

3. 106. ep - 355
4018.



ტფილისის უნივერსიტეტის
ბულეტენი

№ 1.



- 835 -

BULLETIN

DE L'UNIVERSITÉ DE TIFLIS

№ 1.

ბიბლიოთეკის
სტამბა

ტფილისი
სამკურთხელო საბუნებისმეტყველო ინსტიტუტის
1919--1920

S O M M A I R E

I. FACULTÉ DE PHILOSOPHIE.

	Pages
1. J. Kipchidzé (†), Règles de l' assimilation et de la dissimilation dans le géorgien et le mingrélien.	1
2. Ch. Noutzoubidzé, De la nature des notions.	9
3. K. Kékélidzé, Épisode de l' histoire de l' hagiographie géorgienne (Vie d' Hilarion d' Ibérie).	39
4. D. Ouznadzé, Place des PETITES PERCEPTIONS de Leibniz dans la psychologie.	68
5. A. Chanidzé, Verbes dénominatifs dans la langue géorgienne.	87
6. S. Avaliani, KHIZANI.	97
7. E. Takaïchvili, Notes sur l' église de Zarzma et ses antiquités	105

II. FACULTÉ DES SCIENCES.

1. P. Mélikichvili, Composition chimique des produits alimentaires de la Géorgie.	125
2. G. Nikoladzé, Sur une méthode nouvelle de la géométrie analytique.	140
3. A. Razmadzé, Deux propositions du calcul des variations	157
4. P. Mélikichvili, Composition chimique des vins géorgiens	173
5. M-me T. Bébourichvili et M-lle N. Tzitzichvili, Analyse des vins de Kakhétie	184
6. M-lle N. Tzitzichvili, Dosage de l' ammoniacque dans le fromage	191

III. FACULTÉ DE MÉDECINE.

1. M. Tsinamdzgvrichvili, Un cas d' anémie pernicieuse de Biermer. (173=)	193
2. N. Makhviladzé, Quatre cas de pellagre à Tiflis	230
3. Z. Maïssouradzé, Anomalie congénitale des reins (Rein en fer à cheval).	265

შ ი ნ ა ა რ ს ი

I. სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი.

გვერდები

1.	ი. ყიფშიძე (†), ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში	1
2.	შ. ნუცუბიძე, ბუნებისათვის ცნებისა	9
3.	კ. კეკელიძე, ნაწყვეტი ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორიიდან (ცხოვრება ილარიონ ქართველისა)	39
4.	დ. უზნაძე, <u>ლეიბნიცის</u> <i>PETITES PERCEPTIONS</i> -თა ადგილი ფსიქოლოგიაში	68
5.	ა. შანიძე, ნასახელარი ზმნები ქართულში	87
6.	ს. ავალიანი, ხაზანი	97
7.	ე. თაყაიშვილი, შენიშვნები ზარზმის ეკლესიისა და მის სიძველეთა შესახებ	105

II. სამათემატიკო-საბუნებისმეტყველო ფაკულტეტი.

1.	პ. მელიქიშვილი, ჩვენი სასმელ-საჭმლის ქიმიური შემადგენლობა	125
2.	G. Nikoladze, Sur une méthode nouvelle de la géométrie analytique	140
3.	A. Razmadze, Deux propositions du calcul des variations	157
4.	პ. მელიქიშვილი, ჩვენი ღვინის ქიმიური შემადგენლობა	173
5.	თ. ბებურიშვილისა და ნ. ციციშვილი, კახური ღვინოების ანალიზები	184
6.	ნ. ციციშვილი, ამონიაკის განსაზღვრა ყველში	191

III. სამკურნალო ფაკულტეტი.

1.	მ. წინამძღვრიშვილი, შემთხვევა Biermer-ის პერიცი- ოზული ანემიისა (173=)	193
2.	ნ. მახვილაძე, პელლაგრის ოთხი შემთხვევა ტუილისში	230
3.	ზ. მაისურაძე, თირკმლების თანდაყოლილი ანომალია (ნალი- სებრი თირკმელი)	256

რედაქციისათვის

წინამდებარე ნომერი ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბისა დაიბეჭდა 400 ცალი. ამათგან 250 ცალი მთლიან წიგნებად არის აკინძული, ხოლო დანარჩენი 150 ცალი გაყოფალია სამ-სამ ნაწილად და გამოშვებულია ცალკე ნაკვეთებად ფაკულტეტების მიხედვით.

რადგანაც უნივერსიტეტს თავისი სტამბა ჯერ არ მოეპოვება, ხოლო ტფილისის სტამბები ამ უამად იმდენად მოწყობილნი არ არიან, რომ უნივერსიტეტის მრავალმკრივი საქმიანობა და მოთხოვნილება დააკმაყოფილონ, ამიტომ ტექნიკურად შეუძლებელი კდება ყველა ფაკულტეტის წევრთა გამოკვლევების მოთავსება ერთს მოამბეში და ჟურნალის თავის დროზე გამოცემა. ამ მიზეზით პირველი ნომრის ბეჭდვა მეტად გაჭიანურდა. და რომ ასეთი დაყოვნება ჟურნალისა შემდეგში მაინც აცილებული იყოს, პროფესორთა საბჭომ გადაწყვიტა, რომ ამიერიდან თეთულმა ფაკულტეტმა ცალკე გამოსცეს თავისი საკუთარი მოამბე.

1. სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტი.

1.

ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში

იოსებ ყიფშიძის (†).

(შესავალი ლექცია, წაკითხული პეტროგრადის უნივერსიტეტში 1915 წელს 9 ოქტომბერს¹⁾).

ვიწყებ რა კურსის კითხვას ძველი ქართულისა და მეგრულის შესახებ, მსურს ჩემს პირველ ლექციაში ერთს იმ მრავალ სახმო წესთაგანს შევეხო, რომელნიც საერთოა არიან დასახელებული ენებისთვის, სახელდობრ ბგერათა ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესს.

ბგერათა ასიმილაცია (ე. ი. დამსგავსება) და დისიმილაცია (ე. ი. განსგავსება, განსხვავება) თაროდ იხმარება ამ ენებში; ამ წესთა მოქმედება თავს იჩენს ფეხის ყოველ გადადგმაზე ენის შესწავლის დროს; და ამიტომ, თუ წინასწარ, მოკლედ მაინც, არ გათვალისწინებულ იქნა წესები, რომელნიც ბგერათა ასიმილაციას და დისიმილაციას განაგებენ, გამოუცნობი და გაუგებარი დაგვრჩება მრავალი ფაქტი არა მხოლოდ მორფოლოგიურისა და ეტიმოლოგიურის ხასიათისა, არამედ სინტაქსურისაც, რამდენადაც ასიმილაცია და დისიმილაცია ცალკე სიტყვების საზღვრებს სცილდება და მეზობელი სიტყვების საბოლოოვებსა და თავკიდურებზე ვრცელდება.

ასიმილაციისა და დისიმილაციის მოვლენათა შესწავლის დროს ჩვენს ენებში ორი დასაბამის ბრძოლას ვაშჩნევთ: ერთია წმინდა ფონეტიკური დასაბამი, რომელიც ხელს უწყობს ბგერათა ასიმილაცია-დისიმილაციას, და

1) რუსული აგტოგრაფიდან გადმოთარგმნილი ს. გორგაძის მიერ კვადრატულ ფორხილებში ჩასმული სიტყვები დედანში არ არის და მთარგმნელს ვკუთვნის).

მეორე სამორფოლოგიო და საეტიმოლოგიო, რომელიც ხელს უშლის ამ მოვლენებს.

ძველს ქართულ ენაში, რომელიც მწერლობითი და, მაშასადამე, რამოდენადმე ხელოვნური ენაა, მოჩანს ასიმილატორული ტენდენციების წინააღმდეგი მიდრეკილება, — დაკულ იქნას მწყობრი და ბროლივით წმინდა მორფოლოგიური და ეტიმოლოგიური სტრუქტურა ენისა; მეგრულში კი, რომელიც სალიტერატურო ენა არ არის, პირიქით, უპირატესობა ეძლევა ფონეტიკურ დასაბამს, რომელიც არ არის შემოზღუდული არავითარი პირობითი მწიგნობრული საგრამატიკო კანონით. მაგრამ ძველს ქართულ ენაშიაც (ახალ ქართულზე რომ აღარა ვსთქვათ რა) ამოსჩქეფს ხოლმე აქა-იქ ეს მძლავრი ასიმილატორული ნაკადული: იგი გვხვდება უკვე მე-IX-X საუკუნეებში (უფრო გვიანდელზე აღარას ვამბობთ).

[მაგრამ იკითხება:] რა და რა სახის ასიმილატიას აქვს ადგილი ქართულსა და მეგრულში? ქართულსა და მეგრულში ყველა სახის ასიმილატია გვხვდება: პროგრესიული, რეგრესიული და საურთიერთო; მაგრამ მაშინ, როცა პირველი და განსაკუთრებით უკანასკნელი იშვიათია, რეგრესიული ასიმილატია გაბატონებულია და ამ ენების დამახასიათებელს თვისებას წარმოადგენს.

ასიმილატია ანუ დამსგავსება წარმოებს თანხმოვნისა თანხმოვანთან, ხმოვნისა ხმოვანთან და ხმოვნისა თანხმოვანთან როგორც მეზობლად მდგომ, ისე არამეზობელ ბგერათა შორისაც. უმეშვეოდ მეზობელ თანხმოვან ბგერათა შორის მხოლოდ ნაწილობრივი ასიმილატია ხდება, სრული კი არასოდეს, რადგანაც ქართულსა და მეგრულს ისეთი თვისება აქვსთ, რომ სცდილობენ თავიდან აიშორონ ერთისა და იმავე თანხმოვნის ზედი-ზედ გამეორება ან გაორკეცებული თანხმოვნების ერთად დასმა. თუ გაორკეცებული თანხმოვნები გვხვდება, ასეთი მოვლენა მხოლოდ მორფოლოგიურისა და ეტიმოლოგიურის ხასიათისაა. თანაც თანხმოვანთა გაორკეცება (მორფოლოგიური ხასიათისა) გვხვდება სახელებშიაც და ზმნებშიაც. მაგალითად, როცა მიცემითისა და მოთხრობითი ბრუნვების დაბოლოებანი, სახელდობრ სანი და მანი (< მან), შეხვდებიან სახელთა ფუძეების ამგვარსავე ბოლოკიდურებს (ИСХОДЫ), მაშინ წარმოებს თანხმოვანთა გაორკეცება: ქუთაის-ი, მიცემ. ბრ. ქუთაის-ს, ფას-ი ფას-ს; (ჰ)ომ-ი, მოთხრ. ბრ. (ჰ)ომ-მან და სხვ. ამგვარსავე მოვლენას ვხედავთ იმ შემთხვევაშიაც, როცა უსახო (неоформленный) ნაცვალსახელოვანი ობიექტური თავსართები მ, გ, ს შეხვდებიან ზმნათა ფუძეების ამგვარსავე თავკიდურებს: მ-მალავს, (ფუძისაგან: მალვა), მ-მსახურებს, გ-გუემს, გ-გავს და სხვ.

თანხმოვანთა ეტიმოლოგიური გაორკეცების მაგალითები უფრო ნაკლებია. ორი ძირია, საკუთრივ, თავში გაორკეცებული თანხმოვნებით, რააც წარმოშობდგარა ისტორიულად, როგორც შედეგი ხმოვნის გამოვარდნისა ამ თანხმოვანთა შორის: **თთუპ** (მეგრ. **თუთა** „მთვარე“) და **ჩჩვლი**¹. მაგრამ ამ სიტყვებშიაც გაორკეცებული თანხმოვნები მტკიცედ არა დგანან, ერთი მათგანი იკარგება და, ახალ ქართულზე რომ არაფერი ვსთქვათ, უკვე ძველ ტექსტებში გვხვდება ფორმები: **თუე**||**თვე** და **ჩვლი**||**ჩვილი**. ამავე მიზეზით ქართულსა და მეგრულში არა გვხვდება თავსართ-თანდებულების თანხმოვან ბოლოკიდურთა ასიმილაცია ფუძეების თავკიდურებთან, როგორც არის მაგალითად ინდოეთ-ევროპის ენებში, სადაც თავსართ-თანდებულების თანხმოვან ბოლოკიდურთა და ფუძეების თავკიდურ თანხმოვანთა შორის სრული რეგრესიული ასიმილაცია ხდება ხოლმე (მაგალითად, თუნდაც სიტყვაში **ასიმილაცია**=**ასსიმილაცია**: *assimilis* < *adsimilis*, რომელსაც დღევანდელ ლექსიაში ასე ხშირად ვიპოვებთ ხოლმე). ქართულში კი ასე არ არის: **წარ-ტყუენვაჲ**, **წარ-სხმაჲ**, **გან-თავისუფლებაჲ** და სხვ. ხოლო, სადაც თავსართის ბოლოკიდური და ფუძის თავკიდური თანხმოვნები ერთნი და იგივენი არიან, იქ თავსართის თანხმოვანი მეტ ნაწილად გამოიტოვება, გამონაკლი იშვიათია. აი მაგალითი: **წა-რღუნა** (< **წარ-რღუნა**), **გა-ნათლება** (< **გან-ნათლება**).

ქართულსა და მეგრულში მეზობელ თანხმოვანთა შორის შესაძლებელია მხოლოდ არასრული ანუ ნაწილობრივი ასიმილაცია. მაგალითად, **მსგავსი** ჩვეულებრივ ისმის **მზგავსი**, ყრუ სანის მეღერ განთან რეგრესიული ასიმილაციის გამო; **ღწევა** იმავე რეგრესიული ასიმილაციის ძალით გამოითქმის **ხწევა**, [აგრეთვე] **ხანძთაჲ**||**ხანცთაჲ** [და სხვ.]. სიტყვა **უძს** (უძევს,) ხშირად გვხვდება ამ სახით **უც** (< **უცს**), მეღერი ძილის ყრუ სანთან რეგრესიული ასიმილაციის გამო. იმავე დროს თვითონ სანი ქრება, რადგან იგი შედის შემადგენელ ნაწილად აფრიკატ ცანში (< თ + ს). აქედან და ამავე კანონის ძალით: **თანაგუაძს**||**თანაგუაც**, **გუერდს**||**გუერც** (< **გუერთს**); [აგრეთვე] **ლა-ლატყო**, **ქვიტკირი**, **სახლიდგან**, **ქწერს** და სხვანი.

მეგრულიდან საკმაო იქნება მოვიტანოთ: **ფ-თას-ნქ** („ვთესავ“), ნაცვლად ფორმისა **ვ-თას-ნქ**, სადაც ყრუ თანის წინ 1-ლი პირის სუბიექტური მეღერი პრეფიქსი ვინი შეცვლილია ყრუ ფარად; **პ-კათანქ** („ვკრებ“), რომელ-

1) ალბად იმავე მნიშვნელობის ძირისაგანაა **თოთო**, საიდანაც თანხმოვანთა ასიმილაციის გზით **ჩოჩო** და აქედან სიტყვა **ჩოჩორი**, რააც აღნიშნავს **მწყრის ბახალას** ან **ვირის კვიცს**, საკუთრივ კი არც ერთს, არც მეორეს, — არამედ საზოგადოდ **შვილს**, **ბარტყს**, **ნორჩს**, **პატარას**. აქ ჩვენა გვაქვს პირვანდელი, ონის გამოვარდნაბდე, შეუკუმშავი ფორმა **ჩჩვლი**-სა.

შიაც იმავე ვინის ნაცვლად ყრუ კანის წინ ჩნდება ყრუ პარი; მ-ნატრულენქ („ენატრულობ“), სადაც პირველი პირის იგივე თავსართი ვინი ცხვირის-მიერი ნარის წინ ისმის მანად. [ასეთივე ნაწილობრივი რეგრესიული ასიმილაცია მოქმედობს შემდეგს მაგალითებშიაც:] ხოჯქ|ხოჩქ „ხარმა“, დუდქ|დუთქ „თავმა“ [და სხვ.].

პროგრესიული ასიმილაციის ნიმუშად (რომელიც ფრიად იშვიათია) შეგვიძლია დავასახელოთ ძირეული ბგერების ნაცვალ-მორიგეობა (чередование): ხდ|ხო, ცდ|ცთ: ხდომა|ხოტომა, ცდომა|ცთომა.

ამგვარად, უმეშვეოდ მეზობელ თანხმოვან ბგერათა შორის ქართულსა და მეგრულში წარმოებს მხოლოდ ნაწილობრივი ანუ არასრული ასიმილაცია, უმეტესად რეგრესიული.

სრული რეგრესიული ასიმილაცია თანხმოვნებისა თანხმოვნებთან მხოლოდ მაშინ არის ხოლმე, როცა მათ შორის ერთი ან რამოდენიმე ბგერადგას; მაგალ., მეგრ. ხათეცი|ხაცეცი („პატარძალი“), ან კიდევ რთულ სიტყვებში, მაგალ., მეგრ. შქა-სერი („შუა-ღამე“) შინის ხანთან რეგრესიული ასიმილაციის გამო გამოითქმის სქასერი. სრული რეგრესიული ასიმილაციის განსაკუთრებით თვალსაჩინო მაგალითებს იძლევა ის ქართული სიტყვები, რომელთაც თავსართად უზის სი resp. სე, აგრეთვე ქართული და მეგრული სიტყვები სა თავსართით. შინება ზმნისაგან სი- თავსართის შემწეობით იწარმოება სიტყვა სი-ში, მაგრამ სრული რეგრესიული ასიმილაციის ძალით ში-ში; შივება ანუ შიება-ესაგან იმავე თავსართის შემწეობით წარმოებულია სიტყვა სი-მშილი. ხოლო ასიმილაციის ძალით ში-მშილი; მსგავსადვე: შთობა-ესაგან სი-შთვლი|შიშთვლი (ში-შდვლი: იპოლიტე, გვ. LI, X საუკ. ¹. ამ მაგალითებში თუმცა დამსგავსებული ფორმა უფრო ხშირად გვხვდება, მაგრამ ძირითადი ფორმა მაინც საბოლოოდ განდევნილი არ არის. გვხვდება კი ისეთი სიტყვებიც, საიდანაც ძირითადი ფორმა სავსებით განდევნილია დამსგავსებული ფორმის სასარგებლოდ; მაგალ., შე-შა (კილოკავებში ში-შა), ნაცვლად ფორმისა *სე-შა (*სი-შა, მეგრ. დი-შქა²); სიტყვისაგან ცხელი, სიტყვ-სთან ერთად, გვაქვს ცე-ცხლი, ნაცვლად

¹) [გამოცემა ნ. შარჩიას: Тексты и Разыскавия по Армяно-Грузинской филологии, წ. III]

²) [აქ დედნის მე-13 ფურცლის უკანა გვერდზე განსვენებულ პროფესორს შემდეგი უნიშვნა მიუწერია ქართულად]:

„19²⁰/_{II} 18. ცი-ცინათელა (< სი + ცინ + ნათელა); ერთმა მსმენელმა: სი-სინათელა (ვითომც სინათლ-იდან წარმოებულია). თუ ეს მართალია (სი-სინათელა), მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ პროგრესიული ასიმილაცია: სი-სინათელა > სი-ცინ(ნ)ათელა“.

ფორმისა *სე-ცხლი, სრული რეგრესიული ასიმილაციის ძალით ხანისა ცანთან (მეგრ. და-ჩხირი): [ამავე გვარის მოვლენას წარმოადგენს შემდეგი მაგალითებიც:] სა-შვალი || შა-შვალი, ში-შიშულე (სინას მთა: ზელნაწ. № 5) || სი-შიშულე. აქვე უნდა მოვიხსენოთ თანამედროვე ქართულში საკუთარი სახელი შაშა, რომელთანაც პარალელურად არსებობს საშა; მეგრულში წა-წიბელი < სა-წებელი (ნასესხებია ქართულიდან). ქართული თავსართების სი და სა-ეს საბადლოდ მეგრულში, თუმცა ყოველთვის არა, მაგრამ ხშირად გვაქვს: დი- და და-. უკანასკნელი (დი-) ასიმილაციის ძალით იქმნება ძი-: ძი-ცა (არასრული რეგრესიული ასიმილაცია) = ქართ. სი-ცილი (ცინება-ესაგან). და როცა სომხურში გვხვდება ბი-ბაჟი წი-წად, ჰაჯურში ბაჟი წად („სიცილი“) მაშინ, — როგორც ვინდა იყოს ამ სიტყვის ძირი, ინდოევროპული, როგორც Hubschmann-სა აქვს (ბერძნ. γέλα¹), თუ იაფეტური, ქართულ-მეგრულ ცნ|ცლ ძირის სიტყვებთან ერთად ამოსული, — თავსართი ბი- წი- უეჭველად იაფეტურია, ნაცვლად სი-სა, ისევ იმავე სრული ასიმილაციის შედეგით ძირულ ბ წილთან. და ზნა ბი-ბაჟიმ წი-წადამ ანუ ბი-ბაჟი-ხმ წი-წად-ემ („ვიცინი“) აგრეთვე ნაწარმოებია იმავე თავსართით, რომელიც მაჩვენებელია ზნების მეორე ქლევისა (порода) იაფეტურ ენებში.

ამგვარად, იაფეტური ელემენტები სომხეთის ენებში, უკვე საკმაოდ აღმოჩენილნი ჩემი ძვირფასი მასწავლებლის [ნიკო მარრიის] მიერ², შეიძლება გამრავლებულ იქნეს სხვა მხრივაც.

¹) (H. H ü b s c h m a n n, Armenische Grammatik, Leipzig, 1897, 33. 455).

²) (იხ. Н. Марр, 1. Къ вопросу о ближайшемъ родствѣ арм. языка съ иверскимъ (Зап. Восточ. Отд. Импер. Русскаго Археол. Общества XIX, 1910, 33-069—072);

2. Яфетич. у въ арм. языкѣ (Зап. Вост. Отд. XIX, 1910, 33. 0154—0159);

3. Яфетич. происхождение арм. слова шугагесу пророкъ (Извѣстия Импер. Академіи наукъ 1909, 33. 1153—1158);

4. Два яфетическихъ суффикса -te (-ti = -t) въ грамматикѣ древнеарм. языка (Извѣстия И. А. Н. 1910, 33. 1245—1250);

5. Яфетич. происхождение найскаго բերանъ берли ротъ (Извѣстия И. А. Н. 1910, 33. 1491—1494);

6. Яфетическіе элементы въ языкахъ Арменіи:

I. (Извѣстия И. А. Н. 1911, 33. 137—145).

II. (იქვე, 33. 469—464);

III. (იქვე, 1912, 33. 595—600);

IV. (იქვე, 33. 831—834);

V. (იქვე, 1913, 33. 175—181);

ასიმილაცია ხმოვნებისა ხმოვნებთან გავრცელებულია აგრეთვე ქართულში, განსაკუთრებით მის კილოებში, და მეგრულში. ხმოვანთა შორისაც რეგულარული ასიმილაცია უპირატესობს. მაგრამ გვხვდება პროგრესიულიც. ხშირად — საურთიერთოც.

ხმოვანთა სრული ასიმილაციისათვის საჭირო არ არის ისეთი გაშორებული შორება დასამსგავსებელი ბგერებისა, როგორც სჭირდება თანხმოვნებს: იგი წარმოებს ერთიმეორის გვერდით მდგომ ხმოვანთა შორისაც, ქართული ენის იმ თვისების თანახმად, რომლის ძალითაც ერთი და იგივე ხმოვანი შეიძლება გაორკეცებულ და გასამკეცებულ იქნეს: აახლებს, გან-აახლებს || გა-აახლებს.

სრული პროგრესიული ასიმილაცია მოჩანს რიგითს რიცხვითს სახელებში, სადაც მე თავსართის ენის გავლენით [რაოდენობითი სახელების დაბოლოება] ი, ა იცვლება აგრეთვე ენად: ორი — მე-ორე, სამი — მე-სამე, ცხრა — მე-ცხრე და სხვ. მეგრულში კი თავსართად ზის მა, რის გამო დაბოლოებაც შესაფერისად იცვლება: ჟირი — მაჟირა („მეორე“), სუმი — მასუმა („მესამე“) და სხვ.¹

ძველი ქართული ენა ხმოვანთა შორის ასიმილაციისათვის ცოტა ნიმუშებს იძლევა, სამაგიეროდ ახალი ქართული მისი კილოებითა და მეგრული კი — ბევრ მაგალითს გვაძლევს.

აი მაგალითები სრული რეგრესიული ასიმილაციისა: რკიალა || რკაალა („რკვევა“, „რკლევა“), ოგაფა || აგაფა („სახნისი“), ბარგუა („მარგვლა“), ბერგი („თოხი“) განუა („წოვნა“) || გენი „ზო“, ნდიი („მღვი“). ნდიი-ს ნაცვლად.

ასიმილაციის გავლენა [მეგრულში] განსაკუთრებით ძლიერია თავსართთანდებულებსა და ზმნათა ფუძეებს შორის, აგრეთვე ამ უკანასკნელებსა და ხვა და სხვა ნაწილაკებს შორის, როგორცაა, მაგალითად, უარყოფითი ნაწილაკი ვა და დამტკიცებითი კო.

მაგალითად, [ზმნების] მეორე ქცევის დამახასიათებელ ხმოვან ინსა და თავსართთა ხმოვან ბგერათა ონსა და ენს შორის ჩნდება სრული რეგრესი-

VI. (იქვე, გვ. 417—426);

VII. (იქვე 1914, გვ. 357—364);

VIII. (იქვე, გვ. 1235—1249);

IX. (იქვე, 1916, გვ. 233—238);

7. Яфетическія названія деревьевъ и растеній (Извѣстія И. А. И. 1915, гв. 769—780, 821—852, 937—950).

¹) ნაწილობრივი რეგრესიული ასიმილაციის მაგალითად გამოდგება ქრისტიანი-ს გვერდით ქრისტეანი, ენის ანთან ასიმილაციის გამო, თხლიანი (თხლე), აგრეთვე მეგრულში: ყუღიამი „სახლიანი“ (ყუღე), ბადიამი „ბადიანი“ (ბადე), მიანკე „მიანწა“ (მე-ნკაჟა).

ული ასიმილაცია: ქი-იბთხი (\leftarrow ქო + იბთხი) „ვითხოვე“, კიდი-ივხვი (\leftarrow ქო + ღო + ივხვი) „დავემხვე“, გინი-იბგი (\leftarrow გინო + იბგი) „გაღვიხადე“, ქიში-ივლი (\leftarrow ქე + მე + ივლი, ზნისაგან მე-ღალა) „მივიტანე“. სრული რეგრესიული ასიმილაცია არის ხოლმე III და IV ქცევათა ელემენტის ანსა და თავსართთა ხმოვნებს შორისაც, მაგალ. ო: ქა-აგური (\leftarrow ქო + აგური) „დაემსგავსე“, ქა-აგურუ [„დაემსგავსა“]. ონიც უნის წინ აგრეთვე დაემსგავსება უკანასკნელს: ღუ-უძახი (\leftarrow ღო + უძახი) „დაუძახე“; მუ-ულა (\leftarrow მო + ულა) „მოსვლა“.

არ შეეჩერდები ხმოვანთა შორის ნაწილობითს ასიმილაციაზე, საკმაო რამოდენიმე ნიმუში: მუ ორე, [„რა არის“] აქედან: მო ორე \geq მორე; ვა უძირე, ვო უძირე [„არ უნახავს“]; ვე ითმართენა (\leftarrow ვა ითმართენა) „არ გამოგვესვლება“. პარალელურად ვპოვებთ ქართული ენის იმერულ კილოკავშიაც; ამ კილოკავს, მეგრულთან მეზობლობის მეოხებით, ბევრი რამ აქვს მასთან საერთო; აშკარა მეგრულის გავლენაა, როცა ამბობენ: რე იქნა („რა იქნა“) რო უყავი („რა უყავი“), რუ უნდა („რო(მ) უნდა“) [და სხვ.].

თანდებულთა ანსა და ზმნათა ქცევის მაჩვენებელ ინს შორის ჩნდება საურთიერთო ასიმილაცია, რომელიც საბოლოოდ იძლევა საშუალო ბგერას ენს ან ეე-ს: გე-ეზხარი (\leftarrow გა + იზხარი: გა-ხარება) „გავიხარე“, მიდე-ელი (\leftarrow მიდა + ილი: მიდა-ღალა) „წაიღე“, ვე ენგარა ანუ ვ'ენგარა (\leftarrow ვა ინგარა) „არ იტირო“ (დამტკიცებითი ფორმაა ინგარი), ვე ელა (\leftarrow ვა + ილა) „არ წახვიდე“ (დამტკიცებითია ილი).

საურთიერთო ასიმილაცია ზოგჯერ ხდება თანხმოვანი ბგერის გადაღმადმოღმაც ანსა და ინს შორის: ვე გშართე (\leftarrow ვა + გიშა + რთე) „არ გამოვიღა“. ამასთანავე ასიმილაციის მსვლელობა ასე უნდა წარმოვიდგინოთ: ვა გიშართე, ვა იგშართე, ვ(ე) ეგშართე.

[იგივე მოვლენაა] სახელებში: ამბეე [„ამბავი“], კარეე [„კარავი“] და სხვ. ორი ონი ფეხს ვერ იკიდებს, მათ ადგილს იჭერს ანი: ქღა-აგურუ (\leftarrow ქო + ღო + ოგურუ) „დაასწავლა“, 1 პირ. ქღე-ვ-ოგურე; მო-ოჩამალი-ს ნაცვლად (მო-ჩამა) არის მა-აჩამალი [„მოსაცემი“]; ქო-ოკო-ს ნაცვლად — ქა-აკო [„უნდა“].

ამიტომაც, ვა აკო (\leftarrow ვა + ოკო) „არ უნდა“ ნაწარმოებია არა პროგრესიულის ასიმილაციით, როგორც პირველი შეხედვით შეიძლება გვეჩვენოს, არამედ ზემოაღნიშნული სქემით: ჯერ მომხდარა სრული რეგრესიული დამსგავსება ანისა ონთან: ვო ოკო და მხოლოდ შემდეგ ოო-საგან წარმომდგარა აა.

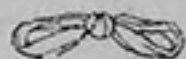
ორი ა მიიღება ინისა და ონისაგან. სხვანაირად ვერ აიხსნება წარმო-

შობა ფორმისა: ჟა(ა)რნეჩი („ორმოცი“), როგორც მოგეხსენებათ, მეგრულში, ისე როგორც ქართულში. ოცეული სათვალავია 2×20 , 3×20 და სხვ.): სუმონეჩი ანუ რეგრესიული ასიმილაციით სუმენეჩი (\leftarrow სუმი („სამი“) + ნ (ჩანაბთი) + ეჩი („ოცი“)), ოთხონეჩი („ოთხმოცი“). „ორმოცი“-სათვის უნდა ყოფილიყო * ჟირონეჩი (ჟირი („ორი“) + ეჩი), მაგრამ არის ჟა(ა)რნეჩი. ცხადია, აქაც მომხდარა რეგრესიული ასიმილაცია: ჟორონეჩი, ხოლო ამ უკანასკნელისაგან სხვა რომლისაზე ფორმის მიღება გარდა ჟაარნეჩი-სა შეუძლებელია.

ბევრათა დისიმილაცია ქართულსა და მეგრულში წარმოებს ნარნარა (Плавные) და ცხვირის მიერ თანხმოვანთა შორის. ამასთანავე, მეგრულში ჯერჯერობით შემჩნეულია მხოლოდ პროგრესიული დისიმილაციის შემთხვევები, მაგალითად: ირიფელი \leftarrow ირიფერი („ცველაფერი“), ჟირჟილი \leftarrow ჟირჟირი („ორ-ორი“), ჯგირი ლე \leftarrow ჯგირილე („კარგია“); ხოლო ქართულში აღგილი აქვს უმთავრესად რეგრესიულ დისიმილაციას, მაგრამ არის პროგრესიული დისიმილაციის შემთხვევებიც. კლასიკური ორ-ორი-ს გვერდით გვხვდება ოროლი, არ არის არალი, ერთჯერ ერთჯელ, ჭურჭერი ჭურჭელი. [ასევე ხდება ნასესხებ სიტყვებშიაც:] ზარალი (არაბ. ضرر 'სარარ'), ოლარი (ბერძნ. ὄλαριον), ალაჯორი არაჯორი (\leftarrow სომხ. առաջաւոր არაჯორ). სუფიქსი -ური, რომელიც იხმარება ზედსართავთა საწარმოებლად ხალხთა და ქვეყანათა სახელებისაგან, — როგორც მაგალ. კახ-ური, აფხაზ-ური, — როცა სიტყვის ფუძეში უკვე არის ბგერა რ, იცვლება —ული-დ: რუს-ული, ქართ-ული და სხვ.

რეგრესიული დისიმილაციის ნიმუშად შეიძლება აღნიშნულ იქნას ისეთი სიტყვები, როგორც: წრეულს, ნაცვლად ფორმისა წლეულს (წელი), სულნელი ანუ სურნელი, ნაცვლად სუნნელი-სა.

ამგვარად, ქართულსა და მეგრულში თუმცა ყველა სახის ასიმილაცია და დისიმილაცია გვხვდება, მაგრამ უპირატესნი და დამახასიათებელი არიან: რეგრესიული ასიმილაცია და პროგრესიული დისიმილაცია.



ბუნებისათვის ცნებისა

შ. ნუშუბიძისა.

ფილოსოფიური შემოქმედება დაკავშირებულია ცნების ბუნების გაგებასთან. შემთხვევითი არ იყო, რომ სოფისტური რელატივიზმით დაშლილი შემეცნების შენობა მხოლოდ ცნებათა მეოხებით აღადგინეს, და სოკრატეს მნიშვნელობაც სიბრძნისათვის გაუგებარი იქნებოდა გარეშე მისი ნააზრვეის ცნებათა წყობის აღმოჩენასთან დაკავშირებისა. შემდგომმა ხანამ ნომინალისტურ-გრამმატიკულ ინტერპრეტაციების ქსოვილში გახვევით არა ერთხელ საგრძნობლად უშინაარსო გახდა ცნების ბუნება. მუდამ და ყოველგან, როდესაც კი შემეცნების ღირებულების გაფასების საფრთხე გაჩნდებოდა, შედარებითი და მიმართებითი შეუღარებელის და აბსოლუტურის განიავებას შეეცდებოდა. ასეთ შემთხვევებში კვლევა-ძიების ცენტრალ პრობლემად იგივე ცნების ბუნება გადაიქცეოდა. ანტიკურმა ხანამ ამ მხრივ სოფიზმისა და სოკრატიზმის შებრძოლების სახით შთამგონებელი სურათი დასტოვა; საშუალო საუკუნეებში კვლავ გაჩაღდა სასტიკი ბრძოლა ნომინალისტებსა და რეალისტებს შორის, ხოლო ახალ დროში წმიდა ლოღიკის საგნის ძიების სახით აზროვნება კვლავ მიმართულია ბუნებისაკენ ცნებისა. ფილოსოფიური აღლო საკმაოდ შთააგონებს თანამედროვე მოაზროვნეთაც, რომ ცნების ბუნებაშია ის მთავარი ნასკვი, რომლის გახსნა ფილოსოფიური ძიების საგანთა ახსნაც იქნებოდა.

არა მარტო შემოქმედებით დაპირისპირებაში ისახება ცნების ბუნება, როგორც კლასიფიკაციის პრინციპისა. გარეშე ასეთი დაპირისპირებისა, თავის-თავად აღებული, ყოველი ფილოსოფიური მიმართულების სხვაობა ცნების ბუნების გაგების სხვაობასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. ცნების გადაქცევა წარმოდგენათა მიმდინარეობის მხოლოდ ერთ-ერთ სახიერებად, თუნდაც მათი თანმიმყოლობის მუდმივობის კანონად, აცლის დამოუკიდებელ შინაარსს და სახელწოდებასთან დაახლოებით ნომინალისტურს წარმავლობამდის აქვეითებს. თუ ასეთი გაგება ერთხელ დაკანონებულია, იგი დაცული რჩება მთელ შემოქმედებაში და როგორც მსოფლიოს სურათი, ისე მისი სხვა და სხვა ასახება სახელწოდებით ზღვარდებულს ვერ გასცილდება.

შემეცნება, მსოფლიოს შემადგენელი ელემენტები, მათი შეწყობის საკითხი, მოკლედ, გნოსეოლოგია, ონტოლოგია, კოსმოლოგია, ერთი ნაკადის სახეულებად გამოდიან და ცნებაში ნაგულისხმევ რელატივიზმს ხელსახებად ხდიან. ასეთივე მდგომარეობაა მეორე შემთხვევაშიც: ცნების წარუვალი შინაარსის აღიარება წამსვე აბსოლუტურ საფუძვლებზე აყენებს ნააზრევს და შინაგანი აუცილებლობით, რეალობის გამოსახვასთან დაკავშირებული, არკვევს იმავე დროს როგორც შემადგენლობას ნაწილებისა, ისე ნაწილთა შედგენის საკითხს. მრავალგვარია ამის გაგება ფილოსოფიის ისტორიაში, ხშირია ცდა დასაბუთებისათვის ორიგინალი გზების ძიებისა, და, რა განსხვავებაც უნდა იშლებოდეს მკვლევარის წინ, ცხადი უნდა იყოს მისთვის განუწყვეტელი კავშირი მიმართულებათა განსხვავებასა და ცნების ბუნების გაგების სხვადასხვაობას შუა.

ცნების ბუნების გარკვევას კიდევ ერთი მხრით აქვს დიდი მნიშვნელობა. საერთო გასაქანის დაბასიათებით ორი გზაა გამოკვეთილი ფილოსოფიურ შემოქმედებაში. ორივეს, რა თქმა უნდა, მსოფლიოს „ნამდვილ სინამდვილესთან“ აქვს საქმე, რადგან გარეშე ამისა აზროვნება ყოველ მნიშვნელობას დაკარგავდა. ხოლო თვით მიმართვა სინამდვილესადმი სხვაელება იმისდა მიხედვით, სწვდება თუ არა აზროვნება სინამდვილის ცხოველ ასახებას, თუ მის მრავალ სახიანობას აზროვნების მიერ შემუშავებულ სქემებში გამოხატავს. პირველ შემთხვევაში გზა სინამდვილის მიწოდებისა პირდაპირი და უშუალოა, ხოლო მეორე შემთხვევაში არა პირდაპირი და შუალოებითი. ამისგან დამოკიდებულია ორივე შემთხვევის არსებითი განსხვავება. პირველ შემთხვევაში აზროვნებას არ საზღვრავს რა გარეშე თვით სინამდვილისა და მასთან პირდაპირ დაკავშირებულ პირობებისა. მეორე შემთხვევაში კი ზღვარმდებელია სქემა სინამდვილის რაციონალისტურ ასახებისა. პირველ გზას ხშირად ახასიათებენ, როგორც მისტიკურს, ინტუიციურს, განსჯერტას გზას, ხოლო მეორეს—როგორც რაციონალისტურს, დისკურსიულს. უკანასკნელ შემთხვევაში განსაკუთრებული გზა აზროვნებისა ჩვეულებრივად ცნებას უკავშირდება.

ფილოსოფიაში თითქმის ურყევ დებულებად არის მიჩნეული, რომ ინტუიციურსა და დისკურსიულ აზროვნებას შუა გარდუვალი წყვეტია. ორივე შემთხვევას უკავშირებენ ისეთ ძირითად განსხვავებას თვით აზროვნების ბუნებაში, რომ გარეგნულად ასეთი გარდუვალობა მართლაც კანონიერს სახეს იღებს და თვით შემეცნების მიზნებისათვის ასეთი გაყოფა მიზანშეწონილად მიაჩნიათ. აშკარად არის მიჩნეული, რომ თუმცა დისკურსიულ აზროვნების სფეროში აღამიანს ხელთ აქვს უტყუარი თანმიმდევრობა საბუთისა და დასაბუთებულისა და ამით შემეცნების იდეალი საკმაოდ გა-

მოკვეთილია, მაგრამ მაინც რჩება ვრცელი არე სინამდვილისა, სადაც ასეთივე დალაგებით არ ხერხდება დასაბუთების გამოჩაბვა, ხოლო თვით ათვისება სინამდვილისა გაუუქმებულა. შეუდარებლად დიდია არე ამრიგად შემეცნებელისა, მისთვის არ მოიპოვება დისკურსიულად ჩამოსხმული სილლოგისტიკა, მაგრამ გაუუქმებული სახე სინამდვილისა მთელი თავისი კონკრეტულობით აი აქ, ჩვენი გონების წინაშე, იშლება და მისი უარისყოფა მთელი არსის საფუძვლის გამოშლა იქნებოდა. ამიტომაც არის, რომ უმეტეს შემთხვევაში დისკურსიულ აზროვნების ფარგალს ინტუიციურის მხოლოდ მკირედ ნაწილად სახავენ. ის თითქო აქა-იქ გაფანტული სალი კლდის კუნძულია, რომლის ირგვლივ ღრიალებს „ნამდვილი სინამდვილე“ (вещь в-се) ზღვაებურ სტიქიონისა. თანამედროვე მეცნიერებას იმდენად რადიკალურად მიაჩნია ოროვე შემთხვევის შუა განსხვავება, რომ აზროვნებაში ორი გასაქანის არსებობა შეურყეველ ჭეშმარიტებად მიაჩნია¹.

მაშასადამე საკითხი ასე დგას: დისკურსიული აზროვნება ნათლად გამოთქვამს ჭეშმარიტებას, ცხად ფორმებში სახავს მას, მაგრამ მასთან ერთად იგი მხოლოდ სქემატურად წარმოადგენს მსოფლიოს მრავალსახიანობას. მთელი სიმდიდრე სინამდვილისა გაცილებით უფრო ფართო და რთულია და მის გამოსახატავად რაციონალისტური სქემატიზმი საკმაო არაა. უკანასკნელის მისაწდომი გზა უშუალო ინტუიციია. აქედან გამომდინარეობს ისიც, რომ დისკურსიული აზროვნება მხოლოდ აზროვნების მკირედი ნაწილია; ხოლო უდიდესი ნაწილი—ინტუიციონურია.

