

უიღონაჲ ბათაჲ

ჯეჲჲქუნა
ფიღონონფონუნა

შინაგ ბაიჩი

გეოგრაფიული
შინაგ ბაიჩი

თარგმანი ანატოლი ბაიჩი

ინგლისურიდან თარგმნა
ზორბი ნოლია

თარგმანის წინასიტყვაობა
და რედაქცია
პროფ. ბ. თევზაძისა

„საბჭოთა საქართველო“, თბილისი, 1983

I Ф (44)
87.3(4Гр)
(1 (38) (09)
გ 159

W. Guthrie
The Greek Philosophers
From Thales to Aristotle
Harper and Row, London, 1975.

ცნობილი ინგლისელი ფილოლოგი და ფილოსოფოსი უილიამ გათრი მრავალტომიანი „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის“ ავტორია. ამ ფუნდამენტურ ნაშრომზე ადრე მეცნიერმა გამოაქვეყნა ბერძნული ფილოსოფიის მოკლე სახელმძღვანელო — „ბერძენი ფილოსოფოსები. თალესიდან არისტოტელემდე“, რომელიც არასპეციალისტებისათვის წაკითხული ლექციების კურსის საფუძველზე შეიქმნა.

ფილოსოფიის ისტორიის უძველესი პერიოდიდან იწყებს ავტორი — თალესი, პითაგორა, ჰერაკლიტე, პარმენიდე და ა. შ. და ამთავრებს არისტოტელეთი. დასრულდა გარკვეული ისტორიული ეპოქა — ქალაქ-სახელმწიფოების დამოუკიდებლობის ხანა. შესაბამისად დასრულდა აზროვნების უძველესი პერიოდი, რომელსაც ანტიკურ ფილოსოფიას უწოდებენ.

Уильям Гатри

ГРЕЧЕСКИЕ ФИЛОСОФЫ

от Фалеса до Аристотеля

(На грузинском языке)

Издательство «Сабхота Сакартвелო»
Тбилиси, Марджანიшвили, 5
1983

Г $\frac{70304-015}{M 601(08)-83}$ 399—83

© ქართული თარგმანი, „საბჰოთა საქართველო“, თბილისი, 1983

უილიამ გათრი და მისი „ბერძენი ფილოსოფოსები“

წინამდებარე ნაშრომი ეკუთვნის ცნობილ ინგლისელ ფილოლოგსა და ფილოსოფოსს, კემბრიჯის უნივერსიტეტის ანტიკური ფილოსოფიის პროფესორს უილიამ ქეით ჩემბერს გათრის (დაიბ. 1906 წ.).

ბერძენი ფილოსოფიის მნიშვნელობა საყოველთაოდ ცნობილია. იგი არა მარტო დიდი ბერძენი კულტურის მარიონეტირებელი მსოფლმხედველობა იყო, არამედ მომდევნო ეპოქათა სულიერი ცხოვრების აუცილებელი ელემენტიც. კულტურის განვითარების ყოველი შემდგომი საფეხური ძველი ბერძენი ფილოსოფიის ახლებური გაგებისა და ათვისების საფეხურიც იყო. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ამ ფილოსოფიას ქართული კულტურის ისტორიისათვის. ქართული კულტურა უკვე მეოთხე საუკუნის დასაწყისიდან ორიენტაციას იღებს ბერძენულ ფილოსოფიაზე, XI-XII საუკუნეებში კი საქართველოში ახალი ელადის შექმნაზე ოცნებობდნენ.

უ. გათრი ანტიკური ფილოსოფიის ერთ-ერთ უპირველეს სპეციალისტად ითვლება დასავლეთში ვ. იეგერის, ჰ. ფ. არნიმის, ჰ. ჩანისის, ი. ბერნეტის და ვ. კრანცის გვერდით. მან ყურადღება მიიქცია თითქმის ნახევარი საუკუნის წინათ და მისი, როგორც მეცნიერის განვითარება არა მარტო ასახავდა, არამედ რამდენადმე განსაზღვრავდა კიდევ დასავლეთ ევროპაში ბერძენი ფილოსოფიის კვლევის დონეს. ცნობილია უ. გათრის გამოკვლევები ძველ ბერძენულ რელიგიაში, პლატონისა და არისტოტელეს შრომების საფუძვლიანი ანალიზი და სანდო თარგმანები. ანტიკური კულტურის ენციკლოპედიური ცოდნა, დიდი მეცნიერული სიფრთხილე, უკიდურესობებში საშუალოს ძიების ტენდენცია ამ მოაზროვნის სპეციფიკურ სახეს ქმნის XX საუკუნის დასავლეთში ანტიკური ფილოსოფიის მკვლევართა შორის.

ბერძენ ფილოსოფოსთა შესახებ ჩვენს ცოდნას მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს არისტოტელეს ცნობები წინამორბედთა და თანამედროვეთა შესახებ. არისტოტელეს ავტორიტეტი ისე დიდი იყო, რომ ზოგჯერ აფრახებდა კიდევ მეცნიერების განვითარებას. მისი მიმდევრები ხშირად მიიზნეოდნენ, რომ მან ადამიანური შემეცნების შესაძლებლობანი ამოწურა და სხვებს მისი ნათქვამის გაგებალა დარჩენიათ. ცნობილია, რომ იტალიელმა მეცნიერმა ჩ. კრემონინიმ (1552—1631 წ.წ.) უარი თქვა ჩაეხედა ტელესკოპში, რათა არ დაენახა ის ციური სხეული, რომელსაც არისტოტელე არ

იცნობდა. ამგვარი მომხრეების წყალობით, მეცნიერების წინსვლა ხშირად არისტოტელეს წინააღმდეგ ბრძოლის ფორმით ხდებოდა. არისტოტელეს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსის წინააღმდეგ ბრძოლა დაიწყო 1892 წელს ი. ბერნეტის წიგნით „ბერძენთა აღრინდელი ფილოსოფია“ (ლონდონი). ბერნეტს შეუერთდა კ. რაინჰარდტი (მარმენიდე და ბერძნული ფილოსოფიის ისტორია. ბონი, 1916 წ.). არისტოტელეს დაბრალდა საკუთარი სისტემის ინტერესებისათვის ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის დამახინჯება. უფრო ზომიერ და დასაბუთებულ პოზიციას იკავებს ქართველი ფილოლოგი და ფილოსოფოსი ს. დანელია ნარკვევში — „არისტოტელე წინამორბედთა შესახებ“ (თბილისი, 1923 წ.). მისი აზრით, არისტოტელე თუშკა თავისი სისტემის თვალსაზრისით იხილავდა წინამორბედებს, მაგრამ მას მიზნად არ ჰქონია დავწერა ფილოსოფიის ისტორია; იგი არ იყო ფილოსოფიის ისტორიკოსი. არისტოტელესადმი უნდობლობა ისწავებოდა. 1937 წელს არისტოტელეს ერთ-ერთი ყველაზე დიდი მცოდნე ვ. იეგერი თავის რეცენზიაში ამერიკელი მეცნიერის ჰ. ჩანისის წიგნზე „არისტოტელეს მიერ სოკრატემდელი ფილოსოფიის კრიტიკა“ (ბალტი-მორი, 1935 წ.) აღნიშნავდა: დღეს არისტოტელეს აღარაინ თვლის შეუძლებლად ავტორიტეტად. გათრი ამ კამათში 1933 წელს ჩაება. მისი ნარკვევი „არისტოტელეს თეოლოგიის გასვითარება“ აფასებდა იეგერისა და არჩიმის კვლევას შედეგებს და მიზნად ისახავდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ II წიგნის VIII თავის რაობის დადგენის საფუძველზე გაერკვია პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებათა ურთიერთმიმართების საკითხი.

მკვლევართა უმრავლესი „მეტაფიზიკის“ ამ ადგილზე იმით მიიქცია, რომ არისტოტელე აქ ლაბარაკობს ღმერთზე, როგორც სამყაროსაგან გამოყოფილზე, წმინდა ფორმასა და უსხეულოზე, რომელსაც ემყარება სამყაროს ერთიანობა. აქვეა ლაბარაკი უძრავ მამოძრავებელთა, ე. ი. ღმერთთა სიმრავლეზე, თუშკა მიღებულად ითვლება, რომ არისტოტელე მხოლოდ ერთ უძრავ მამოძრავებელს უშვებს. ეს საკითხი, როგორც ჩანს, იოანე პეტრიწისაც აწუხებდა. იმ დროს გავრცელებული მცდარი აზრის საწინააღმდეგოდ, პეტრიწი ამტკიცებდა, რომ არისტოტელეს თეოლოგია სწორედ მისი „მეტაფიზიკა“, რომელშიც საბუთდება ერთი ღმერთის არსებობა¹.

ვ. იეგერი ფიქრობდა, რომ არისტოტელე პლატონის აკადემიაში ყოფ-

¹ თუ მე-6 საუკუნის ალექსანდრიელი ნეოპლატონიკოსის ოლიმპიოდორე უმცროსისათვის თავისთავად ცხადი იყო, რომ არისტოტელეს „მეტაფიზიკა“ არის მისი თეოლოგია, შემდეგში ეს ცოდნა იკარგება; იწერება ნაუალებეი „თეოლოგია“ არისტოტელეს სახელით. ისეთი დიდი მოაზროვნე, როგორც ალფარაბი (X ს.) იყო, ამტკიცებდა, რომ ეს ნაწარმოები (სინამდვილეში პლატონის შრომებიდან შედგენილი) არისტოტელეს კალამს ეკუთვნის.

ნისს გულწრფელად იზიარებდა მასწავლებლის მოძღვრებას, შემდეგ კი საკუთარი პოზიცია დაუპირისპირა მას. არისტოტელეს განვითარება არის პლატონიდან მისი თანდათანობითი დაცილება. აქედან გამომდინარე, იეგერი და მისი მიმდევრები ფიქრობდნენ, რომ თუ არისტოტელეს რომელიმე ნაშრომი ან ნაშრომის რომელიმე ნაწილი პლატონის მოძღვრებას აღიარებს, იგი უფრო აღრინდელ პერიოდს უნდა მიეკუთვნოს, ვიდრე ის, სადაც პლატონის მოძღვრების ნაკლები გავლენა ჩანს. „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავში ლაპარაკია მრავალ მარადიულ უსხეულო სუბსტანციაზე, ე. ი. ჰიპოსტაზირებულ იდეაზე, ამიტომ ნაშრომის ეს ნაწილი უფრო აღრე დაწერილად უნდა ჩაითვალოს, ვიდრე ისინი, სადაც პლატონის იდეათა თეორიის კრიტიკაა მოცემული. არისტოტელე პლატონს თანდათან შორდებოდა და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს უახლოვდებოდა.

უ. გათრიც უღავოდ მიიჩნევდა, რომ „მეტაფიზიკის“ ხსენებული თეო-სტიკურად მკვეთრად განსხვავდებოდა სხვებისაგან. ეს ე. იეგერის მნიშვნელოვან აღმოჩენად მიაჩნდა. იეგერს ეთანხმებოდა იმაშიც, რომ ამ თავის შინაარსი არ ეთანხმება „მეტაფიზიკის“ არც წინა, არც მომდევნო თავებს, მაგრამ მას ამ შინაარსიდან მაინც იეგერის საპირისპირო დასკვნა გამოჰქონდა. გათრის აზრით, არისტოტელე აქ ცდილობდა ასტრონომიის მონაცემების ფილოსოფიურ განზოგადობას; ამ მასალაზე ამოწმებდა უძრავი მამოძრავებლის პლატონისეულ თეორიას; არისტოტელე თავის განვითარებაში პლატონს პროგრესულად კი არ შორდებოდა, არამედ, გარკვეული აზრით, უახლოვდებოდა, რამდენადაც ლოგიკურ საფუძვლად ეძებდა იმის შესანარჩუნებლად, რაც, მისი აზრით, არსებითი იყო პლატონის მოძღვრებაში.

ახალგაზრდა არისტოტელეს ნაშრომში „ფილოსოფიისათვის“ ჩანს პლატონის გავლენა, კერძოდ, „კანონების“ X წიგნის თეოლოგიის და კოსმოლოგიისა. შემდეგი პერიოდის ნაწარმოები „ცისათვის“ მართლაც დაშორებულია პლატონს, რამდენადაც აქ უმაღლეს რეალობად მიჩნეულია გონითი და სულიერი თვისებებისაგან თავისუფალი ეთერი (სხეულებრივი). „ფიზიკის“ ბოლო წიგნებში არისტოტელე კვლავ პლატონზე იღებს ორიენტაციას, რადგან უძრავი მამოძრავებლის აუცილებლობას ამტკიცებს და მიაჩნია, რომ იგი ერთადერთი შეიძლება იყოს. ამის მტკიცება არისტოტელემ, გათრის აზრით, „ფიზიკის“ VIII წიგნში დაიწყო, მაგრამ საესეებით დასაბუთებულად არ მიაჩნდა ეს აზრი უძრავ მამოძრავებელთა სიმრავლის დაშვების წინააღმდეგ. „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავში კი არისტოტელე კიდევ ერთხელ ამოწმებს თავის თეორიას, ლაპარაკობს იმაზე, რომ მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავებს თავისი უძრავი მამოძრავებლები აქვთ, მათი რიცხვი 56-ს აღწევს და ყველანი მარადიულო, უსხეულო და უძრავი უნდა იყოს. როგორც აღინიშნა, გათრი აღიარებს, რომ „მეტაფიზიკის“ ამ თავის შინაარსი მთულოდნელი ჩანს, მაგრამ შესაძლებლად მიაჩნია მისი ახსნა ამ ნაშრომის სტრუქტურის დაურღვევლად. 330 წილს (ძვ. წელთ.) ათენში ატიკური კალენდრის რეფორმისათვის მოიწე-

გეის ცნობილი ასტრონომი კალიბოს კნიდელი. სიმპლიციოსის გადმოცეზობ, კალიბოსი არისტოტელეს სახლში ცხოვრობდა. ისინი ევდოქსი კნიდელის და არისტოტელეს ასტრონომიულ შეხედულებებს ერთმანეთს უთანხმებდნენ. გათრი ფიქრობს, რომ „მეტაფიზიკაში“ XII წიგნის VIII თავი ამ საუბრების შედეგია. ამდენად, მისი დაწერის თარიღიც შეიძლება დაეაღგინოთ: 330-325 წლები.

არისტოტელეს ფილოსოფიის მიხედვით, დაქვემდებარების არსებობა დაქვემდებარებულში მატერიის არსებობას ემყარება. უძრავი მამოძრავებელი თავისუფალია მატერიისაგან, ამიტომ უძრავ მამოძრავებელთა სიმრავლე ერთმანეთს ვერ დაუკავშირდება და სამყაროს ერთიანობა დაირღვევა. მიუხედავად ამისა, არისტოტელემ, გათრის ვარაუდით, „მეტაფიზიკაში“ შემოიტანა უცხო პრობლემა მრავალი მამოძრავებლისა, რათა კიდევ უფრო დაახლოებოდა პლატონს, რომელმაც უკანასკნელ ნაშრომში („კანონები“) მზეს, მთვარეს და ყოველ პლანეტას თავისი სული მისცა. ყველა ისინი ემორჩილება უმაღლეს უძრავ მამოძრავებელს, მაგრამ როგორაა შესაძლებელი, რომ ერთი უსხეულო და უძრავი მეორეს დაუმორჩილდეს — ამაზე პლატონს არაფერი უთქვამს. არისტოტელე შეეცადა არა მარტო იმაში დათანხმებოდა მასწავლებელს, რომ პირველი პრინციპი უსხეულო უნდა იყოს, არამედ უსხეულოთა სიმრავლის დასაბუთებაც სცადა, მისი შეგუება „მეტაფიზიკის“ სხვა ნაწილებთან. ეს საქმე მან ბოლომდე ვერ მიიყვანა ნაადრევი სიკვდილის გამო.

ფაქტობრივი მასალის საინტერესო შეპირისპირების მიუხედავად, გათრის ეს დანასკვი ვერ არის იეგერის საპირისპირო დანასკვზე დამაჯერებელი, მაგრამ ანტიკური ფილოსოფიის დასაველმა მკვლევარებმა მიიჩნიეს, რომ გათრის, შემდეგ კი მანსონისა და სხვების არგუმენტებმა საფუძვლიანად შეარყიეს იეგერის თეორია არისტოტელეს განვითარების, როგორც პლატონის მოძღვრებისაგან მისი თანდათანობითი დაშორების შესახებ. ასეა თუ ისე, „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავის შინაარსის „ფიზიკის“ VIII წიგნთან კავშირში განხილვის იდეა გათრის შემოტანილია მეცნიერებაში. მან ყველა მკვლევარი დააინტერესა, იეგერისა და არნიმის ჩათვლით. იეგერი და გათრი იცავდნენ მრავალი უძრავი მამოძრავებლის დაშვების შეუთავსებლობას არისტოტელეს ცენტრალურ მოძღვრებასთან ერთადერთი უძრავი მამოძრავებლის შესახებ, ჰ. ი. კრემერის, და ფ. მერლანის აზრით კი მათი თანხმობა და ერთიანობა შეიძლება დასაბუთდეს.

მრავალწლიანი კვლევა-ძიების პირველი შემაჯამებელი ნაშრომი, „ბერძენი ფილოსოფოსები“ გათრემ 1952 წელს გამოსცა. იგი დაწერილია ბერძნულ ფილოსოფიაში არასპეციალისტებისათვის წაკითხული კურსის საფუძველზე. აქ მეტად, ვიდრე სხვა ნაშრომში, ნათელია დიდი მასალის ოსტატური ფლობა და მისაბაძი სურვილი — ანტიკურობის სული გასაგები გახადოს მკითხველთა ფართო ფენებისათვის. ურთულეს პრობლემებზე ასე გასაგებად და „მარტივად“ წერა მხოლოდ დიდ მეცნიერს შეუძლია. გათრის მიზანია უჩვენოს არა მარტო ის, თუ რას ფიქრობდნენ ძველი

ბერძნები, არამედ ისიც, თუ როგორ ფიქრობდნენ ისინი და რა გავლენა ჰქონდა მათ ყოფას, მათ პოლიტიკურ ცხოვრებას მათივე, ერთი შეხედვით — რეალური ცხოვრებისაგან მოწყვეტილ ფილოსოფიურ თეორიებზე. გათრი უჩვენებს, რომ ფილოსოფია საბერძნეთში მაშინ დაიწყო, როცა შეეცადნენ „მითოლოგიასა და მაგიასთან დაპირისპირებით, მხოლოდ გონებით გადაეწყვიტათ უნივერსუმის პრობლემები“. წიგნში სათანადო ყურადღება ექცევა ენისა და აზროვნების შინაგან კავშირსაც, მათ ურთიერთ-ზემოქმედებას.

პირველ ბერძენ ფილოსოფოსებს გათრი არ თვლის მატერიალისტებად (თანამედროვე გაგებით), რადგან სხეულებრივისა და სულიერის პრინციპები მათთვის გაუთიშავია და არცა აქვთ ნაცადი ერთიდან მეორის ახსნა. ეს სწორია, მაგრამ ნაშრომში მაინც მიჩქმალულია ის, რომ თალესი და მისი მემკვიდრეები მაინც გულუბრყვილო მატერიალისტები იყვნენ და არა იდეალისტები. ისინი ხომ მითოლოგიასა და მაგიას ახალი მითოლოგიის ან რელიგიის შექმნის მიზნით კი არ დაუპირისპირდნენ, როგორც ეს, მაგალითად, პლატონის მოძღვრებაშია, არამედ სამყაროს მისივე შინაგანი ძალებიდან ახსნის სურვილით. ძველმა ბერძენმა მატერიალისტებმა, რაკი სხეულებრივიდან სულიერის წარმოშობის ახსნა არ შეეძლოთ, დაუშვეს იმთავითვე განსულიერებული მატერია. პირველად დემოკრიტემ სცადა მხოლოდ მატერიალურიდან აეხსნა სულიერის წარმოშობა და მისი თვისებები. მისი მექანისტური მატერიალიზმის სიდიადეცა და ნაკლიც ამით იყო განპირობებული. მაშინდელი მეცნიერება ვერაფრით ეხმარებოდა ამგვარ თეორიას. ამიტომ, დემოკრიტემდელი ბერძენი ფილოსოფოსებისათვის დამახასიათებელი ჰილოძიზმი, ე. ი. სამყაროს საწყისში მატერიის, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის დაშვება მატერიალიზმის განვითარების ისეთ მალალ დონეზეც გვხვდება, როგორცაა, მაგალითად, ჯ. ბრუნოს, ბ. სპინოზასა და მე-18 საუკუნის ფრანგი მატერიალისტების მოძღვრებანი.

გათრის მთავარი ნაკლი მაინც ისაა, რომ მას მატერიალიზმი თავადაც მხოლოდ მეტაფიზიკურად ესმის. იგი ფიქრობს, რომ მატერიალისტები მხოლოდ მატერიის არსებობას აღიარებენ. იგი არც კი უშვებს სულიერის მატერიალურიდან წარმოშობის, მისი განვითარების ფორმად გავების შესაძლებლობას. ამითაა განპირობებული მისი წიგნის ნაკლი. ჰერაკლიტეს დიალექტიკური ნააზრევი მას არ სურს მატერიალისტურად მიიჩნიოს. ჰერაკლიტეს, იონიელებისაგან განსხვავებით, როგორც გათრი ფიქრობს, არ სურდა „სიცოცხლე და აზროვნება მატერიალური სუბსტანციის მარწყუნებში მოექცია“. მიუხედავად იმისა, რომ ყველა საბუთი და წყარო ხელთა აქვს, გათრიმ ვერ შეძლო ჰერაკლიტეს იონიელებთან პრინციპული დაპირისპირების დამტკიცება. ამით მან, საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ, იონიელების მატერიალისტობა გახადა ნათელი.

გათრი ცნობილია თავისი მეცნიერული სიღრთხილით, მაგრამ ელვატთა მთავარი წარმომადგენლის — პარმენიდეს განხილვისას კატეგორიულად აცხადებს, რომ მან, გარე სამყაროს უგულვებელყოფის მტკიცებით, „ეგროპული მეცნიერება დაახლოებით ათასი წლით ააციდინა სწორ გზას“. ჯერ

ერთი, უმართებულოა მომდევნო საუკუნეების იდეალისტური აზროვნებისა და ევროპული მეცნიერების გაიგივება, მეორეც, ამავე წიგნიდან ვიგებთ, რომ დემოკრიტე და არისტოტელე არ გაპოლიან პარმენიდეს გზას. ე. ცელერი პარმენიდეს მატერიალისტად თვლიდა, რომელიც გარძობადის მიღმა არსებულ უწყვეტ, ერთიან რეალობას აბსოლუტურებდა. გ. ვინდელბანდის აზრით კი პარმენიდეს მოძღვრებაში ჭერ კიდევ არაა გათიშული მატერიალიზმი და იდეალიზმი. როგორც ვიცით, გათრიც ამ ბოზიციასზე დგას, მაგრამ პარმენიდეს მინც იდეალიზმის მომამზადებლად თვლის. გადამწყვეტად მას ის მიაჩნია, რომ პარმენიდეს მოძღვრებაში რეალობა არაგარძობადია, მხოლოდ „გონებით იწვედომება“ და პლატონიც ამ ნიშნით განასხვავებს მატერიალისტებს და იდეალისტებს.

მოდრობის პრობლემას ძველ ბერძნულ აზროვნებაში გათრი ამ პეტრა წიგნშიც საკმაო ყურადღებას აქცევს და კარგად ახერხებს ამ უმნიშვნელოვანესი პრობლემის სირთულისა და მნიშვნელობის ჩვენებას. ნაშრომში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ ძველ ბერძნებს სამყაროს არარაობისაგან შექმნის იდეა არ ჰქონიათ. აქედან გასაგებია, რომ ამოდ ცდილობდა ქრისტიანები, თავის სასარგებლოდ გამოიყენონ ბერძენი ფილოსოფოსებმა ამავე ასპექტით, მნიშვნელოვანია ამ დიდი სპეციალისტის მტკიცება იმის თაობაზე, რომ დასავლური სქოლასტიკის მწვერვალის — თომა აქვინელის ღმერთსა და არისტოტელეს ფილოსოფიაში წარმოდგენილ ღმერთს შორის არსებითი განსხვავებაა. აქვინელისათვის არისტოტელე ყველაზე დიდი და სანდო ფილოსოფოსი იყო. გათრი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიაში ღმერთი არა თუ არარაობისაგან სამყაროს შემქმნელი არაა, არამედ იგი არც ფიქრობს სამყაროზე. ღმერთი, როგორც აზროვნების აზროვნება, თავის თავს აზროვნებს და არ შეიძლება თავისზე უარესზე, ე. ი. სამყაროზე აზროვნება იყოს. გათრი კარგად ხედავს არისტოტელეს მოძღვრების სირთულეს, მის მერყეობას მატერიალიზმსა და იდეალიზმს შორის (განსაკუთრებით, სულის უქცეაების საკითხში).

გათრი თავის წიგნს არისტოტელეთი ამთავრებს. მისი აზრით, არისტოტელეს შემდეგ არსებითად შეიცვალა საბერძნეთის სოციალური ცხოვრება, რომელიც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ განსაზღვრავდა ფილოსოფიურ თეორიებს. მაკედონელის იმპერიამ სამუდამოდ გააუქმა ქალაქ-სახელმწიფოები, შეამცირა პიროვნების როლი სახელმწიფოს ცხოვრებაში; სახელმწიფო აღამიანებს დაუპირისპირდა, როგორც აბსოლუტურა, უცხო და ირაციონალური ძალა. ამის შესაბამისად, სახეს იცვლის ფილოსოფიური თეორიებიც.

ამ წიგნის მკითხველს, ალბათ, მხედველობიდან არ გამოეპარება ის გარემოება, რომ გათრისათვის უცხოა თანამედროვე ფილოსოფიური მიმდინარეობანი. იგი არა მარტო დიალექტიკური მატერიალიზმის რაობაში ვერ ერკვევა, არამედ თანამედროვე დასავლეთის აზროვნებაზე დიდი გავლენის მქონე ექსისტენციალურ ფილოსოფიაშიც. სხვაგვარად ვერ აინსნება გათრის მიერ სოკრატეს ექსისტენციალისტური ინტერპრეტაციის უარსაყოფად იმის მითითება, რომ დებულება „შეიცან თავი შენი“ სოკრატემდე

იყო ამოკვეთილი დელფოს ტაძარზე. ექსისტენციალისტებმა ეს, რასაკვირ-
ველია, კარგად იციან.

გათრი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ფილოსოფიური პრობლემატიკის
გადაჭრის ძიების პროცესში თვით ფილოსოფოსის გამოცდილებას, მიდრე-
კილებებსა და ტემპერამენტს. ეს პოზიცია ახალი არ არის. გერმანელი ფი-
ლოსოფოსი ი. გ. ფიხტე ამტკიცებდა: რა ფილოსოფიას აირჩევ, ეს დამო-
კიდებულია იმაზე, თუ რა ადამიანი ხარო. ფიხტე იმას კი არ გულისხ-
მობდა, რომ ორივე ამოსარჩევი — იდეალიზმი ან მატერიალიზმი, კრიტი-
ციზმი ან დოგმატიზმი — ერთნაირად დასაბუთებადია, არამედ დასაბუთე-
ბამდედ არჩევანს. ვინც სხვაგვარად ფიქრობს, იგი გულისხმობს, რომ ფი-
ლოსოფია მეცნიერება კი არაა, არამედ მეცნიერულად შეფერადებულ
ამა თუ იმ პიროვნების განწყობას და სურვილს გამოსატყვის. ამგვარ მიდ-
გომას მიყვარათ იმ საჩოთირო აზრამდე, რომლის მიხედვითაც ყველა
რაციონალისტი ან ყველა მატერიალისტი ერთი ტიპის ადამიანებად უნდა
წარმოვიდგინოთ. ადამიანებზე, რაიმე საკითხის გადაჭრის დროს, უდავოდ
მოქმედებს საკუთარი ხასიათი, მაგრამ უეჭველია ისიც, რომ ადამიანი
ხშირად გონებას მისდევს სურვილის წინააღმდეგ. როგორც რუსთაველი
ამბობდა, ადამიანისათვის უცხო არ უნდა იყოს მოწოდება: „რაცა არ
გსურდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა თნებასა“. ადამიანის, როგორც
ზნეობრივი არსების ღირსების ამგვარ ქცევებში დანახვა, როგორც ცნო-
ბილია, შემდეგ კანტმა ჩამოაყალიბა კატეგორიული იმპერატივის სახით.
შეიძლება თქვან, რომ ესეც გარკვეული ტიპის ხასიათია, მაგრამ ყველას,
ვინც ფილოსოფოსობს, თავისი დასკვნების საყოველთაოებაზე აქვს პრე-
ტენზია, ე. ი. პირადი ხასიათისაგან მის დამოუკიდებლობაზეც. მათემატი-
კაშიც აქვს მნიშვნელობა ხასიათს საკითხის გადაჭრის ძიების პროცესში,
მაგრამ ძიების შედეგში ეს არ უნდა აისახოს; ფილოსოფია მეცნიერული
მსოფლმხედველობა უნდა იყოს. ფილოსოფოსი, სულ ერთია, რომელი
მიმართულებიდან არ უნდა იყოს იგი, საერთოდ ადამიანის სახელით ლაპარა-
კობს. აქ მისი ხასიათის სტიმულები ძალზე შეზღუდულია და გადამწყვეტ
მნიშვნელობას მოკლებული. გათრი ამ საკითხს ძალზე ამარტივებს.

ეს პატარა წიგნი საინტერესოა იმიტაც, რომ გათრიმ მისი გამოსვლი-
დან ათი წლის შემდეგ დაიწყო თავისი ფუნდამენტური ნაშრომის „ბერძ-
ნული ფილოსოფიის ისტორიის“ გამოცემა (I ტ. 1962 წ., V ტ. 1978 წ.).
იგი ჭერ კიდევ არაა დამთავრებული, მაგრამ უკვე დიდად აღიარებულია,
როგორც საზღვარგარეთ, ისე ჩვენში. იგი ისეთივე დიდმნიშვნელოვან მოვ-
ლენად ითვლება ფილოსოფიაში, როგორიც თავის დროზე იყო ე. ცელერის
ექსტრემული „ბერძენთა ფილოსოფია მის ისტორიულ განვითარებაში“
(გერმანულ ენაზე; I გამოცემა 1844—1852 წწ., ბოლო 1963 წ.). როგორც
ცნობილია, ე. ცელერმაც დაწერა „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის ნარ-
კვევი“, სტუდენტებისათვის სახელმძღვანელო მომცრო წიგნი¹. იგი გამოვიდა

¹ ე. ცელერის „ნარკვევი“ რუსულად პირველად თარგმნა 1886 წელს
მ. ი. კარინსკიმ 1883 წელს გამოსული პირველი გერმანული გამოცემიდან.

მისივე დიდი ნაშრომის მესამე გამოცემის შემდეგ. გათქმული პერიოდით მოიქცა, მან ჯერ ბერძენთა ფილოსოფიის მოკლე, პოპულარული ანალიზი მოგვცა და შემდეგ შეუდგა ამავე საკითხების ღრმა და ყოვლისმომცველ გამოცემას. შუალედში მან ხელახლა გამოაქვეყნა თავისი „ორფეოსი და ბერძნული რელიგია“ (1952 წ.), „ბერძნები და მათი ღმერთები“ (1954 წ.), „პლატონის შეხედულება სულის ბუნების შესახებ“ (1955 წ.), „არისტოტელე, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსი“ (1957 წ.) და სხვ.

აქ შევხებით მხოლოდ ნარკვევს არისტოტელეს შესახებ; ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ არისტოტელეს, როგორც ბერძნული ფილოსოფიის წყაროს გაგებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს ბერძნული ფილოსოფიის შესწავლისათვის, გარდა ამისა, გათრის ჯერ არ გამოუქვეყნებია არისტოტელესადმი მიძღვნილი VI ტომი, რაც ამაღლებს ამ ნარკვევისადმი ჩვენს ინტერესს.

1957 წელს „ჯორჯიან ლიბრარის სტადიზ“ 77-ე ნომერში გამოქვეყნებული გათრის წერილი მიეძღვნა XX საუკუნის დიდ არისტოტელიკოსს დ. როსს. წერილის მიზანი იყო ფილოსოფიის ისტორიკოსების პ. ჩანისისა და ჯ. ვ. მაკდაიამიდის მიერ არისტოტელეს კრიტიკის შეფასება. ჩანისმა 1951 წელს „ჯორჯიან ლიბრარის სტადიზში“ გამოაქვეყნა წერილი „სოკრატემდელი ფილოსოფიის თავისებურებანი და შედეგები“. აქ მოცემულია 1935 წელს ბალტიმორში გამოქვეყნებული ჩანისის გახმაურებული ნაშრომის ძირითადი დებულებების დაცვა. მაკდაიამიდმა 1953 წელს წერილში „თეოფრასტე სოკრატემდელი ვითარების შესახებ“ (ყურნალ „პარვარდ სტადიზ ინ კლესიკალ ფილოლოჯი“, № 61) გაიზიარა ჩანისის თვალსაზრისი არისტოტელეს შესახებ. ისინი არისტოტელეს არ თვლიან ფილოსოფიის ისტორიკოსად, „რადგან არისტოტელეს თავისთავად ისტორიული ფაქტები არ აინტერესებს; იგი აგებს ფილოსოფიის საკუთარ სისტემას და წინამორბედები მხოლოდ იმდენად აინტერესებს, რამდენადაც ისინი ამ მიზნისათვის მასალას იძლევიან. მას სწამს, რომ მისი სისტემა საბოლოო და ურყევია, წინამორბედებიც მისკენ იკვლევდნენ გზას და ამიტომაც შესაძლებელი ამ სისტემაში მათთვის ადგილის მიჩენა“. ჩანისისა და მაკდაიამიდის საბუთები ძალზე გვაგონებს ამავე მიზნით 1923 წელს ს. დანელიას მიერ წამოყენებულ არგუმენტებს. მაგრამ მათგან განსხვავებით, ს. დანელია სულაც არ ფიქრობს არისტოტელეს ცნობების მნიშვნელობის უგულვებლყოფას და გარკვეულ ასპექტში გათრის მოსაზრებებსაც წინასწარ ჰკრეტს. გათრი ამტკიცებს, რომ არისტოტელეს, როგორც ფილოსოფიის ისტორიკოსს, სერიოზული ნაკლოვანებები აქვს, მაგ-

ეს გამოცემა ცელერის სიცოცხლეშივე მოქვეყნდა და ხანდაზმულმა ავტორმა ფ. ლორტცინგის დახმარებით მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა მეცხრე გამოცემაში (1908 წ.). ეს გამოცემა თარგმნა ს. ლ. ფრანკმა 1912 წელს. ფ. ლორტცინგმა 1910 წელს ახალი ცვლილებებითა და შესწორებებით გამოსცა მეათე გამოცემა, რომელიც რუსულად 1913 წელს თარგმნა ნ. სტრელკოვმა.

რამ ის მაინც არ იმსახურებს ისე ხელაღებით უარყოფას, რასაც ჩანისი და მაკდაიამილი მოითხოვენ; მრავალი მისი მოსაზრებისა და ცნობის ნაჩქარევ უარყოფაზე უფრო სასარგებლო იქნება მათი კრიტიკული ათვისება, რადგან მათ გარეშე შეუძლებელია ძველი ბერძნული ფილოსოფიის ჯეროვანი გაგება.

1962 წელს გამოქვეყნდა გათრის „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის“ პირველი ტომი. მასში განხილულია მილეტელები, პითაგორელები, ქსენოფანე და ჰერაკლიტე. ავტორი ფილოსოფიის ისტორიას ტრადიციული სქემით ალაგებს. იწყებს თალესიდან და არ ცდილობს გააოცოს მკითხველი ექსტრავეგანტური თეორიებით, არც ბერძნულ აზროვნებაზე აღმოსავლეთის გავლენას იხილავს, რადგან თვლის, რომ ეს საკითხი ჯერ კიდევ არაა სათანადოდ შესწავლილი. რუსი მკვლევარი ი. დ. როჟანსკი, ანაქსაგორას შესახებ საფუძვლიანი მონოგრაფიის ავტორი („ანაქსაგორა“. მოსკოვი, 1972 წ.), გათრის წიგნზე თავის რეცენზიაში, კრიტიკული შენიშვნების მიუხედავად, აღტაცებული იყო გათრის ყოვლისმომცველობითა და ობიექტურობით. სოკრატემდელთა განხილვა მას შეუდარებლად მიაჩნდა, განსაკუთრებით გამოყოფდა პითაგორელებისადმი მიძღვნილ 200 გვერდს, როგორც დამოუკიდებელი ღირებულების მქონეს.

პირველი ტომის შესავალში გათრი აღნიშნავს, რომ კემბრიჯის უნივერსიტეტის საგამომცემლო საბჭომ დაავალა მას შეექმნა ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის ვრცელი, სოლიდური, მაგრამ გასაგები ისტორია. ინგლისურ ენაზე ამგვარი რამ არსებობდა მხოლოდ თ. გომპერცის ოთხტომიანი ნაშრომის სახით, რომელიც 1909 წელს თარგმნეს გერმანულიდან. ეს ნაშრომი, ცხადია, მოძველებულია. გათრის ისიც დაველა, რომ მკითხველს გაეგო მისი ნაშრომი ბერძნული ენის ცოდნის გარეშე. შეიძლება ითქვას, რომ გამოსული 5 ტომი აკმაყოფილებს ამ მოთხოვნებს.

მეორე ტომი, „პრესოკრატული ტრადიცია პარმენიდედან დემოკრიტემდე“, ელიატელებისა და აღრინდელი ატომისტების გარდა, იხილავს ემპედოკლეს და ანაქსაგორას. შედარებით სუსტად ითვლება თავი ატომისტებზე. როჟანსკის სამართლიანი შენიშვნით, ამის მიზეზია არა მხოლოდ ის, რომ გათრი არ იცნობდა ს. ი. ლურიეს (1911—1964 წ.წ.) ფუნდამენტურ ნაშრომს („დემოკრიტე“. მოსკოვი, 1970 წ.), არამედ დასავლურ მეცნიერებაში ერთგვარი საერთო უყურადღებობაც აღრინდელი ატომისტებისადმი. ამასთან დაკავშირებით, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ქართულად თარგმნილ ამ პატარა წიგნშიც იგრძნობა ეს გარემოება. დემოკრიტე სიცარიელეში მოძრავ ატომებს სიმძიმის თვისებას მიაწერდა. გათრი თვლის, რომ ეპიკურემ შესაწორა მასწავლებლის შეცდომა და აღნიშნა, რომ სიცარიელეში ყველა სხეული ერთნაირად იმოძრაავს. სინამდვილეში, ეს შეცდომა არისტოტელემ გაასწორა თავისი „ფიზიკის“ IV წიგნს VIII თავში, სადაც ვრცლად შეეხო ამ საკითხს და აღნიშნა, რომ თუ სიცარიელეში მოძრაობას დავუშვებთ, მასში ყველა სხეული ერთნაირი სიჩქარით იმოძრაავს.

მესამე ტომი,² „მეხუთე საუკუნის განმანათლებლობა“, სოფისტებისა

და სოკრატესადმია მიძღვნილი. გათრი თვლის, რომ თუ დღევანდელი მეცნიერებისათვის ანაქსაგორას, ემპედოკლეს ანდა დემოკრატეს მხოლოდ ისტორიული მნიშვნელობა აქვთ, სოფისტების მიერ წამოყენებული პრობლემატიკა დღესაც აქტუალურია. პლატონთან სოფისტების დაპირისპირება სოციალური საკითხების განხილვისას მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ მძაფრი პოლემიკის საგნად იქცა. ცნობილმა ინგლისელმა ფილოსოფოსმა ჯ. პოპერმა წიგნში „ღია საზოგადოება და პისი მტრები“ (ლონდონი, 1957 წ.) პლატონი ფაშისმის იდეურ წინამორბედადაც გამოაცხადა. უფრო ადრე კეპ-ბრიჯელმა მეცნიერმა რ. ბ. ლევისონმა საჭიროდ ჩათვალა დაეწერა წიგნი „პლატონის დასაცავად“ (ეკსპრიჯი, 1953 წ.). 1967 წელს კეპბრიჯშივე ლ. რ. ბამბრაფის რედაქციით გამოდის კრებული „პლატონი, პოპერი და პოლიტიკოსები“. საბჭოთა ფილოსოფოსებიდან პლატონის დასაცავად გ. პოვიდა ა. ფ. ლოსევი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ პლატონი, თვით არისტოტელესაგან განსხვავებით, არ იყო მონობის მომხრე. გათრი უფრო დამად იკვლევს სოფისტების პრობლემას, ვიდრე სხვა ვინმე დღემდე. იგი მათ გავლენას ხედავს არა მარტო ფილოსოფიაში, არამედ ისტორიოგრაფიასა და ლიტერატურაშიც (ჰეროდოტე, თუკიდიდე, ევრიპიდე, პინდარე, არისტოფანე). ეს მეტად იძლევა შესაძლებლობას, დადგინდეს სოფისტების გავლენა და მათი ნამდვილი სახე. სოფისტებისადმი მიძღვნილი ტომის მეორე ნაწილი სოკრატეს ეთმობა. ავტორი თავად თვლის სახიფათო გაბედულებად სოკრატესა და პლატონის ასეთ გამიჯვნას, მაგრამ მაინც მიიჩნევს, რომ სოკრატე და პლატონი „ანტიკური კულტურის სავესებით განსხვავებულ ეპოქებს ეკუთვნიან“. გათრი ამაში ორიგინალური არ არის; სოფისტებისა და სოკრატეს დაახლოება ჰეგელმა დაიწყო. გ. გროტი ნაშრომში „პლატონი და სოკრატეს სხვა თანამოსაუბრეები“ (ლონდონი, 1875 წ.) შეეცადა დემოტიციებინა, რომ სოკრატე ტიპური სოფისტი იყო. მ. გოგბერტიე 1941 წელს გამოსულ წიგნში „ფილოსოფიის ისტორია“ ამტკიცებდა, რომ „ფილოსოფიური თვალსაზრისით, სოკრატეც სოფისტი იყო“.

სოკრატეს, როგორც ცნობილია, არაფერი დაუწერია. მის შესახებ ცნობათა სანდოობის საკითხი საკამათოა. გათრი ცდილობს ერთნაირი ღირებულება მიანიჭოს როგორც ქსენოფონტეს, ისე პლატონის ცნობებს სოკრატეს შესახებ, მაგრამ შესამჩნევად იხრება ქსენოფონტესა და არისტოტელეს ცნობათა ღირებულების რეაბილიტაციისაკენ. გათრის ტიპის მოაზროვნე ვერ დაეთანხმება ჯ. ბერნეტის და ა. ე. ტელიორის აზრს იმის თაობაზე, რომ პლატონი ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მიაწერდა სოკრატეს იმას, რაც მას არ ეკუთვნოდა.

ი. დ. როჟანსკის გათრის ნაკლად მიაჩნია ის, რომ იგი უყურადღებოდ ტოვებს ნაშრომებს, სადაც სოკრატე ლიტერატურულ ანდა მითოლოგიურ ტიპადაა მიჩნეული ფაუსტის ან ღონ ქუანის მსგავსად. ეს ავტორები (ე. დურეელი, ო. ჟიგონი, ა. ჰ. ხრუსტი) ამტკიცებენ, რომ უშუალო მოწაფეების მიერ სოკრატეს ასე განსხვავებული წარმოდგენა იმაზე მიანიშნებს, რომ მათ ისტორიული სოკრატე არ ჰყოლიათ მხედველობაში.

როჯანსკიც ამ აზრისაა და ფიქრობს, რომ „სოკრატული ლიტერატურის შესწავლა აუცილებელია იმ მეთოდებით, რომლებითაც შეისწავლება საერთოდ მხატვრული ლიტერატურა“. სოკრატეზე არსებული მხატვრული ლიტერატურა თუმცა ამ მეთოდით უნდა იქნას შესწავლილი, მაგრამ ეს მხოლოდ დამხმარე საშუალება შეიძლება იყოს. ისეთი მოწმე, როგორც არისტოტელეა, აქარწყლებს ფილოსოფოს სოკრატეს არსებობის წინააღმდეგ მიმართულ ყოველგვარ ეპეს და შესაძლებლობას იძლევა, მის შესახებ დაპირისპირებული შეხედულებანი გაეგოთ, როგორც დიდი ნოვატორის მოძღვრების სხვადასხვანაირი გაგება სხვადასხვა დონის, განათლებისა და მიდრეკილების ადამიანთაგან. ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ მართო სოკრატე როდია დაპირისპირებულ ინტერპრეტაციათა ობიექტი, მატნაყლებად ასევეა პლატონიც, არისტოტელეც, კანტიც, ჰეგელიც, მარქსიც.

გათრის „ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის“ მეოთხე და მეხუთე ტომები პლატონს ეხება. მეოთხე ტომის სათაურია „პლატონი, ადამიანი და მისი დიალოგები; ადრეული პერიოდი“ (კემბრიჯი, 1974 წ.). აქვე განიხილება „საშუალო“ პერიოდის შრომები. მეხუთე ტომს ეწოდება „როჯანსკის პლატონი და აკადემია“ (კემბრიჯი, 1978 წ.). ამ ორი ტომის გამოცდას არავითარი თეორიული პრინციპი არ უდევს საფუძვლად, გაყოფა მხოლოდ მოცულობის გამო ხდება და, ამიტომ, მეხუთე ტომი პირდაპირ პლატონის დიალოგ „კრატილოსის“ ანალიზით იწყება. გ. ვლასტოვი, „პლატონის სამყაროს“ (ოქსფორდი, 1975 წ.) ავტორი, გათრის შრომის მეოთხე ტომის მთავარ ღირსებად მიიჩნევდა იმას, რომ მან ხიდი გადო პლატონის დეტალურ თანამედროვე კვლევასა და პლატონის მიუთხველ ფართო საზოგადოებას შორის, რომელსაც სურს იცოდეს, თუ რას გვეუბნება თანამედროვე მეცნიერება პლატონის შესახებ.

გათრის მიზანია დამტკიცოს, რომ პლატონის ძირითად იდეებს მისი განვითარების სხვადასხვა პერიოდში მკვეთრი ცვლილება არ განუცდია. მას არასდროს მიუტოვებია მისთვის სპეციფიკური და ძირითადი დოქტრინა ტრანსცენდენტური ფორმების, ე. ი. სამყაროს მიღმა მყოფი იდეების არსებობის შესახებ, თუმცა ხანში შესულმა პლატონმა აღიარა და ღრმად გაანალიზა ამ თეორიის წინაშე მდგარი სიძნელეები. გათრი უფრო მეტი ნდობით პლატონის ფილოსოფიას მკვლევარებს ეკიდება. მისი „კონსერვატიზმი“ იმაში ჩაჩნს, რომ აქ მ. ჰაიდეგერის ხსენებაც არა გვაქვს, რაც სამწუხაროა, რადგან გათრის ბევრი რამ შეეძლო ეთქვა გერმანელი ექსისტენციალისტის მიერ პლატონის თამამი ინტერპრეტაციის ფაქტობრივი საფუძვლების შესახებ. მეხუთე ტომი იხილავს, აგრეთვე, იმ დიალოგებს, რომლებიც საეპკოა, რომ პლატონისა იყოს. პლატონის წერილების ანალიზისას ცალკეა გამოყოფილი VII წერილის ფილოსოფიური ნაწილი, განხილულია ბერძნული ფილოსოფიის სპეციალისტთა შორის უკანასკნელი ოცი წლის განმავლობაში ყველაზე საკამათო საკითხი — პლატონის დაუწერელი მოძღვრების შესახებ. ტომი მთავრდება პლატონის აკადემიის

მაშინდელი უპირველესი მოაზროვნეების ანალიზით (ეცდოქსი, სპევსიპე, ქსენოკრატე, პერაკლიტე პონტელი).

თუმცა გათრი ზღვარს არ ავლებს პლატონისადმი მიძღვნილი ტომების შინაარსს შორის, მაგრამ ეს მაინც იჩენს თავს. პლატონის ადრინდელი დიალოგების მიზანი იყო მოწინააღმდეგის შეხედულების დაყვანა ლოგიკურ წინააღმდეგობამდე, აპორიამდე, ასევე — იმ გაუგებრობათა ჩვენება, რომელნიც სიტყვათა ჩვეულებრივი, არამეცნიერული ხმარებით მიიღებოდა. ასე მტკიცდებოდა აზრი ტრანსცენდენტური იდეების არსებობის შესახებ. „პარმენიდეში“ მოულოდნელად სოკრატე თავად გამოდის მოწაფის როლში და დიალოგიც სხვაგვარი ბუნებისაა. ტრანსცენდენტური იდეების პოზიცია აქ ემყარება საკუთარ პოზიტიურ დოქტრინას იდეათა სამყაროს და სულის ბუნების შესახებ.

საინტერესოა გათრის პოზიცია პლატონის შეხედულებაზე მონობის შესახებ. „სახელმწიფოში“, სადაც პლატონი თავის უტოპიურ თეორიას აყალიბებს სახელმწიფოს საუკეთესო ფორმის შესახებ, ისე ცოტას ლაპარაკობს მონობაზე, რომ ზოგი მკვლევარის აზრით იგი, არისტოტელესაგან განსხვავებით, შეიძლება მონობის გაუქმების მომხრედაც ჩაითვალოს. გათრი დოკუმენტურად უჩვენებს ამ დებულების დაუსაბუთებლობას. მისი აზრით, მომდევნო ხანის დიალოგში („კანონები“) საესებით ნათელია, რომ პლატონი მტკიცედ იცავს ძველი ბერძნული საზოგადოების ამ არსებით ინსტიტუტს.

რაც შეეხება პლატონის დაუწერელი მოძღვრების საკითხს, გათრი, როგორც მოსალოდნელი იყო, ცდილობს არ ამტკიცოს იმაზე მეტი, რის საშუალებასაც ფაქტები იძლევა. პლატონის დაუწერელი მოძღვრების არსებობის მომხრენი ამტკიცებენ, რომ იგი არსებითად განსხვავდება იმი-საგან, რაც დიალოგებშია მოცემული, რომ პლატონი შეუძლებლად თვლიდა მის გადმოცემას წერილობით.

პლატონის ევრეთოლოგებულ „დაუწერელი მოძღვრების“ შესახებ ლაპარაკობს არისტოტელე თავის „ფიზიკაში“ (წიგნი IV, თავი II). მასზე მოგვითხრობენ არისტოტელეს კომენტატორები III—IV საუკუნეებში. ყველაზე დიდი საბუთი კი არის პლატონის VII წერილი პლატონის დიალოგებში მოცემულსა და პლატონის დაუწერელ მოძღვრებას შორის მიმართებაზე კამათი ამ საუკუნის დასაწყისში დაიწყო. მაგრამ კამათი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გახდა 1959 წლიდან, როცა გამოვიდა ჰ. ი. კრემერის და შემდეგ კ. გაიზერის გამოკვლევები. ამ კამათის შესახებ საკმაოდ ითქვა ჟურნალ „ეპაროსი ფილოსოფიის“ 1977 წლის მე-9 ტომში გამოქვეყნებულ ტ. ი. ვასილიევას წერილში — „პლატონის დაუწერელი მოძღვრება“, და ამ სტრატეგიების ავტორის რეცენზიაში გერმანელი ფილოსოფოსის გ. მარტინის წიგნზე — „პლატონის იდეათა თეორია“ (ბერლინი, 1973 წ.). ამიტომ აქ მხოლოდ გათრის პოზიციას შევეხებით. იგი აღნიშნავს, რომ ჰ. კრემერის თავისთავად მნიშვნელოვან ნაშრომს მიუღებელ შედეგებამდე მიყვავართ. იგი მოითხოვს უარი ვთქვათ პლატონის ბრწყინვალე დიალოგების მნიშვნელობაზე საკვყო და ფრაგმენტული ცნო-

ბების გამო. მაგრამ ფაქტია, რომ მრავალი პირველხარისხოვანი სპეციალისტი მიემხრო ამ მიმართულებას. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ ისეთი დიდი სპეციალისტი, როგორც ჰ. ჩანისი იყო, კატეგორიულად უარყოფდა პლატონის დაუწერელი მოძღვრების მნიშვნელობას. იგივე ითქმის გ. მარტინზე და სხვებზე. პლატონის დაუწერელი მოძღვრების მომხრეთა ნაშრომების მნიშვნელობა ისაა, რომ ისინი ბევრ რამეს აზუსტებენ და ახლებურად ხედავენ პლატონის მოძღვრებასა და, საერთოდ, ანტიკურ კულტურაში. როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი, ამ კამათმა უკვე სარგებლობა მოუტანა ბერძნულ ფილოლოგიასა და ფილოსოფიას. გათრი, რასაკვირველია, ამას ხედავს, მაგრამ მაინც სიფრთხილისაყენ მოგვიწოდებს. ეს მოწოდება ეფუძნება ფაქტების სკრუპულოზურ ანალიზს, რომლითაც გათრი გამოირჩევა. ჩვენ მიუვითითებთ მის რამდენიმე არგუმენტს, რომელთა გათვალისწინება ამ კამათში, ჩვენი აზრით, აუცილებელია:

1. პლატონის დაუწერელი მოძღვრების მომხრეებს მის ფილოსოფიაში არსებითად მიაჩნიათ პლატონის მიერ არა სოკრატეს, არამედ სოკრატემდელი მოძღვრებების განვითარება. მათი პლატონი სოკრატესი კი არა, არამედ „არჩეს“ შესახებ ფილოსოფიის მემკვიდრეა. პლატონის დაუწერელი მეტაფიზიკისათვის მათ სოკრატე არ სჭირდებათ. ამიტომ, მათ შრომებში პლატონზე სოკრატეს გაელენა იგნორირებულია.

2. პლატონისათვის სოკრატეს მნიშვნელობის უარყოფა შეუძლებელია პლატონის დიალოგების მნიშვნელობის უგულვებელყოფის გარეშე. ამიტომ, რომ პლატონის დაუწერელი მოძღვრების მომხრეები პლატონის დიალოგებს, რომელთაც კაცობრიობა აღტაცებაში მოჰყავდა და მოჰყავს, „მხოლოდ თამაშად“ აცხადებენ. თავისთავად ცხადია, რომ უმრავლესობის ეს შთაბეჭდილება შეიძლება მცდარი იყოს, მაგრამ მაშინ დადგენილი უნდა იქნას პლატონის დაუწერელი მოძღვრების ისეთი შინაარსი, რომელიც დანაკარგს აანაზღაურებს. ეს კი ჯერ არ მომხდარა და, გათრის აზრით, არცაა მოსალოდნელი, რომ მოხდეს.

3. პლატონის მოძღვრების შესახებ ჩვენი ცოდნის მთავარი წყარო, მისი დიალოგების გარდა, არისტოტელეა, პლატონის დიდი მოწაფე, რომელიც აკადემიაში გავრცელებულ თეორიაზე ზშირად ისე ლაპარაკობს, როგორც საკუთარზე („ჩვენ“ ასე მიგვაჩნიაო, ამბობს იგი). შემდეგ არისტოტელე პლატონის ოპონენტი გახდა და მისი მიზანი იყო მასწავლებლის მოძღვრებიდან გადაერჩინა ის, რაც შეიძლება დასაბუთებული ყოფილიყო. არისტოტელე სხვაზე უკეთ იცნობდა პლატონის ჩაუწერელ საუბრებს, მაგრამ იგი არსად არ მიიჩნევს, რომ დიალოგები ამ საუბრებზე ნაკლებად სანდო წყაროა პლატონის მოძღვრების გასაგებად.

შეიძლებოდა, პლატონის ფილოსოფია სხვაგვარადაც ჩამოგვეყალიბებინა, და არა ისე, როგორც გათრამ წარმოადგინა, მაგრამ შესრულებული სამუშაო უთუოდ საჭირო და სასარგებლოა. მოცემულია ძველ ბერძნულ ფილოსოფიაში ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის კვლევის შედეგების საინტერესო და მეტწილად სანდო შეჯამება. გათრი ძველ ბერძენ ფილოსოფოსებს იხილავს მემკვიდრეობით კავშირსა და განსხვავებაში. მას სწამს

ფილოსოფიის ისტორიაში ისტორიული და ლოგიკური განვითარების შესაბამისობა. ხუთი დიდი ტომის შინაარსი უფლებას გვაძლევს კეთილი იმედით ველოდოთ მეექვსე ტომს, რომელიც არისტოტელეს ფილოსოფიას გადმოგვცემს. მეხუთე ტომის დასასრულს გათრი კიდევ ერთხელ გაახსენებს მკითხველს ბერძნული ფილოსოფიის კლასიკური პერიოდის წარმომადგენელთა მემკვიდრეობით კავშირს ერთმანეთთან და არისტოტელეზე მიუთითებს, როგორც ამ პერიოდის გრანდიოზულ დასასრულზე. „პლატონისათვის ფილოსოფიას ჰქონდა მარტივი მიზანი, ნაანდერძევი სოკრატეს მიერ (თუმცა კვლევამ იგი დიდად დააშორა თავის ახალგაზრდობისდროინდელ მასწავლებელს) — აღმოეჩინა სიკეთის ბუნება და პირობები. აქაა განსხვავება მას და მის დიდ მოწაფე არისტოტელეს შორის, რომლისთვისაც, ემყარებოდა რა წანამძღვარს, რომ „ყოველი ადამიანი ბუნებით მიისწრაფვის ცოდნისაკენ“, „მარადიული საკითხი“ იყო არა ის, თუ რა არის სიკეთე, არამედ — რაში მდგომარეობს რეალობა? ზუსტად ისევე, როგორც სიკეთის კვლევამ პლატონი არსებობის ყოვლისმომცველი თეორიის შემუშავებამდე მიიყვანა, არისტოტელემაც ვერ შეძლო გაქცეოდა თავისი ადრეული პერიოდის წვრთნის შედეგს, რომლის თანახმადაც არსებობის ახსნა ტელეოლოგიური უნდა ყოფილიყო“.

ახალგაზრდა ქართველი ფილოსოფოსის გ. ნოდიას მიერ ინგლისურიდან თარგმნილი „ბერძენი ფილოსოფოსები“ გარკვეულ წარმოდგენას შეუქმნის მკითხველს მისი ავტორის, ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის გამოჩენილი მკვლევარის უ. კ. ჩ. გათრის კვლევის წესსა და მეთოდზე. იმედია, ეს ბატარა წიგნი საინტერესო იქნება, როგორც სპეციალისტებისათვის, ისე ანტიკური საბერძნეთის კულტურით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო საზოგადოებისათვის.

ფილოსოფიურ მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ზურაბ ტყეშელაშვილი

აზროვნების ბერძნული წესი

წინამდებარე წიგნის მომცველობასა და დანიშნულებაზე მისანიშნებლად წინდაწინ უნდა მოგახსენოთ, რომ იგი არასპეციალისტი უფროსკურსელი სტუდენტებისათვის განკუთვნილ ლექციათა მოკლე კურსს ემყარება. კურსის შედგენისას ვგულისხმობდი, რომ მსმენელებს ბერძნული ენა არ ეცოდინებოდათ, მაგრამ რაღაც სხვა საგანში მუშაობა — ინგლისური ენა იქნებოდა ეს, ისტორია თუ მათემატიკა (მათ შორის მუდამ ერთი ერთი მათემატიკოსი მაინც) ან თუნდაც მხოლოდ საერთო განათლება შეუქმნიდა მათ შთაბეჭდილებას, რომ გვიანდელი ევროპული აზროვნების მრავალი ასპექტის ძირებში ბერძენთა იდეები ძვეს, და აღძრავდა ამ იდეების პირვანდელი სახის უფრო ზუსტად გარკვევის სურვილს. სავარაუდო იყო, რომ მსმენელნი ამ იდეებს უკვე არაერთხელ წააწყდებოდნენ; მაგრამ მათთან მოსვლამდე ისინი მრავალ მრუდე სარკეს გამოივლიდნენ იმის მიხედვით, თუ რა მიზნით გამოიყენებდა მათ რომელიმე ინგლისელი, გერმანელი თუ სხვა მწერალი, როგორ შეეცვლებოდა მათ იერი მისი გონებისა და ეპოქის შესაბამისად ან რა არაცნობიერ ზეგავლენას მოახდენდნენ ისინი მოაზროვნის საკუთარი მრწამსის ჩამოყალიბებაზე. ზოგს პლატონისა და არისტოტელეს წიგნების თარგმანები წაეკითხა და შეცბუნებული დარჩენილიყო მათი ზოგიერთი ნაწილის გამო, რადგან ეს ნაშრომები ძველი წელთაღრიცხვით მკოთხე საუკუნის საბერძნეთის ინტელექტუალური კლიმატიდანაა ამოზრდილი. მკითხველი კი მათ მოგვიანო ეპოქისა და სრულიად სხვა ქვეყნის სულისკვეთებით ეკიდებოდა.

ამ წინამძღვრების გათვალისწინებით, მე შევეცადე და ასეთ

მდგომარეობაში მყოფი მკითხველისათვის ახლაც ვცდი მოკლედ მოვხაზო ბერძნული ფილოსოფიის განვითარების გზა მისი დასაბამიდან, განვმარტო პლატონი და არისტოტელე უფრო მათი წინამორბედების, ვიდრე მიმდევრების შუქზე და შეგიქმნათ გარკვეული წარმოდგენა ბერძნების აზროვნების წესსა და სამყაროსადმი მათ დამოკიდებულებაზე¹. მე თითქმის არ შევეხები მათ გავლენას გვიანდელი ხანის ევროპისა ან ჩვენი ქვეყნის მოაზროვნეებზე. ეს მხოლოდ ავტორის განათლების შეზღუდულობით როდია გამოწვეული; ჩემი რწმენით, მკითხველისათვის უფრო სასიამოვნო და სასარგებლო იქნება, თავად აღმოაჩინოს ასეთი გავლენა და პარალელებიც საკუთარი მუშაობისა და ინტერესების სფეროს მიხედვით გაავლოს. ჩემი ამოცანაა ვისაუბრო თავად ბერძნებზე, რის შედეგადაც თქვენ მოიპოვებთ ამგვარი შედარებებისათვის საჭირო მასალას და მყარ საფუძველს მათ დასასაბუთებლად. ერთ-ერთ შრომაში ექსისტენციალიზმის შესახებ მე წაავწყდი ექსისტენციალისტური ფილოსოფიის „გენეალოგიურ ხეს“. მის ძირში სოკრატესათვის მიეჩინათ ადგილი, — ეტყობა, როგორც ავტორისათვის გამოთქმისა „შეიცან თავი შენი“. აღარაფერს ვიტყვი იმაზე, რამდენად შეეძლო სოკრატეს რაღაც იმგვარი ეგულისხმა, რასაც აქედან მეოცე საუკუნის მკვიდრი-ექსისტენციალისტი ამოიკითხავს, მაგრამ ასეთი მტკიცება ხომ არად აგდებს იმ ფაქტს, რომ ეს გამოთქმა სოკრატეს სულაც არ ეკუთვნის; იგი ბერძნული სიბრძნის ანბანური ჭეშმარიტებაა და თუ მაინცდამაინც მის ავტორს მოვიძიებთ, მხოლოდ ღმერთი აპოლონი შეიძლება დავასახელოთ. ასეა თუ ისე, სოკრატე, ნებისმიერი სხვა ბერძენის მსგავსად, იცნობდა მას, როგორც დელფოში, აპოლონის ტაძარზე ამოკვეთილ ძველთა-

¹ აქვე უნდა ითქვას, რომ ეს საუკეთესოდ შეძლო ფ. კორნფორდმა წიგნში „სოკრატემდე და მის შემდგომ“ („Before and After Socrates“. Cambridge University Press, 1932). ეს წიგნი ამჟამად არ იყიდება და არსებულ პირობებში მის ხელახლა გამოცემასაც პირი არ უჩანს, რაც უპირველესი გამართლებაა წინამდებარე ნაშრომისათვის. ხოლო მკითხველი, რომელიც თავისდა საბედნიეროდ მაინც იშოვნის ამ წიგნს, აღმოაჩენს, რომ კორნფორდის მიდგომა სხვაგვარია და მისი წიგნი, მოცულობით ცოტათი უფრო დიდი, გაცილებით მეტ ფაქტობრივ მასალას შეიცავს.

ძველ მცნებას. ის ამბავი, რომ იგი აპოლონურ რელიგიურ მოძღვრებას მიეკუთვნება, უმნიშვნელო არ გახლავთ, და ამ მცირე მაგალითიდანაც ჩანს, თუ რა დამახინჯებები შეიძლება აგვაცილოს თავიდან ანტიკური აზროვნების თუნდაც მოკლე მიმოხილვამ.

ჩემს მიერ შემოთავაზებულმა მიდგომამ უნდა დაგვანახოს არც თუ უმნიშვნელო სხვაობა აზროვნების ბერძნულსა და ჩვენს წესებს შორის. მისი უგულვებელყოფის ტენდენცია თავს იჩენს, მაგალითად, მაშინ, როცა ბერძნული ატომისტიკა ანდა პლატონის მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ მათი ბუნებრივი ნიადაგიდან — მანამდელი და თანადროული ბერძნული აზროვნებიდან გადმოაქვთ და იზოლირებული სახით წარმოგვიდგენენ, როგორც თანამედროვე ატომური ფიზიკისა ან პოლიტიკური თეორიის წინამორბედებს. ევროპა, და მასთან ერთად ინგლისი, მართლაც განუზომლადაა დავალებული ბერძნული კულტურისაგან. მიუხედავად ამისა, ჩვენთვის ბერძნები მრავალ მიმართებაში უთუოდ უცხო ელემენტად რჩებიან და მათ აზროვნებასთან გაშინაურება არც ისე ადვილი საქმეა — ეს მოითხოვს განთავისუფლებას ჩვენი გონებრივი აღჭურვილობის ბევრი მოუცილებელი ელემენტისაგან, იმისგან, რაც დღეს საკითხავიც აღარ გვგონია და რასაც მეტწილად არაცნობიერად ვგულისხმობთ. ვიქტორიანული მეცნიერების გაფურჩქვნის ხანაში, როცა კლასიკისაგან მხოლოდ ინგლისელი ჯენტლმენისათვის ინტელექტუალურსა და მორალურ სფეროში მისაბამ ნიშნუებს მოელოდნენ, ალბათ უფრო მსგავსებას აქცევდნენ ყურადღებას და განსხვავება კი მხედველობიდან რჩებოდათ. დღევანდელი განათლება, მრავალი თვალსაზრისით, უფრო დაბალ დონეზე დგას, მაგრამ მას ნამდვილად გააჩნია ის უპირატესობა, რომ იგი ემყარება ბერძნულ სააზროვნო ჩვევათა და ენობრივ თავისებურებათა უფრო ღრმა შესწავლას და როგორც ბერძენი, ისე სხვა უძველესი ხალხების ინტელექტუალური აღჭურვილობის უფრო ფართო ცოდნას. ერთი მხრივ ანთროპოლოგიის წინსვლის, მეორე მხრივ კი კლასიკური ფილოლოგიის იმ მკვლევართა წყალობით, ვისაც საკმარისი გამჭრიახობა აღმოაჩნდა და ვინაც დაინახა საკუთარ გამოკვლევათა კავშირი ანთროპოლოგიის ზოგიერთ მიღწევას-

თან, გადაუჭარბებლად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ დღესდღეობით ჩვენ უფრო გვეადვილება ბერძნული აზროვნების ფარული წანამძღვრების შეფასება, წანამძღვრებისა, რომლებსაც ბერძნები ისევე გაუცნობიერებლად გულისხმობდნენ, როგორც ჩვენ ვეყრდნობით ლოგიკის დადგენილ წესებსა და დედამიწის ბრუნვის ფაქტს.

