრება ქვეყნისა“...

ვახუშტი ბაგრატიონი „ზნენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“.

XI—XII სს. „მეტად საგულისხმოა და საყურადღებო, რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე რთული საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიან ერებს აღელებდა, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. მაგრამ ამავე დროს, ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგ., ევროპელებზე, უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველ უახლოეს მიმართულებას და იმ დროისათვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული დედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“.

ივანე ჯავახიშვილი.

„პატარა ერის ხვედრია მატერიალური შეზღუდულობა, ხელმოკლეობა, მცირე ჯარი და იარაღი. დიდი ერები ამ მხრივ უზრუნველყოფილნი არიან, მაგრამ მათ აკლიათ ის, რაც „მცირე სამშობლოს“ ჭარბად აქვს: ცხოველი პატრიოტიზმი, მაღალი ზნეობრიობა. პატარა ერის საზღვრებში ყველაფერი ხელშესახებია, მახლობელია, მწვავედ განიცდება გამარჯვებებიც და მარცხიც. აქ ადამიანს მეტი პასუხისმგებლობა აქვს თავისი ერის წინაშე და მისგანაც მეტი სიკეთეს ელოდება.

პატარა ქვეყნის შვილები ხშირად უფრო ძლიერი ადამიანები არიან, ვიდრე დიდი ქვეყნის მოქალაქეები და პატარა ერები ხშირად გენიოსობის და თვითმოქმედების სასწაულს ააშკარაებენ“.

გერონტი ქიქოძე.

„თუ კერძო ადამიანის უდიდესი იდეალია სოკრატისეული თვით-შეცნობა, მით უმეტეს მთელ ერს, ან გაცილებით უფრო ღრმასა და რთულ ფსიქოლოგიურ ერთეულს,—მართებს თავისი ძალის სიგრძე-სიგანის შეგნება, თავისი შემოქმედების ფარგლების ცნობა“. „ყოველი კულტურული ერი რელიგიური იყო. ყოველ მაღალხარისხოვან კულტურას რელიგიურ ფუძეზე ჰქონია საძირკველი“.

კონსტანტინე გამსახურდია.

„ქართველებმა ქრისტიანობა მიიღეს თავისი პირველქმნილი სახით, პირველადი წყაროებიდან, მათ სახარებისეული ქრისტიანობა მიიღეს, რომელშიც მძლავრად უღერდა თავისუფლების მოტივი, ისე როგორც პიროვნული და პირადული საწყისების მოტივი. ამ თაურთენომენალურმა საწყისებმა გახადა ქართველი ერი ქრისტიანობის წყალობით მიდრეკილი ევროპულისკენ, განსხვავებით სხვა ქრისტიანული ერებისაგან, რომელთაც ქრისტიანობა ბიზანტიისაგან მიიღეს უკვე გაქვავებულ სქემაში ჩასმული სარწმუნოების სახით“.

მერაბ მამარლაშვილი.

შესავალი

ეროვნული გონის ფილოსოფიურ-ისტორიული ასპექტით განხილვა კონცეპტუალურ მიდგომას მოითხოვს, რაც იოლი საქმე არ არის ამ ცნების საკმაოდ მობილური, შინაარსობრივად მრავალნაირი გამოყენების გამო; ამიტომაც გონის ზუსტი ლოგიკური განსაზღვრების ნაცვლად მიზანშეწონილია ამ ცნების გაგების შემოსაზღვრა ზოგადი შინაარსობრივი ნიშნების აღწერილობით.

გონის ცნების ფილოსოფიური გაგება და სისტემის საფუძვლად მისი მეტაფიზიკური მნიშვნელობით გამოყენება გერმანული ფილოსოფიის დამსახურებაა, მაგრამ მანამდე, ანტიკურობიდან დაწყებული, ფილოსოფიური აზროვნება ეძებდა სამყაროსა და კაცობრიობის განვითარების პირველ მიზეზს, მის ზოგად კანონზომიერებას და, როგორც წესი, იგი რეფლექსირებული იყო გონით ზოგად სულიერ საწყისად, მსოფლიო გონებრივ წესრიგად, რასაც ჰერაკლიტემ „ლოგოსი“ უწოდა, ანაქსაგორამ — „ნუსი“, პლატონმა — „დემიურგოსი“, არისტოტელემ კი — „პირველი მამოძრავებელი“ ანუ „აზროვნების აზროვნება“.

ქრისტიანობაში გონის ცნების ამბივალენტურია ღვთაებრივი გონება, რაც ყველაზე ცხადად ავეგუსტინემ გაიაზრა. გონი მასთან გამოცხადებულია ღვთაებრივის არსებით თავისებურებად, აზროვნებით ძლიერებად, აბსოლუტურ სიკეთედ, რომლის პროვიდენციაა ადამიანის არსებობის წესი, მისი ისტორია და გონიერება.

გონის ცნების ღრმა ფილოსოფიური გააზრება უმაღლეს დონეზე გერმანიაში ჰეგელისა და დილთაის მოძღვრებებთან არის დაკავშირებული, რისთვისაც თავდაპირველად თეორიული საფუძველი მომზადებული იყო გერმანელი განმანათლებლების, რომანტიკოსების და ისტორიული სკოლის მიერ. ამ დონეზე გონის ცნების განსაკუთრებული ღირებულება წარმოჩნდა ისტორიის, ფილოსოფიის, კულტურის ფილოსოფიისა და ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის განვითარების

კვალდაკვალ. თუ რა არის გონის ერთმნიშვნელოვანი განსაზღვრება ფილოსოფიაში არ არის მოპოვებული და ეს თითქმის არც არის შესაძლებელი, რადგანაც დიდი მოაზროვნენი ამ ცნებაში საკუთარი მოძღვრების არსებით ნიშნებს იაზრებდნენ და ასე დამუშავდა ჰეგელთან გონის გაგება, როგორც თვითშემეცნებადი იდეის, იდეალურის მიერ სინამდვილის შემოქმედისა, მიზნობრივად უმაღლესი მიზნისაკენ მისწრაფებულისა, რომელიც განვითარების საფეხურებრივ აღმასვლაში გაიშლება სუბიექტურ, ობიექტურ და აბსოლუტური გონის ფორმებად. ჰეგელის სისტემაში გონის აბსოლუტიზაციით თვითშემეცნების დასრულების გამო ფაქტობრივად სუბიექტური და ობიექტური გონის ნაღვაწს მათი დამოუკიდებლად არსებობის უფლება მოეხსნა. სწორედ ამიტომ (და არა მარტო ამიტომ), ჰეგელმა სამართლიანად დაიმსახურა სიცოცხლის ფილოსოფიის პოზიციიდან მკაცრი კრიტიკა, თუმცა ამავე დროს მის სისტემაში შინაარსობრივად განვითარებული იდეების ღირებულებითი მომენტები სიცოცხლის ფილოსოფოსთა მხრივ საკმაოდ ინტენსიურად იყო გამოყენებული, ეს განსაკუთრებით შეესება ვილჰელმ დილთაის მიუხედავად მისი, როგორც ირაციონალისტის პოზიციური დაპირისპირებისა ჰეგელიანური რაციონალიზმისადმი.

ვ. დილთაიმ გონის ფილოსოფიური ცნება მის მეცნიერულ შინაარსთან მნიშვნელოვნად დააახლოვა. მან ჰეგელიანური გაგებით აბსოლუტურ გონში გააზრებული ხელოვნება, რელიგია და ფილოსოფია ობიექტური გონის დონეზე დაიყვანა, მოუხსნა მათ თავისებური „ღვთაებრივი“ დანიშნულება და აღიარა გონის ორი სახესხვაობა, ორივენი დაკავშირებულნი სიცოცხლის ფენომენთან. მისი აზრით, არსებობს სუბიექტური გონი როგორც სიცოცხლე, ინდივიდუალურ ადამიანური და ამისაგან მკვეთრად განსხვავებული ობიექტური გონი. ის ობიექტურია, რადგან გასაგნებულია, ინდივიდის გარეთ გატანილია, ზეინდივიდუალურია. მისი არსებობის წესია ჩვეულებრივისაგან და მით უფრო ფსიქიკურისაგან განყენება. სწორედ ექსისტენციის ამ წესს ექვემდებარება კულტურა, ენა, მეცნიერება, ხელოვნება. ობიექტური გონი მოქმედებს მათში და მათი საშუალებით. იგი ხორციელდება ეროვნულ სახეებშიც, ერის ისტორიულ განვითარებაში, მის კულტურაში, ენაში და სხვა ეროვნულ ფენომენში.

ეროვნული გონი შეიძლება განისაზღვროს როგორც ერის ისტორიულად ჩამოყალიბებული არსებითი თავისებურებების — ეროვნული

ხასიათის, არსებითი მიზნობრივი მისწრაფებების, ენისა და კულტურის ერთიანობა. ამ თავისებურებათაგან ეროვნული გონის იმანენტური ბუნებისათვის განმსაზღვრელია ეროვნული ხასიათი, ენა და მისწრაფებათა ერთობლიობა, რაზედაც დამოკიდებულია და რასაც ასახავს ეროვნული კულტურა.

ეროვნული გონის ამ თავისებურებებს თუ პრინციპულად განვიხილავთ, აღმოჩნდება, რომ ეროვნული ხასიათი, ენა და ერის ნება გამომავალი მის მისწრაფებებში და კულტურაში, განმსაზღვრელი ფუნქციონებია, იმანენტურია, ერის მიერ შექმნილი ეკონომიკა და პოლიტიკა კი უკანასკნელში შეიძლება არ ჩაითვალოს რაფინირებულ საკუთრივ ინდივიდუალურ ეროვნულად, ერის შინაბუნებაზე ერთმნიშვნელოვნად დამოკიდებულად. ცნობილია, რომ ყოველი ეროვნული კულტურა ყალიბდებოდა და ვითარდებოდა საკუთარ ნიადაგზე, თუმცა სხვა კულტურებთან ურთიერთობებში, მაგრამ მასში ყოველთვის ერთმანეთთანაა შერწყმული საერთო საკაცობრიო და ინდივიდუალურ ეროვნული, ეროვნულის უპირატესობით. ეროვნული კულტურის ეს თავისებურება აძლევს ყოველ ერს შესაძლებლობას თავისი შინაბუნება, თვითმყოფი იმანენტური ხასიათი და ცივილიზებული სახე წარმოაჩინოს ლიტერატურასა და ხელოვნებაში, თავისი ინდივიდუალობით დამკვიდრდეს ერთა საკაცობრიო არენაზე.

შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ ერის არსება გონის სპეციფიკურ ეროვნულ ბუნებაში ყალიბდება. ეს ერისათვის ის სულიერი მხარეა, რომლის რეალიზაცია ხდება გარკვეულ მატერიალურ პირობებში, ტერიტორიული და სოციალურ-ეკონომიკური ერთობის საფუძველზე. ეს უკანასკნელი ერისათვის ბიო-სოციალური საყრდენია, ისე როგორც ადამიანის სხეულებრივი არსებობისა და საზოგადოებრივ უზრუნველყოფის პირობებში ხდება მისი ნამდვილი ექსისტენციის, სულიერი ცხოვრების რეალიზაცია. როგორც ადამიანის სულში, მის გონიერებაშია ჩამოყალიბებული მისივე ინდივიდუალობა, ასევე ერის თავისთავადობა სპეციფიკური თავისებურებანი გონით მოვლენებში, მის შინაგან სულიერ, მაგრამ ობიექტივიზირებულ ექსისტენციაშია ფუნდირებული.

ზემონათქვამიდან ნათელი ხდება, რომ ეროვნული გონის ცნების შინაარსობრივი ანალიზი ერის განსაზღვრებას უკავშირდება და ეროვნული სულიერი ცხოვრების არსებითი მომენტების ერთიანობად გვესახება. ერის ყველაზე გავრცელებულ განსაზღვრებებში ორი არ-

სებითი მომენტი გაერთიანებული: ერთია, სულიერი ცხოვრების ძირითადი თავისებურებანი — ეროვნული ხასიათის, მიზნობრივი სწრაფვის, ენისა და კულტურის ერთიანობა, მეორე, — ერის მატერიალური საფუძველი, ტერიტორიული და ეკონომიკური ცხოვრების ერთიანობა.

ამათგან პირველი ეროვნული გონის მახასიათებელია, მეორე კი — მისი რეალიზაციის მატერიალური საფუძველი.

ამ თვალსაზრისით, გამართლებული გამოდის ანალოგია ერსა და პიროვნებას შორის, კერძოდ, პიროვნების არსებითი სულიერი მახასიათებლის, მისი გონითი მოღვაწეობის ანალოგიურია ეროვნული გონი ერისათვის, ხოლო პიროვნების გრძნობად — რეალურ საწყისს, სხეულებრივს შეესაბამება ერის მატერიალური ცხოვრების ერთიანობა ტერიტორიისა და ეკონომიკის ერთობის სახით. ერის ამ ორ არსებით თავისებურებათაგან სულიერ, გონით მხარეს აქვს უპირატესობა, ისე როგორც ადამიანი პიროვნებად ყალიბდება ფსიქიკის, ენისა და კულტურის ერთიანი ნებისადმი, მიზნობრივი სწრაფვისადმი თავისი ბიო-სოციალური არსებობის დაქვემდებარებით.

ფილოსოფიურ-ისტორიულ ასპექტში ეროვნული გონის რაობის კვლევა დაიწყო საკაცობრიო არენაზე „ხალხების“ ისტორიული როლისა და ადგილის განხილვით. ეს უკავშირდება ისტორიის ფილოსოფიის, როგორც მეცნიერების ჩასახვის პერიოდს. ვიკო და შემდეგ გერმანელი ფილოსოფოსები ჰერდერიდან ჰეგელამდე საგანგებო ყურადღებით იკვლევდნენ საკაცობრიო მასშტაბებში ხალხების, ერების ისტორიული განვითარების კანონზომიერებას.

XX საუკუნის დამდეგისათვის გაბატონებული იყო აზრი ერის საკაცობრიო დანიშნულების შესახებ, აქცენტი გაკეთდა იმაზე, თუ რას ქმნიან ერები კაცობრიობისათვის, მათი ქმედებით რა „მოგებას“ იღებს აბსოლუტური გონი (ჰეგელიანელები), ან მსოფლიო ისტორია საერთოდ. მარქსიზმმა ერის როგორც „ძროებითის“, ისტორიული მოვლენის მტკიცებით კაცობრიობა განსაზღვრა საზოგადოებრივ-ეკონომიკურ ურთიერთობათა ფორმებში ჩამოყალიბებულ თავისთავად რეალობად და გონითი მოვლენები, კულტურა და ცივილიზაცია მატერიალური წარმოების ასახვად გამოცხადდა. ასე ჩამოყალიბდა მარქსიზმი ეროვნულ ნიპილიზმად.

გონის რაობის კვლევის თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი ეტაპია ფიქტეს მოძღვრება აბსოლუტური მე-ს შესახებ, რომელშიც ფილოსოფიური ახსნის მთავარი ობიექტია გონი, სულიერი აქტიური

საწყისი როგორც აბსოლუტური ცოდნისკენ მისწრაფებული „მე“. ფიხტე პრინციპულად დაუპირისპირდა შელინგის ნატურფილოსოფიას და უარყო ბუნებასთან გონის სუბსტანციალური შეთავსების შესაძლებლობა. გონის ნატურფილოსოფიური და მატერიალისტური ახსნის საპირისპიროდ, ფიხტე წერდა: „როგორც არაფრიდან არაფერი წარმოიშობა, ასევე არაგონიერიდან არასოდეს არ წარმოიშობა გონიერი, იმისი დაშვებით, რომ გონი გამოიყვანება არაგონიერიდან, რომ თანდათანობით ათასეული წლების შემდეგ არაგონითი გონითი გახდება, იმ უაზრობამდე მივიდოდით — ორანგუტანგიდან ბოლოს და ბოლოს ლაიბნიცი ან კანტი გამოგვეყვანაო“ (152, 145).

მთელი სინამდვილე, ფიხტეს მიხედვით, გონითია და მისი განვითარება დიალექტიკურ-ისტორიულია განსაზღვრული თავისუფლებისაკენ მიზნობრივი სწრაფვით. კაცობრიობის ისტორიაში თავდაპირველად იყო გონების სრული ბატონობა, ეს ადამიანთა მოდგმის უცოდველობის ხანა იყო, შემდეგ დაიწყო ავტორიტეტების გაბატონება, ადამიანებს დაეუფლათ ბრმა რწმენა და მონანიების გრძნობა, დაიწყო შეცოდებათა ეპოქა, რომელიც განსაკუთრებით გაძლიერდა მესამე ეტაპზე, ამ დროს მოიხსნა ავტორიტეტებისადმი მორჩილება, შეირყა გონების ბატონობა, გავრცელდა ჭეშმარიტებისადმი გულგრილობა. მეოთხე საფეხურზე კაცობრიობა მაღლდება მეცნიერული აზროვნების ღირებულების დაფასებამდე, უმაღლეს ღირებულებად ჭეშმარიტება ცხადდება და ამიერიდან ჩნდება ისტორიის უმაღლესსა და ბოლო საფეხურზე გადასვლის შესაძლებლობა, ის ხანა დადგება, როდესაც გონებას შეეძლება თავისი სახე შექმნას გონიერ ხელოვნებაში, თავისი სრული ანასახის რეალიზაციით გაამართლოს და „გაანათოს“ ყოველივე.

ფიხტეს მიხედვით, მარადიულია გონება, რომელიც ყოფიერებას დაემთხვა. ყოვლად ერთიანობა ბუნებისა და გონების ერთიანობა კი არ არის, არამედ გონების, აბსოლუტური მე-ს ბატონობაა. ამ აბსოლუტის გამოვლენაა ყოველი ინდივიდუალური და მათ შორის ხალხების ისტორია, რომელიც ექვემდებარება აბსოლუტური მე-ს განვითარების ზემოაღნიშნულ ხუთ საფეხურს. ფიხტეს, ისე როგორც გერმანული კლასიკური ფილოსოფიის ყველა წარმომადგენელს, ხალხები და ერები ერთი მნიშვნელობით აქვს გაგებული და ყოველი ხალხი, ერი ითვლება საერთო ისტორიული გონის გამოვლენად მისი განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე.

ფიხტემ გერმანელთა ეროვნული გონის ადგილი მსოფლიო ისტორიაში ზემოთ დასახელებული მესამე საფეხურით განსაზღვრა და ნაპოლეონის არმიის მიერ დაპყრობილ გერმანელ ხალხს მოუწოდა თავისი ეროვნული დანიშნულების შეცნობისაკენ და ამით ეროვნული აღორძინების განხორციელებისაკენ. ამ მხრივ განსაკუთრებულია მისი „სიტყვები გერმანელი ერისადმი“, სადაც უკვე გამორჩეულადაა მსჯელობა ეროვნულ გონზე და ერის განთავისუფლების უპირველეს პირობად გამოცხადებულია ეროვნული ერთიანობის გრძნობის გაღვივება. აღსანიშნავია, რომ ფიხტეს მტკიცებით, ერში როგორც ადამიანთა ერთიანობაში ხორციელდება ხალხის გონი და მასშივე ვლინდება აბსოლუტი, ღმერთი. ერი, ერთი მხრივ, მისდევს ბუნებრივ და საზოგადოებრივი ცხოვრების წესრიგს, მრავალდება და ცხოვრობს განსაზღვრული საზოგადოებრივი, სახელმწიფოებრივი ყოფიერებით, მეორე მხრივ, იგი ემორჩილება ღვთაებრივ წესრიგს, ვითარდება ხალხის ერთიანობად. ე. ი. ერი ხალხის ისეთი სპეციფიკური ეროვნული ერთიანობაა, რომელსაც ბუნებრივი, ფიზიკური მთლიანობაც და, რაც მთავარია, სულიერი, კულტურული ერთიანობაც ახასიათებს. მაშასადამე, ხალხის გონი იმდენადაა ერის საფუძველი, რამდენადაც მას შინაგანი ბუნებრივი და სულიერი ერთიანობა გააჩნია და ამისი საწყისი ღვთაებრივშია, ისევე როგორც ცალკეული ინდივიდების საწყისი მათი ეროვნული ფუძე, თავისი ხალხის გონია.

ისტორიული გონის, ანუ ისტორიაში გონის დიალექტიკური განვითარების ფილოსოფიური თეორია ჰეგელმა საკმაოდ დეტალურად დაამუშავა როგორც თავისი უნივერსალური სისტემის არსებითი ნაწილი. თუ ჰერდერთან პირველად ჩამოყალიბდა „ხალხის გონის“ გაგება და ფიხტემ ეს ცნება კიდევ უფრო გააღრმავა, ჰეგელმა გააანალიზა აბსოლუტური ანუ მსოფლიო გონის განხორციელების ობიექტური გონითი ფორმები სახელმწიფოს, ხალხის, ერების სახით და ინდივიდუალურ ადამიანურ გონს, პიროვნებას დააკისრა მსოფლიო გონის გამოვლენისა, თვითშემეცნებისა და რეალიზაციის, თვითგანმდვილების როლი.

ჰეგელის უნივერსალური სისტემის პირველსავე მონახაზში „გონის ფენომენოლოგიაში“ ყოველივეს არსებობა გამართლებულია როგორც გონის გამოვლენის, ანუ მისი ფენომენების საფეხურებრივი განვითარება, რასაც აბსოლუტური გონი ტელეოლოგიურად ახორცი-

ელებს მისწრაფებით — საბოლოოდ და სრულყოფილად შეიცნოს თავისი თავი, როგორც ჰეგელი წერს, — ყველაფერში თავისთავის ამოცნობით, ჩაღრმავებით, თავისთავის „გაშინაგანებით“, *erinnern*, „მოიგონოს“ თავისი თავი. ამის მერე ჰეგელის მიერ აგებულ ენციკლოპედიურ სისტემაში ცალკე განხილვის საგანი გახდა ადამიანურ ყოფიერებაში ამაღლებული გონის განვითარების სამი უმთავრესი ასპექტი, ზემოთ უკვე მოხსენიებული — სუბიექტური, ობიექტური და აბსოლუტური გონი. ჰეგელი ჩაუღრმავდა ობიექტური გონის კანონზომიერების კვლევას „ისტორიის ფილოსოფიაში“ და საკმაოდ საფუძვლიანად გამოიყენა პერდერის მიერ კაცობრიობის კულტურის განვითარების ახსნისათვის შემუშავებული „ხალხის გონის“ („*ფოლკსგაისტ*“) ცნება.

ჰეგელისათვის მნიშვნელოვანი გახდა თავისთავის შემეცნებისაკენ მისწრაფებული „ხალხის“ კონკრეტული გონის გაგება, რომელიც თავის თავს აელენს განსაზღვრულ დროში ჩამოყალიბებული ხალხების კონკრეტულ ისტორიაში, მათ ხასიათსა და კულტურაში. ყოველი ხალხის ისტორია აბსოლუტური გონის გამოვლენაა განსაზღვრულ დროში, ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში ჩამოყალიბებული სახელმწიფო წყობილებით, წეს-ჩვეულებებით, რწმენით.

ჰეგელმა ისტორიზმის პრინციპის მომარჯვებით „ხალხის გონი“ განიხილა ისტორიის გარკვეულ საფეხურზე წარმოშობილად, რომელიც თავისი თავის სრულყოფილი გამოვლენითა და თვითშემეცნებით ამოწურავს საკუთარ არსებობას და ადგილს უთმობს ახალი „ხალხის გონს“, ასე გამოდიან ისტორიის სარბიელზე ახალ-ახალი ხალხები, რომელნიც ასევე მიისწრაფიან საკუთარი არსებობის სრული გამოვლენისაკენ, გაივლიან თავისი ყრმობის, ზრდასრულობის, მოხუცებულობის პერიოდებს და შემდეგ გადიან ისტორიის აუანსცენიდან. საერთო გონი, გონი როგორც აბსოლუტური საწყისი, ამით მოგებული რჩება, რამდენადაც მას არამცთუ რაიმე აკლდება, არამედ, პირიქით, მდიდრდება მსოფლიო ხალხთა ფორმებში გონის დროში და სივრცეში განვითარებით. საბოლოოდ, ცალკეული ხალხები თითქოს წაგებული რჩებიან, მოგებულია აბსოლუტი, რადგან ხალხთა გონის განვითარებით მიღებული ყველა ნაყოფი მისი კუთვნილება ხდება.

ჰეგელისათვის ერის ცნება ცალკე სუბსტანციალური არსის გამოვლენის თვალსაზრისით არ არსებობს, მაგრამ ის ფიგურირებს

აბსოლუტური გონის ემპირიული ისტორიის განმახორციელებელი ხალხის გონის სახით, რომელიც თავის თავში აერთიანებს სახელმწიფო კანონებს, დაწესებულებებს, რელიგიას, ხელოვნებას და ფილოსოფიას. ხალხების ისტორიით მოპოვებული პროგრესის კრიტერიუმია თავისუფლების განხორციელება. აღმოსავლეთის ხალხების გონი ჯერ კიდევ ვერ აცნობიერებს თავისუფლებას, იმის მიუხედავად, რომ იქ თავისუფალია თითქოს ერთი, სატრაპი, დესპოტი, რამდენადაც იგი თვითნებობს, ბატონობს მთელ ხალხზე, მაგრამ სწორედ ამიტომ იგი ფაქტობრივად არ შეიძლება თავისუფალი იყოს თავისუფლების ნამდვილი გაგებით. პირველად ბერძნები ამალდნენ პიროვნების თავისუფლების განხორციელების დონეზე, ბერძნულსა და რომაულ სამყაროში ერთი კი არა, რამდენიმეა თავისუფალი. ხოლო თავისუფლება საზოგადოდ, საყოველთაო გაგებით მიიღწევა მხოლოდ გერმანელი ხალხის ისტორიის არენაზე გამოსვლის შემდეგ. გონი ამ საფეხურზე აღწევს თავისი არსების გაცნობიერებასა და განხორციელებას.

ჰეგელის მიხედვით, არ არსებობს ხალხის გონი, ერები სახელმწიფოს გარეშე. ისტორიაში გონის განვითარების მთელი გზა სახელმწიფოს განვითარებასთანაა დაკავშირებული, რადგან სახელმწიფოებრივ ფორმებში რეალიზდება თავისუფლება, რომლის მწვერვალად ჰეგელს გერმანიაში განხორციელებული კონსტიტუციური მონარქია მიაჩნდა.

ერის „ხალხის გონთან“ გაიგივებით და მისი გამოცხადებით აბსოლუტური გონის განვითარების ისტორიულ მომენტებად, ჰეგელი იმ დისკვნამდე მივიდა, რომ ერები ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ჩნდებიან და ასეთივე აუცილებლობით ისპობიან, ამოწურავენ თავისი განვითარების შესაძლებლობებს და ტოვებენ არენას, ადგილს უთმობენ სხვა, ახალ ერებს აბსოლუტის გამოსავლენად.

ამგვარად, ჰეგელის ისტორიულ ფილოსოფიური კონცეფციის მიხედვით, ერი ფაქტობრივად აღმოჩნდება ისტორიულ მოვლენად, მაგრამ რომელიმე ერის გასვლა ისტორიის არენიდან სრულიადაც არ ნიშნავს მისი კვალის წაშლას საზოგადოდ, თითქოს პირიქითაა, რამდენადაც ჰეგელისათვის ერის, რომელიმე „ხალხის“ შინაგანი განსაზღვრულობების მთელი არსების გამოვლენა ნიშნავს მის ამალდებას აბსოლუტური გონის დონეზე და აბსოლუტი ინარჩუნებს ამა თუ იმ ერის მიერ მოპოვებულ ყველა არსებით თავისებურებებს.

ამ ასპექტში ჰეგელთან ფაქტობრივად ერისა და კაცობრიობის დამოკიდებულების საკითხი დგას. ამის შემდეგ ეს საკითხი არსებითი კვლევის საგანი გახდა, ჯერ სამართლის ისტორიულ სკოლაში, ტიუბინგენელებთან და შემდეგ მარქსიზმში.

ამ მიმართულებით კვლევამ XX საუკუნისათვის ერის საკაცობრიო დანიშნულების შესახებ რადიკალიზაციის სახე მიიღო, ერის არსების გაგება დაუქვემდებარდა კაცობრიობისათვის მისი მოღვაწეობის მიზანს, რითაც ფაქტობრივად დაკნინდა ერის ისტორიული როლი და ღირებულება, ერის გამოცხადება კაცობრიობის წინსვლის, პროგრესის საშუალებად ნიშნავდა ერის თავისთავადი არსების შეუფასებლობას. თუ ერები ვითარდებიან და ქრებიან ისტორიის არენიდან, თუ აქედან მოგებას კაცობრიობა იღებს, მაშინ გამოდის, რომ ერის განვითარება საბოლოო მიზნის მიხედვით შეფასებულია კაცობრიობის განვითარებისათვის თავის შეწირვად, მისთვის სამსახურში თავისთავის ზვარაკად გაცემას. ამ თეორიული წანამძღვრებიდან განვითარდა მარქსიზმში ეროვნული ნიჰილიზმის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, ერი როგორც ისტორიული კატეგორია გარკვეულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში არსებობს და ბოლოს ისპობა, მომავალი საზოგადოება, კომუნიზმი გამორიცხავს ერებს, ეროვნულ კულტურას, ყოველივე გახდება საერთო ადამიანური.

ერისა და ეროვნული გონის შესახებ ამ პრობლემათა ასპექტებში XX ს. დამდეგიდან ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში გაიშალა ფართო ასპარეზი კამათის, დიალოგის, კრიტიკისათვის და შეიქმნა მეტად საყურადღებო კონცეფციები. ერის რაობის განსაზღვრაში სულიერი ერთობის არსობრივ მომენტად ჩამოყალიბების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია ავსტრიელი მკვლევრების ოტო ბაუერის და რუდოლფ შპრინგერის თეორიები. ავსტრომარქსიზმის ლიდერის ო. ბაუერის მიხედვით, ერის რაობის საფუძველი ნაძებნი უნდა იყოს იმ მიზეზში, რომელმაც ერების წარმოშობის ისტორია განსაზღვრა, ასეთი მიზეზი კი, უწინარეს ყოვლისა, არის „ხასიათის“ ერთობა, რომელშიც გამოიხატება ეროვნულობის იდეა, ერის შეგნება და გრძნობა. ეროვნული ხასიათი, ბაუერის განმარტებით, ნების მიმართულების თავისებურებაში ვლინდება და ის დაკავშირებულია ერის ფიზიკურ და სულიერ თვისებებთან. ეს მთლიანობაში ქმნის ერის საერთო ბედ-იღბალს. ო. ბაუერის აზრით, ერს უთუოდ ახაიათებს ტერიტორია, ენა, შთამომავლობა, ზნე-ჩვეულებანი, საერ-

თო ისტორიული წარსული, სარწმუნოება და საერთო კანონები და ყოველივე ეს ქმნის ერთიან მთლიან სისტემას, რაც კულტურის ერთიანობაში აისახება, მაგრამ ერისათვის არსებითი სხვა რამ არის, ესაა ეროვნული ხასიათი, „ბედ-იღბლის ერთობა“, რადგანაც ეროვნული ისტორია იქმნება ეროვნული ხასიათით, რაც საერთო ეროვნულ კულტურაში გამოიხატება. ამის მიხედვითაა ბაუერის მიერ ერის მოკლე და ყველაზე არსებითი განსაზღვრება ჩამოყალიბებული: „ერი არის კრებული ადამიანთა, რომელნიც შეკავშირებულნი არიან ხასიათის ერთობით ბედ-იღბლის ერთობის ნიადაგზე“. მამასადამე, „ეროვნულ ხასიათსა“ და „ბედ-იღბლის“ ერთობაში ხდება ერის ისტორიული კრისტალიზაცია.

რ. შპრინგერი ერის განსაზღვრებას თუმცა სამართალმცოდნის პოზიციიდან მიუდგა და მისთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ერისა და სახელმწიფოს დამოკიდებულების გარკვევა, მაგრამ ერის ცნების ძირითად ნიშანთა დაზუსტებისას, ერთ-ერთ არსებით ნიშნად მიიჩნია „გერძნობისა და აზროვნების მსგავსება, რაც საფუძველს იძლეოდა ერი გადაქცეულიყო „ერთი ნების“ საზოგადოებად. ერს თუმცა იმთავითვე არა აქვს საერთო „ნება“, მაგრამ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების შემდეგ სწორედ სახელმწიფო გამოხატავს ერის საერთო ნიშნებს ერის ნებად გაერთიანებულს. ავსტრიელი სოციალისტების ბაუერისა და შპრინგერის მიერ ჩამოყალიბებულმა ერის კონცეფციებმა დიდი გამოძახილი ჰპოვა ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში. მ. წერეთელი, ა. ჯანელიძე და მეორე მხრივ, მარქსისტი იდეოლოგები საკმაოდ საფუძვლიანად იხილავენ ამ თეორიებს, აღნიშნავენ მათ ღირსებებსა და ნაკლს, ეს ფაქტი, ნათქვამი ხდის, რომ საქართველოში არამარქსისტული ფილოსოფიური და სოციალურ-პოლიტიკური პოზიციიდან ერისა და ეროვნულის მარქსისტული თეორიის კრიტიკისათვის აუცილებელი იყო ავსტრიელი თეორიების საფუძვლიანი გათვალისწინება.

XX ს. დამდეგიდან ეროვნული საკითხის დამუშავებამ საქართველოში ახალი მასშტაბი და მიმართულება შეიძინა. აღარ შეიძლებოდა დაკმაყოფილება მარტოოდენ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის აუცილებლობის შესახებ თეორიული მსჯელობებით. ვახტანგ კოტეტიშვილის აზრით, „საქართველოს თავისუფლებაზე ოცნებობდა მთელი მეცხრამეტე საუკუნე, მაგრამ იგი ოცნება ვერ განჰკურნავდა ქართველი ერის წყლულს. ის ოცნება ისტორიულ ტრაჯე-

დიციებზე შენდებოდა და თავისუფლების მებაიარახტრენიც უკან იტყირებოდნენ“. ესლა კი აღარ არის საკმარისი ილიას მიერ მოწოდებული ფორმულა — „ჩვენი თავი ჩვენ უნდა გვეყუნოდესო“, საჭიროა უკვე ეროვნული თავისუფლების მოპოვებისათვის შემუშავებული „სისტემა“ (44, 271—272).

საჭირო გახდა ე. წ. „ეროვნული ფილოსოფიის“, ანუ ერის შესახებ თეორიულ-ფილოსოფიური კონცეფციის შემუშავება, რასაც X X ს. პირველივე წლებიდან საქართველოში სათავეში ჩაუდგა ეროვნულ საკითხში ილიას საქმის გამგრძელებელი არ. ჯორჯაძე. ე. კოტეტიშვილის შეფასებით, მან „პირველმა სცადა ეროვნების ფილოსოფიისა და სოციალიზმის იდეათა შეუღლება, და ამგვარად სათავე დაუდო იმ ჯგუფს, რომელიც ეროვნულ პრობლემას სწყევტს პოლიტიკური ფედერალიზმის საშუალებით და სოციალისტურ მოქმედებას ამ პოლიტიკურ ფორმებში აწარმოებს“ (იქვე, 272, 273).

არ. ჯორჯაძის თანამებრძოლნი ეროვნული ფილოსოფიის ანუ ეროვნული საკითხის ფილოსოფიური დაფუძნების საქმეში იყვნენ X X ს. დამდეგის ახალგაზრდა ქართველი ინტელიგენტები: ივ. ჯავახიშვილი, მ. წერეთელი, დ. უზნაძე, ალ. ჯანელიძე. მათ სხვადასხვა ასპექტით და მასშტაბებით, მაგრამ ყველამ ერთად მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ეროვნული მოძრაობის გაძლიერებაში და მისთვის სწორი მიმართულების დასახვაში, მეორე მხრივ, მათ ერის რაობის მეტად საყურადღებო ასპექტები გამოიკვლიეს და ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ისტორია გაამდიდრეს ეროვნული საკითხის ღრმა ფილოსოფიური განაზრებებით.

რა იყო ის ფილოსოფიური პოზიცია, რომელიც ქართველი ინტელიგენტების ამ თაობამ აირჩია და ეროვნული საკითხების თეორიულ კვლევაში გაითვალისწინა? ის იყო ევროპის ფილოსოფიურ აზროვნებაში საკმაოდ დაწინაურებული მიმართულება — სიცოცხლის ფილოსოფია, რომლის განშტოებათაგან ქართულ აზროვნებაში დიდი ინტერესი გამოიწვია ფრანგი ფილოსოფოსის ანრი ბერგსონის მოძღვრებამ. თუმცა 900-იან წლებში ქართული აზროვნების ყურადღებას არც ნიცშეს სიცოცხლის ფილოსოფია გამორჩენია, მისი ფილოსოფიის შეფასებას მიეძღვნა აკაკი ჩხენკელის წერილების სერია „კვალში“ (1901, № 49, 1902, № 3), „ცნობის ფურცელში“ დაიბეჭდა შიო ჩიტაძის სტატია, დიდი ინტერესი გამოუწვევია გრიგოლ რობა-

ქიძის ლექციას ნიცშეს მოძღვრებაზე, მაგრამ ქართველი ახალგაზრდა ინტელექტუალების თეორიულ კვლევაში სჭარბობდა ბერგსონის გავლენა.

სიცოცხლის ფილოსოფია გერმანიაში განვითარდა ვ. დილთაისა და ფ. ნიცშეს მოძღვრებების სახით, მაგრამ მათი გავლენა თავდაპირველად შედარებით ვიწრო წრით შემოიფარგლა და ევროპის მასშტაბით გაცილებით პოპულარული გახდა მისი ფრანგული ვარიანტი, ანრი ბერგსონის მოძღვრება, რომლის მიზეზად დ. უზნაძე თვლის არა ამ ავტორის ავტორიტეტსა და „სუბიექტურ თვისებებს“, არამედ საზოგადოებრივი აზრის მზაობას ასეთი თეორიის ათვისებისა და გავრცელებისათვის. ამის შესახებ დ. უზნაძე წერს: „გამონახეთ ის ძარღვი, რომელიც საზოგადოების ცხოვრების ინტერესს ამოძრავებს და აღელვებს, რომელიც საზოგადოების აზრისა და გრძნობის არაცნობიერ ველშია ჩასახული, გააშიშვლეთ იგი, აიყვანეთ ცნობიერების განათებულ შუაგულზე და თქვენი გავლენა საზოგადოებაზე უზრუნველყოფილი იქნება. აქვე უნდა ვეძიოთ ბერგსონის გავლენის წყარო“ (93, 2). ერთი სიტყვით, რადგან აღნიშნული დროის აზროვნება განწყობილი იყო პანლოგიზმისა და ინტელექტუალიზმის საპირისპიროდ, რადგან ფილოსოფიაშიც და საზოგადოებრივ ცხოვრებაშიც გაჩნდა მოთხოვნა უარყოფილიყო ლოგიკურ სქემებს მკაცრად დაქვემდებარებული მეტაფიზიკური სისტემები, რაციონალისტური, გნოსეოლოგიური თეორიები და დაფასებულები სიცოცხლის არსის ამხსნელი მოძღვრებანი, სინამდვილის საფუძვლად შემოქმედების, „ქმედითობის“ პრინციპის დამდგენი ბერგსონის მოძღვრება, — მისი „შემოქმედებითი ევოლუციის“ თეორია, — ძალზე მისადაგებული აღმოჩნდა.

არცთუ ისე იშვიათად ბერგსონს აფასებენ „ფილოსოფიაში რევოლუციის“ განმახორციელებლად და ამ მხრივ მასა და კანტს შორის ანალოგიაზე მიაწინებენ. დ. უზნაძის დახასიათებით, ახალი დროის ფილოსოფიაში ახალი ეტაპის განმსაზღვრელი სამი ფილოსოფოსი იყო, — დეკარტი, კანტი და ბერგსონი. ამათგან ბერგსონის დამსახურებად მიჩნეულია ის, რომ მან შეძლო „მეტაფიზიკური სინამდვილის უტყუარი ბუნების პრეზუმცია“ და იმისი დასაბუთება, რომ ინტელექტი არ არის ყოვლისშემძლე და ამიტომ ინტუიციაზე უნდა აიგოს ახალი მეტაფიზიკა.

მართლაც, ბერგსონმა ეპოქისათვის მეტად საჭირო აზრი განავითარა: ინტუიციამ უნდა მოიპოვოს უპირატესობა ინტელექტის წინაშე. ინტუიცია იჩრდილებოდა, იჩაგრებოდა იმის გამო, რომ ადამიანი თავისი პრაქტიკული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებისათვის ინტელექტს ავითარებდა, ხოლო ინტელექტი, ცნობიერება ინტუიციას განვითარების საშუალებას არ აძლევდა. იგი ინსტინქტების ღონეზე ჩამოიბოვა და დაამსგავსა მიმქრალ ლამპას, რომელიც მხოლოდ მომენტალურად გამოაშუქებს ხოლმე. დ. უზნაძის მიხედვით, თუნდაც გამოაშუქების ამ მომენტებს დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან მასში ვლინდება მე-ს თავისუფლება, ადამიანის ადგილი სამყაროში. ცივი გონება, ინტელექტი ადამიანის თავისუფლებას წყვედიადში აგდებს, ინტუიცია კი შუქს ჰფენს. ამიტომ უნდა აიგოს ახალი მეტაფიზიკა, სიცოცხლის ფილოსოფია, რომელიც გამოავლენს ადამიანის შემოქმედებით ძალებს.

დ. უზნაძემ სწორად შეაფასა ბერგსონის პოპულარობის მიზეზი და ისიც ახსნა, თუ საქართველოში რატომ დაიწყო ამ თეორიისადმი ყურადღების გამახვილება. საქმე ეხებოდა ფილოსოფიის ჭეშმარიტი ამოცანის დაყენებას, — სიცოცხლის, ცხოვრების საზრისის კვლევას. ცხოვრების ანუ სიცოცხლის ფილოსოფია ეხება თავისუფლებას, ნე-ჰას, სიკვდილ-სიცოცხლეს, ცხოვრების საზრისს, მოკლედ, იმ პრობლემებს, რომელნიც ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველი ინტელიგენტების კვლევის საგანი იყო. ამიტომ არის გასაგები მათი ინტერესი ბერგსონის სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმართ. მათმა ამგვარმა პოზიციამ თავისი ასახვა პპოვა ეროვნული საკითხის ფილოსოფიურ განაზრებებშიც და შესაბამისი პარადიგმების მოპოვებაში.

მეორე მხრივ, საქართველოში მარქსიზმის გავრცელების შემდეგ XX საუკუნის დამდეგისათვის ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში „მესამე დასმა“ დანერგა საკაცობრიო მასშტაბებში ერისა და ეროვნულის გაგების მარქსისტული თვალსაზრისი, რომელსაც მკაცრად დაუპირისპირდნენ ილია ჭავჭავაძის ეროვნულ პოზიციაზე მდგარი დასავლეთ ევროპიდან დაბრუნებული ახალგაზრდა ქართველი ინტელიგენტები: არ. ჯორჯაძე, ივ. ჯავახიშვილი, ალ. ჯანელიძე, დ. უზნაძე, მ. წერეთელი, რომელთაც ორიენტაცია აიღეს ეროვნული გონის ინდივიდუალობის განსაზღვრის მიმართულებით და დაგმეს ზოგადსაკაცობრიოს იდეალიზაციის, კერძოდ „ინტერნაციონალიზმის“ გავრცელებული მარქსისტული სქემები. მათ ამით თეორიულად მოამზა-

დეს 1918—21 წწ.-ში საქართველოს ეროვნული დამოუკიდებლობის პოლიტიკური რეალიზაციის საქმე.

აღნიშნული თაობის ქართველ ინტელექტუალთაგან ეროვნული გონის ცნების გააზრების პირველი ნიმუშები არ. ჯორჯაძესთან ერთიანი „ეროვნული ფსიქიკის“ ცნებითაა წარმოდგენილი, რაც გამართლებული იყო „საერთო ნიადაგის“ თეორიის საფუძველზე. აქედან გამომდინარეობდა ყველა კლასის, წოდების ეროვნული „ფსიქიკის“, განწყობის ერთიანობა, მტკიცება. იმისა, რომ სულიერი ერთობა, გონი არ შეიძლება იყოს არც ფეოდალური და არც ბურჟუაზიული. არ. ჯორჯაძის ეროვნული კონცეფცია დაფუძნებული იყო კიდევ ერთ არსებით მომენტზე, ეს არის აზრი იმის შესახებ, რომ ერთიანი თვითცნობიერების გამომუშავება, ეროვნული ერთობა სახელმწიფოებრივ ერთობასთანაა დაკავშირებული, რომ ერის ერთიანობისათვის, მისი სულიერი მთლიანობის ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელია ენის, ტერიტორიის ერთიანობა, რასაც სახელმწიფოებრივი მთლიანობა უზრუნველყოფს.

მეტად მნიშვნელოვანია ალ. ჯანელიძის ნაშრომში „ეროვნული შემოქმედება“ წარმოჩენა ერის შესახებ დასაველეთში გავრცელებული თეორიების ღრმა ცოდნისა და მათი კრიტიკული შეფასების მაღალი დონისა და, რაც მთავარია, მასში ერის რაობის შესახებ გაკეთებული დასკვნა, რომ ადამიანობა ეროვნულობასთან არის დაკავშირებული, „ეროვნება ჩვენი ცხოვრების ერთ-ერთი მხარე კი არ არის, — იგი თვით ჩვენი სიცოცხლეა“. ერის რაობა და ვინაობა ეროვნული შემოქმედებისაგან განუყრელია. ალ. ჯანელიძემ თავისი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებისათვის წარმატებით გამოიყენა ბერგსონის შემოქმედების ფილოსოფიის პრინციპები. ანრი ბერგსონის მოძღვრების შემოქმედებითი ათვისება საფუძველად დაედო აგრეთვე დიმიტრი უზნაძის ადრეული პერიოდის ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, რომელიც არსებითად დამთავრდა დიდი მონოგრაფიით „ანრი ბერგსონი“ (1920 წ.).

დ. უზნაძემ საგანგებოდ გამოიკვლია ეროვნული გონის რაობა, რომ ერი ცხოვრების მთავარი სუბიექტია თავისი ღირსებითა და დანიშნულებით, ამიტომაც არის იგი ცხოვრების საზრისის მატარებელი „სუბიექტი“. ეროვნული გონის შემოქმედებითი სულიერი მოღვაწეობა გულისხმობს ცნობიერისა და არაცნობიერის ერთიანობას. ყოველი ერი თავის არსებას ეროვნულ გონში გამოხატავს და სულიერი ცხოვრების თავის გზაზე მიდის. ცხოვრების საზრისი რომ გან-

ხორციელდეს, ეროვნული გონი თავისი ერის ინტერესების რეალიზაციას უნდა ესწრაფოდეს, იგი წარმოიშობა ცოცხალი ორგანიზმის მსგავსად გარკვეულ დროში და სივრცეში და ვითარდება თავისი ინდივიდუალობის, საკუთარი კულტურული ღირებულებების განხორციელებით.

ზემოაღნიშნული ქართველი ინტელექტუალების მოღვაწეობა XX ს. დასაწყისში და მათი კონცეფციები მიმართული იყო ილია ჭავჭავაძის ეროვნული იდეალების განხორციელებისათვის შესაბამისი რეალური საშუალებების გამოკვლევისა და დაფუძნებისაკენ. როგორც ცნობილია, პეტერბურგში სტუდენტობის დროს გაეცნო ილია ჭავჭავაძე ევროპული განმანათლებლობის იდეებს, გერმანულ ფილოსოფიას, ჰეგელის მოძღვრებას და 1861 წელს საქართველოში დაბრუნებისთანავე იგი სათავეში ჩაუდგა პროგრესულად მოაზროვნე ახალ თაობას, რომელთა მსოფლმხედველობრივი ფორმირება დაკავშირებული იყო რუსულ და ევროპულ მოწინავე ფილოსოფიურ და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ აზროვნებასთან. ილია ჭავჭავაძე ამ მოვლენას ეროვნული თვითცნობიერების ამაღლების თვალსაზრისით აფასებდა და აღნიშნავდა: „ამ ზემოქმედებამ მარტო იმას შესძინა სიკეთე, რომელმაც ყოველი გამონაკვლევე ამ ლიტერატურისა თავისი საკუთარი კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა, ბრმად არ იწამა, ბრმად არ მიიჩნემა და ამრიგად არ დაიხვია ხელზედ ცხოვრებაში იოლად წინსვლისათვის“. როგორც ცნობილია ილია ევროპაში ორჯერ გაემგზავრა (1900 და 1901 წწ.). 1906 წელს მონაწილეობა მიიღო სრულიად რუსეთის თავადაზნაურობის საიმპერიო ყრილობაზე და იმავე წელს აირჩიეს სახელმწიფო საბჭოს წევრად.

ილია ჭავჭავაძის ცხოვრების საზრისი გამოსატული იყო მიზანში: მიღწეულიყო ქართველი ხალხის ეროვნული კონსოლიდაცია, გამთლიანებულიყო „ჩატეხილი ხიდი“, ამაღლებულიყო ეროვნული თვითშეგნება და განხორციელებულიყო ქართველთა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა. ეს იყო ის დიდი ეროვნული იდეალები, რითაც განისაზღვრებოდა ილიას მოღვაწეობა როგორც მწერლის, პუბლიცისტის, მოაზროვნის, სახელმწიფო მოღვაწისა და, თუ გნებავთ, სახელმწიფო საბჭოს წევრისაც. აი, მისი სიტყვები: „სახელმწიფო საბჭოში თუ თავადაზნაურთა სახელით შევდივარ, ეს მხოლოდ ფორმალური, იურიდიული მხარეა. არ დაფარავ და ვიტყვი: საბჭოში მთელი საქარ-

თველოს და ქართველთა ინტერესების დამცველი ვიქნები“. 1907 წელს ილია ამ საბჭოზე სიკვდილით დასჯის კანონის წინააღმდეგ გამოვიდა. ამას მოჰყვა პარადოქსული ვითარება — წინამურის ტრაგედია. იმავე წელს 30 აგვისტოს ილია ჭავჭავაძე ვერაგულად მოკლეს.

ილია ჭავჭავაძის პიროვნებაში განხორციელებული იყო ქართული ეროვნული გონის თავისებურებანი და ამიტომაც თავდადებით იღვწოდა და იბრძოდა თავისი ერის ხსნის, ისტორიულად ჩამოყალიბებული იდეალების რეალიზაციისათვის. მისი ეს პიროვნული თავისებურება გაცხადდა ეროვნულ პროგრამად დასახულ ფორმულაში „ჩვენი თავი ჩვენადვე უნდა გვეყუნოდესო“, რაც ეროვნული მოძრაობის იმ პარადიგმად გადაიქცა, ქართველმა ხალხმა რომ აიტაცა და წმინდა სამებისეული სიმბოლიკით ილიასებურად გაითავისა — „ენა, მამული, სარწმუნოება“, — „ძმობა, ერთობა, თავისუფლება“.

თავისი სასიცოცხლო მიზნის განხორციელება ილია ჭავჭავაძემ ქართველი ხალხის ეროვნული სულის გამოფხიზლების, გააქტიურების საქმით დაიწყო და ყოველი მისი მხატვრული თუ პუბლიცისტური ნაწარმოები ქართველს აქტიური მოქმედებისაკენ, ეროვნული თავისუფლების მიღწევისაკენ მოუწოდებდა. ეს თვალსაზრისია გატარებული სოციალურ საკითხებზე დაწერილ ყოველ წერილში, პოემებში, ლექსებსა და პროზაულ ნაწარმოებებში. თვით ისეთებიც კი, როგორიც არიან „კაცია აღამიანი?!", „გლახის ნაამბობი“, „ოთარაანთ ქვრივი“, „განდეგილი“, — დატვირთულია ეროვნული თვითშეგნების ქვეტექსტებით, რაზეც დაშვებულია საზრისიანი სიცოცხლის, სულიერი სიძლიერის, ცხოვრებაში აღამიანის მიერ თავისი დანიშნულებისა და მოვალეობის განხორციელების, ამ სოფლისათვის ზრუნვის, თავისუფლებისა და ქედმოუხრელობის იდეალები. ეს ასეა, რადგან ილია ჭავჭავაძისათვის პასიური ცნობიერება „უბედური ცნობიერებაა“ (პეგელი). რადგანაც სიცოცხლე ბრძოლაა და გამარჯვებათა ზეიშია, დასაგმობია განდგომა ამქვეყნიდან. ამაში გამოვლინდა განდეგილის სულიერი ტრაგედია, ვერგადლება წუთისოფლის მგმობელისა უწუთისოფლოდ. განდგომამ ხალხისაგან, ერისაგან, ამქვეყნიურისაგან, გამოიწვია განდეგილის სულის გაორება, რწმენის გზით ხსნის სურვილს სძლია განდეგილობის დაგმობისაკენ ლტოლვამ. სწრაფვა ჯანსაღი სიცოცხლისაკენ, სიახლისკენ,

თავისუფლებისაკენ კაცობრიული მოწოდებაა, რადგანაც ეს მისი იმანენტური კანონზომიერებაა და ილია მართალი — მართლმორწმუნე ქრისტიანი, მწირს — განდევნის რწმენის უარყოფისაკენ კი არ მოუწოდებს, არამედ მას უმტკიცებს ცხოვრებისაგან უდროო განდგომის უსაფუძვლობას. ილია ჭავჭავაძეს ღრმად ჰქონდა გაცნობიერებული ზედროული, მარადიული ყოფიერების უზენაესობა, მაგრამ ვიდრე ადამიანი ცოცხალია, მისთვის არსებითი უნდა იყოს სიცოცხლე ერის, მამულის, სარწმუნოებისადმი ერთგულებით, თავისი სამშობლოსათვის ღვთაებრივი სიკეთით ცხოვრების რწმენით.

თ ა ვ ი 1. ეროვნული გონის ცნების ფილოსოფიურ- ისტორიული დაფუძნება

ფილოსოფიის ისტორიაში ეროვნული გონის პრობლემის დაყენებას წინ უსწრებდა ადამიანის ინდივიდუალური გონის, „ხალხის“ და საერთო ადამიანური, საკაცობრიო სულის ან გონის ურთიერთმიმართებათა და საკუთრივ მათი რაობის კვლევა. თეორიული ძიების დიდი გზის გავლა გახდა საჭირო იმის გარკვევისათვის, თუ რა ადგილი უჭირავს ეროვნული გონის ნიშან-თვისებებს ერის რაობის, მისი არსების დადგენაში. ამ მიმართულებით ისტორიის ფილოსოფიას უნდა გაეკვალა გზა და ამ მხრივ უდიდესი დამსახურება მიუძღვის ჯამბატიستا ვიკოს, სანამ არენაზე გამოვიდოდნენ დიდი გერმანელი მოაზროვნეები ჰერდერი, ფიხტე და ჰეგელი.

ჯ. ვიკოს მიერ 1725 წელს გამოქვეყნებული წიგნით „ახალი მეცნიერების საფუძვლები ერების საერთო თვისებების შესახებ“ — დასაბამი მიეცა ისტორიის ფილოსოფიას და იქვე პირველად დაისვა საკითხი ერის ისტორიული წარმომავლობის თაობაზე. მან ამ გამოკვლევით მთელი ყურადღება მიაპყრო ხალხთა ისტორიული განვითარების ზოგადი თავისებურებების აღმოჩენას. ამით ვიკომ ააგო ისტორიული წრებრუნვის მოდელი, რომლის მიხედვით, ერები, ხალხები ყალიბდებიან და ვითარდებიან, აღწევენ „გონიერ წყობას“ და ამის შემდეგ ყველა ერი აღმოჩნდება წინააღმდეგობების წინაშე და იწყება „სტიქიური კატასტროფები“, პროგრესი რეგრესით იცვლება, ხდება ისტორიული საფეხურების ხელახალი გავლა, დასაბამი ეძლევა კვლავ აღორძინებას და ა. შ.

ჯ. ვიკოს კონცეფციაში ჩვენთვის ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი ის აღმოჩენა კი არ არის, რომ მან შექმნა ერების, ხალხების განვითარების წრებრუნვითი მოძღვრება, რომელსაც შემდეგ მრავალი სახელოვანი მიმდევარი გამოუჩნდა (შპენგლერი, ტოინბი), არამედ სწორედ ის, არანაკლებ დიდი მოვლენა, რომ მან ისტორიული ფენო-

მენების ბუნებითი წარმოშობის თვალსაზრისს დაუპირისპირა აზრი ადამიანთა სოციალური ერთიანობის ისტორიული განვითარების თავისთავადობის შესახებ. ვიკოს მიხედვით, ღმერთმა შექმნა სამყარო, ბუნება და ადამიანი, მაგრამ თვით ადამიანებმა შექმნეს თავისი ისტორია, „ერების“, „ხალხთა“ სამყარო, „მოქალაქეობრივი“ სინამდვილე. ამიტომაც ისტორიის სფერო სრულიად განსხვავებული ბუნებისაგან და ისტორია, ისტორიის ფილოსოფია ის ახალი „მეცნიერებაა“, რომელმაც უნდა შეისწავლოს „ერთა საერთო ბუნება“. საზოგადოების ისტორიის საერთო კანონზომიერებას ადამიანები ქმნიან და თვითონვე იმეცნებენ. მაშასადამე, არსებობს ცალკე მეცნიერება ისტორიული მოვლენების შესახებ, რომელსაც სათავე ეიკომ დაუდო და საფუძვლად მიიღო შემდეგი: „მოქალაქეობის პირველი სამყარო“ უეჭველად ადამიანების მიერ იყო შექმნილი, ამიტომ შესაბამისი საფუძვლები მონახული უნდა იქნეს „ადამიანის გონის მოდიფიკაციაში“.

ვიკოს მიერ აგებული გონის ისტორიის მოდელი საზოგადოებრივი განვითარების განმსაზღვრელადაა წარმოდგენილი და ეს იყო პირველი ცდა ისტორია გაგებული ყოფილიყო მოწესრიგებულად. დიდმნიშვნელოვანი ის არის, რომ ეს მოდელი არც თუ ისე შორს იდგა რეალური ისტორიისაგან.

პეგელამდე ისტორიის ფილოსოფიის პოზიციიდან კაცობრიობის ისტორიის მეცნიერული შესწავლის ხაზით სერიოზული წინგადაღებული ნაბიჯი იყო ჰერდერის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ისტორიული განვითარება ემორჩილება ჰუმანურობისაკენ სწრაფვის ერთიან კანონზომიერებას. ჰერდერის მიხედვით, ყოველ ადამიანშია მოცემული ჰუმანურობის გრძნობა, ის შეძენილია და განვითარებადი. ამის მიხედვით ისტორიულ დროში იქმნებიან ღირებულებანი, რომელნიც სრული სახით არასოდეს ხორციელდებიან. მისი აზრით, თავდაპირველი ცივილიზაცია გამოიხატა ჩინეთის, ტიბეტის, ინდოეთის, ბაბილონის, ქალდეველთა, ფინიკიელთა, ეგვიპტის, ძველი საბერძნეთისა და რომაელთა სულიერ ღირებულებებში, მათ ყოფასა და

კულტურაში. კაცობრიობას ხალხების ისტორიულ აღმასვლაში ჰქონდა თავისი განვითარების მიზანი და ეს იყო „ადამიანური ბუნებისათვის“ დამახასიათებელი „ჰუმანურობა“ და მისი მიღწევისათვის ღმერთმა თვით ადამიანსავე დაანება კაცობრიობის ბედი (133, 428). ქრისტიანობის წარმოშობამ კიდევ უფრო განამტკიცა და გაამართლა ჰუმანურობისაკენ ბუნებრივი სწრაფვის მიზნობრივი დანიშნულება. ქრისტიანობის გავრცელების ისტორიული პროცესის დახასიათებისას ჰერდერი მოკლე ცნობებს გადმოსცემს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში პირველი ქრისტიანული ხალხების კულტურისა და ყოფის შესახებ და აღრეული ქრისტიანობის ქვეყნებს შორის მოხსენებული ჰყავს ქართველები ცალკეული მისიონერების მიერ ტენდენციურად დანახული და აღწერილი ცნობების მიხედვით.

ჰერდერმა კაცობრიობის პროგრესული განვითარების ერთიანობის იდეა ჩამოაყალიბა და ამით ხელი შეუწყო გერმანულ კლასიკურ ფილოსოფიაში ემსჯელათ საკაცობრიო კულტურის ამ ერთიანობის „დიდ სუბიექტზე“, ემსჯელათ მსოფლიო გონზე, საყოველთაო ადამიანურზე, ამასთან ერთად გაერკვიათ ინდივიდუალურ გონთან მისი მმართვება. სწორედ ამ ასპექტში გამოიკვეთა ეროვნული გონის პრობლემა.

თანამედროვე ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საზღვრებში გონის პრობლემის გადაწყვეტის სხვადასხვა ასპექტია ცნობილი. მაგ., ნატურალისტური თეორიები ადამიანის ყოფიერებაში მხოლოდ ბუნებისეულს ხედავს და გონითი მოვლენები და აქტები რედუქციის მეთოდით დაყვანილია ფიზიკურ, ბიოლოგიურ ან ფსიქოლოგიურ კანონზომიერებებზე; მეორეა ადამიანის ყოფიერების მარტოოდენ გონითის საფუძველზე ამხსნელი თეორიები, რომელთა მიხედვით, ბუნებითი ანუ ფიზიკურ-ბიოლოგიურ-ფსიქოლოგიური, ვერ განსაზღვრავს ადამიანური ყოფიერების მთლიანობას, რადგანაც მათ შეუძლიათ განსჯა მხოლოდ ბუნების აუცილებლობას დამორჩილებულ სფეროებზე, ე. ი. დეტერმინირებულზე, საკუთრივ ადამიანური თავისუფლების, ადამიანის მიერ არჩეული ღირებულებების სფერო კი სრულიად გამოტოვებულია. თუ ამ კონცეფციებს ერთიან სახელს გონით თე-

ორიებს ვუწოდებთ, აქაც უნდა გავარჩიოთ ორი მიმართულება: გონის გაგება სუბიექტური ან ობიექტური გონის საზღვრებში. სუბიექტური გონი ამ შემთხვევაში გაგებულია როგორც ფსიქიკური, ინდივიდუალური ადამიანის სულის მოქმედებასთან დაკავშირებული, ობიექტური სული კი აღნიშნავს უფრო მაღალ ადამიანურ უნარს — გონს, გონით ფენომენებს. ამის შესაბამისად განსხვავებულია გერმანულ ენაში „ზეელე“—სული და „გაისტ“—გონი, ობიექტური გონი ფაქტობრივად არ შეიძლება დავიყვანოთ სუბიექტის ცნობიერებასთან დაკავშირებულ მოქმედებებსა და შინაარსებზე, რადგან იგი მის საზღვრებს გარეთ გადის.

რამდენადაც გონის ცნებაში შემოდის სიკეთე, ჭეშმარიტება, მშვენიერება და მათთან დაკავშირებული მოვლენები, ეს უკვე იმას ნიშნავს, რომ გონის გაგებაში ყოველთვის იგულისხმება ღირებულებანი, რომელთაც ინტერსუბიექტურ საზღვრებში ობიექტური მნიშვნელობა მოუპოვებიათ და ამ გზით ისინი ყალიბდებიან ზესუბიექტურად, „ობიექტივიზირებულ“ ღირებულებებად. ამიტომ მსჯელობა მარტოოდენ სუბიექტურ გონზე და სუბიექტურ ღირებულებებზე ისევე მიუღებელია, როგორც მათგან მთლიანად მოწყვეტილ ობიექტურ გონზე და ღირებულებებზე.

გონითი ყოფიერება არ არის დამოუკიდებელი ადამიანის ყოფიერებისაგან, ის არ არის ჰეგელისეული აბსოლუტური გონი, რომელიც თავად ღვთაებრივი ძლიერებით განაგებს სამყაროსაც და ადამიანსაც. გონითი ყოფიერების საფუძვლები ინდივიდებიდან იწყება, მაგრამ მისი საბოლოო რეალიზაცია ხდება ინტერსუბიექტურში, რომლის გაობიექტივებული ფორმებია საზოგადოების მიერ მიღებული ღირებულებები, ეთნოსის, ერის, ხალხების გონი განსორციელებული მათ სულიერ ერთიანობაში, მათ კულტურაში, ენაში. გონის ჩამოყალიბება დაკავშირებულია შემოქმედებასთან, თავდაპირველად სუბიექტის შემოქმედებით აქტებთან (მეცნიერული, ზნეობრივი, ესთეტიკური), რომელიც ინტეგრირდება ახალ თავისებურ სულიერ ერთობად, ფორმირდება ობიექტურ გონად. უახლესი დროის ფილოსოფიაში საფუძვლიანი აღიარება მოიპოვა არსებულის განხილვის სამასპექტიანმა სქემამ, რომლის მიხედვით, ერთმანეთისგანაა გამოყოფილი: ფიზიკური — დროში და სივრცეში გაშლილი სინამდვილე (ბუნებათმეცნიერების საგანი), ფსიქიკური — დროში მიმდინარე აქტებისა და სულიერი მოვლენების ერთობლიობა (ფსიქოლოგიურ

მეცნიერებათა საგანი) და გონითი ფენომენები — ზედროული და ზევრცეული (გონითმეცნიერებათა საგანი). ამ უკანასკნელის შესახებ, პეგელის შემდეგ, ყველაზე დამაჯერებელი კონცეფცია სიცოცხლის ფილოსოფიის წიაღში დამუშავდა და მისი დამფუძნებელია ვილჰელმ დილთაი (1833—1911 წწ.). მან სუბიექტურ გონს დაუპირისპირა ობიექტური გონი, რომელიც თვით სუბიექტური გონის ქმნილებაა, მისი გასაგნების პროდუქტია. ამით მოიხსნა ობიექტური გონის პეგელისეული გაგება როგორც ღვთაებრივი ძალის მქონე თავისთავადი აბსოლუტისა და იგი შეიცვალა კულტურის, ენის, მეცნიერების, ერის, საზოგადოების ამხსნელი რეალობის გაგებით, თვით ადამიანების მიერ შექმნილი და ობიექტურად ქცეული გონის ცნებით.

როგორც უკვე ზევით ვთქვით, ობიექტური გონი, უწინარეს ყოვლისა, კულტურაში ვლინდება და, თავის მხრივ, კულტურის ფენომენებში ამოიცნობა ერის მიერ შექმნილი ღირებულებები. დილთაი გარკვეული აზრით თანხმობას გამოთქვამდა პეგელთან და წერდა: „ენაში, მითში და რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში, ზნეში, სამართალში და გარეგან ორგანიზაციაში მოცემულია საყოველთაო გონის შედეგები, რომლებშიც ადამიანის ცნობიერება... ობიექტურად იქცა“. სწორედ გონის მიხედვით გაირკვევა, რა არის საკუთრივ ეროვნული ამა თუ იმ ხალხისათვის, რას ეწოდება მაგ., საკუთრივ „ქართული“ ფენომენი. ობიექტური გონი დროითა და სივრცით არ არის შემოფარგლული. თუმცა კულტურა ყოველთვის გარკვეულ ეპოქებში იქმნება, მაგრამ მასში გაობიექტივებული გონი უკვე აღარ არის დროში და სივრცეში, იგი საერთო ეროვნულია, ქართველისათვის — საერთო ქართულია. ამიტომ ამბობენ „ვეფხისტყაოსანში“ ქართული სულის გასაგნების შესახებ, რაც საერთო ქართულს შეადგენს და არა მართო რუსთაველის ქართველების ან რომელიმე კუთხის ქართველთა სულიერი თავისებურების გამოხატულებას. ეროვნული გონი ვლინდება ერის გემოვნებაში, მის ესთეტიკურ იდეალებსა და მშვენიერების გაგებაში, მისი რწმენის თავისებურებებში, მითებსა და ტრადიციებში, ზნე-ჩვეულებებში და, რაც მათ შორის ყველაზე არსებითია, ენაში, რომელიც ეროვნულ ფენომენტა და ხასიათთა შორის ყველაზე ეროვნულია თავისი სიღრმითა და სიფართოვით. ენა მართლა ეროვნული გონის „სახლია“, მისი „მწყემსიცაა“ (პაიდეგერი), ენა ბურჯია ერისა, — თქვა იაკობ გოგებაშვილმა.

ენა როგორც კულტურის, ეროვნული გონის ფენომენი ისე მჭიდროდაა დაკავშირებული კულტურის მთლიანობასთან, რომ მისი გამოცალკევება ეროვნული კულტურის სხეულისაგან როგორც მისი ერთი ნაწილისა მთელისგან, გაუმართლებელია, რადგან მაშინ ენა გადაიქცევა კულტურის გარეთ მყოფ ობიექტად და ამით მნიშვნელოვნად დაეწროვდება კულტურის ცნების შინაარსი. ფილოსოფიამ ენა უნდა შეისწავლოს ადამიანის ყოფიერების მთლიანობაში და მასთან ერთად უნდა გაიგოს. ყოველი გონითი კულტურა ეროვნული სასიათისაა (99, 134).

ეროვნული გონისა და ეროვნული ენის საკითხები ყველაზე რელიეფურად სიცოცხლის ფილოსოფიის პოზიციიდან ხდება გასაგები და ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ეროვნული საკითხის ფილოსოფიური პრობლემების კვლევით გატაცებული ქართველი მოაზროვნეების დიდა ინტერესი ამ ფილოსოფიური მიმდინარეობისადმი. სიცოცხლის ფილოსოფიის ღირსება ის არის, რომ გონითი ფენომენები განიხილება შემოქმედების, ადამიანის აქტიური, სასიცოცხლო სწრაფვის ასპექტებში, ე. წ. „გნოსეოლოგიზმის“ საპირისპიროდ, რაც მათი არსის გაგების ღრმა წედომის შესაძლებლობას ვერ იძლეოდა.

სწორედ შემოქმედებით აქტივობაზე, როგორც კულტურის ერთიან სუბსტანციალურ საფუძველზე მიუთითებდა ოსვალდ შპენგლერი, რომელშიც გულისხმობდა სულიერ ერთობას და რომელიც ჩამოყალიბებულია ინტერსუბიექტურ მთლიანობად. კულტურას ქმნის სწორედ ერის ერთიანი სულისკვეთება, ერთიანი სულიერი ძალისხმევა. ინტერსუბიექტურში ყალიბდებოდა ერიცა და ეროვნული ხასიათიც, ამ ერთიან შემოქმედებით აქტივობაში რეალიზდება ეროვნული კულტურა, თუმცა გონის ფორმირება სულიერ აქტივობას გულისხმობს, მაგრამ ეს შემოქმედებითი პროცესები არ შეიძლება დარჩეს მარტოოდენ სულიერ აქტივობად, გონის რეალიზება მოითხოვს სულიერი აქტივობის გასაგნებას, გაობიექტურობას, მის თავისებურ განივებას ხელოვნებაში, ქანდაკებაში, ფერწერაში, ლიტერატურაში და საერთოდ, ყველაზე თვალნათლივ, კულტურაში.

გონი რეალიზდება ერთიანი სულიერი შემოქმედებითი აქტივობის შედეგად, შემოქმედება კი ახლის შექმნას გულისხმობს, მაგრამ ეს ახალი არ შეიძლება გავიგოთ როგორც ლოგიკური დასკვნა ან ანალიზით მიღებული ახალი რამ. შემოქმედებითი ახალი სრულიად სხვაა, რომელიც გულისხმობს ახალი ღირებულებების შექმნას, გა-

ობიექტივებულ ახალ გონით სინამდვილეს, თავისებური გონითი სინთეზით „ახალი ცოცხალი ორგანიზმების“, „ორგანული მთელის“ წარმოშობას“ (7, 100).

შემოქმედება თავისუფალ მოქმედებასთან, შინაგან აქტივობასთანაა დაკავშირებული, ამიტომ თავისუფლება გონითი ყოფიერების პირობად ითვლება. „ეროვნული გონის შემოქმედების შედეგია გონითი ფენომენი, გონითი კულტურა, რომელიც შეიძლება განვმარტოთ, გავიგოთ“ (7, 101). ეროვნული გონის მთლიანობის, ეროვნული კულტურის ერთიანობის საფუძველი, თ. ბუაჩიძის მიხედვით, ადამიანის მიერ სამყაროს თავისებურ ხედვაშია, მსოფლიოს განცდაში, რადგან „ადამიანი ცხოვრობს იმ მსოფლიოში, რომლის გაგებაც აქვს მას, და ცხოვრობს ამ მსოფლიოს შესატყვისად“ (7, 101). ყოველ ადამიანს აქვს თავისი მსოფლგაგება, ყოფიერების თავისებური ინტერპრეტაცია, სამყაროს მთლიანობის ასეთ განცდათა ბაზაზე აღმოცენდება ინტერსუბიექტური, საერთო გონითი, ფორმირებული ეროვნულ ხასიათში, კულტურაში, ზნეობაში და შემოქმედების სხვა ფორმებში.

მსჯელობა ერთეულ ადამიანთა მსოფლგაგებათაგან ერთიანი ეროვნული გონის ჩამოყალიბებაზე მისი მექანიზმის ახსნა რთული საკითხია და ამაში განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ენის როგორც ინტერსუბიექტური ფენომენის მაინტეგრირებელი როლი. შეიძლება ამ შემთხვევაში ამ რთული პროცესის არსში უფრო ღრმა გაგების გარეშეც დავასკვნათ: ენაში, ლიტერატურაში, ხელოვნებაში, წეს-ჩვეულებებში ყალიბდება და მათი საშუალებით რეალიზდება ეროვნული გონი წარმოდგენილი ეროვნული კულტურის მთლიანობაში.

ეროვნული გონის ცნების შინაარსობრივი მნიშვნელობა რომ შევაჯამოთ, იგი დაკავშირებულია ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეროვნული თვითცნობიერების უმთავრეს ნიშნებთან, ზოგადად იმ ეროვნულ თავისებურებებთან, რომელნიც ინდივიდუალურნი არიან და ამიტომ მათში ყველაზე სრულად ვლინდება ერებს შორის განსხვავებანი. ის, რომ ერებისათვის დამახასიათებელია სხვაობა ტერიტორიალური ნიშნით და ეკონომიკური კავშირებით, ეს გარეგანი, მატერიალური სახით ჩამოყალიბებული ნიშნებია და, შეიძლება ითქვას, საკუთრივ ეროვნული ბუნებრივი თავისებურების თვალსაზრისით,

ისინი არ ქმნიან ერის ინდივიდუალობას და ამდენად არაარსებითნი არიან. მათგან მნიშვნელოვნად გამოცალკევებულია ე. წ. სულიერი ერთობის, „ფსიქიკური წყობის“ მახასიათებლები, პირველ რიგში ეროვნული ხასიათი, კულტურა და ენა. ერის სპეციფიკურ თავისებურებებში არაფერი არ არის ისე რელიეფურად, ღრმად და არსებითად ფიქსირებული, როგორც ეროვნულ გონითში — ამ თავისებურ სულიერ ერთობაში, კონცენტრირებული სპეციფიკური თავისებურებები.

სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ეროვნულზე როგორც ასეთზე, ზეგავლენას ახდენს ტერიტორიული და ეკონომიკური ფაქტორები, ისინი ერის აუცილებელი ნიშნებია, მაგრამ, ვიმეორებთ, ეროვნულობის სპეციფიკა მათში ვერ გამოვლინდება, თუმცა ისინი ეკუთვნის ერს, ხალხს, უფრო მეტიც, არსებობს ეკონომიკური ურთიერთობის სპეციფიკური ფორმები და სრულიად თავისებური გეოგრაფიული გარემო, რაც გარკვეულ წილად აისახება კიდეც ეროვნულ გონში, ხასიათში და სხვა, მაგრამ ეროვნულობა, უწინარეს ყოვლისა, ერის ინდივიდუალობაა, მეტიც, მისი პიროვნული სასეა. ამიტომაც სწორი იქნება მტკიცება, რომ ერის არსებითი თავისებურებანი კონცენტრირებულია ეროვნულ გონში და გამოვლინდება მის საკუთარ „ნაციონალურობაში“, — ხასიათში, კულტურასა და ენაში.

ზემოაღნიშნულ რთულ საკითხებს ეხებოდნენ XX ს. დამდეგს ახალი თაობის ქართველი ინტელიგენტები. მათ, ვინც არჩევანი ეროვნული პრობლემების ფილოსოფიურ კვლევაზე გააკეთეს, ძირითადად, ორიენტაცია აიღეს ანტიინტელექტუალიზმისაკენ ანუ ირაციონალისტური ფილოსოფიური მიმართულებებისაკენ, რაც შესატყვისებოდა იმ დროის ფილოსოფიური აზრის საერთო ევროპულ ტენდენციას. ცნობილია, რომ იმხანად დასავლეთის ფილოსოფიაში მთელი საფუძვლიანობით იყო გაკრიტიკებული ჰეგელიანური სტილის რაციონალიზმისა და კანტიანური გნოსეოლოგიზმის ცალმხრივობები. მოდურ მიმართულებად ითვლებოდა სიცოცხლის ფილოსოფია, რომელსაც შედარებით ადვილად შეეძლო პასუხი გაეცა ცხოვრების ფილოსოფიურ პრობლემებზე.

არ. ჯორჯაძე, დ. უზნაძე, ალ. ჯანელიძე, გ. ქიქოძე და სხვანი ევროპაში სწავლისა და შემოქმედებითი მოღვაწეობის დროს ვუნდტის „ხალხთა ფსიქოლოგიის“ პარალელურად ეცნობოდნენ ნიცშეს, დილთაის, ბერგსონის სიცოცხლის ფილოსოფიურ მოძღვრებებს. როგორც

ზევით აღვნიშნეთ, განსაკუთრებით იგრძნობოდა ანრი ბერგსონის გავლენა, რომელიც იმხანად ევროპაში დიდი დაფასებით სარგებლობდა. დ. უზნაძის მიხედვით, მის როლს ფილოსოფიაში პლატონის, დეკარტისა და კანტის დამსახურებას ადარებდნენ და მის მოძღვრებას ფილოსოფიაში „რევოლუციად“ მიიჩნევდნენ.

ვრცელ მონოგრაფიაში „ანრი ბერგსონი“ დ. უზნაძე ამ ფილოსოფოსის პოპულარობის ერთ-ერთ მიზეზად თვლიდა მის მიერ ფილოსოფიის ჭეშმარიტი ამოცანის გარკვევას, რაციონალიზმის ცალმხრივობის, დეტერმინიზმისა და ინდეტერმინიზმის დაპირისპირების გადალახვას, და იმასაც, რომ ბერგსონის სისტემამ ფილოსოფია ცალმხრივი გნოსეოლოგიზმისაგან გაათავისუფლა და მეტაფიზიკის გზაზე დააყენა, ოღონდ ეს იყო მეტაფიზიკა ახალი გაგებით, რასაც „სიცოცხლის მეტაფიზიკა“ შეიძლება ეწოდოს.

თ ა ვ ი 2. XX საუკუნის დამდეგიდან ეროვნული საკითხების კვლევაში ქართვალ ინტელექტუალთა მოღვაწეობის თავისებურებანი

§ 1. არჩილ ჯორჯაძე — ეროვნული ინტერესების პრიორიტეტის დასაბუთება და ერთიანი ეროვნული ნიადაგის თეორია

XX ს.-ის დამდეგს არჩილ ჯორჯაძე ილია ჭავჭავაძის შემდეგ ეროვნული მოძრაობის იდეოლოგად მოგვევლინა, ახალგაზრდა ივე-რიელების წინამძღოლი გახდა და ეროვნული საკითხის გადაწყვეტი-სათვის ახალი მსოფლმხედველობრივი პარადიგმების მოპოვება და-იწყო. ილიას ცნობილი მოწოდება — „ჩვენი თავი ჩვენადვე უნდა გვეყუნოდესო“ — კვლავ დარჩა ეროვნული მოძრაობის ძირითად ორი-ენტირად, მაგრამ აუცილებელი შეიქნა აქტიური მოქმედების გზის აღმოჩენა, რადგანაც არ. ჯორჯაძის აზრით, ქართველი ხალხი იმეა-მად იმყოფებოდა „ახალი ცხოვრების“ დაწყების ხანაში, ის რითაც აქამდე ცხოვრობდა ქართველი, „დაბველდა, გაცვდა და ახალი გზის, ახალი იდეალის ძიება“ იყო აუცილებელი. ჩვენ დუდილის ხანაში ვცხოვრობთ. ეს ჩვენი სინორჩე, გამოურკვეველობა, „დუდილი უნდა გვახარებდეს, გვამხნევედეს, რადგან ყოველივე ეს სიცოცხლის მო-მასწავებელია, რადგან სიცოცხლე მოლოდინია, მოლოდინის ეს რწმენა დიდი ბედნიერებაა, მაგრამ მარტო მოლოდინით ვერ დავკმა-ყოფილდებით. ახლანდელი ვითარება საქმეს გვაუალებს“. ეს საქმე უნდა იყოს ცოცხალი, ცხოვრებისეული. მსჯელობას მოქმედება უნ-და მოჰყვეს, ცოცხალი აქტიური მოქმედება.

ეროვნული საკითხის ამგვარი პრაქტიკული გადაწყვეტილების ამო-ცანასთან ერთად, არ. ჯორჯაძემ ისიც კარგად გააცნობიერა, რომ ამ გადაწყვეტილებას მეცნიერული საფუძვლების მოპოვება სჭირდე-ბოდა და ამისათვის უნდა გამოეყენებინა უცხოეთში ყოფნისას მი-ღებული ცოდნა და გამოცდილება. მან სულ 41 წელი იცოცხლა. და-

იბადა თბილისში 1872 წ., გარდაიცვალა ბათუმში 1913 წ.. გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ სწავლა გააგრძელა პეტერბურგში ფილოლოგიურ-იურიდიულ ფაკულტეტზე. ვარშავაში დააარსა საქართველოს განთავისუფლების ლიგა. იყო პარიზში, ლონდონში ყოფნისას გაეცნო ტოლსტოელებს. 1901 წ.-დან საქართველოშია, იგი გაზეთ „ცნობის ფურცელის“ მუდმივი თანამშრომელი გახდა. ამ გაზეთმა „ივერია“ დაჩრდილო, — ამბობდნენ თანამედროვენი. ამ გაზეთის რედაქციაში დაფუძნდა სოციალ-ფედერალისტთა პარტია და გაზეთიც პარტიის ორგანოდ გადაიქცა. მის სიცოცხლეში გამოიცა თხზულებების 4 ტომი, მეხუთე დასაბეჭდად გამზადებული იყო და მხოლოდ ავტორის გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნდა.

უცხოეთში ხანგრძლივი ყოფნის შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული არჩაღ ჯორჯაძე შენიშნავს, რომ საქართველოში ბევრს ლაპარაკობენ და წერენ ეროვნებაზე, მაგრამ ამით საქმეს არაფერი ეშველება, რადგან „ჩვენთვის ეროვნება იყო და არის გაუგებარი ამოცანა. ამჟამად ჩვენ არ ვკისრულობთ ამ ცნების ფილოსოფიური განმარტების შემუშავებას. ფილოსოფიური განმარტება ყოველთვის მეტად ზოგადია ... გვინდა მიემართოთ უბრალო მეთოდს და სხვა გზით გავარკვეოთ ეს საგანი. ამისათვის ყურადღება მივაქციოთ ჩვენი ხალხის ცხოვრებას. გადავშალოთ მისი შინაარსი, მისი სული. ამ ცხოვრების შინაარსის შესწავლით გავგვიადვილდება იმისი გაგება, თუ რა არის ერი, ეროვნება, ეროვნული საკითხი“ (123, IV, 51).

არ. ჯორჯაძის მოღვაწეობაში ეროვნული საკითხი უძირითადესია, პრიორიტეტულია, რომლისაგან იშლება საკითხთა მთელი სპექტრი, ქართველი ხალხის ცხოვრების სასიცოცხლო პრობლემები — ფორმულირებული ეროვნული გონის, მისი სულიერი თავისებურებისა და სასიცოცხლოდ საარსებო ეროვნული თავისუფლების საკითხებად. ქართველი მოაზროვნის მიხედვით, ერის სიცოცხლის გადარჩენაზე მსჯელობა ნიშნავს იმის გააზრებას, თუ როგორ გამოიყურება ქართველი ერი, როგორც სოციალური ორგანიზმი, ერი, რომელიც, მისი დასასიათებით, თავისებურ „ავადმყოფ საზოგადოებას“ წარმოადგენდა იმ აზრით, რომ იგი იმყოფებოდა „გარდამავალი ხანის“ „კრიზისულ“ ვითარებაში, რომ მასში იჭარბა მომხმარებლურმა ინტერესებმა; პირადი ცხოვრების მოწყობაზე ორიენტირებულ ქართველს ნაკლებად აწუხებდა ეროვნული სატიკივარი, ქვეყნის, ხალხის მომავალი,

ეროვნულ იდეალებზე ზრუნვა. თავისი დროის ქართველთა სულიერი განწყობის ანალიზით არ. ჯორჯაძე ამხელს ქართველის ძლიერ მიდრეკილებას პირადი უზრუნველყოფისაკენ, მის გატაცებას „ველო, იპო და აეროდრომებისაკენ“. ქართველს ერთი რამისაკენ მიუმართავს თავისი ფიქრები, „უზრუნველყოფილი გახადოს თავისი შვილი“. „რა აინტერესებს ჩვენს საზოგადოებას, რითი ცოცხლობს და იბრუნებს სულს... მას უნდა ცხოვრების სუფრაზე უდარდელად წამოსკუპება. აქ ოჯახური და პირადი ბედნიერების დარდი და სურვილი ბატონობს“. აქ აუარებული რიცხვია იმ ღელ-მამათა, რომლებიც წლებზე ფეხს იდგამენ, წვალობენ, გზავნიან თავიანთ შვილებს უმაღლეს სასწავლებლებში მხოლოდ ერთი მოსაზრებით, რომ მათმა შვილებმა საპატიო ადგილი დაიჭირონ საზოგადოებაში, შემოსავლიანი სამსახური იშოვონ ტკბილი და უდარდელი ცხოვრების მისაღწევად, გაჭირვებისაგან თავის დასაღწევად.

არ. ჯორჯაძე ეროვნული ტკივილის მწვავე განცდით იყენებს ილია ჭავჭავაძის მოწოდებას „მოყვარეს პირში უძრასეო“ და საკმაოდ მუქ ფერებში, მაგრამ მწარე სიმართლით აჩვენებს ქართველთა სულიერი ცხოვრების განრიდებას საერთო ეროვნული ინტერესებისაგან. „პირადი და ოჯახური ბედნიერებისათვის მსხვერპლად იწირება ყოველივე, რასაც ფასი და ღირებულება აქვს“, ამიტომაც არ უკვირს დიდ პატრიოტსა და მორალისტს, ამ საზოგადოებაში ყველას „რატომ გართობისა და სიამოვნებისაკენ უჭირავს თვალი. რომ აქ ზოგს ქმართან გაყრა სწადია (რასაკვირველია თავისუფლებისათვის). ზოგს სხვის ცოლთან დამეგობრება, ზოგი პოლიგამიისა და ზოგი პოლიანდრიის მობრუნების საქმეს ემსახურება“ (123, I, 231—232). თუ ადრე ქართველებს თავისი თავი დიდი ეროვნული იდეალების ადამიანებად ჰქონდათ წარმოდგენილი, არ. ჯორჯაძის სიტყვებით, „იდეალები ჩაკედა, დარჩა გაძარცვული სინამდვილე“, „საქართველო სოცოლოგიური და სოციალისტური პრობლემების გასარკვევი ლაბორატორია გვეგონა, გამოირკვა, რომ ჩვენ პატარა ხალხი ვართ, შემდგარი მეცხვარეებისა, მევენახეებისა და მიწათმოქმედთაგან“ (იქვე, 249). მაგრამ მოხდა ისე, რომ ჩვენ აღარც სამოვრები აღმოგვაჩნდა, აღარც სახნავე-სათესი, მას სხვა ერები დაეპატრონენ, „მოვემწყვდიეთ სადღაც სადგურში, თითქოს შორ გზაზე წამსვლელები ვიყავით, თითქოს მკვიდრი ბინა და სადგომი უნდა მოგვენახა, მაგრამ

გზის სადგურს ვერ გავცდით... დაღონებული და დასევდიანებულნი ვგრძნობთ, რომ ის, რასაც ვაკეთებთ, ნამდვილი საქმე არაა და ის, რითაც ვცხოვრობთ, აზრსა და მიზანს მოკლებულია" (იქვე, 210).

ქართული ეროვნული ყოფის ასეთი დახასიათება არ გამოხატავს არ. ჯორჯაძის პესიმიზმურ განწყობას, ეს მისთვის ისევე უცხოა, როგორც ილიასათვის ნიპილიზმი. მისი მიზანი სულ სხვაა, თავისი ერის წყლულების ჩვენება არა განქიქების მიზნით, ერის ახლად გაჩენილ ნაკლოვანებათა შარაზე გამოტანისათვის, არამედ, მტკივნეული საკითხები უნდა განსჯილიყო მათი პრაქტიკული გადაწყვეტილებისათვის. მაშასადამე, მისი მხილებანი მიმართულია ქართველი ერის გადარჩენისათვის, ეროვნული გონის, კულტურის, სულიერი ყოფის პრაქტიკულ ამოცანებთან დაკავშირებისათვის. ერის ფიზიკური სამეურნეო ცხოვრების და სულიერი მოვლენების ანალიზით ქართველი მოღვაწე იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ქართველი ხალხის „ეროვნული სხეული და მისი ორგანოები“ განვითარებას მოითხოვდა და რომ მხოლოდ ინტელიგენციას შეეძლო და უნდა ეზრუნა კიდევ ერის სოციალური „ორგანოების“, ელემენტების გაერთიანებისათვის და ერთიანი ეროვნული ინტერესების დაცვისა და განვითარების მიზნით მთელი ეროვნული ძალების ინტეგრაციისათვის.

ასე დადგა არ. ჯორჯაძე მეორე, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი, პარადიგმის წინაშე — ქართულ ეროვნულ სხეულს უნდა შეეძინა ახალი სიცოცხლე. საჭირო იყო „ახალი სოციალურ-პოლიტიკური მოქმედების გეგმა“ და ეს შეიმუშავა ახალგაზრდა ივერიელთა ამ ნიჭიერმა წარმომადგენელმა „ცნობის ფურცლიდან“ და შემდეგ გაზეთ „საქართველოდან“ „ეროვნული მსოფლმხედველობრივი ხედვის ინტელიგენტმა — არ. ჯორჯაძემ. დაისახა სოციალ-პოლიტიკური სიტუაციის შესატყვისი პრაქტიკული ამოცანა ახალ ისტორიულ გარდაქმნათა ეპოქაში ეროვნული სულიერი ტკივილების და ეკონომიკური ვითარების ღრმად გაცნობიერებისა, ამის საფუძველზე კი მოთხოვნა საქართველოს სოციალ-ისტორიული დანიშნულების გარკვევის, მისი კულტურული მემკვიდრეობის, ქართული ეროვნული გონის გადარჩენისა და დაცვისა. როგორც არ. ჯორჯაძე აღნიშნავდა: XX ს.-ის დამდეგს ქართველობა ორი ეპოქის მიჯნაზე იდგა, ძველი სოციალური ყოფა მოშლილი იყო, ახალი—ბურჟუაზიული ჯერ ვერ განვითარებულიყო. საქართველოს ეროვნული სხეული დღეს მოშლილია,—წერს იგი, ჩვენი ეკონომიკური სტრუქტურა რადიკალურად, იცვლება, ჩვენი

ავადმყოფობა და სისუსტე იმაშია, რომ შუა გზაზე ვდგევართ, ვერც ძველისათვის დაგვიღწევია თავი საბოლოოდ, ვერც ეკონომიკური ცხოვრების ახალი ფორმები შეგვითვისებია. „დღეს ჩვენი ეროვნული კულტურული ორგანიზმი დიდ განსაცდელშია, მას ძველ კულტურასთან ბაჭები გაწყვეტილი აქვს, ახალი კულტურა კი ოდნავ იბრუნებს სულს, დენაციონალიზაციის მძიმე ლოდი მას წელში კაკვავს“. ასეა დასაბუთებული მოქმედების ახალი გეგმის გარდუვალობა.

არ. ჯორჯაძემ შეიმუშავა „საერთო მოქმედების ნიადაგის“ თეორია, მაგრამ არა მარტო თეორიის მნიშვნელობით, არამედ მართლაც მოქმედებისათვის. მისი რეალიზაცია კი არ იყო ადვილი, რადგანაც ქართველი საზოგადოება სოციალ-პოლიტიკური იდეების მხრივ საკმაოდ დანაწევრებული იყო პოლიტიკურ ჯგუფებად, პარტიებად. ძირითადად კი ორ დიდ დაპირისპირებულ მხარედ: ერთი მხრივ ძველის, „რუტინის“ დამცველნი, მეორე მხრივ — „დოქტრინის“ მომხრენი — ძველის ნგრევას, რევოლუციას რომ მოითხოვდნენ; პირველნი ძველი ქართული სამეურნეო ყოფის შენარჩუნებას იცავდნენ, აღიარებდნენ კლასობრივი ერთობის შესაძლებლობას, მეორე მხარეს იდგნენ მარქსისტები — „მესამე დასელები“. კლასობრივი ბრძოლის უნივერსალობის პრინციპით ქართულ ყოფიერებას მარქსიზმის პროკრუსტეს სარეცელით რომ ზომავდნენ.

პარიზიდან გამოგზავნილ წერილში (1901 წ.) არ. ჯორჯაძე ქართველი ერის ყველაზე საჭირობოროტო საკითხებზე ამახვილებდა ყურადღებას და მიუთითებდა ჩვენი საზოგადოების ორ ნაწილად დაყოფაზე, რაც მას სოციალური წინააღმდეგობების გამოხატულებად მიაჩნდა; ჯორჯაძე მოქმედებდა დევიზით: „ჯერ ერი უნდა დავიცვათ“ — ე. ი. აუცილებელია ერის სიცოცხლისუნარიანობის შენარჩუნება და მერე ვიზრუნოთ იმაზე — „რა გზაზე დავაყენოთ იგი“. უპირველესია, დაპირისპირებულნი გავაერთიანოთ საერთო ეროვნული შეთანხმებული მოქმედებისათვის. მაგრამ ეს ადვილი არ არის, — აღნიშნავდა იგი, ბუნებრივი დიფერენციაციის პირობებში შეურიგებელთა შერიგება-შეერთება თითქმის გადაუწყვეტი ამოცანააო. არ. ჯორჯაძემ ქართველი ინტელიგენციის წინაშე დააყენა ეროვნული მთლიანობის, ინტეგრაციის საკითხი. მისი აზრით, ჩვენი ერის ეკონომიკური და სულიერი წარმატებებისათვის თავი უნდა დადოს ქართველი ერის ყველა შეგნებულმა წევრმა, უნდა მიღწეული იყოს სოციალური და პოლიტიკური ძალების მაქსიმალური ინტეგრაცია.

1901 წლის 21 მარტის „ცნობის ფურცელში“ გამოქვეყნდა არ. ჯორჯაძის საერთო მოქმედების ნიადაგის თეორია — პროგრამა ქართველი ერის სიცოცხლისუნარიანობის გაძლიერებისა და მისი მომავალი განვითარების გზის შესახებ. იგი სამი პუნქტისაგან შედგებოდა: 1. ქართული ენის დაცვა და განვითარება; 2. საქართველოში საკუთარი ვაჭრობა-მრეწველობის შექმნა და აღორძინება; 3. ქართული სამიწათმოქმედო მეურნეობის ქართველების საკუთრებად შენარჩუნება. სულ მალე არ. ჯორჯაძემ მას კიდევ ორი პუნქტი დაუმატა ქართული კულტურის განვითარებისა და ქალაქის თვითმმართველობაში ქართველთა აქტიური მონაწილეობის შესახებ. ჩამოთვლილი საპროგრამო მოთხოვნებიდან ჩანს, რომ ილია ჭავჭავაძის მოწოდების — „ენა, მამული, სარწმუნოება“ — განვითარების ახალი პერსპექტივები დაისახა, ახალი შინაარსობრივი დატვირთვა მიიღო და თანადროულობის შესაბამისად უფრო ქმედითი და კონკრეტული გახდა.

არ. ჯორჯაძე ქართული ეროვნული გონის განვითარებისათვის ენის განსაკუთრებულ ღირებულებაზე მიანიშნებდა, როცა წერდა: „ენა არა მარტო იარაღია გრძნობისა და აზრის გადმოსაცემად, არამედ იგი სულია ეროვნული არსებისა, ხალხის ფსიქიკური განწყობის მაჩვენებელია“ (123, 2, 221). რუსულ და უცხოურ ენებზე ამეტყველებული ქართველი ინტელიგენტების წინააღმდეგ, რომელნიც ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე განუდგენენ ქართულ ენას, იგი წერდა: ქართული ენის დაცვობა ნიშნავს, ჯერ ერთი, ძველ, მდიდარ ქართულ კულტურასთან კავშირის გაწყვეტას, ქართული განმანათლებლური სულისკვეთების დათრგუნვას და, რაც მთავარია, ქართული სულიერების ღალატს, ქართული ლიტერატურის, ხელოვნების, კულტურის შეფერხებას. რამდენადაც ღედაენიდან მომდინარეობს ქართული კულტურის ერთიანი ეროვნული მიმართულება, აქაა თვით ქართველი კაცის ბუნებაც, მხიარული და მომღერალი ერის ხასიათი — სიცოცხლის წყურვილსა და დაუღლელობას რომ გამოხატავდა, ქართველი მუდმივ ბრძოლასთან ერთად ქართულად რომ მოილხენდა ხოლმე (123, 2, 221). ქართული ენა იყო ყოველივე „ამის სულიერი საზრდო“ და ამიტომაც გაისმა არ. ჯორჯაძის მოწოდება ქართველთათვის მოქმედების საერთო ნიადაგის შექმნისა, რათა გაერთიანებულიყვნენ დაპირისპირებული ძალები და პარტიები, სამივე ღასი,

დაეცვათ და განევითარებინათ ეროვნული სულის საძირკველი — ქართული ენა.

არ. ჯორჯაძემ პრინციპულად დააყენა საკითხი ქართული ეროვნული კაპიტალის შექმნისა და აღორძინებისა, შეიმუშავა ეროვნული ბურჟუაზიის ჩამოყალიბების გეგმა. მისი მოწოდებით საქართველოში კაპიტალიზმის განვითარებამ „თანამედროვე პირობებში ნაციონალური მიმართულება უნდა მიიღოს“. საერთო ნიადაგის თეორიის ყოველი პუნქტი, მთლიანად მისი მოთხოვნები მარქსიზმის ანტი-ეროვნული პოზიციის საპირისპირო იყო. არ. ჯორჯაძე კატეგორიულად მოითხოვდა ერთიან ეროვნულ ინტერესებს დაქვემდებარებოდა კლასობრივი ინტერესები, ქართველებს დაემტკიცებინათ თავისი ეროვნული თვითცნობიერების სიმწიფე. პატრიოტი მოაზროვნე ყოველი საშუალებით ცდილობდა ეროვნული ბანკის აუცილებლობა დაესაბუთებინა, მაგალითი აეღოთ პოლონელებისაგან, გადაერჩინათ ქართული მიწა ქართველებისთვის უცხოტომელთა ფინანსური უპირატესობის დაძლევით.

გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ, თითქოს ქართველთა განათლების საერთო დაბალი დონის მიზეზი მათი სოციალური სიღუბნეულობაა, ჯორჯაძემ საწინააღმდეგო პოზიციიდან ახსნა: „ხალხთა გაუნათლებლობაა მიზეზი მათი სოციალური სიღატაკისა და სიმწირისა“, ამიტომაც სახალხო განათლების განვითარება მთელი ქართველი ხალხის საერთო მოქმედების ერთ უმნიშვნელოვანეს პრინციპად გამოაცხადა, რომლის განხორციელებისათვის ყველა ქართველს პოლიტიკური შუღლი და მტრობა უნდა დაევიწყებინა, სულერთია, იყო იგი არისტოკრატი-ნაციონალისტი, მარქსისტი-მესამე დასელი, თუ ეროვნული დემოკრატი, მათ ქართველი ხალხის ინტერესები ყველაზე მაღლა უნდა დაეყენებინათ.

საერთო მოქმედების ნიადაგის თეორიის მოთხოვნა შეეხო აგრეთვე საქართველოს, მთლიანად ამიერკავკასიის ადმინისტრაციაში და თბილისის თვითმმართველობაში არჩევისას ეკონომიკური სიმდიდრის, ცენზის საკითხს. უცხოტომელი, არაქართველი ბურჟუაზიის წარმომადგენელნი იდგნენ ძირითადად მმართველობის სათავეში, ქართველი ხალხის რჩეულნი კი ფაქტობრივად მოწყდნენ მმართველობის სფეროს. საერთო მოქმედების ნიადაგის ხუთივე მოთხოვნა ერთიანობაში ასე ჩამოყალიბდა: „ენა და ლიტერატურა, მრეწველობა და მეურნეობა, თვითმმართველობა და სახალხო მოღვაწეობა, — აი,

ის ფართო ასპარეზი, რომელზედაც ყველასათვის მოიპოვება ადგილი, ვისაც კი მართლა შესტიკია გული საქართველოს წარმატებისათვის“. არ. ჯორჯაძეს ინტელიგენცია მიაჩნდა იმ ძალად, ვინც შეძლებდა ცხოვრების წარმართვას ჩამოთვლილი მოთხოვნების შესაბამისად, ე. ი. ინტელიგენცია უნდა მომსახურებოდა არა რომელიმე ერთ წოდებას, პარტიას, არამედ საერთო ეროვნულ ინტერესებს. მხოლოდ ინტელიგენცია უნდა შედგომოდა ქართველი ხალხის გადაუდებელი ამოცანების გადაწყვეტას, ამისი შეძლება არ ჰქონდა არც ერთ სხვა კლასსა თუ წოდებას.

არ. ჯორჯაძეს საერთო მოქმედების თეორია საქართველოს კაპიტალიზმის ევროპულ გზაზე დაყენების მანიშნებელ გზად მიაჩნდა. იგი ვარაუდობდა კულტურული განვითარებისა და ეკონომიკური აღმავლობის ცივილიზებულ ფორმებში ურთიერთშერწყმას. ამ პოზიციიდან გაუმართლებლად ითვლებოდა მარქსისტების მიერ სახელმძღვანელოდ მიღებული ფორმულა — კაპიტალის კონცენტრაცია და ექსპლოატაციის თანაფარდობა. არ. ჯორჯაძის განმარტებით, ევროპაში მიმდინარეობს როგორც კაპიტალის კონცენტრაციის, ასევე თანაბრად დეცენტრალიზაციის პროცესიც და საერთოდ კაპიტალიზმის ეს თავისებურება, ქართველი მოაზროვნის მიხედვით, სრულიადაც არ იყო საშიში საქართველოსათვის, რომელიც, მისი აზრით, წვრილი კერძო მესაკუთრული მეურნეობის ქვეყანა იყო. არ. ჯორჯაძე გულისტკივილით აღნიშნავდა: „საერთო მოქმედების ნიადაგის ძირითად მოთხოვნებს ქართველი საზოგადოება დიდი გულგრილობით შეხვდაო“. არ გაიზიარეს დაპირისპირებულმა დასებმა და არც „ივერიელები“ შეხვდნენ გულთბილად. ისინი უფრო მეტად კრიტიკულად არჩევდნენ ცალკეულ დებულებებს და ვერ ამჩნევდნენ საერთო ნიადაგის, როგორც ეროვნული ერთიანობის უდიდეს ღირებულებით მნიშვნელობას. ამ თეორიას, „ბურჟუაზიული“ ტიპის თვალსაზრისად შეფასებულს, მკაცრად გმობდნენ მარქსიზმის პოზიციიდან „კვალის“ რედაქცია, ნოე ჟორდანი და ფილიპე მახარაძე, ხოლო აღექსანდრე წულუკიძემ არ. ჯორჯაძის წინააღმდეგ საგანგებოდ დაწერილი ნაშრომი გამოაქვეყნა („ოცნება და სინამდვილე“).

არ. ჯორჯაძეს საერთო მოქმედების ნიადაგის თვალსაზრისი ყოველთვის მიაჩნდა ქართული ეროვნული გონის მრავალმხრივი გაშლისა და განვითარების სამომავლო პროგრამად, იმპერიული მარწყუებისაგან თავდახსნისი ერისათვის მომავალი აღორძინების გზად

და სიღად. ამასთან ერთად, მან ისიც კარგად გააცნობიერა, რომ ეს ახალი პროგრამული მოთხოვნები ჯერჯერობით განუხორციელებელი დარჩებოდა. 1911 წელს თავად აღიარა ამ თეორიის მაშინდელი მარცხი და ის მიზეზებიც, რაც ობიექტური გარემოებებით იყო გამოწვეული, კერძოდ, სოციალ-დემოკრატიისა და მარქსისტული პროპაგანდის წარმატებებზე, 1905 წლის რევოლუციის შემდეგ პოლიტიკური სიტუაციის დაძაბულობაზე, საერთოდ, საქართველოზე რუსეთის ზეწოლის, მისი დამპყრობლური პოლიტიკის ძალაზე. ქართველ მოღვაწეს მიაჩნდა, რომ ამ ფაქტორების გათვალისწინებით ნაადრევი იყო დამოუკიდებლობის მიღწევისათვის სამოქმედოდ გაეხადა აღნიშნული ეროვნული მოწყობის პროგრამა.

აღსანიშნავია, რომ XX ს. ბოლოს, 90-იანი წლების საქართველოში მომხდარი არსებითი გარდაქმნების გადასახედიდან კვლავ მთელი სიგრძე-სიგანით წამოიჭრა ის საკითხები, რაც ეროვნული ერთიანობის, საერთო მოქმედების ნიადაგის პროგრამულ ამოცანებად იყო დასახული: უწინარეს ყოვლისა, ერის ყველა წამყვანი ძალის კონსოლიდაცია, ენისა და ქართული კულტურის აღორძინება, ქართული მიწის დაცვა-პატრონობა, თვითმმართველობის ფორმების დახვეწა, ეროვნული კაპიტალის განვითარებისათვის ხელის შეწყობა. მაგრამ ამ ამოცანების გადაწყვეტა კვლავ მხოლოდ მოთხოვნებად დარჩა.

არ. ჯორჯაძის მოღვაწეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს საქართველოს ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოწყობის საკითხებს, ეროვნულ-ტერიტორიალური ავტონომიის მოთხოვნას, ფედერაციის საკითხების დამუშავებას რუსეთის იმპერიის მასშტაბებში. მან აქაც როგორც პოლიტიკოსმა თავისი დროისათვის საკმაოდ პროგრესული იდეები წამოაყენა, მაგრამ მას ყოველთვის მაინც ერთი სახელმძღვანელო პრინციპი ამოძრავებდა, მოენახა გზა საზოგადოებაში წარმოქმნილი დაპირისპირების გადასალახავად, ერთი მხრივ, ცალმხრივი დემოკრატიზმის მოქადაგე მხარის („კვალელები“), მეორე მხრივ, ცალმხრივი პატრიოტიზმის მქადაგებელი („ივერიელები“) ერთ მთლიანობად უნდა შეკრულიყვნენ, რადგან მას არ შეეძლო ქართველი ერის სასარგებლოდ არ მიეჩნია ხალხის თავისუფლებისაკენ მიწრაფების და ეროვნულობის გრძნობის გამთლიანება, დემოკრატიზმისა და პატრიოტიზმის ერთმანეთთან შერწყმა.

ილია ჭავჭავაძის ეროვნულ-გამათავისუფლებელ იდეებზე აღზრდილი არ. ჯორჯაძე ეროვნულ საკითხს მიიჩნევდა იმ არსებითად პრი-

ორიგენულ ფენომენად, რომლის შესაბამისად უნდა გადაწყვეტილიყო ყველა რიგის პოლიტიკური, სოციალური, კულტურულ-ისტორიული, თუ ესთეტიკური, ლიტერატურული პრობლემები. ერთი სიტყვით, ეროვნული ფენომენი სოციალური ცხოვრების იმ სუბსტანციალურ საწყისად იყო მიჩნეული, რომელიც განმსაზღვრელია ადამიანთა ურთიერთობებისა და შემოქმედების ყველა სფეროსათვის. არ. ჯორჯაძემ თავის გამოკვლევაში „მასალები ქართველ ინტელიგენციის ისტორიისათვის“ დიდი ადგილი დაუთმო ქართული ხასიათის ნიშანთა განსაზღვრას და ამის მიხედვით სცადა დაედგინა იმანენტური კავშირი ქართველი ინტელიგენციის ბუნებასა და ეროვნულ ხასიათს შორის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე. ქართული ეროვნული ხასიათის შესახებ იგი წერს: „...ქართველს აქვს თავისი საკუთარი ტემპერამენტი და ხასიათი. მას უყვარს საკუთარი თავი; პირადობა მისი ბატონია, საზოგადო საქმე ძალდატანებაა. იგი მალე ინთება, ხოლო უმაღლესე პქრება. მისი ენტუზიაზმი უფრო ფიზიოლოგიურია, ვიდრე ფსიხიური. იგი შრომობს, ხშირად ბევრსაც შრომობს, ხოლო მის შრომას გაუტანლობის ნიშნები ატყვია. არ უყვარს საერთო მუშაობა. იგი ინდივიდუალისტია. ჯგუფობრიობა სულს უხუთავს. იგი განზე იწევა, არ უთმობს სხვას იმას, რაც საჭიროა საერთო საქმის გაკეთებისათვის. და საერთო საქმე მას არ ეხერხება“ (126, 200).

არ. ჯორჯაძის მიხედვით, ქართულმა ხასიათმა ბუნებრივად თავი იჩინა ქართველ ინტელიგენციაშიც. 60-იანი წლების რუს ინტელიგენციასთან შედარებით ქართველი ინტელიგენცია „სხვა ტიპისაა“. „სამწუხარო ის არის, რომ ხანმოკლეა საზოგადოდ იდეური ერთობა ქართველი ინტელიგენციის ჯგუფობრივი მოქმედებისა. გამაპობელი და გამთიშველი ძალა უფრო დიდია მასში, ვიდრე შეერთებისა და სოლიდარობის სურვილი“ (იქვე, 166—167). ამისი გამოხატულება იყო ილიასა და ნიკოლაძის დაპირისპირება ბანკის საკითხზე, რითაც დაიწყო 60-იანელების გაყოფა, ახალი აზროვნების დიფერენციაცია, 60-იანელების რღვევა და დაშლა.

ქართველი ინტელიგენტის ეროვნული ბუნების დახასიათებას არ. ჯორჯაძე ასეთ ფერებში იძლევა: „ქართველი ინტელიგენტი არსებითად საამქვეყნო კაცია, მისი სიცოცხლის ფესვები აი ამ მიწაშია ჩაფლული, რომელზედაც დგას. მას უყვარს მზე, ლაყბობა,

ოხუნჯობა; იგი გულუბრყვილოა, მაგრამ თავს არ ივიწყებს. მას მეტად უყვარს თავისი ხორცი, თავისი კეთილდღეობა. ამიტომ არის იგი სშირად ფარისეველი, როდესაც სასწორზე „პირადი“ და „საზოგადო“ იწონება. მას არ უნდა გახსნას და გააქარწყლოს თავისი პირადობა „კრებულობითი დასაწყისში“ — ღმერთია იგი, თუ საზოგადო, სახალხო საქმე“ (126, 300—301).

60-იანელები ბევრს მსჯელობდნენ ქართული ხალხის დაბეჩა-ვებაზე, ვინ არის ჩვენი მტერი და მოყვარე, ვინ არის დამნაშავე, რუსი მოხელეები და მთავრობა, თუ თვით პოლიტიკური რეჟიმი? „უნდა სთქვას კაცმა, რომ მესამოციანელებმა ამ საკითხზე დაჭრილი და ნათელი პასუხი არ მოგვეცეს, აქ მათ ეტყობათ ორაზროვნება. ერთი მხრით, თითქოს ესმით ნამდვილი მიზეზი, მეორე მხრით, თითქოს ყოველივე ბოროტებას მოხელეობის ავზნეობას აწერენ. რაც მთავარია კარგად ვერ გაარკვეეს საქართველოს როგორც „ეროვნული ერთეულის“ ცნება, ერის რაობის შესახებ ერთი გარკვეული აზრი არ არის და სუბსტრატი ეროვნული არსებისა იკარგება“. „და სწორედ აქედამ სჩანს, რომ ქართული ეროვნული აზროვნება პოლიტიკურის მხრით ჯერ კიდევ დაუმწიფებელი იყო“ (იქვე, 283). იქვე არ. ჯორჯაძე სვამს კითხვას: მართლა პოლიტიკური ეროვნული აზროვნების მოუმწიფებლობა იყო ამისი მიზეზი, თუ ჩვენი ეროვნული ხასიათის გამოვლენა, „ეროვნული განსაკუთრებული ტემპერამენტის თვისების გამოაშკარავება“ (126, 303), რა არის საკუთარი და შეთვისებული ქართულ ხასიათში? არ. ჯორჯაძე მიუთითებს მასობრივი ფსიქოლოგიის ზეგავლენით ეროვნული ხასიათის, ნების შეცვლის შესაძლებლობაზე. კერძოდ, საქმე ეხება რუსეთიდან გადამდები „სენივით“ შემოჭრილი მასობრივი ფსიქოლოგიის ზეგავლენას ქართულ ეროვნულ ხასიათზე. „ჩვენი მოწინავე ინტელიგენცია რუსეთში ყოფნის დროს, აღზრდილი იყო ბიუროკრატიულ აბსოლუტიზმისადმი ოპოზიციის ატმოსფეროში და რომ ისინი იზიარებდნენ ახალგაზრდობაში პოლიტიკურ იდეალებს რუსეთის რადიკალური ახალგაზრდობისას“. ჩვენს მესამოციანელებს თანდათან განსაზღვრული ხასიათის ეროვნული ფორ-

მულა უნდა შეემუშაებინათ, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა, „მათ წამო-
აყენეს მხოლოდ ელემენტები ეროვნულის საკითხისა... მათ განიცა-
დეს თავიანთ თავზე გავლენა ქართველი თავადაზნაურებისა, რა-
მაც კიდევ მეტად შეაფერხა ბუნებრივი ზრდა ეროვნულის საკით-
ხისა“ (126, 285).

არ. ჯორჯაძე პარალელს ავლებს ქართველ და რუს ინტელიგენ-
ციას შორის. თუ რუსეთში ინტელიგენცია თავისი წოდებრივი ინ-
ტერესებისაგან განთავისუფლდა, ჩვენი ინტელიგენცია ქართველი თავა-
დაზნაურობის პოლიტიკურ აზროვნებას თანდათან შეეთვისა და
კავშირი გაწყვიტა რუსეთის სამოციანელების რადიკალურ ინტელი-
გენციასთან იმ მოტივით, რომ ერთი და იგივე პოლიტიკური იდეალი
აერთიანებდა ქართველ თავადაზნაურობასა და ინტელიგენციას —
განათლებისა და ზნეობის ამაღლება და რომ ამიტომ შესაძლებელი
იყო მთავრობისათვის მათ თითქმის ერთად მიემართათ. ასეთ ვითარე-
ბაში გამოვიდა ილია ჭავჭავაძე და დაიწყო სამოციანელთა და-
ყოფა, გაჩნდა ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული ორი დასი.

არ. ჯორჯაძის მიხედვით, შესწავლილი არ არის „ქართველი
ადამიანის ფსიქიკა“, ქართული ეროვნული ხასიათი. რუსი ხალხის
ხასიათი საკმაოდ ღრმად არის შესწავლილი მხატვრული ლიტერატუ-
რის მიხედვით. „ქართველი და რუსი სხვადასხვა ფსიხიური ორგანი-
ზაციის მატარებელნი არიან“. „ძველი ეპოქების ქართველი ადამი-
ანის ფსიხიკა უკიდურესად საამქვეყნოა და ემპირიული ხასიათისა“,
რაც ისტორიულმა პირობებმა განსაზღვრა, კერძოდ, „პატარა ერი,
რომელიც მუდამ ბრძოლაში იყო, თავისი არსებობის დასაცავად, —
მეოცნებე და გულგრილი მჭვრეტელი ამქვეყნიერებისა ვერ იქნებოდა“.
თვით ჩვენი წარსული რელიგიური აზროვნება თითქმის ყოველ-
თვის დაკავშირებული იყო საქართველოს სახელმწიფოებრიობასთან,
ე. ი. ეკლესია საამქვეყნო საქმეს ემსახურებოდა. „ჩვენი რელიგიური
აზროვნება ემპირიულია, ხორცშესხმულია, მიწიერია, საამქვეყნოა“,
ამიტომაც ილიამ თავისი განდევნილი რომ დაამარცხა (ამას კიტა
აბაშიძემ მიაქცია ყურადღება), ილია ჭავჭავაძე ამ შემთხვევაში
გამოხატავდა „ქართულ ბუნებას, ქართულ გენიას, რომელიც არსე-
ბითად ემპირიული და საამქვეყნოა“ (126, 297).

ჯორჯაძის მიერ XIX ს. 60-იანი წლებიდან XX ს. დამდეგამდე ქართველი ინტელიგენციის ისტორიის თავისებურებათა კვლევით გახსნილი იყო გზა ქართული ეროვნული გონის წვდომისათვის. დადგენილია აღნიშნული პერიოდის საზოგადოებრივი აზროვნების სპეციფიკური თავისებურებანი, გამოკვლეულია სხვადასხვა საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ჯგუფების ადგილი და როლი.

თუ თავადაზნაურული ძეგლი თაობა ხალხისაგან იყო დაშორებული, 80-იან წლებში მოღვაწე ახალი თაობა სოციალურად მრავალფეროვანი „ახალი სამწერლო დემოკრატიის სახით“ მოვლენილი, დიდი მეცნიერული მომზადებით არა ბრწყინავს,—წერდა არ. ჯორჯაძე, „ხელოვნებაში მათ არა გაეგებოდათ რა, პოლიტიკაში ხშირად ბეცნი იყვნენ, მაგრამ მათი ძალა ის იყო, რომ ერის მომავალს ისინი ხალხზე აფუძნებდნენ და ხალხის გარეშე ხსნას არსად არა ხედავდნენ“. აქედან განვითარდა ქართული ხალხოსნობა, ამ თაობას ეკუთვნოდა 1881 წელს დაარსებული „იმედის“ ჯგუფი (ს. ჭრელაშვილი, ხიზანაშვილი, ს. მგალობლიშვილი, გრ. ყიფშიძე, გ. მაიაშვილი). ამ თაობამ კიდევ უფრო ძლიერად განიცადა რუსი ინტელიგენციის და რუსული კულტურის გავლენა. ქართული აზროვნება ჯერ კიდევ არ იყო მისული „საკუთარი პოლიტიკურ-ეროვნული ფორმელის აღიარებამდე“, მაგრამ ამ დროს დაიწყო „ეროვნულ-კულტურული აღორძინება, დაიწყო „ეროვნულ-პოლიტიკური თვითშემეცნების“ პროცესი.

ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების ეროვნულ-პოლიტიკური გამორკვევის ტენდენციების საპირისპიროდ, არ. ჯორჯაძემ 90-იანი წლების აზროვნებაში მესამე დასი შეათვალა როგორც ქართული ხალხთის უარყოფითი მხარეების გამოვლენა.

არ. ჯორჯაძემ იმ ვითარებაზეც მიანიშნა, რომ ეს „ახალი დასი“ ვერ გამოხატავდა ეროვნული გონის მოთხოვნებს, მან კარგად უწყოდა ქართული გონის გამოხატულების ფართო სპექტრი, რომ ქართული ეროვნული განწყობა ყალიბდებოდა საზოგადოებრივ იდეებში, საზოგადოების შესახებ აზრის განვითარებაში, მწერლობაში, ხელოვნებაში, ქართული აზროვნებისა და შემოქმედების სფეროში. მან რო-

გორც მკვლევარმა და პუბლიცისტმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრო საზოგადოებრივი აზრის განვითარებას ქართველი ინტელიგენციის ისტორიული ასპექტის გათვალისწინებით და იგი სამ ეტაპად წარმოადგინა: სამოციანელების ნაციონალური ლიბერალიზმი, 90-იანი წლების მარქსისტული მოძრაობა და მეოცე საუკუნის დასაწყისში — სოციალ-ფედერალიზმი. მისი განმარტებით, ამათ გარდა იყო სხვა მიმართულებანიც, მაგრამ მათ ან არა ჰქონდათ დამთავრებული სახე, ვერ მოიპოვეს მსოფლმხედველობრივი დამოუკიდებლობა, ან ისინი რაღაც გარდამავალ შრეებს ქმნიან აღნიშნულ ძირითად მიმდინარეობებს შორის.

ქართული საზოგადოებრივი პოლიტიკური აზრი XX ს. დასაწყისისათვის არსებითად ჩამოყალიბდა მარქსიზმისა და სოციალ-ეროვნული მიმართულებების სახით, რომელთაც ჯერ კიდევ არ უთქვამთ თავისი უკანასკნელი სიტყვაო, — აღნიშნავდა არ. ჯორჯაძე: „მოსალოდნელია ამ იდეურ მოვლენათა ევოლუცია მახლობელ მომავალში. რაც შეეხება ნაციონალ-ლიბერალებს, მათ ჯერხნობით ნამდვილი ღირსეული მემკვიდრენი არ გაუჩნდათ და ჩვენს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ეს არის დიდი უკუღმართობა და ღრმა ანომალია“ (იქვე, 392).

არ. ჯორჯაძეს 60-იანელთა ეროვნული მოძრაობა მიაჩნდა იმ ძირითად მაგისტრალურ მიმართულებად, რომელიც უნდა გაგრძელებულიყო და განვითარებულიყო მისთვის დამახასიათებელი ნაკლოვანებების დაძლევის გზით. თავად არ. ჯორჯაძის პოზიცია მიმართული იყო ილიას მიერ გაკვალული ხაზის ახლებური გადააზრებისა და მსოფლმხედველობრივად ახალ დონეზე ამაღლებისაკენ.

არ. ჯორჯაძის მიხედვით, XX ს. 60-იან წლებში დაიწყო ეროვნული გონის გამოღვიძება, ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცება და ეს, უპირველეს ყოვლისა, ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობასთან იყო დაკავშირებული: ილია „ჩვენი საზოგადოების ცენტრალური პიროვნება“ იყო (წიგნი V, გვ. 279), „ილია სინტეზია წარსული ეპოქისა. მისი ნაწერების შესწავლა, შესწავლაა დიდი ეპოქისა, ვამბობ დიდი ეპოქისა, რადგან მე-19 საუკუნე იყო ის ხანა, როდესაც ქართველ-

თათვის მეორედ შობა მოხდა და საქართველომ სცნო და იპოვნა თავისი დაკარგული სახე. ილია ჭავჭავაძე ამ შობიერების ბეზიად იყო, ამ დაკარგული სახის მაძიებელ-აღმდგენელიც. ილიას ზრახვათა შეგნება შეგნებაა ზრახვათა მეორედ შობილ და ახლად აღორძინებულ ქართველი ერისა. ამ ზრახვებში სიღუბჭირეც არის, სიხარულიც წარსულით გადმოცემული, შეცდომანი და შეცოდებანი აწმყოთი მოვლინებული, ამ ზრახვებში ნათელი იმედიცაა მომავალისა...“ (იქვე, 281).

ქართველი ხალხის ეროვნული გონის თავისებურებების, მისი სულიერების დამცველი არ. ჯორჯაძე მკაცრად ამხელდა და გმობდა თვალსაზრისს, რომელიც ამართლებდა პატარა ერების ღიდ ერებში ბუნებრივ შერწყმას. ისინი, ვისაც ეს პროგრესად და ნაციონალიზმის გადალახვად მიაჩნდათ, ქართველი მოღვაწის აზრით, პატარა ერებზე ბატონობას ემხრობიან, „ნაციონალისტობენ“, რამდენადაც ღიდი გაბატონებული ერების დღეგრძელობისათვის იღეწიან. ისეთი თვალსაზრისის დამცველნი არა სცნობენ ეროვნულ ხასიათსა და სულისკვეთებას, არ არიან „სულითა და გულით დაკავშირებულნი თავის ერთან“, „ჩვენს ძველ მწერლობასთან, არც პოეზიასთან, არც ხუროთმოძღვრებასთან, არც მხატვრობასთან, არც მუსიკასთან, არც ისტორიულ და ფილოსოფიურ ნაწარმოებებთან“, საერთოდ, ქართულ კულტურასთან და ამიტომ „ამ კულტურულ ტრადიციებს მოკლებულნი, შემთხვევით გამვლელ-გამომვლელ „გმირებს“ ეთაყვანებიან, „წარმავალ და უდღეო დოქტრინებს“ აღიარებენ, „უშინაარსო და უსიცოცხლო ფორმულებს“ იცავენ (123, I, 61).

არ. ჯორჯაძის ეროვნული ფილოსოფიის მიხედვით, ეროვნული ერთობის ხელის შემშლელი არ შეიძლება იყოს კლასები და მათი ანტაგონიზმი, რამდენადაც ამ ერთობის საფუძველი ეროვნული შეგნებაა, საკუთარი კულტურის გაცნობიერება და მისი განვითარებისათვის ზრუნვაა. ყოველივე ეს „ეროვნულ ფსიქიკაშია“ იმანენტურად გაერთიანებული და სწორედ ეს აკავშირებს ყველა კლასსა და წოდებას. არ. ჯორჯაძემ ეროვნული გონის ცნება „ეროვნული ფსიხიკის“ ტერმინით გამოხატა. მისი განმარტებით, ეროვნული ფსიქიკა (გონი) არ შეიძლება იყოს არც ფეოდალური, არც ბურჟუაზიული; ასეთი „სქემები“ აუქმებენ ერის არსებით ნიშნებს, შლიან ზღვარს სხვადასხვა ერის სულიერ თავისებურებებს შორის.

ეროვნული ხასიათის, ფსიქიკური წყობის თავისებურებათა განსხვავების ფიქსაციისათვის არ. ჯორჯაძე იმოწმებს რუსი მწერლის მერეჟკოვსკის თვალსაზრისს რუსი და ევროპიელი ერების სულიერ თავისებურებათა დაპირისპირების შესახებ. მერეჟკოვსკი ასე მიმართავდა ევროპელებს: „კანტის ენა თუ ვიხმარე, უნდა ვთქვა, რომ თქვენი სამშობლო ფენომენალური (ემპირიული) სამშობლოა, ჩვენი კი ტრანსცენდენტალური (მეტაფიზიკური), ნიცშეს ენით რომ ვილაპარაკო, უნდა გითხრათ, თქვენში აპოლონია, ჩვენში დიონისეა. თქვენი გენიოსობა ზომიერებაა, ჩვენი უზომობაა. თქვენ დროზე შედგებით ხოლმე კედელს რომ მიაღვებით, ან გარს უვლით, ან უკან ბრუნდებით, ჩვენ კედელს ვახეთქებთ თავებსა. ჩვენ ადვილად არ ვიძვრით ადგილიდან, მაგრამ რაკი ერთხელ შევინძვრით, თავს ველარ ვიჭერთ, ჩვენ ნელის ნაბიჯით სიარული არ ვიცით, მივრბივართ, კი არ მივრბივართ, ვფრინავთ და ფეხებ აშვერილები მიწაზე ვვარდებით. თქვენ შუაგული ადგილები გიყვართ, ჩვენ ბოლოები. თქვენ ფხიზელნი ხართ, ჩვენ დამთვრალნი. თქვენ გონიერნი, — ჩვენ გაცოფებულნი, თქვენ სამართლიანნი ხართ, ჩვენ უსამართლონი, თქვენ თავს უფროთხილდებით, ჩვენ შემთხვევას ვეძებთ რომ თავი დავიდუპოთ“.

შესაძლოა ძალზე მუქ ფერებში, მაგრამ არსებითად სწორად ჩამოაყალიბა ამ რუსმა მწერალმა მერეჟკოვსკიმ რუსული ეროვნული გონის ის სპეციფიკური თავისებურებანი, რითაც იგი არა მარტო განსხვავებულია ევროპულისაგან, არამედ დაპირისპირებულიცაა.

ხალხის ეროვნულ გონს როგორც ხანგრძლივი ისტორიული გამოცდილებით შემუშავებულ ეროვნულ ფსიქიკურ განწყობას, არ. ჯორჯაძე სხვანაირად „მამულიშვილობაც“ უწოდა. მამულიშვილობის „შინაარსი სოლიდარობაა ადამიანთა განსაზღვრულ ერთეულობათა შორის“ (123, I) და იგი არ იშლება „სოციალურ ინტერესთა ანტაგონიზმის“ გამო, ეს „ერთიანი ფსიქიკური ფაქტი“ ყოველთვის ერთნაირი რჩება ეროვნულ შეგნებაში. ეს ეროვნული გონი, ეროვნული ფსიქიკა ადრე „ხელს უწყობდა უსამართლო წყობილების დამკვიდრებას“, მაგრამ დადგა დრო, როცა იგი უნდა წარიმართოს უსამართლო წყობილების წინააღმდეგ, დადგა ხანა „სოციალური სამართლიანობის შეგნებისა, კულტურის აყვავებისა და ამასთან ეს არის ხანა სხვა კულტურულ ერთეულებთან დაახლოებისაც“.