რადიკალური განსაზღვრა დისკურსიულის და ინტუიციურისა საექვო ხდება მაშინვე, როგორც კი გამოირკვევა, რომ ორივე მომენტი ვერ ასრულებს დაპირდაპირების მთავარ პირობას: დამოუკიდებლობას. მართლაც და, თუ წყვეტი ნამდვილად გამოხატავს დისკურსიულისა და ინტუიციურის მიმართებას, მაშინ ყოველი მათგანი ბუნებრივ წყობაში გაშლილი მეორეთი უნდა ისაზღვრებოდეს და არა ერთი მეორეში გადადიოდეს. ნამდვილად სწორედ უკანასკნელი ხდება. დასაბუთების ბუნება, სადაც დისკურსიული აზროვნება მთელის არსებით იშლება, მოითხოვს შეფასების დროს ყოველ ახალ მომენტში უახლოეს საფუძვლის ნათელყოფას. ეს პროცესი ლოღიკური რედუქციისა არ შეიძლება უსაზღვრო იყოს, რადგან ნაცვლად რედუქციისა საბოლოო საფუძვლამდე მოხდება *regressus in infinito*. ასეთი საზღვარი ის დებულეებაა, რომელიც თვითონ დასაბუთებას არ საჭიროებს, არა იმიტომ რომ იგი აქსიომატური და მარტივბუნებოვანია, —ასე რომ იყოს ახალი სა-

¹) ამის შესახებ ბევრი საინტერესო ცნობებია Hartmann'-ის, Bergson'-ის და Spenser'-ის ნაწერებში

ფრთხე გაუჩნდებოდა შემეცნებას, რადგან სიმარტივე და ანალიტიკური აქსიომა ვერაფრითარ კომბინაციის ძალით ვერ გახდებოდა დასაბამი შემეცნების რთული ფენომენისა. მაშასადამე ერთგვარი სრულმნიშვნელოვანი ღირებულება თანახლავს იმ დებულებასაც, რომელიც თავის თავად მისაღებია, როგორც საზღვარი დასაბუთების წყებისა. მაშასადამე უკანასკნელ დებულებას რთული ბუნებაც შეიძლება ჰქონდეს, მაგრამ, როგორც უკანასკნელს, დისკურსიული საბუთი აკლია. რაღას ემყარება მაშინ მისი აუცილებელი მისაღებობა? უეჭველია, რომ, თუ ცნებათა ჩვეულებრივ კლასიფიკაციას მივიღებთ, იგი ემყარება ინტუიციას, უშუალო მიწოდებას. სწორედ ასე აყენებს საკითხს არისტოტელეც, როდესაც ეხება "შემეცნების უმაღლეს საფუძვლებს".

ამ რიგად დისკურსიული აზროვნება ერთ-ერთ საფეხურზე თავის განვითარებისა ვასცდება საკუთარ საფუძველს და ემყარება პირდაპირის განჭვრეტით მიღებულ დებულებას. ცხადია, რომ დისკურსიულისა და ინტუიციური აზროვნების შორის არც ისეთი მიმართება ყოფილა, როგორც ეს ჰგონიათ. ეს გარემოება თავის თავად საბუთად არ გამოდგება დასამტკიცებლად იმისა, რომ ჩვეულებრივი დაპირდაპირება მართებული არაა; ხოლო თვით საკითხის დაყენებისთვის მას მნიშვნელობა აქვს. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქაც ცნებათა ბუნების გამგეობას აქვს. ტრადიციული მოძღვრება ყველაზე უფრო უწყობს ხელს იმ წყვეტის გამგეობას, რომელიც აზროვნებას ორ გასაქანად ჰყოფს და მათ შორის კავშირი მექანიკურად და არა ორგანიულად წარმოუდგენია. ასეთი გაყოფა და გაორმაგება ერთი ფენომენის, ადამიანის გონების ფუნქციისა, ყოველ შემთხვევაში, იმ მხრივ უნდა გამხდარიყო საეჭვო, რამდენადაც მიღებულ ნაწილებს შორის გარდუვალი სხვაობა განმტკიცდებოდა. ეს იქვი ხანდისხან იჩენს თავს მომეტებულად ორივე ნაწილის შეფასების პრინციპის მერყეობაში და ცვალებადობაში. მთავარი დებულება, რომელიც უნდა იქნას დამტკიცებული, ისაა, რომ ჩვეულებრივი დაპირდაპირება ინტუიციურისა და დისკურსიულისა ცალმხრივია. აქ მალულად მხოლოდ იგივე დისკურსიული აზროვნებაა საფუძვლად მიღებული. გარეშე ცნებათა დაპირისპირებისა ინტუიციური ნიშნავს ერთის მხრივ უშუალოებას, მეორეს მხრივ მრავალსახიანობას. ორივეს მეოხებით იგი სინამდვილესთან ახლო დგას და მთელი ასახება სინამდვილისა მისი გაშლის ყოველ მომენტში შეიძლება გახდეს ინტუიციის საგანი. ასეთი უშუალო და პირდაპირი არაა ცნების მიმართება სინამდვილის მრავალსახიანობისადმი. აქ ერთგვარი დაშორება, ერთგვარი განყენებაა. ინტუიციის ფენომენებში ყველაფერი მონაწილეა:

1) Aristoteles, *Analyt.* II, წიგ. II, თავი XIV

დრო, სივრცე, ფორმა, დაძაბულობა და სხვ. ცნება ამის მიღმა ნააზრევია, მაგრამ მოკლების სინამდვილეა. ის მოწყვეტილი არაა სინამდვილეს, არც მასთან დაპირისპირებული.

ერთი უმეორისოდ შეუძლებელია. აზიტუმაც უკანონოა არა მარტო განსხვავების პრინციპად აღიარება, არამედ, და ეს მომეტებულად, განსაკუთრებული გზების ძიება ორივე მხარეებისათვის. მეცნიერება ამ გზით მიდის. იგი ეძებს მრავილსაბიანობაში ზოგადს, მაგრამ ერთხელ შეწყვილ აზროვნებას მაინც ჰგონია, რომ ზოგადი მხოლოდ განყენებაა, უსიცოცხლო, უშინაარსო, ხელოვნური. პლატონმა გარღვია ორ სამეფოდ სინამდვილის ემპირიული და იდეალური მხარეები და ამით ხელი შეუწყო მეცნიერების და ფილოსოფიის გათიშვას. ეს კავშირი აღსდგება მაშინ, თუ მეცნიერებათა ქეშმარიტება კვლავ იქცევა ფილოსოფიურ ქეშმარიტებად.¹

ტრადიციული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა მთავარი საბაბია აღნიშნულ გათიშვის. ამ მოძღვრების ძალით ცნებათა შემუშავება დაკავშირებულია განყენების პროცესთან, სადაც შედარება—განსხვავების გზით გონება ამჩნევს მოვლენათა რიგში ნიშანთა იგივეობას და განსხვავებას. პირველთა გაერთიანებით და შეკავშირებით, ხოლო მეორეთა უარისყოფით აზროვნება იმუშავებს საერთო წარმოდგენას ანუ ცნებას. მასში ისეთი ნიშნები უნდა იყრიდნენ თავს, რომლებიც შეეხება არსებითს მხარეს მათთვის დაქვემდებარებულ მოვლენათა. მთელი რიგი მოვლენის იმ თვისებათა, რომელთა შეწყობა გარემყარის ნამდვილ სურათს გამოხატავს, უნდა ყურადღების გარეშე დარჩეს და მას ცნების შემუშავებისთვის არავითარი მნიშვნელობა არ აქვს. მათი მიმართება ცნებისადმი სწორედ ცნების მნიშვნელობის შემოფარგლაშია, რადგან უკუქცევითი პროცესი, როდესაც უარყოფით მსჯელობათა ადგილს ახალ ნიშანთა დადებითი მიმატება იქერს, აშკარად ხდის, რომ ცნების მნიშვნელობის არე ვიწროვდება, მცირდება და მისი შესაძლოების საზღვრამდე მიყვანაც ადვილად წარმოსადგენი ხდება. ასეთია საერთო სქემა ცნებათა შემუშავებისა. ნიშნების მიმატება—გამოკლების გამო მთელი რიგი იშლება ზევით და ქვეით—პირველ შემთხვევაში სათავეში დგას ყველაზე უზოგადესი გვარი, და მეორე შემთხვევაში უკონკრეტესი სახეობა. ეს რიგი არ შეიძლება უდასასრულო იყოს, რადგან ეს, როგორც აღნიშნული იყო, წამსვე გამოააშკარავებდა ლოგიკურს უშინაარსობას. ასეთი ხასიათისაა ტრადიციული მოძღვრების შეხედულება, რომლის საუკეთესო ნიმუშებს Ueber-veg-ის და Drobisch-ის ლოლიკა იძლევა.

1) Plato, Phaid. 78 D Timaios. 51—53 და მრავალი სხვა ადგილები.

ხშირად ობიექტიურ—რეალისტური ხასიათი ამ თეორიისა შენეულ-ბულია და მის ადგილს იკერს ნომინალისტური ინტერპრეტაცია. ეს შევკლა განსაკუთრებით გაძლიერდა ცნებათა, როგორც განყენებულ იდეათა, კრიტიკის შემდეგ. საკითხი ამ შემთხვევაში თითქოს სხვანაირად დგას, რამდენადაც გამოსარკვევია მხოლოდ ის, თუ რა გზით გამომუშავდება ცნებები ჩვენს წარმოდგენაში. ასეთ შეხედულებას იკავენ მაგალ. Sigwart-ი და B. Erdmann-ი. სინამდვილესთან კავშირს ძიება და თანაბარი (ადეკვატი) ცნებათა ქსელის გაბმა მეტაფიზიკურ საკითხად არის მიჩნეული და ლოღიკურად გაგებულ ცნების მთვარი მიზანი წარმოდგენათა იმ მტკიცე შეწყობის დასაბუთებაშია, რომელიც სიტყვახმარებით იწყება და მტკიცე იგივეობის გამოკვეთით თავდება. „მოაზროვნის წარმოდგენათა შინაარსის მრავალსახიანობის ერთგვარი წყობა, ამბობს ზიგვარტი¹. ყოველ ლოღიკურად გაგებულ ცნებათა გამომუშავების მიზანია და მასთან ერთად, მაშასადამე, ყოველმხრივი და მწყობრივი დასრულება, რასაც ენა იწყებს გარეშე შეცნობილ განზრახვისა.

მიზანი ცნებათა გამომუშავებისა იგივე ყოფილა, რაც ბუნებრივ პროცესში ისახება სიტყვახმარებით. ე. ი., სხვანაირად რომ ითქვას, ერთი ღირებულებების ირგვლივ (ან ქვეით) ფენომენთა რიგის თავის მოყრაში ყოფილა საქმე.

სიტყვა, როგორც სახელწოდება, სწორედ ამით ხასიათდება; ის მხოლოდ **მონიშნე** კი არ არის, **მილლის** ტერმინოლოგიით რომ ვილაპარაკოთ, არამედ **თანამონიშნე**, ე. ი. ერთი სიტყვა იხმარება იგივეობისკენ გადახრილ მზავს მოვლენათა მთელი რიგის აღსანიშნავად. განსხვავება ფსიქოლოგიურ ბუნებრივ მიმდინარეობისა და ლოღიკურ-ნორმატიულ შორის მაშინ იმაშია, რომ ბუნებრივად დაწყებულ პროცესს ლოღიკური დედუქცია შეგნებულად ამთავრებს.

ტრადიციული მოძღვრება და მისი ფსიქოლოგისტური ინტერპრეტაციაც პრინციპიულად ერთსა და იმავე ნიადაგზე დგანან. ორივე შემთხვევაში მიღებულია, რომ ცნებათა გამომუშავება პროგრესიული პროცესია, გენეტიურ ბუნების, სადაც შედარებათა ნიადაგზე და ზოგად ნიშნების შერჩევით სრულდება მთავარი ამოცანა ზოგად წარმოდგენის გამოკვეთისა.

განსხვავება უფრო გარეგნული, არა არსებითი თვისებისაა. წმინდა ფორმალური დაყენება საკითხისა იხილავს მას გარეშე მისი ფსიქოლოგიური ახსნისა, მას ეს მხოლოდ ლოღიკურ ბუნების მქონედ მიაჩნია და ნიშნების შიმატება – გამოკლებაში სპეციფიურ გონებრივ ოპერაციებს ხედავს.

1) Sigwart, Logik § 40.

ფსიქოლოგისტურ-ანთროპოლოგიურ ლოდიკას იგივე მიზანი განსახორციელებლად მაინც მხოლოდ სულიერ ცხოვრების გაშლა — განვითარების კანონებზე დამყარებით. სხვა მხრივ სრული პრინციპული იგივეობაა. ამის საბუთი ისიცაა, რომ ორივე მიმართულება ერთსა და იმავე განყენებს თეორიას იზიარებენ. სახელობრ, ორივე შემთხვევაში მიღებულად ითვლება, რომ განყენება პირველ ყოვლისა კონკრეტობასთან კავშირის გაწყვეტაა. როგორ ხდება ეს? სინამდვილის მრავალსახიანობა ჰკარგავს დამოუკიდებლობას, როგორც კი მას ეცლება სწორედ ამ მრავალსახიანობის ნიშნები. ეს კი ხდება, რადგან ორივე შემთხვევაში განყენება სწორედ ზოგიერთ ნიშნებს ემყარება. ამ ნიშნების შერჩევას ორივე შემთხვევაში წინასწარ გაუთვალისწინებელი, მაგრამ, მაინც მართებული მიმართულება აქვს. რომლის დასასრულს მთელი პროცესი კანონიერი და დამთავრებული გამოდის.

ასეთი ძირითად თანხმობის ნიადაგზე აღმოცენებული ცნების ბუნების იგივეობა ორივე შემთხვევაში: 1) იგი სინამდვილის მრავალსახიანობის გარეშე დგას. 2) მისგან გამოკრეფილ ელემენტებისგან შედგება. 3) საბოლოოდ იმავე სინამდვილის ანუ მასზე ჩვენი წარმოდგენის სქემას შეიცავს.

ნათესაობა როგორც შენებაში, ისე პრინციპში მოითხოვს ორივე შემთხვევის ერთგვარად შეფასებას და მისი კრიტიკიდან შესაფერ დასკვნების გამოყვანას.

დადი ხანია შენიშნეს ხსენებულ თეორიის სუსტი მხარეები, რომლებიც მისი ძირითად დებულებათა მიუღებლობას საკმაოდ ნათელყოფდნენ. ორივე სახელობის მოძღვრება ემყარება ერთ წინასწარ მიღებულ დებულებას, ურომლისოდ იგი ყოველივე ნიადაგს მოკლებული რჩება და რომლის დასაბუთება მის შესაძლოების გასაქანს ვაცდება. მთელი ცხოველი შინაარსი აღნიშნულ თეორიისა, როგორც დავინახეთ, ნიშანთა შერჩევის იმ წესშია, რომელსაც თანსდევს გარკვეულ ცნების შემუშავება. მივიღოთ ერთი წუთით, რომ ასეთი წესი არ არსებობს, და მაშინვე ირთვეთ მთელი ლოდიკური შენება ტრადიციული მიმართულებისა. მართლაც და მაშინ ყოველი თანმიმდევრობა ერთნაირად კანონიერი იქნებოდა, რაც იმავე დროს ნიშანთა სწორღირებულებას უდრის. ეს კი სავსებით აუქმებს იმ თეორიას, რომლის მთავარი ძარღვი ნიშანთა შერჩევაშია და, მაშასადამე, მათი სწორღირებულობის პრინციპულ უარყოფაზეა დამყარებული განყენება, როგორც ცნების შემუშავების გზა არსის და მისი მრავალსახიანობის, ე. ი. ნიშანთა მთელჯამის გარეშე დადგომა და იგი შეუძლებელი გახდებოდა, თუ ნიშანთა შერჩევა უარყოფილი იქნებოდა. მთავარი მნიშვნელობა ერთს უბრალო გარემოებას აქვს: იქ, სადაც ნიშანთა წესია მისაღები, აუცილებელია ნიშანთა

შერჩევა; ერთის გაუქმება მეორესაც აუქმებს და ტრადიციულ მოძღვრებას ნიადაგი ეცლება.

ესეც არ კმარა. საკითხი აქამდე ეხებოდა მხოლოდ წესს, რიგს, რომელშიაც უნდა გადიშალოს ჩვენს წინ მოვლენათა და საგანთა ნიშნები; ამ რიგში ან დაცულ უნდა იქნას ერთი ძირითადი პრინციპი, ან სრულიად უნდა გაუქმდეს ტრადიციული მოძღვრება. დროში თავის „*Neue Darstellung d. Logik*“-ში ამაოდ ცდილობს შექნას შთაბეჭდილება სრული გულგრილობისა იმ ხიფათის გამო, რომელიც მოვლის ამ შხრივ ტრადიციულ მოძღვრებას. თუ შას მოჩვენებითი სახით მაინც შეუძლია თავი დააღწიოს შერჩევითვის გარკვეულ მიმართულების საქიროებას, იგი და ყველა მისდაგვარი მოაზრენი იძულებული ხდებიან სდუმდენ, როდესაც საკითხი თვით მათი არსებობის ღერძს შეეხება. ეს გახლავთ საკითხი იგივეობის შესახებ. მოვლენათა რიგის გარეშე, ტრადიციის თანახმად გაგებული ცნება, ვერ წარმოიდგინება. ის ერთი შემთხვევიდან, ერთი მოვლენიდან არასოდეს არ გამოიყვანება. ის ნიშანთა კრებულია, რომელთაგან ყოველი, თვითთულად აღებული, ეკუთვნის მოვლენათა სიმრავლის. მაშასადამე, ამ მრავალ მოვლენათათვის ერთი ნიშანი, რომელიც შემდგომ ცნების შინაარსს ნაწილობრივ გამოსახავს, იგივეა, მიუხედავად იმ სისტემის სხვაობისა, რომელშიაც იგი გამოდის სინამდვილის მრავალსახიანობაში. არც ერთი მოვლენა, როგორც ასეთი, არაა იგივეობის განსახიერება. ყოველი მათგანი არის ის, რაც არის, და მეტი არაფერი. მათემატიკური ცნებაც რომ ავიღოთ, აქაც კი ნათელია, რომ ყოველი სამკუთხოვანი, როგორც ასეთი, მხოლოდ მოვლენაა სრულიად გარკვეული და მისი შედარება სხვა სამკუთხოვანთან სრულიად არ სცვლის მის შინაარსს, როგორც წინასწარ გარკვეულს. ჩვენ არც ერთხელ არ ვფიქრობთ, რომ იგივეობის მტკიცების დროს ჩვენ ამ უკანასკნელს უკავშირებდეთან I და ან II ან III სამკუთხოვანს. იგივეობა არაა არც ერთ მათგანში, როგორც დამატებითი ნიშანი. იგივე შეეხება იმ სამკუთხოვანსაც, რომელთანაც ჩვენ პირველს ვადარებთ. ტრადიციული მოძღვრება საშინელ უსუსურობას იჩენს აზროვნებაში და არგუმენტაციაში, როდესაც სიძნელეს უნდა თავი დააღწიოს იმის მტკიცებით, თითქოს ნიშანთა იგივეობა მიმართების სუეროს გამოხატავდეს. საკვირველი ორგვარი saltus-ი გამოდის: პირველად ლაპარაკია ნიშნებზე და მათ გამოკრებაზე, ხოლო როდესაც ირკვევა, რომ ან დამატებითი ნიშანია საქირო და, მაშასადამე, მდგომარეობის გართულება, ან გზის სრული მოკრა, ნიშანთა ადგილს მათი მიმართება იჭერს, ხოლო როდესაც ცნების შინაარსის საბოლოოდ ჩამოსხმაზე მიდგება საქმე, კვლავ ირკვევა, რომ საქირო ხდება მიმართების ისევე ნიშნით შეცვლა.

მართლაც და ის ნიშანი, რომელიც ცნების შინაარსს შეადგენს, უწინარეს ყოვლისა არის მხოლოდ ნიშანი; მაშ გაზოდის, რომ მიმართება ერთხელ კიდევ ვადიქცა ნიშნად.

კიდევ მეტი, მიმართება რომ ნიშანი იყოს, იგი ორგანიულად უნდა უკავშირდებოდეს მიმართების წევრებს და მათი კავშირი იმდენად მჭიდრო ბუნებოვანი უნდა იყოს, რომ ერთ გარკვეულ თანმიმყოლობას ასახიერებდეს. მაშინ ჩვენ გვექნებოდა ყოველი ის, რაც საჭიროა მთავარ პირობათა შესასრულებლად. მაშინ მიმართებასა და მიმართულების შუაგ ორგანიული კავშირი იქნებოდა და **დრობიშის** მტკიცების უაზრობა, თითქოს ლოგიკისთვის სრულიადაც საჭირო არაა მოვლენათა განჯგუფება ნიშანთა შესარჩევად. ხელსახებად ცხადი გახდებოდა. ნამდვილად კი ტრადიციულ მოძღვრებაში საქმის ვითარება სხვა გვარია. როგორც ვიცით, ნიშანთა შერჩევაში გარკვეული წესი პრინციპიულად მიღებული არაა. იგი მხოლოდ შედეგია იგივეობის იმ ინტერპრეტაციისა, რომელიც ზევით დავინახეთ.

მივიღოთ დროებით, რომ იგივეობა მხოლოდ მიმართებაა, მდგომარეობა უცვლელი დარჩება. იგივეობის მიმართებად გამოცხადება საკითხს ვერ სჭირს, რადგან უკეთესს შემთხვევაში იგი **ორ მოვლენის შუა იშლება** (ასე ვთქვათ A და B შუა განიმტკიცება), ტრადიციულ ლოგიკას კი სჭირია ისეთი ელემენტი, რომელიც შესადარებელ მომენტებს იქვემდებარებს, მათზე მალლა დგას. ასეთია თანდათანობითი განყენების გზა, მიღებული და დაკანონებული ტრადიციულ ლოგიკაში. საჭიროა ახალი მომენტი C, რომელშიაც უნდა შედიოდნენ A და B. ეს ახალი მომენტი დგას გარეშე შესადარებელ მომენტებისა, რამდენადაც უფრო ვრცელია, ვიდრე ისინი. იგივეობა B—A შედეგია C მიღებისა და არა პირიქით.

ამ რიგად, 1) ტრადიციული მოძღვრება ვერ ასაბუთებს შერჩევის პრინციპს, 2) იგი იძულებულია ყოველივე ნიშანი სწორღირებულად აღიაროს, 3) მის ნიადაგზე ნიშანთა იგივეობაც, როგორც მეორე აუცილებელი პირობა ცნების შინაარსის გამომუშავებისა, სრულიად ჰაერშია გამოკიდებული.

მეცნიერებამ უკვე შეამჩნია და აღნიშნა, რომ ტრადიციული ლოგიკა დოღმატიურად და შეუცნობლად ემყარება ისეთ დებულებებს, რომლებიც მის დასაბუთებათა წყობასთან დაკავშირებული არ არიან. თავდაპირველად ეს იმის მიღებაში ისახება, რომ უეჭველად არსებობს სრულიად გარკვეულ შინაარსის მქონე ცნება, მეორე რომ ამ ცნების შინაარსი მოითხოვს და კიდევ ხელს უწყობს ნიშნების ისეთ დალაგებას, რომელიც სწორედ მართებულია. ეს დანაკლისი ლოგიკურ მოძღვრებაში საბოლოოდ შეფასებულ იქნა, რო-

გორც ერთ — ერთი სახეულება ლოლიკურ რკალისა და ექვემდებარება ყოველს აქედგან გამომდინარე დასკვნას.

ასეთი კრიტიკა თანდათანობით გამომუშავდა ლამბერტიდან დაწყებული ვიდრე კანტიანელებამდე (განსაკუთრებით ე. წ. მარბურგელთა სკოლა, — კოლენი, ნატორპი, კასირერი), ლამბერტმა ყულადლება მომეტებულად მიაქცია შინაარსის გალატაკებას, რომელიც უექველია თანსდევს ტრადიციულ მოძღვრების მიერ აღებულ გზას. განყენება თანდათან გამოკლების გზით ხორციელდება და ცნება, რამდენად უფრო მნიშვნელოვანი და სრულია, იმდენად გალატაკებულია შინაარსის მხრივ. ეს უმართებულოდ მიაჩნდა ლამბერტს და იგი მოითხოვდა საკითხის ისეთ გადაჭრას, რომ ეს გალატაკება თავიდან აცდენოდა ცნების გამომუშავებას. საამისო ნიშნებს იგი ეძიებდა მათემატიკურ ლოლიკაში, სადაც მისი აზრით ცნება სრულიად არაა შედეგი გამოკლებით ოპერაციისა, არამედ გამოსახავს სავალდებულო და უცვლელ მიმართებას სიდიდეთა შორის მათი ნიშნების უკლებლივ წარმოდგენით. მაშინ ცნება საზოგადოდ არაა შინაარსი, როგორც შერჩეულ ნიშანთა კრებული, არამედ ნიშანთა შინა-არსებული მიმართება, როგორც მათი თანარსებული შეწყობა!

წინდაწინ მოსალოდნელი იყო, რომ ასეთი მოძღვრებით, რომელიც ადამიანის გონების მთვარ ნაკვთს შემეცნების ფენომენტა შეწყობის კანონად აცხადებს, უექველად ისარგებლებდა ის მიმდინარეობა ფილოსოფიაში, რომელიც კანტის ფილოსოფიურ შემოქმედებას რაციონალისტურ სქემა — კანონების რკალთა ასხმაში დაინახავდა. ცნობილია, რომ კანტის ასეთ ინტერპრეტაციაში მარბურგელი სკოლა ყველაზე მეტ ენერგიას იჩენს. ჩვენთვის ამ მიმართულებას დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია იმ გაგებით, როგორც ეს თანამედროვე კანტიანელებს წარმოუდგენიათ, ცნებათა სისტემატიკაა, რომელთა დანიშნულება სინამდვილის ისეთი ასახებაა, სადაც მისი გაშლა-განვითარება ერთსა და იმავე დროს კიდევ უნდა თავსდებოდეს და ახალი ენერგიის გასაქანსაც ჰპოვებდეს. ბიტომაც მიუღებელია მათთვის ცნებათა ისეთი გაგება, სადაც შემეცნება მყარ-ბუნებოვანია და ცვალებადობა ზღვარდებული. უმთავრესი მისაწლოში ადამიანის გონებისათვის იმ კანონის შემეცნებაა, რომელსაც ემორჩილება შინაარსის განვითარება. ხოლო თვით ამ შინაარსისათვის გარკვეულ სახეების ძიება რეალობის აღკვეთა იქნებოდა. თავისთავად ცხადია, რომ ტრადიციული ლოლიკის ცდა ცნებათა ბუნების სწორედ ამ

1) Lambert, Über die philosophische u. mathemat. Erkenntniss, § 194.

შინაარსის ნიადაგზე აგებისა ტრანსცენდენტალ ფილოსოფისთვის სრულიად მიუღებელია. ცნებას უექველია ახასიათებს წარუვალობა და მუდმივობა, მაგრამ, რადგან არსის შინაარსი მუდმივად ცვალებადია, განვითარების, სრულქმნის პროცესში აქ არ შეიძლება ცნებათა გამოსახულების ძიება. ეს შეიძლება მხოლოდ იქ, სადაც მარადობა ადამიანის გონებრივ მუშაობისა თავის გამოხატულებას ჰპოებს: იმ წესებში, რომელთა დანიშნულება შინაარსის განვითარების მოწესრიგებაა. აქ სწყდება კავშირი ტრადიციულ მოძღვრებასა და ტრანსცენდენტალ მოძღვრებას შორის: პირველი დგას შინაარსის ნიადაგზე და იქ აგებს ცნებათა შინაარსს, მეორე შინაარსის მხოლოდ გარეგან ფორმაში, მის კანონებში ეძებს ცნებათა განსახიერებას.

ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია იზიარებს იმ კრიტიკას, რომელიც ტრადიციულ მოძღვრების წინააღმდეგ არის მიმართული. ლოლიკური რკალი, რომლის გარეშე უშინაარსო და შებოჭვილია ტრადიციული მოძღვრება, მას მომაკვდინებელ საბუთად მიაჩნია და ასეთი შედეგის თავიდან ასაცდენად იგი მოუწოდებს საკითხის რევიზიისაკენ. რა შემთხვევაში შეიძლება ამ რკალის გადალახვა და მართებულ ნიადაგზე დადგომა? მხოლოდ მაშინ, თუ ცნების ბუნება იქნება გაგებული არა როგორც ნიშანთა კრებული, რომელიც რეალობის ფენომენტა წყობაში აქა იქ იქნება ამოკრეფილი, არამედ სრულიად დასტოვებს ამ ფენომენტა წყობაში შერჩევის გზას, სადაც იგი სიძნელეთა მთელ რიგს ხვდება. ამ მოვლენებს არა აქვთ საკუთარი წესრიგი; როგორც მოვლენები, იგინი ჩვენთვის არიან მოცემული, და გონების დანიშნულებაა შეიტანოს მათში ისეთი წესი, რომელიც მრავალსახიანობას გაარკვევს. მაშასადამე, შეუძლებელია ცნება, გონების მთავარი იარაღი, წარმოიშვას იმ მასალისაგან, რომელიც თვითონ არავითარ გარკვეულ სახის მქონე არაა მანამდე, სანამ მას გონების შემოქმედება არ შეჰხებია.

ცხადია სად იმყოფება ამ აზრთა დაპირდაპირების მთელი სიმძიმე. ტრანსცენდენტალი ფილოსოფია პირდაპირ და მარტივად სვამს საკითხს; ან მიღებულ უნდა იქნას, რომ მოვლენებში განხორციელებულია გარკვეული წესი, და მაშინ მათ ნიადაგზე რეფლექტიურად შეიძლება ცნებათა ბუნების ნათელყოფა, ან ასეთი წესი არ არსებობს დამთავრებული, დასრულებულის სახით და მაშინ შინაარსი ჯერ განუსახიერებელი პრობლემაა, და ასეთივე პრობლემაა ცნებათა ბუნება. ტრადიციული ლოლიკა იღებს არჩევანის პირველ წევრს, მხოლოდ მას სავსებით ვერ ატარებს. იგი შესაძლებელია მანამდე, სანამ მიღებულია, რომ მოვლენებში ისეთი წესია განხორციელებული, როგორც ჩვენს გონებაში, და ე. წოდებული ცნებათა „გამომუშავება“ მხოლოდ ექტაფორაა და არა ნამდვილი მნიშვნელობის მქონე გამოთქმა, რადგან გა-

მომუშავებაზე ლაპარაკი ზედმეტია იქ, სადაც გამოსამუშავებელი უკვე რეალობაა მთელი სინამდვილის საზომით.

ძველი ლოლიკა ყოველთვის არ ემყარება სინამდვილის წყობას, როგორც აუცილებელ წინამძღვარს. ტრადიციული ლოლიკა მომეტებულად გამოდიოდა როგორც ფორმალი, და სინამდვილესთან თანაბარობის საკითხი თავითვე განზე იყო მიტოვებული. მხოლოდ არისტოტელეს ლოლიკაშია დაცული კავშირი არსის და აზროვნების ფორმათა შუა. მაგრამ რამდენად შეიძლება არისტოტელეს ლოლიკის დაახლოვება ტრადიციულ ლოლიკასთან, დიდი და სადაო საკითხია, — ეგ საკითხი ჯერ კიდევ საჭიროებს მიუდგომელ მკვლევარს.

გადაკარბებული ფორმალიზმი ტრადიციულ ლოლიკისა იყო მიზეზი მისი ერთგვარ დაუმთავრებლობისა ის ნიადაგი, რომელზედაც უნდა აღმოცენებულიყო ცნებათა შეცნობა. დატოვებული იყო და დაშორება არა მარტო ონტოლოგიიდან, ე. ი. არსმეტყველებიდან, არამედ გნოსეოლოგიიდანაც, ე. ი. შემეცნების საკითხთა პარალელურად ძიებიდან აყენებდა და აყენებს ფორმალ ლოლიკას იმ მდგ-მარეობაში, რომელიც ასე უადვილებს კრიტიკის წარმოებას ტრანსცედენტალ ფილოსოფიას. ცნებათა გამომუშავების საფუძველი ან სინამდვილეშია, ან გონებაში, — ასეთია ალტერნატივა ტრანსცედენტალ ფილოსოფიისა, და იგი მაშინვე ამჩნევს, რომ ფორმალიზმით ამოწურული ტრადიციული ლოლიკა ვერ შესძლებს იმ უბრალო მოვლენის ახსნას, როდესაც, თუნცა წინასწარ არაა გამომუშავებული სინამდვილის საფუძველები, მაგრამ ცნებათა წყობა და ნიშანთა შერჩევა ყოველთვის მაინც ისეთი გამოდის, თითქოს ასეთ საფუძველებზედ შეგნებულად ემყარებოდეს. ამიტომაც არის, რომ ტრადიციული ლოლიკა სუსტი და უსწორო მოპირდაპირეა ისეთი ლოლიკურად ჩამოსხმულ აზრთა წყობისა, როგორც არის ტრანსცედენტალი ფილოსოფია.

ქეშმარიტება არასოდეს ცალმხრივობით არ ისახება; ამიტომაც იგი მხოლოდ ნაწილობრივად განსახიერებულაა ინტუიციურ აზრთა წყობაში. სწორედ ასეთი მიმართებისანი არიან ტრადიციული და ტრანსცედენტალი მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა. როგორც ვნახეთ, პირველის „ფორმალიზმი“ ხელს არ უშლის ცნებათა შინაარსი რეალ ფენომენტთა ნიშნების კრებულს წარმოადგენდეს. როგორც განყენებული, ეს კრებული შერჩეულია და ამ შერჩევას, მეტად თუ ნაკლებად, შეცნობილი პრინციპები ედებიან საფუძველად. პირიქით, სწორედ იგივე „ფორმალიზმი“ იმის მიზეზი, რომ ძირითადი პრინციპები ნათლად არ ისახებიან და დასაბუთებას მოკლებულ შთაბეჭდილებას ახდენენ. იმდენადვე დოღმატიზმიც თანახლავს ამ მოძღვრებას, რამდენადაც უკვე მიღებულ (შეუცნობლად) დასაბამს აქვს ცნებათა გამომუშავებისთვის გადაწყვეტი მნიშვნელობა.

ტრანსცედენტალი თეორია ემყარება კანტის მოძღვრების ისეთ გაგებას, რომელიც სინამდვილის რეალობას შემეცნების მიზნად აღიარებს, რამდენად თვით პროცესი შემეცნებისა შემოქმედების პროცესიც არის. მაშასადამე უკანასკნელი მიმართულება იმ თავითვე განსხვავდება ტრადიციულისაგან, რამდენად დასაწყისშივე არკვევს რეალობის საკითხსაც და ლოღიკის ღირსებათა რაოდენობას შემეცნების შეფასებას უკავშირებს. თუ იქ რეალობის საკითხი განზე რჩებოდა „სახელითა ფორმალიზმისათა“, აქ საემე სწორედ იმის მტკიცებიდან იწყება, რომ სინამდვილე **საცნობი** კი არაა შემეცნებისათვის, არამედ **ამოსაცნობი**. მაშინ, ცხადია, გონებას ისეთი ელემენტები კი არ შეადგენენ. რომლებიც აღწერენ, განაჯგუფებენ და შეარჩევენ მოვლენებს, არამედ ისეთი, რომლებიც თვით მოვლენების შესაძლობას, შათ ასახებას პირველ ასაფუძვლებენ. მოვლენები მხოლოდ აწ უნდა გაიშალონ გონების წინ; მისთვის (გონებისთვის) სრულიად მიუღებელია რეალისტური მოხაზვა აზრთა წყობისა ცნებათა გამომუშავებაში, როგორც ამას ადგილი აქვს ტრადიციულ მოძღვრებაში. ცნება კანონია მომავალ მოვლენების და მისი მნიშვნელობა მის განწყობილებაშია. აქედან მისი საზომი წყობაა და არა რეალი (*Die Reihe*). რეალობის მრავალსახიანობას ყოველთვის თანახლავს გარკვეული მიმართება ნაწილების შორის, რომლის გამოსახატავად მათემატიკური ცნება ფუქციონალურ კავშირისა ყველაზე მართებულია. ამიტომაცაა, რომ მათემატიკურ და საზოგადო ცნებათა შორის პრინციპიული წყვეტი უადგილოა და ლოღიკა უნდა ხელმძღვანელობდეს აზროვნების მთელი გასაქანის ლოღიკურ მიმართებათა ისეთ წესებით ჩამოსხმას, რომლებიც სტემატიურად სინამდვილის ყოველ ასახებას უკუფენენ. ამ გზით ფიქრობს კანტიანელთა ერთი ჯგუფი ტრადიციულ ლოღიკის ნანგრევზე ახლის შექნას. ყოველი მომაკვლინებელი შედეგი, რომელიც პირველიდგან ასეთი აუცილებლობით გამომდინარეობდა, აქ თავიდან აცილებულია. შემოვლილია ის გაღატაკება შინაარსისა, რომელზედაც ლამბერტი მიგვითითებდა. რამდენად დასაბუთებულია ტრანსცედენტალი თეორია? გავარჩიოთ.

თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს შემდეგი: რა გინდ უმართებულო იყოს ტრადიციული მოძღვრება, მას ერთი თვისება ჰქონდა. ლოღიკაში იგი ხედავდა შემეცნების ისეთ დარგს, რომელიც ყველასათვის სავალდებულო პრინციპებს ემყარებოდა და ამიტომაც მათ არც ერთ გარკვეულ „თეორიას“ არ უკავშირებდა. რა თქმა უნდა, შემცდარი იყო ტრადიციული ლოღიკა და შეუცნობლად იგი ყოველთვის ემყარებოდა ერთ გარკვეულ „თეორიას“, მაგრამ კანონიერი იყო მისი სურვილი საერთო სავალდებულო ღირებანი სადავო ღირებისათვის არ დაეკავშირებია. სხვა გვარია ტრანსცედენტალ ფი-

ლოსოფიის მიერ საკითხის დაყენება. მთელი მისი დასაბუთება მძლე და მნიშვნელოვანი, ვიდრე მძლე და მნიშვნელოვანია ის ფილოსოფიური საერთო შენება, რომელსაც იგი ემყარება. ამიტომაც არის, რომ ტრანსცედენტალი ფილოსოფია არ უფროთხის ლოდიკურ დოღმატიკოსობად მოჩვენებას, რადგან თუ თვით ლოდიკაში არ იწლება და ვითარდება ყველა საჭირო პრინციპი, რომელზედაც შენდება ტრანსცედენტალი ლოდიკა, ეს იმას სრულიადაც არ მოასწავებს, თითქოს ეს პრინციპები სხვა ფილოსოფიურ დარგის **შემოქმედების** საგანი არ იყოს. ეს ამ მიმართულების ღირსებაა, მაგრამ ამას თვისი უარყოფითი მხარეც თანახლავს. ტრანსცედენტალ ლოდიკის და მასთან, თავის თავად ცხადია, ტრანსცედენტალ შემეცნების თეორიის ბედი დაკავშირებულია თვით ტრანსცედენტალ ფილოსოფიასთან და უკანასკნელის დაცემასთან უნდა დაეცეს პირველიც.

რთულია ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის გნოსეოლოგიური დასაბუთება და მისი მოკლე განხილვა განუხორციელებელი ამოცანაა, მაგრამ მთავარი საკითხები, რომლებიც სპეციალ გამოკვლევის საგანს შეადგენენ, აქ გაკვირვებით მაინც უნდა აღინიშნოს. სწორედ რომ ითქვას, ის ფილოსოფიური ძიება, რომელთანაც აქამდე გვქონდა საქმე, ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის ერთ-ერთ სახეულობას წარმოადგენს. საზოგადოდ თანამედროვე ფილოსოფიაში ფრიად გავრცელებულია შემეცნარე დებულება, თითქოს კანტმა შექმნა დამთავრებული სახე ტრანსცედენტალ ფილოსოფიისა და მრავალგვარ კომენტატორებს მეტი არაფერი დარჩენიათ. გარდა იმ სიბრძნის დაწაფებისა, რომელიც ამ სისტემაში იპოვება, და მისი საყოველთაო ხელსახებად გადაშლისა. ამ მხრივ განსაკუთრებულ მუყაითობას იჩენენ „მოწაფეთა მოწაფეები“ — რიკტ-კასირერები. თვით სკოლების მამათ-მთავრებს მაინცა სწამთ, რომ მათი არსებობა, როგორც „სკოლის“ მეთაურების, დასაშვებია მხოლოდ მაშინ, თუ კანტის „გადამუშავებაზე“ მიდგება საქმე. მიუხედავად ამისა, ყველა სკოლები კომენტატორების ბუდედ გადაიქცა და ფილოსოფიური დეკადანსი არ დამთავრდება მანამდე, სანამ კომენტატორულ აზროვნებას ბოლო არ მოეღება.

კანტის, როგორც სხვა ყოველივე ფილოსოფოსის მნიშვნელობა, ავტორიტეტის სიძლიერით არ გაიზომება. მხოლოდ ფილოსოფიურ კაცუნობას უნდა მიეწეროს დაუსრულებელ კომენტარიების გზით ფილოსოფიურ შემოქმედების გაგრძელება. ყოველგვარ „უკან კანტისაკენ“ ამოძახილს ფილოსოფიურ დეგენერაციის დალი აზის და მედიდურად მოარენი ფილოსოფიური მესაიდუმლენ-ინტერპეტატორები მხოლოდ ამცირებენ იმ კაცის სახელს, რომლის განსადიდებლად უხვად მიმოაბნევენ განუზომელ პედანტიზმის ნაქაუს. რამოდენიმედ კანტსაც უდევს ბრალი საქმის ასეთ მიმართულებაში, რამდე-

ნადაც იგი ფიქრობდა, რომ მისი სისტემით დამთავრდებოდა ძიება შემეცნების ბუნებისათვის. დიდი ზიზნები თავის თავად ვერ უზრუნველყოფენ დიდი შეცდომებიდან. კანტმა ვერ მისცა კაცობრიობას ისეთი რამ, რაზედაც მისი ძიება უნდა შემდგარიყო, მაგრამ აქედან შორსაა კანტის მნიშვნელობის შემცირებამდე, მან უჩვენა აზროვნებას ახალი გზები, რომელზედაც იშლებოდენ სრულიად ახალი შესაძლებლობანი, და ცუდ სამსახურს უწევენ საქმეს ისინი, ვინც ამ გზით წინსვლის ნაცვლად უკან მიუთითებენ. კანტიანელების ამოძახილს „უკან კანტისაკენ“ ერთხელ კიდევ უნდა დაუპირისპირდეს „წინ კანტიდგან“.