აქ პირდაპირ უნდა ითქვას, — თუმცა სულაც არ ვაპირებთ იაფიდანვე სიძნელების ჩამოთვლით შეგაწყინოთ თავი, — რომ ბერძნული ენის სავსებით უცოდინარ კაცს აზროვნების ბერძნული წესის გაგება გაუჭირდება. ენა და აზროვნება ერთმანეთში განუყოფლადაა გადახლართული და ურთიერთზე ზემოქმედებს. სიტყვებს თან ახლავს საკუთარი ისტორია და ასოციაციები, რაც ამ სიტყვებით მოუბართათვის მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს მათ საზრისს, მით უმეტეს, რომ სიტყვის მნიშვნელობას ადამიანი უფრო არაა ცნობიერად შეიგრძნობს, ვიდრე ინტელექტის მეშვეობით წვდება. თანამედროვე ენებშიც კი, თუ ზოგიერთი მატერიალური საგნის უბრალო დასახელებას გამოვრიცხავთ, პრაქტიკულად შეუძლებელია სიტყვის თარგმანმა უცხოელზე იგივე შთაბეჭდილება მოახდინოს, რასაც მის მსმენელში მშობლიური ენის სიტყვა აღძრავს. ბერძნებთან ამ სიძნელებს ერთთავად ზრდის დროში დაშორებულობა და სხვაგვარი კულტურული გარემოცვა, მაშინ როდესაც რომელიმე ორი თანამედროვე ევროპული ენის შედარებისას ამ ფაქტორთა გათვალისწინება ჩვეულებრივ არ გვიხდება ხოლმე. როცა ისეთ ერთსიტყვიან თანამედროვე ექვივალენტებს ვჯვრდებით, როგორცაა „სამართალი“ ან „სიქველე“, და გაუთვალისწინებელი გვრჩება, თუ როგორ იხმარებოდა სხვადასხვა კონტექსტში მათი ბერძნული შესატყვისები, ბერძნულ სიტყვებს არა მხოლოდ მოცულობის მხრივ ეკარგება ბევრი რამ, მათ კიდევ ჩვენი საკუთარი ინგლისური ასოციაციებიც ემატება, ხშირად სავსებით უცხო ბერძნების მიერ ნაგულისხმევი შინაარსისათვის. ამიტომ ზოგ შემთხვევაში იძულებული ვიქნები ბერძნული ტერმინები მოვიყვანო და შეძლებისდაგვარად ნათლად ავხსნა მათი ხმარების წესი. თუ ამის შედეგად ვინმეს სურვილი გაუჩნდება ბერძნული ისწავლოს ან სკოლაში ნასწავლი და შემდეგ სხვა საგნების გამო მივი-

წყებული გაიხსენოს, ეს მას დიდ სარგებლობას მოუტანს, მე კი ამ მიმოხილვაში მაინც იმ წანამძღვრიდან ამოვალ, რომ ნებისმიერი ბერძნული სიტყვა ახსნას საჭიროებს.

სანამ სხვა საკითხზე გადავიდოდეთ, მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს იმ ჩემი დებულების ნათელსაყოფად, რომ პლატონის მსგავსი ანტიკური ბერძენი მოაზროვნის გასაგებად საჭიროა გვქონდეს რალაც ცოდნა მის მიერ ხმარებული თუნდაც ძირითადი ტერმინების ისტორიაზე, სხვა ტერმინებთან მიმართებებზე, გამოყენების წესზე და არ ვიკმაროთ „სამართლის“, „სიქველისა“ და „ღმერთის“ მსგავსი მიახლოებითი თანამედროვე¹ ექვივალენტები, თარგმანთა უმეტესობაში რომ გვხვდება. ყველას ჯობს ეს საქმე დავიწყოთ ციტატით კორნფორდის წინათქმიდან, რომელიც მან „სახელმწიფოს“ საკუთარ თარგმანს წაუშემდგარა:

მრავალმა ძირითადმა სიტყვამ, როგორცაა „მუსიკა“, „გეიმნასტიკა“, „სიქველე“, „ფილოსოფია“ მნიშვნელობა შეიცვალა ან ინგლისელის ყურისთვის ყალბი ასოციაციები შეიძინა. კაცი რომ ჯოზეფტის თარგმანს ალაღბედზე გადაშლის და წააწყდება დებულებას (549 ს), რომლის თანახმადაც ადამიანის „სიქველის“ საუკეთესო დამცველი „მუსიკასთან შეჯერებული ფილოსოფიაა“², მან შეიძლება იფიქროს, მრუშობის თავიდან ასაცილებლად მეტაფიზიკის შესწავლას დროდადრო ეიოლინოზე დაკვრის გაკვეთილები უნდა შეეუწნაცვლო. ჭეშმარიტებას სავსებით მოკლებული, შესაძლოა, არც ასეთი გაგება იყოს; მაგრამ მხოლოდ წიგნის სხვა ნაწილების საფუძვლიანი გაცნობა დაანახებს მკითხველს, რომ *musike*-თან შეერთებულ *logos*-ში, *arete*-ს ერთადერთ გუშაგად რომ გამოდგება, პლატონი ცოტა სხვა რამეს გულისხმობდა.

¹ გათრი ლაპარაკობს „ინგლისურ ექვივალენტებზე“ (მთარგ.).

² გამოთქმას „*musike kekramenon*“ ა. ლოსევი თარგმნის „в сочетании с образованностью“. იხ. Платон. Сочинения, т. 3, ч. I. М., 1971, გვ. 362 (რედ.).

ავიღოთ სამი ტერმინი, რომლებითაც ზოგადი შეთანხმებით აღვნიშნავთ ცნებებს, ფუნდამენტურს ყველა იმ მორალისტით თუ მეტაფიზიკოსი ფილოსოფოსისათვის, ვინც მათ მოიხმარს: „სამართლიანობად“, „სიქველედ“ და „ღმერთად“ ნათარგმნი სიტყვები.

„სამართლიანობის“ შესატყვისი არის *dike*, რომლიდანაც ნაწარმოებია ზედსართავი *dikaios*, „სამართლიანი“, აქედან კი ისევ ნაწარმოები არსებითი სახელი *dikaiosyne*, „სამართლიანად ყოფნა“. „სახელმწიფოს“ ფურცლებზე გამართულ ცნობილ დისკუსიაში „სამართლიანობის“ ბუნების შესახებ პლატონი ჩვეულებრივ, სწორედ ამ უკანასკნელ სიტყვას იყენებს.

თავდაპირველად კი *dike*, შესაძლოა, სიტყვისიტყვით „გზას“ ან „ბილიკს“ ნიშნავდა. მაგრამ რაც არ უნდა მივიჩნიოთ მის ეტიმოლოგიურ ძირად, ის მაინც ცნობილია, რომ ამ სიტყვის უადრესი გამოყენება ბერძნულ ლიტერატურაში შეეხება მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანთა რაღაც კლასის ქცევის წესს ან ბუნების ნორმალურ მდინარებას. აქ არ ჩანს, რომ ეს წესი სწორია, სიტყვაში არც რაიმე მოვალეობის შესრულებისაკენ მოწოდება ისმის. როდესაც „ოდისეაში“ პენელოპეს სურს მოაგონოს ქვეშევრდომებს, თუ რა კარგ ბასილევსობას უწევდა მათ ოდისევსი, იგი ამბობს: მას თქვენთვის რაიმე სასტიკი ან დამამცირებელი არასოდეს გაუყეთებია და არც უთქვამსო, არც ვინმეს გამორჩევა იცოდაო „ბასილევსთა *dike*-ს მიხედვით“, ე. ი. ისე, როგორც ისინი ჩვეულებრივ იქცევიან ხოლმე¹. როცა მეღორე ევმეოსი თავის ბატონს უმასპინძლდება, თუმცა არც იცის, ვინ დგას მის წინ, იგი ასეთი სიტყვებით ებოდიშება მას ღარიბული დახვედრისათვის: „ბევრი კი არაფერი მაქვს, მაგრამ კეთილი გულით გაგიმასპინძლდები, რადგან ასეთია ჩემისთანა მონების *dike*, ნიადაგ შიშისაგან გულგახეთქილნი რომ დავდივართ“. ის გულისხმობს, რომ ყოველივე ეს ბუნებრივი, მოსალოდნელი რამაა. ავადმყოფობის აღწერისას ექიმი ჰიპოკრატე შენიშნავს, *dike*-ს მიხედვით ამ სიმპტომებს სიკვ-

¹ *Odyssey*, IV, 689 და შემდ., XIV, 58 და შემდ. (იხ. ჰომეროსი, ოდისეა, თბ., 1975, გვ. 78, 226), (მთარგ.).

დილი არ მოყვებაო“, რაც მხოლოდ იმის მაუწყებელია, რომ „ამას, ჩვეულებრივ, სიკვდილი არ მოყვება“¹.

ასეთი სიტყვა ადვილად გასცდებოდა თავის სავსებით არამორალისტურ მნიშვნელობას, იმას, რაც მოვლენათა ნორმალურ მსვლელობას შეესატყვისება და მიიღებდა სხვა ელფერს, ნაგულისხმევს გამოთქმაში „რასაც კაცისგან მოელი“, — რომ ის წესიერად მოიქცევა, ვალებს გადაიხდის და ა. შ. ასეთი ცვლილება საკმაოდ მალე მოხდა და უკვე ესქილეს პოეზიაში, პლატონამდე მთელი საუკუნით ადრე, „დიკე“ პერსონიფიკირებულია, როგორც სამართლიანობის უზენაესი სული, ზევსის გვერდის დამამშვენებელი. მაგრამ სიტყვის უადრეს მნიშვნელობას შეუძლებელია რაღაც გავლენა არ მოეხდინა ხალხზე, ვინც მას გამოიყენებდა და წერა-კითხვას ჰომეროსით სწავლობდა. ენას გაქვავებულ გადმონაშთად შემორჩა აკუზატივური ფორმა *diken*, როგორც „-ვით“ ან „მსგავსად“ მნიშვნელობის მქონე თანდებული.

დილოვ „სახელმწიფოში“, მას შემდეგ, რაც „სამართლიანობის“ ბუნების განხილვისას უკუაგდეს რამდენიმე განსაზღვრება, მეტნაკლებად შესაბამისი ამ ცნების ჩვენეული გაგებისა, მოკაპათენი საბოლოოდ იმ თვალსაზრისამდე მივიდნენ, რომ სამართლიანობა, *dikaiosyne*, ანუ მდგომარეობა კაცისა, რომელიც *dike*-ს მისდევს, სხვა არაფერია, თუ არა „საკუთარი საქმის მიხედვა“, ესე იგი იმის კეთება ან იმ წესით ქცევა, რაც სწორედ შენთვისაა დადგენილი, და ჩაურევლობა სხვა ადამიანთა ცხოვრებაში, თავის შეკავება მათი საქმის მათ მაგივრად შესრულებისაგან. ესოდენ ხანგრძლივი და გაშლილი დისკუსიის ფონზე ამგვარი შედეგი შეიძლება მეტისმეტად უმნიშვნელო გვეჩვენოს. მაგრამ ყოველივე ამას ალბათ უფრო საინტერესოს გახდის იმ გარემოების გათვალისწინება, რომ აქ პლატონი ცდილობს უარყოს სიტყვის მის დროს მიღებული მნიშვნელობა და, შესაძლოა არაცნობიერ, ისტორიულ გუმანზე დაყრდნობით, სურს დაუბრუნოს მას პირვანდელი საზრისი. ასეთი საზრისის ძირი ძველი, ჰომეროსისდროინდელი არისტოკრატიის კლასობრივი განსხვავებიდან მომდინარეობს: მაშინ ის

¹ Hippokrates, de volneribus capitis 3.

კაცი იქცეოდა სწორად, ვინც თავისი ადვილი იცოდა და მის საზღვრებს არ სცდებოდა, ახალი არისტოკრატიის ფუძისჩამყარელი პლატონისათვის კი კლასობრივი განსხვავებანი, — თუმცა ამჯერად ფუნქციათა ზედმიწევნით გააზრებულ, ფსიქოლოგიური მონაცემებით განპირობებულ განაწილებაზე დაფუძნებული, მაგრამ მაინც კლასობრივი განსხვავებანი, — სახელმწიფოს ძირითად დასაყრდენს შეადგენს.

მეორე ნიმუშად ავიღებთ სიტყვას, რომელსაც, ჩვეულებრივ, „სიქველედ“ თარგმნიან¹. ესაა arete. ის თანაბარი უფლებით იხმარებოდა მხოლობითშიც და მრავლობითშიც; მის გასაგებად, უპირველეს ყოვლისა, იმის გათვალისწინება დაგვიჭირდება, რომ, არისტოტელეს თქმით, ეს ტერმინი რელატიურია და მისი თანამედროვე შესატყვისებისაგან განსხვავებით მას აბსოლუტური მნიშვნელობით არავენ ხმარობდა. Arete ნიშნავდა რაღაცაში გაწაფულობას. ამ სიტყვის გამგონებერძენისათვის ბუნებრივი იყო კითხვა: „რისი ან ვისი arete?“ მას ჩვეულებრივ მოსდევს ნათესაობითში მდგომი დამოკიდებული არსებითი სახელით ან ზედსართავით გამოხატული ვანსაზღვრება. (ბოდინს არ გიხდით გრამატიკული ფორმებით თავის მობეზრებისათვის, რადგან ჩემი მიზანი სწორედ იმ თეზისის ნათელყოფაა, რომ გრამატიკა და აზროვნება, ენა და ფილოსოფია განუყოფლადაა გადახლართული ერთმანეთში და თუმცა ბევრ რამეს მეტისმეტად ადვილად აცხადებენ ხოლმე „წმინდად ლინგვისტურ საქმედ“, სინამდვილეში აზრის გამოხატვის ფორმასა და შინაარსს ვერასგზით ვერ მოვწყვეტთ ერთმანეთს). ამიტომ arete თავისთავად არასრული სიტყვაა. არსებობს მოჭიდავეთა, მხედართა, მხედართმთავართა, მეწაღეთა, მონათა arete. არსებობს პოლიტიკური arete, ოჯახური arete, სამხედრო arete. ფაქტიურად ეს სიტყვა „საქმეში გაწაფულობას“ ნიშნავდა. ჩვენს წელთაღრიცხვამდე მეხუთე საუკუნეში ასპარეზზე გამოვიდა მოგზაურ მასწავლებელთა — სოფისტთა კლასი, რომლის წევრებიც თავს დებდნენ arete-ს, განსაკუთ-

¹ ქართულ ტრადიციაში მიღებულია მეორენაირი თარგმანიც: „სათნოება“. შდრ. ინგ. virtue, გერმ. Tugend, ფრ. vertu, რუს. добродетель (მთარგ.).

რებით კი პოლიტიკოსის და ორატორის arete-ს სწავლებაზე. ეს სულაც არ მოასწავებს მათი მოძღვრების უპირატესად ეთიკურ ხასიათს, თუმცა შედარებით უფრო კონსერვატულ სოფისტებს მართლაც შეჰქონდათ მორალი პოლიტიკური სიქველის ცნებაში. მათ სურდათ წინ წამოეწიათ სიქველის პრაქტიკული, უშუალო სარგებლობის მომტანი ბუნება. Arete პროფესია იყო; ძველ საბერძნეთში ბიზნესმენთა კურსები რომ არსებულყო, მათ სარეკლამო განცხადებებში სიტყვა arete-ს ყოველ ნაბიჯზე წავაწყდებოდით.

რა თქმა უნდა, იქ, სადაც მისი მნიშვნელობა ცხადი იყო, ეს სიტყვა შეიძლება ცალკეც ეხმარათ. ასეთ შემთხვევებში ის აღნიშნავდა ღირსებას, ყველაზე დაფასებულს ადამიანთა გარკვეულ წრეში. მაგალითად, ჰომეროსის მხედართმთავარნი მას „სიმამაცის“ აზრით გაიგებდნენ. სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მიერ მისი გამოყენება კი სიახლის ელემენტს შეიცავდა. მათ განსაზღვრეს იგი antrophine („ადამიანური“) ზედსართავით, და ამგვარად შესძინეს ამ სიტყვას ზოგადი საზრისი — ადამიანის, როგორც ასეთის, უნარიანობისა, გონიერულად ცხოვრებისა. ისინი აოცებდნენ ადამიანებს, როცა აცხადებდნენ: ამის შესახებ ჯერ არაფერი უწყით, ასეთი რამ ჯერ კიდევ საპოვნელი გაქვთო. პოვნა კი ნიშნავდა (გახსენეთ, რომ arete თავისი წარმოშობით პრაქტიკული საზრისის მქონე სიტყვაა) ადამიანის ფუნქციის — ergon-ის, სამუშაოსათუ ხელობის — აღმოჩენას. როგორც ჯარისკაცს, პოლიტიკოსსა თუ მეწაღეს გააჩნია გარკვეული ფუნქცია, ზუსტად ასევე, ამტკიცებდნენ ისინი, უნდა არსებობდეს საყოველთაო ფუნქციაც, რომელიც ყველა ჩვენგანმა უნდა შეასრულოს საკუთრივ, ზოგადი ადამიანური ბუნების გამო. იბოვეთ იგი და გაიგებთ, თუ რაში მდგომარეობს ადამიანის უნარიანობა ანუ arete. ეს განზოგადება (ამ სიტყვის მნიშვნელობა კი მხოლოდ მისი წყალობით მიუახლოვდა ჩვენებური „სიქველის“ საზრისს) რამდენადმე ფილოსოფოსთა მიერ შემოტანილი სიახლე გახლდათ, მაგრამ მისი არსებითად პრაქტიკული გაგების გაცდენა საბოლოოდ არც ამის შემდეგ გაუქმებულა.

Arete უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავდა დახელოვნებას ან დაოსტატებას რაიმე სახის საქმეში, ასეთი დახელოვნება

კი, ცხადია, მოცემული სამუშაოს სწორ გაგებასა თუ ცოდნაზეა დამოკიდებული. ამიტომ სულაც არ უნდა გაგვიკვირდეს, — როცა ფილოსოფოსებმა მოინდომეს ამ ცნების იმგვარი განზოგადება, რომ მას ყოველი ადამიანის, როგორც ასეთის მიერ თავისი ფუნქციის სათანადოდ შესრულება მოეცვა, ცოდნასთან მისი კავშირი შენარჩუნებული იქნა. ყველას გაუგონია „სოკრატეს პარადოქსი“, მისი დებულება — „სიქველე ცოდნაა“. მაგრამ ეს, შესაძლოა, ნაკლებ პარადოქსულად მოგვეჩვენოს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ თანამედროვეთათვის იგი ნიშნავდა მხოლოდ: „არაფერი გამოგივა, თუ არ ინებე და ხელობა არ ისწავლე“.

მესამე მაგალითად მოვიყვან ღმერთის აღმნიშვნელ ბერძნულ სიტყვას theos. პლატონის რელიგიურ შეხედულებებში გარკვევას როცა ვცდილობთ, ჩვენ, რელიგიისა თუ ფილოსოფიის შემსწავლელნი, ყურადღებას ვამახვილებთ კითხვაზე, პოლითეისტი იყო პლატონი თუ მონოთეისტი, მაგრამ თუმცა ეს ორი სიტყვა უქვევლად ბერძნული ძირებიდან მოდის, ისინი ახალ დროშია შექმნილი ახლებური, არაბერძნული კლასიფიკაციისათვის. პლატონის სიტყვებს (ხშირად კი მის თარგმანებს) ვუდარებთ ხოლმე ქრისტიანი, ინდოელი თუ სხვა თეოლოგების გამოთქმებს. მაგრამ ალბათ უფრო სასარგებლო იქნება ჯერ მისი მშობლიური ენის ბუნებას დავაკვირდეთ და გავითვალისწინოთ გერმანელი მეცნიერის ვილამოვიცის მართებული შენიშვნა: ბერძნულ სიტყვას theos, პლატონის ღმერთზე ლაპარაკისას რომ ვგულისხმობთ, თავდაპირველად პრედიკატული ძალა გააჩნდაო. ეს იმას ნიშნავს, რომ ქრისტიანების ან ებრაელებისაგან განსხვავებით ბერძნები ღმერთის არსებობის აღიარებით არ იწყებდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ არ მოყვებოდნენ ხოლმე მისი ატრიბუტების ჩამოთვლას: „ღმერთი კეთილია“, „ღმერთი სიყვარულია“ და ა. შ. უფრო სწორი იქნება, ვთქვათ: ცხოვრებისა თუ ბუნების საგნებით გამოწვეული ღრმა შთაბეჭდილება ან შიში წამოაძახებინებდა ხოლმე მათ ამ საგნების მისამართით: „ეს ღმერთია“, „ის ღმერთია“. ქრისტიანი იტყვის: „ღმერთი სიყვარულია“, ბერძენის თვალსაზრისით კი „სიყვარული არის theos“, ანუ „ღმერთი“. ერთ-ერთი მწერალი ასე ხსნის ამ გარემოებას: „როცა

ამბობდნენ, სიყვარული ან გამარჯვება ღმერთია ან, უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, ერთ-ერთი ღმერთიაო [a god], ამით უპირველესად და უპირატესად იგულისხმებოდა, რომ ის ადამიანურზე უფრო მეტი რამაა, სიკვდილს არ ემორჩილება, მარადიულია... ყოველი ძალა, რომელიც სამყაროში მოქმედად გვევლინება, ჩვენთან ერთად არ დაბადებულა და ჩვენი მოსპობის შემდეგაც განაგრძობს არსებობას, შეიძლება წოდებულიყო, და იწოდებოდა კიდევ, ღმერთად“¹.

სულის ამგვარი მდგომარეობა, მასთან ერთად კი ჩვენს გარშემო მიმდინარე, უეცარსა თუ გაუგებარ სიხარულად თუ ტკივილად გაელვებულ მოვლენათა ადამიანზე აღმატებულობის გამაძფრებელი აღქმა ათქმევინებდა ბერძენ პოეტს: „მეგობართა ურთიერთგაგება theos-ია“. ეს სულიერი მდგომარეობა არცთუ მცირე ზომით განსაზღვრავს დიდი ხნის საკამათო საკითხს პლატონის მონოთეისტობა-პოლითეისტობის შესახებ, შესაძლოა კი სულაც უაზრობად აქცევს მას. თავის საინოვაციო² ლექციაზე კემბრიჯში კორნფორდმა აღნიშნა, რომ ყოველი მოცემული ეპოქისათვის ფილოსოფიური დისკუსია საოცრად ღრმადაა განპირობებული წანამძღვართა რიგით, რომელთაც იშვიათად ან სულ არ მოიხსენიებენ ხოლმე. ეს წანამძღვრები შეადგენს „არსებულ კონცეფციათა საფუძველს, რომელსაც მოცემულ კულტურაზე აღზრდილი ყოველი ადამიანი ერთნაირად აღიარებს, მაგრამ რომელსაც არასოდეს მოიხსენიებენ ხოლმე, როგორც თავისთავად ცხადის სახით მიღებულს“. მას უაიტჰედის მსჯელობაც მოჰყავს: „რომელიმე ეპოქის ფილოსოფიის კრიტიკისას ყურადღებას ძირითადად იმ ინტელექტუალურ პოზიციებზე ნუ მიმართავთ, რომელთა ექსპლიციტური დაცვაც მათ წარმომადგენლებს აუცილებლად მიუჩნევიათ. მათ უკან მუდამ იმალება რამდენიმე ფუნდამენტური წანამძღვარი, მოცემული ეპოქის ნებისმიერი განსხვა-

¹ G. M. A. Grube, *Plato's Thought* (Methuen, 1935). გვ. 150.

² ე. ი. საჩვენებელ ლექციაზე, რომელიც აუცილებლად წინ უსწრებს მეცნიერის პროფესორად კურთხევას ოქსფორდის ან კემბრიჯის უნივერსიტეტებში (მთარგ.).

ვებული სისტემის მომხრე გაუცნობიერებლად რომ გულისხმობს“.

სწორედ აქ ჩანს ენის ცოდნის აუცილებლობა. ბერძნული სიტყვახმარების წესების შესწავლა — არა მარტო ფილოსოფოსებთან, არამედ აგრეთვე პოეტებთან, ორატორებთან თუ ისტორიკოსებთან, მრავალგვარ კონტექსტებსა თუ სიტუაციებში — საშუალებას მოგვცემს მეტნაკლებად ჩავწვდეთ ელინთა ეპოქის გაუცნობიერებელ წანამძღვრებს.

ასეთ წანამძღვართა კიდევ ერთ მაგალითად გამოგვადგება იმის გახსენება, თუ რაოდენ ახლო იდგა უადრესი ხანის ბერძენი, კლასიკურ პერიოდში კი უბრალო ხალხის დიდი ნაწილი, აზროვნების მაგიურ საფეხურთან. მაგია გამოყენებითი მეცნიერების პრიმიტიული ფორმაა. საგანგებო მაგიურ ტექნიკას დაუფლებული კაცი ისე განსაზღვრავს სულებისა თუ ღმერთების მოქმედებას, — სულერთია, პროცესის მონაწილედ მიაჩნია მას ისინი თუ არა, — თითქოს უსულო საგნებთან ჰქონდეს საქმე. ჯადოქარი დასაბამს აძლევს მოვლენათა გარკვეულ მიმდევრობას და შედეგი აქ ისეთივე უეჭველობით მოსდევს მიზეზს, როგორც კარგად დამიზნებულ თოფზე ჩახმანის გამოკვრას მოსდევს მიზანში მოხვედრა. გამოყენებითი მეცნიერება ბუნების კანონებს ემყარება; მაგიაც ამას აკეთებდა, ოღონდ მისი კანონების დღეს აღარა გვჯერა. ფუნდამენტური მნიშვნელობა ენიჭებოდა სიმპათიის კანონს, რომელიც ბუნებრივი კავშირის არსებობას აღიარებდა ერთმანეთის მიმართ ჩვენი აზრით სავსებით უცხო საგნებს შორის. ამ კანონის თანახმად, ორ საგანს შორის ამგვარი კავშირის არსებობისას ყოველივე, რასაც ერთ-ერთი აკეთებს ან განიცდის, მეორეც გარდუვალად უნდა გააკეთოს ან განიცადოს. ამ ტიპის კავშირია ადამიანსა და მის გამოსახულებას ან პორტრეტს შორის. ამავე მიმართებაშია ადამიანი ყოველივე იმასთან, რაც ერთ დროს მისი ნაწილი იყო — მოჭრილ თმასთან ან ფრჩხილთან; ასეთივე მნიშვნელობისაა ტანსაცმელიც, რადგან მფლობელთან მჭიდრო კავშირის შედეგად ის თვით პიროვნების მუხტს იძენს. აქედან მომდინარეობს გავრცელებული პრაქტიკა: თოჯინას ჯერ მტრის სახელით ნათლავენ, მერე კი სასტიკად ეპყრობიან, ან (სავსებით განსაზღვრული დანიშნულებით) წვავენ

მტრის თმას ან მისი სამოსიდან ამოძრობილ ძაფს. გარდა ამისა, სიმპათია არსებობს საგანს ან ადამიანსა და მის სახელს შორისაც. მტრის სახელი რომ ტყვიის ფირფიტაზე ამოგეტიფერა, შემდეგ ეს ფირფიტა გაგეგმირა და მიწაში ჩაგეფლო (ამით ის ქვესკნელის ძალთა გამგებლობაში გადადიოდა), ეს საკმარისი იყო მტრისთვის ზიანის მისაყენებლად ან მის მოსაკლავად. მთელი თავისი პრიმიტიულობის მიუხედავად, ძველი წელთაღრიცხვით მეოთხე საუკუნეში, ესე იგი პლატონის და არისტოტელეს სიცოცხლეში, ეს პრაქტიკა ფართოდ იყო გავრცელებული ათენის ზხლომახლო.

ამგვარად მოაზროვნე კაცისათვის სახელი საგანზე არანაკლებ რეალურია და მის გაუსხვისებელ საკუთრებას შეადგენს. ვიღაცის თქმით, „სახელი ისეთივე ნაწილია ადამიანისა, როგორც კიდური“. პლატონის დიალოგი „კრატილოსი“, რომელიც სწორედ ენის წარმოშობას შეეხება, ფართოდ განიხილავს საკითხს იმის შესახებ, საგანთა სახელები „ბუნებით“ მიეკუთვნებიან მათ თუ „შეთანხმებით“, საგანთა თავისთავად ნაწილს შეადგენენ, თუ ადამიანთა თვითნებური გადაწყვეტილებით უკავშირდებიან. დღეს ეს კითხვა უაზრო გვეჩვენება და მის გარშემო საათობით მოკამათე ადამიანებისაგან თავი ჩინური კედლით გამოყოფილი გვეგონია. მაგრამ ის უფრო საინტერესო სდება იმის გათვალისწინებით, რაც მე ზემოთ ვთქვი და რასაც ანთროპოლოგთა შრომები, კერძოდ, ლევი-ბრიულის გამოკვლევებით წარმოდგენილი ფრანგული სკოლა ამტკიცებს, — რომ არსებობს პირველყოფილი ადამიანებისათვის დამახასიათებელი ე. წ. პრელოგიკური აზროვნება, ადამიანის განვითარების საფეხური, რომელზედაც სააზროვნო პროცესები ჩვენულისაგან განსხვავებით მიმდინარეობს და ჩვენს მიერ ლოგიკად წოდებული ფენომენიც არა გვაქვს. ამ დებულებისთვის ის გააკრიტიკეს და, ჩემი აზრით, სამართლიანადაც. საქმე ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ოდესმე კაცის გონება სულ სხვაგვარად მუშაობდა; უბრალოდ, ცოდნის იმდროინდელ საფეხურზე ადამიანები იმდენად განსხვავებული წანამძღვრებიდან ამოდიოდნენ, რომ გარდუვალად იღებდნენ ჩვენთვის მეტად უცნაურ დასკვნებს. თუმცა ორივე შემთხვევაში შედეგი ერთია: გარკვეული საგნები ჩვენს მიერ უაზროდ მიჩნეული წე-

სით პრიმიტივთა გონებაში ურთიერთდაკავშირებული და გაი-
 გივებულები კი ხდება. კრატილოსის შეხედულება პლატონის
 დიალოგში წარმოგვიდგენს ცნობიერების სწორედ იმ მდგო-
 მარეობას, მაგიურ ასოციაციებს შესაძლებლად რომ აქცევს.
 კრატილოსი განაცხადებს: „მე ეს სრულიად მარტივი მგონია.
 ვისაც სახელები გაეგება, მან საგნებიც იცის“. ხოლო სოკრა-
 ტეს შეკითხვაზე — შენი ნათქვამი ისე ხომ არ უნდა გავიგო,
 სახელის აღმოჩენა იმავდროულად ამ სახელის შესაბამისი საგ-
 ნის აღმოჩენასაც ნიშნავსო, კრატილოსი დადებითად პასუხობს.
 საინტერესოა, სოკრატეს არგუმენტებისაგან ჩიხში მიმწყვდეუ-
 ლი კრატილოსი საბოლოოდ როგორ მიმართავს სიტყვათა წარ-
 მოშობის ზებუნებრივ ახსნას: „მე მგონი, ამ ამბის ყველაზე
 ჭეშმარიტი ახსნა ის იქნება, სოკრატე, რომ რაღაც ადამიანურ-
 ზე დიდმა ძალამ დაადგინა საგანთა პირველი სახელები, ასე
 რომ, ისინი გარდუვალად ჭეშმარიტია“¹.

ასეთი შეხედულების გათვალისწინება მოგვიანებით ჰერაკ-
 ლიტეს logos-ის გაგებაშიც დაგვეხმარება: ეს უჩვეულო ცნე-
 ბა ხომ ერთდროულად მიგვანიშნებს ფილოსოფოსის წარმოთ-
 ქმულ სიტყვაზე, ამ სიტყვაში დაფარულ ჭეშმარიტებაზე და
 იმ გარეგან რეალობაზეც, რომლის აღწერა მას განუზრახავს
 და რომლისთვისაც ცეცხლი უწოდებია. აზროვნების ამავე წე-
 სის მრავალი ასპექტია წარმოდგენილი პითაგორელებთანაც,
 რომლებიც რელიგიურ ძმობასაც შეადგენდნენ და ფილოსო-
 ფიურ სკოლასაც. მათი წინა თაობები ამტკიცებდნენ — საგნები
 რიცხვებიაო. ამას ისინი ასე ასაბუთებდნენ: „შეხედეთ! 1 არის
 წერტილი (.), 2 — მონაკვეთი (. — .), 3 — სიბრტყე

(\triangle) 4 კი — სხეული (\triangle) ამგვარად, რიცხვებიდან

მყარი სხეულები გამოიყვანება!“ ჩვენ უფლება გვაქვს ამგვარ
 მსჯელობას ვუწოდოთ გაუმართლებელი და ნამდვილად მოუაზ-
 რებელი ნახტომი მათემატიკის აბსტრაქტულ-ინტელექტუალუ-
 რი თეორიებიდან ბუნების სხეულებრივ რეალობაში. რიცხვ

¹ შტრ. Платон. Сочинения, т. I. М., 1968, გვ. 487 (რედ.).

„4“-დან მათ მიერ გამოყვანილი პირამიდა ქვის ან ხის პირამიდა კი არაა, არამედ არამატერიალური რამ, წმინდა გონის-მიერი ცნება. მათი აზროვნებისაგან უკვე საკმაოდ დაშორებულ არისტოტელეს უჭირდა პითაგორელთა გაგება, იგი საყვედურობდა მათ იმისთვის, რომ ისინი „უწონო არსებებს წონის მქონე არსებების ელემენტებად აქცევენ“. მაგრამ ანთროპოლოგი ისევ თავისას განაგრძობს: „პრელოგიკური აზროვნება, რომელიც აბსტრაქტულ ცნებებს ჯერ ვერ დაუფლებია... გარკვევით არ გამოყოფს რიცხვებს აღრიცხული საგნებისაგან“. ამის მაგივრად რიცხვებს, ისევე როგორც ყოველივე სხვას, ესე იგი ობიექტებს და მათგან გამოსაყოფ მათსავე კონვენციონალურ სიმბოლოებს, სიტყვებს ან სახელებს საკუთარი მაგიური თვისებები და მიმართებები მიეწერება. გარკვეული ცოდნა ამ ფაქტების შესახებ დაგვეხმარება უკეთ გავიგოთ აღრეულ პითაგორელთა აზრები.

სანამ საქმის ამ მხარეზე ლაპარაკს მოვრჩებოდეთ, უნდა გაგაფრთხილოთ (რა უცნაურადაც არ უნდა ჟღერდეს ეს), რომ არ ღირს ზემოთქმულისათვის ზედმეტი მნიშვნელობის მინიჭება. პითაგორა პრიმიტივი არ გახლდათ. პრიმიტიულ ცნობიერებასთან ანალოგია მხოლოდ გარკვეულ პუნქტამდეა გამართლებული, იგი მათემატიკის გენია იყო. ბევრ სხვა რამესთან ერთად მან აღმოაჩინა, რომ ჰარმონიული ბგერები მუსიკალურ ოქტავაში შეესაბამება ფიქსირებულ მათემატიკურ პროპორციებს და ისიც გაარკვია, თუ კერძოდ რა პროპორციებია ეს. მათემატიკისადმი მიდრეკილებამ დიდი გავლენა მოახდინა მთელს მის აზროვნებაზე, მაგრამ ამ აზროვნების სტრუქტურას მისი გაუცნობიერებელი წინასწარი დაშვებებიც განსაზღვრავდა. ასე რომ, აქ მოყვანილი მოსაზრებები, თუ მათ კრიტიკულად მივუყენებთ ჩვენს ცოდნას მისი მოძღვრების შესახებ, შეიძლება დაგვეხმაროს ზოგიერთი მათგანის საიდუმლოების ამოხსნაში. ოღონდ ასეთ მსჯელობას მკაცრად უნდა მივუჩინოთ თავისი ადგილი. ბერძნებისადმი ანთროპოლოგისტური მიდგომა ისე მაცდურია, რომ მან მრავალი კარგი მეცნიერი ააცდინა სწორ გზას. მართალია, მაგია და ჯადოქრობა პლატონის დროს, როგორც ვთქვი, გაფურჩქვნის ხანაში იყო, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია ისიც, რომ თავად პლატონი მათ გადაჭ-

რით გამობდა. თუ ჩემმა მსჯელობამ ისეთი შთაბეჭდილება და-
გიტოვათ, თითქოს ბერძენი მოაზროვნეები საუკეთესო ექიმ-
ბაშები იყვნენ, რომელთაც დროდადრო რაციონალური აზროვნე-
ბის ნაპერწკლები გაუელვებდათ ხოლმე, ეს ზიანის მეტს
ვერაფერს მოგიტანთ. მე მხოლოდ მათ დამაბრკოლებელ სიძ-
ნელებზე მინიშნება მსურდა, ეს კი, პირიქით, ამაღლებს ჩვენს
თვალში მათი მიღწევების ღირებულებას. უფრო მეტიც —
ბერძნული აზროვნების ისტორია ერთი თვალსაზრისით შეგ-
ვიძლია განვიხილოთ, როგორც ასეთ საერთო ცრურწმენებზე
ამაღლების პროცესი (ამ ცრურწმენათა შესწავლის მსურველი
დღესაც აღმოაჩენს მათ ბერძენ გლეხებს შორის), ამიტომ
უპრიანია შესავლის სახით მათი მოხსენიება.

ამა თუ იმ ეპოქის ფილოსოფიის ისტორიის შესწავლისას
აუცილებელია მივიღოთ ფილოსოფიის გარკვეული განსაზღვ-
რება, გამოსადეგი ამ ეპოქის აზროვნებისათვის. ამიტომ მისი
დახასიათება მომიხდება იმგვარი წესით, რომელიც დღესდღეო-
ბით ფილოსოფოსებად წოდებული ხალხის ნაწილმა შეიძლე-
ბა არ მიიღოს, მაგრამ ბერძენ ფილოსოფოსთა განსახილველად
კი მოსახერხებელი იქნება. თავად მე იმ აზრს ვადგავარ, თუმცა
ბევრი ალბათ არც დაშეთანხმება, რომ ფილოსოფიის საგნის
ჩვენი მიზნიდან გამომდინარე დანაწევრება ისევე ეხმიანება
თანადროულობის ინტელექტუალურ პრობლემებს, როგორც
ანტიკური ეპოქისას.

ფილოსოფიას ორი ძირითადი მხარე გააჩნია, საბოლოო
ჩამოყალიბებასთან ერთად კი მესამეც უვითარდება.

1. ს პ ე კ უ ლ ა ტ უ რ ი ა ნ უ მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ი. ეს არის
ადამიანის მცდელობა — ახსნას უნივერსუმი, რომელშიაც ის
ცხოვრობს, წვდეს მაკროკოსმოსის საიდუმლოებას. დღეს სპე-
ციალური საბუნებისმეტყველო დისციპლინები იმდენად განვი-
თარდა, რომ ფილოსოფიას ისინი უკვე გამოეყვნენ და ამ გა-
გებით ეს ტერმინი მეტაფიზიკასღა შერჩა. მაგრამ ჩვენ ლაპა-
რაკი გვექნება ხანაზე, როცა არც მეცნიერება და არც ფილო-
სოფია ჯერ ბავშვობის ასაკს არ გასცილებია და მათ შორის
მიჯნა არ არსებობს.

2. პ რ ა ქ ტ ი კ უ ლ ი (ეთიკურის და პოლიტიკურის ჩათვ-
ლით). აქ გვაქვს მოძღვრება თავად ადამიანის, მიკროკოსმოსის,

მისი ბუნებისა და სამყაროში მისი ადგილის, სხვა ადამიანებისადმი მისი მიმართების შესახებ. ამგვარი რეფლექსიის მოტივი, უნივერსუმის ბუნებაზე სპექულაციისაგან განსხვავებით, ჩვეულებრივ წმინდა ცნობისმოყვარეობა აღარ არის, მას ამოძრავებს პრაქტიკული მოთხოვნილება იმის გარკვევისა, თუ რა გზით შეიძლება ადამიანის ცხოვრებისა და მისი ქცევის სრულყოფა.

ქსონოლოგიური ნიღვაში გვიჩვენებს, რომ საბერძნეთში ფილოსოფიის პირველი სახე მეორეზე ადრე წარმოიშვა, თუქცა აქ ერთმანეთისაგან უხდა განვასხვავოთ ადამიანის ცხოვრებასა და ქცევასზე შემთხვევითი გააზრებანი და მორალის ფილოსოფია. „საზოგადოებაში ცხოვრების მოთხოვნების საფუძველზე აღმოცენებული მორალური რეფლექსია წინ უსწრებს ბუნების შესწავლას, მაშინ როდესაც იმავე მოთხოვნებიდან გამომდინარე კრიტიკული რეფლექსია ქცევის პრინციპებს მხოლოდ მოგვიანებით ჩნდება“. რობინის „ბერძნული აზროვნების“ წინათქმასში მოყვანილი ჰენრი ბერის ეს შენიშვნა ყოველგვარ ფილოსოფიას გულისხმობდა. მივუყენოთ იგი საბერძნეთს და დავინახავთ, რომ ჰესიოდეს, სოლონისა და თეოგნიდეს ანდაზებითა და აფორიზმებით აღსავსე გნომიური და დიდაქტიკური პოეზია წინ უსწრებს მეექვსე საუკუნის იონიაში წარმოშობილ ნატურფილოსოფიას. მეორე მხრივ, ის, რასაც ადამიანური ქცევის ფილოსოფია შეიძლება ეწოდოს, ესე იგი მცდელობა ცოდნისა და თეორიის სისტემურ კოორდინაციაზე ჩვენი მოქმედების დაფუძნებისა, დასაბამს მხოლოდ მეხუთე საუკუნის დამლევს იღებს, კერძოდ, სოფისტებსა და სოკრატესთან, მას შემდეგ, რაც ნატურფილოსოფიით გატაცების პირველი ტალღა უკვე გადავლილია და სკეპტიციზმს საფუძვლიანად შეუწყვეია მის მიმდევართა რწმენა.

3. როგორც ვთქვი, მოწიფულ ასაკს მიღწეული ფილოსოფია მესამე მხარესაც ივითარებს. ეს გახლავთ კრიტიკული ფილოსოფია, რომელიც შეიცავს ლოგიკასა და ეპისტემოლოგიას ანუ შემეცნების თეორიას. მხოლოდ აზროვნების შედარებით განვითარებულ საფეხურზე უსვამენ ადამიანები თავის თავს კითხვებს იმ საშუალებათა ქმედითობაზე, რომლებითაც ისინი ბუნებამ აღჭურვა გარესამყაროსთან კონტაქ-

ტის დასამყარებლად. რაზეა ჩვენი ცოდნა საბოლოოდ დაფუძნებული? გრძნობის ორგანოთა მონაცემებზე? ჩვენ ვიცით, რომ ხ ა ნ დ ა ხ ა ნ შეგრძნებებმა შეიძლება შეგვაცდინოს. გვაქვს კი რაიმე საბუთი იმისა, რომ მათი საშუალებით საერთოდ ვაღწევთ რაიმე კავშირს რეალობასთან? სწორად მიმდინარეობს თუ არა ჩვენი ცნობიერების პროცესები? ხომ არ ჯობს ჯერ ეს პროცესები დავამუშავოთ, გავაანალიზოთ, შევამოწმოთ და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოვთქვათ ესა თუ ის აზრი გარესამყაროს შესახებ? ეს საკითხებია, კრიტიკულ ფილოსოფიას რომ მიეკუთვნება, რომელიც თვით აზროვნებას ირჩევს თავის ობიექტად. ეს არის თვითცნობიერებამდე მისული ფილოსოფია. მისკენ მიმავალი გზა გაკვალულია, როცა ფილოსოფოსი ექვსა შტიტანს თავის შეგრძნებათა მონაცემებში, რაც საბერძნეთში მეხუთე საუკუნის დაძდეგს სხვადასხვაგვარად გააკეთეს პერაკლიტემ და პარმენიდემ. პლატონის ეპოქამდე კრიტიკულ ფილოსოფიას დიდი პროგრესი არ განუტედა, მაგრამ საინტერესოა დავაკვირდეთ, თანდათანობით როგორ მომწიფდა ანეტიმეცნიერების აუცილებლობა.

ფილოსოფიის წინა ორ ნაწილს — მეტაფიზიკასა და ეთიკას რომ დავუბრუნდეთ, დავინახავთ, რომ სოკრატის ფილოსოფოსი ორივე მათგანით თანაბრად დაინტერესებული აღმოჩნდება და შეეცდება ისინი მთლიან, ინტეგრალურ სისტემაში გაერთიანოს. სწორედ ეს ჰქონდა მიზნად დასახული პლატონს. ის ისწრაფვოდა გაენადგურებინა მის ეპოქაში გავრცელებული ორი ურთიერთშემავსებელი ტენდენცია: 1. ინტელექტუალური სკეპტიციზმი, რომელიც უარყოფდა ცოდნის შესაძლებლობას იმის საფუძველზე, რომ არ არსებობს მყარი რეალობა, რომელიც ცოდნის ობიექტად გამოდგება; 2. მორალური ანარქია, თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც არ არსებობს ქცევის მარადიული და უნივერსალური წესები, ხოლო უმაღლესი კრიტერიუმი ქცევისა ისაა, თუ გარკვეულ ადამიანს გარკვეულ მომენტში რა ეჩვენება საუკეთესოდ. ამ ორმაგი პრობლემის დასაბუთებულ გადაწყვეტას იგი შეეცადა ფორმათა შესახებ მოძღვრების წამოყენებით, რომელსაც სათანადო ადგილზე შევებებით.

უშეტესწილად ყოველ ცალკეულ მოაზროვნეს ამ ორი მხა-

რიდან ერთ-ერთი იზიდავდა. მაგალითად, სოკრატეს უფრო ქცევის სფერო აინტერესებდა, ანაქსაგორა კი კოსმიური სპეკულაციებით იყო გატაცებული. როგორც წესი, გარკვეული ეპოქის მთელი აზროვნება ერთ-ერთი ასპექტისადმი მეტ მიდრეკილებას იჩენს, ვიდრე მეორისადმი, რადგან ეს არჩევანი ნაწილობრივ მაინცაა განსაზღვრული საზოგადოების მდგომარეობით. ფილოსოფოსებს თავიანთი აზრები ჰაერიდან არ მოაქვთ, მათ მიერ მოპოვებული შედეგები შეიძლება განვიხილოთ, როგორც შემდეგი სახის ნამრავლი:

ტემპერამენტი \times გამოცდილება \times წინამორბედი ფილოსოფოსები.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არის გარკვეული ტემპერამენტის რეაქცია გარე სამყაროზე, როგორადაც ის ამ კონკრეტულ ადამიანს ეძლევა, ხოლო თუკი იგი ფილოსოფოსიცაა, ჩვეულებრივ, წინამორბედ მოაზროვნეთა შეხედულებების გავლენას განიცდის. შეგვიძლია სავსებით დარწმუნებულნი ვიყოთ: როგორც ორი ადამიანის ტემპერამენტი ზუსტად ერთნაირი ვერ იქნება, ასევე, ორი ადამიანის გარე სამყარო, გამოცდილება, მთლიანად ვერასოდეს თანხვდება ერთმანეთს.

ამიტომაც, ფილოსოფიის უარსებითეს საკითხებზე პასუხები ესოდენ განსხვავდებიან. ორი საპირისპირო ტემპერამენტის მქონე ადამიანი ფილოსოფიურ კითხვებზე, ბუნებრივია, სხვადასხვა პასუხს გასცემს. სავსებით მოსალოდნელია, ეს პასუხები ურთიერთგამომრიცხველიც კი არ იყოს; მაშინ მათი კორელაცია საერთოდ შეუძლებელი იქნება. მათ შორის სხვაობა მხოლოდ შინაარსობრივი როდია, ეს სხვადასხვა ტიპის პასუხებია. წარმოიდგინეთ, რომ ორი კაცი კამათობს იმის თაობაზე, თუ რისგან შედგება სამყარო. ერთის თვალსაზრისით ის წყალია, მეორის მტკიცებით ყოველივე ჰაერზე დაიყვანება. ორივე მათგანი ერთსა და იმავე კითხვას ერთი სახის პასუხს სცემს, ოღონდ ეს პასუხები ერთმანეთს გამორიცხავს. მათი კამათი საფუძვლის მქონეა, მოკამათეებს საშუალება აქვთ საერთო დაკვირვების ფაქტები მოიყვანონ თავ-თავისი პოზიციის დასაბუთებლად და შესაძლებელია საბოლოოდ ერთ-ერთმა დაარწმუნოს კიდევ მეორე თავის სისწორეში. მაგრამ ახლა წარმოვიდგინოთ, რომ კითხვა — ბოლოს და ბოლოს, მაინც რა არის სამყარო? — განიხილება არა უხეშად მატერიალურ,

არამედ უფრო ფილოსოფიურ დონეზე: ერთი თვლის, რომ სამყარო წარმოადგენს ელექტრობის დადებითსა და უარყოფით მუხტებს, ოპონენტი კი ქვეყნიერებას ღმერთის გონებაში არსებულ აზრად მიიჩნევს. საეჭვოა, მათ კამათს დადებითი შედეგი მოყვეს. ისინი სხვადასხვა ტიპის ადამიანები არიან. მეორე იქნებ მზადაა დაეთანხმოს კიდევ პირველის კონცეფციას ელექტრობის შესახებ, მაგრამ უარყოფს მის მნიშვნელობას თავისი პასუხისათვის. რაც შეეხება პირველ მოკამათს, უფრო სავარაუდოა, მან მეორის შეხედულება არ მიიღოს, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში ალბათ უპასუხებს — შენი ნაოცრავი მართალიც რომ იყოს, საქმის ვითარებას ეს არანაირად არ შეეხებაო.

ეს ორი პასუხი ეკუთვნის ორ სამარადეთსოდ დაპირისპირებულ ფილოსოფიურ ტიპს, რომელიც თავს ავლენს პასუხით არისტოტელეს მიერ მარადიულად აღიარებულ კითხვაზე: „რა არის არსებული?“ ეს კითხვა სულაც არ არის ისე ძნელი, როგორც თავიდან ჩანს. ის, უბრალოდ, ნიშნავს: რაიმეს განხილვისას, მთელი უნივერსუმი იქნება ეს, თუ მასში შემავალი ცალკეული ობიექტი, რას ჩათვლი მისთვის არსებობითად. შეკითხვაზე „რა არის ეს?“ რას ახსენებ პირველად და რას განიხილავ, როგორც მეორეხარისხოვანსა და უმნიშვნელოს? ყოველი ადამიანი ადვილად მიხვდება, თუ რომელს მიეკუთვნება ამ ორი ტიპიდან; წარმოიდგინეთ, რომ თქვენ დაგისევს კითხვა: „რა არის მერხი?“ ახლა დაფიქრდით, ამ ორი პასუხიდან რომელი გეჩვენებათ ჭკუასთან უფრო ახლო: (ა) ხე, (ბ) ის, რაზეც წიგნებს და ჭაღალდებს ვაწყობთ. ადვილი დასანახია, რომ ეს ორი პასუხი ერთმანეთს არ გამოორიცხავს. ისინი სხვადასხვა ტიპისანი არიან. ერთ-ერთი მათგანის უშუალო და ინსტინქტური არჩევანი მაინიშნებს, ესა თუ ის ადამიანი თავისი ტემპერამენტით მატერიალიზმისაკენაა მიდრეკილი თუ ტელეოლოგიისაკენ.

ეს ორი ტიპი ადვილად განირჩევა ანტიკურ ბერძნებში. ზოგნი განსაზღვრავდნენ საგნებს მათი მატერიის მიხედვით, ანუ, როგორც ბერძნები ამბობდნენ, არკვევდნენ მათ „რისგან“-ს. მეორენი არსებითს ხედავდნენ დანიშნულებასა თუ ფუნქციაში, რაშიც ისინი ფორმასაც გულისხმობდნენ, რადგან

(ამაზე ყურადღება გამახვილებული აქვს, მაგალითად, პლატონს „კრატილოსში“) სტრუქტურა ემსახურება ფუნქციას და დამოკიდებულია მასზე. მერხს სწორედ ასეთი ფორმა აქვს იმიტომ, რომ იგი გარკვეულ მიზანს ემსახურება. მაქო ამა თუ იმ ფორმისაა იმის მიხედვით, თუ რა ფუნქციას აკისრებს მას ფეიქარი. ამრიგად, პირველადი დაპირისპირება, რამაც თავი იჩინა ბერძნულ აზროვნებაში, იყო დაპირისპირება მატერიასა და ფორმას შორის. ფორმის ცნებაში ფუნქციაც შედიოდა. მარადიულ კითხვაზე იონიელი მოაზროვნეები, შემდგომ კი ატომისტები, პასუხს მატერიის ტერმინებში იძლეოდნენ; პითაგორელები, სოკრატე, პლატონი და არისტოტელე კი ფორმიდან ამოდოდნენ.

ფილოსოფოსთა ეს დაყოფა მატერიალისტებად და ტელეოლოგისტებად, მატერიის ფილოსოფოსებად და ფორმის ფილოსოფოსებად, შესაძლოა, ყველაზე უფრო ფუნდამენტური კლასიფიკაციაა ნებისმიერი, მათ შორის ჩვენი ეპოქისთვისაც. ხოლო რადგან ბერძნულ ტრადიციაში ორივე მხარე დასაბამითვე ნათლად და მკაფიოდაა გამოხატული, კარგი იქნება, თუ ამ განსხვავებას მუდამ მხედველობაში ვიქონიებთ.

თავი II

მატერია და ფორმა

(იონიელები და პითაგორელები)

წინა თავში დავინახეთ, რომ ჩვენს მიერ განსახილველ პერიოდში ფილოსოფია შეიცავს ორ ძირითად მხარეს, რომელთაგან ერთი მთელი უნივერსუმის ბუნებასა და საფუძვლებს სწავლობს, მეორე კი აღამიანთა ცხოვრებასა და ქცევას; უპირატესად ეთიკური და პოლიტიკური აზროვნებით დაინტერესებულთ ისიც მივუთითე, რომ ევროპული ფილოსოფიის საწყისების ბერძნულ სამყაროში მაძიებელი კაცი თავდაპირველად უნივერსუმის შესახებ სპეკულაციებს წააწყდება. მთელ

განსახილველ პერიოდს, ჩვეულებრივ, ორად ყოფენ სოკრატესთან მიმართების მიხედვით — თუ რის საფუძველზე, ამას მოგვიანებით ვნახავთ. სოკრატემდელი აზროვნების დამახასიათებელი ნიშანი სწორედ კოსმოსის მიმართ ყოვლისმომცველი ცნობისწადილია. სოკრატეს ხანამ ზურგი შეაქცია ფიზიკურ სპექულაციას და ფილოსოფიური ინტერესების სფეროში ადამიანური საქმეები შემოიტანა. ესოდენ ფართო განზოგადება, ცხადია, მხოლოდ მიახლოებით შეიძლება იყოს ჭეშმარიტი. სანამ ბერძნული სამყაროს აღმოსავლეთ ნაწილში იონიელები უნივერსუმის მეცნიერული ახსნის პირველი მცდელობით იყვნენ გატაცებული, დასავლეთში პითაგორელებმა წამოაყენეს ფილოსოფიის, როგორც ცხოვრების წესის იდეალი, ფილოსოფიური ძიება კი თავისებურ რელიგიურ ორდენად აქციეს: რაც შეეხება სოკრატეს დიდ მიმდევრებს, პლატონსა და არისტოტელეს, ადამიანის ცხოვრების პრობლემები არც მათთვის იყო უცხო, მაგრამ მათ არანაკლებ იტაცებდათ სპექულაცია იმ სამყაროზე, რომელში ცხოვრებაც ადამიანს ბედმა არგუნა პლატონთან ადამიანის სულს ნამდვილად ცენტრალური ადგილი ეჭირა: არისტოტელეს ფილოსოფიაში კი ბუნების, როგორც ასეთის, ობიექტური კვლევასადმი მისწრაფებამ უმაღლეს საფესურს მიაღწია. არისტოტელესათვის ყველა ბერძენზე მეტადაა ნიშნული მეცნიერული ტემპერამენტი. მეორე მხრივ, პითაგორელთა ინტერესი ადამიანის სულის მიმართ უფრო რელიგიურ-მისტერიული იყო, ვიდრე ფილოსოფიური. მანც დაბეჭდვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იონიური ტიპის განუყოფელი ერთეულება გარე ბუნებისადმი სამუდამოდ შეუძლებელი გახდა მას შემდეგ, რაც მეხუთე საუკუნეში ნატურ-ფილოსოფიამ აშკარა მარცხი განიცადა და სოკრატეს ახირებულმა შეკითხვებმა ყურადღების ცენტრში ადამიანის ცხოვრება მოაქცია. თუ როგორ მოხდა ეს ყველაფერი, ამის გარკვევას ახლა შევუდებით.

ევროპული ფილოსოფია, როგორც წმინდად მაგიურ ან თეოლოგიურ ახსნათა აღიარებას დაბირისპირებული მცდელობა უნივერსუმის პრობლემათა მხოლოდ გონების მეშვეობით გადაწყვეტისა, დაიწყო ძველი წელთაღრიცხვით VI საუკუნის დამდეგს მცირე აზიის სანაპიროზე, იონიის აყვავებულ სავაჭ-

რო ქალაქებში. არისტოტელეს თქმისა არ იყოს, ის წარმოიშვა, როგორც საკმაოის ფიზიკურ კეთილდღეობასა და მოცალეობას მიღწეული ეპოქის ნაყოფი, მის მოტივს კი უბრალო ცნობის-მოყვარეობა შეადგენდა. იონიის ანუ მილეტის სკოლა წარმოდგენილია თალესის, ანაქსიმანდრესა და ანაქსიმენეს სახელებით. მას სავსებით სამართლიანად უწოდებენ „სკოლას“, რადგან სამივე მოაზროვნე ერთი მდიდარი იონიური ქალაქის — მილეტის მკვიდრი იყო, ყოველი მათგანი მოესწრო თავის წინამორბედს და გადმოცემით მათ ურთიერთობას აგვიწერენ, როგორც მასწავლებლისა და მოსწავლისას.

მათი კვლევის ობიექტი ორგვარად შეიძლება დავასახიანოთ. ხილული ცვალებადობის ქაოსში ისინი რაღაც მუდმივს, უცვლელს ეძებდნენ: ამასთან, მის პოვნას ისინი იძულებულნი პასუხით კითხვაზე: „რისგან შედგება სამყარო?“ სამყარო, როგორადაც იგი ჩვენს გრძნობათა ორგანოებს წარმოუდგენა, მოუხვენარი და არამდგრადი ჩანს. იგი მუდმივ და, თითქოსდა შემთხვევით ცვალებადობაშია. ბუნებრივი სრდა შეიძლება გარბედეს ან შეწყდეს ბრმა, გარეგანი ძალების ჩარევით. ნებისმიერ შემთხვევაში მისი ბოლო განადგურებაა და მარადიულად არაფერი გრძელდება. გარდა ამისა, ჩვენ მოგვეცემა ეზომანეთთან დაუკავშირებელ საგანთა, ერთი შეხედვით, უსასრულო სიმრავლე. ფილოსოფია დაიწყო რწმენით, რომ ამ გარეგნული ქაოსის იქით არსებობს ფარული მუდმივობა და ერთიანობა, რომელსაც თუ შეგრძნებებით არა, გონებით მაინც გწვდებით. რ თქმა უნდა, ამგვარი დახასიათება ყოველ ფილოსოფიას მიუძღუა. ამასვე წერს თანამედროვე ავტორი ფილოსოფიური მსოფლს განხილვისას:

„როგორც ჩანს, ადამიანის გონებაში ღრმადია ფესვდებული ტრაჟიკული — ებოის... რაღაც ისეთი, რაც ცვალებადობაში უცვლელი რჩება. ამის შესაბამისად, შემეცნების წყურთლი მხოლოდ იმის აღმოჩენით დაკმაყოფილდება, რომ ერთი შეხედვით არა და განსტავებული მოვლენა თუბრმე მუდამ არსებულა. აქედან მომდინარეობს ძიება ქვეყნებისა, იგივეობისა, უცვლელი მასალისა, სუბსტანციისა, რომელიც შენარჩუნებულია თვისობრივი ცვლილებების მოუხედავად და

როლის ტერმინებშიც ეს ცვლილებები შეიძლება აიხსნას.¹
ფილოსოფიური აზროვნების ამგვარი დახასიათება შეიძლებოდა საგანგებოდ მიღებულების მისამართით ყოფილიყო დაწერილი. ისინი უკვე ფილოსოფოსები იყვნენ, ფილოსოფიის ძირითადი პრობლემები კი საუკუნეთა მანძილზე მცირედ თუ იცვლება. მთავარია იმის რწმენა, რომ ჩვენი გაოცმოსიველი უნივერსუმის ვარგეზული მრავალფეროვნებისა და უქსარიზმის მიღმა არსებობს გონებისათვის მისაწვდომი რეალური სიმარტივე და მდგრადობა.

მეორე მხრივ, უადრეს მოაზროვნეებს მიაჩნდათ, თითქმის ეს მდგრადობა სამყაროს შემადგენელ სუბსტანციებში ყოფილიყო საძიებელი. ეს აღარ არის ერთადერთი შესაძლო ახსუხი. ამავე უფლებით შეგვიძლია დავუშვათ, რომ სამყაროს მატერიალური კომპონენტები დაკნინებისა და განახლების მუდმივ სდინარებაშია, მრავალფეროვანი და მათაზრებადია. ხილო მდგრადი და მოაზრებადი ელემენტი მის სტრუქტურაში ანუ ფორმაშია. თუ ახალი მატერია თავისი წარმოშობისას ყოველივეს ერთსა და იმავე სტრუქტურას უბრუნდება, მანამ საკვლევი ეს სტრუქტურა ყოფილა. მატერიასთან შედარებულ ფორმალურ მოჩვენებას წინ წამოწევას თვითონ საბერძნეთში გამოქმნდნენ მოძრებები. მაგრამ თავდაპირველად კითხვა და სვა უმარტივესი ფორმით: „რისგან შედგება სამყარო?“ მიღების მკვიდრმა თაღესმა განაცხადა, რომ ის შედგება წყლისგან ანუ სისველისაგან. ასეთი პასუხი მრავალ საინტერესო შესაძლებლობას გვისახავს, მაგრამ თაღესის შეხედულებების შესახებ ამის გარდა თითქმის არაფერია ცნობილი და ჩვენ ისღა დაგვრჩენია, ვივარაუდოთ, თუ აზროვნების რა გზამ მიყვანა იგი ამ დასკვნამდე. პირველი ახსნა, რაც კაცს თავში მოგივა, ისაა, რომ წყალი ბუნებრივად, იმ დროისათვის ჯერ კიდევ არარსებული სამეცნიერო-ექსპერიმენტული ხელსაწყოების გარეშე წარმოთუდება გრძობათა ორგანოებს მის სამოვე ფორმაში — მყარ, თხევადსა და გაზისებრში ყინულის, წყლისა და ორთქლის სახით. თანამედროვე მეცნიერება ყველაზე

¹ L. S. Stebbing, A Modern Introduction to Logic, (Methuen, 2nd ed. 1933), გვ. 404.

მეტად ასეთ ახსნას აღიარებს. მაგრამ საინტერესოა, რომ არისტოტელეს საკმაოდ განსხვავებული მოსაზრება ჰქონდა ამის თაობაზე. ისიც ვარაუდებით მსჯელობდა — თაღის ნაწერები მისი დროისათვის უკვე დაკარგულიყო, მაგრამ, სხვა თუ არაფერი, ის მაინც ბერძენი გახლდათ და თაღისთანაც ჩვენზე ახლოს იდგა. მე მსურს: დავისაბუთოთ, რატომ შეიძლებოდა ის მართალი ყოფილიყო, მაგრამ უმჯობესია ამ თემას დანარჩენი ორი მილეტელის თვალსაზრისთა გაცნობის შემდეგ დავუბრუნდეთ.

გარდა იმ დებულებისა, რომ უნივერსუმის ქვემდებარე სუბსტანცია წყალია, დღეს ცოტა რამ ვიცით თაღის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე. შემოგვრჩა ერთი-ორი აფორიზმი, რომელთა ინტერპრეტაციაც ძნელდება კონტექსტის გარეშე და რამდენიმე ანეკდოტი. ჰეროდოტეს მონათხრობი იმაზე, თუ როგორ იწინასწარმეტყველა თაღსმა ძვ. წ. ა. 585 წელს მომხდარი მზის დაბნელება, შეიძლება განვიხილოთ როგორც საკმარისად სარწმუნო საბუთი მისი ცხოვრების მიახლოებითი თარიღის დასადგენად. ბაბილონური ჩანაწერების მეშვეობით, რომელთაც, გადმოცემით, იგი სწავლობდა, ასეთი წინასწარმეტყველება სავსებით შესაძლებელი იქნებოდა. ჩვენ მეტი ვიცით მის უმცროს თანამოქალაქე ანაქსიმანდრეზე. მისი ნაწერები ნამდვილად ხელთ უნდა ჰქონოდათ არისტოტელესა და თეოფრასტეს, თეოფრასტეს შრომა „ნატურფილოსოფოსთა თვალსაზრისები“ კი ჩვენამდე მოღწეული ბერძნულ-რომაული კომპილაციების საფუძველს შეადგენს.