არ. ჯორჯაძე აღნიშნავდა, რომ ქართველის ეროვნული გრძნობა არასოდეს უპირისპირდება სხვა ერთა პატივის, უფლების უზრუნველყოფას, მის შეზღუდვას ან დამცირებას, ქართველობის გრძნობაში ყოველთვის იმპლიციტურად იყო მოცემული სხვებთან ხელშეხების გარეშე მხოლოდ საკუთარი ეროვნული მთლიანობისა და ღირსების დაცვისათვის სწრაფვა. ილიამ ეს პრინციპი ასე ჩამოაყალიბა: „ჩვენში მამულის სიყვარული სხვა თვისებისაა, სხვა გვარის ხასიათისაა: იგი იპყრობს მხოლოდ წმინდა გრძნობას. ამ გრძნობაში თავისი თავის მეტი არა ურევია რა. ვისიმე სიძულვილი, ვისიმე დათრგუნვის სურვილი, ვისიმე გაუბედურების წადილი მასში სრულიადაც არ არის“ (123, I, 145).

არ. ჯორჯაძე ალტაცებით აღნიშნავდა, რომ ქართველმა ერმა თავისი ეროვნული მეობის სიღრმისეული გაცნობიერება დაიწყო საწინააღმდეგოდ იმისა, რაც იქამდე იყო, როცა „ქართული საზოგადოება, ქართველი ხალხი როგორც განსაზღვრული პიროვნულობის მქონე ერი თითქმის არ არსებობდა“, ერს ეროვნული თავისუფლება არა სწყუროდა. იგი „ოცნებაში“ არსებული რუსეთის დამფუძნებელი კრების ზედნადებად გადაიქცა. საკუთარი პიროვნების, საკუთარი ინდივიდუალობის, საკუთარი მართვა-გამგეობის დაწესების ზრუნვა მას არ ეკარებოდა. სოციალურ ბრძოლას, რომელიც იშლებოდა ჩვენს წინ, თითქმის სუბსტრატი ეკარგებოდა“ (123, I, 271).

მხოლოდ ქართველი ხალხის ერთი ეროვნული ინტერესით შედუღებაში, ერის სულიერ გამთლიანებაში ხედავდა არ. ჯორჯაძე ქართველი ერის გადარჩენისა და მისი მომავალი აღორძინების საფუძველს. მას ეს ეროვნულად შეკრული მტკიცე ერთიანობა ესახებოდა ეროვნული გონის გამოხატულებად, რაც მიაჩნდა ეროვნულ ურთიერთობებში წინააღმდეგობათა გადალახვისა და თავისუფალი დამოუკიდებელი საქართველოს ჩამოყალიბების სუბსტრატად.

რა არის საკუთარი და შეთვისებული ქართულ ხასიათში? სვამს კითხვას არ. ჯორჯაძე და მიუთითებს ქართულ სულიერ წყობაში მომხდარ ცვლილებებზე, რუსეთიდან „სენივით შემოჭრილ“ მასობრივი ფსიქოლოგიის ზეგავლენაზე, განსაკუთრებით ქართველ ინტელიგენციის ერთ ნაწილში ნებისყოფის შეცვლის, სულიერ მისწრაფებათა გარდაქმნის ფაქტებზე.

თუ რუსეთში ინტელიგენცია თავისი წოდებრივი ინტერესებისაგან განთავისუფლდა, არ. ჯორჯაძის შეფასებით, ჩვენი ინტელიგენცია

60-იან წლებში არსებითად ორად გაიყო: ერთმა ნაწილმა, რომელიც თავადაზნაურულ პოზიციაზე დარჩა, კავშირი გაწყვიტა რუსეთის სამოციანელთა იმ რადიკალურ ინტელიგენციასთან, რომელიც „რუსეთში ყოფნის დროს აღზრდილი იყო ბიუროკრატიულ აბსოლუტიზმისადმი ოპოზიციის ატმოსფეროში“, ვინც იზიარებდა რუსეთის რადიკალური ახალგაზრდობის პოლიტიკურ იდეალებს (იქვე, 285).

არ. ჯორჯაძე არ დაკმაყოფილდა ქართველი ინტელიგენციის ამ ორი თაობის განსხვავების დადგენით რუსულ აზროვნებასთან კავშირში და განიხილა ქართველი ინტელიგენციის ეროვნული თავისებურებები მათი პოლიტიკური აზროვნების სხვადასხვაობის მიუხედავად, როგორც ერთიანი ქართული ეროვნული გონის გამოვლენის ნიმუში რუსი ინტელიგენციის ეროვნულ ხასიათთან მიმართებაში.

არ. ჯორჯაძის აზრით, „ჩვენი ინტელიგენცია რომ შევადაროთ რუს ინტელიგენციას, მათ შორის დიდ განსხვავებას ვპოვებთ, მიუხედავად იმისა, რომ აზროვნების მხრით საერთო ბევრი რამა აქვთ“. იქვე იგი მიუთითებს იმაზე, რომ, თუმცა რუს ხალხს ჩვენ ხალხთან შედარებით არაერთგვაროვანი უპირატესობა არა აქვს, მაგრამ რუს ინტელიგენციაში იგრძნობა „კულტურული უპირატესობა“, იქ მოჩანს მეტი თავდადება, ენტუზიაზმი, სიღრმე, რწმენა და თავგანწირულობა, ქართველებში კი ჭარბობს ზერელობა, თავდაჭერილობა, გატაცებისა და ენტუზიაზმის ხანმოკლეობა, „თავისთავის დაზოგვა“.

რუსი და ქართველი ხალხების „გონების“, „ინტელექტუალური ნაწილის ასეთი კონტრასტული სხვაობის მიზეზების დადგენა, არც თუ ისე ადვილიაო, — წერს არ. ჯორჯაძე, და იგი არც ისახავს მიზნად ასეთი რთული საკითხის გადაწყვეტას, მაგრამ, ამის მიუხედავად, იგი მაინც მიაწვდის ამ კონტრასტული სხვაობის ერთ არსებით თავისებურებაზე, — დიდი და პატარა ერების განსხვავებიდან რომ მომდინარეობს, კერძოდ, მისი აზრით, ქართულ ხასიათში ასეთი სხვაობის ჩამოყალიბება რუსებთან შედარებით ქართველების როგორც პატარა ერის თავის დაცვის ინსტინქტების გაღვიძებით არის შესაძლებელიო; „შესაძლებელია ეს ძველისძველად გადმოცემული და ჩვენ დროში ახლად გაღვიძებული პატარა რიცხოვანი ერის თავის დაცვის ინსტინქტის გაფურჩქვნაო“ (126, 297).

ქართველმა მოღვაწემ მეცნიერული ალღოთი აღმოაჩინა დიდი და პატარა ერების ხასიათის ჩამოყალიბების ფსიქოლოგიური სა-

ფუძვლები, მათი სულიერ ერთობათა საფუძვლების სხვაობა ნათლად გამოხატული ეროვნული გონის ყველაზე კონსოლიდირებულ ნაწილში — ინტელიგენციის ხასიათში, მათ ზნე-ჩვეულებებში, გონიერების, აზროვნების მხრივ მათთვის დამახასიათებელი საერთო საფუძვლებისა და ღონის მიუხედავად.

არ. ჯორჯაძემ ზემონათქვამიდან განავითარა აზრი ეროვნული გონის სახელმწიფოებრიობასთან მიმართებით და ამ ასპექტითაც ნათლად აჩვენა რუსი და ქართველი ხალხების ეროვნული გონის კონტრასტული სხვაობა. ქართველი ერი არასოდეს არ შეიძლება ყოფილიყო რუსი ერის მსგავსად რელიგიოზური სულისკვეთებით მისტიკურად შეპყრობილი. რუსეთში ქრისტიანული ეკლესია ზეეროვნული და იმპერიული, რაღაც მეტაფიზიკური არსობრივი მბრძანებლის როლში იყო აყვანილი, ქართველის ხასიათში კი ყოველმხრივ ჩანს ამქვეყნიურის პრიორიტეტი. ისტორიულმა პირობებმა განსაზღვრა ის, რომ „პატარა ერი, რომელიც მუდამ ბრძოლაში იყო, თავისი არსებობის დასაცავად მეოცნებე და გულგრილი მჭვრეტელი ამ ქვეყნიერებისა ვერ იქნებოდა“.

არ. ჯორჯაძის მიერ გააზრებული ქართველი ინტელიგენციის ისტორიული ექსკურსი ფაქტობრივად XIX—XX სს. ქართული ეროვნული გონის თავისებური „ფენომენოლოგიაა“, მისი ისტორიაა შესაბამის ლოგიკურ ქარგაში ჩასმული. სანიმუშოა არ. ჯორჯაძის მიერ იმაზე მითითება, რომ ეროვნული ხასიათი, გონი, თუ სული, არ არის რაღაც მეტაფიზიკური რამ, იგი ყალიბდება, ვითარდება, იცვლება, მაგრამ ერის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ამ ცვალებადობაში მაინც რჩება რაღაც ზოგად ეროვნული, სპეციფიკური ქართული ხასიათი, განსხვავებულ ფორმებში გამოვლენილი ერის ისტორიის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ამა თუ იმ ეტაპზე.

ქართული ხასიათის ამ თავისებურებებმა, არ. ჯორჯაძის დახასიათებით, განსაზღვრა ქართველი ინტელიგენციის დაყოფა ჯგუფებად, ის, რომ ჩვენში ესოდენ ძნელდება ერთობლივი იდეური მოქმედება: „სამწუხარო ის არის, რომ ხანმოკლეა საზოგადოდ იდეური ერთობა ქართველი ინტელიგენციის ჯგუფობრივი მოქმედებისა. გამაპოხელი და გამთიშავი ძალა უფრო დიდია მასში, ვიდრე შეერთებისა და სოლიდარობის სურვილი“. (იქვე, 166, 167). აქ ნათლად არის შენიშნული ჩვენს ეროვნულ ბუნებაში ინდივიდუალიზმის პრევალირებული

მნიშვნელობა, მასში ქართველთა ნიჭიერების საფუძველიც იღო, მაგრამ ის მანკიერებაც, რაც ასე უშლიდა ხელს ქართველი ერის გამთლიანების საქმეს არა მარტო ისტორიულ წარსულშია, არამედ თანამედროვეობაში, განსაკუთრებით კი დღეს.

მეორე მხრივ, ქართულ ხასიათში ისტორიულად კოდირებული ამქვეყნიურით ტკობის, სიცოცხლის განსაკუთრებული სიყვარულის გრძნობა, უდიდესი ღირსებაა, მაგრამ, ამავე დროს, არ. ჯორჯაძეს იმ ნაკლის საფუძველად მიაჩნია, რომელიც ქართველს პირადულ-საკენ გადახრის, როდესაც იგი საზოგადოსა და პირადის ალტერ-ნატივის გადაწყვეტის წინაშე დგება (126, 300—301).

არ. ჯორჯაძემ ქართული ეროვნული გონის გამოვლენის იმ-დროინდელი ფაქტობრივი ვითარება გამოიკვლია და ქართველებს ეროვნული თვითშეგნებისაკენ, „მამულიშვილობის“ გრძნობის გაძლი-ერებისაკენ მოუწოდა. მას კარგად ესმოდა, რომ საკუთრივ ქართულ ხასიათში იმანენტურად მომდინარე არსებითი თავისებურების შეცვლა არ შეიძლებოდა, კერძოდ იმისა, რომ ქართველს თავისი ბუნებით იმთავითვე მოსდგამდა ამქვეყნიურობისადმი პრევეალირე-ბის გრძნობა, მრავალი მკვლევრისა და უცხოელის მიერ შენიშნუ-ლი ინდივიდუალიზმი, საზოგადო საქმისადმი ზრუნვისა და თავდა-დების ხანმოკლეობა. ამისი ახსნა და გაგება, ან ამგვარი ბუნების შეცვლაზე მსჯელობა ადვილი არ არის და მით უფრო მისი გა-დაწყვეტა. შესაძლებელი და აუცილებელიცაა შეჩერება ერის დაყო-ფის მცდელობის, სეპარატიზმის აღმოფხვრა, რადგან ამათში, ე. ი. გათითობაში, დაჯგუფებებში არ არის რეალიზებული ქართული ეროვნული ღირებულებები, პირიქით, ეს ეროვნული ღირსებისა და ღირებუ-ლებათა საპირისპიროა.

ქართული ეროვნული გონი თავის პიროვნულ ადამიანურ მოწო-დებაში უნდა აისახოს როგორც საერთო ეროვნული ღირებულებების უპირველესი მიზანი. ეროვნული გონი ამის გარეშე დარჩება ჯერარ-სულად, (Sollen), მან თავისი ფაქტობრივი არსებობა პიროვნებებში მოიპოვა და საერთო ეროვნული ღირებულებების რეალიზაციაც ისევ პიროვნებებში, საზოგადოებრივ ფენებსა და სოციალურ ჯგუ-ფებში უნდა განხორციელდეს. ეს ჩვენი ერის სადღეისო ამოცანაა. ამისი რეალიზაციის გზების პრაქტიკული დასახვა კი ძალზე ძნელ-დება.

არ. ჯორჯაძის სახელთან არის დაკავშირებული მე-19 ს. ბოლოს და მე-20 ს. დამდეგს პროფესიულ დონეზე ფილოსოფიური პრობლემების დაყენება და კვლევა, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ფილოსოფიის უძირითადესი საკითხების ღრმა გააზრება და მასთან რელაციებში ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ადრინდელი ტრადიციების გამოცოცხლება და აღორძინება. ამიტომ უწოდა არჩილ ჯორჯაძეს ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მეცნიერმა დიმიტრი უზნაძემ „საქართველოს კულტურული ცხოვრების ახალი ხანის შემქმნელი“.

არ. ჯორჯაძის მოღვაწეობა დაემთხვა იმ დროს, როდესაც, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, საქართველოში „ფილოსოფიურ პრობლემებზე ღრმა ფილოსოფიური მსჯელობანი გაკიცხული იყო“, ფილოსოფია „რევოლუციით მოღლილი და დამფრთხალი ბურჟუაზიის ახალ ნავთსაყუდელად ცხადდებოდა“. სწორედ მაშინ, როდესაც ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება თითქმის მთლიანად გამსჭვალული იყო პოლიტიკური, ეკონომიკური, რევოლუციურ-დემოკრატიული და ეროვნულ გამათავისუფლებელი მოძრაობის ინტერესებით, არჩილ ჯორჯაძემ გაბედულად მიუთითა ამ ვითარებით შექმნილ ცალმხრივობაზე, იმაზე, რომ „მარტოოდენ საზოგადოებრივი საკითხებით ადამიანი არსად არ დაკმაყოფილებულა“, რომ ჩვენი ცხოვრების ეკონომიკური, თუ პოლიტიკური საკითხები არ ამოწურავს იმას, რაც ადამიანის აზროვნებისათვის ყოველთვის აქტუალური იყო, არის და იქნება.

არ. ჯორჯაძემ კანონიერი კითხვა დასვა: გვექონდა კი ქართველებს უფლება ხელი აგვედო საკაცობრიო ფილოსოფიური პრობლემების კვლევაზე? ჩვენ, ვისაც ადრეული დროიდან გვყავდა ფილოსოფოსები, რომელნიც თუმცა ეროვნულ ნიადაგზე იდგნენ, მაგრამ „ფართო პრობლემებით იყვნენ დაინტერესებულნი“? ქართული ფილოსოფიური აზრის ძველ პერიოდზე რეტროსპექტიით არ. ჯორჯაძემ მიუთითა ქართველ ნეოპლატონიკოსებზე, რომელთაც, მისი სიტყვებით, დიდი გავლენა მოახდინეს საერთოდ „ფილოსოფიური აზრის მსვლელობაზე“ და მან კვლავ დასვა ასეთი კითხვა: რატომ გაწყდა კავშირი ჩვენს „ძველ კულტურასთან“? რატომ მოხდა, რომ მე-18 საუკუნეში იოანე პეტრიწის ნაშრომს სომხურიდან ვთარგმნიდით და ბევრს ეგონა ეს ნაშრომი ქართველს არ ეკუთვნისო? (123, 3, 139—141).

საქართველოში „ზოგადი ფილოსოფიური“ პრობლემების კვლევის აუცილებლობას არ. ჯორჯაძე მარტო იმით კი არ ამტკიცებდა, რომ

ჩვენც „წევრნი ვართ დიდი კაცობრიობისა“ და რომ არა გვაქვს უფლება მოვწყდეთ „მსოფლიო აზროვნების ცხოვრებას“, არამედ იგი თავის ამ მოწოდებას უკავშირებდა ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების დიდ საშვილიშვილო საქმეს. საზგასმით უნდა ითქვას, რომ არ. ჯორჯაძის ზოგად ფილოსოფიურ განაზრებებს რალაც თავისთავადი, აბსტრაქტული, მარტო ცნობისმოყვარეობით განსაზღვრული მნიშვნელობა არა ჰქონია, არამედ მასთან ზოგად ფილოსოფიური, სოციოლოგიური თუ. ნატურფილოსოფიური პრობლემების კვლევა სიმბიოზში იყო მოქცეული ქართველთა ეროვნული თვითშეგნების ინტერესებთან.

არ. ჯორჯაძემ არსებითად სწორად განსაზღვრა ფილოსოფიის ამოცანა, მისი აზრით, უპირველესი „ფილოსოფიურ პრობლემათა შორის სიცოცხლისა და მისი საზრისის საკითხია; მერე მოდის გონებისა და აზრის რაობის, შემეცნების, გაგების რაობის საკითხები“. ამიტომაც არის, რომ ქართველი ფილოსოფოსის თხზულებებში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი სიცოცხლის არსის, მისი საზრისის პრობლემას. ამაზეა დაწერილი „წერილები იტრიის წისქვილიდან“, „ინდოეთის სიბრძნე“, მას მეტ-ნაკლებად ეხებიან სხვა ფილოსოფიური წერილებიც.

ფილოსოფიურ ისტორიული თვალსაზრისით, ერთი შეხედვით, თითქოს არავითარ სიახლეს არ უნდა წარმოადგენდეს არ. ჯორჯაძის მხრივ სიკვდილ-სიცოცხლის ფენომენებზე საკითხის დაყენება, რამდენადაც, როგორც თავად ეს მოაზროვნე შენიშნავს, იგი ჯერ კიდევ უძველესი ფილოსოფიური მოძღვრების ბუდიზმის მთავარი საზროვნო საგანი იყო, მასზე მიმართავდნენ ღრმა რეფლექსიებს სოკრატე, პლატონი და სხვანი. მიუხედავად ამისა, არჩილ ჯორჯაძის განაზრებანი აღნიშნულ პრობლემაზე ჩვენთვის მრავალმხრივ არის საინტერესო: ჯერ ერთი, ჩვენი მოაზროვნე ეპოქის ძირითადი ფილოსოფიური ტენდენციის გამომხატველად გვევლინება, იგი ცხოვრების ფილოსოფიის პოზიციაზე დგას, რომელიც შემდეგ ევროპულ აზროვნებაში საკითხის ექსისტენციალისტურ გადაწყვეტამდე განვითარდა; მეორე, იგი კარგად იცნობს აღნიშნული პრობლემის გარშემო მეცნიერების მონაცემებს, საფუძვლიანად ფლობს მასთან დაკავშირებულ ფილოსოფიურ ისტორიულ ლიტერატურას; ყოველივე ამასთან ერთად არჩილ ჯორჯაძე სიკვდილ-სიცოცხლის

რაობის ზოგად ფილოსოფიურ პრობლემის განხილვას მჭიდროდ უკავშირებს ქართულ სააზროვნო გარემოს.

სიცოცხლის რაობისა და მისი საზრისის კვლევისას ქართველი მოაზროვნე თავისებურად აგნებს, უახლოვდება ექსისტენციალისტურ ასპექტს: მისი აზრით, რაციონალისტური მეთოდით შეიარაღებული ვერც ერთი მეცნიერი ვერ შეძლებს სიცოცხლის არსის ახსნას, ამისათვის არ გამოდგება ანალიზისა და სინთეზის, ან ლოგიკის სხვა მეთოდები და წესები, რადგან სიცოცხლისა და სიკვდილის ფენომენებში არის რაღაც ირაციონალური, რომლის რაციონალიზაცია ვერ მოხერხდება. „ფილოსოფიურია კითხვა: რა არის საზრისი სიცოცხლისა?“ „ჩვენ სიცოცხლის ფენომენს სტიქიურად და გონების ზედამხედველობის გარეშე განვიცდით“, არ გვიფიქრია, რომ „სიცოცხლე უცნაური საიდუმლოებაა, რომ ადამიანი მუდმივ მიისწრაფვის გადალახოს სიცოცხლის კანონები“ (123, 3, 141--142).

მართალია, მეცნიერება იკვლევს სიცოცხლის არსს, მაგრამ ვერ სცილდება ფიზიკურ მოვლენათა კვლევის საზღვრებს. მას შეუძლია იმსჯელოს ფსიქიკურის ფიზიკურთან იგივეობაზე, სიცოცხლე ქიმიურ პროცესად გამოაცხადოს, მაგრამ ასე ყალიბდება მხოლოდ ბიოლოგიური დეტერმინიზმი, რომელიც არ. ჯორჯადის განმარტებით, ფინალიზმამდე მიდის. მექანიციზმი, ეს „უღმომბელი მატერიალისტური“ თვალსაზრისი, და ენერგეტიზმი, თავისი „თავმომწონე მონისტური“ პოზიციით, ვერ სწვდება სიცოცხლის არსებას, მის საზრისს. მეცნიერული თეორიები და ჰიპოთეზები ეხებიან მარტო „ხელშესახებასა და ხილულ საგნებს“, ადამიანს ეხებიან როგორც ბუნების ერთ ნაწილს, სამყაროს ერთ მომენტს. მეცნიერების „კომპეტენცია ისაზღვრება იმ მოვლენათა ცოდნით, რომელნიც დროსა და სივრცეში მიმდინარეობენ და მიზეზობრივად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებული“.

არ. ჯორჯადის ამგვარ განაზრებათა ანალოგიური მსჯელობანი ამოიკითხება მ. ჰაიდეგერის „ყოფიერებისა და დროის“ შესავალ ნაწილში. ჰაიდეგერმა 30-იანი წლებისათვის ჩამოაყალიბა თავისი თვალსაზრისი სიცოცხლის არსისა და საზრისის შესახებ, ჩვენი ქართველი მოაზროვნე კი ამ საუკუნის დამდეგს თითქმის ასეთ ფილოსოფიურ დონეს უახლოვდება, — მეცნიერება ვერაფერს ამბობს, საიდან მოდის და სად მიდის სიცოცხლეო, რა არის სიცოცხლის საზრისი და ამაზე ერთმნიშვნელოვნად ვერც რელიგია პასუხობსო.

„სიცოცხლის აზრის, მნიშვნელობის და საიდუმლოების გაგება ყოველთვის სწყუროდა ადამიანს. ჯერ კიდევ ინდოელები (მრავალი საუკუნით ქრისტეს წინ) აკვირდებოდნენ სიცოცხლის პრობლემას და სიცოცხლის საიდუმლოებით შეპყრობილნი, ამბობდნენ: „არ იცი საიდან მოდის, არ იცი სად მიდის, არ იცი ამ გზის თავი და ბოლო“. მართლაც, განაგრძობს არ. ჯორჯაძე, დღესაც გამოუცნობელი დარჩა ეს დიადი პრობლემა, — ის, თუ როგორ წარმოიშვა, საიდან წარმოსდგა სიცოცხლე და ის, თუ რა არის სიკვდილი. დასაწყისი და ბოლო სიცოცხლისა დღესაც ბურუსით არის მოცული და ადამიანის სიცოცხლე დღესაც დგას ორი ბნელი უფსკრულის წინაშე...“ (123, 23—24).

რა არის სიკვდილი? არ. ჯორჯაძე 1908—1911 წწ. ხშირად წამოჭრიდა ხოლმე ამ საკითხს. მას მთელი არსებით აწუხებდა ეს პრობლემა, რომელსაც იგი საბოლოოდ უმაღლესი ზომის ოპტიმიზტური განწყობით მიუდგა და მას დაუმორჩილა თავის გონება და გრძნობები. ვინც არ. ჯორჯაძის ტრაგიკულ ცხოვრებას იცნობს, მას არ შეიძლება ეუცხოოს მისი ესოდენ დიდი ინტერესი სიკვდილ-სიცოცხლის საიდუმლოების ამოხსნისადმი. ამ, მართლაც ჭეშმარიტ ინტელექტუალს, ქართველი ინტელიგენციის ეტალონს, ბედის საოცარი უკუღმართობა დაუტრიალდა. ზედიზედ ხელიდან გამოეცალა ოჯახის ყველა წევრი, მარცხენა მკლავმოკვეთილს ზედ დაერთო ტუბერკულოზი, რომლის მსხვერპლი გახდა 41 წლის ასაკში. ყოველივე ამის მერე საოცარია მისი ოპტიმიზმი და კაცთმოყვარეობაც, პესიმიზმისა და ნიჰილიზმის ნაცვლად, რომელიც იმ ხანად ესოდენ გავრცელებული იყო; არ. ჯორჯაძე განსაცვიფრებელი მტკიცე ნებისყოფით და შინაგანი ინტელექტუალური ძალების მობილიზებით სრულიად საწინააღმდეგო პოზიციაზე დადგა. იგი თავის ფილოსოფიურ თხზულებებში პესიმიზმის ყველა ფორმის წინააღმდეგ შეუპოვარ მებრძოლად ჩამოყალიბდა, ერთმანეთისაგან განასხვავა ფილოსოფიური და სოციალური პესიმიზმი და ორივეს დაძლევა შესაძლებლად მიიჩნია.

არ. ჯორჯაძე კარგად იცნობს ძირითად ფილოსოფიურ მიმართულებებს, ეხება რელიგიურსა და ანტირელიგიურ თეორიებს, რომელთაგან ერთნი იცავენ მეცნიერებას და ცოდნის შემოსაზღვრას ცდილობენ რელიგიისაგან, რწმენისაგან, მეორენი კი რწმენას აძლევენ უპირატესობას, ემყარებიან მხოლოდ საღმრთო წიგნებს და „გრძნო-

ბის“ სფეროს არ სცილდებიან. ეს უკანასკნელნი საკმარისად მი-
იჩნევენ გადავშალოთ სახარება, უპანიშადები, ზენდ-ავესტა და
მისთანანი, როგორც სულიერი სიმშვიდის მოპოვების საშუალებანი.

ქართველი მოაზროვნე მახვილი არგუმენტებით აკრიტიკებს
პ. გეფდინგის რელიგიის ფილოსოფიას, იუშევეის, უილიამ ჯემ-
სის პრაგმატიზმს და სხვა, იგი ეხება აგრეთვე ინტუიტივიზმსა და
მეტაფიზიკურ რაციონალიზმს, ავლენს მათ არსებით ცალმხრივობებს.
სიცოცხლის პრობლემის ახსნის თაობაზე ცალკე წერილშია განხი-
ლული პლატონის მოძღვრება სულის შესახებ, გაანალიზებულია დი-
ალიგი „ფედონი“, კრიტიკულადაა შეფასებული ცოდნის თანშობი-
ლობის თეორია,

რა არის ადამიანის სიცოცხლის მიზანი? არ. ჯორჯაძის აზრით,
ამაზე არც მეცნიერებას აღმოაჩნდა პასუხი, არც რელიგიას და არც
ერთ დღემდე არსებულ ფილოსოფიურ მიმართულებას, რომელიც
ძველ მეტაფიზიკას მისდევდა. არ. ჯორჯაძეც მეტაფიზიკასთან მუდ-
მივად შეურიგებელ მოაზროვნედ წარმოგვიდგება. სიცოცხლის არ-
სება, მისი აზრით, შეუძლებელია მეცნიერებამ გაარკვიოს, რადგან
მასში ყოველთვის სიმკაცრის მოთხოვნილება არსებობს; ხოლო
რაც შეეხება კითხვას, თუ რა არის ადამიანის სიცოცხლის მამო-
რავებელი ძალა, ამის გარკვევისათვის ჩვენი ქართველი მოაზროვნე
სრულიად რეალისტურ პოზიციაზე დგას. იგი წერს: „ადამიანის სი-
ცოცხლე ის არ არის, რაც შეწუხებულ გულს ელანდება და ესიზმრე-
ბა და რაც აღფრთოვანებულ ფანტაზიას ეჩვენება“. არ არსებობს
თეორიული საბუთი იმის დამტკიცებისათვის, რომ ადამიანი ოდესმე
მიაღწევს „უტანჯველ სიცოცხლეს, ან რომ მისი ცოდნა ოდესმე
სრული და დამთავრებული გახდება“. „იქნება სწორედ ეს არის მა-
მოდრავებელი ძალა სიცოცხლისა და არა განთავისუფლებისა და სუ-
ლის ცხოვნების მოლოდინი? (123, 173). ე. ი. სიცოცხლეს მუდმი-
ვად მიზანს აძლევს შინაგანი მოწოდება, ძლიერი ლტოლვა უფრო
ღირებულისაკენ, ცოდნით უფრო სრული, მორალურად უფრო წმინ-
დისკენ.

არ. ჯორჯაძეს სიცოცხლისა და სიკვდილის პრობლემის „ზოგად
საკაცობრიო“ ასპექტიდან კვლევის დაყვანა კონკრეტულ სოციალურ
მოტივებზე შეცდომად მიაჩნია. ამ თვალსაზრისით აკრიტიკებდა იგი
ივანე გომართელის „მატერიალისტურ“ პოზიციას და თავდაპირველად
ასევე კრიტიკულად იყო განწყობილი გრიგოლ რობაქიძის ლექციის

მიმართ ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების შეფასებისადმი. იგი მთლიანად დაეთანხმა ილია ჭავჭავაძეს, რომლის მიხედვით, ნ. ბარათაშვილს „მერანში“ აწუხებდა არა იმდროინდელი საქართველოს ბედი, არამედ ამოების გადალახვის და სიცოცხლის საზრისის მოპოვების ზოგადი პრობლემა. ავტორი იქვე შენიშნავს, რომ ილიამ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას ამ შემთხვევაში „უკანასკნელი ადგილი მიაკუთვნაო“. მოწონებულია აგრეთვე გერონტი ქიქოძის თვალსაზრისი, რომელსაც იგი ასე აფასებს: ნ. ბარათაშვილმა ომი გამოუცხადა ბედს, სასოწარკვეთა კი არა, არამედ ზეკაცობრივისააქნ მოწოდება, ბედის საზღვრის გარღვევის წყურვილი, ფაქტობრივად, ბრძოლა, ტრაგიკული კონფლიქტი თავის თავთან, თავის საბედისწერო საზღვართან. ისევე როგორც ბაირონის კაენმა ლიუციფერი აირჩია, გოეთეს ფაუსტმა — მეფისტოფელი, — ნ. ბარათაშვილმა მერანს მიანდო თავისი სულის ქროლვა და მას სწამდა, რომ ცუდად არ ჩაივლიდა ეს „პირდაპირი ომი ბედთან“. ნ. ბარათაშვილმა პოეტური ხერხებით თავისებურად გადაწყვიტა სიცოცხლისა და სიკვდილის პრობლემა. იქვე ჩვენი ქართველი მოაზროვნე საგანგებოდ ეხება აღნიშნული საკითხის გარკვევის სპეციფიკას ლიტერატურასა და ხელოვნებაში და ამათგან გამოყოფს მის გაგებას ზუსტ მეცნიერებათა მხრივ: „მეცნიერება იკვლევს სიცოცხლის პრობლემას ემპირიულად. იგი აკვირდება ცოცხალ ორგანიზმს“, ადგენს კავშირებს უმარტივესსა და ურთულეს ორგანიზმებს შორის, მაგრამ მას არ ძალუძს სიცოცხლის რაობის ახსნა, რადგან სიცოცხლის ფენომენი რაციონალურ გაგებას არ ექვემდებარებაო.

არ. ჯორჯაძის განმარტებით, არც ხელოვნების, შემოქმედების მიმართ არის გამართლებული რაციონალისტური მიდგომა, და არც მისი ემპირიული ახსნა სოციალ-პოლიტიკურ ურთიერთობებზე დაყვანით. შემოქმედებას ყოველთვის თან ახლავს ირაციონალისტური სულისკვეთება. ხელოვნებისა და სიცოცხლის არსებითი ნიშნის პარალელების ძიებით, არჩილ ჯორჯაძე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ერთიცა და მეორეც რაციონალურისა და ირაციონალურის ერთიანობას გულისხმობს. ხელოვნების უტილიტარიზაცია მისთვის მთავარი ფუნქციის წართმევა, გაუქმებაა და ასეთი მრწამსით გამსჭვალული ქართველი სოციალ-დემოკრატების უტილიტარიზმისა და „უხეში“ მატერიალიზმის წინააღმდეგ წერს: ხელოვნების გაყალბებაა მისთვის

მისიის დაკისრება — იზრუნოს „ივანეს, პეტრეს, არშაკას ბედნიერებისათვის“, რომ მათ „თანასწორი დოვლათი მიენიჭოს, თბილ და მოწყობილ ბინებში იცხოვრონ და კანალიზაცია“ ჰქონდეთ.

სინამდვილესთან მიმართების თვალსაზრისით, მეცნიერებისა და ხელოვნების სპეციფიკური სხვაობა არჩილ ჯორჯაძემ ასე ახსნა: როდესაც მეცნიერებას უჩნდება ტენდენცია გასცდეს ემპირიულის საზღვრებს, ასეთი ტენდენცია დასაგმობი და უარსაყოფია, ხოლო როდესაც ხელოვნება „ესთეტიკური ინტუიციის ძალით“ გადაგვიშლის სახეებს, რომლის „ხილვა სილოგიზმებისა და ლოგიკის საშუალებით“ არ ძალგვიძს, ჩვენ უნდა მივეცეთ ესთეტიკურ ტკბობას და „ველოცავდეთ იმ შემოქმედებით ნიჭს, რომლის წყალობით უხილავი ხდება ჩვენთვის ხილულად და შეუძლებელი შესაძლებლად“ (123, 3). ანალოგიის მეთოდია გამოყენებული ადამიანის სიცოცხლისა და შემოქმედების, სულიერი კულტურის სიცოცხლისუნარიანობის გარკვევისათვის. სულიერი კულტურა და სიცოცხლე მუდმივი წინსწრაფვაა, მათი დროებითი დაცემის მომენტებშიც კი პოტენციურადაა ლტოლვა ზეადმავლობისაკენ: „რაც გინდ დაეცეს ადამიანი, მას სიკვდილის პირამდე უყვარს სიცოცხლე, სწყურია ბედნიერება, მისი გული არა სცხრება, რაც გინდ ბევრი ტანჯვა ერგოს მას წილად. და სანამ იგი ცოცხალია, სანამ მას ჩაკლული არა აქვს სურვილი და ნება, სანამ ის მდებარე კუთად არ გადაიქცევა, მას თქვენ ვერ დააბამთ ბნელ და ნოტიო სარდაფში, იგი მზისაკენ გაექანება და მზის ნაზ სხივებში გახვეული გაითბობს ძვლებს, ხორცს, გულს. ასეთია ადამიანის ბუნება, ასეთია სიცოცხლის საიდუმლო კანონი!“ სიცოცხლეს სიკვდილი სცვლის, „სიკვდილი სიცოცხლეზე უმტიცესია, სიცოცხლეზე უძლიერესია, სიცოცხლეზე უფრო გაუგებარია და უფრო გამოუცნობი საიდუმლოებაა“ (123, 4).

არ. ჯორჯაძე სიცოცხლის ფილოსოფიის საფუძველზე დგას და ამ პოზიციიდან განიხილავს ბუდიზმს. რომლისთვისაც ძირითადი ფილოსოფიური პრობლემა, „ძარღვი და დედააზრი“ სიკვდილისა და სიცოცხლის მიმართებაა. ბუდიზმი სიცოცხლის საზრისის ძიების ფილოსოფიაა, ფილოსოფია ტანჯვისა და მწუხარების მიზეზების მოხსნისა. ამბივალენტურია ეს მოძღვრება, ერთი მხრივ, ქადაგებს სიცოცხლის წარმავლობას, მეორე მხრივ, სიცოცხლის დაცვის დიდი ქომაგია. მის ხუთ მცნებათა („პანჩა შილა“) შორისაა „არა

ჰკლა!“ ის, რასაც ქრისტიანობაში ანთროპოლოგიურ-ჰუმანისტური ტრანსფორმაცია ახლავს („არა ჯაც ჰკლა!“).

სწორედ სიკვდილ-სიცოცხლის საიდუმლოებათა ამოხსნისადმი ინტერესმა მიიყვანა არ. ჯორჯაძე „ინდოეთის სიბრძნის“ შესწავლამდე. მის ფილოსოფიურ თხზულებაში „რელიგია-ფილოსოფია. ინდოეთის სიბრძნე“ (დაწერილია 1908 წ.) გამოვლენილია ავტორის საფუძვლიანი ცოდნა როგორც სპეციალური ლიტერატურის, ასევე დასავლეთ ევროპის კლასიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისა. ტექსტში გადმოცემულია უპანიშადებისა და ბუდისტური მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპები, მითითებულია ახალი დროის დიდი ფილოსოფოსების, ლაიბნიცის, ჰეგელის, შოპენჰაუერის მოძღვრებებთან საინტერესო ანალოგიებზე.

ტექსტში ავტორი, ინდოეთის ფილოსოფიის მკვლევრის როის დევიდსის საწინააღმდეგოდ, ყურადღებას ამახვილებს სულის უკვდავების, განვითარებისა და ფერისცვალების ბუდისტური გაგებისა და მისი ლესინგისეული ახსნის განსხვავებაზე. საერთოდ, არჩილ ჯორჯაძე პროფესიულ ფილოსოფიურ ცოდნას ავლენს, როდესაც გამოთქვამს შენიშვნებს დასავლეთის მკვლევრების მიმართ ბუდიზმის ცალკეულ ცნებათა არაზუსტი განსაზღვრებების თაობაზე, არ იზიარებს მოსაზრებას ბუდიზმში მეტემფისიზმის, სულთა გადასახლების იდეის არსებობის შესახებ, არც „კარმას“ ცნების ფსიქოლოგიურ საფუძველზე წარმომავლობას სცნობს. იგი ეკამათება ცნობილ მკვლევრებს „ნირვანას“ გაგებაშიც. საინტერესო შედარებაა მოტანილი ნეტარი ავგუსტინესა და ბუდისტის მსჯელობათა შორის და სხვა მრავალი.

ფილოსოფიურ-ისტორიულ რეტროსპექციებში არ. ჯორჯაძე ფართოდ იყენებს ანალოგიის მეთოდს, მსჯელობს სოკრატესა და პლატონთან ცოდნის როგორც სათნოებისა და ბუდისტ-ბრაჰმანთა მიერ სათნოების გაგების თაობაზე, მათ მსგავსებასა და განსხვავებებზე. ავტორმა კარგად იცის, რომ სოკრატესთან და პლატონთან ცოდნას მეცნიერული ცოდნის მნიშვნელობა ჰქონდა, ბრაჰმანებთან კი ჭეშმარიტი ცოდნა ტანჯვისაგან გათავისუფლებაა და მხოლოდ ამ აზრით ემთხვევა იგი სათნოებას.

სპეციალისტთა მხრივ ყურადღებას იმსახურებს არ. ჯორჯაძის მიერ დადგენილი ანალოგია ვედანტაში ფსიქიკურისა და შინაგანი „მეს“ განსხვავებასა და მის კანტიანურ გაგებას შორის. კანტისათ-

ვის სული როგორც სუბსტანცია ცოდნის გარეშეა, მეტაფიზიკური ცნებაა, ბრაჰმანიზმიც მეტაფიზიკური „მეს“ არსებობის პოსტულატს აღიარებს. ბრაჰმანიზმის მიხედვით, თუ არის წარმოდგენა და გრძნობიერება, უთუოდ უნდა იყოს პირი ანუ სუბიექტი, რომელსაც ეკუთვნის წარმოდგენა და გრძნობიერება, კანტიც ხომ ამტკიცებდა, თუ მოვლენის არსებობას ვაღიარებთ, უნდა ვაღიაროთ ისიც, რაც მოვლენა არ არის, ე. ი. ნოუმენიაო.

ინდოეთის ფილოსოფიის ძირითად თავისებურებათა გარკვევისას არჩილ ჯორჯაძე მსჯელობს ქრისტიანობაზე, მიუთითებს აღმოსავლურ და დასავლურ მსოფლმხედველობათა განსხვავებაზე, ბუდიზმისა და ქრისტიანობის ძირითად მცნებათა ანალოგიურობაზე. იგი არჩევს ბუდიზტურ ფილოსოფიურ მოძღვრებაში „უმოქმედობის“ პრინციპის მნიშვნელობას და ამასთან რელაციაში განიხილავს „უმოქმედობის“ (ესკაპიზმი) დაოისტურ (ლაოძი), ტოლსტოისეულ და ქრისტიანულ სახარებისეულ გაგებებს.

ჩვენი ქართველი ფილოსოფოსის ამ მოსაზრებებს ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ევროპოცენტრიზმის ბატონობის პირობებში მან ნათლად დააყენა საკითხი აღმოსავლური და დასავლური ფილოსოფიის პრობლემათა საერთო მომენტებზე და შედეგების ანალოგიურობაზე (როგორც ცნობილია ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის მნიშვნელობა 20-იანი წლებიდან შალვა ნუცუბიძემ სხვა ასპექტით გაშალა და უფრო მაღალ დონეზე გააცნობიერა).

ინდოეთის ფილოსოფიის დიდმნიშვნელოვანი მონაპოვარის ბუდიზმის შეფასებისას არ. ჯორჯაძემ ასეთი დასკვნა გააკეთა: მსოფლიო ისტორიაში ბუდიზმმა პირველად მოძებნა ადამიანთა ხსნის გზა მისგან გარეშე მდგარი მსოფლიო სულის დახმარებით კი არა, არამედ ადამიანთა თვითსრულყოფით; მათთან დიდი მნიშვნელობა ეძლეოდა ცოდნას, მაგრამ ის არ იყო ღმერთის ცოდნა, არამედ ის იყო მხოლოდ ნათელი წარმოდგენა ჭეშმარიტ სიცოცხლეზე. ბუდიზმის ძირითადი ცნებების, პრინციპებისა და თავისებურებების გადმოცემა არ. ჯორჯაძეს საფუძველს აძლევს იმსჯელოს „ინდოეთის სიბრძნის“ თანამედროვე მნიშვნელობაზე, მიუთითოს მის გავლენაზე სიცოცხლის ფილოსოფიაში პესიმიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პროცესში. იგი შოპენჰაუერის შესახებ აღნიშნავს: ის, ერთი მხრივ, ბრაჰმანიზმ-ბუდიზმის „შეგირდი“ იყო, მეორე მხრივ კი, ფილოსოფიური პესიმიზმის შემდგომი განვითარების განმსაზღვრელიო.

არ. ჯორჯაძე საგანგებოდ ჩერდება თანამედროვე ადამიანისათვის ინდოეთის სიბრძნის ღირებულებით ასპექტზე, მასში პესიმისტური სულისკვეთების შესაძლებლობაზეც: ინდოეთის სიბრძნეს დაწაფებული გაიგებს, რომ „ჩვენს სიცოცხლეს ფასი და აზრი არა ჰქონია, არ ვიცით საიდან მოვდივართ, არ ვიცით სად მივდივართ, და სანამ ვიმყოფებით ამ ქვეყნად, ჩვენს სიცოცხლეს ტანჯვა-უბედურება თანა სდევს“. ბუდიზმი გვასწავლის, რომ ვიბადებით წვალებაში, ვიზრდებით, ვსნეულდებით, ვბერდებით და წუთისოფელს ვესალმებით, სიკვდილი ყველას მოელის, ყველას უშხამავს სიცოცხლეს, მაგრამ სიცოცხლის წყურვილი მაინც არა სცხრება, პირიქით, იზრდება და „სულს გვიშოფოებს“. „ამნაირია ჩვენი სიცოცხლის ძირითადი ტრაგედია“, მაგრამ იქვე შეურყეველი პოზიციის ოპტიმისტი ჩვენი ქართველი მოაზროვნე, განაგრძობს: „ჩვენ ვიღებთ სიცოცხლეს ისეთს, როგორიც არის იგი და თუმცა სიკვდილის პრობლემა ჩვენს წინაშე სდგას გამოუცნობელი, მაგრამ თვით სიცოცხლეში, სანამ იგი ჩვენს ხელშია, თვითმოქმედებასა და მოძრაობაში იმდენს ძალასა და მშვენიერებას ვხედავთ, რომ ამ განუწყვეტელი შემოქმედების პროცესში ეპოვებთ სიცოცხლის ჰარმონიას და აზრს და სიკვდილი არ გვაშინებს, რადგან, ერთი ბრძენისა არ იყოს, სანამ ჩვენა ვართ, სიკვდილი არ არის, და როდესაც სიკვდილი მოდის, ჩვენ აღარ ვიქნებით (123, 15) (დამოწმებულია ანტიკურობის განმანათლებელის ეპიკურეს სიტყვები).

სიცოცხლის საზრისის ამგვარ გაგებასთანაა დაკავშირებული არ. ჯორჯაძის ოპტიმისტური აღსარებისეული ამოძახილი: „სიკვდილისა არავის არ უნდა ეშინოდეს!“ ამ მოწოდებით დიდი ქართველი მამულიშვილი ეროვნული განსაცდელის მოლოდინში აფხიზღებდა თავის ხალხს და მათში ეროვნული თვითშემეცნების წყურვილს ნერგავდა, მამულისადმი შეუწელებელი ერთგულების გრძნობას აღვივებდა, მეორე მხრივ კი, სტოიკური სიმშვიდით შთააგონებდა ყველას, რომ ფილოსოფიაში დგება საკითხები, რომელთაც არ უდგება ლოგიკის კანონები და სილოგიზმები და რომ ადამიანის სიცოცხლესა და შემოქმედებით სწრაფვაში არის ის ირაციონალური, რომლის გამო სიცოცხლე თავისი შინაგანი საზრისისეული წინსწრაფვით, მუდმივი შემოქმედებითი ძიებებით არა მარტო უმაღლესი მშვენიერებაა, არამედ სიკვდილის დამთრგუნველიცაა.

§ 2. ივანე ჯავახიშვილი — ქართველი ერის თავისებურებანი ისტორიის ფილოსოფიის ასპექტით

XX ს. დამდეგს საქართველოში მეცნიერული აზროვნების ახალი რენესანსული ეპოქა დაიწყო, რომელიც გაპირობებული იყო, ერთი მხრივ, მე-19 ს. ბოლოს ეროვნულ მოძრაობასთან დაკავშირებულ ფართო მასშტაბის საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზროვნების აღორძინებასთან, მეორე მხრივ, დასავლეთ ევროპისა და რუსეთის იმპერიის უნივერსიტეტებში უმაღლეს განათლებას ზიარებულ ქართველ ინტელიგენტთა ახალი თაობის ჩამოყალიბებასთან, რომელთა წარმომადგენლებმა მეცნიერული ცოდნა დაუკავშირეს გავლენიან დასავლურ ფილოსოფიურ თეორიებს და მათი ღრმა და ორიგინალური განაზრებებით დასახეს გზები საქართველოში მეცნიერული და ფილოსოფიური აზროვნების შემდგომი პროგრესისათვის.

XX ს. დასაწყისში ამ ახალი თაობის ერთ-ერთი უპირველესთაგანია ივ. ჯავახიშვილი და შემდეგ მეცნიერებათა სხვადასხვა დარგებში მოღვაწენი: დ. უზნაძე, შ. ნუცუბიძე, ალ. ჯანელიძე, მ. წერეთელი, ს. დანელია და სხვანი. უცხოეთში განსწავლულ ამ ქართველ ინტელექტუალებს ერთი საერთო მიზანი აერთიანებდათ, — მეცნიერული აზროვნების აღორძინება ქართულ ეროვნულ ნიადაგზე. მათ ამასთან ორგანულად დააკავშირეს ეროვნული თავისებურების, თვითშეგნების დამკვიდრების მოდელების შემუშავება, ქართული ეროვნული გონის რაობის განსაზღვრა, ერის ცხოვრების საზრისისა და უახლესი ეროვნული პერსპექტივების დადგენა. ამგვარად, ამ ახალი თაობის ქართველ მეცნიერთა და მოღვაწეთა ცხოვრებასა და საქმიანობაში საერთო მსოფლმხედველობრივ ფილოსოფიურ საფუძველზე მჭიდროდ შეერწყა ერთმანეთს ეროვნული და მეცნიერული კვლევის ინტერესები, რამაც განსაზღვრა მეცნიერული კვლევა-ძიების ფართო დიაპაზონით გაშლა, მეცნიერების ცალკეული დარგების განვითარება და ქართული უნივერსიტეტის დაარსებისათვის აკადემიური ღონის პროფესიონალების მთელი დასის ფორმირება, რომლის საქმიანობა განმტკიცდა და გაფართოვდა 20-იანი წლებიდან ევროპული განათლების ახალი ინტელექტუალების მომდევნო თაობის მიერ ცალკეულ მეცნიერებებში, ფილოსოფიაში, ქართულ კულტურასა და მწერლობაში ენერგიული მოღვაწეობით.

ივანე ჯავახიშვილი (1876—1940 წწ.) მეცნიერთა ამ თაობის სათავეში დგას, ისტორიის მკვლევარი ფილოსოფიაშიც წარმოჩნდა როგორც ისტორიის ფილოსოფიისა და ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებში ღრმად გაცნობიერებული მოაზროვნე. ახალგაზრდა ქართველი მეცნიერის მომავალი წარმატებებისათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა სამეცნიერო მივლინებას გერმანიაში, სადაც იგი 1901 წლიდან ერთი წლის განმავლობაში ბერლინის უნივერსიტეტის რექტორის პარნაკის ხელმძღვანელობით ისტორიის დარგში სერიოზულ სამეცნიერო მუშაობას ეწეოდა და პარალელურად ფილოსოფიისადმი დიდი ინტერესის გამო ჩაირიცხა უნივერსიტეტის ფილოსოფიური კორპორაციის წევრად, არჩეული იყო აგრეთვე ფილოსოფიის ფაკულტეტის „ნამდვილ წევრად“, რაც დადასტურებულია სიგელითა და მოწმობით, რასაც ხელს აწერს ფილოსოფიის ფაკულტეტის დეკანი ფიეჰენიუსი.

ივ. ჯავახიშვილი ისტორიის ფილოსოფიის საკითხებს და ამ მეცნიერების ევროპოცენტრისტული ტენდენციურობით გამოყენების ფაქტს შეეხო გერმანიიდან პეტერბურგის უნივერსიტეტში დაბრუნებისას 1902 წლის 18 ნოემბერს წაკითხულ ლექციაში „აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია და საქართველოსა და სომხეთის ისტორიის მონაცემები“, რომლის საფუძველზე ახალგაზრდა მკვლევარმა მოიპოვა პრივატ-დოცენტის წოდება და საქართველოს ისტორიის კურსის წაკითხვის უფლება. ზემოაღნიშნულ ლექციაში ივ. ჯავახიშვილი საყვედურს გამოთქვამს ისტორიის ფილოსოფიის დასავლეთელი მკვლევრების მიმართ, რომელნიც „აღმოსავლეთს თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევენ“, „ევროპის ხალხთა ისტორიის კვლევით გატაცებულნი და გათამამებულნი“ ეჭვის თვალით უცქერიან, ათვალისწინებულნი კი ჰყავთ აღმოსავლეთელი მოაზროვნენი.

ქართველი მეცნიერის შეფასებით, ევროპელი მეცნიერები ისტორიის ფილოსოფიის გაგებისას იყენებენ ჰიპოთეზებს და მათ კანონის მნიშვნელობას ანიჭებენ. ერთი ასეთი ჰიპოთეზაა ჰალხების დაყოფა რასობრიობის ნიშნით — ინდოევროპულ, სემიტურ და მონღოლურ „მოდგემადა“, რითაც იქმნება ზღუდეები ხალხთა მოდგმებს შორის, ერთნი ცხადდებათ ბედისწერით განწირულებად, განგებისაგან დაჩაგრულად, ცხოვრების პრიმიტიული წესისათვის განწირულად, თითქოს რომლის გადალახვა მათ არ ძალუძთ, გონებრივი განვითარებით უსუსურნი კაცობრიობას მარტოოდენ რელიგიებს უქმნიან, მეორენი

გულგრილნი არიან რელიგიის მიმართ, — მესამენი კი გონიერებითა და ნიჭიერებით არიან „გათამამებულნი“ (115, 391).

დასავლეთის მეცნიერთა ევროპოცენტრისტული ტენდენციურობის მიზეზად ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნია ის გარემოება, რომ „რაკი ინდო-ევროპული მოდემის მეტი ნაწილი ბინადრობს უმთავრესად ევროპაში, ხოლო კაცობრიობის დანარჩენი ჯგუფები მოსახლეობენ აღმოსავლეთში, ამიტომ ამის ძალით აღმოსავლეთის ყველა კულტურის საერთო ნიშნებად ითვლება მეტად თუ ნაკლებად ერთ წერტილზე გაყინვა, კარჩაკეტილობა, წოდებათა და კლასების უქონლობა, წოდებრივისა და კლასობრივი ბრძოლის არქონა, ერთი სიტყვით, სულიერი და სოციალური უძრაობა“ (115, 391).

ივ. ჯავახიშვილის შემოქმედებითი ბიოგრაფიიდან ჩანს, რომ მან თავისი მოღვაწეობა ფაქტობრივად ისტორიის ფილოსოფიის არსებული კონცეფციების შესწავლით და მათი კრიტიკული ათვისებით დაიწყო და ამიტომაც შემდეგში საისტორიო მეცნიერების სფეროში მისი თვალსაზრისის განვითარება ბუნებრივად დაუკავშირდა ისტორიაზე ფილოსოფიურ რეფლექსიებს. მან თავიდანვე მკვეთრად გამოიჯნა ერთმანეთისაგან ისტორია და ისტორიის ფილოსოფია, ამავე დროს მიუთითა მათ ურთიერთკავშირზე: ისტორიის ფილოსოფია მეცნიერების ის დარგია, რომელიც შეისწავლის ისტორიას ზოგად თეორიულ ასპექტში, არკვევს საისტორიო კანონების მოქმედებას საზოგადოებაში, განსაზღვრავს საზოგადოებრივი ცხოვრების პროგრესს, მისი „წარმატებული“ აღმასვლის თავისებურებებს. რაც შეეხება ისტორიას როგორც მეცნიერებას, იგი იწყება კონკრეტული ფაქტებისა და ისტორიული მოვლენების შესწავლით, და ეს ხდება ცალკეულ ხალხთა ისტორიის მასშტაბებში, მაგრამ ამით არ მთავრდება საისტორიო კვლევა, ამას მოსდევს ისტორიის ფილოსოფიური გააზრება, — „ისტორიის ფილოსოფია შეადგენს ისტორიული მეცნიერებების უზენაეს მიზანს“ (იხ. „მამულიშვილობა და მეცნიერება“). ივ. ჯავახიშვილის ამ მოთხოვნების ძალით, ყოველი ქვეყნის ისტორია და, ცხადია, საქართველოს ისტორიაც, უნდა გააზრებოდეს მსოფლიო ხალხთა ისტორიული წარსულის ფონზე, ზოგად ისტორიულ მასშტაბებში, როგორც ისტორიული კანონზომიერების კონკრეტული გამოვლინება. მაშასადამე, საქართველოს წარსული უნდა გააზრებულიყო ერის სპეციფიკური თავისებურებიდან ამოსვლით, რომელსაც ნამ-

დვილად მეცნიერული სახე მიეცემოდა მხოლოდ ისტორიის ფილოსოფიის საფუძველზე განზოგადების შემდეგ.

ქართველი ერის ისტორიის მეცნიერების ფორმირებისას ივ. ჯავახიშვილი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა ისტორიის ფილოსოფიისა და მეთოდოლოგიის საკითხებს და ეს თემა ხშირად ფიგურირებს მის ხელნაწერებში. მას მიზნად ჰქონია დაეწერა საფუძვლიანი გამოკვლევა ამ თემაზე, რომლის მხოლოდ ერთი ნაწილი განახორციელა და ეს ოპუსი ცნობილია სახელწოდებით „ისტორიის მეთოდოლოგია და ფილოსოფია“. მასში განვითარებულია აზრი: ობიექტურ ისტორიულ კანონზომიერებაზე ისტორიულ-ფილოსოფიური რეტროსპექცია სრულიადაც არ ნიშნავს ყველა ერისა და ხალხის ისტორიული მოვლენების ერთგვაროვან გაგებას, მათ ერთმანეთთან გაიგივებას. მეთოდოლოგიური უნიფიცირება, ისტორიული მოვლენების კვლევაში სწორხაზოებრიობა ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნდა ისტორიულ მეცნიერებაში ისეთ გამათანაბრებელ, ფაქტობრივი ვითარებებისაგან ისეთ მააბსტრაქტირებელ ქმედებად, რომელიც საბოლოოდ დიდ ცდუნებებამდე მიდის. ამის თაობაზე იგი წერდა, რომ შედარებითი მეთოდი და ანალოგია, თუმცა ფრიად საყურადღებო და ძვირფასია, მაგრამ თუ მისთვის გარკვეული საზღვრები არ იქნება მიჩენილი, იგი შეიძლება მრავალი შეცდომის წყაროდ იქცესო, რადგან ისტორიული მოვლენების სრული იგივეობით გამეორება შეუძლებლად არის ცნობილი და მერმინდელი წინანდელისაგან, მსგავსების გარდა, მაინც არსებითად განსხვავდება, სხვადასხვა ერთა, სხვადასხვა დროის დაწესებულებათა თავადებით ერთმანეთთან შედარება უმართებულო რამაა და ადვილად შეაცდენს მეცნიერსო.

როგორც ივ. ჯავახიშვილის ბიოგრაფიიდან ჩანს, იგი საფუძვლიანად იცნობდა როგორც დასავლეთის, ისე საკუთრივ რუსეთის მეცნიერულ წრეებში განვითარებულ ძირითად მიმართულებებს ისტორიის ფილოსოფიისა და ისტორიოგრაფიული კვლევის დარგებში და თავისებური მიდგომით აფასებდა „აკადემიური“, თუ „პოზიტივისტური“ სკოლების ღირსებასა და ნაკლს. იგი დიდ თანადგომას იჩენდა გერმანელი მეცნიერის ე. ბერნჰაიმის გამოკვლევების მიმართ („ისტორიული მეცნიერების შესავალი“, „ისტორიის ფილოსოფია, მისი ისტორია და ამოცანები“), მაგრამ ქართველი მეცნიერი მორჩილად არასოდეს არ მისდევდა რომელიმე ავტორიტეტის გავლენას. ამით იაიხსნება ის ფაქტიც, თუ რატომ ასე დიდხანს ფიქრობდა, ვრცელ

ჩანაწერებს აკეთებდა, აგროვებდა სამეცნიერო მასალას, რათა სო-
ლიდური სახე მიეცა გამოკვლევისათვის „ისტორიის მეთოდოლოგია
და ფილოსოფია“ და მაინც იგი ასე დაუმთავრებელი შემორჩა მის
არქივს.

ამას თავისი ახსნა უნდა მოემდგნოს: ჯერ ერთი, ეს ის დრო იყო,
როცა ევროპაში მიმდინარეობდა ისტორიის მეცნიერების ჰეგელი-
ანური და მარქსისტულ გაგებათა გადაფასების პროცესი. ნეოკან-
ტიანელი რიკერტის გამოსვლის შემდეგ, XX ს. დამდეგიდან, ისტორი-
ული მოვლენების კვლევაში წინა პლანზე დადგა ეროვნული გონის,
ისტორიის სუბიექტის, ინდივიდუალურისა და საკაცობრიოს, პიროვ-
ნულისა და სოციალური ერთობის, ეროვნულისა და ინტერნაციონა-
ლურის ურთიერთობის რთული პრობლემები. ამ საკითხებზე წერ-
დნენ და დავობდნენ ევროპაში, ამაზე წერდნენ ამ საუკუნის პირ-
ველ ათეულში დიდი ქართველი მოღვაწეი არ. ჯორჯაძე, დ. უზნაძე,
აღ. ჯანელიძე, მ. წერეთელი. ქართველი ერის საისტორიო მეცნი-
ერების არქიტექტორის როლის შემსრულებლის — ივ. ჯავახიშვილი-
სათვის მეტად ძნელი იყო ამ თეორიულ-ფილოსოფიური კამათისათ-
ვის მიდევნება და მისი გათვალისწინებით საკუთარი პოზიციის თე-
ორიულად გაფორმება ისტორიის მეთოდოლოგიურ და ფილოსოფიურ
პრობლემათა თაობაზე, რადგანაც მას იმხანად ისტორიულ წყარო-
ებში ნარატიულ-ემპირიულ კვლევასთან ერთად უნდა გაეთვალისწი-
ნებინა იმ სახელმწიფოთა ისტორიის მონაცემებიც, რომლებთანაც
ასე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ჩვენი ერის წარსული. ბუნებრივია,
ასეთ ზოგად თეორიულ საკითხებზე ფიქრი სამომავლოდ უნდა გადა-
დებულიყო.

რატომ არ მოხდა შემდეგ ამ ჩანაფიქრის განხორციელება,
ეს არის მეორე მხარე და მთავარი გასათვალისწინებელი გარემოება:
საბჭოთა პერიოდში მარქსისტული იდეოლოგიის მარწმუნებში ჩვენი
მეცნიერების მოქცევა, რაც განსაკუთრებული ძალით შეეხო ივ. ჯა-
ვახიშვილს და რომლის შესახებ დეტალური და სულისშემძრავი ცნო-
ბები იკითხება 30-იანი წლებიდან ვარლამ ღონღუასადმი პირად წე-
რილებში. აქედან გასაგები ხდება, თუ რატომ არ არის გამოვლენი-
ლი მთელი სისრულით მის ნაღვაწში ისტორიული შემეცნებისა და
თეორიული განზოგადების დიდი შესაძლებლობანი, რაც ამ მეცნიერს
გააჩნდა.

ცხადია, ივ. ჯავახიშვილის წინაშე, უწინარეს ყოვლისა, ქართველი ერის ისტორიული განვითარების კონცეფციისა. და მისი სისტემურ მოდელში ჩამოყალიბების ამოცანა იდგა და ამიტომაც მას თავის მონუმენტურ „ქართველი ერის ისტორიაში“ ქართველი ხალხის ეროვნული ყოფის, მისი ისტორიული ბედისა და ეროვნული გონის განვითარების პერიოდების გამოკვლევისას კონკრეტული ისტორიული მოვლენები მათი ზოგადი კანონზომიერების მიხედვით აქვს გათვალისწინებული. ევროპოცენტრისტული ისტორიის ფილოსოფიური პოზიციის საპირისპიროდ იგი მყარად იდგა ისტორიის ფილოსოფიის ზოგად მეცნიერული პრინციპების მოთხოვნათა დონეზე.

ამიტომაც ივ. ჯავახიშვილის ისტორიულ-ფილოსოფიურმა რეფლექსიებმა თავისი საფუძვლიანობით გაუძლეს დროთა მოთხოვნებს და სადღეისოდ, როცა კვლავ ასე ფართოდაა გაშლილი კამათი, რა არის ისტორია და მისი საზრისი — ის არის ლოკალური ცივილიზაციების ისტორია (შპენგლერი), სულიერისა და ვიტალურის, კულტურისა და რეალურ-სოციალურის ერთიანობა (მ. შელერი), თუ „დერძულ დროზე“ კონსტრუირებული სულიერი ყოფის ისტორია. ამ თეორიების ფონზე ივ. ჯავახიშვილის მიერ გამოყენებული ისტორიის ფილოსოფიის საფუძვლისმდებელი პრინციპები, არსებითად თავის ძალას ინარჩუნებენ.

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, ისტორია ერის, ხალხის მიერ თავის თავის თვითშემეცნებაა, ხოლო მეისტორიე ის არის, ვინც გაგებისა და ხედვის მეთოდს მისდევს, ვინც წარსულს განიცდის თვითმხილველის დონეზე. ამ თვალსაზრისით იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ილია ჭავჭავაძის ისტორიულ რეცეფციებზე („ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია“), კერძოდ, ისტორიის მამოძრავებელი ძალების შესახებ ილიასეულ თვალსაზრისზე, რომლის მიხედვით, პიროვნება და ხალხის ერთიანობაა ისტორიის მამოძრავებელი შემოქმედი ძალა და მთლიანად იზიარებდა მისსავე თვალსაზრისს: „ძველი ფილოსოფოსები ამტკიცებდნენ და ახალნიც ემოწმებიან, რომ ყველაზედ ძნელი ადამიანისათვის თავის თავის ცოდნა არის“, მან უნდა იცოდეს რისი ძალდონის პატრონია და იმის კვალობაზე, ამ წუთისოფლის სუფრაზედ თავისი ჭეშმარიტი ადგილი და იჭიროს და ცხოვრებას ადამიანისას იქიდან მისცეს თავისი შემძლებელი მხარი“.

ივ. ჯავახიშვილი გმობდა ისტორიაში რომელიმე კონკრეტული ერის, ხალხის გაიდებულების თვალსაზრისს, მესიანიზმსაც და მისი-ანიზმსაც, ვინმესათვის ეროვნული ღვთაებრივი მესიანური ფუნქციის ან მისიის დაკისრების შესახებ აზრს. ქართველი იქნება, თუ სხვა ხალ-ხი, ყველას ატვს თავისი სიკეთე და ნაკლი, თავისი სულიერი ცხოვრე-ბის ღირსეული და ნაკლოვანი მხარეები. 1904 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში „მამულიშვილობა და მეცნიერება“ წამოყენებულია თვალ-საზრისი ეროვნული ღირებულების შეფასების მეცნიერული კრიტერი-უმის შესახებ, რომლის მიხედვით, ისტორიული მეცნიერება „ეროვნულ განსაკუთრებულობას“ კი არ უნდა ემყარებოდეს და ერს ამისაკენ აქე-ზებდეს, არამედ ობიექტურად და შეუფერადებლად უნდა ასახავდეს ერის ისტორიას. ქართველ მეცნიერს ამ თემაზე კამათი ჰქონია იაკობ გოგებაშვილთანაც კი ქართული ეროვნული ხასიათის შესახებ. ერთგვარი „ადვოკატური გამოსარჩლების“ გამო.

ნაშრომში „ბურჯი ეროვნებისა“ იაკობ გოგებაშვილი, ისტორი-კოსისაგან მოითხოვდა, ქართველი ერის ისტორია წარმოეჩინა მხო-ლოდ დადებითი პოზიციიდან, „ადვოკატის“ როლში გამოსულიყო, რითაც თითქოს ადვილად დასაბუთდებოდა, რომ ქართველები თავ-ისუფლების ღირსნი არიანო. ივ. ჯავახიშვილმა ისტორიოგრაფიის პრინციპების მეცნიერული საფუძვლებიდან მკაცრად შეაფასა ეს მო-საზრება და არ დაინდო ისეთი თავდადებული მამულიშვილიც კი, როგორიც იაკობ გოგებაშვილი იყო. ისტორიკოსის მეცნიერული პა-სუხისმგებლობის შესახებ მან განზოგადებული მეცნიერული თვალ-საზრისი განავითარა: „ისტორიკოსი მოვალეა მხოლოდ მეცნიერულად შეისწავლოს და გამოიკვლიოს ამა თუ იმ ერის წარსული... ამით მეც-ნიერი თავის მოვალეობას ერთნაირად შეასრულებს როგორც მეც-ნიერების, ისე ერის წინაშეც, რადგან ყოველი განათლებული ეროვნე-ბისათვის, რომელსაც თვითშემეცნება მოუპოვებია, აუცილებლად სა-ჭიროა იცოდეს თავისი წარსული საზოგადოებრივი ცხოვრების ისტო-რია, უნდა იცოდეს, რასაკვირველია, უტყუარი, ჭეშმარიტი ისტორია და არა გაზვიადებული, ცალბი“ („მამულიშვილობა და მეცნიერება“, 26, 12). ივ. ჯავახიშვილს ღრმად ჰქონდა გააზრებული ისტორიულ კვლევაში ყოველი ერის თავისთავადობის, მისი ეროვნული გონის, ღირსებისა და ნაკლის წარმოჩენის აუცილებლობა, რომ ერი რო-გორც თავისთავადი სოციალ-კულტურული ინდივიდუალობა არ

შეიძლება გადაჭარბებულად შეფასებულიყო, ამის გამო იგი ვერ მო-
იპოვებდა დამპყრობელისაგან განთავისუფლებას და დამოუკიდებლო-
ბის უფლებას. უფრო მეტიც, ერთი ერის გაზვიადებული ქება სხვა
ერების დამცირებას, მათი ისტორიის უპატივისმცემლობას ნიშნავს.
ამიტომაც დიდი მეცნიერი დაბეჯითებით მოითხოვდა ნაკლოვანებების
მხილვასაც: „თუ წარსულში რაიმე ნაკლი გექონდა, ამას დამალვა
კი არ უნდა, გამომჟღავნება უნდა, — მხოლოდ იმას, ვინც თავის
ნაკლს შეიგნებს, შეუძლია იგი თავიდან მოიშოროს“ (იქვე).

ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების თვალსაზრისით,
განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომი
„ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში“, რომელიც და-
იბეჭდა „ივერიაში“ 1906 წ. № 10—13. მასში ავტორი ზნეობრივი
განვითარების ისტორიას საზოგადოებრივი ცხოვრების ურთიერთო-
ბებთან აკავშირებს და ქრისტიანობის მიერ კანონიზირებულ მორა-
ლურ პრინციპებს ხალხის მიერ ისტორიულად გამომუშავებულ ზნე-
ობრივ წეს-ჩვეულებებთან სინთეზში განიხილავს. ხალხი ქმნის თა-
ვის ისტორიას, ზნეობას, ტრადიციებს, ხალხი და არა უპიროვნო მა-
სა. მაგრამ ხალხსაც „თავისთავად გზის გაგნება არ შეუძლია“, იგი
მხოლოდ იმას გრძნობს, რომ წინანდელი წესით ცხოვრება აღარ
შეიძლება, როგორ უნდა შეიცვალოს ის, „ამისი გამორკვევის ძალ-
ღონე მას არა აქვს“. (აშკარაა დიდი განსხვავება ხალხთა მასების
როლის მარქსისტულ გაგებასა და ჩვენი ქართველი მეცნიერის თვალ-
საზრისს შორის).

ქართული ისტორიოგრაფიული წყაროების გამოკვლევისას ივ. ჯა-
ვახიშვილი განსაკუთრებულ შეფასებას აძლევს XII ს.-ის მოღვაწის
ნიკოლოზ გულაბერიძის—კათალიკოზის და ვახუშტი ბაგრატიონის
(XVII ს.) ნაწერებს, არა მარტო მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიული
ცნობების გადმოცემის გამო, არამედ მეთოდოლოგიური მიდგომის
თვალსაზრისითაც. ნიკოლოზ კათალიკოზი (კათალიკოსობდა დაახლ.
1150—1178 წწ.), კ. კეკელიძის დახასიათებით, იყო განათლებული
და ნიჭიერი კაცი, „პეტრიწონის სალიტერატურო სკოლის ტრადიცი-
ების“ მიმდევარი, რომელმაც უარი თქვა კათალიკოსობაზე და იერუ-
სალიმში წავიდა, მაგრამ თამარის გამეფებისთანავე იგი გამოწვეული
იყო სამშობლოში კათალიკოსად დაბრუნებისათვის, რაზედაც მას
უარი განუცხადებია „ყველასგან შეძლებული და ათვალისწინებუ-
ლი“ მაშინდელი კათალიკოსის ადგილის დაკავებაზე. მიუხედავად ამისა,

თამარ მეფემ მის მიერ მოწვეული საეკლესიო კრების წარმართვა მაინც მას დაავალა, კრებას საეკლესიო „წმენდის“ ჩატარება ევალებოდა.

ნიკოლოზ კათალიკოზის ნაწერთაგან შემორჩენილია მხოლოდ ერთი, სევეტიცხოვლისა, უფლის კვართისა და კათოლიკე ეკლესიების შესახებ. ივ. ჯავახიშვილი იმდენად მაღალ შეფასებას აძლევდა კათალიკოზის ამ ნაღვაწს, რომ მას „ისტორიის ფილოსოფიური მიმართულების პირველ მწერლად“ მიიჩნევდა (39, 44—45). ზემოაღნიშნული ისტორიული ხასიათის ნაშრომის ღირსებად ივ. ჯავახიშვილს ის მიაჩნია, რომ იგი არ მისდევს ფაქტების უბრალო თხრობას, არამედ ცდილობს წარმოაჩინოს, „საცნაურ ჰყოს“ ის, რაც ისტორიულ ფაქტებშია დაფარული. თვით უამის აღმწერელ კათალიკოზს „თავისი საკუთარი შემოქმედება ისტორიკოსთა ჩვეულებრივი მუშაობის შესადაოდ არ მიაჩნდა და თანაც უნდოდა მკაფიოდ და ხაზგასმით აღენიშნა, რომ ქართულ საისტორიო მწერლობაში იგი განსაკუთრებულს, ახალ მიმართულებას იწყებდა და ქმნიდა“ (117, 402). ივ. ჯავახიშვილი დასძენს: კათალიკოზს როგორც ისტორიკოსს „თავისი ისტორიულ-ფილოსოფიური თეორიები და შეხედულება ჰქონია კიდეც“-ო (იქვე, 403). ამ მხრივ მას პირველ ღირსებად ისა აქვს მითვლილი, რომ მან სხვადასხვა ხალხი მათი ეროვნული ხასიათით განასხვავა, გამოიყენა შედარების მეთოდი და მიუთითებდა ზოგი ერის ძლიერ საქმეთადმი მიდრეკილებაზე, ზოგისა ფილოსოფოსობისაკენ, შესაბამისად „რბილ“ ხასიათზე და სხვ. ბერძნების შესახებ საგანგებოდაა მინიშნებული ფილოსოფოსობისაკენ მათ მისწრაფებაზე, ხოლო მათთან შედარებით ქართველების გამორჩეულობად მიაჩნია გულწრფელობა, სიმართლე, ღმრთისადმი მორჩილება და სიკეთით მოქმედება. მას ხალხთა ეს თვისებები თანდაყოლილად ჩაუთვლია. ჯა მათ ბუნებრივ პირობებთან დაუკავშირებია. ძნელია იმისი თქმა, თითქოს ნიკოლოზ კათალიკოზი ერების ბუნებრივ მიდრეკილებათა შესახებ მსჯელობისას გულისხმობდეს ერის „სოციალურ ხასიათს“, „სოციალურობას“ (39, 48—49); იმ დროისათვის თუნდაც ეროვნულ ზასიათზე ისეთი თანამიმდევრული მსჯელობა როგორიც ზემოთაა წარმოდგენილი, დიდ წარმატებად უნდა ჩაითვალოს ქართული ისტორიოგრაფიის ისტორიაში (და შესაძლოა არა მარტო ამ საზღვრებში). ჩვენთვის მთავარია იმაზე მითითება, რომ ყოველ ეროვნულ ერთეულს, ისე როგორც ცალკეულ კერძო ინდივიდს, აქვს თავისი გამორჩეული მიდრეკილება,

თანშობილი ნიჭიერება, ხასიათი. თუ ქართველნი, ნიკოლოზ კათალიკოზის სიტყვებით, „ბუნებით სადაგნი და მარტივნი და გონებით წრფელნი, სიმართლისა ცხოვრებისა და უღელსა უმანკოებისასა მზიდველნი, მხოლოდ ღმერთისა ოდენ და მკლავისა თვისისა მოსაგნი“ არიან და ამ ნიშნებით შეპირისპირებულნი ბერძნებთან, — ფილოსოფიისა და სწავლეულობისკენ მიდრეკილებთან, ასეთი შეფასება, არც საწყენია და არსებითად არც უმართებულო (მერე რა, რომ ჩვენ ფილოსოფოსებიც გვყავდა და სწავლულნიც). მთავარია კათალიკოზის მთავარი იდეის სისწორე, — ერები „განყოფილებანი არიან მადლთანი ყოველთავე შორისო“. მეტად მნიშვნელოვანია კათალიკოზის ის აზრიც, რომ „ყოველ ნათესავ ტომს თავისი შემსგავსება აქვს, რაც ყოველ მის წევრზე ვრცელდებაო“ და, რომ ყოველი ერის ხასიათი, თავისებურება, ეროვნული გონიერება ამ ერის საზღვრებითაა შემოფარგლული და ამის იქითაა სხვა ერები, თავისი ხასიათითა და მისწრაფებებით (38, 220—221).

ივ. ჯავახიშვილმა ნიკოლოზ კათალიკოზის ისტორიულ ძიებებში ყურადღება გაამახვილა საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების თავისებურებებზე იმ მიზეზით, რომ ვიღაც „უგუნური“ დასცინოდა ქართველებს, „ისინი დედაკაცის მიერ იყვნენ მოქცეულნი, ამით ისინი ამცირებდნენ და წუნსა სდებდნენ თვით მათ ქრისტიანობასაც“ (38, 320). კ. კეკელიძის ვარაუდით, შესაძლოა კათალიკოზმა თამარის ტახტისა და მისი ავტორიტეტის განსამტკიცებლად ჩამოაყალიბა თავისი აპოლოგეტური მოსაზრება, საგანგებოდ გაუსვა ხაზი ქალის მოღვაწეობას, რომელიც თვით განგებამ აირჩია ჩვენში ქრისტიანობის გასავრცელებლად: „რა გასაკვირია დედაკაცი მეფედ გვყავდეს, როდესაც განგებამ დედაკაცის, ღვთისმშობლის, წილხედრი გვყო და დედაკაცივე, ნინო ირჩია ჩვენდა მოსაქცევად და გასაქრისტიანებლად“ (იქვე, 320). კათალიკოზი წმინდა ნინოს მოციქულობას იმ მიზეზითაც განმარტავდა, რომ თითქოს ქართველები მაშინ „ველურ ცხოვრებას“ ეწეოდნენ და მამაკაცის ნაცვლად ღმერთმა განსაზღვრა ქალის ზეგავლენის მნიშვნელობა და მამაკაცის ძალა და სიბრძნით ფილოსოფოსობა შეცვალა წმინდა ნინოს „სილბოთი“ და „სინარნარით“. ამგვარად, ნიკოლოზ კათალიკოზისათვის მთავარი ის კი არ არის, როგორ გამოვლინდა მაცხოვარის ღვთაებრივი ნება, არამედ, როგორც ისტორიკოსი იგი ფაქტების აღწერის ნაცვლად, რეალურ მიზეზებს ეძებს და მათ საფუძველზე ცდილობს ახსნას მოვლენები

და მათ შორის ქრისტიანობის ისტორიაში ჩვენთვის მეტად საამაყო წმინდა ნინოს მოციქულობა. ივ. ჯავახიშვილი ღვთიურ განგებასთან დაკავშირებულ ამ ფაქტს, რომ ღვთისმშობლის სამოციქულოდ იყო წილხვედრილი საქართველო და იესოს ნებით აქ ქალი — მოციქული გამოიგზავნა, — ქართველთა ცნობიერებაში ქალის უფლებისა და ღირსების სანიმუშოდ დაფასების დადასტურებად მიიჩნევს.

ივ. ჯავახიშვილის მთელი მემკვიდრეობა და განსაკუთრებით მისი ადრინდელი შემოქმედება წარმოაჩენს ისტორიის გაგებას, ერისა თუ ქვეყნის, ხალხის სპეციფიკურ თავისებურებებს, მათი ცხოვრების, ყოფის განსაკუთრებულობას, ერის ცნობიერების განვითარების დონეს, ეროვნულ გონს, მის სულიერ სამყაროს. ეს შესაძლებელია მხოლოდ მაშინ, როცა ისტორიულ კვლევაში გამოიყენება ერთიანი მეცნიერული მეთოდოლოგიური პრინციპი და ფაქტობრივი სიმართლე, ობიექტურობა. პირველია ისტორიული პროცესის კანონზომიერების დადგენა, რთული ინდივიდუალური მოვლენების ერთ სისტემაში გააზრება, მაგრამ არა სქემატიზმი, არა ჰეგელისეული ისტორიის „პროკრუსტეს სარეცელი“, რეალურ შინაარსს მოკლებული სქემა, არამედ ნამდვილი ისტორიული განვითარების საფუძვლის გაგება. ისტორიული მეცნიერება არ უნდა შემოისაზღვროს მხოლოდ რეტროსპექტივით. რეტროგრადობა, ძველის იდეალიზაცია თანამედროვეობისაგან მოწყვეტას ნიშნავს, ამიტომ არც თანამედროვეობისაგან მოწყვეტა, მოკლედ, არც წმინდა „აკადემიზმი“ და არც მარტო თანამედროვეობიდან კრიტიკული ხედვა, მოდერნიზმი და პრეზენტიზმი ჩვენი მეცნიერისათვის მისაღები არ არის.

აღსანიშნავია, რომ ივ. ჯავახიშვილმა ე. წ. „აკადემიური“ სკოლის გავლენით, თუმცა თავდაპირველად ეს პოზიცია აირჩია, შემდეგ კი მიმართა „კრიტიციზმს“ — შეფასების მართებულობის შემოწმების მეთოდს, მაგრამ „ჭეშმარიტი მეისტორიის“ მეთოდი ილია ჭავჭავაძის მიერ იყო უკვე მონიშნული და ჩვენი დიდი პირველი ისტორიკოსისათვის ის გახდა მაორიენტირებელი. ამას ახლა „გაგების“ ანუ „პერმენეტიკულ“ მეთოდს უწოდებენ, მეთოდს, რაც ნიშნავს ძველი ისტორიული ვითარებების „გაგებას“ ისეთად, როგორც ის იყო „მაშინ“. ამ მეთოდის ღირსება კარგად გაიგო ივ. ჯავახიშვილმა და ამოიცნო „მეისტორიის“ ჭეშმარიტი დანიშნულება: „წარსულის არც ერთ შეფასებას ღირებულება არ ექნება; თუკი „ჭეშმარიტი მეისტორიე“ ვერ „განიკითხავს“ ისტორიულ ფაქტებს ისეთად, როგორც ის იყო,

იგი „იმ დროების ქერქში უნდა ჩაჯდეს“, რომელსაც „განიკითხავს“, — იმოწმებს ილიას სიტყვებს ივ. ჯავახიშვილი.

ყოველ ეპოქას თავისი ღირებულებათა სისტემა გააჩნია და ასე იქმნება ისტორიაში ღირებულებათა იერარქია, რომლის ბოლოა დღევანდელობა და ბუნებრივია, უნდა განისაზღვროს ისტორიული პროცესის განვლილი გზის მნიშვნელობა დღეისათვის. ეს არ ნიშნავს მოდერნიზმს, თანამედროვე თვალთახედვის შეტანას ძველში, სადღეისო ღირებულებებით წარსულის შეფასებას. ეს გამოიწვევს ღირებულებათა ისტორიული საფეხურებრივი წყობის დარღვევას, წარსულისა და აწმყოს გაერთფეროვნებას.

ივ. ჯავახიშვილმა როგორც „ჭეშმარიტმა მეისტორიემ“ თავის მეთოდოლოგიურ ძიებებში უკვე ჩამოყალიბებული მრავალფეროვანი მეთოდური თვალსაზრისის კრიტიკული გათვალისწინების გარდა, თავისი საკუთარი ეროვნული პოზიციიდან შეიმუშავა „მამულიშვილობისა“ და „მეცნიერულობის“ სიმბიოზის გზა. თუ მამულიშვილობა საკუთარი ერისადმი ერთგულებაა, ასევე მეცნიერებაც მოითხოვს ერთგულებასა და თავდადებას, კეთილშობილებასა და ჭეშმარიტების უმაღლესობას. მან ასეთი პოზიციის მიგნებით განახორციელა მეცნიერული ისტორიოგრაფიისა და ჭეშმარიტი პატრიოტიზმის სინთეზირება. ამ თვალსაზრისითაა დაწერილი ივ. ჯავახიშვილის მეთოდოლოგიური ისტორიოგრაფიული ნაშრომები მოღვაწეობის ადრინდელ პერიოდში, განსაკუთრებით „მამულიშვილობა და მეცნიერება“ და „ადამიანი ძველ ქართულ საისტორიო და საფილოსოფიო მწერლობასა და ცხოვრებაში“. ორივე ზემოაღნიშნულ გამოკვლევაში მკვეთრად წარმოჩნდა ავტორის ისტორიულ-ფილოსოფიური პოზიცია. როგორც უკვე ცნობილია, მისი განსაზღვრებით, ისტორიის მეცნიერების „უზენაესი მიზანი ისტორიის ფილოსოფიაა“ და ამავე დროს ეს უკანასკნელი „ბევრის მხრივ „თითოეული ხალხის ისტორიის შესწავლაზეა და მოკიდებული“. აქედან თავისთავად ცხადი ხდება, რომ ნამდვილ მეცნიერებამდე ამაღლებისათვის საქართველოს ისტორიის კვლევის „უზენაესი მიზანიც“ ისტორიის ფილოსოფიური მიდგომა უნდა ყოფილიყო. ამის ფაქტობრივ ილუსტრაციად გვესახება ძველი საისტორიო და ფილოსოფიური მწერლობის ანალიზით ქართველის ეროვნული გონის განვითარების გზის ჩვენება.

წყაროებში დამოწმებული ცნობების მიხედვით, ქართველი კაცის ცნობიერების განვითარება მიემართებოდა, უწინარეს ყოვლისა, თვით-

შემეცნებით, როგორც გრძნობადი და გონიერი არსებისა, ნიჭიერებისა და გონებამახვილობის განხორციელებისა. შეიძლება ითქვას, ივ. ჯავახიშვილის ეს ისტორიულ-ფილოსოფიური ნარკვევი ჩვენი ეროვნული „გონის ფენომენოლოგია“, ქართული სულის ზეადმა-ვალი სულის „ფენომენოლოგია“. ქართველებსაც გვყავდა ჩვენი „ფენომენოლოგები“, ეროვნულ პრობლემებს რომ იკვლევდნენ, მშობლიური ერის გონის განვითარების მკვლევარი „ქართველი-ფენომენოლოგები“. ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისი ისტორიოგრაფიაზე ქართული ეროვნული გონის ემანაციის შესახებ ისტორიის ფილოსოფიურ გაგებასაც ემყარება და ამავე დროს, მასში განვითარებულია ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური ძიებანი, რამდენადაც მთელი ამ ნაშრომის სამივე თავის თემა ადამიანია. ძველი ქართული მწერლობის ისტორიული წყაროების საფუძველზე წარმოდგენილია ადამიანის სიცოცხლის სხვადასხვა ასაკობრივი კრიტერიუმებიდან დაწყებული უმაღლეს ფილოსოფიურ ცნებებამდე ცნობიერების მიერ განვლილი გზის მეტად საინტერესო ნიმუშები. საისტორიო მწერლობა ყურადღებას მიაპყრობდა ადამიანის თვისებებში გრძნობადისა და გონების ურთიერთკავშირის გამოვლინებებს, ადამიანის გაგებას „ღმერთის ხატთან“ მიმსგავსებულად (120, 368). ქართულ მწერლობაში წარმოჩნდა სპეციფიკურ ადამიანური უნარების შესატყვისი ფილოსოფიური ტერმინები „ყურნი გულისანი და გონებისანი“ (იოანე საბანისძესთან). ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს „ყურნი გულისანის“ პრინციპულ შინაარსობრივ განსხვავებაზე ყურისაგან, მოხდა რეფლექსია იმაზე, რომ „ყურნი“ ყველასა აქვს, თვალნათლივ ჩანს, ხოლო „ყურნი გულისანი“ „უჩინო სასმენელია“ და არა „საჩინო სასმენელი“; გულისყური — „ყურნი გულისანი“ უკვე სპეციფიკური გაგებით გონებასთან მიახლოებული ცნებაა. ფილოსოფიურ ცნებათა გენეზისის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, ისტორიკოს ჯუან-შერის ცნობა ვახტანგ გორგასალის ნათქვამზე სინდთა მეფის მიმართ: „შენ ბრმა ხარ გონებისა თვალითა და ყრუ ხარ გონებისა ყურითაო“ — ე. ი. არა ხედავ, არცა გესმის, არცა უწყი ცხოვრება სრულიო (120, 368). მრავალი მაგალითით ივ. ჯავახიშვილი თვალნათლივ ცხადყოფს, თუ როგორ ინტენსიურად ვითარდებოდა ჩვენი ერის ისტორიაში რეფლექსიები ადამიანის სულიერ უნარებზე, გონით პროცესებზე და, შესაბამისად ამისა, როგორ ფორმირდებოდა ცნებითი აზროვნების ეს მონაპოვრები ენაში. მაგ., როგორ შემოვიდა ტერმინი

„გონების ენა“, ანუ უტყვი, უხმო ლაპარაკი, ჩუმი აზროვნება, — „დუმილი“. იოანე მთაწმინდელის ბიოგრაფიაში იკითხება სიტყვები: იგი იყო „გონიერი გონებითა და გულის ხმისყოფითაო“, ე. ი. ჰქონდა გონების სიმახვილე და გულმოდგინებაო, ორივე ერთად „შე-მოიკრება“ და ამიტომაც დაწინაურდაო. ბოლოს ერთ ფაქტზე შე-ჩერება კიდევ ღირს, ეს ეხება ისტორიკოსის მიერ გიორგი მთაწმინ-დელის სამწერლო მოღვაწეობის შეფასებას: მთაწმინდელი „ცუდად თარგმნილს“ გონების ბრძმედში გაატარებდა, თავის გონებაში ხე-ლასლა „გამოაღნობდა“ და „გამოაკურვნიდაო“, ე. ი. გამოჰკვერავ-დაო.

ივ. ჯავახიშვილმა გიორგი მთაწმინდელზე ნათქვამი, მისი სტილი აზროვნებისა განაზოგადა, ისტორიულ-ფილოსოფიური მნიშვნელო-ბის ღონეზე აიყვანა და საისტორიო მოღვაწეობის საქმეში მეცნი-ერის მოვალეობად გამოაცხადა: „მაშასადამე, მეცნიერის გონებრივ მუშაობაში, ქართველი ისტორიკოსი მთავარ ყურადღებას რთულად მოვლენების გამოდნობის“, გამოსურვებისა და გარჩევა-გაწმენდისა და განბრწყინვების, ანუ ანალიზისა, კრიტიკული განხილვის შემდგომ სინთეზის საშუალებით ჭეშმარიტების გამორჩევის პროცესებს: აქ-ცევდა ყურადღებას“ (120, 375). აშკარაა, რომ აქ ჩამოთვლილია ისტორიის ფილოსოფიის მეთოდოლოგიური მოთხოვნები, რომელსაც ქართული ცნობიერების განვითარების ისტორიაში ასეთი ძველი სა-ფუძველი ჰქონია და ჩვენი დიდი მეისტორიე ამ ძველთაძველი ტრადიციის შესაბამისი დასკვნის გაკეთებას მოითხოვს ქართველი ის-ტორიკოსებისაგან და, საზოგადოდ, ყველა მეცნიერისგან.

ზუმონათქვამიდან ცხადად ჩანს, როგორ მაღალ ღირებულებას ანიჭებდა ივ. ჯავახიშვილი ისტორიული კვლევისათვის ფილოსო-ფიურ მიდგომას და იგი მხოლოდ ძველ სახელოვან მოაზროვნეთა ტრადიციებზე კი არ მიაწინებდა, არამედ თვითონვე წამოჭრიდა და წყვეტდა უმნიშვნელოვანეს ეროვნულ პრობლემებს. ერთ-ერთი ასეთი კვლევის შედეგი იყო მის მიერ საქართველოში რენესანსის ფაქტობ-რივი დასაბუთება,

ხალხი გარკვეულ ტერიტორიაზე ჩამოყალიბებული ერთი ან სხვა-დასხვა ეთნოსებისაგან შედგენილი ერთობის ფორმაა, რომელსაც აქვს თავისი ტერიტორია, ენა, კულტურა და ტრადიციები. ხალხი მასისა და გამორჩეულ პიროვნებათა ერთობლიობაა, — სწორედ ხალხის ასეთ გაგებას გულისხმობს ივ. ჯავახიშვილი და მის

სიბრძნეს თვლის იმ მასაზრდოებელ წყაროდ, საიდანაც თანდათანობით მოედინება და გარკვეულ ობიექტურ ღირებულებას იძენს ზნეობრივი ნორმები და მოთხოვნები, იგი ქმნის ერის სახეს, მის თავისებურებებსა და ხასიათს და არა რომელიმე პრივილეგირებული წოდება, ან პიროვნება. მხოლოდ ხალხი, მისი გონი, ეროვნული ხასიათი ქმნის ისტორიას, ხვეწავს და სრულყოფს თავისვე სამართალსა და მორალის პრინციპებს, — წერს ივ. ჯავახიშვილი.

ივ. ჯავახიშვილმა დიდი წვლილი შეიტანა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის როგორც მეცნიერების საფუძვლების მომზადებისათვის. მან განსაზღვრა ქართულ ფილოსოფიაში რენესანსის ხანა, რომელსაც მან ფილოსოფიურ აზროვნებაში „საქართველოს ძლიერების ხანა“ უწოდა. ამის თაობაზე შ. ხიდაშელი წერდა: ნ. მარის „შემდეგ მეცნიერი, რომელმაც ძალიან მნიშვნელოვანი და ღირებული შეხედულებანი გამოთქვა XII ს.-ის ქართული კულტურის მაღალ დონესა და, კერძოდ, ნეოპლატონიზმზე, — ივ. ჯავახიშვილი იყო“ (115, I, 4). პირველად მან დაინახა საერო პოეზიასა და ფილოსოფიურ აზროვნებაში რენესანსის ნიშნები. თვით ივ. ჯავახიშვილი საქართველოს ამ რენესანსულ ეპოქას 1914 წელს ასე ახასიათებდა: „საქართველოს ძლიერების ხანა იმ მხრივ არის განსაკუთრებით საყურადღებო, რომ ამ დროს მოწინავე ქართველთა გონებრივმა სამუშაოებელმა აზროვნების უმწვერვალეს ხარისხს მიაღწია და საფილოსოფიო მწერლობას დაეწაფა“ („ქართველი ერის ისტორია“, ტ. 2, 1948, გვ. 329). იქვე ჩვენი ისტორიკოსი, რენესანსული პერიოდის წინაპირობად საქართველოში ნეოპლატონიზმის აღორძინებას მიიჩნევს: „მეტად საგულისხმოა და საყურადღებო, რომ მაშინდელ საქართველოში საფილოსოფიო ნეოპლატონური მწერლობა გაჩნდა და ქართველი მეცნიერები იმგვარივე რთული საფილოსოფიო საკითხებით იყვნენ გატაცებულნი, რომელიც მაშინდელ მოწინავე ქრისტიან ერებს აღეღებდა, როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. მაგრამ ამავე დროს, ქართველებს, როგორც სამართლიანად ამბობს პროფ. ნ. მარი, ის უპირატესობა ჰქონდათ, რომ ქართველები სხვებზე, მაგ., ევროპელებზე, უფრო ადრე ეწაფებოდნენ ხოლმე საფილოსოფიო აზრის ყოველ უახლოეს მიმართულებას და იმ დროისათვის სამაგალითო სამეცნიერო მეთოდებით აღჭურვილნი პირდაპირ ბერძნული ღედნების შესწავლაზე ამყარებდნენ თავიანთ ნაყოფიერ მუშაობას“ (იქვე).

ამგვარად, ივ. ჯავახიშვილმა ბრწყინვალედ განსაზღვრა XII ს. ქართული კულტურის აღმავლობის სპეციფიკა და მისი თეორიულ-ფილოსოფიური წანამძღვრები. მიანიშნა იმაზეც, რომ რუსთველის სიდიადე, მასთან სიყვარულის იდეალიზაცია, ქალის კულტი, რაინდული სიყვარულის აპოლოგია, მასზე ნეოპლატონური ფილოსოფიური ლიტერატურის ზეგავლენის შედეგია. ქართული რენესანსის თეორია, რომელსაც მეორენაირად „აღმოსავლურ რენესანსსაც“ უწოდებენ, განვითარებული 40-იანი წლებიდან შ. ნუცუბიძის მიერ, 1914 წ. ივ. ჯავახიშვილის მიერაა არსებითი ნიშნების მიხედვით განმარტებული. იმავე ნეოპლატონიზმის მნიშვნელობასთან მიმართებაში იგი წერდა: „ერთი სიტყვით, ქართველობამ ელინური შემოქმედების ნიმუშები იგემა და დაეწაფა იმ ცხოველმყოფელს ელინიზმს, რომლის ღრმამა და საფუძვლიანმა შესწავლამ დასავლეთს ევროპაში ეგრეთწოდებული „რენესანსი“ წარმოშვა. საქართველომ ეს უკვე XII საუკ. დაიწყო, მაგრამ მისი დასრულება მონღოლთა შემოსევამ შეაფერხა“ (იქვე, 301—302).

ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის საკითხებს ეხება პეტერბურგის პერიოდში ივ. ჯავახიშვილის მიერ დაწერილი გამოკვლევა „ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“, რომლის უფრო სრული ვარიანტია ქართული უნივერსიტეტის დაფუძნების დღეს 1918 წლის 30 იანვარს წაკითხული პირველი ლექციის ტექსტი „ადამიანის პიროვნება და მისი მნიშვნელობა ძველ ქართულ საისტორიო-საფილოსოფიო მწერლობასა და ცხოვრებაში“. ლექცია ეხება ადამიანის პრობლემის სამ ასპექტს: მოძღვრება ადამიანზე, ადამიანის სოციალურ-ეთიკური იდეალები და ადამიანი ვითარცა მოღვაწე (იხ. ივ. ჯავახიშვილის წერილების კრებული „ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები“, 1956). აღრინდელი ქრისტიანობის ქართული აზროვნების ისტორიას ივ. ჯავახიშვილი განიხილავს არა როგორც ქრისტიანული დოგმატიზმისადმი მონური მორჩილების, სულისათვის ფანატიკური ზრუნვის იდეათა ისტორიას, არამედ როგორც ადამიანის სრულყოფისათვის, ჰუმანიზმის, თავისუფლებისა და ხალხთა ძმობის იდეებისადმი შესაბამისი აზროვნების განვითარების ისტორიას. მინიშნებულია ქართულ შუასაუკუნეებრივ აზროვნებაში ჰუმანიტური ტენდენციებისაკენ ორიენტაციაზე ნათარგმნ თხზულებებში, ადამიანის პრობლემისადმი განსაკუთრებული ინტერესის გამჟღავნებაზე, დასახელებულია გრიგოლ ნოსელის

„შესაქმისათვის კაცისა“ ქართული თარგმანი როგორც ჰუმანისტური ტენდენციის გამოხატულების ნიმუში. ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ საქართველოში შექმნილი სოციალურ-ისტორიული ვითარებების გამო დაკანონებული იყო ადამიანის პიროვნული თავისუფლების „შეზღუდულობა და შებოროტილობა“ და სწორედ სოციალური, სარწმუნოებრივი, სამართლებრივი და სხვ. გარემოებანი იწვევდა ძველ საქართველოში პიროვნულის, ადამიანური პრობლემების დაწინაურებას. ასეთივე თვალსაზრისითაა შეფასებული ნემესეოს ემესელის „ბუნებისათვის კაცისა“ ქართულ ენაზე თარგმნის ფაქტი.

როგორც ზევით აღინიშნა, ივ. ჯავახიშვილი თუმცა აღიარებდა ისტორიის ფილოსოფიის დიდ მეცნიერულ ღირებულებას, მაგრამ მაინც საისტორიო მეცნიერებაში პრიორიტეტულად მიაჩნდა ფაქტების ემპირიული გამოკვლევა, ფაქტობრივი ძიების ჩატარება და ისტორიულ მოვლენებს შორის კავშირების აღმოჩენა: უწინარეს ყოვლისა, ეს უნდა დაწყებულიყო ქართველი ერის ისტორიული გზის ფაქტობრივი კვლევით და შემდეგ მისი განზოგადების იმ დონისათვის მიედწია, რომელზედაც იდგა დიდი ტრადიციის მქონე დასავლეთ ევროპის ქვეყნებისა და, უფრო ადრე კი, ძველი საბერძნეთისა და რომის ისტორიის კვლევა.

ივ. ჯავახიშვილის მემკვიდრეობაში ფილოსოფიური საკითხების კვლევას ჯერ კიდევ დიდი ტრადიცია არა აქვს. ამ საქმისადმი სერიოზული მოპყრობით მეტი სინათლე მოეფინება როგორც დიდი ქართველი მეცნიერის დეაწლის დაფასებისა და საფუძვლიანი შესწავლის საქმეს, ისე XX ს. საქართველოში მეცნიერული აზროვნების, და კერძოდ, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიის განვითარებას. ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობა მართო ქართველი ერის კუთვნილება არ არის, ის იმთავითვე გასცდა ვიწრო ეროვნულ საზღვრებს და საერთაშორისო აღიარება მოიპოვა. სწორედ ამის შესახებ წერდა კ. გამსახურდია: „მის შრომებს, მის დასკვნებს თვალს აღევენებდნენ, უცდიდნენ და ანგარიშს უწევდნენ მუდამ საბჭოთა კავშირის, ევროპისა და ამერიკის ისტორიკოსები და ორიენტალისტები: ედუარდ მაიერი და ა. ჰარნაკი, ჰომელი და ბლეიკი, შუხხარდტი და ოლენი, ბლაისშტაინი და პეტერსი“ (კრიტიკა, წიგნი 1, 1956, გვ. 293).

ივ. ჯავახიშვილის მეცნიერული სახელის საერთაშორისო აღიარების კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დოკუმენტია მის პირად არქივში

შემონახული წერილი გამოგზავნილი ერნსტ გრინის მიერ ნიუ-იორკიდან 1931 წლის 7 აგვისტოს, სადაც ჩაწერილია თხოვნა ებ-ტონ სინკლერის ნობელის პრემიაზე წარდგენის თანხმობაზე ხელის მოწერით დადასტურების შესახებ. ამ წერილს შვეციის აკადემიისადმი მიმართვით ხელს აწერენ: აინშტაინი, ოპენჰეიმერი, ბერტრან რასელი, ლასკი და სხვა მსოფლიო მნიშვნელობის პიროვნებანი.

ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ პირველი ტომის 1960 წლის გამოცემის სარედაქციო შესავალში მეცნიერის მოღვაწეობა ასეა შეფასებული: „ივ. ჯავახიშვილი საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოვიდა არა როგორც კარჩაკეტილი მეცნიერი, არამედ როგორც საზოგადოებრივი მებრძოლი, რომლისთვისაც მეცნიერული მოღვაწეობა საზოგადოებრივი მოღვაწეობის განუყრელი ნაწილია. ივანე ჯავახიშვილის საზოგადოებრივი შეხედულებები ჩამოყალიბდა ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ნიადაგზე და ამ მოძრაობას იგი ბოლომდე მიჰყვა“.

ივ. ჯავახიშვილის მთელი მეცნიერული მოღვაწეობა ეროვნული მოძრაობის ერთ-ერთ დიდმნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს, რადგან ზრუნვა მეცნიერებაში დიდი შემოქმედებითი პროგრესისათვის და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის ინტერესები ორგანულად იყო ერთმანეთთან შერწყმული.

§ 3. ალექსანდრე ჯანელიძე — ეროვნული შემოქმედება და მამულიშვილობა

XIX ს. დასასრულიდან საქართველოში მარქსიზმის გავრცელებას ძლიერი ოპოზიცია დახვდა იმ პროგრესული ეროვნული კონცეფციების სახით, რომელნიც ევროპის უნივერსიტეტებში განათლებულმა ქართველმა ინტელიგენტებმა თავიანთ ფილოსოფიურ და სოციოლოგიურ შეხედულებებში ჩამოაყალიბეს და ილია ჭავჭავაძის ეროვნული იდეების განვითარება დაიწყეს. ახალგაზრდა თაობას მიეკუთვნება სორბონის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებული, სოციალ-ფედერალისტი ალექსანდრე ჯანელიძე (1888—1975).

1910 წლიდან საფრანგეთიდან დაბრუნების შემდეგ ალ. ჯანელიძემ, შემდეგში ცნობილმა მეცნიერმა, საქართველოში გეოლოგიური მეც-

ნიერების დამფუძნებელმა (თბილისის უნივერსიტეტის რექტორი 1942—45 წწ.), საზოგადოებრივი მოღვაწეობა დაიწყო ქუთაისში, კითხულობდა სახალხო ლექციების ციკლს და იქვე გამოსცა წიგნი „ეროვნული შემოქმედება“ (1910 წ.). მასში ახალგაზრდა მეცნიერმა ჩამოაყალიბა სიცოცხლის ფილოსოფიაზე დაფუძნებული ეროვნული კონცეფცია, განიხილა: სიცოცხლის ფენომენი და ცხოვრების სპეციფიკური თავისებურებანი, განვითარების თანამედროვე თეორიები, ევოლუცია და შემოქმედება, ერი და ეროვნული გონი (სული), ეროვნული შემოქმედება და მისი ღირებულება, ეროვნება და ენა, პატარა ერების მომავალი.

ალ. ჯანელიძე შემოქმედებითად იყენებდა სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპებს და სიცოცხლის ღირებულების ახსნას ეროვნულის გაგებასთან აკავშირებდა, ამას ემსახურება პრობლემათა განხილვის მის მიერ წარმოდგენილი მთელი სპექტრი — სიცოცხლე, ცხოვრება, შემოქმედება, ერი, ეროვნული შემოქმედება. სიცოცხლის ფილოსოფიის შესაბამისად, ავტორი ასეთ დასკვნამდე მივიდა: ღირებულება ცხოვრებას აქვს და არა სიცოცხლეს როგორც ასეთს. სიცოცხლე არ გვკარნახობს „ზოლენს“, ამას ცხოვრება გვეუბნება — უნდა გააკეთო: ცხოვრების ამგვარი ღირებულებითი შეფასებიდან არის დაყენებული საკითხი ერის რაობისა და მისი საზრისის შესახებ.

ალ. ჯანელიძე ამხელდა იმხანად ჩვენში ძლიერ გავრცელებულ ეროვნული ნიჰილიზმის ტენდენციას, შეშფოთებას გამოთქვამს მიხეილ საღარაძის „ჩვენ ახალ თაობაში“ ჩამოყალიბებული აზრის გამო, რომლის მიხედვით, „ცივილიზაციის წინსვლასთან ერთად პატრიოტიზმი თანდათან ქრება და ეროვნებასაც, როგორც ეგოისტურ მოვლენას იგივე მოელისო“. ალ. ჯანელიძე სვამს კითხვას: „ნუთუ მართლა ეროვნულ იდეალს არავითარი დამოუკიდებელი ღირებულება არა აქვს?“ მას აწუხებს კითხვა: ხომ არ უწერიათ პატარა ერებს უცილობელი გადაგვარება?

ამ კითხვებზე პასუხისათვის ალ. ჯანელიძე ერის ცნების სწორი განსაზღვრების დადგენისათვის იღვწის, პატარა ერების სიცოცხლის-უნარიანობის გამართლებისათვის იკვლევს ერის როგორც ცოცხალი ორგანიზმის შემოქმედებით ბუნებას, მისი სიცოცხლის მასაზრდოებელ იმანენტურ მარადიულ ენერგიას. ამ მიზნით გარჩეულია ცნობილი ეროვნული კონცეფციები, მათ შორის ერნსტ რენანის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, ერს ვერ განსაზღვრავს ვერც ტერიტორ-

რია, ვერც ენა და ვერც რწმენა, არამედ „გონება-სალი და გრძნობა-ფაქიზი აღამიანების დიადი ერთობა ჰქმნის ზნეობრივ შეგნებას, რომ-მელსაც ჩვენ ეროვნებას ვუწოდებთ“. მაშასადამე, ერის არსებით ნიშნად მიჩნეულია ერთიანი ეროვნული შეგნება. ალ. ჯანელიძე ლო-გიკის პოზიციიდან აკრიტიკებს ამ განსაზღვრებას და მასში „პეტი-ციო პრინციპის“ ლოგიკურ შეცდომაზე მიაწივებს, როდესაც მტკი-ცება ხდება დაუსაბუთებელი საფუძვლიდან: ერთიანი შეგნება, ერთი-ანი ეროვნული ცნობიერება ქმნის ერს, ხოლო თავის მხრივ, ეს შეგნება უკვე ეროვნულია.

ალ. ჯანელიძემ დეტალურად მიმოიხილა საქართველოში XX ს. პირველ ათეულში ერისა და ეროვნული საკითხის გაგების გავრცელებული თვალსაზრისები და განსაკუთრებული ყურადღება გაამახვილა „მესამე დასელების“, კერძოდ, ნოე ჟორდანიას კონცეფციაზე. მან საფუძვლიანად განიხილა კამათი არ. ჯორჯაძესა და ნ. ჟორდანიას შორის, თავად კი ამ კამათის შეფასებისას პირველის არ. ჯორჯაძის მხარეს დადგა, ე. ი. სოციალ-ფედერალისტური პოზიცია დაიჭირა. ა. ჯანელიძემ გაიზიარა, აგრეთვე, არ. ჯორჯაძის „საერთო მოქმედების“ თეორია და მკვეთრად დაუპირისპირდა ქართველ სოციალ-დემოკრატებს, რომელნიც ისტორიული დეტერმინიზმის პრინციპით პატარა ერებს უცილობელ მოსპობას უწინასწარმეტყველებდნენ და იმის გამოც, რომ მათ ქართული მშობლიური ენა ქართველებისათვის „უზომოდ მძიმე ტვირთად მიაჩნდათ“.

ალ. ჯანელიძე იზიარებდა არ. ჯორჯაძის ეროვნულ კონცეფციას, რომლის მიხედვით, ყოველმა პიროვნებამ „უნდა შეიგნოს ის აზრი, რომ მისი „აღამიანობა“ დღეს ვიწროდ არის დაკავშირებული მის „ეროვნულობასთან“ და, რომ ამ ეროვნულობის დაჩაგვრა „აღამიანობის დაჩაგვრაა“. აქედან ახალგაზრდა მეცნიერმა ასეთი დასკვნა გააკეთა: „ეროვნება ჩვენი ცხოვრების ერთ-ერთი მხარე კი არ არის, — იგი თვით ჩვენი სიცოცხლე“.

საინტერესო არგუმენტებით ებრძოდა ალ. ჯანელიძე ეროვნული თავისთავადობის უარყოფლებს, ე. წ. „იაკობინიზმისა“ და ცენტრალიზმის დამცველებს, მხარს უჭერდა ეროვნული „თვითშემოქმედების“ ანუ ეროვნული შემოქმედების თვალსაზრისს (ი. ჭავჭავაძე, არ. ჯორჯაძე). მკაცრად გააკრიტიკებული ლენინის („ილინის“)

თეზისი: ერები ისპობიან პროლეტარიატის „ირგვლივ“ ყოველი ეროვნების ასიმილაციის შედეგად.

აღ. ჯანელიძემ განავითარა თვალსაზრისი მამულიშვილობის, პიროვნულ-ადამიანურისა და ეროვნულის დამოკიდებულების შესახებ, რომლის მიხედვით, მამულიშვილი „იმას შეიძლება ეუწოდოთ, ვისაც ეროვნების ღირებულება უგრძნია, პროგრესის საქმეში მისი თავისებური მისია სწამს და ეროვნული ვინაობის დაცვისათვის იღვწის“. მისი განმარტებით, ერის რაობა და ვინაობა ეროვნული შემოქმედებისაგან განუყოფელია, ამიტომ მისი დაცვა მხოლოდ ეროვნული შემოქმედების თავისუფლების დაცვით შეიძლება.

ილია ჭავჭავაძის მიერ მოხვედის პირით ნათქვამი: „ჩვენი თავი ჩვენადვე უნდა გვეყუნოდესო“, ხუთ სიტყვაში გამოთქმულ „ეროვნული პოლიტიკის მთელ ფილოსოფიადაა“ გამოცხადებული, რომელშიც არ. ჯორჯაძემ „კონკრეტული შინაარსი“ შეიტანა, იმითი, რომ მან „ერის მომავალი დემოკრატიის მომავალს და კაცობრიობის საუკეთესო იმედებს დაუკავშირა“. მიუხედავად არ. ჯორჯაძესთან ასეთი იდეური სიახლოვისა, მასთან თეორიულ-ფილოსოფიური და პარტიული სოციალ-ფედერალისტური პოზიციური ერთიანობისა, აღ. ჯანელიძემ ნაკლოვანად მიიჩნია არ. ჯორჯაძისა და მ. წერეთლის მიერ ჩამოყალიბებული ერის განსაზღვრებანი, რომელთა მიხედვით, ერი ერთნაირი სულიერი წყობის სოციალური ორგანიზმია. აღ. ჯანელიძის მიხედვით, აქ გამოკვეთილი არ არის ერის არსებითი ნიშანი, ენა როგორც ერის განმსაზღვრელი. მისი განმარტებით, ერი ისეთი „სუპერორგანიზმია“, რომლის ინდივიდუალობა ენაში ელინდება.

სიცოცხლის ფილოსოფიის საფუძვლისმდებელი „შემოქმედების“ „თავისუფალი სწრაფვის“ ცნებათა გამოყენებით აღ. ჯანელიძე მცირე ერების ინტერესების დაცვის სადარაჯოზე დადგა. მან გამოთქვა რწმენა: თუ ეროვნული შემოქმედება თავისუფლებას მოიპოვებს, თუ ერს დაეკისრება თავისი ბედის წინაშე პასუხისმგებლობა, მაშინ წარმატებაც გარანტირებულია, რადგანაც „შემოქმედების პროცესში მტკიცდება, იზრდება, მშვენიერდება ეროვნული სული“, რადგან „შემოქმედებითვე საზრდოობს მამულისადმი სიყვარული“. აღ. ჯანელიძე ამტკიცებდა, რომ ყველა თეორია, რომელიც ერის შვილებს პასუხისმგებლობას უხსნის თავისი ერის წინაშე, ყველა ის, ვინც მამულიშვილებს ათავისუფლებს მამულის,

ერისათვის პასუხისმგებლობისაგან, მავნე და დასაგმობია. ამ თვალსაზრისით აკრიტიკებდა ახალგაზრდა მეცნიერი ნოე ჟორდანიას დეტერმინისტულ თვალსაზრისს, მის „შემცდარობის ღრმა რწმენას“ იმაში, რომ ცხოვრებას რადგანაც აუცილებლობის „რკინის კანონები“ განაგებენ, ამიტომ ხელთა გვაქვს მის შესახებ აბსოლუტური ცოდნა და არავითარი ზრუნვა ერის მომავლისათვის არა ღირს, მისი ბედი განწირულია, ერისათვის თავდადება და შემოქმედებითი სწრაფვა უაზრობააო (შემდეგ ნოე ჟორდანიამ ერის შესახებ თავისი თვალსაზრისი არსებითად შეცვალა).

ერის შემოქმედებითი ბუნების ახსნის, ქართველი ერის მომავლის, მისი გადარჩენისა და პროგრესული განვითარების ყველაზე საფუძველიან, დასაბუთებულ თვალსაზრისად ახალგაზრდა მეცნიერს არ. ჯორჯაძის ეროვნული სულის, გონითი ერთიანობის თეორია მიაჩნია, რომელსაც მკაცრად ებრძოდნენ სოციალ-დემოკრატები, რადგან მათთვის ერი სხვა არაფერი იყო, თუ არა კლასებად, სოციალურად დაშლილი და წინააღმდეგობრივი კლასობრივი ძალების კონგლომერატი. ალ. ჯანელიძე მთლიანად იზიარებდა არ. ჯორჯაძის თვალსაზრისს ერთიანი ეროვნული სულის, გონის სუბსტანციალობის შესახებ, წოდებების, კლასების, სოციალური ჯგუფების როგორც ერთიანი ეროვნული სულის განშტოებების, საერთო ეროვნული ინტერესების გამოხატულებისა და განმახორციელებლის შესახებ.

ეროვნული შემოქმედებითი რაობის თაობაზე ალ. ჯანელიძის განაზრებების ფილოსოფიური ანალიზი აჩვენებს მის კავშირს, ერთი მხრივ, ქართულ წყაროსთან, არ ჯორჯაძის ეროვნულ ფილოსოფიურ თვალსაზრისთან, მეორე მხრივ, სიცოცხლის ფილოსოფიის ფრანგი წარმომადგენლის ბერგსონის შემოქმედების ფილოსოფიასთან. ამის გარდა, ქართველი მკვლევრის ნააზრევნი ეროვნულ საკითხებზე არაორდინალურ ასპექტებსაც შეიცავს და მთავარი მაინც ის არის, რომ „შემოქმედების“ ფილოსოფიურ ცნებას ახალი დატვირთვა და მიმართულება მიეცა, ახალგაზრდა მკვლევარმა თავისი ნააზრევი ეროვნული გონის შემოქმედებითი სწრაფვის, ენისა და ეროვნული საკითხების კვლევას მიუსადაგა და სცადა თავისებურად აეხსნა ქართველი ერის ცხოვრების, მისი ეროვნული ღირებულებისა და ღირსების, ქართული სულის გადაგვარების საფრთხისა და გადარჩენის, მისი შემოქმედებითი განვითარების უძნელესი პრობლემები.

სიცოცხლის ფილოსოფიის განვითარებას ბიძგი მისცა არტურ შოპენჰაუერმა, რომლის მოძღვრების საფუძველზე, ფრ. ნიცშემ ფილოსოფიის შემობრუნება დაიწყო ანტიინტელექტუალიზმისკენ ძალაუფლების ნების ცნების დანერგვით. ნიცშეს პარალელურად სიცოცხლის ფილოსოფიის სხვა ვარიანტი გრძნობის ფსიქოლოგიის საფუძველზე განავითარა ვილჰელმ დილთაიმ, ხოლო მესამე დიდი წარმომადგენელი ამ ფილოსოფიური მიმართულებისა ანრი ბერგსონი (1859—1941 წწ.), ნობელის პრემიის ლაურეატი საფრანგეთის აკადემიის წევრი, პოზიტივიზმის გზის გავლით მივიდა ადამიანის ირაციონალისტურ გაგებამდე და სიცოცხლის არსებად შემოქმედება გამოაცხადა.

ბერგსონის მოძღვრებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა მოიპოვა დროის, შემოქმედების თავისუფლებამ და ამაზე აიგო სიცოცხლის ფილოსოფიის ვარიანტი. უმთავრეს შრომებში „დრო და თავისუფლება“ (გერმანული თარგმანის მიხედვით), „მატერია და მეხსიერება“, „შემოქმედებითი ევოლუცია“, „მორალისა და რელიგიის ორი წყარო“, ბერგსონმა დროს განსაკუთრებული ცხოვრებისეული ღირებულება მიანიჭა. დროსთანაა დაკავშირებული მოძრაობა, განვითარება, ცვალებადობა, დროში ხდება ადგილის მონაცვლეობა, იგი არ შეიძლება იყოს ჰომოგენური და არც შექცევადი, მასში ყოველი მომენტი ახალი, ერთჯერადი და განუმეორებელია. ის არის მუდმივი მიმდინარეობა, ქმნადობა. მასთან შედარებით სივრცე ჰომოგენურია, რამდენადაც იგი ერთსახოვანი წერტილების შეკრებაა. სივრცე „ა რ ი ს“, — დრო კი ყოველთვის „ქ მ ნ ა დ ო ბ ა შ ი ა“.

სივრცე განსჯაში მოწესრიგებული სახით შეიმეცნება, განსჯა არის საქმიანი ადამიანის უნარი, „ჰომო ფაბერი“, რომლის მოქმედება ბუნების ქმედების მსგავსია. განსჯა დროში ვერ გადის, მას ვერ წვდება, რადგან იგი მუდმივი მიმდინარეობაა, ის კინოფილმს ჰგავს, რომელსაც ცხოვრება მიჰყვება მუდმივ მოძრაობაში მყოფი და ამისი წვდომა მხოლოდ ინტუიციით შეიძლება. ინტუიცია პრაქტიკულ მოქმედებას არ გულისხმობს, ამიტომ იგი „ჰომო ფაბერთან“ კი არ არის მიმართებაში, არამედ „ჰომო საპიენსთან“. ინტუიცია არის უნარი „ჰომო საპიენსისა“, როგორც ჭკრებით შემეცნებელი ადამიანისა.

ბერგსონის მიხედვით, ფილოსოფია მხოლოდ ინტუიციას უნდა დაეყრდნოს, მასშია მისი საწყისი, რადგან ამით ცხოვრება შეიმეცნება, როგორც ქმნადი სინამდვილე, აქტები, ქმნადობა, მოქმედება. ფილო-

სოფოსი სამყაროს ინტუიტიური შემეცნებისას ამჩნევს ორნაირ მოძრაობას: სიცოცხლის ამალვებას და მატერიის დაცემას. ეს ორი სრულიად განსხვავებული სამყაროა. უაზრობაა სიცოცხლის არსების განსჯით წვდომა, მისი მექანიტურად ან ტელეოლოგიურად ახსნა. სიცოცხლე ვერ აიხსნება მატერიიდან, მისი მექანიკური კანონებით, ის ამის სრულიად საპირისპიროა, სიცოცხლე მაღალი, თავისუფალი ყოფიერის ფორმებისაკენ სწრაფვავა.

სიცოცხლის საწყისში მოქმედებენ ფიზიკურ-ქიმიური მოვლენები, მაგრამ მათი მნიშვნელობა ისეთი მცირეა, როგორც წრეხაზის პატარა მრუდი ნაწილები შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სწორი ხაზები. ამ ანალოგიის მიხედვით, სიცოცხლე ისე განსხვავდება მატერიალურისაგან, როგორც სწორი — მრუდისგან. ცნობიერების განხილვაც არ შეიძლება საგნებზე დამოკიდებულად, ასეთი გავებისას შეგვეძლო გვეთქვა, ტანსაცმელი თავის საკიდზეა დამოკიდებულიო. სადაც სიცოცხლეა, ყველგან ცნობიერებაა, მაგრამ მხოლოდ ადამიანია შემოქმედებითი არსება, მხოლოდ მას აქვს ინტუიცია, ის უნარი, რომლითაც სიცოცხლე თავისთავს მოიაზრებს როგორც „ელან ვიტალ“-ს — სასიცოცხლო სწრაფვას, მუდმივ ლტოლვას.

მატერიასა და სიცოცხლეს, როგორც ორ საწყისს, შეესაბამება მორალის ორი ფორმა: დახურული მორალი, უპიროვნო, ავტომატურად, ინსტინქტურად მოქმედი, რომელიც აკმაყოფილებს სოციალური ინსტინქტების მოთხოვნებს და მიზნად აქვს გვარის შენახვა, სადაც უკვე ადამიანი მსხვერპლად ეწირება კოლექტივს. მისი სამოქმედო პრინციპია: ჭეშმარიტად მისაღები ქცევა ის არის, მსხვერპლი გაიღო სარგებლობისათვის. „ღია მორალი“ მოთხოვნით, პიროვნება და შემოქმედება ემსახურება რელიგიურ და ზნეობრივ ღირებულებებს, რაც, ბუნებრივია, უფრო მაღალი ფორმაა. „დახურული მორალი“ ემსახურება ადამიანების განსაზღვრულ ჯგუფს, „ღია მორალი“ კი პიროვნულ-ადამიანურია, საზოგადოებისაგან დამოუკიდებლად პერსონალურ-შემოქმედებითია. ეს უკანასკნელი წმინდანებისა და გმირების მორალია და ეფუძნება მთლიანად სიცოცხლის სიყვარულს.

ბერგსონის მოძღვრების მიხედვით, რელიგიაც ორგვარია: ერთია, როცა ადამიანები გაერთიანებული არიან სოციალური ცხოველების ღონეზე და ასე ქმნიან საზოგადოებრივ ურთიერთობებს. ამ დროს გადამწყვეტია განსჯით ნაკარნახევი ქმედებები და ბუნება მხო-

ლოდ „ფაბულის“ ფუნქციის შემსრულებლად გამოდის. ამის საფუძველზე იქმნება ფანტაზიები, იგავეები, რომელნიც ემსახურებიან ადამიანთა თანაცხოვრების უზრუნველყოფას და ინდივიდების ერთმანეთთან დაკავშირებას. ადამიანმა განსჯის საფუძველზე იცის, რომ იგი მოკვდავია, რომ ბუნება ეხმარება მას და ასე ფანტაზიით იქმნებიან კეთილი ღმერთები.

ამას ბერგსონმა „სტატისტიკური“ რელიგია უწოდა, სადაც ცხოვრება გაგებულია როგორც ცხოველური ინსტინქტების მსგავსი ადამიანების ერთობლიობა და მათ შორის არსებობს ურთიერთშემწყნარებლური დამოკიდებულება.

სრულიად სხვაგვარია „დინამიური“ რელიგია. ანტიკურობაში მისტიკა განვითარებული იყო ბერძნების მიერ, ინდოელებმა მას სპეკულატური სახე მისცეს. მისი დასრულებული სახე ბერგსონის მიხედვით, ქრისტიანული მისტიკაა, ერთეულების კუთვნილი რელიგია, რჩეულთათვის გასაგები და საწვდომი.

სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპია სიცოცხლის როგორც მთლიანის, მატერიისაგან, სულისა და სხეულისაგან განსხვავებული რეალობის აღიარება, რომლის არსებითი თავისებურებაა ხანიერება, დროულობა, ცვალებად მდგომარეობათა უსასრულობა. მისი ატრიბუტია „ცოცხალი დრო“, რადგან მასში ყველაფერი „სასიცოცხლო სწრაფვაშია“, მარადიულ ღტოლვაში, მისწრაფებაში და ეს რეალიზებულია ადამიანის სიცოცხლის არსებით თავისებურებებში, შემოქმედების სახეებში.

„შემოქმედების“ ცნებას ალ. ჯანელიძესთან ერის რაობის გაგებაში ფუნდამენტური მნიშვნელობა აქვს მიკუთვნებული. ამიტომაც საჭირო ბერგსონთან „შემოქმედების“ არსობრივი გაგების განმარტება და საერთოდ სიცოცხლის ფილოსოფიის ძირითად დებულებებზე ყურადღების გამახვილება. სასიცოცხლო სწრაფვა ბერგსონის „შემოქმედებით ევოლუციაში“ წამყვანი ცნებაა. მისი შინაარსობრივი გაგება გულისხმობს, იმის ახსნას, თუ როგორ გაიშლება ერთ ადგილას ჩასახული სიცოცხლე სხვადასხვა მიმართულებით. ევოლუციის პროცესი მცენარეულიდან დაწყებული, შემდეგ ინსტინქტურ-ცხოველურში და უმაღლეს გონით საფეხურზე, მხოლოდ სასიცოცხლო სწრაფვის შედეგია და ყოველი ეს ფორმა აქვე აღწევს თავის უმაღლეს დონეს, აქედან სწრაფვა უკვე წრებრუნვის სახეს იღებს. ბერგსონმა მიუთითა სხვა გზებით ევოლუციის გაგ-

რძელების შესაძლებლობებზე, და ასეთებია მორალის დახურული და ღია ფორმები, რელიგიაში სტატიკური და დინამიური რელიგია. ამ კონტექსტში ბერგსონს შემოაქვს ღია და დახურული საზოგადოების ცნებები.

ნაშრომში „მორალისა და რელიგიის ორი წყარო“ (1932 წ.) „დახურული საზოგადოება“ განხილულია მდგრადად, უცვლელად თავისი შესაბამისი სტატიკური მორალითა და რელიგიით. ასეთი საზოგადოება ჩიხშია მოქცეული და წრეში ბრუნავს. ღია საზოგადოება დინამიურია, იქ რელიგია და მორალი შემოქმედებით პროცესებშია და გვარისა და კოლექტივისაგან გამორჩეული ადამიანების საზოგადოებად იწოდება. აქ შეიქმნება უმაღლესი მორალური ნორმები, ქრისტიანული რელიგიური მოღვაწენი ყველას მიასწრაფებენ მთელი კაცობრიობისათვის სათნოებისა და სიკეთის განხორციელებისაკენ.

თანამედროვე ფილოსოფიაში დიდი აქტუალობა მოიპოვა „ღია“ საზოგადოების ცნებამ, იგი ამჟამად დემოკრატიული საზოგადოების რეალიზაციას დაუკავშირდა. ძირითადად, „ღია“ საზოგადოებაში იგულისხმება საზოგადოების მართვის პოლიტიკური და ეკონომიკური ფორმების ისეთი მრავალფეროვნება, რომლითაც შეიძლება სამოქალაქო საზოგადოების განვითარების მაღალი დონის მიღწევა. ამ ცნებამ ფართო გამოყენება მოიპოვა სოციალისტური სახელმწიფოს საპირისპიროდ, რომელსაც „დახურული“ საზოგადოება ეწოდა. მის ისტორიულ ფორმებად დასავლეთში გულისხმობენ წინაკაპიტალისტურ საზოგადოებას. „ღია“ საზოგადოებას ბერგსონმა ფრიად საინტერესო ინტერპრეტაცია მისცა, იგი დაუკავშირა ელიტარული საზოგადოების ევოლუციურ განვითარებას.