კანტის ცნობილ „კრიტიკას“ ტრადიციულ ლოღიკის კლასიფიკაციის პრინციპი უდევს საფუძვლად; ცნება, მსჯელობა, სილლოგიზმი—ასეთია ის მთავარი ნასკვები აზროვნების გაქანებისა, რომლის ამოცნობა იმ თავითვე შეადგენდა ლოღიკის საზრუნავ საგანს. ცხადია, რომ კანტიდან სრულიად დამოუკიდებელივ აშენებს თავის მოძღვრებას ის, ვინაც კანტის შეხედულებაში ჰემმარიტების ნასახს არ ხედავს, ხოლო თუ კანტის თვალსაზრისი საერთოდ მიღებულია, დაცული უნდა იქნას მისი არხიტექტონიკაც. რამდენადაც ეს თვით აზრთა წყობასთან არის დაკავშირებული. კანტი შემთხვევით არ იწყებს ცნებიდან. აქ უნდა გამოიჩვენოს ისეთი რამ, რასაც მნიშვნელობა აქვს მსჯელობისა და სილლოგიზმისათვის. აქ უნდა ნათელი გახდეს ერთის მხრივ ტრადიციულ ცნების ბუნება, რომელიც სახეულობათა გვარეულობათათვის დაქვემდებარებაში ისახება, და, მეორე მხრივ, რამოდენიმედ გამოიჩვენოს ისეთი ცნება, რომელიც ასეთ დაქვემდებარებას უარყოფს და შინამდებარებას აღიარებს.

სივრცე ზაგალითია ასეთი ცნების—იგი არაა დასკვნა, განყენების გზით მიღებული, წინასწარ ემპირიულ ვრცეულობათაგან გამოყვანილი. იგი ვრცეულობაა ყველა ემპირიულ ვრცეულობათა შინამქონე, ყოველი ემპირიული ვრცეულობა **მასშია** და არა მის ქვემოლ. ასეთი „ცნება“, რა თქმა უნდა, არ ჩამოგავს ტრადიციულს—მისი მიწდომის გზა არაა განყენება, თუმცა იგი წარმოიდგინება გარეშე მასში მყოფ რეალ საგნებისა. ბუნება ასეთი ცნებისა განიმტკიცება არა ვრცეულ საგანთა მიხედვით, არამედ მათგან სრულიად დამოუკიდებელივ; მთელ მასალას ცნების შენებისა შეადგენენ **ნაწილები**, და **მთლიანი ვრცეულობა** აქ სრულიადაც არაა მხედველობაში მიღებული. საგანი ანუ მოვლენა, რომელსაც ვრცეულობასთან კავშირი აქვს, ე. ი. ჰველი ლოღიკის სტილით რომ ვთქვათ, რის ნიშანსაც შეადგენს ვრცეულობა. დაქვემდებარება იწყება, როგორც ცხადია, მხოლოდ იმ მომენტში, როდესაც ერთი სახეულობა მეორესთანაა აღებული და, შერეულად გაშლილი, ერთი მეორეს ექვემდებარება.

კანტი უთმობს ტრადიციას, როდესაც მას მხოლოდ უპირდაპირებს თავის „ცნებას“. თვით იმ გაგებას, რომელსაც წარმოადგენდა ტრადიც. მოძღვრება, იგი ხელუხლებლად სტოვებს, თუმცა მით თითქმის არასოდეს არ სარგებლობს. ტრანსცედენტალი ფილოსოფია მოითხოვდა საკითხის სხვა გვარად დაყენებას და გადაჭრას, ვიდრე ეს კანტმა შესძლო. ამას შემდეგ დაუბრუნდეთ. მის კრიტიკას საუფუძვლად მაინც ტრადიციული კლასიფიკაცია ედო და იგი შეეცადა დაეტოვებია ძველი ცნებები და მათთვის ახალი შინაარსი მიეცა. რამდენად ეს შესძლო მან — ესეც სპეციალ გამოკვლევის საკითხია.

ტრანსცედენტალი ლოღიკის ის წარმომადგენლები, რომლებიც ზემოთ აზიან განხილული. კანტის ცნებათა თეორიას გვერდს უხვევენ, ან მას სრულიად ვერ ამჩნევენ. ყოველ შემთხვევაში, კანტის შეხედულებათა გამოსახულებას იგინი ტრანსცედენტალ ესთეტიკის გარეშე ხედავენ და თავის თავად მისაღებად სთვლიან იმ მეტად საეჭვო დებულებას, თითქოს ტრანსცედენტალი ესთეტიკა ტრანსცედენტალ ლოღიკისაგან სრულიად განცალკევებულია¹. კანტი ასე არ ფიქრობდა. იგი ხშირად და ხაზგასმით იმეორებს, რომ განჭკვრეტისა და გონების შუა განუწყვეტელი კავშირია. რომლის უარისყოფა სრულიად შეუძლებლად გახდოდა შემეცნებას. მართალია, განჭკვრეტა, კანტის აზრით, მხოლოდ მასალას იძლევა და არა ფორმას, და მაშასადამე მას ცნებასთან კავშირი არ უნდა ჰქონოდა, მაგრამ კანტის დედუქცია ამ მუხლში სუსტია, როგორც დავინახავთ. გონებრივ ფუნქციების განაწილების დროს კანტი შესაფერ ასახებას ეძიებს ადამიანის აზროვნების წყობაში და შემდეგნაირად ანაწილებს: მსჯელობა მიეკუთვნება გონებას, დასკვნა (სილლოგიზმი) გულისხმას, ხოლო ცნებისათვის თითქოს ცალკერი ადგილია დატოვებული. აქ უეჭველი შეუსაბამობაა და ცნება უნდა მიეკუთვნოს იმ ასახებას, რომელთანაც დაკავშირებულია ვრცეულობის და დროულობის ინტუიცია. ამის სასარგებლოდ ისიც ლაპარაკობს, რომ სწორედ ის მეცნიერება, რომელთანაც დაკავშირებულია მთავარი აღმოჩენა ტრანსცედენტალ ლოღიკისა — აპრიორული სინთეტიური მსჯელობანი — მათემატიკა — დროულობას და სივრცის ინტუიციაზეა აღმოცენებული. კანტმა ვანასხვადა მესამე ნიქიერებაც — გრძობა; მაგრამ ფსიქოლოგიურ ტრადიციის ზეგავლენით მას მომეტებულად ვიწრო

1) ასეთ გაგებაში თითქოს წილი არ უდევს გ. კოჰენს, (Cohen) რამდენადაც იგი მაგდროულობაში გონებრივ კატეგორიას ხედავს; მაგრამ ერთი საქმეა ტრანსცედენტალ ესთეტიკისა და ლოღიკის შუა ორგანიული კავშირი და მეორე ტრანსც. ესთეტიკის (თუნდაც ნაწილობრივ) ლოღიკაში გათქვეფა. კოჰენი სწორედ ამას სჩადის, მაგ. Logik, ვვ. 130 ff.

ხასიათი მისცა და განჭვრეტა-ინტუიცია, როგორც განსაკუთრებული გზა ცნებათა მიწოდებისა, ჰაერში გამოკიდებული დარჩა, რადგან სააბისო ნიჭი ადამიანის ბუნებაში დაუსაბუთებელი დარჩა. ტრანსცედენტალ ლოლიკის ისეთმა მესვეურებმა, როგორცაა კოილენი და მისი სკოლა, საკითხის ცენტრი გულისხმის წიაღში გადაიტანეს. მათ სრულიად დასტოვეს ნიადაგი ტრანსცედენტალ ესთეტიკისა, პირდაპირ შეაბრუნეს საქმე და ბოლოდან დაიწყეს. კანტის სქემა უეჭველად შემდეგია (იგი აქ ტრადიციას ემორჩილებოდა): ჯერ მარტივი ელემენტები შემეცნებისა (ცნება), შემდეგ მათი პირველი შეერთება (მსჯელობა). შემდეგ სისტემა ანუ შეწყობა (სილლოგიზმი). ტრანსცედენტალ ლოლიკას კოილენის სახით შეუმჩნეველი არ დარჩა ის ვარემოება, რომ ტრადიციული სქემის მიღება რამოდენიმედ მაინც ავალებდა კანტს ტრადიციული ცნებათა თეორიაც მიეღო. მათ გასწყვიტეს კავშირი კანტის კლასიციკაციასთან. მაგრამ ზედმეტ იერთგულეს და მეორე უკიდურესობაში გადავარდნ: მათ დაავიწყდათ, რომ რიგის შეცვლა საკმარისი არაა, ვიდრე თვით სილლოგიზმის თეორია ძირიანად გადაუმუშავებელია.

სილლოგიზმის გადამუშავება იმდენად რადიკალური უნდა იყოს, რომ მისი ნაწილების შეკავშირების პრინციპი და საფუძველი ხელახლად გამოიყვანებოდეს. ეს ცნებაში უნდა იყოს გამოხატული და მაშასადამე მის ბუნებასთან დაკავშირებული. კანტი არა ერთხელ განმარტავს ცნებას საზოგადოდ. როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესს. აი ასეთი შეერთების წესი არის თუ არა უეჭველად გავებული, როგორც რიგის შემაერთებელი, და იმდენადვე ტრადიციული რკალის საწინააღმდეგო. ტრანსცედენტალ ლოლიკის აზრით აქ უეჭველად რიგია განუზომელ სივრცეში გაქანებული. მაგრამ მიუხედავად ამ განუზომელობისა, ცნებაში იმთავითვე საკმარისი უზრუნველყოფითაა გამოხატული რიგის მომენტების მიმართება — კავშირისა. რკალის რიგით შეცვლაში ხედავს ტრანსცედენტალი ლოლიკა ტრადიციულ ლოლიკის დაძლევის. რამდენად მართებულია ასეთი გამოსავალი?

ჩვენ არ ვიცავთ ტრადიციულ მოძღვრებას, მაგრამ ხაზგასმული უნდა იქნას, რომ ნაწილობრივი კეშმარიტება მასში უეჭველად იბოვება. მართალია, ის, რაც შეადგენს ძალას და ღირსებას ტრადიციულ მოძღვრებისას ცნების ბუნების შესახებ, შეუცნობლად არის მიღებული და თვითონ თეორიაში იგი პრინციპიულ გამოხატულებას ვერ ჰპოულობს. ეს უკვე იყო შენიშნული, მაგრამ თვით შენება ცნებისა იმის მიხედვით, თუ რა მიმართება უკვე წინასწარ განსახიერებულია მის ნაწილებ შორის, თუნდაც შეუცნობლად — უეჭველად მისაღებია. როგორც დავინახავთ, თვით ტრანსცედენტალი ლოლიკაც ნაწილობრივად მართალია თავის მოძღვრებაში, მაგრამ სწორედ

ეს ნაწილი სრულიად არ ეწინააღმდეგება იმას, რაც მისაღები და ღირებუ-
ლია მოწინააღმდეგე მოძღვრებში. ასეთია ქეშმარიტების ორგანიული ბუნება.
ცნება ის წესია, რომელიც თავიდანვე, აპრიორულად მართებულია, რომ-
ლის მნიშვნელობა არ შეიცვლება და ვერ შეიცვლება იმის მიხედვით, თუ
რა მიმდინარეობას მიიღებს ცდა. შეიძლება თვით წესის შინაარსიც გამოი-
ცვალოს. მაგრამ იგი ყოველთვის მის მიმართ, რის წესიცაა, წინასწარ, აპრი-
ორულად ღირებულია. ეს წინასწარ მიღება, წინასწარღირება ერთია ორივე
შემთხვევაში, და ტრანსცედენტალ ლოდიკას ამ ძმრივ არ უთქვამს ახალი
რამ და ვერც იტყოდა, რადგან, რამდენადაც ორივე შემთხვევაში ქეშმარი-
ტებაა განსახიერებული, იგი მუდმივია და მაშასადამე მაინც და მაინც
„სიბლეს“ არ მოითხოვს.

თუ ზოგიერთი წარმომადგენელი ტრანსცედენტალ ლოდიკისა (მაგ. კას-
სირერი „Substanzbegriff“-ში) მაინც უსვამს ხაზს რომ ცნების ახალი გაგება
რიგის (Die Reihe) მიღებაში ისახება, ეს მხოლოდ გაუგებრობის შედეგია.
ნამდვილად კი „რკალის“ შიშით „რიგის“ მიღება ეს მხოლოდ მექანიკური
ვაზოსავალია. მართლაც, თუ რიგის ნამდვილ გაგებასთან გვაქვს საქმე—
ყოველი მისი ელემენტი ერთსა და იმავე ღრ-ის მთლიანობაც უნდა იყოს
და შემადგენელი ნაწილიც. პირველი გარემდებარების განსახიერებაა, ურომ-
ლისოდ რიგი ვერ განიმტკიცების. ხოლო მეორე შემთხვევაში ერთი საფრ-
თო პრინციპი საფუძველია ყოველი ელემენტის, როგორც გამაერთიანებელი
მომენტი. ამისდა მიმართ შებრუნებაშია გაერთიანება და მაშასადამე ასეთი
რედუქცია, ასეთი შებრუნება აუცილებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში გა-
რემდებარება ისპობა და პრინციპი გაერთიანებისა მთლიანობის სრულ განსახი-
რებად გამოდის; აქ უკვე გვაქვს მთლიანობა და არა მთლიანობათა რიგი. რკალი
აუცილებელია, ხოლო არა ლოდიკურ შეცდომის მომასწავლებელი, არამედ
რედუქციის მაჩვენებელი. ტრადიციული და ტრანსცედენტალი ლოდიკა ერთსა
და იმავე პრინციპიულ საფუძველზე დგანან. რასაც **შებდგომ მნიშვნელო-**
ბა აქვს, იგი, როგორც მნიშვნელოვანი, წინასწარ უნდა მიიღებოდეს. ეს
დებულება ქეშმარიტი და მართებულია, შეცდომაც ერთგვარია ორივე შემ-
თხვევაში. ტრადიციული ლოდიკა ვერ ასაბუთებს (ან არ ასაბუთებს „ფორმა-
ლიზმის“ ხეგავლენით) იმ ძირითად მეტაფიზიკურ საფუძველს, რომელზედაც
ემყარება მისი მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, ხოლო ტრანსცედენტალი
ლოდიკა დასაბუთებას ჩვენთვის (შეშეცნებელისათვის) მის ღირებულებაში
ხედავს და ამიტომაც მოჩვენებითი დასაბუთების გზით მიდის. თუ ასეთი
დასკვნა განხილულ მიმართულებათაგან საბოლოოდ მისაღებია, მაშინ უნდა
გამოკვეთილ იქნას მისაღები ნაწილები ტრადიციულ და ტრანსცედენტალ

ლოლიკისა და მათი შეცდომის დასაბამის აღნიშვნით გამოინახოს გზა მომავალი შეცდომების დაძლევის.

ფილოსოფიური შემოქმედების ისტორიას ერთი თვისება აქვს, რომლის შენიშვნის სიადვილე გაუგებარ ხდის მისი ხშირ დავიწყებას. ამ ისტორიის შინაარსს ვარეგნულად, ზედაპირზე საუცხოვო მრავალსახიანობა ეტყობა, მხოლოდ, თუ გონებამ შესძლო აზროვნების მაცოცხლებელ ძარღვების დაჭერა, მაშინ ხელსახეები სიმარტოვე გადიშლება ჩვენ წინ; ასეა ამ შემთხვევაშიდაც. რა განსხვავებაც არ უნდა იყოს ტრადიციულსა და ტრანსცედენტალ მოძღვრებაში ბუნებისათვის ცნებისა, ისინი მთავარ საკითხში საერთო ნიჟადაგზე დგანან. ორივე შემთხვევაში ცნება— განყენებაში ზოგადობაა; როგორც ასეთი, იგი უპირდაპირდება კერძობითს. შეიძლება განსხვავებული იყოს ზოგადისა და კერძობითის მიმართება ორივე შემთხვევაში: პირველ შემთხვევაში ზოგადი კერძობითის ხარჯზე განიმტკიცებოდეს, მეორეში კერძობითი არ ექვემდებარებოდეს ზოგადს, მაგრამ ორივე შემთხვევას ახასიათებს პრინციპიული განსხვავება ცნებისა, როგორც ზოგადისა, კერძობითისაგან. თავის მხრივ ასეთი გაგება გამომდინარეობს მეორე, უფრო ძირითად, დებულებიდან: **შეუძლებელია ერთსა და იმავე დროს რაიმე ფენომენი ზოგადიც იყოს და კერძობითიც.** ტრადიციული ლოლიკა უფრო მეტად უსვაშს ხაზს აღნიშნულ დებულებას და მოულოდნელ დასკვნებამდი მიდის. ცნება, რომელიც ადამიანის შემეცნებაში მთავარ იარაღად არის მიჩნეული, რამდენად უფრო სრულია (გენერირული), იმდენად უშინაარსო, ე. ი. კერძობითიდან დაკილებული. ასეთ პროცესს არ უჩანს საზღვარი შინაარსის სრულ განიავებამდი. ასეთი შედეგი აშკარად ნათელჰყოფს, რომ ზოგადისა და კერძობითის დაპირისპირებით სრულიად მოჭრილია გზა ცნების ბუნების გაგებისაკენ.

არც ტრანსცედენტალი ლოლიკაა უკეთეს მდგომარეობაში. მან შენიშნა შინაარსის შემცირების ძეუსაბამობა და წინააღუდგა დაქვემდებარების პრინციპს. ამ შემთხვევაში ცნება შინაარსის ელემენტების შეერთების წესია. ეს განმეორებაა კანტის განმარტებისა, რომ ცნება წარმოდგენათა შეერთების კანონიაო, კანტის აზროვნებაში კი ევ საკითხი იმდენად გამორკვეული როდია, რომ მისი მხოლოდ განმეორება კმაროდეს.

მართლია და რომელ წარმოდგენათა შეერთებაზე ლაპარაკობს კანტი? ასეთი საკითხი კანონიერია, რადგან წარმოდგენები შეიძლება განსხვავდებოდენ რიცხვობრივად და თვისობრივადაც. პირველ შემთხვევაში შესაძლებელია მრავალი წარმოდგენა ერთი მოვლენისა, მეორე შემთხვევაში წარმოდგენა მრავალ განსხვავებულ მოვლენისა. კანტის ფილოსოფიაში ორივე გაგება კა-

ნონიერია. მაგრამ მათ შორის იმდენად დიდი განსხვავებაა, რომ ორივეს ერთნაირად დაფასება შეუძლებელია. რადგანაც მხოლოდ რიცხვობრივი განსხვავებაა წარმოდგენათა შუა და იგინი ერთსა და იმავე საგანს შეეხებიან, მათი შეერთება იმ წესით ხდება, რომელიც აღნიშნა კანტმა ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში, ე. ი. ყოველი წარმოდგენის საგანი ნაწილია იმ „გენერულ“ ფენომენისა, რომელიც ცნების შინაარსს შეადგენს. აქ გაერთიანებას ინტიუცია უღვეს საფუძვლად და იგი პრინციპიულად სწვდება მიზანს. ხოლო, როდესაც შემეცნების ამოცანა ფართოვდება, კანტს დასჭირდა სხვაგვარი ცნება, არა ისეთი, რომელიც მხოლოდ ერთგვარს აერთიანებს, როგორც ესთეტიკაში, არამედ ისეთი, რომელიც ემპირიულ მრავალსახიანობას გარკვეულ სახეს მისცემს. ჩვენ გვაქვს მთელი რიგი სხვა და სხვა წარმოდგენებისა განწდომილების, ფორმის, განუმკვირვალეების და სხვა. რას შეუძლია შეაერთოს ეს მრავალსახიანობა ისე, რომ მას დალაგებული სახე მისცეს? ცნებასო, აშბობს კანტი, და ამით მოითხოვს, რომ ამ შეძობვევაში სხვა გვარი სინთეზი მოხდეს, ვიდრე ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში.

ცნების ასეთი ორგვარ მოხსარასთან არის დაკავშირებული რიკვერტის „აღმოჩენა“ ბუნებისათვის ცნებისა. კანტმა მიაქცია თავისი ყურადღება ერთგვარ განსხვავებას, რომელიც უნდა არსებობდეს მსოფლიო ელემენტების შორის, და ეს თავისებურად გამოხატა. რიკვერტი „აღმოჩენელის“ უფლებით თავის ტერმინებით გამოთქვამს იმავე საკითხს. ის პრობლემა, რომელიც ერთგვარის შეერთებაში ისახება, ახლო დგას რიკვერტის „ინტენსიურ მრავალსახიანობასთან“, ხოლო სხვა და სხვა გვარეულობათა გაერთიანება -- „ექსტენსიურ მრავალსახიანობასთან“; ჩვენ საჭიროდ არ მიგვაჩნია რიკვერტის შეხედულებათა განსაკუთრებული გარჩევა, რადგან იგი ტიპიურად განსხვავებულ თვალსაზრისს არ იცავს. რამდენადაც მისი საკითხის დაყენებაზე შეიძლება ლაპარაკი, მასში ტრადიციული ცნებათა თეორია გადამწყვეტ როლს თამაშობს და სწორედ ამ გზით ისახება განუკვეთელის (ინდივიდუალის) და ზოგადის დაპირდაპირება. რაც შეეხება მის მიერ საკითხის გადაჭრას, -- იგი ჩვენის აზრით, სავსებით ექვემდებარება ყოველივე საბუთს ზოგად-კერძეულის გამორკვევისათვის. მაშინ ცხადი უნდა გახდეს ისიც, რომ კანტისა და შემდეგ რიკვერტის მიერ შეთვისებული განსხვავება სრულიად არაა პრინციპიულ ხასიათის, რომ წესი ერთგვარ ნაწილთა შეერთებისა ისეთივეა, როგორც სხვა და სხვა გვარეულობათა, რადგან უკანასკნელებიც თავის მხრივ შეიძლება გახდენ უფრო მაღალ მთლიანობის ნაწილი.

რიკვერტი თვითონაც არ უარყოფს ასეთ შესაძლოებას: „წარმოსადგენია მსოფლიოს ისეთი განხილვა, როდესაც ექსტენსიურის და ინტენსიურის

დაპირისპირება ყოველივე აზრს დაკარგავს“. ასეთი შესაძლოება ლოლიკურად აუცილებელი გახდება მაშინ, როდესაც გამოირკვევა მსოფლიო მთლიანობა. მაშინ ინდივიდუალის და ზოგადის დაპირდაპირებაც აზრს დაკარგავს. ამ მიზნისთვის, ცხადია, უფარგისია ტრადიციული მოძღვრება ბუნებისათვის ცნებისა, რომელსაც რიკკერტი ნაწილობრივ ემყარება. ვიდრე ცნებათა თეორია საშუალებას მოგვცემს გენერირების მიღებისა ინდივიდუალის გამოუკლებლივ, საჭიროა გავარჩიოთ-რა გზას დაადგა ტრანსცედენტალი თეორია¹.

კანტი და ტრანსცედენტალი ლოლიკა მართალი არიან, როდესაც ამბობენ, ცნება წარმოდგენათა შეერთების წესიაო. უფრო მეტიც, იგი კანონია ასეთი შეერთების, რადგან ყოველ შემთხვევაში ჩვენ ერთი უტყუარი ფაქტი ვიცით აზროვნების საყოველღლო ბრუნვიდან, — გარკვეულ ჯგუფს ნიშნებისას ჩვენ ვაერთებთ და ისიც გარდუვალის, აბოდიქტიურის სახით. უამისოდ ის, რასაც ჩვენ ცოდნას ვეძახით, უბრალო სიტყვა იქნებოდა და ლოლიკის ძირითადი პრინციპები სრულიად ნიადაგს დაკარგავდნენ; ერთი სიტყვით, აზროვნება გაუქმდებოდა. მაგრამ საკითხი იმით არ ამოიწურება, რომ მხოლოდ აღნიშნოს ფაქტი ასეთი აუცილებელი ხასიათის მქონე სინთეზისა. რა უფლებების ძალით ვაერთებთ ჩვენ, თუნდაც ცნება „სხეულების“ მეოხებით, კანტის მიერ აღნიშნულ ელემენტებს? აი აქ სრულიად უძღურია ტრანსცედენტალი ლოლიკა. აქ თავდება ის, რაც შესძლო კანტის გენიამ და მისი ინტერპრეტატორ-კომენტატორების მუყაითობამ. ტრანსცედენტალ ფილოსოფიას არ მოეპოვება სავალდებულო პრინციპი ბუნების საბოლოოდ განმტკიცებისა. იგი მხოლოდ სიტყვიერად სჭრის დიდ საკითხს, როდესაც ამბობს, რომ ცნება კანონია წარმოდგენათა შეერთებისაო. „ჩვენთვის, ადამიანებისათვის, სხვა გზა არ არსებობს“, — აი ანტროპოლოგიზმის და ფსიქოლოგიზმის უზენაესი განსახიერება, რომელიც არსებითად ყოველივე საერთო სავალდებულოს ნიადაგს აცლის და ნაცვლად „ქეშმარიტებისა თავის თავად“ აყენებს „ქეშმარიტებას ჩვენთვის“. ამ რიგად ვერც ტრანსცედენტალი ლოლიკამ შესძლო გაჭირვებიდან გამოსვლა.

ორივე მიმართულების ძირითადი შეცდომა უნდა ძლეულ იქნას. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჩვენ გვექნება დაუსაბუთებელი კანონი, რომელიც უკანონობაზედ უარესია. ვერც ტრადიციულმა და ვერც ტრანსცედენტალმა ლოლიკამ ვერ დაუდევს მტკიცე საფუძველი იმ აუცილებელ ფაქტს, რომ ცნებაში როგორღაც შეერთებულია ზოგადი და კერძობითი, განყენებული და კონკრეტული. ორივე მიმართულება ამჩნევს ამ იდუმალ კავშირს, მაგრამ

1) Rickert, Die Grenzen d. naturwiss. Begriffsbildung, თავი 1.

„თეორიულად“ ვერ გამოუძებნია საამისო გზები და სასაცილო მდგომარეობაში ვარდება—იღებს ნამდვილად იმას, რასაც უარყოფს სიტყვიერად. აგრეთვე დამახასიათებელია ისიც, რომ ორივე მიმართულება უეჭველად ფიქრობს, რომ საკითხის გადაჭრა მისი ერთ რომელიმე მხარისაკენ გადახრაშია. ამიტომაც ტრადიციული ლოლიკა ზოგადს და განყენებულს უფრო მალლა აყენებს, მაგრამ ლოლიკურ დასკვნამდი მაყვანილი ყოველივე შინაარს და მასთან არსებობის აზრს ჰკარგავს. ტრანსცედენტალა ლოლიკა ასეთ დასკვნას გაურბის, ცდილობს ცნება კონკრეტულობას დაუკავშიროს და მისკენ ხრის სასწორს, მაგრამ კონკრეტ ელემენტების საბოლოოდ შეკავშირებას ობიექტიურ საფუძვლის დასაბუთებას ვერ ახერხებს.

ანტიური ფილოსოფიური გენია სწორედ მიმართავდა თავის გასაქანს. ფილოსოფიურ ძიების კვანძი ისევ იმ ბედითი საკითხთანაა დაკავშირებული, სადაც ზოგადი და კერძობითი ერთმანეთს უნდა ორგანიულად გადაენასკვან. ამ საკითხს შეაღია მთელი სიღრმე ფილოსოფიურ მიწოდებისა პლატონმა და არისტოტელემ, მაგრამ საშუალო საუკუნეებს იგი ისევ თავსამტვრევ ამოცანად აღემაართა წინ; ხალხი ახალ ფილოსოფიის შესაქემ—კანტმა ის შესძლო, რომ ზოგადისა და კერძობითის აუცილებელ შესხეულების უტყუარი ხელთსახება ყოველ შემეცნების ფენომენში დაადასტურა. ჩვენ წინ იშლება სინამდვილის მრავალსახიანობა და მრავალფეროვანება საკვირველის ცვალებადობით. იგი მოძრავი ეძიებს ახალ ფორმებს და ძიებაში სისტემატიურად კვდება და კვლავ აღდგება. შინაურმა შეჯახებამ უეჭველია ერთხელ და სამუდამოდ აშალა მისი წონასწორობა. მას შემდეგ იწყება მისი გაშლა მოვლენების სახით და ერთ ერთ მომენტს მისი გაშლისა თანდაყოლილი აქვს უნარი რეფლექსიის, რომელიც შემეცნებას წინ უყენებს განუზომელ ამოცანას მოვლენათა მრავალსახიანობაში მოვლინებულის სახის ამოჩენისას. აი აქ ასვია ფილოსოფიურ წამების ჯვარი.

ყოველივე მოვლენა, როგორც შემეცნების სფეროდან, ისე საზოგადოდაც, შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც მას წინ უსწრობს ერთგვარი სრულიად გარკვეული მიმართება მის ნაწილებს შორის. წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ვერაფერს მოავლინებდა. დიდი ფილოსოფოსები ამ აზრს ხშირად გამოსთქვამდენ სხვა და სხვა ფორმით, თუმცა დროსდა მიხედვით შიგ გამოთქმული ღრმა კუშმარტება გარკვეულ სახეს ვერ ღებულობდა. მაგალითისთვის, ასეთი იყო პლატონის იდეათა სამეფო, მთელი მისი საუცხოვოდ დალაგებულ წინასწარ წესით, რომლის თანახმად იშლებოდა ემპირიული მრავალსახეობა; ასეთივე იყო ლეიბნიცის შესანიშნავი პრინციპი წინაღ-განწყობილ ჰარმონიის შესახებ. შემდგარმა ისტორიულმა პერსპექტივამ ეს სა-

უცხოვო აზრი რაციონალისტურ ფილოსოფიის ძირითად საკითხს დაუკავშირა სულისა და სხეულის მიმართების ძიებისათვის. თანახმად ამ მოძღვრებისა, ჩვენს წინ გაშლილი სინამდვილის მრავალსახიანობა, არა თუ შემთხვევითი ხასიათის, იგი სრულიად შეუძლებელიც იქნებოდა, თუ მას საფუძვლად არ ედებოდნენ გარკვეული კავშირნი და მიმართულებანი მონადებს შუა. აქეთკენვე იყო მიმართული მხოლოდ ამ ბოლო ხანებში კვლავ აღმოჩენილ „Wissenschaftslehre“-ს შემოქმედის ბოლცანოს ძიება შესახებ „კემმარტიებისა თავის თავად“¹. ეს ის სრულიად გარკვეული სახეა სინამდვილის ნაწილებ შორის, რომლის მიუღებლად შეუძლებელია მეცნიერების შენება და მის ნაწილებ შორის ორგანიულ კავშირის დამყარება. ეს თვალსაზრისი შეითვისა ედ. ლუსსერლმა და საფუძვლად დაუდვა ლოღიკის გადამუშავებას.

შემცდარი იყო ფილოსოფიაში როგორც რელატივიზმა, ისე მისი საწინააღმდეგო მიმართულება; ასევე შემცდარია მხოლოდ ზოგადის ან მხოლოდ კერძობით რეალობის მტკიცება. ერთი უმეოროდ შეუძლებელია და გამოუვალ ლოღიკურ დასკვნამდე მიდის. სინამდვილეს წინასწარ გარკვეული სახე აქვს, და ეს მსოფლიოს ის სახეა, რომელიც არის. როგორც ასეთი, იგი უმაღლესი კემმარტიებაა. არც ერთი შეკავშირება მოვლენათა რიგში არ შეიძლება მას ეწინააღმდეგებოდეს, — მაშინ იგი შეუძლებელი იქნებოდა, მაგრამ როდესაც იგი მსჯელობის საგანი გამხდარა, უკვე მომხდარა და, მასადამე, გარკვეულ კანონს დამორჩილება. შეიძლება თუ არა მისი სხვა მხრით გაშლა — ეს ამაო საკითხია და აზროვნების ფსიქოლოგიამ უნდა მოგვეცეს საშუალება მათი ახსნა-განმარტების და მასთან ერთად მისგან თავის დაღწევის.

აპრიორიზმი აუცილებელი მომენტი არის ყველა ასახებისა. ის აპრიორულია მოვლენათა წყობის მიმართ და ძალაში რჩება, ვიდრე მსოფლიო წონსწორობა კვლავ არ აღდგინდება. ის უბრალო პოსტულატი, ან ანთროპოლოგიური ფაქტი კი არა, არამედ სავალდებულო საფუძველი, სადაც აზრი და არსი ერთი და იგივეა. მოვლენათა წყობაში გონება ექიებს სწორედ იმას, რაც აპრიორულად უკვე განსაზღვრული უნდა იყოს, რომ მოვლენები შესაძლებელი იყოს. სპეციალი მეცნიერება დროისა და სივრცის პირობებში იწყებს კერძობით მოვლენათა დაკვირვებიდან და საერთო თავის ბუნებას იმ ზოგადის გამოყვანით ათავებს, რომელიც საფუძვლად უდევს მოვლენათა წყობას; ე. წ. კანონები სწორედ ამ მიზანს ემსახურებიან. ამის მეტი არ ძალუძს სპეციალ მეცნიერებას; ამით ამოიწურება ის, რასაც უნდა ეწოდებო-

1) პლატონ, ლეიბნიცსა და ბოლცანოს შესახებ იხ. ჩემი გამოკვლევა „Большаво и теория науки“: Вопросы Философии 1913, 1915, 1917 წ.

დეს მეცნიერული ქეშმარიტება: მისი შინაარსი ამოიწურება განსაკუთრებული დარგის ზოგად დებულებებით ანუ კანონით.

ფილოსოფიას მკიდრო კავშირი აქვს სპეციალ მეცნიერებასთან—იგიც იმავე ქეშმარიტების მაძიებელია, ხოლო მისი მიზანი უფრო ვრცელია და სპეციფიური გზებიც აქვს. მეცნიერულ ქეშმარიტების ფილოსოფიურ ქეშმარიტებად გადაქცევა—ასეთია ეს მიზანი, რომელსაც ვერ სწვდება ვერც სათითაოდ აღებული სპეციალი მეცნიერება, ვერც მათი ჯამი. ფილოსოფიამ უნდა ნათელი გახალოს, თუ რატომ არის მეცნიერული მეთოდოლოგია მიმართული განზოგადებისაკენ და რამდენად უზრუნველ ყოფილია ასეთი მიმართულების ნაყოფიერება—ამ მიზნებისთვის თავის მხრივ გარკვეული უნდა იყოს ფილოსოფიურ და მეცნიერულ ქეშმარიტების ბუნება და მათ შორის არსებული მიმართება.

რამდენად „ნამდვილ სინამდვილის“ გარკვეული მიმართებანი მის მოვლენათა პირობას შეადგენენ, იმდენად ქეშმარიტება უკვე არსებობს თავის თავად და მოვლენების სახით იქცევა „ქეშმარიტებად ჩვენთვის“; სინამდვილის ე. წ. რეალობაც ამაში ისახება. „ქეშმარიტება თავის თავად“ და „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ სრულიადაც არაა არსის გაორკეცება. დასაბამითვე თანდაყოლილი გარემდებარება არსის შინაგანი ბუნების გამოხატულებაა, იგი იშლება მოვლენებში და არა არის რა გარეშე მოვლენებისა. პლატონს შემცდარი იყო, რამდენადაც ფიქრობდა, რომ მოვლენებს მიღმა კიდევ მეორე სინამდვილე არსებობს; კიდევ მეტი, მას ეს რეალობა განსხვავებულობებით წარმოედგინა. საამისო მის ფილოსოფიას არც საბუთი და არც საჭიროება არ მოეპოვებოდა და, თუ ეს მოხდა. მხოლოდ იმ ცნებათა თეორიის ზეგავლენით, რომელიც ზოგადს კერძობითს უპირისპირებს. პლატონის იდეა განყენების გზით წარმოიშვა და, ნაცვლად ნამდვილ სინამდვილისა, მან მიიღო მხოლოდ ნაწილობრივი უსიკოცბლო აჩრდილი მოვლენათა რიგისა.

სინამდვილის გაორკეცება ფილოსოფიურ რეფლექსიაში შედეგია იმ უტყუარ ფაქტისა, როდესაც „ნამდვილი სინამდვილე“ მოვლენებში იშლება, ე. ი. ერთის მხრით მსოფლიოს ნაწილებ შორის სრულიად გარკვეული მიმართება არსებობს, რომელიც შემდეგ დროისა და სივრცის პირობებში მოვლენებად სახიერდებიან. სანამ ფილოსოფიურ შემოქმედებას არ გადაუდგამს გადამწყვეტი ნაბიჯი ზოგადის და კერძობითის შუაწყვეტის ამოვსებისაკენ, მანამდე ასეთ გაორკეცებას, მთელი თავისი აურაცხელ უარყოფითი შედეგით, რის მოწამეა მთელი ისტორია ფილოსოფიისა, ადგილი ექნება. ამისათვის კი საჭიროა ისეთი ცნებათა თეორია, რომელიც ზოგადისა და კერძობითის სრულს იგივეობაზე დაემყარება. კანტის კრიტიკამაც ვერ დასძლია ორმა-

გობა სინამდვილისა და ფენომენთა რიგის მიღმა ნოუმენთა სამყარო აღიარა. ეს შედეგია ცნებათა ბუნებისათვის ტრადიციულ მოძღვრებისა, რის გავლენას, როგორც ვიცით, ბოლოს და ბოლოს კანტმა მაინც ვერ დააღწია თავი და მით ტრანსცედენტალ ფილოსოფიის ნაყოფიერი პრინციპები უშედეგონი გახადა.

„ქეშმარიტება თავის თავად“ ლოლიკური პრეზუპციაა „ქეშმარიტებისა ჩვენთვის“; უკანასკნელი უპირველად ქეშმარიტება არ იქნებოდა, არამედ სავალდებულო მხოლოდ ჩვენთვის, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ჩვენდაგვარ ორგანიზაციის მქონე სუბიექტებისათვის. შემეცნება შესაძლებელია იმდენად, რამდენადაც ობიექტიური ქეშმარიტება მის პირობათა შორის დაცული და უზრუნველყოფილია. გარეშე ამისა სასაცილოა თვით საკითხის დასმა შემეცნების შესახებ, და შემეცნების თეორია, ანუ გნოსეოლოგია, ჰაერში გამოკიდებული დარჩება. თუ მას წინ არ უსწრებს ქეშმარიტების თეორია ანუ **ალეთოლოგია**. ამ რიგად, შემცდარია ის ფრიად გავრცელებული თანამედროვე ფილოსოფიაში აზრი, თითქოს გნოსეოლოგია პირველი ფილოსოფიური დისციპლინა იყოს. ცხადია, რა ადვილი უნდა ექიროს მას, თუ საზოგადოდ **შეინარჩუნებს** იგი თავის დღევანდელ სახეს.

მოვლენების გარეშე რეალობა არ არსებობს. რომ არსებობდეს, მის შინაარსს უნდა შეადგენდეს ან განსხვავებული მოვლენებისაგან, ან, თუ პირველი მიუღებელია, ის, რაც რჩება მოვლენების გამოკლებით. **პირველი** მიუღებელია, რადგან მოვლენა მოვლინებულის განსახიერებაა და გარეშე ამისა შეუძლებელია. ჩვეულებრივი დაპირდაპირება ანტიურ ფილოსოფიიდგან დღემდე საკითხის იღუმალ გადაჭრას ემყარება და ლოლიკურ შეცდომას შეიცავს. **მეორეც** მიუღებელია, რადგან მისი პირობაა მოვლენების მთელი რიგის ამოწურვა, რის შემდეგ მოვლენათა გარეშე მყოფ რეალობაზე ლაპარაკი შეუძლებელია. მაშასადამე მოვლენათა რიგი რეალობის გაშლაა და ამის დამატებითი საბუთი ისიცაა, რომ მოვლენათა შინაგანი შესაძლებლობა, ე. ი. მათი გარკვეული სახის საფუძველი, სწორედ მასში გამოსახული რეალობის ურყევი სახეა. ის, რაც ამ დამატებით საბუთიდან აშკარაა, შეადგენს იმ მარადისს, წარუვალს, რაც ფილოსოფიურმა ინტუიციამ დასაბამითვე შენიშნა და რასაც შეცნიერება ემპირიულ დაკვირვების გზით ითვალსწინებს.

მოვლენები ცვალებადია, მხოლოდ მათი შესაძლებლობის საფუძველი უცვლელი. ვრცეულობაში და დროულობაში გაშლილი, ისინი საუცხოვო მრავალსახიანობით და აფეროვნებით მიქროლავენ ჩვენი გონების წინ. მაგრამ მათი შინაბუნება უცვლელი რჩება; ის რაზედაც დამყარებულია მათი შესაძლებლობა, მარადი და შეუცვლელია. როგორც ასეთი, იგი წინასწარ

ვანზობილია. რამდენადაც მოვლენის შესაძლებლობა მასში კონკრეტ სახეს იღებს და ჩვენთვის გარკვეულს დროსა და სივრცეში იშლება. იმდენად ჩვენ გვაქვს „ქეშმარიტება ჩვენთვის“ წარუვალი და მარადი. დამოუკიდებელი ამა თუ იმ დროისა და სივრცის პირობისაგან—არის „ქეშმარიტება თავის თავად“. აქედგან ცხადია, რომ ყოველ მოვლენას ორი მხარე აქვს, ის რაც მას აკავშირებს გარკვეულს დროსა და სივრცესთან, რაც მას **რეალობის მოვლენად სახავს**, და ის, რაც მის შინაგან შესაძლებლობას გამოხატავს დროისა და სივრცისაგან დამოუკიდებლივ, რაც მას **მოვლენის რეალობად ისახავს**.

მოვლენათა ორმხრიანობაში არ იფარება რეალობის გაორკეცება. ამასთან დაკავშირებულია მიზართება „ქეშმარიტებისა თავისთავად“ და „ქეშმარიტებისა ჩვენთვის“. გაორკეცება ერთგვარ სიძნელეს ამართავდა მათ შუა და ქეშმარიტება თავის თავად გნოსეოლოგიურ „საგნისა თავის თავად“ იერს მიიღებდა. სანამ აქ არსებულ ორგანიულ მთლიანობის დამატებით საბუთები არ გამონახულა, მანამ საკითხი რამოდენიძედ გადაუჭრელია, რადგან რეალობის ორმაგობის წინააღმდეგ მოყვანილი საბუთები ამისთვის არ კმარა. აი სწორედ აქ ისმის საკითხი ცნებათა ბუნების შესახებ. ამ საკითხის გვერდის ახვევა ჩვენ არ შეგვიძლია, რადგან ფილოსოფიის დანიშნულება, სხვათა შორის, იმაშია, რომ ვადამუშავებულ იქნას სპეციალ მეცნიერებათა მეთოდოლოგია იმ მიზნით, რომ მათი ცნება ქეშმარიტებისა ფილოსოფიურ ქეშმარიტებამდე აღამაღლოს¹.