ანაქსიმანდრე უკვე საკმაოდ დახვეწილად აზროვნებს. თვალხილულ სამყაროს იგი განიხილავს, როგორც საპირისპირო თვისებათა ურთიერთმებრძოლ ნარევს. ამ თვისებათაგან ოთხი — ცხელი და ცივი, სველი და მშრალი — პირველადია. სამყაროსეული პროცესი ციკლური ხასიათისაა. მზის მცხუნვარება წყალს აორთქლებს, წყალი ცეცხლს აქრობს. სამყაროს მასშტაბით ყოველივე ეს წელიწადის დროთა ცვალებადობის სახესღებულობს და თუმცა დაპირისპირებულთაგან ერთ-ერთმა შეიძლება დროებით უპირატესობაც მოიპოვოს, წონასწორობა ყოველთვის აღდგება. რადგან ურთიერთდაპირისპირება ამ თვისებებისათვის არსებითი მომენტია, უნივერ-

სუმის პირველადი სუბსტანცია არ შეიძლება რომელიმე მათგანით დახასიათდეს, არ შეიძლება, იტყოდა ანაქსიმანდრე, ერთ-ერთი მათგანი იყო ს, რადგან ნაკლებ სავარაუდოა აზროვნების ესოდენ ადრეულ საფეხურზე თვისება და სუბსტანცია ერთმანეთისგან განესხვავებინათ. ანაქსიმანდრესათვის რომ ეკითხათ, „ცხელსა“ და „ცივზე“ ლაპარაკის დროს სუბსტანციას გულისხმობ თუ თვისებასო, ის ალბათ შეკითხვას ვერც გაიგებდა. მაშასადამე, თუ, როგორც თალესი ამტკიცებს, ყველაფერი თავის ძირში არის წყალი ანუ „სისველე“, ვეღარ იარსებებს სიცხე ანუ ცეცხლი, რადგან წყალი ცეცხლს კი არ წარმოშობს, არამედ სვობს. ამიტომ მატერიის პირველადი მდგომარეობა მას წარმოუდგებოდა უზარმაზარი მოცულობის მქონე არადიფერენცირებულ მასად, სრულ ქაოსად, რომელშიაც ანტაგონისტური ელემენტები ან მათი თვისებები ჯერ არ გამოკვეთილა, თუმცა არსებობენ კი ლატენტური ანუ პოტენციური ფორმით. ასეთ მასას მან უწოდა *apeiron*, სიტყვა, რომელიც ნიშნავს „განუსაზღვრელს“ და გვიანდელ ბერძნულში იხმარება ორი ძირითადი საზრისით: (ა) გარეგანი საზღვრის არმქონე, ესე იგი უსასრულოდ განვრცობილი და (ბ) შინაგანი საზღვრის არმქონე, ესე იგი ისეთი რამ, რაშიც ვერ გამოიყოფა ცალკეული შემადგენელი ნაწილები ან ელემენტები. საეჭვოა ანაქსიმანდრეს ვრცეული უსასრულობის ზუსტი ცნებისთვის მიედწიოს. თუმცა ის ნამდვილად იაზრებდა ყოვლისშობელ საწყისს უზარმაზარი და შეუზღუდავი მოცულობის მქონე რამედ, თავი და თავი მისი იდეისა უნდა ყოფილიყო შინაგან განსხვავებათა არქონა, რადგან სწორედ ამ ცნებას ევალეზბოდა გადაეწყვიტა მის წინაშე უეჭველად მდგომი სიძნელე დაპირისპირებულთა პირველადი მდგომარეობის ახსნისა.

ანაქსიმანდრეს დახასიათებით, ეს პირველმასა გამუდმებულ მოძრაობაშია, რის შედეგადაც, რალაც მომენტში, მის ერთ-ერთ ნაწილში დაპირისპირებულმა თვისებებმა ან მათმა შემცველმა სუბსტანციებმა ურთიერთგამოყოფა დაიწყო. აქედან წარმოიშვა ის, რასაც ანაქსიმანდრემ უწოდა სამყაროს თესლი ანუ ჩანასახი, ნაყოფის მომცემი უჯრედი, — ეს ტერმინი მან ორგანული ბუნების სამეფოდან მოიტანა. თავდაპირველად ის

რაღაც თანამედროვე ასტრონომიისათვის ცნობილი მბრუნავი ნისლეულის მაგვარი იყო. თანდათან ცივი და სველი ელემენტი შედედდა ღრუბლებსა თუ ნისლში გახვეულ მიწის სველ ცენტრალურ მასად. ცხელი და მშრალი გარდაისახა ცეცხლის სფეროდ, რომელიც ყოველივე ამას გარს შემოერთყა და ბრუნვის პროცესში დაიშალა ცეცხლის რგოლებად თუ ბორბლებად, რომელთა შორის დარჩენილი სივრცეც სფეროს შიგნიდან ამოზიდულმა მუქმა ნისლმა შეავსო. ასეთნაირად ხსნის იგი მზეს, მთვარეს და ვარსკვლავებს: ყოველი მათგანი სინამდვილეში დედამიწას გარშემორტყმული ცეცხლოვანი რგოლია, მაგრამ ეს რგოლი ჩანს მხოლოდ ერთ წერტილში, სადაც დედამიწის ანაორთქლში ნახვრეტი ჩნდება და საიდანაც ცეცხლი ისევე გადმოიფრქვევა, როგორც ველოსიპედის საბურავში გაჩენილი ნახვრეტიდან გამოდის ჰაერი. პერიფერიული ცეცხლის ზეგავლენით მიწის ზოგიერთი ნაწილი ამოშრა და გამოეყო მის გარშემო დარჩენილ წყალს. სიცოცხლე პირველად სწორედ ამ დროს აღმოცენდა; ეს მოხდა თბილ ტალახში, შლამში — სიცოცხლე ზომ სინესტეში წარმოიშვა. ამიტომ პირველი ცხოველები თევზისებრნი იყვნენ და ეკლოვანი ან ქერცლოვანი გარსი ესხათ. ამათგან წარმოიშვა ხმელეთის ცხოველთა ყველა სახეობა, მათ შორის ადამიანი, რომელიც საბოლოო ჯამში რომელიღაც ჯიშის თევზისგანაა განვითარებული.

ამ თვალსაზრისის მიხედვით დედამიწა დოლისებრ-ცილინდრული ფორმისაა და ყოველგვარი საყრდენის გარეშე გაჩერებულია სფეროსებრი უნივერსუმის ცენტრში. ასეთი სხარტი პასუხი მრავალი თაობის ბერძენთათვის გადაუწყვეტელ პრობლემაზე ანაქსიმანდრეს ბევრ გვიანდელ მოაზროვნეზე მადლა აყენებს. რაზე ასვენია დედამიწა? თუ წყალზე, როგორც ამას თალესი ამტკიცებდა, მაშინ რაღაზე ასვენია წყალი, და *ე. შ.?* იგი არაფერს ეყრდნობა, თქვა ანაქსიმანდრემ, და მიზეზი, რისი ძალითაც იგი არსად ვარდება, ისაა, რომ ის სფერული უნივერსუმის ცენტრს შეადგენს და თანაბარი მანძილითაა დაშორებული ყველა მის წერტილს, ამიტომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისა, რომ იგი ერთი გარკვეული და არა სხვა მიმართულებით დავარდეს. ეს არის იმ ვირის მდგომარეობა, რომელიც ზუსტად შუაში დგას თივის ორ გროვას შო-

რის და შიმშილისაგან კვდება, რადგან ვერ გადაუწყვეტია, რომელს მიუბრუნდეს.

ანაქსიმანდრესეული კოსმოგონია, მთელი რიგი ფანტასტიკური ელემენტების მიუხედავად, რაციონალური აზროვნების გარიჟრაჟისათვის ფრიად საგულისხმო მიღწევებს შეიცავს. მასში თავისებურადაა გამოყენებული დაკვირვების მონაცემები: დედამიწის ამოშრობის შესახებ თავის დებულებას იგი შიდასახმელეთო ოლქებში გაქვავებული ნიჟარების არსებობით ასაბუთებს, ხოლო ჰიპოთეზას ადამიანის გაჩენაზე სიცოცხლის უფრო დაბალი ფორმებიდან ამაგრებს იმ ფაქტზე მინიშნებით, რომ დღესაც ახალშობილი ბავშვი ერთხანს უსუსური და სხვაზე დამოკიდებული რჩება. ეს კი იმაზე მიანიშნებს, რომ ერთ დროს მშობელი ჩვილს უსაფრთხოების მიზნით თან ატარებდა, რაც, ანაქსიმანდრეს დაკვირვებით, დიდი თევზების ზოგიერთ სახეობაშიც შეიმჩნევა. თუ ამ მოაზროვნის ღირსებისამებრ შეფასება გვსურს, მას დღევანდლობის თვალთ არ უნდა შევხედოთ, იგი მანამდელ და მის თანადროულ საბერძნეთთან მიმართებაში უნდა განვიხილოთ. მის თანამედროვეთ ზებუნებრივის არსებობაში ეჭვიც არ შეჰქონდათ, ბუნების ძალები ზევსისა და პოსეიდონის მსგავსი ანთროპომორფული ღმერთების მოქმედებანი ეგონათ, უნივერსუმის დასაბამს კი ამის შესაბამისად ეძებდნენ პირველქმნილ ღვთაებებად წარმოდგენილი ცისა და დედამიწის სქესობრივ კავშირსა და რაღაც გიგანტური სულის მიერ მათ გათიშვაში. ანაქსიმანდრესთან ადამიანის გონება თვითგამორკვევის საფეხურზე ავიდა და შექმნა მოძღვრება, რომელიც, ჰემმარიტი იყო თუ ყალბი, მაინც ძირითადად წმინდა ბუნებრივი ტერმინებით ხსნიდა სამყაროსა და სიცოცხლის წარმოშობას.

მილეტის სკოლის მესამე წარმომადგენელს — ანაქსიმენეს კოსმოგონიის რაიმე ერთიანი მონახაზი არ დაუტოვებია, მაგრამ სამავიეროდ მან წამოაყენა ახალი პრეტენდენტი პირველადი სუბსტანციის წოდებაზე. ეს არის ჰაერი (ბერძნულად *aer*), რაც ყოველდღიურ მეტყველებაში (იმ დროს ტექნიკურსა და მეცნიერულ ტერმინოლოგიაზე ლაპარაკიც ზედმეტია) ნიშნავდა როგორც ჰაერს, ასევე ნისლს, ბურუსს. თავის ბუნებრივ მდგომარეობაში ან, ანაქსიმენეს სიტყვებით რომ

ვთქვით, ყველაზე უფრო თანაბრად დანაწილებული სახით ის თვალთ დაუნახავ ატმოსფეროს შეადგენს, მაგრამ ამასთან გააჩნია უნარი ნისლად ან წყლად შედგებისა, შემდგომ კი შეიძლება მიწის ან ქვის მსგავს მყარ სუბსტანციადაც შესქელდეს. გაიშვიათების შედეგად იგი ცხელდება და ცეცხლად იქცევა. როგორც ჩანს, ანაქსიმენეს უპირველეს ყოვლისა აინტერესებდა იმ ბუნებრივი პროცესის პოვნა, რომელიც შეუქმნიდა გარკვეულ წარმოდგენას ჩვენი მრავალსახოვანი სამყაროს წარმოქმნისას პირველად სუბსტანციაში მიმდინარე ცვლილებებზე. ანაქსიმანდრე ჩვენი სამყაროს წარმოშობა პროცესს „გამოცალკევებას“ უწოდებდა, მაგრამ სავსებით სამართლიანი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ეს მხოლოდ ბრწყინვალე მიხვედრა იყო და ბუნების ვერც ერთი ცნობილი პროცესით ვერ დადასტურდებოდა. ანაქსიმენემ კი ამოსავლად აიღო შესქელება-შეთხელების დაკვირვებადი მოვლენა, რომლის დროსაც ჰაერი ჩვენს თვალწინ იქცევა ნესტად და პირიქით. შეთხელების სიციხესთან და შესქელების სიცივესთან კავშირის მაგალითად მას მოჰყავდა ის ფაქტი, რომ თითქმის მოკუმული ტუჩებით სუნთქვისას ჰაერი სიცივეს წარმოშობს, ღია პირით ამოსუნთქული ჰაერი კი თბილია.

ანაქსიმენეს ერთ-ერთი პრინციპი მთელი სკოლის მსოფლხედვას წარმოგვიჩენს. მან თქვა, რომ თავის ყველაზე უფრო წმინდა და შეთხელებულ ფორმაში ჰაერი არა მხოლოდ სამყაროს სუბსტანციაა, არამედ სიცოცხლის საწყისიც. ასეთი განსულიერებული ნივთიერების მცირე ულუფა, მოსული უნივერსუმის უშორესი, კაცთა სუნთქვით შერყვნილი ატმოსფეროს მიღმა მყოფი ნაწილიდან, დამწყვდეულია ყოველი ცხოველისა თუ ადამიანის სხეულში და მის სულს შეადგენს. „ჩვენი სული, — თქვა ერთ-ერთმა მისმა მიმდევარმა, — ჰაერია, უფრო ცხელი, ვიდრე ჩვენს გარშემო მყოფი ჰაერი, მაგრამ გაცილებით ცივი, ვიდრე ჰაერი მზეზე“. ამავე კაცმა ეს აზრი სხვა სიტყვებითაც გამოხატა: ადამიანის სული „ღმერთის მცირე ნაწილია“, სადაც ღმერთი უნივერსუმს ნიშნავს. ასე რომ, ეს ხალხი სამყაროს ისევ ცოცხალის სახით იაზრებდა. თეოლოგიური ცრურწმენებისაგან მათი საოცარი თავისუფლების მიუხედავად ეს იდეა აქაც ძალაში რჩება. იგი აშკარა გადმონაშ-

თია წინარაცინონალური აზროვნებისა: სულის გაიგივება ჰაერთან ან სუნთქვასთან, რა თქმა უნდა, პრიმიტიული შეხედულებაა და მის პარალელურს ანთროპოლოგებმა მთელი მსოფლიოს ველურ ხალხებში მიაგნეს. ძველი ბერძენისათვის იგი თვალნათლივ უკავშირდება თვალსაზრისს, რომ სამყარო თავის მთლიანობაში ცოცხალი არსებაა.

ესეც რომ არ იყოს, ამგვარი დაშვების აუცილებლობას ძველი სწავლულთათვის სხვა, განსაკუთრებული გარემოებაც განაპირობებდა. თუ დასვამ შეკითხვას: რისგან შედგება სამყარო? — მას გარდუვალად მოსდევს მეორეც, რომელიც აგრეთვე მოითხოვს პასუხს, სახელდობრ: თუკი სამყარო თავის ძირში არის და თავდაპირველად იყო ერთიანი სუბსტანცია, მაშ რატომ არ დარჩა ის ასეთად, რატომ არ დასჯერდა წყლისა თუ სხვა რაიმის უსიცოცხლო, სტატიკურ მასად ყოფნას? რა მიზეზით მოხდა მასში პირველი ცვლილება? ჩვენ გვიჩნდება ასეთი შეკითხვა, რადგან თანამედროვე მეცნიერებამ შეგვაჩვენია თავისთავად მკვდარი, ანუ ინერტული მატერიის ცნებას, რომელიც გარეგანი ძალის მოქმედებით უნდა ამოძრავდეს. შესაძლოა, სხვაობა მატერიასა და ძალას შორის ჩვენს საუკუნეში ისე აშკარა აღარ ჩანს, როგორც წინათ გვეგონა, ამასთან დღევანდელი ბუნებისმეტყველნი პირველმიზეზის პრობლემას თავის კომპეტენციაში შემავლად აღარ თვლიან. მაგრამ ფილოსოფია მას გვერდს ვერ აუქცევს, ჩვენ კი საქმე გვაქვს ადამიანებთან, რომლებისთვისაც მეცნიერება და ფილოსოფია ცოდნის ერთი განუყოფელი სფეროა. როგორ ხსნიან ისინი მოძრაობის მიზეზს?

კორნფორდის თქმით, „თუ გვსურს მეექვსე საუკუნის ფილოსოფოსებს გავუგოთ, ჯერ გონება უნდა გავინთავისუფლოთ ატომისტური კონცეფციისაგან მექანიკის კანონებით მოძრავი მკვდარი მატერიის შესახებ და... მატერიისა და ცნობიერების დუალიზმისაგან“. არისტოტელე, რომელიც უკვე აკრიტიკებდა იონიელებს იმისათვის, რომ მათ, მისი აზრით, „დაუდევრად აუარეს გვერდი“¹ პირველმიზეზის საკითხს, ერთ ადგი-

¹ არისტოტელე. სულის შესახებ, 411 ab. შდრ. Аристотель. Сочинения, т. I. М., 1975. გვ. 391 (შთარგ.).

ლას ყოველგვარი კომენტარების გარეშე აღნიშნავს, მიწა პირველსაწყისად არც ერთ მათგანს არ გამოუტყუბადებიაო. ამას უეჭველად საკმაო საფუძველი ჰქონდა. პირველ ფილოსოფოსებს სურდათ საკუთარი მოძრაობის ამხსნელი სუბსტანციის პოვნა, რადგან იმ ადრეულ ხანაში ამის გაკეთება ჯერ კიდევ შესაძლებელი ჩანდა. ერთი—ზღვის მარადიულ მოძრაობაზე ამახვილებდა ყურადღებას, მეორე—ქარის ქროლვაში ეძებდა საიდუმლოს ამოხსნას, ხოლო რაციონალური აზროვნების ზღურბლზე ასეთი თითქოსდა თავისივე თავის განმაპირობებელი მოძრაობის ყველაზე ბუნებრივი ახსნა იქნებოდა წყალსა თუ ჰაერში მარადიული სიციცხლის დაშვება. ამრიგად ვხედავთ, რომ ყოველი მათგანი, თუმცა სხვაგვარი სავსებით უვლიდა გვერდს რელიგიის ენას და გადაჭრით უარყოფდა იმხანად გამეფებულ ანთროპომორფიზმს, თავის პირველსაწყისს მაინც უწოდებდა „ღმერთს“ ან „ღვთაებრივს“. ასე უწოდებდა ანაქსიმანდრე apeiron-ს, ანაქსიმენე კი ჰაერს. თაღესს მიაწერენ გამონათქვამს „ყველაფერი სავსეა ღმერთებით“, რაც არისტოტელეს ინტერპრეტაციით ნიშნავს: „მთელში სული ურევია“¹. სამყაროს საწყისი სიციცხლის საწყისიც უნდა იყოს და, სწორედ აქედან გამომდინარე, მე მიმაჩნია, რომ არისტოტელეს უფრო სწორად ესმის, რატომ აირჩია თაღესმა წყალი საწყისად, ვიდრე თანამედროვე კომენტატორებს ჰგონიათ. არისტოტელე კი ამბობდა: „ასეთ შეხედულებამდე, შესაძლოა, ის იმიტომ მივიდა, რომ ხედავდა, რომ ყოველი საკვები სინოტივეს შეიცავდა, და თვით სითბოც კი მისგან იყო წარმოშობილი და მისთვის არსებობდა... [და] რომ ყოველგვარ თესლს ნოტიო ბუნება ჰქონდა, ხოლო სინოტივის საწყისი კი წყალია“².

არისტოტელეს მიერ დახასიათებული სააზროვნო ტენდენცია წყალს სიციცხლის იდეას უკავშირებს: სისველე საკვე-

¹ არისტოტელე. მეტაფიზიკა, თარგმანი ბერძნულიდან თ. კუკავასი. თბ., 1964, გვ. 35 (მთარგ.).

² არისტოტელე. მეტაფიზიკა, გვ. 71 (983b). გათრისეულ ინგლისურ თარგმანში წერია არა „მისთვის არსებობდა“, არამედ „მისით ცოცხლობდა“ (kept alive by it). (მთარგ.).

ბისა და თესლის აუცილებელი ელემენტია, ხოლო სიცოცხლის, ცოცხალი სხეულის სითბო ყოველთვის ნოტიო ბუნებისაა. აშკარა კავშირი სითბოსა და სიცოცხლეს შორის ძველ ბერძნებს უფრო არსებით და მრავლისმთქმელ ფაქტად ესახებოდათ, ვიდრე დღეს. თუ ამას თალესის აზრად ჩავთვლით, მის თვალნათლივ პარალელს ვპოულობთ ანაქსიმანდრესთანაც: სიცოცხლე წარმოიშვა წყლიან ან ლამიან მატერიაზე სითბოს ზემოქმედებით.

რაკი ეს მოაზროვნეები პასუხობდნენ ერთადერთ კითხვას — „რისგან შედგება სამყარო?“, ჩნდება ცთუნება, ისინი მატერიალისტებად მოვნათლოთ. მაგრამ ასეთი დასკვნა არასწორ გზაზე დაგვაყენებდა, რადგან დღესდღეობით ამ სახელით ჩვეულებრივ მოიხსენიებენ იმას, ვინც არჩევანი გააკეთა მატერიისა თუ სულის, როგორც საგანთა პირველმიზეზის გაცნობიერებული ალტერნატივიდან და ვინც შეგნებულად უარყოფს სულიერის რაიმე შემოქმედებით ძალას. უნდა შევეცადოთ ცნობიერების იმ მდგომარეობის გაგებას, როცა მატერია და სული ჯერ კიდევ ვერ განესხვავებინათ ერთმანეთისაგან და მატერიას, როგორც ყოველგვარი არსებობის ერთადერთ დასაბამს, თვითონ მიიჩნევდნენ სულისა და სიცოცხლის მატარებლად. ფილოსოფიის წინსვლასთან ერთად ამ ორი საწყისის ერთ ცნებაში გამაერთიანებელი კონცეფცია სულ უფრო მეტ სიძნელეს აწყდებოდა; ბერძნული აზროვნების განვითარების ერთ-ერთი, არცთუ უინტერესო ასპექტი სწორედ ისაა, თანდათანობით როგორ იძაბებოდა მატერიისა და სულის გამაერთიანებელი ჯაჭვები. სანამ საკითხი მათი მიმართების შესახებ მთელი სიგრძე-სიგანით დადგებოდა და საბოლოოდ შეიქმნებოდა ცხადი მათი გათიშვის გარდუვალობა, მატერიას სულის სულ უფრო და უფრო მეტ ატრიბუტს მიაწერდნენ, მათ შორის თვით ცნობიერებასაც.

ამ თავის დარჩენილი ნაწილი პითაგორელებს დავუთმოთ. მოგვიანო ანტიკურ ხანაში აღრეული ბერძნული აზროვნების ტრადიციის ორ ძირითად ნაკადად იონიურსა და იტალიურს ასახელებენ. ეს მეორე ნაკადი პითაგორადან იწყება, თუმცა იგი აღმოსავლეთ საბერძნეთში დაიბადა, აღრევე დატოვა თავისი მშობლიური კუნძული სამოსი და ძვ. წ. დაახლოებით 530

წელს გადავიდა სამხრეთ იტალიაში, სადაც დასახლდა და ქალაქ კროტონში თავისი ძმობაც დააარსა. ძმობა პოლიტიკური მოტივებით დაარბიეს და მისი წევრები აქეთ-იქით გაიბნენ, ასე რომ, მეხუთე საუკუნისათვის პითაგორელთა კავშირებს საბერძნეთის სხვადასხვა ნაწილში წააწყდებოდი. პითაგორული ტრადიციისათვის გვერდის ავლა ბერძნულ ფილოსოფიაზე მეტად ცალმხრივ წარმოდგენას შეგვიქმნიდა და მხედველობიდან გამოგვრჩებოდა მოძღვრება, რომელმაც პლატონის აზროვნებაზე ერთობ ძლიერი გავლენა იქონია.

მაგრამ, ჩვენი მიზნებიდან გამომდინარე, მათთვის დიდი ადგილის დათმობა შესაძლოა მიზანშეუწონელიც იყოს, იმდენად ბუნდოვანია მათი მოძღვრება და ისტორიის დიდი ნაწილი.

ამ ბუნდოვანებას თავისი მიზეზები ჰქონდა. პითაგორელებისათვის ფილოსოფოსობის მოტივი იონიელებივით წმინდა მეცნიერული ცნობისმოყვარეობა როდი იყო. ისინი რელიგიურ ძმობას შეადგენდნენ და ამას გარკვეული შედეგები მოსდევდა. მათი მოძღვრების ერთი ნაწილი მაინც საიდუმლოდ ინახებოდა და არგანდობილთათვის მისი გაზიარება იკრძალებოდა. თვით სკოლის დამაარსებელი კანონიზებული, ნახევრად ღმერთად შერაცხული პიროვნება იყო. ეს, უპირველეს ყოვლისა, იმას ნიშნავდა, რომ იგი ჯადოსნური ლეგენდის შარავანდედით შეიმოსა, რის გამოც ჭირს ისტორიული პითაგორას ცხოვრებისა და მოძღვრების აღდგენა. მეორე მხრივ, მართლმორწმუნე პითაგორელის უწმინდეს მოვალეობად ითვლებოდა, ყოველი ახალი იდეა მიეწერათ სკოლის დამაარსებლისათვის, ხოლო თუ გავითვალისწინებთ სკოლის ხანგრძლივ ისტორიასაც, დროებითი აღორძინებისა და აყვავების ეპოქის ჩათვლით ციცერონის დროინდელ რომში, ნათელი ხდება, რა რთულია, დადგინდეს თვითონ პითაგორასა და მისი თანადროული სკოლის საკუთარი შეხედულებები.

რაც შეეხება რელიგიურ მოძღვრებას, პითაგორელობის არსს შეადგენს თეორია ადამიანის სულის უკვდავებისა და მისი განვითარებისა, რომლის პროცესშიც სული თანმიმდევრულად სახლდება არა მარტო ადამიანთა, არამედ სხვადასხვა ცხოველის სხეულშიც. ამას უკავშირდება პითაგორელთა უმთავრესი ტაბუ — ისინი ცხოველთა ხორცს არ ჭამდნენ: ხომ

შეიძლება, შენს მიერ შექმულ ცხოველსა თუ ფრინველში ბებიაშენის სული აღმოჩნდეს ჩასახლებული.

თუ ეს ასეა, თუ სულთა გადასახლება შესაძლებელი და ჩვეულებრივი რამაა, მაშინ სიცოცხლის ყველა სახე ერთმანეთთან ნათესაურ კავშირში ყოფილა. ბუნების ეს ნათესაური ერთიანობა პითაგორელთა მეორე მცნებაა. ჩვენთვის ძნელია იმის წარმოდგენა, რამდენად შორს მიდიოდნენ ისინი ამ დაშვებაში, რადგან ცოცხალი სამყაროს საზღვრები მათ გაცილებით უფრო ფართოდ ესმოდათ, ვიდრე ჩვენ. მათ ნამდვილად სჯეროდათ, რომ უნივერსუმი, როგორც მთელი, ცოცხალი არსებაა. ამ მხრივ ისინი იონიელებს ემსგავსებიან, მაგრამ მათ მიერ გამოყვანილი დასკვნები ანაქსიმანდრესა და ანაქსიმენესათვის უცხოა და უფრო მისტიკურ-რელიგიური წყაროებიდან მომდინარეობს, ვიდრე რაციონალური აზროვნებიდან. კოსმოსი, ამტკიცებდნენ ისინი, გარშემორტყმულია ჰაერის, ანუ სუნთქვის უსაზღვრო მასით, რომელიც მთელს განმსჭვალავს და სიცოცხლეს ანიჭებს. ცალკეულ ცოცხალ არსებებსაც ამ კოსმიური სუნთქვით უდგათ სული. ხალხური რწმენის ეს გაღმონაშთი, ანაქსიმანდრესთან რაციონალიზებული, ამჯერად რელიგიურ დოქტრინას დაედო საფუძველად. ადამიანის სუნთქვა, ანუ სიცოცხლე არსებითად იგივე აღმოჩნდა, რაც უსასრულო და ღვთაებრივი უნივერსუმის სუნთქვა, ანუ სიცოცხლე. უნივერსუმი ერთია, მარადიული და ღვთაებრივი. ადამიანები მრავალნი არიან, დაქსაქსულნი და მოკვდავნი. მაგრამ ადამიანის უსაკუთრესი ნაწილი, სული, უკვდავია და უკვდავია იმის წყალობით, რაც ღვთაებრივი სულის წილია თუ ნაბერწკალი, მისგან მოკვეთილი და მოკვდავ სხეულში დამწყვდეული.

აქედან ადამიანის სიცოცხლის მიზანიც ნათელი ხდება: მან სხეულებრიობის ჭუჭყი უნდა ჩამოირეცხოს და, წმინდა სულად ქცეული, საყოველთაო სულს შეუერთდეს, რომელსაც იგი არსებითად მიეკუთვნება. სრულყოფილი სიწმინდის მიღწევამდე სულმა გადასახლებათა მთელი წყება უნდა გამოიაროს, რამდენჯერმე უნდა გადავიდეს ერთი სხეულიდან მეორეში. თუმცა დაბადებათა დადგენილი რიცხვის დასრულებამდე ინდივიდუალობა არ იკარგება, საბოლოო მიზანი მაინც ღვთაებასთან შერწყმის გზით თვითობის გაუქმებაა.

ეს რწმენა პითაგორელებს სხვა მისტიკურ სექტებთან ანათესავენს, განსაკუთრებით იმასთან, თავის მიმდევრებს მითოსური ორფეოსის სახელით რომ მოძღვრავდა. მაგრამ პითაგორას ორიგინალურობა ჩანს იმ საშუალებებში, რითაც ის შესაძლებლად აცხადებდა განწმენდასა და ღვთაებასთან ერთიანობის მიღწევას. მანამდე სიწმინდე მიიღწეოდა რიტუალებითა და მექანიკურ ტაბუთა დაცვით, როგორცაა, მაგალითად, გვამებისათვის თვალის არიდება. პითაგორამ ამ წესებიდან მრავალი რამ შეინარჩუნა, მაგრამ მათ საკუთარი ფილოსოფიური მხარეც დაუმატა.

მოძღვრება ბუნების ნათესაური ერთიანობის შესახებ, რაც შეიძლება პითაგორელობის უპირველეს პრინციპად დავასახელოთ, ანტიკური რწმენის ნაშთია და მას ბევრი რამ აქვს საერთო მაგიური სიმბათის რწმენასთან. მისი მეორე პრინციპი საკმაოდ რაციონალურია და ტიპობრივად ბერძნულია. ის მდგომარეობს ფორმის, ანუ სტრუქტურის, როგორც შესწავლის ნამდვილი ობიექტის, გამოყოფასა და საზღვრის ცნების წინ წამოწევაში. თუკი, ერთი კლასიკოსი ფილოლოგის შესავალ ლექციაში ნათქვამისა არ იყოს, ბერძნების მთავარი დამახასიათებელი თვისებაა „ფანტასტიკურის, ბუნდოვანისა და უფორმოს საპირისპიროდ გონებით მისაწვდომისათვის, ვარკვეულისათვის, თანაზომადისათვის“ უპირატესობის მინიჭება, მაშინ პითაგორა ელინური სულის უპირველესი მოციქული ყოფილა. პითაგორელებმა, როგორც მკაცრმა მორალურმა დუალისტებმა, საგნები კლასებად დაყვეს „კარგისა“ და „ცუდის“ კატეგორიათა მიხედვით. „კარგის“ კლასში სინათლესთან, ერთიანობასთან და მამაკაცურთან ერთად მოხვდა საზღვრის ცნება; „ცუდ“ საგნებს შორის კი, სიმრავლესა და მდებარე განუსაზღვრელი ამოუდგა გვერდში.

პითაგორას რელიგია, როგორც დავინახეთ, თავისებურ პანთეიზმს ამკვიდრებს. სამყარო ღვთაებრივია, მაშასადამე, კარგია და დასრულებული ერთია. ხოლო კარგი, ცოცხალი და ერთიანია იგი იმის წყალობით, ამბობს პითაგორა, რომ საზღვარი გააჩნია და მის ნაწილებს შორის წესრიგი არსებობს. სიცოცხლის სისრულე და პროდუქტიულობა ორგანიზაციზება დამოკიდებული. ეს ჩანს ინდივიდუალურ ცოცხალ

არსებებში, რომელთაც „ორგანიზმებს“ სწორედ იმის გამო ვუწოდებთ, რომ მათი ყველა ნაწილი მთელის სიცოცხლის შენარჩუნებაზე გამიზნულ წესრიგსა და სუბორდინაციას ემორჩილება (ბერძნული *organon* იარაღს ან ხელსაწყოს ნიშნავს). მთელ სამყაროშიც ასეა. დასრულებული ერთის, აგრეთვე კარგისა და ცოცხალის პრედიკატები მას მხოლოდ იმ აზრით მიეწერება, რომ დადგენილი საზღვრები აქვს და ამიტომ შეუძლია, იყოს ორგანიზებული. ამას, პითაგორელთა აზრით, კოსმიურ ხდომილებათა რეგულარობაც მოწმობს. დღელამისა თუ წელიწადის დროთა მონაცვლეობა დადგენილი და უცვლელი წესით ხდება. ვარსკვლავების ბრუნვა წარმოგვიჩენს (მაშინ ასე ეგონათ) მარადიულსა და სრულყოფილ წრიულ მოძრაობას. მოკლედ, სამყაროს შეიძლება ვუწოდოთ *kosmos* — ეს უთარგმნელი სიტყვა აერთიანებს წესრიგის, სისრულისა და მშვენიერების ცნებებს. გადმოცემით, პითაგორამ პირველმა შეარქვა სამყაროს ეს სახელი.

პითაგორა ბუნებით ფილოსოფოსი გახლდათ და ამტკიცებდა, რომ თუ ცოცხალ კოსმოსთან თავის გაიგივება გასურს, — მასთან კი, ჩვენი რწმენით, ღრმა ნათესაობა გვაკავშირებს, — საჭიროა, უპირველეს ყოვლისა, შევისწავლოთ მისი კანონები და შევიქმნათ ზოგადი წარმოდგენა მის შესახებ, თუმცა ეს ძველი რელიგიური წესების უგულვებელყოფის ხარჯზე არ უნდა მოხდეს. ასეთი შესწავლა თავისთავად დაგვაახლოებს სამყაროს, გარდა იმისა, რომ საშუალებას მოგვცემს უკეთ შევეუთანადოთ ჩვენი ცხოვრების წესი სამყაროში აღმოჩენილ პრინციპებს. როგორც უნივერსუმი *kosmos*, ანუ მოწესრიგებული მთელი, ასევე ყოველი ჩვენგანიც, პითაგორას მიხედვით, მინიატურული *kosmos*-ია. ჩვენ ვართ ორგანიზმები, რომლებშიც მაკროკოსმოსის სტრუქტურული პრინციპებია გამეორებული. ამ სტრუქტურული პრინციპების შესწავლით კი განვაფიქრებთ და წავახალისებთ ფორმისა და წესრიგის თვით ჩვენში არსებულ საწყისებს. *kosmos*-ის შემსწავლელი ფილოსოფოსი თავის სულშიც *kosmos*-ის — წესრიგის მატარებელი ხდება.

პითაგორას პირადად, უპირველეს ყოვლისა, მათემატიკა აინტერესებდა. დადგენილად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ეს

არ ნიშნავდა ცრურწმენაზე აგებულ, რიცხვებით უბრალო თამაშს, პითაგორამ მათემატიკაში ნამდვილად რეალურ და ღირსშესანიშნავ შედეგებს მიაღწია. მისი აღმოჩენები სავსებით ახალი იყო და თანამედროვეებს აოცებდა. თუ კარგად არ შევიგნეთ, რა შთამაგონებელი ზემოქმედება ჰქონდა მათ სიახლეს, ჩვენ ვერასოდეს გავუგებთ პითაგორას, რომელსაც მათემატიკურ აღმოჩენათა ასეთი უჩვეულოდ ფართო გამოყენება გამართლებულად მიაჩნდა. პრიმიტიული აზროვნების ნაშთებიც არ უნდა გამოგვჩრჩეს მხედველობიდან: გავიხსენოთ, რა ვთქვით ველურის მიერ რიცხვებისა და აღრიცხული საგნების ირაციონალურ აღრევაზე. პითაგორას დიდმნიშვნელოვანი აღმოჩენები იმ დროს აზროვნების უადრესი წესების წმინდა რაციონალურ საფუძველზე აგებულ, შეუვალ დასაბუთებად გამოჩნდებოდა.

თავისი ყველაზე უფრო საგულისხმო აღმოჩენა, რომელმაც, გადმოცემით, განსაკუთრებით ღრმა დალი დაასვა მის აზროვნებას და საფუძვლად დაედო მის მათემატიკურ ფილოსოფიას, მან მუსიკის დარგში გააქეთა. ამ აღმოჩენის თანახმად, მუსიკალური სკალის ის ინტერვალები, რომელნიც დღესაც (თუ არ ვცდები) სრულყოფილ კონსონანსებად ითვლება, შეიძლება არითმეტიკულად გამოისახოს როგორც თანაფარდობები 1, 2, 3, 4 რიცხვებს შორის. ამ რიცხვების შეკრებით მიიღება 10, ამიტომ რიცხვი 10 მათემატიკისა და მისტიციზმის უჩვეულო პითაგორული კომბინაციის წყალობით სრულყოფილ რიცხვად გამოცხადდა. გრაფიკული სახით მას წარმოადგენდა tetrak-

tys-ად წოდებული ფიგურა:



ოქტავას ქმნის

შეფარდება 1 : 2, კვინტას 3 : 2, კვარტას 4 : 3. თუ კაცმა ყოველივე ეს წინასწარ არ იცის, შეუძლებელია ასეთი რამ მას ქნარზე დაკვირვას ან ნოტების გარჩევისას შემთხვევით მოუვიდეს თავში. აღმოჩენილ იქნა ს ა კ უ თ რ ი ვ ი წესრიგის არსებობა, თვით ბგერის ბუნებაში დამალული რიცხობრივი ორგანიზაცია, ეს კი უნივერსუმის ბუნების წარმომჩენ გამოცხადებად იქნა აღქმული.

ზოგადი პრინციპი, რომლის საილუსტრაციოდ მოჰყავდათ ეს ფაქტი, გულისხმობს საზღვრის (peras) დადებას განუსაზღვრელზე (apeiron), რათა მიღებულ იქნას განსაზღვრული (peperasmēnon). ეს გახლავთ სამყაროს და მასში შემავალი ყველა საგნის წარმოქმნის ზოგადი პითაგორული ფორმულა. მას შეეთანადება მორალური და ესთეტიკური ხასიათის შედეგი, რომლის თანახმადაც საზღვარი კარგია, განუსაზღვრელი კი ცუდი, ასე რომ საზღვრის დადება და სამყაროს, როგორც მთელის, kosmos-ად ჩამოყალიბება (მათ კი სწამდათ, რომ სამყაროში kosmos აღმოაჩინეს) მის სიკეთესა და მშვენიერებას მოწმობს და ადამიანებისათვის მისაბაძი მაგალითია. პითაგორას აღმოჩენის წყალობით მუსიკა მისი მიმდევრებისათვის ამ პრინციპის განხორციელების საუკეთესო ნიმუშად იქცა. მუსიკის მშვენიერება, რომელსაც პითაგორა, ბერძენთა უმეტესობის მსგავსად, ღრმად შეიგრძნობდა, კიდევ უფრო დამაჯერებელს ხდიდა მას: სიტყვა kosmos ხომ ბერძენს, წესრიგის გარდა, მშვენიერებასაც ახსენებდა. ამრიგად, ის ამბავი, რომ ბგერათა სამყაროში საზღვრის შემოტანა დისჰარმონიას მშვენიერებად აქცევს, კიდევ ერთი დადასტურება იყო საზღვრისა და სიკეთის იგივეობისა. ბგერათა მთელი სამყარო, რომელშიც გამეფებულია გაურკვეველი მოძრაობა მადლისა და დაბლის მიმართულებით, განუსაზღვრელის ნიმუშია. საზღვარი წარმოდგენილია თანამყდერ ბგერათა შორის რიცხვობრივ პროპორციათა სისტემით, რასაც მთელში წესრიგი შეაქვს. მთელი გონივრული გეგმით ნაწილდება. ეს გეგმა ადამიანს არ დაუდგენია, ის მუდამ არსებობდა და თავის აღმომჩენს ელოდა. კორნფორდის თქმით, „ბგერებში არსებული განუსაზღვრელი თვისობრივი მრავალფეროვნება წესრიგად იქცევა რაოდენობრივი პროპორციის ზუსტი და მარტივი კანონის მეშვეობით. ამგვარად დალაგებული სისტემა კვლავ შეიცავს განუსაზღვრელის ელემენტს ნოტებს შორის ცარიელი ადგილების სახით; მაგრამ აქ განუსაზღვრელი წესრიგს მოკლებული კონტინუუმი აღარ არის: საზღვრის ანუ ზომის შემოტანით იგი წესრიგში, kosmos-ში მომწყვედელი აღმოჩნდა“.

ეს პროცესი, აქ ერთი მკაფიო მაგალითის სახით დაჭვრილი, პითაგორელთა ვარაუდით უნივერსუმის მთლიანობაში მოქმე-

დებს, როგორც მისი განმსაზღვრელი პრინციპი. სწორედ აქ პითაგორელთა კოსმოლოგია არსებითად ემიჯნება იონიურს, რაც უფლებას გვაძლევს, პირველს ფორმის ფილოსოფია ვუწოდოთ, მეორეს კი — მატერიის ფილოსოფია. იონიელები დაპირისპირებულთა შერევაზე ლაპარაკს არ გასცილებიან. პითაგორელებმა დაუმატეს წესრიგის, პროპორციის, ზომის ცნებები, ესე იგი ყურადღება რაოდენობრივ განსხვავებებზე გადაიტანეს. ყოველი ცალკეული საგანი არის ის, რაც ის არის არა მისი მატერიალური ელემენტების წყალობით (ისინი ყველასათვის საერთოა), არამედ იმ შეფარდების გამო, რითაც ეს ელემენტები ერთმანეთშია არეული; ხოლო რადგან საგანთა ერთი კლასი მეორისაგან პროპორციის ელემენტით განირჩევა, ამიტომ, ამტიკებდნენ ისინი, საგნის გასაგებად არსებითი მნიშვნელობა აქვს მისი სტრუქტურის კანონის აღმოჩენას. მატერიის მაგივრად აქ ფორმაა წინ წამოწეული. სტრუქტურა არსებას განსაზღვრავს, მისი გამოსახვა კი შესაძლებელია რიცხობრივად, რაოდენობის ტერმინებში. განა ამის შემდეგ გასაკვირია, თუ ამასთან გავითვალისწინებთ იმდროინდელი ფილოსოფიის დაწყებით დონეს და ლოგიკის ან თუნდაც გრამატიკის სფეროში რაიმე სისტემური კვლევის არარსებობას, რომ თავიანთი ახლადმოპოვებული კონცეფცია მათ გამოხატეს დებულებით — „საგნები რიცხვებია?“

ასეთია მათი აზროვნების ძირითადი ხაზი. მის სხვადასხვა კერძო შედეგებს აქ ვეღარ ჩავუღრმავებთ, მაგრამ ერთი რამ მაინც უნდა აღინიშნოს, ერთი მხრივ, როგორც ილუსტრაცია, მეორე მხრივ კი იმ მძლავრი გავლენის გამო, რაც მან ბერძნული მეცნიერების ერთ მეტად მნიშვნელოვან დარგზე იქონია. ეს ის დარგია, რომელშიც ბერძნული, ესე იგი, საბოლოო ანგარიშით — პითაგორული იდეები შუა საუკუნეებში და მას შემდეგაც, მუსლიმანურ აღმოსავლეთშიც და ქრისტიანულ დასავლეთშიც კანონიკურად იყო მიჩნეული. ლაპარაკია სამედიცინო გამოკვლევებზე. საზღვარი და წესრიგი კარგია, ამიტომ სამყაროსა და მასში შემავალი ყველა ქმნილების კეთილდღეობა დამოკიდებულია მისი შემადგენელი ელემენტების სწორ შერევაზე (krasis). ამ შემთხვევაში ის harmonia-ს მდგომარეობაშია — ეს სიტყვა (ბერძნულშიც და ინგლისურშიც)

თავდაპირველად მუსიკაში იხმარებოდა, შემდეგ კი ბუნების ჭთელ სფეროზე გავრცელდა. ამ მოძღვრების მიკროკოსმოსი-სადმი მიყენება გვაძლევს თეორიას, რომლის თანახმადაც ჯან-მრთელობა დამოკიდებულია საწინააღმდეგო ფიზიკური ელემენტების — ცხელისა და ცივის, სველისა და მშრალის სწორი პროპორციით შერევაზე. თუ ისინი სხეულში harmonia-ს შეადგენენ, მაშინ, პლატონის „ნადიმში“ გამოყვანილი ექიმის სიტყვებით, ერთმანეთისადმი ყველაზე უფრო მტრულად განწყობილი ელემენტებიც კი მორიგდებიან და მშვიდობიან თანაარსებობას ეჩვევიან, „ხოლო ყველაზე მტრულ ელემენტებს ყველაზე დაპირისპირებულნი წარმოადგენენ, როგორც მაგალითად — ცივი და ცხელი, მწარე და ტკბილი, მშრალი და სველი“¹. ეს დოგმა საწინააღმდეგო თვისობრიობათა შორის სწორ რაოდენობრივ თანაფარდობათა შენარჩუნების (ან, ავადმყოფობის შემთხვევაში — აღდგენის) მნიშვნელობის შესახებ ქვაკუთხედად ექცა ბერძნულ მედიცინას, რომელიც პითაგორულ ატმოსფეროში, ალკმეონე კროტონელის შრომებით იწყება.

პითაგორელთა შემოტანილ ცნებებს ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში ხანგრძლივი ისტორია გააჩნია, ასე რომ სხვა მაგალითებიც ადვილად გავგახსენებს თავს. მე ვერ წარმოვიდგენთ, ეთქვამთ, მოძღვრებას სფეროთა ჰარმონიის შესახებ, რომლის წარმტაც, მაგრამ უმწეო მშვენიერებას არისტოტელეს პროზაულმა გონებამ თავისი უმძიმესი ლოგიკური ნაღმები დაუშინა. მაგრამ ჩვენ ცოტათი მაინც შევავლეთ თვალი იმ სააზროვნო ველს, სადაც ესოდენ უცნაური იდეა შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო, და წარმოდგენა შეგვექმნა სამყაროზე, რომელიც იმალება ლორენცოს სიტყვების მიღმა, ჯესიკას წინაშე რომ წარმოთქვა მან პორციას სახლის შორიახლოს, მთვარით განათებულ გორაკზე დასვენების ჟამს:

დაჯექ, ჯესიკა. ცის კამარას შეხედე ერთი — გასჩივოსნებულ ოქროს თასებს მოუფენიათ; და იმათ

¹ პლატონი. ნადიმი, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, თბ., 1964, გვ. 29 (მთარგ.).

შორის, რასაც ხედავ, სულ უმცირესიც თან მოძრაობს და თანაც მღერის ანგელოსივით, ეხმატკბილება ნორჩთვალემა ქერუბიმთ გუნდებს. უკვდავ სულთ შორის ამნაირი ჰარმონიაა. მაგრამ ვიდრემდე ლაფიანსა და მოუხეშავ სამოსელშია გახვეული, არ გვესმის მისი¹.

თ ა ვ ი III

მოძრაობის პრობლემა

(ჰერაკლიტე, პარმენიდე და პლურალისტები)

მომდევნო ფილოსოფოსი გახლავთ იდუმალებით მოცული ჰერაკლიტე, რომელმაც ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში დაიმსახურა „ბნელისა“ და „ამოუცნობის“ მეტსახელები. ჰერაკლიტეს დაბადებისა და გარდაცვალების ზუსტი თარიღები უცნობია, მაგრამ მისი ადგილი ფილოსოფიის ისტორიაში საკმაოდ კარგადაა ფიქსირებული იმის მიხედვით, რომ მას პითაგორა ჰყავს ნახსენები და გაკრიტიკებული, ხოლო თავად მის ფილოსოფიაზე აშკარად მიანიშნებს პარმენიდე. ჰერაკლიტეს მოღვაწეობა დაახლოებით ძვ. წ. მეექვსე და მეხუთე საუკუნეების მიჯნას უნდა ემთხვეოდეს.

ჰერაკლიტეს გაგება გვიძნელდება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი მცირე ფრაგმენტები შემოგვრჩა. ფრიად მედიდური და ზვიადი გონების პატრონი ფილოსოფოსი ვერ ეგუებოდა თანმიმდევრულ, დინჯ მსჯელობას, მას უფრო ცალკეული პროფეტული აზრების გამოთქმა ხელეწიფებოდა. სათქმელის გადმოცემის მეთოდით ჰერაკლიტე დელფოს მისანს გვაგონებს, რომელიც, მისივე თქმით, „არც გამოთქვამს და არც მალავს თავის აზრს, არამედ მიანიშნებს მასზე“. მაგრამ მაინც უნდა

¹ უილიამ შექსპირი ორ წიგნად. თარგმანი ვ. ჭელიძისა, ტ. II, თბ., 1971, გვ. 423 (მთარგ.).

ვეცადოთ და ჩავწვდეთ ამ დაუკავშირებელ გამონათქვამთა მიღმა მიმალულ ზოგიერთ იდეას. ისინი საინტერესო ეტაპს წარმოგვიდგენენ აზროვნების განვითარებაში.

პითაგორასა და სხვათა კრიტიკისას ჰერაკლიტე მათ მთავარ ცოდვად გარეგანი ბუნების კვლევით გატაცებას, ფაქტების ძიებას მიიჩნევს. „პოლიმათია — მრავლის ცოდნა — ჭკუას ვერ შეგვძენს“, — წერდა იგი, — „ასე რომ იყოს, მაშინ მას შეიძენდნენ ჰესიოდე და პითაგორა, ქსენოფანე და ჰეკატე“¹. ასეთი ცოდნა გრძნობის ორგანოებით მიიღწევა, მაგრამ „თვალი და ყური ცუდი მოწმეა მისთვის, ვის სულსაც განსჯის უნარი ორა აქვს“². შეგრძნებები სხვადასხვა ადამიანს სხვადასხვა სამყაროს უჩენს. მიმართე მზერა შენს შიგნით, ესე იგი, საკუთარ გონებაზე — და აღმოაჩენ სიღვის-ს, რომელიც ჭეშმარიტებაა და ყველა საგნისათვის საერთოა. ეს პირველი აშკარად გადადგმული ნაბიჯია, რომელიც ძირს უთხრის შეგრძნებების აღიარებას ჭეშმარიტების გზად.

როგორც ჩანს, ბუნების ფარული კანონი, რომლის გაცხადებასაც ჩემობს ჰერაკლიტე, მდგომარეობს იმაში, რომ ყოველი საგანი ბრძოლის წყალობით ცოცხლობს, ამიტომ კონფლიქტი არსებითია სიცოცხლისათვის და, მაშასადამე, კარგია. მშვიდობიანი და ჰარმონიული სამყაროს პითაგორული იდეალი მან უარყო, როგორც სიკვდილის იდეალი. „ომი ყოველივეს მამაა“, ამბობდა ის, „ბრძოლა სამართლიანია“³. ეს დებულება, შესაძლოა, ანაქსიმანდრეს უმიზნებს, რადგან ამ უკანასკნელმა საწინააღმდეგოთა განუწყვეტელი ურთიერთდაპირისპირება უსამართლობად გამოაცხადა, რისთვისაც მათ სასჯელი უნდა მოიხადონ კიდევ. აქამდე ფილოსოფოსები მუდმივობისა და სიმყარის ძიებაში იყვნენ. ამგვარი რამ არ არსებობს, ამბობს ჰერაკლიტე, და არც ასეთი დამყაყებელი სამყაროს სურვილია გამართლებული. რაც ცოცხლობს, სხვისი ნგრევით ცოცხლობს.

¹ ჰერაკლიტეს ფრაგმენტებს გათრას ინტერპრეტაციის მიხედვით ვთარგმნით. შდრ. აგრეთვე *Материалисты древней Греции. Собрание текстов*, М., 1955, გვ. 45 (მთარგ.).

² შდრ. იქვე, გვ. 51 (მთარგ.).

³ შდრ. იქვე, გვ. 46 (მთარგ.).

„ცეცხლი ცოცხლობს ჰაერის სიკვდილით, ჰაერი კი ცეცხლის სიკვდილით; წყალი მიწის სიკვდილით ცოცხლობს, მიწა — წყლის სიკვდილით“¹. პითაგორელები საპირისპიროთა ჰარმონიაზე ლაპარაკობდნენ, მაგრამ განა შესაძლებელია საპირისპიროებმა ძალდატანების გარეშე შექმნან ჰარმონია? ჰარმონია, ამბობდა იგი, მხოლოდ საპირისპიროდ მიმართულ დაძაბულობათა შეხამებითაა შესაძლებელი, ასეთი რამ კი მშვილდს ახასიათებს. თუ ეს სახე სწორად მესმის, უნდა წარმოვიდგინოთ მშვილდი, კარგად დაჭიმული, მაგრამ უმოქმედო. სანამ ის უბრალოდ კედელზეა მიყრდნობილი, ჩვენ ვერავითარ მოძრაობას ვერ ვხედავთ და გვგონია, რომ საქმე გვაქვს სავსებით მოსვენებულ, სტატიკურ ობიექტთან. მაგრამ სინამდვილეში მის შიგნით განუწყვეტელი ბრძოლა მიმდინარეობს, რაც ლარის დაზიანების შემდეგ გახდება ცხადი: მშვილდი უმალ გამოიყენებს მოცემულ შესაძლებლობას, გაწყვეტს ლარს და თავად გასწორდება. წონასწორობის საფუძველი ბრძოლაა, ამიტომ ეს უკანასკნელი, როგორც სიცოცხლის წყარო, პოზიტიური საწყისია. უაზრობა იქნება მის ერთ-ერთ მხარეს ან სტადიას კარგი ვუწოდოთ, მეორეს კი ცუდი.

„სამყარო, — ამბობს ჰერაკლიტე, — არის მარად ცოცხალი ცეცხლი, რომელიც თანაზომიერად ინთება და თანაზომიერად ქრება“². თუ ჩავთვლით, რომ იგი, იონიელთა დარად, აღიარებდა ერთადერთ პირველნივთიერებას, რომლისგანაც შემდეგ სამყარო განვითარდა, მაშინ ასეთი პირველადი სუბსტანცია მისთვის ცეცხლი იქნება. მაგრამ ჰერაკლიტე იონიელებს არ ჰგავდა. მას ანაქსიმანდრესავით როდი სწამდა კოსმოგონია, სამყაროს ევოლუცია პირველადი მარტივი მდგომარეობიდან. სამყარო „იყო, არის და მარად იქნება“ ის, რაც ახლათ. ცეცხლი უფრო სიმბოლური მინიშნებაა მისი ბუნებისა. ცეცხლში საუკეთესო მატერიალურ გამოხატვას ჰპოვებს (იმ დროს კი შეუძლებელი იყო რაიმე სხვა სახის გამოხატვაზე ლაპარაკი) ჰერაკლიტეს ორი ცენტრალური პრინციპი: (I) ყოველივე ბრძოლაში იქმნება და (II) ყოველივე განუწყვეტელ მდინარე-

¹ შდრ. იქვე, გვ. 48 (მთარგ.).

² შდრ. იქვე, გვ. 44 (მთარგ.).

ბაშია. ცეცხლი ხომ, ერთი მხრივ, რაღაცის შთანთქმისა და განადგურების ხარჯზე არსებობს, მეორე მხრივ კი გამუდმებით იცვლის მასალას, რათა თუნდაც ერთხანს, სანთლის ალივით, საკმარისად მდგრადი და უცვლელი გამოჩნდეს. თუკი მთელი სამყარო ამ წესით არსებობს, მაშინ ის სრული უფლებით შეგვიძლია აღვწეროთ, როგორც თავისებური სახის ცეცხლი.

ჰერაკლიტეს მოძღვრება სიფის შესახებ უჩვეულოა და რთული. „მე კი ნუ მიგდებთ ყურს, არამედ სიფის-ს“¹, ამბობს იგი. აქ სიტყვა სიფის თითქოს ერთ-ერთი მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობით იხმარება, როგორც „ცნობა“ ან „აღწერა“, მაგრამ მას უკვე მიკუთვნებული აქვს გამომთქმელისაგან დამოუკიდებელი არსებობა, ამიტომ ეს მნიშვნელობანი უკვე შეიძლება ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ. სიფის მარად ჰუმმარტია, ყველა საგანი მას უნდა შეესაბამოს, ის ზოგადია ყველასათვის, „ხოლო ყველამ უნდა მისდიოს იმას, რაც ზოგადია“². ის, შესაძლოა, იდენტურია „აზრთან“ (gnome), რომლის წყალობითაც, ჰერაკლიტესავე თქმით, „ყველა საგანი ყველა საგანს მართავს“. გვიანდელი კომენტატორი გადმოგვცემს, რომ ჰერაკლიტეს მიხედვით „ღვთაებრივ ლოგოსში სუნთქვის მეშვეობით ვაღწევთ“, ესე იგი ღვთაებრივი გონი, რომელიც სამყაროს მართავს, (ა) იდენტურია ჩვენი გონებისა, როგორც ეს პითაგორელებთანაა, (ბ) მაგრამ მაინც რაღაც მატერიალურია. სინამდვილეში ის იგივეა, რაც კოსმიური ცეცხლი, რადგან ჰერაკლიტეს მეორე ანტიკური ინტერპრეტატორის მიხედვით „ის ამბობს, რომ ცეცხლი გონიერია და მთელის მოწესრიგების მიზეზია“. გონიერი ცეცხლის ცნება გვიჩვენებს, რა ძნელი ხდება ყოველივეს ახსნა მატერიალურის ცნების საზღვრების გარეთ გასვლის გარეშე.

ჰერაკლიტე გამოცანებით ლაპარაკობს, ამბობდნენ ბერძნები. ამას ორი მიზეზი განაპირობებდა. ჯერ ერთი, ხატოვანი და პარადოქსული ენით ლაპარაკისკენ მას საკუთარი ტემპერამენტი უბიძგებდა. მას ვუპოვით უბრალო პარადოქსსაც, რო-

¹ შლრ. ი ქ ვ ე, გვ. 45 (მთარგ.).

² შლრ. ი ქ ვ ე, გვ. 41 (მთარგ.).

გორიცაა: „სიკეთე და ბოროტება ერთია“¹; შეიძლება შეგვხვდეს ასეთი მომხიბლავი, მაგრამ ძნელად საწვდომი სახე: „ღრო შაშის მოთამაშე ბავშვია; მეუფება ბავშვს ეკუთვნის“²; მეორეც: იგი იმიტომაა რთული, რომ აზროვნებამ მასთან განსაკუთრებით რთულ სტადიას მიაღწია; ჰერაკლიტე ვერ გაიაზრებდა მარტივ იონიურ კოსმოგონიებს, თანაც სიცოცხლისა და აზროვნების მატერიალური სუბსტანციის მარწუხებში მომწყვდევა არც მას მიაჩნდა ადვილ და ბუნებრივ საქმედ. აშკარად დამდგარიყო ღრო, ორივე ამ საწყისს მატერიის ტყვეობიდან დაეხსნა თავი.

გარდატეხა ერთობ თავისებური გზით მოხდა. მოაზროვნე, რომლის მოღვაწეობაც გახდა შემობრუნების საფუძველი, ერთდროულად ძლიერიც გახლდათ და შეზღუდულიც. ამ ძალამ და შეზღუდულობამ თანაბრად შექმნა წყალგამყოფი ბერძნულ აზროვნებაში. ლაპარაკია ფილოსოფოს პარმენიდესზე, რომელიც მეზუთე საუკუნის პირველ ნახევარში ცხოვრობდა. მისდამი მიძღვნილ პლატონის დიალოგის მიხედვით, დაახლოებით 450 წელს იგი სამოცდახუთისა უნდა ყოფილიყო. მის შემდეგ ბერძნული ფილოსოფია იმავე გზით ვეღარ ივლიდა; ყველა, მათ შორის პლატონი და არისტოტელეც კი, გრძნობდა, რომ ევალეობდა ანგარიში გაეწია მისთვის, გასწორებოდა მის აჩრდილს.

იგი ჰერაკლიტეს სრული ანტიპოდი იყო. ჰერაკლიტესათვის ერთადერთ რეალობას მოძრაობა და ცვალებადობა შეადგენდა; პარმენიდე მოძრაობას შეუძლებლად აცხადებდა და მთელი რეალობა ერთადერთ, უძრავსა და უცვლელ სუბსტანციასზე დაჰყავდა. ამ უჩვეულო დასკვნას მან მსჯელობის არანაკლებ უჩვეულო გზით მიაღწია.

არსებობს დებულება, რომლის ავტორიც ამჟამად აღარ მახსოვს და რომლის კომენტირებაც რამდენჯერმე უთხოვიათ კემბრიჯის უნივერსიტეტში წარჩინებულთა გამოცდებზე. მასში გატარებულია ის აზრი, რომ ბერძნული ფილოსოფიის მრავალი პრობლემა წარმოიშვა გრამატიკის, ლოგიკისა და მეტა-

¹ შღრ. იქვე, გვ. 46 (მთარგ.).

² შღრ. იქვე (მთარგ.).

ფიზიკის აღრევისაგან. ამ სამ რამეს ერთმანეთში ურევდნენ, რადგან არც ერთი მათგანი არ არსებობდა, როგორც შესწავლის განსაკუთრებული ობიექტი. პარმენიდეს გასაგებად აუცილებლად დაგვჭირდება სწორედ ამ მომენტის გათვალისწინება. ის არ ფლობდა ლოგიკის ან თუნდაც გრამატიკის ჩვეულებრივ წესებს, რომლებიც ჩვენ მემკვიდრეობით მიგვიღია და დღეს მონაწილეობს ფილოსოფიას ყველაზე მეტად დაშორებული პიროვნების გაუცნობიერებელ სააზროვნო პროცესებშიც კი. არც ისე ადვილი საქმეა, თავი ასეთი პირველდამწყების ადგილზე წარმოვიდგინოთ.

აზროვნების ამ ეტაპზე ბერძნებს განსაკუთრებით იმ აზრის შეთვისება უჭირდათ, რომ სიტყვას შეიძლება ერთზე მეტი მნიშვნელობა გააჩნდეს. ამის ერთ-ერთი მიზეზი უეჭველად გახლდათ პრიმიტიული მაგიური სატეხურის სიახლოვე, რომელზედაც სიტყვა და მისი ობიექტი ერთიანობას ქმნის. კერძოდ, ზმნა „ყოფნა“ ბერძნულად ნიშნავდა „არსებობას“ — როგორც, მაგალითად, ბიბლიურ გამოთქმაში „უწინარეს აბრაამისა ვიყავ მე“. რა თქმა უნდა, ჩვეულებრივ მეტყველებაში ის სულ სხვა აზრითაც იხმარებოდა და აღნიშნავდა გარკვეული თვისების ქონას, მაგ. „შავი არის“, „ცივი არის“ და ა. შ. მაგრამ შეგნებულად ამ სიძნელისათვის ჯერ არავის მიექცია ყურადღება. თანამედროვე ტერმინებით რომ ვთქვათ, ჯერ არ იყო ნათელყოფილი განსხვავება ზმნის ექსისტენციურ და პრედიკატულ ხმარებებს შორის. პარმენიდე, რომელიც პირველი ჩაუკვირდა სიტყვათა ლოგიკას, ფიქრობდა: თქმა იმისა, საგანი არის, შეიძლება და უნდა ნიშნავდეს მხოლოდ მის არსებობას; ეს აზრი მას რეალობის ბუნების წარმომჩენ გამოცხადებად მოეგლინა. მთელი მისი კონცეფცია რეალობის ბუნების შესახებ იქიდან მომდინარეობს, რომ ზმნა „ყოფნას“ ამგვარ მეტაფიზიკურ ძალას ანიჭებს. იონიელ ფილოსოფოსებს უთქვამთ, რომ სამყარო ერთი იყო, მაგრამ მრავალი გახდა. მაგრამ, დავობს პარმენიდე, განა გააჩნია სიტყვას „გახდა“ რაიმე რეალური მნიშვნელობა? როგორ შეიძლება საგანი შეიცვალოს, ესე იგი, მოხდეს ის, რაც იგულისხმება, მაგალითად, გამოთქმაში: „ჰაერი წყალი და ცეცხლი გახდა?“ ცვლილება ნიშნავს „ქცევას იმად, რაც ის არ არის“, მაგრამ თქმა

იმაზე, რაც არის, რომ ის არ არის, უბრალოდ მცდარია. რაც არის, არ შეიძლება რაიმე არ იყოს, რადგან „არყოფნა“ ნიშნავს არსებობის სფეროდან გაქრობას. ამ შემთხვევაში საგანი არ იქნებოდა ის, რაც არის, მაგრამ საგნის ყოფნა ზომ თავიდანვე მიღებული გვექონდა და უნდა გვექონოდა კიდევ. პარმენიდეს ერთადერთი საწყისი პოსტულატი: „ის არის“, ე. ი. არსებობს ერთადერთი საგანი. დანარჩენი აქედან გამომდინარეობს.

ყოველივე ეს შეიძლება სიტყვების უაზრო თამაშად მოგვეჩვენოს, მაგრამ თავის დროზე ამგვარ მსჯელობას მეტად სერიოზულად უყურებდნენ და მხოლოდ პლატონმა, ისიც სრული ფილოსოფიური სიმწიფის უამს, თავის დიალოგში „სოფისტები“ შეძლო და განმარტა, რომ თუშეცა პარმენიდეს და მისი ოპონენტებიც ერთსა და იმავე სიტყვას „არის“ ხმარობდნენ, მასში სხვადასხვა აზრს დებდნენ. თავის დროზე მისი არგუმენტაცია შეუვალი ჩანდა, დასკვნები კი მისგან უჩვეულო გამომდინარეობდა. ყოველგვარი ცვლილება და მოძრაობა არარეალური გამოდის, რადგან მათში იგულისხმება, რომ ის, რაც არის, იქცევა იმად, რაც ის არ არის ან აღმოჩნდება იქ, სადაც ის არ არის, ხოლო არსებულზე თქმა იმისა, რომ „ის არ არის“ აბსურდია. მოძრაობის შეუძლებლობას სხვა მიზეზიც განაპირობებდა, სახელდობრ — არარსებობა ისეთი რამისა, როგორიცაა ცარიელი სივრცე. სივრცე შეიძლება აღვწეროთ მხოლოდ როგორც იმგვარი რამ, „სადაც რეალური საგანი, რომელიც არის, არ არის“. მაგრამ იქ, სადაც არ მოიპოვება ის, რაც არის, ცხადია, გვაქვს მხოლოდ ის, რაც არ არის, ესე იგი რაც არ არსებობს.

მაშასადამე, რეალური სამყარო, ყოველივე ის, რაც არის, უნდა წარმოადგენდეს ერთგვაროვანი სუბსტანციის მასას, უცვლელსა და უძრავს და მას სამართაღქამოდ უნდა შერჩეს ამგვარი მდგომარეობა. კაცს ბუნებრივად აღეძვროდა პარმენიდესთან შედავების სურვილი, სამყარო ზომ ასეთი აშკარად არ არისო, მაგრამ ეს გარემოება ბერძენ მოაზროვნეს დიდად არ აწუხებდა. ყოველივე, რაც მოცემულია ადამიანთა წარმოდგენაში უნივერსუმის შესახებ, ყოველივე, რასაც ისინი თავისი ჭკუით ხედავენ, ისმენენ და შეიგრძნობენ, წმინდა წყლის ილუზიაა,

მხოლოდ გონებას ძალუძს ჭეშმარიტების წვდომა; ხოლო გონება — გულუბრყვილო ქედმაღლობით განაცხადებდა პირველი აბსტრაქტულ მოაზროვნეთაგანი — უცილობლად ასაბუთებს, რომ რეალობა სრულებით სხვაგვარი ბუნებისაა.

პარმენიდეს დამსახურება ისაა, რომ მან ბერძნები აბსტრაქტული აზროვნების გზაზე გაიყვანა, გაანთავისუფლა გონება გარეგან ფაქტებზე მიმართულობისაგან და მისი აზროვნების შედეგები გრძნობად აღქმაზე მალა დააყენა. ამ მხრივ, ბერძნები ბეჯითი მოსწავლეები გამოდგნენ, იმდენად, რომ აბსტრაქტული აზროვნებისადმი და გარე სამყაროს ფაქტების უგულვებელყოფისადმი მათმა მიდრეკილებამ ევროპული მეცნიერება დაახლოებით ათასი წლით ააცდინა სწორ გზას. მაგრამ, სიკეთედ მივიჩნევთ ამ პროცესს თუ ბოროტებად, აქ ჩვენ საშუალება გვეძლევა მისი საწყისები დავინახოთ.