სპეციალურ ლიტერატურაში „ღია“ საზოგადოების სხვა ვარიანტად განიხილება კ. პოპერის „ეგალიტარული“ ფორმა, რაც გულისხმობს, საზოგადოების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე „ღია“ საზოგადოების არა მარტო ფაქტობრივ შესაძლებლობას, არამედ რეალურ აუცილებლობასაც. ამის საფუძველად მას ის მიაჩნია, რომ უკვე დამთავრდა „დახურული“ საზოგადოების არსებობის მიზანშეწონილობის პერიოდი და დემოკრატია ამჟამად დასავლეთში ძირითადად შეძლო მისი დაძლევა და „ღია“ საზოგადოების აშენების გზაზე დადგომა. „ღია“ საზოგადოების ძირითადი მახასიათებლები, პოპერის აზრით, არის საზოგადოების წევრების რაციონალური-კრიტიკული განწყობა, სოციალური განვითარების პროცესების მი-

ზანუწონილად და გაცნობიერებულად წარმართვა და, რაც მთა-
ჰარია, მოქალაქეთა რეალური მოთხოვნების მიხედვით სახელმწი-
ფობრივი დაწესებულებების თანდათანობითი გაუმჯობესება. რამ-
დენადაც კ. პოპერი „დახურულ“ საზოგადოებას განმარტავს მყარ,
უცვლელ კანონებზე დაფუძნებულ ტოტალიტარული მართვის სის-
ტემის საზოგადოებად, რომელშიც პიროვნება სახელმწიფოს მო-
ნაა, სადაც გაბატონებულია იდეოლოგიური დოგმატიზმი, არ არ-
სებობს პიროვნული პასუხისმგებლობა, ამდენად მას უწოლა „ტრი-
ბალისტური“, — პირველყოფილი გვარის შესატყვისი. გამოკვლევა-
ში „ღია საზოგადოება და მისი მტრები“ (1945 წ.) პოპერი წერ-
და: როცა ასეთი სახელმწიფოა, მაშინ საზოგადოება თავისთავს
უპირისპირებს მთელი მსოფლიოს სახელმწიფოებს, მთელ კაცობრი-
ობას.

ასეთი ტრანსფორმაციები განიცადა თანამედროვე ფილოსოფიაში
სიცოცხლის ფილოსოფიის სათავედან, ჯერ კიდევ არ. შოპენჰაუერის
მოდღერებიდან განვითარებულმა „შემოქმედების“ ცნებამ. ბერგსონ-
მა მეტად გააფართოვა მისი მნიშვნელობა, სიცოცხლის ელემენტა-
რული გაგებიდან სოციალ-პოლიტიკურ მოვლენებს შეუფარდა და
ბიძგი მისცა მის აქტუალურობას პოლიტიკური ფილოსოფიის მას-
შტაბებში, კერძოდ, საზოგადოების განვითარების ახალი ვარიანტე-
ბის დამუშავების მიმართულებით. აღსანიშნავია, რომ ალ. ჯანელიძეს
არ შეეძლო ემსჯელა „დახურულ“ და „ღია“ საზოგადოებაზე, იგი ამ
საუკუნის დასაწყისში ცდილობდა ცნებები „სიცოცხლე-ცხოვრება“
და „შემოქმედება“ მჭიდროდ დაეკავშირებინა თავისი ერის ხსნის,
გადარჩენის ინტერესებთან. მან შეძლო გარკვეული კონცეპტუ-
ალური ცვლილებები შეეტანა სიცოცხლის ფილოსოფიიდან გამომდი-
ნარე ტერმინოლოგიაში. ამისათვის მან გამოიყენა ქართული ენის
სიმდიდრე, განსხვავება ორი სიტყვისა — „სიცოცხლე“ და „ცხოვ-
რება“. ცხოვრება ისეთი სიცოცხლეა, რომელსაც საზრისი აქვს
და, რაც ადამიანს ვალდებულებას აკისრებს. ეს საზრისი, ვალდე-
ბულება ის არის, რაც „ჩვენი გულის სიღრმეშია დაბუდებული და
სიმშვიდეს გვიკარგავს“. ადამიანს აქვს მოვალეობა, „უნდა გააკეთო!“
„ხალხის გენიას გაუწაღდავს გზა“ და შეგვიძენია უცხოელებისაგან
განსხვავებით ორი ქართული სიტყვა: სიცოცხლე და ცხოვრება. „სი-
ცოცხლე ფაქტია მხოლოდ რომელიც არაფერს არ გვავალებს და
თავისთავად არც არავითარ ღირებულებას წარმოადგენს. მაგრამ

ყოველი ცოცხალი არსება არა მარტო მქონეა სიცოცხლისა, იგი ცდილობს ამ სიცოცხლეში შინაარსი შეიტანოს, იგი ცხოვრობს. ცხოვრება კიდევ შემოქმედება გახლავთ და აი, ამ შემოქმედების პროცესში ისახება უწყვეტლივ ყოველი ადამიანური ღირებულება“ (114, 22, 23).

ალ. ჯანელიძემ ცხოვრება და ღირებულება ერთმანეთთან მჭიდროდ დააკავშირა, ცხოვრებას ღირებულება არ ექნებოდა ჩვენი ქცევები, მოქმედება აუცილებლობით რომ განსაზღვრულიყო, მათ შორის დეტერმინირებული მექანიკური კავშირი რომ ყოფილიყო. ჩვენს ცხოვრებას საზრისი მაშინაც არ ექნებოდა, იდეალები თავისთავად, რაღაც გარეშე ტრანსცენდენტი რომ განსაზღვრავდეს ჩვენს ყოფას, მაშინ ცხოვრება მეტად უფერული და განსაზღვრული იქნებოდა. სიცოცხლე იმიტომაცა ღირებულების მქონე, რომ ჩვენა ვქმნით ცხოვრებასაც და მის იდეალებსაც. ჩვენი სიცოცხლის მამოძრავებელი შემოქმედებაა. „სიცოცხლეს შევხარით და ვაფასებთ მხოლოდ მანამდის, სანამ კიდევ შეგვრჩენია შემოქმედების უნარი, სანამ წინსვლის ყოველი გზა უიმედოდ დახშული არა გვაქვს და ეს მიუხედავად იმისა, ტანჯვა მოაქვს ცხოვრებას, თუ ბედნიერება“ (114, 23). თუ შემოქმედებითი ძალა მოდუნებულია, თუკი სიცოცხლე უშინაარსო და უაზრო ხდება, მაშინ იგი უარყოფით ღირებულებად გადაიქცევა, საზრისიანი და შინაარსიანი ცხოვრება კი დადებითი ღირებულებაა.

ცხოვრების სხვადასხვაგვარი გაგება არსებობს: ზოგისთვის ეს ბედნიერების ძიებაა, ზოგისთვის სარგებლიანობა, ზოგი რაციონალურ მოქმედებას, „გონიერ ზომიერებას“ აფასებს. ჩვენში იდუმალი ხმა ისმის — „უნდა!“ და ჩვენ ვარკვევთ, რა უნდა და რა არ უნდა, ან რა უფრო უნდა. ზოგნი მას „სინდისს“ უწოდებენ, სხვები — კატეგორიულ იმპერატივს. ჩვენთვის ეს სიცოცხლის გაქანებაა, ჩვენი არსების სიღრმეში დამარხული შემოქმედი ძალაა. ის მიგვერეკება მუდამ აღმა-დაღმა, მხოლოდ იმისთვის არსებობს კეთილშობილი და უზნეო, კარგი და ცუდი, კეთილი და ბოროტი (114, 25).

ადამიანის სიცოცხლე მის ეროვნულობასთან არის დაკავშირებული, ეროვნებაც ცოცხალი არსია, ინდივიდუალურია და მას არსებობისათვის ბრძოლა ისევე სჭირდება, როგორც ყოველ ცოცხალ ორგანიზმს. ამ მხრივ განსაკუთრებულია მცირე ერის მდგომარეობა. ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული ძალით უნდა წარმოჩნდეს ეროვნების ღირებულებითი პათოსი, ეროვნული სულის ძლიერება,

მამულიშვილობის შემოქმედებითი ძალა. მცირე ერისადმი ნიჰილისტურ განწყობას ალ. ჯანელიძემ დაუპირისპირა თავისი „სუბიექტური ოპტიმიზმი“: თუ ჩვენი ერის შემქმედებთ, სწრაფვა: გათვალისწინებთ, შეგვიძლია ვთქვათ, „ქართველი ერი არ მოკვდება, რომ ის იცოცხლებს, რადგან ასეთია მისი ნება“, უფრო მეტიც, „ქართველებს ის უპირატესობა გვაქვს სხვა ერებთან შედარებით, რომ არც თვისტომობით, არც ენით, არც ზნე-ხასიათით და ისტორიული წარსულით, რომელიმე დიდ ერს არ ვენათესავებით, პირიქით, სრულიად განმარტოებით ვდგევართ და ჩვენს გარკვეულ ეროვნულ სახეს ბევრი ჩვენზედ უფრო ბედნიერიც შენატრება“ (114, 94). ჩვენი ერის მომავალი თვითმმართველობის უზრუნველყოფაზე, ქვეყნისათვის შესაფერისი კანონების შემუშავებით იქნება განსაზღვრული. „თვითმოქმედება — აი, უთუო პირობა ეროვნული არსებობისა“, „ერის ვინაობა უცვლელი და თავისთავად არსებული რამ არ არის. იგი ეროვნული შემოქმედებისაგან განუყოფელია. ერის მეობა ეროვნული შემოქმედების მდინარის მუდამ ცვალებადი სახეა და არასოდეს იგი დასრულებულ რამეს არ წარმოადგენს. ამიტომ მისი დაცვა მხოლოდ ეროვნული შემოქმედების თავისუფლების დაცვით შეიძლება“ (114, 95).

ალ. ჯანელიძის მსჯელობანი ეროვნულ შემოქმედებაზე, მისწრაფებაზე, წარმმართავ ძალაზე, ეროვნულ ღირებულებებზე სამომავლოდ მაღალი ზნეობის, რწმენის, „დოგმატიზმის არტახებისაგან გათავისუფლებული ადამიანის მომავალი რელიგიის“ აუცილებლობის მტკიცებისაკენ არის მიმართული, საინტერესოა, რომ ასეთი მსჯელობანი თითქმის შინაარსობრივად უახლოვდება ბერგსონისა და სხვათა თვალსაზრისებს თანამედროვეობაში „თავისუფალი საზოგადოების“ შემოქმედებითი ფორმირების შესახებ.

ალ. ჯანელიძის ეროვნული შემოქმედების კონცეფციაში ყურადღებას იპყრობს ცნებები — „ეროვნული სულ“ და „ეროვნული სულის შემოქმედი სწრაფვა“. ასე მცირე ზომის ნაშრომში ავტორმა შეძლო ქართულ აზროვნებაში შემოეტანა კონცეპტუალური ნოვაციებიც. ეროვნული სულის ცნება გვაძლავს ერი, ეროვნება გავიგოთ როგორც ცოცხალი არსება თავის შემოქმედებით სწრაფვაში, ეროვნულ თვითმოძრაობაში როგორც სუბსტანციალური საყრდენი.

„თითოეული წევრი ეროვნებისა ეროვნული სულის ფარგლებში ცხოვრობს, მისი საშუალებით ეზიარება იმ პირვანდელ გაქანებას, რომელიც სიცოცხლეს საფუძვლად უძევს, მხოლოდ იგი ერის შემოქმედ სწრაფვას თავის ინდივიდუალობის განუმეორებელ ფორმაში ჩამოაყალიბებს და ამიერიდან თავისად სახავს“ (114, 43).

რა არის ის, რაც შეკრავს ხალხს ერთიანად და ერთი მისწრაფებით წარმართავს? ეს არის ენა, ეროვნული არსებობის ძირი, „ენაში ვპოულობთ სწორედ ეროვნულ სულს“, ეროვნულის სულიერ ერთიანობას. უარყოფილია თვალსაზრისი: ეროვნება ხასიათის ერთობაში გამოიცილობაო. მხოლოდ ეროვნული სულია ის რეალობა, რაც ქმნის ეროვნულ ცხოვრებას, ეროვნულ ხასიათს და მასში ვლინდება მისი არსებობაცა და არსებაც. ამ კონტექსტში ალ. ჯანელიძემ შემოიტანა კიდევ ერთი ნოვაცია და ეროვნულის რაობის გაგებისათვის მიმართა „არაცნობიერის“, „ქვეცნობიერის“ ცნებას. მისი აზრით, ჩვენი ხასიათში, ქცევაში, ინტელექტშიც კი ბევრი რამ ქვეცნობიერად ხდება და ეროვნული ხასიათის, ისე როგორც ინდივიდის საიდუმლო სწორედ ამ ქვეცნობიერში უნდა იყოს მიგნებული. არაცნობიერი ჩანს მეცნიერულ აღმოჩენებში, მხატვრულ შემოქმედებაში, შთაგონებაში, მუზის მოვლინებაში. ეროვნული სული არ არის ცნობიერად შექმნილი ეროვნული ერთობა, არც აზროვნების მიზანშეწონილი მოქმედება, იგი არაცნობიერისა და ცნობიერის თავისებური ერთიანობაა, ის „ჩვენი სულის ჰიმნია“, ჩვენი ხალხის სულიერობის სიღრმის გამომხატველი, ჩვენი წარსული მემკვიდრეობაა ცოცხლად განხორციელებული. თუ რომელიმე მწერალს (ნ. ბარათაშვილსა, ან ა. წერეთელს) ეწვია მუზა, რომელსაც დიდხანს ატარებდა თავის სულის სიღრმეში, ეს ეროვნული სულია და იგი ამოტივტივდება ცნობიერების ზედაპირზე. ის თითქოს ქართველი ერის ხმაა ქართლოსიდან დაწყებული ჩვენამდე. ეს ეროვნული გონია მგოსანს რომ ეწვია მუზის სახით, მაგრამ „ყველა მონაწილეობას იღებდა ამ ჰანგების ჩამოსხმაში“, რადგან ამის შემოქმედი ეროვნული სულია (114, 60).

თვალსაჩინოა ის, რომ ალ. ჯანელიძემ ეროვნული სულის ცნება საბოლოოდ ეროვნული გონის, როგორც ერის წიადში ობიექტურად მოქმედი შემოქმედებითი ძალის გაგებამდე აამაღლა. ეს მკვეთ-

რად ჩანს მისი სიტყვებიდან: „არც მეცნიერული, არც მხატვრული შემოქმედება პიროვნული არ არის. ჩვენ კი არა ვქმნით ცხოვრებას, ეროვნული სული ქმნის მას ჩვენი თ“. ამიტომ არის, რომ ქმნილება, განსაკუთრებით გენიოსისა შემოქმედისათვის ყოველთვის მოულოდნელ რამეს წარმოადგენს და სწორედ ამის გამო პირქვე დაემხო გაფითრებული რაფაელი თავისი მადონას წინაშე (114, 61). აქ შესაძლოა არ ღირდეს კომენტარი პეგელის აბსოლუტურ გონთან პარალელების შესახებ, მაგრამ მაინც შევნიშნავთ, — წარმოჩნდა პეგელის გონის მახასიათებლები ეროვნული სულის ზეინდივიდუალობისა და მასში ცნობიერისა და არაცნობიერის ერთიანობის ნიშან-თვისებებში.

აღ. ჯანელიძემ დაგმო „მარტოსული ერების“, კულტურების, ე. წ. „ჩაკეტილი“, სხვათაგან გაუცხოებულის არსებობის შესაძლებლობა, იგი მსჯელობს სხვა ერებთან ურთიერთობის აუცილებლობაზე. „უცხო ცხოვრების ნაყოფთა“ ხილვის მნიშვნელობაზე: „გარესკენელის აღმაგზნებელ გავლენას მოკლებული, გარდუვალი ზღუდეებითი გარშემოვლებული და თავის ამარა დარჩენილი ეროვნება ისეთსავე მდგომარეობაში ჩავარდებოდა, როგორც გამხმარი მარცვალი: მისი ცხოვრება ერთ წერტილზე გაიყინებოდა“ (ამის კლასიკურ ნიმუშად ავტორი ასახელებს ჩინეთის წარსულს). აქედან გაკეთებულია მეტად საგულისხმო დასკვნა: კულტურათა ურთიერთობის გარეშე ერი არ შეიძლება არსებობდეს, „ამიტომ რამდენადაც ეროვნება მართლა ცხოვრობს, ეს ცხოვრება მუდმივ შენივთებაში მდგომარეობს. კერძოდ, სხვა ერებთან ურთიერთობა და მათი კულტურული საუნჯის გაზიარება უმთავრესი პირობაა ეროვნული წარმატებისა“ (114, 63). ეროვნული სული სხვა ერების მეცნიერული და კულტურული მონაპოვრის ზიარებასა და „შენივთებას“ მოითხოვს, რადგან ამით მნიშვნელოვნად განიზომება ეროვნული სულის ძალაც და ეროვნული სხეულის სიმრთელეც. ეროვნული სულის შემოქმედებითი ცხოვრება როგორც „მარტოსულისა“, სხვათა ცხოვრებასთან ურთიერთობის გარეშე კატეგორიულად უარყოფილია აღ. ჯანელიძის ეროვნული შემოქმედების კონცეფციაში. ეროვნული ცხოვრების გაფურჩქვნისა და შემოქმედებითი აღმავლობისათვის უცხო ერებთან თავისუფალი ურთიერთობა პირბეული ქართული ტრადიციის აღორძინებადაა წარმოდგენილი.

§ 4. დიმიტრი უზნაძე — ერის პერსონალისტური კონსტაფაციის განვითარების ახალი ასაქტავი

XX საუკუნის ქართული ფილოსოფიის ისტორიული შეფასებისას ტრადიციულად დამკვიდრებულია აზრი, რომ შალვა ნუცუბიძემ დაუდო სათავე პროფესიული ევროპული დონის ფილოსოფიურ კვლევას და, ამიტომ იგი არის საქართველოში ამ საუკუნის ფილოსოფიური აზროვნების ფუძემდებელი. პრინციპულად ეს მართლაც ასეა, რადგანაც შ. ნუცუბიძემ ევროპული ფილოსოფიისათვის ყველაზე აქტუალური და საკამათო მოძღვრებისაკენ აიღო გეზი, თავისი პირველი გამოკვლევები ბოლცანოსა და ჰუსერლის ფილოსოფიური თეორიების უმთავრეს პრობლემებს დაუკავშირა და შექმნა ჭეშმარიტების რაობის შესახებ ორიგინალური მოძღვრება, ალეთოლოგია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შ. ნუცუბიძის პირველი გამოკვლევის „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ გამოქვეყნებამდე (1913 წ.) საქართველოში ფილოსოფიაში პროფესიულ დონეზე არაფერი მნიშვნელოვანი არ კეთდებოდა. ამ მხრივ პროფესიონალიზმით და აკადემიზმით გამოორჩეულია დიმიტრი უზნაძის სადოქტორო დისერტაცია, რომელიც მან 1909 წელს გერმანულ ენაზე პალეს უნივერსიტეტში დაიცვა თემაზე „ვლადიმერ სოლოვიოვის შემეცნების თეორია და მეტაფიზიკა“.

დ. უზნაძე (1887—1950 წწ.) თავის სადოქტორო დისერტაციაში უპირველეს მიზნად არ ისახავდა წმინდა მეტაფიზიკური და გნოსეოლოგიური პრობლემების განხილვას. მას შეეძლო ამ პრობლემებთან დაკავშირებული დასავლეთ ევროპული უფრო გავლენიანი და ნაყოფიერი მოძღვრებების გამოკვლევა, რაც უფრო მომგებიანიც კი შეიძლება ყოფილიყო სადოქტოროდ გამზადებული ქართველი ინტელიგენტისათვის, მაგრამ თემის არჩევისას სხვა უფრო მნიშვნელოვანი მომენტი აღმოჩნდა გადამწყვეტი; რელიგიური ფილოსოფოსის რუსი მოაზროვნის ვლ. სოლოვიოვის ნააზრევში მან დაინახა, „რუსული გონის“ ტიპური გამოსატულება და ამდენად მისი „ფილოსოფოსობის“ ორიგინალურობა სწორედ ამ ასპექტით მოიხსოვდა შეფასებას.

დ. უზნაძისათვის წინასწარ უკვე ნათლადაა გარკვეული რუსული გონისათვის დამახასიათებელი „ღრმა რელიგიურობა“, რაც ვლინდება არა მარტო რუსულ ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში, არამედ თვით რუსი ხალხის ბუნებაში, რომელიც „ისტორიის არენაზე ახლადაა გამოსული“. „მთელი რუსული ფილოსოფია, რომელიც მხო-

ლოდ წარმოშობის პროცესშია, ბუნებრივია, ატარებს იმ გონის („გაისტ“) ბეჭედს, რომელმაც ის წარმოშვა — რუსული გონისას. ეს კი ჩვენს ფილოსოფოსთან ძალზე აშკარადაა გამოხატული. ღრმა რელიგიურობა უპირველეს ყოვლისა რუსული გონისთვისაა დამახასიათებელი, რასაც ტოლსტოი, დოსტოევსკი და რუსული ფილოსოფიისა და ლიტერატურის თითქმის ყველა მთავარი წარმომადგენელი ამტკიცებს. ამავე რელიგიურობას ეპოულობთ ჩვენ რუს ფილოსოფოსთანო, — წერს დ. უზნაძე და ამიტომ არ უნდა იყოს ინტერესს მოკლებული, დავუკვირდეთ რუსული გონის ჩამოყალიბებას რუსეთის უმნიშვნელოვანეს მოაზროვნეებში, ისევე, როგორც არ უნდა იყოს ინტერესს მოკლებული, დავუკვირდეთ ისტორიის არენაზე ახლად გამოსული ხალხის განვითარებას“ (92, 86).

ვლ. სოლოვიოვის გატაცება რელიგიური ფილოსოფიით, იმის მიუხედავად, რომ იგი თავდაპირველად დიდ მიდრეკილებას იჩენდა ბუნებათმეცნიერებებისადმი, კერძოდ მათემატიკისადმი, იმდროინდელი რუსული სააზროვნო განწყობის, „რუსული გონის“ ზეგავლენის შედეგი იყო. ამიტომ არ არის შემთხვევითი, თუ რატომ დაძლია ამ ფილოსოფოსმა ასე ადვილად თავისი ბუნებათმეცნიერული გატაცებები დარვინიზმისადმი, თავისი „პირველი ფილოსოფიური სიყვარული“ სპინოზასადმი, რატომ გადავიდა პოზიტივიზმის მკაცრ კრიტიკაზე და პოზიტივიზმში დაინახა დასავლეთის ფილოსოფიის კრიზისი. ვლ. სოლოვიოვის სამაგისტრო თემა იყო „დასავლეთის ფილოსოფიის კრიზისი. პოზიტივიზმის წინააღმდეგ“ (1874 წ.). მისი შემდგომი მოღვაწეობიდან განსაკუთრებული ყურადღება მიიქცეის ნაშრომებმა „სიცოცხლის რელიგიური საფუძვლები“ (1907 წ. გამოქვეყნდა გერმანულადაც) და „თეოკრატიის ისტორია და მომავალი“.

ვლ. სოლოვიოვის რელიგიური ფილოსოფიის, მისი მეტაფიზიკისა და შემეცნების თეორიის კრიტიკული ანალიზი დ. უზნაძის დისერტაციაში გამიზნული იყო არა ამ რუსი მოაზროვნის თეოსოფიური მოძღვრების შეფასებისათვის, არამედ იმისათვის, რომ ეჩვენებინა, რა საფუძველი ჰქონდა რუსი მოაზროვნის პრეტენზიას, გადაეწყვიტა რეალიზმისა და იდეალიზმის, ემპირიული სინამდვილისა და ღვთაებრივის, ე. წ. მეტაფიზიკური სამყაროს ანუ მეცნიერებისა და რელიგიის ერთიანობის პრობლემა. ამ კონტექსტში ჩვენს მკვლევარს მკვეთრად ჩამოყალიბებული პოზიცია ეჭირა, მისთვის უმთავრესი

იყო ცხოვრების ფილოსოფიის ორი ასპექტი: ცნობიერი და არაცნობიერი და სურდა გაერკვია სოლოვიოვის თვალსაზრისი ადამიანის „აღმასვლის“ სამი ეტაპის შესახებ: გვაროვნული, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი და უნივერსალური ანუ ლეთაებრივი, რასაც შეესაბამება ღმერთის სამპიროვნების გამოხატულება ჭეშმარიტებაში, სიკეთეში და სიყვარულში და, ამის შესაბამისად, ადამიანის ცნობიერების სამ უნარში: გონებაში, ნებაში და გრძნობაში.

დ. უზნაძეს ელ. სოლოვიოვის მოძღვრების დამსახურებად მიაჩნდა ფილოსოფიის ცენტრში „ცხოვრების აზრისა და მიზნის“ საკითხის დაყენება, მან ეს „ყოველი ფილოსოფიის პირველ პრობლემად გახადა და თავისი ცხოვრების საუკეთესო ხანა მის ახსნას მოახმარა“. მაგრამ დ. უზნაძისათვის მიუღებელია რუსი ფილოსოფოსის საბოლოო პოზიცია, ცხოვრების საზრისის, „აზრისა და მიზნის“ გატანა ტრანსცენდენტურში, მეტაფიზიკურ სამყაროში, რადგანაც მისი აზრით, ადამიანის ცხოვრების საზრისი ჭეშმარიტება, სიკეთე და სიყვარულია და ამისი მიღწევისათვის გონების, ნებისა და გრძნობის ამოკმედებაა საჭირო, რაც შესაძლებელია არა ტრანსცენდენტურში, არამედ ემპირიულ სინამდვილეში. იქვე იმაზეცაა მინიშნებული, რომ ნათქვამიდან არ შეიძლება ცალმხრივი დასკვნის გამოტანა, თითქოს ადამიანი მოვლენათა ზედაპირზე, ემპირიულში მოიპოვებს მთლიანად თავისი ცხოვრების საზრისს საბოლოოდ და ამომწურავად. დ. უზნაძის მიხედვით, ადამიანის ცნობიერებისათვის უცხო და გაუგებარი არ შეიძლება დარჩეს მეტაფიზიკური სინამდვილე და არ უნდა გავყვეთ იმ ცალმხრივ გზას, რასაც რაციონალიზმი იცავს, არ უნდა დავეყაროთ მარტოოდენ გონებას, ინტელექტს და მხოლოდ მას მივანდოთ გაარკვიოს და დაეუფლოს ტრანსცენდენტურს.

რაციონალიზმის გზა უკვე მარცხით დამთავრდა. დ. უზნაძის მიხედვით, ადამიანის სამივე უნარის ერთიანობაშია არსებობის საფუძველი და ძალა, ყოველი ღირებულების შეფასებისას მარტო გონება არ არის საკმარისი, აუცილებელია, გრძნობაც და ნებაც. ქართული მოაზროვნის განმარტებით, ზოგიერთი უდიდეს ღირებულებად ადამიანის სიცოცხლეს თვლის, ნამდვილად, კერძო ადამიანის სიცოცხლე არ წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას, ჩვენი დანიშნულება არ უნდა ვეძიოთ თვით სიცოცხლის ფენომენში, მის გახანგრძლივებასა თუ კეთილდღეობაში. პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლის მეოხებითაც ხორციელდება „ის უმაღლესი და“

ნიშნულება, ადამიანის არსებობას რომ უდევს სარჩულად“ (92, 276). „მაშასადამე, ჩვენი არსებობის აზრი თვით (ჩვენი) სიცოცხლის ფარგლებში კი არ უნდა ვეძიოთ, არამედ მის გარეთ (და მასზე) მაღლა“ (იქვე). ეს „რალაცა“ უმაღლესი, ადამიანისათვის ეროვნულ გონთან, თავის ეროვნულ განწყობასთან მიმართების ასპექტია და ამის ახსნას მკვლევარი იძლევა ნაშრომში „ომის ფილოსოფია“.

ერთი როგორც ცხოვრების საზრისის სუბიექტი უმთავრესია დ. უზნაძის გამოკვლევაში „ომის ფილოსოფია“. ამასთან დაკავშირებით სიკვდილ-სიცოცხლის, ბოროტებისა და სიკეთის საკითხებიც დგას და გონებისა და გრძნობის, ცნობიერისა და არაცნობიერის მიმართების ასპექტით ცხოვრების საზრისის გადაწყვეტაში მათი ერთიანობის მნიშვნელობაზეა მითითებული.

ვლ. სოლოვიოვი ცხოვრების საზრისის განხილვისას აყენებს ადამიანის დანიშნულების საკითხს და ადამიანის სიცოცხლის დანიშნულების განმარტებიდან გადადის ერების ურთიერთობის, ომებისა და კაცობრიობის გაერთიანების საკითხების გარკვევაზე. მისი აზრით, ადამიანში ორი საწყისია, ბუნებითი და ღვთაებრივი. „ადამიანის დანიშნულება სუბიექტურ განწყობილებაში ან ბედნიერებაში კი არ მარხია, არამედ იგი აუცილებლად ობიექტური ხასიათისაა“, რაც ადამიანში, როგორც ემპირიული სამყაროს ნაწილში, ერთი მხრივ, „ალ-ვირასხნილი ეგოიზმის ბატონობაში“ გამოიხატება, შურსა და მტრობაში, რადგან ამ სამყაროში „ომია ყველასი ყველას წინააღმდეგ“, მაგრამ, მეორე მხრივ, ადამიანი მიმართულია მეტაფიზიკური სამყაროსადმი, სადაც „განუსაზღვრელი თანხმობა და სიყვარული მეფობს“, სადაც დაუსრულებელი სიყვარულია.

დ. უზნაძე გაუმართლებლად მიიჩნევს სოლოვიოვის მიერ იმ აზრის მტკიცებას, რომ ემპირიულად მცხოვრები ადამიანი მარტოოდენ ეგოიზმის პრინციპით ცოცხლობდეს, ასეთი სინამდვილე „ერთ წმში დაიშლებოდა და, მაშასადამე, მისი არსებობა შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ ემპირიული სინამდვილე ფაქტია“ და აქ არის სიყვარულიცა და თანხმობაც. დ. უზნაძე იმასაც შენიშნავს, რომ გაუმართლებელი გამოდის სოლოვიოვის მტკიცება — ემპირიული სამყარო მეტაფიზიკურის ანარეკლიაო, მაშასადამე, სიყვარული ბუნებაშიც იჩენს თავს, თუნდაც ნიუტონის გრავიტაციის კანონში, ქიმიური ელემენტების შეერთებაში და ა. შ. დ. უზნაძე დასძენს: ადამიანის

ცხოვრების „აზრი და მიზანი“ სხვა რა არის, თუ არა ამქვეყნად სიყვარულის სრულად განხორციელება!

დ. უზნაძემ კრიტიკულად განიხილა ვლ. სოლოვიოვის „ომის ფილოსოფია“, რომელშიც ეროვნულის ყალბი გაგება იყო ნაგულისხმევი. რუსი ფილოსოფოსის განმარტებით, ომი გამაერთიანებელ მიზანს ემსახურება და ამიტომ ომები ადამიანის სიცოცხლის ერთიანი საზრისის, ერთი საერთო მიზნის ქვეშ გაერთიანების საშუალებააო. ამ თვალსაზრისს დ. უზნაძე აბათილებს თეორიული არგუმენტებითაც და ისტორიული ფაქტების მომარჯვებითაც. თუმცა იყო ომები, რომელნიც იწყებოდა გამაერთიანებელი მიზნით, მაგრამ „ომი, რომ საზოგადოდ კაცობრიობის გაერთიანების საქმეს არ ემსახურება, ამისი დამტკიცება მაინც და მაინც დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენს“ (92. 277). ომებმა დაშალა რომისა და ოსმალეთის იმპერიები, 30 წლიანმა ომმა გერმანიას გაერთიანების ნაცვლად სრული პარტიკულარიზმი მოუტანა.

ვლ. სოლოვიოვის „ომის ფილოსოფიის“ კრიტიკა დ. უზნაძემ გონის როგორც ეროვნული ერთობის პრობლემასთან დააკავშირა და ერთმანეთისაგან პრინციპულად გაარჩია შეტევითი და მოგერიებითი ანუ უსამართლო და სამართლიანი ომები. „თუ ომი ობიექტურად მართლა სამყაროს არსებობის დანიშნულებას, გაერთიანებისა და სიყვარულის დამყარებას ემსახურება, მაშინ აშკარაა, რომ ყოველგვარი ომი, როგორც უნივერსალური მიზნის მსახურება, ერთნაირ სულიერ განწყობილებას უნდა იწვევდეს მეომართა არსებაში, ერთნაირი გმირობისა და თავგანწირვის წყარო უნდა იყოს. ...მაგრამ ყველამ იცის, რომ ყოველგვარი ომი ჩვენში ერთნაირ სულიერ აღფრთოვანებას არ იწვევს. არის ომი, რომელიც მთელი ერის საკვირველი გატაცების, გმირობისა და თავგანწირვის წყაროდ იქცევა და არის ომი, რომელიც თითქმის არავითარ თანაგრძნობას არ ბადებს იმ ერის შვილთა შორისაც კი, რომელიც თვითონ არის ამ ომის გამომწვევი მიზეზი“ (278).

ომი ორგვარია: მოგერიებითი, სამართლიანი და „შეტევითი“, დამორჩილებითი, უსამართლო. ეროვნული გონი თავის გამოხატულებას ნახულობს სამართლიან ომში, რადგან ამ დროს „თითოეული პიროვნების ძალ-ღონე ეროვნული ვინაობისა და არსებობის დაცვისა-კენ, ე. ი. ცხოვრების აზრის განხორციელებისაკენ არის მიმართული“

(92, 294). ერის დაცვა ეროვნული გონის მთავარ ცხოვრებისეულ საზრისს წარმოადგენს, ამიტომ ავლენს „მოგერიებით“ ომებში ეროვნული ინტერესის ერთიანობა თავის ძალასა და მნიშვნელობას. ეროვნული ინტერესის დაცვა გულისხმობს ერის როგორც ცხოვრების მთავარი სუბიექტის ვინაობის, მისი ღირსებისა და დანიშნულების დაცვას.

დ. უზნაძის მიხედვით, ეროვნულ გონში ვლინდება ცხოვრების საზრისი, რადგანაც ერია ცხოვრების საზრისის მატარებელი სუბიექტი. თუმცა ყოველი პიროვნების ცხოვრებას გარკვეული მიზანი და საზრისი აქვს, ადამიანმა თავისი დანიშნულება უნდა შეასრულოს საზოგადოებაში, მაგრამ „კერძო ადამიანის ძალებით ვერ განხორციელდება“ დანიშნულება საერთოდ ცხოვრების წინაშე. იგი შეზღუდული სუბიექტია, თავისი მიზნებითა და დანიშნულებით. ცხოვრების განმსაზღვრელი ეკონომიკური წყობილება კი არ არის, არამედ სულიერი ინტერესები, ეს სულიერობა აერთიანებს ადამიანებს, ანათესავებს მათ ერთგვარი მისწრაფებებით, ინტერესებით, თანაგრძნობით და ასე შეიქმნა ერთ ეროვნებად გამაერთიანებელი „მტკიცე სოციალური ძაფი“. ამ ერთიანობის გამოა, რომ ადამიანთა ცალკე ფიქრები, გრძნობები ემორჩილება ერთიან ეროვნულს. ამ ერთიანობაშია ჩამოყალიბებული ეროვნული გონი, რომელიც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მთავარი შემოქმედი სუბიექტია, ეს შემოქმედება კი სულიერი მოღვაწეობის პროდუქტია, კულტურულ შემოქმედებაში ფორმირებული.

ეროვნული გონი აგრძელებს ღვთის მიერ დაწყებულ სულიერი მოღვაწეობის პროცესს, ის არის ის სუბიექტი, რომელიც კულტურულ შემოქმედებაში ასორციელებს ცხოვრების მიზანსა და საზრისს. ეროვნული გონი ის „საერთო ატმოსფეროა, რომელსაც ყნოსავს და ისისხლბორცებს ეროვნების ყველა კერძო წევრი. იგი ცნობიერების შინაარსის პირველი საერთო შთაბეჭდილებით შექმნილი ერთიანობაა. ეს ერთიანობა საფუძველია ახალ შთაბეჭდილებათა ერთნაირი შეფასებისა და შეთვისებისა. იგი ამგვარად განვითარების ერთი და იგივე გზის არჩევას, და რადგანაც მთელი მომავალი ყოველთვის წარსულისა და მყობადის წიაღთაგან გამომდინარეობს და ირკვევა. ამიტომ ეროვნული სული მთელი მომავალი კულტურის განსაზღვრული სახისადმი მისწრაფებაა“ (92, 292).

ყოველი ერი თავის არსებას ეროვნულ გონში გამოხატავს ღმრთიერი ცხოვრების თავის გზაზე მიდის. ცხოვრების საზრისი რომ განხორციელდეს, ყოველმა ეროვნულმა გონმა თავისი ინტერესების სრული რეალიზაცია უნდა მოახდინოს. ყოველი ერი ცოცხალი ორგანიზმის მსგავსად წარმოიშობა გარკვეულ დროში და სივრცეში და ვითარდება თავისი ინდივიდუალობის, თავისი საკუთარი სულიერი კულტურული ღირებულებების განხორციელებით. ამიტომ არის დ. უზნაძე ერების ასიმილაციის წინააღმდეგი, რაც, მისი აზრით, მათ სრულ მოსპობას უდრის. მისთვის მიუღებელია კაცობრიობის ერთიან ცნებაში ერების განსხვავებათა მოხსნის თვალსაზრისი, მომხრეა ეროვნებათა სოლიდარობისა, მათ შორის ანტაგონიზმისა და წინააღმდეგობათა აღმოფხვრისა.

გამართლებულია თუ არა ომები ეროვნებებს შორის ეკონომიკური მოტივებით, მაგ., მიწის სიმცირის, ბაზრის არასაკმარისობის მიზეზებით? ასეთი ომები, კერძოდ, გერმანიის მიერ ამ მოტივებით წამოწყებული პირველი მსოფლიო ომი, დ. უზნაძეს გაუმართლებლად მიაჩნია. ეკონომიკური შეზღუდულობის გადალახვა ისევ სულიერი აქტივობით მიიღწევა, რადგან ეროვნულ გონს შესწევს ძალა თავისი მცირე ბუნებრივი რესურსებისაგან მეტი შედეგები მიიღოს და თავის ერს მართვის უფრო უკეთესი ფორმები შეურჩიოს, მეტი ინტენსივობითა და ექსტენსივობით გამოიყენოს ის, რაც ბუნებას მისთვის უბოძებია. ამგვარად, „ცხოვრების აზრი თავისთავად სრულებით არ მოითხოვს ომს, როგორც თავისი განხორციელების აუცილებელ იარაღს“ (92, 294). „ომი სხვის თავზე დასხმის სახით ღალატია ეროვნული სულის ნამდვილი ინტერესებისა, რომელიც... მის მუდმივ განვითარებასა და წინსვლაში პოულობს თავის დანიშნულებას“ (იქვე).

რა არის ცხოვრების საზრისი, ანუ დ. უზნაძის გამოთქმით, „ცხოვრების აზრი“? ცხოვრების საზრისი ისაა, რაც მთელი ცხოვრების მიმდინარეობას განსაზღვრავს, ყოველ ცალკეულ საზოგადოებრივ მომენტს იმორჩილებს. ეს საზრისი არის ყოველ ფაქტში — ომებში თუ მშვიდობაში, გამარჯვებებსა, თუ დამარცხებებში. ცხოვრების საზრისმა „თავის შესაფერ კალაპოტში უნდა ჩააყენოს ადამიანთა მოქმედების ათასგვარი მცდარი და შეუფერებელი სახე და ცხოვრების ყოველი სფერო თავისი მიმართულებით უნდა აამოძრავოს“. ამისათვის საჭიროა ეროვნულმა გონმა ფუჭად და უაზროდ არ დახარჯოს

ეროვნული ენერგია, თავიდან აიცილოს ომები, ანტაგონიზმები, მოჰყვეს ეროვნული სოლიდარობის მიზანს, ბუნების გარდაქმნასა და ახლის შემოქმედებას. „აქტიური სული ებრძვის და გარდაქმნის ყველაფერს, რასაც პასიურობის ბეჭედი აზის, და ამბები ამ გარდაქმნისა არის ამბავი ადამიანის ისტორიული ცხოვრებისა“ (92, 304).

რა არის ის შემოქმედებითი ძალა, რასაც ადამიანის ცნობიერება მიჰყვება და, რაც საფუძვლად უდევს გონის ისტორიას? ეს არის ნება, მოქმედების პრინციპი, პასიურობის დამძლევი. ადამიანის ფსიქიკაში მოქმედ უნარებს შორის, დ. უზნაძის განმარტებით, ნება ასრულებს „უმთავრესსა და უმნიშვნელოვანეს ფუნქციას“. ნებაა ის ბერკეტი, რომელიც ამოძრავებდა და მაღლა სწევდა პასიურ არსებობას. „ამიტომ ნების ისტორია მთელი ცხოვრების ისტორიაა“ (იქვე).

ამგვარად, დ. უზნაძემ სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპების მიხედვით დაასაბუთა, რომ ერის განვითარება, ისე როგორც ადამიანის ცხოვრება, საზრისის მიხედვით ხდება, ე. ი. ორივე მხარეს, ინდივიდუალურ ადამიანურსა და ეროვნულ ერთობას თავისი მიზნები, საზრისი და დანიშნულება აქვთ. ღირებულებანი იქმნება პიროვნულის და ეროვნული კულტურულ-ისტორიული ღირებულებების სახით. მთელი ისტორია არის ადამიანის მიერ ბუნების „გასაზრისიანების“ პროცესი, რაც ნებით მოქმედებას, შემოქმედებას გულისხმობს. დ. უზნაძე უარყოფს საერთო საკაცობრიო მიზნებსა და საზრისს, ისინი ყოველთვის გაპიროვნებულნი არიან, ან პიროვნულ ადამიანურია, ან ეროვნული. კულტურას ქმნის ერი, კულტურა ყოველთვის ეროვნულია, არ არსებობს ერთიანი ადამიანური კულტურა. ეროვნული კულტურის განმავითარებელია ეროვნული გონი, რომელიც ერის სულიერი ძალების განვითარების პირობაა.

ინდივიდი, პიროვნება უნდა ამაღლდეს ეროვნული კულტურის შემოქმედამდე, პიროვნების ცხოვრების კრიტერიუმში ის არის, თუ რამდენად უწყობს ხელს ყოველი ცალკე მყოფი ადამიანის ცხოვრების საზრისი შესაბამისი ერის კულტურის ჩამოყალიბებას, ეროვნული გონის რეალიზაციას.

ეროვნული სულიერი ერთობის დ. უზნაძისეული გაგება, ამ საფუძველზე ერისა და პიროვნების დამოკიდებულების გარკვევა საფუძვლად დაედო ერის პიროვნებისეული ბუნების თვალსაზრისის შემდგომ დამუშავებას. შოთა ნადირაშვილის პუბლიკაციები (1990—

92 წწ.), ემყარება ერის ანთროპომორფისტულ თეორიას, რომლის მიხედვით, ერის ბუნება პიროვნებისეულია, ერი ადამიანის მსგავსად ცოცხალი არსებაა, თავის მოთხოვნილებებს იკმაყოფილებს და საკუთარი სასიცოცხლო ინტერესების რეალიზაციისათვის იღვწის. მაშასადამე, ერი, უწინარეს ყოვლისა, სულიერი ფენომენია, რაც კულტურის ერთიანობაში ვლინდება და ეროვნულ ცნობიერებაში ფიქსირდება. ამიტომ არის ერის ხელშეუხებლობა და პიროვნების უფლებათა დაცვა ერთი განზომილებისა და ფაქტობრივად ერთნაირი ღირებულების შემცველი. ერის სპეციფიკურ ბუნებას ისა ქმნის, რომ იგი როგორც ცოცხალი და სულიერი არსება, განვითარების საკუთარი გზით ხასიათდება, აქვს ავტობიოგრაფია, რაც ემყარება თავისი პიროვნების იდენტიფიკაციას. ე. ი. ინდივიდის მსგავსად, ყოველ ერს თავისი იდენტობის, იგივეობის განცდა აქვს და ამას თავის საკუთარ სახელში გამოხატავს (იხ. 58, 59).

შემონათქვამიდან ცხადად ჩანს, რომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში ეროვნული საკითხების კვლევით დ. უზნაძემ შემოიტანა მნიშვნელოვანი სიახლეები; მან ეროვნული გონის როგორც ღირებულებითი ფენომენის ფილოსოფიური გაგება ჯერარსობის კრიტერიუმით განსაზღვრა; სიცოცხლის ფილოსოფიაში განსაკუთრებული ყურადღება გაამახვილა ნების ფენომენზე, ირაციონალურ მოვლენათა შორის, ნებით და არა გრძნობით (ან განცდით) აიხსნება ეროვნული გონის ჯერარსული მნიშვნელობა.

როგორც ცნობილია, ნების, ნებელობის პრიორიტეტზე ორიენტაცია აიღო სიცოცხლის ფილოსოფიის ნიცშეანურმა მიმართულებამ. ამ თვალსაზრისით ცხოვრება ნებაზე დაფუძნებულ შემოქმედებად იყო გაგებული. დ. უზნაძე ცხოვრების არსებას შემოქმედებაში ხედავს და მოქმედების საფუძვლად ნებას აცხადებს: „ნება, მაშასადამე, ის ბერკეტი, რომელიც ამოძრავებდა და მაღლა სწევდა პასიურ არსებობას. ამიტომ ნების ისტორია მთელი ცხოვრების ისტორიაა. ამდენად, იგი ადამიანის ფსიქიკური ორგანიზმის უმაღლესი და უმნიშვნელოვანესი ფუნქციაა“ (92, 305).

დ. უზნაძე აშკარად გამოხატავდა ირაციონალიზმინადმი თავის სიმპატიებს: „როდესაც რომელიმე ფაქტის ნამდვილი არსებითი ხასიათის გაგება გვინდა, ადამიანის გონებას როდი უნდა მივმართოთ. იგი უძლურია განჭვრიტოს მოვლენათა არსი. მას მხოლოდ ზედაპირულ თვისებებზე უჭირავს თვალი“ (92, 278). გრძნობის ფსიქოლოგიის

საპირისპიროდ, მეცნიერი მიუთითებს ნების ფენომენის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე ცხოვრების არსის ახსნაში. იგი წერს: „სულ სხვაა ადამიანის ნება. იგი განსაკუთრებული თვისებისაა და საფუძვლად უდევს მთელი ფსიქიკური ცხოვრების მსვლელობას და მხოლოდ მასში მხილდება წმინდად და დაუბრკოლებლად არსი ადამიანის სულისა: „მისი აქტივობა“, ერთი სიტყვით, უნდა ვაღიაროთ, რომ ადამიანის მთელი სულიერი ცხოვრების პრინციპსა და საფუძველს ნება წარმოადგენს“ (92, 247).

დ. უზნაძემ ეროვნული გონის ცნებაც ნების მოქმედებას დაუკავშირა და ირაციონალისტური შინაარსით გაიაზრა. იგი მისთვის არ არის გონიერების განხორციელება, გონების ლოგიკური ქმედების შედეგი. გონი ერის კულტურული შემოქმედების ერთიანობაა, შემოქმედება კი ცივი გონების შემეცნებით ლოგიკურ აქტებში არ რეალიზდება, იგი რაციონალურზე არ დაიყვანება.

როგორც უკვე ზემოთაა აღნიშნული, დ. უზნაძე ჯერ კიდევ თავის სადოქტორო დისერტაციაში შეეხო ეროვნული გონის პრობლემას. ვლ. სოლოვიოვის თეოლოგიურ-მეტაფიზიკური თვალსაზრისის წინააღმდეგ იგი ამტკიცებდა: მართო კერძო ადამიანის სიცოცხლე არ წარმოადგენს უდიდეს ღირებულებას, ჩვენი დანიშნულება არ უნდა ვეძიოთ თვით სიცოცხლის ფენომენში, მის გახანგრძლივებასა თუ კეთილდღეობაში, პირიქით, სიცოცხლე მხოლოდ საშუალებაა, რომლითაც ხორციელდება ადამიანის არსებობის უმაღლესი დანიშნულება. ეს რაღაც „უმაღლესი“ საძებნია ადამიანის ეროვნულ გონთან, ეროვნულ განწყობასთან მიმართებაში.

დ. უზნაძემ საკმაო საფუძვლიანობით დაამუშავა ეროვნული გონის ფილოსოფიური კონცეფცია, რომელსაც თავისი დროისათვის დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა და ღლესაც მისგან დიდმნიშვნელოვანი დასკვნების გამოტანა შეიძლება, თუკი კარგად იქნება გააზრებული, რომ ცხოვრების სუბიექტი არის ერი, რომელიც საერთო მიზნით გაერთიანებული, ერთიანი სასიცოცხლო საზრისისაკენ მიმართული პიროვნებებისაგან უნდა შედგებოდეს. როგორც ერი ახორციელებს ცხოვრების საზრისს პიროვნებათა ერთობლივი მოქმედებით, ასევე კაცობრიობა მრავალი ერის ინტერესებს, მათი სპეციფიკური ეროვნული ღირებულებების განხორციელებას უნდა ესწრაფვოდეს, მათ შორის ანტაგონიზმების აღმოფხვრას, ერების

განვითარებას საკუთარი გზებით, შესაბამისი ეროვნული გონის მოთხოვნებით უნდა უზრუნველყოფდეს.

ქართველმა მეცნიერმა აღნიშნული თეორიული დებულებებით ეროვნული გონის ჯერარსული გაგება დააფუძნა, იგი არსებითად იმაზე მსჯელობდა, როგორი უნდა იყოს ერის ცხოვრების საზრისი, ეროვნული გონის მოქმედების ასპარეზი. დ. უზნაძემ გერმანიიდან სამშობლოში დაბრუნების დროიდან „ჯერარსულის“, „sollen“-ის „sein“-ად არსებულად რეალიზაციის საქმეს დაუმორჩილა თავისი შემდგომი მოღვაწეობა. სწორედ ქართული ეროვნული სულის აღორძინების მიზნით დაიწყო პედაგოგიური და სამეცნიერო მოღვაწეობა, დაამუშავა ეროვნული აღზრდა-განათლების პრინციპები, მშობლიურ ენაზე შეადგინა სახელმძღვანელოები. 20-იანი წლებიდან დ. უზნაძემ, თავის მოღვაწეობაში დიდი გარდატეხის შემდეგ, განწყობის თეორიით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ქართული ეროვნული გონის ამაღლების საქმეში.

§ 5. მიხაკო წერეთელი — ერისა და კაცობრიობის საცხოვრებელი თავისებურებანი

XX ს.-ის დასაწყისში ქართულ ფილოსოფიაში ერისა და ეროვნული საკითხის კვლევაში სოციოლოგიური ასპექტით ახალი სინათლე შეიტანა მიხაკო წერეთელმა თავისი ფუნდამენტური ნაშრომით „ერი და კაცობრიობა“ (1910 წ.), რომელიც შეფასებულია XIX ს.-დან ეროვნული საკითხებით დაინტერესებული ევროპულ კულტურაზე აღზრდილი ქართველი ინტელიგენტების შემოქმედებითი მოღვაწეობის ერთ მეტად მნიშვნელოვან მომენტად.

მიხაკო წერეთელი ცხრუკვეთელი წერეთლების ერთ-ერთი სასახელო შთამომავალი (1878—1965 წწ.), გიმნაზიის წლებიდანვე გატაცებული ყოფილა რევოლუციური მოძრაობის ინტერესებით, ანარქიზმის გავლენით მარქსიზმს უპირისპირდებოდა, თავისთავს თვლიდა მსოფლიო მნიშვნელობის ქართველი ანარქისტის ვარლამ ჩერქეზიშვილის მიმდევრად და მისდამი დიდი პატივისცემა Batoni-ის ფსევდონიმით დაწერილ თავისი მთავარი ნაშრომის მიძღვნაში ასე გააცხადა: „ძვირფას მასწავლებელს და მეგობარს ვ'არ ლამ ჩერქეზიშვილს“.

ეილს, რომელმაც კაცობრიობის ოლიმპოზედ თავისი პატარა საქართველოც სცნო ღირსად თავისუფალი ცხოვრებისა და მის წმინდა საკურთხეველზედ გულწრფელი მსხვერპლი შესწირა“. თავისი მასწავლებლის მსგავსად, მ. წერეთელმა ანარქიზმი ეროვნული საკითხის გადაწყვეტის, ერის დამოუკიდებლობისა და თავისუფლების გზად დაისახა. ამ ქართველმა ინტელიგენტმა მარქსისტების ინტერნაციონალიზმის წინააღმდეგ ეროვნული თავისუფლებისადმი ერთგულების იდეებით მოიარა ევროპის საუკეთესო უნივერსიტეტები: პარიზის, ლონდონის, ლაიფციგისა, და ბოლოს ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტი დაამთავრა. აღმოსავლეთის ისტორიაში, და კერძოდ, ასიროლოგიის დარგში დასპეციალებული ახალგაზრდა მეცნიერი 1920 წ. ივანე ჯავახიშვილმა თბილისის უნივერსიტეტში კათედრის გამგედ მოიწვია. მეცნიერებაში მისი კვლევის არეალი გაცილებით ფართო აღმოჩნდა, იგი სწავლობდა და საგანგებოდ იკვლევდა მსოფლიო კულტურასთან ქართული ეროვნული კულტურის მიმართებას.

„ყველაზე გამოჩენილი ქართველი ინტელიგენტი, რომელიც ნოე ურდანიას მთავრობის ევაკუაციის შემდეგ თბილისში დარჩა, მიხეილ წერეთელი იყო“, — წერდა გერონტი ქიქოძე. ბოლოს მაინც იგი საზღვარგარეთ გაემგზავრა და სიცოცხლეს იქ დაასრულა. მეორე მსოფლიო ომის პერიოდში გერმანიაში მ. წერეთელმა შექმნა „ქართული ეროვნული კომიტეტი“, რომლის მიზანი საქართველოში სახელმწიფოებრიობის აღდგენა იყო.

მ. წერეთელმა ევროპაში ფართოდ გავრცელებული ორგანიციზმის ძლიერი გავლენა განიცადა, ამ სოციოლოგიური თეორიის საფუძველზე დაიწყო კოსმოპოლიტიზმისა და ინტერნაციონალიზმის უარყოფა. იგი დავობდა კოსმოპოლიტიზმის როგორც სიტყვიერ-ტერმინოლოგიურ („კოსმოსის“ ადამიანი არ არსებობსო), ისე მის კონცეპტუალურ შინაარსობრივ გაგებაზე და ამასთან აკავშირებდა კაცობრიობის როგორც შინაარსობრივად ცარიელი ცნების უარყოფას. „კაცობრიობა სოციალური ფიქციაა“, რადგანაც მას არ გააჩნია არც საერთო მიზნები და არც ფუნქციები. საზოგადოებაა ის, რასაც მიზანიც აქვს და ფუნქციებიც, მაგრამ „საზოგადოება აბსტრაქტული ცნებაა“, ერია მხოლოდ ის, რაც განსაზღვრული, კონკრეტული მოვლენის სახით არსებობს „ბუნების წიაღთა შინა“, ერი არის საზოგადოებისა და სახელმწიფოსაგან განსხვავებული, რომელსაც შეუძლია შექმნას სახელმწიფო (107, 189). ხალხი ორ-

განული მასალაა ერის ორგანიზმის შესაქმნელად და ის არის მჭიდრო სოციალური ორგანიზმი. მ. წერეთელს ერის რაობის გაგებისათვის მოხერხებულად მიაჩნია მონადის ცნების ლაიბნიცისეული შინაარსით გამოყენება, მისი განმარტებით, „ერი სოციალური მონადაა“ სოციალური ინდივიდუალობის გაგებით. ეს იმითი აიხსნება, რომ ერს ახასიათებს საკუთარი წარმოება, საკუთარი ხელოვნება, მეცნიერება, ზნე-ჩვეულებები, სამართლის ნორმები, სარწმუნოება, საკუთარი ენა და საკუთარი ეთნიკური სახე (107, 189).

არ. ჯორჯაძის ერთიანი ეროვნული ნიადაგის იდეას მ. წერეთელმა თავისი საკუთარი სოციოლოგიურ-ფილოსოფიური დასაბუთება მისცა და მარქსისტების წინააღმდეგ ამტკიცებდა: ერის შიგნით თუ არის კლასთა ბრძოლა, ეს არ მოითხოვს ეროვნული ერთიანობის დაშლას, არამედ, პირიქით, იგი ერის ორგანიზმის განმტკიცებისკენაა მიმართული, რამდენადაც მოითხოვს ამავე სოციალური ორგანიზმის „სხვანაირ მოწესრიგებას. რაც შეეხება ეროვნულ მოძრაობას — ეს ნიშნავს, ერთი ერის გამოყოფას მეორისაგან, რომელიც პირველის სოციალურ ინდივიდუალობას გაქრობას უქადის“ (107, 98).

ერის ცნების სოციოლოგიურ-ფილოსოფიური ანალიზით, მ. წერეთელმა ჩამოაყალიბა ასეთი ლოგიკური ნიშნები და შესაბამისი სოციალური აღწერილობანი: „ერი არის ერთი სოციალური სუპერ-ორგანიზმი, ანუ ჰიპერ-ორგანიზმი (ტარდის სიტყვით), შემდგარი ერთგვარ ანუ მრავალგვარ ეთნიურ და სოციალური მასალისაგან, რომელსაც შეუძლია ჟამთა ვითარებაში შექმნას ერთი გარეგნულად მოწესრიგებული საერთო ცხოვრება თავის შემადგენელ ერთეულთა, ერთი საზოგადოება ყველა თავისი ორგანოებითა: ენითა, სარწმუნოებითა, მეცნიერებითა, ზნეობითა, ხელოვნებითა, სამართლითა და პოლიტიკითა, — საზოგადოება განსაკუთრებული ისტორიითა, ტიპითა და თვითშეგნებითა, სრულის ინდივიდუალობითა“ (107, 106). ერის ცნებასთან კავშირში მ. წერეთელი სამშობლოს შესახებაც მსჯელობს და აღნიშნავს, რომ სამშობლო არ არსებობს „ადგილის“, „ტოპოსის“ გარეშე, სადაც ერი თავის სოციალურ შემოქმედებას ეწევა. მ. წერეთელი ორგანიციზმის დამცველია, მართალია, იგი კრიტიკულ არგუმენტებს მიმართავს ორგანიციზმის ნაკლის მხილებისათვის, საყვედურობს „ბიოლოგიზმის“ გამო, მაგრამ თვითონ

ორგანიციზმის სოციოლოგიურ ხაზს მისდევს და ერის ყოველ განსაზღვრებაში უპირველეს ნიშნად ცხადდება ორგანიზმი, როგორც „სოციალური ორგანიზმი“, „სუპერ-ორგანიზმი“ და სხვ. ერის რაობის გაგება მ. წერეთელმა საბოლოოდ ყველაზე მარტივ, ლაკონურ განსაზღვრებაზე დაიყვანა: „ერი არის განსაზღვრული, კონკრეტული სოციალური-ორგანიზმი, ინდივიდუალობა, რომელსაც თავისი გრძნობა, ნება, თვითშეგნება და მიზანი აქვს“ (107, 107).

რაში მდგომარეობს ერის ღირსება და უპირატესობა? სამართლებრივი თვალსაზრისით, — წერს მ. წერეთელი „ერთ ერს არ უნდა ეძლეოდეს უპირატესობა მეორის წინაშე“. როგორც აღამიანები არიან რთული არსებანი და ძნელია მათი პიროვნული ღირსებებისა და უპირატესობების დადგენა, თუკი სრულიად არ ეწინააღმდეგებიან ისინი ერთმანეთს, კიდევ უფრო რთულია ერის უპირატესობაზე მსჯელობა, რადგან ერები მარტო ტერიტორიული სიდიდით, სიჭრცით კი განსხვავდებიან, მაგრამ ერის ღირსება-უპირატესობაზე ეს არ ახდენს გავლენას. ერი დროში ავლენს თავის შემოქმედებით პოტენციებს, სპსიცოცხლო მისწრაფებებით არსებობს. მ. წერეთელი აქ ბერგსონის თვალსაზრისს იყენებს დროის შესახებ: ეროვნული შემოქმედება დროში მიმდინარე პროცესია, ერი ისტორიულ დროში გაივლის აღმავლობისა და დაცემის პერიოდებს. ერებს ერთმანეთისაგან გამოარჩევს ისტორიული დრო, დრო შემოქმედებითი პროცესისა, სწრაფვისა, ერი აქ ავლენს თავის ღირსებას, მაგრამ ჩვენი ქართველი მკვლევრის აზრით, არ არის მართებული ერთი ერის ღირსება-უპირატესობაზე მსჯელობა სხვა ერებთან მიმართებაში, ეს იწვევს ერების ერთმანეთთან დაპირისპირებასაც და მათი ღირსების დევალვაციასაც (107, 177).

ერის შესახებ. მ. წერეთლის ვრცელი მსჯელობანი ძირითადად დაკავშირებულია ეროვნული თავისუფლების საკითხთან, ერის როგორც სოციალური ფენომენის კვლევა ქართველი ერის კონკრეტული ინტერესებიდან გამომდინარეობდა, ხოლო ამ კონკრეტული ამოცანის შესახებ იგი წერდა: „მთელი საუკუნის განმავლობაში ცდილობდნენ შეეწყვიტათ ძაფი მესხიერებისა ჩვენს აწმყოსა და წარსულს შორის. ამით სულიერი ცხოვრება ჩვენი ისეთ პირობებში ჩააყენეს, რომ შეგნება ჩვენი ეროვნული ორგანული ცხოვრებისა, მისი ზრდისა, მისი აწმყო მდგომარეობისა და მომავალი სურვილი მისწრაფებისა— შეუძლებელი ჰყვეს..“ (107, 20).

მთავარი საიდანაც დაიწყო საქართველოში ერის ინდივიდუალობის, მისი სპეციფიკის, ეროვნული გონის საკითხების კვლევა, ერისა და კაცობრიობის მიმართების განსაზღვრა და, საერთოდ, ამგვარი ეროვნული პოზიციების გარკვევა, იმხანად გაპირობებული იყო პეგელიანური და მარქსისტული თვალსაზრისების განსაკუთრებული დაწინაურებით. პირველის მიხედვით, ეროვნული უკიდურესად დამორჩილებული იყო საერთო საკაცობრიოსადმი, მეორე — მის ნიველირებას ახდენდა ეროვნული ნიჰილიზმით სამომავლოდ ერის უარყოფის მიზნით. საკითხზე ეროვნული თუ საკაცობრიო განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილება ნიშნავდა, მკვლევარს, ამათ საპირისპიროდ ერის თავისთავადობის პოზიცია გაემართლებინა. მიხაკო წერეთლის ნაშრომის დასათაურებიდან უკვე გამოჩნდა, რომ მისი მიზანი იყო მეცნიერულად გაერკვია ერის თავისთავადობის ამხსნელი ძირითადი თავისებურებანი, დაესაბუთებინა, თუ რატომ და ვერ შეეწირება ერი კაცობრიობას, რა ფუნქციებით, ღირებულებებით ყალიბდება, არსებობს და ვითარდება ერი როგორც ადამიანთა ერთობის ფორმა.

მ. წერეთელმა ერთმნიშვნელოვნად ახსნა ერის რაობა და იგი კაცობრიობის საპირისპირო ფენომენად გაიაზრა. კითხვაზე: რატომ უნდა იყოს თეორიულად გამართლებული სოციალურ ორგანიზმად მარტოოდენ ერის არსებობა, კაცობრიობისა კი არა, — მან ძალიან მოკლე ვარიანტში ასეთი პასუხი გასცა: სოციალური ორგანიზმი, როგორც ხალხის ერთიანობა მოწესრიგებული უნდა იყოს საკუთარი ენით, კულტურით, თავისი სოციალური ყოფით და ეს თავისებურებანი აქვს მხოლოდ ერს, კაცობრიობას კი ისინი არ გააჩნია.

მ. წერეთელმა ორგანიციისტული თეორიის პრინციპით კაცობრიობასთან მიმართებაში ერი ანუ „სუპერ-ორგანიზმი“, „მოწესრიგებული საზოგადოება“, ისტორიულად ტომების დაშლისა და მათი ხალხებად ჩამოყალიბების ეტაპით განსაზღვრა და ხალხს უწოდა. ის ორგანიზმი მასალა, რომლისგანაც ყალიბდება ერი ორგანიზმად, ისეთ ორგანულ ერთიანობად, რომელსაც, როგორც უკვე ზემოთ ითქვა, ვერც შინაგანი წინააღმდეგობანი — კლასთა ბრძოლა და ვერც გარეგანი — დაპყრობითი ომები, ვერ დაშლის.

რა არის ის, რაც ერის გონს, მის არსებას წარმოადგენს? მ. წერეთლის მიხედვით, ეს არის „თვითდაცვის“, ანუ თავდაცვის შეგნება. კაცობრიობას სუპერორგანიზმის თვისებები არა აქვს. საზოგადოება

დღობის, ადამიანთა ერთობის მთავარი საყრდენი, სუბსტრატი არის ერი: არ არსებობს საკაცობრიო გონი, საკაცობრიო კულტურა, ის ყოველთვის ეროვნულია.

მ. წერეთელმა ერის შესახებ თავისი მოძღვრება ჩამოაყალიბა მეცნიერულ თეორიული საფუძვლების მომზადებით—დასავლეთსა და რუსეთში ერის შესახებ არსებული თეორიების კრიტიკული გადასინჯვით, სამართლის, სოციოლოგიისა და ფილოსოფიის პრინციპების ათვისებითა და გამოყენებით. ასეთი ძიებებით და თეორიული განაზრებებით მან მკვეთრად გამოხატა ის საერთო განწყობა, რაც ქართველ საზოგადო მოღვაწეებსა და არენაზე ახლად გამოსულ ინტელიგენტ მოაზროვნეებს აწუხებდათ ეროვნული საკითხის გადაწყვეტაში, იმის გარკვევაში, თუ რა არის მაინც ის სუბსტანცი-ალური არსი ერისა, რომელიც ყალიბდებოდა გარკვეულ ისტორიულ ეპოქებში, განსაზღვრულ გეოგრაფიულ და ეკონომიკურ სივრცეებში, კულტურული და სულიერი თვითშეგნების, ეროვნული ღირსებისა და ხასიათის სახით, რასაც საერთო სახელად ეროვნული გონი შეიძლება ეწოდოს.

მ. წერეთლის ეროვნულ კონცეფციაში მთავარი მაინც ერისა და კაცობრიობის, ეროვნულისა და კოსმოპოლიტურის დამოკიდებულების საკითხია და ამ ძირეული პრობლემის საფუძვლიანი ძიებით ავტორის მიერ მიკვლეულია ასეთი დანასკვი: საზოგადოების არსებობის სუბსტანციას წარმოადგენს ერი, კაცობრიობა კი როგორც რაღაც დამოუკიდებელი სუბსტრატი არ არსებობს; ერის არსება განისაზღვრება ნიშნით — საკუთარი არსების თვითდაცვა, თვითშეგნება, ეროვნული ინდივიდუალობის თვითშენახვა. თავისი ინდივიდუალობის შენარჩუნება, გადარჩენა სწორედ ეროვნული გონის თავისებურება.

მ. წერეთლის, ისე როგორც ამ პერიოდის ცნობილი ქართველი ინტელიგენტი მოღვაწეების ეროვნული პოზიცია მარქსიზმის საპირისპიროდაა ჩამოყალიბებული ეროვნულ საკითხზე და ძირითადად კონცენტრირებულია იმ თვალსაზრისში, რომ ერი ინდივიდია, თავისი ინდივიდუალური თავისებურებების დამცველი შინაგან და გარეგან წინააღმდეგობებში. მაშასადამე, ეროვნულობა რეალიზდება ხალხის მიერ ინდივიდუალობის მოპოვებით. ამიტომ ერის გადარჩენა თანაფარდია ეროვნული ერთიანობისა და ინდივიდუალო-

ბის შენარჩუნებისა, და მასში ჩამოყალიბებული ეროვნული გონის ხსნაც მასშივეა საძებნი.

თემა — ერი თუ კაცობრიობა — მეტად საყურადღებო და აქტუალური დარჩა XX ს.-ის აზროვნებაში, მასზე მსჯელობდნენ პოლიტიკური თუ აპოლიტიკური მოღვაწენი და მოაზროვნეები, რელიგიური ფილოსოფიისა და ექსისტენციალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლები, გაკეთებულია მრავალი საინტერესო და არაორდინალური დასკვნა. ამ თემას შეეხო რუსი ფილოსოფოსი ნიკოლაი ბერდიაევი შრომებში: „რუსეთის ბედი“, „ზნეობის ფილოსოფია“, ავტობიოგრაფიულ ნაშრომში „თვითშემეცნება“ და სხვ. მისი თვალსაზრისის მიხედვით, ერი არ ექვემდებარება რაიმე რაციონალურ განსაზღვრებას. არ გამოდგება არც ფსიქოლოგიური, არც სოციოლოგიური მიდგომა მისი არსების გარკვევისათვის, რადგან „ერის რაობა არ განისაზღვრება და არ ამოიწურება არც რასით, არც ენით, არც რელიგიით, არც ტერიტორიით, არც სახელმწიფოებრივი სუვერენიტეტით, თუმცა ყველა ეს ნიშანი მეტ-ნაკლებად არსებითია ეროვნული ყოფისათვის. უფრო სწორნი არიან ისინი, ვინც ერს განსაზღვრავს როგორც ისტორიული ბედის ერთობას“ (5, 10).

6. ბერდიაევის მიხედვით, „ეროვნება არის ის რთული იერაქიული საფეხური, სადაც ყველაზე მეტად არის დაუნჯებული ისტორიული ბედის სიმძაფრე. მასში ბუნებითი სინამდვილე ისტორიულ სინამდვილეში გადადის“ (5, 12). იმ არსებითი ნიშნიდან, რომ ერი არის ისტორიული ბედის ერთობა, განვითარებულია თვალსაზრისი: „ერი არ არის ცოცხალთა თაობა, არ არის თაობათა ჯამი, იგი არ არის რაღაც დასაბამიერი, ისტორიული პროცესის მარად ცოცხალი სუბიექტი. მასში არა ნაკლებად ცოცხლობენ და მყოფობენ წარსული თაობებიც, ვიდრე თანამედროვენი. ერი ონტოლოგიური ბირთვია“. ჩვენთვის მეტად ყურადსაღებია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, ეროვნული ცხოვრება და ცნობიერება გულისხმობს უწყვეტ კავშირს წინაპრებთან და მათი ანდერძის პატივისცემას.

6. ბერდიაევი განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ეროვნულ ყოფასა და ცნობიერებაში რელიგიურ საფუძველზე და ამ პოზიციიდან ებრძვის ინტერნაციონალიზმსა და „რევოლუციონიზმს“. ინტერნაციონალისტების, ფაქტობრივად მარქსისტების წინააღმდეგ მებრძოლი რუსი ფილოსოფოსი ერისა და კაცობრიობის დაპირისპირ-

რებას მათ თვალსაზრისად მიიჩნევს და მისი აზრით, ისინი ეროვნებასაც სპობენ და კაცობრიობასაც. ამის საპირისპიროდ თავად რუსი მოაზროვნე ნაციონალიზმს იცავს და განარჩევს მის ორ სახესხვაობას: ერთი დაბალი სახის ნაციონალიზმია, რომელიც ზოოლოგიური ნაციონალიზმის სახით არსებობს და ვლინდება „ხალხთა სტიქიური თვისებების იდეალიზაციაში“, მეორეა შემოქმედებითი ნაციონალიზმი, რომლისთვისაც ეროვნული შეგნება, ეროვნული ყოფაცხოვრება ერის შემოქმედებითი ამოცანაა (5, 45).

ერი და კაცობრიობა, ნ. ბერდიაევის აზრით, ერთად მოიაზრება, მაშინ, როდესაც ნაციონალიზმი და კოსმოპოლიტიზმი ერთმანეთთან შეურიგებელნი არიან. ეს იმის გამოა, რომ კაცობრიობა თავად არის უმაღლესი იერარქიული საფეხურის კონკრეტული ინდივიდუალობა. ისე, როგორც ღმერთშია ინდივიდუალურთა საცესობა და სრულყოფილება, — „ადამიანი შედის კაცობრიობაში თავისი ეროვნული ინდივიდუალობით, როგორც ეროვნული ადამიანი და არა როგორც განყენებული კაცი“ (5, 52—53). ეს რუსი მოაზროვნე რელიგიური ფილოსოფიის წარმომადგენელი იყო და მას სურდა ერთიანი ემანაციური სინათლის გზა დაენახა ეროვნულსა და ღვთაებრივს შორის. ამ პოზიციიდან საინტერესოა მის მიერ აგებული იერარქიული კიბე, რომლის საფეხურები შემოქმედებითად არიან ერთმანეთთან დაკავშირებულნი ისე, რომ პიროვნება ერშია შერწყმული, ერი — კაცობრიობაში, კაცობრიობა — კოსმოსში და კოსმოსი — ღმერთში. აქედან გამომდინარეობს, რომ ადამიანური ინდივიდუალობა, ღმერთის უნიკალური შემოქმედება ერშია შერწყმული როგორც ღვთაებრივი იერარქიული საფეხურების ემანაციის ერთ მომენტში. ყველაფერი ღმერთით იწყება, ხოლო ადამიანური ინდივიდუალობიდან უნდა დაიწყოს უმაღლესი მიზნის განხორციელება, ღმერთთან, უზენაეს არსთან ამაღლება დაბალი ყოფიერიდან, ინდივიდუალურ ეროვნულიდან. ნ. ბერდიაევი თავის ეროვნულ კონცეფციაში შეეცადა რუსული სულიერი რელიგიური მისწრაფებანი, რუსი ერის გონის ეს სპეციფიკური თავისებურებანი გამოეხატა და, ეს ასეც მოხდა. ჩვენი ქართველი მოღვაწენი არჩილ ჯორჯაძე, დ. უზნაძე და სხვანი ხშირად მიუთითებდნენ ამ ერის განსაკუთრებულ რელიგიოზურ სულისკვეთებაზე.

თანამედროვე ფილოსოფიაში პიროვნების, ინდივიდის კვლევის ცენტრში დაყენების კვალდაკვალ სულ უფრო აქტუალური ხდება

ერისა და ეროვნულის შესახებ მართებული კონცეფციების მოპოვების მცდელობანი. აღსანიშნავია, რომ ეროვნული საკითხების მკვლევარი ქართველი მოაზროვნეები არსებითად საკუთარი ერის ინტერესებს ემსახურებოდნენ, საქართველოს თავისუფლებაზე და ქართველი ერის თავისთავადობაზე. ოცნებობდნენ, შესამჩნევია, რომ დასავლეთ ევროპის გამოჩენილ მოაზროვნეთა შორისაც იყვნენ ისეთები, რომელნიც „ნაციონალისტობდნენ“ ამ სიტყვის ყველაზე კარგი გაგებით და მოპოვებულ თეორიულ დასკვნებს ერის ინტერესებს მჭიდროდ უკავშირებდნენ. ამ მხრივ საგულისხმოა, ესპანელი მწერლისა და ექსისტენციალისტი მოაზროვნის მიგელ დე უნამუნოს კონცეფცია ჩამოყალიბებული კამათის ხელოვნებაში ეროვნულისა და კოსმოპოლიტურის მიმართების თაობაზე, რაც კონკრეტულად ეხებოდა არგენტინული ლიტერატურის სპეციფიკის განსაზღვრას.

ლიტერატურის შეფასებაში უნამუნო არჩევს ორ უკიდურეს პოზიციას — პატრიოტულს — ეროვნულს და კოსმოპოლიტურს — საკაცობრიოს. ამის თაობაზე გაშლილ კამათში მის მიერ გამოტანილი დასკვნა ასეთია: „ადამიანის შიგნით და არა მის გარეთ უნდა ვეძიოთ ადამიანი, ადგილობრივისა და კერძოს სიღრმეებში — უნივერსალური, დროებითისა და წარმავალის სიღრმეებში — მარადიული“ („ხელოვნება და კოსმოპოლიტიზმი“, იხ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1983, 20). „ყოველი კონკრეტული მიწის ნაგლეჯის მიღმა სხვა არაფერია, გარდა გეომეტრიული სივრცისა და ცივი ევკლიდური ან არაევკლიდური წყობის აბსტრაქციისა; კონკრეტული დროის მიღმა, ესე იგი, იმ დროისა, როცა ვიტანჯებით ან გვიხარია, მათემატიკური დროის მეტი არაფერი იგულისხმება; უსასრულობასა და მარადიულობას მოვიპოვებთ მხოლოდ ჩვენს ადგილას და ჩვენს საათში, ჩვენს ქვეყანასა და ჩვენს ეპოქაში“ (იქვე: 94).

უნამუნო გმობს მოძღვრებებს, რომელნიც თრგუნავენ ადამიანის ინდივიდუალობას, აღიარებენ „ყოველადკაცს“, „კაცობრიობას“ და საბოლოოდ ქმნიან ადამიანის სქემას, აბსტრაქციებს. ადამიანის ბუნებაში არის რაღაც უნივერსალური, მაგრამ მთავარია ცალკეული ადამიანი, ინდივიდი, „ხორცი ხორცთაგანი ერისა, რელიგიისა, ენისა, კულტურისა და ფესვებიც მათში აქვს გადგმული“. საკაცობრიო თავისთავად არარაა ინდივიდუალურ-ეროვნულის გარეშე. ის, რაც უნ-

ვერსალურია, ეროვნულ-ინდივიდუალურია: „განა უნივერსალურები არ არიან ის გენიოსები, ვინც ინდივიდუალურში და დროებითში მარადიულს აღმოაჩენენ? შექსპირი, დანტე, სერვანტესი, იბსენი, — სწორედ იმდენად ეკუთვნიან მთელ კაცობრიობას, რამდენადაც ერთი მათგანი ინგლისელი იყო, მეორე — ფლორენციელი, მესამე — კასტიელი და მეოთხე — ნორვეგიელი. და დანტეც აკი იმიტომაც აღიარებული მსოფლიოსა და საუკუნეთა მოქალაქედ, რომ მან, იტალიელთა შორის ყველაზე უფრო იტალიელმა და XIV საუკუნის ადამიანმა, თავის თავში განასახიერა და მარადიულად აქცია იტალიური XIV საუკუნის ადამიანის ტიპი, ყველა დროისა და ხალხის ადამიანის ტიპი — ა დ ა მ ი ა ნ ი!“ (იქვე, 94).

უნამუნოს მიხედვით, უნივერსალურობა, ხელოვნების, ლიტერატურის გენიოსობა ეროვნულობის მაქსიმალურობასთანაა შეთავსებული. ამიტომ არის რედიარდ კიპლინგის ის ნაწარმოებები განსაკუთრებით აღიარებული, რომლებშიც მოქმედება ინდოეთში ხდება. საკუთარი შემოქმედების შესახებ უნამუნო წერს: „როდესაც მე მოვიწადინე შემექმნა პოეზიით გამსჭვალული ხელოვნების ნაწარმოები... ჩემი ბავშვობის მიწას, მშობლიური ბასკონიის მთებს მივმართე... მთელი ჩემი მეცნიერული ცოდნა, წაკითხული წიგნები, ფილოსოფია მოვიშველიე, რათა უფრო ცხადად წარმომედგინა ბილბაოს დაბომბვა — და ეს დიდი მოვლენა მეხსიერების სიღრმიდან ერთბაშად ამოტივტივდა და თვალწინ ცოცხლად დამიდგა“ (იგივე, 94).

უნამუნო ესპანელი ექსისტენციალისტი, ეროვნული აღორძინების ინტელიგენტური მოძრაობის აქტიური წარმომადგენელი, მთავარ თემად სახავს ინდივიდუალურ უკვდავებას. „შემშლილი ყოფიერებისათვის“, „უკვდავების წყურვილი“ ინდივიდუალური სიცოცხლის ასპექტშია განხილული. მისი აზრით, ადამიანური ყოფიერება ელინდება ნებაში, რწმენაში და ფანტაზიაში. ადამიანებისაგან იქმნება არა რაღაცა ობიექტური მოვლენების მიმდევრობა, კანონზომიერება, არამედ მარადიული ტრადიციები ინტრაისტორიულ ფენებში ჩაღეჭილი, რაც გონებისათვის მიუწვდომელია, მისი მხოლოდ გრძნობებში გაცნა ან ფანტაზიაში წარმოსახვა შეიძლება. მაგ., ღონ-კიხოტში წარმოსახულია ესპანელი ხალხის ცხოვრების წიაღიდან წამოსული გრძნობის მისტიკურობა და ტრაგიკულობა, მისი პარადოქსულობა. ეს მისტიკური გრძნობის, ტრაგიკული,

პარადოქსული ინდივიდი ზოგადსაკაცობრიო ტიპად ჩამოყალიბდა, და სწორედ იმგვარად, რომ ის არის უნიკალური, თვითმყოფი, ინდივიდუალურ-განუმეორებელი და, ამიტომაც „ნამდვილად უნივერსალური“. ე. ი. უნამუნოსათვის უნივერსალიზმი ინდივიდუალური-საგან განყენება კი არ არის, არამედ სწორედ ინდივიდუალურის მაქსიმალური გამოსატყულება. ეს „მდიდარი და ყოვლისმომცველი უნივერსალიზმი“ საკაცობრიოს, ეროვნულის, ინდივიდუალურის სხვაობათა მეტოქეობისა და შეჯახების შედეგია. მისი მაგალითია „საორკესტრო ორმოში“ ჯერ საკრავების შეუწყობელი ხმები, შემდეგ კი ზევით, „ხელოვნების ზეცაზე“ ჰარმონიულ სიმფონიად“ აღვლენილი, რაშიც სწორედ ერებს, რელიგიებს, ენებსა და ქვეყნებს შეაქვთ თავიანთი ნოტები. თვითნული თავის საკუთარ სიმს აჟღერებს და ყოველ სიმს თავისი საკუთარი და განსაკუთრებული აჟღერადობა აქვს“ (იქვე).

უნამუნო უარყოფს მსოფლიო გონებას: „ამაოდ იხარჯება მსოფლიო გონება რომ უნივერსალურად აღიარონ“, არსებობს ინდივიდუალურ-ეროვნული თავის ხასიათის, რელიგიის, კულტურის, ენის ინდივიდუალობით და თუ ვინმე შეეცდება ხელოვნებას, მშვენიერებას წაართვას თავისი ეროვნული სული, ხასიათი, ის მიიღებს ესპერანტოს ენაზე ამეტყველებულ რაღაც კოსმოპოლიტურს, სათბურის მსგავსს, რომელიც გარეგნულად შესაძლოა მშვენიერიც და სურნელოვანიც გვეჩვენოს, მაგრამ ნამდვილად ის მხოლოდ „სხვის ჩრდილია“, „უნაყოფოა“ და ასეთი ხელოვნება, პოეზია დასაღუპავადაა განწირული.

მიგელ დე უნამუნოს მიერ ეროვნულის შესახებ აქ წარმოდგენილი დასკვნები თავისი პრინციპულობით, და თუ გნებავთ, რადიკალიზმითაც კი, ესადაგება XX ს. ჩვენი ქართული ინტელექტუალების თვალსაზრისს ერის რაობის, ეროვნული გონის თავისებურების შესახებ, რომელიც მიმართული იყო მარქსისტული ინტერნაციონალიზმის წინააღმდეგ. მათი ეს ნააზრევი მისაღებია ახლაც და კვლავაც შეინარჩუნებს მთელი სისრულით თავის ღირებულებასა და აქტუალობას.

მ. წერეთლის წიგნში „ერი და კაცობრიობა“ ეროვნული კონცეფციის პოზიტიურ ნაწილს თან დართული აქვს ფართო მასშტაბით კრიტიკულ პლანში წარმოდგენილი თეორიების მიმოხილვა.

დასახელებული არიან ვიკო, ფიხტე, ჰეგელი, მაგრამ ავტორი ერის რაობის გარკვევისათვის ანგარიშგასაწვედაც არა თვლის მათ თვალსაზრისებს და ერთი ფრაზით უარყოფს: ერთმანეთთან აურიეს ერი და სახელმწიფო და ამ მიზეზით მათთან ერის რაობის ახსნა საფუძველს მოკლებული დარჩაო (107, 205). სამაგიეროდ, თეორიათა ამ კრიტიკულ ნაწილში ფართოდაა წარმოდგენილი ჩვენთვის საყურადღებო ისეთი მოძღვრებები, რომლებმაც სული, გონი გამოაცხადეს ერის არსებად (მანჩინი, ბლუნჩლი, რენანი). რენანის მიხედვით, ერის განმსაზღვრელია ეროვნული შეგნება, გრძნობა, ზნის ერთობა, მოკლედ ეროვნული სული. მ. წერეთლისათვის სრულიად მიუღებელია ერის რენანისეული განმარტება—„ერი სულიერი ოჯახიაო“. ქართველი მოაზროვნის კრიტიკას იმსახურებს აგრეთვე ტარდის სოციოლოგიურ ორგანიციისტული თეორიაც: „ერი და სხვა სოციალური ჯგუფები არიან კონკრეტული სოციალური ორგანიზმები“, საზოგადოება კი ცოცხალი ორგანიზმის ერთ ორგანოს — ტვინსა ჰგავს და საზოგადოების გონებრივი ძალის ფუნქციას ასრულებს. ყოველი სოციალური ჯგუფი და, მაშასადამე, ერიც ადამიანთა ისეთი კრებადობებია, რომელნიც ურთიერთს ბაძავენ ან ერთმანეთს ჰგვანან. ეს მსგავსება, ტარდის მიხედვით, ქმნის კონკრეტულ სოციალურ ორგანიზმს.

ყველა ჩამოთვლილი თვალსაზრისი კრიტიკულადაა შეფასებული მ. წერეთლის მიერ და, ბუნებრივია, აზრის განვითარებას მთლიანობაში თავისი თვალსაზრისის განვითარებებს უქვემდებარებს, რაც გაცხადებულია აღნიშნული ნაშრომის ბოლო ნაწილში, სადაც მთელი ნაშრომის მიზანი და საბოლოო შედეგები ერთმანეთს ემთხვევა. მიზანი კი ასეა გამოთქმული: დამტკიცება იმისა, რომ „ქართველი ერიც ერია და ღირსეული ისტორიული ერი“ და ამისათვის იყო გამოყენებული ორგანიციისტული თეორიის სადავო დებულებები, ქართული კულტურის ისტორიული მონაცემები, ენაში, მწერლობასა და მთლიან ეროვნულ სულიერობაში.

შეძლო თუ არა მ. წერეთელმა „კაცობრიობის“ ცნების შინაარსობრივი უარყოფა? „კაცობრიობის“ მისეულ განსაზღვრებებში ერთგვარი ლოგიკური სიძნელეები შეინიშნება. მაგ., „კაცობრიობა, როგორც სოციალური არსი არ არსებობს, მხოლოდ მისი ნაწილები არსებობენ“, ნაწილების არსებობით კაცობრიობის არსებობის გამართლებაც შეიძლებოდა. მეორე, — კაცობრიობა არ არსებობს, რად-

გან მას არ გააჩნია ერის ნიშნებიო, —წერს მ. წერეთელი. და იგი ცდილობს დეტალურად გაარჩიოს კაცობრიობის ცნებაში ერის ნიშნების არარსებობის დასაბუთების არგუმენტები. კაცობრიობას ერისათვის დამახასიათებელი ნიშნები რომ არ გააჩნია, ვერ გამოდგება არგუმენტად, რადგან მას არც უნდა გააჩნდეს ისინი, კაცობრიობა ხომ უფრო მეტია, ვიდრე ერი შინაარსობრივადაც, დროშიც და სივრცეშიც. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ მ. წერეთელი თავის მსჯელობებში ხშირად იყენებს ცნებებს „კაცობრიობა“, „კულტურული კაცობრიობა“ და ამას გვერდს ვერც აუვლიდა, რამდენადაც ეხება დიდი ისტორიული ფენომენების მნიშვნელობას, რათა განსაზღვროს ეროვნებათა განვითარების ერთიანი გზა და სხვ.

კაცობრიობის ცნების უარყოფა, მისი უშინაარსობის მტკიცება, მ. წერეთელს ინტერნაციონალიზმის პოლიტიკური შინაარსის საპირისპირო, ნაციონალიზმის აპოლოგიისათვის სჭირდება. მისთვის მთავარი იყო ერების თავისთავადი ინდივიდუალურობისა და უფლებების დაცვა, ამას უპირისპირდება ინტერნაციონალიზმი და არა კაცობრიობა. ამას გრძნობდა ამ ღირსშესანიშნავი წიგნის ავტორი და ამიტომაც წიგნის ბოლო ნაწილში კაცობრიობის ცნებაც გამოიყენა თავისი დადებითი შინაარსით და „ნამდვილი ინტერნაციონალიზმის“ გამართლებაც დაიწყო; მისი სიტყვებით, „სოციალისტური ინტერნაციონალიზმისაგან“ განსხვავებით ნამდვილი ინტერნაციონალიზმი ერებს კი არ უარყოფს, ერების უფლებებს კი არ შელახავს, არამედ მიაღწევს მათ ურთიერთ შეთანხმებას, არ შეულახავს მათ ინდივიდუალობას (107, 241). ასევე კაცობრიობა უნდა განხორციელდეს როგორც „საზოგადოებათა საზოგადოება“, რომლის იდეალი იქნება ყოველი ერისა და ინდივიდისათვის „ყოველმხრივი თავისუფლება და თანასწორობა“. ამ კონტექსტში მ. წერეთელი დათმობაზე მიდის და „კაცობრიობის“ „ადამიანობის“ ცნებით შეცვლაზე თანხმდება: „ა დ ა მ ი ა ნ ო ბ ი ს იდეალი რომ დაიჭერდეს ადგილს „კაცობრიობის“ იდეალისას ადამიანის შეგნებაში, ვგონებთ მისთვის ეს უფრო ჭეშმარიტი, კეთილშობილი და დიადი იდეალი იქნებოდა“ (107, 241). საფიქრებელია, რომ მ. წერეთელმა „გაკეთილშობილებული“ კაცობრიობის ღირებულების გაზიარება საჭიროდ მიიჩნია.

მ. წერეთლის ეროვნული კონცეფციის გაცნობა, ერთი შეხედვით, ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს უარყოფილია ეროვნული სულის,

გონის პრიორიტეტულობა. ეს მას ეროვნულის გაგებაში კულტურის როლის უარყოფამდე მიიყვანდა. მაგრამ თავისი თვალსაზრისის განვითარების ბოლო მომენტებში იგი ეროვნულ ინდივიდუალობაში კულტურის მნიშვნელობას განსაკუთრებულად აფასებს: ყოველი ერი თავის საკუთარ კულტურას ფლობს, „ყოველი ერი თავისებურად მღერის და გალობს და სხვა ჰანგებსაც თავისებურად გარდაქმნის“ (107, 277); „კულტურა ადამიანის სულიერი და ფიზიკური ენერგიის შემოქმედებაა“. მართალია, კულტურა იქმნება გარკვეულ ბუნებრივ პირობებში, მაგრამ ამ მატერიალურს გადამწყვეტი მნიშვნელობა არა აქვს. კითხვაზე, თუ რა არის საფუძველი კულტურათა მრავალფეროვნებისა, მას შემოაქვს „ჯიშის“ ცნება. „ჯიშში ისეთი ინდივიდუალურობისანი არიან, რომ ერთს ერთნი ნიჭნი აქვთ მოცემული ბუნებისაგან, მეორეს სხვანი, და ამისდამხედვით მათგან შექმნილი კულტურანიც განსხვავდებიან“ (107, 178). როგორც ისტორიულად ერი იქმნება სხვადასხვა მოდგმათა შერევით, ასევე დროთა მსვლელობაში ფორმირდება „ეროვნული ტიპი“, „ჯიში“, თავისი განსაკუთრებული ფიზიკური და სულიერი თვისებებით (107, 179). შესაბამისად, ყალიბდებიან განსხვავებული კულტურები, ყოველი კულტურა ეროვნულია, „თვით ქრისტიანობამაც ყველგან, ყოველი ერის წიაღში მიიღო ე რ ო ვ ნ უ ლ ი ფერი, იგი გახდა ეროვნულ შემოქმედებად“ (107, 271).

გამოთქმები „ეროვნული ტიპი“, „ჯიში“ ტიპურს აღნიშნავს. აქ წინა პლანზეა წამოწეული სულიერი, გონითი აქტივობა. „განსაზღვრულ კულტურულ სფეროში ერთა კულტურას ქმნიან შემოქმედებითი ნიჭის მქონე პიროვნებანი... განსაზღვრულ სულიერ თვისებათა პატრონნი ჯიშში ქმნიან ამ სფეროს თავისებურებებს, განასხვავებენ მას სხვა კულტურულ სფეროთაგან, სადაც სხვა სულიერ თვისებათა ჯიშნი მოქმედებენ და ჰქმნიან“ (107, 280). „ქართული ჯიშის“ შეფასებისას აღნიშნულია, რომ უძნელეს ისტორიულ პერიოდებში საქართველოში ჩვენმა ერმა მაინც „შეძლო შეუძლებელი“, —მოახერხა გამოსულიყო ბიზანტიის გავლენის სფეროდან, უშუალოდ შესულიყო დასავლეთ ევროპის კულტურის სფეროში და განეცადა „აღორძინების“ პერიოდი. მას სწორედ ისტორიული ძნელებელობის გამო არ დასცალდა იტალიური ტიპის „ევროპული აღორძინება“, მაგრამ კლასიკური კულტურის განვითარებით მაინც განხორციელ-

და „ქართული აღორძინება“. მ. წერეთელი აღნიშნავს, რომ XII ს.-ის შემდეგ „ქართულ ჯიშს (შეიძლება ეთქვას „ქართულ გონს“—მ. ჭ.) შეეძლო ნამდვილი რენესანსის დონეზე ამაღლება, მაგრამ „აღმოსავლეთიდან მოსული რისხვის“ მიუხედავად, მაინც მოხდა „აღორძინების“ გვიანდელი გამოხატვა, ჯერ სულხან-საბას, გურამიშვილის, ბესიკის მოღვაწეობით, შემდეგ კი XIX ს.-ში — ქართულ მწერლობაში — ილიადან გრ. რობაქიძემდე (107, 184).

გ 6. გერმანიი ქიქოძე — ეროვნული ენერგია და „პატარა სამშობლოს“ იდეალუმი

XX ს. დამდეგის ქართველი ინტელიგენტების მოწინავე თაობა, რომელიც ეროვნული საკითხების ფილოსოფიური საფუძვლების კვლევა-ძიებით იყო გატაცებული, პირველი მსოფლიო ომისდროინდელი თაობაა: მათ წინაშე განსაკუთრებული აქტუალობით იდგა საკითხი ომის ვითარებაში ეროვნული სულის, სახის, ხასიათისა, ერის მიზნობრივი სწრაფვის მეტამორფოზების პირობებში ეროვნული ენერგიისა და გონის საზრისიანი წარმართვის შესახებ. ამ დროს დაიწერა დიმიტრი უზნაძის „ომის ფილოსოფია“, გერონტი ქიქოძის წერილების მთელი სერია პირველ მსოფლიო ომზე, დიდი და პატარა ერების ბედზე, II ინტერნაციონალის პაციფისტურ, ყალბ „ჰუმანისტურ“ პოზიციაზე, მის კრახზე და სხვ.

გ. ქიქოძე (1885—1960 წწ.) გერმანიისა (ლაიფციგი) და შვეიცარიის (ბერნი) უნივერსიტეტებში ფილოსოფიის ფაკულტეტებზე სწავლის შემდეგ საქართველოში მოღვაწეობდა. იგი ჯერ კიდევ 1905 წლიდან აქტიურად მონაწილეობდა ქართულ პრესასა და პერიოდიკაში („მოგზაური“, „დროება“, „სახალხო გაზეთი“ და სხვ.), როგორც რედაქციის წევრი, რედაქტორი, იყო სოციალ-ფედერალისტთა პარტიის წევრი.

გ. ქიქოძე, ისე როგორც იმ დროის სხვა ახალგაზრდა ინტელიგენტები დასავლეთის უნივერსიტეტებში განათლების მიღებისა და ევროპული კულტურის ზიარების შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებისას, სადაც მათ დახვდათ ერის ძნელბედობა, პარტიული ბრძოლები და გათიშულობანი, თავისი ქვეყნის მიმართ არამც თუ არ გამსჭვალულნან არასრულფასოვნების განცდით, არამედ, პირიქით,

მთელი მათი მცდელობა იქით მიმართეს, რათა წინა პლანზე წამოეწიათ თავისი ხალხის ეროვნული ღირსებები, მისი ორიგინალური კულტურა და გადაელახათ ეროვნული ნიჰილიზმის ყოველი გამოვლენა. ამისათვის კი საჭირო იყო ინტელიგენტობის უმაღლესი დონე, რომელიც ვლინდება არა დახვეწილ ქცევასა და ეტიკეტებში, არამედ ეროვნულის ღრმად გაცნობიერებასა და საკუთარი ხალხის კულტურულ ღირებულებათა დაფასებაში, რაც თავისთავად გულისხმობს უცხოური კულტურის პატივისცემას და მისი შეფასებისას სწორი პოზიციის შემუშავებას. ინტელიგენტი ნამდვილი მნიშვნელობით არ შეიძლება იყოს ის, ვინც უცხოურით აღტაცებული თავისი მშობლიურის არასრულფასოვნებაზე მიუთითებს, ეროვნულის განქიქებით საკუთარი თავისა და ქვეყნის მიმართ ნიჰილიზმს თესავს.

XX ს. ზემოთხსენებული ინტელიგენტები არ. ჯორჯაძე, მ. წერეთელი, დ. უზნაძე, ალ. ჯანელიძე, გ. ქიქოძე სამშობლოში დაბრუნებისთანავე დიდი მამულიშვილური გრძნობით შეუდგნენ ქართველი ერის თეორიული და პრაქტიკული საკითხების გადაჭრისათვის ზრუნვას. ამ მიმართებით საყურადღებოა ინტელიგენტობის შეფასება ზურაბ კაკაბაძის მიერ გ. ქიქოძის 85 წლის საიუბილეო საღამოზე წარმოთქმულ სიტყვაში: „ინტელიგენტობა ზემოთხსენებული არაა, თუ მისი ნაკლებობა მყდარდება, მაგალითად, იმგვარ ვითარებაში, როგორიცაა დამოკიდებულება საკუთარი სამშობლოსადმი და უცხოეთისადმი. პატარა და ბედუკუდმართი ერის, უხეში გარეშე ძალების მოწოდებით არაერთგზის შეფერხებული ისტორიული განვითარების მქონე ერის წარმომადგენელისათვის იოლი არაა ეროვნული სრულფასოვნების განცდა და აქედან სამშობლოსადმი და უცხოეთისადმი დამოკიდებულებაში მახინჯი, ავადმყოფური ელემენტების მონაწილეობის სავსებით აცდენა. ღიახ, იოლი არაა იმ სულიერი სიმაღლისა და დისტანციის შენარჩუნება, საიდანაც ისტორიული შეფერხებების მიუხედავად, საკუთარი ერის კულტურულ ენერგიას შეაფასებ როგორც ღირსია, საკუთარი ხალხის განუმეორებელ კულტურულ ტრადიციებსა და შესაძლებლობებს თავდადებით უპატრონებ და ამასთან, სწორედ იმიტომ, რომ უღირსობის ეჭვი არა გდრღნის, სხვა სრულფასოვანი ერების დიდ კულტურულ მიღწევებსაც მშვიდად გაუსწორებ თვალს, აუმღვრეველი აღტაცებით აღიარებ, ეზიარები და ამით გამდიდრდები“ (გაზ. „თბილისი“, 1986, 24 მარტი).

ასეთი ინტელიგენტობის ბრწყინვალე ნიმუში იყო გ. ქიქოძე, რომელმაც 1917 წელს გაზეთ „საქართველოს“ საახალწლოდ გამოცემულ № 1-ში დაბეჭდა წერილი „პატარა სამშობლო“, სადაც წარმოაჩინა პატარა ერის სიკეთე და ძნელბედობა, დიდ ერებთან მიმართებაში თვალსაჩინოდ დაახასიათა პატარა ერების ღირსება — პატრიოტიზმის ძლიერი გრძნობის განვითარება. პატარა ერის ხვედრია მატერიალური შეზღუდულობა, ხელმოკლეობა, მცირე ჯარი და იარაღი. დიდი ერები ამ მხრივ უზრუნველყოფილნი არიან, მაგრამ მათ აკლიათ ის, რაც „მცირე სამშობლოს“ ჭარბად აქვს, „ცხოველი პატრიოტიზმი“, მაღალი ზნეობრიობა. პატარა ერის საზღვრებში ყველაფერი ხელშესახებია, მახლობელია, მწვავედ განიცდება გამარჯვებებიც და მარცხიც. აქ ადამიანს მეტი პასუხისმგებლობა აქვს თავისი ერის წინაშე და მისგანაც მეტ სიკეთეს ელოდება. ამიტომ არის, რომ „პატარა ქვეყნის შვილები ხშირად უფრო ძლიერი ადამიანები არიან, ვიდრე დიდი ქვეყნის მოქალაქეები და პატარა ერები ხშირად გენიოსობისა და თვითმოქმედების სასწაულს ააშკარავენ“. დიდი სახელმწიფოები თავისი უსაზღვრო ტერიტორიით პატრიოტიზმის გრძნობის ნაცვლად იმპერიალისტურ ზრახვებს აძლიერებენ, იქ ძალზე ნაკლებადაა მახლობლობის განცდა, საკუთარი და ეროვნული ინტერესების გადაჯაჭვა, იქ პიროვნება იკარგება უპიროვნო მასაში. პატარა სამშობლო აყალიბებს მამულიშვილობის ძლიერ გრძნობას. ამიტომ გ. ქიქოძის აზრით, ალტერნატივა — პატარა თუ დიდი სამშობლო, პატარა სამშობლოს არჩევანით უნდა გადაწყდეს. ქართველი მამულიშვილი დარაჯად უნდა დაუდგეს თავის ხალხს, „საქართველო ყოველთვის ალყაშემორტყმულ ციხეს წარმოადგენდა და დღესაც ასეთ ციხეს წარმოადგენს“ (იქვე, 104).

დიდ ისტორიულ ეპოქებში ხდება ერის და, უწინარესად, მისი ახალი თაობის არსებითი გარდაქმნა, — აღნიშნავდა გ. ქიქოძე. იმ დროს ეროვნული გონის, სულის სიღრმეში ძლიერი მეტამორფოზები ხდება. ეს განსაკუთრებით ეხება ომის პერიოდებს, როცა ჩნდება არა მარტო ჯარების სიმძლავრე და რაოდენობა, არამედ იბადებიან ახალი თაობანი და ახალი იდეები. 1915 წ. პირველი მსოფლიო ომის მეორე წელს გ. ქიქოძე წერდა: „ჩვენ აღარ შეგვიძლიან ისე გრძნობა და აზროვნება, როგორც წინა თაობა გრძნობდა და აზროვნებდა. ეს კიდევ არაფერია: ჩვენ ხეალ აღარ შეგვეძლება ისე ვიგრძნოთ და ვიფიქროთ, როგორც გუშინ ვგრძნობდით და ვფიქ-

რობდით. ჩვენი სულის სიღრმეში ძლიერი მეტამორფოზები მოხდა; კიდევ ბევრი ცვლილებაა მოსალოდნელი. ჩვენი სული შეიცვალა, რადგან ის შეეხო საგანთა და მოვლენათა ახალსა და იდუმალ მხარეს, რომელიც უწინ სრულიად დაჩრდილული იყო მისთვის“ (100, 7—8).

ომის თავისებურება ის არის, რომ იგი ახალ იდეალებს, განსხვავებულ ღირებულებებს აყენებს წინა პლანზე, ეროვნული გონი ამ დროს ახალი მოთხოვნებით გამოდის სამოქმედო არენაზე. ომის თავისებურებაა, ერთი მხრივ, მატერიალური გაღარიბება, მეორე მხრივ კი ხდება თავისებური სულიერი გამდიდრება, გადახალისება. პარალელურად ამისა, არსებითად იცვლება ის ფილოსოფიური თვალთახედვა, რომელზედაც იხარჯებოდა ეროვნული ენერგია: „გუშინ კიდევ ჩვენი ფილოსოფია პრაგმატული იყო, ჩვენი ზნეობა ინდივიდუალისტური და ეგოისტური, ჩვენი მგრძნობიარობა ეროტიული. ცალმხრივი უტილიტარისტული ვიყავით და სარგებლიანობის თვალსაზრისით ეზომავდით ჭეშმარიტებასაც, სიკეთესაც და მშვენიერებასაც“ (100, 9).

ომი ასწავლის ხალხს, რომ „გადაჭარბებული ინდივიდუალიზმი ასუსტებს ეროვნების ენერგიას, მის ძალას არსებობისათვის ბრძოლაში“, ომში ის ხალხი იმარჯვებს, რომლის წარმომადგენელი ნაკლებ ეგოიზმს იჩენენ და მეტ თავგანწირულობას დიდი ეროვნული მიზნების მისაღწევად, „ნაკლებ პარტიკულარიზმს და მეტს დისციპლინას მოქმედებასა და ბრძოლაში“. გ. ქიქოძის შეფასებით, ეროვნული ენერგია განსაკუთრებული ძალით გამოჩნდა სწორედ მსოფლიო ომის დროს, როცა მეორე ინტერნაციონალმა საერთო საკაცობრიოზე აიღო ორიენტაცია, უფრო მაღლა აყენებდა მსოფლიო მოქალაქეობას, ჰუმანურობას, ვიდრე ეროვნულს და ამ უკანასკნელს ხელის შემშლელადაც კი თვლიდა. ამ გზით ცოცხლდებოდა სტოელების ძველი პრინციპი საკაცობრიო იდეების შემწეობით ეროვნული საზღვრების გადალახვისა. მათ მსგავსად ინტერნაციონალისტებიც უკიდურესად რაციონალისტურად მსჯელობდნენ: მთელი კაცობრიობა ერთიანია, მას განაგებს „ლოგოსი“, მსოფლიო გონება, ყველგან და ყოველთვის ადამიანები ერთნაირად გონიერი არსებანი არიან, შემთხვევითია ეროვნული, სოციალური და პოლიტიკური ზღუდეებიო. ამაზე აიგო საყოველთაო სიყვარულის, ძმობის, სიბრალულის იდეოლოგია, ცოცხლდებოდა კანტის მარადიული მშვიდობის იდეა, რო-

გორც კაცობრიობის მასაზრდოებელი ერთიანი იდეალი. ომის ღროს მოსაწონად ჩანდა თვალსაზრისი გადალახულიყო „ეროვნული სივიწროვე“, როგორც მიზეზი თითქოსდა კულტურის შეფერხებისა, ზნეობრივი დამცირებულობისა და ივარაუდებოდა, რომ საერთაშორისო სოლიდარობა მოსპობდა ქიშპობასა და გაუტანლობას (100, 13—14).

ინტერნაციონალისტების კრახი გარდუეალი იყო, რადგანაც მათ ადამიანიც და კაცობრიობაც უკიდურესად ცალმხრივად შეაფასეს, ისინი ხედავდნენ სულიერი ცხოვრების მარტოოდენ საერთო ადამიანურ გონიერულ მხარეს და ვერ ხედავდნენ მეორეს, ირაციონალურს, ნების ძალას, ინსტინქტების, აფექტების ლელვასა და მოძრაობას, რაც, გ. ქიქოძის აზრით, უფრო ძლიერია, ვიდრე აზრები და იდეები. ადამიანის სული მარტოოდენ ნათელი „ჰემისფეროსაგან“ კი არ შედგება, მას აქვს მეორე ბნელი მხარე, ის, რაც წინასწარ გონებით არ განისაზღვრება და არ დაიგეგმება. ასეთი ძალის მოქმედების შედეგი იყო ეროვნული ენერგიის ფართო მასშტაბით გამოღვიძება ომის პირველსავე წლებში, მისი აბოპოქრება, რომელმაც უმწეო მდგომარეობაში ჩააგდო ინტერნაციონალისტები (100, 8).

გ. ქიქოძემ როგორც ომის ღროინდელი ახალგაზრდა თაობის წარმომადგენელმა მსოფლიო ომის დასაწყისშივე ღრმად გააცნობიერა ეროვნული „ინსტინქტების“ ახლად დაწყებული პროცესი, რასაც მან „ეროვნული ენერგიის“ გამოღვიძება უწოდა. ინტერნაციონალისტები ემყარებოდნენ საერთაშორისო მუშათა კლასის სოლიდარობის იდეას, მაგრამ მსედველობიდან გამორჩათ, რომ ეს კლასი თავისი ერის ნიადაგზე მყარად იდგა და საკუთარი ერის ენერგიის გამოხატულება იყო. ამან გამოიწვია მეორე ინტერნაციონალის კრახი მისი წარმოშობისთანავე და იგი როგორც საერთაშორისო მშვიდობისა და გონიერების მქადაგებელი მხოლოდ „კეთილ“ მოგონებად დარჩა.

ომმა აამოძრავა ეროვნული გრძნობები, ყოველი ერი იბრძოდა ან თავისი ბატონობისათვის, ძლიერებისათვის, ან თავისი თავის ვადარჩენისათვის. სწორედ ამაში გამოვლინდა ომის პერიოდის ეროვნული ენერგია. მეორე ინტერნაციონალმა მრავლად გამოიტანა რეზოლუციები, მას ევროპის ქვეყნებში მიმდევრებიც მრავლად ჰყავდა, იკრიბებოდნენ საერთაშორისო კონგრესებზე, მაგრამ ომის მსვლელობამ არსებითად შეცვალა ვითარება, მივიწყებას მიეცა მათი რეზოლუციებიც, კონგრესებიც, მათი „საერთაშორისო ენაც“, რად-

გან ყველა ერის წარმომადგენელი თავის ენაზე ალაპარაკდა, „ყველა თავისებურ გზას დაადგა“, მოდაში შემოვიდა გუსტავ ჰერვეს ნათქვამი: „რაში მეპრიანება სოციალიზმი: დღეს მხოლოდ ეროვნულის დაცვას აქვს ფასი!“.

გ. ქიქოძე აყენებს კითხვებს: რა მიზეზით დამარცხდა მეორე ინტერნაციონალი? რატომ მოხდა მარქსისა და ენგელსის პრინციპების უარყოფა, რომელსაც დასავლეთ ევროპაში აღრე ასეთი გავლენა ჰქონდათ? რატომ შეარყია იგი ასე ძლიერად ეროვნული ომების ქარტეხილებმა? რატომ გამოვლინდა ასე ძლიერად ეროვნული ენერგია და რატომ დაინგრა მსოფლიო მოქალაქეობის, საყოველთაო, საკაცობრიო სიყვარულის იდეოლოგია?

ყოველივე ამის უპირველესი მიზეზი ის არის, რომ გაწილდა მუშათა კლასის უსამშობლოობისა და პროლეტარიატის ანტიეროვნულობის სოციალ-დემოკრატიული იდეები, ომმა ნათლად აჩვენა, რომ მუშათა კლასს, რომელზედაც ორიენტაციას იღებდა სოციალ-დემოკრატია, თავის სამშობლოს ინტერესებთან კავშირი, თავის ეროვნულ ნიადაგთან დამოკიდებულება არასოდეს არ გაუწყვეტია; ეროვნული ენერგია მთვლემარე ჩაუქრობელი ძალაა, პოტენციაა და იგი ომის ვითარებაში საოცარი ძალით ამოქმედდა. ამიტომ იყო, რომ საყოველთაო სიყვარულისა და სათნოებისაკენ მოწოდებები ეროვნულმა დაპირისპირებებმა, სიძულვილმა და შურისძიებამ შეცვალა, საერთაშორისო სოლიდარობისაკენ მოწოდებებმა ადგილი დაუთმო ეროვნულ სოლიდარობას.

ქართველი სოციალ-დემოკრატები მარქსისტულ პოზიციაზე იდგნენ და ვერ ეგუებოდნენ იმათ, ვინც ეროვნულ იდეალებს უჭერდნენ მხარს ე. წ. „ნაციონალისტებს“, იმათ, ვისაც კარგად ესმოდათ ეროვნული ინტერესები, უკეთ იცოდნენ თავიანთი წინაპრებისა და ქართული ხასიათის შესახებ. ასეთი „ნაციონალისტები“ ქართველი ინტელიგენციის მოწინავე წარმომადგენელნი იყვნენ.

ქართველი სოციალ-დემოკრატები მენშევიკების სახით დასავლეთის სოციალისტებისაგან განსხვავებულ პოზიციაზე იდგნენ, ევროპაში ცნინი თავისთავს პროლეტარიატის იდეოლოგიებად თვლიდნენ და მთავარ ორიენტირად პროლეტარიატის ბრძოლა მიაჩნდათ, ქართველი მენშევიკები კი ხალხის სასულით გამოდიოდნენ, რაც გ. ქიქოძის განმარტებით, იმითი აიხსნებოდა, რომ საქართველოში პროლეტარიატი ახლად ჩასახულ კლასს წარმოადგენდა და ხალხის

გარეშე პოლიტიკური პარტია უნიადაგო აღმოჩნდებოდა. ამიტომ მენ-
შევიკებს ერთგვარი „თვალთმაქცობის“ გამოჩენა უხდებოდათ,
მათ უნდოდათ საერთაშორისო მუშათა კლასის დროშაც ეტარებინათ
და ქართველი ხალხის მეთაურობაც ეკისრათ. „მათ თანამიმდევრო-
ბა რომ გამოეჩინათ, ან კლასობრივი ბრძოლის თეორია უნდა
უარეყოთ, ან ხალხის სახელით გამოსვლაზე აეღოთ ხელი“.

მენშევიზმის საპირისპიროდ გ. ქიქოძე ე. წ. „ნაციონალიზმის“ პო-
ზიციაზე იდგა და იცავდა ერისა და ხალხის ორგანული მთლიანო-
ბის თვალსაზრისს, ხალხის დაპირისპირებულ კლასებად დაყოფის
იდეას კი არა, არამედ ძირითადად ეროვნულ ერთეულებად დაყოფას
სცნობდა: „ძლიერ კარგად ვამჩნევთ, რომ თანამედროვე ეროვნება
„პორიზონტალური ხაზების“ შემწეობით რამდენიმე ჯგუფად არის
გაყოფილი, მაგრამ ჩვენ გვგონია, რომ არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი
და გამოკვეთილია „ვერტიკალური ხაზები“, რომელიც სხვადასხვა
ერებს ჰყოფს ურთიერთს შორის. ქონებრივ ინტერესებს გამთიშავი
ელემენტი შეაქვს ეროვნებაში, მაგრამ ეს უკანასკნელი მაინც მთლი-
ანი რჩება ტერიტორიისა, ენისა, ისტორიული ტრადიციებისა, სული-
ერი კულტურისა, ეთნური თვისებებისა და პოლიტიკური შეგნების
წყალობით“ (100, 24—25).

როგორც ზემონათქვამიდან ჩანს, გ. ქიქოძემ ჩამოაყალიბა ერის
განსაზღვრების ძირითადი ნიშნები, ერი განმარტა როგორც ტე-
რიტორიის, ენის, ისტორიული ტრადიციების, სულიერი კულტურის,
ეთნიკური თავისებურებებისა და პოლიტიკური შეგნების, ანუ სახელ-
მწიფოებრიობის გაცნობიერების მთლიანობად. ეს ერის სრულიად
მისაღები განსაზღვრებაა და მასში განსაკუთრებით აღსანიშნავია
პოლიტიკური შეგნების ანუ სახელმწიფოებრიობის გაგებაზე მინიშნე-
ბა (აქვე მოხსენებულია ფ. ლასალი, რომელმაც მარქსის დიდი
წყრომა დაიმსახურა იმის გამო, რომ იმსჯელა ეროვნული სახელ-
მწიფოებრიობის საზღვრებში სოციალიზმის განხორციელების შესა-
ხებ).

გ. ქიქოძემ მიუთითა პირველი მსოფლიო ომის დროს ეროვნული
ერთიანობის, სულიერი, გონითი მთლიანობის გამოვლენის ფაქტებზე,
რასაც არ სცნობდნენ, არ ხედავდნენ სოციალ-დემოკრატები და
მთლიანად მეორე ინტერნაციონალი, ამიტომაც ომის დროს ფართოდ
გამოვლენილი ეროვნული მოძრაობის პირობებში ისინი აღმოჩნდნენ
აშკარა პოლიტიკური კრახის წინაშე. მათ რომ ეგონათ, პროლე-

ტარიაცი წავიდოდა საერთაშორისო კონგრესის სხდომებზე და კლასობრივ სოლიდარობას გამოიჩინა, ყველა მეომარ ქვეყანაში პროლეტარიატი ბრძოლის ველზე გავიდა და თავისი ერის ინტერესების დაცვა დაიწყო. მათ არაფრად ჩააგდეს ინტერნაციონალის კონგრესების პაციფისტური რეზოლუციები.

გ. პლехანოვმა, აღნიშნავს გ. ქიქოძე, რომელიც ქართველ მენშევიკებს დიდ თეორეტიკოსად, „უცოდველ ტიპეტელ დალაილამად“ მიაჩნდათ, ფაქტობრივად სწორი პასუხი ვერ გასცა მის მიერვე დასმულ კითხვას: „წარმოადგენს თუ არა მეორე ინტერნაციონალის კრახი აგრეთვე მატერიალისტური მსოფლმხედველობისა და მეცნიერული სოციალიზმის კრახსაც?“ მან ამ კითხვაზე უარყოფითად უპასუხა და ინტერნაციონალის კრახი გადააბრალა გერმანელ სოციალ-დემოკრატებს, რომელნიც თურმე იმპერიალიზმის სულით იყვნენ გაჟღენთილნი“, ხოლო მათი პროლეტარიატი მათ მიერ პრაგმატული ინტერესებით მოსყიდული აღმოჩნდა (100, 28—29).

გ. ქიქოძემ ამხილა ნ. ჟორდანიას მტკიცების მცდარობა: ამ ომში სახელმწიფოები იბრძოდნენ და არა ეროვნებანიო, რომ თითქოს ამ ომში არა ჩანდა ეროვნული იდეა, ნაციონალისტური სულისკვეთება, დაპირისპირებულნი იყვნენ მრავალეროვნული სახელმწიფოებიო. ყოველი ომის დროს,—წერს გ. ქიქოძე, იბრძვიან სახელმწიფოები, მათი ჯარები, ასე იყო ეს ისტორიულად, მაგრამ XIX საუკუნიდან სახელმწიფოები უკვე ეროვნულ სახელმწიფოებად ჩამოყალიბდნენ, რაც კ. კაუცკიმაც კი აღიარა. „მეცხრამეტე საუკუნემდე ისტორიაში იშვიათია ნამდვილი ეროვნული ომი; უმეტეს შემთხვევაში დინასტიური, რელიგიური, წოდებრივი, რასიული ან ვიწრო პროვინციალური ომები გვხვდება. თანამედროვე ომი კი ეროვნულია, იმიტომ, რომ არმია და სახელმწიფო ეროვნულია. რასაკვირველია, ამ უკანასკნელში შეიძლება უცხო ელემენტებიც ერიოს, მაგრამ ეს როდი სცვლის მის ძირითად ხასიათს“ (100, 32).

გ. ქიქოძემ ყურადღება გაამახვილა იმპერიალიზმისა და ნაციონალიზმის ცნებათა მიმართებაზე და მენშევიკების წინააღმდეგ, რომელნიც ერთმანეთს უპირისპირებდნენ იმპერიალისტურ და ნაციონალისტურ პოლიტიკას როგორც ერთიმეორის უარყოფელთ, — მან ამ საკითხს ასეთი განმარტება მისცა: „სინამდვილეში იმპერიალიზმი ერთი განსაკუთრებული სახეა ნაციონალიზმისა“, მცდარია ნ. ჟორდანიას აზრი, — იმპერიალიზმი კაპიტალიზმის ნაშეიერაო,

იმპერიალიზმს უფრო ძველი ისტორიული ფესვები აქვს, ის ჯერ კიდევ რომის იმპერიით იწყება; „საზოგადოდ იმპერიალისტურ პოლიტიკას მისდევს ყოველი დიდი და ენერგიული ერი, რომელიც თავის ისტორიულ საზღვრებში ვეღარ ეტევა და ხელმწიფეებისადმი ე. ი. სხვა ერების დაპყრობისადმი მისწრაფვის“ (100, 33).

ნაციონალურია არა მარტო თანამედროვე ომის მიზნები, არამედ თანამედროვე ლაშქრის შემადგენლობაც. „მთელი ერი იარაღიქვეშ დგას, ეროვნული ნებისყოფა უმაღლეს წერტილამდეა დაჭიმული“, ამ ეროვნულ მთლიანშია „სოციალისტური პროლეტარიატიც“, რაც ასე აღონებთ სოციალისტებს. გ. პლესანოვი ცდილობდა ცალკეული ქვეყნების პროლეტარების ეროვნული „ცდუნებანი“ კონკრეტული მიზეზებით აეხსნა, მაგ., მისი აზრით, გერმანიის მუშათა კლასმა შესცოდა, როცა უტილიტარისტული მოსაზრებები კანტის მორალზე მაღლა დააყენა და სხვ. ნამდვილად კი, ქართველი მოღვაწის განმარტებით, ამ ომში ნაციონალური ინტერესების უზენაესობის გამოვლენა ისტორიული აუცილებლობა იყო და არა უბრალო შემთხვევითობა.

ეროვნული ენერგია არ ნაწილდება კლასების მიხედვით, არ არის დიფერენცირებული კლასობრივი ინტერესების შესაბამისად, პირიქით, იგი ვლინდება ერთიან ეროვნულ სულში. არსებობს ურყევი ჭეშმარიტება, რომელსაც ქართველი მენშევიკები და მათი ლიდერები ვერ მიხვდნენ და ეს იმაში მდგომარეობს, რომ „ყველა სახელმწიფო ერთნაირად იბრძვის იმ უზენაესი ეროვნული ღირებულებებისათვის, რომელსაც ტერიტორია, დამოუკიდებლობა და სულიერი კულტურა ეწოდება და ამ ღირებულებას მუშათა კლასი უფრო აფასებს, ვიდრე არისტოკრატია ან ბურჟუაზია“ (100, 38) ამით გ. ქიქოძემ როგორც თეორიული არგუმენტებით, ისე მსოფლიო ომის ფაქტობრივი მაგალითებით დაარღვია ცნობილი მარქსისტული ფორმულა — პროლეტარიატს სამშობლო არ გააჩნია, არ არსებობს ეროვნული პროლეტარიატიო, — ფორმულა, რომლის გაბათილებას ქართველი მენშევიკების თეორიული მარცხიც მოჰყვა.

გ. ქიქოძე სიცოცხლის ფილოსოფიის პოზიციიდან მიუდგა ერის ისტორიული განვითარების ახსნას, მისი აღმავალი და დაღმავალი, ზნეობრივი ამალღებისა და უზნეობამდე დაცემის მიზეზების დადგენას. ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში ეროვნული საკითხის კვლევით-

სას მან ფართოდ გამოიყენა „ეროვნული ენერგიის“ ცნება, რაშიც იგულისხმება ერის როგორც ცოცხალ ორგანიზმში მოქმედი ბუნებრივი სტიქიონისეული ძალა, რომელიც ცხოვრების დინებასთან ერთად იცვლება.

ეროვნული ენერგიის აღზევება სტიქიურია, ძალის პრინციპით მოქმედებს, სუსტს ანადგურებს, რათა ადგილი გაუნთავისუფლოს ძლიერს. ეროვნული ენერგია არ ემორჩილება ზნეობრივ ნორმებს და გონის მოწოდებებს, პირიქით ხდება, „ხალხის ზნეობრივი შემეცნება იცვლება „ენერგიის ევოლუციასთან ერთად“. ერი ცხოვრობს არსებობისათვის ბრძოლის პრინციპით, „ცხოვრება ცეცხლის სარბიელია“, ძლიერების გამოვლენის არენაა. ამიტომ ხდება, რომ ეროვნული ენერგიის სსვადასხვა ძალით გამოვლენისას ხან არაჩვეულებრივად ძლიერდება ჰუმანისტური და კოსმოპოლიტური იდეები, და ეს მაშინ ხდება, როდესაც ერს აღარ ძალუძს საკუთარ ფეხზე დგომა, ორიენტაციას იღებს და ავრცელებს სამართლიანი ერთიანი კაცობრიობის იდეას, — ხან კი მომძლავრებული ეროვნული ენერგიის ვითარებაში ერი ხდება ქედმაღალი, ცივი და სასტიკი.

ანტიკურობიდან მოყოლებული ყველა ერის ისტორიაში ამ კანონზომიერებით ჩანდა ეროვნული ენერგიის ძალა. მაგ., გერმანელი ერი ევროპაში ყველაზე უწყინარ და გულკეთილ ხალხად იყო მიჩნეული, მათ ჰყავდათ მარადიული მშვიდობის მქადაგებელი კანტი, მსოფლიო მოქალაქეობის იდეის დამცველები გოეთე, შილერი, მათზე ლფრო ადრე ლესინგი და ნოვალისი, მაგრამ მსოფლიო ომის წინ „ფილოსოფოსების ჰუმანისტებისა და მგოსნების ერი, საღლათების ერად“ გადაიქცა.

ისტორია ზნეობრივი კრიტერიუმებით არ იზომება, ისტორია ამტკიცებს, რომ სისასტიკე ან ღმობიერება არ შეაღგნს ამა თუ იმ ერის უპირატესობას ან ნაკლს. ის, რომ გამარჯვებული ერი ამაყი და შეუბრალებელია, ხოლო დამარცხებული სათნოებაზე და კაცთმოყვარეობაზე მსჯელობს, იქმნება შესაბამისი თეორიები, ამაში ვლინდება ეროვნული ენერგიის ცვალებადობა, „ხალხის ზნეობრივი შემეცნება ენერგიის ევოლუციასთან“ ერთად იცვლება (100, 47). ქრისტიანული მორალი, დაფუძნებული მოყვასის სიღვარულზე და სიბრალულზე ებრაელებმა შექმნეს ეროვნული მოღუწებისა და ზღვრების ხანაში, ადრე კი „მათი ღმერთი მრისხანებისა და შურისძიების ღმერთი იყო“. მაშინ ებრაელთა ცნობიერება არა სცნობდა

სუსტის უფლებებს, „ამიტომ იყო, რომ მათ ერთიანად მოსრნეს პალესტინის მკვიდრნი, როცა აღთქმულ ქვეყანაში შეიჭრნენ“ (100, 44).

პოლიტიკურ ძლიერებაში გამოვლენილი ეროვნული ენერგია სოც-ჯერ ეროვნული ეგოიზმის ფორმას იღებდა და ეს უმეტესად მაშინ ხდებოდა, როცა ესა თუ ის ლიდერი თავის ერს რჩეულ ერად აცხადებდა. ასე მოვიდნენ ებრაელები აღთქმულ ქვეყანაში, ბერძნები პერიკლეს დროს ყველა სხვა ხალხებს „ბარბაროსებად“ თვლიდნენ და მათ უპირისპირდებოდნენ, რომაელებმა „ახალგაზრდული ენერგიის“ მოზღვაუებისას დაიპყრეს საბერძნეთი, მიწასთან გაასწორეს კართაგენი, დაანგრეს იერუსალიმი, ებრაელები გაჟლიტეს და გაფანტეს სხვადასხვა მხარეს, მათ არ დაინდეს არც კოლხეთის მმართველი მითრიდატე, პონტოს მეფის მითრიდატე VI-ის შვილი, იგი მამის მიერ ღალატში ეჭვმიტანილი სიკვდილით დასაჯეს. ამისი სხვა მრავალი მაგალითიც არსებობს.

პოლიტიკურ აღმავლობას, როგორც წესი, ყოველთვის თან ახლდა დაცემულობის პერიოდი, „ახალგაზრდული ენერგიის“ აფეთქების შეცვლა კულტურულ-ისტორიული მშვიდი ძიებებით, ბრძნული საქმეებით, აღმოჩენებით. ასე გაჩნდა საბერძნეთში სტოიციზმი, რომში ქრისტიანული მსოფლმხედველობა, საქართველოში — XIX ს. პოლიტიკურად დასუსტებული რომ იყო და საკუთარ ფეხზე დგომა აღარ შეეძლო, გავრცელდა სამართლიანი კაცობრიობის იდეა და ეს ადეა დავრდომილი ერის ხელში თითქოს ყავარჯნის როლს ასრულებდა. ამის შედეგი იყო ჩვენში გავრცელებული ჩვევა, „რაც შეიძლება მეტი მოკრძალება, სიყვარული და სტუმართმოყვარეობა გამოგვეჩინა მეზობლების წინაშე“. მაგრამ როდესაც ქართველი ერი პოლიტიკურად ძლიერდებოდა „მწერლობისა და მქადაგებლების პირით ვამტკიცებდით, რომ ღმერთს განსაკუთრებით უყვარს ჩვენი ტომი“ (100, 47), ღმერთის რჩეულნი, ღვთისმშობლის რჩეულ მიწაზე ვცხოვრობთო.

გ. ქიქოძის დასკვნით, ერის მთელი ცხოვრება ეროვნული ენერგიის ხარჯვაა „ცხოვრების ცეცხლის სარბიელზე“, ბრძოლაა არსებობისათვის, რომლის დროს სუსტი ნადგურდება და მის ადგილზე მოდის ძლიერი. ეს ისეთივე გარღვევალი სიმკაცრით ხდება, როგორც ბუნების კანონების სფეროში ზვავები და ნამქერი, რომელთა ზნეობრივი დაგმობა უგუნურებაა. დასჯა და ზნეობრივი შეფასება

შეიძლება პიროვნებისა და საზოგადოების, მაგრამ ერის მთელი ცხოვრება „ბუნებრივი სტიქიონის“ მოქმედების მსგავსად ზნეობრივი შეფასების გარეშე დგას.