ტრანსცედენტალი ფილოსოფიის შემქნელია კანტმა უკვე მონახა გზა ცნებათა ფილოსოფიურ თეორიის გამომუშავებისა. ამის ნიმუშს იძლევა ტრანსცედენტალ ესთეტიკის დედუქცია დროულობის და ვრცეულობის აპრიორიზმისა. ამ დედუქციის მთავარი ნასკვი ჩვენ უკვე ვიცით: ყოველი ემპირიული ნაკვეთი დროისა და სივრცისა წინაწილია საზოგადოდ დროულობისა და ვრცეულობისა. არის მხოლოდ ერთი დროულობა და ერთი ვრცეულობა და მისი ნაკვეთები ამის ნაწილია. ამ აზრს თავის თავად არავითარი კავშირი არ აქვს სუბიექტივიზმთან. ასეთი გაგება კანტისთვის საჭირო იყო შემეცნების (ამ შემთხვევაში მათემატიკურ შემეცნების) საყოველთაობის და აუკლებლობის დასამტკიცებლად, რომელსაც იგი შეცდომით ადამიანისთვის სხვა გვარად შეუძლებლობაზე ამყარებდა. ეს კი ქეშმარიტების ცნებას სრულიად ანიავებდა. ეს შემეცდარი აზრი შეიძლება სრულიად ჩამოცილდეს

1) ამახ ჩადის მაგალითად ვეგ. ტ რ უ ბ ე ც კ ო ი, რომლიც თავის წიგნში: „*Метафизическія предположенія воззавія*“ 1917 წ. ბევრს ისეთს ამბობს, რაც ჩვენთვის მისაღებია. შედარვ ჩემი „*Теорія науки*“. 1915 წ.

ტრანსცედენტალ ესთეტიკას. ყოველი დახასიათება მოვლენისა, ყოველი მისი ასახება, ისეთივე თვისებისაა, როგორც დროულობა, ე. ი. თავის თავად აღებული, იგი ერთია და სხვა და სხვა მოვლენებში მოქცეული მისი სახე მისივე ნაწილი — მაგ. „წითელი“, როგორც მოვლენათა საერთო ასახება, ერთია.¹

განყენება მიუღებელია ფილოსოფიურ ანუ ტრანსცედენტალ ცნებისთვის. ჩვენ წინ ჯერხნობით დგას საკითხი მთელისა და ნაწილების შესახებ და, როგორც კანტმა საკმაოდ დაამტკიცა ტრანსცედენტალ ესთეტიკაში, მათი მიმართება განყენების გზით არ გამოიყვანება; არც არის ეს საჭირო, რადგან თავისთავად ცხადია, რომ ნაწილი და მთლიანობა ერთი მეორეში უშუალოდ გადადიან და არავითარი ზედმეტი მომენტი, რომელიც ხელს უშლიდეს კავშირს, აქ არ არის. ჩვენ თუ მაგალ. წითელ ყვავილთან გვაქვს საქმე, გარკვეული სიწითლის სახეულობა, როგორც ნაწილი მთლიან სიწითლისა, არავითარ შემთხვევაში არ საჭიროებს ყვავილიდან განყენებას, რადგან საკითხი შეეხება სიწითლის მთლიანობას და მის ნაწილის შეერთებას ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, სიწითლეს, როგორც მთლიანობის ნაწილს. ინდივიდუალური სიწითლე, აი ამ ყვავილთან დაკავშირებული, ნაწილია სიწითლის საზოგადოდ და პით, იმავე დროს, ზოგადის რეალობასაც გამოჰხატავს. ამ რიგად, ვტოვებთ თუ არა განყენებას, როგორც გზას ცნებათა გამომუშავებისას, წამსვე იცვლება მდგომარეობა და კერძობითი და ზოგადის დაპირდაპირება, ანუ ნოზინალიზმის და რეალიზმის ბრძოლა უაზრო ხდება და მათში გაფანტული ნაწილობრივი ქეშმარიტება სინთეტიურ ქეშმარიტებას ექვემდებარება.

თუ მთლიანობისა და ნაწილის მიმართების გამოსარკვევად განყენების გზა საჭირო არ შეიქნა, ამით თითქოს კიდევ არ სწყდება საკითხი. მსოფლიო მოვლენები ხომ თითო ნიშნით არ ამოიწურებიან, ყოველი მათგანი **რამოდენიმე** ნიშნის მატარებელია; იგივე ყვავილი შეიცავს გარდა სიწითლისა მთელ რიგს სხვა ნიშნებისას. დგება თუ არა ჩვენ წინ საკითხი სიწითლისა და სხვა ნაწილების მიმართების შესახებ და თუ დგება, აი ამ შემთხვევაში როგორ მოხდება სიწითლეზე მსჯელობა გარეშე მისი სხვებისაგან გამოყოფის ანუ განყენებისა. გავითვალისწინოთ, რატომ არ იყო საჭირო განყენება პირველ შემთხვევაში. ამის მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ ჩვენ **გვჭირდებოდა შეერთების და არა გათიშვის პრინციპი**: განყენება კი სწორედ გაყოფის, გამოყოფის პრინციპია. იგივე მდგომარეობაა ამ შემთხვევაშიაც. როდესაც წითელ ყვავილზე ან სხვა რაიმე მოვლენაზეა ლაპარაკი, აქ ორი მომენტია, რომლითაც ამოიწურება აზროვნების მიმართება საგნისადმი: 1) ან მისი სხვა და სხვა ასახების თავის სახეულობასთან დაკავშირება, 2) ან

1) შეადარე ამის შესახებ E. Husserl, Logische Untersuchungen B. II. ხოლო ესა თუ ის სახე სიწითლისა, მოვლენათა წყობაში მოქცეული მისი ნაწილი.

ის მთლიანობა, რომელიც მოვლენის საგნობრივობას გამოჰხატავს. არც ერთ შემთხვევაში გაყოფითი აქტთან არ გვაქვს საქმე, არამედ შეკავშირებითთან — პირველ შემთხვევაში სიწითლის და მისი ნაწილისა, მეორე შემთხვევაში საგნობრივობის გამოხატულებასთან. მოვლენა მთელი თავისი შენებით არის ამ რიგად ნასკვი ორგვარი მთლიანობისა — ყოველი მისი შემადგენელი ნიშანი მიეკუთვნება თავის მთლიანობას და მეორეს მხრივ საგნობრივობას. ხაზგასასმელია, რომ საგნობრივობის თვალსაზრისით სიწითლე გამოდის არა როგორც სიწითლე, არამედ როგორც საგნობრივობის შემადგენელი ნაწილი.

ორივე შემთხვევაში განყენების მიუღებლობის დამატებითი საბუთი იმაში მდგომარეობს, რომ არც ერთხელ აზრის გამოსათქმელად არ იხმარება უარყოფითი მსჯელობა. განყენება კი, როგორც გათიშვა და გამოყოფვა, აუცილებლად საჭიროებს უარყოფით მსჯელობას.

ამ რიგად ჩვენ მივედით ნიშანთა შეკავშირების პრინციპამდე. გამოსადეგია თუ არა ამის გასაგებად ის გზა, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ — ასეთია გადაწყვეტი საკითხი, რომელმაც უნდა ნათელი გახადოს ღირებულება ჩვენ მიერ გაგებულ ტრანსცედენტალ თეორიისა. გავერკვეთ ამ საკითხშიაც.

მოვლენათა ელემენტების კავშირი მწვავე საკითხია მანამდე, სანამ ჩვენ ვერ მოგვირიგებია ზოგადი და კერძობითი. მაშინ ყოველი მოვლენის ელემენტები იშლებიან ჩვენ წინ, როგორც აურაცხელი მასა კერძობითი ხასიათის, და მეცნიერებამ უნდა შეიძლოს მათგან ზოგად დებულებათა გამოყვანა, რომელსაც აუცილებლობა და საყოველთაობა თანეხლება, როგორც ჭეშმარიტების დახასიათება. მოწყვეტილი მთლიანობას, ყოველი ელემენტი უბრალო „მასალა“, კანტის ტერმინებით რომ ვთქვათ, და მხოლოდ გონებამ უნდა შესძლოს ამ მასალის რაიმე ფორმაში ჩამოსხმა. ეს საკითხი საშინელ სიძნელეს წარმოადგენს ფილოსოფიაში. პლატონი ვერ ასცდა განუსაზღვრელის და უსახოს და იდეის ანუ სახეობის დაპირისპირებას; არისტოტელემ განვითარების ცხოველყოფელი პრინციპით თუმცა გამოიყვანა პლატონის მიერ შუაგაკვეთილი სამყარო მომაკვდინებელ სტატიკურ მდგომარეობიდან, მაგრამ ფორმასა და მატერიის შუა აღმართული წყვეტი პრინციპიულად იგივე დარჩა. ამ ბრძოლის მაგალითების მოყვანა კიდევ შეიძლებოდა. ყველა ისინი ერთგვარად ამტკიცებენ, რომ იქ, სადაც ზოგადისა და კერძობითის შუა **სრული იგივეობა** არაა გატარებული, შეუძლებელია სიძნელისაგან გამოსლვა გარეშე ფორმისა და მატერიის იმ **მითოლოგიურ** შედეგებისა, როგორიც კანტმა წარმოგვი გინა.

ჩვენ ვიცით, რომ ყოველივე მოვლენის შემადგენელი ელემენტი იმავე დროს თავის სახეულობის ნაწილია. სახეულობა მთლიანობაა და არსად არ

წყდება მთელი მსოფლიოს საზომით. მისი ნაწილი, როგორც ასეთი, მთელს მის ბუნებას გამოაბატავს, რადგან ნაწილდება რიცხვობრივობის სფეროში განიმტკიცება. არც ერთს ნაწილს მთლიანობისას არა აკლია რა თვისობრივი, რადგან იგი კომპლექტიური მთლიანობაა. როგორც სამყაროს ერთი ასახება, მაშასადამე სახეულობას. როგორც მთლიანობას, მთელს სამყაროში გარკვეული ადგილი უჭირავს, ე. ი. მისი მიმართება ყოველ სხვა ელემენტებისადმი გარკვეული უნდა იყოს, რადგან იგი მსოფლიო საზომით მიღებული მთლიანობაა. ერთი სახეულობის გარკვეული მიმართება სხვებისადმი უკანასკნელთა გარკვეულ მიმართებას ერთისადმი მოითხოვს და, ცხადია, ყოველ მათგანსაც სრულიად გარკვეული ადგილი უნდა ეჭიროს. მაშასადამე, ამ გზითაც მივედით ჩვენ მსოფლიო მოვლენათა იმ წინასწარ განზომილობამდე, რომელიც ზემოდ არსისა და შემცენების ყოველი ფენომენის შესაძლებლობის პირობად ვალიარეთ. ხოლო უფრო ნათელია ჩვენთვის ეს გზა, რადგან მას სრულიად გარკვეული ცნებათა თეორია დაუდევით საფუძვლად.

კანტმა ცნებათა ტრანსცედენტალ თეორიის საუცხოვო პრინციპი წამოაყენა, მაგრამ სუბიექტივიზმის და ანთროპოლოგიზმის ზეგავლენით მისი გამოყენება ვერ შესძლო. თავის გენიალ აღმოჩენას ჩამოშორებული, იგი ტრადიციულ ლოგიკის სქემატიზმამდე დაქვეითდა და, თუნდაც შეუცნობლად სწორედ განმარტა ცნება, როგორც წარმოდგენათა შეერთების წესი, მაგრამ ამის დასაბუთება ვერ შესძლო და საკითხის სიმძიმე ანთროპოლოგიზმს ამოაფარა.

მივიღეთ თუ არა ჩვენ ის პრინციპი, რომელსაც ვეძებდით? უეჭველად. ერთის დიდი უპირატესობით: ჩვენ არ დაგვჭირებია ერთი პრინციპი ნიშანთა გამოკრეფისათვის და მეორე მათი შეერთებისათვის. ნიშანი, როგორც მთლიანობის ნაწილი, გამორკვეულია იმავე დროს, როგორც საგნობრივობის შემადგენელი ნაწილი, და ორივე სახის კავშირი, რომელიც ჩვენ ზემოდ განვიხილეთ, ერთსა და იმავე მიმართულებით იპოვებიან. ნიშანი ნაწილია თავის სახეულობის მთლიანობისა. როგორც მთლიანი სახეულობა, იგი გარკვეული ნაწილია მსოფლიოსი და, მაშასადამე, ის მიმართებანი და კავშირნი, რომლებიც ჩვენ ვვაქვს მოვლენათა წყობაში, იმავე ხასიათისაა, როგორც საზოგადოდ მსოფლიო წყობა. მიღმა სამყარო, ეს საშინელი აჩრდილი ძველი მეტაფიზიკისა, აღარ არსებობს მას შემდეგ, რაც პრინციპიულად მიუწოდებელი არე მსოფლიოს გაშლისა უარყოფილია: ტრანსცედენტური და იმმანეტური, გნოსეოლოგიურად გაგებულნი, გაუქმებულნი.

ესლა ცხადია, რომ ის გარკვეული მიმართება, რომელიც არსებობს მოვლენათა შორის, გამოხატულებაა იმ მიმართებისა, რომელიც არსებობს მსოფლიოს ნაწილებს შორის. პირველი, **ბოლცანოს** სიტყვით რომ ვთქვათ,

არის, „ქეშმარიტება თავის თავად“, მეორე „ქეშმარიტება ჩვენთვის“, — შინაარსის მხრივ იგნი ერთი და იგივეა. რამდენადაც ნაწილთა გარკვეული შეერთება — ცნების შინაარსს ამოსწურავს — ამიტომ **ცნება და ქეშმარიტება ერთი და იგივეა**, მხოლოდ არა ისე, როგორც ეს ჰეგელს ესმოდა. ჩვენ გვაქვს ერთი დიდი ქეშმარიტება, რომელიც მთავარ ცნებას წარმოადგენს; ეს არის სამყარო. მისი ორგანიზული ბუნება მწყობრად იშლება იმ დანაწილებაში, რომელიც მის წიაღში წინასწარ განზომილია. რა დიდი განსხვავებაა ტრადიციულსა და აქ განვითარებულ მოძღვრებათა შუაშკარაა იმ უბრალო შედარებიდან, რომელიც „უმაღლეს“ ცნებას შეეხება. ტრადიციულ მოძღვრების უმაღლესი ცნება არსისა არის ყოველ შინაარსიდან განწმენდილი „არსის საზოგადოდ“ ცალიერი, გამოფიტული სიტყვა, ანუ „არსებობის უარის ყოფა“, როგორც ჰეგელი იტყობდა. ჩვენის გაგებით, ცნება არსისა მთელი სამყაროა უკლებლივ, რადგან მასში თავს იყრიან ყველა მიმართებანი და შეკავშირებანი, რომლებიც ცნების ბუნებას გამოსახავენ. თუ შემეცნების მიზანია ისეთი ცნება, რომელმაც მას მსოფლიო წარმოების გზა უნდა გაუხსნას, საექვია, რომ მან ტრადიციულ ლოდიკას მიმართოს.

დასასრულ, ერთი შენიშვნა დასაწყისში აღძრულ საკითხისათვის: ცხადია, რომ აქ განვითარებულ ცნებათა თეორიის ნიადაგზე ჩვეულებრივი დაპირდაპირება ინტუიციურისა და დისკურსიულის ყოველივე აზრს ჰკარგავს, რადგან მთავარი თვისება ცნებისა, ტრადიციულის გაგებით — განყენება, სრულიად გაუქმებულია. ზოგადი, როგორც საფუძველი დისკურსიულისა, ისეთივე ბუნებისაა, როგორც ზოგადი ინტუიციისა, რადგან იგი მხოლოდ მხარე და დახასიათებაა კერძობითისა. თუ აღნიშნულ დაპირდაპირებას ერთგვარ განსხვავების მნიშვნელობა კიდევ შერჩა, ეს იქნება მისი მეთოდოლოგიური ღირებულების ნიადაგზე, და ეს საკითხი მეცნიერების მეთოდოლოგიამ უნდა გამოარკვიოს; ხოლო რა მიმართულებითაც არ უნდა გაიჩნეს იგი, მისი გადაჭრა ვერ გადასცდება იმ პრინციპიულ პოზიციას, რომელზედაც დგას სპეციალ მეცნიერებათა ძიება ფილოსოფიურ ქეშმარიტებათა მიმართ. თავის თავად ცხადია, რომ ყოველი სპეციალ მეცნიერება, როგორც ასეთი, სინამდვილის მხოლოდ **ნაწილობრივ** ასახებას შეეხება და თავის მიზნებისათვის იგი ვერ ეყრდნობა იმ მთლიანობას, რომელიც ფილოსოფიურ ქეშმარიტებას უდევს საფუძველად, ამიტომაც მეთოდოლოგიურის მოსაზრებით მას შეუძლია ესა თუ ის ცვლილება შეიტანოს ცნებათა ბუნებაში. სწორედ აქ ისმება საკითხი სპეციალ მეცნიერებათა და ფილოსოფიის შუა იმ ორგანიზულ კავშირის აღდგენისათვის, რომლის ნიადაგზე ეგზომ ნაყოფიერი იყო ანტიური ფილოსოფიური გენია.

ნაწყვეტი ქართული ჰაზიოგრაფიის ისტორიიდან

(ცხოვრება ილარიონ ქართველისა)

ჰ. ქექელიძისა.

საქართველოს ეკლესიის დასავლეთისაკენ გადახრა, ილარიონი, როგორც გამომატველი ამ პროცესისა. სამი რედაქცია მისი „ცხოვრებისა“.

ძველი ათონური რედაქცია.—ეს რედაქცია არ ეკუთვნის ბასილ პროტოასიკრიტს. საბუთები ამისა. ბასილის თხუხულება, რომელიც არ შენახულა, წარმოადგენდა ეგრედწოდებულ ენკომიას. „ენკომიასტები“ ბიზანტიის მწერლობაში. ბასილის წყაროები ძველი ათონური რედაქცია „ცხოვრებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს. ამის დამატკიცებელი საბუთები. ხასიათი ექვთიმეს ლიტერატურული მოღვაწეობისა. **მეტაფრასტული რედაქცია.**—შეღარება მისი ათონურ რედაქციასან: გამოტოვებული, მიმატებული და შეცვლილი ადგილები. ვის ეკუთვნის ეს რედაქცია? ამ რედაქციის ავტორია არა თეოფილე, ტარსუს მიტროპოლიტი, არამედ თეოფილე მონაზონი; ეს ორი სხვა და სხვა პიროვნებაა. როდისაა დაწერილი ეს რედაქცია? პნიშენელობა ამ საკითხის გარკვევაში ზოხიმეს მიერ შეთხუულ საგალობლებისა და „ცხოვრების“ სვინაქსარულ რედაქციისა. **სვინაქსარული რედაქცია.**—ცნობები ილარიონის შესახებ გიორგი მთაწმიდელის „სვინაქსარის“ სხვა და სხვა რედაქციებში. სვინაქსარული რედაქცია წარმოადგენს ათონურისა და მეტაფრასტულ რედაქციების სინტეზს. როდისაა დაწერილი ეს რედაქცია?

ილარიონის „ცხოვრების“ თარიღები. ილარიონი, როგორც სამონასტრო მოღვაწე. კტიტორული მონასტრები ბიზანტიაში და საქართველოში. ილარიონის სამონასტრო მოღვაწეობა ულუმბოხ მთაზე; როდის ჰქონდა ადგილი მას? „ქართველთა მონასტერი ქრომანას“. ცნობები ილარიონის ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ. — რეზუმე.

საქართველოს ეკლესია, გენეტიურად დაკავშირებული აღმოსავლეთის ქრისტიანობასან, დღიდან თვისი არსებობისა შეუჩერებლივ მიიწევდა სირია-პალესტინისაკენ, სადაც საუკეთესო მისი შვილები მხურვალე მოღვაწეობას ეწეოდენ როგორც ასკეტიურ, ისე ლიტერატურულ ასპარეზზედ. მერვე საუკუნის გასულიდან იმან კურსი შეიცვალა და „სლვანი თვსნი“ წარმართა დასავლეთის, ან, როგორც ჩვენი ძველები ამბობდენ, საბერძნეთისა-

კენ. სადაც ამ დროისათვის კეთილსურნელოვან ყვავილად გადაიფურჩქნა ვგრედწოდებული ბიზანტინი¹ში, ეს დაუშრეტელი წყარო ახალი კულტურისა და ცივილიზაციისა. ჯერ კიდევ ცნობილმა გრიგოლ ხანძთელმა განასრას წარსულმა ქრისტეს სჯერჯღუდ, შეორედ აურესაღმად, რომელ არს კონსტანტინეზოდისა, და ეოველთა სხინთათა სბერძნეთათა წმადთა ადვილთა მოხადუად; და არამც თუ განიზრახა, კიდევაც წარემართა სბერძნეთად და მოაწია კონსტანტინეზოდის; მოუღნა რა სხინრულთა ეოველთა წმადთა ადვილთა, წარმოემართა სყოველად თქსა, სადაც მოაწია ოდეს ამოტ კურთხავათა მოიკლა¹, ესე იგი 826 წელს.

ჩვენ ამ ეამად გვაინტერესებს მეორე ღირსეული მოღვაწე ჩვენი წარსულისა, რომელმან დაუტკვა ქვეყანა თქსა² და თავი შეაფარა დასავლეთს, სადაც მან მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა ქართველთა სამონასტრო კოლონიზაციას. ეს იყო ღირსი და ნეტარი მამა ილარიონი, ისტორიაში ქრთველად წოდებული. შვილი კახეთის მდიდარ და წარჩინებული აზნაურისა, მან ბავშობაშივე მიტოვა თუთუნება ამა ქვეყნისა და ქედი მოუხარა ბერმონაზნობის მძიმე უღელს; დავითგარეჯა. იერუსალიმი, ბითვინია, კონსტანტინოპოლი, მაკედონია და რომი მოწამე შეიქნენ მისი გულმხურვალე და აღზნებული მოღვაწეობისა, რომელიც დამთავრდა თესალონიკეში გარდაცვალებით და კონსტანტინოპოლის მახლობლად. მის მოწაფეთათვის საგანგებოდ აშენებულ მონასტერში დამარხვით.

ამ შესანიშნავ პიროვნებისათვის ყველაზე ადრე ყურადღება მიუქცევიათ საბერძნეთში, სადაც განვლო მისი მოღვაწეობის მომეტებულმა ნაწილმა, და პირველი ბიოგრაფია მისი ბერძნულად დაუწერიათ. რასაკვირველია, საქართველოსაც ვერ გამოეპარებოდა მისი ღვაწლი. ამიტომ იქაც აუწერიათ ცხოვრება და მოქალაქობა მისი. ქართულ ენაზე შენახულა სამი რედაქცია ილარიონის ცხოვრებისა: ძველი, მეტაფრასტული და სვინაქსარული. ილარიონის „ცხოვრება“ საინტერესო მასალას იძლევა ქართველ-ბიზანტიელთა ლიტერატურულ და კულტურულ ისტორიისათვის და ამიტომ წინამდებარე შრომაში ჩვენ განვიზრახეთ განვიხილოთ მისი რედაქციები, უმთავრესად ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით³.

1) Н. Марр, Жизнь св. Григорія Хандзійскаго, გვ. 103 — ით.

2) ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით, საიუბილეო გამოცემა საეკლესიო მუზეუმისა, ქ. თბილისი, 1901 წ. გვ. 83; ქვემო ციტაციებში ეს წიგნი, სიმოკლისათვის, სახელდებულია „ათონის კრებულად“.

3) ლიტერატურა ილარიონ ქართველის შესახებ: 1) Муравьевъ, Жизнь святыхъ российской церкви, также иверскихъ и славянскихъ, Ноябрь, стр. 159—186, Спeterб. 1860 г. 2) М. Сабининъ, Полное жизнеописание святыхъ грузинской церкви, т. II стр. 105—125, Спeterб. 1872 г.; აქ ჩვენ გვაქვს თარგმანი მეტაფრასტული რედაქციისა, რომელიც საბინინმავე გამოსცა ქართულად 1882 წ. „საქართველ“.

I. ძველი რედაქცია.

ამ ბოლო დრომდე ჩვენ ვიცოდით მხოლოდ ერთადერთი რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“, რომელიც შ. საბინინს გამოუცია „საქართველოს სამოთხეში“ (გვ. 371—392). ათონიდან ჩამოტანილ მანუსკრიპტში, რომელიც 1074 წელსაა გადაწერილი და დღეს საეკლესიო მუზეუმში ინახება (N: 558), აღმოჩნდა სხვა, უფრო ძველი, რედაქცია ამ „ცხოვრებისა“, რომელსაც ჩვენ შეგვიძლია ათონის რედაქციაც უწოდოთ, ვინაიდან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ის დაწერილია ათონზე და შენახულა ათონზევე გადაწერილს ორ ხელნაწერში; ეს რედაქცია გამოსცა ქ. ტფილისში საეკლესიო მუზეუმის კომიტეტმა 1901 წელს (ათონის კრებული, გვ. 69—108).

აღნიშნული რედაქცია თავდება ასე: ბასილი პროტოასიკრიტის და ფილოსოფოსის და დარსმან მონაზონის აღწერა ცხოვრება წმინდასა ამას (ათ. კრ. გვ. 107); ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ეს „ცხოვრება“ დაუწერია ვიღაც პროტოასიკრიტს (πρωτοασικριτης — პირველი მღვანე, მღვანეთ უხუცესი¹) და ფილოსოფოსს ბასილ მონაზონს „ბრძანებითა ბასილი მეფისაჲთა“, როგორც მეტაფრასტული რედაქცია ამბობს (საქართ. სამოთხე, გვ. 392). ბერძნულს ენაზე. მაშასადამე, ცხადია, ქართული ტექსტი ამ „ცხოვრებისა“ უნდა წარმოადგენდეს ბერძნული დედნის თარგმანს; და, მართლაც, სხვათაგან ირი აზრი ამის შესახებ არც არსებობს ჩვენი მწერლობის ისტორიაში. მაგრამ დაკვირვება და დეტალური შესწავლა ამ ტექსტისა ჩვენ გვაძლევს საბუთს გადაჭრით ვთქვათ, რომ ძველი, ათონის, რედაქცია არ არის ბასილ პროტოასიკრიტის თხუზულება. აი საბუთები ამისა:

ლოს სამოთხეში“, გვ. 371—392. 3) P. Martinov, *Annus graeco-slavicus in Acta Sanctorum*, Octob. XIII, 188 an. 4) Xp. Лопаревт, *Византийскія житія святых VIII—IX вѣковъ*, стр. 56—63 (*Византийскій Временникъ*, т. XVII, вып. 1—4, 1911 г.); აქ მოყვანილია მოკლე პერიფრაზი „ცხოვრებისა“, რომელიც წარმოადგენს სინტეზს ძველ რედაქციისა (არქიმ. ავლუსტიანე მოვეჯანის მიერ მისთვის სავანეებოდ დამზადებულ თარგმანით) და მეტაფრასტულიასა (საბინინის თარგმანით). 5) P. Peeters—S. Hilarion d'Iberie (*Analecta Bollandiana*, tom. XXXII, p. 236—269), სადაც, მოკლე შესავლის შემდეგ ფრანგულ ენაზე, მოყვანილია ლათინური თარგმანი ძველი რედაქციისა, რომელიც, როგორც ზევით ვთქვით, გამოიცა ტფილისში 1901 წ. (ათონის კრებული, 69—108). აღნიშნულნი ავტორნი და გამომცემელნი დაინტერესებულნი არიან ილარიონის „ცხოვრებით“, როგორც ჰაგიოგრაფიული მასალით, ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხების დასაბამს ისინი თითქოს ვრიდებიან და გაურბიან.

¹) პროტოასიკრიტის შესახებ იხ. Проф. Н. Скабалаевичъ, *Византийское государство и церковь въ XI вѣкѣ*, стр. 174—175, Петерб. 1884 г.

1) „ცხორება“ თავდება შემდეგი სიტყვებით: ხალა ბსაღა პროტოასიკრიტმან და ფაღოსოფოსმან და დარსმან მონაზონმან აღწერა ცხორებაჲ წმინდასაჲ ამას, ვითარცა ისწავა მოწაფეთაგან წმინდასთა (ათ. კრებ., გვ. 107); აქ საუბარი შესამე პირითაა: ბასილი პროტოასიკრიტმან აღწერა... ისწავა; ცხადია, ეს სიტყვები მას არ ეკუთვნის, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის იტყოდა: მე, ბასილი პროტოასიკრიტმან, აღვწერე... ვისწავე. მით უმეტეს არ ეკუთვნის მას სიტყვები: ფაღოსოფოსმან და დარსმან მონაზონმან, ვინაიდან აქ ერთგვარი თავის ქებაა; მონაზონი, რომელიც, სხვა რომ არა იყოს, იმიტომ, რომ ის მონაზონია, თავის თავს მუდამ „გლაბაკს“, „უმეცარს“ და „ულირსს“ ეძახის, ვერ დაირქმევდა „ფილოსოფოსს და ღირსს“, ეს აშკარაა ყველაათვის, ვინც საეკლესიო და სასულიერო მწერლობის ტრადიციებს იცნობს. მაშასადამე, ეს სიტყვები და თვით „ცხორებაც“ ეკუთვნის არა ბასილს, არამედ ვიღაც სხვას. შეიძლება ვინმემ თქვას: „ცხორება“, რასაკვირველია, ბასილის მიერაა დაწერილი, მოყვანილი სიტყვები ეკუთვნის აღბად ქართველ მთარგმნელს, რომელმაც ჰაგიოგრაფის ვინაობა იცოდა და შთამომავლობას ამცნო მისი სახელით; მაგრამ ეს რომ ასე არაა, შემდეგ საბუთებიდანა ჩანს.

2) ავტორი „ცხორებისა“ ისეთ ნაცნობობას იჩენს ქართველებისას, რომ ბერძენი, ისიც მეცხრე საუკუნისა, ამას ვერ გამოიჩენდა; ბართლაც, აქ აღნიშნულია, რომ ილარიონი იყო სასდვართაგან და კერძოთა კახეთასთა, რომელიც ამ დროს ნაწილი იყო ქართლის ქუეყნისა (ათ. კრ., გვ. 71), ვინაჲ იგი მრავალნი წმინანი გამოხსდეს და სასწაულთა მოქმედნი კარნი (გვ. 70). ავტორი საკმაო ვრცლად ავგინერს გარეჯის უდაბნოს, სადაც ილარიონი მოღვაწეობდა, და აღნიშნავს, რომ გარეჯის მიდამოები მაშინ შეადგენდა „რუსთველ“ებისკობოზის სამწყსოს (გვ. 78).

3) ბერძენსაც შეეძლო ეთქვა, რომ ქართლში მრავალნი წმინანი გამოხსდეს და სასწაულთა მოქმედნი კარნი, ეს მას, შესაძლოა, გაგონილი ექნებოდა, მაგრამ იმას ქართული ჰაგიოგრაფიის ისტორია იმდენად არ ეცოდინებოდა, რომ განეცხადებია: თუმცა ეს წმიდანი და სასწაულმოქმედნი კაცნი აღუწერულათა ცხორებასა მათასაჲთა ჟამთა სამრავლათა დაიუწყეს, არამედ ავანი წინამუ ღმრთასა ბრწყინვალედ მღვთმარე არაინა (გვ. 70). ამგვარი სიტყვები, უეჭველია, ქართველის კალამს ეკუთვნის, ეს ის საყვედურია, ძველს ჩვენ ჰაგიოგრაფებისადმი მიმართული, რომელიც შეადგენს ჩვეულებრივს მოტივს ჩვენი საჰაგიოგრაფიო მწერლობისას. ჯერ კიდევ გრიგოლ ხანძთელის ბიოგრაფი, გიორგი მერჩული, სწუხდა, რომ კლარჯეთის წმიდა მამაჲა სამქსნ მოთმანებასა და სწამადთ მრამაჲ უუღასა საინაჲ და სასწაულთა მათთა სამრავლენი ქუეყნისა მას ქართლისასა აღუწერულათა და მწარდესთა და ამისათვის სს-

წაუღნა მათნა ჟამთა სიმრავლისგან მიეცნეს საღრმესა დაფიწყებისათა. ¹ წმ. რაქდენ პირველმოწამის „ცხოვრების“ გადამკეთებელი, რომელიც მეთერთმეტე საუკუნის მწერალი უნდა იყოს, ამბობს: საქართველოში იმდენი წმიდანი გამობრწყინდენ, რომ დამკვდეს მე ჟამი აღრიცხვად სიმრავლესა მათსა; ზოგნი მათგანნი აღწერილ არიან წიგნსა შინა უწყებისა მათისასა, მაგრამ არიან ისეთნიც, რომელნი ჩუენ არა უწყით და ზეცას აღწერილ არიან წიგნსა შინა ცხოველთასათა (საქარ. სამოთხე გვ. 171). უფრო მეტ ცრემლებს ჰაგიოგრაფიულ გულგრილობისათვის ღვრის კათოლიკოზი ნიკოლოზ პირველი (1150 – 1178); ბერძენთა შორისო, ამბობს ის, ღღესაცა „იხილვების ესევითარი საქმე, რამეთუ რაჲცა რაჲმე უცხოჲ და საკვრველი საქმე საცნაურ იქმნეს, მყის მასვე ჟამსა შინა მეყსეულად აღწერენ, და ესრეთ სიმტკიცედ და საკსენებელად მომავალთა ნათესაეთათვს ძეგლად წარუწყმედელად დაუტოვებენ. ხოლო უკუეთუ საღმრთოთა მოქმედებათათვს გინა თუ ხატთაგან იქმნეს რაჲ, ანუ თუ ჯუარისა, გინა თუ ნაწილთაგან წმიდათასა, ანუ თუ სხეულსავე შორის მყოფთა წმიდათა კაცთაგან. რადღა უკუე საკმარ არს სათქუმელად. თუ ვითარ კნინოდენსაცა არარას დაუტეობენ აღუწერელად და არცა ვიდრემე მისცემენ უფსკრულსა დაფიწყებისასა. ხოლო ვითარცა მრავალგზის ვთქვ, ესევითარისა მოქმედებისაგან ყოვლად უცხონი არიან და უმეცარნი ნათესავნი ესე ქართველთანი“. სვეტიცხოველისაგან იმდენი სასწაულები ქმნილაო, განაგრძობს ის, რომ „უკუეთუმცა ვის აღწერნეს, ვითარცა არს ჩვეულებაჲ ბერძენთა ნათესავისაჲ, არამცა უკუე დაიტია სოფელმან ყოველმან აღწერილი წიგნებითა“. ² როგორც ვხედავთ, ეს ამონაწერები ძალიან მოგვაგონებს ილარიონის „ცხოვრებიდან“ ამოღებულ სიტყვებს.

4) „ცხოვრებაში“ მოთხრობილია, რომ, როდესაც ილარიონი მივიდა ულუმბოს მთაზე, ადგილობრივ ლავრის მამასახლისმა მოინდომა მისი გაძევება იქიდან, რისთვისაც მან ღვთისმშობლის მხილება დაიმსახურა; ეს მხილება ასეა გადმოცემული „ცხოვრებაში“: „უადრეუთ, რაჲსა იხუბუ განბუბაჲ უცხოთაჲ მათ, რომელნი მთხრულ არიან სიუფარუდისათვს ძისა და ღმრთასა ჩემისა და დაუტობია ქუეყანაჲ მათა, და არა დაიმარსუ მცნებაჲ იგი უცხოთა და გადასვთა შეწყნარებისათვს, ვითარ იგი გოყვს მდიდარსა მას უფალი ჩემი და ძე ჩემი; ანუ არა უწყია, ვითარმედ მრავალნი დამკვდრებად არიან მათსა ამს მათისა ენისა შეკუეუდნი და ცხოვნებად არიან ღმრთისა მიერ; და რომელნი მათ არა შეწყნარებენ მტერ ჩემდა არაინ, რამეთუ

1) II. Марръ, Житіе Григоріа Хандзійскаго, გვ. 8.

2) მღვ. ვ. კარბელაშვილი, ხაქითხავი სვეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოება და კათოლიკე-ეკლესიისა, გვ. 102 – 103, ტფილასი 1908 წ.; საქართველოს სამოთხე, გვ. 104 – 105.

ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი შეურყეველად მართლმადიდებლობისათვის მათის ვანადოგან ქრწმენა სსხელი ძისა ჩემისაჲ და ნათელიდეს (ათონ. კრებ. გვ. 84). აქ, პირველად ყოვლისა, საყურადღებოა სიტყვები — „ჩემდა მონიჭებულ არს ძისა მიერ ჩემისა ნათესავი იგი“. ესე იგი ქართველები; აქ ხაზგასმულია, რომ საქართველო ღვთისმშობლის წილხვდომილია. ეს კი ის გარდმოცემაა, რომელიც ჩვენს მწერლობაში დამყარდა წმ. ნინოს „ცხოვრების“ შეთხზვის შემდეგ, არა უადრეს მეათე საუკუნისა. ეს გარდმოცემა ათონის ქართველ მოღვაწეთაგან გაიგეს ბერძნებმა, რომლებმაც მეთექვსმეტე საუკუნეში ჩაწერეს კიდევაც ის, ხოლო მეჩვიდმეტე საუკუნეში ბერძნულიდან სლავურ ენაზე თარგმნა სტეფანე მთაწმიდელმა.¹ მაშასადამე, მეცხრე საუკუნის ბერძენი მწერალი ამას ვერ იტყოდა. არანაკლებ საყურადღებოა აქ გამოთქმული აზრი, რომ ქართველთა მართლმადიდებლობა არ შერყეულა მას შემდეგ, რაც მათ ირწმუნეს სახელი ძისა ღვთისა და ნათელიდესო. ეს წმიდა ქართული რწმენაა, რომელიც უფრო მკაფიოდ გამოხატულია გიორგი მთაწმიდელის საუბარში იმპერატორ კოსტანტინე დუკიწსა და ანტიოქიის პატრიარქ პეტრესთან (ათ. კრებ., გვ. 315, 322, საქ. სამოთხე, გვ. 462, 474), მერე როის-ურბნისის კრების ძეგლის-წერაში (საქ. სამ. 523) და პეტრე მაიუმელის „ცხოვრების“ მთარგმნელისა და გადამკეთებელის, XIII—XIV საუკუნის მწერლის, მაკარის სიტყვებში².

5) „ცხოვრებაში“ გამოსკვივის რამდენადმე გაზვიადებული შეხედულება ქართველთა და მათ ეროვნულ-სარწმუნოებრივ ღირსების შესახებ. ესეთი შეხედულება ღვთისმშობლის ზემომოყვანილ სიტყვებშიც საკმაოდაა აღბეჭდილი, უფრო კი ბასილი კეისრისა და პრომანას ზონასტრის ქართველ ბერთა ურთიერთობაში; ეს ბერები, ნათქვამია „ცხოვრებაში“, ბასილს უუარდეს უმეტეს ყოველთა მას ჟამის კაცთაჲს, ამიტომ მოკვარა მათ ორნი ძენი თჳსნი, ღვთს და აღქსანდრე, და ქრქვა: ღოცვა ყავთ მათთჳს, წმიდანთა მამანთ, და ასწავუთ წიგნი და ენაჲ თქუენი, რათა იუენენ გვე წმიდანთა ღოცვისა თქუენისნა (ათ. კრ. 102). ადვილი შესაძლებელია, ბასილი იმპერატორი მართლაც რაიმე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა ქართველ ბერებს; ის, როგორც მეცნიერებაში

1) Порфирій Успенскій, Востокъ Христіанскій, Исторія Асѳа, часть II, стр. 1—26, Кіевъ 1877 г. ეს გარდმოცემა პეტრე ათონელის ცხოვრების (რომელშიც ის იმყოფება) ავტორს ნიკოლოზს რომ მივაკუთნოთ, მაშინაც 971 წელზე ადრე შეთხზულად ვერ ჩაითვლება.

2) П. Марръ — Житіе Петра Ивера, царевича подвижника и епископа Майумскаго, (Правосл. палестин. сбѣрникъ, т. XVI, вып. 2), стр. 3—4 С.-Петербург. 1896 г.

უკვე დამტკიცებულია, ¹ იყო მაკედონელი სომეხი, ქალკედონიტი, ამიტომ ქართველ-სომეხთა ურთიერთობა და განწყობილება მასაც ეცოდინებოდა, მაგრამ შემომოყვანილი სიტყვები იმდენად გადაქარბებულია, რომ ბერძნის მწერლის პირიდან, ისიც შეცხრე საუკუნეში, ვერ გამოვიდოდა: აქ ჩვენ საქმე გვაქვს, ექვს გარეშეა, ქარველ მწერლის კალაშთან.

6) ის ადგილი „ცხოვრებისა“, სადაც ლაპარაკია ილარიონის რომში ყოფნის შესახებ, განსჯეალულია სიმპატიებით რომაელთა ქრისტიანობისადმი: ავტორი კრძალულებით მოიხსენებს რომაელთა ღვთისნიერობას და მათ სათნოიან ცხოვრებას (ათ. კრ. 89). ჩვენ ვიცით, რომ შეცხრე საუკუნეში ატყდა სასტიკი ცილობა — კამათი და ბრძოლა რომისა და კონსტანტინოპოლის სამღვდელთა შორის, რომელიც 1054 წელს დასრულდა საბერძნეთის და რომის ეკლესიათა ერთმანეთისაგან განშორებით. ეს ცილობა დაიწყო და ინტენსიურად სწარმოებდა პატრიარქის ფოტიუსა და რომის პაპების ნიკოლოზ და ადრიანეს დროს, ესე იგი სწორედ მაშინ, როდესაც ილარიონი კონსტანტინოპოლსა და რომში ცხოვრობდა. ამერიიდან ბერძნები რომაელებს ისე აღარ იხსენიებენ, თუ არა ურწმუნოებად, უკეთურებად და მწვალგებელ — სქიზმატიკებად. მაშასადამე შეცხრე საუკუნის ბერძნისათვის შეუძლებელია ასეთი ატესტაცია რომაელთა ქრისტიანობისა. საქართველო აღნიშნულ ეპოქაში არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატიულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ, აქ იმთავითვე ბატონობდა მეორე მიმართულება, ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამოშხატველია გიორგი მთაწმიდელი. სწორედ იმ ხანებში, როდესაც საბერძნეთი და რომი ეკლესიურად საბოლოოდ სცილდებოდნენ ერთმანეთს, გიორგი მთაწმიდელს საუბარი ჰქონდა კონსტანტინოპოლში იმპერატორ კონსტანტინე დუკიწთან საეკლესიო წესებისა და რიტუალის შესახებ. იმპერატორის ერთერთ შეკითხვაზე, რომელსაც მიზნადა ჰქონდა რომის ეკლესიის გაკრიტიკება, გიორგიმ უპასუხა: ბერძნთა შორის მრავალი წყაღება შემოვიდა ზირეულ, და მრავალგზის მადრკეს... ხოლო ქრომთა, ვინაჲთჳან ერთგზის იცნეს დმურთა, არაოდეს მადრკეიდ არიან და არცა ოდეს წყაღებაჲ შემოსულ არს მათ შორის... და არაჲ არს მას შინა განუთვიდებაჲ, ოდენ სარწმუნოებაჲ მართალი იუთს (ათ. კრებ. გვ. 332,

1) Проф. А. Васильевъ, Происхождение императора Василия Македонянина, Византийскій Временникъ, т. XII, вып. 1—4, стр. 148—165. Н. Марръ, Историческій очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ временъ: Церков. Вѣд за 1907 г. № 3, прил. стр. 128—129.