ზოგიერთმა პარმენიდე მატერიალისტად მიიჩნია, ჩათვალა, რომ, რადგან არ განასხვავებს ერთმანეთისაგან მატერიალურსა და არამატერიალურს, მისი ერთადერთი უცვლელი რეალობა მატერიალური ბუნების მქონედ უნდა გავიაზროთ. ეს კერძო საკითხი უმნიშვნელოა და მასზე პასუხის გაცემა შეუძლებელია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩვენ ისევ იმ პერიოდთან გვაქვს საქმე, როცა მატერიალური და არამატერიალური ჯერ ერთმანეთისგან ვერ განუსხვავებიათ. მთავარი ისაა, რომ მისი რეალობა არ ა გ რ ძ ნ ბ ა დ ი ა, მხოლოდ გონებით მიიწვდომება. პლატონისათვის განსხვავება მატერიალურსა და სულიერს შორის ნათელი იყო, მაგრამ მასთანაც ის უფრო ხშირად გამოიხატება სიტყვებით „გრძნობადი“ და „ინტელიგენტური“. პარმენიდემ გონებით საწვდომი პირველმა წამოწია წინ გრძნობადის მიჩქმალვის ხარჯზე, ასე რომ მეტისმეტად დიდი შეცდომა იქნება მას მატერიალიზმის მამა ვუწოდოთ, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი აკეთებს.

ამიერიდან ფილოსოფია, რომელიც გამოაცხადებს, რომ მრავალფეროვანი სამყარო მარტივი ერთიანობიდან წარმოდგება, წყალს საწყისად ვეღარ მიიჩნევს. პარმენიდემ სასიკვდილო ლახვარი ჩასცა იონიური ტიპის მატერიალისტურ მონიზმს. ამას უმაღლ მოჰყვა საპასუხო რეაქცია — რაღაც უნდა დაჯდომოდეთ, გადაერჩინათ მოვლენათა სამყარო. ადამიანის

სალი აზრი აჯანყდა და განაცხადა, ჩვენი მხედველობისა და შეხებისათვის მისაწვდომ, ნაცნობ საგნებს რეალობა უნდა შეუნარჩუნდესო. რამდენადაც ეს დებულება პირველადი ერთიანობის რწმენას ველარ შეუთავსდებოდა, უარყოფილ იქნა პარმენიდესეული დაშვების ის ნაწილი, რომლის თანახმადაც სამყარო სუბსტანციურად ერთია. პარმენიდეს უშუალოდ პლურალისტების ფილოსოფია მოსდევს. ბერძენ მოაზროვნეთაგან უდიდესის, პლატონის გამოჩენამდე აღარავის უთქვამს, რომ ქვების, მცენარეებისა და ცხოველების ცვალებად სამყაროს მხოლოდ მოჩვენებითი არსებობა შეიძლება მიეწეროს და რეალობა და ერთიანობა სივრცისა და დროის მიღმა სამყაროშია საძიებელიო. თუმცა პლატონმა პარმენიდეს ძლიერი გავლენა განიცადა და მას უდიდესი მოწიწებით მოიხსენიებდა, მისი აზროვნების ჩამოყალიბებაში მრავალმა სხვა, პარმენიდეს შემდგომ შემქმნილმა მოძღვრებამაც შეიტანა თავისი წვლილი.

პლურალისტებს განეკუთვნებიან ემპედოკლე, ანაქსაგორა და ატომისტური ფილოსოფიის შემქმნელი დემოკრიტე. ემპედოკლე ერთობ დამაინტრიგებელი ფიგურაა. მასში გაერთიანებულია ფილოსოფოსი, პითაგორეანული ტიპის რელიგიური მისტიკოსი და ჯადოქარი, სასწაულმოქმედი. ამგვარი კომბინაცია ნიშნეულია პითაგორეანელობის სამშობლოსათვის — დასავლეთ-ბერძნული სამყაროსათვის, ემპედოკლე კი სიცილიის ქალაქ აგრაგასის მკვიდრი გახლდათ. ვერც ერთი სხვა ეპოქა ან ქვეყანა ვერ წარმოშობდა ასეთ ფენომენს. ემპედოკლე აცხადებდა, რომ მისი ცოდნა ბუნების ძალებზე გაბატონების საწინდარია, რომ მისი დახმარებით აღამიანები შეძლებენ ქარის შეჩერებას, წვიმის მოყვანას და ჰადესს გამგზავრებულთა უკან გამოხმობასაც კი. მას მტკიცედ სწამდა სულთა გადასახლება. ყოველივე ეს ამ მოაზროვნის მრწამსის არსებითი მომენტია და შეუძლებელია მოვწყვიტოთ მის ფილოსოფიას, რომელმაც თავის მხრივ სერიოზული წვლილი შეიტანა აზროვნების განვითარებაში; ემპედოკლემ პირველმა სცადა თავი დაეღწია პარმენიდეს დაგებული ლოგიკური ხაფანგისაგან (გადმოცემით, ემპედოკლე პარმენიდეს მოწაფე იყო).

რადგან მოვლენათა სამყაროსათვის ანგარიშის გაწევის აუცილებლობა გვაიძულებს დავთმოთ მატერიის პირველადი ერ-

თიანობა, ემპედოკლემ ოთხივე ელემენტი (ის მათ „ძირებს“ უწოდებდა) — ე. ი. მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი — რეალურად და უპირობოდ გამოაცხადა. მოვლენათა სამყაროს იგი ხსნიდა, როგორც ამ ოთხი ძირი-სუბსტანციის სხვადასხვა პროპორციით აღრევის შედეგად შექმნილი კომბინაციების მრავალგვარობას. იგი ნამდვილი პითაგორელივით ხაზს უსვამდა პროპორციის მომენტს, როგორც განმსაზღვრელ ფაქტორს და არც იმაზე იხევდა უკან, — თუმცა, ძნელი წარმოსადგენია, ამ დროს რას ემყარებოდა, — რომ განესაზღვრა, კერძოდ რა პროპორციებთან გვაქვს საქმე ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში. მაგალითად, ძვალს იგი ხსნიდა, როგორც მიწის ორი წილის, წყლის ორი წილის და ცეცხლის ოთხი წილის შენაერთს. ამგვარად მოაზროვნე კაცისათვის არც არის აუცილებელი რაიმე რეალური ცვალებადობის — ნამდვილი წარმოშობისა და მოსპობის — აღიარება. ერთადერთ „რეალობას“ ოთხი ძირი — სუბსტანცია შეადგენს, ესენი კი დასაბამითვე არსებობდნენ და მარად იარსებებენ. ბუნების ქმნილებანი „რეალური“ როდია, ისინი მხოლოდ ამ ელემენტთა შემთხვევით კომბინაციებს წარმოადგენენ. მოძრაობა, რა თქმა უნდა, დაშვებული უნდა იქნას, ეს კი, ემპედოკლეს აზრით, შესაძლებელია ცარიელი სივრცის აუღიარებლადაც (რომლის არარსებობაც პარმენიდეს მიერ საბოლოოდ დასაბუთებული ჩანდა). მისი წარმოდგენით, მოძრაობა წყალში თევზის გადაადგილებას ჰგავს: თევზის წინსვლასთან ერთად წყალი მყისვე შემოეკვრის მას და ყოველთვის შეხებაშია მის ყოველ წერტილთან.

პარმენიდეს შემდეგ გულუბრყვილო იონიური ცნება მატერიალური სუბსტანციისა, რომელსაც თავი ცოცხალ ქმნილებასავით თვითონ მოჰყავს მოძრაობაში, შეუწყნარებელი გახდა და აუცილებელი აღმოჩნდა განსაკუთრებული მამოძრავებელი მიზეზის გამოყოფა. ემპედოკლემ ორი ასეთი საწყისი დაასახელა: სიყვარული და მტრობა. მის ფიზიკურ ნაშრომში ისინი ჩვეულებრივი მიზიდვა-განზიდვის განმასრუციებლებელ ბუნების ძალებად წარმოგვიდგებიან. მტრობა ყოველ ელემენტს სხვებისგან გამოყოფისკენ უბიძგებს, მაგრამ ამავე დროს მასი გავლენით მსგავსი მსგავსს ესწრაფვის, ყოველი ნაწილაკი ცდილობს დაუკავშირდეს იმავე ელემენტის სხვა ნაწი-

ლაკებს. სიყვარული ის ძალაა, რომელიც ერთ ელემენტს მეორეში ურევს და ამ გზით შედგენილ ქმნილებებს წარმოშობს. უპირატესობას ხან სიყვარული მოიპოვებს, ხან მტრობა; სამყაროული ევოლუციის ციკლური ხასიათი სწორედ ამით განისაზღვრება. როდესაც გამარჯვება სიყვარულს რჩება, ელემენტები ერთიან მასას ქმნიან. თუ მტრობამ აჯობა, ისინი განცალკევებულ კონცენტრულ შრეებად ლაგდებიან — მთელი ხომ სფეროს სახითაა წარმოდგენილი — ისე, რომ ცენტრში დედამიწა აღმოჩნდება, ყველაზე გარე შრეს კი ცეცხლი შეადგენს. ჩვენეულის მსგავსი სამყაროები გარდამავალ საფეხურებზე ყალიბდება; ამ დროს მიწის უზარმაზარი მასები წყდება ერთმანეთს კონტინენტების სახით, წყალი კი ზღვებად გროვდება, ამას გარდა წარმოიქმნება სხვადასხვა ელემენტის მრავალგვარი კომბინაცია, წარმოდგენილი მცენარეებისა და ცხოველების მსგავსი საგნებით. თუმცა ემპედოკლეს შეეძლო ამ ძალების წმინდად ფიზიკურ დახასიათებას დასაჭერებოდა, იგი, როგორც ჩანს, რეალურად თვლიდა მათ სახელებთან ასოცირებულ ფსიქიკურსა და მორალურ თავისებურებებსაც. აქ უკვე ასპარეზზე რელიგიური მოძღვარი გამოდის. სიყვარული ისაა, რაც სქესებს ერთმანეთთან აახლოებს, რაც უბიძგებს ადამიანებს კეთილი ფიქრისა და ქველი საქმისაკენ. მტრობას კი პირიქით, სამყაროში ტანჯვა და ცოდვა შემოაქვს. უცნაურია, მაგრამ ჩვენ ჯერ კიდევ ვერ მიგვიღწევა იმ საფეხურისთვის, რომელზეც შესაძლებელი გახდებოდა ასეთი ძალების არამატერიალურ სინამდვილედ მოაზრება. არამატერიალურის ცნება ჯერ, უბრალოდ, არ არსებობდა. ზოგმა შეიძლება იფიქროს, რომ როცა მამოძრავებელი მიზეზები მოძრავ მატერიას გამოეყოფა, ამით არამატერიალურის ცნებაც ჩამოყალიბდება. მაგრამ ემპედოკლეს ენა გვიჩვენებს, რომ ეს ასე არ გახლავთ. სიყვარული „სივრცეშიც და სივანეშიც ტოლია“ სამყაროსი. იგი და მტრობა ვერცხლისწყალივით „გაირბენენ ყველა საგანს“.

როგორც ჩანს, საერთოდ იძულებული ვიქნებით ამ სისტემების ზერელე გაცნობას დავჯერდეთ. მაგალითად, ვერ ჩავუღრმავდებით ემპედოკლეს მიერ შეგვრძნების მექანიზმის მეტად საგულისხმო ახსნას. მაგრამ ემპედოკლეს მოძღვრების ერთი ყველაზე უფრო უჩვეულო შედეგი იმდენადაა თავისთავად

საინტერესო, რომ ძნელია დასძლიო ცდუნება და უყურადღებოდ აუარო მას გვერდი. კონკრეტულ საკითხთა განხილვამ ემპედოკლე შემთხვევით (მეცნიერულ დაკვირვებაზე ჯერ ხომ ლაპარაკიც ზედმეტია) ბუნებრივი შერჩევის ლამის დარვინისებრ თეორიამდე მიიყვანა. იგი ბუნების ფილოსოფოსია იმ აზრით, რომ მის სამყაროში ადვილი არა აქვს შემოქმედდემერთს, გონებას, რომელიც ორგანიზმებს რაიმე მიზანს შეუთანადებდა. ცოცხალი ქმნილებები, ყველა სხვა ბუნებრივი სხეულის მსგავსად, წარმოიშვა ელემენტთა სრულიად შემთხვევითი კომბინაციით. ამიტომ მას უნდა აეხსნა, რატომ ქმნის მათი ორგანოების სტრუქტურა გამიზნულობის შთაბეჭდილებას. თვალი და ყური, ხელი და ფეხი, საჭმლის მომნელებელი ორგანოები ისე ზედმიწევნით შეესაბამება თავის შესასრულებელ ფუნქციებს, რომ ძნელია, დაიჯერო, ისინი ამ მიზნის გათვალისწინების გარეშე წარმოიშვნენო. მაგრამ, ამბობს ემპედოკლე, ეს ყოველთვის როდი იყო ასე. თავდაპირველად დედამიწაზე მეტად უცნაურ ქმნილებებს უნდა ეცხოვრათ — ხარისთავიან ადამიანებს, კიდურების მაგიერ მცენარეებივით ტოტემომარჯვებულ ცხოველებს. მაგრამ არსებობისათვის ბრძოლის პროცესში გარეპირობებს ნაკლებზეგუებულნი დაიღუპნენ და მხოლოდ ის გადარჩა, ვისი ორგანოებიც შემთხვევითობის ძალით პრაქტიკულად შეეგუა ერთმანეთს.

ანაქსაგორა იონიურ ტრადიციას გვიბრუნებს; ოღონდ, რათქმა უნდა, არა გულუბრყვილო მონიზმს, არამედ ისეთ მეცნიერულ მოღვაწეობად გაგებულ ფილოსოფიას, რომელსაც მისდევენ წმინდა ცნობისმოყვარეობის მოტივით და პითაგორელებივით არ ცდილობენ რალაც უცნაური გზებით მისტიკურ-რელიგიური იდეების შემოტანას. წარმოშობით იგი რაციონალური აზრის აკენიდან, სმირნას მახლობლად მდებარე ქალაქ კლადომენედანაა. ცხოვრობდა ათენში, სადაც მეზუთე საუკუნის შუა ხანებში პერიკლესა და ასპაზიას გარშემო შემოკრებილი განათლებული, სკეპტიკურად განწყობილი ხალხის წრეს დაუახლოვდა. იგი გაასამართლეს, როგორც ღვთისმგმობელი და ქალაქი დაატოვებინეს. ამ აქციას უეჭველად პოლიტიკური სარჩული ედო — ანაქსაგორა პერიკლესთან მეგობრობას შეეწირა, მაგრამ ბრალდება მაინც თავისთავად საგუ-

ლისხმოა. მას მსჯავრი გამოუტანეს იმის თქმისთვის, რომ მზე ღვთაება კი არა, სითეთრემდე გავარგარებული ქვაა, ზომით პელოპონესზე უფრო დიდი.

მან წამოაყენა მეტად რთული თეორია მატერიის ბუნების შესახებ, რომელში ჩაღრმავებაც აქ აუცილებელი არ არის. საქმე მარტო ის როდია, რომ მის შეხედულებათა ზუსტი საზრისი დღესაც კამათს იწვევს მეცნიერთა შორის, რის გამოც მისი ფილოსოფიის საკმარისად ნათელ დალაგებას მეტისმეტად დიდი დრო დასჭირდებოდა; ანაქსაგორას მოძღვრება თავისთავადაც არ აკმაყოფილებს ფილოსოფიისადმი წაყენებულ მოთხოვნებს. იგი იმ სახლს ჰგავს, შუაგზაზე რომ დგას და უფრო იმითაა საინტერესო, რომ გზის გამკვალავია მისი უშუალო მემკვიდრისათვის, ზედმიწევნით გააზრებული ატომისტური თეორიისათვის. ჩვენთვის მნიშვნელოვანი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ მან პირველმა შეძლო აშკარად და მკაფიოდ განესხვავებინა ერთმანეთისაგან მატერია და გონება. ანაქსაგორა ემპედოკლეზე შორს წავიდა — მატერიის გარეთ არსებული მამოძრავებელი მიზეზის დაშვებას აღარ დასჯერდა და თამამად განაცხადა, ყოველივე, რაც მატერია არ არის, გონება არისო¹. გონება სამყაროს მართავს და ქაოსში წესრიგი შეაქვს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ არც ერთ ბერძენს არასოდეს უხსენებია სამყაროს შექმნა ამ სიტყვის აბსოლუტური აზრით — ღმერთი, რომელმაც არაფრიდან გააჩინა სამყარო. სამ-

¹ ანაქსაგორამ გონებას ერთი-ორი ისეთი ეპითეტი მიაწერა, რომ ზოგმა ისევ მატერიალისტური კონცეფციის ვადმონაშთების ვაფლენა დაინახა მათში. მე ვგულისხმობ სიტყვებს katharos („წმინდა“) და leptos („თხელი“, „ფაჭიზი“, „პატარა“). ამ განსაზღვრებებით აღნიშნავდნენ ხოლმე წვრილად დაფქულ მარცვალს ან ფაჭიზსა და მსუბუქ ნივთიერებებს. ამის საპასუხოდ, სამართლიანი იქნება ვიკითხოთ: სხვა რა ეპითეტი გაჩნდა ღარიბ კაცს? ეს მკაფიო მაგალითია აზრისა, ენის რესურსები რომ აღარ აკმაყოფილებს. პლატონს ვერავინ დააბრალებს მატერიალისტურ თვალსაზრისს, მაგრამ ისიც ლაპარაკობს „ფაჭიზ აზროვნებაზე“ leptos-იდან ნაწარმოები ზმნიზედის გამოყენებით. დიდი დაკვირვება არ არის საჭირო იმის დასანახავად, რომ ჩვენი საკუთარი მეტყველება დღესაც სავსეა ფიზიკური რბიექტების სამყაროდან მოტანილი ტერმინების მეტაფორული გამოყენებით. ასეთ ხერხს აზროვნება გვერდს ვერასოდეს უქცევდა და ვერც ვერასოდეს აუქცევს.

ყაროს შექმნა ყოველთვის წესრიგის, kosmos-ის შეტანაა მატერიის უკვე არსებულ ქაოსში.

მოძღვრება უნივერსუმის უკან მდგომი გონების შესახებ, რომელიც მართავს და აწესრიგებს მასში მიმდინარე ცვლილებებს, ითქვას ისევ თეისტურ თეალსაზრისთან გვაბრუნებს, ოღონდ ამჯერად რაციონალური აზროვნების გზით და არა რელიგიური ტრადიციის უბრალო აღიარებით. თუ რა შორს იდგა მისგან ანაქსაგორა, ამაზე მეტყველებს არა მხოლოდ სახელმწიფოს მიერ მისი, როგორც ათეისტის, დევნა, არამედ სოკრატესა და პლატონის მიერ მასზე გამოთქმული შეხედულებაც. ეს ფილოსოფოსები, თავადაც მთელი არსებით რომ სწამდათ რაციონალური ძალის მიერ სამყაროს მართვა, საყვედურობდნენ ანაქსაგორას იმის გამო, რომ თუმცა ის თავდაპირველად გონებას ყოველივეს საბოლოო მიზეზად აცხადებს, შემდგომ ამ დებულებას მხოლოდ გაჭირვების დროს იშველიებს, როცა რაიმეს ახსნა სხვაგვარად აღარ შეუძლია. ასეთ შემთხვევებში ის გონებას „ყურით მოათრევს“ ხოლმე, საზოგადოდ კი ათეისტურად განწყობილი მეცნიერივით ცდილობს ფიზიკური, მატერიალური მიზეზებით ახსნას ყველაფერი. ასე რომ ანაქსაგორას ახლებური მოძღვრება აშკარად იმ ფორმით არ იქნა წამოყენებული, რომ თავისი სპირიტუალური მხარისთვის განვითარების მდიდარი პერსპექტივები დაესახა, ამიტომ მასზე დიდი ხნით ვერ შევჩერდებით¹. მისი ხასიათის შესახებ საკმაო წარმოდგენას გვაძლევს გადმოცემა წინასწარმეტყველის შესახებ, რომელმაც პერიკლესათვის ცალკეიანი ცხვრის მორთმევის ფაქტს ის ინტერპრეტაცია მისცა, რომ ორი პოლიტიკური მოწინააღმდეგიდან—პერიკლესა და თუკიდიდედან—გამარჯვებას ამ ცხვრის მფლობელი მოიპოვებდა. ანაქსაგორამ კი გაკვეთა ცხოველის თავის ქალა და ნორმიდან გადახრის ბუნებრივი მიზეზი აჩვენა—ტვინი პატარა ზომის და კვერცხის ფორმისა ყოფილიყო, მთლიანად ვერ შეეგსო თავის ქალა და მას ერთადერთი რქის ფესვი უერთდებოდა. ამაზე პლუტარქე დასძენს, ხალხი

¹ ანაქსაგორას ფილოსოფიის შესახებ იხ. Рожанский И. Д., Анаксагор., М., 1972 (რედ.).

დიდ პატივს სცემდა ანაქსაგორას, მაგრამ თუკიდიდეს გაძევების შემდეგ წინასწარმეტყველის პოპულარობამ მისას მაინც გადააჭარბაო.

ატომისტური თეორია მიეწერება ლევკიპეს და დემოკრიტეს, მაგრამ ამათგან პირველის ვინაობა ბუნდოვანებითაა მოცული, ატომიზმის დიდ მიმდევარს ეპიკურეს თვით მის არსებობაშიც კი შეპქონდა ეპვი და ამის საფუძველზე მას ზოგიერთი თანამედროვე მეცნიერიც ლეგენდარულ ფიგურად მიიჩნევდა. დემოკრიტესა და მის თხზულებებზე გაცილებით მეტი ვიცით. იგი ჩრდილოელი ბერძენი გახლდათ, თრაკიის ქალაქ აბდერის მკვიდრი. ანაქსაგორას უმცროსი თანამედროვეა, დაიბადა ძვ. წ. დაახლოებით 460 წელს. ნაკლებ სავარაუდოა, რომ მისი შრომები ათენში კარგად ყოფილიყო ცნობილი, თუმცა მისი თანამოძმე — ჩრდილოელი არისტოტელე დიდ პატივს სცემდა და მასზე ბევრს გვიამბობს.

ატომიზმი, რა თქმა უნდა, დიდ ინტერესს იმსახურებს თანამედროვე კონცეფციების წინასწარგანჭვრეტის თვალსაზრისით. დიდი გაზვიადება არ იქნება იმის თქმა, რომ თავის არსებით მომენტებში დემოკრიტეს თეორია მეცხრამეტე საუკუნემდე უცვლელი დარჩა. ამასთანავე, საჭიროა გვახსოვდეს, რომ კლასიკურ საბერძნეთში მეცნიერული ექსპერიმენტის არავითარი აპარატურა არ არსებობდა, ახალი დროის აღმოჩენები კი შესაძლებელი და შემოწმებადი გახდა მხოლოდ ამ აპარატურის წყალობით. თუ რატომ მოხდა, რომ ანტიკური ხანის ბერძნები, მათი ბრწყინვალე ინტელექტის მიუხედავად, ასე მცირე ზომით იყენებდნენ ცდისეულ მეთოდებს და ერთი ნაბიჯიც არ გადაუდგამთ კონტროლს დამორჩილებული ექსპერიმენტის დაფუძნების გზაზე, რთული საკითხია. ამას უეჭველად რამდენადმე განაპირობებდა არისტოკრატიული ტრადიცია და მონების არსებობა, მაგრამ თავისთავად ეს არასაკმარისი ახსნაა. იონიური ტრადიციის მოაზროვნეები რაღაც ზომით ემყარებოდნენ დაკვირვების მონაცემებს, მაგრამ არისტოტელემდე ეს სპორადულად ხდებოდა, ხოლო კონტროლს დაქვემდებარებული ექსპერიმენტისა ბერძნებს საერთოდ არაფერი გაეგებოდათ. მათი მონაპოვარი სულ სხვა სფეროში — დედუქციური აზროვნების საოცარ ძალაში მდგომარეობს.

იმ ხანის მთელი ფილოსოფიის მსგავსად, ატომისტთა აზროვნებაც¹ პარმენიდესა და მის მიმდევართა, ე. წ. ელეური სკოლის წარმომადგენელთა მომაბეზრებელი ლოგიკის ფონზე ვითარდებოდა, თუმცა მის მიზანს სწორედ ზოგიერთი მათი დებულების უარყოფა შეადგენდა. ცნობიერების უკანა პლანზე ყოველთვის პარმენიდეს აჩრდილი კრთოდა. ატომისტების ძირეული იდეა, ემპედოკლესა და ანაქსაგორასი არ იყოს, უშუალოდ ამოზრდილიყო პარმენიდეს მტკიცებიდან, რეალურის წარმოშობა-მოსპობა შეუძლებელიაო. აქედან გამომდინარე, ბუნების ობიექტთა მოჩვენებითი წარმოშობა-მოსპობა ემპედოკლეს კვალად უნდა ავსნათ საგანთა გამოცხადებით მრავალი ელემენტის შემთხვევით კომბინაციებად და ამ ელემენტთა აღიარებით ერთადერთ ნამდვილ რეალობად. ამგვარი ახსნის დაფუძნების გზაზე მათ შეძლეს უდავოდ ბრწყინვალე მიხვედრა (ეს სწორედ ასე უნდა დახასიათდეს), რომლის თანახმადაც ელემენტები, ანუ ერთადერთი ნამდვილად არსებული — ჩვენი გრძნობის ორგანოებით აღსაქმელად მეტისმეტად მცირე მყარი სხეულებია, რომლებიც უსაზღვრო სივრცეში უსასრულოდ მოძრაობისას ერთმანეთს ეჯახებიან და უკუიქცევიან. ეს ατομοί (დღეს ჩვენ ირონიით ვეკიდებით იმ ფაქტს, რომ ეს სიტყვა „განუყოფელს“ ნიშნავს) წარმოადგენენ მატერიის უმცირეს არსებულ ნაწილაკებს, მკვრივს, მყარსა და დაუშლელს. სუბსტანციურად ისინი იდენტურნი არიან და მხოლოდ ზომითა და ფორმით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ატომთა ეს თვისებები, ერთმანეთის მიმართ მათ მდგომარეობასთან, მოძრაობასა და მანძილთან ერთად, საკმარისია ყველა იმ განსხვავების ასახსნელად, რაც გრძნობის ორგანოების მეშვეობით გვეძლევა აღქმად ობიექტებში. ის, რაც მაგარი გვეჩვენება, მჭიდროდ დალაგებული ატომებისაგან შედგება. რბილ საგნებს ატომთა უფრო მეჩხერი განლაგება ქმნის, მათში უფრო მეტი ცარიელი სივრცეა, ამიტომ ასეთ საგნებს შეკუმშვის უნარი გააჩნია და შეხებისას ნაკლებ წინააღმდეგობას გვიწევენ. ანალოგიური

¹ იხ. ს. დანელია. „ატომისტური ფილოსოფია ძველ საბერძნეთში“, მისი წიგნიდან: ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში, თბ., 1978 (რედ.).

წესით აიხსნება სხვა შეგრძნებებიც. რაც შეეხება გემოს, ტკბილი საგნები გლუვი ატომებისაგან შედგება, მაშინ როდესაც სიმწარესა და სიცხარეს წვეტიანი და მოკაუჭებული ატომები განპირობებენ, ისინი იჭრებიან სხეულში და ენას გვიფხაჭნიან. ჯერ კიდევ 1675 წელს ესმოდათ ასე. ამ დროს ფრანგი ქიმიკოსი ლემერი¹ წერს: „საგანთა ფარული ბუნება ყველაზე უკეთ იმით აიხსნება, რომ მათ ნაწილებს მათგანვე გამოვლენილი თვისებების შესაბამის ფორმებს მივაწერთ. ვერავინ უარყოფს, რომ სითხის სიმყავე მდგომარეობს ნაწილაკების წაწვეტებულობაში. მთელი გამოცდილება ამას გვიდასტურებს. გასინჯეთ ასეთი სითხე და იგრძნობთ ჩხვლეტას ენაზე, რაც განპირობებულია რაღაც მატერიალური სხეულის მიერ ყველაზე ფაქიზი წერტილების გაფხაჭნით“.

ფერებს ხსნიდნენ ობიექტის ზედაპირის შემადგენელი ატომების სხვადასხვაგვარი განლაგებით, რის შედეგადაც ყოველი ზედაპირი განსხვავებული წესით აირეკლავდა მასზე დაცემულ სხივებს, ხოლო სინათლეს, რა თქმა უნდა, თავის მხრივ ხსნიდნენ, როგორც მატერიალურ საგანს, შედგენილს განსაკუთრებით მცირე და ფაქიზი ატომებისაგან, რომლებიც თავიანთი სიმცირისა და სიმრგვალის წყალობით სწრაფად მოძრაობენ. ყველაზე უფრო ნატიფი და სრულყოფილი, სფეროსებურია, ამიტომ — ყველაზე უფრო მოძრავი და ადვილად გადანაცვლებადი ატომები ცხოველთა და ადამიანთა სულებს შეადგენენ; აი, რა თანმიმდევრული იყო დემოკრიტეს მატერიალიზმი.

ამრიგად, ყველა სუბსტანცია დაიყვანება მატერიალურ სუბსტანციაზე, ყველა შეგრძნება კი, საბოლოო ჯამში, შეხების შეგრძნებაზე. მხედველობაც კი ამავე წესით აიხსნება; დემოკრიტეს მიერ საამისოდ მოშველიებული, უჩვეულო და არაადამაჯერებელი დაშვების მიხედვით, საგნები თავიანთი ზედაპირიდან გამუდმებით გამოისვრიან ატომებით შედგენილ გარსებს თუ სურათებს, რომლებიც, სანამ ჰაერში თვალამდე არსებულ მანძილს გაივლიდნენ, მეტნაკლებად ინარჩუნებენ სა-

¹ ციტირებულია კორნფორდის წიგნიდან: Before and After Socrates, გვ. 26.

განთა ფორმებს. ამიტომ, თუმცა მხედველობა ატომებსა და ატომებს შორის უშუალო კონტაქტის ამბავია, გარკვეულ დისტანციანზე დანახული საგნის შესახებ მან შეიძლება მცდარი ინფორმაცია მოგვაწოდოს, რადგან საგნიდან თვალისაკენ მიმავალ გზაზე მატერიალური ფორმა შეიძლება დაზიანდეს ან დამახინჯდეს. ატომისტებმა დეტალურად გამოიკვლიეს შეგრძნების მექანიზმი და უჩვეულო გონებამახვილობაც გამოავლინეს, როცა ცდილობდნენ შეგრძნებათა მთელი მრავალგვარობა მხოლოდ და მხოლოდ უშუალო მატერიალური კონტაქტის ჰიპოთეზით აეხსნათ.

ცხადია, რომ ატომისტური მსოფლმხედველობისათვის ფუნდამენტურ აუცილებლობას წარმოადგენდა ერთი გარკვეული დაშვება: უნდა ეარსება ცარიელ სივრცეს, რომელშიც ატომები იმოძრაებდნენ. არისტოტელე ქებით აღნიშნავდა, რომ დემოკრიტეს აზროვნების მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი იყო თანმიმდევრული მისწრაფება — ანგარიში გაეწია აშკარა ფაქტებისათვის და აბსტრაქტული მსჯელობით გატაცების გამო გზას არ ასცდენოდა. აქედან გამომდინარე, ატომიზმის მამამთავარმა სიცარიელის არსებობის პარმენიდესეული უარყოფა უმართებულოდ გამოაცხადა, რადგან იგი საღ აზრს ეწინააღმდეგებოდა. მაგრამ, ამასთან, მას შეგნებული ჰქონდა, თუ რაოდენ ღიდ ავტორიტეტს უპირისპირდებოდა, ამიტომ ეს განცხადება, არისტოტელეს მიერ შემონახული ფორმულირებით, გათამამებული მოსწავლის ნათქვამს გვაგონებს: „არარსებული არსებობს არანაკლებ, ვიდრე არსებული“¹. თუკი მატერიალური ატომები ერთადერთ რეალურ სუბსტანციას შეადგენს, მაშინ ცარიელი სივრცე იმავე აზრით რეალური ველარ იქნება. ატომისტებს ბუნდოვნად ესმოდათ, რომ აქედან რაღაც გამოსავალი უნდა არსებულიყო, მაგრამ ისინი ჯერ ვერ ფლობდნენ ენას, რომელიც შეძლებდა გამოეთქვა ფრაზა: „არა იმავე აზრით“, ამიტომ იძულებული იყვნენ პარადოქსული გამოთქმებისათვის მიემართათ.

როგორც ჩანს, ისინი ფიქრობდნენ, რომ თუ გვექნებოდა

¹ ამ ციტატის თარგმანიც გათრისეული ინტერპრეტაციის მიხედვით მოგვეყავს. შდრ. არისტოტელე. მეტაფიზიკა, გვ. 35 (მთარგ.).

უსასრულო ცარიელი სივრცე მასში გაფანტული მეტად მცირე სხეულების უსასრულო რაოდენობით, ეს სხეულები უსათუოდ იმოძრაებდნენ, უმიზნოდ და ყველა მიმართულებით. ეს, ბუნებრივია, გამოიწვევდა შეჯახებებს, შეჯახებები კი ურთიერთგადახლართვებსა და მათგან წარმომდგარ კომბინაციებს, რადგან ატომს მრავალგვარი ფორმა შეიძლება ჰქონოდა, მათ შორის — მოკაუჭებული და შვერილებიანი. ამ გზით თანდათანობით შეიქმნებოდა ხილული ზომის შენაერთები და წარმოიშობოდა სამყარო.

როდესაც ორი საუკუნით გვიან ეპიკურემ მიიღო და განავითარა ეს თეორია, მან წარმოიდგინა, რომ ატომები, უპირველეს ყოვლისა, მოძრაობენ შვეული მიმართულებით მიზიდულობის გამო ან, მისივე ფორმულირება რომ ვიხმაროთ, სიმძიმის მიზეზით. მაგრამ მას მაინც ესმოდა, — და ამაში ნათლად ჩანს ბერძენთა გონების სიმახვილე — რომ ვაკუუმში ყველა სხეული, თუნდაც ზომით და (რახან ატომი კონტინიუმის ბუნებისაა), შესაბამისად, წონითაც განსხვავებული, ერთი და იმავე სიჩქარით იმოძრაებს. ეს პრინციპი მხოლოდ მეტექსმეტე საუკუნეში აღდგა თავის უფლებებში, ისიც დიდი ბრძოლის შემდეგ. პირველ დაჯახებათა ასახსნელად ეპიკურეს რაღაც სხვა რამისთვის უნდა მოეხმო. ამიტომ მან დაუშვა, რომ ატომს უნარი აქვს დროისა და სივრცის რომელიმე განუსაზღვრელ წერტილში გარკვეული მიზეზის გარეშე ოდნავ გადაიხაროს სწორხაზოვანი ვარდნის ტრაექტორიიდან. პირველადი ატომისტური თეორიის არსებითი ნაწილის — მკაცრი დეტერმინიზმის ამ დარღვევამ მეტად უჩვეულო შედეგი გამოიღო: მან დაუშვა თავისუფალი ნება სამყაროში, სადაც უამისოდ ადამიანი ყველა სხვა საგნის მსგავსად განხილული უნდა ყოფილიყო, როგორც ბრმა და უღმობელ ბედისწერას სავსებით დამორჩილებული არსება. მეცნიერული თვალსაზრისით; ეს უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო: დემოკრიტე უფრო საღად აზროვნებდა, როცა თვლიდა, რომ უსასრულო სივრცეში ცნებები „ზემოთ“ და „ქვემოთ“ უსაზრისოა და არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისა, რომ ატომებმა სწორედ ამ და არა სხვა რომელიმე მიმართულებით იმოძრაონ.

ატომისტებს არ გამოუყვიათ განსაკუთრებული მამოძრა-

ვებელი მიზეზი, ემპედოკლეს მიზიდვა-განზიდვის ძალებისა და ანაქსაგორას გონების მსგავსი. არისტოტელე კიდევ აღნიშნავდა ამ მოაზროვნეთა მისამართით, რომ მათ „დაუღვევრად აუარეს გვერდი“¹ საკითხს მოძრაობის საწყისის შესახებ. მაგრამ თუ გავიცნობიერებთ, ეს კი არც ისე ადვილია, რა თამამი და ახალი ნაბიჯი იყო პარმენიდეს, თითქოსდა, გადაულახავი დასაბუთების შემდეგ სიცარიელის არსებობის გარკვეულად და გადაჭრით აღიარება, დავინახავთ, რომ თვით ეს აღიარება მათ შეიძლება პრობლემის დამაკმაყოფილებელ გადაჭრად მოსჩვენებოდეთ. პარმენიდეს ნათქვამი ჰქონდა, მოძრაობა იმიტომ არისო შეუძლებელი, რომ არ არსებობს ცარიელი სივრცე, სადაც საგნებს მოძრაობის საშუალება მიეცემოდეთ. ამ შეზღუდვის თავიდან მოცილებისა და უკიდევანო სიცარიელეში ატომების განთავისუფლების შემდეგ კითხვა — „რატომ უნდა იყვნენ ისინი გაჩერებული?“ — არანაკლებ სამართლიანი გამოჩნდებოდა, ვიდრე კითხვა — „რატომ უნდა მოძრაობდნენ ისინი?“ ატომთა მოძრაობის თვალსაჩინო ილუსტრაციად ატომისტები იშველიებდნენ მოძრაობას, რომელსაც ჩაბნელებულ ოთახში დარაბის ჭუჭრუტანიდან შემოდქეულ მზის ვიწრო სხივში ვაკვირდებით. რა თქმა უნდა, მზის სხივში ყოველი მიმართულებით განუწყვეტლივ მოძრავი მტვრის ნაწილაკები ატომები არ გახლავთ, მათ ხილულობის ზღვრამდე ბევრი უკლიათ, მაგრამ მათი მოძრაობაც, ატომისტების აზრით, ამის მსგავსად უნდა წარმოვიდგინოთ.

¹ არისტოტელე. მეტაფიზიკა, გვ. 35. (შთარგ.).

შემოგზრუნება ჰუმანიზმისაკენ

(სოფისტები და სოკრატე)

ამასობაში ძვ. წ. მეხუთე საუკუნის მეორე ნახევარს მივალ-
წით. სოკრატე უკვე შუახნის კაცია, პლატონი ჯერ არ მოვ-
ლენია ქვეყანას ან პატარა ბავშვია (იგი 427 წელს დაიბადა).
ეს ის დროა, როცა ფილოსოფოსებმა ზურგი შეაქციეს ფიზი-
კურ სპექულაციას და მზერა ადამიანის ცხოვრებაზე გადაი-
ტანეს, ესე იგი — მიუბრუნდნენ ფილოსოფიის მეორე ნაწილს,
თუ ჩემს მიერ დასაწყისში მოცემულ კლასიფიკაციას გავყვებ-
ით. ერთ-ერთი მიზეზი ამ ცვლილებისა ადვილი დასაწახია.
სალი აზრი აუჯანყდა ფიზიკოსების მიერ შექმნილი სამყაროს
სურათის ხელოვნურობასა და მოუაზრებლობას. ჩვეულებრი-
ვი ადამიანი არჩევანის წინაშე დადგა: მას ან, პარმენიდეს კვა-
ლად, ყოველგვარი მოძრაობა მოჩვენებად უნდა ჩაეთვალა და
სინამდვილე უძრავი კონტინიუმის სახით წარმოდგინა, ან „მოვ-
ლენათა სამყაროს გადარჩენის მიზნით“ (როგორც ზოგიერთი
ამას დაუფარავად აცხადებდა) ერთადერთ რეალობად უხილა-
ვი, უფერო, უსუნო, უბგერო ატომები და სიცარიელე ელი-
რებინა. მაგრამ ორივე ეს დაშვება თავისთავადაც არადამაჯე-
რებელი იყო და ვერც კერძო ფაქტების ასახსნელად გამოდ-
გებოდა. ყოველ შემთხვევაში ის, რასაც ფიზიკოსები physis-ს
ანუ საგანთა რეალურ ბუნებას უწოდებდნენ, მეტისმეტად შორს
იდგა იმ სამყაროსაგან, რომელშიც ჩვენ გვგონია, რომ ცხოვ-
რობთ. მათი მოძღვრების მიხედვით გამოდიოდა, რომ რეა-
ლური სამყაროს ბუნების ცოდნა კაცისთვის ბევრი ვერაფრის
მომტანია: ყოველდღიურ ცხოვრებაში ზომ ფრიად განსხვავე-
ბულ სამყაროსთან გვაქვს საქმე.

ამგვარი პოზიციის გასაგებად ისევ უნდა გავიხსენოთ, რომ
ბერძნები სრულებით არ ცდილობდნენ თავიანთ დაშვებათა
ექსპერიმენტულ შემოწმებას და მათ არავითარი წარმოდგენა
არ ჰქონდათ გამოყენებით მეცნიერებაზე. დღევანდელი ფიზი-
კოსიც იმას მეუბნება, რომ მაგიდა, რომელზეც საბეჭდი მან-

ქანა დგას და ასე მკვრივი ჩანს, სინამდვილეში უმცირესი ნაწილაკებით შედგენილი გრიგალია და ცარიელი სივრცე მასში გაცილებით მეტია, ვიდრე მკვრივი მატერია. მეც შემიძლია შევეპასუხო მას, რომ ამ მაგიდას სულ სხვანაირად აღვიქვამ, მაგრამ უაზრობა იქნება ზურგი შევაქციო ფიზიკოსს და განვაცხადო, რახან ასეა, ამ კაცის თვალსაზრისს რეალობის შესახებ ჩემთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს-მეთქი. ყოველ ჩვენგანს, სამწუხაროდ, მეტისმეტად კარგად აქვს შეგნებული, თუ რაოდენ დიდი პრაქტიკული გავლენა შეიძლება მოახდინოს ჩვენზე ატომურმა მეცნიერებამ. ბერძენი უფრო ბედნიერი იყო. მას შეეძლო ზურგი შეექცია ამისთვის და ასეც იქცეოდა; ბერძნული ფილოსოფიის ზოგიერთ ყველაზე უფრო ღრმა მიგნებას ბუნებისა და ადამიანური ცხოვრების მიზნის შესახებ, ნაწილობრივ მაინც, ამ გარემოებას უნდა ვუმაღლოდეთ.

ცვლილების მიზეზი მარტივი როდი იყო. მას შემდეგ, რაც ათენი საბერძნეთის აღიარებულ ლიდერად იქცა როგორც ინტელექტუალურ, ისე სხვა სფეროებში, ბერძნული სამყაროს სხვადასხვა ნაწილიდან მოსული მოაზროვნეები, ანაქსაგორასა და პროტაგორას მსგავსად, მისი მიზიდულობის ველში მოექცნენ და მასში თავმოყრა დაიწყეს. მაგრამ 431 წლიდან ათენი ჩაითრიეს გრძელსა და სასტიკ ომში, რომელმაც იგი ოცდაათი წლის შემდეგ დაცემამდე მიიყვანა და თავიდანვე დიდი ჭირ-გარამი გადაატანინა. არისტოტელეს მართებული შენიშვნისა არ იყოს, დაუინტერესებელი მეცნიერული კვლევა მოცალეობისა და ხელსაყრელი მატერიალური პირობების გარკვეულ მინიმუმს მოითხოვს, ამიტომ ათენში ასეთი კვლევა საძნელო საქმე გახდა. სამაგიეროდ, ადამიანური ცხოვრებისა და ქცევის პრობლემები სულ უფრო და უფრო იწვევდა წინა პლანზე. გარდა ამისა, ათენი დემოკრატიული სახელმწიფო იყო, მისი სიმცირე კი იმის საწინდარს იძლეოდა, რომ ყოველ თავისუფალ მოქალაქეს რეალური მონაწილეობა მიეღო პოლიტიკურ ცხოვრებაში და რამდენიმე წელიწადში ერთხელ პოლიტიკური წარმომადგენლისათვის ხმის მიცემას არ დასჯერებოდა. ზოგიერთი თანამდებობა წილისყრით ნაწილდებოდა, ასე რომ ყოველი მოქალაქე გრძნობდა, რომ მასაც ნაღდი შანსი ჰქონდა

აქტიური როლი ეთამაშა სახელმწიფოებრივ საქმეებში. ეს თავის მხრივ აძლიერებდა ინტერესს პოლიტიკური ცხოვრების ძირეული პრინციპებისა და მასში წარმატების მომტანი ხერხების მიმართ.

მაგრამ აქ ადგილის უკმარობის გამო მასალა მკაცრად უნდა შევარჩიოთ, ამიტომ სოციალურ-პოლიტიკური ფაქტორების მნიშვნელობაზე მოკლე მინიშნების შემდეგ ყურადღებას გავამახვილებთ შემობრუნების უფრო ფილოსოფიური ხასიათის მიზეზებზე და ამით, სხვა თუ არაფერი, მსჯელობის ხაზს უფრო თანმიმდევრულად გაყვებით. Physis-ის შესწავლის საწინააღმდეგო რეაქცია სხვა ყველაფერთან ერთად გამოწვეული იყო იმით, რასაც ფიზიკური მეცნიერების გაკოტრება უწოდეს. ზემოთ უკვე მივანიშნეთ, რას უნდა ნიშნავდეს ეს გამოთქმა. ბერძენთა ფიზიკური მეცნიერება, როგორც თავშივე ვთქვით, ემყარებოდა უნივერსუმში მუდმივობის ანუ მდგრადობის, ძირეული ერთიანობის ძიებას, — უნივერსუმში, რომლის ზედაპირზეც მხოლოდ ცვალებადობას და არამდგრადობას ვხედავთ და რომლის მრავალფეროვნებაც ესოდენ გვაბნევს. რიგითი ადამიანის თვალში ფიზიკოსთა მთელი მოღვაწეობა აშკარა მარცხით დამთავრდა. მას პარმენიდესა და ატომისტებს შორის არჩევანი შესთავაზეს: ან სამყაროს ერთიანობა უნდა ელიარებულინა, მაგრამ ამის სამაგიეროდ ხელი აეღო მის გარშემო არსებული სინამდვილის რეალობის რწმენაზე და დაეშვა, რომ ყველა მისი შეგრძნება ყალბია; ან მეორე გზით უნდა წასულიყო, სავსებით უკუეგდო მრავლის უკან მდგომი ერთის იდეა და სამყარო მხოლოდ უსასრულო სიმრავლის სახით წარმოედგინა. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც რეალობის სახელი ერთმეოდა მეორად თვისებებს, გამოცდილების სამყაროს უდიდეს ნაწილს რომ შეადგენს, — იმ სამყაროსი, რომელიც შეიძლება დაინახო, გაიგონო, იყნოსო და გემოთი გასინჯო.

ჰუმანიზმისაკენ შემობრუნება უკავშირდება ახალი საზოგადოებრივი ფენის — სოფისტების გაჩენას. ხშირად მიუთითებენ, რომ სიტყვა „სოფისტი“ ნიშნავდა პროფესიას და არა განსაკუთრებულ ფილოსოფიურ სკოლასთან კავშირს. სოფისტები მოგზაური მასწავლებლები იყვნენ, მათ სარჩო მოუპოვა პრაქტიკულ საქმიანობაში სახელმძღვანელოს ქონის ახალგა-

ღვიძებულმა წყურვილმა; ეს წყურვილი ჩემს მიერ ზემოთ ნახსენები მიზეზებით გაჩნდა: გაიზარდა პრაქტიკულ პოლიტიკაში მონაწილეობის მიღების შესაძლებლობა, სულ უფრო და უფრო მეტ უნდობლობას იწვევდნენ ნატურფილოსოფოსები; არც ის უნდა გამოგვჩხეს, რომ ღმერთების შესახებ მათი უხეში ანთროპომორფული წარმოდგენები აძლიერებდნენ სკეპტიციზმს ტრადიციული რელიგიური მოძღვრებების მიმართ. სიტყვა *sophistes*-ში („სიბრძნის მასწავლებელი“) მანამდე დამამცირებელი არაფერი იგულისხმებოდა; ასე უწოდებდნენ ტრადიციულად აღიარებულ შვიდ ბრძენს. მხოლოდ მეხუთე საუკუნის სოფისტთა არაპოპულარობამ შესძინა ამ სიტყვას ის ნიუანსი, რომელიც მას ამიერიდან მუდამ თან ახლავს.

თუმცა სოფისტებს ცალკე ფილოსოფიურ სკოლად ვერ გამოვყოფთ, გარკვეული საერთო ნიშნები მათ მაინც გააჩნიათ. ერთ-ერთი ასეთი ნიშანია მათი მოძღვრების არსებითად პრაქტიკული ბუნება, რაც, მათი თქმით, *arete*-ს დამკვიდრებაში მდგომარეობს. ჩვენ უკვე განვიხილეთ ამ სიტყვის საზრისი. თუ რაოდენ პრაქტიკულ მნიშვნელობას დებდნენ მასში, ამას მკაფიოდ გვიდასტურებს სოფისტ ჰიპიას ამბავი: იგი ოლიმპიურ თამაშებზე თავისი უნარიანობის ერთგვარ ცოცხალ რეკლამად გამოცხადდა თავისი ხელით ნაქსოვი ტანსაცმლით მოსილი, თითზე მორგებული ბეჭედიც კი თავად დაემზადებინა.

მეორე პუნქტს, რაშიაც სოფისტები ერთმანეთს ეთანხმებოდნენ, მეტი უფლებით შეიძლება გუწოდოთ „ფილოსოფიური პოზიცია“. მათ ახასიათებდათ საყოველთაო სკეპტიციზმი, ურწმუნობა აბსოლუტური ცოდნის შესაძლებლობისა. ჩიხში მომწყვდეულ ნატურფილოსოფიას ასეთი შედეგი ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა. ცოდნა ორ რამეზეა დამოკიდებული: იგი იმგვარი უნარების ფლობას საჭიროებს, რეალობასთან რომ დაგვაკავშირებს ხოლმე, აგრეთვე — ცოდნის საგნად მდგრადი რეალობის არსებობას. შეგობნებებს, როგორც შემეცნების იარაღებს, მეტისმეტი სიმკაცრით მოეკიდნენ, სამაგიეროდ კი არაფერი შემოუთავაზებიათ; მეორე მხრივ, ძირი გამოსცლოდა უნივერსუმის ერთიანობისა და მდგრადობის რწმენას და ამის სანაცვლოდ ჯერ არ წამოეყენებინათ აზრი, რომლის თანახმადაც ფიზიკური სამყაროს გარეთ და მის მიღმა უნდა არსებობდეს მარადიული და შეცნობადი სამყარო.

ფილოსოფიას დაპირისპირებით უდგას სული. მას შემდეგ, რაც მან ფეხი აიდგა, ყოველი ახალი ნაბიჯი წარმოადგენს წინამორბედ აზროვნებაზე რეაქციას. ეს ჭეშმარიტება მართლდება უდიდესი ბერძნების — სოკრატეს, პლატონისა და არისტოტელეს მაგალითზე. ამიტომაცაა, რომ მათი აზროვნების წყაროების მისაკვლევად საჭიროა, რაღაც დრო მოვანდომოთ მათ უშუალო წინამორბედთა შესწავლას, რასაც ვაკეთებთ კიდევ. ამავე მოსაზრებით, აუცილებელია კარგად გავიაზროთ ფაქტი, რომელსაც ახლა მივადექით, კერძოდ ის, რომ მორალური და პოლიტიკური ფილოსოფია საბერძნეთში (და, მაშასადამე, მთელ ევროპაში) სკეპტიციზმის ატმოსფეროში აღმოცენდა. სწორედ ამ სკეპტიციზმის წინააღმდეგ ბრძოლას შეაღიეს ცხოვრება სოკრატემ და მისმა მიმდევრებმა. რაც შეეხება ფიზიკის სფეროს, იქ დემოკრიტეს უკვე ეთქვა, რომ ტკბილისა და მწარის, ცხელისა და ცივის შეგრძნებები მხოლოდ პირობითი აღნიშვნებია; მათ არაფერი რეალური არ შეესაბამება. ამიტომ ის, რაც მე ტკბილი მგონია, შენ შეიძლება გემწაროს; ერთი და იგივე წყალი შეიძლება ერთ ჩემს ხელს ცივი მოეჩვენოს, მეორეს კი ცხელი. ყოველივე ამას განაპირობებს ატომთა დროებითი განლაგება ჩემს სხეულში და მათი რეაქცია ეგრეთწოდებული გრძნობადი ობიექტის ატომთა ასეთსავე დროებით კომბინაციაზე. აზროვნების ამ წესის გადატანა მორალის სფეროზე დიდ სირთულეს არ შეადგენდა. გადმოცემის თანახმად, ეს პირველად გააკეთა ანაქსაგორას მოწაფემ, სპხელად არქელაოსმა. თუ ცხელი და ცივი, ტკბილი და მწარე ბუნებაში არ არსებობს და მხოლოდ დროის მოცემულ მომენტში ჩვენს მდგომარეობაზეა დამოკიდებული, მაშინ, ამტკიცებდა იგი, ისე ხომ არ უნდა წარმოვიდგინოთ საქმე, რომ სამართლიანობასა და უსამართლობას, სიმართლესა და სიცრუეს ასევე სუბიექტური და არარეალური არსებობა გააჩნია? ბუნებაში ვერ იარსებებს აბსოლუტური პრინციპები, რომლებიც განსაზღვრავდნენ ადამიანის ადამიანისადმი მიმართვბას. ისინი მხოლოდ ჩვენი შეხედულებების შედეგია.

სოფისტების სკეპტიკური პოზიციის საილუსტრაციოდ გაგაცნობთ მათი ამქრის ორი ყველაზე უფრო ცნობილი და გავლენიანი მოაზროვნის, გორგიასა და პროტაგორას გამონათქვა-

მებს. ნატურფილოსოფოსები თავიანთ წიგნებს, ჩვეულებრივ, ასათაურებდნენ სიტყვებით: „ბუნების (physis) ანუ არსებულის შესახებ“. ამგვარი ნაშრომების გასამასხარავებლად გორგიამ საკუთარ თხზულებას დაარქვა „ბუნების ანუ არარსებულის შესახებ“ და მასში ამოცანად დაისახა სამი თეზისის დამტკიცება: (ა) რომ არაფერი არ არსებობს; (ბ) რაიმე რომც არსებულყო, ჩვენ მას ვერ შევიმეცნებდით; (გ) რომც მოგვეპოვებინა ცოდნა რაიმეს შესახებ, მას მეორე ადამიანს ვეღარ გადავცემდით.

პროტაგორამ ასე გამოთქვა თავისი თვალსაზრისი ღმერთების შესახებ: „რაც შეეხება ღმერთებს, მე არ შემიძლია ვიცოდე, არსებობენ ისინი თუ არა, ან რა ფორმისანი არიან ისინი; რამეთუ ასეთ ცოდნას ბევრი რაიმე უდგება წინ, მათ შორის — საგნის ბუნდოვანება, და ადამიანური ცხოვრების სიმოკლე“. ამავე მოაზროვნეს ეკუთვნის ცნობილი გამოთქმა: „ადამიანია ყველა საგნის საზომი“. თუ პლატონის ინტერპრეტაციას დავუჯერებთ, ეს ნიშნავდა, რომ ჩემთვის ჭეშმარიტებას ის განსაზღვრავს, მე როგორ მეჩვენება საგნები, შენთვის კი ის, შენ როგორ გეჩვენება. ვერავინ ამხელს მეორის შეცდომას, რადგან თუ კაცი ასე ხედავს საგნებს, ისინი მისთვის ასეთები არიან კიდევ, თუმცა სხვისთვის შეიძლება სხვანაირებიც იყვნენ. ჭეშმარიტება წმინდა შეფარდებითი რამაა. მაგრამ ამასთანავე პროტაგორა უშვებდა კონვენციურ შეხედულებებს ჭეშმარიტებისა და მორალის შესახებ, იგი დასძენდა, რომ თუმცა ერთი თვალსაზრისი მეორეზე უფრო ჭეშმარიტი ვერ იქნება, ის შეიძლება უკეთესი იყოს. თუ ყვითელათი შებყრობილი კაცის თვალს ყველა საგანი ყვითელი ეჩვენება, ისინი მისთვის მართლა ყვითელია და არავისა აქვს უფლება უთხრას, ცდებით. მაგრამ უმჯობესია, ექიმმა ამ ადამიანის სამყარო მისი სხეულის მდგომარეობის იმგვარი მოწესრიგებით შეცვალოს, რომ საგნები მისთვის ყვითელი აღარ იყოს. ასევე, თუ კაცს გულწრფელად სჯერა, რომ ქურდობა კარგია, მაშინ ეს პრინციპი მისთვის ჭეშმარიტი დარჩება, სანამ იგი ამ რწმენას არ მოიშლის. მაგრამ ადამიანთა უმრავლესობა, ვისაც ქურდობა ცუდი ჰგონია, უნდა შეეცადოს და შეცვალოს ამ კაცის ცნობიერების მდგომარეობა, აქციოს იგი

მრწამსად, რომელსაც უფრო ჰემმარიტს ვერ დავარქმევთ, მაგრამ უკეთესი კია. ჰემმარიტება-სიყალბის საზომი უარყოფილია და მის სანაცვლოდ შემოტანილია პრაგმატული საზომი.

სოფისტების კადნიერი სკეპტიციზმი ხელყოფდა კანონის მანამდე ხელშეუხებელ სანქციას, დამყარებულს მისი ღვთაებრივი ძირის რწმენაზე. გადმოცემით, უადრესი კონსტიტუციები აპოლონის შთაგონებით იქმნებოდა, — ასე წარმოედგინათ, მაგალითად, სპარტის ლეგენდარული დამაარსებლის ლიკურგეს საკანონმდებლო შემოქმედება. ამიტომ კანონმდებელთ ჩვევად გაეხადათ დელფოელი აპოლონისათვის მიმართვა, რათა მისგან, თუ რჩევა არა, საკუთარი გეგმების ღვთაებრივი გამართლება მაინც მიეღოთ. ამ რელიგიურ საფუძველს კანონს მხოლოდ სოფისტების მიერ ერთუზიანებით ატაცებული ნატურფილოსოფიის ათეისტური ტენდენცია როდი აცლიდა, ამასვე უწყობდა ხელს საგარეო მდგომარეობა — ბერძენთა მზარდი კონტაქტები უცხო ქვეყნებთან და კოლონიათა დაარსებასთან დაკავშირებული საკანონმდებლო საქმიანობის ფართო გაქანება. სოფისტები თავისი დროის შვილები იყვნენ. აღნიშნული ორი გარემოებიდან პირველმა მათ დაანახვა, რა ძირეული განსხვავება შეიძლება არსებობდეს სხვადასხვა ჰავის პირობებში მცხოვრები ხალხების კანონებსა და ზნე-ჩვეულებებს შორის. რაც შეეხება ახალ-ახალ კონსტიტუციებს, სულ უფრო ძნელი ხდებოდა შეგენარჩუნებინა კანონთა ზეგარდმო წარმომობის რწმენა, როცა მათ დამდგენ კომისიებში საკუთარი მეგობრები (ან, კიდევ უარესი, პოლიტიკური მტრები) შედიოდნენ. ძვ. წ. 443 წელს თვით პროტაგორა შეიყვანეს კომისიაში, რომელიც კონსტიტუციას უდგენდა ათენის ახალ კოლონიას ტურიაში (სამხრეთ იტალია). ამის შემდეგ საკვირველი აღარ ჩანს, რომ პირველად სწორედ მან დაიწყო გავრცელება იმ თეორიისა კანონიერების წარმომობის შესახებ, დღეს სოციალური ხელშეკრულების თეორიის სახელით რომ ვიცნობთ. იგი ამბობდა, რომ ველური არსებებისაგან თავის დასაცავად და ცხოვრების დონის ასამაღლებლად ადამიანები შორეულ წარსულში იძულებულნი გახდნენ გარკვეული გაერთიანებები შეექმნათ. ასე რომ, თავდაპირველად მათ არავითარი მორალუ-

რი ჩვევები და კანონები არ ჰქონიათ; მაგრამ საზოგადოებაში ცხოვრება ჯუნგლების კანონებთან შეუთავსებელი აღმოჩნდა, ამიტომ თანდათანობით, დიდი სიძნელეების გადალახვის შემდეგ მათ შეიგნეს კანონისა და პირობითობის აუცილებლობა, რომელთა ძალითაც ძლიერები ვალდებულებას იღებენ, არ დაჩაგრონ და არ დაამცირონ სუსტები მხოლოდ იმის გამო, რომ უფრო ძლიერნი არიან¹.

ამ საწყისი წანამძღვრიდან, რომლის თანახმადაც კანონები და მორალური კოდექსები ღვთაებრივი წარმოშობისა კი არა, ადამიანთა შექმნილი და არასრულყოფილია, მეტად განსხვავებული პრაქტიკული დასკვნების გამოტანა შეიძლებოდა. თავად პროტაგორას თქმით, კანონები წარმოიშვნენ იმის გამო, რომ ისინი აუცილებელნი იყვნენ. ამიტომ იგი მხარს უჭერს სოციალური ხელშეკრულების თეორიას და კანონის მორჩილებას მოითხოვს. სხვა, უფრო რადიკალური სოფისტები ამასაც უარყოფდნენ და იცავდნენ ძლიერის ბუნებით მონიჭებულ უფლებას თავის ნებისამებრ მოქცევისა. დასკვნები შეიძლებოდა სხვადასხვა ყოფილიყო, მაგრამ ყველა საერთო წანამძღვრიდან ამოდიოდა: ყველა მათგანისათვის ერთნაირად არ არსებობს აბსოლუტური ღირებულებები და კრიტერიუმები, სულ ერთია, თეოლოგიური თუ რაიმე სხვა სახის მოსაზრებებით შევეცდებით მათ დაფუძნებას. სოფისტების აზრით, ყოველი ადამიანური მოქმედება მხოლოდ გამოცდილებას ემყარება და მხოლოდ პრაგმატული მოსაზრებებითაა ნაკარნახევი.

¹ მე ვემხრობი იმ აზრს, რომ პროტაგორას მიერ პლატონის ამავე სახელწოდების დიალოგში მოთხრობილი მითოსი მართლაცდა მითოსია იმ აზრით, რომ მასში გადმოცემულ სერიოზულ კონცეფციას ღვთაებრივ რეალიათა აღწერა ადვილად, ამ კონცეფციისათვის სავსებით უდანაქარგოდ მოსცილდება. არავითარი მნიშვნელობა არ უნდა მივანიჭოთ იმ ამბავს, რომ ამ მონათხრობის მიხედვით სინდისი და სამართლიანობის გრძნობა ადამიანებში ზევსის ბრძანებითაა ჩანერგილი. შესაძლოა, ამას ყველა ვერ დაეთანხმოს, მაგრამ საქმე მხოლოდ ის არაა, რომ გადმოცემის მითოსური ხასიათი დაბეჯითებითაა ხაზგასმული დიალოგში (ამაზე მიუთითებს ზღაპრისეული დასაწყისი: „იყო და არა იყო რა“), ნებისმიერი სხვა ინტერპრეტაცია უბრალოდ შეუთავსებელი იქნებოდა პროტაგორას შეხედულებებთან რელიგიის შესახებ, რომელთაც სხვა წყაროებიდან შეეიტყობთ.

ჰემარიტება და სიყალბე, სიბრძნე, სამართლიანობა და სიკეთე ცარიელი სიტყვებია, თუმცა კი ღირს კამათი იმის შესახებ, ზოგჯერ ზომ არ ჯობს ისე ვიმოქმედოთ, თითქოს მათში რაღაც მეტი იმალებოდეს.

ამ სააზროვნო სამყაროში იყო, სოკრატე რომ მოვიდა. სწორედ ეს პოზიცია მიიჩნია მან თავიდანვე ინტელექტუალურად მცდარად და მორალურად საზიანოდ, და მასთან ბრძოლა¹ სიცოცხლის საქმედ გაიხადა.

სოკრატე, ალბათ, ყველაზე მეტად თავისი სახელგანთქმული დებულებით არის ცნობილი, რაც, ჩვეულებრივ, ითარგმნება სიტყვებით — „სიქველე ცოდნა“, ამ გამოთქმის საზრისის გარკვევა საუკეთესო გზა იქნება მისი მოძღვრების დედაარსის საწვდომად. საამისოდ ყველაზე უფრო გამოსადეგია ისტორიული მიდგომა, ესე იგი, სოკრატეს აზროვნების დაკავშირება იმ პრობლემებთან, რომლებიც მისმა წინამორბედმა და თანამედროვე აზროვნებამ, მისმა ეპოქამ წამოჭრა მის წინაშე და რომელთა ამოხსნასაც შეაღია მან თავისი ნიჭი და უნარი.

ჩვენ უკვე ვიცით, რომ სიტყვა „სიქველე“ ბერძნულ arete-სთან შედარებით არასწორ ასოციაციებს იწვევს, რადგან თავდაპირველად arete გარკვეული ამოცანის შესრულების უნარს ნიშნავდა. ისიც დავინახეთ, რომ ოპონენტები, რომელთა წინააღმდეგაც იყო გამიზნული სოკრატეს მოძღვრება, ორ რამეს ამტკიცებდნენ: 1) რომ თვით მათ შეუძლიათ ასწავლონ ან ჩაუნერგონ ხალხს arete, 2) რომ ცოდნა, ყოველ შემთხვევაში, საყოველთაოდ გასაზიარებელი ცოდნა, მოჩვენებაა, რომ იგი არ არსებობს. მაშასადამე, arete-ს ცოდნასთან გაიგივებით სოკრატეს დებულება შეგნებული გამოწვევის სახეს იღებს, რასაც მხოლოდ მაშინ ჩავწვდებით, თუ მის ეპოქაში მცხოვრებელ წარმოვიდგენთ თავს.

სხვა ყველაფერთან ერთად, სოკრატე დიდად აღიზიანებდა თავის კეთილგონიერსა და პრაქტიკულ თანამოქალაქეებს იმიტომ, რომ მაინც და მაინც მდაბიო, შეუფერებელ ხალხთან, ვიღაც

¹ სოკრატეს გაგების მსურველთ საგანგებოდ ვურჩევთ, გაეცნონ პროფესორ რ. ჰეფორთაის მშვენიერ წერილს (იხ. Philosophy, vol. VIII, 1933).