გ. ქიქოძე ეროვნული ენერგიის მოქმედების ძალას მრავალი ისტორიული ფაქტით ადასტურებს, განსაკუთრებით ხშირად ეხება პირველი მსოფლიო ომის წამომწყები ქვეყნის, გერმანიის მაგალითს, რომელიც მგოსანთა და მოაზროვნეთა ქვეყნიდან უცხად გადაიქცა „მახვილის მჭედელთა და რკინის თაყვანისმცემელთა ქვეყნად“, მათმა მეცნიერებმა ჩამოიხსნეს „სათნაო ფილანტროპების“ ნიღბები და გადაიქცნენ სამხედრო საქმის, ტექნიკის პრაქტიკულად განსაზღვრულ ძალად. გ. ქიქოძე იმასაც შეეხო, ომის წინა პერიოდში გერმანელებს პურის პრობლემა რომ ჰქონდათ გადასაწყვეტი, როგორი გონიერებით გადაწყვიტეს ეს სიძნელე, როგორ მოახერხეს მთელი ვარგისი მიწების დამუშავება, ქიმიური სასუქების გამოყენება და სხვ. მათ რეალობად აქციეს ეიულ ვერნის ფანტაზიები, გერმანია „რკინის სალტეებში“ ჩაჯდა, აიგო ღირიჟაბლები და წყალქვეშა ნავები.

სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპების მიხედვით, დადებითი მოვლენა არ არის, როცა „ცხოვრება ენერგიასა და ინტენსივობას იძენს, მაგრამ ინტიმობასა და შინაგანობას ჰკარგავს, როცა მეოცნებე მგოსნები ადგილს უთმობენ მოქმედ ტექნიკოსებს, პიროვნება სახელმწიფოში ითქვიფება და ჰარმონიულად დამთავრებული ადამიანების ადგილს რკინით შეიარაღებული სპორტსმენები იჭერენ“ (იქვე, 58). მაგრამ ასეთია ცხოვრების მსვლელობის კანონი, სასიცოცხლო სწრაფვა თავის გადარჩენისათვის ახლებური ძალით უხმობს ეროვნულ ენერგიას.

სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპები საკმაო საფუძვლიანობითაა განვითარებული გ. ქიქოძის მიერ ეროვნული ენერგიის თემაზე დაწერილ გამოკვლევებში ენის, ლიტერატურის, ხელოვნების შესახებ. ზემო აღნიშნული ფილოსოფიური თეორიის პოზიციიდანაა გამოკვლეული ერის როგორც შემოქმედის როლი და ეთიკური ღირებულებითი მნიშვნელობა. საკითხი ეხება პიროვნების როგორც შემოქმედის და მასზე უფრო მაღლა მდგომი ერის შემოქმედებით აქტივობას.

1909 წელს დაწერილ წერილში „ეროვნება, ენა და ესთეტიკური კულტურა“ გ. ქიქოძე მიუთითებს ქრისტიანობის ზეეროვნულ ხასიათზე, რამდენადაც ქრისტიანული ეკლესია აღიარებდა „ორ ჯემ-

მარიტ რეალობას“, — პიროვნებას და მსოფლიო სამოციქულო ეკლესიას, ხოლო ხალხთა ენობრივი, ეროვნული, სახელმწიფოებრივი, ეთნიკური სხვადასხვაობა მისთვის ხელისშემშლელ რეალობებად იყო მიჩნეული. ასევე ახალი დროის ფილოსოფიაში ფართოდ განვითარებული რაციონალიზმი კვლავ პიროვნებისაკენ იყო ორიენტირებული და ეროვნებების შესახებ უარყოფით შეხედულებას ავითარებდა, პიროვნება კი აბსტრაქტულ არსებად იყო გაგებული. გ. ქიქოძის მიხედვით, ასე იყო დეკარტთან, ჰობსთან, ლაიბნიცთან, რადგანაც რაციონალიზმის მიხედვით, ეროვნება სხვა არაფერია, თუ არა „განცალკევებულ პიროვნებათა აგრეგატი“, იგი არ არსებობს არც როგორც მატერიალური და არც როგორც სულიერი, ფსიქიკური ორგანიზმი. ყოველივე დაყვანილია გონებაზე, აზროვნებაზე. ამის მიხედვით რაციონალიზმი საბოლოოდ განვითარდა ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ატომიზმად, ერი გადაიქცა პიროვნებათა მექანიკურ აგრეგატად.

რაციონალიზმის საწინააღმდეგოდ XIX საუკუნეში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, ერთი მხრივ, რომანტიკულ ფილოსოფიასა და ჰეგელის მოძღვრებას, მეორე მხრივ, ვოლუნტარიზმს, რომელმაც ნება აღიარა სულიერი ცხოვრების ცენტრად და იგი განისაზღვრა როგორც ფსიქიკური ენერგიის მოღვიძლება მდინარის ღინების მსგავსი, რომელიც არ შეიძლება შეედაროს წვეთების უბრალო შეერთებას. ვოლუნტარიზმმა განავითარა სულის აქტიულობის პრინციპი ძველი მეტაფიზიკური მიმართულების საპირისპიროდ (102, 14).

რომანტიზმი და ჰეგელი რაციონალისტური „მექანიციზმის“ წინააღმდეგ გამოდიოდნენ და მათთან ცალ-ცალკე და თავისებურად განვითარდა თვალსაზრისი პიროვნების აქტიულობის შესახებ და, რაც მთავარია, იმის თაობაზე, რომ მხოლოდ სუბიექტურ სულს არა აქვს „შემოქმედი ფსიქიკური ენერგია“, არამედ ამავედროულად მოქმედებს ობიექტური სული და სუბიექტური და ობიექტური გონის დაპირისპირებასა და ურთიერთობაში ვითარდება ხელოვნება, რელიგია, ხოლო ფილოსოფიაში გონი აბსოლუტის ღონეზე აღის, იმეცნებს თავის-თავს, ამთავრებს თავისი განვითარების ციკლს.

თუ ძველი რაციონალიზმისათვის ერი მეტაფიზიკური მოვლენაა, სულის როგორც სუბსტანციის უცვლელი მხარეა და ამიტომ ამ პოზიციიდან მისი კვლევა ფაქტობრივ უსაფუძვლო საქმედ გამოდის,

მის საპირისპიროდ განვითარებულმა ვოლუნტარისტულმა ფსიქოლოგიამ (ვ. ვუნდტი) პასუხი გასცა კითხვას ერის რაობის შესახებ. იგი ემყარება „აქტივობის თეორიას“, რომლის მიხედვითაც ინდივიდუალური სულის წარმოდგენების, გრძნობებისა და ნების მთლიანობაზე უფრო მაღალი მნიშვნელობისაა „სოციალურ-ფსიქიკური“ მოვლენები: ენა, ხელოვნება, სარწმუნოება, მითოლოგია, მსოფლმხედველობა და საერთოდ ეროვნული გონის რეალობა. ამ უკანასკნელის არეალი უფრო ფართოა, დიდია და ამაღლებული. ამ მთლიანში შედიან პიროვნული ფსიქიკური აქტივობანი და მასში ქმნიან ახალ მხარეებს, როგორც მელოდიაში მისი შემადგენელი ტონები. ამ შეერთებაში იძენენ ახალ სიმაღლეს, ინტენსივობას, ახალ ტონალობას, ცალ-ცალკე არც ერთ ტონში რომ არ მოიძებნება.

ეროვნება შედგება ცალკე პიროვნებათაგან და მხოლოდ მათზე და არა გამოცანად ქცეულ სუბსტანციაზე არის დაფუძნებული მისი არსებობა, მაგრამ როგორც მელოდია მეტია, ვიდრე უბრალო ჯამში შემადგენელი ტონებისა, ისე ეროვნებაც მეტია, ვიდრე ინდივიდუალობათა კონგლომერატი; თუ გნებავთ, იგი სოციალური მელოდიაა, მხოლოდ უფრო თვითმოქმედი და დიადი, ვიდრე მუსიკალური მელოდია. მისი ფსიქოლოგიური შემოქმედების საღაროში შედის აუცილებლად ისიც, რასაც ცალკე პიროვნება ჰქმნის, მაგრამ მის სიმდიდრეს, მრავალმხრივობას ახასიათებს ისეთი რამ, რაც ცალკე პიროვნებას არასოდეს შეუძლია წარმოშვას (100, 18).

გ. ქიქოძემ ღრმად გააანალიზა XX ს. დასაწყისში ეროვნული საკითხის დაყენების სპეციფიკა. მისი შეფასებით, ადრე ყურადღება იყო გამახვილებული ეროვნებათა ურთიერთ მსგავსებაზე, წამყვანი იყო ერთფეროვანი მსოფლიო მოქალაქეობის იდეალი, ახალი საუკუნის დასაწყისიდან დიდი მნიშვნელობა მიეცა ეროვნებათა ურთიერთისაგან განსხვავებას, იმ ორიგინალურისა და განუმეორებელის შეფასებას, რომელიც ეროვნებას ეროვნებად ხდის და ასევე ანალოგიურად პიროვნებას—პიროვნებად. ახლა მაღალ ღირებულებებად შეფასდა ის, რასაც ინდივიდუალურის ბეჭედი აზის, ეროვნულია თავისი „გენიალობით“ (იქვე).

ტექნიკისა და მსოფლიო ვაჭრობის განვითარების შედეგად საერთაშორისო მასშტაბით ჩამოყალიბებული ერთიანი და ერთსახოვანი ურთიერთობის მიუხედავად, ეროვნული თავისთავადობა, გ. ქიქოძის შეფასებით, კიდევ უფრო განმტკიცდა, თითოეული ერი თავისი გზით

წავიდა, იმ მიმართულებით, რასაც მისი გონიერება მოითხოვდა. მოხდა ეროვნების პოლიტიკური კონსოლიდაცია და სპეციფიკურად ეროვნული გამოიხატა სულიერი კულტურის სფეროში. ასე შეიქმნა რაღაც დამოუკიდებელი, განუმეორებელი, შეუდარებელი და „გენიოსურიც“.

ეროვნული გონის არსება, მისი გენიოსობა რეალურად და ხელშესახებად ისე არსად არ გამოვლენილა, როგორც ენაში, ხოლო შემდეგ ზნე-ჩვეულებებში, ესთეტიკურ და ეთიკურ კულტურაში, ფილოსოფიურ, მითოსურ და რელიგიურ მსოფლმხედველობებში. გ. ქიქოძემ კრიტიკულად განიხილა ენის წარმოშობის თეორიები, მიმბაძველობის თეორია, რადგან მას არ შეუძლია ახსნას ეროვნულ ენათა სხვადასხვაობა. ენის წარმოშობის საფუძველი, მისი აზრით, მხოლოდ „ეროვნულ ფსიქიკურ ბუნებათა სხვადასხვაობა შეიძლება იყოს“, ენას ქმნიდა „ღიადი ეროვნული სული პიროვნების შემწეობით“ (102, 28). ყოველი ეროვნული მისივე ფსიქიკური აქტივობიდან გამომდინარეობს, მისი შემოქმედებითი გენიოსობიდან, რომელიც ინდივიდუალობისაგან მხოლოდ იმას ითვისებს, რაც მის დედაარსს არ ეწინააღმდეგება.

გ. ქიქოძემ გაიზიარა ვ. ჰუმბოლდტის თვალსაზრისი ენისა და აზროვნების დამოკიდებულების თაობაზე, ფილოსოფიური აზრი იმის შესახებ, რომ ენა არ არის მარტოოდენ აზროვნების შედეგი, არამედ მისი მიზეზიცაა; რომ ენა არ არის ერთხელ და სამუდამოდ შექმნილი იარაღი, მოსახმარად მუდმივი მზაობა. ენა განუწყვეტლივ იქმნება ერის სულიერი მოქმედებით.

ენა „გამომხატველი მოძრაობაა“, მაგრამ უფრო რთული და მრავალმხრივი სტრუქტურის მქონე, ვიდრე სხვა „გამომხატველი მოძრაობანი“, მაგალითად, გულისა და მაჯის ცემა, სისხლის წნევა, პანტომიმა და სხვ. აფექტები ენაშიც გამოიხატება, ენა გამოთქვამს ადამიანის შინაგან მდგომარეობასაც, სიტყვებში, წინადადებებში გამოითქმება აზრები, ცნებები, ემოციები, მაგრამ გამოითქმება უფრო მდიდარი შინაარსით, ყოველმხრივად და გასაგებად. ამასთან ერთად, მთავარია ის განსხვავება, რაც ენას როგორც გამოხატულების საშუალებას ახასიათებს, ეს კი არის განსხვავებული დამოკიდებულება ადამიანის ნებისყოფასთან, ნებასთან. აზროვნების პროცესში ადამიანი პასიურად კი არ ეძლევა წარმოდგენათა ასოციაციებს, არამედ

ნების საფუძველზე ხდება აზრთა მიმდევრობის ჩამოყალიბება, აზრის სრულად გამოხატვისათვის აიგება ცნებების, იდეების კონსტრუქციები.

ეროვნების უკვდავების საფუძველი მატერიალური ურთიერთობანი კი არ არის, რაც დროში და სივრცეში გარკვეული საზღვრებითაა შემოფარგლული, არამედ სულიერი, ენა და კულტურული ურთიერთობანი, ის რაც რჩება კაცობრიობის განვითარების ფაქტორად. ეროვნების გაქრობისას რჩება კულტურა, ის, რაც ეროვნულ ნიჭიერებას შეუქმნია, ეს დიადი და გენიალური შედის სწორედ „მსოფლიო გონებრივ სალაროში“. თითოეული ერის ისტორიაში სულიერი შემოქმედებაა ის, რაც აერთიანებს დროულ მომენტებს და აწმყო წარსულთან მიმართებაში იგივეობრივი რჩება.

ეროვნული სულის არსება ენის საშუალებით ყველაზე თვალსაჩინოდ ესთეტიკურ სფეროში გამოიხატება. თუ მეცნიერებას გააჩნია საყოველთაო, სავალდებულო რეზულტატები და ისინი ერთნაირად მეორდება სხვადასხვა ეროვნების მეცნიერთა გონებაში, სულ სხვაა ხელოვნება და ლიტერატურა, მასშია ასახული ეროვნულ მისწრაფებისა და გემოვნების დაუშრეტელი სიმდიდრე და ის ესთეტიკური სახეების შემწეობით გრძნობებშია გატარებული.

ერი პიროვნებასთან მიმართებაში ინარჩუნებს იგივეობრივსა და თანამიმდევრულს, „თანდათანობას“; პიროვნებები და თაობები ჩნდებიან და კვდებიან, ამ ცვალებადობაში კი რჩება ერი, შემოქმედი თავისი სულიერი აქტივობით იმ უკვდავი ძეგლებისა, რომელნიც ან პირამიდებივით დგანან, უძლეველნი, ან სფინქსივით მუდმივ განახლებას განიცდიან.

გ. ქიქოძე ენისა და ეროვნული ენერგიის საკითხზე თავის მსჯელობებს აგრძელებს 1914 წ. „სახალხო ფურცელში“ გამოქვეყნებულ სტატიაში „ეროვნული ენერგია“, სადაც ენა განსაზღვრულია როგორც ეროვნული სულის სიმდიდრისა და სიძლიერის ან მისი სიღარიბისა და უილაჯობის ყველაზე ხელშესახები გამოსატულება, რადგანაც ენა ის საშუალებაა, რომელშიც გამოაშკარავდება აზრთა სიღრმე, გრძნობათა მრავალფეროვნება, ეროვნული ტემპერამენტის სიცხოველე. ენა „ცოცხალი სალაროა იდეათა და ემოციათა“. ენის სხვადასხვაობა ყოველთვის მოწმობს აზროვნებისა და სულის სხვადასხვაობას, „ორ მეზობელ ერს ვერავითარი ბუნებრივი და ხელოვნური ზღუდე ვერ აშორებს ისე, როგორც მათი ენა“. ამ თვალსაზრისით ენა ქმნის

მიჯნებს ერებს შორის, ხოლო თვით ერის შიგნით ეროვნულ-ენერგიის კონცენტრაციით ერთმანეთთან აკავშირებს თაობებს, აახლოებს წარსულს, აწმყოსა და მომავალს.

ენაში ჩანს ერის ისტორიული წარსული, მისი სულიერი სიმდიდრე, ჩვეულებები და ტრადიციები, ცრურწმენანი და საერთო კულტურა. ამიტომაც საჭირო ენის როგორც ეროვნული სიმდიდრის მქონე მართ ყურადღებით მოპყრობა, მისი გაწმენდაც და გამდიდრებაც, „ენის ლექსიკონი იზრდება და იწმინდება ეროვნული აქტივობის წყალობით, მისი სინტაქსი თანდათან ყალიბდება“. ენა ენერგიული ერების ხელში უფრო ბასრი იარაღი შეიძლება აღმოჩნდეს, ვიდრე საბრძოლო იარაღი, შუბი და ხმალი, რადგან ენით ფართოვდება სამოქმედო ასპარეზი.

გ. ქიქოძის აზრით, ძველი ქართველობა სწორედ ენერგიული ერების ნიშან-თვისებებს ატარებდა, „მისი ენერგია გამოიხატა არა მარტო მის მიერ გათხრილ არსებებსა, მის მიერ აგებულ ტაძრებსა, ციხე-კოშკებსა და მის მიერ გაცდილ ომებში: ეს ენერგია მის ენასა და ლიტერატურაში გამოაშკარავდა“ (102, 158).

ჩვენი ქართველი მოღვაწე თვლის, რომ ქართული ენა და ლიტერატურა ზეგავლენას ახდენდა მეზობელ ერთა კულტურაზე. ქართული ენის მთავარ დანიშნულებად მაინც ის არის მიჩნეული, რომ „ის ხელს შეუწყობს ძლიერი ეროვნული აზროვნების განვითარებას“, ამასთან ერთად, ისიც მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული, რომ ქართული ენის დაუფლებით ჩვენ სამშობლოში მცხოვრები უცხოენოვანი მოსახლეობა ეზიარება ჩვენს კულტურას და ეს უნდა მოხდეს, თუმცა, გ. ქიქოძის მიხედვით, ჩვენ ამას არავის არ ვაიძულებთ, ამგვარი რჩევის სრული ზნეობრივი უფლება კი გვაქვს. აღიარებულია ქართული ენის ის ღირსება, რომ „ის მზადაა გამოხატოს უმძიმესი ფილოსოფიური იდეები და უმსუბუქესი ეროტიული სენტენციები“, მასში ასახულია ჩვენი ბუნებისა და ხალხის მშვენიერება, ჩვენი სიმღერების მელოდურობა.

გ. ქიქოძემ ეროვნული ფილოსოფიის მრავალი არსებითი მნიშვნელობის საკითხი წამოჭრა და თავისი განათლების მაღალი პორიზონტიდან საკმაო სიღრმითა და საფუძვლადანობით გამოიკვლია. ამ საკითხთა შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ეროვნული ენერგიის ცნებასთან დაკავშირებული პრობლემები, კერძოდ ის, თუ როგორ არის შესაძლებელი ეროვნული ენერგიის სტიქიურობის

ამაღლება ეროვნული გონიერების დონეზე, რათა უაზროდ არ გაიხარ-
ჯოს ღრმად დაფარული ეროვნული ძალების მოქმედება და იგი
მხოლოდ ერის პროგრესსა და კეთილდღეობას მოხმარდეს.

ეროვნულ პრობლემებთან დაკავშირებული გ. ქიქოძის მთელი მემ-
კვიდრეობა საქართველოში ეროვნული ფილოსოფიის კვლევაში დიდი
შენაძენია და როგორც სამწუხაროა, რომ მისი დამსახურება აქამდე
ძირითადად შეფასებული იყო როგორც ლიტერატურათმცოდნის,
მთარგმნელისა და კრიტიკოსისა. მისი ჭეშმარიტი ინტელიგენტობა
ნათლად გამოსჭევის მის მიერ თავის უბის წიგნაკში ჩაწერილი სი-
ტყეებიდან: „...დარწმუნებული ვარ, რომ არაფერი იმისგან, რაც
დამიწერია, არ დარჩება ჩემს შემდეგ. მაგრამ მე მიყვარდა ჩემი
სამშობლო, როგორც შეილს თავისი ავადმყოფი დედა უყვარს და
ვცდილობდი მისი ტკივილები შემემსუბუქებინა“. გ. ქიქოძეს დარჩა
მდიდარი მემკვიდრეობა საქართველოს ტკივილებზეც და შესაბამის
ეროვნულ პრობლემებზეც, დიდმნიშვნელოვანი ფილოსოფიური განაზ-
რებანი, რასაც საგანგებო შესწავლა სჭირდება.

გ. ქიქოძე ვერ მოესწრო თავის, მართლაც, მძიმედ „დაავადებული
სამშობლოს“ უძნელეს პერიოდს, მაგრამ მისი ნაშრომების სერიოზული
შესწავლითა და გამოყენებით შეიძლება დედამშობლოს ტკივილების
შემსუბუქება.

თ ა ვ ი 3. ქართული ეროვნული გონის საეპიფიქისა და ეროვნული თვითმსოფიარების საკითხები X X ს.-ის 20-იანი წლების შემდგომ ქართულ აზროვნებაში

§ 1. შალვა ნუცუბიძე — ეროვნული გონის ემანაცია ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. შესიანიზმის კრიტიკა

X X საუკუნის 20-იანი წლების საქართველო მდიდარია უნიჭიერ-
სი ქართველი მოღვაწეების საკმაოდ ფართო წრით, რომლნიც ერის
ყურადღების ცენტრში იდგნენ და ეროვნულ საქმეებს ემსახურებოდ-
ნენ. მათ შორის გამორჩეულია მოღვაწეობა შალვა ნუცუბიძის, რთუ-
ლი და მრავალმხრივი მოაზროვნის, ფილოსოფოსის, ორატორის,
პოლიტიკურ ბრძოლებში აქტიურად ჩართული პიროვნებისა.

შ. ნუცუბიძეს არ დაუწერია საგანგებო გამოკვლევები ეროვნულ
საკითხებზე, მაგრამ მთელი თავისი სამეცნიერო ფილოსოფიური და
საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოღვაწეობით ეროვნულ საქმეს ემ-
სახურებოდა, ეროვნულ საკითხებს წყვეტდა, რადგან იგი იყო ერის
სულიერი, შემოქმედებითი საგანძურის ერთგული მსახური და მის
პიროვნებაში საოცარი ადეკვატურობით იყო გამოხატული ქართული
ხასიათის განუმეორებელი არსებითი თავისებურებანი. უწინარეს ყოვ-
ლისა, აქ იგულისხმება კონტრასტულ განსაზღვრებათა ურთიერთთან
ორგანული შეზავება, ხასიათის ამბივალენტობა, გამოხატული აღ-
მოსავლური ტემპერამენტისა და დასავლური რაციონალიზმის, დი-
ონისურისა და აპოლონურის შერწყმაში, თავდადებული რაინდობა,
სულის სილალე და ამადლებული ნიჭიერება, სიცოცხლისა და სამ-
შობლოს შეუნელებელი სიყვარული, ბედნიერებისაკენ, გამარჯვებისა-
კენ მუდმივი სწრაფვა და თუნდაც მიუღწევლობის შემთხვევაში
„ბედნიერების სპექტაკლის დადგმა“, სასურველის სინამდვილედ წარ-
მოსახვის ერთგვარი „ფსევდოგამარჯვების პოზა“ და ამის მიღწევი-
თაც უზომო აღმაფრენა. ეს ყოველივე ქართული ხასიათიდან მომდი-

ნარე უმაღლესი ხარისხით და მთელი პოზიტიურობით განსახიერებულ იყო შალვა ნუცუბიძის პიროვნებაში.

შალვა ნუცუბიძემ (1888—1968 წწ.) თავისი მოღვაწეობის დიდსა და რთულ გზაზე გმირულად დადო თავი ეროვნული კულტურის წარმოჩენის, მასში ახალ-ახალ საიდუმლოებათა მიგნებისათვის, ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარებისათვის. მისი მთელი შეგნებული ცხოვრება ბრძოლა და ძიება იყო, უწინარეს ყოვლისა, ფილოსოფიაში და, საერთოდ, ქართული კულტურის ისტორიაში, მაგრამ ასევე არანაკლებ—პოლიტიკასა და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ აზროვნებაში. ამას მოითხოვდა არა მხოლოდ მისი დროის მეცნიერულ და პოლიტიკურ აზროვნებაში განხორციელებული ძირეული გარდაქმნები, არც მხოლოდ ქართველი ერისა და მისი კულტურის ბედი რევოლუციურ მღელვარებათა ეპოქაში, არამედ, ყოველივე ამასთან ერთად, მისი შემოქმედების საფუძველი მის პიროვნულ, ეროვნულ ბუნებაში, განუმეორებელ ნიჭიერებასა და საოცარი შინაგანი ენერგიით დამუხტულობაში იყო იმთავითვე მოცემული. მუდმივი ბრძოლა სიტყვით, აზრით, მეცნიერული ნაშრომებით, პოლიტიკური ტესილების გავლით, პარტიული მანევრირებით ერის სამსახურისათვის და მეცნიერებაში ჭეშმარიტების დადგენისათვის იყო მისი ფილოსოფოსობის უმთავრესი ამოცანა, ალეთოლოგიური სისტემის აღფა და ომეგა.

შალვა ნუცუბიძემ დაწყებითი განათლება ხონში მიიღო, 1906 წელს ქუთაისის გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ სანკტ-პეტერბურგის უნივერსიტეტში ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე ფილოსოფიის განსრით სწავლობდა, ფილოსოფიურ სემინარებში აქტიური მონაწილეობით გამოირჩეოდა; ახლო ურთიერთობა ჰქონდა უნივერსიტეტის პროფესორებთან ა. ვედენსკისთან, ნ. ლოსკთან, ი. ლაპშინთან, ნ. კარევეთან. იქვე ჩააბარა სამაგისტრო გამოცდები და ჩაატარა საცდელი ლექციები პრივატ-დოცენტის უფლების მოსაპოვებლად. 1911—1914 წწ. შ. ნუცუბიძე პეტერბურგის უნივერსიტეტმა საზღვარგარეთ ორჯერ გააგზავნა სამეცნიერო მივლინებით, ჯერ გერმანიასა და საფრანგეთში, შემდეგ გერმანიაში — ლაიფციგში, სადაც იგი ფილოსოფიაში მუშაობდა ვუნდტის, ბარტისა და ფოლკელტის ხელმძღვანელობით. 24 წლისამ გამოაქვეყნა გამოკვლევები ჭეშმარიტებისა და ლოგიკის თეორიის საკითხებზე. პირველი ნაშრომი დაიბეჭდა საიმპერიო ჟურნალში „ვოპროსი ფილოსოფიი ი პსიხოლოგია“ სახელწოდებით „ბოლცანო და მეცნიერების თეორია“ (1913 წ.).

ნაშრომში წინა პლანზეა წამოწეული ჩეხი მეცნიერისა და ფილოსოფოსის ბოლცანოს ჯეშმარიტების თეორიის ძირითადი დებულებები, რომელთა შემდგომი განვითარება და კრიტიკული ანალიზი ქართველი მეცნიერის სამუშაო თემა გახდა.

პირველი ნაშრომის გამოქვეყნებიდან დიდი ხნის შემდეგ, 1967 წელს თბილისის უნივერსიტეტში ჩეხი მეცნიერის მიროსლავ ციპკოს სადოქტორო დისერტაციაზე შ. ნუცუბიძემ თავის გამოსვლაში ერთმანეთს შეადარა ბედი ჩეხი და ქართველი ხალხისა და იმ განსხვავებაზე მიუთითა, რომ თუმცა ჩეხი ხალხიც ისტორიულად ტანჯული ხალხია, მაგრამ იმის გამო, რომ ჩეხები და სლოვაკები ევროპის შუაგულში ცხოვრობენ, მათ ისეთი რბევა-აწიოკება არ განუცდიათ, რაც ჩვენ, ქართველებმა მუსულმანური სახელმწიფოების დაუსრულებელი ექსპანსიების შედეგად განვიცადეთ. მან იქვე სინანული გამოთქვა იმის გამო, რომ „ჩეხები ახლა სათანადოდ ვერ აფასებენ თავის სასახელო შვილს — ბოლცანოს, რომელმაც თავისი „მეცნიერების თეორიით“ ერი ასახელაო“. შ. ნუცუბიძემ ისიც აღნიშნა: თბილისის უნივერსიტეტი „მხოლოდ ოფიციალური ანკეტური მონაცემებით ხდება ორმოცდაათი წლისა, სინამდვილეში იგი ათასეკესასამდე წლისაა, შავი ზღვის სანაპიროზეა დაბადებული IV ს.-ში კოლხეთის სემინარიის სახელით“. სიტყვა დამთავრდა შთამაგონებელი აზრის ფორმულირებით: „სულიერ ღირებულებათა შექმნის საქმეში დიდი და პატარა ერები არ არსებობენ“. ეს იყო შ. ნუცუბიძის მიერ უკანასკნელად საჯაროდ ნათქვამი სიტყვა და იგი იმავე იდეური შინაარსით იყო გამსჭვალული, რომელსაც მეცნიერი თავისი შემოქმედებითი მოღვაწეობის სათავეებიდან ბოლომდე ერთგულად მიჰყვებოდა, ყოველთვის იცავდა თავისი ერის ღირსებებს, იბრძოდა წარმოეჩინა ის უპირატესობანი, რაც ქართულ კულტურას ჰქონდა ევროპაში აღიარებულ კულტურულ ერებთან შედარებით.

შ. ნუცუბიძის ფილოსოფიური, პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის კრედო ჩამოყალიბებულია 1922 წელს გამოქვეყნებული წიგნის „ალეთოლოგიის საფუძვლების“ წინასიტყვაობაში: „დასავლეთისადმი ინტელექტუალურ დამონებას ბოლო უნდა მოეღოს. რა თქმა უნდა ეს შესაძლო გახდება მხოლოდ მაშინ, როდესაც შიგნიდან დაავლევთ დასავლურ აზროვნებას. უნდა დამტკიცდეს, რომ საამისოდ არა მარტო ისტორიული, არამედ ფაქტიური საბუთიც არსე-

ბობს“ (70, 1). ეს იყო ფაქტობრივად ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სამომავლო განვითარების „ფართო გეგმა“ და, ბუნებრივია, თავად დიდი მეცნიერის კვლევა-ძიებითი საქმიანობის მმართულების განმსაზღვრელიც. ამ გეგმის განხორციელების პირობად მას მიაჩნდა ფილოსოფიური აზროვნების იმ თავისებური გზების წარმოჩენა, რაც აღმოსავლეთში, და კერძოდ საქართველოში ისტორიულად გაიკვალა.

დასახული დიდი ამოცანის განხორციელებას მიეძღვნა მისი შემოქმედების ხანგრძლივი პერიოდი 30-იანი წლებიდან გარდაცვალებამდე, რასაც თან ახლდა რეპრესიები, პოლიტიკური, იდეოლოგიური ზეწოლა, აკადემიიდან, უნივერსიტეტიდან დათხოვნა და სხვ. მაგრამ მიუხედავად ამისა, მეცნიერული კვლევა მაინც საკმაო ინტენსივობით გრძელდებოდა, რასაც შედეგად მოჰყვა დიდი ეროვნული მნიშვნელობის სამი უნიკალური აღმოჩენა: 1. ფსევდოდიონისე არეოპაგელის „საიდუმლოების“ ამოხსნა და დასაბუთება პეტრე იბერიისა და არეოპაგელის პიროვნებათა იგივეობისა, 2. აღმოსავლური რენესანსის პრობლემის გადაწყვეტა რუსთაველის პოემის მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე და 3. ქართული ფილოსოფიის ისტორიის კანონზომიერების დადგენა ჩამოყალიბებული ორტომიან ვრცელ გამოკვლევაში.

1921—1924 წწ. ქართულ პერიოდიკაში გაზეთების „ტრიბუნასა“ და „სოციალისტ-ფედერალისტის“ ფურცლებზე, ხშირად არიან მოხსენიებულნი შალვა ნუცუბიძე, ვახტანგ კოტეტიშვილი და კონსტანტინე გამსახურდია. იქ დაბეჭდილია შალვა ნუცუბიძის თეორიულ-პოლიტიკური წერილები, აღნიშნული პრესის გვერდებზე თითქმის თანამიმდევრულად მინიშნებულია მისი საჯარო გამოსვლების თემატიკა ხელოვნათა სახლში, მუშათა კლუბებში, რომლებშიც ფიქსირებულია ქართველი ერის ყველაზე მნიშვნელოვანი აქტუალური და მტკივნეული საკითხები.

1921 წ. „სოციალისტ-ფედერალისტის“ № 24-ში გამოქვეყნებულია შალვა ნუცუბიძის სტატია „ჩვენი გზა. მომენტი“, რომელშიც ავტორი არკვევს საქართველოში პოლიტიკური კრიზისიდან გამოსვლისათვის ახალ მსოფლმხედველობრივ ორიენტაციას და იგი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ პოლიტიკური კრიზისიდან გამოსვლის საორიენტაციო გზა არსებობს და ეს არის განსხვავებული მენშევიკებისა და ბოლშევიკების მიერ არჩეული გზებისაგან. ავტორის მიერ გაკეთებული ანალიზის მიხედვით, საქართველოში გამეფებული პოლიტი-

კური კრიზისი გაგრძელებაა რუსეთში მიმდინარე მოვლენებისა. ბოლშევიკებისა და მენშევიკების მიერ „დასახული“ ამ კრიზისიდან გამოსვლის პოზიცია, შ. ნუცუბიძის აზრით, ერთმანეთის იგივეობრივია, რადგან მათი ახსნა-განმარტებით კრიზისი შედეგია კაპიტალისტური სახელმწიფოს „ზედნაშენის წინააღმდეგობისა მის ეკონომიკასთან“. ამისაგან განსხვავებულ მართებულ გზად მას მიაჩნია არ. ჯორჯადისეული კლასთა თანამშრომლობა და ამ მიმართულებით სოციალური გარდაქმნები. შ. ნუცუბიძე აღნიშნავს: გაჩნდა ახალი ალტერნატივა, „ისტორიამ დასვა საკითხი — დაიწყოს თავიდან კლასთა თანამშრომლობა, რომ ამ გზით აღორძინდეს ეკონომიკური ცხოვრება და ამით კვლავ შეიქმნას ნივთიერი პირობები სოციალური გარდაქმნისათვის. იქნებ პირიქითაცო, — დასძენს შალვა ნუცუბიძე, ე. ი. აღორძინებული ეკონომიკა გახდეს კლასთა თანამშრომლობის საფუძველიო“.

წინამდებარე გამოკვლევის ამოცანას არ შეადგენს შ. ნუცუბიძის ფართო და რთული თეორიულ-ფილოსოფიური მემკვიდრეობის ანალიზი და შეფასება, მით უფრო, რომ ეს საკმაოდაა წარმოჩენილი ფილოსოფიურ პუბლიკაციებში, მონოგრაფიებში, ჩვენი ამოცანაა შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობაში 20-იანი წლებიდან ეროვნულ საკითხებზე მუშაობის შეფასება და იმ ძირითადი პრობლემების გამოყოფა, რაც ამ მიმართულებით წინა პლანზე იყო წამოწეული მის მეცნიერულსა და პრაქტიკულ მოღვაწეობაში.

უდიდესი ეროვნული მასშტაბის მოვლენა იყო 1918 წელს თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება, რომელიც ივანე ჯავახიშვილის მეთაურობით ქართველ მეცნიერთა მცირე ჯგუფის თავდაუზოგავი შრომის შედეგი იყო. 1917 წელს შ. ნუცუბიძე კაზაკების სტანიცაში ორი წლის მასწავლებლობის შემდეგ, პეტერბურგში დაბრუნდა პრივატ-დოცენტის წოდებით და აქტიურად მონაწილეობდა ქართული უნივერსიტეტის დამფუძნებელთა წრეში, რომელიც იკრიბებოდა ივ. ჯავახიშვილის ბინაზე. თებერვლის რევოლუციის შემდეგ ამ წრემ გადაწყვიტა გაემართათ პეტერბურგის ქართველების ყრილობა, რომელიც შედგა კინოთეატრ „ელიტას“ დარბაზში და ამ შეკრებას თავმჯდომარეობდა ზურაბ ავალიშვილი. ქართული უნივერსიტეტის დაარსების თაობაზე სიტყვით გამოვიდა ივ. ჯავახიშვილი, აირჩიეს ეროვნული კომიტეტი, რომელიც ამ საკითხზე უნდა დაკავშირებოდა დროებით მთავრობას. მასში მონაწილეობდა შ. ნუცუბიძე, და რო-

დესაც საქართველოდან ოფიციალურად მიიღეს შუამდგომლობა დროებითი მთავრობის წინაშე ქართული უნივერსიტეტის გახსნის თაობაზე, შ. ნუცუბიძე ზ. ავალიშვილთან და ნინო გელოვანთან ერთად ზამთრის სასახლეში კერენსკისთან აუდიენციაზე მივიდნენ. მიღება თაყაზიან ფორმებში ჩატარდა, მაგრამ უარით დამთავრდა, იმ მოტივით, რომ საქართველოში არ არის ქართულ ენაზე არც სახელმძღვანელოები და არც შესაფერისი პროფესორ-მასწავლებლები. კერენსკიმ მათ რუსული უნივერსიტეტის დაარსება შესთავაზა.

ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ, როცა საქართველომ დამოუკიდებლობა მოიპოვა, ხელახლა დადგა ქართული უნივერსიტეტის დაარსების საკითხი და პეტერბურგში ივ. ჯავახიშვილის პროექტის განხილვისას ნიკო ნიკოლაძემ საპირისპიროდ წამოაყენა ტექნიკური ინსტიტუტის შექმნის იდეა. იმ მომენტში გადამწყვეტი როლი შეუსრულებია შ. ნუცუბიძის ორატორულ სიტყვას, რომელიც წარმოთქმული იყო რუსულ ენაზე ივანე ჯავახიშვილის თხოვნით. ასე გადაწყდა თბილისის უნივერსიტეტის დაარსება და ნუცუბიძეს დაევა-ლა რუსეთის უნივერსიტეტებში გაფანტული პროფესორების შემოკრება და მათი თბილისში გადმოყვანის ორგანიზაცია. მან შეძლო რევოლუციისა და ომის პერიოდში დანგრეული ეკონომიკის, მოშლილი სარკინიგზო გზების პირობებში ორლოვის გუბერნიიდან წამოეყვანა ლუარსაბ ანდრონიკაშვილი თავისი ოჯახითა და მდიდარი ბიბლიოთეკით, პეტერბურგიდან თბილისს გამოემგზავრა აგრეთვე ცნობილი ელინისტი გრიგოლ წერეთელი და მისი მეუღლე, ფილოსოფოსი ქალი სოფიო წერეთელი. იმხანად პეტერბურგის უნივერსიტეტი გრ: წერეთელს საიმპერატორო აკადემიაში არჩევისათვის ამზადებდა, თუკი იგი პეტერბურგში დარჩებოდა. მას უთქვამს: მირჩევნია პროფესორი ვიყო თბილისში, ვიდრე აკადემიკოსი „პიტერში“.

თბილისში დაბრუნებისთანავე შ. ნუცუბიძე გახდა უნივერსიტეტის დამფუძნებელი კრებისა და პროფესორთა საბჭოს წევრი, რომელთა ღვაწლით 1918 წლის იანვარში დაიწყო ფუნქციონირება თბილისის უნივერსიტეტმა. იმავე წელს ს. გორგაძის ინიციატივით, შ. ნუცუბიძის, დ. უზნაძისა და ს. დანელიას აქტიური მონაწილეობით, დაარსდა პეტრიწის სახელობის საფილოსოფიო საზოგადოება. შ. ნუცუბიძე დაინიშნა ახლად დაარსებული უნივერსიტეტის პრორექტორად, შემდეგ იყო დეკანი, კათედრის გამგე, დაწერა სახელმძღვანე-

ლოები სტუდენტებისათვის „ლოგიკის კურსი“, „ფილოსოფიის შე-
სავალი“, კითხულობდა სხვადასხვა სასწავლო ღისციპლინებს: ის-
ტორიულ მატერიალიზმს (ძველი გაგებით), სოციალურ და პოლი-
ტიკურ მოძღვრებათა ისტორიას, დასავლეთ ევროპის ლიტერატუ-
რის ისტორიას, ესთეტიკას და სხვ. მუშაობდა ქართული ფილოსო-
ფიური ტერმინოლოგიის შექმნაზე. დააარსა პროსემინარი და ფილო-
სოფიური სემინარი, რომლებშიც ჩვენი დიდი მოაზროვნეების უნი-
ჭიერესი თაობა აღიზარდა.

შ. ნუცუბიძე 1925 წ. უნივერსიტეტმა სამეცნიერო მიზნით გერ-
მანიაში მიავლინა. იგი იქ აქტიურად მონაწილეობდა ბერლინის უნი-
ვერსიტეტის ფილოსოფიურ სემინარებში და მისი შეფასებით, იქა-
ური ფილოსოფიური სემინარები „ჩვენთვის საოცნებოს არაფერს შე-
იცავდა“. ევროპაში მივიღინება მეცნიერმა გამოიყენა თავისი ნაშ-
რომების გერმანულ ენაზე გამოცემისათვის და 1926 წელს ბერლინში
გამოიცა მონოგრაფია „ჭეშმარიტება და შემეცნების სტრუქტურა“.
1931 წელს იქვე დაიბეჭდა მეორე გამოკველევა აგრეთვე გერმანულ
ენაზე „ფილოსოფია და სიბრძნე“. პირველად დასახელებული ნაშრომი
გამოქვეყნებიდან ერთი წლის შემდეგ (1927 წ.) შ. ნუცუბიძემ ლოქ-
ტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარადგინა, 17 აპრილს
შედგა დაცვა, ოფიციალურ ოპონენტებად გამოვიდნენ პროფ. დ. უზ-
ნაძე და დოც. ს. დანელია, განხილვაში მონაწილეობდნენ ახალგაზ-
რდა მეცნიერები კ. ბაქრაძე და მ. გოგიბერიძე.

ამავე პერიოდში შ. ნუცუბიძე აქტიურად თანამშრომლობს უნი-
ვერსიტეტის სამეცნიერო ჟურნალებისა და კრებულების გარდა ქარ-
თულ ლიტერატურულ პერიოდულ გამოცემებში. 1927 წელს „მნა-
თობში“ (№ 4) დაიბეჭდა შ. ნუცუბიძის რეცენზია. ს. დანელიას სა-
დისერტაციო ნაშრომის შესახებ „ქართული გამოკველევა ქსენოფანე
კოლოფონელზე“. რეცენზია, ფილოსოფიური არგუმენტაციის მო-
მარჯვების თვალსაზრისით, თუმცა საკმაოდ მკაცრია, მაგრამ მასში
ხაზგასმულია იმ გარემოებაზე, რომ უცხო ენებზე გამოქვეყნებულ
არცერთ ნაშრომს ეს დისერტაცია არ ჩამოუვარდება, იგი მეცნიერუ-
ლი გამოკვლევის სიმალლეზე დგას და, რომ მკვლევარმა „ევროპის
მეცნიერული მუშაობის ცენტრში მოთავსებული საკითხის შესა-
ხებ“ თავისებურად მისადგომი ახალი გზა გამოკვეთა. ამით
შ. ნუცუბიძემ ხაზგასმით აღნიშნა, რომ საქართველოში მეცნიერუ-
ლი მუშაობა ფილოსოფიაში მაღალ დონეზეა და, რომ ევროპულ-

თან მიმართებაში ქართული აზროვნების პრესტიჟი გამოკვეთილი ღირსებითაა წარმოდგენილი.

იმავე 1927 წელს „მნათობში“ (№ 10), დაიბეჭდა შალვა ნუცუბიძის სტატია „რევოლუცია და მეცნიერება საქართველოს სინამდვილეში“. ჟურნალის ეს ნომერი მიძღვნილი იყო ოქტომბრის რევოლუციის 10 წლისთავისადმი და მასში შ. ნუცუბიძის დასახელებული სტატიის გარდა დაიბეჭდა ს. დანელიას „რევოლუცია და სკოლა“ და კ. კაპანელის „ოქტომბრის რევოლუცია და იდეოლოგია“. როგორც ჩანს აღნიშნულ ავტორებს ევალეობდათ აესახათ საქართველოში მეცნიერების, განათლების და კულტურის მხრივ მოპოვებული წარმატებები გასაბჭოების 10 წლის თავზე. წერილებს წინ უძღვის სპეციალურად ამ ჟურნალისათვის შესრულებული დავით კაკაბაძის ფერწერული ნაწარმოების ასლი „ინდუსტრიალიზაცია“, იმერეთის მხატვრული პეიზაჟის ფონზე სიმბოლურად წარმოდგენილია საბჭოური დამთრგუნველი ძალა ქართველ ხალხზე, სიმბოლურად გამოსახული იმერეთის პეიზაჟში უხეშად ჩადგმული გრანდიოზული ლითონის კასკადების, კიბეებისა და რკინის ხარაჩოების სახით, რაც პეიზაჟის ბუნებრივ სილამაზეზე ტლანქი ზეწოლის მძაფრ შთაბეჭდილებას ქმნის. ჟურნალში სამივე ქართველი მოაზროვნე ერთი ძირითადი თვალსაზრისით ეხებიან რევოლუციის შედეგების მნიშვნელობას: მათი აზრით, რევოლუციას უნდა შეექმნა შესაძლებლობა საქართველოში ეროვნულ ნიადაგზე განვითარებულიყო მეცნიერება, განათლება და კულტურა და, რომ ამით ბოლო უნდა მოღებოდა ევლიკორუსულ შოვინიზმსა და მესიანიზმს, ისტორიაში რუსეთის განდიდების ტრადიციას.

შ. ნუცუბიძე აღნიშნულ სტატიაში წერს: „თუ საინტერესოა იმისი ცოდნა და გაგება, რომ მეცნიერება მაშინ ხარობს, როდესაც აღამიანსა და ბუნებას შორის არაა აღმართული შუაკედელი სოციალური ფენების სახით... მით უფრო საინტერესოა ისეთი შემთხვევა, როდესაც სოციალური ურთიერთობა გართულებულია დამატებითი გარემოებებით, რომელთა შორის, კერძოდ ჩვენს — ქართულ სინამდვილეში ეროვნული მომენტი ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებათაგანია“ (75, 114). მეცნიერი ვარაუდობდა, რომ განთავისუფლებულ საზოგადოებაში ფართოდ უნდა ხარობდეს და ვითარდებოდეს მეცნიერება და ხელოვნება, რადგან „განთავისუფლებული ერების შემოქმედებითი პოტენციის დინამიურ მდგომარეობაში მოყვანა ის ნი-

ადაგია, რომელზედაც ხარბად იზრდება და უხვად ხარობს ეროვნული კულტურა თავის სპეციფიკურ გამოვლინებებში“ (იქვე).

სტატიაში აღნიშნულია ქართული უნივერსიტეტის დაარსებაში ამ რევოლუციის მნიშვნელობაზე: „ოქტომბერმა იმითი კი არ შეუწყო ხელი უნივერსიტეტის გახსნას საქართველოში, რომ მან აქედან აღძრული შუამდგომლობის დაჩქარება და მისი დადებითად დაკმაყოფილება მოახერხა, არამედ იმით, რომ მან „შუამდგომლობის“ აღრესატი გაანადგურა და ამით „შუამდგომლობის“ სანქციის აზრი ძირიან-ფესვიანად მოსპო“ (75, 117). „უნივერსიტეტმა ისტორიულ-რევოლუციურ გაქანებულ დენაში თითქმის ნახევარი წლით დაასწრო სახელმწიფოებრივი პრობლემის წამოჭრას“. შ. ნუცუბიძეს „ძველი წყობილების ერთ უდიდეს დანაშაულად“ მიაჩნია „ტომით ქართველი მეცნიერების საქართველოს გარეთ მოღვაწეობა“, მშობლიურ კერასთან კავშირის გაწყვეტა, ქართული ხასიათის გადაკეთება, გვარის, აქცენტის, ყოფა-ცხოვრების რუსიფიკაცია.

შ. ნუცუბიძე იხსენებს დროებითი მთავრობის უარს ქართული უნივერსიტეტის გახსნაზე და რუსული უნივერსიტეტის შემოთავაზების ფაქტს, მას აფასებს როგორც რუსიფიკაციის ტრადიციის დამნერგავს. უოქტომბროდ ჩვენ დღესაც ცენტრიდან „ნებართვის მოლოდინში ვიქნებოდითო. ამიტომ „ჩვენში მეცნიერების განვითარების ყოველი გულწრფელი მომხრე უნდა იმ ძალის მზეს ჰფიცავდეს, რომელმაც ეს სამინისტროები მტვრად აქცია, მათი პორთფელები ქარიშხალს მისცა და ძველი ქვეყნის ნანგრევებზე ეროვნული თანასწორობის და კულტურული ზრდის თავისუფლების ნამდვილი გარანტია ქვეყანას ამცნო“ (75, 120). ოქტომბრის რევოლუციის სამომავლო მნიშვნელობას შ. ნუცუბიძე ხედავდა „გაბატონებული ერის“ პრინციპული იდეის განადგურების მოთხოვნაში, იგი, როგორც ჩანს, ვარაუდობდა, რომ მოხდებოდა კულტურის, განათლების „გაეროვნულება“, ერთხელ და სამუდამოდ მოიხსნებოდა „ეროვნული მესიანიზმის ლათაიები და ზღაპრები“ და, რომ თითქოს საბოლოოდ ჩაბარდებოდა ისტორიას „ნებართვის მიცემის პრეროგატივის მატარებელი“. აღსანიშნავია, რომ რევოლუციის პირველი წლების შედეგებით განათლებისა და კულტურის სფეროში კიდევ უფრო მეტ აღფრთოვანებასა და იმედებს გამოთქვამენ ამ ეურნალში დაბეჭდილი მომღეწო წერილების ავტორები ს. დანელია და კ. კაპანელი.

პირველ ხანებში დიდი იყო რევოლუციის შედეგებისადმი იმედი და ოცნებები ეროვნულის ყოველმხრივი აღორძინებისა. ეს ჩანს ჯერ კიდევ 1920 წელს საქართველოს დამოუკიდებლობის პირობებში შ. ნუცუბიძის მიერ დაწერილი წიგნის „ფილოსოფიის შესავლის“ წინასიტყვაობიდან, სადაც იგი მეტად იმედიანი განწყობით წერდა: „მშობლიურ ნიადაგზე მეცნიერების აღორძინებამ ფრთები შეასხა არა ერთ ოცნებას. წინამდებარე წიგნი ნაწილია ამ ოცნებათა განხორციელების რიჟრაჟისა. მასში ბევრი ნაკლია, მაგრამ ჩვენზე ბედნიერი თაობა, რომელიც სამშობლოს აღორძინების მზესაც მოესწრება, გვაპატიებს იმ ბურუსს, რომელიც განთიადის თანმხლებია“ (შრომები, ტ. III, გვ. 14). შ. ნუცუბიძე ქართველ მეცნიერთაგან ერთ-ერთი იმათგანი იყო, ვინც საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტს მოაწერა ხელი. იგი მონაწილეობდა დამფუძნებელი კრებისა და საქართველოს ეროვნული საბჭოს მუშაობაში. ეროვნული თავისუფლებისათვის ჭეშმარიტი მოღვაწის ოცნებებისა და იმედების რეალიზაციისათვის საჭირო გახდა სხვა ქართველ მეცნიერებთან ერთად არსებულის დაგმობა, ბრძოლა შეფარულ ფორმებში, რეპრესიების, იდეოლოგიური ძალდატანების გადატანა, რადგან საბჭოთა კავშირის განმტკიცებასთან ერთად სულ უფრო მეტად ძლიერდებოდა რუსული იმპერიული ამბიციები, ველიკორუსული შოვინიზმის გამოვლინებები ძველსა და ახალ ფორმებში.

1930 წელს შალვა ნუცუბიძე გ. ჩუბინაშვილმა ქართული ხელოვნების ძეგლების გამოფენებზე გერმანიაში მიიწვია. გამოფენა გაიხსნა მიუნხენში (თაოსნობდა იქაური ხელოვნების აკადემია), შემდეგ კელნში, ლაიფციგში, ბერლინში გამოფენა მთელი თვე გაგრძელდა. შ. ნუცუბიძემ გერმანელ სწავლულთა დიდი ყურადღება მიიპყრო გერმანულ ენაზე თავისი გამოსვლებით. განსაკუთრებით აღნიშნავენ მისი გამოსვლით შექმნილი დიდი შთაბეჭდილებების შესახებ გერმანელი საზოგადო მოღვაწის შმიდტ ოტტის საიუბილეო საღამოზე (დამსწრის როზენტალ-ლუნაჩარსკაიას მოგონებები). მას თავისი სიტყვა ასე დაუწყო: „ათასსხუთასი წლის განმავლობაში ხმლითა და ჯვარით იდგა საქართველო აღმოსავლეთის მიჯნაზე მოზღვავენულ დამპყრობთა წინააღმდეგ და სხვებთან ერთად თქვენს, დასავლეთის კულტურას იცავდა“.

ამ გამოფენითა და გამოსვლებით ევროპაში საქართველოს ეროვნულ სიმდიდრესთან ერთად ერის დიდი სულიერი სიმდიერე და

გონიერებაც წარმოჩნდა. ამ დროს დამყარდა შ. ნუცუბიძის პირადი კონტაქტები ცნობილ გერმანელ მეცნიერებთან და ფილოსოფოსებთან (შტრეგერი, შპრენგერი). საზღვარგარეთიდან შ. ნუცუბიძე დიდი შთაბეჭდილებებითა და ეროვნული სიამაყის გრძნობით დაბრუნდა, მაგრამ სამშობლოში თითქმის ანგარიშსწორების სამსჯავრო დახვდა, რაც მის სახელთან დიდხანს ბოროტი სულივით თანამდევს აღმოჩნდა. საერთოდ 30-იანი წლიდან დაიწყო რეპრესიები ჩვენი მეცნიერების ეროვნული სიამაყეების წინააღმდეგ, უნივერსიტეტიდან გააძევეს ივ. ჯავახიშვილი, გრ. წერეთელი, გ. ნიკოლაძე, ფ. გოგიჩაიშვილი, შ. ნუცუბიძე. ქართული უნივერსიტეტი პედაგოგიურ ინსტიტუტად გადაკეთდა და დაიწყო მარქსიზმის უსაზღვრო ბატონობა მეცნიერებაში, ფილოსოფიაში, უმაღლეს ფორმებში გაიშალა პარტიული იდეოლოგიური ზეწოლა. აშკარა იყო, თუ რაოდენ ვერ გამართლდა ჩვენი ფილოსოფოსების ის იმედები, რაც მათ 1917 წ. რევოლუციის 10 წლისთავზე გამოთქვეს. იდეოლოგიური მანქანის წნეხის შედეგი იყო ის, რომ შ. ნუცუბიძე ორჯერ დაითხოვეს უნივერსიტეტიდან, მისთვის პროფესორობისა და დოქტორობის ხარისხის ჩამორთმევაც სცადეს, გვიან აირჩიეს აკადემიაში და აღრევე დაატოვებინეს. კითხვაზე: რატომ გამოგიყვანეს აკადემიიდანო, იგი მისთვის ჩვეული მასვილი იუმორით პასუხობდა: „მე მირჩენია მკითხონ, რაზედ გამოგიყვანეს აკადემიიდან, ვიდრე ის მკითხონ, რატომ შეგიყვანეს აკადემიაში“.

შ. ნუცუბიძე, როგორც ქართული ეროვნული ფილოსოფიური კულტურის მკვლევარი, საპროგრამო ამოცანად რომ დასახა „დასავლეთისადმი ინტელექტუალური დამოწმებისაგან თავის დაღწევა“, ევროპოცენტრიზმის შეზღუდულობისაგან განთავისუფლებისათვის ისტორიული და ფაქტობრივი მონაცემების ფართოდ წარმოჩენა, — თავისი კვლევის ერთ-ერთ ასპექტში შეეხო ქართულ-ინდური სააზროვნო და კულტურული კავშირის საკითხს. ეს იყო ბალავარიანის კვლევის ასპექტი, შემადგენელი ნაწილი მსოფლიო მნიშვნელობის დიდი პრობლემისა — „აღმოსავლეთი-დასავლეთი“.

ინდოეთის ფილოსოფიასთან და კერძოდ ბუდიზმთან მიმართებაში შ. ნუცუბიძეს წინამორბედი ჰყავდა არჩილ ჯორჯაძის სახით, რომელმაც 1908 წელს გამოაქვეყნა „ინდოეთის სიბრძნე“ და მან ბუდიზმის კვლევაში პროფესიონალი ფილოსოფოსის ღონეზე გაარკვია

დასავლეთის მკვლევართა უზუსტო განსაზღვრებები და შეცდომები. ბუდისმის შესახებ ცოდნა მან მოიმარჯვა ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ და ზოგად ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობრივ ასპექტში მიუთითა ევროპული აზროვნებისა და ინდოეთის სიბრძნის საერთო მომენტებზე. „დასავლეთი—აღმოსავლეთი“ — მსჯელობის საგანი იყო ჰეგელთან და შოპენჰაუერთან, ნიცშესთან და იასპერსთან, ჩვენი დროის მკვლევარებთან იუნგთან და შვაიცერთან, კონრადთან, ავერინცერთან.

შ. ნუცუბიძემ „სიბრძნე ბალაჰვარისის“ ტექსტის გამოკვლევით დაადგინა, რომ ამ მსოფლიო მნიშვნელობის ნაწარმოების ქართული ვერსიით საქართველომ აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის შუამავლის როლი შეასრულა შუა საუკუნეების დასაწყის ხანაში, რომ ბალაჰვარიანის ქართული ვერსიით პირველად შეიქმნა ბუდას ქრისტიანიზირებული ვარიანტი და თავად მისი ავტორი ქრისტიანობის აპოლოგეტად მოგვევლინა, ხოლო თხზულება აპოლოგეტურ ნაწარმოებად. შ. ნუცუბიძის დამსახურება ამ კვლევაში ის არის, რომ მან ნათლად გაარკვია აღმოსავლური სამყაროდან დასავლეთისაკენ წამოსული ბუდისტური მსოფლმხედველობის ქრისტიანიზაციის პროცესში ქართველი ერის როლი, განსაზღვრა „ბალაჰვარიანის“ მსოფლმხედველობრივ-რელიგიური ტრანსფორმაციის დრო და ადგილი და ამ კონტექსტში ახლებურად ასხნა, ერთი მხრივ, ქართულ-ინდური, მეორე მხრივ, ქართულ-ბერძნული სააზროვნო კავშირების თავისებურებანი და მისი მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა.

ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ არგუმენტირებული დაპირისპირების ასპექტში მოხდა აგრეთვე ფსევდოდიონისე არეოპაგელის „საიდუმლოების“ ამოხსნა. 1942 წელს გამოქვეყნდა შ. ნუცუბიძის „ფსევდოდიონისე არეოპაგელის საიდუმლოება“ (რუსულ ენაზე). „საიდუმლოების“ არსი ის იყო, რომ დადგინდა იდენტობა ფსევდოდიონისედ წოდებული პიროვნებისა პეტრე იბერიელთან. ეს აღმოჩენა მისგან სრულიად დამოუკიდებლად დაადასტურა 1946 წელს ბელგიელმა მეცნიერმა ერნესტ ჰონიგმანმა, რაც საქართველოში ცნობილი გახდა მხოლოდ 1950 წელს. ამ „განსაცვიფრებელ აღმოჩენას“, როგორც მას დასავლეთის მეცნიერებმა უწოდეს, ნუცუბიძე-პო-

ნიგმანის თეორიის სახელი შეერქვა. ამ „საიდუმლოების“ ამოხსნა შედეგი იყო იმ ფართო მასშტაბიანი კვლევისა, რომელსაც შ. ნუცუბიძე 30-იანი წლებიდან ეწეოდა შუა საუკუნეების ფილოსოფიის საკითხებზე და მივიდა დასკვნამდე, რომ საკმაო საფუძველი არსებობს ქართული რენესანსის იდეის გამართლებისათვის, რადგან, როგორც იგი ამტკიცებს, დიდ სავაჭრო გზებზე XI—XII სს. აქტიურად გამოსული საქართველო უშუალოდ ეზიარა დასავლეთის ფილოსოფიურ საქმიანობას, გააგრძელა საკუთარი ფილოსოფიური ტრადიციები და ბერძნებთან ერთად ჩაება იმ დიდ კულტურულ ნაკადში, რომელსაც აღრინდელი, ანუ ბიზანტიური რენესანსი ეწოდება. ხოლო ბიზანტიური რენესანსი მეცნიერის განმარტებით, დამოკიდებული იყო აღმოსავლეთის მოწინავე ხალხების დასავლეთის კულტურასთან თანამშრომლობაზე. ბიზანტიური რენესანსული აზროვნება კი გაგრძელდა საქართველოში და ის მკვეთრად გამოვლინდა იოანე პეტრიწისა და რუსთაველის მსოფლმხედველობაში (იხ. შესავალი წერილი იოანე პეტრიწის შრომებისა, ტ. 2, 1937 წ., გვ. IX).

ეს ახალი მასშტაბური კონცეფცია აღმოსავლეთის რენესანსის შესახებ საბოლოო ვარიანტში ჩამოყალიბდა შ. ნუცუბიძის რუსულ ენაზე გამოცემულ ნაშრომში „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947, წ., მეორე გამოც. 1967 წ.). ნაშრომი ეხება რუსთაველის პოემის ძირითად რენესანსულ დედაარსს და მისი ანალიზით ქართველოლოგიური კვლევის სფეროდან ავტორი გადავიდა მსოფლიო ისტორიული მასშტაბის ახალი კონცეფციის დასაბუთებაზე, მტკიცებაზე იმისა, რომ რენესანსული აზროვნების პრიორიტეტი დასავლეთს, იტალიას და ევროპის სხვა მაღალი კულტურის ხალხებს კი არ ეკუთვნით, არამედ აღმოსავლეთს, და კერძოდ, პირველობა ამ ხაზით ქართული კულტურის მონაპოვარია. ეს კონცეფციაც იმ მაგისტრალური საპროგრამო ხაზის შესაბამისად იყო ჩამოყალიბებული, რომელსაც შ. ნუცუბიძე თავიდანვე ერთგულად მიჰყვებოდა — ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა და არგუმენტირებული მტკიცება აღმოსავლური კულტურის საფუძვლიანობისა და ცალკეულ შემთხვევებში პრიორიტეტულობისა დასავლეთთან მიმართებაში.

აღმოსავლური რენესანსის პრობლემის თეორიულ დონეზე გააზრებისა და დასაბუთების თვალსაზრისით, შ. ნუცუბიძის კონცეფცია პირველი იყო, თანაც მოხსენებად წაკითხული მოსკოვში გორკის სახ. მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტში 1940 წელს. მას მოწინააღმდეგენიც გამოუჩნდნენ და მომხრენიც. აკად. ნ. კონრადი აღმოსავლური რენესანსის მხარეს დადგა, მან აღნიშნა, რომ ასეთი კონცეფციის წარმომადგენლობა ბუნებრივია „აღმოსავლეთის სწავლულთა“ შორის უნდა დებადებულიყო და, რომ შ. ნუცუბიძემ 1947 წ. რუსთაველის მსოფლმხედველობასთან მიმართებაში საქართველოს ისტორიული სინამდვილე ისე გაიაზრა, რომლის ანალოგიურს — „ევროპაში რენესანსი უწოდეს“. აღსანიშნავია, რომ ამ კონცეფციამ დიდი „აქტივობა“ შესძინა აღმოსავლეთის კულტურის მკვლევრებს, გაჩნდა აღმოსავლური რენესანსის საკმაოდ ლოკალური თეორიები, რითაც დიდი პრობლემის კვლევას გადაჭარბების გამო იუმორისტული ელფერიც კი მიეცა. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის კულტურათა მიმართების მკვლევარმა ნ. კონრადიმ ჩინეთის, ინდოეთის, ირანის, „შუა აღმოსავლეთის ხალხების“ რენესანსების საკითხები დააყენა, სომეხმა ვ. ჩალოიანმა „სომხური რენესანსისა“ და ა. შ.

სად და როდის დაიწყო რენესანსი, ამ საკითხზე სერიოზული დავა გაჩაღდა, მაგრამ „აღმოსავლური რენესანსის“ ფაქტობრივი საფუძვლიანობის შესახებ დავა საბჭოთა მეცნიერებს შორის თითქმის აღარ არსებობდა, მას ცენტრალური ხელისუფლებაც შემწყნარებლურად მოეკიდა; რადგან ეს გამოსადეგი იქნებოდა „დასავლეთის იმპერიალისტების“ წინააღმდეგ მიმართული პოლიტიკური აპოლოგეტური პოზიციისათვის საბჭოურის, სოციალისტურის როგორც აღმოსავლურის პრიორიტეტულობის დასაცავად. საქართველოში კი შ. ნუცუბიძის წინააღმდეგ ოფიციალური ხელისუფლება მტრულად განეწყო, წიგნის განხილვაზე ოფიციალურმა პირებმა მწვავე კრიტიკული შენიშვნები გააკეთეს, მაგრამ არგუმენტები იყო უსაფუძვლო, წიგნის ძირითადი იდეა კი მეცნიერული კვლევისათვის საფუძვლიანი, რუსთაველოლოგიაში სამეცნიერო კვლევისათვის ახალი ასპარეზის გამშლელი. ამის თაობაზე შ. ხიდაშელი წერდა: შ. ნუცუბიძემ შეძლო შოთა რუსთაველის ჰუმანიზმი დასავლეთის აღიარებული ჰუმანის-

ტების დონის მსოფლმხედველობად წარმოეჩინა და ამ აზრის საყოველთაო აღიარებისათვის ეღვაწა (110, 43—44).

ქართული ფილოსოფიის ასეთი საკვანძო საკითხების კვლევებიდან შ. ნუცუბიძე გადავიდა ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მწყობრი სისტემის აგებაზე, რომლის პირველი მონახაზი თბილისის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე ლექციების კურსის სახით ჩამოაყალიბა. ქართული კულტურის, ფილოსოფიური აზროვნების კვლევის ფართო მასშტაბურობით, აქტიური შემოქმედებითა მოღვაწეობით გამოირჩევა შ. ნუცუბიძის კვლევითი საქმიანობა 50-იანი წლებიდან გარდაცვალებამდე. ამ პერიოდში გამოქვეყნდა „ქართული ფილოსოფიის ისტორიის“ ორტომეული, იგივე ნაშრომი რუსულ ენაზე ერთტომად, უამრავი სამეცნიერო და პუბლიცისტური წერილები რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე, ქართულ ნეოპლატონიზმზე და სხვ.

დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურებთან მიმართებაში შ. ნუცუბიძე ქართული ფილოსოფიის ასეთ შეფასებას იძლევა: „ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების არე აღმოსავლეთს ეკუთვნის მდებარეობითა და ისტორიულ-კულტურული გარემოცვით, მაგრამ ეს ოდნავადაც არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლეთის კულტურა, აღმოსავლეთის აზროვნება წარმოადგენდეს რაღაც თვითარსს და თვითღირებულ მოვლენას, დასავლეთისაგან მოწყვეტილს და მისთვის დაპირისპირებულს“ (71, I, 5). ასეთი გამოყოფა ემსახურება აღმოსავლეთის დამცირებას და დასავლური კულტურის განდიდების საქმეს, რაც პეგელიდან დაიწყო და ელუარდ ფონ ჰარტმანამდე განვითარდა და რომლის მიხედვით დაინერგა კულტურის ცენტრად მხოლოდ დასავლეთის აღიარების თვალსაზრისი. „აღმოსავლურ ხალხთა ფილოსოფიამ, — წერს შ. ნუცუბიძე — უნდა ჰპოვოს თავისი, მისთვის შესაფერისი გამოხატულება ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერებაში“. კოსმოპოლიტიზმის საწინააღმდეგო მეცნიერულ თეზისადაა მიჩნეული დებულება: ერთი ერის კულტურა არ შეიძლება შეენაცვლოს მეორე ერის კულტურას საკაცობრიო კულტურის საგანძურში. აღმოსავლეთის კულტურა ერთი ნაწილია მთლიანი საკაცობრიო კულტურისა (71, I, 6).

ეროვნული საკითხის დამუშავების თვალსაზრისით სახელმძღვანელოა შ. ნუცუბიძის მსჯელობა: „ყოველ ერს — დიდსა თუ პატარას, აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით თავისი საკუთარი, შეუნაც-

ვლელელი ადგილი უჭირავს“. პრინციპული მნიშვნელობისაა მეცნიერის აზრი იმის შესახებ, რომ ყოველი ერის კულტურა ვითარდება სხვა ერების სააზროვნო ღირებულებათა ათვისებისა და გადამუშავებასთან ერთად საკუთარი ეროვნული ტრადიციული ძირების აღორძინებისა და განვითარების ნიადაგზე და, რომ „საქართველოს კულტურული და სააზროვნო განვითარება მიმდინარეობდა სხვადასხვა ერის კულტურასთან იდეურ კავშირში“, ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებას ისტორიული კავშირი ჰქონდა სირიულ, სომხურ, არაბულ, ბიზანტიურ და რუსულ კულტურებთან.

ეროვნული საკითხის გაგებაში ჩვენი 60-იანელების შეფასებისას შ. ნუცუბიძემ მართებულად შენიშნა, რომ ქართველი მწერლებისა და მოღვაწეების ამ თაობამ, თუმცა რუსი სამოციანელების გავლენა განიცადა, მაგრამ მათ შორის დიდი განსხვავებაა: რუსი „სამოციანელების პროგრესულ იდეებში გადამწყვეტ როლს თამაშობდა ხალხის და არა ერის ცნება. რუსეთის ინტელიგენცია არ განიცდიდა რა უცხოური დამოწმების დაწოლას, სამშობლო ენის დვენას, ნაციონალური განათლების აკრძალვას და სხვას, არ ეჯახებოდა ნაციონალურ საკითხს იმ სახით, რა რიგადაც ამას განიცდიდა დაბეჩავებული ერების ინტელიგენცია“. თვით გერცენიციკი, როცა წერდა „რუსეთის ეროვნული ღირსების დამცირებაზე“, მას მხედველობაში ჰქონდა არა მართლა ეროვნულის ცნების შინაარსი, არამედ ბატონყმური წყობის წინააღმდეგ ხალხოსნური ბრძოლის იდეა და სხვა არაფერი. ამიტომ განსხვავდება ასე ძირეულად „ნაციონალიზმი“ მცირე ერებისა, წარმოშობილი „დაბეჩავებული ეროვნული ყოფიერების პირობებში“, ამიტომ იყო, რომ ა. წერეთელი, ისე როგორც სხვა ეროვნული მოღვაწენი თავისუფლებისათვის ბრძოლის ცნებაში გულისხმობდნენ ნაციონალურ-რევოლუციონურ შინაარსს და არა კლასობრივსა და სოციალურს (66, 322—323)..

გერმანელი ერის ბედისა და მისი თეორეტიკოსის ოსვალდ შპენგლერის მიერ ეროვნული კულტურების საკითხის განხილვას ეხება შ. ნუცუბიძის ორი სტატია, პირველი დაბეჭდილი 1923 წელს უნივერსიტეტის კრებულში „ჩვენი მეცნიერება“ (№ 2—3) „შპენგლერი როგორც ევროპული აზროვნების კრიზისის მაჩვენებელი“ და მეორე, 1926 წ. გამოქვეყნებული ჟურნალ „მნათობში“—„შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე. იდეოლოგიის ევოლუცია ომისშემდგომ გერმანიაში“ ეს ნარკვევები ეხება პირველი მსოფლიო ომის შედეგად დამარცხებულ

გერმანიაში ერის სულიერი მდგომარეობისა და მისი იდეოლოგიის დაცემის თავისებურებებს, უფრო კონკრეტულად, მსოფლიო ჭიდილში შეჭრილი, პოლიტიკურად დამარცხებული, „ნერვებმოშლილი“ გერმანელი ერის სევედიანი, პესიმისტური განწყობის ასახვას შპენგლერის ფილოსოფიაში, მის შრომაში „ევროპის აღსასრული“. შპენგლერის მოძღვრებას დიდი ინტერესით ეპყრობოდა გერმანელი ხალხი, მასში გამოსაჲლს, ხსნის გზას ეძებდა, მას უნდა დაემშვიდებინა დათრგუნვილი ერის ცნობიერება. მაგრამ იმედი არ გამართლდა, შპენგლერმა თავის ერს შესთავაზა კონსტრუქციულად აგებული ბედისწერის იდეოლოგია, რომელიც უარყოფდა მიზეზშედეგობრივ კავშირთა აუცილებლობას, ამართლებდა ევროპის კულტურის აღსასრულს. ამ დროს გერმანელებს მოეწონათ მისი ანტიპოლი პერმან კაიზერლინგი, რომელმაც ერთხელ კიდევ აღადგინა პეგელის თვალსაზრისი და ოპტიმისტურად შესძახა გერმანელ ერს: გერმანია დაავიკრგვინებს მსოფლიო ისტორიას, „მთელი ქვეყნიერება დაინგრევა, — გადარჩება მხოლოდ გერმანული კულტურა“. ეს თეზისი აიტაცა გერმანელმა ერმა, მას იდეოლოგიის ძალა მიეცა, ოპტიმიზმით გამსჭვალა ერის ცნობიერება.

შ. ნუცუბიძემ ომის შემდგომ გერმანიაში განვლილი გზა შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე დაახასიათა როგორც იდეოლოგიური კრიზისი, მიმართული პესიმიზმიდან ოპტიმიზმისკენ „აღმოცენებული სოციალურ-ეკონომიურ კრიზისზე“. ზემოაღნიშნულ წერილებში შ. ნუცუბიძემ ამხილა ეროვნული ცნობიერების დაკნინების მიზეზები ომის შემდგომ გერმანიაში. მან მიუთითა იდეოლოგიური ზეგავლენის როლსა და მის უარყოფით მნიშვნელობაზე, რომელმაც არამც თუ ვერ შეუწყო ხელი ერის სულიერ გამოჯანსაღებას, არამედ სულიერი სიმწვავის მაამებლის როლში გამოვიდა და პოზიტიური, მეცნიერულად გამართლებული გზის უარყოფით ერი მისტიკისაკენ წარმართა.

შ. ნუცუბიძემ თავისი მოღვაწეობის მთელ გზაზე მრავალგზის განიცადა საბჭოთა ხელისუფლების იმპერიული, ეელიკორუსული პოლიტიკის დამთრგუნველი ძალა, მაგრამ მაინც ქედუხრელად თარგმნიდა რუსულ ენაზე „თამარიანსა“ და „აბდულმესიას“, პატიმრის საკანში თარგმნა „ვეფხისტყაოსანი“. მან საბჭოთა ხელისუფლებისაგან წყალობის მიღების ყველა საშუალება გამოიყენა ქართული ეროვნული კულტურის მსოფლიო ასპარეზზე გატანისა და მისი ევ-

როპული მეცნიერების დონეზე სათანადო კრიტერიუმებით შეფასებისა და დაფასებისათვის.

შ. ნუცუბიძის მოღვაწეობის მთელი გზა ერთგული სამსახური იყო ეროვნული კულტურის ღირებულებითი მნიშვნელობის საერთაშორისო მასშტაბებში ამაღლებისათვის. გარკვეულ პერიოდებში, განსაკუთრებით 40-იანი წლებიდან, მან მიაღწია ამ საქმის განხორციელების დიდ შესაძლებლობებს, ავლენდა ქართული სულიერი კულტურის აქამდე ესოდენ შეუმჩნეველ „საიდუმლოებებს“, ქართული ეროვნული გონის დიდ მონაპოვრებს და მათში მხოლოდ ეროვნული მასშტაბის ღირსებებს კი არ სედავდა, არამედ მათი მეშვეობით ავლენდა საკაცობრიო აზრის დონის მაღალ ღირებულებებს. მისმა კვლევა-ძიებამ ის შედეგი გამოიღო, რომ ევროპულმა მეცნიერულმა აზროვნებამ უპირობოდ გაიზიარა ის, რომ ქართული ფილოსოფიური აზროვნების, კულტურის, ხელოვნების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია საერთოდ შუა საუკუნეების აზროვნებაზე მეცნიერული მსჯელობა; განსაკუთრებით ნეოპლატონიზმის შესწავლა, რომელიც შუა საუკუნეებს მსოფლმხედველობრივად ასაზრდოებდა და რომლის განვითარებაში ქართულმა აზროვნებამ თავისი მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა. შალვა ნუცუბიძე თავად იყო ქართული ეროვნული გონის, თავისი ერის ხასიათის პიროვნული განხორციელება, თავისი უჩვეულო ნიჭიერებითა და უკან დახევებით, ცხოვრების მძიმე ქარტეხილებში გარინდებით და ღროებითი განდგომით, რათა შემდეგ ახალი ძალით ამოეფრტვია უღვევი ენერგია და ნიჭი, გამოევიდნა ინტელექტუალური ინტუიციის იშვიათი უნარი. ყოველივე ეს შეიძლება შეფასდეს ქართული ეროვნული თავისებურებების ემანაციად ამ აზროვნების პიროვნებაში.

§ 2. სარგო დანელია ქართული ეროვნული ხასიათის შესახებ

ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ეროვნული მოძრაობის ადაპტაციის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ნიმუშია სერგი დანელიას (1888—1963 წწ.) აღრეული მოღვაწეობის პერიოდი, კერძოდ, XX საუკუნის დამდეგიდან იგი დიდი ინტერესით შეუდგა ეროვნული და სოციალურ-პოლიტიკური საკითხების დაყენებისა და გადაწყვეტის საქმეს, ხოლო 20-იანი წლებიდან ჩამოყალიბდა აკადემიური სტილის ფი-

ლოსოფოს მოაზროვნედ და საქართველოში ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც დაიმსახურა ანტიკური ფილოსოფიის უნიკალური მკვლევრის სახელი.

სერგი დანელია გაბედულად ეძებდა გზებს საქართველოს დამოუკიდებლობის განხორციელებისათვის. ამ თვალსაზრისით არის გააზრებული ეროვნული პრობლემები მის პუბლიკაციებში, რომელიც გამოქვეყნებულია ქართულ და რუსულ ენებზე: „საქართველო 1905 წლის შემდეგ“ (1914 წ. ქუთაისი), „საქართველოს ეკონომიკური ვითარებისათვის“ (1920 წ. თბილისი-სორაპანი), „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“ (1927 წ. თბილისი), გამოუქვეყნებელი წერილები: „ქართველი (ჩვენი) სოციალ-დემოკრატია და ნაციონალიზმი“ (1912 წ.), „თანამედროვე ომი და პროგრესის იდეა“ (1914 წ.) (ხელნაწერი ნაშრომები ინახება საქ. სახელმწიფო არქივში. გამოქვეყნდა „ცისკარში“, 1972 № 3).

გამოუქვეყნებელ ხელნაწერებს შორის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ს. დანელიას წერილი კეთილშობილ ქალთა სასწავლებლის გამგებელის ფრანგი კუტანისადმი (1920 წ.) (მიკვლეულია ს. დანელიას პირად არქივში პროფ. ედ. კოდუას მიერ).

სერგი დანელიამ 1911 წ. მოსკოვის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ დამატებითი გამოცდები ჩააბარა სარატოვისა და ნოვოროსიისკის უნივერსიტეტებში მასწავლებლობის უფლების მოპოვების მიზნით ისტორიაში, რუსულ ენასა და ლიტერატურაში. მომდევნო პერიოდში იგი პედაგოგიურ მოღვაწეობას ეწეოდა ხერსონში, ფოთში, მიხაილოვსკში, და ახალციხის გიმნაზიებში. ამ დროიდან თავისი თეორიული საქმიანობით აქტიურად იყო ჩართული ეროვნული საკითხების კვლევაში, დაუპირისპირდა ქართველ სოციალ-დემოკრატებს ეროვნული საკითხის მათებური ნიჰილისტური გადაწყვეტის გამო. ამ თემაზეა დაწერილი 1912 წელს რუსულ ენაზე შესრულებული ნაშრომი „ქართველი (ჩვენი) სოციალ-დემოკრატია და ნაციონალიზმი“. ეს ტექსტი სერგი დანელიას წასაკითხად გადაუცია ნიკო ნიკოლაძისათვის, მას მოსწონებია და შესაბამისი მინაწერებიც გაუკეთებია. ამ წერილიდან ჩანს, როგორ პრინციპულად ებრძოდა ს. დანელია ქართველ სოციალ-დემოკრატებს ეროვნული ნიჰილიზმის გამო, გმობდა ნოე ჟორდანიას თვალსაზრისს, თითქოს ქართველ

ერს ეროვნული გრძნობა არ გააჩნდეს და თითქოს ქართველები ამითი გამორჩეულები არიან სხვათაგან. „მე მგონია, რომ ისეთ ერს, როგორიც ქართველი ერია, — წერს ს. დანელია, რომელიც ათასი წლების მანძილზე იბრძოდა ინდივიდუალური ფიზიონომიის შენარჩუნებისათვის, არ შეიძლება დაეაბრალოთ, ეროვნული გრძნობა არა აქვსო“ (იხ. „ცისკარი“, № 3, 1972, გვ. 134).

ს. დანელია XX ს. დამდეგის ფილოსოფიურად მოაზროვნე სხვა ქართველი ინტელიგენტების მსგავსად (მაგ. არ. ჯორჯაძე და სხვ.), ნოე ჟორდანიას ამსჯელს როგორც ქართველი ხალხის ისტორიაში გაუთვინტანობიერებელს, როგორც პოლიტიკურ მოაზროვნეს, რომელიც მარქსიზმის „შაბლონის“ მისხედით ცდილობდა იგივეობის ნიშანი დაესვა ყველა ეროვნების ხალხთა ცხოვრების წესისათვის, რადგანაც იგი არ ითვალისწინებდა ეროვნულ და ისტორიულ თავისებურებებს. ნ. ჟორდანიას უმთავრეს ნაკლად ს. დანელიას მიაჩნია მტკიცება ქართველი ერის მომავლის შესახებ „ისტორიული პერსპექტივების უქონლობისა, იგნორირება ჩვენი ცხოვრების რეალური პირობებისა და იმ ფაქტებისა, „რომლებიც განასხვავებენ ჩვენს ცხოვრებას დასავლეთ ევროპელი ხალხების ცხოვრებისაგან“.

აღნიშნულ წერილში საგანგებოდაა განხილული 1905 წლის რევოლუციამდელი ქართველი ერის მიზნები და ამოცანები, რაც ავტორის აზრით, არასწორად იყო გაგებული ნ. ჟორდანიას მიერ, რადგანაც მან მართებულად ვერ გაიგო ქართველების ეროვნული გრძნობა და ამის შესაბამისად ქართველი სოციალ-დემოკრატების ლიდერი ამტკიცებდა, რომ ქართველი ერი არ იბრძოდა პოლიტიკური უფლებებისათვის, ის მხოლოდ ეროვნული კულტურის უზრუნველყოფას ცდილობდა და ამიტომ მხოლოდ ზოგიერთი უფლება მოიპოვაო. ს. დანელიას განმარტებით, 1905 წლის რევოლუციაში ქართველები სწორედ პოლიტიკური უფლების მოპოვებისათვის იბრძოდნენ და ამ მიზნის განხორციელება მიაჩნდათ აუცილებელ პირობად ეროვნული კულტურის განვითარებისათვის. ამის თაობაზე ავტორი წერს: „ეროვნული კულტურის თავისუფალი განვითარება წარმოუდგენელია, თუ ერს პოლიტიკური უფლებები არ გააჩნია. ეროვნული კულტურის წარმატებები მხოლოდ ეროვნული თვითმმართველობის პირობებშია შესაძლებელი. და თუ ქართველი ხალხი 1905 წელში მოითხოვდა (და დღესაც მოითხოვს) თავისი ეროვნული კულტურის თავისუფალ განვითარებას, იგი ამასთან ერთად თვითმმართველო-

ბის პოლიტიკურ უფლებებსაც მოითხოვდა, და მაშასადამე, დაამტკიცა, რომ მისთვის ნაციონალიზმი უცხო არაა“ (იქვე, გვ. 134).

რუსულ ენაზეა დაწერილი ს. დანელიას წერილი „თანამედროვე ომი და პროგრესის იდეა“ (1914 წ. დაუმთავრებელია), რომელშიც გადმოცემულია პირველ მსოფლიო ომში გამოვლენილი გერმანული იმპერიალიზმის, საერთოდ სოციალ-შოვინიზმის მკაცრი კრიტიკა და ამ ფონზე განხილულია ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის საკითხები. ს. დანელიას აზრით, მსოფლიო ომი, რომელშიც მრავალი ეროვნება იყო ჩართული, ისტორიული პროგრესის მომტანი მხოლოდ მაშინ შეიძლება ყოფილიყო, თუ ის ხელს შეუწყობდა ეროვნული თავისუფლების უზრუნველყოფას, ეროვნულ კულტურათა აყვავებას და მათ ურთიერთდაახლოებას. „როცა ახლანდელი ომის მოწარმებელ ღირებულებათა ანალიზს ვაკეთებთ, მე მასში ვერ ვნახულობ იმაზე უკეთეს რამეს, რაც ერთა განთავისუფლების იდეაა, იმ იდეაზე უფრო საუკეთესოს, რომელიც ამ ომმა წამოაყენა საბრძოლო ლოზუნგის სახით. ერთა თავისუფლება! რა მშვენიერი იდეაა! ეს იმას ნიშნავს, რომ შეწყდება მსოფლიო პროგრესისათვის ესოდენ შეუსაბამო ადამიანური ტანჯვა, გაქრება უხეში ძალადობა ძლიერი ერებისა სუსტებთან მიმართებაში? ეს იმას ნიშნავს, რომ ყოველი ადამიანი მომავალში უშიშრად და დაუსჯელად ილაპარაკებს იმ ენაზე, რომელიც მან პირველად თავის აკვანთან მოისმინა და მთელი კაცობრიობა გაარდაიქმნება მრავალრიცხოვან ეროვნებების კავშირად, ერთმანეთთან დაკავშირებულად არა მათრახითა და ზარბაზნით, არამედ მშვიდობიანი თანამშრომლობის ინტერესებით“ (ციტ. წიგნიდან: იხ. ედ. კოდუა, სერგი დანელია, გვ. 11).

პირველი მსოფლიო ომის მოვლენების ანალიზით ს. დანელია ავლენს და გმობს გერმანელი იმპერიალისტების დიდმპყრობელურ მიზნებს, მათ უკიდურეს შოვინიზმს. ამ თვალსაზრისით აკრიტიკებს გერმანელ თეორეტიკოსებს ტროიჩკეს, რორბახს და სხვებს, რომელნიც ემსახურებოდნენ გერმანიის სახელმწიფოებრივ დამპყრობლური პოლიტიკის თეორიულ გამართლებას. ს. დანელიამ განსაკუთრებით მწვავედ გააკრიტიკა გერმანული სოციალ-დემოკრატიის შოვინისტური მიდრეკილება, რაც იმაში გამოიხატა, რომ მათ ხმა მისცეს „ზარბაზნებისა და დრედნოუტებისათვის ასიგნობას“; მას გერმანელი იმპერიალისტების გამარჯვება მსოფლიო კულტურისათვის მეტად საშიშ მოვლენად მიაჩნდა, რადგან ქართველი მოაზროვნის

მიხედვით, იმპერიალიზმი საზოგადოდ ეროვნებათა შინაგანი დაშლისაკენ არის მიმართული, რომლის ნიმუშად იგი თვლიდა რომის იმპერიას, რომელმაც თავისი კოსმოპოლიტიზმით ხალხებს მოუტანა შინააშლილობა, თავისთავადობის მოსაპოვა, „სიკვდილი“. ასეთია, ს. დანელიას აზრით, იმპერიალიზმის წინასწარანავარაუდები ევოლუციის ეტაპები, აქედან ქართველ მოღვაწეს ადვილად გამოაქვს ლოგიკური დასკვნა: მაშასადამე, იმპერიალიზმი და ეროვნული თავისუფლება ურთიერთთან შეუთავსებელია.

ეროვნული ფილოსოფიის საკითხების კვლევაში განსაკუთრებით საყურადღებოა ეროვნული გონის, სპეციფიკურად ეროვნული ხასიათისა და გრძნობის საკითხების წინა პლანზე წამოწევა ს. დანელიას მიერ რუსულ ენაზე დაწერილ გამოუქვეყნებელ წერილში (1920 წ.), რომლის ადრესატია თბილისში მოღვაწე ფრანგი კუტანი, რომელიც ქართველი საზოგადოებრიობის წინაშე წარდგენილ მოხსენებაში „ქართული გონის შესახებ“ ფართოდ შეხება ქართველთა ეროვნულ თავისებურებებს, მას, ქართველებისადმი სიმპათიით განწყობილს, უცდია პარალელების დადგენა ქართველებსა და ფრანგებს შორის, მიუთითებია ქართველების ბუნებით ნიჭიერებაზე, გამორჩეულ გონიერების უნარზე, მაგრამ ისიც აღუნიშნავს, რომ თითქოს ქართველის გონიერება არა სცილდება „ბავშვის მოუმწიფებელი გონების“ საზღვრებს, რომ ის არის გულუბრყვილო, ადვილად მიმნდობი, უფრო მეტად ფაქტები აინტერესებს და ნაკლებად აქვს გამომუშავებული ლოგიკური დასკვნების გამოტანის უნარი.

წერილის ტექსტის მომკვლევი და ს. დანელიას მოღვაწეობის საფუძვლიანი მკვლევარი, ედ. კოდუა აღნიშნავს, რომ ამ „შვიდ გვერდიანი წერილის ყოველი სტრიქონი საყურადღებოა“. როგორც ნათლად ჩანს, ს. დანელიამ ფრანგ კუტანს არ აპატია არც ქართველების მიმსგავსება ფრანგებთან და არც ნაკლის აღნიშვნა, რადგან იგი არ ემყარებოდა ქართველთა შინაგანი ბუნების, მათი ეროვნული გრძნობების საფუძვლიან ცოდნას. ამიტომ იყო, რომ მან მეტად გარეგნულად შეაფასა მართლაც ვინ არის ქართველი, როგორია მისი ეროვნული ბუნება.

ს. დანელიას შეფასებით, კუტანი წინააღმდეგობრივად მსჯელობს, ერთი მხრივ, ქართველებს უქვებს ბუნებით ბოძებულ გონიერებას და, მეორე მხრივ, მათ „განუვითარებელ ბავშვურ“ გონიერებაზე მსჯელობს. მოვიყვანოთ თვით ს. დანელიას ტექსტის თარგმანი:

„მითხარით გეთაყვა, რა აზრით შეიძლება იმისი მტკიცება, რომ ქართული დაჯილდოებულია ინტელექტუალური მიმართებით? სხვანაირად როგორ შეიძლება გავიგოთ ინტელექტუალური ნიჭიერება, თუ არა ლოგიკური აზროვნების უნარი, თუ არა უნარი ცალკეული ფაქტების დაკავშირებისა, თუ არა უნარი გამოვასწოროთ ჩვენი გარეგანი შეგონებების არასრულყოფილება მსჯელობების საშუალებით და ერთი მოცემულობის სხვებთან შეპირისპირებით?“ (იქვე, გვ. 12).

ს. დანელია აღშფოთებას არ მალავს იმის გამო, რომ ფრანგი კუტანი ქართველ ხალხს აფასებდა ზერედედ, გარეგნულად ღანასული ნიშან-თვისებების მისეღვით და არ ითვალისწინებდა არც მის ეროვნულ ბუნებას, არც ამ ერის ისტორიულ მწვლბელობას. ს. დანელიას აზრით, იმის აღნიშვნა, რომ თითქოს ქართველში არ არის სრულად განვითარებული მისი ნიჭიერება, მისი ბუნებითი გონებრივი მონაცემები, უნდა ახსნილიყო ქართველი ხალხის მძიმე ისტორიული წარსულის გათვალისწინებით, იმის გარკვევით, თუ რა უშლიდა ხელს ქართული ეროვნული გონის შესაძლებლობების ფართოდ გაშლასა და გამოვლენას.

ეროვნულ სასიათზე, მის გონზე მხოლოდ მაშინ შეიძლება მსჯელობა, როცა იგი მთლიანი შესაძლებლობებითაა გამოვლენილი და განსორცხელებული. ქართველი ხალხი კი მთელი თავისი არსებობის გზაზე დამპყრობლებისაგან იცავდა თავს, ამაში იხარჯებოდა მისი ეროვნული ენერგია, „მთელი მისი მუშაობა წარსულში იმისკენ იყო მიმართული, რათა დაეცვა ერის ფიზიკური არსებობა, დაეცვა ხან აზიელი ურდოებისაგან, ხან ევროპიელთა არმიებისაგან. ამისათვის აშენებდა ქართველი ხალხი ციხე-სიმაგრეებს, მაგრამ ამავე დროს ქმნიდა კულტურას, ჰყავდა პოეტები, მორალისტები, წინასწარმეტყველნი აყენებდნენ იდეალებს, მაგრამ მთელი შესაძლებლობით და ყოველმხრივად ვერ აწვითარებოდა შემოქმედებით ბალებს, რადგან ძირითად ამოცანად ითვლებოდა თავის დაცვა, ერის გადარჩენა. საერთოდ ცნობილია, — განაგრძობს ს. დანელია, რომ ერის სულიერი ძალები, მისი კულტურის ღირებულებანი ვლანდება, უწინარეს ყოვლისა, ლიტერატურასა და მეცნიერებაში. ეროვნული გონის განვითარების კრიტერიუმად ფრანგებთან შეიძლება მივიჩნიოთ დეკარტი, გერმანელებთან — კანტი, ინგლისელებთან — იუმი და მილი. ს. დანელიას მიაჩნია, რომ ქართული ეროვნული გონი თუ ასეთ სიმაღლეზე ვერ ავიდა, ამის მთავარი მიზეზი იყო ქართველთა ძნელ-

ბედობის გამო შეუძლებლობა მთელი შემოქმედებითი ძალები მიემართა ხელოვნების, ლიტერატურისა და მეცნიერების განვითარებისაკენ. ამიტომ ქართველი ადამიანის ღვაწლათება უნდა მოხდეს, მისი როგორც სუბიექტის ინტერპრეტაციით და პირველ რიგში უნდა დაისვას კითხვა: „როგორია ქართველი? — ქართველი ისეთია, როგორადაც იგი თავისთავს გრძნობს; ქართველი ისეთია, როგორიც მას უნდა გახდეს. ღა იცით, როგორად ყოფნა სურს ქართველს?... ეს ესლა ძნელია ზუსტად ითქვას. მე ძალიან არ შეეცდები, თუ ვიტყვი, არ არსებობს ისეთი სიმართლებები (სულერთია კულტურის რომელი სფეროც არ უნდა ავიღოთ), რომლის აღება ქართველს მიუწევდომლად მიაჩნდა“. ს. დანელია მიმართავს კუტანს: „თქვენ სიმპათიებს აცხადებთ ქართველების მიმართ. ეს ცხადად ჩანს. თქვენ როგორც ფრანგს გსურთ დაინახოთ ქართველში ფრანგებისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. მაგრამ ვერ ნახულობთ ქართველში ფრანგული გონისათვის დამახასიათებელ დამოკიდებულებას და ამის მოძებნა არავითარ შემთხვევაში არც შეიძლება, რამდენადაც ჩვენ ჯერ კიდევ არა გვყავს არც ჩვენი დეკარტი, არც ჩვენი ლაფუაზი და არც ამ ტიპის სიდიადის მქონე ეკსპლიკატური პიროვნებანი. თქვენ ემყარებით იმით, რომ კეთილმოსურნელ მიაწეროთ ქართველს ტარტარენა ტარასკონელის ნიშნებს. ამას თქვენში იწვევს, ჩემი აზრით, ის მოსაზრება, რომ ქართველი სამსრეტელია და ბუნებრივია, მას უნდა ჰქონდეს ტარასკონელისათვის დამახასიათებელი ექსპანსიურობა“.

ს. დანელია მიმართავს კუტანს: „თქვენ სიმპათიას გამოხატავთ ქართველებისადმი, მაგრამ რადგანაც არა გაქვთ მონაცემები იმისათვის, რათა საბოლოოდ გააიგივოთ ისინი ფრანგებთან, თქვენ შექმენით ქართველისაგან ფრანგის კარიკატურა. მე მგონია, უნდა შეიცვალოს თქვენი თვალსაზრისი. ქართველი არის ქართველი: იგი არ არის აღმოსავლეთის ადამიანი, მაგრამ არც ფრანგია და არც ინგლისელი. მას აქვს თავისი სახე, რომლის გამოვლენის საშუალებანი ისტორიამ მას არ მისცა. მაგრამ როგორია პიროვნულად ქართველი, ამ საკითხის ამოხსნა ჩვენ უნდა ვეძებოთ მის მოციქულებში, პოეტებში, მორალისტებში, ერთი სიტყვით, ყველა იმ იდეების მქონე ადამიანებში, რომელთაც სურთ შექმნან ქართული იერი შესაბამისად თაურფენომენალური სახისა, რომელსაც ისინი ბუნდოვ-

ნად გრძნობენ და რომელიც კარნახობს მათ უცნობ, განუსაზღვრელ, გარეგანი ხედვისათვის ღრმად დაფარულ ეროვნულ გენიას.

ქართველი არის ის, როგორადაც სურს ის დაინახოს ყველაზე ღრმამ, ყველაზე გულწრფელმა მისი იდეალების მქონემ. თუ ჩვენ ამ დონეზე დავდგებით, ჩვენ წინ წარმოდგება ისეთი სიმაღლე და ისეთი სიფართოვე, რომ ევროპიელს უნებლიედ მოუხდება მხრები აიჩეჩოს და ურწმუნოდ თავი გადააქნიოს. მაგრამ როცა საქმე შეგვეხება თვითონ ჩვენ, ჩვენს მომავალს, ჩვენს არსებას — ჩვენ მაშინ არავითარ ეჭვს აღარ ვიწვევთ, ჩვენ გამოუღეველნი ვართ ცხოველმყოფელ რწმენაში. თქვენი თვალსაზრისით ეს ნაკლია, ჩემი აზრით, — ეს უდიდესი ძალაა. ჩვენ გვსურს გარშემო მიმოხედვის გარეშე, ულაპარაკოდ; ჩვენ გვსურს ძლიერად, ვნებით, და ჩვენ მივალწევთ ჩვენი მისწრაფების საგანს, ჩვენ გავხდებით იმად, რადაც ჩვენ გვსურს ვიყოთ, რამდენადაც ჩვენში ჩაბუდებულია სურვილის თითქმის სრულად დაუხარჯავი უზარმაზარი ენერგია, რომელზედაც საბოლოოდ დამოკიდებულია მიღწევები“ (იქვე, გვ. 14).

ამგვარად, ასალგაზრდა ინტელიგენტი ს. დანელია ქართველ ერში ხედავდა უცხო თვალისათვის ერთბაშად შეუმჩნეველ „განუსაზღვრელ ეროვნულ გენიას“, რომელსაც მისი აზრით, სამომავლოდ უფრო სრულად უნდა გამოეველინებინა თავისი არსება.

1912—1920 წწ. დაბეჭდილ წერილებში ს. დანელია რუსეთის იმპერიულ თვითმპყრობელურ სახელმწიფოს „ლევიათანს“ უწოდებდა როგორც თავისუფლების, განათლების, ადამიანთა საუკეთესო მისწრაფებების ჩამხშობს, რომლის გამო, მისი შეფასებით, მეფის რუსეთი „ფინეთიდან კოლხიდამდე“ გადაქცეული იყო თვალუწვედენელ სივრცეზე გადაჭიმულ ხალხთა საპყრობილედ. რუსულ უნივერსიტეტებში რუსულ კულტურაზე აღზრდილი, რუსული ენისა და ლიტერატურის მასწავლებელი ს. დანელია, რუსულენოვან გიმნაზიებში მოღვაწეობისას მთელი შეგნებით ადასტურებდა, რომ ველიკორუსული პოლიტიკა მძვინვარებდა ერების ჩაგვრის იარაღად, აკრძალული იყო მშობლიურ არარუსულ ენებზე მართვა-გამგეობა, სწავლა-განათლება, რომ თავისი უძველესი კულტურით ცნობილი, მაგრამ, ამავე დროს, მტრებისაგან წამებული, საქართველო იძულებით შეუერთდა რუსეთს და პოლიტიკურად დამონებული აღმოჩნდა. რუსეთის იმპერიული ასიმილაციური პოლიტიკის საპირისპიროდ ავტორს გადჟუდებულ საქმედ მიაჩნია საქართველოს ეროვნული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებ-

ლობის მიღწევა თვითგამორკვევის უფლების მოპოვების გზით. იმ დროის მრავალი ქართველი ეროვნული მოღვაწესავით, ს. დანელიაც მარქსიზმს ევროპულ მოვლენად თვლიდა, ის მიაჩნდა ჩვენთვის უცხო სინამდვილის თავსმოხვევად და მკაცრად გმობდა ქართველი ხალხის ეროვნული და სოციალური პრობლემების გადაწყვეტის მიზნით მარქსიზმის გავრცელების ცდებს. მარქსიზმი, მისი განმარტებით, გერმანული მოვლენა იყო და ასახავდა იქ შექმნილ სოციალ-ეკონომიკურ ვითარებას, ამიტომაც ბუნებრივი იყო იმ ქვეყნის სოციალისტების მოწოდება პროლეტარიატის გაერთიანებისაკენ და არა ეროვნული მიზნით დანაწილებისაკენ. ს. დანელიას განმარტებით, თუ ევროპაში ნაციონალიზმს ინტერნაციონალიზმი უპირისპირდებოდა, საქართველოში ნაციონალიზმი ისტორიულად პროგრესული მოვლენა იყო. სწორედ ეროვნულმა გრძნობამ გადაარჩინა საქართველო და შეუნარჩუნა თავისთავადობა: „ჩვენთვის, აზიაში მცხოვრებთათვის, ვინც ყოველმხრივ გარშემორტყმული ვიყავით ველური თვითნებობით — ნაციონალიზმი უარყოფითი ძალა კი არ იყო, არამედ ყველაზე სასარგებლო პრინციპი საუკეთესო მომავლისათვის ბრძოლის ორგანიზაციაში“ და ამ ეროვნულ გრძნობას არასოდეს არ მიუღია აგრესიული ფორმა სხვა ქვეყნების მიმართ, ის ყოველთვის თავდაცვით მისწრაფებებში ვლინდებოდა.

ნაციონალიზმის რეაქციულ ფორმად ს. დანელიას ე. წ. თავად-აზნაურული ნაციონალიზმი მიაჩნდა, რაც ვლინდებოდა პესიმისტურ განწყობილებებში, რეტროგრადულობაში, წარსულისაკენ ხედვაში და წოდებრივ ეგოიზმში. პროგრესულადაა მიჩნეული ბურჟუაზიული ნაციონალიზმი, მიმართული პროგრესისაკენ. სწორედ ასეთი ეროვნული გრძნობით არის შესაძლებელი ერის გაერთიანება და თავისი მოქალაქეობრივი და კულტურული უფლებების მოპოვება. ს. დანელია იწონებდა ქართველი ბურჟუაზიის მისწრაფებას ევროპეიზმისაკენ. მას ერის მეთაურად სწორედ ბურჟუაზია მიაჩნდა, უარყოფდა მარქსიზმის მიერ ნაპარხანევი განვითარების მასზე უფრო მაღალი სტადიის არსებობას, ბურჟუაზიასთან კლასობრივი ბრძოლის წინააღმდეგი იყო, რადგან ბურჟუაზია მიაჩნდა მთელი ერის ინტერესების გამომხატველად, ეროვნული გრძნობის გაღვივების მისიით მოსულ კლასად.

ს. დანელია იზიარებდა საერთო ეროვნული ნიადაგის თვალსაზრისს, რომელიც არ. ჯორჯაძის შემდეგ საკმაო აღიარებით სარგებ-

ლობდა. სწორედ ამის შესაბამისად გამოდდა მარქსისტული თეორიის პერსპექტიულობას კლასობრივი ბრძოლის შესახებ საქართველოს მაგალითზე და ამტკიცებდა, რომ „ყოველ ქართველს საერთოდ ყველა დანარჩენ ქართველებთან დამახლოვებელი გაცილებით უფრო დიდი საერთო ეროვნული ინტერესები აქვს, ვიდრე ვიწრო კლასობრივი ინტერესები“. ეროვნულ საკითხში მარქსიზმის მოწინააღმდეგე, ჩვენ ცნობილ მკვლევრებთან ერთად, ს. დანელია ამტკიცებდა სოციალიზმის თეორიასთან საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების სრულ შეუსატყვისობას.

ეროვნული ხასიათის, ქართული ეროვნული გონის პაკითხებს ეხება აგრეთვე ს. დანელიას გამოკვლევა „ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი“ (1927 წ.). მასში ნაცადია დასაბუთება თვალსაზრისისა, რომ „ვაჟას მსოფლგანცდაში მოცემულია უღრმესი ფენი ქართველური განცდისა“, რომ ვაჟას სახით წარმოჩენილია ქართული გონი, „აღმოსავლეთისა და დასავლეთის საზღვარზე მდებარე საქართველოს შვილი არ ეგუება არც აღმოსავლურ პესიმისტურ იუალიზმს და არც დასავლურ ეთიციზმს. ის ირჩევს ასალ გზას — მონისტურ ესოტიზმს, ანუ პანესთეტიზმს, რომლის არსება იმაშია, რომ სამყაროს საზრისად მშვენიერება, სილამაზე ცხადდება“.

ს. დანელიამ შეიმუშავა ვაჟა-ფშაველას პიროვნების, მისი მსოფლმხედველობრივი მრწამსის, ქართულ ეროვნულ სულთან მისი შემოქმედების ორგანული ერთიანობის შესახებ ახლებური ინტერპრეტაცია. მისი შეფასებით, ვაჟას შემოქმედება ანალოგიურია ძველი ბერძნების მიერ ბუნების პირვანდელი გულუბრყვილო ჭვრეტისა, როგორც პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებთან, ისე ვაჟასთან ბუნება გასულიერებულია, მას მიეწერება ადამიანური გრძნობები, სიცოცხლის არსებითი თავისებურებანი. ამ შედარებაში ს. დანელია აშკარად აჭარბებს და მით უფრო იმ აზრის ჩამოყალიბებისას, თითქოს პირველი ბერძენი ფილოსოფოსების დაკარგული ნაწერების აღდგენა სრულად შეიძლება ვაჟას პოეზიის გაცნობის საფუძველზე. ამიტომაც ურჩევდა იგი დასავლეთის მეცნიერებს შეესწავლათ ვაჟას ნაწერები და მისი ენა.

ვაჟას მსოფლმხედველობა, ს. დანელიას შეფასებით, უმაღლესი ოპტიმიზმია, ისე როგორც ქართველი ერის არსებობის საზრისი. „აქ არის ალბათ ის დაუშრეტელი წყარო სიცოცხლის სიყვარულისა,

რომელიც არ ამოსწორა ქართველი ხალხის რამდენიმე ათასი წლის ტანჯვამ. გარეშე ასეთი მსოფლგანცდისა ქართველი ხალხი ბევრჯერ იქნებოდა დედამიწის ზურგიდან აღგვილი“ (25, 23).

ვაჟას რეალისტური ფილოსოფიური მიდგომა ბუნებისადმი უადრესად ოპტიმისტურია და, ს. დანელიას აზრით, ის არც შეიძლება და პესიმიზმის უოფილიყო, რადგან ქართულ ნიადაგზე მღვარი შემოქმედი შეუძლებელია მისტიკოსი იყოს: „სად საქართველო და სად მისტიციზმი? განა საქართველოს მზის სხივებს მისტიციზმი გაუძლებდა? განა ასეთი ფიზიკურად საღი კაცი, როგორიც ვაჟა იყო, მისტიციზმს დაანებებდა თავისთავს? არასოდეს!“ (25, 33).

ს. დანელიას შეფასებით, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება „ფენომენალური მოვლენაა მთელ მსოფლიო ლიტერატურაში“ და ვისაც აინტერესებს კულტურისა და აზროვნების სათავეები, მათ უნდა ისწავლონ ვაჟას შემოქმედება, უფრო მეტი, „მარტო ვაჟას ნაწერების გასაცნობად უნდა ესწავლათ დასავლეთის მეცნიერებს ქართული ენა“ (25, 66—67). ვაჟას შემოქმედებისა და ქართველი ერის ასეთი ოპტიმისტური შეფასება, მისი კულტურის გააზრება საკაცობრიო კულტურის დონის შესაბამისად ს. დანელიას მიერ უნისონში აღარ არის ნაშრომის ბოლო ნაწილში მოცემულ შეფასებასთან, რომ თითქმის ჩვენ „ისტორიის შესავალ კარებს ვერ გავცდით“, „ჩვენი ისტორია რაღაც ნაწყვეტ-ნაწყვეტებია, წამოწყებული და კვლავ დანგრეული შენობაა“.

ს. დანელიას ვაჟას მსოფლმხედველობის შესახებ დაწერილ მონოგრაფიაში საკმაოდაა ძნელად დასასაბუთებელი დებულებები, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ქართველი ერის არსებობის საზრისის, მისი თავისებურებების შესახებ მთავარი დასკვნითი დებულებები გასათვალისწინებელია, კერძოდ, აზრი იმის შესახებ, რომ ყოველმა ერმა თავისი თავი უნდა დაიმკვიდროს საკაცობრიო კულტურისა და ცივილიზაციის დონეზე, რომ მას უნდა ჰყავდეს ეროვნულ ნიადაგზე აღზრდილი მსოფლიო მნიშვნელობის შემოქმედები და მოაზროვნეები. მაგრამ ეს რომ განხორციელდეს, უწინარეს ყოვლისა, ერმა თავისი თავი უნდა დაიმკვიდროს, თავისი უფლება და დამოუკიდებლობა უნდა შეინარჩუნოს. ქართველი ერის ისტორია თვითმყოფობის, თვითდამკვიდრების, დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის ისტორიაა, ამაში იხარჯებოდა ეროვნული ენერგიის ძირითადი შესაძლებლობები. ქართველი ხალხის ამგვარი ისტორიის სა-

ფუძეელი იყო და არის ძლიერი ეროვნული გრძნობა, ეროვნული სი-
ამაყე და თავდაუხრელობა, ერის ხასიათში ძლიერად გამჟღარი რწმე-
ნა იმისა, რომ არ არსებობს ერთიანი სულიერი წყობით შეკრული
ხალხისათვის ისეთი სიძნელეები და მისაღწევი სიმაღლეები, რო-
მელთა გადალახვა მას არ შეეძლება.

ს. დანელია ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ქართველი ერის ბუ-
ნების გამოხატულებას რომ ხედავდა, მას, უწინარეს ყოვლისა, მხედ-
ველობაში ჰქონდა გამორჩეული ჰუმანისტური განწყობა, პატივისცემა
სხვა ერებისადმი, შემწყნარებლობა თვით მტრისადმიც კი და ის,
რომ ქართულ ხასიათში სისასტიკეზე სისასტიკითვე პასუხი ქართვე-
ლისთვის მიუღებელი იყო.

მწერლობა თავისი ერის ხასიათსა და ბუნებას რომ გამოხატავს,
ეს აპრიორულად ცნობილი დებულებაა, მაგრამ ამის ჩვენება შე-
მოქმედების მეცნიერული ანალიზით, ადვილი არ არის, მით უფრო,
როცა არსებობს საპირისპიროდ გაკვალული გზა მხატვრულ
შემოქმედებაში — ეძებონ უფრო მეტად საერთო საკაცობრიო, ვიდრე
საკუთრივ ეროვნული გონის გამოხატულება. ს. დანელიამ არა
მარტო ვაჟას შემოქმედების ეროვნულ ხასიათთან მიმართება გა-
არკვია, არამედ ალ. გრიბოედოვის ლიტერატურული შემოქმედების
მიმართაც თავისი ე. წ. „ნაციონალისტური მსოფლმხედველობა“ ჩა-
მოაყალიბა. გრიბოედოვის კომედიის „ვაი ჭკუისაგან“ ფილოსოფი-
ური ანალიზით ჩვენმა ქართველმა მეცნიერმა აჩვენა რუსი ერის
სულიერი ტრაგიზმი ნაშრომში—„გრიბოედოვის ფილოსოფიის შესა-
ხეჯ“ (1930 წ.) (ამ თემას მკვლევარი მრავალჯერ დაუბრუნდა, იხ.
მისი შრომები ამ თემაზე 1931, 1933, 1935, 1940 წწ. როგორც
მთავარი ნაშრომი, ისე ყველა დანარჩენი ამ თემაზე რუსულ ენაზეა
გამოქვეყნებული).

ს. დანელიამ „ვაი ჭკუისაგან“ შეაფასა არა როგორც კომედია ყო-
ფით თემაზე, არამედ როგორც რუსეთის ინტელიგენციის ტრაგიკუ-
ლი ვითარების ამსახველი ნაწარმოები, რომელიც აჩვენებს რუსი
ინტელიგენციის დაპირისპირებას რუს ხალხთან, „გონების“ ადა-
მიანების უბედურებას, „ვაი“-ს საკუთარი ეროვნული ნიადაგისაგან
მოწყვეტის გამო და ამის შედეგად მათ გადაგვარებას. ს. დანელიამ
ამ გამოკვლევის საფუძველზე ეროვნული საკითხის კვლევაში მეტად
საგულისხმო დასკვნები გააკეთა: ერი, რომლის ინტელიგენციაა გა-
უცხოვდება ერის ბუნებისაგან და მას დაუპირისპირდება, შინაგა-

ნად გახლეჩილი და თავის ერთ უარსებით ნიშანს, — სულიერ ერთობას მოკლებული, — გადაგვარების გზაზე მდგარი ერი. აქედან თავის მხრივ გამომდინარეობს, რომ ცოდნა, გონიერება მოწყვეტილი თავის ეროვნულ სუბსტანციალურ საწყისს, — ერის გამაერთიანებელის ნაცვლად მისი შინაგანი რღვევის, გათიშვის საფუძველი ხდება და მაშინ ის კულტურისა და ცივილიზაციის წყარო კი არა, ეგოიზმის, სულიერი სიცარიელის, უსაქმურობის და ვიწრო პრაგმატული ინდივიდუალიზმის მასაზრდოვლად გადაიქცევა.

სწორედ რუსი ერის ეს „ვაი ჭკუისაგან“ ყოფნა ასახა გრიბოედოვმა და ამიტომ იყო იგი თავისი ერის მსახური, მან ტრაგიკომიკური სახით წარმოსახა რუსი ხალხის ღრმა ეროვნული გათიშულობა. XIX ს.-ში რუსი ერის ამგვარ შინაგან გახლეჩაზე, ინტელიგენციისა და მასის, ხალხის დაპირისპირებაზე მსჯელობდნენ ცნობილი რუსი ფილოსოფოსებისა და მწერლების მთელი პლეადა, კერძოდ, სოლოვიოვი, ბერდიაევი, ტურგენევი და სხვანი.

ს. დანელიამ 20-იანი წლებიდან ქართული ფილოსოფიის ისტორიაში თავისი ადგილი დაიმკვიდრა როგორც ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარმა, განსაკუთრებით როგორც ძველი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების უნიკალურმა სპეციალისტმა, მაგრამ მაშინაც დასავლური აზროვნების ისტორიის კვლევისას იგი უყურადღებოდ არ ტოვებდა ქართველთა სულიერი თავისებურებების, ხასიათის შეფასებას და, აზროვნების კლასიკურ ნიმუშებთან ანალოგიებისა და პარალელების დადგენით, ცდილობდა ნათლად გამოეკვეთა ქართველთა ეროვნული გონისა და ხასიათის რაობა.

გ 3. კონსტანტინე კაპანელი ნიაილიზში ქართული ეროვნული სულის შეფასებაში

კონსტანტინე კაპანელი XX ს. ქართულ ფილოსოფიაში ესთეტიკოსთა იმ თაობას მიეკუთვნება, რომელმაც უმაღლესი განათლება ევროპაში შეიძინა, სწავლობდა ნანსის უნივერსიტეტში, თავისუფალ მსმენელად ლექციებს ესწრებოდა სორბონის უნივერსიტეტში, დაამთავრა გრენობლის უნივერსიტეტის სიტყვიერების ფაკულტეტი. დოქტორანტის წოდების მინიჭების მერე დისერტაცია დაიცვა თემაზე „შოთა რუსთაველის მორალური და ფილოსოფიური იდე-

ები“. საქართველოში დაბრუნების შემდეგ ეწეოდა ლიტერატურულ და პედაგოგიურ მოღვაწეობას. 30-იანი წლებიდან იგი ლექციებს კითხულობდა საქართველოს სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებლებში ლიტერატურის თეორიასა და ისტორიაში, ესთეტიკაში. ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა 1889—1952 წწ. სიცოცხლის ბოლო წლებში მუშაობდა საქ. მეცნიერებათა აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში.

კ. კაპანელი, ისე როგორც იმ პერიოდის ქართველ მოღვაწეთა საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილი, გატაცებული იყო ფილოსოფიის ირაციონალისტური ნაკადის ახალი იდეებით. განსაკუთრებულ დადებით განწყობას გამოხატავდა სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმართ, რომელიც იმხანად მოდურ მიმართულებად ითვლებოდა. ეს იყო ნიცშეანელობა და ბერგსონის ინტუიტიზმი.

კ. კაპანელი 1912—1914 წწ. ნიცშეს მიმდევარია და შემთხვევითი არ არის მისი პირველი ნაშრომის სახელწოდება—„ნიცშეანელობის ლაიტმოტივი“. 1917 წლიდან იგი თავისი ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებას ცდილობდა და ზედიზედ აქვეყნებდა შრომებს „შემოქმედება და ტანჯვა“, „სული და იდეა“, (1922 წელი), რომლებშიც მან საკუთარი თვალსაზრისი ჩამოაყალიბა და ბიოლოგიზმის პოზიციაზე დადგა. ამ გზით იგი მარქსიზმთან მივიდა, რაც გამოჩნდა 1925 წლიდან მის მცდელობაში, ბიოლოგისტური თვალსაზრისი განვითარებული „ორგანოტროპიზმის“ სახელით, მარქსიზმთან დაეკავშირებინა. ბოლო პერიოდში კ. კაპანელი ესთეტიკისა და ლიტერატურის ისტორიის საკითხებზე მუშაობდა და ძირითადად მარქსისტულ მსოფლმხედველობას იზიარებდა, თუმცა მის მიმართ კრიტიკული პოზიცია ბოლომდე შეინარჩუნა. ბოლომდე გაჰყვა მის შეხედულებებს ერთ არსებით მომენტად აგრეთვე ნიცშეანური ნიჰილიზმი, რომელიც თავს იჩენდა ხოლმე არა მარტო სულისა და იდეის, სოციალური ესთეტიზმისა და ორგანოტროპიზმის სისტემის აგებისას, არამედ ქართული ეროვნული სულის რაობის გარკვევის დროსაც. ქართული ეროვნული გონის, სულისკვეთების შეფასებისას იგი ჭარბად ეძებდა უარყოფით მომენტებს, მიუთითებდა ქართული სულის „პროვინციალიზმზე“, მის გადაჭარბებულ ინდივიდუალიზმზე, მიკერძოებითობაზე და პრეტენზიულობაზე. ინდივიდუალიზმი მისთვის თუმცა მისაღები ნიცშეანური პრინციპია, მაგრამ მისი აზრით, ქართულ ხასიათში ეს თვისება „პროვინციალიზმად“ და მიკერძოებითობად განვითარდა.

საერთოდ, კ. კაპანელის ყველა ნაწერში იგრძნობა ნიცივანური ინდივიდუალობის კულტი, ინდივიდის თავისუფლებისაკენ მოწოდება. მისი განსაზღვრებით, ჩვენი ყოფიერება ინდივიდუალობით ხასიათდება და მას მართავს ასეთივე ინდივიდუალური თვითცნობიერება. პიროვნების თავისუფლებისათვის უარყოფილია ზნეობრივი ტრადიციული ნორმები, აღნიშნულია სოციალურის, საზოგადოებრივის უარყოფითი როლის შესახებ ინდივიდისადმი დამოკიდებულებაში და ამ მიმართებაში მისადმი მტრული ხასიათი. საზოგადოებრივი ცხოვრება, კ. კაპანელის დახასიათებით, უსაზრისოა, ყოველთვის საფუძველში დიონისური, ეროტიული, თავისუფალი ნების გამოვლენა უნდა დაიძებნოს, აქედან, უნდა აიხსნას ყოფიერება, ზნეობრივი და სოციალური ურთიერთობანი. იგი თანამიმდევრულად ცდილობდა ეგოიზმის პრინციპის პრიორიტეტულობის გამართლებას.

კ. კაპანელის მონოგრაფიული გამოკვლევებიდან გამორჩეულია „სული და მატერია“ (1922 წ.), „სოციალური ესთეტიკის საფუძველები“, „ორგანოტროპიზმი“ (1925 წ.), „ქართული კულტურა სოციალური ესთეტიკის თვალთახედვით“ (1926 წ.), „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“ (1926), „ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი“ (1928). თემატური სხვაობის მიუხედავად, ამ ნაშრომებში იგი ცდილობს ყოველი ზოგადი ფილოსოფიური პრობლემა ქართველი ერის კონკრეტული ისტორიული ეპოქის, ეროვნული ხასიათის, სულის მახასიათებლებთან დააკავშიროს და იმსჯელოს ქართველთა რასობრივ ძირებზე.

კ. კაპანელის მემკვიდრეობიდან გამორჩეული მნიშვნელობა აქვს იმ ნაშრომებს, რომლებშიც ყველაზე მეტად რელიეფურადაა წარმორჩენილი ქართული გონის, სულის თავისებურებათა მისეული გაგება და დახასიათება. „ორგანოტროპიზმის“ წინასიტყვაობაში კ. კაპანელი ახასიათებს ქართული კულტურის ისტორიას „თავისი რეფლექსიებით“ და აღნიშნავს მისი „უსწორ-მასწორობის“, „ეპიზოდური არითმიული დენის“ შესახებ, რომლის გამო თითქმის ქართულ კულტურას აკლია ორგანული მთლიანობა, შინაგანი წყობა და მიმართულების გარკვეულობა. ქართული კულტურის ასეთ დახასიათებაში, მისი აზრით, ასახულია ქართველების გეოგრაფიული სივრცის ბუნება, მისი რელიეფის „ტეხილები“ და „უსწორობა“. ეს თავისებური „უწესრიგობა“, „უსისტემობა“, გამოვლინდა არა მარტო

კულტურის ისტორიაში, არამედ თვით ქართულ ხასიათში, რომელიც პირდაპირ შეესაბამება საქართველოს ბუნებრივ პირობებს, კერძოდ, „თითქოს ქართული ნებისყოფის სოციალურ-კულტურულ ვითარებასა და საქართველოს ბუნებრივ პირობებს შორის არსებობს თავისებური შეფარდება“ (32, 196). კაპანელისეული მიდგომის მიხედვით, „დაულაგებელია, უსისტემო და ქაოსურ-აზიურია ქართული სული თავის ისტორიულ წარსულში; ფიზიოლოგიური მომენტი ანელებს ქართული სულის ისტორიულ-გენეტიკურ წვასა და შემოქმედებით წვალებას; შორეული წარსულიდან ატალახებული სოციალური ყოფა ჯალალდინებისა, ქაიხოსროებისა და ხოჯა-ხანების ჩვეულებათა გადანაშთებით, უკუღმართად ჩაღეჩილი ქართული სხეულისა და საზოგადოების უჯრედულ ხვეულებში, მემკვიდრეობით მოდგმათა რიგებში გადმოცემული, ხშირად ალაღობებდა ქართული რასის ისედაც მოთენთილ ნებისყოფას. ქართულმა სულმა თავისი ისტორიული სახეობა ჩამოაყალიბა სუპერისტორიულ პირობებში და ისიც ეპიზოდურად“ (იქვე).

მე-19 ს. განმავლობაში ქართული კულტურა, კ. კაპანელის მიხედვით, ევროპისაკენ გადაიხარა და „ქართული სულის ისტორიული აზიური ფორმები თავიანთი ჭრელი ორნამენტალიზმით“ უკვე ადგილს უთმობს ევროპულს, იმ საუკუნის მეორე ნახევარში ხდება ქართული კულტურის სისტემური ინტელექტუალიზაცია. ამის შესაბამისად იცვლება ლიტერატურა და სოციალური სახელმწიფოებრივი ყოფა. გაჩნდა ახალი მიზნები, მაგრამ, ავტორის აზრით, ამ სიახლემ უფრო პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ ზრუნვაში იჩინა თავი, ქართულ კულტურაში კი კვლავ დარჩა ძველის, ცუდი წარსულის ნაშთები და კვლავ ბატონობდა ინდივიდუალისტური, წოდებრივი სიამაყის პრეტენზიები „უჩემოთ ვინ იმღერობის“ სახით (32, 197). ამიტომ მოუწოდებს ავტორი „პოლიტიკურ-სოციალურ რევოლუციასთან ერთად ძირეულ რეფორმისაკენ აზროვნების, მეცნიერებისა და ლიტერატურულ-ესთეტიურ ცნებათა სფეროში“ (იქვე).

„ორგანოტროპიზმში“ კ. კაპანელი სოციალურ-ისტორიული წყობილების რეფორმებთან, არსებულის რეორგანიზაციასთან ერთად, მოითხოვს ადამიანის სულის გარდაქმნას იმ მიმართულებით, რომ ერი გამოყვანილი იყოს „კუთხურ-ინდივიდუალისტური ნაჭუჭიდან“, მოიპოვოს, დაეუფლოს ახალ მორალურ ნორმებს და მსოფლმხედველობას. კაცობრიობა და მასთან ერთად ქართველი ერი უფსკრუ-

ლის პირას „ქანაობს“, „ადამიანი ტრაგედიული ტორტმანით თხო-
ულობს ყოველდღე, რომ მეცნიერებამ გამოიგონოს „რაღაც უჩვე-
ულო სწორი გზა, მისცეს სამოქმედო ფორმულა“.

XX ს.-ის 20-იანი წლების ხანას კ. კაპანელი აფასებს ნიცშე-
ანური სულისკვეთებით, როდესაც ძველ ღირებულებათა მსხვერვის
დროს, როცა „ტრადიციულ ღირსებათა არე დაცარიელდა“ და სუ-
ლი ეძებს ახალ იდეებს, ილუზიებისაგან განთავისუფლების გზას,
იცვლის „ბავშვობის დროის ტანისამოსს“ და მიისწრაფვის ყველაფ-
რის შეცვლისაკენ, რაც კი ტრადიციულია. ავტორი ფიქრობდა,
რომ სწორედ ამ დროს უნდა შეასრულოს მის მიერ შექმნილმა
ახალმა თეორიამ „სოციოლოგიურმა ორგანოტროპიზმმა“ თავისი
რეფორმისტული ფუნქცია, რომელიც, მისივე განმარტებით, მარქსიზ-
მისა და ბიოლოგიზმის იდეოლოგიური სინთეზი იქნება.

ამ თეორიით მას სრულიად შესაძლებლად მიაჩნდა, შეექმნა რა-
ციონალისტურ-ინდივიდუალისტური ესთეტიკის „საპირისპიროდ ახა-
ლი ორგანოტროპული სოციოლოგიური მსოფლმხედველობა, რომე-
ლიც დაძლევს ევროპაში გაბატონებულ კანტიანურ და ნეოკანტი-
ანურ, შელერისა და ინგლისელი ევოლუციონისტების თვალსაზრი-
სებს. ავტორი ხელმძღვანელობს მოსაზრებით: „ღირებულებათა
გადაფასების ეპოქაში პრინციპი, რომელსაც გამოეცალა არსებობის
საფუძვლები, ველარ გამოადგება იმას, ვინც ცხოვრობს ახალსა და
თავისებურ სოციალურ-ისტორიულ პირობებში“ (32, 199), რომ
ორგანოტროპიზმით შეიძლება აიხსნას ხელოვნების, კულტურის
როლი საზოგადოებაში და აიხსნება მარქსისტულად კი არა, რომლის
მიხედვით, საზოგადოებრივი ცხოვრება განსაზღვრავს ხელოვნები-
სა და კულტურის განვითარებასო, არამედ თვითონ—შემოქმედები-
თი სულის გენეზისის საფუძველზე. სწორედ ამის შემდეგ გაირკვე-
ვა, რომ ხელოვნების ფუნქცია სოციალური ცხოვრების „საჭირო-
ებებზე“ პასუხია, აქ გამოჩნდება მისი ღირებულება.

კ. კაპანელი ვარაუდობდა, რომ „სოციოლოგიისა და ბიოლოგი-
ის შემოქმედებითი სინთეზით“ დაიძლეოდა დასავლეთის ყველა ფი-
ლოსოფიური მიმართულება, ხოლო ხელოვნებით, ესთეტიკით გადაი-
ილაზნებოდა ცხოვრებისეული ძველი ტრადიციები და გაიმარჯვებდა
ახალი იდეები, იმიტომ, რომ ხელოვნების არე უფრო ფართოა, ვიდ-
რე მეცნიერებისა და ის ვლინდება ადამიანის სულში, ჩანს მის გე-
ნეზისში, სული კი თავისი ბუნებით იმთავითვე შემოქმედებითია.