საქართვე. სამოთხე, გვ. 474—475).¹ ცხადია, რომ „ცხორების“ აღნიშნული აღგილი ეკუთვნის ქართველს და არა ბერძენს.

7) „ცხორებაში“ პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ის ბასილი პროტოასიკრიტს შეუძლებელია ეკუთვნოდეს: შენიშნავს რა, რომ მრავალ წმიდათა ხსენება საქართველოში აუწერლობის გამო დავიწყებას მიეცაო, ავტორი განაგრძობს: გარნა რადუნთამე ახლად გაზიხინებულთა წმიდათა სკესენებელიცა დაბთა და ცხოვრებაცა აღაწერა დმრთახმოყუარეთა შიურ კაცთა და მასწავლეთა, ვითარცა ესე წმიდაისა ამის, რომლისათვისცა არს სატყუარა ზეჴნა (ათ. კრ. 70-71); აქედან ნათლადა ჩანს, რომ, როდესაც ათონის რედექციის ავტორს თავის შრომისათვის ხელი მოუყვია, „წმიდისა ამის,“ ესე იგი ილარიონის, „ცხორება“ უკვე აღწერილი ყოფილა, მაშასადამე ბასილს ეს რედაქცია არ უნდა ეკუთვნოდეს, ვინაიდან მისდრომდე ილარიონის „ცხორება“ არავის არ დაუწერია.

ყველა ამ საბუთების მიხედვით ჩვენ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ათონის რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“ არის ნაწარმოები არა ბერძენის მწერლის ბასილი პროტოასიკრიტისა, არამედ ვილაც ქართველისა. მაშ როგორ უნდა გავიგოთ ზემომოყვანილი ცნობა, რომ ილარიონის „ცხორება“ ბასილ მონაზონს დაუწერია, ან რა დამოკიდებულება აქვს ამ „ცხორებას“ ბასილის შრომასან?

ბასილ მონაზონს რომ მართლა დაუწერია ილარიონის „ცხორება“, ეს ექვს გარეშეა: ილარიონის მოღვაწეობამ და სასწაულმოქმედებამ ყურადღება მიიქცია ბითონის ოლაჰიდან რომამდე, განსაკუთრებით კი თესალონიკესა და კონსტანტინოპოლში; კერძოდ მას კრძალულებით ეპყრობოდენ და იხსენიებდენ თვით კეისარი და პატრიარქი. ეს ის დრო იყო, როდესაც ხატობრძლობისაგან მოსვენებული ეკლესია დიდის გულმოდგინებით შეუდგა „ახალ წმიდათა“ შესახებ ცნობების შეკრებას და მათ ლიტერატურულად აღნაქსვას. უეჭველია, კონსტანტინოპოლში მოისურვებდენ შეკრებილიყო ცნობები წმ. ილარიონის შესახებ, რომლის მოღვაწეობა სწორედ მართლმადიდებლობის აღდგენის (843 წ.) ახლოხანებში დაემთხვია და რომლის წმიდა ნაწილთა თესალონიკით კონსტანტინოპოლს გადმოსვენებამ ფებზე დააყენა მართლმორწმუნე ბიზანტია. ბიზანტიაში ამ დროს ჩვეულება იყო სახელგანთქმულ წმიდათა ხსენების დღეს, განსაკუთრებით მათ წმ. ნაწილთა აღმოჩენა-გადმოსვენებაზე, დახელოვნებულ ორატორებს მიანდობდენ ხოლმე ასეთ წმიდათა სახელზე ხოტბის, ეგრედწოდებულ ენკომიის, შეთხზვას და საჯაროდ წარმოთქმას. ასეთ ენკომიებში თუმცა რიტორიული

1) შტრ. проф. А. Лебедевъ. Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви въ IX, X и XI ввѣхъ, стр. 233, Москва 1902 г.

ელემენტი სქარბობდა, მაგრამ ბიოგრაფიულ ცნობებსაც ჰქონდა ადგილი. ილარიონის წმ. ნაწილითა გადმოსვენება და მათი ჰრომანას მონასტერში დასახმა საუკეთესო შემთხვევა იყო ბიზანტიისათვის, რომ შესაფერი სიტყვა წარმოეთქვა ვინმე ცნობილ ორატორს. ასეთი ადამიანი გამოჩენილა თვით კეისრის კარზე: ეს ყოფილა ვლაც ბასილი პრაქსიკრიტი, ფილოსოფოსი და მონაზონი (ათ. კრ. 107). „რომელი დიდად განთქმული იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა (საქ. სამთ. 392). იმპერატორ ბასილს სწორედ ამ ფილოსოფოსისათვის დაუვალეზა სახეიშო სიტყვის წარმოთქმა. ბასილ მონაზონის პიროვნებისა და მისი ლეტერატურული მოღვაწეობის შესახებ ბიზანტიის მწერლობის ისტორიაში ცნობები არ დარჩენილა. ¹ ჩვენამდე არ შენახულა არც ის თხუზულება, რომლის შინაარსს წმ. ილარიონის „ცხოვრება“ შეადგენდა. მაგრამ ეს „ცხოვრება“ რომ ხოტბა-ენკომია იყო, ესა ჩანს მეტაფრასტული რედაქციიდან. სადაც ნათქვამია: ილარიონი ქუბითა შესესმისა და ბატყვემულ აქმნა ბრძანებათა ბასილი მეფისა და ბასილის მიერ მონაზონისა (საქ. სამ. 392). ამასვე აცხადებს პირდაპირ ძველი, ათონის, რედაქციის ავტორი. რომელიც შენიშნავს: სადა არა განგავრძით სიტყუაჲ ჩუენა, რომელთა ესე არა იუ შესესმისა გზაჲ გვახერავს, არამედ აღწერად ცხოვრების მასწრაფუ ვართ (ათ. კრ. 70); აქ. უეჭველია, ავტორი უპირდაპირებს თავის შრომას მის ბერძნულ წყაროს, რომელიც „შესხმის გზას“ წარმოადგენდა.

მართალია, ბასილს შესხმა ჰქონდა შეკვეთილი, მაგრამ, როგორც ვთქვით, ამისთვისაც საჭირო იყო ბიოგრაფიული ცნობები. თვითონ ბასილი, თანამედროვე ილარიონისა, შეიძლება თვითმხილველიც იყო მისი, მაგრამ, ვინაიდან ილარიონის მოღვაწეობის უმეტესმა ნაწილმა განვლო კონსტანტინოპოლის გარე, ბასილს ყველა დეტალები მისი ცხოვრებისა არ ეცოდინებოდა, ამიტომ მისთვის საჭირო იქნებოდა წყარო. ასეთ პირველწყაროს მაგიერობა გაუწევიათ მისთვის კანთა უტყუველთა და ჭეშმარიტთა, მასწაფთა წმიდას ილარიონისთა (ათ. კრ. 107), აღბად იმ სამ ბერს, რომელნიც იმპერატორმა საგანგებოდ დაიბარა ბითვინიის ოლიმპიდან და ჰრომანას ქართველთა მონასტერში დააბინავა (ათ. კრ. 98-101). ამათ გარდა ილარიონს სხვა მოწაფეებიც ჰყავდა, ერთი მათგანი, ისააკი იმას თანდაჰყავდა თავის შეუწყვეტელ მგზავრობაში

1) ჩვენ გვეჭკვება, რომ ეს ბასილი, რომდენადაც ათონის რედაქციით შეგვიძლია მისი თხუზულება წარმოვიდგინოთ, პატრიარქ ფოტის მომხრე ყოფილიყო, როგორც ეს აკად. ნ. მარს ჰგონია (Историч. очеркъ груз. церкви съ древнѣйшихъ временъ, Церков. Вѣдом. 1907 г. № 3, стр. 128); ფოტის მომხრე არ იტყოდა, რომ ევნატე სიწმიდისა და ღირსებისა მისისათვის იყო მას ეძსა პატრიარქად სამეფოსა ამას ჯალაქსა ზედათ (ათ. კრ. გვ. 99).

(ათ. კრ. 87). განსაკუთრებით დაწვრილებითი ცნობები ბასილიისათვის მიუწოდებია ამ ისააკს; როდესაც ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს ილარიონის ცხოვრებას რომში, შენიშნავს, რომ იქ ილარიონმა მრავალი სასწაული აღასრულა, ვაიარცა უკუწაახსენებ მოწაფეებს მასთან ნეტარებს ასევე ელაჟილეუ მოკვთსრა, მოაქცა რაჲ მადრ შებდგომად მიტვალეების მასისა (ათ. კრ. 89). აი ეს ენკომია ბასილი მონაზონისა, რომელიც ჩვენამდე არ შენახულა, ხელთ ჩავარდნია რომელღაც ქართველ მწერალს და მის საფუძველზე შეუთხზავს მას ილარიონის „ცხოვრების“ ის რედაქცია, რომელსაც ჩვენ ძველს, ათონის, რედაქციას ვუწოდებთ.

ვინ იყო ეს მწერალი? პეტროგრადის მეცნიერებათა აკადემიის სააზიო მუზეუმის ერთერთ ქართულ ხელნაწერში წმ. ილარიონის „ცხოვრებას“ თანახლავს შენიშვნა: „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილი მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილეზო“. 1) მ. საბინინს, რომელსაც ილარიონის „ცხოვრება“ ამ ხელნაწერიდან უნდა ჰქონდეს გამოცემული, აღნიშნული ცნობა მოუთავსებია შენიშვნაში და თან დაუმატებია, რომ თეოფილეზმ ის თარგმნა ქართულად „ბრძანებითა და სურვილითა წმ. მეფისა ჩვენისა დავით მესამე აღმაშენებელისაო“ (საქ. სამ. გვ. 372. შენ. 1). ძველი, ათონის, რედაქცია რომ ვერ ითარგმნებოდა ქართულად თეოფილეზს მიერ დავით აღმაშენებლის ბრძანებით, ეს თავისთავად ცხადია ეხლა: ის ჩვენ გვხდება დავითზე უფრო ადრე, 1074 წლის ხელნაწერში (საეკლ. მუზ. № 558). ამ ხელნაწერის შეცდომათა ხასიათი გვარწმუნებს, რომ ის პირვანდელი ნუსხა კი არაა, არამედ სხვა ხელნაწერიდანაა გადმოღებული. მართლაც, იმავე ათონის მთაზე, ივერიის მონასტერში, საიდანაც მოტანილია № 558, ინახება ერთი ხელნაწერი, რომელსაც პროფ. ა. ცაგარლის კატალოგში უზის № 72. ეს ხელნაწერი შეიცავს: ბასილი კაპადოკიელის, წმ. ზოსიმეს და ეფრემ ასურის სწავლა-მოდლებების კრებულს, 2) აგრეთვე ილარიონ ქართველის „ცხოვრებას“. 3) მას შემდეგი წარწერა აქვს: დაიწერა წმიდა ესე წიგნი მოას წმიდას ათანას, სეოფელსა წმიდას დმრთასმშობელისას, და განსრულდა ვლასკასა ევთიმეს მიერ შეუღობსა ბასილისს და კონსტანტინესს, პეტრავაქობას ნეკილასისს, ინდიკთონს და

1) Brosset, Histoire de la Géorgie, I, 273, not. 1. P. Pecters, S. Hilarion d'Iberie, Analecta Bollandiana, tom. XXXII, p. 237.

2) Проф. А. Цагарели, Свѣдѣнія о памятникахъ грузинской письменности, вып. I, стр. 92.

3) Н. Марръ, Агиографическіе матеріалы по грузинскимъ рукописямъ. Певра, ч. I, стр. 85.

დასაბამითგან წყლთა ხუშთი. ესე რაცს უცთომელად არს.“¹ მაშასადამე, ეს წიგნი, რომელშიაც, სხვათა შორის, ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაც“ მოთავსებულია, დაუწერია ექვთიმე მთაწმიდელს დასაბამითგან სოფლისა 6499 წელს, ესე იგი 991 წელს ქრისტეს შემდეგ, და დაუწერია იგი, როგორც იმავე მინაწერიდანა ჩანს, ბრძანებითა წმიდასა მამისა მისისა იოანესათა. ამ ხელნაწერს ჩვენთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს; ის ჩვენ გვაძლევს უტყუარ საბუთს იმისას, რომ ძველი, ათონის, რედაქცია ილარიონ ქართველის „ცხოვრებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს.² მართლაც.

1. აღნიშნული წიგნი დაწერილია ექვთიმეს ხელით; ექვთიმე კი, ჩვენ ვიცით, სწერდა მხოლოდ იმას, რასაც თვითონ სთხზავდა ან სთარგმნიდა; დროს უქონლობის გაზო ექვთიმეს უფრადსნი წიგნნი დამათ სხთლათა უთარგმნაინ (ათ. კრ. გვ. 30), მაშასადამე, სხვების ნაშრომთა გადასაწერად იმას არ ექნებოდა არც დრო და არც მოკალება.

2. ექვთიმემ, სხვათა შორის, თარგმნა: სწავლანი წმიდისა მამისა ჩუენისა დიდისა ბასილისნი, სწავლანი წმიდისა ზოსიმესნი, სწავლანი წმიდისა მამისა ეფრემისნი (ათონ. კრებ. გვ. 27-28); აღნიშნულ ხელნაწერში მოთავსებულია სწორედ ამ მამათა „სწავლანი“, ესე იგი ექვთიმეს ნაშრომნი, რომელთა რიცხვს, უეჭველია, ილარიონის „ცხოვრებაც“ ეკუთვნის. ამას რამდენადმე ადასტურებს № 558-ის შემადგენლობა: აქაც მოთავსებულია ექვთიმეს ბიოგრაფია, იოანე ღვთისმეტყველის ცხოვრება, ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი, და ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“. ვისაც ექვთიმე მთაწმიდელის ნაშრომნი უკითხავს და მისი ენისა და სტილისათვის ყურადღება მიუქცევია, ის ილარიონის „ცხოვრებაში“ უეჭველად შენიშნავს ექვთიმეს ხელს. ექვთიმეს ჰქონდა საფუძველი ეს „ცხოვრება“ დაეწერა: ილარიონი თითქმის პირველი ქართველი იყო, რომელმაც თავის თანამემამულეებს, მათ შორის ექვთიმესაც, გზა გაუკაფა დასავლეთისაკენ. ილარიონს ვერ აკმაყოფილებდა ვერც სამშობლო და ვერც აღმოსავლეთი, ამიტომ მან ულუმბო-კონსტანტინოპოლ-თესალონიკე-რომით დასავლეთს მიჰმართა. სწორედ ასე მოიქცა ექვთიმეც: ულუმბო-კონსტანტინოპოლ-ათონის გზით მას უნდოდა რომსაც გასცილებოდა და თვით პესპანიაში დამკვიდრებულიყო (ათ. კრებ. გვ. 19). მაშასადამე, სულიერი განწყობილება და მიდრეკილება ამ

1) Н. Марр, Агиографические материалы... 1, 85, таблица 12.

2) მართალია, ექვთიმეს ლიტერატურულ შრომათა სიაში „ილარიონის ცხოვრება“ არაა აღნიშნული (ათონ. კრებ. გვ. 27-29), მაგრამ ამ სიაში აღნიშნული არაა, მაგალითად, მაქსიმე აღმსარებლის ცხოვრებაც, თუმცა ის, როგორც დანამდვილებით ვიცით, ექვთიმეს ეკუთვნის.

ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, № 1.

ორი აღამიანისა თითქმის ერთნაირი ყოფილა, მათში სულიერი ნათესაობა არსებობდა. ესეც რომ არ ყოფილიყო, ილარიონი ხუთი წელიწადი მოღვაწეობდა უღმბოს მთაზე, სადაც მან დატოვა დიდი სახელი და წარუვალი ხსენება: ერთი საუკუნის შემდეგ ამავე მთაზე მოუხდა ხანგრძლივი მოღვაწეობა ექვთიმეს მამას იოანეს, რომელმაც მერე შვილიც მოიყვანა აქ (ათ. კრებ. გვ. 6-7). თავისთავად ცხადია, რომ სრულიად ბუნებრივი იქნებოდა, თუ იოანე თავის შვილს „უბრძანებდა“ აღეწერა თანამემამულეთათვის „ცხორება“ იმ ქართველისა, რომელიც უღმბოს მთაზე მისი წინამორბედი იყო და მთელ საბერძნეთში სახელგანთქმული. ამნაირად, ძველი, ათონის, რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“ ეკუთვნის ექვთიმე მთაწმიდელს: ვინაიდან წიგნი, რომელშიაც მოთავსებულია ის (№ 72), დაწერილია 991 წელს თვით ექვთიმეს ხელით, ეს „ცხორება“ 991 წელს უნდა იყოს დამთავრებული, წინააღმდეგ შემთხვევაში უნდა ვიფიქროთ, ის მეორედ გადაუწერია ექვთიმეს, ამისათვის კი იმას მოცალობა არა ჰქონდა.

ექვთიმეს, რასაკვირველია, ექნებოდა ადგილობრივი, ქართული, ცნობები ილარიონის შესახებ, რომლებითაც ის შეავსებდა ბასილის ნაწარმოებს; მართალია, ეს უკანასკნელი, როგორც ენკომია, ფაქტიური მასალით ღარიბი იქნებოდა, მაგრამ ექვთიმეს, რომელსაც არა თუ შესსმახა გზაჲ ებურა, არამედ აღწერად ცხორებისა მოსწრაფე იყო (ათ. კრ. გვ. 70), ამოულია იქიდან ყველაფერი, რაც მისი მიზნისათვის გამოსადეგი იყო, და შეუტანია თავის შრომაში, ზოგიერთ შემთხვევაში ფრაზის შეუცვლელად, როგორცაა მაგალითად სიტყვები: ვათარ უყუანაჲსკხვად მოწაფუმან მისმან ნეტარმან ასაკ ყოველაჲჲ მოკვასრა (ათ. კრ. გვ. 89).² ამნაირად, ბოლოს და ბოლოს ეს მისი ნაშრომი წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურს, ნახევრად ნათარგმნ თხუზულებას, სწორედ ისე, როგორც ბევრი სხვა მისი ნაშრომი.

ამ მხრივ ექვთიმეს სამწერლო მოღვაწეობა მეტად საყურადღებოა. მის მიერ ნათარგმნ თხუზულებებს იშვიათად შეუნახავს ის სახე, რაც მათ დედანში აქვთ; იმას მუდამ ახსოვდა თანამემამულეთა ლიტერატურული მოთხოვნილებანი და საჭიროებანი, ამიტომ იმ თხუზულებაში, რომლის თარგმნას ის ხელსაჲ ჰკიდებდა,

1) ჩვენი ჰიპოთეზა, რომელიც ამ რამდენიმე ხნის წინად გამოეთქვით, — შეიძლება ეს „ცხორება“ ეთარგმნოს უდირსს ზოსიმეს XI საუკუნეში (Monumenta hagiographica Georgia, pars I, tom 1, p. XXII, nof. 2.), ამის შემდეგ თავისთავად ირღვევა.

2) როდესაც ბასილი ამბობს — ილარიონის მოწაფემ „მოკვთრაო“, ვასაკვბია, ექვთიმეს პირში კი ეს სიტყვები ანაქრონიზმია: მაგრამ ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა პაციოვრაფიაში, ასე იქცეოდა ცნობილი სვიმეონ მეტაფრასტიც სხვის თხუზულებათა გადაკეთების დროს.

ხშირად ბევრ რამეს უშვებდა: თან, ვინაიდან ქართლისა ქუეყანაა დიდად სკალუ-
დეჟან იყო წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლდა მას (ათ. კრებ. 26), ზოგი-
ერთა საკითხების გასაშუქებლად მას შეჰქონდა დედანში ცნობები სხვა წყა-
როებიდან, თავისებურ კომბინაციას უკეთებდა აბზაცებს, პარაგრაფებს და
საერთოდ მასალას, ერთი სიტყვით—იძლეოდა საკუთარ რეცენზიას ამა თუ იმ
ავტორის თხუზულებისას. ასე იქცეოდა ის მწერლობის თვითთულ დარგში.
თავისებურსა და მეტად საინტერესო რეცენზიას წარმოადგენს, მაგალითად,
კანონიკის დარგში მის მიერ ნათარგმნი იოანე მმარხველის პენიტენ-
ციალური კრებული, ¹ აგრეთვე მეფექსე მსოფლიო კრების რჩულის—კა-
ნონი; ² ერთშიც და მეორეშიაც შეტანილია ქართული ელემენტი და
არცერთი მათგანი ბერძნულ დედანს სავსებით არ უდგება. დოღმატიურ
მწერლობის დარგში საყურადღებოა მის მიერ თარგმნილი იოანე დამას-
კელის „გარდამოცემა“, რომელსაც ის „წინამძღუარს“ ეძახის. ეფრემ
მცირე ³ ამ თხუზულების შესახებ ამბობს: რომელსა ძალი მისცეს დმურთმან
გარდაწერად, ესე დაიმარხენ: უკუთუ მოკლე წინამძღუარი უხდეს წმიდისა მამისა
უფთუჲს მიერ თარგმანგებულა, აგი შეიტკბოს, რამეთუ მას მადლითა სულისა წმი-
დასაჲთა კელეწიფებოდა შემეტებოდა და კელებოდა..... ამას უთველსა
თან: ესეცა სანჯურ აუფნ, ვითარმედ წინამძღუარი სხელად წმიდისა მამისა
სანჯლისა თქმულთათჳს მანხაგს ბერძელსა მანს, ხოლო ამას წიგნისათჳს არა სედა,
თხიერ ქართულისა. ამისთჳსცა ესრედ ვერ უხდეს სწმიდესა თქუენსა, რათა, ვი-
თარ იგი უხდაწერიდის ამისსა მანს ითქუების, გარდამოცემა უწოდეთ წიგნსა ამს,
რომელი იგი ბერძელსა მანს ესრეთვე წარწერიდ არს, და წინამძღუარი მსევე
წმიდისა მამისა უფთუჲს თარგმნაღსა სსეკელეებოდაგნ, რამეთუ თჳთ იგი ამისგანგ
გამოკრებული არს. ხოლო ესე არა უწეო, თუ თჳთ მამასა უფთუჲს გამოუკრე-
ბია, ანუ ბერძულად ესრედ უბოჳნია. ⁴ უფრო მეტი თავისებურობა ექვთიმეს
პავიოგრაფიულ დარგში გამოუჩენია, რაც ყველაზე ცხადად წმ. მაქსიმე
ალშსარებელის „ცბორებიდანა“ ჩანს: მას აულია ერთერთი ბერძნული
რედაქცია. შიგ შეუტანია ცნობები წმ. მაქსიმეს შესახებ სხვა და სხვა წყა-

1) Проф. Н. А. Заозерский и А. С. Хахановъ—Номоканонъ Іоанна Цес-
твика въ его редакціяхъ: грузинской, греческой и славянской, Москва 1902 г.

2) А. С. Хахановъ, Правила VI вселенскаго Собора, Москва 1903 г.

3) კვირიკე ხუცესისადმი მიწერილ წიგნში ეფრემი ამტკიცებს, რომ ექვთიმე ბერძ-
ნულ დედანს იმიტომ სცვლიდა, რომ ქართველები მაშინ ლიტერატურულად მოუმწიფებელი
იყვნენ და ბერძნული ენის სიღრმეს განუმარტებლად ვერ ჩასწვდებოდნენ. იხ. Н. Марр,
Предварительный отчетъ о работахъ на Синаѣ... и въ Іерусалимѣ... стр. 30.

4) თ. გორდანიძე, ქრონიკები (I), 216—218.

როებიდან, კერძოდ ქართულიდანაც, თანდაურთავს მისთვის შეეჭვსე მსოფლიო კრების აქტები და შეუქმნია ის რეცენზია მაქსიმეს „ცხოვრებისა“, რომელსაც ჩვენ გამოცემული და განხილული გვაქვს. ¹ ყველა ამის შემდეგ საკვირველი არ არის, თუ ილარიონ ქართველის „ცხოვრებაშიც“, რომელსაც სარჩულად ბასილ მონაზონის შრომა უძევს. ბევრი ისეთი ადგილია, რაც ბერძნის მწერალს ვერ მიეწერება.

II. მეტაფრასტული რედაქცია.

მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“ გამოცემულია მ. საბინინის მიერ და წარმოადგენს ძველის, ათონურ რედაქციის გადაკეთებას ჰაგიოგრაფიაში მიღებულ ყალიბზე. ² ავტორს დაუწერია ახალი შესავალი, რომელშიაც, სხვათა შორის, შეჰხებია ქართველთა მიერ ქრისტიანობის მიღებას, მათი სარწმუნოების შეურყვევლობას და ტრიადოლოგიურ და ქრისტოლოგიურ რწმენის სისპეტაკეს. „ლიტონად და მარტივად“ გადმოცემული ამბავი ილარიონის „ცხოვრებიდან“ მას რიტორიულად განუვრცია და შეუმკვია, თანახმად მეტაფრასტული მწერლობის ტრადიციებისა, და მოუცია ახალი რედაქცია, რომელშიაც, ათონის რედაქციასან შედარებით, ზოგი რამ გამოტოვებულია, ზოგი მიმატებული და ზოგიც შეცვლილი.

A. გამოტოვებულია: 1) ტიტული ეპისკოპოზისა „რუისთველი“ (ათ. კრ. 72), რომელმაც ილარიონი მღვდლად აკურთხა; 2) ილარიონის იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ ბაბათა მონასტრის აშენება (ათ. კრ. 78—79), თუ ეს მონასტერი არ იგულისხმება შემდეგ ფრაზაში: „ხოლო წმიდა იგი ადგილი, წმიდისა მის აღშენებული, წარმეტებოდა კეთილად“ (საქ. ს. ა. მ. 379); 3) ცნობა იმის შესახებ, რომ კონსტანტინოპოლს გამგზავრების წინ ილარიონმა მიმიახილა და მოილოცა ყველა მის მიერ აშენებული მონასტრები (ათ. კრ. 83); 4) სიტყვები: „და ნებითა ღმრთისაჲთა წარემართა სამეფოდ ქალაქად კონსტანტინოპოლედ ეამთა მიხაელ მორწმუნისა მეფისათა, რომელმან დაიპყრა მეფობაჲ შემდგომად მამისა თვისისა თეოფილესა და დაამტკიცა თაყუანის ეგმაჲ პატრიოსანთა ხატთაჲ ღუდისა თვისისა თანა თეოდორაჲსა (ათ. კრ. 83); 5) სახელი მოწაფისა, ისააკ, რომელიც ოლიმპით კონსტანტინოპოლს წაიყვანა (ათ. 87); 6) სიტყვები: „ვითარცა უკუნაჲსკნელ მოწაფემან მისმან ნეტარმან ისააკ ყოველივე მოგვთხრა, მოიქცა რაჲ მიერ შემდგომად მიცვალებისა მისისა“ (ათ. 89); 7) ანალიზი ილარიონის სასწაულებისა და შედა-

1) Monumenta hagiographica Georgica, pars I, t. III, 1, p. 60—103. აგრეთვე — Свѣдѣнія грузинскихъ источниковъ о препод. Максимѣ Исповѣдникѣ: Труды Кіевской Духовн. Академіи за 1912 г. Сентябрь—Ноябрь.

2) საქართველოში არ დამზადებულა არც ერთი ნუსხა ძველის, ათონურ რედაქციისა, აქ გავრცელებულია მხოლოდ მეტაფრასტული რედაქცია, რომელიც გვხვდება საეკლ. მუზეუმის №№ 150, 170 და 176 ხელნაწერებში.

რება მათი ბიბლიურ საკვირველმოქმედებასან (ათ. 90—91); 8) თესალონიკეში სიკვდილის შემდეგ ორი ეშმაკეულის განკურნება (ათ. 96); 9) გაგზავნა პატრიარქ ევნატესადმი ილარიონის სამი მოწაფისა, რომელნიც ოლიმპიდან იყვნენ კონსტანტინოპოლში გამოწვეულნი (ათ. 99); 10) სიტყვები: „და უწოდა ადგილსა მას ქართველთა მონასტერი, რომელსა პირველითგან სახელი ეწოდა პრომანაჲ“ (ათ. 101); 11) ცნობა იმის შესახებ, რომ იმპერატორმა ბასილმა მოკვარა პრომანას მონასტერში ილარიონის სამ მოწაფეს „ორნი ძენი თვხნი, ლეონ და ალექსანდრე, და ჰრქუა მათ: ლოცვა ყავთ ამათთვს, წმიდანო მამანო, და ასწავეთ წიგნი და ენაჲ თქუენი (ათ. 102); 12) ეპისტოლე ბასილი იმპერატორისა თესალონიკელთა და ილარიონის მიმართ უკანასკნელ ის ნაწილთა გადმოსვენების გამო (ათ. 104); 13) ცნობა იმის შესახებ, რომ ილარიონის ნაწილნი დაისხნეს პრომანას 7 დეკემბერს (ათ. 107); 14) ზოგიერთა აბზაცების სათაური: „მოყვანებისათვს ნაწილთა წმიდისა ილარიონისთა თესალონიკით კონსტანტინოპოლედ“ და „უწყებაჲ შენებისათვს პრომანისა“.

B. მიმატებულია: 1) ქართველთა გაქრისტიანების დროჲს აღნიშვნა, სიმტკიცე და შეურყევლობა მათი რჯულისა და სისპეტაკე ტრიადოლოგიურ და ქრისტოლოგიურ მათი რწმენისა (საქ. სამ. 372); 2) დახასიათება მისი მშობლებისა (იქვე); 3) ცნობა იმის შესახებ, რომ გარეჯის უდაბნოში მან 10 წელიწადი დაყო (საქ. სამ. 375); 4) მის მიერ აღშენებულ დედათა მონასტერში დედასან ერთად საკუთარ დის ალკვეცა (საქ. სამ. 376); 5) დედის სიკვდილის შემდეგ გარეჯის უდაბნოში წასვლა და იქ, დავითის სამარტეილოში, ვკლესიის შექმნა (იქვე); 6) სახელი ქალაქისა, თესალონიკე, სადაც მან კოკლი ვენახის მცველი განკურნა (საქ. სამ. 384); 7) ექვთიმოს მონაზონის „ქართველობა“ (საქ. სამ. 391), თეგცა სიტყვები: „ქართველთ მონაზონმან“ არც ერთ ხელნაწერში არ მოიპოვება, აქ საქმე გვაქვს მ. საბინინის ინტერპოლიაციასან.

C. შეცვლილია: 1) თავში შესავალი, რომელიც ძველს რედაქციაში უფრო ვრცელია, ვიდრე მეტაფრასტულში, ბოლოში კი წესრიგი მოთხრობისა: ძველ, ათონის, რედაქციით იმპერატორმა ბასილიმ ჯერ ააშენა პრომანა, აკურთხა ის და აიგო თავისთვის შიკ მონასტერში სენაკი, მერე, როდესაც მას ეუწყა ექვთიმე მონაზონის ჩვენება, თესალონიკით გადმოასვენა კონსტანტინოპოლში ილარიონის წმ. ნაწილნი, იქიდან კი მერე პრომანას გადაასვენა. მეტაფრასტული რედაქციით მან ააშენა პრომანა, აკურთხა ის მხოლოდ მაშინ, როდესაც ილარიონის ნაწილნი თესალონიკე — კონსტანტინეპოლით აღნიშნულ მონასტერში გადმოასვენა; მონასტრის კურთხევისა და ილარიონის ნაწილთა დასხმის შემდეგ მას ეუწყა ექვთიმეს ჩვენება, რის შედეგი იყო ის, რომ მან მონასტერში სენაკი აიშენა თავისთვის, სადაც ეამითი ჯამად მოდიოდა და რამდენიმე დღე რჩებოდა ხოლმე. 2) გარეჯის უდაბნოში ილარიონი მივიდა არა 15, არამედ 16 წლისა (საქ. სამ. 373); 3) იერუსალიმის უდაბნოებში დაყო არა შვიდი, არამედ 17 წელიწადი (საქ. სამ. 377); 4) ძველი რედაქციით, ილარიონი, კონსტანტინოპოლს გამგზავრებული, შეჩერდა ულუმბოს მთაზე, საიდანაც ხუთი წლის შემდეგ, აღვიდა სამეფო ქალაქად; მეტაფრასტული რედაქციით კი ის მივიდა კონსტანტინოპოლს. მოილოცა იქაური წმიდა ადგილები და „მცირედნი რაჲ დღენი დაჰყუნა მუნ, გამოვიდა მიერ და მთასა ულუმბოსსა მიიწია“ (საქ. სამ. 380—381), საიდანაც მერე კვლავ აღვიდა კონსტანტინოპოლედ (გვ. 384); ალბად ამ რედაქციის ავტორს მწვდველობაში ჰქონდა ულუმბო არა ბითვინიისა, არამედ მაკედონიისა. 5) ძველი რედაქციით, ილარიონი რომ ულუმბოზე მივიდა, იყო „დღს შაბათი, შემოსლვაჲ წმიდისა კვირი-

აკისაჲ“ (ათ. კრ. გვ. 83), მეტაფრასტული რედაქციით კი — ყველიერის შაბათი (საქ. სამ. 381); 6) ძველი, ათონური, რედაქციით ულუმბოს მამასახლისი ინიტომ გაუჯავრდა ძმას, რომელმაც ილარიონი და ზისი თანამგზავრნი შეიწყნარა და ეგუტერში აწირვინა, რომ არ იყო და „ვითარმედ კეთილად ზრახვენ ანუ მართალი სარწმუნოებაჲ უპყრიათ“ (ათ. კრ. 84), მეტაფრასტული რედაქციით კი — ვინაიდან მან ნება მისცა „მღუღელობად ეგუტერსა მას შინა კაცთა უცხოთა და უმეცართა ელენთა ენასა“ (საქ. სამ. 381), ამიტომ ღვთისმშობლის შერისხვაც, რომელიც ეწია ამ მამასახლისს, სხვა და სხვა ნაირადაა ვადმოცემული. 7) რომიდან დაბრუნებულმა ილარიონმა თესალონიკეში განკურნა ავადმყოფი ყრმა, რომელიც, ძველი რედაქციით, იყო ძე ადგილობრივ მთავრის მხევლისა (ათ. კრ. 90), მეტაფრასტული რედაქციით კი — თვით ამ მთავრისა (საქ. სამ. 381); 8) ამის შემდეგ თესალონიკეში მან დაყო არა „რაჲოდენიმე ჯამი“, როგორც ძველს რედაქციაშია (ათ. კრ. 93), არამედ სამი წელიწადი (საქ. სამ. 386). 9) ანდერძი, რომელსაც ილარიონი უტოვებს სიკვდილს წინ თესალონიკის მთავარს, ორჯერ რედაქციაში სხვა და სხვაა, მეტაფრასტულში უფრო ვრცელია (საქ. სამ. 386—387). 10) ილარიონის გარდაცვალების შესახებ ძველს რედაქციაში ნათქვამია: „ხოლო აღესრულა მამაჲ ჩუენი წმიდაჲ ილარიონ თუესა ნოემბერსა ით, დღესა შაბათსა, ჯამსა მეხუთესა დღისასა, მეფობასა ბასილი მაკედონელისასა, რომელმან იგი შემდგომად მიქაელისსა ზიილო მეფობაჲ; ხოლო ესე მიქაელ იგი იყო, რომელმან დაამტკიცა თაყუანისცემაჲ წმიდათა ხატთაჲ, ვითარცა ზემო ვთქუთ, და მეორედ ეწოდა მომთრვალს“ (ათ. კრ. 96); მეტაფრასტული რედაქციით ილარიონი გარდაიცვალა „რიცხუსა მას ათცხრამეტსა ნოემბრისა თთვასა, მეფობასა ბერძნეთა ზედა ბასილისსა, რომელსა მაკედონიაჲთ აქუნდა სახელისდებაჲ, რომელი ღმრთისმსახურებით განაგებდა საყდარსა მას სამეფოსა“ (საქ. სამ. 387). 11) პრომანას ეკლესიის სატფურება, ძველი რედაქციით, მოხდა ცხრა ოკტობერს (ათ. კრ. 101), მეტაფრასტულით ცხრა ნოემბერს (საქ. სამ. 390); 12) „ცხორების“ ავტორის შესახებ ძველი რედაქცია ამბობს: „ხოლო ბასილი პროტოასიკროტმან და ფილოსოფოსმან და ღირსმან მონაზონმან აღწერა ცხორებაჲ წმიდისაჲ ამის, ვითარცა ისწავა მოწაფეთაგან წმიდისათა, კაცთა უტყუელთა და ქეშპარიტთა“ (ათ. კრ. 107); მეტაფრასტული რედაქციით კი ილარიონი „ქებითა შესხმისაჲთა პატიუცემული იქმნა ბრძანებითა ბასილი მეფისაჲთა ბასილის მიერ მონაზონისა, რომელი დიდად განთქმული იყო და ბრწყინვალე სიბრძნითა“ (საქ. სამ. 392).

ვის ეკუთვნის მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხორებისა“?

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ ზემოდ, რომ პეტროგრადის მეცნიერებათა აკადემიის სააზიო მუზეუმის ხელნაწერში ილარიონ ქართველის „ცხორებას“ დართული აქვს შენიშვნა: „ამბობენ, რომ ილარიონის ცხორება აღიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილის მიერ მონაზონისა, ხოლო ქართულად თარგმნა იგი თეოფილეზო“¹ მ. საბინინი კატეგორიულად და გადაქრით ამბობს, რომ ქართულს ენაზე ეს „ცხორება“

1) Brosset, Histoire de la Géorgie, I, 273, not 1. P. Peeters, S. Hilarion d'Iberie, (Analecta Bollandiana, tom. XXXII p. 237.)

თარგმნა დავით აღმაშენებელის ბრძანებით და სურვილით თეოფილე მონაზონმან, რომელიც შემდეგ შეიქნა მიტროპოლიტი მცირე აზიის ქალაქ ტარსუშიო (საქ. სამ. გვ. 371, შენ. 1). ამასვე გვეუბნება პლ. იოსელიანიც.¹

აქ ორი დებულებაა, ორივე ყალბი. პირველად ყოვლისა, თითქოს თეოფილე ხუცესმონაზონს უნდა ეთარგმნოს ბასილ მონაზონის ნაშრომი, მაგრამ ჩვენ, ვფიქრობთ, დავამტკიცეთ, რომ ბასილის ნაშრომი თარგმნა და გადააკეთა ექვთიმე მთაწმინდელმა და არა თეოფილემ, და ის ნაწარმოები, თეოფილეს რომ მიაწერენ, წარმოადგენს არა ბასილის შრომის თარგმანს, არამედ ექვთიმეს რედაქციის გადამეტაფრასტებას. მეორე მხრით, თუ მეტაფრასტული რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“ მართლა თეოფილეს ეკუთვნის, ეს თეოფილე არ უნდა იყოს ტარსუს მიტროპოლიტი თეოფილე. ჩვენმა ისტორიამ ორი თეოფილე იცის: ერთი ტარსუს მიტროპოლიტი და მეორე ხუცესმონაზონი. პირველი მოხსენებულია გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრებაში“: როდესაც გიორგისა და და ანტიოქიის პატრიარქს პეტრეს (1052-1062) კამათი ჰქონდათ საქართველოს ეკლესიის შესახებ, ზატრაქმან უბრძანა თეოფილეს, ნათესავით ქართველსა, რომელ იგი უკუწააღსკნულ ტარსუს მიტროპოლიტ აქმნა, მოღუბაჲ წიგნისაჲ მას, რომელა ერქუა მამოსღაჲ ანდრია მოციქულისაჲ (ათ. კრებ. გვ. 315, საქ. სამ. 462). გიორგი მთაწმინდელის „ცხოვრება“ დაწერილია ბაგრატ მეოთხის სიკოცხლეში,² 1066-1072 წლებში;³ მაშასადამე, თეოფილეს დავით აღმაშენებელის მეფობაში კი არ მიუღია მიტროპოლიტობა, არამედ 1072 წლამდე. რაც შეეხება თეოფილე ხუცესმონაზონს, ის თანამედროვე იყო გიორგი მეორისა და დავით აღმაშენებელისა; როგორც ერთერთ მის შრომათა მინაწერიდანა ჩანს, ბერძნული წიგნების ქართულად თარგმნა მან დაიწყო გიორგი მეფის ბრძანებით, ესე იგი არა უადრეს 1073 წლისა, და 1081 წელს, როდესაც მას ეს შრომა დაუსრულებია, ხუცესმონაზონი ყოფილა.⁴ ტარსუს მიტროპოლიტი თეო-

1) წყობილსიტყვაობა ანტონ კათოლიკოზისა, გვ. 259, შენიშვნა 438.

2) ავტორი „ცხოვრებისა“, გიორგი ხუცესმონაზონი, პირდაპირ ამბობს, რომ მან ხელი მიჰყო ამ „ცხოვრების“ წერას, სწავთა შორის, იოანე ჭყონდიდელის იძულებით მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელი მოვიდა „სამეფოდ ქალაქად, მოციქულად მოვლინებული ბაგრატ აფხაზთა მეფისა მიერ სევასტოპოლისა“ (ათონ. კრებ. 280).

3) ან უფრო დაახლოვებით, 1066-1068 წლებში, ვანაიდან ავტორი მისი, გიორგი ხუცესმონაზონი, გადაცლილა 1068 წელს (H. Marr, Ioanv Petricevi, gruzin. neoplatonikъ XI-XII v. str. 57; შტრ. წყობილსიტყვაობა ანტონ კათოლიკოზისა გვ. 248).

4) Corn. Kekelidze, Monumenta hagiographica Georgica, pars I, tom. I, p. XXI-XXIII.