ხარაზებთან და ხუროებთან უყვარდა სჯა-ბაასი, მაშინ როდესაც ათენელებს ყველაზე უფრო ის აინტერესებდათ — რაში მდგომარეობს პოლიტიკური მოღვაწეობის უნარი ანუ თუ არსებობს ქვეყნად ისეთი რამ, როგორცაა მორალური მოვალეობა. თუ ვინდა იყო კარგი ხარაზი, ამბობდა სოკრატე, ჯერ აუცილებლად უნდა გაარკვიო, რა არის ფეხსაცმელი და რისთვისაა ის განკუთვნილი. საუკეთესო მასალა-იარაღების შოვნა და მათი მარჯვედ ხმარების ცოდნა ვერაფერს მოგვცემს, თუ თავიდანვე ნათლად და სრულად არ გაიაზრე, რის გაკეთებას აპირებ და რა ფუნქცია უნდა შეასრულოს შენი შრომის ნაყოფმა. ბერძნული სიტყვა რომ მოვიშველიოთ, ხარაზის arete უპირველეს ყოვლისა ამგვარი ცოდნის ფლობაზეა დამოკიდებული. მას უნდა შეეძლოს ნათლად ახსნას იმ საგნის ბუნება, რომლის გაკეთებაც განუზრახავს, ამასთან, მის განსაზღვრებაში საგნის მოხმარების წესიც უნდა ჩანდეს. ამიტომ სავსებით ბუნებრივია, ვილაპარაკოთ ხარაზის arete-ზე, როგორც შეგვიძლია განვიხილოთ მხედართმთავრისა თუ სახელმწიფო მოღვაწის arete. არც ერთ ამ შემთხვევაში არ იგულისხმება რაიმე აუცილებელი კავშირი პიროვნების მოქმედების მორალურ ასპექტთან, რასაც ჩვენ სიტყვა „სიქველით“ აღვნიშნავთ. Arete მიუთითებდა ადამიანის იმ თვისებაზე, რისი წყალობითაც მას შეუძლია კარგად შეასრულოს თავისი სამუშაო; ასე რომ მარტივ, პრაქტიკულ ხელობათა მაგალითზე სოკრატე ადვილად აჩვენებდა ყოველ ცალკე შემთხვევაში, რომ ამა თუ იმ უნარის დაუფლება ცოდნაზეა დამოკიდებული, ხოლო უპირველესი და ყველაზე აუცილებელი ცოდნა ყოველთვის საბოლოო მიზნის ცოდნაა: რისი გაკეთება განვიზრახავს. თუ მკაფიოდ გვაქვს გააზრებული მიზანი, აქედან ადვილად გამოვიყვანთ საჭირო საშუალებებსაც, მაგრამ არა პირიქით. მაშასადამე, arete ყოველთვის დამოკიდებულია ჯერ გარკვეული სამუშაოს ქონაზე, მერე იმის საფუძვლიან ცოდნაზე, თუ რა არის ეს სამუშაო, რა მიზნის შესასრულებლადაა ის გათვალისწინებული. თუ ამ დროს, განაგრძობს სოკრატე, რაიმე გამართლება აქვს ლაპარაკს განუსაზღვრელი arete-ს (სოფისტები რომ ამბობენ, მისი სწავლება შეგვიძლიაო), ესე იგი, ნებისმიერი ადამიანის, როგორც ასეთის, წარმატებული მოქმედების შესა-

ხებ, მაშინ არსებული რაღაც საბოლოო მიზანი ან ფუნქცია, რისი შესრულებაც ყველას, როგორც ადამიანს, ერთნაირად ევალდება. ესე იგი, თუ გვსურს ამგვარ, უნივერსალურ ადამიანურ სიქველეს დავეუფლოთ, ჯერ ადამიანის ფუნქცია უნდა დავადგინოთ.

იმას კი ვერ ვიტყვი, რომ სოკრატეს მოსწავლეთა თხზულებებიდან ამოკრეფილ ჩანაწერებში მისი მოძღვრების შესახებ (თავად ის არაფერს წერდა, რადგან, მისი რწმენით, მხოლოდ უშუალო კონტაქტში მყოფ ადამიანებს შორის აზრთა ცოცხალ გაცვლა-გამოცვლას, კითხვა-პასუხს აქვს ფასი) ვიპოვით პასუხს ამ უპირველეს კითხვაზე ადამიანის ცხოვრების უნივერსალური, საბოლოო მიზნის შესახებ. ამგვარი პასუხის უქონლობა მის მოძღვრებაში, ჩემი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი იყო იმისა, რომ უფრო პოზიტიური პლატონი არ დასჯერდა თავისი მასწავლებლის აზრთა უბრალო გადმოცემას და თავი მოვალედ ცნო, მასთან შედარებით, ერთი ნაბიჯით წინ წაეწია. სოკრატეს ხასიათს კი კითხვის უპასუხოდ დატოვება სავსებით შეესაბამება; მას უყვარდა იმის თქმა, რომ თვითონ არაფერი იცის და სხვა ადამიანებზე ბრძენი მხოლოდ იმის წყალობითაა, რომ მათგან განსხვავებით თავისი უცოდინრობა კარგადაა აქვს შეგნებული. სოკრატეს მეთოდის არსი სწორედ იმაში მდგომარეობდა, თანამოსაუბრე დაერწმუნებინა: თუმცა შენ გგონია, რომ რაღაც იცი, სინამდვილეში არაფერი იციო. უცოდინრობის გაცნობიერება ცოდნის შეძენის აუცილებელი წინაპირობაა, რადგან თუ კაცი თავს რაიმეს მცოდნედ მიიჩნევს, ის ამ საგნის შესახებ ცოდნის მოსაპოვებლად აღარ იზრუნებს. ადამიანები ჩიოდნენ, მისი საუბარი ელექტრულ დარტყმასავით თავბრუს გვასხამსო¹. ბუნებრივია, კაცი, რომელიც თავისი დღე და მოსწრება დადიოდა და ადამიანებს მათს უგუნურებას უმტკიცებდა, ხალხში დიდი პოპულარობით ვერ ისარ-

¹ მკითხველი რომ არ შეაცბუნოს ამ შედარებამ, აქაო და ბერძნებმა ელექტრობის შესახებ არაფერი იცოდნენო, დავძენ, რომ შედარების წყარო იყო თევზი სკაროსი (ბერძნულად narke), რომელიც თავის მსხვერპლს წინასწარ აბრუებს ელექტრული მუხტით. ფილოსოფოსის უბრალო, ბრტყელცხვირა სახე კიდევ უფრო აძლიერებდა ამ მსგავსებას.

გებლებდა. ჩვენ მთლად ვერც გავამტყუნებთ ათენელებს, როცა მათ ტრაგიკული შეცდომა დაუშვეს — სოკრატე სოფისტებში აურიეს და მათი ჯავრი მასზე იყარეს. სოფისტები ცოდნის შეუძლებლობას ამტკიცებდნენ; სოკრატემ დაანახა ხალხს, არაფერი იცითო. სინამდვილეში განსხვავება დიდი იყო. სოკრატეს მოქმედება ემყარებოდა ღრმა რწმენას, რომ ცოდნა შესაძლებელია, მაგრამ სანამ მის ძიებას შევუდგებოდეთ, უნდა გავთავისუფლდეთ ბოლომდე გაუაზრებელი, გონების შემაჯდენელი იდეებისაგან, უმრავლესი ადამიანის ცნობიერებას რომ ანაგვიანებს. სოფისტების საპირისპიროდ, მან ადამიანებს „მიუღწეველი ცოდნის იდეალი“¹ დაუსახა. როგორც კი ისინი გაიკვლევდნენ მიზნისკენ მიმავალ გზას, ისიც მზად იყო მათთან ერთად წასულიყო საქებნელად. მთელი ფილოსოფია მისთვის ამ „საერთო ძიების“ იდეაში ჯამდებოდა. ჭეშმარიტება არც სოკრატემ იცოდა და არც მისმა თანამოსაუბრემ, მაგრამ თუ ეს უკანასკნელიც შეიგნებდა ამ გარემოებას, მათ შეეძლოთ ერთად გასდგომოდნენ გზას და წარმატების იმედიც უსაფუძვლო არ იქნებოდა. ნამდვილი სოკრატეულობა, უპირველეს ყოვლისა, გონების გარკვეული პოზიციაა, ინტელექტუალური თავმდაბლობაა, რომელიც ადვილად შეგეშლება მედიდურობაში, რადგან ნამდვილი სოკრატელი არა მხოლოდ საკუთარ, არამედ მთელი კაცობრიობის უცოდინარობაშია დარწმუნებული. სწორედ ამით, და არა რაღაც პოზიტიური დოქტრინით, განისაზღვრება სოკრატეს მონაპოვარი.

მაგრამ დაეუბრუნდეთ მის დაბეჯითებულ მტკიცებას, რომ თუ arete-ს დაუფლება გვსურს, ჯერ აუცილებლად ადამიანის მიზანი თუ ფუნქცია უნდა აღმოვაჩინოთ და განვსაზღვროთ. ახლა ჩვენ თვით სოკრატესაგან აღარ მოველით ამ დანიშნულებისა თუ ფუნქციის გარკვეულ, მკაცრად ჩამოყალიბებულ განსაზღვრებას. მისი მისია ის იყო, ადამიანებისათვის გაეცნობიერებინა ეს აუცილებლობა და შეეშველებინა მათთვის მეთოდი, რითაც საჭირო დეფინიცია უნდა დაძებნილიყო; ამ მეთოდის აღიარების შემდეგ სოკრატე თვითონაც შეუერთდე-

¹ პეტრორთი, იქვე.

ბოდა თავის თანამოაზრეებს ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალ ძიების გზაზე¹.

ეთიკური აზროვნების მისი დროისთვის დამახასიათებელ დაბნეულობაში ერთი რამ მას განსაკუთრებით მაგნე ეჩვენებოდა — ადამიანის მეტყველება მეტისმეტად იყო გადატვირთული სხვადასხვა ზოგადი ტერმინით, უპირატესად ისეთი ტერმინებით, ეთიკურ ცნებებს რომ აღწერენ: სამართლიანობა, ზომიერება, სიმამაცე და ა. შ. თავდაპირველად, ამბობს სოკრატე, ჩემი გულუბრყვილობისა გამო ვვარაუდობდი — ამ ხალხს, ასე თავისუფლად რომ ხმარობს ამ სიტყვებს, მათი მნიშვნელობა ნამდვილად კარგად ეცოდინება და მეც, უცოდინარსაც, გამაგებინებენ-მეთქი. მაგრამ როცა იგი ამის თაობაზე დაეკითხა ათენელებს, ვერც ერთი მათგანისაგან გარკვეული განმარტება ვერ მიიღო. იქნებ სოფისტები მართალნი არიან და ეს სიტყვები ნამდვილად უსაზრისოა? მაგრამ თუ ეს ასეა, მათ გამოყენებასაც უნდა მოვერიდოთ. ხოლო თუ მაინც მივაწერთ მათ რაიმე უცვლელ საზრისს, მაშინ მათ ხმარებასთან ერთად ამ საზრისის ახსნაც უნდა შეგვეძლოს. ვერ ილაპარაკებ ბრძნულ, სამართლიან ან კარგ მოქმედებაზე, თუ არ იცი, რა არის სიბრძნე, სამართლიანობა და სიკარგე. თუ, როგორც სოკრატე ეჭვობდა, სხვადასხვა ადამიანი ერთი და იმავე სიტყვების ხმარებისას სხვადასხვა საგნებს გულისხმობს, ისინი სხვადასხვა მიზნისკენ მიემართებიან და ამას მხოლოდ თავგზააბნეულობა შეიძლება მოყვეს. ეს თავგზააბნეულობა ინტელექტუალურიც იქნება და მორალურიც. ინტელექტუალური თვალსაზრისით თუ შეხედავ, კამათი კაცთან, რომელიც სიტყვებში შენგან განსხვავებულ აზრს დებს, ჩხუბს თუ არა, სასიკეთოს მაინც ვერაფერს მოგიტანს; რაც შეეხება მორალურ მხარეს, როცა ეთიკური ცნებების შესაბამისი ტერმინები საეჭვო გახდება, ამის შედეგი მხოლოდ ანარქია შეიძლება იყოს. სწორედ პრობლემის ამ ორმხრივი, მორალურ-ინტელექტუალური ხასიათის გამოხატვა უნდოდა სოკრატეს იმის თქმით, რომ სიქ-

¹ იხ. აგრეთვე ს. დანელია. „სოკრატეს ფილოსოფია“ (წიგნში „ნარკვევები ანტიკური და ახალი ფილოსოფიის ისტორიაში“) და ს. წერეთელი. „ანტიკური ფილოსოფია“. თბ., 1968 (რედ.).

ველე ცოდნაა. ამასთან, მისი საკუთარი გონება იმდენად ნათელი იყო, ხასიათი კი იმდენად მყარი, რომ მას თავისთავად ცხადი ეჩვენებოდა, კაცი თუ ამ ჭეშმარიტებას დაინახავს, მერე ავტომატურად სწორ გზას აირჩევსო. საჭირო იყო მხოლოდ, ადამიანებს თავი შეეწუხებინათ იმის გარკვევით, თუ რა არის სწორი. აქედან გამომდინარეობს მისი მეორე ცნობილი დებულება, რომლის თანახმადაც, ნებით ბოროტებას არავინ აკეთებს. თუ სიქველე ცოდნაა, ცოდვა მხოლოდ უცოდინარობაზეა აგებული.

რა გზით უნდა მოვიპოვოთ ცოდნა იმის შესახებ, რა არის სიქველე, სამართლიანობა და ა. შ.? სოკრატეს, როგორც უკვე ვთქვი, მზად ჰქონდა საამისო მეთოდი, გამოსადეგი თავისთვისაც და სხვისთვისაც. ცოდნა მიიღწევა ორ საფეხურად, რომელთაც გულისხმობს არისტოტელე, როცა სოკრატეს ნამდვილ დამსახურებად ასახელებს ორი რამის, ინდუქციური მსჯელობისა და ზოგადი დეფინიციის აღმოჩენას. ამ ერთობ მშრალ ლოგიკურ ტერმინებს, რომელნიც ალბათ თვითონ სოკრატესაც შეაცბუნებდნენ, მორალთან თითქოს საერთო არაფერი უნდა ჰქონდეთ, მაგრამ სოკრატესათვის აქ არსებითი კავშირი იყო. კვლევის პირველ საფეხურზე უნდა შევკრიბოთ ის შემთხვევები, რომელთაც მოკამათეთა საერთო აღიარებით მიეყენება სიტყვა „სამართლიანი“ (თუ კამათის საგანი სამართლიანობაა); შემდეგ სამართლიან ქცევათა შეგროვებული მაგალითები შეისწავლება მათში რალაც ზოგადი თვისების აღმოსაჩენად, რისი ძალითაც ისინი ამ სახელს ატარებენ. ეს ზოგადი თვისება ან, უფრო ხშირად, თვისებათა ჯგუფი თუ ჯაჭვი, შეადგენს მათ, როგორც სამართლიან ქცევათა, არსს. ეს უკვე სამართლიანობის განსაზღვრებაა, მიღებული იმ შემთხვევითი, დროისა და გარემოებათა წყალობით შეძენილი ნიშნებისაგან აბსტრაქირებით, ყოველ სამართლიან ქცევას თან რომ ახლავს. ამრიგად, ინდუქციური მსჯელობა, როგორც მისი ბერძნული სახელი მიგვანიშნებს, არის გონების „მიყვანა“ ერთად შეგროვებული და განხილული ინდივიდუალური შემთხვევებიდან მათი ზოგადი დეფინიციის გაცნობიერებამდე.

თავის ახირებულ გამოკითხვათა მსხვერპლთ სოკრატემ სწორედ ის შეცდომა აღმოუჩინა, რომ მათ საკმარისად მიაჩნდათ

მხოლოდ პირველი საფეხურის გავლა, ესე იგი, ისინი ასახელებდნენ რამდენიმე ცალკეულ მაგალითს და ამბობდნენ: „აი, ესა და ესაა სამართლიანობა“. ამ ტიპის მოაზროვნის განსახიერებაა ევთიფრონი, რომელიც პლატონის ამავე სახელწოდების დიალოგში ესაუბრება სოკრატეს ღვთისმოსაობის საზრისის შესახებ. ეს თემა იმასთან დაკავშირებით ამოტივტივდა, რომ ევთიფრონს თავი მოვალედ მიაჩნია, დასაჯოს საკუთარი მამა კაცის მოკვლისათვის. შეკითხვაზე, სიტყვა „ღვთისმოსაობაში“ რა მნიშვნელობას დებო, იგი პასუხობს: „ღვთისმოსაობა არის ის, რასაც ახლა მე ვაკეთებ“. მეორე დიალოგში სოკრატე ეუბნება თავის თანამოსაუბრეს: „მე ვეძებდი ერთ სიქველეს და მთელი ჯგრო კი აღმოვაჩინე, შენს გვერდით ფუტკრის ნაყარავით მოქუჩებული“¹. იგი ცდილობდა დაერწმუნებინა ხალხი, რომ თუნდაც მრავალი და სხვადასხვაგვარი მაგალითი არსებობდეს სწორი ქცევისა, ყველა მათგანს უნდა გააჩნდეს ერთი საერთო თვისება ან თავისებურება, რისი ძალითაც ჩვენ მათ სწორს ვუწოდებთ. თუ ეს ასე არ არის, სიტყვა „სწორი“ უსაზრისო ყოფილა.

სწორედ ამას ესწრაფოდა სოკრატე, როცა კვიმატი შეკითხვებით მოთმინებიდან გამოჰყავდა თავისი თანამოქალაქენი — სიქველეთა ჯგროდან ერთი რამის, სიქველის დეფინიცია გამოიყვანეთო. ყოველივე ეს ლოგიკურ ვარჯიშს უფრო ჰგავს, მაგრამ სოკრატესთვის რომ გეკითხათ, მხოლოდ ამ გზით შეიძლებოდა წინ აღდგომოდა ამ საზიანო შედეგებს, რაც მორალის სფეროში სოფისტთა მოძღვრებას მოჰქონდა. ბუნებრივია, რომ კაცი, რომელიც შეკითხვაზე — ღვთისმოსაობა რა არისო, პასუხობს: ის, რასაც მე ახლა ვაკეთებო, ქცევის ერთადერთ გამართლებად იმას მიიჩნევს, რაც მისთვის დროის ვარკვეულ მომენტში უფრო ხელსაყრელი იქნება. რაიმე წესი, ამ სიტყვის საყოველთაოდ მიღებული აზრით, ესე იგი — უნივერსალურად მიყენებადი პრინციპი, არ არსებობს; ლოგიკურ შეცდომებს უშუალოდ გადავყავართ მორალურ ანარქიაში.

¹ პლატონი. იონი, დიდი ჰიპია, მენონი, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, თბ., 1974, გვ. 119 (მთარგ.).

სოკრატემ დროს გაუსწრო და კიდევ დაისაჯა ამისთვის. მის ნათელ და პირდაპირ აზროვნებას სწორედ ის სოფისტური პოზიცია მიაწერეს, რომლის წინააღმდეგაც იყო გამიზნული მისი ირონია, ხოლო ორმა რეაქციონერმა მოქალაქემ მას ახალგაზრდობის გარყვნასა და ქალაქის ღმერთებისადმი ურწმუნობებაში დასდო ბრალი. უნდა აღინიშნოს, რომ სოკრატეს ყველაზე უფრო ცნობილ მოსწავლეებსა და თანამოაზრეებს იგი ღიად არ უსახლებიათ. ერთ-ერთი მათგანი იყო ალკიბიადე, რომლის შესახებ აღარაფერს ვეტყვით. მეორე მოსწავლე, კრიტია, ბოროტი და შურისძიების მოყვარული ოლიგარქი გახდა; იგი ჯერ გააძევეს, 404 წელს კი კვლავ დაბრუნდა უკვე დამარცხებულ ქალაქში და მისი ერთ-ერთი ხელისუფალი გახდა. ე. წ. ოცდაათ ტირანთაგან იგი ყველაზე უფრო სასტიკი და უკიდურესი ხაზის გამტარებელი იყო, დიდი პასუხისმგებლობაც აკისრია მათი მმართველობის დროს გამართული სისხლიანი ანგარიშსწორებისთვის. სოკრატეს ბრალმდებლებმა სასიკვდილო განაჩენი მოითხოვეს. ათენში მიღებული ჩვეულებების მიხედვით, სოკრატეს შეეძლო უფრო მსუბუქი განაჩენი შეეთავაზებინა, რის შემდეგაც მსაჯულები მათ შორის ერთ-ერთს ამოირჩევდნენ. მაგრამ მან მოითხოვა, რომ ქალაქს გაენთავისუფლებინა იგი, როგორც საზოგადოების კეთილისმყოფელი. ყოველ შემთხვევაში, თქვა მან, შესაბამისი ჯარიმის გადასახდელად საკმარისი თანხა მაინც არ გამაჩნიაო. პლატონისა და სხვა მისი მეგობრების დიდი თხოვნის შემდეგ მან მაინც შესთავაზა სასამართლოს ჯარიმა, რომელიც ამ უკანასკნელთ უნდა გადაეხადათ, მაგრამ არავისით არ დათანხმდა ხელი აეღო თავის „გამრყენელ“ მოღვაწეობაზე, რადგან იგი სიცოცხლეზე მეტად უღირდა. ამით მოსამართლეებს სხვა არჩევანი აღარ დაუტოვა და თავი ციხეში გააგზავნინა, სადაც სასჯელს უნდა დალოდებოდა. მეგობრები აქაც მასთან აღმოჩნდნენ და ამჯერად შესთავაზეს გეგმა, რომლის მეშვეობითაც ის ადვილად გაიქცეოდა. შესაძლოა, მრავალს, თუ არა უმეტესს მის მსჯავრმდებელთაგან სულაც არ სურდა მისი სიკვდილი და კიდევ ერჩივნა, რომ სოკრატე ათენს გასცლოდა და სადმე სხვაგან მოსვენებით ეცხოვრა. მაგრამ მან უპასუხა, რომ მთელი სიცოცხლის განმავლობაში სარგებლობდა იმ სიკეთით, რაც ათენის

კანონებს მისი მოქალაქეებისთვის მოაქვს და ახლა, როცა იგივე კანონები მართებულად მიიჩნევენ მის სიკვდილს, მისგან ერთდროულად უსამართლობაც და უმადურობაც იქნებოდა ამ გადაწყვეტილებისთვის თავის არიდება. გარდა ამისა, ვის შეეძლო გადაწყვეტით ეთქვა, რომ ის არ გადადიოდა იმაზე უკეთეს არსებობაში, რაც მანამდე ჰქონდა? ამ ნათელი სულიერი განწყობილებით შეპყრობილმა სამოცდაათი წლის სოკრატემ საწამლავი დალია. ეს მოხდა ძვ. წ. 399 წელს.

სოკრატეს აღსასრულმა ისე დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა ერთ-ერთ მის ახალგაზრდა მეგობარზე, რომ საბოლოოდ ათქმევინა უარი პოლიტიკურ ცხოვრებაში მონაწილეობაზე, თუმცა გგარიშვილობითაც და ნიჭითაც თითქოს ამისთვის იყო მოწოდებული. ათენის ასეთმა დაცემამ და მის გვიანდელ ხელისუფალთა მოქმედებამ ყოველგვარი ილუზიები გაუქარწყლა პლატონს და გადააწყვეტინა, იმ სახელმწიფოს საქმეებში, სადაც ასეთ კაცს სიკვდილი მიესაჯა, მონაწილეობას ვერ მივიღებო. ამის მაგივრად, მან მთელი ცხოვრება მიუძღვნა საოცარი დიალოგების წერას, რომლებშიც თავისი მასწავლებლის ცოცხალ სახეს იძლევა და ავითარებს, ასაბუთებს და აფართოებს მის მოძღვრებას დებულებებით, რომელთაც თვით ამ დიადი სულის ადამიანს მიაწერს. სოკრატეზე გაცილებით მეტის თქმა შეუძლებოდა, მაგრამ მისი აზროვნება ისე მჭიდროდ უკავშირდება პლატონისას და ისე ძნელია მათ შორის თუნდაც პირობითი გამყოფი ხაზი გაავლო, რომ აქ თავად სოკრატეზე ლაპარაკი უნდა შევწყვიტო. მაგრამ რადგანაც პლატონის განხილვაზე გადავდივართ, დროდადრო მაინც გარდუვალად მოგვიხდება სოკრატეს ნაანდერძევის სხვადასხვა მხარესთან დაბრუნება. ჩემი აზრით, პლატონის გვიანდელ შედიტაციათა შექმნე თავად სოკრატეს პოზიციაც უფრო ნათლად გამოიკვეთება.

პ ლ ა ტ ო ნ ი

1. მოძღვრება იდეების შესახებ

პლატონის ფილოსოფიას ალბათ უკეთ გავიგებთ, თუ გავითვალისწინებთ, რომ მის შემქმნელს ორი ურთიერთდაკავშირებული მოტივი ამოძრავებდა. პლატონს, უპირველეს ყოვლისა, სურდა გაეგრძელებინა სოკრატეს დაწყებული საქმე სწორედ იმ ადგილიდან, სადაც ეს უკანასკნელი შეჩერდა, განემტკიცებინა თავისი მასწავლებლის მოძღვრება და დაეცვა იგი გარდუვალი შეპასუხებისაგან. მაგრამ ამ დროს იგი მხოლოდ პირადი მოწიწებისა თუ პატივისცემის გამო როდი მოქმედებდა, აქეთკენ მოუწოდებდა მას მეორე მოტივიც — დაეცვა ან დაცვის ღირსი გაეხადა ქალაქ-სახელმწიფოს, როგორც დამოუკიდებელი პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური ერთეულის იდეა. პლატონის აზრით, მხოლოდ სოფისტების საწინააღმდეგოდ გამიზნული სოკრატული პოზიციის მიღება და განვითარება იძლეოდა რეალურ შესაძლებლობას ამ უფრო ფართო მიზნის აღსრულებაში წარმატების მისაღწევად.

თავისუფალი ქალაქ-სახელმწიფოების მზე ფილიპესა და ალექსანდრეს ლაშქრობების შემდეგ ჩაესვენა. სწორედ მაშინ გახდა ცხადი, რომ კლასიკური ბერძნული ცხოვრების ეს კომპაქტური ერთეული ნახევრად აღმოსავლური ტიპის უზარმაზარ სამეფოებს უნდა შთაენთქა. მაგრამ მათ მხოლოდ შეუბრალებლად დაასრულეს დაცემის პროცესი, რომელიც გარკვეული დროის განმავლობაში უკვე მიმდინარეობდა. მისი მიზეზები, რა თქმა უნდა, ნაწილობრივ პოლიტიკურიც იყო, ნგრევა და არევ-დარევა მოჰქონდა შინაურ ომებს; უმძიმესი ლახვარი ჩასცა ათენს, სადაც ქალაქ-სახელმწიფოს ორგანიზაციამ უმაღლესი გამოხატულება ჰპოვა, დამარცხებამ და მისმა შედეგებმა — ზნედაცემულობამ და ტირანთა თავნებობამ. ამ მდგომარეობით გამოწვეული უკმაყოფილება ასაზრდოებდა ფილოსოფიური აზრის იმ გაბატონებულ ტენდენციებს, ჩვენი საუბრის საგანს რომ შეადგენს. მათაც შეიტანეს თავისი წვლილი

იმ ტრადიციების ან, თუ გნებავთ, მიღებული კონვენციების შერყევაში, რომელთაც მნიშვნელოვანწილად ემყარებოდა ცხოვრების მღორე დინება პატარა ქალაქ-სახელმწიფოში.

სიტუაციის შესაფასებლად უნდა გავიაზროთ, რამდენად სრულად იყო გაიგივებული ერთმანეთთან სახელმწიფო და მისი რელიგია. აქ სახელმწიფოსადმი დაქვემდებარებულ ეკლესიაზე არაა ლაპარაკი. სიტყვა „ეკლესია“ საერთოდ არ არსებობდა და ასეთი რამ არც მოიპოვებოდა სახელმწიფოსაგან გამოყოფილი სახით. დღესასწაულები, რომლებიც ღმერთების თაყვანისცემას ეძღვნებოდა, სახელმწიფოებრივ ღონისძიებებს წარმოადგენდნენ და მათში მონაწილეობას ყოველი ადამიანი თავის ჩვეულებრივ მოქალაქეობრივ მოვალეობად აღიქვამდა. თუმცა ათენში მრავალ ღმერთს აღიარებდნენ, ქალაქის მფარველი და ყოველი ათენელის გულის მესაიდუმლე, რა თქმა უნდა, ქალღმერთი ათენა იყო. სახელების დამთხვევა შემთხვევითი არ არის. რელიგია და პატრიოტიზმი ერთი და იგივე იყო, როგორც, მაგალითად, გვექნებოდა მაშინ, ბრიტანეთის რელიგია ქალღმერთ ბრიტანიას თაყვანისცემაში რომ მდგომარეობდეს. ათენის აკროპოლისი ათენას საკუთრებად ითვლებოდა, ამ ქალღმერთის ტაძარი კი აკროპოლისის გვირგვინად ედგა. მისი დღესასწაული ათენის კალენდრის უმნიშვნელოვანეს თარიღად იყო აღიარებული. ისიც გავიხსენოთ, რომ, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ტრადიციული რწმენის თანახმად, კანონი მისი ღვთაებრივი წარმოშობითაა ბექედდასმული. პირველ კანონმდებელთა მიერ კანონების შემოღება ებრაელთა წინასწარმეტყველ მოსეს სჯულის ფიცებს ამბავს გვაგონებს: ისინი მოქმედებდნენ სახალხო ღმერთის, კერძოდ, აპოლონის კარნახით, რომელიც ამ დროს ყველა ღმერთის მამის, ზევსის წარმომადგენლად ან მაცნედ გამოდიოდა. ისეთი რამ, როგორცაა პირადი, ინდივიდუალური რელიგია, მოქალაქეთა დიდი უმრავლესობისათვის უცნობი იყო. სექტებს, რომლებიც ამგვარი რელიგიის შემოტანას ცდილობდნენ, დიდი გავლენა არასოდეს მოუპოვებიათ, სანამ ქალაქ-სახელმწიფოები მთლიანობას ინარჩუნებდნენ; თუ ისინი რაღაც წარმატებას მაინც აღწევდნენ, ეს არსებული წესწყობილების წინააღმდეგ ხდებოდა.

აქედან გამომდინარეობს, რომ გაბატონებულ რელიგიაში ეჭვის შეტანა ნიშნავდა მთელი საზოგადოების გაბატონებულ წეს-წყობილებაში დაეჭვებას; და ქალაქ-სახელმწიფოს დაცვა ეფექტური ვერასოდეს იქნებოდა, თუ იგი დასჯერდებოდა, დღევანდელი ენით რომ ვთქვათ, პოლიტიკურ დონეს. თუ გასურდა მისი კანონებისა და ინსტიტუტების დასაბუთებული დაცვა, მათთვის აბსოლუტური, ტრანსცენდენტური გამართლება უნდა გეპოვა, ეს კი ვერ გამოეყოფოდა თეისტურ მოძღვრებას სამყაროს მართვის შესახებ. ძველი, ჰომეროსისეული პანთეონის მთელი მისი ბრწყინვალეობით აღდგენის ცდა, ალბათ, მართლაც ამაო გამოდგებოდა. ამ მეტისმეტად ანტროპომორფულ პერსონაჟებს თავისი დრო მოეჭამათ; ათეისტი ფილოსოფოსებისა თუ სოფისტების იერიშებსაც რომ თავი გავანებოთ, გონიერსა და უკვე საკმაოდ განათლებულ საზოგადოებაში ისინი ლოიალობას მაინც ვეღარ შეინარჩუნებდნენ. მაგრამ თუ ადამიანის მსგავსი ღმერთები საბოლოოდ იყვნენ განწირულნი, მათი ადგილი რაღაც სხვას უნდა დაეკავებინა და ამით აღდგენილიყო სიმყარისა და წესრიგის ის ელემენტი, რომელიც მეზუთე საუკუნის ბოლოს გაქრობის პირას იყო მისული, როგორც ადამიანის ქცევის, ისე ბუნების სფეროში.

გაბატონებულ ინსტიტუტთა ტრადიციულ საფუძვლებს სამი სააზროვნო ნაკადი უტევდა: ნატურფილოსოფია, სოფისტური მოძრაობა და მისტიციზმი. ამათგან უკანასკნელზე აღარ შევჩერდები, მაგრამ დამოუკიდებელ რელიგიურ მოძღვართა არსებობა გაცვრით მაინც უნდა ვახსენო. ყველაზე დიდი გავლენა მოიპოვეს ორფეოსისადმი მიკუთვნებული თხზულებების მიმდევრებმა; ორფეოსის მოძღვრება ძირგამომთხრელად ითვლებოდა, რადგან ამ მოძღვრების მიხედვით ადამიანის რელიგია მის პირად, ინდივიდუალურ სულზე უნდა ზრუნავდეს და არა სახელმწიფოს წინაშე მის მოვალეობაზე. ნატურფილოსოფიას ის დასკვნა აქცევდა სახიფათოდ, რომ ღმერთები შეუძლებელია არსებობდნენ ჰომეროსულ ტრადიციაში შემონახული ფორმით. სოფისტები კი იმის მტკიცებით არყევდნენ მართლწესრიგს, ქალაქის კანონებს არავითარი ღვთაებრივი სანქცია არ გააჩნიათ, ისინი კაცისგანაა შექმნილი და მისივე ნებით ადვილად შეიძლება მათი გაუქმებაო.

პლატონის სააზროვნო ასპარეზზე გამოსვლამდე ამ მიმდინარეობების შედეგები უკვე აშკარა გამხდარიყო. რაკილა იგი პრაქტიკული, პოლიტიკური მოაზროვნეც იყო და აქტიურ პოლიტიკურ კარიერას მხოლოდ იმიტომ შეაქცია ზურგი, რომ პოლიტიკურ იდეათა დამუშავებისათვის მიეძღვნა სიცოცხლე, მას ორი გეზიდან ერთ-ერთი უნდა ამოერჩია: ან უნდა ეღიარებინა (დღეს მას ხშირად საყვედურობენ კიდევ, რატომ არ აღიარაო), რომ ქალაქ-სახელმწიფო, მთელი თავისი ინსტიტუტებითა და რწმენებით, წარსულს ეკუთვნოდა, მისი დამანგრეველი ძალები პროგრესულად გამოეცხადებინა და მათსავე საფუძველზე ახალი საზოგადოებისა და ახალი რელიგიის აგება ეცადა, ან ქალაქ-სახელმწიფოს განმტკიცებისათვის უნდა ეზრუნა, უკუეგდო მოწინააღმდეგეთა უსაფუძვლო შემოტევები, ხოლო სამართლიანი, არსებული წესწყობილების სუსტ მხარეთა წარმომჩენი კრიტიკა მისსავე სასარგებლოდ გამოეყენებინა. ასეა თუ ისე, ორივე მხარე — პოლიტიკური და რელიგიური (ან მეტაფიზიკური) შეთანხმებული უნდა ყოფილიყო. ვერავითარი ნამდვილი ცვლილება პოლიტიკური აზროვნების საფუძვლებში ვერ მოხდებოდა იმის გარეშე, რომ შესაბამისად არ გადახალისებულიყო ადამიანთა შეხედულება უნივერსუმის ბუნების შესახებ. პლატონმა, რომელსაც ყოველივე ეს კარგად ესმოდა, მთელი თავისი ძალები ელინიზმისა და ქალაქ-სახელმწიფოს დაცვას მოახმარა. შემოქმედებითი ძალების გაფურჩქვნის ხანაში შეიქმნა მისი „სახელმწიფო“; სიცოცხლის ბოლოს იგი ისევ მიუბრუნდა ამ თემას დიალოგში „კანონები“. ეს ფაქტი ცხადად მოწმობს, რომ პლატონი ერთგულია საზოგადოების იმგვარი განახლების იდეალისა, რომელიც ქალაქ-სახელმწიფოს გაუქმებას კი არა, მის სრულყოფასა და გამაგრებას დაეფუძნება. დღეს გადაჭარბებული გვეჩვენება სიმკაცრე, რითაც, პლატონის „სახელმწიფოს“ მიხედვით, მმართველ კლასში შემავალი ინდივიდი საერთო კეთილდღეობას უნდა დაემორჩილოს. ამ სახელმწიფოს ყველაზე საბატიო მოქალაქეებისათვის საკუთრებისა და ოჯახური ცხოვრების წართმევა, მათი შვილების საზოგადოებრივი აღზრდა, მოვალეობათა და პრივილეგიათა განაწილება კლასობრივ განსხვავებათა შეუბრალებელი სისტემის მიხედვით — ყოველივე

ეს ჩვენზე თავზარდამცემ შთაბეჭდილებას ახდენს. თვითონ დიალოგშიც სოკრატეს ერთ-ერთი მსმენელი აღნიშნავს, ვინც შენს სახელმწიფოში ქვეყნის მმართველი გახდება, მისი ცხოვრება ვერაფერი შესაშური იქნებაო: არც სახლი, არც კარი, არც მიწა, არც სხვა რაიმე ქონება... მოკლედ, ჯარისკაცული ცხოვრება, ოღონდ ჯარისკაცის ჯამაგირის გარეშე, — ეს უკვე სოკრატემ დასძინა, რათა კრიტიკა კიდევ უფრო გაემძაფრებინა. საამისო პასუხი სოკრატეს (ესე იგი, პლატონს) მზადა აქვს: ქალაქის დაარსებისას რომელიმე კლასის განსაკუთრებულ ბედნიერებაზე კი არ ვფიქრობდით, არამედ გვსურდა, რაც შეიძლებოდა უფრო ბედნიერი ყოფილიყო მთელი ქალაქი.

პლატონის მიერ შემოთავაზებული ზომები ლოგიკურად გამომდინარეობდა ქალაქ-სახელმწიფოს არსიდან. ამასთან, პლატონი ხედავდა, რომ სახელმწიფოებრიობის ამ ფორმას არაფერი ეშველებოდა, თუ ის ბოლომდე არ განახორციელებდა თავის პრინციპს და გადაჭრით არ შეზღუდავდა ინდივიდუალურ თავნებობას, რაც შექმნილ მდგომარეობაში გასაქანს აძლივდა მის შიგნით უკვე ამოქმედებულ დამანგრეველ ძალებს. ხსნის ჭზა ამ შემთხვევაში ერთადერთი იყო: ჰომოგენურობის ან, უფრო სწორად, როგორც თავად პლატონი იტყოდა — ჰარმონიის შენარჩუნება, იმის საფუძველზე, რომ ყოველი მოქალაქე თავისი ხასიათისა და უნარის შესაბამის ფუნქციას კეთილსინდისიერად შეასრულებდა. გასაკვირი აღარაა, რომ პლატონი ზნეა წმინდანად შერაცხა სოკრატე, კაცი, რომელიც უდრტივგელად იჯდა ციხეში და სიკვდილს ელოდა, სანამ მეგობრები გაქცევის გეგმას უწყობდნენ, მათი წინადადება კი ამ სიტყვებით უარყო: „იქნებ გგონია, რომ შეიძლება არ შეირყეს სახელმწიფო, სადაც სასამართლოს განაჩენს არავითარი ძალა არა აქვს და სადაც მისი აღსრულება და გაუქმება მხოლოდ და მხოლოდ კერძო პირთა ნება-სურვილზეა დამოკიდებული?“¹

ყველაზე საბედისწერო პრობლემები უშუალოდ სოკრატეს მოძღვრებიდან ამოიზარდა. ათენელი ბრძენი მხოლოდ იმას მიესწრაფოდა, აღამიანები უკეთესი გაეხადა და დაერწმუნე-

¹ პლატონი. კრიტონი, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, „განთიადი“, № 1, 1976, გვ. 85 (მთარგ.).

ბინა ისინი, „საკუთარი სულებისთვის მიეხედათ“; ამ დროს იგი შეეცადა დაენახებინა მათთვის, რომ არ შეიძლება კაცი მხოლოდ ცალკეული ზნეობრივი, ესე იგი სამართლიანი, მამაცი, კეთილი და სხვა მსგავსი ქცევების უბრალო დასახელებას დასჯერდეს; მან, რაღაც უნდა დაუჭდეს, უნდა გაიგოს და განსაზღვროს ამათ უკან მდგომი ბუნება სამართლიანობისა, სიმამაცისა თუ სიკეთისა თავისთავად. ძნელი საფიქრებელია, რომ აქედან გამომდინარე სიძნელები პირველად პლატონს დაენახა. სოკრატეს ცალმხრივ მიმართული, თანმიმდევრული მეცადინეობა, რაც, არისტოტელეს თქმით, მხოლოდ ქცევის საკითხებით შემოიფარგლებოდა და სულ არ ეხებოდა საგანთა ბუნებას, როგორც მთლიანს, იმდროინდელი საბერძნეთის ცოცხალსა და კრიტიკულ აზროვნებას გარდუვალად აღუძრავდა შეკითხვებსა და კრიტიკულ შენიშვნებს.

პირველი შეკითხვა ასეთია: შენი მოთხოვნა, სოკრატე, გულისხმობს მეტად დიდ დაშვებას, თითქოს სამართლიანობა ან სიქველე არსებობდნენ იმ აქტებისაგან განცალკევებულად, რომლებშიც ისინი ვლინდებიან. მაგრამ განა სინამდვილეში არსებობს აბსოლუტური სამართლიანობა ან სიქველე? მართალია, ადამიანთა ერთ ნაწილს სხვადასხვა დროსა და პირობებში იმგვარად უმოქმედია, რომ ჩვენ მათ ქცევას სამართლიანს ვუწოდებთ. მაგრამ ვერც ერთი ამ ცალკეულ ქცევათაგანი ვერ გამოცხადდება იმ სრულყოფილი სამართლიანობის იდენტურად, რომლის განსაზღვრებაცაა საძიებელი. ყველა ისინი მხოლოდ მისი არასრულყოფილი მიახლოებაა. მაშ, საბოლოოდ რა შეიძლება ჩავთვალოთ არსებულად ცალკეული სამართლიანი ქცევების გარდა? ხოლო თუკი შენი საყოველთაო სამართლიანობა არ არსებობს, მაშინ რისი იმედით ვიწყებთ ასეთი ფანტომის ძიებას?

კრიტიკის მეორე ობიექტი იყო „საკუთარ სულზე ზრუნვის“ მოთხოვნა, და ის, სოკრატეს აზრით, ერთადერთი მეთოდი, რითაც ეს მოთხოვნა სრულდება: საკუთარი თავის გამოკითხვა, სოკრატე რომ დაბეჭითებით იცავდა; ეს მოთხოვნაც ბერძნებს მეტისმეტად ეუცხოვათ. მათი უმეტესობა პრაქტიკოსის თვალით უყურებდა სამყაროს და ორივე ფეხით მყარად იდგა მიწაზე. Psyche არ იყო ისეთი რამ, რის მიმართაც ისინი

განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდნენ. მათთვის საკმარისი იყო მისი საკმაოდ ბუნდოვანი ცნება, პირველყოფილი რწმენები-საგან მიღებული და ჰომეროსის დაკანონებული, რის თანახმა-დაც სული ერთგვარი სუნთქვა ან ორთქლია, რომელიც სხეულს სიცოცხლეს შთაბერავს, მაგრამ თავის მხრივ დამოკიდებულია მასზე, როგორც თავისი ფუნქციობის პირობაზე. სიკვდილის დროს სხეული იღუპება, უსახლკაროდ დარჩენილი, გონებისა და ძალისაგან დაცლილი psyche კი უსულო და აჩრდილისებრ არსებობაში გადადის. იმ ხალხსაც, ვისაც მისტერიების გზით სიკვდილის შემდეგ რაღაც უკეთესის მიღწევის იმედი ჰქონდა, უჩვეულო და საკვირველი ეჩვენებოდა იმის მტკიცება, რომ psyche მორალური და ინტელექტუალური უნარების საბუდარი და გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი რამაა, ვიდრე სხეული.

ეს ახალი შეხედულებები იმ შემთხვევაში გაუძლებდნენ კრიტიკას, თუ ფილოსოფიის ჩემს მიერ დახასიათებული ორი მხარე, მეტაფიზიკური და მორალური, ერთ მთლიანობას შექმნიდა. პლატონი სწორედ ის კაცი იყო, ვისაც ეს საქმე უნდა ეტვირთა, რადგან, სოკრატესაგან განსხვავებით, მას ეთიკაზე არანაკლებ აინტერესებდა სინამდვილის, როგორც ასეთის, ბუნება.

როცა პლატონი ცდილობს გადაჭრას თავისი ფილოსოფიის ცენტრალური საკითხი — რა არის ნამდვილი და რა არა, იგი ღრმად და ვალეებული ორი მისი წინამორბედი მოაზროვნისაგან, რომელთა თვალსაზრისები ჩვენ უკვე განვიხილეთ — ჰერაკლიტესა და პარმენიდესაგან. ჰერაკლიტელები იცავდნენ იმ აზრს, რომ ყოველივე განუწყვეტლივ მიედინება სივრცესა და დროში, ცვალებადობა არც ერთი წამით არ წყდება და არაფერი ინარჩუნებს საკუთარ თავთან იგივეობას დროის ორ სხვადასხვა მომენტში. ამ მოძღვრების შედეგად შეუძლებელი გამოდიოდა ხილული სამყაროს შესახებ რაიმე ცოდნის ქონა: რა ცოდნა უნდა გქონდეს იმის შესახებ, რაც ახლა ერთია, ორიოდ წამში კი სხვა იქნება; ცოდნა მდგრად ობიექტს მოითხოვს. მეორე მხრივ, პარმენიდე აცხადებდა, ასეთი მყარი რეალობა არსებობს, ოღონდ მის აღმოსაჩენად სავსებით უნდა შევქციოთ ზურგი შეგრძნებათა მონაცემებს და მხოლოდ გონების აქტივობას დავეყრდნობით. ცოდნის საგანი უცვლელი

და მარადიული, დროულ-ცვალებად სამყაროს მოწყვეტილი უნდა იყოს, მაშინ როდესაც შეგრძნებები მხოლოდ ცვალებადსა და წარმავალთან გვაკავშირებს.

ამ მოსაზრებებმა, ისევე როგორც პითაგორული მათემატიკისადმი ღრმა ინტერესმა, გავლენა მოახდინა პლატონის მიერ დეფინიციის საკითხთა განხილვაზე, სოკრატემ რომ ეთიკის სფეროში წამოჭრა. მას ერთდროულად ორი პრობლემა ჰქონდა გადასაჭრელი: არა მხოლოდ სოკრატესაგან მემკვიდრეობით მიღებული საკითხი აბსოლუტური მორალური საზომების არსებობის შესახებ, არამედ ჰერაკლიტეს ფილოსოფიაში ქიმერად მიჩნეული მენცნიერული ცოდნის ზოგადი შესაძლებლობის მტკიცებაც. პლატონს ერთისა და მეორისა და სულით და გულით სწამდა, ამიტომ აირჩია ის ერთადერთი შესაძლებელი გზა, რომელიც სკეპტიკურ პასუხს თავიდან ააცილებდა. მან განაცხადა, რომ ცოდნის ობიექტები, განსაზღვრებადი საგნები ნამდვილად არსებობენ, ოღონდ ისინი აღქმად სინამდვილეში არ უნდა ვეძიოთ. ისინი არსებობენ სივრცისა და დროის გარეთ მყოფ იდეალურ სამყაროში. ესენი არიან პლატონის სახელგანთქმული „იდეები“, რომელთაც ასე ვუწოდებთ პლატონის მიერ მოხმარებული ბერძნული სიტყვა idea-ს ტრანსლიტერაციით, რაც ნიშნავდა ფორმას, ნიშუშს. ერთი მხრივ, თანამედროვე სიტყვა „იდეა“ ფრიად არაზუსტად გამოხატავს მის საზრისს, ის ხომ რაღაც ისეთს აღნიშნავს, რასაც ჩვენი გონების გარეთ არსებობა არ გააჩნია, მაშინ როდესაც პლატონისათვის მხოლოდ idea-ს ჰქონდა სრულყოფილი, მთლიანი და დამოუკიდებელი არსებობა.

მაგრამ, მეორე მხრივ, დღეს გავრცელებული სიტყვა „იდეა“ დაგვეხმარება იმის გაგებაში, თუ მაინც რას მიაკუთვნა პლატონმა ასეთი სრულყოფილი და დამოუკიდებელი არსებობა. ჩვენ ვამბობთ, რომ გავვაჩნია სიკარგის ან ტოლობის იდეა, რაც საშუალებას გვაძლევს ერთი და იგივე რამ ვიგულისხმოთ კარგ ღვინოსა და კარგ კრიკეტისტზე, ტოლ სამკუთხედებზე და ტოლ შანსებზე ლაპარაკისას, თუმცა ღვინოსა და კრიკეტისტებს, სამკუთხედებსა და შანსებს ცოტა რამა აქვთ საერთო. თუ სიტყვის საზრისს რაღაც ზოგადი ძირი არ გააჩნია, რისი ძალითაც ერთი და იგივე განსაზღვრება სხვადასხვა ობი-

ექტს მიეყენება, მაშინ ადამიანთა შორის კომუნიკაცია შეუძლებლად უნდა მივიჩნიოთ. ამ ზოგად საფუძველს ჩვენ ვუწოდებთ სიკარგისა თუ ტოლობის იდეას ანუ ცნებას. ადამიანთა უმეტესობა თავგამოდებით დაიცავს თავის უფლებას — იხმაროს სიტყვა „კარგი“ და განაცხადებს, რომ ამ უკანასკნელს თავისთავადი საზრისი აქვს. მაგრამ მისი ხმარება მაინც ნამდვილ ინტელექტუალურ პრობლემას წამოჭრის; ზოგ ფილოსოფოსს დღესაც, როცა პლატონისტური შეხედულებები ჩვენს მეცნიერებს შორის რახანია გამოსულია მოდიდან, ეჭვი შეაქვს ზოგადი ცნებების გამოყენების მართებულობაში. მართლაც, ბევრ ჩვენგანს, ვინც ამ სიტყვებს ხმარობს, დიდად გაუჭირდება იმის ახსნა, თუ რა საერთოა ბურთის სწორად მოსაწოდებლად და ძნელი დარტყმის მოსაგვრიებლად საჭირო სხეულებრივ მოქნილობასა და ღვინის სურნელს შორის. პლატონი ამტკიცებდა, რომ მათ აქვთ რაღაც საერთო, ოღონდ ამის გააზრება შეიძლება მხოლოდ იმის დაშვებით, რომ ორივე თანაბრად არის წილნაყარი სიკარგის იდეასთან. თქვენ სამართლიანად ლაპარაკობთ სიკარგისა და ტოლობის იდეებზე, განაგრძობდა ის, მაგრამ სწორედ ის, რასაც თქვენ მხოლოდ იდეებს, ანუ გონებისეულ ცნებებს უწოდებთ, სინამდვილეში აბსოლუტური არსებებია, რომელთა არსებობა ჩვენი ცნობიერებისაგან დამოუკიდებელია და დროსა და ცვალებადობას არ ექვემდებარება. სხვა შემთხვევაში ცოდნა ფუჭი ზმანება იქნებოდა, მისი ობიექტი კი — მოჩვენების ნაყოფი. ხოლო იდეათა სამყაროს რწმენით შეიარაღებულ კაცს სრული უფლება აქვს სიკარგის განსაზღვრების საქმზნელად გაეშუროს, იგი ჩაწვდება ჩვენი სამყაროს ორი სხვადასხვა ფენომენის — ვთქვათ, კრიკეტისტისა და ღვინის — ზოგად ნიშანს, რაც ორივე მათგანის სიკარგეში მდგომარეობს, რადგან შეუძლია მათ ზოგადი საზომი მიუყენოს.

მაშასადამე, უნდა დავუშვათ იდეალური სამყარო, რომელიც ბუნებრივი სამყაროს მარადიულსა და სრულყოფილ ნიმუშებს შეიცავს. მართალია, ჩვენს ცვალებად სამყაროს მხოლოდ მოჩვენებით არსებობას მივაწერთ, მაგრამ ამასაც ვერ შევძლებდით, რომ იგი არასრულყოფილი სახით მაინც არ მონაწილეობდეს მეორე, სრულყოფილი სამყაროს არსებობაში.

ასეთ შეხედულებას რაღაც თითქმის რწმენით-რელიგიური, მისტიკურ-გამოცდილებისეულიც კი დაჰკრავს, მისთვის საკმარისი ვერ იქნება წმინდად რაციონალური დასაბუთება (თუმცა პლატონი ვერ ეთანხმებოდა ამ აზრს და დაბეჯითებით იმეორებდა, ჩემი მსჯელობა სწორედაც რომ გონებისმიერ არგუმენტებს ეფუძნებაო), ამიტომ პლატონმა ორ სამყაროს შორის კავშირის ასახსნელად იძულებულია მეტაფორას მიმართოს. არისტოტელემ მას ეს სისუსტედ ჩაუთვალა, მაგრამ სხვაგზა პლატონს, ალბათ, არც ჰქონდა. ზოგჯერ იდეალური სამყარო მისთვის მოდელი ან ნიმუშია მეორე სამყაროსი, რომელიც ბაძავს მას, რამდენადაც მატერიალურ ნივთს შესწევს ამის უნარი; სხვა დროს იგი ლაპარაკობს პირველის არსებობასთან მეორის წილნაყარობასა თუ ზიარებაზე. ყველას მას მაინც ურჩევნია შედარება იმ მიმართებასთან, რაც არსებობს მსახიობის მიერ როლის ინტერპრეტაციასა და მის ავტორისეულ გააზრებას შორის.

ჩვენ ამ მოძღვრებას, მისი ავტორის მსგავსად, სოკრატესაგან მომავალი გზით მოვადექით, ამიტომაც თავდაპირველად მორალურ და გონებისეულ ცნებათა იდეებს წავაწყდით. მაგრამ პლატონმა გააფართოვა იდეათა მოქმედების სფერო და ყველა ბუნებრივი გვარი მოიცვა. ჩვენ მხოლოდ იმიტომ ვცნობთ ერთეულ ცხენს გარკვეული სახეობის წარმომადგენლად და გაგვაჩნია ცნება, რისი წყალობითაც განვსაზღვრავთ და ვიყენებთ ზოგად ტერმინს „ცხენი“, რომ არამატერიალურ სამყაროში მოცემულია ცხენის აბსოლუტური იდეალი, რომლის ყოფნასაც ხილული სამყაროს ერთეული ცხენი არასრულყოფილი და წარმავალი სახით ეზიარება.

როდესაც სოკრატე „ფედონში“ აშკარად ტავტოლოგიური ტიპის მსჯელობას გვაძლევს: „უბრალოდ, გულწრფელად და, შესაძლოა, ცოტა გულუბრყვილოდაც ვამბობ — საგანი მშვენიერია-მეთქი იმიტომ, რომ ჭეშმარიტ, თავისთავად მშვენიერთანაა წილნაყარი“¹, თანამედროვე ტერმინოლოგიის ენაზე ეს

¹ პლატონი. ფედონი, თარგმანი ბ. ბრეგვაძისა, 1966, გვ. 90 (მთარგ.).

შეიძლება ასე ვთარგმნოთ: „შეუძლებელია მეცნიერულად ავხსნათ საგანი (ესე იგი — ცალკეული შემთხვევა), თუ არ დავუკავშირებთ მას კლასს, რომელსაც ის ეკუთვნის, ეს კი ამ კლასის ცნების ცოდნას მოითხოვს“.

თანამედროვე ადამიანთა უმეტესობას ამ უკანასკნელ დებულებასთან საკამათო არაფერი ექნება, ოღონდ ისინი იმაში ვეღარ დაეთანხმებიან პლატონს, რომ ზოგად ცნებებს საკუთარი ინდივიდუალური არსებობა გააჩნიათ და კონსტანტური, უცვლელი ხასიათისანი არიან, რაც მათი დამოუკიდებელი არსებობიდან გამომდინარეობს. ის, რომ პლატონმა სწორედ ასეთი დასკვნა გააკეთა, უეჭველად დამოკიდებულია იმ გარკვეულ ფილოსოფიურ წინამძღვრებზე, რომელთაც პლატონი აღიარებდა. ჭერ ერთი, მან სოკრატესაგან მემკვიდრეობით მიიღო ორი ფუნდამენტური პრინციპი — ცოდნის შესაძლებლობის აღიარება და აბსოლუტურ მორალურ საზომთა საჭიროების რწმენა. ჩვენ იქნებ მოგვეჩვენოს კიდევ, რომ ეს რწმენა შეიძლება გაზიარებულ იქნას დროულ-ვრცეული სამყაროს გარეთ არსებული მარადიული სინამდვილის დაშვების გარეშე, მაგრამ ფილოსოფიის ისტორიის იმ გარკვეულ მონაკვეთზე, როცა პლატონს მოუხნდა მოღვაწეობა, ეს გაცილებით უფრო ძნელი იყო. ამაში რომ დავრწმუნდეთ, ერთი წამით გადავაგლოთ თვალი ბერძნული ფილოსოფიის ისტორიის წინა პერიოდს, როდესაც ერთმანეთს უპირისპირდებოდნენ ჰერაკლიტე, ბუნებრივ სამყაროს რომ შეუწყვეტელი დინება მიაწერა, და პარმენიდე, რომელიც დაბეჭითებით ამტკიცებდა, რეალურად არსებული უსათუოდ მარადიული და უძრავი უნდა იყოსო. დღევანდელი კაცის ყოველდღიურ აზროვნებაშიც პლატონის იდეებს გაცილებით უფრო ახლო ანალოგიები მოეძებნება, ვიდრე ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. ვისაც ამგვარი ცნებების გამოყენებას დასწამებ, ალბათ, ძალიან გაიკვირვებს, მაგრამ სინამდვილეში თანამედროვე ურეფლექსიო აზროვნება საოცარი ზომითაა განსაზღვრული წარმოდგენით, თითქოს ჩვენს მიერ ხმარებულ ზოგად ცნებებს რაღაც რეალური, უცვლელად არსებული შეესაბამება. მეცნიერებაში ასეთია ბუნების კანონი. დღეს თუ არა, არც ისე დიდი ხნის წინათ მაინც ყოველ მათგანს განიხილავდნენ, როგორც იმ მოვლენე-

ბისაგან დამოუკიდებლად არსებულს, რომლებშიც ისინი ვლინდებიან, — ეს უკანასკნელი კი, ბუნებრივია, მეტად მრავალსახოვანი არიან და თავის თავსაც ზუსტად არ იმეორებენ. როდესაც მეცნიერს საგანგებოდ მიუთითებ ამ გარემოებაზე, ის ვიპასუხებს, რომ, რა თქმა უნდა, ბუნების კანონები მხოლოდ პრაქტიკული მოსახერხებლობის ინტერესებიდან გამომდინარე შეთანხმებებია და ჭეშმარიტებას მეტნაკლებად უახლოვდება. მათში ძლიერი ალბათობის გარდა არაფერი იგულისხმება. მიუხედავად ამისა, არაერთი შთამბეჭდავი მეცნიერული თეორია აგებულია მისი უცვლელი ჭეშმარიტების დაშვებაზე დაყრდნობით. იმის რწმენის გარეშე, რომ ბუნების განსაზღვრული კანონები ხვალაც ისევე იმოქმედებს, როგორც დღეს, მეცნიერება წინ ვერ წავიდოდა. მაგრამ ამ კანონების ტრანსცენდენტალური ანდა აბსოლუტური გამართლების გარეშე ეს რწმენა ცარიელ რწმენადვე დარჩებოდა. ჩვენ მათ ისე ვიხილავთ, თითქოს აბსოლუტური ხასიათი ჰქონდეთ, თუმცა ამავე დროს უარვყოფთ მათ ამ თვისებას.

ჩვეულებრივ სასაუბრო მეტყველებაში ზოგად ცნებათა ობიექტივაციის კიდევ უფრო კარგი მაგალითია კომენტირებული ოგდენისა და რიჩარდსის წიგნის „მნიშვნელობის მნიშვნელობა“ დამატებაში. იგი ექიმის დაწერილია და მასში მოყვანილი მაგალითი სხვადასხვა სნეულების სახელთა გამოყენებას შეეხება. ავიღოთ სიტყვა „გრძობი“; ეს მშვენიერი ნიმუშია ზოგადი ტერმინისა, რომელიც ერთმანეთის არცთუ მსგავს კერძო შემთხვევათა სიმრავლეს ფარავს. მაგრამ, ჩვეულებრივ, მასზე მაინც ლაპარაკობენ, როგორც აბსოლუტზე, დამოუკიდებლად არსებულ საგანზე. თუნდაც პირდაპირ დავუსვათ კითხვა ამის შესახებ, უმრავლესობა მაინც ვერ დაინახავს, რომ „გრძობი“ მოკლებულია ამგვარ გამოცალკეებულ არსებობას. მაგრამ, მიუთითებს ავტორი, გამოცდილებაში ხომ არავითარი ავადმყოფობა არ მოგვეცემა, მოგვეცემა მხოლოდ ავადმყოფი ადამიანები, რომელთაგან ორსაც კი ვერ უპოვი ზუსტად ერთსა და იმავე სიმპტომს. ზოგადი ტერმინი არ შეესაბამება რაიმე რეალურს, რაც ერთეულ შემთხვევათაგან დამოუკიდებლად, მათ გარეშე არსებობს. საქმე აქ პრაქტიკულ მოსახერხებლობაშია, რამდენადაც ავადმყოფობის დაუღვეარმა ობიექტივა-

ციამ ექიმს შეიძლება მოუქნელი და წარმოსახვას მოკლებული მიდგომა შეუმუშავოს, რაც ავადმყოფს სახარბიელოს ვერაფერს მოუტანს.

გარკვეული აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ პლატონმა ფილოსოფიური მოძღვრების სტატუსამდე აამალა და შეგნებულად დაიცვა ის, რასაც ბევრი ჩვენგანი საუბრისა და წერილისას არაცნობიერად უშვებს, ესე იგი, რაღაც უცვლელის არსებობა, რაც შეესაბამება ჩვენს მიერ გამოყენებულ ზოგად ტერმინებს და სცდება და აღემატება ცვალებად ინდივიდუალურ შემთხვევებს, რომლებიც სინამდვილეში მთლიანად ამოწურავენ ამ ტერმინთა შინაარსს. ოღონდ თუ ჩვეულებრივ ადამიანს სოკრატეს გამოკითხვების შემდეგ პოზიცია არსებითად არ შეეცვალა და იგი კვლავ ზერელებდ ფანტავდა თავის გარშემო ზოგად ცნებებს და არ უფიქრდებოდა, იცოდა თუ არა მათი მნიშვნელობა, პლატონის შეგნებულად გატარებული შეხედულება მეტაფიზიკურ რეალობასთან ცნებათა კავშირის შესახებ მიზნად ისახავდა სოკრატესეული გაკვეთილის დადასტურებას: არაფერი გამოგვივა, თუ თავს არ შევიწუხებთ ზოგად ცნებათა მნიშვნელობების გამოკვლევით.

მაშ დავუშვათ, რომ არსებობს ნიმუშთა მარადიული და სრულყოფილი სამყარო, და რა სახის არსებობაც არ უნდა მივაწეროთ ხილული სამყაროს მოვლენებს, ის დამოკიდებული იქნება ტრანსცენდენტურ ფორმათა რეალობაში თავის შეზღუდულ მონაწილეობაზე; მაშინ საკითხავი რჩება, როგორ და როდის გავეცანით ჩვენ ამ მარადიულ ფორმებს იმდენად, რომ შეგვიძლია მათ მივმართოთ ჩვენს მიერ დანახულ ქმნილებათა რაობის დასადგენად, ან თავისთავად სიკეთესთან თუ მშვენიერებასთან წილნაყარად მივიჩნიოთ რაიმე ქცევა, რომლის მოწმეებიც ჩვენ ვართ? ამ პუნქტში პლატონმა განავითარა და დააფუძნა სოკრატეს ფილოსოფიის კიდევ ერთი მხარე, ამჯერად ორფეოსისა და პითაგორას მიმდევართა რელიგიური მოძღვრების შუქზე. ზემოთ მე უკვე აღვნიშნე, რომ სოკრატეს კიდევ ერთი მოთხოვნა, დებულება „საკუთარ სულზე ზრუნვის“ შესახებ, შემდგომ გაშლა-დასაბუთებას საჭიროებდა. სწორედ psyche-ს ბუნების შესახებ რელიგიურ რეფორმისტთა მოძღვრებაში დაინახა პლატონმა ხიდი მიწაზე მიჯაჭვულ ადა-

მიანურ გონებასა და იდეათა ტრანსცენდენტურ სამყაროს შორის. როგორც ვთქვი, ჩვეულებრივი ბერძნული რწმენის მიხედვით, სხეულის სიკვდილის შემდეგ უსახლკარო აჩრდილად ქცეული psyche სხეულიდან გამოსხლტება („კვამლივით“, როგორც ჰომეროსი ამბობს) და უფერულ, ჩრდილისებრ არსებობაში გადავა გონებასა და ძალას მოკლებული — ერთიცა და მეორეც მას ხომ სხეულის ორგანოებთან კავშირის წყალობით გააჩნდა. თავისი სიკვდილის დღეს სოკრატე ხუმრობით აბრალებს თავის თანამოაზრეებს იმის რწმენას, რომ კაცს ყველაზე მეტად ქარში სიკვდილი უნდა ეშინოდეს, რადგან ქარი psyche-ს აიტაცებს და ვინ უწყის, ქვეყნის რომელ მხარეს გააქანებსო! გასაკვირი არაა, რომ ასეთი რწმენის მქონე ხალხში დიდ უნდობლობას გამოიწვევდა სოკრატეს მტკიცება, psyche სხეულზე გაცილებით მნიშვნელოვანი რამაა და მასზე ზრუნვა სხეულზე ზრუნვის ხარჯზეც კი გვმართებსო.

თავისი მასწავლებლის ამ პრინციპის დასაცავად პლატონმა აღადგინა პითაგორელთა რელიგიური მოძღვრების მცნება, რომლის თანახმადაც სული, არსებითად, მარადიულ სამყაროს ეკუთვნის და არა წარმავალს. მას მრავალი მიწიერი ცხოვრება გამოუვლია, ხოლო მანამდე და ამ ცხოვრებათა შორის შუალედებში, სხეულისაგან თავისუფალს, საშუალება ჰქონდა თვალი შეეველო მიღმური სინამდვილისათვის. სხეულებრივი სიკვდილი მისთვის ბოროტება კი არა, ნამდვილი სიცოცხლის განახლებაა. სხეული ერთდროულად ედარება საპყრობილესა და საფლავს, სული ისწრაფვის, განთავისუფლდეს მისგან და დაუბრუნდეს თავის, მიწიერ ცხოვრებისას მიტოვებულ სამშობლოს — იდეათა სამყაროს. იდეათა შესახებ მოძღვრების ბედი განსაზღვრულია სულის უკვდავების (ან, ყოველ შემთხვევაში, წინარე არსებობის) რწმენით ან სულაც მისი იგივეობრივია. შემეცნება, ანუ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ცოდნის შეძენა მის მიხედვით სხვა არაფერია, თუ არა მოგონების პროცესი. ჩვენს გარშემო მყოფი საგნები თავისთავად ვერ ჩავგინერგავდნენ იმ ცოდნას საყოველთაოსა და სრულყოფილის ცნებების შესახებ, რასაც ჩვენ თითქოსდა ვფლობთ. მაგრამ რადგან ერთხელ უკვე უშუალოდ დაგვინახავს ჭეშმარიტი სინამდვილე, მის სუსტსა და არასრულყოფილ მიწიერ ანარეკლებსაც შეს-

წევთ ძალა შეგვახსენონ ის, რაც ერთ დროს ვიცოდით, მაგრამ გადაგვავიწყდა სხეულის მატერიალურ ნაჭუჭში გამოკეტილი სულის დაავადების გამო.