ასევე ორგანიული სიცოცხლის მთელ ველზე თვითდაცვისა და ორიენტაციის რეფლექსიებია მამოძრავებელი და მათში კი იმთავითვეა ჩადებული ესთეტიკური ინტერესი.

ხელოვნება, კულტურა ევოლუციას განიცდის, მასში აისახება ადგილიცა და დროც. ეს ჩანს თუნდაც საქართველოს აღმოსავლეთის და დასავლეთის ტერიტორიებზე მცხოვრებთა მეტყველების სხვადასხვაობაში, მათი ფონეტიკური და მორფოლოგიური ფორმების გამოყენების სხვაობაში. მაგ., დასავლეთში მცხოვრები ქართველის გამოთქმები ნერვიული, ხალისიანი, ჩქარი, „ინტენსიურ-პათეტიკურია“, აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველის მეტყველება — „მძიმე, ზვიადი, მკვეთრი, სახიერი და მონოტონურია“. „დასავლეთ საქართველოს ინტონაციაში ისმის მარცვალთა შორის განცდის გაბგერების შინაგანი თავისუფლება, თითქოს გამოთქმა ფსიქოლოგიური და ორგანული ნერვიული რეზონანსია ისტორიულ-კუთხური დასვენებისა და სულიერი ენერგიისა, რომელსაც ინახავდა ეპოქათა გრძელი რიგი“.

აღმოსავლეთ საქართველოს ეპიკურსა და ზვიად გამოთქმაში თითქოს კვნესის ქართული სული, თითქოს ფონეტიკურ-მორფოლოგიურ არტიკულაციაში ვილაცა მოსთქვამს ალელეებით, მძიმე ამოსუნთქვით და თითქოს ოხრავს კიდეც. ქართული სულის ორგვარი გამოვლენის, დასავლეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთის სულიერ ფსიქოლოგიური ხასიათების ნიმუშად შედარებულია ილიასა და აკაკის ცხოვრება და მოღვაწეობა, მათი პორტრეტები, როგორც გამოხატულება XIX საუკუნის საქართველოს „ტროპიკულ-ფსიქოლოგიური იმაჟებისა“. ამაზე თავის აზრს კ. კაპანელი ამგვარად გამოთქვამს: „წერეთლის სული და სტილი დასავლეთ საქართველოს ისტორიული უზრუნველყოფისა და უდარდებლობის სული და სტილია: თქმა ხალისიანი, ნაიფური, ბავშვური, გააზრება ჩქარი, ცვალებადი, პათოსის კულტი და ლოგიკის სიძულვილი“ — „ჭავჭავაძის სული და სტილი აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული ტკივილებისა და სოციალურ რყევათა მძიმე გაბგერებაა; მკვეთრი სიტყვების ეგზიზერანსი და მონოტონურობა, პათოსი ეპიკური, ...სასოწარკვეთილების სარკაზმი, ფსიქოლოგიური სისწორე გამოთქმისა, აზროვნების ლოგიკური მიმართება“. „სოციალური ტონუსი ჭავჭავაძის შემოქმედების მთავარი თვისებაა და ამ თვისებებს აშარ-

თლებს ისტორიული განცდა და ბედი აღმოსავლეთ საქართველოსი“ (32, 263).

ესთეტიზმი კ. კაპანელის მთავარი თემაა და იგი მეცნიერების წინაშე ესთეტიკურის უპირატესობას ადასტურებს ადამიანის ფსიქოლოგიურ ბუნებაზე ხელოვნების პლასტიკური და ლიტერატურული ფორმების ძლიერი გავლენით, მეცნიერული მტკიცებებისა და „კოროლარიების“ ზეგავლენასთან შედარებით. აქედან კ. კაპანელი ავითარებს მეტად ცალმხრივსა და გაუმართლებელ აზრს: „გერმანიის გაერთიანებისათვის გოეთემ უფრო მეტი გააკეთა, ვიდრე ბისმარკმაო“, ასევე იტალიაში—დანტემ და ა. შ. რაც შეეხება ჩვენს სამშობლოს „საქართველოს კულტურის ძლიერებისა და ცენტრალიზაციისათვის შოთა რუსთაველმა, შავთელემმა გაცილებით მეტი გააკეთეს, ვიდრე თამარ მეფემ და დავით აღმაშენებელმაო“ (32, 278). ამ სჯის შემდეგ კ. კაპანელი თავის აზრს უფრო განზოგადებულ სახეს აძლევს და იგი უკვე მსჯელობს, საერთოდ გამორჩენილი ისტორიული პიროვნების როლის საკითხზე, რაც რაღა თქმა უნდა, ზემოთ ნათქვამს უკვე აღარ შეესაბამება. ამ თემაზე იგი წერს: „საერთოდ მსოფლიო ისტორიაში ისე ხდება, რომ ზარბაზნებსა და ფარ-ხმალს ერისათვის ცვლის დიდი ადამიანების კონსტრუქციული შეხედულებები, ისინი ისტორიაში არიან სოციალურ გრძნობათა და ნებისყოფათა შემკრებნი“ (იქვე).

კულტურა და ცივილიზაცია ეროვნული ეგოიზმის წინააღმდეგაა მიმართული, ის აერთიანებს ადამიანებსა და ერებს. ესთეტიზმი, კ. კაპანელის მიხედვით, ეროვნულ ეგოიზმს უპირისპირდება და ინდივიდუალიზმს ინარჩუნებს, ოღონდ ინდივიდუალიზმი ესთეტიზმით შეიცვლის თავის ფსიქოლოგიურ სახეს.

ქართული სულის, გონის ისტორიას კ. კაპანელი უკავშირებს ესთეტიკური იდეალების გაშლას; ხალხის ისტორია, მისი აზრით, იმდენად შინაარსიანია, „იმდენად მდიდარია და თავისებური, რამდენადაც ხალხი ესთეტიკურად ასახავს თავის ყოფას... საქართველოს წარსული საინტერესოა სწორედ იქ, იმ ეპოქებში, სადაც სული შლის იდეალების მარაოებს ქართული ლიტერატურის ფურცლებად, სადაც დიდი მწერლები და ფილოსოფოსები ქართულ აზროვნებას მეტყველების მშვენიერ ფორმებში ასახავენ“ (32, 300).

კ. კაპანელი ესთეტიკურის სტილის განმსაზღვრელად მიიჩნევს ეროვნულ გონს, ნებისყოფას, ინტელექტს, რაც შეთანხმებული უნ-

და იყოს გარემო პირობებთან, გეოგრაფიულ ვითარებებთან და ამავე დროს ყოველივე ეს დაკავშირებული უნდა იყოს სოციალურ ურთიერთობებთან. სტილი ისეთივე მოვლენაა ხელოვნებაში, როგორც რასა ისტორიასა და ანთროპოლოგიაში. „რასა არ არსებობს როგორც მარადიული კატეგორია, რასიული თვისებები ყალიბდება ხალხში გარკვეულ ადგილზე და სოციალურ-ისტორიულ ვითარებებში, რასა იგივეა, რაც ჯიში ბიოლოგიაში, რომელიც უნდა გადაარჩეს გარკვეულ პირობებთან მიმართებაში. სტილი იგივე რასობრივი ნიშანია. სტილი გამოხატავს ადამიანის სულის წუხილს, სხვადასხვა ვითარებებში კი ადამიანი სხვადასხვანაირად წუხს. სტილში სულის განვითარებაა ასახული და ამიტომ გონება კი არ მართავს სტილს, ადამიანის, ერის ინდივიდუალობას, „გონება კი არ ამოძრავებს ისტორიას, არამედ გრძნობა, გაჭირვების ტკივილების განცდა და შემდეგ მოდის გონება თავისი წესრიგით, „რეფლექსიებით“.

კ. კაპანელი, თბილისის უნივერსიტეტზე განაწყენებული, ზემოაღნიშნული თვალსაზრისის მაგალითებად ასახელებს დიდი ქართველი მეცნიერების ივ. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის გამოკვლევებს, პირველისა ქართველი ერის ისტორიაში, მეორესი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში და მეტად ტენდენციურად, უარყოფითად ახასიათებს მათ მოღვაწეობას, თითქოს მათ ამ მეცნიერებათა დაფუძნებისათვის მხოლოდ „ნედლი მასალა“ დააგროვეს, კ. კეკელიძის „ქართული ლიტერატურის ისტორია“ თითქოს „ქართული კულტურის არქივა“ და „ისიც ძალიან ცუდად დალაგებული“, რაც შეეხება ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიას“, ესეც თურმე „მხოლოდ მასალებია ქართველი ერის ისტორიისა“, ოღონდ „ძალიან კეთილსინდისიერადაა დალაგებული“ (32, 332).

„ორგანოტროპიზმის“ ბოლო თავებიდან ჩანს კ. კაპანელის იდეების ტრანსფორმაცია, ირაციონალისტური სააზროვნო სამყაროს გადალახვის, ნიცშესა და ბერგსონისადმი მიმბაძველობის დათმობის მცდელობა, იგი მარქსიზმს აღიარებს, მისადმი ერთგულების მტკიცებით მოითხოვს, რომ აზროვნება აეწყოს მარქსიზმის მიხედვით, რადგან „მთელი სოციალისტური კულტურა აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა ერთნაირად ამტკიცებს, რომ სამყაროსა და არსებობის ჭეშმარიტი და სწორი გაგება არის მარქსიზმი, მარქსისტული სოციოლოგია (32, 356). აქ გადმოცემულია კაპანელის მიერ შექმნილი მოძღვრების ე. წ. „ორგანოტროპიზმის“ მეტად პრეტენ-

ზიული შეფასება, ავტოპანევიკამდეა მისი თვალსაზრისი: განვითარებული ორგანოტროპიზმია ის ახალი სისტემა, რომელიც „მატერიალიზმისა და პროლეტარიატის ხელმძღვანელობით“ კულტურის რეორგანიზაციას მოახდენსო, განავითარებს პროლეტარულ კულტურას, იდეოლოგიას და გასაჯანს მისცემს „არა მარტო ქართულ კულტურას“, არამედ ევროპულსაცო. კ. კაპანელი ამაყობს, რომ ეს არის ლაშქრობა აზროვნების მთელი არსებული „ისტორიული კონსტრუქციის“ წინააღმდეგ, ლოგიკური, გნოსეოლოგიური სისტემების დაძლევისათვის. ორგანოტროპიზმი უარყოფს „უნივერსალიებთან ერთად ჭეშმარიტების დასაბუთების ლოგიკურ-გნოსეოლოგიურ პრეტენზიას და ამით... მოითხოვს სილოგისტური მსჯელობის რეფორმასაც“. ამ სიახლით, ჩვენს ახალ იდეოლოგს, სურდა უარყო ქართული აზროვნების ის მონაპოვარი, რომელიც, მისი აზრით, „წარსულში კომენტარებსა და თარგმანებს ვერ გაშორებია, რომელიც დღესაც ქართულ უნივერსიტეტში ჩვეულებრივი იდეოლოგიური ტრაფარეტებით იკვებება“ (335). თავისი ახალი თეორიით იგი პირდებოდა მკითხველს, რომ „საერთაშორისო ღირებულების“ ღონეზე აიყვანდა ქართულ კულტურას (იქვე).

კ. კაპანელის ეს თვალსაზრისი საკუთარი ეროვნული კულტურის ნიპილისტური შეფასების ნიმუშია, თანაც მეტად პრეტენზიული პოზიციიდან, რომელსაც არც თეორიული საფუძვლიანობის სიმყარე გააჩნდა, არც მეთოდოლოგიური ძიების სერიოზულობა და მეცნიერულ კვლევითი სისტემატურობა. ირონიულია დამოკიდებულება ქართული მდიდარი კულტურული და მეცნიერული მემკვიდრეობისადმი, რომელსაც ავტორი, თავისი ვითომცდა ახალი კონცეფციის „სიმაღლიდან“ აფასებს, ფაქტობრივად კი ირონიას იმსახურებს თვით კ. კაპანელის თვალსაზრისი, კერძოდ, ფილოსოფიურ სოკრატულ ირონიას, სოფისტების მიმართ რომ იყენებდა ათენელი ბრძენი.

ახალი იდეოლოგია, მარქსიზმით „გალამაზებული“ ორგანოტროპიზმი, რასაც კ. კაპანელი გვთავაზობს, ანთროპოლოგიაში რასებს ასხვავებს, ბიოლოგიაში — ჯიშებს, მათი მიხედვით კი ისტორიულ ეპოქებს და, სრულიად ბუნებრივია, ვერ ხედავს ქართული კულტურის ისტორიულ ღირებულებას, მის სიდიადეს, ფუნდამენტურობას ელინისტური ეპოქიდან დაწყებული, რენესანსული და კლასიკური ახალი ლიტერატურული შემოქმედებით, კულტურული ძეგლებითა და შესაბამისი ესთეტიკური ფორმებით. იგი პროლეტარული კულტურის

მაღიარებელი გახდა, ბიოლოგიზმმა ის მატერიალიზმამდე მიიყვანა, ისიც ყველაზე იდეოლოგიზირებულ, მის უხეშ პარტიულ-მსოფლმხედველობად ჩამოყალიბებულ ფორმამდე.

ქართული ეროვნული კულტურის შეფასება კ. კაპანელის მიერ ცხადყოფს, რომ იგი კარგად არ იცნობს ქართული კულტურის ისტორიას, ქართული გონის სპეციფიკას, მის ეროვნულ სულიერ ღირსებებს და ამითაა განსაზღვრული ქართული სულიერი მემკვიდრეობის და ქართველთა ხასიათის შეურაცხყოფელი, უსაფუძვლო, ცალმხრივი, ტენდენციური მსჯელობები.

ქართული ეროვნული გონის შეფასებაში კიდევ უფრო მეტად ნიჰილისტურ-სკეპტიკურია კ. კაპანელის მოსაზრებანი ჩამოყალიბებული მის ნაშრომებში „ქართული კულტურა სოციალური ესთეტიკის თვალთახედვით“ და „ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში“, რომელნიც შინაარსობრივად არ არიან განსხვავებულნი, (ერთი თემის ორ ვარიანტადაა წარმოდგენილი). ავტორმა ტენდენციურად გადააფასა ქართული ეროვნული ღირსებები, გაზვიადებულად გადმოსცა ჩვენი მავნე ჩვეულებები და ტრადიციები, ქართული კულტურა შეაფასა როგორც აღმოსავლური კულტურის ტიპური ფორმა. ქართული ეროვნული სული და ტემპერამენტი, ოჯახი და სოციალური ჩვეულებები, ლიტერატურა და მეტყველება, ავტორის აზრით, ატარებს „საერთო აღმოსავლეთის ცივილიზაციურ თვისებებს“. რადგანაც ქართველებმა თითქმის განიცადეს ჩრდილო-აღმოსავლეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთის ხალხების გავლენა, ამიტომაც, როგორც აღმოსავლეთს არა ჰქონია სახელმწიფოებრიობა, ისე ქართველებსაც არ გააჩნდათ სახელმწიფოებრივი ჩვევები და კანონები: „ქართველი ხალხი თუმცა არ არის ბუნებრივად ბუნტარული ტიპისა, მაგრამ არც სახელმწიფოებრივი სისტემის ხალხია“ (36, 232). „ხანგრძლივი ისტორიული ცხოვრება ქართველმა ხალხმა ისე გაატარა, რომ სისტემურად, თითქმის ორი საუკუნე არ ცხოვრობდა წესიერ სახელმწიფოებრივ პირობებში და ამიტომ, ცხადია, ქართველის სულში რატომ არ არის არავითარი მოთხოვნილება სისტემისა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში“ (იქვე). ამიტომ, ავტორის აზრით, თურმე აუტანელია ქართველი საზოგადოებაში; „ქართველის სულში არ არის არავითარი მოთხოვნილება სისტემისა, ყველგან ჩანს „ანტისაზოგადოებრივი, ანტისახელმწიფოებრი-

ვი სული ქართული კულტურისა; სახელმწიფოებრივ ინტერესებს ქართველი უპირისპირებს „მშაბიჯობის“ კულტს. „საქართველოს წარსულმა ქართული სული ისე აღზარდა, რომ ქართველს თავისი ტემპერამენტით უფრო ემარჯვება ოპოზიციაში ჩადგომა, ვიდრე პოზიციაზე დგომა“ (იქვე, 332).

კ. კაპანელის აზრით, ქართველი ხალხი ჩამოყალიბდა განსხვავებული ტომებისაგან, მას ეწოდებოდა ქალღეს ანუ „ქორთუს“ ქვეყანა და შემდეგ ეს ტომები განაწილდნენ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში და განცალკევდნენ კიდევ, მათ სხვადასხვა სული და აზროვნება შეიძინეს. ქართული სული თითქოს არასოდეს არ ყოფილა ერთიანი ეროვნული ხასიათისა: „ქართული სული ისტორიამ ტრაგედიულად განაპირების სისტემაში გაატარა და ამით შეიქმნა ჩვენში კულტი გადაჭარბებული ინდივიდუალიზმისა და პერსონალიზმისა, — კულტი, რომელშიაც სოციალური გრძნობის ჩანასახიც არ არის“ (იქვე).

რადგანაც ერთიანი ეროვნული გონი, სულისკვეთება საქართველოში თითქოს არა ყოფილა, რადგან ყოველ კუთხეს თავისი საკუთარი „სული“ ჰქონია, აქედან კ. კაპანელი კიდევ ერთ მცდარ დასკვნას აკეთებს: „ქართველებმა ვერ შექმნეს ლიტერატურის ტიპური სახეები, ილიას ლუარსაბი მხოლოდ კახელია, დ. კლდიაშვილის გმირები მხოლოდ იმერლები, ყაზბეგი „პროვინციელ ქართველს ხატავს“, ვაჟა „პროვინციელია და ველური, თუმცა ველური გენიოსი“.

მიუხედავად ასეთი არაცენტრალიზებული კულტურისა, რაც ქართველებს თითქოს ისტორიულად ჩამოუყალიბდათ, მიუხედავად ქართული სულისა და ტემპერამენტის მკვეთრი განსხვავებულობისა, კაპანელი შეეცადა რაღაცა ერთი საერთო ფსიქოლოგიური ხასიათი მაინც შეემჩნია ქართველ ხალხში, და ეს, მისი აზრით, არის „ბრძოლის კულტი“; ომებმა „ეროტიკა დებადეს“, ამიტომ ქართველი ხალხი „ეროტიკული ხალხია და ეს იმდენადაა განვითარებული, რომ თამარ მეფის სახეშიც ქართველი ეროტიკას ხედავს, თვით მეცნიერიცა და ისტორიკოსიც მის მიმართ „ისტორიულ ეროტიკას განიცდის“.

კ. კაპანელის მტკიცებით, საქართველოში არ არსებობდა ერთიანი ეროვნული კულტურის ცენტრი და ამან თურმე დადებითი როლი შეასრულა ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში, რაც იმაში გამოიხატა,

რომ დამპყრობლების ხშირი შემოსევების პირობებში ერთ კუთხეს რომ მტერი ააოხრებდა, მეორე გადარჩებოდა ხოლმე და როგორც ჩანს, თუ ჩვენს ავტორს დავუჯერებთ, ამას გადაურჩენია საქართველო. „წარსულში რომ მომხდარიყო სრული ცენტრალიზაცია ჩვენი კულტურისა, ჩვენს რასიულ-ეროვნულ არსებობას ბოლო მოედებოდა ისე, როგორც მოელო ბოლო ასურელებისა და ელინების არსებობას (ავტორს გამორჩა, რომ საბერძნეთში პოლისური წყობის ვითარებაში ერთი კულტურული ცენტრი არ არსებობდა, ბერძნული კულტურა არ არის მარტო ანტიკური კულტურა, ის გაშლილად განვითარდა პოლისების მიხედვით).

ამგვარად, კ. კაპანელს სურდა მკითხველი დაერწმუნებინა, რომ „ჩვენს ცივილიზაციურ პროვინციალიზმს, ჩვენს კულტურულ კუთხურობას“ დადებითი ხასიათი ჰქონდაო, მაგრამ ეს მეტად ძვირად დაგვჯდომია ქართველებს, რადგან, თურმე ამიტომ ვერ დავიკავებთ მსოფლიო კულტურის ისტორიაში ჩვენი კუთვნილი ადგილი. ქვეყნის გარედან შეფასებისას „პროვინციული ელფერი გვექონია, ხოლო ქვეყნის შიგნით ასეთი კუთხური გათიშულობის გამო შეგვიძენია ურთიერთის ზიზღი და მტრობა. ამიტომ ვერ განვითარებნია ქართველს საზოგადოებრივი გრძნობა, იგი ყოველივეს პირადი ინტერესით უყურებდა და „ერს უსინდისოდ ღალატობდა“ (243). თითქოს ქართველების ამგვარმა ხასიათმა გამოიწვია დავით აღმაშენებლის უნდობლობა საკუთარი ხალხის მიმართ და ლაშქრის შედგენისათვის ყივჩაღები მოიწვია. ასე განვითარებულა ურთიერთის მიმართ შური, „უჩემოთ ვინ იმღერეთობა“, ჩვენს ისტორიულ ტრაგედიადა.

როგორც ცხადად ჩანს, კ. კაპანელი ბევრ სწორ ისტორიულ ფაქტს იმოწმებს, მაგრამ როგორც წესი, მეტად არალოგიკური, არასწორი დასკვნების ჩამოყალიბებამდე მიდის, ყველა ერს აქვს თავისი საამაყო და ზოგი ისტორიულად გაუმართლებელი, ზოგი მტრობისა და შურის, ტრაბახისა და გულზვიადობის მოვლენები, ყოველივე ამას სწორი ახსნა და ზოგადი კანონზომიერების მიხედვით შეფასება სჭირდება და არა ცალმხრივი ნიჰილისტური მიდგომით ეროვნულ ღირსებებზე უარის თქმა.

კ. კაპანელი უადრესად უარყოფითად აფასებს ქართულ ხასიათს: „ქართველს ყველაფერი ერქარება და ვერაფრის დამთავრებას იგი ვერ ახერხებს“, მისთვის დამახასიათებელია პათოსში ყოფნა, წამ-

ბაძელობა. „ჩვენს ერს უფრო აფექტი ამოძრავებს, ვიდრე მოვალეობა; ჩვენი ნებისყოფა მუდამ მერყეობს“. ჩვენი ავტორის აზრით, თითქოს ჯელალ-ედინებმა და შაჰ-აბასებმა შეგვაჩვიეს მრუშობასა და ძალდატანებას: „ერთმანეთს ვჯამთ, ერთმანეთის დაბეზღებაში ვართ, ერთმანეთი გვბულს“... „ქართველი პირადი ინტერესების თვალსაზრისით უყურებს ყოველგვარ საზოგადო საქმეს, ყოველგვარ ისტორიულ მოძრაობას“ (247).

ქართველის ეროვნული და პიროვნული ღირსების შეურაცხყოფამდე ავითარებს კ. კაპანელი ქართული ხასიათის უკიდურესად უარყოფით შეფასებას. იგი კონკრეტულად ეხება ჩვენს ინტელიგენტებს, დიდ მეცნიერებს, ქართველი ქალის ღირსებას, მაგრამ მხოლოდ სარკაზმით, გაკიცხვის ტონით, ირონიით:

„ქართველი საზოგადო მოღვაწე ფილიდი, ცულლუტი და მანკიერია. ქართველი მწერალი ცრუ, კუდაბზიკა და ტრაბახა“. თუმცა „ინტელიგენცია ერის სულია“ და ბუნებრივია, ინტელიგენტები უნდა გამოხატავდნენ ერის ხასიათსა და არსებობის წესს, მაგრამ მეცნიერული ინტელიგენციაც, საქართველოში მოღვაწე დიდი მეცნიერებიც, ჩვენი ხელოვნების დიდი კორიფეები — ლანძღვის, დამცირების კონტექსტებში არიან წარმოდგენილნი. გალანძღულია ქართული უნივერსიტეტი, მისი სახელოვანი მეცნიერები: ნიკო მარი, შალვა ნუსტუბიძე, კ. კეკელიძე და სხვ. კოტე მარჯანიშვილი ქართულ სცენაზე დგამს თურმე უაზრო გროტესკებს, საეჭვო ღირებულების პიესებს და ა. შ. (260).

სარკაზმი, ნიჰილიზმი, ირონია, გამოყენებულია ქართველების გასაკიცხად, მცდელობა, საკუთარ ერში არავითარი დადებითის დანახვისა, — ასეთი მოვლენა აზროვნების ისტორიაში ალბათ მეტად იშვიათია.

ქართველი ქალის ღირსებებზე ბევრს წერდნენ უცხოელი მოგზაურებიცა და ქართველი პატრიოტებიც, ქართველის დედას ილიამ და შემდეგ ქართველმა ხალხმა არაერთი ძეგლი აუგო. კ. კაპანელისათვის ქართველი ქალი „ჯერაც უმწეო და უსახო პროტოპლაზმაა“. ამიტომ არის, რომ ქართველი ქალის სახე ქართულ ლიტერატურაში თურმე ჯერაც არ წარმოჩენილა. (ნუთუ მას არ ახსოვს „ვეფხისტყაოსნის გმირები, ოთარაანთ ქვრივი?!), ერთადერთი ტიპი, რაც კი ქართულ ლიტერატურაში შექმნილა, კლდიაშვილის კაროენაა და, მაშასადამე, „ქართველი ქალი თავისი სულიერი წყობით და

მსოფლმხედველობით მეშინაკაა — მისი იდეალი გათხოვებაა“. „ისტორიამ დაღუპა ქართველი ქალი, ქართველმა ქალმა დაღუპა საქართველო, რადგან ამორძალობამ დაახრჩო დედობა, ოჯახი“.

ეროვნული ხსენისათვის რა პოზიტიურ გადაწყვეტილებას გვთავაზობს ჩვენი მოაზროვნე—ფილოსოფოსი? მას ასეთ გზად საკუთარი ორგანოტროპული იდეოლოგია მიაჩნია, რომელიც, მისი აზრით, ერის ესთეტიზაციის საფუძველი იქნება და რომლის მიხედვითაც წარმატებით განვითარდება ქართული კულტურა და იდეოლოგია, ლიტერატურა და ხელოვნება. კ. კაპანელს მიაჩნია, რომ ერს იდეოლოგიზაცია სჭირდება და ეს მარქსიზმთან შეერთებული ორგანოტროპიზმით განხორციელდება.

ისტორიამ დიდი ხანია არქივს ჩააბარა ორგანოტროპიზმის თეორია, რომელსაც გამგრძელებელი ძნელად შეიძლება გასჩენოდა და ასეთი არც ყოფილა. იგი ჩანასახშივე იყო ყალბი, საოცრად ამორფული, დასავლეთის ირაციონალისტური თეორიებიდან ამოკრებილი სინკრეტიზებული მოძღვრება მარქსიზმთან შეწონასწორებული. მარქსიზმმა შედარებით დიდხანს გაძლო, მაგრამ სწორედ იმის გამო, რომ მას ახასიათებდა იდეოლოგიური მასშტაბის ეროვნული ნიპილიზმი და განვითარდა იდეოლოგიური ზეწოლის მოძღვრებად, მან უკვე 70-იანი წლებიდან თავისი მნიშვნელობაც და გავლენაც თანდათანობით დაკარგა.

კ. კაპანელის ძიებანი მისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, 20-იანი წლებიდან ქართული ეროვნული გონის, ქართული ხასიათისა და ეროვნული კულტურის უკიდურესად ცალმხრივი რელატივისტური და ნიპილისტური შეფასების ნიმუშია. სწორედ ამის გამო მას თავიდანვე მრავალი კრიტიკოსი გამოუჩნდა და საკმაოდ საფუძველიანად და არგუმენტირებულად იყო მხილებული მისი ნააზრევის ნაკლოვანებანი. მაგრამ ამავე დროს არ შეიძლება დადებითად არ შეფასდეს კ. კაპანელის დიდი სწრაფვა ახლის ძიებისაკენ, მისი დიდი სურვილი, აქტიურად გამოეყენებინა სიცოცხლის ფილოსოფიის გაუღენიანი მიმართულებანი. გარდა ამისა, მნიშვნელოვანია ქართველი ხალხის ნაკლოვანებებზე მითითება, რაზედაც დიდი ილია წერდა — „მოყვარეს პირში უძრახეო“. და მაინც, მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისით, კ. კაპანელის პოზიცია ქართული ეროვნული გონის, ჩვენი მოდგმის სულიერობის შეფასებაში ნიპილისტურია, ამიტომ მიუღებელიცაა და დასაგმობიც.

მოსე გოგიბერიძე წერდა: „ქართველობა გადაარჩინა წინა რიგები-საქენ სამი ათასი წლის მანძილზე დაუმრეტელმა ლტოლვამ, მშობ-ლიური მიწის შენარჩუნებისა და მასზე მარადიულობის დამკვიდ-რების წყურვილმა“ და ეს არ იყო ექსპრომტად ნათქვამი, ამას იგი ასაბუთებდა, ამიტომაც მის მოღვაწეობაში ზოგად ფილოსოფიურ ისტორიულ კვლევასთან ერთად, ეროვნული საკითხების საფუძვლი-ანი მეცნიერული განსჯა ერთ ძლიერ მიმართულებად ჩამოყალიბდა.

მ. გოგიბერიძე (1897—1949 წწ.) სრულიად ახალგაზრდა 1919 წელს გერმანიაში გაემგზავრა, ბერლინისა და მარბურგის უნივერსიტე-ტებში ფილოსოფიასთან ერთად სწავლობდა მათემატიკას, ფიზიკას, ეკონომიკურ მეცნიერებებს. მან მარბურგში ცნობილი ფილოსოფოსის, კრიტიკული ანუ ახალი ონტოლოგიის დამფუძნებლის—ნიკოლაი ჰარ-ტმანის ყურადღება მიიპყრო და მისი ხელმძღვანელობით დაწერა სა-დოქტორო დისერტაცია „სოლომონ მაიმონის აზროვნების თეორია კანტსა და ლოგიკური იდეალიზმის შემდგომ განვითარებასთან ურ-თიერთობაში“. 1922 წელს მოიპოვა ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორის წოდება და საქართველოში გამოგზავრების შემდეგ თავ-დაპირველად პუბლიცისტურ მოღვაწეობას შეუდგა.

მ. გოგიბერიძე 1924 წლიდან ჟურნალ „მნათობის“ რედაქციას ხელმძღვანელობდა და ნაყოფიერად ემსახურებოდა ეროვნული კულ-ტურის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის საქმეს. მის ფურცლებზე იბეჭდებოდა ცნობილი ქართველი მწერლების, საზოგადო მოღვაწეთა, მეცნიერთა ნაწარმოებები, სტატიები, სამეცნიერო წერილები. აღ-ხანიშნავია, რომ მიხეილ ჯავახიშვილის ნაწარმოებები პირველად ამ ჟურნალში ქვეყნდებოდა.

1925 წლიდან მოსე გოგიბერიძემ უნივერსიტეტში დაიწყო მოლ-ვაწეობა, კითხულობდა ლექციების კურსს ფილოსოფიაში. 1930 წელს იგი პროფესორად აირჩიეს და დეკანად დანიშნეს, ხოლო 1933 წლიდან ბუნების დიალექტიკის კათედრის გამგე გახდა. 1939 წლიდან დაპატიმრებამდე — 1941 წლამდე — უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ისტორიის კათედრის გამგის თანამდებობა ეჭირა. 1949 წლამდე გა-დასახლებაში იმყოფებოდა როგორც პოლიტიკური პატიმარი. გარ-დაიცვალა 52 წლისა, მისი რეაბილიტაცია მოსდა მხოლოდ გარდაც-ვლების შემდეგ. ასე ხანმოკლე ცხოვრების მიუხედავად, მოსე გოგი-

ბერიძემ მოასწრო საკმაოდ მრავალრიცხოვანი მეცნიერული გამოკვლევების, ფილოსოფიური ტექსტების თარგმანების და პუბლიცისტური ნაწარმოებების შექმნა. მის თეორიულ მოღვაწეობაში გამოირჩეულია ორი მთავარი ნაკადი: დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიური მოძღვრებების კვლევა და ერთიან ფილოსოფიურ ისტორიულ სისტემაში მოქცევა, მეორე მხრივ, ქართული ფილოსოფიური აზროვნების არსებითი საკვანძო საკითხების ფუნდამენტური შესწავლა და ახალი თვალთახედვით შეფასება. სწორედ ამ მეორე ასპექტში მ. გოგიბერიძე აყენებს ეროვნული მნიშვნელობის, იმ დროისათვის მეტად გაბედულ საკითხებს. მისი გამოკვლევები რუსთაველზე, მის ესთეტიკაზე, პეტრიწსა და მის მსოფლმხედველობაზე, ნეოპლატონიზმზე, ბარათაშვილის შემოქმედებაზე და სხვა ფილოსოფიურ, კულტურულ, ისტორიულ თემებზე, მისი წერილები, გამოკვლევები, პრელუდიები ქართველი ერის მსოფლმხედველობრივი განვითარების ისტორიულ ანალიზს ემსახურებიან, განსაზღვრავენ საქართველოში ფილოსოფიური აზროვნების სპეციფიკას, სამშობლოს სიყვარულის ქართველური განცდის ღირებულებით მასშტაბებს.

ნეოპლატონიზმისა და მასთან რუსთაველის დამოკიდებულების შესახებ მ. გოგიბერიძემ შალვა ნუცუბიძისაგან არსებითად განსხვავებული კონცეფცია შეიმუშავა. თუ ამ უკანასკნელის მიხედვით რუსთაველის მსოფლმხედველობის, მისი ჰუმანიზმის წანამძღვარი ქართული ნეოპლატონური ფილოსოფიაა, მ. გოგიბერიძე იმ აზრს ავითარებდა, რომ რუსთაველის ჰუმანიზმი არ ეფუძნება არც ერთ ადრე არსებულ ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომ იგი კარგად იცნობდა ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმსაც და მანიქევლობასაც, ბიზანტიურ ლოგიკურ სკოლას, სუფიზმს და სხვა, მაგრამ არ მისდევდა არც ერთ ამ სკოლასა და მიმართულებას, — რუსთაველი იყო თავად „ორიგინალი და დამწყები“ ჰუმანიზმისა. (16, გვ. 12).

ორი დიდი მკვლევრის პოზიციის ასეთი განსხვავების მიუხედავად, ისინი ერთმანეთს ეთანხმებიან მთავარ პუნქტში — რუსთაველის ჰუმანიზმი ადრეული რენესანსული მოვლენაა. თუმცა მ. გოგიბერიძე გადასახლებაში კარგა ხნის გარდაცვლილი იყო, როცა შ. ნუცუბიძის წყალობით მეცნიერებაში „აღმოსავლური რენესანსის“ ცნება გავრცელდა, მაგრამ ამ ცნების შინაარსობრივი გაგება ასეთი მნიშვნელობით მ. გოგიბერიძეს ფაქტობრივად უკვე ჩამოყალიბებული ჰქონდა, როცა ასე მსჯელობდა: „ასიოდე წლით ადრე ევროპის ცი-

ვილიზაციამდე დიდი ქართველი გენიოსი ქმნის ადამიანურსა და ამქვეყნიურ მსოფლმხედველობას“ (იქვე, 23). ქართული კულტურა ორი ისტორიული გზის შეერთებაა, — წერდა მ. გოგიბერიძე, იგი ერთი მხრივ დაკავშირებულია დასავლეთთან — ქრისტიანულ-ბერძნულთან (მერჩულედან, პეტრიწი — რუსთაველამდე), მეორე მხრივ, აღმოსავლეთთან — არაბთა მეცნიერებასა და ფილოსოფიასთან, და აგრეთვე, სასანიდების ირანის საერო მწერლობასთან.

მ. გოგიბერიძე პრელუდიაში „ნ. ბარათაშვილის „მერანის“ ესთეტიკურ-ენტიფიკალური ანალიზი“ „მერანისა“ და „ბედი ქართლისას“ დედაარსის შინაარსობრივი სინთეზირებით ეროვნული საკითხის კვლევაში ორიგინალურ დასკვნამდე მიდის: ბარათაშვილის გენიამ იგრძნო, რომ გადარჩენა და ქართველი ერის მეობის შენარჩუნება შესაძლებელი იქნებოდა მხოლოდ მაშინ, თუ თავისუფლების მაძიებელი მისი სამშობლო „თავის ბედსა და აზრს საზოგადო თავისუფლების მაძიებელ ზოგადადამიანურ სტიქიონს შეუერთდება“ (იქვე, გვ. 242). მერანზე ამხედრებული ბარათაშვილი „უნივერსალობისა და ზოგადადამიანური სულისკვეთების“ „მსოფლიო მოქალაქეობის“ სიმბოლოა და ეს ქართველი ხალხის ეროვნული ხსნის საკითხის ამოსავალი პუნქტი კი არ იყო, არამედ მისი დანასკვია, უკანასკნელი თავშესაფარი, მყარად დამკვიდრების ერთადერთი შესაძლებლობა. არა სუბიექტური ბედნიერების ძებნა, არამედ ერის გადარჩენა, „ქართლის ბედის“ პრობლემა, ბედი ერისა, რომლის სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა უნდა განხილულიყო თავისუფლების განხორციელების საერთო საკაცობრიო მასშტაბში. სამშობლოსათვის არა გოდება და მინორული ტონები, არამედ ზოგადადამიანური იმედიანი ხმა. აქ მოხმობილია ანალოგია შოპენის გენიასთან. როგორც ნ. ბარათაშვილის პოეზია ქართველი ერის ტრაგიკული ბედის გააზრებიდან იღებდა თავის საზრდოს, ასევე შოპენის მუსიკა იყო სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვით პოლონელი ხალხის ტყვეობის გადმოცემა მუსიკის საერთო საკაცობრიო ენაზე. ნ. ბარათაშვილის „მერანი“ და შოპენის მარში, — მათ ორივეს თავისი ერის ბედი აწუხებდათ.

ეროვნული თავისუფლება ბარათაშვილის შემოქმედებისა და აზროვნებისათვის „ერთადერთი და უმაღლესი იდეალია“. თავისუფლებისათვის ოცნება და ბრძოლა იყო ქვაკუთხედი ნ. ბარათაშვილის პოეზიისა, მხედარი მისი შედევრისა, უპირველეს ყოვლისა, თავი-

სუფლებსათვის მებრძოლი იყო და ერის ბედით წუხილი არ შეიძლება ვინმემ ჭაბუკი პოეტის უიმედო რომანის ფაქტზე დაიყვანოს. „ბარათაშვილი იდეოლოგი და მესიტყვეა იმ ქართველთა, რომელთაც სახელმწიფოს დაკარგვასთან ერთად, ქართველი ერის პატივი არ დაუკარგავთ და ქართველი ხალხის აწმყო და მომავალი პირად ნეტარებაზე, რუსის მეფის მიერ ნაბოძებ ორდენებზე არ გაუცვლიათ“ (გვ. 242). საქართველოში ბარათაშვილს ეკუთვნის „რუსთაველის სულის აღდგენა“, ახალი ღროის ქართველ პოეტთა და მოაზროვნეთა შორის მან პირველმა დაუკავშირა საკუთარი ქვეყნის „ეროვნული უიმედობა“ ადამიანის ბედისა და უბედობის ზოგად საკითხებს და „ამით პოეზიის ინტერესები ზოგადადადამიანური პრობლემების კვლევისაკენ“ მიმართა (246). ამით იგი გახდა „პირველი მუამბოხე ტრადიციული ქართული კარჩაკეტილობის წინააღმდეგ“, მან „ქართული ეროვნული სული“ გამოიყვანა საკაცობრიო იდეებისა და შემოქმედებითი მოტივების ფართო შარაგზაზე.

მ. გოგიბერიძემ სრულიად ახლებურად ამოიკითხა ბარათაშვილის „მერანისა“ და „ბედი ქართლისას“ შინაგანი იდეური კავშირი. საქართველოს სახელმწიფოებრიობის გაუქმების შემდეგ „მოვიდა ბარათაშვილის გენია, შავი ცრემლებით იტირა წარსული, იტირა გენიალურად, განუმეორებელი მინორით, მაგრამ ამავე ღროს მან დაქუცმაცებული, დაჩაჩანაკებული ქართული სული იდეურად შეკრიბა...“ „სანამ საქართველო XIX ს. დამლევს ნაციის სახით გაერთიანდებოდა და წარმოიშობოდა თანამედროვე გაგება ერისა, ბარათაშვილის პოეზიამ იგი სულიერად გააერთიანა და „ბედი ქართლისას“ ავტორმა მას პროგრამა მისცა მომავალი სახელმწიფოებრივი აღორძინებისა“ (250—251).

ქართული ხასიათის, სულიერობის თავისებურებებს შეეხო მ. გოგიბერიძე წერილში იაკობ ნიკოლაძისადმი, სადაც მოქანდაკის მიერ შექმნილ ჩახრუხადის სახეში ამოიკითხა „ქვაზე აღბეჭდილი ეროვნული სული საქართველოსი“ (257). „ქართველები, — წერს ავტორი, უცნაური ხალხი ვართ, გვაქვს დიდი შესაძლებლობა. ჩვენს წინაპართა თავზე მრავალმა გრიგალმა გადაიარა, მაგრამ ეროვნული ენერგია იმდენად მძლე აღმოჩნდა, რომ ვერავითარმა ძალამ ვერ გაგვაძევა ღუდამიწის იმ ერთ-ერთი უმშვენიერესი კუთხიდან, რომელზედაც ამ სამი ათასი წლის წინათ დამკვიდრდნენ ჩვენი წინაპრები“. „არაბთა

ცივილიზაციის მსოფლიოში ბატონობის დროს ჩვენ რუსთაველით შევეჯიბრეთ სასანიდების იმპერიის პოეზიას, ჭულევის, ზარზმის და მცხეთის ტაძრებით ვეკამათეთ ბიზანტიონის ხუროთმოძღვრებას, ხოლო ურბნისის კედლის მხატვრობით ზმანება და ამოცანა შევქმენით იტალიური გენიალური ფერწერის პრეისტორიისათვის“.

მ. გოგიბერიძე ი. ნიკოლაძის მიერ შექმნილი სკულპტურით აღფრთოვანებული წერს: „ქვიდან გამომდინარე სული ჩახრუხადისა იცქირება მარადისობისაკენ, როგორც აზრი და იმედი. ეს საქართველოს წარსულის სულია. მცირე ერისა, რომელსაც დიდი საქმეების კეთება სურდა და რომლის შვილები დიდ პრობლემებსა და საკითხებს დასტრიალებდნენ თავს“ (16, 260). „ეროვნული სუბსტანცია, ეროვნული პროფილი და სახე ქართველი კაცისა“, ეს არ არის მარტოდენ პორტრეტი პოეტი ჩახრუხადისა, ეს არის სახე ქართული სულისა „პეტრე იბერიელიდან გიორგი მთაწმინდელამდე, მერჩულედან საბა ორბელიანამდე, რუსთაველიდან — ბარათაშვილამდე, იოანე პეტრიწიდან — ანტონ ბაგრატიონამდე, მოკლედ, ეროვნული სუბსტანცია დავით აღმაშენებლის საქართველოსა“. ამ სკულპტურულ სახეში მ. გოგიბერიძემ დაინახა „მეფისა და ერის ერთიანობის ეროვნული სუბსტანცია“, მთელი ქართული სულის სინთეზირება ერთსახეობაში და ამავე დროს მასში ამოიკითხა აზრის სინათლე და მშვიდი სიამაყე ფილოსოფოსისა.

რა არის „ჯანსაღი პატრიოტიზმი“ და სად უნდა ვეძებოთ მისი ნამდვილი ფესვები — ამ საკითხს სვამს მ. გოგიბერიძე თავის მე-4 პრელუდიაში „პატრიოტიკა, ანუ სამშობლოს სიყვარულის ქართველური განცდა. ქართული სახლის ფილოსოფია“ („ისტორიოსოფიული ეტიუდი“). პატრიოტიკის არსებითი ძირი, მ. გოგიბერიძის მიხედვით, სიყვარულის იმ ბუნებრივ ფენომენშია, რომლის საფუძველი საბოლოოდ „კოსმიური ძალაა“, ქაოსიდან წესრიგი რომ წარმოშვა და ყოველივეს თავისი არსებობის ფორმა და შინაარსი მისცა. ეს ძალა განაგებს სოციალურ ორგანიზმსაც, ადამიანის მთელ სიცოცხლეს, სიყვარულის ამ ძალას ადამიანში „წარმომშობი მიწისადმი“ ბუნებრივი სიყვარული ჰქვია, ის როგორც საწყისისეული ფენომენი, როგორც არსებობის ინსტინქტი, პრიმატული და უშუალოა, მაგრამ ის ვითარდება მაღალ საფეხურებზე და თავს იჩენს კულტურისა და ცივილიზაციის დიფერენცირებულ ფორმებში.

ადამიანმა თავისი მეობა გაათვითცნობიერა როგორც გარკვეულ ადგილზე დამკვიდრების ფორმა, მას გაუჩნდა სამკვიდრებელი ადგილისადმი ძლიერი სიყვარულის განცდა, მკვიდრი ყოფით მოიპოვა განსაკუთრებული სიყვარული საკუთარი კერისადმი, რაც უკვე ცივილიზაციის მაუწყებელი იყო. პატრიოტიკა ცივილიზაციასთან ერთად დაიბადა და ეს იყო ადამიანის თვითშემეცნებისა და გარემოზე გაბატონების იდეოლოგიის დასაწყისი. ეს არის ჯანსაღი პატრიოტიზმის სათავე. ეს ერთიანი სამოსახლო მიწა, მამული ქმნის თავისებურ „ნაციონალური თავდაცვის კოლექტიურ ინსტინქტს“, რომლის მიხედვით, როცა ერთ პირს უჭირს, მთელი მისი თანამემამულეთა მოდგმა ტკივილს განიცდის, რაზედაცაა აგებული სისხლის აღების ადათი არა მარტო ქართველურ ტომებში დამკვიდრებული, არამედ ბერძნებისა და მრავალი სხვა ერის ისტორიულ წარსულში ცნობილი მოვლენა. ამ ინსტინქტმა გააერთიანა ქართველური ტომები და ჩაისახა ერთიანი სამშობლოს სიყვარულის გრძნობა.

„მამული“ ჯაღოსნური სიტყვაა, მასშია გაერთიანებული კოლექტიური გრძნობის დასაბამიც და პიროვნულად მშობლიური მიწის სურნელების სიყვარულიც. თითქოს ყველა ენაზე ამ სიტყვას თავისი შესატყვისები აქვს, მაგრამ მაინც სულ სხვაა ქართული სიტყვა „მამულის“ მნიშვნელობა, ის აღემატება სხვა ენებზე მის გაგებას — მასში გაერთიანებულია ორი ცნება: „ერთი მხრივ, იგი ნიშნავს მამა-პაპათა ს ა მ შ ო ბ ლ ო ს ფართო მასშტაბით, მეორე მხრივ, მამული ნიშნავს ენახის ბაღს, თუ ბაღს საერთოდ“ (15, 220). ამავე დროს იმ მამა-პაპათა საფლავსაც აღნიშნავს. მამულის დიდი სიყვარულისაგან მომდინარეობს პეშვი მიწის ტარება და საფლავზე დაყრა, ეს მანიშნებელია ქართველის განუყრელი კავშირისა მშობლიურ კერასთან. „ეს მეტაფიზიკური სიყვარული წარმომშობი მიწისა და მამულისადმი, დასაბამიდან თან ახლავს ქართველ კაცს“, „ს ა მ შ ო ბ ლ ო ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს ქ ა რ თ ვ ე ლ უ რ ი განცდა სახიერდება აგრეთვე ქართველის სპეციფიკურ სიყვარულში ქართული ფაცხისა, ბანისა, ოდისა, საერთოდ ქართული სახლის მიმართ. ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი სახლისადმი არის განვითარებული ფორმა სამშობლო მიწისა და კარისადმი სიყვარულისა“. ისტორიული ბრძოლები სამშობლოს გადასარჩენად სუბიექტურად, „ადამიანური განცდით“ იყო ბრძოლა ქართული სახლის გადასარ-

ჩენად. ამიტომაც „ქართულ პატრიოტიკაში სახლის სიყვარულს საპა-
ტიო ადგილი უჭირავს“ (15, 221).

მ. გოგიბერიძე ავითარებს არ. ჯორჯაძისა და გ. ქიქოძის თვალ-
საზრისებს ქართველების, როგორც პატარა ერის პატრიოტული
გრძნობისა და ეროვნული ენერგიის განსაკუთრებულობაზე და თავის
მხრივ ამტყიცებს: ყველა ხალხს აქვს სიყვარული თავისი მშობლი-
ური მიწისადმი, მაგრამ ქართველისათვის ის უფრო მეტია, ეს არის
„სიყვარული სახლისა“, „მკვიდრი ბინადრობის მაღალი კულტურის“
მანიშნებელი, სწორედ მკვიდრი ბინადრობის სოციალურ უპირატესო-
ბაზე დამკვიდრებული. მიწისადმი ინდიფერენტობის გრძნობა ახასი-
ათებს ხალხებს, რომლებმაც მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნები და-
იპყრეს: არ შეიძლება ასეთი სიყვარულის გრძნობა მოეთხოვოს
რომაელებს ან მონგოლებს, ან რომელიმე მრავალრიცხოვან ხალხს,
რომელნიც კოსმოპოლიტიზმის იდეით ცდილობდნენ გაემართლებინათ
თავიანთი დაპყრობითი პოლიტიკა, ნორმად რომ ჰქონდათ პრინციპი —
Ubi bene ibi patria — სადაც კარგია, იქაა სამშობლოც: ასეთი გრძნო-
ბა: არ შეიძლება ჰქონოდა ძველ ბერძენს — „პლატონის ქვეყნის
შეილს“ და არც ქართველს, რომელმაც სამშობლო ასე გაითავისა:
„სხვა საქართველო სად არის, რომელი კუთხე ქვეყნისა?“.

მ. გოგიბერიძის დაკვირვებით, სიყვარულის გრძნობა წარმომშობი
მიწისადმი არის ცივილიზაციის სათავე, „ხალხია მმართველობის
ორგანიზაციის იმ ტერიტორიალური პრინციპის სათავე, რომ-
ლისგან ერისა და სახელმწიფოს ცნება დაიბადა. ამიტომაც ერის
არსებითი ნიშანი ტერიტორიული ერთიანობა. ამიტომ ნ ა ც ი-
ონ ა ლ უ რ ი გ ა მ მ ლ ე ო ბ ა ამა თუ იმ ხალხისა იმით განიზომე-
ბა, თუ რ ა მ დ ე ნ ა დ შ ე ძ ლ ო მ ა ნ წინაპართა მიერ დამკვიდ-
რებული ტერიტორიის შენარჩუნება“ (222). მას შემდეგ, რაც ქარ-
თველები დამკვიდრდნენ კოლხიდა-ლაზიკასა და მესხეთ-ჯავახეთში,
იბერიასა და კახ-კუხში, მათ სხვა ადგილი აღარ უძებნიათ და მათი
„ისტორიული მამაცობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ქართული მი-
წა და მიდამო გადაერჩინა ბედისა და მიწის მაძიებელი მოზღვავე-
ბული მტრისაგან. ამ გრძნობამ ქართველ კაცს გამოუმუშავა გრძნობა
სიყვარულისა ქართული კერისადმი, რაც სხვა ერის შეილისათვის
ძნელად გასაგებია“. ქართველი კაცის სულის თვისებაა მამულისა
და, სამშობლოს გაიგივება „ფლორის ტოტემურ კულტანაც კი“.

მ. გოგიბერიძე „პატრიოტიკის“ ცნების განხილვისას ცალკე ეხება მშობლიური მიწისადმი სიყვარულის მჭიდრო კავშირს მოდემის კულტთან, მამა-პაპის საფლავისადმი ადათად ქცეულ პატივისცემასთან. „როგორც უფალი, სამშობლოც ერთია ქვეყანაზედა“, თქვა — რ. ერისთავმა და იგი სუბსტანციური ხილვით შეეხო ქართული ისტორიის სულსა და გულს, როცა ქართველ კაცს აქ იგივე ეობის ნიშანი დაასმევინა სამშობლოსა, დედის ძუძუსა და უფალს შორის“ (15, 225).

ჩვენს სალხში მტკიცედაა დაცული საკუთარი ფესვის მიმართ სიყვარული, რომელიც ერთსა და იმავე დროს არის ეგოცენტრულიც, ალტრუისტულიც, ინდივიდუალურიც, უნივერსალურიც, პერსონალურიც და სოციალური გრძნობაც. ქართველის ეროვნული გათვითცნობიერების მაღალ საფეხურადაა გაგებული ქართული ეროვნული სულის ნაციონალური სტილისა და ფორმის ჩამოყალიბება. ეს გამოიხატა, უწინარეს ყოვლისა, ქართული სახლის სტილურ თავისებურებებში — ფაცხა, ბანი, დარბაზი, „საგაზრდილო“ — სამშობლოს სინონიმებად იქცა. „ქართველური განცდა სიტყვას სახლსა და სახელმწიფოს ერთ ცნებად აერთებს“, ამის მომასწავებელია „მამასახლისისა“ და „დედასახლისის“ (დიასახლისი) ენტიფიკატური, შინაარსეული ანალიზი. პატრიარქატისა და მატრიარქატის დროიდან ეს ქმნიდა ჩვენი სამშობლოს არსებობისათვის მყარ ნიადაგს, ეროვნულ სუბსტანციულობას, რომელიც სტილურად ქართული სახლის ინდივიდუალურ, ეროვნულ ფორმებში გამოიხატა. ქართული ეროვნული სტილის თავისებურება კონსერვატიულობა კი არ არის, არამედ მას ახასიათებს ახლისადმი მიდრეკილება და მისთვის ქართული ელფერით ტრანსფორმირება. ქართველი ნაკლებ კონსერვატორია და უფრო ნოვატორია, „იგი ყოველივე ახლად ათვისებულს აძლევს ქართველურს ელფერს“. ჩვენ არ შეგვიქმნია პირველად ქრისტიანული ტაძარი, მაგრამ ჩვენმა წინაპრებმა მას ქართული სტილის მოტივები მოარგეს და საერთოდ ქართველებს თუმცა ბევრი რამ ჰქონდათ მეზობლებთან საერთო, მაგრამ ყოველთვის ეროვნული განცდითა და გემოვნებით გადაამუშავებდნენ და ქართულ სტილში აქცევდნენ ხოლმე. „უცხოთა და ახალს ქართველი ერთობ ადვილად ითვისებს, მაგრამ მას აყალიბებს თავისი ეროვნული განცდების ფორმაში“, ქართველები მხოლოდ თავიანთი ეროვნული სტილის კონსერვატორები არიან. სწორედ მაღალი პატივისცემა საკუთარი

მოდგმისადმი ცხოვრების ქართული ფორმისა და სტილისადმი იყო ის რეალური დულაბი, რომელმაც საქართველოს ისტორია შექმნა და „პატარა ხალხს ძალა მისცა, არ დაეკარგა თავისი საბინადრო მიწა-წყალი“ (15, 235—236).

მ. გოგიბერიძე სხვა ერებისაგან ქართული ერის გამორჩეულ თავისებურებებს, გარდა საკუთრივ ფილოსოფიურისა, ხალხთა ფსიქოლოგიის პოზიციიდანაც განიხილავს და „ქართული სახლის“ ეროვნული მთლიანობითი საფუძვლიანობა მიიჩნია ქართველის ეროვნული ხასიათის არსებით ნიშნად — მყარად იდგეს და დაიცვას თავისი „საბინადრო მიწა-წყალი“; იგი ფსიქოლოგიური დახასიათებით ისტორიულად გაფორმებული „მებაღეა“, „მამულიშვილია“ და ამიტომ მის „ბუნებას არ შეადგენს წოწიალი ცის ქვეშ უკეთესი გარემოების საძებნელად“, მისი „ოცნება მარად თავს დასტრიალებს საქართველოს ლანდშაფტს, წალკოტს, რომელშიც მის წინაპრებს სახლი ჩაუდგამთ. ჩვენი კაცისათვის საქართველოს მოქალაქეობა არის ეთნიკური ცნებაც, მშობელი ქვეყნის ხანგრძლივი ისტორიით ნასაზრდოები“ (237). ამიტომ არის „ქართული სახლის სტილი“ „ქართული ეროვნული პროფილის სურათი“, „სურათი მთებიდან მოწყვეტილი და ზღვისაკენ მიმქროლავი მდინარეების მუსიკისა“ (იქვე).

ქართულ პატრიოტიკას, მ. გოგიბერიძის მიხედვით, თავისი განვითარების ეტაპები აქვს. ამ თვალსაზრისით განსილულია ქართველი და ბერძენი ხალხების ისტორიული განსხვავებაც და ძირითადად კი საერთო თავისებურებანი. ყველაზე უფრო თვალშისაცემი საერთოა თავისი სახლის, მიწის, ბუნების დიდი სიყვარული, მთისადმი და თავისი ცისადმი ერთგულება. ბერძნებმა მსოფლიო ისტორიაში „კულტურტრეგერის“ მედროშეობა იკისრეს და როცა ეს „ხელიდან გაუვარდათ“, მტკიცედ შეინარჩუნეს „ბერძნული მიწა“, ძირითადი ბირთვი ბერძნული ნაციონალური სუბსტანციისა. დაპყრობის შემდეგ ბერძნებმა არა მარტო შეძლეს „ბერძნობა“ და თავისი მიწის შენარჩუნება, არამედ მათ ზეგავლენა მოახდინეს დამპყრობლებზე, ისინი შეაიარაღეს ბერძნული სიტყვით, აზრით და ელენური ნაციონალური ტანსაცმლითაც კი და ეს იყო გაუგონარი მსოფლიო ისტორიული ეტაპი — განვითარებული ელენისტური ცივილიზაციის სახით. მართალია, ქართველების მოქმედების მასშტაბები უფრო ვიწრო და შემოფარგლული იყო ვიდრე ბერძნებისა, ასეთი მძლე,

შეუპოვარი მასშტაბური ეროვნული სუბსტანცია ჩვენ არ გავგაჩნდა, მაგრამ ძირითად ხაზებში მსგავსება მაინც არის: ქართველებს ბრძოლა მოუხდათ ძლიერ აღმოსავლეთთან და თავისი ეროვნული კულტურის გაფორმების პირველივე საფეხურებიდან აღმოსავლეთისაგან დამოუკიდებლობისათვის იბრძოდა, აღმოსავლური კულტურისაგან განსხვავებულისაკენ ისწრაფვოდა და თავის მეზობლებზე გავლენასაც კი ახდენდა. თუმცა „ქართული ეროვნული სუბსტანცია დიდად შეილახა“ დიდსა და ძლიერ აღმოსავლეთთან შეუპოვარ ბრძოლებში, მაგრამ ძირითადი ბირთვი გადარჩა და „მეობა ქართველი ხალხისა და მისი ეროვნული ინდივიდუალობა შენახული იქნა ივერიაში და კოლხიდაში“.

ქართველები იმთავითვე „შეგნებული ისტორიული ყოფის დასაბამიდან დასავლეთის პოტენციალური მოკავშირენი იყვნენ. ბერძნების გამოსვლასთან დაკავშირებით მსოფლიო ისტორიულ სარბიელზე დიდი ბრძოლები საქართველოსაც შეეხო და ის იმთავითვე დასავლეთის მოკავშირე იყო, ხოლო ქრისტიანობამ ის დასავლეთს მჭიდროდ დაუკავშირა და ამით საბოლოოდ გაირკვა ქართველობის პოლიტიკური ორიენტაცია“ (15, 231). ამითი დაიწყო ის დიდი ეტაპი, როცა დასავლეთიდან, საბერძნეთიდან მოსულმა ქრისტიანობამ საქართველოში შექმნა „ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის საფუძველი“. საქართველო ახლა იდეოლოგიურადაც დაუპირისპირდა აღმოსავლეთს, სპარსულ მაზდეანობას უფრო ჰუმანური და პროგრესული სარწმუნოებრივი მსოფლმხედველობით. ეროვნული თავდაცვა და ქრისტეს ჯვრის დაცვა სინონიმურ ცნებებად გადაიქცა და ეროვნული მოძრაობა შუა საუკუნეების საქართველოში ქრისტიანულ სამოსელში გამოეწყო. ამაში ჩანს საქართველოს ისტორიული ინდივიდუალობა, იგი ხომ „ქრისტიანული ოაზისი“ იყო „ანტიქრისტიანული აზიის უკიდურეს დასავლეთ კუთხეში. თავის ოქროს ხანაში საქართველო თვით უწევდა ბიზანტიას სახელმწიფოებრივ დახმარებას და ამავე დროს იქიდან სესხულობდა განათლებას, ქრისტიანულ დოგმატებსა და ბერძნულ ფილოსოფიას. მაგრამ ბიზანტიის დაცემის შემდეგ „მუსლიმანური ოკეანე დელავდა“, ჩაიკეტა დასავლეთისაკენ გასასვლელი გზები და დარჩა გზა მხოლოდ ჩრდილოეთისაკენ — გზა რუსეთით ევროპისაკენ დაკავშირებისა.

ამ კრიტიკულ ეპოქაში დაიწყო ახალი ეტაპი ქართული პატრიოტიკის განვითარებაში და ეს ის უმაღლესი ეტაპი იყო ქართველობის არსებობის შენარჩუნებისათვის, ყოველი მხრიდან მოზღვაებული მტრის წინააღმდეგ ეროვნული სხეულის თავდაცვისათვის, როდესაც „ქართული ეროვნული სული გასაღკლდედა და პატრიოტიკა გაღრმავდა“ (15, 234).

ასეთ ვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ეროვნულ დიპლომატიას, „ჩვენმა წინაპრებმა კარგად იცოდნენ, რომ უცხოეთთან ურთიერთობაში“ „ურთიერთმოკრძალება“ დიპლომატიის პირველი პირობაა, რომ საჭიროა მორიდება და დისტანციის შენარჩუნება. პატივისგებას პატივითვე უნდა უპასუხო, უცხოეთთან ურთიერთობისას არ უნდა გამოამზეურო „ჭუჭყიანი თეთრეული“. პატივისცემასა და მოკრძალებასთან ერთად, უცხოეთთან ურთიერთობაში თავმოყვარეობის დაცვა, მეობის შეგნებით ისეთი დისტანციის დაჭერა, რომ მკვეთრად გამოჩნდეს ეროვნული თვითშეგნების როლი. მ. გოგიბერიძის შეფასებით, საბედნიეროდ ისე მოხდა, რომ ქართულმა დიპლომატიამ შემლო ქართველების სახელისათვის „მეზობელ ხალხებში და მთელს ქვეყანაზე საკმაო პატივისა და მორიდების მინიჭება“ (15, 236). იქვე მე-20 ს. დასაწყისი განსაზღვრულია როგორც ქართველი ხალხისათვის ეროვნული თვითცნობიერების შემდგომი ამაღლების სათავე, რაც შედეგი იყო იმისა, რომ 1801 წელმა ვერ მოსპო ქართველთა ეროვნული თავმოყვარეობა, მათ ჯანყით უპასუხეს პატივის შელახვას (1829 წ. ჯანყი გურიაში, 1832 წ. შეთქმულება) და აჯანყებების საპასუხოდ „პეტერბურგის დიპლომატებმა“ ახალ ხერხს მიმართეს: ეროვნული პატივის სანაცვლოდ ქართველ აზნაურებს პირადი პატივი მიაგეს, მაგრამ სახელოვანი ქართველები არ წამოეგნენ ამ აქციაზე. „რუსის ორდენებზე არ გაცვალეს მამა-პაპის საფლავი, ეროვნული პატივი გადაარჩინეს და ამით გადარჩა თვით ერიც. ეროვნული პატივი ერის არსებობის საწინდარია, მაგრამ იგი არ არის ერის არსებობის საფუძველიც, მხოლოდ ეროვნული თვითშეგნება „ანუ ეროვნული თვითცნობიერება არის ერის არსებობის საფუძველი“ (15, 316).

1925 წლის ჟურნალ „მნათობის“ № 8—9-ში დაიბეჭდა მ. გოგიბერიძის რეცენზია კ. კაპანელის „ორგანოტროპიზმის“ შესახებ, რომელშიც დაგმობილია წიგნის ავტორის პოზიცია ხალხთა დაყოფისა აზიელ და ევროპელ ერებად, როგორც ჩამორჩენილებად და

განათლებულ-კულტურულ ერებად. რეცენზენტის მიხედვით, ეს თვალსაზრისი ევროპოცენტრიზმის „გადამღერებაა“, რომელიც კ. კაპანელმა ქართველი ერის შეფასებისათვის გამოიყენა და სამარცხვინოდ დაამცირა საკუთარი ერის ღირსებები. „მე ვერ დავეთანხმები პატივცემულ კონსტანტინე კაპანელს იმაში, რომ ქართველებს სკანდალებისა და ჭორიკნობის მეტი არაფრის ვაკეთება შეეძლოთ“, წერს მ. გოგიბერიძე და განაგრძობს: „ჩემი აზრით, ამა თუ იმ ერის ისტორიული ნაკლი ისტორიული კანონებისა და პირობების პირმშო შეიღია და შეიცვლება თუ არა ეს პირობები, თანვე შეიცვლებიან ესა თუ ის სოციალური რეფლექსები“. რეცენზიის ავტორი ურჩევს კ. კაპანელს, სერიოზულად შეისწავლოს მეცნიერებისა და ფილოსოფიის პრობლემები და მაშინ დარწმუნდება თავისი პოზიციის უსაფუძვლობაში, კერძოდ იმაში, რომ აზიაში ცხოვრობენ ინდოელები, რომელთაც ფილოსოფიაში მონუმენტური შრომები შექმნეს, სქელტანიანი გამოკვლევები—ლოგიკაშიც.

მოსე გოგიბერიძის მიერ დაგმობილია აგრეთვე კაპანელის თვალსაზრისი ლოგიკისა და დიალექტიკის უარყოფის შესახებ, ისიც, რომ იგი დადებითად ვერ აფასებდა ქართულ უნივერსიტეტს, ჩვენს მეცნიერებასა და კულტურას, აქებდა ირაციონალიზმს, გმობდა ლოგიკურ-რაციონალისტურ თეორიებს, უსაზღვრო პესიმიზმით ეპყრობოდა ქართველი ხალხის შემოქმედებითი უნარიანობისა და პოტენციების შეფასებას.

კ. კაპანელმა 1927 წ. „მნათობის“ № 4-ში დაბეჭდა სტატია ოქტომბრის რევოლუციის შესახებ, სადაც იგი ამ რევოლუციას „ისტორიულად დაავადებული ცივილიზაციის სოციალურ ღეზინფექციად“ თვლიდა, გზად „ინტელექტუალიზმიდან ვოლუნტარიზმისაკენ“, რაც მას ერთადერთ ჭეშმარიტ გზად მიაჩნდა და დიდი იმედები ჰქონდა ქართული კულტურის რეორგანიზაციისა რევოლუციის შედეგების მიხედვით. მისი შეფასებით, საქართველოში შუა საუკუნეების შემდეგ არ ყოფილა ისეთი ძლიერი კლასი, რომელსაც ექნებოდა „სოციალური განცდების კატეგორიების“ ხანგრძლივი ტრადიცია, თითქოს ქართული კულტურა იმანენტურად იცრიცება, მას ეკარგება ისტორიული პრიმატობა, სოციალური სიმტკიცე და ა. შ. ამიტომ, მისი აზრით, ქართული კულტურის ევოლუციაში თანდათანობით შემოდიოდა აღმოსავლეთისათვის დიდი ხნიდან ნაცნობი ფსიქოლოგია ცალკეულობისა, განაპირებისა, ცბიერებისა და ღირე-

ბუღებათა გამასხარავებისა, რომელთა თარეშმა ქართული საზოგადოებრიობა და ლიტერატურა მიიყვანა დეგენერაციის კარამდე. კ. კაპანელს იმედი ჰქონდა, რომ ოქტომბრის რევოლუციის იდეოლოგიური პრინციპით გაიწმინდებოდა ჭუჭყი და ტალახი, ჩაქენძილი ქართულ ყოფაში ცუდი წარსულის ცუდი გადანაშთებით“ (130).

მ. გოგიბერიძეც საკმაოდ იმედიანად უყურებდა რევოლუციის შედეგებს, მაგრამ მასში ქართველის ხასიათსა და კულტურაში საკუთრივ ეროვნულისაგან „გამწმენდი“ საშუალება კი არ ეგულებოდა, არამედ სწორედ ეროვნული თვითშეგნების გაძლიერების მოიმედე, სამომავლოდ ქართველი ერის ღირსებების ამადლებას ელოდებოდა უმადლესი ღირებულებითი კრიტერიუმის შესაბამისად.

იმავე წლის „მნათობის“ № 4-ში დაიბეჭდა მ. გოგიბერიძის მეორე რეცენზია დიმიტრი უზნაძის ფუნდამენტურ ნაშრომზე „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლები“, სადაც აღნიშნულია წიგნის მეცნიერული სიახლეებისა და მაღალი ღირსებების შესახებ და გამოთქმულია იმედი რევოლუციის მომავალ წელიწადში საქართველოში მეცნიერული წინსვლის რეალიზაციის თვალსაზრისით, რადგან რევოლუციამ „ის ახალი გზა გაგვიკაფა, რომლის გავლით ჩვენი ხალხი საერთაშორისო მეცნიერთა ოჯახში სრულყოფილებიანი მონაწილე გახდება“.

დ. უზნაძის კონცეფციის შეფასებისას მ. გოგიბერიძე განსაკუთრებული ყურადღებით მოეკიდა „ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის საფუძვლების“ მეორე თავს, სადაც „ქვეცნობიერის“ საკითხია განხილული. აქ რეცენზენტი საინტერესო მითითებას აკეთებს: „ზოგიერთ ხეუფლებში პროფ. დ. უზნაძე პუსერლის ნააზრევს უახლოვდება“.

აღსანიშნავია, რომ იმ ხანად ქართული სპეციფიკური ფილოსოფიური ტერმინოლოგია ჯერ კიდევ მყარად არ იყო დამკვიდრებული და ამ კონტექსტში მეტად საყურადღებოა გერმანულთან ადაპტირებული ქართული შესატყვისების შესახებ მ. გოგიბერიძის შენიშვნა დ. უზნაძის მიმართ, სადაც მას ძირითადი ფილოსოფიური ტერმინების ასეთ შესატყვისობებს სთავაზობს: Sein — არსი, Wesen — არსება, Dasein — არსებობა. არსებითად დღეისათვის მ. გოგიბერიძის ეს შესატყვისობანი საყოველთაოდ მიღებულ ვარიანტებად ითვლება.

მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორიის“ I ტომში (თალესიდან კანტამდე) ქართველი ერის მიერ შექმნილი სააზროვნო და კულტურული ღირებულებები მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების მასშტაბებშია აყვანილი და შეფასებული. მასში განსაკუთრებული მეცნიერული ობიექტურობითაა განხილული ქართული ფილოსოფიის ადგილი შუა საუკუნეების ევროპული აზროვნების ისტორიულ განვითარებაში. მსოფლიო ფილოსოფიის მე-11—12 სს.-ის ციკლში ორგანულადაა ჩართული ქართული ფილოსოფიის დიდი მოღვაწეების შეხედულებანი მათ ეროვნულ სპეციფიკაზე მინიშნებით.

ეროვნული გონის ფილოსოფიურ-ისტორიული კვლევის ასპექტი საკმაო ფართო მასშტაბითაა წარმოდგენილი მოსე გოგიბერიძის გამოკვლევებში ფილოსოფიის ისტორიის შესახებ, რომელნიც ეხებიან საკაცობრიო ფილოსოფიური აზრის განვითარების ისტორიას, ასევე განსაკუთრებულად ქართული ფილოსოფიის ისტორიას.

მ. გოგიბერიძე ის ქართველი მკვლევარია, რომლის ნაშრომი მსოფლიო ფილოსოფიის ერთტომეულის სახით საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში პირველად გამოიცა (1941 წელს). მასში ფილოსოფიური აზრის ისტორია წარმოდგენილია ანტიკური ფილოსოფიიდან კანტამდე და, მისი ძირითადი სტრუქტურული მონახაზის მიხედვით, ქართულ ენაზე პირველად ამ წიგნით გახდა შესაძლებელი მსოფლიო მასშტაბით ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ზოგადი კანონზომიერების გაცნობა. სამწუხაროდ, ამ ნაშრომის მე-2 ტომის გამოცემა ვეღარ განხორციელდა 1941 წ. მ. გოგიბერიძის დაბრუნების გამო. შრომა საერთოდ დაიკარგა. ავტორმა აღნიშნულ წიგნში ახლებური ჩანაფიქრი განახორციელა, ტრადიციულად დადგენილი წესის წინააღმდეგ, დასავლეთ ევროპის ფილოსოფიურ თეორიებთან ერთად, განიხილა ზოგიერთი აღმოსავლური და ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ნიმუში, ის, რაც იმსახურებს საკაცობრიო აზროვნების ფართო ასპარეზზე გატანას და მსოფლიო ფილოსოფიური აზრის ისტორიულ განვითარებაში გათვალისწინებას. ეს ნიშნავდა ქართული ფილოსოფიის შეფასებას უმაღლესი ღირებულებითი კრიტერიუმის მასშტაბით.

აღნიშნულის თაობაზე მ. გოგიბერიძე წინასიტყვაობაში აღნიშნავს: „...ჩვენს კურსში შემოვიტანეთ ისეთი პრობლემები, რომლებიც ფართო კომპენდიუმებში თუმცაღა გვხვდება, მაგრამ, ჩვეულებრივ, ზოგად კურსებში არ შემოდის. ასეთია მაგ., გახედ

ფილოსოფოსთა სკოლა, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმი, კაპადოკიელ „მამათა“ სკოლა, მანი და მანიქეიზმი და სხვა“. მართლაც, ტრადიციულისაგან განსხვავებით, წიგნში განხილულია იმ დროისათვის ნოვატორული პოზიციით იოანე დამასკელის მოძღვრება როგორც სქოლასტიკის დამფუძნებლისა, მას შემდეგ ჩართულია შუა საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის მოკლე ისტორია, როგორც მჭიდროდ დაკავშირებული დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურისა და ფილოსოფიის განვითარებასთან. პარაგრაფში „ფილოსოფია XI—XII სს. საქართველოში“ წარმოდგენილია ეფრემ მცირის, იოანე პეტრიწის, არსენ იყალთოელის, შოთა რუსთაველის ფილოსოფიური და მსოფლმხედველობრივი პოზიციები.

მ. გოგიბერიძის „ფილოსოფიის ისტორიის“ დიდი ღირსებაა, შუა საუკუნეების ფილოსოფოსის შინაარსობრივად საკმაოდ ვრცელი და პერსონალიზებით მრავალფეროვანი სახეებით წარმოდგენა ცალკე თავებსა და პარაგრაფებში; ცნობილია, რომ ჰეგელმა ფილოსოფიურ-ისტორიულ კვლევაში ტრადიციად დანერგა შუა საუკუნეების აზროვნების უკიდურესად სქემატური, შემოკლებული გადმოცემა. როგორც თვითონ წერდა, მან „ასმილიანი ნაბიჯებით“ ძალზე სწრაფად გადაიბინა ეს ათსაუკუნოვანი აზრის ისტორია. ამ ტრადიციის უარყოფით მ. გოგიბერიძემ თავის გამოკვლევაში ნათელი გახადა არა მარტო ის, თუ როგორ სახეს ატარებს ევროპულ მასშტაბებში შუა საუკუნეების ფილოსოფია, არამედ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იმისი ნათლად ჩვენება, თუ როგორ ორგანულად ერწყმის მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიას თავისი დონითა და პრობლემატიკით XI—XII სს. ქართული ფილოსოფიის მიღწევები.

იმდროინდელი ფილოსოფიის ისტორიის კურსის ორდინალური გადმოცემის წესისაგან განსხვავებით, მ. გოგიბერიძე აღნიშნულ ნაშრომში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს აგრეთვე რენესანსულ ფილოსოფიას. იგი მას „ფილოსოფიის გარდამავალ პერიოდს“ უწოდებს და სქოლასტიკური აზროვნების წესიდან ახალი დროის ფილოსოფიაზე ეს გარდამავალი პერიოდი, თუმცა შემჭიდროვებულად, მაგრამ შინაარსობრივად საკმაოდ საფუძვლიანადაა გადმოცემული.

თუმცა მ. გოგიბერიძე ფილოსოფიის ისტორიის კურსის აგების საერთო სტრუქტურად იღებს მარქსისტული ფილოსოფიის პრინციპს, — ფილოსოფიის ისტორიული განვითარების გადმოცემას საზოგადოებრივ-ეკონომიკური ფორმაციების მიმდევრობით და მატე-

რიალიზმსა და იდეალიზმს შორის ბრძოლის ნიშნით (ეს იმხანად სხვაგვარად შეუძლებელი იყო), და მაინც ავტორის მთავარი მიზანდასახულებაც ცხადად ჩანს, იმ დროის იდეოლოგიური ზეწოლის ვითარებაში მოენახა საშუალება ქართული ეროვნული ფილოსოფიის წარმოჩენისათვის.

მ. გოგიბერიძე მკაცრად გამოხდა აღმოსავლური, აზიური კულტურის დამცირების ევროპოცენტრისტულ ტენდენციას, რასაც ასე რადიკალური პოზიციით ემხრობოდა კ. კაპანელი. ეს უკანასკნელი აზიური კულტურის დამახასიათებელ თავისებურებად მიიჩნევდა თეორიისადმი სიძულვილს და გადახრას პრაქტიკისაკენ, აგრეთვე თავყანისცემას მისტიკური-მეტაფიზიკური რელიგიური კულტურისადმი. მ. გოგიბერიძის შეფასებით, აღნიშნული დახასიათება არ შეიძლება ჩაითვალოს „აზიური სისხლის დამახასიათებელ ატრიბუტად“. მას „ისტორიულ მეცნიერულ საფუძველს მოკლებულად“ მიაჩნია ევროპიელი ისტორიკოსების მიერ კულტურის დაყოფა ურთიერთსაპირისპირო თავისებურებებით აზიურად და ევროპიულად. მისი სიტყვებით, „აზიას შესაფერის პირობებში გაუკეთებია ისეთი, რასაც დასავლეთი აკეთებდა და აკეთებს და ამის საუკეთესო მაგალითად მას მიაჩნია „ახლო წარსულში შესწავლილი აღმოსავლეთის, განსაკუთრებით ინდოეთისა და შუა აზიის ფილოსოფოსთა მონუმენტური შრომები“. „ჩემს საწერ მაგიდაზე,—წერს მ. გოგიბერიძე, ძვეს ბუდისტი დიდი ფილოსოფოსის დარმაპირტის სქელტანიანი ლოგიკის სახელმძღვანელო. გასაკვირია, რომ ეს შრომა, თუმცა და სხვა ფერებით და სახეებით, მაგრამ უკანასკნელ სიტყვამდე იმ ამბავს შეიცავს, რასაც... არისტოტელეს ორგანონი და დასავლეთელი მეცნიერების მონუმენტური ლოგიკის შრომები“ („მნათობი“, 1925, № 8—9, გვ. 266).

კ. კაპანელის „ორგანოტროპიზმის“ შესახებ რეცენზიაში მ. გოგიბერიძე აგრძელებს ამ თემაზე თავის მსჯელობას და აღიარებს, რომ მასაც ერთხანს ეგონა, თითქოს „ლოგიკა და გნოსეოლოგია დასავლეთის — ბერძენ-გერმანელების „სისხლის“ საკუთრება იყო, მაგრამ ინდოეთისა და „საშუალო აზიის“ წარსულის ფილოსოფიური კულტურის ზერელე გაცნობისთანავე დავრწმუნდი, რომ სასტიკად ვცდებოდიო. ამ ცოდნითა და გამოცდილებით იგი ურჩევს კ. კაპანელს, სერიოზულად შეისწავლოს აღმოსავლეთის ფილოსოფიური მემ-

კვიდრობა და მაშინ მიხედება, როგორ ნაკლოვანია მისი ცოდნა აღმოსავლურისა და მის მიერ მასთან გათანაბრებული ქართველი ხალხის შემოქმედების შესახებ, როგორ უსაფუძვლოა და ისტორიულობის შემეცნებით აღლოსაა მოკლებული კ. კაპანელის თავისებური „ევროპოცენტრისტული“ პოზიცია.

მ. გოგიბერიძემ პერიოდიზაციისათვის საკმაოდ მოხერხებულად გამოიყენა ვერტიკალური დალაგების წესი, ქრონოლოგიური მიმდევრობა და ამავე დროს ცალკეულ პერიოდებში ფილოსოფიური აზრის გადმოცემისათვის გეოგრაფიული არეალის შესაბამისად მოსმარებული სინქრონულობის ანუ პორიზონტალური განლაგების პრინციპი, რითაც ფილოსოფიური აზრის ისტორია უფრო მრავალმხრივი და მრავალწახნაგოვანი ასპექტებითაა წარმოჩენილი.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ მ. გოგიბერიძემ ფილოსოფიის ისტორიის ამგებ ზოგად პრინციპად აირჩია „მსოფლიო ისტორიის განვითარების საფეხურები“, მაგრამ ამით მას არამცთუ არ უარუყვია, პირიქით, დიდი ყურადღებით მოექიდა სპეციფიკურ ეროვნულს, ერების კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობათა ასპექტებს. ამით ავტორმა შეძლო იდეოლოგიური ჩარჩოების პირობებში მნიშვნელოვნად წარმოეჩინა ფილოსოფიური აზრის ეროვნული სპეციფიკა. სწორედ ამგვარმა მიდგომამ მისცა მას საშუალება საერთო ეროვნული პოზიციიდან ისეთი იეორიული ფონი შეექმნა, რომ ძველი ბერძნული, რომაული, იტალიური, ფრანგული და ინგლისური ფილოსოფიის გვერდით წარმოეჩინა ქართული ფილოსოფიის განვითარების სპეციფიკური თავისებურებანი და ერეენებინა მისი შედეგების მსოფლიო ისტორიული მნიშვნელობა.

ფილოსოფიის ისტორიის აღნიშნული კურსის გარდა, მ. გოგიბერიძე სხვა ფილოსოფიურ-ისტორიული გამოკვლევების ავტორიცაა, რომელთაგან ქართული ეროვნული გონის სპეციფიკის კვლევის ასპექტით დაწინაურებული ადგილი უჭირავს ქართული ფილოსოფიის ისტორიის საკითხებისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებს: „იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“, „იოანე პეტრიწის მიერ ტრინიტეტის მოძღვრების დაფუძნება რიცხვთა სპეკულატური ხერხებით“, „რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები“, „შოთა რუსთაველი და ნეოპლატონიზმი“, „რუსთაველის ესთეტიკა“, „უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“ და სხვ.

აღნიშნულ გამოკვლევებში მ. გოგიბერიძე პეტრიწისა და რუსთა-
ველის მსოფლმხედველობის ორიგინალურ შეფასებას იძლევა. მისი
აზრით, არ შეიძლება პეტრიწის ჩათვლა მხოლოდ ნეოპლატონიკო-
სად; ის არ იყო ორთოდოქსი ნეოპლატონელი, მან არისტოტელეს
მოდვრების ძლიერი გავლენა განიცადა, არისტოტელურად აქვს
გააზრებული ლოგიკისა და ნატურფილოსოფიის საკითხები. მ. გო-
გიბერიძემ პეტრიწის მსოფლმხედველობა „განვითარებული სქოლას-
ტიკის“ ცნებაში მოაქცია და ამიტომ წინააღმდეგი გამოვიდა თვალ-
საზრისისა, ეს მსოფლმხედველობა გამოცხადებული ყოფილიყო რე-
ნესანსული ფილოსოფიური აზროვნების დამწყებად. მკვლევრის
თვალსაზრისით, პეტრიწის მოძღვრების ორიგინალობა ქრისტი-
ანული ფილოსოფიის საზღვრებშია საძებნი, ხოლო რენესანსი სა-
ქართველოში რუსთაველის სახელს უკავშირდება (15, 162—163).

რაც შეეხება რუსთაველის მსოფლმხედველობის შეფასებას, მკვლე-
ვარი აქაც იმხანად გავრცელებულ იმ ორდინალურ თვალსაზრისს
უპირისპირდება, რომლის მიხედვით, რუსთაველი მხოლოდ ფილო-
სოფოსი-მოაზროვნეა, მ. გოგიბერიძის შეფასებით კი შოთა რუსთა-
ველი, უწინარეს ყოვლისა, თავისი პოეტური ნაწარმოების ავტორია
და ამიტომ, იგი პოეტი-მოაზროვნეა და არა ცნებებით მოაზროვნე
ფილოსოფოსი.

თავის ესთეტიკურ წერილებში მ. გოგიბერიძე შეეხო ქართული
მუსიკის ეროვნულ თავისებურებებს ზოგადადამიანურის ანუ საკა-
ცობრიო შემოქმედებასთან კავშირის ასპექტით. განხილულია ზ. ფა-
ლიაშვილის მუსიკა, როგორც ნიმუში თავიდან ბოლომდე ქართულ-
ეროვნულისა, სადაც „ისმის და ჩანს მთელი საქართველო მძიმე
და გმირული მრავალსაუკუნოვანი ისტორიით, მთელი თავისი კოს-
მიური სურნელებითა და ფერებით, მყინვარის იდუმალებით და რი-
ონის დუდუნით“ (15, 272). ზ. ფალიაშვილის შემოქმედების წყარო
ქართული ეროვნული ხასიათია და მისი მუსიკის მინორულ ტონებში
ჩანს ჩვენი ხალხის ისტორიული წარსული და რუსთაველის სიბ-
რძნის ნაზავი, ერის გლოვა და ტანჯვა. ფალიაშვილის მუსიკა თუმცა
დაფუძნებულია ქართულ ხალხურ მელოდიებზე, მაგრამ იგი არ არის
მხოლოდ ვიწროდ ეროვნული განცდების ასახვა, მასში ჩანს
საერთო-საკაცობრიო — „აღალი ხელოვნების ასეთი დიადი
ქმნილება მართლაც აახლოებს ხალხებს, შლის ზღუ-
დეებს ნაციონალური განკერძოებისა და მშვენიერებისა და ამაღ-

ლებულობის განცდის გრძნობას კაცობრიობის საკუთრებად გადა-
აქცევს“ (15, 274).

მოსე გოგიბერიძის მეცნიერულ გამოკვლევებში, მის რეცეპციებში ეროვნულ საკითხებზე, პრელუდიებსა და საჟურნალო სტატიებში განსაკუთრებით გამორჩეულია „ეროვნული სუბსტანციის“ ცნების დადგენა და მისი დაფუძნება ეროვნული გონის, ერის სულიერი საწყისის მნიშვნელობით. განსაკუთრებით ღირებულია „ქართული სახლის“, მამულის პატრიოტიკის ახსნა ეროვნულ თვითშეგეგმვასთან, თვითშეგეგმვასთან კავშირში, ქართველი ერის თვითშეგეგმვების ეტაპების ორიგინალური გააზრება და მეცნიერული შეფასება ევროპულ კულტურასა და ისტორიულ მოვლენებთან მიმართებაში.

მოსე გოგიბერიძის აზროვნებაში ეს სიახლეები არ არის მარტოოდენ საკუთარი ერის, მამულისადმი სიყვარულის, ძლიერი პატრიოტული გრძნობების გამოძახილი, გამოჩენილი მოღვაწის „ქართული სახლის“ ფილოსოფია ნაყოფია დიდი მეცნიერული სიმამაცისა, მაშინდელ პოლიტიკურ რეჟიმთან შეუპოვრობისა და თავისი ერის სამსახურისათვის თავდადებისა.

§ 5. ვახტანგ კოტეტიშვილი — ეროვნული მოძრაობის ახალი ეტაპი და ახალი ამოცანები

XX ს.-ის დამდეგიდან ეროვნული საკითხის დამუშავებამ საქართველოში ახალი მასშტაბი და მიმართულება შეიძინა. აღარ შეიძლებოდა დაკმაყოფილება მარტოოდენ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის აუცილებლობის შესახებ თეორიული მსჯელობებით. ვახტანგ კოტეტიშვილის შეფასებით, ახლა აღარ იყო საკმარისი ილია ჭავჭავაძის მიერ მოწოდებული დევიზი — „ჩვენი თავი ჩვენ უნდა გვეყუდნოდეს“, საჭირო იყო უკვე ეროვნული თავისუფლების მოპოვებისათვის შემუშავებული კონკრეტული „სისტემა“, „საქართველოს თავისებურებაზე ოცნებობდა მთელი მეცხრამეტე საუკუნე, — განაგრძობს ვ. კოტეტიშვილი, — მაგრამ იგი ოცნება ვერ განჰკურნავდა ქართველი ერის წყლულს. ის ოცნება ისტორიულ ტრადიციებზე შენდებოდა და თავისუფლების მებაიარაღტრენიც უკან იცქირებოდნენ“. საჭირო იყო ეროვნული ფილოსოფიის ანუ ერის არსისა და საზრისის შესახებ თეორიულ-ფილოსოფიური კონცეფცი-

ის შემუშავება, რასაც XX ს.-ის პირველივე წლებიდან სათავეში ჩაუდგა ილიას საქმის გამგრძელებელი—მეცნიერულად განათლებული ახალი თაობა.

ამ ახალი თაობის ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია XX ს.-ის 20-იან წლებში ვახტანგ კოტეტიშვილი, რომელმაც თავის ადრინდელ პუბლიცისტურ მოღვაწეობაში და შემდეგ საფუძვლიან მეცნიერულ ფოლკლორისტულ კვლევაში წინა პლანზე წარმოაჩინა ქართველის ეროვნული ბუნება, მისი ცხოვრების წესის ორიგინალობა, ქართველის ყოფის განვითარების სპეციფიკა და ბადებიდან სიცოცხლის ბოლომდე. იგი საკუთრივ და განსაკუთრებულად იკვლევდა იმ განსხვავებულსა და თავისებურს, პერსონალიზმის პოზიციიდან ახალს ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, ხალხურ თქმულებებსა და პოეტურ შემოქმედებაში, რომელშიც სხვა ხალხებთან მიმართებაში განუმეორებლად და სრულიად გამოკვეთილად ჩანდა ქართული სულიერი ყოფა, ეროვნული გონი და ხასიათი.

გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი ვახტანგ კოტეტიშვილი (1893—1937 წწ.) მრავალმხრივ განათლებული პიროვნება, ლიტერატურათმცოდნე, ფოლკლორისტი, ხელოვნებათმცოდნე საზოგადო და პოლიტიკური მოღვაწე, საშუალო განათლების თბილისის სასულიერო სემინარიაში მიღების შემდეგ 1911 წელს სწავლას აგრძელებს პეტერბურგის ფსიქო-ნევროლოგიური ინსტიტუტის პედაგოგიურ ფაკულტეტზე. ლიტერატურათმცოდნეობასთან ერთად, საგანგებოდ ეუფლებოდა სოციოლოგიას (პროფ. დე-რობერტისთან); 1914 წლიდან სწავლობდა დორპატის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე, რომელიც 1918 წ. დაამთავრა. ვ. კოტეტიშვილი იქვე დატოვეს საპროფესოროდ მოსამზადებლად და პარალელურად ეწეოდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას, კითხულობდა ლექციებს, იყო აღნიშნული უნივერსიტეტის საზოგადოებრივი ფაკულტეტის დეკანი.

1918 წ. ვ. კოტეტიშვილი საქართველოში დაბრუნების შემდეგ 1919—26 წწ. მასწავლებლობდა თბილისის გიმნაზიებში, ეწეოდა პუბლიცისტურ მოღვაწეობას. 1922—28 წწ. სწავლობდა თბილისის სამხატვრო აკადემიაში ი. ნიკოლაძის ჯგუფში. 1926 წ. იგი თბილისის უნივერსიტეტში მიიწვიეს ფოლკლორისტიკაში ლექციების წასაკითხად. მისი ინიციატივით ფილოლოგიის ფაკულტეტზე შემოღებული იყო პოეტიკის კურსი. ლექციებს კითხულობდა სამხატვრო აკადემიაშიც ქანდაკების თეორიასა და ისტორიაში. 1912 წლიდან

იბეჭდებოდა მისი პუბლიცისტური წერილები „სახალხო გაზეთში“, „სახალხო საქმეში“. უნივერსიტეტის სამეცნიერო ჟურნალში „ჩვენი მეცნიერება“ დაიბეჭდა მისი ნაშრომი „მეთოდის საკითხი სოციოლოგიაში“. 1925 წლიდან მთელი გატაცებით მუშაობდა XIX ს. ქართული ლიტერატურის ისტორიის საკითხებზე, გამოაქვეყნა სამეტომეული, რომლის აგების მეთოდოლოგიას საფუძვლად დაუდო მეტად საყურადღებო ფილოსოფიური ასპექტები. ასევე ზოგად ფილოსოფიურ-მეთოდოლოგიურ პრინციპებზე იყო დაფუძნებული მისი კვლევა ფოლკლორისტიკაში.

ვ. კოტეტიშვილი აქტიურ საზოგადოებრივ საქმიანობას ეწეოდა. იყო საქ. მწერალთა კავშირის პრეზიდიუმის წევრი, ხელოვნების მთავარი კომიტეტის წევრი, ქართველ მხატვართა საზოგადოების თავმჯდომარე, გაზეთ „ქართული სიტყვის“ რედაქტორი, ლიტერატურული ჯგუფის—„აკადემიური მწერლობის კავშირის“ წევრი.

ვ. კოტეტიშვილი 20-იან წლებში როგორც ფედერალისტი, აქტიურად თანამშრომლობდა გაზეთებში „ტრიბუნა“ და „სოციალისტ-ფედერალისტი“. ეროვნულ პრობლემებზე დაწერილ მის წერილებში ჩანს ახალგაზრდა ქართველი მოღვაწის მიერ ქართველი ერის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ურთიერთობებში 1921 წლის მოვლენების ღრმა თეორიული გაგება, მოწინავე ეროვნული იდელების დამთრგუნავი ძალების როლის გარკვევა. იგი ამ პოზიციის სხვა ქართველ ინტელექტუალებთან ერთად მოუწოდებდა თავის მშობლიურ ერს, სწორი არჩევანი გაეკეთებინა სანუკვარი მიზნის — თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის მიღწევისათვის.

ფედერალისტების პრესაში მთელი სერიოზულობით მიმდინარეობდა სოციალ-პოლიტიკური ორიენტაციის აქტუალური საკითხების განხილვა. ჩვენს გამოჩენილ მოაზროვნეებს აუცილებლად მიაჩნიათ რთული კრიზისული ვითარებიდან საქართველოს ხსნისათვის სწორი, მართებული ორიენტაციის კონკრეტული განსაზღვრა, მოცემული მომენტისათვის სწორი პოლიტიკური გეზის არჩევა. ამ საკითხებს ეხებიან ზემოაღნიშნული გაზეთების ავტორთა უმრავლესობა. მაგრამ სხვადასხვა დონის ავტორთა წერილებიდან გამორჩეულად მაღალი ღირსების და მეცნიერული ხედვის პოზიციითაა ჩამოყალიბებული ვ. კოტეტიშვილისა და კ. გამსახურდიას შინაარსობრივად ღრმად გააზრებულ სტატიებში.

„სოციალისტ-ფედერალისტის“ 1921 წ. № 64, მაისის ნომერში გამოქვეყნებულია ვ. კოტეტიშვილის სტატია „ერის საკითხი“, სადაც დამაჯერებლად და მეცნიერულად დასაბუთებულად განვითარებულია ერის რაობის პერსონალისტური თვალსაზრისი. იგი იწყებს ცხოვრებისა და პროგრესის ახსნას პერსონალისტური ასპექტით, ეძებს მის საფუძვლებს და მიდის დასკვნამდე, რომ ცხოვრების გამართლება მხოლოდ პიროვნებას შეუძლია, რომ პროგრესი — პიროვნებათა შემოქმედებითი პოტენციის გამომჟღავნებაა მხოლოდ: — „კოლექტიურ ყოფნას აზრი და მნიშვნელობა ეძლევა იმდენად, რამდენადაც შემკრებლობითი ძალა-უფლება ემსახურება თითოეული პიროვნების წინმსვლელობას, განვითარებას“. ჯოგური ცხოვრების ბოროტების გამოსყიდვა მხოლოდ იმითი შეიძლება, რომ იგი აახლოებდა ადამიანებს, დაახლოებამ კი შექმნა საერთო პირობები, რომელნიც თანდათანობით ქმნიდნენ ამა თუ იმ გ ა ნ ს ხ ვ ა ვ ე ბ უ ლ ო ბ ი ს შეგნებას. აქ გამოჩნდა ეროვნული განვითარების ძალები — „ერთიანობისა“ და „დამოუკიდებლობის“ ცნებები გადაიქცნენ ეროვნებათა თვითჩენის მთავარ საშუალებად.

ასე დებულობდა ერი პიროვნულ სახეს, ავლენდა თავის პერსონალურ თავისებურებებს. ვ. კოტეტიშვილი იმოწმებს მიშლეს სიტყვებს: „პიროვნება წმინდა რამ არის, იმდენად, რამდენადაც ერი იღებს პიროვნების ხასიათს. მისი ხელუხლებლობაც პროპორციულად იზრდება. ეროვნული პიროვნების ხელის შეხება, ყველა ბოროტმოქმედებათა შორის უდიდესია“.

ქართველი მოაზროვნის მიერ ამ თვალსაზრისით პროფესიულ დონეზეა განხილული ეროვნული სახელმწიფოს წარმოშობის პრეისტორია, შემდეგ მისი ჩამოყალიბების არსებითი თავისებურებანი და ავტორის აზრთა მსვლელობა მიჰყავს ქართველი ერის სახელმწიფოებრივი თავისთავადობის აუცილებლობის დასაბუთებამდე. XIX საუკუნემ წამოაყენა ეროვნული მოძრაობის ფორმულა, რომელშიც გამოჩნდა სახელმწიფოს ახალი სახე — „ეროვნული სახელმწიფო“, „რომლის წინაშე უძლური გახდა ძველი სახელმწიფოს განყენებული იურიდიული ფორმულა. მე-19 საუკუნემდე სახელმწიფოთა უმრავლესობა „ხალხის ცოცხალ ძალას კი არ ემყარებოდა“, არამედ ხალხთა ერთიანობა ქვეყნის შიგნით ხელოვნურად იყო შემდგარი. ასეთები იყვნენ ავსტრია და რუსეთი როგორც სახელმწიფოები. ხოლო ისეთმა სახელმწიფოებმა, რომელნიც ეროვნულ ერთიანობას

ემყარებოდნენ და ხალხთა ბუნებრივი ზრდის პრინციპით იყვნენ ჩამოყალიბებულნი — საფრანგეთი, ინგლისი, პოლანდია და სხვა, მათ ევროპის მასშტაბით კულტურის უმაღლეს მწვერვალს მიაღწიეს. აქედან გამომდინარეობს კიდევ ერთი დასკვნა: სწორედ ასეთ ეროვნულად „შემდგარ“ სახელმწიფოებს შეუძლიათ „საღად და სწრაფად შემოქმედებითად გამოავლინონ „დაფარული პოტენციები“. ასე სახელმწიფოებრივად გაერთიანებული ერი უკვე აღარ არის მხოლოდ ტერიტორიულად განსაზღვრული, იგი აღარ არის მარტო თავისი მიწის საკუთრებით შემოფარგლული.

ვ. კოტეტიშვილი მიუთითებს რუსეთის იმპერიის საზღვრებში ეროვნული საკითხის წამოჭრისა და ეროვნული დამოუკიდებლობის ფორმულის უპირველეს ეროვნულ მოწოდებად დაყენების მიზეზზე: ეს ასეა ახსნილი: როცა დაიწყო ძველ სახელმწიფოთა ჩარჩოების მსხვერვა, რუსეთის სახელმწიფოს თანდათან ჩამოსცილდნენ შემადგენელი ერები და „რუსეთის რევოლუციას უფლება-აყრილმა ერებმა“ „ნაციონალური რევოლუციით უბასუხეს“.

რევოლუციის გამარჯვებისათვის, უწინარეს ყოვლისა, ეროვნული საკითხი უნდა გადაჭრილიყო. „რუსეთის დიდი რევოლუციის მეთაურებმა“ ვერ გაითვალისწინეს ეს და საკითხი დასვეს მხოლოდ „პოსტ ფაქტუმ“. ამ დროიდან ეროვნული საკითხი ჩამოიხსნა განყენებულ იდეათა სიმაღლიდან და პრაქტიკულად გადასაწყვეტ საკითხთა რიგში ღადა. რუსეთის ისტორიის წინაშე თავი გამართლებულად შეეძლება ჩათვალოს, თუ ერთ მცირე ერს მაინც გაათავისუფლებს, რუსეთის რევოლუციას შეუძლია ყველაფერი წააგოს, მაგრამ რომელმე მცირე ერისათვის თავისთავადობის მინიჭებით, შეეძლება შეიგნოს, რომ ყველა ერს საკუთარი სახელმწიფოებრივი არსებობა უნდა ჰქონდეს. ყველა ერი, რომელიც მოითხოვს საკუთარ სახელმწიფოს, ამით იგი მოითხოვს თავისი არსებობის პირობას, და მას ამისი უფლება აქვს.

რუსეთი, ვ. კოტეტიშვილის განმარტებით, ბატონობას ჩვეული ერი და ამისი შეგნება ჯერჯერობით არა აქვს, მაგრამ სამაგიეროდ, ეს საკმაოდ კარგად აქვთ გაცნობიერებული მონობაგამოვლილ ერებს. მათ იციან, რომ პოლიტიკური დამოუკიდებლობის უქონლობით, ისინი ჰკარგავენ დამოუკიდებელი კულტურის შესაძლებლობას, რაც ეროვნულ თვითმკვლელობას უდრის. ყველა ერმა, ვინც თავისუფლების მაძიებელია, იცის, რომ, თუ კვლავაც „ბატონი ერის

მოსახმარ მასალად“ დარჩება, მოისპობა მისი ინდივიდუალობა, პროგრესის შესაძლებლობა, იგი ისტორიული განვითარების გარეშე დარჩება.

დამოუკიდებლობას, ეროვნული სახელმწიფოებრიობის აღიარებას აუცილებელია წანამძღვრები სჭირდება. ვ. კოტეტიშვილის აზრით, უწინარეს ყოვლისა, მოეთხოვება ისტორიულად ჩამოყალიბებული ერის ერთიანობა. მაგრამ სრულიად სხვა დონისაა საკითხი ქვეყნის პარტიკულარიზმის შედეგად დაყოფილი მხარეების დამოუკიდებლობისა.

საქართველოს დაყოფას ავტონომიებად ვ. კოტეტიშვილი „ეროვნულად მიუღებელ იდეად“ აფასებდა და აღშფოთებას გამოხატავდა აფხაზეთში და აჭარაში ავტონომიური ერთეულების შექმნის გამო, — სახელწოდებებით „აფხაზეთი“ და „სამაჰმადიანო საქართველო“. 1921 წლის № 109 ივლისის ნომერში „სოციალისტ-ფედერალისტმა“ გამოაქვეყნა მისი წერილი სათაურით—„წერილები პარტიულ ამხანაგებს“, სადაც იგი საქართველოს დანაწევრებას ავტონომიების პრინციპით სრულიად გაუმართლებლად მიიჩნევს. მისი შეფასებით, ეს პარტიკულარიზმია, — აჭარისტანის ახალი მეჯლისი, „სამაჰმადიანო საქართველოს“ ავტონომია, ეროვნულ მთლიანობასთან სრულიად შეუთავსებელია და მით უფრო უსამართლობაა — შექმნილი მდგომარეობით რომ ისარგებლა აფხაზეთმა, სადაც უმრავლესობა ქართველები არიან და ავტონომია გამოაცხადა რუსული საქმის წარმოებით, რუსი „ჩინოვნიკების“ წყალობით, რუსული ორიენტაციით.

აღნიშნული თვალსაზრისი უფრო ფართოდ გაშლილად გადმოცემული 1921—1922 წლების გაზეთებში „ტრიბუნა“ და „სოციალ-ფედერალისტის“ ივლისის ნომრებში. საერთოდ საქართველოს ე. წ. განაპირა მხარეებში ეროვნულ-ტერიტორიული ავტონომიის შემოღების საკითხზე ფედერალისტების გაზეთებში მრავლად სტატიები მწვავე კრიტიკული შეფასებებით. გაზეთ „ტრიბუნაში“ ეფრემ საჩინოელის ფსევდონიმით დაბეჭდილია ვრცელი წერილი „საქართველოს განაპირა ქვეყნების ავტონომიები“, მიმართული მენშევიკების ეროვნული პოლიტიკის წინააღმდეგ („ტრიბუნა“, 1922, № 131, 25 იანვარი). უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში, — აღნიშნავს ავტორი, ქართველი ინტელიგენცია თავგანწირულ ბრძოლას აწარმოებდა, რათა მიეღწია მთლიანი საქართველოსათვის ეროვნულ-ტერიტორიული ავტონომიის მოპოვებისათვის. ამითი უნდა გა-

მოსწორებულიყო ისტორიული გაუგებრობა რუსეთთან შეერთებით ქართველებს რომ „მოუხდათ“. ამაში ნაგულისხმევი იყო მინიმალური გადაჭრა საკითხისა, რომელსაც უნდა მოჰყოლოდა ეროვნული სახელმწიფოს დაარსება და ამ სახით მისი შესვლა სახელმწიფოთა თავისუფალ კავშირში ფედერაციის სახით. მენშევიკების პოლიტიკის მიზეზით, ვერ განხორციელდა ეროვნული სახელმწიფოს მაქსიმუმი და ხელი შეუწყო ჩვენი სახელმწიფოს ღაშღას: სავალალო შედეგი გამოიღო აფხაზეთისა და „სამუსულმანო საქართველოს“ შექმნამ. დიდი ხანი არ გავიდა ჩვენი სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის გამოცხადებიდან, რომ გაფორმდა აფხაზეთის ტერიტორიული ავტონომია, ჩამოაყალიბეს ავტონომიური აფხაზეთის კომისარიატი. დასაბუთება მოხდა იმ მოტივით, რომ ამ ტერიტორიაზე დასახლებულნი არიან სხვა ზნე-ჩვეულების და ადამის საღხი, ვიდრე შიდა საქართველოში, რომ გეოგრაფიულად ის განაპირა ქვეყანაა და დედასაქართველოსაგან განსხვავებულია ეკონომიკური თავისებურებით.

საქართველოს ხელისუფლებისაგან ავტონომიური აფხაზეთის შექმნა დიდი შეცდომა იყო,—წერს ავტორი. მას მიზანშეწონილად მიაჩნია საქართველოს ოლქებად დაყოფა. აფხაზეთის ავტონომიის ნაცვლად უნდა იყოს სოხუმის ოლქი, იქ, „სადაც 70% წმინდა წყლის ქართველებია“. „ფორმალურად“ ვაღიარეთ რა „აფხაზთა სუვერენობა აღნიშნულ ტერიტორიაზე“, ამით მოსახლეთა 27%-ს მივეცით ფორმალური სანქცია 70 პროცენტის ქართველებისათვის დაეწერა აფხაზეთის სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის კანონი, რითაც ჩადენილია „დიდი ულოგიკობა“. ავტორის აზრით, ეს გამთიშველობა თავიდან რომ ავიცილოთ, „ჩვენ უნდა შევექმნათ საოლქო და არა ეროვნული ავტონომია, — სოხუმის ოლქი, ბათუმის ოლქი და არა აჭარისტანი ან „სამაჰმადიანო საქართველო“. არ არსებობენ „აფხაზეთი“ ან „სამაჰმადიანო“, თუ „საქრისტიანო საქართველოები“. არსებობს საზღვრებით გამიჯნული მთლიანი საქართველო“, რომელშიც უნდა იყოს ტერიტორიული ოლქები ავტონომიური მართვა-გამგეობებით. სტატიის ავტორის დასკვნით, ქართველი ეროვნებით, დასახლებულ მხარეებში ეროვნულ-ტერიტორიალური ავტონომიის შემოღება „პოლიტიკური აბსურდია“.

ვ. კოტეტიშვილი არსებითად ამ ავტორის პოზიციას უფრო მეტად თეორიული არგუმენტებით ავითარებდა. მისთვის მთავარი იყო

მხილება და უარყოფა იმ მავნე, მტრული პოლიტიკისა, რასაც რუსეთი ეწეოდა საქართველოს ტერიტორიალური დაქუცმაცების, პარტიკულარიზმის გატარების სახით. მას ასეთი პოლიტიკა საქართველოს წინააღმდეგ განხორციელებულ, ჩვენი ერისათვის დამღუპველ ფარულ პოლიტიკურ რევეანშად მიაჩნდა.

ფილოსოფიური მეცნიერების თვალსაზრისით, ვ. კოტეტიშვილის მემკვიდრეობიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მისი წერილები სელოვნებასა და მეცნიერებაზე, ფოლკლორისა და მითოლოგიის, ლიტერატურათმცოდნეობისა და სოციოლოგიის საკითხებზე („მეთოდის საკითხი სოციოლოგიაში“, „ორი სტიქიონი (კანტისა და ბაირონის ხსოვნათა აღსანიშნავად“), „ამირან-პრომეთეს თქმულება“ და სხვა). საგანგებო შესწავლას მოითხოვს ქართულ პერიოდიკაში გაბნეული მისი სოციოლოგიური ხასიათის გამოკვლევები: 1924 წ. ღაწერ-ილ ნაშრომში „მეთოდის საკითხი სოციოლოგიაში“, ჩანს ავტორის ღრმა ფილოსოფიური ერუდიცია, მეცნიერების სისტემაში სოციოლოგიის ადგილისა და საგნის შესახებ საფუძვლიანი ცოდნა, მასში გადმოცემულია ევროპული სოციოლოგიური მიმართულებების მეცნიერული კრიტიკა.

ზემოაღნიშნულ გამოკვლევაში განხილულია სოციალურ მეცნიერებებში შემოჭრილი ბუნებათმეცნიერული მეთოდის ადგილისა და ღირებულების საკითხი, მისი აეკარგიანობა, აღნიშნულია „მათემატიკურ-ბუნებისმეტყველური“ მეთოდის უნიფიცირების შემთხვევაში მისი მავნე შედეგიანობის შესახებ, რაც ავტორის მიხედვით, გამოიხატა სამყაროს „დიდ მექანიზმად“ წარმოდგენაში. ეს მიდრეკილება ფილოსოფიაში თვალნათლივ ჩამოაყალიბა დეკარტმა, ხოლო თავის უკიდურეს ფორმაში სპინოზამ, როგორც ქართველი მეცნიერი წერს, ეს ასე გააფორმა: „მე ცანვისილაჲ ადამიანის მოქმედებას და სურვილებს ისევ, როგორც საქმე ეხებოდეს ხაზებს, სიბრტყესა და სხეულებს“. გეომეტრიულმა მეთოდმა ადამიანიც ქვეყნიერების ისეთ ნაწილად გადააქცია, „რომელიც ემორჩილება აუცილებლობის კანონებს“.

ვ. კოტეტიშვილი საკმაოდ ფართოდ და საფუძვლიანად განიხილავს პოზიტივიზმის განვითარებამდე და შემდეგ, პოზიტივიზმის წილში, ბუნებათმეცნიერების მეთოდის უნივერსალიზაციის შედეგებს, რის საფუძველზეც ოგიუსტ კონტმა სოციოლოგიის მეცნიერება კი არ შექმნა, არამედ ფაქტობრივად—„ზნეობრივ-პოლიტიკურ ცნებათა

სისტემა“, რაღაც „რელიგიის მსგავსი“ და ასე გადაიქცა მასთან სოციოლოგია „ადამიანის ყოფაქცევის რეგულატორად“. სოციოლოგიაში პოზიტივისტური მეთოდოლოგიური ძიების მეორე საფეხურად განხილულია ჯონ სტიუარტ მილის თვალსაზრისი. მკვლევარს ანტიერესებს არა იმდენად ამ თეორიების „შეცდომებისა თუ მიღწევების ჩვენება“, რამდენადაც იმისი გარკვევა, „თუ რა ხასიათის მეცნიერებად თვლიდნენ ისინი სოციოლოგიას და რა მეთოდების საშუალებით მიაჩნდათ შესაძლებლად საზოგადოებრივ მოვლენათა კვლევა და კანონების დადგენა“. შედეგი კი ასეთი აღმოჩნდა: ბუნებათმეცნიერებიდან აიღეს სოციოლოგიის მეთოდი და საერთოდ ერთმანეთთან გაათანაბრეს პუშმანიტარული და ზუსტი მეცნიერებანი.

ვ. კოტეტიშვილის აზრით, სოციოლოგია თეორიული მეცნიერებაა და არა გამოყენებითი, ემპირიული დარგი, იგი მეცნიერებაა, რომელიც „თავის ობიექტად გადააქცევს ადამიანთა ურთიერთობას, როგორც განსაზღვრულ რეალურ მოვლენათა ცალკე კლასს და იკვლევს მას როგორც არსებულს, იგებს მის სპეციფიკურ ბუნებას, განსხვავებულ თვისებებს, ტენდენციებს და სხვ. ამავე გამოკვლევაში საკმაოდ დეტალურადაა განხილული ორი ურთიერთდაპირისპირებული სოციოლოგიური მიმართულება — დიუტკჰაიმის „ობიექტივისტური“ და ტარდის ფსიქოლოგიისტური თეორიები. ავტორის განსაზღვრებით, „დიდი დავა, რომელიც არსებობს სოციოლოგიაში, თავის საბოლოო საზღვრ წარმოადგენს დავას მეთოდის შესახებ“. ობიექტივიზმი თუ სუბიექტივიზმი ანუ ფსიქოლოგიური ტელეოლოგიზმი, — ასე იდგა საკითხი. იქვე მკვლევარი ესება თავისი მასწავლებლის დე-რობერტის თვალსაზრისს, მის მიერ სოციოლოგიაში გამოყენებულ აღწერით მეთოდს, შეთავსებულს ტელეოლოგიზმთან და გაგებულს აღმოჩენის მეთოდად.

დე-რობერტის თვალსაზრისის გათვალისწინებით, ვ. კოტეტიშვილმა სოციოლოგიაში მეთოდოლოგიური კვლევის საკუთარი პოზიცია ასე ჩამოაყალიბა: „რამდენადაც სოციოლოგია არის მეცნიერება, მისი კვლევის მიზანი არის სამი ამოცანის გადაჭრა: 1. რთულ საზოგადოებრივ მოვლენათა ანალიზი, 2. კავშირის აღმოჩენა, რომელიც აასლოებს ამ ანალიზით ნახულ ელემენტებს და 3. კანონთა გამოკვლევა, რომელნიც მოქმედებენ ამ კავშირის აღმოცენების დროს“. ფაქტების რაციონალური ახსნისათვის აუცილებლადია მიჩნეული „გარეგან მოვლენათა და ჩვენი აზრის შინაგან მე-

ქანიზმს შორის მოხდეს შეგუება“. სწორედ ამ ასპექტში ეძებდა მკვლევარი სოციოლოგიის ღირსეულ მეთოდს და, მისი აზრით, ის მხოლოდ ტელეოლოგიური შეიძლება იყოს, ისეთი, რაც, მისი თქმით, ბოლო ხანებში ნეოკანტიანელებმა ასე საფუძვლიანად განავითარეს. იგი ვარაუდობდა, რომ მიზანშეწონილობის (ტელეოლოგიზმის) გზით მიიღწეოდა ის ობიექტური მეთოდი, რომელიც „ბანდ ადვილას“ „მომწყვდეულ“ „სოციოლოგიურ აზროვნებას“ გონიერ გამოსავალს მიუჩენდა,

ვ. კოტეტიშვილი ფოლკლორში და მითოლოგიაში ხედავდა ეროვნული გონის, ერის ხასიათის თვალსაჩინო გამოვლენას. პოეტური ფოლკლორის რაობის გარკვევისას საფუძვლიანად მსჯელობდა მითოლოგიის არსზეც, არჩევდა მითოგენეზის უმთავრეს თეორიებს: გერმანული (ი. გრიმი), ინდო-ევროპული (ა. კუნი, მ. მიულერი), ანთროპოლოგიური (ტაილორი, სპენსერი), ისტორიულ-ფილოლოგიური და დემონოლოგიური (კ. მიულერი, დენეკენი), სოციოლოგიური (მარქსიზმი). მითოლოგიის საკითხების ღრმა ცოდნით მკვლევარმა შეძლო აღმოეჩინა და გამოეკვლია ქართული ფოლკლორის უძველესი მითოლოგიური ძირები, არქეტიპები, ჩვენი ერის აზროვნების თაურფენოვნები.

ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ვ. კოტეტიშვილის მიერ საინტერესო ანალოგიებია აღმოჩენილი კანტისა და ბაირონის მოღვაწეობასა და შემოქმედებას შორის („ორი სტიქიონი“). ერთი შეხედვით სრულიად ურთიერთსაპირისპირო მემკვიდრეობისა, ეროვნული ხასიათისა და პიროვნული თავისებურებების ორი გენიოსი — ფილოსოფიაში კანტი, პოეზიაში ბაირონი, — ერთმანეთთან დაკავშირებულნი არიან როგორც რადიკალური გადატრიალების განმახორციელებელნი თავიანთ შემოქმედებით ასპექტებში, „კანტმა რადიკალურად უარყო მანამდე არსებული ფილოსოფია, რომელმაც შემეცნების აბსოლუტურ საგანს განიხილავდა როგორც ტრანსცენდენტურ რეალობას შემეცნობ სუბიექტის მიმართ, და გამოაცხადა ძირეულად საწინააღმდეგო თეზისი: შემეცნების აბსოლუტური საგანი შემეცნობ სუბიექტის მიმართ იმმანენტური სისტემაა და ეს უკანასკნელი თავისში იტევს ობიექტურ-ფორმალისტურ ტრანსცენდენტალურ პრინციპებს“, ბაირონმა კი „შეატორტმანა და ააღელვა მყუდრო ქვეყანა საკუთარი განგაშის შეტანით. ესქილეს შემდეგ კაცობრიობას არ უგრძენია ის ავებდითი დაჭიმულობა, რომელიც

ბაირონმა აჩვენა“. მან გამოთქვა „სულის ტკივილები“ და „უკმა-
რად აღიარა აღწერითი და მონოლოგიური პოეზია“.

თუ კანტი თავისი სისტემის გრანდიოზული მთლიანობის მიუხე-
დავად, მრავალი წინააღმდეგობით „ასაზრდოვდა შემდგომ ფი-
ლოსოფიას“, რაც დღემდე განსაზღვრავს შორს მიმავალ „ინტე-
ლექტუალურ ბრძოლას“, — ბაირონის „გენიის დემონი დაეპატრონა
მთელ მეცხრამეტე საუკუნის პოეზიას“. მათი ანალოგიები, ვ. კო-
ტეტიშვილმა ასეთ კონტრასტებშიც კი დაინახა: კანტი „ზომიერე-
ბისა და სიმყუდროვის მოყვარულია“, ბაირონი — „აწყვეტილი და
ქარიშხალთა მაძიებელი“, მაგრამ, თუ ბაირონი „გზნებით“ იყო
ასეთი, კანტი გონებით იყო „დაუდეგარი და შორს მბრძოლი“; კანტი
არ გასულა თავისი ქალაქიდან, ბაირონი კი „ვერსად ისვენებდა,
მთელ ქვეყანას ევლებოდა, ალი-ფაშას კარავშიც კი იცხოვრა“, მაგ-
რამ „კანტის იჭენეული სულიც ატანდა ქვეყნიურ სივრცეში, ჭვრეტ-
და ურიცხვ, უსაზღვრო სისტემებს და სატურნის იჭითაც კი ეძებდა
უცნობ პლანეტათა არსებობას.“

ამ ანალოგიებით, როგორც თვით ვ. კოტეტიშვილი წერს, მას
სრულიადაც არ სურდა მეცნიერულად დაესაბუთებინა „ამ ორი გე-
ნიოსის განსაკუთრებული ფსიქოლოგიური ნათესაობა“, არამედ მას
უნდოდა „მათი ამხედრებული სულების შინაგანი სიახლოვე“ ეჩვენ-
ებინა და მეტად საინტერესო შედეგიც მიიღო.

ვ. კოტეტიშვილი, როგორც ლიტერატურის ისტორიკოსი, ესთეტი-
კური კატეგორიებით აზროვნებდა. მას მხატვრული ნაწარმოების
უპირველეს მახასიათებლად ფორმა მიაჩნდა, რადგან „ფორმა კი არ
ეძებს შინაარსს, არამედ შინაარსი ეძებს ფორმას“, ხელოვნების
ობიექტს ემოციურ ღირებულებას სწორედ ფორმა ანიჭებს. გაზიარე-
ბულია კანტის განსაზღვრება: „ლამაზია ის, რაც აუცილებლად ყვე-
ლას მოსწონს თავის წმინდა ფორმით“. მხატვრული შემოქმედების
მეთოდის გაგებაში ვ. კოტეტიშვილი როგორც მეცნიერი, მეთოდოლო-
გიური პლურალიზმის თვალსაზრისზე იდგა: „მეთოდი კვლევის ამო-
ცანით ისაზღვრება, და რამდენი ახალი მხარეც აღმოუჩნდება საგანს,
იმდენივე იქმნება ახალი მეთოდიც“.

ვ. კოტეტიშვილის აზრით, ობიექტური ღირებულებების გარეშე
არ არის არც მხატვრული შემოქმედება და არც ფილოსოფიური აზ-
როვნება. იმისი მტკიცება, რომ ფილოსოფიას არ გააჩნია საყო-
ველთაო და აუცილებელი დებულებანი და დასკვნები, რომ თითქოს

ფილოსოფიურ სისტემათა მთელი შინაარსი წარმოადგენს ავტორ-
თა შთაგონების შედეგს, — „სკეპტიციზმია და ყველაფრის უარყო-
ფამდე მიდის“. ისე როგორც მეცნიერებაში, ფილოსოფიაშიც არსე-
ბობენ სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი ჭეშმარიტებანი, მხატვრულ
შემოქმედებაში ესთეტიკურად „საყოველთაო ლამაზი“, და ისინი
„ობიექტური აზროვნებისათვის“ ერთნაირად გასაზიარებელია. ამი-
ტომ არიან დიადნი „პლატონი, არისტოტელე, სპინოზა, დეკარტი,
კანტი, ჰეგელი“, თავის მხრივ, „პომეროსი, ევრიპიდე, ფიდასი,
სოფოკლე, ტაციტი, რუსთაველი, მიქელ-ანჯელო, შექსპირი, გო-
ეთე“, — მათ ნაწერებში არის „რალაც“ ისეთი, რომელიც მოწო-
ნებულია ყველას მიერ, მათშია „შინაგანი დამაჯერებელი ძალის
ჭეშმარიტება“.

ქართველი მწერლების შემოქმედებათა ანალიზისას ვ. კოტეტიშ-
ვილი ხშირად მიმართავდა ფილოსოფიურ მსჯელობებს, იყენებდა
მწერლობის შოპენჰაუერისეულ კლასიფიკაციას, რომლის მიხედ-
ვით, არიან მწერლები მსგავსნი მეტეორებისა, პლანეტებისა და
უძრავი ვარსკვლავებისა. მეცნიერის აზრით, ილია ჭავჭავაძე თავის
შემოქმედებაში აერთიანებდა სამივენაირ შემოქმედებით თავისებუ-
ლებას, ყველა ამგვარ მწერლურ თვისებებს. დიდი ქართველი მწერ-
ლის ილიას დაგმობის პერიოდში ვ. კოტეტიშვილმა სრულიად ახ-
ლებურად დაანახვა მკითხველს მისი შემოქმედება, აჩვენა მისი
ადმატებული მრავალმხრივობა და სიახლის ნიუანსები. იგი სა-
განგებოდ შეეხო განდეგილის მარცხის შინაგან ღრმა ფილოსოფიურ
და ფსიქოლოგიურ საფუძვლებს. ქალის სილამაზით განდეგილის ცდუ-
ნების შესახებ გავრცელებული აზრის წინააღმდეგ, მან მიუთითა
განდეგილის ნამდვილ დიდ მსოფლმხედველობრივ მარცხზე. „განდე-
გილის მთელი ღრამა იმაშია, რომ მას არ ჰყოფნის თავისი „ბე-
დის“ ხელოვნური გადანაცვლება ცხოვრების ნამდვილი გზიდან, მას
არ ეყო ზნეობრივი ექსტაზი, რომ ნებისყოფის განგებ მოტეხი-
თ, სიამოვნების შეგნებული უარყოფით და მონანიებით, თუ გვემით,
მოეღლა ხორციელი ჟინი“.

ვ. კოტეტიშვილმა ილიას პოეზიაში აღმოაჩინა „სიკვდილის ში-
შის“ ფენომენი, შიში „თავის არაფრობისა“. მისი შეფასებით,
„შეძლება ითქვას, რომ არც ერთ ქართველ პოეტს არ ჰქონდა
სიკვდილის ისეთი დიდი შიში, როგორც ილია ჭავჭავაძეს. ფიზიკუ-

რი სიკვდილის შიშზე არ ვლაპარაკობთ, რადგან იგი გარდუვალია, ჩვენ ვგულისხმობთ სიკვდილს ისტორიის წიაღში, და ეს არის მისი „inemento mori“. რაც განმარტებულია როგორც შიში სამშობლოს გადარჩენის, მისი ბედის, მომავლის წინაშე, განსაზღვრული ერის ხსნის დიდი ისტორიული მისიით. ამგვარად, შიში ილიასთან არ შეიძლება გავიგოთ პიროვნულ-ადამიანური სიკვდილის შიშის ანალოგიით, არამედ ილია იყო იმდენად ამაღლებული მთლიანი პიროვნება, რომელშიც შესაძლო გახდა ერთიანობაში შერწყმულიყო პიროვნულ-ადამიანური და დიდი ეროვნული პატრიოტული განცდები.

ვ. კოტეტიშვილის შეფასებანი და დასკვნები ქართული ეროვნული გონის შემოქმედებითი ღვაწლისა და აზროვნების სპეციფიკის შესახებ, კერძოდ, მისი მიდგომა ფოლკლორისა თუ ლიტერატურული შემოქმედებისადმი, სრულად ახლებური, მეცნიერულ-ფილოსოფიური განაზრებების შედეგი იყო დაფუძნებული ეროვნული სულის, ქართული გონის ემანაციის სიღრმისეულ გაგებაზე. იგი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კვლევისას, მითოსისა, თუ ხალხური პოეზიისა და შემოქმედების შესწავლისას სწვდებოდა მის არსობრივ თაურფენომენს შინაარსეულ ნიუანსებში და ახერხებდა, ყველგან აღმოეჩინა ერთიანი ეროვნული ხასიათი, ხალხის სულიერობაში დაფარული, ცხოვრებისეული სიბრძნის სახით გამოვლენილი თავისებურებანი. ვ. კოტეტიშვილი ამტკიცებდა, რომ პოეტურ მუსიკალობაში, სიმღერებსა და თქმულებებში სხვადასხვა ხალხი ავლენდა თავის სულიერ სიბრძნეს, საკუთარ ეროვნულ გონს და ამიტომაც არსებობს პარალელები უძველეს ხალხურ პოეზიასა და, მეორე მხრივ, ბერძენი აედეებისა და რაფსოდების, პროვანსალის ტრუბადურების, გერმანელი მენეზინგერების და სხვა ხალხების ძველ სასიმღერო და ხალხური პოეზიის ნიმუშებს შორის, რადგანაც ისინი გამოსატყვევნ საკუთარი ხალხის, ერის გრძნობებს, ფიქრებს, ხასიათს, მათ ოცნებებს, ცხოვრებასა და სინამდვილეს.

გ 6. ივანე გომართელი — ეროვნულ-ტერიტორიალური თვითგმარტოვლობის იდეა

ივანე გედეონის ძე გომართელი (1875—1938 წწ.) პოპულარული ქართველი ექიმი და მწერალი, პუბლიცისტი, სამედიცინო საქმიანობის დაწყებისთანავე ეწეოდა ფართო პოლიტიკურ მოღვაწე-

ობას. დაწერილი აქვს გამოკვლევები ეროვნულ საკითხებზე, საქართველოს ტერიტორიალურ ავტონომიურ მოწყობაზე, ავტონომიის ფორმებზე. იგი 1894 წ. თბილისის მეორე გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ მოსკოვში გაემგზავრა და უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტზე ექიმის პროფესიას დაეუფლა. საქართველოში დაბრუნების შემდეგ გახდა „მესამე დასელი“, განაგებდა „კვალის“ კრიტიკის განყოფილებას, ემხრობოდა მენშევიკ-ავტონომისტებს, ითვლებოდა „ლეგალური მარქსიზმის“ მიმდევრად.

ივ. გომართელი იყო პირველი სახელმწიფო სათათბიროს წევრი ქუთაისის გუბერნიიდან, საქართველოს დამოუკიდებლობის პერიოდში — ეროვნული კრებისა და დამფუძნებელი კრების წევრი.