ფილე ჩვენი მწერლობის ისტორიაში არაფრით ცნობილი არაა და თუ ზოგიერთი მკვლევარი იმას რაიმე ლატერატურულ შრომას ათვისებს, გაუგებრობით, ვინაიდან უკანასკნელ დრომდე არ იცოდენ არსებობა ხუცესმონაზონ თეოფილესი, რომელსაც შესაძინევი ღვაწლი მიუძღვის ჩვენი მწიგნობრობის ისტორიაში, კერძოდ ჰაგიოგრაფიაში: მას უთარგმნია ქართულად არა ნაკლებ 46 მეტაფრასისა.¹ ვინაიდან თეოფილე ხუცესმონაზონი განსაკუთრებით მეტაფრასტულ ჰაგიოგრაფიაში მუშაობდა, შესაძლებელია, სააზიო მუზეუმის ხელნაწერის შენიშვნა ქეშმარიტებას შეიცავდეს და ილარიონის „ცხოვრების“ მეტაფრასტული რედაქცია მართლაც ამ თეოფილეს დაეწეროს. ეს უფრო დასაჯერებელი იქნება, როდესაც ამ რედაქციის დაწერის დროს გავიოვალისწინებთ.

როდას უნდა იყოს დაწერილი მეტაფრასტული რედაქცია?

ამ საკითხის გამოსარკვევად ჩვენ პირდაპირი ცნობები არა გვაქვს, მაგრამ დაახლოვებით შესძლოა მისი გათვალისწინება. 1074 წლის ხელნაწერში, რომელშიაც მოთავსებულია ძველი, ათონის, რედაქცია ამ „ცხოვრებასა“ (საეკლ. მუზ. № 558), ჩვენ გვაქვს დასდებულა, ესე იგი საგალობელნი ილარიონისა, ვინმე უღირსი ზოსიმეს მიერ შეთხზულნი (ათ. კრებ. გვ. 177-186). ზოსიმეს, როგორც ჰიმნოგრაფიაში საზოგადოდ მიღებულია, საგალობლების შედგენისას უსარგებლია იმ მასალით, რომელსაც „ცხოვრება“ იძლევა; ამ შემთხვევაში მას ხელთა ჰქონია სწორედ ძველი, ათონური რედაქცია „ცხოვრებისა“: არც ერთი ხაზი, რომლითაც მეტაფრასტული რედაქცია განირჩევა ათონურისაგან, ამ საგალობლებში ჩვენ არ გვხვდება, პირიქით, აქ ჩვენ ვპოულობთ ისეთ დეტალებს, რომელნიც ძველს, ათონის, რედაქციას ახასიათებენ და მეტაფრასტულში კი არ არიან; მაგალითად, ერთერთ საგალობელში ნათქვამია: სრულ ჭყავ რაჲ სრბაჲ შენა, დმურთჲქმოსალო მამაო, მიიწვალე წინაჲჲ უფლისა, ადიდა განსვლაჲ შენა მუეფეჲსან, სსსწაულთა მურ და ნაშთა ჰგამკო, რაჲჲს მუერთაბაღნა სუღთაგან არაწმადათა მესებითა შენათა განთავისუფლდეს (ათ. კრ. გვ. 182). აქ აღნიშნული ფაქტი მეტაფრასტულმა რედაქციამ არ იცის, ხოლო ძველს, ათონის რედაქციაში ამის შესახებ ვკითხულობთ: და ვითარცა კგულებთა და მარსვლაჲ მისა, მუესეულად მოვიდეს თრნა ეშმაკუღნა და იტუადეს: აღარათნ ქართუღო! რაჲსათჲს განგვსსხამ ჩვენ სავთაფელთაგან ჩუენთა? და ვითარცა მიკახლნეს წმიდასა მას გუჲსა მისსა, მუნქეჲსეჲ განიკურნეს იგინა (ათ. კრ. გვ. 96). მაშასადამე, როდესაც ზოსიმეს საგალობლები დაუწერია, მეტაფრასტული რედაქცია ჯერ კიდევ არ ყოფილა. რო-

1) Ibid.

დის დაწერა ზოსიმემ ილარიონის საგალობლები? ზოსიმეს დაუწერია საგალობლები ილარიონისა და აგრეთვე ექვთიმე მთაწმიდელისა (ათ. კრებ. გვ. 202-208), ერთიკა და მეორეც, როგორც შინაწერიდანა ჩანს, ვილაც იაკობ შლვდლის იძულებით (ათ. კრ. გვ. 208, 186). რომელიც დეკანოზად ყოფილა ივერიის ლავრაში მამსახლისობას, გაირგი ელთისარისა (ათ. კრ. 175). გიორგი ოლთისარს მამსახლისობა მიუღია გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალების შემდეგ 1066 წელს (ათ. კრ. 347). ხოლო როდის დაანება თავი ამ თანამდებობას არ ვიცით. ერთი კი ცხადია, რომ 1074 წელს, როდესაც № 558 დაუწერიათ, ის კიდევ მამსახლისი იყო (ათ. კრ. 175). მაშასადამე, ზოსიმეს ილარიონის საგალობლები დაუწერია გიორგი ოლთისარის მამსახლისობასა და იაკობ შლვდლის დეკანოზობაში, ესე იგი 1066-1074 წლებში, და ამ დროს მეტაფრასტული რედაქცია ჯერ კიდევ არ ყოფილა დაწერილი. ამნაირად, terminus ante quem მისი დაწერისა უნდა იყოს 1074 წელი, რაც შეეხება terminus post quem-ს. ამის გარკვევაში გვშველის სვინაქსარული რედაქცია „ცხოვრებისა“, რომლის განხილვას ეხლა შევუდგებით.

III. სვინაქსარული რედაქცია.

სვინაქსარული რედაქცია ილარიონის „ცხოვრებისა“, რომელიც ჯერ გამოცემული არაა, მოთავსებულია გიორგი მთაწმიდელის „დიდი სვინაქსარის“ ზოგიერთა ნუსხებში. „დიდი სვინაქსარი“, რომელიც მსოფლიო ეკლესიის წმიდათა ცხოვრების შემოკლებას წარმოადგენს, გიორგის დაუწერია 1038-1042 წლებში;¹ მასში ქართველ წმიდათაგან მთარგმნელს შეუტანია ხსენება მხოლოდ ილარიონისა (19 ნოემბერს), ექვთიმე მთაწმიდელისა (13 მაისს) და მისი მამის იოანესი (14 ივნისს), ისიც უზიოგრაფიოდ. მაგალითად, ამ წიგნის უადრეს ნუსხაში, რომელიც გიორგის სიკოცხლეშივე უნდა იყოს გადაწერილი (საეკლ. მუხ. № 193), ილარიონის შესახებ სწერია: ამსვე დღეს (19 ნოემბერს) წმიდას მამას აღარაონ ქართველსა, რომელა იყო ქუეყანა კახეთა (ფურც. 73; აგრეთვე № 635, ფ. 46). ერთი სიტყვით, მეთერთმეტე საუკუნის ნუსხებში ილარიონის მხოლოდ ხსენებაა, ბიოგრაფია კი არ არის, მეთორმეტე საუკუნის ნუსხებში უკვე სვინაქსარული, შემოკლებული, ბიოგრაფიაც ჩნდება; მაგალითად, საეკლ. მუხ. ბუხეუმის ხელნაწერში № 222, რომელიც მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში უნდა იყოს გადაწერილი, ჩვენ ვკითხულობთ: ნაკუმბერსა ით. და წმიდას მამას ჩუენასა აღარაონ ქართველსა. ესე იყო ქუეყანა კახეთა, ზედა აზხუეთა მდადართა; ხოლო ისწავა

1) Прот. К. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, стр. 483, Тифлисъ 1908 г.

ყოველივე სწავლად სულიერთა წიგნთაჲ ბერისა ვისგანმე მოღუწისა, და ვითარცა იყო 09 წლისაჲ, წარვიდა გარეჯისა უდაბნოსა და ზოგნა მუნ მრავალნი მოღუწენი წმიდანნი მამანი, და დაემკვიდრა ქუბოსა მცირესა. და განითქუა რაჲ ღირსებაჲ მასი, მოვიდა ეპისკოპოსი რუსთვისაჲ (sic) ხილუად მისა და აკურთხის იგი მღვდლად. და ვითარცა მრავალნი მოვიდოდეს და აწვიებუდეს მას, დაადგინა მუნ ძმაჲ ერთი წინამძღურად და წარუმართა წმიდაჲ ქალაქად ისლმუდ. და მისულას მასსა მოუკდეს რაჲ ავაზენი ბოროტნი და აკადეს მსხლებე, რათამცა სცეს და მოკლეს წმიდაჲ ილარიონი, განკმეს კვდნი მათნი, და აწყეს რაჲ ტირილით ვედრებაჲ მასა, ჯუარა დასწერა და განხურნა იგინი. და ვითარცა მოვიდა ისლმუდ და მოიღოცნა წმიდანნი ადგილნი, წარვიდა ითახე ხოლისმცემლისა ქუბოსა, სიდა ზირველ იყოფოდა ულთა წინაჲსწარმეტყუელი, და დაყო 08 წელი მოღუწებითა დიდიოთ, და მურმე ხუეხებითა წმიდანისა ღმრთისმშობლისაჲთა წარვიდა ქუეყანად თჳსად, რამეთუ მომკუდარ იუენეს მამად და ძმად მისი, და მონაგებოთა მამულითა აღაშენნა მონასტერნი, და სსუაჲ განუყო გლახკოთა. და გუგულებოდა რაჲ მთავართა ეპისკოპოსად დადგინებაჲ მასი, წარვიდა მთასა უღუმბასსა და იყოფოდა გუგუტერსა. და ეხება რაჲ განხებაჲ მისი, გამოიხნდა წმიდაჲ ღმრთისმშობელი რისსუო მამასხლდისსა და ჳრქუა, ვითარმუდ რომელნი მათ არა შეიწვნარებენ, მკდომ ხემდა არიან; მაურითგან მიძით ზატოესცემდა მას, რამეთუ ღმერთი მის მიერ იქმნოდა სასწაულთა. და დაყო რაჲ 9 წელი, შევიდა კონსტანტინოპოლედ და თაუყანისცა ძელსა ცხორებისსა და მიერ წარუმართა ჳრომედ. და ვითარცა მააწია თჳსაღონიკედ, მკელთბელი 08 წლისაჲ განხურნა, და დიაკონმან, ტყუექმხულმან წარმართთაგან, ღოცვითა ამას წმიდანისაჲთა განხლო ღამქარა და ვერვინ უძლო დაეხებაჲ მისა. ხოლო წინაჲსწარცნა აღსასრული თჳსი და თჳსაღონიკეს მიიგვალა წინაშე უფლისა; ხოლო თრნი ეშმაკეულნი შემდგომად მაცვალებისა განხურნნა, შეესნეს რაჲ გუჳსა მისსა. და სსუათა მრავალთა სასწაულთა იქმნოდა საფლავი მასი. ხოლო ბასილი შეფესა ესმა რაჲ სასწაულთა მათთჳს, აღმოაიყვანნა ზატოისნნი სწაილნი მისნი სიმეფოდ და დასსნა მონასტერსა, რომელსა ჳრქვან რომანა¹.

როგორც ქვემომოყვანილ ანალიზიდან დავინახავთ, ეს მოკლე სვინქსარული რედაქცია შედგენილია ათონურისა და მეტაფრასტულ რედაქციათა საფუძველზე.

სვინქსარული რედაქცია	ძველი რედაქცია (ათონ. კრებ.)	მეტაფრასტული რედაქცია (საქართ. სამ.)
1) ილარიონი იყო შვილი „აზნაურთა მდიდართაჲ“.	შვილი აზნაურთა მდიდართა და წარჩინებულთაჲ (71).	შშობელთაგან დიდებულთა და წარჩინებულთა და სინდიღრითა გარდარეულთა (372).

1) საეკლ. მუხ. № 222, გვ. 86-87; № 839, ფ. 56.

2) ისწავა სწავლად სულიერთა წიგნთა ბერისა ვისგანმე.

3) გარეჯის უდაბნოდ წარვიდა 15 წლისა.

4) გარეჯაში „პოვნა მრავალნი მოლუაწენი“.

5) დაემკვდრა ქუაბსა მცირესა.

6) წარვიდა იოანე ნათლისმცემლისა ქუაბსა.

7) აქ მან დაყო 17 წელი.

8) მომკვდარ იყვნეს მამა და ძმა მისი.

9) ვკულებოდა მთავართა ეპისკოპოსად დადგინება მისი.

10) მკვლობელი 13 წლისა განკურნა.

11) თესალონიკეს ძე მთავრისა განკურნა.

12) დიაკონმან, ტყუქმნილმან წარმართთაგან... განვლო ლაშქარი.

13) ხოლო ორნი ეშმაკულნი შემდგომად მკვალეზისა განკურნა.

ისწავა წიგნი ღმრთივსულიერთი ბერისგან მისგან წმიდისა (71).

15 წლისა (72).

„პოვნა მუნ მრავალნი კაცნი მოლუაწენი“ (72).

პოვა ქუაბი ერთი მცირს და დაემკვდრა მას შინა (72) არაა.

7 წელი (გვ. 77).

აღსრულებულ იყვნეს მამა და ძმანი მისნი (78).

ენეა ყოველსა ერსა და მთავარსაცა მის ქუყანისასა, რათამცა ვეცს იგი ეპისკოპოს (80).

წლოვანება არაა ნაჩვენები.

განკურნა ძე მთავრის მკვლისა (90).

გამოვიდა დიაკონი... შეიპყრეს იგი წარმართთა... და განვლო ყოველი იგი ლაშქარი (93).

მოვიდეს ორნი ეშმაკულნი... და მუნქუესვე განკურნეს (96).

მიეცა სწავლად საღმრთოთა წერილთა მღვდელსა ვისმე მოხუცებულსა (373).

16 წლისა (373).

განეშორა მიერ და მოლუაწეთა მათ თანა მამათა მიიწია, რომელნი მკვდრ იყვნეს უდაბნოსა გარესგუბასა (373)

და ქუაბი პოვა რამე მცირე, რომელსა შინა დაემკვდრა (374).

და მიემთხვა ქუაბსა მას, სადა... უკანასკნელ მკვდრ იყო იოანე წინამორბედი და ნათლისმცემელი ქრისტესი (377).

17 წელი (377).

მამა და ძმა მისი აღსრულებულ იყვნეს (378).

იქნა წამება და გამოჩევა ყოველისა ერისაგან და თუთ თავადთა მათ მპყრობელთაგან (379).

განაკნა ფერკნი ხეში ათცამეტსა ამას წელიწადსა (381).

ძე მთავრისა მის ქალაქისა (384).

განვიდა დიაკონი... დაესხა მას ლაშქარი სკვთთა და ტყუე ყვეს... და განვლო შორის მკვდართა მათ (385 - 386).

არაა.

როგორც ვხედავთ, შვიდ შემთხვევაში (1, 2, 3, 4, 5, 12, 13) სვინაქსარი იმეორებს ძველ, ათონის, რედაქციას, ხოლო ექვსში (6, 7, 8, 9, 10, 11)—მეტაფრასტულ. აქედან ცხადია, მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისს, როდესაც სვინქსარი დაუწერიათ და გიორგი მთაწმიდელი, თხუხუღე-

ბაში შეუტანიათ, მეტაფრასტული რედაქცია უკვე ყოფილა. მაშასადამე terminus post quem non ამ რედაქციის დაწერისა არის მეთერთმეტე საუკუნის დასასრული. ამნაირად, მეტაფრასტული რედაქცია გამოსულა 1074—1100 წლებში, სწორედ მაშინ, როდესაც სამწერლო ასპარეზზე მოღვაწეობდა ხუცესმონაზონი თეოფილე; ამიტომ, ვაშობთ, შესაძლებელი და დასაჯერებელია—აღნიშნული რედაქცია მართლაც ეკუთვნოდეს ამ თეოფილეს.

ამით ვათავებთ „ცხოვრების“ ისტორიულ-ლიტერატურულ მიმოხილვას. ფაქტიურ-მატერიალური მხრით ილარიონის „ცხოვრება“ მაინცა და მაინც მდიდარი არაა, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იმაში ჩვენ ვპოულობთ რამდენიმე საყურადღებო ცნობებს, ვიდრე ამ ცნობებს აღვნიშნავდეთ. საქირთა ილარიონის „ცხოვრების“ თარიღები გავარკვეოთ.

„ცხოვრება“ უტყუარ და უცილობელ საბუთებს იძლევა იმისას, რომ ილარიონი მოღვაწეობდა მეცხრე საუკუნეში; აქ ჩვენ ვტყობილობთ, რომ ილარიონი გაემგზავრა კონსტანტინოპოლს ჟამთა მისჯელ მარწმუნას მეფისათა (ათ. კრ. გვ. 83) და აღესრულა მეფეაბასა ბასილი მაკედონელისას, რომელმან ავი შეგვამაჲ მიქაელისა მიიღო მეფეაბაჲ (ათ. კრ. გვ. 96). ილარიონს უცხოვრია სულ 53 წელიწადი (ათ. კრ. 26);¹ ჰაგიოგრაფს აღვნიშნავს ყველა ეტაპები და თარიღები მისი მოღვაწეობისა, მაგრამ ეს თარიღები „ცხოვრების“ ორ რედაქციაში სხვა და სხვა ნაირადაა წარმოდგენილი:

	ძველი რედაქციით:	მეტაფრასტული რედაქციით:
1) გარეჯის უდაბნოში შივიდა	15 წლისა	16 წლისა
2) აქ დაყო მან	?	10 წელი
3) იერუსალიმში დარჩა	7 წელი	17 წელი
4) ულუმბოს მთაზე დაყო	5 წელი	5 წელი
5) რომში ცხოვრობდა	2 წელს	2 წელს
6) თესლონიკეში	?	3 წელს

მეტაფრასტული რედაქციის თარიღები მართლაც იძლევა 53 წელიწადს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ აქ მხედველობაში მიღებული არაა დრო, რომელიც ილარიონმა დაყო სამშობლოში იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ კონსტანტინოპოლს გამგზავრებამდე და რომელიც, „ცხოვრების“ მიხედვით, რამოდენიმე წელს უნდა უღრიდეს; არაა ნავარაუდები არც ის დრო, რომელიც

1) მ. საბინინის სიტყვათა ილარიონი 78 წლის გარდაიცვალა (საქ. სამოთხე, გვ. 337, შენ. 2); არ ვიცით, საიდან ამოიღო მან ასეთი ცნობა.

მას მოუნდებოდა გარეჯა-იერუსალიმს, ულუმბო-კონსტანტინოპოლს და კონსტანტინოპოლ-თესლონიკე-რომს მგზავრობაზე. ესეც არ იყოს, ამ თარიღებით ჩვენ ვერ ვავარკვევთ ილარიონის ვერც დაბადების წელს, ვერც გარდაცვალებისას, ჩვენთვის კი ამ შემთხვევაში უფრო მნიშვნელოვანი და საძიებელი სწორედ ეს წელიწადია.

როდის დაიბადა და გარდაიცვალა ილარიონი? „ცხოვრებაში“ ამის პირდაპირ პასუხს ვერ ვპოულობთ. მაგრამ ჩვენ გვაქვს საშუალება მაინც გამოვარკვიოთ ეს საკითხი. მ. საბინინი ამბობს, რომ, როდესაც ილარიონის წმ. ნაწილნი თესლონიკით კონსტანტინოპოლს მოასვენეს, პატრიარქად იყო ფოტო, მაშასადამე, ილარიონი გარდაცვლილა ბასილი კეისრისა და პატრიარქ ფოტის დროს (საქართ. სამოთ. გვ. 390, შენ. 1), როგორც საბინინსა ჰგონია — 882 წელს (საქ. სამოთ. გვ. 387, შენ. 2). საქმე ისაა, რომ, თუ მეტაფრასტულ რედაქციაში მართლაც აღნიშნული არაა სახელი პატრიარქისა, რომლის დროს ილარიონი გარდაიცვალა, და ამიტომ მ. საბინინს შეეძლო უნიადაგო ჰიპოტეზები შეექმნა, ძველს, ათონის, რედაქციაში პირდაპირი ცნობაა, რომ ილარიონი გარდაიცვალა ბასილი კეისრისა და ეგნატე პატრიარქის დროს (ათ. კრ. გვ. 99), მაშასადამე, არა უგვიანეს 877 წლისა. რუსის მეცნიერის ქრ. ლოპარევის სიტყვით ილარიონი გარდაიცვალა 880 წელს: ¹ ეს თარიღი მას, როგორცა ჩანს, ამნაირმდ მიუღია: ერთის მხრით იმას უყოყმანოდ გაუზიარებია საბინინის ჰიპოტეზა, რომ ილარიონი გარდაიცვალა ბასილი კეისრისა და ფოტი პატრიარქის დროს, მეორე მხრით — დაყრდნობია ძველი, ათონის, რედაქციის ცნობას: აღესრულა მამაჲ ჩუენი წმიდაჲ ილარიონ თუესა ნაემბურსა 000, აღესა ჰბათსა (ათ. კრ. გვ. 96). ვინაიდან 19 ნოემბერი შაბათს მოდიოდა არა საბინინის მიერ მიღებულ 882 წელს, არამედ 880-ს, ლოპარევსაც ეს წელიწადი მიუჩნევია ილარიონის გარდაცვალების თარიღად. ² არც ერთი აზრი და არც მეორე შესაწყნარებელი არაა, ვინაიდან ათონის რედაქცია, როგორცა ვთქვით, პირდაპირ აღნიშნავს, რომ ილარიონი აღესრულა ბასილი კეისრისა და ეგნატე პატრიარქის დროს, ხოლო ამ ორ პირთა გამგეობისას 19 ნოემბერი შაბათს მოდიოდა მხოლოდ 875 წელს. მაშასადამე, ილარიონი გარდაცვლილა არა 882 წელს, არც 880-ს, არამედ 875 წ.; თუ გარდაცვალების ეამს ის 53 წლის იყო,

1) Византийскія житія святихъ VIII—IX вѣковъ, Визант. Времен. т. XVII, стр. 56.

2) *ibid.* стр. 61. აკად. ნ. მარიც იმავე აზრის უნდა იყოს, რომ ილარიონი პატრიარქ ფოტის დროს გარდაიცვალა. (Историческій очеркъ груз. церкви съ древнѣйшихъ временъ, Церков. Вѣд. 1907 г. № 3, прилож. стр. 128).

დაბადებულია 822 წელს. მაშასადამე, 828 წელს. ექვსი წლისას. მას სწავლა დაუწყია, 837 წელს, 15 წლისა, ის გარეჯის უდაბნოში შესულა, 847 წელს, ათი წლის შემდეგ, ის იერუსალიმს გამგზავრებულია, სადაც შვიდი წელიწადი დაუყვია; თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ იერუსალიმი მას ფეხით მოუვლია, რაზედაც ერთი წელიწადი მაინც მოუწოდებოდა, სამშობლოში ის დაბრუნდებოდა $847 + 7 + 1 = 855$ წელს, რამდენაღს დარჩა ის სამშობლოში, ვიდრე კონსტანტინოპოლს გამგზავრებოდა, „ცხოვრებაში“ აღნიშნული არა, მაგრამ ეს შეგვიძლია გავარკვიოთ ამნაირად: გარდაიცვალა ის 875 წელს თესალონიკეში, სადაც, რომიდან დაბრუნებული, სამი წელიწადი ცხოვრობდა, მაშასადამე, რომიდან თესალონიკეში მოსულა 872 წელს; რომში ორი წელიწადი იმყოფებოდა, მაშ იქ ის მისულა 870 წელს, სამშობლოდან წასული, ვიდრე კონსტანტინოპოლს მივიდოდა, ის ხუთი წელიწადი ულუმბოს მთაზე მოღვაწეობდა: თუ ამას ერთს წელიწადს კიდევ მიუმატებთ, რაც ილარიონის კონსტანტინოპოლში ყოფნასა და დასავლეთის მოვლას, ვხას, მოუწოდებოდა, გამოვა, რომ ის სამშობლოდან ბიზანტიაში გამგზავრებულია მართლაც რომ ყმათა მახავა მარწყუნისა მუყისათა (ათ. კრ. გვ. 83). $870 - 6 = 864$ წელს, მაშასადამე, სამშობლოში, იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ, ცხრა წელიწადი დარჩენილა (855 - 864). ასეთია ქრონოლოგია ილარიონის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა.

ფაქტიურ-მატერიალური მხრით ილარიონის „ცხოვრება“ ამ ყაზად ჩვენ იმდენად გვაინტერესებს, რამდენადაც ამ მოღვაწის სახელთან დაკავშირებულია საქართველოში და მის გარეშე ქართული სამონასტრო ცხოვრების ვაჩაღებისა და მოწყობის საქმე.

ბიზანტიაში ხშირად ხდებოდა ხოლმე, რომ დიდგვარიანი და შეძლებული მორწმუნენი მთელ თავის ქონებას ახმარდენ მონასტრების აშენებასა და გამშვენებას, რომელთაც ისინი განსაზღვრულ სამონასტრო წესსა და კანონს უჩენდენ; ისიც ხდებოდა, რომ, ცხოვრებამომებრებულნი, თვითონაც იღებდენ ბერობას და ამ მონასტერში აღარებდენ თავს. ამ მოვლენამ საფუძველი დაუდო ეგრედწოდებულ კტიტორულ მონასტრებს, რომელთა რიცხვი განსაკუთრებით მეცხრე საუკუნიდან მატულობს საბერძნეთში; მათ საქართველოშიაც ჰქონდათ ადგილი. ილარიონი ტიპიური წარმომადგენელია ჩვენში დიდგვარიანის და შეძლებულ აზნაურისა, რომელმაც არამც თუ აღიარა სამონასტრო ცხოვრება, არამედ მის მოწყობასა და განმტკიცებას მოაწოდოდა მთელი თავისი სიმდიდრე. ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც ილარიონი ექვსი წლის იყო, იმ დაბაში, სადაც მისი შშობლები ცხოვრობდენ, მამამ შეუქმნა მას მონასტერი, და შევრბეს მუნ ძმანა რაცხეთ ვათარ ათქუხმეცნი

ადქს (ათ. კრ. 71), მერე, 15 წლის რომ გახდა. ილარიონი შევიდა დავით გარეჯის უდაბნოში. სადაც მან ზაფხუა მრავალნი კაცნი მოაღუაწენა (ათ. კრ. 72); აქ მან აითვალთვალა ქუაბა ურთა მცირან, რომელიც, როგორც დავით გარეჯელის „ცხოვრებაშია“ ნათქვამი, ბუბაქარ ბარბაროზმა გამოკუთა კელესიად საღორცედად მხოთათეს (საქ. სამოთ. გვ. 280). ეს ქუაბი ილარიონმა განაურცელა და აკურთხა (იქვე) და შეაწინაინა მას თანა ათერთმეტნი ძმანი (ათ. კრ. 72), ერთი სიტყვით, მოაწყოა შიგ ფილიალური განყოფილება გარეჯის მონასტრისა, სადაც მან დროგამოშვებით თითქმის ოცი წელიწადი დაყო. ნამდვილი კტიტორული მოქმედება ილარიონისა იწყება იერუსალიმიდან დაბრუნების შემდეგ, 855 წელს. დაბრუნდა თუ არა ის, დაქვრივებულ დედისა და მეტაფრასტულ რედაქციით, დაობლებულ დისათვის, ადაძენა მანასტერი დედათათეს მოწესეთა ადგადსა კუთადსა და შუენიერსა, და შეწირნა სოფელნი რაფდენიამე, ვითარ შემდებულ იყო, და განუწესა წესი და კანონი, ვითა ვერ არს მანასტერსა მანა უთესიამ, დოცისა და მარსისა და ყოველისავე წესიურად ქცვისამ (ათონ. კრებ. გვ. 78), და კუადად ადაძენა სხუამ მანასტერი მამათათეს და შეკრინა მას მანა ძმანი ვითარ სამუოცდა ათქუესმეტნი... და განუწესა მათცა წესი და კანონი, სიმენისა მათსა შემსგავსებულად, და აღუშენა ეკლესიამ და შეამკო ყოველი სამკაულითა და მოიგნა წმიდანა წიგნნი და დასსნა მას მანა, და შეწირნა სოფელნი, რომელნი დაშთამად იყუნეს მამულისაგან თვისისა (ათ. კრ. გვ. 78-79). ჩანს, საქართველოში ამგვარ კტიტორულ მოღვაწეობის ნიადაგზე ხშირად საგვარეულო უთანხმოება და შფოთი იბადებოდა.—მართლაც, ყველა ხომ არ იქნებოდა გვარში ერთი და იმავე სულისკვეთებით აღფრთოვანებული, რომ მთელი სიმდიდრე და ქონება მონასტერში დაებანდა. ილარიონის გვარშიაც უჩენია თავი ასეთ უთანხმოებას; დედის ძმამან წმიდასმანს, როგორც მეტაფრასტულ რედაქციაშია ნათქვამი (ათონისაში—ნათესავა ამას წმიდასმან), ადასუნა მკედარნი და მივიდა მანასტრად, წმიდას მამერ შეხებულსა, რათამცა დაწესა იგი და იაურჩეთს, და იტყოდა, ვითარმუდ ჩემდა უფროსდა ვერ არს დაბურთად ყოველი სამდიდრე დისა ჩემისამ (საქართ. სამოთ. გვ. 379). ეს პირველი და უკანასკნელი მაგალითი არ ყოფილა ჩვენში: რალაც ამის მსგავსს ადგილი ჰქონია იმავე მეცბრე საუკუნეში სერაპიონ ხარზმელის „ცხოვრებაში“ მოხსენებულ გიორგი ჩორჩანელის გვარეულობაშიაც. უშილო გიორგის მთელი ქონება დაუტოვებია თავისი ქვრივი დის ლატავრისათვის, რომელსაც მონაზვნობაში თეკლა ეწოდა, აგრეთვე მის მიერ გამშვენებულ ზანავის მონასტრისათვის. თეკლას ერთერთ ვაჟთაგანს მოუკლავს საკუთარი სიძე (დის ქმარი), რომელსაც ცოლისათვის ქონებიდან წილი მოუთხოვია, რაო და აქუენდა დედისა მამერ გაქუსო. ჩანს ამ „უწყესო ამბოხის“ დროს უკმაყოფილო მემკვიდ-

რეებს მონასტრის საკუთრებისთვისაც უხლიათ ხელი, ვინაიდან საქმეში ჩა-
რეულა ეპისკოპოსი გიორგი ბაწყვერელი, რომელმაც, ნათქვამია, დაბ-
ურა უფული მამულა და კელესიანი წარუვლათ მათ მეშვიათეთანათ.¹

ილარიონის სამოსასტრო-სააღმშენებლო მოღვაწეობა მარტო საქართვე-
ლოთი არ შემოიფარგლება; როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 864 წელს ილა-
რიონმა ორი თავისი მოწაფით პირი იბრუნა სსმეფა ქალაქ კონსტანტინო-
პოლისაკენ, წამოვიდა და მააწა მათსა უღუმბოაჲსსა, სადაც ის ხუთი წელი-
წადი მოღვაწეობდა (ათ. კრ. გვ. 83. საქ. სამოთ. გვ. 381, შენ. 1). მ. ჯა-
ნაშვილსა ჰგონია, რომ აქ იგულისხმება თესალიის უღუმბო (ოლიმპი),²
ნამდვილად კი მოქმედება ბითვინიის ოლიმპზე სწარმოებს. როდესაც ილა-
რიონის აქაურ თავგადასავალს ჰკითხულობთ, ისეთ შთაბეჭდილებას იღებთ,
თითქოს ილარიონის მისვლამდე ქართველს ფეხი არ დაედგას ოლიმპზე. მართ-
ლაც, მივიდა თუ არა ილარიონი თავისი ორი მოწაფით, აქაურმა ბერძენთა
ლავრის მამასახლისმა მოინდომა მათი აქედან შეურაცხებით გაძევება, ვითარ-
ცა კაცთა უცხოთა და უმეცართა კლენთა ენას (საქ. სამ. გვ. 381), რომელთა
შესახებ მან არ იცოდა კეთილად ზრახვენ ანუ მართლად სარწმუნოებაჲ უპურიეს
(ათ. კრ. გვ. 84) თუ არა. ასეთ „უმშჯავრო“ განზრახვისათვის ღვთისმშო-
ბელმა დატუქსა ის და უთხრა: ანუ არა უწყაა, ვითარმედ მრავალნი დამკვდრე-
ბად არიან მათსა ამს მათის ენის მტყუელები? (ათ. კრ. გვ. 84). როგორც ამ
ეპიზოდისა ჩანს, ქართველებს ოლიმპზე მაშინ არ იცნობდენ, ისინი მხო-
ლოდ შემდეგში უნდა დამკვიდრებულიყვნენ იქ. მაგრამ გვაქვს საფუძველი
ვიფიქროთ, რომ ეს ასე არ იყო: ქართველები აქ ილარიონის მოსვლამდი-
ნაც ყოფილან.

როდესაც ილარიონის სახელი გაითქვა ოლიმპზე, სხვათა შორის
მოვიდეს მისა სხვანი სსმხა ძმანი ქართველნი, რომელთაგან ერთი აუთ
კეთილად მტყუედა ბერძულითა ენითა (ათ. კრ. გვ. 86). უფრო საყურად-
ღებოა ამ მხრივ იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის აღაპები, სადაც მაისის
სამს დადებულია კსენება წმიდათა მამათა ჩუენთა მიქელ და არსენისა, რომელთა
აღმშენეს უღუმბოჲ; ესენი ყოფილან თანამედროვენი იერუსალიმის პატრიარ-
ქის სერგისა (843-859).³ მაშასადამე, არსენსა და მიქელს პირველად ჩაუყ-

1) მ. ჯანაშვილი, *ზხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღმერთშემოხილისა ნეტარისა-
მამისა ჩუენისა სერაპიონისი: ჩვენი მწერლობა II*, 39—41.

2) *Грузинскія обители вѣ Грузіи*, стр. 19.

3) *Н. Марръ, Историческій очеркъ грузинской церкви съ древнѣйшихъ вр-
менъ: Церковныя Вѣдомости. 1907 г. № 3, приложение, стр. 126.*

რით საფუძველი ქართველთა ბერმონაზნობისათვის ოლიმპზე; უნდა ვიფიქროთ, რომ მათ მიერ დაწყებული საქმე ვერ განვითარებულა, ვინაიდან ოცი წლის შემდეგ, ილარიონი რომ აქ მოსულა, მხოლოდ სამი ქართველი აღმოჩენილა, უეჭველია არსენისა და მიქელის მოწაფეთაგან.¹ ილარიონის შემდეგ კი ქართველები უფრო მომრავლდებოდნენ აქ; მართლაც, ასი წლის შემდეგ, მეთვრე საუკუნის მეორე ნახევარში, ჟამთა არამცირედთა, აქ მოღვაწეობდა იოანე და მისი შვილი ექვთიმე მთაწმიდელნი, მაგრამ ვინაიდან მათ ზატყუსა უყოფდეს ბერძენნი და ქართველნი (ათ. კრ. გვ. 7), მიუტოვებით აქაურობა და ათონზე გადასახლებულან.

მეორე მონასტერი, ილარიონის სახელთან დაკავშირებული, არის ქრთველთა მონასტერი ჰრომანას, კონსტანტინოპოლში, სოსთენის² მთავარანგელოზთა ეკლესიის მახლობლად. ეს მონასტერი აუშენებია კეისარს ბასილ მაკედონელს ილარიონის მოწაფეთათვის, რომელნიც ოლიმპიდან გამოუწვევია; უშენებიათ ის შვიდი თვის განმავლობაში და დაუსრულებიათ ცხრა ოქტომბერს (ათონ. კრებ. გვ. 101; მაშასადამე, დაუწყიათ 876 წლის მარტში, 3¹/₂ თვის შემდეგ ილარიონის გარდაცვალებიდან). ორი თვის შემდეგ, შვიდ დეკემბერს, აქ დაუსვენებიათ თვით ილარიონის წმიდა ნაწილნი, რომელნიც თესალონიკიდან გადმოუტანია იმპერატორს. ამიერიდან იწყება ქართველთა მოღვაწეობა ჰრომანას მონასტერში, რომელიც გადაიქცა ჩვენი კულტურის ერთერთ საზღვარგარეთელ კერად: აქ გადაწერილა და გადათარგმნილა მრავალი იმ ხელნაწერთაგანი, რომელნიც ჩვენს მუზეუმებს ამშვენებენ.

საჭიროდა ვთლით აქვე შევეხოთ საკითხს ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებაც. ანტონი კათოლიკოზი წყობილსიტყვაობაში ასე ამკობს ილარიონს: ილარიონს არს თარგმანთა მთრას ზარუნდ, რაი-ცადა ვსტანთ მომთხრობელთაგან ზუნთა სხეულნი დარსთა მამათა თარგმან-

1) სერგის პატრიარქობის თარიღი სისწორით და ექვმიუტანელად გამორკვეული არაა, ზოგიერთი წყარო მის პატრიარქობას 851-867 წლებში სდებს. ეს თარიღი თუ სწორია, მაშინ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მიქელ და არსენი იყვნენ ის „ორნი მბანი“, რომლებთან ერთად 864 წელს ილარიონი ოლიმპზე მოვიდა. სამი წლის განმავლობაში (864-867) იმათ შეეძლოთ ოლიმპზედაც მოეწესრიგებიათ ილარიონთან ერთად საზონასტრო ცხოვრება და იერუსალიმშიაც წასულიყვნენ იმ კრებაზე დასასწრებლად, რომელმაც, პატრიარქ სერგის თავმჯდომარეობით, ქართველებს ნება მისცა წმიდა მირონი თვითონ მოეზადებიათ საქართველოში (H. Марр, loc. cit.). ამ შემთხვევაში ილარიონი მართლაც პირველ ქართველად უნდა ჩაითვალოს ოლიმპის მთაზე.

2) P. Pargoire, Anaple et Sosthène (Извѣрія русскаго археологическаго Института въ Константинополѣ, III (1898), 60-97).

თანა (გვ. 230). ამასვე იმეორებს ავტორი ქართულთა მწერალთაჲს მცარე უწყებას, რომელიც ამბობს: წმინდა ილარიონი აუღმრთისმეტყველა, ფაღასოფლისა და საქართველოსა შინა ზარგულ მთარგმნელა კლანურის ენისაგან ქართულად, რომელ ამასა ჯერეთ არვის უთარგმნა საღმრთო წერილნი.¹ პლ. იოსელიანი ასახელებს კიდევაც იმ შრომებს, რომელნიც ილარიონს უნდა ეთარგმნოს ბერძნულიდან ქართულად; ესენი არიან: 1) მეტაფრასტნი მსოფლიოჲსა ეკლესიისა წმიდათა და მოწამეთანი. 2) ცხოვრება სვმეონ დიდისა მესუეტისა.² გულუბრყვილობა იქნება, რასაკვირველია, ვიფიქროთ, რომ ილარიონი პირველი ქართველი იყო, რომელმაც ბერძნულიდან ქართულად იწყოთარგმნა, და მის დრომდის არავის არ უთარგმნია საღმრთო წერილი; მეცხრე საუკუნემდე ჩვენ საღმრთო წერილიცა გვქონდა ნათარგმნი და სხვა თხზულებანიც, როგორც ბერძნულიდან, ისე სხვა საქრისტიანო მწერლობის ენებიდან. შეუწყნარებელია კერძოდ პლ. იოსელიანის ცნობაც: ილარიონი ვერ სთარგმნიდა მეტაფრასტებს, ვინაიდან მეტაფრასტული მწერლობა საბერძნეთში მის შემდეგ აღმოცენდა. — მეთე საუკუნის გასულს,³ ხოლო რაც შეეხება სვმეონ მესუეტის ცხოვრებას, ჩვენ ვიცით, რომ ის უთარგმნიათ ქართულად მერვე საუკუნემდე.⁴ ამიტომ ცნობა ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებ პირდაპირ უარყოფილი უნდა იქნეს, იმას არ ამართლებს არც ბიოგრაფია ილარიონისა, არც ხელნაწერთა ტრადიციები.

ამით ვათავებთ ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ მიმოხილვას; უმთავრესი დებულებანი ამ მიმოხილვისა შეგვიძლია ასე გამოვთქვათ:

1) ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“ შეიცავს საყურადღებო მასალას ქართველ-ბიზანტიელთა კულტურულ-ლიტერატურულ ურთიერთობის ისტორიისათვის.

2) ილარიონის „ცხოვრება“ პირველად დაუწერია ბერძნულად, ეგრედწოდებულ ენკომიის სახით, მისს თანამედროვეს და, შეიძლება, თვითმხილველს, პროტოასიკრიტსა და ფილოსოფოსს, ბასილ მონაზონს იმ მასალის მიხედვით, რომელიც მისთვის მიუწოდებიათ წმ. მამის მოწაფეებს.

3) ბასილ მონაზონის შრომა, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, საფუძველად დაედო ქართულ „ცხოვრებას“, რომლის სამი რედაქცია შენახულა: ძველი (ათონის), მეტაფრასტული და სვინაქსარული.

4) ძველი, ათონური რედაქცია წარმოადგენს ნახევრად ორიგინალურს.

1) ძველი საქართველო, ტომ. I, განყ. 3, გვ. 8.

2) წყობილსიტყუაობა, გვ. 230, შენიშ. 117.

3) Cor. Kekelidze, Monumenta hagiographica Georgica, tom. I, p. XVI-XVIII.

4) Ibid, p. XLVI-XLVII.

ნახევრად ნათარგმნ ნაწარმოებს და დაწერილი უნდა იყოს ექვთიმე მთაწმიდელის მიერ 991 წელს.

5) მეტაფრასტული რედაქცია წარმოადგენს გარდაქმნა-გადაკეთებას ძველის, ათონური რედაქციისას და დაწერილი უნდა იყოს მეთერთმეტე საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, შეიძლება, თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ

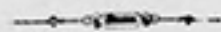
6) სვინაქსარული რედაქცია, რომელიც წარმოადგენს სინტეზს ძველისა და მეტაფრასტულ რედაქციებისას, დაწერილია და შეტანილი გიორგი მთაწმიდელის „დიდს სვნაქსარში“ მეთორმეტე საუკუნის დამდეგს უცნობ ავტორის მიერ.

7) ილარიონის ცხოვრების და მოღვაწეობის თარიღების გამოსარკვევად მნიშვნელობა აქვს მისი დაბადებისა და გარდაცვალების წელს: დაიბადა ის 822 წელს, ხოლო გარდაიცვალა 875 წ.