მოდღვრების ძირეული წინამძღვარი იმაში მდგომარეობს, რომ არასრულყოფილი თავისთავად ვერასოდეს მიგვიყვანს სრულყოფილის ცოდნამდე. ამ სამყაროში არ არსებობს ორი ზუსტად, მათემატიკურად ტოლი საგანი, და თუ ჩვენს ცნობიერებაში მაინც მოცემულია გარკვეული გავება სიტყვისა „ტოლი“, მას მხოლოდ ჩვენს მიერ ნანახი ჯოხებისა ან ჩვენს მიერ გავლებული მონაკვეთების შესწავლითა და შედარებით ვერ მივიღებდით. ეს ფიზიკური მიახლოებებიც უნდა შევიწავლოთ, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ისინი დახმარებას გაუწევენ გონებას იმ სრულყოფილი ცოდნის აღდგენაში, რაც მას ოდესღაც ჰქონია და, ამიტომ, მასში დაფარული სახით ახლაც არსებობს. შეგრძნების როლი შემეცნებაში ამით ამოიწურება. მას გვერდს ვერ ავუვლით, მაგრამ რადგანაც ყოველგვარი ცოდნა ამქვეყნიური სამყაროს შესახებ არსებითად მოგონებაა, ამიტომ მას შემდეგ, რაც შეგრძნება ერთხელ სწორ გზაზე დააყენებს გონებას, ფილოსოფოსი უნდა შეეცადოს მაქსიმალურად უგულვებელყოს სხეული და დაიმორჩილოს მისი ვნებები, რათა თავისუფლება მიანიჭოს სულს (ესე იგი, პლატონისათვის — გონებას), საშუალება მისცეს მას ამაღლდეს გრძნობად სამყაროზე და დაიბრუნოს წმინდა ფორმათა ცნობიერება. ფილოსოფია, პლატონისეული სოკრატეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სიკვდილისათვის მზადებაა“, ესე იგი მას ევალება იმდენად სრულყოფის სული, რომ იგი სამუდამოდ დარჩეს იდეათა სამყაროში და გადაურჩეს მოკვდავთა ნაკლულ ქვეყანაში კიდევ ერთხელ დაბრუნებას.

თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც სულის ბუნების ახსნა, საბოლოო ანგარიშით, შემეცნების შესაძლებლობასაც წარმოგვიჩენს, გაშლილია დიალოგ „ფედონში“. აქ იგი წარმოდგენილია დიალექტიკური ფორმითაც და საფუძვლადმდებარე მითოსის სიმბოლური ენითაც. მეორე დიალოგში („მენონი“) ნაცადია მოგონების თეორია დაექვემდებაროს ლოგიკურ დასაბუთებას, თუმცა სოკრატე თავიდანვე აღნიშნავს, რომ ამ დროს ნაგულისხმევ რელიგიისა და ფილოსოფიის ერთიანობას აღი-

რებენ „ქურუმები და ქურუმი ქალები, რომლებიც სულ იმის ცდაში არიან, როგორ განუმარტონ თავიანთ მსმენელებს ღმერთების ნება“¹. უმეტეს შემთხვევებში კი პლატონიზმის ეს მხარე წარმოდგენილია ვრცელი მითებით, რომლებითაც ბევრი მისი დიალოგია თავისებურად დაგვირგვინებული. ყველაზე უფრო ვრცელია ერას მითოსი „სახელმწიფოს“ ბოლო ნაწილში, სადაც სულის მთელი ისტორიაა გადმოცემული, ნაჩვენებია, როგორ გაივლის იგი განსხეულებათა რიგს, როგორ ცხოვრობს იგი ამ განსხეულებათა შორის შუალედებში და საბოლოო განწმენდის შემდეგ სამუდამოდ როგორ აღწევს თავს დაბადებათა წრებრუნვას. ჩვენს მიერ იმ ქვეყნად ნანახ ჭეშმარიტებათა დავიწყების ფაქტი ამ მითოსში იმითაა ახსნილი, რომ კვლავ დასაბადებლად გამზადებულ სულს აიძულებენ ლეთეს წყლის დაღევას. სულებს ჯერ ხრიოკსა და გავარვარებულ უდაბნოზე გადაატარებენ, რის შედეგადაც მათ უჩნდებათ ცთუნება, ხარბად დაეწაფონ წყალს; ამ ცთუნებისაგან თავშეკავების ძალაში ჩანს, თუ რაოდენ გაწაფულან ისინი ფილოსოფიაში. ცოტა მაინც ყველამ უნდა დალიოს, თუ საბოლოოდ არ დაუღწევია თავი სხეულის საპყრობილიდან და ჭეშმარიტების მარადიულ საუფლოსთან შესაერთებლად არ არის განწესებული. ლეთეს წყლის მოტივს საბერძნეთში ბევრგან მოენახება პარალელი, მითოსშიც და კულტშიც; აქ კი ჩანს, თუ როგორ იყენებდა პლატონი საკუთარი მიზნებისათვის ტრადიციულ მასალას. თავად ის, შესაძლოა, ცდილობდა მხოლოდ ალეგორიულად გამოეხატა მატერიალურ სხეულში დამწყვედელი სულის წაწყმედის რეალური შედეგი.

„ფედროსში“ მითოსის ალეგორიულობა აშკარაა. აქ ადამიანური სულის შედგენილი ბუნება სიმბოლიზებულია ფრთაშესხმული ეტლის სახეში, სადაც ადამიანი-მეეტლე გონებას წარმოადგენს, ეტლში შებმული ორი ცხენიდან კი ერთი კეთილგონიერია და თავისი შინაგანი ბუნების ძალით მეეტლეს ემორჩილება, მეორე კი ცუდია და ურჩი; ის განასახიერებს კაცის ბუნების შამაც, გმირულ მხარეს, მისი ნებისყოფის ძალასა და სხეულებრივ ლტოლვებს. ოდესღაც ეტლს სამყაროს

¹ პლატონი. იონი, დიდი ჰიპია, მენონი, გვ. 135 (მთარგ.).

კიდისთვის შემოუვლია და საშუალება ჰქონია მარადიული ღირებულებები განეჭვრიტა, მაგრამ ცუდი ცხენის თავნებობას ეტლი ისევ ქვევით ჩამოუყვანია და კვლავ მატერიისა და ცვალებადობის სამყაროში ჩაუყურყუმელავებია.

მითოსის ფორმის ესოდენ ფართო გამოყენება ხშირად საეჭვოს ხდის, იქნებ პლატონი არ მოელოდა, რომ მის მსჯელობას სერიოზულად მიიღებდნენ. ამ კითხვაზე საუკეთესო პასუხს ალბათ თვით პლატონის დიალოგ „ფედონში“ ვიპოვით. აქ, როგორც ვთქვი, მოცემულია სულის უკვდავების შესახებ დებულების დიალექტიკური დასაბუთება, ბოლოს კი მოთხრობილია გრძელი მითოსი, საიდანაც დაწვრილებით ვიგებთ სულის ცხოვრების წესს სიკვდილის შემდეგ. თხრობის ბოლოს სოკრატე დასძენს: „იმის დაყენებით მტკიცება, რომ ყველაფერი ეს მართლა ისეა, როგორც მე დაგიხატეთ, რა თქმა უნდა, არ შეჰფერის გონიერ კაცს. მაგრამ თუ სული მართლაც უკვდავია, მას დიახვაც შეჰფერის და ჰმართებს კიდევ ამტკიცოს, რომ ყველაფერი, რაც ჩვენ სულებს შეეხება და მათ სავანეთ, მთლად ისე თუ არა, დაახლოებით მაინც ისეა, როგორც მე ვამბობ. და ამის მტკიცება, ღმერთმანი, ღირს რისკად...“¹

ამრიგად, იდეათა არსებობა, სულის უკვდავება და მოგონების თეორია გულდასმით გააზრებული ფილოსოფიური შეხედულებებია. პლატონის აზრით, გონების განკარგულებაში მყოფი დიალექტიკური აზროვნების საშუალებანი ამაზე მეტს ვეღარ გაწვდებოდნენ. მაგრამ უკვე მიღებული დასკვნებიც მოითხოვდნენ ჭეშმარიტების ისეთ სფეროთა აღიარებას, რომლებშიც დიალექტიკური მსჯელობის წესი ვერ შეაღწევდა. მითოსის ღირებულება ისაა, რომ ის ამგვარი, პოეტებისა და რელიგიური გენიით დაჯილდოებული სხვა ადამიანების მიერ აღმოჩენილი სამყაროსკენ გვიკვალავს გზას. მითოსი პირდაპირი აზრით არ უნდა გავიგოთ, მისი მეშვეობით ჩვენ მხოლოდ წარმოდგენას ვიქმნით ჭეშმარიტებებზე, რომელთა იდუმალებაც მათ ზუსტი დასაბუთებისათვის მოუხელოებელს ხდის.

პლატონის ფილოსოფიის ესოდენ მოკლე მიმოხილვაში

¹ პლატონი, ფედონი, გვ. 116—117 (მთარგ.).

რთულ პრობლემად იქცევა იმის გადაწყვეტა, რას შეეხო და რა გამოტოვო. რა არჩევანსაც არ უნდა დაადგე, მისი პიროვნებისა და მისი გონების სურათი მაინც ცალმხრივი გამოგვივა. ამიტომ მე ვარჩიე მესაუბრა ძირეულ მოძღვრებაზე იდეათა შესახებ, აქედან კი, როგორც ამას თვით საგნის ბუნება მოითხოვს, გადავსულიყავი უფრო მეტაფიზიკური და, მეტიც, მისტრიკური ხასიათის საკითხებზე. იქიდან გამომდინარე, რომ პლატონისადმი ზოგადი ინტერესის მქონენი უფრო ხშირად მის „სახელმწიფოს“ და „კანონებს“ კითხულობენ, სადაც ყურადღება ძირითადად პოლიტიკური თეორიის დეტალებზეა გამახვილებული, ჩემი მიდგომა გამართლებული მეჩვენება. აუცილებელია კარგად გავიგოთ, რა სულისკვეთება ამოძრავებდა მას თავისი ამოცანის გადაწყვეტისას, ხოლო აქ გადმოცემული ყველა ძირითადი თეორიისა და მათ უკან მდგომი პიროვნული პოზიციის გააზრება ამის აუცილებელი წინაპირობაა (ყოველ შემთხვევაში, „სახელმწიფოს“ კითხვისას). მაგრამ ყოველივე ზემოთქმულმა ისეთი შთაბეჭდილება რომ არ შეგიქმნათ, თითქოს პლატონს მზერა სულ მიღმა სამყაროსაკენ ჰქონდა მიპყრობილი, ბოლოს უნდა გავიხსენოთ მისი შეხედულება მოვალეობის შესახებ, რასაც იგი „სახელმწიფოში“ გამოქვამულის ალეგორიის მეშვეობით გამოთქვამს. ფილოსოფოსი, რომელმაც თავი დააღწია ჩრდილთა თამაშს მიწიერი ცხოვრების გამოქვამულში და გარეთ, მზის სინათლეზე, ნამდვილი სამყაროსკენ გაიჭრა, პლატონის თქმით, ვალდებულია დაბრუნდეს და საკუთრივ შეცნობილი ჰქვამარიტება თავის ყოფილ თანამესაქნეებსაც გაუზიაროს. ასეთმა ადამიანებმა პლატონის სახელმწიფოში მმართველი კლასი უნდა შეადგინონ. „თუ პოლიტიკური ძალა და ფილოსოფია ერთმანეთს არ შეერწყა, სიძნელებებს თავს ვერ დააღწევ“. სწორად რომ მართონ, მმართველები თითქმის ღვთაებრივი სიბრძნით უნდა იყვნენ მორჭმულნი, რადგან თუ მათ სურთ სახელმწიფო სიკეთის გზით ატარონ, ჰქვამარიტება უნდა იცოდნენ და არა მისი უბრალო აჩრდილი. ეს კი ნიშნავს, რომ მათ უნდა მოიპოვონ ცოდნა სრულყოფილი იდეის შესახებ, რომელთან შედარებითაც ამა ქვეყნის მთელი ღირებულებები მკრთალი, წარმავალი ანარქი-

ლებია მხოლოდ. ამიტომაც საჭირო ხანგრძლივი და მკაცრი წვრთნა, ურომლისოდაც მათ სახელმწიფოს მართვა-გამგეობას ვერ ანდობენ. პირველადი განათლების მიღება ჩვიდმეტ-თვრამეტ წლამდე გრძელდება, რასაც სამწლიანი ფიზიკური და სამხედრო ვარჯიში მოსდევს. შემდეგი ათი წელი მათემატიკაში მეცადინეობას ეძღვნება, საიდანაც გადავდივართ ფილოსოფიის უმაღლესი პრინციპების ხუთწლიან შესწავლაზე. ყოველ საფეხურზე გადარჩევა ხდება და ბოლოს ყველაზე ღირსეულნი რჩებიან, ოცდათხუთმეტი წლის ასაკში მზად რომ იქნებიან მეორეხარისხოვან თანამდებობათა დასაკავებლად. ამგვარად განსწავლული ფილოსოფოსისათვის პოლიტიკური ძალაუფლება ტვირთი უფრო იქნება, ვიდრე მისწრაფების საგანი, მაგრამ, საზოგადოების ინტერესებიდან გამომდინარე, ის მაინც უნდა შეეებას ამ უღელს. სხვა ამბავია, რომ პლატონი სრულებით არ ზრუნავდა თავის სახელმწიფოში მმართველი კლასის განსაკუთრებულ კეთილდღეობაზე, თუმცა სინამდვილეში, თვით პლატონის აზრით, მისი წევრები, მათი განსწავლულობის გამო, სწორედ რომ ყველაზე ბედნიერი არიან.

თ ა ვ ი VI

პ ლ ა ტ ო ნ ი

2. ეთიკური და თეოლოგიური პასუხები სოფისტებს

პლატონის ეთიკური მოძღვრების დალაგებას მისი მეორე ფუნდამენტური პრინციპის გადმოცემით დავიწყებ. ტრანსცენდენტურ ფორმათა თეორია არ იყო არც ერთადერთი და არც სრული პასუხი ზოგიერთი სოფისტის ანტისოციალურ იდეებზე. პლატონმა მეორე მიმართულებითაც შეუტია სოფისტებს: მან დააყენა საკითხი სულის ყველაზე უკეთესი და ჯანსაღი მდგომარეობის შესახებ და განაცხადა, რომ ის დამოკიდებულია წესრიგის არსებობაზე, რომელიც აღინიშნება როგორც ჩვენთვის ნაცნობი სიტყვით kosmos, ასევე სიტყვით taxis, რაც

უფრო ვიწრო მნიშვნელობისაა და ნიშნავს „წესრიგით მოწყობილს“. ამიტომ ახლა იმის გარკვევა უნდა ვცადოთ, რა იგულისხმებოდა დებულებაში სულის წესრიგის შესახებ და როგორ უნდა უკუეგდო მას სოფისტთა არგუმენტები. სამისოდ აუცილებელი იქნება გავითვალისწინოთ ზოგიერთი რამ წინა მასალიდან, კერძოდ, — აკი გაგაფრთხილეთ კიდევ ამის შესახებ, — ერთი წუთით სოკრატეს აზროვნებას უნდა დავუბრუნდეთ. თავიდან მხოლოდ ზოგადად გაგაცანით საუბრის თემა, რათა ის სულ მუდამ მხედველობაში გვქონდეს, როგორც ჩვენი მსჯელობის საბოლოო პუნქტი.

უადრეს საზოგადოებაში, სადაც გაერთიანებები მცირე ზომისაა და კულტურული პირობებიც მარტივია, არ შეიძინევა კონფლიქტი მორალურ მოვალეობასა და პირად ინტერესს შორის. რიტერი შენიშნავს¹, რომ „ვინც სხვა ადამიანებთან და ღმერთებთან ურთიერთობაში არსებულ ჩვეულებებს იცავს, ქებულია, პატივცემულია და კარგ კაცად ითვლება; მათი დამრღვევი კი ზიზღს, სასჯელს იმსახურებს და ცუდ კაცადაა მიჩნეული. ამ პირობებში კანონის მორჩილება სასარგებლოა ინდივიდისათვის, გადახვევა კი მასვე ვნებს. ჩვეულებათა და კანონთა დამცველი ინდივიდი ბედნიერი და კმაყოფილია“.

სამწუხაროდ, ასეთი მარტივი მდგომარეობა სამუდამოდ ვერ გასტანს. ბერძნებმა მიაღწიეს ცივილიზაციის უფრო რთულ საფეხურს, როცა ცხადი გახდა, რომ დანაშაულს, განსაკუთრებით კი ფართო გაქანების მქონე, დამპყრობელი გმირის თარეშს, რომელიც შეძლებს გვერდი აუაროს კანონისა და ჩვეულების მოთხოვნებს, არცთუ მცირე წარმატება მოაქვს, მაშინ როდესაც კანონებისადმი მორჩილ კაცს შეიძლება სილატაკეში, ჩაგვრასა და დევნაში ამოხდეს სული. აქედან აღმოცენდა „ბუნებისა“ და „კანონის“ სოფისტური დაპირისპირება და მოძღვრება „ბუნებრივი სამართლის“ შესახებ, რომელიც არა მარტო განსხვავდება ადამიანურისაგან, არამედ უფრო მაღალი და სრულყოფილიცაა. ამ აზრს იცავს პლატონის „გორგიას“ პერსონაჟი კალიკლე, რომელიც სოფისტებს ზიზღით

¹ The Essense of Plato's Philosophy („პლატონის ფილოსოფიის არსი“). Allen and Unwin, 1933, გვ. 67.

უყურებს, მაგრამ მაინც უკიდურესი ფორმით გამოთქვამს სოფისტურ თვალსაზრისს. ის მას ქსერქსეს მაგალითზე ათვალსაჩინოებს.

აქედან უშუალოდ გამომდინარეობს კარგის გაიგივება სასიამოვნოსთან და მოვალეობის იდეის აშკარა უარყოფა. ძლიერ კაცს, რომელიც ბუნების ძალით სამართლიანია, არ გააჩნია სხვა მოვალეობა გარდა იმისა, რომ საკუთარი სიამოვნების მიხედვით იმოქმედოს. იშვა ჰედონიზმი, როგორც ფილოსოფიური მოძღვრება.

სოკრატეცა და პლატონიც გადაჭრით აღუდგნენ წინ კარგისა და სასიამოვნოს ამგვარ გაიგივებას. მაგალითად, მართებული ჩანს იმის თქმა, რომ ორატორმა, რომელსაც მხოლოდ ხალხის სიამოვნება განუზრახავს, შეიძლება დიდი ზიანი მიაყენოს მას, ხოლო ორატორმა, რომელსაც ხალხისთვის კარგი უნდა, შეიძლება საჭიროდ ჩათვალოს მისთვის რაღაც უკიდურესად უსიამოვნოს თქმა. მაგრამ თუ სასიამოვნო არის კარგი, ასეთი მსჯელობა შეუძლებელი გახდება. მაშ როგორ უნდა ვაჩვენოთ, რომ სასიამოვნოსა და კარგის გაიგივება მცდარია?

სოკრატემ მათ, უპირველეს ყოვლისა, იმის დაბეჭითებითი მტკიცება დაუპირისპირა, რომ კარგის, თუნდაც ეგოისტური აზრით კარგის, გასაგებად ცოდნაა საჭირო. თუ პირადი ინტერესის კარნახით უნდა ვიმოქმედოთ, დაე ეს პირადი ინტერესი შეგნებულ მანც იყოს. შეუგნებელმა სწრაფვამ სიამოვნებისაკენ მომავალში მხოლოდ ტანჯვა შეიძლება მოგვიტანოს. თუ ეს ასეა, — ამას კი ყველა აღიარებს, — გამოდის, რომ ზოგი თავისთავად სასიამოვნო მოქმედება შეიძლება ადამიანისათვის დიდად საზიანო გამოდგეს, თუნდაც სიტყვა „ზიანის“ მნიშვნელობა ტკივილზე დავიყვანოთ. ეს კი შეუძლებელი იქნებოდა, სასიამოვნო კარგის იგივეობრივი რომ ყოფილიყო, ესე იგი, თავისთავად ცხოვრების საბოლოო მიზანი რომ შეედგინა. თვითონ ის ვერ იქნება საბოლოო მიზანი, თუმცა ხშირ შემთხვევაში შეიძლება ხელი შეგვიწყოს მის მიღწევაში. „კარგთან“ გასაიგივებლად და მის ასახსნელად სხვა სიტყვა გვჭირდება. თავად სოკრატე გვთავაზობს სიტყვას „სასარგებლო“ ან „სასიკეთო“. კარგი ისეთი რამ უნდა იყოს, რასაც მუდამ სასარგებლოა მოაქვს და საზიანო არასოდეს

ხდება. ასეთი განსაზღვრების მიღების შემდეგ თავისთავად სიამოვნების მომტანი აქტები შეიძლება განვიხილოთ საბოლოო სარგებლობის, როგორც უფრო მაღალი საზომის, შუქზე და, ამავე დროს, ისევე პირადი ინტერესის პოზიცია შევინარჩუნოთ.

საფიქრებელია, რომ სოკრატესთან პრაქტიკული კაცი არასოდეს მოინდომებდა მეტს, ვიდრე სოფისტებთან მათივე იარაღით ბრძოლა. ინტერპრეტაცია, რომლის თანახმადაც მის მიერ დამეგებულ უმაღლეს საზომს პრაგმატული ელფერი ჰქონდა, სავსებით შეესაბამებოდა მის ხასიათს. მაგრამ თუ მეგზურად სოკრატეს აიყვან, პრაგმატიზმის გზითაც შეიძლება ბევრს მიღწიო. როგორც კი ანგარიშმიუცემელი წამიერი სიამოვნების საპირისპიროდ წინასწარი გაანგარიშების საჭიროებას ვალიარებთ, მაშინვე იძულებული შევიქნებით დავემორჩილოთ მის საყვარელ თეზისს, რომლის მიხედვითაც ჩვენს ცხოვრებაში აუცილებლად ცოდნით უნდა ვიხელმძღვანელოთ — სოკრატე კი მაქსიმალურად იყენებდა ამ დებულებაში ჩამალულ ყველა შესაძლებლობას. ის ამტკიცებდა, რომ მხოლოდ მცოდნეს ძალუქს განსაზღვროს, მოქმედების ყოველ ცალკეულ სახეში რა შეიძლება იყოს სასიკეთო და რა არა. აქედან მომდინარეობს მისი გაუთავებელი ანალოგიები სხვადასხვა ხელობასთან. სწორი ცხოვრება კაცისგან ისეთსავე დახელოვნებას მოითხოვს ცხოვრებაში, როგორც მეწაღეს მოეთხოვება კერვაში. „პროტაგორაში“ სოფისტებთან კამათისას იგი სასიამოვნოსა და კარგის გაიგივების მომხრედ გვევლინება, მაგრამ სიტყვას „სასიამოვნო“ იგი ამგვარი, უფრო ფართო აზრით ხმარობს. მიანიშნებს, რომ გაანგარიშებისას არა მხოლოდ აწმყო, არამედ მომავალი სიამოვნებიდანაც უნდა ამოვიღეთ; ამ დებულების ჩამოყალიბებამდე იგი თავს უყრის ყველა მოსაზრებას ამ ცნების ქვეშ, რომელსაც სხვა დიალოგებში სასარგებლოს უწოდებს და „გორგიაში“ კიდევ შეგნებულად განასხვავებს სასიამოვნოსაგან, როცა სასიამოვნოსა და კარგის გაიგივების წინააღმდეგ იბრძვის. ფაქტიურად, სოკრატეს შეხედულება სასიამოვნოზე, როგორც კარგის იგივეობრივზე, მოიცავს ყოველივე იმას, რასაც დღეს „ღირებულების“ ცნების ქვეშ ვაერთიანებთ, ოღონდ მასთან სულიერი ღირებულებებია წინ წამოწეული. გაანგარიშების პრინციპის შემოღებით სოკრატემ

შეძლო კარგი და ცუდი სიამოვნებაც განესხვავებინა და ნომინალურად თანმიმდევრული ჰედონიზმიც შეენარჩუნებინა. სიამოვნების არც ერთი აპოლოგეტი არ იყო მზად ასეთი თეორიის უარსაყოფად, ამ პრინციპის მოშველიებით კი ჰედონიზმის რაფინირებამ შეიძლება თითქმის ნებისმიერი სიმაღლის მორალურ კოდექსამდე აგვიყვანოს¹.

თავისი კვლევის შედეგად სოკრატემ ყველა სიჭველე ერთზე დაიყვანა და წარმოადგინა ის, როგორც სიბრძნე, ანუ ცოდნა — კეთილისა და ბოროტის ცოდნა. „მენონში“ საყოველთაოდ აღიარებულ ღირსებათა ჩამოთვლის შემდეგ იგი ასე მსჯელობს: „მითხარი, შენი აზრით, რომელი მათგანი არ განსხვავდება ცოდნისაგან, ან რომელზე არ შეიძლება იმის თქმა, რომ მას ხან სარგებლობა მოაქვს, ხან კი ვნება? ასე მაგალითად, სიმამაცე, როცა მას საერთო არა აქვს რა გონიერებასთან, აშკარად სიშლეგეს უახლოვდება: და მართლაც, განა უგუნური შლეგი თავის თავსვე არ ვნებს, მაშინ როდესაც გონიერულ სიმამაცეს სარგებლობის მეტი არა მოაქვს რა ჩვენთვის? განა იგივე არ ითქმის თავდაჭერილობის ან საზრიანობის მიმართ? კეთილგონიერი კაცისთვის განათლება და განსწავლა სასარგებლოა, უგუნურისთვის კი — მავნე. ერთი სიტყვით, სულის ყველა ცდა ან მისი განცდა კეთილად გვირგვინდება, თუ მათ გონიერება განაპირობებს და პირიქით, შედეგი სავალალოა, როცა მათ განმაპირობებლად უგუნურება გვევლინება. ასე რომ, სიჭველე სულის თვისებაა და თუ ის, ამევე დროს, აუცილებლად სასარგებლოა, მაშასადამე, სიჭველე გონება ყოფილა. რადგან ყოველივე ის, რაც სულს ეხება, თავისთავად არც სასარგებლოა და არც მავნე: მხოლოდ გონება თუ უგონობა განაპირობებს მათ მარგებლობას თუ მავნებლობას“².

სოკრატეს მიერ აღიარებული პრაგმატული საზომის მიხედვით, ქცევებს შორის განსხვავებას მათი ვაჟკაცური ან სამარ-

¹ განსაკუთრებით ფრთხილი მკითხველის საყურადღებოდ უნდა აღვნიშნო, რომ „პროტაგორაში“ სოკრატეს მსჯელობის აქ მოცემული ინტერპრეტაცია საკამათოა.

² პ ლ ა ტ ო ნ ი. იონი, დიდი ჰიპია, მენონი, გვ. 149 (მთარგ.).

თლიანი ხასიათი როდი განაპირობებს; ეს სხვაობა ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში იმით განისაზღვრება, თუ რა ზომით მონაწილეობს ქმედებაში nous-ის ელემენტი, რომლის მიზანიცაა ნამდვილად და ხანგრძლივად სასიკეთო გაარჩიოს იმისგან, რაც არანამდვილია, რადგან ზედაპირულად სასიამოვნო და სწორია. ეს, ჩემი რწმენით, მისი მოძღვრების კულმინაციური პუნქტია. ჩვენ უსამართლონი ვიქნებით სოკრატეს მიმართ, თუ არ აღვნიშნეთ, რაოდენ დიდ მწვერვალებს შეიძლება გასწვდეს ასეთი, ერთი შეხედვით, ანგარიშიანი და ეგოისტური დოქტრინა.

თუ რა მწვერვალებია ეს, იმედი მაქვს, ზემოთ საკმაოდ ნათლად მივუთითე. ხოლო ჩვენი ახლანდელი მიზნისთვის, ესე იგი, პლატონისკენ მიმავალი გზის გასაშუქებლად, უმჯობესია სოკრატეს წინაშე მდგომ სიძნელეებზე გავამახვილოთ ყურადღება. რა დადებითი მხარეებიც არ უნდა ჰქონოდა მას, როგორც თავისთავადი გამართლების მქონე მორალურ მოძღვრებას, სოფისტთა შეხედულებების გასაბათილებლად ის მაინც საკმაო საფუძველს ვერ იძლეოდა. თავად სოკრატე, ბუნებით ჰედონიზმის მოწინააღმდეგე, თავის ოპონენტებთან ბრძოლაში ჰედონისტურ არგუმენტებს იყენებდა, რათა ისინი მათივე იარაღით დაემარცხებინა. მაგრამ ამ ხერხს თავისი შეზღუდულობაც ახლავს. მისი მეშვეობით სოკრატემ შეძლო უკუუგდო სოფისტთა დაშვება, თითქოს სიამოვნება ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანი და უმაღლესი ღირებულებაა. მაგრამ მის მაგივრად „სასარგებლოს“ მოხმობა მაინც უპასუხოდ ტოვებდა კითხვას საბოლოო მიზნის შესახებ. მყისვე წამოიჭრებოდა ახალი კითხვა: „რისთვის სასარგებლო?“ სოკრატეს თეორია შესაძლებლობას უტოვებდა კაცს, თავის მიზნად თუნდაც ფიზიკური სიამოვნება აერჩია, მას მხოლოდ სიფრთხილვე უნდა გამოეჩინა, რომ დღევანდელ სიამოვნებას ხვალინდელისთვის ხელი არ შეეშალა. ასეთივე უფლებით შეგეძლო გეთქვა, ჩემი მიზანი მოყვასზე ძალაუფლების დამყარებააო. ასეთი მიზნის მიღებამ შეიძლება მართლაც უარი გათქმევინოს ჩვეულებრივ სიამოვნებებზე და ასკეტური ცხოვრება მოგთხოვოს, რომელსაც, როგორც ამბობენ, ჰიტლერი მისდევდა. თავად სოკრატე,

რა თქმა უნდა, სხვაგვარად ფიქრობდა, მაგრამ ჰედონისტური გამოთვლის საფუძველზე ასეთ პოზიციას ლოგიკური საშუალებებით ვერ დაუპირისპირდები. სოკრატეს შეეძლო ეპასუხა (რასაც ის აკეთებს კიდევ პლატონის დიალოგების დამავეირგვინებელ მითებში), რომ ასეთი სქემები ფუჭია, რადგან ისინი მხოლოდ ამქვეყნიურ ცხოვრებას იღებენ მხედველობაში, მაშინ როდესაც სიკვდილი ჯერ კიდევ არ მოასწავებს სიამოვნებისა და ტანჯვის დასასრულს. მაგრამ თვით ეს დაშვება რწმენას ემყარება და ურწმუნო კაცს ასეთ რამეს ადვილად ვერ დააჯერებ. ამდენად, ჰედონისტური გამოთვლა თავისთავად საკმარისი არაა სწორისა და მცდარის განმასხვავებელი მყარი საზომის დასადგენად. შესაძლებელია, ამ პრინციპის ორმა ერთნაირად ერთგულმა მიმდევარმა ქცევის ორი დიამეტრალურად საპირისპირო წესი აირჩიოს, რადგან მათ საპირისპირო თვალსაზრისები აქვთ ცხოვრების საბოლოო მიზანზე. მიზნის საკითხში ჰედონისტური ანგარიში გადამწყვეტ სიტყვას ვერ იტყვის.

ზემოთ უკვე აღნიშნული მაქვს, რომ ძნელია გადაჭრით ექვე, სად მთავრდება სოკრატეს აზროვნება და სად იწყება პლატონი. ახლა შევეცდები აღვიწეროთ უფრო ფუნდამენტური პასუხი, რომელმაც ჩიხში მომწყვდეულ ეთიკურ თეორიას გამოსავალი მიუთითა. ადრინდელი, ნაკლებ დამაკმაყოფილებელი მცდელობის მსგავსად, ისიც სოკრატეს პირითაა გადმოცემული პლატონის დიალოგებში, მაგრამ ამჯერად მიზანშეწონილად მიმაჩნია სოკრატე აღარ ვახსენო და პლატონის სახელით ვილაპარაკო, თუმცა ვიცი, რომ ამას ყველა ვერ დაეთანხმება. ეს მეორე პასუხი მხოლოდ მინიშნებულია „გორგიაში“ და უფრო სრულადაა განვითარებული „სახელმწიფოში“; ის ისეთ საბაზოებს ამჟღავნებს პითაგორულ შეხედულებებთან, რომ მეტი საფუძველი გვაქვს მივაწეროთ ისინი თავად პლატონს და არა მის მასწავლებელს, რომელსაც ის იცავდა.

„გორგიაში“ მხოლოდ ზუნდოვნადაა წაგრძნობი გზა ამ პასუხისაკენ. როდესაც ადამიანი რაიმეს აგებს ან აკეთებს, ამბობს პლატონი, მაგალითად, სახლს ან გემს, მისი მოქმედების ზუსტი აღწერისათვის უმჯობესია ვთქვათ, რომ ის იღებს მო-

ცემულ მატერიას და აძლევს მას გარკვეულ ფორმას. ის იმგვარად აფორმებს და ალაგებს საგანს, რომ ეს უკანასკნელი თავის გვარში კარგი გამოვიდეს და თავისი დანიშნულება შეასრულოს. „ყოველი ხელოსანი თავისი სამუშაოს თითოეულ ნაწილს სვამს მის შესაფერის ადგილზე საერთო წესრიგში, უსადაგებს მას დანარჩენებს, სანამ მთელი არ წარმოგვიდგება, როგორც მოწესრიგებული მშვენიერება“. ტანვარჯიშის მასწავლებლები და ექიმები, რომელთაც ადამიანის სხეულთან აქვთ საქმე, იმავე მიზნიდან ამოდიან, მათ სურთ სწორი მიმართება დაამყარონ სხეულის ნაწილებს შორის. ამ ჭეშმარიტებას შეიძლება საყოველთაო საზრისი მიგანიჭოთ და განვაცხადოთ, რომ საგანს თავის გვარში საუკეთესოდ ხდის kosmos და taxis. ამრიგად, სულზეც შეიძლება იმის თქმა, რომ მისი სიკარგისათვის აუცილებელია მის ნაწილებს, ესე იგი, უნარებს შორის ჯანსაღი წესრიგი არსებობდეს; ხოლო სულიერ სფეროში kosmos-ისა და taxis-ის დამყარება ნიშნავს კანონისადმი მორჩილებას, სამართლიანობასა და თავშეკავებას.

ასეთია იდეის პირველადი, ჯერ დაუხვეწელი მონახაზი. პლატონის აზრი, ზოგადად, ასეთია: ყოველივეს თავისი ფუნქცია აკისრია და ყოველი საგნის სიქველე ანუ სწორი მდგომარეობა გულისხმობს მის მიერ ამ ფუნქციის საუკეთესოდ შესრულებას. მთელი ეს ანალოგია იმის ნათელსაყოფადაა გამიზნული, რომ ფუნქციის სათანადო შესრულება დამოკიდებულია, ჩვენთვის უფრო ჩვეული ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ორ განიხაციაზე. „კრატილოსში“ პლატონი აღწერს კაცს, რომელიც ხის მაქოს აკეთებს. თავისი საქმისთვის აუცილებელი მასალის დამუშავებისას მას სულ მხედველობაში უნდა ჰქონდეს ფეიქრის შრომა. ის თავისი ნება-სურვილის მიხედვით კი არ აკეთებს მაქოს, არამედ ემორჩილება წინასწარ დადგენილ მიზანს, რომელიც განსაზღვრავს მაქოსთვის აუცილებელ სტრუქტურას. ფეიქარიც ხომ თავს ვერ გაართმევს სამუშაოს სწორად აგებული და აწყობილი მაქოს გარეშე.

„სახელმწიფოში“ ეს დებულება, რომლის თანახმადაც ფუნქციის სათანადო შესრულება დამოკიდებულია სტრუქტურაზე, რაც თავის მხრივ გაგებულია, როგორც მთელისადმი ნაწილების სწორი სუბორდინაცია, მთლიანად და საბოლოოდ ვრცელ-

დება ადამიანზე. აქ, ადამიანის ქცევის შესახებ ჩვეულებრივ სოფისტურ შეხედულებათა საწინააღმდეგოდ, გატარებულია აზრი, რომ საკმარის საფუძვლად მცდარი ქცევის არშესრულებისათვის მხოლოდ ის მოსაზრება გამოდგება, რომ ამ შემთხვევაში კაცი თავადაც გრძნობს, რომ მცდარია. ისინი, ვინც ადამიანებისაგან სამართლიან ქცევას მოითხოვენ, ამტკიცებს პლატონი, არასოდეს ფიქრობენ თვითონ ქმედების შინაგან გამართლებაზე. პოეტთა და ზნეობის მოძღვართაგან ბევრს ვერაფერს ისწავლი, მათთვის ხომ მხოლოდ ქცევის გარეგნული გამართულობა ფასობს, საკუთარ შეხედულებათა გასამართლებლად მათ მხოლოდ ერთი საბუთის მომარჯვება ძალუძთ: კეთილს ცხონება მოელის, უსამართლოს კი ჰადესის ქვესკნელში გამგზავრებაო. ამ კრიტიკის მახვილი იმ შეხედულებებსაც წვდება, რომელიც სამართლიანობის დაცვის მიზნით სწორი ქცევის საზომად სასარგებლოს ცნებას მოუხმობს, თუნდაც რომ აქ მომავალი ცხოვრებისათვის სასარგებლოც იყოს აუცილებლობით ნაგულისხმევი. ეს ინდივიდუალისტური პრინციპი უვარგისია; მისგან გამომდინარეობს, რომ თუ უსამართლო კაცი ღმერთების მოტყუებას და თავისი თავის სამართლიანად მოჩვენებას შეძლებს, მაშინ აღარ იარსებებს საბუთი, რისი ძალითაც მის მიმართ სამართლიანი განაჩენის გამოტანა გახდება შესაძლებელი. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს არ არის სამართლიანობის დაცვა მისივე გულისთვის. პლატონს კი სურს სამართლიანობა მისივე შინაგანი ბუნებიდან ამოსვლით დაიცვას და აჩვენოს, სამართლიანი კაცი უშუალოდ იმითააო ბედნიერი, რომ სამართლიანი და ქველია. თუ რა რეპუტაცია აქვს მას ან რა ჯილდო თუ სასჯელი ელის მომავალში, ეს საქმეს არ ეხება და მხედველობაში არც არის მისაღები.

იგი დასაწყისშივე დაბეჭითებით იმეორებს, რომ ყოველივეს გააჩნია თავისი გარკვეული ergon. საამისოდ ის იშველიებს იარაღების, თვალებისა და ყურების მაგალითს. მაშასადამე, ყოველივეს გააჩნია აგრეთვე თავისი საკუთარი arete, განსაზღვრული. როგორც მდგომარეობა, რომელშიც ის საუკეთესოდ შეასრულებს თავის ergon-ს. არც ადამიანის სული შეადგენს გამოწკლისს, მასაც აქვს თავისი ergon, რომელიც შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც მართვა, ან წინდახედულება,

ან შეიძლება სხვა განსაზღვრებებიც მოვუძებნოთ, მაგრამ ყველაზე მარტივი და საიმედო იქნება გავიგოთ ის, როგორც გონიერულად ცხოვრება. რაშიც არ უნდა მდგომარეობდეს ეს ფუნქცია, მისი არსებობა მაინც უეჭველია. ესე იგი, შესაბამისად უნდა არსებობდეს სულის arete, ანუ ისეთი საუკეთესო მდგომარეობა, რომელშიც ის თავის ფუნქციას წარმატებით შეასრულებს. სწორედ ეს arete-ა, სამართლიანობას რომ ვუწოდებთ. ამდენად, სამართლიანი კაცის ცხოვრება ყველაზე უფრო სრულყოფილი და საუკეთესოა, ის მუდამ იქნება ბედნიერიც და კარგიც.

მსჯელობის ამ პუნქტში სოფისტი თრაზიმაქე ირონიულად გამოთქვამს კმაყოფილებას და მიდის. სოკრატე აჯამებს მანამდე ნათქვამს და დასძენს, ჭერ მაინცდამაინც ბევრისთვის არ მიგვიღწევიაო, რადგან არ განგვისაზღვრავს, კერძოდ რომელია სულის ეს „საუკეთესო მდგომარეობა“, რომელსაც უნდა მიეკუთვნოს სამართლიანობისა და სიქველის სახელები. შემდგომი კვლევა კი უშუალოდ მოითხოვს იდეალური წყობილების აღწერას, რადგან, საერთო აღიარებით, უფრო ადვილია სამართლიანობა ჭერ ფართოდ, ქალაქში განხორციელებული წარმოვიდგინოთ, ხოლო როდესაც მისი ბუნება ამ გზით უკვე საკმაოდ გამოკვლეული იქნება, შეგვიძლია ინდივიდის სულს მიეუბრუნდეთ და სამართლიანობა მასშიც მოვიძიოთ. რა თქმა უნდა, სიტყვა „სამართლიანობა“ ანუ, ბერძნულად, dikaiosyne, ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში ადამიანთა შორის ურთიერთ-მიმართებას შეეხება. ამიტომაც, უმჯობესი იქნება ამ მოვლენას ჭერ საზოგადოებაში დავაკვირდეთ. თუ განვსაზღვრავთ, ერთსა და იმავე საზოგადოებაში მცხოვრები ადამიანებისათვის როგორი ურთიერთდამოკიდებულებაა სწორი და სამართლიანი, ეს ხელს შეგვიწყობს იმის განსაზღვრებაში, თუ ვინ არის სამართლიანი კაცი: ამ გამოთქმაში ხომ, უპირველეს ყოვლისა, ისეთი კაცი იგულისხმება, რომელიც თავისი ბუნებით ისწრაფვის თავისსა და თავის მეზობელს შორის სწორი დამოკიდებულება დაამყაროს. სწორედ ეს იგულისხმება, ინდივიდის სამართლიანობაზე რომ ლაპარაკობენ.

ამის შემდეგ თანამოსაუბრენი შეუდგებიან იდეალური წყობილების აგებას. ამ დროს ისინი იმავე პრინციპით ხელმძღვა-

ნელობენ: თუ წყობილებამ ადამიანთა რაც შეიძლება უფრო სრული და ბედნიერი ცხოვრება უნდა უზრუნველყოს, ის ორგანიზმი უნდა იყოს. ყოველი მისი ნაწილი გარკვეული ფუნქციის შესრულებას უნდა ემსახურებოდეს და საკუთარი წვლილი უნდა შეჰქონდეს მთელის წესრიგსა და კეთილდღეობაში. ასეთი ნაწილი სამია. პირველი მათგანია მმართველი კლასი, რომლის წევრებიც გამორჩეული ინტელექტით ხასიათდებიან. მათი ფუნქცია მართვაში მდგომარეობს; ქალაქის პოლიტიკის დაგეგმვა-წარმართვაში ისინი უმთავრესად თავიანთ საგანგებოდ გაწვრთნილ გონებას უნდა დაეყრდნონ. მეორეა მეომართა კლასი, მისი მოვალეობაა ქალაქის დაცვა, ძირითადი მახასიათებელი კი სიმამაცე. მეორეები მმართველთა ხელმძღვანელობით იმოქმედებენ, ამ უკანასკნელთა მითითებებმა კი საჭირო კალაპოტი უნდა მოუწახოს მათ სიფიცხესა და სისასტიკეს, ასე რომ, უკანონო საქციელში გამოხატვის მაგიერ, ეს თვისებები ქვეყნის მთლიანობასა და სტაბილურობას მოემსახურებიან.

მმართველთა და მცველთა ორი კლასი ბუნებრივ ელიტას შექმნის. მესამე კლასი ყველაზე მრავალრიცხოვანი იქნება, მას ეკონომიკურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება დაევალება. მას მიენდობა ყოველივე, რაც ცხოვრების მატერიალურ მხარეს შეეხება — სოფლის მეურნეობა, ხელოსნობა და ვაჭრობა; ეს ის ხალხი იქნება, ვინც, როგორც ეს ადამიანთა უმრავლესობას ახასიათებს, უპირატესობას გრძნობად საგნებს ანიჭებს.

ამრიგად, პლატონის სახელმწიფოზე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თავის ძირში ის ბუნებრივი არისტოკრატიაა. რაც დრო გავა, ის თანდათან გვარის არისტოკრატიად გარდაიქმნება, რადგან, პლატონის ვარაუდით, ყოველი კლასის ბავშვები, შთამომავლობით გადმოცემული ნიშნებისა და გარემოს წყალობით, თავიანთ მშობლებს დაემსგავსებიან და იმავე კლასისათვის საჭირო თვისებებს გამოამჟღავნებენ. მაგრამ, დასძენს პლატონი, იმ შემთხვევისათვის, თუ დაბალ კლასში მეტისმეტად ნიჭიერი ბავშვი გამოჩნდა, ან მაღალი კლასის ნაწიერი მმართველობაში მონაწილეობის მისაღებად უუწარო აღმოჩნდა, შემუშავებული უნდა იყოს საგანგებო პროცედურა, რისი მეშ-

ვეობითაც შესაძლებელი გახდება ერთი კლასიდან მეორეში გადასვლა.

გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად ამ ორგანიზაციის ზოგიერთი დეტალი დაზუსტებას საჭიროებს. დაბალ კლასს პლატონის სახელმწიფოში თანამედროვე მკვლევარები ზოგჯერ „მასებს“ უწოდებენ და ამ დროს მხედველობაში აქვთ სიმრავლე, რითაც იგი ერთობ აღმატება დანარჩენებს. მაგრამ ეს კლასი საგრძნობლად განსხვავდება პროლეტარიატისაგან, როგორც ეს ცნება მარქსისტებს ესმით, რადგან ფაქტიურად მხოლოდ მას ეძლევა კერძო საკუთრების უფლება. პლატონის აზრით, პოლიტიკური ცხოვრების ერთ-ერთი უდიდესი ბოროტება პოლიტიკურ მოღვაწეთა მომხვეჭელობაა. ამ ცოდვისაგან თავისუფალი არც მისი დროის დემოკრატია უნდა ყოფილიყო. ამიტომ მან პოლიტიკური და ეკონომიკური ძალაუფლების სრული გამიჯვნა დაისახა მიზნად. ამ გზით იმედი ჰქონდა ჩამოეყალიბებინა მმართველთა კლასი, რომლის წევრთა ერთადერთ მისწრაფებასაც კარგად მართვა შეადგენდა. ვისაც გამდიდრება სწყუროდა, ხელს არავინ შეუშლიდა, ოღონდ ასეთ კაცს მაღალ თანამდებობაზე პრეტენზია აღარ უნდა განეცხადებინა და მთელი თავისი ენერგია ვაჭრობისათვის შეეწირა, მმართველები კი სპარტანული წესით იცხოვრებდნენ. მათი საერთო ტრაპეზებისა და აუცილებელ ნივთებზე საერთო საკუთრების სისტემა სწორედ სპარტის თარგზეა გამოჭრილი.

ნათლად ჩანს, თუ როგორ არის განაწილებული იდეალურ სახელმწიფოში ბერძენთა მიერ აღიარებული ოთხი სიქველე: სიბრძნეს მმართველი კლასი განასახიერებს, სიმამაცეს — მეომრები. თავშეკავება ანუ თვითკონტროლი მდგომარეობს მოქალაქეთა ერთსულოვნებასა და მმართველთა რჩევა-დარიგებისადმი მათ მორჩილებაში. რაც შეეხება სახელმწიფოს, როგორც მთელის, სამართლიანობას ანუ სიქველეს, იმ arete-ს, რისი მეშვეობითაც ის შეასრულებს თავისი, როგორც ჯანსაღი ორგანიზმის, შესაბამის ფუნქციას, იგი იმით გამოიხატება, რომ ყოველი კლასი უდრტვინველად აღიარებს მისთვის განწესებულ მოვალეობებსა და სიამოვნებებს და არ შეეცდება სხვა კლასის მდგომარეობისა და ფუნქციების უზურპაციას.

ახლა ინდივიდს დავუბრუნდეთ, ჩვენი გამოკვლევის თავდაპირველ ობიექტს. მასშიც განირჩევა სამი ნაწილი. ცხოველებისაგან განსხვავებით, მას გააჩნია nous, აზროვნებისა და თავისი ქმედების წინასწარი განსჯის უნარი. მეორე მხრივ, მას ვაჟკაცური ქცევაც ძალუძს, უმართებულო ქცევის დანახვისას კი იგივე სულიერი წყარო სამართლიანი რისხვის გრძნობას აღუძრავს. ამას ბერძნები thymos-ს უწოდებდნენ, ჩვენ კი შეიძლება განვსაზღვროთ, როგორც ალტყინების ელემენტი ადამიანის ხასიათში. ადამიანის მესამე ბუნებრივ თვისებას შეადგენს მისწრაფება მატერიალური ქონების მოხვეჭისა და ფიზიკური კმაყოფილებისაკენ. ყოველ კონფლიქტში გონებასა და სურვილებს შორის thymos-ის მოვალეობაა გონებას დაუჭიროს მხარი და ამ შემთხვევაში იგი ნებისყოფის ექვივალენტად იქცევა. მაშასადამე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჯანმრთელ სულში, რომელიც საუკეთესოდაა ორგანიზებული სიცოცხლის ფუნქციის შესასრულებლად, წარმმართველი გონება უნდა იყოს, ის უნდა მიუძღოდეს წინ მთელს და განსაზღვრავდეს მის პოლიტიკას. Thymos კაცს საიმისო გამბედაობას მიანიჭებს, რომ მართლაც მისდიოს გონების რჩევას, როგორც ქცევის საუკეთესო გზას. ფიზიკურ სურვილებსაც თავისი ფუნქცია გააჩნიათ, მათ სხეულის დაპურება და გვარის გაგრძელება ევალებათ, მაგრამ ისინი ინტელექტის არჩეულ გეზს უნდა დაექვემდებარონ.

ასეთია, ინდივიდთან მიმართებაში, პასუხი ჩვენს შეკითხვაზე: „რა არის სამართლიანობა?“ ეს არის შინაგანი ჰარმონია, ხასიათის სხვადასხვა ელემენტს შორის თანაზომიერებისა და ორგანიზებულობის მდგომარეობა. ასეთი გაწონასწორებული და მოწესრიგებული ხასიათი არ შეიძლება, არ გამოვლინდეს მოქმედებაში, რომელსაც, ჩვეულებრივ, სამართლიანს უწოდებენ. ამ თვალსაზრისით, სამართლიანობა სულის სიჯანსაღეა, უსამართლობა კი თავისებური ავადმყოფობა. თუკი ამ, სოფისტურისაგან სავსებით განსხვავებული სააზროვნო გზით ვივლით, სოფისტთა კითხვებიც სავსებით უმნიშვნელო გამოჩნდება. თუ სამართლიანობა სულის სიჯანსაღეა და ისეთ ზუსტ დახასიათებასაც კი ექვემდებარება, როგორიც მას პლატონმა მოუწახა, საკითხი იმის შესახებ, სამართლიანი ქცევა მოუტანს

კაცს მეტ სარგებლობას თუ უსამართლო, საერთოდ კარგავს ყოველგვარ საზრისს.

პლატონის მიმართ უსამართლონი ვიქნებით, თუ არ აღვნიშნავთ, რომ დაშვება სულის სამი ნაწილის, ანუ ხასიათის სამი ელემენტის შესახებ მხოლოდ სახელმწიფოს ორგანიზაციასთან უხეშ ანალოგიაზე არ არის დაფუძნებული, როგორც ზემონათქვამიდან შეიძლება მოგვეჩვენოს. მათი გავლენა ორმხრივია. სახელმწიფოში სამი კლასის არსებობის აუცილებლობა იმას ეფუძნება, რომ სამმავე ბუნება ინდივიდუალურ ხასიათშიც შეგვიძლია შევიცნოთ. ეს უკანასკნელი კი, ბოლოს და ბოლოს, ბჭობის თავდაპირველი საგანი იყო. ყველა სული როდია საუკეთესო, ან სავსებით ჯანსაღი. ვუშვებთ რა მათ სამწილად ბუნებას, ჩვენთვის ცხადი ხდება, რომ ერთ ადამიანში ერთი ნიშანია წინ წამოწეული, მეორეში კი სხვა. ეს რომ არა, პლატონის აღწერილი სახელმწიფო მოუაზრებელი იქნებოდა. სამი კლასის მშვიდობიანი თანაარსებობა, რომელთაგან ყოველს თავისთვის და არა სხვისთვის დაკისრებული ფუნქციის შესრულებით შეაქვს წვლილი მთელის სამართლიანობაში, მხოლოდ იმ დაშვების წყალობით ხდება შესაძლებელი, რომ ეს კლასები ადამიანთა შორის ბუნებრივ ფსიქიკურ განსხვავებებს შეესაბამება.

პლატონს რომ ინდივიდის სამნაწილიანობა სახელმწიფოში სამი კლასის არსებობით დაეფუძნებინა, მისი მსჯელობა, რა თქმა უნდა, წრეში ტრიალი აღმოჩნდებოდა. მაგრამ „სახელმწიფოში“ ასეთი რამ არ არის ნაგულისხმევი; თავისი დებულება მას დაკვირვებიდან გამოჰყავს და ამაგრებს საკუთარი წანამძღვრით, რომლის თანახმადაც გონებაში ერთდროულად არსებული ორი საპირისპირო იმპულსი არ შეიძლება ერთი და იგივე წყაროდან მომდინარეობდეს. ასეთი საპირისპირო იმპულსები კი, შენიშნავს პლატონი, გამოცდილებაში ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება. კაცს საშინლად სწყურია, მაგრამ ეჭვობს, რომ წყლის ერთადერთი, მისთვის მისაწვდომი წყარო მოწამლოულია. რაღაც შინაგანი ძალა უბიძგებს კაცს, დალიეო, რაღაც სხვა კი თავშეკავებისკენ მოუწოდებს. აქ მოცემულია ორი ურთიერთდაპირისპირებული ელემენტი, რომელსაც პლატონი, შესაბამისად, სურვილსა და გონებას უწოდებს. მაგრამ უნდა

არსებობდეს მესამეც. როდესაც აღიძვრება კონფლიქტი გონებასა და სურვილს შორის, ერთ-ერთი უთმობს და მეორე კი იმარჯვებს. შესაძლებელია ვთქვათ (თუმცა იმ საკვირველ კაცს, სოკრატეს, ეს არ სცოდნია): „Video meliora proloque, deteriora sequor“¹. თავის გადაწყვეტილებათა სისრულეში მოსაყვანად გონება შემსრულებელს, „მარჯვენა ხელს“ საჭიროებს და სწორედ ეს ფუნქცია ეკისრება მესამე ელემენტს, thumos-ს, ნებისყოფას, სოკრატეს ასე უცნაურად რომ გამოჩენია მხედველობიდან.

თავისი ნაწილების სწორ ორგანიზაციაზე დაფუძნებული სულის სიჯანსაღის ამ კონცეფციით სოფისტებს საბოლოო პასუხი ეძლეოდათ ეთიკის სფეროში. წინააღმდეგობას ბუნებასა და კანონს შორის ბოლო მოეღო, რადგან ჯანსაღი და ნორმალური სული თავის თავში არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს და გარდუვალად გამოვლინდება კანონიერსა და სამართლიან მოქმედებაში. იმედი მაქვს, ამოდ არ მიცდია მეჩვენებინა, თუ რამდენად გასცდა ეს მოძღვრება მარტივ სოკრატულ დებულებას „სიქველე ცოდნაა“, თუმცა, ამასთან ერთად, არც სოკრატეს მოწაპოვრიდან დაუკარგავს რაიმე. როგორც დამოუკიდებელი თეორია, ამ უკანასკნელის ნაზრევი შეიძლებოდა ზნეობრივად უნაკლო ცხოვრების სახელმძღვანელო გამხდარიყო, მაგრამ მისი ფსიქოლოგიური მხარე ალბათ მოისუსტებდა, ამიტომ ნამდვილად არ შეეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ პლატონის მიერ შინაგანი კონფლიქტის შესაძლებლობის ექსპლიციტური აღიარება აშკარად წინგადადგმული ნაბიჯი იყო. როგორც ჰედონიზმთან მისივე იარაღითა შებრძოლების ცდამ, სოკრატეს თეორიამ ბევრს მიაღწია. მაგრამ ის მაინც ვერ იძლეოდა სრულ პასუხს იმ დროის საჭირობოროტო კითხვებზე. ასეთ პასუხს კი მოწინააღმდეგესთან მისსავე ტერიტორიაზე ბრძოლით ვერ მოიბოვებდი, საამისოდ აუცილებლად უნდა უარგეყო მთელი მისი კონცეფცია ადამიანის მიზნის შესახებ და ახალი, უფრო სანდო საფუძველზე აგებული თეორია შემოგეთავაზებინა. სოფისტებისთვის პასუხის გასაცემად საჭირო გახდა ფსიქოლოგიური კვლევის წამოწყება, თუმცა შეიძლება

¹ (ლათ.) ვხედავ, უკეთესი რომ ჯობს, მაგრამ უარესს მივლევ (რედ.).

ითქვას, რომ ამ კვლევას ჯერ მხოლოდ რუდიმენტული ფორმა ჰქონდა.

მაგრამ, როგორც უკვე დავინახეთ, სოფისტები ნატურფილოსოფოსთა მოპოვებულ შედეგებსაც იცნობდნენ და თავიანთ მოსაზრებებს უნივერსუმის, როგორც მთელის, აგებულებაზე ამყარებდნენ. მათ აქედანაც გამოჰყავდათ თავისი საყვარელი ანტითეზა კანონსა და ბუნებას შორის. ატომიზმის ტიპის კოსმოლოგიები ბუნებაში შემთხვევითობის გარდა არავითარ ძალას არ უტოვებდნენ ადგილს. ასე რომ სოფისტთა საბოლოო განადგურებისათვის ეთიკაზე არანაკლებ მეტაფიზიკა და თეოლოგია იყო საჭირო. ახლა მინდა ძალზე მოკლედ შევაჯამო ის, რაც პლატონს ამის თაობაზე უთქვამს, ერთი მხრივ იმიტომ, რომ მსჯელობის ლაიტმოტივად სოფისტებთან კონფლიქტი ავირჩიე, და იმიტომაც, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიასთან კავშირში ყოველივე ამას ახლებური საზრისი მიეცემა. არისტოტელეს თეოლოგია იწყება იქ, სადაც პლატონი გაჩერდა; ამიტომ საჭიროა ამ ორი შეხედულების შედარება შეგვეძლოს.

კანონის თეოლოგიური დაცვა „კანონების“ მეათე წიგნშია გაშლილი. თავდაპირველად ჯამდება მოწინააღმდეგეთა არგუმენტი: სამყაროს უმნიშვნელოვანესი საგნები ნაყოფია ბუნებისა, რომელსაც შეიძლება შემთხვევითობაც ვუწოდოთ, რადგანაც სრულიად უსულო, არაგონიერი ძალაა. თვითონ სამყარო, წელიწადის დროთა ცვალებადობა, ცხოველები, მდინარეები და არაცოცხალი ბუნება მატერიის შემთხვევითი კომბინაციების პირველადი პროდუქტებია. მხოლოდ ამის შემდეგ მოდის ხელოვნება თუ ხელოსნობა, წმინდა ადამიანური წარმოშობის, ნაკლებ მნიშვნელოვანი ძალა, რომლის წარმონაქმნები ნაკლები რეალობის მქონე აჩრდილებია. კანონები და მათგან წარმომდგარი შეხედულებები ამ მეორადი ძალის ნამოქმედარია და ბუნებას უპირისპირდება სწორისა და მცდარის ყურით მოთრეული კონცეფციის საფუძველზე. სამართლიანობა მხოლოდ ადამიანური კანონის შექმნილია და ბუნებაში არ არსებობს. თვით ღმერთებიც ადამიანთა შემოქმედების ნაყოფია და იქმნებიან შეთანხმებით, სხვადასხვა ქვეყნებში ეგზომ რომ განსხვავდებიან ერთიმეორისაგან. „იცხოვრეთ ბუნების შესაბამისად“, მოუწოდებს ეს მოძღვრება, რაც ნიშნავს:

დაჯაბნეთ სხვა და უგულებელჰყავით ყოველგვარი კანონი და შეთანხმება.

ამაზე პლატონი პასუხობს, რომ არ არსებობს არავითარი უფსკრული ბუნებასა და შემოქმედებას ანუ ხელოვნებას შორის, ბუნება და შემოქმედება ერთი და იგივეა. ხელოვნება ინტელექტის ნაყოფია, ინტელექტი კი ბუნების უმაღლესი გამოვლინება. ის არა მხოლოდ მნიშვნელობით, არამედ დროშიც წინ უსწრებს შემთხვევითობას და ყოველივეს პირველმიზეზია. ამკარაა, რომ ასეთ მეტაფიზიკას, თუ ის დასაბუთდა, ეთიკურ თეორიებზეც დიდი გავლენა ექნება.

სოფისტურმა თეორიებმა, ამბობს პლატონი, უკუღმა შეატრიალეს მიზეზობრიობის ნამდვილი მიმდევრობა იმით, რომ პირველმიზეზად უსიცოცხლო მატერიის ბრმა მოძრაობა დაუშვეს, სიცოცხლე კი მისგან გამოიყვანეს, როგორც მეორადი გამოვლინება. სინამდვილეში კი სიცოცხლეს იმთავითვე უნდა ეარსება, იგი მატერიის მოძრაობის პირველმიზეზს შეადგენს. ამის დასასაბუთებლად პლატონი თავდაპირველად ანალიზებს მოძრაობას მთელი იმ მოცულობით, რაც ბერძნულ სიტყვა kinesis-შია ნაგულისხმევი, ესე იგი, როგორც ყოველგვარ ცვლილებას. საბოლოოდ ეს ცვლილებები ორ სახეზე დაიყვანება, სპონტანურსა და გამოწვეულზე. ის, რაც თავად გარე მიზეზითაა ამოძრავებული და ამიტომ მეორე ტიპის მოძრაობას განეკუთვნება, მოძრაობის პირველმიზეზი ვერ იქნება, თუმცა თავის მხრივ მთელ მისგან გამომდინარე მოძრაობას განაპირობებს. პირველმიზეზი ისეთი რამ უნდა იყოს, რომელსაც შეუძლია ყოველ სხვას გადასცეს მოძრაობა იმის გამო, რომ ამ მოძრაობის საწყისი თ ვ ი თ მ ა ს შ ი ა. სულ ერთია, მოძრაობას მარადიულად ჩავთვლით თუ, ზოგიერთის მსგავსად, მის დროში დასაწყისს დავუშვებთ, პირველი და ძირეული მოძრაობა თვითმოძრაობა უნდა იყოს. გვაქვს თუ არა გამოცდილებაში რაღაც ისეთი, რასაც შეიძლება „თვითმოძრაობის“ განსაზღვრება მიეყენოს? დიახ, ამბობს პლატონი, არსებობს ერთი და მხოლოდ ერთი ასეთი საგანი, სახელდობრ psyche, სიცოცხლის პრიციპი. მაშასადამე, იგი ყველა სხვა საგანზე უფრო ძველია და ყოველივეს პირველმიზეზია.

ეს დასკვნაც წინ უნდა აღუდგეს სოფისტთა ამორალურ

მოძღვრებას: თუ სული სხეულის მიმართ პირველადია, მისი ატრიბუტებიც ხომ წინ უნდა უსწრებდნენ მატერიალურ ატრიბუტებს, ესე იგი, გონება და ნება წინ უსწრებენ სიდიდესა და ძალას. პირველმიზეზი გონიერი განზრახვაა და არა ბრმა ძალა. ერთი მხრივ სიცოცხლის, როგორც თვითმოძრავის, მეორე მხრივ კი ინტელექტუალური და მორალური ძალისსმევის ერთ საწყისში, psyche-ში გაერთიანებით გამოვლინდა, რომ პლატონი სოკრატული მემკვიდრეობისგანაა დავალებული. მაგრამ ფაქტიურად აქ მხოლოდ ნათელქმნილი და განვითარებულია ტენდენცია, რომელიც ბერძნულ აზროვნებას დასაბამითვე მოსდგამს. იონიელები ისე შორს იდგნენ მატერიალიზმი-საგან (რომელსაც მათ ზოგჯერ აკუთვნებენ ხოლმე), რომ მოძრაობის საწყისის პრობლემის გადასაწყვეტად სამყაროს პირველმატერიას თვითმოძრაობა, ესე იგი, სიცოცხლე მიაწერეს. ანაქსიმანდრე და ანაქსიმენე უთუოდ მართებულად თვლიდნენ, რომ სამყაროსეული მატერიისათვის theos, „ღმერთი“ ეწოდებინათ, ამ სიტყვით გამოწვეული ასოციაციები კი ბერძენისათვის შეუთავსებელია მოძრაობა-ცვალებადობის საკითხთა წმინდა მექანიკურ გადაჭრასთან.

ამ დასაბუთებაში პლატონისთვის ის პუნქტია გადამწყვეტი, რომ სამყაროსეულ ხდომილებათა პირველმიზეზი გონიერი და მორალურია. მისთვის საინტერესო აღარაა, ერთი ღმერთი არსებობს თუ მრავალი, ან რა რეალური საშუალებებით გადასცემს უზენაესი სული მოძრაობას, რომლის მიზეზიც ის არის. მორალური ბოროტებისა და უწესრიგო მოძრაობის არსებობა უეჭველად მიანიშნებს იმაზე, რომ უნივერსუმში კარგებთან ერთად წამხდარი სულებიც მოქმედებენ. მაგრამ განმსაზღვრელი მაინც კარგი და გონიერი სულია. ეს იმ ფაქტით საბუთდება, რომ მოძრაობის ძირითადი, ზოგადკოსმიური მნიშვნელობის მქონე სახეები, როგორიცაა ვარსკვლავებისა და მზის მოძრაობა, დღე-ღამისა და წელიწადის დროთა მონაცვლეობა, მოწესრიგებული და რეგულარულია, რაც მიუთითებს, რომ მათ გონიერება მართავს და არა სიგიჟე. უმაღლეს კონტროლს სიჭველით მორტყმული სული ახორციელებს, პლატონისათვის კი მხოლოდ ამას აქვს მნიშვნელობა. იგი ავლენს ტიპიურ ელინურ გულგრილობას მონოთეიზმ-პოლითეიზმის საკითხი-

სადმი, რამდენადაც ის მხოლოდ ერთი თუ მრავალი ღმერთის არსებობას შეეხება. ასევე შემწყნარებელია პირველმიზეზის მოქმედების საკითხში, უშვებს რამდენიმე შესაძლებელ ხერხს, რითაც სულმა შეიძლება მატერიაში მოძრაობა შეიტანოს; მსჯელობას ამის გარშემო იგი ასრულებს დასკვნით: „ასეა თუ ისე, ის მაინც ცხადია, რომ ერთ-ერთი ამ გზით სული ყველა საგანს განსაზღვრავს“.