ივ. გომართელის ფილოსოფიური შრომებიდან ცნობილია „ტვინი და სული“ (1925 წ.), დაწერილი პოპულარული სტილით ათეისტური პოზიციიდან, სადაც იგი ამტკიცებდა, რომ „მატერიის გარდა არ არსებობს არაფერი, რასაც დამოუკიდებლად, თავისთავად განვითარება შეეძლო“. მატერიას ახასიათებს ორი ატრიბუტი: მოძრაობა და შეგრძნება, ე. ი. მთელი მატერიის თვისებად მიჩნეულია შეგრძნება, ამ სახით სული გაბნეულია მთელ კოსმოსში, მსოფლიო მატერიაში. ეს ნაშრომი დიალოგის სტილითაა დაწერილი, სადაც კითხვა-პასუხი მიმდინარეობს მორწმუნე უსწავლელ ადამიანსა და სწავლულ ათეისტს შორის. როგორც ჩანს, ივ. გომართელი ცდილობდა ქრისტიანული დოგმატების უარყოფას და მედიცინის, ბიოლოგიის მონაცემების მომარჯვებით ცალმხრივი, გულუბრყვილო მატერიალიზმის გამართლებას. იგი ფილოსოფიაში მხოლოდ ძველი განმანათლებლების ადებტის როლში გვევლინება და სწორედ ასეთი გამოკვეთილი ათეისტური და გულუბრყვილო მატერიალისტური პოზიციის გამო, ივ. გომართელს სერიოზული პოლემიკა გაუმართა სასულიერო და სამოქალაქო გაზეთის „შინაური საქმეების“ რედაქტორმა მღვდელმა სიმონ მჭედლიძემ, მან 1908 წელს 12 წერილი გამოაქვეყნა ქრისტიანობის დასაცავად, მატერიალიზმისა და ათეიზმის უარყოფისათვის (იხ. „ახალმოწამენი“, „მღვდელი სიმონ მჭედლიძე“, 1995, გვ. 38—94).

ივ. გომართელის მიხედვით, არა მარტო ბუნების მოვლენები აიხსნება მატერიალური საწყისიდან, არამედ საზოგადოებაც ბუნების კანონებს ექვემდებარება, აუცილებლობა მეფობს მთელ სამყაროში. ცხოველთა შორის გაბატონებული ეგოიზმი გადაეცა ადამიანთა

საზოგადოებას და ამიტომ საზოგადოებაში აუცილებლობით მოქმედებს ბუნებრივი თანდაყოლილი ეგოიზმი. საზოგადოების კანონზომიერების ახსნაში ივ. გომართელი ცდილობდა მარქსისტული პოზიცია დაეჭირა და გაეზიარებინა ეკონომიკური ურთიერთობების განმსაზღვრელი როლი.

ნათქვამიდან ჩანს, როგორ ნაკლებად ღირებული და მოძველებული იყო ივ. გომართელის ზოგადი ფილოსოფიური შეხედულებები, ის არც მთლიანად მარქსისტულია და ვერც ღიდალდუმატება თავისი ღირსებით ჩვეულებრივ გულუბრყვილო მატერიალისტურ თვალსაზრისს. ამიტომ ჩვენი თემისათვის ამას მნიშვნელობა თითქმის არ აქვს, საინტერესოა ივ. გომართელის განაზრებების სხვა მხარე, ეროვნულ საკითხებზე მისი ორიგინალური აზრები.

1906 წელს გამოიცა ივ. გომართელის გამოკვლევა „ეროვნული საკითხი“, რომელიც იწყება „ნაციონალიზმის“ ცნების განსაზღვრებით. „ნაციონალიზმი, ავტორის განმარტებით, ადამიანთა ინდივიდუალური და საზოგადოებრივი განვითარების შედეგია და მას სხვადასხვა გეოგრაფიულ არეალში განსხვავებული სახე ჰქონდა. „ერის საძირკველი ჩადგა მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი მიეჩვია მიწის შემუშავებას და ამ პროცესმა აღმოსავლეთში სხვა სახე მიიღო, დასავლეთში განსხვავებული“ (19, 8). ერის წარმოშობის ისტორიული გზა, ივ. გომართელის აზრით, იწყება გვარების თემებად შეერთებიდან, და „თემების შეერთებამ დროთა განმავლობაში შექმნა ერი“ (19, 9). ომიანობამ გამოიწვია სამხედრო არისტოკრატიის ჩამოყალიბება, ისინი მოექცნენ ქვეყნის მმართველობაში და ამ საფუძველზე „დაიბადა ეროვნული ინტერესების შეგნება, ეროვნული იდეა. ანუ ნაციონალიზმი“. აქედან განვითარდა ნაციონალიზმის პირველი სახესხვაობა — არისტოკრატიული ნაციონალიზმი (19, 10). „არისტოკრატიის თვალში ნაციონალური იდეა მთელი ერის კეთილდღეობას კი არ ჰნიშნავდა, არამედ მხოლოდ ეროვნულ დამოუკიდებლობას. არისტოკრატიული ნაციონალიზმის ერთადერთი შინაარსი იყო ეროვნული დამოუკიდებლობა. ოღონდ ერი დამოუკიდებელი ყოფილიყო და თუნდა სულიც აღმოჰბდნოდა ხალხს!“ (იქვე).

ივ. გომართელის მიხედვით, სახელმწიფო წარმოიშვა თემთა შეკრების შედეგად. ხოლო არისტოკრატიული ნაციონალიზმი ვაჭრობის განვითარების გზით „ვაჭრულ ნაციონალიზმად განვითარდა, ვაჭარს სჭირდებოდა ფართო ბაზარი, კაპიტალიზმმა განავითარა ეს

და ამავე დროს ჩამოყალიბდა მუშათა კლასი, პროლეტარიატი“, ორივენი დაინტერესებულნი იყვნენ ეროვნული სახელმწიფოთი და ამის საფუძველზე განვითარდა ბურჟუაზიული ნაციონალიზმი და ჰასთან „შეთანხმებაში“ გაფორმდა პროლეტარული ნაციონალიზმი“. ივ. გომართელის დასკვნით, „დღევანდელი ეროვნული სახელმწიფო“ კაპიტალისტური წარმოების განვითარების შედეგია.

ივ. გომართელი ავითარებს ცნობილ მარქსისტულ თვალსაზრის: იმის შესახებ, რომ ბურჟუაზიულმა ნაციონალიზმმა ერთმანეთს გადაჰკიდა ევროპის ერები, მან გააძლიერა ეროვნული ანტაგონიზმი, პროლეტარული ნაციონალიზმი კი გულისხმობს სოლიდარობას ერებს შორის, ერების გაერთიანების შედეგად ნაციონალური საზღვრების მოშლას. ამ თემასთან დაკავშირებით, ივ. გომართელი საგანგებოდ ეხება კ. კაუცკის თვალსაზრისს, იზიარებს მას და უარყოფს ცნობილ მარქსისტულ თეორიას ეროვნებათა სამომავლო მოსპობის შესახებ. ეს, მისი აზრით, არ უნდა გამომდინარეობდეს პროლეტარიატის ინტერესებიდან, პროლეტარიატი „მართლა უსამშობლო კი არ არის, არამედ იცავს თავისი ერის ინტერესებს და მოითხოვს ერთა შორის მეგობრობას, თავისუფალი ერების ურთიერთ თანამშრომლობას“.

ივ. გომართელი ავითარებს მარქსიზმისაგან განსხვავებულ კაუცკიანურ თვალსაზრისს ეროვნულ საკითხზე და წერს: „დამოუკიდებლობა პიროვნებისა, თავისუფლება ყოველი ეროვნებისა, საზოგადოებაში სრული თანასწორობა, როგორც პოლიტიკური, ისე სოციალური, — სრული თანასწორობა, სოლიდარობა და კავშირი ერთა შორის, — აი, პროლეტარული შეხედულება ეროვნულ საკითხზე“ (19, 2). ავტორი უპირისპირდება ბოლშევიკ მარქსისტებს და წერს: „ჩვენ ქართველი სოციალ-დემოკრატები ეროვნებას კი არ ვსპობთ... ეროვნული კითხვაც ჩვენებურად გვესმის და უარყოფთ ყოველივე იმას, რაც ეროვნების სახელით მხოლოდ ერის შემავიწროვებელი და დამჩაგვრელია“ (19, 30).

ამგვარად, ავტორის აზრით, ეროვნული საკითხის გადაწყვეტით, ანუ ნაციონალიზმით ისტორიულად გავლილია და გადალახულია არისტოკრატიული და ბურჟუაზიული ნაციონალიზმი პროლეტარული ნაციონალიზმის საფუძველზე. მითითებულია იმაზეც, რომ, მიუხედავად ამისა, „ბურჟუაზიული ნაციონალიზმის“ დიდი ღვაწლია ეროვნული თვითცნობიერების გაღვიძება ფართო მასშტაბით“.

პროლეტარული ნაციონალიზმის მთავარი თავისებურება, ივ. გომართელის განმარტებით, ყველა ერების ერთმანეთთან დაკავშირებაა სოციალიზმის ნიადაგზე, ისე, რომ ყოველი ერი თავისუფალსა და სხვებთან თანასწორი უფლებით შეკრულ ერთეულს წარმოადგენდეს (19, 36). რაც შეეხება ენას, ეროვნული ენების რიცხვი საერთაშორისო ურთიერთობაში თანდათანობით შემცირდება, იმგვარად, რომ შესაძლებელია კულტურულმა კაცობრიობამ ბოლოს და ბოლოს ერთ ენაზე დაიწყოს ლაპარაკი. მაგრამ ეს მოხდება მშვიდობიანად, თავისთავად, თანდათანობით, ძალდატანების გარეშე (19, 38).

ეროვნული საკითხის ზოგადი მიმოხილვიდან ივ. გომართელი გადადის ქართველი ხალხის ეროვნული პრობლემების განხილვაზე. აღნიშნულია, რომ აღებ-მიცემობამ და „ბარბაროსთა“ სშირმა შემოსევებმა ხელი შეუწყო ქართველთა შორის ეროვნული იდეის განვითარებას და სწამს საქართველო ეკონომიკურად ძლიერი იყო, ეროვნული შეგნებაც შესაბამისად მძლავრობდა. მაგრამ შემდეგ განვითარდა „არისტოკრატიული ნაციონალიზმი“ და ამან დაშალა ქართველობა კუთხურობის მიხედვით და ეს დაშლა იქამდე განვითარდა, რომ კუთხეებად დაშლილი ქართველები ერთმანეთთან ნათესაობასაც კი ვეღარ ამჩნევდნენ. მხოლოდ 60-იანი წლებიდან აღორძინდა ეროვნული თვითცნობიერება და ეს ახსნილია ქართველი მუშათა კლასის დამსახურებად: ქართველმა მუშებმა მოაშაძლეს პირობები ქართველების გაერთიანებისათვის, ეროვნული გათვითცნობიერებისათვის. ივ. გომართელის აზრით, ეროვნული საკითხის გადაწყვეტა შესაძლებელია მარტო დემოკრატიული რესპუბლიკის პირობებში, ხოლო ამ პროცესის განვითარების საბოლოო მიზნად ითვლება სოციალიზმში შესვლა ყოველი ერის უმრავლესობისა, მათ შორის, ქართველებისაც, — თავისი ნებით ძალდატანების გარეშე. საბოლოო მიზანია „ყოველი ერის უმრავლესობის შესვლა სოციალიზმში თავისი პიროვნებით — ეროვნული სახით და არა ნაძალადევად გადაგვარებული“ (19, 53—54).

აღნიშნულ ნაშრომში ივ. გომართელი ცალკე განიხილავს „ეროვნებათა მოსპობის ორ გზას: ბუნებრივსა და ძალმომრეობითს. იგი ბუნებრივი „მოსპობის“ მომხრეა, რაც მოხდება სოციალიზმის დროს ერებისა და ენების რიცხვის ბუნებრივი შემცირების გზით. ვინაიდან ძალმომრეობა საშიშია ერის არსებობის შენარჩუნებისათ-

ვის, ავტორის აზრით, ქართველმა მუშათა კლასმა „დღევანდელ პირობებში თავი უნდა შეიკავოს დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლისაგან“, ასეთი ბრძოლა „დღეს ჩვენი დაღუპვა იქნება ყოველმხრივო“ (19, 54). ამიტომ სადღეისოდ ქართველი მუშათა კლასი უნდა შეუთანხმდეს რუსეთის პროლეტარიატის მოქმედებას და ერთად იბრძოლონ საერთო მტრის წინააღმდეგ და, მეორე და მთავარი, მისი აზრით, ის არის, რომ ქართველი ერი თავისი საკუთარი სახით უნდა წარსდგეს „სოციალიზმის დიად“ სამეფოში, — ამისათვის კი საჭიროა „ერის შინაური ცხოვრების ისე მოწყობა“, რომ უზრუნველყოფილი იყოს ქართველი ერის ბუნებრივი განვითარება (19, 55).

ამჟამად, რომ ივ. გომართელი ეროვნულ საკითხში ქართველი სოციალ-დემოკრატების პოზიციის დამცველია და არ იზიარებს ამ საკითხის გადაწყვეტის ბოლშევიკურ-მარქსისტულ გზას, განსაკუთრებით სჯერა ერის თავისთავადობის შენარჩუნების თვალსაზრისით.

1917 წელს გამოქვეყნდა ივ. გომართელის ნაშრომი „საქართველოს ტერიტორიალური ავტონომია ანუ ეროვნულ-ტერიტორიალური თვითმმართველობა“. წინასიტყვაობაში ავტორი შენიშნავს, რომ ამ წიგნაკში მოთავსებული წერილები სხვადასხვა დროსაა დაწერილი ავტონომიის შესახებ და რომ ეს თემა მასში გარჩეულია პოპულარულად, რათა გასაგები იყოს ყველასათვის.

რა არის ავტონომია? ავტონომია განმარტებულია როგორც ბერძნული სიტყვიდან წარმოშობილი, რაც აღნიშნავს „საკუთარ კანონმდებლობას, საკუთარ მართვა-გამგეობას, თვითგამგეობას“, ამის მიღწევისათვის საჭიროა ხალხმა აირჩიოს დეპუტატები, რომელნიც შეადგენენ სათათბიროს ანუ პარლამენტს. არჩევნები იქნება საყოველთაო, თანასწორი, პირდაპირი და ფარული. პარლამენტი ქმნის მთავრობას, ქმნის კანონებს, შემოიღებს გადასახადებს, ადგენს წლიურ შემოსავალს და სხვ. თვითმმართველობის პირობებში კანონის წინაშე ყველა თანასწორი იქნება. ქართველთა შორის იქნება მხოლოდ ერთი წოდება, — თავისუფალი თანასწორი მოქალაქეები.

ავტონომია, ივ. გომართელის განმარტებით, არ გულისხმობს საქართველოს დამოუკიდებლობას, ავტონომიური საქართველო დარჩება რუსეთის შემადგენელ ნაწილად, უმაღლესი მთავრობა იქნება რუსეთის ხელისუფლება, რომელსაც დაევალება გარეშე მტრებისაგან ჩვენი ტერიტორიის დაცვა, „ჩვენი ცხოვრების თვალყურის

დევნება“ და ჩარევა იმ შემთხვევაში, თუ „ადგილობრივმა მთავრობამ კანონები დაარღვია“ (20, 16).

ივ. გომართელი საქართველოს ტერიტორიალური ავტონომიის საკითხის გადაწყვეტისას სოციალ-დემოკრატიულ მოთხოვნას ასხევებს ფედერალისტებისა და კადეტების მოთხოვნებისაგან, რომელნიც დამოუკიდებლობის მომხრენი იყვნენ. მისი აზრით, ტერიტორიალური ავტონომია სრულ დამოუკიდებლობას არ ნიშნავს: „ჩვენი მფარველი ისევ რუსეთი იქნება და ჩვენი დემოკრატიული წყობილების დარაჯი გარდა ჩვენი დემოკრატიისა, რუსეთის პროლეტარიატიც იქნება“ (20, 22).

ტერიტორიალური ავტონომია ნიშნავს „ყოველი ერის პროლეტარიატი განსაზღვრულ ტერიტორიაზე ახორციელებდეს თავის მიზანს“, მისი „სარჩული დემოკრატიული წყობილებაა“. სწორედ დღევანდელი პირობები მიმაჩნია მე ხელსაყრელად, რომ ტერიტორიალური ავტონომია მოვითხოვოთ და 1917 წლის რუსეთში ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული რევოლუციის გამარჯვებით შთაგონებული ივ. გომართელი განაგრძობს იმედიან მსჯელობას: ჩვენ არ წარმოვადგენთ დაპყრობილ ერს, ჩვენი ნებით შევუერთდით რუსეთს ტრაქტატის ძალით და ეს ხელშეკრულება-ტრაქტატი გულისხმობს, რომ საქართველო უნდა ყოფილიყო ავტონომიური ქვეყანა რუსეთის მფარველობის ქვეშ, მაგრამ „შემოდგა თუ არა ჩვენში ფეხი რუსეთის ჟანდარმმა, ეს ხელშეკრულება სრულებით გააუქმა რუსის მთავრობამ და ამგვარად ძალადობით აგვყარა ყველა უფლებები“. ეხლა, როცა ძველი რეჟიმი დაემხო და აღადგინა ადამიანის უფლებები, იგი ვალდებულია აღადგინოს ერის უფლებებიც. ეხლაა დრო ამისი მოთხოვნისა, — ამტკიცებს ივ. გომართელი, „ხედავ კი შეიძლება უარი გვითხრან“, „სწორედ ახლა შეგვიძლია დამფუძნებელ კრებას ავტონომია მოვთხოვოთ“. „სანამ ბურჟუაზია საბატონო ტახტზე ჯერ არ ჩამომჯდარა მძიმეთა და იმედიანად უშიშრად, ის გულუხვად და თვისი ხელმძღვანელობის პირით უხვად არიგებს ყოველგვარ თავისუფლებას! მაგრამ როდესაც ბურჟუაზია ფეხს მოიმადრებს და გაბატონდება, ჩვენ ვიცით მაშინ მისი გულუხვობის ამბავი, — უბრძოლველად ველარაფერს დააძრობთ ხელიდან“ (20, 27).

საჭიროა მთელი ერის ხმა გაისმას, რომ ტერიტორიალური ავტონომია ახლა მისთვის სასიცოცხლო საკითხია. ეს მთელი ერის, ყველა პარტიებისა და დაჯგუფებების საერთო საქმედაა გამოცხადე-

ბული და ამ ერთმა მოთხოვნამ უნდა გააერთიანოს, შეათანხმოს ერთმანეთთან ყველა ძალა. ჩვენი შეთანხმება ძნელდებაო, აღნიშნავს ავტორი, ჩვენმა მეზობელმა სომხებმა კი იმას მიაღწიეს, დროებითმა მთავრობამ პეტროგრადში დაიბარა სომეხთა მისია, ავტონომიის მოსაპოვებლად საბუთი წარმოადგინეთო. ამ დროს ჩვენ სიტყვიერ სულ შეთანხმებაზე ვლაპარაკობთ, „საქმით კი ყოველ დღე ძირს ეუთხრით ამ შეთანხმებას“.

ივ. გომართელი იმაზეც მიუთითებს, რომ ავტონომიის ბედისათვის მარტო ჩვენი პარტიების შეთანხმება არა კმარა, რადგან საქმე ეხება ტერიტორიალურ ავტონომიას და აუცილებელია ჩვენს მეზობლებთან — თურქებთან, მთიელებთან და სომხებთან მოლაპარაკება და შეთანხმება. იქვე იმაზედაცაა მსჯელობა, რომ სხვებთან მოლაპარაკება ძნელი არ არის, კერძოდ თურქებთან, ხოლო სომხებთან შეთანხმება ადვილი მისაღწევი არ არისო. მათ თბილისზეც კი აქვთ პრეტენზია, ჩვენი ტერიტორიალური ავტონომია უთბილისოდ ქართველების უდიდესი შეურაცხყოფის გამოხატულებაა (20, 32).

აღნიშნულ ნაშრომში ივ. გომართელი ეხება ქართული ენის, როგორც ერთადერთი სახელმწიფოებრივი ენის საკითხს, რომ განათლება მხოლოდ მშობლიურ ენაზე უნდა იყოს აწყობილი. საქართველოს ტერიტორიაზე სახელმწიფო ენად ქართული ენის უზრუნველყოფისათვის მიჩნეულია ორი პირობის განხორციელება: პირველია — საქართველოს სრული დამოუკიდებლობა, რისი წინააღმდეგიცაა ივ. გომართელი და მისი „პარტიული ხაზი“, მეორეა — ტერიტორიალური ავტონომია. ეს უკანასკნელი პირობა მიჩნეულია ძირითად მიმართულებად, რადგან, ავტორის აზრით, „დღევანდელ პირობებში მხოლოდ ტერიტორიალური ავტონომია წარმოადგენს ჩვენთვის ისეთ წყობილებას, სადაც ქართული ენა სრულებით თავისუფალი იქნებოდა“. ეს გულისხმობს ქართულ ენაზე საყოველთაო სავალდებულო სწავლების გატარებას.

ზემოაღნიშნული ნაშრომის ცალკეული პრობლემების შესაბამისად, ეროვნულ საკითხზე გამოყოფილადაა განხილული სომხებსა და ქართველებს შორის ეროვნული უთანხმოების შეფასება და მითითებულია სომეხი ბურჟუაზიის როლზე ეროვნული შუღლის გამწვავებაში. რუსეთში დემოკრატიული რესპუბლიკის გამარჯვების შემთხვევაში, ეროვნული შუღლი და უთანხმოება კი არ მოისპობა, არამედ, პირიქით, ჩვენში უფრო გაძლიერდებაო, რადგან ავტორის აზრით,

ეს ხელს შეუწყობს სომეხი ბურჟუაზიის გაზრდას, მისი ვაჭრობა-მრეწველობის გაშლისათვის გზის მეტად გახსნას. მართალია, ეროვნული მტრობის სრული გაუქმება შეუძლებელია, მაგრამ შეიძლება მისი შესუსტება და ამის გარანტი იქნება ტერიტორიალური ავტონომია როგორც სომეხთათვის, ისე ქართველებისათვის. ამ გზით სომეხი ბურჟუაზიის ასპარეზად გადაიქცევა მათი საკუთარი ეროვნული ავტონომიური ტერიტორია.

ივ. გომართელი ეხება მცირე ერის პრობლემას: ჩვენი ქვეყანა პატარაა და ამაში მისი ღირსებაცაა და ნაკლიც, ნაკლი ისაა, რომ ეროვნების ძლიერების საფუძველი მისი მრავალრიცხოვნებაა და ამიტომაც დიდი ერი უფრო მეტად დაუძლეველია არსებობისათვის ბრძოლაში. ღირსება პატარა ერისა კი ის არის, რომ „მისი მოვლა და აყვავება უფრო ადვილია, ვიდრე უზარმაზარი ქვეყნისა“. დიდი ერების განვითარებას ხელს გარკვეულად უშლის მის ქვეყანაში მცხოვრები ხალხების კულტურის სხვადასხვაობა, აგრეთვე დიდი სივრცეების კთვისება. „რადგანაც ჩვენი ქვეყანა პატარაა, ჩვენ შედარებით ადვილად შევძლებთ არა თუ ყველა კუთხეები დაუკავშიროთ ერთი-მეორეს რკინის გზებით, არამედ რუსეთსაც შევეურთდეთ რამდენიმე გზით“ (20, 45). საქართველოში არის საკმაო სიმდიდრე, რკინიგზების განვითარება გაშლის მრეწველობის, ვაჭრობის განვითარების სწრაფ ტემპებს, გაიზრდება ქართველი ბურჟუაზია, გამრავლდება, დაგროვდება დიდიძალი ეროვნული სიმდიდრე, ეკონომიურად გაძლიერდება მშრომელი ხალხი, ამალღდება განათლების დონე. ყოველივე ამის შემდეგ გაკეთებულია დასკვნა მცირე ერთათვის ავტონომიური მოწყობის „უდიდესი მნიშვნელობის“ თაობაზე. ნაშრომის ბოლოს განხილულია ეროვნულ-ტერიტორიალური თვითმმართველობის მოწყობის თემა და განსაზღვრულია ავტონომიური მართვის ძირითადი ფორმები.

საქართველოს ავტონომია გულისხმობს ყველა აქ მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა მოქალაქეობრივ თანასწორობას, ისინი ისევე თავისუფალი მოქალაქენი იქნებიან ჩვენი ქვეყნისა, როგორც ქართველები. ავტორი შენიშნავს, რომ ფედერალისტებსა და სოციალ-დემოკრატებს შორის მრავალ საკითხზეა აზრთა სხვაობა, უპირველეს ყოვლისა იმაზე, რომ ფედერალისტები ქვეყნის ფედერალური პრინციპით მოწყობის თვალსაზრისზე დგანან, მაგრამ ამავე დროს ისინი ავტონომიას მოითხოვენ და მიუხედავად აზრთა

სხვაობისა, სოციალ-დემოკრატიებმა ხელი არ უნდა აიღონ ავტონომიის პრინციპზე. იქვე ივ. გომართელი მიმართავს მუშებსა და სოფლის ხალხს, მხარი დაუჭირონ ტერიტორიალურ ავტონომიას და ნუ აპყვებიან ამის მოწინააღმდეგეთა მოწოდებებს.

ავტონომიის სხვადასხვა ფორმების განხილვისას, აღნიშნულია, რომ მის სასესხვაობებში გამოკვეთილად ჩანს მოქალაქეთა უფლებების მეტნაკლებობა:

1. ეროვნულ-ტერიტორიალური ანუ ნაციონალურ-ტერიტორიალური ავტონომია; — ამ შემთხვევაში „ერთ რომელიმე ერს საკუთარ სამშობლოში ანუ მიწა-წყალზე საკუთარი ავტონომია აქვს“;

2. პოლიტიკური, ნაციონალურ-პოლიტიკური ავტონომია — პირველისაგან იმითია განსხვავებული, რომ ავტონომიის უფლებაში წამყვან ნიშნად გამოდის პოლიტიკური უფლება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ერს აქვს საკუთარი პარლამენტი, საკუთარი კონსტიტუცია და უფლებათა საკუთარი კანონმდებლობისა, ე.ი. ერს აქვს თავისი პოლიტიკური უფლება. ამ ფორმის პირობებში ერს აქვს არა მარტო საკუთარი ტერიტორია, არამედ საკუთარი პოლიტიკური მართვის ორგანო, კონსტიტუცია და ა. შ. 3. კულტურული, ნაციონალურ-კულტურული ანუ ექსტერიტორიალური ავტონომია — ასეთი ავტონომია ეძლევა ისეთ ერს, რომელსაც საკუთარი სამშობლო არ გააჩნია. მაგ. საქართველოს სომხები, ქართულ მიწაზე მოსახლე ოსები, — მათ უნდა მიეცეთ მხოლოდ კულტურული ანუ ექსტერიტორიალური ავტონომია. ეს იმას ნიშნავს, რომ მათ შეუძლიათ ჰქონდეთ თავისი სასწავლებელი, ეკლესია, საქველმოქმედო საზოგადოებანი და ყოველივე ეს საკუთარ ენაზე წარმართონ. ისინი იქნებიან საქართველოს მოქალაქენი და დაექვემდებარებიან ჩვენი ავტონომიის კანონებს. „საქართველოში ოსებს, სომხებს ექნებათ კულტურული ავტონომია, ხოლო საკუთარ სამშობლოში კი (ოსებს თერგის ოლქში, სომხებს — ერევანსა და ალექსანდროპოლში, აგრეთვე ოსმალეთის სომხებს) ეროვნულ ტერიტორიალური ავტონომია. ისევე როგორც ჩვენ“. 4. შერეული ავტონომია — ეს გულისხმობს ორი ერის ისეთ აღრევას ერთმანეთში, რომ იქ ვერ განხორციელდება ვერც ტერიტორიალური ავტონომია და ვერც მარტო კულტურული ავტონომია. ასეთ შემთხვევაში ასეთ ერს ამ ადგილზე ექნება კულტურული ავტონომია, დანარჩენში კი ის ექვემდებარება თავისი მშობელი ერის

ტერიტორიალურ ავტონომიას. მაგ. ბორჩალოში ერთმანეთში, არეულად მცხოვრები თათრები, სომხები და ქართველები“. შერეული ავტონომია ამ შემთხვევაში ნიშნავს იმას, რომ ბორჩალოში ყველა ამათ ექნებათ კულტურული ავტონომია თავის ენაზე, „დანარჩენში კი ქართველები ექვემდებარებიან საქართველოს პარლამენტს, სომხები — სომხეთისას, თათრები — თათრებისას“ (20, 80). ე. ი. შერეული ავტონომია კულტურის ეროვნული ფორმების დაცვას გულისხმობს, სხვა მხრივ კი ყოველი ერის საკუთარი პარლამენტისადმი დაქვემდებარებას, საკუთარი ერის კანონიერების, უფლებისა და მოვალეობისადმი დამორჩილებას.

ივ. გომართელი ნოე ჟორდანიას პოლიტიკური ორიენტაციის მოაზროვნე იყო, მაგრამ ეროვნული საკითხების გადაწყვეტაში საოცარ შემწყნარებლობას იჩენდა სხვა პარტიების, კერძოდ, ფედერალისტების მიმართ და ყველა იმათ მიმართ, ვინც ავტონომისტად თვლიდა თავს და საბოლოოდ ყველა მათთან ერთად ეროვნული დამოუკიდებლობის იდეას იცავდა, იგი „ე. წ. რევოლუციური მარქსიზმის“ მოწინააღმდეგე იყო, უარყოფდა რევოლუციას, ცნობდა თანდათანობითი განვითარების გზას, ბურჟუაზიული წარმოებითი ურთიერთობების დამსხობის ნაცვლად მოითხოვდა მათ გაუმჯობესებასა და გარდაქმნას. მართალია, იგი ხშირად იმოწმებდა კლასთა ბრძოლის მარქსისტულ თეორიას, მაგრამ ეროვნული საკითხის არამარქსისტულ გაგებას იცავდა და ფაქტობრივად, დიდ ანგარიშს უწევდა არ. ჯორჯაძის საერთო ეროვნული ნიადაგის თეორიას.

ივ. გომართელმა ეროვნული საკითხი კლასთა ბრძოლაზე მაღლა დააყენა და ამითი აშკარად დაუპირისპირდა ეროვნული ნიჰილიზმის მარქსისტულ თეორიას იმისი მტკიცებით, რომ პოლიტიკა, რომელიც ეროვნული დამოუკიდებლობის წინააღმდეგაა მიმართული, პროლეტარიატის ინტერესებსაც ეწინააღმდეგება.

ლიბერალური მარქსიზმის დამცველი, პროლეტარიატის დიქტატურის უარყოფელი ივ. გომართელი, პროლეტარიატის მიერ გადასაწყვეტ ამოცანებს შორის ეროვნულ საკითხს ძირითად საკითხად თვლიდა. იგი არ იზიარებდა მარქსისტული ინტერნაციონალიზმის პრინციპს და მას უპირისპირებდა „პროლეტარული ნაციონალიზმის“ თვალსაზრისს. ამ პოზიციიდან განავითარა ავტონომისტთა თვალსაზრისი და მას შეუთავსა ეროვნული დამოუკიდებლობის იდეა.

გ 7. კონსტანტინე გამსახურდია — ქართველი ერის ორიენტაციისა და მისიის შესახებ

კ. გამსახურდიას მრავალმხრივ შემოქმედებაში, მის პუბლიცისტიკასა და ესეებში წამყვანი ადგილი უჭირავს ეროვნული საკითხების განხილვას, ხოლო მხატვრულ ნაწარმოებებში, ისტორიულ რომანებში განსაკუთრებული მნიშვნელობითაა ასახული ეროვნული მოტივები, ქართველი ერის ისტორიული ქარტეხილები, ეროვნული სულის მიმოქცევა გარდატეხათა უარსებითეს მომენტებში განსაზღვრული ისტორიული პერიოდების შესაბამისად.

გამოჩენილი ქართველი მწერალი და ესეისტი, საქ. მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი, ქუთაისის გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ 1912 წელს სწავლის გასაგრძელებლად პეტერბურგში გაემგზავრა, უნივერსიტეტში ჩაირიცხა, მაგრამ მალე გერმანიაში წავიდა. სწავლობდა ლაიფციგის, მიუნხენის, ბერლინის უნივერსიტეტებში. ლაიფციგში არჩეული იყო ქართველი სტუდენტების სათვისტომოს თავმჯდომარედ. 1919 წელს დაასრულა ფილოსოფიის ფაკულტეტი და საქართველოში დაბრუნდა. აქტიური შემოქმედებით მოღვაწეობას ეწეოდა ჟურნალში „პრომეთე“ (გამოდიოდა მისი თანარედაქტორობით 1918 წლიდან). 1922—23 წწ. რედაქტორობდა აკადემიური მწერლობის გამოცემებს: „ილიონი“, „ლომისი“, „საქართველოს სამრეკლო“, „ქართული სიტყვა“. კ. გამსახურდიას ამ პერიოდის ესეისტურ და მხატვრულ ნაწარმოებებში გამოიკვეთა მსოფლიო განცდის ექსპრესიონისტული სულისკეთება. იგი გერმანიაში ყოფნის დროიდან 1921 წლამდე ნიცშეს გავლენას განიცდიდა, რაც ჩანს ადრეული პერიოდის ნაწარმოებებში, რომანში „დიონისოს ღიმილი“, ზოგიერთ ნოველაში, განსაკუთრებით ძლიერია ნიცშეანური სულისკეთება ესეებში: „მოზაიკები“ (1921 წ.), „მეტაფიზიკოსის დღიური“ (1921—22 წწ.), „ტრაგედიის წარმოშობა მისტიკის სულიდან“ (1922), „იმპრესიონიზმი და ექსპრესიონიზმი“ (1922), „Declaracia Fra mea“ (1922).

კ. გამსახურდიას პირველი ნაწერი „წერილები გერმანიიდან“ 1913 წელს დაიბეჭდა გაზეთში „იმერეთი“ და მასში გადმოცემულია გერმანიაში ყოფნის ცოცხალი შთაბეჭდილებების ფონზე ქართველი ერის „ჩამორჩენილობის“ გაცნობიერების ღრმა განცდები.

გაზეთ „სოციალისტ-ფედერალისტის“ 1921 წლის № 10-ში დაიბეჭდა კ. გამსახურდიას „სიტყვები ქართველი ერისადმი 26 მაისს“. მიმართვას იწყებს ფიხტეს სიტყვებით: „ვინც დამოუკიდებლობას დაკარგავს, იგი ამასთანავე დაჰკარგავს შესაძლებლობას წილი დაიდევას დროის მიმდინარეობაში და მას თავისებური სახე მისცეს“. ავტორი, ფიხტეს ამ მოწოდების მიხედვით, მოითხოვს: ქართველები დიდი სერიოზულობით უნდა მოეკიდნენ დამოუკიდებლობის აღიარების ფაქტს, უნდა დათმონ „პათეტიკური ექსტიკულაციები“ და დარბაისლურად მოვიფიქროთ, რა ვიყავით, რანი ვართ და რა უნდა შევქმნათ, მივმართოთ „ბრძნულ სიჩუმეს“, რასაც ქართველი ხალხი გადაერჩია, თავი დაეაღწიოთ დემონსტრაციების გამრყენელ ზემოქმედებას; „მართალია, ცალი ფეხი აღმოსავლეთში გვიდგია, მაგრამ ეროვნული აღზრდა სხვა არა არის რა, თუ არა სისტემატიზაცია ერის სურვილისა და ნებისყოფისა“, ღრთა ქართველები აღარ ვიყოთ „უბრალო ეთნიკური მასალა“.

კ. გამსახურდიას შეფასებით, „ქართული პატრიოტიზმი წარსულში ყალბ ნიადაგზე იყო მიშენებული, იგი მუდამ მრუდელ აჩვენებდა ქარაველობას თავის სახეს. ამ პატრიოტიზმის ტრადიცია ამოიწურება დილექტანტური ტრაბახით ჩვენი წინაპრების გმირობაზე. ეს პატრიოტიზმი არ იმეტებდა მწარე სიტყვებს ქართველი ერისათვის“. გამონაკლისი აკაკი წერეთელი იყო, და იმანაც ერთხელ „გაიმეტა“ ასეთი მწარე სიტყვა: „ფურთხის ღირსი ხარ შენ საქართველო“, რომ მიიძახა უცხო ერის ბატონობის ქვეშ გართხმულ ქართველ ერს.

ქართული პატრიოტიზმი მტერსა და მავნეს მუდამ მეზობელში ეძებდა, არასოდეს ნახულობდა მას თვით ქართულ სინამდვილეში, არასოდეს ქართულ ტემპერამენტში, არც იმ ცუდ აღზრდაში, რომელიც ქართველობამ გასულ საუკუნეში მიიღო. კ. გამსახურდიას აზრით, ყოველი ერი თვითვე იმსახურებს თავის „ბედსა და უბედობას“, „ყოველი ერი ღირსია თავისი ბედისა“. ისტორიაში არც ერთი ერი არ დაღუპულა ისე, რომ მისი დაღუპვის მიზეზები მარტო მისი ტემპერამენტის, მის შინაგან ძალთა განწყობილების გარეშე ყოფილიყო საძებნელი.

რომი და პელა, ბიზანტია და განახლებული რომის იმპერია, ლუდოვიკო XVI საფრანგეთი, — მხოლოდ ერის დამსახურება იყო, რომ იცვლებოდა სახელმწიფოებრივი ფორმები. კ. გამსახურდია და-

ბეჯითებით ცდილობს დაასაბუთოს, რომ მხოლოდ ერის წიაღშია მიზეზები იმანენტურად მოქმედი სპონტანურად რომ წამოიშლებიან და განსაზღვრავენ ხალხთა პროგრესსაც და რეგრესსაც, რომ ეროვნული სახელმწიფოს კატასტროფა მუდამ შინაგან ძალთა რესურსების ამოწურვით და გახრწნით იწყებოდა, რის საფუძველზეც გარეშე მტერს შეეძლო დაეჩქარებინა ნგრევა.

კ. გამსახურდია მსჯელობს ეროვნულ სუბსტანციაზე და უარყოფს მისთვის განმსაზღვრელი მნიშვნელობა მიეწეროს ენას ან რასას. იგი ეძებს ერის ძირითად მახასიათებელს: წმინდა რასის ერი ქვეყანაზე არ არსებობს. არც ენა, არც ტერიტორია და არც „ნაციონალური სახელმწიფო“ ცალ-ცალკე არ არის უცილო ატრიბუტები ეროვნებისა, „ერის შემკვერელი სალტე კულტურაა“. კულტურაში ხდება ღირებულებათა შექმნა, რომელიც უფლებას აძლევს ერს იწოდებოდეს ერად. „ერის ისტორიაც იქ იწყება, სადაც იგი თავისი შემოქმედების ჭირანხულის მიტანას იწყებს ზოგად ადამიანური შემოქმედების კალოზე“. კულტურული ევროპისათვის მხოლოდ ეთნიკური მასალაა აფრიკის, ან ამერიკის ფერადკანიანი ხალხი. „ფსიკე — სულიერობა კულტურის საფუძველია“ და ამიტომაც იყო, რომ საბერძნეთი საუკუნეების გასწვრივ უნათებდა გზას ხალხებსა და თაობებს.

კ. გამსახურდია ისტორიული წიაღსვლებით, სოციალ-ისტორიული განვითარების მაგალითებით აჩვენებს, რომ გარეშე მტერი, ე. წ. უცხო ტომელთა სინდრომი არ გამოდგება არასოდეს ეროვნული ტრაგიზმების მიზეზად, „განუსაზღვრელი ტრაგიზმებითაა აღსავსე ქართველი ერის ისტორია — ბედმა გვარგუნი აღმოსავლეთის კარიბჭესთან დარაჯად დგომა. ქართველებს თავის აღმოსავლელ მტრებზე კულტურის უპირატესობა ამარჯვებინებდა“. ჩვენი კულტურა უაღრესად რელიგიური კულტურაა, ჩვენ ვიყავით მონასტრების მშენებელი „კულტურტრეგერები“. ერეკლე მეორის საქართველოს დაღუპვის მიზეზი რუსების მიერ ტრაქტატის დარღვევა არ ყოფილა. ეს შედეგი იყო და არა მიზეზი. ფეოდალური სახელმწიფოს დაღუპვის მიზეზი იყო თვით ერის წიაღში არსებული ენერგიის ამოწურვა და დაშრეტა. ქართველი მწერლისა და მოაზროვნის აზრით, ქართულმა სახელმწიფოებრიობამ „ფეხი ვერ აუწყო იმ პროგრესულ ტემპს, რომელსაც მიჰყვებოდნენ ევროპული მოდერნული ნაციონალური სახელმწიფოები. შედარების მეთოდით კ. გამსახურდია

იმ დასკვნამდე მიდის, რომ მე-18 საუკუნეში ქართლის მეფეს არ შეეძლო დაყრდნობოდა რომელიმე წოდებას, მით უფრო იმ დროს, როცა აქ, ჩვენთან მოძველებულ სახელმწიფოებრივ აპარატს დაუპირისპირდა ეკატერინე მეორის და პავლე პირველის ნახევრად ევროპული, „პრუსიულ ინსტრუქტორებისაგან გაწვრთნილი სახელმწიფოებრივი აპარატი“. ჩვენში კი ასი წლის განმავლობაში ქართველი თავადაზნაურობა, „ერთად ერთი მესაჭე მაშინ ერის კულტურისა, — ეპოლეტებზე ყიდდა თავის პატრიოტიზმსა და მამულს“, ხოლო ეროვნული კულტურის დამცველები ვახტანგ მეექვსე და ვახუშტი ბაგრატიონი — ბატონიშვილი, რუსეთში გადასახლდნენ.

„ახალ პატრიოტიზმს“ უწოდებს კ. გამსახურდია 1832 წლის აჯანყებით გამოვლენილ ფაქტს და, სამწუხაროდ, საკმაოდ დამაჟანინებელ ეპითეტებს იყენებს მისი შეფასებისათვის. ეს „ახალი პატრიოტიზმი“, მისი სიტყვებით, ისეთივე „ჭკუამჩატი იყო პოლიტიკაში, როგორც ჩვენი თავადაზნაურობა ქეიფში“, და სწორედ ამიტომ „ამ პატრიოტიზმმა თავისი არსებობის უღდეური დეკლარაცია 1832 წლის აჯანყებით გამოხატა“. ავტორი არ ინდობს არც ილია ჭავჭავაძეს და საერთოდ „თერგდალეულებს“, რომელნიც, მისი შეფასებით, „აჩქარებდნენ ქართველი ხალხის სულიერად გარუსების პროცესს. ერთადერთი ძლიერი და სერიოზული პიროვნება მათ შორის, ილია ჭავჭავაძე იყო და ისიც, როგორც პოლიტიკაში ფრიად სუსტი, ...საგარეო პოლიტიკაში იგი თავის ღიბიან თათქარიძეებზე შორს არ წასულა“. ასევე ტენდენციურად, არაობიექტური ხედვით აფასებს ავტორი იმ დიდ მოვლენას, რაც ილიას პატრიოტულ მოწოდებებს მოჰყვა შედეგად, დიდ ეროვნულ აღფრთოვანებას და ეროვნულ მოძრაობაში მოპოვებულ დიდ წარმატებებს ახალგაზრდა ქართველი ინტელექტუალების საზღვარგარეთიდან დაბრუნების შემდეგ. მას მიაჩნია, რომ თერგდალეულთა შემდეგ „ქართველ ახალგაზრდობაში ეროვნული ნიპილიზმი დაიწყო“.

კ. გამსახურდიას თავის წერილში „ქართველი ერისადმი“ სურდა აეხსნა 1921 წლის 26 მაისის დამოუკიდებლობის ფაქტის მომდევნო შედეგები, იგი ამას აფასებდა როგორც ქართული დემოკრატიული სახელმწიფოს კატასტროფას და მის მიზეზებს გარეთ კი არა, არამედ თავად „ქართველი ერის შინაგან არსებაში“ ეძებდა, იგი თუმცა აღნიშნავს საბჭოთა რუსეთის მასშტაბური გეგმების თაობაზე, რომ იგი უფრო „დიდი მასშტაბით ისწრაფვის აღმოსავლეთისაკენ“, უფ-

რო ინტენსიურად ეწევა აღმოსავლურ პოლიტიკას, ვიდრე ნიკოლაი პირველი, ან ეკატერინეს რუსეთი, მაგრამ ეროვნული „კატასტროფის“ მიზეზებს მაინც ქართველების შინაგან ძალებში ნახულობს და მისი აზრით, ამ მიზეზთა შორის გადამწყვეტი იყო ქართველი ინტელიგენციის უსუსურობა, მისი პასიურობა, — ეთავა ერის წინამძღოლობა: „ჩვენ ჩავიჭერით ამ სამწლიან ეგზამენებში. ქართველმა ინტელიგენციამ ვერ მოახერხა ქართველი ხალხის ეროვნული ძალების სრული და მწყობრი მობილიზაცია ეროვნული სახელმწიფოს ასაშენებლად“. იქვე წერილის ავტორი იმაზეც მიაწვდის, რომ „ქართველების უკანასკნელ პოლიტიკურ ეგზამენებში ჩვენ დავინახეთ, რომ ქართველი ხალხი, როგორც სახელმწიფოს აღმშენებლობის მასალა, ძლიერ კარგია, მაგრამ მისი მეთაური — ინტელიგენცია ბევრ შემთხვევაში უღირსი აღმოჩნდა ერის ბელადობისა“.

კ. გამსახურდიას მიერ დიდ გარდატეხათა პირობებში დაწერილ წერილში ჩანს მისი პატრიოტული გრძნობების დიდი ემოციური დატვირთვა და ამიტომაც ერის ბედისა და უბედობის შესახებ მისი მსჯელობანი ამ გრძნობებს უფრო ემორჩილება, ვიდრე ცივი გონებით მოფიქრებულ სწორ ანალიზსა და რეალური შედეგებიდან მათი მიზეზების მართებულ განსაზღვრას. მისი გააზრებები აქ წარმოდგენილი სახით უფრო სიტუაციური ანალიზის შედეგია, რასაც დიდად ვერ უწყობს ხელს ესოდენ ძლიერი ემოციური მუხტი, რაც ასე ჭარბადაა ტექსტში გამოვლენილი.

ზემოაღნიშნულთან ერთად ისიც უნდა განიმარტოს, რომ ამავე ტექსტში არის ერის როლისა და ადგილის შესახებ სახელმძღვანელო დებულებები, რომელნიც ყველგან და ყოველთვის თავის ჭეშმარიტ ღირებულებას შეინარჩუნებენ. ასე მაგალითად, დღეისათვის ძალზე მნიშვნელოვანია ასეთი სენტენციური მნიშვნელობის აზრი: „სახელმწიფოებრივი წყობილებისადმი მტრული განწყობილება რყენის პოლიტიკურად ერს, ავითარებს მასში ანტისახელმწიფოებრივ ტრადიციებს“, — და კიდევ ერთი ძალიან მნიშვნელოვანი შთაგონება: „ისტორიის ასპარეზი სულითა და ხორციით ძლიერი ერის სვედრია, სუსტები და უნიჭონი ვერავის შებრალებას ვერ დაიმსახურებენ“.

კ. გამსახურდიას პუბლიკაციებში 1921 წლის სოციალისტ-ფედერალისტში“ დიდი ადგილი ეთმობა სტატიას „მეტაფიზიკოსის

დღიური“, სადაც ზოგად ფილოსოფიურ ასპექტშია განხილული ეროვნული საკითხები და ეს დაკავშირებულია ერთი მხრივ საქართველოში წარმოქმნილ „სკეპტიციზმთან“ და საერთო ევროპულ სივრცეში გავრცელებულ პესიმისტურ განწყობასთან, რაც გამოწვეული იყო ოსვალდ შპენგლერის წიგნის „ევროპის აღსასრულის“ გავლენასთან ინტელექტუალურ საზოგადოებრიობაზე. წერილი იწყება პარაგრაფით „უმართებულო სკეპტიციზმი“, რომელიც ეძღვნება პირადად გერონტი ქიქოძეს. კ. გამსახურდია მიუთითებს გ. ქიქოძის წერილებზე, გამოქვეყნებულს „სახალხო საქმეში სახელწოდებით — „წერილები უცნობისადმი“ და „პოლიტიკური წერილები“. გამსახურდიას მიხედვით, გ. ქიქოძემ შპენგლერისეული დასკვნები გააყეთა: მან ევროპის „მზის ჩასვლის“, კულტურის აღსასრულის თვალსაზრისი გაიზიარა და აღმოსავლეთ ევროპაში იგულვა მომავალში აღორძინების ახალი პოტენციები. ამის თაობაზე კრიტიკული წერილის ავტორი, კ. გამსახურდია თავის „მეტაფიზიკოსის დღიურში“ შენიშნავს: „გერონტი ქიქოძეს ჰგონია, რომ მცირე აზიაში, საერთოდ აზიაში, ამოვა მზე ახალი კულტურისა; იგი საქართველოში სოციალისტების მოსვლას დანგრეული ბიზანტიიდან იტალიაში გაქცეულ სქოლასტიკოსებს ადარებს. მე კი მგონია, შენიშნავს „დღიურის“ ავტორი, — ანალოგია სწორი არაა. ეს იყო უბრალო, „ექსოტიკური სანახაობა, მოწყურებული ინტელიგენტების ექსკურსია“.

კ. გამსახურდია სკეპტიციზმსა და პესიმიზმს უპირისპირდება და ის სიახლე, რაც მოიტანა რევოლუციების ეპოქამ, მას სრულიად კანონზომიერად მიაჩნია და მისი გამოხატულებანი ფილოსოფიაში ირაციონალიზმის, ხელოვნებაში ექსპრესიონიზმის სახით ბუნებრივ ეპოქალურ სიახლეებად ესახება, „რევოლუცია იგრძნობა ყველგან“, ეპოქის დემონის მოუსვენარი სული მოითხოვს ერთის დაკვრით ღირებულებათა გადაფასებას“. ფილოსოფიაშიც მოხდა გარდატეხა. „ღმერთების მწუხრი იწყება“, ადამიანის აზროვნება თითქოს მწუხრის ბინდით იმოსება. ასეთ დროს კარზე არიან მომდგარნი პესიმიზმი და სკეპტიციზმი, ირაციონალიზმი ყველგან გამოჩნდა ფილოსოფიაში, ხელოვნებაში. გამსახურდია იმედინად შენიშნავს: „გაივლის ბინდი გარიჟრაჟისა და ისევ სიცოცხლისა და მშვენიერების კდემით შეიმოსება გოეტესებური „ოქროს ხე სიცოცხლისა“. ეს ძალუმაღ გამოჩნდა გერმანიაში ოსვალდ შპენგლერის წიგნის გამოსვლის შემდეგ, რომელიც დაუპირისპირდა ჰეგ-

ლის ისტორიზმს, მან უარყო ის გზა, რომელზედაც ჰეგელმა მარქსი მოიყვანა.

შპენგლერის მოძღვრების, ე. წ. „ჩაკეტილი კულტურების“ თვალსაზრისი, მართლაც, ეპოქალური მოვლენა აღმოჩნდა. ამ ფილოსოფოსის წინასწარმეტყველებით, ევროპის კულტურის აღსასრულის ვარაუდმა, ბუნებრივია, შეაძრწუნა ევროპის ინტელექტუალური ელიტა. კ. გამსახურდია შპენგლერის თეორიაში ჰეგელის ანტიპოდს ხედავს: ჰეგელმა უანდერმა ჩვენს დროს მსოფლიო ისტორიის სინთეზური გაგება, ჰეგელის ისტორიის ფილოსოფიის რეზულტატი იყო გამართლებულიყო მთელი მსოფლიო განვითარების აბსოლუტურობა, მსოფლიო ლოგოსს მიედწია აბსოლუტურ თავისუფლებამდე. ჰეგელს თავისი დრო მიაჩნდა აბსოლუტური სულის მოსვენების საფეხურად. კ. გამსახურდია ამ მომენტთან შპენგლერის ანალოგიას ხედავს, რამდენადაც მასთან თანამედროვეობაა ის საზღვარი, სადამდეც უნდა ამაღლებულიყო აბსოლუტური სული, მაგრამ ეს მასთან ფასდება როგორც „უფსკრულთან მისვლა, ევროპული ცივილიზაციის ბოლო და აღსასრული, მწუხრი ღმერთებისა“. ჩვენი ავტორის ინტერპრეტაციით, ჰეგელის დიალექტიკა შპენგლერთან რელატივიზმად გადაიქცა.

შპენგლერის რელატივიზმი იმაში მდგომარეობს, რომ უარყოფილია ევროპული კულტურის ერთადერთობა, ფაუსტური სული, ფაუსტური კულტურა არ არის ერთადერთი და პირველი ფენომენი ისტორიისა, ის მხოლოდ ერთ-ერთია და ამიტომ ევროპული კულტურის აღსასრულით არ მთავრდება ისტორია. შპენგლერს მიზნად ჰქონდა დაემტკიცებინა, რომ რომანულ-გერმანული კულტურული სამყარო იდეურად მომწიფდა და უნდა მოკვდეს, ადგილი უნდა დაუთმოს ახალ კულტურულ ფენომენს — რუსულ-აზიურს.

კ. გამსახურდია მკაცრად აკრიტიკებდა შპენგლერს ტერმინის „რუსულ-აზიატურის“ გამო. იგი კითხვას სვამს: რას ნიშნავს „რუსულ-აზიატური“? შპენგლერს ხომ სიტყვა „ევროპაც“ არ მოსწონდა როგორც კულტურული ფენომენის გამომხატველი? ჩვენი ქართველი მოაზროვნე აღნიშნავს, რომ სიტყვები „რუსულ-აზიატური“, ან „აზია“, „ევროპა“ არ შეიძლება კულტურულ კატეგორიებად გამოვიყენოთ, რადგანაც ისინი მხოლოდ გეოგრაფიული ცნებებია და არა კულტურულ-ისტორიული. რა აქვს საერთო ინდოეთს, ოსმალეთს,

სპარსეთს და მით უმეტეს რუსეთს ერთმანეთთან? როგორ მოთა-
სდებიან ერთად ესოდენ განსხვავებული ერთეულადი კულტურები?

კ. გამსახურდია შპენგლერის ახალი თეორიის სიახლეებს სამ
ძირითად დებულებაში აყალიბებს: შემოტანილია ისტორიის გაგების
ახალი ცნება, აგებულია ისტორიოგრაფიის ახალი მეთოდი, მოპოვე-
ბულია მომავლის გაგების ახალი პრინციპი. ამ სიახლეების შესა-
ბამისად უარყოფილია ისტორია როგორც კონტინუიტეტის, — უსასრუ-
ლობის პროცესი, რომლის დასაწყისად იგულისხმება ანტიკურობა
თანმიმდევრულად განვითარებული შუა საუკუნეებში და შემდეგ
ახალ დროში. აღმოსავლეთის ისტორია პრელუდიადაა გამოცხადე-
ბული, ანუ ანტიკურობის წინამორბედად, როცა დაიწყო კულტურის
„გარიჟრაჟი“, ხოლო საბერძნეთში მოხდა „მზის ამოსვლა“. აი,
ეს ძველი ისტორიული სქემა დაგმო შპენგლერმა იგი „პტოლომე-
ესეულ მსოფლიო სურათს შეადარა და კატეგორიულად მოითხოვა
„ევროპული ეგოცენტრიზმის“, ისტორიის ეგოცენტრული გაგების
უარყოფა. არ არსებობს ისტორიის ერთი სუბიექტი, „ყოველი ეროვ-
ნული ერთეული, რომელიც დროის წესრიგთან დაკავშირებული ყო-
ფილა ოდესმე — ისტორიის სუბიექტია“.

ყველაფერი, რაც კი დროის წესრიგთანაა დაკავშირებული, ოდეს-
მე ყოფილა, მაგრამ დროსთან მიმართებაში ორი რამ არის გა-
სარჩევი: უმნიშვნელოა დროში ყოფნა, როცა ის განმეორებადია, მე-
ორეა არსებითად ყოფნა დროში. თუ კანტისათვის დრო იყო მხო-
ლოდ გაზომვადი, დრო, როგორც მოვლენათა ბარომეტრი, უფრო
მეტია, შპენგლერისათვის დრო სუბსტანციურია და მასში მოქმე-
დებს ისტორიის სუბიექტი — ეროვნული კულტურა და იგი რეალიზე-
ბულია განსხვავებულ კულტურათა კონგლომერატის სახით, კარ-
დინალურად განსხვავებულ კულტურათა „მონადებში“, რომელთაგან
თითოეული თავისებურად იბადება, სრულყოფას აღწევს და კვდე-
ბა, მათი გამეორება გამორიცხებულია, ისინი ინდივიდუალურნი
არიან. კულტურებს არა აქვთ რაიმე უნივერსალური მიზანი, ისინი
ისევე იზრდებიან, როგორც ყვავილნი მინდვრად, მომწიფდებიან, და-
იყვავილებენ და დაიშრიტებიან.

კ. გამსახურდია გადმოსცემს შპენგლერის თვალსაზრისს ცივი-
ლიზაციისა და კულტურის სხვადასხვაობის შესახებ. კულტურა სუ-
ლიერობასთანაა დაკავშირებული და ცივილიზაციის განვითარება
არა მხოლოდ არ გულისხმობს მათ შეხვედრას და თანაარსებობას,

არამედ პირიქით, ცივილიზაციის უმაღლესი განვითარება — კულტურის აღსასრულია, ცივილიზაცია კულტურის „ენტროპიაა“. ცივილიზაციის განვითარებით კულტურა ქვეითდება, კულტურული შემოქმედების ძარღვი იყინება და ჩლუნგდება, ის არ არის შემოქმედება, იგი ცივი გონების ნაყოფია, „ინტელექტის განკერძოების შედეგია“, „გვიმრასავით უნაყოფოა, მოკლე ფესვიანი არსებაა“, „გონების ნაცოდვილარია“ და ქალაქებში ვითარდება. კულტურა სულიერობას გამოხატავს და ამიტომ ლალი შემოქმედების ნაყოფია, იგია ვატიკანი, სანპიეტრო, მილანი და კოლნის ტაძრებში გაყინული მუსიკა. ცივილიზაცია კი გიგანტური ხიდება შპრეეზე, ტემზაზე და სენაზე. კულტურა მეტყველებს პოეზიით, ფილოსოფიით, ისტორიით, რელიგიით, ცივილიზაცია რკინის ენაა ეიფელის კოშკის, სიმენს შუქურტის, კრუპის გრანდიოზული ქარხნების საყვირების კივილია.

შპენგლერთან ისტორიის ქრონოლოგიის მეთოდი შეცვალა კოპერენციისა და ჰომოლოგიის ანუ შედარების, ანალოგიის მეთოდებმა. ისტორიული ანალოგიებისათვის გამოყენებულია ალექსანდრე მაკედონელის, კეისრის, ნაპოლეონის ისტორიული სახეები. აი, რას წერს თვითონ შპენგლერი: „აიღეთ ტრაგედია ნაპოლეონ ბონაპარტისა. მისი მიზანი იყო ისტორიაში დასაველეთის ცივილიზაციის დასრულება. ნაპოლეონი იმასვე ნიშნავს, რასაც ფილიპე მაკედონელი და დიდი ალექსანდრე ანტიკაში“. ეს პიროვნებანი განხილულნი არიან როგორც კულტურული პარალელიზმის ნიმუშები. უარყოფილია მემკვიდრეობითობა კულტურებს შორის, მაგ., სხვადასხვა კულტურულ ფენომენებადაა განხილული ანტიკურობა და ევროპული კულტურები. ანტიკას აპოლონური სული აქვს, დასაველეთ ევროპას ფაუსტური, აპოლონური — სიმშვიდე და სისადავეა, ფაუსტური — მოუსვენარი და ვნება უშრეტი, სიმშვიდე ყოფნის, სისხლის, მოუსვენრობა — ქმნადობათა მოწყურება.

კ. გამსახურდია შპენგლერის ტექსტიდან პერიფრაზირებით ნათელს ხდის, თუ როგორ გაიყო აქამდე ერთმნიშვნელოვნად შეფასებული ევროპული კულტურა ორ, ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ, სხვადასხვა ძირებიდან ამოსულ კულტურებად: ანტიკური — შეზღუდულ ყოფაში მყოფი სულია, ფაუსტური — მარადისობაში, აპოლონური აწმყოშია მოქცეული, „მომწყვდეული“, ფაუსტური — დროში, აპოლონური პლასტიკას ეტრფის, ფაუსტური — მუსიკაში გრგვინავს და ვაგნერში პოულობს თავის მაესტროს. რაც შეეხება ფილოსო-

ფიას, აქაც ანტიპოდებია დაძებნილი: კანტი და არისტოტელე. ფაუსტური კულტურისათვის ცხოვრება ბრძოლის ისტორიაა, აქ ბავშვები თამაშობენ, თავს იქცევენ, ზღვის ქვიშა თამაშში მოძრაობს და ნებივრობს. ეს უკანასკნელი ის სიმბოლოა, სადაც ვლინდება მსოფლიო ენერგიის მოძრაობა მაღლიდან ქვევით, მარცხნივ და მარჯვნივ, აქ არ არის წინ და უკან, არ არის მიზანი და მიღწევა, ანტიურობა სიძლიერეა მოთმენაში, ეს პასიური გმირობაა, ევროპის სიძლიერე კი ბრძოლაშია.

„მეტაფიზიკოსის დღიურის“ შემდეგ გაგრძელებას კ. გამსახურდია ასეთი სახელწოდებით გამოყოფს: „ნაწილი მეორე — „ინტელექტის რევოლუცია“, სადაც ნაჩვენებია, რა ხდებოდა ევროპაში 20-იან წლებამდე, როგორ იმძლავრა ირაციონალიზმმა, ინტელექტის ძლიერება როგორ დაეცა და როგორი სისხლისმღვრელი ომები მოხდა ეროვნებათა შორის, როგორ „დატრიალდა მსოფლიო ტრაგედია“, „ევროპულმა ერებმა ნაციონალიზმის ალისფერი სისხლით შეღებეს დასავლეთის ცისკარი და წითლად შეღებილ ჰააგაშია აგებული თეთრი სასახლე „ზავისა“. როგორ „გაგიჟდა“ ევროპა ომის დროს, „გონება განიდევნა მოაზროვნეთა წრიდან“. იმხანად ინტელექტის დაცვით გამოვიდნენ ანრი ბარბიუსი, ანატოლ ფრანსი, რომენ როლანი; „უკუვიქცეთ კანტისკენ“-ო — იძახოდნენ გერმანელი ინტელექტუალები. ანრი ბარბიუსი ამტკიცებდა, „ცისკარი აღმოსავლეთიდან, მოსკოვიდან მოდისო“ („განა კომუნიზმის იდეები პარიზიდან არ ჩამოიტანა ლენინმა მოსკოვში“, აცხადებდა ანრი ბარბიუსი).

კ. გამსახურდია ამ ეპოქას აფასებს, როგორც ერების ერთმანეთთან ბრძოლის, ომის, სასტიკი შეტაკების ხანას და ეძებს გამოსავალს, ეს გამოსავალი, მისი აზრით, ახალი ინტელექტუალური არისტოკრატიის ჩამოყალიბებაშია, ხომ იყო რუსო, — განმანათლებელი, — იდეალურ სახელმწიფოზე ფიქრებით, იყო პასკალი — ქრისტიანული რელიგიის მისტიკოსი, ქრისტიანული გზის მძებნელი ხსენისათვის. კ. გამსახურდია ქართველი ერის თავისუფლებისა და დამოუკიდებლობის შენარჩუნების გზებსა და საშუალებებს ეძებდა, ამ მიზნით იგი მთელი ევროპის მასშტაბით კულტურაში და ფილოსოფიაში, ეროვნულ მოძრაობაში და ეპოქის რთულ ხასიათში საფუძვლიანი გარკვევით და 20-იანი წლებისათვის მოვლენათა განვითარების ღრმა ანალიზით მივიდა მეტად თავისებურ დასკვნამდე: ეროვნულ საკითხებს

გადაწყვეტს მხოლოდ ინტელიქტუალთა არისტოკრატიზმი, ეროვნულ-სახელმწიფოს ინტელიგენცია უნდა ბელადობდეს, მხოლოდ მას შეუძლია დაიცვას თავისი ერი და მისი ეროვნული ღირსებები.

აღმოსავლეთთან და დასავლეთთან ქართული ეროვნული ხასიათის მიმართებაზე მსჯელობდნენ და კონკრეტულ დასკვნებს აკეთებდნენ გრიგოლ რობაქიძე და კონსტანტინე გამსახურდია, სოციალისტ-ფედერალისტური პარტიის წევრები, ცნობილი მოაზროვნეები არ. ჯორჯაძე, გ. ქიქოძე და სხვა მრავალი. ამგვარმა კვლევამ წინა პლანზე წამოსწია ქართველი ხალხის ეროვნული ხასიათის სათავეების საკითხი — დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურათა საერთაშორისო სივრცეში უნდა განსაზღვრულიყო ქართული კულტურის ძირითადი ორიენტირები და სტიმულები, ქართველთა ესთეტიკური განწყობისა და ზნეობრივი მაქსიმების თავისებურებანი.

კ. გამსახურდია, ჯერ კიდევ გერმანიაში ყოფნის დროს განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ქართველთა ეროვნულ თავისებურებებზე და პარალელს ავლებდა გერმანელი ერის ეროვნულ ნიშნებთან. მისი 20-იანი წლების პუბლიკაციებში, ესეებში, ნოველებში, რომანებში წინა პლანზეა წამოწეული ქართველთა ეროვნული საკითხები, მათი ტკივილები და ნაცადია, აიხსნას ეროვნული სულის მიმოქცევა ეპოქალურ გარდატეხათა პირობებში, ე. ი. გარკვეულ ისტორიულ პერიოდებში. ასეთი პოზიციიდან ქართველთა ეროვნული ხასიათის კვლევა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მიმართების ასპექტშია მოქცეული. როგორც უკვე ზევით არის აღნიშნული, გერმანიაში დაწერილი წერილებიდან მკვეთრად ჩანს კ. გამსახურდიას სევდიანი განცდები გერმანელებთან შედარებით ქართველი ერის „ჩამორჩენილობის“ გამო. მწერალი და მოაზროვნე მიუთითებს გერმანელი ხალხის ორ მთავარ თვისებაზე: „ერთი ის, რომ ხალხი თავისთავს იფასებს“, ერთიანი პატრიოტული განწყობით ქმნის ძეგლებს, როგორც ერის სიამაყეს და ღიღების ნიშანს. მეორეა — საკუთარი ლიტერატურის ცოდნაში გამოსატყუი ეროვნული თვითცნობიერება, ის, რომ ამ ერს ძვალსა და რბილში აქვს გამგდარი თავისი წარსულის სიღიაღე, იგი აწმყოთი ამაყობს, „მომავალს თამამად უღიმის“. კ. გამსახურდია გერმანელების შესახებ წერს: „აი ერი, რომელსაც საკუთარი სხეულის სისაღე ათქმევინებს: მე ძლიერ ვარ, ჩემი თავი მიყვარს და კიდევ ვამაყობ მით, რომ ვარსებობო... მაგრამ რა ეშველება იმ ერს, რომლის შვილებიც

უარყოფითად ეკიდებიან მისსავე არსებობას. აი სად არის ავად-
მყოფობის უპირველესი სიმპტომი“ (12, 271). მწერალი პარალელს
ავლებს ქართველი ერის სულიერ განწყობასთან და წერს: „ნეტავ,
ქართველი ხალხიც ასე წელგამართულად იმღერებს ოდესმე? რო-
დის გავიგონებთ მის ჯანსაღ გუგუნს სამშობლოს ეელმინდერებ-
ზე?“ თუმცა ქართველი ერიც მღერის, მაგრამ ნაღვლიანად, მოწყე-
ნილად, „მღერის, მაგრამ იგი სიმღერაა იჰვენეულისა, იგი მზის
ჩასვლისას თავჩაღუნულად მიმავალი მონის ღიღინია“ (იქვე).

კ. გამსახურდია წუსილს გამოთქვამს იმის გამოც, რომ ევრო-
პაში ძლიერ ნაკლებად იცნობდნენ ქართველ ხალხს: „სხვა ერები
მუდამ იმის ცდაში არიან, რომ განათლებულ ხალხს თავი გა-
აცნონ, ამ მიზნით თარგმნიან თავის ლიტერატურას სხვა ენებზე“.
იგი განსაკუთრებულად წუხს ენისა და ტერიტორიის დაკარგვისას
ხალხის გულგრილობაზე, მას მაშინდელი ებრაელი ხალხი მიაჩნდა
ასეთი ბედის ხალხად და კატეგორიული ტონით წერს: „ერი რომ
საკუთარ ტერიტორიასა და ენას დაკარგავს, უმჯობესია მაშინვე
მოკვდეს... მაგრამ ვაი, რომ იგი ასე უცებ არა კვდება! ერის სიკ-
ვდილი, ისე როგორც ერთი კაცისა, მწარეა ალბათ, მაგრამ ას-
კეცად მწარეა იმითი, რომ სულის დაფეით ცხოვრობს. ვაი, იმ ერსა,
რომელსაც ასეთი სიკვდილი ხვდება წილად, მტერი და მოყვარე
გაურბის... როგორც ცალკე ადამიანებს, ისე საერთოდ ერებსაც
ასეთი ფსიქოლოგია აქვთ: მონა, გადაგვარებული — არავის უყვარს
...ქვეყანაზე პატივისცემას იმსახურებს მხოლოდ ძლიერი, მშვენიერი,
ძალითა და ღონით სავსე არსება, რადგან მიწა ძლიერთა კერძია.
და მართლაც, ვაი იმას, ვისაც სამშობლო არა აქვს“ (12, 276—277).

გერმანელთა ქების მიუხედავად, კ. გამსახურდია არც მათ თვლის
იდეალური ერის წარმომადგენლებად, მათაც მრავლად აქვთ ნაკ-
ლოვანებებიო — „გაუთლულობა, წვრილმანობა, წრეს გადასული
ფორმალისტობა, მაგრამ იმავე დროს ბევრი ისეთი თვისება შე-
მინიშნავს გერმანელების ხასიათში, რაც ბევრჯერ მინატრია ჩემი
ერისათვის. ესენია: მოვალეობის მტკიცედ ასრულება, ეროვნული
თავმოყვარეობა, საკუთარი ძალღონის იმედი, თუმცა ხშირად გადა-
ჭარბებული, მაგრამ მაინც ღირსი მიბაძვისა და პატივისცემისა“ (იქ-
ვე).

ყოველ ერს, ისევე როგორც ყოველ ადამიანს, საკუთარი თავისე-
ბურებანი ახასიათებს და ეს შემუშავებულია ისტორიული წარსულისა

და გეოგრაფიული გარემოს წყალობით. გერმანელთა მიერ აშენებული ყოველი შენობა სიმბოლურად გამოსახავს ამ ერის ბუნებას. გერმანელებსაც ჰქონდათ მძიმე ისტორიული ბედი და ისინი ეროვნული თვითშეგნებითა და მეზობელი ერისადმი მიუდნობლობაში ხედავდნენ გამარჯვებების საწინდარს. ფრანგებთან ომში გერმანელებმა დაამტკიცეს, „თუ როგორი ძალა აქვს გაღვიძებულსა და თავისუფლება მოწყურებულ ერს“. გერმანელთა ამ გამოცდილებათა განზოგადებით კ. გამსახურდია აკეთებს ზოგად დასკვნებს: „ყოველი ერი, რომელსაც სიცოცხლე სწყურია, თავმოყვარეა, ყველა ცდილობს არსებობისათვის ბრძოლაში გამარჯვებული გამოვიდეს. ნურავისა აქვს იმისი იმედი, რომ მეზობლის ქურჭი გამათბობსო“. „ვთქვამ, იმ ერს, რომელსაც ეროვნული თავმოყვარეობა არა აქვს. იგი მუდამ სხვისი საწველი ფური იქნება და ჩამორჩენილი იმ დიად მიზანს, რომლისკენაც მთელი კაცობრიობა და ყოველი ერი ცალ-ცალკე მიისწრაფვის“.

თითქმის ყველა წერილში, რომელიც დაწერილია კ. გამსახურდიას მიერ 1917—1920 წწ., სხვადასხვა ასპექტითაა ქართველი ერის ეროვნული ტკივილები და თავისებურებები წარმოდგენილი. ასეთია წერილი — „ქართველ მწერალთა შეკავშირებისათვის“, დაწერილი მწერალთა ყრილობის წინ 1917 წ. ივნისში. მასში ქართველი მწერლების როლი და ადგილია განსაზღვრული ერის ცხოვრებაში. „ქართველი ერის შემოქმედებითი გენიის სუნთქვა ხელოვნების ამ დარგში განხორციელდა სავსებით. იმდენად ძლიერი იყო მწერლობის ესთეტიკური ზეგავლენა ქართველებზე, რომ ისინი თვით სარწმუნოებასაც კი „არტისტული“, ე. ი. ხელოვნებისა და პოეზიის თვალსაზრისით ითვისებდნენ და „ქართველი ერის ესთეტიკური შეგნება თვით საშუალო საუკუნეების სქოლასტიკამ და ბნელმა მისტიციზმმა ვერ დაჩრდილა“. ქართველი თვით ღვთაებას ხელოვნური ეპითეტებით ადიდებდა და ვიდრე ღვთაების სახეობა გულში გაუღვებდა, ფანტაზიას მზად ჰქონდა ისეთი ხელისხელ-საგომანებელი მარგალიტი მისი მშვენიერების გამოსახატავად, როგორიცაა იოანე პეტრიწის „ღვთისმშობელი მშვენიერი შროშანი, მას უგალობს ანგელოზი ფრთოსანი“. ქართველი ერი ყველა საუკუნეში ყოველთვის დიდი ინტერესით ეპყრობოდა ლიტერატურასა

და ხელოვნებას. მწერალი აღნიშნავს ამ ინტერესის განულების ნიშნებს და მოუწოდებს ქართველ მწერლებს, გამოავლინონ ძლიერი ენერგია და პოტენციური ძალა ამ მდიდარი „სულიერი საუნჯის“ შემდგომი განვითარებისათვის.

სტატიაში „ჰამლეტი თუ ღონ კიხოტი“, კ. გამსახურდია ქართული ხასიათის ნაკლოვანებათა ახსნას იძლევა: „მე მგონია ქართულ ხასიათში მრავლადაა ბიზანტიური ელემენტები, მრავალი საუკუნის კულტურულ ცივილიზაციურმა ურთიერთობამ ჩვენ ბიზანტიურ პათეთიზმს გვაზიარა. ამას მიუმატეთ აზიურ-აღმოსავლური რიტურობა და წრეს გადასული სიმჭევრე“ (12, 285). ე. ი. ჩვენი ერის ნაკლოვანებანი უცხოელთა ზეგავლენით არის ახსნილი და არაფერია ნათქვამი ეროვნული საწყისებიდან მომდინარე ნაკლზე. უფრო სერიოზული შინაარსისაა 1917 წლის პუბლიცისტიკაში უნივერსიტეტის დაარსების თემაზე საკამათო წერილი „ტროასელი ცხენი“ („აკადემიკოსი ნიკო მარის წერილის გამო“). ნ. მარის საუნივერსიტეტო კონცეფციაში შეცდომების სამხილელად გამოყენებულია გოეთეს სიტყვები: „ხშირად დიდი ადამიანი დიდი გემივით შეცდომების დიდ ზოლებს სტოვებს თავის სარბიელზე“. როგორც ცნობილია, ნ. მარი მოითხოვდა ქართული უნივერსიტეტის ნაცვლად დაარსებულიყო კავკასიის მასშტაბის რუსულენოვანი უმაღლესი სასწავლებელი, ე. წ. „ინტერნაციონალური უნივერსიტეტი“. კ. გამსახურდიას შეფასებით, ასეთი უნივერსიტეტის იდეა გულისხმობს არაქართული უმაღლესი სასწავლებლის ამოქმედებას და, მაშასადამე, — „კავკასიური უნივერსიტეტი“ ის „ტროადის ცხენი“ იქნება, რომელიც „საშიშ კულტურულ კონტრაბანდას შემოიტანს თბილისში“. თუმცა საქართველო ისტორიულადაც და ახლაც მზად არის განაგრძოს და განავითაროს თავისი კულტურულ-ისტორიული მისია კავკასიაში და ამ მხარის პიონერი იყოს, — ქართველებმა ისევ ხელში უნდა ავიდნენ ჩვენი წინაპრების კულტურულ-ცივილიზაციური მისია ამიერკავკასიაში, მაგრამ რუსულ ენაზე უმაღლესი სასწავლებლის გახსნა იმისი მანიშნებელი იქნება, რომ ჩვენ რუსეთისადმი სულ ასიოდე წლის მონობის შედეგად „საქართველოს დედაქალაქ ტფილისში ქართული ენისა და ქართული კულტურის კვლევის და შუქის მიფენის საქმეს, ისევ ძველი „ტუზემცური“ ხასიათი მივცეთ“ (121, 291).

შევიცარიაში მრავალენოვანი უნივერსიტეტის გახსნის ფაქტი, კ. გამსახურდიას აზრით, არ გამოდგება საქართველოსათვის მაგალითად, რადგან იქაური კანტონების მოსახლეობის უმრავლესობა სწორედ ამ ენებზე ლაპარაკობს და ის, ამიტომაც არ ჩაითვლება „კულტურულ უნივერსალიზმზე“ აგებულ უნივერსიტეტად. „არაერთგვაროვანი უნივერსიტეტი რომ ეგზომ სანუკველი ყოფილიყო, მაშინ მერწმუნეთ გონიერსა და გამჭრიახ ევროპელებს ჩვენ ვერ დავასწრებდით ასეთი უნივერსიტეტის გახსნას“, თუ ინგლისი თავის ენაზე ხსნიდა უნივერსიტეტებს და კოლეჯებს ქაიროში, ბომბეში, ტრანსვალში და სხვაგან, ეს მისი სახელმწიფოებრივ-კოლონიური ინტერესებით აიხსნება.

კ. გამსახურდია გმობს გამოთქმებს „კავკასიური ქრისტიანული კულტურა“, „კავკასიური მეცნიერება“, „კავკასიური უნივერსიტეტი“, მათ ისევე უნიადაგო, ფაქტობრივად უშინაარსო კრებებით („შემკრებით“) ცნებებად მიიჩნევს, როგორი არარეალურიცაა, მისი აზრით, „ევროპული აზროვნება“, „აფრიკული გრძნობა“ და სხვ., რადგან ისინი ნაკარნახევი არიან კულტურული უნივერსალიზმის იდეით. ქრისტიანული აღმოსავლეთის ერების შემოქმედებითი ენერგია სწორედ ასეთმა „კულტურულმა უნივერსალიზმმა“ დაამხო, მანვე „ამაღვრია რომისა და ბიზანტიის ბასტარდული კულტურის წყარო. დღეს ყველასათვის თვალსაჩინოა, რომ ადამიანების შემოქმედებითი მუშაობის ნაყოფიერება, უსათუოდ მისი შემადგენელი ელემენტების ინდივიდუალური სახეჩენისა და გამომჟღავნებისაკენა მიმართული“ (12, 291). ადამიანის სულიერი და მატერიალური სიმდიდრე, როგორც ცნობილია, მით უფრო ნაყოფიერად ვითარდება, რამდენადაც დამოუკიდებლად მოქმედებენ მისი შემოქმედი ადამიანები. აქედან კ. გამსახურდია აკეთებს დასკვნას: „ყოველი ეროვნების გაძლიერებული ინდივიდუალური შემოქმედება გააძლიერებს საერთოდ „სულიერ საუნჯეთა მდიდარ პანთეონს“.

ზემოაღნიშნულ წერილში კ. გამსახურდიამ მტკიცედ დაიცვა ქართული ეროვნული უნივერსიტეტის დაარსების იდეა და მნიშვნელოვნად გაამაგრა ივ. ჯავახიშვილისა და სხვა ქართველ მეცნიერთა საინიციატივო ჯგუფის გადაწყვეტილება—გადაუდებლად გახსნილიყო თბილისში ქართული უნივერსიტეტი.

ქართველების ხასიათის, ქართველი ერის როგორც მცირე ერის და მისი ისტორიული მისიის საკითხებია განხილული სტატიაში „ქართველობა და უცხოეთის გენია“ (1917). თავდაპირველად ავტორი მსჯელობს იმაზე, რომ ქართველი ერი არ ხასიათდება რაღაც განსაკუთრებულობით, თუმცა თანამედროვეობის სხვა ცივილიზებულ, დაწინაურებულ ერებთან მიმართებაში ქართველობას დიდი ხნის კულტურულ-ისტორიული წარსული აქვს, მაგრამ უძველესი კულტურის მიუხედავად, იგი არ ყოფილა „ახალ დიად იდეათა“ და მიმდინარეობათა ბაზისი, „ჩვენ არ ვყოფილვართ ახალ იდეათა ჯვაროსანნი, არც თუ რეფორმატორული მისია დაუკისრებია ჩვენთვის ისტორიას. ჩვენი ეროვნული ცხოვრების დუღილი ჩვენივე ქვეყნის ზღუდეებს არ გასცილებია“ (12, 292—293). ამიტომ არ შეიძლება მივსდეთ ისტორიის იდეალიზაციას, ეს ისტორიის ფალსიფიკაციას უდრის. „ძნელია ქართულ სპეციფიკურ ფსიქიკაზე დაბეჯითებით, კატეგორიულად რისიმე თქმა“. აქ კ. გამსახურდია უარყოფს ეროვნული მესიანისმის იდეას და სრულიადაც არ უარყოფს ქართული ეროვნული გონის თავისებურებების, ქართული ხასიათის სპეციფიკას.

ნათქვამიდან გამომდინარეობს ეროვნული თვითშეგნებების აუცილებლობის შეგნება, თავისი ეროვნული ძალებისა და შესაძლებლობების განსაზღვრა: „თუ კერძო ადამიანის უდიდესი იდეალია სოკრატესებური თვითშეგნება, მით უმეტეს მთელ ერს, ამ გაცილებით უფრო ღრმასა და რთულ ფსიქოლოგიურ ერთეულს, — მართებს თავისი ძალის სიგრძე-სიგანის შეგნება, თავისი შემოქმედების ფარგლების ცნობა“ (12, 293). ასეთი თვითშეგნებით გამოირკვევა, რომ ყოველ ერს, დიდსა თუ პატარას, თავისი წვლილი აქვს შეტანილი კაცობრიობის ისტორიაში. აქედან ისიც გაირკვევა, რომ ქართველი ერის მცირერიცხოვნობა არ არის მიზეზი ჩვენი ეროვნული ცხოვრების ჩვენივე ქვეყნის საზღვრებში შემოზღუდვისა: ისტორიამ იცის ამ მიმართებაში მცირე და დიდი ერის როლის, წვლილის მიხედვით პროპორციის კანონების დარღვევის შემთხვევები. ძველი ელადა ყველა თავის მეზობელ ერზე უფრო მცირერიცხოვანი იყო, მაგრამ ბერძნებმა უდიდესი წილი გაიღეს კულტურისა და ცივილიზაციის ისტორიაში, მათ ტროელების მრავალრიცხოვანი არმიაც დაამხეს. მცირერიცხოვანმა ერებმა წარმოშვეს ჰომეროსი, მოსეს, ქრისტეს რელიგიები. მრავალრიცხოვანი და პო-

ლიტიკურად ძლიერი იყო რომაელთა „საკეისრო“, მაგრამ მათ ჰყავდათ ეპიგონი მწერლები, ყველაზე უდიდესი მათ შორის ვერგილიუსიც „მხოლოდ საცოდავი ეპიგონი იყო“. ასევე მიმბაძველობდნენ რომაელები ხუროთმოძღვრებაში, ხელოვნებაში, ფილოსოფიაში.

ჩვენი ერის გამორჩეულობა ჩანს კულტურული წინსვლის ისტორიის განსხვავებულობაში სხვა დაწინაურებული ქვეყნების ისტორიული წარსულის კანონზომიერებასთან მიმართებაში. დასავლეთში ჩანს თაობათა თანამიმდევრობის წესრიგი და პოლიტიკური, რელიგიური, ესთეტიკური და სხვა იდეების ერთიანი მემკვიდრეობითი გაგრძელება. მაგ., ძველი საბერძნეთისა და საფრანგეთის ისტორიული ცხოვრება თეატრალური დრამის გათამაშებას ჰგავდა, სადაც მოქმედებათა ცვლა ხდება თანდათანობით, „ერთი მეორის შევსებით, გაძლიერებით, სადაც ფინალი დრამისა ლოგიკური დასკვნაა ყველა აქტებისა“. ასეთი არ არის ქართველი ერის ისტორიული ყოფა, ეს უფრო „კინომატოგრაფიის სენსაციებს მოგვაგონებს, თვალის დახამხამებაში რომ წყდება ერთი სურათი და მას სულ სხვა შინაარსი მოსდევს“ (12, 294). ე. ი. აქ არ იყო თანამიმდევრული კანონზომიერი განვითარება. ჩვენი ერის კულტურულ ისტორიაში თითქმის უფსკრულია XII და XVII საუკუნეებს შორის, მოხდა საოცარი რეგრესი კაზმულსა და საეკლესიო მხატვრობაში, ხუროთმოძღვრებაში, ენაში. ქართული ენა, „გრიგოლ ხანძთელის დროის ენა, მკვეთრი და მოქნილი“, XVIII ს-ში აივსო ბარბარიზმებით, ნეოლოგიზმებით, ლიტერატურული ქარგონებით.

ყოველივე ზემონათქვამის შემდეგ კ. გამსახურდია მაინც ეძებს ქართველი ერის მსოფლიო ისტორიული მისიის და არა მესიანიზმის გამამართლებელ არგუმენტებს, ფაქტებს. მისი აზრით, ასეთი განსხვავებული თავისებურებების, თავისი კულტურული განვითარებით ასე გამორჩეულ ქართველ ერს თავისი მსოფლიო ისტორიული მისიის შესრულება მოუხდა იმის გამო, რომ იგი იმყოფებოდა ორი დიდი დაპირისპირებული სამყაროს შუალედში და ჩვენი ისტორიული მისია აღმოჩნდა შერიგება-შეგუება ორი შეურიგებელი კონტრასტული უკიდურესობებისა.

ჩვენი კულტურა ევროპისა და აზიის სულის ერთმანეთთან შეხამების შედეგია. „ვეფხისტყაოსანი“ ის ქმნილებაა, რომელშიც მთლიანად განსახიერდა ქართული სული, ის ქართული კულტურის დიდ სარკედ იქცა, რომელშიც მოიპოვება ორი დიდი სამყაროს

სულისკვეთების სინთეზი, მასშია უპანიშადების, ვედანტას ფილოსოფიის, საკუნტალას, მაჰაბჰარატას, სპარსული პოეზიის, ასევე, მეორე მხრივ, ნეოპლატონიზმის, ჰომეროსისა და პლატონის სულისკვეთება. ეს ითქმის არა მარტო „ვეფხისტყაოსანზე“, არამედ მთელ ქართულ კულტურაზე, რომელიც შეიძლება განისაზღვროს როგორც არითმეტიკული საშუალო ელინისტურ-ბიზანტიურისა სპარსულ-აღმოსავლურ ექსტრემებს შორის.

მართალია, ქართველებს ნოვატორობის ფუნქცია მსოფლიო ისტორიაში არ შეუსრულებიათ, მაგრამ მათმა კულტურამ შემაერთებლის, დამაკავშირებლის როლი შეასრულა სპარსულ, მცირეზიურ კულტურასა და ელინურ-ბიზანტიურ კულტურებს შორის და ამ ნაერთს მიეცა საკუთრივ ეროვნული სახე და ხატი: „საკუთარ ნიადაგზე მღვარნი ორ ძუძუს ესწოვდით, ჩვენი სამშობლო ორი კულტურული ნაკადის შემრთველ აუზს წარმოადგენდა“ (12, 295). კაცობრიობის ისტორია სწორედ იმითია მდიდარი, მრავალფეროვანი, რაც მასში სხვადასხვა უნარის ერები იყრიან თავს, ერთნი ახალი საქმის დამწყებნი არიან, მეორენი გამაშუალებელის როლს ასრულებენ, ერთი ანალიზს აკეთებს, მეორე სინთეზს და ა. შ.

კ. გამსახურდიას შეფასებით, ერის კულტურის გამოსაცდელია რელიგია და მისი გაგება; „ყოველი კულტურული ერი რელიგიური იყო. ყოველ მაღალხარისხოვან კულტურას რელიგიურ ფუძეზე ჰქონია საფუძველი“. ქრისტიანული რელიგია ქართველმა ერმა პოეზიის დონეზე აითვისა და აქ გამოჩნდა ქართველი ერის შემოქმედებითი ძალის თავისებურება, — უცხო რასის მიერ შექმნილი რელიგია ისე გაითავისა, გააეროვნულა ქართველმა ხალხმა, რომ „პოეზიის შუქში იქნა გადატანილი“. ესპანეთში ქრისტიანობას მოჰყვა ფანატიზმი, რომში კათოლიკური ასკეტიზმი და ღვგმატიზმი, ქართველი ხალხისათვის სრულიად უცხოა — ბართლომეს ღამის საშინელებანი, ჰუგენოტები, აუტოდაფე. ყოველივე ამისი აღნიშვნა კ. გამსახურდიას იმისათვის აქვს განზრახული, რომ ქართველის სულში დიონისური, ნიცშეს მიერ სიცოცხლის პრიმატად, მასაზრდოებლად გამოცხადებული ფენომენი აღმოაჩინოს და მის მნიშვნელობაზე აჩვენოს. იგი მიუთითებს ქართულ ქრისტიანულ რწმენაში დიონისურზე, რომ „ჩვენი ბერები მონასტრის კედლებშიც ერის კაცებად რჩებოდნენ, ერისათვის, „სოფლისათვის“ ზრუნავდნენ. თუმცა ქრისტიანობა თავისი წარმოშობის დღიდან კოსმო-

პოლიტური იყო და იგი ეროვნულ კულტურას ახშობდა, მაგრამ ქართულ ეროვნულ სხეულში ძლიერი აღმოჩნდა კავშირი ძველ ელინურთან, წარმართულთან, საკუთრივ ადამიანურთან. „ჩვენი ეროვნება სწორედ დიონისესა, ქრისტე-ნაზარეველსა და ზარატუშტრას შორის დგომამ იხსნა. ეგ გასაოცარი ღუაღიში ჩვენი სულისა და ჩვენი ბუნებისა უებრო მალამოდ ეწამლა ჩვენივე ეროვნულ არსებობას“ (12, 296).

მრავალი ქართველი ეროვნული მოღვაწე აღნიშნავდა ჩვენი კულტურის, სულიერობის ორმხრივობას, მასში აღმოსავლურისა და დასავლურის ზეგავლენებს, ამ საკითხს ეხებოდნენ არ. ჯორჯაძედან გურამ ასათიანამდე სხვადასხვა რაკურსით. კ. გამსახურდიაც თითქოს ამ ზოგად ტენდენციას მისდევს, მაგრამ მის მიერ ამ საკითხის გადაწყვეტა მჭიდროდაა დაკავშირებული ნიცშეანურ პოზიციასთან, იგი იყენებს დიონისურისა და რასობრივის ცნებებს, მიანიშნებს ქართველი ერის მისიის განსაზღვრისას მის რასობრივ სხვაობაზეც და დიონისურ სულისკვეთებაზეც.

ამ პერიოდის პუბლიცისტურ ნაწერებში კ. გამსახურდია ხშირად ეხება ერებს შორის რასობრივი სხვაობის საკითხს. წერილში „ცოტა რამ თანამედროვე ინტერნაციონალური პოლიტიკისათვის“ (1917) განხილულია 1914 წლის მსოფლიო ომის დაწყების მიზეზები და აღნიშნულია, რომ არა მხოლოდ ეკონომიკური უთანაბრობა და ქიშპი, არც სარაევოში მომხდარი გასროლა იყო მიზეზი ევროპაში ამ დიდი ომის დასაწყისისა, არამედ ეს იყო, უწინარეს ყოვლისა, „რასსათა ომი“, ამ ომში სწორედ რასსათა მოჭარბებულმა ენერგიამ იჩინა თავი: „კარგა ხანია, რაც ევროპის კონტინენტზე რომანული და გერმანული რასისები კბილს ილესავდნენ ერთმანეთზე“, ძნელი იყო რომის შთამომავალთა მხრივ გამკლავება ინდო-გერმანულ რასსასთან — გერმანელებთან. ომის დაწყების წინ ევროპელ ერთა შორის ერთმანეთთან დაპირისპირებული აღმოჩნდნენ, ერთი მხრით, რომანელები და სლავიანები, მეორე მხრით, გერმანელები, ხოლო მსოფლიოს გადანაწილებით კმაყოფილი ინგლისელები თითქოს მაყურებელნი იყვნენ მოვლენებისა, მაგრამ ფაქტობრივად დაპირისპირებულებს ერთმანეთზე აქეზებდნენ და მოგებულნი რჩებოდნენ.

კ. გამსახურდია ქართველი ხალხის რასობრივ თავისებურებებზე და ქართული ლიტერატურის განვითარებაში დიონისურისა და აპო-

ლონურის თავის ჩენაზეც მსჯელობს, როცა არჩევს ჩვენში ორ ლიტერატურულ ტენდენციას — ეპიკურსა და ლირიკულს, როგორც აპოლონურსა და დიონისურს და მათ ურთიერთშეუცვლელობაზე მიანიშნებს. „ყოველ ნორმალურად განვითარებულ მწერლის შემოქმედებაში“ მწერლის თანამიმდევრულ ეტაპად მიჩნეულია აპოლონური და დიონისური სულისკვეთება. კ. გამსახურდია ეთანხმება გერმანულ კრიტიკაში გავრცელებულ აზრს: ეპიკურისა და ლირიკულის ძირი უნდა დაიძებნოს არა მწერლის ინდივიდუალურ მიდრეკილებებში, არამედ ეროვნულში, ერის ისტორიაში. ამის მაგალითად მოყვანილია ის ფაქტი, რომ თითქოს ძველი ინდოეთი იყო ეპიკური შემოქმედების წყარო და ამ გზას მისდევდა ბერძენი პომეროსი, აგრეთვე მთელი „ინდო-გერმანელ რასათა შემოქმედება“. სემიტებს — ე. ი. არაბებს და ძველ ებრაელებს კი არასოდეს ემარჯებოდათ ეპოსური შემოქმედება. რაც შეეხება ქართველებს, „თუმცა „ჩვენი რასისიული ვინაობა ჯერაც გამოურკვეველია მეცნიერულად“, მაგრამ ეპოსი ქართველი ერის შემოქმედების „უძლიერესი ძარღვია“ და ამის ნიმუშად დასახელებულია რუსთაველის შემოქმედება, „ვეისრამიანის“, „ქილილა და დამანას“ მთარგმნელთა მოღვაწეობა.

გერმანელი ერის თავისებურებებს და ევროპაში მის მისიას ეხება 1919 წ. დაწერილი „აპოლიტიკოსის წერილები“, რომელიც იწყება იმ საკითხის განხილვით, რომ სხვადასხვა ერებს, ხალხებს განსხვავებულად აქვთ წარმოდგენილი მათი ადგილი მსოფლიოში. მაგ., ჩინელებს მიაჩნიათ, რომ ქვეყნიერების ცენტრი ჩინეთია, მთელი დანარჩენი ქვეყნიერება მისი უმნიშვნელო „განაპირაა“. კ. გამსახურდიას ევროპის ცენტრად გერმანია მიაჩნია. იგი ეთანხმება რანკეს, რომელმაც მსოფლიო ისტორიაში გერმანელები, რომანები და ანგლო-საქსები სხვა ერებისაგან განასხვავა და მათ ერთიანობას „საერთო ევროპული ერთა ოჯახი“ უწოდა. ჩვენი ავტორის აზრით, ინგლისმა სეპარატისტული პოზიცია დაიჭირა და დაარღვია ევროპულ ერთა ოჯახის სოლიდარობა, რაც შეეხება რუსებს, ისინი თავისი სულიერი კულტურით და რასიული შემადგენლობით უფრო ენათესავებიან მონღოლურ ხალხებს აზიაში“ (12, 311). ინგლისი ეჭვით უყურებდა ყველას, ვინც კი ევროპაში გამლიერებას დაჰპირებდა და ამიტომაც გერმანიის გამლიერების შიშით რუსებთან

შეკრა კავშირი და ამგვარად „ყვეთელ მონგოლს მახვილი მოადერებინეს იმ ერის წინააღმდეგ, რომელმაც მთელი ევროპის ცივილიზაციასა და კულტურას საფუძველი ჩაუყარა“ (12, 312).

ომის დროს ვილჰელმ ვუნდტმა გამოაქვეყნა „ერების ფილოსოფია“, რომელშიც იგი გერმანულ მილიტარიზმს გამოექონება; ასეთივე პოზიცია დაიჭირა ვილამოვიც ფონ მოელენდორფმაც. ისინი გერმანული მილიტარიზმის იდეოლოგიები იყვნენ და ასეთად თვლიდნენ ნიცშესაც. კ. გამსახურდიას აზრით, ნიცშეს არ შეიძლება ბოდა თავისი მოძღვრებით ასეთი გავლენა მოეხდინა ერის განწყობაზე, თუკი მილიტარიზმისადმი მიდრეკილება ფუნდირებული არ იქნებოდა თავად გერმანელთა რასობრივ განწყობილებებში. „მილიტარიზმი უადრესს მასშტაბში აღებული გერმანული პუნქტუალობაა“ და ისიც, რომ გერმანელებს საოცარი შინაგანი ეროვნული სიამაყე აქვთ და მას მაშინაც არ ჰკარგავენ, როცა დამარცხებულნი არიან, ძველ გერმანელებს უნდა ეანდერძებინათ თანამედროვე გერმანელებისათვის ომის კულტი. ომის თავისებური კულტის ნიშანი გერმანიაში ისიც არის, რომ ლუთერი შეეცადა ომი რელიგიასთან შეეგუებინა, შემოიღო საველე მღვდლების სტატუსი, სამხედრო გემების „დალოცვა“. ეს შემდეგ გერმანელი თეოლოგებისათვის მისაბაძი გახდა. ცნობილმა ნეოკანტიანელმა ჰერმან კოჰენმა საჯარო მოხსენებაში კანტის მარადიული მშვიდობის მოთხოვნას უღალატა და მილიტარიზმი გაამართლა, როცა თქვა: „მხოლოდ კარგ ნეოკანტიანელს შეუძლია კარგი მეომარი იქნესო“. თუ გერმანული მილიტარიზმის გამართლებისათვის ცნობილი თეოლოგები ქრისტეს სახელს იმოწმებდნენ, ნეოკანტიანელები კანტის სახელით გამოდიოდნენ (იმოწმებდნენ „მსჯელობის უნარის კრიტიკიდან“ ომის განმარტებას როგორც „ერპაბენ“ —ამაღლებულს). კ. გამსახურდიას ჩამოთვლილი აქვს კანტის „მარადიული მშვიდობის“ რვა ძირითადი პრინციპი და მისი დასკვნის მიხედვით, კანტი ომის წინააღმდეგი იყო, მან გაილაშქრა საფრანგეთთან პრუსიელების მიერ წამოწყებული ომის წინააღმდეგ და რომ კანტს დიდი ღვაწლი მიუძღვის მაშინდელი პრუსიის ზნეობრივ აღორძინებაში (12, 315).

1918 წელს გერმანიის დამარცხების შემდეგ კ. გამსახურდია კატეგორიულად გმობს გერმანელთა მილიტარისტულ განწყობილებას და საჭიროდ მიიჩნევს აღნიშნოს, რომ „გერმანიის ზალხმა

მოგვცა უდიდესი იდეალისტები, ასი წლის წინათ ისინი იმ გზას უჩვენებდნენ კაცობრიობას, რომელსაც გერმანია დღეს უნდა დაადგეს. ეს არის სახელმწიფოსა და საზოგადოების კანონების შეთანხმება პიროვნების ინდივიდუალურ, ზნეობრივ კანონებთან“.

1920 წელს თებერვალში ბერლინში ყოფნისას კვლავ ნიცშეს გაუღენა ჩანს კ. გამსახურდიას „ფრაგმენტებში“, სადაც მსჯელობს „უსამშობლოთა სამშობლოზე“, გამოთქმის „ტექნიკაზე“, „სტილსა და სულზე“, მათში ხშირია ციტირებები „ზარატუსტრადან“, პლატონი და ნიცშე დაპირისპირებაშია წარმოდგენილი. პლატონის ადამიანი თავისი სულით იდეალურისაკენ მიდრეკილი, მიწაზე დაბრუნებისას თავის პირველყოფილ სიკეთეს იხსენებს, „ფედროსში“ სული ზეცის ღვთაებრივ რეგიონებში მოგზაურობს, ღმერთების ამაღლას დაედევნება, ჰერკლეს უმაღლეს ჭეშმარიტებასა და მშვენიერებას. მიწაზე დაშვებისას უჭირს მოიგონოს ეს მშვენიერება, მოწყურებული დაძრწის და მიწიერი მშვენიერების ხილვა მას ზეცად ნახულის სიდიადეს მოაგონებს. იგი „სამშობლო-დაკარგულ“ მწირადაა გადაქცეული და კვლავ ეძებს სულიერ სამშობლოს. სულ სხვაა ნიცშე, მისი ზარატუსტრაც ეძებს ნამდვილ სამშობლოს: „სად არის სამშობლო ჩემო“. ის მარადიულობაში არ დაიძებნება, იქ ამაოებია და იგი მიაგნებს მომავლის წყაროს აქ, ამ მიწიერ სიცოცხლეში. ნიცშე ზარატუსტრას პირით რასაც ამბობდა, კ. გამსახურდიას აზრით, აღსრულდა: ძველი ხალხებისა და თაობათა მიწისძვრამ — ომმა — ახალი წყაროები, ახალი გზები უნდა წარმოშვას, ახალი გზები ახალ შესაძლებლობისაკენ. თანამედროვეობის ეს ახალი ვნებანი და მარტილობანი, სურვილები და წამება, სასოება და სიხარული ახალი ხელოვნების ეკრანზე წარმოჩნდება. ძველის ნგრევას თან მოსდევს ახალი „სულიერი კოსმოსის“ მშობიარობის ტკივილები ერები ქმნიან ახალ სტილს და იცვლიან მას ახალ ფორმებში და ეს ვლინდება ხელოვნების ეროვნულ ხასიათში.

ყველა თავის პუბლიცისტურ თუ ესეისტურ ნაწარმოებში კ. გამსახურდია თანამიმდევრულად იცავს თვალსაზრისს, რომ ერის სახე კულტურაში და ხელოვნებაში ჩანს და ამის მიხედვით გაკეთებულია დასკვნა: „რომელი პარტიაც არ უნდა იყოს საქართველოს ცხოვრების სათავეში, რა რეჟიმიც არ უნდა დამყარდეს ჩვენში,

ყველას უნდა ახსოვდეს, რომ ქართველი ერის მომავალი უმთავრესად მის კულტურულ აღორძინებაზე დამოკიდებული“. ეს სტრიქონები დაწერილია 1921 წლის სექტემბერში და მწერალი მოუწოდებს აპოლიტიკურ ინტელექტუალურ ძალებს, ითანამშრომლონ ხელისუფლებასთან როგორიც არ უნდა იყოს იგი, ზეგავლენა მოახდინონ მმართველ წრეებზე, რათა ახალი თაობის ახალი კულტურული ამოცანები გადაწყდეს. ეს აქტუალურ ამოცანადაა დასახული, რადგან ერი ისე „აღტკინებულია პოლიტიკური ღოზუნგებით, რომ ხშირად კულტურული მუშაობა მივიწყებულია“ (12, 347). დღევანდელ საქართველოში ინტელიგენცია არ უნდა იყოს მეთვალყურის როლში, ახალ კულტურულ აღორძინებას გვავალდებს ის ფაქტი, რომ ჩვენმა ერმა ისტორიულად შეძლო კავკასიაში ქართული რასის ჰეგემონია დაემყარებინა, „მთელ კავკასიაში, ბაგრატიონების სამეფო უკანასკნელ დღემდის, ჩვენი ენის, ჩვენი ეკლესიის და ჩვენი კულტურის დომინანტი იყო. უკანასკნელ ათეულ წლებში საქართველომ ბევრი სისხლი და ენერგია დახარჯა, მაგრამ, ცხადია, რომ ჩვენ სულ მოკლე ხანში ნებისთ თუ უნებლიეთ კავკასიის და მცირე აზიის ერების ავანგარდში მოვექცევით. ამას უკარნახებს ჩვენს აწმყოსა და მომავალს ჩვენი ისტორიული ტრადიცია და ჩვენი გეოგრაფიული მდგომარეობა. ამიტომ ვამბობთ ჩვენ: „ყველა ქართული წრეები, მიუხედავად რწმენისა და მიმართულებისა, მოვალენი არიან შეიგნონ ის დიდი ზემოქმედება, რომ ჩვენი თაობა დიდი კულტურული ამოცანების წინაშე სდგას“ (12, 347). კ. გამსახურდია დაჟინებით მოითხოვდა, ქართველ ინტელიგენციას გვერდზე გადაედო ყოველგვარი იდეოლოგიური და პოლიტიკური მოთხოვნები და აქტიური ზემოქმედება მოეხდინა ახალ რეჟიმზე განათლების, ხელოვნების, ლიტერატურის, თეატრის განვითარებისათვის. იგი აუცილებლად თვლიდა კულტურული საქმეების ქართულ ენაზე წარმოებას, მკითხველს მოაგონებს იმ ფაქტს, რომ „დღევანდელმა მთავრობამ არაერთხელ დეკლარატიულად აღიარა ქართული ენა სახელმწიფო ენად“ და, რომ ამას პრაქტიკული გამოყენება და ცხოვრებაში განხორციელება უნდა.

ფილოსოფიური პათოსით დაწერილი კ. გამსახურდიას „მოზაიკეში“ ავტორი კვლავ ნიცშეანური პოზიციის მოაზროვნე-შემოქმედია. იგი უაღრესად უარყოფითად აფასებს ტექნიკურ პროგრესს, პრაქ-

ტიციზმის გაბატონებას, რაციონალიზმის აღორძინებას, რისი შედეგიცაა, მისი აზრით, შესაძლებლობათა დათრგუნვა, შთაგონებისაგან დაცლა, სულის გაღარიბება, მშვენიერების გრძნობის დაკარგვა. რაციონალიზმი, ტექნიციზმი გაიგივებულია ამერიკანიზმთან, რისთვისაც დამახასიათებელია მანქანების გაბატონება სულზე. აღნიშნულია, რომ მრავალი მოაზროვნე ილაშქრებდა წრეგადასული რაციონალიზმის წინააღმდეგ, მაგრამ ყველაზე დიდი მათ შორის ნიცშეა, რომლის „გმირული ცხოვრება ამ ინტელექტუალური დუელის მსხვერპლი გახდა“, იგი კ. მარქსის „სრული ანტიპოდი“ იყო (12, 352).

თავისი თაობის შეფასებისას კ. გამსახურდია აღნიშნავს: „ჩვენ დღეს კრიზისს განვიცდით“, როგორც საქართველოს, ისე მსოფლიო მოქალაქეებმა, ჩვენ ვიყავითო შეპყრობილნი პროტესტით გადაჭარბებული ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ და თუმცა უკანასკნელი წლის განმავლობაში მოწყვეტილნი ვიყავით ევროპისაგან, მაგრამ იდეები ხშირად ჰაერის ტალღას მიმოჰყვებიან, ამიტომაც ჩვენი უახლესი ლიტერატურის დერიტა დასუნთქულია ამ ზოგად ევროპული სულიერი განწყობილებით. ეს სიახლე ნიცშეანური ახალი ირაციონალიზმია, რომელიც „ჩვენშიაც პარალელურად მიჰყვება ნელის ტემპით მომავალ ინდუსტრიალიზაციას“ და მის წინააღმდეგ პროტესტს გამოხატავს, რადგან ადამიანებს მოსწყურდათ „ახალი რწმენა და ახალი ღირებულებანი“. ჩვენმა საუკუნემ თუმცა უარყო ყოველი რელიგია, როგორც სათავე და განმსაზღვრელი კულტურისა, მაგრამ მის ნაცვლად „გაამეფა პრაქტიკული რელიგია სოციალიზმისა“ (12, 352). კ. გამსახურდიას მოწოდების მიხედვით, „უკუვიქცეთ დვთაებრივი გულუბრყვილობისაკენ, უკუვიქცეთ იმ უცნობი ღმერთისაკენ, რომელიც იჭვნეულის ღიმილით გვცდის ჩვენ ჩვენი სულის სიღრმეში“ (იქვე).

ნიცშეს გავლენა კ. გამსახურდიას მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბებაზე ნათლად ჩანს წერილიდან „ტრაგედიის წარმოშობა მუსიკის სულიდან“ („ილიონი“, 1922); ზედმიწევნით აღსრულდა ნიცშეს წინასწარმეტყველება ევროპული კრიზისის შესახებ: „ამ საშინელი, ჯერ არ ნახული კრიზისის ბჭებთან დგას დღეს არა მარტო ჩვენი თაობა, მთელი კულტურული დასავლეთი...“ ამიტომ ჩვენ ბუნებრივად უნდა გვეჩვენოს ნიცშეს მოგონება ამ კრიზისთან დაკავშირებული. მართალია, იგი მოციქულია ანტიქრისტიესი, მაგრამ მა-

ინც ყველაზე გულწრფელად ამბობდა, რომ „ქრისტე ჯვარზე“ — უზენაესი უმშვენიერესი სიმბოლოა“. ნიცშე გაორებულია, იგი „არას“ ამბობს ძველ ღმერთებზე, „პოს“ მოქმედია მისი ღვთიური ნახევარი — ნიცშე ქადაგი ახალი ღვთისშემოსილობისა, ნიცშე აპოსტოლი ახალი კულტურის რელიგიისა“.

„მეტაფიზიკოსის დღიურში“ კ. გამსახურდია ეხება ევროპული ფილოსოფიის განვითარებაში გამოკვეთილ ახალ გზაზე ოსვალდ შპენგლერის მოვლინებას, რომლის პოზიცია შეფასებულია როგორც „ნაციონალისტური“, რადგან მისთვის ამოსავალია — „გერმანული სული“, „გერმანული რასა“, „გერმანული ნაცია“. შპენგლერმა დასავლეთ ევროპულ კულტურას „ფაუსტური სულის“ კულტურა უწოდა და ამტკიცებდა: ეს კულტურა იდეურად ამოიწურა, მისი მზე „ჩაესვენა“ და ის ადგილს დაუთმობს „რუსულ-აზიატურ“ კულტურას.

20-იანი წლების ქართულ ფილოსოფიაში შპენგლერის თემა უცხო არ იყო. ამაზე წერდნენ შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, გრ. რობაქიძე და სხვ. როგორც ისინი, კ. გამსახურდიაც შპენგლერის თემას კრიტიკულად განიხილავს, მაგრამ მას სწორედ ის არ მოსწონს, რომ ეს გერმანელი ფილოსოფოსი ევროპის კულტურის „აღსასრულის“ შემდეგ, ხსნას ეძებს აღმოსავლეთში, რომ მას „იქიდან“ აქვს იმედი „ახალი ნათების“ შემოჭრისა. კ. გამსახურდიას ევროპის ხსნის საფუძველი ისევ ევროპაში ეგულება და იზიარებს ნიცშეს თვალსაზრისს ევროპის ხელახალი აღორძინების გზისა და შესაძლებლობების შესახებ. ნიცშეს კი „უნდოდა ახალი, მაღალი ხარისხის ადამიანთა ჯიში წარმოშობილიყო, რომელიც თავისი ძლიერი ნებისყოფის, დიდი ცოდნისა და გავლენის წყალობით ევროპის დიდ დემოკრატიას მოუხმობდა, ვითარცა მოქნილ იარაღს, მთელი დედამიწის ბედის ხელში დასაჭერად, მთელი „მსოფლიოს გადასაკეთებლად“. ნიცშეს მოძღვრების ინტერპრეტაცია რელატივიზმად და დეკადენტობად კ. გამსახურდიას უმართებულოდ მიაჩნია, მისი შეფასებით ნიცშესთან ახალი გზების გაკვალვის ამოცანა იდგა. „ეს დიახაც დიდი სტილის კულტურის ნაყოფია, მთელი დედამიწის, მთელი ადამიანობის ბედისწერის ხელში აღება და მსოფლიოს გადაკეთება“. ამგვარად, ჩვენს ქართველ მწერალსა და მოაზროვნეს, მოსწონს ნიცშეს მიერ ახალი გზების დასახვა ევროპაში ახალ ღირებულებათა შესაქმნელად და იწუნებს შპენგლერის თვალსაზრისს, რომელმაც

წერტილი დაუსვა ევროპის კულტურისა და აზროვნების შემდგომ განვითარებას.

საბოლოოდ, როგორი უცნაურიც არ უნდა იყოს, კ. გამსახურდიას თავის ნიცშეანურ აპოლოგეტურ განწყობასთან და ფაქტობრივად თავის საკუთარ თავთანაც წინააღმდეგობაში ექცევა, როცა ევროპული კულტურის ხსნის გზას გონების პრიმატის აღიარებაში ხედავს და წერს, რომ მხოლოდ გონებას და საღ განსჯას შეუძლია როგორც იდეოლოგიური, ისე მორალური გარდაქმნა, რომ ხსნის გზა ადამიანის გონების ამბოხშია საძებნი.

კულტურის ფილოსოფიის საკითხებს ეხება კ. გამსახურდიას „ახალი ევროპა, ლიტერატურული პარიზი“ („კავკასიონი“, № 3—4), სადაც განხილულია კულტურათა გავლენის საკითხი, კერძოდ, გერმანული კულტურის ფრანგულზე გავლენის ფაქტი და ეს პოლიტიკური სიტუაციით არის ახსნილი. იგი აქაც იცვლის თავის ადრინდელ თვალსაზრისს კულტურის პრიმატობის შესახებ და ამტკიცებს: ყველა სულიერი მოვლენის საფუძველი პოლიტიკური სიტუაციით უნდა აიხსნასო, რადგან „პოლიტიკური კატასტროფა მუდამ წინ უსწრებს სულიერ რენესანსსო“. მას ამის ნიმუშად მიაჩნია ნიცშეს გავლენა ფრანგულ სიმბოლიზმზე, ჰეგელისა—ტენის ნატურალისტურ მოძღვრებაზე და საერთოდ, გერმანიის—როგორც „ფსიქოლოგიური ფაქტორის“ უდიდესი ზეგავლენა საფრანგეთის ლიტერატურაზე და სოციალურ ცხოვრებაზე (ანრი ბერგსონი ნიცშეს „ინტელექტუალური ვასალი“ იყო). ამგვარად, — დასძენს კ. გამსახურდია, „ჰეგელიდან დღემდე, თუმცა უჩინოდ, მაგრამ არსებითად, გერმანია მიუძღვის წინ ევროპულ კულტურას. ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში, მუსიკაში, სოციალურ ცხოვრებაში გერმანია იძლევა ახალ იდეებს“.

ეროვნულ ღირებულებათა შეფასებაში ასეთი ტენდენციური შეფარდების მიუხედავად, კ. გამსახურდია გმობს პანგერმანიზმს და ამასთან ერთად „პანსლავიზმსა“ და „პანქართველიზმსაც“. კი. თ. დოსტოევსკის შემოქმედების შეფასებისას (1922 წ.) მისი დაბადების 100 წლის თავზე, ამ დიდ ადამიანს დიდ შეცდომად უთვლის პანსლავიზმს: „მისი პანსლავიზმი ისეთივე აბსურდი იყო, როგორც მთელი მისი კულტურ-ფილოსოფია. მას გულწრფელად სჯეროდა, რომ სლავიანები ყველაზე მაღლა უნდა დავაყენოთ, რადგან ისინი ყველაზე წინ მიდიანო“. მწერლის ასეთი მსჯელობა იმითაა ახსნილი, რომ დოსტოევსკის ევროპის დიდი ცივილიზაცია და კულტურა ბუნ-

დონად ჰქონდა წარმოდგენილი, მხოლოდ „ვაგონის ფანჯრიდან“ დანახული. მიუხედავად ამისა, კ. გამსახურდია დიდად აქებს ამ რუს მწერალს, რადგან „სადაც ნიცშეს წმინდა სახელი იხსენიება, იქ იხსენიება დოსტოევსკის სახელიცო, რადგან მასზე თვით ნიცშესაც უთქვამს: „იგი „ერთადერთი ფსიქოლოგია, რომელმაც მე ცოტა რამ მასწავლაო“. წერილის ავტორი ბოლოს კვლავ ქებით იხსენიებს დოსტოევსკის, აქებს როგორც „მისანსა და ნათელმზილველს“, „მამამთავარსა და წინამორბედს“ „ძლიერი ეთიკისა და მსოფლიო გაგებისა, რაშიც იგი ხელს უწყვდის თანამედროვეობის ჰაროლდს, — ფრიდრიხ ნიცშეს“ (12, 388).

საქართველოს ეროვნული სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის მიზეზების ახსნისათვის კ. გამსახურდიას 1918 წელს თავისი ორიგინალური კონცეფცია გამოუმუშავებია. იგი ჟურნალ „პრომეთეში“ წერდა: „ბევრსა ჰგონია, თითქოს საქართველოს სამეფოს დამსობის მიზეზი გარსევან ჭავჭავაძის ან ირაკლი მეორის ბრმა პოლიტიკა ყოფილიყო... ვიდრემდის ამიერკავკასიაში და მცირე აზიაში ჩვენი ცივილიზებული ტექნიკა ჩვენ პოლიტიკურ მეტოქეობასა და ძალაუფლებას სარჩულად ჰქონდა, საქართველოს პოლიტიკური თავისუფლება უზრუნველყოფილად ითვლებოდა, მაგრამ როგორც კი ჩრდილოეთიდან გამოჩნდა ცივილიზაციურად ჩვენზე ძლიერი რასა, აქ კი ხიდი ჩაუტყდა ქართველობას და იმ იარაღით, რომლითაც ქართველი ხალხი თავის ამიერკავკასიელ მეზობლებსა და მცირე აზიელ ან სპარს მექიშპეებს ებრძოდა, იგი ვერ დაუპირისპირდა პრუსიულ ადათზე აშენებულ რუსეთის სახელმწიფოებრივ ინსტიტუტს“ („პრომეთე“, № 1, გვ. 80 „Арно“, 1917. პოლიტიკური მიმოხილვა). ეს თვალსაზრისი სახელმწიფოებრიობის შენების თანამედროვე ეტაპზე მეტად გასათვალისწინებელია, რადგან კვლავაც იმავე ფაქტორის სიძნელე ჩანს.

ერის რაობის გარკვევისას კ. გამსახურდია („ერი თუ რასსა“) ერისა და რასის ურთიერთობას ეხება და განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს რასობრივ ნიშანს, ამ თვალსაზრისით უარყოფს ერების შერწყმის თეორიას. რასა, მისი განმარტებით, „ჩვენი საკუთარი სისხლის გულისხმიერებაა, ჩვენი შეძლების, პოტენციის, ჩვენი ნიჭიერებისა და გონიერების გეზის მიმცემი და მისივე მიჯნა და საზღვარია... „დემონივით ბუდობს რასსა ჩვენს სისხლსა და ძარღვებში“ (გაზეთი „სახალხო საქმე“, 1918 წ.). ამ პოზიციიდან აუ-

ტორს მეტად მოძველებულად და პრიმიტიულად ეჩვენება ერის გავრცელებული განსაზღვრება, როგორც ერთიანობა ტერიტორიის, ისტორიული ტრადიციებისა, ენისა და ზნეობრივი ღირებულებებისა. იგი მიუთითებს ერის განსაკუთრებულ ინდივიდუალობაზე და იმაზეც, რომ, რაც უფრო კულტურულია ერი, მით უფრო ძლიერია მისი შინაგანი კულტურა და მასში იბადებიან ძლიერი ნების პიროვნებანი.

კ. გამსახურდია ილია ჭავჭავაძის როგორც ქართველი ერის წინამძღოლის ორიგინალურ შეფასებას იძლევა, ადრე გამოთქმული აზრის საპირისპიროდ. იგი იყენებს ილიას მოსესთან შედარების ანალოგიას იმ აზრით, რომ მათ თავისი განაწამები ერი „ვეულკანურ მთასთან“ მიიყვანეს. „ილია იყო პიროვნება, როგორიც მის საუკუნეში არც ერთი ქართველი არა ყოფილა, პიროვნება დიდი და ძლიერი ხასიათის როგორც მიქელანჯელოს მოსე მარმარილოს ქვაზე აღბეჭდილი გამოხატავს დიდ მრისხანებას და დიდ ეთიკურ სახეს წინასწარმეტყველისა, ასევე ილია ფუნდამენტურია, ჯიუტი და მრისხანეა, ჭართული სულის იმ ბალასტთან დაპირისპირებაში, რომელიც ქართველის სულში აღმოსავლეთის პასიურობისა და აზიური ინერტულობის სახით შემოიჭრა. მის ნაწერებში საქართველო „გროტესკული კარიკატურებით“ გამოიხატა. ეს იყო საქართველო აზიური პასიურობის, უეცრობის, სიბინძურისა, საქართველო თათქარიბისა, დარეჯანისა, დათოსი და სუტკნეინებისა, საქართველო, რომელზედაც ილია ამბობდა „ყველა ცრუი, ყველა ყრუი“. მხოლოდ „ოთარაანთ ქვრივშია“ დიდი პანორამები იმ საქართველოსი, რომელიც არც გუშინ ყოფილა, არც დღეს არის, რომელიც უნდა იქნეს, თუ არსებობა გეიწერია, საქართველო აქტიური, დინამიური ენერგიის, საქართველო შრომისა და შემოქმედებისა“ (12, 392).

საქართველოში ილია ჭავჭავაძეს მოუხდა ისტორიული ტენდენციის წინააღმდეგ ბრძოლა, იგი ორ თაობას დაუპირისპირდა — უძველესსა და უახლესს: „ილია რომ ჩვეულებრივი საშუალო კაცი ყოფილიყო, მას მუდამ გაუჩნდებოდა მიმდევრები და მოწაფეები, მაგრამ დიდი კაცი უმემკვიდრეოდ კვდება“, რადგან იგი დიდი საფრთხეა იმ სოციალური წრისათვის, რომელშიაც მას ბრძოლა და მოქმედება უხდება“. სადღეისოდ ძალზე აქტუალურად ჟღერს კ. გამსახურდიას 1924 წელს დაწერილი სიტყვები: „დღეს ქართველი ერი ხელახლა იკრეფს ახალ ენერგიას. მიტომატ განსაკუთრებით

გვენატრება ჩვენ ძლიერი სიტყვა და ძლიერი საქმე. მიტომაც უნებურად ვიხედებით უკან. ჩვენ ისევ გვინდა მრისხანე შემოხედვა ერის ბელადისა, ჩვენ კიდევ გვინდა ვულკანურ მთასთან მისულა“ (12, 394).

20-იანი წლების ქართული მწერლობის ძირითადი ტენდენციის ნაკლად კ. გამსახურდიას მიაჩნია ნაციონალურ ჩარჩოებში მოქცევა, ეროვნული კარჩაკეტილობის ტენდენცია, რაც „სოფლური პრიმიტიული აღნაგობის სახეს იღებს“, „ახალი კულტურა შეუძლებელია სოფლური ელფერით“. მას დასაგმობად მიაჩნია აგრეთვე აღმოსავლური ეროტიზმით გატაცებაც, რადგან „არჩილიანებისა და ვარდ-ბულბულიანების პოეზიას, ანაქრონიზმის სუნი უდის. ქართული კულტურა ურბანისტული უნდა გახდეს“,—წერდა კ. გამსახურდია „ილიონში“ 1922 წელს.

ქართველი მეცნიერების მოღვაწეობას ეხება კ. გამსახურდია ალ. ცაგარელის იუბილეს აღსანიშნავ წერილში: „ბაგრატიონების სამეფოს დაცემის შემდეგ ქართულმა გენიამ ლიტერატურასა და მეცნიერებაში ნახა თავისი აღმავლობა — ერთი მხრივ, ილია ჭავჭავაძე, მეორე მხრივ, ალექსანდრე ცაგარელი და ივ. ჯავახიშვილი“. ჩვენ მტერ-მოყვრებს ქართველობა რომ წარმოდგენილი პქონდათ „შარვალგანიერი“ და „ვიწროთავიანი რასის“ სახით, ჩრდილოეთში გადახვეწილი ქართული ინტელექტი „აენთო უცხოეთში, როგორც პოლარული ღამე და გაანათა შორეული პოლუსები“. „საქმე ის კი არ არის პატარა კაცი იყო და დიდ სამშობლოს ეძებდე, საქმე ის არის, დიდი კაცი იყო და პატარა სამშობლო გიყვარდეს“ (12, 413). ასეთი მოღვაწეების შეფასებამ ათქმევინა კ. გამსახურდიას, რომ მეცნიერებასაც ეროვნული მერიდიანები აქვს, ისე როგორც ხელოვნებაშიო. ამით მას იმისი თქმა სურდა, რომ თვით მეცნიერებაშიც იჩენს თავს ეროვნული ენერგია, ეროვნული გონი „ჩვენმა ეპოქამ თვით მეცნიერებასაც რაციონალური იერი არ მოაკლო „განათლებული ფილისტერები“ ამტკიცებენ: მეცნიერება უნივერსალურია, მაგრამ ამას იმ შემთხვევაში „ამტკიცებენ“, როცა ისინი თავიანთი ეროვნული ყოფის ნიადაგიდან ამოვარდნილი არიან“. კ. გამსახურდიას ამ აზრის გაზიარება, ცხადია, შეუძლებელია. მეცნიერების გაეროვნულობა სწორედ პროვინციალიზმისა და კარჩაკეტილობას შეუწყობდა ხელს, რასაც ჩვენი ავტორი ქართულ მწერლობა-

საკი საყვედურობდა და ეს მით უფრო შეუფერებელია მეცნიერებისათვის.

კ. გამსახურდიას ფილოსოფიური ესეები და წერილები უმეტესწილად კულტურის ფილოსოფიის საკითხებს ეხება და ამდენად ეროვნულ პრობლემებადაც არის განვითარებული, უშუალოდ დაკავშირებული ქართველი ერის თვითცნობიერების განვითარების ამოცანებთან. იგი გერმანიაში ცხოვრებისა და სწავლის წლებში ფილოსოფიას დაეუფლა, თუმცა „მეტაფიზიკური დღიურებიც“ დაწერა, მაგრამ მას ნაკლებად აინტერესებდა მართლაც „მეტაფიზიკური“ პრობლემები, იგი, უპირველეს ყოვლისა, ეროვნული გრძნობის მწერალი იყო და მისი ესეისტური ფილოსოფიური ძიებანი ეროვნულობით იყო დამუხტული. ეს ესთეტიკური პლანის ეროვნული გონი მის რომანებში, „დიონისოს ღიმილიდან“ (1925 წ.) დაწყებული „დავით აღმაშენებლით“ დამთავრებული, მკვეთრად ჩანდა და. მწერალი აქაც საკუთარ ეროვნულ იდეალებს ავითარებდა საქართველოს ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე, მისი ძნელბედობისა, თუ აღმაველობის კვალდაკვალ.

კ. გამსახურდიას მოღვაწეობა თავიდან ბოლომდე ქართული ეროვნული სულის იავისებურებების შეფასებას, მისი ისტორიული ღირებულებების გადარჩენას და მომავლის განსაზღვრას ემსახურებოდა განსხვავებული რაკურსებით. მის კვლევასა და მხატვრულ შემოქმედებაში, განსაკუთრებით 20-იანი წლების პუბლიცისტიკასა და ესეებში ნიცშეს გავლენით ქართული ეროვნული სულის ახალი ასპექტია წარმორჩენილი, საერთოდ კი „ქართული რასის“ თავისთავადობის საკითხია წამყვანი და ფუნდამენტური, რაშიც ქართული ეროვნული გონის სპეციფიკაც თვალსაჩინო ხდება.

ჭ. 8. გრიგოლ რობაქიძე — ქართული ეროვნული გონის თავისთავადობის „მასაჟი ნაპირიდან“

გრიგოლ რობაქიძის მოღვაწეობაში, მის პიროვნულ ხასიათსა და შემოქმედებაში უდიდესი ადგილი უჭირავს ეროვნული საკითხების, ეროვნული სულის თავისთავადობის ძირების ჩაწვდომას, ეროვნული ხასიათის რაობის კვლევას. მსოფლმხედველობრივად იგი ჩამოყალიბდა ნიცშეანური მიმართულების ავანგარდისტ შემოქმედად, სიცოცხლის ფილოსოფიის მიმდევრად. დაიბადა სიერში

1880 წელს, გარდაიცვალა ჟენევაში 1962 წ.; სალიების ოჯახის თა-
ოსნობით 1951 წელს გადასვენებულია პარიზში, დაკრძალულია ლე-
ვილის ქართველთა პანთეონში. გრ. რობაქიძე თავდაპირველად
სწავლობდა ქუთაისის სასულიერო სასწავლებელში, შემდეგ სასუ-
ლიერო სემინარიაში, რომლის დამთავრების შემდეგ სწავლა გა-
ნაგრძო იურიევოს (ტარტუს) საიმპერატორო უნივერსიტეტში.
სტუდენტობის პერიოდში გერმანიაში გაემგზავრა, 1902—1906 წწ.
სწავლობდა ლაიფციგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტზე.
1912 წ. კვლავ იურიევოს უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე
გააგრძელა სწავლა. ევროპაში ყოფნის დროს მასზე ღიდი გავლენა
მოახდინა გერმანულმა კულტურამ, ფილოსოფიაში — ნიცშეს შემოქ-
მელებამ.