8) ილარიონი, დამაარსებელი სამშობლოში რამდენიმე კტიტორულ ტიპის მონასტრებისა, იყო ერთერთი პიონერი, რომელმაც გზა გაუკვლია ქართულ სამონასტრო კოლონიზაციას დასავლეთის ანუ საბერძნეთისაკენ; საეტაპო პუნქტებად ამ გზაზე უნდა ჩაითვალოს ოლიმპისა და ჰრომანას ქართველთა მონასტრები, რომელნიც მის სახლთან არიან დაკავშირებულნი.

9) ცნობა ილარიონის სალიტერატურო მოღვაწეობის შესახებ სინამდვილეს არ შეესაბამება და ამიტომ უარყოფილ უნდა იქნეს.

დასასრულ უნდა აღვნიშნოთ, რომ არც მეტაფრასტული, არც ძველი, ათონური, რედაქცია ამ საყურადღებო „ცხოვრებისა“ ხეირიანად და კრიტიკულად ჯერ გამოცემული არაა.



ლ ე ი ბ ნ ი ც ი ს

PETITES PERCEPTIONS-თა ადგილი ფსიქოლოგიაში

დ. შენაქისა.

1. მას შემდეგ რაც ბეკონმა სილოგიზმოს მეთოდოლოგიური უნაყოფობა ნათელჰყო და მეცნიერებას ინდუქტური გზით მოძრაობის აუცილებლობაზე მიუთითა, ანალიზმა მეცნიერულ შემეცნებაში თანდათანობით თავისი განსაკუთრებული მნიშვნელობის შესაფერი ადგილი დაიმკვიდრა. ბუნების მეცნიერებათა განვითარების არაჩვეულებრივმა წარმატებამ საბოლოოდ დაამტკიცა, რომ ელემენტარულ მოვლენათა ემპირიულის გზით დადასტურება მეთოდოლოგიურად საუკეთესო გზა და ხილია. ლოკმა ეს ჭეშმარიტება ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიებისათვისაც ნათელჰყო, და მას შემდეგ ფსიქიურ მოვლენათა ელემენტარული სახეების ძიება, საერთოდ, აუცილებელს ფსიქოლოგიურ პრობლემად გარდაიქცა.

ლეიბნიცი პრაქტიკულ ძირითად საკითხში ლოკის ანტაგონისტი იყო, ხოლო ჩვენი სულიერი ცხოვრების რთული შინაარსის ელემენტების გამოკვლევა მასაც აუცილებელ პრობლემად მიაჩნდა. მაგრამ განსხვავება ამ ორ მკვლევარს შორის აქაც ძირითადი ხასიათის იყო. ლოკი ფსიქიურ მოვლენათა ანალიზის აუცილებლობის შეგნებამდი ემპირიული მეთოდის ნაყოფიერების რწმენამ მიიყვანა, ხოლო ლეიბნიცი, რომელიც მეცნიერულ ჭეშმარიტებას მხოლოდ ე. წ. *vérité de raison*-ში სჯერებდა, იმავე შეგნებამდი რაციონალისტური გზით მივიდა. ამ გარემოებამ ლეიბნიცის „ცნობიერების ელემენტებს“ თავისებური დაღი დააჩინა. ლოკის ანალიზი ემპირიული გზით უნდა განხორციელებულიყო; სულიერი ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები დაკვირვების საშუალებით უნდა ყოფილიყვნენ ცხადქმნილნი; მაშასადამე იგინი ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა შორის უნდა ყოფილიყვნენ დადასტურებული. ხოლო ლეიბნიცს მართო იქ კი არ ეგულებოდა ჭეშმარიტება, სადაც დაკვირვებაა შესაძლებელი; მას, „ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა“ სფეროს გადაღმაც მიაჩნდა ნაყოფიერი კვლევა-ძიების წარმოება შესაძლოდ; და ამიტომაც ფსიქიური ცხოვრების ელემენტარული მოვლენები მისთვის შეიძლება

კონკრეტი ცნობიერების ფარგლებს გარეშეც ყოფილიყვნენ საქიებელნი. ლოკის მეთოდის პოსტულატი იყო: რაც ცნობიერების გარეშეა, ის ჩვენთვის არც აზსებობს, და ამიტომ მისი ძიება იმ თავითვე უნაყოფოდ უნდა იქმნას მიჩნეული. ლეიბნიცის მეთოდის პოსტულატი კი სხვაგვარი იყო: სინამდვილის საზღვრები გონების ძალებისათვის არ არის დახშული; ამიტომ ჭეშმარიტება შეიძლება ყველგან ვეძიოთ. სადაც კი გონებას ეს შესაძლოდ მიაჩნია. ამისდამხედვით, ემპირიზმი კმაყოფილი იყო, თუ კი იგი ფაქტიური სინამდვილის რეალური სახის გათვალისწინებას მოახერხებდა. რაციონალიზმს კი ფაქტის დადასტურება არ აკმაყოფილებდა; მისთვის ფაქტის ახსნა იყო მთავარი.

ამიტომ არის, რომ ლოკის ანალიზი კონკრეტ ცნობიერების ფარგლებს არ სცილდება და მისი ელემენტების აღმოჩენას აქ ეძიებს, ხოლო ლეიბნიცს პრობლემად თვითონ ცნობიერების ფაქტი მიაჩნია და მისს ასახსნელად ძალაუფლებურად ცნობიერების გაღაღმა მდებარე სინამდვილის სფეროს მიმართავს. ლოკის სულიერი ცხოვრების ელემენტები ცნობიერების ფაქტი შეადგენენ, ხოლო ლეიბნიცისთვის თვითონ ცნობიერების ელემენტები საქიროებენ ახსნას, ვინაიდან, რამდენადაც იგინი ცნობიერების ელემენტარულ სახეთ შეადგენენ, უკვე გულისხმობენ მას, რაც ასახსნელია ე. ი. ცნობიერების ფაქტს.

ამ გვარად ლეიბნიცის ანალიზი ბოლოს და ბოლოს თვითონ ცნობიერების გენეზისის პრობლემის ახსნას იღებს თავს, ხოლო ლოკის ანალიზი ცნობიერების რთულ სახეთა ნათელყოფის მიზანს ემსახურება. მაინც და მაინც მიზანს. ვერცერთი მათგანი ვერ აღწევს; ლოკი ვერა, ვინაიდან მის მიერ აღმოჩენილი ცნობიერების ელემენტები რთულნი გამოდგენ, და ლეიბნიცი კიდევ ვერა, მიტომ რომ მისი სულიერი ელემენტები ცნობიერების კონკრეტი სინამდვილის ელემენტებზე უელემენტარესნი აღმოჩნდნენ. სამაგიეროდ მათი უღის ღრმა მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას ვერავინ უარყოფს: საკითხი ანალიზის აუცილებლობის შესახებ ნათლად იყო დასმული, ცდა საკითხის ასახსნელად ნაჩვენევი იყო, და მაშასადამე საქმე მომავალ მკვლევართა ენერგიაზე და იყო დამოკიდებული.

მაგრამ ვის გზას უნდა გაყოლოდა მომავალი ფსიქოლოგიური კვლევა-ძიება: ლეიბნიცისას, თუ ლოკისას? ცნობიერების ელემენტები მხოლოდ ცნობიერების საზღვრებში, თუ მათ გადაღმა უნდა ეძებნათ? ერთიც და მეორეც; ლეიბნიცის გზასაც უნდა გაყოლოდა და ლოკისასაც. ცნობიერების ელემენტებს, რა თქმა უნდა, ცნობიერების მოვლენათა ანალიზის მეტი სხვა ვერაფერი გაგვივალისწინებს; მაგრამ თვით ეს ელემენტები უკვე კონკრეტი ცნობიერების რეალურ მოვლენათ არ წარმოადგენენ; იგინი მხოლოდ მასალას

შეიცავენ კონკრეტ ცნობიერების ცხოვრებისათვის და მაშასადამე, როგორც ასეთი, არა ცნობიერ სფეროს უფრო ეკუთვნიან, ვიდრე ცნობიერს. ცნობიერება კომპლექსია, ხოლო ელემენტები კომპლექსის მასალაა; მაშ, სადაც კომპლექსია. იქ ელემენტები, როგორც ელემენტები, აღარ არსებობენ; ხოლო სადაც ასეთი კომპლექსი არ არის, იქ არც ცნობიერებაა. მაშასადამე, ცნობიერების ელემენტები ფსიქიურ ელემენტებად უნდა ჩაითვალოს და, როგორც ელემენტები, ცნობიერების თვისებას მოკლებულნი უნდა იყვნენ, რაკი ამ თვისებას იგინი მხოლოდ კომპლექსში ღებულობენ. ლოკს რომ ამ უკანასკნელი გარემოების სათანადო შეგნება ჰქონოდა, მისი გზა მეცნიერებისათვის ერთად ერთს სავალ გზად გარდაიქცეოდა. მაგრამ მას ეს შეგნება არ ჰქონდა. სამაგიეროდ ლეიბნიცის აზროვნება უფრო ბედნიერი მიმართულებით მოძრაობდა: მას არა თუ ამ უკანასკნელი გარემოების მნიშვნელობა ჰქონდა შეგნებული, მან ცნობიერების კონკრეტ მოვლენათა დაკვირვების ფასიც იცოდა და მას ხშირად მიმართავდა ხოლმე. ლეიბნიცი, როგორც უფრო მრავალმხრივი მკვლევარი, უფრო გრძნობდა ჰეშმარიტ გზას, ვიდრე ლოკი, და ამიტომ ფსიქოლოგიის ისტორიაში მის ცდას უფრო მეტი მნიშვნელობა ეკუთვნის, ვიდრე ლოკისას.

2. დეკარტის დუალიზმმა ნივთიერსა და სულიერს შორის გარდუვალი უფსკრული აღმოაჩინა; და რაკი სულიერის ატრიბუტად აზროვნება (*cogitatio*) იქმნა მიჩნეული, ხოლო ნივთიერისად — განფენილობა, იმავე უფსკრულმა ცნობიერსა და არაგნობაერს შორისაც იჩინა თავი. ამისდამიხედვით, ცნობიერების გენეზისის საკითხი დეკარტისათვის არ არსებობდა; არ არსებობდა მიტომ, რომ დეკარტის შემეცნებაში სულიერსა და ცნობიერს შორის იგივეობის ნიშანი იყო დასმული, მისთვის სულიერობა და აზროვნება, აზროვნება და ცნობიერება ერთი და იგივე იყო.

ლეიბნიცის სისტემაში ქმნადობის პრობლემა ძირითადი პრობლემა არის: მისი კვლევა-ძიება სწორედ იქ იწყება. სადაც დეკარტმა წერტილი დასვა. ლეიბნიცს ცნობიერების გენეზისის გასათვალისწინებლად ღვთაებრივი შემოქმედების ყოვლის შემძლებლობის დამოწმება *asilus ignorantiae*-დ მიაჩნია და იგი თავისებური საშვალეებით ცდილობს ამ საინტერესო პრობლემის გადაჭრას.

დეკარტის მძაფრი დუალიზმი ცნობიერსა და არაცნობიერს შორის მისთვის იმ თავითვე მიუღებელია. როგორ უნდა აიხსნას ცნობიერების წარმოშობის საკითხი, თუ კი არაცნობიერი სფერო სავსებით ხელშეუხებელი დარჩა? რაკი ასახსნელი სწორედ ის საკითხია, თუ როგორ დაიბადა ცნობიერი არაცნობიერისაგან, ცხადია, გარდუვალი უფსკრულის არსებობა ამ ორ სფეროს შორის იმთავთვე უარყოფილი უნდა იქმნას.

მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ლეიბნიცს თავისი დროის აკტუალური პრობლემა ნივთიერსა და სულიერს შორის დამოკიდებულების "რესახებ ურთიერთზე გავლენის თეორიის სახით ჰქონოდეს გადაწყვეტილი; თეორია წინასწარ დაწყებულია ჰარმონიის ამის უცილობელი მოწმეა. არა, ლეიბნიცს ნივთიერის ზეგავლენის შესაძლებლობა სულიერზე შეუწყნარებლად მიაჩნია, და მაშასადამე ვერც ცნობიერების გენეზისის პროცესში მიიღებდა იგი ასეთი ზეგავლენის შესაძლებლობას. ცხადია, არაცნობიერი და ნივთიერი მისთვის ერთი და იგივე არ უნდა იყოს, და არც ცნობიერი და სულიერი უნდა შეადგენდეს მისთვის იდენტურ ცნებათ. ლეიბნიცს სულიერი ისეთ ცნებათ მიაჩნია, რომელიც თავის მოცულობაში ცნობიერსაც შეიცავს და არაცნობიერსაც. "არ ვიცი, თუ მეტი გამჭვირვაობა არ არის საჭირო იმ ფაქტის უარსაყოფად, რომ ჩვენს სულში ზოგი რამ ისეთიც ხდება, რისი ცნობიერებაც ჩვენ არა გვაქვს" ¹...-ო, ამბობს ლეიბნიცი ¹, და ამით ერთხელ კიდევ აშკარად აღიარებს, რომ ჩვენმა სულიერმა ცხოვრებამ არა მარტო ცნობიერი შინაარსი იცის, არამედ არაცნობიერიც ². ამგვარად, ლეიბნიცი აღმაჩინა სულაურ ცხოვრებაში თანაგრძობად აღმაჩინა: ცნობიერსა და არაცნობიერს. ამის და მიხედვით, ცნობიერების გენეზისის პრობლემა სრულიად არ აიძულებს მას, სულიერი ცხოვრების ფარგლებს გასცილდეს და ნივთიერი სინამდვილის საზღვრებში დაიწყოს მისი ძიება. არა, თუ სულში არაცნობიერ პროცესებსაც აქვთ ადგილი, ცხადია, ცნობიერების წარმოშობა სწორედ ამ პროცესებში უნდა მზადდებოდეს, და ლეიბნიცი ცხადად აღნიშნავს, რომ „რათა რაიმე ცნობიერი (შესამჩნევი) წარმოიშვას ჩვენში, იგი ისეთი ნაწილებისაგან უნდა შესდგებოდეს, რომელნიც არააააააააააააა (შეუმჩნეველნი) არიან“ ³. ლეიბნიცის მთავარ არგუმენტს ამ შემთხვევაში მისგან აღმოჩენილი ე. წ. აანდათანობის კანონი (*lex continui*) შეადგენს, რომლის მიხედვითაც „ერთბაშად არაფერი არ წარმოიშვის, არც აზრი და არც მოძრაობა“ ⁴. ამგვარად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ლეიბნიცს ნივთიერსა და ცნობიერს შუა არაცნობიერის სულიერი ცხოვრების არსებობაც მიაჩნია შესაძლოდ, და ცნობიერებაზე, მისი რწმენით, ამ საშუალო სივრცის წყაროდან უნდა გამომდინარეობდეს.

1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (შემოკლებით N. E.) [ესარგებლობ Schaaerschmidt-ის გერმ. თარგმანით B. II, cap. 1.—*Philos. Bibl.* B. 69. Leipzig. 1904.]

2) ფაქტი არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების არსებობისა ლეიბნიცისათვის შეურყეველ კემპარიტებას შეადგენს. ეს შეტედულება იმდენად მკაფიოდ და არა ორაზროვნად აქვს ლეიბნიცს გამოთქმული, რომ იგი არაცნობიერის თეორიის მამათმთავრად არის მიჩნეული.

3) *Ibid* cap. 1. (კურსივი ყველგან ჩვენია. დ. უ.).

4) *ibid* cap. 1.

3. როგორ აქვს ეს საშვალო სფერო ლეიბნიცს წარმოდგენილი? „ცნობიერი ისეთი ნაწილებასაგან უნდა შესდგებოდეს, რომელნიც არაწინააღიარია არიანო“, ამბობს იგი. მაშასადამე, მისი აზრით, ყოველი ცნობიერი სულიერი მოვლენა რთულ ფენომენს წარმოადგენს, რომელიც, როგორც რთული ფენომენი, ცნობიერია, მაგრამ არაწინააღიარია ნაწილებასაგან შესდგება. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ არა-ცნობიერის სულიერი ცხოვრების შინაარსს სწორედ ცნობიერ მოვლენათა ნაწილები, ანუ პარტიკუი, განუწყვალებადი (indivisible), ელემენტარული ფსიქიური ფენომენები შეადგენენ. ვსთქვათ, რომ ეს ასე არ არის; წარმოვიდგინოთ, რომ ელემენტალურს სულიერ მოვლენათა შორის ზოგი მაინც არის ცნობიერი. ცხადია, ამ შემთხვევაში ჩვენ ისეთს ცნობიერებასთან გვექნებოდა საქმე, რომელიც არა თანდათანობით, არამედ ერთბაშად ჩნდება, და ამით ლეიბნიცის „თანდათანობის კანონის“ ყოველდობა (Allgemeinheit) დარღვეული იქნებოდა. ამგვარად, უეჭველია, არაწინააღიარ სულიერ ცხოვრების შინაარსს ფსიქიურა ელემენტები შეადგევენ, რამდენადაც იგანა დამოუკიდებლად არსებობენ. ლეიბნიცი ამ ელემენტთ *petites perceptions*-ს, მცირე განცდათ (*perceptio*) უწოდებს და მაშასადამე მათ თვლის იმ მასალად, რომელიც მთელს ცნობიერ სულიერ ცხოვრებას ჰქმნის.

4. მაგრამ ამოიწურება თუ არა ჩვენი არა-ცნობიერი სულიერი ცხოვრების მთელი შინაარსი პარტიკუ *petites perceptions*-ით, თუ, ლეიბნიცის აზრით, არა-ცნობიერ ფენომენთა წრეში რთული სულიერი მოვლენებიც შედიან? ეს საკითხი ძირითადი ხასიათის არის, და მის ასეთსა თუ ისეთ გადაჭრაზე მრავალი მხრით არის დამოკიდებული როგორც კონცეფცია ცნობიერებისა, ისე უმთავრესად *petites perceptions*-ის ფსიქოლოგიური მნიშვნელობის გაგეგაც. ლეიბნიცს ამ საკითხზე, რამდენადაც ვიცით, პირდაპირი პასუხი არც ერთს თავის თხზულებაში არ მოუცია. არ მოუცია ალბად მიჭომ, რომ თვით „მცირე განცდათა“ ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა, როგორც სულიერი ცხოვრების ელემენტებისა, მას სავსებით ნათლად არ ჰქონდა გათვალისწინებული, დი ამას გარდა, მისი პრობლემა უმთავრესად გნოსეოლოგიური ხასიათის იყო, ხოლო დამოუკიდებელი ფსიქოლოგიური ინტერესი მას იმდენად არ ამოძრავებდა. ამის მიუხედავად, მას მაინც არაერთხელ აღუნიშნავს ფაქტი ცნობიერის არა-ცნობიერად გარდაქმნისა, და ეს გარემოებაა, რომ საშვალებას გეაძლევს, დაახლოებით მაინც წარმოვიდგინოთ, თუ რა მიმართულებების უნდა ყოფილაყო ლეიბნიცის აზრთა მოძრაობა აღნიშნული საკითხის გადაჭრის დროს.

საინტერესოა, რომ ჩვენი ფილოსოფოსი არა-ცნობიერ მოვლენათა არსებობის გასათვალისწინებლად ზოგჯერ სულიერი მოვლენების მექანიზაციის

ფაქტს იმოწმებს; ცნობილია, რომ ჩვეულება სულიერ პროცესებს ხშირად ცნობიერ ხასიათს უკარგავს და არაცნობიერად გარდაქმნის ხოლმე: „ვინც წისქვილის ახლოს ცხოვრობს, იგი სრულიად არ განიცდის იმ ხმაურობას, რომელსაც წისქვილი იწვევს“-ო, ამბობს ლეიბნიცი¹. ცხადია, აქ ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნაა ნავულისხმევი. მაგრამ როგორ უნდა გვესმოდეს ამ შემთხვევაში არაცნობიერი?

ლეიბნიცს არაერთხელ აღუნიშნავს, რომ საკმარისია, ამა თუ იმ განცდამ ჩვენი ყურადღების თავისადმი მიპყრობის ძალა დაკარგოს, რათა იგი მყის არაცნობიერ სფეროში გადავიდესო, და ჩვეულების ზეგავლენაც უშეავლოდ ხომ მარტო ყურადღების დაჩლუნვებაში იჩენს თავს, და შედეგი ის არის, რომ „წისქვილის მუხობელი ხმაურობას აღარ განიცდის“-ო. ამგვარად, უნდა ვიფიქროთ, რომ თუ მხოლოდ ჩვენი ყურადღების დამოკიდებულება აქცევს ცნობიერ განცდას არაცნობიერად, თვით მისი აბაქტიური უკანსება, როგორც განცდისა, ხელუხლებელნი უნდა რჩებოდნენ და ხელსაყრელს პირობებში (თუ კი ყურადღების გამოწვევას მოახერხებენ) ახლდებოდნენ. ლეიბნიცს ასეთი განახლება შესაძლოდ მიაჩნია, და ამგვარად იგი თითქოს იმ აზრს ადგება, რომ არაცნობიერად გარდაქმნილი განცდა თავის ობიექტიურ თვისებას, რომელიც მას როგორც ცნობიერს ახასიათებს: თავისი შემადგენლობის სართულზე, არ ჰკარგავს.

ამისდამიხედვით არაცნობიერი სფერო ჩვენი სულიერი ცხოვრებისა, ლეიბნიცის აზრით, არა მარტო petites perceptions უნდა შეიცავდეს. არამედ იმ რთულ ფსიქიურ ფენომენებსაც, რომელნიც ყურადღების მიმართულების შეცვლის გამო ცნობიერების სინათლეს ჰკარგვენ და ჩრდილში რჩებიან. მაგრამ რას ავალდებს ლეიბნიცს ასეთი შეხედულების მხარის დაქვრა? ცხადია, თუ კი არაცნობიერი სფერო ჩვენი ფსიქიური ცხოვრებისა ორგვარ შინაარსს შეიცავს, თვით ვაცნობიერებაც ამ შინაარსისა ორი გზით უნდა მიმდინარეობდეს, ორი გზით მიტომ, რომ petite perception, როგორც ასეთი, თანდათანობის კანონის მიხედვით, შეუქმლებელია დამოუკიდებლად, სხვა ფსიქიურ ელემენტთა გარეშე, ცნობიერებაში შეიჭრეს და ცნობიერი შეიქმნეს. მისი ვაცნობიერების გზა სინთეზის, გართულების გზა არის. ხოლო თუ თვით არაცნობიერი ფენომენი უკვე თავისთავად არის რთული, როგორც ეს თითქოს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს ლეიბნიცს, ცხადია, მისი ხელახლა განცნობიერების გზაც სხვაგან უნდა ვეძიოთ.

მაშ ჩვენს წინაშე სდგას პრობლემა არაცნობიერ ფსიქიურ მოვლენათა ვაცნობიერების პროცესის გათვალისწინებისა.

1) N. E., B. II, cap. I, § 15. Vorrede 10.

„ჩვენ გვაქვს... სუსტი განცდანი, რომელთაც... ვერ ვგრძობთ. რასაკვირველია, ჩვენ შეგვეძლო იგინი გვეგრძნო და მათზე დავფიქრებულყავით, რომ ხელს არ გვიშლიდეს მათი სამრავლე, რომელიც გვახსენებს, ან და, რომ იგინი უფრო ძლიერ განცდათა ზეგავლენით... არ იზრდილებოდენ“-ო, ამბობს ლეიბნიცი¹. და ამგვარად არაცნობიერ ფენომენთა გაცნობიერებისათვის, როგორც ჩანს, მათს ინტენსივობასა და მკაფიობას სთვლის საჭიროდ. კიდევ უფრო ცხადად ამ თვისებათა საჭიროებას იგი მაშინ აღნიშნავს, როდესაც სიმშლილის შესახებ ამბობს: „უკუში ჩვენ მუდამ ირიტაციები გვაქვს, მაგრამ იგინი სკამად უნდა გაძლიერდეს, რათა სიმშლილი გამოიწვიონ“-ო². ან და: „ჩვენ რომ წარმოდგენათა შორის არაფერი განსაზღვრული და, ასე ვსთქვათ, თვალსაჩინო და ძლიერად აღმძვრელი არ გვქონოდა, მუდამ გაბრუებულის მდგომარეობაში ვიქნებოდითო“-³. მაგრამ რად არის საჭირო ეს ინტენსივობა არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა და როგორ იქცევა იგი ამ უკანასკნელთა გაცნობიერების საშვალებად? ლეიბნიცის პასუხი ცხადია: მისი აზრით, ყოველმა განცდამ ინტენსივობის განსაზღვრულ საფეხურს უნდა მიაღწიოს, რათა ჩვენ მას უურადღება შევაპყრათ და ცნობიერების ველში ადგილი დავუთმოთ. უურადღებაა მაშასადამე ის აკტი, რომელიც არაცნობიერ ფენომენტ ცნობიერების კარებს უღებს, ხოლო თვით უურადღების ამა თუ იმ მიმართულებით მიპყრობა განცდის ინტენსივობაზეა დამყარებული⁴. მაგრამ ამ მიზნისთვის მართო ინტენსივობა არ არის საკმარისი; ლეიბნიცი ცხადად ლაპარაკობს, რომ „დაუსრულებელი სიმრავლე მცირე განცდათა ჩვენ გვაბნევს“, ე. ი. უურადღების აკტს გვიჩლუნგებსო. მაშ მცირე განცდათათვის საჭირო უნდა იყოს აგრედვე მეორე თვისებაც, რათა მათ ჩვენს ცნობიერებაში შესავალი იპოვონ: იგინი რაოდენობის მხრივ ჩვენი უურადღების მოცულობას არ უნდა სჭარბობდენ.

რადღა ის პროცესი, რომელიც ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერად გარდაქმნილს სულიერ მოვლენებს ცნობიერებას უბრუნებს? „ჩვეულებაა მიზეზი, რომ ჩვენ წისკვილის ან ჩანჩქერის მოძრაობას უურადღებას არ ვაქცევთ, როდესაც რამდენიმე ხნის განმავლობაში მათ ახლოს ვცხოვრობთ. მაგრამ ეს მიტომ როღი ხდება, თითქოს ეს მოძრაობა ჩვენს გრძნობათა ორგანოებს არ ხვდებოდეს და სულშიც არაფერი ისეთი ჩნდებოდეს რაც, სულსა და სხეულს შორის არსებული პარამონიის გამო, სხეულის შთაბეჭდილებას შეეფერება.

1) op. cit. S. 10.

2) ibid. Cap. I.

3) Monadologie § 24.

4) N. E., Vorrede 4.

არამედ მიტომ, რომ სულისა და სხეულის შთაბეჭდილებანი, როდესაც იგინი სახსრის მცმზი უველობას ჰკარგვენ, არ არიან საკმაოდ ძლიერნი, რათა ჩვენი ყურადღება და მუხსაერება... გამოიწვიონ“¹. ლეიბნიცს, მაშასადამე, აქაც განცდათა ანტენსიუობა და ყურადღების მიმართულება მიაჩნია იმ ფაქტორად, რომელიც სულიერ ფენომენტ ცნობიერად ჰხდის.

ამგვარად, გზა გაცნობიერებისა ერთი და იგივეა, როგორც „მცირე განცდათათვის“, ისე იმ რთულ ფსიქიურ ფენომენტათვისაც, რომელნიც ცნობიერადან არაცნობიერად გარდამქნილან, და ასეთ გზად ყურადღება მიჩნეული.

რაკი ლეიბნიცის აზრი ამ მხრივ უიქოდა და ნათლად არის გამოთქმული, უნდა ვიფიქროთ, რომ ჩვენი წინასწარ მიღებული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ლეიბნიცს შესაძლოდ უნდა მიაჩნდეს არაცნობიერ სფეროში ორგვარი შინაარსის, მარტივისა და რთულის, არსებობა, ჩვენი ფილოსოფოსის ნამდვილს შეხედულებას არ შეუფერება; და ცნობიერი სულიერი მოვლენები, რაწამს იგინი არაცნობიერად იქცევიან, ან მარტივ ელემენტებად უნდა იშლებოდნენ, ან და სავსებით ისპობოდნენ, რათა შემდეგ, როდესაც ჩვენი ყურადღება მათთვის, ასე ვსთქვათ, მოიცილის, ხელახლა დაიბადონ.

მეორე შესაძლებლობა სრულიად შეუფერებელია ლეიბნიცის აზროვნების ძირითადი მიმართულებისათვის, ვინაიდან, ამ შემთხვევაში, იგი მარტო ცნობიერი სულიერი მოვლენების არსებობის მომხრე უნდა ყოფილიყო. ნამდვილად კი, ჩვენ ვიცით, ლეიბნიცი მთელი თავისი აზროვნების ენერგიით ილაშქრებს დეკარტისა და ლოკის შეხედულების წინააღმდეგ, რომლის მიხედვითაც ყოველი სულიერი მოვლენა აუცილებლად ცნობიერი უნდა იყოს. ამას გარდა იგი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ „ყველა წარსული აზრებიდან ჩვენ რალაც გვრჩება, და შეუძლებელია, რომელიმე მათგანი სავსებით აღმოიფხრას“-ო².

დარჩა პირველი შესაძლებლობა, რომლის მიხედვითაც არაცნობიერის შინაარსს ნხოლოდ ელემენტარული, მარტივი ფენომენტები ე. ი. *petites perceptions* უნდა შეადგენდნენ, და მაშასადამე ცნობიერის არაცნობიერად გარდაქმნა მისს ელემენტებად დაშლის მეტს არაფერს არ უნდა შეიცავდეს. ამ თვალსაზრისით ადვილად გასაგები ხდება ლეიბნიცის სიტყვები, რომელთა მიხედვითაც, „როდესაც ჩვენ რისამე დაცემის, ავადმყოფობის ან სხვა შემთხვევის გამო ებრუვდებით, ჩვენში მცირე, შერევილი (*confusa*) განცდანი ჩნდებიან, და არც სიკვდილს შეუძლია სხვა შედეგის გამოწვევა ცხოველთა

1) N. E., Verrede § 10.

2) N. E., B. II, C. I. § 4.

სულში, ვინაიდან იგინი, უექველია, ადრე თუ გვიან... მკაფიოდ გარკვეულ განცდათ უნდა დაუბრუნდენ¹. „გაბრუნება“ და სიკვდილი არსებითად არც ჩვეულებისაგან განსხვავდება, და ამიტომ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ლეიბნიცს არაჩნობიერ სულებზე ცხოვრებას შინაგანად მხოლოდ *petites perceptions* ნიანჩია.

მაგრამ საკითხი ამით ჯერ კიდევ არ არის საესებით გადაწყვეტილი. ერთი მხრივ ჩვენ ვიცით, რომ *petite perception*-ი თავის თავად ცნობიერი არასდროს არ არის; ვიცით ისიც, რომ რათა ცნობიერი სულიერი მოვლენა არააჩნობიერ სფეროში გადავიდეს, ამისთვის მისი *petite perception*-ებად დაშლაა აუცილებელი. მაგრამ ამავე დროს ისიც ვიცით, რომ საკმარისია ამა თუ იმ *petite perception*-მა ინტენსივობის განსაზღვრულ დონეს მიაღწიოს და ამით ჩვენი ყურადღების ობიექტი შეიქმნეს, რათა იგი მყის ცნობიერს სულიერ მოვლენად გარდაიქცეს. ერთი სიტყვით, ერთის მხრივ, *petite perception*-ი ისეთი ფენომენია, რომლის თვისებათა შორის ცნობიერება უარყოფილია; ხოლო მეორეს მხრივ იგივე *petite perception*-ი იმ წამსვე იღებს ამ თვისებას, როგორც კი იგი ყურადღების ობიექტად გარდაიქცევა. ლეიბნიცი ხშირად აღნიშნავს, რომ საკმარისია მცირე განცდის ინტენსივობამ სათანადო დონეს მიაღწიოს, რათა იგი ცნობიერი შეიქმნესო. უნდა ვიფიქროთ, ამის მიხედვით, რომ *petite perception*-ის „სიმცირე“, *petitesse*, მისი ინტენსივობის სისუსტეში მდგომარეობს, რომ ლეიბნიცის *petite perception*, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ინტენსივობითა ელემენტია“.

და მართლაც, ლეიბნიცის ინტერპრეტატორთა ქვალივიკაცია *petite perception*-ისა სწორედ ასეთია. როდესაც ელჰარდ ფონ-ჰარტმანი ფუნხერის არა-ცნობიერ შეგრძნებათა (*Empfindung, empfinden*) წინააღმდეგ ილაშქრებს, იგი მას ფსიქოლოგიაში ლეიბნიცის *petite perception*-ის ხელახლა შემოღებას უსაყვედურებს¹. კუნო ფიშერის სიტყვით, ლეიბნიცის „ცნობიერი წარმოდგენა განსხვავდება არააჩნობიერისაგან, როგორც საზოგადოთ ყოველივე მცირე დიდისაგან, არა საწინააღმდეგო არსით, არამედ სარისხით“. როგორც სჩანს, *petite perception*-ის სიმცირე კუნო ფიშერსაც ინტენსივურ სიმცირედ ნიანჩია თუმცა, მეორეს მხრივ, იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „ცნობიერი, ინტენსიური წარმოდგენა განკითხვარეულია მცირე ან არააჩნობიერ წარმოდგენა არის“; მაგრამ რა განვითარებაა აქ ნაგულისხმევი, ეს კუნო ფიშერს სრულიად არა აქვს განმარ-

1) „То, что Фихтеръ называетъ степенями сознания, это лишь степени интенсивности ощущенія. Своимъ понятіемъ о бессознательномъ ощущеніи Фихтеръ надолго оживилъ злополучное *petite perception* Лейбница...“ (Э. Ф. Гартманъ, Германск. современная психологія, рус. თარგმ. გვ. 36).

ტებული. ასე რომ ბოლოს და ბოლოს გამოდის, თითქოს *petite perception*-ის გაცნობიერება მხოლოდ მის ინტენსივობაზე იყოს დამოკიდებული.

რა თქმა უნდა, ამის საბუთები საკმაოდ მოიპოვება ლეიბნიცის ნაწარმოებებში; მაგრამ პრობლემის სიძნელე სწორედ იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს განცდის სიძლიერე ან ინტენსივობა. კუნო ფიშერი მაგალ. როგორც სჩანს, ფიქრობს, რომ განცდის სიძლიერე ან მისი ინტენსივობა მხოლოდ მის გაცნობიერების ხარისხს აღნიშნავს, რომ განცდას მიტომ უწოდებს ლეიბნიცი „მცირეს“, რომ ჩვენ მხოლოდ მცირე შეგნება გვაქვს მისი „ბუნებაში საგნები მით უფრო დიდად გვეჩვენებიან, რაც უფრო მკაფიოდ და შესამჩნევად ხდებიან, და მით უფრო მცირედ, რაც უფრო დაშორებულნი არიან ჩვენზე. აქ წარმოდგენები მართლაც ისე გვეჩვენებიან, თითქოს იგინი იზრდებოდნენ და მცირდებოდნენ. შედარება ცნობიერი წარმოდგენებისა ხილულ საგნებთან იმდენად გასაგებია, რომ უეჭველია ჩვენს ფილოსოფოსს სწორედ ეს ანალოგია ჰქონდა სახეში, როდესაც იგი ამბობდა, რომ წარმოდგენები ცნობიერად იმის მიხედვით ხდებიან, თუ როგორ იზრდებიან და დიდდებიანო, და მეორეს მხრივ ყველა არამკაფიოსა და არაცნობიერ წარმოდგენას „მცირე წარმოდგენას უწოდებდა“¹. მაგრამ თუ კუნო ფიშერის ინტერპრეტაცია მართალია, მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ლეიბნიცის პერცეფციის „სიმცირე“ ყოველს ფსიქოლოგიურ მნიშვნელობას მოკლებულია, რომ არაცნობიერი მიტომ არის ესეთი, რომ იგი არაცნობიერია (ე. ი. „მცირე“), რომ ყოველს არაცნობიერ ფენომენს მხოლოდ მიტომ შეგვიძლია „მცირე“ ვუწოდოთ, რომ იგი არაცნობიერი ან ნაკლებცნობიერია, რომ, მაშასადამე, თვით რთული სულიერი მოვლენებიც, რომელნიც მაგ. ჩვეულების ზეგავლენით არაცნობიერ სფეროში გადადიან, მცირედ მარტო მათი არაცნობიერად გარდაქმნის გამო ითვლებიან. აქ ცხადად სჩანს, რომ *petite perception*-ს სავსებით ეკარგება ობიექტიური მნიშვნელობა; იგი არაფერს ხსნის, ვინაიდან სახელის შეტს არაფერს არ წარმოადგენს. მაგრამ ჩვენ ვიცით, რომ ლეიბნიცი თავის *petite perception*-ს არსებითი მნიშვნელობას აძლევს, და მაშასადამე მცირე განცდის ინტენსივობას ლეიბნიცისათვის უთუოდ სხვა, უფრო ღრმა მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ჩვენ უკვე ვიცით, რომ ელემენტარულ სულიერ მოვლენათათვის საჭიროა ინტენსივობის სათანადო დონის მიღწევა. რათა იგინი ცნობიერად გარდაიქცენ; მეორეს მხრივ, ისიც ვიცით, რომ თანდათანობის კანონის მიხედვით, თვით ეს ელემენტარული სულიერი მოვლენები, სანამ იგინი ელემენტარულნი არიან, შეუძლებელია,

1) Кушо Фишеръ, Ист. новой филос. т. III, стр. 500.

ცნობიერ მოვლენებად ჩაითვალოს. ორივე ეს დებულება იმდენად ცხად შეეფერება ლეიბნიცის ნამდვილს შეხედულებას, რომ შეიძლება იგინი ლეიბნიცის შეურყეველ რწმენად აღვიაროთ. და თუ ეს ასეა, უეჭველია, არაცნობიერ სულიერ მოვლენათა ინტენსივობა ან გაძლიერება არა მათს კვანტიტატიურს, არამედ სხვას, უფრო არსებითს მხარეს უნდა ეხებოდეს.

მართლაც, რავარი ინტენსივობა აქვს აქ ლეაბნაცს ნაკულისხმევი? ზევით უკვე იყო აღნიშნული, რომ ეს ინტენსივობა მხოლოდ ყურადღების გამოსაწვევად არის აუცილებელი, რომ ცნობიერების პირობად მართლ იმდენად შეიძლება იგი ჩაითვალოს, რამდენადაც ამა თუ იმ ფსიქიურ მოვლენას ყურადღების ობიექტად აქცევს. მაგრამ ინტენსივობა, როგორც ყურადღების გამოსწვევის პირობა, არ შეიძლება ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრულს რაოდენობითი ხარისხს წარმოადგენდეს. პირიქით, ერთხელ რომ ერთი ინტენსივობა არის ყურადღების გამოსაწვევად საკმარისი, მეორეხელ მისი სხვა ხარისხია საჭირო: „წისქვილის ხმაურობა“ ერთისა და იმავე ინტენსივობისაა, როგორც მაშინ, როდესაც იგი ცნობიერია, ისე მაშინაც, როდესაც იგი, შეჩვევის გამო, არაცნობიერად იქცევა. და თუ ერთი და იგივე ინტენსივობა შეიძლება ჰქონდეს ერთსა და იმავე მოვლენას როგორც ცნობიერს, ისე არაცნობიერს მდგომარეობაშიც. ცხადია, ამ მოვლენის გაცნობიერების მიზეზს არა ინტენსივობა, არამედ სხვა რამ უნდა წარმოადგენდეს. მაშინ ინტენსივობა, როგორც პირობა *petites perceptions*-თაგან ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობისა, შეუძლებელია *petite perception*-ის კვანტიტატიურ მხარე ეხებოდეს.

მაგრამ არის კიდევ ერთი მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც შესაძლებელი ხდება, აპერცეფცია¹ პერცეფციის რაოდენობითი ინტენსივობით ავხსნათ. თუ ვიგულისხმებთ, რომ თვითონ *petite perception*-ი ინტენსივობას კრთეულს ან ელემენტს წარმოადგენს. მაშინ აპერცეფცია შეიძლება ასეთი ინტენსივობის ერთეულთა ჯამად ჩაითვალოს: მაშინ გასაგები იქნება, თუ როგორ ხდება ინტენსივობა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობის პირობად. მართლაც! თუ რომ *petite perception*-ი, როგორც ინტენსივობის ელემენტი ან ერთეული, თავის თავად იმდენად მცირეა, რომ იგი ცნობიერების ზღურბლს ვერ აღწევს, რაღა უშლის ხელს, რომ ამ ზღურბლს რამოდენიმე ასეთი ერთეულის ჯამმა მიაღწიოს. ლოდიკურად ამგვარი შესაძლებლობის მიღებას წინ არაფერი ეღობება, და, როგორც სჩანს, თითქოს ლეიბნიცსაც უნდა აღძვროდეს ასეთი აზრები: მაგალითად, თავისი „მონადოლოგიის“ ერთ ადგილას იგი აი რას ამბობს: „ბუნებას რომ გაძლირიებული წარმოადგენები² მი-

1) ე. ი. ცნობიერი პერცეფცია.

2) იგულისხმე ცნობიერი წარმოადგენები [დ. უ.]

უცია ცხოველთაგის. ეს იმ შზრუნველობიდან სჩანს, რომლითაც მას მათთვის ორგანოები მიუსჯია, რომელნიც რამდენამე სინაოდის სსავს ან ჭერას ტალდას აერთებენ, რათა ამ შეერთების წყალობით ავანა უფრო სავრძობა შექმნა-ლაიქნა-თ, და უმატებს, რომ ის, „რაც სულში ხდება, მხოლოდ იმას წარმოადგენს, რაც ორგანოებში ხდება“-ო¹. ცხადია, თუ კი აქ სხივთა და ტალათა ერთგვარობას ვიგულისხმებთ, შესაძლებელი შეიქმნება მათი რაოდენობითი ერთგვარებად აღიარება და მათი შეერთებით ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის ახსნა; მაგრამ ცხადია, რომ ლეიბნიცს petite perception-თა ქვალიტატური განსხვავება ნათლად აქვს შეგნებული: მან კარვად იცის, რომ ფერისა და ხმის სპეციფიკურ თავისებურობას ინტენსივობის ხარისხები ვერ შექმნიან. თუ ამგვარად ერთხელ მაინც არის petite perception-თა ქვალიტატური განსხვავება აღსარებული, ამით, რა თქმა უნდა, თავის თავად ეცხობა ის მოსაზრებაც, რომლის მიხედვითაც petite perception-ი ინტენსივობის ერთეულს უნდა წარმოადგენდეს.