გარკვეული თვალსაზრისით, რამდენადაც ეს ჩემს ამოცანას შეეხება, პლატონიდან არისტოტელეზე გადასვლა დიდი შეღავათია. ორივე ამ შემთხვევაში მასალის შემჭიდროებული სახით გადმოცემის აუცილებლობა დიდ პასუხისმგებლობას აკისრებს ყველას, ვინც სითამამეს გამოიჩენს და განსაზღვრავს, ამა თუ იმ ფილოსოფიის დალაგებისას რა უნდა შევიწინარჩუნოთ და რა შეიძლება, გამოვტოვოთ, ან რა კონკრეტული წესით უნდა წარმოვადგინოთ ყოველი მოძღვრების სხვადასხვა ნაწილს შორის არსებული კავშირი. სამაგიეროდ, აღნიშნული პრობლემის გადაწყვეტით არისტოტელეს ინტერპრეტაციის სიძნელეები ძირითადად ამოიწურება. ეს სიძნელეები უკავშირდება მოკლე მიმოხილვაში მეტად რთული ფილოსოფიური სისტემის ახსნის საჭიროებას; მაგრამ ის იმთავითვე წარმოდგენილია, როგორც ფილოსოფიური სისტემა, დალაგებული სწორხაზოვანი, ზოგჯერ მშრალი, მაგრამ ყოველთვის რაციონალური და გამოზომილი პროზით. პლატონის დიალოგებზე ამას ვერ იტყვი; ვინც ამ წიგნის წაკითხვის შემდეგ მათ მიუბრუნდება, შეიძლება გაოცდეს კიდევ — გააჩნია, რომლით დაიწყებს — სად ეს და სად იმ კაცის ნაწერიო. მე შევეცადე ამეხსნა მათში გადმოცემული ზოგიერთი ძირითადი ფილოსოფიური იდეა. მაგრამ ეს დიალოგები იმავე ზომითაა ლიტერატურა, რა ზომითაც ფილოსოფიაა, და იმავე ზომითაა დრამა, რა ზომითაც ლიტერატურა. ზოგჯერ ავტორის ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავი თანამოსაუბრეთა სხარტი დახასიათებაა. თუ პლატონის ნაზრევში წმინდა ფილოსოფია დაინახე და მასში შემავალი პოეტური და რელიგიური ელემენტები ჭეროვნად ვერ შეაფასე, მის დიალოგებს ვერაფერს გაუგებ. შეუძლებელია ზუსტად გაზომო ასეთ ქმნილებათა ღირებულება. იგი მკითხველზე უშუალო ზემოქმედებაში მდგომარეობს. ამას კი სულ

სხვანაირი ახსნა სჭირდება, ამ საკითხის დაყენებით ჩვენს წინაშე პლატონისეული აზროვნების სხვა მხარე იხსნება — კარგი იქნებოდა მასში უფრო ღრმად შევესულიყავით; ამისათვის ფილოსოფიისადმი ესთეტიკური მიდგომა დაგვეჭირებოდა. შემოთ ვთქვი, რომ პლატონის აზრით, გრძნობადი აღქმა მარადიულ იდეებს გვაგონებს. ეს მხოლოდ იმას როდი ნიშნავს, რომ ორი მიახლოებით ტოლი ჯოხის დანახვისას ტოლობის გეომეტრიული ცნება მოგვდის აზრად. ამაში, უპირველეს ყოვლისა, ის იგულისხმება, რომ ფილოსოფოსს უნარი შესწევს მშვენიერებას წვდეს, ამქვეყნიურ სამყაროში მშვენიერების აღმოჩენით კი ის გზას იკვალავს ზესთა სამყაროს ზებუნებრივი მშვენიერებისაკენ. ფილოსოფოსობისთვის აუცილებელია არა მარტო გონება, არამედ ეროსის სულიც, ყოველი მშვენიერი საგნისადმი სიყვარულიც; ამას „ნადიმისა“ და „ფედროსის“ დაუვიწყარი პროზა გვაგებინებს. რა თქმა უნდა, პლატონიზმი ორი სამყაროს ფილოსოფიაა და, ვისი აზროვნებაც ამ სამყაროს საზღვრებს ვერ გასცდენია, იმედი არ უნდა ჰქონდეს, რომ მას ოდესმე გაიგებს. მაგრამ ასევე მიუწვდომელია იგი იმ კაცისთვის, ვინც მიწიერ მშვენიერებას ვერ ხედავს, რამეთუ ფილოსოფოსისათვის ეს მშვენიერება (მე „ნადიმში“ სოკრატესადმი დიოტიმას ნათქვამ სიტყვებს მივყვები) იმ კიბის პირველ საფეხურებს შეადგენს, რომელიც სხეულებრივი მშვენიერებით დაიწყებს და შემდეგ მშვენიერების სხვა სახეებსაც აზიარებს მას, ჯერ მეცნიერების მშვენიერებას დაანახებს, ბოლოს კი გააოგნებს თავისთავადი მშვენიერების ჭვრეტით. ეს მშვენიერება მარად უცვლელია, არც მატულობს და არც კლებულობს, თანაც რომელიღაც ცალკეულ ნაწილში კი არ არის მშვენიერი, არამედ თავად მშვენიერებაა, განძარცვული სხეულებრიობისა და წარმავლობის ყოველგვარი ნაშთისაგან. ის განისვენებს უკვდავ შარავანდედში, სადაც მშვენიერება და ჭეშმარიტება ერთია.

ა რ ის ტ ო ტ ე ლ ე

1. არისტოტელეს უნივერსუმი

დღესდღეობით ესოდენ გავრცელებული, შემეცნების თეორიული კუთხით მიდგომა არისტოტელეს ნაკლებ აზარალებს, ვიდრე პლატონს, ამიტომ მეც მის მოძღვრებას სწორედ ამ თვალსაზრისით განვიხილავ. შევეცდები ავხსნა, რა ფუნდამენტური პრინციპები უდევს საფუძვლად მისი ფილოსოფიის ყოველ ცალკეულ ნაწილს, და მოვერიდები რომელიმე მათგანის მეტისმეტად დეტალურ გადმოცემას. თავდაპირველად კი ჯობს მისი ცხოვრების გზას გადავხედოთ.

არისტოტელე დაიბადა ძვ. წ. 384 წელს სტაგირაში, ჩრდილოეთ საბერძნეთში. წარმომავლობით იონიელი იყო და მის ძარღვებში მეცნიერის სისხლი ჩქეფდა: მამამისი ასკლეპიადთა და მედიკოსთა გილდიის წევრი იყო და ფილიპე II მაკედონელის მამას მკურნალად ედგა. ჩვიდმეტი წლის არისტოტელე ათენს ჩავიდა პლატონის აკადემიაში სასწავლებლად. ამ დროს პლატონი სიცილიაში იმყოფებოდა და შემდეგი ათი წლის განმავლობაშიც რამდენჯერმე დაუტოვებია აკადემია იმავე მიზეზით, მაგრამ სკოლის თავკაცის უზარმაზარი გავლენა მის ყველაზე უფრო ცნობილ მოსწავლეზე მაინც აშკარაა. არისტოტელე აკადემიაში პლატონის სიკვდილამდე დარჩა და იქ ოცი წელი დაჰყო. გულმოდგინედ სწავლობდა დიალოგებს (უმნიშვნელოვანესი დიალოგები მის მოსვლამდე უკვე დაწერილი იყო) და „ფედონი“ თავისი პირველი ფილოსოფიური თხზულების ნიმუშად აირჩია. ათენის დატოვება პლატონის სიკვდილის შემდეგ არასგზით არ ნიშნავდა პლატონური ტრადიციების უარყოფას: მისი თანამგზავრი ქსენოკრატე გახლდათ, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო კონსერვატული პლატონისტი და პლატონის სკოლის მომავალი მეთაური; ახალი თავშესაფარიც მათ ისევ პლატონისტთა წრეში პოვეს. ათენში არისტოტელეს არაფერი აკავებდა. პლატონის სიკვდილის შემდეგ აკადემიას სათავეში ჩაუდგა მისი ძმისწული სპეესიპე, რომლის ფილოსოფიური

პოზიცია არისტოტელესთვისაც და ქსენოკრატესთვისაც მიუღებელი იყო, თანაც ქალაქს ჯერ ვერ მოენელებინა თავზარდამცემი ამბავი: ფილიპეს ოლინთოსი დაეპყრო. მაკედონიის მეგობრებს ათენში ცერად უყურებდნენ, არისტოტელე კი მაკედონელებს თანაუგრძნობდა, როგორც თავისი მამის, ისე საკუთარი მრწამსის გამო.

არისტოტელემ და ქსენოკრატემ ბინა დაიდეს ასოსში, მცირე აზიის სანაპიროზე, კუნძულ ლესბოსის პირისპირ მდებარე ქალაქში. აქ მათ საინტერესო და კეთილგანწყობილი საზოგადოება დახვდა. ადგილობრივი დესპოტი ჰერმეიასი, სპარსეთის დიდი ხელმწიფის განმგებლობაში მყოფი პატარა სახელმწიფოს მმართველი, დიდად დაინტერესებულიყო პლატონის პოლიტიკური ფილოსოფიით და თავის კარზე, თვით პლატონის რეკომენდაციით, მუდმივ სტუმრებად მოეწვია აკადემიის ორი წევრი, ერასტე და კორისკო. იგი რამდენადმე მაინც უახლოვდებოდა მეფე-ფილოსოფოსის იდეალს, პლატონი რომ ამაოდ ეძებდა სიცილიაში. ყოველ შემთხვევაში, მან ორი ფილოსოფოსის რჩევათა მიხედვით სახე უცვალა კონსტიტუციას და პლატონის სიკვდილის შემდეგაც არანაკლები სტუმართმოყვარეობა უჩვენა არისტოტელესა და ქსენოკრატეს. არისტოტელემ სამი წელი იმასწავლებლა ასოსის სკოლაში. ამის შემდეგ, უკვე ორმოცი წლისამ, ორი წელი მეზობელ კუნძულ ლესბოსზე გაატარა, სადაც მისი მეგობარი და მოწაფე თეოფრასტე ცხოვრობდა. არისტოტელეს ბიოლოგიურ ნაშრომთა გამოკვლევის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ თავისი მეცნიერული მასალის უდიდესი ნაწილი მას სწორედ აქ შეუგროვებია. 342 წელს იგი მეფე ფილიპეს მიწვევით ლესბოსის მიტელენიდან პელაში გადავიდა და მაშინ თხუთმეტ-თექვსმეტი წლის ჭაბუკის ალექსანდრეს მასწავლებელი გახდა. არისტოტელესა და ჰერმეიასის სიახლოვეს ალბათ მათი მაკედონური სიმპათიებიც უწყობდა ხელს. პოლიტიკურად არასაიმედო კაცს უფლისწულის მოძღვრად არ აიყვანდნენ, ხოლო რაც შეეხება ჰერმეიასს, რამდენიმე წლის შემდეგ ის სპარსელებმა შეიპყრეს დიდი ხელმწიფის საწინააღმდეგო პრომაკედონურ შეთქმულებაში მონაწილეობის ბრალდების საფუძველზე და წამებით მოკლეს. არისტოტელემ მას დელფოში ძეგლი აღუმართა და,

რაც განსაკუთრებით საინტერესოა, საკულტო ჰიმნის ფორმით შეთხზული ლექსი მიუძღვნა, რომელიც ჩვენამდე შემორჩა.

პელაში დანიშვნა არისტოტელეს მოღვაწეობას დიდ გასაქანს აძლევდა. ის ხომ სავსებით იზიარებდა პლატონის სწრაფვას, უფლისწულის მოძღვარი გამხდარიყო. მეფე-ფილოსოფოსის ტრადიცია შეერწყა ელინური რასის ყველა სხვაზე აღმატებულობის მგზნებარე რწმენას. ბერძნებმა რომ პოლიტიკური მთლიანობა მოიპოვონ, ამბობს იგი „პოლიტიკაში“, ისინი მთელ სამყაროს დაიმორჩილებენ. ჩრდილოეთში ის დარჩა 336 წლამდე, როდესაც ფილიპე გარდაიცვალა და ალექსანდრე გამეფდა. ხოლო როდესაც ალექსანდრე, ვითარცა მეორე აქილევსი, ბარბაროსებთან მებრძოლი გმირი ელინი, აზიისაკენ გაემართა, არისტოტელე ათენს დაბრუნდა. ვერც პოლიტიკური და ვერც სხვა რაიმე ფაქტორი ველარ შეუშლიდა ხელს თავისი გეგმის განხორციელებაში: მას საკუთარი სკოლის დაარსება სურდა. სპევსიპე 339 წელს გარდაიცვალა და აკადემიის ხელმძღვანელი ქსენოკრატე გახდა. არისტოტელემ კი ამ დროს დააარსა ლიცეუმი, რომელსაც ეს სახელი ეწოდა აპოლონის Lykeios-ის საზღვრებთან სიახლოვის გამო. ლიცეუმს ახლდა peripatos, ანუ დახურული ხეივანი, რის მიხედვითაც დაერქვათ სახელი არისტოტელეს მიმდევრებს, საკუთარ სახლში კი მან ბიბლიოთეკა გამართა (სტრაბონის თქმით, ისტორიაში პირველი) და შექმნა პირობები მეცნიერული კვლევისათვის, რომელსაც თვითონ მთელი ცხოვრება მიუძღვნა და ერთგულად ემსახურებოდა. ლიცეუმის ატმოსფერო, როგორც ჩანს, უფრო მეცნიერული იყო, ვიდრე ფილოსოფიური — ამ სიტყვის თანამედროვე აზრით. უპირატესობა ემპირიულ მეცნიერებებს ენიჭებოდა და მოსწავლეები გატაცებით მუშაობდნენ მათთვის საჭირო მასალის შეგროვებაზე, რითაც გაზრდიდნენ თავიანთი მასწავლებლის უზარმაზარ მონაპოვარს.

323 წელს ათენის მშვიდობიანი ცხოვრება ალექსანდრეს სიკვდილის მოულოდნელმა ცნობამ შეაფერხა. ათენის კრებამ დაუყოვნებლივ გადაწყვიტა მაკედონური გარნიზონებისგან ბერძნული ქალაქების განთავისუფლება. ამის შედეგად გამეფებულ ანტიმაკედონურ განწყობილებებს ის მოჰყვა, რომ არისტოტელეს ბრალდება წაუყენეს. ბრალდება ძველი იყო, ერთ დროს

ანაქსაგორასა და სოკრატეზე მოსინჯული — ურწმუნობა. არისტოტელე სწორედ სოკრატეს გულისხმობდა, როცა ევბეის ქალკისში ნებაყოფლობით გადასახლებისას უთქვამს: მსურს ათენელებს ხელი შევუშალო ფილოსოფიის წინააღმდეგ მეორე ცოდვის ჩადენაშიო. ქალკისში მან ერთი წელიდა იცოცხლა და 322 წელს, სამოცდაორი წლისა, გარდაიცვალა.

არისტოტელეს, როგორც ფილოსოფოსს, უპირველეს ყოვლისა, საღი აზრის მძლავრობა ახასიათებდა, ის ვერასგზით ვერ შეეღეოდა ამქვეყნიური სამყაროს რეალურობას. ფილოსოფია, მისი აზრით, ჩვენს თვალწინ გადაშლილი სამყაროს ახსნის მცდელობაა და თუ ის ამას ვერ შეძლებს, ან საამისოდ იღუმალებით მოცული, ტრანსცენდენტურ ნიშნულთა სამყაროს მოშველიება დასჭირდება, რომელიც მოკლებული იქნება ბუნებისათვის ნიშნულ მოძრაობის ატრიბუტს, ის დამარცხებულად უნდა ჩაითვალოს. ამ მხრივ საგულისხმოა მისი კომენტარი პლატონის იდეათა თაობაზე: „ხოლო თქმა იმისა, რომ ისინი ნიშნულები არიან და ყოველივე სხვა მათ ეზიარება, ან უაზრობა, ან პოეტური გამოთქმაა“¹.

ამდენად მისი ფილოსოფიის მთავარი მოტივი მუდმივი დავა უნდა ყოფილიყო. ჩვენ ზომ საქმე გვაქვს კაცთან, რომელიც ჩვიდმეტი წლის ასაკიდან მოყოლებული ოცი წლის განმავლობაში პლატონის მოსწავლე და მეგობარი იყო. ახალგაზრდობაში იგი სავსებით იზიარებდა პლატონის ორი სამყაროს ფილოსოფიას — მოძღვრებას იდეების, სულის უკვდავებისა და გადასახლებების შესახებ და შეხედულებას, რომ ამქვეყნიური ცოდნა სხვა სამყაროში შეძენილი ცოდნის თანდათანობითი მოგონებაა. თუმცა მოგვიანებით, როგორც უკვე დამოუკიდებელი მოაზროვნე, იგი ველარ შეეგუა მისტიკურ თეორიებს იდეებისა და სულის იმქვეყნიურ საგნებთან კავშირის შესახებ, პლატონური მემკვიდრეობის ზოგიერთი მომენტი მას ბოლომდე გაჰყვა. ფუნდამენტურ საკითხებში იგი პლატონისა და სოკრატეს მხარეზე დარჩა. კორნფორდის თქმით, „საღი აზრისა და ემპირიული ფაქტის პოზიციისაკენ მკვეთრი შემობრუნების მიუ-

¹ არისტოტელე. მეტაფიზიკა, გვ. 47 (მთარგ.).

ხედავად, არისტოტელეს პლატონისტობაზე არასოდეს უთქვამს უარი. მისი აზროვნება პლატონისაზე არანაკლებ არის განსაზღვრული სოკრატესაგან მემკვიდრეობით მიღებული იდეით საყოველთაო სწრაფვის შესახებ, იდეით, რომ საგანთა ნამდვილი მიზეზი თუ ახსნა თავში კი არაა საძიებელი, არამედ ბოლოში¹.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, კითხვა, რომელსაც ფილოსოფიამ შეიძლება უპასუხოს და კიდევ უნდა უპასუხოს, არის „რატომ?“ პასუხი კითხვისა „როგორ?“ საკმარისი აღარ არის. უფრო ზუსტად, არისტოტელეს აზროვნებაში პლატონური ტრადიცია ორმხრივ ამჟღავნებს თავს, თუმცა ეს ორი მხარე ერთმანეთში მჭიდროდაა გადახლართული: მან მიიღო და შეინარჩუნა:

1. ტელეოლოგიური თვალსაზრისი;

2. იმის რწმენა, რომ ნამდვილობა ფორმაში მდგომარეობს.

ფორმის აღმატებული მნიშვნელობის ინტუიცია არისტოტელესათვის ურყევი იყო, ფორმის არსებით ნიშნად კი, როგორც უკვე დავინახეთ, ბერძენს, ჩვეულებრივ, ფუნქცია ესახებოდა. იმ მატერიის ცოდნა, რისგანაცაა შექმნილი საგანი, ბევრი ვერაფრის მომცემია, რადგან პირველმატერია საერთოა ურთიერთგანსხვავებულ ობიექტებშიც, საგნის გაგება კი ნიშნავს სხვა საგნებისაგან გამმიჯნავი მისი თვისებების ნათელყოფას. მაშასადამე, დეფინიციამ უნდა აღწეროს ფორმა, რაც ეს მატერია განვითარდა. პლატონისა და არისტოტელეს მიხედვით, მისი არსება ამ ფორმაში მდგომარეობს. საზოგადოდ, საკითხი იმის შესახებ, თუ რა გვიცხადებს საგანთა არსებას — მათი „რისგან“ თუ მათი „რისკენ“ — ხსნის ჩვენს წინაშე უფსკრულს ორ თვალსაზრისს შორის, რომელიც დღესაც ისევე არსებობს, როგორც ანტიკურ ხანაში არსებობდა, ამასთან არაპროფესიონალთა და ფილოსოფოსთა შორის ერთნაირი ძალით ვლინდება. რაკილა გიცით ადამიანის სიცოცხლის დაბალი ფორმებიდან წარმოშობის ამბავი, ზოგი აქედან ბუნებრივად ასკვნის, კაცი ბოლო-ბოლო სხვა არაფერიაო, თუ არა

¹ Before and After Socrates, გვ. 89—90.

მაიმუნი, ან სულაც პროტოპლაზმის ნაწილაკი, რომელსაც შემთხვევით გარკვეული მიმართულება შეუძენია თავის ევოლუციაში. მისი ოპონენტი კი ადამიანის არსებას იმ თვისებებში ხედავს, ოითაც იგი სხვა, ამჟამად არსებული თუ მისი წინაპრებისათვის ნიშნეული სიცოცხლის დაბალი საფეხურებისაგან განსხვავდება. მისთვის ეს არსება აწ უკვე უკან მოტოვებულ ნიშნებში კი არა, არამედ ახლანდელ ან, თუნდაც, მომავალ უნარშია საძიებელი. საქმე ისაა, დღეს რისი გაკეთება შეუძლია კაცს — გასარკვევია მისი ფუნქცია, დამოკიდებული მის ფორმაზე. საბოლოო არჩევანი ამ ორ პოზიციას შორის მთლად რაციონალურ მოსაზრებებს ვერ დაეყრდნობა, ასე რომ, მხარეებმა რამდენიც არ უნდა იკამათონ, ვერც ერთი ვერ დაარწმუნებს მეორეს თავის სისწორეში.

მოკლედ, ჩვენ საქმე გვაქვს კაცთან, რომელსაც პლატონით მტკიცედ სწამდა ისიც, რომ ცოდნა შესაძლებელია და ისიც, რომ ამ ცოდნის საგანი ფორმა უნდა იყოს და არა მატერია. მაგრამ, როგორც ვიცით, ამ რწმენამ პლატონი მიიყვანა ტრანსცენდენტურ, აბსოლუტურ ფორმათა სამყაროს დაშვებამდე, რომლის ნაწილობრივი და წარმავალი რეალიზაცია ხილულ სამყაროში, მისი აზრით, ერთადერთი შესაძლებელი საფუძველია ცოდნის გასამართლებლად. არისტოტელეს სადი აზრი ვერ შეეგუა საკითხის ამგვარ გადაწყვეტას, რადგან აუხსნელი რჩებოდა მიმართება ორ სამყაროს შორის, იდეათა პირველმიზეზის საკითხი. ესეც რომ არა, იდეათა შემოტანა ვერაფრით შევლოდა აღრეული ბერძნული ფილოსოფიის მთავარი სიძნელის დაძლევას, რაც არისტოტელეს უპირველეს საქმედ მიაჩნდა: ლაპარაკია მოძრაობისა და ცვალებადობის მოვლენათა ახსნაზე. ამიტომ პლატონმა სულაც ზურგი აქცია მათ, მაგრამ ამით მათში დამალული სიძნელე, ბუნებრივია, სიძნელედვე დარჩა: საკითხავი იყო, როგორ უნდა შემოვიყვანოთ ფილოსოფიური ცოდნის სფეროში არამდგრად მოვლენათა სამყარო, მუდამ ცვალებადი, წარმოშობა-მოსპობის პროცესს დაქვემდებარებული, დროის ორ მომენტშიც კი რომ ვერ ინარჩუნებს საკუთარ თავთან იგივეობას? სად ვიპოვოთ ის სიმყარე, რომელსაც, როგორც თავიდანვე ვნახეთ, ადამიანის გონება მოითხოვს?

ამ პრობლემას არისტოტელე პასუხობს ორი, მისი ფილოსოფიისათვის ფუნდამენტური, ურთიერთდაკავშირებული თეორიით:

1. იმანენტური ფორმის კონცეფცია;
2. შესაძლებლობის (dynamis) კონცეფცია.

1. იმანენტური ფორმა. ზოგადად არისტოტელეს თვალსაზრისი შემდეგს გვეუბნება: თუმცა პირველი შეხედვით სამყარო მუდმივ მოძრაობაშია და მასში ვერ ვხედავთ მყარ ჭეშმარიტებებს, რომლებიც მეცნიერული აზროვნების ერთადერთ შესაძლებელ ობიექტს შეადგენენ, ფილოსოფოსს მაინც ძალუძს გონებით გააანალიზოს ეს უწყვეტი მდინარეობა და მის უკან აღმოაჩინოს საფუძვლადმდებარე, უცვლელი პრინციპები თუ ელემენტები. ისინი არ წარმოადგენენ გრძობადი სამყაროს გარეთ არსებულ სუბსტანციებს, მაგრამ ნამდვილად არსებობენ და შეიძლება დამოუკიდებლად გავიაზროთ. ისინი უცვლელნი არიან და ჭეშმარიტად ფილოსოფიის ობიექტს შეადგენენ.

თუ ამ პრინციპთა რაობას მოვიკითხავთ, უნდა გავიხსენოთ არისტოტელეს წინასწარი, საღი აზრიდან გამომდინარე პოსტულატი, რომლის თანახმადაც დამოუკიდებელი არსებობა მხოლოდ ინდივიდუალურ გრძობად ობიექტებს გააჩნია, მისი საკუთარი მაგალითები რომ მოვიშველიოთ — აი, ამ კაცს, ამ ცხენს. ამ ინდივიდუალური ობიექტის ახსნა კვლევის ერთადერთი მიზანი. მის მისაღწევად საჭიროა ვწვდეთ საგნის გარკვეულ თავისებურებებს, განვსაზღვროთ კლასი, რომელსაც ის მიეკუთვნება, გავაანალიზოთ შინაგანი სტრუქტურა, რისი არსებობაც მასში ლოგიკურად უნდა დაევშვათ. ფილოსოფოსი, ყოველივე ამას რომ აკეთებს, უპირველეს ყოვლისა, ინდუქციური ანალიზის ხერხებით მუშაობს და ცდილობს გამოყოს საგანში ზოგადი, რეალურად არსებული პრინციპები; ოღონდ ესენი წმინდად გონებისმიერი აბსტრაქციები როდია, მათ მხოლოდ კონკრეტულ ერთიანობაში გააჩნიათ არსებობა. ამის მიუხედავად, ცნობიერებას შეუძლია ცალკე განიხილოს ისინი და მათზე დაყრდნობით თვით კონკრეტული საგნის ბუნება აგვიხსნას.

ამ თვალსაზრისით, ბუნების სამყაროს ყოველი ცალკეული ობიექტი რთული შედგენილობისა აღმოჩნდება. აკი ჩვენ დღესაც კონკრეტულ ობიექტს ვუწოდებთ მას და ამ დროს ვიყენებთ ლათინურ სიტყვას „ურთიერთშერწყმული“, რაც, თავის მხრივ, თარგმანია ამგვარი ობიექტის აღსანიშნავად არისტოტელეს მიერ შემოტანილი ბერძნული ტერმინისა. ყოველ მოცემულ მომენტში ის შედგება სუბსტრატისაგან ანუ მატერიისაგან, რომელსაც განსაზღვრავს ან, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოიცავს გარკვეული ფორმალური ბუნება. რამდენადაც აღქმადი საგნები იცვლება, ხოლო ცვალებადობა, ანტიკურ მოაზროვნეთა თვალსაზრისით, შეიძლება გვექონდეს ორ დაპირისპირებულსა თუ უკიდურესობას შორის — შავიდან თეთრისკენ, ცხელიდან ცივისკენ, მცირედან დიდისკენ და ა. შ. — არისტოტელე თავისი ფორმების აღსანიშნავად უადრეს ბერძენ ფილოსოფოსთაგან ნასესხებ ტერმინს — „საწინააღმდეგობებსაც“ იყენებდა. მისი აზრით, ცვალებადობის პრობლემის ლოგიკური ახსნა იმიტომ იქცა მისი წინამორბედებისათვის გადაუჭრელ სიძნელედ, რომ მათ აუცილებელი ეგონათ საწინააღმდეგო თვისებათა ერთმანეთში გადასვლის დაშვება. ისინი ერთმანეთისგან ვერ ასხვავებდნენ ორ დებულებას: „ეს ცივი საგანი ცხელი გახდა“ და „სიცხე სიცივედ იქცა“. უკანასკნელი დებულება წინააღმდეგობის კანონს არღვევს და ამიტომ შეუძლებელია, რაც კიდევ ნათლად დაგვანახა პარმენიდემ. ესე იგი, უნდა დავუშვათ სუბსტრატი, რომელიც თავისთავად სავსებით უთვისებოა (თუმცა, რა თქმა უნდა, შიშვლად და დამოუკიდებლად არასოდეს არსებობს). თუ მოცემულია ეს სუბსტრატი, ესე იგი, თუ მოცემულია განსხვავება სუბსტანციასა და ატრიბუტს შორის, რაც ჩვენ ელემენტარული რამ გვგონია, მაშინ ცვალებადობის, მაგალითად, გაცივების, გაბაცების თუ სიკვდილის პროცესი შეიძლება იმგვარად აიხსნას, რომ სიცხე, სიმუქე ან სიცოცხლე კი არ გარდაიქმნა საწინააღმდეგოდ — სიცივედ, სიბაცედ თუ სიკვდილად, არამედ სიცხემ, სიმუქემ თუ სიცოცხლემ დატოვა ეს კონკრეტული საგანი და მასში რაღაც სხვას დაუთმო ადგილი. ამ განსხვავებაზე პლატონიც მიუთითებს „ფედონში“, სადაც ის ლაპარაკობს აზრობრივ აღრევაზე, რაც მოსდევს „საწინააღმდეგო თვისებათა მქო-

წე საგნების“ მიჩნევას თვით ამ საწინააღმდეგოებად. მაგრამ არისტოტელესეული გადაწყვეტა იმ არსებითი ნიშნითაა გამოარჩეული, რომ თუ პლატონს აუცილებლად მიაჩნდა ცალკე და დამოუკიდებლად არსებული ფორმების დაშვება, რაღაც მისტიკური პროცესის შედეგად მათი სახელების მატარებელ კონკრეტულ საგნებში რომ „შედიან“, არისტოტელესთვის, ფორმა მუდამ განუყრელადაა დაკავშირებული რაიმე ფიზიკურ სხეულთან.

2. შესაძლებლობა (dynamis). ამ კონცეფციის დალაგება იმის თქმით უნდა დავიწყოთ, რომ ტელეოლოგია, მისი პლატონისეული და არისტოტელესეული გაგებით, მოითხოვს telos-ის ანუ მიზნის არსებობას, ესე იგი ისეთ სრულქმნილებას, რომლის გავლენითაც შესაძლებელი ხდება აქტივობა ბუნების სამყაროში. ეს არ გახლავთ მოწესრიგებული პროგრესის იდეის აუცილებელი წინამძღვარი. მოწესრიგებული პროგრესის ცნება სავსებით შესაძლებელი იქნება იმის გარეშეც, რომ უკვე საღდაც არსებული სახით დავუშვათ სრულქმნილება ანუ მიზანი, რისკენაც ყოველივე მისწრაფვის. ამ იდეის დამკველად გვევლინება ისეთი თანამედროვე ევოლუციონისტი ბიოლოგი, როგორიცაა ჯულიან ჰაქსლი. მაგრამ პლატონისტი სხვაგვარად ფიქრობს. არისტოტელეს გამოთქმით, „სადაც არის უკეთესი, იქ უნდა იყოს საუკეთესოც“. ან, სხვა სიტყვებით, შედარება უაზროა, თუ ხელთ არა გვაქვს აბსოლუტური საზომი, რის მიხედვითაც ის შეიძლება შევადაროთ. წარმოუდგენელია ილაპარაკო პროგრესზე ან დანამდვილებით იცოდე, წინსვლაა იგი თუ უკუსვლა, თუ არ გაცდი ღირებულებათა წმინდად რელატიურ სკალას; ხოლო ეს სკალა რელატიური დარჩება, თუ საღდაც არ იარსებებს სრულყოფილება, რომელიც საშუალებას მოგვცემს ვიმსჯელოთ, თუ რამდენად უახლოვდება მას ესა თუ ის საგანი. ყოველ შემთხვევაში, არისტოტელე ასე ფიქრობდა. არისტოტელეს სამყაროში ეს სრულყოფილება წარმოდგენილია ღმერთით, ერთადერთი მატერიის გარეშე არსებული ფორმით. ის არ არის ამ სამყაროში რაიმეს ფორმა, ამიტომ ის არ გვაბრუნებს პლატონის განცალ-

კვებულ სპეციფიკურ ფორმებთან, არისტოტელეს რომ აღქმად საგანთა ერთგვარ უსარგებლო ასლებად მიაჩნდა.

ამ უზენაესი არსების ბუნებას ჩვენ მოგვიანებით განვიხილავთ, ახლა კი გრძნობადი სამყაროს კანონზომიერებას მივყვით. ხილულ სამყაროში ყოველ ახლად გაჩენილ ქმნილებას უნდა ჰყავდეს მშობელი, რომელიც ორი აზრით იქნება მისი მიზეზი: ჯერ ერთი, როგორც შექმნის აქტის შემსრულებელი; მეორეც, როგორც ნიმუში იმ სპეციფიკური ფორმისა, რადაც ეს ახალი ქმნილება ჩამოყალიბდება. არისტოტელეს ტერმინებით რომ ვთქვათ, მშობელი აუცილებელია, როგორც მოქმედი და როგორც ფორმალურ-მიზნობრივი მიზეზი. ზრდადაუსრულებელი ცხოველისა თუ მცენარის ბუნებაც ხომ სწორედ ისაა, რომ ის საკუთარი, სპეციფიკური ფორმის გასანამდვილებლად იბრძვის, ამ ფორმის ნიმუში კი აუცილებლად წინასწარ არსებული მშობელი უნდა იყოს. არისტოტელეს ფილოსოფიის თანახმად, სამყარო დროში შექმნილი რომ იყოს, ქათამი კვერცხზე ადრე გაჩნდებოდა. მაგრამ იგი თვლიდა, რომ სამყარო მარადიულად არსებობს და მისი, როგორც მთელის, არსებობის საფუძველია წმინდა ფორმის — ღმერთის — მარადიული და აბსოლუტური სრულქმნილება. რა თქმა უნდა, ინდივიდუალური მშობელი მხოლოდ მიახლოებითი, რელატიური აზრითაა სრულყოფილი. ენტომოლოგმა შეიძლება ილაპარაკოს „დასრულებულ მწერზე“, რათა ის მატლისაგან განასხვავოს, მაგრამ ეს აბსოლუტური სრულყოფილება არ იქნება. თუ ინდივიდუალური ქმნილების გაჩენა მოითხოვს წინასწარ არსებულ ნაწილობრივსა და ფარდობით სრულქმნილებას გვარის საზღვრებში, მთელი სამყაროს არსებობაც მოითხოვს აბსოლუტური სრულქმნილების არსებობას. ყოველი ქმნილება რომ შეიძლებისდაგვარად ადექვატურად ახორციელებს თავის სპეციფიკურ ფორმას, ამით ის, შეიძლება ითქვას, თავისებურად, თავისი შეზღუდულობის კვალობაზე ბაძავს ღმერთის მარადიულ სრულყოფილებას. სწორედ ამის მაიძულებელ შინაგან ძალისხმევას გულისხმობს არისტოტელე, როცა ბუნების საგნის „ბუნებაზე“ (physis) ლაპარაკობს. მას იმდენად აფიქრებდა მოძრაობის ახსნის აუცილებლობა (იმედი მაქვს, რამდენადმე მაინც შევძელი იმის ნათელყოფა, რატომ იყო ეს პრობ-

ლემა უპირველესი წინამორბედი ბერძნული აზროვნებისათვის), რომ მისთვის ბუნების საგნები უკვე დეფინიციის ძალით „შეიცავენ თავის თავში მოძრაობისა და უძრაობის პრინციპს“.

ზოგი, როგორც დავინახეთ, ისე შეუშინდა მოძრაობის ახსნის სიძნელეს, რომ მისი არსებობის უარყოფა მოინდომა. მოძრაობის ფაქტმა თვით პლატონიც კი (თუმცა მისი გვიანდელი დიალოგების ზოგიერთ ადგილას საკითხის ამგვარი გადაწყვეტით დაუკმაყოფილებლობა ჭევივის) აიძულა სამყარო ქვაზირეალურად გამოეცხადებინა და ნამდვილობა მხოლოდ ფიზიკური მოძრაობა-ცვალებადობისაგან თავისუფალ ტრანსცენდენტურ სფეროში ეძია. ამიტომ, როცა არისტოტელე მოძრაობის სრული რეაბილიტაციის გზას დაადგა — ამისკენ კი მას უფრო მეცნიერის (კერძოდ, ბიოლოგის) ტემპერამენტი უბიძგებდა — მას. პასუხის გაცემა მოუხდა მათთვის, ვინც, პარმენიდეს კვალად, მოძრაობას შეუძლებლად აცხადებდა. პარმენიდეს დილემა, ისევე როგორც სხვა არგუმენტები მოძრაობის წინააღმდეგ, იმდროინდელი ლოგიკისა და ენის მოუმწიფებლობიდან გამომდინარეობდა და მისი გადაწყვეტის გზას უკვე პლატონმა მიაგნო. არისტოტელემ შემდეგნაირად ჩამოაყალიბა ეს დილემა: არ არსებობს ისეთი რამ, როგორიცაა ქმნადობა, რადგან არც ის შეიძლება შეიქმნას, რაც არის (რადგან ის უკვე არის), და არც იმისგან, რაც არ არის, შეიძლება გამოვიდეს რამე. პლატონმა გვიჩვენა, რომ მთელი პარადოქსი აგებულია ზმნა „ყოფნის“ ორი საკმაოდ განსხვავებული მნიშვნელობის გარჩევის უუნარობაზე: ის შეიძლება აღნიშნავდეს როგორც (ა) არსებობას, ისე (ბ) გარკვეული პრედიკატის ქონას (იყო კაცი, იყო ცხელი და ა. შ.). არისტოტელემ თავისი მასწავლებლის მონაპოვარი გაამდიდრა საკუთარი მოძღვრებით არსის ორმხრივი ცნების შესახებ, რომელშიც შესაძლებელი და ნამდვილი არსი შედის. დღეს ეს განსხვავება ისე ბუნებრივი ჩანს, რომ გასახსენებლადაც კი ძნელია, რაოდენ დიდი ინტელექტუალური ძალისხმევა გახდა საჭირო მის ნათელსაყოფად.

ძველი ანტითეზა „არსებობასა“ და „არარსებობას“ შორის, ამბობს სტაგირელი, არ გამოხატავს საქმის ნამდვილ ვითარებას. ცხადია, რომ სადაც საერთოდ არაფერი არსებობს, იქ

ვერც ვერასოდეს იარსებებს რაიმე. როგორც ბერძენი, ის ვერ გადავიდოდა დებულებას *ex nihilo nihil*¹; ესეც ერთ-ერთი მიზეზი იყო იმისა, რომ მას სამყარო მარადიულად მიაჩნდა. მაგრამ ახლა ჩვენ სულ სხვა სიტუაციასთან გვაქვს საქმე. ჩანასახი „არ არის“ ადამიანი. ეს გამოთქმა არარსებობას კი არ გულისხმობს, არამედ უფრო იმ პოზიტიურ ფაქტს, რომ ჩვენს ხელთ მყოფი მატერიის ნაწილაკი თავისი ბუნების ძალით შეიძლება ადამიანად იქცეს. სხვა სიტყვებით — ის პოტენციურად ადამიანია. მას, ვინც კონკრეტულ საგანს სუბსტრატად და ფორმად დაანაწევრებს, შეუძლია თქვას, რომ ჩანასახის სუბსტრატი ადამიანის ფორმას „მოკლებულობას“ (*privation*) მოუტავს. ესეც წმინდად ნეგატიური დებულება როდი იქნება, ის გულისხმობს ფორმის რეალიზაციის შესაძლებლობას. მთელი ბუნება ტელეოლოგის თვალთაა დანახული, ამიტომ ფუნქციის ცნებაც წინა პლანზეა წამოწეული. მაგალითად, თვალის ფუნქციაა მხედველობა. არისტოტელეს ტერმინებით ვიტყვით: თუ ის ვერ ხედავს, ესე იგი მას მთლიანად არ მოუხდენია თავისი ფორმისა და ნამდვილობის რეალიზაცია. ხოლო თუ თვალი ბრმაა, მაშინ მას მხედველობას „მოკლებულობა“ ახასიათებს. მცენარის ფოთოლზე არ ვიტყვით — ბრმააო, თუმცა ის ნამდვილად ვერ ხედავს ახალდაბადებულ კატის კნუტზე მეტს, იმიტომ, რომ მხედველობა მისი ბუნება არაა. მაგრამ თუ, თავის მხრივ, მცენარე ბნელში გაიზარდა და მისი ფოთლები მოთეთრო დარჩა, მათ შეგვიძლია სამართლიანად ვუწოდოთ სიმწვანეს მოკლებულნი, რადგან მათ, მათივე საკუთარი ბუნების თანახმად, სიმწვანე უნდა ახასიათებდეს. ფორმა არის საგნის არსება, ანუ მისი ნამდვილი ბუნება, ფორმის სრულად ფლობა კი იგივეა, რაც ფუნქციის სწორი შესრულება.

ამრიგად, ორი ჩვენს მიერ აღწერილი თეორია — (ა) იმანენტური ფორმისა და (ბ) პოტენციური და აქტუალური არსისა — მჭიდროდ არის ურთიერთგადახლართული. შეუძლებელია ცალ-ცალკე გავიზიაროთ, ერთი მხრივ, შეხედულება, რომლის თანახმადაც ხილული სამყაროს საგნები საკუთარი დინა-

¹ არაფრიდან არაფერი წარმოიშობა (ლათ.).

მიკური ბუნებას წყალობით განიცდიან პროგრესს შესაძლებ-
ლიდან ნამდვილისაკენ და, მეორე მხრივ, რეალურად არსებულ
საგანთა ანალიზიდან გამომდინარე აუცილებლობა იმგვარი
გაურკვეველი სუბსტრატის დაშვებისა, რომელიც შეიძლება
სხვადასხვა ხარისხით გაფორმდეს თავისთავად უცვლელი თვი-
სებების მიერ. პირველი მყისიერ რენტგენულ სურათს შეედ-
რება, მეორე პროცესის ახსნაა. მაგრამ რადგანაც არისტოტელ-
ეს გონებას, უპირველეს ყოვლისა, მოძრაობა-ცვალებადობის
მოვლენათა ახსნის აუცილებლობა ამოძრავებდა, მთელ სის-
ტემას dynamis-ისა და energeia-ს ცნებებით წარმოდგენილი
ბუნების დინამიკური გაგება განსაზღვრავს, და სწორედ მას
ეყრდნობა არისტოტელე ყველაზე ფართოდ ცოდნის სხვა სფე-
როებში თავის თეორიათა ჩამოყალიბებისას.

ახლა უკვე უფლება გვაქვს შევეჭიდოთ საკითხს არისტო-
ტელეს ღმერთისა და სამყაროსადმი მისი მიმართების შესახებ.
ზემოთ დავინახეთ, რომ გვიანდელი პერიოდის პლატონმა გან-
საზღვრა ღმერთი, როგორც სული, სული კი როგორც თვით-
მოძრავი. არისტოტელეს ამოსავალიც ეს იყო, მაგრამ მასწავ-
ლებლის კონცეფცია მთლიანად ვერ დააკმაყოფილებდა მეც-
ნიერებაზე ორიენტირებულ მის რაციონალიზმს. მისი ღმერთი
წინასწარი პოსტულატი კი არა, უკანასკნელი ნაბიჯია მსჯე-
ლობის. ჯაჭვში, რომლის საბოლოო დასკვნა რაიმე თვითმოძ-
რავის დაშვების შეუძლებლობაა. მოძრაობაზე აგებული ეს
დასაბუთება, ალბათ, ნაკლებ წააგავს ყოველივე იმას, რასაც
ჩვენ თეოლოგიას ვუწოდებთ ხოლმე, მაგრამ იგი აუცილებე-
ლია არისტოტელესეული ღვთაების გასაგებად.

ცვლილების ყოველი აქტი გარეგან მიზეზს საჭიროებს. ჩვენ
ვიცით, რომ ყოველი საგნის ბუნება მდგომარეობს გარკვეული
მიმართულებით ცვლილებისა თუ განვითარების შინაგან ტენ-
დენციასა თუ უნარში და ამიტომ მას dynamis-ს ვუწოდებთ.
ეს უკანასკნელი სათანადო სტიმულზე პასუხის უნარია, მაგრამ
რეალურად მომხდარი ცვლილების ახსნას ის ვერ მოგვცემს.
მას ესაჭიროება გარეგანი მიზეზი, ანუ სტიმული, ურომლი-
სოდაც შინაგანი პოტენცია მთვლემარე დარჩება. სამმაგ უნარს,
რომელსაც შეადგენს მოქმედი მიზეზი (მოძრაობის დამწყები),
ფორმალური მიზეზი (ბუნებრივი გამრავლების დროს ხომ სა-

წყისი საკუთარი გვარის წევრისაგან უნდა მომდინარეობდეს) და საბოლოო მიზეზი (რომელიც წარმოადგენს მიზანს, საი-
კენაცაა გამიზნული განვითარება), კიდევ რაღაც უნდა დაე-
მატოს. შეუძლებელია იყოს ბავშვი, თუ მშობლებად ადამიან-
ნები არ ჰყავდა, ანდა თესლი, თუ ის მწიფე მცენარიდან არ
ჩამოვარდა.

თვითგანპირობებული ცვლილება შეუძლებელია და ამას
ორი დებულების ურთიერთდაკავშირებით დავინახავთ. ჯერ ერთ-
თი, ცვლილება თუ მოძრაობა პ რ ო ც ე ს ი ა, ანუ, არისტოტელეს
ტერმინებით რომ ვთქვათ — სანამ ის გრძელდება, გარკვეული
შესაძლებლობა არასრულადაა განამდვილებული. მეორეც,
ცვლილების მამოძრავებელი წინასწარ უნდა ფლობდეს ფორ-
მასა თუ ნამდვილობას, რისკენაც მიემართება ცვლილების
ობიექტი. ადამიანი რომ დაიბადოს, ზრდადასრულებული ადა-
მიანი უნდა არსებობდეს; სითხე რომ რაღაც ტემპერატურამდე
გავაცხელოთ, ხელთ უნდა გვქონდეს ამავე ან უფრო დიდი
ტემპერატურის მქონე საგანი. მაშასადამე, დებულება, რომ
რაღაც საკუთარი მოძრაობის მიზეზია, არისტოტელეს ენაზე
ასე ითარგმნება: ის ნამდვილიცაა და შესაძლებელიც ცვლილე-
ბის ერთი და იმავე აქტის მიმართ; ეს კი აბსურდია.

გარეგანი მამოძრავებელი მოეპოვება ფიზიკურ სამყაროში
მომხდარი ცვლილების ყოველ აქტს. მაგრამ ეს პირობა უნდა
შესრულდეს აგრეთვე უნივერსუმის, როგორც მთელის, მიმარ-
თაც. უნდა არსებობდეს მისთვის გარეგანი მიზეზი, ხოლო რად-
გან სამყაროს აგებულება მოუსპობადია, ეს მიზეზიც მარადიუ-
ლი უნდა იყოს. საჭიროა სრულყოფილი არსი, ის „საუკეთესო“,
რის მიხედვითაც უნდა შეფასდეს „უკეთესი“ და „უარესი“
მატერიისა და არასრულყოფილების სამყაროში, პირველმიზე-
ზი, რომელიც საბოლოო ჯამში განპირობებს ხილულ სამყა-
როში მოძრაობა-ცვალებადობის ყველა მიზეზის არსებობას.
ეს ის მიზეზი უნდა იყოს, რომელიც განსაზღვრავს ციურ მნა-
თობთა ბრუნვას, რომლის რეგულარობაზეცაა დამოკიდებული
დღისა და ღამის, ზაფხულისა და ზამთრის დროული მონაცვ-
ლეობა, საბოლოოდ კი ყოველი მიწიერი ქმნილების სიცოცხ-
ლე. იგი მარადიული და სრულქმნილია, არ შეიცავს განუხორ-
ციელებელი შესაძლებლობის ელემენტს და ამიტომ ვერ განი-

ცდის მოძრაობას (ფილოსოფიური აზრით), ესე იგი პროგრესს შესაძლებლობიდან სინამდვილისაკენ. ამრიგად, ჩვენ მივალწით ღმერთის, როგორც უძრავი მამოძრავებლის ცნებას.

ჩვენი მსჯელობა შეიძლება უფრო ნათელი გახდეს, თუ ამ ღვთაებრივი არსების ბუნების განხილვას არისტოტელესეული უნივერსუმის აგებულების მოკლე აღწერას წავუძღვარებთ. სამყარო სფეროსებრია, მის საზღვარს უძრავ ვარსკვლავთა სფერო შეადგენს, ცენტრში კი უძრავად ძევს აგრეთვე სფერული ფორმის დედამიწა. სამყაროს საზღვრის შიგნით ერთიმეორის მიყოლებით განლაგებულია სფეროები, რომლებზედაც მოძრაობენ პლანეტები, მზე და მთვარე. მათ შეადგენს მეხუთე ელემენტი, ანუ კვინტესენცია, სახელდობრ — ეთერი, ცეცხლზე უფრო თხელი, უხილავი სუბსტანცია. ვარსკვლავები და პლანეტები თავთავიანთ წერტილებზე არიან მიმაგრებულნი და მთელი სფეროს ბრუნვასთან ერთად მოძრაობენ. ყოველი სფერო ღერძის გარშემო ბრუნავს, პლანეტების, თითქოსდა, მოუწესრიგებელი მოძრაობა კი იმით აიხსნება, რომ მათი სფეროები უძრავ ვარსკვლავთა უშორესი სფეროსაგან განსხვავებული ღერძების გარშემო და განსხვავებული სიჩქარეებით ბრუნავენ და ყოველი სფერო მოძრაობას გადასცემს თავის შიგნით მყოფ სფეროს. ამგვარად, უშორესის გარდა ყველა სხვა სფეროს მოძრაობა კომბინაციაა მისი საკუთარი ბრუნვისა მის ზემოთ მდებარე სფეროების ბრუნვასთან; ამ ჰიპოთეზის საფუძველზე ანტიკური ხანის ასტრონომებმა მახვილგონივრული მათემატიკური გადაწყვეტანი შეიმუშავეს ციურ სხეულთა მოძრაობის ასახსნელად. ეს პრინციპი — ცთომილთა ერთი შეხედვით მოუწესრიგებელი მოძრაობების დაყვანა წრიულ მოძრაობათა კომბინაციაზე, რომელიც დანახულია სხვადასხვა მიმართულებით მოძრავ სფეროთა ცენტრში მდგარი დამკვირვებლის თვალთ — დასავლურ ასტრონომიაში კეპლერის დრომდე იქნა შენარჩუნებული.

ციური, ეთეროვანი სფეროები გარს აკრავს უფრო დაბალი ელემენტებისაგან — მიწის, წყლის, ჰაერისა და ცეცხლისაგან შემდგარ მიწიერ სამეფოს. ყოველ ელემენტს თავისი ბუნებისათვის შესაფერისი მოძრაობა გააჩნია: ეთერს, მაგალითად, წრიული მოძრაობა ახასიათებს, მიწისა და წყლისთვის ქვე-

ვითკენ მოძრაობაა ნიშნეული, ჰაერი და ცეცხლი კი ზევით მიისწრაფვიან. ამრიგად, წონა და სიმსუბუქე ახსნილია, როგორც თვით ელემენტთა შინაგანი dynamis.

იმის დამატებადა დაგვრჩენია, რომ ძველბერძნული ტრადიციის შესაბამისად ეთერი წარმოდგენილია, როგორც ცოცხალი და მგრძნობიარე, ფაქტიურად, ლეთაებრივი ბუნების მქონე რამ, ამიტომ იგივე თვისებები მიეწერება აგრეთვე ეთერით ან ცეცხლთან მისი ნარევით შედგენილ სფეროებსა და ციურ სხეულებს.

დავუბრუნდეთ უზენაეს ღმერთს. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ იგი უძრავი, მარადიული და სრულყოფილი უნდა იყოს. აქედან გამომდინარე, იგი უსხეულოცაა. შემდეგ: რახან იგი თავისუფალია მოძრაობისაგან და თავის თავში შესაძლებლობის ნატამალსაც არ ატარებს, იგი წმინდა ნამდვილობა (ბერძნულად *energeia*) უნდა იყოს. უნდა გვახსოვდეს, რომ არისტოტელეს ფილოსოფიაში, სადაც ძირითადი მნიშვნელობა ფუნქციას ენიჭება, ფორმის, როგორც სტატიკური მდგომარეობისა თუ სტრუქტურის შეთვისება არ ნიშნავს არსის უმაღლეს საფეხურზე ასვლას. უმაღლესი დონე ხასიათდება არა უნარის ფლობით, არამედ მისი მოხმარებით. ეს გახლავთ *energeia*. თუ *kinesis* „ზრდის“, ესე იგი, ნამდვილობის მოპოვების მიზანსწრაფული პროცესია, *energeia* წარმოადგენს აქტივობის შეუფერხებელ ნაკადს, რომელიც შესაძლებელი ხდება მას შემდეგ, რაც ერთხელ ნამდვილობა იქნება მოპოვებული. ამრიგად, ეს ღმერთი, უძრავ — ესე იგი, უცვლელ — წმინდა ფორმად გაგებულ და განსაზღვრულ მიზეზთა გამო რელიგიური ცნობიერებისათვის მიუღებელი, არც ისე ცივი და სტატიკურია, როგორც ერთი შეხედვით ჩანს. როგორც წმინდა აქტუალობა, იგი *kinesis*-ს მოკლებულია, მაგრამ მარადიულად აქტიურია იმ აქტივობით, რასაც მხოლოდ სიხარული მოაქვს და არა დაღლა. მისი არსებითი თვისებაა სიცოცხლე.

მაშ რაში მდგომარეობს მისი აქტივობა? ის მარადიულ აზროვნებაშია ჩაძირული. ერთ ლაკონურ ფრაზაში (ასეთი დებულებები იმის არასრული კომპენსაციაა, რომ ჩვენთვის მხოლოდ არისტოტელეს ჩანაწერებია მისაწვდომი და არა მისი

გამოქვეყნებული შრომები) იგი ასე აჯამებს ფილოსოფოსის მრწამსს: „გონების აქტივობა არის სიცოცხლე.“. Nous არის სიცოცხლე მის უმაღლეს გამოვლინებაში. ეს იგივე არ გახლავთ, რაც syllogismos, ნაბიჯ-ნაბიჯ გამოზომილი საგნობრივი მსჯელობა. ამგვარი მსჯელობა kinesis-ია, პროგრესი შესაძლებლობიდან სინამდვილისაკენ, ურომლისოდაც ადამიანის არასრულყოფილი გონება ვერაფერს. გახდება; ისიც საკითხავია, სულაც შეძლებს კი ეს უკანასკნელი გულდასმითი მეცადინეობის ჯილდოდ მიიღოს სრულქმნილი ჭეშმარიტების მეყვსეული გაღვება, ჭეშმარიტებისა, შეურყვნელი გონება უშუალოდ რომ უნდა მიწვდეს. ღმერთში კი, როგორც ვიცით, არავითარი პროცესები არ მიმდინარეობს. ის წმინდა ცნობიერებაა, რომელსაც უნარი შესწევს ერთიანი მზერით განჭვრიტოს ჭეშმარიტი ყოფიერების მთელი საუფლო და მარად გართულია კიდევ ამ საქმით.

ეს დიდებული აზრია, მაგრამ, სამწუხაროდ, ამით ჯერ საბოლოოდ არ გასწორებულა ანგარიში ფილოსოფიურ სინდისტან. „ჭეშმარიტი ყოფიერების მთელი საუფლო“ — მშვენივრად უღერს. მაგრამ მაინც რა შედის ამ საუფლოში? არისტოტელე იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ღმერთის მარადიული აზროვნების ერთადერთი შესაძლო ობიექტი თავისთავია, ერთადერთი სრულყოფილი და უნაკლო არსი. თუ არ გვსურს უარვევოთ მისი ბუნების განმსაზღვრელი საწყისი პოსტულატი, ფიზიკური სამყაროს ქმნილებებს მისი აზროვნების სფეროში ვერაფრით ვერ შევიყვანთ. თუ ღმერთი მოძრაობას (kinesis) დაქვემდებარებულ ობიექტებზე მიმართავს თავის აზროვნებას, ის თავადაც ვერ იქნება kinesis-ისაგან თავისუფალი. ამრიგად, ღვთაებრივი გონების დაშვება სავსებით შეუძლებელი ხდება. ღმერთს არ შეუძლია სამყაროზე იზრუნოს: მან არც კი იცის მის შესახებ. თომა აქვინელმა სცადა ამ დასკვნის შერბილება იმ არგუმენტის მეშვეობით, რომ ღმერთის ცოდნა საკუთარი თავის შესახებ უნდა შეიცავდეს ცოდნას სამყაროს შესახებ, რომელიც თავისი ყოფიერებით მისგანაა დავალებული, მაგრამ, სერ დევიდ როსის სამართლიანი შენიშვნისა არ იყოს, „აზროვნების ეს ხაზი შესაძლებელი და ნაყოფიერია, მაგრამ თავად არისტოტელეს ნააზრევს არ შეესაბამება“.

მაშ რა მიმართებაშია ღმერთი სამყაროსთან და რა აზრითაა ის მისი მიზეზი? ის არის სრულქმნის აუცილებელი გარეგანი მიზანი, ურომლისოდაც მთელი ბუნებრივი dynamis უმოძრაობაში ჩაეფლობოდა. მარადიული თვითგანჭვრეტით გართული ღმერთის უბრალო არსებობაც საკმარისია ბუნების იმ ფარული ძალების ზედაპირზე გამოსატანად, რომლებიც სხვადასხვა გზით იბრძვიან საკუთარი ფორმის მიღებისა და მათთვის ნიშნეული ფუნქციის შესრულებისათვის, რადგან ამით ისინი თავ-თავის კერძო სფეროებში მიბაძვენ ერთადერთ წმინდა ფორმასა და მარადიულად აქტიურ არსს. ღმერთი არ გადის სამყაროში, მაგრამ სამყაროს არ შეუძლია მას არ ელტვოდეს. ამაში მდგომარეობს მათი მიმართება, შეჯამებული კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი დებულებით: „იგი ამოძრავებს, როგორც მისწრაფების საგანი“. მგრძობელობის მქონე არსებებში ეს სწრაფვა მეტნაკლებად გაცნობიერებული და გამოკვეთილია; ბუნების უფრო დაბალ საფეხურებზე მას მხოლოდ ანალოგიით თუ შეიძლება ეწოდოს ეს სახელი. მაგრამ ის მაინც ყველგან იგივე ფუნდამენტური ძალაა, dynamis ანუ ბუნების სწრაფვა თვითდასრულების, ფორმის რეალიზაციისა და შესაბამისი ფუნქციის შესრულებისავენ. თავის მხრივ, ბიოლოგიურმა გამოკვლევებმა ასწავლა არისტოტელეს, რომ ბუნების სხვადასხვა საფეხურებისა ან თუნდაც გვარების უნარებს შორის მკაფიო გამომყოფი ხაზი არ არსებობს. ევოლუციონისტობას მას ვერ დავწამებთ, მაგრამ ზღვის ცხოვრებაზე დაკვირვების შედეგად ის ასკენის: მცენარეებსა და ცხოველებს შორის ვერავითარ უფსკრულს ვერ ვხედავო, ზოგიერთი ქმნილების მიმართ კი სულაც მიჭირსო იმის განსაზღვრა, თუ რომელ კლასს უნდა მიეკუთვნებოდეს ის. ასეთმა დაკვირვებებმა, ალბათ, გაუადვილა მას ერთადერთი შინაგანი ძალის, élan-ის, დაშვება, ერთიანად რომ მსჭვალავს მთელ ბუნებას, გრძობადობის მქონესა თუ არმქონეს.

შეიძლება არ მოვიწონოთ არისტოტელეს დასკვნები, მაგრამ ძნელია არ აღგვაფრთოვანოს მისი აზროვნების თანმიმდევრულობამ. მისი სისტემის თეოლოგიური მწვერვალი იმავე ფუნდამენტური პრინციპების გამოყენებითაა დაპყრობილი, რომლებზეც მთელი კონცეფციაა აგებული. ბუნებრივ გამრავ-

ლებაში, როგორც დავინახეთ, მშობლის მიზეზობრივი როლის ყველაზე მნიშვნელოვანი ასპექტებია ფორმალური და ფინალური. მშობელი აუცილებლად ყველაზე მაღლა უნდა იდგეს და თავის ნაშიერთათვის ბოლომდე ჩამოყალიბებული ქმნილების მისაბაძ ნიმუშს უნდა წარმოადგენდეს. რახან ნაშიერი დროში იქმნება, მან მოქმედი მიზეზის როლიც უნდა ითამაშოს; უნდა შესრულდეს შექმნის პირველადი აქტი. მაგრამ თეორიულად დასაშვებია, რომ ამის შემდეგ მშობელმა არავითარი ყურადღება აღარ მიაქციოს თავის შვილს, რადგან თუ უკვე არსებობენ გვარის სრულყოფილი წარმომადგენლები და მათ შეუძლიათ მოდელის ფუნქცია შეასრულონ, შემდგომ განვითარებას ახალშობილის შინაგანი dynamis უზრუნველყოფს. იგივე მიმართებაა ღმერთსა და სამყაროს შორის, ოღონდ იმ აუცილებელი განსხვავებით, რომ რახან სამყარო დროში შექმნილი არ არის და თვით დროის თანაასაკოვანია, შექმნის პირველადწყებითი აქტი ზედმეტი ხდება და, ამრიგად, თავიდან ვიცილებთ უკანასკნელ მოსაზრებას, რითაც ღმერთს სამყაროს მიმართ თუნდაც წამიერი ინტერესის გამოჩენა მოუხდებოდა. მიუხედავად ამისა, იგი აუცილებელია სამყაროს არსებობისათვის, თუ რა აზრით, ეს ნათელი გახდა. შეგვიძლია გავიხსენოთ კორნფორდის აზრი და ვთქვათ, რომ არისტოტელეს მოძღვრებაში „მისწრაფების ფილოსოფიამ“ კულმინაციას მიაღწია.

თ ა ვ ი VIII

ა რ ი ს ტ ო ტ ე ლ ე

2. ადამიანები

მე ზოგადად მოვხაზე არისტოტელეს შეხედულება უნივერსუმის, როგორც მთელის შესახებ. ამ მოკლე მიმოხილვის დასასრულს შევეხები მის თვალსაზრისს ადამიანზე, ბუნებასა და სამყაროში ადამიანის ადგილზე, ადამიანის შესაბამის საქმიან-

ნობაზე, ანუ ფუნქციაზე. ჩემი სათქმელი შეიძლება მარტივად გაიყოს ორ ნაწილად — ფსიქოლოგიად და ეთიკად.

რა თქმა უნდა, სიტყვა „ფსიქოლოგიას“ ბერძნული აზრით ვხმარობ, ესე იგი, როგორც გამოკვლევას მცენარეებიდან მოყოლებული ყველა ცოცხალი არსების მაცოცხლებელი ელემენტის — psyche-ს შესახებ, რომელიც დაბალ საფეხურზე მოიცავს კვებისა და კვლავწარმოების უნარებს, ხოლო უფრო მაღალი საფეხურის ქმნილებებში ლტოლვებს, გრძნობებს, შეგრძნებებსა და გონებას.

ისევე, როგორც ყველა სხვა თემაზე მსჯელობისას, არისტოტელე აქაც ჯერ წინამორბედთა შეხედულებებს არჩევს. ამ დროს გამოიკვეთება კრიტიკის ორი ძირითადი მიმართულება: ერთი მხრივ, მისი საღი აზრი ვერ იწყნარებს პითაგორელებისა და პლატონის ნახევრად რელიგიურ რწმენებს, მაგრამ მათდამი დამოკიდებულებაშიც ჩანს, რომ არისტოტელეს არც შეგრძნებისა და აზროვნების წმინდად მატერიალისტური, ემპედოკლესა და ატომისტების შემოტანილი ახსნა აკმაყოფილებს.

კრიტიკის ობიექტებად იგი ორ ძირითად პუნქტს ირჩევს:

1. საკმაო სიცხადით არაა გამოკვეთილი, რომ თუმცა psyche-ს მრავალი განსხვავებული უნარი (dynameis) მიეწერება, იგი აუცილებლად მთლიანობის სახით უნდა იქნას განხილული. პლატონი ლაპარაკობს სულის სხვადასხვა „ნაწილებზე“; არისტოტელეს ნაშრომებში სიტყვა „ნაწილების“ ნაცვლად, ჩვეულებრივ, dynameis იხმარება — უნარები ან ძალები.

2. სულისა და სხეულის მიმართება არასწორადაა გაგებულნი. სულს განიხილავენ, როგორც რაღაც განცალკევებულს, რაც შეიძლება სხეულს განესხვისოს და დამოუკიდებელი ცხოვრებით ცხოვრობდეს. სინამდვილეში კი მხოლოდ სული კი არ არის მთლიანი, არამედ მთელი ცოცხალი არსებაც, სულისა და სხეულის ერთიანობაც. ამიტომაც, თეორიები სულის სხვა სხეულებში გადასახლებათა შესახებ აბსურდულია. სული და სხეული ლოგიკურად მართლაც გამოეყოფა ერთმანეთს — სული, განსაზღვრების მიხედვით, იგივე არ არის, რაც სხეულია, ანუ სიცოცხლე იგივე არ არის, რაც მატერიაა; მაგრამ, ამბობს არისტოტელე, სხეული შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ თავისე-

ბურ იარაღად, რომლის მეშვეობითაც ცალკეული სიცოცხლე ანუ სული თავის თავს გამოხატავს. ამ აზრის საილუსტრაციოდ მას საკმაოდ უჩვეულო შედარება მოჰყავს: ლაპარაკი სულთა გადასახლებაზე „იგივეა, რაც ლაპარაკი ღურგლობის გადასახლებაზე ფლეიტებში; რამეთუ როგორც ხელობა საჭიროებს სათანადო ხელსაწყოებს, ასევე სულმაც უნდა მოიხმაროს სათანადო სხეული“.

ეს ნიშნავს, რომ სიცოცხლის შესწავლა უნდა ემყარებოდეს ცოცხალი სხეულის შესწავლას, რომ ფსიქოლოგია უნდა ემყარებოდეს ბიოლოგიას, რომლის მოთხოვნების წინაშე, როგორც საყოველთაოდ ცნობილია, არისტოტელე ყოველთვის პირნათელი რჩებოდა. ბიოლოგიურ და ზოოლოგიურ მეცნიერებებში მის მონაპოვართა სიმდიდრე და სიღრმე დღესაც აღაფრთოვანებს სწავლულთ.

მაშ, რა არის სული ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ — როგორი იქნება სიცოცხლის სწორი აღწერა? ამ საკითხის გადასაწყვეტად არისტოტელე არსებობის ფუნდამენტურ პრინციპებს უბრუნდება. ცოცხალი ქმნილებანი, ყველა დამოუკიდებლად არსებული სუბსტანციის მსგავსად, კონკრეტული არიან, ესე იგი შედგებიან მატერიის ანუ სუბსტრატისა და ფორმისაგან. სხეული მატერიაა, ხოლო ამ სხეულის ფორმა ანუ ნამდვილობა არის მისი სიცოცხლე ანუ psyche. ამრიგად, ამბობს არისტოტელე, თუ ვინმე psyche-ს, როგორც მთელის სრულად განსაზღვრებას მოინდომებს, მას შეუძლია აღარაფერი თქვას იმის მეტი, რომ psyche ორგანული სხეულის ნამდვილობაა.