საქართველოში დაბრუნებისთანავე გამოვლინდა მისი მიდრეკილე-
ბა ნიცშეანელობისადმი, რაც ჩანს მის ლექციებში ვაჟა-ფშავე-
ლას შემოქმედებაზე (1909, 1913 წწ.), უფრო ადრე და შემდეგ უკვე
—მის მხატვრულ ნაწარმოებში, გამოკვლევებში, ესეებში. 1906 წ.
„ივერიაში“ № 5 დაიბეჭდა გრ. რობაქიძის წერილი „ფილოსოფიიდ-
გან“, რომელშიც მოცემულია ინდივიდუალიზმისა და უნივერსა-
ლიზმის ცალმხრივობათა კრიტიკა. გარჩეულია ინდივიდუალიზმის ორი
სახე: ნიცშეს მორალური ინდივიდუალიზმი და ლ. ტოლსტოის რე-
ლიგიური ინდივიდუალიზმი, იგი ნიცშეს „ზეაკაცის“ იდეას უარ-
ყოფითად აფასებდა, ასევე კანტის ტრანსცენდენტალური ცნობი-
ერების „ერთგვაროვნების“ უნივერსალიზმსაც იწუნებდა, ავტორის
მტკიცებით, ინდივიდუალიზმი სუბიექტივიზმის ფორმაში საბოლოოდ
თვითმკვლევლობამდე მიდის. რადგანაც, თუ გამართლებულია წმინდა
ინდივიდუალიზმი და თუ აბსოლუტობამდე მიყვანილი, მაშინ ინდი-
ვიდებს შორის განსხვავება აბსოლუტურ სახეს იღებს და „ყოვლად
წარმოდგენელია რაიმე ურთიერთობა მათ შორისო“, ასე რომ:
უკიდურესი ინდივიდუალიზმი სუბიექტურ იდეალიზმამდე მიდის, ეს
—სოლიფისმამდე, და მას თავის მხრივ, ინდივიდი ინტელექტუალურ
თვითმკვლევლობამდე მიჰყავს, ხოლო უნივერსალიზმს ინდივიდის გა-
მორიცხვით „უფრო საშინელ არარაობამდე მიყვევართ“.

გრ. რობაქიძე უარყოფითად აფასებს რუსულ მწერლობაში იმ-
ხანად გაბატონებულ ინდივიდუალიზმის ტენდენციას და ნიცშეს ზე-
კაცთან ერთად გმობს შტირნერის „ერთადერთსაც“. ინდივიდუალიზ-
მისა და უნივერსალიზმის დაპირისპირება ცალმხრივობათა გაუმარ-

თლებელ წინააღმდეგობადაა დახასიათებული. გრ. რობაქიძის აზრით, უნდა მოიძებნოს ხიდი, რომელიც შეაერთებს ინდივიდუალიზმსა და უნივერსალიზმს. ასეთ ხიდად გაგებულია სოციალიზმი ამ სიტყვის ფართო გაგებით, სოციალიზმი, რომელსაც უახლოვდებოდა მიხაილოვსკის სოციალური სისტემა და მას თითქოს შეეძლება სოციალურობა და ინდივიდი ერთიანობაში მოიყვანოს; თუმცა სოციალური მეცნიერებებისათვის ამოსავალი ინდივიდია, როგორც სოციალური ატომი, მაგრამ ასეთი ერთეულებისაგან შედგება საზოგადოება, რომელიც სოციალურობის სხვადასხვა ფორმებს იღებს: კომუნა, ფედერაცია, კონფედერაცია.

ყურადღებას იქცევს ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი გრ. რობაქიძის ცხოვრებიდან: 1914 წელს პეტერბურგის ქართველთა სათვისტომოში გრ. რობაქიძეს წაუკითხავს მოხსენება თემაზე „საქართველოს ტრაგედია“ და, დიმიტრი უზნაძის ცნობით, ამას თავისი გამოძახილი ჰქონია ხარკოვში, სადაც პეტერბურგიდან ერთ სტუდენტს ხარკოვში ნაცნობისათვის მიუწერია ბარათი ასეთი შინაარსით: „გრ. რობაქიძის სიტყვის შემდგომ, საქართველო რომ თავისუფალი იყოს, მე მისი ქვეშევრდომი გავხდები“.

20-იანი წლებიდან გრ. რობაქიძის ავანგარდისტულმა შემოქმედებამ დიდი ზეგავლენა მოახდინა ქართულ აზროვნებაზე, ლიტერატურაზე, ხელოვნებაზე. იგი ჩაება „ცისფერ ყანწელთა“ მოძრაობაში და მისი ლიდერიც გახდა. თავისი შემოქმედებითი ცხოვრების უმეტესი ნაწილი გ. რობაქიძემ საზღვარგარეთ გაატარა. სამშობლოდან გერმანიაში თავისი გამგზავრების მიზეზის შესახებ იგი მოგვიანებით წერდა: „საბჭოეთი დავტოვე იდეოლოგიური მოსაზრებით. ჩემთვის არა თუ მარქსის მატერიალისტური დოგმა, თვით მაგისტრალიც კი დასავლეთის ფილოსოფიისა მიუღებელია. ...დავტოვე საბჭოეთი, რადგან მარქსის გემით არ შემეძლო (და არც შემიძლია) მოზმევა რაიმესი: არც აზრითი. და მით უფრო არც ხელოვნითი“. გერმანიაში დაწერა და გამოაქვეყნა: „მეგი ქართველი ქალიშვილი“, „ჩაკლული სული“, „დემონი და მითოსი“, „ქალღმერთის ძახილი“, „გრალის მცველნი“, „კავკასიური ნოველები“, „ადოლფ ჰიტლერი უცხოელი მწერლის თვალით“ და სხვა.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, 1945 წ. გრ. რობაქიძე გერმანიიდან შვეიცარიაში გადასახლდა. 1962 წლიდან მისი გარდაცვალების შემდეგ მთელი მისი პირადი არქივი დარჩა ციურხში „გე-

ნეტიკური ფილოსოფიის არქივში“, რომელიც ჯერჯერობით შესწავლელია.

გრ. რობაქიძის მთელი შემოქმედება მითოსურისა და ფილოსოფიურის, დიონისურისა და აპოლონურის, ირაციონალურისა და რაციონალური საწყისების პრობლემებს ეძღვნება და ამასთან არის დაკავშირებული ეთნოსის, ერის, რასის რაობის კვლევა. განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი ეთნოსის მითოსური ძირების გაცნობიერებას და ამიტომ წერდა იგი: „ვეისაც სიმბოლო“ და „მითოსი“ არ ესმის, იგი ჩემ შემოქმედებას ვერ გაიგებსო“. ამ მსრტი განსაკუთრებით გამორჩეულია გრ. რობაქიძის მოღვაწეობის ადრეული პერიოდი. მასზე ნიკშეს ზეგავლენა და ამის შედეგად ქართული ეროვნული გონის სათავეების ძიება.

წერილში „ნიკშეს გავლენა გრიგოლ რობაქიძის ადრეულ შემოქმედებაზე“ ლუიჯი მაგაროტი წერს: „გერმანულ კულტურაში და, განსაკუთრებით ნიკშეს შემოქმედებაში გრიგოლ რობაქიძემ დაინახა მითოსური ძალის აღორძინება, გაოცდა მისი უღრმესი შინაარსით და ჩაწვდა მის მოულოდნელ დროულობას. ...რობაქიძე უბრუნდება ნიკშეს „ტრაგედიის დაბადებას“ და სწამს, რომ მითებისათვის ნიშანდობლივი თავისუფლების სუნთქვა ცხოვრებაში მხოლოდ მაშინ ჩნდება, თუკი ისინი ინარჩუნებენ ღრმა კავშირს დიონისურ საწყისებთან, ქაოსის სამყაროსთან, ამით რაღაცნაირად უნდა დაგვეხმარონ გადარჩენაშიო“ (18). თუ ნიკშესთან „ტრაგედიის დაბადებაში“ ეაგნერის მუსიკაა წარმოდგენილი მითოსის ძირეული კავშირის გამოსახულებად, გრ. რობაქიძე პოეტურ სიტყვას აღიქვამს მითოსის წარმომშობ ძალად, სწორედ იმ მითოსისა, რომელიც დიონისურ ცოდნას გვაწვდის სიმბოლოების მეშვეობით. იგი ამ ფორმულით ცდილობდა აეხსნა ქართული ეროვნული სულის თაურფენომენი და განვითარების გზაც.

1949 წელს დაწერილ ავტობიოგრაფიულ ნარკვევში „სათავენი ჩემი შემოქმედებისა“, გრ. რობაქიძე საგანგებოდ ეხება სიმბოლოსა და მითოსის ურთიერთობას, უარყოფს ფრანგული სიმბოლიზმის ზეგავლენას თავის შემოქმედებაზე და ასეთ ახსნას იძლევა: მის შემოქმედებაში სიმბოლო და მითოსი ერთადაა, ამავე დროს მას განსხვავებულად ესმოდა საერთო შეფასებაში მათი მნიშვნელობა; სიმბოლოს გამოყენება სამნაირად შეიძლება: თუ პოეტმა საგნის სიმბოლოს მიაგნო და სიმბოლოს ისე აძლიერებს, რომ „ჩქმაღავს სა-

განს, მაშინ საგანი გამოდის უხორცო და უსხეულო“. არც ის ვარ-
გა, თუკი სიმბოლო და საგანი ერთი სიძლიერითაა გაშლილი, მა-
შინ პარალელიზმია და სიმბოლო უბრალო ილუსტრაციად იქცევა.
ხელოვნების საქმეა დაძლიოს ორივე გზის ნაკლი და მესამე იქნება
სწორი გზა: „საგანში ხილული და საგნისაგან გამოყვანილი უკუ-
ბრუნვა კვლავ საგნისაკენ, მისი კვლავ საგნად ქცევა“. მწერლის
განმარტებით, ამ პრინციპზეა აგებული მისი „მცველნი გრაალისა“.
იგი იქვე შენიშნავს, რომ მითოსურის მისეული გაგება როგორც
კოსმიურისა არ თავსდება ისტორიულ შრეებში, რადგან მითოსი
არის ის, რაც „არ ყოფილა, ხოლო მუდამ მყოფია“, მასში წარ-
სული და მომავალი ერთი და იგივეა. ქართულში ამას შეესაბამე-
ბაო „იყო და არა იყო რა“. შემოქმედისათვის რაც ხდება, წარსუ-
ლიცაა და მომავალიც, — იგი მას იაზრებს ზეისტორიული რეგი-
ონებიდან. „საგნის“ ქცევა „სიმბოლოდ“ ძალიან ძნელია, კიდევ უფ-
რო ძნელია „ამბავის“ გამოვლენა „მითოსად“, რადგან ეს არის
მწერლის კონცეპტი და ის არც შემოტანილია, არც ნასესხები.
ამიტომ ეს „შეზავება“, „ზიარება“ სრულიად განსაკუთრებულია.
ამ თვალსაზრისიდან ამოსული გრ. რობაქიძე გეამცნობს, რომ მის-
თვის მთავარი იყო და არის „ქართული არსება“, „ქარღპუს სამზეო“,
ქართული ენა, მითოსი, მსოფლისახე, „ქართლის ცხოვრება“ და
საერაოდ თაურფენომენალურის „ანამნეზისი“. ამ პრინციპებით ხდე-
ბოდა მასთან საგნის „ქცევა“ სიმბოლოდ, ამბავის „ვლენა“ მი-
თოსად. გრ. რობაქიძე წუხილს გამოთქვამდა იმის გამო, რომ მის
შემოქმედებას ზოგიერთები აფასებდნენ, როგორც უცხოეთიდან
„შემოტანილს“, უცხოურის ზეგავლენის შედეგს, მიბადებს და ა. შ.
ამ შენიშვნის მიუხედავად, გრ. რობაქიძე იქვე აღნიშნავს, რომ მის
შემოქმედებაში „ღრმა შეზავებაა“ ქართულთან ევროპულისა, მათი
ერთმანეთთან ზიარებაა და ამის ნიმუშებად დასახელებულია: „ლონ-
და“, „კარდუ“ (ეს მისტერია საქართველოში დამრჩაო), „გველის პე-
რანგი“, „ლამარა“, „ჩაკლული სული“, „კავკასიური ნოველები“,
„ქალღმერთის ძახილი“, „მცველნი გრაალისა“.

გრ. რობაქიძის ფილოსოფიური ხედვა ყოველთვის ოპტიმისტურია
და ამიტომ აკრიტიკებდა იგი ასე მკაცრად ოსვალდ შპენგლერის
„ევროპის აღსასრულს“, რომელშიც ნაევარაუდევია დასავლეთის
კულტურის განვითარების წრის დასრულება, განწირულობა. ქარ-
თველი მოაზროვნე არ იზიარებდა კულტურების შპენგლერისეულ

თეორიას და ამასთან ერთად აკრიტიკებდა ვინდელბანდისა და რიკერტის კულტურის ფილოსოფიის პრინციპებს. მათზე მაღლა მდგომალაა მიჩნეული ნიცშე, რომელთანაც არ არის ბოლო, აღსასრული, არამედ მუდმივი ქმედითობაა „მარადიული წრებრუნვა“, დიონისური ძალაა „ზეკაცში“, „კაცში შვებულ დიონისოში“, რომელიც „რეალობაცაა“ და „სიმბოლოც“.

ო. შპენგლერის „ევროპის აღსასრული“ — „უნტერგანგ დერ აბენ-დლანდეს“) შეფასება 20-იანი წლების ქართულ ფილოსოფიაში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კვლევისა და კრიტიკის საგანია, რაც ჩანს წინამდებარე ნაშრომის ზემო პარაგრაფებში (იხ. შ. ნუცუბიძე, მ. გოგიბერიძე, კ. გამსახურდია). შპენგლერის აღნიშნული ორტომეული 3 წელიწადში 53-ჯერ გამოიცა. ეს წიგნი ითვლება კულტურის ფილოსოფიის დამფუძნებლად; 30-იან წლებში ნაციონალ-სოციალისტებმა აკრძალეს ამ მოაზროვნის სახელის ხსენებაც და მისი ნაშრომებიც. გრ. რობაქიძემ ამ თემაზე გამოაქვეყნა ორი სტატია, 1923 წ. „ბარიკადში“ და გაზეთ „ქართულ სიტყვაში“; იგი პირველ სტატიაში „იმპრესიონალიზმი — შპენგლერის შესედულება“ წერს: გერმანულ ენაზე გამოსულ ოსვალდ შპენგლერის წიგნში „დალუჰვა დასავლეთისა“ — ავტორს მიზნად არა აქვს ასახოს ევროპის „დალუჰვა“, მისი ფიქრი სხვაა: ევროპის კულტურამ დაასრულა „რკალი“ თავისი განვითარებისა და ეხლა ადგილი უნდა დაუთმოს კულტურის სხვა „რკალს“. შპენგლერი ამტკიცებდა, თანამედროვე ხელოვნების რკალი იმპრესიონიზმია, მან ამოწურა თავისი თავი, ხელოვნების ახალი სახე კი ჯერ არა ჩანსო. გრ. რობაქიძე მკაცრად აკრიტიკებს ამ თვალსაზრისს და ავითარებს აზრს, რომ იმპრესიონიზმი არის „ასალი ეპოქალური აპერცეფცია სამყაროსი. იბადება კითხვა, თუ რით და რარიგ წარმოიშვა ასეთი ცვლილება, და მეორეც, არ არის საკმარისი ამ პროცესის შეფასება მარტოოდენ მუსიკისა და პლასტიკის მიხედვით, რადგან იმპრესიონიზმის გაგებისათვის უფრო საგულისხმო და მეტ მასალას იძლევა პოეზია“.

გრ. რობაქიძე კრიტიკულად ეკიდება შპენგლერის კონცეფციას მეორე სტატიაშიც „ოსვალდ შპენგლერი, ნაკვეთი მეორე“, („ქართული სიტყვა“, № 1, 1923). მასში აღნიშნულია, რომ კულტურის განვითარების შეფასებაში შპენგლერი მთლიანად ორიგინალური არ არის, მასთან არის გავლენები გოეთესი და ნიცშესი, ვინდელბანდ-

რიკერტისაგან აღებულია თვალსაზრისი ისტორიისა და ბუნების დაპირისპირებისა, არის ბერგსონის გავლენაც ისტორიის დროსა და სივრცესთან მიმართების გაგებაში, ხოლო ისტორიის ციკლური განვითარების თეორია ვიკოსაგანაა დასესხებული.

ლოკალურ კულტურათა არსებობის დაშვება გრ. რობაქიძეს გაუმართლებლად მიაჩნია, თითქოს კულტურები კონკრეტული თავისთავში ჩაკეტილი მონადებები იყოს, უსარკმლო და უკარებო. ისტორიაში არა ყოფილა შემთხვევა, ერთ კულტურას ზეგავლენა არ მოესდინოს მეორესე. შპენგლერის მტკიცებას, რომ „არსებობს „პირველსულობა“ როგორც ბნელი, მისტიკური საშო, საიდანაც გამოდიან სხვადასხვა კულტურის სულები და სადაც ბრუნდებიან ისინი თავიანთი რკალების ასრულების შემდეგ“ — გრ. რობაქიძე მეტად გონიერულ არგუმენტს უპირისპირებს: თუ არსებობს „პირველი სული“, როგორც კულტურის საშო, არ შეიძლება იგი ამასთანავე არ იყოს იმავე კულტურების საერთო სული. იქვე მხილებულია შპენგლერის წინააღმდეგობანი ხელოვნების შესახებ მსჯელობაში. ერთი მხრივ, შპენგლერი ამტკიცებდა, ისტორიაში არ არის ლოგოსიო, მხოლოდ მოვლენები არსებობენო, მაგრამ ო. შპენგლერი მეორე წიგნში „პრუსია და სოციალიზმი“, წერს — „მსოფლიოში მიზანთანაბრობა თამაშია მხოლოდ ბუნებისაო“. შეცდომა აქ იმაშია, — შენიშნავს გრ. რობაქიძე, რომ, „თუ ლოგოსი არ არის, მაშინ არ არის თვითონ ისტორიაც. ისტორია არ არის უბრალო ცვლა, ის ვითარებაა, ვითარებაში კი აუცილებელია საზრისი („ვითარებაში“ ავტორი გულისხმობს „განვითარებას“).

გრ. რობაქიძის შეფასებით, ნიცშე ბევრმა ვერ გაიგო სწორად და ვერ გაიგო ვერც შპენგლერმა, ეს ჩანს იქიდან, რომ „შპენგლერის პათოსი აპოლონურისა და ფაუსტურის დაპირისპირებაშია. პირველი არის თაური ჰელენური კულტურისა, მეორე არის თაური დასავლური კულტურისა. პირველს ახასიათებს სტატიკა საგნების, მეორეს ახასიათებს დინამიკა სივრცის“; ეს ნიცშეს არასწორ გაგებად არის შეფასებული, რადგანაც „ნიცშემ აღმოაჩინა ჰელლადში დიონისო. მის შემდგომ ახსნა ჰელლადის კულტურისა დიონისოს გარეშე შეუძლებელია“. ვერ არის სწორად გაგებული ვერც ნიცშეს „ზეკაცის“ იდეა, მასში როცა ბიოლოგიურ, ცხოველთა ჯიშის რიგის არსებას გულისხმობენ, ეს უაზრობაა, რადგან „ნიც-

შეს ზეკაცი სხვა არის: ეს არის ზეკაცში შვებული დიონისო. რანდენად ზეკაცი ხსნის თავისთავს დიონისურად, იმდენად იგი რეალობაა, რამდენადაც ზეკაცი ილტვის განსრულდეს უკანასკნელად დიონისოში, იმდენად იგი სიმბოლოა. დარვინისტულ ბიოლოგიას არავითარი კავშირი არა აქვს ზარატუსტრასთან. ყოველ შემთხვევაში ასეთი გზით დაძლევა ნიცშესი თავის მოტყუებაა მსოლოდ. შპენგლერს კი ძალზე უნდა, დაძლიოს ნიცშე“. ცალმხრივობადაა მიჩნეული ანტიკური დრამის შპენგლერისეული გაგება, ამის თაობაზე გრ. რობაქიძე წერს: „ჰელადაში სიცოცხლე და შემოქმედება თითქმის ერთი და იგივე იყო, იქ მისტერია და ტრაგედია ერთმეორეს აგრძელებენ. მთელი სიცოცხლე აგზნებული იყო ღმერთშემმუსვრელი მითოსით“.

ნიცშეს მოძღვრება გრ. რობაქიძეს პირდაპირი პოზიტიური მნიშვნელობით არ შეუთვისებია, მან საფუძვლიანი ტრანსფორმაციით სიცოცხლის ფილოსოფიის პრინციპები შეუთავსა ქართულ მითოსს და აღმოსავლური სამყაროს უძველეს მსოფლგანცდის ფენომენებს. მას არ აკმაყოფილებდა არც აღმოსავლური მსოფლჭვრეტა და არც დასავლური რაციონალიზმი, ეძებდა მათ ურთიერთობაში მოყვანის გზას, არ იზიარებდა დასავლეთ ევროპაში აღიარებულ იდეოლოგიურ მისწრაფებებს და გმობდა აღმოსავლეთში გავრცელებულ ტოტალიტარულ მარქსისტულ მსოფლმხედველობას. გრ. რობაქიძე ეძებდა „მესამე ნაპირს“, მესამე გზას და მის გაკვალვას ცდილობდა ექსისტენციალისტების ანალოგიურად დასავლური მეტაფიზიკის უარყოფით, ნიცშეანურობიდან წინ სვლით ადამიანის „დაფარული“ არსებისა და მისი საზრისის ამოცნობით.

გრ. რობაქიძე თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში რთული ფილოსოფიური საკითხების გარკვევისას ხშირად მიმართავდა ვაჟა-ფშაველას აზროვნების მითოსურ-ფილოსოფიურ სტიქიას, უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა მის სიმბოლიკას და ეპიკურ სახეებს. მისთვის მითოსი იყო ბუნებასთან პიროვნების შერწყმის ყველაზე უფრო ათვისტური გამოვლინება. „ერთ ნაწილს ქვეყნისას არ ძალუძს სრულად გამოეყოს ყველა სხვა ნაწილებს და დამთავრდეს თავის განცალკევებულ კერძობაში. აქედან შუდლი, გაუგებრობა, მონობა, გახრწნილება“. უნდა აღდგესო მსოფლიოს ნაწილთა შორის სიყვარულის ქსოვილი, ამისათვის საჭიროა დაიმსხვრეს ცალკერძობა, საჭიროა მიწვდომა „სხვისა“, „სხვის“ გაგება, „სხვაში“

გადასვლა, „სხვადქცევა“. „მინდია სწორედ ამ ლოგოსის ერთ-ერთი ნატეხის სხეულებაა, მან განასხეულა თავის თავით შემოქმედი გენია ბუნებისა და იქცა თვითონ ნამდვილ გენიოსად მსოფლიო აზრით. იგი აღარ არის უბრალო ადამიანი, იგი ზესთაადამიანია ნამდვილი, მაგრამ არა ნიცშეს ზეადამიანი — ინდივიდუალისტი, არამედ რელიგიური უნივერსალისტი“.

გრ. რობაქიძის რომანი „ჩაკლული სული“ ფილოსოფოსის ლეოპოლდ ციგლერს ასე შეუფასებია: „ამ რომანში არის სტალინის მისტიკური სახე საოცარი ხელოვნებით მოხატული“. თავად ავტორის განმარტებით, მხოლოდ „მესამე ნაპირზე“ მდგომს შეეძლო „შინაგანად არმიღებული“, მაგრამ „უცნაურ-საოცრებით“ მოეხატა სტალინის სახე. გრ. რობაქიძის „დემონი და მითოსი“ აგრეთვე სტალინის პიროვნებას ეხება, რომლის მიზანია სტალინში დემონური ბუნების წარმოჩენა, მაგრამ ამავე დროს, თვით მწერლის სიტყვებით, ე. წ. „პრო-სტალინურ“ წიგნებშიც კი არ არის სტალინის ისტორიული როლი ასეთი ძლიერებით გამოკვეთილი, როგორც აქ. ეს კი იმას მოასწავებსო, ფიქრობდა გრ. რობაქიძე, ორი იდეოლოგიის დაპირისპირებულობა დაიძლევა „მესამე“ პოზიციიდან, ნაპირიდან“.

ცნობილია, რომ ჰიტლერზე დაწერილი ნაწარმოების გამო გრ. რობაქიძის სახელის ხსენება საბჭოეთში აიკრძალა და ბიბლიოთეკების კატალოგებიდანაც ამოიშალა. წერილში ქართველი მწერლებსადმი გრ. რობაქიძე ამ ფაქტზე ასეთ განმარტებას იძლევა: „საბჭოეთში მე მომნათლეს ფაშისტად“. ესეც სინამდვილეს ეწინააღმდეგება. „წიგნი ჰიტლერზე?? ეს წიგნი „პითაგორული“ გეგმებითაა აგებული. მოკლედ: იქ ნაციონალურ სოციალისტური მსოფლხედვა სრულიად შენგრეულია შინაგან — ამავე დროს ჰიტლერი მართებულ არეშია მოქცეული: ამ არეში კი იგი მართლაც მითიური ძლევა-მოხლეობით იზრდება“. წიგნი დაწერილია, როგორც თავად ავტორი აღნიშნავს, მისი ძირითადი ფილოსოფიური სწრაფვის შესაბამისად სიუჟეტის აგების პრინციპით, კერძოდ, აღმოჩენილიყო ცალკეულ გამოჩენილ პიროვნებებში დემონურ-მითოსური ხასიათები, სატანური თვისებები, გარკვეულიყო ხალხზე მათი მისტიკური და ბოროტისეული ზეგავლენის საიდუმლოება. წიგნში ჰიტლერზე ავტორის ამოცანა იყო, „ჩაწვეთებულიყო“ ქვეყნის მნგრეველი დემო-

ნური პიროვნების ამხსნელი საიდუმლო მომენტები, გახსნილიყო მისტიკური პიროვნების ხასიათის დამოკიდებულება ერის „თაურ-მდგენთან“. შედეგიც ასეთია: როგორც ავტორი წერს, წიგნში „ჩაწვეთებულია“ დიდი საიდუმლოებანი, რომელიც იმდენად ჰიტლერის განდიდებას არ ემსახურებოდა, რამდენადაც მინიშნებულია იმაზე, რომ „ფიურერს“ ქვეყანა „სხვა“ მიმართულებით მიჰყავდა, მაგრამ ასეთი ნოტები იმდენად სიმბოლურად, შორეული მინიშნებებით და სიღრმისეულ შრეებში იყო დაწინდებული, რომ გერმანიაში ფაშიზმით ესოდენ აღტაცებისა და საომარ ვითარებებში, არავის ეცალა ასეთი „ნიუანსების გამოწვლილვისათვის“.

გამოკვეთილი მისტიკური, დემონურ-მითოსური ხასიათების მკვლევარს, გრ. რობაქიძეს არ შეეძლო ჰიტლერის პიროვნებით არ დაინტერესებულიყო, მაგრამ „გესტაპოს“ მზვერავების თვალდევნაში მოქცეულს არც გულწრფელობის გამოჩენა შეეძლო. იგი ოკულტიზმის ლიდერად აღიარებული და გერმანელი ფაშისტების მიერ მკაცრ კონტროლზე აყვანილი, მაინც ახერხებდა თავის პუბლიკაციებში, თუ ქართულ ტყვეებთან შესვდრაში ვაჟას პოეზიითა და საქართველოს ისტორიულ ფაქტებზე საუბრებით გამოეფხიზლებინა და აღგზნებაში მოეყვანა ქართული სული.

თავის „აღსარებით“ წერილში გრ. რობაქიძე, ბოლო პერიოდის მოღვაწეობის მიხედვით, გადმოსცემს ბიბლიოგრაფიულ მონახაზს: გამოვიდა გერმანულად 9 წიგნი. აქედან ორი ითარგმნა ჩეხურად, ერთი იტალიურად, ორი ფრანგული თარგმანი მზადაა. ერთი ნოველა ითარგმნა ესპერანტოს ენაზე. ცნობა მივიღე ესპანეთიდან, აპირებენ თარგმნას ჩემი წიგნებისა. ტირაჟი ჩემი წიგნებისა გერმანიაში 250 ათასი. რეცენზიები უთვალავი, სხვადასხვა ენებზე ევროპისა, მთელი რიგი საფუძვლიან ნაკვეთთა ჩემი შემოქმედების ირგვლივ — ეპითეტნი ისეთნი, როგორნიც ოდესმე რგუნებია რომელიმე მსოფლიო მწერალს. შვედურ ჟურნალში „იდუნ“, ომის წინ, ანკეტა გამართეს: უნდა დაესახელებინათ „სპეცებს“ სამი უმნიშვნელოვანესი წიგნი მსოფლიო ლიტერატურაში ჩვენი დროისა. ერთმა მათგანმა — ამბობენ, ყველაზე უფრო ავტორიტეტიანმა ამ „დიდ სამში“ ერთი ჩემი რომანიც დაასახელა“. მწერალი ასახელებს ახალ რომანებს მითიური შინაარსით: „მედეას ნაწნავები“ და „დალი“, გერმანულად პირველი

გამოვიდა სახელწოდებით „მეგი“, მეორე — „ქალღმერთის ძახილი“. მომზადებული ჰქონია გამოსაცემად კიდევ სამი წიგნი: „ატლანტური ოცნება ანუ ქართული მითოსი“, „ისრაელი როგორც საიდუმლო და ბედი“, „იზის ბრიუნენზე“. ამ ნაწარმოებთა დედაარსი ასეა გადმოცემული: „მე მოვნახე „წყაროს-თვალი“ ეგვიპტელთა მისტიკებისა დიდი პინდარეს გზით. ლოგოსი არსად ასე არ აღნიშნულა urweltlich (ურველტლიხ), როგორც იქ. მოსემ იქ მიიღო, „მეორე დაბადება“, პლატონმა იქ მიიღო სიბრძნე. ავგუსტინე სწვდა ქრისტეს მისტიკიას ასე ღრმად, რადგან ძველი მისტიკიანი ცნობილნი იყვნენ მისთვის, იზის „ენგარდიდან“ ვიხილავ მე დასავლეთის „გონს“ და მის აბრუნდს. ვარჩევ ჩვენი დროის თავსამტერვე პრობლემებს. აქ მხოლოდ ერთს აღვნიშნავ: ესაა „ატომის ყუმბარა“. კაცობრიობა შეძრწუნებულია: ცდილობს აიცილინოს ნეგატიური გამოყენება ატომის ენერგიისა, სურს გამოიყენოს იგი „პოზიტიურად“. ვერ ამჩნევს ვერავინ მთელ მსოფლიოში, რომ თვითონ დაშლა ატომისა სამყაროს კოსმიურ დაშლას მოასწავებს. ატომი კოსმიური მონადაა სამყაროსი“.

ცნობილი ფაქტია, გრ. რობაქიძის გერმანული ენის წერის მანერის და მეტყველების განსაკუთრებულობის აღიარება გერმანელ მწერალთა წრეებში; ქართველი მოაზროვნე გერმანული სიტყვის „ენგარდს“ მართლაც სწვდა იმ მიზნით, რაც თავად გერმანელთათვის, თითქმის „დაბნული“ იყო. გრ. რობაქიძის განმარტებით, მისი გერმანული ენის გამორჩეულობის მიზეზი ქართული მშობლიური ენა იყო, რომელიც „ზმეობდა“ მის „გერმანულშიც“.

გარდაცვალების წინა ხანებში გრ. რობაქიძეს გამოსაცემად მოუმზადებია ქართული შაირების „კონა“, სახელწოდებით „მომავლადი არწივი“, რომელსაც იგი თავისი შემოქმედების გვირგვინად მიიჩნევდა და ჭათეტიკურად წერდა: „მალე გამოუშვებ ამ არწივს კამარის შესაკრავად — კამარაში კარდპუს ელვარი იქნება. მართალია იგი კვდება, მაგრამ იგი ის არწივია, რომელიც მითოსური გადმოცემით, ასლად იშვის ხოლმე“. ამ სიტყვებში გამხელილია რობაქიძისეული სიმბოლიკა მისი სიცოცხლის საზრისისა და ღირებულების ამხსნელი. ბოლო დროის თავისი მოღვაწეობის შეფასებისას, თავისი შემოქმედების საზრისის განსაზღვრისას, გრ. რობაქიძე აღნიშნავდა, რომ იგი იყო ნაყოფი „კარდპუს“ — ქართველთა ძირის „მზეოსანი სახით“ ანთებისა საქართველოს გარეთ.

გ 9. გურამ ასათიანი — ქართული ხასიათის ეპანაგორიკი კულტურულ-ისტორიული ასპექტი

1970-იანი წლებიდან ქართველთა ეროვნულ თავისებურებებს იკვლევდა გურამ ასათიანი, მრავალმხრივ განათლებული პუბლიცისტი, მწერალი, კრიტიკოსი. იგი მიზნად ისახავდა დაედგინა სათავეები, საიდანაც შეიძლება მომდინარეობდეს ქართული ეროვნული ხასიათი და ამავე დროს ჩვენი ხალხის „ესთეტიკური ბუნება“. კვლევის შედეგები ჩამოყალიბებულია ნაშრომში „სათავეებთან (რამდენიმე ცდა ქართული ხასიათისა და ესთეტიკური ბუნების გასარკვევად)“. კვლევის მთავარი ფონია აღმოსავლეთიდან და დასავლეთიდან ურთიერთობა, რომელშიც ისტორიულად ჩართული იყო და ამჟამადაც ასე არის ქართველი ერი. გ. ასათიანი იყენებს ინგლისელი მეცნიერის მორის ბოურას გამოკვლევას „პოეზია და შთაგონება“, რომელშიც განვითარებულია აზრი „ეფუხისტყაოსნის“, როგორც იმ ქართული ნაწარმოების შესახებ, რომლიდანაც ერთნაირად მოედინება დასავლური და აღმოსავლური და საბოლოოდ მაინც ეს პოემა „წმინდა ეროვნული ხასიათისა“ (2, 8).

ქართული ხასიათის კვლევისას, თუ სად არის მისი სათავეები, რამდენადაა ასახული ქართულ ეროვნულ ხასიათში აღმოსავლური და დასავლური, — ტრადიციულად გავრცელებული და გაბატონებული თვალსაზრისების მხრივ გ. ასათიანი სერიოზულ წინააღმდეგობებს წააწყდა. 70-იან წლებში ჩვენში გაბატონებული იყო დასავლური ორიენტაციის, ქართველთა ევროპეიზმისაკენ სწრაფვის თვალსაზრისი, ხოლო რაც შეეხება ქართველებზე აღმოსავლეთის ზეგავლენას, ეს ფაქტი უარყოფილი არ იყო, მაგრამ ამავე დროს ძირითადად მაინც ის აზრი ბატონობდა, რომ ყოველივე აღმოსავლური ქართველების ბუნებისათვის საფუძველშივე უცხო და ამიტომ უარსაყოფ მოვლენებად ითვლებოდა, როგორც ქართველთათვის ძალით თავზე მოხვეული, თითქოს და „აღმოსავლური მოტივები ლიტერატურაში და ასევე წეს-ჩვეულებებში „ამახინჯებდა ქართული კულტურის არსს“. ეს თვალსაზრისი განვითარებული უკიდურესობამდე, საბოლოოდ ასეთი დასკვნით მთავრდებოდა: აღმოსავლეთმა ბევრი რამ წაართვა ქართველ ხალხს, ძალისმიერი ზემოქმედებით ბევრი რამ წაიშალა, დაიკარგა, უფრო მეტიც, აღმოსავლეთით ეპიგონურმა გატაცებამ ბევრი „გამოათაყვანა“, „იდიოტიზმამდე“ მი-

იყვანა და ამას შედეგად მოჰყვა „ძველი თბილისის“ წრეგადასული აპოლოგია, მაშრიყელთა ქება-დიდება და მისთანანი. სალიტერატურო და კრიტიკულ წერილებში გავრცელებული ამ აზრის საპირისპიროდ გ. ასათიანი მიუთითებს ყოველივე აღნიშნულის ფაქტობრივ მოცემულობაზე, მაგრამ, თავის მხრივ, მოითხოვს ჩვენს ერზე აღმოსავლურის ზეგავლენა არ შეფასდეს ცალმხრივად, არამედ საკითხი გადაწყდეს ორმხრივ მიმართებაში დადებითისა და უარყოფითის გამორჩევით, რადგანაც, ფაქტობრივად, ერთიც იყო და მეორეც. „აღმოსავლეთმა მაინც ბევრი რამ მოგვცა, ზოგი საზრახი თვისებაც შევიძინეთ, მაგრამ გაცილებით მეტი ნამდვილად ღირებული, გამამდიდრებელი. აღმოსავლური ნაკადი დღეს მთელი ჩვენი კულტურის შემადგენელი ნაწილია, ორგანულად განიფთვებული მის ცოცხალ მატერიალთან“. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ აღმოსავლური ისე ჭარბადაა შემოსული ქართულ კულტურაში, რომ საზღვრის დადგენაც კი ძნელდება, — რა იყო პირველადი და რა არის შეძენილი (2, 8).

მოცემულ კონტექსტში „აღმოსავლეთის“ ცნებაში იგულისხმება მახლობელი აღმოსავლეთი, უწინარეს ყოვლისა, ჩვენზე მტრად მოსული აღმოსავლეთი — სპარსეთი, თურქეთი. ისინი მტრად მოვიდნენ საქართველოში, მაგრამ ზეგავლენას ახდენდნენ, შემოგვეჩვიენ, დაგვიახლოვდნენ და ჩვენი ქართული ხასიათის თანამონაწილენი გახდნენ, მართალია ტრანსფორმირებული სახით, მაგრამ მაინც აღმოსავლური კოლორიტით, როგორადაც გადაიქცა ჩვენი „ძველი თბილისი“.

ზოგი მტკიცებით, აღმოსავლეთს ქართულ ხასიათზე გავლენა საერთოდ კი არ მოუხდენია, არამედ მხოლოდ „ძველ თბილისზე“ და ისიც მხოლოდ მდებრივ პლემბურ ნაწილზე, საერთოდ კი ქართველი არისტოკრატია, და არა მარტო იგი, ქართველი ხალხის მასა, სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობა ხელშეუხებელი დარჩა თავისი ქართული ბუნებით, მათზე ზეგავლენა არ მოუხდენია სპარსულ-თურქულ წეს-ჩვეულებებს. ამ თვალსაზრისის უარყოფისათვის გ. ასათიანი აღნიშნავს, რომ ქართველთა მაღალ წრეებშიც, აღიარებული რანგის „ადეპტების“ მეშვეობითაც იკვლევდა თავის გზას საქართველოში აღმოსავლურის გავლენა და რომ ეს აღმატებული პიროვნებები და მათი ოჯახები პირწმინდად ევროპულისავენ. მიდრეკილების არ იყვნენ.

გ. ასათიანი მთელი სიმართლით მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ ევროპეიზმით გატაცება არ გამოიხატავს აღმოსავლეთის ზეგავლენას: „აღმოსავლეთელებთან შედარებით ჩვენ, ცხადია, ევროპეიზმი ვართ, მაგრამ ევროპეიზმთან უშუალო კონტაქტისთანავე იმასაც ვგრძნობთ, რომ ჩვენში არის რაღაც მათგან განსხვავებული, არა მხოლოდ წმინდა ქართული, აბსოლუტურად თვითმყოფი, არამედ, უფრო ზოგადი წარმომავლობისაც“ (2, 10). ჩვენ ცდილობთ ზუსტად ისევე ვიქცეოდეთ, როგორც დასავლეთის აღმნიშვნელი, სინამდვილეში კი არ ვმალდებით, არამედ უფრო ვლარობდებით, გვაევიწყდება ხოლმე, რომ აღმოსავლეთისაგან მემკვიდრეობით მივიღეთ „აზიატური“ ყოფისა და ხასიათის მრავალი უბადრუკი თვისება და გარდა ამისა, რაღაც საგულისხმო რამეებიც. ჩვენ ვეზიარეთ, შევიწოვეთ დიდი აღმოსავლეთის კულტურის არაერთი მონაპოვარი და, რაც მთავარია, თვით ჩვენი ბუნებაც, ტემპერამენტიც, ემოციური წყობაც, მხატვრული თვითდამკვიდრების წესიც არ შეიძლებოდა ყოფილიყო დასავლური. „ჩემი ღრმა რწმენით, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სინთეზი თვით ქართული ეროვნული ხასიათის თვისებაა“ და უმთავრესად ამ ორგვარი სათავით ცდილობს გ. ასათიანი, ახსნას ქართული ხასიათის წარმომავლობა, მისი სირთულე, არაერთგვაროვნება.

ზემოაღნიშნული ციტირებული დებულება ის თეზისია, რომელზედაც გ. ასათიანმა დააშენა თავისი კონცეფცია ქართული ხასიათის ორბუნებოვანების შესახებ, მაგრამ მას ისტორიული და ლოგიკური დასაბუთება სჭირდებოდა, საჭირო იყო შესაბამისი ლიტერატურული წყაროების გამოყენება და არჩევანი შეჩერდა ქართული ლიტერატურის ისტორიულ მასალაზე.

ზემოჩამოყალიბებული პარადიგმა ქართული ხასიათის სათავეების შესახებ არ არის მარტივად და ერთმნიშვნელოვნად მიღებული და გაზიარებული თავად ავტორის მიერვე ზოგადი მნიშვნელობის ასეთი ფორმულით, — აღმოსავლეთი + დასავლეთი = ქართულ ხასიათს. აღნიშნული კონცეფციის ავტორს ამ ორი ურთიერთდაპირისპირებული მხარის სინთეზირების საერთო, უძველესი საწყისი უნდა გამოეკვლია, წინააღმდეგ შემთხვევაში მიიღებოდა სხვადასხვა ხასიათთა ეკლექტიკური კავშირი. როგორც გ. ასათიანი აღნიშნავს, მთავარია საკუთრივ ქართული თაურთენომენალურის გამოკვლევა-გამოკვეთა. რითაც შესაძლებელი გახდება ზემოაღნიშნული სინთეზის შესაძლებ-

ლობის ასხნა, რაც მისი აზრით, ყველაზე ნათლად ქართულ ლიტერატურულ სახეებშია ჩამოქნილი და ამისი ანალიზით უნდა გაცხადდეს თვითმყოფი, პირველქმნილი და მასზე თავისებურად, ტრანსფორმირებული სახით დამყნობილი აღმოსავლურ-დასავლური გავლენები. ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ყველაზე ნათლად ჩანს საკუთრივ ეროვნული, პირველქმნილი მწერლობასა და კულტურაში ის სახეები, რომელნიც „ერის სულიერი რაობის უპირველეს ემანაციას“ წარმოადგენენ (2, 12).

ქართული ლიტერატურის ისტორია გვიჩვენებს, რომ გვყავდნენ „დასავლელი“ და „აღმოსავლეთელი“ პოეტები, პოლიტიკოსები, მაგრამ ასეთ შემთხვევაშიც კი არასოდეს არ გამორიცხულა მათთან მთლიანად მეორე საწყისის ძალა და მოქმედება. მაგალითად, გვყავდა თეიმურაზ პირველი, — გატაცებული აღმოსავლური პოეზიით და პარალელურად ამისა სულხან-საბა, დასავლური ორიენტაციის მოაზროვნე. ამავდროულად ორივესთან იყო საპირისპირო მომენტებიც, — თეიმურაზთან დასავლურისა და სულხან-საბასთან —აღმოსავლურისა, ასევე აღმოსავლურ-დასავლურ მოტივთა დაპირისპირებაცა და ერთიანობაც აღ. ჭავჭავაძესთან, გრ. ორბელიანთან და თვით ნ. ბარათაშვილთანაც კი.

აღმოსავლური და დასავლური საწყისები ქართულ ლიტერატურაში, ერთმანეთის საპირისპიროცაა, როცა ერთი იჩივრება მეორისაგან, ზოგჯერ პირიქითაა, მაგრამ ძლეული მხარე არასოდეს არ უქმდება, არ ისპობა. უფრო ხშირად კი ეს ორი საწყისი იშვიათ მთლიანობას ქმნის და ამ პარმონიის კლასიკური სახეა „ვეფხისტყაოსანი“. მთავარი მაინც, გ. ასათიანის განმარტებით, არის საკუთარი ძირი, საკუთარი ეროვნული ღვრიტა. ამასთან დაკავშირებით, ავტორი იმოწმებს ინდოეთის გამანათვისუფლებელი მოძრაობის ლიდერის ვივეკანანდას აზრს, რომელიც თავისი ერის ბედისა და ხასიათის კვლევის შედეგად წერდა: მთავარია ერის მაცოცხლებელი, „ცენტრალური ბგერა, რომლის გარშემო იკრიბება პარმონიის ყველა ძირითადი ბგერა“ და თუ კი ერი, ისე როგორც ინდივიდუალური ადამიანი უარყოფს საკუთარ ცხოველმყოფელობას, საუკუნეებით გადმოცემულ გეზს — ასეთი ერი კვდება. ყოველ ერს აურჩევია გარკვეული ხვედრი. ინდოელებმა, ვივეკანანდას განმარტებით, უძველესი დროიდან აირჩიეს უკვდავი სულის რწმენა, იგი აფრთხილებს თავისი ერის შვილებს, არ ეღალატათ ამ რწმენისათ-

ვის, რადგან ეს ნიშნავს საკუთარი ეროვნული ბუნებისაგან განდგომას, საკუთარი ხალხის ღალატს (2, 13).

გ. ასათიანი ვივეკანანდას ანალოგიით ცდილობს ქართველი ერის იდეალი, მისი ეროვნული თავისებურება და არჩევანი განსაზღვროს და ამის გასაღებს რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“ ეძებს. მისი აზრით, ქართველმა ხალხმა რუსთაველის ენით გამოთქვა თავისი ეროვნული თავისებურება, ეს არის იდეალური ადამიანის სახე, მისი თავისებურება და ხასიათი განხორციელებული როსტევეანის პიროვნებაში — „მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ მრავალი ყმიანი, მოსამართლე და მოწყალე, მორცმული, განგებიანი“. მაშასადამე, იდეალური პიროვნება ორმაგი ბუნებისაა, ამბივალენტურია თავისი არსებით. რუსთაველის პოემის შესავალში მკვეთრად ჩამოყალიბებული ამ ორმაგობის საფუძველი როგორც ზეგარდმო საუფლო და მეორე, ღმერთის მიერ შექმნილი მრავალფეროვანი სამყარო, — ის, რაც „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა“. ე. ი. ჩვენი სათავეა, — სულიერი სამყაროსაგან ჩვენი წარმომავლობა და მიწიერი სხეულებრივი არსებობის ურთიერთშერწყმა, ამ ორი მხარის ურთიერთისაკენ სწრაფვა და ამავე დროს დაპირისპირება ქმნის ქართული ხასიათის დრამატიზმს (ამაზე მიუთითებდა ვახუშტი ბაგრატიონიც თავის აღწერილობაში „ზენი და ჩვეულებანი საქართველოსანი“).

ქართველი კაცის ბუნებაში ხასიათის ამბივალენტურობა ნათლად დაინახა ქართველთათვის უცხოელმა, მაგრამ ჩვენს ეროვნულ ხასიათში ღრმად ჩახედულმა ბორის პასტერნაკმა. იგი მიუთითებდა ქართველის ხასიათში, მათი ბუნების გამოვლენის ორნაირობაზე და მათ ურთიერთშეთანხმებულობაზე: ერთის მხრივ ქართველის ხასიათში ჩანს საუკუნეებით გამომუშავებული საზეიმო განწყობა, გამარჯვებულის იერი (რომელიც პიროვნებას ემუქრება ზერელობაში გადაზრდის საფრთხით), — მეორეა ტრაგიკული, უხმაურო ყოფა და უფსკრულამდე ჩადრმავება.

როგორც ყველა სხვა ხალხს, ქართველებსაც ჰყავდათ თავისი ეროვნული თვისებების მეხოტბენი, მაიღალიზებელნი და ისინი უმეტესად სულიერი მოღვაწენი იყვნენ. ასეთებად გ. ასათიანი ასახელებს გიორგი ხუტეს-მონაზონს („პირველთაგანვე ქართველნი იყვნენ წრფელ და უმანკო“), გიორგი მთაწმინდელს, ნიკოლოზ კათალიკოსს, ამგვარი იდეალიზაციის ფაქტებზე მიუთითებდა ივ. ჯავახიშვილი, გმობ-

და მას (როგორც ეს შესაბამის პარაგრაფში წარმოდგენილი). გ. ასათიანი თავისი კონცეფციიდან სათანადო დასკვნის გაკეთებისათვის იმოწმებს მას და ისტორიული და ლიტერატურული წყაროების გამოყენებით ასეთ დასკვნას აკეთებს: „ჩვენი ეროვნული სულის ორი პოლუსია — მინდია და მურმანი ორი უკიდურესი გადახრა (მიღებული ნორმიდან) ურთიერთსაპირისპირო მიმართულებით“. ისინი ერთნაირი არიან ერთრიცხიში, ორივენი არღვევენ ჩვეულებრიობის ნორმას, მაგრამ მიემართებიან ურთიერთისადმი საწინააღმდეგო მიმართულებებით და ამიტომ ანტიპოდები არიან. ერთი ალტრუისტია, მეორე — ეგოცენტრისტი. მათ ბედნიერების ორგვარი გაგება აპირისპირებს ერთმანეთთან: მინდიაში ცოდნა და ბედნიერება ერთადაა. იგი „დაჭრილი ქართული სულის კივილია“, გულმოწყალების, სიკეთის, უნივერსალური სათნოების განხორციელებაა. „მინდიას ზნეობრივი მაქსიმალიზმი მსოფლიო აბსოლუტურ ეთიკურ ღირებულებებში ჰპოვებს წყაფილებას, — აბსოლუტურ სიკეთეში, აბსოლუტურ სამართლიანობაში, აბსოლუტურ გულისხმიერებაში“. მინდია „სულის აღამიანია“, მაგრამ იგი ბუნებასთან მჭიდრო კავშირშია, ცხოველურ საწყისთანაა მიმართებაში, ამიტომ და ამ გაგებით, არის დიონისური არსება, მაგრამ ამავე დროს იგი ბუნებაში ჰარმონიას, სიყვარულის ხედავს. მას სურს საყოველთაო ბედნიერება, მაგრამ ეს შეუძლებელია და ამიტომაც მარცხდება. ერთი მხრივ, მინდია „ინტელიგენტია“, ესმის სხვისი ტანჯვა, მისი მოქმედება აზროვნებაა, ფიქრია, მაგრამ ამავე დროს თვითდამკვიდრებას ცდილობს და გაორებულია. მინდიას ანტიპოდია ქართული მითოლოგიიდან მოსული მურმანი — ეგოცენტრიკოსი, აქტიური „ბოროტი სული“, რომელიც მსოფლიო პირად ბედნიერებაზე ოცნებობს.

გ. ასათიანის აზრით, ქართული ხასიათი ბოროტებას ვერ ეგუება. ქართულ სიტყვიერებაში, ქართველთა შემოქმედებაში სიკეთე ასრულებს მშენებლის, მწარმოებლის როლს. ამიტომაც მურმანის სახე არ არის პერსპექტიული, მისი ენერგია ბოროტი ენერგიაა ხალხის თვალში და ამიტომ მისი „ბოროლის ციხე“ მირაჟად გადაიქცევა და ხუხულასავით ინგრევა. მურმანის ზრახვაში შურისა და სიკეთის თესლი ურევია, იგი სიკვდილის, არყოფნის, უძრაობის სათავედ გვევლინება. მისი სიყვარული მტრობად გადაიქცევა, შენების სურვილი — ნგრევად (2, 27). იგი თვალს ითხრის, რადგანაც სხვათა

დამღუპველია, საკუთარი სულის წარმწყმედი. მურმანი სინამდვილის ნათელს ველარ უძლებს და თავისი ქმედებით შეძრწუნებული უარს ამბობს საკუთარ არსებობაზე, მას მეტად არსებობა აღარ შეუძლია. გ. ასათიანი თვლის, რომ აქ თუმცა მითოსურ სახეებზეა მსჯელობა, მაგრამ სინამდვილეში მათ თავისი რეალური ანალოგიები ჰყავთ, რომელთა ნიმუშებად დასახელებულია ცოტნეს დადებითი პერსონა და ზურაბ არაგვის ერისთავი როგორც მოღალატე.

გ. ასათიანი ცდილობს დაასაბუთოს, რომ ქართულ ხასიათში ორი ნაკადია გაერთიანებული, მისი ორბუნებოვნება ორი სათავიდან მოდის და განსაკუთრებული ყურადღება სჭირდება ამის ახსნასა და გაგებას, რადგან ქართველთა ხასიათის ეს ამბივალენტურობა ხშირ შემთხვევებში ცალმხრივ გაგებაზეა დაყვანილი და საოცრად უაზრო დასკვნების საფუძველი ხდება. ამგვარი ცალმხრივი გაგების შედეგია, რომ ერთი საქართველოს სამოთხისებურ ქვეყნად წარმოადგენენ, მეორე კი — უღვთო, ჯოჯოხეთურ, თავკერძა ადამიანების, გაუტანელი ორპირა-ღალატე ხალხის სამშობლოდ. გ. ასათიანი მოიშველიებს ჰერდერის ცნობილ და აღიარებულ წიგნს „იდეები კაცობრიობის ისტორიის ფილოსოფიისათვის“, სადაც ძალზე მკვეთრად ისმის უარყოფითი ნოტები ქართველების შესახებ. გ. ჰერდერი წერს: „...კიდევ უფრო (სომხეთთან შედარებით გ. ა.) საბრალოა ქრისტიანული საქართველოს ბედი. აქ არის ეკლესიები და მონასტრები, პატრიარქები, ეპისკოპოსები, ბერები, ქართველი ქალები ლამაზები არიან, მამაკაცები გულითადნი, და მაინც მშობლები ჰყდიან თავის შვილებს, ქმრები — ცოლებს, თავადები — ქვეშევრდომებს, მორწმუნენი მღვდლებს. უცნაური ქრისტიანობაა გამეფებული ამ სულთ ლად, ხოლო ქურდული გულის სიღრმეში ღალატე ხალხში“ (ციტ. გ. ასათიანის მიხედვით, (2, 33). ჰერდერი იქვე გადადის ბასკების დახასიათებაზე, მათ აქებს როგორც „გაუკაცურს“, „მხნე და მხიარულ ხალხს“. ჰერდერმა უცხო მოგზაურთა მონათხრობის მიხედვით აღებული ცნობებიდან გააკეთა დასკვნა არა იმდენად ქართული ხასიათის ამბივალენტურობის, რამდენადაც მისი პარადოქსალური თავისებურების თაობაზე. გ. ასათიანმა ამას თუმცა ტენდენციური დახასიათება უწოდა, მაგრამ მოეწონა ქართული ხასიათის ორმაგი ბუნების „აღმოჩენა“, რომ ქართველები არიან „ღალატეანი“ ხალხი, მაგრამ მათ სულში, ხასიათში ჩანერგილია

„სულის სილაღე“. ჩვენი ქართველი მკვლევარი იმ კითხვის დასმასაც აფასებს, რაც ქართველების მისამართით პერდერმა შენიშნა, — რატომ არ, ან ვერ მოახდინა ქრისტიანობამ ქართველებზე კეთილისმყოფელი გავლენაო. ყველა აღნიშნულ „ქართულ საკვირველებაზე პასუხად, იმის ასახსნელად, თუ რამ განსაზღვრა ქართულ ხასიათში „სულის სილაღისა“ და „ღალატეობის“ პარადოქსი, გ. ასათიანი წერს, პერდერს რომ თვალი გადაეგლო ჩვენი ისტორიისათვის („მოეცალა ამისათვის“), მის მიერ აღმოჩენილი პარადოქსის მიზეზსაც გაარკვევდა, იგი მიხედებოდა, ქართველ ხალხს რა ფასად დაუჯდა „სილაღის“ თვისების შენარჩუნება (2, 24). მაშინ იქნებ მიხედებოდა, რომ ქართულ ხასიათში ბედნიერების მაძიებლობაა გადამწყვეტი, რომ ქართველი სიმართლის, მშვენიერების, სიკეთის მაძიებელია. თუ რუსულ ხასიათში „სიმართლისმაძიებელი“ სული გამოიკვეთება, ქართველები (რუსთაველის დახასიათებაც თუ მოვიმარჯვეთ) უპირატესად ბედნიერების მაძიებელი ხალხია. თუმცა ყველა ხალხს სურს ბედნიერება (თუ ეპიკურეს დაეუჯერებთ, ყველა ადამიანი ბედნიერებისათვის იბადება და ბედნიერებისაკენ ისწრაფვისო), მაგრამ აქ მსჯელობა ეხება ერის თავისებურებებში დომინანტს, უმთავრესს.

სულის სილაღე — ბედნიერების ძიებაა, ქართველს არსებობა ამის გარეშე ვერ წარმოუდგენია. ეს ქართული სულის თანდაყოლილი თვისებაა და თუ საამისო პირობები არ არსებობს, სულის სილაღის რეალიზაცია თუ ვერ ხერხდება, მაშინ ქართველი კაცი ან წვრილმანებში ეძებს შევებას, ანდა ბედნიერების, ზეიმის, სიხარულის ილუზიას იქმნის. „ჩვენ ძველ ხალხთა იმ მეტისმეტად მცირერიცხოვან რიგს ვეკუთვნით, რომელმაც დღემდე შეინარჩუნა სიცოცხლის გემო“ (2, 35). გ. ასათიანის ამ სიტყვებს, ჩვენის მხრივ, შეიძლება დავუმატოთ: ქართველებმა განსაკუთრებული ძალით შეინარჩუნეს სიცოცხლის სიხარული.

ფრანგმა განმანათლებლებმა, ავტორის აზრით, „ბედნიერების ფილოსოფია გამოიმუშავეს“, რაც სტენდალის შეფასებით, პატივმოყვარეობის დიქტატს ნიშნავდა გამოხატულს გალანტურობაში, გრაციაში, დახვეწილ ქცევებში. იმავე სტენდალის შეფასებით, იტალიელებისათვის ბედნიერება „შიშველი, ღრმა ვნება, ბედნიერება გრძნობებშია განცდილი“. ქართველისათვის ბედნიერება თანდაყოლილ თვისებას ჰგავს, რადგან უკვე ძველი ისტორიული ხანიდან ქართველისათვის ბედნიერება მუდმივი საძიებელი ყოფილა და რადგან ის

მეტად ძნელი მისაღწევი იყო, ამიტომ ეს სწრაფვა უკავშირდებოდა ბრძოლას, წინააღმდეგობათა გადალახვას. შედეგი ამისა ის აღმოჩნდა, რომ ბედნიერებისაკენ სწრაფვა ქართველის აქტიურ მამოძრავებელ თვისებად ჩამოყალიბდა და როცა მისი განხორციელება ვერ ხერხდებოდა, ქართველი კაცი სასურველს რეალურთან აკავშირებდა, „ბედნიერების სპექტაკლს ღვამდა“. ამისი ნიმუშია ქართული სუფრის სადღეგრძელოები, სადაც პიროვნებას მიეწერება, რაც ის „უნდა“ იყოს, იდეალურთან შესაბამისი. სასურველისა და არსებულის, იდეალურისა და რეალურის პარამონიის მოპოვება, პარამონიის აღდგენის ცდა, — „ასეთია ბედნიერების ქართული მოდელის მთავარი ტენდენცია“.

იდეალური სულისმიერია, რეალური კი — ხორციელი, სხეულებრივი, ქართული ხასიათი „თავდავიწყებით ელტვის სულიერობას“, „ცისა ფერს“, „სამუდამო მხარეს“, მაგრამ უჭირს დიდხანს გაძლოს წმინდა სულიერობის საუფლოში, მოწყენილობას გრძნობს, მიწიერის დარდი აღონებს, „სამუდამო მხარეში მხოლოდ სიმწუხარეა“ და მძაფრი სიყვარულით ესწრაფვის ისევ ამქვეყნიურს. მატერიალურით კმაყოფილებას ცვლის კვლავ სულის მოუსვენრობა, იდეალურის წყურვილი, ამაღლებულზე ოცნებები (2, 37). გ. ასათიანის განმარტებით, ასე დაიწერა დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“.

ქართულ ხასიათში განხორციელებულია „უკმარობის ნიაღვარი“ და ის ვერ ეგუება ვერც სულიერობის და ვერც მიწიერი ყოფის ნაკლებობას, ვერ უთავსდება დისპარმონიას. ქართველს თავისი ბუნებით არ შეუძლია ბედნიერების მოცდა, მისთვის საძულველი სიტყვებია „შეუძლებელი“, „აკრძალული“, ძალზე უცხოა მისთვის თვითშეზღუდვა. „სულის სიღრმეში მას სჯერა, რომ ის სურვილი, ვნება, იმპულსი, მის არსებაში რომ აღმოცენდა, თავისთავად კანონზომიერია, ბუნებრივია, კეთილისმყოფელია... და ამ ლოგიკითვე უსათუოდ უნდა განხორციელდეს, აღსრულდეს, დაკმაყოფილდეს“ (2, 38). „ქართველი უპირატესად „ადამიანური ადამიანია“ და ამიტომ ის უპირატესი, რაც მის ხასიათშია — „უკმარობის ნიაღვარი“, — მხოლოდ ერთი მხარეა, მას ავსებს მეორე მხარე—„მცირედით“ კმაყოფილება. ეს ახასიათებს ქართველს, მისთვის ეს ორნაირი ბუნება პიროვნულ-ადამიანურია, მაგრამ ეს ახასიათებს მთელ ერს, ეს ეროვნული ხასიათის თავისებურებაა, მის ფსიქიკურ წყობაშია ჩადებული

ლი. როგორ თავსდება ერთმანეთთან ეს ორი თითქოს ერთმანეთის უარმყოფელი თავისებურება, „უქმარობის ნიაღვარი“ და „მცირედით კმაყოფილება“? გ. ასათიანი აქ ლოგიკის ენას მიმართავს და ერთმანეთისაგან ასხვავებს ქართველი ერის არსებით თავისებურებას და სპეციფიკურ ნიშანს. მისი განმარტებით, „ქართული სულის უქმარისობა“ სპეციფიკურია, მისი სპეციფიკურობა იმაშია, რომ ქართველი არასოდეს არ ჰპარგავს თვითრეალიზების იმედს, არ მიდის სასოწარკვეთილებამდე და სრულ უარს არ ამბობს რეალურ პერსპექტივაზე, მას ყოველთვის რჩება სასწაულის იმედი, ღღისათვის შეუძლებელი ეგულება, ეიმედება, ელანდება კიდეც აუცილებელში. ასეთი რწმენით ფრთაშესხმული, რომ სასწაული შესაძლებელია, ვერ ურიგდება თავის რეალურ ვითარებას.

ზემოთ აღნიშნული სპეციფიკური თავისებურების შესატყვისად, გ. ასათიანმა ქართული ეროვნული ხასიათის არსებითი თავისებურება ასე ჩამოაყალიბა: ქართული სულის მუდმივი აქტივობა, მოძრაობა „უქმარისობის“ დასაძლევად, ცხოვრებისაგან გაქცევის სრული უარყოფა, თვით რომანტიკული მსოფლგანწყობის დაძლევა, პრაქტიკულად ხელის ჩაქნევის განცდის გადალახვა, „მცირედში“, მოჩვენებითშიც კი „თვითგანხორციელების წყაროს ძიება“ (ამის მაგალითია ბარათაშვილის „მერანის“ ეპილოგი). მცირედით კმაყოფილება არ ნიშნავს დამშვიდებას, დაცხრომას, დაშოშმინებას, ესეც თავისებური ბრძოლაა, ოღონდაც ილუზორული, ეს ჭიდილი და ამბოხია გამარჯვების წყურვილთან გაჯერებული. ამას ქართველების რუსმა მეგობრებმა ჩვენი ხასიათის „ზერელობა“ უწოდეს (პასტერნაკმა „პრაზდნიჩნო-პობედონოსტ“). მათთვის გაუგებარია, რომ ეს „ზერელობა“ კი არ არის, არამედ ისტორიულად გამარჯვებას მოწყურებული ქართველი კაცის ხასიათია. ქართველ ხალხს არასოდეს არ დაუსახავს თავისი ტანჯვა, ისტორიული ძნელებელობა „ასატან“ ნორმად, არ შეუქმნია მოთმინებისა და თვითშეზღუდვის რელიგია. „ჭირთათმენა“ არასოდეს არ ყოფილა ქართველი კაცის ყველაზე დამახასიათებელი თვისება. ქართველის ფსიქოლოგია არ არის ნორმირებული, სიძუნწით განსაზღვრული, რეალობასთან შერიგების ფსიქოლოგია. ბედნიერების მიღწევის აუცილებლობის შეგნებას საფუძვლად ედო, უწინარეს ყოვლისა, „ადამიანური ბუნების კეთილი არსის რწმენა“ (2, 47).

ქართველი ხალხის ხასიათში არსებითი მნიშვნელობისაა ზნეობრივ ღირებულებათა იერარქიაში მეგობრობის გაგება წმინდა სულიერობის, უტილიტარიზმისაგან სრულიად დაცლილ ურთიერთობად. ქართველს მარტოობას უკრძალავს მეგობრობის თანდაყოლილი წყურვილი, მაგრამ ძალზე განსხვავებულია მეგობრობის ქართული ვარიანტი, რომელიც გულისხმობს არა მსგავსებასა და ერთგვარობას, არამედ სწორედ საწინააღმდეგო თვისებებს, მათ შეპირისპირებას, მეგობრობაში ხასიათების ანტაგონიზმი ერთმანეთს ავსებს. შემდეგი არსებითი თავისებურებაა თანაგრძნობა. ქართველებს გვიყვარს თანაგრძნობა გამოხატული ჭირის გამხელასა და საკუთარი ტკივილის გამხელის მოთხოვნილებაში. „ქართული სული თანაგრძნობის მაძიებელი სულია“ და ამისი უფლება მას ფსიქოლოგიურად აქვს მოპოვებული, რადგანაც იგი, თავის მხრივ, ყოველთვის მზადაა სხვის მიმართ გაიღოს მოწყალების მაქსიმუმი.

ქართველის ერთი არსებითი თავისებურება სიკვდილთან შეურიგებლობაცაა. „ჩვენ იმ ხალხთა რიგს ვეკუთვნით, რომლებიც შედარებით ძნელად ურიგდებიან სიკვდილს“, ხოლო სიკვდილი ყველაზე მეტად იმას ჰვერის ძრწოლვას, ვისაც გონების თვალთ შეუძლია წარმოიდგინოს მისი შემზარავი სახე (2, 72).

ქართულ ხასიათში ეროვნული გონის ემანაცია გ. ასათიანის მეტად საგულისხმო სიტყვებშია გამოთქმული:

„დიდსულოვნებას“ რამდენიმე ელფერი აქვს, რომლებიც განსაკუთრებით ახლობედია ჩვენთვის.

პირველ რიგში ტოლერანტულ სულისკვეთებაზე უნდა ითქვას.

ჩვენ პლანეტის ისეთ მონაკვეთზე ვმოსახლეობთ, სადაც ძველთაგან მტრული ეთნიკურ-პოლიტიკური წარმონაქმნები — სახელმწიფოები, ტომები, რელიგიები მორიელებივით ჭამდნენ ერთმანეთს. აქ მტაცებელთა კანონი მეფობდა მუდამ, ძლიერს სუსტი უნდა მოეშოთ, დიდს მცირე უნდა შთაენთქა, ხოლო უკანასკნელთ ქვეწარმავლებივით უნდა ეხსნათ, ჯოჯოების დარად ბნელი ჯურღმულები უნდა ეძებნათ ან ძლიერთა ფეხის მტერად უნდა ქცეულიყვნენ, რომ როგორმე გადაერჩინათ თავიანთი უბადრუკი არსებობა.

და აი, მიუხედავად ამისა, ქართველმა ხალხმა (თავისი ისტორიის თითქმის ყველა ეტაპზე) შეინარჩუნა იშვიათი შემწყნარებლობა ყველა ეროვნებისა და ყველა რჯულის მიმართ.

ამის სიმბოლოდ ძველი თბილისის ერთი პატარა უბანიც გამოდგება. კიდეც სად იდგა საუკუნეების მანძილზე ასე მჭიდროდ, ესოდენ მცირე მონაკვეთზე, ერთ მთლიან ანსამბლად მართლმადიდებლური, კათოლიკური და გრიგორიანული ტაძრების გვერდით, მეჩეთი და სინაგოგა?!

ჩვენ რომ ბევრ ჩვენზე ბედუკუდმართ, ფესვმოწყვეტილ ხალხს მივეცით თავშესაფარი, ეს ყველამ იცის.

საგულისხმო ისაა, რომ დაუმაღლებლად ვაკეთებდით ამას. არც არასდროს ცხვირში გვირტყია არავისთვის: „აი ნახე, რა ღავით-მეო“, არც შურით აღვსილვართ სხვისი სიმდიდრის გამო (ჩვენში რომ მომდიდრდნენ), არც არავინ დაგვირბევია (ზოგჯერ შუაში ჩადგომაც გვისდებოდა ერთმანეთზე ამხედრებულ უცხო მოსახლეთა დასაშოშმინებლად).

ბუნებრივია, რომ ჩვენს ღროში შორეულ მაღლობას გვითვლიან, თბილი სიტყვით გვიხსენებენ...

ცრემლი გვადგება თვალზე, როცა ეს ხმები გვესმის. გვიკვირს, თითქოს ღირსნი არ ვიყოთ!

ზოგიერთთათვის ვერაგობაც შეგვიმჩნევია, მაგრამ ესეც უფრო მეტად სუმრობაში გადაგვექონდა.

შემწყნარებლობა ახალ საუკუნეებამდე მოგვყვა და (რა დასამალია), როცა ზომას ვკარგავდით, როგორც წესი, ძვირად, ძალიან ძვირად გვიჯდებოდა ჩვენი ნაქები „სტუმართმოყვარეობა“.

შემთხვევითი არ არის, რომ უკანასკნელ ღროს ამ თვისებას ზოგიერთმა გამჭრიახმა მამულიშვილმა ნამდვილი ომი გამოუცხადა.

მე კარგად მესმის მათი. ყველა ღირსება შეიძლება გადაიზარდოს იდიოტიზმში, თუ გონიერი მიმართულება არ მიეცა, როცა გასათვლად მოსულს ფიანდაზად ეგები, სხვა რომ არ იყოს, სასაცილო ხარ. ყველაზე გულიანად ამ ღროს სწორედ შენი მომთხრის მღომელი იცინის.

რა შეიძლება იყოს უსაზარლესი მტრის გულიან სიცილზე?! და მაინც... რამდენჯერაც არ უნდა წაგვამტვრევინოს კისერი, ჩვენ ამ ჩვევას ვერ მოვიშლით, ვინაიდან ეს ჩვენი ჩვევაა, ჩვენი ზნეა და მისი დაკარგვა რაღაც ჩვენის, სასიცოცხლოდ აუცილებლის დაკარგვას ნიშნავს.

ნურავინ იფიქრებს, მართლა გულუბრყვილონი ვიყოთ, ან სიმუხ-
თლის და ვერაგობისა არა გვსმენოდეს რა. რამდენიც გნებავთ —
ამაზე მეტი რა გვინახავს!

მაგრამ ბუნებამ და შემდეგ ქრისტეს მცნებამ შემწყნარებლობას
ღრმად გაუდგა ფესვი ჩვენს სულიერ სამკვიდრებელში.

ქართულ კაცს მტრობა და სიძულვილი სიამეს ვერ გვრის. ბა-
ლიან მალე ბეზრდება. როგორც არსენას „სწყინდება“ ფარსადანის
დასჯის სურვილი.

„მებრალეებიან მე ჩემი მტრები, არ ვიცი მტრობა...“

ზოგს შურისმაძიებლები ევონივართ. რა საინტერესოა! ჩვენ რომ
ყველა სსვა საქმე გადაგვედო და მარტოოდენ ჩვენს მიმართ ჩა-
დენილ ბოროტებათა გამო შურისძიებას შევდგომოდით, კიდევ რამ-
დენიმე საუკუნე დაგვჭირდებოდა ყველა მისამართის მოსაძიებლად.

შურიანობისა და შურისმაძიებლობის ცალკეული ნიშნები ახლაც
თავს იჩენენ აქა-იქ. საქართველოს შემადგენელ ტომებს მეტ-ნაკლე-
ბად ახასიათებთ ეს ინსტინქტი (ისევე როგორც გულჩახვეულობა და
სიჯიუტე), მაგრამ მთლიანად ქართული ხასიათი უფრო მპატიებ-
ლობისაკენ იხრება. ასე რომ არ იყოს, ღიდი ხნის წინათ ამოეწყდუ-
ბოდით სისხლში ბაღლამის ჩაქცევისაგან.

შურისმაძიებლობა არასდროს არ ექვეულა ქართველი ხალხის
ეროვნულ იდეოლოგიად არც ლიტერატურაში, არც სამართლებ-
რივ პრინციპებში, არც პოლიტიკურ სულისკვეთებაში (2, 75).

შემწყნარებლობასთანაა მომიჯნავე თავისი ელფერიტა და შინა-
არსით მოწყალეების იდეა. აქ უკვე ქართულ ხასიათზე ქრისტიანო-
ბის ზეგავლენის საკითხი დგება. ქრისტიანობამ, — აღნიშნავს გ. ასა-
თიანი, არა მხოლოდ „უღრმესი ზემოქმედება მოახდინა ქართველთა
ზნეობრივ მსოფლმხედველობაზე“, არამედ უფრო მეტიც, „მთელი ჩვე-
ნი ეროვნული ხასიათის დღევანდლამდე მოღწეული კარკასი სწო-
რედ ქრისტიანობის მიერ არის კონსტრუირებული“ და რომ ქრის-
ტიანობის მიღება არ ყოფილა შემთხვევითი, ანდა გარედან თავსმოხ-
ვეული აქტი“, ეს ქართველთა „შინაგანი, იმანენტური მოთხოვნი-
ლებითაა გამოწვეული“ და ჩვენი სულიერი ცხოვრების მთავარ მდი-
ნარებათა კანონზომიერი მიდრეკილების შედეგი იყო. „ქართველმა
ხალხმა ქრისტიანობიდან მიიღო და შეისისხლხორცა ის, რაც მის-
თვის ყველაზე „მშობლიური“ აღმოჩნდა: შემწყნარებლობის იდეა და
აღმშენებლობის (სიყვარულით შენების) პათოსი“ (2, 86—87). სწო-

რედ ამიტომ, სხვა ხალხთაგან განსხვავებით, საქართველოში ქრისტიანობას დახვდა ისეთი ეროვნული ნიადაგი, საიდანაც ჩვენი „აღმსარებლობა და რწმენა არასოდეს არ გადაიზრდებოდა შეუწყნარებელ ფანატიზმში“. „ჩვენ არც წმინდა ინკვიზიციის კოცონები აგვიშიშნებია მწვალებელთა ხორციით, არც პურიტანელთა დაუთმობელი მრისხანე სულით გამსჭვალულვართ, არც კონგრეგაციის მომშობი ქსელი გავვითა ჩვენს გარშემო, არც „ქრისტიანული იუროლირებულითა“ სიშლევით გავბრუებულვართ, არც ოქროვერცხლის მაცდური ბზინვითა და ჩხრიალით მოგვისყიდია მორწმუნეთა გულები“. მაშასადამე, ქართველობამ ქრისტიანობიდან აიღო და განავითარა ის, რაც მის ხასიათში უკვე საუკუნეებით ორგანულად იყო შესისხლხორცებული, უწინარეს ყოვლისა, შემწყნარებლობა და სიყვარული მოყვასის, ბუნებისა და აღმშენებლობის. ამიტომ გვიადრესებენ ჩვენი ტაძრები — მშვენიერებისა და სიკეთის ერთიანობა, შერწყმა მიწისა და ზეცისა, ბუნების სრულყოფილ სახეებს რომ ემსგავსებიან და ცის კაბადონთან შედგმულნი ცხოველი სვეტები არიან ესოდენ განსხვავებულნი ეგვიპტური პირამიდების სწორხაზოვნებისა ადამიანში ღვთისმოშიშობის განწყობასა და ელდას რომ იწვევენ.

გ. ასათიანის თვალსაზრისი ქართული ეროვნული ხასიათის არსებითი და სპეციფიკური თავისებურებების შესახებ ემყარება ძირითადად ლიტერატურული გმირების, მთავარი პერსონაჟების, ქართული ესთეტიკური სახეების ერთმანეთთან შეჯერებას, მათ დაპირისპირებებს, ქართული ეროვნული ხასიათის ამბივალენტურობის გამოხატვის უნიკალურ ნიმუშებს. მისი ამოცანა იყო, დაეჭირა უმთავრესი თავისებურება ხალხისა, რომელიც საკმაოდ რთულ ფსიქოლოგიური ნაირსახეობების ერთიანობას წარმოადგენს. რაოდენ ძნელია იმსჯელო ერთნაირი კრიტერიუმით, — „მღელვარების ნიაღვარი“ — კახელისა და გურულის ხასიათების მიხედვით, ანდა იმერელისა და სვანის და ა. შ. თავადვე აღნიშნავს ქართველთა სხვადასხვა მხარის მცხოვრებთა ინდივიდუალურ მრავალფეროვნებაზე და გ. ასათიანი ამ ასპექტში ერთგვარ საყვედურს გამოთქვამს გერონტი ქიქოძის მისამართით. სტატიაში „ძველი იბერიელის ფსიქოლოგიიდან“ გ. ქიქოძეს მოტანილი აქვს ტაციტის ციტატა: „ეს პირქუში სული, ეს სტიქიონური ვნებათა ღელვა ძლიერ დამახასიათებელია ძველი იბერიელებისათვის“. ტაციტი ადარებდა ერთმანეთთან რადამისტსა და მედეას. ამის მიხედვით გ. ქიქოძე

წერს ძველ იბერიელებზე: „რა ძლიერად იცოდნენ მათ სიყვარული და სიძულვილი და რა დაუნდობელნი იყვნენ ისინი, როდესაც საკითხი მათ პირად ბედნიერებას შეეხებოდა“.

გერონტი ქიქოძის ამ თვალსაზრისს გ. ასათიანი ასეთ კორექტივს უკეთებს: ეს თვისება უფრო მეტად ინდივიდუალური სახით გამოვლინება იყო ერთი მხარის ხალხისა, კერძოდ ძველი კოლხებისა და ეს არ არის ის, რასაც შეიძლება ეროვნული თავისებურება ეწოდოს. ე. ი. აქ საქმე გვაქვს ერთი მხარის ხალხის დახასიათებასთან და არა საერთოდ ძველი იბერიელებისა, და მეორეც, თუ ეს შეიძლება გავავრცელოთ ერთი რომელიმე კუთხის მკვიდრთა ხასიათზე, მისი გავრცელება ამ ფარგლების იქით უკვე აღარ შეიძლება. გარდა ამისა, ის, რაც გამოვლინდება ერთი ინდივიდის თვისების სახით, მისი განზოგადება ჯერ მოგვცემს ეროვნული, თუ გნებავთ ტომობრივი, ეთნიკური ფსიქოლოგიის კრიტერიუმს. ბევრი რამ არის დაწერილი ძველი და ახალი მწერლების მიერ არგონავტების სიუჟეტის მიხედვით კოლხებზე და მედეაზე, მაგრამ მთელი ქართველი ხალხის ხასიათის განსაზღვრისათვის, ცხადია, ეს არ გამოდგება.

გ. ასათიანის მიერ გაკეთებული საკმაოდ დელიკატური კორექტივი გ. ქიქოძის მიმართ თავად მასაც ეხება. მეტად ძნელია, როგორც უკვე აღინიშნა, ქართული ეროვნული ხასიათის ზუსტი სპეციფიკური და არსებითი ხასიათის ლოგიკური ნიშნების ჩამოყალიბება. ქართულ ხასიათს მხარეების მიხედვით თავისი პრეროგატივები გააჩნია და ეს ხასიათთა შეჯგერების დროს ისეთ მრავალფეროვნებას იძლევა, რომ მეტად ძნელია ამ ხასიათთა სიმრავლეში და დაპირისპირებულობაში დაიძებნოს უზოგადესი, ყველასთან საერთო. ამიტომ ამ კონცეფციას კვლავ სჭირდება სერიოზული მიდგომა და ლიტერატურული პერსონაჟების მიხედვით კვლევის გამდიდრება ჩვენი ხალხის რეალურ თავისებურებათა სოციალურ-ფსიქოლოგიური და ისტორიულ-ფილოსოფიური კვლევის ასპექტებით.

სრულიად მართებულად მსჯელობს გ. ასათიანი იმის თაობაზე, რომ რაც თამამად ითქმება დასავლეთ საქართველოს მკვიდრთა ხასიათზე, არ შეიძლება ჩაითვალოს „ქართული ხასიათის მუდმივ ატრიბუტად“, „პირქუში სული“, რაზედაც ტაციტი მიუთითებდა ძველი იბერიელების მისამართით, ერთეულადი „გადახრა“ და ასახავს მხოლოდ გარკვეული სოციალური ფენისა და ეპოქის წარმოდგენებს. საერ-

თოდ აღებული იგი „მხოლოდ შენაკადია ქართული ხასიათისა და არა მისი მუდმივი ატრიბუტი“ (2,85). რაც შეეხება მედეასა და რადამასტის „პირქუში სულის“ რაობას, ეს წინაქრისტიანული ეპოქის თავისებურებად შეიძლება ჩაითვალოს და იგი მარტო სტიქიურად კი არ ამოხეთქავდა ხოლმე ცალკეულ პიროვნებათა ხასიათებში, არამედ შესაძლოა გავრცელებულიც იყო, ქრისტიანობის მისაღებად კი ჩვენი ქართული ხასიათი მომზადებული იყო და ის ქართული სულისათვის გარედან თავსმოხვეული არა ყოფილა.

გ 10. მერაბ მამარდაშვილი — ეროვნული ცნობიერებისა და და თვითცნობიერების პრობლემატიკა

მერაბ მამარდაშვილი დაიბადა ქ. გორში 1930 წელს, გარდაიცვალა 1990 წელს, 25 ნოემბერს, მისი სიკვდილი მოულოდნელი და ტრაგიკული იყო. მან სრულიად ახალგაზრდამ ფილოსოფოსობა ახალი გზის ძეგნით დაიწყო; პროფესიონალ ფილოსოფოსად ჩამოყალიბდა 50-იან წლებში, მოსკოვის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ფაკულტეტის დამთავრებისთანავე. ასპირანტურის შემდეგ მუშაობდა საკავშირო აკადემიის ფილოსოფიის ინსტიტუტში. მისი ლექციები მუდმივ იკრძალებოდა და იძულებული იყო მსმენელები ერთი აუდიტორიიდან მეორეში გადაეყოლებინა. 60—70-იან წლებში ფილოსოფიაში ლექციებს კითხულობდა მოსკოვის უნივერსიტეტში, საკავშირო კინემატოგრაფიის ინსტიტუტში. მანამდე იყო ჟურნალების „ვოპროსი ფილოსოფიისა“ და „მშვიდობისა და სოციალიზმის პრობლემების“ (პრალაში) რედაქციების თანამშრომელი, მთავარი რედაქტორის მოადგილე. ბოლოს თბილისში დაბრუნდა, მუშაობდა ფილოსოფიის ინსტიტუტში მთავარ მეცნიერ თანამშრომლად. სიცოცხლის ბოლო წლებში, განსაკუთრებით 1989 წლიდან, აქტიურად ჩაება ქართველი ხალხის ეროვნულ-გამათავისუფლებელ მოძრაობაში.

მერაბ მამარდაშვილის სახელი, როგორც გამოჩენილი ფილოსოფოსისა, საზღვარგარეთ უფრო ადრე გახდა ცნობილი. მისი ფილოსოფიური აზროვნების ორიგინალურობაზე წერდნენ და საჯაროდ აცხადებდნენ ევროპისა და ამერიკის აღიარებული ფილოსოფოსები, კულტურისა და ლიტერატურის სპეციალისტები. იგი საკმაოდ პოპულარული იყო რუსეთის ფილოსოფოსთა და ინტელექტუალთა წრეებში, ხოლო საქართველოში გაიცნეს არსებითად ეროვნულ მოძ-

რაობაში მისი აქტიური მონაწილეობის შემდეგ, როდესაც მან ჩამოაყალიბა და საჯაროდ განაცხადა თავისი არაორდინალური შეხედულებები ერის რაობაზე, ქართულ ეროვნულ მოძრაობაზე, საქართველოს იმდროინდელ ხელისუფლებაზე, პატრიოტიზმისა და ჯემმარიტებისადმი ერთგულების თემაზე.

მ. მამარდაშვილი „ფილოსოფოსობის“ ახალი გაგებით შემოვიდა ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში, დაუპირისპირდა არა მარტო მარქსისტული იდეოლოგიის ჩარჩოებში მოქცეულ საბჭოურ ფილოსოფიას, არამედ, საერთოდ კრიტიკული მიდგომა გამოავლინა ტრადიციული ევროპული ფილოსოფიური აზროვნებისადმი. ტრადიციის მიხედვით, ფილოსოფოსობა ნიშნავს საკაცობრიო აზროვნების უზოგადესი პრობლემების გადაწყვეტას, როგორცაა, — ყოფიერების პირველი მიზეზის, სამყაროს კანონზომიერების გარკვევა (ონტოლოგია), სამყაროს შემეცნების ფორმების, ჯემმარიტების რაობისა და საზღვრების დადგენა (გნოსეოლოგია), სამყაროში ადამიანის ადგილის განსაზღვრა, მისი ცხოვრების საზრისის, ღირებულებების ჩამოყალიბება (აქსიოლოგია, ფილოსოფიური ანთროპოლოგია).

მ. მამარდაშვილის მხრივ ტრადიციული ფილოსოფიისადმი ახალი მიდგომის ჩამოყალიბებაზე დიდი გავლენა მოახდინა თანამედროვე დასავლეთის ფილოსოფიაში მომხდარმა არსებითმა ცვლილებებმა, კერძოდ, ფილოსოფოსობის ცნების ექსისტენციალისტური გააზრების სიახლემ, მისმა ფართო გავრცელებამ თითქმის მთელ მსოფლიოში. ეს სიახლე კი, უწინარეს ყოვლისა, გამოიხატა ძირითადი ფილოსოფიური კვლევის კონცენტრირებით საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების საზღვრებში, ადამიანის არსებობის ძირითადი განსაზღვრულობების (ექსისტენცის) გაგებაში. დღეისათვის, ფაქტობრივად, თანამედროვე ფილოსოფიურ მიმართულებებში, და არამარტო ექსისტენციალური ასპექტის მოძღვრებებში, ფილოსოფიური კვლევა ძირითადად ორიენტირებულია ადამიანისაკენ.

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის ფენომენი სწორედ ევროპული აზროვნების ამ ახალი ტენდენციების გამოძახილია. მან გადალახა საზღვრები ფილოსოფიის ტრადიციული დანაწილებისა ონტოლოგიად, გნოსეოლოგიად, აქსიოლოგიად და იგი წავიდა უფრო შორს, არ მიემხრო არც ერთ ცნობილ მიმართულებას, რომელიმე აღიარებულ თეორიას. მისთვის მთავარი და გადამწყვეტი აღმოჩნდა თავად ფილოსოფოსობის აქტი, ის, რაც საერთოა ყველა მიმართულე-

ბის ფილოსოფოსისათვის. ამიტომ უწოდებდნენ მას „ცნობიერების ფილოსოფოსს“, ექსისტენციალური რეფლექსიების მოაზროვნეს, „თანამედროვეობის სოკრატეს“, რომელიც მყარად დადგა და ორიგინალური გაგება მისცა დეკარტის ცნობილ პრინციპს „ვაზროვნებ, მაშასადამე, ვარსებობ“. ფილოსოფოსობის ეს სიახლე მკვეთრად გამოვლინდა ფილოსოფოსის თხზულებათა სახელწოდებებში: „ცნობიერების ანალიზი“, „კარტეზიული მედიტაციები“, „რაციონალიზმის კლასიკური და არაკლასიკური იდეალები“ და სხვ.

ფილოსოფოსობა ამ ახალი გაგებით ნიშნავს ყოველი ცხოვრებისეული თემის გონების ძალით ისეთ განათებას, რომელიც გამდიდრებული და გაგებულია საკუთარი გამოცდილებებით. ის აზრის თავისუფალი მოძრაობაა თემის შინაარსში და ამავე დროს აზრის საშუალებით სიცოცხლის ჩართვაა მის გაგებაში. ბუნებრივია, აზროვნების ასეთი აქტები მოითხოვს სულიერი ძალების უჩვეულო კონცენტრაციას, ექსისტენციალურ მედიტაციებს, აზრისა და ნების, სულის თავისუფლებას, დაკავშირებულს ზნეობრივ სიწმინდესთან, სინიდისტან. ამაში უმთავრეს მომენტად ჩართულია გონების ამაღლება ღვთიური ძალისხმევით.

ფილოსოფოსობა მამარდაშვილისათვის ჭეშმარიტების მუდმივი ძიებაა და ამისათვის აუცილებელია აზრის თავისუფალი მოძრაობა დიალოგში, რაც გულისხმობს საუბარს არა უბრალოდ მსმენელებთან, ან დიალოგში მონაწილე მეორე პირთან, არამედ ეს არის დიალოგი ამავე დროს საკუთარ თავთან, საკუთარ აზრებთან, რაც ხორციელდება სააზროვნო თემაში ჩადრმავეებით, გაშლით, მისგან გასვლით და კვლავ მისკენვე მიბრუნებით. ეს აქტი მიმდინარეობს იმ იმედით კი არა, რომ დიალოგის თემა ბოლომდე ამოიწურება, მსჯელობა დასრულდება, საბოლოო ჭეშმარიტება მიიღწევა, არა ისე, როგორც სოკრატეს ზეპირი დიალოგები და პლატონის დაწერილი დიალოგური ნაწარმოებები არასოდეს არ მთავრდება კამათის საბოლოო დასრულებით, დასმულ კითხვებზე სოკრატეს მიერ საბოლოო პასუხების მოპოვებით, დიალოგის მიზანია ჭეშმარიტებასთან მიახლოება.

მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის ფენომენი სოკრატულია. ასევე სოკრატული იყო მისი ცხოვრების მთავარი ხაზი, აზროვნების სტილი, ფილოსოფოსობის მანერა. აღსანიშნავია, რომ სიცოცხლის აღსასრულშიც იგი სოკრატეს დაემსგავსა, იყო ადამიანის სულიერი თა-

ვისუფლებისა და ფილოსოფიის თავის წმინდა სტიქიაში განვითარებისათვის მებრძოლი, სოკრატეს მსგავსად ბრბოსთან, მასობრივ ცნობიერებასთან, ხელისუფლებასთან დაპირისპირებული იყო და იგი ამისი მსხვერპლიც გახდა.

ფრანგული რელიგიური ექსისტენციალიზმის მამამთავარმა გაბრიელ მარსელმა თავის მოძღვრებას „ნეოსოკრატინში“ უწოდა. ეს სახელი მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის არსების გამომხატველადაც გამოდგება. სწორედ ამიტომაც დასავლეთის ფილოსოფიაში მას კარგა ხანია შეარქვეს „თანამედროვე სოკრატე“.

სოკრატეს მსგავსად, მამარდაშვილიც აზროვნების შინაგანი ჩაღრმავებებით გონიერების ღვთაებრივი ძალის საოცარ ნიმუშებს იძლეოდა. მისთვის, ისევე როგორც ბერძენი ბრძენისათვის, ფილოსოფოსობა მთელი ცხოვრება იყო, რაც მიმართულია თავისთავში ადამიანურობის უმაღლესი კრიტერიუმის აღმოჩენისაკენ, თავისი თავის კონსტრუირებისაკენ, წინააღმდეგობათა დაძლევისა და მოწინააღმდეგეზე გამარჯვებისაკენ.

ცნობილია, რომ სოკრატეს მთავარი მოპაექრენი სოფისტები იყვნენ, რომელნიც აზროვნების ღვთაებრივ უნარს რიტორიკულ მანიპულაციებში ხარჯავდნენ, სიცრუის ჭეშმარიტებად გასაღებას ცდილობდნენ და ხელისუფლებაშიც გავლენით სარგებლობდნენ. სოკრატეს მთელი მცდელობა იქით იყო მიმართული, ბერძენი მოქალაქის სული გაენთავისუფლებინა სოფისტური ცრუსიბრძნისაგან, მიებრუნებინა იგი ჭეშმარიტების ძიებისაკენ, რადგან მას ადამიანის მთავარ დანიშნულებად სიკეთისა და ჭეშმარიტების ზიარება მიაჩნდა, არა სცნობდა არავითარ ავტორიტეტებს გარდა თავად ჭეშმარიტებისა.

ასეთივე გზით მიდიოდა მამარდაშვილი—„თანამედროვეობის სოკრატე“— და ისჯებოდა იმისათვის, რომ ჭეშმარიტებას ყველაზე მაღლა აყენებდა. ფილოსოფია არ იყო მისთვის ცოდნათა რაღაცა მზამზარეული სისტემა, რომელიც სადღაც დევს, მიხვალ და აიღებ, შეიძენ, ან იყიდი სოფისტების მსგავსი ადამიანებისაგან. ე. ი. ცოდნა არ არის ცნობილი ჭეშმარიტებების კრებული, წინასწარ დადგენილი, ვილაცყების მიერ პრივილეგირებული და შემდეგ დასაზეპირებლად მოწოდებული. ჭეშმარიტ ცოდნას ავტორიტეტები არ სჭირდ-

ბა. ავტორიტარიზმი, ცოდნის იდეოლოგიზირება, ის საშინელი სენია, რითაც დაავადებული იყო საბჭოური ადამიანის ცნობიერება.

სახელმწიფოებრივი იდეოლოგია ტოტალიტარული საზოგადოების ატრიბუტია. მისი მოთხოვნაა ჩაახშოს ყოველი ფიქრი, გრძნობები, სურვილები, ყველაფერი, რაც კი არ შეესატყვისება ამ იდეოლოგიას. „დახუფოს“ ყოველი პიროვნული თავისუფალი აზრი. სწორედ ამის გამოა ტოტალიტარული საზოგადოება, ფაქტობრივად, განუხორციელებლობის სამყარო. სულიერის „დახუფვა“, ფიქრების ჩახშობა, სურვილების აღკვეთა, გრძნობებისაგან დაცლა, აზრის ჩაკვლა შეუძლებელია. ტოტალიტარიზმი სწორედ ამ კრიზისული ვითარებიდან თავის დაღწევისათვის იწყებს სპეციფიკური ტოტალიტარული აზრისა და მეტყველების ფორმათა ჩამოყალიბებას, მბრძანებლურს, „გარეგნულს, გაუპიროვნებელს, რომელსაც არ შეუძლია გამოხატოს საკუთრივ პიროვნულ-ინდივიდუალური სიყვარული თუ სიძულვილი, რადგან ის არის „ლოზუნგური“, ტრაფარეტული.

ტოტალიტარულ საზოგადოებაში იქმნება კერპები, მზა ხატები, პიროვნულ აზრს უპირისპირდება უკვე სხვათა მიერ „ნაფიქრი“, შენს მაგივრად ნააზრვეი, რაც ჩაწერილი და დაფიქსირებულია, ოფიციალურ „მეტყველებაში“ უნდა უბრალოდ გაიმეორო. ჩემი ბედნიერებაც კი ჩემს მაგივრად უკვე სისტემაშია დაფიქსირებული. ასე „უნდა თქვა“, — ეს ყოფილა ბედნიერებაო და „ასე უნდა მიიღო“ სხვისი ნააზრვეი საკუთარ ბედნიერებად და თანაც კმაყოფილი უნდა იყო — „სხვები ფიქრობენ ჩემს ბედნიერებაზეო“. ნამდვილად ხომ იმ სხვებმა, ოფიციალურმა არ იცის, რას ნიშნავს ჩემთვის ბედნიერება. ბედნიერება ხომ უადრესად პიროვნულია და არავის უნდა ჰქონდეს უფლება თავს მომახვიოს ბედნიერების რაღაცა „სისტემური“ გაგება.

ბედნიერება, უწინარეს ყოვლისა, შინაგანი თავისუფლებაა და ფილოსოფია არის ამ შინაგანი თავისუფლების იარაღი, აზროვნებისა და მეტყველების დასტრუქტურების პირობებში თავისუფლებისაკენ მიმართული განსაკუთრებით მაშინ, როცა სისტემა აბსოლუტურად ცდილობს პიროვნების დათრგუნვას, როცა „სისტემოკრატიაა“. თავისუფლება შეუძლებელია მაშინ, როცა სისტემოკრატიას, სისტემური იდეოლოგია არ იძლევა აზროვნების თავისუფლების საშუალებას. ბელადის ძეგლებთან მოწყობილი შეკრებები, ან კერპის მოწო-

დებებით ეგზალტირებული მიტინგები ზღუდავენ დაუმონტაჟებელ თავისუფალ ფიქრს და მეტყველებას.

მერაბ მამარდაშვილი მთელი საფუძვლიანობითა და სიღრმით ჩასწვდა დასავლეთში გავრცელებული „ჰომო სოვეტიკუს“ — „საბჭოთა ადამიანის“ ცნების გაგებას. დასავლეთის ადამიანის ცხოვრების წესი, ჩამოყალიბებული „ურთულეს სოციალურ ქსოვილში, ქმნის თავისუფალი არჩევანის შესაძლებლობას და ის სრულიად საპირისპიროა ტოტალიტარული საზოგადოების სოციალური ურთიერთობებისა, სადაც ცხოვრების წესი „დავიწროვებულია, ერთფეროვანია, ჰომოგენურია და დაკომპლექსებული, ამან განსაზღვრა „ჰომო სოვეტიკოსის“ გამორჩეულობა, მისი მოქალაქეობის, პიროვნულობის ერთგვაროვნება, რაც შედეგია ამ საზოგადოების ადამიანის ცნობიერების „ოკუპირებისა“ საბჭოთაზმით.

მერაბ მამარდაშვილის ფილოსოფოსობა მიმართულია ყოველგვარი წინასწარი „პრივილეგიურობის“ დაგმობისაკენ და ამით იგი დაუპირისპირდა არა მარტო საბჭოთა რეჟიმისა და საბჭოური მენტალიტეტის სისასტიკეს, არამედ ყოველგვარ ტოტალიტარიზმს, ნეონაციზტურსა, თუ პოსტკომუნისტურ ფაშიზმს. ფილოსოფია გაგებულია უადრესად სახელმწიფოებრივი, პოლიტიკური, ცხოვრებისეული დანიშნულებით, სტანდარტიზირებული, იდეოლოგიური დაწოლის პირობებში. მ. მამარდაშვილმა ასე დაგმო ტოტალიტარიზმის ტყვეობაში მყოფი ფილოსოფოსობა, უარყო და ახსნა, რატომ ხდებოდა ასე, რატომ არ იწვევს მასობრივი ადამიანის ცნობიერებაში მძიმე გაცდებს აზროვნების სტანდარტიზაცია, იდეოლოგიზირება. ჩვეულებრივად, ადამიანს არ შეუძლია ისეთ გარემოში სიცოცხლე, რომლის გაგება მას არა აქვს, მან ის რაღაცნაირად უნდა გაიგოს, გაითავისოს და მასობრივი ადამიანი მას იაზრებს იმ სტანდარტების მიხედვით, რომელსაც მას აწვდიან, აზროვნებს სტანდარტებით, ლოზუნგებით, რომელიც მას შთააგონეს.

მ. მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის საზრისი, მთელი მისი შემოქმედება არის მცდელობა, ადამიანები სტანდარტიზირებული ყოფიერებიდან გამოიყვანოს. განსაკუთრებით მისი ლექციები იყო „გაგების“ სინათლეზე გასული მოაზროვნის ქმედება ასევე გაგების „შუქზე“ გამოყვანა თავისი მსმენელები. მას ზეპირი აზროვნება, „ხმამაღლა აზროვნება“ მიაჩნდა აზრის სინათლეზე გაყვანის საშუალებად და ამიტომაც იყო იგი „თანამედროვეობის სოკრატე“. აზრის

ელვარება, ის მყარი წერტილები, როცა გაგების „ნაპერწყლები“ მიღწეულია, ზეპირი აზროვნების ღირსებადაა მიჩნეული და ამიტომაც, სოკრატეს მსგავსად, ტრაქტატის წერას ამჯობინებდა საუბრებს, ლექციებს და ხშირად პლატონს, მისი „დაუწერელი“ ფილოსოფოსობის ფაქტს იმოწმებდა. იგი იზიარებდა იმ ფილოსოფიურ ისტორიულ თვალსაზრისს, რომლის მიხედვით, დაწერილ დიალოგებში არა ჩანს ნამდვილი პლატონი, მათ უკან იდგა „დაუწერელი“, თავის აკადემიაში ზეპირად მოაზროვნე ათენელი ბრძენი, რომელმაც თავისი საიდუმლო პირად წერილში ასე გააცხადა: ის, რაც ყოფიერების უპირველეს პრინციპებს შეეხება, მასზე არაფერი დამიწერია და არც დაიწერება, ის გაცხადდება მხოლოდ ზეპირ აზროვნებაში.

ზეპირ აზროვნებაში ეგულებოდა მ. მამარდაშვილს აზროვნებაში ჭეშმარიტების წვდომის წამიერება, უეცარი მიხვედრა, საგანთა არსში წიაღსვლა, ის უმთავრესი, რაც დიდი სულიერი შრომითაა მიღწეული და უეცრად განათებას მოითხოვს და რაც ადამიანის სულის ამალღებაა, ცაკუთარი პიროვნების „აგების“ აქტია. ფილოსოფოსს თავის მოვალეობად მიაჩნდა სინათლის ამგვარ გზაზე დაყენებინა ადამიანები არა მარტო აზროვნების აქტებში, არამედ რწმენაში, ცხოვრებაში. ასეთი წესით ფილოსოფოსობისათვის გამოუსადეგარია წმინდა აბსტრაქტული აზროვნება, მარტოოდენ ლოგიკურ დასაბუთებათა სიმწყობრისა და სისწორის მიღწევა. ფილოსოფიური აზროვნების ის ფორმა, სტილი, რომელიც მ. მამარდაშვილმა აირჩია, მოითხოვდა ცხოვრებასთან უშუალო კავშირში ჩართვას და მას კარგად მიესადაგება ზეპირი აზროვნება, ლექცია-საუბრები, ესეისტური ლიტერატურა, მხატვრულ პასაჟებთან შერწყმული ფილოსოფიური რეფლექსიები.

მ. მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის ფენომენზე მსჯელობისას ისმება კითხვა: რა გენეტურ კავშირშია მისი აზროვნების სპეციფიკურობა წინამორბედ ფილოსოფიასთან და თანამედროვე მომღერებებთან? თავსდება თუ არა რომელიმე ფილოსოფიურ მიმართულებაში ეს ნააზრევი? ჰქონდა თუ არა მას კავშირი ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებასთან? ნ. მამარდაშვილს არ გაუვლია ქართული ფილოსოფიური სკოლა და არც მისი გავლენა განუცდია. ცხოვრობდა და სწავლობდა მოსკოვში, მაგრამ არც რუს ფილოსოფოსად ჩამოყალიბებულა. ყრმობის პერიოდი თბილისში გაატარა და იყო ფრანგული ლიტერატურითა და კულტურით გატაცებული განმარტოებული ახალ-

გაზრდა: „ჩემი თავი სიმარტოვეში ჩამოყალიბე... ფრანგული წიგნების წყალობით და არც კი ვიცოდი, რომ ჩემ გვერდით თბილისის უნივერსიტეტში იყვნენ ადამიანები, რომლებიც ნამყოფნი იყვნენ გერმანიაში; ქართველები, რომლებიც გერმანიაში იყვნენ გაგზავნილნი ფილოსოფიის შესასწავლად და დაბრუნდნენ. მე კი „სიბრძნის“ სასწავლებლად მოსკოვის უნივერსიტეტში გავემგზავრე და იქ „ვერა-ფერი“ ვიპოვე“, — გულახდილად მოუთხრობდა იგი ფრანგ ანი ეპელბუანს (49, 46).

კითხვაზე, თუ საიდან მიიღო ამ მოაზროვნემ თავისი ფილოსოფოსობისათვის სულიერი საზრდო, იგი ასახელებდა ფრანგულ აზროვნებასა და სულიერ სამყაროს: „ჩემთვის სინათლისა და აზრის სითამამის ქვეყანა“ საფრანგეთი იყო, „ფრანგულმა ფილოსოფიამ დამაყენა ფილოსოფიის გზაზე ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით“, „მე შეიძლება ვთქვა, რომ ფრანგული აზროვნების გავლენა განვიცადე, მაგრამ სინამდვილეში ევროპულ აზროვნებაზე ვლაპარაკობ“ და, რა თქმა უნდა მ. მამარდაშვილის ფილოსოფოსობის ფენომენში თუმცა ჭარბად ჩანს დეკარტედან ფრანგ ექსისტენციალისტებამდე და „ახალ ფილოსოფოსებამდე“ განვლილი ფრანგული ფილოსოფიის გავლენა, მაგრამ მარტო ამითი შეუძლებელია მისი აზროვნების სტილისა და მეთოდის, ფილოსოფოსობის რთული ფენომენის გაგება. მისი მოღვაწეობა მთლიანად დასავლეთ ევროპულ აზროვნებაზე სერიოზული რეფლექსიის შედეგია.

წინამორბედ ფილოსოფოსთაგან, რომლებითაც მნიშვნელოვნად დავალებულია მ. მამარდაშვილის აზროვნების სტილი, ნათელხედვა და კრიტიციზმი, იყვნენ პლატონი, დეკარტი და კანტი (49, 27—28). მაგრამ მისთვის მთავარი მაინც მე-20 საუკუნის აზროვნებასთან თანაზიარობაა, „ჩემთვის ყოველთვის მთავარი იყო თანამედროვეობასთან თანაზიარობა“, — ამბობდა იგი. თავისი მეცნიერული ღირსებებითა და ნოვაციებით მისი ნააზრევი შევიდა ჩვენი საუკუნის მეორე ნახევრის ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიაში როგორც ცხოვრების საზრისის ფილოსოფიური გადააზრების, პიროვნების მიერ საკუთარი თავის ფლობის, თავისუფლების დაცვის, საკუთარი არსების კონსტრუირებისა და ფილოსოფიური წვდომის ხელოვნება.

ასეთივე სიახლით შეუდგა მ. მამარდაშვილი ქართველი ერის თვითცნობიერების შესწავლას და შეფასებას, ფილოსოფიურ-ანთროპოლოგიური დასკვნების ჩამოყალიბებას.

ცნობიერებისა და ცივილიზაციის დამოკიდებულების ახსნისათვის იგი წერდა: ყველაზე საშიში, რაც კი XX საუკუნეში გვემუქრება, „ან-თროპოლოგიური კატასტროფა“, ის, რაც არ იქნება ისეთ ეფექტურ მოვლენებთან დაკავშირებული, როგორცაა ასტეროიდების დაცემა დედამიწაზე, კოსმიური ხასიათის აფეთქებები და სხვა. ის არც ბუნებრივი გამრავლების ხასიათისაა, მოსახლეობის ზრდას რომ იწვევს და არც ეკოლოგიური და ატომბირთვული ტრაგედიების სახისაა. მე მხედველობაში მაქვს ადამიანი, თვით მისი კავშირი ცივილიზაციასთან, რაღაც სასიცოცხლოდ მთავარი რამ, ის, რაც ანგრევს არაუკუქცევადი წესით ცხოვრების პროცესის საფუძვლებს და ურთიერთობებს. ეს პროცესი მთელი სვლით მიმდინარეობს (137, 29). ცივილიზაცია ეს „მეორე სამყარო“ (ვ. ვერნადსკის ტერმინიაო,—შენიშნავს ავტორი). იგი ნოოსფერაა, ძალზე „უფაქიზი ყვავილი“.

XX საუკუნეში სრულიად ცხადად ცივილიზაციის არქიტექტონიკაში თუმცა არცთუ ისე თვალნათლივ ჩანს „ნაპრალები“, „განხეთქილებები“, ე. ი. ხდება ცივილიზაციის საფუძვლების ნელი ნგრევა, რაც იწვევს „ადამიანურ ელემენტში“, „ადამიანურ მატერიაში“ საყოველთაო მოშლას, რადიკალური ფორმით რომ ითქვას, ეს „ან-თროპოლოგიური კატასტროფა“, რომელიც შესაძლებელია ყველა საუარაუდო კატასტროფების პროტოტიპად ვიგულოთ. ფიზიკოსები მსჯელობენ ე. წ. „შავ ხვრელზე“, რაღაც მოსალოდნელ ფიზიკურ კატასტროფებზე და მთავარი ეს კი არ არის, არამედ ის, თუ რა ხდება ადამიანში.

სიტუაციები ძირითადად ორგვარია: ერთია პრინციპულად განუსაზღვრელი, გაურკვეველი, რომელშიც შეიძლება მოექცეს მრავალი ხალხი და მოიცვას ადამიანთა ცხოვრება ფართო მასშტაბით. ეს არის აუწერელი, სიტუაციური უცნაურობები. მეორეა აღწერითი, ანუ ნორმალური სიტუაციები, რომელნიც მონათესავენი არიან და სარკისებურად ერთმანეთს ასახავენ. მათზე ერთნაირი რეფლექსია ხდება, ერონაირად გამოიხატება ერთსა და იმავე ენაში ერთნაირი ენობრივი ნიშნებით. ამ სისტემას ქმნის შინაგანი ძალების მქონე, მუდმივ სამყაროს განცდაში მყოფი არსება, რომელშიც შეგერძნებათა ნაკადებს განიცდის სურვილების მქონე შემეცნებელი არსება, რომლის ცნობიერების „შინაგანი პროდუქტები არაფორმალზირებულნი არიან და მხოლოდ „აჩვენებენ თავისთავს“.

პრინციპს, რომელიც აწესრიგებს ამ ორი ტიპის სიტუაციებს, მამარდაშვილი უწოდებს „სამი კ“—პრინციპს: კარტეზიანულს (დეკარტი), კანტისა და კაფკასი. პირველი „კ“ აღნიშნავს, რომ სამყაროში არის ადგილი და მასში ყალიბდება („ხდება“) რამდენიმე მარტივი და უშუალოდ ცხადი ყოფიერება — „მე ვარ“. ეს არის დეკარტის „კოგიტო“, რომელიც გადალახავს ყველანაირ ეჭვს, ავლენს გარკვეულ დამოკიდებულებას ადამიანის მიმართებისა სამყაროში მომხდარ ყველანაირ ცვლილებასთან (მათ შორის ცოდნაშიც). ეს არის ამოსავალი პუნქტი აბსოლუტური სანდოობისა და სიცხადისა ყოველგვარი აზროვნებითი ცოდნისათვის. ამ აზრით, ადამიანი ის არსებაა, რომელსაც შეუძლია თქვას: „მე ვაზროვნებ, მე ვარსებობ, მე შემიძლია“. ამით ჩნდება შესაძლებლობა და სამყაროში ყოფნის ის პირობაც, რომ ადამიანს შეუძლია გაიგოს, შეუძლია ადამიანურად იმოქმედოს, რაღაცაზე უპასუხოს და რაღაცა იცოდეს. მაშასადამე, სამყარო ისეთადაა შექმნილი, რომელშიც შენ შეძლება გაქვს იყო, როგორიც არ უნდა იყოს ბუნების საწინააღმდეგო აუცილებლობანი, ბუნებრივ-სტიქიური საჭიროებანი და გარემოებანი (137, 30).

ამ ფორმულირებებში ადვილად შეიცნობა პრინციპი „კოგიტო, ერგო სუმ“, რომელსაც მამარდაშვილი სხვა ფორმას აძლევს, რაც, მისი აზრით, უფრო მეტად პასუხობს თავის ნამდვილ შინაარსს. თუ პირველი „კ“-ს პრინციპი არ ხორციელდება, მაშინ ყველაფერში აუცილებლობით იჭრება ნიჰილიზმი, „მხოლოდ მე არა ვარ შემძლე“, ე. ი. შეუძლიათ სხვებსაც, სხვა ადამიანებსაც, ღმერთს, გარემოებებს, ბუნებრივ აუცილებლობას და ა. შ. ამგვარად, შეძლება დაკავშირებულია ამ შემთხვევაში რამდენიმე თვითმოქმედის დაშვებასთან, ჩემთვის მომუშავე მექანიზმთან, იქნება ის ბედნიერების მექანიზმი, სოციალური და ზნეობრივი კეთილდღეობა, თუ სხვა რამ.

„კოგიტოს“ პრინციპი ამტკიცებს, რომ შესაძლებლობა, შეძლება, რეალიზირებადია მხოლოდ ჩემით, ჩემი საკუთარი შრომით, სულიერი ძალისხმევით, თავის თავის განთავისუფლებით და განვითარებით. მხოლოდ ამ გზით სულს შეუძლია მიიღოს და აღმოაცენოს „უმაღლესი“ თესლი, ამაღლდეს თავის თავზეც და გარემოებებზეც, რომლის ძალითაც, რაც ირგვლივ ხდება, აღმოჩნდება არაშეუქცევადი, არა საბოლოო, ე. ი. არ არის მოცემული მთლიანად და სრულად. სხვანაირად რომ ვთქვათ, არ არის უიმედო. მუდმივად

გარდაქმნად სამყაროში ჩემთვის და ჩემი მოქმედებისათვის ყოველთვის არის ადგილი, თუ მე დავიწყებ ყველაფერს თავიდან, დავიწყებ ჩემი თავიდან როგორც დადგენილიდან.

მეორე „კ“-ს პრინციპი (კანტი) ასეთია: სამყაროს წყობაში არის განსაკუთრებული „ინტელიგიბელური“ [გონებითსაწვდომი] ობიექტები [განზომილებანი], რომელნიც ამავე დროს არიან უშუალოდ, ცდით კონსტატირებული, შემდგომი დაშლის შეუძლებლობის შემცველი მთლიანობები, თითქოს „ჩაფიქრებული აზრები“, ანუ „განვითარების პროექტები“ (137, 31). ამ პრინციპის ძალა იმაშია, რომ იგი უჩვენებს პირობებს, რომლითაც სასრულ დროში და სივრცეში არსებას (ადამიანს) შეუძლია გაცნობიერებულად შეასრულოს: 1. ცდაში შემეცნების აქტები, 2. მორალური მოქმედებანი, შეფასებანი, 3. მიიღოს სიამოვნება ძიებებისგან. ამის გარეშე არაფერს არ ექნებოდა საზრისი, რადგანაც წინ და უკანაც უსასრულობაა. სხვა სიტყვებით, ეს ნიშნავს, რომ სამყაროში რეალიზება ხდება პირობებისა, რომლის დროსაც მითითებულ აქტებს სამივეს ერთად საზრისი აქვს.

მხოლოდ სასრულო არსებებისათვის აქვს აზრი მორალური ქცევების შეფასებასა და სურვილის განხორციელებას. უსასრულო და ყოველად ძლიერი არსების მიმართ ეს საკითხები მოსწონილი და გადაწყვეტილიცაა. მაგრამ სასრულო არსებისათვის ამისი განხორციელება არ არის შესაძლებელი არც ყოველთვის და არც ყველგან, იმ დროსაც კი, როცა შესატყვისი სიტყვები არსებობს: არ არის შეძლება იმისა, ვილაპარაკოთ „კარგი“ და „ცუდი“, „მშვენიერი“ და „უშნო“, „ჭეშმარიტი“ და „ყალბი“. როცა თანამედროვე ადამიანი სარგებლობს შეფასებებით, აქ უკვე დაფარულად იგულისხმება პირობათა შესრულებადობა, რაც აზრს აძლევს ჩვენს პრეტენზიებს—განვახორციელოთ შემეცნება, მორალური შეფასებები და სხვ.

ამიტომ მეორე „კ“-ს პრინციპი ამტკიცებს: რაღაცა გააზრებულია, რამდენადაც არის განსაკუთრებული „გონებითსაწვდომი“ ობიექტები თვით სამყაროს წყობაში, რაც გარანტიას იძლევა იმის უფლებისა და განაზრებისა.

მესამე „კ“-ს (კაფკა) აღნიშნული ორი „კ“-ს პრინციპებიდან ვერ შესრულდება. ეს მესამე გულისხმობს „სრულიად ადამიანის“ მსგავსს, მაგრამ სინამდვილეში ადამიანისათვის იქით მყოფს, მხოლოდ იმიტაციას იმისა, რაც, ფაქტობრივად, მკვდარია. ამისი პროდუქტია არა

„პომო საბიენს“, ე. ი. სიკეთისა და ბოროტების მცოდნე, არამედ „უცნაური აღამიანი“, „აღუწერელი აღამიანი“.

სამივე „კ“-ს პრინციპის მიხედვით, აღამიანის ყოფიერების მთელი პრობლემა იმაშია, რომ რაღაცა კიდევ საჭიროა, რათა გ ა დ ა ი ქ ე ს სიტუაციად, რომელიც ექვემდებარება შეფასების გააზრებას და გადაწყვეტას, მაგალითად, ეთიკის ტერმინებში პიროვნული ღირსებები, თავისუფლების სიტუაციაში, ანდა მისგან უარის თქმა როგორც მისი ერთ-ერთი შესაძლებლობა. სხვა სიტყვებით, მორალურობა არ არის იგივეობრივი გარკვეული მორალისა, რომელიც საწინააღმდეგოსთან შედარებით შეფასდება, არამედ ეს არის შექმნა და რეპროდუქცია სიტუაციისა, რომლის მიმართაც შეიძლება გამოყენებული იყოს მორალის ტერმინები და მათ საფუძველზე უნიკალურად და მთლიანობაში მოხდეს მისი აღწერა (137, 32).

ყოველივე ზემოთ თქმულის შემდეგ კითხვა ისმის: რომელი ფილოსოფიური მიმართულების, თუ ახალი ტენდენციის გამომხატველია ეს მსჯელობანი, სამი „კ“-ს პრინციპი და აღამიანის პრობლემის ახლებური, ე. წ. ნოოლოგიური განივჭრილი, საიდანაც შეიძლება ცნობიერებისა და ცივილიზაციის თანამედროვე სკეპტიციზმით მოცული აზროვნების წრის გარღვევა? ჩვენი აზრით, ეს ფილოსოფიაში პოსტმოდერნისტული პოზიციაა, უაღრესად სკეპტიკური ძველი ტრადიციულის მიმართ და ამავე დროს მცდელობა ახალი გზის გაკვალვისა, რომლისთვისაც საყრდენად ისევ ტრადიციულიდან აღებული პარადიგმა უნდა მოიძებნოს. ასეთია სამი „კ“-ს პრინციპი.

XX ს.-ის 70-იანი წლებიდან დასავლეთის კულტურულ ველში გაჩნდა ახალი მოძრაობა პოსტმოდერნიზმი ანუ „პოსტმოდერნი“. ეს ცნება გამოხატავს ფილოსოფიის, ლიტერატურის და საერთოდ მთელი კულტურის განვითარებაში იმ არსებით სიახლეებს, რაც მოდერნიზმის განვითარებას მოჰყვა. ამიტომ ზოგჯერ თანამედროვეობის ახალ წამოწყებას უწოდებენ „მოდერნიზმის“ მოდერნიზაციას“, ე. ი. კიდევ უფრო გაძლიერებული ტენდენციებით განვითარებულ ნოვაციებს, სიახლეებს მეცნიერული ფილოსოფიური აზროვნების სფეროში და შემოქმედების სხვადასხვა დარგებში. ნოვაციები გამოიხატა აზროვნების წესის თავისებურ გარდაქმნაში, შემოქმედებითი მუშაობის სფეროში სტილური თავისებურებების შეცვლით და საერთოდ ერთგვარი თავისუფლების დანერგვით. ტრადიციულისაგან

დაშორებული ახალი ფორმების გაბატონებამ შექმნა ე. წ. „მოდერნი“ ფილოსოფიაშიც.

ფილოსოფიური პოსტმოდერნიზმი გავრცელდა ამ მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში, ონტოლოგია და გნოსეოლოგიიდან დაწყებული ესთეტიკისა და კულტურის ფილოსოფიით დამთავრებული. მოდერნიზმი ფილოსოფიაში, უწინარეს ყოვლისა, „ონტოლოგიური ნიჰილიზმია“, იგი მოწოდებულია ონტოლოგიის ნგრევისაკენ, ონტოლოგიურ პრობლემათა კვლევის შესაძლებლობათა უარყოფისაკენ. იწყება მტკიცება იმისა, რომ ონტოლოგია ამაოდ მოითხოვდა ყოფიერების ფენომენების ერთიანობაში ახსნას, იყენებდა არაადეკვატურ მიდგომას, ინტელექტისათვის დაექვემდებარებიან, გონების სქემებშია მოექცია მთელი სინამდვილე. საბოლოოდ ასეთი მცდელობანი სკეპსისით მთავრდებოდა. პოსტმოდერნისტული პოზიციიდან კეთდება დასკვნა: სამყარო ინტელექტუალურად მიუწვდომელი დარჩა, იგი ვერ მოთავსდა გონების მიერ შექმნილ ვერც ერთ სტრუქტურაში, რადგან მოვლენები, როგორც წესი, წინ უსწრებენ თეორიულ სტრუქტურებს.

პოსტმოდერნიზმი, ზევით ნათქვამის საფუძველზე, აკეთებს დასკვნას: სისტემის აგება შეუძლებელია, საჭიროა მასზე ხელის აღება. ასე დაინერგა ანტისისტემურობის განწყობა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს საერთოდ ონტოლოგიის უარყოფას, საჭირო გახდა ახალი არაკლასიკური ონტოლოგიის შექმნა, რომლისთვისაც გათვალისწინებული იქნება ჩაკეტილი სისტემების აგების შეუძლებლობა, სისტემურობის მკაცრი მოთხოვნების გაუქმება. ეს მოთხოვნა შეეხო თეორიისა და ცხოვრების ყველა სფეროს, ეკონომიკას, პოლიტიკას, ხელოვნებას; აზროვნებას ეკრძალება მკაცრად ოპერირებდეს რაიმე მყარი, დასრულებული დებულებებით.

პოსტმოდერნიზმმა შეცვალა, აგრეთვე, შემეცნების თეორიული ასპექტი. ცნობილი ეპისტემოლოგიური ცნებები, ესოდენ გავრცელებული ბოლო დროის ფილოსოფიაში, — ინტენციანობა, რეფლექსურობა, სუბიექტურობა, შეცვლილია ცნებათა ახალი ნაკადებით, სადაც ჭარბობს ნებელობითი ინტერპრეტაციები, იმპრესალიზმი, ლეკონსტრუქციები, აღიარებულია ინტუიციით მაქსიმალური წვდომის შესაძლებლობა. ახლებურადაა გაგებული ამოსავალი დებულების მნიშვნელობა როგორც პარადიგმისა. ყოველმა ცალკეულმა მოვლენამ თავისი საზრისი უნდა აიღოს მხოლოდ მისგან თავდაპირველი

საზრისის მასში მონაწილეობით. კულტურის ყველა ნიშნში აქ მნიშვნელოვნადაა გამოცხადებული მხოლოდ პირველად საზრისთან მიმართებაში.

მ. მამარდაშვილის სამი „კ“-ს პრინციპი შეიძლება შეფასდეს იმ პარადიგმად, ტოტალური მნიშვნელობის ამოსავალ დებულებად, რომლისგანაც გამოიყვანება ყველა სხვა დებულება, ხოლო ეს პარადიგმა ინტუიციითაა წვდომილი და არ არის დედუქცია-ინდუქციის ლოგიკური წესებით გამოყვანილი. პოსტმოდერნისტული ჟღერადობისაა, აგრეთვე, მასთან სისტემურობის უარყოფა, გონების სქემების გაუქმების მოთხოვნა, აზრის განვითარების აღიარება „კო-გიტოს“ პრინციპით, რაც სამი „კ“-ს საბოლოო ამოსავალ დებულებად გამოდის, როგორც არსებობის დამდგენი.

ასეთი მიდგომით შეიძლება მამარდაშვილის განაზრებანი პოსტმოდერნიზმის ერთ თავისებურ დინებად შეფასდეს. შესაძლოა სწორედ ამიტომ, თავდაპირველად ასე ადვილი გასაგები არ იყო ჩვენში სიახლედ მოვლენილი ეს თვალსაზრისი, — არა ჰქონდა მას ტრადიციული ლოგიკურად აგებული სისტემის სახე და, მაშასადამე, იმიტომ, რომ იგი ახალია, პარადოგმატურია და მჭიდროდაა დაკავშირებული დასავლეთის ახალ ფილოსოფიურ დინებებთან.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მერაბ მამარდაშვილის თვალსაზრისი ქართველი ერის და ეროვნული ცნობიერების შესახებ. ქართველი ხალხის არსებით თავისებურებათა გამოკვლევა მან ეთნოსისა და ერის განსხვავების დადგენით დაიწყო. მისი განმარტებით, ქართველობა, როგორც ეთნოსი, „ბუნების ელემენტია“, მოცემული ფაქტობრივ არსებულად, რომლის მამოძრავებელიცაა კულტურული, სოციალური, რელიგიური და სხვა ძალები. ქართველობის ერად ჩამოყალიბება ამ სხვადასხვა ძალების მოქმედებით ბუნებრივად მოცემული ეთნიკური მასალის დამუშავებით ხდება. ერი ყალიბდება იმის შედეგად, რომ ინდივიდების გარკვეული რიცხვი ეთნიკურად მოცემული ბუნებრივი რეალობის სახით აღმოჩნდება ერთი ბედისწერის წინაშე და ამ დროიდან მათი გამაერთიანებელი ხდება „საერთო ისტორიის განცდა, გამარჯვებებისა და სიკვდილის ცნობიერება, საკუთარი თავის რეალიზაციის წესი“ (50, 210). ე. ი. ჯერ ბუნებრივად იბადება ქართველობის ეთნიკური მონაცემები, ეთნიკური ქართველი, შემდეგ კი ყალიბდება ქართველი, რომელიც ეკუთვნის ქართველ ერს და ქართველობა ჩნდება, იბადება

ისეთი ძალების წიაღში, რომელნიც აყალიბებენ, ამუშავენ ეთნიკურად მოცემულ სხეულს“.

მამასადამე, ეთნოსი ბუნებაში ცხოვრობს, ერი—ისტორიაში და არა უბრალოდ ბუნებაში. აქედან გამომდინარე, ქართველობა, როგორც ერი, ისტორიაში ცხოვრობს და არა ეთნოსში. როგორც უკვე ითქვა, სხვადასხვა ძალები იწვევენ ეთნოსიდან ერის ჩამოყალიბების პროცესს. კითხვა ისმის: რა ძალებმა გამოიწვია ქართველობაში ეთნოსიდან ერის ჩამოყალიბება? მამარდაშვილის მიხედვით, ეს იყო ქრისტიანული რელიგიური ძალა, ჩვენ ქრისტიანობით გავხდით ერი, ჩამოყალიბდით ქრისტიან ერად და ეს მოხდა იმის წყალობით, რომ ამ ხალხის წარმომადგენელმა პიროვნებებმა ქართულ ეთნიკურ სხეულში შეასრულეს გარკვეული სულიერი აქტები (50, 28).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ქართველებმა ქრისტიანობა მიიღეს თავისი პირველქმნილი სახით, პირველადი წყაროებიდან, მათ სახარებისეული ქრისტიანობა მიიღეს, რომელშიც „მძლავრად ეღერდა თავისუფლების მოტივი, ისე როგორც პიროვნული და პირადული საწყისების მოტივი“. ამ თაურთენომენალურმა საწყისებმა გახადა ქართველი ერი ქრისტიანობის წყალობით მიდრეკილი ევროპულისაჲ, განსხვავებით სხვა ქრისტიანი ერებისაგან, რომელთაც ქრისტიანობა ბიზანტიისაგან მიიღეს უკვე გაქვავებული, სქემაში ჩასმული სარწმუნოების სახით (მაგ., რუსებმა) (იხ. გაზ. „7 დღე“, 1990, 6. XII).

ქართველობა არქაული ერია, ეს არის „მშვენიერი, ამაღლებული ლეგენდა, ლეგენდარული ხატი“, „ფეოდალური რაინდული ხატი“. ეს ისეთი ჭეშმარიტებაა, რომელიც რეალობას გამოხატავს და შესაძლოა „უფრო რეალურია, ვიდრე ყოველდღიური რეალობა“, — წერს მერაბ მამარდაშვილი და ეს რუსულ და ევროპულ კულტურაზე გაზრდილი კაცი სულის შემძრავი პათეტიკით აგრძელებს: „როცა ჩვენ ვმღერით, ან ვუსმენთ ქართულ სიმღერას, ყოველ ჩვენთაგანში ხელახლა იზადება ქართველი და ამისი გამოღვიძება სრულიადაც არ საჭიროებს არავითარ გონებრივ აქტებს, არ მჭირდება რეფლექსია მუსიკის ბუნებაზე, ქართველობაზე, რადგანაც ამ მოსმენის დროს მე თავად მასში ვარ და ის სიმღერა თვითონ აყალიბებს ჩემს სულს როგორც ქართულ სულს. ამიტომ აქვს ჩემთვის უდიდესი მნიშვნელობა ქართული მუსიკის ტრადიციულ სტრუქტურას. ის ჩემია როგორც ქართული, ჩემი შინაგანი სამყაროა, ქართული სულის

გამოვლენა და განფენაა. მამარდაშვილის ეს მსჯელობანი ჩამოყალიბებულია 1990 წლის ოქტომბერში გარდაცვალების წინა ხანებში მის ინტერვიუში ზვიად ქორიძესთან. ინტერვიუ დაამთავრა სიტყვებით: „როცა მე ვამბობ რომ არქაული ერი ვართ — ლამაზი, მშვენიერი, მაგრამ არქაული და უადგილო, ამაში იმასაც ვგულისხმობ, რომ ჩვენს წინაშე დგას ამოცანა, თანამედროვენი გავხდეთ“.