6. რაკი, ამ სახით, შეუძლებლად მივიჩნიეთ, თითქოს ლეიბნიცი აპერცეფციის წარმოშობის ასახსნელად ფსიქიურ ელემენტთა ქვანტიტატურ ინტენსივობას მიმართავდეს, ეხლა საჭიროა დადებითი მხრივ შევეხოთ ჩვენს საკითხს. რა ემართება petite perception-ს ისეთი, რაც მას ცნობიერი სულიერი მოვლენის ელემენტად აქცევს? ჩვენ უკვე დავრწმუნდით იმაში, რომ petite perception, როგორც ასეთი, ცნობიერად არასდროს არ იქცევა; იგი მხოლოდ ელემენტია ცნობიერი სულიერი მოვლენებისა, რომელნიც ამ ელემენტების კომპლექსს წარმოადგენენ; და სხვათა შორის აქედანაც ნათლად სჩანს, თუ რატომ უნდა ჩაითვალოს თვით petite perception-ის რაოდენობითი ინტენსივობა უძლურად ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობის ასახსნელად. ეს petites perceptions-ია, „რომელნიც წარმოშობენ ამ საკვირველს რასმე, ამ გემოვნების შეგრძნებათ, ამ სახეთ გრძობად რომელობათა, რომელნაც ერთად შეხვეულებია ნათელნი არიან, ხოლო თავის შემადგენელი ნაწილების მხრივ ბნელნი“-ო, ამბობს ლეიბნიცი² და ამით ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ 1) თითოეული ელემენტარული სულიერი მოვლენა, petite perception-ი, არაცნობიერია, 2) ხოლო მათი კომპლექსი, შეგრძნება—ცნობიერი. მეორეს მხრივ, ჩვენ უკვე აღნიშნული გვქონდა, რომ ლეიბნიცისთვის petite perception-თა შეერთება მათს „ინტენსივობას“ აძლიერებს³. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ,

1) M nadol. § 25. განსაკუთრებით მკაფიოდ იგივე აზრი N. E.-ს წინახიტყვაობაშიც არის გამოთქმული (იხ. გვ. 13).

2) N. E., Vorrede 10.

3) Monadol. § 35.

რომ, ჩვენი ფილოსოფოსის აზრით, ის „გაძლიერება“ არა ცნობიერ სულიერ მოვლენათა, რომელიც მათი გაცნობიერებისათვის არის საჭირო, ელემენტარულ ფენომენთა, *petites perceptions*-თა შეკავშირებაში მდგომარეობს. ამგვარად ძალას ჰკარგავს ყველა ის მოსაზრება, რომელიც ინტენსივობის (გაძლიერების), როგორც სულიერ ფენომენთა გაცნობიერების პირობის წინააღმდეგ იყო აღძრული. თუ რომ ინტენსივობა მხოლოდ გართულებას ნიშნავს, მაშინ ცხადია, რომ იგი მართლაც შეიძლება ცნობიერების პირობად ჩაითვალოს. მაშინ გასაგები გახდება არა ცნობიერის დახასიათება, როგორც ფსიქიურ ელემენტთა გათიშული არსებობისა; გასაგები გახდება ისიც, რომ ლეიბნიცის სიტყვით, „*perception est l'état intérieur de monade*“¹, რომელსაც ობიექტიურ სინამდვილეს რთული შემეცნებითი ფენომენები აძლევენ, ხოლო ამათ *petites perceptions*-თა კავშირი ჰქმნის.

მაგრამ როგორ ხდება თვით ეს კავშირი ელემენტარულ ფსიქიურ მოვლენათა შორის, ან როგორ ჩნდება ან ცნობიერი სულიერი მოვლენანი? არისტოტელთან ერთად, ლეიბნიცს სწამს, რომ არცერთი სულიერი მოვლენა უკვალოდ არ იკარგება, და შესაყრება მისთვის უიქო ფაქტს წარმოადგენს. ამისადა მიხედვით, სული მცირე პერცეფციათა დაუშრეტელ საგანძურს შეიცავს, და თითოეული ახალი შთაბეჭდილება ატოკებს ამ უძირო ზღვას ან მის ზედაპირზე შესაფერისს პერცეფციებს იწვევს. ამისგამო ბუნებრივად ხორციელდება მათი შეკავშირება და, ამსახით, რთულისა და მაშასადამე ცნობიერი სულიერი მოვლენების წარმოშობაც. იქ, სადაც მეხსიერება არ არის, იქ ამისადა მიხედვით არც ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წარმოშობა უნდა იყოს შესაძლებელი, და ლეიბნიციც ნათლად აღნიშნავს ამას. იგი ამბობს, რომ „ცნობიერება მეხსიერებასთან შეკავშირებული წარმოდგენა არის“². ეხლა გასაგები ხდება ის როლიც, რომელსაც ჩვენი ფილოსოფოსი ყურადღების აკტს აკუთვნებს. „ყოველი ცნობიერება ყურადღებას მოითხოვს“-ო³, ამბობს იგი, და მართლაც, თუ რომ ყურადღება გაძლიერებული განცდისაკენ მიიმართება, ხოლო ამ გაძლიერებას მეხსიერება ჰქმნის შესაძლებლად, ცხადია, ცნობიერ მოვლენათა წარმოშობის პროცესში ყურადღება და მეხსიერება ორივე ერთგვარად უნდა მოქმედობდნენ. მეხსიერების როლს ცნობიერ სულიერ მოვლენათა წამოშობის პროცესში, რა სახითაც ჩვენ ეს გავითვალისწინეთ, შემდეგ ნაირად ახასიათებს ლეიბნიცი: „ეს ძლიერი წარმოდგენა, რომელიც ცხოველ შთაბეჭდილებას ახდენს... წარმოიშვის ან წინანდელ წარმოდგენათა სიდიდის ან

1) *Princ. de la nature et grace*, § 4.

2) *N. E., Vorr.* § 10.

მათი რაოდენობისაგან, ვინაიდან ხშირად ძლიერი შთაბეჭდილება ერთი დაკვრით იწვევს ხანგრძლივი ჩვეულების ან მრავლის ძველი ზომიერი წარმოდგენების შედეგს“-ო¹. ლეიბნიცს, ამგვარად, უქვევლია ცხადად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ ყოველი ცნობიერი წარმოდგენა იმ არაცნობიერს ფსიქიურ ელემენტთაგან წარმოიშვის, რომელნიც აკტუალური შთაბეჭდილების გამო იღვიძებენ და ამ უკანასკნელთან ერთად რთულს ასოციაციურ კავშირს ჰქმნიან. ცნობილია, რომ ეს პროცესი მეცხრამეტე საუკუნეში განსაკუთრებული გულსუბრთით „აპერცეფციის“ სახელით, ჰერბარტმა გამოიკვლია; მაგრამ იმის მიუხედავად, რომ ჰერბარტის აპერცეფციის თეორია თვით ავტორის თვალთსაზრისითაც ლეიბნიცისაგან ძირითადად განსხვავდება, ჩვენ იძულებული ვართ მაინც აღვიაროთ, რომ აქ არსებითი განსხვავება არა სჩანს: ჰერბარტმა მხოლოდ თავისებურ ფორმაში ჩამოასხა ის, რაც ლეიბნიცმა გაკვრით აღნიშნა².

7. ლეიბნიცის მეტაფიზიკის ერთ-ერთი მთავარი დებულების მიხედვით, თითოეული მონადა მთელი „უნივერსუმის სარკეა“³, და მაშასადამე ის აურაცხელი წარმოდგენები, რომელნიც ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსს შეადგენენ, ობიექტური სინამდვილის გამოხატულებას უნდა შეიცავდენ, ვინაიდან „წარმოდგენას ბუნებრივი დამოკიდულება აქვს მასთან, რაც წარმოდგენილ უნდა იქმნეს“⁴. მაგრამ თუ ეს ასეა, ხოლო მეორეს მხრივ, თუ უნივერსუმი მთლიანს, განწესრიგებულ სინამდვილეს შეიცავს, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრების შინაარსიც, როგორც სარკე უნივერსუმისა, მოწესრიგებულს, მთლიან ერთეულს უნდა შეადგენდეს⁵. მაგრამ მეორეს მხრივ ჩვენი კვლევა-ძიების თანახმად, სულიერი ცხოვრების შინაარსი, რამდენადაც იგი არა ცნობიერია, არა ცნობიერ ელემენტებად დაშლით ხასიათდება. უნდა ვიფიქროთ, რომ საკმარისია ეს გარემოება გავიხსენოთ, რათა ჩვენი კონცეფცია ლეიბნიცის „*petites perceptions*“-თა შესახებ დარღვეულად იქმნეს მიჩნეული.

1) *Monadol.* § 27.

2) K. Lange (*Ueber Apperception*, 1819) ფიქრობს, რომ საკითხი ცნობიერ წარმოდგენების არაცნობიერთაგან წარმოშობის ანუ საკითხი აპერცეფციის პირობათა შესახებ ჰერბარტმა წამოაყენა და თავისებურად გადასჭრა (S. 92). მაგრამ ჩვენ ვხედავთ, რომ ეს საკითხი ლეიბნიცის ფილოსოფიაში არა თუ დასმულია, არამედ გადაჭრილიც არის ისე, როგორც შემდეგში ამას ჰერბარტი ცდილობდა (შდრ. Herbart, *Sämtl. Werke*, herausg. v. Kaerhbach, 1890 Band V. § 218)

3) *Monadol.* § 56 და სხვაგან.

4) *Theodicee* B. II. § 356.

5) *Monadol.* § 63; *Theodic.* B. II. § 403.

არის აგრეთვე მეორე დებულება, რომელიც არაცნობიერ თანდაყოლილ ჭეშმარიტებათა არსებობას აღიარებს. ხოლო თუ კი ჭეშმარიტება ჩვენი წარმოდგენებისა და იმ საგნების შესაბამობაში უნდა ვეძიოთ, რომელთაც პირველნი შეეხებიან¹, ცხადია, იგი რთულს სულიერ პროცესად უნდა ჩაითვალოს, და მაშასადამე უნდა არსებობდნენ არა ცნობიერი სულიერი პროცესებიც, რომელნიც არა ელემენტებად დაშლილს, არამედ რთულსა და მთლიანს სულიერ მდგომარეობას აღნიშნავენ.

როგორ შეიძლება, ორივე ეს დებულება ნათლად ჰქონოდეს ლეიბნიცს წამოდგენილი და იმავე დროს არაცნობიერი ცხოვრება მხოლოდ მარტივ ფსიქიურ ელემენტთა სამფლობელოდ მიაჩნდეს?

მე მგონია, რომ ორივე ეს მოსაზრება მთელს თავის ძალას დაჰკარგავს, როდესაც მოვიგონებთ, თუ როგორ ესმოდა ლეიბნიცს ჭეშმარიტების თანდაყოლილობა. თავის *Nouveaux essais*-ში იგი გადაჭოით აღნიშნავს, რომ თანდაყოლილად შემეცნების პრინციპები უნდა დაისახონ, რომ მათი თანდაყოლილობა მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, რომ იგინი ადამიანის გონების ბუნებრივ თვისებათ წარმოადგენენ, როგორც მისი განსაზღვრული ძალანი, რომელნიც სულში არიან ჩასახულნი და მასთან ერთად ვითარდებიან. „მაგრამ იგინი შიშველ მოქმეობას როდი წარმოადგენენ, რომელიც მარტო ჭეშმარიტების გაგების შესაძლებლობაში მდგომარეობს; იგინი ნიჭი, ძალა, ჩანასახი არიან, რომელნიც ჩვენს სულს მიმართავენ და ამოქმედდებიან, რათა მან ჭეშმარიტება თავისსავე წილში აღმოაჩინოს“². ამგარად, ცხადია, ლეიბნიცისათვის თანდაყოლილობა ჭეშმარიტებისა განსაზღვრული შემეცნების პრინციპების მიხედვით აზროვნების აუცილებლობაში მდგომარეობს, რომ ჭეშმარიტება თვით ადამიანის სულში მარხია, ხოლო არა მზამზარეულად, არამედ როგორც შესაძლებლობა, რომელსაც განხორციელება ესაჭიროება, „სული რომ *tabula rasa* ყოფილიყო, ჭეშმარიტებანი სწორედ იმ სახით იქმნებოდნენ ჩვენში, რა სახითაც ჰერკულესის ფიგურაა ისეთ მარმარილოში, რომლისთვისაც სულერთია, მისგან ჰერკულესს გამოკვეთენ, თუ სხვას რასმე. ხოლო თუ წარმოვიდგენთ, რომ მარმარილოს განსაზღვრული ძარღვები აქვს, რომელნიც ჰერკულესის ფიგურას უფრო შეეფერებიან, ვიდრე სხვას რომელსამე, მაშინ ცხადია, რომ ეს ქვა იმთავითვე განსაზღვრული თვისების ყოფილა, ჰერკულესის ფიგურა მას თან დაუოდალსავეაო ჰქონია“³.

1) N. E., § 426.

2) N. E., S. 43.

3) N. E. Vorrede S. 8., S. 43, 73.

ამგვარად ცხადია, რომ აქ ჭეშმარიტება მხოლოდ ერთგვარ განწყობილებას ნიშნავს, რომელიც დამახასიათებელია ადამიანისათვის, და არა განსაზღვრულს, ჩამოყალიბებულ დებულებას, როგორც ეს თუნდ დეკარტს ჰქონდა ნაგულისხმევი. უფრო კონკრეტულად რომ წარმოვიდგინოთ ლეიბნიცის შეხედულება, ჩვენის აზრით, ასე უნდა ვიმსჯელოთ: იმ უთვალავ ფსიქიურ ელემენტთაგან, რომელნიც ადამიანის სულის შინაარსს შეადგენენ. ირჩევინ და კავშირდებიან ე. ი. ცნობიერ ფსიქიურ ფენომენებად იქცევიან, თანახმად აპერცეფციის თეორიისა, მხოლოდ ისეთნი, რომელნიც ჩვენი ცნობიერების პრინციპებს, მის ძალებს და ნიქს შეეფარებიან¹. ამგვარად, ხორციელდება ის, რასაც ჩვენ შემეცნებას ვუწოდებთ. ამ სახით, ლეიბნიცის მოძღვრება „თანდაყოლილ ჭეშმარიტებათა“ შესახებ, არა თუ არ ეწინააღმდეგება ჩვენს ინტერპრეტაციას არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შესახებ, არაშედ, თვით ლეიბნიცის სიტყვით რომ ვსთქვათ, „ყველაფერი, რაც ჩვენი შეხედულების წინააღმდეგ მოჰყავთ, მხოლოდ ზედმეტად ამტკიცებს მას“. იგივე უნდა ითქვას პირველი სიძნელის შესახებაც. „ყოველი მონადა უნივერსუმის ცოცხალი სარკეა“-ო, ამბობს ლეიბნიცი და ამიტომ ჩვენის, არაცნობიერი სულიერი ცხოვრების შინაარსი ობიექტიურ სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდესო; მაგრამ თუ ჭეშმარიტების თანდაყოლილობა შეიძლება მარმარილოს ძარღვების განწყობილებას შევადაროთ, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც შესაძლებელი იქნება, ამავე ანალოგიით ვიხედმძღვანელოთ. თუ რომ მონადა თავისი ბნელი წარმოდგენებით უნივერსუმის რეალობას შეეფერება, უნდა ვიფიქროთ, რომ შესაფერისობა აქაც შესაძლებლობის, პოტენციის, ჩანასახის, მოქმეობის და არა აკტუალური ჭეშმარიტების სახით არის ნაგულისხმევი.

მაგრამ რაში უნდა მდგომარეობდეს ეს პოტენციალური შესაფერისობა? ერთის მხრივ იგი, ასე ვსთქვათ, მატერიალურა უნდა იყოს, ხოლო მეორეს მხრივ, ფორმალურა. მატერიალური ე. ი. მონადის ბნელ წარმოდგენათა წრე ისეთი უნდა იყოს, რომ იგი უნივერსუმის ნათელის, შესატყვისი სახის გამოსახატავად შესაფერისს მასალას იძლეოდეს. ფორმალური—ე. ი. ამ ელემენტარული მასალის უნივერსუმის სახედ შესაკავშირებლად *petites perceptions*-თა შორის ერთგვარი თანდაყოლილი ნათესავობა, ერთგვარი „ქიმიური აფინიტეტის“-ებური დამოკიდებულება უნდა არსებობდეს, რომელიც, მარმა-

1) ამ სახით ჭეშმარიტება სხვადასხვაგვარი უნდა იყოს, იმის მიხედვით, თუ როგორია შემეცნებელი სუბიექტის ბუნება. ლეიბნიცი თვითონ ლაპარაკობს, რომ „ყოველი სუბსტანცია მთელს უნივერსუმს თავისი განუჩევადი წარმოდგენებით ან შეკრძნებებით შეიცავს, და რომ ამ წარმოდგენათა თანამდევრობა სუბსტანციის განსაკუთრებული ბუნების მიხედვით წესრიგდება (Theod. B. § 403).

რილოს ძარღვების მსგავსად, უნივერსუმის სახის შესატყვის გამოხატულებას პოტენციალურად თან უნდა ატარებდეს. მართალია, ლეიბნიცს ასეთი შეხედულება პირდაპირ არსად არა აქვს გამოთქმული, მაგრამ ეს უმთავრესად იმით აიხსნება, რომ როგორც უკვე აღნიშნული გვქონდა, *petite perception*-ი მას არა თავისთავად აინტერესებდა, როგორც საგულისხმო ფსიქოლოგიური პრობლემა, არამედ როგორც საშვალეობა ზოგი გნოსეოლოგიურის, ეთიკურისა და მეტაფიზიკური საკითხის გადასაჭრელად. ყოველ შემთხვევაში მას მაინც ნათლად ჰქონდა წარმოდგენილი, რომ იმის მიუხედავად რომ მონადა სარკეა უნივერსუმისა, მისი არაცნობიერი ფსიქიური ცხოვრების შინაარსი ერთად თავმოყრილისა და ერთმანეთში შერეულის უამრავის *petites perceptions*-ის, და არა რთულის, ცნობიერი ფსიქიური მოვლენების წრით შემოიფარგლება¹.

ამგვარად ჩვენ ვხედავთ, რომ *petite perception*-ი ელემენტარულს ფსიქიურ მოვლენას წარმოადგენს, რომ იგი, როგორც ასეთი, არაცნობიერია, რომ მთელი სფერო არაცნობიერის სულიერი ცხოვრებისა ელემენტარულ ფენომენტთა წრით შემოიფარგლება, რომ ცნობიერების გენეზისი არაცნობიერ სულიერ ფენომენტთა, *petites perceptions*-თა გართულებისა და შეკავშირების პროცესში უნდა ვეძიოთ, რომ ამ შეკავშირებას ერთის მხრივ ფსიქიურ ელემენტთა ერთგვარი ნათესაობა და მეორეს მხრივ მონადის უნივერსუმისადმი თანდაყოლილი მიმართობა უძვეს საფუძვლად, და რომ ამიტომ ლეიბნიცს შეეძლო ეთქვა, „მონადა ცოცხალი სარკეა უნივერსუმისა“-ო.

მაგრამ ჩვენ კიდევ დაგვრჩა გამოსარკვევად ერთი საკითხი; საკითხი იმის შესახებ. თუ რამდენად შეიძლება *petite perception*-ი ფსიქიურ ელემენტად ჩაითვალოს. საქმე ის არის, რომ ლეიბნიცი თავის *petite perceptions*-თ იმობიექტიურ ფსიქიურ ფენომენტებად სთვლის, რომელნიც რთულს შემყვანებათა სულიერ მოვლენებს ჰქმნიან²; მაშასადამე უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ორში ერთია მართალი: ან ჩვენი სულიერი ცხოვრება შემეცნებითი ფსიქიური ფენომენტებით ამოიწურება, და მაშინ *petite perception*-იც ერთად ერთ ფსიქიურ ელემენტად უნდა ჩაითვალოს, ან და ადამიანის სულიერი ცხოვრების შინაარსში ობიექტიური ხასიათის მოვლენებს გარდა სხვაგვარი პროცესებიც მოიპოება (გრძნობა, ნება), და მაშინ *petite perception*-თან ერთად სხვა ელემენტარული ფორმების არსებობის აღიარებაც იქნება საჭირო.

საკითხი მაშასადამე უწინარეს ყოვლისა სულიერ მოვლენათა კლასიფიკაციას ეხება. ლეიბნიცის მონადა მოქმედი არსია, და მისი მოქმედება წარმო-

1) Theod. B. § 403.

2) N. E. Vorrede § 13 და სხვაგანაც.

დგენებში სახიერდება. ამ მხრივ მთელი სულიერი ცხოვრების შინაარსი შემეცნებითი ხასიათის არის. მაგრამ მონადა ამავე დროს დამოუკიდებელი ძალაა, რომელიც მთელს თავის შინაარსს თვითონ წარმოშობს. როგორც ასეთი, იგი მეორე ძალის მატარებელიცაა, რომელიც მონადის წარმოდგენათა თანამდევრობას საფუძვლად უძევს. „ამ შინაგანი პრინციპის მოქმედებას, რომელიც ერთი წარმოდგენის მეორეზე გადასვლას იწვევს, შეიძლება მისწრაფება ვუწოდოთ“¹. ამგვარად შეგუენების პრინციპს გარდა, ლეიბნიცი მეორე პრინციპის, აქტიუბას პრინციპის აუცალეებლობასაც აღიარებს. მართალია იგი შემეცნებისა და ნების იგივეობას არაერთხელ აღნიშნავს (*l'idée de la volonté renferme celle de l'entendement*). მაგრამ ფაქტიურად ნებისყოფისა და შემეცნების ფენომენებს ყოველთვის ცალკე იხილავს და ახასიათებს. თუ პირველი პროცესის, შემეცნების ჩანასახად და ფორმად „წარმოდგენა“ ან პერცეფცია უნდა ჩაითვალოს, მეორე პროცესის, ნების ძირითად სახედ ლეიბნიცი მისწრაფებას თვლის. მაგრამ ამის მიუხედავად, კონკრეტულსულიერ ცხოვრებაში წარმოდგენისა და მისწრაფების ძალთა მოქმედებანი მჭიდროდ უკავშირდებიან ერთმეორეს. მისწრაფების ობიექტი ახალი წარმოდგენაა, ხოლო ყოველი წარმოდგენის წარმოშობვის ძალა იგივე მისწრაფებაა. ამიტომ შეუძლებელია, წარმოდგენა, როგორც მისწრაფების ობიექტი, გადამწყვეტ გავლენას არ ახდენდეს მასზე. თუ ობიექტი მისწრაფებისა ცნობიერია, მაშინ მისწრაფებაც ცნობიერად ხდება; ხოლო როდესაც მისწრაფების მიზანს არაცნობიერი წარმოდგენა ან *petite perception*-ი შეადგენს, თვით მისწრაფებაც ბრმა პრიმიტიულის ძალის ან ინსტინქტის სახით გვევლინება.

ამგვარად ბოლოს და ბოლოს მთელი თავისებურება ნებისყოფის პრინციპის მოქმედებისა წარმოდგენათა ასეთის თუ ისეთი მდგომარეობიდან გამომდინარეობს. მაშასადამე, ნებისყოფის აქტების ელემენტარული ფორმებიც იმავე *petites perceptions*-თა წრეში უნდა ვეძიოთ.

გრძნობა, როგორც დამოუკიდებელი ფსიქიური პროცესი, მხოლოდ ლეიბნიცს შემდგომ იქმნა შეწყნარებული². მანამდე მას ხან შემეცნებისა და ხან ნებისყოფის ერთ-ერთ პროცესად თვლიდენ. თვით ლეიბნიცის კონცეფცია გრძნობისა ნათლად არა სჩანს არც ერთს მის თხზულებაში. ამიტომ ეკვლევართა შორის ამ საკითხის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ვუნდტის აზრით, ლეიბნიცი გრძნობას შემეცნებითი მოქმედების განსაკუთრებულ გამოხატულებად უნდა თვლიდეს, და მაშასადამე გრძნობა და წარმოდგენა მისთვის არსე-

1) *Monadol.* § 15.

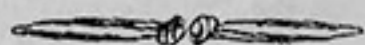
2) Tetens, *Philosophische Versuche ueb. d. menschl. Natur*, B. I., S. 619 (1777) ან და T. Reid, *Essais of the intellect. powers of man*, 1785).

ბითად ერთი და იგივე კატეგორიის მოვლენებს უნდა შეადგენდნენ. რამდენადაც გრძნობა ცნობიერი სახით გვევლინება, ლეიბნიცი მას მართლაც შემეცნებითი პროცესად სახავს: ასეთს ცნობიერ გრძნობად იგი სიაზოვნებისა და უსიაზოვნების გრძნობებს თვლის, და მაშასადამე იგინიც ჰერტუფცაად მიაჩნია¹ ამისდამიხედვით სიაზოვნება და უსიაზოვნება, როგორც ცნობიერი სულიერი მოვლენები, რთულ პროცესებად უნდა იქმნენ მიჩნეულნი, და მაშასადამე მათი ელემენტარული შემადგენლობა ცნობიერების სფეროს გარეშე უნდა მოძრაობდეს. ლეიბნიცი მართლაც ასე მსჯელობს, და მისთვის სიაზოვნება და უსიაზოვნება „წინასწარ სიაზოვნების ჰერტუფცაათა გროვას“ შეადგენს².

ამგვარად, ცხადია, რომ ლეიბნიცის რწმენით, სულიერი ცხოვრება თავის ელემენტარული შემადგენლობის მხრივ *petite perceptions*-თა ფენომენებათ იშლება, რომ *petite perception*-ი ფსიქიური ელემენტია, რომლის კომპლექსიც ჩვენი ცნობიერების ყოველი რთული ფენომენის შემადგენლობას სავსებით ამოსწურავს.

* * *

ასეთია *petites perceptions*-თა ფსიქოლოგიური მნიშვნელობა. მაგრამ, რა დეჰა უნდა, ბარტო ამით არ ამოიწურება მთელი ის როლი, რომელსაც ივინი ლეიბნიცის ფილოსოფიურ სისტემაში ასრულებენ. პირიქით, სხვა მხრივ და სხვა თვალსაზრისით *petites perceptions*-თა თეორიის მნიშვნელობა ვაცილებით უფრო შორს მწვდომია. მაგალითად, გნოსეოლოგიურის მხრივ იგი ლეიბნიცის „წინასწარ დაწესებული პარმონიის“ ჰიპოთეზის ძირითად საფუძვლად და, მაშასადამე, კეშმარტების შესაძლებლობის უმთავრეს პრობლემად შეიქლება ჩაითვალოს. ამ თვალსაზრისით, „მცირე განცდათა“ თეორიის გათვალისწინება განსაკუთრებით საინტერესო და ნაყოფიერი იქნებოდა. მაგრამ ეს ცალკე გამოკვლევების საგანია და ჩვენი წერილის მთავარ პრობლემას სრულიად არ ეხება.



1) N. E. B. II. S. 142.

2) *ibid.* § 143.

ნასახელარი ზმნები ქართულში

ა. უანიმისა.

ზმნები საზოგადოდ ორგვარნია: პირველადნი (verbes primaires) და მეორედნი (verbes secondaires). პირველადი ეს ის ზმნაა, რომელიც პირველითგანვე ზმნა იყო და ზმნადვე დარჩა, ხოლო მეორედია, რომელიც პირველად სახელი იყო და მერმე ზმნად იქცა. პირველია წმინდა ზმნა, მეორე კი ნასახელარი (verbe denominatif).

სახელისაგან ზმნის წარმოება ქართულში შეიძლება გარდამავალადაც (transitif) და გარდაუვალადაც (intransitif). მაგრამ ორთავ შემთხვევაში გარდაქცევის შედეგთან ვვაქვს საქმე¹⁾ გადაქცევა ანუ გარდაქმნა (რადმე ანუ როგორადმე) ერთხელ კდება თავისთავად. მხოლოდ მეორედ სხვისი დაკმარებით, სხვა პირის შემწეობით. ავიღოთ. მაგალითად. რამოდენიმე სახელი თანამედროვე ქართულში და ვაწარმოვოთ მათგან ზმნები¹⁾:

1) ამ წერილში ნაკმარ შემოკლებათა აქნა:

მათე მარკოზ | პროფ. ვ. ბენეშევიჩის მიერ პეტერბურგს გამოცემული სახარება ტბეთისა და ათონის კელნაწერების მიხედვით (მათეს თავი 1909 წ., მარკოზისა 1911 წ.)

შატერდის სახარება, რომელიც ადიშს (სვანეთში) არის დაცული, გამოცემულია ფოტოტიპურად. (Материалы по археологии Кавказа, вып. XIV. Москва, 1916).

შექმნათა | ათონის კელნაწერის მიხედვით (მე კელთა მქონდა მისი ფოტოგრაფიული კამოსლვითაა | სურათები, რომლებიც ეკუთვნოდა ახიის მუზეუმს პეტერბურგში).

ლველელთაა | გრ. ხანძთ.: გრიგოლ ხანძთელის ცხორებაა, გამოცემა აკად. ნ. მარრისა (Тексты и размышления по армяно-грузинской филологии, кн. VII. Сиб., 1911).

თხრობაა: თხრობა კონსტანტინეპოლის გარემოცვისა, გამოცემული მ. ჯანაშვილის მიერ (Сборникъ материаловъ... Кавказа, т. XXVII), ტფილ., 1900.

იქ ბოლნელი: იოანე ბოლნელ ეპისკოპოსის ქადაგებანი, გამოც. მ. ჯანაშვილის მიერ ტფ., 1911.

იოს. არიმათ.: წიკნი რომელი დაწერა იოსებ არიმათიელმან, გამოც. ნ. მარრისა (Тексты и размышления, кн. II. Сиб., 1900).

იპოლიტე: ნეტარისა იპოლიტეს თქმული თარგმანებაა ქება ქებათაა, გამოცემული ნ. მარრის მიერ (Тексты и размышления, кн. III. Сиб., 1901).

მოქცევაა: მოქცევაა ქართლისაა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ (Описание рукописей „Общества распространения грамотности среди грузинскаго населения“, т. II, გვ. 708—813).

	A	B		A	B
ახლა	გახსლდა	გახასლდა	სრულა	ასრულდა	აასრულდა
ბერი	დაბურდა	დააბურა	შეკრი	გამკურდა	გამკურა
ბრმა	დაბრმაუდა	დააბრმაუა	ცოფა	გაცოფდა	გააცოფა
უძღურა	დაუძღურდა	დააუძღურა	თაფი	გათაფდა	გაათაფა ?
მრავალი	კამრავლდა	გამრავლდა	სასლი	გადასასლდა	გადაასასლდა
ბორქვე	დაბორქვდა	დააბორქვა	ფაქარი	დაფაქარდა	დააფაქარა
ურუ	დაურუდა	დააურუა	რუსი	გარუსდა	გაარუსა
ტირიალი ¹	ატირდა	აატირა	ქერი	დაქერიდა	დააქერა

და მისთანანი.

ამ მაგალითებში ერთია პირველი (ძირითადი) ქცევით ნაწარმოები, ხოლო მეორე მეოთხითა. ეს ქცევები² ამ ზმნებისათვის, ასე ვთქვათ, ძირითადი ფორმებია, რომელთა გვერდითაც, პარალელურად, სხვა ქცევებიც არსებობს:

ქცევები:	1 (ძირ.)	2	3	4	5	6
ქცევათა ნიშნები	—	ი	უ	ა	ა ინ	უ ინ
გახასლდა	—	გახუსლდა	—	—	—	—
დაბურდა	—	დაუბურდა	დააბურდა	—	—	—
დაბრმაუდა	—	დაუბრმაუდა	—	—	—	—
გათაფდა	—	გაუთაფდა	—	—	—	—
გარუსდა	—	გაურუსდა	—	—	—	—
—	გახასლდა	გახუსლდა	გახასლდა	გახასლდებინა	გახუსლდებინა	—
—	დააბურა	დაუბურა	დააბურა	დააბურებინა	დაუბურებინა	—
—	დააბრმაუა	დაუბრმაუა	დააბრმაუა	დააბრმაუებინა	დაუბრმაუებინა	—
—	—	გაუთაფა	გათაფა	გაათაფებინა	გაუთაფებინა	—
—	გაარუსა	გაურუსა	გაარუსა	გაარუსებინა	გაურუსებინა	—

სახისმეტყველი: სახისა სიტყუაჲ, გამოცემული ნ. მარჩის მიერ (Тексты и разыскания, кн. VI, Спб., 1904).

ძვ. სას. პოეზ.: პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული საბუღიერო პოეზია, წიგნი I. ტფ. 1913. წარტყ. იერუს.: წარტყუენვაჲ იერუსალმისაჲ, გამოც. ნ. მარჩის მიერ (Тексты и разыскания, кн. IX, Спб., 1909).

პავ. მასალ.: Н. Марр, Агиографические материалы по грузинскимъ рукописямъ Ивера (Записки Восточнаго отдѣленія И. Русскаго Археологическаго общества, т. XIII).

1) ტირილი თვითონ მასდარია ანუ სახელზმნა, ე. ი. ზმნისაგან (ტირს) ნაწარმოებია სახელი. რომლითაგანაც უელმეორედ შეიძლება ზმნის წარმოება.

2) წინასწარი ცნობები ქცევებზე იხ. ა. შანიძე, სუბიექტური პრეფიქსი მეორე პირისა და ობიექტური პრეფიქსი მესამე პირისა ქართულ ზმნებში (გვ 36, 37, 50, 51, 79).

დამოკიდებულება ამ ორგვარ ნასახელარ ზმნას შორის ისეთია, თითქო ერთი მოქმედებითი იყოს და მეორე მისი ვნებითი, ე. ი. აითქოს, მაგალითად, დაბურდა ვნებითი ფორმა იყოს დააბურა ზმნისა, ანდა გარუსდა გაარუსა-სი და სხვა. მართალია, არის ისეთი ზმნებიც, — პირველადი ზმნები, — რომელთაც ვნებითის მაწარმოებლად დონი აქვთ, მაგრამ ასეთი ზმნების რიცხვი ძალიან მცირეა:

მოქმედ.	ვნებ.
გან-ტყხა (მათე 12 20, 14 19, მარკოზ 8 5), ახ. ქართ. გა-ტყხა.	გან-ტყდა [(←*გან-ტხდა) მასტყდებოდა ერა იგი მწყუნის ფერობასა მას და ფურგლიანობასა (მოქცევა 787 13)], ახ. ქართ. გა-ტყდა.
გან-სუთქა [(←*გან-სუთქა) მარკოზ 2 22, 5 4], ახ. ქართ. გა-სუთქა.	გან-სოქდა [(←*გან-პოქდა) მათე 9 17, 27 51], გამო-სოქდა (სახისმეტყუელი 38 38-39), ახ. ქართ. გა-სქდა, გა-სკდა, გამო-სკდა.
და-ჭკსნა.	და-ჭკსნდა ¹ .

წმინდა ზმნების დიდ უმეტესობას ვნებითი მაწარმოები აქვს ჩვეულებრივ არა დონისა, არამედ ინისა (მეშვიდე ქცევა) და ენის (მერვე ქცევა) შემწეობით:

მოქმედ. (1 ბრ. ქც.)	ვნებ. (7 ქც.)	მოქმედ. (1 ბრ. ქც.)	ვნებ. (7 ქც.)
მა-კლა	მა-იკლა	და-ტანჯა	და-იტანჯა
და-წერა	და-აწერა	და-საჯა	და-ისაჯა
და-წვა	და-აწვა	გა-წარა	გა-აწარა
და-ფარა	და-აფარა	გან-დევნა	გან-იდევნა
გა-ეიდა	გა-აეიდა	ოქვა	იოქვა
მოქმედ. (1 პარ. ქც.)	ვნებ. (8 ქც.)	მოქმედ. (1 პარ. ქც.)	ვნებ. (8 ქც.)
ხამო-ქეიდა	ხამო-ეიდა	მა-სწერა	მა-ესწერა
შე-ქმატა	შე-ემატა	შე-სძინა	შე-ეძინა
მა-ქეიდა	მა-ეეიდა	მა-სცა	მა-ეცა

და მისთანანი.

დონი კი მაწარმოებელია არა ვნებითისა, არამედ ნასახელარი ზმნებისა, რომელთაც გარდაუვალი მნიშვნელობა აქვთ და რომელნიც თავისი სინტა-

1) ა. შანიძე, სემანტიკური პროექტის მეორე პირისა და ობიექტური პროექტის მესამე პირისა ქართულ ზმნებში, გვ. 82-83.

ქსური თვისებით ვნებითად მოქცეულ ზმნებსა ჰგავს: ქვემდებარე სახელობით ბრუნვაში დგას ყოველთვის, აწმყოს ჯგუფის დრო კილოებშიაცა და ნამყო სოფლის ჯგუფისაშიაც. ნასახელარ ზმნებს საშუალი ანუ გარდაუკალი მნიშვნელობით თუ არ დონით, სხვა რიგად ვერ ვაწარმოებთ ახალ ქართულში: როგორც უნდა იყოს სახელი და რა ბგერითაც უნდა თავდებოდეს მისი ფუძე. მისგან ნაწარმოები ზმნა დღევანდელ სალიტერატურო ენასა თუ ცოცხალ კილოებში ყოველთვის ამ დონით იქმნება ნაწარმოები:

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა	სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
დად-ი	დ	კადიდდა	ყუყუ-ილი	ვ	აკუყდა
ცხად-ი	"	კამიცხადდა	დუმ-ილი	შ	დადუმა
ფაცხ-ი (ფიქ-ელი)	ხ	კაფიცხდა	მლად-ი	ლ	ამლადდა
დად-ი	ლ	კადადა	მღადა-ი	"	დამდადა
კელასკ-ი	კ	დაკელასკდა	მდიდარ-ი	რ	კამდიდარდა
ჭაჭუ-ი	"	დაჭაჭუდა	მცირ-ე	"	მემცირდა
ცაფ-ი	ფ	კაცაფდა	მშვენი-ური	ნ	დამშვენიდა

და მისთანანი.

მაგრამ ძველ ქართულს თუ მივჰმართავთ, ვნახავთ, რომ აქ საშუალი ხასიათის ნასახელარი ზმნების ფორმატივის როლში გამოდის არა მარტო დონი, არამედ ნარიც, რომელთაგანაც ერთსაც და მეორესაც თავისი განსაზღვრული ადგილი აქვს მიჩენილი: დონი აწარმოებს ზმნებს მხოლოდ მაშინ, როცა სახელის ფუძე ნარნარა ბგერებით (ნ. რ. ლ) არის დაბოლოებული, დანარჩენ შემთხვევებში კი სახელისაგან ზმნის ნაწარმოებლად ჩვეულებრივ ნარია ხოლმე:

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზმნა
დად-ი	ლ	კადადა (იწე ბოლნელი 60 7).
ფაცხ-ელი (ფაცხ-ი)	ხ	კაფაცხა [კაფიცხა გული ფარაფხა (ვახოსლეთაძე 9 ვ)].
წყნ-ილი ¹	ხ	მეწყნა, დაწყნა [მე-დათუ-წყნა მუჟნ იგი (მათე 14 ვ); იგანა მეწყნხეს ფ'დ (იქვე 17 ვ; 26 ვ); და დაწყნა აწრან ფ'დ (ლევიტელთაძე 10 ვ); იგი მეწყნა ამას სატყვისათხს (მარკოზ 10 ვ); ვ'ა მეწყნა ასაჲ (შექმნათაძე 27 ვ)].

1) წყნ-ილი წყნს ზმნისაგან ნაწარმოები სახელია.

სახელი	ფუძის დაბოლოება	ზნა
დავასკ-ა	კ	დავასკება [შენ შეგაუყვარა წარუვლდითგან ანტონა მოღუ- წემს და შეხივს დავასკება, რომელი ხეფსით და- ვასკებს ხეხივს მდიდარი მოწყალებითა (ძვ. სას. პოეზ. 638 64-65); დავასკება ხეხივს მდიდარი იგა (იქვე 64 133-134); დავასკების (იქვე 2 1); მდიდარი იგა დავასკება წინავს (იპოლიტე 13 2-13)].
სმეტკ-ა	კ	განსმეტკება [რამთა განსმეტკებს სულა ხეხნა (ძვ. სას. პოეზ. 633 31 8)].
განსმეტკ-ა	"	განსმეტკება (სახისმეტყუელი 11 15).
*ბორგ-	გ	აბორგება [იგა უფროდსა აბორგება (გრ. ხანძთ. 20 21)].
განზრქ-ა	კ	განზრქება [განზრქება გულა ერასა ამის (მათე 13 1)].
აღუყუ-ა ¹	ბ	აღუყუება [აღუყუება ხყოფა კნისა ხეხისა (ძვ. სას. პოეზ. 603 106); სამთოსედ შეხივრად გამოშნდი საინთებითა, რწყუთა ცრემლთა შეხთათა და ხ- ყოფად აღმოცენებ, ღირსთა, მცნებითა მდღნა და უქმთა უდაბნითა აღუყუებ, ვითარცა თინავა (იქვე 603 71 76; ვითარცა თინავა აღუყუებ შენ მდ- ღითა (იქვე 66 38-39)].
განგრუ-ა	"	განგრუება [განგრუება ძალი მათი (თბრობა 24 2)].
დეშ-ა ²	მ	დეშება, დადეშება [ა ² დეშება (მათე 26 13); წ ² იგა დეშ- ნა (იქვე 22 15); დეშება იგა მრავალ ჟამ (წარტყ. იერუს. 62 31-32); დადეშება უდართითა ეშმაკა (ძვ. სას. პოეზ. 638 66); რ ² დადეშებს (მარკოზ 10 48); იგანა დეშებს (იქვე 3 4, 9 31); დადეშებს კნანი (ძვ. სას. პოეზ. 638 1-2); დადეშებს კნანი ბო- როტად მკმაბარი უდართითა მწყალებულთანი (იქვე 666 21 2-1); დადეშებს კნანი სეშმაკთანი მწყა- ლებულთანი (იქვე 638 6-7); რ ² დეშებს (ვარი- ონტი რ ² დადეშებს; მათე 20 31); დეშებს, შე- ღო! (გრ. ხანძთ. 6 8); დადეშებს! (მარკოზ 4 33, გრ. ხანძთ. 33 16); დადეშებითა იქ ² მნდა, ვ ² კმდე მოვიდე იქ ² ნდა (გამოსლვითა 24 1)].

1) ყუავ-ილი თვითონ მიმღვიობა ნაწარმოები ყუავის ზნისაგან.

2) დეშ-ილი სახელია დეშს ზნისაგან ნაწარმოები.