სულის, როგორც ცოცხალი არსების ნამდვილობის შესახებ მოძღვრებიდან გამომდინარე შედეგების განხილვისას არ უნდა შეგვაცდინოს ზოგიერთ თანამედროვე შეხედულებასთან მოჩვენებითმა ანალოგიებმა. არისტოტელეს დებულებების მიხედვით, ვინმემ შეიძლება მას თანამედროვე მატერიალისტური ან ეპიფენომენალისტური თვალსაზრისი დასწამოს, რომელთა აზრით სიცოცხლე სხვა არაფერია, თუ არა სხეულის „ემერჯენტული თვისება“ ან, უფრო მარტივად რომ ვთქვათ — სხეულის ნაწილთა განსაზღვრული წესით განლაგების ბუნებრივი შედეგი

თუ მეორადი პროდუქტი. ეს კონცეფცია სიცოცხლეს დროშიც და მნიშვნელობითაც სხეულზე დაბლა აყენებს. მსგავსი თვალსაზრისი ანტიკურ ხანაშიც არსებობდა და არისტოტელე მას პლატონზე ნაკლები თავგამოდებანი როდი ებრძოდა. არისტოტელესათვის ამგვარი რამის დაბრალება პლატონურ ტრადიციასთან მისი კავშირის, მის ფილოსოფიაში ფორმის აღმატებული მნიშვნელობის უგულვებელყოფა იქნებოდა. ორივე ერთხმად ამტკიცებს, რომ სრულყოფილი დროშიც და ღირებულებითაც წინ უსწრებს არასრულყოფილს; ამიტომაც, რომ არისტოტელე დაბეჭდებით იცავს ახალი ინდივიდის შექმნამდე გვარის სრულყოფილად განვითარებული წარმომადგენლის არსებობის აუცილებლობას, რაზეც წინა თავში იყო საუბარი. არისტოტელეს საერთო არაფერი აქვს დარვინისტულ ევოლუციონიზმთან, ის ცხარედ ეკამათება მის ანტიკურ ორეულს — ემპედოკლეს. ქათამი წინ უსწრებს კვერცხს და ეს მუდამ ასე იყო. იგივე ითქმის სულზე: მისი უმაღლესი და ერთადერთი სრულყოფილი გამოვლინება — წმინდა გონი მარადიულად არსებობს. ინდივიდს მისი ნაკლული სახესხვაობის შექმნა ძალუძს და ამ შემთხვევაში სრულდება პროგრესი შესაძლებლიდან ნამდვილისაკენ. მაგრამ საზოგადოდ, ცალკეული სახეობისა თუ მთელი უნივერსუმის მიმართ, სიცოცხლის აქტუალობა დროშიც წინ უსწრებს მატერიას (თავის შესაძლებლობას) და მნიშვნელობით, ღირებულებითაც აღემატება მას.

მიუხედავად ამისა, სულის, როგორც სხეულის ფორმის შესახებ მოძღვრების დაწვრილებითი განხილვისას აღმოვაჩინეთ, რომ მისგან ერთი საგულისხმო დასკვნა გამომდინარეობს. ის სასიკვდილო ლახვარს სცემს პირადი უკვდავების ყველა სახესხვაობას. ყოველი ცოცხალი არსება, სხვა ბუნებრივ საგანთა მსგავსად, მთლიანობას ქმნის და მისი მატერიალური და ფორმალური კომპონენტები მხოლოდ აზრობრივად შეიძლება განვაცალკევოთ ერთმანეთისგან. მისივე გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, „საკითხი, ერთიანია თუ არა სული და სხეული, იმაზე მეტად როდია გამართლებული, ვიდრე საკითხი — ერთიანია თუ არა ცვილი და მასზე ბეჭდის გამოსახულება ან, ზოგადად, ერთიანია თუ არა საგნის მატერია და ის საგანი, რისი მატერიაც ის

არის¹. სიკვდილის შემდეგ არსებობაზე ის ნაკლებად ლაპარაკობს და, პლატონისაგან განსხვავებით, ამ ამბით მაინც და მაინც დაინტერესებული არ უნდა იყოს. მეტისმეტად ყოვლისმომცველი ინტერესი ამქვეყნიური სინამდვილისადმი დროს აღარ უტოვებდა მას სხვა სამყაროზე სპეკულაციისათვის. მაგრამ, როგორც ჩანს, არისტოტელეს ფილოსოფიაში ერთი ხერხელი მაინც რჩებოდა: მისი აზრით nous, რაციონალური უნარის უმაღლესი გამოხატულება, სხვა ვიტალური პრინციპებისაგან განსხვავებულ საფეხურს შეადგენს და შეიძლება საკუთარი წესრიგის მქონე სუბსტანციაც კი იყოს, რომელიც სხეულთან დაშორების შემდეგ ცოცხალი რჩება. ამ საკითხს ის რამდენჯერმე ახსენებს, მაგრამ ყოველთვის გვერდზე გადადებს ხოლმე, როგორც მაგალითად, შემდეგ პასაჟში „De anima“-დან: „რაც შეეხება გონებას, აქტიური აზროვნების ძალას, მის მიმართ ჭერ არავითარი საბუთი არ გავაჩნია. ისე ჩანს, თითქოს ის სულის განსხვავებული გვარი იყოს და მხოლოდ მას შეიძლოს დამოუკიდებელი არსებობა, რადგან მარადიული თავისუფალია მოკვდაობისაგან. მაგრამ სულის ყველა ნაწილს, როგორც ზემოთქმულიდან ცხადი გახდა, ზოგიერთის მტკიცების საწინააღმდეგოდ, ცალკე არსებობა არ შეუძლია. რა თქმა უნდა, განსაზღვრებაში ისინი შეიძლება ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ“.

ტრაქტატში ცხოველთა წარმოშობაზე წმინდად მეცნიერული ხასიათის მონაკვეთში იგი მართლაც ასკვნის, რომ სიცოცხლის ყველა გამოვლინებას შორის გონება „ერთადერთია გარედან შემოსული და ღვთაებრივი“, რადგან სხვების მიმართ შეიძლება ვაჩვენოთ, რომ ისინი ვერ გამოეყოფიან სხეულებრივი აქტივობის განსაზღვრულ სახეს. აქ შეგვიძლია ისიც გავიხსენოთ, რომ „ეთიკის“ ბოლო ნაწილში იგი წმინდა აზროვნებითი ცხოვრებისაკენ მოგვიწოდებს — მისი აზრით, ასეთი ცხოვრება მხოლოდ ჩვენი უმაღლესი უნარის ვარჯიში კი არ არის, არამედ იმ ნაწილის კულტივაციაა, რითაც ჩვენ ღმერთს ვემსგავსებით. არისტოტელეს უეჭველად სწამდა, რომ nous-ის

¹ არისტოტელე. სულის შესახებ, 412b (მთარგ.).

სახით კაცი რაღაც ისეთს ფლობს, რაც მას სიცოცხლის სხვა ფორმებისაგან განასხვავებს და უნივერსუმის მარადიულ უძრავ მიზეზს ანათესავებს. შესაძლოა, ამიტომაც ფილოსოფოსის ჯილდო სიკვდილის შემდეგ არის მისი გონების შერწყმა მარადიულ უსხეულო გონთან. ამის მეტს ველარაფერს ვიტყვით იმაზე, რაზეც თვით არისტოტელეს არაფერი უთქვამს. მისი აზრის გეზი უკეთ ჩანს იმაში, რასაც მისი ფილოსოფია გამოირიცხავს. ადამიანის მოაზროვნე ნაწილის აღწერა „De anima“-ს მესამე ნაკვეთში აშკარას ხდის ინდივიდუალური პიროვნების გადარჩენის შეუძლებლობას; ჯილდოსა და სასჯელის ორფეულ-პითაგორულ ესქატოლოგიას ან განსხეულებათა ციკლს ადგილი აღარ რჩება. საბოლოო სიტყვა აქაც ფორმისა და მატერიის შესახებ მოძღვრებას ეკუთვნის.

სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე, ზოგადი მოძღვრება აბსტრაქტული და არარეალური ჩანს. მაგრამ თვით არისტოტელე არაერთხელ გვაფრთხილებს, რომ ზოგადი განსაზღვრება ბევრს ვერაფერს მოგვცემს, მისი მნიშვნელობა დეტალების გამოკვეთისას ამოტივტივდება. ბიოლოგიური თვალთახედვით შეიარაღებული მოაზროვნე მუდამ გატაცებით უღრმავდებოდა დეტალებს. აქ ჩვენ მას ველარ გავყვებით, მაგრამ, ზოგად დებულებათა დონეზე დარჩენით, მაგალითისათვის მაინც დავაკვირდებით შეგრძნების მისეულ თეორიას.

შეგრძნებებს ვერ განვიხილავთ სავსებით იზოლირებულად, ისინი მხოლოდ ისე გაიგება, როგორც სხეულის განსხვავებულ ნაწილებში გამოვლენილი *psyche*-ს სხვადასხვა *dynamis* ანუ უნარები. მათ გასაგებად, ამბობს არისტოტელე, უნდა გავიცნობიეროთ ის ამბავი, რომ რაიმე უნარის, მაგალითად, მხედველობის მიმართება მის ორგანოსთან — თვალთან იგივეა, რაც სულის, როგორც მთელის მიმართება სხეულთან, როგორც მთელთან. ეს თვალსაზრისი არისტოტელეს თეორიას უპირატესობას აძლევს მის წინამორბედებთან შედარებით, რაც ცხადი გახდება, თუ მის გამოკვლევებს დეტალურად გავეცნობით.

ა). ჩვენ ვიცით, რომ არისტოტელეს მოძღვრებამ სულსა და სხეულს შორის, მანამდე არსებულ შეხედულებებთან შედარებით, უფრო მჭიდრო კავშირი დაამყარა. სული გაუგებარი დაგვრჩება, თუ უგულვებელვყოფთ სხეულს, რომლის მეშვეო-

ბითაც ის თავს ავლენს. იგივე ითქმის კერძო შემთხვევაშიც: მხედველობას ვერაფერს გავუგებთ, თუ არ გამოვიკვლიეთ თვალის სტრუქტურა და მოქმედება. მხედველობა და თვალი ერთი და იგივე არ არის, ისინი ლოგიკურად განსხვავებადია, მაგრამ მხოლოდ მათი ერთიანობა შეადგენს ერთ ცოცხალ, აქტიურ ორგანოს და ისინიც სწორედ ამ სახით უნდა იქნას შესწავლილი. ეს თვალსაზრისი არისტოტელეს ნაშრომს შეგრძნების შესახებ მის წინამორბედთა გამონათქვამებზე გაცილებით უფრო თანამედროვე ელფერს აძლევს. იგი სულ უფრო უახლოვდება ბიოლოგიას და შორდება მეტაფიზიკას, ანუ მიხვედრას.

ბ). ზოგადი წინამძღვრები არისტოტელეს, ამავე დროს, მეორე უკიდურესობისგან იცავდა. თუმცა, როგორც უკვე ვთქვი, შეგრძნებათა მანამდელი განმარტებები მიხვედრებსა და თვითნებურ მეტაფიზიკურ დამკვიდრებებზე აიგებოდა და ყველას მატერიალისტური ელფერი ჰქონდა. თვით პლატონმაც კი, თუ ცალკეულ მინიშნებას არ ჩავთვლით, უკეთესი ვერაფერი ნახა და უშუალო შეგრძნების აქტი სხეულის სხეულზე ზემოქმედებად წარმოადგინა. ბუნებრივია, ამის შემდეგ ის ველარ შეიწყნარებდა შეგრძნებას, როგორც რეალობის შესახებ ცოდნის წყაროს. ემპედოკლეს და ატომისტების ერთობ ფანტასტიკური დაშვებები საგანთა მიერ გამოტყორცნილი თხელი ასლების შესახებ, რომლებიც ჩვენს სხეულებში საგანგებო პორებით შემოდინან, სავსებით მატერიალისტური იყო. ხოლო არისტოტელემ, რომელსაც რეალური და სუბსტანციური ფორმა სწამდა — მისი ფორმა პლატონისაზე არანაკლებ რეალურია, მაგრამ ქმნილების შიგნითაა და არა მის ზემოთ თუ გარეთ, — პირველმა შეძლო შეგრძნებაში ფიზიკური და ფსიქიკური მხარეები განესხვავებინა. თუმცა, რაც არ უნდა მივიჩნიოთ შეგრძნების საფუძვლად, ერთი რამ მაინც ცხადია: სხეულის მატერიალური ზემოქმედება მეორე სხეულზე (ვთქვათ, ფოტოქალაღის გაშავება მასზე დაშუქების შემდეგ) განსხვავდება იმ ზემოქმედებისაგან, რაც ჩვენს თვალზე შუქის დაცემას მოჰყვება და რასაც ჩვენ სინათლის შეგრძნებას ვუწოდებთ. ფიზიკური ცვლილება უკანასკნელ შემთხვევაშიც გვაქვს — თუნდაც თვალის ფერადი გარსის შეკუმშვის სახით — და ეს კიდევ უფრო ნათლად განასხვავებს ორი რიგის მოვლენებს: მატე-

რიალურ ორგანოზე სინათლის ფიზიკურ მოქმედებასა და ცოცხალი არსებებისათვის ნიშნულ შეგრძნების ფსიქიკურ ფენომენს შორის.

ეს განსხვავება პირველად არისტოტელემ გამოიყენა. დემოკრიტემ მხედველობა მარტივად ახსნა; მან ყურადღება მიაქცია თვალის გუგაზე გაჩენილ ხატს და, ამაზე დაყრდნობით, მხედველობა წყლის ან რაიმე პრიალა საგნის ზედაპირზე გაჩენილი ანარეკლის მსგავს უბრალო ასახვად გამოაცხადა. მაშინ ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, კითხულობს არისტოტელე, რომ წყლით სავესე თასს ან სარკეს მხედველობის უნარი გააჩნია? შეგრძნება სწორედ განსხვავებაა ამ ორ მოვლენას შორის. სტაგირელის საკუთარი ახსნა ზოგადად იმაში მდგომარეობს, რომ შეგრძნების ორგანოს გააჩნია ყოველგვარი ცოცხალი მატერიისათვის (მატერიას პლუს psyche) ნიშნული უნარი — გრძნობად საგანთა ფორმები მათი მატერიის გარეშე მიიღოს. გვაქვს მატერიალური ზემოქმედება: როცა ჩვენ სითბოს ვგრძნობთ, ჩვენი სხეულიც თბება; როცა ფერს ვხედავთ, თვალის (მას ასე ეგონა) ფერადდება, — მოკლედ, სული სხეულებრივი ორგანოს მეშვეობით მოქმედებს. მაგრამ სითბოსა და ფერის ეს თვისებები შეიძლება სხვა, ცოცხალი სხეულებისაგან განსხვავებულმა საგნებმაც შეითვისონ. სიცოცხლის თავისებურება ისაა, რომ როდესაც სხეულებრივი ორგანო გარეგანი ობიექტის გავლენით მატერიალურად იცვლება, მაშინ წარმოიშვება მეორე, სრულიად განსხვავებული შედეგი, რასაც ჩვენ შეგრძნებას ვუწოდებთ. ამ განსხვავების გამოთქმა უფრო ნათლად ალბათ არც შეიძლება.

ამიტომაც, არისტოტელე შეგრძნებას მსჯელობას უწოდებს, უნართა რიგში მას გონებასთან უფრო აახლოებს და, პლატონის საწინააღმდეგოდ, სხეულებრივს აშორებს. თუმცა, რა თქმა უნდა, ძალაში რჩება ის განსხვავება შეგრძნებასა და აზროვნებას შორის, რომ შეგრძნება თავისი მასალის მოპოვების დროს უშუალოდ და მოკიდებული სხეულებრივ ორგანოებზე და ამიტომ მოსალოდნელია, მის მოწოდებულ ცნობას შეფერხების ან დამახინჯების კვალი აჩნდეს. ამიტომაცაა, რომ შეგრძნების მონაცემები შეიძლება მეტისმეტად ინტენსიური აღმოჩნდეს: ვაშკაშა სინათლე თვალს გვჭრის, ყურისწამლები ხმაური გვაყ-

რუებს. ამ დროს გამღიზიანებლები ზედმეტად ძლიერნი არიან, მაგრამ მათი აღქმა სულს კი არ უჭირს, არამედ ფიზიკურ ორგანოს. ასეთი ხიფათი მოხსნილია წმინდა აზრის საუფლოში, სადაც სხეულებრივი ორგანოები საჭირო აღარაა.

ბოლოს, მოკლედ შევეხები არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებებს. ვნახოთ, რანაირად უდგებოდა ის მის წინაშე პლატონისა და სოკრატეს მიერ დასმულ ცენტრალურ საკითხს ადამიანის ergon-ის ანუ ფუნქციის შესახებ. არისტოტელეს ფილოსოფიაში ეთიკის ადგილის გასაღები პლატონ ა იდეათა უარყოფაში ძევს. მის ფილოსოფიურ ბიოგრაფიაში მომხდარმა ამ გარდატეხამ ადამიანური ქცევის მისეულ თეორიაზე უფრო რევოლუციური გავლენაც კი მოახდინა, ვიდრე მეტაფიზიკაზე — ეს სავსებით ბუნებრივია, თუ გავიხსენებთ, რომ მოძღვრება იდეების შესახებ ეთიკური კამათიდან იღებს დასაბამს; ისეთ ეთიკურ ცნებებს, როგორცაა სიქველე, სამართლიანობა და სიკარგე, ტრანსცენდენტურ ფორმათა რიგში მუდამ მოწინავე ადგილი ეკავა.

განსხვავება აქაა საძიებელი. სანამ გწამს, რომ სწორისა და მცდარის გაგება დამოკიდებულია მხოლოდ თავისთავადი სიკარგის აღიარებაზე, რომელიც თავის მხრივ ტრანსცენდენტური სუბსტანციაა და რომლის არსებობაც არასგზით არ განისაზღვრება დროულ-ვრცეული მოვლენებით, ეთიკა შეგიძლია განიხილო, როგორც მეტაფიზიკის ერთ-ერთი განშტოება. მხოლოდ ნამდვილ ფილოსოფოსს ძალუძს, იცოდეს სწორი ქცევის „რატომ“ და „რისთვის“. გამოცდილება ამას ვერ გვასწავლის, რადგან გამოცდილების ფაქტები შეიცავენ არა თვითონ ჭეშმარიტებას, არამედ მის დამახინჯებულ ხატებს. ამ თვალსაზრისამდე, ამბობს არისტოტელე, პლატონი მიიყვანა სოკრატესეულმა ტენდენციამ — ყურადღება გაემახვილებინა ეთიკურ ცნებათა სფეროში დეფინიციათა მნიშვნელობაზე. მას სურდა ერწმუნა ამ დეფინიციათა ობიექტების რეალობა, მაგრამ მოქმედებისა და გრძნობადობის სამყაროში საკმარისად მყარს ვერაფერს ხედავდა და იძულებული გახდა ეღიარებინა სამყაროს გარეთ მყოფი უცვლელი სუბსტანციის არსებობა.

არისტოტელემ კი ეთიკა ღრუბლებიდან ჩამოიყვანა და ღუზა ყოველდღიური ცხოვრების ფაქტებში ჩააშვებინა. „ეთი-

კის“ პირველ წიგნში იგი პლატონის იდეებს აკრიტიკებს (თუმცა, ამბობს ის, „კაცს მეტად გეძნელება ამის გაკეთება, როცა ხედავ, რომ მოძღვრების ავტორები შენი მეგობრები არიან“). არ არსებობს მხოლოდ ერთი რამ — „სიკარგე“. სხვადასხვა კლასისათვის სიკარგეც სხვადასხვაა, მოქმედების განსხვავებულ წესს განსხვავებული მიზანი მოეპოვება. გარდა ამისა, ეთიკური კვლევის მიზანი პრაქტიკულია და არა მეცნიერული; თუ გვსურს ადამიანები და მათი ქცევები უკეთესი გავხადოთ, მაშინ ex hypothesi ჩვენი შესწავლის საგანი ისეთი რამ უნდა იყოს, რაც შეიძლება შეიცვალოს. მაგრამ სადაც კვლევის საგანი უცვლელი არ არის, ჭეშმარიტების ანუ ცოდნის ფილოსოფიური მიზანი მიუღწეველია. ჭეშმარიტება და ცოდნა უცხონი არიან შემთხვევითის სამყაროში. არისტოტელე ისევ და ისევ დაბეჭდვით მიუთითებს, რომ სინამდვილეში ეთიკა სულაც არაა ფილოსოფიის ნაწილი. ერთადერთი, რისი გაკეთებაც შეიძლება ამ სფეროში, გარკვეული პრაქტიკული წესების შემუშავებაა, რომლებიც ემპირიული გზით არიან მიღებული და სავარაუდოა, რომ გამოსადგენი აღმოჩნდნენ. „ეს გამოკვლევა, სხვა ჩვენს ნაშრომთაგან განსხვავებით, ცოდნის გაღრმავებას არ ემსახურება. მისი მიზანი ის კი არაა, რომ სიქველე ვიცოდეთ, არამედ ის, რომ შევძლოთ და ქველნი გავხდეთ“. სიტყვები, თითქოს საგანგებოდ, ისეა შერჩეული, რომ სოკრატე საფლავში გადატრიალდეს. მათ მიხედვით, ეთიკის საკითხთა კვლევაში მოპოვებული შედეგებისაგან იმავე სიცხადესა და დასაბუთების იმავე სიმკაცრეს არ უნდა ველოდეთ, რასაც მეცნიერების სხვა დარგებში. „განათლებული კაცის ვალია, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში მხოლოდ იმდენად მისდიოს სიზუსტეს, რამდენადაც ამის შესაძლებლობას საგნის ბუნება იძლევა: მაგალითად, ისევე უაზროა ორატორს ლოგიკური დასაბუთება მოვთხოვოთ, როგორც მათემატიკოსს — დარწმუნების ხერხთა გამოყენება დავავალოთ“.

როცა ეთიკის მიზნები და მეთოდები უნივერსალურ იდეათა რწმენის უკუგდების შემდეგ მეცნიერული ფილოსოფიის მიზნებსა და მეთოდებსაც დაეცილეთ, აშკარა შეიქნა გარკვეული სახის საფრთხე. სანამ მეტაფიზიკა და ეთიკა ცოდნის ერთი სფეროს დარგები იყო, არც ერთ მათგანს არ შეეძლო,

ცნობიერად მაინც, უპირატესობა მოეპოვებინა მეორის ხარჯზე. არისტოტელესთან კი თავი იჩინა იმისმა საშიშროებამ, რომ მისთვის ან პრაქტიკული ცხოვრება შეიძენდა აბსოლუტურ მნიშვნელობას, ან წმინდა ფილოსოფიის მხარეს ამოირჩევდა და თავს მოვალედ ჩათვლიდა ზურგი შეექცია პრაქტიკული საკითხებისათვის, მისცემოდა ჭკრეტას და დაუინტერესებელ (და ამის გამო უნაყოფო) მეცნიერულ კვლევას.

„ეთიკა“ იმის საბუთია, რომ არისტოტელე არც ერთ ამ მახეში არ გაბმულა. ჭერ ერთი, ის ნამდვილად არ უარყოფდა დაუინტერესებელი ფილოსოფიური და მეცნიერული სპეკულაციის მნიშვნელობას, თუმცა უფრო დაბალ სფეროებში ის უშუალოდ ნაკლებად გამოიყენებოდა. სამაგიეროდ, რაც მეტაფიზიკურმა ჭკრეტამ წმინდა პრაქტიკული გამოსადეგობის თვალსაზრისით დაკარგა, ღირსებით აინაზღაურა. ნაშრომის უკანასკნელი თავები ეძღვნება გონების აქტივობის, როგორც ადამიანური ბედნიერების უმაღლესი მწვერვალის, ქებას და მკითხველს ეჭვიც არ რჩება, რომ თუ ცხოვრების იდეალი შესაძლებელია, იგი სავსებით და მთლიანად ამგვარ აქტივობაში მდგომარეობს.

მეორე მხრივ, არისტოტელე არც ყოველივე დანარჩენის უგულვებელყოფასა და მხოლოდ მაღალი ფილოსოფიური იდეალებისადმი სწრაფვას თვლის გამართლებულად, რადგან რეალურად ასეთი ცხოვრება ადამიანისათვის შეუძლებელია. ეს რომ შესაძლებელი იყოს, ადამიანი ღმერთი იქნებოდა. სინამდვილეში კი კაცი კონკრეტული, გონების გარდა, სისწლითა და ხორციითაც შედგენილი არსებაა და უკვე ეს ამბავი ართულებს საქმეს. სხვა რომ არა იყოს რა, მხოლოდ მატერიალურ მოთხოვნილებათა დასაკმაყოფილებლად ადამიანები იძულებულნი ხდებიან ურთიერთკავშირი დაამყარონ. აუცილებელია რაღაც სახის საერთო ორგანიზაცია, მას კი უმაღლესი შემოაქვს მორალური ღირებულებები. „ადამიანი, — ამბობს არისტოტელე, — ბუნებით პოლიტიკური ცხოველია“. თვითკმარობას (autarkeia) უნდა ვესწრაფვოდეთ იმდენად, რამდენადაც ამის შესაძლებლობა არსებობს; ამ საკითხზე ლაპარაკისას სტაგირელი თავის პრაქტიკულ, საღ აზრს მოუხმობს: „თვითკმარში ჩვენ იმას არ ვგულისხმობთ, რაც განმარტოებით მცხოვრები

კაცისათვის არის საკმარისი. აქ ჩვენ შეგვყავს მშობლები, შვილები, ცოლი და, საერთოდ, მეგობრები და თანამოქალაქეები, რადგან კაცი მოქალაქეობისთვისაა გაჩენილი“.

ასე რომ, არისტოტელე „ეთიკას“ (იგივე შეიძლება ითქვას „პოლიტიკის“ შესახებაც) მოვალეობის გრძნობის გამო ჩაუჭდა. მას მეცნიერება იტაცებდა, ადამიანის ქცევის შესახებ კი მეცნიერება შეუძლებელი იყო — ამ სიტყვის შკაცრი აზრით. მაგრამ ფილოსოფოსსაც კი უჭირს მისდიოს თავის სპექტულაციებს, თუ სხეულებრივი არსებობა ნაკლებ დისციპლინებულ ინდივიდთაგან შედგენილ, უგუნურ მმართველთა ხელში ჩაგარდნილ საზოგადოებაში უხდება. საზოგადო კეთილდღეობის ინტერესებში მან დროებით უნდა დათმოს ლაბორატორიისა თუ კაბინეტის სიმყუდროვე და აჩვენოს, როგორ შეიძლება მოხმარდეს მისი გონება პრაქტიკულ საკითხთა გადაწყვეტას. ამიტომ არისტოტელე arete-ს ორ, ინტელექტუალურ და მორალურ ნაწილებად ყოფს და ნაშრომის უდიდეს მონაკვეთს უკანასკნელის საგულდაგულო კვლევას უძღვნის.

ყველა ადამიანი, ამბობს არისტოტელე, ესწრაფვის ბედნიერებას, იგი ადამიანური ცხოვრების მიზანია. ზუსტი განსაზღვრებით — აქ ნათლად ჩანს, რამდენად პლატონისტი რჩება არისტოტელე — ბედნიერება „arete-ს შესაბამისი აქტივობაა“. თუ ჩვენ ისე ვიქცევით, როგორც ადამიანი — შეჭფერის და ადამიანის arete-ს ვფლობთ, მაშინ მოქმედება, რომელსაც ამ arete-ს გულისთვის ჩავიდნთ, ბედნიერება იქნება. ზემოთ უკვე შევნიშნეთ, რომ არსებობს მცირე, მაგრამ გარკვეული განსხვავება ფორმასა და მოქმედებას (eidos-სა და energeia-ს) შორის: როდესაც ქმნილება მისთვის ჯეროვან ფორმას მოიპოვებს, ესე იგი, თავის თავში სისრულეს მიაღწევს, ბუნებრივია, იგი შესაბამის მოქმედებასაც შეასრულებს. ეს გახლავთ განვითარების უმაღლესი საფეხური, ფორმის, ანუ მდგომარეობის მიღწევა კი მის მოსამზადებელ ეტაპს შეადგენს. თუ ვიცით, რაოდენ თანმიმდევრულად უყენებდა არისტოტელე თავის ფუნდამენტურ პრინციპებს სხვადასხვა საგნებს, აღარ გავვიკვირდება, რომ მისი თეორიის თანახმად, arete ზრდადარულულებული ადამიანის ჯეროვანი მდგომარეობაა. ასეთი მდგომარეობა ბედნიერების აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენს,

თვითონ ბედნიერება კი ადამიანის, როგორც ასეთის, აქტივობა, მისი *energeia*-ა.

როცა გვესმის, რომ სიქველე სულის სწორი მდგომარეობაა, თითქოს ისევ პლატონის ხმა გვეცნობა. მაგრამ როგორც კი ამ მდგომარეობის განსაზღვრებას მოვიტხოვთ, ორი მოაზროვნის გზები იყრება. არისტოტელესთვის აღარაა შესაძლებელი სრული და საბოლოო განსაზღვრება პლატონური აზრით. მაგრამ თუ გვსურს ოდნავ მაინც გავცდეთ პრაქტიკულ პოზიციას, რაღაც სამუშაო განსაზღვრების შემუშავება მაინც უნდა ვცადოთ. არისტოტელეს კითხვისას ვხედავთ, რომ ეთიკის საგნის მისეული კონცეფციის შესაბამისად ეს ზუსტი მეცნიერული დებულება კი არა, მხოლოდ დროებითი, სახელდახელო მინიშნება იქნება. მისგან გამომდინარე შედეგებს მხოლოდ დეტალური კვლევა განგვიცხადებს. განსაზღვრება შემდეგია:

სიქველე არის ხასიათის მდგომარეობა, რომლის დროსაც იგი ჩვენთან მიმართებაში საშუალოს არჩევას ესწრაფვის, განსაზღვრულია რაციონალური პრინციპით და იმგვარად, როგორც მას პრაქტიკული სიბრძნის მქონე კაცი განსაზღვრავდა. *Arete* მდგომარეობაა. ჩვენ უკვე ვნახეთ, თუ რას ნიშნავს ეს. სფერო, რომელთანაც მას საქმე აქვს, არის განსხვავებულ მოქმედებებს შორის რაციონალური არჩევანის სფერო. არისტოტელეს არჩეული სიტყვა (*prohairesis*) მიგვანიშნებს გონიერი არსების არჩევანზე და გამორიცხავს ირაციონალურ, ცხოველურ ლტოლვებს. ის მდგომარეობს ორ უკიდურესობას შორის საშუალოს პოვნაში. აქ დეფინიციის მოცულობამდე შეკუმშული სახით მოცემულია ცნობილი მოძღვრება სიქველის, როგორც საშუალოს შესახებ, რომელიც ზოგს მეტისმეტად პროზაული ეჩვენება, ზოგიც მას შეუღარებელ აღმოჩენად მიიჩნევს. მაგალითად, ვიქტორიანული ევანგელიზმის მეტად შემზღუდველ ატმოსფეროში აღზრდილ ჯეინ ჰარისონს, რომლისთვისაც ქველი ცხოვრების ყოველ ატრიბუტს უკიდურესობის სახე მიეღო, იგი გამოცხადებასავით მოეკლინა; ჰარისონი აღწერს თავის მემუარებში, როგორ სერიზობდა ის ნიუნჰემის კოლეჯის ბაღში და გაოცებული იმეორებდა: ნუთუ ეს შეიძლება მართალი იყოსო. ამ მოძღვრების მიხედვით, ყოველგვარი ბოროტება მდგომარეობს ამა თუ იმ თვისების სიჭარბესა თუ

ნაკლებობაში, მაშინ როდესაც სწორი, ესე იგი, ზომიერი ხარისხით მოცემული იგივე თვისება სიქველე იქნება. ამდენად, სიმამაცე იქნება საშუალო სილაჩრესა და დიდგულობას შორის, თავშეკავება თვითაღკვეთასა და თავაშვებულობას შორის, გულუხვობა სიძუნწესა და მფლანგველობას შორის, სიამაყე სიბეჩავესა და ქედმაღლობას შორის.

მაგრამ ეს საშუალო ზუსტად გაანგარიშებულ საშუალო არითმეტიკულს როდი ემთხვევა. ეს არის „ჩვენთან მიმართებაში საშუალო“, ის განსხვავებულია სხვადასხვა ტემპერამენტისა და სხვადასხვა პირობებში მყოფი ადამიანებისათვის. სიკარგე იმიტომაც ძნელი, რომ არ დაიყვანება რაღაც მარტივი წესების დასწავლაზე. მაგრამ ის შეიძლება გონების მეშვეობით განვსაზღვროთ; არსებობს კიდევ პრაქტიკული გონებით დაჯილდოებული ხალხი, ბუნებრივი კანონმდებლების როლს რომ ასრულებენ; უფრო სუსტი ადამიანებისთვის კი უკეთესი იქნება მათ მითითებებს მისდიონ („როგორც მას პრაქტიკული სიბრძნის მქონე კაცი განსაზღვრავდა“). არისტოტელე კიდევ უთმობს თავისი ტრაქტატის რამდენიმე წიგნს სიქველის ამ ზოგადი დეფინიციის მიყენებას სხვადასხვა კერძო სიქველეებისადმი.

კაცი იმიტომ როდია კეთილი, რომ მას ცალკეული კეთილი ქცევების ჩადენა უხდება. სიქველე მდგომარეობაა, და ქცევა უნდა გამომდინარეობდეს ამ მდგომარეობიდან ან, როგორც ჩვენ ვიტყვოდით, მისთვის ბუნებრივი უნდა ხდებოდეს. ამ მდგომარეობის მიღწევის გზა ჩვევათა შემუშავებაა. თავდაპირველად, თავი რომ სწორ ქცევას შევაჩვიოთ, „პრაქტიკული სიბრძნის მქონე კაცის“ რჩევას მივდევთ, ბოლოს კი ქველნი ვხდებით, რადგან სწორ ქცევათა განმეორება სულში ჩვევას ანუ სიქველის მდგომარეობას გვინერგავს. ზოლო სწორი ცხოვრების შედეგი ბედნიერება იქნება, იმ შემთხვევაში, დასძენს არისტოტელე, თუ რაიმე თვალსაჩინო ფიზიკური ნაკლით არა ვართ დაწყვეტილი ან სავსებით არა ვართ მოკლებული ამქვეყნიურ სიპიდრეს. ამ საკითხებზე სტაგირიელი მოურიდებელი პირდაპირობით მსჯელობდა, რაც მკვეთრ კონტრასტს ქმნის სოკრატესა და პლატონისაგან მომდინარე უფრო ასკეტურ ტრადიციასთან.

ამრიგად, შევიტყვეთ არისტოტელეს პასუხი ძველთაძველ, მეხუთე საუკუნიდან მომდინარე კითხვაზე იმის შესახებ, სიქველე ბუნებრივი რამაა თუ ბუნებას უპირისპირდება. იქმნება ერთი შეხედვით პარადოქსული სიტუაცია: სიქველეს ქველი მოქმედებით ვალწევთ (ხომ შეიძლება თქვან, ქველი მოქმედება სიქველის შედეგია და არა მიზეზიო; როგორ შეიძლება ქველად მოვიქცეთ, თუ სიქველეს ჩვენს სულში ჯერ არ დაუსადგურებია?). ამ პარადოქსის პასუხს არისტოტელე თავის მეორე ფუნდამენტურ ცნებაში — შესაძლებლობის ცნებაში პოულობს. ბუნებრივი რამაა სიქველე, თუ ბუნების საწინააღმდეგო? მთლად სწორი არც ერთი მხარე არ არის. ის ასე მსჯელობს: „სიქველე ჩვენში არც ბუნებრივად წარმოიშობა და არც ბუნების საწინააღმდეგოდ; ბუნება მისი შეთვისების უნარს გვანიჭებს, ჩვევის მეშვეობით კი სრულქმნილებას ვალწევთ“. ყოველი ჩვენგანი პოტენციურად ქველია, ყველაშია ჩადებული სიქველის dynamis, რაც სწორი ჩვევების გამომუშავების გზით შეიძლება eidos-ის ღონემდე ამაღლდეს. მაგრამ ყველაფერი, რაც მხოლოდ პოტენციურადაა რაიმე, შეიძლება საწინააღმდეგო მიმართულებითაც განვითარდეს. საგნის მატერიალ ანუ სუბსტრატმა შეიძლება ეს გარკვეული ფორმაც მიიღოს და მისი საპირისპიროც. პოტენციურად კარგი რომ ხარ, ესე იგი, პოტენციურად ცუდიც ხარ. მაგრამ კაცი იმისაა, რომ გონიერი არჩევანის უნარი გააჩნია და მისი საქმეა, რა გზას დაადგება.

სიქველე, ჩვენ რომ ესოდენ მოკლედ განვიხილეთ, არის მორალური სიქველე, საუკეთესო მდგომარეობა რიგითი ადამიანისა, რომელიც ჩვეულებრივი, „პოლიტიკური ცხოველის“ ცხოვრებით ცხოვრობს. მაგრამ, როგორც ვიცით, ამის გარდა არისტოტელე აღიარებდა და სოციალური ცხოვრების პრაქტიკულ ღირსებებზე მაღლაც კი აყენებდა ფილოსოფოსის ინტელექტუალურ სიქველეს. ბოლოს, მსურს ვცადო ამ ორს შორის მიმართებათა გარკვევა და იმის ჩვენებაც, თუ ფილოსოფიური პოზიციის რა ელემენტმა მიაღებინა არისტოტელეს ეს ორმაგი საზომი და ადამიანური სიქველის ორმაგი კონცეფცია.

ზემოთ დავინახეთ, პლატონის ტრანსცენდენტურ ფორმათა რწმენის უარყოფას როგორ მოჰყვა ეთიკურის სფეროდან აბ-

სოლუტის განდევნა და ეთიკური საკითხების დაშორება დაუ-
ინტერესებელი სპეკულაციისაგან. პლატონთან სახელმწიფო
მოდელს იმიტომ უნდა შეისწავლოს წმინდა ფილოსოფია, რომ
მისგან პოლიტიკურ ცხოვრებაში გამოსადეგ პრინციპებს გა-
მოიყვანს. არისტოტელეს „ეთიკის“ თანახმად ეს უსარგებლო
წამოწყება აღმოჩნდა. ამიტომ კაცის წინაშე გარდუვალად
დგება კითხვა: რომელს მივდიო? ფილოსოფიურ იზოლაციაში
ჩაღრმავება ვცადო თუ პრაქტიკულ საქმეებში ჩავიძირო და
სხვა ადამიანებთან დამოკიდებულება გამოცდილებიდან ვის-
წავლო (რადგან ამის მეტი სახელმძღვანელო აღარ დამჩე-
ნია)?

ამ უაღრესად თანმიმდევრული მოაზროვნის ყველა სხვა
დებულების მსგავსად აქაც პასუხი მისი ბუნების თეორიის
საფუძვლებითაა განსაზღვრული და, ამიტომ, ჩვენთვის ნაცნობ
ტერმინებში ჩამოყალიბდება. პრობლემა შემდეგნაირად წყდე-
ბა: ადამიანი, ისევე როგორც სხვა დამოუკიდებლად არსებუ-
ლი ბუნებრივი ქმნილებები, კონკრეტულია, შედგენილია მატე-
რიისა და ფორმისაგან და შესაბამისად რთულია მისი ergon-იც.
მისი მოვალეობაა, იცხოვროს იმის თანახმად, რაც მასში ყვე-
ლაზე მაღალია, ასეთი რამ კი. აზროვნების ძალაა. მაგრამ ის
ღმერთი არ არის და ამის გაკეთება შეუფერხებლად არ შეუძ-
ლია. აქედან კი, როგორც დავინახეთ, გამომდინარეობს უფრო
დაბალ სიქველეთა აუცილებლობა. ეს დუალისტური კონცეფ-
ცია ზოგჯერ ვარგულ, სიტყვიერ არათანმიმდევრულობას იწ-
ვევს. მაგალითად, როდესაც ადამიანი ბუნების დაბალ საფე-
ხურებს უპირისპირდება, მის განმასხვავებელ თვისებად, რა
თქმა უნდა, nous გვევლინება. ასეც უნდა იყოს, რადგან ადა-
მიანის განსაკუთრებული ფუნქცია nous-ის გამოყენებაშია და-
ნახული. მაგრამ როდესაც ადამიანი, მეორე მხრივ, უპირის-
პირდება უფრო მაღალ არსს, ესე იგი ღმერთს, მაშინ წინა
პლანზე გადმოდის მისი ნაკლებობა და კავშირი მატერიასთან.
ამიტომ ტრაქტატის უკანასკნელ წიგნში მოცემული, თითქმის
ლირიკული აღწერა ადამიანის ნამდვილი ბედნიერებისა, სხვა
თუ არაფერი, ზედაპირული წინააღმდეგობრიობის შთაბეჭდი-
ლებას მაინც ტოვებს. არისტოტელეს მიხედვით, კაცის ნამ-
დვილი და უმაღლესი ბედნიერება თეორიულ მეცნიერებასა და

ფილოსოფიაში, ინტელექტის შეუზღუდველსა და თავისუფალ ვარჯიშშია. რამდენადაც ცხოველებისაგან ადამიანს nous განსხვავებს, nous-ის მოხმარება იქნება მისი, როგორც ადამიანის, შესაფერი მოქმედება. და ყოველივე ამაზე მსჯელობის შემდეგ ის დასძენს: „მაგრამ ასეთი ცხოვრება ზეადამიანური იქნებოდა. რამეთუ ამგვარ ცხოვრებას კაცი თავისი ადამიანური ბუნების წყალობით კი არ შეძლებდა, არამედ იმდენად, რამდენადაც მასში რაღაც არის ღვთაებრივი და როგორც ეს ღვთაებრიობა განსხვავდება კონკრეტული მთელისაგან, ზუსტად ასევე იქნება განსხვავებული მისი აქტივობა ჩვეულებრივი სიქველის აქტივობისაგან. თუ გონება ღვთაებრივია ადამიანთან შედარებით, მისი შესაბამისი ცხოვრებაც ღვთაებრივი იქნება ადამიანურ ცხოვრებასთან შედარებით“.

ამასთან ერთად კი ის მოუწოდებს თავის მკითხველებს, ყური არ ათხოვონ მფრთხალ პოეტთა რჩევას (ხშირად რომ ისმოდა იმდროინდელ ბერძნულ ლიტერატურაში), აქაო და, ღმერთებთან შეჯიბრი უგუნურებააო. კაცი ღვთაებრიობას უნდა ესწრაფოდეს, სანამდეც ამის უნარი შესწევს. ხოლო ცოტა ქვემოთ ის წერს: „ამ ნაწილზე შეიძლება ვთქვათ, რომ ის არის ყოველი ჩვენგანი, რადგან ის უმაღლესი და საუკეთესოა. ხოლო თუ ეს ასეა, ადამიანის მხრივ უგუნურება იქნება თავისი საკუთარი ცხოვრება კი არ არჩიოს, არამედ ვილაც სხვისი“.

ასეთია არისტოტელეს მრწამსი. ლამისაა, ერთი ამოსუნთქვით, არისტოტელე იმასაც ამბობს, გონების ცხოვრება მოკვდავთათვის მეტისმეტად მაღალიაო, თან მოგვიწოდებს მივდიოთ მას, როგორც კაცისთვის უსაკუთრეს ცხოვრების წესს.

ჩემი აზრით, ამ გარეგნული წინააღმდეგობიდან ერთი რამ მაინც აშკარად გამომდინარეობს: თუმცა ადამიანი, ყველა სხვა ბუნებრივი ქმნილების მსგავსად, მატერიითა და ფორმით არის შედგენილი, ის მაინც უნიკალური შენაერთია. ჩვენ სრულად ვერასოდეს გავიგებთ არისტოტელეს თვალსაზრისს nous-ის ბუნების შესახებ, რადგან, როგორც ჩანს, ის ამ საგანთან შებმას ვერ ბედავდა. მას რამდენჯერმე აქვს მინიშნებული სხვადასხვა შრომაში, რომ შესაძლოა გონება ადამიანის სხვა უნარებს არც ჰგავდეს და გამოჩაკლისს შეადგენდეს იმ წესიდან,

რომლის თანახმადაც სული, სხეულის ფორმა, სხეულთან ერთად უნდა დაიღუპოს; მაგრამ ის ყოველთვის სამომავლოდ გადადებდა ხოლმე საგანგებო მსჯელობას, რასაც ესოდენ მნიშვნელოვანი საკითხი ნამდვილად იმსახურებდა. ის, ეტყობა, გრძნობდა, რომ გონების ამგვარი გაგებით თავისებურ რელიგიურ კონცეფციას იქმნიდა და, ამრიგად, ფილოსოფიის საზღვრებში ველარ ეტეოდა, რადგან ეს უკანასკნელი თავისი გამიზნულობით წმინდად რაციონალურია. მაგრამ, ჩემი აზრით, ჩვენ საკმაოდ ვერ გავუგებთ არისტოტელეს, თუ უგულვებელყოფთ განსხვავებას ადამიანის შედგენილ ბუნებასა და ყოფიერების დაბალი ფორმების შედგენილ ბუნებას შორის. განსხვავება კი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანის საუკეთესო მხარე, ის, რაც, ამ სიტყვის უსრულესი აზრით, მისი ნამდვილი ბუნებაა, იგივეობრივია მასზე აღმატებული არსების, ღმერთის ბუნებისა. ზემოთ ხომ დავინახეთ, რომ ღმერთის უზენაეს ცხოვრებას არისტოტელემ ერთადერთი შესაფერისი აღწერა მოუძებნა: ის უწყვეტ აზროვნებაში მდგომარეობსო. „რამეთუ გონების აქტივობა არის სიცოცხლე“.

უარპყო ყოველივე ზემონათქვამი ადამიანის ბუნების შესახებ, ნიშნავს, დაუპირისპირდე არისტოტელეს მოძღვრების შინაგან გამიზნულობასაც და ობიექტურ შინაარსსაც. ყოველი ქმნილების ergon ისაა, რომ საკუთარი ფორმა მოიბოვოს და მისთვის შესაფერისი მოქმედება შეასრულოს. ამის მეტი მას არც შეუძლია და არც უნდა შეეცადოს. არისტოტელე ცხენზეც იმავეს იტყოდა, რასაც კაცზე ამბობდა: რომ მისი ergon-ია იცხოვროს თავისი არსების შემადგენელ ელემენტებს შორის უმაღლესის შესაბამისად. მაგრამ ყოველად შეუძლებელია მან ცხენს მოსთხოვოს, ესწრაფვოდე ადამიანობას, სადამდეც ამის უნარი შეგწევსო, ესე იგი, შეეცადე მიაღწიო შენზე უფრო მაღალი კლასისათვის ნიშნულ ცხოვრებასო. ცხენს გააჩნია ადამიანთან საერთო ფუნქციები — ზრდა, კვლავწარმოქმნა, მგრძნობელობა, მაგრამ ადამიანის საუკეთესო და უსაკუთრესი თვისება მას აკლია. მისი უმაღლესი აქტივობა ჯერ კიდევ სულ სხვა სამყაროს განეკუთვნება, ვიდრე ადამიანის უმაღლესი აქტივობა. კაცისა და ღმერთის მიმართება კი სულ სხვაა. კაცი მატერიაზეა გარდუვალად მიჯაჭვული; მისი ნაკლოვანებები და დაბრკოლებები უცხოა ღმერთის უშფოთველი სრულქმნილებისათვის. ამიტომ ადამიანს არ ძალუძს შეუფერხებელი მოქმედების საშუალება მისცეს იმას, რაც მასში უმაღლესია. მაგრამ უმაღლეს არსსაც კი არ გააჩნია ისეთი უნარი, რომელსაც ადამიანი მოკლებული იყოს, მაშინ როდესაც ადამიანი ფლობს ისეთ უნარს, რაც სხვა ქმნილებებს აკლია. ჩვენ სამყაროში გამოჩნეულნი ვართ და პასუხისმგებლობა

გვაკისრია. რა თქმა უნდა, ჩვენ აქედან უკიდურეს დასკვნებს არ გამოვიტანთ და არ შევეცდებით სხეულებრივი მოთხოვნებისა და მათგან ლოგიკურად გამომდინარე საზოგადოებრივი ცხოვრების უგულვებელყოფას. სხეული ხომ ისეთივე ნაწილია ჩვენი, როგორიც გონება. psyche-ს კვლევა, სიცოცხლის მეცნიერება გვასწავლის, რომ ყოველი ჩვენგანი მთლიანობაა. ამიტომ ცხოვრებაში ზნეობრივ სიქველევებსაც უნდა დავუთმოთ ადგილი. მაგრამ ზნეობრივი სიქველე (აქ მე თვითონ არისტოტელეს სიტყვებს ვიმოწმებ) მეორეხარისხოვანია. ასეთია გაუტეხელი ინტელექტუალისტის მრწამსი. „გონების აქტივობა არის სიცოცხლე“.

არისტოტელეს ფილოსოფია წარმოადგენს ბერძნული აზრის საბოლოო გაფურჩქენას მის ბუნებრივ ატმოსფეროში, ქალაქ-სახელმწიფოში. სწორედ არისტოტელეს მოსწავლე — ალექსანდრე აღმოჩნდა ის კაცი, ვინაც სამარადეამოდ აღგავა პირისაგან მიწისა კომპაქტური ერთეული, ყოველ ადამიანს აქტიური მოღვაწეობის საშუალებას რომ აძლევდა, და მის ნაცვლად უზარმაზარი, მთელი მსოფლიოს მომცველი სამეფოს იღვავებოდა. ალექსანდრეს არ დასცალდა ამ იდეალის განხორციელება, მისმა მემკვიდრეებმა კი მაშინ ცნობილი სამყარო სამოთხ დესპოტურ მმართველობას დამორჩილებულ იმპერიად დაყვეს. ათენის ან კორინთოს მოქალაქეობა ბევრს აღარაფერს ნიშნავდა, რადგან ქალაქების ავტონომია სამუდამოდ მოიხსპო. აქედან რომ გავხედავთ, მათ თითქოს, ალექსანდრემდეც დაკარგული ჰქონდათ თავიანთი რეალობა, მაგრამ „პოლიტიკის“ კითხვისას ნათლად ჩანს, მაინც რამდენად განსაზღვრავდა ქალაქ-სახელმწიფო არისტოტელეს აზროვნების სტრუქტურას. მის შემდგომ ასეთი სტრუქტურა შეუძლებელი გახდა. ადამიანის უმწეობამ შეუვალი ძალაუფლების წინაშე სხვა ტიპის ფილოსოფიები წარმოშვა. მან გამოიწვია მძაფრი ინდივიდუალიზმი, ფილოსოფიამ ინტელექტუალური იდეალის როლი დაკარგა და უძლურთა და უსასოთა თავშესაფრად იქცა. ამგვარად გაგებული ფილოსოფია ეპიკურეს კვიეტიზმსა და სტოას ფატალიზმს მოითხოვდა. გაქრა თავისუფალი და თამამი კვლევის ძველი ბერძნული სულისკვეთება და არისტოტელესეული წყობაც შეტრიალდა. უპირველეს საჭიროებად იქცა ქცევის თეორიის, ცხოვრების გარკვეული წესის შემუშავება, ინტელექტუალური კმაყოფილება კი მეორეხარისხოვან საქმედ იქცა. ელინისტურ სამყაროსაც ჰქონდა თავისი მიღწევები, მაგრამ ისინი არცთუ მცირე ზომით განისაზღვრება ბერძნულ კულტურაში უცხო, კერძოდ, აღმოსავლური ელემენტების მზარდი შეჭრით. ამიტომ, თუ ჩვენი მიზანია ბერძნული აზროვნება გავიგოთ, ალბათ, გამართლებულიც იქნება, აქ რომ შევჩერდეთ.

სახელთა და საგანთა საქმიანობა

ფენოსტიციზმი:

ბროტაგორასი — 83;

ილამიანი:

როგორც მიკროკოსმოსი — 54;

მისი ადგილი არისტოტელეს
უნევერსუმში — 162, 167—170;

ჟიეიზმი — 129;

ჟენა — 97;

ათენი — 80, 96—97;

აკადემია — 134;

ილექსანდრე — 95, 135, 136, 170,
171;

ილიბიადე — 94;

ილემონე კროტონელი — 58;

ინაქსაგორა — 37, 70—73, 78;

ინაქსიმანდრე — 43—46, 49, 50,
60, 131;

ინაქსიმენე — 46—49, 131;

ანთროპოლოგიის საზღვრები —
33—34;

ანთროპომორფიზმი — 46;

აპოლონი — 20, 21, 85, 97, 136;

არაცნობიერი დაშვებები — 22,
29—30;

არისტოტელე — 26, 27, 33, 38,
40—41, 78, 80, 132;

თალესზე — 42, 49;

დემოკრიტზე — 73, 77;

სოკრატეზე — 92, 101;

მისი ლექსი — 136;

პლატონის კრიტიკა — იხ. „იდენ-
ები“;

შრომები: „სულის შესახებ“ —
156—157; „ცხოველთა წარმო-
შობა“ — 156; „ეთიკა“ —
160—163, 167; „პოლიტიკა“ —
136, 163, 171;

იქტელოსი — 83;

ისოსი — 135;

ისტრონომია:

ინაქსიმანდრესი — 44—45;

არისტოტელესი — 148;

ატომიზმი — 73—78, 158;

ბაბილონი — 43;

ბერი, ჰენრი — 35;

გამოქვაბულის ალეგორია — 113;

განათლება, პლატონის მმართვე-
ლებისა — 114;

განსაზღვრება — 92;

გონება (იხ. აგრ. nous), გამოყო-
ფილი მატერიისაგან — 71—72;

გორგია — 83—84;

გრუბე — 29;

დარვინი — 70;

დელფოს მისანა — 59, 85;

დემოკრატია, ათენისა — 80;

დემოკრიტე — 73—78, 83, 159;

ევოლუციური თეორია:

ინაქსიმანდრესი — 45;

ემპედოკლესი — 70;

თანაშედროვე — 142;

ეტიფრონი — 93;
ეთერი — 148—149;
ეთიკა — 35, 36, 39;
სოფისტური — 83—86;
სოკრატული — 87—93;
არისტოტელური — 160—170;
ელელები — 74;
ელინისტური ფილოსოფია — 171;
ემპედოკლე — 68—70, 78, 155,
158;
ენის მნიშვნელობა ფილოსოფი-
სათვის — 22—32;
ეპიკურე — 77, 171;
ერასტე — 135;
ეროსი — 133;
ესქილე — 25;
ექსპერიმენტული მეთოდები — 73;
ვაკუუმში მოძრაობა — 76—88;
ვარსკვლავების ღვთაებრიობა —
149;
ვილამოვიცი — 28;
ზევსი — 46, 86, 97;
თავისუფალი ნება ეპიკურესთან —
77;
თალესი — 42—43, 49;
თეოგნიდე — 35;
თეოფრასტე — 43, 135;
თომა აქვინელი — 150;
თრაზიმაქე — 123;
თუკიდიდე — 73;
იდეები:
პლატონის მოძღვრება იდეებ-
ზე — 103—113;
არისტოტელესაგან მათი უარ-
ყოფა — 137, 139, 142—143,
160—161;
იონიელები — 39, 39—50;
პითაგორელებთან დაპირისპირე-
ბით — 57;
პერაკლიტესთან დაპირისპირე-
ბით — 61;

ბარმენიდესთან დაპირისპირე-
ბით — 64;
ინლუქცია — 92;
კალიკლე — 115;
კანონი:
მისი ღვთაებრივი წარმოშობა—
85, 97;
სოფისტებისაგან მისი „ბუნებას-
თან“ დაპირისპირება — 115,
129;
პლატონისაგან კანონის ბუნებას-
თან შესაბამისობაში მოყვანა —
128, 130;
კანონები ბუნებისა — 106;
კეპლერი — 148;
კოლონიები — 85;
კორისკო — 135;
კორნფორდი ფ. მ. — 20, 23, 29,
48, 56, 75, 137;
კოსმოგონიები მითოსური — 46;
კრიტია — 94;
კრიტიკული ფილოსოფია — 35—
36;
ლევი-ბრიული — 31;
ლევიკი — 73;
ლეთეს მდინარე — 111;
ლემერი — 75;
ლესბოსი — 135;
ლიკურგე — 85;
ლიცეუმი — 136;
მაგია — 30—31;
მათემატიკა — 32—33, 54—57;
მამოძრავებელი მიზეზი, გამოყოფი-
ლი მოძრავე საგნისგან — 68—
69, 71;
მატერია — 48;
ფორმასთან დაპირისპირებით —
38—39, 42;
არისტოტელესთან — 141—142;
მატერიალიზმი—38—39, 154, 158;
დემოკრიტესი — 75;

მილეტელები, როგორც არამატე-
რიალისტები — 50;
ბარმენიდე, როგორც არამატე-
რიალისტი — 66;
ანაქსაგორა, როგორც არამატე-
რიალისტი — 71;
მედიცინა — 57—58;
მეზუთე ელემენტი — 148;
მზე, ანაქსაგორას თვალსაზრი-
სით — 71;
მიზეზობრიობა არისტოტელეს-
თან — 143, 147;
მითოსი პლატონის ფილოსოფი-
აში — 111—112;
მილეტის სკოლა — 39—50;
მისტიციზმი — 98;
მონიზმი:
მილეტელებისა — 39—50;
ბარმენიდესაგან მისი უარყოფ-
ა — 66;
მონოთეიზმი — 28, 131—132;
მოძრაობა (იხ. აგრ. Kinesis):
მისი ახსნა მილეტელებთან —
48—49;
ბარმენიდესგან მისი უარყოფა—
65;
ემპედოკლესაგან მისი კვლავ შე-
მოტანა — 68;
მისი ახსნა ატომისტებთან —
77—78;
პლატონის მოძღვრება მის შესა-
ხებ — 130;
არისტოტელეს მოძღვრება მის
შესახებ — 144—148;
მუსიკა — 33, 55—56;
მშვენიერება — 133;
ოგდენი — 107;
ორფიზმი — 53, 98, 108;
ბარმენიდე — 36, 63—68, 74, 76,
77, 79, 81, 102, 144;

ბერიკლე — 70, 73;
პითაგორა — 33, 50—56;

ჰერაკლიტესგან მისი კრიტიკა—
59;
პითაგორელები — 32—33, 50—58;
ჰერაკლიტესაგან მათი კრიტიკა—
60;
მათი გავლენა პლატონზე —
108—109;
ბლანეტების მოძრაობა — 148;
პლატონი — 24, 25, 27, 40, 67,
79, 89, 93, 95, 134, 144, 160;
ჯადოქრობის რწმენის უარყოფ-
ა — 33—34;
მეტაფიზიკისა და ეთიკის ერთი-
ანობა — 36;
შეხედულება ანაქსაგორაზე—72;
შრომები: „კრატილოსი“—31—
32, 39, 121; „ვეთიფრონი“ —
93; „გორგია“ — 115, 117, 120;
„კანონები“ — 99, 129—132;
„მენონი“ — 110, 118; „ბარმენი-
დე“ — 63; „ფედონი“ — 105,
110, 112, 134, 142; „ფედრო-
სი“ — 111—112; „პროტაგო-
რა“ — 86, 117—118; „სახელ-
მწიფო“ — 24, 25, 99, 111, 113,
120—128; „სოფისტე“ — 65;
„ნადიმი“ — 58, 133;
პლურალისტები — 67—78;
პლუტარქე — 72;
პრაგმატიზმი ანტიკური — 85,
116—120;
პრედიკაცია — 64—65;
პროგრესი, ევოლუციური და დემერ-
ჯენტული — 142;
პროტაგორა — 80, 84—86;
რელიგია და სახელმწიფო — 97—
98;

რიტერი — 115;
 რინარდზი — 107;
 როსი — 150;
 საზღვრის მნიშვნელობა პითაგორელებისათვის — 53—54;
 სამართლიანობა (იხ. აგრ. dikē)— 122—123, 126;
 კოსმიური — 60;
 საწინააღმდეგოები:
 ანაქსიმანდრესთან — 43—44;
 პითაგორელებთან — 58;
 პერაკლიტესთან — 60—61;
 არისტოტელესთან — 141—142;
 სახელთა სტატუსი პრიმიტიულ აზროვნებაში — 31—32;
 სივრცე:
 პარმენიდესაგან მისი უარყოფა — 65;
 მისი აღდგენა ატომიზმში — 76;
 სიმპათია — 31;
 სიტყვები, ზებუნებრივად ახსნილი — 32;
 სიცილია — 67, 134;
 სიწმინდე რიტუალური — 53;
 სკეპტიციზმი — 36, 82—84;
 სოკრატე — 20, 27, 37, 40, 79, 83, 87—95, 100—102, 116—120, 128;
 სოკრატული პარადოქსი — 28;
 სოლონი — 35;
 სოფისტები — 26, 81—87, 90, 91, 93, 98, 114—117, 119, 126;
 სპარტა — 85;
 სპევსიპე — 134, 136;
 სტეზინგი — 42;
 სტოა — 171;
 სტრაბონი — 136;
 სული (იხ. აგრ. უკვდავება):
 როგორც ჰაერი ან სუნთქვა — 47—48, 52;
 როგორც თვითმობრავი — 49, 130;

უნივერსუმისა — 52;
 ატომიზმში — 73;
 ჰომეროსთან — 102, 109;
 სოკრატეს მოძღვრებაში — 101—102;
 პლატონთან — 108—112, 114—115, 126—128;
 არისტოტელესთან — 153—160;
 სულთა გადასახლება — 51—52, 67, 109, 111;
 არისტოტელესაგან მისი უარყოფა — 153—154;
 სხეული:
 პითაგორასა და პლატონის მოძღვრებებში — 109;
 არისტოტელესთან — 153—154;
 ტახუ პითაგორელებთან — 51, 53;
 ტელეოლოგია — 39, 88, 138, 142—143;
 ტურია — 85;
 უაითჰედი — 29;
 უკვდავება:
 პითაგორელებთან — 51—53;
 პლატონთან — 109, 112;
 არისტოტელესთან — 156;
 უნივერსალიების ბუნება — 101, 103—104;
 უღმერთობისათვის დევნა:
 ანაქსაგორასი — 70—71;
 სოკრატესი — 94—95;
 არისტოტელესი — 136—137;
 ფარდობითობა:
 დემოკრიტესთან — 82;
 პროტაგორასთან — 84;
 სხვა სოფისტებთან — 86;
 ფილიპე II — 134—136;
 ფორმა:
 მატერიასთან დაპირისპირებულად — 39, 42;

ბითაგორელობაში — 53, 57;
პლატონთან — იხ. „იდეები“
არისტოტელესთან — 138—146;
ფილოსოფია:
მისი ნაწილები — 34—35;
მისი დამოკიდებულება ტემპერა-
მენტზე — 37—38;
ქალაქ-სახელმწიფო — 96—97;
პლატონისაგან მისი დაცვა —
99—101;
ქსენოკრატე — 134, 135, 136;
ღმერთი (იხ. აგრ. theos):
ადამიანის სულის გაიგივება მას-
თან — 47, 62;
მილეტურ მოძღვრებაში — 49,
131;
სოფისტებისაგან მისი უარყო-
ფა — 129;
პლატონთან — 131—132;
არისტოტელესთან — 146—152;
ადამიანთან მისი მიმართება —
167—170;
ჯაღოქრობა — 30—31;
ჯოუეტის პლატონი — 23;
პაერი — 46—49;
პარისონი, ჯეინ — 164;
პაქსლი — 142;
პედონიზმი — 116—120;
პეგფორტი — 87, 90;
პერაკლიტე — 32, 36, 59—63, 102;
პერმეიასი — 135;
პეროდოტე — 43;
პესიოდე — 35;

პიპია — 82;
პიპოკრატე — 24—25;
პიტლეგი — 119;
პომეროსი — 25, 27;
Aer — 46;
Apeiron — 44, 56;
Arete — 26—27, 87—88, 90,
122—123, 163;
Autarkeia — 162;
Dike — 24—25;
Diken — 25;
Dynamis — 142, 146, 149, 151,
152, 166;
Eidos — 163, 166;
Energeia — 146, 149, 163;
Ergon — 27, 122, 160, 167, 169;
Harmonia — 57, 58;
Kinesis — 130, 149—150;
Kosmos — 54, 56, 72, 114, 121;
Logos — (პერაკლიტესთან) — 32,
60, 62;
Narke — 89;
Nous (იხ. აგრეთვე „გონება“) —
119, 126, 150, 167—168;
Organon — 54;
Peripatos — 136;
Physis — 79, 84;
Prohairesis — 164;
Psyche — იხ. „სული“;
Sophistes — 82;
Syllogismos — 150;
Taxis — 114, 121;
Tetractys — 55;
Theos — 28—29;
Thymos — 120;

ს ა რ ჩ ე ვ ი

გ. თევზაძე. უილიამ გათრი და მისი „ბერძენი ფილოსოფოსები“	5
თავი I. აზროვნების ბერძნული წესი	19
თავი II. მატერია და ფორმა (იონიელები და პითაგორელები)	39
თავი III. მოძრაობის პრობლემა (ჰერაკლიტე, პარმენიდე და პლუ- რალისტები)	59
თავი IV. შემობრუნება ჰუმანიზმისაკენ (სოფისტები და სოკრატე)	79
თავი V. პლატონი (1). მოძღვრება იდეების შესახებ	96
თავი VI. პლატონი (2). ეთიკური და თეოლოგიური პასუხები სოფისტებს	114
თავი VII. არისტოტელე (1). არისტოტელეს უნივერსუმი	134
თავი VIII. არისტოტელე (2). ადამიანები	152
სახელთა და საგანთა საძიებელი	172

კოლეგიის რედაქტორი გ. ბაქანიძე. გამომცემლობის რედაქტო-
რი ი. შაპავა. მხატვარი დ. გრიგოლია; მხატვრული რედაქ-
ტორი კ. თევზაძე; ტექნიკური რედაქტორი ნ. აფხაზავა; კო-
რექტორები: დ. ცინცაძე, ნ. ბაზუაშვილი; გამომშვები ა. სააკაძე.

ს. ბ. 2906

გადაეცა წარმოებას 30/VI-82. ხელმოწერილია დასაბეჭდად
20/I-83. საბეჭდი ქაღალდი № 1, 84×108¹/₃₂. პირობითი ნაბ.
თაბახი 9,45. პირ. საღებ. გატარ. 9,47. სააღრიცხვო-საგამომცემ-
ლო თაბახი 9,23. ტირაჟი 20.000. შეკვ. № 2351.

ფასი 1 მან 30 კაპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
თბილისი, მარჯანიშვილის 5, 1983

საქართველოს სსრ გამომცემლობათა, პოლიგრაფიისა და წიგ-
ნის ვაჭრობის საქმეთა სახელმწიფო კომიტეტის თბილისის
ი. ჭავჭავაძის სახ. წიგნის ფაბრიკა, მეგობრობის გამზირი, 7.
Тбилисская книжная фабрика им. И. Чавчавадзе, Госу-
дарственного комитета Грузинской ССР по делам изда-
тельств, полиграфии и книжной торговли, пр. Дружбы 7.