ქართული ხასიათის განსაკუთრებულობაზე, მის ოპტიმისტურ მოტივაციაზე, სიცოცხლისა და სიხარულის ძლიერ განცდაზე მამარდაშვილი ემოციური მუხტით მსჯელობდა თავის საუბრებში ფრანგ ანი ეპელზუნთან (რადიო გადაცემებისათვის „ფრანგული კულტურა“). იგი საუბრობდა ქართველებში ღრმად ჩანერგილ სიმხიარულისა და სიხარულის განცდის არაჩვეულებრივ ტალანტზე, რომ ქართველებში წარმოუდგენელი სწრაფვაა სიცოცხლის სიხარულის მიმართ, „ამ სიტყვის ყველაზე ღრმა მნიშვნელობით. ჩვენ მხიარულებას, ქართულ სიმხიარულეს საფუძველი არა აქვს, მე ვიტყვოდი კანონიერიც არაა“, რადგან ისტორიული ძნელებდობის გამო, ქართველს უფრო მეტად ყველანაირი საფუძველი აქვს „იყოს უბედური“, მაგრამ ქართველი ბედს არ ეუება და ბედისწერასთან ჭიდილში მხიარულია, „ის იცინის, მღერის, სუამს. ჩვენში სუფრა არის ერთობის რიტუალი, არსებობის სიხარულის წყარო“. მამარდაშვილი ფრანგ ანი ეპელზუნს მიანიშნებდა რაღაც საერთოზე ფრანგულსა და ქართულში სიხარულის განცდის ორიგინალურობაზე (49, 16). (ეს საუბრები ფრანგულად ჩაწერილია მ. მამარდაშვილის პარიზში ყოფნისას 1989 წლის ნოემბერში. ტექსტი პირველად გადაიცა საფრანგეთის რადიოთი 1990 წლის 12—16 მარტს, ხელმეორედ მისი გარდაცვალების შემდეგ 1990 წლის 3—7 დეკემბერს გადაცემათა ციკლში „ცოცხალი ხმით“).

ქართული ცნობიერებისა და ხასიათის შეფასებისათვის მ. მამარდაშვილს გამოყენებული აქვს კონტრასტის მეთოდიც და ამისათვის იგი იყენებდა შედარებას ქართველებისა რუსი ხალხის ხასიათთან. ამ ორი ერის ხასიათის კონტრასტულობაში პირველ რიგში მითითებულია ქართველი კაცის ინდივიდუალიზმზე — „ქართველის ტემპერამენტის გაჯერებულობაზე ინდივიდუალიზმით“. ყოველი ქართველი თავისთავად აღებული „ცალკე სახელმწიფოა“, ყველა მბრძანებელია, არავის არც სურს და არც შეუძლია სხვას და-

ემორჩილოს“. საქართველო სწორედ ქართველის ამ თვისებამ იხსნა, ქართველის დამორჩილება ვერაინ მოახერხა, რადგან ამისათვის საჭირო იყო ქართველობა სულ ერთიანად ამოეწყვიტათ. ეს იყო ქართული ხასიათის ერთი დიდი პოზიტიური თავისებურება და ისტორიული მნიშვნელობაც, მაგრამ ამავე დროს ამგვარი ინდივიდუალიზმი და დაუმორჩილებლობა დიდად ვნებდა საქართველოს, სახელმწიფოებრივ ფორმირებას, მის ჩამოყალიბებას ერთიან სახელმწიფოდ (იხ. „სახარება ქართულად“, „მოსკოვსკიე ნოვოსტი“, 1990, 16. IX).

მერაბ მამარდაშვილი ქართული ეროვნული ცნობიერებისა და ხასიათის შეფასებისას იმავე დასკვნამდე მიდის, რაც აღრევე გამოვლენილი იყო გურამ ასათიანის მიერ ქართველობის თაურფენომენალური საწყისის შესახებ. მათ შორის განსხვავება ისაა, რომ ეს უკანასკნელი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა „სიხარულისა და სიცოცხლის ნიჭს“ ჩვენს კულტურაში ასახულს და ამაზე მიუთითებს მამარდაშვილიც, მაგრამ ამავე დროს გ. ასათიანი მეორე თაურსაწყისსაც იკვლევდა ქარიველთა ბუნებაში, — მათი ცხოვრების ტრაგიკულობას, გამოხატულს გაღარჩენისათვის, არსებობისათვის ბრძოლაში. მამარდაშვილმა ეს ორი ერთ მოლიანობაში გაიასრა და მას უწოდა თავისებური „უკანონო სიხარულის ნიჭი“, როცა არ არსებობს არავითარი საბაბი სასიხარულოდ, ჩვენ კი მაინც ვილხენთ და ვქეიფობთ, ისე, უმიზეზოდ, რეალობით თითქოს გაუმართლებელი და ამდენად უკანონო სიხარული — მამარდაშვილის ინტერპრეტაციით, განსაკუთრებული სახეობაა ტრაგიზმისა, როცა საკუთარ თავს აბსოლუტურად უკრძალავ, არ შეაწუხო შენი ტრაგედიათ არავინ, არ დაუმძიმო სულიერი მდგომარეობა გარეშე-მყოფ ადამიანებს.

ამგვარად, ქართველის მოწოდებაა სხვის წინაშე წარსდგე ყოველთვის მხიარული და ლაღი, გაბრწყინებული და ეს იმიტომ, რომ „ჩვენს სისხლში სიხარულის ზარი გუგუნებს და შეუძლებელია ამგვარი სიხარულის წართმევა“ („ვენა XX საუკუნის გარიჟრაჟზე“, ე. „ლიტერატურნაია გრუზია“, 1991, № 5). ამგვარ დაუოკებელ სიხარულს ქართველის სულიერობას ოდიოვანვე რომ შინაგანად თან ახლავს, გურამ ასათიანმა შეუქაბამა გალაკტიონის ცნობილი გამოთქმა „უემარისობის ნიაღვარი“. მამარდაშვილის მი-

ხედვით, ქართველში არსებობს „შინაგანი კოდექსი, — არ შეიძლება ვინმეს ტვირთად ექცე. ტრაგიკული ხარ, — კი, ბატონო, მაგრამ შენს გარშემო ტვირთად ნურავის დააწვები“.

ქართული ცნობიერებისა და ხასიათის ამგვარობა იმისი ნიშანია, რომ ჩვენ არასოდეს არა გვაქვს დარღვეული ფუნდამენტური ურთიერთობა სიცოცხლესთან, როგორც ფენომენთან. თუმცა, დროთა ვითარებაში მისი ოდნავ შელახვა კი მოხდა, მაგრამ „მისი საბირკველი ფუნდამენტში საღია“ (50, 20). მამარდაშვილს ღრმად ჰქონდა გაცნობიერებული რუსი ხალხის სულიერობის ის თავისებურება, რომ მის ხასიათში ერთმანეთთანაა გაიგივებული ტანჯვა და სულიერობა. ისინი ისე განუყრელად იყო და არის ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ „ტანჯულობის“ განცდა რუსი ადამიანის სულიერობის ნიშნად დარჩა. ამიტომ აქვთ მათ თავის ხასიათში დარღვეული ის ფენომენი, რასაც „სიცოცხლის სიყვარული ან სიცოცხლის გემო“ ჰქვია. „რუსი ადამიანი ყოველთვის გარეგან, რაღაც კოსმიური თუ მეტაფიზიკური ძალისაგან ელოდა შველას. მათ ყოველთვის ჰქონდათ „იჟღიენჩესკო“ — იმედის დამყარება რაღაც გარეშე ძალაზე. აქედან ჩანს რუსი ადამიანის ის თვისება — იგი არა სცემს პატივს საკუთარ თავს. ადამიანის დანიშნულება კი იმაშია, რომ მან უნდა შეავსოს თავისი სიცოცხლის დრო და სივრცე თავისივე ძალისხმევით და შექმნას ისეთი რამ, რის გამოც შეეძლება თავის თავს პატივი სცეს. ამას მოგვიწოდებს ჩვენი ქრისტიანობა, რაკი ღმერთის ხატად ხარ შექმნილი, პატივი უნდა სცე ამ ხატს შენს თავში“ (50, 48).

მამარდაშვილის მტკიცებით, რუსული ხასიათი შეერწყა ტოტალიტარული საზოგადოების ბუნებას, მის მოთხოვნებს, თავისებურებებს. საბჭოთა წყობილებით დანერგილი ტოტალიტარიზმი კარგად მოერგო რუსულ ტრადიციულ ყოფას, უფრო ზუსტად, რუსეთში არსებობდა ტრადიციული მიდრეკილება ტოტალიტარიზმისაკენ, სახელმწიფოსა და ხელისუფლების გარეშე ავტონომიური სოციალური ძალების არარსებობის, მათი ზედმეტობის ტრადიცია და სწორედ ამ თავისებურებამ განსაზღვრა საბჭოთა სახელმწიფოებრივი ტოტალიტარიზმი. ამ თავისებურებაზე მითითებით მამარდაშვილმა დასვა თავისებური პოლიტიკური დიაგნოზი რუსეთის მომავლის შესახებ, რომლის მიხედვით, თუ რუსი ხალხი თვითონ არ დაძლევენ ამგვარ ტოტალიტარული სტრუქტურის ტრადიციასა და ტენდენ-

ციას, „რუსეთი ჩაიძირება, საბოლოოდ დაიღუპება“. მის მაგივრად სულიერ რევოლუციას ვერავინ მოახდენს, რევოლუციები გარედან არ ხდება.

ბუნებრივია, ტოტალიტარული მსოფლმხედველობის გათავისების პირობებში რუსეთს არ შეიძლებოდა არ გამოეყენებინა მკაცრი რეაქცია ისეთ „არაპოლიტიკურ“ პრობლემებზე, როგორიცაა ეროვნული დამოუკიდებლობის, ავტონომიურობის პრობლემა. რუსი მასში ყოველთვის „მტერს“ ხედავს, „რუსი სიფათს გრძნობს რაღაცის წინაშე, რაც არის თავისთავადი და თავისთვის“; მასში იღვიძებს „აგრესიული წყენა“, რომლის მთავარი ელემენტი ის არის, რომ „ვიღაცამ თავისთვის რაღაც მოინდომა“, „ეს საკმარისია, რათა რუსს ეწყინოს“. მამარდაშვილს ამ რუსული თავისებურების გათვალისწინება აუცილებლობად მიაჩნდა, თუკი ქართველები პოლიტიკაში არსებით გარდაქმნებას და ბრძოლას ვაპირებთ (ლექციიდან წაკითხული ფსიქოლოგიის ინსტიტუტში, 1989, 12. IX, დაიბეჭდა გაზ. „7 დღე“, 1991, № 1).

ტოტალიტარიზმის აღორძინება, საბჭოთაზმის განვითარება რუსეთში (და არამარტო რუსეთში, მაგრამ განსაკუთრებით კი იქ), გარდა ამ ემპირიული ტოტალიტარიზმისავე მიდრეკილებისა, განსაზღვრული იყო, აგრეთვე გარკვეული რელიგიური მოტივებით, კერძოდ იმით, რომ გაუცნობიერებელმა რელიგიურმა ენერგიებმა დაკარგეს საკუთარი ობიექტი — ღმერთი და ისინი სხვა ობიექტისაკენ მიემართნენ. შეიქმნა რაღაც უტოპიური ხატი, „წმინდანთა ჯგუფი“ დაპირისპირებული დანარჩენ ადამიანებთან და რუსული რელიგიური, იგი ანტირელიგიური გახდა და სწორედ ამან მისცა საოცარი ძლიერება იმ ანტიქრისტიანულ მოვლენას, როგორიც იყო ტოტალიტარული ანუ კოლექტივისტური საზოგადოება. მოიხსნა სახარება, ქრისტიანული რწმენა, როგორც პიროვნული რელიგია, როგორც სიტყვა — ხმა ღმერთისა, მიმართული ადამიანში პიროვნულ საწყისზე, ანუ ადამიანის თავისუფლებაზე, მოიხსნა ქრისტიანული რწმენის ორი მცნება: თავისუფლება და მარადიული სიცოცხლე. ტოტალიტარიზმმა თავისი სახარება გამოიგონა: ადამიანების დაყოფა დაპირისპირებულად, კლასებად და ზევით აიტაცა კლასობრივი ბრძოლის თეორია.

რუსული ბუნებისათვის ესოდენ მისადაგებულ პოლიტიკურ და სოციალურ არეალში, ხოლო ქართველებისათვის სრულიად არატრადი-

ციულ და უცხო გარემოში მე-17 ს.-დან ცხოვრობდა ქართველი ხალხი. ეს იყო რუსული ძალაუფლების მიერ შექმნილი, ჩვენი ერის ხასიათისათვის შეუფერებელი გარემოებანი, რომელიც განსაკუთრებული ძალით აღორძინდა საბჭოთა ხელისუფლების დროს. ქართული ცნობიერება, ეროვნული ხასიათი ვერ იგუებს ტოტალიტარული ხელისუფლების მთავარ იდეას: სახელმწიფო ყველაზე და ყველაფერზე მაღლა, მის წინაშე ადამიანი არარაობაა, იგი მხოლოდ უნდა ემსახუროდეს სახელმწიფოს, სახელმწიფოებრივ სტრუქტურებს, ამიტომ იყო საქართველოსათვის მტერი კომუნისტური საბჭოთა სისტემა და ვინც კი ამ სისტემას ანგრევდა, ქართველების მოკავშირენი იყვნენ რუსეთშიც (პროგრესული ძალების სახით), ესტონეთშიც, საერთოდ, ბალტიისპირეთში.

ქართველები მოექცნენ საბჭოური ტოტალიტარიზმის სივრცეში, რადგან ჩვენი ერის აქტიურმა ნაწილმა ქართველები „ჩაითრია“ მსოფლიო სოციალისტურ მოძრაობაში და ასე გადაიქცა საქართველო მსოფლიო სოციალისტური მოძრაობის „ეპიზოდად“. მთელი ჩვენი საზოგადოებრივი და ეკონომიკური სივრცე ანექსიამ მოიცვა და მალე კიდევ გამოვლინდა სოციალისტური უტოპიის შედეგები. მიუხედავად ამისა, ქართულმა ხასიათმა მაინც თავისი თავი გამოავლინა და საქართველოში მთელი სივრცის მასშტაბებში ვერ განვითარდა „რუსული ნიჭის“ ტოტალიტარული „წყალობა“. ქართველები, — აღნიშნავს მამარდაშვილი, სხვა მენტალიტეტის ერია, ჩვენ რუსებისაგან განსხვავებით, შეიძლება ითქვას, „მსუბუქი ერი“ ვართ და ბევრმა დამანგრეველმა სოციალისტურმა სტრუქტურამ ჩვენს მენტალიტეტზე ვერ იმუშავა, არსებითად ვერ შეცვალა ჩვენი სულიერი ცხოვრება, ვერ დაანგრია ჩვენი ეროვნული ხასიათის პიროვნული საწყისი. თუმცა ჩვენი სულიერი ცხოვრების ბევრი ეროვნული სტრუქტურა ვერ გადაურჩა სოციალიზმის ზემოქმედებას, მაგრამ მან არსებითად ვერ შეცვალა ჩვენი ეროვნული თავისებურებების პიროვნული საწყისი, ვერ დაანგრია ქართული ხასიათის მყარი საფუძველი, რომელიც ჩვენი ეთნიკური ბუნებრივი ძირებიდან მომდინარეობს (50, 63).

ინტერვიუში თემაზე: „თავისუფალი ვარ, რათა ვიბრძოლო თავისუფლებისათვის“ — დასმულია კითხვა: რა დავკარგეთ და რა შევიძინეთ ჩვენ ქართველებმა ჩვენს ეროვნულ ხასიათში? მამარდაშვილი პასუხობს: ჩვენ დაეკარგეთ ის, რაც დაკარგა ყველა სხვა ერმა, რო-

მელიც საბჭოური პრინციპების ბატონობის ქვეშ მოექცა. დავკარგეთ იმდენი, რამდენადაც ჩვენში, ქართველ ადამიანებში აღმოცენდა, „საბჭოთა ადამიანის“ თვისებები. გამოყვანილი იყო ახალი ტიპის ადამიანი — „ჰომო სოვეტიკუს“ — და ამან ბევრი რამ ამორეცხა იმ არქეტიპიდან, რომელსაც ქართველი ჰქვია. „ქართულმა ხასიათმა, ქართულმა გენოტიპმა დაკარგა თავისი გარკვეულობა და რელიეფურობა. ეკლესიის ღონეზე ეს ჯერ კიდევ მე-19 ს.-ში მოხდა. ჩვეთვის იმდენი ვნება არ მოუტანია არც მუსლიმანურ სამყაროს, არც მონღოლებსა და არაბებს, სპარსელებსა და თურქებს, რაც გვაქონო ჩვენმა „ერთმორწმუნეობით“ „ნათესაურმა“ კავშირმა რუსულ კულტურასა და ეკლესიასთან. ჩვენი რწმენა მყარიც იყო და მტკიცეც, როცა ქრისტეს სჯულის მოწინააღმდეგე სახელმწიფოების პირისპირ ვიდექით, მაგრამ ყველაფერს სხვას ნუ დავაბრალებთ — საკუთარი ეკლესიები თვითონვე ვანგრით (1921 წლიდან დაწყებული). ეს იმას ნიშნავდა, რომ ჩვენდა თავად შინაგანად რაღაცა დაგვემართა.

ქართველებს ერთად აღებულმა ყველა მტერმა იმდენი ვერაფერი დაუშავა, რამდენიც დაუშავეთ საკუთარ თავს. არ შეიძლება ყველაფერი გარეშე ძალას (ვთქვათ რუსებს, საბჭოიზმს) დავაბრალოთ. ფაქტი ის არის, რომ ჩვენ შინაგანი სიმყარე დაგვაკლდა. როცა შინაგანად ძლიერი ვიყავით, გარეშე ძალა ვერაფერს გვაკლებდა. მოხდა რაღაც ახალი — ჩვენი ეროვნული ხასიათის, მენტალიტეტის ყოველდღიური ცხოვრების გასაბჭოება, რამაც შინაგანად დაგვანგრია. ასე მოვერგეთ დღევანდელობას და დავკარგეთ ქართული თვისებები.

რას ნიშნავს მოვერგეთ დღევანდელობას? ეს იმას ნიშნავს, რაც ჩვენს რაინდულ ხატში ვაჭრობა არ იგულისხმებოდა როგორც ქართველის თვისება, მაგრამ მოვირგეთ საბჭოთა ეკონომიკა და უფრო კარგად დავიწყეთ ცხოვრება, ვისწავლეთ ეფექტურობა, კარგად ცხოვრება. თუმცა ეს არ არის საძრახისი, ქართველებს აშპარტავნობა სჩვევიათ და კეთილშობილიცაა მოტივი: — პატივი ვცეთ საკუთარ თავს, ადამიანურად მოვიწყოთ ცხოვრება, ჩვენს სასარგებლოდ გამოვიყენოთ „აბსოლუტურად იდიოტური საბჭოთა ეკონომიკის ხარვეზები“. ათეული წლების განმავლობაში ვიყენებდით ამ ჩვენი ეროვნული ხასიათისათვის უცხო წესს და შედეგად „წაილეკა ბევრი ქართული თვისება“, ჩვენი ხასიათიდან და ცხოვრებიდან გაქრა ქართული კეთილშობილების მრავალი კრიტერიუმი.

ეფექტური ცხოვრების ძიებით „ჩვენ ჩვენი თავი დავკარგეთ და ღა-
კარგეთ ილიას მიერ შემოთავაზებული გზაც“.

პოლიტიკური პარტიების თანამედროვე ტერმინოლოგიაში ძალზე
ხშირად ფიგურირებს ტერმინი იმპერიის მიერ საქართველოს „ოკუ-
პაცია“. მამარდაშვილმა შესანიშნავად განმარტა, რას ნიშნავს
„ოკუპაცია“ და ამ გამოთქმის ვიწრო მნიშვნელობა, როგორც სა-
ოკუპაციო ჯარის მოქმედების არეალი — ღრმად გააზრებული და
გაფართოებული მნიშვნელობით წარმოადგინა. არ არის მთელი სი-
მართლე იმაში, თუ ვიტყვით, ჩვენ ოკუპირებულნი ვართ იმპერიის
მიერო. საოკუპაციო ჯარი მართო იმპერიული ჯარი არ არის, ესენი
არიან „სოციალური მენტალური, ყოფითი სტრუქტურები, ადა-
მიანის გარკვეული ტიპი. ისინი ჩვენი ისტორიის ნაყოფნი არ არიან,
ისინი გარედან არიან შემოსული“. მთელ საბჭოთა სივრცეში ჩამო-
ყალიბდა ასალი ანთროპოლოგიური ტიპი და ეს შეეხო საქართვე-
ლოსაც, აქაც განხორციელდა პროცესი „საბჭოთა ადამიანის“ აღ-
მოცენებისა. „საბჭოთა ადამიანის“ ფენომენი არ შეესაბამება ქართველი
ერის ბუნებას, რადგან ეს ერთგანზომილებიანი ადამიანის ტიპია,
ყოველი ქართველი კი საკუთარი თავის მეუფეა, თავისი უფალი.
ამიტომაც, ჩვენში ფანტასტიკური მრავალფეროვნებისა და განსხვავ-
ებულობის მიუხედავად, ყოველთვის გვქონდა ეროვნული ერთიანო-
ბის სიმბოლო ძალზე განსხვავებული და თავისებური საბჭოური კერ-
პებისაგან.

მ. მამარდაშვილის თვალსაზრისით, იმის გამო, რომ ქართველების
მთელი ენერგია არსებითად ერის ფიზიკურ თვითშენარჩუნებას
ხმარდებოდა, ჩვენ ცოტა გვეყავს კომპეტენტური, ნამდვილ გონებ-
რივ სიმწიფემდე მიღწეული ადამიანები, მაგრამ მთავარი მიზეზი
ისაა, რომ არსებობს ის, რასაც „ქართული ღირსება“ ეწოდება. ეს
თუნდაც იმაში გამოვლინდა, რომ ჩვენ არ მივიღეთ ის „აშშორებუ-
ლი და მათხოვრული ცხოვრება, რომლითაც რუსები კმაყოფილდე-
ბიან“, ისინი ხომ დანებდნენ საბჭოური ცხოვრების წესს, ჩვენ ქარ-
თველები კი — არა. ეს ხდებოდა თითოეული ჩვენგანის ცალ-ცალკე
თავის გატანის მცდელობით, საზოგადოებრივი სივრცისაგან, სა-
ზოგადო საქმისაგან გამოცალკეებულად, „ყველა თავისთვის“, სა-
ზოგადოებრივი ინტერესებისაგან ზურგშექცეული, სამხრეთული

მომხიბვლელობით და განთითოებით ებრძოდნენ საბჭოური ცხოვრების წესის „დინებას“.

ქართულ ცნობიერებაზე საბჭოურის ზეგავლენის, რუსული მენტალიტეტის ზეგავლენა მაინც ფაქტია. თუნდაც ეროვნული მოძრაობის ლიდერთა მხრივ ხშირი ხსენება საბჭოური ტერმინისა—„ხალხის მტერი“. თუმცა „ხალხის“ ცნება „ერთი“ შეცვალეს, მაინც ეს გამოიქმნა ქართულს არ შეესაბამება, ქართულმა მენტალიტეტმა არ იცოდა ასეთი გამოთქმები და არც მისი საგნობრივი შინაარსი. არა მხოლოდ ეს, საქართველოში ეროვნული მოძრაობის წინამძღოლებმა ბევრი რამ აიღეს საბჭოური რეჟიმის ტერმინოლოგიიდან. მაგ., ისინი თავისთავს ჰელსინკის გადაწყვეტილებათა დამცველად აცხადებენ და ამავე დროს ებრძვიან საკუთარი აზრის გამოთქმის უფლებისათვის მებრძოლ ადამიანებს.

მ. მამარდაშვილი კრიტიკულად განიხილავს ქართული ინტელიგენციის დამოკიდებულებას ეროვნულ მოძრაობასთან. მისი აზრით, ინტელიგენციამ ვერ შეასრულა თავისი ფუნქცია. ისინი ძირითადად კმაყოფილებოდნენ კომპარტიის გაკრიტიკებით და ვერ გამოიყენებოლან 5 წელი იმისათვის, რომ სიმართლე ეთქვათ თავისივე ერისათვის. მათ ყალბი პატრიოტიზმის, ჩვენი ჩამორჩენილობის მხილების ნაცვლად, გააღვივეს ქართველური ამპარტავნობა, ყალბი რწმენა იმისა, რომ ყველაზე კარგები და ჭკვიანები, ლამაზები ვართ და ამიტომ სხვა არავინ არ გვჭირდება. ქართველი ინტელიგენცია ეთამაშებოდა ხალხის მანიერ ჩვევებს, ნაცვლად იმისა, რომ განეხორციელებინა ი. გოგებაშვილის ცნობილი მოწოდება „ახალი ქართველის“ აღზრდის შესახებ, ქართველისა, რომელიც თავისუფალი იქნება თავკერძობისაგან, პროვინციული ტრაბახისა და პოზიორობისაგან. ქართველმა ერმა უნდა ყურადღებით შეხედოს საკუთარ თავს სარკეში, შერცხვეს ტრაბახისა და უსაქმურობისა, შერცხვეს თავისი საკუთარი წინაპრების წინაშე და დაუიქრდეს: ვინ ვიყავით, რას ეაკეთებდით, ვისი გვეჯეროდა, ვის მიეყვებოდით — შეძრას სირცხვილმა და ამ სირცხვილისაგან დაიბადება ენერგია ფერისცვალებისა, გაიხსნება გზა თავისუფლებისაკენ (გაზ. „მამული“, 1991, 22—23, X II).

რა მოუტანა ქართველებს ტოტალიტარულმა კოლექტივმა? რა და, კოლექტივიზმის ნაცვლად, ერთმანეთისაგან გათიშულობა და ეგოიზმი. ის იყო „ცრუ ერთობის“ ნიღბით თამაში და ეს ისე ღრმად გა-

უკლა ადამიანის ცნობიერებას, რომ მისი შეცვლა, გარდაქმნა მეტად ძნელი საქმეა. საბჭოთა კავშირის ნგრევამ მოიტანა სახელმწიფოებრივი მონობის მოხსნა, მაგრამ დარჩა დამონებული ცნობიერება, მასში ჯერ კიდევ გაბატონებული ტოტალიტარული მსოფლშეგრძნებით. ქართველებმა თავი დააღწიეს თუ არა ტოტალიტარიზმს, მაშინვე ჩვენს სამშობლოში ერთმანეთისა „შეეშინდათ“— ერებს, რომლებიც აქამდე ერთად ცხოვრობდნენ, შეეშინდა ქართველს ოსისა, აფხაზს—ქართველისა და საინტერესო ის არის, რომ რუსებს შეეშინდათ ყველასი ერთად. ამიტომ ერთა შორის აშლილი შინაომები, დღითი დღე რომ მწვავდება, „ბრმა შემთხვევითობათა ჯაჭვი“ კი არ არის, არამედ სტიქიური გამოვლინებაა აქამდე დაგროვილი სისასტიკისა და ძალმომრეობისა, რასაც წლების განმავლობაში ჰქონდა ადგილი და ასე შევისისხლხორცეთ. „ეს შინაომები იმ ცხოვრების საპასუხო სასჯელია, რა ცხოვრებითაც აქამდე ვცხოვრობდით“. ამიტომ არის აუცილებელი სულიერი განახლება, ჩვენი ცნობიერების კათარსისი.

მ. მამარდაშვილი აუცილებლად მიიჩნევდა ეროვნული ინტელიგენციის აქტიურ მოქმედებას საზოგადოებრივი ცნობიერების განახლებისათვის, ინტელიგენციამ უნდა შეძლოს, ერს თვალწინ დაუდგას სწორი სარკე და მასში დაანახოს თავისი ნამდვილი ისტორია და დღევანდელი სახეც. ამისათვის კი აუცილებელია ტოტალიტარული რეჟიმის დანაშრევების ღრმა ანალიზი, რომელიც კარგად გაგვარკვევდა, რომ ჩვენი მტერი არ უნდა ვეძებოთ ყოველთვის ჩვენს გარეთ, არამედ უნდა ჩაიხედოთ ჩვენს საკუთარ თავში და მტრის ეს აჩრდილი დავინახოთ ჩვენივე აზროვნების ახლა უკვე მოძველებულ სტილში, ტოტალიტარულ აზროვნებაში.

მ. მამარდაშვილი დადებითად აფასებდა რუსეთის დემოკრატიული ძალების აქტიური ამოქმედების პროცესს, სახაროვის აქტიურ პოზიციას, მაგრამ იქვე შენიშნავდა, რომ ყველა ეს ძალები თავდაპირველად პროგრესული იდეებით ამოქმედებულნი, ისევ რუსული იმპერიული კალკით აზროვნებდნენ, ისინი სრულიად ვერ გაერკვნენ იმ სახელმწიფოებრივ სტრუქტურათა განსხვავებულობაში, რაც ასე მიჯნავს ერთმანეთისაგან კავკასიელ ხალხებს რუსეთისაგან. სახაროვს ამ მიმართებაში ბევრი რამ შეეშალა. მან „მცირე იმპერიის“ ცნება შემოიტანა და საქართველოს მიმართ გამოიყენა. მ. მამარდაშვილის

აზრით, სახაროვის პოზიცია საზოგადოდ თუმცა დემოკრატიული იყო, მაგრამ არ ეთანხმებოდა მის პოზიციას საქართველოსთან დამოკიდებულებაში. სახაროვი ვერ გაერკვა იმაში, რომ კავკასია მსოფლიო რუკაზე განსაკუთრებული რეგიონია, „კავკასია, ეს არის სამყარო, რომელიც დიდი ხნის წინ შემუშავებულ შინაგან საფუძველზე ცხოვრობს. აქ არც ერთი რესპუბლიკა... არ მოიცავს... დაპყრობილ ტერიტორიას“, აქ დასაწყისიდანვე ისტორიულად ხალხები ცხოვრობდნენ კავკასიური ბედით, რამაც შექმნა „თავისთავადი, სპეციფიკური კავკასიური სამყარო“. „კავკასიაში იცნან, როგორ იცხოვრონ ერთმანეთის უფლებების გათვალისწინებით რა თქმა უნდა, ეს არ არის რაღაც იდეალურ ცხოვრების წესად განხორციელებული, მაგრამ მაინც ისტორიულადაა ჩამოყალიბებული ცხოვრების ასეთი სპეციფიკური ყაიდა, წესი, რაც ამ რეგიონში ყველას უნდა აერთიანებდეს.

ის გარემოება, რუსმა დემოკრატებმა ახლა რომ შემოგვთავაზეს, „ავტონომიის დემოკრატიული იდეა“ და ამის მიხედვით მოითხოვეს კავკასიის ხალხების ცხოვრების წესის „რეგულირება“, — მ. მამარდაშვილის მიხედვით, ფაქტობრივად, პროვოკაციაა. თუმცა რუსეთის ფედერაციის პირობებში ეს მოდელი ჰუმანურიც არის და პროგრესულიც, მაგრამ ამიერკავკასიისათვის იგი სავსებით უვარგისი და მიუღებელია. მისი გავრცელება ამ რეგიონზე ეროვნულ საკითხში სრული გაუთვითცნობიერებლობის, „მე ვიტყვოდი, უეცრობის შედეგია“ (51), „იმისი ცოდნაა საჭირო, რომ არ შეიძლება უკვე ჩამოყალიბებულ სამყაროში აბსოლუტურად უცხო იდეის დანერგვა“.

მ. მამარდაშვილი ვერ მოესწრო ვერც აფხაზეთის კონფლიქტის განვითარების შედეგებს საომარ მოქმედებებში გადაზრდილს, უმარავ მსხვერპლს და ნგრევას, ვერც რუსეთ-ჩეჩნეთის ომს, მაგრამ მისი თეორიული ჩანაფიქრი, და მის საფუძველზე ჩამოყალიბებული დებულებები დღესაც ინარჩუნებენ თავის მნიშვნელობას. იგი განსაკუთრებული ყურადღებით ეკიდებოდა აფხაზეთის პრობლემას, მისი ავტონომიურობის სტატუსს. იგი ამის თაობაზე წერდა: „როცა დღეს, ვთქვათ, აფხაზეთის რესპუბლიკის ავტონომიაზე ვლაპარაკობთ, აუცილებლად გამოუვალ წინააღმდეგობაში ჩავევარდებით, თუ სვით ტერმინი „ავტონომია“ მისი ქიშკრიული, ფსევდომორფული შინაარსისაგან მოწყვეტით ვიხმარეთ და მასში რეალური შინაარსი ვიგულისხმეთ“. სიტყვა „აფხაზეთი“ წარმოადგენს სინონიმს სიტყვისა

„საქართველო“ — ეს არის სინონიმი იმ სიმბოლიკის ფარგლებში, რომელშიც ერს ახსოვს თავისი წარმოშობა, ახსოვს პირობები, როცა იქმნებოდა სახელმწიფოებრიობა და როცა, მთელი რიგი ისტორიული პირობების გამო ის, ვინც თავისთავს აფხაზს უწოდებდა, ქართული სახელმწიფოებრიობის შენების ერთ-ერთი მონაწილე იყო.

ეროვნული კონფლიქტების მიზეზი ჩვენთან, საქართველოში ისიც იყო, რომ ავტონომიებს, თავისებურად გაგებულს—დამოუკიდებლობის სტატუსით (რაც ყალბი და არარეალური ავტონომია იყო), თავგამოდებით ებლაუჭებოდნენ ჩინოვნიკები, რომელთაც შემოსავლიანი პოსტები ეკავათ და ამ პოსტებისათვის ბრძოლაში ჩაბმულნი იყვნენ ბერძენი და სომეხი, ქართველი და აფხაზი. ისინი, ფაქტობრივად, ფულისათვის შეშლილი ჩინოვნიკები, გრძნობდნენ, რომ ცხოვრების რეალურ განვითარებას, რეალურ ავტონომიას, ადგილობრივ თვითმმართველობას შედეგად მოჰყვებოდა ასევე რეალური, „პროპორციული დემოკრატია“, რაც ბუნებრივად დაანგრევდა აფხაზეთში აგებულ არარეალურ „ქალაქის სასახლეს“, სადაც დღემდე ნამდვილ რეალობას მხოლოდ შემოსავლისათვის და თანამდებობისათვის ბრძოლა წარმოადგენს.

თუმცა სოხუმში 1989 წლის იელისის გამოსვლებზე მამარდაშვილმა თავისი შეხედულებები ნათლად ჩამოაყალიბა, მას არ დასცალდა მთელი შემდგომი პროცესების მოწმე და მონაწილე ყოფილიყო, მაგრამ მისთვის მოულოდნელი არც ის იქნებოდა, თუ რატომ გადაიქცა ეს კონფლიქტი საქართველოს ხელისუფლებასთან საომარ მოქმედებებად, რადგან მან კარგად იცოდა, რომ ამ კონფლიქტების მოთავე მარტო აფხაზთა სეპარატისტული მმართველი წრე არ იყო, რომ მის უკან იდგა და მათ მართავდა კიდევ რუსეთი. მამარდაშვილის საჯარო გამოსვლებში არაერთხელ იყო ნათქვამი, რომ რუსის ცნობიერებაში ღრმად არის ჩამჯდარი აფხაზეთის მიჩენება, მთელი წლის მანძილზე რუსი როგორ ეშვადება აფხაზეთის, როგორც საკუთარი მამულის „პლიაჟზე“ სიამოვნებისათვის და მას ვერც კი წარმოუდგენია რუსეთი უაფხაზეთოდ.

მ. მამარდაშვილს აფხაზეთის რეალური დემოკრატიის, რეალური ავტონომიის აუცილებელ პირობად მიაჩნდა მის ხელისუფლებაში პროპორციული წარმომადგენლობა რეალური და არა ლიმიტირებული, ისეთი ავტონომია, „სადაც გათვალისწინებული იქნებოდა, რომ აფხაზები აფხაზეთის მოსახლეობის მხოლოდ 17 პროცენტს შეად-

გენენ“. ასეთი დემოკრატიული ავტონომიური მართვა მას მიაჩნდა გაცილებით მყარ და რეალურ სამომავლო გზად, ვიდრე ის ეფემერული, რაც მაშინ ჰქონდათ და რაც ძალადობით კვლავ ჯერჯერობით შეინარჩუნეს და რამაც „გახსრწნა აფხაზებიც და ქართველებიც, საბჭოურად დაუბნელა გონება ერთსაც და მეორესაც. დღეს აფხაზებს, — წერდა მამარდაშვილი, აბსოლუტურად ირაციონალური, არარეალური წარმოდგენა აქვთ თავიანთ თავზე. ამ წარმოდგენის შედეგია მათი საქციელიც“.

ამიტომ დღესაც აქტუალურად ჟღერს მის მიერ დატოვებული მოწოდება ყველას მიმართ, — გაეთვალისწინებინათ ახალი დროის მოთხოვნები, რეალური სახელმწიფოების შექმნის, რეფორმების პერიოდი, როცა უნდა ამოქმედდეს, ძალაში შევიდეს პრინციპი: „არსებობს ბუნებრივი, კანონიერი რესპუბლიკური წესრიგი, რომელიც ერთია ყველასათვის — აფხაზისათვის, ოსისათვის, ქართველისათვის, თურქისთვის, სომხისთვის, ბერძნისათვის. ეს კანონი აბსოლუტურად უნდა იყოს დაცული“ (51).

ვართ თუ არა ქართველები მზად დემოკრატიისათვის? უწინარეს ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს, რა არის დემოკრატია: „დემოკრატია ჩვენ შეგვიძლია განვსაზღვროთ, როგორც ნეიტრალური ველი. როცა ველის სტრუქტურული გარკვეულობა ნეიტრალდება, ის იმის მომასწავებელია, რომ ყველას თანაბარი შესაძლებლობანი ეძლევა“, დემოკრატიის პირობებში ქრება ისეთი ცნებები, როგორიცაა პრივილეგია, „შრომის სფეროში არსებული აპრიორული სტრუქტურები, საზოგადოებაში როლების დარიგება“ და სხვ. „დემოკრატია შრომის თავისუფლებას ნიშნავს და არა შრომის მოვალეობას, როგორც ეს ფორმულირებულია სოციალისტურ და კომუნისტურ უტოპიებში“. იქვე განმარტებულია ისიც, რომ „თავისუფალი შრომა იგივეა, რაც სამოქალაქო საზოგადოება“.

თუ როგორი სახელმწიფოებრივი ფორმა ექნება დემოკრატია, ამას შესახებ მამარდაშვილი წერს: „პოლიტიკური დემოკრატია შეუძლებელია Respublica-დ წოდებულ საზოგადოებრივ სივრცესთან ურთიერთობის გარეშე“. თუმცა შესაძლებელია მონარქიული წყობილებაც იყოს, მაგრამ პოლიტიკურად თავისი არსით დემოკრატიული, რადგან დემოკრატიის არსი „რესპუბლიკურ აზრთა წყობაშია“ და ასეთია ინგლისის სახელმწიფოებრივი მმართველობა.

კითხვა, ქართველები ვართ თუ არა მზად დემოკრატიისათვის, მამარდაშვილის მიხედვით, არაა სწორად დასმული, რადგანაც დემოკრატიისათვის არ შეიძლება იყო მზად, ან არ იყო მზად, რადგან დემოკრატია ჩვენს გარეშე არ არსებობს, „დემოკრატიას მხოლოდ დემოკრატიაშივე ეუფლებიან“, დემოკრატიისათვის რომ მოემზადო „უკვე დემოკრატიაში უნდა იყო“, რაც იმას ნიშნავს, რომ დემოკრატია უკვე არსებულ დემოკრატიულ პირობებში შეიძლება ისწავლო და ეს მოხდება ჩვენი დამოუკიდებლობის მოპოვების პირობებში.

დამოუკიდებლობა საქართველომ დიდი ხანია დაკარგა და მისი მოპოვება, მის შენარჩუნებასაც მოითხოვს. მეორე მხრივ, დამოუკიდებლობა არ არის არამც და არამც ეკონომიკური ან კულტურული გამოცალკევება, ავტარკია: „დამოუკიდებლობა გულისხმობს ისეთ თავისუფლებას, რომ შენ თვითონ განაგო შენი საქმიანობა ისე, როგორც შენ გესმის მისი საზრისი და როგორც შენი აზრით, თვითონ საქმე მოითხოვს“. კონკრეტულად, ეკონომიკაში ეს ნიშნავს იმას, რომ დაამყარო კავშირები, რაც უზრუნველყოფს შრომის სწორ განაწილებას, თავისუფალი შრომის პრინციპების უზრუნველყოფას, ასევე შესაბამისად პოლიტიკური ასპექტითაც. მოკლედ, დამოუკიდებლობა ნიშნავს იმას, რომ „შენ განაგებ შენ საქმეს, მეტი არაფერი“ (50, 18). ახალი დემოკრატიული სახელმწიფო არ აშენდება არსებული სახელმწიფოს გაუმჯობესებით, — წერდა მამარდაშვილი 1989 წელს, არსებული სახელმწიფოს სანაცვლოდ უნდა აშენდეს ნორმალური, სამართლებრივი სახელმწიფო.

ქართველებისათვის აუცილებელია ეროვნული ანუ დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობა და გვჭირდება ამისი არა მარტო იურიდიული დადასტურება, არამედ სახელმწიფოებრიობის განხორციელება პრაქტიკაში: „ეროვნული დამოუკიდებლობა საჭიროა როგორც მინიმალური და, ამავე დროს, აუცილებელი პირობა იმისა, რომ ჩვენ ქართველებმა დავინახოთ საკუთარი თავი. უნდა დავინახოთ, რა არის ჩვენში კარგი და რა არის ცუდი, რა იყო სწორი და რა მცდარი ჩვენს მიერ განვლილ გზაზე და ჩვენს ისტორიაში“ („თავისუფალი ვარ, რათა ვიბრძოლო თავისუფლებისათვის“).

შეუძლია თუ არა საქართველოს თანამედროვე პირობებში დამოუკიდებლად არსებობა? თუნდაც მხედველობაში მივიღოთ მისი დანგრეული ეკონომიკა; ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხის გაცემა სწორი არ იქნება. მთავარია საქმესა და შრომაში საკუთარი თავის თავი-

სუფლად მართვა შეგვეძლოს. ეს აზრი იყო ილიას მიერ მოწოდებული ქართველებისათვის: „ჩვენი თავი ჩვენადვე უნდა გვეყუნოდესო“. მამარდაშვილის შეფასებით, ილია ჭავჭავაძე ევროპული ორიენტაციის მოაზროვნე იყო და მას მიაჩნდა, რომ ევროპასთან შეერთებით აღსრულდებოდა საქართველოს ისტორიული დანიშნულება, რომელიც ამგვარი მრწამსისა იყო იმ დროიდან, რაც კი ჩვენ გაეჭრისტიანდით. ყოველი ქართველის ცნობიერებაში, მთელი ქართველი ერის სასიათში ღრმად არის ჩადებული სწრაფვა თავისუფლებისა და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისაკენ, და ეს იმის გამოა, რომ „მასში ჯერაც ცოცხლობენ ჩვენი კულტურის ქრისტიანულ-პიროვნული საწყისები“ (139).

საქართველოს დამოუკიდებელი არსებობის გარანტიად მამარდაშვილს ერთ-ერთი იმ პირობის შესრულებაც მიაჩნია, რომ ქართველები კარგად უნდა გაერკვნენ საკუთარ ისტორიულ დანიშნულებაში და გააცნობიერონ თანამედროვე სამყაროში მოქმედი ისტორიული ძალები და მათი მოქმედების შედეგები, რადგანაც „საქართველო ჩართულია მსოფლიო დინებაში, რომელშიც ჩვენი ბედი ჯერ კიდევ ჩვენთვის მიუღწეველ დონეზე წყდება“. სამყარო დიდია, მაგრამ ამავე დროს განსაზღვრულიც არის. პატარა იმ აზრით, რომ მასში ყველაფერი ერთმანეთზეა გადაჯაჭვული და ამიტომ რაც ხდება სადღაც შორს, ის ჩვენ ცხოვრებაშიც მონაწილეობს; „არავითარი აზრი არა აქვს, შევეყიროთ სამყაროს და გავახსენოთ, რომ საქართველო არსებობს, რადგან ისტორია ძალაზეა დამყარებული და სუსტის არც მოსმენა უნდა და არც გაგება“. ამიტომ მთელი ჩვენი ძალისხმევა უნდა მიემართოს იქითკენ, რომ ჩვენი შრომითა და გონებით ჩავეერთოთ იმ არსებით მომენტებში, რომელზედაც მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული ჩვენი ცხოვრების დონე და პირობები.

თუ როგორ ესმოდა მერაბ მამარდაშვილს საქართველოს მომავალი ბედი მსოფლიო ისტორიაში და პატრიოტიზმის როგორი ამაღლებული და მეცნიერული გაგებით ხელმძღვანელობდა, როცა მსჯელობდა ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაზე, ქართულ ხასიათზე, მის ნაკლსა და ღირსებებზე, როგორ ესახებოდა საქართველოს ბედი თავისი ეროვნული პრობლემებითა და სიძნელეებით, — ყოველივე ეს ნათლად ჩანს მსჯელობებში, რომელშიც გამოხატულია ეროვნული საკითხების გადაწყვეტისათვის მისი კონცეფციის კრედი: „ჩემთვის ყველა ეროვნული ამოცანა თავისუფალი და აყვავებული საქართველოს,

ძლიერი საქართველოს შექმნის ამოცანაა — ძლიერის, საზოგადოებრივი სიჯანსაღის აზრით და არა იმპერიალისტური თუ მილიტარისტული ძლიერების მნიშვნელობით. ჩემთვის ეროვნული თავისუფლება ის ფორმაა, რომელმაც სამოქალაქო საზოგადოების დაბადებასთან უნდა მიგვიყვანოს. ...საქმე სწორედ ამას ეხება — იმგვარად გაგებულ თავისუფლებას, ურომლისოდაც არ არსებობს საზოგადოების ფენომენი, — საზოგადოებისა, რომელიც სახელმწიფოსაგან განსხვავებულია, როგორც ადამიანთა ჯგუფების დამოუკიდებელი ცხოვრება, მათი ინტერესების თავისთავადი კრისტალიზება სისტემად, მათი მრავალპარტიულობის შესაბამისობა რეალურ სინამდვილესთან“. „მოდით ჩავწვდეთ იმ უხილავ ძაფებს, რომლებიც მსოფლიო ბედთან გვაკავშირებს. ჩვენი ბედი სწორედ იქიდან მოვა“.

თ ა ვ ი 4. „პატარა სამშოგლო“ და სახელმწიფოებრიოზა

ისტორიულად ერების ფორმირება სახელმწიფოებრივ დონეზე ძირითადად მცირე მასშტაბებში, მცირე ერების კონსტრუირებით დაწყებულია და შემდეგ ზოგი დიდ ეროვნულ ერთეულად, იმპერიად განვითარებულა, სხვანი კი თავის შეზღუდულ გეოპოლიტიკურ სივრცეში მცირე, მაგრამ თავისთავად კულტურულ ერებად ჩამოყალიბებულან. ევროპაში ეროვნული ნიშნით სახელმწიფოების ჩამოყალიბება არსებითად რენესანსის პერიოლიდან დაწყებულია, რაც რწმენითი აღმსარებლობით და ეროვნული თავისთავადობის ერთ-ერთი ძირითადი თავისებურების, — ენის ერთიანობით იყო განსაზღვრული. ეს პროცესი, მთელი ინტენსივობით განვითარებული, XVI საუკუნიდან ახალი ისტორიის მთელ პერიოდს გასდევდა მანამდე, ვიდრე ევროპული მასშტაბის ძირითადი ეროვნული სახელმწიფოების ფორმირება დამთავრდებოდა.

XIX საუკუნისათვის ევროპაში გამძაფრდა ეროვნული ნიშნით საკუთარი სახელმწიფოებრივი საზღვრების დაკანონებისათვის, ტერიტორიული ერთიანობისათვის ზრუნვა, დაპყრობილი ან მიტაცებული (ანექსირებული) მშობლიური მიწების დაბრუნებისათვის ბრძოლა, რისი ბუნებრივი შედეგი იყო ეროვნული მოძრაობის გაძლიერება. 1815 წელს ეროვნული სახელმწიფოების სტატუსის შესახებ დადებული ხელშეკრულების ძალით უნდა განსაზღვრულიყო საზღვრები, აღდგენილიყო ქვეყნების ეროვნული სახელმწიფოებრივი ერთიანობა. აღნიშნული საუკუნის პირველ ნახევარში ცივილიზებული ქვეყნების მოწინავე პოლიტიკურ წრეებში უკვე დამკვიდრებული იყო აზრი ჩაგრული და მცირე ერების თავისუფლების შესახებ, შესაბამისად შემუშავებული იყო ერთიანი პროგრამა, ძალაში შედიოდა ეროვნებათა უფლების იდეაზე აღმოცენებული, „ეროვნებათა პრინციპი“, რაც ნიშნავდა ყოველი ერის მიერ თავისი ბელის თვითგანსაზღვრას, ეროვნულ სახელმწიფოებრივ ერთეულად გაერ-

თიანებას. მართალია, ეს პრინციპი სხვადასხვაგვარად იყო გამოყენებული, მაგ., ლუი ბონაპარტემ ის ბონაპარტიზმის დაკანონებისათვის გამოიყენა, ხოლო რუსეთმა პანსლავიზმის გამართლებისათვის, მაგრამ ამ პრინციპში, განსაკუთრებით მცირე ერებისათვის, მეტად მომგებიანი მოთხოვნა იყო, რასაც ბუნებრივ შედეგად XIX ს. მეორე ნახევრიდან მოჰყვა ეროვნულ გამათავისუფლებელი მოძრაობის ფართო სპექტრით გაშლა. აღნიშნულ პერიოდში ევროპაში გავრცელებულმა მარქსიზმმა მსოფლიო პროლეტარიატის სოლიდარობის იდეიდან გამომდინარე, მძლავრი სამრეწველო სახელმწიფოების პოლიტიკის იდეოლოგიური გამართლების სახე მიიღო და, ფაქტობრივად, უარყოფითი შეფასება მიეცა მცირე ერების სწრაფვას დამოუკიდებლობისაკენ. იგი ფასდებოდა როგორც ვიწრო ნაციონალ-შოვინიზმი, ისტორიულად თითქოს უნიადაგო და უპერსპექტივო. მაგ., ენგელსი „ერის უფლებათა პრინციპის“ შეფასებისას მიუთითებდა ზოგიერთი ჩაგრული მცირე ერის ხალხის უსაფუძვლო პრეტენზიაზე და ეს აზრი ემყარებოდა ყოველგვარი ეროვნულის დამღევისა და ერთიანი მსოფლიო ინტერნაციონალური კომუნისტური საზოგადოების ჩამოყალიბების იდეას. ამგვარად, მარქსიზმს თუმცა პრეტენზია ჰქონდა ყველა ჩაგრულთა ინტერესების დაცვაზე, მაგრამ მისი ძირითადი იდეოლოგიური საყრდენის, პროლეტარიატის დიქტატურის იდეიდან გამომდინარეობდა ეროვნული ნიპილიზმი, ერი საერთოდ ცხადდებოდა დროებით მოვლენად; განსაკუთრებით რადიკალური ნიპილისტური დასკვნები კეთდებოდა მცირე ერების თავისთავადობის მისამართით. ამ პოზიციის შესაბამისად, 900-იან წლებში საქართველოში ერთმანეთთან მკაცრად დაპირისპირებულნი აღმოჩნდნენ მარქსიზმის დამცველი ეროვნულ-დემოკრატიული პარტია და ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის დემოკრატიული გზების გამკვლევნი, ევროპის უნივერსიტეტებში განსწავლული ქართველი ინტელიგენტების მთელი თაობა, რომელთათვის მთავარი იყო საქართველოს როგორც მცირე ერის, გ. ქიქოძის გამოთქმით—„პატარა სამშობლოს“ დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრივი სტატუსის აღდგენის საკითხი.

ლოგიკის კანონების მიხედვით, ყოველ ცნებას, მათ შორის ერის ცნებასაც თავისი მოცულობის მიხედვით კლასიფიკაციის, ანუ რაოდენობრივი ნიშნით გაყოფის ლოგიკური წესი შეესაბამება და ერთ-ერთი ასეთია დიხოტომიური დაყოფა დიდ და მცირე ერებად.

თუ კლასიფიკაციის საფუძვლად აღებულია ისტორიული დროულობის ნიშანი, მაშინ იგი ტრიხოტომიის სახეს მიიღებს: უძველეს, ძველ და ახალ ეროვნულ წარმონაქმნების სახით და ა. შ. (არის, ცხადია, სხვაგვარი დაყოფის საფუძველიც). ევროპაში ეროვნული სახელმწიფოების ჩამოყალიბების ფონზე ქართველი ერი ათეული საუკუნეებით ადრე იდგა სახელმწიფოებრივი მოწყობის პრობლემის წინაშე და კავკასიის გეოპოლიტიკურ სივრცეში თავისი სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის გმირულად იბრძოდა. იგი უკვე დიდი ხანია გამოსული იყო დიდ ერებთან შერკინებაში ეროვნულ სუბიექტად არსებობის შენარჩუნებისათვის ბრძოლის ვრცელ არენაზე.

რუსეთთან ტრაქტატის დადებით სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვის შემდეგ, ქართულ საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ აზროვნებაში გაჩნდა საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის იდეა, ხოლო როდესაც მთელი ევროპა აღდგა ეროვნულ სახელმწიფოთა თავისთავადობის დაცვის პრინციპით, XIX ს. 60-იანი წლებიდან ჩვენშიც ფართო მასშტაბით გაიშალა ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა ილია ჭავჭავაძის მეთაურობით, ხოლო XX ს. დამდეგიდან ევროპულ მეცნიერებასა და კულტურას ზიარებულმა ქართველმა მოღვაწეებმა თეორიულად გაიაზრეს პატარა ერის ღირსება და ნაკლი, „პატარა სამშობლოს“ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური სტატუსი და, ამასთან დაკავშირებით, მათ საგანგებოდ შეისწავლეს ქართველი ხალხის ხასიათი პატარა ერის ბუნებიდან გამომდინარე. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია არ. ჯორჯაძის, გ. ქიქოძის, ს. დანელიას და სხვ. მსჯელობანი ქართველების როგორც მცირე ერის ეროვნული ენერგიისა და ხასიათის შესახებ დიდ ერებთან მიმართებაში.

გაიკვია, რომ პატარა ერის ხალხს თავისებური მენტალიტეტი უყალიბდება, არსებითად განსხვავებული დიდი ერის ხასიათისა და მიზნებისაგან. ეს გამოიხატება მის დამოკიდებულებაში მშობლიური ენისადმი, ტერიტორიისადმი, რელიგიის, კულტურის, და რაც მთავარია, საკუთარი სახელმწიფოებრიობისადმი ერთიან სულიერ განწყობაში.

აღსანიშნავია, რომ ტერმინი მცირე ერი, ანუ „წურილი ერი“ სპეციფიკურ ისტორიულ ეპოქას უკავშირდება. საერთოდ კი ყველგან და ქართულშიც ერი თავდაპირველი მნიშვნელობით აღნიშნავდა

ხალხს, ტომს, რაც ევროპულ ენებში „ნაციოდ“ გამოითქმოდა. ქართული წყაროების საფუძველზე ისტორიკოსების მიერ გათვალისწინებულია სიტყვა „ერის“ მნიშვნელობის ვიწრო გაგებიდან უფრო ფართო და თანამედროვე მნიშვნელობამდე განვითარების პროცესი. სტრაბონის დროინდელ საქართველოში სიტყვით „ერი“ გამოითქმოდა მოსახლეობის ფართო მასა, რასაც ქართველი გამოთქვამდა სიტყვით „ჯარი“, მთელი ხალხი ანუ ჯარი (აქედან საჯარო, სახალხო). ესენი იყვნენ თავისუფალი მიწათმოქმედი (ამავე დროს მეომარი) ხალხი, რომელთაგან შემდეგ თანდათანობით გამოეყო მეომართა მცირე წრე, სამხედრო სამსახურის აღმასრულებელნი თავისი ხალხის მიმართ და ამითი დაიწყო „ხალხის“, როგორც ერთიანი მოსახლეობის შინაგანი დიფერენციაცია. სამხედრო დანიშნულების პირთაგან, ანუ ლაშქრის მეთაურთაგან ჩამოყალიბდა მხედრობა, ხოლო მათგან აზნაური-წარჩინებულები, ხოლო კიდევ უფრო შემდეგ ფეოდალიზმის ეპოქაში, სამთავროთა შექმნასა და წარჩინებული თავადის პოლიტიკური სტატუსის შემოღებასთან ერთად, გაჩნდა ახალი უმაღლესი ფენაც, შესაბამისად ცნებები „თავადი“, „ერისთავი“ (ერის უფროსი) და „ერისთავთერისთავი“. საქართველოს საერისთავოებად დაყოფასთან ერთად, „ერის“ ცნების სპეციფიკური გაგებაც გაჩნდა და სწორედ ამ დროიდან შემოვიდა ხმარებაში ტერმინი „წურილი ერი“, რაც ნიშნავდა ქართველი მოსახლეობის მცირე ნაწილს, რომელნიც ემორჩილებოდნენ ამა თუ იმ თავადს ან ერისთავს.

ერისთავობის ცნება გამოხატავდა საქართველოს ერთი მხარის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიალური ერთეულის უფროსს, გამგებელს, „თავს“. ერისთავის ცნებიდან წერილი სამთავროების მსხვილ-ფეოდალურ ადმინისტრაციულ ერთეულებად გაერთიანების შედეგად განვითარდა „ერისთავთერისთავის“ ანუ დიდი მასშტაბის ფეოდალის ტიტული, რომლის მქონე პირი თავად იმორჩილებდა საერისთავოებსა და, ბუნებრივია, მმართველ ერისთავებსაც.

ეს პროცესი გამოხატავდა საქართველოს სწრაფვას ერთიანი ცენტრალიზებული სახელმწიფოებრივი მმართველობისაკენ, ერის გამთლიანებისაკენ. მოხდა ერის მთავრის დიდ მთავართან ანუ მაგისტროსთან — მეფესთან გაიგივება, მეფე გახდა იგივე ერისთავთერისთავი და დაიწყო ბაგრატიონთა დინასტიის ისტორიული ეპოქა. ქართველმა ერმა თავისი ეროვნული თვითმყოფობა დააფუძნა და

ამ დროიდან ძალაში შევიდა ერის ცნების გაგება თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით.

ამ ისტორიულ ექსკურსში ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ერის ცნების ტრანსფორმაციებში ერთი მნიშვნელოვანი მომენტი, „წერილი ერის“ ცნების კონცეპტუალური დაფუძნება საპირისპიროდ ცნებისა „სიმრავლე ერთა“. ეს ცნებები მოიხმარებოდა ფეოდალების დახასიათებისას, მაგ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ფეოდალის შესახებ ნათქვამია: იგი აღემატებოდა „სიმრავლეთა ერთა“, ხოლო ჯუანშერთან მე-5 საუკ.-ში გამოყენებულია გამოთქმა „წერილი ერი“ (იხ. ქსე, ტ. 4).

ერთი ერის ისტორიულ განვითარებაში მიმდინარე ეს პროცესი ნიმუშია საერთოდ ერების დანაწილებისა დიდ და პატარა ერებად, რაც განსაზღვრულია დემოგრაფიული და ტერიტორიული მახასიათებლებით. აქ განხილულია ქართველი ერის კონსოლიდაციის პროცესი, ერთიან სახელმწიფოდ ჩამოყალიბების პროცესი, მაგრამ ქართველი ხალხი მაინც დარჩა მცირე ერად. ისტორია ქართველი ხალხის სწრაფვისა ერთიან სახელმწიფოებრივ მთლიანობად ჩამოყალიბებისათვის, მცირე ზომით წარმოდგენილი მოდელია იმ მსოფლიო ისტორიული განვითარებისა, რომლის დროსაც ერები ნაწილდებიან დიდ და მცირე ერებად.

ქართველი ხალხის დიდი ისტორიული პერიოდების მიუხედავად, რომლის დროსაც ჩვენი ქვეყანა ტერიტორიულად და დემოგრაფიულად იცვლიდა თავის სახეს, განსაკუთრებით აღორძინების პერიოდში მე-11—მე-12 სს.-ში საერთო ეროვნულ, სახელმწიფოებრივ, კულტურულ-ისტორიულ წარმატებებს თან რომ ახლდა გეოგრაფიულ არეალში მნიშვნელოვანი გაშლა-გაფართოება, — საქართველოს მთელი ისტორია მაინც მცირე ერის ისტორიაა და ამიტომ მის წინაშე ყოველთვის იდგა უძნელესი პრობლემა: გარშემორტყმულ იმპერიული სივრცეების პირობებში, დიდ მსოფლიო იმპერიათა მძლავრობისას, როგორმე შეენარჩუნებინა თვითმყოფობა, უზრუნველყო დამოუკიდებლობა და მისი დაკარგვისას ნაწილობრივ მაინც თუ მთლიანად არა, აღედგინა თავისი სუვერენიტეტი. საამისოდ ქართველ ხალხს მაქსიმალურად უნდა გამოეყენებინა დროდადრო დიდი ძალისხმევით აკუმულირებული ეროვნული ენერგია, რაციონალურად მოეხდინა მისი რეალიზაცია. „პატარა ერი, რომელიც მუდამ ბრძო-

ლაში იყო თავისი არსებობის დასაცავად, მეოცნებე და გულგრილი მჭვრეტელი ამ ქვეყნიერებისა ვერ იქნებოდაო”, — წერს არ. ჯორჯაძე.

ქართველის ხასიათში ყოველთვის ჩანს ამქვეყნიურის პრიორიტეტი. „ძველი ეპოქების ქართველი ადამიანის ფსიხიკა უკიდურესად საამქვეყნოა და ემპირიული ხასიათისაა“. ჩვენი წარსული რელიგიური აზროვნება ემპირიულია, ხორცშესხმულია, მიწიერია, საამქვეყნოა“ (126, 296), რადგან იგი თითქმის ყოველთვის დაკავშირებული იყო საქართველოს სახელმწიფოებრიობასთან, ე. ი. ეკლესიაც საამქვეყნო საქმეს ემსახურებოდა. ქართული ხასიათის ამქვეყნიურობასთან მჭიდრო კავშირი თვით რელიგიური ცხოვრების პირობებშიც ყურადღების საგანი გამხდარა კიტა აბაშიძისათვის და მას ილიას „განდეგილის“ შეფასებისას გამოუთქვამს აზრი: განდეგილი უთუოდ უნდა დამარცხებულიყო, რადგანაც ილია ჭავჭავაძე გამოხატავდა „ქართულ ბუნებას“, რომელიც არსებითად ემპირიული და საამქვეყნოაო (126, 297). არ. ჯორჯაძეს ქართველი ხალხის ეროვნული ხასიათის განსაზღვრისას მხედველობაში აქვს რუსული ხასიათის საპირისპირო თავისებურებანი. ამ უკანასკნელის შესახებ მას საფუძვლიანი ინფორმაცია უნდა ჰქონოდა იმ მსჯელობებიდან და კამათიდან, რომელიც მიმდინარეობდა XIX—XX სს.—თა მიჯნაზე რუსი ინტელექტუალების წრეში, რომელთა მოღვაწეობას ნ. ბერდიაევი „XX ს. დასაწყისის „რუსული კულტურული რენესანსი“ უწოდა. რუსი ერი, როგორც ბერდიაევი წერს: „იმ ხანად სხვადასხვა სართულებზე, და უფრო მეტიც, სხვადასხვა საუკუნეებშიც კი ცხოვრობდა“, დაყოფილი იყო ფენებად, რომელთა შორის კავშირი თითქმის გაწყვეტილი იყო. რუსეთში „XX ს. დასაწყისის კულტურული რენესანსის უბედურება ის იყო, რომ მასში კულტურული ელიტის მცირე ჯგუფი მოწყვეტილი იყო იმ დროის ფართო სოციალური მიმდინარეობებისაგან“ (ნ. ბერდიაევი, „თვითცნობიერები“—დან, იხ. კნიჟნოეობოზრენიე, № 52, 30. XII, 1988).

ქართველი ხალხის, როგორც მცირე ერის ღირსება და ნაკლი არ. ჯორჯაძემ საკმაოდ ნათლად წარმოაჩინა და ქართველებს ეროვნული თვითშეგნების, საერთო სახელმწიფოებრივი ინტერესების გაძლიერებისაკენ მოუწოდა. იგი ეროვნული საკითხის გადაწყვეტაში ეტატიტური თეორიის დამცველი იყო და ერის ერთ-ერთ უარსებითეს ნიშნად — სახელმწიფოებრიობა მიაჩნდა. ამიტომ მისი მოწოდების მიხედვით, ქართველს უნდა მოეთოკა თავისი ინდივი-

დუალიზმი და იგი ეროვნული სახელმწიფოებრივი ინტერესებისათვის დაუმორჩილებინა.

მცირე ერის, „პატარა სამშობლოს“ საკითხს ცენტრალური ადგილი უჭირავს გერონტი ქიქოძის ნააზრევში. მან მცირე ერის განსაკუთრებულ ღირსებებზე გაამახვილა ყურადღება 1917 წელს გაზეთ „საქართველოს“ საახალწლოდ გამოქვეყნებულ წერილში „პატარა სამშობლო“. დასაწყისშივე მკითხველი ალტერნატივის წინაშეა დაყენებული: „რას აირჩევდი, მკითხველო, არჩევანი რომ შესაძლებელი ყოფილიყო — დიდსა, თუ პატარა სამშობლოს? მგონია, რომ პატარა სამშობლოს ზოგიერთი უპირატესობა აქვს დიდის წინაშე“, იმის შემდეგ, რაც კოსმოპოლიტიზმმა თავისი ძალა დაკარგა და დაიწყო ეროვნული თვითგამორკვევის სწრაფი პროცესი, ეს მოძრაობა საქართველოში ისე გამოიკვეთა, რომ „დღეს ყველგან თვითცნობიერ მამულიშვილში სოლომონ ლეონიძის სული ფეთქავს და განცალკევებული არსებობის აზრს დღეს საქართველოში მეტი გავლენა აქვს, ვიდრე ოდესმე ჰქონია“ (104).

მცირე ერი, „პატარა სამშობლო“ გ. ქიქოძემ შეაფასა ზნეობრივი ღირებულების კრიტერიუმით, მატერიალურად, რომელსაც, თუმცა „ბევრი რამ აკლია დღევანდელ პირობებში, ქონებრივი მორგებულობა, მრავალრიცხოვანი სპა, მჭრელი მახვილი თავის დასაცავად, მაგრამ სამაგიეროდ მას ზოგიერთი მაღალხარისხოვანი ზნეობრივი თვისებები აქვს“. „პატარა სამშობლო“ მოითხოვს მამულის ძლიერ სიყვარულს, ხალხის ურთიერთთან სიახლოვეს, ეროვნულთან პიროვნულის შერწყმას, სახელმწიფოებრივი ერთიანობისადმი ერთგულებას, ამიტომაც არ არის ადვილი პატარა სამშობლოს შვილობა, ის უფრო მეტს ავალებს თავის მამულიშვილებს, ვიდრე დიდი სახელმწიფო თავის მოქალაქეებს. აქ ერთმანეთთანაა დაკავშირებული ფაქტობრივი და ის, თუ როგორი უნდა იყოს მცირე ერი, რათა გამარჯვებული გამოვიდეს ისტორიულად შექმნილი მძაფრი სიტუაციებიდან. ის, რაც უნდა იყოს, რაც „ჯერ არის“ — ქართველის მიერ ეროვნული სახელმწიფოებრიობის თვითშემეცნების ფართოდ განვითარება. ამგვარი შემეცნების საზღვრები უნდა გასცდეს ერის ერთგული ინტელიგენციის ვიწრო ფარგლებს, ის ყოველი ქართველის არსებით ნიშან-თვისებად უნდა ჩამოყალიბდეს და მაშინ საქართველო გადაიქცევა ჭეშმარიტად ერთიან ეროვნულ სუბიექტად.

„პატრიოტული გრძნობა ჩვეულებრივ პატარა ხალხში უფრო ცხოველია ვიდრე დიდში. ეს ალბათ იმითი აიხსნება, რომ სიყვარულის საგანი ყოველთვის ახლობელი და ხელშესახები უნდა იყოს, დიდი სახელმწიფოები კი ხშირად უსაზღვრო და თვალუწვდენელი ტერიტორიის სახეს ღებულობენ“. დიდ ტერიტორიაზე პატრიოტიზმის ადგილს იმპერიალიზმი იჭერს, სამოქალაქო შეგნების ადგილს — ქვეშევრდომის შეგნება. თითოეული მოქალაქის ჭირი და ღვინი ნაკლებად არის დაკავშირებული საერთო ღვინთან და ჭირთან და „დიდი სახელმწიფოს სხეულის ერთი ასო ხშირად წყლულდება და ნადგურდება ისე, რომ მეორე ასო ვერც კი გრძნობს საფრთხის მოახლოებას“. ამიტომაც ზოგიერთი დიდი იმპერია უფრო ხელოვნურად შეკონიჭებულ მანქანას ჰგავს, ვიდრე ორგანულ არსებას და ხშირად ერთი პატარა მავთულის გაწყვეტაა საკმარისი, რომ მთელი უზარმაზარი მექანიზმი დაიშალოს.

პატარა სამშობლოში „მამულიშვილი არ იკარგება უსაზღვრო და უპიროვნო მასაში“. ეროვნული საქმეები მის საკუთარ საქმეებშია გადახლართული. მტრის შემოსევა უშუალოდ განიცდება როგორც მისი სახლ-კარის, ოჯახის საფრთხე, გამარჯვება კი კეთილდღეობას პირდება მის პირად არსებობასაც. პატარა სამშობლოს შვილობა, უშუალო, მჭიდრო კავშირი მამულსა და ერის შვილს შორის, ის ღირებულებაა, რომელსაც გაცნობიერება და გაფრთხილება უნდა.

ჩვენი ცნობილი მოღვაწეების მიერ საქართველოს როგორც პატარა ერის ღირსება-ნაკლის საკითხი თანამედროვეობასთან მიმართებაში მრავალი პარადოქსული ვითარების ამოხსნის წინაშე გვაყენებს. ის, რაც გ. ქიქოძეს სურდა განხორციელებულიყო, პატარა სამშობლოს ღირსებად ჩამოყალიბებულიყო, — მამულიშვილობის, პატრიოტიზმის გრძნობით ერთ ეროვნულ სუბიექტად შეკრული საქართველო, — ჯერჯერობით ვერ განხორციელდა სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის ორ დიდმნიშვნელოვან ეტაპზე, ვერც 1918 წ. და არც 1989 წელს.

ეროვნული ერთიანობის გრძნობის მინელება, სახელმწიფოებრივი ერთიანობის ინტერესების გაუცნობიერებლობა მხოლოდ თანამედროვეობის მანკიერი შედეგი არ არის, ეს ჩვენს ეროვნულ სხეულში ჩაბუდებული იყო უკვე სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვის დროიდან. ამიტომაც არის, რომ ასე სადღეისოდ გაიხშის

წინა საუკუნეში ილიას მიერ ნათქვამი მწარე სიმართლე: „ვამ იმ ქვეყანას, საცა თვითეული ყველასთვის არა ჰფიჭრობს და ყველა თვითეულისათვის, საცა „მე“ ხშირია და „ჩვენ“ იშვიათი! განვითავებულით, ცალ-ცალკე დავიშალენით, ასო-ასოდ დავიჭერიით და მაგ განთავისუფლებამ, ცალცალკეობამ ყველგან და ყველა სფეროში ის საქმე გვიყო, რაც ეზოპეს ზღაპარში თვითეულს წკეპლას მოუვიდა, ერთად ძნელად გადასამტვრევს...“, მამული, ეს ვრცელი შინაარსის სიტყვა ისე დავიწროვდა, რომ მასში მთელი ხალხის სამშობლოს კი არა, ბინას, ან თავის ეზო კარმიდამოს გულისხმობენ, „მამული-სათვის ბრძოლა ეხლა სასამართლოში შეტანილი ღერბიან ქაღალდზედ სადაო საჩივარია, მამულის სიმაგრე ეზო-ვენახის „ტყრუშული ღობეა“. „დიდი „მამული“ დავშალეთ, პატარები გავიკეთეთ“ („ივერია“, № 1, 1882 წ.). ამ წერილს ილია ამთავრებს დიდი ოპტიმიზმით, რომ ქართველში არის და ყოველთვის იქნება მძლავრი პატრიოტული სიყვარული, ჩვენი მამულის სიყვარული შეერთებული დიდ ჰუმანიზმთან, საკუთარი დამოუკიდებლობის დაცვა დაკავშირებული სხვა ერების თავისუფლების დაცვასთან.

განკერძოება, შინაგანი გათიშულობა ეროვნულ ხასიათში ასე მწვავედ გამოვლენილი ახსნას მოითხოვს, რატომ დაკნინდა ეროვნული თვითშეგნება, დაქვეითდა მამულიშვილობის გრძნობა, რატომ გადაიქცა „სიცოცხლის მოტრფიალე“ ქართველი მხოლოდ პირადი კეთილდღეობისათვის მზრუნველად? უცხოეთის უნივერსიტეტებიდან დაბრუნებული ფილოსოფიურად მოაზროვნე ქართველი ინტელიგენტები XX ს. დამდეგიდან ამ ფაქტის წინაშე აღმოჩნდნენ და ისინი შეეცადნენ, მომავალი ეროვნული აღორძინების მოლოდინში, აეხსნათ ქართველი ერის გათიშულობის, ინტელიგენციის წიაღში შინაგანი ბრძოლისა და პარტიული შეურიგებლობის რეალური მიზეზები, გაერკვიათ 20-იანი წლებისათვის სტიქიონური ძალით მოზღვაებული ეროვნული ენერგიის გათიშულობისა და გონივრულ მიმართულებას აცდენის საფუძველი.

1917 წელს „გაორებული საქართველოს“ თემაზე 11 აპრილის „სახალხო ფურცელში“ კონსტანტინე გამსახურდია გულისტკივლით წერდა: „თუ ერთი ნაწილი ქართველობისა მაშენებელის, ერის მესაძირკვლის როლსა ჰკისრულობდა, მეორე მისივე „ხორცი ხორცთაგანი და ძვალი ძვალთაგან“, საქართველოს მეორე სწეული ნახევარი, მუდამ რღვევის პროცესს უპირისპირებდა ერის მაშენებელთა

ლტოლვასა და საქმიანობას“. იქვე აღნიშნულია ქართველების ეს გაორება როგორ სამარცხენოდ გამოჩნდა 1916 წელს ლოზანაში ერთა ლიგის კონგრესზე, სადაც ყველა სხვა ერის წარმომადგენელნი, თვით დაპირისპირებული პარტიებიც კი, ერთიანი ეროვნული ინტერესით შეკრულნი გამოვიდნენ, ქართველები კი იქაც დაპირისპირებულნი წარსდგნენ ერთმანეთთან. როცა მიხაკო წერეთელმა დასაბუთებულად შედგენილი დეკლარაცია წარადგინა, მის წინააღმდეგ გამოვიდა ქართველი ემიგრანტი სოციალ-დემოკრატი და, კ. გამსახურდიას ცნობით, იმ კვირის თითქმის ყველა გერმანულ, ფრანგულ და შვეიცარულ გაზეთებში აღინიშნა ის გარემოება, რომ მხოლოდ ქართველების წარმომადგენელთ მოუვიდათ ერთმანეთთან უთანხმოებაო.

ქართული ხასიათი, მისი თავისთავადობა განსაზღვრული ქართველი ერის გეოპოლიტიკური სივრცით, მისი ბუნება და ეროვნული გონი, კულტურის ტიპოლოგიური თავისებურება ასახული მცირე ერის ინდივიდუალობაში, ოპტიმისტურადაა დახასიათებული სერგი დანელიას მიერ 1920 წელს ფრანგი კუტანის წინააღმდეგ დაწერილ (გამოუქვეყნებელ) წერილში.

ზევით უკვე აღნიშნულია, რომ მან როგორც ქართველების ქებაში, ისე მათი ნაკლის აღნიშვნაში მიუთითა ქართველი ხალხის როგორც მცირე ერის ეროვნულ თავისებურებებზე. ს. დანელიას მტკიცებით, ეროვნულ ხასიათზე მაშინ შეიძლება მსჯელობა, როცა იგი მთლიანი შესაძლებლობებითაა გამოვლენილი და განხორციელებული, მაგრამ ეს ასე არ იყო ქართველებთან, რომელთა ეროვნული ენერგია მთელი თავისი არსებობის გზაზე დამპყრობლებთან ბრძოლაში იხარჯებოდა და ერის ფიზიკური გადარჩენისაკენ იყო მიმართული. ქართველი ერი მთელი შესაძლებლობითა და ყოველმხრივ ვერ ავითარებდა შემოქმედებით ძალებს, რამდენადაც ძირითადი ამოცანა ერის გადარჩენა, თავის დაცვა იყო.

ს. დანელიას აზრით, ქართველის ბუნება მის განუსაზღვრელ ეროვნულ გენიაშია თაურთენომენალურად მოცემული და სამომავლოდ მისი გამოვლენის შესაძლებლობანი არსებობს, მაგრამ ამისათვის საჭიროა საქართველოს ეროვნული სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის მიღწევა, „რუსეთის იმპერიის ასიმილაციური პოლიტიკისაგან“ თავის დაღწევა, თვითმპყრობელური „ლევიათანისა-

გან“ განთავისუფლება, რომელსაც „მტრებისაგან წამებული საქართველო იძულებით შეუერთდა“.

ქართველი ერის მაკონსტრუირებელი და წარმმართველი არსებითი თავისებურებებია: კონკრეტული გეოპოლიტიკური სივრცე, ეროვნული გონითი ერთიანობის განმსაზღვრელი ერთიანი სახელმწიფო ენა და ეროვნული კულტურა, ორგანული კავშირი ისტორიულ მემკვიდრეობასთან და არსებობის სამომავლო მიზანთან, საზრისთან, ჯერარსულ ეროვნულ იდეალთან. ქართველი ხალხი რუსეთთან შეერთების აქტის შედეგად ახალ გეოპოლიტიკურ სივრცესა და ტიპოლოგიურად განსხვავებულ კულტურულ გარემოში მოექცა და რუსეთთან ერთად გაიარა ორი იმპერიული ხანა — ცარისტულ-თვითმპყრობელური და სსრკ-ში ტოტალიტარულ-კომუნისტური. ორივე შემთხვევაში პატარა ერთან, ქართველებთან მიმართება იმპერიული პოლიტიკის ძალით დამთრგუნველი და ერის სულიერი გონითი ერთობის დამანგრეველ პოლიტიკაზე იყო აგებული.

თუ რუსული ცნობიერებისათვის „ეროვნული“ იდენტური გახდა „ზეეროვნულისა“, ფაქტობრივად იმპერიულისა, ქართველისათვის ეროვნულობა მამულიშვილობას, თავისი ენისა და კულტურისადმი ერთგულებას, საკუთარი მიწის, გეოპოლიტიკური სივრცის, სახელმწიფოებრივი საზღვრების სიმტკიცეს ნიშნავს, მაგრამ რუსეთის დამპყრობლური პოლიტიკის შედეგად ქართველის ხასიათში გაორება მოხდა, ერთი მხრივ, იგი იმპერიის მსახური უნდა ყოფილიყო, მისი კანონების ქვეშევრდომი, მეორე მხრივ, მოქმედებდა თავისი ხასიათის თაურფენომენალური ინდივიდუალაზში ისე, რომ იგი სხვაგვარად აღიქვამდა თავის მიწა-წყალს, ბუნების სილამაზეს, სხვაგვარად ესმოდა ადამიანებთან ურთიერთობანი, სახელმწიფოსთან დამოკიდებულება. ასე ჩამოყალიბდა თავისებურად გაორებული ცნობიერება, ამბივალენტური განწყობა, რომელშიც ხან ერთი გადასძლევდა, სხვათა ძლიერი გავლენების პირობებში, ხანაც მეორე, საკუთარი მემკვიდრეობითი ხასიათი. ამ თავისებურებამ თავი იჩინა ჯერ კიდევ 1832 წ. შეთქმულების დამარცხების პირობებში, 1921 წ. სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის დაკარგვის ვითარებაშიც და ბოლოს, ეროვნულ ხასიათში ამ გაორებამ განსაკუთრებით მძიმე შედეგები გამოავლინა 1989—90 წწ. ეროვნულ მოძრაობაში, რომლის შედეგად ქართველი ერი არა მარტო გაორებული, არამედ უკიდურესად დაპირისპირებულ პოლიტიკურ ფენებად დაშლილიც და

სეპარატისტების მიერ დაყოფილი აღმოჩნდა. ეროვნული ერთიანობის დამანგრეველ ფაქტორზე მსჯელობისას ხშირად მიუთითებენ მესამე ძალაზე, გარეგან ფაქტორზე. მართლაც იყო ასეთი მესამე ძალა, მაგრამ იგი შემდეგ თვით ქართველის ბუნებაში ჩასახლდა. ჯერ თვითმპყრობელურმა, შემდეგ საბჭოურმა პოლიტიკამ იმპერიაში შემავალი ყოველი ერის ეთნოპოლიტიკური სტრუქტურა გაორებული გახადა, რაც კეთდებოდა ფორმით ეროვნული, შინაარსით სოციალისტური კულტურის განვითარებისათვის მოწოდებებით. ქართველი ამავე დროს „საბჭოთა ადამიანიცაა, „ჰომოსოვეტიკოს“, გაორდა სამშობლოს ცნებაც, პიროვნებამ მოქალაქეობრივი გაორება შეიძინა, მიიღო ორი „დედასამშობლო“.

მნელა მცირე ერის ბედი არა მარტო ისტორიულად, არამედ სახელმწიფოებრივი თავისთავადობის დამცველი თანამედროვე საერთაშორისო ორგანიზაციების მოქმედების პირობებშიც, ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ თავისუფლებისათვის მებრძოლი აღიარებული თეორეტიკოსები მცირე ერის ღირებულებითი შეფასებისას ნიჰილისტურ პოზიციას იცავდნენ (ლევ გუმილიოვი, ანდრეი სახაროვი და სხვ.). ლ. გუმილიოვი 1988 წ. საუფუძელიანად შეეხო მცირე ერების მნიშვნელობას და თავის ინტერვიუში „ლიტერატურაშია გაზეტას“ ფურცლებზე ასეთი აზრი განავითარა: მცირე ერები საინტერესონი არიან როგორც ეგზოტიკური, თავისთავადი ეთნიკური მოვლენები, საინტერესო და სასარგებლონი დიდი ერისათვის, რომლის შემადგენლობაშიც ისინი შედიან, მაგრამ ისტორიულად მცირე ერები უპერსპექტივონი არიან, რადგან, რამდენადაც შემწყნარებლურნი არ უნდა იყვნენ დიდი ერები მათ მიმართ, საბოლოოდ მაინც უფრო მძლავრი ნაკადის შენაერთებად იქცევიან და ამდენად განწირულნი არიან. ასეთია, მისი აზრით, ისტორიული აუცილებლობა და ამიტომ ეთნოსები მცირე ერების სახით უნდა შეურიგდნენ ამ კანონზომიერებას და რაც უფრო მეტად განაცხადებენ ისინი პრეტენზიას თავისთავადობაზე, სახელმწიფოებრივ დამოუკიდებლობაზე, მით უფრო მკვეთრად გამოჩნდება მათი ახირებულობა, მცდელობა, შეაფერხონ ისტორიული პროცესი; ამიტომ ლ. გუმილიოვის აზრით, რჩება ერთი „კანონიერი გზა“, — ასეთმა ერებმა გააცნობიერონ თავისი წარსული და მომავალი, შეეგუონ ერთიან მძლავრ ნაკადში შეერთების აუცილებლობას (დაბეჯითებით იმისი მტკიცება, რომ ლ. გუმილიოვი აზროვნებს იმპერიული ცნობიერების სტერეოტიპ-

ბით, არ იქნება ზუსტი, მაგრამ ფაქტობრივად მისი თვალსაზრისი საბოლოოდ უცილობლად მიდის ასეთ დასკვნამდე).

თითქმის ანალოგიური აზრი გამოთქვა აკადემიკოსმა ა. სახაროვმა ინტერვიუში „ოგონიოკის“ ფურცლებზე, რომლის მიხედვით, ყოველი მცირე ერი საჭიროებს სხვის უცილობელ მეურვეობას, მას დამოუკიდებლად არ შეუძლია წარმოაჩინოს თავი მსოფლიო სახელმწიფოთა თანაარსებობაში, რადგან იგი ვერ იქნება ერი — სუბიექტი, საკუთარი ბედის მფლობელი. სოციალური სამართლიანობის და პიროვნების თავისუფლების მქადაგებელი მეცნიერი ა. სახაროვი, რომელსაც პრეტენზია ჰქონდა შეექმნა ეროვნულ ურთიერთობათა თავისებური „იდეალური“ მოდელები, ძალზე მიახლოებული აღმოჩნდა „უფროსი“ და „უმცროსი ძმების“ ცნობილ ფორმულასთან, მცირე ერების როლის ისეთ გაგებასთან, რომელთაც თითქოს ისტორიულად რაიმე ღირებულებების შექმნა შეეძლებათ მხოლოდ „დიდი მეურვის“, მფარველისა და წარმმართველის ფრთებქვეშ, დროულ-ვრცელ განზომილებაში მასთან ყოფნით, თავისი ბედის მინდობით „უფროსი ძმისადმი“. იმპერიები უნდა დაიშალოს, მაგრამ მეურვე აუცილებელიაო, სწორედ ამ თვალსაზრისით იყო წამოყენებული „მცირე იმპერიის“ ცნება, რომელშიც იგულისხმებოდა საქართველო თავისი მრავალეროვნული სტრუქტურით. ა. სახაროვის თვალსაზრისი, „მცირე იმპერიები“ უნდა დაიშალოსო, რომელსაც მისმა მეუღლემ ელენე ბონერმა „მინი იმპერიალიზმი“ უწოდა. ეს სეპარატიზმის განვითარების მძლავრ ბიძგად გადაიქცა თითქოს წაიშალა ზღვარი ეროვნულ-გამათავისუფლებელ და სეპარატისტულ მოძრაობათა შორის, გასაქანი მიეცა სამართლებრივად სრულიად უკანონო აზრს: ნებისმიერ ავტონომიურ წარმონაქმნს შეუძლია დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბდესო, რომელიც თავისი დიდი მეურვის შემწეობას მიიღებსო. ბუნებრივია, ასეთ მეურვედ რუსეთი იგულისხმებოდა. ეს საქართველოში სეპარატიზმის გავრცელებისათვის იდეოლოგიური საყრდენი გახდა.

სახელმწიფოებრივი სამართლის საერთაშორისო ნორმების მიხედვით, სამართლის სუბიექტად არ შეიძლება ჩაითვალოს ერთი ერის რამდენიმე დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი და ამიტომაც გაუმართლებელია სხვისი ტერიტორიის ხარჯზე ახალი სახელმწიფოებრივი ავტონომიური ერთეულის გამოყოფა. სხვათა მიწაზე მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებს იურიდიულად გაუმარ-

თლებელი და თვითმარტვია „სახელმწიფოს“ პრეტენზია არ შეიძლება პქონდეთ, რითაც იქმნება სეპარატისტული მოძრაობის სათავეები. სპეციალისტების მიერ კარგად არის ახსნილი ის გარემოება, რომ ეროვნული უმცირესობა სხვის, უფრო ცივილიზებული ერის ტერიტორიაზე როგორც კი მიაღწევს კულტურული და ეკონომიკური განვითარების გარკვეულ დონეს, როცა აბორიგენი ერი მას აძლევს კულტურულ ავტონომიას, ყოველმხრივ ხელს უწყობს მის ეკონომიკურ და კულტურულ აღმავლობას, უქმნის ცივილიზაციის გზაზე დადგომის შესაძლებლობას, აჩქარებული ტემპით ამისი განხორციელება ზოგჯერ არასასიკეთო შედეგით მთავრდება და ძირითადი ეროვნული სახელმწიფოებრივი ერთიანობის საწინააღმდეგო მოძრაობად ვითარდება, მცირე ეროვნულ წარმონაქმნებში თანდათანობით ყალიბდება გარკვეული ფსიქოლოგიური მზაობა თავისი თავი დამოუკიდებელ ეროვნულ ერთეულად წარმოადგინონ, რაც იქცევა სეპარატისტულ განწყობად განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმეში ერევა გარეშე გავლენიანი ძალა, ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობით დაშინებული, კანონიერი ეროვნული დამოუკიდებლობის წინააღმდეგ მებრძოლი თავისი იმპერიული ამბიციებით, თვითმპყრობელის სტრატეგიული და გეოპოლიტიკური ინტერესებით.

დიდი ზღვარია მცირე ერების ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობასა და სეპარატიზმს შორის, პირველი სამართლიანია, ისტორიული ცხოვრების წესითაა გამართლებული, საერთაშორისო კანონმდებლობით აღიარებული, რამდენადაც დაკავშირებულია ეროვნული სახელმწიფოს დაცვის ინტერესებთან, მისი დამოუკიდებლობის უზრუნველყოფასთან, მეორე კი — პოლიტიკურად, სამართლებრივად და ზნეობრივად გაუმართლებელია როგორც ეროვნული სახელმწიფოებრივი მთლიანობის წინააღმდეგ მიმართული.

უდავოა, რომ ქართველი ერის, ისე როგორც ყოველი მცირე ერის წინაშე ყოველთვის უმძაფრეს პრობლემად იდგა სწორი პოლიტიკური ორიენტაციის სიძნელე. ცნობილი იურისტი და ისტორიკოსი, საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის საგარეო საქმეთა სამინისტროს მრჩეველი (1918—21 წწ.) ზურაბ ავალიშვილი აღნიშნავდა, რომ პატარა ერის ბედ-იღბლის გადამწყვეტია მეზობელ იმპერიებთან სწორი პოლიტიკური კავშირის არჩევანი; ასე იყო ისტორიულად სა-

ქართველოში, რაც გამოკვეთილად VI ს.-დანაა წყაროებით დადს-
ტურებული, როცა ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ აღმოსავლეთი
რომის იმპერიის ანუ აღრეული ბიზანტიისა და სპარსეთის გეოპოლი-
ტიკური ინტერესები მკვეთრად გამოხატული კავკასიასთან და გან-
საკუთრებით საქართველოსთან მიმართებაში. ზ. ავალიშვილი იმოწ-
მებს აღრებიზანტიელი ისტორიკოსის ცნობას ქართველი წარჩინე-
ბული კაცის, ორატორის აიეტის შესახებ, რომელსაც სძულებია ყვე-
ლაფერი რომაული და „მუდამ სპარსელებისაქენ მიუწევდა გული“. აიეტს 554 წელს „სადღაც მთის ორწოხებში“ საიღუმლოდ მოწყო-
ბილ სახალხო კრებაზე უთქვამს: „...რახან დროთა მდინარებით,
ანდა ბედის ტრიალით, ეგებ ორივეს გამოც, ისე დაეუძლურდით, რომ
სხვებს უნდა დავემორჩილოთ, მე ყველაზე გონივრულად მიმაჩნია იმათ
ნებას დავეყვით, ვინც უფრო ზომიერია და სამართლიანი, და ვინც არას-
დროს დალატობს თავის მოკავშირეების მეგობრობას“. ზ. ავალიშვი-
ლი განაგრძობს: „ეს სიტყვები გუშინ არ უთქვამთ, მაგრამ შეეძლოთ
ჩვენს დროშიც ეთქვათ; ეგებ ასი წლის წინათაც და ყოველთვისაც
ივარგებდა სათქმელად, როცა საქართველო იძულებული იყო პოლი-
ტიკური კავშირის არჩევანი მოეხდინა ხალხთა ბედ-ილბლის გან-
მგებელ რომელიმე მეზობელ იმპერიებს შორის“ (1, 3).

ზ. ავალიშვილის მიერ წინა პლანზე წამოწეული მცირე ერის პო-
ლიტიკური ორიენტაციის პრობლემა ძალზე აქტუალურია ახლაც;
მცირე ერს როგორიც საქართველოა, მუდმივ სჯირდება ორიენტაცია
დიდი ერებისკენ, მძლავრი სახელმწიფოებისაკენ და იგი ისტორიულად
იცვლიდა ხოლმე ორიენტირს, რომის იმპერიის შემდეგ ყურადღებას
მიაპყრობდა აღმოსავლეთისაკენ, სასანიდების იმპერიისაკენ, ხანაც
ბაღდადის ხალიფებისაკენ, ხანაც მოსკოვის ზელმწიფეებთან „ჩუმ“
მოლაპარაკებებს მართავდა. ყოველივე ეს საბოლოოდ დამთავრდა
„რომანოვების პეტერბურგის იმპერიასთან საუკუნოვანი კავშირით“,
როგორც კი 1918 წელს ქართველმა ხალხმა თავი დაიხსნა რუსული
იმპერიული ძალადობისაგან და მოახერხა დამოუკიდებლობის მიღწე-
ვა, მაშინვე დაიწყო მოკავშირისა და მფარველის ძებნა. არჩევანი ჯერ
გერმანია იყო, შემდეგ ინგლისი. გერმანიასთან ხელშეკრულების მუხ-

ლები 1918 წლის 28 მაისს დაიწერა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ მეტად პატარა ნაბიჯი იყო, რადგან მანამდე, 1917 წლის ნოემბერში საქართველოს ეროვნული ყრილობის მიერ აღიარებული იყო რუსული ორიენტაცია. მაგრამ სწორედ იმ დროს დაიშალა რუსეთის იმპერია, 1918 წლისათვის ის უკვე აღარ არსებობდა და საქართველოს საზღვრებთან უმაღლესი თურქები ჩადგნენ. აშკარად ჩანდა, რომ რუსული ორიენტაციის შენარჩუნება საქართველოს რუსეთთან შეერთების 1801 წლის ტრაქტატის შედეგების შემდეგ უკვე სრულიად მიუღებელი იყო, რადგან, ზ. ავალიშვილის შეფასებით, ეს „შეერთება“ კი არაა, „ჩაყლაპვა“ (ანექსია) აღმოჩნდა, ქართველი დიპლომატი იქვე იმაზეც მიუთითებს, რომ „თავის დროზე საქართველოს „რუსული ორიენტაცია“ განვითარებულ და კულტურულ ქრისტიანულ სამყაროსთან მიახლოების ისტორიულად აუცილებელი და გეოგრაფიულად წინასწარ განჭვრეტილი ვარიანტი იყო“. „გერმანული ორიენტაცია“ საქართველოს მხრივ ევროპის შუაგულში ძლიერ სახელმწიფოსთან კავშირის დამყარებას ნიშნავდა. თბილისში გენერალ კრესისა და მცირე გერმანული რაზმის ყოფნა კეთილისმყოფელ გავლენას ახდენდა და გარკვეულ ჩარჩოებში აყენებდა თურქებს“ (1, 136), მაგრამ სიძნელე ის იყო, რომ გერმანულ მთავრობას სურდა „ჯერ რუსეთიდან მიეღო თანხმობა და მხოლოდ ამის შემდეგ ეცნო საქართველოს დამოუკიდებლობა“. ამ აზრს ვერ ურიგდებოდა საქართველოს საგარეო საქმეთა მინისტრი ჩხენკელი, რომლის აზრით: „საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა არასოდეს ყოფილა ფორმალურად გაუქმებული და ამიტომ რუსეთის მთავრობის ნებართვის გარეშეც შეუძლია გერმანიას ცნოს იგი“ (1, 137).

მოხდა ისე, რომ „გერმანული ორიენტაციის“ ფაქტობრივი განხორციელებისათვის შედგენილი რეზოლუციები, ხელშეკრულებები ქალაქებზე დარჩა, 1918 წელს გერმანიაში რევოლუცია დაიწყო, დაცა გერმანიის იმპერია, იმპერატორი ვილჰელმი გადადგა და ამით „გერმანულ ორიენტაციასაც“ ნიადაგი გამოეცალა“ (1, 186). ამიერიდან ქართველების ორიენტაცია ევროპის გამარჯვებული ქვეყნებისაკენ — საფრანგეთისა და ინგლისისაკენ უნდა ყოფილიყო წარმართული. საქართველოს მთავრობამ მათთან კონტაქტების დამყარება დაიწყო და 1919 წლის რეალურმა ვითარებამ განსაზღვრა არჩევანის გაკეთება „ინგლისურ ორიენტაციაზე“. ინგლისელებმა თურქეთ-ბრიტანეთის დროებითი ზავის კონვენციით მთელი ამიერკავკასია მათ

გამგებლობაში დაიკანონეს და გაჩნდა ჩვენი მცირე ერის წინაშე ახალი საფრთხე „ბრიტანული ოკუპაციისა“. ყოველ ამგვარ პოლიტიკურ გართულებებს ბოლო მოუღო ბოლშევიკურმა რუსეთმა, „1921 წელს თებერვალ-მარტის მძიმე დღეებში საქართველო მაგიდაზე დააწვი-ნეს და ნაცადმა დასტაქარმა, საბჭოთა ხელისუფლებამ, სასტიკი ოპერაცია ჩაუტარა“. ამიერიდან საქართველოს აღარსაით არ შეეძლო ორიენტირება, იგი ძალით დაუმორჩილეს მოსკოვს, „ამჯერად ლენინის მოსკოვს“ (1,5).

1989 წლიდან საქართველომ კვლავ შეძლო დამოუკიდებლობის აღდგენა და კვლავ დადგა ორიენტაციის პრობლემა, რაც უპირობოდ დასავლური ორიენტაციის სასარგებლოდ გადაწყდა და ამ შემთხვევაში ორიენტირი, როგორც საერთაშორისო იურიდიული სუბიექტი ერთი რომელიმე სახელმწიფოს სახით, უკვე აღარ იყო დაკონკრეტებული. შემდეგ მოვლენების განვითარებამ აჩვენა, რომ ჩვენი ჩრდილოეთის მეზობელი, რუსეთი, მის მიერ ახლად არჩეული დემოკრატიული პოზიციის გამო თითქოს ორიენტაციისათვის სასარგებლო უნდა ყოფილიყო, და ამავე დროს ამისი შეთავსება შეიძლებოდა ევროპული ორიენტაციის აღრინდელიდან არჩეულ პოლიტიკურ კურსთან, მაგრამ რუსეთმა ჩვენთან მაინც თავის სასარგებლოდ გაითამაშა, იმპერიული ქვენაგრძნობები წარმოაჩინა, შექმნა ჩვენს სამშობლოში ადრევე ჩადებული ნელმოქმედი ნაღმის გააქტიურების პირობები, ჩვენში გააღვივა ეთნოკონფლიქტები და შემდეგ საქართველოს ხელისუფლებას „შუამავლის“, მომრიგებლის, კონფლიქტების მომწესრიგებლის ხელი შესთავაზა. ფაქტობრივად, ამითი კვლავ დაიწყო რუსეთის მხრივ ზეწოლა საქართველოს პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და სახელმწიფოებრივ კავშირურთიერთობებზე. რუსეთმა თავისი შენიღბული, „ჩუმი“ პოლიტიკით კიდევ შეძლო გაღვივებული შიდაკონფლიქტებით საქართველოში მთლიანობის დარღვევა, თუმცა სიტყვიერად ყოველთვის აღიარებს საქართველოს, როგორც სუვერენული სახელმწიფოს მთლიანობას.

საქართველოს რუსეთისაკენ ორიენტაციის საკითხის დაყენებისას სამახსოვროდ უნდა დარჩეს ივანე ჯავახიშვილის ცნობილი აზრი იმის შესახებ, რომ რუსეთი ყოველთვის თავის იმპერიულ ინტერესებს მისდევდა და საქართველოსთან მიმართებაში საკუთარი დიდმპყრობე-ლური პოლიტიკის ერთგული იყო.

საერთოდ, გავრცელებულია აზრი, რომ მცირე ერების ბედი მხოლოდ მათზე არ არის დამოკიდებული, თითქოს უკვე წინასწარაა განსაზღვრული მისი მომავალი. ამითი უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ძალზე ხშირად ეროვნული პრობლემების თეორეტიკოსებიცა და დიდი პოლიტიკოსებიც სიტყვიერად იცავენ მცირე ერის უფლებებს, მაგრამ როგორც კი ასეთი ერი გამოდის საერთაშორისო ასპარეზზე თავისი ეროვნული ღირსების შესაბამისი პრეტენზიებით, პოლიტიკოსი-მეცნიერებიც, თუნდაც დამცველები მცირე ერისა, დიდი ერის წარმომადგენელი მეცნიერიც კი აღშოთებას ვერ ფარავს და დიდი ერისადმი უპატივისმცემლობად მიიჩნევს პატარა ერის მიერ თავისი წილის მითითებაზე მსოფლიო კულტურაში. ამაზე წერს ნიკო მარი, როცა მან თავისი იაფეტური თეორია ევროპაში გაიტანა და ლექციებში გააცნო ქართული კულტურის სათავეები და მისი მსოფლიო მნიშვნელობა, ეს ერთმა მეცნიერმა უსაზღვრო გაზვიადებად ჩათვალა პატარა ერის მხრივ (იხ. „მნათობი“, 1925 წ. № 4).

ასეთი სამართლიანი პრეტენზიები მეცნიერებაში, მან ზედმეტ ახირებად, საკაცობრიო ღონეზე განუხორციელებელ ოცნებად მიიჩნია. ამიტომაც არ არის მთლიანად სანდო — წერს ნ. მარი, მცირე ერის მიმართ თვით კეთილგანწყობილი სპეციალისტის აზრიც კი, რადგან ხშირ შემთხვევებში ისინი აღმოჩნდებიან ხოლმე არათანამიმდევრულნი და არაგულწრფელნი. ასეთი იყო ზევით მოხსენიებული ლ. გუმილოვის წერილები მცირე ეთნოსისა და ერების შესახებ, მისი ინტერვიუები გაზეთებსა თუ ჟურნალებში. ეს იყო გამოსვლები თითქოსდა მცირე ერების დაცვის ინტერესებიდან ეროვნული პოლიტიკის სტალინური თეზისის წინააღმდეგ, მაგრამ შემდეგ აღმოჩნდა, რომ მცირე ერის დაცვის მისეული მოსაზრება შემოსაზღვრული იყო სხვადასხვა ეთნოსთა არსებითად ეგზოტიკური კულტურული თავისთავადობის შენარჩუნების ფარგლებით, მათი დაცვით ეროვნული ანსამბლებისა და ცეკვა-სიმღერათა მომზიბვლელობის ღონეზე.

ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ სახაროვმა ქართველების ბრძოლა აფხაზეთისა და ე. წ. სამხრეთ ოსეთის უძველესი ქართული მიწების შენარჩუნებისათვის და ქართველთა პოლიტიკური კურსი ეროვნული სახელმწიფოებრივი მთლიანობის დაცვისა, შეაფასა ქართველების „მცირე იმპერიულ“ პოლიტიკად. ეს, ცხადია, მისი მხრივ საქმის სრული უცოდინრობის შედეგი იყო და ყალბი წანამძღვრებიდან სრულიად უმართებულო დანასკვი გააკეთა.

მესხეთის შენარჩუნებისათვის ქართველების დიდი პატრიოტული მოძრაობის შეფასებისას ვიქტორ ნოზაძე წერდა: ვინმე ინგლისელ ბეპოფერს ქართველების ერთგულება თავისი მიწა-წყლისადმი ასე უკულმართად შეუფასებია: „თავისუფალი და დამოუკიდებელი სოციალ-დემოკრატიული სახელმწიფო საქართველოსი ყოველთვის დარჩება: ჩემს ხსოვნაში, როგორც კლასიკური მაგალითი იმპერიალისტური პატარა ეროვნებისა, როგორც თავის საზღვართა გარეშე ტერიტორიების მიტაცებით, ისე თვით სახელმწიფოს შიგნით ბიუროკრატიული ტირანიით. მისი შოვინიზმი სცილდება ყოველგვარ ფარგლებს“. იქვე ვ. ნოზაძე განაგრძობს: მესხეთის საკითხი განიცადა ყველამ, „დიდი საქართველოს შექმნა, გაერთიანება ქართულ კუთხეთა — ეს იყო დიდი მიზანი, რომელსაც მრავალი მსხვერპლი შეეწირა“. „...უცხოელისათვის ეს ბრძოლა გაუგებარი დარჩა და საქართველოს ბრალსა სდებენ შოვინისტობაში“ (64, 210).

საკმაოდ გავრცელებულია აზრი იმის შესახებ, რომ მცირე ერის ყოველთვის ვიღაც სხვა ერთანაა „მიბმული“, იგი ღონორი ერია, რადგან მას უჭირს თავისთავადობის შენარჩუნება. ნამდვილად კი მცირე ერებისათვის შედარებით ადვილია საკუთარი კულტურის შენარჩუნება და დაცვა. ამის თაობაზე ზ. ავალიშვილი წერს: „მიუხედავად რუსიფიკატორული პოლიტიკის მნიშვნელოვანი ენერგიისა და გარეგნული წარმატებისა... რუსეთთან სრული შეერწყმა, შეზრდა, მაინც არ მომხდარა“, „საქართველოს რუსიფიკაცია ყოველგვარი საკუთარის, ეროვნულის უარყოფის მხრივ ისევე ვერ განხორციელდა, როგორც „უცხოტომელთა“ განაპირა მხარეებში“ (1, 14). ეს გასაგებიც არის, ხალხის ეროვნული სულის, გონის, კულტურისა და ზნის შეცვლა ურთულესი რამ არის, ხოლო რაც შეეხება მცირე ერის პოლიტიკურ სახელმწიფოებრივ სახეს, მისი გარდაქმნა უფრო შესაძლებელია; განსაკუთრებით თანამედროვე შესახელმწიფოების გავლენისა და ბატონობის პირობებში; მსოფლიო არენაზე მცირე ერის დარჩენა საერთაშორისო სამართლებრივ სუბიექტად არ არის ადვილი, მაგრამ ეს მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული ერის ეკონომიკურ სიძლიერეზე. სწორედ ამის შესახებ წერდა არ. ჯორჯაძე: „სალი ერის ზრდა, მისი სიმძლავრე ვიწროდ არის დაკავშირებული იმაზედ, რომ მრავალგვარი მოთხოვნები თვით ერის საშუალებითვე იყვნენ დაკმაყოფილებულნი“ (195, 278). მცირე ერმა საერთაშორისო ურთიერთობებში როგორც სუვერენულმა

ქვეყანამ თავი არ უნდა გაიტანოს თხოვნით და არ უნდა გააცნოს თავისი „გაწვდილი ხელით“.

მცირე ერის ბედ-იღბალი მის სწორ პოლიტიკურ ორიენტაციაზე და საკუთარი ეკონომიკის სიძლიერეზეა დამოკიდებული, ასე იყო ისტორიულად, ასეა ახლაც.

ჩვენი დიდი წარსული, უძველესი კულტურა ჩვენს „პატარა ერს“ ქართველებს წარმოაჩენს დიდ ერებთან ერთად მსოფლიო კულტურის ღერძული დროის თანამონაწილედ. კ. იასპერსის მიერ ღერძული დროის ცნების მიხედვით აგებული მსოფლიო კულტურის ისტორიაში ერების, ხალხების მონაწილეობის სქემა, გარკვეული აზრით, საქართველოსაც ეხება. ღერძული დრო გულისხმობს დიდი კულტურების დასაწყისს ძვ. წ.-ით მე-6 ს.-დან და არსებითად მთავრდება ახ. წ. მე-5 ს.-ით, თარიღით, რომელსაც შედეგად მოჰყვა რომის იმპერიის დაშლა, ევროპული ერების, ქვეყნების, ხალხების დიფერენციაცია და მათი დამოუკიდებელი განვითარება. საქართველოს, როგორც მცირე ერის პრეტენზია ღერძულ დროში მონაწილეობის თაობაზე გამართლებულია მრავალმხრივ, რადგან ელინიზმის ეპოქის საქართველო მცირე ერის ყველა შესაძლებლობებით ჩართული იყო მსოფლიო კულტურათა ღერძის თანამონაწილედ და ამდენად თავისი დამოუკიდებლობის არსებითი ნიშნებით მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ღერძული დროის მსოფლიო კულტურებთან.

ლიტერატურა

1. აქალიშვილი ზ., საქართველოს დამოუკიდებლობა 1918—21 წწ. საერთაშორისო პოლიტიკაში, თბ., 1990.
2. ასათიანი გ., სათავეებთან. რამდენიმე ცდა ქართული ხასიათისა და ესთეტიკური ბუნების გასარკვევად, თბ., 1982.
3. ბაქრაძე ა., მითოლოგიური ენგარდი, თბ., 1969.
4. ბერდიაევი ნ., ერი და კაცობრიობა, თბ., 1991.
5. ბერეჟაშვილი თ., ეროვნული ცნობიერების საზრისის შესახებ, თბ., 1991.
6. ბრეგაძე ა., ადამიანის შინაგანი ბუნება და მისი გამოვლენა, თბ., 1984.
7. ბუაჩიძე თ., სიცოცხლის ფილოსოფია, თბ., 1991.
8. გამეზარდაშვილი დ., ვახტანგ კოტეტიშვილი, თბ., 1969.
9. გამსახურდია კ., ახალი ევროპა, ლიტერატურული პარიზი, „კავკასიონი“, № 3—4.
10. გამსახურდია კ., Anno — 1917. პოლიტიკური მიმოხილვა, „პრომეთე“, 1918, № 1.
11. გამსახურდია კ., ერი თუ რასა, გაზეთი „სახალხო საქმე“, 1918
12. გამსახურდია კ., თხზულებანი, ტ. VII, თბ., 1983.
13. გამსახურდია კ., თხზულებანი, ტ. IX, თბ., 1985.
14. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1941.
15. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1978.
16. გოგიბერიძე მ., რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბ., 1961.
17. გოგიბერიძე მ., კ. კაპანელის ორგანოტროპიზმი, „მნათობი“, № 8—9, 1925.
18. გომართელი ი., რჩეული თხზულებანი ორ ტომად, თბ., 1966.
19. გომართელი ი., ეროვნული საკითხი, თფილისი, 1906.
20. გომართელი ი., საქართველოს ტერიტორიალური ავტონომია ანუ ეროვნულ-ტერიტორიალური თვითმმართველობა, თბ., 1917.
21. გორდეზიანი რ., ქართული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა, თბ., 1993.
22. დანელია ს., ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ., 1978.
23. დანელია ს., ლიტერატურული და ფილოსოფიური წერილები, თბ., 1941.
24. დანელია ს., ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1930.

25. დანელია ს., ვაჟა-ფშაველა და ქართველი ერი, თბ., 1927.
26. ლუშაძე მ., ივანე ჯავახიშვილის ადრინდელი შემოქმედება. 1898—1921 წწ., თბ., 1984.
27. ერი და აქსიოლოგიური პრობლემები, საქ. მეცნიერებათა აკადემია ეროვნულ ურთიერთობათა ცენტრი, თბ., 1991.
28. ვირსალაძე ელ., კოტეტიშვილი ვახტანგ ილიას ძე, ქსე, ტ. 5.
29. თევზაძე გ., მოსე გოგიბერიძე. წიგნში: მ. გოგიბერიძე. რჩ. ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. 1, თბ., 1970.
30. თევზაძე დ., კონსტანტინე გამსახურდია და თანამედროვეობა, თბ., 1996.
31. თევზაძე რ., ლიტერატურული წერილები, თბ., 1964.
32. კაპანელი კ., ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1989.
33. კაპანელი კ., ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, ტფ., 1925.
34. კაპანელი კ., ქართული კულტურა სოციალური ესთეტიკის თვალთახედვით, ტფ., 1925.
35. კაპანელი კ., ქართული ლიტერატურის სოციალური გენეზისი, თბ., 1928.
36. კაპანელი კ., სოციალური ესთეტიკის საფუძვლები, ორგანოტროპიზმი, თბ., 1925.
37. კასირერი ერნსტ, რა არის ადამიანი, თბ., 1983.
38. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, 1980.
39. კოდუა ედ., ივანე ჯავახიშვილის სოციოლოგიური და ისტორიის ფილოსოფიური ძიებანი, თბ., 1997.
40. კოდუა ედ., დიმიტრი უზნაძე, წიგნში: დიმიტრი უზნაძე, ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1984.
41. კოდუა ედ., სერგი დანელიას ეროვნული თვალსაწიერი, თბ., 1998.
42. კოდუა ედ., სერგი დანელია, თბ., 1975.
43. კოდუა ედ., მიხაკო წერეთელი და მისი ნაშრომი „ერი და კაცობრიობა“ წიგნში: მიხაკო წერეთელი, „ერი და კაცობრიობა“, თბ., 1990.
44. კოტეტიშვილი ვ., რჩეული ნაწერები ორ წიგნად, თბ., 1965—1967.
45. კოტეტიშვილი ვ., ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
46. კოტეტიშვილი ვ., ქანდაკების ისტორია, თბ., 1963.
47. ლაშქარაძე დ., გოეთე და ქართული ლიტერატურა, თბ., 1983.
48. მაგაროტი ლ., ნიცშეს გავლენა გრ. რობაქიძის ადრეულ შემოქმედებაზე, ლიტ. საქ., 1989, 20, X,
49. მამარდაშვილი მ., ჩახშული ფიქრი. საუბრები ანი ელბუანთან. თარგ. ფრანგ. მზია ბაქრაძის მიერ, თბ., 1992.
50. მამარდაშვილი მ., საუბრები ფილოსოფიაზე, თბ., 1992.
51. მამარდაშვილი მ., აჩრდილები ქრებიან განთიადისას, „თბილისი“, 1989, 28. VIII.
52. „მერაბ მამარდაშვილი“, გაზეთი, 1994 წლის ივლისი.
53. მაღრაძე ელ., გულითა მართლთ. თბ., 1983.
54. მახარაძე მ., ინტელიგენცია და პოლიტიკა, თბ., 1997.

55. მეტრეველი რ., ივ. ჯავახიშვილი და ქართული კულტურის ზოგიერთი საკითხი, თბ., 1975.
56. მღვდელი სიმონ მჭედლიძე, „ახალმოწამენი“ ბუნების გასარკვევად, თბ., 1982.
57. მარი ნ., ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათმეცნიერების მიხედვით. „მნათობი“, № 4, 1925.
58. ნადირაშვილი შ., ეროვნული ურთიერთობანი და ერის უფლებები. „ლიტ. საქ.“, 1991, 16. XI.
59. ნადირაშვილი შ., ეროვნული პრობლემები მეცნიერული მონაცემების გარეშე ვერ გადაწყდება, „ლიტ. საქ.“, 1992, 15. V.
60. ნადიბაძე ფ., ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი XX ს. საქართველოში. 1900—1921 წწ., თბ., 1980.
61. ნათაძე ნ., ერი და ეროვნული კულტურა, თბ., 1988.
62. ნათაძე ნ., დროთა მიჯნაზე, თბ., 1974.
63. ნოდია გ., იდეოლოგია: ეროვნული და სხვა. „აფრა“, № 5, 1998.
64. ნოზაძე ვ., საქართველოს აღდგენისათვის ბრძოლა მესხეთის გამო, თბ., 1989.
65. ნუცუბიძე შ., კრიტიკული ნარკვევები. ფილოსოფია და კულტურა, თბ., 1965.
66. ნუცუბიძე შ., კრიტიკული ნარკვევები, აზროვნება და შემოქმედება, თბ., 1966.
67. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. 3, თბ., 1974.
68. ნუცუბიძე შ., შრომები, ტ. 6, თბ., 1977.
69. ნუცუბიძე შ., ფილოსოფიის შესავალი, ტფილისი, 1920.
70. ნუცუბიძე შ., ალეთოლოგიის საფუძვლები, ტფილისი, 1922.
71. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. 1—2, 1956.
72. ნუცუბიძე შ., ქართული ლიტერატურისა და კულტურის საკითხები თანამედროვე დასავლურ მეცნიერებაში. „მნათობი“, № 3, 1956.
73. ნუცუბიძე შ., შპენგლერი როგორც ევროპული აზროვნების კრიზისის მაჩვენებელი. „ჩვენი მეცნიერება“, № 2—3, 1923.
74. ნუცუბიძე შ., შპენგლერიდან კაიზერლინგამდე, „მნათობი“, № 3, 1920.
75. ნუცუბიძე შ., რევოლუცია და მეცნიერება საქართველოს სინამდვილეში, „მნათობი“, № 10, 1927.
76. ნუცუბიძე ქ., შალვა ნუცუბიძე, თბ., 1982.
77. ნუცუბიძე თ., ცხოვრების გზა — შალვა ნუცუბიძე, წიგნში: ასე იგონებენ შალვა ნუცუბიძეს, თბ., 1999.
78. რობაქიძე გრ., ფილოსოფიიდან. „ივერია“, № 5, 1906. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 2, 1989.
79. რობაქიძე გრ., ოსკალდ შპენგლერი. ნაკვეთი მეორე, „ქართული სიტყვა“, № 1, 1923, „საბჭოთა ხელოვნება“, № 1, 1989.
80. რობაქიძე გრ., მზის ხანა ქართველთა. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 5, 1989.
81. რობაქიძე გრ., ჩაკლული სული. თარგ. ალ. კარტოზიასი, თბ., 1991.
82. რობაქიძე გრ., სათავენი ჩემი შემოქმედებისა, „საბჭოთა ხელოვნება“, № 4, 1989.

83. რობაქიძე გრ., გულნადები. წერილი ქართულ მწერლებს. „ლიტ. საქ.“, 1991, 4. I.
84. რობაქიძე გრ., უცნობი საქართველო. „ლიტ. საქ.“, 1990, 16. XI.
85. რობაქიძე გრ., გველის პერანგი. ფალესტრა (უცხო თვალი ევროპაში), თბ., 1988.
86. რობაქიძე გრ., იმპრესიონიზმი. შენგელერის შეხედულება. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 1, 1989.
87. ჟორდანია ნ., ჩემი წარსული (მოგონებანი). პარიჟი, 1953, მე-2 გამოც. თბ., 1990.
88. საქართველოს რაინდი. არჩილ ჯორჯაძე, თბ., 1991.
89. „სოციალისტ-ფედერალისტი“, გაზეთი, 1921—1922 წწ.
90. ტაბიძე ო., ადამიანის გონითი ყოფიერების პრობლემა. წიგნში: ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის საკითხები, VII, 1983.
91. „ტირბუნა“, გაზეთი 1921—22 წწ.
92. უზნაძე დ., ფილოსოფიური შრომები, თბ., 1984.
93. უზნაძე დ., ანრი ბერგსონი, თბ., 1920.
94. უნამუნო მ., ხელოვნება და კოსმოპოლიტიზმი. „ლიტ. საქ.“ 1983, 20. V:
95. ფიხტე ი. გ., ადამიანის ღირსების შესახებ. გერმ. თარგ. გიგო თევზაძისა, „აფრა“, № 2, 1997.
96. ფირალიშვილი ზ., მცირე ერი და ისტორიული პერსპექტივა, თბ., 1994.
97. ფირალიშვილი ზ., მერაბ მამარდაშვილი, „აფრა“, № 5, 1998.
98. ფრომი ერიხ, ავტორიტარული სინდისი, თბ., 1998.
99. ქერქაძე დ., ერი და კულტურა, თბ., 1984.
100. ქიქოძე გ., ეროვნული ენერგია, თბ., 1919.
101. ქიქოძე გ., რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, თბ., 1963—1965.
102. ქიქოძე გ., წერილები, ესსეები, ნარკვევები, თბ., 1985.
103. ქიქოძე გ., მოგონებები, სიტყვები და წერილები, თბ., 1956.
104. ქიქოძე გ., პატარა სამშობლო, „ლიტ. საქ.“ 1993, 8 X.
105. შველიძე დ., პოლიტიკური პარტიების წარმოშობა საქართველოში, ფედერალიზმი, თბ., 1993.
106. ჭავჭავაძე ი., თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად, თბ., 1951—1961.
107. წერეთელი მ., ერი და კაცობრიობა (სოციოლოგიური ანალიზი). თბ., 1910, 1990.
108. წერეთელი მ., ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, „ბედი ქართლისა“, № 9, 1951.
109. ხიდაშელი შ., ნეოპლატონიზმის თეორია რუსთველოლოგიაში, თბ., 1990.
110. ხიდაშელი შ., შალვა ნუცუბიძე, თბ., 1969.
111. ხელაია მ., ქართული ლიტერატურული ესსე. თბ., 1986.
112. ხომერიკი მ., პიერატული „გველის პერანგსა“ და „ფალესტრაში“. „განთაღი“, № 2, 1990.
113. ჯანელიძე ალ., ეროვნული შემოქმედება, თბ., 1997. იქვე ელ. კოდუა, „ალექსანდრე ჯანელიძე ერის შესახებ“.

114. ჯანელიძე აღ. მოგონებები, თბ., 1971.
115. ჯაეახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. I. თბ., 1960.
116. ჯაეახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. IV. თბ., 1948.
117. ჯაეახიშვილი ივ., თხზულებანი, ტ. VIII. თბ., 1977.
118. ჯაეახიშვილი ივ., ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ისტორია. თბ., 1938.
119. ჯაეახიშვილი ივ., მამულიშვილობა და მეცნიერება. თბ., 1904.
120. ჯაეახიშვილი ივ., ზნეობრივი მოძღვრების ისტორია საქართველოში, ადამიანი ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში. წიგნში: ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორია, ტ. 1, თბ., 1996.
121. ჯინორია ო., კ. გამსახურდიას ესეები. „ცისკარი“, № 1, 1964.
122. ჯორბენაძე ს., ცხოვრება და ღვაწლი ივანე ჯავახიშვილისა. თბ., 1984.
123. ჯორჯაძე არ., თხზულებანი, ნაკ. I—IV, ტფ. 1914.
124. ჯორჯაძე არ., მასალები ქართველი ინტელიგენციის ისტორიისათვის, ნაწ. I. თბ. ნაკ. V, ტფ. 1914.
125. ჯორჯაძე არ., სამშობლო და მამულიშვილობა. თბ., 1990.
126. ჯორჯაძე არ., წერილები, თბ., 1939.
127. ჯეგელი გ. ვ., გონის ფილოსოფია, გერმ. თარგ. ნ. ნათაძისა, თბ., 1984.
128. Бергсон А., Длительность и одновременность, Л., 1923.
129. Бергсон А., Собрание сочинений, т. 1—5, СПб., 1913—1914.
130. Бергсон А., Творческая эволюция. М.—СПб., 1914.
131. Виско Д., Основание новой науки об общей природе нации. Л., 1940.
132. Гегель Г. В., Сочинения, т. VIII. Философия истории, М.—Л., 1934.
133. Гердер И. Г., Идея к философии истории человечества, М., 1977.
134. Гумилев Л., Интервью—«Литературная газета», 1988.
135. Конрад Н., Запад и Восток, М., 1972.
136. Лосев А., Эстетика Возрождения, М., 1978.
137. Мамардашвили М., Сознание и цивилизация. В кн.: О духовности, Тб., 1991.
138. Мамардашвили М., Нигилизм и национальный вопрос, «Литературная газета», 1991, 6. III.
139. Мамардашвили М., Философия действительности. «Заря Востока», 1989, 25. VI.
140. Марр Н., Культ женщины и рыцарство. Тб., 1910.
141. Мысль изреченная, Сборник статей памяти Мераба Константиновича Мамардашвили. М., 1991.
142. Риккерт Г., Ценности жизни и культурные ценности, «Логос», кн. 1—2, 1912—1913.
143. Проблема человека в западной философии, М., 1988.
144. Фромм Эрих, Пути из больного общества. В кн.: Проблема человека. М., 1988..
145. Фромм Эрих, Бегство от свободы. М., 1990.

146. Фромм Эрих, *Иметь или быть*, М., 1990.
147. Чанышев А., *Философия Анри Бергсона*, М., 1960.
148. Шпенглер О., *Пессимизм* М., 1922,
149. Шпенглер О., *Философия будущего*. Иваново-Вознесенск, 1922.
150. Шпенглер О., *Закат Европы*, т. 1, П.—М., 1923.
151. Шпенглер О., *Пруссачество и социализм*, П., 1922.
152. Фихте И. Г., *Наукознание в его общих чертах*. § 14. В кн: *Избранные сочинения*, т. 1, М., 1916.
153. Фихте И. Г., *О назначении ученого*, М., 1935.
154. Хейдеггер М., *Европейский нигилизм*. В кн.: *Проблема Человеческого века в западной философии*. М., 1988.
155. Ясперс К., *Смысл и назначение истории*. М., 1991,
156. Lübke H., *Praxis der Philosophie, Praktische Philosophie. Gesellschaftstheorie*, Stuttgart, 1978.
157. Scheller M., *Nation und Weltanschauung*. Leipzig, 1923.
158. Störig. H. J., *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Frankfurt M. 1987.
159. Fichte G., *Briefe*. Leipzig, 1961.
160. Popper K., *Offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bt. München. 1980.
161. Fromm Er. *Anatomic der menschlichen Destruktivität*. Stuttgart, 1986.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	5
თავი 1. ეროვნული გონის ცნების ფილოსოფიურ-ისტორიული დაფუძნება .	22
თავი 2. XX საუკუნის დამდეგიდან ეროვნული საკითხების კვლევაში ქართველ ინტელექტუალთა მოღვაწეობის თავისებურებანი .	31
გ 1. არჩილ ჯორჯაძე — ეროვნული ინტერესების პრიორიტეტის და- საბუთება და ერთიანი ეროვნული ნიადაგის თეორია	31
გ 2. ივანე ჯავახიშვილი — ქართველი ერის თავისებურებანი ისტორიის ფილოსოფიის ასპექტით	61
გ 3. ალექსანდრე ჯანელიძე — ეროვნული შემოქმედება და მა- მულიშვილობა	78
გ 4. დიმიტრი უზნაძე — ერის პერსონალისტური კონცეფციის გან- ვითარების ახალი ასპექტები	92
გ 5. მიხაკო წერეთელი — ერისა და კაცობრიობის სპეცი- ფიკური თავისებურებანი	102
გ 6. გერონტი ქიქოძე — ეროვნული ენერგია და „პატარა სამ- შობლოს“ იდეალები	116
თავი 3. ქართული ეროვნული გონის სპეციფიკისა და ეროვნული თვით- ცნობიერების საკითხები XX ს.-ის 20-იანი წლების შემდგომ ქართულ აზროვნებაში	134
გ 1. შალვა ნუცუბიძე — ეროვნული გონის ემანაცია ქართულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში. მესიანიზმის კრიტიკა .	134
გ 2. სერგი დანელია — ქართული ეროვნული ხასიათის შესახებ	151
გ 3. კონსტანტინე კაპანელის ნიპილიზმი ქართული ეროვნული სუ- ლის შეფასებაში	163
გ 4. მოსე გოგიბერიძე — „ქართული სახლის ფილოსოფია“	177
გ 5. ვახტანგ კოტეტიშვილი — ეროვნული მოძრაობის ახალი ეტაპი და ახალი ამოცანები	195
გ 6. ივანე გომართელი — ეროვნულ-ტერიტორიალური თვითმმარ- თველობის იდეა	207
	329

გ 7. კონსტანტინე გამსახურდია — ქართველი ერის ორიენტაციისა და მისიის შესახებ .	218
გ 8. გრიგოლ რობაქიძე — ქართული ეროვნული გონის თაურ-ფენომენი „მესამე ნაპირიდან“ .	247
გ 9. გურამ ასათიანი — ქართული ხასიათის ემანაციის კულტურულ-ისტორიული ასპექტი .	258
გ 10. მერაბ მამარდაშვილი — ეროვნული ცნობიერებისა და თვითცნობიერების პრობლემები	273
თ ა ვ ი 4. „პატარა სამშობლო“ და სახელმწიფოებრიობა ლიტერატურა	303 323

გამომცემლობის რედაქტორი ე. გონჯილაშვილი

ტექრედაქტორი ბ. ასათიანი

კორექტორები: ც. მოლოდინი

მ. ქუშიაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 26.03.02

საბეჭდი ქაღალდი 60X84¹/₁₆

პირ. ნაბეჭდი თაბახი, 20,75

სააღრ.-საგამომც, თაბახი 16,59

შეკვეთა № 102 ტირაჟი 250

ფასი სახელშეკრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
380028, თბილისი, ი. ჯავჭავაძის გამზ., 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,
380028, თბილისი, ი. ჯავჭავაძის გამზ., 1.

Мери Ивановна Челидзе

**ГРУЗИНСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ДУХ В ФИЛОСОФСКО-
ИСТОРИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ**

(на грузинском языке)

**Издательство Тбилисского университета
Тбилиси 2002**